creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

교육학석사 학위논문

정도전의 『불씨잡변』 연구

2023년 2월

서울대학교 대학원

윤리교육과

배 윤 혜

정도전의 『불씨잡변』 연구

지도교수 김 병 환

이 논문을 교육학석사 학위논문으로 제출함
2022년 12월

서울대학교 대학원
윤리교육과
배 윤 혜

배윤혜의 석사 학위논문을 인준함
2023년 2월

위 원 장 _____ 김 형 렬 _____ (인)

부위원장 _____ 김 병 환 _____ (인)

위 원 _____ 엄 성 우 _____ (인)

국문초록

본 논문은 정도전의 『불씨잡변(佛氏雜辨)』에 나타난 정도전의 성리학 사상과 그 의의를 분석하는 것을 목적으로 한다. 본 논문은 『불씨잡변』에 나타난 이기론과 심성론을 분석하고, 여기에서 도출되는 도덕철학적 함의를 현대 도덕교육에 적용할 수 있는 방안을 고찰한다.

지금까지 정도전 사상에 대한 연구는 주로 정치적 측면에 집중되어 있었으며, 철학적 측면에 대해서는 깊이 있게 분석되지 않았다. 그러나 정도전은 당대 사회를 바로잡으려는 의식 하에 기존의 불교 사상을 비판하고 불교를 대체하는 도덕적 질서를 세우고자 하였고, 이를 위해 성리학을 주체적으로 수용·해석하여 자신의 이론적 기초로 삼았다. 따라서 연구자는 정도전의 불교 비판을 중심으로 정도전의 성리학 내용 전반을 살펴보고, 정도전이 정초한 도덕적 이치의 의의를 논하고자 한다. 이러한 논의 전개를 위해 본 논문은 크게 세 가지 논점을 갖는다.

먼저, 『불씨잡변』의 사상사적 의의를 알아보고자 한다. 『불씨잡변』은 이론적·사회적 측면을 아우르는 불교 비판을 전개하여, 포괄적이고 체계적인 성격을 띤다. 또한 이 과정에서 불교에 대응하는 성리학 이론을 논리적으로 설명하고 있다. 이것이 불교를 유학의 합리적 도덕으로 대체하려고 하는 정도전의 목적의식에서 비롯된다는 점을 본문에서 살펴본다.

다음으로, 존재론과 심성론의 차원에서 『불씨잡변』에 나타난 불교 비판의 내용과 의의를 파악하고자 한다. 『불씨잡변』에서 제시되는 성리학 이론 체계는 도덕적 이치의 개념을 중심으로 전개된다. 정도전은 세계의 구성이 불교의 윤회설 등 정해진 원리를 따르는 것이 아니라, 기의 변화에 의해 우연히 일어나는 것이라고 본다. 따라서 합리적인 도덕적 이치를 밝힘으로써 기의 치우침을 극복·방지하고, 세계가 지속적으로 변화·발전할 수 있도록 해야 한다. 또한 개인의 내적 측면에서도,

인간의 마음은 불교 이론에서처럼 본성과 동일한 것이 아니라, 기로 구성되어 외부 자극에 쉽게 감응하는 성격을 갖기에, 본성에서 궁구한 이치로 이를 조절하여야 한다.

마지막으로 『불씨잡변』에 나타난 정도전의 사상을 현대 도덕교육에 활용하는 방안을 살펴본다. 『불씨잡변』은 유학적 관점에서 불교 이론을 비판하는 방식으로 서술되었다. 이러한 비판의 과정은 사고 습관에서 비롯된 도덕적 직관이나 주어진 관습의 오류를 바로잡고 합리적으로 사고하기 위해 반드시 필요하다. 또한 도덕적 이치를 실제 현실에 적용하여 공동의 문제를 해결하고 세계의 발전을 돕는다는 점에서, 정도전은 공동체에 적극적으로 참여하는 도덕 주체를 제안한다. 본 논문에서는 위와 같이 『불씨잡변』에 나타난 도덕교육적 의의를 분석하고, 이를 현장 수업에서 실현할 수 있는 구체적 방안을 논의하고자 한다.

주요어 : 정도전, 불씨잡변, 도덕적 이치, 불교 비판, 도덕교육
학 번 : 2019-25079

목 차

제 1 장 서론 ····· 1

제 1 절 연구 동기와 연구 목적 ····· 1

제 2 절 연구 방법과 연구 범위 ····· 5

제 2 장 『佛氏雜辯』의 배경적 이해 ····· 11

제 1 절 사회·사상적 배경 ····· 11

1. 사회적 배경 ····· 11

2. 사상적 배경 ····· 15

제 2 절 『佛氏雜辨』의 구성과 목적 ····· 19

1. 『佛氏雜辨』의 구성 ····· 20

2. 『佛氏雜辨』의 목적 ····· 29

제 3 장 『佛氏雜辯』의 존재론 ····· 33

제 1 절 불교의 존재론 ····· 33

1. 緣起說과 空 ····· 34

2. 業說과 輪廻說 ····· 37

제 2 절 불교 존재론 비판 ····· 43

1. 성리학의 理氣論 ····· 44

2. 『佛氏雜辨』의 불교 존재론 비판 ····· 49

제 4 장 『佛氏雜辯』의 심성론 ····· 64

제 1 절 불교의 심성론 ····· 64

1. 敎宗의 심성론 ····· 65
2. 禪宗과 고려 불교의 심성론 ····· 68
제 2 절 불교 심성론 비판 ····· 75
1. 성리학의 심성론 ····· 75
2. 『佛氏雜辨』의 불교 심성론 비판 ····· 81

제 5 장 『佛氏雜辯』의 도덕철학적 함의 ·· 93
제 1 절 도덕적 이치와 이상 인격 ····· 93
1. 도덕적 이치의 내용: 人倫 ····· 94
2. 도덕적 이상 인격: 聖人 ····· 97
제 2 절 도덕교육적 함의 ····· 102
1. 참여적 도덕 주체 ····· 103
2. 비판적 사고 역량 ····· 111

제 6 장 결론 ····· 119

참고문헌 ····· 122

ABSTRACT ····· 132

Ⅰ. 서론

1. 연구 동기와 연구 목적

현재 한국 사회의 중요한 사상적 토대가 된 유학은 삼국(三國) 시대 한반도에 들어왔다.[1] 고려 말 성리학이 유입되며 한국 유학은 존재론, 심성론 등 다양한 분야를 포괄하게 되었으며, 조선의 건국 이념이 되어 나라의 기틀을 세우고 사람들의 의식 체계를 형성하는 데 일조하였다. 이때 당시까지 사회의 주된 사상이었던 불교를 배척하고 성리학을 국가적 이념으로 도입하여 중세 사회의 이데올로기적 변혁을 주도한 인물이 바로 이성계를 도와 조선을 개국한 삼봉(三峯) 정도전(鄭道傳 1342-1398)이다.

정도전은 1342년 경상북도 영주에서 향리의 아들로 태어나 공민왕 9년 고려 왕실에서 관료 생활을 시작하였다. 그러나 우왕 재위기 원나라 사신의 마중을 거부하였다는 이유로 유배 생활을 하게 되었고, 이 시기에 백성들의 삶을 가까이에서 관찰하며 민생의 고통을 생생하게 목격하였다. 이는 정도전의 위민(爲民) 의식을 키우는 토대가 되었고, 정도전은 이와 같은 백성들의 고통을 근본적으로 해결하기 위해서는 사회 체제를 변화시켜야 한다는 절실한 시대적 요구를 마주하게 된다.[2] 정도전은 이러한 정치적 개혁의 토대가 될 수 있는 사상적 변화를 모색하였다. 그는 고려 말기 사회 혼란의 주된 원인을 고려 말기 불교의 폐단에서 찾았다. 당시 불교는 고려 왕조의 국교로서의 지위를 가지고 있었고 사찰이 난립하여 횡포가 극에 달하는 등 부작용이 심각하였다. 정도전은 불교의 제도적인 측면은 물론 불교의 사상적 특성에 주목하였다. 그는 불교가 해탈을 강조하고 숙명론적 사고를 조장하여 현실의 발전을

1) 류승국, 『한국의 유교』, 서울: 세종대왕기념사업회, 1976, 16쪽.
2) 김병환, 『불씨잡변』, 서울: 아카넷, 2013, 11쪽.

추동하는 힘이 부족하기에 정치 이념으로서의 한계가 명확하다고 보았다. 이에 사상적 변혁이 불가피하다고 느낀 정도전은, 『불씨잡변』 등 저서를 바탕으로 체계적인 불교 비판을 전개하였으며, 구체적인 삶의 문제에 집중하는 성리학을 새로운 국가의 대안적 이념으로 삼고자 하였다.

성리학은 세계를 리(理)와 기(氣)로 나누어 설명한다. 리는 우주의 본원적 원리로 만물의 존재 근거를 뜻하며, 기는 실제 사물을 구성하는 질료를 뜻한다. 리는 물리적 세계의 원리인 소이연(所以然)으로서의 역할과, 최고의 가치 표준을 뜻하는 소당연(所當然)으로서의 역할을 갖는다.[3] 정도전은 이 중 소당연의 측면에 주목하여, 만물에는 마땅한 당위가 있으며 인간과 사회는 이를 적극적으로 추구하여야 한다고 주장하였다. 따라서 그의 사상은 실천적인 성격을 가지며, 당위와 가치를 중시하는 도덕철학의 면모를 띠게 된다. 이러한 그의 사상은 조선 건국의 기반이 되었다.

현재까지 정도전에 대한 연구는 주로 정치적·역사적 면모를 대상으로 전개되어 왔다. 그 과정에서 정도전의 혁명가·지략가적인 면모가 부각되어 도덕철학적 측면은 상대적으로 과소평가되어 왔으며, 특히 도덕교육 방면에서는 언급된 바가 많지 않다. 관련된 주요 선행 연구를 살펴보면, 정도전이라는 인물 자체에 관련된 연구는 80년대 이후 본격화되었다고 할 수 있다. 80년대 정도전은 조선 건국을 주도하였다는 점에서 주로 정치학 및 역사학 분야에서 연구되어 왔다. 김삼수는 정도전이 고려 말기 새로 등장한 중소 지주의 입장에서 조선의 봉건제를 기초하고 이를 뒷받침하기 위해 척불론을 제기하였다고 보았다. 한영우는 정도전의 정치 사상을 종합하여 다루었는데, 정도전이 『주례(周禮)』를 모델로 하여 유교적 이상 국가를 실현하고자 했다는 점을 지적하고 그 예시로 중앙집권적 관료 체제, 능력주의·민본주의의 강조 등을 들었다. 또한 경세적 측면과 관련해서도 정도전을 중소 지주로 치환했던 김삼수의 연

3) 김병환, 『김병환 교수의 신유학 강의』, 서울 : 휴먼북스, 2018, 215쪽.

구와는 달리 정도전이 성리학을 기반으로 자작농 국가를 건설하고자 하여 새로운 사대부(士大夫)의 상을 실현했다고 보았다.[4]

90년대 이후에는 정도전 관련 연구의 양이 2010년 이전까지 약 50여 편 정도로 증가하였으며, 내용 측면에서는 정도전의 개혁 및 정치 사상뿐만 아니라 유학 사상에 대한 논의로까지 확장되었다. 따라서 정도전의 유학 사상을 정전제(丁田制) 등 경세 사상으로 연결하여 이해하고자 하는 시도가 생겨났다.[5] 최연식은 정도전의 통치론과 그의 유학 사상을 연계하여 도덕주의적 내지 창업론적 관점에서 정도전의 철학 사상을 이해하였다. 도현철은 정도전과 이색 등 당대의 다른 사대부들을 비교하는 방식으로 정도전의 재상정치론과 정치체제론의 특징을 밝혔으며, 법제적 관제 체제를 중심으로 조선을 설계하였다는 점에서 주자 정치학과의 차이를 이끌어내기도 하였다.[6]

정도전의 불교 비판과 관련된 연구 역시 이 시기에 본격화되었다. 정도전이 당시 성리학을 받아들여 불교의 대안 사상으로 삼으려 했으며, 이를 고려 말 현실에 맞게 일부 재해석하여 받아들였다는 주장이 주를 이루었다. 김해영은 정도전의 불교 비판을, 불교를 유학으로 대체하려는 이데올로기적 목표를 가지고 진행한 사상 운동의 일환으로 보았다.[7] 김충렬은 고려 말 성리학 수입의 맥락에서 정도전의 불교 비판을 검토하였고, 금장태 역시 불교 배척이 조선 전기 성리학이 정도전 등에 의해 통치 이념으로 받아들여지는 과정에서 실천적 원리로 제시되었다고 주장하였다.[8] 정도전의 불교관과 관련해서는 정도전의 비판이 피상적이고 오류가 있다는 점을 들어 불교에 대한 이해가 부족했다는 이병도의 입장과, 이러한 불교 비판이 불교의 사회적 폐해를 극복하기 위한 것이었다는 한영우의 입장이 대립하였다.[9] 또한 유불도 3교를 통합하는 3교

4) 한영우, 『정도전 사상의 연구』, 서울: 한국문화연구소, 1973, 57쪽 참조.
5) 정재훈, 「정도전 연구의 회고와 새로운 사상사적 모색」, 『한국사상사학』 28권, 2007, 202쪽.
6) 도현철, 「고려말기의 예 인식(禮認識)과 정치체제론-이색(李穡)과 정도전(鄭道傳) 계열 사대부의 사상 비교를 중심으로」, 『동방학지』 97권, 1997, 100쪽.
7) 김해영, 「정도전의 배불사상」, 『청계사학』 1권, 1984, 33-35쪽 참조.
8) 금장태, 「조선초기 성리학과 수양론의 인식」, 『종교학연구』 18권, 1999, 18쪽.

통합의 관점에서 정도전을 이해하려는 일부 연구도 있었다.[10]

정도전 사상의 성리학적 특징과 관련해서도 다양한 관점이 제시되었다. 그가 기(氣)에 보다 주목하고, 명분을 강조한 주희에 비해 다소 공리(公利)적 입장을 보인 것과 관련하여, 문철영은 정도전이 주자학뿐 아니라 당대의 여러 학풍이 섞인 유학의 영향을 받은 것으로 이해해야 한다고 주장했다. 그는 정도전이 정통 주자학을 전면적으로 수용하지 않고 일부 재해석한 것이, 학문 수용에 있어서의 미숙함이 아니라 현실 개혁적인 요소를 극대화하기 위해서임을 설명하였다.[11]

그러나 이와 같이 정도전 유학 사상과 관련된 논고가 증가했다고는 하나, 정도전 사상의 핵심이라 할 수 있는 불교 비판 저서와 유학을 연계시켜 항목별로 분석한 연구는 여전히 드물다. 당송(唐宋)교체기의 유불교체, 또는 유사한 맥락을 가지고 있던 주희의 불교 비판과 관련해서는 한중 양국에서 많은 연구가 진행되어 온 반면, 실제 한반도 땅 위에서 전무후무한 사상적 전환을 이끈 『불씨잡변』에 대해서는 단독 연구가 적은 실정이다. 또한 도덕교육 영역에서도 정도전 사상은 거의 언급된 바 없다. 이는 정도전 유학이 성리학 도입 초기의 사상으로서 수양론 등에 대한 종합적인 언급이 부족하고 세부 내용에 관한 전개가 아직 이루어지지 않았기에, 이론적으로 완성도가 높은 조선 후기 성리학에 비해 교육과정에서 후순위로 밀려난 것으로 볼 수 있다. 또한 그가 조선 건국이라는 실천적 변혁을 일으켰다는 점이 강조되어 이론가보다는 혁명가로 인식되어 왔다는 점도 들 수 있다. 그러나 유학을 시대와 공간에 맞는 방식으로 받아들여 사상사적 전환을 시도하고, 이를 기반으로 실제 역사적 변화를 이끌어냈으며, 그 변화의 방향 역시 민본주의라는 유학의 원형을 따라 인간을 이롭게 하는 것이었다는 점에서 『불씨잡변』은 연구의 의의를 가진다. 따라서 조선 건국의 실질적 기반이라 할 수 있는 정도전의 불교 비판 내용을 연구하여, 사상 발전의 보편성

9) 정재훈, 위 논문, 207쪽.
10) 정재훈, 위 논문, 205쪽.
11) 문철영, 『조선초기 사대부의 신유학 수용 양상』, 서울대학교 박사학위논문, 1984, 15-18쪽 참조.

과 특수성을 연구하고, 실천적 원리로 적용시켜 나갈 것이 요청된다.

정도전이 새로운 사회를 만든 것은 합리적인 도덕 국가를 건설하여 그 위에서 새로운 사상과 문화가 발전하도록 하기 위해서였다. 정도전의 사상에서 특기할 만한 점은, 정도전의 성리학 연구가 단순히 이론적 차원에서 그친 것이 아니라, 실제로 한반도 땅에 맞는 도덕적 질서를 건설하는 데 활용되었다는 것이다. 이를 이론적으로 뒷받침하고자 하는 목적의식 하에서 정도전은 성리학을 주체적으로 수용·해석하였다. 이를 위해서는 불교라는 기존 사상의 비판이 필연적으로 선행되어야만 했다. 따라서 정도전의 불교 비판의 상당 부분은 유학적 신념에 기반하고 있으며, 『불씨잡변』의 저술은 유교적 도덕이 실현되는 사회를 궁극적인 목표로 하고 있다. 그렇다면 정도전의 불교 비판 서적인 『불씨잡변』을 탐구하고 이 책이 중세 한국의 사상사적 전환에 어떠한 역할을 미쳤는지 살펴보는 것은 의미있는 작업이 될 것이다.

이와 같은 연구 동기를 바탕으로 하는 본 논문의 목적은 『불씨잡변』의 존재론과 심성론을 바탕으로 정도전의 불교 비판을 체계적으로 분석하고 여기에 내재된 도덕적 함의를 밝히는 것이다. 이를 위한 세부 목표는 첫째, 『불씨잡변』에 나타난 불교 비판의 양상을 분석하고 그 의의를 살피는 것이다. 고려 시기 유학자들에 의한 불교 비판은 지속적으로 전개되어 왔으나, 『불씨잡변』과 같이 이론적으로 체계화된 불교 비판 저작은 찾아보기 어렵다. 이는 정도전이 유학자의 입장에서 단순히 타 사상을 배척하기 위해서가 아니라, 불교의 이론적 취약점을 분석하고 이를 보완·대체할 수 있는 대안적 이념으로서 성리학을 제안하여 새로운 사회를 건설하는 데 관심을 가지고 있었기에 가능한 일이었다. 이 점에서 정도전의 불교 비판은 도덕 사회의 건설이라는 명확한 목적을 가지고 있다고 할 수 있다. 실제로 정도전은 당대 주요 불교 학파의 이론을 알고 분석할 정도로 불교에 대해 이해하고 있었다. 따라서 비판의 대상이 된 불교의 해당 이론들을 고찰하고, 정도전의 입장에서 이 이론들이 어떤 한계를 가지고 있었는지 살펴보는 것은 정도전의 사상을

이해하는 데 필수적일 것이다.

둘째, 『불씨잡변』에 나타난 성리학 수용과 해석의 양상을 살펴보는 것이다. 정도전은 자신의 사상을 정립하는 데 있어 기본적으로 성리학의 틀을 활용하였고, 이를 위해 성리학의 주요 이론을 받아들였다. 정도전은 성리학의 리(理) 개념을 활용하여 인간이 지켜야 할 마땅한 이치가 있으며 인간은 이를 알고 따라야 함을 주장하였다. 이때 정도전은 당연지칙(當然之則)으로서의 리 개념을 상대적으로 강조하고 있으며[12], 올바른 방식으로 이를 실현할 수 있는 마음의 도덕적 기능을 명시하는 등 신유학의 이론적 기초를 수용·해석하여 새로운 시대에 맞는 도덕을 제시하고 있다. 본 논문에서는 정도전이 불교 비판에 활용한 성리학 개념의 함의를 살펴보고, 정도전 이론의 분석을 통해 정도전이 조선이라는 새로운 사회를 건설하기 위한 사상적 바탕으로써 성리학을 도입·활용하였다는 점을 살펴본다.

셋째, 『불씨잡변』에 나타난 정도전 사상의 도덕철학적 면모를 살피는 것이다. 정도전은 불교라는 종교를 대체하는 사회의 새로운 질서로 유교의 합리적 도덕을 정초하고자 하였다. 이를 위해 정도전은 도덕적 이치의 내용을 인간관계의 도리인 인륜의 형태로 제시하였고, 도덕적으로 완성된 군자(君子)가 이 이치를 능동적으로 실현해 사회 변화에 참여할 것을 촉구하였다. 이들 각각의 요소를 살펴보고, 정도전이 추구한 이상 사회가 궁극적으로는 인륜이 실현되는 도덕적인 사회였으며, 이것이 인간의 능동적인 도덕 실천을 통해 가능한 것임을 밝히고자 한다.

마지막으로 정도전 사상의 도덕교육적 함의를 밝히는 것이다. 정도전은 불교의 인과론과 윤회설 등을 행위와 결과에 대한 수동적인 운명론에 불과하다고 비판하였다. 그는 당위적 법칙으로서의 리 개념을 바탕으로 마땅한 이치를 탐구해야 한다고 주장하였다. 이때 주어진 현실을 비판적으로 평가하고 교정해야 하며, 인간은 이러한 행위를 능동적으로

12) 최천식, 「정도전 철학의 재검토 : 불교비판 문헌을 중심으로」, 서울대학교 석사학위논문, 2007, 24쪽.

실천하는 주체가 되어야 한다. 이러한 사상적 입장은 실제로 개국(開國)이라는 현실 개혁으로 이어진다. 즉 그는 현실에 안주하지 않고 이를 비판하고 적극적으로 변화시키는 도덕적 주체가 되어야 함을 촉구하였다. 이러한 정도전의 관점은 현대 도덕교육의 목표 중 하나인 '비판적으로 사고하고 이를 일상생활 속에서 실천할 수 있는 도덕적 능력의 계발'과 일맥상통하는 면이 있다. 따라서 이러한 도덕교육적 의의와 더불어, 실제 수업에서 이처럼 학생들의 도덕적 능력을 신장시키는 방안을 논의해 보도록 한다.

2. 연구 방법과 연구 범위

본 연구의 주제는 정도전의 불교 비판 저서인 『불씨잡변』의 존재론과 심성론을 중심으로 정도전 사상을 연구하는 것이다. 본 연구에서 정도전의 심성론, 이기론 등 전반적인 사상을 다룰 때는 당대 불교 및 유학과의 유기적 관계를 바탕에 두고 논의하도록 한다. 이 과정에서 선진유학 및 성리학과 정도전 사상을 비교 분석함으로써 정도전 사상의 유학적 정체성을 확인하고자 한다.

이와 같은 작업을 수행하기 위해 본 논문은 문헌 연구 방법과 개념 분석 방법을 택한다. 원전에 대한 연구 방법은 한자의 형태, 발음, 의미를 연구하는 소학(小學)적 연구방법[13]을 기초로 한다. 정도전은 이미 당

13) 『소학(小學)』은 본래 주자학의 입문서로서 사서(四書)와 더불어 필독서로 인식되었고, 경서 연구에 있어서도 중요한 예시로 적극 활용되었다. 여기에서 비롯된 소학적 연구는 자구의 음(音)과 훈(訓)을 고증하고, 자구의 훈고와 고증을 다른 주석과 비교 검토하여 다양한 문헌을 증거로 변증하는 연구 방식을 의미한다. 박순남, 「조선후기 『소학』 해석의 시대적 추이에 따른 특징」, 『동양한문학연구』, 62호, 2022 참고.

대까지 발달된 유학 사상을 배경으로 핵심 사상을 전개하고 있으므로 성(誠), 도(道), 리(理) 등 그가 사용하는 유학적 개념은 다양한 함의를 가지고 있다. 따라서 이러한 개념을 맥락에 따라 파악하여 원전을 해석하고, 그 속에 내재된 의미를 깊이 있게 이해하는 방식이 유효할 것이다. 또한 본 연구에서는 정도전 사상과 관련된 연구서를 검토하는 과정을 거칠 것이다. 본 논문에서는 정도전의 저작인 『佛氏雜辨』의 원전을 주 텍스트로 삼아 정도전 사상을 논할 것이며 필요할 경우 다양한 주석서와 그 외 『三峯集』에 실린 정도전의 기타 저작도 일부 참고할 것이다. 대표적 주석서 가운데 김병환의 『佛氏雜辨』 (서울: 아카넷, 2013) 및 정병철의 『三峯集』 (서울: 한국학술정보, 2009)등을 참고하였다. 또한 심도 깊은 논의를 위해 관련 전문가들의 논문과 서적 등 2차 자료를 적극적으로 활용하였다.

본 논문은 서론을 제외하고 4장으로 구성된다. 2장에서는 『불씨잡변』 저술의 시대적·사상적 배경과 『불씨잡변』 의 구성 및 목적을 살펴본다. 먼저 1절에서는 정도전 사상이 등장한 고려 말기의 역사적 배경을 기술하고, 여말선초의 성리학 수용기에서 정도전의 사상이 어떤 위치를 점하고 있는지 살펴본다. 2절에서는『불씨잡변』의 구성을 분석하여 구성상의 특징과 이 저작이 지향하는 바를 살펴볼 것이다. 이때 『불씨잡변』의 목적이 불교 교리의 전반적 비판을 통해 합리적 도덕을 정초하고 한반도에 도덕 사회를 건설하는 것이었음을 확인한다.

3장에서는 『불씨잡변』1장·2장·6장·9장에 주로 서술된 불교 존재론에 대한 비판을 살펴보고자 한다. 정도전은 불교의 윤회설과 업설의 결정론 및 공 사상의 공허함을 비판하는데, 이는 불교의 인연생기설(因緣生起說)에 기초해 있다. 따라서 1절에서 불교 존재론의 내용을 연기설과 공 사상, 업설과 윤회설로 나누어 살펴보고, 2절에서 정도전이 성리학적 이기론(理氣論)을 바탕으로 불교의 존재론을 비판한 내용을 분석한다. 정도전은 만물은 전생의 업(業)이 아닌 기(氣)의 에너지 운동에 의해 생멸 변화하기에, 세계의 존재 원리이자 당위적 표준 법칙인 리(理)로 기

를 조절해야 한다고 보았다. 정도전은 이 조절과 통제의 역할이 인간에게 주어져 있다고 보아 인간의 능동적인 도덕적 참여를 촉구한다.

4장에서는 『불씨잡변』3장·4장·5장·6장·14장에 나타난 불교 심성론 비판을 분석하고, 성리학에 기초한 정도전의 심성 이론을 살펴본다. 이때 정도전의 심성론은 앞서 말한 존재론과 연관된다. 불교는 일체의 법을 내포하는 진리처인 진여와 현상적으로 변화하는 생멸이 하나의 체에서 나온 두 가지 심이라 보아, 생멸하는 일상의 작용 속에서 불성을 찾을 것을 강조한다. 그러나 정도전은 이러한 불교의 심성론을 심과 심적의 문제·내심의 이치 부정 문제·작용시성의 문제로 나누어 각각 분석·비판한다. 그는 불교의 이론이 마음과 본성을 혼동하고 있으며, 마음에서 일어나는 일체의 것들을 본연적인 것이라 여겨 객관 규범을 부정하는 상대주의에 함몰되었다고 비판한다. 그는 성리학적 입장에서 마음과 본성을 구분하여, 마음은 기의 속성을 가지고 있기에 외부 자극에 쉽게 감응하며, 본성인 리를 통해 마음을 바르게 해야 한다고 본다. 따라서 인간의 마음은 그 내부에서 객관적 이치를 찾아 스스로를 통제할 수 있는 도덕적 주체의 지위를 갖는다. 즉 정도전은 불교 심성론 비판을 통해 합리적이고 자율적인 도덕의 가능성을 밝히고 있다.

마지막으로 5장에서는 현재까지 불교 비판 과정에서 살펴본 정도전 사상의 도덕철학을 도덕적 주체에의 지향과 도덕교육적 함의의 측면에서 서술하고자 한다. 1절에서는 사회적으로 실천되는 도덕적 이치인 인륜의 내용과 함의, 이를 실천하는 도덕적 이상 인격의 모습을 살펴볼 것이다. 2절에서는 앞서 살펴본 『불씨잡변』의 도덕교육적 함의를 두 가지로 나누어 살펴본다. 먼저 정도전이 공동체에 참여하는 도덕적 주체를 설정하고 있음을 확인한 후, 이러한 참여적 주체의 가치를 확인하고, 실제 현장 수업에서 공동체에 참여하여 문제를 해결하는 경험을 학생들에게 제공해 볼 방안을 논의해 볼 것이다. 다음으로 정도전의 사상이 비판적 사고의 중요성을 함의하고 있다는 점을 밝히며 현대 도덕교육에서 이를 적용할 방안을 살펴볼 것이다.

Ⅱ. 『佛氏雜辨』의 배경적 이해

『불씨잡변』은 체계적인 불교 비판 서적이라는 점에서 의의를 가진다. 정도전이 전개한 불교 비판의 사상사적 특징을 알아보기 위해서는 먼저 『불씨잡변』이 저술된 시대의 사회적, 사상적 배경을 살펴보아야 한다. 이 장의 1절에서는 고려 말기 사회의 혼란스러운 상황과 성리학 수용기의 이념적 지평을 확인하고자 한다. 이러한 작업을 통해 정도전이 불교 비판을 통해 어떠한 시대적 요청에 부응하고자 했는지 알 수 있다. 또한 2절에서는 『불씨잡변』의 특징을 더욱 명확하게 확인하기 위해, 『불씨잡변』의 구성을 살펴보고 이전 불교 비판 서적과 비교하여 그 사상적 의의와 목적을 고찰하고자 한다.

1. 『佛氏雜辨』의 사회·사상적 배경

『불씨잡변』은 사회적으로 혼란스러운 상황에서 저술되었다. 그 혼란의 중심에는 토지 제도의 문란 등 고려 내부에서 일어난 여러 가지 폐단이 있었으며, 고려의 국교(國敎)였던 불교의 타락은 이러한 사회 혼란에 일조하였다. 고려 후기 본격적으로 수용된 성리학은 이러한 불교를 대체하기 위한 대안적 이념으로서 기능하였다. 이 절에서는 정도전으로 하여금 불교라는 중심적 이념에 대한 비판과 사회 구조의 개혁을 단행하게 했던 당대 사회의 상황을 살펴보고, 불교 비판의 토대가 된 새로운 이념인 성리학의 고려 말기까지의 수용 양상을 확인하고자 한다.

1. 사회적 배경

고려 말기는 경제적으로 매우 혼란스러운 상태에 있었다. 일반적으로 어느 사회나 체제를 이루고 유지하는 데 가장 중요한 것은 안정된 중산층의 존재이다. 그러나 고려 말기에는 중산층이라 할 수 있는 일반 농민들이 경제적으로 매우 궁핍했고, 점차 자유민에서 노비나 화전민 등으로 몰락해 갔기에 중산층 자체가 소멸될 위기에 놓여 있었다. 이는 당대 사회 구조의 문제에서 비롯된다. 권력을 가진 위정자들은 백성들을 경제적으로 수탈하였고, 정도전의 문제의식 또한 이러한 시대적 상황에서 비롯된다. 이처럼 고려 사회의 경제적 붕괴를 가져온 사회 구조의 근본적 모순은 정도전이 단순히 기존 사회 질서 내의 제도 개혁에서 그치지 않고 새로운 왕조를 개창(開創)하게 한 중요한 원인으로 작용했다. 정도전은 이를 직접 언급하며 당시의 사회상을 묘사하여 역성혁명의 정당성을 주장하고 있다.

> 고려 말기에는 백성들의 생업[産]을 다스릴 줄 몰랐다. 백성을 편안하게 하는 방도를 잃자 인구가 늘어나지 못하였고, 더러는 굶주림과 추위에 죽기도 하였다. 호구(戶口)는 나날이 줄어들고 남은 사람들은 부역의 번거로움을 견디지 못하여 호부(豪富)의 집에 꺾이어 들어가기도 하고 권세가에 의탁하기도 하였다. 그 밖에 혹은 공업이나 상업을 하기도 하고 혹은 도망하여 중이 되기도 해서 전인구의 10분의 5, 6은 호적에서 이미 빠져 나갔으며, 공사(公私)의 노비나 사원의 노비가 된 사람은 그 수효에 포함되지도 않았다.[14]

정도전이 쓴 위와 같은 글은 당시 백성들이 겪었던 어려운 상황을 잘 보여주는 동시에, 정도전이 사회 혼란을 피지배층의 시각에서 면밀히

14) 『朝鮮經國典』, 「賦典」, "前朝之季, 不知制民之産, 休養失其道, 而生齒不息, 安集無其方, 而或死於飢寒, 戶口日就於耗損, 其有見存者, 不勝賦役之煩, 折而入於豪富之家, 托於權要之勢, 或作工商, 或逃浮圖, 固已失其十五六, 而其爲公私寺院之奴婢者, 亦不在其數焉"

관찰하고 있었음을 드러낸다. 당시 백성들은 기본적인 의식주도 충족하지 못해 고통받았으며, 고려 정부는 이들을 제도적으로 보호해주지도 못할 뿐 아니라 과중한 역(役)까지 부과했다. 따라서 일반 백성들은 정상적인 생산 활동이 불가능해 권세가에 노비로 자진해 들어가는 실정이었다. 이러한 평민층의 붕괴는 세수를 줄여 국가 재정을 고갈되게 만들었고, 남은 백성들에게 세금과 부역을 전가하는 결과를 낳아, 남은 백성들의 고통은 점점 더 가중되었다.

사태가 이렇게 된 주된 원인은 당대 토지제도의 문란(紊亂)이다. 당시 조세와 역의 분담은 토지의 소유를 기준으로 하고 있었으므로, 토지의 분배는 일반 백성의 생계뿐만 아니라 관료제, 국방 체제 등 국가의 원활한 기능을 가능하게 하는 국가적 자원과도 연결되어 있는 복합적인 문제였다.[15] 이 과정에서 토지는 소수의 유력한 가문에 의해 불법으로 점유되었다. 국교의 역할을 하던 불교의 사원들은 귀족층과 결탁하여 토지를 독점하고 토지로부터 나오는 산물을 수탈하는 등 경제 구조에 개입하였다.

> 토지 제도가 무너지면서 호강자(豪强者)가 남의 토지를 겸병하여 부자는 밭두둑이 잇닿을 만큼 토지가 많아지고, 가난한 사람은 송곳 꽂을 땅도 없게 되었다. 그래서 가난한 사람은 부자의 토지를 차경(借耕)하여 일 년 내내 부지런하고 고생하여도 식량은 오히려 부족하였고, 부자는 편안히 앉아서 손수 농사를 짓지 않고 용전인(傭佃人)을 부려서 그 소출의 태반을 먹었다. 국가에서는 팔짱을 끼고 구경만 하고 그 이득을 얻지 못해 백성은 더욱 곤궁해지고 나라는 더욱 가난해졌다.[16]

여기에서 '호강자(豪强者)'란 막강한 권력을 가지고 있던 고려 말의 지배층, 즉 권문세족(權門勢族)을 뜻한다. 충선왕 즉위년(1308년) 하교에

15) 이민우,「고려 말 조선 초 토지제도 개혁과 사회변화」,『역사비평』, 제120호, 2017, 77쪽.
16)『朝鮮經國典』,「賦典」,"自田制之壞, 豪強得以兼幷, 而富者田連阡陌, 貧者無立錐之地, 借耕富人之田 終歲勤苦, 而食反不足, 富者安坐不耕, 役使傭佃之人, 而食其太半之入, 公家拱手環視, 而莫得其利, 民益苦而國益貧"

서 왕실과 혼인할 수 있는 재상지종(宰相之宗) 15개 가문을 발표했는데, 이들은 고려의 전통 가문과 무신정권기의 득세 가문, 원나라 지배 이후 성장한 가문 등으로 이루어져 권문세족의 시초가 된다.[17] 이들은 국사 전반을 관장하는 관청인 도평의사사(都評議使司)를 장악하여 권력을 손에 넣고 왕권을 제약하였다. 권문세족은 자영농의 토지를 강탈하고 양인들을 노비로 만들어, 이들이 소유하는 대토지는 '산천(山川)을 경계로 삼을' 정도로 거대했다. 토지 대부분이 소수의 개인에게 불법적으로 점유되자, 생산 수단을 잃은 백성들은 기아 상태에 놓이게 되었고, 국가는 관료제 운영 등 공적 기능을 수행할 자원을 확보하기 어려웠다.[18]

이처럼 자영농, 즉 중산층이 붕괴되고 빈부격차가 확대되어 고려의 체제는 위기에 빠지게 되었다.[19] 공민왕은 이러한 문제점을 해결하기 위해 개혁 정책을 펴려고 했지만, 개혁 대상인 친원파의 반발, 개혁 주체 세력인 신돈의 몰락 등의 이유로 고려 내부에서의 개혁은 실패로 돌아가고 만다.[20]

대외적 상황 역시 매우 불안정했다. 14세기 동아시아 정세가 급격한 변화를 겪는 가운데, 고려는 40년 동안의 대몽항쟁을 거친 결과로 국력이 쇠약해졌다. 또한 14세기 중엽 중국 대륙에서 명이 흥기하면서 고려는 명과의 긴장관계가 조성되어 새로운 국가적 시련을 맞게 되었다.[21] 또한 공민왕 이후로는 홍건적이 북으로부터 침입해 왔으며, 남쪽에서는 왜구의 침략이 빈번하여 내륙에까지 들어왔다. 이러한 외세 문제는 사회의 모순과 대립을 더욱 첨예하게 만들어 고려 내부에서는 새로운 국가적 변혁이 요청되었다.[22]

즉 당대 고려 사회의 혼란은 부원 세력을 주축으로 한 권문세족 및 불교 사원의 무제한적 사익 추구로 인한 토지 제도의 문란과 그로 인한

17) 민현구, 「고려후기 권문세족의 성립」, 『호남문화연구』, 6권, 1974, 25쪽.
18) 김영수, 「여말선초의 역사적 도전과 실천 성리학」, 『한국정치연구』, Vol.10, 2001, 281쪽.
19) 이덕일, 『정도전과 그의 시대』, 고양: 옥당, 2014, 18-21쪽.
20) 김영수, 「고려말 신돈의 개혁 정치에 대한 연구」, 『한국정치학회보』, 제37집2호, 2003, 8쪽.
21) 김경록, 「조선전기 동북아의 정세와 전쟁」, 『군사』, 제110호, 2019, 207쪽.
22) 곽효문, 「정도전의 행정개혁론」, 『한국행정사학회 문집』, 6권, 1998, 23쪽.

양민의 몰락, 그리고 불안정한 대외 정세 때문이라고 할 수 있다. 정도전은 이를 해결하기 위해 강력한 중앙집권적 왕권을 세우고자 하였고 이를 제도적으로 완비하여 일부 지배 계층의 과도한 사익 추구를 제한하고자 하였다. 또한 개혁의 앞선 시도들이 기득권 세력들에 의해 좌절되는 것을 목격하였기에, 개혁의 가능성을 높이기 위해서는 체제 자체를 변화시킬 필요성이 있음을 인정하였다.

2. 사상적 배경

고려말 불교의 폐해는 실천윤리와 의리학으로 표현되는 성리학적 사고를 바탕으로 하는 새로운 정치세력이 등장할 것을 요청하였다. 이러한 시대사회적 배경에서 도덕·윤리의 실천을 바탕으로 하는 원대의 성리학적 학풍은 조선조 새로운 정치세력의 정신적 지주가 되었다. 곽효문의 논의에 따르면, 이 시기 정도전의 주된 문제의식은 네 가지로 볼 수 있다. 첫째, 원과 명의 교체기를 통해 사실상 조선왕조의 정치적 존립을 좌우할 수 있는 명과의 긴장관계에서 오는 외교문제, 둘째, 신흥사대부 세력의 성취 욕구를 기존 사회가 효과적으로 충족시키지 못하는 데에서 비롯된 정치적 문제, 셋째, 권문세족의 사전확대로 인한 토지제도의 문란에서 비롯되는 경제적 문제, 넷째, 이러한 여러 현상적 문제들을 안고 있으면서도 정신적 결속이나 지주로서의 역할을 할 수 없게 문란해져 버린 불교에 대한 새로운 이념체계의 욕구이다.[23] 이러한 사회문제를 해결하기 위해 정도전은 유학, 특히 성리학을 내세워 불교를 비판하고 새로운 국가를 세우고자 했다.

성리학은 13세기 안향(安珦, 1243-1306), 백이정(白頤正, 1260-1340) 등 초기 학자들에 의해 국학이 부흥되고 중국으로부터 관계 서적들이 수입되면서 한반도에 도입되기 시작했다. 14세기 후반기 공민왕 때 이

23) 곽효문, 위 논문, 22쪽.

숭인(李崇仁, 1347-1392), 이색(李穡, 1328-1396) 등의 사대부들이 성균관을 중심으로 성리학을 교육하면서 본격적으로 성장 및 이해되었다.[24] 이 시기 고려 성리학은 원대 주자학의 영향을 받아 우주론이나 존재론보다는 마음의 수양을 강조하는 수양론적인 성격을 띠었다.[25] 당시 교류했던 원의 문인들은 실천 중시적인 학풍을 계승하였다. 정도전에게서도 이론적 방면의 언급이 간결하고 명쾌한 것도 이러한 원대 주자학풍의 영향을 받아서일 것이다. 그러나 조선 초기부터 성리학은 실천 중시적 경향에서 정도전을 기점으로 우주론, 이기론적 탐구에로 관심을 더하게 되었다. 따라서 정도전은 이론과 실천을 결합하여 구체적인 사회개혁 이론과 실천적인 역성혁명 사상의 구상을 함께 실현하였다는 평가를 받는다.[26]

중원에 명이 들어선(1368) 뒤, 원이 완전히 망하기 전까지 고려는 원나라의 세력의 영향권에 있었다. 충렬왕(1274) 때부터 공민왕 5년(1356) 때까지 약 80년 동안 원의 '부마국(駙馬國)'으로 지내면서, 고려왕과 심양왕 두 인물을 통해 자주적 국사를 간섭받는 등 원의 종속 아래 있었다. 자연히 원과의 교류나 행정 등을 담당한 부원배(附元輩) 등의 세력이 강해졌고, 이들은 권문세족으로 성장해 고려의 토지와 부를 독점했다.

성리학을 수용하여 중앙으로 진출한 세력인 신흥사대부들은 이러한 부원 세력과 대립했다. 이들은 무신집권으로 인한 구귀족 체제의 붕괴 이후 과거를 통해 정계에 진출하였으며, 시대적 문제를 해결하기 위한 신사상(新思想)으로서 성리학을 받아들여 활용하고자 하였다.[27]이들의 성리학 수용은 정치적으로 반영되었는데 대외적으로는 반원(反元) 외교정책으로, 대내적으로는 위민(爲民) 정신으로 드러난다.

---

24) 한국정신문화연구원 편, 『한국윤리사상사』, 서울: 한국정신문화연구원, 1987, 119쪽.
25) 이서행, 「정도전의 개혁의지와 실천윤리」, 『한국윤리학회 윤리연구』, Vol.69, 2008, 63쪽.
26) 이서행, 위 논문, 63쪽.
27) 지준호, 「한국의 주자학 도입과 이에 관한 연구의 주요 쟁점」, 『한국철학논집』 제16집, 2005, 254쪽.

고려 후기는 원의 간섭으로 인해 왕의 명칭이 격하되는 등 통치 체제가 왜곡되어 갔고, 이는 고려의 사회 기초를 더욱 악화시켰다.[28] 이들은 리(理)와 기(氣)를 구분하여 한족이 아닌 외부 유입 세력인 원을 기(氣)로 보고 이를 타파하고자 했던 성리학의 관점을 받아들여 고려사를 기록하는 등, 고려인으로서의 자주성 및 독자적 역사의식을 가지고 있었으며 이를 바탕으로 정치적 개혁을 꾀하고자 하였다. 1300년대 후반 명이 흥기하면서 원이 쇠퇴하여 북원의 상태로 유지되다가 멸망한 왕조 교체기에, 반원·친명의 외교정책을 편 것 역시 이러한 성리학적 시각의 반영이자 고려의 독립을 추구하는 자주성 확립의 일환에 해당한다.

또한 이들은 위민(爲民) 의식을 가지고 있었고 적극적으로 민생의 파탄을 구제하고자 하였다. 여말 이색은 공민왕에게 유학 교육의 진흥과 민생 안정을 포함한 사회 개혁책을 주장했다.

정도전 이전의 유학자들은 불교를 배척하는 경향이 약했으며, 오히려 공존하는 모습을 보였다. 사실 한국 중세 사회에서 유학과 불교는 둘 다 집권 체제를 뒷받침하는 이데올로기로 기능하였다. 이는 유교가 일반 백성들을 포섭할 수 있는 종교성이 약한 반면 불교는 출가를 강조하여 현실적인 측면이 약하기에 일어난 불가피한 일이었다.[29] 따라서 유학과 불교는 조화와 균형을 이루려는 다양한 양상을 보였다.

고려말 성리학이 수용된 이후에도 유학자들은 불교와 유교의 이치와 지향이 같다는 유불동도론(儒佛同道論)을 전개한다. 이색은 불교적 효행과 유교적 효행이 모두 효행(孝行)이라는 점에서 차이가 없다고 하였으며, 이는 유불도의 핵심 이치는 하나라는 원천석(元天錫, 1330-?)의 삼교일리론(三敎一理論)으로 이어진다. 즉 유교는 이치를 궁구하고, 불교는 마음을 밝히고, 도교는 수련을 하나 결국은 인간의 본성을 대상으로 한다는 점에서 같다는 입장이다.[30] 고려 말 우왕 시기의 기화(己和, 1376-1433) 역시 불교를 옹호하는 저술인 현정론(顯正論)에서 다음과

28) 지준호, 위 논문, 253쪽.
29) 도현철, 「조선 건국기 성리학자의 불교 인식」, 『한국사상사학』 50권, 2015, 35쪽.
30) 도현철, 위 논문, 38쪽.

같이 주장하고 있다.

> 천하에 통하는 것은 하나의 도이고, 변화를 만들어내는 것은 하나의기이며, 만물에 균등한 것은 하나의 리이다. (…) 삼교가 비록 서로 다르지만 그 도는 하나다.[31]

이처럼 고려 말기까지 승려 등 불교 지식인과 유학자들은 두 종교의 공존을 모색하고자 하였다. 이들은 서로 이론적인 모순을 지적하는 것을 삼가고 오히려 보편성을 중심으로 타 종교의 의의를 인정하였으며, 교리를 하나로 통합하여 수양의 통일된 방향으로 삼으려 하였다. 여기에는 주로 지배층인 각 종교의 지도자들이 교화 등의 윤리적 기능을 최대한 증폭시켜 체제의 안정적 유지를 강화하고자 하는 의도도 반영되어 있다.[32]

그러나 정도전은 이에 반대하여 불교 비판을 전개하였다. 정도전 역시 초기에는 불교의 비문을 짓고 개인적으로 승려들과 교류하는 등 불교에 대한 적대성을 보이지 않았으나, 「심문천답(心問天答)」, 『불씨잡변』 등 저술을 통해 불교를 전면적으로 부정하는 논지를 펴게 된다. 이같은 불교 배척의 경향은 고려의 국교였던 불교가 거대화되어 각종 폐단을 불러일으킨 것에서 비롯된다. 당대 사회경제상의 문제 중 가장 중대한 것은 당대의 사원경제와 불교의 타락이었다. 따라서 정도전은 유불 양교 공존을 추구하는 불교경계론과 달리 불교를 공존 불가능한 이단으로 보고 적극적으로 배척했다. 정도전의 주요 저서인 『불씨잡변』은 본문에서 살펴볼 사상적 위기 의식 아래에서 쓰여졌다.

---

31) 己和,『儒釋質疑論』,“通天下一道也, 工變化一氣也, 均萬物一理也 …… 三教雖殊, 道則一也”
32) 도현철, 위 논문, 10쪽.

2. 『불씨잡변』의 구성과 목적

『불씨잡변』은 체계적인 불교 비판 저작이다. 더구나 불교에 대한 이론적인 비판을 정리하여 한 권의 독립된 저서를 발간해 낸 경우는 정도전이 거의 유일하다고 할 수 있다.[33]

유학자에 의한 불교 비판의 역사는 불교가 중국에 유입되기 시작한 시기로 거슬러 올라간다. 이 시기 유학자들은 불교에 위기 의식을 느끼면서 불교를 비판했으나, 대개의 경우 이는 체계적인 비판의 형태를 띠지 못하였다. 불교가 본격적으로 사상의 차원에서 비판받기 시작한 것은 위진남북조(魏晉南北朝) 시대의 범진(范縝, 450-515)에 이르러서이다. 그러나 이 시기의 불교 비판은 이론적인 측면보다는 불교의 사회적 폐단에 대한 것이 주를 이루었고, 이는 불교 측 승려에 의해서도 수긍된 비교적 단순한 논점을 가진다.[34] 불교에 대한 사상적 비판이 체계화된 것은 송(宋)대의 주희(朱熹, 1130-1200)에 이르러서라고 할 수 있다. 특히 주희의 경우에는 『주자어류(朱子語類)』 126권의 「석씨(釋氏)」 편을 통하여 불교의 심성론 등에 대해 136절에 걸쳐 비판하는 등, 당나라 말기부터 당대까지의 불교 비판을 질적·양적으로 집대성하고자 하였다. 그 외에도 장재(張載, 1020-1077), 정명도(程明道, 1032-1085) 등이 불교 비판의 주된 논자(論者)로서 거론된다. 정도전 역시 이러한 불교 비판의 시류에 영향을 받았고, 『불씨잡변』에서 이들을 일부 인용하여 자신의 불교 비판을 전개하였다.

이처럼 불교는 중국 유학자들에 의해 여러 차례 비판되어 왔다. 그러나 대부분 각 저작에 산재(散在)되어 있어 불교 비판만을 위한 체계적인 저작이라 하기 어렵고, 불교 사상 전반을 다루지 않아 정합성이 떨어진다는 한계를 가진다. 내용 측면에서도 주로 불교의 심성론과 사회경제적 폐단에 한정되어 있어, 단편적인 지적처럼 보이는 경우가 많다.

33) 김용옥, 『삼봉 정도전의 건국철학』, 서울: 통나무, 2004, 52쪽.
34) 楊惠南, 『불교사상사』, 원필성 옮김, 서울: 정우서적, 2008, 271쪽.

그러나 정도전은 불씨잡변을 통해 불교의 사회적 효과의 측면뿐만 아니라 이론적인 측면도 집중적·체계적으로 비판했고, 양자를 긴밀하게 연계시켰다. 즉 불교의 이론적 결함을 먼저 지적하고 이것이 필연적으로 사회적인 폐단으로 나타나는 과정을 보였다. 이로써 한 국가의 중심적인 통치 이데올로기로 불교가 부적합하며, 유학, 특히 성리학이라는 새로운 이념적 기반이 필요함을 효과적으로 역설하여, 당시 고려에서는 유래없는 불교 비판 작업을 수행하였다. 이처럼 『불씨잡변』은 불교가 가진 이론적 결함을 체계적으로 지적하여 한 시대의 이데올로기적 전환을 의도한 저작이라는 점에서 의의를 가진다.[35] 이 장에서는 『불씨잡변』의 구성을 파악하여 전체적인 내용과 주제를 확인하고, 정도전이 『불씨잡변』 저술을 통해 의도한 목적을 알아보도록 한다.

1. 『불씨잡변』의 구성

정도전의 작품을 수록한 『삼봉집(三峰集)』은 1397년 처음 간행되었고, 그 이후 몇 차례 중간을 거치다, 정조 15년인 1791년 왕명에 의해 시문 등을 보충하고 사실 기록을 보완하여 14권 7책으로 증보 편찬되었다.[36] 1~4권에는 시문이 수록되어 있으며, 5, 6권에는 국가의 각 직책에 대한 설명과 기능을 담은 『경제문감(經濟文鑑)』 上·下편이 수록되어 있다. 7, 8권의 『조선경국전(朝鮮經國典)』 上·下편에는 왕위 계승과 국호 제정 및 『주례(周禮)』의 육전(六典) 체제를 바탕으로 한 나라의 제도의 방향성이 서술되어 있다. 치전(治典), 부전(賦典), 예전(禮典), 정전(政典), 헌전(憲典), 공전(工典) 등으로 구성되어 있는 이 저작에는 왕과 대간(臺諫)으로 구성된 정치 체제에서부터 의복, 형법, 세금, 군사, 교육, 인사, 각종 산업 관리 등에 이르기까지 국가 제도의 총체가 담겨 있

35) 김용옥, 『삼봉 정도전의 건국철학』, 서울: 통나무, 2004, 52쪽.
36) 정도전, 『불씨잡변』, 김병환 역해, 서울: 아카넷, 2013, 20쪽.

다고 할 수 있다. 9, 10권에는 성리학 이론을 설명하는 철학서인 『불씨잡변(佛氏雜辨)』, 「심기리(心氣理)」편, 「심문천답(心問天答)」이 실려 있다. 『불씨잡변』은 성리학적 입장에서 불교를 비판하는 글로, 불교의 사회경제적 모순뿐만 아니라 불교의 인식론, 존재론 등을 반박한다. 「심기리」편은 심과 기, 리를 의인화시켜 심은 기, 기는 심을 각각 비난하고 리가 심과 기를 타이르는 우화적인 글이다. 「심문천답」은 불교의 인과응보에 대한 유교의 비판으로, 심이 하늘에 묻고 답하는 형식으로 된 짧은 글이다.

『불씨잡변』은 1396년 초판이 간행되었으나 몇 개월 후 일어난 왕자의 난으로 인해 간행되지 못하였다가, 조선 성종 18년인 1487년 『삼봉집』이 간행되면서 합편되었다. 먼저 앞부분에 권근과 신숙주의 서문이 있고, 본문은 20편으로 불교를 비판하고 있다. 다음은 불씨잡변의 목차와 각각의 주요 내용에 해당한다.

① 불씨윤회지변(佛氏輪廻之辨): 불교의 윤회설을 비판함
② 불씨인과지변(佛氏因果之辨): 불교의 인과론적 결정론을 비판함
③ 불씨심성지변(佛氏心性之辨): 불교가 마음과 본성을 구분하지 않음을 비판함
④ 불씨작용시성지변(佛氏作用是性之辨): 불교가 작용을 본성과 구분하지 않음을 비판함
⑤ 불씨심적지변(佛氏心跡之辨): 불교가 마음과 마음의 흔적을 분리함을 비판함
⑥ 불씨매어도기지변(佛氏昧於道器之辨): 불교가 도(道)와 기(器)를 분리하여 만물의 상(相)을 허망하다고 봄을 비판함
⑦ 불씨훼기인륜지변(佛氏毁棄人倫之辨): 불교가 인륜을 훼손함을 비판함
⑧ 불씨자비지변(佛氏慈悲之辨): 불교의 자비설의 모순을 비판함
⑨ 불씨진가지변(佛氏眞假之辨): 불교가 본성은 참된 것이고 만물은 허망한 것으로 봄을 비판함

⑩ 불씨지옥지변(佛氏地獄之辨): 불교의 지옥설이 사람들을 미혹시킴을 비판함

⑪ 불씨화복지변(佛氏禍福之辨): 불교의 화와 복에 대한 설을 비판함

⑫ 불씨걸식지변(佛氏乞食之辨): 불교가 걸식 행위를 정당화함을 비판함

⑬ 불씨선교지변(佛氏禪敎之辨): 불교의 선종이 계율 없음을 비판함

⑭ 유석동이지변(儒釋同異之辨): 불교와 유학의 다른 점을 말함

⑮ 불씨입중국(佛氏入中國): 불법이 중국에 들어온 시기를 논함

⑯ 사불득화(事弗得禍): 양 무제의 예를 들어 불교를 믿으면 화를 당함을 말함

⑰ 사천도이담불과(舍天道而談佛果): 당 대종(代宗)이 천도를 버리고 불교를 따라 국가에 해를 끼침을 말함

⑱ 사불지근연대우촉(事佛甚謹年代尤促): 당 헌종(憲宗)이 부처를 믿어 왕조의 수명을 단축시킴을 말함

⑲ 벽이단지변(闢異端之辨): 이단을 배척함

목차에서 알 수 있듯이 불교의 인과설과 윤회설은 성리학의 이기론에 기반해 불교의 인식론적, 우주론적 이론의 오류를 비판하고 있고, 화복설은 민간에 퍼진 불교의 기복신앙적 측면을 비판하고 있다. 구체적으로 살펴보면 먼저 ①과 ②는 성리학의 이기론을 바탕으로 불교의 존재론을 비판하고 있다. 불교에서는 만물이 윤회(輪廻)로 연결되어 있다고 보는데, 세계의 실상은 기의 운동에 의해 우연히 구성되는 것이지 필연적인 결정론 내지 숙명론은 옳지 않다는 것이다. 이는 ⑥이나 ⑨의 존재론과도 관련되며, ③에서 ⑤까지의 심성론의 토대가 된다. ③, ④, ⑤에서는 공통적으로 불교가 마음의 작용을 인간의 본성과 구분하지 않아 마음에서 일어나는 것들을 전부 인간 본연의 것으로 정당화할 위험성을 비판하고 있다.

⑦부터 ⑪까지는 불교의 도덕을 비판하며 도덕의 방향을 제시하고 있다. ⑦과 ⑧은 불교의 출가 제도가 자신과 가까운 친족 및 사회를 떠나

도록 하면서 전혀 관련없는 생물들의 생명을 보존하라고 말하는 등 현실적인 도덕을 저버리는 불교의 부자연스러운 자비(慈悲)를 비판한다. ⑩과 ⑪은 불교의 기복신앙적 성격을 비판하고 있으며, 불교의 도덕이 내세에서 지옥에 가는 것을 피하거나, 현세에서 복을 받고 화를 피하는 것을 목적으로 하는 등 자신의 이익에 대한 고려에 기초하고 있으므로 진정한 도덕주의라 할 수 없다는 주장이다.

⑮에서 ⑱까지는 중국의 역사적 예를 들어 불교를 믿은 왕이나 왕조가 패망한 사실을 말하고 있다. 이들은 공통적으로 불교를 믿어 국가적 자원을 과도하게 투입하였다가 경제적 곤경에 처하거나, 정치를 등한시하여 국가 전복이나 왕위 박탈 등 정치적 해를 당하였다. 이는 불교가 국교(國敎)의 역할을 하며 사원 및 승려들이 권력과 부를 독점하였던 고려 사회에 대한 정치적 측면의 경고라 할 수 있다. 동시에 정치 체제의 운영 원리로써 더 이상 신비적, 기복적인 종교를 활용함은 적합하지 않으며, 중세의 집권적 정치 체제에 맞는 합리적인 이념이 필요함을 역설한다.

이상의 목차로 살펴본 내용의 전개 방식을 정리하자면 정도전은 성리학의 이기론을 바탕으로 심성론을 논증하며, 여기에서 현실적 도덕의 형태와 내용이 어떠해야 하는지를 입증하는 도덕철학으로 진행되는 구성을 택하고 있다. 실제로 불씨잡변의 구성은 불교의 사회적 폐단을 위주로 논한 다른 사상가들의 불교 비판에 비해 ①·②·⑥장이 이기론을, ③·④·⑤·⑨·⑭장이 심성론을 설명하는 등 총 19장 중 9장이 순수하게 이론적인 측면에 집중되어 있다. 이러한 이론 위주의 비판은 이기론, 심성론, 도덕 철학 등을 포함한 성리학 전체의 전체 체계를 효과적으로 나타내고 있다.

이러한 정도전의 불교 비판은 상당 부분 주희의 불교 비판에 영향을 받았다. 주희와 정도전은 당대의 도덕적 가치 혼란의 위협을 느끼고 사상적 대안으로 성리학을 제시하였다는 점에서 유사하다. 주희 역시 애초에 불교로 사상계에 입문하였으나 그 이후 유학으로 전환하여 송대 성리학의 기반을 일구어내었다. 주희는 여진족이 세운 금나라에 의한

정치적 혼란과 경제적 피폐함 등 남송(南宋)의 혼란에 있어 불교의 사회 방기(放棄)가 주된 원인이 된다고 보았다. 따라서 주희는 불교를 비판하고 중국의 도를 부흥시켜 유학의 체계를 완성시키고자 하였다.[37] 『주자어류(朱子語類)』 126권의 「석씨(釋氏)」 편은 석가모니, 즉 불교 사상에 대한 비판으로 구성되어 있다. 이 권의 각각의 절이 함의하는 내용은 다음과 같다.[38]

① 석씨는 양묵에서 나왔다(論釋氏亦出楊默): 1-2단
② 석씨는 장노에서 나왔다(論釋氏出於莊老).: 3-9단
③ 석씨와 노자는 같은 점과 다른 점이 있다(雜論釋老同異): 10-21단
④ 석씨와 노자는 인륜을 멸한다(論釋老滅綱常): 22-26단
⑤ 유교와 석씨는 다르다(儒釋之辨): 27-46단
⑥ 석씨의 공부방법에 관하여(論釋氏工夫); 47-51단
⑦ 석씨는 심을 성으로 오인한다(論釋氏誤認心性): 52-67단
⑧ 불경에 관하여(論佛經): 68-79단
⑨ 선학에 관하여(禪學): 80-88단
⑩ 잡론(雜論) : 89-110단
⑪ 석씨는 인륜을 멸하는 폐해이다(論釋氏滅人倫之害): 111-113단
⑫ 사대부들이 불교를 좋아한다(論士大夫好佛): 114-125단
⑬ 불교를 비판한다(闢佛): 126-136단

이 중 '⑦석씨는 심을 성으로 오인한다(論釋氏誤認心性)' 편에서는 불교의 심성론을 비판하고 있다. 이는 주희의 불교 비판에서 가장 핵심적인 이론이라 할 수 있는 불교의 '작용시성(作用是性)'에 대한 비판으로, 이는 정도전의 불교 심성론 비판과도 관련된다. 즉 성리학의 심성론에 따르면 성(性)은 하늘에서 온 순선한 리(理)이자 본체로, 심(心)의 작용과 구분되는데, 불교에서는 심 자체를 성이라 봄으로써 마음에서 일어

37) 윤영해, 『주자의 불교비판 연구』, 서강대학교 종교학과 박사학위논문. 1997, 8-9쪽.
38) 박경미, 「중국불교 초기 비판의 논점과 변용」, 『한국불교사연구』, 제19호, 2021, 139쪽 참조.

나는 온갖 작용을 정당화하여 인륜을 훼손하는 문제를 발생시킨다는 것이다. 이러한 오류가 발생한 원인은, 불교의 공(空) 사상이 허(虛) 또는 무(無)를 주장함으로써 실체를 인정하지 않아, 마음 내의 도덕적 이치를 부정하기 때문이다.

> 유가와 석씨는 성을 말함에 다른 점이 있다. 석씨는 다만 공을 말하고 유가는 실을 말하며 석씨는 무를 말하고 유가는 유를 말한다.[39]

> 석씨는 허이고 우리 유가는 실이다. 석씨는 둘로 나누고 우리 유가는 하나로 만든다. 석씨는 사리를 긴요하게 여기지도 않고 알지도 않는다.[40]

> 우리는 심과 리를 하나로 삼고 그들은 심과 리를 둘로 삼는다. 본디 이와 같고자 한 것은 아니지만 결국 보는 바가 같지 않다. 그들이 본 마음은 공이고 리가 없으며, 우리가 본 마음은 비록 비었으나 만 가지 이치가 다 갖추어져 있다. (…) 석씨는 본디부터 도리를 공허하고 실이 아닌 것으로 보기 때문에 초탈해버리고자 하며, 사물에 얽매임을 다 제거하여야 비로소 번뇌가 없는 부처의 경지가 되는 것이다.[41]

즉 불교는 모든 것을 인연으로 인해 생겨난 공허한 것으로 보기에 현실 세계로부터 해탈하고자 한다. 주희에 따르면 이는 구체적 사물의 이치인 '사리'의 가치를 인정하지 않는 비현실적이고 관념적인 입장이다. 이러한 불교의 이론적 한계는 ①, ④, ⑪절의 멸인륜(滅人倫)의 부정적 결과 내지 ⑨, ⑫절의 실천윤리적 약점에 대한 비판으로 이어지고 있다. 즉 주희의 불교 비판은 불교가 이론적 오류로 인해 현실적인 폐단들을 파생시켰으며, 그 대안으로 성리학적 도를 제시하고 있다는 내용을 전개한다는 점에서 정도전의 불교 비판 구성에 영향을 주었다고 할 수 있

39)『語類』, 권126, 「釋氏」, "儒釋言性異處, 只是釋言空, 儒言實, 釋言無, 儒言有, 德明"
40)『語類』, 권126, 「釋氏」, "釋氏虛, 吾儒實, 釋氏二, 吾儒一, 釋氏以事理爲不緊要而不理會"
41)『語類』, 권126, 「釋氏」, "吾以心與理爲一, 彼以心與理爲二, 亦非固欲如此, 乃是見處不同, 彼見得心空而無理, 此見得心雖空而萬, 理咸備也 …… 釋氏合下見得一箇道理空虛不實, 故要得超脫, 盡去物累, 方是無漏爲佛地位"

다.

한편 정도전과 주희의 불교 비판은 그 구성과 범위에서는 차이를 보인다. 「석씨」 편 구성에서 알 수 있듯이, 주희의 불교 비판은 이론적 측면에서는 심성론에 집중되어 있다. 그 밖에는 불교가 인륜을 훼손하는 등 양주·묵자와 공통되는 부정적 결과 내지 실천윤리적 약점, 불경 자체의 형식적 문제 등을 주된 비판의 대상으로 한다. 이는 불교의 내용적·외적 측면을 포함한 전반적인 비판을 한 저작에 담고자 하는 주희의 필요에 의해서 나온 형식적 특징이라 할 수 있다. 실제로 ①에서 ④까지의 항목은 불교의 비독창성을, ⑤에서 ⑦은 심의 허무를, ⑧과 ⑨는 선불교의 돈오(頓悟)를, ⑪과 ⑫는 불교의 사회적 폐단을 지적하고 있어 각 항목의 유기적인 연결이 느슨하다. 따라서「석씨」편이 주희 자신의 성리학적 이념에 근거해 있기는 하지만, 이 편에서 불교를 대체하는 대안적 사상으로서의 성리학 이론 전체를 확인하기는 어렵다. 이를테면 불교의 공(空) 사상에 대한 비판에는 그와 반대되는 유학의 '실(實)'한 이치, 즉 천리(天理)에 대한 개념이 전제되어 있으나 이는 「석씨」 편에서 구체적으로 언급되지 않고 있다. 이는 단순히 '공'·'허'와 '실', '무'와 '유'의 대립항으로만 제시될 뿐이다. 반면 위에서 살펴보았듯이 정도전의『불씨잡변』에서는 불교의 존재론과 심성론을 이기론·심성론과 직접 대비·연계하여 그 자체로 성리학의 종합적인 이론 체계를 제시하며, 그 과정에서 리와 기, 심성 등 성리학의 주요 개념과 의미를 구체적으로 언급하고 있다.

장재 역시 중국 성리학의 입장에서 불교 비판을 전개하지만 그 내용은 정도전의 『불씨잡변』에 비해 매우 단편적인 언급에 그친다. 장재의 저작 『정몽(正蒙)』에서는 불교에 대한 비판이 「太和」편과 「大心」편, 「乾稱」편에 등장한다. 여기에서 장재가 비판하는 것은 공 사상에서 비롯된 불교의 윤회설과 유식론, 허무주의에 한정되어 있다. 즉 장재는 공 사상이 객관적 실재(實在)를 부정하고 이로 인해 도덕적 태만함을 조장하는 것에 비판의 초점을 맞추고 있다. 장재에 따르면, 아무것도 없는 것처럼 보인다고 해서, 만물의 실체 역시 공(空)하다고 보는

불교의 관점은 잘못된 것이다.[42][43]

> 석가가 실제(實際)라고 말하는 것은, 바로 도를 아는 자가 말하는 성(誠)이요 천덕이다. '실제'와 관련된 그의 말을 보면, 그는 곧 인생을 환상과 허망함으로 여기며, 유위(有爲)를 쓸데없는 혹으로 생각하고 또한 세계를 그늘지고 혼탁한 것으로 여긴다. 그래서 마침내 [이러한 것들을] 싫어하고 소유하지 않으려 하며, 빠뜨리고 간직하려 하지 않는다. 가령 그것을 얻게 되더라도 성실해서 밝아지는 것을 싫어한다.[44]

장재가 보기에 불교에서는 '실제'가 '공'하다, 즉 '환상'이며 '허망'하다고 잘못 판단하고 있으며, 이러한 입장은 인간의 적극적 행위를 쓸모없는 것으로 보고 부정하게 만든다. 그러나 장재의 관점에서 '실제'는 기로 구성된 천지자연의 이치로서, 객관 세계에 분명히 존재하는 것이다. 따라서 모든 것이 가합적이며 마음에서 생겨난 인식의 결과일 뿐이라고 보는 불교의 입장은 객관 세계의 실재성과 법칙성을 부정하는 주관주의에 해당한다.[45][46]

이때 장재는 '공'을 무존재로 이해하며, 불교의 '공(空, sunyata)' 사상이 유식론(唯識論)과 윤회설(輪迴說)로 이어진다고 분석하고, 이 둘을

---

42) 『正蒙』, 「太和」, "若謂萬象爲太虛中所見之物, 則物與虛不相資, 形自形, 性自性, 形性, 天人不相待而有, 陷放浮屠以山河大地爲見病之說. 此道不明, 正由懵者略知體虛空爲性, 不知本天道爲用, 反以人見之小因緣天地. 明有不盡, 則誣世界乾坤爲幻化"

43) 장재의 입장에서는 만물을 이루는 것이 기인데, 이 기는 태허(太虛)에서 나온다. 기가 태허에서 나온다고 하여 세계 사물이 실체가 없는 환상이라고 생각하는 것이야말로 불교가 저지르는 오류이다. 장재는 체와 용을 구분하여 만물의 본체[體]는 허(虛)이지만 이 본체가 작용[用]하여 생성되는 만물은 구체적으로 존재하는 실제적인 것이라고 보았다.

44) 『正蒙』, 「乾稱」, 釋氏語實際, 乃知道者所謂誠也, 天德也. 其語到實際, 則以人生爲幻妄, 有爲爲疣贅, 以世界爲蔭濁, 逐厭而不有, 遺而弗存. 就使得之, 乃誠而惡明者也.

45) 정용환, 『장재의 철학』, 서울: 경인문화사, 2007, 38쪽.

46) 따라서 불교는 '성실'해지고 '밝아지는' 것, 즉 정성을 다해 도를 따르는 것을 거부한다. 이로 인해 뛰어난 사람들까지 "수양하지 않아도 성인에 이를 수 있으며 배우지 않아도 대도(大道)를 알 수 있다"고 생각해, "인륜이 보살펴지지 않고 모든 사물[의 이치]가 밝혀지지 않고 정치가 태만해지고 덕이 혼란"해지는 폐해가 나타난다. 반면 유학자들은 "밝아짐에서 성실해지며, 성실함에서 밝음에 이르러, 하늘과 사람이 하나로 합쳐지는 것", 즉 인간이 천명(天命)을 따라 도리를 실현하는 것을 추구하며, 이는 "학문", 즉 인간의 끊임없는 탐구와 정진을 통해 가능하다. 『正蒙』, 「乾稱」, "儒者則因明致誠, 因誠致明, 故天人合一, 致學而可以成聖, 得天而未始遺人"

비판하는 것에 중점을 둔다. 그의 유식론 해석에 따르면, 석가모니는 천지만물을 "육근(六根)"이 만들어낸 환상이라고 보았으며, 이는 "밝은 이치를 다하지 못하고 하늘과 땅, 해와 달을 헛된 것으로 여기는" 일이다.[47] 즉 주체의 주관과 마찬가지로 외부 객체 역시 실제하는 것인데, 유식론은 이러한 객관적 사물의 존재와 이를 구성하는 원리를 부정한다. 이러한 유식론은 인간 본성에 함유된 이치를 부정하여 인간이 마땅히 따라야 할 도리를 방기(放棄)하게 만든다. 또한 윤회설은 "의식을 가진 존재가 죽은 뒤 다시 생명으로 태어나 순환"하는 것인데, 장재는 윤회설이 인생을 "허망한 것"으로 여기게 하는 관점으로, 인간을 허무주의에 빠지게 하고 태만하게 만든다고 주장했다.[48]

이처럼 장재의 불교 비판의 범위는 불교 전반이 아니라 불교의 공 사상에서 비롯된 폐단에 한정되어 있다. 이는 장재의 불교 비판이 가진 형식상·구성상의 소략함과도 연관된다. 장재의 불교 비판은 독립된 장으로 구성되어 있는 것이 아니라 총 세 편에 분할되어 등장하고 있다. 따라서 주로 장재가 기론(氣論)의 논지를 펼치는 과정에서 부수적인 근거로 이용되거나, 유사 개념을 소거하기 위한 안티 테제의 역할을 한다.[49] 이처럼 장재의 불교 비판은 각 장에 단편적으로 등장하고 있어 자체적으로 체계를 갖추고 있다고 하기 어려우며, 해당 저작 내에서 불교 비판 자체의 비중이 그다지 높다고 할 수 없다. 따라서 『正蒙』이 불교 자체를 주제로 삼은 저작이라고 보기는 어렵다. 이에 비하면 정도전의 『불씨잡변』은 독립된 권으로 발간되어 양적으로 풍부하다. 또한 구성적으로도 성리학에 종속된 절로서가 아니라 불교 이론 체계 자체를 저술의 대상으로 하여 각 항목별로 정리하였기에 완성도가 높다고 할 수 있다. 이처럼 『불씨잡변』은 양과 질의 측면에서 동아시아에서 찾

47) 『正蒙』, 「大心」, "釋氏妄意天性而不知範圍天用 反以六根之微因緣天地. 明不能盡, 則誣天地日月爲幻妄, 蔽其用於一身之小, 溺其志於虛空之大"

48) 『正蒙』, 「乾稱」, 浮屠明鬼 謂有識之死受生循環, … 以人生爲妄見, 可謂知人乎"

49) 장재는 「太和」 편에서는 태허(太虛)에서 비롯된 사물이 '헛된 것'이 아니라는 논지를 펴는 과정에서 불교의 '공' 사상을 비판적으로 언급한다. 「大心」 편에서는 본성에 내재된 하늘의 이치를 밝혀야 한다는 도덕주의적 입장에서 불교 유식론의 이치 없음을 비판한다. 「乾稱」 편에서도 역시 유학적 수양의 중요성을 강조하며 불교의 윤회적 세계관에서 비롯된 불성실함을 언급한다.

아보기 힘든 완성된 불교 비판 저작이라는 점에서 의의를 가진다.

2. 『불씨잡변』의 목적

정도전은 모종의 시대적 사명을 띠고 당대까지의 불교 비판 담론을 재조직하여 『불씨잡변』의 순서를 구성한 것으로 보인다. 『불씨잡변』의 목차는 앞서 살펴본 주희와 장재 등 다른 도학자들의 불교 비판에서 나타나지 않는 독특한 구성이다. 뒤에서 살펴보겠지만 '실제적 이치[實理]'라는 핵심 개념이 『불씨잡변』의 전체 내용을 관통하고 있으며, 전체 내용은 이 '실리' 개념을 중심으로 유기적으로 조직되어 있다. 따라서 『불씨잡변』은 '실리'를 통해 유교적 도덕 사회를 건립하자는 명확한 주제를 담고 있다.

이것은 『불씨잡변』의 저술 목적이 단순히 당대 불교 사원의 사회경제적 폐해를 없애는 것뿐만 아니라는 것을 알게 해 준다. 『불씨잡변』에는 시대적 이념 자체를 체계적 우주론과 심성론을 갖춘 성리학이라는 새로운 사상으로 전환하고자 하는 포부가 담겨 있다. 해탈을 지향하는 불교와 같은 종교는 실제 정치의 원리가 되기 어렵기에 정도전은 유학의 합리적이고 객관적인 이치를 바탕으로 통치를 하고자 하였다. 『불씨잡변』의 저술 시기가 조선 건국 이후인 것으로 보아, 정도전은 조선 건국이라는 혁명의 이념을 뒷받침하고 체제적 전환에 맞춘 유교적 이상국가로의 사상적 전환을 이루기 위한 기획으로 불교 비판을 전개한 것이라고 보인다. 그는 불교로 인한 사회경제적 폐단을 비판하는 것에서 더 나아가 불교의 사상 자체의 불합리성과 모순을 들며 불교를 체계적으로 비판하고 있다.[50]

뿐만 아니라 정도전은 불교 자체의 교리나 기복신앙적 부분을 지적하

50) 정도전, 『불씨잡변』, 김병환 역해, 서울: 아카넷, 2013, 194쪽.

며 일반 백성들의 민간 종교로써의 역할도 부정하고 있다. 불교의 종교적 기능을 유학으로 표방되는 합리적인 도덕 사상이 대체할 수 있다고 본 것이다. 즉 정도전은 자신의 '이치' 개념을 나라를 다스리는 통치의 원리이자 동시에 일반 대중들이 구체적인 생활 전반에 적용될 수 있는 원리로 보고 이를 구현하고자 하였다.

따라서 정도전의 불교 비판은 유학, 특히 성리학이라는 대안의 제시에 매우 적극적이다. 주희 『석씨』 편의 경우 한 장만을 따로 할애하여 성리학 이론을 전개하는 것에 반해 정도전은 『불씨잡변』 전반에서 유학과 직접 비교하는 방식으로 불교 비판을 서술하고 있다. 정도전은 불교를 비판하는 것이 유학, 즉 맹자를 계승하는 것임을 자신의 글에서 직접 언급한다.

> 내 어둡고 용렬하면서도 힘이 부족함을 알지 못하고, 이단을 물리치는 것으로 나의 임무를 삼은 것은 앞서 열거한 여섯 성인과 한 현인의 마음을 계승하고자 함이 아니라, 세상 사람들이 이단(異端)의 설에 미혹되어 모두 빠져 버려 사람의 도가 없어지는 데 이를까 두려워하는 따름이다.[51]

여기에서 '여섯 성인과 한 현인[六聖一賢]'은 맹자를 포함한 유학자들을 말한다. 이들의 임무를 계승한다는 것은 정도전 자신이 과거 양주 등을 이단(異端)으로 지칭하여 배척하고 정통 유학을 지키고자 한 유학자들의행적을 따르고 있음을 나타낸다. 그는 불교를 이단으로 지칭하며, 불교를 비판하는 이유가 사람의 올바른 도(道) 자체가 불교의 교리에 의해 위협받고 있기 때문임을 강조한다. 이는 『불씨잡변』의 서문을 쓰고 해설한 권근(權近, 1352~1409)의 『佛氏雜辨序』에서도 드러나 있다.

---

51) 『佛氏雜辨』, "以予惛庸, 不知力之不足, 而以闢異端爲己任者, 非欲上繼六聖一賢之心也, 懼世之人惑於其說, 而淪胥以陷, 人之道至於滅矣"

양주와 묵적이 유학의 길을 막으니 맹자(孟子)가 논변하여 물리쳤으나, 불법(佛法)이 중국에 들어오자 그 폐해가 양주, 묵적보다 심하였다. 선유(先儒)들이 자주 그 잘못을 비판하였으나 책을 지을 수 있는 사람은 없었다. (…) 그러나 지금 선생께서 힘써 변론한 후 오늘날 사람들을 교화하였고, 또 책을 만들어 후세에 전하였으니, 도(道)를 근심하는 생각이 이미 심원하다. (…) 맹자가 '삼성(三聖)의 계통을 잇는다.'라고 말하였는데, 선생은 또한 맹자를 계승한 분이로다.[52]

정도전은 맹자의 "능히 양묵을 막을 것을 말하는 사람은 성인의 무리이다."[53]라는 말을 인용한다. 그는 맹자가 양주(楊朱)와 묵적(墨翟)을 비판한 것이 성인의 도(道)를 행하기 위한 것이기 때문에 그것을 임무로 삼았다고 평가하고, 자신의 불교 비판 역시 유학의 도를 지키기 위함이라고 주장한다. 즉 불교에 대한 이론적 비판은 궁극적으로 정치·사회적인 근본 원리를 불교에서 유학으로 변화시키기 위한 비판이다. 유학의 도에 기반하면, 인간은 초월적 절대자에게 의지하지 않고 자신의 내부에서 비롯된 도덕을 따를 수 있게 된다.

난신(亂臣) 적자(賊子)는 사람마다 잡아 죽일 수 있으니, 반드시 사사(士師)를 기다릴 필요가 없는 것이며, 사특한 말이 횡류(橫流)하여 사람의 마음을 무너뜨리면 사람마다 물리칠 수 있으니 반드시 성현을 기다릴 필요가 없는 것이다. 이것은 내가 여러 사람에게 바라는 바이며 아울러 내 스스로 힘쓰는 것이다.[54]

정도전은 '성현'의 말에 의존하지 않고 스스로 옳은 것을 추구하고 그른 것을 없앨 수 있는 도덕적 판단 능력이 누구에게나 잠재되어 있다고

52) 『佛氏雜辨』, "楊墨塞路, 孟子辭而闢之, 佛法入中國, 其害甚於楊墨, 先儒往往雖辨其非, 然未有能成書者也 …… 今先生既力辨以化當世. 又爲書以垂後世. 憂道之 …… 孟子謂承三聖之統, 先生亦繼孟子者也"

53) 『孟子』, 「滕文公下」, "能言距楊墨者聖人之徒也"

54) 『佛氏雜辨』, "亂臣賊子, 人人得而誅之, 不必士師, 邪說橫流, 壞人心術, 人人得而闢之, 不必聖賢, 此予之所以望於諸公, 而因以自勉焉者也"

본다. 따라서 그는 모든 사람이 도덕적 주체가 되어 옳고 그름을 판단할 수 있는 도덕 사회의 완성을 목표로 한다. 『불씨잡변』에 나타난 이론의 체계적 구성은, 이러한 도덕 사회를 한반도에 실현시키기 위한 구상에서 비롯되었다고 할 수 있다.

Ⅲ. 『佛氏雜辨』의 존재론

『불씨잡변』의 1장인 「佛氏輪迴之辨」과 2장인 「佛氏因果之辨」에서 정도전은 불교의 존재론을 비판하며 성리학적 관점에서 존재 인식을 전개하고 있다. 불교에서는 만물이 인연(因緣)에 의해 생기소멸한다고 보며, 변하지 않는 고정된 실체인 자성(自性)의 존재를 부정한다. 현세에서의 인간의 삶 역시 전생에 지은 업(業)에 따른 윤회(輪迴)의 결과로 본다. 그러나 정도전은 리기론(理氣論)적 관점에서 이를 비판한다. 그는 만물의 생멸이 생명 에너지인 기(氣)에 의해 이루어진다고 주장하며 불교의 윤회설과 업설을 비판한다. 또한 만물에 고정된 실체가 없기에 비어 있다[空]는 불교의 공론(空論) 하에서는 세계의 존재 법칙이자 당위적 도덕법칙으로 기능하는 리(理)의 존재가 부정됨을 들어 불교의 허무주의와 부도덕성을 비판한다. 즉 정도전은 세계의 생성과 소멸을 유가적 입장에서 해석하고, 기 운동의 올바른 방향성 또는 기준으로서의 리를 강조하여 도덕 법칙을 정초하고자 한다. 이 장에서는 불씨잡변에 나타난 불교의 존재론 비판을 분석하고, 그 이론적 바탕이 된 정도전의 리기론을 살펴보고자 한다.

1. 불교의 존재론

불교의 가장 핵심적인 교리이자 붓다가 깨달은 진리인 법(法)은 모든 존재가 상호의존적으로 발생하며 따라서 고정불변한 실체는 없다는 연기(緣起)와 이를 발전시킨 공(空) 이론이라 할 수 있다. 이는 '자아 없음(無我)'으로도 연결되는데, 고정된 자아를 인정하지 않는 무아는 생이 거듭하며 반복된다는 윤회설과의 양립 가능성에 관한 논란을 낳았다.

본 절에서는 정도전의 비판의 대상이 된 연기설의 구체적 내용을 파악하고, 윤회의 주체 문제에 관한 논의를 다뤄 업과 윤회의 문제를 보다 심도 있게 살펴보고자 한다.

1. 空과 緣起

붓다가 발견한 진리인 '법(法)'은 산스끄리뜨어 '다르마(Dharma)'를 번역한 말로, 이 '다르마'는 '유지하다, 보전하다'는 동사 'DHR'를 어근으로 하여 원리, 보편적 진리라는 뜻을 가진다. 따라서 불교의 핵심 교리는 바로 붓다가 깨달은 이 진리, 법을 중심으로 구성되어 있다고 할 수 있다. 이 진리의 내용은 '연기(緣起)'로 알려져 있다. 붓다가 깨달은 후 처음으로 제자가 된 5인 가운데 하나인 아슈와지뜨(Aśvajit, 阿濕波誓) 비구(比丘)가 이후 붓다의 제일 제자가 된 사리뿌뜨라(Śāriputra, 舍利佛)에게 전한 '연기법송(緣起法頌)'은 붓다의 가르침의 내용을 요약하여 제시한다.

> 모든 것은 원인에서 생긴다.
> 부처님은 그 원인을 설하셨다.
> 모든 것은 원인에 따라 소멸한다.
> 이것이 부처님의 가르침이다.[55]

또한 『중아함(雜阿含)』의 「상적유경(象跡喩經)」에서는 '연기(緣起)를 보면 법(法)을 보고, 법을 보면 연기를 본다.'라고 가르치고 있다. 이처럼 불교에서 설하는 법의 요체는 '연기'임을 알 수 있다.

'연기(緣起)'라는 말은 산스끄리뜨어 pratītyasa-mutpāda를 번역한 것인데, 이것은 'pratītya'와 'samutpāda'라는 두 개의 단어로 이루어져 있

55) 『中論』, "諸法從緣起, 如來說是因, 彼法因緣盡, 是大沙門說"

다. ‘pratītya’는 ‘…때문에[緣]’, ‘…로 말미암아’라는 의미를 가지고, ‘samutpāda’는 ‘태어남’, ‘생김[起]’이라는 의미를 가진다. 따라서 연기란 ‘… 때문에 태어나는 것’, ‘…을 말미암아 생기는 것’이라는 뜻을 가지며, 연기법은 존재의 생성이 ‘다른 것으로 인해’, ‘다른 것을 말미암아 생겨남’을 뜻하는 법이 된다. 「잡아함」의 ‘이것이 있어 저것이 있고, (…) 이것이 없어 저것이 없다[56]’는 게송(偈頌)은 존재의 발생과 소멸이 다른 것을 원인이나 조건으로 해서 이루어진다는 연기설을 표현한다. 모든 존재는 서로 의지하여 관계를 가짐으로써 존재하는 것이고, 그 관계가 사라지면 존재도 사라진다. 즉 연기의 법은 존재 간의 관계성(關係性)을 뜻하고 있다.[57]

이 관계성을 구체적으로 살펴보면, 어떤 존재의 생성이나 변화를 위해서는 질료인(質料因)인 ‘인(因)’과 동력인(動力因)인 ‘연(緣)’이 필요하다. 따라서 ‘인’과 ‘연’이 갖추어졌을 때 이 둘은 화합하여 존재를 생성한다. 이때 생성된 결과는 또다시 새로운 원인이 되어 다른 존재와 관계를 맺게 된다. 불교의 인연생기(因緣生起)는 일체 존재가 이러한 상의상관성(相依相關性)을 조건으로 하고 있음을 의미한다. 그렇다면 모든 존재는 상호의존적이고 상대적이므로, 다른 조건에 의해 변하지 않는 고정되고 절대적인 실체는 부정된다. 불교에서는 이를 ‘공(空, śūnya)’이란 용어로 표현한다.

‘공’의 원어인 śūnya는 ‘śū(부풀다)’를 어근으로 하여, ‘부풀어 오른’, ‘속이 텅 빈’, 즉 결여된 것, 부족한 것을 뜻한다. 이 ‘공’의 의미를 본격적으로 사상적 측면에서 논의한 것을 공론(空論)이라 한다. 붓다의 공 개념은 당시 중요한 사상적 소재였던 아뜨만(ātman, 自我)과 밀접하게 관련되어 전개된다. 아뜨만은 인도 고대 문헌인 『우빠니샤드(Upaniṣad)』 이래 사물의 궁극적인 본질을 나타내는 것으로, 인간에게 있어서는 자아의 개념으로 적용된다. 붓다는 ‘아(我) 혹은 아소(我所)에

56) 『雜阿含』, “此有故彼有, …… 此無故彼無”
57) 동국대학교 불교문화대학 불교교재편찬위원회, 『불교사상의 이해』, 서울: 불교시대사, 1997, 76-77쪽 참조.

대하여 공인 까닭에 세간은 공이다'라고 언급하며, '공'의 의미를 자아의 비어 있음으로 해석하고 있다. 즉 연기법에 따라 각 현상은 상호 의존하여 존재할 뿐이므로, 본질로서의 아뜨만은 존재하지 않고 실체는 비어 있다는 것이다.

이후 '공'은 「반야경(般若經)」을 중심으로 한 대승불교에 이르러 근본 개념으로 다루어지게 된다.[58] 「반야경」에서는 인간 삶을 구성하는 요소로서의 '법'을 강조한 대승불교 이전의 부파불교를 비판하며, 그러한 법은 다른 법과 서로 의지하여 성립하기에 고정된 실체가 없는 '무자성(無自性)'의 것, 즉 공이라고 주장한다. 따라서 이러한 요소들로 구성된 일체의 사물은 역시 공하다.[59]

이러한 공 사상은 2세기경 중관(中觀) 학파의 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹, 150?-250?)에 의해 철학적으로 체계화되었고, 이후 화엄종과 천태종 등으로 분화되어 전개되었다. 고려 시대 불교계는 이를 수용하여 발전시켰다. 10세기 균여(均如, 923-973)는 나가르주나의 『중론(中論)』 24품 18게[60]를 해석하며 일체는 자성으로 존재하는 것이 아니라 연기하여 존재한다는 뜻임을 밝혔다.[61]

> 바로 자성이 없음으로 말미암아 하나와 여럿의 연기가 이루어진다. 자성이 없다는 것은 생겨나지 않는다는 것이고, 하나와 여럿의 연기는 생겨나는 것이다. 인증한 [용수(龍樹)의 게송] 가운데 '나는 이것을 공(空)하다 한다.'라고 한 구절은 생겨나지 않는다는 것을 증명하고, '이를 또한 가명(假名)이라 한다.'라고 한 구절은 생겨난다는 것을 증명하며, '다시 이것이 중도(中道)의 뜻이다.'라고 한 구절은 생겨남과 생겨나지 않음을 회통한 것이 중도의 뜻임을 증명한다.[62]

---

58) 동국대학교 불교문화대학 불교교재편찬위원회, 위의 책, 154쪽.

59) 그러나 여기에서 일체가 공이라는 관찰은 속세의 일반적인 의미의 인식이라기보다는 지혜가 완성된 상태인 반야바라밀다(般若波羅蜜多)에서 얻어지는 깨달음이라고 할 수 있다. 동국대학교 불교문화대학 불교교재편찬위원회, 위의 책, 161쪽.

60) "여러 인연으로 생겨난 존재/나는 이를 공하다 한다/또한 이것을 가명이라 한다/또한 이것이 중도의 뜻이다."『中論』, "衆因緣生氣, 我說卽是空, 亦爲是假名, 亦爲中道義"

61) 『一乘法界圖圓通記』, "前所言一者, 非自性一, 緣成故一, 乃至非自性十等也. 一乘法界圖圓通記"

모든 존재가 서로 의존하여 생겨난다는 자성 없음[空]을 뜻하고, 존재하는 것들의 실체는 가명(假名)에 불과하다. 따라서 존재는 생겨남도, 생겨나지 않음도 아닌 중도(中道)에 해당한다. 이러한 공과 중도는 연기를 체계적으로 해석한 중관학파의 핵심 사상으로, 위 인용문은 이와 같은 이해가 고려 중기 불교계에 의해 이미 성행하고 있었음을 알려 준다.

이러한 연기법을 통해 붓다가 의도한 것은 인생의 '고(苦)'의 원인을 밝히고 이를 해소하여 고통으로부터 자유로워지는 것이었다. 연기법에 따르면 '고' 역시 변하지 않는 절대적 실체를 가지지 않기 때문에, 고통의 원인을 제거하여 고통을 소멸시킬 수 있게 되는 것이다. "모든 강물은 바다로 향한다. 붓다의 모든 가르침도 한 곳으로 향한다. 즉 고(苦)와 고의 소멸로 향한다."라는 비유를 통해 알 수 있듯이, 연기법은 불교의 모든 교리들의 이론적 근거가 되며, 고가 소멸된 상태인 해탈을 목표로 한다.

2. 業과 輪廻

인간은 능동적 작용을 일으키는 주체적 존재이며, 그 작용이 가해진 대상은 그에 상응한 필연적인 반응을 보이게 된다. 이때 인간의 의지적 작용이 원인(hetu)이 되고, 대상의 반응이 결과(phala)가 되기에, 인간과 대상 사이에는 인과의 법칙이 성립한다. 불교에서는 이러한 인간의 의지적 작용을 '업(業, karma)'이라 하고, 객체의 반응을 '보(報, vipāka)'라 하여, 업과 보 사이에는 인과관계가 성립한다는 인과업보(因果業報)를 설하고 있다.[63]

62) 『一乘法界圖圓通記』, "只由無性, 得成一多緣起. 無性義者, 不生, 一多緣起者, 生也. 引證中, 我說卽是空, 證不生義, 亦爲是假名, 證生義, 得是中道義, 證通生不生中道義也"
63) 고익진, 『불교의 체계적 이해』, 서울: 광륵사, 2009, 50쪽.

업(業)은 산스크리뜨어의 'karman'을 번역한 것으로, 주로 '활동·일·행위' 등의 뜻을 갖는다. 업은 그 업을 행한 존재 속에 '업력(業力)'이라는 흔적을 남기게 된다. 이것은 잠재적인 에너지로 존재 속에 머물러 있다가, 그에 상응하는 변화를 초래하여 존재의 생성이나 변화를 가져온다. 이러한 결과를 과보(phala)라 한다. 업과 보는 인과관계를 맺고 있으므로 서로의 성질은 동일성을 띤다. 업이 선이면 보도 선, 업이 악이면 보도 악이다. 모든 현상이 독자적으로 생겨날 수 없고 다른 원인에 의존하여 생겨난다는 연기의 법칙으로 미루어 볼 때, 존재의 모든 조건과 상태는 과거에 지은 업의 결과로써 발생한 것이다.[64]

업설에 대한 일부 비판이 발생하는 지점이 바로 이곳이다. 먼저 업의 실현 양상이 문제가 된다. 현실에서는 선한 사람들이 꼭 부와 행복을 누리며 살거나, 죄를 지은 사람들이 그에 상응하는 벌을 받으며 살고 있다고 할 수 없다. 오히려 이와 반대되는 상황도 빈번하게 관찰된다. 이를 어떻게 설명할 것인가? 불교에서는 업에 따른 과보를 받는 시간적 범위를 현세뿐만 아니라 내세에까지 확장시켜 이 문제를 해결하고자 한다. 현세에 받지 않는 보를 내세에 받는다는 삼세업보설(三世業報說)과, 이를 가능하게 하는 육도윤회설(六道輪迴說)은 이러한 필요에서 비롯되었다. '윤회(輪迴)'는 산스끄리뜨어 'saṁsāra'를 번역한 것으로, 'saṁ'과 'sāra'라는 두 단어로 이루어져 있다. 'saṁ'은 '함께'라는 의미를 가지고, 'sāra'는 '달리다'는 뜻을 가지는 'SR'에서 유래한 말로, 'saṁsāra'는 '함께 달리는 것'의 의미를 갖는다. 불교에서는 한 존재가 죽으면 3계 6도[65] 가운데 어느 한 세계에서 다시 태어나기에, 수레바퀴가 돌듯이 삶

64) 업에는 육체로 짓는 행위인 신업(身業), 언어로 짓는 행위인 구업(口業), 마음으로 짓는 행위인 의업(意業)의 3업이 있으며, 성질상으로는 선한 행위인 선업(善業), 악한 행위인 악업(惡業), 선하지도 악하지도 않은 중성적인 행위인 무기업(無記業)으로 나눈다. 이 중 선업은 좋은 결과를, 악업은 악한 결과를, 무기업은 결과를 내지 않는다. 현실적인 변화를 발생시키지 않는 의도에 해당하는 의업을 포함하며, 선하지도 악하지도 않은 무기업은 결과를 가져오지 않는다는 업의 분류로부터 업의 조건을 알 수 있다. 즉 업은 의도적이어야 하며, 윤리적이어야 한다. 동국대학교 불교문화대학 불교교재 편찬위원회, 위의 책, 119쪽 참조.

65) 3계(三界)에는 욕망의 생활을 하는 존재들이 사는 욕계(欲界)·욕망을 떠났으나 아직 육체를 지니고 있는 존재들이 사는 색계(色界)·욕망도 육체도 없는 순수하게 정신적인 존재들이 사는 무색계(無色界)

과 죽음을 끝없이 반복한다고 설명한다. 이때 사람이 살아 있는 동안 짓는 모든 업(業)의 결과가 다음 생을 존재하게 만든다. 또한 다시 태어날 때 어떤 세계에 태어나는지, 어떤 존재로 태어나서 어떤 생을 사는지도 역시 업에 따라 결정된다. 이를테면 탐욕·나태·살생 등 악업을 지으면 그 결과로 다음 생에 불구나 빈자 등으로 태어나고, 심지어 인간도가 아닌 아수라·축생도 등에 태어나게 될 수도 있다.[66] 업의 결과가 남아 있는 동안 윤회는 계속되나, 업의 결과가 모두 소진되어서 없어지면 윤회가 끝나게 되어 다시 태어나지 않는다. 이를 해탈(解脫) 또는 열반(涅槃)에 든다고 한다.[67]

여기에서 윤회의 주체 문제가 발생한다. 앞서 1절에서 연기법에 따르면 모든 존재는 다른 조건에 말미암아 발생하므로 고정적이고 절대적인 실체는 없다는 점을 살펴보았다. 따라서 우리가 '자기 자신'이라고 생각하는 자아 또한 고정적인 것이 아니다. 그렇다면 우리가 '나'라고 생각하는 이 존재는 무엇일까? 불교에 따르면 인간은 오온(五蘊)이라는 다섯 가지 요소가 합쳐져서 구성된다. 이 다섯 가지 요소는 인간의 신체를 구성하는 물질적 형체인 색온(色蘊, rūpa-skandha) 외에도 수(受, vedanā)·상(想, saṁjñā)·행(行, saṁskāra)·식(識, vijñāna)의 정신적인 요소를 포함한다.[68] 즉 오온은 인간의 모든 비물질적·물질적 기능을 나타낸다. 석가모니에 따르면 불교 이전 인도에 존재하던 우파니샤드 철학의 자아(ātman)이나 이계파의 영혼(jiva) 개념 역시 결국 오온의 차원에서 이야기되는 것일 뿐이다. 五取蘊

사문이나 바라문으로서 불변적 아체(我體)가 있다고 헤아린다면 그들은

가있으며, 6도(六途)에는 지옥도(地獄途)·아귀도(餓鬼途)·축생도(畜生途)·아수라도(阿修羅途)·인간도(人間途)·천상도(天上途)가 있다. 동국대학교 불교문화대학 불교교재편찬위원회, 위의 책, 112쪽.

66) 고익진, 위의 책, 53쪽.

67) 동국대학교 불교문화대학 불교교재편찬위원회, 위의 책, 112쪽.

68) 受는 감수(感受) 과정과 그로부터 얻어지는 느낌을, 想은 개념과 표상(表相) 및 그 작용을, 行은 의지 작용을, 識은 분별과 인식 과정을 각각 나타낸다. 「아함경」에서는 이를 물거품, 아지랑이, 허깨비 등에 비유하여 실체적 존재가 아님을 설명한다. 윤호진, 『무아윤회문제의 연구』, 서울: 민족사, 1992, 79쪽.

모두 오취온에서 그렇게 헤아리고 있는 것이다.[69]

오온 역시 비실체적인 요소들이므로, 자아는 '변하지 않는 실체'가 아니라, 특정한 조건에 따라 임시로 모여 있는 집합체에 불과하다. 오온의 처음에 위치하는 색온을 구성하는 요소들이 이미 무상한 것이므로, 색온은 끊임없이 변하고 분산하려는 무상성을 지니게 된다. 나머지 사온은 색온에 입각한 개체를 지속시키려는 정신적인 노력에 해당하는데, 이 역시 변하고 분산된다.[70]

색은 무상하고 무상한 것은 괴로움이고 괴로운 것은 무아(無我)이다. 수·상·행·식 또한 그와 같다.[71]

즉 인간을 구성하는 요소는 다른 존재하는 것들과 같이 무상한 것이다. 따라서 육체적·정신적 현상의 배후에 있는 불변하는 본체로서의 '나', 즉 자아나 영혼은 인정될 수 없다.

이와 같이 생을 거듭하는 과정에서 유지되는 본질적인 자아가 없다면 업력을 보관하여 다음 생으로 이동하는 것이 어떻게 가능할까? 이와 관련해서 대승불교에서는 모종의 정신이 생을 거듭하며 유지된다는 신불멸론(神不滅論)과, 동일한 정신은 없지만 오온 간의 연속성이 존재한다는 신멸론(神滅論)적 입장이 제기되어 왔다.[72] 중국 초기부터 등장한 신불멸론에서는 인간의 정신이 불멸하여 이를 기반으로 윤회하는 것이라고 본다. 중국 최초의 호교(護敎) 논서인 『모자이혹론(牟子理惑論)』은, '혼신은 진실로 멸하지 않는다[魂神固不滅矣]'라고 하여 신불멸론의 입장을 표히고 있다.[73] 축승부(竺僧敷)의 『신무형론(神無形論)』, 『신이제

69) 『雜阿含』, 권1, "若沙門, 婆羅門計有我. 一切皆於此五受陰計有我"
70) 고익진, 위의 책, 42쪽.
71) 『雜阿含』, 권1, "色卽是空, 空卽是色. 受想行識, 易復如是"
72) 김병환, 위의 책, 52쪽.
73) 『牟子理惑』, 권1, "魂神固不滅矣, 但身自朽爛耳. 身譬如五穀之根葉, 魂神如五穀之種實. 根葉生必當死, 種實豈有終已"

론(神二諦論)』이나, 5세기 중국의 대표적인 학승인 여산 혜원(廬山慧遠, 334-416)에 이르기까지 이후 불교도들의 저술에서도 신불멸의 이론은 반복된다.[74] 정도전과 동시대인 여말선초에 정도전의 배불(排佛)에 맞서 불교의 존재 가치를 역설했던 승려 함허 기화(涵虛己和, 1376-1433) 역시 이와 같은 신불멸론적 입장에서 윤회설을 이해하고 있다.

> 정신이 일생에 그치고 진멸(盡滅)한다고 말하는 것은 단견(斷見)이니, 이는 생생(生生)의 이치에 어두운 것이다. 사람은 항상 사람만 되고 축생은 항상 축생만 된다고 하는 것은 상견(常見)이니, 이는 음양 변역의 이치에 어두운 것이다. (…) 삼세의 만물이 생생하여 끊어지지 않는 것은 정신이 주재가 되기 때문이다.[75]

여기에서도 신체가 죽어도 정신은 죽지 않고 생을 거듭하며 유지되며, 전생의 업에 따라 다음 생의 형태가 결정된다는 관점이 드러나고 있다. 이처럼 불교의 중국 전래 이후 중국과 한국의 사가들 상당수가 불교의 윤회와 업보설을 신불멸론의 입장에서 해석하고 있으며 당대에 이러한 이해가 일반적으로 받아들여졌다는 것을 알 수 있다.[76]

그러나 이와 같이 정신을 불변하는 주체로 인정한다면 불교의 가장 기본적인 법인 연기와 무자성을 정면으로 부정하는 것이 된다. 따라서 신멸론에서는 정신 역시 생을 거듭하는 과정에서 생멸하기에, 고정된 실체가 아니라고 보았다. 이 문제에 대해 유식(唯識) 학파에서는 마음의 구조와 심리 작용을 분석하여 답을 제시하고자 했다. 유식학파의 이론에 따르면 마음을 다스리는 주체는 하나가 아니라 심층적으로 구성되어 있다. 여기에는 물질과 소리, 촉각 등을 인식하는 안(眼)·이(耳)·비(鼻)·

---

74) 이상엽, 『신불멸론 연구』, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2013, 4-5쪽.

75) 『儒釋質疑論』, 권7, “若言精神, 止一生而盡滅者, 斷見也, 是昧生生之理也. 人恒爲人. 畜恒爲畜者. 常見也. 是昧陰陽變易之理也”

76) 이는 20년대 오토 프랑케(Otto Franke)·40년대 쓰다 소우키치((津田左右吉)·50년대 발터 리벤탈(Walter Libenthal) 등 근현대의 많은 동서양 불교학 연구자들에게 불교의 근본적 교리인 무아와 공사상을 왜곡하여 수용한 과도기적 사례로 평가받았다. 이상엽, 위 논문, 7-9쪽 참조.

설(舌)·신(身)의 다섯 가지 감각 기관 외에, 정신적인 의식(意識)인 제6의식과 자아의식인 제7말나식(末那識, manas-vijñāna), 그리고 가장 기저에 이러한 모든 마음을 소장하는 주체인 제8아뢰야식(阿賴耶識, ālaya-vijñāna)이 있다. 제7말나식은 항상성(恒常性)이 있지만 욕구를 인식하여 번뇌를 일으키는 성질을 가지고, 제8아뢰야식은 마음의 근저에 항상 존재하며 잠재의식과 같은 고요한 성질을 가진다. 아뢰야식은 자아 의식이 업을 일으킬 때 그 업에 의한 모든 인상(印象) 등 산물을 흡수하여 보존하는 업의 처소(處所)가 된다. 따라서 아뢰야식은 생명체가 죽어 있거나 아직 태어나지 않았을 때도 활동을 계속하다, 일정한 환경이나 조건 등 연(緣)을 만나면 전생의 업에 대한 결과를 발현시켜 새로운 생으로 나타나게 하는 윤회의 주체가 된다. 중국 법상종(法相宗)의 소의경전(所依經典)인 『유가사지론(瑜伽師地論)』에 따르면, 아뢰야식은 한 생과 다음 생 사이에 중유(中有, antarā-bhava)라는 중간 존재로 있다가, 새로운 생명이 수정되는 순간 그 속에 보존되어 있던 업의 종자만을 남기고 소멸한다.[77] 이는 불멸하는 정신을 인정하지 않으면서도 업력에 의한 각 생 간의 연속성을 인용하는 논리가 된다.

이와 같은 윤회설에 기반하여, 과보가 나타나는 시기는 업의 성질과 업이 처한 상황에 따라 다르다. 업은 이 생에서 지어서 이 생에서 그 과보가 나타나는 순현업(順現業), 그 과보가 다음 생에 나타나는 순생업(順生業), 그 다음 생이나 이후의 생에 걸쳐 나타나는 순후업(順後業)으로 구분된다. 이로써 업이 이번 생에서 바로 응당한 과보로 나타나지 않는 현상이 설명된다. 즉 업은 잠재적인 에너지로 보존되어 있다가 생을 거듭하는 과정에서 반드시 그 결과를 가져오는 것이다.

그러나 이 경우에는, 현재의 존재가 과거의 존재가 지은 업을 받는다고 해석되므로 현세의 모든 것은 결정되어 있다는 숙명론적·결정론적 사고의 위험에 빠지게 된다. 이는 정도전을 포함한 다수의 유학자들이 비판한 지점이다.[78] 2절에서 살펴보겠지만, 정도전은 이러한 불교의 업

77) 윤영해, 위의 책, 186-187쪽 참조.

설과 윤회설, 이를 뒷받침하는 연기(緣起)의 세계관이 비합리적·미신적 사고이기에 합리적인 세계 인식을 방해하고 객관적 이치의 존재를 부정한다고 보았다.[79][80]

2. 불교 존재론 비판

정도전은 앞서 살펴본 불교의 연기와 공 사상을 허무주의라 하여 비판하고, 윤회·업설의 멸인륜적, 비현실적 측면을 비판한다. 정도전이 불교의 존재론 비판을 통해 목적하는 바는 합리적인 도덕적 이치의 정초이다. 정도전은 이를 위한 대안적 사상으로 성리학의 이기론을 제시한다. 본 절에서는 불교 비판의 이론적 기초가 된 이기론의 내용과 구조를 살펴보고자 한다. 또한 불교 존재론의 각 항목에 대한 비판의 내용을 분석하고, 이러한 불교 비판이 도덕 실천의 촉구로 이어지는 양상을 살펴보고자 한다.

---

78) 실제로 일본 중세 부락의 경우 업설을 활용하여 부락민들에 대한 차별을 정당화시키는 등 불교의 업설은 사회적으로 악용된 사례가 발견된다. Bernard Faure, 『불교란 무엇이 아닌가』, 서울: 그린비, 2011, 135쪽 참조.

79) 이에 대해 불교는 과보가 반드시 산술적이거나 기계적인 방식으로 나타나는 것은 아니라고 대응한다. 업이 생겨나면 과보는 피할 수 없게 된다. 그러나 업을 지은 뒤에 다시 어떤 업을 짓느냐에 따라 기존의 업에 영향을 미칠 수 있다. 즉 업을 지은 사람의 노력에 따라 예상되는 결과를 어느 정도는 변화시킬 수 있는 것이다. 물론 업의 상속은 제8식에서 일어나는 일이므로 '나라고 생각하는 오온의 집합체'인 제7식 자아의식의 층위에서는 알 수 없다. 따라서 전생의 '나'와 현세의 '나' 사이의 동일성을 인식할 수는 없다. 그러나 당시 고려 시대 기복 신앙으로서의 불교가 흥행하였던 것으로 알 수 있듯이, 삼세 간 자아의식의 연속성이 일반 불자들에게 퍼져 있던 이해의 수준이라고 보아야 할 것이다.

80) 불교의 궁극적 이상인 해탈은 현세에서 실현 불가능하거나 현세의 불행의 극복에는 직접적인 도움이 되지 못하기에, 고려 시기 종교계와 세간은 기복 신앙의 형태로 타협하였다. 일반 민중뿐만 아니라 왕실·귀족 세력들 역시 불교의 가르침을 받아들이면서도 한편으로는 현세 내지 내세의 이익을 강구하기 위해 공덕이나 주술을 동원하였다. 불교의 교화를 도와 왕이 되었다는 태조 왕건의 九世說 및 태조의 유훈에서부터 내려온 고려의 호국 기복 신앙이 한 예이다. 황인규, 『고려후기·조선초 불교사 연구』, 서울: 혜안, 2003, 91쪽 참조.

1. 성리학의 理氣論

성리학의 존재론은 리기(理氣) 개념을 바탕으로 전개된다. 리는 선진 시대에서부터 물리(物理)나 성리(性理)를 나타내는 단어로 존재하였고, 수·당시대 불교에서 '리사(理事)'로 통용되며 본체론적 함의를 가졌다. 기는 한당 시대부터 실체를 나타내는 개념으로 등장하였다. 정이천(程伊川, 1033-1107)은 형이상자를 리(理)로, 형이하적 재료를 기(氣)로 보았다. 이후 북송(北宋)의 장재(張載, 1020-1078)는 기본체론(氣本體論)을 전개하여 기를 물질의 실체로, 기의 본연 상태인 태허(太虛)를 자연계의 본체(本體)로 보았다. 장재는 기가 응취해서 만물을 이룬다고 보았으며, 리는 독자적으로 존재하는 실체가 아니라 기의 운동 법칙이라는 의미로 한정하는 기일원론의 입장을 펼쳤다. 반면 이정(二程)은 장재의 기일원론을 부정하고 세계의 본체가 실리(實理)로 이루어져 있다고 하여 이치의 존재를 강조하였다. 이들은 기는 유형의 개별 사물을 뜻하는 말일 뿐, 그 이면의 진정한 본체는 리라고 주장하였다. 여기에서 리는 세계를 구성하는 사물의 배후에 있는 이치, 다시 말해 물리적 법칙의 의미를 갖는다. 즉 이 시기 리는 바뀌지 않는 당연한 법칙이자 본질적 속성인 소이연(所以然)의 의미로 주로 사용되었다.

리와 기, 이 두 개념이 결합되어 한 쌍으로 이해되기 시작한 것은 주희의 성리학에 이르러서이다.[81] 주희는 장재의 기론과 이정의 학설을 종합하여 우주론의 체계를 성립시켰다. 주희는 만물이 존재의 원리인 리와 물질적 재료인 기로 이루어져 있다고 보았다.

> 하늘과 땅 사이에는 리가 있고 기가 있다. 리는 형이상의 도로서 만물을 낳는 근본이다. 기는 형이하의 기로서 만물을 낳는 재료다.[82]

---

81) 蒙培元, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 옮김, 서울: 예문서원, 2008, 28-29쪽 참조.
82) 『朱熹集』, 권58, "天地之間, 有理有氣. 理也者, 形而上之道也, 生物之本也, 氣也者, 形而下之器也, 生物之具也"

여기에서 리는 천지만물을 생성하는 근원으로 이해되고 있다. 기는 사물을 구성하는 물질적 재료를 뜻하며 기의 응결과 조작에 의해 만물의 형태가 생긴다. 형이상자인 리는 동정이 없기에, 실제 동정하여 사물을 이루는 것은 기이나, 기가 응집된 그 가운데에는 항상 리가 있다. 즉 기는 리가 드러나는 의지처가 되고, 리는 기를 동정하게 하는 까닭이 된다. 따라서 리와 기는 반드시 합쳐져서 존재를 이루며, 서로 떨어질 수 없는 관계에 있다. 이를 주희는 리와 기가 "決是二物"이나 "不可分開"라고 하여 같지 않은 것이나 서로 떨어져 존재하지도 않는 '불상리불상잡(不相離不相雜)'의 관계로 표현한다.[83]

주희는 장재의 기 개념을 계승하였으나, 기일원론을 전개하는 장재와 달리 기가 아닌 리를 세계의 본체로 삼는다. 주희의 리본체적 입장은 상당히 확고하게 드러난다.

> "역에 태극이 있으니 이것이 양의를 낳는다."라는 것과 같은 것은 먼저 실제 리가 있는 곳에서 말한 것이다. 만약 그 생기는 것을 논하면 함께 생기는 것이어서 태극은 음양 속에서 그대로 존재한다. 다만 그 순서를 말하면 이 실제의 리가 있어야 비로소 음양이 있게 되는 것이다.[84]

주희에 따르면 리와 기가 항상 '함께' 사물을 구성하므로 리가 시간적으로 기에 앞서 존재한다고 할 수는 없다. 그러나 그 본원의 측면에서 말하면 사물이 아직 없을 때도 사물의 리는 있으므로 논리적으로는 리가 앞서게 된다.

이는 리에 절대성을 부여하려는 시도이다. 주희 이론에서 리는 우주 최고의 본체인 태극(太極)으로, 궁극적인 실재(實在)이기 때문이다. 주희는 "천지만물의 리를 총괄하는 것이 태극이다."[85]라고 하여, 만리(萬理)

---

83) 『朱熹集』, 권46, "所謂理與氣, 決是二物 但在物上看則二物渾淪, 不可分開, 各在一處"
84) 『語類』 권75, "易有太極, 是生兩儀, 則先從實理處說. 若論其生則俱生, 太極依舊在陰陽裏. 但言其次序, 須有這實理, 方始有陰陽也"
85) 『語類』, 권94, "總天地萬物之理, 便是太極"

의 총체로써 태극을 제시하고, 태극을 우주본체론의 근본 개념으로 확립하였다. 또한 주희는 “하나의 사물은 각기 하나의 태극을 지니고 있다.”[86]라고 하여, 태극은 분할할 수 없는 전체로 각 사물에 들어 있다고 하였다. 통체태극(統體太極)과 각구태극(各具太極)은 이러한 관계를 설명하고 있다.

> 만물의 측면에서 보면 만물이 각각 하나의 본성을 하나씩 갖고 있으니 만물이 하나의 태극이다. 대개 합해서 말하면 만물은 통체로 하나의 태극이고, 나누어서 말하면 개별적 사물은 각기 하나의 태극을 구유하고 있다.[87]

태극이 만물의 존재 원리라고 할 때, 만물은 각각의 본성, 즉 태극을 완전한 본체로 가진다. 이때 태극은 각 사물에 구현된 개별적 원리임과 동시에 만물을 관통하는 궁극적 원리로, 모든 개별적 이치를 총괄한다.[88] 초월적이고 보편적인 태극이 만물에 본성으로서 구현되기에 태극은 초월성과 내재성을 동시에 가진다.[89] 따라서 태극은 우주의 궁극적인 원칙이자, 만물을 구성하는 존재의 근거가 된다.

태극이 이처럼 절대성을 띠는 원리인 데 반해, 음양은 태극의 리에 근거하여 이를 실현하는 태극의 용(用)이다. 이러한 태극과 음양의 관계는 『주역』 「계사전」의 “역(易)에 태극(太極)이 있으니 이것이 양의(兩儀)를 낳고, 양의가 사상(四象)을 낳으며, 사상이 팔괘(八卦)를 낳는다.”[90]라는 구절에서 기원한다. 즉 천지 이전에 태극이 있어 만물을 구성하는 음양과 사상·팔괘의 기원이 된다는 것이다. 태극은 언어로 표현되는 형상을 가지거나 공간을 점유하는 물질이 아닌 반면, 태극에서 비롯

86) 『語類』, 권94, “然又一物各具一太極”
87) 『太極圖說解』, “子萬物而觀之, 則萬物各一其性, 而萬物一太極也. 合而言之, 萬物統體一太極, 分而言之, 一物各具一太極也”
88) 김병환, 『신유학강의』, 서울: 휴먼북스, 2017, 209쪽.
89) 김병환, 위의 책, 210쪽.
90) 『周易』, 「繫辭」, “易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦”

된 음양은 서로 대립되는 물질적 실체이다. 움직임과 고요함의 형이상적 이치인 태극은 형이하자인 기로 이루어진 사물을 통해서만 움직임과 고요함을 실현한다. 이와 같은 태극과 음양의 관계는 리와 기의 관계로 유비된다.[91] 태극이 음양을 통해 스스로를 표현하듯, 형이상적 원리인 리는 형이하적 재료인 기를 통해 드러난다.

따라서 리는 도(道)의 함의를 갖는다. 음양이 순환하고 감응하며 만물을 생성하므로 기(器)의 역할을 하는 데 반해, 리는 음양으로 하여금 음양이 되게 하는 까닭이므로 보편적 원칙의 역할을 한다. 보편적 원칙으로서의 도 개념은 주희 이전부터 남송 유학자들에게 사용되어 왔다. 도의 일차적 의미는 소이연으로써의 자연법칙이기에, 끊임없이 만물을 낳는[生生不已][92] 자연계의 생장(生長)과 유행(流行)의 양상을 내포한다.[93] 이와 같이 음양오행의 조화를 이루어 자연을 지속시키는 도를 곧 리라고 할 때, 리는 어디에나 보편적인 것이므로, 자연의 운행법칙과 더불어 인간의 존재 법칙이라 할 수 있다. 이 리는 사물과 사람이 만들어질 때 부여되어 구체적 존재에 성(性)으로 내재한다.[94]

> 누가 이것이 그렇게 되도록 하는 것이겠는가? 바로 도(道)이다.[95]

주희는 이러한 리의 본성론적 개념을 가치론적 개념으로 확장하고자 하였다. 주희는 태극에서 표준·지극(至極)의 성질을 도출하여 리를 존재의 최고 준칙으로 제시하고, 더 나아가 당위의 의미를 부여한다.[96] 즉 리는 기가 운동하고 변화하게 하는 원인이며, 동시에 그렇게 되어야 하는 방향성을 내포한다. 이로써 주희는 리를 사물의 물리적 존재 법칙인

---

91) 김병환, 위의 책, 207쪽
92) “도는 자연스레 만물을 생겨나도록 하는 것이다. … 도는 저절로 끊임없이 낳고 낳게 하는 것이다.” 『河南程氏遺書』, 권15, “道則自然生萬物, …… 道則自然生生不息”
93) 김병환, 위의 책, 89쪽
94) 『中庸章句』, 권1, “人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也”
95) 『語類』, 권74, “是之然, 乃道也”
96) 김병환, 위의 책, 216쪽.

소이연(所以然)이자, 사물이 지향해야 할 가치인 소당연(所當然)의 개념으로 표명하게 된다.

> 천하의 사물에 이르면 각각 반드시 그렇게 된 바의 근거[所以然之故]와 함께 당연히 그렇게 되어야만 하는 법칙[所當然之則]이 있다. 이것이 이른바 리(理)이다.[97]

여기에서 리는 '소이연지고(所以然之故)'과 '소당연지칙(所當然之則)'을 포괄하며, '당연히 그렇게 되어야만 하는 법칙'의 의미로 사용된다. 이로써 사물의 존재법칙과 도덕법칙은 하나로 통일된다. 인간이 따라야 할 도덕법칙으로써의 리는 만물이 존재하기 전에 이미 있는 근원적이고 절대적인 것으로, 인간의 욕구나 현실적 결과에 따라 변할 수 없다. 그럼에도 만물을 구성하는 리는 일상적 인간사회를 떠난 곳에 있는 것이 아니기에, 이 리를 끊임없이 궁구(窮究)하고 지켜나가는 것이 인간의 도덕적 과제가 된다.

> 사람과 사물이 그 리의 자연스러움을 따른다면 날마다 사물을 쓰고 생활하는 그 사이에도 당연히 행해야 하는 길이 없을 수 없으니, 이것이 곧 도(道)이다.[98]

이처럼 리는 선을 계승하여 성을 이루는 '도(道)'의 의미를 가지며, 구체적으로 인의예지라는 도덕적 덕목을 뜻하는 도덕법칙의 의미를 내포하게 된다. 반면 만물을 구성하는 기가 그 물질성으로 인해 청탁후박(淸濁厚薄)의 차이를 가지기에 각 사물은 차이를 가진다.[99]

---

97) 『大學或問』, 권31, "至於天下之物, 則必各有所以然之故, 與其所當然之則, 所謂理也"
98) 『中庸章句』, "人物各循其理之自然, 則其日用事物之間, 莫不各有當行之路, 是則所謂道也"
99) 『大學或問』, "然其通也, 或不能無淸濁之異. 其正也, 或不能無美惡之殊"

2. 『佛氏雜辨』의 불교 존재론 비판

1) 輪廻說과 業說 비판

정도전은 성리학의 관점을 받아들여 만물이 리와 기로 구성된다고 보고, 이 관점에서 윤회설을 비판한다. 기 운동의 특성상 환생, 또는 윤회란 불가능하다. 이를 위해 그는 먼저 만물의 생멸이 기에 의해 발생한다고 보아, 물질세계가 기에 기초하고 있음을 밝힌다.

> 천지의 조화는 만물을 생하고 또 생하여 다함이 없으나, 모이는 것이 있으면 반드시 흩어짐이 있으며, 태어남이 있으면 반드시 죽음이 있다. 능히 그 시원으로 거슬러 올라가면 [기가] 모여 생명이 [탄생한다는 것을] 알 수 있고, 그 이후에는 반드시 [기가] 흩어져 죽는다는 것을 알 수 있다. 그래서 생명의 탄생은 기 변화의 스스로 그러함에서 얻어지는 것이며, 애초에 정신이 태허(太虛) 가운데에 머물러 있는 것이 아님을 알아야 한다.[100]

여기에서 정도전은 주돈이(周惇頤, 1017-1073)의 『태극도설(太極圖說)』을 인용하여, 생명의 탄생이 '기 변화의 스스로 그러함'에서 얻어진다고 주장한다. 즉 존재의 생멸 변화가 일차적으로 의존하는 것은 자연적인 '기 변화'이다. 이것은 모이는 것이 있으면 흩어지고, 태어남이 있으면 죽는 것처럼 우리가 관찰할 수 있는 자연세계의 양상과 같다. 즉 기 운동은 생성하고 소멸하는 자연의 원리 그 자체를 의미한다.

> 하늘과 땅 사이는 거대한 용광로와 같아서 만물을 낳기도 하지만, 만물이 모두 녹아 없어지기도 한다. 어떻게 이미 흩어진 것이 다시 합하여지며, 이미 간 것이 다시 올 수 있겠는가? 숨을 내쉴 때 한 번 나와버린

100) 『太極圖說』, "天地之化, 雖生生不窮, 然而有聚必有散, 有生必有死. 能原其始而知其聚之生. 則必知其後之必散而死, 能知其生也得於氣化之自然, 初無精神寄寓於太虛之中"

기가 숨을 들이쉴 때 다시 들어가는 것이 아니다. 그러므로 사람의 기식(氣息)에서도 계속되어 그침이 없음과, 가는 것은 지나가고 오는 것은 계속 이어지는 이치를 볼 수 있다. (…) 이미 떨어져버린 잎이 근원으로 돌아갔다가 다시 살아나오는 것은 아니다.[101]

이처럼 기의 운동은 '가는 것은 지나가고 오는 것은 이어지는' 비가역적 특성을 띤다. 정도전은 "사람이 죽은 후에 혼기와 체백이 결합하여 살아 있는 생명체가 될 수 없다."[102]고 주장하여 한 번 태어난 생명체는 반드시 소멸함을 강조한다. 따라서 불교의 윤회설에서와 같이 내세와 현세의 연속성을 매개할 수 없다.

이러한 정도전의 관점은 유학의 전통적인 기 소멸론인 정기설(精氣說)의 입장에 해당한다.[103] 땅에서 온 정(精)인 백(魄)과 하늘에서 온 기(氣)인 혼(魂)이 합쳐져서 생명이 탄생하며, 죽은 후에는 혼이 소멸된다. 불이 다 꺼지면 "연기는 하늘로 올라가고 재는 떨어져 땅으로 돌아가는 것"과 같이 사람도 죽으면 혼기는 하늘로 올라가고 체백은 땅으로 내려간다. 만물의 생멸이 기의 모이고 흩어지는 운동에서 비롯되기에, 기로 구성된 정신은 죽음 후에 머물러 있지 않고 흩어져 버린다. 한편 이는 새로운 존재의 끊임없는 생성을 가져오는 생명 운동이기도 하다. 따라서 생명 운동의 양상을 관찰해 보면, 윤회설이 가지는 오류를 확인할 수 있다.

봄에 열 섬의 종자를 심었다가 가을에 백 섬을 거두어들여 드디어 천 섬, 만 섬에 이르니, 그 이익이 수십 수백 배나 된다. 이것은 곡물도 또한 끊임없이 생생(生生)함을 보여 준다.[104]

---

101) 『佛氏雜辨』, "天地間如烘爐, 雖生物, 皆銷鑠已盡. 安有已散者復合. 而已往者復來乎. 今且驗之吾身, 一呼一吸之間, 氣一出焉, 謂之一息. 其呼而出者, 非吸而入之也. 然則人之氣息, 亦生生不窮, 而往者過, 來者續之理, 可見也. …… 非已落之葉, 返本歸源而復生也"

102) 『佛氏雜辨』, "則人死之後, 魂氣體魄, 亦不復合而爲物, 其理豈不明甚也哉"

103) 김병환, 위의 책, 53쪽.

104) 『佛氏雜辨』, "春而種十石, 秋而收百石, 以至千萬, 其利倍蓰. 是百穀亦生生也"

정도전이 관찰한바 우물 속의 물은, 음식을 만들 때 불로 끓여 없애고, 옷을 세탁하며 햇볕에 말려 없애는 등 시간이 가며 자취 없이 사라져 가지만, 그 원천인 우물의 샘 줄기에서는 계속해서 물이 솟아나는 것이 끝나지 않는다. 모든 곡물의 증식도 마찬가지다. 봄에 열 섬의 종자를 심으면 가을에 백 섬을 거두어들이는 식으로 수십 수백 배의 이익을 얻을 수 있다. 이처럼 기 운동은 끊임없이 진행되며 만물을 탄생시킨다.[105]

지금 보건대 흥하는 세상에서는 인구도 늘어나고 조수·어별·곤충의 수도 함께 늘어나는가 하면, 쇠하는 세상에서는 사람도 줄어들고 조수·어별·곤충도 또한 줄어든다. 이것은 사람과 만물이 모두 천지의 기로써 생겨나며, 기가 성하면 일시에 늘어나고 기가 쇠하면 일시에 줄어든다는 것을 분명하게 보여 준다.[106]

만물은 '천지의 기(氣)'로 인해 생겨나므로 기가 성하면 늘어나고, 기가 쇠하면 줄어든다. 그렇다면 기의 운동은 에너지의 흐름, 즉 세(勢)를 따른다. 만일 개체 수가 점점 줄어드는 상태에 있다면 이것은 이미 쇠퇴의 양상에 놓여 있는 것이고, 시간의 흐름에 따라 소멸하게 된다. 불교의 윤회설은 이러한 현상적 실재에 반한다.

이제 불교의 윤회설에서 보면, 혈기(血氣)가 있는 모든 것은 스스로 정해진 수가 있어 오고 또 오고, 가고 또 가도 그 총합은 다시 늘어나거나 줄어드는 것이 없게 된다. (…) 그 수에 일정함이 있다면 이것이 늘어나

105) 『佛氏雜辨』, "又井中之水, 朝朝而汲之, 爨飮食者, 火煮而盡之. 濯衣服者, 日暴而乾之. 泯然無跡, 而井中之泉, 源源而出, 無有窮盡, 非已汲之水, 返其故處而復生也. 且百穀之生也. 春而種十石, 秋而收百石, 以至千萬, 其利倍蓰, 是百穀亦生生也"

106) 『佛氏雜辨』, "今以佛氏輪廻之說觀之, 凡有血氣者, 自有定數, 來來去去, 無復增損. … 其數有定, 此蕃則彼必耗矣. 此耗則彼必蕃矣. 不應一時俱蕃, 一時俱耗矣. 自今觀之, 當盛世, 人類番庶, 鳥獸魚鼈昆蟲亦蕃庶, 當衰世. 人物耗損, 鳥獸魚鼈昆蟲亦耗損, 是人與萬物, 皆爲天地之氣所生, 故氣盛則一時蕃庶, 氣衰則一時耗損, 明矣"

면 저것은 반드시 줄어들고, 이것이 줄어들면 저것은 반드시 늘어날 것이며, 일시에 다 함께 늘어날 수도 없고, 일시에 다 함께 줄어들 수도 없을 것이다.[107]

윤회설에 따르면 "모든 것은 스스로 정해진 수가 있어 오고 또 오고, 가고 또 가도 총합은 같"기에, 어떤 것 하나가 늘어나면 다른 것은 반드시 줄어들어야 한다. 즉 소멸한 개체가 다른 생을 얻어 태어나는 것이므로, 정확히 개체가 소멸하는 수만큼만 새롭게 생성될 수 있다. 그렇게 되면 세상에 존재하는 개체의 전체 숫자는 항상 일정하게 유지되어야 하는데, 이는 실제 관찰되는 사실과 다르다. 생명체의 소멸은 절대적이고 완전한 것으로, 다음 생과의 연속성은 존재하지 않는다. 이처럼 정도전은 앞서 살펴본 불교의 신불멸론(神不滅論)뿐만 아니라 신멸론(神滅論)까지도 부정하는 입장을 취한다.[108]

정도전은 이러한 불교의 윤회설이 가질 수 있는 부정적인 영향을 비판한다. 윤회설의 순환적 세계관은 세계의 실상에 대한 사람들의 근본 인식을 왜곡시켜 현실에 순응하게 만든다. 사물의 존재는 기의 에너지 운동을 따르므로, 어떤 종이 유지되기 위해서는 발전의 기세(氣勢)에 놓여 있어야 한다. 정체된 상태에서는 현재 상태의 유지조차 불가능하다. 또한 사회의 구성원들은 끊임없는 노력으로 사회를 보존·발전시켜야 한다. 그러나 불교의 순환론적 관점 하에서 인간은 환경에 수동적으로만 대응하게 된다. 정도전이『佛氏雜辨』의 첫 장에서 "너무나 분개"[109]하며 윤회설을 강력하게 비판하는 것은, 이러한 불교의 순환적 세계관이 세상에 해로움을 미치고 있는 것에 대한 위기의식의 발로이다.

그렇다면 세계 변화에 대한 인간의 능동적 대응은 어떻게 가능할까? 정도전은 기 운동의 속성을 분석하며, 기가 각 개체 간 차이를 가져오

107)『佛氏雜辨』, "今以佛氏輪廻之說觀之, 凡有血氣者, 自有定數, 來來去去, 無復增損. … 其數有定, 此蕃則彼必耗矣, 此耗則彼必蕃矣, 不應一時俱蕃, 一時俱耗矣"
108) 김병환, 위의 책, 52쪽.
109)『佛氏雜辨』, "予憤佛氏輪廻之說惑世尤甚"

는 것이라고 밝힌다. “사람 중에는 지혜롭고 어리석고, 어질고 어질지 않고, 가난하고 부유하고, 고귀하고 비천하고, 장수하고 요절하는 차이”[110]가 있고, 동물 중에도 “크고 작고 강하고 약한” 여러 종류가 있는 등, “하늘이 만물을 낳음에 하나하나에 각기 다른 명(命)을 부여한 바가 이렇게 치우쳐서 고르지 못한” 이유는, “살아 있을 때 지은 선악의 업(業)에 보응(報應)”[111]이 있기 때문이 아니냐는 인과설에 대한 자문에 정도전은 다음과 같이 답한다.

> 대저 음양오행(陰陽五行)은 서로 교차하면서 운행되고 서로 드나들어 가지런하지 않다. 그러므로 기에는 본래 통하고 막히고, 치우치고 바르고, 맑고 흐리고, 두껍고 얇고, 높고 낮고, 길고 짧음의 차이가 있다. 그래서 사람과 사물이 생겨날 때 그 태어나는 상황에 따라 바르고 통한 기를 얻으면 사람이 되고, 치우치고 막힌 기를 얻으면 사물이 된다. 사람과 사물의 귀함과 천함이 여기서 나뉜다. (…) 이것이 사람 사이에 차이가 생기는 대략적인 이유이다. 사물의 경우도 마찬가지다. (…) 하지만 이것은 어떤 의도에 의해서 이렇게 되는 것이 아니다.[112]

즉 ‘음양오행’의 움직임은 서로 교차하고 드나들며 짝을 찾기 위해 요동치는 과정 속에 있다.[113] 따라서 기의 운동은 우연적이고 비결정적인 특성을 띤다. 이러한 기 운동의 양상은 현대 물리학에서 말하는 에너지의 모습과 유사하다.[114] 기는 ‘통하고 막히고, 치우치고 바르고, 맑고 흐

110)『佛氏雜辨』, “今夫人則有智愚賢不肖, 貧富貴賤壽夭之不同”

111)『佛氏雜辨』, “天之生物, 一賦一與, 何其僞而不均如是耶, 以此而言釋氏所謂生時所作善惡. 皆有報應者, 不其然乎”

112)『佛氏雜辨』, “夫所謂陰陽五行者, 交運迭行, 參差不齊, 故其氣也有通塞偏正淸濁厚薄高下長短之異焉. 而人物之生, 適當其時, 得其正且通者爲人, 得其偏且塞者爲物. … 此其大略也. … 然皆非有意而爲之”

113) 민영현, 「量子(Quantum)와 기(氣) 개념의 相同相異에 관한 試論的 접근」, 『탐라문화』, 66권, 2021, 125쪽.

114) 실제로 이러한 기의 상수역학적 특징을 현대 물리학의 이론들과 비교해 보는 시각도 존재한다. 한동석은 기의 파동·입자성과 불확정성이 양자(量子)와 유사성을 갖는다고 보았다. 한동석, 『우주변화의 원리』, 서울: 행림출판, 1998 참조. 민영현은 태극(太極)이라는 절대 대칭이 붕괴하며 발생한 에너지 폭발로 인해 공간이 확장되며 우주의 시간이 시작된 것을 음양의 분화로 추론한다. 민영현, 위 논문,

린' 불규칙성을 가지고, 사물이 생성될 때 '바르고 통한' 기를 얻는지, '치우치고 막힌' 기를 얻는지에 따라 각각의 양태는 달라진다. 즉 사람이나 사물 간의 차이는 불교의 인과응보설(因果應報說)에서처럼 전생의 행적에 의해 정해져 있는 필연적 결과가 아니라, 기의 우연한 운동에 의해 발생하는 것이다.

그런데 이 기가 치우칠 경우에는 사물의 생성과 유지에 문제가 생긴다. 이를테면 술이 만들어지는 과정에서 누룩과 엿기름의 과다, 질항아리가 잘 구워지고 덜 구워진 것, 온도의 높고 낮음, 숙성 기간의 길고 짧음 등 여러 요소가 적절히 들어맞으면 술맛이 그윽하게 되지만, 이 요소들의 균형이 맞지 않으면 술맛이 변해 버린다.[115] 인간성과 관련해서도 사람을 이루는 기가 치우치거나 막히면 사람 용모의 추함이나 비루함, 어리석음과 난폭함 등이 생겨난다.[116] 따라서 기 운동에서 발생하는 문제를 해소하고 세계의 변화를 올바르게 돌리기 위해서 인간은 기를 적절한 방향으로 통제하여야 한다. 정도전은 당대 의술의 비유를 들어, 치우친 기를 조절하는 것이 가능함을 역설한다.

> 의원이 사람의 질병을 진찰할 때도 반드시 오행이 서로 감응하는 것에 근본해서 판단해야 한다. (…) 음양오행으로 나누어 약을 조제하면 들어맞지 않는 것이 없다. 이는 우리 유가의 이론으로, 사람과 만물이 음양오행의 기운을 얻어 생겨난다는 것이 이렇게 분명하게 검증되므로 의심의 여지가 없다.[117]

오행은 서로 감응하며 끊임없이 변화한다. 따라서 질병에 걸린 사람의 치우친 오행을 알맞은 약으로 바로잡는 것처럼, 음양오행으로 구성

125쪽.

115) 『佛氏雜辨』, "酒之爲物也, 麴糵之多寡, 瓷甕之生熟, 日時之寒熱久近適相當, 則其味爲甚旨.

116) 『佛氏雜辨』, "而象貌之醜陋, 心識之愚暴, 亦皆本於五行稟賦之偏"

117) 『佛氏雜辨』, "醫者診人之疾病, 又必推本於五行之相感. 某之病寒, 乃腎水之證, … 味之酸鹹甘苦, 分屬陰陽五行而劑之, 無不符合. 此吾儒之說, 以人物之生, 爲得於陰陽五行之氣者, 明有左驗, 無可疑矣"

된 만물의 상태를 바른 방향으로 변화시킬 수 있다. 이를테면 오행 중 수기(水氣)가 과다한 사람은 한증(寒症)에 걸리므로 따뜻한 약재를 써서 수기를 줄이고, 화기(火氣)가 과다한 사람은 온증(溫症)에 걸리므로 시원한 약재를 써서 화기를 줄일 수 있다.[118] 즉 인간은 기로 인해 발생하는 다양한 관계와 변동성 속에 있지만, 이를 관찰하고 스스로 판단해서 최종적으로 행위하는 능력을 지닌다.[119]

반면 불교의 업설에서처럼, 현재의 문제가 전생의 업보에 의해 생겨난 것이라고 보게 되면, 이를 변화시킬 가능성이 부정된다. 전생의 개체와 현세의 개체를 연결하는 인과 관계의 조건, 즉 '업'으로 인해 현세에서의 삶이 결정된다고 할 때, 이 과거의 행위인 업은 돌이킬 수 없는 것이다. 설령 현생에서 선한 업을 쌓아 내세의 삶을 변화시킬 수 있을지라도, 전생의 업에 의해 이미 정해진 현세의 삶은 변화시킬 수 없다. 현재의 상태가 이미 결정되어 있는 것이 아니라 계속해서 변화하는 것이라고 보아야만, 사람들은 현재의 문제를 해결하고자 하는 발전적인 시각을 가질 수 있고, 이는 도덕 실현의 가능성 및 주체성과 연관된다. 이처럼 정도전은 도덕의 가능성과 전제를 부정한다는 점에서 불교의 존재론을 비판한다.

2) 緣起說과 空 비판

계속해서 정도전은 불교의 연기(緣起) 내지 공(空) 이론이 만물의 실체를 부정하여 도덕적 이치마저도 허망한 것으로 취급한다고 비판한다.

앞서 정도전이 불교의 업설과 윤회설을 비판하며 세계가 우연한 기운동에 의해 구성된다고 봄을 살펴보았다. 이때 기가 막히거나 치우칠

118) 『佛氏雜辨』, "某之病溫, 乃心火之證之類是也, 其命藥也, 以其性之溫涼寒熱"
119) 민영현, 위 논문, 135쪽.

경우 문제가 발생되므로, 치우친 기를 바르게 할 필요가 있다.

그렇다면 이는 어떻게 가능할까? 정도전은 성리학의 리 개념을 수용하여, 불교 비판을 위한 대안적 존재론의 기초로 삼고 있다. 정도전은 리에 만물의 존재 원리인 소이연(所以然)과 당위적 법칙인 소당연(所當然)의 의미를 동시에 부여하고, 이 둘을 합일시키고자 한다. 먼저 정도전은 세계를 구성하는 형이상의 이치로서의 리 개념을 언급한다.

> 도(道)는 이치[理]이고 형이상(形而上)의 것이요, 기(器)는 사물이며, 형이하(形而下)의 것이다. 대개 도의 큰 근원은 하늘에서 나와서 모든 사물에 갖추어져 있고, 언제나 그렇지 않은 때가 없다.[120]

'리'는 하늘에서 나와 모든 사람과 사물에 본성[性]으로 갖추어진 형이상의 원리로, 유가의 천리(天理) 개념에 해당한다. 리는 기와 합쳐져서 사물을 구성하는 존재의 원리이다. 이러한 리 개념은 앞서 살펴본 성리학의 리 개념을 반영하였다고 볼 수 있다.

> 대개 도(道)란 비록 기(器)와 섞이지 않으나, 또한 기에서 분리되지도 않는다.[121]

이때 도와 기는 서로 다른 존재이기에 섞이지 않지만, 늘 결합되어서만 사물을 구성하기에, 서로 분리되지도 않는다. 도는 기의 존재 근거로, 도 없는 기는 불가능하다. 이처럼 리는 자연계의 존재 원리로서, 하늘에서 나와 모든 사물에 본성으로 갖추어지게 된다.

> 즉, 우리의 몸과 마음에는 몸과 마음의 도가 있고, 가까이는 부자·군신·부부·장유·붕우에서부터 멀리는 천지만물에 이르기까지 각각의 도가 있지 않음이 없다. 또 사람은 하늘과 땅 사이에서 하루도 도가 구비된 사

120)『佛氏雜辨』, "道則理也, 形而上者也, 器則物也, 形而下者也. 蓋道之大原, 出於天, 而無物不有"
121)『佛氏雜辨』, "蓋道雖不雜於器, 亦不離於器者也"

물을 떠나서 홀로 존재할 수 없다. 그러므로 내가 일을 처리하고 사물을 접함에 있어, 마땅히 그 각각의 도를 다하여 혹시라도 그르치는 바가 있어서는 안 된다.[122]

인간의 신체와 마음, 사회적 관계, 천지 만물에는 각각의 존재 원리가 있다. 이 존재 원리는 사람이 '일을 처리하고 사물을 접할' 때, 마땅히 따라야 하는 당위법칙으로 확장된다. 즉 정도전은 존재 원리로서의 리를 소명하여, 도덕법칙을 보편적이고 절대적인 것으로 상정하고 있다.

아직 천지만물이 있기 전에 반드시 태극(太極)이 먼저 존재해서, 천지만물의 이치가 만물 중에 이미 완벽한 조화를 이루며 갖추어졌다. 그러므로 "태극이 양의(兩儀)를 낳고 양의(兩儀)가 사상(四象)을 낳는다."고 하였으니, 모든 변화가 이로부터 비롯된다.[123]

천지만물의 이치는 만물을 이루는 음양오행의 조화 그 자체이며, 이는 궁극적 원리인 태극(太極)을 뜻한다. 즉 리는 사물의 본성을 이루는 보편적 원리이자, '일을 처리하고 사물을 접할 때' 마땅히 따라야 할 기준으로써의 도(道)이다. 만일 소이연적 의미의 리를 인정하지 않으면, 도덕법칙의 절대성이 흔들려, 본연의 리에 따라 바르게 구성된 사물과 그렇지 못한 사물 간의 가치 구분이 불가능해진다. 이것이 바로 불교에서 저지르는 오류이다.

우리는 이치가 진실로 있다고 하는데, 저들은 법(法)이 상호 의존적으로 일어난다고 하니, 어떻게 그 말은 같은데 실제 일은 이처럼 다른가?[124]

---

122)『佛氏雜辨』, "卽身心而有身心之道, 近而卽於父子君臣夫婦長幼朋友. 遠而卽於天地萬物, 莫不各有其道焉. 人在天地之間. 不能一日離物而獨立. 是以, 凡吾所以處事接物者, 亦當各盡其道, 而不可或有所差謬也"

123)『佛氏雜辨』, "蓋未有天地萬物之前, 畢竟先有太極, 而天地萬物之理, 已渾然具於其中. 故曰太極生兩儀, 兩儀生四象, 千變萬化, 皆從此出"

124)『佛氏雜辨』, "此以理爲固有, 彼以法爲緣起, 何其語之同而事之異如是耶"

이처럼 불교에서는 모든 것이 인연(因緣)에 의해 생겨난다고 보기에, 각자가 상대하는 사물 또는 처한 상황에 따라 법 자체가 달라진다. 이렇게 상호 의존적으로 생겨난 법은 실체(substance)가 아니기에, 불변하는 지향성을 가질 수 없다. 따라서 정도전의 입장에서 불교의 연기설은 세계 구성의 보편적 이치를 부정하는 상대주의적 시각에 해당한다.

불교는 천지만물이 인연으로 '가합(假合)'된 것[125]이라 보는데, 이는 우리가 실제로 확인할 수 있는 현상마저도 부정하는 비합리적인 주장이다. 나아가 이는 만물을 존재하게 하고 그 표준이 되는 실질적 이치를 인정하지 않는 이론이다. '마음과 본성'만이 참된 것이고, 천지만물이 모두 이 마음 안에서 생겨난 상(像)에 불과하다는 비판은, 유식학파의 유심설(唯心說)을 지적한다. 이는 정도전의 입장에서 아무것도 없는 '공적(空寂)'에 빠지는 허무주의에 불과하다. 즉 정도전의 입장에서 '공(空)'과 무상(無相)은, 실제의 '모든 현상 존재'를 인정하지 않는 무리한 관점이거나, 반대로 현상의 기망에 빠져 본원적 이치를 부정하게 될 위험을 가지는 교리이다.[126] 리가 사물의 존재법칙뿐만 아니라 당위법칙을 동시에 뜻하므로, 공 사상은 보편적 도덕법칙까지도 부정하게 되는 문제를 초래한다.

> 불씨는 (…) 도가 구체적인 기(器)에서 분리되지 않음을 보고 기(器)를 도(道)라 여긴다. 이에 "선악이 모두 마음에 달린 것이요, 만법(萬法)은 오직 의식의 소산이다. 그러므로 일체에 순응하여 하는 모든 일이 다 자연 그대로이기도 하지만, 반대로 미쳐 날뛰면서 하고 싶은 대로 하니 못할 짓이 없다."고 말한다. (…) 불교의 교리에 밝은 자는 방자하게 된다.[127]

---

125) "불씨는 마음과 본성[性]은 참되고 변하지 않는 것이라 하고, 천지만물은 가합(假合)된 것이라 한다. (…) 불교도가 말하는 '가(假)'라는 것은 일시적인 것으로 천만년 동안 지속될 수는 없으며, '환(幻)'이라는 것도 한 사람을 속일 수는 있어도 천만 사람을 믿게 할 수는 없다. 그런데도 천지의 일정함이 만물이 일정하게 창생(創生)되는 것을 일시적인 환영이라고 하니, 도대체 어찌 된 일인가?"『佛氏雜辨』, 佛氏以心性爲眞, 常以天地萬物爲假合.

126) 『佛氏雜辨』, "乃曰凡所有相, 皆是虛妄. 若見諸相非相, 卽見如來. 必欲擺脫群有, 落於空寂見, 其道不離於器者, 則以器爲道"

이처럼 도의 객관성을 인정하지 않으면, 일반적인 기의 작용을 모두 도라 여기고 자신의 편의대로 이를 정당화할 수 있다. 따라서 정도전은 도(道)가 사물에 보편적 존재 원리로 내재하고 있다는 점을 주장하며, 이를 올바른 가치 기준으로 삼아 세계에 적극적으로 참여할 것을 강조한다. 그렇다면 이치는 개인의 주관 내에만 있는 것이 아니라, 인간이 세계에 참여하여 변화를 일으키게 하는 실질적인 것이어야 한다. 그런데 정도전의 입장에서 불교도의 이치란 가합(假合)되어 있어 실체가 없는 허망한 것이거나, 개인의 관념 속에만 존재하는 것이기에, 이러한 조건에 부합하지 않는다. 따라서 정도전은 불교가 자의적인 이치를 내세워 도덕적 가치 체계를 혼란시킨다고 보고, 이에 대비되는 성리학적 도를 세울 것을 주장한다.

따라서 리는 기로 인한 사물의 치우침을 통제하는 법칙으로 기능하게 된다. 앞서 살펴본 대로 만물은 각기 기질을 품부받아 생겨나므로, 기가 우연히 치우치면 동물이나 사람의 잘못된 성질이나 상태가 생겨날 수 있다. 이때 사람은 합당한 도덕적 법칙, 즉 객관 이치에 따라 이를 통제하고 알맞은 방식으로 대응해야 한다. 즉 이치[理]는 사물에 품부된 치우친 기를 바르게 하고, 앞으로 일어날 일을 정도(正道)에 맞도록 하는 조화의 원리이다.

> 만일 여기에 자식 된 자가 있으면 반드시 효성스럽게 하고 적자(賊子)가 되지 못하게 하며, 여기에 신하 된 자가 있으면 충신(忠臣)이 되게 하고 난신(亂臣)이 되지 못하게 한다. 동물의 경우에도 소는 논밭을 갈고 사람을 들이받지 못하게 하며, 말은 물건을 싣고 가고 사람을 발로 차고 깨물지 못하게 하며, 범과 이리는 함정을 만들어 우리에 가두어 사람을 물지 못하게 하니, 각각의 고유한 이치에 따라 대처해야 한다.[128]

127)『佛氏雜辨』, "乃曰善惡皆心, 萬法唯識, 隨順一切, 任用無爲, 猖狂放恣, 無所不爲. …… 疏通者歸於恣肆者也"

128)『佛氏雜辨』, "如有子於此, 使之必爲孝而不爲賊, 有臣於此. 使之必爲忠而不爲亂. 至於物. 牛則使之耕而不爲牴觸, 馬則使之載而不爲蹄齕, 虎狼則使之設檻置阱而不至於齕人, 蓋亦各因其所固有之理而處

도덕적 이치에 따르면 자식은 효를 실천해야 하고, 신하는 충을 실천해야 한다. 사물이나 동물의 경우에도 각각의 이치에 따라 단속하여 그 활동이 사람에게 이로움을 주도록 해야 한다. 이처럼 리가 우연한 기 운동을 조절하는 가치 표준이라고 할 때, 기의 현 상태나 조건에 따라 구체적인 지침은 달라질 수 있다.

> 우리는 "온갖 변화에 응대한다."라고 하는데, 저들은 "일체에 순응하여 거스르지 않고 따른다."라고 한다. 그 말이 같은 것 같지만, 이른바 "우리가 온갖 변화에 응대한다."라고 하는 것은 어떤 사건이 발생했을 때, 내 마음이 각각에 응하여 합당한 법칙으로 제어하고 알맞게 대처하여, 그 마땅함을 잃지 않는다는 뜻이다.[129]

유학의 이치가 "온갖 변화에 응대"한다는 것은 "일체에 순응하여 거스르지 않고 따르는" 것이 아니라, 그때그때의 변화에 적극적으로 '대처'하고 상황을 '제어'하는 것을 뜻한다. 각 상황마다 그에 맞는 적절한 행위, 즉 '고유한 이치'가 있다는 것은, 성리학의 리일분수(理一分殊)를 반영한다. 다양한 사물에 품부되었을 때 리의 양상은 각기 다르지만, 궁극적 이치는 하나의 보편적 원리에 해당한다. 그렇다면 정도전이 말하는 보편 원리가 궁극적으로 지향하는 것은 무엇일까? 정도전은「佛氏輪迴之辨」에서 생생(生生)을 세계의 궁극적 원리로 제시한다.

> 사람과 만물이 생겨나고 또 생겨나[生生] 그치지 않는 것은 천지의 조화(造化)가 운행하여 그침이 없기 때문이다. 원래 태극(太極)에 움직임과 고요함[動靜]이 있어서 음양(陰陽)이 생겨났고 음양이 변하고 합함에 따라 오행(五行)이 갖추어졌다. 무극(無極)과 태극(太極)의 참됨과 음양오

之也"

129)『佛氏雜辨』, "此以理爲固有, 彼以法爲緣起, 何其語之同而事之異如是耶. 此則曰酬酢萬變, 彼則曰隨順一切, 其言似乎同矣. 然所謂酬酢萬變者. 其於事物之來, 此心應之, 各因其當然之則"

행의 정수가 묘(妙)하게 합하여 엉기면서 사람과 만물이 계속 생생한다. 이렇게 이미 생겨난 것은 가서 지나가버리며, 아직 생겨나지 않은 것은 와서 계속 이어지니, 이 가는 것과 오는 것 사이에 한순간의 정지도 용납되지 않는다.[130]

여기에서 정도전은 정지하지 않고 계속해서 생겨나는 것[生生]을 만물의 양상으로 보며, 이러한 생생을 가능하게 하는 것을 "천지의 조화"로 본다. 동정·음양·오행이 조화되어 '묘합(妙合)'할 때 태극의 원리와 일치하는 끊임없는 생생을 유지할 수 있다.

따라서 인간의 도덕적 행위의 지향성 역시 생생이 된다. 정도전은 『주역』의 "성인의 큰 보배는 위(位)요, 천지의 큰 덕은 생(生)이다. 무엇으로써 그 위를 지킬까보냐? 말하기를 인(仁)이다.[131]"라는 구절을 인용하여, 생의 연속을 만물의 원리로 보고, 천지 만물의 생성 원리와 도덕적 덕인 인(仁)을 연관시키고 있다.[132]

천지는 만물을 낳는 것으로서 자신의 마음을 삼았으니, 사람은 천지가 사물을 낳는 마음을 얻어 가지고 태어났다. 그러므로 모든 사람은 차마 하지 못하는 마음이 있으니, 이것이 바로 이른바 인(仁)이다. (…) 인의 마음[仁心]은 육친에서부터 시작하여 사람과 사물에까지 순차적으로 베풀어진다. 이는 흐르는 물이 첫 번째 웅덩이에 가득 찬 후에야 둘째, 셋째 웅덩이로 흘러가는 것과 같다. 그 근본이 깊으면 그 미치는 바도 심원하다. 나의 인애(仁愛)가 미치지 않는 천하의 사물은 없다. (…) 이것이 유학의 도가 하나이며 실질적이고, 연속되는 까닭이다.[133]

---

130) 『佛氏雜辨』, "人物之生生而無窮, 乃天地之化, 運行而不已者也. 原夫太極有動靜而陰陽生, 陰陽有變合而五行具, 於是無極太極之眞, 陰陽五行之精. 妙合而凝, 人物生生焉, 其已生者往而過, 未生者來而續, 其間不容一息之停也"

131) 『周易』, 「繫辭傳下」, "天地之大德曰生, 聖人之大寶曰位, 何以守位, 曰仁"

132) 이처럼 생생(生生)의 원리와 인간의 도덕성을 연결하는 것은 유학의 전통적인 입장이다. 정호(程顥)는 우주 만물을 지배하는 원리와 인간 사회의 법칙을 통틀어 만물을 낳는 생명의 이치인 천리(天理)로 설명했다. 도(道)는 만물의 본성을 이루므로, 인간의 본질을 생생의 원리로 해석할 수 있다. 정호는 '생'이야말로 천지의 큰 힘이자 만물의 본성을 이루는 것이라고 주장하며, '생명을 잇는 것이 선[繼之者善]'이므로, '이음[繼]'을 행하는 인간의 본성도 선하다고 보았다. 김병환, 위의 책, 260쪽.

천지의 마음은 '만물을 낳는 것'으로, 사람 역시 마음 안에 이러한 본성인 '인(仁)'을 부여받았다. 따라서 만물을 낳는 자연의 '생'은 인간의 도덕적 지향을 제시한다. '인심(仁心)'은 모든 사물의 기본이 된다. 그런 점에서 유학의 도, 즉 이치는 '실질적'이며 자연과 인간을 잇는 '연속적'인 것이다. 인간은 이 이치를 행위와 판단에 적극적으로 활용하여야 한다. 정도전은 이 역할을 할 주체가 인간이라고 봄으로써, 인간에게 도덕적 지위를 부여한다.[134] 기 운동에 의해 치우치는 '기질'은 인간의 힘으로 변화시킬 수 있는 것으로, 도덕적으로 완성된 인간은 기질 변화의 역할을 수행한다. 나아가 그는 한 나라가 쇠퇴의 길에서 벗어나 바른 길로 들어설 수 있도록 함으로써 나라가 편안하게 다스려지고 융성하게 만드는 방도를 실천한다. 정도전은 이를 "천지의 화육"이라 표현하며, 이러한 일을 행할 때 인간은 "천지와 더불어 서는" 위치에 서게 된다고 본다. 즉 도덕적 실천을 통해 인간은 천지의 공동 참여자가 되는 것이다.

이처럼 구체적인 행위 기준은 달라지지만, 각각의 기준이 추구하는 "마땅함"의 방향성은 태극이라는 하나의 보편적 이치로 존재하여, 인간 행동의 도덕적 원리로 기능한다. 그러나 불교는 이를 이해하지 못해 가치 원리 자체를 부정하는 오류를 저지른다.

> 불교에는 이치 탐구[窮理]의 배움이 없어서, [이치를] 구하였지만 옳은 이론을 얻지 못한 것인가? 아니면 그 마음이 좁아 천지의 큼이나 만물의 많음을 그 안에 용납하지 못함인가? 그것도 아니면 마음을 지키는 핵심적인 가르침만을 좋아하고 궁리의 번거로움이나 만 가지 변화에 대응하

133) 『佛氏雜辨』, "天地以生物爲心, 而人得天地生物之心以生. 故人皆有不忍人之心, 此卽所謂仁也. …… 故仁心之所施, 自親而人而物, 如水之流盈於第一坎而後達於第二第三之坎. 其本深, 故其及者遠. 擧天下之物, 無一不在吾仁愛之中. 故曰, 親親而仁民, 仁民而愛物. …… 此儒者之道, 所以爲一爲實爲連續也"

134) 『佛氏雜辨』, "聖人設敎, 使學者變化氣質, 至於聖賢, 治國者, 轉衰亡而進治安. 此聖人所以廻陰陽之氣, 以致參贊之功者, 佛氏因果之說, 豈能行於其間哉"

는 수고로움을 싫어함인가?[135]

이치는 단순히 “마음을 지키는 가르침”에 불과한 것이 아니라, 능동적으로 현 상태를 인식하고 대책을 궁리하여 “만 가지 변화에 대응”하도록 하는 것이다. 따라서 구체적인 형성 원리 내지 행위 법칙은 사물과 상황에 따라 다양할 수 있다. 그러나 이러한 개별 이치들은 만물의 근본적 이치에서 파생하기에, 태극이 제시하는 방향성과 기준에서 벗어나지 않는다. 그런데 불교는 ‘천지의 큼’과 ‘만물의 많음’을 통괄하는 보편 원리 자체를 갖지 못했기에, 윤리의 부재를 낳고 말았다.

135)『佛氏雜辨』, “豈佛氏無窮理之學, 求其說而不得歟, 抑其心隘. 天地之大, 萬物之衆, 不得容於其中歟. 豈樂夫持守之約, 而厭夫窮理之煩, 酬酢萬變之勞歟”

Ⅳ. 『佛氏雜辨』의 심성론

앞 장에서 정도전은 세계가 리와 기로 구성되어 있다고 보아, 당위적 도덕법칙의 존재를 강조하였다. 이는 심성론과 연결된다. 정도전은 마음이 욕구를 절제하고 이러한 이치를 실현할 수 있는 성을 부여받음을 설명하고, 자율적 도덕 주체의 지위를 인간에게 부여한다. 이러한 맥락에서 정도전은 『불씨잡변』 3장에서 6장에 걸쳐 불교의 심성론을 비판하고 있다. 정도전에 따르면 불교는 실제적 이치인 理를 부정하기에 인간 본성에 내재된 선천적 도덕성을 입증할 수 없게 된다. 또한 불교는 심과 성을 같다고 착각하여 부정(不正)한 행위도 본성에서 비롯된 것으로 보는 오류를 범하고, 반대로 심과 심적(心跡)을 분리하여 심과 행(行)의 불일치를 묵인한다. 이 장에서는 정도전의 비판의 대상이 된 불교 심성론의 내용을 확인하고, 불교 심성론 비판의 내용을 분석하여 정도전의 심성 논변을 알아보고자 한다.

1. 불교의 심성론

『불씨잡변』에서 비판하는 불교 심성론의 항목은 마음과 행적의 분리, 심과 성의 동일시 및 작용과 본성의 동일시 등 크게 세 가지로 나누어진다. 이러한 비판들은 불성을 만물의 본원으로 본 불교의 심성 구조에서 비롯되었다. 불교에서는 심을 곧 불성으로 보았고, 체와 용을 합일시켜 청정한 마음 작용의 중요성을 강조하고자 하였다. 본 절에서는 고려 이전 중국의 교종과 선종에 나타난 체용론의 전개 양상 및 내용을 분석하고, 정도전 당대 고려 불교계에 수용·흡수되었던 불교 심성론의

내용을 살펴보고자 한다.

1. 敎宗의 심성론

불교 심성론에서는 인간 내면의 초월적 주체를 불성(佛性)으로 보고 이를 드러내어 성불(成佛)에 도달하고자 한다.[136] 따라서 모든 중생의 마음은 부처가 될 수 있는 본래적 가능성을 함유한 일체법의 근본이다. 중생심(衆生心)은 출세간법인 본체를 함유하고 있으면서도, 현실에서는 세간법인 작용으로 나타난다. 즉 마음은 본질적인 면과 현실적인 면을 이중적으로 가지고 있다. 이 둘은 분리되어 있지 않으며, 각각 본질과 현상에 대한 모든 법을 총괄하고 있다.[137] 이와 같은 마음의 체와 작용 간의 합일은 중국 불교의 심성론사에서 지속적으로 등장하였던 과제이다.

> 일심의 법에 의하면 두 가지 문이 있다. 어떤 것이 두 문인가? 진여문과 생멸문이 그것이다.[138]

『대승기신론(大乘起信論)』에 따르면 중생심(衆生心)은 대승의 본체인 진여상과 대승의 작용인 생멸상으로 구분된다. 여래장이라는 마음의 본체에 무명이 끼어들어 생멸을 일으키기 때문이다. 따라서 진여와 생멸은 둘 다 일심(一心)에서 나온 것이기에 궁극적으로는 한 마음의 두 가지 다른 측면에 불과하다.

수(隋)·당(唐)시대 최초로 통일적인 불교 종파인 천태종(天台宗)을 창시한 지의(智顗, 538-597)는 실성(實性)을 리의 성으로 보며 이 리의 성

136) 고상현, 『정도전의 불교 비판을 비판한다』, 서울: 푸른역사, 2014, 137쪽.
137) 고상현, 위의 책, 144쪽.
138) 『大乘起信論』, 권1, “依一心法, 有二種門, 云何爲二, 一者心眞如門, 二者心生滅門”

이 곧 불성(佛性)이라고 밝혔다.[139] 또한 심이 일체의 모든 성을 갖추고 있기에, 심의 체인 자성청정심(自性淸淨心) 역시 불성이라고 하였다.[140]

천태종의 학설 중 가장 큰 특징은 '실상론(實相論)'에 근거한다. '실상' 자체는 무형무상(無形無相)하지만 일체제법의 본원으로, 만법은 이 실상에서 유래한다. 이 경우 일체제법은 자성(自性)이 없어 형상의 차별이 없는 초월적 진여의 세계인 '이법계(理法界)'에 근거하지만, 이로부터 연기되어 나타나는 사물 자체는 형체가 있는 사실적 현상의 세계인 '사법계(事法界)'에 위치한다. 이 둘은 둘이지만 둘이 아닌 것으로, 둘은 서로를 포함하고 상호 융통한다.[141]

화엄종(華嚴宗)은 심의 본체와 현상적 작용을 구분하여 전자를 망념과 집착이 없는 청정심(淸淨心)으로, 후자를 생멸하는 연기의 심인 염정심(染淨心)으로 보았다. 심의 본체는 차별을 떠나 절대 자유를 가지는 청정한 것이나, 현상적으로 나타나는 마음은 생멸과 번뇌 속에 있다. 화엄종은 체와 용을 분리하지 않고 이 둘을 통일시키려 하였다. 화엄종의 체용합일론도 법계(法界) 개념을 바탕으로 전개된다.

> 하나의 조그마한 티끌은 여러 조건으로 인하여 생성되니 이것이 법(法)이다. 법은 지혜를 따라 드러나며, 작용에는 차별이 있으니, 이것이 계(界)이다. (…) 만약 본성과 모습이 모두 존재하지 않음을 본다면 이것은 원리의 측면인 이법계(理法界)이며, 현상이 분명히 존재하는데 장애가 없는 것은 현상적 세계인 사법계(事法界)이다. 본질적 원리와 현상적 사실을 합해도 아무 장애가 없어서 둘이면서 둘이 아니고, 둘이 아니면서 둘인 것이 바로 법계이다.[142]

티끌의 모습이 둥글고 조그마한 것은 현상적 사실이다. 티끌의 본성은

---

139) 『法華玄義』, 권5, "實性卽理性. 極實無過, 卽佛性異名耳"
140) 『法華玄義』, 권2, "自性淸淨心, 卽是正因, 爲佛性"
141) 賴永海, 『불교와 유학』, 김진무 역, 서울: 운주사, 1999, 28-30쪽.
142) 『法華玄義』, "即一小塵, 緣起是法, 法隨智顯, 用有差別, 是界此法. …… 若性相不存, 則為理法界, 不礙事相宛然, 是事法界, 合理事無礙, 二而無二, 無二即二, 是為法界也"

이 공(空)하여 없는 것이 본질적 원리이다. 현상적 사실에 실체가 없으므로, 현상적 사실은 본질적 원리를 따라 두루 통한다. (…) 일체의 현상적 사실들이 본질적 원리와 다르지 않아서 전체가 하나의 티끌 가운데에 나타난다.[143]

위 인용문에서 이법계는 생멸이 없는 '원리의 측면'을 뜻하며, 사법계는 생멸하는 실제의 '현상적 세계'를 뜻한다. 본체는 현상으로 표현되고, 현상은 본체를 근원으로 하고 있으므로 둘은 서로 막힘이 없이 통한다. 즉 체와 용은 둘로 구분되나 결국 통하므로 둘이 아니라고 할 수 있다. 세계에 나타나는 모든 개별적 현상인 '용'은 그 본성 안에 본질적 원리를 담고 있으므로 '체'의 전체를 표현하고 있다. 이 진리의 내용은 앞에서 언급한 부처의 법(法)인 공(空), 즉 무자성(無自性)이라 할 수 있다.

모든 존재가 자성이 없다는 것은 하나의 으뜸되는 진리이며, 이 원리는 모든 사물에서 드러난다. (…) 그 심오한 원리를 다시 검토한다면, 근원적 원리(理)와 현상적 모습(事)이라는 두 측면을 비로소 이해할 수 있다.[144]

화엄종의 학파들은 이러한 체용합일을 청정심과 염정심의 관계에 적용하여 심의 중첩된 층위를 설명하고자 하였다. 화엄종의 불성론은 각자의 유심(唯心)을 중시한다. 따라서 화엄종은 일체법(一體法)은 '오직 마음에서 나타나는 것'[145]이지, 외부에 별도의 체가 있지 않다고 보았다. 이는 불성, 즉 '청정한 마음'을 순수한 본체로 보고, 이로 인해 일체 중생이 연기하였다는 성기론(性起論)으로 이어진다. 이때 청정심은 중생과 부처를 포함한 일체 존재의 공통된 체(體)가 된다. 다만 이를 깨닫는지, 미혹되어 깨닫지 못하는지에 따라 중생과 부처가 나뉘어지는 것이다.

143) 『法華亥義』, "如塵相圓小是事, 塵性空無是理, 以事無體, 事隨理而融通. …… 由一切事事不異理, 全現塵中"
144) 『華嚴義海百門』, "夫緣起萬有, 有必顯於多門, …… 覽其玄綱, 則理事之門方曉"
145) 『華嚴經旨歸』, "一切法皆唯心現, 無別自體"

만일 중생이 미망을 극복하고 근원으로 돌아오면 본래의 모습인 부처가 된다.[146] 정도전은 이를 존재론적 변화가 오직 마음에 달려 있다고 보는 유심론으로 보아 비판하며, 마음과 본성의 개념적 구분을 통해 이 문제를 해결하고자 한다.

그러나 이러한 불교의 입장은 화엄종을 위시한 당대 불교 학파의 체용합일론을 바탕으로 하고 있다. 법계는 체이지만 용과 융통되므로 오직 체일 뿐만은 아니고, 연기 역시 용이지만 체와 융통되기에 용일 뿐만은 아니어서, 체와 용은 서로 받아들여 원통하는 원융무애(圓融無碍)의 관계를 이룬다.[147] 이는 근원적인 체를 절대적인 것으로 보아 집착하거나, 일상생활의 현상적 작용에 지나치게 매몰되지 말고, 둘을 동시에 인지하게 하려는 입장이라 할 수 있다.[148] 연기와 법, 중생과 부처가 다르지 않다는 체와 용의 합일 이론은 화엄종에 이르러 높은 수준의 완성도를 보인다. 화엄종의 불자들은 앞선 불교 이론을 비판하며, 소승 불교는 생멸하는 사법계만을, 중관 및 유식학파는 불생불멸의 이법계만을 알며, 천태종에서는 이법계와 사법계가 아무런 장애가 없이 섞인 이사무애법계(理事無碍法界)를 알고, 화엄종에 이르러서야 비로소 사(事)와 사(事)가 두루 섞여 아무 장애가 없는 사사무애법계(事事無碍法界)를 안다고 주장하였다.[149]

2. 禪宗과 고려 불교의 심성론

중국 선종(禪宗)의 각 학파 역시 체와 용을 합일하였으며 일상에서 불

146) 賴永海, 위의 책, 31쪽.
147) 賴永海, 위의 책 75쪽.
148) 고상현, 위의 책, 144쪽.
149) 심재룡, 『중국 불교 철학사』, 서울: 철학과현실사, 1994, 151쪽.

도를 실천하는 실제 행위로서의 작용을 강조하고자 하였다. 선종은 “본심본체(本心本體)가 본래 부처”라고 하여, 심과 불성을 합일하고 마음 자체에서 진리를 추구하였다.[150] 남북조 시대 달마(達磨)선을 기초하여 출발한 중국 선종의 계파는 여러 갈래로 나뉘어져, 당나라 중기까지 번성하였다. 이 중 주된 계파로는 마조(馬祖, 709-788)의 계보를 이은 강서 북부의 홍주종(洪州宗)과 육조 혜능(六祖慧能, 638-713)의 법을 이은 하택종(荷澤宗)이 꼽힌다. 특히 홍주종을 이끈 마조에게서 이러한 경향은 두드러진다.

> 그대들은 각자 자심(自心)이 바로 부처임을 믿어라. 이 마음이 곧 부처이다.[151]

> (무생법인은) 본래부터 있었고 지금도 있는 것이어서 도를 닦고 좌선할 필요가 없다. 닦을 것도 없고 좌선할 것도 없는 이것이 바로 여래청정심(如來淸淨心)이다.

마조는 중생이 가지고 있는 현재의 마음(‘自心’)이 바로 부처와 같다고 말한다. 불성(佛性)은 중생에게 본래부터 있는 자연 그대로의 것으로, 중생은 깨닫기 위한 더 이상의 인위적 수행을 필요로 하지 않는다. 부처의 마음인 청정심을 본체로, 각 중생의 연기하는 마음을 본체의 작용으로 볼 때, 작용은 본체에 근원하는 것이며 본체는 작용으로 나타나게 되므로, 둘은 다를 바가 없기 때문이다. 즉 홍주종 역시 앞선 화엄종이나 천태종과 같이 체와 용의 지나친 분리를 지양하는 특성을 보이고 있다. 나아가 홍주종은 체와 용 가운데 작용을 더욱 중시하는 입장을 나타낸다.

> 갖가지의 성립은 모두 일심에서 나온 것이다. (…) 모두 오묘한 작용이며

150) 賴永海, 위의 책, 32쪽.
151) 『馬祖語錄』, 汝等諸人, 各信自心是佛, 此心卽佛.

> 그대로가 자기이니, 참된 것[眞]을 떠나 다른 존재 방식[立處]이 있는 것이 아니다. 존재 방식[立處]이 곧 참된 것[眞]으로써, 모두가 바로 자기의 본체인 것이다. (…) 행하고 거하고 앉고 눕는 것[行住坐臥]이 모두 부사의한 작용으로 때를 기다려서 이루어지는 것이 아니다.[152]

홍주종에 의하면 중생심의 작용이 모두 부처의 것이다. 모든 것이 '일심'에서 나와 성립한 것이므로, 존재는 각기 다른 방식('立處')으로 나타나는 오묘한 작용을 하면서도 애초의 본성('眞')을 잃지 않는다. 참된 것을 떠난 다른 존재가 있는 것이 아니기에, 만물이 현재 존재하는 방식 그대로가 참이자 본체의 현현이다. 이러한 관점에 따르면 중생이 현재 하고 있는 모든 행위는 불성 그 자체의 작용으로 참된 것이라 할 수 있다.[153] 일체 행위들은 그 이면에 참된 본체를 전제하고 있기에 정당성을 갖는다.

> 다만 지금 행·주·좌·와의 일상생활과 근기에 따라 중생을 이끌어 주는 것이 모두 도(道)이다.[154]

만법이 모두 일심에서 나온 불법, 즉 도이므로, 행·주·좌·와 등 일상생활의 작용 모두가 불법을 표현하는 '불가사의한 작용'이 된다.

이처럼 본체인 일심은 불변하며 만사(萬事)의 작용으로 표현된다. 그러나 마음이 미혹되어 경계를 가지고 만물을 분별하기 시작하면 이때부터 번뇌가 일어나기 시작한다.[155] 본체와 작용 간의 분별, 또는 각각의 작용 방식 간의 위계적 분별이 여기에 해당한다. 모든 작용은 같은 본

---

152) 『馬祖語錄』, "種種成立, 皆由一心也, …… 盡是妙用, 盡是自家, 非離眞而有立處, 立處卽眞, 盡是自家體 … 行住坐臥, 悉是不思議用, 不待時節"

153) 김경숙, 「하택종과 홍주종의 상이점 연구」, 한국선학회, 32호, 2012, 105쪽.

154) 『馬祖語錄』, "只如今行住坐臥, 應機接物盡是道"

155) "자성은 본래 구족되어 있는 것이다. 다만 선악의 일에 막히지 않기만 하면, 수도인이라고 할 수 있다. 선을 취하고 악을 버리며 공을 관하여 선정에 드는 것은 바로 조작에 속한다. 게다가 다시 밖에서 도를 구하려고 하면 더욱 더 도와 멀어질 뿐이다." 『馬祖語錄』, "祖曰自性本來具足, 但於善惡事中不滯喚作修道人. 取善捨惡, 觀空入定, 卽屬造作. 更若向外馳求轉疎轉遠"

체에 근원하는 것이므로 궁극적으로 보면 차별이 없는 것이나, 이들 간에 선악이나 미추 등의 가치 구분을 함에 따라 미망에 물들게 된다. 따라서 선에 집착하여 수행하려고 애쓰지 말고, 자연스러운 평상심을 잘 유지하는 것이 도(道)에 가깝다. 마조는 "도는 닦을 것이 없으니 다만 물들이지만 말라"[156]고 말하며, 자연스럽지 못한 분별과 집착으로 마음을 오염시키지 않을 것을 당부한다.

> 옷 입고 밥 먹으며 말하고 대답하는 육근의 작용과 모든 행위가 전부 법성(法性)이다.[157]

이처럼 마조는 일상의 평범한 작용들을 긍정하고, 이 가운데서 불성을 찾고 있음을 알 수 있다.[158]

그러나 작용을 중시하는 마조의 이론은 자칫 일체의 작용을 무비판적으로 받아들이는 윤리적 상대주의의 위험을 갖는다. 정도전의 불교 작용시성(作用是性) 비판은 이처럼 작용과 본성을 구분하지 않아 잘못된 행위까지 긍정하게 될 것을 우려해 제기된 비판이다. 9세기 종밀(宗密, 780-840)은 하택종의 입장에서 『禪門師資承襲圖』를 저술, 다양한 선종의 계파와 사상을 정리하여 비교 설명하며, 이러한 홍주종의 입장을 비판하였다. 종밀은 작용은 무엇보다도 불성, 즉 지(知)의 존재를 바탕으로 한다고 하여 작용보다는 본체를 강조한다.[159] 종밀은 일심의 법을 의지하여 불변하는 본체인 진여문과, 변화하는 작용인 생멸문을 구분하고, 진여문에 속하는 본체를 다시 체[自性體]와 용[自性用]으로 나누어서 이 중 용을 '지(知)'로 본다. 즉 자성용(自性用)으로서의 '지'는 본체론적인 의미와 능동적인 작용성을 동시에 가지게 되는 것이다.[160] 이는 일반적인 의미에서 본체의 작용으로 이해되는 생멸문과 자성용의 차원을 구분

156) 『馬祖語錄』, "道不用修, 但莫汚染"
157) 『馬祖語錄』, "著衣喫飯言談祗對六根運用, 一切施爲, 盡是法性"
158) 김경숙, 위 논문, 110쪽.
159) 『馬祖語錄』, "本有今有, 不假修道坐禪, 不修不坐, 卽是如來淸淨禪"
160) 김경숙, 위 논문, 108쪽.

하여 작용의 종류에 가치의 구분을 두려는 시도이다. 이처럼 본체를 중시하는 관점 아래서 종밀은 홍주종이 모든 일상의 작용을 성(性)으로 보아 차별 없이 모두 인정한다고 비판한다.

> 그러한 의미로 이 육신을 생각해 보면 사대의 육신으로서 喉舌牙齒 眼耳手足 등으로 이루어졌지만, 스스로 말하고 보고 듣고 동작하는 것은 할 수 없다. (…) 그러므로 능히 말하고 동작할 수 있는 것은 반드시 불성(佛性)의 작용임을 안다.[161]

홍주종에서 '마음을 일으키고 생각을 움직이고 손가락을 튕기고 눈동자를 움직이고 하는 모든 행위들이 모두 그대로 불성'이라고 하는 말에 대해, 종밀은 말하고 동작하는 본체적 존재로서의 '지(知)', 즉 불성이 있기에 이 행위들이 가능한 것이지, 작용 그 자체만이 있을 수는 없다고 말한다.[162] 이러한 종밀의 '지' 개념은 '지'를 실재하는 본체로 보아 연기법과 모순될 위험을 지닌다는 비판을 받는다. 그러나 이는 지나치게 작용만을 강조하여 올바른 작용과 미혹된 작용의 차이를 묵인할 홍주종의 위험을 감지하고 이를 제재하고자 하는 의도 하에서 전개된 것임을 알 수 있다.

위와 같은 중국 불교의 심성론은 한반도에 전래되어 고려 시대를 거치며 발전하였다. 고려 전기 의천(義天, 1055-1101)은 화엄종을 합리적으로 해석하는 한편 자변종간(慈辯從諫) 등 송대 천태종 고승들과 교류하며 천태종을 하나의 공인된 종파로 확립하였다. 또한 이에 그치지 않고 선종의 특징을 받아들여 교종과 선종을 종합적으로 발전시키고자 하였다. 이후 불교는 고려 지성계의 주요 세력이자 국가의 이념적 기반으로 확고하게 자리잡았다. 12세기 후반 보조국사(普照國師)의 자리에 오를 정도로 고려 불학(佛學)에 강력한 영향을 끼친 인물인 지눌(知訥,

161) 『承襲圖』, "意以推求此身, 四大骨肉, 喉舌牙齒, 眼耳手足, 並不能自語言見聞動作. …… 故知能語言動作者, 必是仏性"
162) 김경숙, 「규봉종밀(圭峯宗密)의 지사상(知思想) 연구(硏究)」, 한국불교학회, 51권, 2008, 273쪽.

1158-1210)은 특히 하택종과 임제종 등을 적극적으로 받아들여 선종의 논의를 발전시켰다. 우선 지눌은 종밀의 『법집별행록(法集別行錄)』을 해석하고 자신의 견해를 덧붙인 「법집별행록절요병입사기(法集別行錄節要幷入私記)」에서, 하택종을 중심으로 홍주종과 우두종 등을 폭넓게 수용하여 중국 선종의 이론을 종합하고자 하였다.[163]

> 홍주와 우두 두 종파의 뜻은 충분히 깊고 넓으며 궁극적이고 심오하여 수심인(修心人)들로 하여금 일상적인 언어와 활동 중에 그와 같은 궁극적인 진리가 담겨 있음을 자각할 수 있게 한다.[164]

이 글에서 지눌은 홍주종과 우두종을 직접 언급하며, 세간과 출세간을 크게 구분하지 않고 '일상적인 언어와 활동'에서 궁극적 진리를 추구하는 선종의 핵심 특징을 진술한다. 이처럼 당시 고려 불교에서 이미 당시 선종의 주요 계파들을 이해하고 긍정적으로 수용하였음을 알 수 있다. 또한 지눌은 임제선도 받아들여 임제선의 주요 논의인 정법(淨法)과 염법(染法)의 존재론적 이원론을 극복하고자 하였다.

> 능히 보고 듣고 알고 느끼는 그것은 틀림없이 그대의 불성이다. 따라서 임제는 말하기를 "(…) 오로지 그대의 눈앞에 뚜렷하며 홀로 밝고 형상이 없는 그것만이 법을 설하고 법을 들을 수 있다."라고 하였다.[165]

지눌의 위와 같은 해석은 앞서 중국 불학에서 논의되었던 체용의 틀을 함축하고 있다.[166] '보고 듣고 알고 느끼는 것'은 불성의 용(用)의 측면이며, '눈앞에 뚜렷하며 밝고 형상이 없는 것'은 불성의 체(體)의 측면

---

163) 심재룡 외 편역, 『고려시대의 불교사상』, 서울: 서울대학교 출판부, 2006, 116쪽, 9-16쪽.참조.
164) 『普照全書』, "然觀敘其洪州牛頭二宗之意, 能深能廣, 使修心人豁然自見於語言動用中, 何其妙密旨趣如欺"
165) 『普照全書』, "能見聞覺知者, 必是汝佛性. 故臨濟云 …… 只汝目前歷歷孤明, 勿形段者, 始解說法聽法"
166) 심재룡 외 편역, 위의 책, 123쪽.

이다. 이는 불성이라는 근본 본체가 일체 만물이라는 작용으로 나타나며, 체와 용은 서로를 떠나서 존재할 수 없다는 체용합일의 관점이 지눌에게 내재되어 있었음을 알게 한다.

> "성(性)은 작용하는 데에 있습니다. (…) 그것이 만약 작용하고 있다면 어디에도 그 작용 아닌 것이 없으며, 만약 그것이 작용하고 있지 않다면 그 체(體)도 또한 보기 어렵습니다. (…) 두루 나타나면 모든 세계를 다 포함하고, 거두어들이면 하나의 작은 티끌 속에 있습니다. 아는 자는 이것을 불성(佛性)이라 하고, 모르는 자는 이것을 영혼이라 부릅니다."[167]

앞서 임제가 언급한 티끌의 비유를 지눌 역시 불성의 체용과 관련하여 사용하고 있으며, 그 맥락 역시 유사하다. '작용'과 '체'는 분리할 수 없이 연관되어 있어, 용이 나타나면 그 근원에는 체가 있고, 체가 있으면 이는 반드시 용으로 드러난다. 체는 비록 만물로 표현되지만 이 모든 사물에 공통된 체는 하나의 '불성'이므로, 작은 티끌 안에서도 체의 전체를 일관할 수 있다.

지눌은 이와 같이 당대까지 있었던 거의 모든 분야의 동아시아 불교 이론을 통섭하고 발전시켰으며, 이를 토대로 선(禪)에 철학적 기초를 제공하였다는 평가를 받는다.[168] 이 외에도 보우(普愚)와 혜근(慧勤)과 같은 주요 국사(國師)와 왕사(王師)들이 원나라 임제종 계통의 고승들과 빈번하게 교류하는 등 고려 후반 불교계는 선종 계통의 고승들이 주도하였다.[169] 따라서 고려 말 정도전의 시기에 앞서 논의했던 화엄·천태종 및 선종 불학의 내용이 폭넓게 수용되어 성행하였으며, 정도전이 이를 비판의 주요 대상으로 삼고 있음을 알 수 있다.

---

167) 『普照全書』, "性在作用 …… 王若作用, 無有不是, 王若不用, 體亦難見 …… 現俱該沙界, 收攝在一微塵, 識者知是佛性, 不識者喚作精魂"
168) 심재룡 외 편역, 위의 책, 125쪽.
169) 심재룡 외 편역, 위의 책, 17쪽 참조.

2. 불교 심성론 비판

정도전은 작용시성과 마음의 흔적 등의 문제에 관해 불교 심성론을 비판하며 심통성정(心統性情)에 기반한 성리학적 심성론을 제시한다. 정도전은 심은 형기로 구성되어 외부 자극을 받아들이고 이에 반응하는 정신 활동의 주체로, 본성은 하늘에서 보편적 이치를 품부받아 순선한 도덕적 요체로 본다. 따라서 심과 성을 구분하고 심의 작용을 이치에 맞게 조절할 것을 요구한다. 본 절에서는 정도전의 불교 심성론 비판을 분석하고, 그 기초가 되는 심성론의 내용과 의의를 살펴보고자 한다.

1. 성리학의 심성론

유가에서 심은 지각·정감·의지·사려 등을 포함한 인식 기능과 이를 수행하는 물질적 기관을 뜻한다. 성(性)은 心과 生을 합해 만든 글자로, 『설문해자(說文解字)』 등에서는 '성(性)'의 소리가 심으로부터 왔음(“從心生聲”)을 밝히고 있다. 따라서 고대 중국인들이 사람의 본질인 성(性)이 심(心)에 부여되었다고 보았으며, 심과 성을 밀접한 관계로 보았음을 알 수 있다.

고대부터 유가 철학은 인간의 본성에 대한 다양한 해석을 제시해 왔다. 고자는 성에 대한 가치중립적인 입장에 서서 식욕이나 성욕 등 인간이 태어나면서 가지는 본능적인 욕구를 성으로 보았고[170], 순자는 성을 “이익을 좋아하고, 질투하고 미워하는” 등의 인간의 이기적인 면을

170) 『孟子』, 「告子上」, “食色性也”

본성으로 보았다. 그러나 맹자는 인간만이 가진 고유한 본질은 도덕 감정으로 드러나는 인의예지의 덕에 있다고 추론하여, 마땅히 이를 확충해야 한다고 보았다. 이후 주희를 포함한 송대 성리학자들은 이러한 입장을 계승하여 인간 본성의 도덕적 측면을 강조하고 이를 회복하고자 하였다.

주희 심성론에 나타난 심·성·정의 구체적 관계를 살펴보기 위해서는 체용의 구조를 알아야 한다. 주희는 체용과 형상형하를 결합하여 형이상학적 본체론을 확립하였다.[171] 몽배원(蒙培元)의 견해에 따르면, 주희는 본체의 능동성 문제를 제기하여, 잠재적 능동성과 동태적 능동성을 구분하고자 했다. 본체는 만물 생성의 근원으로 무한한 힘을 가지고 있으나 오직 잠재된 능동성으로만 존재한다. 이것이 작용이라는 현실적 능동성으로 바뀌어 발육하고 유행하여 본체를 실현할 때 본체는 비로소 진실된 존재가 된다.[172] 따라서 보편적 실체이자 원인인 체는 반드시 구체적인 용으로 실현되어 드러나게 된다.[173] 이처럼 체용은 늘 함께하며, 체용이 합일될 때 도의 전체를 이룬다.

> 체와 용은 비록 두 글자이지만 서로 떨어진 적이 없었다.[174]

이를 주희는 '도는 체와 용을 겸한다'(道兼體用)는 말로써 설명한다.

심의 체와 용에 관련하여, 주희는 중화구설(中和舊說)에서 성(性)을 본체로, 마음을 본성의 작용으로[性體心用] 보는 호굉(胡宏, 1105-1161)의 관점에서 심·성·정의 관계를 이해하였으나, 『중용』에 대한 장식(張栻)과의 토론 이후 성을 심의 체로, 감정을 심의 용으로 보는[性體情用] 중화신설(中和新說)을 새롭게 새우게 된다.

---

171) 蒙培元, 위의 책, 310쪽.
172) 蒙培元, 위의 책, 311쪽.
173) 蒙培元, 위의 책, 299쪽.
174) 『語類』, 권42, "體用雖是二字, 本未嘗相離"

본성은 체이며, 감정은 용이다. 성과 정은 모두 마음에서 나오니 마음이 이들을 제어할 수 있다. '통(統)'자는 '군대를 통솔(統率)하다'라고 할 때의 '통(統)'자를 말하는 것으로 주재하는 것을 말한다.[175]

주희는 '통(統)'자를 '겸하다[176]', 또는 '주재(主宰)하다[177]'의 의미로 사용하였다. 본성은 마음이 미발(未發)한 본체, 감정은 마음이 이발(已發)한 작용이며, 심은 성과 정을 포괄하며 다스린다. 따라서 심을 감정과 인식 작용의 주체라고 할 수 있다. 이로써 주희는 마음이 본성과 감정을 포괄하고 주재한다는 심통성정(心統性情)의 이론을 표명한다.[178]

앞서 살펴보았듯이 리는 사물의 물리적 이치인 물리(物理), 즉 소이연의 뜻과 도덕적 이치인 성리(性理), 즉 소당연의 뜻을 함께 가진다. 주희는 존재론에서와 마찬가지로 심성론에서도 이 둘을 결합시킨다. 즉 인간의 성은 모든 사물의 리이자 인륜도덕의 근거인 실리(實理)와 일치한다. 이를 나타내는 명제가 성즉리(性卽理)이다.

성(性) 가운데 있는 도리(道理)는 다만 인의예지(仁義禮智)로 곧 실리(實理)인 것이다.[179]

성즉리의 관점은 인간의 본질이 도덕원리의 근거이자 세계 전개의 원리라는 것이며, 세계와 인간을 하나의 구조 속에 통합한 것이다.[180]이로써 인간이 행해야 하는 윤리는 존재론적으로 정당화된다.

이처럼 인간의 본성은 선하다. 그렇다면 현실에 나타나는 인간의 불선(不善)은 어떻게 생겨난 것인가? 주희는 마음을 구성하는 기질(氣質)의 문제로 이를 귀결시킨다.

---

175) 『語類』, 권98, "性是體情是用. 性情皆出於心, 故心能統之. 統如統兵之統, 言有以主之也"
176) 『語類』, 권98, "統猶兼也"
177) 『語類』, 권98, "統是主宰"
178) 김병환, 위의 책, 311쪽.
179) 『語類』, 권4, "蓋性中所有道理, 只是仁義禮智, 便是實理"
180) 최정묵, 『주자의 도덕철학』, 서울: 국학자료원, 2001, 67쪽.

마음에는 선악이 있고, 성에는 불선이 없으나, 기질지성을 말하면 불선이 있다.[181]

성에서 정으로 발현될 때 아무런 기질의 간섭 없이 성이 있는 그대로 발하는가, 기질의 간섭을 받아 왜곡되어 발하는가에 따라 선악이 나뉜다. 심이 성과 정 양측을 주재 관할하므로 선의 실현 문제는 결국 심에게 귀속된다.[182]

기질에 의한 심의 구속을 설명하기 위해 주희는 성을 기질지성(氣質之性)과 본연지성(本然之性)이라는 이중 구조로 파악하였다.[183] 공통 본성과 구체적 사물의 본성 간의 구분은 장재에게서 비롯되었고, 이후 정이 등에 의해 계승되어 주희 역시 이 구분의 틀을 활용하였다.

본연지성, 즉 천지지성(天地之性)은 리의 본체인 순수한 선이다. 그런데 이 본연지성은 형이상의 것이므로 현실에 존재하기 위해서는 기질이라는 의탁처를 필요로 한다. 본연지성은 기질에 내려와 기질과 합하여 기질지성을 이루고,[184] 기질지성은 각기 다른 개체들이 각자 가지는 구체적 본성이 된다. 따라서 현실에서 볼 수 있는 실제 존재들의 성은 이미 리와 기가 섞여 있는 기질지성이고, 본연지성은 그 가운데 리만을 뜻하는 별칭이라 할 수 있다. 이처럼 주희는 우주의 본체가 본연지성으로 각 사물 속에 체현되었기에, 천지의 덕이 만물에 보편적으로 내재되어 있음을 밝혔다.

기질에 의해 각 사물의 본연의 성 자체가 변화되지는 않는다.[185] 따라서 본연지성은 인간뿐만 아니라 모든 사물에 공통된 것으로, 본연지성의 관점에서 보면 사람과 사물, 각 사람과 사람은 차이가 없다. 반면 기

181) 『語類』, 권5, “心有善惡, 性無不善, 若論氣質之性, 亦有不善”
182) 공영립, 『주자 윤리사상의 본질에 관한 연구』, 성균관대학교 박사학위논문, 1986, 118쪽 참조.
183) 최정묵, 위의 책, 99쪽.
184) 기질지성은 다만 기질 가운데 내려와서 기질에 따라 하나의 성이 된 것이다. 『朱熹集』, 권58, “氣質之性只是此性墮在氣質之中, 故隨氣質而自爲一性”
185) 蒙培元, 위의 책, 477쪽.

질은 각 개체에게 다르게 품부되는 것으로, 정편혼잡의 차이를 갖는다. 인간의 육체는 기질로 이루어져 있어 좋아하는 바가 있는데, 이것이 본능적 욕구를 일으킨다. 즉 욕구의 차이는 기질의 차이에서 비롯된다.[186] 이 기질의 청탁(淸濁)에 따라 동일한 본연지성이라도 각기 다른 정도로 드러나게 된다. 따라서 선과 불선의 차이는 기질지성의 층위에서 생긴다고 할 수 있다. 본연지성이 흐리고 탁한 기질에 가려 제대로 드러나지 않으면 해당 기질지성은 불선(不善)으로 흐르기 쉽다. 주희는 이를 『서경』에 등장하는 도심(道心)과 인심(人心)의 틀로 파악하고자 하였다. 즉 형기(形氣)의 욕망에 기초하는 것은 인심이고, 성명(性命)의 리에 기초하는 것은 도심이기에, 마음이 무엇에 근거하여 발하는가에 따라 도심과 인심이 구분된다.[187] 도심과 인심이 지각하는 내용은 서로 다르다.

> 도심은 도리를 지각하는 것이고, 인심은 소리와 색깔, 냄새와 맛을 지각하는 것이다.[188]

도심은 리를 깨닫는 마음을 말하며 인심은 신체를 가지고 있기에 감각적 지각을 하는 마음의 기능을 말한다. 인심은 감각적 욕구를 충족시키고자 하는데, 이 욕구가 지나치면 불선이 된다.

따라서 마음의 본체는 불선한 것이 아니지만, 기질지성, 곧 인심(人心)은 선악을 겸한 것이 된다.[189]

> 인심은 기질지성이니, 선할 수도 있고 악할 수도 있다.[190]

육체적 욕구는 생명을 유지하기 위한 자연스러운 것이므로, 이를 전적

186) 최정묵, 위의 책, 99쪽.
187) 『朱文公文學』, 권56, “此心之靈其覺於理者, 道心也. 其覺於欲者, 人心也”
188) 『語類』, 권78, “道心是知覺得道理底, 人心是知覺得聲色臭味底”
189) 『語類』, 권5, “固非心之本體, 然亦是出於心也 …… 人心亦兼善惡否”
190) 『語類』, 권78, “人心者, 氣質之性也, 可爲善, 可爲不善”

으로 부정하기는 어렵다. 그러나 만약 이러한 욕구를 적절히 제어하지 못하면 병폐를 일으킨다. 주희는 이와 같은 욕구의 지나침을 인욕(人欲)이라 하여 불선으로 본다.

> 입·코·귀·눈과 같은 사지의 욕망을 사람에게서 없앨 수 없지만, 이것이 많아져서 절제할 수 없다면 그 본심을 잃지 않을 수 없다.[191]

주자학에서 소거하고자 하는 것은 바로 이 인욕이다. 여기에서 악은 절대적인 실체가 아니라 욕구의 질과 양의 차이에 따라 발생하는 과불급(過不及)의 상태에 해당한다.[192] 즉 이러한 인욕은 독자적으로 존재하는 것이 아니라 다만 기의 "유행의 차이"[193]에서 기인하는 것이다. 따라서 악은 기의 적정 상태를 회복함으로써 선으로 변화할 수 있는 상대적인 개념이다.[194] 성리학에서 악은 독자적인 것라기보다는 '선이 결여된 상태'라고 보아야 한다.

> 사람에게는 천리와 인욕이 있다. 천리가 이기면 인욕은 사라지고, 인욕이 이기면 천리는 사라진다.[195]

천리와 인욕이 별도의 존재가 아니므로, 천리를 보존하고 욕구를 절제하는 것으로 불선을 사라지게 할 수 있다. 위와 같이 주희의 심성론 체계에서 인간 본연의 성은 순선하지만 심에는 기질로 인한 선악이 있게 되어, 순수한 리의 의미에서의 성과 심은 구분된다. 이러한 성리학의 관점은 인간의 노력을 통해 기질의 제약을 극복하고 본성, 즉 천리의 회복을 촉구하는 수양론으로 이어진다. 기질은 후천적으로 변화시킬 수 있으므로, 순선한 도덕 원리인 천지지성을 잘 드러나게 하기 위해서는

191) 『孟子集註』, 권7, "如口鼻耳目四肢欲, 雖人之所不能無, 然多而無節, 未有不失其本心者"
192) 최정묵, 위의 책, 118쪽.
193) 『朱熹集』, 권40, "惟其流之有差, 遂生出人欲來"
194) 이동희, 『주자학 신연구』, 서울: 문사철, 2012, 129쪽.
195) 『語類』, 권13, "人只有箇天理人欲. 此勝則彼退, 彼勝則彼退"

기질을 바르게 해야 한다. 이렇게 기질의 방해를 극복할 때 인간 본성은 완전히 실현된다.[196]

이와 같이 성리학의 심성론은 존재론인 이기론과 밀접하게 연계되어 있다는 것을 알 수 있다. 성리학에서는 우주 본체론에 근거하여 인간을 설명하고, 인간에게 내재된 도덕적 능력의 실현을 통해 자연계의 무한성과 통일될 수 있다고 보았다. 따라서 성리학의 심성론은 궁극적으로 우주론의 완성과 실현이라고 볼 수 있다.[197]

2. 『佛氏雜辨』의 불교 심성론 비판

1) 도덕적 이치의 부정

정도전은 심이 기로 구성되어 있다는 점을 지적한다. 심은 리를 포괄하고 있지만, 어디까지나 기로 이루어져 있기에 외부 물질을 감수(感受)하는 작용을 한다. 따라서 이 심은 순수하게 비물질적인 개념인 서양의 영혼(soul) 내지 아니마(anima)와는 구분된다.[198] 정도전은 심을 이루는 기가 가장 맑기에 심의 본체는 허령(虛靈)하다고 하고, 심을 '기의 정상(精爽)'[199]으로 표현하는데, 여기에서 심의 주체로서의 면이 도출된다. '허령'하다는 것은 특정한 형상에 국한되지 않아 마음 안의 리, 즉 성을

196) 蒙培元, 위의 책, 464쪽.
197) 蒙培元, 위의 책, 344쪽.
198) 조선 후기 서학의 수용 이후 '아니마(anima)'를 영혼(靈魂)으로 번역하는 과정에서, 신후담(愼後聃, 1702~1761) 등 유학자들은 성리설에 근거하여 서학 영혼론을 비판한다. 성리설에 근거한 유학자들은 혼(魂)을 신체를 떠날 수 없는 기의 특수한 작용 양상으로 인식한 반면, 마테오 리치 등 서학자들은 영혼을 기(氣)와 구분하여 형기(形氣)를 초월한 神의 존재로 보았다. 즉 유학의 혼 개념과 서학의 영혼은 각각 물질적 존재와 정신적 존재라는 차이를 갖는다. 금장태, 『한국유학의 심설』, 서울: 서울대학교출판부, 2002, 207-209쪽 참조.
199) 『經濟文鑑』, 「宰相」, "心者氣之最精的, 其感於物最速, 故心正則氣順, 氣順則陰陽和. …… 亦非是徒事於無爲而聽其自理也"

자각할 수 있다는 것이다. 따라서 마음은 성정을 주재하는 인간 몸의 주인이라 할 수 있게 된다. 정도전은 이러한 주장을 강화하기 위해 심의 기(氣)적인 측면을 강조한다. 그는 심을 기에, 성을 리에 각각 배속하여 '심과 성이 구분'됨을 말하고 있다.

> 마음은 매우 정밀한 기(氣)여서 사물에 자극받아 반응하는 것이 매우 빠르다. 그러므로 마음이 바르면 기가 순조롭고 기가 순조로우면 음양이 조화를 이룬다.[200]

마음은 인간의 내부에 있으며, 외부의 물질을 지각하고 민감하게 반응하므로 기(氣)의 속성을 띤다. 따라서 마음, 즉 인간 내면의 '기'를 바르게 하면 마음은 자극에 자연스럽고 순조롭게 반응해 역시 세계와 조화를 이룰 수 있다.

그러나 다른 한편으로 기질의 품부는 심의 물질적인 측면을 구속하기에, 정(情)이 사물에 감응하여 부적절하게 발하면 불선(不善)이 발생하게 된다. 즉 '기'가 바르지 않을 경우 인간의 마음은 잘못된 방식으로 발할 여지가 있다. 심 그 자체의 본체는 비어 있고 고요한 것이기에, 외부 자극을 있는 그대로 받아들인다. 마음이 지각 작용을 통해 빛과 소리에 감응하면 감각적 자극은 '환멸'의 잔상으로 남아 마음을 혼란스럽게 하고 욕구를 일으킨다.[201] 이때 욕구의 추구가 과도할 경우 심은 중절(中節)된 상태에서 벗어나게 된다.[202]

그렇다면 인간은 외부 자극에 대한 심의 감정 및 인식 작용이 이치에 맞는지 상시 확인하고 통제해야만 한다. 이는 앞 장에서 살펴본 존재론에서, 정도전이 리에 맞지 않는 기가 있기에 이를 당연지칙에 맞추어

---

200) 『佛氏雜辨』, "經濟文鑑, 宰相"

201) 「心氣理編」, "我體寂然, 如鑑之空, 隨緣不變, 應化無窮, 由爾四大, 假合成形, 有目欲色, 有耳欲聲, 善惡亦幻, 緣影以生, 戕我賊我, 我不得寧"

202) 정도전의 다른 저작인 「心問天答」에서도 '이목'과 '동정', '운동'이 있어 외부의 감각적 자극을 받아들이는 심의 기적 면모가 강조되고 있다. (「心問天答」, "人有耳目, 欲色欲聲, 動靜語默, 手執足行, 凡所以爲臣之病者, 日與臣爭")

조절해야 한다고 본 것과 상통한다. 그는 마음에서 일어나는 일들을 그대로 내버려 두어서는 안 되며 '시비(是非)'에 따라 '절제하여 처리'해야 한다고 주장한다.

정도전은 인간이 천의 이치를 부여받았기에, 인간은 자신의 본성에 근거하여 욕구를 통제하고 자율적으로 도덕을 실현할 수 있다고 보았다. 즉 마음은 기로 구성되어 있기에 외부 조건에 쉽게 동하는 취약성을 가지나, 다른 한편으로 천리를 내포하고 있어 도덕적 주체로 기능할 수 있다.[203]

> 마음은 사람이 하늘에서 받아 가지고 태어난 기(氣)로서, 허령하면서도 어둡지 않아[虛靈不昧] 일신의 주인이 된다. 본성은 사람이 하늘에서 받아 가지고 태어난 이치[理]로서 순수하고 지극히 선한 것으로 마음에 구비되어 있다. 마음에는 앎[知]이 있고 행함[爲]이 있으나 본성에는 앎도 없고 행함도 없다. 그러므로 '마음은 본성을 온전히 실현할 수 있지만, 본성은 마음을 단속하지 못한다.'라고 한다. 그리고 또 '마음은 감정[情]과 본성[性]을 통솔한다.'라고 하고, '마음은 신명(神命)의 집이요, 본성은 마음에 구비되어 있는 이치이다.'라고 말한다. 이를 보면 마음과 본성이 구분됨을 알 수 있다.[204]

정도전은 마음과 본성을 둘로 나누어, 마음을 '기'로, 본성을 이치[理]로 본다. 이러한 구분은 앞서 살펴본 존재론에서의 리기 구분과 합치한다. 마음은 '기'이므로 텅 비어 있고 밝아[虛靈不昧] 걸릴 것이 없다. 따라서 마음은 사람의 실제적인 앎과 행동을 가능하게 하는 일신(一身)의

---

203) 정도전은 「심문천답(心問天答)」에서 "지(志)는 심의의 장수[帥]요, 기(氣)는 심의 도졸(徒卒)"(志吾之帥, 氣吾徒卒, 「心問天答」)이라 언급하며 이러한 관계를 밝힌다. '물욕'이 심을 지배하게 되면 올바른 이치가 사욕(私慾)을 이기지 못해 뜻과 기가 모두 물욕을 좇게 되나, 군(君)의 권한을 가지고 기를 통솔하여 물욕을 제어하는 지(志) 역시 심의 내부에 존재하기에, 욕구의 자체적 통제가 가능하다는 것이다.

204) 『佛氏雜辨』, "心者, 人所得於天以生之氣, 虛靈不昧, 以主於一身者也. 性者, 人所得於天以生之理, 純粹至善, 以具於一心者也. 蓋心有知有爲, 性無知無爲. 故曰, 心能盡性, 性不能知檢其心. 又曰, 心統情性. 又曰, 心者, 神明之舍, 性則其所具之理, 觀此, 心性之辨可知矣"

주체가 된다. 인간 본성인 '리'는 하늘로부터 온 순수하고 지선한 이치로, 만물에 부여된 존재의 원리인 태극(太極)을 함축한다. 인간의 심 역시 다른 모든 사물들처럼 리를 근거로 존재하기 때문이다. 리는 만물에 공통된 법칙이므로, 심의 리는 천과 인간을 하나로 관통하는 연결고리가 된다. 앞선 존재론에서의 논의대로, 이 리는 소이연(所以然)과 소당연(所當然)의 함의를 동시에 갖는다.

> 우리는 앎[知]과 실천[行]을 말하고, 저들은 깨달음[悟]과 수행[修]을 말한다. 우리의 앎은 만물의 이치가 내 마음에 갖추어 있음을 아는 것이며, 저들의 깨달음은 이 마음이 본래 공(空)하여 아무것도 없음을 깨닫는 것이다. 우리의 실천은 만물의 이치를 따라 행하여 이치에 어긋나거나 잘못됨이 없는 것이요, 저들의 수행은 내 마음에서 만물을 끊어버려 내 마음이 만물에 매이지 않게 하는 것이다.[205]

유가의 앎과 도덕적 실천은 만물의 이치[理]가 내 마음에 본성으로 갖추어져 있음을 아는 것에서 시작한다. 리는 심의 존재 원리[所以然]이자 동시에 '마땅히 그렇게 되어야 할' 당위의 법칙·기준[所當然]으로 기능하기에, 마땅한 도덕 기준을 제시해 줄 수 있다. 즉 정도전은 인간 도덕성의 존재론적 근거를 천으로 상징되는 자연법칙에서 찾음으로써 그 당위성을 더욱 확고히 한다. 이처럼 객관적 세계를 구성하는 리와, 심을 구성하고 사고와 행동의 원리가 되는 리는 연속성을 가진다. 따라서 인간은 이러한 원리를 바탕으로 마음에서 일어나는 정념과 사고를 다스릴 뿐 아니라, 이를 바탕으로 적극적으로 행위하여 '(외부) 사물을 바르게' 할 수 있다. 즉 선(善)은 외부에서 주어지는 것이 아니라 선천적인 것으로, 인간의 마음 안에 리(理)로 존재한다. 인간은 마음을 다해 자신의 본성을 탐구함으로써 궁극적인 리를 이해할 수 있다.

---

205) 『佛氏雜辨』, "此曰知行, 彼曰悟修. 此之知, 知萬物之理具於吾心也. 彼之悟, 悟此心本空無一物也. 此之行, 循萬物之理, 而行之無所違失也. 彼之修, 絶去萬物, 而不爲吾心之累也"

우리 유가는 “그 마음을 다하면 본성을 알 수 있다.”고 주장한다. 이것은 마음에 근거하여 이치[理]를 탐구하는 것이다.[206]

반면 불교에서처럼 고정된 실체가 없다고 볼 때, 마음 안에는 실리(實理)가 있을 수 없다. 정도전은 불교에서 말하는 이상적 경지인 해탈은 마음을 공(空)한 것으로 만드는 것으로, 주체와 세계의 관계를 끊어버려 현실에서의 도덕적 실천의 가능성을 배제한다고 주장한다. 고정된 이치가 없어 마음에 떠오르는 사물의 상(像)에 주체가 휘둘린다면, 실제 사물과 사물의 표상 사이에 단절이 발생한다. 주관적인 마음의 상과 외부 세계의 객관적 이치는 별개의 것이 되어, 인간에 내재한 도덕의 정당성을 보장할 수 없게 된다. 이 경우 인간이 자신의 내부에서 도덕의 기준을 찾아 자율적으로 도덕을 실천할 수 있는 가능성은 부정된다. 이는 정도전이 불교를 비판하며 유교를 정당화하는 주된 논거가 된다.

불교는 공허하고, 유가는 실질적이다. 불교는 원리가 둘이며, 우리 유가는 하나이다. 불교는 단절이 있고, 우리 유가는 연속된다.[207]

우리는 마음과 이치가 하나라고 보았고, 저들은 마음과 이치가 둘이라고 보았다.[208]

이 점에서 불교와 달리 실제적인 도덕 기준을 제시하는 유학은 공허하지 않고 ‘실질적’이며, 이 기준이 외부 자연 세계를 주재하는 천의 객관적 원리와 같기에 유학의 원리는 ‘연속’적인 ‘하나’라고 할 수 있다. 그러나 불교는 객관 세계의 실제적 이치를 인정하지 않기에 결국 인간 심 내부의 도덕적 이치를 부정하는 것으로 귀결된다.

---

206)『佛氏雜辨』,“吾儒之說曰, 盡心知性, 此本心以窮理也”
207)『佛氏雜辨』,“吾儒一, 釋氏二. 吾儒連續, 釋氏間斷, 然心一也”
208)『佛氏雜辨』,“此見得心與理爲一, 彼見得心與理爲二”

2) 心과 心跡의 불일치

‘리’는 형이상의 것이므로 형이하의 행위나 지각 활동 자체를 직접 행하지 못한다. 반면 ‘마음은 본성과 감정을 통솔[心統性情]’하기에, 심은 능동성과 자유 의지를 갖추고 사람의 현실적 활동 일체를 주재한다.[209] 사유·지각 등 총괄적인 인식 작용을 능동적으로 할 수 있는 것은 본성이 아닌 마음뿐이다. 따라서 ‘본성이 마음을 단속’하는 것이 아니라, ‘마음이 본성을 실현’하는 것만이 가능하다. 이러한 정도전의 심과 성에 대한 관점은, 순선한 성을 구현할 수 있는 도덕적 주체의 지위에 심을 위치시키고 있다. 따라서 심의 가장 중요한 가치론적 과제는 본성을 실현하여 도덕을 실천하는 데 있다.

그렇다면 ‘마음이 본성을 실현’하는 것이 어떻게 가능할까? 심이 미발의 성과 이발의 정을 총괄하는 인식과 실천의 주체이기에, 심이 인간 본성의 리를 궁구하여 올바른 방식으로 표현함으로써 가능하다. 이는 앞 절에서 살펴본 성리학의 ‘心統性情’ 논리와 합치한다. 정도전은 이 과정이 가능함을 논증한다.

> 우리 유가에서는 다음과 같이 말한다. “가슴의 한 치 사이가 텅 비고 신령하여 뭇 이치를 갖추어 만사에 응대한다.” 여기서 “텅 비고 신령하여”는 마음이고, “뭇 이치를 갖추어”라는 것은 본성을 가리킨다. 그리고 “만사에 응대한다.”는 것은 정(情)을 가리킨다. 즉 이 마음이 모든 사물의 이치를 구비하고 있으므로 사물이나 사태를 접할 때마다 응대하여 마땅함을 얻지 못하는 바가 없다. 마음이 사태의 마땅함에 처하는가 그렇지 못하는가 하는 것은 사물의 나의 명령을 듣는가 듣지 않는가에 달려 있다.[210]

---

209) 陣來, 위의 책, 241쪽.

210) 『佛氏雜辨』, “且吾儒曰, 方寸之間, 虛靈不昧, 具衆理應萬事. 其曰, 虛靈不昧者, 心也. 具衆理者, 性也. 應萬事者, 情也. 惟其此心具衆理, 故於事物之來, 應之無不各得其當, 所以處事物之當否, 而事物皆聽命於我也”

앞서 살펴보았듯이 형이상적 이치에는 감응이나 드러나는 등의 동정(動靜)이 있을 수 없기에 '만사에 응대'하여 리를 드러내는 것은 감정이 된다. 외부로부터 자극을 받았을 때 감정은 이 '사태'에 응대하여 자연스럽게 발(發)한다. 따라서 이 감정은 사물에 '명령'을 내리는 인간의 실제 행위를 추동시켜 사물을 '사태의 마땅함'에 처하게 하는 도덕 판단과 실천의 기능을 한다. 즉 마음에 내재한 이치인 본성이 도덕 감정으로 발현되어 도덕적 행위를 실현하는 것이다.

> 사람에게 형기(形氣)가 있으면 이치가 형기 가운데에 구비된다. 마음에서는 인의예지(仁義禮智)의 본성이 되고, 측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)의 감정이 된다.[211]

리의 구체적 내용은 인의예지(仁義禮智)의 도덕성이며, 측은·수오·사양·시비의 실제적 도덕 감정으로 발현된다. 따라서 자신의 마음에 본성으로 구현된 천리(天理)를 감정이 적절하게 드러내도록 마음을 단속하여야 한다.

이처럼 도덕 감정의 발현으로 도덕 실천을 추동하는 것은, 유가 철학의 전통적인 심론에 해당한다. 맹자 이래 유가 철학은 정감(情感)을 도덕의 내용으로 보고, 또 한편으로는 정감에 대한 도덕 이성의 주재를 강조한다. 이런 면에서 유가의 도덕 인성론은 정감의 도덕적 가치를 파악한 철학이라 할 수 있다.[212] 성리학의 체용론에 의하면, 성은 체이고 정은 용이며, '체가 있은 이후에 용이 있으므로'[213], 본체인 성은 정으로서 실현된다.

> 성이 있으면 그것은 정으로 발해 나오므로, 정으로 인해 성을 볼 수 있

211) 『佛氏雜辨』, "則是理具於形氣之中. 在心爲仁義禮智之性, 惻隱羞惡辭讓是非之情"
212) 蒙培元, 위의 책, 350쪽.
213) 『語類』, 권98, "必有體而後有用"

다.[214]

성은 형이상의 리로 동정이 없으나, 정을 동하게 하는 까닭이며 실제로 "사물로 인해 감응하는 것"[215]은 정이 된다. 이처럼 성과 정은 떨어져서 존재할 수 없고 항상 함께하기에 정은 성을 본원으로 하고 있다. 즉 감정 활동으로부터 형이상학적인 도덕 본체가 있다는 사실을 유추할 수 있으며, 정을 성의 표현으로 봄으로써 정은 내재적 근거를 가지게 된다.[216] 정도전 역시 이러한 성리학적 입장에서 심·성·정의 관계를 바라보고 있다.

> 마음은 일신의 주인이고, 마음의 흔적[跡]은 마음이 매사에 응하고 사물을 접(接)하는 곳에서 일어나[發] 나타난 것이다. 그러므로 '이 마음이 있으면 반드시 마음의 흔적이 있다.'고 하였으니, 이들을 둘로 나누어 말할 수는 없다. (…) 마음의 이치는 감응함에 따라 응대하고, 그 응대함에 각각 마땅한 바가 있어 혼란할 수가 없다.[217]

마음의 흔적[跡]은 마음이 외부의 사건이나 사물을 접했을 때 생겨나는 감정과, 주체가 그로 인해 일으키는 행위를 포함한다. 정도전은 '본체[體]와 그 작용[用]이 한 근원이요, 드러남과 미세함에는 차이가 없다[體用一原, 顯微無間]'는 정이천의 문구를 인용하여, 마음과 마음의 현현이 일치해야 함을 강조한다. 이를테면 측은지심(惻隱之心)을 가지게 되는 것은 마음 속에 어짊[仁]의 본성[性]이 있기 때문으로, 이때 작용인 정(情)은 본체인 성(性)의 표현이자 증거이다.[218] 선한 본성이 있다면 그것은 적절한 정감 내지 행위로 드러나고, 올바른 행위나 정감은 선한 본

214) 『語類』, 권5, "有這性, 便發出這情, 因這情, 便見得這性"
215) 『語類』, 권98, "情則因物而感"
216) 蒙培元, 위의 책, 520쪽.
217) 『佛氏雜辨』, "心者, 主乎一身之中, 而跡者,心之發於應事接物之上者也. 故曰, 有是心, 必有是跡, 不可判而爲二也 …… 而此心之理, 隨感而應, 各有攸當而不可亂也"
218) 『佛氏雜辨』, "人見孺子匍匐入井, 便有怵惕惻隱之心. 是其心有仁之性, 故其見孺子也. 發於外者便惻然, 心與跡, 果有二乎. 曰羞惡曰辭讓曰是非"

성을 근거로 하고 있다. 즉 드러난 작용과 드러나지 않은 이면의 이치는 그 성질상 동일하다.[219]

심·성·정은 이와 같이 상호보완적으로 기능하여 도덕 실천을 추동한다. 올바른 내면의 이치는 마땅히 올바른 행위로 표현되어야 하며, 이것이 곧 '마음이 본성을 실현'하는 방법과 도리가 된다. 즉 정도전에게 선은 실천적 기능을 하는 현실적인 것으로써 의의를 가진다.

그러나 정도전에 따르면 불교는 이러한 심의 체와 용 간의 관계를 왜곡시켜 도덕적 모순을 조장한다.

> 저들(불교)의 학문은 그 마음을 취하나 마음의 흔적은 취하지 않아, 다음처럼 말한다. "문수보살이 술집에서 농하며 놀았는데, 그 행적[跡]은 비록 그르나 그 마음 자체는 옳다." (…) 이는 마음과 마음의 흔적, 행적을 판이한 것으로 여기는 게 아닌가?[220]

이처럼 불교는 행위의 근원과 표현된 행위 자체를 분리하여 올바르지 못한 행위를 정당화한다. 따라서 교리상으로는 불성(佛性)을 담지한 선한 마음을 강조하면서도, 실상은 옳지 못한 행위를 하여 마음과 마음의 흔적이 일치하지 않는 사례가 생긴다.[221] 이는 심과 심적(心跡) 간 연속성을 부정하는 것으로, 마음에 내재한 도덕적 이치의 발현으로서의 도덕적 실천을 강조하는 정도전에게 비판의 대상이 된다.

---

219) 정도전, 위의 책, 89쪽.

220) 『佛氏雜辨』, "彼之學, 取其心不取其跡, 乃曰文殊大聖, 遊諸酒肆. 跡雖非而心則是也, 他如此類者甚多, 非心跡之判歟"

221) 물론 문수보살과 관련된 고사(故事)의 경우 그가 술집에서 대중과 어울린 일은 대중을 계도하기 위한 방안으로 이해되어야 한다. 그러나 당대 사회상에 비추어 봤을 때, 심과 행적의 불일치에 대한 정도전의 비판은, 말로는 부처의 정신을 받들면서 실상은 사익을 추구하였던 고려 말 불교의 폐단을 지적하고 있다. 김병환, 같은 책, 89쪽 참조.

3) 作用是性 비판

앞선 논의를 정리하면, 정도전은 심을 성과 정을 포함하고 주재하는 능동적 주체로 보며, 정의 치우침을 본성인 리로 조절하는 자율적 도덕 실현의 능력을 심에 부여한다. 이처럼 이처럼 정도전은 심이 물질적 욕구와 올바른 뜻을 둘 다 접할 가능성을 인정하며, 불선과 선의 작용은 심의 자주적 선택에 달려 있다고 본다. 또한 마음은 리 자체가 아니라 리를 알 수 있는 지각 능력을 갖춘 정신으로 보아야 한다. 즉 심의 성·정, 리·기 등의 개념 분석과 철저한 기능 구분이 심성론을 바탕으로 한 도덕철학의 기초가 되고 있다.

정도전은 이러한 구분을 본성과 작용의 틀로 파악한다.

> 본성은 사람이 하늘에서 받아 생성된 이치이고, 작용은 사람이 하늘에서 받아 생겨난 기운이다. 기가 엉기고 모여서 형질(形質)이 되고, 신령한 기운이 된다. 마음으로 파악하는 것이나 눈과 귀로 보고 들어 아는 것이나 손으로 잡아보는 것이나 발로 달리는 것 같은 지각 운동은 다 기운의 영역이다.[222]

이처럼 본성은 리이고, 작용은 기가 모여서 형질이 된 것이므로, 지각 및 감각 작용 일체를 포함한다. 이때 마음과 본성을 구분하는 것이야말로 정도전의 심성론의 핵심이자, 그가 심성론을 통해 정초하고자 한 도덕적 자율성의 시작점인 것이다. 이러한 구분을 통해서만 본성을 선한 것으로 보면서도, 마음이 기로 구성되어 있기에 기질의 방해를 받아 불선한 작용이 생길 수 있다는 점을 소명할 수 있다.

반면 불교는 마음이 본성을 포괄하고 있다는 점을 파악하지 못하고 마음과 본성을 같게 보는 오류를 범한다.

---

222)『佛氏雜辨』, “蓋性者, 人所得於天以生之理也. 作用者, 人所得於天以生之氣也. 氣之凝聚者爲形質爲神氣, 若心之精爽, 耳目之聰明, 手之執足之奔, 凡所以知覺運動者, 皆氣也”

불가는 “마음을 보면 곧 본성을 본다. 본성 또한 마음이다.”라고 주장한다. 이는 하나의 마음으로써 또 하나의 마음을 본다는 뜻인데, 어떻게 마음이 두 개이겠는가?[223]

불교는 마음을 본성으로 여겨 양자를 구분하지 않고 주장하다가 이론적으로 잘 안 되니까, “미혹되면 즉 마음이요, 깨달으면 즉 본성이다.”라고 말한다. (…) 불가는 “마음을 보면 곧 본성을 본다. 본성 또한 마음이다.”라고 주장한다. 이는 하나의 마음으로써 또 하나의 마음을 본다는 뜻인데, 어떻게 마음이 두 개이겠는가?[224]

이는 앞 절에서 살펴본 홍주종의 논리에 대한 직접적인 비판이다. 마음이 미혹되어 각종 분별에 집착하기 시작하면 중생의 마음이고, 부처와 중생의 차이 없음을 깨달으면 부처의 본성이 된다는 것이다. 이러한 분류는 근거 없는 것으로, 심의 명칭을 두 개로 나누어 개념을 불명확하게 만든 것에 불과하다. 이러한 불교의 오류는 단순히 개념 간의 관계를 혼동하는 것을 넘어 더 큰 문제점을 가져온다. 그것은 바로 마음의 불선한 작용을 방기(放棄)함으로써 선과 불선의 가치 차이를 무화(無化)시킨다는 것이다.

내가 생각하기에 불교는 작용을 본성이라 여긴다. 방거사(龐居士)가 말한 ‘물 긷고 땔감 운반하는 것이 모두 오묘한 작용이 아닌 것이 없다.’라는 것이 바로 이 점을 보여 준다.[225]

이처럼 정도전은 불교가 ‘물 긷고 땔감 운반하는 것’과 같은 일상의 모든 작용을 본성이 발한 ‘오묘한 작용’으로 여긴다고 주장한다. 마음의 작용 일반, 즉 감정이나 욕구 등이 모두 본성에서 비롯된 것이라고 볼

223)『佛氏雜辨』, “佛氏之說曰, 觀心見性. 心卽性也. 是別以一心見此一心, 心安有二乎哉”
224)『佛氏雜辨』, “彼佛氏以心爲性, 求其說而不得, 乃曰, 迷之則心, 悟之則性. …… 佛氏之說曰, 觀心見性, 心卽性也. 是別以一心見此一心, 心安有二乎哉”
225)『佛氏雜辨』, “愚按佛氏之說, 以作用爲性. 龐居士曰, 運水搬柴, 無非妙用, 是也”

경우 이치에 맞지 않게 발생하는 감정도 모두 본연적인 것으로 인정해야 한다. 이 경우 도덕적 상대주의에 빠지게 되어 행위의 도덕적 가치 평가와 통제는 불가능해진다. 그렇게 되면 천지의 리를 품부받은 본성의 도덕 법칙으로서의 기능은 무의미해진다. 따라서 이러한 심과 성의 혼동은 정도전이 정초하고자 한 심의 도덕성을 부정하게 된다.

Ⅴ. 『佛氏雜辨』의 도덕철학적 함의

앞서 살펴보았다시피, 정도전의 불교 비판은 '도덕적 이치' 개념을 중심으로 전개되고 있다. 이러한 입장은 올바른 '도덕적 이치'를 찾아 사사물물에 실현하는 도덕철학으로 이어진다. 정도전은 불교의 윤회설이나 응보설 등에 의존하지 않고도 스스로 마음 속에서 이치를 찾아 실천하는 도덕적 주체들로 이루어진 사회를 목표했다고 할 수 있다. 따라서 정도전의 도덕철학은 지금까지 분석한 『佛氏雜辨』의 결론 부분에 해당한다. 이 장에서는 『佛氏雜辨』의 도덕철학적 함의를 살펴보기로 한다. 1절에서는 정도전이 이상적 인간상으로 상정한 도덕적 주체의 역할과, 도덕적 이치의 내용을 살펴보겠다. 2절에서는 여기에서 논의된 도덕적 주체의 성격이 현대 도덕교육에서도 의의를 가진다는 점을 확인하고, 이 개념을 바탕으로 실제 수업을 진행하기 위한 방법을 논의해 보도록 한다.

1. 도덕적 이치와 이상 인격

지금까지 살펴본바 정도전은 불교의 세계관을 부정하며 만물에 적용되는 객관적인 도덕적 이치가 있다고 주장한다. 이러한 이치는 인간의 심에 내재하므로 인간은 자율적으로 도덕을 실천할 수 있는 주체이다. 따라서 인간은 자신의 내부에서 이러한 이치를 찾아 적극적으로 현실생활에 활용하여야 한다. 이는 도덕적 이치의 실제적 적용 양상인 사회윤리에 대한 논의로 이어진다. 본 절에서는 정도전이 제시한 이치인 인륜의 내용과 이상적 인격의 역할에 대해 알아보고자 한다.

1. 도덕적 이치의 내용: 人倫

마음 내부의 실(實)한 이치는 주체의 자율적 도덕 실천을 가능하게 한다. 이때 도덕적 이치는 본성에서 비롯된 것이므로, 그 내용 역시 심에 기반한 것이어야 한다. 정도전이 『불씨잡변』에서 도덕의 실천적 내용으로 제시하는 것은 유학의 인륜이다. 7장인 「佛氏毁棄人倫之辨」에서 정도전은 불교의 부도덕(不道德)을 비판하면서 인륜 도덕을 대안으로 제시한다.

> 하늘과 땅 사이 어디를 가도 도가 없는 곳이 없다. 부자(父子) 간에는 아버지와 아들의 친함에 [도가] 있고, 군신(君臣) 간에는 군주와 신하의 구별이 엄격함에 [도가] 있다. 부부(夫婦)와 장유(長幼)와 붕우(朋友) 간에도 각각의 도가 있으니, 도는 잠시도 떠날 수 없는 것이기 때문이다. 그런즉 불도(佛徒)가 인륜을 훼손하고 사대(四大)를 버리니, 도(道)에서 떨어져 멀어졌다 하겠다. (…) 그들의 말과 행위가 두루 미치지 못함이 없지만 실제로는 윤리에서 벗어나 있다.[226]

정도전은 정명도(程明道)의 말을 인용하여 위와 같이 불교를 비판한다. 여기에서 '도(道)'란 아버지와 아들 사이에서는 '친함', 군주와 신하 사이에서는 '구별의 엄격함' 등으로 표현되어 만물이 지향해야 하는 당위, 즉 이치를 의미한다. 불교가 '인륜을 훼손하고 사대(四大)[227]를 버리는' 행위는 이 도에 반하는 행위이기에, 정도전이 의미하는 도는 인륜으로 구체화된다고 할 수 있다. 이처럼 정도전은 불교를 비판하며 인륜으로써의 도덕을 강조한다.

인륜은 공자 이전부터 존재해 온 유학의 전통적 윤리로, 유학의 공동

---

226) 『佛氏雜辨』, "是天地之間, 無適而非道也. 卽父子而父子在所親, 卽君臣而君臣在所嚴. 以至爲夫婦爲長幼爲朋友, 無所爲而非道. 所以不可須臾離也, 然則毁人倫去四大, 按四大受想行識 其分於道遠矣. …… 言爲無不周徧. 而實則外於倫理"

227) 직접 "按四大受想行識"이라 주를 단 것으로 미루어 보아, 정도전은 사대(四大)를 인간의 몸을 구성하는 불교의 네 가지 요소인 수(受)·상(想)·행(行)·식(識), 즉 자기 몸으로 해석하고 있다.

체주의적 질서 의식에서 비롯된 기본 도덕이다. '윤(倫)'은 人과 侖의 결합어로 侖을 다시 人과 冊으로 나누어 보면 冊은 여러 조각들이 하나로 모여 있는 모습을 나타낸다.[228] 즉 인륜은 인간들이 모여 있을 때 서로 간에 발생하는 관계 속에서 지켜야 하는 도리 또는 형식을 의미한다고 할 수 있다.

이는 유학의 유기체적 세계관에서 비롯된다. 유학은 세계를 전체와 부분이 상호작용하여 스스로 유지되고 발전되는 유기적 존재로 본다. 주역의 '교역(交易)'은 음양이 교감(交感), 즉 감응을 통해서 서로 관계함을 뜻하며, 이 감응은 상대와의 '조화'라는 특별한 조건에서만 이루어진다.[229] 따라서 각자는 고립된 원자적인 개인이 아니라 관계와 사회적 맥락 속에서 그 역할을 가지고 정의되며, 각자의 자리에서 자신의 역할을 함으로써 감응이 원활히 이루어질 수 있는 조화로운 상태를 만들어야 한다. 즉 인간은 사회적 존재이며, 공동체의 선을 위해 서로 협력하여 세계 발전을 목표하여야 한다. 이러한 사고는 공자 사상에서의 예(禮) 또는 정명(正名)과 같이, 각자 주어진 역할에 충실해 사회 전체를 기능하게 하는 질서 의식으로 현실화된다. 이를 기본적인 인간관계에 적용하여 명시화한 것이 인륜이다. 따라서 인륜은 개인보다는 관계를 지향하는 덕이다.

정도전이 이처럼 사회성이 강한 도덕인 인륜을 강조한 것은 앞서 도출한 도덕적 이치가 '실(實)'한 것이니만큼, 현실 공동체 내에서 작용·기능하는 실제적인 것이어야 한다는 의식에서 비롯된 것이다. 따라서 정도전은 인륜을 불교에 대립하는 대표적 유교 윤리로 상정하였고, 이러한 도가 자연스럽게 사회 전체로 퍼지는 것을 목표하였다. 이것은 인륜이 인간의 본성[性]에 기반하고 있기에 가능하다.

대개 육친(肉親)은 나와 기(氣)가 같고, 사람은 나와 동류이며, 사물은 나

228) 白川靜, 『字統』, 東京: 平凡社, 1984, 890쪽.
229) 이상익, 「유교적 공동체」, 『사회과학논집』, Vol.38, 2007, 25쪽.

와 애초의 기원에서 같다. 그러므로 인의 마음[仁心]은 육친에서부터 시작하여 사람과 사물에까지 순차적으로 베풀어진다. (…) 그 근본이 깊으면 그 미치는 바도 심원하다. 나의 인애(仁愛)가 미치지 않는 천하의 사물은 없다. 그래서 "친(親)한 이를 친하게 대한 후에 백성에게 어질게 대하고, 백성에게 어질게 대한 후에 만물을 사랑한다."고 말한다.[230]

이 인용문에서 도덕의 대상은 나와 기가 같은 육친(肉親)에서부터 동류인 사람, 사물로 순차적으로 나아간다. 즉 인(仁)은, 가장 자연스럽고 근본적인 혈연인 가족애에서 비롯되어 점차 사회 윤리로 발전해 나가는 확장의 성격을 갖는다.[231] 부모 형제를 사랑하는 도리를 실천하는 것은, '생물학적 본성'이라고도 할 수 있는 인간의 자연스러운 정감에서 비롯된다.[232] 정도전은 이러한 감정을 마음 안에 있는 인간의 본성, 즉 천리(天理)로 보고 있다.

이 마음의 천리(天理)는 그 무엇으로도 끝내 어둡게 할 수 없다. 그러므로 극히 어리석고 막힌 사람도 한번 부모를 뵈면 효도하고 사랑하는 마음이 피어나는 것이다.[233]

따라서 인륜은 인간 본성에 부합하는 합리적이고 실용적인 도덕이라 할 수 있다. 반면 불교는 이러한 인륜을 부정(否定)하기에 부자연스럽다. 도덕성의 기초가 되는 인간의 정감을 부정하는 것은 결국 도덕의 붕괴를 낳는다. 불교는 일상적 인간관계 속에서는 집착과 애욕을 벗어날 수 없기에 세간을 떠나서 초월적인 도를 추구하는데, 정도전은 이를 '무군무부(無君無父)'로 본다.[234] 정도전의 관점에 따르면 불교는 앞서

230) 『佛氏雜辨』, "蓋親與我同氣者也, 人與我同類者也, 物與我同生者也, 故仁心之所施, 自親而人而物 …… 其本深, 故其及者遠, 擧天下之物, 無一不在吾仁愛之中, 故曰, 親親而仁民, 仁民而愛物"
231) 김병환, 「유가의 친친윤리와 묵가의 겸애윤리에 대한 다원주의적 독해」, 『범한철학』, 54집, 2009, 46쪽.
232) 김병환, 위 논문, 51쪽.
233) 『佛氏雜辨』, "然而此心之天, 終有不可得而昧者, 故雖昏蔽之極, 一見父母則孝愛之心油然而生"
234) 박경환 외, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 서울: 예문서원, 1995, 88쪽.

살펴본 존재론과 심성론에서 도덕의 형이상학적 존립 가능성을 부정하기에, 필연적으로 인륜을 훼손하게 된다.

> 불씨는 인륜을 임시적인 것이라 하여, 아들은 자신의 아버지를 아버지로 여기지 않고, 신하는 자신의 임금을 임금으로 여기지 않아서, 은혜와 의리(義理)가 점점 엷어지고 쇠퇴한다. 그래서 자기 부모 형제 보기를 길가는 모르는 사람 보듯이 하고, 공경해야 할 바를 쓸모없는 것 대하듯이 하니, 이미 그 근본을 잃어버린 것이다.[235]

정도전에 따르면 객관적 이치를 인정하지 않고 모든 것을 가합적(假合的)인 것으로 보아 사회로부터의 해탈을 요구하는 불교의 교리는 도덕의 사회적 실천 의식과 모순된다. 인륜은 사람 본연의 정감에 기초하고 있으며, 각자가 자신의 역할을 할 것을 요구하는 호혜적인 덕이기에, 사회를 유지하는 기본적인 도리에 해당한다.[236] 따라서 이를 인정하지 않을 시 도덕 사회를 건설할 수 있는 기반은 무너지고 만다. 정도전은 이를 우려하며 불교를 멸인륜적이라 비판하고 유가적 사회 윤리를 강조하고 있다.

2. 도덕적 이상 인격: 聖人[237]

---

235) 『佛氏雜辨』, "佛氏以人倫爲假合, 子不父其父, 臣不君其君, 恩義衰薄, 視至親如路人, 視至敬如弁髦, 其本源先失"

236) 이기명, 「유교의 교육공동체와 현대적 의의」, 『인문학연구』, Vol.75, 2008, 259쪽.

237) 성인(聖人)은 '밝게 듣는 능력'을 뜻하는 의미의 '성(聖)'자를 바탕으로 하여 성립된 개념으로, 유가의 사상 체계에서 가장 완전한 인격을 가리키는 명사이다. 성인 외에도 대인(大人)·선인(善人)·군자(君子) 등 다양한 인간형들이 문맥에 따라 조금씩 다른 함의를 가지고 사용되고 있으나, 결국 이들은 소인(小人)·악인(惡人) 등에 상반되는 바람직한 인간상으로 함께 통용된다. 이를테면 공자는 성인과 군자를 구분하여, 성인은 지고무상한 초월적 인간으로, 군자는 인간적인 면모를 가지고 성인을 지향하는 현실적 인간으로 설명하였으나, 이 둘은 본질상 같으며 그 층차의 차이만 존재한다. 정도전은 『불씨잡변』에서 군자의 개념을 따로 언급하지 않고 이상적 인격의 의미를 성인으로 통일하여 사용하고 있다. 따라서 위 맥락에서 성인은 자신의 인격을 도야해서 최고의 유가적 덕목을 실현하는 윤리적 인격체로 이해할 수 있다. 박미라, 「중국 유교의 이상 인간형」, 『종교와 문화』, 7권, 2001, 224-233쪽 참조. 정도전이 목표한 인간상은 연대감과 조화 정신을 바탕으로 사회 개혁에 참여하여 도덕 공동체의

정도전은 불교에서 말하는 해탈이 아닌 유교적 수양을 통해 인격을 도야할 수 있다고 보았다. 그는 도덕적으로 완성된 성인을 이상적 인간상으로 상정하고 이를 추구하였다. 기로 구성된 심은 쉽게 외부 자극에 영향을 받으므로 이를 수양을 통해 바르게 해야 한다. 수양을 통해 인간은 바른 이치를 깨달아 세계에 이치를 실현하는 능동적인 주체가 될 수 있다.

정도전은 인간이 수양을 통해 도덕적으로 완성되는 것이 가능하다고 전제한다. 인간이 본래 천지의 원리를 품부받은 도덕성을 본성으로 가지고 있기 때문이다. 유학 전통에서 인간은 도덕성을 타고나기에 선(善)을 추구하려는 경향을 가진다. 본성이 잘 보존된 군자는 선에 어긋나는 행위에는 자연스럽게 거부감을 느낀다. 이때 군자는 선이 그 자체로 옳은 것이고 자신의 본성에 부합하기에 행하는 것일 뿐, 다른 목적을 위한 의식적인 행위로 선을 행하는 것이 아니다. 이를테면 왕수인(王守仁)은 "시비는 호오(好惡)일 따름이다."[238]라고 하여 도덕성을 이러한 내재적 도덕 감정으로 해석하고 있다.

반면 선을 행하면 내세에서의 보상 등 이익이 주어진다는 불교의 인과설은 유학에서 견지하고자 했던 도덕주의에 어긋난다. 이와 관련해서 정도전은 "군자가 선을 좋아하고 악을 미워함은 마치 좋은 색을 좋아하고 나쁜 냄새를 싫어함과 같이 모두 마음속에서 우러나오는 것이지 무엇을 위해서 하는 것이 아니다."[239]라고 언급한다. 인과응보의 관점에서, 사람들은 현세나 내세의 긍정적인 결과를 위해 선을 행하고 악을 멀리하고자 한다. 정도전은 이러한 인과설이 사회 질서나 인륜의 유지에 어느 정도 효과적이긴 했으나, 결국 불교가 인연(因緣)과 과보(果報)의 원

이상을 실현하는 인물이라는 점에서 성리학적 문인-시민을 뜻하는 김병환의 사대부 개념과 가깝다. 김병환 외, 『시민교육탐구』, 서울: 한국문화사, 2022, 32쪽 참조.

238) 『陽明全書』 권3, 「傳習錄下」, "是非只是個好惡"

239) 『佛氏雜辨』, "君子之好善惡惡, 如好好色, 如惡惡臭, 皆由中而出, 無所爲而爲之"

리를 남용하여 사람들을 속이고 “유혹”한 것이라고 본다. 즉 보상이나 처벌에 구애되지 않고 자신의 도덕 감정을 느끼고 이를 보존하는 유학적 도덕 인격의 존재가 요청되는 것이다.

이처럼 정도전은 불교의 종교적 교리를 도덕적 질서로 대체하고자 하였다. 이를 위해 정도전은 내적 수양을 통한 인격의 도야를 주장한다. 그렇다면 도덕적 주체가 하는 실제적인 행위와 그 역할은 무엇인가? 앞서 3장에서 살펴보았듯이 기의 음양운동은 우연하고 무의식적으로 일어난다. 따라서 그것만으로 도덕을 완결시키기는 어려운 미완(未完)의 운동이다. 그러므로 상황에 맞는 가장 적절한 조화의 상태를 당위적 이치로 추구하되, 인간의 힘으로 이를 도와 완결시켜야 한다.

> 성인은 가르침을 베풀어서 배우는 자들의 기질을 변화시켜 성현에 이르게 하거나, 나라를 다스리는 자로 하여금 나라가 쇠퇴하는 길을 벗어나 편안하게 다스려지는 길로 나아가게 한다. 이것이 성인께서 음양의 기움을 돌려서 천지의 화육을 돕고, 우리가 천지와 더불어 설 수 있도록 돕는 이유이다.[240]

사물을 다스리는 이치를 알고 이에 따라 사물을 다스리는 주체는 인간, 특히 도덕적으로 완성된 사람이다. 여기에 바로 인간의 존재 가치가 있으며, 성인은 이를 가장 이상적으로 실현할 수 있다. 따라서 성인은 배우는 자의 치우친 기질을 알맞게 변화시켜 ‘조화’를 이루도록 조정하고, 다스리는 자에게는 나라의 문제를 해결하여 치국에 이르도록 촉구한다. 이러한 정도전의 입장은 결정론적·운명론적 사고를 탈피하고 인간의 능동적 실천을 강조하여 만물을 화육하는 천의 공동 주재자로서의 인간의 역할을 강조하고 있다. 이는 ‘불인(不仁)한 천지를 본받아 성인 또한 불인하며 무지(無知), 무욕(無欲)하다.’는 도가(道家)의 주장과는 달리, 유자로서 적극적인 ‘유위(有爲)’를 주장하는 관점이다.

---

240) 『佛氏雜辨』, “聖人設敎, 使學者變化氣質, 至於聖賢, 治國者, 轉衰亡而進治安. 此聖人所以廻陰陽之氣, 以致參贊之功者, 佛氏因果之說, 豈能行於其間哉”

더 나아가서 성인은 환경에 수동적으로 순응하지 않고, 적극적 개선과 창조 활동을 실현하는 존재이다. 정도전은 만물의 변화에 따라 적용되는 구체적 이치는 달라진다. 인간이 이러한 사물 변화를 관찰하여 도출해 낼 수 있는 것은 "세부 이치들의 종합"이라기보다는, 이치의 구체적 모습을 달라지게 하는 "변화의 근본" 원리이다. 변화의 원리는 모든 상태를 변화시키고 강이나 나무처럼 새로운 것을 낳는다. 그렇다면 이 원리를 제도나 사물 등을 만들어 내는 인간의 창조 행위에도 적용할 수 있다. 이로써 인간은 "實理"를 바탕으로 사물을 "주도"할 수 있게 된다. 즉 필연적 이치는 변화하는 환경에 능동적으로 대응할 수 있게 하는 이치이자 창조의 원리를 의미한다.

이러한 성인의 유위 및 창조 행위와 결부될 때 사물 역시 실제성을 가진 현실태(現實態)가 될 수 있다. 반면 사물을 일시적이고 허망한 것으로 보는 불교의 세계관은 이들 사물과 연결된 이치 역시 필연성이 없고 허무한 것으로 치부한다. 정도전은 이것이 "우리의 도(道)를 쇠하고 무너지게 할까"[241] 근심스럽다고 말하고 있다. 즉 불교가 사람들에게 세계의 근본 이치에 대한 불신을 심어 주어, 사회가 도덕적 회의주의 또는 상대주의에 빠지게 될까 염려하는 것이다. 정도전은 이러한 위기를 경계하고 실리의 활용을 통한 세계의 발전을 촉구하고 있다. 그는 이치를 체득하여 도덕적으로 완성된 인간인 성인이 바로 이러한 일을 해내는 주체가 되어야 한다고 강조한다.

『불씨잡변』 전반에서는 인격 수양의 필요성과 기본 방향 등이 빈번하게 언급되고 있다. 이를 확인하기 위해 정도전이 상정한 수양의 목적, 즉 수양을 통해 성취하고자 하는 앎 또는 덕의 내용을 살펴볼 필요가 있다.

> 우리는 앎[知]과 실천[行]을 말하고, 저들은 깨달음[悟]과 수행[修]을 말한다. 우리의 앎은 만물의 이치가 내 마음에 갖추어 있음을 아는 것이며,

241) 『佛氏雜辨』, "吾道之衰廢爲可憂而已耳"

저들의 깨달음은 이 마음이 본래 공(空)하여 아무것도 없음을 깨닫는 것이다. 우리의 실천은 만물의 이치를 따라 행하여 이치에 어긋나거나 잘못됨이 없는 것이요, 저들의 수행은 내 마음에서 만물을 끊어버려 내 마음이 만물에 매이지 않게 하는 것이다.[242]

여기에서 정도전은 유학의 '앎'과 불교의 '깨달음', 유학의 '실천', 불교의 '수행'을 대조하며 불교의 수행법을 비판하고 올바른 수양의 방향성을 제시한다. 불교의 깨달음인 '悟'의 내용이 "이 마음이 본래 공(空)하여 아무것도 없음"인 만큼, 이 悟는 종교적 수행을 통해 한순간에 세계와 마음의 전체 모습을 알게 되는 직관적이며 영적인 깨달음을 뜻한다.

반면 유학의 앎인 '知'는 '行'과 연관되어 궁극적으로 '行'을 목표로 하는 것으로, 행위의 올바른 원리가 되어 줄 수 있는 이치에 대한 지식을 뜻한다. 따라서 이 앎은 구체적인 '行'의 방식을 알려 줄 수 있는 실질적인 것이어야 한다. 이는 나를 둘러싼 사회에 구체적으로 응용이 가능한 객관적인 원리에 해당한다. 즉 이치는 일상생활에서부터 나라를 다스리는 원리에 이르는 모든 현실의 사항에 적용하여도 모순이 발생하지 않을 정도로 포괄적이고 합당한 것이어야 한다. 개인과 사회의 모든 일들이 이 이치에 맞게 행해질 때 개인과 사회는 지속 가능성을 가지고 유지 및 발전될 수 있다.

또한 이러한 이치를 찾아내는 수양이나 공부 방법 역시 불교의 '修'와 같은 '마음에서 만물을 끊어버리는' 폐쇄적인 수양이 아니라, 현실에서 이치를 찾는 개방적인 방식이다. 즉 이러한 이치는 만물과 관련된 '실천' 속에서 배우고, 배운 것을 다시 '실천'에 적용하며 확장된다. 이처럼 올바른 이치를 알고 실천하기 위해, 정도전은 마음을 바르게 하여 사적 감정이나 욕망을 절제하는 수양의 방식을 제시한다.

먼저 그 몸을 버릴 것이다. 무릇 그 몸을 버릴 수 있어야 사(私)가 없게

242) 『佛氏雜辨』, "此曰知行, 彼曰悟修. 此之知, 知萬物之理具於吾心也. 彼之悟, 悟此心本空無一物也. 此之行, 循萬物之理, 而行之無所違失也. 彼之修, 絶去萬物, 而不爲吾心之累也"

되고, 사가 없는 연후에라야 공(公)을 이룰 수 있으며, 공에 이른 연후에라야 능히 천하 국가로서 마음을 삼을 수 있다.[243]

'몸'이란 욕구의 기반이 되는 신체를 말한다. '몸'을 버린 후에야 사적인 감정이나 욕구에 휘둘리지 않을 수 있고, 그 이후에 국가의 발전 등 공적인 일을 위해 마음을 쓸 수 있다. 이처럼 내적 수양이 모든 외적 행위의 기초가 된다는 관점은, 내면의 동기가 선하지 않을 때 우연히 발생한 결과는 도덕적 가치를 가지기 어렵다는 유학의 도덕주의적 관점을 따른다. 이처럼 정도전은 내면적 인간성의 완성을 촉구하며 그에 맞는 수양의 방법을 제시하고 있다.

2. 도덕교육적 함의

『불씨잡변』을 통해 도출된 도덕적 주체의 가장 뚜렷한 특징은 공동체의 문제에 적극적으로 참여하며, 올바른 이치를 바탕으로 외부의 의견과 자신의 자동적 사고를 비판적으로 바라볼 수 있다는 점이다. 이러한 두 가지 특징은 현대 도덕교육에서 중시하는 도덕적 능력과 상통한다. 지금까지 도덕교육 연구 분야에서는 학생들의 이러한 도덕적 능력을 신장시키기 위한 각종 수업 모형이 개발되어 왔다. 이 절에서는 정도전이 상정한 도덕적 주체의 특징이 어떤 교육적 효능을 가지는지, 또 이를 계발하기 위해 진행되어 온 기존 연구의 방향은 어떠한지 살펴보고, 이를 학교 현장에서 실천하기 위한 수업의 아이디어를 제안해 보고자 한다.

243) 『經濟文鑑』, 「宰相」, "先遺其身, 夫能遺其身, 然後能無私, 無私然後能至公, 至公然後能以天下國家爲心"

1. 참여적 도덕 주체

이번 COVID-19 사태를 통해 절실하게 체감했듯이 지구촌의 인류는 사회경제적 연결망과 정보통신망 속에서 밀접하게 연결되어 있다. 나아가 인간이 고려해야 하는 공동체의 범위는 인간을 넘어 동식물 그리고 생태계 전체로 점차 확장되고 있다. 이러한 초연결적 사회에서 오늘날 경제적·사회적 불평등, 환경문제, 정보윤리 문제 등 도덕과 결부된 여러 거시적 문제가 대두되고 있다. 이러한 도덕 문제들을 해결하기 위해서는 자신이 어떠한 존재자들과 관계되어 있으며 이 관계 속에서 어떻게 행위해야 하는지를 공동체적 관점에서 인식해야 한다.

도덕과의 내용구성원리인 '가치관계확장법'에 따르면 도덕적 성찰의 대상이 되는 객체는 자신과 가까운 관계인 타인에서부터 사회·공동체, 자연 및 초월적 존재로 확장된다. 이때, 도덕적 주체와 대상 간의 관계는 행위자가 능동적으로 구성하는 '도덕적 가치'에 의해 규정된다.[244] 이 과정은 자신과 존재자들의 연관성을 깨닫고 세계-내-존재로서의 자신을 인식하는 윤리적 성숙의 과정이라 할 수 있다. 주체는 대상과 소통하면서 대상과 상호작용하고 윤리적 사고를 심화시킨다. 따라서 주체는 세계의 문제를 방관하지 않고 자신과 관련된 윤리적 문제로 인식하고 상황에 개입하여 역할 행동을 하여야 한다.

정도전은 『불씨잡변』에서 이처럼 현실에 참여하는 도덕적 주체를 제시한다. 정도전이 『불씨잡변』을 통해 궁극적으로 말하고자 한 것은 올바른 이치를 가지고 현실을 변화시켜야 한다는 것이었다. 앞서 살펴본 존재론과 심성론 등 이론적 논의 역시 현실에 적용할 수 있는 실제 도덕 규범 및 정치·사회 제도의 연역적 도출을 목표로 하고 있다. 정도

244) 정창우, 『도덕과 교육의 이론과 쟁점』, 서울: 울력, 2013, 446쪽.

전은 불교가 내부의 도덕성과 외부로 드러난 행위를 분리한다고 비판하며, 실천과 동기화의 중요성을 강조한다. 그에 따르면 일부 승려들은 방자(放恣)한 행위를 하면서도 자신들의 마음 자체는 옳다고 본다. 그러나 정도전은 마음과 '마음의 흔적', 즉 행위는 반드시 일치하며, 올바른 마음은 올바른 행위로 연결되어야 한다고 주장하였다. 이를테면 사단(四端)이라는 도덕 감정은 행위로 표현될 때 비로소 의미를 가진다.

> (우물로 엉금엉금 기어 들어가는) 젖먹이 아이를 볼 때 마음 밖으로 드러나는 것이 바로 가여워서 구해주고자 하는 것인데, 마음과 그 마음의 흔적이 과연 둘이겠는가? 수오(羞惡), 사양(辭讓), 시비(是非)의 경우도 모두 이와 같지 않음이 없다. (…) 옳음으로써 밖을 단정하게 함이 없다면, 요컨대 그 안을 곧게 한다는 것도 결국은 옳지 않은 것이다.[245]

즉 측은지심이라는 도덕 감정은 어린아이가 우물에 빠지지 않도록 구해 주는 실제 행위, 즉 '밖'의 단정함으로 나타나야 한다. 같은 맥락에서 자신의 내면 수양에서 끝나는 불교의 도덕은 허망할 뿐이며, 실제의 윤리는 "실(實)한 것", 즉 구체적인 내용이 있으며 그 내용이 현실 세계에 드러나는 것이어아 한다. 이는 유학의 궁극적인 목적이 개인의 내면을 수양하는 것에서 그치는 것이 아니라 그 이론과 사상 체계를 활용하여 현실을 변화시키는 데 있다는 것을 뜻한다.

정도전은 소당연, 즉 당위적 원리로서의 이치를 강조하며 현실에의 적극적인 참여 의지를 보이고 있다. 정도전은 『불씨잡변』에서 불교의 연기적 세계관을 허무주의라 비판하며, 실제적인 이치에 맞추어 현실을 변화시켜야 함을 강조한다.

> 반드시 실한 이치[實理]가 있어 그렇게 되도록 주도하는 것이다.[246]

---

245) 『佛氏雜辨』, "故其見孺子也, 發於外者便惻然. 心與跡, 果有二乎. 曰羞惡曰辭讓曰是非 … 然無義以方外, 其直內者. 要之亦不是也."
246) 『佛氏雜辨』, "必有實理爲之主張也"

즉, 우리의 몸과 마음에는 몸과 마음의 도가 있고, 가까이는 부자·군신·부부·장유·붕우에서부터 멀리는 천지만물에 이르기까지 각각의 도가 있지 않음이 없다. 또 사람은 하늘과 땅 사이에서 하루도 도가 구비된 사물을 떠나서 홀로 존재할 수 없다. 그러므로 내가 일을 처리하고 사물을 접함에 있어, 마땅히 그 각각의 도를 다하여 혹시라도 그르치는 바가 있어서는 안 된다.[247]

이처럼 정도전은 물리적 자연세계와 인간 사회를 연결함으로써 자연적 원리로부터 사회에 적용될 수 있는 도덕 법칙을 끌어내고자 한다. 자연과 인간은 하나의 원리를 따르며, 인간이 추구하는 도덕적 이치는 자연에서 비롯되는 "實"한 것이다. 인간의 심은 중리(衆理)를 갖춘 것이므로, 심으로써 이 이치를 파악하면 세계의 만사(萬事)에 적용할 수 있다.[248] 이러한 이치를 가지고 인간은 각 사물과 사태의 옳고 그름을 판단하고, 사물이 "마땅함"에 처하도록 "명"을 내리는 실제적 역할을 한다.[249] 즉 인간은 이치에 맞도록 상황을 조절하며, 외부 환경의 변화에 능동적으로 대응하는 적극적인 행위자이다.

성인(聖人)은 음양의 기(氣)를 돌이켜 천지가 만물을 생성(生成)하는 노력[功]에 참여하여 돕는다.[250]

정도전은 '만물을 생성하는 노력'을 돕는 천의 공동 주재자, 즉 적극적인 참여자로서의 인간의 지위를 전제한다. 정도전이 혁명이라는 대업을

247)『佛氏雜辨』, "卽身心而有身心之道, 近而卽於父子君臣夫婦長幼朋友. 遠而卽於天地萬物, 莫不各有其道焉. 人在天地之間. 不能一日離物而獨立. 是以, 凡吾所以處事接物者, 亦當各盡其道, 而不可或有所差謬也"

248)『佛氏雜辨』, "且吾儒曰, 方寸之間, 虛靈不昧, 具衆理應萬事, 其曰, 虛靈不昧者, 心也. 具衆理者, 性也. 應萬事者, 情也"

249)『佛氏雜辨』, "惟其此心具衆理, 故於事物之來, 應之無不各得其當, 所以處事物之當否. 而事物皆聽命於我也"

250)『佛氏雜辨』, "此聖人所以廻陰陽之氣, 以致參贊之功者"

완수한 것 역시, 정도전 본인이 자신의 윤리적 신념을 공동체에 구현하여 성과를 이루어낸 작업이다. 그가 행위의 구체적인 지향으로 삼은 것은 사회의 혁신을 통해 백성들의 온전한 삶을 가능케 하는 것이었다. 이를 위해 정도전은 개인적·내면적 차원의 수양에서 더 나아가, 불교의 타락에서 오는 폐단을 제거하고 불교를 대체하는 유학적 가치가 실현되는 사회를 구상하고 실천에 옮겼다. 그가 표방한 조선 건국 이념, 그리고 그가 설계하고 시행한 각종 제도에는 강력한 유가 윤리적 신념이 깃들어 있다.[251]

이렇게 자신의 도덕적 신념을 사회에 실현해 나간 정도전의 행위는 현대 도덕교육에서 양성하고자 하는 참여적 도덕 주체의 상과 일치한다. 2015 개정 도덕과 교육과정은 학생들로 하여금 "도덕규범과 정서 및 유대감을 근간으로 자신이 속한 다양한 공동체의 구성원으로서의 소속감을 갖고 살아갈 수 있는 도덕적 공동체 의식"[252]을 가지게끔 하며, 특히 "사회 및 공동체의 관계" 영역에서 "공정성을 토대로 바람직한 사회를 추구하는 정의"[253]를 내용 요소로 삼고 있다. 학생들은 정의와 평등 등 보편적 가치에 대한 신념 아래 다른 구성원들의 복지에 관심을 가지며, 자신이 소속된 공동체 자체를 더 나은 곳으로 만들도록 노력해야 한다.

이는 민주적 공동체의 시민교육 내지 시민성 논의와도 연관된다. 도덕과는 제7차 교육과정에서부터 2015 개정 교육과정에 이르기까지 인성교육과 더불어 민주시민교육이 도덕과의 내용 영역임을 일관되게 강조하고 있다.[254] 현대 시민교육의 논의에 따르면, 오늘날 개인들은 공동체

251) 정도전의 유학 이념은 조선의 각종 제도뿐 아니라 정도전이 직접 작명한 조직·건물의 명칭 등에도 잘 드러난다. 이를테면 4대문의 명칭인 흥인지문(興仁之門)·돈의문(敦義門)·숭례문(崇禮門)·숙청문(肅淸門)은 각각 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(知)의 가치를 표방하고 있으며, 한성부 5부(部) 52방(坊)의 명칭 또한 대다수가 유교적 이념에서 기인하였다. 5부 52방은 정도전이 한성부(漢城府)의 행정구역을 동·서·남·북·중의 5부와 52개의 방으로 구분한 것으로, 대표적으로 숭교방(崇敎坊)·인지방(仁智坊)·양덕방(陽德坊)·의통방(義通坊) 등이 유교적 가치를 담은 명칭에 해당한다. 배우리, 「조선 시대 한양 안의 땅 이름들」, 『어원연구』, 제1호, 1998, 58-59쪽 참조.

252) 교육부, 『2015 도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제 2015-74호 [별책 6], 서울: 교육부, 2015, 3쪽.

253) 교육부, 위의 책, 3쪽.

내에서 상호작용하는 시민으로 존재한다. 이때 시민성이란 일반적으로 법에 근거한 '시민으로서의 지위와 권리 및 역할(의무)'에 대한 지식, 법에 근거한 사회정치 이념과 민주적인 절차와 제도·원리에 대한 지식, 정치 참여에 필수적인 지식과 기능 등을 뜻한다. 이러한 요소들은 알맞은 지식과 합리적 사고를 바탕으로 공동체의 문제에 적극적으로 참여하는 시민의 상을 제시한다. 김병환은 기존의 군자(君子)를 대체하는 '사대부(士大夫)'를 동양의 문인-시민상으로 제시하고 이를 활용한 새로운 시민교육을 제안하였다. 사대부는 유학의 가치에 근거한 문인 계층으로, '천하를 바로잡아 기층민을 도와야 한다'는 의무감 아래 공론 형성과 사회 개혁에 적극적으로 참여하였다.[255] 정도전은 역사와 사회에 대한 책임 의식을 가지고[256] 도덕 공동체의 이상을 실현하고자 했다는 점에서 동양적 시민상인 사대부의 전형이라 할 수 있다.

한편 정창우는 도덕과에서 미래 사회의 교육적 인간상을 '급변하는 불확실한 환경 속에서 공동체와 자신과의 연결감을 가지고 공동의 번영을 위해 세상을 변화시키는 존재'로 언급한 바 있다.[257] 이러한 존재는 공동체의 논의에 적극적으로 참여하여 자신과 세상을 변화시키고, 인류가 직면하는 수많은 과제를 해결할 수 있는 성숙한 인격체를 뜻한다.[258] 이처럼 참여적 인간상은 민주사회의 시민성과 도덕적 인성을 모두 충족시키는 성격을 갖는다.

같은 맥락에서, 공동체에 참여할 수 있는 자질로서의 '시민성'과, 이를 인간적 관점에서 인지·감수하여 행위할 수 있는 자질인 '인성'을 결합하여 도덕교육에 활용하려는 요구가 계속해서 제기되어 왔다. 시민성이 "보편적 가치와 원리, 공동체가 유지해온 전통과 문화 등을 준거로 현행 사회 규범에 대한 비판적 검토 및 성찰을 통해 보다 나은 세상을 열어

254) 김형렬, 「도덕과 민주시민교육의 정치학」, 『도덕윤리과교육』, 제75호, 2002, 175쪽.
255) 김병환 외, 『시민교육 탐구』, 서울: 한국문화사, 2022, 31-34쪽 참조.
256) 김병환, 위의 책, 31쪽.
257) 정창우, 「도덕과에서 인성교육과 윤리적 시민교육의 중요성 및 교과 위상」, 『도덕교육 연구 및 실천의 방향과 과제』, 파주: 교육과학사, 2020, 100쪽.
258) 정창우, 위의 책, 101쪽.

가고자 노력하는 탈인습적 측면"[259]의 특질이라고 할 때, 이는 올바른 기준에 근거하여 공동체에 적극적으로 참여하는 도덕적 자질을 뜻한다. 이처럼 현실에 다양한 방식으로 참여하는 실천적 주체는, 인성교육과 시민교육, 양 영역에서 교육적 인간상으로써 의의를 가진다. 따라서 인성과 시민성 간의 관계를 '인성이 시민성을 포함하는' 형태로 재정립하여야 하며, 도덕교육 역시 '인성교육이 민주시민교육을 포함하는' 형태로 재정립함으로써 도덕과 내용 요소 측면에서 시민성 함양과 관련된 내용을 명시적으로 강조할 것이 앞선 연구자들에 의해 지속적으로 요청되어 왔다.[260]

그렇다면 이를 학교 현장에서 어떻게 실현할 수 있을 것인가? 학생들이 일상적인 문제를 탐구함으로써 자신이 속한 공동체를 능동적으로 인식하고 이 문제들과 자기 자신과의 의미 관련을 높이도록 하는 교육 방법을 연구해 볼 수 있다. 이를테면, 학생들이 교실 공동체에서 발생한 특정 문제를 직접 탐구하고 해결해 보도록 한다.[261] 공동체 문제의 탐구 및 해결과 관련해서 도덕과에서는 여러 수업 모형이 연구되어 왔다. 전통적인 콜버그식 도덕 딜레마 토론 모형에서부터 최근의 건설적 논쟁 수업 모형까지 많은 모형이 이와 같이 공동의 문제를 해결하는 도덕적 사고 및 의사소통 훈련을 위한 모형이라고 할 수 있다. 현재도 개발되고 있는 각종 집단 토론 모형이나 협동학습 모형은 궁극적으로 학생들의 도덕적 사고 능력을 증진하여 공동체의 문제에 효과적으로 대응하는 실천적 역량을 기르기 위한 모형이라 볼 수 있다.[262] 그 중 정도전이 실

259) 정창우, 「인성교육과 시민교육의 관계 정립 및 실천 방향 모색」, 한국윤리교육학회 학술대회, 2017, 11쪽.

260) 김형렬, 위 논문, 180쪽.

261) 교육부, 위의 책, 9쪽.

262) 이 외에도 현재까지 연구되어 온 다양한 토론 모형을 응용하여 집단의 문제를 해결해 보도록 할 수 있다. 이를테면 공동의 도덕적 문제를 제시하고 학생들에게 이와 관련된 입장을 선택하게 한 후, 의사결정의 토대가 된 원리를 분석하는 가치갈등 모형을 활용할 수도 있다. 공동체에 발생한 갈등 문제를 해결하는 여러 대안을 제시하고 각 대안의 결과를 예상해 보게 함으로써 합리적인 결과를 도출해 내는 합리적 의사결정 모형의 응용도 가능하다. 또한 가치 분석 모형을 따라 공동체 문제에 대한 사실 확인, 잠정적 입장 채택 후 여러 가지 가치 원리 검사를 통해 해당 도덕원리가 적합한지 학급 내에서 논의해 보는 방안도 있을 수 있다.(김향인, 「도덕과 토론수업 모형의 분석과 활용」, 『초등도덕교

제 그의 정치론에서 의정부서사제(議政府署事制) 등을 통해 구현하려고 했던 모형은 기본적으로 공동체의 문제를 논의하고 효과적인 결과를 이끌어내는 집단탐구모형과 유사하다고 할 수 있다. 따라서 해당 모형들 중 대표적으로 텔렌(H.Thelen) 등의 '집단탐구모형(Group Investigation Model)'을 살펴보도록 하겠다. 텔렌(H.Thelen) 등의 '집단탐구모형(Group Investigation Model)'에 따르면, 학생들은 소집단을 만든 후, 중요 문제를 규명하고 해결하는 민주적 절차를 직접 체험할 수 있다.[263] 교실 내에서 발생한 특정 문제를 공론화한 후, 그 해결 방안을 소집단별로 토론하고, 이 과정에서 도출된 해결책을 구체화해 실제 상황에 적용하도록 하는 것이다.

일반적으로 학생은 학급에서 자신에게 생긴 문제, 학급에 건의하고 싶은 사항을 교사에게만 일대일로 이야기하는 데 그치는 경우가 많은데, 이 경우 교사 중심으로 학급 운영이 이루어지게 되고 학생들은 학급 문제에 소극적인 방식으로만 관여하게 된다. 하지만 집단탐구모형 방식에서 교사는 학생들에게 의사결정권을 주고, 그들이 문제 해결에 직접 참여하도록 유도한다.[264] 모든 학생들을 4-6명 정도로 나누어 소집단을 조직하고, 소집단별로 학급 내 문제라고 생각되는 사안들을 의제화하여 이와 관련해서 토의해 보도록 한다. 이후 그 토의 내용을 수업 시간에 교사와 학생들이 다시 논의할 수 있다. 이때 논의되는 주제들은 소집단 내에서 의제화를 거쳤으므로 학생들 다수가 공감할 수 있는 공통의 문제에 해당한다. 이러한 활동은 자신이 속한 교실의 문제를 찾아 직접 해결한다는 점에서 학생들의 공동체에 대한 관심과 자기효능감을 제고할 수 있다. 학생들은 스스로 자신이 민주사회의 구성원이라는 것을 느

육』 56호, 2017, 22-24쪽 참조.) 이러한 모형들은 학생들 상호간의 토론을 통한 자기 입장 선택과 논리적 정당화, 타인과의 토론 및 수정 과정을 거쳐 공동체 내 갈등을 자체적으로 해결하도록 돕는다는 공통점을 가진다. 따라서 이와 같은 모형들은 본문에 상술한 집단 탐구 모형을 다각도로 응용하는 과정에서 활용될 수 있다.

263) *Thelen.H.A., Education and the Human Quest, New York: Harper&Brothers, 1960.*

264) 이 모델은 학생들이 정의공동체의 가치를 직접 경험할 수 있도록 하는 콜버그(L.Kohlberg) 등의 정의공동체접근(just community approach) 등과도 맥락을 같이한다. 남궁달화, 『콜버그의 도덕교육론』, 서울: 철학과 현실사, 1995, 193쪽 참조.

끼고 더 나은 공동체를 모색하게 된다.[265] 또한 학생들은 공동의 문제를 해석하고 다른 학생들과 의견을 나누는 과정을 통해서 자기 자신과 공동체에 대해 폭넓게 이해할 수 있다.

이후 학생들이 다루어야 하는 공동체 문제의 범위를 학급 단위, 개별 학교 단위, 국내·외, 생태계로 단계적으로 확장하면서, 앞서 소개한 방식처럼 각 단계에서 발생하는 도덕적 이슈들을 수업 소재로 다루어 볼 수도 있다. 정도전은 인간이 "음양의 기운을 돌려 천지의 화육을 도움으로써 천지와 더불어 설 수 있다."[266]라고 하여, 인간의 참여와 유위가 인간 사회를 넘어 천지, 즉 생태 전체의 화육을 도와야 함을 주장한다. 이는 인간을 천지 운행의 찬조자(贊助者)로 보는 천인합일적 사고에 근거하여, 공동체의 영역을 가장 넓은 범위인 '자연 만물'로까지 확장하고 있다. 이와 같이 확장된 공동체 인식은 최근의 환경 문제와 관련해서도 시의성을 가진다.[267] 공동체 범위에 대한 학생들의 관점을 확장시켜 다양한 지구촌 문제에 참여 의욕을 고취시킬 수 있다. 이때 선정된 문제를 해결하기 위해 학급, 학교, 지역 사회 차원의 방안을 구상해서 공유하는 소집단 협동학습을 활용할 수도 있고, 특히 개인 차원에서 가능한 활동은 직접 수행하게 하여 실천과 연계할 수도 있다. 실천을 독려하기 위해, 관찰 평가나 자가 체크리스트 등의 평가를 실시하고 이를 토대로 정기적이고 세밀한 피드백을 제공할 수 있다.

이 과정에서 교사는 학생들의 지적·도덕적 발달 수준을 고려하여 학생들을 지도해야 하고, 특히 근접발달영역(zone of proximal

265) 정창우, 위의 책, 458쪽.

266) 『佛氏雜辨』, "此聖人所以廻陰陽之氣, 以致參贊之功者"

267) 추병완은 최근 전지구적 환경 변화에 대응하는 기후변화교육의 시급성을 강조하며, 관계·도제·유덕한 역할 모델·윤리적 기술 발달·자기 저작 등을 포함한 나바에츠(Navaez)의 RAVES 모델을 활용하여 생태계와 올바른 관계를 설정하고 학생의 도덕적 민첩성을 촉진하는 생태 시민 교육을 실시할 것을 촉구한다. 추병완 외, 『기후변화 시대의 시민교육』, 서울: 한국문화사, 2021. 237-239쪽 참조. 또한 김병환은 지구의 생태 위기에 대한 대안적 개념으로 자연과 인간의 관계에 주목한 '육륜(六倫)'을 제시하고 있다. 유가의 오륜을 확장한 여섯 번째 윤리인 육륜은, 인간과 자연이 하나의 순환 과정 속에 있으므로 인간이 자연 만물의 가치 실현을 도와야 한다는 생태 윤리에 해당한다. 이는 인간 중심적인 사고 패턴을 넘어서 우주 전체를 통합된 유기체로 보는 새로운 자연주의라 할 수 있다. 김병환, 「21세기 유학의 과제와 전망-생태문제를 중심으로」, 『중국학보』, Vol.42, 2000, 393쪽.

development)을 감안한 적절한 과제 및 구체적 피드백을 제시해야 한다. 이를 통해 교사는 학생의 공동체 인식 능력 및 도덕성 발달을 촉진할 수 있다. 협동 과정에서 학생은 다른 학생들이나 교사와의 사이에서 일어나는 사회적 차원의 상호작용을 경험하고, 사회 내 존재로서의 자신을 인식할 수 있다. 이러한 참여의 경험이 바탕이 되어 학생들은 자신이 속한 공동체의 일원으로서 정체성을 가지게 되고, 향후 삶 속에서 마주하는 다양한 문제에 적극적으로 대응할 수 있게 될 것이다.

2. 비판적 사고 역량

『불씨잡변』은 불교 이론과 실제를 비판하고 그에 대응되는 유학적 이론을 제시하는 형식으로 구성되어 있다. 정도전은 불교의 이론을 존재론, 심성론 등으로 구분하고 유학을 근거로 각각의 이론을 비판한다. 이와 같은 정도전의 비판적 태도는 현대 도덕 교육의 방향에 시사점을 준다. 우선, 이러한 비판은 민주주의적 합의를 위해 반드시 필요한 과정이라 할 수 있다. 현대 사회에서 시민들은 각자 다양한 입장과 의견을 갖는다. 공적 영역에서 이러한 의견을 하나로 모아 가장 합당하고 합리적인 방식으로 공공의 의사를 결정하기 위해서는 서로의 의견과 근거를 비판적으로 검토해야 한다. 즉 비판적인 사고는 공동체의 논쟁적인 문제를 협력적으로 해결할 수 있도록 하는 민주 시민의 자질에 해당한다.[268]

또한 정도전의 불교 비판은 단순히 합리적 비판으로 그친 것이 아니라, 불교 이론에 내재된 가치들을 분석·비판하고, 이를 유학적 가치로 전환하고자 했다는 점에서 가치론적 비판의 성격을 갖는다.

268) 정창우, 위의 책, 455쪽.

맹자가 자신의 달변으로 양주(楊朱)와 묵적(墨翟)을 막은 이유는 양묵의 도(道)를 막지 않으면 성인(聖人)의 도가 행해지지 않기 때문이었다. (…) 내가 어둡고 용렬해 나의 힘이 부족함을 알지 못하고, 이단을 물리치는 것을 일신의 소임으로 삼은 것은 감히 앞의 여섯 성인과 한 현인의 마음을 계승하고자 함이 아니라, 세상 사람들이 이단의 설에 미혹되어 거기에 모두 빠져서 사람 됨의 도리가 없어지게 되는 일을 두려워해서이다.[269]

정도전은 양주(楊朱)와 묵적(墨翟)을 비판하여 인의(仁義)의 가치를 바로 세우고자 한 맹자의 양묵 비판에 자신의 불교 비판을 빗대며, 불교 비판이 어디까지나 '성인(聖人)의 도', 즉 도덕적 가치 정립을 목표로 하고 있음을 밝힌다. 실제로『불씨잡변』에서 윤회설과 인과론, 심성론 등 철학적 비판은 불교의 부도덕성·멸인륜성에 대한 윤리적 비판으로 이어지고 있다. 이 밖에도 정도전은 "불교가 실제로 윤리에서 벗어나 있다."고 주장하며, 불교가 "세상을 현혹시키는 것에 대해 분개"하는 등, 불교의 원리를 가치 차원에서 비판하며, 이를 대체하는 유학의 가치를 세우고자 한다.[270]

도덕과 학습에서 학생들 역시 문제를 합리적으로 분석하는 것에서 나아가, 그러한 분석의 결과에 입각해서 행동의 원리를 세울 수 있는 역량의 증진을 목표로 해야 한다. 학생들은 비판적으로 사고함으로써 보다 적극적으로 문제에 몰입할 수 있고 도덕적 사고 내지 추론 능력 등 고차적 인지 능력을 발달시킬 수 있다. 콜버그(L.Kohlberg)는 도덕성을 '정의의 원리를 가지고 도덕적 갈등 사태를 해결하는 능력'으로 보며, 이 능력이 인지 구조를 변화시킴으로써 점차 발달한다고 보았다.[271][272] 도

269)『佛氏雜辨』, "孟子之好辯, 所以距楊墨也, 楊墨之道不距, 聖人之道不行 … 以予惛庸, 不知力之不足, 而以闢異端爲己任者. 非欲上繼六聖一賢之心也. 懼世之人惑於其說, 而淪胥以陷, 人之道至於滅矣"
270)『佛氏雜辨』, "幽而質諸天地之化, 明而驗諸人物之生"
271) Lawrence Kohlberg, 김민남 외 역 ,『도덕발달의 철학』, 파주: 교육과학사, 2000, 56쪽.
272) 물론 최근 신콜버그주의자 이후의 도덕교육 연구에서 제시되고 있는 유력한 주장처럼, 인지·정서·행

덕적 인지만이 도덕적 행동을 추동하기에는 한계가 있다는 것을 인정하는 이후의 도덕교육 이론들에서도, 인지 능력의 중요성은 계속해서 재조명되고 있다.[273] 이처럼 도덕적 사고 및 추론은 도덕성 형성 및 도덕적 실천에 기초적이고 필수적인 부분이라고 할 수 있다.

2015 개정 도덕과 교육과정 역시 이러한 도덕적 인지의 중요성을 직·간접적으로 반영하고 있다. 도덕과는 교육과정 총론에서 "(도덕과는) 일상의 문제를 도덕적으로 인식하고 도덕적 판단 및 추론의 탐구 과정을 거쳐 타당한 근거를 가지고 옳고 그름을 분별할 수 있는 도덕적 사고 능력"[274]을 배양한다고 명시한다. 즉 도덕적 판단을 내리기 위해서는 추론을 통한 도덕적 정당화의 능력이 필수적이며, 이는 각자의 근거를 가지고 논리적으로 자신의 입장을 설명하는 비판 행위를 통해 강화된다.

비판의 유형에는, 자기 자신의 내면을 돌아보는 반성과 다른 사람의 주장이나 사회의 규범 등 외부 논리에 대한 성찰이 있을 수 있다. 먼저 도덕적 주체는 스스로의 생각을 비판적으로 검토해야 한다. 정도전은 불교 이론이 마음에서 일어나는 일체의 작용에 순응하도록 유도한다고 비판하며, 올바른 이치로 내면을 점검·조절해야 한다고 보았다.

> 부처의 이른바 '일체에 순응하여 거스르지 않고 따른다'는 것처럼 하면 (…) 스스로 하는 대로 둘 뿐이요, 내 마음의 작용이 그 사이에 끼어들 여지가 없다.[275]

동은 어느 하나가 다른 요소보다 절대적으로 우월하다기보다는, 도덕성을 동시에 구성하는 요소들이라고 할 수 있다. 따라서 이들 간의 상호작용을 통해 도덕성의 전체 체계를 효과적으로 발달시켜 나가야 한다. 왜냐하면, 이 세 요소는 서로 영향을 주고받고 있으므로 명확히 구분하기가 어려울 뿐만 아니라, 어느 한 측면이 없이는 도덕적 행위를 일관되게 실천하는 도덕 주체가 될 수 없기 때문이다.

273) 이를테면 레스트(J.Rest)는 도덕적 행동을 도출하는 심리적 과정을 분석하며, 도덕적 행위가 도덕적 인지만으로 이루어지는 것은 아니지만, 도덕적 판단이라는 인지적 요소는 도덕 행위를 구성하는 내적 과정에 반드시 포함되어야 한다고 보았다. 또한 데이먼(W.Damon)은, 인지 그 자체가 아닌 도덕적 자아를 일관되게 유지하고자 하는 욕구가 도덕 실천을 추동한다고 보고 있지만, 이 도덕적 자아는 바로 도덕적 인지(이해)를 바탕으로 구성된다. 박장호, 「D.나르바이스의 초기 도덕교육 모형」, 『윤리교육연구』, 제42집, 2016, 106쪽. 정창우, 「도덕교육의 통합적 접근법으로서의 구성주의적 인격교육에 관한 연구」, 『도덕교육연구』, 제15권, 2003, 106쪽.

274) 교육부, 위의 책, 3쪽.

275) 『佛氏雜辨』, "若釋氏所謂隨順一切者 … 自耕且載, 牴觸踶齕, 自牴觸踶齕"

불가에서 “인연을 따라 되는대로 행하고, 본성에 맡겨 소요 자재한다.”고 말하지만, 이는 사물이 스스로 그렇게 되는 대로 내버려둔다는 것뿐이고, 옳고 그른 것을 통제하여 사태에 알맞게 대처하는 것이 아니다.[276]

즉 마음의 작용은 오류를 범하기 쉬우므로, 사실 인식과 가치 판단의 양 측면에서 인지 과정을 그대로 따르는 것이 아니라, 이를 그때그때 돌아보고 객관적으로 타당한지 살펴보아야 한다. 실제로 많은 경우 인간은 순간적으로 강렬하게 떠오르는 직관을 따라 무비판적·맹목적으로 행동하곤 한다. 이때 발생하는 도덕적 직관은 ‘직관의 오류’에 부딪히기 쉽다.

최근 인지과학 및 신경과학의 성과는 인간의 도덕적 행동이 실패하는 주요 원인 중 하나로 인지 편향(cognitive bias)을 지적하였다. 인지 편향이란 쉽게 변하지 않는 인간의 사고 성향 내지 습관으로, 합리적인 도덕적 판단을 방해하는 요소이다.[277] 따라서 주체는 도덕 실천의 과정에서, 직관이나 습관적으로 반복되는 사고방식에 전적으로 의존하기보다는, 자신의 내면을 탐색하고 도덕 판단을 내릴 수 있어야 한다. 즉 자신의 내면에서 일어나는 무의식적·자동적 반응을 무비판적으로 받아들이지 않고, 이를 보다 상위의 관점에서 조명하는 메타 인지의 과정이 필요하다. 메타인지는 문제를 해석하고 판단을 내리는 근거가 올바른지 스스로 점검할 수 있는 종합적 사고 능력에 해당하며,[278] 인지와 구별되는 동시에 상호작용한다. 특히 도덕적 메타인지(moral metacognition)는 ‘도덕적 사고나 행동을 위해 자신의 인지적 과정에 대해 제대로 인식하고 이를 조절해 나갈 수 있는 능력’으로, 인지적 지식과 기술(도덕적 모니터링, 자기성찰 등)을 포함한다.[279] 도덕적 메타인지는 자신의 판단과

276) 『佛氏雜辨』, “其言曰, 隨緣放曠. 任性逍遙, 聽其物之自爲而已, 無復制其是非而有以處之也”
277) *Haidt, J., The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion, New York: Pantheon Books, 2012, p.25.*
278) 정창우, 같은 책, 67쪽.
279) 정창우, 위의 책, 140쪽.

근거의 타당성을 점검하여, 인지 편향을 교정하고 반성적 사고를 가능하게 한다.

성인기 이전의 학생들은 자동적·즉각적인 반응에 따라 판단을 내리기 쉽다. 이때 학생들은 합당하지 않은 결정을 할 수 있고, 자신의 욕구나 감정을 제한 없이 따르고자 할 수도 있다. 따라서 학생들의 사고와 판단을 객관적 기준에 비추어 스스로 돌아볼 수 있도록 권고해야 한다. 도덕과 수업에서 도덕적 메타인지를 활용한 비판 활동을 실시해 볼 수 있다. 정도전은 『불씨잡변』에서 가상의 인물을 상정하여 예상되는 반박을 싣고 다시 이에 대한 답변을 제시하는 내용 전개 방식을 활용하여 자신의 주장을 강화하였다.[280] 이를테면 '불씨윤회지변'에서 "어떤 사람"의 입을 빌려 사람이 죽은 후에 혼이 하늘로 돌아간다는 유가의 주장이 불교의 윤회설과 같은 것이 아닌지 자문하고, 이에 대해 혼이 백과 다시 결합하여 생명체가 되는 것은 아니기에 양자는 다르다고 반박한다.[281] 이때 가상의 인물이 제기하는 질문은 실제로 각 주제에 대한 당대 불교계의 주장이다. 이러한 질문의 형식은 '불씨인과지변'·'불씨지옥지변' 등 여러 장에서 반복된다. 정도전은 이와 같은 자문을 통해 자신의 논리를 한 번 더 점검하고 근거의 타당성을 검토하였고, 이는 정도전 스스로가 불교의 이론을 상당 수준 이해하고 있었기에 가능하였다.

학생들도 자신의 도덕적 입장을 세우는 과정에서 자문자답의 방법을 통해 도덕적 메타인지를 수행해 볼 수 있다. 즉 자신의 판단이나 직관에 대해 가능한 반박을 추론하고, 답변과 그 근거를 제시하는 방식으로 자신의 인지 과정을 확인해 보도록 한다. 이때 먼저 교사가 시범을 보일 수 있고, 학생들의 자기점검 활동에 피드백을 주는 등 도움을 조절하여 제공할 수도 있다.[282] 이처럼 개인 내부의 주관성에 침잠하는 것을

280) 『佛氏雜辨』, "或曰 … 不亦有所據歟. 曰, 予於上論人物生生之理悉矣"

281) 『佛氏雜辨』, "或問, 子引先儒之說, 解易之游魂爲變曰. 魂與魄相離, 魂氣歸於天. 體魄降于地. 是人死則魂魄各歸于天地. 非佛氏所謂人死精神不滅者耶. 又曰形旣生矣, 神發知矣, 形, 魄也. 神, 魂也. … 則人死之後. 魂氣體魄. 亦不復合而爲物. 其理豈不明甚也哉"

282) 이 밖에 학생들은 모델의 행동을 관찰하고 감화를 받아 행동의 원리를 내면화할 수도 있고, 명상을 통해 자신의 내면을 성찰하고 도덕 감정을 확인해 볼 수도 있다. 유가 명상의 구체적인 절차는, 욕구

방지하고 자기 자신을 비판적으로 검토할 수 있는 능력을 함양하는 것이야말로, 자율적인 도덕적 행위자를 양성할 수 있는 길이 된다.[283][284]

한편 많은 경우 우리는 사회적 맥락에 기반하여 도덕과 사회를 이해한다. 그러나 기존 관습이나 타인의 주장이 인권·자유·평등과 같은 보편 가치를 훼손하거나, 변화된 상황에 적합하지 않아 공동체의 발전을 저해하는 경우 이는 비판의 대상이 된다. 콜버그의 '도덕적 자율성' 개념이 궁극적으로는 '인습 이후 단계'인 6단계를 목표로 하는 것에서 알 수 있듯이, 도덕교육은 외부의 논리를 비판적으로 인지할 수 있는 능동적인 주체의 양성을 지향한다. 정도전 역시 당시의 인습이나 불교적 가치관을 그대로 받아들이지 않고, 이를 분석하고 반론을 제기하였다는 점에서 사회에 대한 비판적 시각을 견지한 주체라고 볼 수 있다.[285]

학생들의 비판적 사고를 촉진하기 위해, 정창우가 제시한 '논쟁 문제 수업'을 활용할 수 있다. '논쟁 문제 수업'이란, 특정한 이슈와 관련하여 각자가 제시한 합당한 의견들이 불일치할 때, 이러한 논쟁 문제를 '자유롭고 평등한 학생 시민들이 토론과 심의/숙의(delibertion)를 통해 주체적이고 협력적으로 해결해 나가는 수업'을 뜻한다.[286] 논쟁 문제 수업은 토론에서의 승리를 목표로 하는 것이 아니라, 논쟁 문제와 관련된 상반

와 감정을 알아차려 객관화한 후, 사덕(四德)과 같은 유가적 가치에 비추어 사고와 감정의 시비를 판단하고, 마지막으로 호흡 기법이나 특정 소당연의 소이연 떠올리기 기법 등을 활용하도록 구성되어 있다. 이러한 과정을 통해 학생들은 과하거나 왜곡된 욕구와 감정을 절제하고 교정할 수 있다. 김병환·이슬희, 『유가 명상의 이론과 교육방법』, 파주: 교육과학사, 2022, 361-387쪽 참조.

283) 정창우, 위의 책, 72쪽 참조.

284) 이때 직관적 사고의 편향을 극복하기 위한 정창우의 '하이트식 도덕적 통찰 모형'을 참조할 수 있다. 이 모형은 학생들이 도덕적 통찰을 통해 기존 신념의 모순을 간파하고 새로운 인식을 할 수 있도록 돕는 교수 방법이다. 이 모형의 전반부를 간단히 요약하면, 먼저 학생들에게 인지 편향의 가능성을 일으키는 자료를 제시하고, 순간적으로 발생하는 자신의 직관적 반응을 표현하게 한다. 다음으로 학생들은 왜 이러한 직관이 발생했는지 원인을 분석하고, 기존 신념이 가진 비일관성과 편견을 확인해 본다. 이러한 과정을 거쳐 학생들은 자신이 가진 도덕적 직관의 불완전성을 깨닫고, 합리적 추론을 가지고 직관을 보완할 수 있게 된다. 정창우·석자춘, 「도덕교육 방법 개선을 위한 하이트(J.Haidt) 도덕심리이론의 적용 방안」, 『도덕윤리과교육』, 제72호, 2021, 10-19쪽 참조.

285) 2차 세계 대전에서 직접 나치의 만행을 목격한 후, 사회적 악에 휩쓸리지 않고 이를 능동적으로 극복하는 도덕적 주체를 정립하기 위해 도덕성 연구에 입문하였다는 점에서 콜버그 역시 정도전과 유사한 이력을 갖는다. 최옥채 등, 『인간행동과 사회환경』, 파주: 양서원, 2007, p.156 참조.

286) 정창우, 『변혁적 도덕 역량 증진을 위한 도덕교육론』, 파주: 교육과학사, 2022, 453-454쪽 참조.

된 입장을 모두 검토하여 합당한 결과를 채택하는 협력적 의사결정을 목표로 한다. 이때 주장의 가치는 각 주장을 뒷받침하는 근거의 설득력과 질에 있다. 이와 같은 논쟁 문제 수업을 통해 학생들은 자신의 입장을 검토하여 '자기교정(self-correction)'을 할 수 있고, 다른 학생들의 주장과 근거를 이해하고 이를 비판적으로 평가·비교할 수 있다.

논쟁 문제 수업 과정에서 교사는 이러한 사고 과정을 자극할 수 있는 도전적 문제를 학생들에게 제시하여야 한다. 학생들이 쉽게 공감할 수 있는 구체적인 실생활 문제부터 사회적·거시적 차원의 문제까지 폭넓은 범위의 논제 제기가 가능하다. 이를테면 학교 규칙을 적용하는 데 학생 상황에 따른 예외를 허용해야 하는지와 같은 일상적인 문제를 다룰 수도 있고, 미디어나 인권·환경 문제 등 보다 시사적인 이슈를 주제로 토론할 수도 있다. 이때 의견이 너무 쉽게 하나로 모아지는 주제보다는, 찬반 입장이 비교적 균등하게 나뉘는 문제를 선택해야 한다. 이러한 주제들을 유학적인 관점뿐만 아니라 그 밖에 수업에서 학습해 온 다양한 도덕적 관점에 비추어 본 후, 각자의 주장과 근거, 그 근거의 기준이 되는 도덕원리를 생각해 보도록 한다. 이후 이질적인 의견을 가진 학생들끼리 소집단을 구성해, 소집단 내에서 쟁점에 대해 토론하는 시간을 가진다. 학생들은 서로의 논리가 도덕적으로 합당하고 합리적인지, 그렇지 않은지 토론을 통해 성찰한다. 이 과정에서 논리적 정합성 측면과 아울러, 상대가 지지하는 가치가 보편적으로 적용 가능한지, 타인에게 미치는 결과에는 어떤 것이 있는지 등 가치의 차원에서도 각자의 주장을 검토할 수 있다. 이때 학생들은 서로에 대한 시민적 예의를 지키며 논쟁에 임하고, 타인의 주장을 깊이 있게 이해한 후 비판적으로 평가해야 한다. 또한 학생들은 자신의 의견을 확립하는 과정에서 명확한 사실 관계의 인식과 근거의 정립을 위한 폭넓은 자료 조사 활동도 병행해야 한다.[287] 한편 교사는 토론 규칙을 제정하고 배려적인 분위기를 조성하는

287) 또는 세부 사항들을 담은 포괄적인 교수·학습 자료를 교사 자신이 개발·제공하여 학생들이 다양한 입장을 조감할 수 있도록 도울 수도 있다. 정창우, 위의 책, 468쪽 참조.

안내자의 역할뿐만 아니라, 다양한 관점을 균형 있게 제공하는 의장의 역할 등 다양한 전략적 역할을 수행한다. 이를테면 교사는 학생들이 가진 불분명한 개념들을 명료하게 이해할 수 있도록 관련된 세부 질문을 던져 볼 수 있고, 비판적 검토가 필요함에도 반대자가 없을 경우에는 반대 입장에 유리한 예시들을 소개하는 의도적 반대를 시도할 수도 있다.[288]

이러한 비판 수업은 다양한 방식으로 응용이 가능하다. 이 같은 학습 과정을 통해 학생들은 비판적 사고력과 도덕적 추론 능력을 키울 수 있고, 자신의 주변에서 일어나는 도덕적 문제들에 대해 주체적인 판단을 내릴 수 있게 될 것이다.

288) 정창우, 같은 책, 473쪽.

Ⅵ. 결론

본 논문은 정도전의 『불씨잡변』을 분석함으로써 유학적 관점에서의 불교 비판 내용을 존재론과 심성론을 중심으로 알아보고, 이러한 논의가 도덕교육에 가지는 의의를 살펴보려는 목적을 가진다. 정도전은 『불씨잡변』에서 유학적 틀을 바탕으로 불교를 비판하고, 유학에 기반한 도덕적 이치의 실현을 촉구하였다.

본 논문은 먼저 『불씨잡변』의 저술배경과 구성 및 지향점을 논의하였다. 고려 말기에는 권문세족이 등장하여 토지의 상당수를 장악하였고, 이에 따라 자영농이 붕괴되어 빈부격차가 확대되는 사회적 혼란이 발생하였다. 이러한 상황에서 당시의 주류 이념이었던 불교는 구체적인 대안을 제안하는 데 한계를 가지고 있었으며, 오히려 막대한 부를 축적하여 사회·경제상의 중대한 문제를 야기하였다. 따라서 정도전은 『불씨잡변』을 집필하여 불교의 이론적·사회적 폐단을 비판하고 새 사회 건설을 위해 성리학이라는 새로운 이념적 기반이 필요함을 역설하고자 하였다. 정도전은 주로 존재론과 심성론을 바탕으로 불교 교리를 관통하는 일관된 기획으로서 비판 작업을 감행하였다.

정도전은 『불씨잡변』에서 성리학의 기본 입장을 바탕으로 불교의 교리를 체계적으로 비판한다. 우선, 그는 성리학의 리기(理氣) 개념을 중심으로 만물의 세계를 설명한다. 정도전은 불교의 윤회설이 영혼불멸을 나타내는 것이라 규정하는데, 이러한 불교의 세계 인식은 개체의 생멸적 특징을 도외시하고, 기의 우연적인 작용에 의한 존재의 생멸을 필연적 인과 관계인 업(業)에 귀속시킨다는 점에서 오류를 갖는다. 또한 만물이 연기하여 발생했다고 보아 도덕적 이치의 존재 또한 부정하기에 이른다. 정도전은 이러한 불교의 존재론이 올바른 세계 인식을 방해하고 사람들을 숙명론과 허무주의에 빠지게 하였다고 비판하고, 도덕적 이치를 찾아 행위할 것을 촉구한다.

다음으로 정도전은 불교의 심성론을 비판하며, 존재론을 바탕으로 심

성론을 전개한다. 외부 대상을 인식하는 감각 기관은 욕망과 쾌락을 좇아 불선으로 비화되기 쉽다. 따라서 마음의 감각적 반응이 마음의 본연성을 해치지 않도록 주의해야 한다. 정도전은 불교가 이러한 마음의 특질을 외면하고 심과 성을 같게 보거나, 성의 작용적 측면에 치중하여 상대주의에 매몰되었다고 비판한다. 다른 한편 불교는 마음과 마음의 흔적을 분리하여 잘못된 행위를 묵인하기도 한다. 이에 대한 대안으로, 정도전은 외부 자극에 대한 마음의 반응이 도덕적 이치에 맞는지 의식적으로 확인하는 노력[志]이 필요하다고 본다. 특히 마음에는 도덕적 이법[性]이 내재되어 있으므로, 인간은 자신의 본성에 근거해 도덕을 실현할 수 있도록 노력해야 한다.

이처럼 정도전의 존재론과 그에 기반한 도덕적 이치의 강조는 도덕 실천의 중요성을 강조한다. 인간은 기로 구성된 세계의 변화에 적극적으로 대응하지 않으면 안 된다. 또한 우리의 지각 작용이 여러 상황적 규준과 조응하고 있는지 살펴야 한다. 따라서 정도전에게 인간은 주체적으로 도덕을 실천하는 존재이며, 구체적으로 인륜은 그 사회적 실현 방식이라 할 수 있다.

그렇다면 정도전의『불씨잡변』은 오늘날의 도덕교육에 어떠한 시사점을 주는가? 먼저『불씨잡변』은 이러한 도덕적 이치를 바탕으로 현실에 적극적으로 참여하여 공동체의 변화를 가져오는 도덕적 주체를 제시한다. 정도전 스스로가 도덕적 이치가 실현되는 사회를 구현하기 위해 노력하였다는 점에서 이를 체현한 모범적 인물이라 할 수 있다. 이러한 참여적 주체에 대한 인식을 바탕으로, 학생들이 직접 공동체의 문제를 분석하고 해결책을 찾아 실현해 보도록 하는 방안을 탐구해 볼 수 있다. 또한 정도전이 『불씨잡변』을 저술하는 데 활용한 불교 비판의 방식은 비판적 사고 역량을 함양하는 것의 중요성을 환기한다. 이때 비판적 사고는 감정이나 직관, 외부 관습에 따른 맹목적인 반응을 조절하고 합리적인 도덕을 실현할 수 있도록 돕는다. 이러한 비판의 과정은 객관적 원리를 중심으로 사고하여 논리적인 판단을 내린다는 점에서 인지적 도덕성에 관한 논의와 연계된다. 따라서 여러 가지 학습 모형을 통해

자신의 생각을 비판적으로 점검하거나 서로의 의견을 비판하는 논쟁의 경험을 학생들에게 제공할 수 있다.

한편, 본 논문에는 여러 한계가 있다. 먼저 본 논문은 정도전의 불교 비판의 전체 내용을 담지 못했다. 『불씨잡변』의 8장·10장·11장 등에는 불교의 지옥설·화복설·자비설 등 불교의 기타 윤리적 측면에 대한 비판이 실려 있다. 그러나 본 논문에서는 정도전의 성리학 사상을 보다 명료하게 드러내기 위하여 성리학의 내용과 직접 대응되는 존재론과 심성론 등 이론적 측면에만 한정하여 연구를 진행하였다. 또한, 본 연구는 『불씨잡변』에 대한 이후 불교계의 반박을 담지 못하였다. 『불씨잡변』은 유학자인 정도전의 시각에서만 불교를 비판하고 있어 일방적이라는 평가를 받으며, 이후 『불씨잡변』에 대한 불교계의 비판은 현재까지도 지속되고 있다. 따라서 한반도 유·불 사상의 저변을 보다 폭넓게 이해하기 위해서는 이에 대한 해설과 검토가 필요하다. 추후 연구에서 이러한 점들을 보완하길 기대한다.

합리적인 도덕적 이치를 탐색하고 이를 활용하여 세계 발전에 능동적으로 참여해야 한다는 『불씨잡변』의 논지는, 가치 혼란에 빠진 현대인들에게 도덕적인 나침반이 될 것이다.

참고문헌

1. 원전류

『佛氏雜辨』, 김병환 역해, 서울: 아카넷, 2014.
『三峰集』, 정병철 역, 서울: 한국학술정보, 2009.
『論語』, 김원중 역, 파주: 글항아리, 2013.
『孟子』, 김학주 역, 서울: 서울대학교, 2013.
『孟子集註』, 주희, 서울: 명문당, 2010.
『雜阿含』, 김월운 역, 서울: 동국역경원, 2006,
『朱熹集』, 최영갑 역, 서울: 그물, 2017.
『馬祖語錄』, 박용길 역, 서울: 고려원, 1989.
『大乘起信論』, 송찬우 역, 서울: 세계사, 1993.

『中庸章句』
『大學或問』
『中庸章句』
『太極圖說解』
『儒釋質疑論』
『河南程氏遺書』
『法華亥義』
『承襲圖』
『普照全書』
『華嚴義海百門』
『一乘法界圖圓通記』

2. 단행본

고상현, 『정도전의 불교 비판을 비판한다』, 서울: 푸른역사, 2014.
고익진, 『불교의 체계적 이해』, 서울: 광륵사, 2009,
교육부, 『2015 도덕과 교육과정』, 교육부 고시 제 2015-74호 [별책 6], 서울: 교육부, 2015.
금장태, 『한국유학의 심설』, 서울: 서울대학교출판부, 2002.
김광철, 『고려후기세족층연구』, 부산: 동아대학교, 1991.
김병환, 『동양윤리사상 강의』, 서울: 새문사, 2017.
정도전 지음, 김병환 역해, 『불씨잡변: 조선의 기획자 정도전의 사상 혁명』, 서울: 아카넷, 2014.
———, 『신유학 강의』, 서울: 휴먼북스, 2018.
김병환·이슬희, 『유가 명상의 이론과 교육방법』, 파주: 교육과학사, 2022.
김용옥, 『삼봉 정도전의 건국철학』, 서울: 통나무, 2004.
김지견, 『육조단경의 세계』, 서울: 민족사, 1989.
김해영, 『정도전의 배불사상』, 성남: 한국정신문화연구원, 1982.
남궁달화, 『콜버그의 도덕교육론』, 서울: 철학과 현실사, 1995.
동경대 중국철학 연구실 지음, 조경란 옮김, 『중국사상사』, 서울: 동녘, 1992.
동국대 불교문화연구원, 『한국화엄사상연구』, 서울: 동국대 출판부, 1982.
동국대학교 불교문화대학 불교교재편찬위원회, 『불교사상의 이해』, 서울: 불교시대사, 1997.
賴永海, 『불교와 유학』, 김진무 역, 서울: 운주사, 1999.
蒙培元, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 옮김, 서울: 예문서원, 2008.
미우라 도우사꾸 지음, 박재주 외 옮김, 『중국윤리 사상사』, 서울: 원미사, 1997.

미우라 쿠니오 지음, 김영식 외 옮김, 『인간주자』, 서울: 창작과 비평사, 1996.
박경환 외, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 서울: 예문서원, 1995.
박완식 옮김, 『송명이학사』, 서울: 이론과 실천, 1995.
方立天, 김학재 옮김, 『중국철학과 지행의 문제』, 서울: 예문서원, 1998.
———, 박경환 옮김, 『중국철학과 인성의 문제』, 서울: 예문서원, 1998.
白川靜, □『字統』□, 東京: 平凡社, 1984
변동명, 『고려후기 성리학수용연구』, 서울: 일조각, 1995.
삼봉정도전선생기념사업회, 『정치가 정도전의 재조명』, 서울: 경세원, 2004.
시마다 겐지 지음, 김석근 외 옮김, 『주자학과 양명학』, 서울: 까치, 1991.
심재룡 외 편역, 『고려시대의 불교사상』, 서울: 서울대학교 출판부, 2006.
심재룡, 『중국 불교 철학사』, 서울: 철학과현실사, 1994.
안계현, 『한국불교사상사연구』, 서울: 동국대 출판부, 1983.
양승무 외 저, 『송대 심성론』, 서울: 아르케, 1999.
양훼이난, 『불교사상사』, 원필성 옮김, 서울: 정우서적, 2008.
오하마 아키라 지음, 이형성 옮김, 『범주로 보는 주자학』, 서울: 예문서원, 1997.
우노 세이이찌 엮음, 김진욱 옮김, 『중국의 사상』, 부산: 열음사, 1993.
유명종, 『주자의 인간과 사상』, 부산: 세종출판사, 2000.
윤사순, 『한국유학사』, 파주: 지식산업사, 2014.
윤영해, 『주자의 선불교비판 연구』, 서울: 민족사, 2000.
윤천근, 『유학의 철학적 문제들』, 서울: 법인문화사, 1996.

윤호진, 『무아윤회문제의 연구』, 서울: 민족사, 1992.
이덕일, 『정도전과 그의 시대』, 고양: 옥당, 2014.
이동희, 『주자학 신연구』, 서울: 문사철, 2012.
———, 『한국의 철학적 사유의 전통』, 대구: 계명대학교 출판부, 1999.
이병도, 『고려시대의 연구』, 서울: 아세아문화사, 1980.
이영자, 『한국 천태사상의 전개』, 민족사, 1988.
장군매 저, 김용섭 외 옮김, 『한유에서 주희까지』, 서울: 형설출판사, 1991.
장대년 저, 양재혁 외 옮김, 『중국철학사 방법론』, 서울: 이론과 실천, 1988.
정성식, 『포은과 삼봉의 철학사상』, 서울: 심산, 2003.
정용환, 『장재의 철학』, 서울: 경인문화사, 2007.
정창우, 『도덕교육 연구 및 실천의 방향과 과제』, 파주: 교육과학사, 2020.
———, 『도덕교육의 새로운 해법』, 파주: 교육과학사, 2020.
———, 『인성교육의 이해와 실천』, 파주: 교육과학사, 2015.
———, 『변혁적 도덕 역량 증진을 위한 도덕교육론』, 파주: 교육과학사, 2022
G.Lind, 『도덕적 역량 어떻게 기를 것인가』, 박균열·정창우 공역, 서울: 양서각, 2017.
종호, 『임제선연구』, 서울: 경서원, 1996.
중국 북경대 철학과 연구실 지음, 홍원식 옮김, 『중국철학사 3』, 서울: 자작아카데미, 1997.
진래, 『주희의 철학』, 서울: 예문서원, 2002.
채상식, 『고려후기불교사연구』, 일조각, 1991.
추병완 외, 『시민교육 탐구』, 서울: 한국문화사, 2022.
최상용·박홍규, 『(정치가) 정도전』, 서울: 까치, 2007.

최옥채 등, 『인간행동과 사회환경』, 파주: 양서원, 2007.
최정묵, 『주자의 도덕철학』, 서울: 국학자료원, 2001.
로렌스 콜버그, 김민남 외 역 ,『도덕발달의 철학』, 파주: 교육과학사, 2000.
Chi-yu·Jen, 『중국 중세불교사상 비판』, 추만호, 안영길 역, 서울: 민족사, 1989.
풍우 저, 김갑수 옮김, 『천인관계론』, 서울: 신지서원, 1993.
한국정신문화연구원 편, 『한국윤리사상사』, 성남: 한국정신문화연구원, 1987.
———, 『한국윤리사상사』, 한국정신문화연구원, 1987.
한기두, 『한국선사상연구』, 서울: 일지사, 1991.
한동석, 『우주변화의 원리』, 서울: 행림출판, 1998.
한영우, 『왕조의 설계자 정도전』, 서울: 지식산업사, 2002.
———, 『정도전 사상의 연구』, 서울: 한국문화연구소, 1973.
한우근, 『유교정치와 불교』, 일조각, 1993.
한형조, 『주희에서 정약용으로』, 서울: 세계사, 1996.
허흥식, 『고려불교사연구』, 일족각, 1986.
황인규, 『고려후기·조선초 불교사 연구』, 서울: 혜안, 2003, 91쪽 참조.
황종원, 『장재철학』, 서울: 문사철, 2010.
Haidt, J., The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion, New York: Pantheon Books, 2012.
Thelen.H.A., Education and the Human Quest, New York: Harper&Brothers, 1960.

3. 논문

공영립, 『주자 윤리사상의 본질에 관한 연구』, 성균관대학교 박사학위논문, 1986.
곽효문, 「정도전의 행정개혁론」, 『한국행정사학회 문집』, 6권, 1998.
금장태, 「조선초기 성리학과 수양론의 인식」, 『종교학연구』 18권, 1999.
김경록, 「조선전기 동북아의 정세와 전쟁」, 『군사』, 제110호, 2019.
김경숙, 「규봉종밀(圭峯宗密)의 지사상(知思想) 연구(硏究)」, 한국불교학회, 51권, 2008.
———, 「하택종과 홍주종의 상이점 연구」, 한국선학회, 32호, 2012.
김병환, 「유가의 친친윤리와 묵가의 겸애윤리에 대한 다원주의적 독해」, 『범한철학』, 54집, 2009.
———, 「21세기 유학의 과제와 전망」,『중국학보』, Vol.42, 2000.
김석근, 「대승불교에서 주자학으로」, 『정치사상연구』, Vol.1, 1999.
김성문, 「'유교적 급진주의'에 대한 연구: 이색과 정도전의 정치적 분열을 중심으로」, 『역사와 사회』, 26권, 1991.
———, 「"유교적 급진주의"에 대한 연구」, 『역사와 사회』, Vol.26, 2001.
김세종, 「지식의 사회적 영향력에 대한 고찰」, 『유교사상문화연구』, 75호, 2019.
김영수, 「고려말 신돈의 개혁 정치에 대한 연구」, 『한국정치학회보』, 제37집2호, 2003.
———, 「여말선초의 역사적 도전과 실천 성리학」, 『한국정치연구』, Vol.10, 2001.
김윤기, 「삼봉 정도전 사상의 사회 윤리적 함의」, 『도덕윤리과교육』, 23호, 2006.
김해영, 「정도전의 배불사상」, 『청계사학』 1권, 1984.
김향인, 「도덕과 토론수업 모형의 분석과 활용」, 『초등도덕교육』

56호, 2017.
김형렬, 「도덕과 민주시민교육의 정치학」, 『도덕윤리과교육』, 75호, 2002.
도현철, 「삼봉집의 전거를 통해 본 신유학 수용」, 『동방학지』, 145호, 2014.
———, 「정도전의 사공학 수용과 정치사상」, 『한국사상사학』, 21호, 2003.
———, 「고려말기의 예 인식(禮認識)과 정치체제론-이색(李穡)과 정도전(鄭道傳) 계열 사대부의 사상 비교를 중심으로」, 『동방학지』 97권, 1997.
민영현, 「量子(Quantum)와 기(氣) 개념의 相同相異에 관한 試論的 접근」, 『탐라문화』, 66권, 2021.
민현구, 「고려후기 권문세족의 성립」, 『호남문화연구』, 6권, 1974.
문철영, 『조선초기 사대부의 신유학 수용 양상』, 서울대학교 박사학위논문, 1984.
박경미, 「중국불교 초기 비판의 논점과 변용」, 『한국불교사연구』, Vol.19, 2021.
박문현, 「사상: 한유와 정도전의 배불론」, 『퇴계학논총』, Vol.23, 2014.
박미라, 「중국 유교의 이상 인간형」, 『종교와 문화』, 7권, 2001.
박병련, 「삼봉 정도전의 행정사상」, 『한국행정학회 추계학술발표논문집』, Vol.2005, 2005.
박병춘, 「정의공동체 접근(Just Community Approach)에 대한 도덕교육적 고찰」, 『교과교육학연구』, 제13권1호, 2009.
박성규, 「주자의 윤회설 비판과 귀신론」, 『인문논총』, Vol.49, 2003.
박순남, 「조선후기 『소학』 해석의 시대적 추이에 따른 특징」, 『동양한문학연구』, 62호, 2022.

박장호, 「D.나르바이스의 초기 도덕교육 모형」, 『윤리교육연구』, 제42집, 2016.
박홍규, 「정도전 사상과 현대 한국정치」, 『한국학논집』, Vol.47, 2012.
배진탁, 「맹자 정치사상의 조선시대 현실정치적 수렴」,『민족사상』, 11권2호, 2017.
부남철, 「정도전의 유교국가론과 주례」, 『퇴계학과 유교문화』, 43권, 2008.
안재호, 「불씨잡변에 드러난 정도전의 불교비판 분석」, 『동서철학연구』, 53권, 2009.
윤한성, 「조선건국기 교육정책에 나타난 정도전의 교육활동」, 『교육사학연구』, 23권1호, 2013.
이민우, 「고려 말 조선 초 토지제도 개혁과 사회변화」, 『역사비평』, 제120호, 2017.
이병렬 등, 「삼봉 정도전 수기관의 현대적 시사점」, 『한국행정사학지』, 41호, 2017.
이상민, 「여말선초 성리학 연구의 논점들」, 『학림』, 44권, 2019.
이상엽, 『신불멸론 연구』, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 2013.
이상익, 「유교적 공동체」, 『사회과학논집』, Vol.38, 2007.
이서행, 「정도전의 개혁의지와 실천윤리」, 『한국윤리학회 윤리연구』, Vol.69, 2008.
이승환, 「결과주의와 동기주의의 대결」, 『동양철학』, 4권, 1993.
이영춘, 「정도전의 배불론과 그 성격」, 『한국사상문화』, Vol.1, 1998.
이용주, 「공리와 의리」, 『종교와 문화』, 4권, 1998.
이원명, 「조선전기 정도전 사상 연구」, 『인문논총』, Vol.8, 2001.
이종수·이병렬, 「정도전의 민본 행정사상 연구」, 『한국행정학』, Vol.2014, 2014.
이창안, 「정도전의 불교비판과 불교계의 대응에 대한 비판적 고찰」,

『원불교사상과 종교문화』, 79호, 2019.
이현선, 「정도전의 불교 비판에서 맹자의 영향과 성리학에 대한 이해」, 『대동철학』, 83호, 2018.
임헌규, 「주희의 이기론」, 『동방학』, 3권, 1997.
정낙찬, 「삼봉 정도전의 교육사상」, 『교육철학』, Vol.14, 1996.
정상봉, 「주자의 욕망관과 그 현대적 의의」, 『유교사상문화연구』, 67권, 2017.
정성식, 「고려후기 정몽주의 불교 이해」, 『한국철학논집』 59권, 2018.
———, 「사상과 역사, 삼봉정도전의 벽이단론」, 『동양문화연구』, Vol.19, 2014.
———, 「여말선초 성리학파의 불교인식 변화양상」, 『동양고전연구』, 64집, 2016.
———, 「정도전의 창업론과 사상사적 위상」, 『동양문화연구』, Vol.8, 2011.
정수동, 「여말선초 유학자들의 불교 인식」, 『동아시아불교문화』, Vol.12, 2012.
정재훈, 「정도전 연구의 회고와 새로운 사상사적 모색」, 『한국사상사학회』, Vol.28, 2007.
정창우, 「도덕교육의 통합적 접근법으로서의 구성주의적 인격교육에 관한 연구」, 『도덕교육연구』, 제15권, 2003.
———, 「인성교육과 시민교육의 관계 정립 및 실천 방향 모색」, 한국윤리교육학회 학술대회, 2017.
정창우·석자춘, 「도덕교육 방법 개선을 위한 하이트(J.Haidt) 도덕심리이론의 적용 방안」, 『도덕윤리과교육』, 제72호, 2021.
조강모, 「학생활동 중심의 초등교육: 도덕과의 구성주의적 교수-학습 교육 이론과 실제」, 『초등도덕교육』, 7권, 2001.
지준호, 「한국의 주자학 도입과 이에 관한 연구의 주요 쟁점」, 『한

국철학논집』 제16집, 2005.
최복희, 「주자학의 마음의 개념에 있어서의 불교 비판과 수용 연구」, 『범한철학』, 제85집, 2017.
최천식, 『정도전 철학의 재검토 : 불교비판 문헌을 중심으로』, 서울대학교 철학과 석사학위논문, 2007.
한정길, 「주자의 불교비판」, 『동방학지』, Vol.116, 2002.
한형조, 「주희와 정도전의 배불론」, 『철학』, Vol.61, 1999.

【ABSTRACT】

A Study on Jeong do-jeon's Bul-Ssi-Jab-Byeon

Bae, Yunhye
Department of Ethics Education
The Graduate School
Seoul National University

The purpose of this thesis is mainly to analyze Jeong do-jeon(鄭道傳)'s Neo-Confucian thought and its significance as shown in Bul-Ssi-Jab-Byeon(『佛氏雜辨』) of Jeong do-jeon. This thesis analyzes the theory of li-qi(理氣) and the theory of mind shown in Bul-Ssi-Jab-Byeon, and considers some ways to apply the moral philosophical implications derived from this to modern moral education.

So far, research on Jeong do-jeon's thought has been mainly focused on the political aspect. And the philosophical aspect has not been analyzed in depth. However, Jeong do-jeon criticized the existing Buddhist thought and tried to establish a moral order to replace Buddhism in order to correct the contemporary society. For this, he subjectively accepted and interpreted Neo-Confucianism and made it the theoretical basis of his argument. Therefore, I examine Jeong do-jeon's thoughts as a whole, focusing on his criticism of

Buddhism, and discuss the significance of his moral principles. To develop such a discussion, this thesis has three points.

Firstly, I examine the historical significance of Bul-Ssi-Jab-Byeon. Bul-Ssi-Jab-Byeon developed a criticism of Buddhism from the theoretical and social aspects, which is comprehensive and systematic. In this process, it logically presents the Neo-Confucian theory corresponding to Buddhism. I examine that it stems from Jeong Do-jeon's purpose to replace Buddhism with the rational morality of Confucianism.

Next, in the dimension of ontology and mind theory, I try to grasp the contents and significance of the criticism of Buddhism in 『Bulssijabbyeon』. Bul-Ssi-Jab-Byeon's theory system of Neo-Confucianism revolves around the concept of moral principle. Jeong do-jeon believed that the composition of the world does not follow a fixed principle such as the Buddhist theory of reincarnation, but happens by chance due to the change of qi(氣). Therefore, we must overcome and prevent the bias of qi by revealing rational moral principles. We must also ensure that the world continues to develop. On the inner side of the individual, the human mind is not identical with nature as in Buddhist theory, but composed of qi and is easily responsive to external stimuli. Therefore, we must control it with the principle, li(理) we have sought in our nature.

Lastly, I examine how to apply Jeong do-jeon's ideas in Bul-Ssi-Jab-Byeon to modern moral education. Bul-Ssi-Jab-Byeon is described in a way that criticizes Buddhist theories from a Confucian perspective. This process of criticism is absolutely necessary to correct the errors of moral intuition and customs derived from thinking habits and to think rationally. In addition, by applying moral principles to reality, we solve common problems and help the

development of the world. In this respect, Jeong do-jeon proposes a moral subject who actively participates in the community. In this thesis, I analyze the significance of moral education shown in Bul-Ssi-Jab-Byeon as above and discuss concrete ways to realize it in class.

Keywords: Jeong Do-jeon, Bul-Ssi-Jab-Byeon, moral reason, criticism of Buddhism, moral education
Student number: 2019-25079