

# 陸九淵의 心即理 體系

김민철

## 1. 들어가며

陸九淵(1137-1193. 號는 象山, 字는 子靜)은 성리학 체계의 완성자인 朱熹(1130-1200)의 대표적인 論敵이자, 陽明學의 선구자이다. 그러나 이러한 사상사적 비중에 걸맞지 않게 육구연 자신에 대해서는 거의 연구가 이루어지지 않아왔다. 송대의 대부분 학자들이 그렇듯이 육구연도 또한 주희의 눈을 통해 분석되었기 때문이다. 『宋元學案』을 비롯한 많은 관련 서적들은 육구연의 사상을 연구하는데 있어서 그와 주희 사이에 있었던 두 차례의 유명한 논쟁만을 다루고 있다. 물론 이 유명한 논쟁이 두 사람 사이의 차이점을 선명히 드러내주는 매우 중요한 사건임에는 틀림 없다. 그러나 주희의 사상이 이 두 차례의 논변만을 통해서 설명되는 것이 아니듯이 육구연의 사상도 또한 그러하다. 따라서 육구연의 사상을 객관적으로 살펴보는 것은 그 자체로서 뿐 아니라, “나무에 가리워서 숲을 보지 못하는” 경향이 강했던 주희 사상에 대한 연구를 보다 객관적인 의미에서 조명해본다는 점에서도 커다란 의미가 있다.

주희가 “이상적인 도덕성은 인간의 본래성에 완전히 갖추어져 있다(性即理)”고 주장한 것에 반해, 육구연은 “이상적인 도덕성은 인간의 현실적인 마음에서 완전히 발휘될 수 있다(心即理)”고 주장한다. 주희는 육구연을 禪이라고 비난한다. 주자학의 체계에서 바라보면 분명 그렇게 말할 수 있다. 문제는 주희가 사용하는 心·性·情 등의 개념과 육구연의 개념이 같지 않다는데 있다. 이 점은 육구연이 역으로 주희를 異端이라고 비판하는 맥락을 살펴보는 가운데 보다 분명해질 것이다.

이 글에서는 먼저 사상적 배경과 주희가 定論을 확립하는 과정에 대해 살펴볼 것이다. 육구연의 학문은 주자학의 主知主義의 경향에 대한 반발이므로, 주자학에서 어떠한 이유와 과정을 통해 이런 경향을 가지게 되는가를 살펴보는 것이 陸學을 이해하는데 필수적이기 때문이다. 다음으로는 기존 연구의 핵심 내용인 두 사람 사이의 교류, 그리고 육구연에 대한 주희의 비판을 살펴봄으로써 이런 연구 경향은 전적으로 주희의 입장에서 육구연을 곡해한 것임을 보일 것이다. 마지막으로 육구연의 심학 체계를 설명함으로써, 두 사람이 서로 다른 형이상학적 기반 위에서 있다는 사실을 보여 줄 것이다. 이러한 과정 속에서 두 사람의 학문적 목표가 어떻게 다른가 하는 점도 자연스럽게 드러날 것이다.

## 2. 사상적 배경

대부분의 연구서들은 송대 신유학 사상이 周敦頤(1017-1073)에서 시작되는 것으로 간주하고 있다.<sup>1)</sup> 그러나 宋學의 가장 중요한 목적 가운데 하나가 불교와 도교를 강력하게 배척하여 유학을 정통으로 하는 가치관을 재정립하려는 것이라고 한다면,<sup>2)</sup> 주돈이는 도교

1) 주돈이가 신유학의 계보에 있어서 중요한 인물로 부각되는 것은 주희의 강력한 영향력 때문이다. 이정의 경우에는 주돈이를 師事하였음에도 불구하고 『二程集』에는 그에 관한 언급이 거의 없다. 이정의 문하에서는 이정이 주돈이에 대해 '靑出於藍'했다는 설이 일반적이었다. 주돈이가 현실적인 존재의 초월적인 근원을 포착하려고 했던 것과는 달리 이정은 세속적 윤리의 가치를 확립하여 실천의 근거로 삼으려고 하였기 때문이다. 이와는 달리 자연과 인간을 아우르는 포괄적인 체계를 구상하는 주희로서는 이정의 사상이 우주론을 결여하고 있다는 점이 매우 불만이었다. 따라서 주돈이는 주희에 의해 孔孟의 도통을 잇는 것으로 간주되어, 오히려 이정보다도 높은 지위를 가지게 된다. 이에 관해서는 錢穆, 『朱子新學案』, 臺北, 學生書局, 1980, 제 3 권의 49-81쪽을 참고할 것.

2) Graham, *Two Chinese Philosophers*, London, Lund Humphries, 1958의 General Introduction 및 島田虔次, 김석근 역, 『주자학과 양명학』, 까치, 1990, 34-37쪽 참고.

식의 사유를 아무 꺼리낌 없이 사용하고 있다는 점에서 오히려 蘇軾이나 張九成과 같은 절충주의자로 분류하는 것이 타당하며,<sup>3)</sup> 진정한 의미의 신유학은 張載(1020-1077)에게서 시작한다고 보아야 한다.

장재는 현실이 가상적인 것임을 주장하는 불교의 존재론에 대항하여 氣일원론적인 철학 체계를 구축한다.<sup>4)</sup> 불교에서는 현상계가 마음의 작용에 의해 생겨나는 것으로 파악한다. 따라서 현실 윤리도 또한 實相을 깨닫기 위해 극복되어야 할 假象의인 것이 된다. 장재는 이에 대해 현상계의 實在을 증명함으로써 불교의 전제를 반박하고자 한다.<sup>5)</sup> 장재에 따르면 太虛나 虛空과 같이 無와 연결된 말들은 사실은 無나 空이 아니라 一氣의 본래성(本體)을 가리키는 말에 불과하기 때문에 無가 아닌 有로 간주되어야 한다.<sup>6)</sup> 따라서 송대 이전에 있었던 有無의 논쟁<sup>7)</sup>은 참된 의미에서 有無와 관련된 것이 아니다. 有無라고 하는 것은 有(氣)의 두 가지 양태인 有形과 無形을 가리키는 것이므로, 오해를 없애기 위해서 이를 幽明이라고 하는 개념으로 대치시켜야 한다.<sup>8)</sup>

세계를 가득 채우고 있는 氣는 그 자체 내에 운동성을 가지고 있다. 그것이 농축된 상태가 되면 우리의 감각기관에 지각되는(明) 구

- 
- 3) Chung Tsai-chun, *The Development of the Concepts of Heaven and Man in the Philosophy of Chu Hsi*, 臺北, 中央研究院 中國文哲研究所, 1993, 38-47쪽 참고.
- 4) 장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구」, 서울대학교 철학과 박사학위논문, 1998, 27쪽.
- 5) 안점석, 「張載의 氣 철학에 있어서 天人合一의 구조」, 서울대학교 철학과 석사학위논문, 1987, 22-23쪽 참고.
- 6) 장원목, 위의 논문, 26쪽.
- 7) 이에 관한 자세한 내용은 장원목, 「北宋 性理學에 있어서 有와 無의 문제」, 『철학논구』, 25집, 서울대 철학과, 1997을 참고할 것.
- 8) 『正蒙』, 「大易」, 1항, “周易에서는 有無에 대해 말하지 않았다. 有無를 말한 것은 보잘 것 없는 諸子들이다(大易不言有無 言有無 諸子之陋也)”, 『正蒙』, 「太和」, 7, “聖人は 天地를 자세히 살펴보고 단지 幽明의 연고를 안다고 했을 따름이지, 有無의 연고를 안다고 말하지는 않았다(聖人仰觀俯察 但云知幽明之故 不云知有無之故).”

체적인 사물[客形]이 되고, 흩어져서 완벽한 투과성을 갖춘 상태가 되면 우리의 감각기관에 지각되지 않는[幽] 본래의 모습[太虛]으로 환원된다. 이렇게 “氣가 太虛에서 모이고 흩어지는 것은 얼음이 물에서 얼었다가 녹는 것과 같다. (우리에게 쏘아 감지되는) 太虛가 氣임을 알면 無는 없는 것이 된다.”<sup>9)</sup>

장재는 — 그것이 의도적이든 아니든간에 — 불교의 空을 허공과 동일시하고, 그것이 아무 것도 없이 비어 있는 것이 아니라 현상계와 연속선상에 있는 氣로 가득한 것임을 천명함으로써 현실 세계와 그 윤리의 당위성이 구제될 수 있다고 보았다.<sup>10)</sup> 다시 말해 장재는 현실에 대한 긍정적인 시각을 형성함으로써 仁義를 핵심으로 하는 도덕 형이상학의 기초를 마련하고자 한다.<sup>11)</sup>

그의 이러한 의도는 한편으로 대단한 성공을 거둔다. 장재 이후의 신유학자들은 모두 장재의 철학을 바탕으로 해서 자신의 사상을 전개하고 있기 때문이다. 그러나 장재의 사상은 현실적으로 어떻게 도덕을 실천할 것인가 하는 문제(수양론)에 있어서 심각한 문제점을 드러내게 된다. 장재는 본체와 현상을 氣라고 하는 하나의 매개를 통해 설명한다. 그러나 본체와 현상의 관계를 발생론적으로 설명하려는 이러한 시도는 필연적으로 현상에 대한 본체의 가치 우위를 상정하는 결과를 가져오게 된다. 이러한 태도는 마음에 대한 이론에도 그대로 적용되어, 현실적인 마음의 활동[客感]이나 이를 통해 얻는 지식[見聞之知]보다는 고요한 마음의 본래적 상태<sup>12)</sup>와 거기에서 얻을 수 있는 지식[德性之知]를 더 중시한다. 이는 그가 여전히 불교에서 완전히 벗어나지 못했으며, 오히려 그 영향 하에 있음을 보여 주는 것이다.<sup>13)</sup> 이와 같은 태도는 다시 철저한 엄숙주의와 자아의 분열이라고 하는 문제를 낳게 된다.<sup>14)</sup>

9) 『正蒙』, 「太和」, 8항, “氣之聚散於太虛 猶水凝釋於水 知太虛卽氣 則無無.”

10) 장재는 도교나 불교에서는 본체와 현상을 단절된 것으로 파악하고 있다고 비판하고(『正蒙』, 「太和」, 5항, “體用殊絕”), 자신의 이론만이 둘 사이의 관계를 유기적으로 파악하고 있다고 주장한다.

11) 안점식, 위의 논문, 21쪽.

12) 이것이 바로 性이며, 우리 마음에 있어서의 太虛상태에 해당한다.

13) 안점식, 위의 논문, 57쪽.

장재는 현상의 실재성을 증명하고자 하지만 현상의 다양한 모습 뒤에 있는 “생성의 근원으로서의 一者”를 추구하는 절충주의적 사유에서 벗어나지 못한다. 따라서 장재의 결론도 또한 力動的인 현실 세계의 가치를 희생하면서 靜的인 본체에 대한 사유를 중시하는 절충주의자의 그것과 같은 것이었다.<sup>15)</sup> 이러한 생각은 程顥(1032-1086)가 ‘理’라는 범주를 신유학적 사유의 틀 속으로 끌어들이므로써 완전히 극복되게 된다.<sup>16)</sup>

정호는 장재가 본체와 현상을 모두 氣로 설명하는 것에 대해 반론을 제기한다. 본체는 모든 현상의 근거가 되어야 한다. 그러나 만약 장재의 설명처럼 맑고 고르게 분포되어 있는 단일한 氣를 본체라고 한다면 현실의 다양성을 구성하는 탁한 氣는 본체와 무관한 것이라는 말이 된다.<sup>17)</sup> 이것은 形而上과 形而下를 구분하지 못한 데에서 기인한 것이다.<sup>18)</sup> 만약 현상계가 氣로 구성되어 있다면, 그 근거가 되는 形而上은 현상계와는 다른 것이어야 한다. 정호는 그것을 理라고 규정한다.

이 理는 모든 현상의 근거가 된다. 현상 세계는 상대적인 것들의

14) 이에 대한 자세한 내용은 손영식, 「송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구」, 서울대 철학과 박사학위 논문, 1993, 58-68쪽을 참고할 것.

15) Graham, 위와 같은 곳.

16) Graham은 理를 끌어들이는 것이 程顥의 공적이며, 이는 Thomas Kuhn의 “paradigm shift”에 해당하는 것이라고 주장한다. 그러나 이전에 주로 불교에서 사용되던 이 개념을 신유학의 사유 체계에서 운용하기 시작한 것은 바로 정호이다. 정호는 “나의 학문은 전수받은 것이지만 ‘天理’라고 하는 두 글자는 내가 스스로 체득해 낸 것이다.”(『二程集』, 「河南程氏外書」, 권 12, 25항)라고 말하고 있다. Graham의 주장에 대해서는 위의 책, 같은 곳과 “What was new in the Cheng-Chu Theory of Human Nature”를 참고할 것.

17) 『二程集』, 「河南程氏遺書」, 明道先生語 1, 10항, “(周易에서는)道를 形而上이라고 하고, 구체적인 사물을 形而下라고 하였다. 만약 어떤 사람처럼 ‘清虛一大’만을 天道라고 한다면 옳지 못하다. 清濁과 虛實을 겸해야 옳은 것이다(形而上者謂之道 形而下者謂之氣 若如或者以清虛一大謂天道 恐未安 須兼清濁虛實乃可).”

18) 『二程集』, 「河南程氏粹語」, 論道, 51항, “張載는 清虛一大을 가지고 天道를 命名하였다. 이것은 氣를 가지고 말한 것이지, 形而上이 아니다(子厚以清虛一大名天道 是以氣言 非形而上者).”

집합이다. 추위가 있으면 더위가 있고, 선이 있으면 악이 있다.<sup>19)</sup> 이 모든 대립적 현상들은 모두 道理의 발현이다. 그리고 天地의 일부분인 우리 자신도 또한 道理의 발현이다. 그러나 본체로서의 道理는 形而上이기 때문에 形而下인 우리의 감각이나 思慮의 대상이 될 수 없다. 따라서 道理를 얻으려는 노력은<sup>20)</sup> 반드시 현실적인 사태 속에서만 가능하다.

張載는 자신의 이론에 따라 수양을 해 보아도 마음의 안정을 가져올 수 없는 점에 대해 程顥에게 질문을 한다. 이에 대한 答書에서 程顥는 장재가 본체와 현상을 엄격히 구분하여, 다양한 현실의 사태를 자신에게 묶이게 되는 것으로 여기고 거부하는 것에 대해 비판한다. 그리고 마음이란 動靜을 관통하고 있는 것이기 때문에 본체의 靜的인 상태만을 지향하여 현실적인 자신을 천지자연의 커다란 흐름 속에서 벗어난 것으로 왜소하게 생각해서는 안정을 얻을 수 없으므로, 현실의 자신을 부차적인 것으로 여기지 말고 자신을 통해 끊임없이 발현되는 본체의 밝은 지각능력을 자연스럽게 발휘해야 한다고 충고한다.<sup>21)</sup>

- 
- 19) 『二程集』, 『河南程氏遺書』, 明道先生語 1, 46항, “天地萬物の 이치상 고립적으로 존재하는 것은 없고 반드시 대립자가 있다(天地萬物之理 無獨必有對).”
- 20) 여기에서 도리를 얻는다는 것은 주돈이나 장재에 있어서처럼 생성의 근원을 파악하는 것이 아니다. 그것은 나와 내 마음이 마땅히, 그리고 자연스럽게 나아가야 하는 ‘길’을 파악하는 것이다. 정호는 우주론에는 관심이 없다. 그것은 나와 절실하게 관계된 문제가 아니기 때문이다. 나와 절실하게 관계되지 않은 문제는 ‘나의 道理’ 밖에 있다. 그러한 문제를 추구하는 것은 “외적인 것을 추구하다가 자신의 주체성을 잃게 되는〔玩物喪志〕” 결과를 가져올 것이기 때문이다. 독서나 作文에 관한 공부도 또한 같은 맥락에서 이해될 수 있다.
- 21) 『二程集』, 『河南程氏文集』, 권 2, 答橫渠張子厚先生書, “마음을 안정시키고자 하지만 不動心의 상태를 이룰 수 없다는 것은 外物이 자신에게 묶이 된다고 여기는 것과 같습니다. … 마음을 안정시킨다고 하는 것은 마음이 (사태에 접하여) 움직일 때에나, (사태에 접하지 않아서) 고요한 상태에 있을 때에나 안정된 상태를 유지하여, 사물이 오고 가는 것이나 내외의 구분에 얽매이지 않는 것입니다. 만약 外物을 부차적인 것으로만 여긴다면 … 이것은 외부의 유혹을 끊는 것에 뜻을 두면서 자신의 性에 内外가 없다는

정호는 획일적이고 靜的인 세계관을 거부하고 역동적인 다양성의 세계를 지향한다. 본체는 항상 다양한 현상을 매개로 해서만 접근이 가능하다. 그에 따르면 “현실 세계의 어떤 것도 이면에 道理를 가지지 않은 것은 없으며, 따라서 도리는 다양한 현실 세계를 벗어나서는 추구할 수 없다. 세상에 존재하는 사태는 모두 道理가 실현되는 場이다.”<sup>22)</sup>

그러나 정호가 현실을 무차별적으로 인정하는 것은 아니다. 자신의 행동이 도리에 맞는가 그렇지 않은가에 대해 끊임없이 확인하는 작업이 필요하다. 여기에서 그는 주어진 기준과 자신의 판단 사이의 정합성을 따지는 도덕적인 이성을 거부하고, 자신의 행동에 대해 만족감을 느껴야 한다는 도덕적인 정서를 보다 중시한다. 기준은 내 속에 모두 잠재적으로 갖추어져 있다. 내 속에 있는 기준에 나의 행동이 합치하게 되면 옳음에 대한 이성적인 판단이 아니라 즐거움이라는 정서로 확인된다.<sup>23)</sup> 이것이 바로 克己復禮의 과정이다. 현상

것을 모르는 것입니다. … 내외가 서로 다른 뿌리를 가진 것으로 여긴다면 어찌 마음을 안정시킬 수 있겠습니까? … 그러므로 군자의 학문은 마음을 사사로움이 없이 푼 트인 상태로 유지하여 사태가 다가왔을 때 道理에 맞게 대응하는 것을 최고로 여깁니다. … 만약 외부의 유혹을 제거하는 것에만 애를 쓴다면(그 유혹이)서쪽에서는 없어진다고 해도 동쪽에서는 다시 생겨나는 것을 알게 될 것입니다. … 문제는 현실적인 자신을(道理와 분리된)사사로운 존재로 여기면서 보잘 것 없는 논리를 고집하는 것입니다. 스스로를 사사로운 존재로 여긴다면 구체적인 행위를 통해서 현실적인 사태에 대응할 수 없고, 보잘 것 없는 논리를 고집한다면(자신의)밝은 지각능력을 자연스럽게 여길 수가 없게 됩니다. … 외적인 것을 그르게 여기고 내적인 것만을 옳게 여기는 것 보다는 차라리 內外를 다 잊는 것이 나은 것입니다(定性未能不動 猶累於外物 … 所謂定者 動亦定 靜亦定 無將迎 無內外 苟以外物爲外 … 是有意於節外誘 而不知性之無內外也 既以內外爲二本 則又烏可遽語定哉 … 故君子之學 莫若廓然而大公 物來而順應 … 若規規於外誘之除 將見滅於東而生於西也 … 大率患在於自私而用智 自私則不能以有爲爲應迹 用智則不能而明覺爲自然 … 與其非外而是內 不若內外之兩忘也)” 전통적으로 이 글을 定性書라고 부른다.

- 22) 『二程集』, 『河南程氏遺書』, 권 4, 34항, “道之外無物 物之外無道 是天地之間無適而非道也.”
- 23) 『二程集』, 『河南程氏遺書』, 권 2, 28항, “도리가 현실적인 사태와 대립되는 것이 아니다. … 세계 속에서 도리가 발휘될 수 있는 장은 바로 내 속의 도

너머의 본체를 포착하려는 노력은 거부되고, 구체적인 사태 속에서 道理와의 일체감을 자신 속에 채워 나아가는 과정이 중시된다. 이 과정에 있어서 필수적인 방법은 다름아닌 자신을 왜곡 없이 진실하고[誠] 경건하게[敬] 드러내는 것이다.

### 3. 주자학 이론체계의 성립과정

#### 3.1. 定論을 확립하기까지

젊은 시절에 이르기까지 불교에 빠져 있던 주희는 이통(1088-1158)을 만나면서 유학으로 되돌아오게 된다. 이통은 주희에게 “본체는 하나이지만 그에 근거해서 드러나는 현상은 다양하다[理一分殊]. 본체가 하나라는 점은 이해하기 어렵지 않지만 현상의 다양성이 가지는 의미를 이해하는 것이 어려운 것이다. 그러므로 日常事에서 공부를 하도록 하라.”는 것과 “未發의 氣象을 體認할 것”을 가르친다.<sup>24)</sup> 이 두 가지 가르침은 모순되어 보인다. 이통의 가르침에서 마음으로 드러나지 않았을 때[未發]라는 것은 본체에 해당한다. 일상사[分殊]에서 힘쓰는 것과 본체를 체득하는 것이 어떻게 공존할 수 있는 것인가? 그러나 주희가 이 가르침을 충분히 이해하기 전에

---

리를 발휘해야 하는 곳이다. 맹자는 ‘모든 것이 나에게 갖추어져 있다.’라고 했다. 스스로를 반성해서 진실하기만 하다면 그것이 바로 커다란 즐거움이다. 만약 스스로를 반성해서 진실하지 못하다면 이는 (이상과 현실이라는) 두 가지 대상이 대립되는 것이다. (현실 속의) 자기를 저편에 있는 기준에 억지로 맞추려 해도 결국은 그럴 수가 없다. 어찌 즐거울 수가 있겠는가(此道與物無對 … 天地之用皆我之用 孟子言 萬物皆備於我 須反身而誠 乃爲大樂 若反身未誠 則猶是二物有對 以己合彼 終未有之 又安得樂)?” 전통적으로 이 장을 識仁編이라고 한다. 정호는 이렇게 도리와의 일체감을 느끼는 것을 ‘體認’이라고 표현한다. 이러한 용어의 사용은 정호가 불교의 頓悟와 유사한 경지를 추구한 것이 아닌가 하는 오해를 끊임없이 불러 일으켰다. 그러나 體認은 자신이 만나는 상황 상황 속에서 끊임없이 축적되어 가야 하는 것이다. 그는 이것이 바로 ‘下學而上達’이라고 생각한 것이다.

24) 손영식, 위의 논문, 106-114쪽 및 Chung Tsai-chun, 위의 책, 60-74쪽 참고.



그는 죽고 만다. 이후에 주희는 張栻과 中和<sup>25)</sup>에 대한 토론을 거쳐 자신의 정론을 확립하게 된다.

주희는 장식의 영향을 받아 호남학의 심성론을 받아들인다. 호남학에서는 정호를 따라 性(理)은 形而上이기 때문에 지각과 사려를 초월해 있으며, 오직 현실적인 마음의 근거가 될 뿐이라고 한다(性體心用). 그리고 우리의 마음에 知覺이 끊기는 적은 없다는 사실에 근거하여 未發을 性과 동일시한다. 性으로서의 未發은 지각과 사려를 초월해 있는 것이기 때문에 실질적인 공부는 현실적인 사태 속에서 활동하는 마음(已發)에서만 가능하게 된다. 그리고 知覺과 思慮가 발동하기 이전인 未發과 그것이 발동한 상태인 已發은 시간적인 선후를 나눌 수 없는 것이 된다. 이 시기에 있어서는 정호의 노선을 따라 다양한 사태 속에서 道理를 체득할 것이 강조된다. 주희에게 이 시기는 이통의 가르침에서 “未發의 氣象을 體認하라”는 측면을 포기하는 것을 의미한다.

그러나 현실적으로 드러난 마음에서 옳한 측면을 골라 키워 나아가는 이러한 생각은 주희에게 있어 심각한 문제점을 드러낸다. 그 가운데 한 가지는 드러난 마음 가운데 어떤 것이 옳한 것인가를 판단하기 위해서는 자신의 마음으로 자신의 마음을 살펴야 한다는 것이다. 이 경우에 마음은 살피는 마음과 살피지는 마음으로 분열되어 버리고, 어떠한 기준을 통해 취사선택을 해야 하는가도 분명하지 않게 된다.<sup>26)</sup> 이러한 문제의식은 호상학을 받아들이고 있던 시기부터 이미 드러나기 시작한다. 호상학에서는 性을 “善惡으로 규정할 수 없는 것”으로 정의하지만, 주희는 호상학의 나머지 이론은 받아들여 이면서도, 이에 대해서는 끝내 의문을 제기하고 있다.<sup>27)</sup>

25) 中和라는 말은 『中庸』 1장의 “喜怒哀樂之未發之謂中 發而皆中節之謂和”라는 말에서 나온 것이다. 그러나 실제로 中和論辯에서 문제가 되는 것은 未發을 어떻게 정의할 것인가이다. 그리고 이 문제는 마음을 어떻게 이해하고 어떤 방법을 통해 수양을 해 나아가야 하는가와 연결된다.

26) 주희는 1174년 「觀心說」을 써서 “마음으로 마음을 바라보려 하는” 불교의 心論을 비판한다. 그러나 이 글의 이면에는 湖湘學派의 심성론을 청산하려는 의도가 깔려 있다. 東景南, 『朱子大傳』, 福建教育出版社, 1992, 292-294 쪽 참고.

### 3.2. 정론의 확립

주희는 程頤(1033-1107)의 문집을 다시 연구하는 과정을 통해 이 문제를 해결하고, 자신의 정론을 확립하게 된다. 주희가 程頤의 문집에서 특히 주목한 부분은 “마음이 드러나기 이전[中=未發]을 性이라고 말하면 매우 잘못된 것이다. 中이라는 말은 性의 모습을 형용한 것이다.”<sup>28)</sup> “마음이 발동하기 이전에 存養하는 것은 옳지만, 마음이 발동하기 이전에 본성의 온전한 모습[中]을 포착하고자 해서는 안된다.”<sup>29)</sup> “잘 관찰하는 자는 도리어 已發의 때에서 관찰한다.”<sup>30)</sup>라는 것이다. 이러한 程頤의 글 속에서 주희가 얻어낸 결론은 다음과 같다: 1) 마음이 발동하기 이전(未發)에 드러나는 본성의 온전한 모습이 곧바로 性과 같은 것은 아니다. 2) 마음이 발동하기 이전과 이후는 시간적 선후로 파악할 수 있는 것이다. 3) 마음이 발동하기 이전에서는 보존하고 기르는(存養) 공부만이 가능하지, 그 내용을 포착할 수는 없다. 4) 비교하고 관찰하는 행위는 마음이 발동한 이후에만 가능하다.

미발은 이제 현실적인 마음과 무관하지 않게 되었다. 마음이 발동하기 이전의 상태가 현실 속에 시간적으로 존재하는 것으로 정의되었기 때문에 그에 대한 수양도 가능해지게 된다. 그러나 마음이 활동을 하고 있지 않다면 어떻게 수양이 가능한가? 이상의 여러 가지 문제에 대한 주희의 결론을 살펴보자

27) 주희의 “性卽理”는 程頤의 의도와는 달라 보인다. 정호에게 있어서 이 말이 무엇을 의미하는가는 보다 자세히 연구되어야 할 문제이지만, 적어도 주희에게서처럼 ‘理致의 총체(太極)가 인간에 내재한 것’이라는 강한 주장은 아닌 듯 하다. 주희가 性을 太極과 동일시하면서 보여주는 대표적인 예가 “물 속에 빠져 있는 구슬”이다. 여기에서 佛性論의 강한 영향이 보인다.

28) 『朱熹集』, 권 67, 「已發未發說」, “中卽性也 此語極未安 中也者 所以狀性之體段 如天圓地方.”

29) 위와 같은 곳, “存養於未發之前則可 求中於未發之前則不可.”

30) 위와 같은 곳, “善觀者却於已發之際觀之.”

(이천의)위와 같은 여러 가지 설명에 근거해서 보면 모든 글에서 思慮가 아직 싹트지 않고, 사태가 다가오기 이전을 喜怒哀樂의 未發로 간주하고 있습니다. 이 때에는 우리 마음의 본체가 고요하고 움직임이 없는 가운데에서 流行하고 있으며, 天命으로 받은 本性的 모습이 갖추어져 있습니다. 그 상태는 過不及도 없고 치우침도 없기 때문에 中이라고 하는 것입니다. 그러나 이것은 이미 우리 마음의 본체가 유행하고 있는 상황에서 파악한 것이기 때문에 그것을 곧바로 性이라고 해서 안 됩니다. … 未發의 中은 본체가 자연스럽게 드러나는 것이므로 窮究할 필요가 없습니다. 단지 이 때에 경건한 마음으로 그것을 보존하여 이러한 기상을 항상 보존하여 상실하지 않도록 한다면 … 이것이 일상 생활에 있어서 근본이 되는 공부입니다.<sup>31)</sup>

주희가 中和論辯에서 未發 개념을 정의하면서 고민한 문제는 두 가지이다. 첫째는 자아가 보는 마음과 보이는 마음으로 분열되는 문제를 어떻게 해결하는가 하는 것이고, 둘째는 선악 판단의 객관적 기준을 어디에서 구할 것인가 하는 것이다. 우리는 위의 글에서 주희가 이 문제를 어떻게 해결하고 있는가를 알 수가 있다. 未發은 사려가 싹트기 이전의 마음이다. 따라서 그것을 대상화시켜서 보거나 판단하는 의식은 작용하지 않고 있다. 그러나 이 때에도 마음의 본체(知覺)은 살아 있다. 마음이 활동하지 않고 있다고 해서 그 마음이 죽은 마음은 아니다. 고요한 가운데 이미 활동의 싹이 잠복해 있기 때문이다[靜中有動].<sup>32)</sup> 사려가 싹트기 이전에도 내 마음 속의 활동이 완전히 멈춘 것이 아니라면, 마음이 활동하기 이전에 드러나는 本性的 완전한 모습[中]이 나와 무관한 것이라고 할 수 없다. 그러나 내가 의식적으로 그 상태를 얻고자 하는 순간에 이미 내 마음은 已發이 되고, 中의 상태에서 벗어나게 된다. 따라서 그것을 의식적

31) 위와 같은 곳, “右據此諸說 皆以思慮未萌事物未至之時爲喜怒哀樂之未發 當此之時 即是心體流行寂然不動之處 而天命之性體段具焉 以其無過不及不偏不倚 故謂之中 然已是就心體流行處見 故直謂之性則不可 … 未發之中 本體自然 不須窮索 但當此之時 敬以持之 使此氣象常存而不失 … 此日用之際 本領工夫.”

32) 신유학자들이 復卦를 중시하는 이유도 바로 이것 때문이다.

으로 구하려고 해서는 안된다. 내가 할 수 있는 일은 未發의 상태에서 지각의 활동을 방해하지(助長) 앎으로써 미발이 내 속에 젖어들도록(涵養) 하는 것이다. 그 방법으로는 흠어지기 쉬운 마음을 경건하게 수렴하여(敬) 엄숙하고 단정한 몸가짐을 취하는 것이다. 이것은 본체에 관한 공부이다.

미발에 관한 공부가 본체에 관한 전체적인 지식을 획득하는 것이기는 하지만, 그 내용이 분별되지는 않는다. 따라서 구체적인 場에서 객관적인 기준을 얻기 위해서는 사려가 작동하는 상황(已發)에서 내용을 확인하는 작업이 필요하다.<sup>33)</sup> 나의 마음과 우주를 공통으로 관통하고 있는 道理는 이미 근본적인 것에서 지엽적인 것까지 성인에 의해 모두 책 속에 실려 있다.<sup>34)</sup> 따라서 자신이 직접 실천의 場으로 나아가기 이전에 책 속에 실려 있는 가상의 상황에 나아가 그 상황에서 실천해야 할 당위의 준칙을 학습함으로써(格物) 자신의 分別智를 완전하게 해 나아가는 작업(致知)이 필요하다.

새로이 확립된 수양론에서 경건하게 未發을 함양하는 것은 仁義를 기반으로 하는 유학적 세계관에 대한 믿음을 재확인하고 다져나아가는 과정이다. 그러나 유학적 가치에 대한 믿음만을 가지고는 현실의 장에서 실천을 담보할 수가 없다. 구체적인 내용이 확보되지 않기 때문이다. 다른 한 편으로 구체적인 내용은 개별적이고 고립된 지식일 뿐이다. 단순히 그러한 지식을 축적하는 과정을 통해서 전체적인 세계관을 확보할 수 있으리라고 기대할 수 없다. 이렇게 획득된 지식이 통일된 전체성을 획득(一貫)하기 위해서는 미발공부를 통해 함양된 덕성이 그 과정에 투영되어야 한다. 그러므로 격물치지의 공부를 하는 순간에 있어서도 경건하고 엄숙한 자세를 유지해야만 한다. 敬은 본체와 현상, 형이상과 형이하를 관통하는(徹上徹下) 공부인 것이다.

이제 未發에 대한 함양을 통해 자신에게 이미 갖추어진 德性을 고양시키는 것(尊德性)과 실제 생활에서 학문을 통해 당위의 객관적

33) 위에서 “잘 관찰하는 자는 已發에서 관찰한다”라고 말한 의미가 바로 이것이다.

34) 『朱熹集』, 권 60, 「答許生」 참고.

준칙을 획득하는 일(道問學)은 상호보완적인 위상을 가지게 되었다. 주희의 표현에 따르면 이들의 관계는 '수레의 두 바퀴'나 '사람의 두 다리'와 같다.

#### 4. 주희와 육구연의 교류

주희가 정론을 확립한 지 3년 후인 1172년에 육구연은 과거에 합격한다. 이를 계기로 하여 그는 크게 명성을 떨치게 되고,<sup>35)</sup> 많은 제자들을 얻게 된다. 주희는 육구연이 현명하기는 하지만 독서는 소홀히 하고 곧바로 근본으로 나아가려고만 한다는 소문을 듣고<sup>36)</sup> 그를 한 번 만나보기를 희망하였으며, 육구연과 그의 형인 陸九齡도 또한 주희에 대해 소문을 듣고 만나보기를 희망하였다. 이 두 사람은 呂祖謙의 주선으로 1175년 여름에 信州에 있는 鵝湖寺에서 만나게 된다.

이 모임에서는 먼저 육구연과 육구령이 자신들이 준비해간 시를 발표한다. 이들은 이 시에서 주희가 기초공부는 하지 않고, 註釋이나 일삼는 支離滅裂한 공부를 하고 있다고 비난한다. 분위기는 험악해졌다.<sup>37)</sup> 이후 몇 일 동안 다른 문제에 대한 토의가 있기는 하였으

35) 육구연이 과거의 합격을 통해 명성을 떨치게 된 데에는 내력이 있다. 당시의 시험관은 주희의 친구이자 유명한 학자인 呂祖謙(1137-1181)이었다. 그는 이름을 가린 시험지를 채점하다가 육구연의 답안을 보고 이러한 글을 쓸 사람은 육구연 뿐이라고 말하고, 다른 시험관인 尤公과 趙汝愚에게 천거하여 발탁되었다는 것이다. 이 내용은 『陸象山全集』(이하 『全集』이라 약칭), 「年譜」, 乾道 8年條와 권 26의 「祭呂伯公文」 및 「行狀」에 보인다.

36) 『朱熹集』, 권 47, 「答呂子約」, 제15서 참고.

37) 아호사 모임에 관한 이 유명한 이야기는 『陸象山全集』, 권 34, 「語錄」, 198항에 기록되어 있다. 「語錄」의 기록에 따르면 육구연이 주희의 이론을 모두 격파하였으며, 여조점은 虛靜한 마음으로 들으려는 의사가 있었으나 주희에 의해 방해를 받았다고 한다. 주목해야 할 점은 주희는 아호사 모임에 대해 거의 언급을 하지 않았다는 것이다. 이 사실을 어떻게 해석해야 할지에 대해 단정할 수는 없으나 위의 「語錄」에 남겨진 기록만을 가지고 아호사 모임에 대한 판단을 내리는 것의 위험성을 암시하고 있다.

나 충분한 의견개진을 하기 전에 육구연의 고향에 외적이 침입하는 사태가 발생하여 헤어지게 된다.

이후 주희는 주로 육구령과 교류를 한다. 그러던 중 1180년 9월에 육구령이 죽자, 1181년 2월에 육구연은 육구령의 銘文을 筆寫해달라는 부탁을 하기 위해 南江에 부임해 있던 주희를 방문한다. 이 때 주희는 육구연에게 白鹿洞 書院에 올라 강의를 해달라고 요청한다. 육구연은 『論語』의 “君子喻於義 小人喻於利” 章에 대해 강의를 한다. 강의의 내용은 주로 당시에 과거학을 하는 선비들이 義가 아니라 利益에만 뜻을 두고 공부를 시작하여 이익을 추구하는 데에만 익숙해 있는 것을 비판하는 것이다.<sup>38)</sup>

주희가 부임한 南江은 육학이 융성했던 江西의 최북단에 있었기 때문에 주희와 육구연의 문하 사이에 교류가 잦아지게 된다. 이에 따라 학문적 입장을 바꾸는 사람들도 생겨나게 되었으며, 논쟁도 점차 격화된다.<sup>39)</sup> 無極論爭은 이러한 상황에서 일어난다.

논쟁이 시작될 당시에 이미 주희는 ‘無極’이라는 용어를 사용한 것에 대해 많은 사람들에게 비판을 받고 있었으며, 그 가운데 육구연 형제가 대표적이었다.<sup>40)</sup> 논쟁은 먼저 육구연의 넷째 형인 陸九韶와 주희 사이에 시작된다. 1186-1187년에 걸친 논쟁이 결론을 짓지 못하자 육구연은 형의 뒤를 이어 주희와 논쟁을 계속한다. 각각 2차례씩 장문의 편지를 주고 받으며 계속된 이 논쟁의 주제는 “無極이라는 용어를 사용하는 것이 과연 정당한가?” 하는 것이었다. 無極이라는 용어가 道家의 분위기를 풍긴다는 육구연의 비판에 대해 주희는 계속해서 이 말은 太極의 절대성을 표현하는 술어라고 주장한다.

38) 『全集』, 권 23. 「白鹿洞書院講義」에서는 주희가 강의를 듣고 서늘한 날씨에도 불구하고 진땀까지 흘리며 자신의 이전 행적에 대해 부끄러워 했고, 좌중에는 눈물을 흘리는 사람까지 있었다고 기록되어 있다. 그리고 실제로 많은 연구서에도 이를 인용하고 있다. 그러나 『朱子語類』, 권 124, 7항에는 주희가 육구연의 강의 내용에 대해 비판하는 내용이 기록되어 있다. 鵝湖寺의 모임과 마찬가지로 자료를 독해하는데 신중을 기해야 하는 부분이다.

39) 이에 대한 자세한 내용은 陳來, 『朱熹哲學研究』, 北京, 中國社會科學出版社, 1988, 296-315쪽 및 錢穆, 위의 책, 315-326쪽을 참고할 것.

40) 속경남, 위의 책, 685쪽.

주희와 육구연 사이에 주목할 만한 교류는 세 차례가 있었다. 아호사의 모임과 백록동 서원 강의의 경우에는 한 편에만 남아 있는 자료를 어떻게 해석할 것인가 하는 점이 문제가 된다. 가장 중요시 되는 무극 논쟁의 경우에 있어서도 일관된 주제는 용어 사용의 정당성에 관한 것이다. 따라서 두 사람의 교류를 통해 육구연의 사상을 이해하려고 하는 것은 “장님이 코끼리를 더듬는” 격이 될 것이다.<sup>41)</sup>

## 5. 주희의 육구연 비판

주희는 육구연을 만나기 이전에 친구인 劉清之에게서 육구연 형제에 대한 이야기를 듣는다. 유청지는 주희에게 육구령이 張九成을 종주로 삼고 있다고 소개한다.<sup>42)</sup> 장구성은 당시 禪宗의 大家인 大慧宗의 世俗弟子이다. 주희는 그를 “겉으로만 儒者이고 속은 佛者(陽儒陰釋)”라고 비판한다.<sup>43)</sup> 따라서 주희가 육학에 대한 소문을 듣고

41) 육구연의 사상을 설명하는데 있어서 무극논쟁을 중시하는 태도는 『宋元學案』에서 시작된다. 황중희는 「象山學案」의 대부분을 무극논쟁에서 주고받은 편지로 채워 넣고 있다. 현대의 연구자들도 대부분 이 유명한 자료집에 근거하고 있다. 일례로 손영식은 無極論爭이 주희의 이원적 입장과 육구연의 일원적 입장을 대표하는 것이라고 주장한다. 주희의 이원적 입장은 形而上-形而下, 性-情, 理-氣를 엄격히 구분하는 입장이다. 그러나 無極과 太極은 주희에게 있어서도 둘 다 形而上의 개념이며, 주희는 太極이라는 표현이 그것을 形而下의 한 사물로 착각하는 오해를 없애기 위해 無極이라는 용어를 사용한다고 주장한다. 여기에서는 이원적인 긴장관계가 전혀 문제되지 않는다. 물론 논쟁의 과정에서 陰陽을 形而上으로 규정할 것인가, 形而下로 규정할 것인가 하는 문제가 돌출되기는 한다. 그리고 이 문제는 두 사람이 가지고 있는 세계관의 차이를 단적으로 보여줄 수 있는 것이기도 하다. 그러나 논의의 핵심은 여전히 용어 사용의 정당성에 관한 것이었고, 음양을 어떻게 규정할 것인가에 대해서는 깊이있는 토론이 이루어지지 않는다. 따라서 이 논쟁에서 등장하는 문제만으로 육구연의 사상을 설명하려면 아주 적은 분량의 자료를 가지고 많은 부분을 상상력으로 채워 넣어야 하는 문제가 생긴다.

42) 『朱熹集』, 권 33, 「答呂伯恭」, 제26서 참고.

43) 자세한 내용은 『朱熹集』, 권 72, 「張無垢中庸解」를 참고할 것.

처음 받은 인상은 禪의 경향이 강하다는 것이다. 주희는 또한 육학에서 독서보다는 본심을 깨닫는 것을 더 중시하는 것<sup>44)</sup>이 禪佛敎의 “不立文字 見性成佛”과 같은 것이라고 생각한다. 주희의 이러한 판단은 이후에도 변하지 않는다. 따라서 그가 陸學을 비판하는 입장은 禪佛敎에 대한 비판과 같은 맥락 속에 있다.

주희가 증화논변을 거치면서 내린 결론에 따르면 본체에 대한 공부(敬/涵養/尊德性)와 객관적이고 현실적인 규범에 대한 공부(格物致知/道問學)는 상호보완적인 것으로 수례의 양 바퀴와 같은 존재이다. 본체에 대한 공부가 이론적 근거로서 중요성을 가진다면, 현실적 규범에 대한 공부는 실질적인 실천의 場에서 구체적인 내용을 제시해 주는 것이다. 경건한 마음으로 함양을 한다는 것은 仁義를 핵심 내용으로 하는 유가적 도덕 형이상학에 대한 확고한 믿음을 다져 나아가는 것이다. 따라서 일반 사람들에게 객관적으로 납득이 되는 현실적인 수양 방법은 格物致知이며, 주희의 수양론은 독서를 핵심으로 하는 主知主義의 경향을 가질 수밖에 없다.

주희는 육학이나 불교에도 敬/尊德性에 해당하는 수양 방법이 있다는 점은 인정한다. 그러나 주희의 체계에 따르면 외부에서 객관적인 규범을 탐구하지 않고 내적으로 마음에 대한 수양만을 하는 것은 위에서 이미 언급한 두 가지 문제를 수반하게 된다. 첫째로 마음으로 마음을 보려고 하기 때문에 자아의 분열을 가져올 수 있으며, 다음으로 마음에 대한 수양만을 통해서서는 아무 내용도 확보될 수 없다는 점이다.<sup>45)</sup>

44) 실제로 주희는 육구연이 독서의 필요성을 전혀 인정하지 않을 뿐만 아니라 그것이 오히려 道理를 깨우치는데 해가 된다고 여긴 것으로 생각하였다. 대부분의 연구서들도 주희의 이러한 입장을 무비판적으로 수용한다. 따라서 독서에 대한 육구연의 태도는 그의 사상을 평가하는데 있어서 매우 중요하다. 육구연이 주희처럼 독서를 인격 완성의 가장 중요한 것으로 생각하지는 않았을지라도 독서의 필요성을 전적으로 부인하지는 않는다. 오히려 육구연에게 있어서도 독서란 일정한 조건만 충족된다면 중요한 수단이 될 수 있다. 이에 대해서는 다음 장에서 자세히 다루겠다.

45) 『朱子語類』 권 126, 「釋氏」, 제75항, “불교에도 깨달음의 이치가 있으니 ‘경건하게 마음을 바르게 하는 것(敬以直內)’라고 할 만하다. 그러나 ‘객



주희에 따르면 육구연의 이러한 문제는 그가 인간을 지나치게 믿고 있는 데에서 연유한다.<sup>46)</sup> 그는 인간의 본성이 올바르게 발현되는 것을 막는 粗惡한 氣質이 있다는 것을 알지 못하고,<sup>47)</sup> 마음의 활동을 모두 道理에 맞는 것으로 생각함으로써 人倫을 어지럽히는 狂妄한 행위를 할 가능성을 열어놓았다. 이는 인간의 생리적 본능을 모두 道理로 인정하려는 告子와 같은 것이다.<sup>48)</sup>

관직 준칙을 통해 외적 행동을 바르게 하는 것(義以方外)가 없으니 그 마음을 바르게 한 것도 애초에 근본부터 잘못된 것이다(佛有一個覺之理 可言敬以直內矣 然無義以方外 其直內者 要之 其本亦不是)."

- 46) 『朱熹集』, 권 31, 「答張敬夫」, 제27서, “惜乎其自信太過” 이라 반대로 육구연은 주희가 인간의 마음을 너무 믿지 못한다고 비판한다. 주희는 불교의 허무주의를 극복하려고 노력했지만, 여전히 세계와 인간에 대해 비판적인 견해에서 벗어나지는 못하고 있다.
- 47) 『朱子語類』, 권 124, 「陸氏」, 38항, “病只在不知有氣稟之雜 把許多粗惡底氣都把做心之妙理.” 주희는 같은 이유로 程顥, 그리고 심지어는 孟子에 대해서도 경계를 늦추지 않고 있다. 이것은 육구연이 이들과 같은 노선에서 있으며, 주희는 그렇지 못하다는 것을 반증하는 것이다.
- 48) 육구연도 또한 주희를 고자라고 비판한다. 이들이 서로를 고자라고 비판하는 이면에서 고자를 해석하는 둘 사이의 차이점이 존재한다. 맹자와 고자가 버드나무로 나무 그릇을 만드는 것에 비유하여 仁義의 관계를 논하는 곳(『孟子』, 「告子上」, 1)을 분석해 보면 고자의 말에 대해 다음과 같은 두 가지의 해석이 가능하다: 1) 버드나무의 본성에 나무그릇이라고 하는 것은 없으므로 버드나무를 가지고 나무 그릇을 만드는 것은 버드나무의 본성을 해치는 것이다. 따라서 사람이 仁義를 행하는 것은 본성을 해치는 것이므로 仁義를 행해서는 안된다. 2) 버드나무를 가지고 나무 그릇을 만들기 위해서는 외적인 힘이 필요하다. 따라서 인간이 인의를 행하기 위해서는 자신의 본성을 교정하는 인위적인 노력이나 외부의 규범이 필요하다.

첫 번째 해석은 고자를 도가계열로 보는 것이고, 두 번째 해석은 유가에서 荀子 계열로 보는 것이다. 주희는 첫 번째 해석을, 그리고 육구연은 두 번째 해석을 따르고 있다. 고자를 해석하는 두 가지 방법에 대해서는 徐復觀, 『中國人性論史』, 臺北, 臺灣商務印書館, 1990, 190-197쪽을, 그리고 주희와 육구연이 고자를 바라보는 관점의 차이에 관해서는 『朱子語類』, 권 52, 「孟子-公孫丑上之上」, 25항을 참고할 것.

## 6. 육구연의 심즉리 체계

### 6.1. 우주와 인간, 그리고 動靜을 관통하는 道

주희는 세계의 역동적이고 다양한 현상과 그 이면에 있는 불변의 道理를 엄격히 구분하고, 현상의 세계를 극복하고 불변하는 이치를 포착해야 한다고 주장한다. 이러한 세계관은 인간의 마음과 행위에 관한 이론에도 그대로 적용된다. 활동하는 현실적인 마음은 이면에 존재하는 불변의 당위성을 획득하기 위해 극복되어야 한다. 그러나 여기에는 한 가지 문제가 있다. 세계에서 인간이라는 요소를 제외한다면, 그 세계는 善인가 惡인가? 주희가 보기에 세계의 모든 구성원들 가운데 道理를 가장 잘 실현할 가능성을 가진 존재는 인간이다. 인간을 제외한 세계의 다른 요소들은 그 보편적인 道理 가운데 극히 일부만을 실현할 수 있다. 그렇다면 자연의 운행에서는 道理가 제대로 실현되지 못하고 있는가? 그렇다면 불교에서와 같이 이 세계는 부정되어야 할 가상일 것이다. 아니면 극도로 불완전한 존재들이 모여서 커다란 善을 실현하는 것인가? 만약 후자의 경우라면 보다 이상적인 善을 실현하고 있는 개개의 요소에 대해 인간의 우월성을 주장할 수 있는가?

이에 비해 육구연은 역동적이고 다양한 현실의 세계 외에 따로 이면의 도리를 상정하지 않는다. 봄이 오면 여름이 있고, 삶이 있으면 죽음이 있는 대립적 현상들의 통일체가 바로 道理인 것이다. 그의 이러한 태도는 “변화의 이면에서 변화의 원인이 되는 불변의 이치가 道理”라고 주장하는 주희에게 “陰陽이라는 현상이 번갈아서 일어나는 변화의 세계 그 자체가 도리”<sup>49)</sup>라고 말한 것으로 대표된다. 도리는 현실의 이면이 아니라 현실 속에 가득 차 있는 것이다.<sup>50)</sup>

역동적인 현실세계보다는 고요한 靜의 세계를 이상적인 상태로

49) 『全集』, 권 2, 「與朱元晦」, “易之爲道 一陰一陽而已 先後終始動靜晦明… 何適而非一陰一陽哉 奇偶相尋 變化無窮.”

50) 『全集』, 권 11, 「與吳子嗣」, 제 8 서, “此理充塞宇宙.”

생각하고 마음의 활동을 부정하려는 사고의 원형은 『禮記』, 「樂記」 편에 나온다.<sup>51)</sup> 주희는 여기에서 動靜을 性情으로 치환시켜 설명한다. 이렇게 惡을 현실에 필연적으로 주어지는(given) 조건으로 보고, 天理와 人欲을 動靜과 연관시켜 설명하는 사고방식은 일종의 원죄의식과 戰戰兢兢하는 엄숙주의를 낳을 수밖에 없다. 그러므로 육구연은 「樂記」의 사고를 부정하고, 動靜을 모두 天理로 인정해야 한다고 주장한다.

천리와 인욕이라고 하는 말은 그 자체로 지극한 이론이 못된다. 만약 天이 理이고 人은 欲이라면 이것은 천인이 같지 않다는 말이다. … 천리와 인욕이라고 하는 말은 아마도 여기(樂記)에서 나온 것이며, 樂記의 말은 또한 노자에 근거하고 있는 것이다. 그리고 만약 오직 靜만을 天性이라고 한다면 動은 天性이 아니란 말인가?<sup>52)</sup>

인간도 또한 우주의 일부이기 때문에 인간의 마음이 활동하는 것도 또한 天理의 한 측면이다. 우주에 가득한 이치는 天地에 있어서는 각각 陰陽과 剛柔라고 하는 모습으로, 그리고 인간에게는 仁義로 드러난다.<sup>53)</sup> 따라서 仁義禮智의 四端과 현실적인 마음이 다른 것이 아니라 마음의 활동이 바로 道理인 것이다.<sup>54)</sup> 그리고 이 마음의 이치는 시대와 聖凡을 막론하고 누구에게나 똑 같이 갖추어져 있다.<sup>55)</sup> 마음은 어떠한 사태를 당할 때 활동을 하게 된다. 이 때의 다양한

51) 『禮記』, 권 19, 「樂記」, “人生而靜 天之性也 感於物而動 性之欲也. … 夫物之感人無窮而人之好惡無節 則是物至而人化物也 人化物者 滅天理而窮人欲者也.”

52) 『全集』, 권 34, 「語錄」, 6항, “天理人欲之言 亦自不是至論 若天是理 人是欲 則是天人不同矣. … 天理人欲之言 蓋出於此 樂記之言 亦根於老氏 且如專言靜是天性 則動獨不是天性耶.”

53) 『全集』, 권 1, 「與趙監」, “道塞宇宙 非有所隱遁 在天曰陰陽 在地曰剛柔 在人曰仁義 故仁義者 人之本心也.”

54) 『全集』, 권 11, 「與李宰」, 제 2 서, “四端者卽此心也. … 心卽理也”

55) 『全集』, 권 36, 「年譜」, 紹興 21年條, “宇宙便是吾心 吾心便是宇宙 東海有聖人出 此心同也 此理同也 西海有聖人出. … 千百世之上 至千百世之下 有聖人出焉 此心此理 莫不同也.”

활동 양상이 바로 天理의 발현인 것이다. 따라서 道理와 현실적 상황[事]은 분리해서 생각할 수가 없으며,<sup>56)</sup> 따라서 수양공부를 함에 있어서도 마음의 動靜을 구분해서는 안된다.

만약 스스로 靜에서의 공부를 해 냈다고 생각하여 다시 따로 動에서 공부를 한다면 이는 단지 혼란만을 가중시킬 뿐이다. 어디를 간들 이 마음이 아니겠는가? 마음이 바르다면 靜의 때에도 바른 것이고, 마음이 바르지 않다면 動의 때에도 바르지 못한 것이다. 만약 動靜에 있어서 마음을 달리 한다면 이는 두 개의 마음을 가진 것이다.<sup>57)</sup>

내 마음이 역사상 존재했던 성인과 같고, 마음의 이치는 불변의 것이 아니라 역동적으로 변화하는 다양한 사태 속에서 드러나는 것이라면 성인들에 의해 이루어진 경전들도 불변의 법칙이 아니라 그 가 당면한 상황 속에서 마음의 온전한 활동을 기록해 놓은 것에 불과하다는 것을 알 수 있다.<sup>58)</sup>

## 6.2. 惡의 문제에 관해-異端論

주희는 程顥의 노선에 객관적 기준이 결여되어 있음에 주목하고 경전의 내용에 대한 연구를 통해 객관적 기준을 세울 것을 주장한다.<sup>59)</sup> 그리고 그는 육구연이 禪佛教와 같이 마음의 활동을 무비판적으로 인정함으로써 人倫을 어지럽히는 지경에 이르게 될 것이라고 비판한다. 그러나 육구연이 인간의 행위를 무비판적으로 수용하는 것은 아니다.

56) 『全集』, 권 34, 「語錄」, 1항, “道外無事 事外無道 先生常言之.”

57) 『全集』, 권 4, 「與潘文叔」, “若自謂已得靜中工夫 又別作動中工夫 恐只增擾擾耳 何適而非此心 心正則靜亦正動亦正 心不正則靜亦不正動亦不正 若動靜異心 是有二心也.”

58) 『全集』, 권 34, 「語錄」, 5항, “學苟知本 六經皆我註脚.”

59) 이 경우 道統을 이은 성인들에 의해 경전에 기록된 내용은 시공을 초월한 절대적 진리가 되고, 개인의 주체적 판단이 들어설 자리는 극도로 줄어든다.

우주가 인간을 격리시키거나 한계지운 적은 없다. 인간 스스로가 자신을 우주와 격리시키고 한계지울 뿐이다.<sup>60)</sup>

道가 우주에 있어서 무슨 병통이 있겠는가? 다만 인간 스스로에게 병통이 있을 뿐이다. 千古의 聖賢들은 단지 인간의 병통을 없애 준 것일 뿐이니 어찌 道를 증감시킬 수 있겠는가?<sup>61)</sup>

여기에서 육구연이 중시하고 있는 것은 인간의 주체적 결정권이 다. 자신이 善을 행하는가, 惡을 행하는가는 외부의 불가피한 상황이나 강요에 의해서가 아니라 오직 자신의 선택에 달린 문제이다. 이에 반해 주희는 인간의 惡을 우연적으로 주어진 기질의 탓으로 돌린다. 뿐만 아니라 학문을 통해 기질을 변화시킬 수 있음을 선언하면서도 그것이 매우 어려운 일임을 고백하고 있다.<sup>62)</sup> 이것은 도덕적인 문제를 우주론적으로 보편화시키려는 그의 학문이 안고 있는 치명적인 약점이다. 법률이든 도덕이든간에 자신의 행위에 대해 자발적으로 결정을 하고 그 결정에 대해 책임을 질 수 있는 주체를 상정하지 않는다면 의미가 없기 때문이다.<sup>63)</sup>

인간의 마음은 우주를 가득 채우고 있는 道理와 동일한 궤도에서 활동할 수 있는 능력을 가지고 있다. 이러한 측면에 있어서 성인과 나는 똑같은 존재이다. 그러나 그 마음의 잠재 능력이 아무런 매개 없이 기계적으로 드러나는 것은 아니다. 주체에게는 선택권이 있기 때문이다. 주체가 우주적 이치이자 자기 마음의 이치인 仁義를 지향하지 않고, 다른 목적을 지향한다면 마음의 본래적인 능력은 막혀서 드러나지 못하게 된다.

당시의 학문이 가지고 있는 폐단은 몇 가지로 분류될 수 있다. 가장 쉽게 알 수 있는 것이 富貴와 立身榮達을 통해 감각적인 쾌락을 추구하는 것이다. 육구연이 백록동서원 강의에서 과거학을 비판한

60) 『全集』, 권 34, 「語錄」, 48항, “宇宙不會限隔人 人自限隔宇宙.”

61) 위와 같은 곳, 2항, “道在宇宙 何嘗有病 但人自有病 千古聖賢 只去人病 如何增減得道.”

62) 『朱子語類』, 권 4, 59항, “人之爲學 却是要變化氣質 然極難變化.”

63) Richard Taylor, 엄정식 역, 『形而上學』, 종로서적, 1988, 18쪽 참고.

이유가 바로 그것이다.<sup>64)</sup> 그러나 가장 심각한 폐단은 교묘한 이론을 내세워 사람들을 현혹시키는 것이다. 감각적 쾌락을 추구하고자 하는 것은 매우 저속한 욕구이다. 이에 반해 정교한 철학적 이론을 구축하여 다른 사람과의 대결에서 승리하려는 마음(勝心)은 보다 知的이고 고차원적인 욕구이다. 욕구연은 佛敎와 道敎 뿐만 아니라 이터한 모든 이론들이 異端이라고 선언한다.

오늘날 학문에 있어서 道에서 벗어난 자들은 단지 邪說을 익히고 서로를 속임으로써 남에게 이기고자 하는 마음을 기를 뿐이다. 옛 사람들이 말하는 이단은 단지 불교와 노자만을 가리키는 것이 아니었다. 異端이라는 말은 論語에서 나온 孔子의 말이다. 공자 당시에 중국 사람들은 불교에 대해 아직 듣지 못하였고, 老子가 잇기는 했지만 그 세력이 아직 성대하지 못했다. 따라서 공자도 또한 노자를 배척하지 않은 것이다. … 만약 이 이치를 밝게 알지 못하고 사사로이 이론적 단서를 가지고 있다면 이것이 바로 이단이다. 어찌 老佛에만 그치겠는가?<sup>65)</sup>

不肖한 자들이 物慾에 가리워 그 本心을 상실한다면, 지식인들은 자신의 사사로운 의견에 가리워서 그 본심을 상실한다. 道는 가깝고

64) 욕구연이 과거를 맹목적으로 반대하는 것은 아니다. 주희가 현실도피적인 경향을 가지고 과거학을 극단적으로 반대했던 데 반해 욕구연은 “이익이 아니라 義에 뜻을 두고 공부를 하여 과거장에 나아간다면, 그 글은 분명 평소에 공부한 것일 것이므로 성인의 의도와 배치되지 않을 것이다. 이러한 과정을 통해 벼슬자리에 나아간다면, … 나라와 백성에만 마음을 쏟아서 자신을 위해 計較하지 않을 것이다. 어찌 君子라고 부르지 않을 수 있겠는가?” 라고 말하면서 오히려 적극적인 현실 참여를 요구한다. 두 사람의 이러한 차이점은 그들의 인생역정에서도 드러난다. 주희가 자신에게 주어지는 관직을 끊임없이 사양했던 데 반해서 욕구연은(현실이야말로 道理가 드러나고, 또 그것을 보다 완전히 실현할 수 있는 場이라고 믿었기 때문에) 모함을 받아 물러나기까지 자신에게 주어지는 관직을 한 번도 사양하지 않는다.

65) 『全集』, 권 15, 「答陶贊仲」, “今學失其道者 不過習邪說 更相欺 以滋養其勝心而已 古人所謂異端者 不專指老佛 異端二者出論語 是孔子之言 孔子之時 中國不聞有佛 雖有老氏 其說未熾 孔子亦不曾關老氏. … 若不明此理 私有端緒 卽是異端 何止佛老哉.”

이해하기 쉬운 일상사에서 드러나는 것인데 멀고 어려운 곳에서 그것을 구하려 하기 때문이다.<sup>66)</sup> 예를 들어 성인은 易을 찬술하면서 乾坤의 이치는 알기도 쉽고 행하기도 쉬운 것이라고 하였고, 맹자도 또한 道理는 큰 길과 같아서 알기 어려운 것이 아니라고 하였다. 그런데 후세에 道를 논하는 자들은 易道가 아주 은미하고 심오한 것이라고 여긴다.<sup>67)</sup> 옛날 사람들이 구체적인 사실을 통해 서로를 깨우쳐 주었다. 그러나 사실은 의견에 의해 왜곡되고, 경전의 쉽고 절실한 가르침은 詭辯에 의해 가리워져 버렸던 것이다.<sup>68)</sup>

성인은 사실을 통해 가르쳤다. 우리는 성인의 가르침을 읽으면서 나에게 가깝고 절실한 문제에 대해서 교훈을 느끼고 배우면 그만이다.<sup>69)</sup> 사실의 변수는 무한하여 완전히 똑같은 사실이 두 번 일어날 수는 없다. 따라서 경전 속에 담긴 내용을 절대시하거나 심오한 주석을 달려 해서는 안된다. 그것은 특정한 상황속에서 마음의 소박한 반응을 기록해 놓은 것에 불과하기 때문이다. 육구연의 제자 중 하나가 心·性·情·才와 같은 개념들의 차이점에 대해 묻자 육구연은 이렇게 대답한다.

그대의 이와 같은 말은 더욱 지엽적인 것이다. 그러나 이는 그대의 잘못이 아니고 온 세상의 폐단이다. 오늘날 학자들은 책을 읽음에 있어서 단지 글자만을 풀이하려 하고 글의 맥락을 구하려 하지 않는다. 情性心才는 모두 같은 것이다. 표현이 우연히 달랐을 뿐이다.<sup>70)</sup>

66) 『全集』, 권 1, 「與趙監」, 제 1 서, “愚不肖者不及焉 則蔽於物欲而失其本心 賢者智者過之 則蔽於意見而失其本心. … 故道在邇而求之遠 事在易而求之難.”

67) 『全集』, 권 1, 「與曾宅之」, “後世言易道者 以爲易道至幽至深 學者皆不致輕言 然聖人之贊易 則曰乾以易知 坤以簡能. … 孟子曰 夫道若大路然 豈難知哉.”

68) 『全集』, 권 2, 「與朱元晦」, 제 2 서, “古人質實. … 以其事實覺其事實. … 事實湮於意見 典訓蕪於辨說.”

69) 육구연도 또한 程顥와 마찬가지로 “자신에게 절실하게 다가오는 느낌”을 중시한다.

70) 『全集』, 권 35, 「語錄」, 79항, “如吾友此言 又是枝葉 雖然此非吾友之過 蓋

그러나 이 제자는 그의 의도를 이해하지 못하고 이 용어들에 대한 개념정의를 해 주기를 고집한다. 육구연은 이에 대해 굳이 말로 표현하는 것은 자신의 위한 공부(爲己之學)이 아니고 남에게 보여주기 위한 공부(爲人之學)일 뿐이라고 하면서 다음과 같이 말한다.

굳이 설명을 하라고 하면 하늘에 있어서는 性이라고 하고 사람에게 있어서는 心이라고 할 수 있다.<sup>71)</sup> 이것은 그대의 의도에 따라 설명해 보았을 뿐이지 실제로는 이와 같이 해서는 안된다. 단지 마음에 장애가 되는 것을 모두 없애고 나서 당신의 뜻에 꼭 들어 맞는다면 그 때에야 비로소 옳은 것이다. … 성현은 사람들에게 가르침을 주는 것을 급히 여겨서 심성정의 등의 다양한 개념을 가지고 설명한 것이다. 그러나 어찌 이와 같은 방편에 구애될 수 있겠는가? 만약 그대가 다른 사람에게 “반드시 이리이러해야 心이고, …”라고 칼로 자른 듯이 분명하게 설명한다면 이는 나의 실질적인 일과는 무관한 것이다. 반드시 핵심이 되는 맥락을 따라 이해해야 비로소 옳다고 할 수 있는 것이다.<sup>72)</sup>

성인들은 상대방에 따라서 상황에 맞는 설명을 했을 뿐이다. A라는 사람에게는 ‘마음[心]’이라는 말이 가장 마음에 와 닿고, B라는 사람에게는 ‘본성[性]’이라는 말이, 그리고 C라는 사람에게는 ‘情緒(情)’라는 말이 가장 절실한 경우가 있기 때문에 이렇게 다양한 개념을 사용하였을 뿐이라는 말이다. 실제로 중요한 것은 어떠한 상황의 맥락에서 어떻게 행동하는 것이 나의 마음에 절실하게 와 닿는가 하는 ‘도덕정서’의 문제이지, 그것을 논리적으로 설명하는 ‘도덕이성’의 문제는 아닌 것이다. 주희는 용어에 대한 정확한 개념 규정

舉世之弊 今之學者讀書 只是解字 不求血脈 且如情性心才 都只是一般物事 言偶不同耳.”

71) 많은 연구서에서는 앞뒤의 말을 빼버리고 이것이 心性에 대한 육구연의 개념규정이라고 설명하고 있다. 斷章取義의 대표적인 사례이다.

72) 위와 같은 곳, “若必欲說時 則在天爲性 在人爲心 此蓋隨吾友而言 其實不須如此 只是要盡去爲心之累者 如吾友適意時 卽今便是, … 聖賢急於教人 故以情以性以心以才說與人 如何泥得 若老兄與別人說 定是說如何讓是心, … 如此分明說得好 地 不干我事 須是血脈骨髓理會實處始得.”



과 그 논리적 운용을 통해 객관적 준칙을 확보하고자 한다. 그러나 이렇게 객관적 준칙을 지키려는 욕구는 마음의 본래적 작용에 족쇄를 채운다. 욕구연에 따르면 성인들이 한 자리에 모인다고 해도 그들의 언어적 표현 방식이 반드시 같으리라는 법은 없다. 단지 그 상황을 대하는 심리적 지향성이 같기 때문에 동일하게 이치에 맞는 행동을 할 수 있다는 것이다.<sup>73)</sup>

여기에서 “내 (마음) 속에 모든 이치가 갖추어져 있다(萬物皆備於我)”<sup>74)</sup>라는 孟子의 선언을 해석하는 주희와 욕구연의 차이점을 볼 수 있다. 주희에게 이치는 마음 속에 ‘불변하는 내용의 총체’로 갖추어져 있지만, 욕구연에게는 ‘상황의 변수를 인식하고 그에 따라 대처하는 기능’으로 갖추어져 있는 것이다.

### 6.3. 본심의 회복-수양론

주희에게 聖人是 공부의 최종 목적지이지만, 욕구연에게 聖人是 출발점이기도 하고 목적지이기도 하다. 욕구연의 “聖인과 내가 같은 마음을 가졌다”라는 주장은 수양이 전혀 필요 없다는 오해를 낳아 왔다. 그러나 성인과 내가 같은 마음을 가지고 있기는 하지만 주체의 자율적 선택권도 또한 인정된다. 그리고 자신이 선택한 길을 익혀 나아가는 가운데 그 길에 대한 이해는 점점 깊어지게 된다. 이 익을 목적으로 하는 자들은 이익을 취할 수 있는 방법에 더욱 정통하게 되고, 義理를 목적으로 하는 자들은 그것을 실현할 수 있는 방법에 더욱 정통하게 된다.<sup>75)</sup>

이익을 추구하는 방법이나 정교한 추상적 이론으로 남에게 승리하는 것을 추구하는 자들은 이미 거기에 익숙해져 있기 때문에 목은 때를 벗겨내듯이 舊習을 제거해야 한다.<sup>76)</sup> “벗겨낸다”는 말은 老子

73) 『全集』, 권 34, 「語錄」, 79항, “千古聖賢 若同堂合席 無必盡合之理 然此心此理 萬世一揆也.”

74) 주희에게는 ‘性’이고, 욕구연에게는 ‘心’이다.

75) 자세한 내용은 『全集』, 권 23의 「白鹿洞書院講義」에 나온다.

76) 『全集』, 권 35, 「語錄」, 205항. 여기에서 욕구연은 “剝落”이라는 표현을 사용한다.

를 연상하게 한다.<sup>77)</sup> 그러나 육구연의 방법은 노자와 같이 부정적인 방법이 아니다.

근래에 어떤 사람이 나에게 대해 “먼저(義理라고 하는) 커다란 목표를 지향하는 마음을 확립한다(先立乎其大者)는 것 이외에는 전혀 다른 수단을 가지지 못했다”라고 말하였다. 나는 그 말을 듣고 “참으로 그렇다”라고 대답하였다.<sup>78)</sup>

舊習을 제거하는 방법은 오히려 적극적인 것이다. 먼저 利慾에 의해 가리웠던 자신의 마음을 추스려[求放心], 仁義라고 하는 도덕 원리에 대한 본심의 지향성을 확고히 해야 한다. 그러나 이것으로 끝이 아니다. 本心을 잃어버리거나 잃어버린 본심을 찾는 것은 지극히 순간적인 일일 뿐이기 때문이다. 역사상의 성인과 내가 차이가 나는 이유는 본심의 지향성을 도덕적인 상황 속에서 완성하는 노력을 끊임없이 함으로써, 내 마음이 일관되게 仁義를 지향할 수 있도록 학습해 나아가는가, 그렇지 못한가에 기인한다.

성인이 하는 일들을 보통 사람이 다 해낼 수는 없지만 할 수 있는 것도 있다....성인이 하는 일과 하지 않는 일을 보통 사람이 하는 경우를 살펴보면 그 모든 것이 천지의 중용을 받아서 오묘한 내 마음 속에 뿌리를 두고 있는 것들로 사라질 수가 없는 (능력의 소산인) 것이다. 그 사라질 수 없는 것을 채워 나아간다면 仁이 어찌 먼 곳에 있겠는가?<sup>79)</sup>

일단 善意志를 확고히 하고 나면 구체적인 상황 속에서의 실천을 통해 그것을 채워 나아가는 노력이 필요하다. 성인과 내 마음은 같

77) 『老子』, 48장, “爲學日益 爲道日損 損之又損 以至於無爲.”

78) 『全集』, 권 34, 「語錄」, 41항, “近有議吾者云 除了先立乎其大者一句 全無技倆 吾聞之曰 誠然.”

79) 『全集』, 권 21, 「雜著」, 論語說, “聖人之所爲 常人固不能盡爲 然亦有爲之者... 於其爲聖人之所爲與不爲聖人之所不爲者觀之 則皆受天地之中 根一心之靈而不能泯滅者也 使能於其所不能泯滅者而充之 則仁遠乎哉.”

은 능력을 가지고 있기 때문에 이러한 노력만 있다면 이상적인 인격을 완성하는 일은 멀리 있지 않다.<sup>80)</sup> 이 과정에서 독서도 또한 부인되지 않는다. 그러나 독서란 선의지를 확립하는 작업이 선행된 후에야 가치를 가질 수 있다. 또한 자신의 마음을 발휘하는 구체적인 사태와 연결되는 부분만을 중시하고, 자신의 상황과 직접적인 관련이 없어서 잘 이해가 안되는 부분을 억지로 이해하려고 穿鑿해서는 안 된다.<sup>81)</sup> 육구연에게 尊德性和 道問學은 결코 주희에게서처럼 수평적인 관계일 수가 없다. 존덕성 없는 도문학은 가치가 없는 것이기 때문이다.

## 7. 결 론

주희는 불교의 허무주의를 극복하고, 유학의 가치관을 객관적이고 보편적인 기반 위에 확고히 定礎하려 한다. 그는 세계와 인간을 다분히 사실적 견지에서 바라보고 설명하고 있다. 그러나 윤리에 있어서 지나치게 객관성과 보편성을 지향하려는 그의 이론은 주체의 결정권과 그에 따른 책임귀속의 문제를 낳고 만다. 육구연의 도덕 이론은 주희의 이러한 문제에 대한 반발이다. 그는 도덕적 상황에 있어서 개별적 주체의 결정권과 판단 능력을 철저하게 인정하는 입장에 선다. 그는 사실보다는 당위의 견지에서 인간을 바라보고 있다.

80) 그러나 육구연이 마음 공부만을 통해 세상의 모든 일이 해결된다고 주장하는 것은 아니다. 그는 도덕과 관련되는 문제와 기예와 관련되는 문제를 엄격히 구분하고, 기예와 관련되는 문제에 대해서는 각고의 노력이 필요함을 인정한다. 육구연의 주 관심사는 도덕적인 문제일 뿐인 것이다. 자세한 내용은 『全集』, 권 15, 「與陶贊中」에 나온다.

81) 이러한 독서법은 주희의 독서법과는 극단적으로 대비된다. 주희에게 있어서 경전이란 성인이 절대불변의 진리를 밝혀 놓은 것이기 때문에 한 글자 한 글자 막히는 곳이 없도록 정밀하게 읽어야 한다. 그러나 육구연의 독서법은 일상성을 강조하기 때문에 주희가 가장 중시하는 『大學』이나 『中庸』은 거의 무시되고, 『論語』와 『孟子』가 가장 중시된다.

이러한 육구연의 주장은 주희라고 하는 대 사상가에 가리워 많은 오해를 받았다. 현실적 마음이 아닌 그 이면의 본체 속에 도덕적 준칙들의 총체가 완결적으로 주어져 있으며, 현실의 마음은 그 준칙을 실현하는 동시에 은폐하는 존재라고 주장하는 주희의 개념체계에서 보면 현실적인 마음의 활동 그 자체를 道理라고 인정하는 육구연의 이론은 선불교와 같은 것이다. 그러나 육구연은 마음 속에 내용으로서의 준칙이 주어져 있는 것이 아니며, 마음은 단지 상황에 적절하게 반응할 수 있는 기능을 가진 존재라고 주장한다. 이러한 측면들을 보다 객관적으로 받아들일 수 있다면 두 사람의 이론체계와 사상사적인 위치를 보다 잘 이해할 수 있을 것이다.

### 참고문헌

- 『陸象山全集』, 北京, 中華書局, 1992.  
 『朱熹集』, 成都, 四川教育出版社, 1996.  
 『二程集』, 漢京文化事業有限公司, 1983.  
 『宋元學案』, 臺北, 新文豐出版公社, 1987.  
 徐復觀, 『中國人性論史』, 臺北, 臺灣商務印書館, 1990.  
 束景南, 『朱子大傳』, 福建教育出版社, 1992.  
 錢穆, 『朱子新學案』, 臺北, 學生書局, 1980.  
 陳來, 『朱熹哲學研究』, 北京, 中國社會科學出版社, 1988.  
 島田虔次, 김석근 역, 『주자학과 양명학』, 까치, 1990.  
 A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers*, London, Lund Humphries, 1958.  
 Chung Tsai-chun, *The Development of the Concepts of Heaven and Man in the Philosophy of Chu Hsi*, 臺北, 中央研究院 中國文哲研究所, 1993.  
 Richard Taylor, 엄정식 역, 『形而上學』, 종로서적, 1988.  
 Wing-tsit Chan, *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.  
 손영식, 「송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구」, 서울대 철학과 박

사학위 논문, 1993.

안점식, 「張載의 氣 철학에 있어서 天人合一의 구조」, 서울대학교 철학과 석사학위논문, 1987.

장원목, 「北宋 性理學에 있어서 有와 無의 문제」, 『철학논구』, 25집, 서울대 철학과, 1997.

장원목, 「性理學 本體論의 형성에 관한 연구」, 서울대학교 철학과 박사학위논문, 1998.