

朱熹의 불교관에 나타난 儒佛修行論의 경계

김 미 영*

유학 특히 송대이후 전개된 유학자들이 취하고 있는 불교관을 다루는 방식은 크게 두 부류로 나누어진다. 즉 불교의 입장에서 유학자들의 불교비판이 불교에 대한 천박한 이해에 근거하고 있다고 보는 입장과 유학 중의 어떤 이론은 불교에서 나온 것이라고 하면서 유학이론에 내재된 불교적인 성분을 도출해 내는 방식이 그것이다. 그러나 이런 양대 입장으로는 불교가 지배적이었던 수당대 사회에서 송원이후 유학적 전통이 주류문화를 이루게 된 사상사적인 맥락을 설명하기에는 부족하다고 본다. 따라서 본고에서는 불교중심사회에서 유교중심사회로 넘어가는 과정에서 형성된 사상계의 풍토는 유불상호간의 교섭을 통한 상호전화에서 이루어졌다고 보고, 그 배경을 검토하기 위한 사전단계로 주희가 불교를 본 관점을 통해서 송대 이후 유학자들이 어떤 방식으로 불교를 넘어서 자신의 이론을 구축하게 되었는가를 살펴보기로 하겠다.

주희의 불교관은 주희가 불교를 비판하는 관점에 대한 이해를 통해서 드러날 수 있다. 왜냐하면 당시 유학자들에게 불교는 거쳐가야만 하는 큰산이 있으며 그 이론에 대한 극복 없이는 유학의 재 탄생은 요원하였기 때문이다. 특히 주희가 불교를 비판하는 관점은 주로 수행론 방면에 집중되어 있다. 따라서 주희의 불교관에 나타난 주희사상은 역시 주희 사상의 여러 측면 중

* 고려대 강사

에서 특히 수행방법과 긴밀히 연관된다. 따라서 논자는 당시 지식인들에게 불교의 대표적인 이론이라고 인식되고 있던 空論과 見性論에 대한 주희의 입장을 통해서 주희의 불교관에 접근해 보고자 한다.

먼저 朱熹는 중국에 전래된 불교가 이론적으로 정착되어 가는 과정을 세 단계로 분류한다. 그 단계는 齋戒를 중심으로 하는 불교에서 義學으로 그리고 가장 정교한 이론인 禪學 이 세 단계다. 여기서 齋戒란 기복적인 종교를 의미하고, 義學이란 불교를 이론적인 측면에서 심화시킨 단계로 空論을 중심으로 전개된 불교다. 그리고 마지막으로 禪學이란 달마가 주창한 禪을 말한다. 이 중 空論의 전개를 朱熹는 특히 노장사상의 영향을 받고서 발전된 형태라고 본다. 반면 禪學은 이론적으로 번잡한 空論의 폐단을 일소하고 형성된 가장 뛰어난 형태로 본다.¹⁾

중국에서 불교가 이와 같이 전개되었다고 본 주희는 당대에 유행했던 대혜선을 비판하는 방식과 일맥상통하게 두 번째 단계에서 발전하게 된 공론과 불교의 최고봉이라고 본 선종에서 강조하게 되는 견성론을 자신의 공부론의 틀에서 비판하게 된다. 물론 주희는 기존에 불교를 비판하던 방식 역시 자주 거론하지만 이는 주로 이전의 불교비판의 전통을 계승한 것으로 불교의 인륜을 저버리는 출가라든지 천당 지옥설이나 윤회설에 의거한 교화 논리의 부당성 등 『弘明集』이나 『廣弘明集』에 나타난 다양한 논의들의 선을 벗어

1) “불교는 허를 타고 중국에 들어왔다. 광대한 자신들의 뛰어난 주장과 허탄한 적멸의 논의 세계를 의학으로 변화시켰다. … (이는) 장자의 가르침을 흠쳐 답습한 것일 뿐이다. 오늘날 전해지는 조론은 승조법사에게서 나온 것으로 四不遷의 주장이 있다. … 이는 세계의 학문이 일변하여 마침내 또한 이러한 도리를 말하였다. 달마가 들어와서 역시 허다한 상투적인 말들을 뒤집어 엮어버리고 선을 말하자 의학보다 훨씬 높고 미묘해서 곧바로 뛰어넘어 깨달을 수 있다고 생각했다. …”, 『朱子語類』126권 5항 “佛氏乘虛入中國 廣大自勝之說 幻妄寂滅之論 自齋戒變爲義學 … 然又只是盜襲莊子之說 今世所傳肇論 云出於肇法師 有四不遷之說 … 此是齋戒之學一變 遂又說出這一般道理來 及達磨入來 又翻了許多窠臼 說出禪來 又高妙於義學 以爲可以直超徑悟 ….”

나지 않는다. 이것은 불교사상이 중국문화에 이식되는 과정에서 빚어진 문화충돌에 의해서 성립된 비판이다. 이러한 비판은 朱熹 이전까지 불교를 반대하는 지식인들에 의해서 끊임없이 논의되던 주제였다.

반면 공론과 견성론에 대한 비판은 朱熹가 불교비판을 통해서 건립하게 된 공부론의 성격 내지는 이론적인 틀을 형성하는 과정과 밀접한 관련이 있는 부분이므로 이 부분에 주목하여 논의를 전개하고자 한다. 특히 공론과 견성론을 비판하면서 이루게 된 사상적인 성과는 기존에 다른 사상에 비해 상대적으로 소략했던 유학의 수행론 즉 공부론 측면의 체계화로 나아가게 되었다. 따라서 논지는 공과 견성이 지니는 불교수행론에서의 함의와 이를 비판하고 건립한 유교 공부론의 함의를 비교해 봄으로써 불교가 유학에 도입되어 기능하는 측면을 드러내 보이도록 하겠다.

I. 空論을 둘러싼 논의 - 空과 誠實

앞서 주1)에서도 볼 수 있듯이 朱熹가 義學이라고 말하는 佛教空論을 비판하는 과정에서 가장 중심인물로 부각시킨 자는 僧肇다. 朱熹는 불교공론의 전개에서 승조와 그 이전의 공론을 전개한 학자와의 차이를 분명히 한다. 즉 승조 이전에는 모두 장자의 가르침을 답습한 것에 불과하나 승조에게서 새로운 진전이 있었다는 것이다. 주희는 僧肇에 이르러 공을 動靜으로 이해하게 되었다고 하면서²⁾ 『肇論』에서 다음과 같은 글을 인용한다.

해와 달이 하늘을 지나간다 해도 우주를 한바퀴 도는 것이 아니며, 강과 하천이 다투기나 하듯이 바다로 흘러 들어간다 해도 흐르는 것이 아

2) 『朱子語類』126권 6항 “... 佛學其初只說空 後來說動靜 支曼既甚 達磨遂脫然不立文字 只是默然端坐 便心靜見理 ...”

니며, 아지랑이가 나부끼며 올라간다 해도 움직이는 것이 아니며, 선람의 바람이 수미산을 무너뜨린다 할지라도 항상 고요하다.³⁾

주희는 『조론』의 이 구절을 인용하여 승조의 物不遷의 설을 소개하고 있다. 이 글을 통해 주희는 승조가 단순히 靜만을 말하는 것이 아니고 움직임 속에서 고요함을 찾는 사상적 근거를 찾는다. 그리고 이러한 측면에서 승조가 이전의 공론을 전개한 불교학자들과의 차별성이 드러난다고 보았다. 주희가 승조사상을 움직임 속에서 고요함을 찾는 것이라고 보고 그것을 높이 평가하고 있는 이유는 바로 주희의 공부론 형성과정에서 나타나는 움직임 속에서 고요함을 찾는다 고 하는 부분에 대한 중요성의 자각과 함께 이루어진 것이라고 볼 수 있다.

즉 주희는 자신의 사상을 성립하는 과정에서 몇 번의 단절을 겪게 된다. 그 때 가장 중요한 논의의 포인트는 心性情의 관계문제로 요약해 볼 수 있다. 이것은 인간의 본래면모를 드러낼 때 공부가 이루어지는 시점을 어디에 둘 것인가 와도 연계되는 문제다. 이 때 心性관계를 체용으로 볼 것인가 아니면 性情관계를 체용으로 볼 것인가의 문제가 주된 논의라고 할 수 있다. 이와 함께 논의되는 動靜의 문제는 바로 공부의 시점을 動의 상태에서 시작할 것인가 아니면 靜의 상태에서 시작해야 하는가의 수양방법론의 문제와도 연결이 된다. 물론 주희는 만년에 性情體用과 靜中動 動中靜의 양방향의 공부를 모두 겸비해야 한다고 보게 된다. 따라서 주희가 승조의 공론을 동중정이라고 보게 된 것은 그의 사상의 전개과정에서 거쳤던 많은 고민이 응결된 상태에서 표현된 평가라고 볼 수 있다.

3) 『朱子語類』126권 5항 “日月歷天而不周 江河競注而不流 野馬飄鼓而不動 山嶽偃仆而常靜.” 주희가 인용한 이 문장은 『조론』 원문에는 다음과 같이 되어 있다. “旋嵐偃嶽而常靜 江河競注而不流 野馬飄鼓而不動 日月歷天而不周.” 의미로 보았을 때 주희가 인용한 문장은 ‘山嶽偃仆而常靜’ 이 부분의 의미가 통하지 않으므로 원문에 있는대로 ‘旋嵐偃嶽而常靜’에 준해서 해석하였다.

그렇다면 주희가 승조의 공론을 동중정의 의미로 파악했다고 했을 때 動은 무엇을 의미하고, 靜은 무엇을 의미하는가? 주희가 사상을 전개하는 과정의 일반적인 의미에서 보았을 때 靜은 性を 의미하고 動은 본체인 성이 현상으로 드러난 상태라고 할 수 있다. 그러나 『조론』에 주를 단 감산의 경우는 이 구절을 “각각의 사물의 당체가 움직이지 않는 것이지, 相은 움직이고 性이 움직이지 않는다고 말하는 것이 아니다”⁴⁾고 해석한다.

즉 朱熹와 감산은 서로 다른 입장에 근거하여 이 문장을 이해하고 있다는 것을 알 수 있다. 양자의 이해방식의 차이는 動靜體用을 논의할 때 自性상의 體用과 眞心の 뜻에서 性相融會를 논급할 때의 체용을 구분해서 보는 것에 의거해 볼 때 더욱 분명해진다. 즉 自性상의 體用은 空寂 靈智인 定慧를 의미하며 眞心の 體用은 性の 부동함과 相의 인연에 따라 대응해가는 것을 의미한다.⁵⁾ 이것을 최일범 교수의 경우는 상즉인과라고 설명하고 있다.⁶⁾ 따라서 이 글을 朱熹가 僧肇사상에서 중요한 개념인 空을 動靜으로 이해하였다는 측면으로 보았다는 것은 性相融會의 측면에서 空개념을 이해하였다는 것을 의미한다. 즉 朱熹가 動이라고 언급한 것은 相이고, 靜이라고 언급한 것은 性이다. 그리고 이러한 이해의 바탕 하에서 朱熹가 긍정하는 측면은 空을 절대적 無로 보지 않았다는 측면이다. 이와 같은 朱熹의 해석은 유학자들에 의해서 해석된 僧肇사상으로서 중국불교사에서 불교가 중국화 될 수 있는 결정적인 이론적 계기를 제시해 준 측면이다.

또한 “僧肇의 般若思想에 대한 철학적인 해석이었던 立處即眞과 觸事而眞의 명구는 마조의 平常心是道라고 하는 조사선의 운동과 더불어 새로운 조사선의 실천사상의 근거로서 채택되어 임제시대에 이르러 인간의 구체적 인 지상의 일상생활 속에서 소화하는 인간의 평범한 생활 불교로서 실현된

4) 『肇論慈山注』 “… 故論命題 乃以物物當體不遷 非言相遷而性不遷也 …”

5) 김하우, 「지눌의 기초사상」, 『철학연구』10호, 1985, p.14.

6) 최일범, 「선불교와 노장사상의 사유방법에 관한 연구」, 『백련불교논집』9, 1999.

다.”⁷⁾ 따라서 僧肇사상은 이후 선종의 전개를 주도해 나가는 馬祖道一을 선두로 한 홍주종과 송대에 왕성하게 활동한 임제종하의 황룡파와 양기파의 전개과정에서도 역시 면면히 이어져 선종의 사상전개에 이론적인 토대로 자리잡게 된다.

이러한 불교의 공론을 朱熹는 불교에서 玄空이나 眞空을 말하는 부분과 아울러서 설명하면서 眞空은 기본적으로 유가와 같은 맥락이라고 한다. 그는 다음과 같이 말한다.

불교는 견식이 매우 높다고 하자 어떤 사람이 그들은 무슨 까닭에 단지 空을 말합니까 라고 질문하였다. 대답한다. 玄空을 말하고 또한 眞空을 말하였다. 玄空은 바로 어떠한 사물도 없는 空의 상태고 眞空은 오히려 어떤 것이 있다. (이것은) 우리 유자들이 말한 것과 대략적으로는 동일하다. 단지 거기에서는 천지사방에 관계하지 않고 단지 하나의 마음만을 이해할 따름이다. (이는) 노씨가 단지 하나의 神氣를 보존해야 할 따름이라고 한 것과 같다.⁸⁾

이 글에서 朱熹가 佛教空論을 대하는 태도를 알 수 있다. 즉 朱熹는 僧肇가 空을 “非有非無”의 有無로 설명하면서 현상세계의 긍정을 통하여 空을 변증해 내는 주장은 긍정한다. 그것이 바로 玄空을 부정하면서 眞空은 유학과 비슷하다고 한 맥락이다. 하지만 여전히 空論에 대해서 비판적인 관점을 유지하고 있으니, 이것은 氣의 움직임에 의해서 존재하는 현상세계를 부정하는 불교의 관점 때문이다.

그러면 佛教空論을 둘러싸고 이루어지는 朱熹의 수용적인 태도와 비판적

7) 정성본, 『중국선종의 성립사연구』, 서울:민족사, 1991년 초판 1993년 3판, p.870.

8) 『朱子語類』126권 17항, “釋氏見得高底儘高. 或問他何故只說空? 曰說玄空 又說眞空 玄空便是空無物 眞空却是有物 與吾儒說略同. 但是它都不管天地四方 只是理會一箇心 與老氏亦只是要存得一箇神氣 ….”

인 태도가 나오게 되는 원인을 설명해 보도록 하겠다. 이를 위해서 먼저 僧肇의 空論을 중심으로 불교의 공론을 살펴보고 朱熹가 수용적인 태도를 보인 動靜論에 입각한 空論의 해석이 타당한지의 여부를 검토해 보겠다. 그리고 朱熹가 불교공론을 비판하는 태도에 내재되어 있는 의도가 무엇인가를 설명해 보겠다.

이것은 朱熹 공부론의 성격을 결정짓는 중요한 단서가 되기도 한다. 특히 僧肇가 非有非無를 주장하면서 제기한 空論은 不真空論에 체계적으로 서술되어 있다. 여기서 不真空의 의미는 “진실이 아니기 때문에空이니 그러므로 실제적으로 있는 것도 아니고 완전히 없는 것도 아니다”⁹⁾는 의미이다. 이를 僧肇는 다음과 같이 말한다.

그것이 있다고 말하고 싶으나 있어도 참으로 생겨난 것이 아니며 그것이 없다고 말하고 싶으나 사건과 현상이 이미 형체로 나타났다. 현상의 사상이 이미 나타났다면 없는 것은 아니나, 이는 진실이 아니므로 정말로 있는 것은 아니다. 그렇다면 不真空의 의미가 여기에서 환하게 나타났다.¹⁰⁾

“僧肇는 『肇論』에서 「不真空」「物不遷」「般若無知」「涅槃無名」을 논해서 有도 아니고 無도 아닌 진실상의 세계를 체계적으로 파악해서 논술”¹¹⁾ 한다. 여기서 僧肇가 非有非無를 가지고 변증해 내고자 하는 것은 有無不二 眞俗不二에 근거하여 有를 떠난 無의 강조 俗界를 떠난 眞界의 추구라는 기존의 불교학자들이 범하는 오류를 배제하는 데 있다. 그리고 觸事而眞體之即神이라고 하는 현실 속에서의 깨달음을 성취하고자 한다. 특히 朱熹

9) 『肇論慈山注』不真空論, p.12, “... 良以不眞故空 故非實有絕無也 ...”

10) 『肇論慈山注』不真空論, pp.11~12, “欲言其有 有非眞生. 欲言其無 事象既形. 象形不即無 非眞非實有 然則不眞空義 顯於茲矣”.

11) 福永光司, 「慧遠と老莊思想-慧遠と僧肇」, 『慧遠研究』, 東京:創文社, 昭和37, p.404.

가 動靜概念으로 空을 해석한 「物不遷論」에서는 과거 현재 미래 삼상은 변화하지 않고 사물의 본성은 한 때에 머무는데 사람들이 이것을 떨한 것이라고 여겨 고통을 낳게 된다는 것을 제시하고자 하였다. 따라서 物不遷을 안다면 이러한 고통도 사라지게 된다는 것을 의미한다.¹²⁾ 이처럼 僧肇가 空을 설명한 것은 현상계 자체의 성립을 부정하는 것이 아니고 현상계에 집착함으로써 빚어지는 미혹에서 벗어나기 위한 이론적인 전제다. 이것을 단적으로 보여주는 것은 다음과 같다.

사물은 無가 아니기 때문에 샅된 견해로 미혹되고, 사물은 有가 아니기 때문에 常見으로 얻지 못한다. 그러므로 非有非無란 진실로 眞諦에 대한 답론이다.¹³⁾

非有非無란 현상계 즉 俗諦에서 眞諦를 추구하는 매개라고 할 수 있다. 이와 같은 非有非無의 사고방식은 사물의 본성이 虛라는 전제에서 성립가능하게 된다. 따라서 “성인이 온갖 변화 속에서도 불변하고 모든 의혹을 던지고 항상 통달하는 이유는 만물의 自虛에 나아갔기 때문이다”¹⁴⁾고 한다. 이처럼 수행체계에서 만물의 虛를 강조하는 사상은 필연적으로 자신에의 충실과 외물탐구를 대립적으로 본다. 즉 외물탐구는 만물의 自虛 속성에 의거해 볼 때 성립불가능한 것이므로 이를 불교에서는 외물에 대한 집착이라고 하며 비판한다. 바로 이 점에서 주희가 불교의 공론을 비판하는 토대가 나오게 된다.

12) 『肇論慈山注』物不遷論, p.18, “... 今而無古 以知不來 古而無今 以知不去. 若古不至今 今亦不至古. 事各性住於一世 有何物而可去來 ...” 참조

13) 『肇論慈山注』不真空論 p.9, “以物非無 故邪見爲惑. 以物非有 故常見不得. 然則非有非無者 信眞諦之談也”.

14) 『肇論慈山注』不真空論 p.14, “是以聖人乘千化而不變 履萬惑而常通者 以其即萬物之自虛”.

즉 朱熹는 實理를 강조하면서 다음과 같이 儒佛을 비교하여 말한다.

釋氏は 도리를 공허하고 실하지 않은 것으로 보기 때문에 초탈해서 사물의 얽매임을 모조리 제거해야 번뇌가 없는 부처의 지위가 된다. 기타 악취에 있는 것은 모두 중생아귀다. 단지 단계적으로 따라서 닦음이 있는 사람만이 보살의 지위가 되나 아직 부처가 될 수는 없다. 우리 유자의 경우는 반드시 도리를 보면 바로 가득차게 된다. 그러므로 처음부터 끝까지 그들과 합치되지 않는다.¹⁵⁾

여기서 제시한 儒佛의 수행방식의 차이는 도리를 實한 것으로 보느냐 虛한 것으로 보느냐 하는 차이에서 나온다. 따라서 불교에서의 궁극의 목적인 해탈의 공용은 청정심체나 본원각성의 상태로 나오게 되나 청정심체나 본원각성이 해탈로 인하여 나오는 것이 아니므로 청정심체나 본원각성에 어떠한 제한도 주지 않는다.¹⁶⁾ 결국 불교에서는 궁극의 경지인 부처가 되려면 바로 이치에 따라서 수행하는 것을 넘어서야 한다.

그러나 朱熹는 어디까지나 도리를 實한 것으로 보기 때문에 窮理工夫나 心性工夫 모두 理의 지도를 받아야 한다고 주장한다. 따라서 앞서 動靜論에서 논의했듯이 비록 朱熹나 僧肇가 모두 현상계를 떠난 본체계를 추구하는 입장에 반대하고 있으나, 공부론 체계 즉 수행체계에서는 상당한 차이를 드러낸다. 朱熹의 경우는 현상계에 대한 탐구를 수행을 이끌어 갈 원리를 파악하는 과정으로 긍정하여 實理를 파악하는데 중점을 둔 반면에 僧肇는 사물의 虛한 속성을 강조함으로써 외물에 의해서 마음을 동요시키지 않는 상태를 강조하는 방향으로 나아가게 된다. 따라서 僧肇가 이치럼 사물의 虛

15) 『朱子語類』126권 39항 “釋氏合下見得一箇道理空虛不實 故要得超脫 盡去物累 方是無漏爲佛地位 其他有惡趣者 皆是衆生餓鬼 只隨順有所修爲者 猶是菩薩地位 未能作佛也 若吾儒 合下見得箇道理便實了 故首尾與之不合”.

16) 김하우, 「지눌의 기초사상」, 『철학연구』10호, 1985, p.5 참조

한 속성을 강조하는 것은 수행체계 내에서 궁극적인 목적이 이치탐구에 있는 것이 아니고 자신의 한계를 극복하는 깨달음에 있기 때문이다.

이상과 같은 僧肇의 空論에 입각해 볼 때 朱熹가 불교의 空論에 대하여 지니고 있는 이중적인 태도의 연원이 어디에서 나오게 되었는가를 알 수 있다. 수용적인 태도는 俗諦 속에서 眞諦를 찾는 모습 즉 현실을 벗어나서 진리를 추구하는 것이 아니고 현실 속에서 진리를 추구하는 不二論에 있고, 비판적인 태도는 아이러니하게도 불교의 不二論의 전제가 되는 사물의 自虛의 속성에 대한 반대에서 나온다. 朱熹는 虛가 아닌 實을 강조하기 때문이다.

이처럼 만물의 속성이나 본질에 부여하는 虛實의 관점차이는 공부론의 성격이 나누어지는 제일원인이 된다. 이것은 心性論議와 결부시킬 때 더 분명해진다.

먼저 朱熹는 유가와 불가의 차이는 性論에서 빚어진다고 하면서 불교에서는 空이라고 말하고 유가에서는 實이라고 한다¹⁷⁾고 한다. 즉 朱熹는 性에 대한 空(虛)과 實의 상반된 전제에 주목하면서 유가에서는 心은 虛지만 理는 實이다¹⁸⁾고 한다. 결국 朱熹는 여기서 實로서의 理를 강조함으로써 理에 도덕적 인간을 양성하는 내용을 부여한다. 따라서 朱熹가 유학과 상반된 불교의 특성이라고 제시한 부분은 僧肇의 “삼승은 性空을 관하고서 도를 얻게 되니 性空이란 모든 法의 실상을 말한다”¹⁹⁾고 하는 언급에서도 분명하게 드러난다. 여기서 언급한 性空이란 만물의 自虛의 本性이다. 따라서 만물의 본성을 理로 보는 유가와 대치된다. 이것은 儒佛의 공부론 성격을 다른 방향으로 향하게 만드는 중요한 분수령이다. 즉 朱熹의 공부론에서 중요한 위치를 차지하는 格物工夫는 바로 實로서의 理를 강조하는 전제에서

17) 『朱子語類』126권 28항 “儒釋言性異處 只是釋言空 儒言實”.

18) 『朱子語類』126권 29항 “吾儒心雖虛而理則實 若釋氏則一向歸空寂去了”.

19) 『肇論悉山注』宗本義 p.4, “三乘等觀性空而得道也. 性空者 謂諸法實相也”.

성립되는 것이기 때문이다. 그는 다음과 같이 말한다.

우리들은 심과 理를 하나로 생각하지만 저들은 심과 理를 둘로 여긴다. 또한 본디 이와 같고자 하는 것은 아니지만 보는 곳이 같지 않다. 저들은 심은 공하여 理가 없다고 하고 여기에서는 심은 비록 공이지만 모든 이치가 구비되어 있다고 본다. 비록 심과 理를 하나라고 말할지라도 기품과 물욕의 사사로움을 관찰하지 않는다면 제대로 볼 수가 없으니 그러므로 이러한 잘못을 저지르게 된다. 『大學』은 이 때문에 격물을 귀하게 여긴다고 한다.²⁰⁾

여기서 朱熹가 유불의 차이로 언급한 심과 理의 관계에 대한 논의는 심과 理를 연속적인 것으로 보느냐 비연속적인 것으로 보느냐 하는 차이와 일맥상통한다. 그렇다고 朱熹가 심은 바로 理라고 하며 등치시키는 것은 아니다. 그는 어디까지나 차별적인 현상들 속에서 점차적인 공부를 강조하기 위하여 心具衆理의 입장을 취한다. 心具衆理의 경우는 心卽理처럼 심과 理가 합일된 상태가 아니기 때문에 심과 理의 분리와 상호연관을 함께 중시하면서 理의 주도성을 강조할 수 있게 된다. 따라서 현상세계에 내재된 理를 인정하고 그 위에서 현상세계의 사물에 대한 탐구를 강조함으로써 부각되는 格物工夫를 중시한다. 이것은 인간이 추구해야 할 가치를 탐구영역으로 끌어들이기 위해서는 추상화된 실체 그 자체에 대한 탐구가 아닌 구체화 된 사물 속에 내재된 가치를 파악하는 공부와 자신을 배양하는 공부의 연속성을 주장할 수 있어야 한다는 것을 의미한다.

그러나 불교에서는 주체의 존재근거와 대상의 존재를 수행과정에서 긍정

20) 『朱子語類』126권 34항 “吾以心與理爲一 彼以心與理爲二 亦非固欲如此 乃是見處不同 彼見得心空而無理 此見得心雖空而萬理咸備也 雖說心與理一 不察乎氣稟物欲之私 是見得不真 故有此病 大學所謂以貴格物也”.

적으로 발현시키는 측면보다는 오히려 육바라밀행처럼 끊임없이 자신을 버리는 것을 훈련시키며 이러한 과정을 통해서 부정함에서 바른 길로 이끌고자 한다. 이러한 차이는 불교에서 말하는 虛와 유가에서 말하는 實에 의해서 나오게 된 공부론의 특성이다. 즉 수행주체와 그 대상인 의계사물을 공부과정 속에서 제거대상으로 삼는가 아니면 탐구대상으로 삼는가 하는 문제는 이상에서 보듯이 유불의 空과 誠實의 차이에 의해서 이루어진다. 여기서 空과 誠實은 존재특성에서 기인한 공부방법을 도출해 내는 전제다. 이것을 朱熹는 性에 대한 정의에서 유불사상의 특성을 비교하며 다음과 같이 말한다.

天命之謂性을 불교에서는 알지못하고 갑작스럽게 空을 깨닫는다고 말한다. 우리 유자들이 말한 것은 實理니 저들이 잘못되었다는 것을 본다. 저들은 한 경계에 염오되지 않고 한 법도 버리지 않는다고 말한다. 이미 한 경계에 염오되지 않았는데 어떻게 한 법도 버리지 않는가? 저 空處를 설하는데 이르면 또한 귀착할 곳이 없다. 또한 사람의 마음에는 반드시 그 중에 저절로 父子 君臣 兄弟 夫婦 친구가 있어야 하는데 저들은 철저하게 행하게 되면 부자 군신 형제 부부 친구와 모두 서로 친하지 않게 된다. 우리 유자들은 철저하게 행하면 부자간에는 친함이 있고 군신간에는 의리가 있으며 형제간에는 순서가 있고 부부간에는 분별이 있으며 친구간에는 신의가 있다. 우리 유자들은 단지 하나의 성실한 도리로 여길 따름이니 성실함은 모든 善의 골자다.²¹⁾

이처럼 朱熹가 불교의 空論을 비판하면서 견지하고자 한 이념은 사물의

21) 『朱子語類』126권 “只如說天命之謂性 釋氏便不識了 便遽說是空覺. 吾儒說底是實理 看他便錯了. 他云不染一塵 不捨一法. 既不染一塵 却如何不捨一法. 到了是說那空處 又無歸着. 且如人心 須是其中自有父子君臣兄弟夫婦朋友 他做得徹到底 便與父子君臣兄弟夫婦朋友都不相親. 吾儒做得到底 便父子有親 君臣有義 兄弟有序 夫婦有別 朋友有信. 吾儒只認得一箇誠實底道理 誠便是萬善骨子”.

본성으로서 제기하는 理의 실한 속성이며 이러한 속성은 바로 인륜에 대한 강조를 가능하게 하는 이론적인 근거다. 따라서 유학에서 강조하는 이념을 인간 본성에 내재된 필연적인 것으로 설명함으로써 모든 사람이 따라야 하는 원리로 제시한다.

그러나 앞서도 보았듯이 不二論에 근거한 수행원리의 정초방식은 주희의 심성론의 해석에 그대로 반영되어 있다. 즉 불교의 수행법은 심성론 방향에 흡수되어서 유학적 원리라고 할 수 있는 성실의 논의로 변형되어 적용되었다고 할 수 있다. 그러면 심성론 측면에서의 논의는 어떻게 전개되는지 견성론을 둘러싼 논의에서 좀 더 상세하게 살펴보도록 하겠다.

II. 見性論을 둘러싼 논의 - 見性成佛과 存心養性

郭朋은 禪學과 禪宗을 구분하면서 禪學과 구별되는 禪宗의 특징으로 教外別傳과 明心見性 見性成佛의 제창을 들면서 혜능 이전은 선학 혜능 이후는 선종으로 본다. 그리고 혜능 이후의 선종은 여전히 明心見性에 조예가 깊지만 허다한 지리함을 첨가하였다²²⁾고 본다. 또한 印順은 見性成佛 卽心是佛 卽心卽佛은 혜능 및 그 문하에서 견지한 일치된 주장으로 남종의 핵심문제나 홍주 석두문하에서는 不立言說에 치우쳤으니 여기서 사람들을 이끄는 방편 상에서 형식상의 차이가 있게 된다²³⁾고 하였다. 반면 정성본이나 야나기다 세이잔의 경우는 마조 이후 임제계로 이어지는 선종의 전개를 절대자유인 혹은 현실적 인간의 긍정이라는 입장에서 보고 있다. 그러나 주희는 바로 절대 자유인이나 현실적 인간의 긍정이 초래할 수 있는 문제에 초

22) 郭朋, 『壇經導讀』 導言, 成都: 巴蜀書社, 1987년 제1판 1991년 2차인쇄, pp.25~41 참조

23) 印順, 『中國禪宗史』, 上海書店, 1992, p.339.

점을 맞추어 당시 선풍을 비판하고 있다.

즉 임제계 대혜선이 위세를 떨치던 송대시기에 활동을 한 朱熹는 견성론을 비판할 때 주로 불교에서 ‘作用是性’ ‘作用爲性 見性爲佛’ ‘直指人心 見性成佛’로 제기되는 홍주 석두문하의 주장과의 연관에서 이루어진다. 여기서 다만 견성성불이라고만 말하지 않고 직지인심이나 작용시성과 같은 말을 덧붙여서 시설하고 있는 것은 바로 선종사적인 맥락에서 기존의 견성성불이라는 불교학의 전통과제에 대해서 종래의 사고방식을 비판하고 그 의미를 한 층 구체화하기 위하여 생각해낸 것이라고 할 수 있다.²⁴⁾ 즉 여기서 제기하고 있는 直指人心이나 作用是性은 조사선의 특징을 나타내주는 ‘평상심이 도이다’라든지 ‘즉심시불’이라는 말로 요약해 볼 수 있다. 이러한 특징이 드러나기 시작한 것은 마조계의 조사선이라고 할 수 있는데 이들의 즉심시불의 주장은 범심을 버리고 성심을 취하며 탐진치를 떨하고 불성을 남기려고 하는 마음을 말하는 것이 아니다. 범과 성이라고 하는 차별 분별심이 없어진 범과 성 그 전체가 그대로 불이다라는 주장이라고 할 수 있다.²⁵⁾

주희의 비판은 바로 이 부분에서부터 시작한다. 즉 범과 성 그 전체 그대로 부처라고 했을 때 초래하는 행동의 표준이나 기준은 어디에서 연원하는가 라는 문제제기다. 그러면 주희가 이를 비판하는 방식을 보기에 앞서서 불자들의 최종목표라고 할 수 있는 견성론이 본격적으로 논의되었던 『단경』에서 견성론을 살펴보기로 하겠다.

朱熹는 달마가 중국에 들어 온 이후에 전개되는 선종의 특징으로서 ‘문자를 세우지 않고 사람의 마음을 곧장 가리킨다’²⁶⁾는 부분을 제시한다. 여기

24) 야나기다 세이잔, 『선의 사상과 역사』(추만호 안영길 옮김, 민족사, 1989), pp.131~132.

25) 정성본, 『중국선종의 성립사 연구』, 민족사, 1991, p.894.

26) “… 진송시기가 되면 그 가르침이 점차로 변성하게 되나 당시의 문자는 또한 단지 노장의 설로 포장한 것이다. 혜원법사의 여러 논의들의 경우는 모두 노장의 의미를 이룬다. 양 회통년간에 이르면 달마가 중국에 들어오니 그 연후에 일체가 그에의해서 소탕되어 문자를 세우지 않고 곧장 사람의 마음을 가리키게 된다. 아마도 당시

서 제기한 不立文字 直指人心의 특성은 기존의 학문풍토에서 견지되고 있었던 교상관석과 대비되는 선종의 전법에 대한 강조에서 대두된 학문성격의 변화를 나타낸다. 그리고 더 나아가 이러한 방법론의 궁극적인 목적은 見性이다. 見性論은 바로 이상인격으로서의 부처에 도달하려는 목표를 외재적인 것으로 두는 것에 반대해서 개별적인 자신의 깨달음을 강조하는 하나의 지표가 된다. 견성성불론이 본격적으로 논의되기 시작한 『壇經』에서는 다음과 같이 말한다.

… 자신의 지혜를 사용하여 항상 관조하므로 문자에 의존하지 않는다.
 … 반야의 知에는 역시 크고 작음이 없는데 일체 중생의 마음에는 미혹됨과 깨달음의 차이가 있다. … 단지 자신의 마음에서 항상 정견을 일으켜 번뇌에 물들지 않는다면 바로 見性한다.²⁷⁾

여기서 제시한 見性의 의미는 주체가 항상 각성된 마음상태를 유지한다면 어떠한 것에 의해서도 좌우되지 않는다는 의미다. 이와같이 『壇經』의 중심사상인 見性成佛論을 이해하는 관건은 自性を 어떠한 관점에서 보고 있는가 하는 문제와 직접적으로 관련된다. 그는 “… 自性중에 萬法이 모두 현현되니 見性한 사람 역시 이와 같다. 이를 淸淨法身佛이라고 한다”²⁸⁾고 하

유자의 학문은 이미 끊어져서 강론되지 않고 노장의 설도 또한 이와같이 천박하니 그들에게 이러한 틈이 보여지게 되었다. 그러므로 횡설수설하면서 이처럼 장황하게 되니 그들을 어떻게 할 수 없었다. 총명한 인재의 경우는 그들에 의해서 유인되어 가버렸다. …, 『朱子語類』126권 7항 “… 直至晉宋間 其教漸盛 然當時文字亦只是將莊老之說來鋪張 如遠師諸論 皆成片盡是老莊意思 直至梁會通間 達磨入來 然後一切被他掃蕩 不立文字 直指人心 蓋當時儒者之學 既廢絕不講 老莊之說 又如此淺陋 被他窺見這箇罅隙了 故橫說豎說 如是張皇 沒奈何 人才聰明 便被他誘引將去 ….”

27) 『壇經』 350하~351상 “… 自用智慧常觀照 故不假文字 … 般若之智亦無大小 爲一切衆生自心迷悟不同 … 但於自心常起正見 煩惱塵勞 常不能染 即是見性 ….”

28) 『壇經』 354중~하 “… 於自性中萬法皆現 見性之人 亦復如是 此名淸淨法身佛 ….”

여 어떠한 것으로 고정화시켜서 이해하게 되면 제대로 性を 보지 못한다고 한다. 이처럼 이후 견성론을 개진하면서 작용시성이라든지 직지인심과 함께 쓰인 것은 “견성의 뜻이 자성의 본질에 한정되지 않고 對境의 작용으로 확대된 결과로서 마조계의 선법은 혜능의 견성사상을 對境慧用の 측면에서 계승한 대표적인 예”²⁹⁾라고 한다.

이러한 입장에 의거해서 見性論을 본다면 朱熹가 불교의 見性と 유학의 知性을 비교하면서 유학적 용어로 하자면 하학상달의 과정을 거쳐서 이상 인격에 도달하여야 하는데 불교에서는 하학의 측면을 돌아보지 않고 오직 상달만 추구한다고 비판한 부분은 바로 불교의 돈오견성에 대한 비판이라고 할 수 있다. 그러나 朱熹의 이 입장은 아직 자신의 철학체계가 완비된 상태에서 이루어진 비판이 아니다. 만년에 자신의 철학체계가 완비된 이후에 불교비판은 주로 공부과정에 대한 결여라는 부분보다는 공부해 나갈 때 지향해야 할 가치의 부재 부분이 더 강조된다. 『朱子語類』에 나타난 불교비판을 보면 더 명확하게 될 것이다. 그는 作用是性 見性成佛의 관점을 비판하면서 性を 안다고 하는 의미를 유가사상과 비교하여 다음과 같이 말한다.

묻는다. 성인의 문하에서도 性を 안다고 말하고 불씨도 性を 안다고 말하는데 차이가 있습니까? 선생이 웃으면서 다음과 같이 말하였다. 좋은 질문이다. 그대가 불 때는 어떠한가? 한번 말해보아라. 답한다. 친구가 본 것과 불씨의 설에 의거해 본다면 이 性이 마음에서 발현되면 意가 되고 눈에서는 봄이 되고 귀에서는 들음이 되고 입에서는 의론이 되고 손에서는 잡을 수 있으며 발로는 움직일 수 있습니다. 이른바 性を 안다고 하는 것은 이것을 아는 것일 따름입니다. 선생이 다음과 같이 말한다. 이것은 그대가 본 것에 의거해서 말한 것이다. 만약에 이와 같이 본다면 단지 모두 추없는 저울이고 눈금없는 자일 것이다. 성인의 문하

29) 김영옥, 『단경 선사상 연구』, 고려대학교 박사학위논문, 1993, p.215.

에서는 마음이 발현된 것을 意라고 하니 반드시 성실해야 얻게 된다. 눈으로 비록 보더라도 반드시 명철하게 봐야 하며 귀로 듣더라도 반드시 선명하게 들어야 하며 입으로 담론하고 손발로 움직이는 부류에도 반드시 움직이는데 禮로써 해야 된다. 하늘이 백성을 냄에 사물이 있으면 법칙이 있다. 그대가 본 것과 불씨의 설은 단지 사물은 있지만 법칙이 없다. 그러므로 성인의 문하와는 차이가 있다. 하물며 맹자가 性을 안다고 말한 것은 바로 物格을 말하는데 있어서라!³⁰⁾

이 글에서 볼 때 朱熹는 이전에 점차적인 공부를 통해서 가치를 파악해 가는 것으로 본 知性을 여기서는 모든 가치를 제대로 파악한 상태로 설명하고 있다. 공부과정보다는 공부과정 속에서 지표 역할을 하는 性의 역할 즉 理의 역할을 강조하는 것으로 비중이 이동되고 있다는 의미다. 이것이 의미하는 것은 불교의 見性論을 비판하면서 見性에서 대상으로 삼고 있는 性의 의미상에서 나타나는 차이에 중점을 두고 비판한다는 점이다. 여기에서 제시된 불교의 性은 바로 作用是性의 관점으로 이것은 홍주종에서 강조하고 있는 논법이다. 이러한 새로운 선풍의 대두를 야나기다 세이잔의 경우는 “불교가 전통적인 수행증득이나 도의 실천보다도 현실의 인간이 갖고 있는 무한한 가치를 직접적으로 긍정하는 것을 보여주고 있다”고 하여 “중국불교에 있어서 인간관의 가장 독자적인 성과의 하나”³¹⁾라고 본다.

그러나 앞에서 볼 수 있듯이 주희의 경우는 추가 없는 저울 눈금없는 자

30) 『朱子語類』126권 53항 “問聖門說知性 佛氏亦言知性 有以異乎? 先生笑曰 也問得好 據公所見如何 試說看. 曰據友仁所見及佛氏之說者 此一性 在心所發爲意 在目爲見 在耳爲聞 在口爲議論 在手能持 在足運奔. 所謂知性者 知此而已. 曰此據公所見而言. 若如此見得 只是皆無星之稱 無寸之尺. 若在聖門 則在心所發爲意 須是誠始得. 在目雖見 須是明始得. 在耳雖聞 須是聰始得 在口談論及在手在足之類 須是動之以禮始得. 天生蒸民 有物有則. 如公所見及佛氏之說 只有物無則了. 所以與聖門有差. 況孟子所說知性者 乃是物格之謂!”.

31) 야나기다 세이잔, 『선의 사상과 역사』(추만호 안영길 옮김, 민족사, 1989), pp.137~138.

로서 비유되고 있는 불교의 작용하는 것은 性이다 라고 하는 관점은 바로 “... 불교에서 원래 이 理 일절을 알지 못하니 지각운동하는 것을 性이라고 여긴다”³²⁾고 하여 이를 비판적으로 보고 있다. 여기서 朱熹가 비판하고 있는 것은 바로 현상계의 존재원리 내지는 질서를 나타내는 理의 부재 때문이다. 즉 리는 바로 현상계의 작동원리로 인간은 그 원리에 대한 파악과 그 원리를 일상생활에서 실천해야 함을 주장할 수 있는 근거가 된다. 따라서 일상의 행동 그 자체를 법도에 맞게 교정함으로써 그 실천행위를 포괄시킴에 반해서 불교에서는 궁극적으로는 행위 자체에 얽매이는 것조차 부정하므로 단지 거울에 비친 외물이 머물지 않고 계속 흘러가는 것처럼 일상행위에 집착하지 않는 것을 강조하게 된다.

이러한 朱熹의 비판은 바로 存心養性이라고 하는 心性の 배양에서 배양의 대상으로 제시된 것의 차이 때문에 나왔다. 즉 유학에서는 인의예지의 理라고 할 수 있고 불교에서는 그 자체에 천착할 의미를 갖고 있지 않는 일상생활의 보고 듣고 말하고 행동하는 것³³⁾이라고 할 수 있다. 그러나 주희는 또 한편으로는 당시 똑똑한 유자들은 모두 불교계로 빼앗기고 남아있는 유자들은 이와 같은 존심양성에 힘쓰지 않으니 오히려 불교도들보다 못하게 된다고 하면서 유자들도 함께 비판하고 있다. 즉

오늘날 유자들은 입으로 비록 항상 성은 리로서 작용에 그치는 것이 아니라고 말하지만 오히려 저들이 하는 것만큼도 마음을 보존하고 배양한 적이 없다. 단지 이와 같이 말할 수 있을 뿐 처음부터 공부에 힘쓴 적이 없으니 마음과 몸이 원래부터 서로 포괄하지 않아 오직 마음썸이 거칠을 따름이다. 만약에 아침부터 저녁까지 이 마음이 항상 비추고 있다면 열

32) 『朱子語類』126권 52항 “... 佛氏元不曾識得這理一節 便認知覺運用動做性 ...”

33) 『朱子語類』126권 60항 “... 他箇本自說得是 所養者也是 只是差處便是這裏 吾儒所養者是仁義禮智 他所養者只是視聽言動 ...”

마나 두서가 있겠는가! 이 도리가 곳곳에 발현되어 존재하지 않는 곳이 없는데 다만 너 자신이 마음을 보존하고 배양하지 않았기 때문이다. 불씨의 학설이 육칠백년 행해졌는데도 그 가르침이 더욱 번성하게 된 것은 저들이 또한 이 도리에 의거했기 때문에 번성할 수 있었던 것이다.³⁴⁾

그러나 유불간의 심성배양에 있어서 간과할 수 없는 가장 중요한 차이로 주희는 심성의 문제를 말하고 있다. 즉 불자들은 마음을 성으로 보아서 성의 이치를 긍정하지 않았으므로 심성을 배양하는 방법에 있어서 본질에서부터 차이가 나오게 된다고 하였다. 주희는 이것을 다음과 같이 말하고 있다.

단지 불자들은 이 마음을 매우 정밀하고 세밀하게 갈고 닦아 마치 한 사물에서 한 겹을 벗겨내고 또 한 겹을 벗겨내어 벗겨낼 것이 없을 때까지 다 벗겨내어 이 마음을 찬란하게 연마하게 되면 그것이 바로 성이 된다고 생각하였다. 이것은 성인이 말하는 마음을 알지 못한 것이다. 그러므로 상채는 “불가에서 말하는 성은 바로 성인이 말하는 마음이고 불가에서 말하는 마음은 바로 성인이 말하는 의지다”고 하였다. 마음은 단지 이 이치를 싣고 있을 뿐이다. 불가에서는 원래 이 이치 일 절을 알지 못했기 때문에 지각하고 운동하는 것을 성이라고 보았다.³⁵⁾

결국 주희는 심성의 내포와 외연을 동일하게 보지 않고 심에 구비되어 있

34) 『朱子語類』126권 61항 “... 今儒者口中雖常說性是理 不止於作用 然却不曾做他樣存得養得 只是說得如此 元不會用功 心與身元不相管攝 只是心粗 若自早至暮 此心常常照管 甚麼次第! 這箇道理 在在處處發見 無所不有 只是你不曾存得養得 佛氏所以行六七百年 其教愈盛者 緣他也依傍這道理 所以做得盛 ...”

35) 『朱子語類』126권 52항 “... 只是佛氏摩擦得這心極精細 與一塊物事 剝了一重皮 又剝一重皮 至剝到極盡無可剝處 所以磨弄得這心精光 它便認做性 殊不知此正聖人之所謂心 故上蔡云 佛氏所謂性 正聖人所謂心 佛氏所謂心 正聖人所謂意 心只是該得這理 佛氏元不會識得這理一節 便認知覺運動做性 ...”

는 이치가 제대로 잘 발현될 수 있도록 하는 공부가 바로 존심공부라고 하였다. 따라서 그는 존심공부 뿐만 아니라 이치에 대한 자각이라고 할 수 있는 지성의 공부 역시 함께 병행될 때 공부가 제대로 될 수 있다고 본다. 이는 다시금 존심공부의 방향성을 결정해 줄 수 있는 부분은 이치에 대한 자각인 격물공부를 통해서 선행되어야 한다는 그의 공부론의 피력이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 儒佛 修行論의 경계

이상으로 주희의 불교관을 공론과 견성론을 중심으로 살펴 보았다. 이 과정에서 두드러지게 부각되는 수행체계는 주희 공부론의 특성을 결정짓는 격물치지의 공부와 존심양성의 공부로 요약해 볼 수 있다. 앞서 언급했던 불교의 공론과 견성론은 결국 주희 당대에 유행했던 선풍을 이해하는 한 단서로서 작용할 수 있다. 즉 조주의 無字公案을 강조한 대혜선이 당시 사대부들에게 광범하게 퍼져 주희가 이를 논변을 통해 자신의 유학이론으로 도출해 내는 과정은 바로 자신의 수행체계인 공부론을 확정지을 수 있게 만든 부정적 계기로 자리잡았다고 볼 수 있다.

이를 통해 성립된 주자학의 수행체계는 이후 유학사에서 많은 논란을 빚으면서 학파분화를 가져오게 만든다. 그러나 사상사적 맥락에서 보았을 때 주희 공부론 체계의 완성은 바로 불교 수행론의 유학화라고 할 수 있다. 이러한 관점을 야나기다 세이잔의 경우는 대혜선에서 강조하는 공안은 훌륭한 명상의 방법이기도 하나 방법이 바로 사상은 아니라고 보면서 無의 철학의 내용을 無字보다도 주자나 왕양명의 理에 가깝다고 하면서 주자학이나 양명학은 전체적인 중국사상 그 자체의 체계적 종합이었다고 해도 좋다고 평가하고 있다.³⁶⁾

결국 불교나 도교에 비해 수행이론이 미약했던 유가가 명청대에 주도적인 위치에 설 수 있었던 것은 바로 유학자들이 당대 유행했던 불교나 도교의 수행체계를 흡수하여 자신의 이론에 맞게 재구성한 결과라고 볼 수 있다. 따라서 수행체계에서 방법론상의 유사성은 많으나 또한 독자성도 지니고 있다고 볼 수 있다. 즉 철저히 현세간 중심이던 유학은 현세간에서의 행위 또는 자신의 의지에 옳고 그름을 가리고 옳은 것을 배양하고 사된 것을 제거하는 방식으로 수행의 방향을 체계화시킨다. 여기서 옳고 그름의 잣대 역할을 할 수 있는 존재론적인 근원이 필요하다.

물론 이 때 행하는 수행방식은 불교의 것을 들여왔다고 볼 수 있다. 이는 주희 스스로 유학이 불교보다 뛰어난 점을 말하면서 율종에서 중시하는 계율을 통한 수행은 소학의 함양공부에서 그리고 교종과 선종의 수행방식은 대학의 궁리공부와 성의정심 공부에서 포괄할 수 있다고 한 부분만 보아도 간접적인 시사를 받을 수 있다. 즉 불교는 각 종파별로 공부방식이 나뉘어져 있지만 유학에서는 이미 그것들을 종합하였다고 하는 자신감에서 한 말이지만 이는 뒤집어서 말하면 결국 방대한 수행체계를 지닌 불교와의 대결의식의 발로라고 할 수 있으며 자신의 공부론 체계가 완성되는 말년에는 나름대로 그에 대한 대안이 유학에 마련되었다는 확신에서 한 말이라고 볼 수 있다.

- 키워드: 朱熹, 儒佛交涉, 僧肇, 禪宗, 工夫論, 修行論, 空論, 見性成佛, 誠實, 存心養性

36) 야나기다 세이잔, 『선의 사상과 역사』(추만호 안영길 옮김, 민족사, 1989), p.156.

A Study on The Boundary of The Theory of Self-Cultivation of Confucianism and Buddhism in Chu Xi's View of Buddhism

Kim, Mi-young

This treatise was founded by the viewpoint that we have to study on the exchange between confucianism and buddhism in order to understand the current of thought in the transition of the period of D'ang and Sung. It only covered studying on the boundary of the theory of self-cultivation of confucianism and buddhism in Chu Xi's view of buddhism. Particularly At that time, the theory of nought(空論) and the theory of enlightenment(見性成佛論) were important subject in Buddhism. Therefore, it revealed the connotation of the theory of nought and the theory of enlightenment in the theory of self-cultivation of buddhism. And through that, it revealed how Chu Xi was criticizing those and establishing new system of the theory of self-cultivation in confucianism. It means revealing how buddhism fulfilled it's function in confucianism as confucianists introduced buddhism.