

Cheop(帖). This aims at showing those two *Kwonseonmuns* to people and to keep the *Kwonseonmuns* for a long time. It is highly possible that *Buddhist* monks compiled the *Kwonseonmuns* into one book under the supervision of *Hakyeol*(學悅) who was substantially responsible for *Jungchangbalsa*.

Key Word _____

Sangwonsa kwonseonmun, Sejo Eocheop, Jungchangbalsa, Sinmi, Hakyeol, hakjo, manuscript of Hangeul literature, Publishing Cheopjang

✎ 투고일자 2011.11.24 | 심사일자 2011.12.10 | 게재확정일자 2011.12.16

의상의 『법계도』와 퇴계의 『성학십도』에 나타난 사고 유사성* —도설(圖說)과 사상전개방식을 중심으로

이효걸
안동대학교

- I. 의상과 퇴계의 사고 유사성에 대하여
- II. 圖說방식의 체계화에 나타난 유사성
- III. 사상전개방식의 유사성
 - 가. 『法界圖』에 나타난 의상의 사상전개방식
 - 나. 『聖學十圖』에 나타난 퇴계의 사상전개방식
- IV. 결어

* 이 논문은 2006학년도 안동대학교 국제학술교류보조금에 의해 연구되었음

요약문

한국사상사의 중심축은 화엄사상과 성리학이라 할 수 있다. 한국 화엄사상은 의상의 『華嚴一乘法界圖』에 대한 연구사와 해석사라 할 수 있다. 한국 성리학은 퇴계의 『聖學十圖』에서 가장 잘 체계화 되었다고 할 수 있다. 따라서 두 저서는 한국불교와 한국유교를 대표하면서 동시에 한국사상사에 가장 큰 영향력을 주었다고 할 수 있다. 불교와 유학의 대립적 구도에도 불구하고, 한국사상사의 연속성이 존재할 것이라는 전제에서 두 사상가의 대표적 저작물인 의상의 『법계도』와 퇴계의 『성학십도』를 비교해 보았다.

의상과 퇴계는 사상의 체계화에 圖說의 형식을 취하고 있는 점에서 유사하다. 또한 바로 그러한 형식적 유사성 때문에 사상의 구성 방식과 전개방식에서도 유사성이 있을 것임을 추측할 수 있다. 비교 분석의 결과는 다음과 같았다.

먼저 두 사람이 도설형식으로 사상을 체계화 할 때, 사상의 평면적 전개와 입체적 층위화를 중형으로 교직하고 있다는 점에서 두 사람이 동일하다. 다만 차이가 있다면 평면적 전개와 입체적 층위화 가

운데 우선적 기준이 서로 다르다는 점이다.

다음으로 사상 구성방식과 전개방식에서도 유의미한 유사성이 있음을 알 수 있었다. 의상의 『법계도』는 證分→緣起分→수행으로 전개되고 있는데, 중심은 부처의 궁극적 깨달음, 즉 證分에 있다. 그러므로 『법계도』의 사상적 전개방향은 ‘果→因’이라 말할 수 있다. 반면 퇴계는 『성학십도』에서 크게 天道와 人道로 대별하고, 사상의 전개를 天道→人道로 진행한다. 또한 天道와 人道에 각각 존재론→수행론을 구성하고 있다.

결론적으로 ‘果→因’으로 사상을 전개하는 의상의 사고와 ‘天→人’으로 사상을 전개하는 퇴계의 사고는 형식적으로만 유사한 것이 아니라, 자연과 인간에 대한 사상에서도 유사하다 할 수 있다. 그 이유는 퇴계는 『성학십도』의 전후반부를 막론하고 ‘天→人’의 중간에 인간의 ‘자각’을 개입시키고 그것을 무엇보다도 강조하고 있기 때문이다. 이 사실은 天人關係에서 인간주도의 소통론을 주장하는 것이다. 자각을 중시하는 퇴계의 소통론은 결국 의상의 사상과 유사하다고 할 수 있다.

주제어

義湘, 華嚴一乘法界圖, 法界圖, 證分, 緣起分, 退溪, 聖學十圖, 天道, 人道

I. 의상과 퇴계의 사교 유사성에 대하여

한국사상사에서 후세에 가장 큰 영향력을 끼친 사람은 의상과 퇴계라 할 수 있다. 의상은 한국불교사상사의 중심에 있는 한국 화엄종을 설계한 사람이고, 퇴계는 조선시대 한국 성리학의 철학적 기초를 닦은 사람이다. 사상의 심오함에 있어서 원효가 의상을 넘어선다고 평가할 수는 있어도, 불교교단과 사회에 대한 영향력에 있어서는 원효는 의상에 못 미친다고 할 수 있다. 사상의 명료함에 있어서 율곡이 퇴계에 앞선다고 할 수 있어도, 사상의 심오함과 후세 학자의 존경을 받음에 있어서 율곡은 퇴계에 미치지 못한다. 그것은 의상의 해동 화엄종이나 퇴계의 영남학파와 같이 그들을 따르는 결속된 집단이 의상과 퇴계의 사상을 지속적으로 이어갔기 때문일 것이다. 의상의 해동 화엄종은 통일신라시기부터 불교시대가 끝나는 고려 말까지 700여 년간 지속되었고, 퇴계의 영남학파는 16세기부터 일제에서 해방되는 20세기 중반까지 400여 년간 지속되었다. 한국사상사

의 두 줄기를 불교의 화엄사상과 유교의 성리학이라 한다면, 의상과 퇴계는 불교사상과 유교사상을 대표한다고 볼 수 있다.

한국사상사 연구결과를 본다면, 의상에 대한 연구나 퇴계에 대한 연구는 질과 양에서 상당한 수준이라고 평가할 만하다. 그렇지만 한국사상사의 두 축을 담당하는 두 사상가를 직접 비교하는 연구는 거의 없다고 볼 수 있다. 물론 불교와 유교를 비교하거나 불교에 대한 유교의 비판과 그 비판에 대한 불교의 대응을 다룬 연구가 적지 않다.¹⁾ 이러한 연구는 불교나 유교가 모두 상호 ‘비판’을 의식하며 자기의 입지를 변호하고 정당화하는 자료를 다루어야 하므로 자료에 대한 비판을 넘어 두 사상의 연속성을 찾아내기 어려울 수밖에 없었다. 그럼에도 불구하고 불교에서 유교로 전환하는 데서 나타나는 사상사적 단절의 문제와 연속성을 동시에 다루는 노력이 없지 않았다.

그 대표적 사례가 모리모토(守本順一郎)의 『동양정치사상사연구』이다. 주자사상의 사회경제적 분석이라는 부제가 붙어 있듯이 그는 주자학의 성립이 봉건적 관료 지배체제의 송대사회를 사상적으로 안정화하는 과정에서 나온 것으로 보고 있다.²⁾ 모리모토의 연구에서 주목할 만한 사실은 송학의 성립을 중국 고대사회인 隋·唐의 지배체제를 뒷받침하는 불교사상(특히 화엄종)에 대하여 어떻게 이데올로기적으로 극복하고 있는가 하는 관점에서 조명했다는 점이다. 그는 송대의 주자학이 당대의 화엄종을 비판하고 있지만, 그

1) 송석구의 「朝鮮朝에 있어서 儒佛 對論」(『哲學思想』, 동국대학교철학회, 1983, 5-31쪽)을 비롯하여 심재룡의 「조선전기의 유불대론」 등 거의 대부분의 연구가 정도전의 「佛氏雜辨」에 대한 涵虛 得通의 호교적 방어론인 「顯正論」에 대한 연구가 주류를 이루고 있다.

2) 守本順一郎, 김수길 옮김(『동양정치사상사연구』, 서울, 동녘, 1985), p. 52.

과정에 주자학은 오히려 화엄종이 설계한 사상의 구성방식과 논리 전개방식을 따르고 있음을 주의 깊게 포착해 냈다. 결국 화엄종과 주자학은 사상의 단절보다는 연속의 측면이 훨씬 많다는 점을 지적한 것은 사상사를 바라보는 관점에 신선한 충격을 주었다고 할 수 있었다.

그렇지만 그의 연구는 사상이 사회경제 체제의 반영이라는 측면에서만 바라보는 데 문제가 있다. 인간의 사유가 물질적 환경에 구속되면서도 다른 한편 주어진 소재들을 새롭게 재구성하여 자신을 제약하는 조건을 뛰어넘는 창발적 측면이 있음을 부인할 수 없다. 이러한 관점에서 창발적으로 자신을 재구성해가는 인간의 존재방식을 중심에 둔 한국사상사 연구가 여전히 필요하다. 사회경제 체제의 반영으로서 인간의 존재를 파악하는 외재적 시각보다는 내재적으로 파악하는 통찰이 중요한 까닭은 일상적 삶에서 대부분의 사람은 끊임없이 자기 삶의 의미를 내재적으로 구성하며 살기 때문이다.

한국사상사 연구에서 인간의 삶과 사상을 내재적으로 통찰하면서도 사상사의 연속과 보편성을 통찰하는 주목할 만한 논구가 있었다. 박성배의「지눌의 돈오점수설과 퇴계의 사단칠정설의 구조적 유사성에 대하여」가 그것이다. 그의 연구는 고려불교를 대표하는 보조국사 지눌과 조선 유학을 대표하는 퇴계 이황 사이에 발견되는 사상적인 공통점을 밝히는 것이었다. 무엇보다도 두 사상가의 공통점은 경전공부를 중요시하면서 정확한 언어구사와 명석한 논리전개를 하고 있다는 점이다.³⁾ 그럼에도 불구하고 두 사상가는 자기모순적이고 비

논리적인 발언을 태연히 하고 있는 점도 또한 공통적이다. 두 사상가는 모두 해박한 지식을 동원하여 논리적 체계로 자신의 사상을 구축하는 데서 모순을 드러내면서도 동시에 모순을 뛰어넘는 궁극적인 힘을 비축하고 있음에 주목한다. 박성배는 이를 종교적 체험이라는 말로 대체할 수 있다고 말한다. 이러한 종교적 체험을 몸체로 한다면 논리적 언명의 차이를 몸체의 큰 즐거움에서 비롯된 다양한 ‘몸짓’으로 받아들일 수 있다는 것이다. 전통적 논법으로 체용의 논리가 여러 차이를 넘어서서 ‘커다란 큰 같음’에 우리의 안목을 옮겨가게 한다는 것이다. 박교수의 연구는 불교와 유교의 차이에 시선을 빼앗기고 있는 데서 우리 사상의 연속성을 바라보도록 하고 있을 뿐 아니라, 동서양의 사고에 서로 뛰어넘을 수 없는 장벽의 실체를 밝히는 것이기도 했다. 특히 눈길을 끄는 것은 체용의 논리에 대한 그의 안목이라 할 수 있다. ‘체’와 ‘용’은 논리적 모순을 회피하는 언어유희의 평면 논리가 아니라, 종교적 체험과 언어적 표현의 불일치가 공존하는 살아있는 삶의 입체 논리이기 때문이다. 순간순간의 삶의 체험은 정연한 논리적 언명으로 대치할 수 없다. 또 우리의 삶은 늘 불투명하고 고정된 실체로 붙잡아 둘 수 없으므로 형식논리로는 언제나 모순이다. 이러한 사실을 인정한다면, 체용의 논리는 단순히 서양의 형식 논리에 대응하는 동양의 형식 논리로 볼 것이 아니라, 삶의 실재를 포착하는 이해의 논리라고 보는 것이 더 타당할 것이다. 언어적 논증이 삶을 안내하는 것이 아니라, 살아있는 삶의 진실된 모습을 이해하는 것이 삶을 앞으로 나아가도록 한다는 점이 그의 연구가 진심으로 말하고 싶었던 것으로 보인다.

종교적 체험을 궁극에 두고 삶의 여러 가지 모습을 체용의 논리로

3) 박성배, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁-』, 서울, 혜안, 2009. p 276.

체계화한 것이 지눌과 퇴계 사이에 나타나는 사상의 유사성이라면, 한국사상사의 두 축을 이루고 있는 화엄사상과 성리학 형성의 중심 인물인 의상과 퇴계의 사상 사이에는 어떠한 유사성이 존재하는가? 박성배의 연구뿐 아니라, 퇴계사상을 연구한 많은 학자들이 퇴계의 사상전개방식에 체용의 논리가 중요한 특징으로 나타나고 있음을 지적한 것은 잘 알려져 있다. 퇴계와 비교될 의상에 있어서도 사상의 구성이나 전개방식에 체용의 논리가 여전히 자리잡고 있다.⁴⁾ 그러나 의상의 체용논리는 中卽의 논리처럼 화엄사상을 전개하는 데 중심 역할을 하는 것으로 보기는 어렵다. 더구나 의상과 퇴계의 시간적 간극은 보조와 지눌의 시간적 거리보다 무려 400 년 이상의 시차가 존재한다. 그 만큼 사상의 유사성은 희석될 수 있다. 그러나 그보다 더욱 중요한 것은 두 사상이 탄생하게 되는 역사적 맥락이다. 의상의 화엄사상이 단일민족 통일국가를 아우르는 한국사상 형성의 출발점이라면, 퇴계의 성리학은 그 후 통일국가의 역사적 전개를 통해 축적된 내재된 모순을 극복하는 한국사상의 재구축이라 할 수 있다.

그렇다면 최초의 통일 민족국가 형성을 이끄는 동력으로서 의상의 화엄사상과 그 사상체계의 동력이 역사적 한계에 부딪혀 근본적인 재구성을 통해 새로운 역사를 이끌기 위해 도출된 퇴계의 성리학 사이에 존재하는 사상의 유사성을 어떤 관점에서 비교되어야 할 것인가? 두 사상가에서 발견되는 주목할 만한 특징은 무엇보다 사상을

4) 『법계도』 緣起分을 緣起體와 陀羅尼 理用으로 분류한 것이라든지, ‘理事冥然 一無分別 體用圓融 常在中道 自事以外 何處得理’라는 표현에서 체용의 논리가 등장한다.

체계화하고 집약하는 데 圖說의 방식을 채택하고 있는 점이다. 의상의 『華嚴一乘法界圖』(이하 『法界圖』)는 의상 화엄학의 畧貌이자 한국 화엄학의 골격이라 할 수 있다.⁵⁾ 퇴계의 『聖學十圖』역시 퇴계사상의 결정판이자 한국 성리학의 설계도라 할 수 있다. 한국사상사에서 이 두 도설이 차지하는 위상은 다른 어떤 저작물보다 영향력이 크다는 점에서 한국불교와 한국유교를 대표하는 것이라 해도 과언이 아니다. 두 사상가의 사고 유사성은 사상을 구성하는 방식과 전개하는 방식에 있어서도 잘 드러나고 있다고 보인다. 그것은 두 사상가 모두 도설방식의 형식적 체계화 과정에 자기사상을 압축적 개념으로 도상화 하는데, 이러한 형식성과 시각적 표현은 언어의 애매성을 뛰어넘어 사상구성과 전개의 관계도식을 보다 분명하게 전달하기 때문이다. 두 사상가의 사고 유사성을 도설의 형식과 내용으로 검토해 보기로 하자.

II. 圖說방식의 체계화에 나타난 유사성

의상과 퇴계의 사상적 유사성은 무엇보다도 圖說형식에서 드러난다. 『법계도』는 저작이 적은 의상에게 있어서 사상의 전모를 알 수 있는 유일한 것⁶⁾으로, 한국 화엄종은 의상의 『법계도』에 대한 해석이라고 해도 과언이 아니다. 거기에 비해 퇴계는 저작이 매우 많지

5) 석길암, 「義湘의 行路와 사상적 변화에 대한 고찰」(『佛敎學報』제59집, 2011), p 91.

6) 김두진, 『義湘』(서울, 1995, 민음사), p111

만, 퇴계 사상의 전모를 알 수 있는 것으로 만년의 저작인 『聖學十圖』에 필적할 만한 것은 없다. 기묘하게도 의상의 『법계도』는 독자적 사상을 구상하는 초기의 것인데 비해, 퇴계의 『성학십도』는 다양한 사상 실험(이를테면 기대승과의 8년간의 사단칠정논쟁)을 거쳐 이루어진 만년의 결론과 같은 것⁷⁾이라는 점이다. 마치 두 사상가 사이에는 한국사상의 시작과 종착의 관계를 형성하는 것처럼 보인다.

두 사상가의 사상체계가 왜 도설의 형태로 정리된 것인지 살펴보고자 하자. 의상은 『법계도』 첫머리에서 다음과 같이 말하고 있다.

“대개 부처의 가르침에는 특별한 방책이 없으며, 주어진 상황과 병에 따라 여러 가지로 나타난다. 미혹한 사람은 ①글의 자취만 좇고 실체를 잃어버린 줄 알지 못하니, 부지런히 힘써서 근본으로 돌아가야 한다. …그런 까닭에 ②이치와 가르침에 의거하여 간략하게 繫詩(빙빙 둘러 적은 詩)를 지어, 이름에 집착하는 무리들이 이름이 없는 참된 근원으로 되돌아가기를 바라는 것이다.”⁸⁾

위의 ‘자취만 좇는다’는 인용문 ①의 말과 ‘이름에 집착하는 미혹’이라는 ②의 말에 주목해 보면, 간략한 그림(圖)이 글자와 명칭에 대한 집착을 벗어나 이름 이전의 참된 근원으로 돌아가게 하는 효과적인 방법이라 여기는 것 같다. 물론 그것은 부처의 가르침이 상황과 병에 따라 다양한 수단으로 발휘된다는 점을 미리 전제하고 있기 때

7) 윤사순, 『退溪選集』(서울, 현암사, 1997), p 298.

8) 「華嚴一乘法界圖」(『韓佛 2』, p 2-1, 上). “夫大聖善教無方 應機隨病非一 迷者字迹不知失體 慙而歸宗 末日(?) 故依理據教 略制繫詩 冀以執名之徒 還歸無名真源”

문일 것이다. 문장의 지루한 형식보다는 상징성이 강한 도형을 표면적으로 드러내 글자와 명칭에 대한 집착을 벗어나게 하는 유인효과를 기대하는 듯하다. 이러한 생각은 그림의 형태에 맞는 형식적 균형성과 간결함을 요구한다. 간략하게 繫詩의 형태로 만들었다는 것이 바로 그것을 뜻한다. 의상이 『화엄경』과 『십지경론』의 사상을 30구 210자의 계송으로 먼저 요약한 다음 그것을 도형적으로 표현한 것인지, 아니면 도형을 먼저 구상하고 그림의 형태에 맞는 계송을 만든 것인지 확인할 방법은 없다.⁹⁾ 어느 것을 먼저 하든 도형작업과 작시작업이 상호작용을 하면서 균형을 맞추어나갔을 것으로 보인다. 그러나 『법계도』는 도형적 접근을 선행시키면서도 도형에 반시를 배열하고 구성의 원칙과 독법을 먼저 설명한 다음 마지막으로 계송을 하나씩 설명해 나간다. 이와 같이 의상은 자기사상체계를 그림(圖)과 그림 위에 새겨진 반시(사상의 언어적 표현)로 요약하고 별도의 문장형식인 해설(說)을 결합하여 도설방식으로 정리하였다.¹⁰⁾ 그의 도설방식이 의도하는 바는 언어를 넘어 화엄사상의 참뜻에 다가갈 수 있는 간명하고도 쉬운 방법을 고안한 데 있다.

퇴계의 『성학십도』는 17세의 어린 나이로 즉위한 선조에게 올린 것인데, 이때 함께 올린 차문(劄文)에 『성학십도』를 만든 의도가 잘 드러나 있다.

9) 정병삼, 『의상화엄사상연구』(서울대학교출판부, 2001), p 119. 균여는 지엄이 繫詩를 지어주니 의상이 圖印을 만든 것으로 소개하고 있고, 고려 말의 體元은 의상이 法界圖를 먼저 만들어 지엄에게 받치니 지엄의 명에 의해 다시 해설을 만들었다고 한다.

10) 高翊晉, 『韓國古代佛敎思想史』(동국대학교출판부, 1989), p 289. 의상은 지엄의 변잡한 교학을 7言 30句로 요약·체계화하고 있는 것이 인도 瑜伽學派의 세친이 미륵과 무작의 방대한 유식학을 唯識 30頌으로 요약·체계화하는 것과 비슷하다고 한다.

“신이 었드려 생각하여 보니, 처음에 글을 올려 학문을 논한 것들이 이미 전하의 뜻을 감동·분발시킬 수 없었으며, 나중에 직접 대하여 여러 차례 아뢴 말씀 또한 전하의 슬기에 도움을 드릴 수 없었으므로, 보잘 것 없는 신의 정성으로는 무엇을 말씀드려야 할지 모르겠습니다. 다만 ①옛 현인과 군자들이 ‘성학’을 밝히고 ‘십법’을 파악하여 ‘圖’와 ‘說’을 만들어 사람들에게 ‘道에 들어가는 문(入道之門)’과 ‘덕을 쌓은 기초(積德之基)’를 보여 주는 것이 마치 해와 별같이 밝게 세상에 돌아다니고 있으므로, 이에 감히 이것들을 가지고 나아가 아뢰으로써 ②옛 제왕들의 공송(工誦)과 기명(器銘)이 남긴 뜻에 대신하고자 하옵니다. 이렇게 하는 것이 아마도 과거를 본받아 장래에 도움을 주는 것이 아닐까 하옵니다.”¹¹⁾

인용문 ②의 工誦과 器銘은 ‘악공이 시편을 외워 임금에게 들려주는 것’과 ‘임금을 깨우치도록 일상에 쓰이는 기물에 명문을 새겨두는 것’을 말한다. 인용문 ①은 聖學과 心法을 파악하여 入道의 門과 德을 쌓는 기초를 마련해 주기 위해 도설을 만들었다는 것이다. ①과 ②를 함께 말하면, 진리에 들어가고 인격을 함양하는 삶의 궁극적 목적과 방법을 일상 속에서 반복적으로 알려주기 위해 도설을 만든 것이라 할 수 있다. 요컨대 퇴계가 『성학십도』를 만든 것은 入道·積德의 목적의식과 器銘의 효과적 방법을 함께 고려한 결과라 볼 수 있

다. 특히 일상 속에서 반복적으로 기억을 강화시켜 주는 기명의 효과를 의도한 것은 병풍으로 만들거나 조그만 수첩으로 만들어 기동작을 할 때마다 늘 살펴볼 것을 권유하고 있는 데서도 잘 드러나고 있다.¹²⁾ 퇴계는 『성학십도』에서 열 개의 圖마다 각 사상의 핵심을 그림으로 그린 다음 해설을 덧붙이고 있다. 그런데 『성학십도』의 圖는 형상적인 그림이라기보다 중심 개념들의 관계를 시각화한 소위 개념도에 불과하다. 제1 太極圖가 비교적 그림형식을 갖추고 있지만, 이것 역시 사물의 형상을 추상화한 그림이라기보다 개념도에 가깝다. 이와 비슷하게 제8 心學圖도 그림형식처럼 보이지만 결국 개념도에 지나지 않는다. 반면 의상의 『법계도』는 형상적 그림은 아니지만 개념도라고 할 수도 없다. 『법계도』의 印相은 불교의 상징인 ‘卍’字를 기본으로 하여 변형시킨 형태로 추정되는데, 그것은 길상을 뜻하는 ‘卍’字 자체를 卍이라 부르기도 하기 때문이다. 인도의 여러 종교에서 널리 사용되고 있는 ‘卍’字는 태양빛을 상형화한 것이라는 설과 아쇼카왕 비문 중의 문자(svasti, 길상)를 도상화한 것이라는 설이 있는 것을 염두에 둔다면, 『법계도』의 圖印은 상형적 기호에 가까운 것으로 퇴계의 『성학십도』의 개념도와 차이가 있다.

의상과 퇴계는 모두 자기사상의 요체를 체계적으로 압축하여 사람들이 쉽게 다가가게 하고 일상적 삶에 근접시켜 반복적으로 익히게 하려는 의도에서 圖說의 형태로 만들었다는 점에서 유사성이 있다. 형태적으로 드러나는 이러한 유사성 속에 들어있는 형식적 특

11) 進聖學十圖筭并圖, “臣竊伏惟念當初 上章論學之言 既不足以感發天意 及後登對屢進之說 又不能以沃贊睿猷 微臣惴惴 不知所出 惟有昔之賢人君子 明聖學而得心法 有圖有說 以示人 入道之門 積德之基者 見行於世昭如日星 茲敢欲乞以是進陳於左右 以代古昔帝王 工誦器銘之遺意 庶幾借重於既往 而有益於將來” 해석은 윤사순, 앞의 책, p302.

12) 앞의 문장의 뒷 부분. “善寫者精寫正本 付之該司作爲御屏一座 展之清燕之所 或別作小樣一件 粧貼位帖 常置几案上 冀得於俯仰顧眄之頃 皆有所觀省警戒焉.”

정을 비교해 볼 필요가 있다. 퇴계의 『성학십도』가 열 개의 圖로 구성되어 있는 것에 비해, 의상의 『법계도』는 그림이 하나 뿐이다. 퇴계가 성리학적 유학을 왜 반드시 열 개의 그림으로 체계화할 수 있었다고 생각했는지를 분명하게 밝히지 않고 있으나, 완전수를 상징하는 10수에 맞추려는 퇴계 본인의 의도성이 간접적으로 드러나고 있다.¹³⁾ 의상의 『법계도』는 비록 하나의 도상이지만 의상은 이 도상이 器世間·衆生世間·智正覺世間の 세 세계를 함축하고 있음을 밝히고 있다. 다만 이 세 가지 세간은 석가여래의 가르침에 내포된 세계로서 해인삼매에 의해 비로소 드러날 수 있다고 말한다.¹⁴⁾ 석가여래의 궁극적 깨달음에서 유출된 것이므로 결국 정신의 입체적 층위를 뜻한다. 퇴계의 『성학십도』가 평면적으로 전개된 완결성을 의미한다면, 의상의 『법계도』는 하나 안에 내재된 세 개의 입체적 층위라고 할 수 있으므로 전개의 방향이 서로 다르다.

그러나 의상의 『법계도』에는 ‘온전한 갖추’ 혹은 ‘체계의 완결성’으로서 십수적 형식을 채용하고 있다. 『법계도』 자체가 『화엄경』과 『십지경론』에 의거하여 만든 것인데, 이 두 개의 경전이 모두 십수적 형식으로 일관되고 있기 때문이다. 화엄사상의 십수적 형식은

지엄의 十玄門이 『법계도』의 緣起分에 六門으로 재구성되어 있다는 사실은 선행연구로 밝혀져 있다.¹⁵⁾ 이러한 측면에서 의상의 『법계도』에 나타난 체계의 형식은 단일한 상징적 도설에 입체적인 세 층위를 압축하고 다시 그 속에 십수적 완결성을 내재화시키고 있다고 할 수 있다. 한편 퇴계의 『성학십도』는 평면적 전개를 하면서도 십수적 형식으로 체계의 완결성을 구축하지만, 열 개의 도설 하나마다 중형으로 분산·통합하는 여러 층위를 가지고 있음을 알 수 있다. 제1太極圖에서 태극 → 음양 → 오행 → 乾坤氣化 → 만물로 진행되는 발생의 순차적 질서를 5단계로 층위화시킨 것이라든지, 제6心統性情圖를 未發·已發의 上圖 → 本性으로 보는 合理氣의 中圖 → 理發·氣發의 下圖로 층위화시킨 것이 대표적이다. 이러한 사실로 보면 퇴계의 『성학십도』에 나타난 체계의 형식은 평면적 전개의 완결성을 구축하고 그 속에 입체적 층위를 내재화시키고 있다고 할 수 있다. 한 마디로 의상과 퇴계에 공통적으로 나타나는 사상의 체계화방식은 圖說로 형식적 큰 틀을 잡고 그 속에 십수적 형식의 완결성과 입체적 층위화를 구축하고 있는 점이다.

요컨대 『성학십도』가 평면적 전개를 통해 前後의 대칭성과 십수적 완결성을 만족시키면서도 각 圖마다 입체적 층위화를 내재시키고 있는 것이라면, 『법계도』는 입체적인 세 층위의 차원을 단일한 상징적 도형에 포괄시키고 그 테두리 속에서 평면적 전개를 순환형으로 완결해낸다고 할 수 있다. 이러한 점에서 두 도설은 평면적 전

13) 앞의 箇文, “옛것 중에서 삼가 더욱 두드러진 것을 가려 뽑은 것이 일곱 가지 도입니다. 그 중 심통성정도는 정씨도를 토대로 신이 만든 두 가지 작은 도를 덧붙인 것입니다. 그밖에 세 개의 도는 비록 신이 만들었지만 그 글과 뜻의 조목과 규칙은 모두 옛 현인들이 한 것이지 신이 창조한 것이 아닙니다. 이것들을 합하여 성학십도를 만들었습니다. (於是謹就其中揀取其尤著者得七焉, 其心統性情則因程圖而附以臣作二小圖 其三者圖雖臣作而其文其旨條目規畫一述於前賢而非臣創造 合之爲聖學十圖)”

14) 「華嚴一乘法界圖」(『韓佛 2』, p 2-1, 中), “二別解印相 問何以故依印 答欲表釋迦如來 教網所攝三種世間 從海印三昧 槃出顯現故 所謂三種世間 一器世間 二衆生世間 三智正覺世間”

15) 전혜주, 「『一乘法界圖』에 나타난 義湘의 法界觀」(『한국불교학』제59집, 서울, 한국불교학회, 2011.2), p 51.

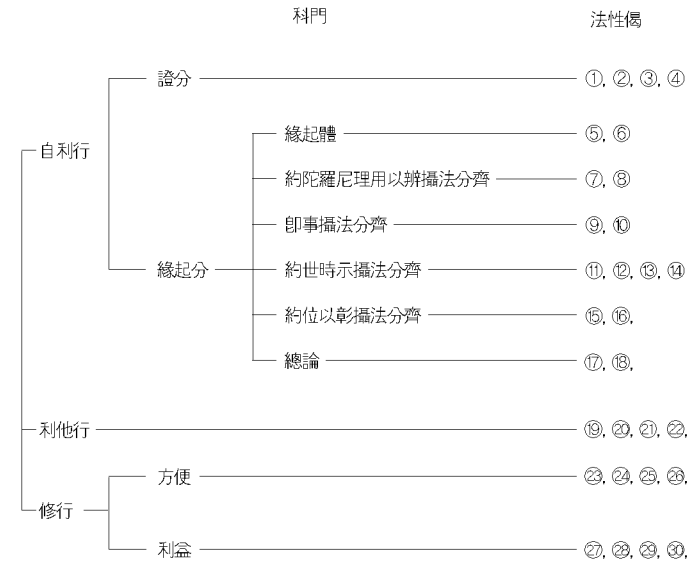
개와 입체적 층위화를 縱橫으로 조직하지만, 도설적 형태로 볼 때 『성학십도』는 평면적 전개가 主가 되고 입체적 층위화가 從이라면 『법계도』는 입체적 층위화가 主가 되고 평면적 전개가 從이 된다고 할 수 있다. 또 평면적 전개가 主가 되는 『성학십도』가 형태상의 제한성 때문에 시작점과 끝점이 존재하는 반면, 단일한 도형 속에 입체적 층위화를 내재화시키고 평면적 전개를 순환적으로 완결하는 『법계도』는 始終이 통합되어 있는 점이 다르다고 할 수 있다. 이것은 도설의 형태상 드러나는 유상성과 차별성이라 할 수 있지만, 결국 직선적 지향을 가진 성리학적 사고와 순환적 중첩성을 가진 화엄학적 사고가 무의식적으로 반영된 결과로 볼 수도 있을 것이다.

III. 사상전개방식의 유사성

가. 『法界圖』에 나타난 의상의 사상전개방식

의상과 퇴계는 자신의 사상을 도설의 형식으로 체계화하였기 때문에 사상의 전개방식도 도설의 형식에 맞추어 절제된 표현으로 내용을 망라할 뿐 아니라, 각 부분 사이의 인과관계도 치밀하게 구성하고 있다. 도설을 보면 일단 전체의 구도를 먼저 설계한 다음 구도의 내용을 채우는 부분들을 계열화하고 순차적 질서로 전개시켰음을 알 수 있다. 의상이 『법계도』의 구성에 대해 스스로 밝힌 구도설계와 각 부분들의 계열화, 그리고 순차적 질서에 대해 알아보자.

법계도의 구조



위 표의 왼쪽에 있는 科門이 『법계도』의 기본 구도에 해당한다. 『법계도』를 자리행·이타행·수행의 영역으로 제1층위에서 분류하고, 다음은 자리행을 다시 증분·연기분으로 분류한 것이 제2층위이며, 마지막으로 연기분을 六門으로 세분한 것이 제3층위이다. 의상이 『법계도』의 기본구상을 모두 ‘行’의 관점에서 自利行·利他行·修行의 세 영역으로 크게 구분한 것은 소위 실천중시의 태도를 드러내고자 하기 때문일 것으로 알려져 있다.¹⁶⁾ 그러나 자리행·이타행

16) 고익진, 앞의 책, P289. 연기분의 六門 속에 보살의 수행계위에 의한 섭법분제의 설정, 自利行·利他行 뒤에 다시 修行門을 추가하고 있는 것은 법성계가 전체적으로 修行에 귀착되는 구조라고 주장한다.

이 모두 수행이라면, 자리행·이타행과 마지막 수행문의 관계를 어떻게 보아야 할지 난감해진다. 실천을 중시하므로 의상이 ‘行’의 관점에서 기본적 분류를 한 것이라면, 그것은 결국 수행 속에 수행을 다시 배치하는 모순을 범하는 결과가 된다. 그러므로 의상이 『법계도』의 기본설계의 준거들을 ‘行’으로 삼은 것은 수행적 의미로서가 아니라 ‘부처로서의 삶’을 전제한 것이 더 합리적으로 보인다. 이것은 의상 개인의 삶이 실천적이지 않다는 말이 아니라, 『법계도』가 보살 중심의 수행을 이야기하는 것은 아니더라는 뜻이다. 자리행·이타행은 불보살의 삶을, 수행은 十住 단계의 수행자의 삶을 지칭한다고 보면 『법계도』에 대한 해석이 더 명료해진다.¹⁷⁾ 물론 깨달음을 성취한 부처의 시각에서는 범부의 수행이 불보살의 삶과 다를 바 없으며, 화엄경의 관점이 또한 그러하다. 그러나 범부가 법계에 들어가기 위해 수행의 문을 두드릴 때는 부처의 세계(자리행·이타행)가 지향점으로 이해될 수는 있어도 체험되어진 것으로 전제할 수는 없다. 그러므로 『법계도』의 修行 科門은 범부 수행자의 시각에서 나온 계송(23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30)으로, 더 정확하게는 말하면 부처의 관점에서 수행자를 위한 계송이다.

제2 층위의 科門구상은 자리행을 증분·연기분으로 분류한 것과 修行을 方便·利益으로 분류한 것을 말한다. 자리행을 증분·연기분으로 나누고 그 가운데 연기분은 전체 30句 계송의 절반에 가까운 14계송이 배당될 만큼 『법계도』의 중심을 이룬다.¹⁸⁾ 먼저 自利行을

17) 김천학, 「동아시아 화엄학에서의 성불론」(『韓國思想史學』제32집, 2006) p 93.

18) 정병삼, 앞의 책, p 141. 정병삼은 법성계가 연기분에 14구를 배정해 놓을 만큼 연기의 파악에 중점을 두고 있다고 본다. 모두 상대적으로 강조한 것이기는 하나 舍海住는

증분과 연기분으로 나누는 두 번째 층위의 분류방식은 어떤 발상에서 나온 것일까? 우리는 대개 시간의 일방향적 진행 때문에 사물세계가 因에서 果로 이행한다고 여기고 인과율의 선후관계를 깊이 신뢰한다. 그래서 원인으로서 수행이 있어야 깨달음의 결과가 있게 된다고 본다. 그러나 화엄경은 이러한 일반적 사고방식을 뒤집는다. 그것은 화엄경이 정각을 이룬 부처의 관점에서 세상을 보기 때문이다. 인과율의 통찰에 익숙해져 있는 불교적 사고방식에서 볼 때, 화엄경의 인과적 사유는 관행을 깨는 파격적 발상이다. 궁극적 깨달음의 정점에서 세상을 바라보기 때문에 시간의 선후 관계를 역전시켜 볼 수 있고, 공간에 있어서 부분과 전체의 관계를 역전시켜 볼 수 있다. 『법계도』는 깨달음의 체험을 먼저 앞세우는 화엄경의 전개방식을 따라 果로서 證分을 연기분 앞에 두고 있다. 이 증분의 체험을 전제하지 않으면 相即相入 陀羅尼法이 緣起分에서 施設될 수 없다.¹⁹⁾ 연기의 세계가 깨닫지 못한 자에게 ‘一中一切多中一’과 ‘一即一切多即一’로 연기하는 것으로 보일 수 없기 때문이다. 그러므로 증분이나 연기분을 막론하고 自利行의 科門은 부처의 깨달음을 서술한 것이며,²⁰⁾ 나아가 부처의 정각을 기준으로 할 때 증분은 오히려 연기분의

증분의 性起에 중점을 두며, 고익진은 修行에 중점을 두고 파악하고 있다.

19) 「법계도」(『韓佛2』2-2-중), “六相은 무엇을 나타내기 위한인가? 연기의 무분별한 理를 나타내기 위한 것이다. …이런 道理로 다라니법은 主伴相成하여 一法을 들면 一切를 모두 받아들일 수 있다. (問六相者爲顯何義 答顯緣起無分別理故. …以此道理故 陀羅尼法 主伴相成 隨舉一繁 盡攝一切)”. 이 문장만 보면 證分의 체험 없이 六相의 이치를 이해하기만 하면 연기 무분별의 세계로 진입할 수 있는 것 같다. 그러나 잘 새겨보면 理를 드러내게 할 수는 있어도 증명할 수 있는 것은 아님을 알 수 있다.

20) 「법계도」(『韓佛2』2-4-下), “證分之法 及緣起分法 有何差別 答別不別 其義云何 證分之法約實相說 唯證所故 緣起分法爲從衆生 有無自性 與本不異 是故不別”

인이 된다.²¹⁾

다음으로 修行을 方便과 利益으로 나눈 제2층위의 분류는 왜 했을까? 科門의 분류 명칭대로 수행자는 무엇에 의지하여 수행할 것이며, 수행에서 얻은 이익은 무엇인가를 화엄사상의 관점에서 밝히고자 하기 때문이다. 修行의 科門을 세운 것은 수행자를 위한 것이다. 깨달음을 얻은 부처에게는 자리행과 이타행이 있을 뿐 수행은 불필요하기 때문이다.²²⁾ 그럼에도 불구하고 『법계도』에서 修行을 세운 것은 수행자에게 궁극적 깨달음의 세계(법계의 진실)를 미리 알리고 수행의 방편과 이익으로 이끌지 않으면 수행의 動力이 생성되지 않기 때문일 것이다. '그러므로 수행자는 본바탕으로 돌아가(是故行者還本際)라는 修行 科門이 시작되는 첫 계송이 이점을 반증하고 있다. 여기서 '그런 까닭에'라는 것이 바로 앞부분에서 서술한 부처의 깨달음의 세계인 自利行과 利他行을 지칭하는 것이기 때문이다.

그렇다면 수행의 방편은 구체적으로 무엇인가? 한마디로 그것은 '無緣善巧'다. 보통의 慈悲는 인연에 따라 일어난다. 그러나 부처의 大慈大悲는 일체의 緣이 없음에도 베풀어진다.²³⁾ 화엄사상의 관점에서 표현하면 법계의 현현이 그대로 無緣의 善教인 것이다. 수행자의 입장에서 보면 자기에게 일어나는 모든 것은 인연에 따라 일어나

지만, 부처의 깨달음의 관점에서 보면 그러한 모든 것은 부처가 배운 無緣의 善巧가 된다. 그러므로 뜻에 따라 어떤 것을 방편으로 잡아도 부처의 善教(無緣善巧捉如意)가 된다. 『법계도』의 첫 머리에 나오는 '부처의 善教方便은 특별한 것이 없다(夫大聖善教方便無方)'는 말도 바로 이것을 뜻한다. 의상은 수행의 方便문제를 화엄사상의 입장에서 재해석하여 '無緣의 善巧' 혹은 '善教 無方'을 주장한 것이다.

修行 科門에 利益을 별도로 설정한 것도 수행이익에 대하여 화엄사상으로 새롭게 해석할 필요성을 느꼈기 때문일 것이다. 수행에서 얻을 수 있는 궁극적 이익은 당연히 부처가 되는 일이다. 아직 이루지 못했지만 미래에 얻을 수행의 결과가 성불이라면, 그것은 결국 先因後果의 수행이익을 기대하는 것과 같다. 先因後果의 수행은 목적 지향적 행위로 변질되어 수행과정이 無礙롭지도 自在롭지도 않다. 그러한 수행은 순간순간의 행위 모두가 우주의 진실을 드러내는 법계에서 이탈될 수밖에 없다. 의상은 수행의 이익이 수행 자체에서 구현되는 것이어야 함을 화엄적 표현으로 역설할 필요성을 느꼈을 것이다.²⁴⁾ 이 세계에 살아 움직이고 있다는 사실은 곧 법계에서 자기 몫을 차지하며 우주 전체와 맞물려 부처의 작용을 하고 있는 것과 같다는 자각이 바로 수행의 이익이라는 것이다. 그것을 의상은 '법계를 참된 보배의 궁전으로 꾸며 마침내 참 세계의 중도 자리에 앉아 예부터 움직이지 않는 부처였음(莊嚴法界實寶殿, 窮坐實際中道床, 舊來不動名爲佛)'을 아는 것이라 했다.

21) 證分の 체험은 六相의 이치로 드러낼 수 있고, 나아가 相入相即하는 연기분의 陀羅尼法을 이해시키므로 證分이 연기분 이해의 因이 된다는 뜻이다.

22) 고익진, 앞의 책, P 289. 자리행 연기분에 보살의 수행계위에 의한 섭법분제(제⑤,⑥ 계송 初發心時便正覺, 生死涅槃常共和)가 수행을 강조하는 증거로 제시된다. 즉 자리행에 보살의 수행을 배치한 것이므로 자리행은 부처의 자리행만을 뜻하는 것이 아니라 한다. 그러나 이것 역시 부처의 관점에서 보살의 수행을 본 것이다.

23) 「법계도」(『韓佛2』2-5-中). "背反分別 得無分別 名曰無緣 順理不住 故名善巧"

24) 石井公成, 「『華嚴經問答』의 拜自體佛說-地論宗과 三階教의 影響에 留意하여」(『금강대학교 제5회 국제학술회의자료집』, 2011)에서 『華嚴經問答』에 나타난 拜自體佛說의 특징에 대하여 '자기 자신의 미래불이 자신의 현재를 교화한다'는 점을 지적하고 있다.

결론적으로 『법계도』에서 나타난 의상의 사상 전개방식은 전체의 구도를 설계하는 데 있어서나 그 아래 다시 몇 단계의 층위로 나누고 연결하는 데 있어서나 기본적으로 화엄경의 전개방식을 그대로 반영하고 있다. 그것은 부처의 ‘화엄세계의 체험’을 미리 앞세우고 그 전제 아래 法性圓融의 自利行 證分, 相即相入의 自利行 緣起分, 雨寶 益生の 利他行, 無緣善巧의 修行 方便, 舊來不動佛의 修行 利益의 세 부 항목을 설계하고 순차적 체계로 정리해 나간다. 구도의 설계, 세 부 항목의 설정, 항목 사이의 순차적 질서를 정리하는 데서 나타난 의상사상의 전개방식은 한마디로 ‘果 → 因’이라는 진행이 골간이 되었다고 할 수 있다.

나. 『聖學十圖』에 나타난 퇴계의 사상전개방식

『성학십도』에 드러난 퇴계의 사상전개방식을 검토해 보자. 퇴계는 『성학십도』를 임금에게 올린 글(劄文)의 첫머리에서 ‘道는 형상이 없고 하늘은 말이 없습니다(道無形象, 天無言語)’라는 매우 중요한 발언을 한다. 이것은 『中庸』의 ‘天命’사상에서 진일보한 견해라고 볼 수 있다. 왜냐하면 천명의 ‘命’이 하늘의 명령과 같다고 해석한 견해에 따르면 하늘의 의지를 파악해야 하지만, ‘命’을 ‘理’로 대치하면 ‘자연의 이치에 대한 자각’이 중요해지기 때문이다.²⁵⁾ ‘道無形象, 天無言語’라는 발언은 퇴계가天命사상으로부터 天理사상으로 전환하는 선언적 의미로서 『성학십도』에 투영된 사상의 기본입장을 의

25) 최재목, 『쉽게 읽는 퇴계의 성학십도』(서울, 예문서원, 2004, 12), p 91.

미한다. 이것은 또한 의상이 『법계도』의 첫머리에서 표명한 ‘이름에 집착한 무리들이 이름이 없는 참된 근원에 돌아가기를 바라는 것(冀以執名之徒 還歸無名眞源)’과 취지가 동일하다. 형상과 언어가 없다면 하늘로부터 얻을 수 있는 진리를 어떻게 알며 하늘과 조화를 어떻게 할 수 있겠는가?

퇴계는 天에 理가 있음을 믿는다. 天理가 인간을 포함한 천지만물에 어떻게 펼쳐있는가를 알고 天理에 다가가는 방법을 익혀간다면 천인합일이 가능하다는 것이 바로 『성학십도』라 할 수 있다. 퇴계의 『성학십도』는 제1太極圖 → 제2西銘圖 → 제3小學圖 → 제4大學圖 → 제5白鹿洞規圖 → 제6心統性情圖 → 제7仁說圖 → 제8心學圖 → 제9敬齋箴圖 → 제9夙興夜寐箴圖의 순서로 되어 있다. 전체 구도는 크게 두 부분으로 구획된다고 볼 수 있다.²⁶⁾ 그 하나는 제1太極圖~제5白鹿洞規圖까지의 전반부를 말하고, 다른 하나는 제6心統性情圖~제10夙興夜寐箴圖까지의 후반부를 말한다. 전반부는 天道와 天人關係 그리고 공부론을 통한 덕업쌓기를 다룬 것이고, 후반부는 人道로서 심성론과 持敬의 수행론을 다룬 것이다. 다른 말로 하면 전반부는 天道에서 人道로 이행되는 문제를, 후반부는 人道에서 天道에 접근해가는 문제를 다룬 것이라고 해도 무방하다.²⁷⁾ 전체 구도의 설계는 天道와 人道로 크게 둘로 나누고, 그 다음 단계로 天과 人의 두 구심점을 출발점으로 하여 대극점을 향해 이행되는 순차적 질서를

26) 『성학십도』의 제5 끝은 ‘以上五圖本於天道而功在明人倫懋德業’이라 하였고, 제10도 끝은 “以上五圖本於心性而要在勉日用崇敬畏”라고 하여 전후 이단으로 나누고 있음을 분명하게 드러내 보이고 있다.

27) 최재목, 위의 책, p 90.

구축한 것이다. 『성학십도』의 구조를 보자.

성학십도의 구조

圖 순 서	명칭	구성에 따른 저자				내용	사상구성과 전개	
		圖	說	解說	補說			
1	太極圖	주돈이	주돈이	주희	퇴계	우주 생성원리	天道를 근거로 人倫과 德業 실천의 공부론	天道 ↓ 人道
2	西銘圖	程復心	장재의 西銘	주희, 楊時, 饒魯	퇴계	우주와 나의 관계		
3	小學圖	퇴계	주희의 小學題辭	주희, 大學或問	퇴계	인류의 근거, 敬身 공부론		
4	大學圖	권근	大學經文	주희의 敬說	퇴계	인격완성과 治인의 공부론		
5	白鹿洞規圖	퇴계	주희의 洞規後敍		퇴계	五倫의 공리와 力行		
6	心統性情圖	程復心上, 퇴계 中下	程復心		퇴계	인간 心の 구조	心性을 근거로 仁의 실천과 敬 수행론	人道 ↓ 天道
7	仁說圖	퇴계	주희의 仁說		퇴계	仁의 실천		
8	心學圖	程復心	程復心		퇴계	心和 敬의 관계		
9	敬齋箴圖	王栢	주희의 敬齋箴	吳澄, 眞德秀	퇴계	敬의 공간적 수행		
10	夙興夜寐箴圖	퇴계	陳柏의 夙興夜寐箴		퇴계	敬의 시간적 수행		

위의 표로 알 수 있듯이 『성학십도』의 전체구도의 큰 틀이 천인관계라는 사실은 퇴계의 『성학십도』가 동양의 전통적 天人合一사상을 계승하고 있음을 드러낸다. 天人合一사상의 핵심적 관건은 天人關係의 疏通路를 어떻게 마련하는가에 달려 있는데, 성리학의 합리적 대안은 천지만물에 보편적으로 존재한다고 여기는 ‘理’를 내세움으로써 해결한 것이다. 天과 人이 소통하는 길로서 ‘理’가 합리적이라는 말은 외부적 힘에 의존하는 것이 아니라, 인간 스스로의 힘으로 ‘理’를 타고 天에 다가갈 수 있음을 뜻한다.²⁸⁾ 그것은 자연의 보편적 본질인 ‘天의 理’가 인간에 내재하는 ‘人의 理’ 곧 ‘人의 性’이기 때문이다. 성리학은 이 명제를 ‘性即理’라 부른다. 천인합일의 성리학적 패러다임인 ‘性即理’사상은 주희에 의해 이론적 설득력을 갖추었기 때문에 『성학십도』의 내용이 대부분 주희의 논설로 구성된 것은 퇴계로서는 당연했을 것이다.

여기서 주목할 사실은 天의 영역을 앞세우고 人의 영역을 다음으로 하는 순차의 배치다. 이것은 의상이 『法界圖』에서 ‘法性圓融無二相’으로 시작하는 法界의 본질을 먼저 거론한 것, 즉 性起說에 상응한다고 볼 수 있다. 의상은 이어서 그러한 法界의 세계는 ‘證智’로써 알 뿐이라고 말한다.(證智所知非餘境)그러나 이것은 인간이 경험과 언어를 넘어 법계의 본질에 소통할 수 있음을 뜻하는 것이기도 하다. 이와 같은 의상의 구상은 퇴계의 『성학십도』의 제1 太極圖에서도 나타난다. “두 가지 氣가 서로 감화하여 만물을 낳고, 만물이 계속

28) 진래, 『송명성리학』(서울, 예문서원, 1997), p 471. 퇴계의 격물설은 ‘리는 사물에 있으므로 사물에 나아가 그 지극한 곳을 궁구하는 것인데, 사람이 사물의 理를 궁구하는 것이지 사물의 이치가 도달하는 것은 아니다.’

생성함으로써 변화가 무궁하게 된다. 오직 인간만이 그 빼어난 것을 얻어 가장 영특하다. 형체가 이미 생기자 정신이 知를 발하고 五性 이 감동하여 선악이 나뉘고 만사가 나오게 된다.”²⁹⁾ 인간이 존재론적으로 만물과 연속성을 가지면서도 가장 빼어남을 얻었기 때문에 인간은 天과 소통할 수 있다는 것이다. 퇴계와 의상은 다같이 天의 존재론적 본질이 그대로 인간과 연결되었음을 전제하고³⁰⁾ 소통의 근거를 天에 두고 있는 점에서 공통적이다.

퇴계는 천인합일사상을 기본으로 하여 十圖를 두 영역으로 구획하고 난 다음, 각 영역을 다시 5圖로 구성하여 별도의 완결성을 이루고자 한다. 위 표에서 볼 수 있듯이 제1 太極圖는 우주생성의 원리를 통해 天의 존재를 구조적으로 해명한다. 제2 西銘圖는 天人關係의 존재론적 일치의 논리가 ‘理一而分殊’임을 밝힌다.³¹⁾ 제3 小學圖는 인륜의 근거인 四端을 확충하는 하기 위해 敬身의 기초공부론 즉 天理에 맞는 인격형성의 기초를 닦는 것을 말하고, 제4 大學圖는 소학에 상응하면서 사회관계로 확장하는 절차적 공부론이다. 제5 白鹿洞規圖는 소학과 대학의 공부를 쌓은 후 자기완성의 인륜을 궁구하고 실천하는 내용이다. 『성학십도』의 전반부 五圖를 순서대로 정리하면, 자연의 존재론적 질서 → 理一而分殊의 天人關係 → 자연질서에 조응하는 인륜의 기초 쌓기 → 인륜의 사회적 확대 → 天理와 합일하는

자율적 자기완성과 인륜의 구현이라는 체계라 할 수 있다. 『성학십도』 전반부 구도에 반영된 퇴계의 사유는 ①자연질서의 확인(제1도) → ②자연질서에 소통하는 인륜의 자각(제2도) → ③공부를 통한 인격완성과 이상사회의 건설(제3, 4, 5도)로 이행되는데, ‘天道의 확인을 통한 인륜의 구현’이라는 말로 요약할 수 있다.

『성학십도』 후반 5圖는 전반부의 출발점과 달리 人道에서 시작하여 天道로 나아가면서 또 다른 완결적 체계를 구축한다. 퇴계는 후반 5圖에 대해 “心성에 근원한 것으로, 요지가 日用에 힘쓰며 敬畏를 높이는 데 있다.”고 하였다.³²⁾ 한 마디로 『성학십도』 후반 5圖는 성리학의 심성론이라 할 수 있다. 배열순서와 내용을 살펴보자. 제6 心統性情圖는 理氣로 이루어진 인간의 마음이 도덕적 본성과 감정을 어떤 방식으로 발생시키고 조정하는지를 구조적으로 밝히는 심성론의 전반적 체계로서³³⁾ 퇴계 철학의 정수가 들어있는 곳이다.³⁴⁾ 제7 仁說圖는 仁의 심성론적 구조와 仁의 실천방법을 제시하고 있으며, 제8 心學圖는 心의 정적 존재양상과 敬 실천의 동적 존재양상을 말하고 있다. 제9 敬齋箴圖와 제10 夙興夜寐箴圖는 심성의 수양론적 전개과정으로서 敬의 실천방법을 제시한다. 정리하면, ① 심성론의 전반적 체계 → ② 仁의 심성구조와 仁의 실천방법 → ③ 心의 구조에 상응하는 敬실천의 수양론으로 짜여있다고 할 수 있다. 비록 인간의 心性을 다루고 있으나 후반부 체계에 반영된 퇴계의 사유는 전반부 5

29) 「太極圖說」(『성학십도』第 1圖), “二氣交感化生萬物 萬物生而變化無窮焉 惟人也得其秀而最靈 形既生矣神發知矣 五性感動而善惡分萬事出矣”

30) 진래, 위의 책, p256. “사람의 본성과 천지의 理 사이에는 직접적인 우주론적 연계가 있다.”

31) 이어지는 문장은 “나아가 理가 하나임을 아는 것이 仁을 실행하는 까닭이고, 理가 다름을 아는 것이 義를 실행하는 까닭이다(知其理一所以爲仁, 知其分殊所以爲義)”

32) 「夙興夜寐箴圖」(『성학십도』第 10圖), “原於心性而要在他日用崇敬畏”

33) 금장태, 「退溪의 仁思想과 人道精神」(『退溪學』제10집, 안동, 1999), p 47

34) 퇴계철학의 정수가 들어 있다는 뜻은 퇴계가 직접 그린 下圖에 기대승과 8년간의 논쟁을 통해 내린 자신의 입장인 ‘四端은 理發而氣隨之요, 七情은 氣發而理乘之’를 밝히기 때문이다.

圖와 같이 心의 존재론적 체계를 먼저 앞세우고 그것과 연결하여 인간의 실천론/수행론을 전개하고 있음을 알 수 있다.

이 후반부 체계에서 仁의 실천을 다루는 제7仁說圖가 심성론의 전반적 체계인 제6 心統性情圖로부터 제9, 제10의 수양론인 敬의 실천 방법을 연결시켜 주는 위치에 있으면서 후반부에서 가장 중요한 역할을 한다고 보는 견해도 있다.³⁵⁾ 그만큼 후반부에서 중요한 것은 심성의 존재론적 구조에 대한 이해가 아니라 마음의 행동, 곧 '마음 다스림'과 '마음 씬'에 관한 문제라고 할 수 있다. 『성학십도』 후반 5圖의 요체인 마음 다스림은 '仁'과 '敬'의 개념으로 요약된다. 대부분의 사람들이 『성학십도』의 중심사상이 敬이라 여기므로 仁(仁說圖)의 중요성에 대해 의아하게 생각할 수 있다. 敬과 仁의 상호관계에 대해 별도의 자세한 논구가 필요하나 여기서는 필자의 기본입장만 간략히 밝히자면, 敬은 '마음 다스림'이고 仁은 '마음 씬'에 해당하는 것으로 敬이 仁의 바탕이 된다고 본다. 물론 퇴계는 敬齋箴圖나 夙興夜寐箴圖뿐 아니라 小學圖, 大學圖, 心學圖에서도 敬의 중요성을 반복적으로 언급³⁶⁾하고 있으므로 『성학십도』의 사상이 마치 敬사상으로 일관되어 있는 듯하다.³⁷⁾ 그러나 그것은 敬이 여러 圖에서 제기하는 문제를 해결하는 마음의 바탕이라는 관점에서 나온 것으로 봐야

35) 금장태, 위의 글, p 48.

36) 「小學圖」“吾聞敬之一字聖學之所以成始而成終者也”, 「大學圖」“敬者一心之主宰而萬事之本根也”, 「心學圖」“要之用工之要子不離乎一敬”, 「敬齋箴」“惟一萬變是監從事於斯是日持敬”

37) 천병준, 「退溪의 『성학십도』에 나타난 主敬의 眞意」(『퇴계학과 한국문화』제38호, 경북대학교 퇴계학연구소, 2006). p 315-316. 敬을 '정신적으로 存養하는 영역'과 '몸소 실천해야 하는 영역'으로 나누고 전자는 성학십도 전반 5圖의 敬, 후자는 후반 5圖의 敬으로 보고 있다.

할 것이다.

결론적으로 『성학십도』 후반부의 구도에 나타나는 퇴계의 사유방식은 전반부와 동일하게 전반적인 존재론을 미리 앞세우고 그 존재론 안에 인간이 자연에 개입할 소통로를 마련하여 인간의 실천방법을 제시하고 있다.

『성학십도』전후반에 걸쳐 동일한 사고모형을 사용하면서도 각 영역의 중심 역할을 하는 것은 인간 행동의 존재론적 근거가 아니라 그 근거에 대한 '자각'이라는 점이다. 전반부에서는 제2西銘圖가, 후반부에서는 제7仁說圖가 그 위치를 차지하고 있다.³⁸⁾ 연결의 매개로서 자각의 중요성을 부각시키는 것은 『성학십도』의 전후반 영역에 각각 드러난 존재론 → 인간론의 사상전개에서 결국 인간주도의 소통론을 낳게 한다. 이러한 퇴계의 발상은 궁극적으로 의상의 사고전개 방식과 크게 다르지 않음을 드러낸다. '果 → 因'으로 진행되는 것이 『법계도』에 나타난 의상의 사상 전개방식이었다면, '존재론 → 인간론'으로 진행되는 것은 『성학십도』에 나타난 퇴계의 사상전개방식이라 할 수 있다.

겉보기로는 서로 반대방향인 것처럼 보인다. 왜냐하면 퇴계의 존재론은 비각성의 물질세계이기 때문에 각성의 궁극인 證分에서 출발하는 의상의 사고전개방식과 다르기 때문이다. 비록 퇴계는 물질세계의 본체인 理가 인간의 성과 맞닿아 있다 해도 理가 곧 각성의 가능성을 가진 것은 아니므로 인간의 개입이 불가피하다고 보았던

38) 西銘圖에서는 그 자각을 “知其理一所以爲仁, 知其理分所以爲義” 혹은 “見得與天地萬物爲一體”이라 하고 있으며, 仁說圖에서는 “天地生物之心即物”

것이다. 인간이 물질세계로부터 독립적인 존재가 아니라 하더라도 세계를 인식하는 인간의 개입이 없다면 인간의 의식적 행위가 의미를 상실할 것이다. 이러한 점 때문에 퇴계는 자연에서 차지하는 인간의 지위문제를 존재론적 접근에만 일임하지 않는다.³⁹⁾

결국 퇴계는 인간의 자발적인 행위로 자연과 소통로를 마련해야 자연과 합일할 수 있다고 본 점에서 의상의 사고전개방식과 유사하다고 볼 수 있다. 이러한 유사성은 전체에서 부분으로 혹은 외부에서 내부로 흐르는 사고의 방향성만을 의미하는 것이 아니다. 오히려 그러한 흐름 속에 인간의 자기발견의 중요성을 통감하고 자각을 통한 인간 주도의 소통론을 강조하고 있다는 점이 참된 의미의 한국사상의 연속성이라 생각된다. 의상과 퇴계는 각기 불교사상과 유교사상의 내재적 맥락 안에서 일정한 한계성이 있다고 할 수 있다. 그러나 동시에 그들은 한국사상사의 시공간적 교류마당에서 儒·佛이 충돌하고 화해하는 과정을 통해 부지불식간에 그러한 연속성을 가질 수밖에 없었을 것이다.

39) 진래, 앞의 책 p 470-475. "格物致知에 대한 '사물이 궁구되어 지극한 곳에 이르렀다'라고 한 주희의 해석이 에메한 점을 조선유학에서 심도있게 다루었다. ...그 핵심은 도달하는 주체의 문제였다. ...즉 마음이 리의 지극한 곳에 도달했다는 것인지, 리 자체가 지극한 곳에 도달했다는 의미인지 분명하지 않다는 것이다. ... 기대승의 주장은 理가 지극한 곳에 도달한다는 理到說을 주장했지만 이황은 사람이 사물의 지극한 곳까지 궁구해 나가는 것이라 해석했다. ...그러나 나중에 이황은 理의 체용설을 제기하여 理가 이룬다는 난점을 해결했다."

IV. 결어

한국사상사의 중심축을 이루는 두 줄기가 불교의 화엄사상과 유교의 성리학이라면, 한국 화엄사상의 기본구상을 한 의상과 한국 성리학의 철학적 토대를 마련한 퇴계는 한국사상사에서 가장 영향력이 있는 인물이라 할 수 있다.

의상의 화엄사상은 단일한 민족 통일국가의 형성에 정신적 자양분을 제공하고 한국문화의 성장을 이끌었다면, 퇴계의 성리학은 새로운 역사 단계의 추진력을 얻기 위해 정신사를 근본적으로 재구성하여 후반기 한국사상사를 이끌었다고 할 수 있다. 두 사상은 불교와 유학의 대립적 구도에도 불구하고 한국사상사의 연속성이 존재할 것이라는 전제에서 두 사상가의 대표적 저작물인 의상의 『법계도』와 퇴계의 『성학집도』를 비교해 보았다. 누가 보아도 알 수 있듯이 두 사상가는 사상의 체계화 방식에 圖說의 형식을 취하고 있는 점에서 유사성을 뚜렷하게 드러내고 있었다. 뿐만 아니라 바로 그러한 도설형식의 체계화 과정에서 사상의 구성방식과 전개방식에서도 두 사상가의 유사성이 적지 않음을 드러냈다. 비교분석의 결과는 다음과 같았다.

무엇보다도 사상의 체계화 방식을 도설형식으로 취하면서 사고의 평면적 전개와 입체적 층위화를 종횡으로 교직하고 있다는 점이다. 다만 차이가 있다면 평면적 전개와 입체적 층위화 가운데 무엇을 기준 축으로 선행시키느냐 하는 정도였다. 이러한 차이는 사상가의 개인적 취향에서 나올 수도 있지만 사실상 불교와 유교의 사고방식에서 비롯된 점이 더 강하리라고 짐작된다.

도설의 체계화에 드러난 두 사상가의 사상 구성방식과 전개방식에서도 일정한 유사성이 있음을 알 수 있었다. 의상의 『법계도』는 證分에서 緣起分으로, 연기분에서 수행으로 전개되고 있는데, 중심은 출발점인 證分 즉 부처의 궁극적 깨달음에 있다. 압축적 표현으로 『법계도』사상의 전개는 ‘果→因’으로 전개된다고 말할 수 있다. 반면 퇴계의 『성학십도』는 크게 天道와 人道로 대별하고 사상의 전개는 天道→人道로 진행하면서도 각각 존재론→수행론의 구도로 전개하고 있음을 알 수 있었다. 수행론으로 귀결하는 것은 동일하나 우주 존재론을 앞세운 퇴계의 사상구성방식과 궁극적 깨달음을 앞세운 의상의 사상의 구성방식은 차이가 있다고 볼 수 있다. 그러나 부처의 궁극적 깨달음은 우주와 일체가 되는 무분별의 세계이므로 사고 모형적으로는 유사성이 있다고 할 수 있다.

‘果→因’으로 사상을 전개하는 의상의 사고와 ‘天→人’으로 사상을 전개하는 퇴계의 사고는 모형적으로만 유사한 것이 아니라, 내용상으로도 유사하다 할 수 있다. 그 이유는 퇴계의 『성학십도』에서 전 후반부를 막론하고 ‘天→人’의 중간에 인간의 ‘자각’을 개입시키기 때문이다. 이것은 天人關係에서 인간주도의 소통론을 주장하는 것일 뿐 아니라, 궁극적으로 깨달음에서 수행론으로 사상을 전개하는 의상과 유사하다는 결론을 가져온다.

마지막으로 부처의 궁극적 깨달음을 『법계도』의 근본 축으로 삼는 의상은 證分이 사상전개의 구심점일 뿐 아니라 사실상 그의 실천적 삶의 구심점이기도 했다. 그 자신이 부처의 깨달음에 이르렀다는 믿음이 없으면 『법계도』의 구성과 그에 상응하는 실천적 삶도 불가능하기 때문이다. 퇴계 역시 자신이 구성한 『성학십도』의 사상에

걸맞는 진실한 삶을 살았다. 퇴계의 자각과 끝없이 자기를 연마하는 인간적 품모는 『성학십도』의 敬의 이론을 넘어서고 있다. 두 사상가의 진정한 공통성은 사고의 유사성을 넘어서 종교적 체험에 맞닿아 있는 인간적 삶의 모습이라고 보인다.

참고문헌

- 『聖學十圖』, 『華嚴一乘法界圖』(韓佛 2)
- 李滉 著, 尹絲淳 역주, 『退溪選集』(서울, 현암사, 1982)
- 高翊晉, 『韓國古代佛教思想史』(서울, 동국대학교출판부, 1989)
- 김두진, 『義湘』(서울, 민음사, 1995)
- 박성배, 『한국사상과 불교』(서울, 혜안, 2009)
- 전해주, 『義湘華嚴思想史研究』(서울, 민족사, 1993)
- 정병삼, 『의상 화엄사상 연구』(서울, 서울대학교출판부, 2001)
- 최재목, 『쉽게 읽는 퇴계의 성학십도』(서울, 예문서원, 2004)
- 守本順一郎, 김수길 옮김, 『동양정치사상사연구』(서울, 동녘, 1985)
- 陳來, 안재호 옮김, 『송명성리학』(서울, 예문서원, 1997)

- 금장태, 「退溪의 仁思想和 人道精神」(『退溪學』제10집, 안동, 1999)
- 김천학, 「동아시아 화엄학에서의 성불론」(『韓國思想史學』제32집, 2006)
- 전해주, 「『一乘法界圖』에 나타난 義湘의 法界觀」(『한국불교학』제59집, 서울, 한국불교학회, 2011.2)
- 정병삼, 「의상, 시대적 삶과 실천」(『철학사상』제31호 (2009년 2월) pp.3-27)
- 친병준, 「退溪의 『聖學十圖』에 나타난 主敬의 眞意」(『退溪學과 韓國文化』38호, 대구, 2006)
- 崔鎔植, 「8세기 중엽 日本의 新羅 華嚴學 收容과 『華嚴經文義要決問答』」(『口訣研究』제23집, 2009)
- 남지만, 「퇴계 호발설의 ‘七情氣發’에 대한 고봉의 비판과 수용」(『東洋哲學』제33집, 2010)
- 석길암, 「의상의 행로와 사상적 변화에 대한 고찰」(『불교학보』제50집, 2011)
- 石井公成, 「『華嚴經問答』의 拜自體佛說-地論宗과 三階敎의 影響에 留意하여-」(『금강대학교 제5회 국제학술회의자료집』, 2011)

The similarity of the way of thinking between Uisang's 『the *beopgye-do*』 and Toegye's 『the *Seonghaksip-Do*』

—Focusing on the explanatory diagram and the way of
development and composition of ideology

Lee, Hyo-gul
Andong National University

Hwa-eom Buddhism and Neo-Confucianism are regarded as the main axis of the history of Korean thought. Korean Hwa-eom Buddhism has been consistently advanced through research and interpretation of 『the Dharmadhatu Diagram of Hwa-eom Single Vehicle(華嚴一乘法界圖)(the *beopgye-do*; 法界圖)』 written by Uisang(義湘). Korean Neo-Confucianism is systematized properly in 『the Learning ten diagrams to become a saint(聖學十圖)(the *Seonghaksip-Do*)』 written by Toegye. Each of the two works represents Korean Buddhism and Korean Neo-Confucianism, and has main effect on the history of Korean thought. Given the continuity of Korean thoughts, this paper mainly aims to make a comparison between the two works, *beopgye-do* and *Seonghaksip-Do*, and to alleviate the mutual antagonism between Buddhism and Confucianism.

Uisang and Toegye have similarities in the way of an explanatory diagram to systematize their idea. From such formal similarity, they are supposed to deploy a similar way of development and composition of their idea. The summaries of comparative analysis are as follows.

First, when systematizing their idea within the way of explanatory diagram, they are identical in weaving flat structures and horizon differentiation lengthwise and breadthwise. The difference is merely what they choose as preferential criteria among flat structure and horizon differentiation.

The way of the development and composition of their idea is the second significant similarity. Uisang emphasized Dharma-nature of Enlightened Reality(證分), the ultimate enlightenment of Buddha, because his *beopgye-do* is developed with the order of the Dharma-nature of Enlightened Reality(證分) → the True Nature of Dependent Co-arising(緣起分) → practice asceticism(修行). Thus the direction of Uisang's idea through the *beopgye-do* is suggested as 'the result(果) → the origin(因)'. On the other hand, Toegye divided his thoughts into two paths named Heaven(天道) and the way of Humanity(人道) in *Seonghaksip-Do*(聖學十圖), then organized his idea in the order of 'Heaven(天) → Human(人)'. He also set up 'Ontology(存在論) → practice asceticism(修行論)' in each part of

Seonghaksip-Do.

Uisang's thought which set the order as 'the result(果) → the origin(因)', and Toegye's thought which set the order as 'Heaven(天) → Human(人)', have significant similarities not only in the way of diagramming, but also in their views of Nature and Human. Because Toegye inserted human enlightenment in the middle of the 'Heaven(天) → Human(人)' processes, regardless of the first and the second parts of *Seonghaksip-Do*, he put the most emphasis on human enlightenment. This suggests that Toegye had a matter of great interest in human-based communication in the relationship between Nature and Human. In conclusion, Toegye's human-based communication supporting self-enlightenment, is analogous to Uisang's idea.

Key Word

Uisang(義湘), the *beopgye-do*(法界圖),
the Dharmadhatu Diagram of Hwa-eom Single Vehicle(華嚴一乘法界圖),
the Dharma-nature of the Enlightened Reality(證分),
the True Nature of the Dependent Co-arising(緣起分),
Toegye(退溪), the Learning ten diagrams to become a saint(聖學十圖),
the way of Heaven(天道), the way of Humanity(人道)

✎ 투고일자 2011.11.25 | 심사일자 2011.12.9 | 게재확정일자 2011.12.16

근대불교개혁운동의 관점에서 본 경허·만공의 행적*

조을규(혜룡)

대한불교조계종 비구
서울대학교대학원 종교학과 박사과정

- I. 서론
- II. 근대불교개혁운동의 배경
- III. 경허의 결사운동
- IV. 만공의 선풍진작운동
- V. 결론

* 본고는 필자의 석사학위논문 일부를 발췌하여 보완한 글임. 조을규, 「한국 근대불교개혁운동 유형에 대한 연구」, 서울대학교 대학원 종교학과 석사학위논문, 2010 참고.