

【논문】

사랑좌의 심성론 연구*

—선불교와의 관계와 ‘지각’의 문제를 중심으로—

이 현 선

【주제분류】 중국철학, 신유학, 성리학

【주요어】 사랑좌, 지각, 성체심용(性體心用), 선불교, 홍주중, 작용시성(作用是性)

【요약문】 본 논문은 신유학의 사상적 전개에 막대한 영향을 준 사랑좌(謝良佐)의 심성론을 선불교와의 관계 속에서 그의 ‘지각’개념을 중심으로 고찰하고자 한다. 기존의 연구 관점은 사랑좌의 철학이 정호의 철학을 계승하여 이후 호평 및 육구연과 사상적 연계성을 가진다는 것이다. 그러나 이러한 관점은 정호 철학과의 세밀한 대조 작업은 물론이고, 주희가 지적하는 사랑좌의 선불교적 면모에 대한 충분한 고찰 없이 제시된 것이다. 신유학의 전개에 있어 사랑좌의 사상은 심성론 방면에서 큰 역할을 하며, 그의 심성론을 조망하는 데 있어 선불교의 영향은 일차적인 고찰 대상이다. ‘성체심용(性體心用)’으로 대변되는 그의 심성론은 선불교, 특히 홍주중계열의 ‘작용시성(作用是性)’에 대한 비판과 그에 대한 반정립의 성격을 가진다. 인간 의식[心]을 전적으로 본체인 ‘성(性)’의 작용(作用)으로 보는 홍주중과 달리, 사랑좌의 ‘성체심용’은 그것을 현상 세계의 대상과 관계 속에서 드러나는 것으로 본다. 즉 그에게서 의식[心]은 일차적으로 대상에 대한 ‘지각’이외에 다른 것이 아니다. 이 점은 ‘지각’이 곧 인간의 현상의식임을 가리킨다. 그러나 다른 한편, 사랑좌는 이 ‘지각’의 의식 과정은 본체, 즉 ‘성(性)’ 또는 ‘인(仁)’이 드러나는 계기를 가진 것으로 보고, ‘지각’이 인이 된다[知覺爲仁]고 주장한다. 이 점은 인간의 도덕의식을 ‘지각’을 통해 확보할 수 있다는 것을 나타낸다. 이러한 사랑좌의 관점은 인간의 도덕성을 의식의 본체가 아닌 현상 속에 추구해야 한다는 이른바 ‘이발 중심’의 이론으

* “이 논문은 2013년 서울대학교 철학사상연구소의 지원을 받아 수행된 연구임.”

로 귀결된다. 그리고 이는 현상(일상세계)에 대한 적극적 긍정을 표방하는 선불교(홍주종)의 관점에 도리어 근접하는 것이다.

I. 기존 연구 동향 및 문제제기

사랑좌(謝良佐, 字 顯道, 上蔡先生, 1050~1103)는 이정 문하의 4대 제자 중 가장 뛰어난 학자로 평가¹⁾되며, 이후 송대 신유학 전개에 있어 무시할 수 없는 지위를 가진다. 하지만 그의 철학에 대한 연구는 대부분 이정 형제로부터 주희에 이르는 신유학 전개의 중간 단계에서 매우 부분적으로 다루어지고 있으며, 특히 그의 철학이 주희의 비판 대상이었다는 점에 초점이 맞춰져 있다. 이 때문에 사랑좌의 철학은 그 독자적 사상 내용에 주목하기보다는 주희 철학과 대립적인 논점에 국한되어 이해되어 왔다. 기존의 연구는 사랑좌의 철학을 호굉이나 육구연과 같은 주희의 주요 이론적 경쟁자들과 관련시키면서, 그 연원을 정호(程顥)의 철학에서 찾고자 한다. 하지만 이러한 관점은 사랑좌의 철학에 대한 근본적인 해명이라고 보기 힘들며, 특히 그의 사상에 대해 주희가 비판하는 선불교적 측면을 간과하는 것이다. 본 연구는 이 점에서 후대 신유학에 막대한 영향을 준 사랑좌의 심성론을 구명하면서, 그의 ‘지각’개념을 중심으로 선불교와의 관계에 주목하고자 한다.

우선 사랑좌를 호굉 및 육구연과 연관시키는 기존의 연구 관점은 다음의 내용에 근거하고 있다. 사랑좌의 철학은 일반적으로 양시(楊時) 계열의 도남학(道南學)과 대비되는 호상학(湖湘學)의 선구로 여겨진다. 호굉의 아버지인 호안국(胡安國)은 사랑좌와 교류하면서 직분 상의 차이에도 불구하고 그를 스승으로 대우²⁾하였고, 이후 사랑좌의 어록을 편집하였다. 호상학에 대한 사랑좌의 영향은 주로 심성론 방면에서 나타난다. 대표적으로 호굉은 ‘성체심용(性體心用)’으로 대변되는 그의 심성론 구도를 그대로 계승하고

1) 황중희는 이정 문하의 제자들 중 사랑좌가 ‘第一’이라고 칭송한다. 『宋元學案』 권 24, p.162 참조.

2) 『宋元學案』 권 24, p.161 참조.

있다.³⁾ 또한 호굉의 아들인 호대원(胡大原, 字 伯逢)은 사랑좌가 ‘마음의 지각(知覺)을 인(仁)이라 한다’는 관점에 대한 주자학자들의 비판에 맞서, 그의 본의에 입각하여 적극 옹호하고 있다.⁴⁾

다른 한편, 사랑좌의 학술을 육구연과 연결시키면서, 그가 심학 계열의 학풍을 이끈 것으로 평가하는 관점도 있다. 이 입장은 사실 주희에 의해 가장 먼저 제기된 것으로, 그는 “사랑좌가 한 번 변하면 장구성(張九成, 字 子韶)이 되고, 장구성이 한번 변하면 육구연이 된다”⁵⁾고 하였다. 이를 바탕으로 남송대의 유학자인 황진(黃震, 字 東發, 1212~1280)은 “육구연의 학문은 사랑좌에 근원한다”고 지적한다.⁶⁾ 이러한 주희와 황진의 언급은 사랑좌와 육구연이 선불교에 가깝다는 비판의 맥락에서 제기된 것이다.⁷⁾

그러나 최근 연구의 주류적 시각은 주희와 황진과는 다른 입장에서 사랑좌를 육·왕 심학 계열과 연관시킨다. 그것은 황중희가 사랑좌의 학술을 “홀로 터득[獨得]하여 스승(이정 형제를 지칭)의 학설을 드러낸 것”이라고 옹호하면서 이정 형제 특히 정호와의 유사성을 강조하는 데에 그 연원이 있다. 황중희는 사랑좌의 사상이 선불교와 유사하다는 주희의 비판에 대해 적극적인 반론을 제기하면서, 그의 사랑좌 비판이 “리(理)와 기(氣)를 둘로 인식하는” 입장에서 비롯된 것⁸⁾이라고 한다. 이는 정호 철학이 정이-주희와는 별도의 계열을 형성한다는 사상사적 인식을 드러낸 것이다. 이러한 인식을 공유하는 최근의 연구는 사랑좌와 정호의 사상적 연관성에 주목하는 한편, 이를 이후 육·왕 심학과 관련시켜 파악한다. 특히 徐遠和는 이러한 사상적 계열 구분을 철학 상의 ‘당과성(黨性)’이라고 까지 표현하며, 사랑좌

3) 「知言疑義」 熹按心性體用之云, 恐自上蔡謝子失之.

4) 「伯逢問答」, 『宋元學案』 권 42, 「五峯學案」, p.693

5) 『朱子語類』 20-120 上蔡一變而爲張子韶, 子韶一轉而爲陸子靜.(이하 『어류』로 약칭. 20-120은 권20의 120번째 항목을 가리킴.) 이러한 주희의 언급은 사랑좌, 장구성, 육구연이 모두 ‘仁’에 대해 실천의 관점[爲仁]을 등한시하고, 깨달음의 대상[識仁, 知仁]으로 간주하여 선불교와 유사한 태도를 보이는 것에 대한 비판의 맥락에서 제기된다.

6) 『宋元學案』 권 24, p.162.

7) 『어류』 101-17 上蔡之學, 初見其無礙, 甚喜之. 後細觀之, 終不離禪底見解. 황진의 언급은 『宋元學案』 권 24, p.180을 참조할 것.

8) 『宋元學案』 권 24, pp.171~172.

의 사상이 정호로부터 육구연의 심학에 이르는 매개적 역할을 한다고 서술하고 있다.⁹⁾ 陳來는 사랑좌의 ‘궁리(窮理)’와 ‘구인(求仁)’, ‘경(敬)’에 대한 견해를 제시하면서, 이러한 개념들이 정정보다는 정호의 관점에 보다 부합한다고 본다.¹⁰⁾ 구스모토 마사츠크(楠本正繼) 역시 ‘궁리’의 관점은 정이의 분위기도 있지만, 대체로 정호의 사상을 받아들인 것으로 평가한다.¹¹⁾

이러한 주류적 연구 관점은 사랑좌 철학에 선불교적 면모가 있다손 치더라도 정호와 연계시키는데 문제되지 않는다고 보는 것이다. 그것은 정호의 ‘천리(天理)’ 개념이나 지각(知覺)으로 인(仁)을 설명한 부분이 사랑좌에게 그대로 계승된다고 보기 때문이다.¹²⁾ 그러나 주희는 사랑좌에게서 정호의 논점이 나타나고 있더라도, 선불교적 선이해로 인해 정호의 본의에 충실한 것은 아니라고 본다. 예컨대, 정호는 ‘쇄소응대(灑掃應對)’에 대해 “이는 곧 형이상자(形而上者)이다. 리에는 크고 작음[大小]이 없기 때문이다.”¹³⁾라고 하였는데, 주희는 사랑좌가 리의 크고 작음을 구분하지 않은 채 ‘쇄소응대’ 자체를 곧바로 큰 것으로 삼고 있다¹⁴⁾고 비판한다. 또 정호가 “지각(知覺)

9) 徐遠和, 『정·주 철학의 뿌리를 찾아서』, p.315. 이와 유사하게 宇野哲人は “사랑좌의 학설은 정호의 직관적 방법을 받아들여 다시 일보 전진시켜, 장구성(張九成)과 육구연의 학설을 열어 주었다”라고 서술한다.(손영식 역, 『송대 성리학사』, p.117) 가노 나오키(狩野直禎) 역시 사랑좌가 ‘仁을 覺으로 풀이하는 것’을 논술하며, 이를 주희와 육구연의 차이이자 왕수인이 주희에 반대하는 까닭이라고 서술한다.(오이환 역, 『중국철학사』, p.391)

10) 안재호 역, 『송명성리학』, pp.194~207. 이러한 개념들은 오히려 정이에게서 보다 심층적으로 논의되는 주제들이다.

11) 김병화·이혜경 옮김, 『송명유학사상사』, pp. 210~214

12) 徐遠和는 ‘천리’ 개념을 중심으로 사랑좌의 천인합일설, 궁리설, 인설이 정호를 계승한 것으로 보고 있다. 그러면서도 ‘禪으로써 儒를 증명한다’는 황진의 말을 사랑좌 사상의 특색으로 지적하면서, 선불교의 관련성을 비교적 자세히 논증하고 있다.(pp.295~311) 반면 候外廬는 그의心性 관념과 天理 개념은 禪學의 발자취가 뚜렷하다고 서술하고 있다.(『송명리학사』, pp.215~216)

13) 『河南程氏遺書』13-9 灑掃應對，便是形而上者，理無大小故也。故君子只在慎獨。(이하 『유서』로 약칭)

14) 『上蔡語錄』1-32 雖大小不同，其實一也。주희의 비판은 『어류』101-17 “上蔡之學，初見其無礙，甚喜之。後細觀之，終不離禪底見解。如‘灑掃應對’處，此只是小子之始學。程先生因發明，雖始學，然其終之大者亦不離乎此。上蔡於此類處，便說得大了。道理自是有小有大，有初有終。若如此說時，便是不安於其小者·初者，必知其中有所謂大者，方安爲之。”을 참조.

하지 못하고 의리(義理)를 알지 못하는 것이 불인(不仁)이다”라고 말한 것에 대해, 사랑좌는 단지 ‘지각이 인이다’라고만 하여 정호가 의리에 대한 앎을 강조한 측면을 무시함으로써 결국 마음의 감각적 작용과 도덕적 시비 판단을 몽땅그리고 있다고 비판한다.¹⁵⁾ 이러한 주희의 비판적 시각은 사랑좌가 비록 이정 문하에서 공부하기는 했지만, 처음에 선불교를 배운 탓에 그 영향에서 벗어나지 못한 채 그 스승의 학설과 다른 독자적인 입장을 드러낸다는 것이다.¹⁶⁾

사랑좌와 정호의 철학의 연관성에 대해서는, 기존의 주류 연구 시각과는 달리 고찰해야 할 부분이 많다. 우선 사랑좌가 과연 정호와 것처럼 긴밀한 관계였는가는 의문이다. 널리 알려진 바와 같이, 정호는 그의 제자 중 양시를 가장 아꼈다. 정호는 양시가 가장 쉽게 이해한다고 평가했고, 그가 돌아갈 때 문밖까지 배웅하며 “나의 도가 남쪽으로 간다”고 말하기 까지 하였다.¹⁷⁾ 사랑좌 자신도 정호는 양시를, 정이는 유조를 아꼈다고 진술하고 있다.¹⁸⁾ 정호는 사랑좌에 대해 도리어 엄격한 스승의 면모를 보인다. 정호는 사랑좌가 경전과 역사서를 해박하게 기억하여 책으로 엮은 것을 보고는 ‘완물상지(玩物喪志)’라고 꾸짖은 일¹⁹⁾이 있었고, 자신의 말만 배울 것이 아니라 실천할 것을 강조하면서 사랑좌가 그 방법을 묻자 “우선 정좌(靜坐)하라”고 대답²⁰⁾한 적도 있었다. ‘정좌하라’는 정호의 대답은 ‘동(動)’의 측

15) 『유서』 2上-134 醫家以不認痛癢謂之不仁, 人以不知覺不認義理爲不仁, 譬最近. 이와 관련한 사랑좌의 말은 『上蔡語錄』1-23 有如覺識痛癢, 便喚做仁. 『上蔡語錄』2-1 仁是四肢不仁之仁, 不仁是不識痛癢, 仁是識痛癢. 주희는 이에 대해 『어류』101-42 問: “上蔡說仁, 本起於程先生引醫家之說而誤.” 曰: “伊川有一段說不認義理, 最好. 只以覺爲仁, 若不認義理, 只守得一箇空心, 覺何事?”라고 한다. 주희의 ‘以覺爲仁’에 대한 비판은 『어류』101-41, 43~45 참조.

16) 주희는 이정의 4제자 중 여대림을 제외한 사랑좌, 양시, 유조가 모두 이렇게 선불교의 흔적을 가지고 있다고 본다. 『어류』101-9 游楊謝三君子初皆學禪. 後來餘習猶在, 『어류』101-13 “游楊謝諸公當時已與其師不相似, 卻似別立一家. 謝氏發明得較精彩, 然多不穩貼.

17) 『河南程氏外書』12-60 明道在潁昌, 先生尋醫, 調官京師, 因往潁昌從學. 明道甚喜, 每言曰: “楊君最會得容易.” 及歸, 送之出門, 謂坐客曰: “吾道南矣.” (이하 『외서』로 약칭)

18) 『上蔡語錄』2-10 昔在二先生門下, 伯淳最愛中立, 正叔最愛定夫, 觀二人氣象亦相似.

19) 이 일은 『유서』3-17, 『외서』12-45, 46에 보이며, 『上蔡語錄』2-45, 3-6에도 동일한 내용이 보인다.

면에 치중된 사랑좌의 공부 방식에 대한 비판으로 볼 수 있는 대목이다.²¹⁾ 다른 한편, 『이정유서』 권3은 사랑좌가 평소 두 선생이 한 말을 기억한 내용[謝顯道記憶平日語]으로, 각각 정호의 말이 60구절, 정이의 말이 57구절로서 비교적 균등하게 두 선생의 말이 실려 있다. 이 점은 그가 특별히 정이에 비해 정호를 존송했다고 보기 어렵다는 하나의 반증이 될 수 있다. 결국 사랑좌가 유달리 정호의 사상과 깊은 연관성을 가진다는 주장은 적어도 그 원전에 대한 고찰에 있어서는 충분히 확인되지 않는다.

이 점에서 필자는 사랑좌의 사상 및 그의 철학사적 위상을 조망하기 위해서는, 기존 연구에서와 같이 정호 철학과의 관련성에 집착하기보다 후대 신유학에 미친 영향에 보다 주목해야 한다고 생각한다. 이 점에서 그의 심성론은 매우 큰 철학사적 의의를 가진다. 특히 그가 주창한 ‘성체심용(性體心用)’의 관점은 이정 형제에게서는 개진되지 않으며, 오히려 정이가 마음[心]을 ‘성체정용(性體情用)’의 구도로 본 것과 상충한다. 이 같은 심성 구도의 차이는 이후 사랑좌의 관점을 계승한 호상학과 정이의 입장을 견지하는 주자학의 대립에서 본격적으로 다뤄지며, 이는 주희의 철학 형성에 있어 적지 않은 역할을 한다. 따라서 사랑좌의 심성론에 대한 연구는 이후 전개된 신유학의 심성론 대립을 구명할 단초를 제공하는 것이라 할 수 있다.

이러한 사랑좌의 심성론을 조망하는 데 있어 선불교의 영향은 일차적인 고찰 대상이다. 그것은 주희의 비판 때문만이 아니라 그의 ‘성체심용’의 구도와 내용에 대한 정확한 이해를 위해서도 필요하기 때문이다. 특히 그가 ‘심(心)’을 본체인 성(性)의 작용으로 보는 관점은, 현상적으로 드러나는 의식 작용을 모두 성(性)이라고 보는 선불교의 ‘작용시성(作用是性)’의 구도와 유사성을 가지고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 이 글은 사랑좌의 심성론을 선불교와의 영향 관계 속에서 고찰하고, 이에 기반하여 이후 심성론의 주요 문제로 제기된 ‘지각’과 관련된 논의를 살펴보도록 하겠다.

20) 『외서』12-78 謝顯道習學業, 已知名, 往扶溝見明道先生受學, 志甚篤. 明道一日謂之曰: 「爾輩在此相從, 只是學某言語, 故其學心口不相應. 蓋若行之?」請問焉. 曰:「且靜坐。」

21) ‘정좌’에 대한 그의 부정적 인식은 『上蔡語錄』2-28 問:「一日靜坐, 見一切事平等, 皆在我和氣中, 此是仁否?」曰:「此只是靜中工夫, 只是心虛氣平也. 須於應事時有此氣象, 方好。」에서 보인다.

II. ‘성체심용(性體心用)’과 ‘작용시성(作用是性)’ - 선불교의 영향과 비판

사랑좌의 심성론은 “성은 본체이고, 심은 작용이다[性體心用]”는 관점으로 요약된다. 이에 대한 접근을 위해서는 ‘작용이 성이다[作用是性]’는 입장을 취하는 선불교와의 대조가 불가피하다. 선불교에서 ‘작용이 성이다’는 관점은 오랜 연원을 가진 것이다. 『주자어류』에는 『경덕전등록(景德傳燈錄)』의 내용을 근거로 다음과 같이 간략한 문답 형식으로 축약하여 제시하고 있다.

문: “무엇이 부처인가?” 답: “性を 깨달으면 부처입니다.”

문: “무엇이 성인가?” 답: “作用이 성입니다.(性是 作用에 있습니다.)”

문: “무엇이 작용인가?” 답: “모태(母胎) 속에서는 몸이고, 세상에 처해서는 사람이며, 눈에 있어서는 보고, 귀에 있어서는 듣고, 코에 있어서는 냄새를 분별하고, 입에 있어서는 말하고, 손에 있어서는 움켜잡고, 발에 있어서는 돌아다니는 것입니다.”²²⁾

여기에서 말하는 ‘작용’은 대상과의 관계에서 감각기관이 지니는 지각작용, 즉 현상적 의식 작용 및 신체 활동을 포괄하며, ‘성’은 이러한 작용의 본체적 차원을 가리킨다.²³⁾ 다시 말해, ‘작용이 성이다’라는 말은 현상적 의식 일반이 모두 성(불성) 본체에 근거한 작용임을 나타낸다. 이 관점은 마조도일(馬祖道一)을 필두로 하는 홍주종(洪州宗) 계열²⁴⁾에서 특히 강조된다.

22) 『어류』126-58 釋氏專以作用爲性. 如某國王問某尊者曰: “如何是佛?” 曰: “見性爲佛.” 曰: “如何是性?” 曰: “作用爲性?” 曰: “如何是作用?” 曰云云. 및 『어류』126-59 “作用是性: 在目曰見, 在耳曰聞, 在鼻曰嗅, 在口談論, 在手執捉, 在足運奔” 참조. 아울러 『景德傳燈錄』卷3, 「第28祖. 菩提達磨」의 “王怒而問, 曰何者是佛? 提曰見性是佛. 王曰師見性否? 提曰我見佛性. 王曰性在何處? 提曰性在作用. 王曰是何作用. [...] 波羅提即說偈曰: 在胎爲身, 處世爲人, 在眼曰見, 在耳曰聞, 在鼻辨香, 在口談論, 在手執捉, 在足運奔.”를 참조할 것.

23) 한정길, 「朱子の 佛敎批判 - 作用是性說과 識心說에 대한 비판을 중심으로, 『동방학지』 권116, 2002. pp.13 ~ 14 참조.

24) 야나기다 세이잔, 『선의 사상과 역사』, pp.112 ~ 38 참조. 홍주종은 마조도일(馬祖道一, 709 ~ 788)을 필두로 백장회해(百丈懷海, 749 ~ 814), 황벽희운(黃檗希運, ? ~

도일은 “무엇이 부처입니까?”라는 질문에 “마음이 곧 부처이다[卽心是佛]”²⁵⁾라고 답하면서 “평상시의 마음이 바로 도[平常心是道]”라고 강조한다. 황벽희운(黃檗希運) 역시 “이 마음은 본래 청정한 부처이며, 사람들이 모두 가지고 있는 것”이라고 하면서, “성이 곧 마음이며, 마음이 곧 부처이다”라고 역설한다.²⁶⁾ 이는 홍주종에서 “곧바로 사람의 마음을 가리켜, 본성을 보면 부처가 된다[直指人心, 見性成佛]”라는 선불교의 종지를 표현한 것이다. 이와 같은 내용은 ‘성’ 혹은 ‘부처’로 표현되는 본체가 자체로 오묘한 작용을 가지고 있어 현상계 속에 그 자신을 드러내므로, 이에 대한 깨달음은 별도의 초월적 세계가 아닌 현상의 일상 세계 속에서 이루어진다는 것을 나타낸다. 다시 말해 일상에서 사물과 사태를 접하면서 드러나는 의식과 행위는 모두 ‘성’의 작용이며, 이를 벗어난 별도의 ‘성’은 존재하지 않는다는 것이다. 따라서 깨달음 역시 현상의 일상적 실천 속에서 가능한 것이지, 이와 독립적인 초월적 본체에 대한 인식을 통해 얻을 수 있는 것이 아니다. 이러한 의미에서 ‘작용이 성이다’는 홍주종의 관점은 일상 세계에 대한 적극적 긍정이라는 의의를 가지며, 성(불성)을 초월적 영역으로 보고 일상의 현실에서 이를 체득하는 것을 불가능하게 만드는 여타 불교 이론에 대한 비판적 성격을 가진다.²⁷⁾

이와 같은 홍주종의 관점은 사랑좌의 심성론의 심성론에 접근하는데 많은 시사점을 준다. 우선 그의 ‘성체심용(性體心用)’에 대한 언급을 살펴보자.

性是 본체이다. 눈은 보고 귀는 들으며, 손은 들고 발은 돌아다니는 것과 같이 작용으로 드러나는 것은 **心**이다.²⁸⁾

心은 드러나 작용하는 것[發用]이고,性是 본래 그러한 자연스러운 것[自性/自然]이다.²⁹⁾

850), 임제의현(臨濟義玄, ?~866)으로 이어지는 계보로, 종밀(740~841)은 이를 현실을 있는 그대로 조건 없이 긍정하는 전수문(全收門)으로 분류한다.

25) 『중국불교사상자료선편』(제4권) 「古尊宿語錄」, p.244 “問:如何是佛? 師云:卽心是佛.”

26) 『중국불교사상자료선편』(제4권) 「筠州黃蘗山斷際禪師傳心法要」(이하 「전심법요」로 약칭), “此心是本源清淨佛, 人皆有之,”(p.211), “性卽是心, 心卽是佛”(p.213)

27) 이에 대해서는 윤영해, 「祖師禪의 全收門 그리고 윤리적 정향 - 洪州宗의 作用은 性을 중심으로」, 『종교연구』28, 2002. pp.185~186참조.

28) 『上蔡語錄』1-5 性, 本體也. 目視耳聽, 手舉足運, 見於作用者, 心也.

위 내용에서 ‘성’은 본체로서 자연스러운 것이며, ‘심’은 현상의 사물 또는 사태와 접하면서 감각 작용 및 신체 활동으로 드러나는 의식의 차원을 가리킨다. 즉 ‘심’은 성 본체의 발용으로서 대상 세계와 관계 속에서 드러나는 현상적 의식이다. 이러한 ‘심’이 홍주중에 말하는 일상적 의식과 다르지 않다면, 이 내용만으로는 앞서 논의한 ‘작용이 성이다’는 관점과 차별성을 발견하기 힘들다. 말하자면 사랑좌의 ‘성체심용’은 그 구도 상에 있어 선불교의 ‘작용시성’과 상당한 유사성을 가진다.

하지만 다른 한편으로 사랑좌는 선불교 비판에 있어 다른 유학자들과 마찬가지로 매우 적극적인 입장을 견지한다. 그의 비판은 이러한 심성 구도 보다는 그 개념의 내용적 측면에 중점을 두고 있다. 이와 관련하여, 다음의 내용은 그의 심성론을 구명하는 열쇠가 된다.

불교에서 논하는 ‘性’이란 유학에서 말하는 ‘心’과 같고, 불교에서 논하는 ‘心’이란 유학에서 말하는 ‘意’와 같다. 하늘의 理를 따르는 것이 곧 性이며, 조금이라도 ‘私意’를 용납하지 않는 것이다. ‘意’가 있으면 곧 하늘과 하나가 될 수 없다.³⁰⁾

불교의 ‘성’이 유학의 ‘심’에 해당한다는 언급은 이른바 ‘작용’을 어디에 귀속되는가와 관련된다. 사랑좌는 작용이 곧 ‘성’이라고 보는 선불교와 달리, 이를 ‘심’에 귀속시킨다. 다시 말해, 작용으로 드러나는 현상 의식은 대상과 관계하는 ‘심’의 차원이지만, 이를 곧바로 ‘성’ 본체의 차원으로 환원시킬 수는 없다는 것이다. 이것은 그에게서 ‘심’과 ‘성’ 개념이 불교와는 차별적인 내용적 함의를 가지고 있음을 암시한다. 또한 그는 불교의 ‘심’개념 속에는 유학에서 말하는 ‘意’의 내용이 포함되어 있다고 지적한다. 여기에서 초점은 ‘심’에 있다. 그는 성 본체의 작용을 ‘심’에 귀속시킴으로써 하늘의 리(天理)를 따르는 성이 대상과 관계하는 현상 의식에서 드러난다고 본다. 그리고 이렇게 천리가 드러나는 ‘심’은 불교와 달리 어떠한 ‘意’도 가지지

29) 『上蔡語錄』2-23 心是發用處, 性是自性.(曾本云: 心是發用處, 性是自然.)

30) 『上蔡語錄』2-30 佛之論性, 如儒之論心; 佛之論心, 如儒之論意. 循天之理, 便是性, 不可容些私意. 纔有意, 便不能與天爲一.

않는 것이다. 다시 말해, 성의 발용으로서 ‘심’은 천리가 실현되는 의식이며, 여기에는 어떠한 사적 의도[私意]도 있을 수 없다. 이에 따라 그는 선불교가 사적 의도[私意]와 도덕의식[天理]을 구분하지 않은 채, 일상적 의식 일반을 무비판적으로 긍정하고 있다고 비판한다.

물었다: “(불교의) 본령(本領)이 어째서 옳지 않습니까?” 사랑좌가 답했다: “그들은 天理를 궁구하지 않고, 단지 손가락과 젓가락 잡는 일용의 일을 곧 아주 큰 일로 받아들여 감당할 것으로 여기고는, 입의로 이리 저리 움직이는 것을 ‘작용(作用)’으로 삼기 때문이다. 이것이 바로 잘못된 것이고, 사사로운 것[私]이다.” 내가 물었다: “[그들이 말하는] 작용이 어째서 사사로운 것입니까?” 말했다: “작용을 제멋대로 하는 것으로 여기고, 곧 이렇게 해도 저렇게 해도 좋다고 보기 때문이다. 이것은 이 [일용의] 일이 뱃속에 아무렇게나 있다고 여긴 것[橫在肚裏]이다.”³¹⁾

사랑좌는 선불교가 ‘작용’을 천리와 무관하게 일상 속에서 “입의로 이리 저리 움직이는 것”으로 간주함으로써 사적 의도가 포함된 자의적인 행위조차 성의 작용으로 드러난 것으로 본다고 비판한다. 이는 선불교에서 성의 작용이란 주관적 차원에서 이루어지는 것에 불과하며, 따라서 그 작용으로 드러난 의식과 행위에 대한 무분별한 긍정은 사적 의도[私意]조차 긍정하는 것과 진배없다는 것이다. 이 점은 홍주종에 비판적이었던 종밀(宗密)에 의해 제기된 내용이기도 하다.³²⁾

이에 대한 논의를 위해 홍주종의 관점을 좀 더 세밀하게 고찰할 필요가 있다. 우선 홍주종에서 ‘심’에 대한 논의는 성(불성)과 동일한 층위에서 이루어진다는 점에 주목해야 한다. 희운(希運)은 “이 마음이 곧 부처이지 별도로 부처나 마음이 따로 있는 것이 아니다”고 하면서, “마음을 들어 생각

31) 이 내용은 사랑좌가 정이에게 불교와 유학의 같은 점을 열거하자 정이가 “비록 불교와 유학이 같은 점이 많더라도, 불교는 본령(本領)이 옳지 않으므로 모두 잘못된 것이다”(『하남정씨외서』 12-32)라고 답한 것에 대해 사랑좌가 그의 제자와 문답한 것이다. 『上蔡語錄』 1-24 (余)問: 本領何故不是? 謝曰: 爲他不窮天理, 只將拈匙把筯日用的, 便承當做大小大事, 任意縱橫, 將來作用, 便是差處, 便是私處. 余問: 作用何故是私? 曰: 把來作用做弄, 便是做兩般看當了, 是將此事橫在肚裏.

32) 『중국불교사상자료선편』(제2권) 『中華傳心地禪門師資承襲圖』, p.465.

[念]이 움직이면, 법체(法體)가 어그러지고 상(相)에 집착하게 된다”고 말하고, 또 “이 마음은 마음 없는 마음으로 일체의 상(相)을 떠난다”라고 한다.³³⁾ 이러한 ‘마음’은 그 속에 어떠한 외부 대상도 용납하지 않는 본래적 의식[本心]을 가리킨다. 그것은 대상에 의해 촉발되는 것이 아니라 자신이 곧 부처라는 자각, 즉 자신의 본성을 깨달음으로써 이루어진다. 이 본래적 의식은 대상과 관계 이전의 불성 그 자체이다. 따라서 이는 대상과의 관계에서 그로 인해 형성되는 선악시비의 분별과는 애당초 관련이 없는 것이다. 희운은 이 점에서 감각적 지각[見聞覺知]에 의거한 의식과 이 본래적 의식을 구분하고 있다.

이 본래 청정한 마음은 항상 스스로 원만하고 밝게 두루 비추는데, 세상 사람들은 이를 깨닫지 못하고, 단지 감각적 지각[見聞覺知]이 마음이라고 인식한다. 그리하여 감각적 지각에 뒤덮여 정명(精明)한 본체를 보지 못하는 것이다. [...] 다만 감각적 지각 가운데에서 본심(本心)을 인식해야 한다. 그러나 본심은 감각적 지각에 붙어 있지 않고, 또한 그것과 떨어지지도 않는다. 다만 감각적 지각에서 견해를 일으키거나 생각을 움직여서는 안 되며, 또한 감각적 지각과 떨어져 마음을 찾거나 그것을 버리고 法을 취해서도 안 된다.³⁴⁾

이러한 논의는 대상과 관계하는 현상적 의식이 감각적 지각만이 아니라 본심의 밝게 비춤 곧 성의 작용에 근거하고 있음을 나타낸다. ‘이 마음이 곧 부처’인 까닭은 인간 의식이 아무리 대상에 의해 오염될지라도 불성의 작용이 언제나 그대로 드러나고 있기 때문이다. 따라서 현상적 의식에 대한 긍정은 그것이 불성의 작용으로 드러난 것임을 자각하는 한에서 긍정되는 것이지, 감각적 지각으로 형성된 대상 의식 일체를 긍정하는 것은 아니다. 이러한 관점은 결국 의식에 있어 대상과 관계하는 감각적 지각과 성에 의거

33) 「전심법요」, “此心卽是佛, 更無別佛, 亦無別心.”(p.210) “此心卽無心之心, 離一切相.”(p.211)

34) 「전심법요」, “此本源清淨心, 常自圓明徧照, 世人不悟, 祇認見聞覺知爲心; 爲見聞覺知所覆, 所以不覩精明本體. [...] 但於見聞覺知認本心, 然本心不屬見聞覺知, 亦不離見聞覺知; 但莫於見聞覺知上起見解, 亦莫於見聞覺知上動念; 亦莫離見聞覺知覓心, 亦莫捨見聞覺知取法.”(pp.211~212)

한 본래적 의식을 구분하고, 후자에 근본적 의의를 부여하는 것이다.

그러나 사랑좌가 보기에, 이렇게 대상과 관계하는 지각 보다 본심을 중시하는 것은 객관 대상에 대한 도덕적 고려를 등한시한 채 주관적 차원에 머무르는 것이다. 이 점에서 그는 불교가 말하는 본래적 의식은 자의적이고 사적인 의도로 변질되기 쉽다. 다시 말해 불교에서 말하는 ‘본심’이 어떠한 대상에도 구애되지 않는 주체의 능동적 의식일지 몰라도, 그것은 대상에 대한 구체적 이해를 결여한 채 사태[事] 속에서 자의적인 판단에 기초한 사적 의도로 드러나기 십상이다. 사랑좌는 선불교가 객관 세계에 대한 이해를 결여한 채 사물과 사태에 내재한 리(理) 조차 장애로 여겨 ‘궁리(窮理)’를 도외시 한다³⁵⁾고 지적한다. 이 때문에 사랑좌는 불교가 ‘천리를 궁구하지 않아’ ‘작용을 사사로운 것[私]으로 삼는다’고 비판하며, 그들이 말하는 ‘심’은 결국 ‘의(意)’의 차원을 벗어나지 못한다고 본다. 이는 역으로 사랑좌가 ‘심’을 대상 및 사태와 관련된 것으로 파악하고 있음을 보여준다. 다시 말해 그는 선불교에서 경계하는 ‘지각’의 의식 차원을 강조한다. 아래의 내용을 살펴보자.

물었다: “불교에서 ‘당장에 바로 이것이다. 생각이 움직이면 곧 어그러진다’고 말하는 것은 어떻습니까?” 사랑좌가 말했다: “이것은 갓난아이를 언뜻 보기 이전의 일이다. 갓난아이를 언뜻 보았을 때 우리 유학에서는 ‘마음[心]’이라고 부르고, 그들은 감각기관[六根]에 의한 망상(妄想)³⁶⁾이라 부르며 모두 사라진 것을 크고 높은 경지라고 본다. 우리 유학은 위로 체인해 나가려는 공부인 반면, 그들은 모든 것을 쓸어 없애니 어디에서 그 지위를 진보시킬 수 있겠는가? 불교는 대승(大乘)의 돈교(頓教)를 통해 한번 듣고는 곧 깨달을 것을 말하며, 갓난아이를 언뜻 보았을 때의 마음 모두를 쓸어 없애고자 한다. [...] 어떻게 이 같은 갓난아이를 언뜻 보았을 때의 마음이 생겨나는가? 바로 자연스러운 천리가 있기 때문이다. 어떻게 이것을 쓸어 없앨 수 있겠는가?³⁷⁾

35) 『上蔡語錄』3-5 釋氏所以不如吾儒，無義以方外一節。義以方外便是窮理。釋氏却以理爲障礙，然不可謂釋氏無見處，但見了不肯就理。

36) ‘前塵’은 色·聲·香·味·觸·法의 六塵에 의해 형성된 허구적 대상 세계를 가르침.

37) 『上蔡語錄』1-25 余問:「佛說『直下便是，動念即乖』，如何?」謝子曰:「此是乍見孺子已前底事。乍見孺子底吾儒喚做心，他便喚做前塵妄想，當了是見得大高。吾儒要就上面體認做工夫，他却一切掃除却，那裏得地位進步? 佛家說大乘頓教一聞便悟，將乍見孺子底心

사랑좌는 “당장에 바로 이것이다. 생각이 움직이면 곧 어그러진다[直下便是, 動念即乖]”³⁸⁾는 희운의 말은 ‘갓난아이를 언뜻 보기 이전의 일’, 즉 대상과 접하기 이전의 ‘성’ 혹은 ‘본심’에 대한 논의라고 간과한다. 그러면서 ‘갓난아이를 언뜻 보았을 때’, 곧 대상에 대한 지각과 그에 따른 의식 작용이 일어난 시점을 ‘심’으로 포착하고 있다. “성체심용”이라는 그의 구도를 상기해 보면, 이는 대상과의 접촉과 그에 대한 지각을 통해 성은 비로소 ‘심’의 작용으로 드러난다는 것을 의미한다. 그에게서 ‘심’은 대상과의 관계 속에서 작용하는 대상 지향적 의식 이외에 다른 것이 아니다. 그런데 선 불교는 이 대상 지향적 의식을 ‘생각이 움직인 것’ 곧 감각적 지각에 의해 대상에 집착하는 분별 의식이라고 보면서, 이를 모두 쓸어 없애야 할 ‘망상’으로 치부한다. 그의 관점에서 이는 천리를 따르는 성의 작용을 오도한 것이다. 천리는 ‘갓난아이를 언뜻 보았을 때’와 같이 대상에 대한 지각을 통해서야 비로소 드러나는 것이기 때문이다. 결국 사랑좌의 비판은 지각을 통해 대상과 관계 맺는 의식의 차원을 불교가 부정하고 있다는 데 그 초점이 있다. 그리고 이 객관 대상과의 관계에서 지각의 강조는 그의 철학을 특징짓는 대목이기도 하다.

Ⅲ. 지각(知覺)의 함의와 문제들

위의 사랑좌의 논의로 다시 돌아가 보자. 그는 ‘갓난아이를 언뜻 보았을 때의 마음[心]’을 ‘천리(天理)’와 동일시한다. 여기에서 반복적으로 등장하는 ‘언뜻 보았을 때[乍見]’라는 용어는 의미심장하다. 그것은 대상과 접하면서 그에 대한 즉각적이고 직접적인 지각의 순간을 가리킨다. 그는 이 지각의 순간을 천리가 드러나는 ‘마음[心]’으로 포착한다.

一切掃除. [...] 怎生得且如乍見孺子底心生出來? 便有是自然底天理, 怎生掃除得去?
38) 「傳心法要」, 배휴(裴休)의 서문에는 ‘直下便是’(p.209)로, 본문에는 ‘當體便是’(p.210)로 약간의 표현 차이가 있다.

이른바 ‘천리(天理)’란 자연스러운 도리로서 조금의 의도적인 조작[杜撰]도 없는 것이다. 지금 어떤 사람이 갓난아이가 우물에 빠지려는 것을 언뜻 보았을 때[乍見] 모두 놀라서 측은해하는 마음을 가지게 된다. 이제 막 언뜻 보았을 때[乍見時], 그 마음이 놀라는 것이 이른바 천리이다. 마을 사람들이나 친구에게 칭찬을 듣기 위해서, 또는 갓난아이의 부모·형제와 내밀히 교분을 맺기 위해서, 혹은 그 비난하는 소리가 듣기 싫어서 그런 것이라면 인욕(人欲)일 따름이다.³⁹⁾

사랑좌에게서 마음[心]은 성의 발용으로 나타나는 하나의 흐름일 뿐이다. 그것은 어떠한 조작도 없는 자연스러운 천리를 드러낸다. 이 본연의 흐름에서 갈라져 이탈한 것[支離]이 ‘의(意)’이며 ‘인욕(人欲)’으로 귀결된다.⁴⁰⁾ 그것은 천리가 드러나는 지각의 순간을 지나 대상에 대한 이해(利害)를 계산하는 사적 의도가 개입하여 이기적 욕망으로 드러난 것이다. 다시 말해 ‘천리’에 해당하는 측은지심은 우물에 빠지려는 갓난아이를 ‘이제 막 언뜻 보았을 때’ 나오는 즉각적이고 자연스러운 반응으로서 본연의 본성이 지각을 통해 자연스럽게 드러난 마음이다. 반면 ‘인욕’은 이 자연스러운 지각의 과정에도 불구하고 ‘칭찬을 듣고자 하거나 교분을 맺고자 하는’ 이기적 의도가 개입하여 드러난 것이다. 이러한 점은 사랑좌가 ‘마음’, 곧 인간 의식을 이중적 양상으로 파악하고 있을 보여준다. 그는 지각의 순간 ‘성’의 직접적 발용으로 드러나는 도덕의식으로서 ‘천리’와 여기에 ‘의’가 개입함으로써 나타나게 되는 사적인 개별의식으로서 ‘인욕’을 대비시키고 있다. 하지만 이것은 서로 별개인 두 개의 의식을 의미하지는 않는다. 천리와 인욕은 각각 병존하면서 다투는 관계가 아니라, 하나의 의식 속에서 상대(相對)하는 관계, 즉 천리가 확장되면 그만큼 인욕이 축소되고, 인욕이 확장되면 천리가 그만큼 축소되는 관계이다.⁴¹⁾ 따라서 만약 사적 의도의 개입을

39) 『上蔡語錄』1-13 所謂天理者，自然底道理，無毫髮杜撰。今人乍見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心。方乍見時，其心怵惕，所謂天理也。要譽于鄉黨朋友，內交于孺子父母兄弟，惡其聲而然，即人欲耳。

40) 『上蔡語錄』3-1 心本一。支離而去者，乃意爾。『上蔡語錄』1-13 任私用意，杜撰做事，所謂人欲肆矣。

41) 『上蔡語錄』1-13 天理與人欲相對，有一分人欲即滅却一分天理，存(有)一分天理即勝得一分人欲。人欲纔肆，天理滅矣。 이러한 관점은 맹자의 대체/소체 구분, 주희의 도심/인심 구분과 같이, 도덕의식과 개별의식이 각기 상이한 근거를 가진다는 입장과 대비된

차단할 수 있다면 이 마음은 온전한 천리의 도덕의식일 뿐이며, 사적 의도의 개입이 그치지 않는다면 이는 이기적 욕망으로 가득 찬 개별의식일 따름이다.

대상에 대한 즉각적이고 자연스러운 반응을 천리의 도덕의식으로 보는 사랑좌의 관점은 ‘지각’을 도덕성의 총체인 ‘인(仁)’과 동일시하는 데로 이어진다. 그는 다음과 같이 말한다.

스스로 그러하여[自然] 바꿀 수 없는 것을 도체(道體)라고 부르며, [그것이] 나의 몸에 있는 것을 덕(德)이라 부른다. 아픔과 가려움을 지각하여 아는 것 [覺識]을 인(仁)이라고 부르며, [그것이] 운용하는 곳마다 모두 합당한 것을 의(義)라고 부른다. 이 모든 것은 다만 하나의 일이니, 어디에 여러 분별이 있겠는가?⁴²⁾

위 인용문에서 ‘도체’와 ‘인’은 본체의 차원으로서 천리와 동일한 의미를 가진다. 그것은 스스로 그러하여 인위적인 조작을 통해 바꿀 수 없는 것이다. 사랑좌에 따르면, 이러한 본체의 모습은 무한한 생명의 약동을 드러내는 객관 자연 세계를 통해서도 볼 수 있고⁴³⁾, 아픔과 가려움을 지각하는 인간의 살아있음[活]을 통해서도 확인할 수 있다.⁴⁴⁾ 이러한 관점은 그가 본체를 객관 세계에 전개된 생명의 자연성에 근거하여 정립하고 있음을 드러낸다. 나아가 이 생명 본연의 자연성을 인간의 도덕적 근거로 보고 있다. 이것은 두 가지 문제를 야기한다. 첫째, 아픔과 가려움에 대한 지각과 같은 자연성의 발현이 대상과의 접촉에서 필연적으로 도덕적 반응을 이끌어 낼 수 있는가라는 문제이다. 사랑좌는 앞서 논의한 ‘갓난아이를 언뜻 보았을 때의 마음’을 근거로 이를 당연시하며, 그 연장선에서 ‘지각이 인이다’는 관점을 확립한다. 하지만 이 문제는 실제 경험적 차원에서 것처럼 간단치 않다. 예

다. 이러한 입장에서 ‘심’은 도덕의식이 개별의식을 압도·주재하는 의식을 가리킨다. 사랑좌와 같이, 천리와 인욕을 하나인 마음의 서로 다른 작용으로 보는 관점은 이후 호평의 ‘天理人欲同體異用’의 입장으로 계승된다.

- 42) 『上蔡語錄』1-23 自然不可易底，便喚做道體，在我身上，便喚做德。有如覺識痛癢，便喚做仁，運用處皆是當，便喚做義。大都只是一事，那裏有許多分別？
- 43) 『上蔡語錄』2-35 「鶩飛戾天，魚躍于淵」，無些私意。「上下察」，以明道體無所不在。
- 44) 『上蔡語錄』1-6 仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁。

컨대, 부모와 형제와의 관계에서 효제(孝弟)의 마음가짐과 실천은 아픔과 가려움을 지각하여 자연스럽게 반응하는 것과 동일시할 수 있는가? 주희는 이에 대해 사랑좌가 인에 대한 앎[知仁]만을 추구했을 뿐, 그것의 실천[爲仁]을 등한시했다고 지적하면서, “사랑좌의 잘못된 지각을 인으로 여긴 것이다. 지각을 인으로 삼는다면 바늘로 허벅지를 찔러 아픔을 느끼는 것도 인이라고 해야 하는가?”라고 비판한다.⁴⁵⁾ 갓난아이에게서 측은지심을 느끼는 것과 부모와 형제에게서 효제의 마음을 가지는 것은 모두 동일한 ‘인’의 발현이라고 할 수 있지만, 그 인식의 강도와 실천에 있어 차이가 있다는 것도 명백하다. 사랑좌는 이 차이는 주관 의식의 문제로 환원한다. 그는 다음과 같이 말한다.

남에게 한 덩어리 금을 주는 것과 천하를 주는 것은 비록 크고 작음의 차이가 있지만 그 실제는 동일하다. 내가 외물을 가벼이 여기는 마음을 가지고 있다면 남에게 천하를 주는 것은 한 덩어리 금을 주는 것과 마찬가지로이다. 내가 인색한 마음을 가지고 있다면 남에게 한 덩어리 금을 주는 것은 천하를 주는 것과 마찬가지로이다. 또 만약 천 척(尺) 높이의 대(臺)를 걷는다면 마음은 두려울 것이다. 하지만 평지를 걷는다면 마음은 편안할 것이다. 내가 만약 두려워하는 마음을 없앤다면 비록 천 길의 위태로운 곳을 지날지라도 평지를 걷는 것과 마찬가지로이다.⁴⁶⁾

이러한 관점은 사랑좌가 도덕적 본성의 실현이 객관 대상을 지각하는 것에서 촉발됨을 강조하는 입장을 가지고 있음에도, 실제 사태에서의 도덕적 대응은 주관 의식의 차원에서만 다루고 있음을 보여준다. 바로 이 때문에 주희는 지각은 그 자체로 ‘인’과 동일시될 수 없으며, 객관 사태의 리(理)에

45) 『어류』20-131 問“孝弟爲仁之本”. 曰: “上蔡謂: ‘事親·從兄時, 可以知得仁.’ 是大不然! 蓋爲仁, 便是要做這一件事, 從孝弟上做將去. 曰‘就事親從兄上知得仁’, 卻是只借孝弟來, 要知箇仁而已, 不是要爲仁也. 上蔡之病, 患在以覺爲仁. 但以覺爲仁, 只將針來刺股上, 才覺得痛, 亦可謂之仁矣. 此大不然也!” 바늘에 찔러 아픔을 느끼는 지각과 관련된 현대적 논의에 대해서는 이원석, pp.44~46. 참조.

46) 『上蔡語錄』1-32 只如將一金與人, 與將天下與人, 雖大小不同, 其實一也. 我若有輕物底心, 將天下與人如一金與人相似; 我若有吝底心, 將一金與人如天下與人相似. 又若行千尺臺邊, 心便恐懼; 行平地上, 心却安穩. 我若去得恐懼底心, 雖履千仞之險, 亦只與行平地上一般.

대한 지각이라야 인이라고 할 수 있다고 본다.⁴⁷⁾

둘째, 자연성의 발현이 도덕성을 담보한다고 할지라도, 그것은 대상에 대한 지각의 순간에 드러나는 것이며, 의식의 흐름 속에서 온전히 담보되는 것은 아니다. 앞서 살펴본 바와 같이, 사랑좌는 천리와 인욕을 하나의 의식 흐름 속에서 파악한다. 이는 애초에 드러난 천리의 도덕의식이 다시 사적 의도의 개입으로 인해 인욕으로 전화될 수 있음을 의미한다. 그는 ‘인’을 이러한 도덕의식으로서 파악⁴⁸⁾하고 있는데, 이러하다면 ‘지각’은 사적 의도가 개입된 의식 속에서는 작동하지 않는다는 것을 의미하게 된다. 다시 말해 천리의 도덕의식은 지각의 작동 여부에 따라 발현될 수도 그렇지 않을 수도 있게 된다. 그는 다음과 같이 말한다.

물었다: “仁을 추구하는 것은 어떻게 공부해나가는 것입니까?” 사랑좌가 말했다: “안자처럼 시정인동 속에서 하는 것도 옳고, 증자처럼 안색과 용모, 말하기 속에서 하는 것도 옳다. ‘말하는 것[出辭氣]’은 불교에서 ‘이 마음속에서 흘러 나온다’고 말하는 것과 같다. 지금 어떤 사람이 ‘예’라고 대답하였지만 마음에서 흘러나온 것이 아니라면 아픔과 가려움을 알지 못하는 것이다(仁하지 않은 것이다). 옛 사람이 말하기를 ‘마음이 여기에 없으면, 보아도 보이지 않고, 들어도 들리지 않고, 먹어도 그 맛을 알지 못한다’고 하였다. 보이지 않고, 들리지 않고, 맛을 알지 못하는 것이 바로 인하지 않음[不仁]이니, 죽은 자가 아픔을 가려움을 알지 못하는 것과 같다. 또한 중궁처럼 ‘문을 나서면 큰 손님을 맞이하는 듯하고, 사람을 부릴 때엔 큰 제사를 받드는 것’과 같은 것이다. 다만 큰 손님을 맞이하는 듯, 큰 제사를 받드는 듯한 마음이 있으면 아픔과 가려움을 알 수 있다.”⁴⁹⁾

사랑좌가 ‘인’을 ‘살아있음’으로 정의하는 것은 대상에 대해 반응하는 지각이 작동하고 있음을 의미한다. 따라서 그는 위 인용문의 안자나 증자처럼

47) 『어류』101-43 上蔡以知覺言仁。只知覺得那應事接物底，如何便喚做仁？須是知覺那理，方是。且如一件事是合做與不合做，覺得這箇，方是仁。

48) 『上蔡語錄』1-6 心者何也？仁是已。

49) 『上蔡語錄』1-33 問：「求仁是如何下工夫？」謝曰：「如顏子視聽言動上做亦得，如曾子顏色容貌辭氣上做亦得。『出辭氣』者，猶佛所謂從此心中流出。今人唱一喏，不從心中流出，便是不識痛癢。古人曰：『心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。』不見，不聞，不知味，便是不仁，死漢不識痛癢了。又如仲弓『出門如見大賓，使民如承大祭』，但存得如見大賓・如承大祭底心在，便是識痛癢。」

시청언동과 안색과 용모, 말하기와 같이 의식이 움직이는 상태에서 인의 추구를 말할 수 있지만, 대상과 접하지 않은 고요한 의식[靜] 속에서는 ‘인’을 구할 수 없게 된다. 이러한 견지에서 그는 궁리(窮理) 공부 역시 사태[事]와 접하는 가운데에서만 가능하다고 본다.⁵⁰⁾ 이처럼 ‘동(動)’적 측면에 치중된 그의 도덕의식에 대한 관점은 애초에 그가 본체를 자연성으로 정립한 데 그 원인이 있다. 그리고 이러한 (성)본체의 정립은 도덕적 선악과 시비를 초월하는 선불교의 본체 관념에 영향을 받은 것이다. 주희는 이 점을 자신의 심통성정(心統性情)의 입장에서 비판하며 다음과 같이 말한다.

性是 본체이고, 그 작용이 情이다. 마음은 性と 情을 아우르고, 動과 靜모두를 포괄하면서 주재(主宰)하는 것이다. 그래서 정자는 “마음은 하나이다. 그 본체를 가리켜 말하는 경우가 있고, 그 작용을 가리켜 말하는 경우도 있다”고 한 것이다. 만약 性이 본체가 되고, 心은 그 작용이라 하면, 情은 무용한 것이 되고 心은 動에 치우치게 된다. 또한 性의 본체라는 것은 바로 未發의 仁義禮智를 말하는 것이지, 단지 보고 듣는 것과 같은 作用의 근본만은 아니다. 이 점을 명확히 이해한다면, 우리가 말하는 性이라는 것은 저 불교에서 아직 그 비슷한 것조차 엿보지 못한 것이니, 어찌 우리의 참됨을 어지럽힐 수 있겠는가?⁵¹⁾

지각의 작동 여부로 인의 실현을 가늠하는 이 같은 관점은 의식의 분열 양상을 초래한다. 그것은 천리와 인욕이 하나의 의식 흐름에서 구분되는 것과는 또 다른 양상이다. 위의 논의와 같이, 사랑좌에게서 천리 혹은 인의 도덕의식은 대상에 대한 지각, 즉 대상 지향적 의식을 통해 확보된다. 여기에서 의식[心]은 대상을 향하는 의식으로서 지각과 성의 발용으로 드러나는 도덕의식(인 또는 천리)으로 분열된다. 즉 대상을 지각하는 의식이 발동하

50) 『上蔡語錄』2-8 曰: 「學者未能便窮理, 莫須先省事否?」 曰: 「非事上, 做不得工夫也。須就事上做工夫。」 질문자는 정호의 다음의 말을 염두에 두고 있다. 『유서』2上-54 且省外事, 但明乎善, 惟進誠心, 其文章雖不中不遠矣. 所守不約, 泛濫無功.

51) 『孟子綱領』, 『朱熹集』 卷74, pp.3890~1, 謝氏心性之說如何. 曰性本體也. 其用情也. 心則統性情. 該動靜. 而爲之主宰也. 故程子曰心一也. 有指體而言者. 有指用而言者. 蓋謂此也. 今直以性爲本體. 而心爲之用. 則情爲無所用者. 而心亦偏於動矣. 且性之爲體. 正以仁義禮智之未發者而言. 不但爲視聽作用之本而已也. 明乎此則吾之所謂性者. 彼佛氏固未嘗得窺其彷彿. 而何足以亂吾之眞哉.

는 바로 그 순간 도덕의식 역시 성에서 드러난다. 사랑좌의 ‘지각이 인’이라는 관점은 지각이 도덕의식의 발현을 추동하는 단초가 된다는 점에 일차적 의의를 가진다고 본다. 이것은 외부 대상에 대한 ‘지각’이 ‘인’이라는 도덕 의식의 발현을 가져온다는 것으로, 도덕성의 근거를 외부 대상과의 접촉에서 확보하는 결과를 낳는다. 그의 ‘경(敬)’에 대한 논의는 이러한 지각의 차원, 즉 의식의 온전한 대상 지향적 작용을 확보하는 데 주력한다.

敬은 다만 일과 하나가 되는 것[與事爲一]이며, 그 옳고 그름은 아직 논할 수 없다. 물었다: “여기(마음)에 주인을 보존하여 저기(외물)에 따라가지 않는 것이 敬의 방법입니까?” 답했다: “먼저 주인을 보존하면 연후에 시정 언동은 도리어 산만해진다. 우선 단지 일과 하나가 되는 때를 알아 취하는 것이 곧 敬이다.⁵²⁾

사랑좌는 경을 본연의 도덕의식을 주인으로 삼아 보존하는 공부로 보지 않고, 대상과 하나 되는 의식에 도달하는 공부로 본다. 이렇게 대상과 하나 되는 의식 차원은 옳고 그름의 도덕적 판단조차 아직 드러나지 않는다. 그에게서 의식[心]이 대상과의 관계 속에서만 드러나는 것임을 상기해보면, 이는 일관된 자연스러운 귀결이다. 이 점에서 그의 ‘지각이 인이다’는 관점은 지각의 결과로 인의 도덕의식이 드러남을 의미하며, 인으로부터 지각을 도출하는 역을 성립되지는 않는다.⁵³⁾ 따라서 경 공부를 “항상 깨어있는 방법[常惺惺法]”이라고 한 그의 설명 역시 대상을 향한 지각을 항상 유지하는 것으로 읽어야 한다. 그것은 의식 속에 대상을 놓아버리는[放下] 수양과는 별개의 것이다.⁵⁴⁾ 지각이 항상 유지되는 의식 상태로서 경은, 의식 속에 대상을 진실되게 보존하여 하나된 몸으로 삼는 ‘성(誠)’과 동일시된다.⁵⁵⁾

호학학의 ‘찰식단예설(察識端倪說)’은 이러한 사랑좌의 관점을 계승한

52) 『上蔡語錄』3-14 敬只是與事爲一，未論得是不是。問：「此有存主，不逐彼去，是敬之理否？」曰：「先有存主，然後視聽言動却汗漫了，且只認取與事爲一時，便是敬。」

53) 이와 달리, 주희는 인은 본래 지각할 수 있음을 의미한다고 본다. 『어류』6-116 仁者固能覺，謂覺爲仁，不可。

54) 『上蔡語錄』2-36 敬是常惺惺法，心齋是事事放下，其理不同。

55) 『上蔡語錄』2-20 問：「言有物而行有常，如何是有物？」曰：「妄則無物。物則是箇實，存誠則有物。」曰：「敬是存誠之道否？」曰：「是也。須是體便見得。」

것이다. 호상학은 ‘인’의 싹을 지각을 통해 확보하여 이를 확충할 것을 주장한다. 이에 대해 주희는 격렬히 반발한다. 그는 “인은 본래 내 마음의 덕이다. 그러니 누가 그것을 지각하도록 하겠는가? [...] ‘인은 마음에 있는 지각이다’라고 말하면 옳지만, ‘마음에 있는 지각이 인이다’라고 말하면 옳지 않다.”⁵⁶⁾라고 한다. 이는 ‘지각’, 즉 사랑좌가 말하는 대상에 대한 도덕적 지각은 본체로서 ‘인’이 대상과 관계하는 의식의 전 과정에 관철됨으로써 이루어지는 것이며, 역으로 지각을 통해 인이 확보되지는 않는다는 것이다. 이에 따라 주희는 ‘지각’이 대상과의 접촉 즉 이발(已發)에서 확보된다고 보는 사랑좌와 달리, 대상과의 접촉 유무와 관계없이 인이라는 본체 즉 미발(未發)의 본성에 근거한 의식 속에 항상 담지되어 있다는 입장에 선다.

IV. 나가는 말

사랑좌의 심성론은 선불교(홍주종)의 영향과 그에 대한 반정립을 통해 형성된다. 그는 현상 의식이 성 본체의 작용이라는 선불교의 관점을 수용하면서도, 그것이 주관적 의식 차원에 치우쳐 있다고 본다. 의식[心]을 전적으로 성의 작용으로 보는 선불교의 ‘작용시성’과 달리, 사랑좌의 ‘성체심용’은 그것을 객관대상과 관계 속에서 드러나는 것으로 본다. 의식[心]은 대상에 대한 지각을 통해 성 본체가 드러남으로써 형성된다는 것이다. 그는 이렇게 드러난 의식은 필연적으로 천리(天理) 또는 인(仁)으로 표현되는 도덕 의식이라고 본다. 이는 마치 우물에 빠지려는 갓난아이를 보았을 때 측은지심이 드러나는 것과 같다.

이러한 그의 심성론에서 관건은 ‘지각’이다. 사랑좌에게서 의식[心]은 대상과 관계하는 현상적 의식 이외에 다른 것이 아니다. 이는 선불교에서 성 본체와 동일시되는 본래적 의식[本心] 차원과 달리 객관 사물에 대한 지각에 근거한 의식으로서 대상 지향적 의식을 가리킨다. 그는 도덕의식이 현상

56) 仁本吾心之德，又將誰使知之而覺之耶？[...] 故謂仁者心有知覺則可，謂心有知覺謂之仁則不可。(『주희집』 권32 「又論仁說」 p.1396.)

의식과 동시에 발현된다고 본다. 그것은 대상에 대한 지각의 순간 의식 상에서 자연스럽게 드러나는 것이다. ‘지각이 인이 된다[知覺爲仁]’는 관점은 이 맥락에서 제시된 것이다. 사랑좌의 지각에 대한 강조는 그가 선불교보다 한층 강한 현상 긍정의 입장을 개진한 것으로 평가할 수 있다. 하지만 이는 성 본체의 위상을 약화시켜, 도리어 도덕 실천의 난점을 노정한 것이기도 하다. 앞서 논의한 지각론의 문제들은 결국 그의 성 본체가 대상에 대한 지각에 종속되어 버린 데 그 근본 원인이 있다. 주희의 지적처럼, 그의 본체는 의식의 전 과정에 관철된 것이 아니라 대상에 대한 지각이 작동하는 한에서만 드러난다. 이 때문에 도덕적 본체는 비록 인간에 내재한 본성으로 간주됨에도, 외부 대상과의 관계 속에서만 구할 수 있는 것으로 여겨진다. 이러한 사랑좌의 철학은 본체보다 현상을, 靜보다는 動을 강조하는 관점이라고 할 수 있다.

결론적으로, 사랑좌에게서 의식[心]은 일차적으로 대상에 대한 ‘지각’이 외에 다른 것이 아니다. 이 점은 ‘지각’이 곧 인간의 현상의식임을 가리킨다. 그러나 다른 한편, 사랑좌는 이 ‘지각’의 의식 과정은 본체, 즉 ‘성(性)’ 또는 ‘인(仁)’이 드러나는 계기를 가진 것으로 보고, ‘지각이 인이 된다[知覺爲仁]’고 주장한다. 이 점은 인간의 도덕의식을 ‘지각’을 통해 확보할 수 있다는 것을 나타낸다. 이러한 사랑좌의 관점은 인간의 도덕성을 의식의 본체가 아닌 현상 속에 추구해야 한다는 이른바 ‘이발 중심’의 이론으로 귀결된다. 그리고 이는 현상(일상세계)에 대한 적극적 긍정을 표방하는 선불교(홍주종)의 관점에 도리어 근접하는 것이다.

투 고 일: 2014. 05. 03.

심사완료일: 2014. 05. 19.

계재확정일: 2014. 05. 20.

이현선
건국대

참고문헌

- 程顥·程頤, 『二程集』, 王孝魚 點校, 中華書局, 1981.
- 謝良左, 『上蔡語錄』, 欽定四庫全書, 子部 四 698.
- 朱熹, 『朱子語類』, 黎靖德 編, 王星賢 點校, 中華書局, 1994.
- _____, 『朱熹集』, 郭齊·尹波 點校, 成都 四川教育出版社, 1996.
- 黃宗羲 著·全祖望 補修, 『宋元學案』, 陳金生·梁運華 點校, 華世出版社, 1987.
- 손영식, 『이성과 현실』, 울산대출판부, 1999.
- 이광호 역, 『근사록집해』, 아카넷, 2004.
- 이현선, 『장재와 이정 형제의 철학』, 문사철, 2013.
- 아라키겐코, 심경호 옮김, 『佛敎와 儒敎』, 예문서원, 2000.
- 宇野哲人 지음, 손영식 옮김, 『송대 성리학사』, UUP, 2005.
- 徐遠和, 손흥철 옮김, 『程·朱철학의 뿌리를 찾아서』, 동과서, 2000.
- 陳來, 안재호 역, 『송명성리학』, 예문서원, 1997.
- 侯外廬·邱漢生, 박완식 옮김, 『송명리학사』1, 이론과 실천, 1993.
- 牟宗三, 『心體與性體』, 正中書局, 1982.
- 야나기다 세이잔, 『선의 사상과 역사』, 민족사, 1999.
- 『중국불교사상자료선편』 제2권, 『中華傳心地禪門師資承襲圖』, 중화서국, 1989
- 『중국불교사상자료선편』 제4권, 『筠州黃蘗山斷際禪師傳心法要』, 중화서국, 1989
- 윤영해, 『祖師禪의 全收門 그리고 윤리적 정향 - 洪州宗의 作用是性을 중심으로』, 『종교연구』28, 2002.
- 한정길, 『朱子の 佛敎批判 - 作用是性說과 識心說에 대한 비판을 중심으로』, 『동방학지』 권116, 2002.

ABSTRACT

A study on Xie Liang-zuo's Theory of Xin-xing(心性):

Focusing on the relationship with Zen Buddhism and the concept of
'Zhi-jue (知覺)'

Lee, Hyun-sun

This thesis mainly considers Xie Liang-zuo (謝良佐)'s Theory of Xin-xing, which had a huge influence on the process of the philosophical development of Neo-Confucianism and its relationship with Zen Buddhism and the concept of 'Zhi-jue (知覺)'. Previous studies which distinguish the between the Cheng hao (程顥) and Cheng Yi (程頤) philosophies regard the philosophy of Xie Liang-zuo as succeeding Cheng Hao's philosophy and led to Hu Hong (胡宏) and Lu Jiu-yuan (陸九淵)'s school of thought. However, this perspective is presented without a meticulous verification process of Cheng Hao's philosophy, and moreover without full consideration of Xie Liang-zuo's Buddhist characteristics which Zhu Xi (朱熹) had pointed out while discussing his philosophy. Xie Liang-zuo's philosophy plays a significant role in developing Xin-xing's (心性) neo-Confucianist theory. To prospect his view precisely, contemplating the influence of Zen Buddhism is the most important subject to investigate. The main theory of Xin-xing (心性), which is referred to as 'xing-ti-xin-yong (性體心用)', either criticizes and functions as the antithesis of Zen Buddhism, particularly in relation to 'zuo-yong-shi-zing (作用是性)' which was established by Hongzhu-zong

(洪州宗). However, Hongzhu-zong considered human consciousness(心) as an operation of nature (性), Xie Liang-zuo saw it as something that can be seen only in relationship with the objective world. In other words, for him, human consciousness is regarded as nothing but as a perception or an awareness(知覺) towards the object in the phenomenal world. However, on the other hand, Xie Liang-zuo insists that the awareness (知覺) turns out to be ‘benevolence (仁)’ since he believes that the benevolence which equally means to human nature (性) can be acquired only in the state of ‘awareness’. Viewed in this light, moral consciousness in human nature can be secured only through ‘awareness’. In conclusion, the viewpoint of Xie Liang-zuo on this issue emphasizes the phenomenal aspect of mind that the morality of human being should be pursued not from substance but from phenomenon. Ironically, it is more analogous to Zen Buddhism, which advocated a positive affirmation to the phenomenal world, even though it had been criticized .

keywords: Xie Liang-zuo(謝良佐), ‘Zhi-jue(知覺)’, ‘xing-ti-xin-yong(性體心用)’ Zen Buddhism, Hongzhu-zong(洪州宗), ‘zuo-yong-shi-zing(作用是性)’