

## 정도전의 불교비판에 대한 비판적 고찰

- 우주 내에서 인간 心の 존재론적 위상에 대한 논의 -

한 자경(이화여대 교수)

### I. 들어가는 말

우주는 우리가 감각기관을 통해 보고 들으며 사유로써 측량하여 알 수 있는 가시적 현상세계의 총체이다. 이 현상세계는 그 자체의 원리와 법칙에 따라 운행되며, 인간 역시 우주적 현상세계의 일원으로 존재한다. 현상세계의 일원으로서 인간은 시간 흐름에 따라 생멸하며 자연의 인과필연성에 의해 지배받는 유한한 존재이다.

그런데 인간은 현상세계의 일원이기만 한 것일까? 인간에게 현상세계를 초월하여 필연성으로부터 자유로울 수 있는 그런 무한의 능력은 없는가? 현상세계 안에서 인간의 존재론적 위상은 무엇인가? 이러한 물음은 인간 존재 뿐 아니라 현상세계 존재를 함께 논하는 형이상학적 물음으로 이어진다. 즉 인간 개체 및 현상세계를 형성하는 근본 원리는 무엇인가? 그 원리에 대한 인간 마음의 존재론적 위상은 무엇인가? 비가시적 마음과 가시적 현상세계는 어떤 관계에 있는가?

인간이 경험하는 현상세계가 인간 마음 독립적으로 존재하는 객관적 실재라면, 그 안의 인간은 그 현상세계의 질서와 법칙에 의해 규정되는 유한한 존재일 수밖에 없을 것이다. 반면 우리의 현상세계가 그것을 경험하는

우리의 마음을 떠난 객관적 실재가 아니라 오히려 우리 자신의 마음에 의해 그런 모습으로 현현하고 그런 원리로 질서지워진 가상적 존재일 뿐이라면, 그러한 현상구성적 마음은 현상초월적 능력을 가진 것으로 간주될 수 있을 것이다. 전자의 관점이 현상세계와 그 세계의 원리를 객관적 존재 및 원리로 인정한다는 점에서 ‘객관주의적 본질론’이라면, 후자의 관점은 마음 너머 객관실재를 인정하지 않고 현상세계 및 그 원리를 마음이 그린 가상으로만 간주한다는 점에서 ‘주체주의적 유심론’이라고 할 수 있겠다.

본고는 조선 초 정도전의 불교비판에 드러나는 유가와 불교의 대립을 객관주의적 본질론과 주체주의적 유심론의 대립으로 밝혀보고자 한다. 정도전에 있어 그 둘의 차이는 단적으로 객관적 원리인 리(理)와 주체적 심(心) 중 어느 것을 더 근원적 존재로 간주하는가의 차이가 된다. 유가에서의 심과 기(氣)와 리의 관계를 정도전은 다음과 같이 정리한다.

심(心)이란 것은 사람이 하늘에서 얻어서 태어난 기(氣)로서 허령불매하여 한 몸의 주인이 된다. 성(性)이란 것은 사람이 하늘에서 얻어서 태어난 리(理)로서 순수하고 지선하여 한 마음에 갖추어져 있다.)

다시 말해 심은 기의 산물이며 그 심에는 선천적 리가 성으로서 갖추어져 있다는 것이다. 마음에 구비된 이 리는 일체 존재가 따라야할 바의 객관적 이치 내지 도리로서 만사의 규범 내지 기준의 역할을 맡게 된다. 따라서 인간이 인간다워지는 것, 천지만물이 그 각각의 본성을 다하게 되는 것도 다

\* 이 연구는 2002학년도 이화여자대학교 교내연구비 지원에 의해 수행되었음.

- 1) 鄭道傳, 『佛氏雜辨』, 제3, 佛氏心性之辨, 449하, “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.” 『불씨잡변』의 원문은 민족문화추진회 편, 『韓國文集叢刊』, 제5권, 삼봉집, 446-463쪽, 번역은 민족문화추진회 편, 『고전국역총서』, 제120권, 국역 삼봉집, 306-356쪽을 참고할 수 있다. 본고에서 정도전 유가사상 및 불교비판은 그의 저서 『불씨잡변』, 『심기리편』, 『심문과 천답』에서 읽어내기로 한다.

이 객관적 리로 말미암는 것이다. 반면 불교의 핵심을 정도전은 리보다 심을 앞세우는 것으로 요약한다.

석씨는 리(理)가 심(心)에 갖추어져 있음을 알지 못하고 심으로써 종(宗)을 삼는다.<sup>2)</sup>

리보다 심을 앞세움으로써 리의 객관성과 우주현상의 실재성을 간과하였다는 것이 정도전의 불교비판의 요지이다. 심에 주어지는 리를 알지 못하고 오히려 심을 궁극적인 것으로 간주한다면, 리의 객관성과 보편타당성, 인간의 도덕성과 세계의 실재성이 부정되며 결국은 일체가 환(幻)이나 가(假)로 화하고 말기 때문이다.

이런 방식으로 정도전의 불교비판은 리를 중심으로 하는 유가적인 객관주의적 본질론과 심을 중심으로 하는 불교적 유심론과의 대립이 된다. 그리고 이는 곧 정주성리학과 불교가 정면으로 대립하는 점이기도 하다.<sup>3)</sup> 이하에서는 정도전의 불교비판의 토대가 되는 유가적 세계관이 어떤 의미에서 객관주의적 본질론인가를 상술한 후(제2장), 그러한 세계관에 입각하여 정도전이 행하는 불교비판의 구체적 내용을 살펴보기로 한다(제3장). 그리고는 다시 불교적 유심론의 관점에서 유가의 객관주의적 본질론을 비판적으로

2) 鄭道傳, 『心氣理篇』, 理論心氣 篇, 468하, “釋不知理具於心 而以心爲宗.” 『심기리편』은 정도전의 글에다 권근이 본문보다 훨씬 많은 양의 주를 달아 간행한 것이다. 여기 인용된 구절도 권근의 주에 해당한다. 『심기리편』 원문은 민족문화추진회 편, 『韓國文集叢刊』, 제5권, 삼봉집, 464-470쪽, 번역은 민족문화추진회 편, 『고전국역총서』, 제120권, 국역 삼봉집, 357-371쪽을 참고할 수 있다.

3) 정도전의 유가사상이 정통 유가사상, 정주성리학 또는 조선성리학 내에서 어떤 위치를 차지하고 있는가를 비판적으로 검토해보는 것도 또 하나의 연구과제가 될 수 있을 것이다. 그러나 본고에서는 그 점을 따로 문제삼지는 않았다. 다만 정도전 사상이 본고에서 논하는 대로 객관주의적 본질론이라는 점에서 주희 사상과 크게 다르지 않다는 것을 감안하면, 그러한 정도전의 유가사상이 조선성리학의 기본방향을 결정하였다는 것은 별다른 이의 없이 수용할 수 있을 것이다.

검토함으로써 정도전의 불교비판이 갖는 한계를 밝혀보기로 한다(제4장). 그리고 유가적 객관주의와 불교적 유심론의 관점 차이의 의미를 다시 한번 더 음미하면서 본고를 맺기로 한다(제5장).<sup>4)</sup>

- 4) 려말선초 어떠한 시대적 상황에서 불교가 유학자들로부터 비판받게 되었는가에 대한 논의는 여기에서는 생략하며 다음만 언급하기로 한다. 대세가 유교로 기울고 불교가 설 자리가 없게 되자 불교인들은 유불도 삼교가 근본적으로 서로 다른 것이 아니라는 삼교일치론 내지는 불교는 내적 정신수양, 유교는 외적 통치이념이라는 서로 다른 역할을 담당하며 병존해야 한다는 유불조화론을 제시하기도 하였다. 이러한 시도의 대표적 책으로 己和의 『顯正論』(『韓國佛敎全書』, 제7권, 217-225쪽), 작자 미상의 『儒釋質疑論』(『韓國佛敎全書』, 제7권, 252-279쪽, 송재운 역, 『유석 질의론』, 동국대 역경원, 현대불교신서51, 1984)을 들 수 있다. 그러나 강세를 점한 유학자들은 신국가 체제정비를 위한 새로운 이념확립을 위해 구이념인 불교를 철저히 부정해야할 필요성을 느꼈으며 따라서 그들의 불교비판은 보다 철저해졌다. 비판을 불교의 구체적 현실에서의 사회윤리적 실천방면에 국한하여 제기한 온건한 비판자들도 있었지만, 보다 철저하게 불교의 존재론과 인간관 등 그 사상적 핵심 자체를 문제삼는 강력한 비판자들도 있었다. 전자에는 李穡, 李齊賢 등이 속하고, 후자에는 金貂, 朴礎, 정도전 등이 속한다. 정도전은 후자의 대표적 인물이라고 할 수 있다. 즉 유가사상가로서의 정도전이 행한 불교비판은 당시 불교가 사회에 끼친 좋지 않은 영향들, 즉 사회윤리적 또는 정치경제적 측면들에만 국한된 것이 아니다. 그는 인간의 사회윤리적 또는 정치경제적 행태들은 특정한 세계관 내지 인간관의 형이상학에서 비롯된다는 것을 간파하였으며 따라서 보다 근본적인 비판은 바로 그 사상의 핵심인 형이상학적 명제들에 대한 비판이어야 한다는 것을 알고 있었던 것이다. 이영춘의 다음 구절은 이를 잘 말해준다. “그[정도전]의 비판은 단순히 불교의 사회적 폐단을 지적하는데 그치지 않고 불교교리에 대한 본격적인 철학적 비판을 제기하였다는 점에서도 주목된다.”(이영춘, “정도전의 배불론과 그 성격”, 『한국사상과 문화』, 창간호, 167-68쪽). 반면 한형조는 출가나 자비 등 불교의 비인륜성 비판에 대해 주회와 정도전을 비교하면서 다음과 같이 주를 단다. “두사람 사이에 미묘한 차이가 있다. 주회가 이 문제를 철학적이고 형이상학적인 배경과 연계해서 체계적으로 비판해 나가는데 비해, 정도전은 불교의 ‘사회적 측면’에 더 깊이 주의한다. 윤희와 인과를 『불씨잡변』의 첫머리에 배치하고, 휘기인륜, 자비, 지옥, 화복, 걸식 등의 논점에 주력한 것으로 짐작할 수 있다. 이들 문제를 다루는 그의 글은 힘있고 절실하다. 이에 비해 철학적 형이상학적 논제를 다룰 때는 내용도 소략하고, 분량도 적으며, 주회의 언설을 인용하는데 그친다.”(한형조, “주회와 정도전의 배불론”, 한국철학회 편, 『철학』, 제61집, 1999, 31쪽). 그러나 정도전이 윤희나 인과를 논할 때 뿐 아니라 인륜이나 자비를 논할 때에도 그것을 단지 사회적 측면에서 다루는 것이

## II. 유가의 객관주의적 본질론

### 1. 기: 개체의 우연성과 전체주의적 결정론

정도전의 유가사상에 따르면 일체 존재는 모두 기의 화합결과물이다. 무생물에서부터 동식물을 거쳐 인간에 이르기까지 모든 개체가 다 기(氣)의 산물이다.

사람과 만물은 모두 천지의 기에 의해서 생한다.<sup>5)</sup>

만물은 기가 화합하여 개체로 생성된 것이다. 자연의 일체 존재를 연속성으로 이해하는 정도전에 따르면 개체적 형태와 생명작용 뿐 아니라 지각의 심리작용도 다 기의 화합 결과 발생하는 기의 작용일 뿐이다.

기가 응취하면 형질이 되고 신기가 된다.<sup>6)</sup>

---

아니다. 정도전은 불교를 그 철학적 형이상학적 문맥에서 비판하고 있는 것이다. 이 점에서 한영우 역시 정도전의 불교비판에 대해 “성리학의 입장에서 불교를 이렇듯 철저하게 비판한 것은 동아시아 세계를 통틀어 전무후무한 것으로 사상사적으로 매우 중요한 의미를 갖는 것”이라고 말할 수 있었던 것이다.(한영우, 『정도전 사상의 연구』, 서울대출판부, 1983, 47쪽). 이처럼 유가적 관점에서는 정도전의 불교비판이 철저하고 결정적인 것으로 간주되었지만, 불교인들이 그 비판을 진지하게 받아들이고 심각하게 고려하여 재반론한 흔적은 찾아보기 힘들다. 『유석질의론』은 내용적으로 보아 당시 유가식의 불교비판에 대한 불교적 관점의 재반론이라고 볼 수 있지만, 다만 그 저술이나 간행연도가 정확치 않아 불씨잡변과의 직접적 연관관계를 단정하기는 힘들다. 본고에서 정도전의 불교비판에 대한 반론을 펴는 제4절에서는 『유석질의론』을 인용할 것이다.

5) 『불씨잡변』, 제1 불씨윤회지변, 447하, “人與萬物 皆爲天地之氣所生.”

6) 『불씨잡변』, 제4 불씨작용시성지변, 450하, “氣之凝聚者爲形質爲神氣.” 이는 정도전이 수용하고 있는 유가사상의 기본 특징이다. 개체적 신체뿐 아니라 생명작용이나 마음활동까지도 모두 기를 통해 설명하는 것이다. 주렴계는 『태극도설』에서 “형태가 생겨나면 신이 지각을 발한다(形既生矣 神發知矣)”고 말한다. 마음은 기가 화합

기가 응취하면 개체적 몸인 형(形)이 형성되고 그로부터 마음작용인 신(神)이 발생한다는 것이다. 이처럼 개체적 마음작용을 기가 취합하면서 자연적 방식으로 형성되는 것으로 보며, 마찬가지로 그 개체를 이루던 기가 흩어져버리는 죽음에 이르면 다시 자연적 방식으로 그 마음작용도 동시에 소멸하는 것으로 간주한다.

여기에서 정도전은 죽음이란 기가 흩어져 개체생명이 끝나는 것일뿐 아니라 나아가 그렇게 흩어진 기 자체마저도 남김없이 소멸하고 마는 것이라고 주장한다. 기 안에 개체의 흔적이 남아있을 수 있는 가능성, 따라서 그 기의 재화합을 통해 개체의 연속성이 유지될 수 있는 가능성마저도 철저히 배제하는 것이다.<sup>7)</sup>

---

해서 생긴 신체의 작용일 뿐이다.

유기는 근본적으로 동일한 기이기는 하지만 형태화하여 신체를 형성하는 기와 그 신체 상에서 정신작용을 일으키는 기를 다시 구분해서 개념화하기도 하는데, 그것이 곧魄과 魂이다. 맑고 통하는 기가 천기이고 탁하고 막힌 기가 지기라면, 혼기는 천기에 속하는 것이고 백기는 지기에 속하는 것이다. 인간을 몸과 마음의 결합체로 말하고자 할 때는 백기와 혼기의 결합체로 논해진다. 이 경우 인간의 죽음은 곧 두 기인 혼기와 백기의 흩어짐으로 간주된다. 분리되고 흩어진 혼기는 하늘로, 백기는 땅으로 돌아간다고 보는 것이다.

그러나 이 경우에도 심신일원론의 관점에 있는 정도전은 혼기를 사후에 하늘로 올라가 그 자체만으로 떠도는 “游魂”과 같은 것으로 오해해서는 안된다고 강조한다. 오히려 혼기는 신체적 백기 안에 기능태로서 잠재해 있다가 구체화되는 것이며 또한 백기가 다하면 더불어 사라지는 것으로 간주한다. 이러한 혼백의 관계를 정도전은 『불씨잡변』, 제1 ‘불씨윤회지변’에서 불과 나무의 관계에 비유한다. 즉 나무를 부딪쳐 불을 일으킬 수 있는 것은 나무 안에 본래 화가 있기 때문이며 따라서 나무가 열이 나면 저절로 불이 생하게 된다. 이렇듯 혼은 백 너머에 따로 존재하는 것이 아니라 “백 중에 원래 혼이 있어” “백이 따뜻해지면 혼이 되는” 것이고 결국 백이 사라지면 혼도 사라지게 된다는 것이다. 나무가 다 타서 연기가 위로 오르고 재가 땅에 남듯이, 인간의 생명이 다하면 혼기는 위로 백기는 아래로 흩어지는데, 위로 오른 연기가 결국 흩어져 사라지고 말 듯 혼기는 그렇게 멸한다는 것이다. 합해짐으로써 개체를 형성했던 기가 때가 되어 다시 흩어지게 되면 그것이 곧 그 개체의 죽음이며, 죽음에 있어 몸과 마음, 형과 신은 함께 멸한다는 것이다.

7) 개체를 형성하다가 흩어진 기가 그로써 소멸하는가 아니면 존속하다가 다시 새로운

하늘과 땅 사이는 용광로와 같아 비록 생물이라고 할지라도 모두 다 녹아 없어진다. 어찌 이미 흩어진 것이 다시 합하여지며, 이미 간 것이 다시 올 수 있겠는가.<sup>8)</sup>

기가 흩어지면 생명은 멸한다. 그리고 일단 흩어진 기는 다시 모일 수 없다. 흩어진 기는 그로써 소멸하며, 새로운 개체를 형성하는 기는 새롭게 생성된 기이다. 이것이 곧 유가의 생생(生生)의 원리이다. 그렇다면 기는 어떻게 생성되는 것인가?

기가 생성되게끔 하는 것은 태극(太極)으로서의 리(理)이며, 기의 자연세계를 질서있게 운행시키는 것 역시 리이다. 리에 의해 생성되는 기에는 음양 이기(二氣)와 목화토금수 오행(五行)의 구분이 있으며 이들이 서로 결합하여 개체를 생성하게 된다. 그런데 리에 의해 규정되는 기의 운행방식은 그 전체적 측면에서는 조화와 질서가 있지만, 각 개체의 관점에서 보면 특정 개체가 왜 특별히 그 기를 받아 그런 모습의 존재가 되었는가에 대한 답이 될만한 의도된 예지나 계획 또는 필연성은 없다. 각 개체를 구성하는 기의 트임이나 맑음, 두터움이나 높고 김의 정도는 생성 내지 탄생 순간 일월 성신과 천지를 포함한 전체 주위환경의 상황에 의해 결정되므로 결국 개체의 관점에서 보면 일체는 우연이 되는 것이다.<sup>9)</sup> 정도전은 개체 존재의 다양

---

개체를 형성하게 되는가의 문제는 송대 성리학 내에서도 논쟁거리였다고 볼 수 있다. 기철학자 장재는 현상계의 동질성의 근거로서 기의 불멸성을 주장하며 기는 취산을 반복하되 소멸하지는 않는다고 보았다. 그렇지만 기의 흩어짐이 곧 죽음을 뜻하며 흩어진 기에 영혼이 있을 수는 없다고 봄으로써 불교 윤회설을 부정하였다. 그런데 흩어진 기가 다시 모일 수 있다는 장재의 주장이 윤회와 통할 수 있다는 점을 간파한 정이는 불생불멸하는 것은 리이지 氣가 아니라고 강조하며 기의 불멸성을 부정하고 흩어진 기는 다시 결합하지 않고 소멸한다고 주장하였다. 주희 역시 정이와 마찬가지로 흩어진 기는 소멸한다고 보았으며, 이 점은 정도전도 마찬가지이다.

8) 『불씨잡변』, 제1 불씨윤회지변, 447上下, “天地間如烘爐 雖生物皆銷燼已盡 安有已散者復合 而已往者復來乎.”

9) 각 개체가 인간이 되는가 그 외의 생물이 되는가 또는 인간 중에서도 현자인가 어리

성이 함축하는 우연성을 누룩과 엿기름으로 만든 술의 온갖 차별적 맛의 우연성에 비유한다.

이 모두[다양한 맛의 술]가 다 일시적으로 마침 그렇게 되어 그럴 뿐이지 술을 만드는 데에 무슨 인과의 보응이 있어 그렇다고 하겠는가? …… 이른바 음양 오행의 기는 서로 엇바뀌어 운행되며 서로 들쭉날쭉하여 가지런하지 않다. 그러므로 사람과 만물도 만 가지로 변하여 태어나는 것이니 이치가 또한 이와 같다.<sup>10)</sup>

그러나 이 우연성은 개체의 관점에서만 성립하는 것이지, 개체 상황을 결정짓는 전체 기의 운행의 관점에서 보면 일체는 이미 결정되어 있다. 전체적 기의 배치상황에 따라 개체의 운명이 결정되는 것이다. 이는 곧 개체의 존재는 개체 자체에 의해 규정되지 않고 오히려 그 개체를 포괄하는 전체 기의 상황에 의해 규정된다는 전체적 결정성 및 개체적 우연성을 말해주는 것이다. 그러한 기의 전체적 행을 결정짓는 것이 바로 리이다.

## 2) 리: 객관적 인륜법칙과 자연법칙으로서의 리

유가가 현상 차원의 기일원론에 그치지 않는 것은 기의 생성 근거를 형이상학적 리로 보기 때문이다.<sup>11)</sup> 즉 유가에 있어 기(氣)는 태극 내지 무극의

---

석은 자인가, 부자인가 빈자인가 등의 차이를 모두 개체의 기의 차이로 설명한다. “기의 통합과 막힘, 치우침과 비름, 맑음과 탁함, 두꺼움과 얇음, 높고 낮음, 길고 짧음의 차이가 있다. 그리하여 사람과 만물이 생겨날 때 그 때를 만나 비름과 통합을 얻은 것은 사람이 되고 치우치고 막힘을 얻은 것은 물이 된다.” (『불씨잡변』, 제2 불씨인과지변).

10) 『불씨잡변』, 제2 불씨인과지변, 449상, “此固適然而爲之耳. 亦有所作因果之報應歟. …… 所謂陰陽五行之氣, 相推迭運參差不齊, 而人物之萬變生焉, 其理亦猶是也.” 여기서 정도전은 술을 담글 때 그 맛이 누룩과 엿기름과 물의 배합 비율 뿐 아니라 항아리의 상태, 담가 놓는 시간, 그 때의 온도와 습도 등 일체 여건에 따라 달라진다는 것을 말한다.



리(理)로부터 생한 것이다. 리는 개체로 형태화할 기의 구체적 운동에 앞서 존재하면서 그 운동을 가능하게 하는 이치이다. 이것은 우주를 관장하는 하나의 포괄적이고 보편적인 리이다. 그 리에 따라 기가 응취하고 형질화되어 개체가 형성되게 되는데, 이 개체에 내화된 리가 곧 그 개체의 성(性)이 된다. 따라서 리는 각 개체에 있어 각 사물의 그다움을 유지시켜주는 각각의 성이 되며, 그것을 각각의 도(道)라고 한다.<sup>12)</sup>

심신에는 심신의 도가 있어 가까이는 부자, 군신, 부부, 장유, 봉우에서부터 멀리는 천지만물에 이르기까지 각각 그 도가 있지 않음이 없다.<sup>13)</sup>

이처럼 정도전은 기의 화합으로 성립하는 개체들의 존재방식에 대해서는 우연론을 주장하지만 개체를 통합하는 전체의 관점에서는 각각의 개체가 실현시켜야 할 본성 내지 도가 존재한다고 보는 본질론을 주장한다. 각 개체의 본질은 개체를 형성하는 개별적 기로부터가 아니라 그런 기의 운행의 근원으로서의 보편적 리로부터 부여되는 것이다. 따라서 리는 형이하의 기로

11) “천지만물이 있기 전에 필경 태극이 먼저 있어 천지만물의 이치가 그 가운데에 이미 혼연히 갖추어져 있다. 그러므로 ‘태극이 양의를 생하고 양의가 사상을 생한다’고 하였으니 천만 가지 변화가 모두 이로부터 나온다.(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)” (『불씨잡변』, 제9 불씨진가지변, 452하).

12) 일체의 개체적 존재는 한편으로는 우주 보편적 리를 가지고 있고 또 다른 한편으로는 그 각각의 특수 존재를 규정하는 개체적 리를 자신의 성으로 가지고 있다. 전자가 태극의 리, 하나의 리, 리일(理一)에 해당하고, 후자가 개체의 리, 분수(分殊)된 리에 해당한다. 모든 개체는 자기 자신의 성을 갖고 존재하는 것이며 그 성을 곧 도라고 한다. 도는 형이상의 원리로서 기로 형성된 형이하의 개체들이 따라야 할 기준과 준칙의 역할을 하는 것이다. “도(道)란 것은 리(理)이니 형이상의 것이요, 기(器)란 것은 물(物)이니 형이하의 것이다. 대개 도의 근원은 하늘에서 나와서 물마다 있지 않음이 없고 언제나 그에 해당되지 않음이 없다.”(『불씨잡변』, 제6, 불씨매어도기지변).

13) 『불씨잡변』, 제6 불씨매어도기지변, 451상, “身心而有身心之道 近而即於父子君臣夫婦長幼朋友 遠而即於天地萬物 莫不各有其道焉.”

부터 발생하는 개체 내재적 원리가 아니라 형이상의 태극으로부터 개체에 부여되는 외적 원리라고 볼 수 있다. 리는 각 개체에 그 개체의 성으로서 부여되는 것으로 개체를 통해 장차 실현되어야 할 가능성일 뿐이다.

개체 안에 내재된 보편적 리 내지 성으로서의 가능성을 현실성으로 실현시키는 것이 인간의 사명이다. 즉 인간이 인간다운 것은 다른 존재들과 달리 오직 인간만이 기의 통합과 바름으로 인해 우주의 리, 자신의 성을 인식하고 그것을 의도적으로 실현할 수 있다는 것이다. 리를 인식할 수 있는 것은 인간 심에 리가 부여되어 있기 때문이다.

리는 개체에 부여된 본성이란 점에서는 소이연지리(所以然之理)이지만 장차 실현되어야 할 본질이라는 점에서는 소당연지리(所當然之理)이다. 그것은 각 개체가 되어야 할 바의 도리이고 기준과 척도의 역할을 하는 것이다. 그것은 인간에게 있어서는 실현되어야 할 도덕원리이며, 천지만물에 있어서는 실현되어야 할 본질인 당연지척이 된다. 이와 같이 형이상의 리를 개체의 성으로 인정함으로써 유기는 인간사회의 도덕규범이나 자연세계의 객관적 질서를 주장하게 된다. 천리로부터 인간에 부여된 인간의 성, 인간이 인간인 한 실현시켜야 할 인간의 도는 곧 인의예지의 도덕성이다.

지각과 운동의 움직임은 사람이 동물과 같으나 인의예지의 순수한 것은 사람이 동물과 다르다.<sup>14)</sup>

나아가 인간 마음에는 인간 자신의 성뿐만 아니라 우주 전체의 보편적 리가 주어져 있으므로 자신 바깥의 사물 각각의 성도 인식할 수 있다. 구체적 사물에 접하여서 사물을 인식하는 것과 그 사물의 당연지리의 도를 아는 것은 서로 구분된다. 구체적 사실인식은 사물로부터 오지만, 그것을 넘어서는 당연지리로서의 기준은 인간 마음 안에도 이미 구비되어 있다. 그러므로 정

14) 『심기리편』, 리유심기 편, 467하, “知覺運動之蠢然者 人與物同 仁義禮智之粹然者 人與物異.”

도전은 사물인식에 있어서도 심 안에 리가 구비되어 있어 인간이 능동적이고 주체적으로 사물의 당연성을 얻음을 강조한다.

오직 이 마음이 리를 구비하고 있으므로 사물이 오면 거기 응해서 그 당연성을 얻지 못함이 없으니, 사물의 마땅하고 마땅하지 않음을 처리함에 있어 모든 사물이 다 나의 명령을 듣기 때문이다.<sup>15)</sup>

마음 안에 구비되어 있는 리는 사물과의 관계에 있어 마땅히 어떻게 관계해야 하는가의 기준으로 작용한다. 대응방식을 제시하는 것이다. 따라서 마음 안의 리는 마치 저울에서 눈금과 마찬가지로의 역할을 하며, 나머지 개체 사물들은 그 눈금에 따라 평가되고 측량되기 위해 저울에 올려지는 사물과 같다. 인간은 사물과 관계함에 있어서도 항상 스스로 그 기준이 되며, 사물은 모두 나로부터 그 명을 들어야 하는 것으로 간주된다. 이처럼 정도전은 인간의 심에 부여된 리를 통해 인간의 도덕성뿐 아니라 천지사물과의 관계에 있어서의 능동성까지 주장하고 있다.<sup>16)</sup>

### 3. 심: 기의 산물로서의 유한자

---

15) 『불씨잡변』, 제3 불씨심성지변, 450상, “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.” 정도전은 유가에서의 심과 성과 정의 관계를 다음과 같이 강조한다. “허령불매한 것은 마음이고, 모든 이치를 다 갖춘 것은 성이며 만사에 응하는 것은 정이다(虛靈不昧者心也 具衆理者性也 應萬事者情也)” (불씨잡변, 제3 불씨심성지변, 450상). 이는 물론 주희의 『대학장구』 중의 한 구절 “明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理而應萬事者也”를 부연설명한 것이다. 여기서도 중요한 것은 마음에 구비되어 있는 성으로서의 리이다. 만사에 응하는 정은 이미 마음 안에 갖추어진 성의 발현으로 간주되는 것이다.

16) 인간 자신 안의 도덕성을 발견하려는 것과 사물과의 관계에서 그 당연성을 얻으려는 이 두 가지 측면이 유가의 수양 공부방법을 결정한다. 하나는 자신의 심의 바름을 얻으려는 내적 공부인 함양의 敬공부이며, 다른 하나는 자신 바깥 세계의 질서와 이치를 밝혀 알고자 하는 격물치지의 窮理공부이다.

인간은 기의 취합결과물로서 존재한다. 개체의 발생은 전체적인 기의 운동을 통해 규정되고, 기의 운동은 천지자연의 전체 리에 의해 결정된다. 이처럼 개체는 전체적 리와 그 리에 따르는 기에 의해 규정되는 존재이므로 각각의 규정된 위치를 넘어서는 초월이란 불가능하다. 전체 틀을 알고 따르며 수용하는 것 이외에 개체가 이를 수 있는 것은 없다. 전체의 질서는 이미 정해져 있고, 인간은 그것을 알고 따르고 실현시키는 것으로써 자신의 삶을 다할 뿐이다.

결국 인간이 인간다운 것은 인간을 형성한 바르고 트인 기로 인해 자기 자신과 천지만물의 성을 인식하고 그것을 실현할 수 있다는 것이다. 이처럼 천지의 리를 자각할 수 있는 능력을 갖춘 것이 곧 마음이다. 그러나 정도전에 있어 마음 그 자체는 기의 산물일 뿐이다. 그래도 마음에 특별히 의미가 부여된다면, 그것은 오직 그 마음에 구비된 리 때문이다. 만약 인간 심은 있되 그 안에 리가 성으로서 구비되어 있지 않다면 인간의 심 역시 동물과 마찬가지로 욕망에 따라 움직일 뿐 사욕을 규제할 규범을 결한 것이 된다. 마음이 신명의 집이 될 수 있는 것도 거기 갖추어진 리 때문이다.

마음은 신명의 집이며, 성은 거기 갖추어진 리이다.<sup>17)</sup>

이처럼 리는 마음에 구비된 성으로 주어지기는 하지만, 그 성이 곧 심성으로서 심과 동일시될 수 있는 것은 아니다.<sup>18)</sup> 심이 성과 정을 통섭한다고 해도, 성은 심에 부과되고 심은 그것을 인식하고 실현해야 하는 것이므로, 성은 어디까지나 심과 구분되는 심 밖의 객관 실재인 것이다.

17) 『불씨잡변』, 제3 불씨심성지변, 449하, “心者神明之舍 性則其所具之理.”

18) 이 점에서 성리학은 기본적으로 ‘心卽氣, 性卽理’이다. 이런 관점에서 유기는 불교의 ‘心卽性’을 비판하며, 불교의 영향을 받은 양명학의 ‘心卽理’ 역시 비판하는 것이다.

### III. 유가적 관점에서의 불교비판

#### 1. 개체적 업력의 규정성 비판

##### ① 윤회설 비판

정도전의 『불씨잡변』은 불교의 윤회사상에 대한 비판으로 시작한다. 인간이 죽어도 그 정신만은 멸하지 않고 남아 다시 다른 몸을 받고 이 세상에 태어난다는 윤회설은 맞지 않다는 것이다.

불씨는 말하기를 사람이 죽어도 정신은 불멸하고 다시 돌아와서 몸을 받게 된다고 한다. 이로부터 윤회설이 흥하게 되었다.<sup>19)</sup>

유가에 따르면 정신은 신체적 형태가 갖추어지면서 발생하는 신체의 한 가지 기능이지 존재론적으로 신체와 다른 위상을 가지는 것이 아니다. 그러므로 기가 흩어지면 정신 작용도 따라서 멸하게 되므로 다시 다른 몸을 받고 태어날 수 있는 것이 아니라고 한다. 불교 역시 불멸적 자아동일성에 입각한 영혼불멸설을 주장하는 것은 아니다. 그러나 한 오온의 개체가 행한 업의 세력은 그 오온이 멸해도 남겨져서 그 다음의 개체적 오온을 형성하게 된다. 이 점에서 업력을 매개로 한 자아의 연속성은 인정되는 것이다. 반면 정도전은 자기동일적인 실체적 자아는 말할 것도 없고 나아가 각 개체를 형성했다가 죽음의 순간 흩어지는 기에 대해서도 그 작용력을 부정한다. 즉 죽음에 있어 자기동일적 정신이 살아남지 않을 뿐 아니라 그 개체를 형성했던 기 자체도 흩어지면서 동시에 멸한다고 보는 것이다.<sup>20)</sup> 그러므로 다음

19) 『불씨잡변』, 제1 불씨윤회지변, 447상, “佛之言曰 人死精神不滅 隨復受形 於是輪廻之說興焉.”

20) 일반적으로 윤회설은 두가지 방식으로 이해될 수 있다. 하나는 자기동일적인 자아 내지 정신이 존재하여 몸(형)을 바꿔가면서 생을 거듭하여 존재한다는 것이고(유아 윤회론), 다른 하나는 자기동일적 자아는 없지만 전생의 오온이 지은 업력으로 인해

개체를 이루는 기는 앞서 흩어진 기와는 완전히 다른 새로운 기라는 것이다. 이처럼 정도전은 업력에 의한 불교적 윤회설을 반박하기 위해 개체를 형성하는 기의 단멸성을 주장한다. 개체를 형성하던 기는 흩어지면서 동시에 멸하므로 절대로 다시 화합하여 그 다음의 개체를 이루는 일은 있을 수 없다고 보는 것이다. 겨울에 나뭇잎이 떨어지고 다음 해에 거기에 새 잎이 돌아나도 새 잎은 새로 생성된 기에 의해 새롭게 생한 것이지 떨어진 잎의 기가 멸하지 않고 남아 본원으로 갔다가 다시 새 잎을 살아나게 하는 것은 아니라고 말한다.

이미 떨어진 잎이 본원으로 돌아갔다가 다시 생하는 것이 아니다.<sup>21)</sup>

그러므로 옛것과 새것 간에는 어떠한 연관성도 없고 따라서 새것과 옛것 간에 업력으로 인한 연속성을 주장하는 불교적 윤회는 옳지 않다는 것이다. 유기는 부모와 자식의 기를 같은 기로 간주하므로 기의 연속성은 오히려 부모 자식 간에서 찾을 수 있을 것이다. 그러나 그것은 기의 종류가 같다는 것이지 동일한 기라든가 기 자체의 연속성이 있다는 말은 아니다. 왜냐하면

---

현생의 오온이 발생하게 되므로 업력으로 인한 오온간의 연속성이 존재한다는 것이다(무아윤회론). 불교의 윤회설은 후자에 해당한다. 그런데 정도전은 이 두 가지 가능성을 다 비판하는 것이라고 볼 수 있다.

그러므로 정도전의 불교 윤회비판에 대해, 불교는 기본적으로 인간 사망 시 몸은 멸하고 정신은 살아남아 다시 태어난다는 영혼불멸설을 주장하는 것이 아니라 오히려 그런 불멸의 영혼존재를 부정하는 무아설을 주장하므로 정도전의 비판은 불교의 기본원리도 모르고 한 것이라고 일축해버리는 것은 문제가 있다. 정도전이 문제로 삼는 것은 영원히 불멸하는 자기동일적 영혼이 있는가 아닌가가 아니라, 육체가 멸하는 죽음과 더불어 일체가 함께 멸하는가 아니면 무엇인가가 멸하지 않고 남겨지는가이기 때문이다. 그리고 불교는 분명히 몸은 죽어도 그로써 일체가 끝나는 것이 아니라, 무엇인가가 죽지 않고 남아 내생을 이끈다는 윤회를 설하고 있다. 이에 반해 유기의 정도전은 자연의 생성성을 강조하기 위해 기의 불멸성이 아닌 단멸성을 주장한다. 개체의 죽음과 더불어 남겨지는 것은 아무것도 없게 되는 것이다.

21) 『불씨잡변』, 제1 불씨윤회지변, 447하, “非已落之葉 反本歸源而復生也.”

부모를 형성한 그 기는 부모가 죽을 때 흩어져 없어지게 되지 그것이 자식으로 연결되는 것은 아니기 때문이다. 단지 같은 종류의 기이므로 부모의 사후에도 완전히 흩어지기 전에는 자식이 제사를 드리면 그 기를 다시 잠깐 불러모을 수 있다고 보는 것이다.

## ② 인과응보설 비판

불교에서 업력에 따른 윤회를 설하는 것은 업과 보의 인과성을 주장하는 것이다. 불교에 따르면 새로 형성되는 오온은 그 이전 오온이 지은 업력의 선악에 따라 어떤 근(根)을 가진 존재인지, 즉 천인, 인간, 수라, 축생, 아귀, 지옥 중 어떤 존재인지가 결정되며, 또 인간 중에서도 락과의 삶인가, 고과의 삶인가가 결정된다.

따라서 정도전의 윤회설비판은 인과응보설 비판으로 이어지게 된다. 정도전에 따르면 각 개체는 새로 생한 기에 의해 새롭게 생성되는 것이 이미 있던 기, 그것도 전생의 흔적을 담은 기로부터 생성되는 것이 아니다. 따라서 전생의 업으로부터 현생의 오온이 형성된다는 것은 있을 수가 없다. 개체를 형성하는 기의 화합은 새로 생한 천지 기운의 우연적 조합에 따라 발생하는 것이지 어떤 인과필연성에 따라 발생하는 것이 아닌 것이다. 이에 업에 따라 그 발생이 규정된다는 인과응보설이 비판된다.

불씨는 전생에 지은 선악에 따라 보응이 있다고 본다. …… 그러나 사람과 만물은 생활 때에 그 시기를 당해 바르고 트인 기를 얻으면 사람이 되고 치우치고 막힌 기를 얻으면 물이 된다. 사람과 만물의 귀천도 여기에서 나뉘게 된다. …… 그러나 이는 모두 뜻이 있어서 그렇게 되는 것은 아니다.<sup>22)</sup>

22) 『불씨잡변』, 제2 불씨인과지변, 448상하, “釋氏所謂生時所作善惡 皆有報應 …… 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 人與物之貴賤於此焉分 …… 然皆非有意而爲之”

개체의 차별성, 인간과 동물의 차이, 인간 중에서도 지자와 우자, 부자와 빈자 등의 차별성은 모두 그 개체를 형성한 기의 차별성에 기인하지만 한 개체가 왜 그런 기로써 생성되었는가를 설명해줄 수 있는 의도나 원리는 있지 않다는 것이다. 개체의 발생은 개체 차원에서 보면 근본적으로 우연적이며 개체는 단지 전체 기의 운행으로부터 귀결되는 산물일 뿐이다. 그러므로 현생의 나의 존재 조건이 전생의 내가 지은 선악의 업에 따른 보응이라는 것은 있을 수 없는 것이 된다.

## 2. 리의 상대화 비판

정도전에 따르면 유기는 마음에 구비된 리에 근거하여 인간의 도덕성이나 천지사물의 원리를 주장한다. 마음에 리가 구비되어 있어 그 리에 따라 각각의 성을 인식할 수 있고 실현할 수 있다고 보는 것이다. 반면 불교는 마음 안에 구비된 리, 마음과 구분되는 리 내지 성을 인정하지 않고 마음 자체를 성으로 간주한다.

불교는 마음을 관해 본성을 견해야 한다고 한다. 마음이 곧 성이라 고 하는 것이다.<sup>23)</sup>

불교는 마음을 성으로 본다. …… 그러면서 미혹하면 심이고 깨달으면 성이라고 말한다. 또 마음은 성의 다른 이름이라고 말한다.<sup>24)</sup>

그러나 유가적 관점에서 보면 객관 보편적 리가 부여되지 않은 심은 비어 있는 공적(空寂)의 심일 뿐이다. 정도전은 불교가 공적의 심만 강조하고 그 빈 마음의 직관만을 강조할 뿐, 그 심 안에 구비되는 리를 부정함으로써 인

23) 『불씨잡변』, 제3 불씨심성지변, 449하, “佛氏之說曰 觀心見性 心卽性也.”

24) 『불씨잡변』, 제3 불씨심성지변, 449하, “彼佛氏以心爲性 …… 曰迷之則心 悟之則性 又曰心性之異名.”



간의 도덕성이나 객관세계 원리 등을 제대로 밝힐 수 없다고 보며 이를 불교의 가장 심각한 폐단으로 간주한다.<sup>25)</sup> 유가가 가장 중시하는 인륜지도와 천지만물과의 관계에서의 당연지도가 부정되고 있다고 보기 때문이다.

### ① 인륜폐기 비판

유가가 불교에 대해 가장 문제로 삼는 것은 불교가 인륜을 저버린다는 것이다. 정도전이 보기에 불교가 인륜을 폐기한다고 한 것은 세가지 의미로 구분될 수 있다. 하나는 마음에 구비된 성을 부정함으로써 인의예지신(仁義禮智信)의 오상(五常)의 성을 부정한다는 것이다. 유가적인 윤리체계 자체를 부정한다는 의미이다. 다른 하나는 추상적 윤리체계를 구체적 인간 각자의 상황에 적용하여 각자의 위치 및 관계를 규정짓는 것을 부정한다는 것이다. 각자에게 부여된 고정적 본성에 대한 비판이라고 볼 수 있다. 각각의 성, 즉 각 상황의 인간 관계 안에서 각 개체가 실현해야 할 성을 부정한다는 의미이다. 이는 불교가 인간관계인 부자, 군신 등의 관계를 본질적이 아닌 가합(假合)의 관계로 보기 때문이다. 인간관계를 인연 따라 형성된 것이지 절대적인 것이 아니라고 보는 것이다. 따라서 불교는 유가식의 윤리관, 즉 각자의 위치에서 자기 본분, 자신의 천명 내지 성을 다해야 한다는 윤리관을 받아들이지 않는데, 이것이 유가의 정도전에게는 심각한 인륜의 폐기로 여겨지는 것이다.

불씨는 인륜을 가함으로 보고 자식이 아버지를 아버지로 보지 않고 신하가 임금을 임금으로 보지 않는다.<sup>26)</sup>

25) 정도전에 따르면 理는 형이상자이고 氣로 이루어진 心은 형이하자인데 불교가 성을 심과 다르지 않은 것으로 이해하는 것은 형이상의 리를 간과한 탓이라고 평한다. “리는 형이상자, 기는 형이하자이다. 불교는 스스로 높은 무상의 것이라고 하면서 형이하만을 갖고 설하니 가소로울 뿐이다(理形而上者也 氣形以下者也 佛氏自以爲高妙無上 而反以形而下者爲說 可笑也已).”(『불씨잡변』, 제4 불씨작용시성지변, 450하).

윤리적 관점에서 정도전이 불교를 비판하는 또 다른 한 측면은 인류 실천에 있어 불교의 보편적 자비는 유가적 인(仁)이 가지는 친친(親親)의 원리에 어긋난다는 것이다.<sup>27)</sup> 인은 가까이 부모, 형제로부터 시작해서 타인에게 그리고 만물에로 확대해야 한다는 것이 친친의 원리이다. 그런데 불교는 이를 부정하고 보편적 자비를 주장하면서 도리어 출가함으로써 부모에의 애정은 끊어버리려 하는 모순을 보인다고 비판한다.

부자와 같은 지친(至親)이나 군신과 같은 지경(至敬)에 대해서는 반드시 [사랑을] 끊어버리려고 하니 이는 무슨 뜻인가.<sup>28)</sup>

이는 유가적 친친의 원리에서 보면 사랑이나 자비의 출발점이 되는 근본과 원류를 잃어버린 잘못된 실천방식이라고 정도전은 비판한다.

## ② 천지만물 상대화 비판

정도전은 불교가 마음에 부여된 리를 부정함으로써 인류폐지의 문제뿐만 아니라 객관 세계의 실재성 및 그 원리인식에 있어서도 타당성을 확보하지 못하는 문제를 야기시킨다고 본다. 불교는 인류뿐 아니라 천지만물도 모두가함으로 간주하기 때문이다.

26) 『불씨잡변』, 제8 불씨자비지변, 452상, “佛氏以人倫爲假合 子不父其父 臣不君其君.”

27) 정도전은 “무릇 부모는 나와 같은 기이고 타인은 나와 같은 류이며 사물은 나와 같은 생명이다. 그러므로 인의 마음을 배움에 있어서는 부모로부터 타인에게로 그리고 사물에게로 나아가야 한다(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).”(『불씨잡변』, 제8 불씨자비지변, 452상)라고 하여 친친의 원리를 정당화한다. 그런데 불교는 보편적 자비를 주장하면서 도리어 부모 형제에의 사랑은 끊으려고 하니 이는 인의 근원을 부정하는 것과 마찬가지로 보는 것이다. 마치 나무의 뿌리나 물의 원천을 부정하는 것과 같다는 것이다.

28) 『불씨잡변』, 제8 불씨자비지변, 452상, “若夫至親如父子 至敬如君臣 必欲絕而去之 果何意歟.”

불씨는 마음과 성을 진상이라고 하고, 천지만물을 가합이라고 한다.<sup>29)</sup>

천지만물을 가합 내지 허상이라고 간주하는 것이 문제가 되는 것은 그렇게 함으로써 마음에 주어진 리에 따라 세상 이치를 탐구하려 하지 않는다는 것이다. 따라서 사물의 성 내지 당연지도가 인정되지 않아 인간이 스스로 사물과의 관계에서 기준의 역할을 하지 못하고 결국은 오히려 사물에 이끌리게 된다는 것이다. 리를 자연 사물의 성으로 인정하지 않는다는 것은 각 개체들이 실현시켜야 할 기준, 원리 등의 존재를 인정하지 않는 것이다. 실현해서는 안 되는 것과 실현해야만 하는 것을 구분짓는 선악, 시비, 정사의 분별을 부정하는 것이다. 불교는 선악 시비의 분별을 상(相)에 따른 분별심의 발로로 간주하며 그런 망분별을 넘어설 것을 강조하기 때문이다.

정도전은 이와 같이 세상만물의 규준이나 척도로서의 리의 부정이 초래하게 되는 이중적인 부정적 결과를 경고한다. 우선 하나는 사물의 기준이나 표준을 제거함으로써 차별적 현상 전체를 떠나 결국 공적에 빠져들 뿐이라는 것이다.

반드시 모든 존재를 파탈하려고 하다가 공적에 떨어진다.<sup>30)</sup>

이는 곧 각각의 성의 기준에 따라 사물을 처리해야 하는데, 선이든 악이든 일체 업을 짓지 않으려고 세상과의 연관을 떠나려함을 비판하는 것이다. 이것이 바로 불교가 공적에 빠지는 잘못이라는 것이다. 이는 진여심은 인정

29) 『불씨잡변』, 제9 불씨진가지변, 452하, “佛氏以心性爲眞常 以天地萬物爲假合.” 불교가 객관세계를 가합이라고 보는 것은 그것을 마음을 떠난 객관적 실재성으로 인정하지 않고 마음 안에 또는 공에 기반한 가상으로만 인정한다는 것을 의미한다. 정도전은 불교의 이런 관점을 드러내기 위해 불교경전 『능엄경』을 인용한다. “空이 大覺 가운데서 생겨난 것은 바다에 물거품이 하나 일어나는 것과 같아 有漏와 微塵國이 모두 공에 의해 세워진 것이다(空生大覺中 如海一漚發 有漏微塵國 皆依空所立).”(『불씨잡변』, 제9 불씨진가지변, 452하).

30) 『불씨잡변』, 제6 불씨매어도기지변, 451하, “必欲擺脫群有 落於空寂.”

하고 그 심의 자취는 부정하는 것, 심은 취하고 적(跡)은 취하지 않는 것에 해당한다. 심만 인정하고 마음이 발현되는 현상세계인 심의 자취를 버리는 것이다. 자취를 부정하기에 인륜이나 천지를 다 망상, 자취라고 보며 그것을 넘어서려 하는 것이다.<sup>31)</sup>

리를 부정함으로써 야기되는 두 번째 폐단은 첫번째와는 정반대되는 것이다. 즉 선(禪)의 관점에서 차별적 현실 자체를 다시 긍정할 경우 적절한 기준이나 척도가 없음으로 인해 일체 현상을 무분별하게 수용하고 만다는 것이다. 이제는 ‘작용이 곧 성이다’라고 함으로써 일체의 작용을 불성의 실현으로 인정하며, 결과적으로 못하는 바가 없이 된다. 이런 태도가 가지는 문제점을 비판하기 위해 정도전은 다음과 같은 주자의 말을 인용한다.

만일 작용을 성이라고 한다면 사람이 칼을 잡고 함부로 휘둘러 사람을 죽이는 것도 감히 성이라고 할 수 있겠는가.<sup>32)</sup>

이와 같이 시비, 선악의 분별기준과 척도로서의 리를 인정하지 않음으로 인해 현상을 절대부정하거나 절대긍정하는 두 태도는 서로 대립되면서도 또 서로 상통하는 면이 있는 것으로 파악되고 있다. ‘심적(心跡)차별’ 내지 ‘색즉시공’의 관점에서 심만 취하고 그 자취를 버려 공적에 빠지는 현상의 절대부정의 태도와 다시 ‘작용시성(作用是性)’ 내지 ‘공즉시색’의 관점에서 일체 현상을 성으로 생각하여 무소불위에 빠지는 현상의 절대긍정의 태도 둘

31) 『불씨잡변』, 제5 불씨심적지변, 450하 이하에서 정도전은 불교가心和跡을 분리시켰음을 비판하고 있다. 이는 내면만 중시하고 외화는 소홀히 하는 불교적 공부에 대한 비판과도 맞물린다. 정도전은 “불씨의 학은 경으로 안을 곧게 함은 있으나 의로써 밖을 바르게 함은 없다”(佛氏之學 於敬以直內則有之矣 義以方外則未之有也)“는 程子の 말을 인용한 후, 거기서 한걸음 더 나아가 “그러나 의이방외가 없다면 경이적내도 결국 옳지 않다(然無義以方外 其直內者 要之亦不是也)”고 주장한다.

32) 『불씨잡변』, 제4 불씨작용시성지변, 450하, “若以作用爲性 則人胡亂執刀殺人 敢道性歟.”

다를 정도전은 서로 상통하는 두 태도로 간주하며 비판한다. 이는 둘 다 현상 안에서 시비, 선악을 판가름할 기준으로서의 리를 부정하기에 빚어진 폐단으로 생각한 것이다. 정도전은 이상의 두 태도를 적절히 다음과 같이 표현한다.

막힌 자는 고루해지고 트인 자는 방자해진다.<sup>33)</sup>

결국 인간으로서의 위의지칙(威儀之則)과 사물에서의 당연지칙(當然之則)을 인정하지 못하니까, 인간 행위에 있어 선과 악을 구분짓는 기준을 구하지 못한다는 것이다. 심만 취하고 적을 버려서 모든 작용을 멈추려고 할 때는 따라서 해야할 선도 하지 않으려는 고루함을 보이고, 다시 모든 작용을 다 성의 표현으로 인정하여 작용시성을 주장할 때는 하지 말아야 할 악조차도 해버리는 방자함을 보이는 것이 문제라는 것이다.

### 3. 심의 자립성 비판

유가는 심이 구비하는 리를 심독립적인 객관적 원리로 인정하지 않을 경우 마음이 개인적 사욕의 마음으로 간주될 수밖에 없다고 본다. 인간의 인간다움, 인간 마음의 위대함은 오직 그 안에 구비된 리 때문인 것으로 이해하기 때문이다.

33) 『불씨잡변』, 제5 불씨심적지변, 451상, “滯固者入於枯槁 疏通者歸於姿肆.” 이는 천지사물과 응하는 관계에 있어 주체적으로 그 기준이 되어 행해야 하는데, 스스로 리의 실현으로서의 기준되기를 포기하고 사물에 이끌리는 것이 된다는 것이다. “소위 리가 그 가운데 있지 않으므로 사물이 다가 옴에 있어 막힌 자는 끊고 제거하려 하고, 통달한 자는 따르고 좇으려 한다. 끊고 제거함도 본래 잘못이고 따르고 좇음도 역시 잘못이다. …… 사물이 하는대로 따를 뿐, 그 시비를 제어하거나 처리함이 없다(無所謂理者具於其中 故於事物之來 滯者欲絕而去之 達者欲隨而順之 其絕而去之者 固已非矣 隨而順之者 亦非也 …… 聽其物之自爲而已 無復制其是非而有以處之也).”(『불씨잡변』, 제3 불씨심성지변, 450상).

[마음에] 모든 리가 갖추어져 있지 않으면 허(虛)는 막연하게 비어 있을 따름이며 영(靈)은 분잡하게 흐를 뿐이다.…… 그러므로 심을 말하면서 리를 말하지 않으면 이는 그 집만 알고 그 주인은 알지 못하는 것이다.<sup>34)</sup>

정도전은 불교가 마음에 구비된 리를 부정함으로써 인간의 마음을 오직 사육에 몰든 샅된 마음으로 간주하게 되었다고 비판한다.

심이 있고 내[리]가 없으면 이해에만 달려갈 것이다.<sup>35)</sup>

불교가 인륜과 세계인식의 척도로서의 리를 부정함으로써 결국 인륜성과 과학성이 배제된 사적 욕망의 마음만을 주장하게 되었다고 보는 것이다. 이는 불교가 마음을 기(氣)나 리(理)의 영역을 넘어서는 독립적이고 자립적인 능력으로 간주하는 것을 비판하는 것이다.

#### IV. 불교의 유심론적 관점에서 본 유가의 객관주의적 본질론의 한계

##### 1. 가: 업력(業力)의 관점에서 본 유가적 객관주의의 한계

불교에 따르면 개체 및 우주세간을 형성하는 힘은 개체의 업력과 독립적으로 따로 존재하는 객관적 기가 아니라, 그 자체가 업력이다. 즉 불교에서 업은 개체가 짓는 것이기는 하지만 그 업이 짓는 힘은 오오으로서의 개체를 넘어서는 것으로 간주된다. 업은 개체적 신체의 부수 현상 내지 부수적 기능에 그치는 것이 아니라 그 자체가 그 다음의 존재를 형성하는 존재론적

34) 『심기리편』, 심난기 편, 465상, “非具衆理 則其虛也 漠然空無而已矣 其靈也 紛然流注而已矣 …… 故言心而不言理 是知有其舍而不知有其主也.”

35) 『심기리편』, 리유심기 편, 467하, “有心無我 利害之趨.”

힘을 갖는다. 업력은 개체가 멸해도 그에 상응하는 보를 낳기까지 멸하지 않는다. 업을 짓는 오온(五蘊)은 멸해도 행해진 업은 그 보(報)를 달성해야 하는 것이다. 그러므로 한 개체가 죽어서 오온이 흩어져도 멸하지 않고 남은 업력이 다시 새로운 오온을 형성하여 그 다음의 생을 살게 한다. 이처럼 윤회를 가능하게 하는 업력은 개체성을 넘어서는 힘이며<sup>36)</sup>, 바로 그 업력에 의해 오온화합물로서의 형(形)을 지닌 새로운 개체가 형성된다. 형을 지닌 개체가 곧 근(根)을 갖춘 오온, 유근신(有根身)이다.<sup>37)</sup>

나아가 불교에 있어 업력은 개체적 오온을 형성하는 데에 그치지 않고 그 오온의 개체가 그 안에 살게 될 세간을 형성하는 힘이기도 하다. 즉 오온의 육근(인식기관)에 상응하는 세간 우주를 형성해내는 존재론적 힘인 것이다. 불교에 있어 세계는 근(根)에 상응하는 경(境)으로서만 존재한다. 따라서 경으로서의 세계는 그 경을 인식하는 근을 떠난 존재가 아니다. 근을 갖춘 개체적 유정이 업력에 의해 형성되는 직접적 보인 정보(正報)라면, 그 근에 상응하는 세간은 개체적 유정이 그 안에 깃들여 살게 되는 기세간으로서 정보가 의거하는 보라는 의미에서 의보(依報)이다. 이와 같이 불교에 있어서는

36) 물론 업은 정신적인 의업과 언어적인 구업 신체적인 신업의 셋으로 구분된다. 그러나 말이나 몸의 움직임이 업으로 성립하기 위한 기본전제가 바로 의업이다. 그러므로 의업을 의지나 생각으로 인한 업이란 뜻에서 思業이라고 하고, 구업과 신업은 이미 의업에 기반하여 행해진 업이라는 의미에서 思已業이라고 한다. 그러므로 업은 기본적으로 정신적 행위이며, 업력은 정신적 힘이라고 할 수 있다.

37) 오온이 업을 짓고 그 업력이 다시 새로운 오온을 형성하게 된다는 불교적 관점은 12지 연기와 업설 및 우주창조설을 통해 확인된다. 우주실상을 깨닫지 못하는 無明으로 인해 개체가 지은 업을 다른 말로 行이라고 한다. 그리고 그 행을 인연으로 하여 생한 識은 곧 그렇게 지은 업의 힘인 업력의 총체를 뜻한다. 업을 짓던 개체 생명이 사멸해도 그 업력의 총체로서의 식은 남아서 다시 그 다음의 개체, 새로운 오온, 즉 名色을 형성하는 것이다. 명색은 더 세분화하여 내입처, 육근을 형성하게 된다. 이렇게 해서 근을 갖춘 개체적 유정이 발생하는 것이다. 이처럼 불교에서 업력은 단순한 심리적 부산물에 그치는 것이 아니라, 그 자체의 힘으로 자신의 보에 해당하는 오온 내지 육근을 생성함으로써 개체적 유정물을 형성한다.

유정과 기세간이 모두 업력의 결과이다.<sup>38)</sup> 따라서 현상세계는 업력을 따라 형성된 것이며 그 안에 사는 유정을 떠나 그 자체로 존재하는 것이 아니기에 유정 의존적 존재, 즉 가(假)로 간주된다. 가란 가설적으로 설정된 존재, 관념이라는 말이다. 이와 같이 불교는 개체 및 우주세간 전체에 대해 업력을 떠난 객관 실재성을 인정하지 않는다. 개체나 우주세간을 모두 개체가 짓는 업력의 소산으로 간주하는 것이다.

이와 같은 불교적 업력은 유기에서의 기에 비교될 수 있다. 개체 및 현상세계를 형성하는 근본 힘을 유기는 기라고 하고 불교는 업력이라고 본 것이다. 문제는 그러한 기 내지 업력이 개체와 더불어 떨어지는가 아니면 개체 너머로 존속하는가 이다. 유기가 주장하듯 기가 개체와 더불어 떨어진다면 새로 생성되는 개체는 선행 개체 및 그 개체의 기와는 무관한 것이 된다. 따라서 새로운 개체를 형성하는 힘은 소멸하는 이전 개체의 기와는 무관하게 이미 존재하고 있는 객관적인 우주적 기이며, 각 개체는 결국 그와 같은 객관적인 우주 전체의 기의 운행질서에 의해 규정받아 생겨나는 수동적 부산물에 지나지 않는 것이 된다. 반면 불교에서처럼 개체의 업력이 개체의 소멸 후에도 존속하여 그 다음 개체를 형성하는 힘으로 작용한다고 볼 경우, 개체를 형성하는 전체 우주적 기는 그 우주 내에 살고 있는 개별 생명체의 업력을 떠나 따로 존재하는 별도의 객관적 기가 아니라 오히려 그러한 개체들의 업력의 총화에 지나지 않는다. 이 경우 업력을 일으키는 개체의 마음은 우주적 현상세계에 대해 단지 수동적 부산물이 아니라 능동적 구성자의 위치를 점하게 되는 것이다.

이처럼 불교가 한 개체적 오온이 멀해도 그 개체가 지은 업은 보를 낳기까지 그 힘을 유지하다가 결국 그 힘에 의해 그 다음의 오온이 형성되고 그

---

38) 불교의 우주생성론을 보면 우선 共業의 업력에 의해 지수화풍의 기세간이 먼저 갖추어지고 그 안에 각각의 유정물이 태어난다. 기세간을 형성하는 공업과 개체를 형성하는 不共業이 모두 한 유정의 업인 것이다.



와 더불어 천지 세간이 형성된다고 보는 것은 우리 각각의 삶의 고락과 우리 환경세계의 청정과 염오가 바로 우리 자신이 지은 업의 보라는 것을 말해주는 것이다. 그만큼 인간 행위의 역동성과 책임성을 강조한다. 그리고 업력을 넘어서서 개체발생을 규정하는 또 다른 객관적 기를 인정하지 않는다는 것은 곧 낡은 업의 보를 다하고 새로운 업을 짓지 않을 경우 업력에 의해 형성되는 현상세계를 넘어설 수 있는 인격의 현상초월성, 즉 마음의 자유와 해탈가능성을 말해주는 것이다.

이에 반해 유가에서는 한 개체의 의지적 작용력은 그 개체의 죽음과 더불어 그냥 소멸할 뿐이다. 개체적 현상을 규정하는 것은 개체를 넘어서 우주적 차원의 객관적 힘이다. 인간 마음은 우주적 기의 일시적 응취결과일 뿐이며 개체의 신체적 한계를 벗어나지 못해 새로운 개체의 발생에 아무런 영향도 미치지 못하는 것으로 간주된다. 그러므로 유가에서 각 개체는 천지의 전체적 틀 안에서 결정되며 이러한 전체주의적 결정은 각 개체의 관점에서 보면 단지 우연성일 뿐이다. 개체적 삶은 전체 기의 역학구조 안에서 결정되는 것으로 개체는 그 전체 구조 속에서 무기력하다. 그 구조 안에서 내가 왜 그 위치에 태어나 그 기질적 운명의 삶을 살아야 하는가에 대한 답은 없다. 그저 우연히 그럴 뿐이다. 개체의 정신적 노력은 천지 기의 전체구도를 바꿀 수 없기에 전체주의적 결정론을 벗어날 수가 없다. 이점이 불교적인 업력의 관점에서 보았을 때 유가가 지니는 객관주의의 한계이다.

## 2. 라: 공(空)의 관점에서 본 유가적 본질주의의 한계

인간사회 내지 자연세계를 포함하여 개체적 현상세계를 질서잡는 원리를 유가는 절대적 원리인 리로 간주하는데 반해 불교는 그것을 현상세계에서만 타당한 윤회연기의 원리, 즉 연기법이라고 본다. 유가에 있어 리는 형이하의 기를 운행하게 하는 형이상적 원리로서 기의 현상세계가 그에 따라 움직이

며 그 현상을 통해 실현되어야 할 궁극적 가치로 간주된다. 이에 반해 불교에서의 연기법은 세간형성의 원리일 뿐 그 이상이 아니다. 연기법은 업에 따라 유정 및 세간이 형성되는 원리로서, 그에 따라 인연화합하여 형성된 제법은 자기자성이 없는 무자성(無自性)의 것, 가(假)일 뿐이다. 결국 불교에 따르면 리 내지 성은 세간을 넘어선 절대적 형이상학의 원리가 아니고 단지 세간형성의 원리이며 그러한 원리적 규정들은 세간적 한계를 넘어선 것이 아니다. 그러므로 연기법에 따라 현상세계를 이루는 각 개체는 자기 고유의 자성을 가지고 존재하는 것이 아니라 중연화합(衆緣和合)해서 형성되는 무자성의 존재이다. 무자성이므로 공(空)인 것이다. 공인 것을 모르고 각각을 고유한 존재로 생각하고 자성적 본질이 있다고 간주하여 그것에 집착하게 되는 것을 불교는 경계한다. 각각이 무자성이고 따라서 공임을 알아 현상적 규정성에 고착하고 집착하지 말 것을 권하는 것이다.

그러나 유가는 리의 객관적 실재성을 확신한다. 그것이 인륜이 되고 천지 만물의 생성원리가 된다고 보는 것이다. 반면 불교는 것처럼 도덕법칙이나 자연법칙으로 고정화되고 절대화된 원리들이 실은 인간의 관념일 뿐이라는 것을 말한다. 유가에서 기의 근원으로 간주되는 리와 같은 원리의 절대성을 인정하지 않는 것이다.

현상세계 원리에 대한 이와 같은 관점의 차이는 현상을 형성하는 기 내지 업력의 발생론적 근원에 대한 유가와 불교의 서로 다른 이해에서 비롯된 것이기도 하다. 유가는 기에 의해 개체가 형성되는데, 그 기 자체는 우주적 원리인 리로부터 나온 것이라고 본다. 이에 반해 불교는 개체를 형성하는 기는 바로 업력일 뿐이며 업력은 기와 다른 존재론적 위상의 리로부터가 아니라, 바로 개체에 의해 형성되는 것이라고 본다. 유정이 행한 업이 낳긴 힘이 곧 업력이기 때문이다. 결국 유가가 기의 근원으로 간주한 리가 의미하는 바 윤리규범이나 자연법칙 등이 불교에 있어서는 모두 기적 존재인 개체들이 형성한 문화의 산물, 역사의 산물로 간주된다는 말이다. 리를 현상 너머

의 것으로 실체화하여 절대적 객관적 원리로 간주하는 것은 일종의 집착이며 그것은 바로 우리 자신의 관념, 우리 자신의 역사적 산물을 고정화하고 절대화하는 것에 지나지 않는 것이다.

우리가 오늘날 인류, 천륜이라고 생각하고 자연원리라고 생각하며 절대시하는 것들은 실제로 그러한 것이 아니라 단지 지난날 전세대 인간들 자신이 만든 규칙, 그들 자신이 생각한 원리들일 뿐이다. 우리가 하는 말이 우리 자신의 사고와 행동을 규정하듯이, 우리가 행한 업, 우리가 만든 규칙들이 인간세상을 규정하는 원리로 객관화된 것이다. 실체는 모두 우리들 자신의 관념일 뿐이다.<sup>39)</sup> 이것이 불교적 공의 관점에서 보았을 때 드러나는 유가적 본질주의의 한계이다.

결국 유가와 달리 불교가 리의 객관적 실재성 및 보편타당성을 부정하는 이유는 인간이 궁극적으로 지향해야 할 바에 대한 이해가 서로 다르기 때문이라고 볼 수 있다. 유가는 천리의 인식이나 성의 실현, 도덕적 완성을 인간 삶의 궁극목적으로 삼지만 불교는 거기에 머무르지 않는다. 세간 존재는 업력이 형성하는 존재이며 세간 이치는 업력이 빛는 윤회연기의 법칙일 뿐이다. 반면 인간의 진여성은 윤회연기의 세간을 넘어 해탈할 수 있기 때문에 인간은 궁극적으로 업력의 굴레로부터 벗어남을 목표로 한다. 그러므로 세간의 이치, 업보의 인과법칙, 선악의 분별 등을 추구하고 따라야 할 절대적

39) 정도전은 리의 객관성과 필연성을 그것이 많은 인간에게 긴 시간 동안 타당하다는 상호주관성을 통해 증명하려고 한다. “반드시 실한 이치가 있어 그런 것이다. 가란 잠시에 불과하고 환은 한 사람만 속일 수 있다. 천지는 장구하고 만물이 장생하는데 가이거나 환일 수 없다.”(『불씨잡변』, 제9 불씨진가지변). 잠시가 아니라 긴 시간, 한 사람이 아니라 여러 사람에게 세상이 이렇게 보여지는 것은 세상이 객관실재이며 그 이치가 절대적 이치라는 것을 말해주는 것이라고 보는 것이다. 그러나 불교의 관점에서 보았을 때 세상이 공에 입각한 환상의 꽃(空華)인 것은 그것이 한 순간 나에게만 그렇다는 말이 아니다. 세상을 인식하는 또는 그 세상에 사는 유정을 떠나서 세계가 그 자체로 있지 않다는 말이며, 인간은 공동의 업에 따라 공동의 세간을 형성하는 것이다.

가치로 간주하지 않는다. 한 마디로 세간 원리인 리보다는 세간 초월적인 인간 심을 더 높은 가치의 궁극적 존재로 간주하는 것이다.

### 3. 심: 진여심(眞如心)의 관점에서 본 유가적 경험주의의 한계

정도전 불교비판의 핵심은 불교가 심을 기와 리 이상의 존재로 간주한다는 것으로 요약될 수 있다. 불교는 심을 기 이상의 존재로 봄으로써 기의 산물로서의 몸이 죽어도 그 마음의 작용력은 업력으로서 멸하지 않고 남아 그 보로써 다음 생을 일으켜 윤회한다고 본다. 나아가 불교는 심을 리 이상의 존재로 봄으로써 마음 밖의 리 내지 성을 인정하지 않아 결국 인간의 도덕 원리나 자연원리를 절대적인 것으로 보지 않고 마음 작용의 결과인 가(假)나 환(幻)으로 보고 있다. 정도전은 바로 이 점을 비판하는 것이다. 이는 결국 인간 존재, 궁극적으로는 마음을 달리 이해하고 있음을 보여준다.

불교는 인간 마음을 세계내적인 사물 존재와는 다른 존재로 이해한다. 현상적 인과필연성을 넘어선 현상초월적 존재, 진여심으로 이해하는 것이다. 불교는 유가가 인간 마음을 오로지 신체적 기관으로밖에 이해하지 못한다고 비판한다. 심을 육단심(肉團心)으로만 이해하고 인간을 철저하게 유한한 존재로 인식함으로써 심 내지 인간의 초월성을 보지 못하는 것을 유가의 한계로 보는 것이다.<sup>40)</sup>

40) 물론 유가 역시 인간 심에 대해 그 심을 형성하는 기는 맑고 투명하며 허평불매해서 그 리를 다 인식할 수 있다고 말하며, 인간 마음이 만물의 주재임을 강조한다. “하늘이 이 마음을 내어줌에 지극히 신령하고 지극히 밝음으로써 한 몸 가운데 주인이 되어 여러 이치의 묘함으로써 만물을 주재케 한 것이요 쓸데없이 한갓 만물의 영장으로 만든 것이 아니다.”(『불씨잡변』, 제19) 나아가 인간 마음을 단지 기의 산물로서 기의 흐름에 대해 수동적으로 규정되는 것에 그치는 것이 아니라 수행을 통해 능동적으로 기의 흐름을 바꾸고 변화시킬 수 있는 기의 주재자로 간주한다. “성인은 가르침을 배풀어 배우는 자에게 기질을 변화하여 성현에 이르게 하는가 하면 나라를 다스리는 자에게 쇠망을 바꾸어 치안으로 나아가게 하니, 이는 성인이 음

『유석질의론』의 저자는 바로 이런 점에서 유가와 불교가 성, 심, 도 등 같은 단어를 쓰지만 그 뜻을 서로 달리 이해하고 있음을 지적한다. 즉 유가는 세간질서를 따르는 세간윤리를 주장하며 인간존재를 세간적 존재, 신체적 존재로 이해하는데 반해, 불교는 세간 너머 해탈적 깨달음을 추구하며 그 가능성을 초월적 마음에서 찾는다는 것이다.

그유가가 말한 성은 하늘이 명령한 성일 뿐이어서 석가가 말한 원만대각성은 아니고, 그가 말한 심은 육단생멸심일 뿐이어서 석가가 말한 진여청정심이 아니며, 그가 말한 도는 성을 따르는 도일 뿐이어서 석가가 말한 생사윤회를 벗어나는 묘한 도는 아니다.<sup>41)</sup>

유가가 심을 기의 취합 결과 발생하는 신체의 일기능으로 간주하는 것에 대해 불교는 그런 심을 ‘신체를 따라 생멸하는 신체의존적 마음’이란 의미에서 ‘육단생멸심’이라고 한다. 불교는 인간 심은 단지 육단생멸심으로서 존재하는 것이 아니라, 업력에 따른 윤회를 넘어서고 초월할 수 있는 ‘진여청정심’으로 간주하는 것이다.

따라서 인간 심은 리의 규정도 넘어서 있다. 유기는 인륜을 하늘이 명한 천륜이라고 간주하지만, 불교는 유가적 인륜이란 업에 따라 윤회하는 세간의 원리라는 것을 알고 있다. 그래서 유가적인 세간적 윤리규범을 넘어서는 일체 평등의 자비정신을 강조하게 된다.

---

양의 기를 돌이켜 천지가 만물을 생성하게 하는 공에 참여하여 돕는 까닭이다.”(불씨잡편, 제2) 그러나 문제는 심이 단지 기의 산물일 뿐이라면 어떻게 그 심이 다시 기를 주재할 수 있는가 하는 것이다. 그럼에도 불구하고 굳이 심을 기의 산물로 간주하고 리를 단지 인식대상으로만 간주하려 한 것은 유가의 한계라고 볼 수 있다. 기질과 사육에 의해 제약받는 인심의 허약성을 경계하고자 함이지만, 인심을 도심과 분리하는 것은 여러 가지 난제를 야기시키고 만다.

41) 『유석질의론』, 권하, 270중, “然其所謂性 天命之性耳 非佛之謂圓滿大覺之性也 其所謂心 肉團生滅之心耳 非佛之謂眞如清淨之心也 其所謂道 率性之道耳 非佛之謂脫生死免輪迴之妙道也.”

세간의 법이라는 것은 각각 그 아버지만을 아버지로 여기고 각각 그 자식만을 자식으로 여기며 각각 그 몸만을 몸으로 여기고 각각 그 아내만을 아내로 여긴다. 그 때문에 물과 아가 양립하며 자와 타가 대적함을 이루어 윤회의 일이 일어난다. 소위 윤회의 일이란 생명으로써 생명을 바꾸며 힘으로써 힘을 되갚는 것이니 세간의 만사가 다 그러하여 머리를 바꾸고 얼굴을 돌리어 서로 높낮이를 만든다. 그러므로 석가는 걸림이 없는 큰 자비로써 만행을 쌓아 만덕을 이루시고 삼계의 도사, 사생의 자부가 되어 큰 근본으로 포괄하시고 하나의 성으로 평등히 하여 피와 차, 물과 아가 모두 실제에 돌아가게 하였다.<sup>42)</sup>

불교가 육단생멸심을 넘어서는 진여청정심을 주장하고 윤회의 세속원리에 해당하는 유가적 도덕원칙을 넘어서는 절대평등의 자비정신을 말할 수 있는 것은 불교가 인간의 심(心)을 현상구성적인 기(氣)나 리(理)로부터 독립적인 절대 자율적 존재로 보기 때문이다. 따라서 불교적 진여심의 관점에서 보면 유가적 인간이해는 인간 심을 리·기의 경험적 산물로만 간주하는 경험주의적 한계를 넘어서지 못하는 것이다. 결국 유가에 있어서는 인간의 차별성과 계층성만이 강조될 뿐, 인간 모두의 이념적 평등성과 동일성이 설 명될 수 없다는 것이다.

## V. 마치는 말

정도전의 불교비판에는 두 개의 서로 다른 형이상학적 체계가 대립하고 있다. 정도전은 유가적 세계관을 가지고 불교적 세계관을 비판하는 것이다. 그리고 이와 같은 두 세계관의 대립은 정도전의 불교비판에 대한 해석에 있어서도 동일하게 발견된다. 즉 유가사상가들은 정도전의 비판이 하도 철저하여 불교가 더 이상 발붙일 곳이 없게 되었다고 간주하는 반면, 불교인들

42) 『유석질의론』, 권상, 255하-256상.

은 정도전이 불교를 잘 알지도 못하면서 행한 비판이므로 신중하게 고려하거나 반박할 가치조차 없다고 생각하는 것이다. 그런 이유에서인지 정도전의 불교비판은 그 철저함에도 불구하고 사실 유가나 불교 양측으로부터 그 이상의 논쟁을 불러일으키지는 못했다고 본다.

본고는 유가적 세계관에 입각한 정도전의 불교비판을 불교적 관점에서 다시 비판적으로 고찰해본 것이다. 먼저 정도전의 불교비판의 토대가 되는 유가적 세계관을 객관주의적 본질론으로 해명하였으며, 그 관점에서 불교의 업과 윤회설, 인륜의 절대성 부정 및 객관세계 부정에 대한 정도전의 비판을 구체적으로 살펴보았다. 정도전의 불교비판의 핵심은 한마디로 불교가 심(心)을 종(宗)으로 삼음으로써 우주적 생성력으로서의 기와 우주적 원리로서의 리를 상대화하였다는 것이다. 그러나 불교의 관점에서 보면 이는 유가가 인간의 심을 우주적 기의 우연적 취합물로만 파악하기 때문에 가능한 비판이다. 불교는 오히려 현상세계를 형성하는 기와 현상세계의 리를 개체가 짓는 업력에 따른 결과물로 간주하며 인간의 심을 그러한 현상세계의 규정성을 넘어서는 초월적 진여심으로 여긴다. 본고는 이러한 불교적 관점에서 정도전의 불교비판을 다시 비판적으로 검토해보았다.

이러한 고찰을 통해 본고는 유가와 불교의 근본적 차이로서 다음과 같은 점을 밝혀보았다. 유가는 인간 심성의 도덕적 초월성을 확보하기 위해 인간 마음에 구비된 형이상학적 본질인 성 내지 리를 심 독립적인 객관적 원리로 강조한다. 반면 불교는 리나 성을 업력이 형성하는 윤회세계의 원리로만 인정하며 오히려 인간의 심 자체를 그러한 원리의 윤회세계를 벗어나 해탈할 수 있는 현상초월적 진여로 간주한다. 이 점에서 유가는 객관세계와 그 세계의 객관적 자연법칙 내지 윤리규범을 주장하는 본질론이며 나아가 인간의 개체존재를 그러한 보편적 본질에 의해 규정되는 존재로 간주하는 객관주의적 본질론이다. 반면 불교는 세계의 자연법칙과 도덕규범을 그 세계 안에 살고 있는 유정의 마음을 떠난 객관실제로 간주하지 않는다는 점에서 유심

론이며, 그와 같이 보편적 이치보다는 개체적 심에다 존재론적 우선성을 부여한다는 점에서 주체주의적 유심론이라고 할 수 있다.

### 주제어

정도전(Jung Do-jun), 유가(Confucianism), 기(氣, Energy), 리(理, Principle), 마음(Mind), 불교(Buddhism), 업(業, Karma), 공(空, Emptiness), 진여(Tathātā).



# A critical study on Jung Do-jun's critique of Buddhism

- concerning the ontological status of the human mind in cosmos -

Han Ja-kyoung

The aim of this paper is to inquire critically Jung Do-Jun's critique of Buddhism and to clarify the fundamental difference between Buddhism and Confucianism in the metaphysical point of view. Through this study I arrived to this conclusion; Confucianism regards 理 or 性, which is endowed in human mind, as the mind-independent objective absolute principle of the cosmic world, while Buddhism considers 理 or 性 as the relative principle, which is proper only to the appearance-world or transmigration-world. And in Buddhism the transmigration-world is constructed and exists only upon the karma(業) of the living mind. In Buddhism the human mind is regarded as the transcendental being, 眞如, which can be delivered from the world-attachment and can be made free from the transmigration.

Based on that conclusion I suggest to categorize Confucianism as objective essentialism, which assumes the existence of the objective world, objective principles of nature and absolute principles of ethics, whereas Buddhism is subjective spiritualism, which denies the mind-independent objective existence of the world and takes all

kinds of principles as subjective and relative. The absolute being in Buddhism is only the self-consciousness of 空, namely the pure mind or 眞如.