

李贄의 童心說과 三教合一

함현자*

<目 次>

1. 서론
2. 三教合一의 淵源
3. 童心의 발견과 三教合一의 의미
4. 결론

1. 서론

明代의 萬曆(1573-1615)에 활동했던 李贄(1527-1602)는 명대 문학과 사상에 큰 영향을 끼친 인물이다. 그의 필생의 깨달음은 '童心'이라는 두 글자에 응집되었다고 해도 과언이 아니다. 그는 童心이 갖는 無盡藏한 의미를 파악하였고, 文辭 혹은 政事를 막론하고 모두 이로부터 전개된다고 주장하였다. 童心說의 형성은 그의 晩年에 定說로 자리 잡았을 만큼이나 긴 세월의 고뇌가 담겨 있는 중요한 학설이다.

李贄의 學問여정을 살펴보면, 41세부터 학문과 求道에 진념하기 시작하여 생을 마감하기까지 처음에는 耿定理과 같은 親儒家的인 인물을 親友로 두었고, 何心隱을 비롯하여 王學을 계승한 인물들을 스승으로 섬겼으며, 그의 나이 57세에 <王龍溪先生告文>을 저술하였는데, 60세에는 삭발한 후 僧侶로서 佛家에 입문하였다. 63세부터 麻城 龍湖에 있는 支佛院에 거주하였고 이때 佛家의 스승인 羅近溪의 <羅近溪先生告文>을 저술하였고, 또한 儒家의 저서인 <坡仙集> <初潭集>을 출간하였다. 64세에 <焚書>가 간행되므로 <童心說>이 세상에 알려지기 시작하였다. 그의 求道와 학문을 연마하는 과정은 儒佛의 구분 없이 넘나들면서 학문 간의 間隙을

* 삼육대학교 중국어과 부교수, hamhj@syu.ac.kr

파괴하고 통합하는 과정으로 접철되어 있다. 그는 佛家에 승려로 입문하면서도 수염을 남긴 채 머리를 깎는 기괴한 행색을 하였듯이, 절집에 있으면서도 공자를 모셔 놓고 儒家의 책을 늘 접하고 儒家의 인사들과 교류하였다. 그의 평생은 儒佛道의 교차점을 부단히 찾았었고, 생활에서 몸소 三家의 '道'를 체득하는 등 三教合一을 모색하는데 여력을 아끼지 않았다. 童心說의 출현 시기나 구체적인 내용을 고려해 볼 때 三教合一은 童心說과 긴밀한 관계를 가지고 있음을 알 수 있다.

중국 역사에서 三教合一의 과정은 각 시대별로 三教 중 주체가 되는 一家가 주도적인 역할을 해왔으며, 그 과정에서 주체가 되는 一家의 학문이 다른 二家에게 많은 영향을 끼쳤다. 또한 그 영향은 다른 二家에 대해 부정적인 측면과 긍정적인 측면 양면 모두에 영향을 끼쳤다고 할 수 있는데, 본 논문에서는 이 부분의 문제는 다루지 않을 것이다. 明代에 이르러서는 儒家가 주도적인 역할을 하여 다른 二家の 학설을 흡수 통합하는 과정이라 할 수 있는데, 李贄 역시 이런 경향을 뚜렷하게 보이고 있다.

三教合一의 주제는 그 자체가 이미 장구한 세월을 거쳐 완성된 학설이므로 복잡하고 다양한 내용을 내포하고 있다. 李贄는 三教合一에서 童心의 진리를 찾았고, 이를 근거로 三教의 다름을 포괄하면서 그 同一性에 무한한 사상적 신뢰를 보이고 있다. 본 논문에서는 李贄와 연관된 三教合一의 형성 과정을 살펴보고 童心의 관점에서 三教合一의 포괄적인 의미를 탐구하고자 한다.

2. 三教合一의 淵源

儒家, 佛家, 道家는 중국 전통문화의 핵심을 이루는 주체이다. 이 '三家'의 주장이 유교, 불교, 도교의 敎理가 될 만큼 각기 풍부하고 심오한 내용을 함유하고 있으며, 거의 2천년 동안 중국사상의 주류를 이루어 중국문화형성에 지대한 영향을 끼쳤음은 주지의 사실이다. '三教'의 사상이 각기 특색을 갖추고 또한 서로 융합하기까지는 상당한 세월이 걸렸다. 대체로 三家의 융합은 시대별로 세 단계로 나뉜다. 첫 번째 단계는 魏晉南北朝 시대이고, 두 번째 단계는 唐宋 시대이며, 세 번째 단계

는 元明清 시대이다.

兩漢 시기에 道敎가 형성되면서 佛敎가 중국에 들어왔는데, 佛敎의 등장으로 비로소 '三敎'가 서로 영향을 주고받는 관계가 형성되었다. '三敎'라는 말은 三國 시기 이전에는 없었고, 일반적인 統稱으로 불려지기 시작한 때는 魏晉南北朝 시기로 佛敎에 의해서이다. 《廣弘明集》卷一에 수록된 〈吳主孫權論述佛道三宗〉라는 문장에서는 동시에 儒, 佛, 道 三家를 언급하였고¹⁾, 또한 “牟子是《理惑論》을 저술하였는데, 儒佛 사상의 일치함을 논하였고, 道安은《老子》의 사상으로《般若經》을 해석하였다. 이러한 것들이 三敎一致의 최초 견해이다.”²⁾고 하였다.

魏晉南北朝 시기의 竹林七賢 등은 道家의 이론을 바탕으로 佛學을 해석하였는데, 이는 三敎가 융합되는 模式의 초기과정이라고 할 수 있다.³⁾ 즉 一家의 이론이 旗幟가 되어 다른 兩家의 이론을 해석하거나 융합하는 것을 말한다. 그러나 梁武帝의 경우, 그는 일생을 통해 삼교를 두루 접한 가운데 당시의 사상적 조류와는 달리 특히 佛敎를 숭상하여 佛敎를 三敎의 중심으로 삼았다. 그는 〈述三敎詩〉에서 “어렸을 때는 周孔을 배웠고(少時學周孔)”, “중년에는 다시 道書를 보았으며(中復觀道書)”, “晩년에는 불교서적을 보니 마치 달빛이 여러 별을 비추는 것 같았다(晩年開釋卷, 猶月映衆星.)”, 결국에는 “최고의 理致는 죽음으로 귀결된다(至理歸無生)”고 하였다. 梁武帝의 이러한 견해는 내세관을 중시하는 불교철학을 최고의 가치로 여기는 것으로, 불교를 다른 兩敎보다 先頭에 놓고 있다. 이는 魏晉南北朝 시기에 道家의 관점으로 불교를 해석하던 것과는 다른 즉 새로운 관점의 전환이라고 할 수 있다.

三敎를 合一하는데 있어 先導하는 一家가 다른 二家를 주도하면서도 배척하지 않고 다 함께 合一의 관점으로 나아갈 수 있었던 이론적 바탕은 바로 '道同器殊'이다. 道同器殊의 이론은 형이상학적인 최고의 '道(境地)'는 三敎가 모두 같지만, 그

1) 《漢魏兩晉南北朝佛敎史》第六章, 中華書局, 1983年版. 89쪽.

2) 王治心, 《中國宗敎思想史大綱》第四章, 東方出版社, 1996年版. 117-118쪽. / 牟子(170年?) 이름은 '融'이고, 字는 '子博'이다. 중국 東漢末年의 佛學者이다. 어려서부터 많은 책을 섭렵하여 博學하였고, 多才多能하였다. 諸子百家의 학설에 精通하여 廣西 지방에서 최초로 佛을 연구하는 인물이 되었다. 유가와 불가를 융합하는 학설을 주장하였다.

3) 湯一介, 《郭象與魏晉玄學》, 北京大學出版社, 2000年版. 75쪽.

‘道’에 이르는 과정이 달라 佛家와 道家의 구분이 있음을 말한다. 南朝 시기의 《夷夏論》에서는 “聖스런 道는 비록 같으나 그 방법은 다르다(聖道雖同, 而法有左右)”, “佛敎는 惡을 물리치는 方術이고 道敎는 善을 일으키는 方術이다(佛是破惡之方, 道是興善之術.)”⁴⁾고 하였다. 이처럼 《夷夏論》의 主旨는 佛敎를 단순히 外勢의 종교로만 다루지 않고 그 본질적인 측면에 접근하여 인간에게 유익하다는 관점에서 수용했음을 알 수 있다.

隋唐과 兩宋에 이르러 三敎의 位相이 각기 더욱 두드러지게 되었고, 三敎 사이의 사상적인 교류 역시 빈번하였다. 이 시기에는 三敎가 빈번한 爭論과 討論을 통해 서로의 어휘, 개념, 혹은 사고방식의 同異性에 대해 깊은 인식을 하게 되었고, 이는 三敎가 合一하는데 유리한 이론적 토대를 만드는데 一助하였다고 할 수 있다. 唐代에 유행했던 禪宗은 儒佛道 三敎를 결합한 중국식 불교의 원형이라고 할 수 있다. 中唐 이후에는 天子의 生日에 ‘三敎討論’이라는 행사를 벌였는데, 이는 三敎가 一致하는데 더욱 고무적인 작용을 하였다. 天台宗의 六代祖師인 湛然의 제자였던 元皓는 儒佛一致의 사상을 주장하였고, 《北山錄》의 저자인 神清 역시 三敎一致를 그 주요 사상으로 삼았으며, 宗密은 〈原人論〉에서 儒道를 비판하면서 이 兩敎를 불교사상체계에 편입시켰다.⁵⁾

魏晉南北朝에서 隋唐에 이르기까지 三敎合一의 사상적 경향은 당시 사회질서를 유지시키고 정치적 안정을 도모하는데 상당한 역할을 하였다. 비록 三敎를 함께 논하는 것을 반대하는 세력이 존재하였으나 君主라는 절대 통치자의 三敎合一에 대한 적극적인 庇護와 주장 앞에서는 사회적 분열로 전개되지 않았다.

魏晉南北朝 시기의 玄學者들이 道家의 이론으로 불교를 해석하던 방식은 唐代의 韓愈, 王通을 비롯한 儒學者 들이 등장하고 나서부터 쇠퇴하기 시작하였다. 이들은 儒家 고유의 經傳解釋과 義理를 중시하여 후대 程朱學이 부흥하는데 지대한 영향을 끼쳤으며, 儒家가 주도하는 정치사회 구조를 만드는데 토대를 마련하였다. 또한 이후 宋明代의 三敎合一에 있어 儒家가 다른 二家에 비해 선두주자로서의 위

4) 《夷夏論》은 南朝 宋末齊初에 저명한 道敎思想家인 顧歡이 저술한 것으로 당시 儒佛道 三家에 커다란 영향을 주었다.

5) (日) 鎌田茂雄 著, 《簡明中國佛敎史》, 上海譯文出版社, 1986年. 195-196쪽

상을 갖추는데도 결정적인 역할을 하였다. 明代以前에 통칭되던 三教合一이라는 모호한 개념은 명대에 이르러 '三教歸一'의 개념으로 안착하였는데, '一'이란 三教를 믿음의 대상으로 삼아 공통적으로 숭배하는 하나의 神을 가리킨다. 심지어 晚明의 林兆恩⁶⁾은 '三教'라는 종교 형태의 단체를 결성하고 '崇禮' '煉心' '救濟' 등의 종교적인 활동을 통해 마음의 평안을 찾고 사회적인 안녕을 도모하였다. 그는 "三教歸儒'의 학설로 三綱의 도리가 옛날처럼 회복되어 후세 천하의 변화를 바란다."⁷⁾고 하였다. 余英時 선생은 "唐宋 이래로 긴 세월동안 중국종교윤리 발전의 전체적인 추세가 마지막으로 明代의 '三教合一'로 귀결되는 것은 필연이라고 할 수 있다."⁸⁾고 하였다.

李贄는 三教가 각각 자신들의 性命의 理致를 추구하는 궁극적인 목적이 같으므로 三教는 서로 다르지 않다고 하였다. 따라서 그는 "三教의 聖인이 다르다고 말하는 것은 정말 거짓이다. 오로지 '眞實' 만이 자신의 性命인 것을 묵묵히 알아야 하니, 이것이 三教의 聖인이 모두 性命을 宗旨로 삼는 까닭이다."⁹⁾고 하였다. 李贄가 여기서 뜻하는 '性命'이란 그가 晩年에 깨달음을 얻은 후에 命名한 것으로 단순히 宋明理學에서 의미하는 '性命'의 의미는 아니다. 그는 불교에서 말하는 '自性'이나 '性空'의 교리적인 의미를 벗어나 '佛性'이라는 부인할 수 없는 불교의 人性論을 취했고, 또한 儒家에서는 天命이 인간에게 부여한 性命의 의미를 취했으며, 道家에서는 自然性을 가진 人性論을 취했다. 이와 같은 三教合一의 방식은 先代의 '道同器殊'의 의미와 다르지 않은 것으로 三教가 궁극적으로 추구하는 眞實无妄의 목적이 같다는 것이다. 李贄는 三教의 合一點에서 童心이라는 절대적이고 보편적이며 궁극적인 도덕적 가치를 발견하였고, 이를 바탕으로 그의 학술적 주장을 펼쳤던 것이다.

6) 林兆恩 (기원1517~1598), 명대인물로 字는 懋勳이고, 號는 龍江이며, 道號는 子谷子이다. 世稱은 '三教先生'으로 불리웠다. 宋儒와 왕양명의 '身心性命'의 학문을 연구하였고, 儒佛道를 합친 '三教歸一' 학설을 주장하여 《三教正宗統論》 36卷을 저술하였다.

7) "以三教歸儒之說, 三綱復古之旨, 而思易天下後世." 《林子全集》 元集 第四冊〈煉心實義〉, 馬西沙, 韓乘方 《中國民間宗教史》 第13章, 上海人民出版社, 1992年版, 826쪽.

8) 余英時 《中國近世宗教倫理與商人精神》 中篇, 安徽教育出版社, 2001年

9) "則謂三教聖人不同者, 眞妄也. 唯眞實爲己性命者默默自知之. 些三教聖人所以同爲性命之所宗也." 《續焚書》 卷一〈答馬曆山〉

3. 童心の 발견과 三教合一의 의미

李贄의 童心說은 宋明儒家의 '心'에 대한 哲理, 道家의 自然說, 禪家の 佛性 등의 學說에 反應을 일으키면서 그의 主說로 자리 매김한 것인데, 童心說이 형성되는 과정은 머리는 꺾고 수염은 기르는 奇異한 그의 中の 行色처럼, 또는 佛堂에 孔子像을 모셔 놓는 그의 이상한 행동처럼 많은 優劣곡절을 지니고 있다.

李贄의 年譜를 근거로 그의 求學 과정을 살펴보면, 여러 학문에 대한 그의 欸향과 變移를 알 수 있는데, 그의 나이 46세부터 王學의 가지인 泰州學派와 접촉하면서 王陽明이 남긴 1여러 갈래의 儒學的 問題들을 생각했고, 陽明의 後學인 王畿, 羅近溪의 影響을 크게 받았다. 51세부터는 官직에 뜻을 두지 않고 학문에 몰두하게 되는데, 특히 불교에 심취하기 시작하였다. 그리고 공자가 왜 추앙을 받아야 하는지에 대한 의문을 품기 시작하였다. 56세에는 《老子解》를 저술하였고, 道를 배우는데 孔子, 釋迦, 老子的 구분을 둘 필요가 없다고 주장하였다. 그는 이처럼 儒, 佛, 道의 境界를 넘나들면서 각 學說의 限界를 초월하고자 하였다. 그의 중요한 學說인 童心說은 儒, 佛, 道의 道統을 涉렵한 이후인 57세 이후에 出現한 것으로 봐서 童心說은 그가 晩年에 完성한 圓숙한 學說이며, 또한 그의 독특한 思想이 集積된 學說이라고 할 수 있다.

李贄는 天하의 최고 文장은 모두 童心에서 나온다고 하였다.¹⁰⁾ 天하의 으뜸가는 文장 中에는 《西廂記》나 《水滸傳》과 같은 作品이 있는데, 그 中 《水滸傳》은 아주 훌륭한 글이어서 《六經》이나 《論語》《孟子》에 견주어 전혀 손색이 없다고 하였다. 또한 《水湖傳》의 뛰어난 점은 “《水滸傳》은 올분 이 폭발하여 지어진 作品이다.”¹¹⁾고 하였다. 《水滸傳》의 전체 이야기 是 民중의 올분, 백성의 원통함과 원한을 분출한 글이라고 규정하였는데, 이처럼 그는 童心을 바탕으로 한 올분 이 天하의 名文을 탄생하게 한다고 주장하였다.

李贄의 力作인 《焚書》《藏書》등도 모두 그의 올분을 토로한 作品들이다. 世

10) “天下之至文, 未有不出于童心焉者” 《焚書》卷三〈童心說〉

11) “《水滸傳》者 發憤之所作也.” 《焚書》卷三〈忠義水滸傳序〉

상을 향한 순수한 童心이 바탕이 되어 울분을 토로하는 것은 후천적인 '見聞之知'를 쌓아 분출하는 것을 의미하는 것이 아니고, 선천적인 인간 본성을 표출하는 것을 의미한다. 인간의 本性이란 인간 원래의 自然 品性を 의미하는데, 이러한 인간의 自然性은 大自然의 自然性과 동일한 것이다. 李贄는 童心의 自然性에서 커다란 眞理의 寶庫를 발견하였는데, 이 경지에 이르기까지 그는 여러 가지 근원을 가진 사상을 섭렵하고 정립하였다. 이렇게 정립된 童心說은 모든 윤리문제는 물론이고 文辭를 짓거나 政事에 이르기까지 모든 것의 기초가 된다고 李贄는 말하고 있다.¹²⁾

1) 童心說과 道敎의 自然說

童心說은 그가 窮極的인 眞理를 추구하는 과정에서 얻은 결론으로 그 자신이 일생을 통해 얻어낸 苦惱의 產物이라고 할 수 있다. 물론 童心이란 용어는 그가 강조하여 주장하였지만, 그것이 가지고 있는 내용은 老子가 말하는 赤子의 의미와 유사한 점이 있고, 특히 道家에서 말하는 自然說은 童心說을 형성하는 기초 중의 하나이다. 중국사상사에 있어 '自然'이라는 말은 老子가 처음 제시한 것으로 老子는 《老子》 第六十四章에서 “萬物의 자연적 변화를 도울 뿐 감히 관여하지 않는다.”¹³⁾고 하였다. 자연계의 모든 현상의 발생과 그 과정 가운데서 현상을 인식하는 주체로서의 인간은 바로 그 현상을 일으키는 자연계의 모든 변화에 따라야 할 예속된 존재이고, 그 자연으로부터 과생된 모든 眞理를 수용해야 할 존재라는 것이다. 즉 인간은 自然의 거룩함에 있어 主宰者가 아니라 自然의 모든 규율을 따르는 피동적인 위치에 있음을 가리키는데, 이는 自然 자체는 자기 존재의 결정권이 자신에

12) “童心既障，於是發而爲語言，則語言不由衷；見而爲政事，則政事无根抵；著而爲文辭，則文辭不能達。蓋非內含於章美也，非篤實生輝光也，欲求一句有德之言，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以從外入者聞見道理爲之心也。童心이 가려지면, 하는 말도 마음에서 나오지 않는 것이고, 政事를 해도 뿌리가 없는 것이며, 글로 표현한 文辭 역시 心琴을 울리지 못한다. 이는 (마음)안으로 함유된 아름다움이 아니고, 또한 內心の 篤實이 빛을 발하는 것이 아니기 때문이니, 한 마디의 德이 있는 말을 하려고 해도 결국에는 하지 못하게 된다. 그 까닭은, 童心이 가려지니 밖에서 들어온 見聞의 道理를 (先天的) 心(童心)에서 나온 것으로 여기기 때문이다.” 《焚書》卷三〈童心說〉

13) “以輔万物之自然而不敢爲.”

계 있고 인간의 존재는 피결정자의 위치에 있기 때문이다. 自然이 자신에 대한 결정권을 自然自身이 갖고 있는 의문에 대해 일반적으로 중국철학사상에서의 주장은 그 해답을 自然에게 돌리는 형식을 취하고 있다.

自然의 自存體에 대해 郭象의 말을 빌어서 말하자면, '自得' '自生' '自爲'의 本然體로 묘사할 수 있다. 이처럼 自然의 自存的 本體論내지 宇宙觀은 그 자체가 自存의 원리와 이유를 지니고 있기에 인간의 인위적인 作爲는 그 존립에 별 다른 의미를 주지 못하므로 오히려 이 自存體의 뜻에 따르는 것이 順理인 것이다. 따라서 郭象은 "(自存하는) 自然은 그 사이에 (어떤 인위적인) 緣由도 없으니 그것에 順從해야 한다."¹⁴)고 했고, 또한 "(自然은 인위적인 作爲를) 하지 않으면서도 저절로 존재한다."¹⁵), "自然이란 바로 萬物의 스스로이다."¹⁶)고 하였다. 李贄 역시 이와 같은 의미로 '自然'의 의미를 말하고 있다. 그는 "自然'이라 함은 故意로 자연스럽게 해서 '自然'으로 여기는 것이 아니다. 故意가 '自然'이 된다면 역지를 부리는 것과 무엇이 다르겠는가! 따라서 '自然'의 道는 쉽게 말할 수 없다."¹⁷)고 하였다.

自然의 道는 꾸밈과 假飾이 없으므로 그 자체가 眞理인 것이다. 따라서 莊子は "禮라는 것은 世俗에서 하는 것이다. '眞'이란 하늘로부터 받은 것이고, 自然은 바꾸어지는 것이 아니다. 따라서 聖人は 하늘을 따르고 眞을 귀히 여기고, 世俗에 구속당하지 않는다."¹⁸)고 했다. 이처럼 莊子は 당시의 禮敎를 사상적 근원이 없는 假飾的인 행위로 인식하고 自然에 모든 眞理의 근원을 두고 있다. 魏晉玄學者들이 말하는 '名敎出於自然'은 이와 같은 莊子の 인식을 바탕으로 삼고 있다. 자연처럼 自生하는 自存의 존재는 그 자신의 존재를 존립하게 하는 原理이면서 절대적인 그 자체이므로 眞理의 源泉이 될 수 있고 永遠性이 있으나 인간과 같은 被生物은 언제

14) "自爾, 則无所稍問其故也, 但當順之." 《天運》 郭象注

15) "皆不爲而自爾." 《莊子· 則陽》 郭象注

16) "而自然即物之自爾耳." 《莊子· 知北游》 郭象注

17) "所謂自然者, 非有意爲自然而遂以爲自然也. 若有意爲自然, 則與矯強何異. 故自然之道, 未易言也." 《焚書》 卷三(雜說)

18) "禮者, 世俗之所爲也, 眞者, 所以受於天也. 自然不可易也. 故聖人法天貴眞, 不拘於俗." 《莊子》〈漁夫〉篇. '眞'이라는 개념은 莊子가 처음 사용한 것으로 학자들이 말하고 있는데, 莊子 이전에는 '眞'이란 말을 사용한 문헌을 찾아 볼 수 없다. 예를 들자면, 莊子 전의 古文獻인 《尚書》《春秋》《左傳》《論語》《孟子》 등에서 '眞'이란 글자는 사용한 적이 없다.

든지 消滅되어지는 상대적인 존재이므로 眞理의 母胎인 自然의 自存體로부터 그것을 모방하거나 수용할 수밖에 없다. 이렇게 두 가지로 나눌 수 있는 존재의 양태인 自存體와 被存體의 다름은 현존 세계에서 동시에 존재하면서도 그 의미적인 측면에 있어서는 이처럼 상당한 차이가 있다.

李贄는 현존세계의 배후에 존재할 수 있는 '无'나 '一'의 形而上學的인 측면은 강하게 부정하면서도 '自然'의 自存體的인 眞理 源泉의 의미는 돌출시키고 있고, 또한 이를 자신이 말하는 童心說의 원초적인 源泉으로 삼고 있다. 그는 형이상학적인 論辯에 관심을 두지 않았고 모든 眞理의 원천인 '心'이라는 근원에 話頭를 두고 있다. 따라서 李贄는 "童心이란 眞心이다. 만약 童心이 不可하다면 眞心 역시 不可한 것이다. 童心은 절대 假飾이 없고 순수한 眞理이며 最初一念의 本心이다. 童心은 마음의 최초이다."¹⁹⁾고 했다. 그는 《老子解》에서 "嬰兒는 百에서 하나도 모른다. 하지만 그 마음(氣)는 지극히 순수하다. 또한 百에서 하나도 할 수 있는게 없지만 그 마음(氣)는 지극히 柔順하다."²⁰⁾고 했다. 이는 인간의 최초 本心이 '道'와 합치된 상태로 모든 見聞之知의 지식과 후천적인 능력을 초월하고 있음을 설명한다.

自然이 모든 존재의 최초이고 진리이듯 童心 역시 인간이 가질 수 있는 최초의 순수한 마음으로 '至眞' 그 자체라는 것이다. 李贄가 말하는 '絶假純眞'은 인간의 최초 性情을 가리키는 것으로 莊子가 모든 인위적인 虛禮를 버리고 자연 상태로 돌아가기를 권했던 그 歸巢 자체라고도 할 수 있다. 따라서 그는 '返歸眞'을 외쳤다. 李贄의 童心說은 그의 모든 言行的 출발점이자 원동력이라고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면, 그의 문장에서 말하는 모든 言辭의 眞理가 童心의 순수한 마음을 기초로

19) "夫童心者, 眞心也. 若以童心爲不可, 是以眞心爲不可也. 夫童心者, 絶假純眞, 最初一念之本心也. 童心者, 心之初也." 《焚書》卷三〈童心說〉

20) "夫嬰兒百无一知也, 而其氣至專; 百无一能也, 而其氣至柔." 《老子解》. / 《老子·道德經》第十章에서 "專氣의 自然柔順한 상태가 마치 嬰兒와 같아지면 '道'와 合致되는 경지에 이른다.(專氣致柔能如嬰兒, 則可爲抱一矣)" "專氣"란 精氣를 집중하여 雜念을 배제한 정신 상태를 가리키는 것으로 心靈이 지극히 고요하고 자연스런 상태로 욕심이 없는 어린아이와 같은 心態를 가리킨다.

하고, 이를 바탕으로 힘을 얻으며 이를 言行的 잣대로 삼기 때문이다. 李贄는 '道'의 최고 경지인 自然으로 '童心'을 해석하면서 道家의 境地哲學을 수용하였다.

2) 童心說과 儒敎의 心

李贄의 童心說과 儒家의 관련을 살펴보면, 童心說은 李贄가 직접 학문적으로 영향을 받았던 羅汝芳(羅近溪)의 赤子之心과 상당히 근접해 있고, 멀리는 공자의 '仁'과 孟子的 '四端之心'에도 그 淵源을 두고 있다. 또한 宋明 理學者들이 논의의 주제로 삼는 心性論과 직결되는 문제이기도 한데, 宋明理學이 형성되는 과정을 살펴보면 李贄가 의미하는 '童心'의 사상적 문제를 좀 더 확실하게 짚어 볼 수 있다. 宋明理學은 孔孟의 儒家思想을 핵심으로 삼고 佛家和 道家의 철학사상을 융합하여 형성한 儒家의 새로운 學說인데, 海外 학자들 사이에는 新儒家로 지칭되고 있다.

宋明理學의 초기 형성단계에서 주도적인 역할을 했던 北宋의 周濂溪부터 유가를 佛, 道와 함께 융합하기 시작하였다. 周濂溪 이후 邵雍, 張載, 程顥, 程頤 등이 北宋理學을 주도하였고, 南宋에 와서 朱熹가 집대성하였다. 北宋과 南宋을 막론하고 당시 理學者들이 논하는 논제는 '心'의 주제를 벗어나지 않았는데, 항시 '心'의 본질이나 이와 관련된 諸問題들이었다. 北宋과 南宋을 거치면서 이와 같은 문제들이 다루어지는 가운데 道家와 佛家の 學說을 수용하면서 발전시켜 왔듯이²¹⁾ 李贄

21) “六朝 이래로 儒佛道 三敎合一은 중국사상과 문화발전에 있어 주도적인 추세였고, 宋代에 이르러 이러한 문화는 더욱 발전하여 성숙단계로 접어들었다. 士大夫 계층에서는 老莊化한 佛學의 新禪宗이 유행하였고, 僧侶가 士大夫化하기 까지 하였다. 이러한 추세는 儒家와 佛家の 융합을 더욱 촉진시켰다. 宋初의 名僧인 圓明은 '修身以儒, 治心以釋'이라는 주장을 했는데, 이때 유가에서는 理學이 아직 생겨나기 전으로 儒學의 心性을 논하는 義理學問은 아직 드러나지 않았다. 따라서 당시 士大夫들의 治心養氣는 대부분 佛家和 道家에 의탁하고 있었다. 이것은 儒家의 修身이 名敎의 綱常으로서 사회의 질서를 유지하는 수단으로 자리 잡아 規範性和 拘束力은 강한데 반해, 老莊에서처럼 自然을 崇尚하고 逍遙하며, 禪宗에서 말하는 '心性本覺'의 오묘한 뜻에는 미치지 못하기 때문이다. 즉 老莊과 禪宗의 精神이 士大夫들에게 있어서 정신적인 자유와 개성을 발휘하는데 더욱 적합하기 때문이다. 송대의 三敎合一 사상은 발전하는 과정에서 佛, 老莊, 禪을 하나로 융합하였는데, 당시 사람들이 말하는 禪思想은 대부분 老莊思想이거나 儒家思想을 혼합하고 있다. 宋初의 佛學과 文學의 관계를 살펴보면, 이러한 禪學의 정신적인 喜悅이 士大夫 文人들의 사상과 창작에 영향을 주었고, 또한 禪學의 영향은 道家의 自然崇尚과 淡泊思想, 儒家의 '獨善其身'의 인격적인 修養과 결합하면서 內心の 평정과 정신적인 해탈을 핵심으로 삼는 平淡清遠의 문학사상을 추구하게 하였다. 그들의 문학사상에서 당

역시 兩家 사상의 영향을 받거나 배척하기도 하였다.

李贄는 그의 나이 50세에 王畿를 두 차례, 羅汝芳을 한 번 만나 큰 영향을 받았다고 하는데, 이때 그의 건강이 몹시 좋지 않은 상태에서 佛家에 몰두하기 시작하였다. 王畿와 羅汝芳의 主說을 살펴보면, 王畿는 “无善无惡, 心之體”에 얽힌 禪學 사상을, 羅汝芳은 ‘仁說’이나 ‘赤子之心’을 주장하였다. 李贄 학설의 전체적인 흐름을 볼 때, 李贄는 王畿가 말하는 ‘心之體’와 같은 心性論의 形而上學的인 이야기보다 羅汝芳의 ‘赤子之心’이 나타내는 平易性에 더욱 흥미를 느꼈고, 이를 童心說에 반영하였다. 王畿의 학설은 深奧하여 이해하기 어려운 점이 있는 반면 羅汝芳이 주장하는 赤子之心의 先天性, 完全性, 普遍性 등은 宋明理學들이 말하는 理學 논리의 煩雜性과 難解性을 일순간에 뛰어 넘는 魔力을 지니고 있다고 할 수 있다.

羅汝芳은 사람이 태어나 자연스럽게 어머니의 사랑을 찾고 그리워하듯 이러한 선천적인 사랑은 바로 모든 이에게 확충되어야 할 ‘根’이라고 여겼다. 공자의 ‘仁’ 역시 바로 이러한 ‘愛根’의 확충이고, ‘愛根’을 보편화시키는 것이라고 주장했다. 따라서 그는 “아이가 태어날 때 처음 ‘아’ 하고 울음을 터트리는데, 것처럼 울음을 터트리는 것은 단지 엄마의 품이 그리워서이다. 이러한 ‘愛根’을 가리켜 ‘仁’이라고 하고, 이러한 ‘愛根’을 확충하여 사람 노릇을 하는 것이다. 종합하여 말하자면, 孔子가 말하기를 ‘仁’이란 ‘人’(사람이 사람인 까닭의 근본인데)인데, (그 중에서) 親屬을 사랑함이 으뜸이 된다. 항상 親屬을 사랑하듯이 사람 노릇을 한다면 (다른 사람에 대한)사랑이 깊어져 그 사랑함이 저절로 溫和해지고, 그 사랑함이 온화해지면 표정 또한 저절로 부드러워진다. (이렇게 한다면) 惡人(의 행태)을 참지 못하게 되고, 감히 오만한 사람이 되지 않는다. (이렇게 된다면) 항시 (사람은) 中庸의 경지에 이를 수 있는데, 그 氣象은 自然(사람의 本然之性)에서 나오는 것이니 그 功業은 渾然 중에 이루어질 것이다.”²²⁾고 하였다.

시 宋人들은 動보다도 靜하기를 좋아하고, 重內輕外의 思惟傾向을 엿볼 수 있다.” 張毅著, 《宋代文學思想史》, 中華書局, 334쪽.

22) “赤子出胎, 最初啼叫一聲, 想其叫時, 只是愛戀母親樹也. 却指着這個愛根而名爲仁, 推充這個愛根以來做人. 合而言之, 曰仁者人也. 親親爲大. 若做人的常自親親, 則愛深而其氣自和, 氣和而其容自婉. 一些不忍惡人, 一些不敢慢人. 所以時時中庸, 其氣象出之自然, 其功化成之渾然也.” 《黃宗羲全集》《名儒學案》《參政羅近溪先生汝芳. 語錄》

羅汝芳은 또한 良知는 이미 마음속에 내재되어 있는 것으로 인위적인 노력이 없이 자연 그대로 드러난다고 하였다.²³⁾ 이러한 인간의 자연본성은 선천적일 뿐만 아니라 완전하여 더 이상의 후천적 노력을 가할 필요가 없다는 것이다. 王畿 역시 이와 비슷한 주장을 하여 “赤子之心은 純粹하고 假飾이 없으며, 技巧을 부리지 않으며 神氣가 저절로足하니 智慧가 저절로 생기고, 才能이 저절로 발휘되니, (이는 후천적으로) 더한 것이 아니다. ‘大人’은 萬變에 통달할 수 있으니 단지 이것(赤子之心)을 잃지 않은 것뿐이다.”²⁴⁾고 하였다. 孟子 역시 “大人은 赤子之心을 잃지 않는다.”²⁵⁾고 하였다. 따라서 羅汝芳은 심지어 “功夫가 없는功夫가 진짜功夫이다.”²⁶⁾고 하였다. 이는 인간이 태어날 때부터 지니고 있는 도덕품성은 完璧하니, 그 온전한 품성을 현실에서 그대로 발현하는 것이 진짜功夫라는 것인데, 이러한 주장을 하는 대부분의 儒學者들은 도덕실현의 가능여부를 모두 ‘心’이라는 天然性에 두고 있다. 즉 이 완벽한 天然性이 곧 도덕적인 眞實性이고, 이 眞實性이 도덕가치의 기준이라는 것이다. 이러한 기준을 王學의 江右學派 首腦인 鄒守益은 “天然으로 저절로 갖추는 규칙이다.”²⁷⁾고 하였다.

王畿는 禪學의 ‘无念’의 개념을 빌어 도덕적 本體에 대한 ‘眞實无妄’의 상태를 표현하였고, 이것은 바로 道德의 本心이 발현되는 直心의 상태라고 하였으며, 이것이 현실에서 투영되면 도덕적 가치가 바로 실현된다고 하였다. 그는 이러한 直心を ‘赤子之心’에 비유하여 어린 아이와 같은 마음이라고 하였다.

王畿가 말한 이 부분에서 가장 중요한 것은 비록 그가 禪學의 용어를 빌어 ‘无念’이라는 말로 표현은 했지만 그 내용은 儒家의 道德本心을 가리키는 것으로 그것이 곧 良知이고, ‘赤子之心’과 같다는 것이다. 王畿는 儒家의 良知(赤子之心)가 佛家와 확연히 다름을 다음과 같이 밝히고 있다. 그는 “佛家에서 空寂을 깊게 지키는

23) 羅汝芳의 ‘良知現成論’으로 모든 인간에게 이미 良知가 보편적으로 완전하게 갖추어져 있다는 이론.

24) “赤子之心, 純一无偽, 无智巧, 无技能, 神氣自足, 智慧自生, 才能自長, 非有所加也. 大人通達萬變, 惟不失此而已.” 《王龍溪先生集》卷三〈書累語簡端錄〉

25) “大人不失赤子之心” 《孟子》, 離婁下

26) “无功之功, 其真功乎!” 方祖猷, 梁一群, 李慶龍等編校整理. 《羅汝芳集, 近溪子續集》南京. 鳳凰出版社. 2007. 390쪽.

27) “天然自有之規矩.” 《東廓鄒先生文集》卷六〈諸儒理學語要序〉

것이 바로 異端이고, (吾儒의) 無思無爲는 天下에 通하므로 (異端이 아니다.) 良知에 虛寂함이 없는 것은 아니다. 世俗의 儒家는 典章(義理)만을 지키니 (典章의 뜻에만) 얽매이게 된다. 物(도덕행위)에는 원칙이 있어, (이러한 원칙은) 천하의 變通에도 적용되니 良知라는 것은 典章의 要旨가 없는 것은 아니다.”²⁸⁾고 하였다. 이처럼 王畿는 儒家가 佛家와 다른 本義가 무엇인지 확실하게 밝히고 있다. 즉 佛家の 空寂은 一身의 解脫을 추구하기 위해 ‘無念’의 경지 단계에 머물기 때문에 다른 이와 관계에서 과생할 수 있는 道德價值觀과는 無關하게 된다. 따라서 儒家의 입장에서 보자면, 그것이 바로 異端이라는 것이다. 반면 儒家의 선천적인 天然 良知는 인위적인 思考나 인위적인 행위 없이도(無思無爲) 天下의 규범과 통하기 때문에 異端이 아니다. 良知의 본체로 말하자면, “虛寂한 측면이 없는 것은 아니다”라는 뜻은 ‘心’의 본체인 “無聲無臭, 不睹不聞”의 특징을 가리키는데, 君子는 자신을 보고 있는 이가 없음에도 삼가하고 자신이 하는 말을 듣는 이가 없어도 良心에 위배되는 일이 없는지 內心으로 自覺하는 良知에 대하여 경각심을 가져야 한다는 것이다²⁹⁾.

李贄 역시 그가 쓴 〈童心說〉에서 虛寂한 空無로서의 ‘性體’를 배척하고 赤子之心(童心)에서 발휘되는 眞實无妄의 價值觀을 강조하였다. 그는 “만약 童心을 항상 간직하고 있다면, (假飾의인) 道理가 橫行하지 않을 것이고 見聞之知가 서지 않을 것이며, 어느 때나 文章이 되고, 어느 사람이나 글을 쓸 수 있으니 어떠한 체격이나 내용의 작품을 창작하던지 간에 글이 되지 않는 경우가 없을 것이다.”³⁰⁾고 했다. 李贄는 이와 같이 童心으로부터 시작되어 현실에서 실현되는 가치를 긍정하였다. 다시 말하자면, 그는 王陽明의 後學에서 종종 거론되어왔던 良知의 虛寂한 측면으로 빠지지 않고 良知의 價值創造를 긍정함으로써 儒家의 현실을 중시하는 사상을 벗어나지 않았다.

3) 童心說과 佛敎의 佛性

28) “老佛之沉守虛寂, 則爲異端. 無思無爲以通天下之故, 良知未嘗不虛寂也. 世儒之循守典章, 則爲拘方. 有物有則, 以適天下之變, 良知未嘗无典要也.” 《王龍溪先生全集》卷十三序 〈陽明先生年譜序〉

29) “君子戒慎乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞. 莫見乎隱, 莫顯乎微. 故君子慎其獨也.” 《中庸》第一章

30) “苟童心常存, 則道理不行, 聞見不立, 無時不文, 無人不文, 無一樣創制體格文字而非文者.” 〈童心說〉

李贄는 宋明理學에서 강조하는 教條主義적인 禮敎의 가르침과 신분적으로 차등의 사회구조를 합리화시켜 봉건체제의 신분차별을 뒷받침하는 철학사상을 피하려는 목적 하에 인간 心性의 보편성 가치에 관심을 돌리는데, 이러한 근원의 한 줄기로서 佛家の 佛性論에서 그 의미를 찾았다. 心性의 보편성 가치란 羅汝芳이 주장하듯이 모든 인간이 가지고 있는 赤子之心의 보편성 가치를 의미하는데, 李贄는 이러한 보편성 가치가 의미하는 良知現成論에 주목하고 여기에 佛敎의 佛性と 결합을 시도하였다.

李贄는 《華嚴經》의 主旨에 대해 밝히기를 “이 《大方廣佛華嚴經》의 主旨는 衆生의 근본을 밝히는 것이고 諸佛의 果源을 나타내는 것이다. (佛性의) 근본이 되는 것은 功業을 쌓아 이루어지는 것이 아니고, (佛性의)근원이 되는 것은 행위로 얻을 수 없다. 功業을 쌓는 것을 잊고 (佛性인 마음에) 힘을 써야 한다.”³¹⁾고 하였다. 李贄는 成佛이란 功業을 쌓아 이루는 것이 아니고, 또한 행위를 함으로 이루어지는 것이 아닌, 태어나면서부터 갖추어지는 선천적인 것이라는 것을 주장하였다. 따르는 그는 “모든 이가 부처가 되어 깨달음을 얻는 것은 이롭고 이루지 못한 것에 차별은 없다.”³²⁾고 하여 우리 자신이 원래 부처였다는 것이다. 일반 중생이 원래 부처이므로 따로 부처가 없다는 것이다. 衆生은 如來와 같이 원래 大智慧를 가지고 있어 “자기의 마음이 원래가 부처라는 것을 自覺한다면 正覺의 이롭기 필요 없고, 菩提(깨달음)를 證悟하지 않아도 되는 것이다. 身心에 있는 性相은 證悟나 修養이 필요 없는 것이므로 이루는 것도 滅하는 것도 없이 원래 이런 것이다.”³³⁾고 하였다. 우리 마음이 갖고 있는 佛性 자체는 깨달음이나 수련을 통해 얻어지는 것도 아니고 滅해지는 것도 아니라는 뜻이다.

31) “此《大方廣佛華嚴經》者，明衆生之本際，示諸佛之果源。其爲本也，不可以功成；其爲源也，不可以行得。功亡本就，行盡源成，源本无功，隨緣自在者，卽此毗盧遮那也。”〈李長者華嚴經合論序〉

32) “一切佛成菩提，成與不成無差別。”《續藏經》《大方廣佛華嚴經合論簡要》. 李贄의 《大方廣佛華嚴經合論簡要》는 《華嚴經》의 내용이 지나치게 방대하기 때문에 보다 쉬운 이해를 위해 그 핵심적인 사상을 추려서 四卷으로 축소하여 소개 한 것이다.

33) “自覺自心本來是佛，不成正覺，不證菩提，身心性相無證修者，不成不壞，本來如是。”《續藏經》《大方廣佛華嚴經合論簡要》 性相이란 마음의 본질과 그 본질에서 파생되는 현상을 모두 내포하는 의미이다.

李贄가 말한 佛性(佛性)의 특성은 羅汝芳(羅汝芳)의 良知現成論(良知現成論)과 같은 의미로, 선천적으로 부처의 본성을 갖고 태어나는 것을 말한다. 이는 그가 주장한 童心說(童心說)의 기초가 되는 중요한 의미로, 모든 匹夫匹婦(匹夫匹婦)에게 이미 갖추어져 있는 마음의 보편적 특성을 언급한 것이다.

따라서 李贄는 “모든 衆生(衆生)이 소유하고 있는 마음을 보자면, 모두 如來(如來)와 같은 大智慧(大智慧)로부터 부여 받은 것처럼 凡夫(凡夫)나 聖人(聖人)이 一體(一體)처럼 智慧(智慧)가 똑 같고, (서로) 다른 性相(性相)을 볼 수 없다.”³⁴⁾고 하였다. 그는 모든 形形色色(形形色色)의 많은 사물들 역시 모두 差別(差別) 性相(性相)이 없는 존재라고 보고 있다. 설사 ‘无明(无明)’³⁵⁾이라 할지라도 本性(本性) (佛性)은 그대로 가지고 있는 것이므로 부처와 별 차이가 없다는 것이다. 따라서 그는 “无名(无名)과 十方(十方)의 모든 것을 알고 있는 부처의 마음은 원래 둘이 아니다.”³⁶⁾고 하였다. 이와 같은 論調(論調)는 李贄가 수 없이 강조하고 있다. “本心(本心)을 自覺(自覺)하는 것은 身心(身心)과 性相(性相)이 다름이 없다.”³⁷⁾ 또한, “즉 자신의 마음과 모든 중생의 마음은 하나이고 둘이 아니다.”³⁸⁾ “사람들 모두가 부처이니 부처는 일찍이 衆生(衆生)을 제도한 적이 없다. 衆生(衆生)의 相(相)이 없는데, 어찌 다른 이의 相(相)이 있겠으며, 도리의 상(道理相)이 없는데 어찌 나의 상(我相)이 있겠는가? 나의 相(相)이 없으므로 자기(자기의 假相)를 버릴 수 있고, 다른 이의 相(相)이 없으므로 남을 따를 수 있다.”³⁹⁾고 하였다. 李贄는 사람마다 모두 진정한 自我(眞相, 眞我)가 있으니 부처가 특별히 衆生(衆生)을 濟度(濟度)했다고 생각하지 않는 것이다. 또한 사람마다 공통된 진정한 自我(眞相, 眞我)가 있으니 따로 道理(道理)의 相(外界의 道德相), 자신의 거짓 相, 다른 이의 相을 둘 필요가 없다는 것이다. 그는 이처럼 인간의 보편 내재성인 自我(眞相, 眞我)를 긍정하였다. 우리 자신이 가지고 있는 本心(佛性)과 다름이 없으나, 聖人(聖人)과 凡人(凡人)의 구별이 있게 되는 것은 迷妄(迷妄) 중에 있거나 證悟(證悟)를

34) “普見一切衆生所有心量, 皆從如來大智而有, 凡聖一體, 同以智慧, 無有二性.” 《續藏經》《大方廣佛華嚴經合論簡要》

35) 佛敎名辭, 梵語로 意譯하자면, “痴”를 지칭하는 것으로, 대체로 無智(無智)하거나 愚昧(愚昧)한 사람을 가리키는데, 특히 불교의 사상을 모르는 세속적인 見解(見解)를 가리킨다.

36) “無名與十方之佛心, 本來無二故. —— 又如樹枝, 一根生多枝葉等.” 《續藏經》《大方廣佛華嚴經合論簡要》

37) “自覺本心, 身心與性相無異.” 《續藏經》《大方廣佛華嚴經合論簡要》

38) “卽自心與一切衆生心, 一體無二.” 《續藏經》《大方廣佛華嚴經合論簡要》

39) “夫惟人人之皆佛也, 是以不未嘗度衆生也. 無衆生相, 安有人相, 無道理相, 安有我相, 無我相, 故能舍己, 無人相, 故能從人.” 《焚書》卷一〈答耿司寇〉

하거나의 차이 뿐이다. 따라서 李贄는 “迷妄하니 凡人이고, 證悟하면 부처가 되기 때문이다.”⁴⁰⁾고 하였다.

李贄가 禪佛의 佛性論과 儒家의 心性論을 결합하는 학문적인 경향은 明代 ‘狂禪’思潮의 영향을 받았기 때문인데, 이는 泰州學派와 밀접한 관계가 있다⁴¹⁾. 李贄의 親友였던 焦竑은 그의 저서 《陰符經解》卷一에서 “焦竑 자신은 李贄와 友愛가 敦篤하고, 氣質이 같아 서로에게 영향을 주었는데, 禪學의 즐거움을 探討하기를 좋아하고, 그 著作과 注書는 여전히 三教合一의 뜻을 전하고 있다.”⁴²⁾고 하였다.

당시의 思潮는 三教合一의 통합사상으로 儒佛道의 合一點을 찾고, 三家의 다른 점으로 인한 論爭은 피하려는 움직임이 강했다. 하지만, 後代 儒學者들이 보는 견해는 李贄 당시의 이와 같은 思潮야 말로 正統儒家에서 벗어나 亂雜한 이론만 세우는 것이라고 비난하였다. 따라서 清代의 四庫館臣들은 焦竑의 저작물인 《支談》卷三의 要點을 거론하면서 焦竑의 학설을 三教合一이라고 단정지어 말하기를 “注書의 대부분은 三教合一에 치중하고, 은연중에 佛老의 사상을 孔子 위에 두고 있는데, 이는 姚江學派 末流의 지극한 弊端이다. 또한 그 本旨를 잃고 있으니, 비록 (儒家의) 講學을 말하고 있으나 더 이상 儒家를 論하는 것도 아니고, 儒家의 논리로 佛老를 비판하는 것도 아니다.”⁴³⁾고 하였다.

이처럼 清代의 유학자들이 佛學의 폐단을 안고 있는 明代의 儒學을 비판하고, 아울러 정통이 아닌 異端學說로 단정 짓고 있지만, 이미 王陽明 이전의 陸象山은 異端說에 대해 “오늘날 儒者들은 佛老를 異端으로 지목하고 있다. 孔子 역시 ‘異端’의 공격을 받다”라고 하였으나 공자 당시는 佛教가 아직 中國에 들어오지 않았고, 비록 老子가 있었지만, 그 학설은 아직 顯著하게 나타나지 않았으니 어느 것을 가리켜 異端이라고 하는지? ‘異’字와 ‘同’字는 서로 상대적인데, 비록 다 같이 堯舜에

40) “迷即凡，悟即佛故。”《續藏經》《大方廣佛華嚴經合論簡要》

41) “현존하는 자료로 추정해보자면, ‘狂禪’의 출현은 王陽明 사상이 형성된 후이고, 대부분의 자료에서 ‘狂禪’은 陽明後學, 특히 泰州學派와 함께 거론된다. 설사 五家禪의 狂禪이라고 할지라도, 역시 晚明 시기나 그 후의 인물들에게서 거론된다.” 趙偉 著, 《晚明狂禪思想的文學史想研究》, 巴蜀書社, 2007年, 33쪽.

42) “竑與李贄友善，故氣類熏染，喜談禪悅，其作此注仍然三教歸一之旨也。”

43) “書主於三教歸一，而竝欲陰駕佛老於孔子之上，此姚江末流之極弊，竝其本旨失之者，雖亦講學之言，不復以儒家論之，亦不復以儒理責之矣。”

게 배운다 할지라도 배운 것에 대해 다른 생각을 가질 수 있으니 堯舜과 다르다고 한다면 이것이 異端이 되는 까닭이다.”⁴⁴⁾고 하였다. 陸象山 당시는 程朱學의 教條主義 성향이 확대되어 心學의 의미가 쇠퇴하던 시절인데, 그는 과감하게 이에 반대하여 자기 학설을 주장하였다. 王畿는 이를 擁護하여 “우리의 儒學 자체가 異端 성분이 있다. 대체로 (心)근본의 端初를 따르지 않고 밖에서 근원을 구하는 것은 모두가 異端이다.”⁴⁵⁾고 하였다. 이는 진정한 儒學이란 마음에서 진리를 찾아야 한다는 心學의 主旨를 강조한 것으로 程朱學의 文型化된 義理 探究를 비판하고 있다. 또한 王畿는 “佛老를 배우는 者가 만약 心性論을 회복시키는 것을 宗旨로 삼으면서 (佛敎의) 幻妄에 빠지지 않는다면, 이는 바로 佛老의 儒學(佛老의 의미를 갖춘 儒學)이다. 우리의 儒學은 이기적인 면에 머리를 쓰므로 義理를 넓혀 宗旨를 밝히지 못하니 이 역시 우리 儒學의 異端性이라 할 수 있다.”⁴⁶⁾고 하였다.

王畿가 우려하는 儒學의 異端性은 本心の 義理도 밝히지 못하면서 폐쇄적으로 佛老를 대하여 儒學 자체가 佛老와 상대적으로 異端化되는 것이다. 王畿는 佛老의 義理일지라도 합리적인 것은 받아들이고 불합리적인 요소는 배척하여 儒學 자체의 義理를 좀 더 확실하게 밝히자는 것이다. 王畿는 누차 지금 儒學의 病弊는 佛老를 배우는데 있는 것이 아니라 오히려 俗世의 學說에 있다고 강조하였는데, 당시 속세의 학설이란 程朱學을 가리키는 것이다.⁴⁷⁾

陸象山은 ‘心學理’라는 이론을 내세워 本心이 모든 도덕적 원리를 함유하고 있다고 주장하였다. 따라서 그는 “六經은 나의 心の 모든 것을 註書하고, 내 마음은 六經의 모든 것을 註書한다. 또한 배움을 통해 (내 마음의) 根本을 안다는 것은 六經이 모두 내 마음의 註脚이라는 것이다.”⁴⁸⁾고 하였다. 이러한 陸象山の ‘心學’은 朱

44) “今世儒者類指佛老爲異端。孔子曰‘攻乎異端，’孔子時佛敎未入中國，雖有老子，其說未著，却指那個爲異端？蓋異字與同字爲對。雖同師堯舜，而所學異緒，與堯舜不同，此所以爲異端也。”《陸九淵集》卷三十四

45) “吾儒自儒異端。凡不循本緒，求藉於外者，皆異端也。”《王龍溪先生全集》卷十七〈三教堂記〉

46) “學佛老者，苟能以復性爲宗，不淪於幻妄，是卽道釋之儒也；爲吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，則亦儒之異端而已。”《王龍溪全集》卷十七

47) 黃宗羲는 《宋元學案》에서 “陸象山을 따르는 儒學者들은 朱子學을 俗學이라고 비난한다.(宗陸者詆朱爲俗學.)”고 하였다.

48) “六經註我，我註六經。又曰 學苟知本，六經皆我註脚” 《宋史》卷四百三十四〈儒林外傳〉

子學에서 말하는 理氣 二元論의 분리된 이론이나 ‘心’ ‘性’ ‘情’ ‘才’ 등으로 나뉘어져 생기는 이론적 弊端을 本心으로 향하는 自覺을 통해 一舉에 打破하려는 것이다. 이는 또한 陽明學의 良知說의 형성에 지대한 영향을 끼친 반면 당시의 士大夫들이 程朱學에 몰두함이 자신들의 名利나 榮達을 위한 수단으로 여기는 世態를 비판하는 이론적 근거가 되었다. 李贄 역시 程朱學에 대해 名利를 추구하는 俗學이라고 비난하였고, 그들의 학문에 심한 厭症을 느꼈으며 이를 타파하고자 여러 방면으로 노력을 기울였다⁴⁹⁾.

李贄의 학설에 禪學的인 요소가 있게 되는 까닭 역시 이러한 원인도 있었겠지만, 좀 더 근본적인 원인은 三教合一의 이론을 통해 좀 더 객관적인 統合眞理를 얻고자 한 뜻이 있었기 때문이다. 李贄는 이러한 시도를 통해 당시 既存의 高踏的인 학문으로 인한 弊習을 개선하려 하였고, 일반백성에게는 本心の 自覺이라는 좀 더 쉬운 깨달음을 주어 凡夫 역시 聖인과 다르지 않다는 자신감을 주려고 했다.

李贄는 “探討하여 그 같은 점을 얻자면, 三教의 聖인이 서로 다를 수 없고, 天地라고 해서 다를 수 없다. 天地가 聖인과 다를 수 없을 뿐만 아니라, 匹夫匹婦 역시 자신들이 天地와 다르다고 말할 수 없다. 夫婦나 天地가 모두 그 근원을 같이 하는데, 三教聖人인들 각기 다를 수 있겠는가? 오로지 眞實만이 자기 性命의 모든 것임을 묵묵히 자신이 體得하여야 한다. 이것이 三教의 聖인이 모두 性命을 宗旨로 여기는 까닭이다.”⁵⁰⁾고 하였다. 李贄는 凡夫와 聖인이 모두 天地와 함께 같은 근원을 가지고 있고, 또한 함께 天地의 調和에 同參하니 三教가 다르지 않다고 주장하고 있다. 또한 李贄가 생각하는 ‘性命’이란 인간의 本性을 의미하는데, 사람이 사람

49) 李贄는 僞道學에 대해 비판하기를 “책 읽어 과거 합격을 추구하며, 벼슬살이에 임해서는 존귀해지길 바라고, 風水에 의탁해 자손들에게 음복이 있기를 기원해왔다. 갖가지 일상사가 모두 자신과 가족을 위한 계획뿐이고 터럭만큼도 남을 위해 도모한 바가 없다. 입을 열어 학문을 이야기 하면, 다른 이들은 자기 자신만을 위하지만 자신은 他人을 위한다고 하며; 다른 이들은 이기적이나 나는 他人을 이롭게 할 거라고 말한다.....(讀書而求科第, 居官而求尊顯, 博求風水以求福蔭子孫, 種種日用, 皆爲自己身家計慮, 無一釐爲人謀者, 及乎開口談學, 便說爾爲自己, 我爲他人; 爾爲自私, 我欲利他.)” 《焚書》卷一〈答耿司寇〉.

50) “能探討而得其所以同, 則不但三教聖人不得而自異, 雖天地亦不得而自異也. 非但天地不能自異於聖人, 雖愚夫愚婦亦不敢自謂我真不同於天地也. 夫婦也, 天地也, 既已同其元矣, 而謂三教聖人各別可乎? 唯眞實爲己性命者默默自知之. 此三教聖人所以同爲性命之所宗也.” 《續焚書》卷一〈答馬厲山〉

의 가치를 나타내는 최초이자 최후의 근원을 가리킨다. 李贄는 이 '性命'이 지니고 있는 가장 중요한 내용은 '眞實' 그 자체라는 것이다. '眞實'이란 또한 眞實된 인간의 '品性'을 가리키는 것으로, 眞實體인 자연으로부터 생명을 부여받은 인간은 자연에서 부여한 '眞實'된 성품을 지니고 있다는 것이다.

그가 말하는 天地는 바로 진실된 自然體를 의미하며, 道家에서 의미하는 自然의 의미와 다르지 않다. 自然體의 眞實性을 지닌 인간의 品性은 陽明이 뜻하는 良知이자 李贄의 '童心'이며, 또한 禪學의 佛性인 것이다. 李贄는 이러한 인간의 自然品性을 眞道學이라 칭하고, 당시 僞道學에 맞서는 眞理라고 설교하였다. 따라서 그는 "自然의 性(自然性을 가진 인간의 品性)은 바로 自然의 진리가 갖고 있는 眞道學이다. 어찌 (이것을) 道學者(僞道學者)가 배울 수 있겠는가?"⁵¹⁾고 하였다.

李贄는 三教合一의 공통된 眞理를 추구하는 가운데 얻은 결론을 '童心說'과 연관지어 논하고 있는데, 그의 입장에서는 三教의 각기 다른 점을 구분하면서 儒家 '本心'의 뜻을 定立하기 보다는 三教의 最後眞理의 공통점인 性命의 근원이 다르지 않다는 것을 지적하여 밝히는 것이 모든 불필요한 논쟁을 잠식시키는 결정적인 要點이라고 생각했다. 李贄는 또한 儒家의 心으로 治世를 하고, 道家의 心을 빌어 修身을 하며, 佛家의 心으로 靜心을 하려 했으니, 그가 결론적으로 얻은 童心은 三教合一의 결정체인 동시에 三教合一의 뜻을 펼치는 始發點이기도 하다.

따라서 그의 이론은 佛家의 虛妄은 비판하면서도 佛家의 超越主義는 憧憬하였고, 佛性의 現成性, 永遠性, 普遍性을 취하면서도 한편으론 道家의 自然說에서 나오는 眞理의 最初性과 純粹性을 흡수하였고, 또한 儒家의 陸象山의 '本心(心即理)'에서 王陽明의 良知에 이르는 도덕 본체에 대한 맥락을 받아들여 자신의 童心說을 완성하였다.

4. 결론

위에서 살펴보았듯이 童心說은 李贄가 眞理를 추구하는 가운데 儒家의 心性,

51) "自然之性, 乃是自然眞道學也. 豈講道學者所能學乎?" 《初潭集》卷十九〈篤義〉

道家의 自然說과 佛家의 佛性등 三家의 이론을 取捨하는 과정을 통해 만년에 얻은 결론이다.

李贄가 말하는 '三教合一'이란 三教의 窮極的인 道를 통합하는 것으로 三教의 道를 깨닫는 의미에서 心으로서의 본체를 말하는 것이다. 즉 三教의 최초 출발점으로서의 本心을 말한다. 이는 學理的이고 논리를 주장하는 의미로서의 본체를 말하는 것은 아니다.

다시 말하면, 三教의 學說내지 教說을 통합한 것인 아니라, 자신의 마음에서 깨달은 三教의 主旨를 통합하는 것이다. 이는 각개 學說이 주장하는 모든 것을 생략한 것으로, 王陽明이 宋明理學의 번잡한 學說이나 教條主義의 굴레로부터 벗어나 本心으로 돌아갈 것을 주장하였듯이 李贄 역시 童心을 주장한 것이다. 하지만 王陽明의 주장에는 구체적이고 논리적인 과정이 나타나 있으나 李贄의 주장에는 구체적인 논리의 제시 과정이 생략되었다. 바로 이런 부분 때문에 李贄의 사상이 철학사에서 하나의 學說로 견고하게 서지 못 하는 것이다. 이럼에도 불구하고 李贄의 학설이 明代에서 확고한 位相을 차지하는 것은 童心이라는 원초적인 의미를 붙들고 있기 때문이다. 이는 李贄가 언급하였듯이 '최초의 本心(童心)'이 갖는 모호성 때문인데, 바로 이 모호한 개념이 모든 眞理를 다 포용하는 것이고, 三教의 절대적인 眞理 역시 이에서 벗어나지 않는다. "聖心은 서로 같으니, 道는 하나에서 나온다(聖心相同, 道生於一)"고 하였고, 그 하나가 바로 '童心'이라는 '마음의 최초'이다. 또한 각 聖人の 마음이 모두 같듯이 그들의 추구하는 최고의 경지도 역시 같다. 각 聖人の 聖心이 같다는 사상은 凡夫의 世界로 발전되어 聖인과 凡夫의 마음 역시 같다는 것이다. 이러한 발전은 李贄가 추구하는 '聖凡無異'라는 民本사상의 주축이 되었다. 52)

마음속의 內的 '自然'에서 '自發'하여 '自文'에 이르는 과정을 강조하는 '童心自文'은 童心을 표현하는 개성의 다양성과 복잡성, 개인 간 가치관의 相異性이 존

52) "知聖人之言, 則自能知聖人之人, 能知聖人之人, 則自能知吾心之人, 知天下歸仁之人, 萬物一體之人矣. 我與聖人天地萬物本無別也. 聖人の 말씀을 안다면 聖人の 사람됨을 저절로 알 것이다. 聖人の 사람됨을 안다면, 저절로 내 마음의 사람됨을 알 것이다. 천하의 仁으로 歸依하는 사람이나 萬物과 하나가 되는 사람을 안다면, 나는 聖人, 天地萬物과 근본적으로 차이가 없는 것이다." 《明證道古錄》第八章.

재하는 복잡한 문제를 내포하고 있다. 이는 '聖凡无異'가 지닌 철학적인 同一性에서 벗어나 다양한 相異性을 긍정해야 하고 발휘해야 하는 문학으로 나아가는 또 다른 童心의 一面이다. 李贄는 童心을 강조하면서 또한 童心이 내포하고 있는 자연 個性의 정당한 私心은 인간으로서 마땅히 가져야 할 보편적인 욕망으로 보았고, 이를 추구하면서 나타나는 인간의 喜怒哀樂을 긍정적인 측면으로 승화시켜 문학적인 가치로 발전시켰다고 할 수 있다. 이러한 견해는 理學의 교조주의적 예측으로부터 벗어나는 중요한 근거가 되었고, 또한 晚明文學 발전의 사상적 토대가 되었으며, 湯顯祖의 '唯情說', 公安派의 '性靈說'은 모두 '童心'의 문학적 기초에서 파생된 것이라고 할 수 있다.

《參考文獻》

- 李贄, 《明證道古錄》張建業 主編. 社會科學文獻出版社. 2010.
- 李贄, 《焚書》張建業 主編. 社會科學文獻出版社. 2010.
- 李贄, 《續焚書》張建業 主編. 社會科學文獻出版社. 2010.
- 李贄, 《續藏經》張建業 主編. 社會科學文獻出版社. 2010.
- 李贄, 《老子解》張建業 主編. 社會科學文獻出版社. 2010.
- 王龍溪, <王龍溪全集>《四庫全書存目叢書. 別集類 98》. 齊魯書社. 1997.
- 陸象山, 《陸九淵集》陸九淵集 北京中華書局出版社. 1980.
- 《宋史》, (元) 脫 脫 等撰 中華書局出版 1977.
- 新譯, 《四書讀本》, 三民書局, 臺灣 民國 1970.
- 陳鼓應, 《老子註譯及評介》, 中華書局 1983.
- 陳鼓應, 《莊子今注今釋》, 中華書局 1983.
- 羅汝芳, 《近溪語錄》-(《黃宗義全集》《名儒學案》《參政羅近溪先生汝芳. 語錄》浙江古籍出版社. 1992.
- 余英時, 《中國近世宗教倫理與商人精神》, 安徽教育出版社, 2001.
- 湯一介, 《郭象與魏晉玄學》, 北京大學出版社 2000.
- 張毅, 《宋代文學思想史》, 中華書局 2005.
- (日) 鎌田茂雄, 《簡明中國佛教史》, 上海譯文出版社, 1986.
- (明) 林兆恩, 《三教正宗統論》, 四庫禁毀書叢刊 子部
- 湯用彤, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》, 中華書局, 1983.

王治心,《中國宗教思想史大綱》,東方出版社,1996.

《漢魏兩晉南北朝佛教史》,中華書局,1983.

楊軍,〈宋元時期“三教合一”原因探析〉,江西社會科學 江西社會科學,2006.

劉學智,《心性論 三教合一的義理趨向》,〈兼談心性論與當代倫理實踐〉 人文雜誌,1996年 2期.

《中文提要》

李贄的童心說對晚明文學的發展史產生了重大影響。童心說是李贄在他的晚年推出的學說。從這一學說即可窺見其在學術方面的獨特見解和學識。

童心說是均勻融入了儒佛道三教主旨的學說,在三教‘境地’的層面達到了融合。李贄在融合三教教旨的過程中,避免引起紊亂的論亂性論調,追求‘道’的最高境地,而順利的找到其融合點。這一融合點可看做是‘童心’的核心概念,從理論方面來看不算是特別成功,反而童心說的模糊和概括的概念,成為文學作品的沖力。同時,將‘私欲’好的一面包括在童心說中,並加以發揚光大,得以擺脫宋明理學所主張的與現實不符的形而上學理論,成為得以擺脫從先代繼承而來的哲學觀念濃厚的道德心狹窄概念的重要契機。

李贄在童心說中所說的‘純粹的感情’是指融合了個人即時和即興感情而出現的人類所有的感情。以此來看,童心的意義更加接近文學的多样性和綜合性。同時也是從‘童心自然人性’發展成為‘童心自文’的重大理論根據。

從另一個角度來看,也是開創了擺脫當時理學的束縛,從內心尋找成為文學源泉的感情根據的先例。李贄在文學上的功業,在後世文學發展上,成為巨大動力。因此,李贄的三教合一說和童心說,在中國文學到了晚明,“擔任了成為在宋明哲學中轉換成為文學的一大轉機的重要角色。

关键词：李贄 童心 三教合一 心 自然說 佛性

이 논문은 2011년 11월 20일에 접수되어 2011년 12월 15일에 심사가 완료되고 2011년 12월 20일 편집회의에서 게재가 확정되었음.