

【논문】

주자의 수양론의 불교적 해석*

정 은 해

【주제분류】 동서비교철학, 심리철학, 현상학

【주요어】 주자, 수양론, 사념처

【요약문】 주자가 자신의 수양론을 몇 차례 변경하게 된 근본동기는 무엇인가? 주자는 유학에 입문하면서 이통(李侗) 밑에서 미발 공부(未發工夫)를 하게 된다. 이것은 희로애락(喜怒哀樂)이 발출되지 않은 상태에서 기상(氣象)과 천리(天理)를 체험적으로 인식(體認)하려는 공부이다. 이 점은 그가 이통의 가르침을 ‘미발기상의 체인’에 대한 권유로만이 아니라 ‘천리의 체인’에 대한 권유로 표현한 사실로부터 알려진다. 그러나 그는 미발에서 천리(仁)를 체인하는 일에 실패하고 만다. 체인은 무엇에 관한 체인이든 이발(已發)에 해당되는 것이어서 미발에서의 천리 체인이라는 것은 자기모순적인 일이기 때문이다. 그리하여 주자는 미발(未發)이 아닌 이발(已發)에서 천리를 체인하는 시도를 하게 된다. 하지만 이런 시도가 기상(氣象)을 급박하게하고 이발심이 천리 자체가 아니라는 점을 깨우치고는 다시 미발 공부의 중요성을 깨닫게 된다. 하지만 이제 그가 강조하는 미발 공부는 이전과 같이 미발에서 천리를 직접적으로 체인(體認)하려는 것이 아니라 단지 미발에서 사의(私意)의 발생을 방지함에 의해 천리를 간접적으로 함양(涵養)하려는 것이다. 이와 마찬가지로 이발공부도 이제 천리 자체의 체인을 위한 공부가 아니라 천리의 단서를 알아차려 보존함으로써 천리를 함양하는 공부로 된다. 이로써 주자의 수양론은 거경(居敬)에 의한 미발 함양과 이발성찰의 수양론, 곧 거경함양론(居敬涵養論)이 된다. 그런데 천리를 함양할 뿐 직접 체인하지 않는 미발함양과 이발성찰은 직접적인 천리 체인을 위해 별도로 격물궁리(格物窮理)를 필요로 하므로, 주자는 격물궁리를 점점 더 강조하게 된다. 그리하여 주자 수양론의 완성적 형태는 격물궁리와 거경함양

* 이 논문은 2013년 서울대학교 철학사상연구소의 지원을 받아 수행된 연구임

을 포괄하는 궁리거경론(窮理居敬論)이 된다. 이런 과정을 살펴볼 때, 주자 수양론 변천의 근본동기는 천리 체인의 의지라고 해야 할 것이다. 천리가 유교와 불교를 구별지우는 근본 개념인 까닭에, 주자 수양론의 수립과정은 주자가 탈-불교적 수양론을 수립해 간 과정이기도 하다. 그렇지만 주자의 탈불교적 수양론은 불교의 수행론과 여러 가지 구조적 상응성을 드러내고 있다. 첫째로 주자가 말하는 ‘미발함양’은 어쨌거나 불교의 ‘참선’에 상응한다. 둘째로 주자가 격물궁리의 단계들로 말하는 ‘궁리의 누적’, ‘활연관통’, ‘유추’는 불교의 ‘점수’, ‘돈오’(또는 ‘무분별지의 체득’), ‘돈오 이후의 점수’(또는 ‘분별지의 체득’)와 구조적으로 상응한다. 셋째로 주자가 말하는 마음의 작용들(지각불매, 감정, 의념, 언동)에 대한 수양은 불교의 사념처(四念處) 수행, 곧 ‘신(身), 수(受), 심(心), 법(法)에 대한 관찰’에 부분적으로 상응한다. 이런 여러 가지 구조적 상응성은 주자의 수양론이 불교의 수행론에 영향을 받으면서 이에 맞서 수립되었기 때문에 자연스럽게 불가피한 것이라고 여겨진다.

I. 머리말

이 글에서 필자는 주자 수양론 변천과정의 근본동기가 천리 체인의 문제라는 점, 천리의 주장 여부가 불교와 유교를 구별지우는 요소인 까닭에 주자 수양론 변천과정이 탈-불교적 수양론의 수립과정이라는 점, 주자의 수양론이 탈-불교적임에도 불구하고 불교의 수행론과 구조적 상응성을 갖고 있다는 점 등을 밝혀보고자 한다.

주자는 자신의 수행의 과정 중에서 처음에는 미발에서 천리(仁)를 직접 체인하고자 하였다. 그러난 그는 이런 시도에서 실패하게 된다. 이후에 그는 미발이 아닌 이발에서 천리를 체인하는 시도를 하게 되지만, 이런 시도가 갖는 문제점에 직면하고는 다시 미발 공부의 중요성을 깨우치게 된다. 그 문제점이란 한편으로 이발 찰식의 노력이 기상을 급박하게 하고, 다른 한편으로 찰식된 마음은 마음의 본체가 아니라는 점이다. 이로 인해 이제 그는 미발에 사의(私意)가 개입하는 것을 방지함에 의해 천리가 함양되도록 하는 방식의 미발 공부를 택하게 된다. 그런데 미발과 이발에서 직접적

인 천리 체인이 불가능하다는 것은 직접적인 천리체인의 방법을 별도로 요구하는 것인데, 주자는 그 방법으로 격물궁리를 점점 더 강조하게 된다.

주자 수양론의 완성된 형태는 결국 격물궁리로 천리를 체인하고, 미발공부로 천리를 함양하며, 이발공부로 천리의 단서를 보존하는 것이다. 이렇게 볼 때, 주자 수양론 변천의 근본동기는 천리 체인의 문제이다. 천리 체인의 문제는 유교가 불교와 구별되는 수양론을 수립하기 위해 결코 포기할 수 없는 문제일 것이다. 따라서 주자 수행론의 변천과정은 주자가 탈-불교적 수양론을 수립해 가는 과정이라고 볼 수 있다. 그런데 주자의 탈불교적 노력은 결과적으로 그의 수양론이 불교 수양론과 일정한 구조적 유사성을 갖도록 하였다. 이 글은 이 같은 귀결에 이르는 주자 수양론의 수립 과정을 구체적으로 살펴보고 한다.

II. 만물일체의 기상과 본체로서의 인

1. 미발의 기상: 만물동체

잘 알려져 있듯이 주자는 선학(禪學)을 떠나 유학(儒學)에 입문하면서 24세부터 이통(李侗) 밑에서 수학하였다. 이로써 주자는 ‘양시(楊時) → 나종언(羅從彥) → 이통(李侗)의 전승계통’에 참여한 것인데, 이 전승계통은 일반적으로 도남학파로 불린다. 주희는 이통 선생의 행장을 설명하면서 도남학파의 종지를 다음과 같이 밝힌바 있다:

“이 선생이 사람들을 가르칠 때에 고요함 가운데서大本(大本)을 체험적으로 인식(體認)하게 하셨으니, 미발 때의 기상(未發時氣象)이 분명하면 곧 사물에 처하고 응함이 저절로 절도에 맞는다는 것이다. 이것이 귀산[양시] 문하에서 전해오는 종지이다.”¹⁾

1) 『朱熹集』4, pp.1841-42, 「答何叔京」2, 권40: 12, “李先生教人, 大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明, 卽處事應物, 自然中節. 乃龜山門下相傳旨訣.”

여기서 언급된 ‘미발 때의 기상’이란 ‘희로애락이 발출되기 이전의 마음 상태’를 가리키는데, 이것을 체험적으로 인식하는 일은 선학의 수행법이기도 하다. 그러나 선학과 유학이 다르듯이 선학자와 유학자는 미발 기상의 체인을 통해 도달하고자 하는 경지도 서로 다르다. 이에 대해 진래는 다음과 같이 지적한바 있다:

“그런데 리학파들은 선불교와는 그 관심분야가 달라서, 그들은 심리적 체험을 인품과 심성을 높이는 수단으로 만들교자 하였다. 다시 말해서 체험자는 종교적 심리의 경지가 아닌 도덕적 심리의 경지를 추구하는데 그 체험의 목적을 두었다. 그리하여 체험방식은 같더라도 종교인으로서 얻은 체험은 신(神)과 동체(同體)가 되고, 리학파로서의 체험은 개인과 만물이 동체가 되는 경지에 이른다.”²⁾

진래에 따르면, 선불교와 리학파의 체험방식은 같은 것(坐禪이나 靜坐)이지만 체험내용은 각기 ‘신(부처)과의 동체의 경지’이거나 ‘만물과의 동체의 경지’로서 서로 다른 것이다. 주자도 선불교와 유교의 차이점을 의식하고 이에 대해 다음과 같이 말한바 있다:

“원래 이 일과 선학(禪學)은 거의 유사하며, 따져보면 차이가 아주 적다. 그러나 이 작은 차이가 큰 지위를 차지하는데, 요즘 배우는 이는 원래 선(禪)을 알지 못하고, 선을 하는 이는 또 학문(學)을 알지 못하여, 서로 배격은 하나 모두 아픈 곳을 찌르지 못하니, 역시 우스운 일이다.”³⁾

여기서 물어볼 수 있는 것은 리학파가 추구하는 심리체험, 곧 ‘나와 만물과의 동체’의 궁리론적 함축이 무엇인가 하는 것이다. 이 물음은 미발 기상의 체인이 갖는 의의와 한계를 밝혀준다는 점에서 중요하다. 양시와 주자는 ‘나와 만물과의 동체’의 궁리론적 함축을 달리 이해하고 있다. 양시는 그것

2) 陳來, 『주자의 철학』, 이종란 외 역, 예문서원, 2008, p.148.

3) 『朱熹集』9, p.5239, 『答羅參議』續集, 권5: 9. “原來此事與禪學十分相似, 所爭毫末耳, 然此毫末却甚點地位, 今學者既不知禪, 而禪者又不知學, 互相排擊, 都不筭著痛處, 亦可笑耳.” 이 인용문에 나타나는 학자와 선자의 관계를 학생과 선승의 관계나 이론 불교와 선불교의 관계로 보는 견해도 있다.

에 대해 다음과 같이 표현한다:

“사물을 모두 궁구하기는 본래 불가능하니, 몸을 돌이켜 성실하게 하면 천하 만물이 나에게 있다.”⁴⁾

양시의 이런 표현은 격물(格物)이 아닌 정좌(靜坐)를 통한 궁리(窮理)의 가능성을 논한 것인데, 이런 가능성은 ‘나와 만물(萬物)과의 동체’를 ‘나와 만리(萬理)와의 동체’로 이해하는 한에서 성립하는 것이다. 하지만 주자는 나중에 이런 가능성에 대해 부정적인 입장을 밝힌다:

“근래에 귀산 선생 등의 지론은 이와 같은데, 곧 몸을 돌이켜 성실하게 하면 천하만물의 리(理)가 모두 나에게 갖추어져 있다는 것이다. 만물의 리는 모름지기 그대가 일일이 좇아가서 보고 이해해가는 방법이 옳다. 어찌 몸을 돌이켜 성실하게 한다고 해서 천하만물의 리가 저절로 나에게 갖추어질 것이며, 무엇을 이룰 수 있을 것인가?”⁵⁾

여기서 주자는 미발 기상의 체인이 만리(萬理)의 체인일 수 없고, 만리의 체인은 구체적인 격물궁리를 통해서만 가능하다고 말하고 있다.

2. 미발에서 인(仁)의 체인가능성 여부

사실상 양시는 정호(程顥, 호는 明道)의 제자로서 정호의 사상을 이어받고 있다. 정호는 ‘나와 만물과의 동체’가 바로 인(仁)이라는 주장을 다음과 같이 표현한바 있다:

“배우는 이는 모름지기 먼저 인을 인식(識仁)해야 한다. 인(仁)이란 혼연하여 사물과 동체(與物同體)인 것이고, 의(義)와 예(禮), 지(智), 신(信)이 모두 인이다. 이 이치를 알면 성(誠)과 경(敬)으로써 이것을 보존할 따름이다. 방

4) 『宋元學案』, 「龜山學案」, “物固不可勝窮也, 反身而誠, 則舉天下之物在我矣.”

5) 『朱子語類』, p.2015, 「中庸一」, 권62: 42. “近世如龜山之論, 便是如此, 以為‘反身而誠’, 則天下萬物之理皆備於我. 萬物之理, 須你逐一去看, 理會過方可. 如何會反身而誠了, 天下萬物之理便自然備於我? 成箇什麼? 個.”

지하고 검속할 필요도 없고, 억지로 궁구하여 찾아야(窮索) 할 필요도 없다. 만약 마음이 게으르면 방지해야 함이 마땅할 것이나, 마음이 게으르지 않으면 방지할 필요가 없다. 이런 이치를 아직 얻지 못하였다면 모름지기 그것을 궁구하여 찾아야 한다. 그러나 보존함이 오래되면 저절로 [인에 대해] 밝아질 것이니, 어찌 궁구하여 찾음을 기다릴 것인가? 이 도[인]는 사물과 대립하지 않고, 크다는 말도 이것을 이름짓기에 부족하다. 천지의 작용이 모두 나의 작용이고, 맹자 또한 ‘만물이 모두 나에게 갖추어져 있다’고 하였으므로, 모름지기 몸을 돌이켜 성실하게 하면 큰 즐거움이 된다.”⁶⁾

여기서 정호는 ‘사물과의 동체’를 인(仁)이라고 규정하고, 이 같은 인은 의, 예, 지, 신을 포괄하는 말이라고 밝히고 있다. 하지만 ‘사물과의 동체’라고 말해지는 미발(회로애락의 미발출)의 기상은 사실상 아무런 분별적 사유도 일어나지 않는 상태이고, 이런 상태에서는 ‘인’이나 ‘만리’(萬理)가 인식될 수 없다. 따라서 정호가 말한 ‘인’은 미발 기상의 체험 자체라기보다 이 체험에 대한 이성적 규정일 것이다.⁷⁾ 결국 미발 기상의 체인이 갖는 의미는 동체의 체인이지만, 그 한계는 그것이 곧 천리(仁)의 체인인 것은 아니라는 점이다. 사실상 주자는 미발에서의 천리체인 시도에 실패한 이후 미발을 의와 리(義理)로 분별할 수도 없다고 말하게 된다. 의와 리를 생각하는 것 자체가 이미 이발로서 미발의 때라는 말과 상충하기 때문이다:

“정순의 질문: 미발의 때에 당연히 리와 의(理義)로 함양해야겠지요. 대답: 미발의 때에는 리와 의를 붙일 수가 없어요. 리가 있고 의가 있음을 알자마자 곧 이발(已發)입니다. 이때에는 리와 의의 근원이 있는 것이지, 리와 의라는 조목이 있지는 않아요. 다만 [마음에 대한] 하나의 주체가 엄숙하면(主宰嚴肅) 함양공부가 있게 됩니다.”⁸⁾

6) 『二程集』, 「遺書」 권2上, “學者須先識仁. 仁者, 渾然與物同體, 義禮智信皆仁也. 識得此理, 以誠敬存之而已, 不須防檢, 不須窮索. 若心懈, 則有防, 心苟不懈, 何防之有. 理有未得, 故須窮索. 存久自明, 安待窮索. 此道與物無對, 大不足以名之, 天地之用皆我之用, 孟子言萬物皆備于我, 須反身而誠, 乃爲大樂.”

7) 진래는 이와 관련해 다음과 같이 말한다: “‘인은 천지만물을 한 몸으로 삼는다,’ ‘인은 혼연히 만물과 한 몸이다.’라는 정호의 말은 모두 일종의 이성적 경지를 표현한 것이며, 그 중에는 심리체험도 포함되어 있다”(陳來, 앞의 책, 149-50.). 이런 설명은 ‘만물과의 한 몸’이라는 말이 심리체험의 표현이고, 이 심리체험에 대한 이성적 규정이 바로 ‘인’이라는 뜻일 것이다.

주자는 미발에서 4단을 인식해서 구별하는 일도 미발의 때라는 말과 상충하기 때문에 불가능한 일로 본다:

“질문: 미발의 즈음에 인식해서 구별함(識別)을 더하여 네 가지[인의예지]가 각기 떨어져 있게 하면 어떻습니까? 대답: 어떻게 인식하고 구별하나요? 또한 다만 이것들을 보존하여 그 안에 있게 하고, 곧 이렇게 함양해 갈 뿐입니다. 익숙해지면, 그 발현이 [미발과] 차이가 나지 않지요.”⁹⁾

미발에서는 일성(一性)이 혼연할지라도, 이 일성이나 4덕이 식별되지 않는데, 만약 일성이나 4덕을 생각하면서 미발을 식별하려고 한다면 이는 이발에 해당하는 것이다. 이런 주자의 입장에서 보면, “인이란 천지만물을 한 몸으로 삼는 것이니, 자기가 아닌 것이 없다”¹⁰⁾는 정호의 미발의 이성적 규정은 미발 체험 자체와는 다른 것이다.

이성적(논리적)으로만 사유한다면, ‘나와 만물이 동체’라는 말은 ‘만물의 작용이 곧 나의 작용’이며, ‘만물의 리가 곧 나에게 구비된 리’라는 것을 의미하게 될 것이다. 그런데 ‘나와 만물이 동체’라는 체험은 주관과 대상이 분화되지 않은 체험이며, 또한 만물의 리가 대상으로 인식되지 않는 체험이다. 이런 점에서 보면, ‘인은 혼연히 만물과 한 몸이다’라는 규정이나 ‘만물의 작용이 곧 나의 작용’이라는 규정, 더 나아가 ‘만물의 리가 곧 나에게 구비된 리’라는 규정은 미발체험에 대한 사후적인 이성적 규정일 수는 있어도 미발 체험 자체일 수는 없는 것이다. 정호와 양시는 미발 체험 자체와 이것에 대한 사후적인 이성적 규정을 혼용하여 발언하고 있는 셈이고, 양시의 발언에 대한 주자의 비판은 그 둘의 무구분과 혼용에 대한 비판인 셈이다.

물론 이통 문하에서 수학하고 있을 당시에는 주자에게 저러한 확연한 구분이 없었고, 그래서 그 역시 미발체험이 인의 체험, 곧 천리의 체험이라

8) 『朱子語類』, p.2045, 「中庸一」, 권62: 137. “正淳曰: 未發時當以理義涵養. 曰: 未發時著理義不得, 纔知有理有義, 便是已發. 當此時有理義之原, 未有理義條件. 只一箇主宰嚴肅, 便有涵養工夫.”

9) 『朱子語類』, p.2985, 「禮四」, 권87: 170. “又問: 於未發之際, 欲加識別, 使四者各有著落, 如何? 曰: 如何識別? 也只存得這物事在這裏, 便恁地涵養將去. 既熟, 則其發見自不差. 道夫.”

10) 『二程集』, 「遺書」, 권2上, “仁者, 以天地萬物爲一體, 莫非己也.”

고 믿었던 것으로 보인다. 왜냐하면 그는 이통의 가르침이 ‘묵묵히 앉아 마음을 맑게 하여 천리를 체인함’(嘿坐澄心, 體認天理)의 가르침이라고 표현하기도 했기 때문이다.

주자는, 정호(程顥)나 귀산(龜山)이 인을 ‘만물과의 동체’라고 설명하는 것에 대해 그런 설명은 인에 대한 느슨한 설명으로 ‘인의 체’에 대한 규정은 아니라고 본다:

“물음: 선생께서는 호상학자에게 답하는 편지에서 애(愛)라는 글자로 인(仁)을 말하는데 어째서입니까? 대답: 상체가 [의리의] 지각(覺)이라는 글자로 말하는 것은 너무 무거워서(太重), 곧 선(禪)을 말하는 것과 유사하기 때문입니다. 물음: 귀산이 도리어 측은(惻隱)이라는 두 글자로 [인을] 미루어 가는데, 어떤가요? 대답: 귀산은 ‘만물과 내가 하나로 된다’는 것 등을 말하는데, 그 설명은 역시 너무 느슨합니다(太寬). 물음: 이것은 도리어 인의 체(仁之體)가 아닙니까? 대답: 이것은 인의 체가 아니라 인의 량(仁之量)입니다. 인(仁)한 사람은 원래 지각[覺]할 수 있지만 지각을 인이라고 할 수는 없습니다. 인한 사람은 원래 만물과 하나가 될 수 있게 하지만, 만물과 하나가 되는 것을 인이라고 할 수는 없습니다.”¹¹⁾

여기서 주자는 인(仁)이 만물일체의 가능근거일 뿐, 만물동체가 그 자체로 인이라고 볼 수는 없다고 말하고 있다. 이것은 ‘인의 체’와 ‘인의 량’을 구분한 것이기도 한데, ‘인의 량’이란 ‘사랑의 량’이란 뜻을 갖는다고 보아야 할 것이다. 주자는 4덕의 상호관계에 있어서 인이 다른 덕들의 본체라고 보고,¹²⁾ 또한 인이 사랑의 이치(愛之理)이므로 사랑에 대해서 인이 본체라고 본다.¹³⁾ 이런 점들을 고려하면, ‘나와 만물과의 동체’를 ‘인의 량’(仁之量)으로 보는 것은 그것을 인의 작용의 최대화, 곧 사랑의 최대화로 보는 것이다.

11) 『朱子語類』, p.260, 「性理三」, 권6: 116. “問: 先生答湖, 湘學者書, 以‘愛’字言仁, 如何? 曰: 緣上蔡說得‘覺’字太重, 便相似說禪. 問: 龜山卻推‘惻隱’二字. 曰: 龜山言‘萬物與我爲一’云云, 說亦太寬. 問: 此還是仁之體否? 曰: 此不是仁之體, 卻是仁之量. 仁者固能覺, 謂覺爲仁, 不可; 仁者固能與萬物爲一, 謂萬物爲一爲仁, 亦不可. 德明.”

12) 『朱子語類』, p.249, 「性理三」, 권6: 75. “‘仁’字須兼義禮智看, 方看得出. 仁者, 仁之本體; 禮者, 仁之節文; 義者, 仁之斷制; 知者, 仁之分別. 銖.”

13) 『朱子語類』, pp.251-2, 「性理三」, 권6: 78. “『集注』說: ‘愛之理, 心之德.’ 愛是惻隱, 惻隱是情, 其理則謂之仁. 心之德, 德又只是愛. 謂之心之德, 卻是愛之本柄. 賀孫.”

사랑의 최대한의 발현은 이발에 해당하며, 이발에서 자각(自覺)될 수 있는 것이다. 그런데 사랑의 발현의 이치로서의 인(仁) 역시 이발에서 자각될 수 있는 것인가, 아니면 미발에서 자각될 수 있는 것인가, 아니면 사물에 대한 공리를 통해서만 인식되는 것인가? 사실상 주자 수양론의 전개과정은 주자가 이런 물음들을 갖고 천리로서의 인을 체인하는 방법을 모색하는 과정으로 나타난다.

Ⅲ. 주자 수양론의 탈불교화 과정

1. 미발체인론과 그 의미의 축소

1) 미발에서의 천리 체인의 시도와 포기

주희는 「연평선생행장」(延平先生行狀)에서 도남학의 전승과정과 자신이 이통에게 배운 것을 다음과 같이 설명한다:

“처음 양귀산(楊龜山) 선생이 동남 지방에서 동남에서 도를 주장하시니, 사대부로서 그 문하에 유학한 자가 심히 많았으나, 깊이 사색하고 힘써 행하며 무거움을 짊어지고 끝에 까지 간 것이 나예장(羅豫章)·선생 같았다고 말해지는 사람은 대개 한 사람뿐이었다. 이연평(李延平) 선생이 나예장을 따라 배움에, 강독과 암송을 하고 남는 시간에는 종일토록 바르게 앉아(危坐) 회로에락이 발하기 이전의 기상(氣象)이 어떠한지 체험하며, 이른바 중을 구하고자(求中) 하셨다. 이렇게 함이 오래되면, 천하의 큰 근본이 진실로 여기에 있음을 알게 되는 것이다. [...] 그 말씀은 다음과 같았다: ‘학문의 길에는 말이 많음에 있는 게 아니니, 단지 묵묵히 앉아 마음을 맑게 하여 천리를 체인하라(嘿坐澄心體認天理). 만약 비록 한 오라기의 사욕이 드러남을 볼지라도 물러나게 해야 한다. 여기에 힘을 쓰면 오래되면, 거의 점점 밝아지고, 학문함에 힘이 있게 될 것이다.’”¹⁴⁾

14) 『朱熹集』8, pp.4985-86, 「延平先生李公行狀」, 권97: 4. “初, 龜山先生唱道東南, 士之游其門者甚衆. 然語其潛思力行, 任重詣極如羅公, 蓋一人而已. 先生既從之學, 講誦之餘, 危坐終日, 以驗夫喜怒哀樂未發前之氣象為如何, 而求所謂中者. 若是者蓋久之, 而

여기서는 도남학의 흐름이 양시-나중언-이통-주자로 이어지는 것이며, 그 중심이 미발기상의 체험, 구중(求中), 천리체인 등임이 드러난다. 우선 물을 수 있는 것은 미발기상과 중, 천리의 관계일 것이다. 미발에 심과 성이라는 두 의미가 있다면,¹⁵⁾ 미발을 가리키는 중(中)에도 그 두 의미가 있다고 보아야 한다. 이 경우 미발기상은 미발-심으로, 천리는 미발-성으로, 중은 이 둘을 형용하는 말로 이해될 수 있다. 그렇다면, ‘미발기상을 체인하고, 중을 구한다’는 표현에서의 중은 기상이 아닌 성(천리)으로 보아야 할 것인데, 그 래야만 저 표현이 동어반복적이지 않게 될 것이기 때문이다. 주자가 나중에 행한 구중(求中)의 비판은 미발-성을 구하는 것에 대한 비판이다.

미발기상이 ‘나와 만물과의 동체의 마음’으로서 불교의 ‘주객일치의 경지’에 상응하는 것이라면, 이 경지에서는 이성적 인식에 해당하는 ‘구중’이나 ‘천리체인’이 성립하지 않을 것이다. 따라서 주자가 미발에서 중(천리)을 구하려(체인하려) 했다면, 이는 실패할 수밖에 없는 일이 된다. 주자는 자신의 미발 체인의 실패담을 다음과 같이 기록한다:

“성현의 말씀에 이른바 ‘미발지중 적연부동’이라는 것이 있습니다. 어찌 일 상에서의 [마음의] 흐름을 이발(已發)이라 하고, 잠시 멈추어 사물과 접하지 않는 순간을 미발의 때라고 하겠습니까? 시험 삼아 이런 식으로 구해보았는데, 모든 것이 사라져 지각이 없는(泯然無覺) 가운데 사된 어둠이 가득 차서(邪暗鬱塞) 텅 비어 [천리에] 밝은 채 사물을 응대하는 본체(虛明應物之體)가 아닌 것 같았고, 기미(幾微)의 순간에 하나의 지각(覺)이 있게 되어 곧 이발로 되니 적연(寂然)이라고 불리는 것이 아니었습니다.”¹⁶⁾

知天下之大本真有在乎是也。[...] 故其言曰: ‘學問之道不在多言, 但嘿坐澄心體認, 天理若見, 雖一毫私欲之發, 亦退聽矣, 久久用力於此, 庶幾漸明, 講學始有力耳.’”; 「延平答問」, 『朱子全書』13, p.341. “與劉平甫書云: 學問之道不在於多言, 但默坐澄心, 體認天理, 若見雖一毫私欲之發, 亦自退聽矣.”

15) “사려라 싹트지 않았을 때의 심과 성 사이, 사려가 이미 싹트었을 때의 심과 정 사이에는 각각 등호가 성립하지 않는다. 다만 어떤 면에서는 미발시의 심과 성, 이발시의 심과 정은 시간상에 있어서 평행한다고 할 수 있을 뿐이다. 즉 성이 발하여 정이 되지 않았을 때에는 심 역시 미발이고, 성이 발하여 정이 되었을 때에는 심 역시 이발이라는 것이다.”(陳來, 앞의 책, p.184.)

16) 『朱熹集』3, p.1289, 「與張欽夫」3, 권30: 14. “聖賢之言, 則有所謂未發之中, 寂然不動者. 夫豈以日用流行者爲已發, 而指夫暫而休息, 不與事接之際爲未發時耶? 嘗試以此求之, 則泯然無覺之中, 邪暗鬱塞, 似非虛明應物之體. 而幾微之際一有覺焉, 則又便爲已

여기서 나타난바 주자가 ‘미발지중 적연부동’을 특정한 순간의 마음이 아니라고 보았다는 것은 그가 그것을 성(性)으로 보았다는 것을 말해준다. 그는 여기서 자신이 정좌를 통해 성을 시험삼아 구해보려고 했을 때 자신의 마음이 ‘민연무각’ 상태와 ‘이발’ 상태를 오갔다고 밝히고 있다. 그의 이 같은 언급을 토대로 말하면, 주자는 미발 기상의 상태에서 곧잘 혼침(昏沈)에 빠져들었고, 이를 벗어나 천리 체인을 의욕하는 순간에는 이발(已發)에 빠져들었던 셈이다. 이런 경험에 의거해, 주자는 이후부터 한편으로 불교의 좌선이 혼침에 불과하다는 생각을, 다른 한편으로는 천리 체인은 이발이어서 미발개념과 양립할 수 없다는 생각을 갖게 되었을 것이다. 사실상 이후에 주자는 미발공부의 의미를 미발기상체인으로 축소하고, 더 나아가 유학자의 미발기상체인은 제한적으로만 이뤄져야 한다고 주장하게 된다.

2) 미발공부의 의미 축소와 제한

주자가 미발에서 천리를 체인할 가능성을 부정하고 미발기상을 체인할 가능성만을 인정하게 되었다는 점은 그가 양시의 구중(求中)과 이통의 구중을 구별하는 점을 통해 드러난다. 주자는 이통이 단지 미발 기상을 체인하고자 했다고 말한다:

“물음: 연평선생께서는 왜 회로애락이 발하기 이전을 체험하여 이른바 중을 구하고자 하셨습니까? 주자의 답변: 다만 기상을 보고자 하셨을 따름이지요. 진후의 물음: [마음을] 잡아 지킴(持守)을 충분히 오래하면 미발 때의 기상을 볼 수 있는 것이겠지요? 주자 답변: 연평의 취지는 바로 이 뜻이었습니다.”¹⁷⁾

여기서 주자는 연평의 구중이 천리의 체인이 아니라 기상의 체인이었다는 점을 밝히고 있다. 그런데 주자는 기상의 체인도 역시 제한적으로만 이뤄

發, 而非寂然之謂.”(중화구설 제1서)

17) 『朱子語類』, p.3417, 「羅氏門人」, 권103: 28. “或問: 延平先生何故驗於喜怒哀樂未發之前而求所謂中? 曰: 只是要見氣象. 陳後之曰: 持守良久, 亦可見未發氣象. 曰: 延平卽是此意. 淳.”

저야 한다고 주장한다. 격물궁리 없이 기상의 체인만을 위주로 하는 것은 불교 수행과 다를 바가 없다고 보았기 때문이다. 그는 연평 선생의 말을 인용하면서 좌선에 병폐가 있고 불학(佛學)에는 올바른 것이 없다고 주장한다:

“택지의 물음: 선생님이 지은 연평행장에 있는 ‘묵묵히 앉아 마음을 맑게 하여 본 것이 희노애락 미발의 기상’이라는 말은 어떤 것인가요? 답변: 연평 선생님 스스로 병폐가 있다고 말씀하셨습니다. 추가질문에 대한 주자 답변: 배우는 이(學者)는 모름지기 이와 같지는 않습니다. 나는 여렸을 적 아직 얹어 없을 때, 선(禪)을 배운 적이 있지요. 단지 연평 선생님은 이것이 옳지 않다고 극언하셨습니다. 나중에 고찰해보니, 이쪽의 맛이 더 길었습니다. 이쪽이 한 치 길어지면, 저쪽이 한 치 줄어들더니, 요즘에 이르러서는 녹아서 녹아 없어져 남은 것이 없으니, 필경 불학(佛學)에는 옳은 곳이 없습니다.”¹⁸⁾

불교의 선에는 ‘열반적정’(涅槃寂靜)에 이르려는 선(如來禪)도 있고, ‘작용시성’(作用是性)에 이르려는 선(祖師禪)도 있다.¹⁹⁾ 주자는 여기서 미발기상의 체인이 열반적정의 체인 같은 것으로 되는 것을 경계하고 있는 듯하다. 주자는 열반적정에 이르는 것(坐禪入靜)이 아무 감각이 없는 고목(枯木)이나 식은 재(死灰)와 같이 되는 것이라고 자주 비판하였다. 반면에 그는 ‘작용이 곧 본성’이 되는 경지에 대해서는 한 때 긍정하였고,²⁰⁾ 나중에 비판하였다.

주자는 미발에서의 천리체인에 실패한 후 미발기상 체인론을 옹호하였

18) 『朱子語類』, p.3438, 「朱子一」, 권104: 39. “問擇之云: 先生作「延平行狀」, 言「默坐澄心, 觀四者未發之前氣象」, 此語如何? 曰: 先生亦自說有病. 後復以問. 先生云: 「學者不須如此. 某少時未有知, 亦曾學禪, 只李先生極言其不是. 後來考究竟, 卻是這邊味長. 才這邊長得一寸, 那邊便縮了一寸, 到今銷鑠無餘矣, 畢竟佛學無是處.’ 德明.”

19) “곧 여래선은 자성의 체험(體)을 중심으로 하고, 조사선은 자성의 작용(用)을 중심으로 하는 것에 그 차이가 있다.”(김호귀, 『목조선의 이론과 실제』, 동국대학교출판부, 2006, pp.41-2.)

20) “석씨의 ‘작용이 곧 성’ (作用是性)이라는 설명에 대해 물었다. 선생이 말했다: 그것이 이 성인뿐이니 그 설명은 옳다. 맹자는 ‘형(刑, 동물과 다른 사람 형체)과 색(色, 안색 곧 얼굴 빛)이 천성이므로 성인만이 그 형(形)대로 살 수 있다’고 했는데, 그것이 바로 이 성이다.”(『朱子語類』, pp. 3941-42, 「釋氏」, 권126: 60. “問釋氏作用是性. 曰: 便是這性. 他說得也是. 孟子曰: 「形色, 天性也. 惟聖人然後可以踐形.’ 便是此性. 侖.”

지만, 미발기상만을 줄곧 체인하는 것은 불교적 수행이라고 보고, 미발기상 체인의 의미도 축소한다. 그 대신 그는 이발찰식법(已發察識法)을 양심 보존과 본성 함양의 새로운 공부법으로 받아들여지게 된다.

2. 이발찰식론과 그 의미의 축소

1) 이발찰식의 의미

연평은 주자 나이 35세에 운명했는데, 이때는 주자가 미발 체인의 의의와 한계를 분명하게 알아차리지 못했을 때였다. 연평의 운명 이후 주자는 호상학자인 장식 등과 교류하며 이발의 관찰인식(已發察識)이라는 새로운 수양법을 공부한다. 이를 통해 주자는 37세에 ‘본성은 본체이고 마음은 작용임’(性體心用)과 ‘본성은 미발이고 마음은 이발임’을 요지로 하는 ‘중화구설’(中和舊說)을 수립한다. ‘이발찰식’의 수양론은 본성이 본체이고 마음이 작용이라는 전제하에 양심의 싹인 선한 생각(善念, 작용으로서의 마음)을 관찰 인식함으로써 양심을 보존하고 본성을 함양하려는 수양론인데, 이에 대해 호상학과의 호굉은 다음과 같이 말하였다:

“제선왕이 소를 보고 차마 죽이지 못하니, 이것이 양심의 싹인데, 이익에 대한 욕심(利欲)의 틈으로 인해서 드러난 것이다. 하나라도 보게 되면, 이를 붙들어서 보존하고, 보존하여 함양하고, 함양해서 확충하는데, 큰 것에 이르러, 큼이 그지없으면 하늘과 같다. 이 마음[양심]은 사람에게 있는데, 그 발현의 단서는 같지 않으니, 이 점을 잘 알아야 한다.”²¹⁾

2) 성체심용에 근거한 수양론

본성이 본체이고 마음이 작용이라는 ‘성체심용’은 본체인 본성이 작용인 마음과 함께 있다는 것을 함축하고, 이로써 작용인 마음을 관찰하고 보존하

21) 『朱熹集』7, p.3865, 「胡子知言疑義」, 권73: 2. “齊王見牛而不忍殺, 此良心之苗裔, 因利欲之間而見者也. 一有見焉, 操而存之, 存而養之, 養而充之, 以至於大, 大而已, 與天同矣. 此心在人, 其發見之端不同, 要在識之而已.”

는 것이 곧 본체인 성을 함양하는 것이라는 함축을 갖는다. 작용과 본체의 공존에 대해 주자는 다음과 같이 표현한다:

“대체로 천하는 온통 단지 하나의 자연적 틀이자 살아 있는 것(天機活物)이 흘러가며 드러나 작용하여(流行發用) 잠시도 쉬지 않을 뿐입니다. 이발한 것에 근거하여 그 미발한 것을 가리키면, 이발한 것은 인심(人心)이고 미발한 것은 모두 성(性)이니, 그 어떤 것도 [성을] 갖추고 있지 않은 것이 없습니다. 어찌 [인심 밖에] 따로 그 어떤 것[성]이 있어서 한 때에 국한되고 한 곳에 구애되어서 [성이라] 불리겠습니까? 저 일용(日用, 일상) 사이에 뒤섞여 하나인 본체[미발로서의 성]는 냇물의 흐름의 쉬지 않음과 같고 하늘의 운행의 다하지 않음과 같은 것입니다.”²²⁾

여기서 주자는 본성은 미발이고 마음은 이발이지만, 본성으로서의 미발은 특정한 시간과 장소에 국한되어 머무는 것이 아니라 항상 이발로서의 마음과 함께 하는 것이라고 보고 있다. 이로써 양심의 싹의 찰식과 보존은 성의 함양에 다름 아니게 된다.

3) 이발 찰식의 용이성

주자는 이발 찰식이 존심양성의 구체적 의미라고 주장하면서 이발찰식이 매우 용이한 것이라고 자신 있게 피력하기도 하는데, 물론 이것은 그가 이발찰식의 폐해나 한계를 경험하기 이전의 일이다:

“그러므로 본체와 작용, 정밀함과 조잡함, 움직임과 고요함, 근본과 말단이 밝아서(洞然) 한 터럭의 틈새도 없고, 술개가 날고 물고기가 뛰는 것 등, 닿는 곳마다 밝습니다(朗然). 보존한다는 것은 이것[한 터럭의 틈새도 없는 본체와 작용]을 보존하는 것일 뿐이고, 함양한다는 것도 이것을 함양하는 것일 뿐입니다. ‘반드시 일삼음이 있되 예기(毋正)하지 말고, 마음을 잊지 말되 조장하지도 말라’는 말입니다. 종전에는 어느 정도 안배하였으므로

22) 『朱熹集』3, p. 1373, 「答張敬夫」35, 권 32: 4. “蓋通天下只是一箇天機活物, 流行發用, 無間容息. 據其已發者而指其未發者, 則已發者人心, 而凡未發者皆其性也, 亦無一物而不備矣. 夫豈別有一物, 限於一時, 拘於一處而名之哉? 即夫日用之間, 渾然全體, 如川流之不息, 天運之不窮耳.”

[마음을 편히] 놓아둘 곳이 없었습니다. 지금은 ‘물이 이르자 배가 떠서 밧줄을 풀고 키를 바로 잡고 심이 내키는 대로 오르락내리락 하게 되었다’는 것과 같은 것을 얻었음을 깨닫습니다. 어찌 쉽지 아니한가요! 명도의 이른바 ‘터럭만한 힘도 들이지 않았다’라고 함이 진실로 허무맹랑한 말이 아님을 믿게 되었습니다.”²³⁾

이발찰식의 용이성을 주장하던 주자는 그러나 얼마 되지 않아 성체심용의 중화구설을 포기하게 된다. 이는 그가 이발찰식이 기상을 급박하게 하는 것으로서 존심양성의 바람직한 방법이 될 수 없다고 보았기 때문이다.

4) 이발찰식의 폐해: 기상의 급박함

주자가 찰식법의 폐해로 드는 것은 중(中)과 화(和)를 지극하게(致中和) 하지 않고 중과 화를 단지 보려고 한다(求中)는 점, 이 때문에 기상이 급박해질 수밖에 없다는 점 등이다:

“대저 일전의 편지에서 개진한 소견은 단지 호리명당하게 본 큰 근본(大本)과 보편적인 길(達道)의 그림자를 옳다고 고집하고, 치중화(致中和)라는 한 구절에는 전혀 생각해 보지도 않은 것입니다. 누차 인(仁)을 구하는 공부에 중요하다고 일러주신 까닭에, 공부에 착수할 곳이 없다는 것을 스스로 깨닫게 되었습니다. 단지 근원에서 쏟아져 나오는 대단한 기상을 보았을 뿐인데, 요즘에는 단지 큰 변화(大化)에 내몰려서 마치 큰 파도에 휩싸인 채 잡 시도 정박할 데가 없는 것처럼 느낍니다. 저의 소견이 줄곧 이와 같기 때문에, 사물을 응접할 때에도 단지 거친 용맹함과 사나운 과감함이 이전보다 배증했지만 너그러운 여유와 온화한 용모의 기상은 터럭만큼도 없게 되었음을 느끼게 되었습니다. 이 병을 고쳐 보려했지만, 그 연유를 알 수 없었습니다. 최근에서야 엄청난 큰 변화 속에서 제 스스로가 편안한 집(安宅)을 가져야 한다는 것과 이 편안한 집이 제가 심신을 편히 하고 천명을 세우며(安身立命)하고 지각을 주재(主宰知覺)하는 곳이며 큰 근본(大本)을 세우고 보편적 길(達道)을 행하는 것의 요점이라는 것을 알게 되었습니다.”²⁴⁾

23) 『朱熹集』3, pp.1373-74, 「答張敬夫」35, 권32: 4. “此所以體用精粗動靜本末洞然無一毫之間, 而鳶飛魚躍, 觸處朗然也. 存者存此而已, 養者養此而已. ‘必有事焉而勿正, 心勿忘勿助長’也. 從前是做多少安排, 沒頓著處. 今覺得如水到船浮, 解維正柁而沿洄上下, 惟意所適矣, 豈不易哉! 始信明道所謂‘未嘗致纖毫之力’者, 真不浪語.”

여기서 주자는 이발의 관찰 인식이 사물을 응접함에서의 용맹함을 증대 하지만 온유한 기상을 증대할 수 없다고 깨우쳤다는 것과 온유한 기상의 증대를 위해서는 편안한 집에 해당하는 미발을 함양하는 것을 일상 공부의 착수처로 삼아야 한다는 것을 언급하고 있다.

3. 선함양후찰식론과 그 의미의 축소

주자는 40세에 이르러 자신의 성체심용(性體心用)의 중화구설(中和舊說)을 폐기하고 심통성정(心統性情)의 중화신설(中和新說)을 수립한다. 중화신설 이전의 주자가 가진 미발 체인이나 이발 찰식에 대한 생각은 선불교와 유사한 점이 많았다.²⁵⁾ 중화신설을 세운 시기에 주자는 천리와 미발기상이 체인되어야 할 것이 아니라 함양되어야 할 것으로 본다. 이 때문에 함양의 방법으로 이전과는 달리 새롭게 경이무실(敬而無失)을 강조하게 되는 데, 이것은 경건함에 의해 중(기상)이 상실되지 않게 하는 것이다. 주자는 ‘경이무실’이 이발을 저절로 절도에 맞도록 하는 방안이라고 본다:

“미발의 중이란 본체[性]의 자연스러움이므로 궁구하여 찾을 필요가 없다. 다만 이때에 경으로써 지키고 이 기상을 항상 보존하고 잃어버리지 않으면, 이로부터 발하는 것은 반드시 절도에 맞을 것이다. 이것이 일상에서의 본래 영역의 공부이다. 이발에 처해서 그것을 관찰하는 것이 썩의 움직임을 관찰하여 확충에 이르는 공부이기 때문이다. 하나라도 중이 아니면, 곧 성(性)의 본원이 아니고, 마음의 도(心之道)가 거의 멈추게 될 것이다.”²⁶⁾

24) 『朱熹集』3, p. 1372, 「答張敬夫」34, 권32: 3. “大抵日前所見累書所陳者, 只是僂侗地見得箇‘大本達道’底影象, 便執認以爲是了, 却於‘致中和’一句全不曾入思議, 所以累蒙教告以求仁之爲急, 而自覺殊無立脚下功夫處. 蓋只見得箇直截根源傾倒海底氣象, 日間但覺爲大化所驅, 如在洪濤巨浪之中, 不容少頃停泊, 蓋其所見一向如是, 以故應事接物處但覺粗厲勇果, 增倍於前, 而寬裕雍容之氣略無毫髮. 雖竊病之, 而不知其所自來也. 而今而後, 乃知浩浩大化之中, 一家自有一箇安宅, 正是自家安身立命, 主宰知覺處, 所以立大本, 行達道之樞要.”(중화구설 제4서)

25) “진건(陳建) 역시 주희 40세 이전의 사상과 선학(선학), 육학(육학)의 사상 사이에는 부합하는 점이 있다고 하였다.”(진래, 앞의 책, p.173.)

26) 『朱熹集』6, p.3528, 「已發未發說」. 권67: 10. “未發之中, 本體自然, 不須窮索. 但當此之時, 敬以持之, 使此氣象常存而不失, 則自此而發者其必中節矣. 此日用之際本領工夫.”

미발의 중은 일부러 찾을 필요가 없고, 다만 그것이 주어졌을 때, 곧 일이 없는 때에 경으로써 지켜 보존해야 한다. 이발의 때에는, 곧 일이 있을 때는 양심의 싹을 관찰하여, 보존하고, 확충해야 한다. 이 경우에 중은 ‘성의 본연’으로서 ‘마음의 도’라는 의미를 갖는다. 이 같은 중을 지키는 방법이 경이므로 경과 중의 관계는 원인과 결과의 관계가 된다:

“경건하여 놓치지 않음이 곧 중이라는 것이다. 경건하여 잃지 않음이 본래 중인 것은 아니고, 단지 경건하여 잃지 않으면 중의 기상을 얻을 수 있다. 이는 공정함(公)이 인(仁)은 아니지만 공정하여 사적인 것이 없으면 인인 것과 같다.”²⁷⁾

1) 이발찰식의 의미 축소

주자는 호상학의 대표자인 호굉이 지은 「지언」(知言)에 대한 비판 글인 「호자지언의의」(胡子知言疑義)를 42세에 작성하였다. 여기서 그는 호굉의 심성론, 곧 ‘마음이란 천지가 만물을 주재함을 알아서 본성을 완성하는 것’(心以成性)이며 ‘본성이 체이고 마음이 용’(性體心用)이라는 견해에 맞서 ‘마음은 성과 정을 통괄하는 것’(心統性情)이며 ‘마음은 성과 정을 주재하는 것’(心主性情)이라는 견해를 내세운다. 이런 견해에 바탕을 두고, 그는 함양과 찰식 중에 함양공부가 더 중요하다는 점을 다음과 같이 주장한다:

“두 가지 중 어느 하나도 없앨 수 없지만, 성인 문하의 가르침에서는 함양을 자세히 가르치고 찰식을 소략하게 가르치는데, 이 점은 [‘인을 행하려고 한다면 먼저 인의 체를 인식해야만 한다’고 주장하는] 이 장(章)의 의견과 상반된다. 배우는 이가 판단한다면, 그 득실을 알 수 있을 것이다. 맹자께서는 제선 왕이 소를 사랑하는 마음을 지목하셨는데, 이는 환하게 안 것[양심의 싹]에 의거하여 그를 이끈 것이기는 하다. 하지만 반드시 이와 같이 한 다음에야 인을 구할 수(求仁) 있다고 여긴 것은 아니다. 반드시 싹을 근거로 그

其曰却於已發之處觀之者，所以察其端倪之動而致擴充之功也。一不中則非性之本然，而心之道或幾乎息矣。”

27) 『朱子語類』, p.3236, 「程子之書二」, 권96: 7. “‘敬而勿失’, 卽所以中也. ‘敬而無失’, 本不是中, 只是‘敬而無失’便是得中底氣象. 此如公不是仁, 然公而無私則仁. 賀孫.”

근본을 인식(識)하는 것보다는, 근본을 먼저 배양(培)하면서 그 가치와 잎이 스스로 무성해지기를 기다리는 게 더 낫지 않겠는가?”²⁸⁾

여기서 주자는 양심의 싹을 근거로 인을 ‘인식하려는’ 노력과 인을 배양하여 양심의 싹이 확충되게 하는 노력을 대비시켜서, 성인 문하의 가르침은 전자보다 후자에 치중한다고 밝히고 있다. 이런 가르침은 도덕적 본성이 인식을 통해 강화되지 않고 단지 함양을 통해서 강화된다는 점에 토대를 두고 있을 것이다.

2) 이심구심 비판

주자는 양심의 싹을 찰식할 가능성 자체는 부정하지 않지만, 찰식된 싹을 통해 본성을 인식할 가능성은 부정한다. 부정의 근거로 그가 내세우는 것은 ‘마음으로 마음을 구하는 것’(以心求心)이 불가능하다는 것이다:

“마음이 성과 정을 겸하고 포섭하는 것은 매우 좋은 일이다. 그런데 마음의 출입에는 때가 없고, 그것이 사는 고향도 알지 못하여, 제어하기는 어렵고 놓아버리기는 쉬우니, 이것은 지극히 좋지 않은 것이다. 이른바 ‘풀어 놓은 마음을 구한다’는 것은 마음으로써 마음을 구한다는 것이다. [그러나] ‘마음이 마음을 구한다’는 설은 쉽게 [마음을 볼 수 있는 살아 있는] ‘사물이 있다’는 사상체의 견해에 이르게 된다는 점을 알아야 한다.”²⁹⁾

마음으로써 마음을 구하는 일이 불가능한 이유는 다음의 인용문에서 말해지듯 관찰된 사물에 경중장단(輕重長短)이 있듯이 찰식된 마음(情)에도 경중장단이 있기 때문이다. 경중장단을 지닌 찰식된 마음(情)은 본성(性)의

28) 『朱熹集』7, p.3866, 「胡子知言疑義」, 권73: 2. “二者誠不可偏廢, 然聖門之教詳於持養而略於體察, 與此章之意正相反. 學者審之, 則其得失可見矣. 孟子指齊王愛牛之心, 乃是因其所明而導之, 非以為必如此然後可以求仁也. 夫必欲因苗裔而識本根, 孰若培其本根而聽其枝葉之自茂耶?”

29) 『朱子語類』, p.1914, 「孟子九」, 권59: 143. “心兼攝性, 情, 則極好. 然‘出入無時, 莫知其鄉’, 難制而易放, 則又大不好. 所謂‘求其放心’, 又只是以心求其心. ‘心求心’說, 易入謝氏‘有物’之說, 要識得. 端蒙.”

정확한 인식을 보장해주지 못한다는 것이다:

“미발 이전에는 마땅히 경으로써 함양을 지속하고, 이발 이후에는 마땅히 경으로써 그것을 살피야 합니다. [...] 이발의 감정(情)은 마음의 작용인데, 여기에서 자세히 살피는 것은 마음으로써 마음을 관찰하는 것을 면하지 못하는 것입니다. [...] 이발의 곳에서 심의 본체라는 저울(權度)으로써 그 심의 발한 바를 자세히 살피면 아마 [이발의] 경중장단의 차이가 있을 것입니다. 이른바 사물이 모두 그러하지만 심이 더욱 그렇다는 말이지요. 만약 발한 바의 마음에 의해 심의 본체를 구하려 한다면 이러한 이치는 없을 것입니다. 이것이 호씨의 ‘과오를 보고 인을 안다는 설’이 행해지지 못하는 까닭입니다.”³⁰⁾

위의 주자 답변 중에서 세 번째 문장은 본체(性)에 의해 이발(情)을 검토할 수 있다는 것을 말하므로 이발 찰식의 가능성을 인정하고 있는 것이다. 그런데 다섯 번째 문장은 찰식된 마음(情)에 의해 본체(性)를 구할 가능성을 부정하고 있는 것이다. 결국 주자는 여기서 찰식의 가능성 자체를 부정한 것은 아니고, 찰식을 통한 본체 인식의 가능성을 부정하는 것이다. 주자의 입장은 주어진 본체의 함양에 의해 이발을 제어해야지, 이발을 통해 본체를 구해서는 안 된다는 것이다.

주자는 찰식이 구증을 의도하여 본체를 직관하려 하는 한에서는 불교적 수행론이 되어버릴 수 있다고 지적한다:

“마음으로써 마음을 부린다’는 것에 대한 의심도 좋은 일입니다. 대개 정자의 뜻은 또한 스스로 주제를 만들어서 산만하게 나다니지 않게 할 따름이라고 한 것입니다. 맹자의 조즉존(操卽存)이나 구방심(求放心)이 모두 이 부류이니 여찌 이것으로써 저것을 부린다는 뜻이겠습니까? 다만 요즘 사람은 찰식이란 글자에 집착하는데, 곧 찾아 구해 포착한다(尋求捕捉)는 뜻이 있으니 성현의 이른바 조존하고 주재한다(操存主宰)는 것의 의미와 다릅니다. 이 미세한 차이를 반드시 간파해야지 그렇지 않으면 불교의 설로 흘러갑니다. 호씨의 글은 이러한 폐단을 면치 못했습니다.”³¹⁾

30) 『朱熹集』4, p.2223, 「答黃商伯」4, 권46: 18. “未發之前, 唯當敬以持養; 既發之後, 又當敬以察之. [...] 然既發之情是心之用, 審察於此, 未免以心觀心. [...] 已發之處以心之本體權度, 審其心之所發, 恐有輕重長短之差耳. 所謂‘物皆然, 心爲甚’是也. 若欲以所發之心別求心之本體, 則無此理矣. 此胡氏觀過知仁之說所以爲不可行也.”

여기서 주자가 이발찰식법이 불교의 설로 흘러갈 수 있다고 말한 이유는 양심의 싹을 찾아 본성을 포착하려 하는 방법이 불교에서 청정심을 보아 본래 성품을 간파하려는 방법과 유사하다고 보았기 때문일 것이다. 주자는 성현이 가르친 조존과 주재가 양심의 보존과 본성의 주재를 말한다고 보고 있다. 이러한 조존과 주재는 본성이 저절로 밝아지도록 여건을 조성하는 일이 지 본성을 능동적으로 포착하는 일이 아니라는 것이다.

주자는 ‘이심구심’이 마음을 이원화하는 문제점을 갖고 있다고 지적하기도 한다. 그는 장자소(장구성)가 말하는 찰식법이 지닌 문제점을 다음과 같이 지적한다:

“근래에 장자소의 논의는 사친(事親)의 상황에서는 사친이 어떤 일인지 체인(體認)해야 이른바 인을 인식(識仁)할 수 있고, 사형(事兄)의 상황에서는 사형이 어떤 일인지 체인해야 이른바 의를 인식(識義)할 수 있다고 하였습니 다. 내 생각에는 만약 이와 같다면, 전면에서는 이 마음을 미루어 사친하고 이어서는 배후에서 이 인(仁)을 찾아 취합니다. 전면에서는 이 마음을 미루어 사형하고 이어서 또 한 마음으로 찾아가 이 의(義)를 찾아 취합니다. 이는 두 마음이 있는 것입니다. 선가(禪家)가 곧 이와 같습니다. 그 말을 보면 ‘서 있는 자리에서 당신이 궁구해야 하고, 앉은 자리에서 당신이 궁구해야 한다’고 합니다. 그들이 눈썹을 치키고 눈을 부릅뜨고 몽둥이로 치고 고 함지르는 이유는 모두 서 있는 자리에서 다그치고 가르쳐 당신이 감당하고 인식하게 하려는 것이니, 이 때문에 그것을 선문의 설법하는 기세(禪機)라고 합니다.”³²⁾

장자소는 사친하고 사형하는 마음을 스스로 체인하면, 인과 의를 인식하

31) 『朱熹集』4, pp.1979-80, 「答石子重」4, 권42: 23. “以心使心, 所疑亦善. 蓋程子之意亦謂自作主宰, 不使基散漫走作耳. 如孟子云‘操即存’, 云‘求放心’, 皆是此類, 豈以此使彼之謂邪? 但今人箠箇‘察識’字, 便有箇尋求捕捉之矣, 與聖賢所云操存主宰之味不同. 此毫釐間須看得破, 不爾則流於釋氏之說矣. 如胡氏之書, 未免此弊也.”

32) 『朱子語類』, pp.1303-4, 「論語十七」, 권35: 119. “頃年張子韶之論, 以爲‘當事親, 便當體認取那事親者是何物, 方識所謂仁; 當事兄, 便當體認取那事兄者是何物, 方識所謂義. 某說, 若如此, 則前面方推這心去事親, 隨手又便去背後尋摸取這箇仁; 前面方推此心去事兄, 隨手又便著一心去尋摸取這箇義, 是二心矣. 禪家便是如此, 其爲說曰: 立地便要你究得, 坐地便要你究得. 他所以撐眉弩眼, 使棒使喝, 都是立地便拶教你承當識認取, 所以謂之禪機. 箇.”

게 된다고 본다. 주자는 이것이 마음의 분열을 통해 인의를 인식하려는 것이라고 본다. 장자소의 입장은 자신의 그때마다의 4단지심을 매번 자신의 마음으로 체인하면 4덕을 인식하게 되리라는 것이다. 장자소의 견해에 맞서 주자는 그의 시도가 마음을 분열시켜 한 마음이 다른 마음을 체인하려는 것이라고 비판한다. 이런 비판은 선불교 북종 신수의 ‘간심간정’(看心看淨, 마음을 보고 청정을 봄)에 대해 선불교 남종 혜능이 가한 비판을 연상시킨다. 혜능은 ‘간심간정’에 대해 다음과 같이 비판하였다:

“망념을 떠나면 본래 성품은 청정한 것인데 자기 성품이 본래 청정함을 알지(見) 못하고 마음이 일어나 마음의 청정함을 보는 것(心起看淨)이니 도리어 청정(淨)과 망령(妄)이 생겨난다. 망령(妄)은 있을 곳이 없다. 그러므로 간(看)하는 자의 간(看)하는 행위는 망령된 것(妄)이라는 것을 알 수 있다.”³³⁾

여기서 혜능은 마음과 성품을 대비시키고, 마음은 망령된 것이고 성품은 청정한 것이라고 하면서, 망념을 떠나면 곧 청정한 성품이라고 말하고 있다. 아울러 반성심을 일으켜 이것을 통해 청정심을 보려는 것은 망령된 일이라고 말하고 있다. 신수와 혜능의 차이는 청정심을 찾아 구함과 청정심을 유지함 사이의 차이에 해당함직하다. 마찬가지로 주자와 장자소의 차이도 본성을 찾아 구함(‘이심구심’)과 유지함(‘존기심양기성’) 사이의 차이에 해당할 것이다. 이리 보면 장자소의 수양론은 불교의 수행론과 구조적으로 상응관계에 있다.

주자가 장자소의 수양론을 마음의 이원화라고 비판하는 점은 혜능의 신수 비판, 곧 반성심을 일으켜 이것을 통해 청정심을 보려는 것은 망령된 일에 불과하다는 비판에 상응한다. 그런데 주자가 표면상 ‘마음의 이원화’를 명분으로 삼아 장자소를 비판하는 진정한 이유는 찰식된 이발심이 본체로서의 인의와 동일할 수 없다는 점에 있다. 주자의 입장은 인의가 이발심의 찰식으로 체인될 수 있는 것이 아니라 다만 거경을 통해 미발심에서 함양될 수 있을 뿐이라는 것이다. 주자의 이런 입장은 결국 본성과 작용, 미발과 이

33) 『大正新脩大藏經』, 48. 338c26-c28, 『六祖壇經』(敦煌本): “離妄念本姓淨. 不見自姓本淨. 心起看淨. 却生淨妄. 妄無處所. 故知看者看却是妄也.”

발의 동일화 가능성의 인정 여부에 달린 것인데, 주자는 스스로 ‘성체심용’(性體心用)의 단계를 떠나 ‘심통성정’(心統性情)의 단계로 나아갔기 때문에, 본체로서의 본성과 작용으로서의 정감을 동일시할 수 없었고, 이로써 정감을 통한 본성의 인식의 가능성도 부정하게 되었을 것이다.

그런데 본성에 대한 혜능의 입장은 주자의 입장과 다르다. 주자는 선한 생각(4단)이 있고, 이것은 본성(4덕)에서 나온 작용이라고 보는 반면에, 혜능은 청정한 마음이 곧 본래 성품이며 본래 성품은 다만 청정한 마음일 뿐이라고 본다. 이런 점에서 주자는 불교에 본체는 있되 작용은 없다고 비판하기도 하고,³⁴⁾ 유교예선 마음이 이치에서 나오므로 마음과 이치를 하나라고 여기지만 불교는 마음이 이치에서 나오는 게 아니라고 보아 그 둘을 분리시킨다고 비판한다.³⁵⁾ 이런 비판들을 함께 고려하면, 주자는 장자소 비판에서 본성과 작용이 질적 차이를 가지므로 그것들이 동일화될 수 없다고 주장하고, 다른 불교 비판의 맥락에서는 작용이 본성에서 나오므로 그것들이 동일화될 수 있다고 주장하는 셈이다. 주자의 이 두 번째 주장은 주자의 장자소 비판을 허약하게 할 수도 있다. 왜냐하면 장자소는 불교와 달리 작용이 본성에서 나온다고 보고 있기 때문이다.

어쨌든 이 단계에서 주자는 이발찰식의 수행법을 이발성찰의 방법으로는 인정하면서도 본성체인의 방법으로는 부정한다. 이런 주자의 입장은 공리 공부의 의미 확대와 정좌의 의미 축소로 이어지게 된다.

4. 정좌의 의미 축소와 공리거경론

1) 유교의 실리와 불교의 공리

주자는 미발체인이나 이발찰식을 시도할 때에 항상 천리(天理)를 염두에

34) “석씨는 단지 공적을 지켜 본체는 있고 작용이 없다(有體無用)” 『朱子語類』, pp.1919, 「孟子九」, 권59: 159. “釋氏徒守空寂, 有體無用.”

35) “우리는 심과 리를 하나[비분리]로 여기나 저들은 심과 리를 둘[분리]로 여긴다.” 『朱熹集』9, p.2877, 「答鄭子上」15, 권56: 54. “吾以心與理爲一, 彼以心與理爲二, 亦非固欲如此.”

두고 있었다. 바로 이 천리를 체인하거나 함양하려는 노력이 공리(空理)를 체인하거나 실현하려는 불교로부터 유교를 구별해주는 것이다. 주자는 천리를 말하는 유교가 공리를 말하는 불교보다 우월하다고 지적한다:

“우리는 마음과 이치를 하나[비분리]로 여기니 저들은 마음과 아치를 둘 [분리]로 여기니 일부러 이와 같이 하려는 것이 아니라 그 보는 곳(見處)이 달라서이다. 저들은 마음이 텅 비고 이치가 없음을 보지만 우리는 마음이 비록 텅 비어 있으나 만물을 다 구비함을 본다. 비록 [우리가] 마음과 이치를 하나라고 하지만, 기품과 물욕의 사사로움을 살피지 않으면, 보는 일이 진실하지 못해서 이러한 [이치를 보지 못하는 불교와 같은] 병폐가 있게 된다. 이것이 『대학』에서 ‘격물’을 귀하게 여기는 이유이다.”³⁶⁾

불교는 텅 빈 마음이 만물의 공리(空理)를 알려준다고 보지만, 유교는 텅 빈 마음이 만물의 리를 구비하고 있다고 본다. 물론 유교의 이런 입장은 마음이 만리(萬理)를 선형적으로 구비하고 있음을 원칙적으로 표명한 것이다. 현실적으로 말하면, 마음의 만리 구비는 사람이 격물공리의 과정 중에 만리(萬理)를 리일(理一)에 수렴하고 리일에 의해 만리를 관통하게 되는 이른바 ‘활연관통’(豁然貫通)을 통해 비로소 현실적으로 성립하는 것이고, 또한 마음이 거경함양을 통해 물욕(物欲)의 장애에서 완전히 벗어남을 통해 유지되는 것이다. 따라서 만리구비를 위한 격물공리와 본성 보존을 위한 거경함양이 주자수양론의 두 축이 된다. 거경함양은 물욕의 개입의 방지라는 방식으로 양심을 보존하고 본성을 함양하는 일이다. 주자는 격물공리의 여부에서만만이 아니라 존심양성의 방식에 있어서도 유교수양론과 불교수행론

36) 『朱熹集』9, p.2877, 「答鄭子上」15, 권56: 54. “吾以心與理爲一, 彼以心與理爲二, 亦非固欲如此, 乃其所見處不同. 彼見得心空而無理, 此見得心雖空而萬物咸備也. 雖說心與理一, 而不察乎氣稟物欲之私, 亦是見得不真, 故有此病. 此‘大學’所以貴格物也.” 주자에게 ‘비분리’가 갖는 적극적 의미는 다음과 같은 것이다: “불교는 둘로 나누지만 우리 유교는 하나로 만든다고 하는 이 단언에 주자가 불교를 비판하는 출발점과 종착점이 있다. 주자에 의하면 불교는 앞에서 든 대립적 개념들[내외, 분발, 정동, 체용 등]을 둘로 파악한다. 그리고 이 대립적 개념들을 둘로 파악하여 후자를 경시하고 전자만을 편중적으로 지향한다. 바꾸어 말하면, 불교가 이 대립적 개념들이 하나로 지양되는 것임을 모르고 끝내 둘로 나누어 보기 때문에 결국 윤리를 건립하지 못하고 만다는 것이다.”(윤영해, 『주자의 선불교비판 연구』, 민족사, 2000, p.351)

의 차이를 발견한다:

“정이의 이른바 ‘사람 마음은 본래 선하다’는 말은 바로 명도와 서로 부합한다. 다만 명도의 말이 명백하지 않아 어떤 이는 이를 잘못 보아, 놓아버린 마음의 수습(收放心)이 결국 불교의 텅 빈 정적(空寂)을 지키는 것과 같다고 말한다. 이는 이른바 놓아버린 마음의 수습의 의미가 단지 선한 단서(善端)의 보존이며 점차 확충해간다는 것이며, 석씨가 단지 텅 빈 정적을 지켜 [그에게] 본체는 있고 작용이 없는(有體無用) 것과 같지 않다는 점을 알지 못하는 것이다. 줄곧 그를 따라가면 사물과 서로 괴롭히고 서로 찌르게 되니, 이른바 측은, 수오, 공경, 시비의 선한 단서를 어떻게 보존할 수 있겠는가?”³⁷⁾

주자는 맹자가 말한 ‘놓아버린 마음을 되찾는 일’이 바로 선한 단서를 보존하고, 이로써 본성을 함양하고, 이로써 다시 선한 단서를 확충하는 일이라고 본다. 이에 따르면 유교 수양은 본체(본성)와 작용(4단)을 함께 얻는 일이 되지만, 불교의 수행은 텅 빈 정적의 마음을 얻을 뿐 마음의 작용은 얻지 못하는 것이다.

2) 미발공부로서의 정좌의 의미 축소

주자는 불교의 수행법이 텅 빈 정적을 얻음에 그친다고 보기에, 본성을 함양하여 양심이 작용하도록 하는 유교적 수양법이 우월하다는 믿는다. 이런 믿음을 토대로 그는 유교의 정좌를 불교의 좌선과 구별하는데, 그가 우선적으로 지적하는 차이점은 사려의 단절 여부에 있다:

“정좌(靜坐)는 좌선입정(坐禪入定)하듯이 하여 사려를 단절하려고 하는 것이 아닙니다. 다만 이 마음을 수렴하여 쓸데없는 생각을 지어내지 못하게 한다면, 이 마음이 맑고 일삼음이 없게 되어 자연히 [이치에 대해] 한결갈게 될 것입니다.”³⁸⁾

37) 『朱子語類』, pp.1918-19, 「孟子九」, 권59: 159. “伊川所謂‘人心本善’, 便正與明道相合. 惟明道語未明白, 故或者錯看, 謂是收拾放心, 遂如釋氏守箇空寂. 不知其意謂收放心只存得善端, 漸能充廣, 非如釋氏徒守空寂, 有體無用. 且如一向縱他去, 與事物相磨相刃, 則所謂惻隱, 羞惡, 恭敬, 是非之善端何緣存得? 賀孫.”

38) 『朱子語類』, p.379, 「學六」, 권12: 141. “曰: 靜坐非是要如坐禪入定, 斷絕思慮. 只收斂

“주자: 어떻게 공부하나요? 백우: 정좌를 배워서 사려를 철저히 억제합니다. 주자: 철저히 억제할 수 없어요. 다만 물리치면 됩니다. 완전히 눈을 감고 앉아도 사려는 게 됩니다. 사려가 완전히 없을 수는 없으니 다만 사악한 생각을 없게 할 뿐이지요.”³⁹⁾

사려에는 나쁜 생각(邪念)도 있고 선한 생각(善念)도 있기 마련이다. 주자는 정좌가 단지 나쁜 생각을 제거하는 것이지 선한 생각까지 단절하는 것은 아니라고 보는 것이다. 그런데 이 같은 견해는 주자가 수양의 초기에 미발 공부로서의 정좌를 ‘사려미맹 지각불매’의 유지로 보았던 점에 크게 대비된다. 이런 대비에서 보면, 주자는 이제 정좌를 더 이상 미발공부와 동일시하지 않는 것이다. 그는 오히려 정좌가 도리궁구의 수양법이 되어야 한다고 주장하기도 한다:

“사람에게는 정좌(靜坐)하여 생각이 없는 때[미발공부]도 있고, 도리(道理)를 생각하는 때[이발공부]도 있지만, 어찌 두 길을 구분하여 정좌할 때의 공부와 독서할 때의 공부가 판이하여 같지 않다고 말할 수가 있겠는가요? 정좌에 임해 함양할 때란 바로 도리를 몸소 성찰하고(體察) 생각하여 해석하려(思繹)하는 것, 단지 이것이 함양입니다. 이것은 환기함(喚醒)과 일깨움(提撕)을 말하는 게 아니고, 도리에 나아가서 저 나쁜 생각(邪思)과 망령된 생각(妄念)을 물리치는 것입니다. 단지 자신이 도리를 생각할 때에 저절로 사념은 생겨나지 않습니다.”⁴⁰⁾

여기서 주자는 정좌가 환기함과 일깨움에 의해, 놓아버린 마음을 수습하는 소극적 미발 함양법에 그치지 않고 도리를 사유하고 해석함에 의해 나쁜 생각이나 욕심을 물리치는 적극적 이발함양법이 될 수 있다고 말하고 있다.

此心, 莫令走作閑思慮, 則此心湛然無事, 自然專一. 大雅.”

39) 『朱子語類』, p.3711, 「朱子十五」, 권118: 1. “先生問伯羽: 如何用功? 曰: 且學靜坐, 痛抑思慮. 曰: 痛抑也不得, 只是放退可也. 若全閉眼而坐, 卻有思慮矣. 又言: 也不可全無思慮, 無邪思耳.”

40) 『朱子語類』, p.380, 「學六」, 권12: 142, “人也有靜坐無思念底時節, 也有思量道理底時節, 豈可畫爲兩塗, 說靜坐時與讀書時工夫迥然不同. 當靜坐涵養時, 正要體察思繹道理, 只此便是涵養. 不是說喚醒提撕, 將道理去却那邪思妄念. 只自家思量道理時, 自然邪念不作. 備.” ‘사역도리’(思繹道理)에 관한 자세한 설명은 다음에서 찾아 볼 수 있다: 이상돈, 『주자의 수양론』, 도서출판사철, 2013, pp.211-218(‘사역도리와 그 함의’)

더 나아가 주자는 미발공부가 무리하게 시간을 정해 놓고 해야 하는 규칙적인 일도 아니라고 말한다:

“희로애락에는 저절로 발출한 때가 있고 미발인 때도 있습니다. 각기 처해진 곳에 따라 공부하는 것이지, 어찌 강제로 미발로 되돌아가려 합니까? 윤화정(尹和靖)의 어록에서는 이것을 매우 상세하게 밝히고 있습니다.”⁴¹⁾

미발공부는 시간을 정해 규칙적으로 해야 하는 것이 아니라 단지 일이 없을 때 또는 미발의 때가 주어졌을 때 해야 하는 것이고, 정좌의 경우에도 미발심을 유지할 때도 있고 도리를 숙고할 때도 있다는 것이다. 이로써 ‘정좌’에서 미발공부라는 의미는 축소되고, 공리공부라는 의미가 ‘정좌’에 추가된 것이다. 결국 불교의 수행법과 유교의 수행법의 근접점을 형성하던 ‘정좌’에서조차 미발공부의 의미가 축소되고 공리 공부의 의미가 부가됨에 따라 주자의 수양론과 불교의 수행법은 더욱 큰 차이를 갖게 된다.

주자는 격물공리의 과정을 분수지리(分殊之理)에 대한 공리를 누적시켜 간 후, 만리(萬理)를 리일(理一)에 수렴하고 리일로 만리를 관통함에 이르는 과정으로 본다.⁴²⁾ 하지만 일이관지(一以貫之)의 활연관통(豁然貫通)에 이르는 것이 끝은 아니고, 하나를 미루어 다른 것을 아는 유추(類推)에 의해 분수된 이치(分殊之理)를 궁구하는 과정이 이어져야 한다고 본다. 주자가 말하는 공리의 누적을 통한 관통은 귀납적 탐구와 유사하고, 관통 이후의 유추는 연역적 방법에 유사한 것이다. 그런데 진래는 관통에 이르는 과정이 도덕적 경지에 도달하는 것을 염두에 둔 것이라면, 유추에 이르는 과정은 합리성을 확대하는 과정이라고 보고 있다.⁴³⁾ 이런 점들을 고려하면 주자의

41) 『朱子語類』, p.1330, 「論語十八」, 권36: 34. “喜怒哀樂, 自有發時, 有未發時. 各隨處做工夫, 如何強復之於未發? 尹子語錄中辨此甚詳. 必大.”

42) “힘을 씀이 오래됨에 이르르면 하루아침에 활연관통(豁然貫通)하게 되니, 만물의 길과 속 및 정밀한 것과 대략적인 것에 도달하지 못함이 없게 되고, 내 마음의 온전한 본체와 큰 작용이 밝아지지 않음이 없게 된다. 이것을 ‘물격’이라 하고, ‘지지’(知之至)라고 말한다.”(『四書章句集註』, p.20, 「大學章句」傳5장, 朱子註. “至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣. 此謂物格, 此謂知之至也.”)

43) “만약 누적으로부터 관통에 이르게 되는 것이 최종적으로는 일종의 도덕적 경지에 도

세 단계 궁리과정은 불교의 3단계 수행론, 곧 점수(漸修), 점수 이후의 돈오(頓悟)(또는 무분별지無分別智의 체인), 돈오 이후의 점수(또는 분별지分別智의 체인)로 이뤄진 수행론을 연상시킨다.

주자가 최종적으로 수립한 수양론은 한편으로 격물궁리론이고, 다른 한편으로 거경함양론이다. 거경함양론은 거경으로 미발에서 함양하고 거경으로 이발에서 성찰하는 것으로서 ‘미발함양 이발성찰론’이라고 규정지을 수 있다. 이 경우 이발성찰은, 감정발출의 관찰인식만을 의미하는 이발찰식과 다르게 감정발출, 의욕발출, 언동발출 모두에 대한 성찰을 말한다.

IV. 불교 수행론과의 구조적 유사성

주자의 수양론은 불교 수행론과의 비교 속에서 그 구조가 보다 분명하게 드러난다. 이런 비교를 위해서는 그 둘의 연결 고리를 먼저 마련할 필요가 있다. 그 연결 고리는 주자 수양론의 현상학적 해석가능성일 수 있는데, 이 점을 살펴보기로 한다.

1. 주자 수양론의 현상학적 해석가능성

주자의 수양론은 기본적으로 4덕을 논하는 도덕철학이고 후설의 현상학은 기본적으로 지각작용을 논하는 인식론이다. 이런 점에서 후자에 의한 전자의 해석가능성은 높지 않을 수도 있다. 그런데 실제에 있어서는 후설이 지각작용만을 말하지 않고, 이것에 토대를 둔 감정작용에 대해, 그리고 다시금 이것에 토대를 둔 의지작용에 대해서도 말하고 있다. 따라서 주자 수양론의 현상학적 해석 가능성은 낮다고 볼 수 없다.

달할 것을 말하고 있다면, 관통으로부터 유추에 이르는 것은 구체사물에 대한 인식과 처리에 발을 들여 놓는 것이기 때문에 더욱 많은 합리성을 갖추고 있다. 동시에 관통 이후에 도달해야 하는 보편의 내용은 층차가 있고 각기 다른 여러 측면의 것이어서, 개별적 도덕규범으로부터 보편적 윤리법칙에 상승하는 것을 포괄할 뿐만이 아니라 사물의 공통법칙까지도 포괄한다.”(진래, 앞의 책, p.361)

주자 수양론에 대한 인식론적 접근에 대한 비판은, 비록 다른 맥락에서 이긴 하지만 이미 손영식이 제기한 바 있는데, 이를 소개하면 다음과 같다:

“[...] [심기학(心氣學)에 따르면] ‘본성이 드러나 정이 된다’(性發爲情)고 하지만, 실제로는 마음이 본성을 발현시켜 주는 것(心發性爲情)이다. 리인 본성(性卽理)은 객체-대상이 되고, 마음(주관)은 오직 기(心是氣)이다. 이 마음은 생리작용이며, 인식 지각하는 것이다.”⁴⁴⁾

여기서 손영식은 심기학(心氣學)으로서의 지각설을 통해서 성리학의 ‘성즉리’(性則理)라는 기본개념이 제대로 드러나지 못한다고 보면서 우려 섞인 지적을 하고 있다. 그 우려는 대체로 세 가지인데, 이것들을 순차적으로 살펴보면 주자 수양론의 인식론적인 또는 현상학적 해석가능성을 모색해보기로 한다.

첫째의 우려는 심기학에 따르면 ‘리인 본성(性卽理)이 객체-대상’이 되고, 이럴 경우 리인 본성이 더 이상 주체적 성격을 갖지 못하게 된다는 것이다. 그런데 필자가 보기에, ‘마음이 본성(4덕)을 발현시킨다’는 말은 ‘마음이 도덕적 가치(4덕)를 대상에 부여한다’는 의미를 가지면서 가치평가적 ‘감정작용’(4단)을 가리킬 수 있다. 그리고 이런 경우 대상에 부과된 도덕적 가치(4덕)가 다시금 마음을 동기지어 가치추구적 ‘의지작용’을 발생시킬 수 있기 때문에, 리가 여전히 주체적 성격을 가질 수 있게 된다.

둘째의 우려는 심기학에 따르면 마음이 리가 아니라 ‘오직 기’라는 ‘심시기’(心是氣)의 입장이 도출되고 이것은 주기론으로 귀결된다는 것이다. 그런데 마음을 기로 본다는 말이 반드시 마음을 리가 결여된 것으로 본다는 것을 의미하는 것은 아니다. 마음을 기로 본다고 해도, 기로서의 마음이 ‘가치부여적 평가작용’(4단)을 통해 리(도덕적 가치, 4덕)를 대상에 부여한다고 생각하면, 마음은 대상에 부여되는 리의 출처가 되므로 마음은 기 이상의 의미를 갖게 될 것이다.

셋째의 우려는 심기학에 따르면 기로서의 마음이 ‘생리작용이며 인식 지

44) 손영식, 「주희와 이황의 미발(未發) 이론에 대한 논쟁: 이승환 선생의 미발 개념 비판」 『동양철학』31권, 한국동양철학회, 2009, p.3.

각'하는 것이므로 도덕적 주체일 수 없다는 것이다. 그런데 마음의 기본 작용이 지각이라고 해서 마음이 도덕적 주체가 될 수 없는 것은 아니다. 마음은 지각작용에 토대를 두고 도덕적 감정작용을 발할 수 있고, 이 감정작용을 토대를 다시 도덕적 의지작용을 발할 수 있기 때문이다.

이와 같은 여러 가능성들을 고려하면, 주자철학에 대한 현상학적 해석 가능성이 성립할 것이다. 그런데 '본성이 아닌 마음이 지각한다'는 '심지각설'만이 아니라 주자의 여러 가지 '미발' 규정들도 주자 수양론에 대한 현상학적 해석의 난점이 될 수 있다. 주자는 미발을 '지각불매'(知覺不昧)와 '사려미맹'(思慮未萌)으로, 이발을 '사물교지'(事物交至)와 '사려미언'(思慮萌焉)으로 특징지었다. 이와 관련해서 손영식은 '사려미맹'이 선험적 자아를 가리키는 것으로 인식 대상이 될 수 없다고 보고 있다:

“정이, 주희가 미발을 ‘사려미맹’이라 한 것은 선험적 자아를 가리킨다. 경험적 자아가 내 마음의 길을 이루는 것이라면, 그것은 내 마음의 뿌리이며 근원이다. 선험적 자아는 인식대상이 아니다. 자아의 뿌리를 캐들어 가면, 하나의 점으로 환원된다. 미발의 자아, 선험적 자아가 인식대상이 아니기 때문에, 정이와 주희는 함양과 존양을 주장한다”⁴⁵⁾

후설 현상학에서도 선험적 자아(최근 번역어로는 초월적transzendental 자아)는 그것이 순수 자아로 다뤄질 경우 단지 하나의 점이어서 인식대상이 될 수 없다고 본다. 그런데 이 경우의 문제는 '사려미맹'을 순수 자아로만 이해해야 하는가 하는 점에 있다. 현상학적 관점에서는 '사려미맹'과 '지각불매'를 모두 '아직 주의가 기울여지지 않은 수동적 지각상태'로 붙여지가 있기 때문이다. 후설은 의식의 과정이 '수동적 지각상태, 능동적 지각작용, 가치부여적 감정작용, 가치추구적 의지작용'으로 이루어진다고 본다. 이런 다양한 의식작용들에 항상 관여되어 있는 것이 순수 자아이다. 순수 자아는 다양한 의식작용들을 발산하는 기체(基體)이기 때문이다. 작용들의 기체로서의 순수 자아는 그 작용들과 항상 함께 있는 것이어서 이 작용들로부터 분리되어 있을 수는 없는 것이다. 작용들의 기체로서의 순수 자

45) 손영식, 앞의 글, pp.32-33.

이는 한편으로 작용들의 극점(極點)이며, 다른 한편으로 대상에 부여되는 가치와 의미가 나오는 원천이고 동시에 추구된 가치나 인식된 의미가 습득성이 되어 다시금 그리로 귀속하는 저장소이다. 이 점을 후설은 다음과 같이 표현하고 있다:

“자아는 하나의 공허한 이념적 극점, 즉 단순히 자아에서부터 흘러나와서 미리 주어져 있는 여러 활동들[작용들]의 교차점으로 규정되는 극점(Polpunkt, 極點)[뿐만 것]이 아니다; 오히려 그것은 바로 이와 한 가지로 ‘능동성’[작용]에 상응하는 습득성들(Habitualitäten)의 극이라고 하겠다. [...] 저 습득성들은 속성(Beschaffenheit), 즉 ‘발생에 의해서, 자아가 그때 그때 능동작용(actus)을 수행해 옴으로써, 자아에게 증장되고 오직 이러한 능동성들에 힘입어서만이 역사적으로 자아에 귀속되는’ 속성이다.”⁴⁶⁾

여기서 말해지는 ‘습득성들’이란 작용의 새로운 발출과 동시에 순수 자아에게 남겨지는 더욱 유효해진 ‘노에시스적 작용 성향’과 이 작용 성향에 관련된 더욱 유효해진 ‘노에마적 가치나 의미’를 말한다. 위와 같은 후설의 입장에 따르면, 순수 자아는 4덕이라는 가치의 원천이고, (대상에 4덕을 가치부여하는) 정감작용(4단)을 통해 더욱 유효해진 습득성들(4덕)이 다시금 그리로 귀속하여 머무는 저장소라고 할 수 있다.

또한 ‘사려미맹’은 ‘사려(주의를 기울인 해석)가 아직 개입되지 않은 수동적 지각상태’라고 볼 수 있다. 이 수동적 지각상태에 대한 해석이 능동적 지각인데, 이것이 이뤄지면 4단과 같은 가치부여적 정감작용이 발생한다. 현상학적으로 보면, 4단이란 능동적으로 지각된 대상에 4덕의 가치를 부여하는 정감작용이자 평가작용이다. 그리고 ‘미발심’이나 ‘사려미맹’에서의 함양이란 순수 자아 속에 보존된 습득성들인 노에시스적 작용 성향과 노에마적 가치들을, 예컨대 도덕적 감정작용(4단)과 이 작용에 관련된 가치(4덕)를 함양하는 일이 된다. 이리 본다면, 순수 자아(선형적 내지 초월적 자아)는 그 자체로는 인식 대상이 될 수 있는 것이 아니지만, 순수자아의 한 가지 작용방식으로서의 수동적 지각상태(‘사려미맹’, ‘지각불매’)는 능동

46) Edmund Husserl, 신오현 역, 『현상학적 심리학 강의』, 민음사, 1992, pp.396-7. 번역문 중에 나오는 용어 ‘습기’(習氣)를 필자는 원문 그대로 ‘속성’이라고 밝어 표현하였다.

적 사려(주의 집중과 해석)의 과정에 의해 지각내용(인식 대상)으로 변화될 수 있을 것이다.

2. 불교 수행론과의 유사성

의식의 과정에 대한 앞서의 현상학적 해석은 불교 수행론과 주자 수양론 사이의 구조적 유사성의 비교를 용이하게 해줄 수 있다. 수동적 지각상태, 능동적 지각, 감정작용, 의지작용, 언동행위라는 단계들은 불교의 5온(五蘊), 12연기(緣起), 4념처(四念處)와⁴⁷⁾ 일정한 구조적 상응성을 갖는다. 오온이란 인간의 육체적 정신적 상태를 구성하는 5요소(色, 受, 想, 行, 識)를 말하고, 일체현상이 인연에 따라 생기고 소멸하는(生起消滅)의 12과정을 말하고, 4념처란 좌선의 수행에 있어서 생각하며 지켜보아야 할 4요소(身, 受, 心, 法)를 말한다.

이승환은 주자에게서 드러나는 의식의 과정을 네 단계로 나누고, 이를 언어철학적 관점에서 해석하여 도표로 제시한바 있다. 이를 소개하면 다음과 같다.⁴⁸⁾

의식의 과정과 내용	객관사태를 있는 그대로 지각	지각된 사실에 대한 주관적 태도의 발생	사고와 추론을 통한 주관적 태도의 계산/수정	‘주관적 태도’를 실행하려는 욕구
	지각불매(炯然不昧, 虛靈不昧)	정서(情)	사려(思慮)	의도(意)
언어철학적 분석	명제 ‘p’	명제태도 I (정서적, 즉각적)	명제태도 II (인지적, 매개적)	‘명제태도’에 대한 최종 확인/결단

이 도표를 통해 이승환은 마음의 미발과 이발을 미(未)지향 상태와 이(已)지향 상태로 나누고, 마음의 전체 과정을 ‘지각불매, 정서(情), 사려(思

47) 틱낫한, 『화해 -내안의 아이 치료하기』, 진우기 옮김, 불광출판사, 2011, p.170-71 참조. 한자경, 『명상의 철학적 기초』, 이화여대출판부, 2008, p.86-104 참조.

48) 이승환, 「주자 수양론에서 미발(未發)의 의미: 심리철학적 과정과 도덕심리학적 의미」 『퇴계학보』 119권, 퇴계학연구원, 2006, p.30 도표.

慮), 의도(意)’라는 4단계로 표현하였다. 이 도표에서는 지각과 정서의 관계가 사려의 매개가 없는 ‘즉각적’ 관계일 수 있는 반면에, 정서와 의도의 관계는 사려의 매개가 필요한 ‘매개적’ 관계임이 표현되어 있다. 그런데 이 도표에서는 수동적 지각상태와 능동적 지각의 구분이 나타나지 않고, ‘있는 그대로의’ 지각인 지각불매에서 곧바로 주관적 태도인 정서가 발출될 수 있다고 표현되어 있다. 그런데 필자가 보기에 ‘있는 그대로의’ 지각인 지각불매는 수동적 지각상태이고 수동적 지각상태는 사려의 매개가 없는 것이므로 곧바로 정서를 발출한다고 볼 수 없다. 따라서 수동적 지각상태와 정서 사이에 능동적 지각이 자리를 잡아야 할 것이다. 또한 사려는 수동적 지각상태에 개입하여 능동적 지각을 형성할 뿐 아니라 정서에 개입하여 의도를 형성하기도 한다. 사려가 이렇게 이미 능동적 지각(事物交至)과 의도에 포함되어 있는 것이라면, 사려를 독립된 의식 단계로 설정할 필요는 없을 것이다. 이럴 경우 의식의 과정은 ‘지각불매(수동적 지각상태), 사물교지(능동적 지각), 정서, 의도’라는 4단계로 표시될 것인데, 여기에 ‘언동발출 후의 의식’을 추가하면, 다음과 같은 도표가 가능하다.

후설	수동지각	능동지각	감정작용	의지작용	실천 후의 의식
주자	지각불매	사물교지	감정발출	의욕발출	언동발출 후의 의식

한자경은 “유교의 이발선 공부와 불교의 4념처관” 사이에 상통성이 있다고 보고, 그 상통성을 12연기 개념을 사용하여 다음과 같이 도표화 하였다.⁴⁹⁾

	감정의 차원	의지의 차원
유교	정情 = 성성의 발發 (인심人心: 선악 이전 단계)	의意 = 심心の 발發 (인욕人欲: 선악분별단계)
불교	수受 = 수동적 보(報) (고락苦樂의 단계)	애 愛 · 취取 = 능동적 업業

49) 한자경, 앞의 책, 2008, p.201.

이 도표에서는 정서(情)가 ‘수동적 보(報)’라고 표현되고 있는데, 이런 표현은 개인이 수동적 지각상태를 어떻게 해석하는가에 따라 정서가 내게 ‘즉각적으로 자동적으로 주어지게 된다’는 의미를 가질 것이다. 곧 ‘수동적 보(報)’에서의 ‘수동적’이라는 말은 ‘자동적, 즉각적’이라는 의미를 가질 것이다. 또한 이 도표에서는 의도(意)가 ‘능동적 업(業)’이라고 표현되었는데, 이 표현은 우리가 정서에 ‘사려를 개입하는 것을 매개로 하여’ 의도를 형성한다는 의미를 가질 것이다. 곧 ‘능동적 업(業)’에서의 ‘능동적’이라는 말은 ‘사려개입적, 매개적’이라는 의미를 가질 것이다. 그런데 이 도표에서는 감정 발출의 동기가 되는 ‘능동적 지각’과 그 이전 단계인 ‘수동적 지각상태’가 표시되지 않았다. 수동적 지각상태라는 단계가 배제된 이유는 아마도 ‘미발의 지각불매’에 상응하는 요소를 ‘이발의 수행’인 4년치관 내에서 찾을 수 없었기 때문일 것이다. 그런데 필자가 보기에는 12연기 단계에서 ‘수’(受)의 앞 단계인 ‘촉’(觸)이 수동적 지각상태로 간주되어도 좋을 것 같다. 한자경 자신도 다른 맥락에서는 ‘수’(受)의 앞 단계가 ‘촉’(觸)이라는 점을 다음과 같이 도표화하였다.⁵⁰⁾

→	촉 →	수 →	애→	취 →
		신수(身受) 감각(sensation)	심수(心受) 감정(feeling)	

이 도표의 첫 번째 줄을 보면 ‘촉’(觸)이 ‘수’(受)에 앞서 있다. 이것은 ‘촉’이 수동적 지각상태이고, ‘수’는 ‘촉’에 주의를 기울임에 의한 능동적 지각일 수 있다는 점을 알려준다.

사람이 생명체인 한에서 사람에게는 ‘촉’(예컨대 눈과 색을 인연으로 하여 생겨나는 안식眼識 등)이 없을 수가 없다. 그러나 4년치 수행은 ‘촉’으로 말미암아 생기는 몸과 마음에서 고(苦)와 락(樂)의 느낌을 해소하고, 마음에서 고와 락, 탐욕과 분노를 해소하여, 일체의 고탐(苦樂)과 탐진(貪瞋)이 없는 마음 상태에 도달하려는 것이다. 이 상태는 감정과 의욕이 없고 ‘촉’만

50) 한자경, 앞의 책, p.88.

있는 상태이므로 ‘지각불매’이자 ‘미발’이라고 할 수 있을 것이다. 물론 주자가 ‘지각불매’를 ‘마음의 작용을 위해 본성을 함양’하는 단계로 보는 반면에, 불교는 ‘촉’을 ‘마음의 작용이 해소된 텅 비고 적막한’(空寂) 단계로 본다는 점에서, 비록 같은 ‘미발’이라고 해도 ‘지각불매’와 ‘촉’은 마음의 작용과 관련해 서로 다른 성격을 갖고 있다. 그러나 그 둘이 모두 ‘미발’에 해당한다는 점에서는 마찬가지로일 것이다.

이상의 논의를 토대로 하고 오온(五蘊)을 표준으로 삼아, 후설의 의식작용들, 불교 수행론의 개념들, 주자 수양론의 개념들을 서로 대응시켜 보면, 다음과 같은 도표가 가능하다.

5온	색은	수온	상온	행온		식온
	body	feeling	perception	emotion	volition	consciousness
후설		수동지각	능동지각	감정	의지	변화된 의식
4념처		[미발: 촉]	신수(身受)	심수: 고락	심수: 탐진	법념(法念)
12연기	육입(六入)	촉(觸)	수(受)	애(愛)	취(取)	유(有)
주자		지각불매	사물교지	감정발출	의욕발출	연동 후의 의식

물론 이 같은 배속에 대해 이견도 있을 수 있다. 우선 4념처에서 ‘법’(法)의 의미에 대한 해석이 다양하고, 오온이 12연기(無命, 行, 識, 命色, 六入, 觸, 受, 愛, 取, 有, 生, 老死) 중의 다섯 가지에만 상응하는 것이 아니라 각각의 모든 것에 적용된다는 주장도 있고, 12연기 중의 10번째인 ‘유’(有)가 의식이 아닌 업보(業報)를 의미한다는 주장도 있기 때문이다. 하지만 ‘법’(法)이 신, 수, 심을 총괄한다고 보는 견해도 있고, 오온이 12연기 중의 다섯 가지라고 보는 견해도 있고, ‘유’(有)가 촉, 수, 애, 취를 거쳐 생겨난 변화된 의식이라고 보는 견해도 있다. 따라서 필자의 저러한 배속이 전혀 새로운 주장은 아니다.

주자 수양론의 주요개념들(지각불매, 사물교지, 감정발출, 의념발출)과 불교 수행론의 주요개념들(촉, 수, 애, 취) 사이의 구조적 상응성은 인간의 의식작용들이 인간 모두에게 보편적인 것이라는 점에도 기인하고 주자 수양론이 불교 수행론을 비판적으로 수용하는 방식으로 수립되었다는 점에

도 기인할 것이다. 어쨌든 주자의 ‘미발이발’ 수행론은 불교의 ‘12연기’와 ‘4념처관’을 참고할 경우, 그 구조와 의미가 보다 분명하게 드러난다.

V. 맺음말

주자의 수양 방법은 ‘미발 체인’에서, ‘이발 찰식’, ‘선함양 후찰식’을 거쳐 ‘미발함양 이발성찰’로 이행하는 과정을 겪었다. 1) 처음에 그는 미발심에서의 천리체인을 시도하지만 이에 실패한다. 왜냐하면 천리체인이란 사려가 일어나는 이발심이어서 미발심과 양립할 수 없는 것이기 때문이다. 그래서 그는 미발체인의 의미를 축소하여 그것을 천리의 체인이 아닌 미발기상의 체인이라는 의미로 제한한다. 2) 그 이후 그는 이발심에서의 천리체인을 시도하는데, 이발심 속에 성이 함께 있다고 보면서 이발심의 찰식이 곧 천리체인이라고 간주한 것이다. 그러나 이발찰식이 기상을 급박하게 하는 폐해를 지니고 있음을 경험하고 또한 찰식된 이발심이 본성 자체와 같은 것일 수 없다는 것을 깨우친 후에는, 이발찰식에서 천리체인이라는 의미를 배제하는 식으로 이발찰식의 의미를 축소한다. 3) 이발찰식의 한계를 경험한 주자는 별도의 미발공부의 필요성을 알게 되어, ‘선함양 후찰식’을 내세우고, 더 나아가 ‘미발함양 이발성찰’을 내세우게 된다. 4) 이런 과정 속에서 정좌의 의미는 점차 축소된다. 주자에게 정좌는 최초로 미발에서의 천리체인의 방법으로 기대되었으나, 점차 미발기상체인의 방법, 수방심의 방법, 도리숙고의 방법으로 그 의미가 변화한다. 5) 미발공부와 이발공부가 더 이상 직접적인 천리체인의 방법이 되지 못하면서, 주자는 직접적인 천리체인의 방법으로 격물공리를 점차 강조하게 된다. 6) 체인된 리일(천리)과 분수(만리)는 미발심에서 함양의 내용이 되고 이발심에 대한 성찰의 기준이 된다. 이런 과정들을 거쳐 주자 수양론은 ‘공리거경론’으로 정착된다.

주자의 공리거경론은 결국 궁구된 이치를 미발에서 함양하고, 이발의 성찰을 위한 기준으로 삼고, 다시 미발함양과 이발성찰에 힘입어 격물공리를 지극화하는 수양론이라고 해야 할 것이다. 격물공리를 제외하고 말한다면,

주자의 수양론은 의식의 전체 과정, 곧 ‘수동적 지각상태, 능동적 지각, 감정 발출, 의욕발출, 언동 발출이라는 전체 과정을 대상으로 하는 수양론이다.

주자의 수양론은 탈불교적인 노력 속에서 이룩된 수양론이기 때문에, 불교의 수행론과 비교되었을 때 그 의의가 보다 분명하게 드러날 수 있다. 우선 그 목적에 있어서 불교 수행론은 공리(空理: 無我和 無念)의 실현을 추구하는 반면, 유교 수행론은 실리(實理: 性理와 物理)의 현실화를 추구한다는 점에서, 그 둘은 근본적으로 구별된다. 그러나 그 목적의 차이에도 불구하고, 둘 사이에는 여러 가지 구조적 상응성이 놓여 있다. 첫째로 주자가 말하는 ‘미발함양’은 어쨌든 불교의 좌선에 구조적으로 상응한다. 둘째로 주자가 말하는 ‘궁리의 누적’, ‘활연관통’, ‘유추에 의한 궁리’라는 격물치지의 세 과정은 불교에서 말하는 ‘점수’, ‘돈오’(또는 ‘무분별지의 체득’), ‘돈오 이후의 점수’(또는 ‘분별지의 체득’)에 구조적으로 상응한다. 셋째로 주자가 염두에 두는 마음의 전체 과정(지각불매, 사물교지, 감정발출, 의욕발출, 언동행위)에 대한 수양은 불교의 12연기론이나 사념처 수행의 주요개념들과 구조적 상응성을 갖고 있다.

투 고 일: 2013. 11. 04.

심사완료일: 2013. 12. 19.

게재확정일: 2013. 12. 20.

정은혜
서울대 철학사상연구소

참고문헌

- 『朱子全書』, 上海. 上海古籍出版社, 2002. [總27冊]
- 『四書章句集註』, 『朱子全書』, 第6冊.
- 『四書或問』, 『朱子全書』, 第6冊.
- 『延平答問』, 『朱子全書』第13冊.
- 『朱子語類』, 『朱子全書』, 第14-18冊.
- 『晦庵先生朱文公文集』, 『朱子全書』, 第20-25冊.
- 『朱熹集』, 四川: 四川教育出版社, 1996. [總10冊]
- 『宋元學案』, 臺北: 世界書局, 1983. [上, 中, 下, 3冊]
- 『二程集』, 北京: 中華書局, 2004. [總2冊]
- 『六祖壇經』, (敦煌本), 『大正新脩大藏經』48.
- 陳來, 『주자의 철학』, 이종란 외 역, 예문서원, 2008
- 김호귀, 『목조선의 이론과 실제』, 동국대학교출판부, 2006.
- 최진덕, 『주자학을 위한 변명』, 청계, 2000.
- 최정목, 『주자의 도덕철학』, 국 배우는 이료원, 2001.
- 윤영해, 『주자의 선불교 비판연구』, 민족사, 2000.
- 이상돈, 『주자의 수양론』, 도서출판사철, 2013.
- 턱낫한, 『화해 -내안의 아이 치료하기』, 진우기 옮김, 불광출판사, 2011.
- 한자경, 『명상의 철학적 기초』, 이화여대출판부, 2008, p.201.
- Edmund Husserl, 신오현 역, 『현상학적 심리학 강의』, 민음사, 1992.
- 이승환, 「주자 수양론에서 미발(未發)의 의미: 심리철학적 과정과 도덕심리학적 의미」 『퇴계학보』 119권, 퇴계학연구원, 2006.
- 이승환, 「주자 수양론에서 ‘미발 공부’의 목적과 방법 그리고 도덕심리학적 의미」 『동양철학』 32권, 한국동양철학회, 2009.
- 손영식, 「주희와 이황의 미발(未發) 이론에 대한 논쟁: 이승환 선생의 미발 개념 비판」 『동양철학』31권, 한국동양철학회, 2009.
- 손영식, 「미발설과 자아 개념: 이승환 교수의 미발설 비판」 『동양철학』 35권, 한국동양철학회, 2011.

ABSTRACT

A Buddhist Interpretation of Zhuxi's Self-Cultivation Theory

Cheong, Eunhae

What is the basic motivation that caused Zhuxi to repeatedly alter his self-cultivation theory? After studying Confucianism under Leetong, Zhuxi tried to experience both a neutral mental state that would be sustained when emotions such as joy, anger, sorrow, and pleasure didn't occur, and the heavenly principle that might be revealed in that neutral mental state. This point is known because he once stated that Leetong had encouraged him to experience a neutral mental state, and Zhuxi also stated at another time that Leetong had encouraged him to experience the heavenly principle. Zhuxi, however, failed in experiencing the heavenly principle in the neutral mental state. This is because the experience of the heavenly principle can only mean an understanding of it through thinking, which cannot happen in a neutral mental state. Trying to experience the heavenly principle in the neutral mental state is self-contradictory. So, he thereafter tried to experience the heavenly principle not in the neutral mental state, but in the emotional mental state. However, after encountering the mental problem that such a trial could make the mind to be nervous and could not be the experience of the heavenly principle itself, he became newly aware of the importance of the cultivation of a neutral mental state. This cultivation is not of the trial of directly experiencing the heavenly principle in a neutral mental state, but the trial of indirectly nurturing it. Likewise, the

cultivation of an emotional mental state is not of the trial of experiencing the heavenly principle, but of the trial of its nurturing. Therefore, Zhuxi's self-cultivation theory at this stage is to be called the theory of 'the pious nurture of the heavenly principle' in both the neutral mental state and the emotional mental state. Meanwhile, if the cultivation of both the neutral mental state and the emotional mental state are not of the trial of experiencing the heavenly principle, then the opportunity for its experience should be given in another way. Thus, Zhuxi could do nothing but emphasize more and more the importance of researching the principles of things. At last, the complete form of Zhuxi's self-cultivation theory is to be called the theory of 'researching principles and their pious nurturing.' According to the transition process of Zhuxi's self-cultivation theory, the basic motivation that caused several transitions of Zhuxi's self-cultivation theory is exactly the will to experience the heavenly principle, and he finally realized that the heavenly principle remains embodied in the principles of things. The heavenly principle is the basic concept that differentiates Confucianism from Buddhism, so that the establishment process of Zhuxi's self-cultivation theory can be characterized as the process of fixing an anti-Buddhist self-cultivation theory. Nevertheless, the complete form of Zhuxi's self-cultivation theory structurally corresponds to the Buddhist practice theory in some aspects. Firstly, 'nurturing of a neutral mental state' of Zhuxi corresponds to 'Zen meditation' in Buddhism. Secondly, the relationship between the 'convergence all principles on the heavenly principle and penetrating all principles by the heavenly principle' and the 'analogical inference' of Zhuxi corresponds to the relation of the 'experience of indiscriminating wisdom' and the 'experience of discriminating wisdom'. Thirdly, Zhuxi's self-examination of mental actions such as 'the neutral mental state, emotion, volition,

and words and actions' corresponds to 'the Fourfold Protective Meditation', which means successively introspecting 'the body, perception, the mind, and mental qualities'. This multiple correspondence between Zhuxi's self-cultivation theory and Buddhist practice theory seems to be natural and unavoidable, because the former was established under the influence of and against the latter.

Keywords: Zhuxi, Self-cultivation, Fourfold Protective Meditation.