

성균관대학교 유교문화연구소·성철사상연구원
공동학술세미나

유교와 불교의 대화;
불교사상과 유교사상의 소통과 조화

● 일 시 : 2021년 11월 26일(금) 13:00 - 17:30

● 장 소 : 성균관대학교 퇴계인문관 31308호

● 진 행 : 현장발표 및 온라인 생중계

● 주 최 : 성균관대학교 유교문화연구소
백련불교문화재단 성철사상연구원
인문사회연구소지원사업 비관유학·현대경학 연구 프로젝트

일 정 표

시간	내용	성명 및 소속
개회식 (10')		사회 : 서재영 (성철사상연구원)
13:00 ~ 13:05 (5')	개회사 1	원택스님 (백련불교문화재단)
13:05 ~ 13:10 (5')	개회사 2	김도일 (유교문화연구소)
1부 발표 (75')		사회 : 서재영 (성철사상연구원)
13:10 ~ 13:30 (20')	주희가 본 육구연의 심학과 선불교	정상봉 (건국대학교)
13:30 ~ 13:50 (20')	불교적 사유와 중국적 사유의 융합과 간격 - 불성과 인성 사이	석길암 (동국대학교)
13:50 ~ 14:10 (20')	유자휘의 유불조화론과 대혜종고의 영향	이원석 (전남대학교)
14:10 ~ 14:30 (20')	육구연의 심학과 조사선	김진무 (원광대학교)
14:30 ~ 14:45 (15')	휴식	
2부 발표 (60')		사회 : 홍린 (유교문화연구소)
14:45 ~ 15:05 (20')	겸손의 유교적 그리고 불교적 색채	김도일 (성균관대)
15:05 ~ 15:25 (20')	장구성은 대혜종고에게 무엇을 배웠는가?	이해임 (상산고등학교)
15:25 ~ 15:45 (20')	현대 신유학에 나타난 유불융합의 방식들 - 응심력, 당군의, 모종삼 3인의 철학을 중심으로	김제란 (고려대학교)
15:45 ~ 16:00 (15')	휴식	
종합토론 (65')		사회 : 홍린 (유교문화연구소)
16:00 ~ 16:15 (15')	1부 논평	강경현 (성균관대학교)
16:15 ~ 16:30 (15')	2부 논평	김방룡 (충남대학교)
16:30 ~ 17:05 (35')	답변 (각 5분 이내)	각 발표자
폐회식 (10')		사회 : 홍린 (유교문화연구소)
17:05 ~ 17:10 (5')	폐회사 1	원택스님 (백련불교문화재단)
17:10 ~ 17:15 (5')	폐회사 2	김도일 (유교문화연구소)

목 차

인사말씀 1:	06
○ 원택스님 (백련불교문화재단)	
인사말씀 2:	08
○ 김도일 (유교문화연구소)	
발표 1: 주희가 본 육구연의 심학과 선불교	11
○ 정상봉 (전국대학교)	
발표 2: 불교적 사유와 중국적 사유의 융합과 간격 - 불성과 인성 사이	31
○ 석길암 (동국대학교)	
발표 3: 유자희의 유불조화론과 대혜종고의 영향	43
○ 이원석 (전남대학교)	
발표 4: 육구연의 심학과 조사선	61
○ 김진무 (원광대학교)	
발표 5: 겸손의 유교적 그리고 불교적 색채	79
○ 김도일 (성균관대학교)	
발표 6: 장구성은 대혜종고에게 무엇을 배웠는가?	93
○ 이해임 (상산고등학교)	
발표 7: 현대 신유학에 나타난 유불융합의 방식들 - 응심력, 당군의, 모종삼 3인의 철학을 중심으로	111
○ 김제란 (고려대학교)	

유교와 불교의 대화마당을 열며

벽해원택

어느덧 낙엽이 소소히 지고 초겨울로 접어드는 계절이 왔습니다. 그러나 5백년의 풍상을 버티며 성균관대학을 지켜온 문묘 은행나무는 여전히 위풍이 당당합니다. 우리역사에서 불교와 유교는 마치 저 문묘 은행나무처럼 우뚝 서 있는 고목과 같습니다. 하지만 ‘일목난지(一木難支)’라는 말이 있듯이 한 그루의 외로운 나무는 설사 고목이라 할지라도 토양을 풍요롭게 할 수 없습니다. 한 그루가 두 그루가 되어야 하고, 나아가 숲을 이루어야 세상을 변화시킬 수 있습니다. 오늘 유학의 전통이 면면히 살아 있는 성균관대학교에서 여러 학자들을 모시고 이런 연찬회를 갖는 것도 한 그루의 고목에서 숲이 되고자 하는 염원의 발로라고 생각합니다.

지금 전 세계는 한류(韓流)라는 물결이 거세게 퍼지고 있고, 그 파도를 타고 한국의 문화와 예술이 전 세계적으로 확산되고 있습니다. 하지만 우리문화의 원천은 불교와 유교라고 해도 과언이 아닐 것입니다. 불교와 유교는 마치 수레의 두 바퀴와 같이 우리나라의 전통사상과 문화를 일구고 지탱해 왔습니다. 그러나 아쉽게도 지금은 고목으로 서 있는 것은 사실이지만 현대문명의 젖줄이 되지 못하고 있는 것도 사실입니다. 이 자리를 통해 우리문화의 뿌리인 불교와 유교의 가르침들이 깊이 있게 조명되어 새로운 문화의 원천이 되기를 기대해 마지않습니다.

오늘 발표될 주제는 유교의 심학(心學)과 조사선, 선(禪)의 불성(佛性)과 유교의 인성(人性), 무아(無我)와 겸손, 유불조화론(儒佛調和論)과 유불융합(儒佛融合) 등 다채로운 내용이 준비되어 있습니다. 나아가 대혜종고, 주희, 육구연, 유자취, 응십력, 모종삼, 당군의 등 불교와 유교의 여러 사상가들의 사상이 폭넓게 조명될 예정이라 하니 저 또한 큰 기대를 갖지 않을 수 없습니다.

성철 큰스님 생가가 있는 경남 산청은 남명 조식 선생의 학덕을 기리는 덕천서원이 있는 유교의 고장입니다. 성철스님 역시 유교 집안에서 태어나 어려서부터 유학을 공부하며 한학을 익혔습니다. 스님은 팔만대장경을 종횡으로 섭렵하며 중도(中道) 교관을 정립하셨지만 유학에도 해박하셨습니다. 그래서인지 스님은 백일법문을 설하실 때도 왕양명과 육상산을 언급하시며 두 분을 높이 평가하신 적이 있습니다. 왕양명의 시를 소개하시며 왕양명의 근본 입각처가 불교사상과 관련이 깊다고 하셨습니다.

왕양명의 시에 등장하는 ‘만 가지 변화의 근원이 모두 마음에 있다’거나 ‘자기 집의 무진장 보화’ 등의 내용은 선종이 지향하는 근본정신이기 때문일 것입니다. 스님께서 강조하신 대목에 입각하여 돌아보면 맹자님도 ‘만물이 모두 나에게 구비되어 있다(萬物皆備)’고 하시며 ‘자신을 돌아보고 성찰하라(反求諸己)’고 하셨고, 혜능대사 또한 ‘만법이 모두 마음에 있다(萬法盡在自心)’고 하시며, ‘오직 자기 마음의 허물만을 보라(常見自心過愆)’고 하셨습니다.

대립과 갈등의 시대 우리는 항상 문제의 근원을 밖에서 찾고, 상대에게 화살을 돌립니다. 하지만 성인들은 한 결 같이 문제의 핵심은 자기 마음에 있으니 자기 자신을 성찰하라고

하셨습니다. 오늘 연찬회에서 대립과 갈등으로 점철된 우리사회를 치유할 수 있는 훌륭한 가르침이 조명되기를 기대합니다.

불교와 유교는 서로 다른 사상적 배경과 가르침을 설파하기에 오랫동안 긴장관계에 있었던 것은 주지의 사실입니다. 하지만 무수한 지식인들은 긴 세월을 걸쳐 상호교류와 소통의 노력을 게을리 하지 않았습니다. 그런 사례 중의 하나가 동진 시절 여산 동림사의 호계삼소(虎溪三笑)입니다. 산문 밖으로 나가지 않던 혜원(慧遠) 스님을 찾아 와 함께 도(道)를 논하며 파안대소했던 도연명(陶淵明)과 육수정(陸修靜)의 이야기는 유불도 삼교의 소통을 보여주는 일화입니다.

유불융합에서 빼놓을 수 없는 분이 송나라 때 활동했던 운문종의 선승 설송(契嵩) 스님입니다. 스님은 불교의 오계(五戒)를 유교의 오상(五常)과 배대하여 두 종교의 가르침은 본질적으로 다르지 않다고 하셨습니다. 이런 사상에 감화를 받은 승상 한기(韓琦)는 구양수(歐陽脩)와 함께 스님을 찾아뵙고 해가 저물도록 담소를 나누며 즐거워했다는 내용이 『인천보감』에 있습니다.

오늘 발표주제에도 들어 있습니다만 간화선을 확립한 대혜종고(大慧宗杲) 스님 역시 사대부들과 활발히 교류하며 삼교일치를 제창하신 분입니다. 스님은 삼교 성인들의 가르침이 비록 다르지만 그 도(道)는 모두 하나로 돌아간다고 삼교회통을 주장하셨습니다. 이와 관련된 내용이 오늘 자세히 발표되리라 기대합니다.

이상의 사례에서 보듯이 불교와 유교는 수백 년에 걸친 대립과 논쟁을 거듭하면서 때로는 갈등과 대립이 격화되기도 했습니다. 하지만 불교와 유교의 지식인들은 논쟁과 토론을 통해 소통의 문화를 일구고, 유불융합이라는 통섭(統攝)의 전통을 만들어 왔습니다. 이런 노력의 결과로 마침내 삼교융합(三教融合) 또는 삼교일치(三教一致)라는 조화와 공존의 길을 열었고, 그로 인해 동아시아의 사상과 문화를 풍요롭게 일구었습니다. 이와 같은 대화와 소통, 조화와 공존의 전통을 다시 살려낸다면 우리시대에 만연한 대립과 갈등을 푸는 사상적 밑거름이 되리라 믿습니다.

오늘 이런 취지로 발표해 주실 정상봉 건국대 교수님, 석길암 동국대 교수님, 이원석 전남대 교수님, 김진무 원광대 교수님, 김도일 성균관대 교수님, 이해임 상산고등학교 교사님, 김제란 고려대 교수님께 감사드립니다. 또 종합토론을 맡아주실 강경현 성균관대 교수님과 김방룡 충남대 교수님, 그리고 사회를 맡은 홍린 유교문화연구소 선임연구원님과 서재영 성철사상연구원 연합실장께도 감사드립니다. 무엇보다 공동세미나를 제안해 주시고, 이렇게 훌륭한 세미나가 될 수 있도록 준비에 만전을 기해주신 유교문화연구소 소장 김도일 교수님과 연구소 관계자들께도 감사드립니다.

대표적인 유학 연구기관인 유교문화연구소와 현대를 대표하는 고승 성철큰스님을 연구하는 성철사상연구원이 공동으로 이런 뜻 깊은 행사를 갖게 된 것에 대해 참으로 기쁘게 생각합니다. 다만 코로나19로 인해 이렇게 좋은 취지와 알찬 내용으로 진행되더라도 불구하고 비대면으로 진행할 수밖에 없는 것은 아쉽게 생각합니다. 아무쪼록 이번 세미나를 통해 유교와 불교의 소통과 조화의 전통을 되살리는 계기를 마련하고, 우리사회가 직면한 갈등과 대립을 해소할 수 있는 지혜를 도출하는데 초석이 되기를 기대해 마지않습니다. 감사합니다.

벽해원택

대한불교조계종 백련불교문화재단 이사장

인사말씀

김도일(성균관대학교 유교문화연구소장)

지금까지 학계뿐만 아니라 종교계, 문화계에서 유학과 불교 간의 교류가 그다지 활발하지 않았습니다. 왜 그럴까요? 설마 예전의 억불숭유(抑佛崇儒) 정책 때문일까요? 이는 이전 왕조의 지배층을 억제하여 새 왕조를 창립하려는 정치 이데올로기였습니다. 이게 이유라면, “지금도 조선시대도 아니고...”라는 시쳇말이 떠오릅니다. 게다가 지금 필요한 유불 간의 대화는 반드시 국가 통치이념에 대한 것도 아닙니다. 유학과 불교, 현재 우리 삶과 일상생활에 여전히 살아 있습니다. 그렇다면 우리의 대화는 현재 삶에 대한 성찰을 위한 것이어야 합니다.

유교 전통의 충효 사상과 불교의 출세간적 지향이 상호 대립된다고 많이들 얘기합니다. 그리 틀린 말은 아닙니다. 이 대립의 근거에는 삶의 궁극적 지향점에 대한 차이가 있습니다. 유학은 만물일체(萬物一體)에서 극적으로 표현되듯 조화로운 사회 구현의 공(公), 공공성을 지향합니다. 반면, 불교는 세계에 그리고 자기 자신에 집착하지 않는 비어있음의 공(空)을 지향합니다. 오늘 유불 간의 대화가 이 둘 사이의 간격이 얼마나 큰 것인지를 확인하는 데 그칠 이유는 없습니다. 오히려 이 차이에 대한 세밀한 인식은 현대 다원주의 시대에 절실한 것입니다. 그 차이에 대한 민감한 인지, 그리고 그에 따른 배제가 아닌 다름에 대한 인정은 우리 삶을 더욱 풍요롭고 건강하게 만들 수 있습니다.

그럼 유불 대화를 어디서부터 시작해야 할까요? 현재 우리 삶을 변화시키는 데 각기 어떤 장점들을 갖고 있고, 그래서 서로 어떤 점을 배워야 하는지부터 살펴야 하지 않을까요? 여기에 덧붙이고 싶은 제 개인적인 희망사항이 있습니다. 두 전통이 혹시 미래 시대에 필요한 자기 수양을 재건하는 데 협조할 수 있지는 않을까요?

유학은 이제 종교로 보기 어려울 정도로 세속화되었습니다. 우리네 일상생활에서의 태도 및 행태들에 깊숙이 스며들어 있습니다. 유교가 동아시아 전통문화의 대명사로 꼽히는 이유도 여기에 있습니다. 그래서 비난도 대표로 많이 받아왔습니다. 또한 그 세속화, 탈종교화로 인하여 유교 전통의 장점 중에서도 뿌리가 끊긴 것들이 꽤 많습니다. 특히 아쉬운 것은 그 심학(心學)적 전통입니다. 유학은 원래 마음의 학문이고, 유교는 그에 대한 신념의 종교였습니다. 마음을 닦아 더 나은 삶을 꾸려가려는 의지의 표명이었습니다. 하지만, 안타깝게도, 요즘은 유학을 통해 도를 닦는다는 얘기는 들어보기 힘듭니다.

대조적으로 불교는 자기 마음으로 수렴하는 수양의 전통을 여전히 잘 지키고 있는 듯합니다. 성철 스님을 위시한 여러 존경받는 선승들께서 한국불교의 재건을 위해 1947년 봉암사 결사를 했습니다. 그 때 애쓰신 부분이 바로 그 수양 전통의 재건입니다. 1964년 성철 스님이 쓰신 서원문을 읽어봐도, 스님께서 대중적 발언을 절제하고 오직 수양에 몰입하자는 결연함이 엿보입니다. 이러한 탈사회화된 몰입에 대한 이견도 있겠습니다. 그러나 바로 이러한 노력 덕분에 한국전통에 여전히 수양적 면모가 살아있을 수 있으니, 한국사회에 대한 그 기여가 적지 않습니다.

유학과 불교의 수양은 지향점과 방법이 서로 꽤 다릅니다. 이런 다름이 불협화로만 끝맺을 이유가 없습니다. 혹시 현대적 맥락에서 다시 상호간에 대결의식을 갖되 미래 사회에서

요구하는 자기 수양의 방법을 재건하는 데 협조할 수는 없을까요? 이러한 협조를 위하여 유학도 그 심학적 전통을 현대에 맞게 재구성할 노력을 기해야 할 것입니다. 유학적 마음 수양은 독특합니다. 그것은 출세간을 요구하지도 않습니다. 오히려 유학에서의 진정한 수양은 사회 안에서 그리고 바로 여기 우리 일상관계 속에서 실천되는 것입니다.

이같은 유불 간의 협력은 아직은 제 희망사항이겠지요. 또한 안타깝게도 오늘 학술대회는 결국 이론의 향연이 될 것입니다. 그래도 의미가 없지 않습니다. 오늘 발표문들은 특히 이전 중국 송대 성리학자들이 어떻게 선불교와의 대결의식을 갖고 그 나름의 입장을 구축해 나갔는지를 다양한 각도에서 조망합니다. 어쩌면 유불 교섭사에서 가장 난해한 부분입니다. 그럼에도 불구하고 이러한 학술교류 자체가 “약화지시연, 천지시달(若火之始然, 泉之始達)”일 수 있습니다. 맹자가 사단의 확충을 두고 한 말입니다. 마치 불이 처음 타오르며 썩물이 처음 솟아나오는 것과 같이, 처음에는 미미하지만 끝에 가서는 기세가 대단할 것이라는 뜻입니다. 오늘의 대화가 이 같은 물꼬를 터주길 기원합니다. 그리고 그 흐름이 조만간 제 희망의 방향으로 향하길 기원합니다.

오늘 이 학술대회의 성사는 백련불교문화재단 이사장이신 원택스님의 매우 호의적인 지원과 성철사상연구원 연합실장이자 성균관대학교 초빙교수이신 서재영 교수님의 헌신적인 노력 때문에 가능했습니다. 우선 오늘 학술대회의 성공적인 진행을 기원합니다. 그리고 오늘을 바탕으로 더 많은 유불 간의 교류가 이뤄지길 진심으로 바랍니다. 감사합니다.

주희가 본 육구연 심학과 선(禪)

정상봉(鄭相峯, 건국대 철학과)

<차례>

1. 들어가는 말
2. 송대 유학과 불교
3. 주희와 선불교
4. 주희가 본 육구연 심학과 선(禪)
 - 4.1. 격물치지
 - 4.2. 존덕성과 도문학
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

송대(宋代) 유학을 신유학(新儒學)으로 부르는 까닭은 공맹유학의 전승과정에서 위진(魏晉)과 수당(隋唐)을 거치면서 도가(道家)와 불교(佛敎)로부터 형이상학에서 인성론, 그리고 수양공부론에 이르기까지 적지 않은 영향을 받음으로써 유학이 새로운 이론 체계를 갖추게 되었기 때문이다. 특히 도가와 불교의 사유 모식(模式)과 논리, 그리고 그것을 담아낸 철학적 개념은 넓은 의미의 윤리학--사회철학 내지 정치철학을 포함하는 측면에서의 윤리학을 그 특색으로 삼는 공맹유학에 철학적 지평의 확대를 가져다 주었다.

당(唐) 중기(中期) 이후 한유(韓愈)나 이고(李翱)가 유가철학의 학술적 정통성을 내세운 것은 신유학의 선구적 기치를 든 것이었다. 북송에 들어서 실질적으로 유학을 사회이념을 확정한 것은 진종(眞宗) 때의 일이다. 물론 소식(蘇軾) 소철(蘇轍), 왕안석(王安石), 사마광(司馬光) 같은 학자들이 도가와 불교의 침윤(浸潤) 하에서도 학술적으로나 제도적으로 유학을 중심에 두고 다양한 주장들을 폈다. 역사적으로 보면, 새 왕조가 등장하면서 새로운 사회이념을 채택한다고 해서 이전의 철학사상이나 문화가 단기간에 완전히 교체되거나 소멸되는 일은 없었다. 이 점에서 송대 유학자가 도가와 불교를 접하면서 그 철학적 사유에 빠져든 것도 문화사적 맥락에서 자연스럽게 이루어진 것이다. 그것은 북송 유학을 집대성한 주희(朱熹, 1130~1200)에게 있어서도 확인된다. 그는 아버지가 돌아가신 14세부터 23세 스승 이통(李侗, 호는 원중 願中, 연평선생 延平先生이라 부름)을 만나 유학으로 전회(轉回)하기까지 10년 가까운 시간 동안 도가와 불교에 침잠했었다.

송대 불교의 경우, 선불교의 법맥이 임제종(臨濟宗) 계열의 황룡파(黃龍派)와 양기파(楊岐派) 중심으로 이어졌는데, 남송에 이르러 양기파 제5조인 대혜(大慧) 종고(宗杲, 호는 묘희 妙喜, 시호는 보각선사 普覺禪師, 1089~1163)가 간화선(看話禪) 방식의 참선(參禪)에 관심을 둔 여본중(呂本中, 자는 거인 居仁, 호는 자미 紫微·동래 東萊, 1084~1145)이나 장구성(張九成, 자는 자소 子韶, 자호는 무구거사 無垢居士, 횡포거사 橫浦居士라고도 부름, 1092~1159)과 같은 유학자들과 친밀한 교류를 갖게 되었다. 대혜 종고의 제자인 개선사(開善寺) 도겸(道謙, ?-1155)

는 주희 부친의 친구들인 유면지(劉勉之)、유자휘(劉子翬) 등과 친분이 두터웠는데, 주희는 그들을 따라 다니다가 도겸선사를 만났고 대혜 종고의 간화선도 접하게 되었다.

주희는 24세에 스승 이통을 만나게 되면서 서서히 도가와 불교로부터 빠져나와 유학으로 회귀한 뒤 선불교를 적극 비판하였다. 특히 강서(江西) 지역의 대표학자인 육구연(陸象山)의 학문이 선(禪)과 같다고 하면서 육구연과 그 제자들에게 유학의 본령(本領)에 충실할 것을 주문했다.

이에 본 논문은 송대 유학과 불교의 관계를 개괄한 뒤 주희가 불교를 비판하는 이유와 육구연의 학문이 선(禪)이라고 비판하는 근거를 살펴보고 그 타당성에 대하여 고찰하고자 한다.

2. 송대 유학과 불교

북송 유학을 대표하는 주돈이(周敦頤) 장재(張載) 소옹(邵雍) 정호(程顥) 정이(程頤) 등도 도가와 불교에 젖어 들었던 시절이 다 있다. 상대적으로 불교와의 친연성(親緣性)이 두드러진 경우는 아마도 장재와 이정(二程) 형제를 들 수가 있다. 장재가 말한 천지지성(天地之性) 개념은 불교의 진여불성(眞如佛性) 혹은 자성청정심(自性淸淨心)의 영향을 받았다고 할 수 있다. 또한 정호가 말한 “도역기, 기역도(道亦器, 器亦道)”는 형이상(形而上)의 도(道)와 형이하(形而下)의 기(器) 사이의 직접적 상관성을 적시한 것인데, 이것은 화엄종(華嚴宗)의 본체와 현상·본체와 작용 간 상즉상입(相即相入)을 말한 리사무애(理事無碍) 사상 내지 『대승기신론(大乘起信論)』에서 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이 불가분의 일체양면(一體兩面)임을 논한 것의 영향이라고 볼 수 있다. 그리고 정이가 일리(一理)가 흩어져 만리(萬理)가 되고 만리(萬理)가 일리(一理)로 귀결된다고 주장한 것은 화엄종의 사법계(四法界)에서 아이디어를 얻은 것이었다. 물론 그가 유가 윤리의 특징을 “리일이분수(理一而分殊)”로 요약한 것도 화엄종, 구체적으로 말하자면 영가대사(永嘉大師)의 증도가(證道歌)에 나오는 “일월보현일체수(一月普現一切水)·“일체수월일월섭(一切水月一月攝)”의 사유 모식을 원용한 것이라고 할 수 있다. 북송 이래 유학자들은 그만큼 승려와의 교류도 잦았고, 학문적 교류도 자연스럽게 이루어졌다. 남송(南宋)에 이르러서는 여본중(呂本中)과 장구성(張九成) 둘 다 대혜(大慧) 종고(宗杲, 시호 보각선사普覺禪師, 1089~1163)와 아주 친밀한 교류를 하였다.

북송 말기 1126년 금(金) 나라는 재차 송나라를 침입하고는 휘종(徽宗)과 흠종(欽宗)을 모두 폐위시키고 초(楚) 나라를 세웠다가 북송의 땅이었던 산둥, 하남, 섬서에 제(齊) 나라를 세우고 황제를 옹립할 것을 요구하였다. 당시 흠종의 동생 강왕(康王)이 고종(高宗) 황제로 등극하고 연호를 건염(建炎)으로 정했는데, 조정은 금나라와의 관계를 두고 주전파(主戰派)와 화의파(和議派)로 나뉘어졌다. 이러한 국난의 상황을 눈앞에 둔 선승(禪僧)들도 현실을 외면하고 수행에만 정진할 수는 없었다.¹⁾ 그중 대혜 종고는 주전파와 의기투합을 하였는데, 그 때문에 나중에 진회(秦檜)로부터 유배의 형을 받기도 하였다.²⁾ 대혜 종고가 “보리심(菩提心)이 곧 충의

1) 『中國禪宗史』(阿部肇一著, 關世謙譯, 臺北, 東大圖書公司, 1991), 649쪽. 주전파로는 이강(李綱)·장준(張浚)·장준(張俊)·왕연(王淵)이 있고 화의파로는 황잠선(黃潛善)·왕백언(汪伯彥)·진회(秦檜)가 있었다.

2) 『宋史』卷374, 〈張九成傳〉을 보면, “경산(徑山) 승 종고(宗杲)는 선(禪)의 이치를 잘 말해서 따르는 자들이 많았다. 구성(九成)이 당시 그들과 교류가 있었는데, 회(檜: 秦檜)가 자기에 대해 의론하지 않나 싶어 사간(司諫) 담대방(詹大方)으로 하여금 그와 종고가 국정을 비방한다고 논하도록 하고, 남강군(南康軍: 江西)으로 유배를 보냈다.(徑山宗杲善談禪理, 從遊者衆, 九成往來其間. 檜恐其議己, 令司諫詹大方論其與宗杲訕謗朝政, 謫居南康軍.)” 고 적혀 있다. 대혜 종고는 도첩(度牒)을 빼앗기고 형주(衡州)로 귀양을 가게 되었다. 이것은 묵조선(默照禪) 후원자였던 승상(丞相) 진회(秦檜)를 중심으로 한 화의론자들이 금나라와 화의가 성립되자, 금과의 화의를

심(忠義心)으로, 이름은 다르지만 근본은 똑같다. 다만 이 마음과 도의가 서로 만나면 세간과 출세간이 한꺼번에 해결되니, 부족한 것도 없고 남는 것도 없게 된다. 내가 비록 불학자이지만 그러나 임금에 대한 사랑과 나라를 근심하는 마음은 충의로운 사대부와 같다.”³⁾고 말한 것도 당시의 현실 상황에서 나온 것이다. 그리하여 경계를 긋고 특정 형식을 고집하는 것으로부터 자유로움을 추구해온 선불교는 이제 공동체 사회의 현안도 타자(他者)의 지평에 버려두지 않고 그것을 품는 방식으로 선회를 하게 되었다. 세간 생활에서 유가 윤리를 삶의 규범으로 삼는 상황에서 이를 도외시하는 것은 그만큼 불교의 입지를 좁히는 일이기도 하였다. 이에 대해 종교는 세간과 출세간의 이분적 논리에서 벗어나 유교와 불교가 상통한다는 것을 강하게 주장하였다. 그는 유(儒)와 석(釋), 승(僧)과 속(俗), 범(凡)과 성(聖), 나[我]와 너[爾], 하늘[天]과 땅[地], 물결[波]가 물[水]이 불가분의 연관성을 갖고 나아가 상통한다고 하였다.⁴⁾ 심지어 그는 “삼교(三教)의 성인(聖人)께서 세우신 가르침이 비록 다르지만, 그 도는 하나로 귀결되니 이것은 만고 불변의 도리이다.”라고 하여 유불도(儒佛道) 삼교가 회통한다고 보았다.⁵⁾

대해 종교선사는 임제종(臨濟宗) 양기파(楊岐派)의 법맥을 이어 간화선(看話禪) 중시하였는데, 그는 간화선에 대하여 다음과 같이 설명하였다.

천 가지, 만 가지 의심이 다만 이 한 가지 의심입니다. 화두 위에서 의심을 깨뜨려버리면, 천 가지, 만 가지 의심이 한꺼번에 깨뜨려 지겠지만, 화두를 깨뜨리지 못하면 다시 화두 상에서 그와 맞붙어 버티십시오. 만약 화두를 버리고 도리어 문자상 의심을 일으키거나, 경전의 가르침을 의심하거나, 옛사람의 공안을 의심하거나, 일상의 현실적 어려움 중에 의심을 일으키면 그것이 모두 샅된 마군의 무리입니다. 우선 (화두를) 들고 (의심이) 일어난 것에 대해 이것저것 따지지도 말고, 또 사랑(思量)하거나 추측하지도 말아야 합니다. 그러나 생각을 집중하여 사랑할 수 없는 것에 대해 사랑한다면 마음이 갈 곳도 없을 것이니, 늙은 쥐가 소의 뿔 속으로 들어가서는 문득 막다른 곳에 부닥치는 격이 될 것입니다. 또 마음이 소란하거나 다만 '구자무불성(狗子無佛性)' 화두만을 드십시오. 부처님의 말씀과 조사의 말씀과 제방 노숙(老宿)의 말씀과 천차만별이지만, 만약 '무(無)'라는 화두를 뚫어버리면 일시에 모두 뚫어져서 사람들에게 묻지 않아도 될 것입니다. 만약 내내 사람들에게 묻기를 '부처님 말씀은 어떠하고, 조사의 말씀은 또 어떠하며, 제방 노숙들 말씀은 또 어떻습니까?'라고 한다면, 영겁이 지나도 깨달을 때가 없을 것입니다.⁶⁾

그 당시 굉지(宏智) 정각(正覺, 1091~1057)의 조동종(曹洞宗) 묵조선(默照禪)이 유행하였는데, 묵조선은 정좌묵조(靜坐默照)를 통하여 휴힐심신(休歇身心)하면서 욕구와 사변을 억제함으로써 본래의 청정본성(淸淨本性)을 깨닫는 선법(禪法)이다.⁷⁾ 이 묵조선은 마음이 들떠 안정되

반대하는 주전론자들을 탄압한 것이기도 하였다. 대해 종교와 교분이 있었던 사대부로는 장구성(張九成)·장상영(張商英)·장준(張浚) 등이 있는데 이들 모두 외적의 침입에 항거하고 적폐 청산과 국가의 진흥을 주장한 충의사대부(忠義士大夫)였다. 참고, 魏道儒, 『宋代禪宗文化』(鄭州, 中州古籍出版社, 1993), 111쪽.

3) <示成機宜(季恭)> (『大慧普覺禪師法語』第24卷), “菩提心則忠義心也, 名異而體同. 但此心與義相遇, 則世出世間, 一網打就, 無少無剩矣. 予雖學佛者, 然愛君憂國之心, 與忠義士大夫等, 但力所不能, 而年運往矣.”

4) <答汪壯元(聖錫)> (『大慧普覺禪師語錄』第28卷), “儒即釋, 釋即儒. 僧即俗, 俗即僧. 凡即聖, 聖即凡. 我即爾, 爾即我. 天即地, 地即天. 波即水, 水即波.”

5) <示張太尉(益之)> (『大慧普覺禪師語錄』第22卷), “三教聖人立教雖異, 而其道同歸一致. 此萬古不易之義.”

6) <答呂舍人(居仁)> (『大慧普覺禪師語錄』第28卷), “千疑萬疑, 只是一疑. 話頭上疑破, 則千疑萬疑一時破. 話頭不破, 則且就上面與之廝崖. 若棄了話頭, 却去別文字上起疑, 經教上起疑, 古人公案上起疑, 日用塵勞中起疑, 皆是邪魔眷屬. 第一不得向舉起處承當, 又不得思量卜度, 但著意就不可思量處思量, 心無所之. 老鼠入牛角便見倒斷也. 又方寸若闊, 但只舉狗子無佛性話. 佛語祖語諸方老宿語, 千差萬別. 若透得箇無字, 一時透過. 不著問人. 若一向問人, 佛語又如何, 祖語又如何, 諸方老宿語又如何, 永劫無有悟時也.”

7) 楊曾文, 『宋元禪宗史』(北京, 中國社會科學出版社, 2006), 507쪽.

지 못한 사대부를 달래주기도 하여 많은 이들이 그에 빠져들었다. 대해 종고의 입장에서 보면 외적의 침입으로 국가가 존망의 위기에 처한 상황에서 사대부들이 사회적 책임을 외면하고 정좌묵조 하는 것은 결코 행해서는 안 되는 일이었다. 이에 대해 종고는 “묵조사선(默照邪禪)”이라고 극력 비판을 하게 되었다.⁸⁾

3. 주희와 선불교

주희는 14세 부친 주송(朱松)을 여인 뒤 유족(遺囑)을 받은 아버지 친구들의 보살핌을 받았다. 주송은 임종을 앞두고 호헌(胡憲: 자는 원중原仲, 호는籍溪, 1068~1162).유면지(劉勉之: 자는 치중致中, 호는 백수白水, 1091~1149).유자휘(劉子翬: 자는 언충彦冲, 호는 병산屏山, 1101~1147) 세 사람에게 아들을 잘 부탁한다는 글을 써 주희에게 건네주고 주자로 하여금 그분들에게 가서 배울 것을 유언으로 남겼다. 유자휘의 형 유자우(劉子羽, 자는 언수彦修)는 주희 모자에게 송안(崇安) 오부리(五夫里) 병산(屏山) 아래의 담계(潭溪) 윗쪽에 다섯 칸짜리 집을 지어 거처를 제공하였다. 유자우는 가숙(家塾: 가정에 마련한 글방)을 열고 이름있는 선비들을 초청하여 향리의 학생들을 가르쳤는데 주희도 유자우의 두 아들인 유공(劉珙: 호는 공보恭父).유평(劉珣: 호는 평보平甫)과 함께 여기서 배웠다.

주희는 유자휘의 처소에서 간화선(看話禪)을 내세운 대혜선사(大慧禪師) 종고(宗杲)의 제자인 도겸(道謙)을 만났다. 이것은 그가 24세 이통(李侗)을 만나기까지 소위 소소령령(昭昭靈靈: 환히 비추어 영명하기 그지없음)의 선(禪)에 이끌린 계기가 되었다. 도겸(道謙, ?~1152) 선사(禪師)는 오부리에서 7리(里) 거리에 있는 선주산(仙洲山) 밀암(密庵)의 주지였는데, 주희가 남긴 시(詩)에 여러 번 밀암(密庵)이 언급된 것으로 보아 도겸과 왕래가 있었음을 미루어 짐작할 수 있다.

주희는 대혜 종고의 제자인 도겸 선사를 통해 실제 선(禪)을 배웠다. 도겸선사는 『대혜어록(大慧語錄)』과 『종문무고(宗門武庫)』를 편집에 참여했던 만큼 대혜 종고의 선불교를 잘 이해하였고, 이를 청년 주희에게 전수하였다. 주희가 도겸선사가 입적하고 지은 제문(祭文)을 보면 다음과 같다.⁹⁾

웃어른들께 삼가 마땅히 힘써야 할 바를 여쭙니 모두 깨달음[契悟]이 있어야 한다고 말씀해 주셨다. 깨달음에 관한 이론은 선(禪)을 벗어나지 않아서 나는 이때 배워야겠다고 마음을 먹었습니다. 나는 이전에 『주역』, 『논어』, 『맹자』를 공부하면서 옛사람의 성인다움을 탐구하여 살펴보았습니다. 스스로 헤아리지도 못하면서 그 품격을 이루고자 했으니 크고 작은 길이 끊기고 막혀서 결국 통달하질 못했습니다. 선사께서는 선주산(仙洲山) 출신이고, 나는 담계(潭溪)에 거주하고 있어서 고개 하나를 두고 있었는데, 단지 우러러 사모할 뿐이었습니다. 선사께서 병인년(1146)에 공진산(拱辰山)으로 오셔서 마침내 가까이서 여유롭게 뵈면서 담소도 나누어 날로 친해졌다. 하루는 분향을 하다가 이 일에 대해 여쭙보았는데, 선사께서 “결코 아니다(決定不是)”라고 말씀하셨다. 그 제야 비로소 평생 수고롭게 시간을 낭비하다 도(道)에서 날로 멀어져 요체를 얻지 못하고 지내왔음을 알게 되었습니다. (그런데) 일 년도 채 되지 않아 선사께서 비난 때문에 (개선사를) 떠나

8) 『大慧普覺禪師語錄』第17卷, “往往士大夫, 多是掉舉, 而今諸方有一般默照邪禪, 見士大夫為塵勞所障方寸不寧帖, 便教他寒灰枯木去.” 참고 潘桂明, 『中國居士佛教史』(北京, 中國社會科學出版社), 543쪽.

9) 도겸선사의 출생연도는 분명하지 않으며, 입적한 해도 소흥(紹興) 22년(1152) 설(上海古籍出版社本 『朱子全書』)에 수록된 『朱子遺集』의 〈祭開善謙禪師文〉 고증, 소흥 25년(1155) 이전설(속경남의 추정에 따르면 1155년 이전)이 있다.

서서 나는 일이 손에 잡히지 않았습니니다. 오고 가면서 선사를 뵈는 것은 세 번이었는데, 뵈 때마다 반드시 관대하게 맞아주시고 조석으로 참구를 하였습니다. 선사께서도 나를 좋아하셔서 내게 선(禪)의 병통을 말씀해 주셔서 나도 선사께 감사를 드렸지만, 인증을 빨리 받지 못한 것이 한스럽 습니다. 삼 개월 정도 떨어져 있는 동안 증추(中秋)에 편지 한 통은 이미 내 손을 떠나보냈는데 병환이 매우 염려스러운 점은 알고 있었습니다. 며칠 전 스님이 찾아와 가서 뵈고자 하길래 내가 기뻐 편지를 쓰면서 “이거 참 잘되었네요.”라고 하고, 편지를 탁송하였습니다. 시종이 급히 와서 말하길 “배에 동승했던 사람이 부고를 전해 왔습니다.” 나는 놀라 그를 불러 어찌 된 연유인지 물었습니다. ‘오호, 슬프도다! 어찌 이리 빨리 데려가시는가.’ 존경하옵는 나의 선사께서 바르신 인품과 두루 지혜로우심을 나만이 깨닫지 못해 뭐 하나 엿보지도 못했구나. 비용을 들여 공양을 차려 영전에 통곡하옵니니다. 허공과 같이 일체의 것을 넘어선 부처님께 머리 숙여 비읍니니다.¹⁰⁾

여기서 웃어른들은 부친 주송(朱松)이 사후 모자(母子)를 돌봐줄 것을 부탁한 유자우(劉子羽)、호헌(胡憲)、유면지(劉勉之)、유자휘(劉子翬)인데, 이들이 청소년 주희를 선불교로 안내해 주었다. 주희는 이들에게서 도겸선사에 대하여 익히 이름을 듣고 앙망해 오던 차에 17세 (1146) 유자우가 도겸선사를 개선사(開善寺)로 모시게 되면서 처음 만나게 되었다. 일 년 가까이 자주 만나면서 선(禪)에 관하여 가르침을 구했는데, 어느 날 네 가지에 대해 “결코 아니다(決定不是)”라는 말을 듣게 되었다. 바로 “행주좌와(行住坐臥)가 결코 아니고, 견문(見聞)과 지각(知覺)이 결코 아니며, 사랑분별(思量分別)이 결코 아니며, 언어와 문답이 결코 아니다”가 그것이다. 아울러 주희는 “개도 불성이 있는가?”라는 질문에 조주(趙州)가 “없다”고 답한 것이나 “부처가 무엇인가?”라는 질문에 운문(雲門)이 “똥 막대기”라고 답한 선문답에 대해서도 배울 수가 있었다.¹¹⁾ 주희가 64세 때 허중응(許中應)에게 보낸 편지에서 “독서를 하면서 글의 의미를 탐구하지 않으면 뒤적거리도 이해를 하지 못합니다. 이것이 바로 근래 석(釋)씨가 말하는 화두(話頭)를 참구한다는 것입니다. 시중에 나온 책에 『대혜어록(大慧語錄)』이라는 것이 있는데 설명이 매우 자세합니다. 한번 가져다 보면 그 내력(來歷)을 알 수 있을 것입니다. 만약 유가(儒家)와 석씨의 오묘한 경지는 본래 동일하다고 말한다면 저들은 그로 인해 은혜를 해치고 도의를 해치며 풍속을 훼손시키고 가르침을 망가뜨리게 될 것이니 성현께서 크게 염려하신 바입니다.”¹²⁾라고 한 것을 보면, 『대혜어록』을 읽고 간화선(看話禪)과 유(儒)·불(佛)이 상통한다는 주장에 대해서도 숙지하였음을 알 수가 있다.

주희는 19세(1148) 봄에 수도 임안(臨安)에 성시(省試)와 전시(殿試)에서 동진사(同進士)로 합격하였다. 『소흥18년동년소록(紹興十八年同年小錄)』에 따르면, 시험 결과는 다섯 번째 등급

10) 『佛法金湯編』卷第十五〈朱熹〉, “我昔從學讀『易』、『語』、『孟』, 究觀古人之所以聖. 既不自揆, 欲造其風, 道絕徑塞, 卒莫能通. 下從長者問所當務, 皆告之言要須契悟. 開悟之說不出於禪, 我於是時則願學焉. 師出仙洲, 我寓潭上, 一嶺間之, 但有瞻仰. 丙寅之秋, 師來拱辰, 乃獲從容, 笑語日親. 一日焚香請問此事, 師則有言, 決定不是, 始知平生浪自苦苦, 去道日遠, 無所問津. 未及一年, 師以謗去, 我以行役不得安住, 往還之間見師者三, 見必欸留朝夕咨參. 師亦喜我, 為說禪病, 我亦感師, 恨不速證. 別其三月, 中秋一書, 已非手筆, 知疾可虞. 前日僧來, 為欲往見, 我喜作書曰, 此良便, 書已遺矣. 僕夫謾言, 同舟之人告以訃傳. 我驚使呼問以何故. 於乎痛哉, 何奪之遽. 恭惟我師, 具正偏知. 惟我未悟, 一莫能窺. 揮金辦供, 泣於靈位. 稽首如空, 超諸一切.”

11) 釋曉瑩, 『羅湖野錄』(下), “時光易過, 且緊緊做工夫. 別無工夫, 但放下便是. 只將心識上所有底一時放下, 此是真正徑截工夫. 若別有工夫, 盡是癡狂外邊走. 山僧尋常道行住坐臥決定不是, 見聞覺知決定不是, 思量分別決定不是, 語言問答決定不是. 試絕卻此四個路頭看. 若不絕, 決定不悟此四個路頭. 若絕, 僧問趙州, 狗子還有佛性也無. 趙州云, 無. 如何是佛, 雲門道, 乾屎橛. 管取呵呵大笑.” 참고, 束景南, 『朱子大傳』(泉州, 福建教育出版社, 1992), 107쪽.

12) 〈答許生(中應)〉(『朱子大全』文60), “讀書不求文義, 玩索都無意見, 此正近年釋氏所謂看話頭者. 世俗書有所謂大慧語錄者, 其說甚詳, 試取一觀, 則其來歷見矣. 若曰儒釋之妙本自一同, 則凡彼之所以賊恩害義, 傷風壞教, 聖賢之所大不安者.”

갑과(甲科) 90등이었다. 최연소 합격자가 18세였던 점을 감안한다면 어린 나이에 합격한 것이다. 과거시험에 얽힌 일화가 있는데 다음과 같다.

나는 나이 15, 16세 때에 또한 여기[선(禪)]에 마음을 둔 적이 있었다. 하루는 병옹(病翁: 유자휘)이 있는 곳에서 한 스님을 만나 함께 얘기를 나눴다. 그 스님은 다만 서로 호응하고 화답하면서 말할 뿐, 옳은지 옳지 않은 지에 대해서는 말하지 않았다. 오히려 유(劉)와 말을 나눴는데, 나 또한 소소영령(昭昭靈靈)한 선(禪)에 대해 이해할 수 있었다. 유는 뒤에 내게 말을 해주었고, 나는 드디어 '이 스님에게 오묘한 것이 더 있지 않을까?' 의심을 품고, 마침내 그에게 질문하게 되었고, 그의 설명이 극히 뛰어나다는 것을 알았다. 그래서 과거시험을 치르면서 그의 생각을 적용해서 멋대로 말했다. 그 당시 문장은 그럴듯하지도 못했고 지금이야 세밀해졌지만, 남의 생각대로 거칠게 말했는데도, 시험관은 내 말에 감동되어 결국 합격하게 되었다. 당시 열아홉이었다.¹³⁾

이 일화는 주희가 15, 6세에 선불교를 접하고 19세 과거 시험에서도 선불교 관련한 내용을 살짝 틀어서 답안을 작성했을 정도로 선불교에 경도되었음을 보여 준다. 과거 시험 보러 갈 때도 병산(屏山) 유자휘(劉子翬)가 책상자를 뒤졌더니 달랑 『대혜어록(大慧語錄)』 한 권만 들어있었다고 하였다.¹⁴⁾ 선불교에 매료된 그는 스승 이통을 만나 선으로부터 서서히 빠져나오게 되었다.

불교의 학설에 대하여 저는 일찍이 그 분[道謙]을 스승으로 삼고 그 도를 존중하였으며 (불도를) 구함이 간절하고 지극하였으나 터득한 것이 없었습니다. 그 후 선생·군자[李侗]의 가르침을 통해 선후와 완급의 순서를 바로잡고, 이에 잠시 그 학설을 접혀두고 우리 유학에 종사했습니다. 처음에는 불교학설이 하루라도 마음에서 들고 나지 않는 날이 없었지만, 우리 유학에 대한 공부를 끝낸 다음에 불교를 탐구하더라도 너무 늦은 것은 아니라고 생각해서였지 갑자기 이것을 끊어버리려 했던 것은 아니었습니다. 그런데 일이 년 지나면서 마음이 아주 절로 편안한 점이 있었는데, 비록 곧바로 자기 안의 것을 밝히는 단계에 이르지 못했지만, 다시 외학(불교)을 탐구하여 애초의 생각을 이루려는 마음은 갖지 않게 되었습니다.¹⁵⁾

주희는 과거 시험에 합격한 뒤 24세(1163) 때 동안(同安) 주부(主簿)로 첫 부임을 가던 도중 아버지의 친구인 이통(李侗)을 찾아뵙고 가르침을 구하였다. 당시 이통도 주희가 개선사(開善寺) 도겸(道謙)선사를 통해 선(禪)에 빠져들었다는 것을 인정을 하였다.¹⁶⁾

이통은 불교에 기울은 주희의 학문적 태도를 유학 쪽으로 잡아당겨 학문의 근본을 마련하도록 하였다.

13) 『朱子語類』卷104, 〈朱子一〉 제38조목, “某年十五六時, 亦嘗留心於此. 一日在病翁所會一僧, 與之語. 其僧只相應和了說, 也不說是不是; 卻與劉說, 某也理會得箇昭昭靈靈底禪. 劉後說與某, 某遂疑此僧更有要妙處在, 遂去扣問他, 見他說得也煞好. 及去赴試時, 便用他意思去胡說. 是時文字不似而今細密, 由人粗說, 試官爲某說動了, 遂得舉. 時年十九.” (廣)

14) 『大慧普覺禪師語錄』〈序〉、『佛祖歷代通載』卷30, “(朱熹)十八歲請舉, 時從劉屏山. 屏山意必留心學業, 暨披其篋, 只『大慧語錄』一帙爾.” 참고 郭齊, 『朱子學新探』(成都, 四川大學出版社, 2008), 171쪽.

15) 〈答汪尚書〉(『朱子大全』文30), “熹於釋氏之說, 蓋嘗師其人, 尊其道, 求之亦切至矣, 然未能有得. 其後以先生君子之教校夫先後緩急之序, 於是暫置其說而從事於吾學, 其始蓋未嘗一日不往來於心也, 以爲俟卒究吾說而後求之, 未爲甚晚耳, 非敢遽絕之也. 而一二年來, 心獨有所自安, 雖未能即有諸己, 然欲復求之外學以遂其初心, 不可得矣.” 師其人之 其人是 도겸(道謙) 선사를 가리키고, 先生君子는 이통(李侗)을 가리킨다.

16) 周木編, 『延平答問補錄』〈與羅博文書〉를 보면, “그는 애초에 개선사 도겸에게서 배웠기 때문에 모든 것이 내면의 마음에서 체득하는 것이었다.(渠初從謙開善處下工夫來, 故皆就裏面體認.)” 羅博文은 양귀산에게 이통과 동문 수학한 나중언(羅從彦)이다.

나중에 동안현 주부로 부임하게 되었고 당시 나이는 24, 25세 정도였는데, 처음으로 이선생을 뵈게 되었다. 이선생님과 (선학에 대해) 얘기를 하면 이선생은 옳지 않다고만 하실 뿐이었다. 그래서 나는 오히려 이선생님께서 선(禪)에 대해 이해하지 못하신 것이 아닌가 의문이 들러 재삼 여쭙보았다. 이선생님은 사람됨이 간소하고 중후해서 오히려 그다지 말씀하지는 않으시고 다만 성현들의 말을 보라고 하실 뿐이었다. 나는 이내 그 선(禪)을 잠시 유예시켜 두고 중도(中道)에 뜻을 두었으나, 선학의 기풍은 여전하였다. 잠시 성인들의 글을 가져다 읽었는데, 읽고 또 읽고, 하루 또 하루를 반복하다 보니, 성현의 말씀이 점점 의미가 있다는 것을 깨달았다. 고개를 돌려 불교의 학설을 살펴보게 되니, 점차 온갖 문제점들이 다 쏟아져 나왔다.¹⁷⁾

주희는 이통을 처음 만났을 때 소소령령한 선(昭昭靈靈底禪)에 대하여 얘기를 꺼냈는데, 이때 이통이 틀렸다고 하자 주희는 이통이 선(禪)을 제대로 모르는 것은 아닌지 의구심을 품기도 하였다. 그렇지만 유가 문헌을 읽어가면서 점차 유학이 어떻게 불교와 다르며, 불교의 문제점은 무엇인지를 분명히 알게 되었다.

이통은 주희에게 「리일분수(理一分殊)」의 윤리적 함의에 대하여 가르쳐줌으로써 주희를 유학의 본령으로 이끌어 주었다. 「리일분수」 명제는 본래 양귀산이 정이천에게 장횡거(張橫渠) 〈서명(西銘)〉에 기술된 내용이 목자의 겸애(兼愛)와 구별이 안 된다고 하자 정이천이 「리일분수」를 통해 〈서명〉은 다름 아니라 사랑의 마음이 여러 인간관계 속에서 다양한 양태로 나타나는 유가의 윤리를 밝힌 것이라고 한 데 연원을 두고 있다. 이통은 바로 이 「리일분수」가 유학이 이단(異端)과 다른 점이라고 보았다.¹⁸⁾ 주희 33세 때 이통은 편지글에서 “인(仁)은 하나로 관통하니, 오상(五常)과 백행(百行) 어느 것이든 인(仁) 아닌 것이 없다”는 데 동의하면서도 주희는 정이(程頤)가 말한 “리일분수”를 아직 제대로 체득하지 못한 것으로 보인다고 평하였다. 그는 양구산(楊龜山)이 리일(理一)이 인(仁)이 되는 까닭과 분수(分殊)가 의(義)가 되는 이유를 알라고 말한 동기는 전적으로 “지(知)”의 측면에서 열심히 힘쓰는 데 있다고 하였다. 또한 사랑좌(謝良佐)가 불인(不仁: 피가 통하지 않음)을 곧 죽은 사람처럼 통증이나 가려움을 모르는 것이라고 한 것은 인(仁)이란 글자가 지각하고 깨닫는 모습의 의미를 함축하고 있는 것이라고 말하였다.¹⁹⁾ 여기서 “지(知)”는 단순한 이해를 뜻하는 것이 아니라 자각(自覺)이요, 체득(體得)을 뜻한다.

이통은 이 맥락에서 “묵좌징심(默坐澄心), 체인천리(體認天理)”를 가르쳐 주었다.²⁰⁾ 이것은 정좌(靜坐)를 통해 마음을 함양하고 천리(天理)를 몸소 터득하는 함양 공부인데, 당시 주희는 중화구설(中和舊說)의 관점을 점차 공고하게 만드는 시기였으므로 「묵좌징심」에 대하여 그다

17) 『朱子語類』 卷104, 〈朱子一〉 제38조목, “後赴同安任, 時年二十四五矣, 始見李先生. 與他說, 李先生只說不是. 某卻倒疑李先生理會此未得, 再三質問. 李先生爲人簡重, 卻是不甚會說, 只教看聖賢言語. 某遂將那禪來權倚閣起. 意中道, 禪亦自在, 且將聖人書來讀. 讀來讀去, 一日復一日, 覺得聖賢言語漸漸有味. 卻回頭看釋氏之說, 漸漸破綻罅漏百出.”

18) 趙師夏, 『延平答問後錄』 〈跋〉 (1214), “蓋延平之言曰, 吾儒之學所以異於異端者, 理一分殊也. 理不患不一, 所難者分殊耳. 此其要也.”

19) 『延平答問』, 〈壬午六月十一日書〉 (1162.07.24.), “仁一以貫之, 蓋五常百行無往而非仁也. 此說大概是, 然細推之, 卻似不曾體認得伊川所謂理一分殊. 龜山云知其理一所以爲仁, 知其分殊所以爲義之意, 蓋全在知字上用著力也. 謝上蔡語錄云, 不仁便是死漢, 不識痛癢了. 仁字只是有知覺了之體段.”

20) 『延平答問』 〈與劉平甫書〉, “學問之道不在於多言, 但默坐澄心, 體認天理. 若見雖一毫私欲之發, 亦自退聽矣. 久久用力於此, 庶幾漸明, 講學始有力也.” 〈又與劉平甫書〉, “大率有疑處, 須靜坐體究人倫, 必明天理, 必察於日用處著力, 可見端緒在, 勉之爾.” 주희가 묵좌징심의 함양에 대해서는 유예의 입장을 가졌다고 하더라도 이통이 인륜(人倫)을 몸소 강구하고 일상생활에서 힘쓸 방도를 살피라고 한 점은 심분 수용했을 것이다.

지 수용의 자세를 취하지 않았다. 그것은 주희가 중화신설(中和新說, 1169년에 제기됨) 이전에 간화선을 내세운 선불교를 접하고나서 목조선의 선풍을 멀리 둔 영향도 있을 것이고, 다른 한편으로는 이통선생을 만난 이후 유학으로 선회하면서 갖게 된 철학사상 특히 형이상학에서도(道)와 기(器) 양자는 뗄 수 없는 관계이고 도(道)가 기(器)에 내재한다고 보았기 때문일 것이다. 이점은 주희가 37세(1166)에 지은 <잡학변(雜學辨)>에 잘 나타나 있다.²¹⁾

주희는 문헌 편집과 출판에 있어서 30세(1159)에 『상채어록(上蔡語錄)』을 교정 편집하였고, 34세(1163)에 『논어집해(論語集解)』를 『논어요의(論語要義)』(전해지지 않음)와 『논어훈몽구의(論語訓蒙口義)』(전해지지 않음)으로 분책하였는데 현재는 <논어요의목록서(論語要義目錄序)>와 <논어훈몽구의서(論語訓蒙口義序)>만 전해진다. 그리고 39세(1168)에 『정씨유서(程氏遺書)』 편집 완성하였다. 주희가 이책들을 정리 편집하는 과정에서 다양한 판본을 수집하여 대조하였고 또한 여러 주석가들의 해석을 모아서 편집하였다. 그가 제일 먼저 『상채어록』을 출판할 때는 오중(吳中) 판본은 분량이 100여 장(章)에 이르렀는데, 그 가운데 정씨(程氏: 이정(程頤)를 가리킴)를 비방하고 불교를 편드는 내용들을 빼버렸다.²²⁾ 이것은 주희가 실질적으로 선불교로부터 벗어나고 있음을 여실히 보여준다.

그렇지만 지금 남아 있는 『주자대전(朱子大全)』과 『주자어류(朱子語類)』를 보면, 불경(佛經)과 불교 문헌에 대해 언급한 것이 적지 않다. 『대전』에는 『사십이장경(四十二章經)』, 『법화경(法華經)』, 『금강경(金剛經)』, 『광명경(光明經)』, 『능엄경(楞嚴經)』, 『원각경(圓覺經)』, 『전등록(傳燈錄)』이 언급되었다. 『어류』에는 이 이외에도 『대반야경(大般若經)』, 『심경(心經)』, 『유마경(維摩經)』, 『조론(肇論)』, 『화엄대지(華嚴大旨)』, 『화엄합론(華嚴合論)』, 『경덕전등록(景德傳燈錄)』 등 총 14종이 언급되었으며, 『불경(佛經)』, 『불서(佛書)』, 『佛經疏』, 『장경(藏經)』, 『석씨교전(釋氏教典)』, 『선가어록(禪家語錄)』을 소개하기도 하였다.²³⁾ 특히 『능엄경』과 『원각경』에 대해서는 주희가 평소 읽어봤기 때문에 그 기본 내용을 알고 있었다.²⁴⁾

『주자대전』보다는 『주자어류』에 불경이나 불교 문헌이 많이 언급된 것은 주희가 수업 시간에 제자들에게 불교 관련 사항들을 좀 더 편안한 분위기 속에서 들려주었기 때문이었을 것이다. 주희는 불경이나 불교 관련 문헌을 언급할 때 대부분 불교의 교의를 소개한 뒤 비판을 가하였다. 물론 과연 그가 불교의 교의를 얼마만큼 정확하게 이해하고 비판을 한 것인지는 더 따져 봐야겠지만, 적어도 주희가 송대 유학자들 가운데 불교 서적을 접한 대표적 학자임에는 틀림없다. 그만큼 그는 불교로부터 많은 철학적 문제의식과 사유의 모식 내지는 논리, 그리고 개념 등을 통해 자신의 철학적 지평을 넓히면서 깊이를 더하게 되었다.

주희는 불교 철학 일반과 선불교를 바라보는 시각은 긍정과 부정 양 측면이 다 있다.

21) 『雜學辨』(『朱子大全』文72)은 건도(乾道) 2년(丙戌, 1166, 37세) 10월에 편집한 것으로 유학자들이 불교와 도가에 잡다하게 영향을 받은 점을 비판하는 글이다. 소식(蘇軾)의 『역전(易傳)』에서 19조목, 소철(蘇轍)의 『노자해(老子解)』에서 14조목, 장구성(張九成)의 『중용해(中庸解)』에서 52조목, 여본중(呂本中)의 『대학해(大學解)』에서 4조목을 추려 원문을 실고 그에 대하여 일일이 반박하였다. 그 가운데 소철(蘇轍)의 『노자해(老子解)』를 반박하면서 “道器之名雖異, 然其實一物也.” `“道器一也, 示人以器, 則道在其中矣.” `“道與器只未嘗離也.” 라고 했고,

22) 주희는 이 내역을 39세(1168)에 지은 <상채어록후서(上蔡語錄後序)>에서 밝히고 있다.

23) 陳榮捷, 『朱子新探索』(臺北, 學生書局, 1988), 648-649쪽.

24) 『朱子語類』卷124, <陸氏> 제25조목, “지금 금계(金溪)의 학문은 진정으로 선(禪)이다. 장식(張栻)과 여조겸(呂祖謙)은 불교 서적을 본 적이 없어서 그를 간파하지 못하지만, 내 경우는 그것을 알 수 있다. 한번 『능엄경』이나 『원각경』 같은 것들을 보기만 하면 또한 대의를 대강 알 수가 있다. 불학은 대체로 철저히(공공함울) 알게 된다면 천 가지 죄악을 마주하더라도 바로 전부 무화(無化)된다고 말한다.(今金溪學問真正是禪, 欽夫伯恭緣不曾看佛書, 所以看他不破, 只某便識得他. 試將楞嚴圓覺之類一觀, 亦可粗見大意. 釋氏之學, 大抵謂若識得透, 應千罪惡, 即都無了.)

선학(禪學)이 불타오르자 불가의 이론이 크게 무너졌다. 불가는 본래 대체로 심성을 거둬들이는 데 노력을 한다. (그러나) 오늘날 선학에서는 다만 아주 쉽게 해 버린다. 불법은 본래 커다란 도리를 보지는 못했지만 본래의 불법은 대단히 세밀하다. 그런데 선학은 한결같이 거칠고 사납다.²⁵⁾

물론 주희가 불교에 대하여 이단으로 강한 비판을 일관되게 한 것은 주로 일상생활에서의 윤리(倫理)를 등진 점에 초점이 맞춰져 있다. 그러나 이론적 측면에서도 불교 전반을 개괄하기도 하고²⁶⁾, 때로는 불경의 내용을 소개하면서 그 문제점을 지적하기도 하였다.²⁷⁾ 주희가 육구연의 학문을 선(禪)으로 규정한 것은 육구연의 철학사상과 학문적 특색이 불교와 상당히 근접해 있어서 학자들이 이단(異端)에 쉽게 빠질 것을 염려하였기 때문이었다.

4. 주희가 본 육구연 심학과 선(禪)

주희와 육구연은 당대의 명문세족이었던 여조검(呂祖謙, 자는 백공伯恭, 동래선생東萊先生이라 부름, 1137~1181)이 회동을 주선하여 46세(1175) 6월 아호사(鵝湖寺)에서 처음 만나게 되었다. 그런데 주희가 육구연의 이름을 전해 들은 것은 그 이전의 일이다. 45세(1174)에 여조검(呂祖儉)에게 보낸 편지에서는 “육자정(陸子靜)이 현명하다는 것을 들은 지는 좀 되었지만, 문자를 버리고서 바로 근본으로 나아가려는 뜻이 있다고 하는 것 같으니, 그가 『중용』의 ‘배우고 묻고 생각하고 변별한 뒤에 독실하게 실천한다’고 하는 뜻을 어떻게 생각하는지 모르겠습니다.”²⁸⁾라고 하였고, 또 다른 편지에서는 “근래에 육자정(陸子靜)이 얘기한 것의 대체적 논지를 한두 가지 들었는데, 모두 선불교이었고, 그 명칭만 바꾸었을 뿐입니다. 서로 앞다투어 익히다가 뒷세대를 그릇되게 할까 염려됩니다. 애석하게도 그와 면식이 없어 그의 말을 깊이 물어볼 수 없어서 의심하는 내용을 보냈습니다.”²⁹⁾ 주희는 육구연을 만나기 전에 이미 그의

25) 『朱子語類』 卷124, 〈陸氏〉 제38조목, “禪學熾則佛氏之說大壞. 緣他本來是大段著工夫收拾這心性. 今禪說只恁地容易做去. 佛法固是本不見大底道理, 只就他本法中是大段細密. 今禪說只一向粗暴.”

26) 『朱子語類』 卷8, 〈學2〉 제91조목, “불가에는 교종(敎宗)과 율종(律宗)과 선종(禪宗) 세 문(門)이 있다. 선가(禪家)는 불립문자(不立文字)하여 단지 직절적으로 식심견성(識心見性) 하고자 한다. 율종은 본래 규칙이 매우 엄격하여 조그만 잘못도 죄가 된다. 예를 들어, 술 마시는 것을 허락하지 않는다고 말했으나, 술을 마시자마자 바로 죄를 지은 것이 된다. 요즘 자신의 작은 집을 율원(律院)이라고들 부르지만, 계율을 지키지 않는 것이 매우 심하다! 교종에는 원래 세 가지가 있는데, 천대교(天台敎)와 자은교(慈恩敎)와 연수교(延壽敎)가 그것이다. (佛家有三門: 曰敎, 曰律, 曰禪. 禪家不立文字, 只直截要識心見性. 律本法甚嚴, 毫髮有罪. 如云不許飲水, 纔飲水便有罪過. 如今小院號爲律院, 乃不律之尤者也! 敎自有三項: 曰天台敎, 曰慈恩敎, 曰延壽敎.)”

27) 『朱子語類』 卷124, 〈陸氏〉 제6조목, “『대반야경』은 책의 권수가 지나치게 많아 절로 지리하다고 느껴져서 장절을 축소해 『심경』 한 권으로 줄였다. 『능엄경』은 억지로 한두 가지의 의미를 세우고 그것들만 그저 반복되어 몇 장의 뒤에는 전혀 (새로운) 의미가 없다. 『원각경』 같은 책도 본래 그 의미가 몇이나 되었겠는가. 그저 심하게 속되었을 뿐이며 그 나머지는 임의로 더하고 갖다 붙였을 뿐이다. 불가의 학문은 처음에 공(空)만을 말하였으나 후에는 동정(動靜)을 말하면서 가지 뻗듯 무성하게 되자, 달마가 마침내 경전을 버려버리고[不立文字] 다만 침묵하여 단정히 앉아서 마음을 고요히 하고 이치를 살폈다.(大般若經卷帙甚多, 自覺支離, 故節縮爲心經一卷. 楞嚴經只是強立一兩箇意義, 只管疊將去, 數節之後, 全無意味. 若圓覺經本初亦能幾何? 只鄙俚甚處便是, 其餘增益附會者爾. 佛學其初只說空, 後來說動靜, 支蔓既甚, 達磨遂脫然不立文字, 只是默然端坐, 便心靜見理.)”

28) 〈答呂子約〉(『朱子大全』 文47), “陸子靜之賢, 聞之蓋久, 然似聞有脫略文字, 直趨本根之意. 不知其與中庸 ‘學問思辨然後篤行’ 之旨又如何耳.” 진래(陳來)에 따르면 이 여자약에게 보내는 열다섯 번째 편지는 순희(淳熙) 1년(1174)의 글이다. 참고 陳來, 『朱子書信編年考證』 (上海, 상해인민출판사, 1989), 128쪽.

29) 〈答呂子約〉(『朱子大全』 文47), “近聞陸子靜言論風旨之一二, 全是禪學, 但變其名號耳. 競相祖習, 恐誤後生.”

학문이 선불교이라는 선입견을 갖고 있었다. 그러던 차에 아호사 회동을 갖게 되었고, 주희는 여기서 육구연의 학문이 이단에 가깝다고 확신하게 되었다. 그리하여 주희는 학문적 차원에서 육구연을 엄하게 비판하였다. 사실 육구연도 불경 가운데 『능엄경(楞嚴經)』, 『원각경(圓覺經)』, 『유마경(維摩經)』 등을 읽었지만³⁰⁾, 적어도 이론적 측면에서 직접 공격을 하지는 않았다. 다만 그는 불교의 출세간에 대하여 내내 상당한 비판을 가하였다.

본 장에서는 격물치지(格物致知)、존덕성(尊德性)과 도문학(道問學) 두 측면에서 주희가 육구연을 선(禪)과 연계하여 어떻게 비판하였는지 살펴보고자 한다.

4.1. 격물치지(格物致知)

주희의 격물치지론은 40세(1169) 중화신설을 정립하기 이전에 이미 기본적인 이해의 틀이 잡혔다. 그는 소흥(紹興) 32년(壬午, 주희 33세, 1162)에 좌적공랑(左迪功郎)으로서 담주(潭州) 남악묘(南嶽廟) 감(監)의 신분으로 그해 6월 등극한 효종(孝宗)에게 올린 봉사(奉事)를 올렸는데, 바로 <임오응조봉사(壬午應詔奉事)>이다. 이 글에서 주희는 격물치지를 『상서(尚書)』의 정일(精一)과 연결시켜 “치지·격물이란 요·순이 말한 ‘정일(精一)’이요, 정심·성의는 요·순이 말한 ‘집중(執中)’입니다.”라고 하였다.³¹⁾ 34세(1163) <계미수공주차(癸未垂拱奏箚)>에서는 격물치지의 구체적인 의미를 설명하였다.

저는 대학의 가르침은 천자에서 서민에 이르기까지 한결같이 몸을 닦는 것[修身]을 근본으로 한다고 들었습니다. 집안이 질서 있게 되고, 나라가 잘 다스려지며, 천하가 태평하게 되는 방도는 어느 하나 이것으로부터 비롯되지 않는 것이 없다고 들었습니다. 그러나 몸은 한갓 닦기만 해서는 안 됩니다. 그 근본을 깊이 탐구해 보면 격물을 통해 그 앎을 지극하게 하는 데[致知] 달려 있을 뿐입니다. 격물이라는 것은 이치를 궁구한다[窮理]는 것입니다. 이 사물[物]이 있으면 반드시 이 이치도 있습니다. 이치는 형체가 없어서 알기 어렵지만, 사물은 자취가 있어서 쉽게 알 수가 있습니다. 그러므로 이 사물에서부터 탐구해 나아가 이치가 마음속에 분명하게 되어 치의 오차도 없게 되면, 일에 응대할 때에도 저절로 터럭만큼의 잘못도 없게 됩니다.³²⁾

恨不識之，不得深扣其說，因獻所疑也。”

30) <與王順伯·2> (『陸九淵集』卷2), “某雖不曾看釋藏經教，然而『楞嚴』、『圓覺』、『維摩』等經，則嘗看之。복송때 대제(待制)를 지낸 한구(韓駒, 자는 자창자蒼, 1080~1135)가 소철(蘇轍, 1039~1112)에게 ” 작문(作文) 방법을 묻자 『능엄경』·『원각경』 등의 경전을 읽으면 시문에 조예가 있고 문리에 통달할 것이다.(謂少從蘇黃門問作文之法。黃門告以熟讀楞嚴·圓覺等經，則自然詞詣而理達。『雲臥紀談』卷上) ” 라고 하였다. 이처럼 복송 이래 불교에 심취한 사대부들이 『능엄경』·『원각경』 등을 많이 읽었음을 알 수 있다. 참고 魏道儒, 『宋代禪宗文化』, 49-50쪽. 위도유는 사대부들이 『금강경』·『법화경』·『유마경』 등이 거의 필독서였다고 한다.

31) <壬午應詔奉事> (『朱子大全』文11), “蓋致知格物者，堯舜所謂精一也。正心誠意者，堯舜所謂執中也..” 주희는 7월에 이 봉사의 초고를 완성해서 이동(李侗)의 수정을 거친 뒤 8월에 입안(臨安)으로 가서 천자에게 올렸다. 봉사의 내용은 막 즉위한 황제에게 황제와 조정의 책임과 의무를 일깨우는 것이었다. 요순(堯舜)으로 칭한 것은 『논어』 <요왈(堯曰)』 편에는 요(堯)임금이 순(舜)에게 “아 너 순(舜)아! 하늘의 역수가 너의 몸에 있으니 진실로 그 중을 잡도록 하라.”라고 하였고, 『상서(尚書)』 <우서·대우모(虞書·大禹謨)』 편에는 순임금이 우(禹)에게 “인심은 위태롭고 도심은 은미하니 정밀하게 하고 마음을 하나로 모아 진실로 그 중(中)을 잡아야 한다.”라고 한 것을 함께 묶어 말한 것이다.

32) <癸未垂拱奏箚> (『朱子大全』文11), “臣聞大學之道，自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本，而家之所以齊，國之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。然身不可以徒脩也，深探其本，則在乎格物以致其知而已。夫格物者，窮理之謂也。蓋有是物必有是理，然理無形而難知，物有迹而易睹，故因是物以求之，使是理瞭然心目之間而無毫髮之差，則應乎事者自無毫髮之繆。”

주희는 모든 것은 다 그 이치가 있으니, 그 이치를 탐구하여 분명히 알게 되면 일상생활에서 사람을 대하고 일을 처리함에 있어서 잘못이 없을 것이라고 하였다. 궁리(窮理), 즉 사물의 이치를 궁구하는 것이 격물이다. 수신(修身)을 하면 제가(齊家)』, 치국(治國)、평천하(平天下)에 이를 수 있는데, 수신도 결국 격물치지를 발판으로 삼아야 한다. 이에 주희는 효종(孝宗)에게 격물치지의 중요성을 강조하고 아울러 도가나 불교에 빠져서는 안 된다는 점을 간언하였다.³³⁾ 35세(1164)에 강원적(江元適)에게 보내 편지에 격물치지에 관하여 상세히 적은 것이 보인다.

제가 듣기로는 천하의 사물은 어느 하나 천리(天理)를 갖추지 않은 것이 없습니다. 그러므로 공자 문하의 학문은 하학(下學)의 순서가 격물(格物)에서 시작하여 치지(致知)에 이르되, 일상생활에서 벗어나지 않으면서도 시비를 가리고 가부를 살피니, 이러한 과정을 거쳐 의(義)를 정밀하게 살피고 고원한 경지에 들어감으로써 그 쓰임을 다하게 되는 것입니다. 그 안의 세세한 곡절마다 각기 순서가 있지만 하나의 이치로 관통하여 (특정한) 경계나 시간과 장소에도 한정됨이 없으니, 정밀한 것이라도 조락한 것을 벗어나지 않으며, 말단이라는 것도 근본에서 벗어나는 것이 아님을 염두에 두고 반드시 여유 있는 마음으로 잠심하여 충분히 음미해서 스스로 터득한 뒤에야 지극하게 되니, 진실로 자신의 능력에 한계를 정해놓고 느슨히 해서도 안 되고 또 빨리 이루려는 마음에 서둘러서도 안 됩니다.³⁴⁾

주희는 모든 사물이 그 나름의 이치[理]가 있으므로 배우는 이들은 격물을 통해 치지에 이르는 공부를 해야 한다고 하였다. 격물치지의 공부는 결코 일상생활에서 벗어나는 일 없이 시비(是非)·가불가(可不可)에 관한 도덕판단 내지는 평가를 올바르게 내리기 위한 공부이며, 그것은 본말(本末)·정조(精粗)의 긴밀한 연관구조 속에서 차근차근 그 이치를 알아 감으로써 마침내 진정으로 그 이치를 몸소 터득하는 공부이다. 이것은 이통에게서 배운 「리일분수(理一分殊)」의 체계에 따라 개별 이치[萬理]에 대한 하학(下學) 공부에서 시작하여 보편 이치[一理]에 대한 상달(上達)의 공부까지 연속적인 것이다.³⁵⁾

이처럼 격물치지에 대한 관점을 정립하게 된 주희는 37세(1166)에 지은 <잡학변(雜學辨)>에서는 장구성(張九成)의 격물에 대한 해석이 선불교의 간화선(看話禪)을 말한 것에 불과하다고 비판하였다.

장구성은 말했다. “물(物)을 격하고 앎[知]이 이르는 학문은 안으로는 한 가지 생각이고 밖으로는 한 가지 일이어도 그 처음과 끝을 궁구하지 않음이 없는 것이다. 궁구하고 또 궁구해서 극진한 지경에 이르면 인욕이 모두 없어지고 하루아침에 탁 트여 본성의 선함이 환히 밝혀져[性善昭昭] 의심할 것이 없어진다.” 내[주희]가 보기에는, 사물의 이치를 궁구하는 학문은 두 선생 이래 여러 군자들의 논의가 잘 갖춰져 있다. 장구성이 말한 것은 불교에서 화두를 참구하는 방법[看話之法]이지 성현이 남기신 가르침은 아니다. 여사인(呂舍人: 呂本中)이 『대학해』에서 ‘격물’을 논한 바

33)위와 같음, “노자와 불교에서 구하니, 안팎으로 관점이 달라지고 본말이 다르게 귀착되어 도학이 사그러졌다. (求之老子釋氏之門, 內外異觀, 本末殊歸, 道術隱晦.)” 당시 왕실과 조정이 도가나 불교에 의탁했던 점을 비판한 것이다.

34) <答江元適> (『朱子大全』文38), “蓋熹之所聞, 以爲天下之物無一物不具夫理, 是以聖門之學下學之序始於格物以致其知. 不離乎日用事物之間, 一別其是非, 審其可否, 由是精義入神, 以致其用. 其間曲折纖悉, 各有次序, 而一以貫通, 無分段, 無時節, 無方所. 以爲精也而不離乎粗, 以爲末也而不離乎本, 必也優游潛玩, 鑿而自得之, 然後爲至. 固不可自畫而緩, 亦不可以欲速而急.”

35) 蔣義斌, 『宋儒與佛教』(臺北, 東大圖書公司, 1997), 247쪽.

도 바로 이와 같다는 것은 내가 이미 그에 대해서 변론하였다.³⁶⁾

주희는 장구성의 『중용해(中庸解)』에서 격물치지를 “하루아침에 탁 트여 본성의 선함이 환히 밝아지다[性善昭昭]”는 식으로 해석한 것은 간화선류의 선불교적 관점에 불과하다고 본 것이다.³⁷⁾ 또한 그는 여본중(呂本中)이 『대학해(大學解)』에서 논한 격물도 역시 동일하다고 첨언하였다. 이제 주희는 청소년기부터 청년기 동안에 빠져들었던 소소령령한 선[昭昭靈靈底禪]으로부터 벗어나 정식으로 비판 부정하기 시작하게 되었다.

주희의 격물치지론은 최종적으로 『대학장구(大學章句)』〈보망장(補亡章)〉에 잘 나타나 있다.

소위 「'앎'을 지극히 하는 것은 격물에 달렸다.」는 것은 나의 '앎'을 지극히 하고자 하는 것은 사물을 접하여 그 이치를 궁구하는 데에 달렸음을 말한 것이다. 무릇 사람 마음의 영명함은 본래 앎을 갖추고 있지 앎이 없고, 천하 만물은 그 어떤 것도 이치를 갖추지 아니한 것이 없다. 다만 이치에 대하여 궁구하지 못한 것이 있으며 그 '앎'도 미진한 점이 있는 것이다. 그러므로 대학이 가르침을 시작할 때, 반드시 배우는 이로 하여금 세상의 사물에 나아가 이미 알고 있는 이치에 근거하여 더욱 궁구해 나가서 그 궁극에 이르기를 추구하지 앎이 없도록 하는 것이다. 공부를 오랫동안 하다가 어느 날 탁 트이게 되면 못 사물의 겉과 속, 정밀함과 조야함이 이해되지 않는 것이 없고 내 마음의 온전한 본체와 커다란 작용이 밝혀지지 앎이 없을 것이다. 이것이 물격(物格)이고, 이것을 '앎'이 지극하다고 한다.³⁸⁾

이와 같은 주희의 격물에 대한 관점은 정이천의 해석을 전적으로 수용하고 있다. 세상 모든 것은 그 나름의 이치가 있다. 격물은 다름 아닌 그 이치를 궁구하는 것이다. 이치[理]는 크게 물리(物理)와 윤리(倫理) 두 영역으로 나눌 수 있으며 각각은 그 소당연의 이치[所當然之則]와 소이연의 이치[所以然之故]가 있다. 예를 들면, 물리는 물이 차갑고 아래로 흐르고 불은 뜨겁고 위로 타오르는 마땅한 이치가 있으며, 군신관계에서 임금은 신하에게 예(禮)를 갖춰 업무를 맡기고 신하는 임금에게 충성으로 섬겨야 하는 이치가 있다. 이러한 것들은 소당연의 이치이다. 이 소당연의 이치를 근거 지워주는 것이 물이 차갑고 아래로 흐르며 불이 뜨겁고 위로 타 올라야만 하는 그 근거로서의 이치와 임금이 신하에게 예를 갖추고 신하가 임금에게 충성으로 섬겨야 하는 그 근거로서의 이치가 바로 소이연지고이다.³⁹⁾ 소이연지고는 소당연지칙을 근거

36) 『雜學辨』〈張無垢中庸解〉, “張云, 格物知至之學, 內而一念, 外而萬事, 無不窮其終始. 窮而又窮, 以至於極盡之地, 人欲都盡, 一旦廓然, 則性善昭昭, 無可疑矣. 愚按格物之學, 二先生以來諸君子論之備矣. 張氏之云, 乃釋氏看話之法, 非聖賢之遺旨也. 呂舍人大學解所論格物, 正與此同, 愚亦已爲之辨矣.”

37) 장구성은 『맹자전(孟子傳)』에서 “마음이 곧 이치[心即理]이고, 이치가 곧 마음[理即心]이니, 안으로는 일념(一念)이요, 밖으로는 만사(萬事)이며, 만물로 징험되니, 다 여기로 회귀하고 여기로 드나든다.(心即理, 理即心, 內而一念, 外而萬事, 徵而萬物, 皆會歸在此, 出入在此.)” 고 하였다. 일념 `만사 `만물이 마음에 근거를 두고 있고, 그 마음이 바로 이치라고 말한 것은 육구연의 관점과 일치한다.

38) 『大學章句』, “所謂「致知在格物」者, 言欲致吾之知, 在即物而窮其理也. 蓋人心之靈莫不有知, 而天下之物莫不有理, 惟於理有未窮, 故其知有不盡也. 是以大學始教, 必使學者即凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極. 至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣. 此謂物格, 此謂知之至也.”

39) 『朱子語類』卷12, 〈大學二〉 제17조목. “격물은 이러한 일은 마땅히 이와 같고 저러한 일은 마땅히 저와 같다는 것을 궁리하여 얻는 것이다. 예를 들어, 군주가 되어서는 마땅히 인(仁)에 머물러야 하며, 신하가 되어서는 마땅히 경(敬)에 머물러야 한다. 또 하나를 더 덧붙이자면, 군주라면 반드시 어떠한 이유로 인(仁)에 머물러야 하는가를 궁구해야 하고, 신하라면 반드시 어떠한 이유로 경(敬)에 머물러야 하는지를 궁구해야 한다.(格物是窮得這事當如此, 那事當如彼. 如爲人君, 便當止於仁; 爲人臣, 便當止於敬. 又更上一著, 便要窮究得爲人君如何要止於仁; 爲人臣如何要止於敬, 乃是.(鉢)”)

지워준다.

주희에게 있어서 격물치지 공부는 독서(讀書)가 매우 중요한 방법이다. 주희는 독서공리(讀書窮理)를 누차 강조하였는데, 이것은 궁극적으로 의리(義理)를 체득하기 위한 것이다. 여기서 의리는 사람이 좇아야 할 마땅한 도리를 가리킨다. 물론 독서가 이전에 모르던 금수초목(禽獸草木)의 이름부터 이 세계와 만물에 대한 객관적 사실을 인지하게끔 해주지만, 유학자의 입장에서 보면 이러한 새로운 지식정보의 습득보다도 의리(義理)를 궁구하여 거듭 글귀에 담긴 의미를 곱씹고 되새김으로써 절실하게 그 의미를 몸소 터득하는 것이 가장 핵심이다.⁴⁰⁾ 독서할 때는 숙독(熟讀)을 해야 하는데⁴¹⁾, 이때 차분한 마음가짐[定心]으로 고정관념이나 선입견을 버리고[虛心] 책을 읽어야 한다고 하였다.

육구연의 경우는 사물의 이치를 연구하는 것이 격물이라고 설명하면서도 격물은 다름 아닌 명리(明理), 즉 마음속의 이치를 밝히는 것이라고 하였다.

격물은 (공부의) 착수처이다. 내[伯敏]가 말했다. “어떻게 하는 것이 격물입니까?” 선생님께서 말씀하셨다. “사물의 이치를 연구하는 것이다.” 내가 말했다. “천하 만물은 이루 다 헤아릴 수 없을 만큼 많은데, 어떻게 다 연구할 수가 있습니까?” 선생님께서 말씀하셨다. “만물이 모두 내게 갖춰져 있으니, 단지 (마음의) 이치를 밝히면 된다.”⁴²⁾

훗날 왕수인이 성인의 학문은 심학(心學)으로서 육구연의 학문은 맹자의 학문이라고 평하였듯이⁴³⁾, 육구연은 맹자(孟子)가 말한 “만물개비어아(萬物皆備於我)”, 즉 모든 이치가 내게 갖추어져 있다는 것에 근거하여 내 마음속의 이치를 밝히는 것이 격물(格物)이라고 보았다. 그는 격물의 목표는 명명덕(明明德), 즉 세상에 밝은 덕(德)을 밝히는 것이며, 그 방법은 다름 아닌 『중용』의 박학(博學)、심문(審問)、신사(慎思)、명변(明辨)이다.⁴⁴⁾

주희는 육구연이 평소 학문하는 방법으로 독서공리를 취하지 않는 점을 들어 선불교와 같다고 비판하였다.

육구연의 학문은 그 자신의 가슴 속에 허다한 선(禪)을 어찌하지 못한다. 무슨 말[文字]인가를 보면, 단지 그 자신의 가슴 속 소견을 말하기 위해 빌린 것에 불과하다. 그의 소견에 의하면, 애초에 성인의 말씀은 필요하지가 않다. 그러면서도 그는 도리어 성인의 말씀을 말하니, 이는 소금을 파는 자가 소금 위에 여러 마리의 말린 물고기를 덮어두고서 관문을 통과하면서 남에게 잡히지 않는 것과 같을 따름이다.⁴⁵⁾

40) 『朱子語類』 卷11, 〈讀書法下〉 제2조목. “讀書窮理, 當體之於身.” “本心陷溺之久, 義理浸灌未透, 且宜讀書窮理.”

41) 『朱子語類』 卷10, 〈讀書法上〉 제34조목. “讀書之法, 先要熟讀.” 『朱子語類』 卷11, 〈讀書法下〉 제12조목. “心不定, 故見理不得. 今且要讀書, 須先定其心, 使之如止水, 如明鏡.” “讀書須是虛心切己. 虛心, 方能得聖賢意. 切己, 則聖賢之言不爲虛說.” “看文字須是虛心. 莫先立己意, 少刻多錯了.” 又曰: “虛心切己. 虛心則見道理明, 切己, 自然體認得出.”

42) 『陸九淵集』 卷35, 〈語錄下〉(李伯敏敏求所錄), “格物是下手處, 伯敏云: “如何樣格物?” 先生云: “研究物理.” 伯敏云: “天下萬物不勝其繁, 如何盡研究得?” 先生云: “萬物皆備于我, 只要明理.”

43) 王守仁, 〈象山先生文集序〉, “聖人之學, 心學也. (……) 象山之學, 孟氏之學也.”

44) 주희도 이 네 가지를 치지(致知)에 해당하는 것으로 보았지만 그것은 사물의 이치를 탐구하는 공리(窮理)의 차원에서 말한 것이다. 참고, 『朱子語類』 卷12, 〈大學二〉 제54조목, “치지(致知)의 경우의 수는 많다. 예컨대 박학·심문·신사·명변과 같은 네 가지도 모두 치지이니 단지 역행[篤行] 하나가 행(行)이다. ‘치’를 말하고, ‘격’을 말한 것은 극진한 점까지 알아야 한다는 것이다. 만약 리에 아직 궁구하지 못한 것이 있다면 이는 앎의 근본(體)에 있어서 아직 미진한 것이다. (致知分數多. 如博學·審問·慎思·明辨, 四者皆致知, 只力行一件是行. 言致, 言格, 是要見得到盡處. 若理有未格處, 是於知之之體尚有未盡.”

좌중에 있던 강서(江西)의 학자가 학문하는 것에 관해 물었다. (주희가) 말했다: 그대들은 모두 육구연에 의해 그르쳐 버렸다. 독서를 하지 말라고 가르쳤으니 그대의 일생을 그르치고 말았다. 그대는 이제 이미 늙어 마음은 갈팡질팡 하니 마치 눈멀고 무식한 어리석은 촌사람이 이리저리 부딪히면서도 아는 바가 없는 것과 같다.⁴⁶⁾

주희가 육구연이 제자들에게 독서를 하지 말라고 가르쳤다고 하였는데, 그것은 사실과 다르다. 육구연도 “배우는 이가 독서를 할 때는 먼저 알기 쉬운 것부터 침잠하고 반복하며 절실하게 생각을 다하면, 다른 알기 어려운 것이 사르르 얼음 녹듯 할 것이다.”⁴⁷⁾라고 독서의 방법을 얘기했다.

주희가 육구연에 대하여 격물치지를 등한시한다거나 독서를 강조하지 않는다고 비판한 것은 무엇보다도 육구연의 학문적 특색이 선불교와 매우 유사하다고 보았기 때문이었다. 특히 사랑좌(謝良佐)로부터 비롯하여 장구성(張九成)으로 이어진 사상을 육구연이 한 걸음 더 진척시켰다고 하였는데⁴⁸⁾, 앞서 살펴보았듯이 주희는 이미 사랑좌나 장구성에 대하여 모두 선(禪) 일변이라는 시각을 갖고 있었다.⁴⁹⁾ 게다가 주희가 46세(1175)에 육구연을 아호사(鵝湖寺)에서 만나기 이전부터 그의 학문이 선불교적 성격을 띠고 들어온 터에 아호사 회동을 통해 이를 직접 확인하게 되었고, 그 이후에는 육구연의 학문이 선불교에 가깝다고 공개적으로 비판을 하게 되었다.

4.2. 존덕성(尊德性)과 도문학(道問學)

주희와 육구연의 철학사상의 특색이 판연히 다르다 보니, 당대의 명문세족이었던 여조겸(1137~1181)은 1175년 6월 신주(信州, 現 江西省 鉛山縣) 이들의 학문적 상이점을 줄이기 위해 아호사(鵝湖寺) 회동을 주선하였다. 당시 여조겸은 먼저 주희와 『근사록(近思錄)』 편집에 관한 일을 마치고 같이 아호사로 가서 육구연과 육복재(陸復齋, 이름은 구령九齡, 字는 자수子壽) 형제를 만나 3일 동안 토론을 하였다.

육구연이 지은 시를 보면 자신의 학문 방법을 말하면서 동시에 주희의 문제점을 제기하는 내용이 나온다.

무너진 무덤은 슬픔 자아내고 종묘는 공경의 마음을 일게 하니	墟墓興哀宗廟欽
이는 천고에 닳지 않는 마음이로고.	斯人千古不磨心
졸졸 여울물은 대해로 흘러가고	涓流滴到滄溟水

45) 『朱子語類』 卷124, 〈陸氏〉, 제43조목. “陸子靜之學, 自是胸中無柰許多禪何. 看是甚文字, 不過假借以說其胸中所見者耳. 據其所見, 本不須聖人文字得. 他卻須要以聖人文字說者, 此正如販鹽者, 上面須得數片鱖魚遮蓋, 方過得關津, 不被人捉了耳.” (廣)

46) 『朱子語類』 卷124, 〈陸氏〉, 제47조목. “坐中有江西士人問爲學, 曰: “公們都被陸子靜誤, 教莫要讀書, 誤公一生? 使公到今已老, 此心悵悵然, 如村愚目盲無知之人, 撞牆撞壁, 無所知識.” (圃)

47) 『語錄』(『象山先生全集』 卷34), “學者讀書先於易曉處, 沉涵熟復, 切己致思, 則他難曉處, 渙然水釋矣.” 그는 또 “독서의 방법은 반드시 차분한 상태로 보고, 자세히 뜻을 음미해야지, 대충해서는 안 된다.(讀書之法, 須是平平淡淡去看, 자세완미, 不可草草. 같은 책, 卷35)고 하였다.

48) 『宋元學案』 卷24, 〈上蔡學案〉, “上蔡一變而爲張子韶, 子韶一轉而爲陸子靜.” 원자료는 『朱子語類』 123, 제 6조목과 같은 책, 卷20, 제129조에 실려 있다.

49) 39세(1168)에 지은 〈상채어록후서(上蔡語錄後序)〉에서 유통되고 있던 판본 가운데 불교적 색채를 띤 사랑좌의 어록 자료는 삭제했다고 밝힌 것과 37세(1166)에 지은 〈잡학변(雜學辨)〉에서 장구성의 격물치지에 대한 해석이 선불교에서 화두를 참구하는 방법과 같다고 한 데 잘 나타나 있다.

주먹들 쌓여 태산 화산 봉우리를 이루에,
간이한 공부는 마침내 오래가고 크게 되지만
지리한 사업은 끝내 부침하리라.
낮은 데서 높은 데로 오르려거든
진위는 우선 바로 지금 가려야 하는 법.

拳石崇成泰華岑
易簡工夫終久大
支離事業竟浮沈
欲知自下升高處
眞僞先須辨只今⁵⁰⁾

첫째와 둘째 구절[墟墓興哀宗廟欽, 斯人千古不磨心]의 슬픔과 공경의 마음은 사람에게 있어서 변하지 않는 도덕본심(道德本心)이다. “지금(只今)”은 바로 본심이 드러나는 때이다.⁵¹⁾ 육구연은 “마음은 단지 하나의 마음이다. 내 마음, 친구의 마음, 위로 천여 년 전 성현의 마음, 아래로 천여 년 뒤 성현이 다시 나타나도 그 마음 역시 이와 같을 따름이다. 마음의 본체는 크니, 나의 마음을 다할 수 있으면 바로 하늘과 같게 된다. 학문을 하는 것은 단지 이것을 아는 것이다.”라고 하였다.⁵²⁾ 그가 말하는 일심(一心)은 맹자(孟子)가 말한 사단(四端)이나 “하늘이 내게 부여한 바[天之所以與我者]”가 바로 그것이다. 사람은 모두 이 마음이 있고, 마음은 모두 이 이치[理]를 구비하고 있기 때문에 「심즉리(心卽理)」라고 하는 것이다.⁵³⁾ 육구연은 「심즉리(心卽理)」, 「본심(本心)」에 기초하여 「발명본심」의 공부론을 제시하였다. 육구연의 『연보(年譜)』에 그 대략을 주형도(朱亨道)가 기록한 것이 있다.

아호사 회동은 사람을 가르치는 것에 대해서도 논하였다. 주희의 뜻은 사람들로 하여금 두루 널리 독서를 한 뒤에 간이하게 귀결시키고자 하였고, 육씨 형제의 뜻은 먼저 사람의 본심을 밝게 드러낸 뒤 많은 것을 잃게 하고자 하였다. 주희는 육구연의 교육방식이 너무 간단하다고 여겼고, 육구연은 주자의 교육방식이 너무 지루하다고 여겼다. 이점이 상당히 서로 맞지 않았다.⁵⁴⁾

여기에 육구연의 「발명본심(發明本心)」이 나오는데, 이것은 그의 철학사상 고유의 특색을 담고 있다. 「발명본심」은 「심즉리(心卽理)」, 「본심(本心)」에 기초한 실천공부이다.

주희는 「발명본심」을 앞세운 육구연의 심학(心學)을 너무 선불교 쪽으로 다가섰다고 보았다. 『주자어류』에는 육구연이 “응무소주이생기심(應無所住以生其心)”을 말하였다는 기록이 있다.⁵⁵⁾ 이 구절은 『금강경(金剛經)』〈莊嚴淨土分〉에 나오는데⁵⁶⁾ 선불교의 육조(六祖) 혜능(惠能)에서 대혜 종고에 이르기까지 선사(禪師)들을 구도의 길로 안내하였다.⁵⁷⁾ 주희가 보기

50) 『象山先生全集』卷25, 〈詩〉, 「鵝湖和教授兄韻」.

51) 참고 牟宗三, 『從陸象山到劉蕺山』(臺北, 學生書局, 1984), 87쪽. 모종삼선생은 마음이 의(義)와 리(利) 어느 쪽으로 향하는지를 변별하는 것, 즉 변지(辨志)와 직접 상응한다고 보았다.

52) 『語錄』(『象山先生全集』卷35), “心只是一個心. 某之心 `吾友之心` `上而千百載聖賢之心` `下而千百載復有一聖賢, 其心亦只如此. 心之體甚大, 能盡我之心, 便與天同. 為學只是理會此.”

53) 〈與李宰〉(『象山先生全集』卷11), “‘四端’者, 卽此心也. ‘天之所以與我者’, 卽此心也. 人皆有是心, 心皆具是理, 心卽理也.”

54) 『年譜』(『象山先生全集』卷36), “鵝湖之會論及教人. 元晦之意, 欲令人泛觀博覽而後歸之約. 二陸之意, 欲先發明人之本心而後使之博覽. 朱以陸之教人爲太簡; 陸以朱之教人爲支離. 此頗不合.”

55) 『朱子語類』卷124, 〈陸氏〉제40조목, “子靜 ‘應無所住以生其心.’ ” (閔祖)

56) 『金剛經』〈莊嚴淨土分〉, “수보리야 모든 보살마하살은 마땅히 이처럼 청정심을 내야지, 형상에 머물러서 마음을 내서는 안 되고, 마땅히 성, 향, 미, 촉, 범에 머물러서 마음을 내서는 안 되며, 응당 집착하는 바 없이 그 마음을 낼지니라.(須菩提, 諸菩薩摩訶薩, 應如是生清淨心, 不應住色生心, 不應住聲香味觸法生心. 應無所住而生其心.)”

57) 『六祖壇經』〈自序品第一〉, “오조(五祖)가 지팡이로 절구공이를 세 번 두드리고 가니, 혜능이 스승의 뜻을 바로 알아차리고는 삼경(三更)에 스승의 방으로 들어갔다. 오조는 가사로 방 전체를 둘러쳐서 다른 사람들이

에 육구연의 심학은 바로 「응무소주생기심」 류(類)의 선불교적인 것이었다. 이 「발명본심」의 병폐는 고원(高遠)과 욕속(欲速)이다.

주희는 육구연이 일심(一心)에 주목하여 그것을 밝게 드러내야 한다고 하다 보니 어떤 구체적인 공부방법도 제시하지를 않아 사람들이 갈피를 잡지 못하게 된다고 비판하였다.

육자정의 학문은 어쨌든 일심(一心)은 본래 좋은 것이라고 말하고, 그 위에 어떤 글자도 덧붙이지 않으니 사람들이 사욕에 가려질 뿐이다. 일심을 알게 된다면, 방법이 (거기에서) 흘러나오니 다시는 더 허다한 일들이 없게 된다. 그의 경우는 정말 도리를 이와 같다고 보기 때문에 하늘도 두려워하지 않고 땅도 두려워하지 않으며 줄곧 되나 가나 소리치고 고향을 지른다.⁵⁸⁾

주희가 육구연에 대하여 “무대무소(無大無小)·“무부무형(無父無兄)”이라고까지 심하게 평하고 제자들에 대해서도 불손무례(不遜無禮)、패만무례(悖慢無禮)하다고 한 것은 단순히 학문적 차원을 넘어서 사람의 품성이나 행실이 크게 잘못되었다고 본 것이다.⁵⁹⁾

주희의 이러한 비판은 육구연이 「발명본심」을 제기하면서 「당하변시(當下便是)」를 말했기 때문이다.

(황탁黃卓은) 육구연이 「당하변시(當下便是)」를 말한 것에 대하여 물었다. (주희가) 말했다: 성현 들께서 가르치는 데 일찍이 이러한 말씀을 하셨는가? 성인께서 사람을 가르치심은 모두 평상의 실제적 차원에서 하셨다. 이른바 ‘자신의 사사로움을 이기고 예(禮)를 회복하면 천하가 인(仁)으로 돌아온다.’는 것은 먼저 자신의 사욕을 극복해야 비로소 그렇게 될 수 있다.⁶⁰⁾

육구연에게 있어서 「당하변시」는 「발명본심」에 있어서 간이직절(簡易直截)한 공부의 일환이었다. 그러나 불교에서 큰 깨달음(大悟)과 성불(成佛)을 말하면서 「당하대오(當下大悟)」、「당하작불(當下作佛)」 등을 언급하기 때문에 주희는 육구연의 「당하변시」를 선불교적

보지 못하게 하고는 『금강경』을 말씀하셨다. 「應無所住而生其心」 구절에 이르러서 혜능은 말씀을 듣자마자 크게 깨달았다. 일체 방법은 자기의 심성을 떠나지 않는다.(祖以杖擊碓三下而去. 惠能即會祖意, 三鼓入室. 祖以袈裟遮圍, 不令人見, 爲說金剛經. 至「應無所住而生其心」, 惠能言下大悟, 一切萬法, 不離自性.) 〈答劉寶學(彥脩)〉(『大慧普覺禪師語錄』卷第二十七), “應無所住’는 이 마음이 실체가 없음을 뜻한다, ‘而生其心’은 이 마음이 참된 것을 떠나 마음자리를 트는 것이 아니고, 마음자리가 바로 참된 것임을 말한다.(應無所住, 謂此心無實體也. 而生其心, 謂此心非離真而立處. 立處即真也.)”

58) 『朱子語類』卷124, 〈陸氏〉제54조목, “陸子靜之學, 只管說一箇心本來是好底物事, 上面著不得一箇字, 只是人被私欲遮了. 若識得一箇心了, 萬法流出, 更都無許多事. 他卻是實見得箇道理恁地, 所以不怕天, 不怕地, 一向胡叫胡喊.” (賀孫)

59) 육구연을 무소무대(無大無小), 무부무형(無父無兄)라고 평한 것은 『朱子語類』卷124, 〈陸氏〉, 제38조목에 보이고, 제자들을 패만불손(悖慢不遜)하다고 한 것은 제11조목과 제47조목에, 불손무례(不遜無禮)는 제42조목에 보인다.

60) 『朱子語類』卷124, 〈陸氏〉제52조목, “問: 陸象山道‘當下便是.’ 曰: 看聖賢教人, 曾有此等語無? 聖人教人, 皆從平實地上做去. 所謂‘克己復禮, 天下歸仁’, 須是先克去己私方得.” 바로 다음의 제53조목에도 “或問: 陸象山大要說當下便是, 與聖人不同處是那裏? 曰: 聖人有這般說話否? 聖人不曾恁地說.” 구절이 있는데, 구체적인 노력[工夫]이 필요할 뿐만 아니라 「당하변시(當下便是)」 같이 고원(高遠)한 것을 말하면서 현실 세계의 일에 대해 나물라라 하는 것은 전적으로 『중용(中庸)』에서 말하는 성기(成己)를 목표로 삼을 뿐 성물(成物)은 하려 하지 않는다고 비판하였다. 모중삼선생은 이와 같은 주희의 비판이 부당하다고 하면서 『논어』의 「인(仁)이란 것이 멀리 있으랴? 내가 인하고자 하면 인이 곧 이를 것이다.(仁遠乎哉? 我欲仁, 斯仁至矣.)」, 『맹자』의 “만물이 내게 다 구비되어 있으니, 자신을 돌이켜 살펴봐야 진실할 것 같으면 즐거움이 이보다 더 큰 것은 없다.(萬物皆備於我, 反身而誠, 樂莫大焉.)”고 한 것이 「당하변시」 아니냐고 반박하였다. 그리고 본심(本心)이 드러나는 것이 “마치 강물 둑이 터져서 물이 쏟아져 나오는 기세를 막을 길이 없는 것과 같다.(若決江河, 沛然莫之能禦.)”는 것들이 다 「당하변시」라고 하였다. 참고 牟宗三, 『從陸象山到劉蕺山』, 199~200쪽.

인 것으로 비판한 것이다. 주희가 육구연의 제자인 포약(包約, 자는 상도(詳道))에게 보낸 편지에 다음과 같이 적혀 있다.

옛사람들이 학문한 것을 보면, 다만 높은 곳에 오를 때에는 아래로부터 하여 한 걸음 한 걸음 착실하게 밟아서 점차 헤쳐나가다 보면 인욕이 스스로 없어지고 천리가 자연히 밝아졌으니, 이런 억지스러운 공부를 하여 반드시 활연(豁然)히 돈오(頓悟)한 뒤에 점차 수행하는 것은 없었던 같습니다.⁶¹⁾

포약은 육구연에게 오랫동안 배웠기 때문에 육구연의 학문과 그 공부방법을 숙지하고 있었다. 이에 주희는 활연돈오(豁然頓悟) 후 점차수행(漸次修行) 방식의 공부가 자고이래로 결코 유가의 공부 방법이 아니었다는 점을 적시함으로써 육구연의 가르침이 이단(異端)에 가깝다고 비판하였다.

시(詩)의 다섯째 여섯째 구절[易簡工夫終久大, 支離事業竟浮沈]은 두 사람의 학문적 특색을 대비하였는데, 육구연이 자신의 학문은 이간(易簡)한데 반해 주희의 학문은 지리(支離)하다고 읊고 있다. 육구연은 일심(一心)、「심즉리(心卽理)」、「발명본심(發明本心)」、「당하번시(當下便是)」의 일관된 맥락에서 실천 공부도 이간(易簡), 즉 간단하고 쉬운 방법에 의거해야 한다고 말한 것이다. 주희는 격물 궁리의 착실한 노력과 마음함양의 거경(居敬) 공부를 강조해온 터라 자신의 공부법을 지루하다고 폄하하는 것을 듣고 아연실색하며 심한 불쾌감을 느꼈다. 공부 방법상의 이간(易簡)과 지리(支離) 대별은 둘 사이 「존덕성(尊德性)」과 「도문학(道問學)」의 논쟁으로 이어졌다.

『중용(中庸)』에 “군자는 덕성을 받들고 학문의 길을 걸으며, 광대함을 지극히 하고 정미함을 다하며, 고명함을 극진히 하고 중용의 길을 걷는다.(君子尊德性而道問學, 致廣大而盡精微, 極高明而道中庸.)”라고 하였는데, 존덕성과 도문학은 각기 내적인 도덕수양과 외적인 문헌 학습을 가리킨다. 주희와 육구연의 아호사 회동 직후 주희는 장식(張栻, 호는 남헌(南軒, 1133~1180))에게 육씨 형제의 문제점을 지적하였다.

자수(子壽) 형제의 기상은 매우 좋은데 그 병통은 강학(講學)을 다 폐해버리고 오로지 실천(踐履)에만 힘을 쓰는 것입니다. 또 실천하는 가운데 각성하고 성찰하여 본심(本心)을 깨달으라고 합니다. 이것은 큰 병통입니다. 잘 잡아 간직하고 삼가고 진실하여 안과 밖이 한결같이 하는 점은 보통 사람들보다 훌륭합니다. 그렇지만 자신감이 너무 지나치고 속이 좁아 다른 사람의 장점을 더 취하지 않으니 장차 이단으로 흘러가면서도 스스로 알지 못하는 것이 안타까울 뿐입니다.⁶²⁾

여기서 강학(講學)을 폐기함은 도문학(道問學)을 등한시한 것이고, 실천에 힘쓰는 존덕성(尊德性)을 중시한 것이다. 그리고 본심(本心)을 깨달으라고 한 것은 그것이 「발명본심」의 실천으로 이어지게 된다. 주희가 보기에 강학을 폐기한다는 것은 선불교에서 불립문자(不立文字)를 내세운 것과 유사한 면이 있고, 또한 본심을 깨닫는다는 것도 이단으로 흐를 가능성이 컸다.

61) <答包詳道> (『朱子大全』 文55), “觀古人爲學只是升高自下, 步步踏實, 漸次解剝, 人欲自去, 天理自明, 無似此一般作捺紐捏底功夫, 必要豁然頓悟, 然後漸次脩行也.” 陳來에 따르면, 1187년 편지로 추정됨. 참고 陳來, 『朱子書信編年考證』, 262쪽.

62) <答張敬夫·十二月> (『朱子大全』 文31), “子壽兄弟氣象甚好, 其病却是盡廢講學而專務踐履, 却於踐履之中要人提撕省察, 悟得本心. 此爲病之大者. 要其操持謹質, 表裏不二, 實有以過人者, 惜乎其自信太過 規模窄狹, 不復取人之善, 將流於異學而不自知耳.” 1175년 편지임.

물론 육구연이 「존덕성」에 방점을 두었다면, 주희 자신은 평소 「도문학」을 많이 얘기했다는 점을 인정하였다.⁶³⁾ 각각 장점과 단점이 있음을 인지한 것이었다. 이에 주희는 〈옥산강의(玉山講義)〉(1194)에서 그동안 「도문학」에 치중하였던 관점을 버리고 「존덕성」을 위주로 하면서도 「도문학」 공부도 최선을 다해야 한다고 주장하였다.⁶⁴⁾ 이것은 유학의 지평 안에서 『중용』에 적혀 있듯이 「존덕성」과 「도문학」 둘 다 소홀히 할 수가 없으며 실천 공부에 있어서는 「존덕성」의 함양(涵養) 공부가 토대가 되어야 함을 밝힌 것이다.

5. 나가는 말

많은 송대 유학자들은 불교와 도가에 빠졌던 적이 있다. 그것은 역사적으로 문화의 전승 과정에서 매우 자연스러운 일이었다. 무엇보다도 유학자가 보기에 도가와 불교의 형이상학이나 심성론은 공맹유학의 사유 범위를 넘어서 있었다. 도가나 불교는 개별적 철학 논제를 두고 고유의 개념과 용어를 사용하면서 나름의 논리 체계에 입각하여 다양한 이론들을 전개하였다. 커다란 자극을 받은 유학자들은 도가와 불교를 들여다보게 되었고, 점차 그들의 사유방식과 논리 체계를 원용하여 유학의 학문체계를 재정비하였다. 북송의 주돈이·장재·소옹·정호·정이가 자신의 철학을 펼치면서 제시한 새로운 이론들은 공맹유학을 거듭나게 하였다. 그렇게 신유학(新儒學)은 등장하게 된 것이다.

송대 신유학의 집대성자인 주희도 부친을 여읜 뒤 10여 년이 시간 동안 부친의 학우들을 따라 도관과 사원을 다니면서 도가와 불교에 젖어 들었다. 특히 도겸선사를 통해 대혜 종고 계열의 간화선(看話禪)을 접하면서 소소령령(昭昭靈靈)한 선(禪)은 그를 사로잡았다. 과거 시험도 선사(禪師)의 어록(語錄)에 기초한 답안을 작성하여 합격하였다. 그러던 그가 첫 부임지로 가는 길에 부친과 나예장(羅豫章)에게 동문수학하였던 이통을 만나 가르침을 얻고 나서 서서히 유학으로 선회를 하게 되었다. 그가 다시 펼쳐 든 유가 경전과 문헌들은 유학의 본령이 현실 생활에 있음을 확인하게 해주었다. 30세에 『상채어록』을 편집 출판하고 39세에 『이정유서』를 정리 출판한 것부터 지금은 유실된 『논어』 관련 도서를 준비했던 과정은 그의 학문체계를 체계화하는 과정이었다. 그 결과 주희는 40세에 중화신설(中和新說)을 통해 자신의 철학체계를 정립하게 되었다. 송대 유학의 집대성자 주희는 유학의 전승과정에서 자신이 정통임을 은연중 자임하였기 때문에 자연스럽게 다른 관점과 주장을 내세운 유학자들을 논파하는 것으로 이어졌다.

63) 〈答項平父〉(『朱子大全』文54), “대저 자사(子思) 이래로 사람을 가르치는 방법은 오직 덕성(德性)을 높이고 문학(問學)으로 말미암는 두 가지 일을 공부의 요체로 삼았습니다. 지금 자정이 말한 바는 전적으로 덕성(德性)을 높이는 일인데, 내가 평소 논한 바는 도리어 문학(問學)이 많았습니다. 그러므로 저 학자들은 대부분 지수(持守)는 볼 만한 것이 많지만 의리를 자세히 보지는 못하고, 또 따로 주관적으로 이론을 만들어 뒤덮어고는 내려 놓으려고 하지 않습니다. 나는 비록 의리상에 있어 감히 난잡하게 말하지는 않으나 도리어 긴요한 위기(爲己)와 위인(爲人) 차원상 많이 노력하지 못했습니다. 이제 응당 돌이켜 살펴보고 노력을 하여 단점은 버리고 장점을 모아서 한쪽으로 떨어지지 않기를 기대해 봅니다. (大抵子思以來教人之法, 惟以尊德性道問學兩事爲用力之要. 今子靜所說, 專是尊德性事, 而熹平日所論, 却是問學上多了. 所以爲彼學者多持守可觀, 而看得義理全不子細, 又別說種杜撰道理遮蓋, 不肯放下. 而熹自覺雖於義理上不敢亂說, 却於緊要爲己爲人上多不得力. 今當反身用力, 去短集長, 庶幾不墮一邊耳.” 1183년의 편지임.

64) 〈玉山講義〉(『朱子大全』文74), “배우는 사람은 여기에서 진실로 마땅히 ‘존덕성’을 주로 해야 하지만, ‘도문학’도 진력하지 않을 수 없다. 요컨대 마땅히 둘로 하여금 서로 길러주고 보탬이 되어 상호 밝게 드러내 준다면, 자연히 두루 전체를 꿰뚫어 통달하여 도체(道體)의 온전함에 흠결이 없을 것이다.(學者於此, 固當以尊德性爲主, 然於道問學, 亦不可不盡其力. 要當使之有以交相滋益, 互相發明, 則自然該貫通達, 而於道體之全無欠闕處矣.)

주희의 격물치지에 대한 이해는 이통을 만나 뒤 기본 토대가 잡혔고, 그 후 정이(程頤)의 관점을 중심에 두고 이론 정합적인 설명을 하게 되었다. 그는 「리일분수(理一分殊)」의 윤리학적 함의에다 형이상학적 함의까지 보탬으로써 격물치지론을 체계화하였다. 격물치지의 한 방법으로 독서궁리(讀書窮理)를 중시하였다. 그래서 주희는 육구연이 독서보다 마음속의 이치를 밝히는 것이 중요하다고 본 것은 선불교와 같다고 비판하였다. 물론 육구연도 독서를 할 때 쉬운 것부터 점차 어려운 것까지 이해를 해나가야 한다고 하였으니, 일정 정도 편견이 작동한 면도 있다.

주희가 육구연을 처음 본 것은 1175년 아호사 회동 때였는데, 그 이전에 이미 육구연의 학문이 선(禪)의 색채를 띠고 있다는 선입견이 있었다. 여조겸의 주선으로 마련한 회동에서 두 사람은 학문을 하는 근본 요체와 방법상 상당 긴장과 갈등이 있었다. 특히 육구연이 자신의 공부 방법은 「이간(易簡)」하고 주희의 공부 방법은 「지리(支離)」하다고 기술하자 주희는 매우 불쾌함을 느꼈다. 이후 주희는 육구연의 심학적 특징, 구체적으로 말하자면, 「일심(一心)」, 「본심(本心)」의 중추 개념부터 「발명본심(發明本心)」의 도덕 실천과 「존덕성(尊德性)」의 위주의 실천 공부 전체가 선(禪)에 가깝다는 비판을 가하였다. 육구연의 입장에서는 학문의 모식이나 방법이 형식적으로 선불교와 가까워 보일지라도 그 실질적 내용은 유가적 요소로 구성되어 있는데 주희의 비파는 너무 심하다고 여겼을 법하다. 그러나 주희는 이단(異端)으로 흐를 수 있다고 보고 일관되게 육구연을 비판하였다. 그것은 「존덕성」을 위주로 한 육구연의 공부방법에 대해서도 마찬가지였다. 그렇지만 훗날 주희는 <옥산강의(玉山講義)>(1194)처럼 「존덕성」을 우선으로 하되 「도문학」에도 최선을 다해야 한다는 균형적 시각을 갖게 되었다.

주희의 육구연 심학이 선불교에 가깝다는 비판은 북송 이래 유불도(儒佛道) 삼교융합(三教融合) 내지 유불회통(儒佛會通)을 내세운 지적 분위기, 특히 대혜 종고로 대표되는 간화선이 유행하던 상황에서 이단으로서의 불교를 의식했기 때문이었다. 불교에 대한 비판은 당연히 유학의 정통성을 부각시키기 위함이었다. 청소년기부터 청년기에 이르는 기간 동안 선불교에 빠졌다가 유학으로 회귀한 입장에서 사대부들이 자칫 선불교에 빠질 것을 극도로 경계하게 된 것이다. 아마 육구연은 주희의 비판을 그다지 유의하지 않았을 것이다. 왜냐하면 학문체계가 서로 다른 만큼 개별 이론들도 차이가 나게 마련이기 때문이다.

주희와 육구연의 학문을 연구함에 있어서 우리는 각각의 학문체계가 자기 정합성을 얼마만큼 확보하고 있는가, 그리고 상대에 대한 비판이 과연 얼마만큼 정확하고 타당한지를 밝혀내는 데 온 힘을 경주해야 할 것이다. 그러한 이해를 기반을 하여 객관적이고 공정한 평가를 할 수 있어야 한다. 혹여 주관적 시각에서 그들의 학문체계를 들여다본다면 그들의 본의를 곡해하고 평가마저 정당한 근거를 놓칠 수가 있다. 차제에 주희가 육구연의 심학이 선불교에 가깝다고 평가한 것은 과연 타당한지 되묻는 작업이 더 필요하다고 본다.

불교적 사유와 유교적 사유의 융합과 간격 - 불성과 인성 사이

석길암(동국대학교 경주캠퍼스)

<차례>

1. 서론
2. ‘불성 혹은 여래장을 선언한다’는 것의 의미
3. 불성의 이해에 있어서 착종의 순간과 배경
4. 결론: 불성과 인성의 사이[間]

1. 서론

불교는 지역에 따른 전파과정에서 다양한 적응과 변용의 과정을 보인다. 이것은 중국의 경우라고 해서 예외는 아니었다. 아니 특히 더 많은 변화를 보여주는 것이 중국불교의 사례라고 말할 수도 있을 것이다. 인도와는 다른 중국이라는 전혀 이질적인 세계에서 불교는 다양한 변화의 과정을 거치면서 중국불교라는 새로운 양상을 창출해내었다. 외적인 모습의 변화는 말할 것도 없고, 내적인 측면에서도 적지 않은 변화를 겪었다. 그러한 변화들에는 말 그대로 한 부분 한 부분의 변화 혹은 변용이라고 할 수 있는 것이 있는가 하면, 변화와 변용이라기보다는 주목받는 부분이 달라졌기 때문에 ‘변화’ 그리고 ‘변용’되었다고 착시되는 부분 역시 적지않게 존재한다.

본 논문에서 다루려고 하는 논제, 불성(佛性)과 인성(人性)의 관계 역시 마찬가지이다. 중국에서 일어난 불교와 유교의 교섭 과정에서 불교적 사유를 대표하는 개념으로 불성이 주목되지만, 그것이 인도불교 본래의 사유를 대표하는 것이라고 단언할 수는 없다. 동일한 관점에서 불교와 교섭하는 과정에서 유교적 사유를 대표하는 개념으로 인성을 주목하지만, 인성이라는 개념이 본래의 유교적 사유를 대표하는 것인가 하는 의문 역시 제기하지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 두 개념이 중국에서 불교와 유교의 교섭을 보여주는 접점을 대표적으로 보여주며, 교섭 이후의 전개에서 각각의 사유를 대표하는 개념으로 자리잡게 되었다는 점에 대해서도 부정할 수 없다.

물론 불성의 경우에도 그리고 인성의 경우에도, 교섭 이전에 이미 각기 불교적 사유와 유교적 사유를 대표한 개념의 하나로 자리매김하고 있었다고 전제할 수도 있다. 특히 불성의 경우가 그렇다고 간주할 수 있을 것이다. 불성 혹은 여래성이란 개념 자체가 중국 바깥의 세계에서 형성되어 수용된 경우에 속하기 때문이다. 그렇지만 불성이 중국어로 번역되고 사용되고 이해되면서 중국불교의 주된 개념으로 등장하는 순간 이미 그것은 본래의 의미와는 일정한 거리를 지니게 되었을 가능성이 있다. 이러한 점은 인성에 대해서도 유사한 언급이 가능할 것이다. 불성이란 개념이 중국불교를 대표하는 개념으로 자리매김한 뒤에 인성에 대한 논의에 결정적인 변화가 있었다는 점을 수긍한다면, 그 이전과 이후에 있어서 개념태의 차이를 부정하기는 쉽지 않기 때문이다.

논자는 불성이라는 개념이 중국에서 불교적 사유의 근간으로서 기능하게 된 자체가 대단히 ‘중국적’이라는 입장을 가지고 있다. 그것은 결코 인도의 불교전통에서는 주류가 되지 못했던

사유였기 때문이다. 하지만 여기서 ‘중국적’이라는 표현은 ‘반(半) 혹은 반(反) 불교적’이라는 의미는 아니다. 적어도 그것을 중국인의 입장만이 아니라 인도 혹은 불교적인 입장에서 이해하려는 시도가 간단없이 진행되었기 때문이다. ‘불성’ 혹은 ‘여래장’이라는 개념이 중국불교에 출현한 이후 등장했던 다양한 학파와 종파들의 사유는 그러한 노력의 연장선상에 있다고 생각된다. 하지만 그 과정에서 일어난 착종 역시 무시할 수 있는 것은 아니다. 그리고 그러한 착종은 중국 불교의 내부와 외부에서 동시에 일어났다고 추정된다.

본 논문은 논자가 생각하는 그러한 ‘착종’¹⁾의 과정에 대한 일종의 검토라고도 할 수 있다. 논의는 다음과 같은 순서로 진행한다. 첫째는 불성 혹은 여래장이라는 개념태가 본래 추구하는 것은 무엇인가 하는 의문에 대한 논자 나름의 해명이고, 둘째는 중국 불교인들의 주석에 나타나는 불성 혹은 여래장 해석의 경향성에 대한 분석을 진행하였으며, 셋째로 이고(李翱)의 『복성서(復性書)』에 나타난 인성론의 함의와 비교 분석을 부분적으로 언급하고자 한다.

2. ‘불성(佛性) 혹은 여래장(如來藏)을 선언한다’는 것의 의미

2-1. 불성·여래장 해석의 주된 흐름으로부터

“‘불성(佛性)’ 혹은 ‘여래장(如來藏)’은 선언되었다!”

이 문장이 가지는 의미에 대한 논급은 잠깐 뒤로 미루어두기로 하자. 논자는 이전의 논문들에서 중국 불교인들의 불성과 여래장 이해에 있어서 중요한 특징 중의 하나로, 불성 혹은 여래장이 심식설과 결부되어 이해되었다는 것을 지적한 바 있다.²⁾ 이것은 대단히 중요한 문제인데, 불성·여래장을 ‘중생의 생사’ 혹은 ‘중생의 수행’이라는 차원에서 바라보게끔 하는 원인으로 작동하기 때문이다.

심식설에서 아뢰야식은 생사(生死)의 의지(依持)로 간주된다. 6세기와 7세기의 중국불교에서 이 아뢰야식이 망(妄)인가 진(眞)인가 혹은 진망화합(眞妄化합)인가를 둘러싼 논의가 활발하였다. 문제는 6세기와 7세기의 중국불교에서 이 심식설이 불성·여래장의 개념과 결합되어 해석되었다는 사실이다.³⁾ 6세기 초 보리유지가 『입능가경』(『10권능가경』)을 번역한 이래, 지론종

1) 편의상 착종이라고 표현했지만, 그것이 반드시 착종인지에 대해서는 여전히 고민이 필요하다. 여기에서는 논자가 생각하는 ‘불성’ 혹은 ‘여래장’이라는 용어가 가지는 본래적 의미를 염두에 두고, 그것으로부터 벗어나게 된 ‘착시’와 ‘오해’라는 입장에서 ‘착종’이라는 용어를 사용한다는 것을 미리 말해둔다.

2) 대표적으로 석길암(2013), 「起信論 註釋書に表れる如來藏理解の變化」, 『東アジア佛教學術論集』1, (『대승기신론』 주석서에 나타난 여래장 이해의 변화, 금강대 불교문화연구소 편 『동아시아에 있어서 불성·여래장 사상의 수용과 변용』, 씨아이알, 2013.) 혹은 석길암(2020), 「『대승기신론』을 읽어온 문헌학과 교학의 시선들-『대승기신론』 성립을 둘러싼 논의의 진전 혹은 탈피를 위한-」, 『한국불교학』93 등이 있다.

3) 443년에 구나발타라에 의해 번역된 『능가아발타라보경』(『4권능가경』)과 500년대 초에 번역된 『입능가경』(『10권능가경』)에 이미 여래장과 아뢰야식의 관계를 설정하는 시도가 나타난다. 이것을 고려하면, 불성·여래장과 아뢰야식을 결합하여 해석하려는 시도는 이미 인도에서도 선행하고 있는 사태였다고 할 수 있다. 특히 『10권능가경』 불성품(佛性品), 大正新修大藏經(이하 약호, T)16, 556b에서는 “여래장은 선(善)과 불선(不善)의 원인이기 때문에 능히 육도(六道)를 일으켜 생사인연(生死因緣)을 만들어낸다. 마치 재주부리는 아이가 가지가지의 재주를 보이는 것과 같다. 중생은 여래장을 의지하기 때문에 오도(五道)에 나고 죽는다.[如來之藏, 是善不善因故, 能與六道作生死因緣, 譬如伎兒出種種伎, 眾生依於如來藏故, 五道生死.]”고 설하여 생사조작의 원인으로 여래장을 지목한다. 하지만 인도불교에서 여래장사상의 이해는 『여래장경』, 『승만경』을 거쳐서 『보성론』으로 이어지는 흐름이 주류를 형성하고 있다. 이것은 중국불교 나아가 동아시아 불교에서 『능가경』이 여래장 사상의 이해에 중요한 기점의 하나로 작동한 것과는 차이가 있다.

으로부터 시작하여 다양한 학파와 종파에 이르기까지 아뢰야식과 불성·여래장의 관계를 설정하려는 시도들을 거듭하였다. 『능가경』이 『대승기신론』의 경본(經本)이라고 간주하는 정영사 해원과 원효 그리고 법장의 관점은 이러한 시도의 연장선상에 존재하며,⁴⁾ 지론종파 법장에게서 발견되는 여래장연기(如來藏緣起) 혹은 진여연기(眞如緣起)의 설은 그 종국점이라고도 할 수 있다. 그리고 논자가 보기에는 중국불교의 이러한 사유방식은, 불성·여래장을 설하는 경론 본래의 주된 흐름에서는 생각하기 어려운 전개이다. 불성·여래장을 아뢰야식과 연계 혹은 결합하여 해석할 때, 가장 문제가 되는 것은 불성·여래장이 생사윤회의 기반으로 받아들여지게 되는 부분이다.

오다 겐유는 『열반경』의 ‘일체중생실유불성(一切衆生悉有佛性)’의 의미에 대해 다음과 같이 설명한다.

「여래성품」에서는 여래가 탄생→출가→성도→초전법륜→입열반(入涅槃)으로 변화하면서도 ‘여래로서의 본질에 어떠한 변화도 겪지 않는다’는 것을 우선 ‘여래성(如來性)’이라 한다. 이것은 『열반경』의 기본 주제인 여래상주(如來常住)를 정리하는 의미를 가지고 있다. 여래성을 절의 다섯 가지 맛에 비유하여, 절 중에 아직 제호가 있는 것은 아니지만 미래의 제호는 있으며, 이 관계를 ‘절 안에 제호성이 있다’고 말한다. ‘있다’고 해도 지금이 아닌 미래를 예견하여 말하는 것이며, 미래의 결과를 현재 속에서 보고 있는 것이다. 이 다섯 가지 맛을 범부·성문·연각·보살·제불에 대입한다면, 범부 안에 미래의 부처가 있다고 말할 수 있으며, 『열반경』은 이것을 ‘일체중생실유불성(一切衆生悉有佛性)’이라고 말한 것이다. 그러므로 ‘불성’이란 성불의 가능성 따위가 아닌, 중생이 그 자체로 아직 변화하지 않은 부처임을 말한다. 여기서 중생을 원인(因), 부처를 결과(果)라 한다면, 이 논리구조는 ‘인(因)에서 미래의 과(果)를 설한다[因中說果]’는 것이 된다.⁵⁾

이것은 인중유과(因中有果)의 관점에서 ‘여래장이 연기하여 제법을 이룬다’거나 혹은 ‘如來藏隨緣所成阿賴耶識’⁶⁾이라는 관점을 설하는 중국 주석가들의 해석과는 전혀 다른 관점이다. 인중설과의 관점에서 미래에 성취할 과(果)로서 여래가 설해지는 것이고,

미래에, 성취할 과(果)를 인(因, 중생)의 위치에서 설한다는 의미이기 때문이다.

동일한 방식으로 『승만경』 혹은 여래장 계통의 경론에서 여래장을 다음과 같이 설명한다.

“이것이 성품이 청정한 여래장이면서 객진번뇌(客塵煩惱)와 상번뇌(上煩惱)에 물들여지는 것은 불가사의한 여래의 경계입니다. …… 자성청정심(自性清淨心)이면서 염오(染汚)가 있다는 것은 알기 어렵습니다. 오직 부처님 세존의 진실한 눈과 진실한 지혜만이 법의 근본이 되고, 법을 통달하며, 정법(正法)의 의지(依持)가 되기에, 여실히 알고 여실히 봅니다.”⁷⁾

4) 이러한 배경에는 중국인들의 불교 이해 과정 혹은 단계라는 배경이 존재한다. 곧 5세기 초까지 중국인들의 불교 이해에 있어서 초점이 되었던 문제가 반야와 공(空)이라는 개념의 해석이라면, 5세기 중반에 새롭게 등장한 문제가 불성·여래장 개념의 해석 문제였다고 할 수 있으며, 6세기 초에 새롭게 등장하는 것이 ‘유식(唯識)’의 문제이다. 중국인들의 불교 이해에 있어서 이러한 주요 개념 해석의 단계적 누적은 쉽게 회피할 수 있는 문제는 아니었다고 생각한다. 앞 시대에 이해하였던 개념을 바탕으로 새롭게 등장한 불교의 개념을 이해하려는 시도는 매우 자연스럽게 때문이다. 이 같은 배경에서 개념 간에 상호 유기적 관계성의 존재 여부에 대한 정보가 없는 상태에서 두 개념을 결부시켜 이해하려는 태도는 오히려 당연한 결과일 수 있다.

5) 職田顯祐, 「‘인중설과(因中說果)’와 ‘인중유과(因中有果)’의 차이-『기신론』 이해의 중심점-」, 『동아시아 불교에서 대승기신론관』, 씨아이알, 2017, pp.78-79.

6) 法藏, 『大乘起信論義記』, T44, p.243c.

7) 『勝鬘經』, T12, p.222c, “此性清淨來藏而客塵煩惱上煩惱所染, 不思議如來境界 …… 自性清淨心而有染者, 難可了知. 唯佛世尊實眼實智, 為法根本, 為通達法, 為正法依, 如實知見.”

“이와 같이 여래법신이 번뇌장(煩惱藏)을 여의지 않은 것을 여래장이라고 이름합니다.”⁸⁾
 “세존이시여, 생사(生死)는 여래장에 의지합니다. 여래장 때문에 본제(本際)를 알 수 없다고 말합
 니다. 세존이시여 여래장이 있기 때문에 생사를 설한다고 하면, 이것은 잘 설한 것입니다.”⁹⁾

첫 번째 인용문은 자성청정의 여래장이 객진번뇌와 상번뇌에 물들여져있는 것을 아는 것은 ‘여래의 경계’라고 단언한다. 다음의 인용문은 여래법신[果位]이 번뇌장을 여의지 않은 상태를 여래장[因位]이라고 정의하는 부분이다. 세 번째의 인용문은 여래장과 생사의 관계를 설정하는 『승만경』의 시각을 드러내는 부분이다. ‘여래장이 있기 때문에 생사를 설(說)한다’고 경문은 말한다. 유의해야 할 것은 ‘여래장이 생사를 만든다[造作]’거나 ‘여래장이 생사의 원인이 된다’고 말하지 않는다는 점이다. 『승만경』의 이러한 시각에 전제가 되는 것은 ‘여래장’이라는 개념 태가 여래 곧 과위에서 인위를 바라보는 시각에서 정의되어진 것이라는 점이다. 오다 겐유의 불성의 해석 용어를 빌린다면, 이것은 과중설인(果中說因)의 관점이다.¹⁰⁾ 과의 시점(視點)에서 인(因)을 설한다는 의미이다.

이상의 해석을 고려한다면 불성 혹은 여래장이 성불의 원인 혹은 가능성으로서 설명되는 것은 착종이라고 할 수 있다. 이것은 각주3)에서 언급한 것과 같이 『능가경』이 여래장을 생사조작의 원인이라고 설하고 있는 것(인중유과의 관점이다)과 인도 불교 경론의 번역과정에서 불성·여래장을 설하는 경론 다음에 심식설을 강조하는 사상조류가 유입되면서 초래된 그릇된 이해라고 할 수 있다.

2-2. 시점(視點)의 문제

불성 혹은 여래장을 설하는 경전과 논서들이 번역되어 중국의 불교인들에게 알려졌을 때 일어난 두 번째 오해는 시점(視點)의 착간에서 발생한다. 이 시점의 착간은 근래의 학계에서도 여전히 관행처럼 받아들여지는 부분이기도 하다. 이것은 이 절의 제목으로 ‘불성 혹은 여래장을 선언한다’는 것의 의미라고 쓴 이유이기도 하다. 인중설과이든 과중설인이든, 모두가 여래로서의 과(果)를 성취한 붓다의 시점에서 선언적으로 주어진 명제이기 때문이다. 이 점과 관련하여 시모다 마사히로는 “일체중생은 ‘여래를 본성으로 한다’ 혹은 ‘여래의 본성을 가진다’고 하는 이해”와 관련하여 다음과 같이 설명한다.

여기서 중생과 윤회는 동의어이다. 곧 일체 중생이 여래를 본성으로 갖고 있다는 것은 윤회 세계의 한 복판에 여래가 계속 존재하고 있다는 사실을 표명하는 것이다. …… 『열반경』에서 말하는 ‘일체중생실유불성’이라는 언명도 유위 전변하는 윤회세계 안에 붓다·여래가 변하지 않은 채 엄연히 계속 존재하고 있다는 선언이다.

이 점을 조금 이론적으로 보충해보자. 여래tathāgata에 장garbha이라는 단어가 부가되어 여래-장tathāgatagarbha이 되었을 때, 여래는 ‘윤회=중생의 위상에 있다’는 새로운 차이를 띤다. 곧 garbha나 그 동의어로 사용되는 dhātu는 제일의적으로 여래를 윤회=중생 위상으로 차이화하는-강하시키는- 징표이다. 확실히 여래-장이라는 단어가 탄생하면서 중생은 가능태로서의 여래라는 새로운 차이를 띠고, 승화하고 있다. 그러나 그것은 여래의 차이화에 의해 발생하는 이차적 차이

8) 『勝鬘經』, T12, p.221c, “如是, 如來法身, 不離煩惱藏, 名如來藏.”

9) 『勝鬘經』, T12, p.222b, “世尊, 生死者依如來藏. 以如來藏故, 說本際不可知. 世尊, 有如來藏故說生死, 是名善說.”

10) 職田顯祐(2017), p.82.

다. 이 순서가 틀리면 안 된다. 중생 안에서 여래장을 발견하고 그것을 선언하는 것은 항상 여래이고, 중생은 아니기 때문이다. 이것은 여래장사상을 설하는 문헌에서 일관하고 있다. 윤회=중생은 그 자체로서는 여래에 대해 어떤 차이도 산출할 수 없다. 모든 차이를 창출하는 원천은 여래에게 있다.¹¹⁾

이러한 관점의 설명이 가지는 의미에 대해 시모다는 “여래가 중생을 보고 자신과 동일하다고 선언할 때, 그 말에 의해 차이화 되고 있는 것은 여래 자신이다. 윤회 세계로 강하하여 여래에서 여래장으로 변하고 있다. 여래와 동일하다고 선언된 중생은 그 호소에 응답함으로써 여래와 동화하는 존재로 변하고, 여래장tathāgatagarbha이 된다. 따라서 여래장이란 단어는 여래와 중생의 존재차원의 강하와 승화라는 완전히 다른 방향성의 차이를 포함하고, 동시에 여래가 여래장이 되고, 이어서 중생이 여래장이 된다는 차연을 포함하고 있다. 여래장에 내포된 이 차이·차연의 존재를 간과해서는 안 된다”¹²⁾고 지적한다.

『기신론』에서 말하는 본각(本覺)과 시각(始覺)이라는 개념을 기준으로 ‘여래장이 여래에 의해, 여래의 시점(視點)에서 선언된다’는 말은 다음과 같이 설명할 수 있다. 본각이어서 시각을 성취하는 것은 의심의 여지가 없지만, 본각이 알려지는 것은 시각(始覺)에 의해서일 뿐이다. 시각에 대하여 중생이 불각임이 알려지는 것이고, 그 시각에 의해 중생이 본각임이 선언되는 것이다. 여기에서 시각=본각이다. 그리고 시각에 의해 ‘불각=본각’인 것이 알려지지만, 그것은 시각에 의해서일 뿐이다. 본각 곧 본래성불이라는 관점은 시각에 의해서만 도달하는 안목이다. 중생에게 있어서 ‘불각=본각=본래성불’이라는 사태는 선언적 명제일 뿐이며, 도출될 수 없는 개념사태일 뿐이다. 일종의 호소일 뿐인 것이다. 중생이라는 관점에서 본다면 그것은 지각되는 사태가 아니다. 이때 여래장은 여래의 선언에 반응하여 자신의 존재차원을 승화한 중생이며, 이미 중생이면서 중생이 아니게 되는 것이다. 중생이 중생이 아니게 되는 사태 전환의 계기가 되는 것이 바로 ‘교설(敎說)’이다. 이 점을 유의하여 시모다 마사히로는 다카사키 지키도의 “붓다가 되는 가능성의 근거를 범부 자신의 본성 안에서 구하는 교설이 여기서 말하는 여래장사상이다.”라는 문장에서 오는 오해를 수정하기 위해 “여래가, 붓다가 되는 가능성을 범부 안에서 발견하고, 중생에게 알리는 교설”이라고 수정할 것을 제안한다.

이 같은 시점(視點)에 대한 고려는 대단히 중요하다. 인연(因緣)으로 일어난[起] 제법(諸法)을 철견함으로써 무자성 곧 공성에 이른다라고 하는 불교 본연의 관점을 일관하는 것이기 때문이다. 교설은 연기를 철견하도록 하는 가이드북에 다름 아니다. 그리고 그 교설은 여래에게서 설해지는 것이다. 여래는 본래성불임을 시각하여 성취한 자를 이른다. 여기에 본래성불 혹은 본래성이라는 개념이 본체론으로서 입론될 여지는 존재하지 않는다고 할 수 있다.

3. 불성의 이해에 있어서 착종의 순간과 배경

3-1. 불성의 본체론적 이해

도생 이후의 남북조 불교는 불성론의 이해와 맞물려서 논해지는 것이 일반적이었고,¹³⁾ 지론

11) 시모다 마사히로, 「여래장·불성사상의 새로운 이해를 향해」, 시모다 마사히로 외 저·김성철 역, 『여래장과 불성』, 씨아이알, 2015, pp.25-26.

12) 시모다 마사히로(2015), p.27.

학과 혹은 섭론학파의 심식설이라고 하는 새로운 사유의 형태 역시 이러한 흐름으로부터 자유롭지 않았을 것이다. 따라서 지론학파와 섭론학파의 교섭을 계기로 하는 심식설의 혼용과 불성론의 착종이라는 문제는 필연적이었다고도 볼 수 있다. 삼론학파에 의한 지론학파와 섭론학파의 심식설에 대한 비판이 불성론의 문제로서 수렴되는 것 역시 이러한 사상사적 배경에 기인했을 것이다.

제7사는 아리아식자성청정심을 정인불성으로 한다.『大乘玄論』¹⁴⁾

제9의 지론사는 제8의 무몰식(無沒識)을 정인(正因)의 체(體)로 삼는다고 한다. 제10의 섭론사는 제9무구식(無垢識)을 정인(正因)의 체(體)로 삼는다고 한다.『大乘四論玄義記』¹⁵⁾

이 인용문은 『대승현론(大乘玄論)』과 『대승사론현의기(大乘四論玄義記)』에서 각기 지론사와 섭론사의 불성에 대한 해석을 평한 것이다. 기본적으로 식설의 관점에서 불성을 포착하고 있음이 드러난다. 『대승현론』 「불성의」에서는 식설과 결부하여 불성을 이해하는 관점에 대하여 “제8아리아식도 또한 불성이 아니다. 『섭대승론』에 ‘이것은 무명의 어미이고 생사의 근본이다’고 하였기 때문이다. 그러므로 6식, 7식 내지 8.9식 등 설사 백, 천, 무량의 여러 가지 識이라고 하더라도 모두 불성이 아니다. 어째서인가? 모두가 유소득(有所得)이며, 오안(五眼)으로도 보지 못하는 것이기에.”¹⁶⁾라고 비판한다. 『대승현론』의 비판이 유효하다는 것은 지론사인 혜원의 『열반경의기(涅槃經義記)』에 “동일한 불성의 체가 여러 번뇌와 결합되면 이름을 무명(無明)이라 하고, 선법(善法)과 결합되면 이름을 명(明)이라고 한다. 명과 무명의 체성은 둘이 아니다. 어떤 것이 성체(性體)인가? 진식심(眞識心)을 말한다.”¹⁷⁾고 하는 것에서 명백하게 드러난다. 혜원은 명과 무명의 체가 하나이며, 번뇌와 결합하면 무명이고, 선법과 결합하면 명(明)이라고 말한다. 혜원이 말하는 체는 진식심(眞識心)이며, 그것을 불성의 다른 이름으로 정의하고 있는 것이다.

혜원은 명과 무명 곧 여래와 범부중생의 체가 동일하다고 말한다. 이 지점에서 혜원은 불성을 분명히 체성(體性)으로서 인식하고 있는 것으로 생각된다. 하지만 앞에서도 언급한 것처럼, 『열반경』과 여래장계 경론에서 말하는 불성 혹은 여래장은 체와 성으로서 설해지는 것은 아니다. 여래와 중생의 동일한 바탕으로서 체성 곧 불성(진식심)이 정의되는 순간, 그것은 이미 불성과 여래장을 설하는 본래의 관점은 아니다.¹⁸⁾ 일종의 사유체계 상의 전환이 여기에서 포착

13) 이것은 불성론이 하나의 기저로서 중국불교사상에 작용하기 시작했음을 의미한다. 더욱이 그 불성에 대한 이해가 반야학의 제법실상과 동질의 어떤 것으로 결부되어 이해되고 있었기 때문에(賴永海, 『中國佛性論』 「般若實相義與涅槃佛性我」, 佛光出版社, 民國 79年, pp.99-108 참조), 점차 불성과 공성을 동일시하는 사고로의 진전이 있게 된다.

14) 吉藏, 『大乘玄論』(T44, 35c), “第七師, 以阿梨耶識自性清淨心, 爲正因佛性也.”

15) 慧均·최 연식 校勘, 『大乘四論玄義記』 「佛性義」(불광출판사, 2009), pp.349-350, “第九地論師云, 第八無沒識爲正因體. 第十攝論師云, 第九無垢識爲正因體.”(『卍續藏經』 46, 601c. *참고로 『卍續藏經』의 해당 페이지를 병기한다.)

16) 吉藏, 『大乘玄論』(T45, 36b), “乃至第八阿梨耶識, 亦非佛性. 故攝大乘論云, 是無明母生死根本. 故知, 六識七識乃至八九, 設使百千無量諸識, 皆非佛性. 何以故, 皆是有所得五眼所不見.”

17) 慧遠, 『涅槃經義記』(T37, 702a), “一佛性體與諸結俱名爲無明, 與善法俱名之爲明. 明與無明體性無二. 何者性體, 謂眞識心.”

18) 동일한 경향이 『기신론』 생멸문의 “依如來藏故有生滅心, 所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非異, 名爲阿黎耶識.”(T32, 576b)에 대한 혜원과 범장의 해석에서 동일하게 나타난다. 혜원은 이 문장을 “如來之藏, 不生滅法, 與生滅合, 名阿梨耶”(T44, 529c)라고 하고, 범장은 이 관점을 수용하여 “如來藏隨緣所成阿梨耶識”이라고 한다. 이 두 관점은 모두 여래장연기(如來藏緣起)의 관점에 속한다. 여래장을 생사조작의 원인으로서 포착하고 있는 것이다. 또 이 경우에도 여전히 여래장은 성불(成佛)의 원인으로도 간주된다. 역시 여래와 범부의 근원적 체성으로 간주되는 경우이다. 범장은 이때 여래장을 ‘一如來藏心’이라는 용어로 포착한다.

된다. 불성과 여래장은 여래의 경계라는 시점(視點)에서 포착한 중생에 대한 개념태이지, 선법과 결합하여 여래의 경계를 만들어내고, 번뇌와 결합하여 무명범부를 만들어내는 일계(一界)의 근원적 체성으로 간주될 수 없는 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 어느 순간 불성 혹은 여래장은 본래의 체성으로 간주되고 있는 것이다. 그러한 착상은 어디에서 비롯되었을까 하는 부분은 고민의 대상이 아닐 수 없다.

이 부분과 관련하여 라이용하이(賴永海)의 다음과 같은 지적은 주목된다.

사람들이 자주 논하는 ‘육조혁명(六祖革命)’은 혜능의 전통불교에 대한 근본적인 성질의 개혁이고, 인도불교를 완전히 중국화된 불교로 변성시킨 것으로 말한다. 그러나 만약 사람들이 한 걸음 더 나아가 ‘육조혁명’의 가장 근본적인 ‘혁명’은 무엇인가를 묻는다면 그에 대한 대답은 그다지 뚜렷하게 제시하지 못하고 있다. 필자는 ‘육조혁명’의 가장 근본적인 성질의 ‘혁명’은 바로 전통불교의 추상본체로서의 ‘마음’을 보다 구체적이고 현실적인 ‘인심(人心)’으로 변성시켰고, 일종의 유학화된 ‘심성(心性)’으로 변성시켰다는 것이다. 실제로 이러한 개혁은 선종사상 계열의 중대한 변화를 야기하였다. 그 가운데 가장 두드러진 것은 바로 외재적인 종교를 내재적인 종교로 변성시키고, 전통불교의 부처님에 대한 숭배를 ‘마음’에 대한 숭배로 변성시켰다는 것이다. 다시 말하면 석가모니의 불교를 혜능의 ‘마음의 종교’로 변성시켰다고 하겠다.¹⁹⁾

여래[佛]로부터 마음[心]으로의 초점 전환, 추상본체로서의 마음[心] 문제를 인심(人心)과 심성(心性) 문제로 전환한 것에 인도불교와 중국불교의 사이의 본질적인 차이가 있다고 포착하고 있는 견해이다. 이 견해에 대한 시비 여부를 떠나서, 불성을 심성으로 이해하는 전환이 주요한 사태로서 포착된다는 것은 분명하다. 근원적인 체성으로서 불성을 포착하고, 다시 그것을 진식심 혹은 일여래장심이라는 용어로 재규정하는 순간, 불성은 인심 혹은 심성으로 다시 포착되는 것이다.

라이용하이는 이어지는 부분에서 『단경』이 ‘인성(人性)’을 거론하는 몇 부분을 제시한다.

인성은 본래 청정하지만 망념으로 말미암아 진여가 가리운 것이다. 다만 망상이 없다면 성은 스스로 청정할 것이다.²⁰⁾

자성은 능히 만법의 가장 커다란 것을 포함할 수 있고, 만법은 모든 사람들의 성품 가운데 존재한다.²¹⁾

라이용하이는 이 부분들에 대하여 인성을 사용하여 불성을 설명하는 부분이라고 지적하고, 심성 이외에 유학이 불교에 가장 큰 영향을 끼친 것이 인성 문제라고 지적한다.²²⁾ ‘自性清淨心’이라는 술어와 ‘性自清淨’ 혹은 ‘人性本淨’이라는 술어를 비교하면 그 차이는 명백하다고 생각된다. 첫 번째 인용문 ‘人性本淨, 由妄念故蓋覆眞如. 但無妄想, 性自清淨.’은 여래장 혹은 불성을 설명하는 ‘自性清淨心 客塵煩惱染’에 대한 재해석이라고 생각된다. 라이용하이는 이 부분에 대해 혜능이 “유학이 주류를 이룬 중국 전통 문화의 분위기에서 생활하였기 때문에 사유방식이나 술어에 있어서도 인도불교의 전통적인 것이 아니라 중국문화의 전통적인 것을 사용하였던 것”²³⁾이라고 추론한다. 하지만 이 같은 돌출이 아닌 돌출은 중국불교의 내부에 이미

19) 賴永海 저·김진무 역, 『불교와 유교』, 운주사, 1999, pp.100-101.

20) 『法寶壇經』, T48, 353b, “人性本淨, 由妄念故蓋覆眞如. 但無妄想, 性自清淨.”

21) 같은 책, 350b, “自性能含萬法是大, 萬法在諸人性中.”

22) 賴永海 저·김진무 역(1999), pp.101-102.

일정 부분 예비되었던 것이라고 생각되며, 불성 혹은 여래장을 심성으로 포착했을 때 그러한 과정은 진행되고 있었다고 볼 수 있다. 한편으로는 본체, 본성을 추구하는 사유가 은연중에 중국불교인들의 불교 이해 과정에서 작동한 결과로도 읽을 수 있을 것이다.

3-2. 유교적 관점에 의한 불교 해석

자성정정심이 인성, 인심의 술어로 치환되는 순간, 불교의 다양한 술어는 본체론의 관점에 의한 해석에 맞닥뜨리게 된다. 이고(李翱)는 『복성서(復性書)』 첫머리에서 다음과 같이 말한다.

사람이 성인이 될 수 있는 것은 성(性) 때문이고, 사람이 자기 성(性)에 미혹(迷惑)하게 되는 것은 정(情) 때문이다.²⁴⁾

이고가 복성을 말함에 선언적으로 전제한 문구이다. 이 문구가 어디에서 비롯되었는지는 둘째 치고, 지향하는 바는 명료하다. 성은 되돌아가야 할 바이고, 정(情)은 본래의 성(性)을 미혹하는 것이므로 버려야 할 것이라는 점이다. 여기에 여래장 혹은 불성의 개념을 대입해보면, 여래성 혹은 불성은 되돌아가야 할 바이고, 객진번뇌는 제거해서 버려야 할 바가 될 것이다. 그런데 앞에서 이미 살펴 본 것처럼, ‘여래-장’ 혹은 ‘불-성’은 여래장계 경론에서는 붓다가 바라보는 시점(視點)에서 포착되는 중생태일 뿐이다.

어쨌든 이고의 복성에서 초점이 되는 것은 멸정(滅情)으로 보인다. 멸정이 바로 복성이기 때문이다. 복성(復性)의 방법에 대해, 이고는 다음과 같이 말한다.

물이 혼탁하면 그 흐름이 맑지 않고, 불이 연기나면 그 빛이 밝지 못하지만, 물과 불의 맑음과 밝음의 허물이 아니다. 모래가 섞이지 않으면 흐름은 맑아지고, 연기가 무성하지 않으면 빛은 밝아지니, 정(情)이 일어나지 않으면 성(性)은 충만해진다.²⁵⁾

헤아리지 않고 생각하지 않으면 정(情)은 일어나지 않으니, 정(情)이 이미 일어나지 않으면 곧 올바른 생각이다. 올바른 생각은 헤아림이 없고 생각함이 없음이다.²⁶⁾

정(情)은 성(性)의 사됨이다. 그것의 사됨과 사됨이 본래 없는 것임을 알아차리면, 마음은 고요해져 움직이지 않고 사된 생각은 저절로 없어져서, 오로지 성(性)만이 밝게 비출 것이다.²⁷⁾

상편의 인용문은 망념을 닦아 없애면 진여본성이 드러나서 밝게 비춘다는 의미로 읽혀진다. 정(情)이 사되어서 성(性)을 가리기 때문에 그것을 닦아 없애면 성(性)이 충만하게 드러나서 비춘다는 것이다. 중편의 두 인용문은 정(情)을 없애어 성이 드러나는 과정, 본성을 설명한다. 헤아리지 않고 생각하지 않는다는 것은, 불교의 관점으로는 분별망념을 떠나는 것을 의미할 것이다. 곧 불교에서 말하는 분별망념이 정(情)이라는 개념으로 상징된 것이다. 정(情)을 떠난 것을 정사(正思)라고 규정하는 것은 더욱 그러한 의도를 보여준다고 생각된다.

23) 같은 책, p.102.

24) 『李文公集』卷2 『復性書』 상편, “人之所以為聖人者, 性也. 人之所以惑其性者, 情也.”

25) 같은 책, 상편, “水之渾也, 其流不清, 火之煙也, 其光不明, 非水火清明之過. 沙不渾, 流斯清矣, 煙不鬱, 光斯明矣, 情不作, 性斯充矣.”

26) 같은 책, 중편, “弗慮弗思, 情則不生, 情既不生, 乃為正思. 正思者, 無慮無思也.”

27) 같은 책, 중편, “情者性之邪也. 知其為邪, 邪本無有, 心寂不動, 邪思自息, 惟性明照.”

주희(朱熹)는 이고의 멸정(滅情)을 두고서 “이고가 본성을 회복해야 한다고 말한 것은 옳지만, 감정을 없앴으로써 본성을 회복하겠다고 말한 것은 잘못되었다. 어떻게 감정을 없앨 수 있겠는가! 이는 곧 불교의 설이니, 거기에 빠지고도 스스로 알지 못한 것이다.”²⁸⁾라고 평하고 있다. 이 비판에 대해 홍린은 주희 역시 맹자의 성선을 지지했고, 도덕본성인 인의예지가 사단이라는 도덕감정으로 발현된다고 주장한 점을 지적하면서 “주희의 관점에서 보았을 때, 본성의 회복이라는 목표는 이고의 주장처럼 감정을 소멸시킴으로써(‘滅情復性’) 달성되는 것이 아니라 오히려 감정을 통해서 진정으로 달성될 수 있는 것이다. 따라서 그는 비록 이고가 맹자의 학설 중 상당부분을 수용하고 성선의 입장을 취했음에도 불구하고 불교적 인식론의 영향을 받아 감정 자체를 부정한 것이라고 평가했던 것”²⁹⁾이라고 말한다.

정확히 어떤 불교의 교설을 말하는지는 밝히지 않고 있다. 이고의 설은 『기신론』의 다음 일단을 떠올리게 하는 점이 있다.

이른바 오음과 색법 및 심법(色心), 육진경계를 살펴보아도 필경에는 무념이니, 심(心)은 형상이 없어서 시방으로 구하려고 해도 끝내 얻을 수 없다. 마치 사람이 길을 잃고서 동쪽을 서쪽이라고 말하지만, 방향은 실제로는 바뀌지 않음과 같다. 중생 또한 그러하다. 무명으로 미혹되었기에 심(心)을 념(念)이라고 말하지만, 마음[心]은 실제로는 움직이지 않았다. 만약 마음에 념(念)이 없음을 능히 관찰하여 안다면, 곧 진여문에 들어가 수순할 수 있다.³⁰⁾

어떤 측면에서는 원용되었다고도 말할 수 있겠다. 하지만 그 사유의 방향성에는 자못 차이가 존재한다. 『기신론』의 인용문에서 심은 자성청정심일 터이다. 하지만 그 자성청정심은 념이 실제로는 없음을 관찰하여 앎으로써 비로소 드러나는 것이다. 무명과 분별망념에 부닥쳐 그것이 무자성임을 관찰하여 알아차릴 때, 자성청정심인 것이 드러날 뿐이다. 이 자성청정심은 분별망념이 무자성임이 드러난 상태일 뿐이다.

하지만 정(情)은 처음부터 성(性)의 샅뎌로서 규정된다. 물의 혼탁함이 바로 정(情)이다. 혼탁하든 혼탁하지 않든, 성(性)은 본래성으로서 존재하는 것이다. 어떻게 보면, 이고가 말하는 성(性)은 자성청정심의 실재를 가리키는 의미일지도 모르겠다. 이렇게 본다면 이고가 생각한 성(性)과 정(情)은 일종의 본말 관계로도 읽을 수 있을 것이다. 이고가 성을 규정하는 양상은 천태의 그것과 유사한 점이 있다. 이고는 다음과 같이 말한다.

성인이라고 하여 어찌 정(情)이 없겠는가? 성인은 적연부동하여 가지 않아도 도달하며, 말하지 않아도 신령스럽고, 발하지 않아도 빛나며, 제작(制作)은 천지에 참여하며, 변화는 음양에 부합하니, 비록 정(情)이 있다고 하여도 일찍이 정(情)을 소유한 바가 없다. 그러므로 백성이라고 어찌 그 성(性)이 없겠는가? 백성의 성(性)은 성인의 성(性)과 차이가 없다.”³¹⁾

이것은 천태의 성구성악의 설을 그대로 원용한 것이다.

28) 『朱子語類』 권59, “李翱復性則是, 云滅情以復性則非. 情如何可滅! 此乃釋氏之說, 陷於其中不自知.”

29) 홍린, 「주희 이고(李翱) 멸정론(滅情論) 비판의 타당성 재고」, 『유학연구』55, 2021, p.271.

30) 『大乘起信論』, T32, 579c, “所謂推求五陰色之與心六塵境界, 畢竟無念, 以心無形相, 十方求之終不可得. 如人迷故, 謂東爲西, 方實不轉. 衆生亦爾, 無明迷故, 謂心爲念, 心實不動. 若能觀察知心無念, 即得隨順入眞如門故.”

31) 『李文公集』卷2 『復性書』 상편, “聖人者, 豈其無情邪? 聖人者, 寂然不動, 不徃而到, 不言而神, 不耀而光, 制作參乎天地, 變化合乎陰陽, 雖有情也, 未嘗有情也. 然則, 百姓者, 豈其無性者邪? 百姓之性與聖人之性, 弗差也.”

만약 타인(他人)에 의하면, 일천제는 선을 끊어 없애지만 아뢰야식이 혼습을 받아 다시 선을 일으킬 수 있음을 밝히고 있다. 아뢰야식은 무기무명이며 선과 악은 이러한 일체종자에 의지한다. 일천제는 무명무기를 끊을 수 없으므로 다시 선을 생한다. 불(佛)은 무기무명을 끊어 없애버려서 혼습을 받을 곳이 없어지므로 악은 다시 생하지 않는다. 만약 악으로 중생을 제도하고자 하면 다만 신통변화를 만들어서 중생을 제도해야 한다.³²⁾

지옥계로부터 불계에 이르기까지 10계가 각각 나머지 아홉의 계를 갖추고 있다고 설하는 천태의 십계호구이다. 천태에서는 지옥중생이라고 하더라도 불성을 갖추고 있고, 부처라고 하더라도 성품으로서의 악은 갖추고 있다고 말한다. 다만 부처에게 성악(性惡)은 있다고 하더라도 수악(修惡)은 없기 때문에 드러나지 않는다. 그렇기 때문에 악으로 교화하기 위해서 신통변화를 만들어야 한다고 말한다. 이고는 이것을 그대로 원용하여 성인에게도 정(情)이 있음과 백성에게도 성(性)이 있음을 주장하고 있는 것이다. 이고는 이것을 통해서 사람은 누구나 성인이 될 수 있다고 말하는 데 이른 것이다.

이고의 생각에서 정(情)이란 개념은 불교의 분별망념에 상당하는 개념으로 상정된 것이라고 할 수 있다. 하지만 이고가 말한 정(情)이, 주희가 지적한 것처럼 불교의 분별망념으로 치환될 수 있는지 묻는다면, 그에 대한 답변 역시 부정적일 것이다. 불교의 분별망념이 내포하는 개념태와 유교의 정(情)이 내포하는 개념태가 반드시 같지는 않기 때문이다.

이처럼 이고의 『복성론』에는 불교적 사유체계의 활용이 적지 않게 보이지만, 그것이 불교의 관점과 치환될 수 있는 성질은 것은 아니라고 생각된다.

4. 결론: 불성과 인성의 사이(間)

불성은 누누이 살펴보았듯이 중국적 사유에서 말하는 체성(體性)으로서 포착할 수 있는 것은 아니다. 하지만 중국의 불교인들에게 불성 혹은 여래장을 설하는 경론이 입수되었을 때, 그것은 급속하게 체성(體性)으로서의 의미를 획득하기 시작한 것으로 보인다. 불성 혹은 여래장이 ‘부처가 될 가능성’으로서 씨앗 혹은 태아로 이해되었을 때, 그러한 양상은 더욱 가속화되었을 것이다.

화엄가들이 본래성불(本來成佛) 혹은 구래성불(舊來成佛)을 강조하고 여래장 혹은 불성이라는 말을 굳이 강조하지 않는 것도 이와 전혀 무관하지는 않을 것이다. 『화엄경』 혹은 여래장계 경론에서 굳이 여래지견에서 본다는 것을 강조하여, 여래의 시점(視點)을 강조하는 것 역시 체성(體性)으로 오해될 가능성에 대한 우려 때문일 것이다.³³⁾ 하지만 중국의 불교인들에게 있어서 불성 혹은 여래장은 체성으로 이해되는 경향이 지속되었고, 이것은 마침내 심성 혹은 인성으로까지 말해지게 되었다.

이 같은 인식이 어디에서 비롯되었는지를 묻는다면, 이미 불교 안에 있었던 일정한 실제론적 경향성을 지목하지 않을 수 없고, 동시에 중국인들의 전통적인 사유체계의 영향을 고려하지 않을 수 없다. 라이용하이네 불교와 유교의 사상적 교섭에 대하여 다음과 같이 말한다.

32) 智顓, 『觀音玄義』, T34, p.882c, “若依他人, 明闡提斷善盡, 為阿梨耶識所熏, 更能起善. 梨耶即是無記無明, 善惡依持為一切種子. 闡提不斷無明無記故, 還生善. 佛斷無記無明盡, 無所可熏故, 惡不復還生. 若欲以惡化物, 但作神通變現, 度眾生爾.”

33) 실제로 다양한 부파는 물론이고, 『능가경』 역시 그러한 경향성을 드러내고 있다. 사실 인도 불교의 내부에서조차 실제론적 경향이 주류를 이루고 있었다는 보고도 존재한다.

불교는 추상적 본체를 중시한다. 그러나 불교의 본체를 '진여'라고 부르든 혹은 '실상', '법계'라고 칭하든지 상관없이 모두 중국 전통문화와 관계있는 용어 및 함의와 같다고 할 수 없고, 이러한 '본체'를 중국 고대학자들이 직접 받아들이기는 비교적 어려웠을 것이다. 수·당 시대에 이르러 중국 전통문화의 영향을 받아 불교의 사상 및 용어에 비교적 큰 변화가 있었는데, 그 가운데 중국 전통의 '인성', '심성'으로 불성을 논한 것이 가장 두드러진다. 그러나 불교가 '인성' '심성'을 논할 때 결코 그 본래의 사유양식, 즉 그 고유한 본체론적인 방법을 포기하지 않았으며, 본체론의 방법을 사용하여 '인성' '심성'을 논하였다. 이는 불교의 불성론을 일종의 '인성론' 혹은 '심성론'으로 변모시키는 새로운 현상을 출현시켰다. 그러나 이러한 '인성' '심성'은 중국 전통의 '인성' '심성'과는 다른 일종의 본체화된 '인성'과 '심성'인 것이다.³⁴⁾

라이용하이가 말하는 '불교가 추상적 본체를 중시한다'는 주장에 선뜻 동의하기는 어렵다. 예를 들어 "대승불교의 출현에 따라서 반야학에 있어서 일체의 상(相)을 제거하는 동시에 '제법실상(諸法實相)'의 논의가 발생하여, 이러한 '실상'을 모든 제법의 근원으로 규정하였다. 이러한 '실상'은 실제로는 불교에 있어서의 '본체'였다."³⁵⁾고 말한다. 불교 경론에 있어서 실상은 일체의 견해 곧 희론에 대한 타파와 직결되어 있고, 희론이 타파됨으로써 드러나는 것이 실상일 뿐이다. 그 실상이 인연제법을 떠나서 드러나는 것은 아니다. 색수상행식에 즉해서 공성을 드러내는 것이기 때문이다. 반야부 경전들은 거기에 더하여 무자성 곧 공이라는 견해에 대한 집착 또한 떠나야 한다고 말한다. 이 점에 있어서는 또 다른 불교 술어인 법계, 법성이라고 해서 다르게 해석할 여지가 존재한다고 생각지는 않는다. 오히려 격의불교의 상황은 본체론적 관점에서 불교를 이해하였던 상황이라고 생각된다. 이 점에 있어서 라이용하이의 지적은 오히려 전형적인 초기의 중국 불교 이해를 보여준다고 생각한다. 여기에는 격의불교와 그에 앞선 현학의 본말체용의 관점이 적지 않은 영향으로 고려되어야 할 것이다.

하지만 그 본체론적 사유를 기반으로 했기 때문에 새롭게 수용된 불성·여래장과 그것에 대한 해석이 빠른 속도로 본성 혹은 심성, 심체의 관점에서 이루어졌다고 생각된다. 사실은 불성·여래장에 대한 중국 불교인들의 본성·본체론적 인식은 중국인들의 불교 수용을 더욱 용이하게 하는 측면도 있었다. 오히려 6-7세기의 중국불교는 중국화 경향 못지않게 인도인들의 불교 이해가 무엇인지에 대한 본격적인 논의가 진행된 시점이기도 하다. 하지만 그 간격을 극복하기는 쉽지 않았다고 생각된다.

특히 6-7세기의 중국불교 내부에서 진행된 불성·여래장 개념과 심식설의 결합은 인성론의 관점에서 불교의 사유체계를 바라보는 시각을 심화시켰다고 생각된다. 심식(心識)과 그것의 기반(體 혹은 性)으로서의 불성·여래장이라는 결부는, 불성을 인심(人心) 인성(人性)의 관점에서 논의하는 것을 용이하게 했을 것이다. 일종의 유교적 관점 혹은 중국적 관점에 의한 불교의 재해석 가능성이 높아진 것이다. 불교에서 말하는 불성·여래장이 심식설에 의해 인성의 관점에서 논해질 수 있게 되었을 때, 논자가 보기에는 불성설 그 자체가 가지고 있는 함의보다는 불성설을 둘러싸고 제기된 성불 가능성을 대한 폭넓은 논쟁이 불교가 오히려 유교에 준 가장 큰 충격이었다고 볼 수도 있지 않을까 한다.

34) 賴永海 저·김진무 역(1999), p.51.

35) 같은 책, p.26.

유자휘의 유불조화설과 대해 종교의 영향

이원석(전남대학교)

<차례>

1. 서론
2. 유자휘에 대한 대혜의 비판
3. 유자휘의 도 개념
4. 유자휘의 심(心) 개념
5. 유자휘의 수양론
6. 대혜의 비판과 유자휘의 수용
7. 결론

1. 서론

유자휘(劉子翬, 1101-1147)¹⁾는 주희(朱熹) 초년 시절의 스승으로 우리에게 잘 알려져 있다. 주희는 부친이 사망한 열네 살 때부터 유자휘의 가숙(家塾)에 들어가 배우기 시작했고, 유자휘는 주희 나이 열여덟 살 때 세상을 떠났으므로 주희가 그에게서 배운 기간은 그리 길지 않다.²⁾ 하지만 유자휘는 주희에게 “원회(元晦)”라는 자(字)를 지어 주었으며 학문의 종지를 따로 알려주는 등 애정을 보였다.³⁾

특히 눈길을 사로잡는 것은 유자휘가 대해 종교(大慧 宗杲)와 사상적으로 긴밀하게 교류하고⁴⁾, 또 주희가 유자휘의 소개를 통해 대해 종교의 제자인 개선 도겸(開善 道謙)과 만나서 선불교의 종지에 관해 문답을 나누었으며⁵⁾, 급기야 주희는 개선 도겸의 설에 따라 성시(省試)의 답안을 작성했을 만큼 도겸 및 그 스승 대혜에게 경도되었다는 사실이다.⁶⁾ 주희는 20대 초반 동안현(同安縣)의 주부(主簿)로 근무할 때 사랑좌(謝良佐)의 『논어해(論語解)』를 숙독했는데⁷⁾, 이 책이 선불교의 영향을 받았다는 후일 주희의 평가를 고려해 보면 주희에 대한 대혜의 영향은 상당 기간 남아 있었던 것으로 보인다.

그렇다면 초년 시절의 주희가 몸담았던 지적 분위기나 철학적 문제의식을 밝히기 위해 유자

1) 字는 언충(彦冲), 유갑(劉幹)의 셋째 아들. 『宋史』 「儒林傳」에는 유갑의 둘째 아들[“仲子”]로 되어 있으나, 王利民·曹愛華에 따르면 유자휘는 그의 셋째 아들이었다. 王利民·曹愛華, 「劉子翬家世考」, 『贛南師範學院學報』, 2006年 第1期, p.66.

2) 束景南, 『朱熹年譜長編』 卷上, 上海: 華東師範大學出版社, 2001. pp.72-73.

3) 劉子翬, 『屏山集』 卷6, 「字朱熹祝詞」; 「跋家藏劉病翁遺帖」.

4) 『大慧普覺禪師書』에는 대해 종교가 유자휘와 그의 형 유자우에게 보낸 「答劉寶學-彦脩」, 「答劉通判-彦冲」, 「又」 등 세 통의 편지로 수록되어 있다.

5) 대해종교 저/ 김태완 역, 『대해보각산사어록』 제5권(서울: 소명출판, 2011), 「答富樞密-季申」의 세 번째 편지, “...道謙上座, 已往福唐, 不識已到彼否.” 개선 도겸과 주희의 교류에 관한 연구로는 다음을 참고할 것. 郭齊, 「朱熹從道謙學禪補證」, 『人文雜誌』, 1998.

6) 束景南, 앞의 책, p.116. 그러나 『居士分燈錄』과 『佛祖歷代通載』에 따르면, 주희는 유자휘에게 가르침을 청하기 이전에 『대혜어록』을 숙독했다고 한다. 변희옥은 이 기록들이 사실이라는 증거는 없지만 사실이 아니라고 단정할 만한 증거도 없다고 보았다. 변희옥, 「大慧 看話禪 연구」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2005. p.34.

7) 束景南, 위의 책, p.126.

휘의 사상을 연구하는 일이 필수적일 터이다. 황종희(黃宗羲)는 『송원학안(宋元學案)』에서 유자휘가 이정(二程)의 낙학(洛學)을 사숙(私淑)했다고 평가했으나, 전조망(全祖望)은 “병산(屏山: 유자휘)은 그 스승이 누구인지 모른다.”라고 하였다.⁸⁾ 중국의 연구자 허옌옌(何彦彦)은 호안국(胡安國, 1074-1138)이 유자휘와 같이 송안현(崇安縣) 오부리(五夫里) 출신이었으며, 그가 유자휘의 선조인 유민선(劉民先)에게 배웠고, 호안국이 벼슬길에서 밀려나 15년 동안 한거(閑居) 하던 때 유씨 가문의 가숙에 초빙되어 학생을 교육한 결과 호헌(胡憲), 범여규(範如圭) 등이 배출되었으며, 호안국과 유자우(劉子羽)의 교류 등을 들어⁹⁾ 유자휘가 호안국의 학풍을 계승했을 가능성을 크게 보았다.¹⁰⁾ 호안국은 『춘추』의 주석가로 유명하므로 유씨의 가학은 『춘추』를 위주로 했을 것이다. 그런데 쑤징난(束景南)에 따르면 그런 학풍은 이미 선조 때부터 형성되었다고 한다. 유자휘의 증조부인 유태소(劉太素)가 호원(胡瑗, 993-1059)으로부터 『춘추』를 배운 이래, 춘추학은 유씨 가문의 가학이 되었다는 것이다.¹¹⁾ 유자휘도 『한서잡론(漢書雜論)』(『屏山集』 卷3-4)을 지었으며, 본문에서 집중적으로 살펴 볼 그의 철학적 저술 『성전론(聖傳論)』(『屏山集』 卷1)도 요·순 임금에서 맹자에 이르는 인물을 역사적 흐름에 따라 배열하는 체제를 갖추고 있어 춘추학의 영향을 보여준다.

유자휘가 여본중(呂本中)으로부터 장재(張載)의 영향을 받았을 가능성도 염두에 두어야 한다. 여본중의 부친 여호문(呂好問)은 전유(田腴)를 스승으로 모셨는데¹²⁾ 전유는 “근세 학자 중 횡거 선생만 한 분이 없으니, 정숙(正叔: 程頤)은 그다음이다.”¹³⁾라고 할 만큼 장재를 존송하던 사람이었다. 그러므로 여본중은 장재의 삼전(三傳) 제자라고 할 만한 인물이었다. 이러한 여본중과 유자휘의 교류는 매우 친밀했으므로, 유자휘가 소년 주희에게 장재의 「서명(西銘)」을 준 일도 우연은 아니었을 것이며¹⁴⁾, 1144년 하약(何若)이 상주를 올려 정이의 학문을 배척해야 한다고 주장하면서 유자휘의 『성전론(聖傳論)』과 장재의 『정몽(正蒙)』을 나란히 거론했던 것도 유자휘와 장재의 관계를 간접적으로 증언한다.¹⁵⁾ 종합하자면 유자휘의 학문적 배경은 호안국의 춘추학과 장재의 관학(關學)이었을 가능성이 크다.¹⁶⁾

유자휘에 대한 본격적 연구는 아직 찾아보기 힘들다. 국내에서는 변희욱이 지난 2005년 그의 박사학위 논문에서 대혜의 유자휘 비판을 다루면서 대혜의 핵심 비판 지점이 유자휘의 묵조선(默照禪)적 경향이었다는 것을 밝혔다.¹⁷⁾ 중국의 왕리민(王利民)은 유자휘가 『주역』의 “불원복(不遠復)” 구절을 통해 유학의 관점에서 불교를 통합했다고 주장하면서, 그것을 유·불·도 삼교 통합의 산물이라고 한 쑤징난(束景南)을 비판한 바 있다.¹⁸⁾ 한편 주런치우(朱人求)는 유자휘의 “불원복” 이해에서 노장과 불교의 신비주의적 체험을 엿볼 수 있으며, 이런 체험을 바탕으로 유자휘는 유불도 삼교의 통합을 시도했다고 보았다.¹⁹⁾ 필자는 변희욱 및 이들 중국인 연구자의 성과를 밑바탕 삼아, 유자휘를 겨냥한 대혜 종교의 비판에 담긴 의미를 철학적으로

8) 何彦彦, 「劉子翬生平之研究」, 廈門大學 碩士學位論文, 2008. p.9.

9) 위의 글, p.8.

10) 위의 글, p.10.

11) 위의 글, p.9.

12) 黃宗羲, 『宋元學案』 卷31, 「呂範諸儒學案」, <太學田誠伯先生腴>, “右丞呂好問兄弟嚴事之.”

13) 위의 책, “近世學者無如橫渠先生, 正叔其次也.”

14) 束景南, 앞의 책, p.81.

15) 王利民, 「劉子翬的生平思想及其對朱熹的影響」, 『江西師範大學學報(哲學社會科學版)』 第48卷 第6期, 2015, p.55.

16) 주희의 외삼촌뻘이자 진사시 장원급제자였던 汪應辰(1118-1176)도 소년 시절 여본중과 호안국에게서 배웠다고 한다. 변희욱, 앞의 논문, 16쪽.

17) 변희욱, 위의 논문, 166-168쪽.

18) 王利民, 「劉子翬“不遠復”三字符及其對朱熹的影響」, 『寧波大學學報(人文科學版)』, 第13卷 第1期, 2000, p.56.

19) 朱人求, 「劉子翬儒學思想及其對朱子的影響」, 『安徽師範大學學報(人文社會科學版)』 第47卷 第1期, 2019. p.44.

분석하고, 유자휘가 그런 비판을 받고서 자신의 철학사상을 어떻게 수정했는지를 그의 「성전론(聖傳論)」을 중심 자료로 삼아 추적해 보고자 한다. 이를 통해, 유자휘는 장재의 기론(氣論) 및 심론(心論)을 통해 그 수정 작업을 수행했을 가능성을 조심스럽게 타진하고자 한다.

2. 유자휘에 대한 대혜의 비판

대혜 종고는 1139년 유자우에게 보낸 편지에서, 그 동생인 유자휘가 “묵이상조(默而常照)”를 종지로 하는 묵조선에 기울었다면서 심각히 우려했다.²⁰⁾ 이때 유자휘는 나이 서른아홉 살로 고향 송안현 오부리에서 은거하며 가숙에서 강학에 힘쓰고 있었다. 대혜는 유자휘가 장덕원(張德遠)에게 보냈던 편지를 읽고서²¹⁾ 그 편지 내용을 근거로 삼아 유자휘의 수행법을 문제 삼았다. 대혜가 보기에 유자휘가 취한 수행법의 문제점은 일변 묵조선적 선정(禪定)을 추구하면서 일변 마음과 본성 개념을 “여러 문자로 증거를 댄”으로써 설명하려 했다는 데에 있었다.²²⁾ 유자휘는 선정과 지적 이해를 동시에 추구하면서 양자를 통일하지 못했다고 대혜는 보는 것이다. 더구나 유자휘는 『주역』과 『금강경』을 종합하려 시도했다고 대혜는 말하면서, 유자휘가 이처럼 그릇된 길을 따르는 까닭은 근본적으로 그가 생사의 관문을 깨지 못했기 때문이라고 대혜는 지적했다.²³⁾

그는 이어서 유자휘에게 직접 두 통의 편지를 보냈다. 대혜는 첫 번째 편지에서, “마음을 띠로 묶고[管帶]”, “마음을 잇는[亡懷]” 수행의 한계를 지적하는데, 그런 수행을 한다면 “고요한 곳에 있을 때는 무한한 즐거움을 누리나, 시끄러운 곳에 있을 때는 무한한 고통을 느낄 것”이라고 한다.²⁴⁾ 대혜가 그 대안으로 제시한 것은 다름 아닌 화두 공부였다. 그는 마음을 검속(檢束)하거나 고요하게 만들기 위해 마음을 작위적으로 운용할 것이 아니라, 마음이 일어날 때, 즉 자각적 의식이 일어나는 그 순간 “개에게도 불성이 있는가? 아니다!”라는 화두를 떠 올려야 한다고 말한다.²⁵⁾ 그러면서 대혜는 나용(懶融) 선사의 말을 인용한다. 나용에 따르면, 마음을 일어나지 않게 만들려는 것은 오히려 그런 지향을 품은 작위적 마음의 성립을 초래한다. “지금 마음 없애기를 말하는데 이는 마음을 있게 하는 것과 다르지 않다.”는 것이다.²⁶⁾

그렇다면 마음이 일어나는 것을 자연스럽게 여기되 그 마음을 개념[名]과 형상[相]의 세계에 빠지지 않게 사전에 조치하는 편이 나올 것이다. 화두는 바로 그때 필요한 유용한 방법이다. 왜냐하면, 화두는 일상적 형식 논리를 넘어서는 세계를 지향하게끔 우리의 의식을 변형함으로

20) 대혜종고 저/ 김태완 역, 『대혜보각선사어록』 제5권(서울: 소명출판, 2011), 138쪽, 「答劉寶學-彥脩」, “近年已來, 禪道佛法, 衰弊之甚. 有般杜撰長老, 根本自無所悟, 業識茫茫, 無本可據, 無實頭伎倆收攝學者, 教一切人, 如渠相似, 黑漆漆地, 緊閉却眼, 喚作默而常照. 彥沖被此輩教壞了.”

*김태완의 역서와 Jeffrey L. Broughton & Elise Yoko Watanabe의 *The Letters of Chan Master Dahui Pujue*(New York: Oxford University Press, 2017)를 참고하여 필자가 번역을 수정했다. 오역의 책임은 필자에게 있다.

21) 上同, 141쪽, “比暉禪歸, 錄得渠答紫巖老子一書.”

22) 上同, 142-143쪽, “彥沖云, 夜夢晝思, 十年之間, 未能全克. 或端坐靜默, 一空其心, 使慮無所緣, 事無所託, 頗覺輕安. …二祖初不識達磨所示方便, 將謂外息諸緣, 內心無喘, 可以說心說性, 說道說理, 引文字證據, 欲求印可.”

23) 上同, 144쪽, “更引周易內典, 硬差排和會, 真是爲佗閑事, 長無明. 殊不思量一段生死公案, 未曾結絕.”

24) 대혜종고 저/ 김태완 역, 『대혜보각선사어록』 제5권(서울: 소명출판, 2011), 151쪽, 「答劉通判-彥沖」, “若一向忘懷管帶, 生死心不破, 陰魔得其便, 未免把虛空隔截作兩處, 處靜時受無量樂, 處鬧時受無量苦.”

25) 上同, “只就瞥起處, 看箇話頭, 狗子還有佛性也無.”

26) 上同, 152쪽, “眼辦手親者, 一連連得, 方知懶融道. 恰恰用心時, 恰恰無心用. 曲談名相勞. 直說無繁重. 無心恰恰用, 常用恰恰無.”

써 무한의 지평을 열어주는 역할을 하기 때문이다. 또한, 대혜는 유자휘에게 보낸 두 번째 편지에서도 유자휘의 “고요함 위주[靜勝]” 수양의 한계를 비판한다. 그는 조주(趙州)의 “무자(無字)” 화두를 통해 고요함과 움직임의 이분법을 넘어설 것을 유자휘에게 촉구했다.²⁷⁾

이상에서 유자휘의 목조선적 경향에 대한 대혜의 우려와 충고를 대략 살펴보았는데, 이제 더 범위를 좁혀서 『역』과 『금강경』을 회통하려고 한 유자휘의 시도와 대혜의 견해를 세밀하게 분석하고자 한다. 대혜에 따르면, 유자휘는 『주역』의 “역의 도는 거듭 변화하는 것이다.(易之爲道也屢遷)”라는 구절과, 『금강경』의 “머무르는 곳 없이 마음을 내야 한다.(應無所住而生其心)”를 종합하여 이해하려고 했다. 또한, 유자휘는 『주역』의 “적막하게 움직임이 없다.(寂然不動)”를 “흙이나 나무와 다름이 없다.(與土木無殊)”는 불교적 언사로 설명했다고 대혜는 전한다.²⁸⁾

송대의 여러 주석가에 따르면 “역의 도는 거듭 변화하는 것이다.”라는 것은 역의 ‘도’가 변화 그 자체라는 것을 가리킨다. 예를 들어, 대혜 종고와 긴밀하게 교류했던 장준(張浚)은 이 구절에 대해 아래와 같이 설명했다.

하늘과 땅의 신묘하고 밝은 이치, 음과 양의 예측 못 할 작용, 만물의 무한한 변화는 스스로 드러나고 스스로 정교해진다. 신묘한 이치와 오묘한 작용은 모든 것을 포괄하며 하나라도 남겨두지 않는다. 그런데 역(易)이 없다면 하늘과 땅의 이치는 거의 중지할 것이고 음양의 작용은 거의 소멸할 것이며 만물의 변화는 거의 중단될 것이다. 그러므로 역도(易道)가 변화를 높이는 까닭은, 고의로 변화가 많이 일어나게 하려는 것이 아니라 [역도는] 법칙상 변화하지 않을 수 없기 때문이다.²⁹⁾

장준은 하늘과 땅의 이치, 음양의 작용, 그리고 만물의 변화를 관통하는 상위 개념에 역도(易道)를 배치하면서 역도는 변화 그 자체라고 설명하고 있다. 장준 이외에도 호원(胡瑗)이나 주진(朱震) 같은 학자 역시 해당 구절이 역(易)의 변화를 뜻한다고 보았다.³⁰⁾ 유자휘의 형인 유자우(劉子羽)는 장준의 막료였으므로 유자휘는 형을 통해서 장준의 이와 같은 설명을 알았을 가능성이 크다.

유자휘는 이들 주석가와 마찬가지로 역의 도를 변화라고 규정하되 이를 마음의 지평으로 가져와서 새롭게 해석하였다.³¹⁾ 그 구절을 『금강경(金剛經)·장엄정토분(莊嚴淨土分)』의 “머무르는 곳 없이 마음을 내야 한다.(應無所住而生其心)”로 풀이한 것에서 그의 관점이 잘 나타난다. 『금강경』의 이 구절은, 감각적 세계를 영원불변의 실재인 것으로 간주하지 말고, 연기법(緣起法)적 세계, 즉 불성(佛性)의 연기로서의 세계를 있는 그대로 바라보고 그에 따라 행동할 것을 촉구한다. 그러므로 유자휘에 따르면, 『주역』의 “역의 도는 거듭 변화하는 것이다.”는, ‘역의 도인 변화를 체득한 마음은 감각 세계의 한계를 넘어 세계의 본질과 하나된 존재이다.’로 해

27) 대혜종고 저/ 김태완 역, 『대혜보각선사어록』 제5권(서울: 소명출판, 2011), 159쪽, 「又」, “而今要得省力靜關一如, 但只透取趙州無字, 忽然透得, 方知靜關兩不相妨, 亦不著用力支撐, 亦不作無支撐解矣.”

28) 대혜종고 저/ 김태완 역, 『대혜보각선사어록』 제5권(서울: 소명출판, 2011), 146쪽, 「答劉寶學-彥脩」, “彥沖引孔子稱易之爲道也屢遷, 和會佛書中應無所住而生其心, 爲一貫. 又引寂然不動, 與土木無殊, 此尤可笑也. 向渠道, 欲得不招無間業, 莫謗如來正法輪.”

29) 張浚, 『紫巖易傳』卷8, “天地神明之理, 陰陽不測之用, 萬物無窮之化, 自形自色, 自織自悉. 神理妙用, 總括無遺. 舍易而天地之理或幾乎息, 陰陽之用或幾乎泯, 萬物之化或幾乎絕矣. 是故易道尚變, 非故多變也, 數不得不變.”

30) 胡瑗은 “屢者, 數也. 言易之爲道, 做法陰陽, 其變化之理, 爻象之間, 數有遷易也.” 라고 한다.(胡瑗, 『周易口義』, 「繫辭下」) 朱震은 “其道也屢遷, 有變有動, 不居其所, 升降往來, 循環流轉于六位之中, 位謂之虛者.” 라고 한다.(朱震, 『漢上易傳』卷8)

31) 장재도 마음의 차원에서 해석했다. 그는 “마음으로 그것을 보존하지 않는 것은 멀리하는 것이다. 그 책을 보지 않는 것도 멀리하는 것이다. 대개 역의 도로서의 성격은 거듭 변하는 것이다(心不存之, 是遠也. 不觀其書, 亦是遠也. 蓋其爲道屢遷.)” 라고 말함으로써, 역의 도를 마음에 보존해야 한다는 것을 강조했다.

석될 것이다.

또한, 유자휘는 『주역』의 “적막하게 움직이지 않는[寂然不動]” 마음을 “흠이나 나무와 다르지 않다.”라는 불교적 언사에 대응시켰다. 그런데 『주역』에 따르면, “적막하게 움직이지 않는” 마음은 외물과 “감응하여 통하는[感而遂通] 존재이다. 유자휘의 해석을 종합하자면, 『역』이 제시하는 마음이란 외물의 감촉이 없을 때는 흠이나 나무처럼 적막하게 움직이지 않고 있다가, 외물의 감촉이 있을 때는 감각 세계에 구속되지 않고 그 외물과 적절하게 감응함으로써 세계 그 자체와 하나가 되는 존재인 것이다.

대혜 종고는 유자휘가 불교의 교리는 물론이요 『주역』도 올바르게 이해하지 못했다고 신랄하게 비판했다.

본래 『금강경』은 “형상에 머물러서 마음을 내지 말라! 소리·냄새·맛·촉각의 요소에 머물러서 마음을 내지 말라!”라고 말했는데, ‘이 광대·적멸의 오묘한 마음은 형상으로써 보거나 소리로써 구하면 안 된다.’라는 것을 말합니다. [“머무르는 곳 없이 마음을 내야 한다.”는 구절 중] “머무르는 곳이 없어야 한다.”라는 구절은 마음이 실제 본체가 없다는 것을 말합니다. “마음을 낸다.”라는 것은 ‘마음은 진리로부터 떨어져 있는 것이 아니다.’라는 말입니다. 마음이 서 있는 곳이 바로 진리입니다.³²⁾

대혜 종고는 유자휘가 인용했던 『금강경』의 해당 구절을 정밀하게 설명해 준다. 대혜에 따르면, 『금강경』이 우리에게 말하는 바는 현상 세계를 실재인 것으로 착각하지 말라는 것이다. 현상 세계를 실재로 간주하는 마음은 감각 기관만이 그 기능의 전부인 것처럼 착각하는 협소한 존재이다. 그러나 마음은 감각 기관을 넘어서 있는 “광대한” 것이자 “적멸”의 존재이다. 여기까지는 유자휘도 충분히 동의할 만한 내용이다. 대혜가 강조하는 지점은 바로 다음에 나온다. 마음이 광대한 것이자 적멸의 존재라고 해서 그러한 마음을 실체화하면 안 된다는 것이다. 당연하게도 마음의 실체화는 불교의 근본 종지를 위배할 것이기 때문이다.

그래서 “머무르는 곳이 없어야 한다.”는 『금강경』의 구절은 궁극적으로 마음의 비실체성을 말한다는 것이 대혜의 해석인데, 유자휘는 이 구절을 마음의 변화에 대한 설명으로 독해했다는 것이 문제였다. 물론 유자휘의 해석이 전적으로 틀렸다고 할 수는 없으나 그의 해석은 핵심을 비켜난다. 얼핏 보기에 ‘마음의 비실체성’과 ‘마음의 변화’는 같은 얘기를 하는 것 같다. 하지만 ‘마음의 변화’가 반드시 마음의 비실체성을 전제로 두는 것은 아니며 실제적 마음을 충분히 상정할 수 있다. 다시 말해서 마음을 실제적 존재로 보면서 동시에 마음의 변화를 얘기할 수 있는 것이다. 게다가 위에서 보았듯이 유자휘는 “적막하게 움직이지 않는” 마음을 “흠이나 나무와 다를 바 없다.”라고 풀이하었는데, 『역』에 따르면 “적막하게 움직이지 않는” 마음은 “감응하여 통하는” 마음보다 근원적이다. 따라서 유자휘에게는 “적막하게 움직이지 않는” 마음을 실제적 마음으로 상정했다는 혐의가 주어질 수 있는 것이다.

이어서 대혜 종고는 “역의 도로서의 성격은 거듭 변화한다는 것이다.”에 대한 자신의 해석을 제시한다.

“위도누천(爲道屢遷)”이라는 공자의 말은 이것을 말하지 않습니다. 원문의 “屢(누)”는 ‘거듭하다

32) 대혜종고 저/ 김태완 역, 『대혜보각선사어록』 제5권(서울: 소명출판, 2011, 147쪽), 「答劉寶學-彦脩」, “故經云, 不應住色生心, 不應住聲香味觸法生心, 謂此廣大寂滅妙心, 不可以色見聲求. 應無所住, 謂此心無實體也. 而生其心, 謂此心非離真而立處, 立處即真也.”

〔荐〕를 말합니다. “천(遷)”은 ‘고친다[革].’라는 의미입니다. “길흉(吉凶)과 회린(悔吝)은 움직임에서 생깁니다.”(『역·계사하』) “거듭 고친다.”라는 말의 종지는 ‘상도(常道)로 돌아와서 합치한다.’라는 것입니다. 그러니 어떻게 “머무르는 곳 없이 마음을 내야 한다.”라는 말과 더불어 한 덩어리가 될 수 있겠습니까? 언총은 부처님의 의도를 모를 뿐 아니라 공자의 의도도 모릅니다.³³⁾

“길흉과 회린은 움직임에서 생긴다.”라는 『역·계사하』의 구절은, 인간이 어떤 행동을 하면 길하거나 흉하거나, 또는 후회하거나 안타깝게 여기는 상황이 필연적으로 발생한다는 것을 의미한다. 이에 대해 주돈이는 움직임을 신중하게 하지 않을 수 없다고 말한 바 있다.³⁴⁾ 그래서 흥, 후회, 안타까움을 초래할 만하게 행동했을 때는 즉시 바로잡아서 그 행동이 상도(常道)에 합치하게끔 하려는 노력이 필요하다. 대해 종고는 “위도누천”이 바로 이런 노력을 나타내는 말이라고 보았다. 좋지 못한 결과를 초래할 만한 행동이 일어났다면 그 행동을 “거듭 고쳐서” 상도로 귀일하게끔 해야 함을 “위도누천”은 말한다고 한다. 따라서 “위도누천”은 마음의 신묘한 감통 능력 발휘를 가리키는 말이 아니라, 모든 행동을 ‘도’와 합치시키려는 주체의 노력을 지시하는 구절이다. 대해 종고의 이러한 해석은 매우 독특하다. 앞서 보았다시피, 송대의 주요 주석가는 “위도누천”을 역도(易道)의 변화로 풀이하였다. 대해처럼 ‘그릇된 행동의 시정’으로 해석한 사례는 찾아보기 힘들다.

대해의 눈을 통해 본 유자휘는, 마음의 본원적 모습이 고요함이되 외물과 무한히 감통할 수 있는 능력을 보유하였다고 생각하는 한편 마음의 실체성을 전제로 둔 사람이었다. 이에 비해 대해는 마음을 비실체적 존재이자 감각 기관을 초월해 있는 존재로 보았는데, 이러한 마음 개념을 갖는다면 마음의 실체성을 추구하기보다 현실과 감응하는 마음에 주목하고자 그것이 올바른 길로 나아갈 수 있게끔 하는 실천을 더욱 강조하게 될 것이다.

이처럼 대해 종고는 유자휘의 시도를 비판한 후, 유교와 불교의 회통을 이룬 모범 사례로서 규봉 종밀(圭峰宗密, 780~841)을 제시한다.

규봉은 이렇게 말했습니다. “원·형·이·정은 건(乾)의 덕으로 일기(一氣)에서 비롯된다. 영원·즐거움·자아·깨끗함은 부처님의 덕으로 일심(一心)에서 비롯된다. 일기와 하나가 되어 부드러운 것을 불러오고, 일심을 닦아서 도를 이룬다.” 이 사람은 이처럼 조화시켰습니다. 유교와 불교라는 두 가지 교의에서 시작하였으나 편애도 없었고 불만도 없었습니다.³⁵⁾

규봉 종밀은 유교의 네 가지 덕의 존립 기반이 일기(一氣)라고 보고, 불교의 네 가지 덕의 존립 기반은 일심(一心)이라고 하여 양자를 대등하게 병치했다. 그런데 기론(氣論)적 사유에 따르면, 일기(一氣)는 인간에게 편재하여 일심을 이룬다. 그렇다면 규봉은 이러한 기론의 전제에 따라 유교와 불교를 조화시킨 사람이 된다. 결국, 유교의 편에서 불교를 흡수하거나 불교의 편에서 유교를 흡수하려고 시도하지 않았다고 할 수 있다. 과연, 유자휘는 규봉 종밀의 방법을 모델로 삼아 자신의 사상을 수정·정립해 나갔을까? 다음 절에서는 그의 「성전론(聖傳論)」 및 여러 문장에 나타난 ‘도’, ‘심’ 개념과 수양론을 검토하고 분석함으로써 그 의문에 답해보고자 한다.

33) 上同, “孔子稱易之爲道也屢遷, 非謂此也. 屢者荐也. 遷者革也. 吉凶悔吝, 生乎動. 屢遷之旨, 返常合道也. 如何與應無所住而生其心, 合得成一塊. 彥沖非但不識佛意, 亦不識孔子意. 左右於孔子之教 出沒, 如游園觀. 又於吾教, 深入闢域. 山野如此杜撰, 還是也無.”

34) 『近思錄集解』 卷5, “吉凶悔吝, 生乎動. 噫. 吉, 一而已, 動可不慎乎.”

35) 대해종고 저/ 김태완 역, 『대해보각선사어록』 제5권(서울: 소명출판, 2011), 149쪽, 「答劉寶學-彥脩」, “故圭峯云, 元亨利貞, 乾之德也, 始於一氣. 常樂我淨, 佛之德也. 本乎一心, 專一氣而致柔, 修一心而成道. 此老如此和會. 始於儒釋二教, 無偏枯, 無遺恨.”

3. 유자휘의 도 개념

여느 전통 유가 철학과 마찬가지로, 유자휘의 철학·사상 체계의 골간을 형성하는 것은 그의 도 개념이다. 이를 입증하듯 「성전론」의 서두에서 중점을 두어 설명했던 것은 ‘도’였다.

도가 밝혀지지 않은 까닭은 그것을 밝히려는 사람이 오히려 그것을 어렵게 가렸기 때문이다. 도가 행해지지 않은 까닭은 그것을 견지하는 사람이 오히려 그것을 속박했기 때문이다. 성인이 이미 돌아가시고 성인의 길을 가려는 사람이 점차 많아졌다. 그러나 이 사람 저 사람이 서로 합치할 수 없었다. 사람 마음마다 위주로 삼는 것이 있어 시끄럽게 논쟁 벌였고, 잘못된 말을 듣거나 거짓말을 하면서 점차 근본을 잃어버렸다. 성인의 도는 제자백가에게 흩어지고 말류에서 흐려져 버렸으며 학자들에 의해 숨겨졌다. 보거나 듣는 것을 넘어선 영역에서 은밀히 그 종지를 알았던 사람들이 알려주었으나 대중은 그들을 비난하였으니, 험뜯지 않으면 믿지 않아 버렸다.³⁶⁾

성인, 즉 공자가 세상을 떠난 이래 도의 전모가 세상에서 밝혀지지 않은 까닭은, 역설적으로 성인의 편에 서서 도를 밝히려 하거나 그것을 견지하려 했던 사람들이, “보거나 듣는 것 [見聞]”, 즉 감각에서 기인하는 주관적 편견에 사로잡힌 상태에서 도에 대한 언설을 각기 달리 내세웠기 때문이라고 유자휘는 진단한다. 그런데 그 가운데에는 성인의 종지를 “은밀히” 파악했던 이들도 있었다. 이들이 그 파악에 성공했던 이유는 “보거나 듣는” 감각적 인식에 구애되지 않고 그것을 넘어섰기 때문이다. 감각은 개별 신체에 있어서 성립하는 것이지만, “보거나 듣는” 감각 인식을 넘어서는 것은, 개별 신체로 말미암는 지식을 넘어, 장재(張載)식으로 말한다면 “덕성(德性)의 지(知)”를 발휘한다는 말이다. 이는 대상과의 일체감을 바탕으로 그 대상과 직접 감응하는 상태를 가리킨다. 이상의 분석을 보자면, 유자휘가 생각하는 ‘도’란 개별 주관의 감각 인식으로는 온전히 파악될 수 없는 전체적 존재이다.

하지만 단지 개별적 감각 인식 때문에 도의 전모가 밝혀지지 않았던 것은 아니다. 유자휘는 인간의 분별지(分別智)도 주요 원인이라고 지적한다.

[도를] 믿지 못하는 까닭은 성인의 도를 배반했기 때문이 아니라, 자신의 장점에 함몰된 나머지 돌이킬 수 없었기 때문이다. 따라서 널리 배워 핵심을 구하려 할 때 귀가 밝아 총명한 사람은 잡다한 사려에 함몰되어 이치를 찾는다. 그리고 지적 능력이 있는 사람은 문장을 천착하는 것에 함몰되어 이치를 나타내려고 한다. 말재주가 있는 사람은 터무니없는 이야기로써 의심을 밝히려는 데 함몰된다. 변별 능력 있는 사람은 자기 능력을 자랑하는 데에 함몰된다. 근본을 보지 못하고 치우친 견해만 각각 고수하므로 성인의 도가 처음으로 흩어져 버렸다.³⁷⁾

“총명함”, “지적 능력”, “말재주”, “변별 능력”은 ‘변별지’로 개념화될 수 있다. 변별지는 직

36) 劉子翬, 『屏山集』 卷1, 「聖傳論十首」, 〈堯舜〉, “道之不明也, 闡之者晦之也. 道之不行也, 執之者拘之也. 聖人既沒, 步驟聖人者日益衆. 此甲彼乙, 不能相統. 心心有主, 喙喙爭鳴, 承舛聽訛, 浸失其本. 聖人之道, 散於百家, 濫於末流, 匿於學者. 見聞之外, 有密知其旨者, 發而揚之, 衆必愕眙, 非詆而弗之信也.”

37) 上同, “夫其弗信也, 非叛聖人之道也, 陷於所長而不能反也. 故博以求約也, 而聰或陷之於雜思以索理也, 而智或陷之於鑿文以表義也, 而才或陷之於浮說以明疑也, 而辨或陷之於誇用. 其所長陷於所短者, 由失其本故也. 不睹其本, 各守其偏, 聖人之道始離.”

관적 종합보다 이성적 분석 또는 개념적 분석을 위주로 하는 인식이다. 이성적 분석이건 개념적 분석이건 결국 분석이기 때문에 ‘전체’로서의 도를 있는 그대로 밝혀내기는 힘들다.

유자휘에게서 도는 전체적 존재이다. 도는 방금 말한 이성·개념적 분석을 통해 볼 때 언뜻 여럿으로 분할된 것처럼 보이지만, 그런 분석을 넘어서 있다는 점에서 단일한 존재이다. 아래 인용문에서 보드시피, 유자휘는 이런 도가 “일(一)”의 특성을 갖는다고 보았다. 그렇지만 도가 “일”이라고만 한다면 도는 동일성의 존재로만 남게 된다. 동일성만 있는 곳에서 변화는 불가능하다. 그래서 유자휘는 도가 동일성의 원리임과 동시에 다양성의 원리라는 점을 거듭 강조한다.

도는 하나일 뿐이다. “오로지 정밀하게 하고 오로지 하나로 하라.”는 『서경』의 말은 [성인들이] 서로 전해 준 밀지(密旨)이다. 하나에 어두우면 본원을 알지 못하고, 하나에 매이면 허무와 오묘에 들어간다. [하나에 관해] 말하고 듣는 것은 좋아하면서 그것을 쓸 수 없다면 어떻게 “성실하게 중(中)을 잡는다.”라고 말하겠는가?³⁸⁾

도의 전체성과 동일성을 이해하지 못하면 세계의 근원을 알 수 없다. 그러나 도를 “하나”의 측면에서만 바라본다면 세계의 단일한 근원을 파악할 수 있겠으나 세계의 다양성과 변화는 해명할 길이 사라진다. 그 결과 허무와 불분명(妙)에서 벗어날 수 없게 된다. 유자휘에 따르면 도가 동일성의 원리이자 다양성의 원리라는 점을 치우침 없이 파악하는 일이 바로 “중을 잡는 일”이다.

유자휘는 『역』을 통해 이런 논리를 더욱 강화하려고 한다.

『역』은 “천하의 움직임은 하나를 바르게 여긴다.”라고 말했다. 이는 움직임을 따라서 하나가 된다는 것으로, 이것(인용자 주: 하나)를 버리고 저것(인용자 주: 움직임)에 합치한다는 말이 아니다. 또한 “본성 바깥에 사물은 없으니”³⁹⁾ 어떻게 [움직임과 하나가] 둘이 되겠는가?⁴⁰⁾

“천하의 움직임”은 천하의 변화라고 할 수 있다. 왜냐하면, 움직임은 존재론적 용어로 말하자면 있던 것이 없어지거나 없던 것이 있게 되는 것인데, 이는 ‘변화’에도 그대로 적용되는 규정이기 때문이다. 그렇다면 “천하의 움직임은 하나를 바르게 여긴다.”라는 말은, ‘천하의 변화는 하나를 바르게 여긴다.’라고 바꿔 쓸 수 있다. 그리고 ‘변화는 하나를 바르게 여긴다.’라는 것은 ‘변화는 동시에 불변을 지향한다.’라고 치환하는 것이 가능하다. 왜냐하면, ‘하나’는 ‘동일’이고 ‘동일’은 불변이기 때문이다. 유자휘는 더 나아가서 “본성 바깥에 사물은 없다.”라는 일종의 명제를 갖고 온다. 본성은 불변의 존재이고 사물은 가변의 존재이다. 그렇다면 “본성 바깥에 사물은 없다.”라는 말은 ‘불변의 존재 바깥에 가변의 존재가 있지 않다.’라는 말, 곧 불변이 가변이고 가변이 곧 불변이라는 말이다. 이는 바로 동일성의 원리임과 동시에 다양성의 원리이기도 한 ‘도’를 가리킨다.

동일성의 원리이자 동시에 다양성의 원리인 ‘도’는, 곽상(郭象, 252?-312) 이래의 도가(道家) 철학에서 원기 또는 일기(一氣)와 거의 동일시되었다.⁴¹⁾ 유자휘 역시 도를 ‘일기’로써 설명했다.

38) 上同, “夫道一而已. …書曰, 惟精惟一, 此相傳之密旨也. 昧乎一, 則莫知元本, 滯乎一, 則入於虛妙. 悅於談聽而不可用, 豈所謂允執厥中耶.”

39) 胡宏, 『知言』卷1, “性外无物, 物外无性.”

40) 劉子翬, 『屏山集』卷1, 「聖傳論十首」, 〈堯舜〉, “易曰, “天下之動, 貞夫一者也. 隨動而一, 非捨此合彼也. 且性外無物, 安得有二.”

41) 構口雄三 外, 『中國思想文化事典』, 東京: 東京大學出版會, 2001, pp.22-23.

진실로 하늘과 땅 사이는 일기(一氣)가 운행하니 모두 같은 몸이다. 어찌 반드시 [상대방에게] 질병으로 인한 고통이 있을 때 [상대방과 나 사이의] 한 꺼풀을 통과한 다음에야 같아지겠는가? ‘후’ 불면 바람이 되고, ‘호’ 불면 연무가 되며, 침 뱉으면 습기가 되고, ‘야호’하고 소리치면 메아리가 울리며, 화내면 몸이 위축되고 기뻐하면 몸이 퍼진다. 모두 내 기이다. 어디서 오는가? 모두 천지의 기이다.⁴²⁾

“일기”란 세계의 본원이자 만물을 형성하는 기본 질료인데, 그 가장 뚜렷한 특성 중 하나는 가스나 안개의 이미지로 비유되듯이 그 안에 단절이나 경계(經界)가 없다는 점이다. 일기는 만물을 공간적으로 포괄하고 있고, 일기 내의 개체와 개체는 본래 단절 없이 하나로 이어져 있다. 개체와 개체가 분리된 것처럼 보이는 까닭은, 유자휘가 앞에서 언급했다시피 인간이 감각에 따른 분별지로서 대상을 인식하기 때문이다. 따라서 현상의 본질이 일기임을 체험한다면 나와 대상은 한 꺼풀의 막도 없이 감통할 수 있다. 개체와 개체가 다양성을 유지하면서도 궁극적으로 하나로 연결되어 통일을 이룬 세계가 바로 도(道)이다. 상대방을 나와 연속된 존재로 간주할 때 상대방의 고통은 내게 직접 전해진다. 이런 의미에서 “내 몸은 천지 가운데 하나일 뿐이고, 천지도 내 어둠 속에 있는 하나일 뿐이다.”⁴³⁾

4. 유자휘의 심(心) 개념

앞 절에서 분석했다시피 유자휘가 생각하는 도는 동일성의 원리이자 다양성의 원리이다. 그렇지만 강조의 중점은 동일성의 원리 위에 놓인다. 유자휘에 따르면 마음[心]의 본질은 도이므로 마음 역시 동일성을 기본 원리로 삼는다.

하나는 도이다. 하나로 할 수 있는 것은 마음이다. 마음과 도의 상응은 요임금과 순임금이 성인일 수 있는 까닭이다. 하나[인 마음의] 감통은 애초에 한량이 없다. 그것을 마음속에 거두면 고요할 뿐이다. 감촉하여 마침내 통하더라도 일정하여서 변화하지 않는다. 주관적 의도가 형성되더라도 저절로 끊어지고, 사려가 바로 잡히더라도 갑자기 없어진다. 느긋하지만 게으르지 않고, 급하지만 위태롭지 않다. 감응하되 상대방을 따라가지 않고 받아들여도 축적하지 않는다. 이것이 요순의 마음이 일정하고 하나인 까닭이다. 마음이 하나이지 못한 까닭은 식견이 있기 때문이다. 식견이 서고 감정이 변화하여 그것을 주재하지 못한다.⁴⁴⁾

“하나로 할 수 있는 것이 마음”이라는 말은, 현실적 마음이 본질로서의 “하나”를 회복할 가능성을 갖는다는 점을 가리킨다. 앞 절에서 설명했다시피, ‘도’가 ‘하나’라는 말은 이중의 뜻을 갖는다. 그것은, 만물이 하나로 이어져 있는 것이 바로 ‘도’라는 점과, ‘도’가 일자(一者)로서 영원불변하며 세계에 편재한다는 점이다. ‘도’는 유기체적 전체이자 초월적 일자이기도 하다는

42) 劉子翬, 『屏山集』 卷1, 「聖傳論十首」, 〈禹〉, “誠以覆載之間, 一氣所運, 皆同體也. 何必疴癢疾痛, 一膜之通而後爲同耶. 剪爪斷發, 體無覺知, 是與草木土石何異. 然不肯輕毀傷者, 體之所生也. 吹爲風, 呵爲霧, 唾爲濕, 呼爲響, 怒爲慘, 喜爲舒, 皆吾身之氣也. 何自而來哉, 均天地之氣也.”

43) 同上, 〈顔子〉, “且吾身在天地中一物耳, 天地在吾仁中亦一物耳.”

44) 同上, 〈堯舜〉, “一者道也. 能一者心也. 心與道應, 堯舜所以聖也. 一之所通, 初無限量. 斂之方寸, 寂然而已. 感而遂通, 未嘗變易. 意形而自絕, 思正而忽無. 緩而不怠, 急而不危. 應而不隨, 受而不蓄. 此堯舜之心, 所以常一也. 心之不一, 因有見焉. 見立情遷, 莫知主宰.”

말이다. 따라서 마음이 본질인 ‘도’를 회복했을 때, 그 마음은 만물의 총체가 되며 동시에 영원불변한 초월적 일자가 된다. 그래서 마음(이때 이미 마음은 ‘내’ 마음이 아니라 ‘우주적 마음’이다.)은 감통 그 자체가 되어 변화무쌍하나 동시에 동일성을 잃지 않는다. “하나인 마음의 감통은 애초에 한량이 없다.”라는 유자휘의 말은 바로 이 점을 가리킨다. 마음은 무한한 감통이면서 동시에 동일성을 유지하는 존재라는 것이다. 그래서 그는 “그것을 마음속에 거두면 고요할 뿐”이라고 했다.

현실 내에서 나와 분리된 것으로 보이는 상대방의 고통에 대해, 그 사이에 “한 꺼풀의 막”도 없는 것처럼 완벽하게 감통하는 마음은 다름 아닌 어진[仁] 마음이다.

자신의 집안을 사적인 것으로 여기는 자는 담장을 사이에 두고서 [자신의 집안과] 이웃을 나누어 버리고, 자신을 사적으로 여기는 자는 몸을 경계로 하여 [자신과] 상대방을 나누니 누추하구나! 성인의 마음은 광대하여 누구에게나 똑같이 어질게 대한다. 험벗고 굶주린 사람이 있다면 내가 실컷 먹는 것처럼 그를 먹인다. 병들고 쇠약한 사람이 있다면 내가 원기를 회복하는 것처럼 그를 치유해준다. 이런 것은 결코 “널리 사랑한다.”라는 이름을 위해서 억지로 하는 일이 아니다. 생명이 있는 것은 실로 [나와] 같은 몸일 뿐이다. 우임금은 천하 사람 중 물에 빠진 사람을 보면 마치 자기가 빠진 것처럼 보았으니 책임감이 얼마나 깊고 절실했는가! 물에 빠진 사람을 하늘은 실로 측은하게 여기고 그 백성이 물고기 배 속에 삼켜지는 일을 참지 못하니, 있는 힘을 다해 그들을 끌어낸다. 이것이 변치 않는 어진 마음이다.⁴⁵⁾

생명이 있는 모든 존재를 내 몸의 일부로 느끼기 때문에 성인은 “사(私)”를 넘어서 만물에게 어진 덕을 베푼다고 유자휘는 말한다. 여기서 중요한 점은 성인이 단지 “널리 사랑함” 즉 “박애(博愛)”라는 대의명분을 위해서 억지로 어진 행동을 보이는 것은 아니라는 점이다. 그가 “사”에 매몰되지 않고 이타성을 발휘하는 것은 자연스러운 일이다. 다시 말해 성인은 자연적 경향성에 따라 박애를 행한다. 그렇다면 마음의 본질은 인(仁)이 될 것이다. 앞 절에서 필자는 유자휘에게서 마음의 본질은 ‘도’라고 했다. 따라서 ‘인’과 ‘도’는 내적 관련을 맺는다. 유자휘에게서 도는 만물의 생성 근원이자 그것을 감싸 안는 존재이다. ‘도’는 만물에게 생명을 베풀었고 또 만물을 양육한다. 따라서 ‘도’에는 ‘인’의 덕이 내장되어 있다고 할 수 있다.

여기서 문제가 하나 제기된다. 앞에서 유자휘는 마음의 본질은 고요한 것[寂然]이라고 했다. 그런데 무수한 외물과 감통하면서 그것들을 포괄하는 마음은 역동적으로 변화하고 움직인다. 이런 감통도 마음의 본질이라 하지 않을 수 없다. 하지만 본질은 하나이지 둘일 수는 없다. 마음의 본질은 고요함인가, 아니면 움직임인가? 물론 앞에서 유자휘는 『역』의 “고요하여 움직이지 않으나 감응되면 통한다.”라는 구절을 인용한 바 있다. 하지만 그는 독창적 해결법을 제시하지는 않았다.

우임금의 마음은 마치 허공이나 목석과 같아서 오염되지 않았고 동요하지 않는다. 그러나 우임금이 허공이나 목석과 다른 까닭은 타인을 사랑하고 만물을 이롭게 하는 마음을 홀로 보존하기 때문일 뿐이다. 『대학』의 도는 “일정하게 할 수 있음[能定]”과 “고요히 있을 수 있음[能靜]”을 귀하게 여기지만 사려하는 마음도 늘 존재한다. 『역』의 종지는 “사려 없음”을 귀하게 여기지만, 감응하는 마음은 소멸되지 않는다. [『대학』의] “사려하는 마음”과 [『역』의] “감응하는 마음”은 타인을

45) 上同, <禹>, “私於家者, 隔牆樊 牆樊而分比鄰 鄉鄰, 鄰居, 私於己者, 隔形骸而分爾汝, 陋矣哉. 聖人宅心廣大, 一視同仁. 裸衣枵腹 枵腹, 食如己飢. 溫萎膏憤, 醒如己蘇. 決非強爲博愛之名也. 有生之類, 實同體耳. 禹視天下之溺, 猶己溺之, 何其責己太深切哉. 滔淫之害, 天實爲之惻然, 不忍斯民葬魚腹中, 極力牽援, 此仁心之常也.”

사랑하고 만물을 사랑함의 실마리이다.⁴⁶⁾

유자휘는 우 임금의 마음은 오염되지 않은 순수이자 동요하지 않는 고요라고 규정하며, 이런 순수하고 고요한 마음을 “허공”과 “목석”에 비유한다. 어디까지나 유자휘는 “고요함”에 방점을 찍는 것이다. 이어서 그는 우 임금에게는 동시에 박애의 마음이 있다고 강조한다. 박애의 마음은 감통의 마음이며 움직이는 마음이다. 이제 유자휘는 마음의 본질이 어떻게 고요함이면서 동시에 움직임일 수 있는지 설명해야 한다. 이를 위해 그는 『대학』과 『역』을 증거로 삼는다.

유자휘는 『대학』의 경문 제1장을 인용했다. 해당 부분은 “그칠 곳을 안 이후에 일정함이 있고, 일정함이 있고 난 이후에 고요할 수 있고, 고요한 이후에 편안할 수 있고, 편안한 이후에 사려할 수 있으며 사려한 이후에 체득할 수 있다.”라는 구절이다. 유자휘는 이 가운데에서 “일정함이 있는 것”과 “고요할 수 있음”이 마음의 고요함을 나타내며, “사려할 수 있음”은 마음의 움직임을 나타낸다고 보았다. 『대학』경문에 따르면, “일정함이 있는 것”과 “고요할 수 있음”은 “사려할 수 있음”의 조건인 것처럼 보인다. 다시 말해서 “일정함이 있고” “고요할 수 있다면” 자연스럽게 사려가 일어난다고 이해될 여지가 있다. 그렇다면, 마음이 고요하다면 자연스럽게 그 마음은 움직이게 되리라는 것이 유자휘의 추론이다. 하지만 『대학』경문은 어째서 “고요할 수 있음” 다음에 사려가 잇따를 수 있는지 설명하지 않았다. 유자휘는 단지 『대학』경문을 인용하는 데서 그칠 것이 아니라 독자적 설명을 가해야 했으나 그러지 않아, 마음이 고요함이자 움직임이라는 그의 규정은 단지 선언에서 그쳐 버린 감이 있다.

하지만 유자휘는 마음과 본성, 그리고 감정 삼자 사이의 관계 설정을 통해 마음의 본질에 관한 새로운 시야를 확보한다.

마음이 정밀하지 까닭은 비단 외물이 그것을 어지럽게 했을 뿐만 아니라 마음이 외물을 받아들여 [거기에 매몰되었기] 때문이다. 마음이 만약 받아들이지 않았다면 그것이 어디에 의탁했는가? 모두들 “본성이란, 오로지 성인만이 본성으로 삼을 수 있는 것이다.”라고 말한다. 그 본성을 그들이 본성으로 삼을 수 없는 까닭은 감정이 섞여들기 때문이다. 모두들 “신(神)이란 오로지 성인만이 신으로 삼을 수 있는 것이다.”라고 말한다. 그들이 그것을 신으로 삼을 수 없는 까닭은 의도가 섞여들기 때문이다. 감정과 본성, 신과 의도가 섞여서 하나가 되니, 같은 듯하지만 다르고 다른 듯하지만 같다. 일을 만나서 어지러워져 [그것들이] 번갈아 가며 주재자(主宰)가 되니, 어떻게 그 자웅(雌雄)을 알겠는가? [자웅을 모르는 까닭은] 정령이 정밀하지 않기 때문이다. 그러므로 마음을 정밀하게 한다면 마음은 영명과 허정(虛淨)의 집이 되고, 어지럽히면 먼지와 때의 주머니가 된다.⁴⁷⁾

마음이 외물과 감응하는 것은 자연스럽다. 문제는 외물에 사로잡히는 상황의 발생이다. 이 상황에서 감정과 의도가 마음 내에서 주도권을 확보할 것이다. 호오(好惡)의 강도가 강해져, 좋아하는 것은 가까이하고 싫어하는 것은 멀리하기 위해 주관적 의도가 개입하면, 나와 상대방이 실은 한 몸이라는 사실을 망각하는 바람직하지 못한 상황으로 흘러 버린다. 따라서 감정과 주

46) 上同, <禹>, “禹之心如虛空木石, 無所染涅, 無所動搖, 而所以異於虛空木石者, 惟愛人利物之心獨存耳. 大學之道, 貴乎能定能靜, 然慮心常存也. 大易之旨, 貴乎無慮無思, 然感心不滅也. 慮感之心, 愛人利物之端也.”

47) 上同, <文王>, “心之不精, 非特外物汨之也, 亦中襟受之也. 中苟不受, 彼將安寄. 均曰, 性也, 惟聖人能性. 其性, 彼不能者, 情雜之也. 均曰, 神也, 惟聖人能神其神. 彼不能者, 意雜之也. 情性神意, 混爲一區. 若同而異, 若異而同. 遇事紛然, 迭爲主宰, 烏知其爲雌雄者, 蓋由鍊之不精也. 是以方寸之地, 精之則爲靈明虛淨之府, 雜之則爲塵垢滓穢之囊. 慎其所養, 動無與抗, 故心有兼人之力者, 應對起居而不亂力.”

관적 의도가 섞여들지 않게 하려면 마음은 주의 깊게 경계해서 본성과 감정 가운데에서 감정이 주도권을 획득하지 못하도록 해야 한다. 이런 마음의 능력이 “정밀함”이다. 즉, “정밀함”이란, 본성과 감정을 구분하고 신과 의도를 구분할 줄 앎이다. 그런데 본성과 감정, 신과 의도는 매우 구분하기 힘들므로 그 미세한 차이를 알아야 한다. 그래서 “정밀함”이 필요한 것이다.

위 인용문에서 유자휘는 본성이나 감정, 신이나 의도가 “변갈아 가며 주재가 된다.”라고 하여 이 네 가지가 주재자가 될 수 있는 것처럼 말하지만, 실은 정밀함의 능력을 보유한 마음이야말로 진정한 주재자의 자격을 갖는다. 물론, 본성이나 신이 마음의 본질이라는 점은 변함이 없다. 그러나 마음은 단지 본성·신에 종속되는 데서 그치지 않고 상대적 자율성을 발휘하며 이는 마음의 주재성의 근거가 된다.

유자휘의 이런 구도는 장재 및 주희의 “심통성정(心統性情)”과 매우 유사하다. 당시 유자휘는 여본중(呂本中)과 깊이 교류하였고 여본중은 장재의 삼전(三傳) 제자에 해당하므로, 유자휘가 여본중을 통해 장재의 철학을 알고 있었을 개연성이 있다. 더구나 유자휘의 도 개념이 일기설에 바탕을 두고 있다는 점을 아울러서 추론한다면 그럴 개연성은 더 커진다.

5. 유자휘의 수양론

유자휘는 분별지만으로는 도를 깨달을 수 없다는 점을 분명히 했다. 따라서 마음에서 일어나는 분별지는 도의 깨달음에 있어 한계를 지닐 수밖에 없다. 그렇지만 배움을 추구하는 이들 대다수가 분별지로서 도에 다가갈 수 있다고 착각하고, 도의 일면만을 알고 나서 자족해 버리는 일이 많다고 유자휘는 주장한다.

배우는 이들은 세 가지 부류가 있다. 상급은 절박하게 추구한다. 그다음은 한가하다. 그다음은 무지하다. 무지한 이가 배움을 향하지 않는 것이 아니다. 다만 마음이 거기에 도달하지 못했을 뿐이다. 그를 이끌어서 도달하게 한다면 활시위가 발사되고 하천이 터지듯 할 터이니, 무지한 이가 ‘절박하게 추구하는’ 상급이 되지 않으리라고 어떻게 장담하겠는가? 따라서 한가한 이들이 가장 도에 해가 된다. 이미 알고 있다고 하여, 아는 내용을 습관적으로 얘기한다. 처음에는 겉으로 받아들이다가 마지막에는 “의근(意根; 의지)이 쇠하고” 기세가 약해진다. 관성적이고 임시변통을 좋아하여, 하루 열(熱)을 내다가 열흘은 차갑게 식으니 백발이 되고 죽을 때가 되어도 여전히 저 사람들과 같다.⁴⁸⁾

한유는 사람이 태어날 때부터 그 본성에 따라 세 부류로 나뉜다고 주장했다. 즉, 사람은 상품·중품·하품의 본성을 각각 타고 난다. 이 가운데 중품을 타고 난 사람의 숫자가 가장 많다. 그런데 상품을 타고 난 사람과 하품을 타고 난 사람은 죽을 때까지 그 본성이 변하지 않는다. 오로지 중품만이 상품이나 하품의 본성으로 변할 수 있다. 따라서 한유의 초점은 중품인 이들에 대한 교육 방법에 놓인다.

이에 비해 유자휘는 중급에 해당하는 자들이 도에 가장 해롭다고 보며, 그 까닭은 그들이 도를 이미 알고 있다고 자만하면서 상투적으로 그 내용을 이야기하기 때문이다. 유자휘가 보기에 도에 대한 중급자들의 앎은 관념적이다. 즉, 기성의 여러 개념을 끌어와 이리저리 도를

48) 上同, <湯>, “學有三. 上焉汲汲然, 其次悠悠然, 其次懵懵然. 夫懵懵者, 非不向學也, 心未達也. 誘而達之, 矢去川決, 安知懵懵不爲汲汲也耶. 故悠悠者, 最爲害道. 既已知之, 玩習爲常. 始焉色受聽竦, 終焉意銷氣沮. 因循苟且, 一暴十寒, 雖皓首沒世, 猶夫人也.”

재단하여 얻어진 지식을 도의 참된 지식으로 간주하는 데서 만족해 버린다. 이는 도와 하나가 되는 경험을 통해 길어낸 체험적 지식이 아니다. 더욱 고약한 점은, 이들을 참된 도로 나아가게 하기 어렵다는 데 있다. 왜냐하면, 이들은 자신의 지식을 참된 것으로 간주하면서 다른 길을 모색하려 하지 않을 것이기 때문이다.

이렇듯 어설픈 분별지에 사로잡힌 이를 바른길로 인도하려면 어떻게 해야 할까? 모든 분별지를 버리는 것이 첩경일까? 유자휘는 그렇게 단순하게 생각하지 않았다.

공자는 “하루라도 어짐에 힘을 쓸 수 있는가!”라고 말했는데 배우는 이들이 한가하게 구는 것을 탄식한 것이다. 게다가 사유할 대상이 있는 것, 욕구할 대상이 있는 것, 두려워할 대상이 있는 것, 자랑스러워할 대상이 있는 것은 다 마음에 누가 된다. [그러나] 도를 사유한다면 그 사유를 바꿀 수 있고, 선을 욕구한다면 그 욕구를 맑게 할 수 있으며, 의를 두려워한다면 그 두려움을 편안하게 할 수 있으며, 뜻을 자랑스러워한다면 그 자랑스러움을 바르게 할 수 있다. 그렇다면 ‘누’가 되는 것을 방향 전환시켜 오히려 ‘통’하는 것으로 만들 것이다.⁴⁹⁾

사유, 욕구, 두려워함, 자랑스러워함은 모두 주체와 대상의 근원적 일체성을 망각하게 하는 심리 작용이다. 이런 네 가지 심리 작용이 “마음의 누”가 되는 것이라면 그러한 작용을 중지하는 것이 단도직입적 해결책인 것처럼 보인다. 그런데 인간은 사유하지 않을 수 없고 욕구가 없을 수 없으므로, 사유의 중지와 욕구의 멸절은 비현실적 해결책이라고 유자휘는 여긴다. 이 점은 당대(唐代) 이고(李翱)의 인성론에 대한 그의 비판에서 잘 제시된다.

당나라의 이고는 자신이 자사의 『중용』을 체득하였다고 말하면서 「복성서」 세 편을 지었다. 그는 말한다. “사람이 본성을 미혹하는 까닭은 감정 때문이다. 기쁨, 노여움, 슬픔, 두려움, 좋아함, 싫어함, 그리고 욕구는 모두 감정의 작용이다. 감정은 망령된 것이자 사악한 것이다. 망령된 감정이 소멸하면 본성이 청명해질 것이다.” …그의 말은 높고 오묘하기는 하지만 자사의 『중용』의 학문은 아니다. 『중용』의 학문은 감정을 소멸한 적이 없다. 감정은 생명과 더불어 생겨나는 것인데 과연 소멸시킬 수 있겠는가? 감정을 소멸할 수 있다면 본성도 소멸할 수 있을 것이다. …본성을 잘 기르는 사람은 감정에 매몰되지도 않고 감정을 소멸시키지도 않는다.⁵⁰⁾

유자휘는 감정은 인간에게 자연스러운 것이므로 소멸할 수 없다고 하는데, “칠정(七情)”은 욕구의 다양한 형태라고 할 수 있으므로 그는 욕구가 소멸할 수 없다고 말하는 셈이다. 또한, 유자휘는 앞에서 사유와 욕구를 동일 층위에 두었으므로, 사유 역시 인위적으로 제거될 수 없는 것임이 자명하다.

“마음의 누”가 되는 사유와 욕구를 제거할 수 없다면 이제 구도자가 해야 할 일은 무엇일까? 유자휘는 “방향의 전환”을 제시한다. 그것은 ‘도’를 사유하며, ‘선’을 욕구하고, ‘의’를 두려워하며, ‘뜻’을 자랑스러워하는 것이다. 이렇게 사유와 욕구가 ‘도’와 ‘선’을 지향하면, 사유와 욕구는 “마음의 누”가 되지 않고 오히려 마음이 도와 통하게끔 만드는 매개가 되리라고 유자휘는 주장한다. 유자휘의 이러한 주장은 그의 「몽재기(蒙齋記)」에도 여실히 보인다.

49) 上同, “孔子曰, 有能一日用其力於仁矣乎, 憫學者悠悠之嘆也. 且有所思也, 有所欲也, 有所畏也, 有所矜也, 皆心之累也. 思道則能化其思, 欲善則能澹其欲, 畏義則能安其畏, 矜志則能靖其矜. 轉累爲通.”

50) 上同, <子思>, “唐李翱自謂得子思中庸之學, 著復性三篇. …其說曰, 人之所以惑其性者, 情也. 喜怒哀懼愛惡欲, 皆情之所爲也. 情者妄也, 邪也. 妄情息滅, 本性清明. …其言非不高妙然, 非子思中庸之學也. 中庸之學, 未嘗滅情也. 夫情與生俱生, 果可滅耶. 情可滅, 性可滅矣. …善養性者, 不汨於情, 亦不滅情. 不流於喜怒哀樂, 亦不去喜怒哀樂.”

어느 한가로운 날 동료 여럿과 함께 몽재(蒙齋)에서 놀았다. 어느 손님이 말했다. “재에 이름 붙인 취지가 바로 이것이군요! 산에 권 샘물은 맑고 고요하며 차가워서 이끌기 매우 쉽습니다. 사람도 그렇습니다. 동심은 맑아서 잡다한 사려가 깃들지 않습니다. 그러니 몽매한 어린이를 계발하는 것은 어린이에게 무엇을 주거나 보태는 것이 아닙니다. 어린이를 흔들어서 경박하게 되도록 하지 말고, 자극하여 흔들리게 하지 말아야 합니다. 어린이를 바른 것에 순종하도록 하는 것입니다.”…다른 손님이 말했다. “그렇지 않습니다. 정밀한 의미를 어린이가 어떻게 알 수 있겠습니까? 학생은 오로지 선을 분명하게 알아야 합니다. …이것이 몽매함을 계발하는 핵심입니다.”⁵¹⁾

“어느 손님”은 동심이 맑고 고요하므로 그 맑고 고요함을 유지하는 교육법이 채택되어야 한다고 주장한다. 그에게는 어린이가 사유하게 하는 교육법은 바람직하지 않을 것이다. 왜냐하면, 사유는 어린이의 마음을 자극하여 흔들 것이 분명하기 때문이다. 이에 대해 “다른 손님”은, 어린이가 ‘선’을 분명히 알도록 하는 것이 더 중요하다고 말한다. 달리 말하여, 어린이는 ‘선’을 깊이 사유하고 분명히 이해해야 한다.

후일, 유자휘의 제자 주희는 장식(張栻)과 논쟁할 때, 본성을 호오(好惡)로 규정하면서 본성이 선악을 넘어서 있다고 주장하는 호상학의 종지에 의문을 제기하고, 호오(好惡)의 본질은 ‘선을 좋아하고[好] 악을 싫어하는 것[惡]’이므로 본성은 결국 선한 것임을 확인했던 일이 있다.⁵²⁾ 사유 자체를 중지하려는 것은 비현실적이고, 사유가 ‘선’을 지향하게 함으로써 사유를 ‘도’의 통로로 삼으려는 유자휘의 방법은 주희의 호상학 비판과 상당히 유사하다.

6. 대혜의 비판과 유자휘의 수용

대혜는 유자휘가 목조선을 수용하였다고 비판했다. 유자휘의 글 곳곳에는 대혜의 비판을 수용한 흔적이 잘 나타난다. 이미 앞 절에서 살펴보았다시피, 유자휘는 우 임금의 마음은 마치 허공이나 목적과 같지만 동시에 이타심을 내장한다는 점을 분명히 했다. 그러므로, 마음을 허공이나 목적과 같이 고요하게 만드는데 치우칠 것이 아니라, 외물을 향해 이타심을 발휘하는 수양도 필요하다. 이는 목조선의 수양법에 대한 비판적 대안이라 할 것이다.

일이나 외물과 교류할 때 망연자실하게 된다. 작게는 외물과 교류하면서 순수하지 못하고, 심하게는 방자하게 행동하면서 돌이키지 못한다. 그래서 세상을 피해 자신을 온전하게 보호하거나 세속을 멀리 피해서 홀로 깨달으려는 사람이 있다. 그들 마음이 확고하지 않은 것은 아니지만 한번만 외물과 접해도 또다시 어지럽게 된다.⁵³⁾

대혜 종고는 유자휘에게 보낸 편지에서 “고요함 위주” 수양법의 한계를 지적했다. 설사 마

51) 劉子翬, 『屏山集』 卷5, 「蒙齋記」, “暇日與二三子爲蒙齋遊。一有客仰而言曰, 名齋之義, 其旨矣哉。泉澗乎山, 虛靜而冽, 導之至易也。人亦然。童心瑩, 如雜慮無寄。發其蒙者, 非有所畀付增益之也。勿振其翮, 勿鼓其鬣。順之於正而已。…有客曰, 不然。此精義也, 小子何足以知之。學者惟見善明爲可。…此擊蒙之要訣也。”

52) 朱熹, 『朱熹集』(四川: 四川教育出版社, 1996.) 卷32, 「答張敬夫」 서른다섯 번째 편지, “蓋善者無惡之名。夫其所以有好有惡者, 特以好善而惡惡耳。初安有不善哉。”

53) 劉子翬, 『屏山集』 卷1, 「聖傳論十首」, 〈文王〉, “夫事物之交, 茫然自失。小者出入而不純, 甚者放僻而不反。於是有所避世自全, 遠塵見獨者。其心非不定也, 一有接焉, 又憤憤矣。”

음을 고요하게 하는 데에 성공했다고 하더라도, 복잡다단하고 변화무쌍한 현실과 접하게 되면 그 마음은 곧바로 주도권을 상실하고 감각기관의 지배를 받으리라는 것이었다. 유자휘의 윗글은 대혜의 비판을 그대로 수용한 것으로 보인다. 이러한 수용적 태도는 이고(李翱)에 대한 그의 비판에서도 잘 나타난다.

이고의 감정소멸론은 성인을 목석의 부류에 병합시키는 것이며, 배우는 이들을 메마른 땅에 서식케 하는 것이니 자사가 말한 '중'이 아니다. 중을 깨달으면 본성이 저절로 회복되니, 일곱 가지 감정 생성되더라도 마치 팔뚝이 손가락을 운용하는 것 같고, 장수가 병사를 거느리는 것과 같은 것이다.⁵⁴⁾

이고는 '본성은 선하되 감정은 악하다.'라는 기본 전제 위에서, 감정을 제거함으로써 본성을 보존해야 한다는 수양론을 채택했다. 감정을 제거하려면 외물과 교류하기를 중단해야 한다. 이고는 감정이 "본성의 움직임"이라고 말하므로 감정이 제거된 사람은 고요함의 영역에 있게 될 것이다. 앞서 살펴보았다시피 사람에게서 감정은 소멸할 수 없는 것이라고 유자휘는 주장했다. 감정은 자연스러운 존재이므로 그것을 제거 대상으로 삼을 것이 아니라, 예행(禮行)을 통해 '중'을 깨달아서 본성을 회복하고, 이 본성이 감정을 통제하게끔 하는 것이 낫다는 견해를 피력했다.

유자휘는 또한 생사의 관문을 깨뜨려야 한다는 대해 종고의 비판을 수용하여, 생사 관문을 넘어선 인물로 공자를 묘사하였다.

생사의 세계를 노닐면서 그 끝과 시작을 아는 사람은 필시 이치를 체득한 사람이다. 혼백이 변화하는데도 명칭하여 그것을 측량하지 못하니, 어떻게 감정과 인식으로 추측할 수 있겠는가? ...옛날에 공자는 가죽 끈이 세 번 끊어질 정도로 『역』을 읽어서 시원을 밝히고 종말을 파악하였으며 생사의 설을 알았다...당시 제자와 더불어 은미한 말과 깊은 의미에 관해 문답한 일이 많을 것이다. 그러나 계로가 질문하자 공자는 대답하기를 거부했다. 그래서 배우는 이들은 마침내 '우리 유학이 급하게 여기는 것은 수기치인일 뿐이며, 삼강오상일 뿐이다. 몸 밖의 일을 어떻게 미리 궁구할 수 있겠는가?'라고 말했다. 이는 공자의 말씀을 들을 줄은 알되 공자의 마음은 모르는 말이다. 생사도 중요하다. 성인이 어찌 그것을 소홀히 여겼겠는가? 공자는 뒷짐 지고 지팡이를 짚고서 한가히 소요하며 노래를 불렀다. 오고 갈 때 이처럼 담담했다. 그런데 이는 평소 깨달음이 없었다면 할 수 없는 일이었다. 그러므로 배우는 이들에게 생사에 관해 절절하게 말해주지 않은 까닭은, 쉽게 깨달을 수 있는 헛된 말을 배우는 이들이 고수하면서 지극히 정밀하고 깊은 도를 듣지 못할까 봐 두려워서였다.⁵⁵⁾

공자는 성인이지만 신(神)은 아니므로 후대 유학자들은 공자를 모델로 삼아 '배워서 성인이 될 수 있다.'라는 전망을 가슴에 품었으며, 유자휘도 유학자였기 때문에 같은 전망을 품고 있었을 것이다. 그런데 유자휘에게 있어 공자가 성인인 까닭은, 그가 생사의 관문을 돌파했다는 데에 있다. 물론 공자가 죽음의 한계를 넘어선 듯한 발언을 안 한 것은 아니다. 그렇지만 공

54) 上同, <子思>, “李翱滅情之論, 是並聖人於木石之倫, 棲學者於枯槁之地, 非子思所謂中也. 中契則性自復, 七情之生, 如臂運指, 如將將兵.”

55) 上同, <孔子>, 望室而知四隅者, 必超室表. 舉輿而知輕重者, 必在輿外. 游生死而知其終始者, 必踐形理也. 魂魄之變, 茫昧莫測, 豈可以情識猜揣哉...昔夫子讀易三絕韋編, 於是原始要終, 知生死之說...然當時弟子, 微言奧義, 問答多矣. 季路一發問, 夫子拒之. 學者, 遂謂吾儒所急, 脩己治人而已, 三綱五常而已. 身外之事, 何足預窮哉. 是知聽夫子之言, 而不知求夫子之心也. 死生亦大矣. 聖人豈忽之哉, 負手曳杖, 逍遙而歌, 往來之際, 湛然如此, 非平日有見焉, 不能也. 所以不切切言之者, 懼學者守易曉之空言, 而不聞至精至蹟之道也.

자는 신이 아니었기 때문에 죽음을 피해갈 수 없었다. 따라서 공자가 생사의 문제를 해결했다고 할 수는 없다. 그런데도 유자휘가 공자를 그렇게 묘사한 까닭은, 생사의 관문을 깨야 한다는 대혜의 비판을 그가 수용했기 때문이다.⁵⁶⁾ 하지만 역으로 말하면, 유자휘는 불교가 아니라 유교를 통해 생사의 문제를 넘어설 수 있음을 주장했다고 해도 과언은 아닐 것이다.

7. 결론

대혜 종교는 유자휘에게 목조선을 버리고 생사의 관문을 깨라는 비판 또는 충고를 들었다. 우리는 유자휘의 「성전론」 및 여러 문장을 분석하여, 유자휘가 대혜의 비판적 충고를 수용하여 기존의 입론을 수정했음을 알 수 있었다. 구체적으로, 유자휘가 생각하는 ‘도’는 단지 고요하고 공허한 동일적 본체일 뿐만 아니라 다양성의 원리로 자리매김되고 있었다. 또한 ‘마음’은 본래 적막하여 움직이지 않는 고요한 것이지만 외물과 감응하여 적절한 감정을 낼 수 있는 것이며, 더욱 중요하게는 그것이 본성과 감정을 정밀하게 변별하는 주재자의 역할을 감당한다고 유자휘는 보았다. 그다음, 유자휘는 사려 및 호오의 감정을 제거함으로써 마음을 고요하게 만들려는 것은 바람직하지도 않고 가능하지도 않고 보며, 대신 선을 사유하고 좋아하는 방향으로 수양해야 한다고 여겼다. 마지막으로, 유자휘는 이상적 모범으로서 공자를 제시하되, 생사의 관문을 깬 인물로 재해석하였다.

이런 분석 과정에서 깊이 있게 다루지 않았으나 유자휘의 이론과 장재의 그것 사이의 유사한 면이 발견된다. 첫째, 유자휘는 도와 세계의 본질을 일기(一氣) 개념으로 설명하는데, 주지하다시피 장재는 기론(氣論)의 명실상부한 대표자였다. 둘째, 마음 개념에 대한 유자휘의 설명이 장재의 심통성정설과 매우 유사하다. 장재는 “본성과 지각을 합한 것이 마음”이라고 규정하였다. 유자휘는 본성과 감정을 정밀하게 변별하는 것이 마음이라고 여겼다. 그러나 유자휘가 자신의 저술에서 장재를 직접 언급하지 않아서 양자의 연관성을 단언할 수는 없다. 다만 쑤징난의 『주희연보장편』에 따르면, 주희는 유씨 가족에 들어간 지 얼마 되지 않아 유자휘로부터 장재의 「서명(西銘)」을 받았다고 한다. 게다가 유자휘는 장재의 삼전제자라 할 수 있는 여본중과 긴밀히 교류하고 있었다.

마지막으로 유자휘가 반식(潘殖)의 사상으로부터 영향 받았을 가능성도 언급하고자 한다. 유자휘는 반식을 위해서 「발호연자(跋浩然子)」⁵⁷⁾를 지어 그의 역설(易說)을 칭송한 적이 있는데, 아라키 겐코에 따르면 반식은 유도(儒道)의 타락 원인을 지식인의 “총명(聰明)”과 “현자의 사견”에서 찾으며, 심지어 “현자의 설”은 “도설(倒說)”이라고까지 말했다. 이는 지식인의 분별지와 관념적 이해에 대한 유자휘의 비판에 매우 접근하는 것이다. 또한, 반식은 도를 깨달음에서 “유취(有取)”의 태도를 경계하였다. “유취”는 도의 한 면만을 취하여 그것을 도의 전모로 인식하는 편견을 가리킨다. 이런 반식의 견해 역시 유자휘와 일치한다.⁵⁸⁾ 이 밖에도 마음을 “태허(太虛)”와 “감응”의 존재로 규정하는 점⁵⁹⁾, “적연부동(寂然不動)”을 마음의 본체로 보면서도 마음이 움직임과 고요함을 모두 포괄한다고 보았던 점⁶⁰⁾ 역시 간과할 수 없다.

56) 주희도 다음과 같이 말한다. “又問，如十論之作，於夫子全以死生爲言，似以此爲大事了。久之，乃曰，他本是釋學，但只是翻騰出來，說許多話耳。”(朱熹, 『朱子語類』 卷99, 제77조.)

57) 『屏山集』 卷6.

58) 荒木見悟, 「潘殖の忘筌書について」, 『中國哲學論集』, 九州大學中國哲學研究會, 1986. 22-24쪽.

59) 『安正忘筌書』(北京大學圖書館本) 上卷, 「宅心」, “天地之心, 寔無定體, 大包六合, 細入秋毫, 本無限量, 與太虛等. 虛包萬有而無畛, 所可證者感應而已.”

* 원문은 中國哲學書電子化計劃 사이트에서 이용함.

<참고문헌>

- 원전류

- 劉子翬, 『屏山集』(中國哲學書電子化計劃 수록)
대혜종고 저/ 김태완 역, 『대혜보각선사어록』 제 5 권, 서울: 소명출판, 2011.
『宋史』(中國哲學書電子化計劃 수록)
葉采, 『近思錄集解』(中國哲學書電子化計劃 수록)
張浚, 『紫巖易傳』(中國哲學書電子化計劃 수록)
朱震, 『漢上易傳』(中國哲學書電子화計劃 수록)
朱熹, 『朱熹集』, 四川: 四川教育出版社, 1996.
朱熹, 『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1994.
胡宏, 『知言』(中國哲學書電子化計劃 수록)
胡瑗, 『周易口義』(中國哲學書電子化計劃 수록)
黃宗羲, 『宋元學案』(中國哲學書電子化計劃 수록)
『安正忘筌書』(北京大學圖書館本)(中國哲學書電子化計劃 수록)

- 연구서류

- 변희욱, 「大慧 看話禪 연구」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2005.
郭齊, 「朱熹從道謙學禪補證」, 『人文雜誌』, 1998.
束景南, 『朱熹年譜長編』, 上海: 華東師範大學出版社, 2001.
王利民, 「劉子翬“不遠復”三字符及其對朱熹的影響」, 『寧波大學學報(人文科學版)』, 第 13 卷 第 1 期, 2000, p.56.
王利民·曹愛華, 「劉子翬家世考」, 『贛南師範學院學報』, 2006 年 第 1 期.
王利民, 「劉子翬的生平思想及其對朱熹的影響」, 『江西師範大學學報(哲學社會科學版)』 第 48 卷 第 6 期, 2015.
朱人求, 「劉子翬儒學思想及其對朱子的影響」, 『安徽師範大學學報(人文社會科學版)』 第 47 卷 第 1 期, 2019.
何彥彥, 「劉子翬生平之研究」, 廈門大學 碩士學位論文, 2008.
構口雄三 外, 『中國思想文化事典』, 東京: 東京大學出版會, 2001.
荒木見悟, 「潘殖の忘筌書について」, 『中國哲學論集』, 九州大學中國哲學研究會, 1986.
Jeffrey L. Broughton&Elise Yoko Watanabe, The Letters of Chan Masater Dahui Pujue(New York: Oxford University Press, 2017)

60) 『安正忘筌書』上卷, “堯舜之心, 天地之心也. 天地有太極而生, 堯舜由大中以立. 大中者人心道心合而爲一者是也. 虛以立, 一以行. 卷之不盈屋, 舒之彌六合, 是爲妙用. 卷舒自如, 故無思無爲, 寂然不動者是其體. 變動不居, 周流六虛者, 是其用. 此其所以建立三極, 而範圍天地, 變理陰陽也.”

육구연(陸九淵)의 심학(心學)과 조사선(祖師禪)

김진무 (원광대학교)

<차례>

1. 서언(緒言)
2. 역대 유불융합(儒佛融合)의 전개
3. 조사선(祖師禪)의 형성과 그 사상
4. 심학(心學)과 조사선(祖師禪)의 교섭관계
5. 결어(結語)

1. 서언(緒言)

인도에서 발생한 종교의 사상체계인 불교가 풍토와 습속이 이질적인 중국에 전래되었을 때, 중국에 이미 형성되어 있던 사상체계와의 충돌은 자연스러운 것이다. 불교가 중국에 전래된 것은 서한(西漢) 무제(武帝)에 의하여 동서의 교통로가 건립되면서 시작되었지만, 중국에 불교가 이식(移植)되고 중국인들이 신앙하게 되는 과정은 결코 자연스러운 것은 아니었다. 여기에는 무엇보다도 선진(先秦) 이래로 형성된 오랑개(夷)의 저급한 문화가 화하민족(夏)의 문화를 침범하지 않게 막아야 한다는 ‘이하지방(夷夏之防)’의 의식(意識)은 외래종교사상인 불교를 받아들임에 결정적인 장벽이 존재하였기 때문이다. 그럼에도 중국에 불교가 이식되고, 중국인들이 신앙하게 된 과정은 철저하게 관방, 특히 황실의 개입에 의한 것이라고 볼 수 있다. 결론적으로 말하자면, 불교는 중국의 통치권에 의하여 통치이념의 필요에 의하여 적극적으로 수입된 것이라고 할 수 있다.¹⁾

그러나 황권을 중심으로 하는 관방으로부터 민중에 이식(移植)시키려는 불교는 ‘이하론(夷夏論)’의 정서에 바탕을 둔 지식인들과 민중에 상당한 저항을 거치게 되었고, 그에 따라 중국의 초기 불교인들은 이를 해소하고자 중국의 전통사상, 즉 유(儒)·도(道) 양가로 대표되는 사상들과의 융합을 모색하면서 중국에 완전하게 뿌리내렸다고 할 수 있다. 실제적으로 중국불교사는 유·도 양가와와의 교섭사라고 할 정도로 그와의 밀접한 관계를 갖는다.

이 가운데 불교와 유학의 교섭관계는 바로 중국에 불교가 전래된 초기로부터 발생하여 남북조(南北朝) 시기를 거치면서 유불융합(儒佛融合)의 기본 틀이 형성되었고, 수대(隋代)를 거쳐 당대(唐代)에 이르러서는 오히려 유학자들이 ‘유불융합’을 제창하였고, 유불도 ‘삼교일치론’까지 출현하게 되었다. 커다란 사상의 틀로부터 말하자면, 불교가 유가로부터 영향을 받은 것은 바로 ‘불성론(佛性論)’의 출현이라고 하겠고, 다시 그러한 ‘불성론’의 탐구는 유가의 심성론에 영향을 미쳐 ‘심학(心學)’과 ‘리학(理學)’을 출현하게 하였다는 것이다. 또한 유가의 적극적인 ‘입세(入世)’의 정신은 ‘출세(出世)’를 중심으로 하는 불교에 ‘입세’를 또한 중시하도록 전환시켰다고 할 수 있다.

따라서 본고에서는 역대 유불융합의 과정을 고찰하고, 송대 출현한 육구연(陸九淵)의 ‘심학’

1) 이는 김진무, 「중국 황실의 불교수용과 정책」(『불교학보』 53집, 동국대학교 불교문화연구원, 2009)에서 상세히 논하고 있다. pp.120-125 참조.

에 미친 조사선의 교섭관계를 살펴보고자 한다. 그러나 후한(後漢) 환제(桓帝)에 의하여 건화(建和) 원년(147)에 시작된 불경에 대한 역경(譯經)을 중국불교의 본격적인 출발로 보자면 거의 천여 년에 달하는 기간으로, 이 사이에 발생한 유불융합의 사례를 모두 논하는 것은 가능하지 않으므로 중요한 맥락을 한정적으로 논하고자 한다. 또한 육구연의 ‘심학’은 명대(明代) 왕수인(王守仁)의 양명학(陽明學)이 계승하고 있기 때문에 이를 사상사적인 입장에서 논하고자 한다.

2. 역대 유불융합(儒佛融合)의 전개

불교가 중국에 본격적으로 전파되면서 중국의 유가와 도가에 속한 지식인들은 이하론(夷夏論)에 입각하여 불교는 사교(邪教)이기 때문에 천축(天竺)으로 돌려보내고, 사문(沙門)들은 고향으로 쫓아 보내야 한다는 정서가 출현하였다.¹⁾ 이에 대하여 초기 불교인들은 중국의 전통사상과 불교가 결코 다르지 않음을 강조하는데 노력하였으며, 그 가운데 유·도 양가의 사상과 공통된 점이 있음을 부각시켰다.

현존 자료 가운데 유불융합의 사상적 단초를 개척한 저술은 바로 모용(牟融)의 『모자이혹론(牟子理惑論)』이라고 할 수 있다. 모용은 동한(東漢) 말에 유명한 유학자로서 유가의 경전뿐만 아니라 제자백가(諸子百家)의 모든 학에 뛰어났다고 한다. 관련된 자료에 따르면, 당시 황건적(黃巾賊)의 난 등으로 세상이 혼란해지자 자신이 닦은 학문에 회의를 느끼고 불교에 귀의했는데, 많은 사람들이 그를 가리켜 유가를 배신하였다고 비난하자 『모자이혹론』을 찬술하였다고 한다.

『모자이혹론』은 37개의 질문과 그에 대한 답으로 구성되어 있다. 이 37개의 질문에 대한 답변은 불교의 용어나 논리를 사용하지 않고 특히 유가의 『시경(詩經)』과 『서경(書經)』 등을 인용하고 있는데, 무엇 때문에 유가 전적을 많이 인용하고 있는가 하는 질문에 대하여, “목마른 자는 강을 기다렸다가 마시지 않고, 굶주린 자는 커다란 창고를 기다렸다가 먹지 않는다. 도(道)는 지혜로운 자를 위하여 설하고, 변설은 말 잘하는 사람을 위하여 통하고, 글은 깨달은 자를 위하여 전하고, 일은 식견이 있는 자를 위하여 밝히는 것이니, 나는 그대가 그(儒家典籍) 뜻을 알고 있기 때문에 그 내용을 인용한 것이다. 만일 불경(佛經)의 말로 설명하여 무위(無爲)의 요체를 이야기한다면, 이는 장님에게 오색(五色)을 설명하고, 귀머거리(聾者)를 위하여 오음(五音)을 연주하는 것과 같다.”²⁾라고 설명한다. 따라서 모용이 최초로 ‘유불융합’의 단초를 열었다고 평가할 수 있다.

이로부터 남북조시기에 유불융합의 양상을 보이는 여러 문구들이 보이는데, 그 가운데 『홍명집(弘明集)』의 예를 들자면 다음과 같다.

주공(周公)과 공자(孔子)가 바로 불(佛)이고, ‘불’이 바로 주공과 공자로서, 대체로 내외(중국과 외국)의 이름일 뿐이다. 그러므로 황제(皇帝)에 있어서 황제가 되고, 왕(王)에 있어 왕이 된다. ‘불’이란 범어(梵語)로 중국어로는 깨달음이다. 깨달음의 뜻은 물(物)을 깨달음을 이르니, 역시 맹자(孟子)가 성인(聖人)으로 선각(先覺)을 삼는 것과 같아, 그 요지(要旨)는 하나이다.³⁾

1) [唐]道宣撰, 『廣弘明集』(大正藏52, 160c) “胡佛邪教退還天竺, 凡是沙門放歸桑梓.”

2) [梁]僧祐撰, 『弘明集』 卷1(大正藏53, 5b) “渴者不必須江海而飲, 飢者不必待菽倉而飽, 道為智者設, 辯為達者通, 書為曉者傳, 事為見者明. 吾以子知其意故引其事. 若說佛經之語, 談無為之要, 譬對盲者說五色, 為聾者奏五音也.”

‘불’과 ‘주공’과 ‘공자’는 다만 함께 충(忠), 효(孝), 신(信), 순(順)을 밝혔을 뿐이다. 그를 따르는 자는 길(吉)하고, 그를 버리는 자는 흉(凶)하다.⁴⁾

사실상 이러한 예는 상당히 많이 나타나는데, 그것은 이 시기에 유·도 양가의 불교에 대한 비판에 대응하고자 했기 때문이다. 이와 관련된 상세한 논술은 생략하겠지만,⁵⁾ 수대(隋代)에 들어서면서 유불도 삼교정립이 이루어진다고 하겠다.

수대에 들어서면서 본격적인 유불도의 삼교조화론(三教調和論)이 나타나는데, 그 대표적인 이들이 바로 이사겸(李士謙, 523-588)과 왕통(王通, 580-617) 등이다.

이사겸은 불교의 인과응보(因果應報)를 유·도 양가의 이론을 결합하여 설명한 것으로 유명하다. 『수서(隋書)』에 실린 그의 전기에는 인과응보를 설명하면서 유가의 ‘적선(積善)’과 도가의 전적에서 나타나는 윤회전생(輪迴轉生)의 증거들을 제시하여 유불도가 가르침의 형식은 차이가 나지만 그 본질은 서로 일치한다고 주장했다고 한다. 그렇지만 그는 그 가르침에는 우열이 존재하고 있음을 강조하여, “불교는 태양[日]이고, 도교는 달[月]이며, 유교는 다섯별[五星]이다.[佛, 日也, 道, 月也, 儒, 五星也]”⁶⁾라고 삼교를 평가하고 있음을 볼 수 있다. 이는 이후 삼교의 우열을 논할 때 자주 등장하는 유명한 구절이다.⁷⁾

이사겸이 불교적 입장에서 삼교조화론을 제창하였다면, 유교의 입장에서 삼교조화론을 제창한 이는 바로 왕통(號는 文中子)이다. 왕통은 이사겸과 마찬가지로 은거하면서 저술과 제자들의 교육에 힘썼으며, 그의 문하에서 수대에 유명한 유학자들을 상당수 배출되었다. 그의 저술인 『중설(中說)』에 실린 문구를 염상(念常)의 『불조역대통재(佛祖歷代通載)』에 “『시경』과 『서경』 등이 성행하던 태평한 세상이 멸한 것은 중니(仲尼, 孔子)의 잘못이 아니며, ‘허현(虛玄)’을 논했던 진(晉) 황실이 혼란에 빠진 것은 노장(老莊)의 잘못도 아니며, 재계(齋戒)를 닦던 양(梁)이 망한 것은 석가(釋迦)의 잘못도 아니다. 잘못은 사람들에게 있는 것이지 그 도가 헛되어서 그런 것이 아니다.”⁸⁾라고 인용하고 있다. 여기에서 왕통이 말하고자 하는 것은 불교 등의 삼교를 통치이념으로 삼았던 왕조가 망한 것은 결코 그 ‘도’가 잘못된 것이 아니라 운용했던 사람들에게 있다는 것이다. 왕통은 불교와 도교는 본질적으로 ‘선교(善教)’이고, 석가와 노자 등은 모두 공자와 같은 성인이라고 주장하며, 한다. 왕통은 비록 유학자였지만, 석존(釋尊)에 대해 ‘성인’으로 공경하였고, 불교가 중국의 국정에 적합하다고 평가하기도 했다. 이러한 까닭에 명대(明代) 심태(心泰)가 찬술한 『불법금탕편(佛法金湯編)』에 ‘외호(外護)’의 공이 있다

3) 孫綽, 『喻道論』, [梁]僧祐撰, 『弘明集』卷3(大正藏52, 17a) “周孔即佛, 佛即周孔, 蓋外內名之耳. 故在皇爲皇, 在王爲王. 佛者梵語, 晉訓覺也. 覺之爲義, 悟物之謂, 猶孟軻以聖人爲先覺, 其旨一也.”

4) 作者未詳, 『正誣論』, [梁]僧祐撰, 『弘明集』卷1(大正藏52, 8b) “佛與周孔, 但共明忠孝信順. 從之者吉, 背之者凶.”

5) 김진무, 「중국 황실의 불교수용과 정책」 pp.129-131 참조.

6) 『隋書』卷77, 『李士謙傳』

7) [元]劉謐撰, 『三教平心論』(大正藏52, 781c) “隋代 李士謙이 三教를 논하여 불교는 태양이고, 도교는 달이며, 유교는 다섯별이라고 하였다. 어찌 하늘에 三光 가운데 하나가 결여될 수 있겠는가? 마찬가지로 이 땅에서 삼교 가운데 어떤 것 하나 결여될 수 있겠는가? 비록 그 우열은 있을지라도 치우치거나 폐함은 허용할 수 없는 것이다.[隋李士謙之論三教也. 謂佛日也道月也儒五星也. 豈非三光在天闕一不可. 而三教在世亦缺一不可. 雖其優劣不同. 要不容於偏廢歟.]”, [元]念常集, 『佛祖歷代通載』卷10(『大正藏』49, 559c) “이사겸은 해와 달, 별로써 삼교를 비교하였다. 여기에는 마치 우열이 있는 듯이 보이지만, 세계를 비추고 生靈이 윤회전생하는 것은 하나의 덕[一德]이 있을 뿐이다. 셋 가운데 하나가 결여된다면, 세계는 安立할 수 없는 것이다. 그러므로 『周易』에서는 ‘乾道の 변화는 각각 바른 性命이다’ 라고 하였다. 현명한 이사겸이여! 나는 性命의 大原에서 그 깊음을 보노라.[士謙以日月星方三教. 然乍觀似有優劣. 至若照明世界運轉生靈, 則一德也. 是三者闕一則安立不成. 故易曰: 乾道變化各正性命. 賢哉李君. 吾見其深於性命之大原也.]”

8) [宋]志磐撰, 『佛祖統紀』卷39(大正藏49, 361b) “詩書盛而秦世滅, 非仲尼之罪也. 虛玄長而晉室亂, 非老莊之罪也. 齋戒修而梁國亡, 非釋迦之罪也.”

고 보아 왕통의 전기를 게재하였다. 주지하다시피 『불법금탕편』은 제왕(帝王), 명신(名臣), 거유(巨儒) 등이 행한 불교의 호법과 관련된 전기를 모은 전적이다.

당대(唐代)에는 도교뿐만 아니라 또한 유교 역시 도약의 움직임이 보이는 시기이다. 당대에 들어서면서 불교, 특히 천태종(天台宗)과 선종(禪宗)의 불성론을 유가의 인성·심성론과 결합시키면서 본격적인 도약의 발판을 마련한다. 이 가운데 대표적인 인물들이 바로 양숙(梁肅, 753-793), 유종원(柳宗元, 773-819), 유우석(劉禹錫, 772-842), 이고(李翱, 774-836) 등이라고 하겠다. 이들이 활동하던 시기는 바로 당조(唐朝)를 근본적으로 흔들리게 했던 안사(安史)의 난(755-763) 이후이다.

사실상 ‘안사의 난’의 피해는 상당히 심각한 것⁹⁾으로 당시의 지식인들로 하여금 새로운 사상을 희구하게 하였는데, 유학자들은 ‘고문(古文)운동’과 ‘유불융합’의 사조를 형성하였다고 하겠다. 그런데 이러한 ‘고문운동’과 ‘유불융합’은 바로 양숙으로부터 시작되었다고 할 수 있다. 양숙은 안사의 난으로 피난 다니다가 12세에 상주(常州: 현 江蘇省 常州)에 정착하면서 형계담연(荊溪湛然, 711-782)을 참알하여 사제(師弟)의 인연을 맺고, 또한 당시 유학자로 이름 높은 독고급(獨孤及, 725-777)을 스승으로 삼아 불교와 유학을 모두 수습(修習)하게 되면서 ‘유불융합’의 사상적 기틀을 갖추게 되었다고 하겠다.

『구당서(舊唐書)』에 실린 한유(韓愈)의 전기에는 “대력(大歷: 766-779)과 정원(貞元: 785-805) 연간에 문장은 대체로 고학(古學)을 숭상하여, 양웅(揚雄)과 동중서(董仲舒)의 저술을 모방하여 지었는데, 그 가운데 독고급(獨孤及)과 양숙(梁肅)의 글이 가장 깊고 오묘하다고 칭해지며 널리 유림(儒林)의 존경을 받았다.”¹⁰⁾라는 기록으로부터 보자면, 당시의 ‘고문운동’은 바로 독고급과 양숙 두 사람으로부터 시작되었음을 알 수 있다. 또한 『불조통기(佛祖統紀)』에는 “한림학사 양숙은 형계선사(荊溪禪師)에게 천태를 배워 심요(心要)를 깊이 얻었다.”¹¹⁾라고 하고, 『송고승전(宋高僧傳)』의 형계담연 전기에는 “그 왕조에 그(형계담연)의 도를 통달하여 얻은 자는 오직 양숙 한림학사뿐이었다.”¹²⁾라고 하는 것으로부터 양숙이 형계담연의 천태학을 상당히 깊이 사사했음을 알 수 있다.

양숙이 형계담연이 입적 후에 찬술한 『천태지관통례(天台止觀統例)』로부터 ‘유불융합’의 사상을 엿볼 수 있다. 『지관통례』의 첫 부분은 다음과 같이 시작한다.

지관(止觀)이란 무엇을 함인가? 만법의 이치를 이끌어 실제(實際)를 회복시키는 것이다. 실제란 무엇인가? 성품(性)의 근본(本)이다. 물(物)이 회복하지 못하는 까닭은 혼미함(昏)과 움직임(動)이 부리기 때문에 그렇다. ‘혼미함을 비춤[照昏]’을 ‘밝힘[明]’이라고 하고, ‘움직임을 멈추게 함[駐動]’을 ‘고요함[靜]’이라고 한다. ‘명(明)’과 ‘정(靜)’은 지관의 체(體)이다. 지관이라는 원인이 있어서 지정(智定)이라는 결과가 있다. …… 성인(聖人)은 미혹함이 가득하여 뜻을 상하게 하고, 움직임이 가득하여 방향을 잃음을 보아 그치게 하고[止], 그를 관(觀)하게 함이다. ‘고요함[靜]’으로 그를 ‘밝힘[明]’이니, 그 움직임을 능히 고요하게 하고[靜], 고요함은 능히 밝힘[明]이다.¹³⁾

9) [北宋]司馬光, 『資治通鑑』卷226, 「唐紀四二」 “安史의 亂을 겪은 몇 년 동안 천하의 戶口가 10에 8, 9가 사라지고, 많은 州縣들이 藩鎮에 접거당하여 貢賦가 들어오지 않아 朝廷의 府庫가 고갈되었다. 중국에 어려운 일이 많은 까닭에 야만족들이 매년 邊境을 침범하였다.[安史之亂, 數年間, 天下戶口什亡八九, 州縣多爲藩鎮所據, 貢賦不入, 朝廷府庫耗竭, 中國多故, 戎狄每歲犯邊.]”

10) 『舊唐書』, 『列傳』卷110, 「韓愈傳」 “大歷、貞元之間, 文字多尚古學, 效揚雄、董仲舒之述作, 而獨孤及、梁肅最稱淵奧, 儒林推重.” 『佛祖統紀』卷10(大正藏49, 203c)의 梁肅의 傳記에도 동일하게 실려 있다.

11) [宋]志磐撰, 『佛祖統紀』卷41(大正藏49, 379b) “翰林學士梁肅學天台教於荊溪禪師, 深得心要.”

12) [宋]贊寧, 『宋高僧傳』卷6, 「國清寺湛然傳」(大正藏50, 740a) “其朝達得其道者, 唯梁肅學士.”

13) [唐]梁肅撰, 『天台止觀通例』, 智顓述, 『修習止觀坐禪法要』卷1(大正藏46, 474a) “夫止觀何爲也? 導萬法之理而

이로부터 양숙은 바로 『중용(中庸)』에 “천명은 성품[性]을 이르는 것이요, 성품을 따름[率性]은 도(道)라고 하고, 도를 닦음이 가르침이다.[天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教]”라는 구절과 천태의 ‘지관’을 융합하고자 하는 의도를 보인 것이라고 하겠으며, 이를 ‘복성명정론(復性明靜論)’이라고 칠할 수 있다.¹⁴⁾ 이러한 까닭에 『송고승전』에서 찬영은 “『시경(詩經)』에 ‘까지가 동지를 지으면 비둘기가 들어와 함께 산다.’라는 말은 양공(梁公)이 불교의 이굴(理屈)에 깊이 들어왔음을 이르는 말이 아니겠는가!”¹⁵⁾라고 찬탄하였다고 하겠다.

양숙의 이러한 ‘복성명정론’은 바로 이고의 ‘복성설(復性說)’로 계승된다고 할 수 있다. 주지하다시피 이고는 한유(韓愈)의 제자로서 양숙과는 임종 직전 단지 2, 3개월을 만났을 뿐인데, 스승보다 오히려 더욱 깊은 영향을 받아 불교에 귀의해 한유의 한탄을 자아냈다는 유명한 일화가 전한다. 이고의 유명한 저작인 『복성서(復性書)』에는 역시 ‘유불융합’의 색채가 농후하다는 것은 잘 알려진 이야기이다. 그러나 양숙이 형계담연과의 인연으로 천태학과 유학을 결합했다고 한다면, 이고는 바로 선종(禪宗)의 선사상과 유학을 결합시키고 있다는 점이 독특하다고 하겠다.

이고와 밀접한 관계를 가진 이는 바로 약산유엄(藥山惟儼)선사이다. 『경덕전등록(景德傳燈錄)』 권4에는 이고가 낭주자사(朗州刺史)로 있을 때 약산유엄을 친견하여 오도(悟道)한 내용을 상세하게 전하고 있을 정도로 선종과 밀접한 관계를 가지고 있다. 그에 따라 그의 『복성서』에는 상당히 농후한 선사상의 흔적을 엿볼 수 있다. 예를 들자면, 『복성서』에서 “생각하지 않고 헤아리지 않으면[弗思弗慮] 정념(情念)은 일어나지 않는다. 정(情)이 일어나지 않으면 바른 생각이 된다. 바른 생각은 생각하지 않고 헤아리지 않는 것이다. …… 어찌 다시 성품이 샷됨을 일으키겠는가? 모든 것이 고요한 때 마음에 헤아림이 없음을 아는 것이 재계(齋戒)이다. 본래 헤아림이 없음을 알아 움직임을 모두 여의어 적연(寂然)부동(不動)한 것이 지성(至誠)이다.”¹⁶⁾라고 논하고 있다. 이러한 단편으로부터 『복성서』의 사상은 선종의 ‘이념(離念)’, ‘무념(無念)’, 나아가 ‘무상(無相)’과 거의 일치하고 있음을 어느 정도 짐작할 수 있다. 실제적으로 『복성서』를 읽는다면, 마치 『육조단경(六祖壇經)』을 읽는 듯한 느낌을 주는데, 이는 선사상을 깊이 체득하여 유학과 융합한 것에 기인했다고 하겠다. 이러한 까닭에 송대의 석실조수(石室祖琇)선사는 『융흥불교편년통론(隆興佛教編年通論)』 권24에서 “『복성서』를 배우는 것은 불경의 개요를 얻는 것이다. 다만 문자를 달리 하였을 뿐이다.”¹⁷⁾라고 보다 직접적으로 평하고 있다.

류종원과 류우석 등도 ‘유불융합’의 기치를 내세운 유학자이다. 이들은 모두 사상적으로 ‘유불융합’을 제창하였지만, 불교와의 인연은 서로 달랐다. 류종원은 양숙과 같이 천태종과 관계가 있었고, 류우석은 이고와 같이 선종과 깊은 관계가 있었다. 이는 당시에 천태종과 선종이 불교의 주류를 이루고 있었던 까닭이라고도 하겠다. 그 가운데 류우석은 규봉종밀과 매우 친밀한 관계였으며, 특히 하택신회(荷澤神會)선사를 상당히 추종했던 것으로 유명하다. 그런데 류우석과 류종원은 모두 육조혜능(六祖慧能)의 비문(碑文)을 찬술하고 있으며, 이 비문은 모두

復於實際者也。實際者何也? 性之本也。物之所以不能復者, 昏與動使之然也。照昏者謂之明, 駐動者謂之靜; 明與靜, 止觀之體也。…… 夫聖人有以見惑足以喪志, 動足以失方; 於是乎止而觀之, 靜而明之。使其動而能靜, 靜而能明。”

14) 이와 관련하여 류화송의 「양숙(梁肅)의 ‘천태지관(天台止觀)’을 통한 유불융합(儒佛融合)」(『불교학보』93, 동국대학교 불교문화연구원, 2020.)에서 상세히 논하고 있다. pp.71-77 참조.

15) [宋]贊寧, 『宋高僧傳』卷6, 「國清寺湛然傳」(大正藏50, 740a) “詩云: 維鵲有巢維鳩居之。梁公深入佛之理窟之謂歟!”

16) [唐]李翱撰, 『復性書』 “弗慮弗思, 情則不生。情既不生, 乃爲正思。正思者, 無慮無思也。…… 焉能復起性邪? 曰: 萬靜之時, 知心無思者, 是齋戒也。知本無有思, 運動皆離, 寂然不動者, 是至誠也。”

17) [宋]祖琇撰, 『隆興佛教編年通論』卷24(『卍續藏』75, 229c) “習之復性書蓋得之於佛經。第其文字援引為異耳。”

선종사(禪宗史) 연구에 중요한 자료로서 활용되고 있다는 점이다.

당대의 유학자들은 한유와 같이 극단적으로 불교를 비판하는 이도 있지만, 안사의 난 이후로 유불융합을 제창하고 있다. 그러나 한편으로는 유학자들은 모두 불교에 대한 견제와 비판의 입장을 늦추지 않는 양면성을 보인다. 여기에는 사상적으로 유학의 새로운 정립에 천태종이나 선종, 화엄학과 같은 사상적 측면이 필요해 수용하면서도 정치 사회적인 측면에서 견제를 늦추지 않았던 유학자들의 양면성이 반영된 것이라고 하겠다.

3. 조사선(祖師禪)의 형성과 그 사상

불교가 중국에 전래된 이후 ‘중국화’의 여정을 밝게 되는데, 그 최종적인 귀속(歸宿)을 ‘조사선’으로 설정하고 있다. 이러한 조사선의 개념에 대해서는 다양하게 나타날 수 있으며, 관점에 따라서는 서로 상위한 이해가 나타날 수도 있다.¹⁸⁾ 그러나 조사선의 가장 기본적인 출발점이며, 또한 그 사상을 명확하게 설정하고 있는 종전(宗典)을 『육조단경(六祖壇經)』으로 설정하는 것에는 모두가 동의하는 바이다. 이러한 『단경』의 의의에 대하여 관련된 논술이 있어 여기에서 소개하고자 한다.

중국불교에서 유불도 삼교의 통섭이 가장 잘 드러나 있는 저작은 바로 『육조단경』이라고 할 수 있다. 무엇보다도 『단경』은 불교의 전래 초기로부터 문제가 되었던 ‘이하론(夷夏論)’을 극복하고 있음이 눈에 띈다. 그것은 『단경』의 제목에서 이미 드러나 있는데, ‘단(壇)’은 바로 수계(受戒)의 ‘계단(戒壇)’을 의미하고, 혜능(慧能)조사의 법어집을 ‘경(經)’으로 칭하는 것으로부터 혜능을 ‘불(佛)’로 승격하고 있음을 알 수 있다. 따라서 그 제목으로부터 중국인으로서 ‘부처’가 출현하여 새로운 교의(教義)를 시설하고, 새롭게 수계(授戒)하여 교단(教團)을 구성한다는 의미가 내포되어 있다고 하겠다. 또한 『단경』에서 설하는 ‘불성론’은 기본적으로 인성(人性)과 심성(心性)으로부터 출발하고 있는데, 이러한 구도는 바로 유가(儒家), 특히 맹자(孟子)의 ‘만물비아(萬物備我)’로부터 ‘반구저기(反求諸己)’에 이르는 사유양식과 완벽하게 동일함을 발견할 수 있다. 한편으로 『단경』에서 ‘수증(修證)’으로 제시하는 ‘무념(無念)·무상(無相)·무주(無住)’의 ‘삼무(三無)’는 노장(老莊)에서 제시하는 ‘무물(無物)·무정(無情)·무대(無待)’와 사상적으로 상당히 유사함을 발견할 수 있다. 따라서 『단경』의 선사상은 바로 중국화한 불교가 유·도 양가와 통섭을 통하여 출현하였다고 보아야 할 것이다.¹⁹⁾

비록 장문의 글을 인용하였지만, 이와 같이 『단경』은 ‘이하론’의 극복과 함께 유불도 삼가의 통섭에 있어서도 상당히 중요한 작용을 하고 있음을 볼 수 있다. 사실상 『단경』의 선사상은

18) 董群著, 김진무 등 공역, 『祖師禪』(운주사, 2000.)에서는 祖師禪을 협의와 광의로 구분하고, 협의의 조사선을 『壇經』의 禪思想으로, 광의의 조사선은 후기 分燈禪을 포함하는 것으로 설정하고 있으며, 如來禪과 대비하여 “첫째, 여래선은 점진적이고 점수적이며, 조사선은 둔오적이고 當下에 바로 이루어 수행을 필요로 하지 않는다. 둘째, 여래선은 언설과 學理, 思辨을 중시하지만, 조사선은 언어문자를 초월하여 直指人心하는 것이다. 셋째, 조사선에서는 ‘離四句, 絕百非’를 강조하였다. 넷째, 여래선은 佛境界를 최고 이상으로 삼으며, 수행의 최고 목적은 佛果를 이루는 것이다. 그러나 조사선은 超佛越祖하여 구체적이고 完善한 인간의 성취를 최고 이상으로 삼는다. 다섯째, 여래선에서 추구하는 부처는 중생의 自心을 초월한 것이고, 밖에 있는 우상이며, 피안의 권위이지만, 그러나 조사선에서 말하는 부처는 중생의 자심 가운데 있다는 것이다.” 라고 조사선의 개념을 정의하고 있다. 필자요약. pp.28-29 참조.

19) 김진무, 『중국불교사상사』(운주사, 2015.) p.17.

그 내포된 의미를 정확하게 파악하기 위해서는 전체적인 중국불교와 선사상의 변천을 통해야 할 것이다. 그러나 본고에서는 『단경』의 핵심적인 사상이라고 할 수 있는 불성(佛性)과 돈오(頓悟), 정혜등학(定慧等學), 무념(無念)·무상(無相)·무주(無住)의 ‘삼무(三無)’에 한정하여 간략하게 고찰하고자 한다.²⁰⁾

먼저 『단경』에서는 도처에 ‘불성’을 ‘자성(自性)’, ‘자심(自心)’으로 설하는 구절들이 나타난다.

부처[佛]는 자성(自性)이니, 결코 밖에서 구하지 말라.²¹⁾

‘자기 마음[自心]’이 중생임을 알고, ‘자기 마음’이 ‘불성’임을 보아라.²²⁾

너희들은 불지견(佛知見)이란 단지 너희의 ‘자기 마음’이고 그밖에 다시 다른 부처는 없다는 것을 마땅히 믿어라. …… 나 또한 모든 사람에게 권하기를, ‘자기 마음’에서 항상 불지견을 열라고 한다.²³⁾

‘인간의 성품’은 본래 청정하다.²⁴⁾

‘세상 사람들의 성품’은 본래 스스로 청정한 것으로 만법은 ‘자성’을 따라 생한다.²⁵⁾

인용문에서 ‘부처’를 ‘자성’과 ‘자기 마음’으로 설정하고 있으며, 나아가 ‘인간의 성품’과 ‘세상 사람들의 성품’으로까지 확대하고 있음을 볼 수 있다. 이렇게 ‘불성’을 우리가 늘 접하는 모든 세상 사람들의 ‘성품’으로 ‘자성’을 확대하는 것에는 여러 측면의 의미를 함축하고 있다. 본래 『단경』 이전의 불교나 선에서는 ‘불성’을 ‘인성’을 초월한 보다 상위개념으로 논해져 왔다. 예를 들어서 북종에서는 『대승기신론(大乘起信論)』의 ‘본각(本覺)과 시각(始覺)’, ‘일심이문(一心二門)’을 바탕으로 하여 우리가 인식하는 이 세계는 바로 번뇌에 쌓인 ‘심생멸문(心生滅門)’에 속한 것이고, 그를 벗어나려고 한다면 “제불여래에게 입도(入道)를 위한 대방편(大方便)이 있는데, 일념(一念)에 정심(淨心)한다면, 불지(佛地)를 돈초(頓超)한다.”²⁶⁾라고 설한다. 여기에서 ‘일념’은 바로 하여 ‘심진여문(心眞如門)’에 속한 이른바 망념(妄念)을 제거한 ‘자성청정심(自性淸淨心)’을 의미하고 있다. 이는 조금씩 내용이 다르지만, 거의 모든 불교나 선에서 논하는 전통적인 ‘심성본정(心性本淨), 객진소염(客塵所染)’의 형식적인 틀이라고 하겠다.

그러나 『단경』에서는 이를 파격적으로 무너뜨리고 있다고 하겠는데, 여기에는 유가, 보다 구체적으로 논하자면 『맹자(孟子)』의 이론을 차용하고 있음을 추론할 수 있다. 맹자는 “만물이 모두 ‘나’에게 갖추어져 있으니 ‘자신’을 반성해 보아 성실하면 즐거움이 더없이 크고, 힘써 너그럽게 행하면 인(仁)을 구하는 길이 더없이 가깝다.”²⁷⁾라고 하여 이른바 ‘만물비아(萬物備

20) 필자에게는 『단경』과 관련하여 『『壇經』의 ‘三無’와 老莊의 ‘三無’思想의 비교』(『불교학연구』12, 2005.), 「禪宗에 있어서 頓悟의 受用과 그 展開」(『韓國禪學』15, 2006.), 「중국선에 미친 노장사상의 영향」(『불교평론』11, 2009.), 「‘知行論’을 통해 본 禪, 陽明學, 四象醫學의 人間論」(『韓國禪學』31, 2012.), 「‘계송(偈頌)’을 통한 중국선사상의 변용 고찰」(『동아시아불교문화』25, 2016.) 등의 논문들이 있고, 역서로 『혜능육조단경』(일빛출판사, 2010.)이 있으며, 그 외에 다양한 논문에서 『壇經』의 禪思想과 관련된 논술이 있다. 본고에서는 논지의 전개를 위해 기존의 연구성과를 최대한 축약하여 논술했음을 밝힌다.

21) 敦煌本, 『壇經』(大正藏48, 341c) “佛是自性, 莫向身外求.”

22) 앞의 책, “識自心衆生, 見自心佛性.”

23) 宗寶本, 『壇經』(大正藏48, 355b) “汝今當信, 佛知見者, 只汝自心, 更無別佛. …… 吾亦勸一切人, 於自心中常開佛之知見.”

24) 앞의 책(大正藏48, 353b), “人性本淨.”

25) 앞의 책, “世人性自本淸淨, 萬法從自性生.”

26) 『大乘無生方便門』(大正藏85, 1273c) “諸佛如來有入道大方便, 一念淨心, 頓超佛地.”

27) 『孟子』, 「盡心(上)」 “萬物皆備於我矣. 反身而誠, 樂莫大焉. 強恕而行, 求仁莫近焉.”

我)의 입장을 보이고 있고, 그렇기 때문에 ‘나’에 비추어 반성한다면, 즉 ‘반구저기(反求諸己)’한다면²⁸⁾ ‘성현(聖賢)’의 경지에 도달한다고 한다. 이러한 틀은 형식적으로는 제법의 담지체(擔持體)로서의 ‘자성’과 상당히 유사하다고 하겠다. 그렇다고 사상이 동일하다는 것은 아니다. 다만 유가의 이론을 차용함으로 ‘불성’의 ‘인성화’를 도모하고 있음을 엿볼 수 있다.

이렇게 ‘불성’을 설정하고서 『단경』에서는 그에 이르는 과정으로서 ‘돈오(頓悟)’를 제창한다.

본래 정교(正敎)에서는 돈(頓)·점(漸)의 구분이 없으며, 단지 인성에 이(利)·둔(鈍)이 있을 뿐이다. 어리석은 사람은 점수(漸修)하며, 깨달은 사람은 돈수(頓修)한다. 스스로 본심을 깨달아 자기의 본성을 본다면, 차별이 없다. 따라서 돈·점을 세운 것은 이름을 빌린 것이다.²⁹⁾

이로부터 보자면, 본래 불법의 깨달음에는 ‘돈·점’이 없지만, 사람에게 ‘이·둔’이 있어 돈·점을 말할 뿐이라고 밝히고 있다. 그러나 전체적인 『단경』의 사상은 철저하게 ‘돈오’를 제창하고 있다. 특히 “깨달은 사람은 돈수한다.”라는 구절은 이미 ‘돈오돈수’를 상징하고 있다고 하겠다. 이렇게 반야의 입장에서 ‘자성’, ‘자심’, ‘인성’으로 ‘불성’을 설정하고, ‘돈오’를 제창하고서, 또한 『단경』에서는 전통적으로 전해지는 ‘정혜(定慧)’를 새로운 해석하고 있음을 볼 수 있다.

나의 이 법문은 정혜(定慧)를 근본으로 한다. 그러므로 대중들은 미혹하여 정(定)과 혜(慧)가 다르다고 말해서는 안 된다. ‘정’과 ‘혜’는 하나의 체(體)이지 둘이 아니다. ‘정’은 ‘혜’의 체(體)이고, ‘혜’는 ‘정’의 용(用)이다. ‘혜’에 즉(卽)할 때 ‘정’이 ‘혜’에 있으며, ‘정’에 ‘즉’할 때 ‘혜’는 ‘정’에 있다. 만약 이 뜻을 깨닫는다면, ‘정’과 ‘혜’를 평등하게 배우는 것이다. 모든 불도를 배우는 사람들은 ‘정’이 먼저 있어 ‘혜’가 발휘된다거나 혹은 먼저 ‘혜’가 발휘되어 ‘정’이 나타나므로, 각각 다르다고 말하지 말라. 이러한 견해를 갖는 것은 법에 두 가지 상(相)이 있다는 것이다.³⁰⁾

여기에서 ‘정혜’의 관계를 ‘정혜등학(定慧等學)’으로 설정하고 있는데, 이는 『단경』의 독특한 사상이라고 하겠다. 대부분의 불교나 선에서는 ‘정’으로부터 ‘혜’가 발휘된다고 논하지만,³¹⁾ 『단경』에서는 이러한 견해를 부정하고 있다. 이는 바로 ‘돈오’의 입장에서 나온 것이라고 하겠다. 돈오를 최초로 제시한 도생(道生)은 “‘돈(頓)’이라 하는 것은, ‘리’를 나눌 수 없음[理不可分]을 밝힌 것이고, ‘오(悟)’는 지극히 비춤[極照]을 말한다. 불이(不二)의 깨달음으로 나눌 수 없는 ‘리’에 부합하는 것이다. 이치[理]와 지혜[智]가 함께 아우러짐을 ‘돈오’라고 한다.”³²⁾라고

28) 『孟子』, 「離婁章句(上)」 “남을 사랑하는데도 (나와) 친하지 않으면, 그 仁을 반성해야 하고, 사람을 다스리는데 다스려지지 않는다면, 그 智를 반성해야 하며, 禮를 다했는데 예로 답하지 않으면, 그 공경을 반성해야 하고, (일을) 행하고 결과를 얻지 못한다면, 모든 것을 자신에게서 반성하여 찾아야 한다. 자신이 바르면 천하도 바르게 돌아간다.[愛人不親, 反其仁, 治人不治, 反其智, 禮人不答, 反其敬, 行有不得者, 皆反求諸己, 其身正, 而天下歸之.]”

29) 宗寶本, 『壇經』(大正藏48, 353a) “本來正敎, 無有頓漸, 人性自有利鈍. 迷人漸修, 悟人頓修. 自識本心, 自見本性, 即無差別. 所以立頓漸之假名.”

30) 宗寶本, 『壇經』(大正藏48, 352c) “我此法門, 以定慧爲本. 大眾勿迷, 言定慧別. 定慧一體, 不是二. 定是慧體, 慧是定用. 即慧之時定在慧, 即定之時慧在定. 若識此義, 即是定慧等學. 諸學道人, 莫言先定發慧, 先慧發定, 各別. 作此見者, 法有二相.”

31) [唐]李通玄, 『新華嚴經論』卷23(大正藏36, 874c) “정에 의지하여 혜가 발휘됨[依定發慧]”, 『大乘無生方便門』(大正藏85, 1274b) “心不動是定, 是智, 是理. 耳根不動是色, 是事, 是慧. 此不動是從定發慧方便.”

32) [唐]慧達, 『肇論疏』(卍續藏54, 55b) “夫稱頓者, 明理不可分, 悟語極照. 以不二之悟符不分之理. 理智慧釋, 謂之頓悟.”

정의하고 있다. 여기에서 “이치와 지혜가 함께 아우러짐[理智兼釋]”은 바로 ‘이치’(대상[所], 境)와 ‘지혜’(주체[能], 根)가 완전하게 ‘희석’되어 하나가 된 상태, 예를 들자면 설탕과 물이 희석되어 설탕물이 된 것 같이 나와 우주법계가 ‘무이(無二)’의 상태에 이른 것을 가리킨다. 그에 따라 만약 ‘선정발혜(先定發慧)’ 혹은 ‘선혜발정(先慧發定)’을 주장한다면, 바로 정·혜가 각별(各別)하다는 입장이 되는 것이다. 이는 바로 ‘돈오’의 입장과는 정면으로 배치되는 것이기 때문에 『단경』에서는 결국 ‘정혜등학’을 제창하고 있는 것이다.³³⁾ 사실상 이는 이후 왕양명(王陽明)의 ‘지행합일(知行合一)’과 밀접한 관계를 지닌 것이다.

이렇게 『단경』에서 반야의 입장에서 ‘자성’, ‘자심’, ‘인성’ 등을 ‘불성’으로 설정하고, ‘돈오’의 입장에서 ‘정혜등학’을 설정하였다면, 이른바 ‘수증(修證)’에 있어서 또한 새로운 방법을 제시해야 할 것이다. 『단경』에서는 이를 다음과 같이 설한다.

선지식아, 나의 이 법문은 위로부터 전하여 온 것이며, 돈점 모두 무념(無念)으로 종(宗)을 삼고, 무상(無相)으로 체(體)를 삼으며, 무주(無住)로 본(本)을 삼아 세운 것이다.³⁴⁾

종·체·본으로서 ‘무념·무상·무주’의 ‘삼무(三無)’인데, 이는 바로 『단경』에서 제창하고 있는 수행론이면서 또한 『단경』이 제시하고 있는 궁극적인 경지라고 하겠다. 이와 관련된 연구가 이미 존재하여 상세한 논술을 생략하지만,³⁵⁾ 이러한 ‘삼무’는 이후 조사선의 선사상에 결정적인 영향을 미치게 되며, 나아가서는 이후의 조사선사상은 바로 ‘삼무’를 원용한 것이라고 볼 수 있다. ‘무념’을 예로 들어 설명하자면, “무념이란 생각함[念]에 있어서 생각하지 않는 것[不念]이다.”³⁶⁾라고 하는데, 여기에서 ‘무념’은 아무 생각이 없음을 의미하는 것이 아님을 알 수 있다. 『단경』에서는 이를 “없다[無]는 것은 무엇이 없다는 것인가? 생각한다[念]는 것은 무엇을 생각한다는 것인가? 없다는 것은 이상(二相)의 모든 번뇌에 끄달림을 떠난 것이고, 생각은 진여본성을 생각하는 것이다.”³⁷⁾라고 설하여 분명하게 밝히고 있다. 바로 진(眞)과 속(俗)의 이상(二相)으로부터 나타나는 모든 번뇌를 떠난 것을 ‘없다’고 하며, 그를 모두 떠나 진여본성을 생각한다는 것이다. 또한 『단경』에서는 이러한 ‘무념’에 대하여 “무념법을 깨달은 자는 만법에 모두 통하고, 무념법을 깨달은 자는 제불경계(諸佛境界)를 보며, 무념돈법을 깨달은 자는 불위(佛位)에 이른다.”³⁸⁾라고 설한다. 이로부터 보자면, ‘무념’이 ‘견성성불’의 관건이라고 할 수 있다.

‘무상’과 ‘무주’에 있어서도 유사하게 설하고 있다. ‘무상’에 있어서는 제법실상(諸法實相)을 인정하지만, 진·속의 두 가지 ‘상’으로서 ‘일체상(一切相)’을 떠나라고 하며, ‘무주’에 있어서도 역시 진·속의 두 가지 ‘상’에 ‘머뭇[住]’이 없어야 한다는 것이다. 사실상 ‘무념·무상·무주’의 삼무는 그 내용으로 볼 때, ‘무념지념(無念之念)’·‘무상지상(無相之相)’·‘무주지주(無住之住)’라고 바꾸어 말해도 전혀 문제가 없다고 하겠다. 이러한 논리는 ‘수(修)·증(證)’에 그대로 대입할 수 있는데, 바로 ‘무수지수(無修之修)’와 ‘무증지증(無證之證)’이라고 할 수 있다. 이러한 입장에서 『단경』에서는 다음과 같이 설한다.

33) 이와 관련된 논술은 김진무, 「‘知行論’을 통해 본 禪, 陽明學, 四象醫學의 人間論」(『韓國禪學』31, 2012.) p.332 참조.

34) 敦煌本, 『壇經』(大正藏48, 338c) “善知識, 我此法門, 從上已來, 頓漸皆立無念爲宗, 無相爲體, 無住爲本.”

35) 김진무, 「壇經의 ‘三無’와 老莊의 ‘三無’思想의 비교」(『불교학연구』12, 불교학연구회, 2005.)에서 전체적인 『壇經』의 ‘三無’와 관련하여 상세하게 논하고 있다. pp.353-380 참조.

36) 敦煌本, 『壇經』(大正藏48, 338c) “無念者, 於念而不念.”

37) 앞의 책, “無者無何事? 念者念何物? 無者離二相諸塵勞, 念者念眞如本性.”

38) 敦煌本, 『壇經』(大正藏48, 340c) “悟無念法者, 萬法盡通, 悟無念法者, 見諸佛境界, 悟無念頓法者, 至佛位地.”

만약 간정(看淨)을 말하자면, 인성(人性)은 본래 깨끗한데 망념이 진여(眞如)를 덮고 있기 때문에 망념을 떠나면 본성은 깨끗해진다. 자성이 본래 깨끗함을 보지 못하고서, 마음을 일으켜 ‘간정’하면 도리어 ‘정망(淨妄)’이 일어나지만, 허망함은 있는 곳이 없다. 이런 까닭에 본다고 하는 것[看]은 오히려 허망함을 알아야 한다. 깨끗함은 형상이 없는데 오히려 정상(淨相)을 세워서 이를 공부라고 말하고 있는데, 이렇게 지어서 보는 자는 본성에 걸림이 있어 도리어 깨끗함에 묶임[淨縛]이 된다.³⁹⁾

이는 북종 신수의 ‘간심간정(看心看淨)’을 비판하고자 하는 의도도 있지만, 이로부터 분명하게 ‘무수무증(無修無證)’의 사상을 도출할 수 있으며, 또한 ‘정망(淨妄)·정상(淨相)·정박(淨縛)’은 바로 ‘심성본정(心性本淨), 객진소염(客塵所染)’을 겨냥한 것이라고 보아도 무방할 것이다.

이상과 같이 『단경』에 나타나는 조사선의 사상을 고찰하였다. 이러한 『단경』의 사상은 바로 ‘명심견성(明心見性)’이라고 할 수 있는데, 이른바 “자심(自心)이 중생임을 알고, ‘자심’이 ‘불성’임을 보아라.”⁴⁰⁾라고 하여 ‘자심’으로부터 ‘견자성(見自性)’을 특히 견지하기 때문이다. 이를 후대에 이른바 ‘즉심즉불(卽心卽佛)’, ‘비심비불(非心非佛)’, ‘평상심시도(平常心是道)’, ‘도불용수(道不用修)’ 등으로 계승되었다고 하겠다.

사실상 『단경』의 사상은 이후 오가(五家)로 분등(分燈)되면서 다양하게 분화되었으며, 또한 각 시대의 시대정신에 따라 변용되어 어떤 경우에는 『단경』과 배치되는 선사상을 제창하기도 한다. 그러나 전체적인 조사선이라는 커다란 흐름으로부터 본다면, 『단경』에서 제창된 사상적 궤(軌)를 유지하고 있다고 볼 수 있으며, 나아가 육왕 심학에 영향을 준 것은 바로 『단경』의 선사상이라고 볼 수 있다.

4. 심학(心學)과 조사선의 교섭관계

4-1. 육구연의 심학과 조사선

당시 세계에서 가장 화려한 문명을 구가하던 당조는 안사의 난으로부터 기울다가 결국 황소(黃巢)의 난(875-884)을 계기로 절도사 주전충(朱全忠)에게 멸망하였고(907), 이후 북방과 남방은 ‘오대(五代)·십국(十國)’으로 분열되었으며, 이를 다시 조광윤(趙匡胤)이 송조(宋朝)를 세우고 다시금 남북을 통일한다. 송 태조는 철저하게 유학을 중심으로 하는 통치이념을 제시하였고, 이로 인하여 송조로부터는 유학이 관방학문의 주류를 형성하면서 선종을 포함한 불교는 서서히 쇠퇴하게 되었다.

북송시기에 유학자들은 초기에는 ‘배불(排佛)’을 주장하였지만, 설송(契嵩)을 비롯한 대각회연(大覺懷璉), 불인요원(佛印了元) 등 대부분의 선종 승려들이 주동적으로 ‘유불융합’을 제창하고, 다양한 활동을 통해서 유학자들과의 교섭을 통하여 서서히 ‘배불’의 논의는 사라졌으며, 나아가 ‘함께’ 논하자라는 기류가 형성되었다. 이에 따라 북송의 유학자들은 대거 불교, 특히 당시 주류를 차지하였던 선종의 승려들과 밀접하게 교류하게 되었다. 이러한 사실은 청대(淸代)

39) 敦煌本, 『壇經』(大正藏48, 338c) “若言看淨, 人性本淨, 爲妄念故, 蓋覆眞如, 離妄念, 本性淨, 不見自性本淨, 起心看淨, 却生淨妄, 妄無處所. 故知看者, 却是妄也. 淨無形相, 却立淨相, 言是功夫, 作此見者, 障自本性, 却被淨縛.”

40) 앞의 책(大正藏48, 341c) “識自心衆生, 見自心佛性.”

에 이루어진 팽제청(彭際淸)의 『거사전(居士傳)』과 주시은(朱時恩)의 『거사분등록(居士分燈錄)』, 심태(心泰)의 『불법금탕편(佛法金湯編)』 등에 주돈이(周敦頤)를 비롯하여 소옹(邵雍), 장재(張載), 정호(程顥)·정이(程頤)의 이정(二程) 등 이른바 ‘북송오자(北宋五子)’는 물론이고, 남송의 육구연과 주희(朱熹)까지도 불교의 거사로 인정하여 전기를 싣고 있는 점으로부터 확인할 수 있다.⁴¹⁾

북송은 1127년 여진족이 세운 금(金)이 북방을 점령하게 되자 고종(高宗)은 수도를 임안(臨安: 지금의 杭州)으로 옮겨 남방만을 지배하게 되었고, 그에 따라 이를 남송으로 칭한다. 남송에 이르러 유학은 더욱 발전하는데, 그 발전방향은 크게 주희의 ‘이학(理學)’과 육구연의 ‘심학(心學)’으로 나누게 된다. ‘이학’과 ‘심학’이 분기점에 관하여 라이용하이(賴永海)는 『불교와 유학』에서 다음과 같은 유명한 지적을 하고 있다.

육구연(陸九淵)은 주자학(朱子學)에 대하여 “첩상가옥(疊床架屋)”의 혐의가 있다고 하였는데, 이는 주희가 ‘심(心)’과 ‘이치[理]’를 두 가지로 본 것을 가리킨다. 주희에 있어서 ‘리’는 일종의 “무인신(無人身)적 이성(理性)”이며, 이것이 몸 위에 ‘성(性)’으로 체현되므로 주희는 항상 ‘성’과 ‘리’를 같이 취급하였다. 그러나 ‘심’과 ‘리’의 관계에 있어서 주희는 엄격하게 구별하였는데, 인간의 몸을 주재하는 ‘심’으로서 영명지각(靈明知覺)의 작용이 있는 일종의 인식주체이지, 만물과 도덕의 본체적인 의미는 지니고 있지 않다고 보았다. ‘심’이 비록 모든 이치를 포괄하여 “이치가 만나는 자리[理之所會之地]”이나 ‘심’은 ‘리’와 다르며, ‘리’가 인격화된 ‘성’으로서, ‘심’과도 결코 같지 않다. 주희는 ‘심’을 ‘도심(道心)’과 ‘인심(人心)’으로 나누었다. ‘도심’은 “성명(性命)의 바름에서 근원(原於性命之正)”하여 ‘리’에서 얻어지며 혹은 ‘성(性)’이라고 한다. 그리고 ‘인심’은 “형기(形氣)의 사사로움에서 발생(生於形氣之私)”하여 형체, 기질에서 근원한 까닭에 “기질지성(氣質之性)”이라고 칭한다. 주희의 학설에서 ‘심(心)’과 ‘성(性)’, ‘이(理)’는 서로 관련이 있을 뿐만 아니라, 또한 서로의 차별도 있음을 알 수 있다. 만약 단지 ‘리’에 대하여 말한다면, 육학과 주자학은 그다지 커다란 구별이 없고, 두 사람 모두 ‘리’를 세계만물의 본체로 보고 있다. 육구연도 “우주를 포괄하는 하나의 이치일 뿐이다.[塞宇宙一理耳]”라고 하였는데, 이 이치는 “천하에 두루하고 가득 차 있어서 조금도 비거나 부족한 데가 없다.[遍滿天下, 無些小空闕]”고 한다. 그러나 ‘심’의 영역으로 한 걸음 더 들어가면, 두 가지의 분기점이 나타난다.⁴²⁾

이러한 지적에 이어 육구연의 ‘본심(本心)’과 ‘심(心)’에 대하여 마땅히 구별할 것을 지적하여 다음과 같이 설명하고 있다. “예컨대 육구연의 저작에서 ‘본심’은 인의예지(仁義禮智) 사선단(四善端)과 함께 ‘사단이라는 것은 인간의 본심[四端者, 人之本心]’이며, ‘인간의 본심은 모든 선을 다 갖추고 있다.[人之本心, 萬善咸具]’(『跋八箴』)고 제시하였다. 더구나 모두 선천적으로 가지고 있는 것이기에, ‘사단의 모든 선은 모두 하늘에서 부여받아서, 인간이 공들여 치장할 수 없는 것이다.[四端萬善, 皆天之所予, 不勞人粧點]’, ‘사단은 모두 나의 고유한 것이며, 전혀 붙이고 더할 수 없다.[四端皆我固有, 全無增添]’(『象山全集』 권35, 『語錄』)고 한다. 그리고 이러한 선천된 도덕본성은 또 ‘인심에 뿌리내린 것[根乎人心]’이며, ‘심’은 천지만물 내지 인류도덕의 본체가 자연히 밖으로 드러나는 것이라고 한다. 다시 말하여, ‘본심’은 일종의 선천도덕본성이고, ‘마음’은 우주만물 내지 인류도덕의 본원, 본체이다.”⁴³⁾ 이러한 라이용하이의 지적은 상당히 주의할만한 가치가 있는 관점이다. 바로 이러한 관점으로부터 심학에서 ‘심

41) 김진무, 『중국불교의 거사들』(운주사, 2013), “거사전에 등장하는 송대 이학가들” pp.256-261 참조.

42) 賴永海著, 김진무 등 공역, 『불교와 유학』(운주사, 1999.) pp.233-234.

43) 앞의 책, p.237.

(心)'과 '리(理)'의 관계를 설명함이 이학(理學)과 차별이 나타나는 분기점이기 때문이다. 여기에서 라이용하이네 이를 다음과 같이 설명한다.

육구연의 사상체계 안에서 도덕본체로서의 '마음[心]'과 우주본체로서의 '리(理)'는 한 사물의 두 측면이다. '리'는 '심'의 '리'이며, '심'은 '리'의 '심'이다. 그래서 인간은 모두 '심'이 있고, '심'은 모두 이러한 '리'를 지니고 있다. 따라서 “천만세 이전에 성인이 나섰어도 이 마음에 이 이치이며, 천만세 이후에 성인이 난다고 해도 이 마음에 이 이치이며, 동서남북 어느 바다에 성인이 나신다 해도 이 마음에 이 이치일 것이다.[萬世之前有聖人出焉, 同此心同此理. 千萬世後有聖人出焉, 同此心同此理. 東南西北海有聖人出焉, 同此心同此理.]”(『象山全集』 권11, 『與李宰』)라고 하였다. 또한 이러한 '심'과 '리'는 곧 우주만물의 본체이며, 인류도덕의 본원이다. 그러므로 육구연은 “지극히 당연함은 하나에 돌아가고, 정(精)과 의(義)는 둘이 없고, 이 '심'과 이 '리'는 실로 둘 있음을 허용하지 않는다.[至當歸一, 精義無二, 此心此理, 實不容有二.]”(『象山全集』 권11, 『與曾宅之』)라고 하였고, 마지막으로 육구연은 “심즉리(心卽理)”라는 결론을 얻어냈다. 종합한다면, '심'과 '리'를 나누면 둘이 되지만 “'심'과 '리'는 하나로 합해진다는 것을 제창하였는데, 이는 주자학과 상산(象山)의 학문이 근본적인 나뉘는 소재(所在)이다.”⁴⁴⁾

이러한 라이용하이의 관점은 중국학계에서 심학의 본질을 정확하게 파악한 것으로 평가받고 있으며, 필자 또한 전적으로 동의하는 견해이다. 그렇다면 육구연의 심학은 '심'과 '리'는 모두 모든 현상을 담보하는 '본체(本體)'라고 할 수 있다. 그러므로 결국은 모든 것은 '심'과 '본심'으로 귀결되는 것이고, 또한 '본심'에 모든 도덕적 '선단(善端)'이 갖추어져 있으니, 이른바 “절기자반(切己自反)”, 즉 철저히 자신으로부터 반성하여 잘못을 고쳐 간다면, 궁극적으로 '지도(至道)'에 도달할 수 있다는 것이다. 따라서 도(道)를 밖에서 구할 것이 아니라 자기로부터 구해야 한다는 “도를 밖에서 찾지 말 것[道不外索]”⁴⁵⁾는 결론을 도출할 수 있는 것이다.

그런데 이러한 사유양식은 앞에서 언급했던 맹자(孟子)의 '만물비아(萬物備我)'·'반구제기(反求諸己)'와 완전히 일치하는 것이다. 또한 더 나아가 『단경』의 “그러므로 만법(萬法)은 '자심(自心)'에서 다하는 것임을 알라.”⁴⁶⁾, “'자심'이 중생임을 알고, '자심'이 '불성'임을 보아라.”⁴⁷⁾, “불(佛)은 자성(自性)이니, 결코 밖에서 구하지 말라.”⁴⁸⁾라고 하는 사상과 거의 같은 내용이라고 하겠다. 특히 육구연의 “도를 밖에서 찾지 말 것[道不外索]”는 말과 『단경』의 “결코 밖에서 구하지 말라.[莫向身外求]”는 말은 글자만 틀리지 완전히 같은 내용임을 알 수 있다. 그렇기 때문에 주희는 '심학'을 “완전히 선학이다.”⁴⁹⁾라고 비판했던 것이다.

송대에 발생한 이학과 심학은 격심한 논쟁을 통하여 점차로 이학이 정통성을 인정받게 되었고, 원대(元代)에는 주자학(朱子學)이 “반드시 국가를 위해 옳음이니 학자는 존중해 믿어 감히 의심함이 없게 하라.”⁵⁰⁾는 위치를 차지함에 따라 육학(陸學)은 점차 쇠퇴하게 되었다. 명대(明代)에 이르러 통치자가 국민의 사상에 대한 통제를 강화하기 위하여 사상계에 “주자학을 하나의 종(宗)으로 삼아 학자로 하여금 오경·공맹의 서적이 아니면 읽지 못하게 하고, 염계, 낙민 학파의 학문이 아니면 강의하지 못하게”⁵¹⁾ 하여, 점차 “주자는 옳고 육구연은 그르다.[是朱非

44) 앞의 책, p.238.

45) [宋]陸九淵, 『象山全集』卷5, 『與舒西美』

46) 敦煌本, 『壇經』(大正藏48, 351a). “故知萬法, 盡在自心.”

47) 앞의 책. “識自心衆生, 見自心佛性.”

48) 앞의 책(大正藏48, 341c) “佛是自性, 莫向身外求.”

49) [宋]朱熹, 『朱文公文集』卷47, 『答呂子約』 “全是禪學.”

50) [元]虞集, 『道園學古錄』卷39, 『跋濟寧李璋所刻九經四書』 “定爲國是, 學者尊信, 無敢疑貳.”

陸]”는 설을 정론(定論)시켰다.

4-2. 왕수인(王守仁)의 양명학과 조사선

명대(明代)에 이르러 선종을 포함한 불교는 점차 쇠락해지기 시작하였다. 그 주요한 원인은 승려출신인면서 제위에 오른 태조 주원장은 『신명불교방책(申明佛教榜冊)』을 발포한 것으로부터 찾을 수 있다. 이 방책에는 “지금 천하의 승려는 대부분 속인과 섞여 있고, 오히려 속인보다 못한 자가 매우 많다. 그 가르침에는 귀의하였지만, 그 행함은 미치지 못한다.”⁵²⁾라고 하여 당시 불교의 상황을 밝히고, 특별히 선종에 대해서는 “대중을 모아 총림(叢林)을 이루어 청규(淸規)로써 안선(安禪)하라.”⁵³⁾고 하여 사찰에 머물러 수행할 것을 명하고, “총림에 들어가지 않고 사사로운 권속이 있거나, 민간에 몰래 머물러 사람들에게 고발되거나 관부에 붙잡히면, 반드시 머리를 베어 대중에게 보이고, 숨겨준 자는 삼천리 밖으로 유배 보낸다.”⁵⁴⁾라고 규정하였다. 이와 같이 선종에 대한 통제를 강화한 것은 당시 민중에게 가장 커다란 영향을 줄 수 있었던 종파였기 때문이다. 또한 ‘승록사(僧錄司)’를 설치하고, ‘도첩제(度牒制)’를 엄격하게 시행하여 국가권력이 불교를 철저히 통제하고 있다.⁵⁵⁾ 비록 주원장의 사후 이러한 조치들은 완화되었지만, ‘역불정책’은 그대로 지속되어 불교는 점차 쇠락되어갔다.

명대에 이르러서도 ‘이학’은 여전히 관방의 주요한 학문이었지만, 점차로 사상적으로 한계를 노정하게 되었고, 이전의 의리(義理)를 중시하던 전통을 잃어버리고 다만 “훈고(訓誥)의 학이 유행”⁵⁶⁾하게 되면서 많은 폐해가 발생하게 되었다. 이러한 상황에서 원·명대의 많은 학자들이 점차 암암리에 육구연의 ‘심학’에 관심을 갖기 시작하였다. 이러한 과정을 거쳐 심학은 드디어 왕양명(王陽明)에 이르러 그 전성기를 이루니, 이를 ‘양명학(陽明學)’으로 칭한다.

왕수인(王守仁, 1472-1529)은 자(子)가 백안(伯安)이요, 절강(折江)의 여요(餘姚) 출생으로 호가 양명(陽明)인데, 흔히 왕양명(王陽明)으로 칭한다. 왕양명은 육구연의 ‘심즉리(心即理)’를 계승해 ‘마음’을 ‘양지(良知)’로 승화시키고 있다. 왕양명은 35세에 병부주사(兵部主事)로 있을 때 환관 유근(劉瑾)의 정치적인 모함을 받아 귀주(貴州) 용장(龍場)으로 귀양을 간다. 그런데 이 시기에 수많은 선사들과의 교류를 통해 조사선(祖師禪)에 심취하게 되면서 새로운 경지를 얻게 된다. 이른바 ‘용장의 깨달음’으로 칭하는데, 이 시기에 ‘양지’와 ‘지행합일(知行合一)’을 제창한다.

우선 왕양명은 ‘양지’를 다음과 같이 설명하고 있다.

양지는 조화(造化)의 정령(精靈)으로, 이러한 정령은 하늘과 땅을 낳고, 귀신과 상제(上帝)를 이루고, 모두가 이를 좇아 나타난 것으로 참으로 사물과 대립이 없다.⁵⁷⁾

천지만물은 나의 양지의 발생, 운용, 유행 가운데 갖추어져 있으니, 어찌 다시 한 물건이 있어 양지의 밖으로 뛰어넘겠는가!⁵⁸⁾

51) [清]陈鼎, 『東林列傳』卷2, 『高攀龍傳』 “一宗朱子之學, 令學者非五經, 孔孟之書不讀, 非濂洛關閩之學不講.”

52) [明]汝輪彙編, 『釋鑑稽古略續集』卷2(大正藏49, 936a) “今天下之僧多與俗混淆, 尤不如俗者甚多, 是等其教而敗其行.”

53) 앞의 책. “會眾以成叢林, 淸規以安禪.”

54) 앞의 책(大正藏 49, 936b), “敢有不入叢林, 仍前私有眷屬, 潛住民間, 被人告發到官, 或官府拿住, 必梟首以示眾; 容隱窩藏者, 流三千里.”

55) 김진무, 『중국불교의 거사들』(운주사, 2013.), “명대 제왕들의 불교정책” pp.291-293 참조.

56) [清]黄宗羲等輯, 『宋元學案』卷89, 『介軒學案』, “流爲訓誥之學.”

57) [明]王陽明, 『傳習錄』卷下. “良知是造化的精靈, 這些精靈, 生天地, 成鬼成帝, 皆從此出, 真是與物無對.”

58) 앞의 책. “天地萬物, 俱在我良知的發用流行中, 何嘗又有一物超於良知之外.”

양지는 마음의 본체(本體)로서, 바로 앞에서 말한 항상 비추는 것이다.⁵⁹⁾

양지는 바로 아직 발하지 않은 가운데 있으며, 바로 밝아 크게 공정함이며, 고요하여 움직임이 없는 본체이다.⁶⁰⁾

네가 지니고 있는 그 양지야말로 너 자신의 준칙이 되는 것이다. 너의 생각과 뜻이 미치는 바가 곧 옳음[是]은 옳음이고 그름[非]은 그름이라고 알아 사소한 속임수도 용납하지 않게 된다.⁶¹⁾

이러한 설명으로부터 ‘양지’는 천지와 귀제(鬼帝) 등을 모두 생성시키며, “사물과 대립이 없는[與物無對]” 절대적 ‘본체’를 가리키고 있으며, 또한 절대적인 준칙으로도 설명하고 있음을 알 수 있다. 이는 『단경』에서 설하는 불성, 자성과 결코 차별이 없음을 명확하게 느낄 수 있다. 실제적으로 왕양명은 자신의 이러한 양지의 학설이 불교로부터 온 것임을 명확하게 밝히고 있다.

양지의 체(體)가 명경(明鏡)과 같이 밝아 티끌의 감춤도 없이 곱고 미움 그대로 사물을 따라 형상이 보여준다. …… 불가(佛家)에 일찍이 이 말이 있어 그릇되지 않다.⁶²⁾

선(善)도 악(惡)도 헤아리지 않는 때 본래면목(本來面目)을 안다고 함은 부처님[佛氏]의 본래면목을 아직 알지 못한 자를 위하여 시설한 方便이다. 본래면목은 곧 나의 성문(聖門)에서 이른바 양지이다.⁶³⁾

여기에서 말하는 ‘불씨(佛氏)’는 당연히 선종(禪宗)을 가리키는 것이고, 그 가운데 『단경』을 지칭한다고 보아도 무방할 정도이다. 그 가운데 특히 “본래면목”은 바로 『단경』의 “선도 생각하지 말고 악도 생각하지 말라. 이럴 때 어느 것이 혜명상좌(慧明上座)의 본래면목인가?”⁶⁴⁾라는 구절과 같이 『단경』으로부터 시작된 개념이라고 할 수 있다. 이는 왕양명의 친구이면서 제자였던 왕관(王綰)이 찬술한 『명도편(明道編)』에 “『육조단경』을 보아 그 본래무물을 깨닫게 하라. 선도 생각하지 말고, 악도 생각하지 않으며, 본래면목을 본다면, 곧 바로 상승(上乘)을 넘을 것이요, 양지의 지극(至極)과 합할 것이다.”⁶⁵⁾라고 논술한 것으로부터 왕양명과 『단경』의 관계를 충분히 짐작할 수 있다. 또한 왕양명의 후학인 류종주(劉宗周)는 “옛날에 유자(儒者)는 공(孔)·맹(孟)일뿐이었는데, 한번 전하여 정(程)·주(朱)가 있었고, 다시 전하여 양명선생(陽明先生)이 있다. 양명선생에 대하여 사람들은 선(禪)에 가깝다고 한다. 즉, 옛날의 부처는 석가모니로서, 그것이 변하여 오종선(五宗禪: 滂仰·臨濟·曹洞·雲門·法眼의 五家)이 되었고, 다시 양명선(陽明禪)으로 변했음을 말한다.”⁶⁶⁾라는 논술로부터 왕양명이 거의 공개적으로 조사선을 답습하였음을 짐작할 수 있으며, 이른바 ‘양명선’이라고 칭할 정도로 선학에 경도되었음을 알 수 있다.

왕양명의 50세에 ‘양지’를 발전시켜 최종적으로 ‘치양지(致良知)’의 학설로 귀결시키고 있다.

59) 앞의 책, 卷中. “良知者, 心之本體, 卽前所謂恒照者也.”

60) 앞의 책. “良知卽是未發之中, 卽是廓然大公, 寂然不動之本體.”

61) 앞의 책, 卷下. “爾那一點良知, 是爾自家的準則. 爾意念着處, 他是便是, 非便知非, 更瞞他一些不得.”

62) 앞의 책, 卷中. “良知之體皦如明鏡, 略無纖翳, 妍媸之來, 隨物見形. …… 佛氏曾有是言, 未爲非也.”

63) 앞의 책. “不思善不思惡時, 認本來面目, 此佛氏爲未識本來面目者設此方便. 本來面目, 卽吾聖門所謂良知.”

64) 宗寶本, 『壇經』(大正藏48, 349b) “不思善, 不思惡, 正與麼時, 那箇是明上座本來面目?”

65) [明]王綰, 『明道編』卷1. “令看六祖壇經, 會其本來無物. 不思善, 不思惡, 見本來面目, 爲直超上乘, 以爲合於良知之至極.”

66) [明]劉宗周, 『劉子全書』卷19. “古之爲儒者孔孟而已, 一傳而爲程朱, 再傳而爲陽明子. 人或以爲近乎禪, 卽古之爲佛者釋迦而已矣, 一變而爲五宗禪, 再變而爲陽明禪.”

왕양명은 ‘치양지’를 대단히 중시하였는데, “나는 평생 동안 단지 치양지 세 자(字)만을 강의 하였다.”⁶⁷⁾라고 하고, “치양지 세 자는 참으로 성문의 정법안장(正法眼藏)이다.”⁶⁸⁾라고 하였다. 이렇게 ‘치양지’를 지고무상한 지위에 놓은 것은 “양지는 능히 어리석은 사람과 성인을 같게 하나, 다만 오직 성인만이 양지에 이르고[致良知], 어리석은 사람은 능히 이르지 못한다. 이것이 성인과 어리석은 사람으로 나뉘는 까닭이다.”⁶⁹⁾라고 하여 ‘치양지’를 할 수 있는가에 따라 성인과 우부로 나뉜다고 보았기 때문이다. 이러한 ‘치양지’의 수양방법은 『단경』의 “명심견성(明心見性)”의 수행법과 대단히 비슷하다. 특히 왕양명은 “성인의 양지는 푸른 하늘에 떠 있는 해와 같고, 현인(賢人)의 양지는 구름 낀 하늘의 해와 같으며, 어리석은 사람의 양지는 음산한 날의 하늘에 떠 있는 해와 같다.”⁷⁰⁾라고 하는데, 이는 『단경』의 “하늘은 항상 맑아 해와 달이 항상 선명한 것과 같은 것이다. 그러나 먹구름이 덮이면 구름 위는 밝으나 아래는 어둡다. 홀연히 맑은 바람이 불어오면, 구름이 걷히고 태양은 밝은 모습을 드러낸다.”⁷¹⁾라는 구절을 연상시킨다.

56세 때 광둥(廣東)·광서(廣西)의 묘족(苗族)이 반란을 일으켜 왕양명은 병든 몸으로 출전하여 진압한 후 돌아오는 길에 병사하였다. 이 반란을 진압하기 위해 출전하기 전날에 양명학의 진수를 논한 것으로 평가받는 유명한 다음과 같은 사구결(四句訣)을 남겼다. “선도 없고 악도 없는 것이 마음의 본체이고, 선도 있고 악도 있는 것이 뜻의 움직임이며, 선을 알고 악을 아는 것이 양지이고, 선을 행하고 악을 제거하는 것이 격물(格物)이다.”⁷²⁾

왕양명의 ‘지행합일’을 제창한 것은 ‘양지’를 제창한 ‘용장의 깨달음’의 시기이다. 『전습록(傳習錄)』에는 전편에 걸쳐서 ‘지행론(知行論)’을 전개하고 있는데, 그 가운데 왕양명의 제자인 서애(徐愛)가 “고인(古人)은 지(知)와 행(行)을 둘로 나누고, 또한 사람들에게 나누어 분명하게 보게 하고, 한편으로 지의 공부를, 한편으로는 행의 공부를 하게 하여, 모든 공부가 효과가 있도록 하였다.”⁷³⁾라는 견해에 대하여 다음과 같은 답변을 한다.

이는 고인의 종지(宗旨)를 잃어버린 것이다. 나는 일찍이 지(知)는 행(行)의 주체적 의지[主意]이고, ‘행’은 ‘지’의 공부라고 말하였다. ‘지’는 ‘행’의 시작이고, ‘행’은 ‘지’의 성취이다. 만약 이를 깨달았을 때는 다만 ‘지’ 하나만을 말해도 이미 스스로 ‘행’이 존재하고, ‘행’만을 말해도 이미 ‘지’가 스스로 존재한다. 고인이 ‘지’ 하나만을 따로 말하고 ‘행’ 하나만을 따로 말했던 것은 다만 세간에 일부 사람들이 어리석고 어리석어서 제멋대로 굴며, 완전히 이해하여 사유하고 성찰하지도 못해, 다만 분별없이 망동하기 때문에 필연적으로 ‘지’ 하나만을 말하여 그 ‘행’을 바로 잡자 하였던 것이다. 또한 일부사람들은 허황된 사색이나 하고 참다운 궁행(躬行)을 온전히 이해하지 못하면서 그림자나 메아리 같은 것을 잡으려 하기 때문에 필연적으로 ‘행’ 하나만을 말하여 ‘지’를 참되게 하려고 했던 것이다. 이는 고인이 치우침을 보완하고 폐단을 구하고자 부득이하게 했던 말이다. 만약 이러한 의미를 보아 얻었다면, 어떤 한쪽의 말도 충분할 것이다. 요즘 사람들은 도리어 ‘지’와 ‘행’을 두 가지로 나누고, 반드시 먼저 ‘지’가 있는 후에 능히 ‘행’이 있다고 생각하는데, 이는 마치 내가 강습하고 토론하여 ‘지’의 공부를 하고, ‘지’가 참으로 완성된 후에야

67) [明]王陽明, 『寄正憲男手墨二卷』 “吾平生講學, 只是致良知三字.”

68) [明]王陽明, 『王文成公全書』卷32. 『王陽明先生年譜』 “致良知三字真聖門正法眼藏.”

69) [明]王陽明, 『傳習錄』卷中. “良知良能愚夫愚婦與聖人同, 但惟聖人能致良知, 而愚夫愚婦不能致. 此聖愚之所由分也.”

70) 앞의 책, 卷下. “聖人之知如青天日, 賢人如浮雲天日, 愚人如陰霾天日.”

71) 宗寶本, 『壇經』(大正藏48, 354b) “如天常清, 日日常明. 爲浮雲蓋覆, 上明下暗. 忽遇風吹雲散, 上下俱明, 萬象皆現.”

72) [明]王陽明, 『傳習錄』卷下. “無善無惡是心之體, 有善有惡是意之動. 知善知惡是良知, 爲善去惡是格物.”

73) 앞의 책, 卷上. “古人說知行做兩個, 亦是要人見個分曉, 一行做知的功夫, 一行做行的功夫, 即功夫始有下落.”

‘행’의 공부를 한다는 것과 같다. 그러므로 평생 행하지도 못하고, 알지도 못한다. 이는 작은 병폐가 아니며, 또한 하루아침에 이루어진 것도 아니다. 지금 내가 말하는 지행합일(知行合一)은 바로 이러한 병폐를 치료할 약이며, 결코 근거 없이 함부로 지어낸 것이 아니고, 본체(本體)는 원래 이와 같다. 지금 만약 종지를 깨달아 얻는다면, 두 가지로 말한다 해도 거리끼지 않으며, 또한 실제로는 하나일 뿐이다. 만약 종지를 깨닫지 못했다면, 하나라고 말한다 해도 무슨 소용이 있겠는가? 다만 하릴없는 말일뿐이다.⁷⁴⁾

이로부터 분명하게 ‘지’·‘행’을 나누는 것이 결코 가능하지 않음을 강조하고, ‘지행합일’을 제창함을 알 수 있다. 그런데 이러한 논술이 앞에서 인용한 『단경』의 ‘정혜등학(定慧等學)’을 설명하는 방식과 상당히 유사함을 느낄 수 있다. 특히 “만약 이를 깨달았을 때는 다만 ‘지’ 하나만을 말해도 이미 스스로 ‘행’이 존재하고, ‘행’만을 말해도 이미 ‘지’가 스스로 존재한다.[若會得時, 只說一個知己自有行在, 只說一個行己自有知在.]”라고 하는 논술과 『단경』의 “‘정’은 ‘혜’의 체(體)이고, ‘혜’는 ‘정’의 용(用)이다. ‘혜’에 즉(卽)할 때 ‘정’이 ‘혜’에 있으며, ‘정’에 ‘즉’할 때 ‘혜’는 ‘정’에 있다. 만약 이 뜻을 깨닫는다면, ‘정’과 ‘혜’를 평등하게 배우는 것이다.[定是慧體, 慧是定用. 卽慧之時定在慧, 卽定之時慧在定. 若識此義, 卽是定慧等學.]”의 논술은 비록 형식은 다르지만 내용상 거의 같으며, 『단경』으로부터 계발되었을 것이라는 추측을 가능케 한다.

『전습록』에는 보다 근원적인 ‘지행합일’의 근거를 다음과 같이 논한다.

회암(晦庵) 朱熹은 말하기를, “사람이 학문하는 것은 심(心)과 리(理)일 뿐이다. 심이 비록 일신(一身)을 주재하지만, 실제로는 천하의 리를 관장하며, 리가 비록 만사(萬事)에 산재(散在)해있지만, 실제로는 일인(一人)의 심을 벗어나지 않는다.”라고 하였다. 이같이 ‘리’와 ‘심’을 먼저 나눈 뒤에 다시 합했으니, 그 사이에서 학자들은 ‘심’과 ‘리’를 두 개의 것으로 나누어 보는 폐단을 갖지 않을 수 없었다. 이 후세에 본심만을 추구하여 물리(物理)를 잃어버리는 폐단이 생기게 되었으니, 바로 ‘심즉리(心卽理)’를 알지 못한데서 비롯된 것이다. ‘심’ 밖에서 물리를 구함으로써 어둡고 사리에 통달하지 못하는 일이 생기게 된다. 고자(告者)는 의(義)가 밖에 있다고 말하고, 맹자(孟子)는 고자가 의를 모른다고 말한 것도 바로 이러한 까닭이다. ‘심’은 단지 하나일 뿐이다. ‘심’의 전체적인 측달(惻怛)에서 말하면 인(仁)이라고 하고, ‘심’의 마땅함으로 말하면 의라고 하며, ‘심’의 조리(條理)로 말하면 ‘리’라고 말한다. ‘심’ 밖에서 인을 구할 수 없고, ‘심’ 밖에서 의를 구할 수 없는데, 유독 ‘심’ 밖에서 ‘리’만을 구할 수 있겠는가? 외심(外心)에서 ‘리’를 구한다면, 이는 ‘지’와 ‘행’을 둘로 나누는 것이다. 나의 ‘심’에서 ‘리’를 구하는 것, 이것이 이 성문(聖門)에 있어서 ‘지행합일’의 가르침이니, 나의 제자들이 또한 어찌 의심이 있겠는가!⁷⁵⁾

74) 앞의 책. “此却失了古人宗旨也. 某嘗說知是行的主意, 行是知的功夫; 知是行之始, 行是知之成. 若會得時, 只說一個知己自有行在, 只說一個行己自有知在. 古人所以既說一個知又說一個行者, 只爲世間有一種人, 懵懵懂懂的任意去做, 全不解思惟省察, 也只是個冥行妄作, 所以必說個知, 方才行得是; 又有一種人, 茫茫蕩蕩懸空去思索, 全不肯著實躬行, 也只是個揣摩影响, 所以必說一個行, 方纔知得真. 此是古人不得已補偏救弊的說話. 若見得這個意時, 卽一言而足. 今人却就將知行分作两件去做, 以爲必先知了然後能行, 我如今且去講習討論做知的工夫, 待知得真了方去做行的工夫. 故遂終身不行, 亦遂終身不知. 此不是小病痛, 其來已非一日矣. 某今說個知行合一, 正是對病的藥. 又不是某鑿空杜撰, 本體原是如此. 今若知得宗旨時, 卽說兩個亦不妨, 亦只是一個; 若不會宗旨, 便說一個, 亦濟得甚事? 只是閑說話.”

75) 앞의 책, 卷中. “晦庵謂人之所以爲學者, 心與理而已. 心雖主乎一身, 而實管乎天下之理; 理雖散在萬物, 而實不外乎一人之心. 是其一分一合之間, 而未免啟學者心理爲二之弊, 此後世所以有專求本心, 遂遺物理之患, 正由不知心卽理耳. 夫外心以求物理, 是以有闕而不達之處. 此告子義外之說, 孟子所以謂之不知義也. 心一而已, 以其全體惻怛而言謂之仁, 以其得宜而言謂之義, 以其條理而言謂之理. 不可外心以求仁, 不可外心以求義, 獨可外心以求理乎? 外心以求理, 此知`行之斫以二也. 求理于吾心, 此聖門知行合一之教, 吾子又何疑乎!”

여기에서는 ‘심’과 ‘리’를 다르게 보는 주희의 맹점을 지적하는 것으로, 이미 육구연에 의하여 ‘첩상가옥(疊床架屋)’이라고 철저하게 비판을 받았던 부분이다. 이러한 왕양명의 논술에서도 명확하게 『단경』의 영향이 보인다. 특히 “외심에서 리를 구한다면, 이는 지와 행을 둘로 나누는 것이다.[外心以求理, 此知、行之斫以二也.]”는 구절은 『단경』에서 도처에 설해지는 “막향외구(莫向外求)”, “불가외구(不假外求)”, “만약 본심을 깨닫는다면, 바로 본래 해탈이다[若識本心, 即本解脫]” 등과 특히 “이러한 견해가 있는 것은 법에 바로 두 가지 상(相)이 있다고 하는 것이다.[作此見者, 法有二相.]”라는 구절을 떠올리게 한다. 어쨌거나 ‘심즉리’는 바로 육왕 ‘심학’의 특징이며 바로 ‘지행합일’의 근거라고 할 수 있는데, 이러한 사상적 연원은 분명하게 불교, 특히 조사선의 종전(宗典)인 『단경』이라고 할 수 있다.

5. 결어(結語)

불교가 중국에 전래된 이후, 끊임없는 ‘중국화’의 길을 걸었는데, 그 완성의 표지(標識)를 『단경』으로 설정하며, 그에 따라 중국불교의 귀속(歸宿)을 ‘조사선’을 말한다. 본고에서는 중국에 불교가 전래된 이후 유학과 불교의 융합과정을 논하고, 나아가 『단경』과 육왕 심학과의 사상적 교섭관계를 간략하게 고찰하였다. 사실상 중당(中唐)에 완성된 『단경』과 남송(南宋)시기에 제시된 육구연의 심학, 명말(明末)에 유행한 양명학을 함께 논함은 그 과정에 너무도 많은 사상적 변화가 내재하고 있어 논술에 많은 오류가 존재할 가능성이 존재한다.

본고에서는 유불융합의 교섭관계를 논한다고 했지만, 사실상 육왕 심학이 조사선, 특히 『단경』의 영향관계를 언급한 혐의가 농후하다. 그러나 『단경』의 선사상은 이미 수백 년에 걸친 유도 양가의 통섭의 결과라는 측면에서 본다면, 그리고 ‘안사의 난’ 이후 유학자들에 의하여 적극적으로 ‘유불통합’의 움직임과 송대 대부분의 선종 승려들이 또한 주동적으로 ‘유불통합’을 제창한 측면으로 보자면, 이러한 조사선과 육왕 심학의 사상적 교섭, 혹은 영향관계는 지극히 자연스러운 것이라고 하겠다. 또한 양명학의 흥기는 명말 극도로 쇠락한 불교에 운서주굉(雲棲株宏, 1532-1612), 자백진가(紫柏真可, 1543-1603), 감산덕청(憨山德淸, 1546-1623), 우익지옥(藕益智旭, 1599-1655) 등의 이른바 ‘사대고승’이 출현하여 잠시 불교의 중흥기를 이루었으며, 중국불교의 정맥을 계승할 수 있는 계기를 만들었다고 할 수 있다. 다른 측면으로 보자면, 이러한 점으로부터 육왕 심학이 조사선에 대한 채무를 충분히 갚았다고도 평가할 수 있는 점이 분명하게 존재한다고 하겠다. 또한 본고에서는 논하지 않았지만, 청대(清代)에 이르러 ‘억불(抑佛)정책’으로 인하여 명대보다도 더욱 쇠락해진 불교를 팽제청(彭際淸)과 같은 이학가(理學家)와 그를 계승한 공자진(龔自珍), 위원(魏源) 등의 공양학(公羊學)에서 불교의 맥을 끊어지지 않게 해준 것도 역시 유학자들의 공로라고 할 수 있을 것이다.

<참고문헌>

- [梁]僧祐撰, 『弘明集』(大正藏 52)
- [唐]道宣撰, 『廣弘明集』(大正藏 52)
- [唐]梁肅撰, 『天台止觀通例』, 智顛述, 『修習止觀坐禪法要』卷 1(大正藏 46)
- [唐]李翱撰, 『復性書』
- [唐]李通玄, 『新華嚴經論』(大正藏 36)
- [唐]慧達, 『肇論疏』(卍續藏 54)
- [宋]志磐撰, 『佛祖統紀』(大正藏 49)
- [宋]贊寧, 『宋高僧傳』(大正藏 50)
- [宋]祖琇撰, 『隆興佛教編年通論』(『卍續藏』75)
- [宋]陸九淵, 『象山全集』
- [宋]朱熹, 『朱文公文集』
- 『大乘無生方便門』(『大正藏』85)
- 敦煌本, 『壇經』(大正藏 48)
- 宗寶本, 『壇經』(大正藏 48)
- [元]劉謐撰, 『三教平心論』(大正藏 52)
- [元]念常集, 『佛祖歷代通載』(『大正藏』49)
- [元]虞集, 『道圓學古錄』
- [明]王陽明, 『傳習錄』
- [明]王陽明, 『寄正憲左手墨二卷』“吾平生講學, 只是致良知三字.”
- [明]王陽明, 『王文成公全書』
- [明]王綰, 『明道編』
- [明]劉宗周, 『劉子全書』
- [明]幻輪彙編, 『釋鑑稽古略續集』(大正藏 49)
- [清]陳鼎, 『東林列傳』
- [清]黃宗羲等輯, 『宋元學案』
- 董群著, 김진무·노선환 공역, 『祖師禪』, 운주사, 2000.
- 賴永海著, 김진무·류화송 공역, 『불교와 유학』, 운주사, 1999.
- 김진무, 『중국불교사상사』, 운주사, 2015.
- 김진무, 『중국불교의 거사들』, 운주사, 2013.
- 류화송, 「양숙(梁肅)의 ‘천태지관(天台止觀)’을 통한 유불융합(儒佛融合)」, 『불교학보』93, 동국대학교 불교문화연구원, 2020.
- 김진무, 「‘계송(偈頌)’을 통한 중국선사상의 변용 고찰」, 『동아시아불교문화』25, 동아시아불교문화학회, 2016.
- 김진무, 「‘知行論’을 통해 본 禪, 陽明學, 四象醫學의 人間論」, 『韓國禪學』31, 한국선학회, 2012.
- 김진무, 「중국 황실의 불교수용과 정책」, 『불교학보』53, 동국대학교 불교문화연구원, 2009.
- 김진무, 「禪宗에 있어서 頓悟의 受用과 그 展開」, 『韓國禪學』15, 한국선학회, 2006.
- 김진무, 「『壇經』의 ‘三無’와 老莊의 ‘三無’思想의 비교」, 『불교학연구』12, 불교학연구회, 2005.

겸손의 유교적 그리고 불교적 색채

김도일 (성균관대학교)

<차례>

1. 서론
2. 고대 겸
3. 겸손과 유순(柔順)
4. 유순과 처신
5. 겸손과 유이불거(有而不居)
6. 겸손과 무아
7. 『단경(壇經)』의 삼무(三無)의 어의와 본의
8. 나오며: 겸손의 유가적 그리고 불교적 색채

1. 서론

중국 고대부터 이어져온 덕목인 “겸(謙)”은 송(宋)나라 때의 사상가들, 특히 정이천(程伊川)과 주희(朱熹) 등을 통하여 개념적으로 더 심화된다. 이 둘을 위시한 중세 사상가들은 “겸”을 “유순(柔順)”과 “유이불거(有而不居)”와 연계함으로써, 그 덕성을 유가 사상 내에서 더 정합적으로 개념화시킨다. 또한, 겸을 “무아(無我)”와 연결함으로써 특정한 정신적 경지와 직결시킨다. 이렇게 심화된 개념을 고대의 “겸”과 구분하기 위하여, 본고에서는 “겸손(謙遜)”이란 용어를 사용한다. 즉 고대의 겸이 중세의 겸손으로 개념적 발전하였다는 의미이다. 본고는 유순, 유이불거, 무아가 겸손을 이해하기 위하여 도입된 일종의 부수적 관념들로 보고 그 세부적 내용을 살펴본다. 이는 유가 사상 내적으로 이룰테면 겸손이 무아보다 더 중요한 개념임을 말하는 것은 아니다. 다만 본고의 주된 탐구 대상이 겸손이기 때문에 무아가 도구적으로만 관심 대상이 될 뿐임을 강조한다.

본고는 또한 이 세 겸손의 도구적 관념들의 특징을 훑아보기 위하여 비교적 접근을 시도한다. 본고가 주목하는 것은 혜능(慧能)의 『단경(壇經)』에 나오는 소위 삼무(三無)인 “무념(無念)”, “무상(無相)”, 그리고 “무주(無住)”이다. 고대 겸과 연관된 태도 혹은 행태들은 무상과 비교될 만하고, 중세의 겸손에 연결된 유이불거는 무주에 비교될 수 있음을 설명할 것이다. 그리고 무념의 수행 방법은 그 취지가 상당 부분 겸손이 지닌 수행적 기능에 비견됨을 지적하고자 한다.

이러한 본고의 비교적 접근은 유교적 겸손과 불교적 삼무 사이의 영향 관계를 판별하거나 혹은 그 개념의 역사적 연원을 추적하기 위한 것이 아니다. 다만 겉보기에 전혀 유사하지 않아 보이는 유불의 핵심 사상을 개념적으로 비교함으로써 각각의 개념들에 대한 분석적 이해를 도모함에 그 목적이 있다.

2. 고대 겸

이 절에서는 필자의 이전 연구에 기초하여 고대의 겸에 대해서 그 핵심적 특징만 소개한다.¹⁾

첫째, 겸은 자신의 성과나 장점을 부각시키지 않는 태도 혹은 행동 양식과 연관된다. 이러한 의미로 이해된 겸은 대표적으로 “벌(伐)”과 같은 단어들을 통해 묘사되는 태도나 행동의 반대를 뜻한다. “벌”은 자신의 성과나 장점에 주목하여 그것을 부각시키는 것이다. 둘째, 겸은 자신의 지위, 성과, 장점, 그리고 자기 자신을 평가하는 데 있어 과장됨이 있는지를 경계하는 것이다. 이러한 의미일 때, 겸은 주로 “교(驕)”와 같은 단어가 나타내는 태도 혹은 행태에 반대된다. “교” 즉 교만함은 자신의 지위, 성과, 장점 등을 지나치게 높게 평가하거나 그렇게 보이도록 하는 것이다. 셋째, 겸은 특히 사회적 관계 혹은 타자와의 교류 속에서 스스로를 낮추는 태도이자 행동 양식이다. 이러한 태도나 행동 양식은 대표적으로 “비(卑)” 혹은 “하(下)”로써 지칭된다. “겸” 자체의 함의 중 하나는 부족함(歉)이다. 바로 이 함의와 연관되어 겸은 자신을 타자에 비해서 상대적으로 부족한 듯 낮추는 태도이자 행동 양식이다.

이 세 가지 태도 혹은 행동 양식으로서 겸의 기본적인 아이디어를 재구성할 수 있다. 겸은 기본적으로 자신의 성과나 장점, 더 나아가 자기 자신에 대한 평가가 지나치지 않도록 경계하는 태도이자 행태이다. 이러한 경계를 넘어 심지어 주의집중을 자신의 성과, 장점, 그리고 자기 자신에 두지 않는 것까지 포함한다. 고대의 겸은 이러한 경계와 주의집중의 전환이 사회적 교류 속에서 실행되는 것과 주로 연관된다. 그럼으로써 겸은 다양한 사회적 관계 속에서 타자에 비해서 상대적으로 자신을 낮추는 태도이자 행동 양식으로 이해될 수 있다.²⁾ 겸은 무작정 스스로를 평가절하하거나 자신의 성과 등을 대수롭지 않게 여기는 것이 아니다. 사회적 관계 속에서 자신이 상대방에 비해서 더 잘난 사람으로 부각되는 것을 피하고, 오히려 그럼으로써 상대방의 지위, 장점 등에 주목하는 태도이다. 바로 이런 의미에서 주희는 겸을 자신을 낮춤으로써 상대방을 존중함으로 규정한 바 있다(自卑而尊人).³⁾

다시 강조하자면, 고대의 겸은 주로 관계나 교류 속에서 실천되는 태도나 행동 양식이다. 바로 이 때문에 유가 전통에서는 주로 예(禮)에 연결된다. 이러한 관계적 속성을 조금 더 쉽게 설명하기 위하여 다음 예시를 제시한다. 겸이 제후와 신하 사이의 교류 상에서 어떻게 적용되는지 살펴볼 필요가 있다. 특히 신분제 속에서 사회적 지위가 높은 제후와 그에 비해 능력이 좋은 현자 사이의 대화를 생각해볼 수 있다.

제후는 자신의 나라를 잘 다스리기 위해서 정치적 능력과 지혜를 지닌 현자를 등용하여야 한다. 이런 능력자를 타국에 뺏기는 것은 곧 자신의 나라의 위기로 이어질 수 있다. 특히 전국시대라고 불릴 정도로 전쟁을 통한 경쟁이 국가간에 심했던 사회적 배경에서는 더욱 그러하다. 이에 제후는 현자들과의 관계를 잘 맺어야 한다. 그러기 위해서는 제후는 거만해서는 안 된다. 이 때 제후는 현자를 만나 대화하면서 자신의 사회적 지위를 부각시켜 스스로를 높이고 상대적으로 상대방을 깔볼 수 있다. 결과적으로 상대방이 지혜와 능력 면에서 더 나은 사람으로 존중 받을 수 있는 기회가 없어진다. 반대로 제후는 자신의 사회적 지위를 부각시키지 않

1) 필자는 이러한 방법에 대한 더 구체적인 논의를 다음 논문에서 전개한 바 있다. “Qian in Early Chinese Thought” *Early China* (2020). 이 논문에서는 『주역』을 비롯하여, 『논어』, 『순자』, 『도덕경』, 『여씨춘추』 등의 문헌들의 용례들을 살펴보고 “겸” 개념을 재구성하였다. 이러한 광범위한 겸의 쓰임은 그것이 학과와 상관없이 공유되었음을 보여준다.

2) 이에 대한 상세한 논의와 설명은 상기 논문을 참조하라.

3) “謙者，自卑而尊人。又爲禮者之所當執持而不可失者也。” 朱熹, 『朱子全書』 (Shanghai: Shanghai Guji, 2002), vol.1, p. 142.

고, 오히려 상대방의 능력에 주의집중을 모을 필요가 있다. 바로 그럼으로써 둘 간의 교류 속에서 상대방을 존중하고 그의 지혜에 귀를 기울일 수 있게 된다. 바로 이런 태도와 행동 양식을 통해 제후가 자신을 낮춤으로써 상대방을 높이는 “겸”할 수 있는 것이다.

반면, 현자는 자신의 능력을 과신하여 제후의 상대적으로 높은 사회적 지위를 무시해서는 안 된다. 그럴 경우 바로 교만해지는 것이다. 결과적으로 제후에 의해 등용되지도 못할 것이다. 즉 현자는 제후와의 교류 속에서 자신의 능력을 지나치게 부각시켜서는 안 된다. 오히려 상대방의 사회적 지위에 주의집중을 줌으로써 상대방을 존중하여야 한다. 이 때 현자도 제후 앞에서 “겸”할 수 있다.

3 겸손과 유순(柔順)

위와 같은 고대의 겸에 대한 이해가 송대 사상가들에 의해 어떻게 심화되었는지 살펴보고자 한다. 우선 정이천(程伊川)의 『역전(易傳)』과 주희(朱熹)의 『본의(本義)』에서의 겸괘 해석에 주목할 필요가 있다.

정이천과 주희는 “유순(柔順)”과 “유이불거(有而不居)”로써 겸손을 설명한다. 이는 고대 문헌 자체 내에서 겸과 직결된 속성들이 아니다. 후자의 경우, “유약무(有若無)”와 같은 『논어』의 표현과 유사한 것이긴 하지만, 이 표현 역시 겸과 직결된 용례는 없다. 이는 뒤에서 상술한다. 여하튼 정이천과 주희는 바로 이 두 속성을 부가적으로 활용함으로써 겸 개념을 심화시킨다.

정이천은 역경의 겸괘(謙卦)의 초육(初六)의 효사(爻辭)의 “겸겸군자(謙謙君子)”에 대한 해석에서 “유순”을 언급한다. “겸겸군자”는 겸하고 겸하니 군자라는 뜻이다. 이에 대해 정이천은 “유순함으로써 겸손함에 처한다”고 해설한다.⁴⁾ 정이천은 이 구절에 대한 해석에서 또한 겸손함을 기본적으로 자신을 낮춤으로써(卑下) 가능한 것으로 이해한다. 앞 절에서 설명했듯이, 낮춤은 고대 겸의 핵심적 요소이기도 한다. 이에 덧붙여 정이천은 겸손함을 유순함과 연결지음으로써 그 의미를 심화시킨다.

위 초육의 효사에 대한 「상전(象傳)」의 내용은 다음과 같다.

“겸손하고 겸손한 군자는 낮춤으로써 스스로 기른다(自牧).”⁵⁾

여기서의 “자목(自牧)”을 정이천은 “자처(自處)”로서 풀이한다.⁶⁾ 자처한다는 것은 스스로 처신하는 데 있어, 머물 바를 정하고, 그에 안주함을 뜻한다.⁷⁾ 또한 이천은 『詩經』의 다음 한 구절을 인용하여 보충 설명한다.

“시에서 말하길, 자처함이 띠 풀의 새싹 같다(詩云自牧歸萸).”

즉 스스로 처신하여 머물 바를 정하고 그에 편안히 머무는 것이 마치 초목의 새싹처럼 부드럽다는 뜻이다. 역시 이 인용을 통하여도 정이천은 유순, 특히 “유(柔)”로써 겸손을 설명하는 것이다.

4) “以柔順處謙, 又居一卦之下, 爲自處卑下之至, 謙而又謙也. 故曰謙謙.” 『二程集』 (北京: 中華書局, 1981), 775쪽.

5) “象曰 謙謙君子, 卑以自牧也.”

6) “自牧, 自處也. 詩云自牧歸萸.” 『二程集』, 775쪽.

7) 예를 들어 다음과 같은 “처(處)”에 대한 정의를 참조하라. 『廣韻』: “留也, 息也, 定也.”

또한 주목해야 할 부분은 육이(六二)의 효사이다. “명겸(鳴謙)”이 그 핵심어이다. 명겸에 해석은 분분하다. 겸손함이 널리 알려졌다는 뜻으로 이해할 수도 있다.⁸⁾ 그러나 이천은 이 표현에서의 “명(鳴)”을 중심(中心), 즉 내면의 것이 음성이나 낮빛 등의 외면으로 드러남으로 풀이한다. 즉 명겸을 겸손의 덕이 내면에 충실하게 축적된 것이 음성과 안색 등으로 표현이 잘 된다는 의미로 본 것이다.⁹⁾ 또한, 정이천은 같은 효사를 “유순”을 통해 이해하기도 한다. 즉 유순함으로써 “중(中)”에 머문다고 한다.¹⁰⁾ 여기서 중은 위의 문맥을 볼 때 마음 혹은 내면으로 해석할 수 있다. 이 육이 효사에 대한 해석에서 주희 역시 “유순”을 언급한다. 그는 비록 정이천과는 달리 명겸을 겸으로써 알려짐으로 풀이하지만, 겸손 자체를 이해하는 데에 있어서 유순을 도입하는 것은 마찬가지이다.¹¹⁾

이처럼 “유순”과의 연계는 겸손 개념이 주역 사상 체계 내에서 더 정합적으로 연결될 수 있도록 한다. 유순은 비록 역경과 역전 부분 자체에는 나오지 않으나, 대표적으로 「단전」에서 곤괘(坤卦)를 설명하는 데에 쓰인다. 곤괘 효사에서 언급되는 “빈마(批馬)”가 지닌 특징으로 언급된다. 이러한 빈마의 덕을 군자가 체득하면, 앞으로 나서서 미혹되거나 도를 잃게 되지 않고, 뒤에서 따르면서 항상됨(常)을 얻는다는 것이 「단전」의 내용이다.¹²⁾ 즉 빈마, 즉 암말로 상징되는 이 덕은 나서지 않고 물러섬으로써 오히려 발휘되는 덕이다. 이는 겸손을 자연스럽게 연상시키는 것이기는 하나, 곤괘에서 이에 “겸”이 직결되지는 않는다.

정이천은 곤괘의 유순함을 나서지 않고 뒤에서 호응함으로써 도리어 만물을 포용하고 전체적 화합을 이끌어 내는 덕으로서 이해한다. 즉 유순을 통해 포용(“含容”)과 화합(“和”)이 가능하다고 해석한다.¹³⁾ 이와 더불어 정이천은 “공이 있어도 공이 있다는 것을 자처하지 않음”과 연관 짓기도 한다.¹⁴⁾ 이는 아래에서 상술할 “유이불거”의 의미 중 하나이다. 정이천이 유이불거를 통해 겸손을 이해한다는 점에서 볼 때, 그가 겸과 곤을 연관짓고 있음을 알 수 있다.

위와 같은 정이천과 주희의 해석은 그들이 재구성하고 있는 “겸손”의 개념이 주역 전체 사상에 더 정합적으로 연계되도록 한다. 그 정합성을 보여주는 한 가지 예는 주역의 음양(陰陽) 체제 내에 겸손이 더 잘 녹아 들게 된다는 점이다. 다음 「繫辭傳」의 구절에서 주역 사상이 음양으로 대표되는 주역의 주요 개념들 간의 조화를 추구함을 알 수 있다.

“건곤은 역의 문이구나! 건(乾)은 양(陽)의 본성을 가진 존재요 곤(坤)은 음(陰)의 본성을 가진 존재이니, 음양이 덕을 합해서 강유(剛柔)가 몸체가 있는 지라. 이로써 천지(天地)의 수를 체현하며 신명의 덕을 통한다.”¹⁵⁾

이러한 음양의 조화 속에서 겸손은 음(陰), 곤(坤), 유(柔), 지(地)의 영역에 소속될 수 있다. 그 반대인 양, 건, 강, 천에 대립되는 덕목으로써도 이해된다. 이와 관련하여 두 가지 해석 가능성이 있다. 첫째, 겸손함은 여성의 덕이자 신하와 같은 아래 사람의 덕으로 이해될 수 있다.

8) ??

9) “謙德，充積於中，故發於外，見於聲音顏色。故曰鳴謙。” 『二程集』(北京：中華書局，1981)，775쪽.

10) “二以柔順居中。” Ibid.

11) 『周易本義』：“柔順中正，以謙有聞.”

12) “柔順利貞，君子攸行。先迷失道，後順得常。” 『二程集』，707쪽.

13) “陰之道，待唱而和。故居後爲得，而主利成萬物，坤之常也。含容萬類，其功化光大也。” 이는 곤괘의 「文言」에 대한 해석이다. 특히 문언전의 “含萬物而化光”에 대한 해석이다.

14) “爲下之道，不居其功，含晦其章美，以從王事，代上以終其事，而不敢有其成功也。” 『二程集』，712쪽. 이는 곤괘의 「文言」에서 곤을 陰，地道，妻道，臣道로 해석한 것에 대한 주석 부분이다.

15) 「繫辭傳」：乾坤 其易之門邪。乾 陽物也。坤 陰物也。陰陽合德 而剛柔有體。以體天地 之撰以通神明之德。

곤괘에 대한 역경과 역전에서 “곤”은 여성, 신하의 덕을 의미하기도 한다.¹⁶⁾ 그러나 둘째, 겸손은 또 한편 모든 군자가 갖춰야 할 덕목으로서 이해될 수도 있다. 이 때 유순함, 곤의 덕, 그리고 겸손은 포용과 화합의 덕목으로서 남성과 통치자도 마땅히 갖춰야 할 덕목이 된다. 겸손이 여성의 덕으로 이해될 수도 있으면서도 모든 사람의 덕으로서도 이해될 수 있는 두 해석 가능성은 바로 “음” 개념이 지닌 양면성 때문이다.

이와 같은 양면성은 역사적으로 소위 “겸손의 양면성”이라고 편의상 지칭할 만한 사태를 유발하였다. 겸손은 동아시아 전통에서 그리고 여전히 현대사회에서 전근대적 덕목의 대명사라는 오명을 지니고 있으면서도, 동시에 겸손은 가장 훌륭한 덕목으로 추앙되어 왔다. 그 오명은 바로 겸손이 전근대적 신분제 질서 속에서 특히 여성과 지위가 낮은 사람들에게만 강요됨으로써 그 기존 차별을 더 공고하게 만드는 데 기여했다는 데에서 기인한다. 그러나 겸손은 전통사회에서나 현대사회에서 신분고하를 막론하고 누구나 갖추길 권고되는 탁월한 인격의 상징으로서도 이해된다. 특히 높은 지위를 지닌 사람과 큰 성취를 이룬 사람이 갖춰야 할 때 더욱 높게 평가되는 덕목이 바로 겸손인 것이다. 이러한 겸손의 양면성은 바로 “음” 개념이 지닌 양면성에 기인한다.

4. 유순과 처신

앞서 언급했듯이, 정이천은 겸을 설명하면서 다음 구절을 인용한 바 있다.

“詩云自牧歸藁.”

여기서 “이(藁)”는 띠의 새싹을 지칭한다. 이는 부드러움을 상징한다. 또한 위에서 자목은 자처함(處)이다. 이는 앞서 또한 언급했듯이 상황에 따라 적절하게 처신함을 뜻한다. 즉 유순의 의미 중 하나는 상황에 맞게 부드럽게 처신함인 것이다. 이러한 “부드럽게 처신함”은 여러 고대 유가 문헌들에서 중시된다. 그 문맥들에서 “시중(時中)”과 연관되기도 한다.¹⁷⁾

『예기』, 「중용」에서 시중은 군자와 소인을 구분하는 기준이다. 또 『맹자』에서 “시(時)”는 최고의 성인인 공자가 체현한 것이다. 이 때 공자는 서둘러야 하면 서두르고 천천히 해야 하면 천천히 하며 물러나야 하면 물러나고 벼슬에 나서야 하면 나서는 사람으로서 묘사된다. 이와 동일한 취지는 『순자』의 다음 문단에서도 잘 드러난다.

“사람이 그 위치는 다른 사람 위에 있지 않으면서 아랫사람인 것을 오히려 수치스러워함은 간사한 자의 마음이다. 뜻이 간사한 마음을 면치 못하고 행동이 간사한 방법을 면치 못하면서 도리어 군자와 성인의 명성을 얻길 구함은 비유컨대 마치 누워서 하늘을 핥으려거나 목맨 자를 구하고자 그 다리를 잡아당기는 것이 반드시 원하는 대로 될 수 없음을 말하는 것과 같다. 애쓸수록 더욱 안 된다. 그러므로 군자(君子)는 때에 맞게 굽혀야 할 때 굽히고 펴야 할 때 편다(時誦則誦, 時伸則伸也).”¹⁸⁾

16) 이에 음은 양에 비해 상대적으로 못한 것이고 심지어는 억제되어야 한다는 관념도 송대 사상가들이 공유하고 있는 바이다. 이러한 관점에서 주희는 곤괘 초육을 해석하면서 “扶陽抑陰”이란 표현을 쓰기도 한다(『周易本義』). 그리고 정이천은 동일한 관점에서 부부의 도는 항상된 것이고 “男尊女卑”라고 언급한다. 『二程集』, 860쪽.

17) 아래 내용은 다음 논문의 일부를 활용한 것이다. 김도일, 「儒家的 時中과 法家的 時勢」, 『중국학보』 80권 (2017).

마지막에 묘사된 군자의 처신은 바로 위에서 언급한 공자의 것과 거의 일치한다. 그들의 처신은 공통적으로 일상생활에서 그리고 특히 공직에서 물러날 때와 나설 때를 제대로 알고 그에 걸맞게 행동하는 것과 연관된다. 순자는 이를 굴신(屈伸), 즉 몸을 굽히고 펴는 것에 비유한다. 그리고 그러한 정치적 굴신이 비겁함이 아님을 다음과 같이 분명히 말한다.

“때에 걸맞게 굽히거나 펴(與時屈伸)은 [그 상황의 적합성에] 부드럽게 따름이 부들이나 갈대와 같은 것이지 유약하거나 겁쟁이여서가 아니다.”¹⁹⁾

여기서 부들이나 갈대는 부드러움을 상징한다. 위에서 띠의 새싹이 부드러움을 상징한 것과 유사하다. 여기서 부드러움은 군자의 처신 상에 있어 시의적절함을 형용하는 것임을 알 수 있다. 그리고 순자는 그러한 부드러운 처신이 유약하거나 겁쟁이여서가 아님을 강조한다. 그 이유는 바로 처신이 융통성이 있으면서도 여전히 준거점이 있기 때문이다. 예를 들어, 『순자』에는 다음과 같은 구절이 있다.

“때가 [자신의 뜻대로] 통하는 경우에 적합하고 곤궁에 처했을 경우에도 이롭다. 예(禮)가 진실로 그러하다.”²⁰⁾

여기서 처신의 준거점으로서 예가 제시된다. 그에 맞게 행동하면 어느 상황에서나 시의적절하게 처신할 수 있다는 것이다. 또 한편, 순자는 다음과 같이 의(義)를 처신의 준거점으로서 제시하기도 한다.

“『詩』에 말하길, “왼쪽으로 가도 되면 왼쪽으로 가니 군자는 그에 알맞고, 오른쪽으로 가도 되면 오른쪽으로 가니 군자는 그것을 갖춘다.”

이 말인즉, 군자는 의로써 굽힐 때 굽히고 펴 때 펴며 변통하고 응대하기 때문이라는 것이다. 이와 같은 취지는 『맹자』에서도 찾을 수 있다. 덕(德), 도(道), 그리고 의 등의 덕목이나 도덕적 가치를 체현한 사람이 그 바탕으로서 시의적절하게 처신한다는 점이 바로 다음 구절에서 설명된다.

“덕을 존귀하게 여기고 의를 즐기니 자득하여 욕심이 없을 수 있다. 그러므로 선비(士)는 곤궁하여도 의를 잃지 않고 현달하여도 도에서 떠나지 않는다. 곤궁하여도 의를 잃지 않으니 선비는 자기를 얻고, 현달하여도 도를 떠나지 않으니 백성이 실망하지 않는다. 옛 사람들은 뜻을 얻으면 그 혜택이 백성에게 더해졌고, 뜻을 얻지 못하면 수신하여 세상에 드러났다. 곤궁하면 홀로 스스로를 선택

18) “有人也, 執不在人上, 而羞為人下, 是姦人之心也. 志不免乎姦心, 行不免乎姦道, 而求有君子聖人之名, 辟之, 是猶伏而哂天, 救經而引其足也, 說必不行矣. 俞務而俞遠. 故君子時詘則詘, 時伸則伸也.” 李滌生, 『荀子集釋』 (臺北: 臺灣學生書局), 355쪽.

19) “與時屈伸, 柔從若蒲葦, 非懼也.” 이 구절이 속한 전체 문단은 다음과 같다. “君子崇人之德, 揚人之美, 非諂也. … 與時屈伸, 柔從若蒲葦, 非懼也. 剛彊猛毅, 靡所不信, 非驕暴也. 以義變應, 知當曲直故也. 詩曰 左之左之, 君子宜之. 右之右之, 君子有之. 此言君子能以義屈信變應故也.” 『荀子集釋』, p.43. 이 문단 전체에서 순자가 군자의 처신에 대해서 논함은 첫 문장과 마지막 문장을 통해 분명히 드러난다.

20) “宜於時通, 利以處窮, 禮信是也.” 『荀子集釋』, p.24. 여기서의 時은 시의적절성과 같이 개념화된 것은 아니다. 이 구절에 대한 해석은 다음을 참조하라. 王先謙, 『荀子集解』, 中華書局, p.22.

게 하고, 현달하면 두루 천하를 선하게 하였다(窮則獨善其身, 達則兼善天下).”²¹⁾

특히 마지막 문장에서 묘사되는 정치적 처신은 앞서 언급한 순자의 “굴신”과 유사하다. 여기서 중요한 것은 맹자 역시 그러한 처신이 반드시 유가적 덕목이나 가치에 기초해야 한다고 본 점이다.

이처럼 『예기』, 『맹자』, 그리고 『순자』와 같은 유가 문헌들에서 공통적으로 시(時) 혹은 시중(時中)은 유가의 핵심 가치와 그것을 체현하는 군자의 정치적 처신과 연관된다. 그리고 그러한 처신은 바로 부드러운 특성으로 형용된다.

그렇다면 유순으로써 해석된 겸은 바로 군자의 부드러운 처신과 연결된다. 여기서 군자의 시의적절한 처신은 겸손을 통해 가능하다는 함의를 뽑아낼 수 있다. 본고의 주제상 더욱 중요한 것은 이 함의를 통해 겸손은 유가 사상 체계 내 중요한 개념들, 즉 시(時), 예(禮), 의(義)와도 더욱 정합적으로 연계될 수 있다는 점이다. 즉 정이천과 주희가 유순을 도입하여 겸손 개념의 유가 사상 체계 내 정합성을 강화시킨 것으로 볼 수 있다.

또한 겸손이 유순과의 연결은 앞 절에서 언급한 “겸손의 양면성”에 대해서도 일정한 함의를 지닌다. 즉 겸손이 단순히 여성, 지위가 낮은 이에게만 요구되는 덕성에 그치지 않는다는 점이다. 겸손은 유가적 가치를 온전히 체현하는 군자라면 당연히 갖춰야 할 덕목으로 이해될 수 있다.

5. 겸손과 유이불거(有而不居)

또 한편, 정이천은 “그 덕이 있으면서도 그에 머물지 않음(有其德而不居)”으로써 겸을 규정한다.²²⁾ “그 덕이 있음”은 유독 겸에 대한 언급이 아니라 그 자신이 지닌 덕들에 대한 포괄적 언급으로 볼 수 있다. 그렇다면 그 전체 구절은 어떠한 덕을 지니고 있는 자신이 그것을 체득하고 있음을 의식적으로 유념하지 않음을 뜻한다. 주희는 바로 이 뜻으로써 겸손을 규정한 바 있다. “가지고 있으나 그것에 머무르지 않음(有而不居)”으로써 겸손을 이해한다.²³⁾ “유이불거”는 위정이천의 표현과 유사하나, 겸손의 패러독스와 연관되는 의미로 읽히지 않는다는 점에서 다르다.

“유이불거”의 “거(居)”는 앞서 설명한 “유순함으로써 겸에 처한다(以柔順處謙)”의 “처(處)”와 유사한 뜻을 갖는다. 그러나 그 두 단어가 쓰인 두 표현의 의미 차이는 크다. 그 두 표현의 관계를 대략적으로 설정하여 말하자면, “유이불거”하여 “처겸”한다고 말할 수 있다. “유이불거”는 겸손 자체를 규정하는 것이고, 겸손함으로써 상황에 따라 부드럽게 처신하는 것이 바로 “유순”으로써 “처겸”하는 것이다. 겸손을 규정하는 유이불거는 자신의 지위, 성취, 그리고 장점에만 국한하여 스스로를 드러내거나 부각시키지 않는 것이다. 여기서 “불거(不居)”하는 것은 자신의 다양한 면모 중에서 유독 한 가지 지위, 성취, 혹은 장점을 통해서만 자신이 드러나도록 하지 않음을 뜻한다. 이를 2절에서 설명한 고대의 “겸”과 연관 지어 조금 더 설명할 수 있다. 거만하고 교만한 것은 자신의 지위, 성취, 혹은 장점을 부각시키거나 심지어 과장함

21) “尊德樂義，則可以器器矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得已焉；達不離道，故民不失望焉。古之人得志，澤加於民，不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。” 楊伯峻，『孟子譯注』(北京：中華書局，1960)，304쪽.

22) “有其德而不居，謂之謙。” 『二程集』，773쪽

23) 『周易本義』：“謙者，有而不居之義。”

으로써 상대방에 비해 자신이 더 잘난 사람처럼 보이려고 하는 태도이자 행동 양태이다. 이는 바로 자신이 가진 특정 부분에 머무는 것(居)이다. “유이불거”로써 이해된 겸손은 바로 그와 같은 태도나 행동 양식을 취하지 않는 것이다.

주희는 “유이불거”로써 『논어』에서 공자가 언급한 달(達)과 문(聞)의 차이를 해석하기도 한다.²⁴⁾ 이는 현달(顯達)과 뜬소문의 차이이다. 주희는 어떤 이가 현달한다는 것은 그가 덕을 진정으로 갖추고 있음이 사람들 사이에서 신뢰를 얻음으로써 결국 이루지 못하는 게 없다는 것으로 설명한다.²⁵⁾ 반면, 뜬소문의 인물은 그저 덕이 있는 것만 행동하여 얻은 거짓된 명성을 지닌 자라고 한다. 이러한 주희의 이해에 따르면, “달”은 덕뿐만 아니라 실질적인 지위, 성취, 장점 등을 통해 사람들 사이에서 진정으로 인정받음이다. 반면 “문”은 그러한 실질이 없으면서 얻게 된 소문을 말한다.

주희는 바로 이러한 “달”을 “유이불거”로써 보충 설명한다. 그에 따르면, “달”의 사람, 즉 진정으로 현달한 사람은 덕이든 지위, 성취, 혹은 장점의 실질적인 것을 갖고 있으면서도 그것을 갖고 있다는 것을 부각시키거나 과장하지 않는다. 그런데도 오히려 주변 사람들이 그가 그 실질적인 것의 소유하고 있음을 믿고 인정해준다.²⁶⁾ 이런 관점에서 현달한 사람의 특징은 바로 실질적인 것을 갖추는 데 집중할 뿐이지, 그것을 통해 이름을 얻거나 인정받기를 추구하지 않는다는 데 있다. 반면, “문”의 인물은 그러한 실질적인 것들을 갖추는 데에는 정작 관심 없고, 다만 그렇게 보이길 바라고 빈 껍데기 명성만을 추구하는 자들이다. 결론적으로 유이불거로써 해석된 겸손은 명성이나 타자의 인정을 직접적으로 추구하지 않는 태도이자 행동 양식과 연관된다.

6 겸손과 무아

앞의 3, 4, 5절을 통해 정이천과 주희와 같은 송대 사상가들이 “유순”과 “유이불거”를 도입하여 겸손 개념을 심화시킴으로써 유가 전체 사상 체계에 더 정합적으로 부합될 수 있도록 개념화하였음을 살펴보았다. 이에 그치지 않고 정이천을 포함한 이정(二程)과 주희는 겸손을 무아(無我)에 연결시킨다.²⁷⁾ 이 절에서는 이를 살펴본다.

겸손이 무아의 개념적 연결은 겸손이 유이불거로써 규정되는 데에서 이미 그 가능성을 엿볼 수 있다. 이를 살펴보기 위하여, 다음 『논어』의 구절의 “유이불거”와 유사한 표현에 주목할 필요가 있다.

“증자(曾子)가 말하였다. “능하면서 능하지 못한 이에게 물으며, 많이 알면서 적게 아는 이에게 물으며, 있어도 없는 것처럼 하고(有若無), 가득해도 빈 것처럼 하며(實若虛), 남이 잘못을 범해도 따지지 않는 것을, 옛날에 나의 벗 안연(顔淵)이 일찍이 이런 일을 실천했었다.”²⁸⁾

24) “達者, 實有而不居. 聞者, 卻是要做這模樣.” 『朱子語類』(北京: 中華書局, 1986), 1090쪽

25) 『論語集註』: “達者, 德孚於人而行無不得之謂.”

26) “達是常自貶損, 不求名而名自達者, 聞是向前求名底” 『朱子語類』, p. 1091.

27) 진래는 “유의 경지”와 “무의 경지”를 나누고, 전자는 공자, 맹자 등의 유가에 의해 체현된 것인 반면, 후자는 장자, 혜능과 같은 도가나 불가에 의해 체현된 것으로 이해한다. 그리고 송명유학에서는 유의 경지를 바탕으로 무의 경지를 소화하고 흡수하는 것을 기본 주제로 삼았다고 본다. 陳來, 『有無之境』(북경: 북경대학교출판사, 2013), 5쪽, 219쪽. 이 구분에서 유의 경지는 사회적 관심과 도덕적 의무를 강조하는 체계인 반면, 무의 경지는 내심의 평온, 평화와 자아의 초월을 중시하는 체계이다.

이는 안회(安回)에 대한 기술이다. 여기서 주목해야 할 표현들이 바로 “유약무”와 “실약허”이다. 특히 전자는 “유이불거”와 상당히 유사하다. 위 구절을 해석하면서 주희는 안회의 마음이 오직 의(義)와 리(理)의 무궁함만 알 뿐, 사물과 나의 사이의 틈을 보지 않았기(不見物我之有間)에 이처럼 할 수 있었다고 말한다.²⁹⁾ 그리고 주희는 사랑좌(謝良佐)의 말을 인용함으로써, 위와 같은 안회의 태도와 행동이 “무아(無我)”의 경지에 있기에 가능하다고 언급한다. 즉 유이불거와 유사한 표현이 유약무가 무아를 바탕으로 가능하다는 것이다.

이 외에도 안회에 대한 유사한 기술이 『논어』에 있다. 그 중 하나는 공자가 제자들에게 어떤 뜻을 품고 있는지 물어보는 대목에서 나온다. 이에 대한 안회 자신의 답변은 다음과 같다.

“원컨대 자신의 좋은 점을 부각시키지 않고(無伐善), 자신의 공로를 과시하지 않고자 합니다(無施勞).”³⁰⁾

여기서의 “무벌선”과 “무시로”는 고대의 겸과 직결되는 것이다. 앞서 설명했듯이, 고대 겸의 세 가지 특징 중 하나는 자신의 지위, 장점 등을 부각시키지 않는 것이다. 비록 『논어』 전체에서 “겸”이란 단어가 쓰인 바는 없지만, 위와 같은 표현 속에서 겸에 대한 아이디어가 공자와 그 제자들 사이에서 공유되고 있었음을 알 수 있다. 주희는 이 안회의 답변을 해석하면서 “공로가 있어도 떠벌리지 않음(勞而不伐)”을 이라는 『주역』「계사전」의 구절을 인용한다. 이 표현은 바로 “겸”을 설명하는 부분에서 나온 표현이다. 즉 주희 역시 위 안회의 답변을 겸손과 연관하여 이해하는 것이다.³¹⁾ 그런데 또 다른 한편으로 주희는 안회의 “무벌선”과 “무시로”를 “무아”로써 이해하기도 한다.³²⁾

위와 같은 안회에 대한 이해를 통해 주희가 겸손을 고대의 겸 개념에 뿌리를 두고 있으면서도 무아 개념과 연계시킨다는 것을 알 수 있다.³³⁾

동일한 연관성은 정이천에게도 발견된다. 그는 『경설(經說)』에서 요임금의 성인됨을 설명하면서 “겸”과 “겸양(謙讓)”을 언급한다. ³⁴⁾ 그 특징으로서 재능이 뛰어나고 공이 높으면서도 그 재능을 갖고 있다고 자부하지도 않고 또한 공에 머물지도 않음을 지적한다. 또한 “공만지기(矜滿之氣)”, 즉 스스로는 지나치게 높게 평가하는 기색이 없다고도 언급한다. 그리고 이러한 겸손의 태도와 행동 양식이 가능한 것은 바로 성인이 무아의 경지에 있기 때문이라고 설명한다.

이와 같은 겸손과 무아의 연결은 정이천 이전의 장재(張載)도 제시한 바 있다. 장재는 『경학리굴(經學理窟)』의 한 대목에서 학자는 마땅히 기가 가벼워서는 안 되는데, 기가 가벼우면 “비었으면서도 가득 찬 척하고(虛而爲盈)”, “소약하면서도 큰 척하고(約而爲泰)”, 또한 “없으

28) 『論語·泰伯 8』: “曾子曰 以能問於不能, 以多問於寡, 有若無, 實若虛, 犯而不校, 昔者吾友, 嘗從事於斯矣.”

29) 『論語集註』: “顏子之心, 惟知義理之無窮, 不見物我之有間. 故能如此. 謝氏曰 不知有餘在己, 不足在人. 不必得爲在己, 失爲在人. 非幾於無我者, 不能也.”

30) 『論語·公冶長』: “顏淵季路侍, 子曰, 盍各言爾志. … 顏淵曰, 願無伐善, 無施勞.”

31) 『論語集註』: “易曰 勞而不伐.”

32) “子路與顏淵固均於無我. 然子路做底都向外, 不知就身上自有這工夫. 如顏子無伐善無施勞, 只是就自家這裏做.” 『朱子語類』, 750쪽.

33) 무아와 겸손의 관계에 대한 논의로 다음 논문을 참조하라. Kwong-loi Shun, “Zhu Xi and the Idea of One Body,” in eds, Ng, Kai-chiu and Huang, Yong, *Dao Companion to the Philosophy of Zhu Xi* (Springer, 2020).

34) “讓謂謙讓, 不有其功之謂也. 言堯其所爲至當, 而能欽慎. 其才至能, 而不自有其能. 夫常人之情, 自處既當, 則無所顧慮, 有能則自居其功. 惟聖人至公無我, 故雖功高天下而不自有, 無所累於心. 蓋一介存於心, 乃私心也. 則有矜滿之氣矣. 故舜稱禹功能, 天下莫與爭而不矜伐, 乃聖人之心也.” 『二程集』, 1034-1035쪽.

면서도 있는 척한다(亡而爲有)”고 말한다. 이러한 표현들은 “유이불거”나 “유약무”에 정확히 반대되는 태도이자 행동을 지칭한다. 즉 겸손의 반대인 교만함을 말한다. 장재는 이어서 이러한 마음의 병을 치유하기 위해서는 배우는 사람은 마땅히 “무아”해야 한다고 권고한다.³⁵⁾

그런데 여기서 주목해야 할 것은 위의 송대 사상가들이 무아를 설명하면서 연관 지은 개념들이 단순히 겸손에만 국한되지 않는다는 점이다. 주희는 무아를 체득한 사람은 사물과 자신 사이의 틈을 보지 않는다(不見物我之有間)고 언급하였다. 정이천은 앞에 언급한 『경설』의 부분에서 성인의 특징으로서 또한 지극히 공(“至公”)하고 “사심(私心)”이 없음을 언급하기도 한다. 장재는 앞의 『경학리굴』의 해당 구절에서 그 교만함은 “내가 남보다 낫다(我好勝於人)”는 생각으로 이어진다고 지적하기도 한다. 이는 송대 사상가들이 중시한 물아일체(物我一體), 공(公), 그리고 무사(無私)가 무아와 직결됨을 보여준다. 즉 무아 개념을 온전하게 이해하기 위해서는 바로 이러한 개념군 안에서 그 의미를 파악해야 하는 것이다.³⁶⁾

이는 송대의 사상가들에게 겸손이 유가 사상 체계 내에서 더 다양한 개념들과 연계됨으로써 그 개념적 정합성이 더 강화되었음을 보여준다. 그러나 더 중요한 것은 겸손이 무아를 실현하고 있는 성인의 자연스런 태도이자 행동 양식으로 이해됨으로써 개념적으로 무아에 포섭되었음을 의미한다는 점이다. 이 점은 2절에서 설명한 고대의 겸과 비교할 때 더 명료해진다. 고대의 겸은 주로 사회적 관계와 교류 상에서 취하는 태도이자 행동 양식으로서 주로 이해되었다. 반면, 중세의 겸손은 그러한 겸 개념에 뿌리를 두고 있으면서도 무아와 같은 정신적 경지에서 나올 수 있는 한 단면으로서 흡수된 것이다. 이는 고대의 겸에서 뚜렷하게 발견될 수 없었던 겸손 덕목의 내면화를 보여준다.

7. 『단경(壇經)』의 삼무(三無)의 어의와 본의

이제 겸손을 『단경』의 소위 삼무와의 비교를 통해 분석하기에 앞서 삼무의 내용을 우선 살펴본다. 이러한 비교적 분석은 유교와 불교적 전통들 간의 역사적 교섭 관계를 밝히는 데 목적이 있지 않다. 이 때문에 그 분석 자체가 다소 탈역사적, 탈맥락적일 수 있다. 그럼에도 불구하고, 이 분석이 어떤 의미에서 적어도 겸손의 수행(self-cultivation)적 기능을 부각시키는 데 도움이 될 수 있는지 다음 마지막 절에서 밝히겠다.

우선 혜능의 삼무, 즉 “무념(無念)”, “무상(無相)”, 그리고 “무주(無住)”에 대한 대략적인 해석이 필요하다. 이 세 개념들을 제대로 이해하기 위해서, 그 글자 그대로의 뜻들과 그 개념들을 통해서 혜능이 궁극적으로 말하고자 한 것을 나눌 필요가 있다. 이 구분을 삼무의 “어의(語義)”와 “본의”로 편의상 지칭한다.

삼무의 어의는 무념, 무상, 무주의 한자어에서 표면적으로 드러나는 의미들이다. 즉, 대략적으로 생각이 없음, 모양이 없음, 머무름이 없음이다. 물론 이러한 어의도 아래에서의 논의를 통해 상술되어야 할 것들이기도 하지만, 그렇게 상술된 어의들도 혜능의 본의를 온전하게 드러내지는 못한다. 그렇다고 해서 혜능의 삼무를 통해 드러내고자 하는 궁극적인 의미, 즉 본의만으로 이 개념들을 이해할 경우, 삼무 각각이 지닌 수행 방법으로서의 기능적 의미들이 사

35) 『경학리굴(經學理窟)』: “學者大不宜志小氣輕. 志小則易足, 易足則無由進. 氣輕則虛而爲盈, 約而爲泰, 亡而爲有, 以未知爲已知, 未學爲已學. 人之有恥於就問, 便謂我好勝於人. 只是病在不知求是爲心. 故學者當無我.” 『장재집(張載集)』 (북경: 중화서국, 1978), 287쪽.

36) 이에 대한 논의로 다음 논문을 참조하라. Kwong-loi Shun, *ibid.*, Section 3.4.

장될 수 있다.³⁷⁾ 달리 말하자면, 삼무의 수행적 기능들은 그 어의들을 통해 더 잘 드러난다.

혜능은 무상을 (모양, 형태, 특징 등의 성질을 소유한 듯한 모든 대상들의) 모양(相)에 대해서 그 모양을 떠나는 것으로 정의한다.³⁸⁾ 이는 원시불교의 기본 교의인 “제행무상(諸行無常)”와 “제법무아(諸法無我)”를 잘 반영한다. 이 기본 교의의 관점에서 보면, 모든 겉모습은 그 이면의 대상이 고정된 실체라고 볼 때나 나타나는 성질들로 이해된다. 심지어 그 고정된 실체로 믿어지는 것 자체도 온전하게 혹은 전면적으로 파악되기 어렵다고 본다. 왜냐하면, 오감을 통한 일상적인 대상 파악은 그것의 한정된 부분에 의존된 것에 지나지 않기 때문이다. 제행무상의 관점에서, 이는 잘못된 인식 습관에 기인한 이해일 따름이다. 게다가 그 이면에는 더 심각한 잘못된 습관이 도사리고 있다는 게 바로 또 다른 기본교의인 제법무아의 의미이다. 즉 그 인식 이면에는 관찰자가 따로 실체로서 존재한다는 왜곡된 믿음이 전제되기 때문이다. 무상은 바로 이러한 제행무상과 더 근원적으로 제법무아에 대한 경계로 볼 수 있다. 혜능은 무상의 수행적 기능을 “무상참회(無相懺悔)”로써 표현하기도 한다.

“과거의 생각, 미래의 생각과 현재의 생각 등의 매생각마다 어리석음과 미혹에 오염되지 않고, 지난 잘못된 행위들을 단박에(一時) 자신의 성품에서 제거하는 것이 곧 참회이다.”³⁹⁾

여기서 단박에 끊어버린다는 표현에 주목해야 한다. 무상의 관점에서, 죄나 과오가 있어 참회할 만하다는 생각조차도 이미 어폐가 있다. 이는 특정한 상이 있다고(有相) 생각하는 데에 빠지기 때문이다.⁴⁰⁾ 이와 같은 잘못된 인식 습관은 오직 일시에 없애버리는 것만이 제대로 끊어낼 수 있는 방법이라고 혜능은 말하는 것이다.

무주의 어의는 머무르지 않음이다. 혜능은 우선 인간의 본성(本性) 중 하나가 바로 끊임없이 일어나는 생각에는 원래 머무름이 없음(不住)이라고 말한다. 바로 앞 순간에 일어났던 생각, 지금 이 순간의 생각, 그리고 그 뒤를 바로 이을 미래의 생각이 끊임없이 이어지는 것은 자연스럽다는 것이다. 이러한 연속성의 단절은 오히려 색신(色身)으로부터의 이탈, 즉 인간 생명의 끝이라고 말하기도 한다.⁴¹⁾ 혜능이 문제 삼는 것은 이렇게 머무름이 없는 생각의 연속성 자체가 아니다. 문제는 그 자연스러운 흐름 속에서 발생하는 “얽매임(繫縛)”이다.⁴²⁾ 이 얽매임은 매순간의 생각 속에서 드러났다 사라지는 모든 유무형의 존재(一切法)들에 꺼들리게 되는데 기인한다고 혜능은 말한다. 이는 생각의 자연스러운 연속성에 거스르는 것이고, 특정 순간의 생각에 매몰되는 결과를 낳는다고 본 것이다. 이러한 매몰이 없음을 혜능은 얽매임이 없음(無縛)이라고 표현하고, 그렇게 하는 것을 무주로 정의한다.

위와 같은 무주는 결국 무상과 연결될 수밖에 없다. 한 순간 떠오르는 생각 속의 내용들인 특정한 유무형의 존재들을 변하지 않는 실체로 파악하는 것이 바로 무상의 경계 대상이다. 모양 혹은 겉모습이 있다고 생각하기에 그에 의한 꺼들림이 생기고, 바로 이로 인하여 자연스러운 생각의 흐름 속에서 이미 없어진 생각에 대한 얽매임이 발생한다고 볼 수 있다. 그렇다면,

37) 풍우란(馮友蘭)은 『중국철학사』에서 『단경』 기술 안에서 “무념”의 의미가 적어도 세 가지라고 파악하면서도, 그 첫 번째 의미는 수행 방법의 의미라고 한다. 풍우란, 박성규 역, 『중국철학사』 하권 (서울: 까치, 1999), 389쪽. 그리고 풍우란은 바로 이 의미로 이해된 무념은 후대의 송유(宋儒)에 심대한 영향을 끼쳤다고 주장한다. 이러한 관점에서 보면, 본고의 비교가 완전히 탈역사적은 아닐 수 있겠다.

38) “何明為相無相。於相而離相。”慧能, 郭朋 校釋, 『韓延壇經校釋』 (北京: 中華書局, 1983), 31쪽.

39) “前念后念及今念, 念念不被愚迷染, 從前惡行, 一時自性若除, 即是懺悔。” ibid., 45쪽.

40) ibid., 46쪽.

41) “無住者, 為入本性, 念念不住。前念念, 后念念, 相續無有斷絕。若一念斷絕, 法身即離色身。” ibid., 32쪽.

42) “念念時中, 於一切法上無住。一念若住, 念念即住, 名繫縛。於一切法上念念不住, 即無縛也。” ibid.

수행의 방법으로서 무상을 실천한다면, 이미 무주를 실천하는 것에 해당된다. 이런 점에서 무상은 무주보다 더 근원적인 수행 방식이다. 또 다른 측면에서 말하자면, 앞서 언급한 무상참회와 같이 단박에 무상을 실천하기 어렵다면, 우선 생각의 흐름들 속에서 지나간 생각들에 얽매이지 않도록 하는 무주를 먼저 실천해볼 법하겠다.

수행적 측면에서 무념은 위와 같은 무주와 무상을 아우른다. 혜능은 무념을 “생각에 있으면서도 생각하지 않음(於念而不念)”으로 우선 정의한다.⁴³⁾ 이는 언뜻 보기에 어폐가 있다.⁴⁴⁾ 그러나 이는 앞서 설명한 무상과 무주가 함께 언급되는 그 전체 문맥 속에서 이 무념에 대한 정의는 달리 파악될 수 있다. 생각에 있으면서도 생각하지 않는다는 표현에서의 두 생각(念)은 지칭하는 것이 다르다. 즉 앞의 염(念)은 인간의 본성 중 하나인 자연스러운 생각의 연속적 흐름인 반면, 뒤의 염은 그 흐름에 자연스럽지 않게 개입된 부수적인 생각들을 지칭한다. 이 부수적 생각들은 인식주체가 무주하지 못하고 더 근원적으로 무상하지 못하는 데에서 기인한다. 매순간에 드러나는 일체법(一切法)에 상(相)을 씌우고 그에 얽매이기(繫縛)에 발생한다. 이러한 구속은 심지어 그 실체가 없는 대상 간의 계교(計較), 즉 서로 견주어 살펴봄으로 이어지고, 더 나아가 허망한 집착을 일으킨다.⁴⁵⁾ 이 두 생각의 지칭 대상이 다름은 혜능의 또 다른 언급에서도 확인된다.

“미혹된 자가 경계(境) 상에서 생각을 갖고, 생각 위에 또 샅된 견해를 일으키니, 모든 번뇌와 망념은 이로부터 나온다. 이에 이 법문은 무념을 세워 그 종(宗)으로 삼는다.”⁴⁶⁾

여기서 잘 드러나듯이 혜능이 문제 삼는 것은 경계(境), 즉 인식작용의 온갖 대상들에 대한 생각이다. 그리고 그로 인해 발생하는 견해들과 망념들을 또한 문제된다. 즉 무념은 자연스럽게 흐르는 생각 자체에 대한 단절이 아니라, 무상과 무주하지 못해 발생하는 망념들에 대한 경계라고 볼 수 있다.

그러나 혜능의 무념에 대한 더 근본적인 설명은 따로 있다.

“없다는 것은 어떤 일이 없다는 것이고, 생각한다는 것은 어떤 것인가? 없다는 것은 두 모양(二相)의 모든 번뇌들을 떠난 것이다. 진여(眞如)는 생각의 본체이고, 생각은 진여의 작용이다.”⁴⁷⁾

여기서 이상(二相)이 없다는 것은 모든 망념의 씨앗이 되는 이분법적 구분을 하지 않는 것이다. 이는 생멸, 있고 없음, 타자와 나, 시비, 내외, 오염되고 깨끗함 등의 구분을 뜻한다. 모든 인식대상에 대해서 특정한 상(相)을 세우는 것은 기본적으로 이러한 이분법 위에서 가능하다고 혜능은 본다. 바로 그 구분들을 하지 않음이 바로 무념이다. 이런 점에서 무념은 무상과

43) “無念者, 於念而不念.” ibid.

44) 이에 특정 학자는 생각이 있으면서도 생각하지 않는다는 것은 논리적으로 맞지 않고, 그렇다고 해서 이 구절에서의 염(念)의 의미가 이중적이라고 보기에 충분한 근거가 없다고 주장하기도 한다. 이를테면 앞의 염은 일반적인 생각이고, 뒤의 염은 망념을 지칭한다고 보기도 딱히 근거가 없다는 것이다. 이는 궁극적으로 무념이 그 어의에 의해서만 파악되어서는 안 되고, 뒤에서 필자가 상술할 본의에 의해서 파악되어야만 혜능이 궁극적으로 무념을 통해 지칭하고자 하는 것이 잘 드러난다는 주장으로 이해된다. 다음 글을 보라. 서왕모, 「『단경』에 나타난 무념(無念)의 의미에 관한 소고」, 『한국선학』 42호 (2015), 210쪽.

45) 광봉의 주석을 참조하였다. 정확히 말하면, 그는 계교나 집착이 없음으로 무상을 풀이하였다. 『韓延壇經校釋』, 33쪽.

46) “即緣迷人於境上有念, 念上便起邪見, 一切塵勞妄念, 從此而生. 然此教門立無念為宗.” Ibid., 32쪽.

47) “無者無何事, 念者[念]何物. 無者, 離二相諸塵勞. 眞如是念之體, 念是眞如之用.” Ibid. 광봉은 두 번째 염(念)을 넣고 해석하였지만, 그가 밝혔듯이 돈황본 원본에는 이 글자가 없다. 위에서는 빼고 해석하였다.

무주보다 더 근원적인 수행 방법으로 이해된다. 지금까지 해석한 전체 맥락에서 볼 때, 무념은 어떠한 상(相)에 얽매이지 않고 인간의 본성인 가장 자연스러운 생각의 흐름만을 남게 만든다고 이해할 수 있다.

사실 이러한 본성은 혜능에게 있어 매우 중요한 의미를 갖는다. 혜능은 무념을 통해 바로 이 본성이 드러날 수 있다고 본 것이고, 이는 혜능이 본 궁극적인 상태 혹은 경지와 연관된다. 이는 위에서 해석했듯이 단순히 자연스러운 생각의 흐름 자체를 말하는 게 아니다. 왜냐하면 혜능이 본성을 통해 궁극적으로 지칭하는 것은 그러한 생각의 흐름을 가능하게 하는 더욱 근원적인 본체이기 때문이다. 이를 본성 외에도 혜능은 『단경』 전반에서 걸쳐 다양한 표현으로 지칭한다. 이를테면, 자성(自性), 성(性), 진여(眞如), 진여성(眞如性) 등이다.⁴⁸⁾

혜능은 이러한 본체가 속박이나 장애 없이 저절로 있고(自在), 움직이지 않는다(不動)고 한다.⁴⁹⁾ 바로 이러한 본체가 비록 견문각지(見聞覺知), 보고 듣고 느끼고 아는 작용으로 드러나는 과정 속에서 온갖 인식대상들에 의해 속박되고 오염되지 않고 그대로 작용할 수 있어야 한다고 주장한다. 바로 이것이 혜능이 무념을 통해 궁극적으로 뜻하는 바이다. 즉 그 본의에 해당된다. 무념은 어의상 이분법의 분별을 하지 않음을 우선 뜻하지만, 더 근원적으로 『단경』에서의 그 본의는 그러한 수행의 결과 도달하는 경지이자 상태이다. 즉 본체가 어떠한 속박이나 장애 없이 그대로 작용하도록 하는 경지이자 상태이다.⁵⁰⁾

지금까지 삼무를 그 어의와 본의의 구분을 통해 설명하였다. 수행적 방법으로서의 무상, 무주, 무념의 기능은 그 어의를 통해 잘 드러난다. 온갖 인식대상들에 고정된 모양을 씌우지 않는 것이 무상(無相)이고, 그러한 고정된 모양들에 얽매이고 그에 망념까지 덧씌움으로써 자연스러운 생각의 흐름 외의 것들에 꺼들이지 않는 것이 무주(無住)이며, 그러한 허상과 얽매임을 일으키는 근본인 이것과 저것으로 구분이 없음이 무념(無念)이다. 이렇게 이해된 삼무에서 그 개념적 위상은 무념이 가장 높다. 즉 무념이 가장 근본적인 수행 방법이라고 할 수 있다. 그러나 혜능이 이러한 삼무를 통해 궁극적으로 뜻한 바는 또한 달리 있다. 수행 방법으로서의 무념을 통해 도달하는 궁극적인 상태 혹은 경지에 대한 기술이 또한 무념이다. 즉 본체가 어떠한 속박이나 장애 없이 그대로 작용하는 경지이자 상태를 지칭한다.⁵¹⁾ 이것이 삼무, 특히 무념의 본의라고 할 수 있다.

8. 나오며: 겸손의 유가적 그리고 불교적 색채

이제 마지막으로 삼무의 어의들과 본의의 구분을 염두에 두고, 겸손을 조금 더 심도 있게 분석한다. 이는 유가와 불교 간의 영향 관계에 대한 증거로서 제시되는 것은 아니다. 다만 이 비교 분석을 통해 오히려 겸손이 지닌 수행적 기능을 훑아보는 데 주된 의의가 있다.

48) “若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念無憶無著。莫起雜妄，即自是眞如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。” Ibid., 53쪽.

49) “性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。維摩經云，外能善分別諸法相，內於第一義而不動。” Ibid., 32쪽

50) 이를 혜능의 제자인 하택신회는 “자연지(自然智)”가 온전히 드러난 상태로 해석하기도 한다. 풍우란, ibid. 또한 다음 논문을 참조하라. 정유진, 「신회의 지(知)의 철학에 대하여」 『불교학보』 55집 (2010), 250쪽.

51) 위 각주에서 언급한 논문에서는 하택신회의 맥락에서 무념이 본체 자체를 지칭한다고 주장한 바 있다. 정유진, ibid., 253쪽. 그러나 적어도 혜능의 맥락 안에서 무념이 본체 자체를 지칭한다고 보기는 어렵다. 이는 무념의 어의상뿐만 아니라 본의상에서도 그러하다. 무념은 위에서 언급했듯이 본체가 작용함에 있어서 어떠한 구속이나 장애가 없는 상태에 대한 별칭으로 보는 게 더 정확하다.

우선 고대의 검과 연관된 행태와 태도들은 두 가지 경향을 지닌다. 자신의 장점이나 자기 자신을 부각(伐)시키지 않고, 또한 그에 대한 지나친 평가(驕)를 경계하는 태도는 기본적으로 최대한 자기 자신에 주목하지 않는 경향성으로 볼 수 있다. 이 경향성이 자신에 대한 특정한 상(相)을 전혀 세우지 않고자 하는 노력으로 이어지는 것은 분명히 아니다. 그럼에도 불구하고 이는 무상(無相)의 수행적 기능을 상당 부분 닮아 있다. 무상의 첫 걸음은 아상(我相)에 대한 경계이다. 겸손은 바로 그러한 경계를 실천하는 데 상당히 도움이 될 수 있다. 반면, 고대의 검은 나에 대한 시선을 떨 수 있는 한 최대로 거두고, 대신 그 시선을 타자의 특징, 장점, 그리고 타자 자체에 두는 또 다른 경향성과 연관되기도 한다. 그러나 이 경향성 역시 적어도 자기 자신에 대한 특정한 상을 형성하지 않는 데 도움이 되는 것은 분명하다.

고대의 검이 겸손으로 개념적 심화 과정을 거치면서 송대 사상가들이 도입한 것 중 하나가 바로 유이불거이다. 이는 주로 덕과 연관되지만, 그 기본적인 뜻은 자신이 지닌 것에 머물지 않는 것이다. 즉 덕과 같은 특정한 장점, 특징 등의 성질을 갖고 있으면서도 그것을 통해서 자신을 이해하거나 혹은 남들에게 내세우지 않는 태도 및 행태이다. 이처럼 갖고 있으면서도 갖고 있다고 생각하지 않는 것은 무주(無住)에 비견된다. 유가적 관점에서 진정으로 현달한 사람이 덕이든 지위, 성취, 혹은 장점 등의 실질을 갖고 있으면서도 그 점을 부각시키거나 과장하지 않는 것은 물론 무주에 온전히 비할 바는 아니다. 이는 어떤 형태의 머무름이든 상관없이 전면적으로 부정하는 무주에 해당되지는 않기 때문이다. 그러나 이 거하지 않음(不居)의 태도는 온전한 무주를 바로 실천하기 어려운 사람들에게 있어 좋은 수행 방법일 수 있다. 즉 겸손이 무주를 향한 수단적 방편으로 활용될 여지가 있다는 것이다. 물론 유가적 겸손 자체가 불교적 무주나 무념을 지향하는 것은 분명 아니다.

또 한편, 겸손은 송대 사상가들에 의하여 무아와 직결된다. 이 무아는 원시불교의 제법무아와는 전혀 다른 것이다. 유가적 무아의 실질적 내용은 앞서 언급한 무아와 연관된 개념군들 속에서 대략적으로 파악될 수 있다. 이 무아는 무사(無私), 즉 자기 자신 혹은 자신과 가까운 거리에 있는 사람들과의 관계 안에만 매몰되는 것을 넘어 타자와의 합일의 상태 혹은 경지(物我一體)를 구현하는 것이다. 달리 말해, 사적 자아를 극복하고 소위 공(公)적 자아를 형성하는 것이기도 하다.⁵²⁾ 본고에서 주목하는 점은 이러한 차이라기보다는, 오히려 유가적 무아와 혜능의 무념 간의 유사성이다. 유가적 무아의 실현은 유가에서 지향하는 가장 궁극적인 상태 혹은 경지에 도달함으로써 가능한 것이다. 이 점은 바로 무념이 단순히 이분법적 구분을 부정하는 수행 방법을 넘어 궁극적으로 불교적 본체가 온전히 드러난 경지이자 상태를 지칭하는 용어인 점에 닮아 있다. 겸손 역시 유가적 관점에서의 궁극적 경지이자 상태에 도달한 사람이 드러내는 태도이자 행태로 이해된다.

위와 같은 특정 정도의 유사성에도 불구하고, 겸손은 여전히 유교적 색채를 강력하게 지니고 있다. 그 이유는 겸손이 유순함에 연결된다는 점에 있다. 이 유순함은 앞서 설명했듯이, 유가적 이치(理)인 예(禮)와 의(義) 등을 시의적절하게(時) 따르는 태도이자 행태이다. 설사 유가적 겸손이 그 수행적 기능 차원에서 무상 혹은 무주와 비견되어도, 여전히 그 덕목의 지향점은 유가적 이치를 부드럽게 따르는 데 놓여 있다.

52) 이런 취지에서 진래(陳來)는 불교에서 추구하는 경지는 무(無)의 경지, 무아인 반면, 유가에서 추구하는 경지는 여전히 유(有)의 경지, 대아라고 대비한 바 있다. 진래, 전병욱 역, 『양명철학(有無之境)』 (서울: 예문서원, 2003), 26쪽.

장구성(張九成)은 대혜종고(大慧宗杲)에게 무엇을 배웠는가?

이해임(상산고)

<차례>

1. 들어가는 글
2. 장구성과 대혜의 격물 담론
3. 양시와 장구성의 격물과 물격
4. 대혜와 장구성의 성 개념과 그 실현 방법
5. 마치는 글

1. 들어가는 글

장구성(張九成)은 성리학과 선불교 사이에서 자신의 이론을 구축해나간다. 송대 성리학사에서 장구성은 통상 양시(楊時)와 사랑좌(謝良佐)에게 영향을 받았다고 평가받는다.¹⁾ 양시와 사랑좌는 미발(未發)과 이발(已發)의 구도에서 다소 다른 이론 체계를 가지고 있다. 이로 인해서 두 사람은 송대 성리학에서 각각 하나의 분파를 형성한다.²⁾ 이 점에 주목해보면, 장구성이 양시와 사랑좌 가운데 누구를 잇고 있는지를 연구하는 것은 또 하나의 중요한 주제가 될 수 있다. 여기서는 이에 대해 다루지 않을 것이다.

이 밖에, 『송사』와 주희(朱熹)는 성리학과 선불교 사이에서 장구성이 어떤 지점에 있는지를 논하고 있다. 이들은 모두 장구성이 양시의 학문을 배우고 대혜(大慧)와 교유하였다고 기술한다.³⁾ 이를 토대로 관련 자료를 검토해보면, 장구성이 두 사람에게 영향을 받은 요소는 격물(格物)과 물격(物格)이다. 경산서 장구성이 대혜와 함께 담론한 주제가 격물이기도 하거니와, 자신의 격물이 대혜의 물격과 일관된다고 주장한다.⁴⁾ 또 장구성은 격물을 궁리(窮理)와 명선(明善)으로 풀이한다.⁵⁾ 이는 장구성의 격물 개념이 양시로부터 영향을 받은 것이라고 할 수 있다.⁶⁾

1) 岡田武彦, 『宋明哲學の本質』, 木耳社, 1993, pp. 187-190; 楠本正繼, 『宋明時代儒學思想の研究』, 廣池學園事業部, 1982, pp. 331-338; 荒木見悟, 『中國思想史の諸相』, 中國書店, 1989, pp. 44-59; 鄧克銘, 『張九成思想之研究』, 東初出版社, 1991, pp. 97-118.

2) 陳來 지음, 안재호 옮김, 『송명성리학』, 예문서원, 2000, pp. 192-217.

3) 『宋史』, 「列傳(133)-張九成」, “張九成字子韶, 其先開封人, 徙居錢塘. 游京師, 從楊時學. … 因在經筵言西漢災異事, 檜甚惡之, 謫守邵州. … 徑山僧宗杲善談禪理, 從游者衆, 九成時往來其間. 檜恐其議己, 令司諫詹大方論其與宗杲謗訕朝政, 謫居南安軍. … 檜死, 起知溫州. … 數月, 病卒. … 寶慶初, 特贈太師, 封崇國公, 諡文忠.”; 『주희집』, 「잡학변」, “張公始學於龜山之門而逃儒以歸於釋, 既自以爲有得矣, 而其釋之師語之曰: ‘左右既得櫛柄入手, 開導之際, 當改頭換面, 隨宜說法, 使殊塗同歸, 則世出世間兩無遺恨矣. 然此語亦不可使俗輩知, 將謂實有怎麼事也.’ (見大慧禪師與張侍郎書. 今不見於語錄中, 蓋其徒諱之也.) 用此之故, 凡張氏所論著, 皆陽儒而陰釋.”

4) 『大慧年譜』, 「紹興 10年」, “侍郎張公九成, 狀元汪公應辰, 登山問道於師. 張與師談格物之旨, 師曰公只知有格物, 而不知有物格, 公擬議. … 曰子韶格物曇晦物格, 欲識一貫, 兩箇五百.”

5) 『孟子傳』, 「4a-12」, “使吾知格物知至之學, 內而一念, 外而萬事, 無不窮其源流, 窮其終始, 窮之又窮之, 至於極盡之地, 人欲都盡, 一旦廓然, 則性善昭昭, 無可疑矣. … 士大夫, 將以脩身, 事親, 交友, 事君, 治民, 其於明善之學可不用心乎.”

6) 『龜山集』, 卷18, “為是道者, 必先乎明善, 然後知所以為道也, 明善在致知, 致知在格物, 號物之多至於萬, 則物將有不可勝窮者, 反身而誠, 則舉天下之物在我矣.”

주희는 장구성의 제자 왕응진(汪應辰)과 함께 서신을 교환하면서 당대 유학자들이 격물과 물격 개념을 잘못 이해하고 있다고 비판한다. 주희의 시각에서 격물과 물격은 경전 공부와 관련된 것이다. 그는 유학자들의 공부 방법이 잘못되었다고 지적한다. 여기서 공부 방법은 경전을 읽고 그 속에 담긴 의미가 무엇인지를 탐색하는 것이다. 그런데 유학자들은 경전 공부를 비근하고 자질구레한 것이라고 여기고 유의하지 않았다. 이로 인해서 유학자들은 경전의 의미를 탐색하기보다 선불교의 학설에 의지하여 단박에 깨달음을 추구하는 데에 함몰되었다. 경전 공부는 『대학』에서 시작하여 점점 지식을 쌓아 나갈 뿐만 아니라 그 속에 담긴 함의를 밝혀내는 데에 목적이 있다. 또 이는 일상 가운데 나아가 인륜 관계 속에서 도덕 실천을 하는 데로 이어진다. 따라서 주희는 격물에 대해 경전 및 일상, 즉 외부 대상의 이치를 파악하는 것이라면, 물격에 대해 그 이치가 완전하게 드러난 상태라고 규정한다. 아울러 그는 선불교에 영향을 받은 유학자, 즉 장구성은 격물을 단박에 깨치는 것으로 규정함으로써 당대 유학자들을 잘못된 길로 이끌고 있다고 비판한다.⁷⁾

다만 이정(二程)이 격물을 공리로 규정한 이래로⁸⁾, 양시를 포함한 장구성은 이 노선을 따르고 있다. 또 이정은 물격을 모호하게 말한다.⁹⁾ 게다가 『대학』에서 시작하여 『중용』에서 종결하는 사서(四書) 독법 체계는 주희에게서 완성된다. 이로써 보건대, 북송대 유학자들은 격물로부터 물격으로 이어지는 과정에 대해 다양하게 해석할 공간을 가지고 있었을 것이다. 또 북송대 유학자들은 격물과 물격에 대해 사서 중심의 경전 공부와 관련해서 이해하기 쉽지 않았을 것이다. 심지어 대혜는 당시 성리학에 대한 조예가 깊었을 뿐만 아니라 정치적으로도 장구성과 같이 주전파에 속한 인물이었다.¹⁰⁾ 따라서 대혜는 학문상에서나 정치상에서나 장구성과 교유 관계를 형성하는 데에 아무런 거리낌이 없었을 것이다.

이와 같은 정황으로 볼 때, 대혜가 ‘장구성은 격물을 알 뿐이지 물격을 모른다.’라고 말한 것은 하나의 화두로 다가왔을 것이다. 이정 이래 장구성에 이르기까지 물격이 어떤 의미이고, 격물이 물격과 어떤 관계인지를 시원하게 정립한 유학자가 없었기 때문이다. 또 장구성은 곧장 ‘나의 격물이 대혜의 물격과 일관된다.’라고 말한다. 이는 대혜가 제기한 화두를 계기로 물격의 의미뿐만 아니라 격물과 물격의 관계를 정립했다는 것이다. 따라서 필자는 장구성이 대혜와 함께 격물에 대해 담론한 내용을 분석하고, 또 이를 토대로 장구성의 격물과 물격 개념이 어떤 의미와 사상사적 의의가 있는지를 탐색해보고자 한다.

2. 장구성과 대혜의 격물 담론

장구성은 자신의 제자인 왕응진과 함께 경산에 올라서 선사 대혜와 격물, 물격에 대해서 담론한다. 이 일은 대혜가 유배되기 1년 전인 소흥(紹興) 10년(1140)에 일어났다.

7) 『朱熹集』, 「答汪尚書(3)」, “大抵近世言道學者失於太高, 讀書講義, 率常以徑易超絕, 不曆階梯爲快, 而於其間曲折精微正好玩索處, 例皆忽略厭棄, 以爲卑近瑣屑, 不足留情. 以故雖或多聞博識之士, 其於天下之義理, 亦不能無所未盡. … 理既未盡, 而胸中不能無疑, 乃不復反求諸近, 顧惑於異端之說, 益推而置諸冥漠不可測知之域, 兀然終日, 味無義之語, 以俟其廓然而一悟. 殊不知物必格而後明, 倫必察而後盡. <格物只是窮理, 物格即是理明, 此乃大學功夫之始, 潛玩積累, 各有淺深, 非有頓悟險絕處也. 近世儒者語此, 似亦太高矣. 呂舍人書別紙錄呈.> 彼既自謂廓然而一悟者, 其於此猶懵然也, 則亦何以悟爲哉?”

8) 『遺書』, 「2上-63」, “‘致知在格物’, 格, 至也, 窮理而至於物, 則物理盡.”

9) 『遺書』, 「25-03」, “大學論誠意以下, 皆窮其意而明之, 獨格物則曰「物格而後知至」, 蓋可以意得而不可以言傳也. 自格物而充之, 然後可以至聖人. 不知格物而先欲意誠心正修身者, 未有能中於理者.”

10) 市來津由彦, 『朱熹門人集團形成の研究』, 創文社, 2002, pp. 131-141.

장구성이 왕응진과 경산에 올라서 선사에게 도를 물었다. 장구성은 선사 대혜와 격물의 뜻을 이야기했다. 대혜가 말했다. “그대는 다만 격물(格物)이 있음을 알지 물격(物格)이 있음을 알지 못한다.” 장구성이 의아해하며 천천히 말했다. “선사께서는 어찌 방편을 쓰지 않으십니까?” 대혜가 크게 웃었다. 장구성이 말했다. “물격은 도대체 어떤 것입니까?” 대혜가 말했다. “소설에 실린 이야기를 보지 못했는가? 당나라에 안녹산과 반란을 도모한 자가 있었다. 그 사람은 예전에 낭주(閬州)의 관리였는데, 초상화가 여전히 거기에 걸려 있었다. 현종 황제가 축에서 이를 보고 노했고, 신하를 시켜 칼을 가져다 초상화의 목을 치라고 했다. 그 사람은 섬서(陝西)에 있었는데, 갑자기 목이 떨어졌다.” 장구성이 이를 듣고 물격의 의미를 단박에 깨우쳤다. 이윽고 부동헌(不動軒) 담벼락에 게를 썼다. “나의 격물과 대혜의 물격이 일관됨은 오백 근 두 개를 합한 것과 같다.”¹¹⁾

처음에 장구성, 왕응진은 대혜와 함께 격물에 대해 논의했다. 그러던 중에 대혜는 ‘장구성이 격물을 알고 있지만, 물격을 알지 못한다.’라고 말했다. 여기서 장구성이 격물을 어떻게 얘기했는지에 대해 알기 어렵다. 다만 확실한 점은 대혜가 장구성의 격물에 대해 동의했다는 것이다. 또 대혜는 ‘장구성은 물격을 모른다.’라고 하면서 하나의 방편으로 안녹산의 난과 관련된 일화를 소개해준다. 장구성은 이 일화를 듣는 순간 물격의 의미를 깨닫고, “나의 격물과 대혜의 물격이 일관된다.”¹²⁾라고 주장한다.

경산 모임 이후, 대혜는 왕응진과 함께 당시를 회상하며 장구성의 경지를 극찬한다. 이 부분은 유학과 선불교에 대한 대혜의 관점을 보여주는 것이다.

지난번 경산에서 매번 그대와 이런 얘기를 나눌 때, 그대의 깜박거리는 눈동자를 보았다. 그대가 거의 이치를 터득한 것 같았는데, 다만 한끝이 모자랐다. 만약 한끝을 터득하게 되면 유학이 불교이고 불교가 유학이고, 승려가 속인이고 속인이 승려이고, 보통 사람이 성인이고 성인이 보통 사람이고, 내가 그대이고 그대가 나이고, 하늘이 땅이고 땅이 하늘이다. 이러한 경지에 도달함은 나의 가르침에 연유한 것이다. 장구성을 제외하고 다른 누가 이 경지를 진정으로 이룰 수 있겠는가?¹³⁾

대혜는 장구성, 왕응진과 함께 경산서 격물과 물격에 대해 담론하면서, 왕응진이 눈동자를 깜박거리던 모습을 상기한다. 이에 대해, 그는 ‘왕응진이 당시 거의 깨달음을 얻은 듯하였으나, 한끝이 모자란다.’라고 평가한다. 여기서 한끝은 유학과 불교, 승려와 속인, 보통 사람과 성인, 나와 너, 하늘과 땅이 본래 하나라는 점을 깨닫지 못했다는 것이다. 대혜는 왕응진이 이

11) 『大慧年譜』, 「紹興 10年」, “侍郎張公九成, 狀元汪公應辰, 登山問道於師. 張與師談格物之旨, 師曰公只知有格物, 而不知有物格, 公擬議, 徐曰師豈無方便邪, 師笑而已, 張曰還有樣子否, 師曰不見小說所載, 唐有與祿山謀叛者, 其人先爲閬守, 有畫像存焉, 明皇幸蜀見之怒, 令侍臣以劍擊像首, 其人在陝西, 忽頭落, 公聞之頓領厥旨, 乃題偈于不動軒壁間, 曰子詔格物曇晦物格, 欲識一貫, 兩箇五百.”

12) 『金剛般若波羅蜜經五家解說』, 卷(上), “(治父)兩箇五百, 是一貫, 阿爺元是丈夫漢, 分明對面向渠言(向一作報), 爭奈好心無好報. 眞語者, 實語者, 呵呵呵喏喏喏.” “說誼: 天下, 無二道, 聖人, 無兩心, 如來眞實說, 只說這介法. 琴上分明彈報知, 一曲無生, 和者稀. 邈然天地間, 唯師獨知恩, 忍俊不禁笑呵呵, 肯心自許云喏喏.” 여기서 ‘일관(一貫)’의 의미는 『논어』의 “一以貫之”, 즉 충서의 맥락과 무관하다. 불경의 원래 의도나 장구성이 말한 맥락을 살펴보다라도, 이는 격물과 물격이 둘이 아니라고 주장하는 것이다. 조남호, 변희욱이 일관을 충서와 연결하는 것은 다소 지나치다. 조남호, 「주희의 대혜-장구성 비판」, 『철학사상』28, 철학사상연구소, 2008, pp. 147-154; 변희욱, 「대혜(大慧)의 간화(看話)와 주희의 격물(格物)의 철학적 차이-확고한 의지와 세밀한 학습」, 『한국선학』제42호, 2015.12, p. 187.

13) 『大慧語錄』, 「答汪狀元(聖錫)」, “頃在山頭每與公說這般話, 見公眼目定動. 領覽得九分九釐, 只欠因地一下爾. 若得因地一下了, 儒即釋, 釋即儒, 僧即俗, 俗即僧, 凡即聖, 聖即凡, 我即爾, 爾即我, 天即地, 地即天. …… 得到這箇田地, 由我指揮. 此箇境界, 除無垢老子, 他人如何信得及.”

같은 경지에 이르지 못한 까닭에 대해 본인의 가르침을 충실하게 받아들이지 못했기 때문이라고 진단한다. 그러면서 장구성만이 자신의 가르침을 완벽하게 소화한 인물이라고 극찬한다. 대혜의 관점에서 보면, 물격은 모든 차이를 넘어서는 궁극의 경지를 깨닫는 것이라고 할 수 있다. 또 이 궁극의 경지는 바로 본래 가지고 있는 불성, 즉 공(空)을 깨닫는 것이라고 할 수 있다.¹⁴⁾ 이로써 미루어보면 장구성은 겉으로 유학을 표방하나, 그 내면은 선불교를 추구한 사람이라고 평가할 수 있다.¹⁵⁾

대혜가 장구성, 왕응진과 나눈 대화 속에서 몇 가지 흥미로운 점을 찾아볼 수 있다. 첫째, 장구성이 선사인 대혜와 격물 개념을 공감한다는 것이다. 이는 한편으로 장구성이 선불교의 맥락에서 격물의 의미를 풀었다고 추정할 수 있는 대목이다. 또 다른 한편으로 대혜는 당시 북송대 성리학의 격물 개념을 명료하게 이해하고 있었을 뿐만 아니라, 이를 토대로 형성된 장구성의 격물 개념에 동의했다고도 할 수 있다. 따라서 이정 이래 북송대 성리학의 맥락에서 장구성의 격물 개념에 대해 검토해야 한다.

둘째, 대혜가 ‘장구성은 물격을 모른다.’라고 지적했고, 이에 대해 장구성이 자신의 의견을 피력하기보다 물격에 대한 가르침을 구한 것이다. 다만 물격은 『대학』에 이미 등장하는 것으로, 유학자가 이에 대해 모른다고 보기는 어렵다. 더욱이 장구성은 당시 장원급제자로, 그의 경전 이해가 깊지 않다고 치부하기 어렵다. 따라서 장구성은 왜 물격의 의미를 선사에게 되물었는지에 대해 탐색해야 한다.

셋째, 장구성의 격물 개념이 대혜의 물격과 일관된다고 주장한 점이다. 대혜가 왕응진과 함께 경산의 일을 회상한 장면에 근거하면, 이는 유학과 선불교의 시각이 다르지 않음을 주장한 것일 수 있다. 다만 이는 대혜의 견해로, 장구성이 어떻게 이해했는지는 알기 어렵다. 따라서 장구성이 물격을 어떻게 규정하는지에 대해 검토해야 한다.

넷째, 장구성이 선불교를 따른다면 그는 본성을 선한 것으로 보지 않고 텅 빈 것[空]이라고 규정해야 할 것이다. 아울러 장구성은 격물과 물격에 대해 공을 깨닫는 과정이자 깨달은 상태라고 주장해야 할 것이다. 따라서 장구성이 본성을 어떻게 규정하는지, 그리고 본성을 실현하는 방법이 어떤 것인지에 대해 탐색해야 한다.

3. 양시와 장구성의 격물과 물격

이정(二程)이 『대학』의 격물(格物)을 “사물에 이르러 이치를 궁구한다.”¹⁶⁾라고 해석한 이래로, 제자들은 이를 따르고 있다. 양시, 장구성 또한 격물에 대해 이정의 이론을 받아들인다. 다만 외부 사물의 이치가 내 마음속에 모두 갖추어진 것인지 아니면 외부 사물에 존재하는 것인지에 대해 각자 다른 의견을 가지고 있기도 하다. 아울러 내 마음속에 이치를 완전히 궁구하면 다시 외부 사물의 이치를 탐색할 필요가 없다는 것인지, 아니면 외부 사물의 이치 또한 궁구해야 하는지도 각자 다른 견해를 가지고 있다. 이 지점이 양시와 장구성의 격물 개념을 밝히는 데 중요한 요소이다.

그런데 이정은 물격에 대해 격물만큼 명확하게 정의하고 있지 않다.¹⁷⁾ 예컨대 『유서』에서

14) 『大慧語錄』, 「答許司理」, “左右具正信立正志, 此乃成佛作祖基本也.”

15) 『朱熹集』, 「雜學辨」, “凡張氏所論著, 皆陽儒而陰釋.”

16) 『遺書』, 「2上-63」, “‘致知在格物’, 格, 至也, 窮理而至於物, 則物理盡.”

17) 『이정집』에서 『유서』, 「25-03」 외에 『경설』, 「5-1」과 「5-9」에서 물격을 언급하고 있다. 다만 『경설』의 물격은

‘물격은 말로 전할 수 없는 것이다.’¹⁸⁾라고 주장한다. 이로 인해서 제자들 또한 물격의 의미를 많이 다루고 있지 않다. 양시, 장구성 또한 격물의 의미를 논하면서 이를 물격과 연결해서 다루는 정도로 서술하고 있다. 이 때문에 대혜가 경산서 장구성과 함께 격물을 논하면서 ‘그대는 격물을 알지 물격을 모른다.’라고 말한 상황을 초래했을 것으로 추정된다. 이어지는 논의를 통해, 양시와 장구성의 격물과 물격이 어떤 의미이고, 장구성이 양시와 대해 사이에서 격물과 물격을 어떻게 정립하는지를 탐색해보겠다.

3-1. 양시의 격물과 물격

양시는 ‘도를 실천하는 데 먼저 선을 밝히야 한다.’라고 주장한다. 이어서 그는 ‘선을 밝히면 선을 실천하는 근거를 안다.’라고 설명한다.

이 도를 실천한다면 반드시 선을 밝히길 먼저 해야 한다. 그런 후에 선을 실천하는 근거를 알게 된다. 선을 밝힘은 앎을 지극히 하는 데 달려있고, 앎을 지극히 함은 사물의 이치를 궁구함에 달려있다. 사물을 세면 너무 많아서 만 가지에 이르게 되니, 궁구할 수 없는 사물이 있을 것이다. 자신을 돌아보아서 성실하다면 모든 천하 사물이 나에게 있게 될 것이다. 『시경』에서 말했다. ‘하늘이 못 사람을 낳았는데, 사물이 있으면 법칙도 있다.’ 나에게 갖추어진 형색 가운데 사물이 아닌 것이 없고, 저마다 법칙을 가지고 있다. 자신을 돌아보고 구한다면 천하의 이치를 터득하게 된다. 이로부터 천하의 뜻에 통달하고 만물의 실정을 분류하고 천지의 조화에 참여한다면, 각각의 법칙과 멀어지지 않을 것이다.¹⁹⁾

양시의 시각으로 볼 때, 선을 밝힘[明善]이 선을 실천하는 근거를 아는 것과 이어진다면, 선을 밝힘은 이치를 궁구하는 것과 대응을 이루게 된다. 양시는 ‘선을 밝힘이 앎을 지극히 함과 사물의 이치를 궁구함에 달려있다.’라고 주장한다. 사물의 이치는 외부 대상의 이치이고, 궁구함은 그 이치를 탐색하는 것이다. 다만 양시는 외부 사물의 이치를 궁구해서 선을 밝히려고 하면 한이 없다고 설명한다. 이 때문에 그는 ‘자신을 돌아보아서 성실하다면 모든 사물의 이치를 궁구함과 같다.’라고 주장한다. 그러면서 양시는 『시경』의 구절을 근거로 제시한다. 이는 사람이 태어날 때부터 부여받은 이치가 사물의 이치와 다르지 않음을 말하는 것이다. 그리고 사람이 이 이치를 궁구하는 데 사사로운 욕구에 사로잡히지 않아야 함을 논하는 것이다. 이것이 바로 양시가 말하는 성실함[誠]으로, 그의 격물은 자신이 부여받은 이치를 궁구하여 천지의 만물과 합일하는 것이다.²⁰⁾

양시는 ‘뜻이 성실하면 천하를 다스릴 수 있다.’라고 주장한다. 뜻이 성실함은 곧 내면의 이치를 완전하게 궁구한 상태라고 할 수 있다.

만약 뜻이 성실하면 천하를 평안하게 할 수 있다고 말한다. 이렇게 되면 선왕의 전장과 문물은

『대학』 원문을 인용한 것인지 물격의 의미를 심도 있게 다루지 않는다.

18) 『遺書』, 「25-03」, “大學論誠意以下, 皆窮其意而明之, 獨格物則曰「物格而後知至」, 蓋可以意得而不可以言傳也. 自格物而充之, 然後可以至聖人. 不知格物而先欲意誠心正修身者, 未有能中於理者.”

19) 『龜山集』, 卷18, “為是道者, 必先乎明善, 然後知所以為道也, 明善在致知, 致知在格物, 號物之多至於萬, 則物將有不可勝窮者, 反身而誠, 則舉天下之物在我矣, 詩曰天生烝民, 有物有則, 凡形色具於吾身者, 無非物也, 而各有則焉, 反而求之, 則天下之理得矣, 由是而通天下之志, 類萬物之情, 參天地之化, 其則不遠矣.”

20) 周燕春, 「杨时“诚”论探源与发微」, 『合肥學院學報』, 2010.7, p. 27.

모두 텅 빈 기물이 된다.²¹⁾

선을 밝힘이 사물의 이치를 궁구함과 짝을 이루었다. 그리고 사물의 이치를 궁구함은 내면의 이치를 궁구하는 데로 수렴되었다. 이는 내 뜻이 성실해지는 것이다. 아울러 내 뜻이 성실해지면 외부의 전장과 문물을 받아들이지 않더라도 선왕의 선정을 이룩할 수 있게 해준다. 이와 같은 구도는 궁리에서 경전 공부를 배제하는 듯한 인상을 준다. 또 선왕의 전장과 문물을 따르지 않더라도 군주는 선정을 베풀 수 있다는 논리도 성립시키는 듯하다. 심지어 양시가 과연 경전 공부라든지 전장 제도를 불필요한 것으로 치부했는지에 대해 의문이 일어난다.

선을 밝힘이 내면의 이치와 관련된 일이고, 또 만물의 이치가 내면에 완전하게 구비되어있다고 한다면 성인과 범인의 차이가 없을 뿐만 아니라 외면의 이치를 탐구하는 경전 공부를 굳이 해야 하는가와 같은 의문이 생긴다.

성인이 성인인 이유, 현인이 현인인 이유가 반드시 있을 것이다. 비록 선비가 성인의 경지와 멀리 떨어져 있지만, 육경을 버리고 어찌 성인을 구하겠는가? 반드시 정밀하게 생각하고 힘써 실천하고 초연히 말의 뜻이 드러난 데서 묵묵하게 이해하면 거의 성인의 경지에 이를 수 있을 것이다.²²⁾

양시는 한편으로 내면의 이치를 강조함으로써 성인과 범인이 같다는 점을 드러내었지만, 다른 한편으로 경전 공부와 관련해서 범인은 성인과 엄청난 차이가 있음을 밝히고 있다. 이는 내면의 이치를 궁구하는 것만으로 선을 밝힘[明善], 즉 격물의 의미를 온전하게 드러낼 수 없다는 것을 보여준다. 범인은 내면의 이치를 궁구할 뿐만 아니라, 경전에 담긴 뜻을 묵묵하게 이해하고 실천해야 비로소 성인의 경지에 이를 수 있다. 따라서 양시는 격물을 내면의 이치뿐만 아니라 외면의 이치까지도 궁구하는 것으로 이해한다.

양시는 자신을 닮는 것에서 천하를 다스리는 데까지 모두 뜻을 성실하게 함을 중시한다. 또 그는 '사람들이 도를 가지고 있다고 하더라도 뜻을 성실하게 하지 않는다면 도를 행할 수 없다.'라고 말한다.

자신을 닮는 것으로부터 천하를 평안하게 하는 데까지 도를 가지고 있지 않음이 없으니, 모두 뜻을 성실하게 함을 위주로 한다. 만약 뜻을 성실하게 함이 없다면 비록 도를 가지고 있다고 하더라도 행할 수 없다. 그러므로 『중용』에서 '천하와 국가를 다스리는 데는 구경이 있다고 하면서 끝에 이를 행하는 것은 하나이다.'라고 했다. 하나는 무엇인가? 성실함이다. 천하와 국가의 큰 것은 성실하지 않으면 운용할 수 없다. 그러나 사물의 이치를 궁구해서 앎을 다하지 않으면 어찌 그 도를 알겠는가? 『대학』에서 논한 뜻을 성실하게 하고 마음을 바르게 하고 자신을 닮고 천하와 국가를 다스림의 도는, 그 근원이 물격에 달려있으니, 이를 미루어 나갈 뿐이다.²³⁾

여기서 사람이 가지고 있는 도는 이치를 말하는 것이다. 그래야만 양시가 내면의 이치를 궁구한다는 말이 성립할 수 있다. 아울러 양시의 시각에서 보면 내면의 이치를 궁구함과 동시에

21) 『龜山集』, 卷21, “若謂意誠, 便足以平天下, 則先王之典章文物皆虛器也.”

22) 『龜山集』, 卷25, “聖之所以為聖, 賢之所以為賢, 其必有在矣, 雖然士之去聖遠矣, 舍六經亦何以求聖人哉, 要當精思之, 力行之, 超然默會於言意之表, 則庶乎有得矣.”

23) 『龜山集』, 권21, “自修身推而至於平天下, 莫不有道焉, 而皆以誠意為主. 苟無誠意, 雖有其道, 不能行也, 故『中庸』論天下國家有九經而卒曰所以行之者一. 一者, 何? 誠而已. 蓋天下國家之大, 未有不誠而能動者也. 然而非格物致知, 烏足以知其道哉? 『大學』所論誠意正心修身治天下國家之道, 其原乃在乎物格, 推之而已.”

경전과 전장의 이치 또한 완전하게 습득해야만 내면과 외면의 이치가 어긋나지 않게 되는 것이다. 또 이 상태가 바로 물격, 즉 모든 이치가 완전하게 궁구되어 천하 국가에 이를 실현하는 것이라고 할 수 있다.

3-2. 장구성의 격물과 물격

장구성은 격물을 학문의 요체로 삼고 있다. 그는 ‘격물을 내면의 한 생각과 외면의 모든 일에 대한 근원과 시종을 궁구하는 것이다.’라고 주장한다.

내가 ‘사물의 이치를 궁구하여 얹이 지극해진다.’라는 배움을 알아서 내면의 한 생각과 외면의 모든 일에 대해 그 원류와 시종을 궁구하지 않음이 없고, 궁구하고 또 궁구하여 극진한 지경에 이르러서 인욕이 모두 없어져서 확연해지면 본성의 선함이 밝게 빛나서 의심할 수 없게 된다. … 본성의 선함이 이미 밝아졌다면 자기 몸에 한 터럭의 사사로운 지해도 없으며 생각마다 모두 성실하고 곳곳마다 모두 성실하고 자신이 성실해진다. 성실함이 작용하면 감동하지 않음이 없으니, 이로써 부모를 섬기면 부모가 감동하여 기뻐하지 않음이 없고, 이로써 벗을 사귀면 벗이 감동하여 신뢰하지 않음이 없으며, 이로써 윗사람을 섬기면 윗사람이 감동하여 인정하지 않음이 없으며, 이로써 백성을 다스리면 천하가 감동하여 다스려지지 않음이 없다. … 오호라! 사대부들이 자신을 닦음, 부모를 섬김, 벗을 사귀, 군주를 섬김, 백성을 다스리는 데서 선을 밝히는 배움에 마음을 쓰지 않을 수 있겠는가?²⁴⁾

격물은 근원과 시종을 궁구하고 또 궁구하는 가운데 인욕의 사사로움이 사라지고 본성의 선함이 환하게 빛나고 있음을 발견하는 것이다. 본성의 선함이 밝게 빛남은 사사로움이 완전히 사라진 성실함으로, 내면의 생각뿐만 아니라 외면의 모든 일이 성실해지는 것이다. 이는 한편으로 양시의 선을 밝힘이 격물과 짝을 이룬 구도와 이어져 있지만, 다른 한편으로 양시보다 좀 더 내면의 도덕 반응 능력을 강조한 것으로 추정된다. 예컨대 본성의 선함이 밝게 빛남은 마치 거울이 온갖 대상을 있는 그대로 비추어내는 능력이 있는 것처럼, 부모 섬기는 상황에 직면하면 부모가 감동하게 되고, 벗을 만나는 상황에 직면하면 벗이 감동하게 되고, 백성을 다스리는 상황에 직면하면 천하가 감동하게 된다. 이는 양시처럼 내면 공부와 함께 외면 공부를 병행하는 구도가 아니라 내면의 선을 밝히는 공부에 집중되어있다. 따라서 격물, 즉 배움은 내 본성의 선함이 밝게 빛남을 발견하는 데 목적이 있다.

장구성이 경전 공부를 논하는 부분을 보면, 격물 공부가 내면에 집중된 것임을 좀 더 명확하게 알 수 있다.

무릇 육경은 천하의 이치를 밝힌 것이다. 내가 격물의 배움으로부터 천하의 이치를 궁구하여 크고 작은 것을 빠뜨리지 않고 드러나고 은미한 것을 모두 철저하게 알아서 내면과 외면이 일치하면 육경의 말은 모두 내 마음속에서 말하고자 하는 것일 뿐이다.²⁵⁾

24) 『孟子傳』, 「4a-12」, “使吾知格物知至之學, 內而一念, 外而萬事, 無不窮其源流, 窮其終始, 窮之又窮之, 至於極盡之地, 人欲都盡, 一旦廓然, 則性善昭昭, 無可疑矣. …… 倘性善既明, 則其身中無一毫私智, 念念皆誠, 處處皆誠, 而其身誠矣. 誠之爲用, 無不感動, 以此事親, 則吾親感動, 而無不悅矣. 以此交朋友, 則朋友感動, 而無不信矣. 以此事上, 則在上感動, 而無不獲矣. 以此治民, 則天下感動, 而無不治矣. … 嗚呼! 士大夫, 將以脩身, 事親, 交友, 事君, 治民, 其於明善之學可不用心乎.”

25) 『孟子傳』, 「4b-18」, “夫六經, 明天下之理者也. 使吾自格物之學, 窮天下之理, 小大不遺, 幽顯皆徹, 內外一致, 則六經之言, 皆吾胸中所欲言者耳.”

여기서 장구성은 ‘육경에 대해 천하의 이치를 밝힌 것이다.’라고 설명한다. 그렇다면 누군가 천하의 이치를 알려고 한다면 육경 공부가 우선되어야 한다. 그런데 장구성은 격물 공부를 통해 천하의 이치를 완벽하게 알면 육경의 말은 자기 마음속에서 말하고자 한 것일 뿐이라고 주장한다. 이는 본성의 선함이 밝게 빛남으로써 인륜 관계를 실현하는 것처럼, 그 마음으로 경전을 보면 그 속에 담긴 뜻을 저절로 알게 된다는 구도를 내포하고 있다.²⁶⁾

또 이 구도는 성인과 범인의 차이를 설정하여 경전 공부가 중요함을 밝힌 양시와 결을 달리 하는 것이다.

육경을 보는 사람은 격물의 배움을 우선해야 한다. 격물하면 천하의 이치를 궁구할 수 있다. 천하의 이치가 궁구되면 얇이 지극해지고, 뜻이 성실해지고, 마음이 바르게 되고, 자신이 닦이고, 집안이 안정되고, 나라가 다스려지고, 천하가 평안해진다. 하물며 육경을 보는 데에 무슨 어려움이 있겠는가? 육경의 말은 모두 성현의 마음이다. 내가 격물로부터 성현의 마음을 얻으면 육경은 모두 내 마음속의 것이 된다.²⁷⁾

장구성은 ‘육경을 보는 사람은 격물을 우선해야 한다.’라고 주장한다. 이는 육경 공부가 곧 격물이 아니라 이에 앞서 따로 격물해야 한다는 것이다. 장구성은 양시처럼 격물에 대해 이치를 탐색함으로 설명한다. 다만 이치를 탐색함은 외부 대상으로 나아갈 것 없이, 내 마음속에 선한 본성이 밝게 빛남을 확인하는 것이다. 그리고 이 마음은 성현과 다르지 않은 것으로, 육경을 고스란히 내면에 간직하고 있다. 이를 확인한 상태가 바로 물격으로, 천하의 이치가 궁구된 것이다.

또 장구성은 격물의 핵심에 대해 내면의 이치와 함께 외면의 이치를 궁구하는 것이라기보다 온전히 자기 마음속에 있는 이치를 궁구하는 것임을 재차 강조한다. 아울러 장구성은 격물이 이루어진 상태에서 내면의 생각이든 외면의 대상이든 어떤 상황에 직면하더라도 그 가운데서 이치가 저절로 드러나게 된다고 주장한다.

무릇 배움은 얇을 지극히 하는 것보다 앞선 것이 없고, 얇을 지극히 함은 사물에 다다름보다 앞선 것이 없고, 사물에 다다름은 이치를 궁구함이다. 만약 천하의 이치 가운데 한 사물의 이치가 궁구되지 않으면 이치를 가리는 바가 있는 것이다. 이치를 가리는 바가 있으면 나의 지려는 혼란스러워질 수 있다. 오직 사물의 이치가 이르지 않음이 없다면 이치는 궁구되지 않음이 없는 것이다. 내면의 한 생각과 외면의 만 가지 사태에서 시작을 알고 끝을 알고 이익과 손해를 알고 오래 되고 가까움을 알게 된다. 이로써 생각이 마음속에서 일어나고 사태가 밖으로 드러날 때, 은미하되 아직 드러나지 않고 조짐이 있으되 아직 밝혀지지 않더라도 나는 이미 이를 알게 된다. 이를 알게 되면 쓰이거나 버려지는 것이 나에게 달려있을 뿐이다. 그러므로 사물의 이치가 다다른 후에 얇이 지극해진다고 한다.²⁸⁾

26) 東景南, 『朱子大傳』, 商務印書館, 2003, pp. 235-245; 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』, 春秋社, 1979, pp. 328-335. 속경남(東景南)은 장구성의 격물에 대해 독서 강의를 부정하고, 인륜과 사물의 이치 탐구를 빠트리고, 선불교와 같이 내용[성과 사단] 없는 깨달음을 추구한다고 비판한다. 또 토모에다 류타로[友枝龍太郎]는 장구성의 격물에 대해 소당연(所當然)의 이치를 알 수 있는 반성지(反省知)를 빠트리고 있으며, 오로지 소이연(所以然)의 이치를 깨우치는 각오지(覺悟知)만을 강조한다고 비판한다. 두 사람 모두 주희가 장구성을 선학자라고 비판하는 것과 동일한 맥락에 있다고 할 수 있다.

27) 『孟子傳』, 「6b-3」, “觀六經者, 當先格物之學. 格物則能窮天下之理. 天下之理窮則知至意誠心正身修家齊國治天下平矣. 而況觀六經乎. 蓋六經之言, 皆聖賢之心也, 吾自格物先得聖賢之心, 則六經皆吾心中物耳.”

여기서 격물은 천하의 이치를 궁구하여 하나도 빠트리지 않는 것이다. 다만 이는 외부 대상의 이치를 하나하나 궁구함으로써 이루어지는 것이 아니다. 오히려 내 마음속의 본성은 만가지 이치를 가지고 있는 것으로, 이에 대해 가리는 바 없이 환하게 밝히는 마음이 있다면 어떤 사물이 오더라도 그 이치가 궁구되지 않음이 없고, 어떤 조짐이 있더라도 이를 알지 못함이 없는 것이다. 이것이 바로 천하의 이치가 궁구된 물격이다. 따라서 격물이 온전하게 이루어졌다면, 이는 물격과 다르지 않은 것이다.²⁹⁾

이로써 보건대, 양시가 격물을 외면과 내면의 이치를 탐구함으로써 마음이 천지의 만물과 합일하는 것을 추구했다면, 장구성은 격물을 내 마음속에 밝게 빛나고 있는 선한 본성을 발견하는 것으로 설명했다. 아울러 양시가 물격을 내면과 외면의 이치를 탐구하고, 이로써 천하의 만물에 적용하고 실천하는 것으로 정의했다면, 장구성은 물격을 거울처럼 환히 빛나는 내 마음이 대상이 오는 대로 완벽하게 대응하는 것으로 규정한다. 따라서 장구성은 표면상 격물 사물의 이치를 궁구하는 것으로 설명하고 있지만, 그 이면에는 현상을 있는 그대로 비추어내는 선불교의 마음 이론이 상당 부분 가미되었다고 추정해볼 수 있다.

4. 대혜와 장구성의 성 개념과 그 실현 방법

선불교와 성리학의 차이는 ‘본래성(本來性)’, ‘본성(本性)’, ‘본원(本原)’의 개념으로 정리할 수 있다. 선불교의 본래성은 공관(空觀)에 근거한 절대무(絕對無)를 궁구하는 것이라면, 유학은 사단에 근거한 도덕 본성을 추구하는 것이다. 유학은 실리(實理)를 추구하는 이학(理學)이라면, 선불교는 사리 분별의 법칙을 거부하는 심학(心學)으로 구별된다.

여기서 본래성은 두 사상이 생각하는 인간의 타고난 바탕과 궁극적 지향점이다. 본래성이 두 가지 의미를 포함하는 까닭은 타고난 바탕[本性]을 공(空)으로 생각하는지 아니면 도덕 본성으로 생각하는지에 따라서 추구하는 방향이 달라지기 때문이다. 또 두 사상은 인간의 본성을 다르게 생각하고, 이로 인해서 인간의 ‘본원[본성 실현의 내적 기반]’이 마음[공관에 의한 사리 분별 거부]과 본성[사단에 의한 실리 추구]으로 나뉘게 된다.³⁰⁾

4-1. 대혜의 성과 그 실현 방법

대혜는 장구성의 제자 왕응진에게 성을 설명한다. 선사인 대혜가 유학자인 왕응진에게 성을 설명하는 장면은 상당히 흥미롭다. 왕응진이 인의예지가 성임을 모를 리가 없을 텐데, 대혜가

28) 『孟子傳』, 「4a-5」, “夫學莫先乎致知, 致知莫先乎格物, 格物者, 窮理之謂也. 使天下之理, 一物不窮, 則理有所蔽, 理有所蔽, 則足以亂吾之智慮, 惟無物不格, 則無理不窮, 內而一念, 外而萬事, 知其始, 知其終, 知其利害, 知其久近, 是以念動於中, 事形於外, 微而未著, 兆而未彰, 吾已知之矣, 知之則或用或捨在我而已, 故曰物格而後知至.”

29) Ari Borrell은 격물과 물격의 관계를 다음과 같이 해석한다. 첫째, 격물은 도학에서 개인의 인격 수양을 말한다. 둘째, 물격은 이 수양의 성공적 성취를 의미한다. 셋째, 대혜는 이것을 통해서 도학과 선에서 공통의 핵심 개념인 수양과 깨달음의 관계에 대한 의문을 일으키려고 한다. 결국 대혜는 유학자의 자기 수양과 정치적 목표의 성취를 위해서, 깨달음을 강조하는 방편으로 격물과 물격에 관한 담화를 시도했다. Ari Borrell, *Ko-wu or Kung-an? Practice, Realization, and Teaching in the Thought of Chang Chiu-ch'eng, Buddhism in the Sung*, University of Hawaii Press, 1998, pp. 63-65. Ari Borrell이 개인 수양과 정치적 성취의 구도로 격물과 물격을 풀어내는 것은 장구성의 고유한 특징을 표현하기에는 너무 일반적인 구도이다.

30) 荒木見悟, 「朱子學と大慧宗杲」, 『國際朱子學會議論文集』, 中國文哲研究所籌備處, 1992.

인의예지로 성을 설명할 뿐만 아니라, 불성 대신 성이라는 표현을 쓰는 부분은 더욱더 흥미를 불러일으킨다.³¹⁾

인은 성의 인이고, 의는 성의 의고, 예는 성의 예고, 지는 성의 지고, 신은 성의 신이고, 의리의 의 또한 성이다. 의로움이 없는 일을 함이 곧 이 성을 위배함이고, 의로운 일을 함이 곧 이 성을 따름이다. 그러나 성을 따르거나 위배함은 사람에게 있지, 성에 있지 않다. 인의예지신은 성에 있지, 사람에게 있지 않다. 사람 중에 재주 있는 사람과 우매한 사람이 있지만, 성 중에 그러한 것이 없다. 만약 인의예지신이 재주 있는 사람에게 있고 우매한 사람에게 없다면 성인의 도는 사람을 가려서 취사선택하는 것으로, 마치 하늘에서 비가 내릴 때 땅을 골라서 비를 내림과 같다. 이 때문에 인의예지신은 성에 있지, 사람에게 있지 않다고 말한다. ... 만약 인의예지신의 성이 일어나는 부분을 안다면 격물, 충서, 일이관지는 그 가운데 있게 된다. ... 예컨대 봄이 와서 나무에 꽃을 피움은 이 성을 갖춘 것이 시절의 인연을 따라서 이른 것으로, 각각 서로를 알지 못하고 그 뿌리 박힌 성질을 따라서 크거나 작게, 네모나거나 둥글게, 길거나 짧게, 푸르거나 누렇게, 붉거나 녹색으로, 약취가 나거나 향기가 남이 동시에 일어난다. 봄이 크거나 작게 할 수 없고, 네모나거나 둥글게 할 수 없고, 길거나 짧게 할 수 없고, 푸르거나 누렇게 할 수 없고, 붉거나 녹색으로 할 수 없으니, 이는 모두 본래 가지고 있는 성질이 인연에 따라서 드러난 것일 뿐이다.³²⁾

대혜는 '성은 인의예지를 포함하고 있다.'라고 주장한다. 또 그는 '이 성이 인의예지라는 도덕 덕목을 실현하지 않고, 사람이 인의예지라는 덕목을 실현하는 것이다.'라고 설명한다. 이는 여러 가지 의미로 해석할 수 있지만, 대혜는 이어지는 논의를 통해 성인이든 범인이든 그 재주의 차이는 있으나 사람이면 누구나 인의예지를 가지고 있다고 설명한다. 이 구도는 성인이든 범인이든 본성이 같다는 것이다. 그리고 이를 토대로 유학자들은 선불교의 성이 유학과 다르지 않다고 이해할 수 있다. 다만 여기서 생각해보아야 할 지점은 성이 곧 인의예지가 아니라 성이 인의예지를 포함하고 있다는 측면이다. 아울러 대혜는 '인의예지의 성이 일어나는 곳을 안다면 격물, 충서 등은 그 가운데 있다.'라고 주장한 부분에 대해 탐색해보면, 선불교의 성이 유학의 인의예지와 다소 결을 달리함을 추론해볼 수 있다.

성이 곧 인의예지라고 하면, 이는 외부 조건에 의해서 그 모습이 바뀔 수 없다. 예컨대 성인 인의예지는 사단 외에 다른 반응을 산출할 수 없다. 그런데 성이 인의예지를 포함하고 있다면 성의 본래 모습은 정해져 있지 않지만, 외부 조건에 의해서 성이 잠시 인의예지라는 도덕 본성의 모습을 드러낼 수 있음을 뜻한다. 즉 성이 잠시 인륜 관계라는 조건을 만나서 인의예지의 모습을 드러낸 것일 뿐이다. 비유하자면 봄이 와서 대지에 싹이 피어오름은 씨앗이라는 원인이 봄이라는 조건을 만나서 싹이라는 결과를 낳은 것이다. 이 싹은 여름, 가을, 겨울이라는 조건에 따라서 각기 다른 모습으로 변해간다. 또 각각의 개체는 자기가 가지고 있는 성질에 따라서 계절이라는 조건 가운데 그 모습이 클 수도 있고 작을 수도 있고 짧을 수도 있고 길 수도 있고 붉을 수도 있고 푸를 수도 있다. 이는 각 개체에 뿌리 박혀있는 성질이 조건에

31) 변희욱의 논문에서 대혜가 불성 대신 성이라는 표현을 쓴 까닭을 서술하고 있다. 변희욱, 『대혜 간화선 연구』, 서울대 박사학위 논문, 2005, pp. 143-153.

32) 『大慧語錄』, 「答汪狀元(聖錫)」, “仁乃性之仁, 義乃性之義, 禮乃性之禮, 智乃性之智, 信乃性之信, 義理之義亦性也. 作無義事, 即背此性, 作有義事, 即順此性, 然順背在人, 不在性也. 仁義禮智信在性, 不在人也. 人有賢愚, 性即無也. 若仁義禮智信在賢而不在愚, 則聖人之道, 有揀擇取捨矣, 如天降雨擇地而下矣. 所以云仁義禮智信在性, 而不在人也. ... 若識得仁義禮智信之性起處, 則格物忠恕一以貫之在其中矣. ... 如春行花木, 具此性者, 時節因緣到來, 各各不相知, 隨其根性大小方圓長短, 或青或黃, 或紅或綠, 或臭或香, 同時發作. 非春能大能小, 能方能圓, 能長能短, 能青能黃, 能紅能綠, 能臭能香, 此皆本有之性, 遇緣而發耳.”

따라서 그 모습을 달리하는 것이다. 따라서 대혜의 시각에서 유학의 성은 본래성, 즉 공을 나타내는 것이 아니라 각 개체가 가지고 있는 특성을 뜻하는 것이라고 할 수 있다.

또 대혜는 ‘각 개체의 특성으로부터 불성을 깨닫는 데로 나아가야 한다.’라고 주장한다. 예컨대 대혜는 ‘근기가 둔한 사람은 그 특성에 집착해서도 안 되지만, 그 특성으로부터 출발해야만 비로소 깨달음을 얻을 수 있다.’라고 설명한다.

당신은 스스로 근기가 둔하다고 말하니, 한 번 이같이 반조해 보시오. 둔함을 아는 사람은 또한 둔함이 없을 것입니다. 만약 회광반조하지 않고 다만 근기가 둔하다는 데 집착해서 다시 번뇌를 일으킨다면 이는 환영과 망상 위에 환영과 망상을 중첩하는 것이고, 공치사 위에 공치사를 덧붙이는 꼴입니다. 다만 듣건대 뿌리 박힌 성질이 둔함을 알 수 있는 사람은 절대 둔하지 않습니다. 비록 이 둔함을 붙잡고 있어도 안 되지만, 또한 이 둔함을 버리고 탐구해서도 안 됩니다. 취함과 버림, 날카로움과 둔함은 사람에게 있지, 마음에 있지 않습니다. 이 마음은 삼세의 모든 부처와 일체로 분리될 수 없습니다. 분리됨이 있다면 법은 평등하지 않습니다. 가르침을 받고 마음을 전함은 다만 허망한 것으로, 진실을 찾고 구하더라도 점차 어그러지게 됩니다. 다만 일체로 분리될 수 없는 마음이 전혀 날카로움과 둔함, 취함과 버림에 있지 않다면 곧장 달을 보되 손가락을 잊어서 단칼에 두 동강이를 낼 것입니다.³³⁾

어떤 사람이 자신의 둔함에 집착해서 번뇌를 일으키면, 이는 자신의 본래 모습 대신 둔함이라는 환영과 망상을 만들어서 자신에게 덧씌우는 꼴이 되는 것이다. 또 이 집착과 번뇌는 더욱더 큰 집착과 번뇌에 사로잡히게 만들어 깨달음에 한 발짝도 다가갈 수 없게 만든다. 이 때문에 자신의 둔함을 아는 사람은 둔한 사람이 아닐 뿐만 아니라 자신의 둔함을 버리지 않고 탐구해야 한다. 둔함과 날카로움, 취함과 버림은 본래성과 아무런 관계가 없고, 또 이를 깨닫는 마음과도 상관없는 것이다. 이 마음은 부처와 분리된 적이 없기 때문이다. 따라서 내 마음이 부처와 본래 다르지 않고, 이 마음은 어떤 것에도 집착하지 않는 텅 빈 것[空]임을 깨닫는 순간 일체 분별심은 사라지게 된다.

또 대혜는 깨달음을 얻는 방법으로 경전 공부를 한다든지 화두를 잡는다든지, 아니면 다른 사람의 도움에 의지하는 것을 단박에 내려놓으라고 말한다.

바라건대 당신은 평소 스스로 경전 공부를 하거나 화두를 잡거나 혹은 다른 사람들이 들어서 보여준 것으로 인해서 재미와 기쁨을 느낀 부분이 있다면 단박에 내려놓으십시오. 언제나 아무것도 모르고 아무것도 깨우치지 못하는 세 살 먹은 아이와 같이 분별하는 성질을 가지고도 아직 작동하지 않을 때 오히려 곧장 핵심을 구하는 생각이 일어나기 전에 향해서 보십시오. 보고 또 보아서 도리어 코끝을 잡지 못해서 마음이 도리어 편하지 못함을 느낄 때 늦추어서는 안 됩니다. 여기가 천불(千佛)의 정수리를 끊는 곳입니다. 도를 배우는 사람들은 왕왕 여기서 물러납니다. 당신이 만약 내 말을 믿는다면 다만 생각이 일어나기 전에 향해서 보십시오. 보고 또 보면 홀연히 꿈에서 깨어나게 되니, 이는 잘못된 일이 아닙니다. 이는 제가 평소 힘을 얻는 공부입니다.³⁴⁾

33) 『大慧語錄』, 「答陳少卿(季任)」, “左右自言根鈍, 試如此返照看。能知鈍者, 還鈍也無。若不回光返照, 只守鈍根更生煩惱, 乃是向幻妄上重增幻妄, 空華上更添空華也, 但相聽能知根性鈍者, 決定不鈍。雖不得守著這箇鈍底, 然亦不得捨卻這箇鈍底參。取捨利鈍在人不在心, 此心與三世諸佛一體無二。若有二則法不平等矣。受教傳心, 但爲虛妄, 求真覓實轉見參差。但知得一體無二之心, 決定不在利鈍取捨之間, 則便當見月亡指直下一刀兩段。”

34) 『大慧語錄』, 「答李郎中(似表)」, “請左右, 都將平昔或自看經教話頭, 或因人舉覺指示得滋味歡喜處, 一時放下。依前百不知百不會如三歲孩兒相似, 有性識而未行, 卻向未起求徑要底一念子前頭看。看來看去, 覺得轉沒巴鼻, 方寸轉不寧帖時, 不得放緩。這裏是坐斷千聖頂[寧*頁]處。往往學道人, 多向這裏打退了。左右若信得及, 只向未起求徑要指

경전 공부, 화두 잡음, 다른 사람의 도움 등은 알음알이를 만들어내는 요인으로 마음속에 파리를 틀고 있다. 대혜는 오히려 이와 같은 방해 요소가 없었던 상태에 주목하라고 말한다. 이는 마치 아무것도 모르고 아무것도 이해하지 못한 세 살 어린아이와 같은 때이다. 여기서 세 살 어린아이는 어떤 것에도 선입견이 없는 상태로, 대상을 있는 그대로 바라볼 수 있는 순수한 상태라고 할 수 있다. 이에 반해 알음알이가 파리를 틀고 있는 상태는 이미 색안경을 끼고 있는 것과 같아서 대상을 있는 그대로 보지 못하고, 이로 인해서 마음의 번뇌가 일어나 자신을 괴롭히는 혼란과 고통의 상태에 빠지게 된다. 대혜는 이런 불편한 상태를 감지한다면 그 즉시 끊어버리라고 말한다. 이것이 바로 홀연히 악몽에서 깨어난 상태이다. 깨달음이 바로 이 순간에 일어나는 것처럼, 환영과 망상에서 벗어나야만 공부할 곳을 얻게 되어 분발할 수 있다. 대혜가 말하는 성은 바로 공으로, 유학의 인의예지를 초월한 절대무의 경지라고 할 수 있다. 그리고 이 절대무는 외부 대상에 의지해서 깨달을 수 있는 것이 아니라, 오로지 스스로 자기 본래성을 깨쳐야만 하는 것이다.

4-2. 장구성의 성과 그 실현 방법

장구성은 ‘본성이 선함을 어디서 볼 수 있는가?’라고 의문을 제기한다. 그러면서 그는 이에 대해 ‘어린아이가 우물에 빠지는 순간을 추단해보라.’라고 말한다.

무릇 본성이 선함은 어디서 볼 수 있는가? 어린아이가 우물에 빠질 때 본성의 선함을 추단해 볼 수 있다. 지금 사람들이 갑자기 어린아이가 우물에 빠지는 것을 보면 모두 깜짝 놀라고 측은한 마음이 생긴다. 깜짝 놀라고 측은한 마음이 드러나면 이미 정이 된 것이다. 성이 드러나서 정이 된 것으로, 이는 깜짝 놀라고 측은해하는 것이다. 정으로써 성을 추단해보면 그것이 선함을 알 수 있다. ‘측은, 수오, 공경, 시비의 마음을 사람들이 모두 갖고 있다.’라고 한 것은 그 작용이 인의예지를 실천하는 것이다. 이 성은 내가 본래 가지고 있는 것이니, 외물이 어찌 녹아들어 올 수 있겠는가?³⁵⁾

어린아이가 우물에 빠지는 순간 사람들은 깜짝 놀라는 자신을 발견하게 된다. 이 마음은 하나의 정으로 그 근원을 찾아볼 수 있다. 측은한 감정이 생겼다면 그 뿌리가 있어야 한다. 그 뿌리, 즉 근원이 바로 인이다. 따라서 장구성은 인[性]이 드러나서 측은지심[情]이 된다고 주장한다. 이는 성체정용(性體情用)의 이론 체계라고 할 수 있다. 이 밖에도 의·예·지는 수오지심·사양지심·시비지심과 함께 성체정용의 이론 체계를 이루고 있다. 이는 강의 수원이 물줄기와 끊어지지 않고 연결된 것과 같다. 수원이 강줄기와 이어져 있듯이, 사단을 거슬러 올라가면 그 본원인 성을 발견할 수 있다. 아울러 장구성은 ‘인의예지는 태어날 때부터 가지고 있는 것으로, 외부 대상에 의해 손상될 수 없는 것이다.’라고 주장한다. 이 부분은 대혜가 인의예지를 인연에 따라서 그 모습을 달리한다고 말한 것과 달리, 장구성이 인의예지를 타고난 바탕[본래성]으로 보았다고 주장할 수 있는 논거로 제시할 수 있다.

장구성은 ‘인의예지는 모든 사람이 갖고 있다.’라고 주장한다. 아울러 그는 인의예지에 대해

示一念前看。看來看去，忽然睡夢覺，不是差事。此是妙喜平昔做底得力工夫。”

35) 『孟子傳』, 「6a-6」, “夫性善何自而見哉，於赤子入井時，可以卜矣。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。怵惕惻隱忽然而發，已墮於情矣，性發為情，乃為怵惕惻隱。以情卜性，可以見其為善矣，夫惻隱，羞惡，恭敬，是非，人皆有之，其用則為仁義禮智，此性之所固有者，外物豈能鑱之哉。”

‘모든 사람이 요순과 같은 성인이 될 수 있는 타고난 바탕이다.’라고 설명한다.

인의예지는 모든 사람이 가지고 있다. 이는 사람의 타고난 바탕으로, 모두 요순이 될 수 있는 것이다. 그렇지만 매우 어리석은 사람, 매우 비루한 사람이 성인과 차이가 나는데, 혹 두 배가 되거나 다섯 배가 되어서 셀 수 없는 지경에 이르는 까닭은 자신의 타고난 바탕을 다할 수 없기 때문이다.³⁶⁾

여기서 인의예지가 타고난 바탕이라고 해서, 모든 사람의 본성이 같다고 단정하기 어렵다. 예컨대 어떤 사람은 어리석기도 하고, 또 어떤 사람은 비루하기도 하다. 이런 부류가 성인과 같다고 하는 말은 선뜻 받아들이기 어렵다. 장구성 또한 이 지점에 주목했다. 그는 ‘성인과 범인은 말로 표현할 수 없을 정도의 차이를 보인다.’라고 주장한다. 그러면서 그 원인에 대해, 그는 ‘범인은 자신의 타고난 바탕을 다할 수 없기 때문이다.’라고 진단한다. 타고난 바탕은 인의예지임을 확인했다. 그렇다면 ‘다한다.[盡]’라고 함은 무엇인가? 다함이 물줄기를 거슬러 올라감인지 아니면 사단을 확충해나가는 것인지에 따라서 본성 개념의 차이를 비교해서 탐색해 볼 수 있다.³⁷⁾

장구성은 ‘성인이든 범인이든 하늘이 내린 재질이 다르지 않다.’라고 주장한다. 그러면서 그는 ‘재질이 다르지 않은데, 왜 이를 다해야 하는가?’라고 반문한다.

하늘이 내린 재질이 다르지 않은데, 어찌하여 ‘타고난 바탕을 다해야 한다.’라고 말하는가? 측은한 마음을 다하여 거꾸로 거슬러 올라가니, 이로써 이른바 인을 구하기 때문이다.³⁸⁾

성인이든 범인이든 재질이 같다고 하더라도, 그 재질이 같은지 다른지는 본인이 확인해야 하고, 그런 다음에 그 재질을 스스로 실현할 수 있게 된다. 장구성이 앞서 성체정용의 구도를 논했던 것을 의거해볼 때, 다함은 측은한 마음을 단서로 해서 그 감정의 발원처를 찾아보는 것이라고 할 수 있다. 그리고 이것은 스스로 자신의 본성을 발견하는 과정으로 이어지게 된다. 또 다함은 발견에서 그치는 것이 아니라, 이를 확장하는 과정을 겸하고 있다.

장구성은 다함에 대해 인을 넓게 두루 퍼서 천지에 가득 채우는 것이라고 주장한다. 또 그는 이에 대해 자신의 타고난 바탕을 남김없이 다 쓰는 것이라고 설명한다.

이미 인을 터득했다면 사이에 넓고 크게 두루 퍼지고, 곧게 퍼서 세워두면 천지에 가득 차게 되고, 널리 퍼트리면 천지에 충만하게 되니³⁹⁾, 조금도 그 재력을 쓰지 않음이 없음을 이른바 다함[盡]이라고 한다. 의, 예, 지에 대해 또한 다시 이같이 한다면 요순이 될 수 있음이 기필할 것이다. 맹자가 다함이라는 하나의 문을 열었고, 이로써 다만 ‘생각함에 달려있다.’라고 말한다. 배우는 사람들은 한번 생각해보라.⁴⁰⁾

36) 『橫浦集』, 「孟子拾遺」, “仁義禮智人人所有, 是人之才地, 皆可以爲堯舜. 然而至於至愚極陋與聖人, 或相倍蓰而無算者, 不能盡其才地耳.”

37) 이해임, 「장구성의 성선 개념 연구-호상학과의 차이를 중심으로」, 『철학연구』제86집, 2009.

38) 『橫浦集』, 「孟子拾遺」, “非天之降才爾殊也, 何謂盡, 極惻隱之心, 邇而上之, 以求其所謂仁.”

39) 『荀子』, 「君道」, “古者先王審禮以方皇周浹於天下, 動無不當也.”; 『禮記大全』, 「祭義」, “夫孝置之而塞乎天地, 溥之而橫乎四海, 施諸後世而無朝夕. 推而放諸東海而準, 推而放諸西海而準, 推而放諸南海而準, 推而放諸北海而準. 詩云, ‘自西自東, 自南自北, 無思不服.’ 此之謂也.” ○方氏曰, 置者, 直而立之, 溥者, 敷而散之, 施, 言其出無窮, 推, 言其進不已, 放與孟子放乎四海之放同, 準言人以是爲準.

40) 『橫浦集』, 「孟子拾遺」, “既得此則傍徨周浹於其間, 使置之則塞乎天地, 溥之則橫乎四海, 無有絲毫不用其才力者,

어떤 사람이 요순과 같은 성인이 되려고 한다면 본성인 인의예지를 그 작용인 사단으로 확인할 수 있다. 다만 여기서 그친다면 요순과 같은 성인이 될 수 없다. 자신의 본성을 확인한 그 마음으로 천지의 만물에 나아가 실천해야 한다. 장구성의 시각에서 볼 때, 사람들이 자신의 본성을 다하느냐 그렇지 못하느냐는 생각함에 달려있다.

그렇다면 생각함은 무엇인가? 사단이라는 실마리로 추측하는 것인가? 아니면 혼자 묵묵히 자신의 본성을 고찰하는 것인가?

오직 맹자만이 본성이 선하다고 주장했다. 이는 사람들이 모두 본래 요순의 자질을 타고났음을 알지만, 생각하지 않은 데서 어긋날 뿐이다. 생각함은 어떤 것인가? 내 본성이 선하다는 근원을 구하는 것일 뿐이다. 구하기를 그치지 않아서 어느 날 확 트이게 되면 이목구비는 모두 인의예지를 헛되이 버릴 수 없게 되고 사태에 따라서 선한 본성이 드러나게 된다.⁴¹⁾

앞선 논의에서 주지한 바와 같이, 생각함은 추측도 아니고 혼자 묵묵히 본성을 고찰하는 것도 아니다. 이는 바로 선한 감정이라는 실마리로부터 그 근원을 찾아 거슬러 올라가는 것이다. 여기에 더하여 생각함은 감각 지각의 반응이 욕망에 사로잡히지 않고 제대로 된 반응을 일으키는 것까지 포함한다. 따라서 생각함은 사육에 가린 바 없이 본성의 선함이 밝게 드러나 비추는 것이다.

이 과정은 장구성의 격물과 논리 구조가 같다. 장구성은 격물을 이치를 궁구함이라고 설명했다. 그리고 이치를 궁구함은 한 생각의 미세함에서 만 가지 사물에 이르기까지 하나의 이치를 갖고 있음을 전제한다.

이른바 격물은 궁리를 말한다. 한 생각의 미세함, 만 가지 사태의 많음, 만 가지 사물의 다양함에는 모두 리가 있다. 깊이 나아간다는 것은 천하의 근본으로 거슬러 올라가는 것에서부터 지엽적인 데로 내려가는 것에 이르기까지 계속 나아가서 그치지 않으면 사물의 이치를 궁구하는 데서 궁극에 이르게 된다는 것이다. 그러므로 한 생각의 미세함, 한 가지 사태의 틈, 한 가지 사물의 경우에서 그 시작을 근원으로 하여서 그 끝을 궁구하지 않음이 없는 것이고, 그 미세한 것을 살펴서 그 드러난 것을 징험하지 않음이 없는 것이고, 그 하나를 관통하여서 그 만 가지를 행하게 되는 것이다. 그런즉 또한 만 가지를 수렴함으로써 하나에 돌아가고, 또한 드러난 것을 따름으로써 미세한 것을 보게 되고, 또한 끝을 고찰하여서 처음을 구하게 되니, 끝없이 왕래하고 계속해서 운용하게 된다. 이것이 깊이 나아가는 배움이다. 이와 같으면 마음이 곧 이치이고, 이치가 곧 마음이다.⁴²⁾

여기서 하나의 이치를 갖고 있음은 외면의 지엽적인 곳을 향해 끝까지 나아갈 것이 아니라 내면의 이치를 궁구하고 또 궁구해서 그 근원을 확인하면 된다는 논리를 내포하는 것이다. 이는 내 본성이 만 가지 이치를 가지고 있다는 것이다. 또 만 가지 이치를 포함하고 있는 내 본

此之謂盡也。於義禮智亦復如此，其爲堯也舜也，必矣。孟子開盡之一門，以謂止在思耳，學者試思之。”

41) 『孟子傳』, 「6a-6」, “惟孟子有性善之說，則人皆知本有堯舜之資，特出於不思耳。思之如何，求吾性善之本而已矣。使求之不已，一旦豁然，則耳目口鼻，皆無虛棄仁義禮智，隨事發生。”

42) 『孟子傳』, 「4b-14」, “所謂格物者，窮理之謂也。一念之微，萬事之衆，萬物之多，皆理也。惟深造者，自天下之本溯流，沿葉進進不已，而造極於格物，是故於一念之微，一事之間，一物之上，無不原其始而究其終，察其微而驗其著，通其一而行其萬，則又收萬以歸一，又旋著以觀微，又考終而要始，往來不窮，運用不已，此深造之學也。夫如是則心即理，理即心。”

성을 확인하는 순간, 나는 어떤 상황에서도 적절한 반응을 할 수 있게 된다. 따라서 내 본성을 완전하게 궁구함은 사물의 이치가 나에게 저절로 다가온 것[物格]일 뿐만 아니라 내 마음이 곧 이치[心即理]가 되는 것이다.⁴³⁾ 이는 앎의 측면과 함께 행위의 측면도 이치와 완전히 부합한 상태이다.

이상의 논의로 볼 때, 장구성은 인의예지를 본성, 즉 본래성이자 본원으로 규정한다는 점에서 대혜와 차이점을 보인다. 대혜의 시각에서 인의예지는 하나의 특성이자 본래성이자 본원이 될 수 없다. 다만 장구성이 본성을 확인하는 방법이라든지, 본성을 확인한 이후 사물에 대응하는 원리는 대혜의 영향을 받았다고 할 수 있다. 장구성이 ‘다함’, ‘생각함’, ‘격물’을 논하는 데서 대혜가 말한 반조의 방법을 엿볼 수 있다. 예컨대 대혜는 불성을 깨닫는 데에 타고난 기질의 차이라든지 경전 공부, 남에게 의지함 같은 요소를 배제해나간다. 장구성은 본성이 밝게 빛남을 발견하는 데에 다함, 생각함, 격물의 방법을 취한다. 그러면서 그는 이 방법 가운데 대혜와 같이 기질의 차이라든지, 경전 공부, 남에게 의지함과 같은 요소를 넘어서려고 한다. 이는 장구성이 대혜로부터 영향을 받는 것이라고 할 수 있다. 더욱이 대혜가 경산서 불이문(不二門)의 구도로 격물과 물격을 논하는 부분은 장구성이 격물과 물격을 심즉리로 풀어내는 데에 적잖은 영향을 주었다고 추정된다.

5. 마치는 글

북송대 유학자들은 선사와 자유롭게 교류하며 정치적으로 학문적으로 많은 담론을 나누었다. 대표적인 인물이 바로 대혜와 장구성이다. 두 사람 모두 주전론을 주장했을 뿐 아니라 이를 빌미로 유배당했다. 이들은 진희(秦檜)를 중심으로 형성된 화친론에 반대했기 때문이다. 아울러 대혜는 성리학에 대한 깊은 조취가 있었을 뿐만 아니라 당시 이정 제자들이 물격의 의미를 제대로 파악하지 못했음을 간파하고 있었던 듯하다. 이는 대혜가 경산서 장구성과 함께 격물·물격에 대해 담론하는 장면에서 엿볼 수 있었다.

이정은 물격을 애매하게 설명한다. 이로부터 후대 유학자들은 격물이 물격과 어떻게 연결되는지에 대해 명확하게 이론 체계를 정립하지 못했다. 예컨대 소흥 1년(1140) 대혜가 경산서 장구성에게 ‘격물을 알지만, 물격을 알지 못한다.’라고 말한 데서 추론해볼 수 있다. 당시 장구성은 곧장 대혜의 물격이 자신의 격물과 일관된다고 주장했다. 다만 그 상황에서 장구성이 격물과 물격을 어떻게 정의하는지, 그리고 격물이 물격과 어떤 관계인지를 설명하는 장면은 이어지지 않는다. 다만 여기서 중요한 점은 대혜가 장구성에게 물격이라는 하나의 화두를 던져주었다는 사실이다. 이 화두는 장구성이 격물과 물격을 통해 ‘마음이 곧 이치이다.’라는 송명대 심학의 핵심 명제를 제시하는 계기가 되었다.

북송대 성리학사의 관점에서 보면, 장구성은 이정의 제자인 양시에게 영향을 받았다. 양시

43) 『孟子傳』은 강의록의 요소를 갖고 있다. 강의의 대상은 자신의 당파 선비들이고, 그 시기는 귀양살이를 하던 때이다. 그 근거는 다음과 같다. 첫째, ‘吾黨’이란 표현을 쓰는 것이다. 『孟子傳』, 「6a-13」, “以告吾黨之士云”이란 표현이 그 증거라고 할 수 있다. 둘째, 『要錄』, 卷171, “장구성은 귀양 가서 경전 공부를 즐겼고, 배우는 사람들이 그를 존송했다.”라는 기록이다. 이상의 논의를 통해서 볼 때, 『孟子傳』은 귀양살이를 하는 동안에 당파 선비들에게 강의한 내용을 기록한 것으로 추정할 수 있다. 近藤正則, 「張九成の孟子傳について」, 日本中國學會報 第40集, 1988. 이를 토대로 볼 때, 장구성은 경산서 대혜와 함께 격물과 물격에 대한 담론을 나눈 소흥 1년 이후를 기점으로 소흥 2년 장원급제하여 유배되어있던 시기까지 격물과 물격 개념을 충분히 고찰하고 정리할 수 있었을 것으로 추정된다.

는 격물을 내면의 이치를 궁구할 뿐만 아니라 외면의 이치를 궁구해서 내외합일을 추구하는 것으로 규정한다. 그리고 내면과 외면의 이치를 완전하게 궁구한 상태가 바로 물격이다. 이 부분은 장구성이 격물을 이치를 궁구하는 것으로 규정하는 데 영향을 준 것이다. 다만 장구성은 양시의 격물에 비해 내면의 이치를 궁구하는 데에 좀 더 중점을 두고 있다. 또 양시는 격물에서 내면의 이치를 궁구함에 치우치면 성인과 범인이 경전의 이치를 탐색하는 데서 차이가 남을 간과하게 된다고 주장한다. 반면 장구성은 성인과 범인의 본성이 같다는 점에 주목하고 이를 좀 더 강하게 밀고 나간다. 예컨대 성인과 범인이 기질상 차이가 있을 수 있지만, 내면의 선한 본성이 밝게 빛남을 확인하는 순간, 기질의 차이는 성인과 범인을 나누는 기준이 될 수 없다. 아울러 밝게 빛나는 선한 본성은 경전의 의미를 그대로 드러낼 뿐만 아니라 어떤 상황에서도 적절한 대응을 할 수 있게 만든다. 이는 물격으로 마음이 본성, 즉 리와 합일한 상태인 심즉리(心卽理)이다.

장구성의 심즉리는 대혜의 불이문을 유교의 방식으로 해석했다고 할 수 있다. 대혜의 시각에서 보면, 본성과 마음이 둘일 수 없고 성인과 범인이 둘일 수 없다. 성인이든 범인이든 본성을 보지만 하면 그 사람이 곧 부처이다. 또 대혜는 성의 본래성을 절대무, 즉 공이라고 말한다. 여기서 공은 만물의 변화에 주목함으로써 고정된 실체를 본질로 설정하지 않는 것이다. 아울러 대혜는 경산서 담론한 지난날을 회상하며 장구성을 높이 평가할 뿐만 아니라, 왕응진 또한 불이문을 깨치길 곡진하게 전한다. 이로써 보면 장구성은 대혜의 본래성 개념을 받아들인 듯한 인상을 준다.

그런데 장구성은 인간의 본성을 인의예지라고 주장한다. 또 이 본성은 사단과 체용(體用) 관계를 이루고 있다. 본성은 사단, 즉 선한 감정이 일어나는 본원이다. 이는 사단이라는 선한 감정을 부여잡고 이를 미루어서 거슬러 올라가면 선한 본성이 내 마음속에서 밝게 빛남을 볼 수 있다는 것이다. 또 나의 본성이 밝게 빛남은, 예컨대 경전이라든지 스승이라든지 다른 무엇에 의지하지 않고 오로지 내가 스스로 발견할 수 있다는 측면에서 선불교의 깨달음과 유사한 구조로 이루어져 있다. 아울러 내 선한 본성이 밝게 빛남을 깨닫는 데에 머무르지 않고, 이 마음으로 일상의 모든 일에 대응함 또한 선불교의 깨달은 후의 수행과 유사한 구조를 이루고 있다. 따라서 장구성은 한편으로 격물을 궁리로 풀이하는 북송대 성리학을 계승하면서, 다른 한편으로 격물과 함께 이를 온전하게 실현한 물격을 선불교의 논리를 빌려 독자적인 명제, 즉 심즉리를 제시했다고 추정할 수 있다. 그리고 이는 육왕심학(陸王心學)의 발판을 마련한 것이라고 할 수 있다.

<참고문헌>

1. 원문

『龜山集』
『宋元學案』
『二程集』
『宋史』
『孟子傳』
『橫浦集』
『朱熹集』
『朱子語類』
『大慧語錄』
『大慧年譜』

2. 단행본

鄧克銘, 『張九成思想之研究』, 東初出版社, 1991
束景南, 『朱子大傳』, 商務印書館, 2003
岡田武彦, 『宋明哲學の本質』, 木耳社, 1993
楠本正繼, 『宋明時代儒學思想の研究』, 廣池學園事業部, 1982
市來津由彦, 『朱熹門人集團形成の研究』, 創文社, 2002
友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』, 春秋社, 1979
荒木見悟, 『中國思想史の諸相』, 中國書店, 1989
Ari Borrell, 「Ko-wu or Kung-an: Practice, Realization and Teaching in the thought of Chang Chiu-ch'eng」, 『Buddhism in the Sung』, University of Hawaii Press, 1998

3. 논문

김제란, 「송대 유학에 미친 불교의 영향: 주자학의 성립 과정을 중심으로」, 『동양철학』19, 한국 동양철학회, 2003
변희욱, 『한국선학』제 42 호, 「대혜(大慧)의 간화(看話)와 주희의 격물(格物)의 철학적 차이 - 확고한 의지와 세밀한 학습」, 2015.12
변희욱, 『대혜 간화선 연구』, 서울대 박사학위 논문, 2005
이해임, 「장구성의 성선 개념 연구-호상학과와의 차이를 중심으로」, 『철학연구』제 86 집, 2009
조남호, 「주희의 대혜·장구성 비판」, 『철학사상』28, 철학사상연구소, 2008
周燕春, 「杨时“诚”论探源与发微」, 『合肥學院學報』, 2010.7
荒木見悟, 「朱子學と大慧宗杲」, 『國際朱子學會議論文集』, 中國文哲研究所籌備處, 1992
近藤正則, 「張九成の孟子傳について」, 日本中國學會報 第 40 集, 1988

현대신유학現代新儒學에 나타난 유학·불교 융합의 방식들

- 응십력·당군의·모종삼 3인의 철학을 중심으로 -

김제란(고려대학교)

<차례>

1. 머리말
2. 응십력의 불교 비판의 논리: 유식불교唯識佛敎 비판
3. 중국불교에 대한 이중적 논리
4. 불교에서 유학으로의 전환
5. 맺음말

1. 머리말

중국 근대시기 서양사상이 새로운 시대 사조로 대두하게 되자, 근대 이전의 사회 이데올로기로 강력한 영향력을 지속해온 유학에 눌리고 있던 불교가 부흥하게 되었다. 유학, 그 중에서도 주자학은 세계와 인간을 동일한 영역으로 파악하고 동일한 메카니즘인 리理의 실현으로 파악하는 사상이다. 근대에 들어와 서양에서 자연과학이 들어오면서 동양 전통과학인 역학曆學 및 천문학에 대한 신뢰가 떨어지고 자연과학 분야에서 밀리게 되자, 유학으로는 서양에 대응하기 부족하다는 인식이 동양의 지식인들 사이에 생겨나게 되었다. 그리하여 동양이 서양보다 자연과학 측면에서는 떨어지더라도 심성론 등 윤리학이나 철학적인 측면에서는 부족함이 없다는 주장을 하기 위한 대안으로 불교, 그리고 양명학이 전면으로 부상하게 되었다. 이처럼 중국 근대시기 불교의 부흥과 불교학의 성립, 그리고 유학의 현대화 작업은 서양에 대항하는 민족주의적 성격을 가진다.

이 때 중국 근대불교는 다음 같은 세 가지 흐름으로 나타나게 되었다.

첫째는 유식불교의 등장이다. 서양의 관념론 철학이 중국에 소개되고 중국 전통사상은 인식론이나 논리적인 부분이 약하다고 비판받는 상황에서, 서양 관념론 못지 않은 인식론과 논리로 무장한 유식불교는 열광적으로 받아들여졌다. 유식불교의 부활을 주장하는 학자들은 유식불교의 이성적, 사변적인 논리 정신을 근대 이후 서양철학의 유입에 대응하는 최상의 방법으로 생각하였다.

둘째는 전통 중국불교의 옹호이다. 중국불교는 인도불교가 중국에 들어와 천 년간의 시행착오 끝에 성공적으로 변화한 '중국화한 불교'이고, 인도불교와 전혀 다른 성격의 불교로 발전한다. 그 핵심적인 내용은 연기관의 변화인데, 현상계의 모든 현상이 진심, 또는 진여에 의거하여 생겨난다고 보는 이 변화된 관점이 '진여연기론'이다. 중국불교는 진여연기론에 근본을 두고 있고, 이것이 서양의 충격에 대응하는 동양의 우수성의 근거라고 보는 일군의 학자들이 등장하였다.

셋째는 불교의 유학화이다. 유식불교를 추종하는 학자들과 중국 전통불교를 옹호하는 학자들 간의 논쟁은 많은 철학적 논의를 불러일으켰고, 독창적인 제3의 길을 여는 계기가 되었다. 그것이 불교의 유학화를 시도한 현대신유학, 또는 현대신불가의 등장이다. 그 대표적인 인물인

옹십력(熊十力, 1885-1968)의 ‘신유식론(新唯識論)’은 유식불교를 비판하되 유식불교의 논리와 용어를 그대로 활용하여 전통 중국불교를 유학화시키고, 중국불교의 진여연기론을 발전시킨 철학이라고 볼 수 있다. 이는 서양 제국주의가 동양을 침범한다고 해도 동양의 바탕은 불교 불성론佛性論, 유학 성선론性善論을 통한 인간 긍정에 있으며, 동양은 도덕의 측면에서 서양보다 우월하다는 것이다. 여기에 반외세·반봉건의 사회적 실천을 더한 것이 현대신유학이다.

현대신유학은 중국 근대 5.4 운동 시기 이후 형성된 신유학 학파를 지칭하고, 옹십력, 양수명梁漱溟, 풍우란馮友蘭, 모종삼牟宗三 등이 여기에 속한다.¹⁾ 이들은 유학 전통에 근원을 두고 그것과 서양 근대 문화를 결합하려 했던 사상가들이다.²⁾ 이택후李澤厚는 “신해혁명, 5.4 운동 이래의 20세기 중국 현실과 학술적 토양에서 공자, 맹자, 정자, 주자, 육상산, 왕양명을 계승·발전할 것을 강조하고, 그것을 중국 철학의 근본 정신으로 삼는 동시에 그것을 주체로 하여 서양 근대 사상과 베르그송, 루소, 칸트, 헤겔 등 서양철학을 흡수·개조하여, 당시 중국 사회·정치·문화 등의 현실적인 갈 길을 찾아내려 하였다. 이것이 현대신유학의 기본적인 특징이다.”라고 현대신유학을 정의하였다.³⁾ 이러한 현대신유학은 동양의 전통사상을 근본으로 한다는 점에서 ‘중체서용론中體西用論’의 재현이고, 이를 최초로 시도하고 성공한 사상가가 옹십력이다.⁴⁾

이 글에서는 현대신유학의 대표적인 세 사상가인 옹십력, 당군의, 모종삼이 어떠한 방식으로 불교와 유학을 융합되어 서양사상에 대응하였는가 하는 방식을 살펴보고자 한다. 이는 불교·유학으로 대표되는 동양의 가장 핵심적인 정신을 꿰뚫는 시도이자, 우리의 미래를 결정지을 동양의 현대철학이 갈 길이라고 생각하기 때문이다.

2. 옹십력의 불교 비판의 논리: 유식불교唯識佛敎 비판

2-1. 본체와 현상의 이분: 종자계種子界와 현행계現行界의 이분二分

실제로 옹십력 철학에서 비롯된 현대신유학의 태동과 중국 근대불교의 발전은 오직 유식불교를 매개로 한 것이다. 중국 근대불교에서 유식불교는 하나의 흐름으로서, 구양경무歐陽竟無가 재생한 유식불교, 태허太虛의 법상 관념론, 옹십력의 신유식론新唯識論이라는 세 갈래 조류가 대표적이라고 본다.⁵⁾ 옹십력은 유식불교에 대한 탐구에서 시작하여 불교에서 유학으로 돌아섰고, 그의 주저인 신유식론 자체가 유식불교에 대한 비판이라고 할 수 있다. 이후의 현대신유학 역시 옹십력의 불교와 유학의 결합 논리를 기초로 시작되었던 만큼, 그의 불교 비판과 긍정의 이유를 이해할 필요가 있다. 사실 불교 비판이라고 하지만, 옹십력 철학에서 인도

1) 현대신유학의 범위를 구분할 때 주로 쓰이는 방법은 3세대설이다. 吳光은 제1대를 熊十力(1884-1968), 梁漱溟(1893-1988), 張君勱(1887-1969), 馮友蘭(1895-1990), 賀麟(1902-)으로, 제2대를 錢穆(1895-1990), 唐君毅(1909-1976), 牟宗三(1909-1992), 徐復觀(1903-1083), 方東美(1899-1976)로, 제3대를 杜維明, 劉述先으로 보고 있다. 方克立은 張君勱, 錢穆을 제1대와 2대에 걸쳐 활동한 인물로 구분하였고, 李澤厚는 熊十力, 梁漱溟, 馮友蘭, 牟宗三 4 명으로 현대신유학의 범위를 상당히 제한하고 있다. 제4세대로 구분하는 것은 鄭家棟의 분류인데, 제1세대에는 梁漱溟, 張君勱, 熊十力, 제2세대에는 馮友蘭, 賀麟, 錢穆, 제3세대에는 牟宗三, 唐君毅, 徐復觀, 제4세대에는 杜維明, 劉述先, 蔡仁厚 등을 들고 있다.

2) 吾妻重二, “中國における非マルクス主義哲學”, p.83. 『思想』, 1989, 10.

3) 李澤厚, “略論現代新儒家”, 『中國現代思想史論』, pp.265-266.

4) 옹십력 이전의 譚嗣同, 章太炎이나 梁漱溟 등 비슷한 시도를 한 사람들이 없었던 것은 아니지만, 하나의 완성된 사상 체계를 형성하였다는 점에서 최초라고 볼 수 있다.

5) Wing-tsit Chan, 『Religious Trends in Modern China』, New York, Columbia University Press, p.93.

불교인 유식불교와 중국불교인 천태·화엄·선불교에 대한 입장은 전혀 상반되게 나타난다. 이를 분명히 구분할 때 웅십력의 불교 비판과 긍정의 이중적 견해를 이해할 수 있을 것이다.

웅십력은 ‘유식무경唯識無境’이라는 유식불교의 근본 이론을 그대로 받아들이지만, 강조점이 다르다. 유식불교에서 현상 세계는 주관적인 마음인 식識의 전변으로 존재하게 되지만, 웅십력은 현상 세계가 주관적인 마음과 떨어져 독립적으로 존재할 수 없다고 말하는 데서 그치고 있기 때문이다. 웅십력이 유식불교를 비판하는 가장 중요한 이유는 유식불교의 종자설種子說로 인해서 종자種자와 현행現行, 즉 본체와 현상이 일치하지 않고 완전히 이분되었다는 점에 있다. 이것은 우리가 경험하는 현상 세계 너머에 또다른 본체 세계를 상정하는 것과 같고, 종교적인 신神 이론과 다를 바가 없다는 것이 웅십력의 생각이다. 이것은 서양 형이상학의 초월적인 본체론에 대한 비판을 함축하는 것이기도 하다.

“무착학파의... 최대의 오류는 종자계와 현행계를 두 개의 세계로 완전히 이분한 것이다... 숨겨져 있는 것(隱)과 드러난 것(現)을 낳는 것(能)과 낳아진 것(所)이라고 나누어서 따로이 두 세계로 구분해서는 안 된다.”⁶⁾

여기에서 숨겨져 있는 것(隱)이란 종자를 의미하고, 드러난 것(現)은 현상계를 의미한다. 웅십력은 여기에서 종자가 현행을 낳는다고 보고 종자계와 현행계를 이분해서는 안 된다는 점을 분명히 하고 있다. 종자와 현행 이론에 유식불교에서 가장 중요한 이론만큼 이러한 비판은 유식불교에 대한 전면적인 부정이라고 할 만하다. 아라야식은 여러 잠재적인 힘을 간직하고 있다고 해서 種子識이라고 한다.⁷⁾ 혼숙된 아라야식의 종자로부터 전7식의 활동이 이루어지고(種子生現行), 그러한 현행이 또 종자를 혼숙시키는(現行薰種子) 끝없는 순환이 이루어진다. 종자, 현행, 그리고 혼숙이라는 세 요소들은 번갈아서 동시에 원인과 결과로 작용해 나가는 것이다. 유식불교에서는 나라는 주관 대상과 외부 객관 대상을 모두 이같은 식의 변화와 작용으로 설명하고 있다. 세친은 이러한 ‘식전변識轉變’으로 현상 세계의 모든 변화를 설명하고자 했다.

그러면 유식불교에서 종자계와 현행계를 구분하여 ‘두 개의 세계’를 이룬다고 보는 근거는 무엇인가? 웅십력은 다음과 같이 설명하였다.

“유종에서는 현행계가 있음을 긍정하고 더 나아가 현행계의 원인을 찾았고, 이에 일체의 종자를 현행계의 근원으로 세웠다. 종자는 아라야식 중에 숨어 있고, 스스로 종자계를 이룬다. 현행계는 종자에서 직접 생겨나지만, 현행계가 생겨나면 종자를 떠나 따로이 자체自體를 가진다. 이것은 부모와 자식이 완전히 두 사람이 되는 것과 같다. 그러므로 종자계와 현행계라는 두 세계는 원래 한 몸이 아니다... 종자계와 현행계가 대립하여 두 세계를 이룬다는 학설은 무착이 창시하여 세친에게 전수하였다.”⁸⁾

웅십력이 보기에, 유식불교는 종자를 본체로 상정함으로써 본체계와 현상계를 두 개의 세계로 구분하는 결정적인 잘못을 저질렀다. 유식불교는 숨겨져 있는 저장된 세계인 종자계와 밖

6) 『新唯識論』, 「功能下」, pp.422-423. “無着學派...最大的謬誤,就是劃成種現二界... 隱現不可析以能所,別爲二界.”

7) 종자가 잠재적인 힘이라면 아라야식은 그 힘을 소유하는 것이고, 종자가 작용(用)이라면 아라야식은 그 작용을 갖는 본체(體)로서, 이 둘은 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다. 護法造, 玄奘譯, 『成唯識論』, 大29, 104. “一切法種子,是阿賴耶識, 功能差別,如法作用與法體,非一非異.”

8) 『新唯識論』, 「功能下」, p.421. “彼既肯定有現界,故進而推求現行的原因,於是建立一切種子爲現界作根源. 種子潛隱於賴耶識中,自爲種界. 現界雖從種子親生,但現行生已,即離異種子而別有自體,如親與子,截然兩人. 所以種現二界,元非一體... 種現對立,成爲二界,此自無着創說,傳授世親.”

으로 드러난 세계인 현행계가 둘로 나뉘어 일원으로 합치될 수 없다. 웅십력은 유식불교의 이원론은 우리가 경험하는 현상 세계를 본체 세계에 종속된 것으로 파악함으로써 본체 세계에 비해 무가치한 것, 또는 덜 중요한 것으로 보게 한다고 비판하였다. 현상계는 종자계에서 나온 것이며, 따라서 어느 정도 운명적으로 정해져 있는 것이다. 이 세계 속에서 도덕적으로 최선을 다하더라도, 그것이 해탈 여부를 결정하지는 못한다. 이러한 구도에서는 인간의 도덕적 행위의 가치가 떨어지게 된다. 그 때문에 웅십력은 본체와 현상을 이분하는 유식불교를 비판하였고, 결국 불교에서 유학으로 전환하게 된다. 그런데 유식불교가 갖는 이러한 특성은 정확하게 서양 형이상학의 경향과 유사하다.⁹⁾

이와 같은 본체와 현상의 이분이라는 특성은 유식불교의 ‘아라야식 연기설’ 때문에 생겨난 것이다. 웅십력이 보기에, 아라야식 연기설은 불교 원래의 의미와 다르다.

“무착의 말에 따르면, 그의 인연因緣의 의미는 확실히 소승 불교와 다르다. 소승 불교에서 말하는 인연은 아직 일체의 법상이 서로 관련된다는 점에 의거해서 이론을 세운 것인데, 무착의 손에서 인연의 의미는 형이상학의 가장 근본적인 원인으로 바뀌어 버렸다. 그는 종자를 세워 인연으로 삼았으니, 일종의 다원론多元論이라고 할 수 있다... 즉 이 아라야식 중의 일체의 종자가 심물제행을 생기生起하는 원인이 된다는 것이다. 그러므로 우주는 원인이 없는 것이 아니고, 또한 외부의 대상이 원인이 된 것도 아니다. 그는 이로써 유식의 이론을 완성하였으니, 정밀하기는 하다.”¹⁰⁾

유식불교에서는 아라야식 중의 종자가 현상계의 대상을 생기하게 하는 원인이 되고, 이를 ‘인연因緣’이라고 한다. 이러한 종자설은 일종의 다원론多元論이라고 할 수 있다. 현상계의 대상만큼이나 많은 수의 종자들이 아라야식 속에 함장되어 있다고 보기 때문이다. 그 종자가 개별적이라는 것에서는 다원이라고 할 수 있고, 종자가 무루無漏와 유루有漏라는 두 가지 종류로 이루어져 있다는 점에서는 이원론이라고도 할 수 있다.¹¹⁾ 그와 동시에 유식불교는 극단적인 다아론多我論에 빠지게 된다. 유식불교에 따르면, 사람마다 각각 다른 종자를 가지고 있어 세계가 개인 각각마다 모두 다르게 나타나기 때문이다. 웅십력에게 종자는 단순한 의존 상태가 아니라 자체自體를 가진 알갱이로 파악됨으로써, 자성自性이나 범천梵天, 신아神我와 다를 것이 없게 된다. 결국 본체와 현상의 이분은 우리가 경험하는 현상세계 너머에 그를 초월한 또다른 본체 세계를 상정하였음을 의미하므로, 종교적인 신神 이론과 다를 바가 없다는 것이 웅십력의 생각이다. 그리하여 유식불교는 “앞문에서는 천신天神을 거절하고 뒷문에서 신아神我를 맞아들이는 것”이라고 폄하되었다.¹²⁾

2-2. 이중 본체의 문제: 진여眞如와 종자種子

웅십력이 유식불교를 비판하는 또 하나의 중요한 문제는 바로 이중 본체의 문제이다. 유식 불교에서는 종자를 마음과 현상 세계의 근본적인 원인으로 삼으면서도, 불교 일반의 논의에

9) 『新唯識論』, 「功能下」, p.427. “他們明明以種子爲現界的根源,與西洋哲學家談本體者,思路正復類似.”

10) 『新唯識論』, 「功能下」, p.420. “據無着這一段話來看,他的因緣義確與小乘不同了. 小乘因緣,尙是據一切法相互相關係間立論,到無着手裏却將因緣義改造,而成為玄學上最根本的原因. 他建立種子做因緣,可以說是一種多元論. 卽由此賴耶中一切種爲心物諸行生起之因. 所以,宇宙不是無因,亦不是有外法爲因. 他以此完成其唯識的理論,抑可謂精密已.”

11) 『新唯識論』, 「功能下」, p.427. “他們的種子說在本體論上可以說爲多元論或二元論.”

12) 『體用論』, 「佛法下」, p.149. “是乃前門謝絕天神(註: 大自在天),後門延進神我,豈不異哉.”

따라 진여가 만법의 실성實性이라고 하여 ‘진여’와 ‘종자’라는 이중 본체를 주장하는 잘못을 범하였다는 것이다.

“유종은 이중 본체의 잘못에 빠졌다... 그들은 종자를 현상의 원인으로 세웠으므로, 종자는 이미 하나의 본체이다. 그러나 또 불교에서 한결같이 이어져온 본체론을 준수하기 위하여 진여眞如라고 하는 것을 현상의 실체로 삼았다. 불교에서 말하는 진여는 무위법無爲法이라고도 부르는데, 진여나 무위법 자체가 결코 끊임없이 생성 변화하거나 쉬지 않고 유행하는 사물이라고 인정하지 않는다. 단지 그것은 움직임이 없다고만 한다... 유종은 한편으로는 진여 본체가 움직이지 않고 불변한다고 하고, 다른 한편으로는 종자를 현행계의 인연으로 삼아 종자계와 현행계의 두 세계가 대립하게 하였다... 그들 유종의 종자계와 현행계는 생멸하는 것과 변화하는 것의 이중 세계이다. 지금 움직이지 않고 불변하는 진여와 이 이중 세계가 어떤 관계가 있는가를 물어보면, 설명할 방법이 없다.”¹³⁾

진여와 종자를 따로 설정하여 이중 본체를 가지게 된 것은 불변하고 항상되고 무위한 진여와 끊임없는 변화 과정(恒轉) 속에서 전변하는 종자라는 판이한 성격의 본체를 동시에 받아들일 수 없는 논리적 어려움으로 나타난다. 불교의 진여는 무위법이므로 끊임없이 생성, 변화하거나 유행할 수 없다. 그러면서도 유식불교에서는 이러한 성격의 진여가 아라야식의 ‘실성實性’과 ‘체성體性’이라고 본다는 것이다.¹⁴⁾ 따라서 무위법인 진여와 생멸변화하는 현상계는 서로 뛰어넘을 수 없는 다른 영역의 것이 되고 만다. 그리하여 진여와 현상계의 관계를 설명할 방법이 없게 된다. 이것이 웅십력이 보기에 이중 본체가 야기하는 문제이다.

이중 본체의 문제는 또한 인과因果를 이해하는 방식에서 기인한다고 볼 수 있다. 유식불교와 달리 웅십력은 원인(因, 종자)과 결과(果, 현행)의 구분을 받아들이지 않기 때문이다. 더욱이 유식불교는 종자의 에너지가 어떤 방식으로 생겨나는가를 설명하지 못하였다. 웅십력은 이것을 새로운 방식으로 설명하려고 시도하였다.

“의식(識)이 일어나는 것은 옆의 연緣들에 의거하지만, 그것은 일종의 내재적이고, 살아 움직이며, 부족하지 않고, 자발적인 힘(自動力)을 갖추고 있음에 틀림없다. 우리는 이러한 자발적인 힘이 의식을 일어나게 하는 원인이라고 가정한다. 따로 실재하는 종자가 있어서 의식의 원인이 된다고 말해서는 안 된다.”¹⁵⁾

식이 일어난다는 것은 관념 작용이 일어나는 과정을 말한다. 이 과정은 수많은 원인들에 의거하지만, 그 중에서도 주로 마음속의 살아 움직이는 자발적인 힘에 의해서 이루어진다. 이 마음속의 살아 움직이는 자발적인 힘이란 우리 마음의 능동적인 에너지를 의미한다. 이러한 자발적이고 능동적인 에너지가 관념 작용을 일으키는 가장 중요한 원인이라는 것이다. 웅십력

13) 『新唯識論』, 「功能下」, pp.427-429. “有宗墮二重本體過... 他們既建立種子爲諸行之因, 即種子已是一重本體. 然而, 又要遵守佛家一貫相承的本體論, 即有所謂眞如是爲萬法實體. 佛家說眞如, 亦名無爲法, 絕不許說眞如或無爲法底本身是箇生生化化或流行不已的物事, 只可說他是無起作的... 有宗一方談眞如本體是不動不變的, 一方建立種子爲現界因緣, 并且以種現二界對立... 他們有宗的種和現, 却是有生滅的和變動的兩重世界. 今試問, 不動不變的眞如與這兩重世界作何關係, 却也無法說明.”

14) 賴永海, 『中國佛性論』, 上海人民出版社, 1988, p.76. “이 여러 대상들의 勝義를 진여라고 하고, 항상 그 본성이 같으므로 유식의 實性이라고 한다.” 『成唯識論』, 大31, 48.

15) 『新唯識論』, 「唯識下」, p.281. “識의 現起, 雖仗旁的緣, 但他決定是具有一種內在的, 活的, 不匱乏的, 自動的力. 我們假說這種自動的力, 是識底現起的因緣, 不可說別有實在的種子, 來作識的因緣.”

은 관념 작용(識)의 원인으로 종자를 상정하는 유식불교에 반대하여, 우리 ‘마음속의 자발적이고 능동적인 에너지’를 원인으로 제기하였다. 이것은 바로 우리 마음속뿐 아니라 전 우주에 흐르는 생명의 힘, 즉 생명력이다. 그리하여 웅십력은 “단지 그 자체의 자발적인 힘에서 나오는 것만을 인연이라고 가정한다. 이 외에는 인연이라고 할 것이 없다.”¹⁶⁾라고 단언하였다. 이러한 입장에서는 유식불교처럼 따로 종자설을 주장할 필요가 없게 된다.

결국 유식불교에서 현상계의 원인은 종자이고, 웅십력 철학에서는 우리 마음속의 자발적이고 능동적인 에너지라는 것이 가장 큰 차이점이다. 웅십력은 본체를 에너지, 즉 생명력으로 해석하고 있으며, 이러한 시각은 본체(진여)를 현상과 분리하지 않는 동시에 그 진여 본체에 능동적인 활동성을 부여하는 것이다. 따라서 웅십력 철학에서는 종자와 진여라는 이중 본체의 문제는 야기되지 않게 된다.

3. 중국불교에 대한 이중적 논리

3-1. 진여연기론眞如緣起論의 긍정

웅십력은 유식불교에 대해서는 전면적인 비판(闢佛)으로 일관하지만, 중국불교에는 긍정과 수용의 태도를 주로 보였다. 그 이유는 중국불교가 『대승기신론』에 기원을 두고 있음을 웅십력이 인식하고 있었다는 사실에서 실마리를 찾을 수 있을 듯하다.

“화엄종의 법사들은 진제를 종주로 삼는 듯하며, 『대승기신론』을 특히 존송한다. 그 학문은 『대승기신론』을 골자로 한다고 보아도 된다.”¹⁷⁾

그런데 이러한 발전의 맥은 바로 진상심眞常心을 중심에 두고 이루어진 것이다. 웅십력 철학도 이 진상심을 중심에 두고 발전된 것이다. 웅십력의 본체는 ‘본래의 마음(本心)’이자 ‘진심眞心’이며 ‘우주의 마음宇宙心’인데, 이는 중국불교의 진상심을 계승한 것이라고 할 수 있다. 엄밀히 말하면 『대승기신론』의 ‘일심一心’의 다른 표현이라고 할 수 있다. 따라서 여기에서 웅십력이 화엄종을 칭찬하는 이유는 화엄종과 자신의 학설이 사실은 같은 근원에서 시작되었다는 것을 인식하고 있었기 때문일 것이다. 웅십력은 또 화엄종이 삼론종은 물론이고 천태종, 선종과도 연관된다고 보았다. 중국불교인 화엄, 천태, 선불교를 관련짓는 근본 정신은 현상계의 사물이 진심, 또는 진여의 표현이라고 보는 진여연기眞如緣起에 근거해 있다는 것이다. 중국불교는 영원불변의 진심眞心이 모든 현상의 본체라고 보는 면에서 『대승기신론』의 관점을 그대로 계승하고 있다. 또한 ‘본체(體)’와 ‘작용(用)’의 범주로 우주의 ‘마음’과 우주의 일체 ‘사물’의 관계를 설명한다. 따라서 본체와 현상의 종합은 화엄종의 가장 기본적인 구도이다. 웅십력 철학의 핵심도 이 ‘본체와 현상의不二’인데, 이것은 우연의 일치가 아니라 화엄불교와 웅십력 철학 모두 진상심(眞常心) 사상에 속한 결과이다.

천태종 역시 우주 전체를 ‘하나의 마음(一心)’이라고 파악하고 있다는 점에서 『대승기신론』과 같은 계열에 속한다. 그 마음은 진여眞如라고도 하고 자성청정심自性淸淨心이라고 한다.¹⁸⁾

16) 『新唯識論』, 「唯識下」, p.282. “我們以爲,識的現起,是具有內在的自動的力,只有把他底本身的自動的力推出來,而假說爲因緣. 除此以外,無所謂因緣.”

17) 『十力語要』, 「與湯錫予」, p.173. “華嚴諸師,似以眞諦爲宗主,於起信特別尊崇. 爲其學問,即以起信爲骨子可也.”

무엇보다 마음을 본체로 보는 것, 본체로부터 생겨난 일체의 존재를 진여의 표현으로 보는 것, 그리하여 본체와 현상의 존재를 둘로 나누지 않는 천태종의 견해는 기본적으로 『대승기신론』의 견해를 그대로 받아들이고 있는 것이다. “진심眞心은 모두 범부와 성인의 본체가 되고, 마음의 본체에 모든 법성이 구비되어 있다. 그러므로 세간과 출세간의 사실이 성립할 수 있는 것은 모두 심성에 그러한 도리가 존재하기 때문이다.”¹⁹⁾라고 한다. 그리하여 천태종에서는 모든 존재하는 것은 다 진실성이 현현한 것이고, 마음 밖에는 다른 존재가 없게 된다.(性具說) 천태종의 이러한 이론은 기본적으로 진여연기에 속한다고 할 수 있다. 특히 천태종의 ‘십불이론十不二論’ 중 ‘색심불이色心不二’(즉 물심불이物心不二), ‘내외불이內外不二’, ‘성수불이性修不二’ 학설은 웅십력에게 거의 그대로 계승되었다.²⁰⁾

더 나아가 웅십력은 자신이 화엄 법사인 두순杜順, 법장法藏의 ‘법계현경法界玄境’, ‘이사원용理事圓融’ 학설을 높이 추앙한다는 점을 말하였다. 웅십력에게 화엄불교의 ‘이사원용’ 사상은 불교의 공종과 유종의 핵심을 파악하고 그 둘을 지양·종합할 때에만 도달할 수 있는 심원한 경지이다. 따라서 화엄종은 유종과 무종의 서로 대치되는 사상을 종합하였기 때문에 종극적인 불교 사상이며, 모든 중생들에게서 불성이 있음을 확신하는 보편성 때문에 원용적이라고 한다.²¹⁾ “모든 흥기는 진여 전체의 현현이다(起必全眞)”라고 하여 “하나가 일체가 되고 일체가 하나이다”(一卽一體, 一體卽一)는 학설이 성립한다. 웅십력은 화엄불교의 이러한 경지를 높이 평가하였다.

“『화엄경소초』 76조에 경의 계승을 다음과 같이 인용하고 있다. ‘나는 지금 如來性を 이해하였는데, 여래는 지금 내 몸 안에 있네. 나와 여래는 차별이 없고, 여래가 바로 나의 眞如이네.’ 이 계승은 지극히 절실하므로, 초학자는 깊이 체득해야 한다.”²²⁾

여래가 내 몸 안에 있다는 것은 내가 여래장如來藏, 즉 자성청정심自性淸淨心을 본래부터 가지고 있다는 것이다. 나와 여래가 차별이 없다는 것은 여래가 될 가능성의 씨앗인 여래장·불성을 내가 소유하고 있기 때문이다. 그리고 이 여래장이 바로 화엄불교의 ‘진여’인 것이다. 이 진여가 세계를 형성한다는 진여연기관은 화엄·천태·선불교에서 동일한 학설이다. 웅십력 역시 이 진여연기론을 발전시켜 진여 본체가 현상으로 현현한다는 본체론을 발전시켰다. 본체는 주관인 나와 객관 현상 세계 모두로 현현하는 것이므로, 내가 바로 본체이자 주체라고 할 수 있다. 나와 객관 현상 세계가 모두 무한한 가치를 획득하게 되는 것이다. 이처럼 화엄불교와 웅십력 철학은 기본적인 사상에서 일치하는 면이 많다. 따라서 태허는 웅십력 철학을 ‘신화엄학新華嚴學’이라고까지 불렀다.²³⁾ 그런데 이 과정은 유식불교에 대한 비판을 통해서 이루어졌다.

18) 『大乘止觀法門』, 大46, 642. “一切諸法,依此心有,以心爲體. 望於諸法,法悉虛妄,有卽非有. 對此虛僞法故,目之爲眞.. 眞如者,以一切法,眞實如是,唯是一心,故名此一心,以爲眞如. 若心外有法者,卽非眞實,亦不如是,卽爲僞異相也. 是故起信論言: ‘一體諸法,從本已來,離言說相,離名字相,離心緣相. 畢竟平等,無有變異,不可破壞. 唯是一心,故名眞如.’ 以此義故,自性淸淨心,復名眞如也.”

19) 『大乘止觀法門』, 大46, 652. “眞心能與一切凡聖爲體,心體具一切法性. 如卽時世間出世間事得成立者,皆由心性有此道理也.”

20) 郭齊勇, 『熊十力思想研究』, p128.

21) Wing-tsit Chan, 『Religious Trends in Modern China』, P.95.

22) 『十力語要初讀』, 『仲光記』, p.236. “疏抄七十六,引經偈云:我今解了如來性,如來今在我身中. 我與如來無差別,如來卽是我眞如. 此偈極親切,初學宜深體之.”

23) 太虛, 『海潮音』(1933,1). Wing-tsit Chan, 앞의 책에서 재인용하였다.

3-2. 본체의 공적성空寂性 부정

그러나 중국불교에 대한 강한 긍정에도 불구하고, 웅십력은 결국 불교를 비판하고 유학으로 돌아갈 것을 주장한다. 그 이유는 유학과 불교가 보는 본체의 성격에 결정적인 차이가 있기 때문이다. 그것은 본체가 활동성이 없는 공적空寂한 것인가, 쉬지 않고 생성 변화하는 인仁한 것인가 하는 점에 달려있다. 웅십력은 불교의 본체가 ‘공적’하다는 것에 문제가 있다고 진단하였다.

유학과 불교 두 학파의 학설을 자세히 비교해보면, 그들 유학과 불교 두 학파는 하늘과 땅 만큼의 차이가 있다. 불교에서 체득한 본체는 공적空寂한 것이고, 불교는 특히 이 공적하다는 의미에 중점을 두는 듯하다. 바꾸어 말하면, 공중에 빠지고 고요寂에 정체되는 약점에서 벗어나지 못한다... 따라서 이들 불교도들은 본체를 말하면서 작용을 놓치게 된다... 불교는 공에 빠지고 고요에 정체되는 상태에서 벗어나지 못하므로, 생성 변화를 거스르면서도 스스로 그것을 알지 못한다.”²⁴⁾

여기에서 웅십력은 불교는 본체가 공적하다는 인식에 빠져서(耽空滯寂) 생성 변화를 모르게 되고, 본체만 중시하고 그 본체의 구체적인 발현인 작용에는 관심을 기울이지 못하는 것이 문제라고 비판하였다. 쉬지않고 생성 변화하는 현실 세계에 대한 불교의 무관심 내지 초월성이 웅십력의 벽불 이론의 근거이다. 그가 보기에, 불교가 말하는 ‘공적空寂’과 유학에서 말하는 ‘공적’은 다르다. 불교의 ‘공적’은 문자 그대로 실체가 없고 변화가 없이 고요하다는 의미이지만, 유학의 ‘공적’은 막힘이 없고(空) 머무르지 않는다(寂)는 의미가 되어 생성 변화의 뜻을 함축한다. 쉬지 않고 생성 변화하여 생명이 마르지 않는 것을 유학에서는 ‘인仁’이라고 규정하였다.

불교와 같이 적정寂靜한 본체를 파악하는 데 그친다면 출세간의 해탈과 자유에는 이를 수 있지만, 본체의 활동성과 생성 변화의 특성이 없기 때문에 사회 규범을 세우고 문화를 창조하는 등 천성을 발전시키는 일은 할 수가 없다. 이것은 불교가 출세간을 지향하고 인간의 현실을 도외시한다는 비판과 관련되는 말이다. 본체가 적정하다는 것이 불교가 출세주의로 나가게 하는 근본 원인이 된다는 것이다.²⁵⁾ 더 나아가 웅십력은 유학의 본체는 인仁하다는 주장을 통하여 ‘위대한 생명(大生)’, ‘광대한 생명(廣生)’이라고 생명의 성대함을 찬양하는 반면에, 불교는 인연을 환화幻化라고 보고 진여를 적멸로 보아 끝내는 생명을 해치게 된다고 비판한다. 불교의 출세간이라는 인생 태도는 생명에 반反하는 것이 된다고 보기 때문이다.²⁶⁾ 그리하여 불교가 중국에 미친 영향은 이익보다 해가 많다는 결론으로까지 이어진다.²⁷⁾

물론 이때 웅십력이 비판하는 불교는 불교 일반이 아닌 인도불교에 국한된 것이며, 특히 유식불교를 주로 지목한 것이다. 그러나 중국불교가 현상계의 진실성을 인정한다고 해서 ‘예(禮)’와 ‘법(法)’이라는 세속적 질서에까지 의미 부여를 한 것은 아니다. 유학이 불교를 비판하는 가장 핵심적인 이유는 인으로 대표되는 사회 윤리 규범을 인정하지 않는 데 있다. 불교가 사회 규범을 인정하지 않았기 때문에 국가 질서가 유지되지 못한다는 것이다. 이에 반하여 유학은 국가 질서 아래의 주체성이라는 전제에서, 이러한 사회를 이끌어갈 개체들의 주체성 확

24) 『新唯識論』, 「功能上」, pp.391-392. “如將儒佛兩家的學說,仔細推勘,他門儒佛兩家又有天壤懸隔的地方. 佛家證到本體是空寂的,他似乎是特別着重在這種空寂的意義上. 易言之,不免有耽空滯寂之病... 此佛家者流,所以談體而遺用也... 佛家不免耽空滯寂,故乃違逆生化,而不自知.”

25) 『讀經示要』 卷二, p.406. “蓋佛家出世思想,別懸一寂靜之境以爲體.”

26) 『明心篇』, pp.182-183.

27) 『讀經示要』, pp.429-434.

립을 목표로 삼는다. 이 점이 바로 중국불교와 유학의 갈래길이다.

중국불교의 여러 가지 장점에도 불구하고 웅심력이 불교의 범주에서 벗어나 유학으로 진입하게 되는 것은 바로 본체의 속성을 공적空寂으로 파악함으로써 사회 윤리 규범을 인정하지 않는 불교의 입장에 결코 찬성할 수가 없었기 때문이다.

4. 불교에서 유학으로의 전환

4-1. 중국불교와 유학의 합일: 진여연기론眞如緣起論과 성선론性善論의 결합

중국불교에 대한 이중적 시각 속에서도 웅심력은 중국불교와 유학이 동일한 정신을 함유하고 있다는 점을 기본적으로 인정하였다. 그는 유학과 불교의 공통점에 대하여 다음과 같이 말하였다.

“유학과 불교 두 학파의 학문은 그 궁극을 미루어보면, 핵심이 본성을 보는 것(見性)에 귀결된다. 참으로 스스로의 본성을 볼 수 있으면, 일상생활하는 가운데 항상 주재함이 있어 외부 대상에 따라 바뀌지 않게 된다. 이것이 유학과 불교가 크게 일치하고 다르지 않은 까닭이다.”²⁸⁾

여기에서 웅심력은 유학과 불교는 똑같이 ‘본성本性’, 즉 본체를 파악하는 것이 핵심이며, 이 점에서 유학과 불교가 일치한다고 보았다. 본성이 바로 인간과 우주 만물의 본체이기 때문이다. 그것은 유학에서는 사단지심四端之心으로 대표되는 ‘본심本心’이고, 불교에서는 ‘하나의 마음’, 즉 ‘진심眞心’이다. 송명 성리학이 원시 유학의 심성론을 발전시켜 도덕적 형이상학을 성취할 수 있었던 것도 이런 측면에서 불교의 영향을 받았기 때문이다. 특히 중국불교인 천태·화엄·선불교는 ‘마음’을 절대적인 정신 본체의 높이까지 올렸다. ‘견성見性’이라고 할 때의 본성성은 바로 본심, 즉 마음으로서, 인간이 인간이 되는 내재적 근거가 된다. 이런 면에서 유학과 불교는 일치한다. 그리하여 웅심력은 중국불교의 소의경전인 “『화엄경』, 『열반경』 등은 그 사상이 우리나라 유학에 가깝다”²⁹⁾라고 단언하였다.

중국불교와 유학의 관련성은 이처럼 본체·본성을 중심에 두고 이루어진 것이다. 이것은 중국불교의 진여연기관眞如緣起觀과 유학 성선론性善論의 상호 연관성을 의미한다고 할 수 있다. 중국불교는 진여연기관을 통해 진여 본체와 현상의 일치를 이루어 현실을 있는 그대로 인정하고, 유학은 성선론을 통해 현실 세계를 절대적으로 긍정하고 있는 것이 다를 뿐이다. 중국 철학사상 중국 불교가 진상심眞常心 사상 중심으로 된 것은 현실을 중시하는 경향성 때문인데, 사상적으로는 유학의 영향이 크다. 다시 말해서 중국불교와 유학을 흐르는 정신에 동일한 측면이 있다는 것이다. 이것은 중국 불교가 진심眞心, 또는 자성청정심自性淸淨心을 중심으로 한 진상심 사상이라는 점에서 명확하게 드러난다. 현상계가 본체인 진심의 현현임을 말하는 진상심 사상은 현상계의 모든 존재들의 가치를 인정한다는 점에서 유학의 성선론 경향과 일치한다. 사람이면 누구나 진심眞心, 자성청정심自性淸淨心, 불성佛性을 소유하고 있으므로 모든 사람이 부처가 될 수 있다는 중국불교의 인식은 사람은 본래부터 선성善性, 양지良知, 사단지심四端之心을 가지고 있으므로 모든 사람이 성인聖인이 될 수 있다는 유학의 사고 방

28) 『十力語要』, 「韓裕文記」, pp.215-216. “儒佛二家之學,推其根極,要歸于見性而已. 誠能見自本性,即日用間恒有主宰,不隨境轉. 此則儒佛所大同而或異者也.”

29) 『十力語要』, 「答雲頌天」, p.20. “若如華嚴涅槃等經,其思想亦接近此土儒家矣.”

식과 전적으로 일치한다. 그 때문에 웅십력의 제자 모종삼牟宗三은 중국불교의 도생道生이나 혜능慧能을 맹자가 불교에서 재현된 것이라고까지 말하였다.³⁰⁾

4-2. 진여연기론과 성선론 결합의 방식들

1) 화엄불교의 ‘성기性起’설과 당군의 ‘도덕 자아’의 결합

웅십력은 말년에 “성인聖人の 도를 살릴 책임은 모종삼, 당군에게 있다”고 말하여,³¹⁾ 자신의 철학이 제자들 중 모종삼, 당군에게로 이어지고 있음을 분명히 하였다.³²⁾ 실제로 그들 철학의 기본 구도와 사상은 웅십력 철학에서 비롯된다.

당군의(唐君毅, 1909-1978)는 동양철학과 서양철학에 대한 자세한 평가를 거쳐 유학에 대한 견해로 발전시켰다는 점에서 웅십력과 동일한 길을 취하였다.³³⁾ 그는 청년 시절 자연과학과 서양의 신실재론에 관심이 있었으나, 웅십력의 『신유식론』을 읽고 생긴 의문을 몇 년간 웅십력과 편지 교류를 통해 토론하였다. 당시 당군의의 주장은 과학으로 철학을 통섭하는 것만이 철학의 올바른 길이라는 것이다. 주로 마음心和 본성性, 과학 진리와 형이상학 진리, 사유와 깨달음간의 관계가 주된 논의 대상이었다. 그 이후 당군의의 학문 방향은 결정적으로 바뀌게 된다. 『동서철학사상비교연구집中西哲學思想之比較研究集』이 당군의의 초기 사상을 대표한다면, 『인생의 체험人生之體驗』, 『도덕자아의 건립道德自我之建立』은 새로운 사상으로 나아가게 된 기념비적인 저작이다. 이로써 세계와 자연 우주의 관념은 세계를 깨달음을 통해 이해하고, ‘도덕 자아道德自我’라는 중심 관념을 확립하는 것으로 바뀌었다.³⁴⁾

이렇게 변화한 당군의의 사상은 웅십력의 형이상학과 거의 일치한다. 웅십력의 핵심 사상은 ‘인仁의 본체’이고, ‘본체와 현상의不二(體用不二)’이다. 이러한 웅십력 철학의 의미는 인간의 도덕 본성이 우주 생명과 인류 문화의 끊임없이 생성하는 궁극의 근원이라는 것이다. 그리하여 세계와 인간을 동태적으로 통일하는 것이 목적이다. 당군의의 핵심 사상은 ‘형이상학적 자아’, 또는 ‘도덕 자아’이다. 이것이 웅십력이 말하는 ‘본래의 마음(本心)’, ‘본성’, ‘인仁의 본체’에 해당한다. 당군의의 인류 문화는 모두 도덕 이성, 또는 초월적 자아의 다양한 표현이라고 생각하였다. 이러한 도덕적 이상주의 문화 체계의 근본적인 출발점은 도덕 자아의식을 근본(體)으로 하고, 인류의 각종 문화 활동을 작용(用)으로 보는 것이다. 이 때 도덕 자아와 문화 활동이 동일한 근원에 바탕을 두고 있다는(性道一元) 일종의 동태적 통일의 관계를 형성하였다. 웅십력의 ‘체용불이體用不二’ 사상이 당군의의 도덕 이상주의 사상으로 발전된 것이다.³⁵⁾

당군의 철학은 불교 중에서도 특히 화엄불교와 부합한다. 화엄불교의 진여연기설, 특히 ‘성

30) 牟宗三, 앞의 책, p.579.

31) 蔡仁厚 撰, 『熊十力先生學行年表』, p.68.

32) 韋政通도 “웅십력을 따르는 사람들 가운데 두 사람의 중요한 인물이 나왔는데, 그들이 바로 모종삼과 당군의이다.” 라고 말한다.(『儒家與現代中國』, p.128.)

33) 唐君毅(1909-1976)는 1949년 혁명 이전에는 동서 철학의 동이 문제에 대한 비교 연구라는 주제로 『東西哲學思想之比較研究集』, 『人生之體驗』, 『道德自我之建立』, 『心物與人生』, 『文化意識與道德理性』 등을 저술하였고, 혁명 이후에는 홍콩으로 건너가 新亞書院을 창립하고 홍콩 中文大學 철학과 교수를 역임하였다. 홍콩에서는 중국 전통문화에 대한 반성과 철학 사상을 중심으로 『中國文化之精神價值』, 『人文精神之重建』, 『中國人文精神之發展』 등을 저술하였다. 유학의 부흥을 도모하고, 1958년 장군매, 모종삼, 서복관 등과 공동으로 「中國文化宣言」을 발표하였다. 그 이후에는 전적으로 중국 철학 사상의 계승에 힘써 『中國哲學原論』, 『中華人文與現實世界』, 『生命存在與人生境界』 등의 저서를 남겼다.

34) 김제란, 「당군의(唐君毅) 철학에 나타난 동서융합의 논리- 유학, 헤겔철학과 화엄불교의 융합」(『한국사상과 문화』 제92집, 2018)이 자세하다.

35) 郭齊勇, 『熊十力思想研究』, pp.330-334.

기性起' 학설과 당군의의 '도덕 자아' 학설은 그대로 일치하고, 화엄불교의 '법계연기'와 당군의 '심통구경설'은 동일한 내용을 보여주고 있기 때문이다. 인간과 세계 모든 것을 진여의 표현으로 보는 진여연기론은 모든 것을 인체仁體의 현현으로 보는 신유학과 그대로 일치한다. 또한 동일하게 진여연기론을 말하는 중국불교 중 그는 화엄불교의 성기설과 천태불교의 성구性具설을 구분하고, 그 중에서 화엄 불교를 선택하였다. 당군의 철학에서 주관 경지, 즉 인간의 마음인 도덕 자아, 도덕 본체는 실체가 없는 천태 불교의 성구설보다 실체로서 존재하는 화엄 불교의 성기설과 보다 잘 계합한다고 보았기 때문이다. 당군의의 '심통구경설心通九境說'에 화엄불교의 법계관과 교판 방법론이 반영되었다는 것은 당군의 자신도 인정한 것이다.³⁶⁾ 노사광(勞思光, 1871-2012)은 당군의 철학을 '화엄철학'이라고 부르기까지 했다. 당군의 자신도 "여기에서 계합할 수 있는 것은 중생 내부에 진심眞心이 있어서 부처가 증득한 성도와 다를 바가 없기 때문이다."³⁷⁾라고 하였다.

단지 당군의가 동일한 진심연기론을 주장하는 동아시아불교 중에서도 천태불교가 아닌 화엄 불교를 선택한 이유는 그가 성기性起설과 성구性具설을 구분하고,³⁸⁾ 천태불교의 본성(性)이 어떠한 실체의 의미도 없다는 점을 비판적으로 보았기 때문이다. 그는 주관 경지, 즉 인간의 마음인 '도덕 자아', 도덕 본체는 실체가 없는 천태불교의 성구설보다 실체로서 존재하는 화엄 불교의 성기설과 상통한다고 보았다. 즉 화엄불교의 성기설이 현상계의 모든 존재에 그 근원이 되는 실체를 상정함으로써 존재론적 근거를 제시한다고 보았다.³⁹⁾ 천태불교와 달리 화엄 불교의 본성만이 실체적 의미를 가지고 있다고 보았던 것이다.⁴⁰⁾

당군의는 유학과 화엄불교를 활용하여 새로운 도덕 자아 철학을 세우고자 하였고, 그 철학은 웅심력과 마찬가지로 유학과 불교 융합의 산물이었다.

2) 천태불교의 '성구性具'설과 모종삼의 '도덕적 형이상학'의 합치

모종삼(牟宗三, 1909-1995)은 웅심력에게 직접 교육을 받았고, 두 사람 모두 양명학을 종주로 하고 본심 인체의 의미를 밝혔다는 점에서 동일한 학문 경로를 걸었다고 할 수 있다.⁴¹⁾ 유학의 '도덕적 형이상학' 정립에 웅심력이 기초를 놓았다면 모종삼은 최종적으로 완성하였다고 평가된다.⁴²⁾ 유학은 인간의 내재적 도덕성으로 본성을 설명하고, 이러한 본성이 『중용』에서 말하는 천도天道, 천명天命과 통한다고 설명하였다. 이것은 인간의 내재적인 본성이 도덕적일 뿐 아니라 본체, 우주론적이기도 하다는 것으로,⁴³⁾ 모종삼은 이를 '내재적이고 초월적인 성체

36) 單波, 心通九境-〈唐君毅哲學的精神空間〉, 『唐君毅與華嚴宗研究』, 北京: 人民出版社, 2001, p.266.

37) 唐君毅, 『中國哲學原論·原性篇』, pp.282-283.

38) 唐君毅, 『中國哲學原論·原性篇』, p.272.

39) 줄고, 앞의 글, pp.326-335.

40) 천태불교와 화엄불교 중 어떤 것이 객관 현상세계의 존재를 인정하기에 적합한가 라는 문제에서 당군의와 모종삼의 견해는 정반대이다. 동일한 이유에서 당군의는 화엄불교를 선택했고, 모종삼은 천태 불교를 선택했기 때문이다. 이 부분에 대한 연구는 과제로 돌린다.

41) 牟宗三(1909-1992)은 북경대학을 졸업하고, 초기 10년간은 논리학의 해석에 전념하여 『從周易方面研究中國的玄學與道德哲學』, 『論理典範』 등을 저술하였다. 또 칸트의 『순수이성비판』을 연구하여 『認識心之批判』을 출판하였다. 1949년 대만으로 건너가 사범대학과 동해대학 교수로 있으면서 중화 문화의 생명 본질을 주제로 하여 『道德的理想主義』, 『歷史哲學』, 『政道與治道』를 저술하였다. 1960년에는 대만을 떠나 홍콩대학에서 강의하였고, 다시 홍콩 중문대학 신아서원 철학과 주임으로 부임하였다. 중국 전통문화에 근본을 두고, 유학·불교·도가 세 학파의 핵심을 파악하는 데 역점을 두었다. 칸트의 『순수이성비판』과 『실천이성비판』을 번역하였고, 『才性與玄理』, 『心體與性體』, 『佛性與般若』, 『智的直覺與中國哲學』, 『現象與物自體』 등을 저술하였다.

42) 郭齊勇, 앞의 책, p.341.

43) 牟宗三, 『心體與性體』, p.123.

性體'라고 표현하였다. 따라서 성체는 한편으로는 도덕 실천의 내재적 근거이고, 다른 한편으로는 천명·천도가 인간 자신에게 실현된 것이므로 초월적인 우주 실체이기도 하다. 모종삼은 이러한 '도덕적 형이상학'을 건립하기 위해 불교를 적극적으로 활용하였다. 도덕적 형이상학의 기본적인 특징은 내재성과 초월성의 완전한 통일인데, 그는 중국불교의 불성佛性を 핵심으로 한 진여연기론이 유학과 일치하는 길이라고 생각한 것이다.

단지 모종삼 역시 당군익과 마찬가지로 불교의 내재적 발전은 반드시 중국불교의 진상심眞常心 계통이라는 전제 위에서 진여연기론인 중국불교를 선택하였지만, 화엄불교의 성기론性起論보다 천태불교의 성구론性具論에 훨씬 큰 가치를 두었다는 점에서 차이를 가진다. 모종삼은 천태불교의 일념삼천一念三千설이 '일념무명법성심一念無明法性心'으로 표현되고, 삼천세간법을 보존하게 하여 현상계의 모든 존재에 존재론적 근거를 제공하는 점을 중시하였다. 일체법의 존재를 보존한 뒤에야 불교식의 존재론이 성립하게 되고, 이것이 천태불교가 진정한 원교圓敎가 되는 근거가 된다는 것이다. 이에 반하여 당군익은 천태불교의 본성성에 어떠한 실체의 의미도 없다는 점을 지적하였다. 천태불교의 성구설을 "방이나 집의 문과 같이 가운데가 비어있고, 실체가 없어서 모든 사람들이 출입할 수 있다"⁴⁴⁾고 비유하였다. 이에 반해 모종삼은 화엄불교는 성불의 방식에서 생사오염법을 단절해야 하고 따라서 중생과 '격별해' 있으므로, 가장 원만한 불성론은 천태불교의 성구론이라고 보았다. 그리고 이러한 과정을 통해 도덕적 형이상학을 확립하였으므로, 모종삼 철학은 천태불교의 영향 아래 이루어졌다고 할 수 있다.

5. 맺음말

중국 근대시기는 아편전쟁(1840년)과 청일전쟁(1894년)으로 대변되듯이, 서양 제국주의의 침략과 그로 인한 동서문화의 충돌을 특징으로 한다. 물밑듯이 밀려드는 서양문화 앞에서 동양의 지식인들이 동양의 문화와 정신을 지켜내야 한다는 민족주의적 저항 정신을 가지게 된 것은 당연한 일일 것이다. 불교와 유학·도가사상을 막론하고 서양에 대항할 수만 있다면, 그것이 무엇이든 동양사상과 정신을 긍정적으로 평가하고 발전시키려 하였다. 동양사상사에서 불교와 유학의 결합은 삼교일치론이라는 이름 아래 과거부터 있어왔지만, 근대 시기에는 서양에 대항하는 사상적 무기로서의 역할 아래 민족주의적 성향을 가지고 발전하였다. 불교는 서양 철학에 대항하는 사상적 무기로서의 역할과 동서 문화 교류의 계합점이라는 이중의 역할을 수행하였고, 유학은 불교 및 서양철학을 비판하는 한편 수용하며 현대신유학이라는 새로운 철학을 성립하려 노력하였다. 이 과정에서 다양한 불교와 유학의 융합이 시도되었다.

웅십력은 유학과 불교의 융합에서 유식불교를 주로 활용하여 새로운 길을 열었고, 그의 제자인 당군익은 화엄불교와, 모종삼은 천태불교와 계합하여 현대신유학을 완성하였다. 웅십력은 유식불교의 사상과 용어를 활용하되 그것으로 유식불교를 비판하고 자신의 새로운 유식불교를 제시하였다. 유식불교 비판의 핵심은 본체와 현상을 이분한다는 것으로, 실제로는 서양 형이상학 비판을 목표로 한 것이었다. 또한 그것은 중국불교와 유학을 긍정하는 길이었기에, 제자인 당군익과 모종삼 철학에서 화엄·천태불교와의 계합으로 발전하였다. 불교와 유학은 과거에는 서로 대립하는 경우가 많았지만 근대라는 시기를 맞아 서양과의 사상적 싸움에서 승리하기 위해서 강력한 동맹으로 변모한 것이다. 단지 개인적인 성향과 철학적 판단에 따라 불

44) 唐君毅, 『中國哲學原論·原性篇』, p.289.

교의 다양한 종파들 중 가장 적합하다고 생각되는 것을 선택하여 유학과 융합시켰던 것이다. 그 대표적인 경우가 불교에서는 유식불교, 화엄불교, 천태불교이고, 유학에서는 양명학, 주자학이다. 여기에서 강조할 부분은 불교와 유학의 그러한 융합이 가능했던 이유이다. 기본적으로 중국불교 자체가 인도불교의 아라야식 연기론과 달리 진여연기론을 기본으로 하였기에 유학의 성선론과 결합할 충분한 조건을 갖추고 있었기 때문이라고 여겨진다.⁴⁵⁾

결론적으로 중국 근대시기 불교와 유학의 융합은 중국불교의 진여연기론과 유학의 성선론의 결합이라는 전제에서 이루어졌고, 구체적으로는 웅심력과 유식불교, 당군익와 화엄불교, 모종삼과 천태불교라는 다양한 융합의 방식들로 나타났다.

45) 중국불교를 포함한 동아시아 불교 자체가 유학, 특히 맹자사상의 영향 하에서 이루어졌다는 것이 필자의 생각이다. 이는 중국불교 정신이 그대로 표현되어 있는 『대승기신론』의 성립과도 관련되며, 중국근대 시기인 1920년에도 이를 둘러싼 논쟁들이 있었다. 김계란, 「중국 근대 신불가운동과 『대승기신론』 논쟁」(『불교학보』 제45집, 2006).