

# 朱熹의 張九成 비판에 나타난 儒佛의 경계

金美榮\*

<목 차>

1. 朱熹의 張九成 비판의 논점
2. 張九成的 불교비판의 논점
3. 朱熹의 張九成 비판에 나타난 儒佛의 경계

주희에 의해서 완성된 理學<sup>1)</sup>은 이단 특히 불교사상을 극복함으로써 성립되었다. 따라서 이학이 형성되는 당시 논의의 중점은 무엇보다도 불교와 유교의 경계에 관한 문제에 놓여진다. 물론 불교비판이 理學이 형성되는 南宋대에 와서야 시작되었다는 의미는 아니다. 단지 불교비판의 성격이 남송대에 와서 이전과는 다른 양상을 띠면서 전개되었다는 점에 주목했을 따름이다.

즉 이전까지는 유학의 우수성을 강조하기 위하여 당위적으로 불교를 비판했지만 남송대에 와서는 불자들에 대한 비판보다는 오히려 유자들의 사상에 내재된 불교적인 경향을 비판하는 데 주력하게 된다. 이는 유학에는 없었던 불교의 정교한 수행체계를 극복해서 유학사상 내에 유학적 수행체계 즉 공부론을 모색하기 위해서이다. 따라서 불교비판과 함께 진행된 공부론의 강조는 정치제도 속에 유학적 이념을 구현하는데 주력하였던 유학자들과는 달리 오히려 각 구성원들이 유학의 이념체

\* 고려대 철학과 강사.

1) 『中國史綱要』(龔伯贊 主編, 人民出版社, 1979)에서 「兩宋의 哲學思想」부분을 집필한 鄧廣銘은 “兩宋 300년간을 지배한 사상은 理學이다”라고 한 부분을 1987년판 『宋史研究論文集』에서 수정하고 있다. 즉 남송 전기 12세기 중엽경에서야 理學家의 학술유파가 형성되었다고 본다. 이러한 주장은 일찍이 錢穆도 주장했던 것이었으며 근래의 학자들도 대부분 인정하는 정설이다.

계를 체득함으로써 유학을 사회 속에 뿌리내리려고 하는 의도에서 나오게 된다.<sup>2)</sup>

이러한 맥락에서 본고에서는 이학의 체계를 완성한 주희가 당시 유자들의 사상에 내재된 불교적인 경향을 비판하는 논지와 이 당시 ‘불교적’이라고 비판받는 사상경향이 사상사에서 차지하는 위치를 검토해 보고자 한다. 논자는 그 중에서 특히 주희에 의해서 강력한 비판을 받았던 장구성 사상에 주목하고 있다. 장구성 사상은 주희사상이 성립되는 당시에는 참으로 광범위하게 전파되었으나 주희 이후에는 그 구체적인 전승이 끊어졌다. 그러나 이후 明代 心學이 흥성하게 되면서 다시 장구성을 높이는 사람들이 많게 된다. 이와 같이 드러난 사상계의 현상을 본고에서는 주희가 장구성 사상을 비판하는 논점과 이후 형성된 心學과의 사상적인 연계를 통해서 설명해 보고자 한다.

## 1. 朱熹의 張九成 비판의 논점

앞서도 언급했듯이 張九成이 사상사에서 부각되지 못한 이유 중의 하나는 주희가 장구성을 불자라고 비판한 이후 구체적인 전승이 끊어졌기 때문이다. 그러나 장구성이 북송대에는 당시 지식인들에게 광범하게 영향을 미쳤지만 이후 단절되었다가 심학이 흥성한 명대에 다시 장구성을 많은 학자들이 거론하게 되는 사상적인 배경을 논의하려면 먼저 주희가 장구성 사상을 비판한 관점에 대한 정리가 필요하다. 이에 대한 정리는 단순히 장구성 사상에 대한 주희의 비판을 논의하는 데 그치는 것이 아니고 당시 유자들의 사상에 내재된 심학적인 경향을 비판하는 관점에

2) 김미영, 「주희의 불교비판과 공부론 연구」, 고려대 박사학위 논문, 1998년 참조.

중요한 시사점을 줄 수 있다. 이는 주희가 비판한 장구성 사상과 장구성이 제시하고자 했던 사상 사이에 놓여 있는 간극을 드러내는 작업으로서, 이를 통하여 주희가 이학의 사상체계를 정립하면서 세우고자 한 유불의 경계를 드러내고자 한다. 따라서 본고에서는 張九成을 불자라고 한 주희 주장의 타당성 여부를 논의하기보다 장구성 사상의 어떤 측면을 주희는 ‘불교적’이라고 했는가 하는 문제에 초점을 두고 전개하였다.

이를 다루기 위한 주된 문헌은 주희가 장구성의 중용관을 비판한 「張無咎中庸解」이다. 이 글에 대한 분석을 통해서 주희가 장구성 사상 중에서 ‘불교적’이라고 지칭한 부분이 당시 사상계에 대두된 불교사상과 어떤 연관성 속에 놓여 있는가를 검토해 보겠다. 「張無咎中庸解」는 『朱子文集』중에 있는 「雜學辨」 속에 포함된 한 편의 글이다. 「잡학변」에서 다룬 일관된 내용은 주희가 당시 유자들이 유가경전을 해석하는 과정에서 나타난 잡학 즉 도가나 불교적인 경향을 변별하는 데 있다. 「장무구 중용해」에서 다룬 내용 역시 그 중에서 불교적인 관점을 비판한 중요한 부분을 차지한다.

『中庸』을 해석할 때 주희나 장구성이나 모두 유학자임을 자처하므로 그 기본시각은 유가 도덕원리의 고양을 핵심으로 두고 있다. 그러나 유불의 경계에서 주된 논의의 대상이 된 부분은 『중용』을 해석하는 과정에서 나타난 공부와 본체의 관계설정이다. 즉 장구성은 天理의 존재가 전적으로 心에 의존한다고 보지만, 주희는 인간은 단지 天理를 본받아서 행하는 것일 뿐 인간에 의해서 天理가 좌우되지 않는다고 본다. 이처럼 양자의 입장차이는 양자 모두 천리의 발양에 목표를 둔다는 점에서 유사라는 공통점을 지니고 있으나 장구성이 주희에게 불자라고 비판받은 부분은 천리를 인간이 어떻게 드러낼 수 있는가 하는 부분에서 나타난다. 따라서 이 부분에 대한 해명은 주희 사상체계가 확립되는 과정에서 나타난 儒佛의 경계를 분석해 볼 수 있는 중요한 지점이 된다.

이처럼 「張無咎中庸解」에서 주희가 장구성 사상을 비판하는 중심은

덕성을 함양하는 공부(『중용』1장에서 나온 戒愼恐懼 공부)를 해석하는 과정에서 유학의 최고가치와 그 가치를 체화시키는 공부와의 관계를 설정하는 데 놓여 있다. 이 논의가 확장되어 이치를 파악하는 공부를 다루는 문제와 연결되며, 그 과정에서 주희는 불교적인 공부방식과 유학에서 추구하는 공부방식을 대비시킨다.

즉 장구성은 “덕성을 함양(戒愼恐懼)하여 깊이 관찰하는 데 이르는 것은 하늘의 원리를 아는 방법이다.”<sup>3)</sup>라고 본다. 이는 덕성을 함양하는 공부를 통해서 하늘의 원리를 안다는 것으로 덕성을 함양하는 공부에 이치를 탐구하는 공부(窮理工夫)를 포섭시킨 입장이 된다. 반면 주희는 덕성을 함양하는 공부와 이치를 파악하는 공부를 분리시켜서 이치를 탐구하는 공부의 토대 위에서만이 덕성을 함양하는 공부가 가능하다는 입장을 펼친다.<sup>4)</sup> 결국 하늘의 원리를 아는 것(知天)을 통해서 얻은 지식이 덕성을 함양할 공부의 대상이 된다는 주장이다. 이와 같은 양자의 관점차는 『中庸』을 해석하는 이들의 태도에 영향을 미치고 주희가 장구성을 불자라고 비판하는 주된 논거가 된다.

이상에서도 볼 수 있듯이 주희는 『잡학변』이 형성되는 당시에 유불이 나누어지는 시초를 유가 공부론에서 이치탐구의 공부가 차지하는 위치 및 성격과 연관하여 설명한다. 여기서 이치를 추구하는 공부를 논할 때 지칭하는 부분은 『대학』에서 나온 格物致知이다. 주희는 이미 「呂氏大學解」에서 격물치지를 해석할 때 나타난 불교적인 경향을 자세하게 논박하였다. 즉 주희는 呂本中이 “깨달음을 준칙으로 삼는 것을 致知格物이라고 한다”는 주장에 반대하면서 객관사물에 내재되어 있는 이치의 실재를 강조한다. 그리고 여본중의 격물치지에 대한 해석은 불교의 看話

3) 『文集』 72권, 「雜學辨」, “張云成愼恐懼 深致其察 所以知天也.”

4) “계신공구하고 관찰함을 지극히 함은 이미 하늘의 원리를 알고 하늘을 섬기는 일이다. 아직 하늘의 원리를 알 수 없다면 어떻게 戒懼하겠는가?”(『文集』 72권, 「雜學辨」, “愚謂戒懼致察 既知天而事天之事也 未能知天 則何所戒懼乎.”)

와 비슷하다고 비판하였다.<sup>5)</sup> 따라서 장구성이 강조하는 덕성을 함양하는 공부를 비판하는 과정에서 나오는 이치를 탐구하는 공부에 대한 비판적인 관점도 여본중의 격물치지설을 비판하는 관점과 동일하다. 그러나 「장무구증용해」에서 중점적으로 논의되고 있는 부분은 덕성을 함양하는 공부에서 이치를 탐구하는 공부가 차지하는 역할에 놓여 있다.

그러면 주희와 장구성이 첨예하게 부딪히는 지점을 중점적으로 논의해 보겠다. 장구성은 지혜는 시비를 가리는 곳보다는 덕성을 함양하는 공부과정에 사용해야 한다고 한다. 이러한 장구성의 주장은 당시 영향력 있던 스님이었던 大慧宗杲가 당시의 학자들을 비판하는 내용에서도 그대로 드러난다. 즉 대혜종고는 生死禍福의 경계에 처해서 힘을 발휘할 수 없는 이유로 “사유하는 마음으로 如來圓覺境界를 헤아리려고 하는 것”을 든다. 이러한 태도는 “반딧불을 모아서 수미산을 밝히려려고 하는 것과 같다”는 것이다.<sup>7)</sup> 여기서 사유하는 마음이란 옳고 그름을 가리는 마음(是非之心)이며, 如來圓覺境界를 체득하는 것은 덕성을 함양하는 공부에 해당된다. 따라서 주희가 장구성이 덕성을 함양하는 공부에 지혜를 사용해야 한다고 하는 주장은 불교에서 말하는 “더 없이 높은 보리를 곧장 취하니 일체의 시비가 관여하지 않는다(直取無上菩提 一切是非莫管)”고 한 논의라고 비판하고 이 부분에서 직접적으로 유불이 갈라지게 된다고 지적한 것은 근거가 있다. 주희는 다음과 같이 말한다.

옳고 그름이 있는 것은 천하의 올바른 이치이다. 옳고 그름을 가리는 마음

5) 김미영, 「주희 대학관의 함의」, 『철학연구』 제20집, 고려대학교 철학연구소, 176-182쪽 참조.

6) “사람들은 모두 시비를 가리는 데 지혜를 사용하나, 계신공구하는 데 지혜를 사용할 줄 모른다. 시비를 가리는 마음을 계신공구로 옮겨가게 하면 어느 것이 더 큰지 알게 된다.”(『文集』 72권, 「雜學辨」, “張曰人皆用知於詮品是非而不知用知於戒愼恐懼。使移詮品是非之心於戒愼恐懼 知孰大焉?”)

7) 『書狀』, 「答汪狀元」 第2書, “釋不云乎 以思惟心 測度如來圓覺境界 如取螢火 燒須彌山 臨生死禍福之際 都不得力 蓋由此也.”

은 사람들에게 모두 구비되어 있으므로 知的 단서가 된다. 그것이 없다면 사람이 아니다. 그러므로 옳고 그름을 가리는 것은 곧 이치를 탐구(窮理)하는 일로 또한 학자들의 급선무이다. 그러나 장구성은 내가 사사로움에 의거하여 지식을 천착해서 天理의 올바름을 얻지 못하였다고 하며 거부한다. 그러나 이 말은 또한 그 석씨들이 칭찬 “끝없는 보리를 곧장 취하여 일체의 시비가 관여함이 없다”라는 글에서 남긴 뜻이로다! 아! 이 말은 또한 유물이 나누어지는 시초로구나!<sup>8)</sup>

여기에서 주희의 비판점은 덕성을 함양하는 공부와 옳고 그름을 가리는 공부를 동일한 선상에 놓고 보아서는 안된다는 것이다. 즉 덕성을 함양하는 공부와 이치를 탐구하는 공부는 엄연히 서로 분리되어 있으므로 이치를 탐구하는 공부가 선행하고 이치를 탐구하는 공부를 통해서 얻어진 이치를 덕성을 함양하는 공부를 통해서 보존해야 한다는 입장이다. 이것은 앞서 하늘의 원리를 안다는 것(知天)과 덕성을 함양한다는 것(戒懼)의 선후관계를 설명하면서 언급하였다.

이러한 입장을 견지하면서 주희는 장구성이 덕성함양 공부만을 강조하고 외물을 탐구하는 이치를 추구하는 공부를 소홀히 하는 공부방식과 장구성 사상내에 내재된 불교적인 경향을 일치시킨다. 그리고 이러한 관점은 결국 격물공부에 대한 해석과 연관된다. 이 부분은 앞서도 언급했듯이 주희가 『대학』을 논의할 때 여분중을 비판한 관점이 그대로 적용되고 있다. 즉 주희는 장구성이 본 격물치지공부 역시 불교의 看話의 방법과 동일한 것으로 간주한다.<sup>9)</sup>

8) 『文集』 72권, 「雜學辨」, “愚謂有是有非 天下之正理 而是非之心人皆有之 所以爲知之端也. 無焉則非人矣. 故詮論是非乃窮理之事 亦學者之急務也. 張氏絕之 吾見其任私鑿知 不得循天理之正矣. 然斯言也 豈釋氏所稱 ‘直取無上菩提 一切是非莫管’之遺意耶? 嗚呼斯言也 其儒釋所以分之始與.”

9) “내가 보기에 격물의 학은 두 선생이래 여러 군자들이 그것을 논한 것이 구비되어 있다. 장씨의 설명은 불교의 간화의 방법이지 성현이 남긴 뜻이 아니다.”(『文集』 72권, 「雜學辨」, “愚按格物之學 二先生以來諸君子論之備矣. 張氏之云 乃釋氏看話之法 非聖賢之遺旨也.”)

看話란 송대의 영향력있는 큰스님이었던 大慧宗杲가 주창한 것으로 하나의 화두를 잡고서 모든 생각을 그 곳에 집중하여 끊임없이 의심에 의심을 더해 나아가게 되면 어느날 갑자기 확연하게 모든 의심을 깨치게 된다<sup>10)</sup>는 방법이다. 따라서 주희가 장구성을 비판하면서 직간접적으로 염두에 두고 있던 장구성 사상에 내재된 ‘불교적 경향’이란 대혜종고 사상과 긴밀한 연관이 있다.<sup>11)</sup>

그러면 대혜종고가 장구성 사상을 평가한 부분과 주희가 장구성 사상을 비판하면서 지목한 부분이 장구성 사상을 이해하는 데 일관된 흐름 속에 놓여 있는지의 여부를 살펴보기로 하겠다. 이는 주희가 장구성 사상이라고 지목한 부분이 주희만의 시각을 반영한 것인가, 아니면 어느 정도 객관적인 근거를 지니는 것인가를 알 수 있는 척도가 될 것이다.

대혜종고는 장구성에게 보낸 편지에서 그의 사상을 다음과 같이 표현하고 있다. “한순간에 자득한 곳을 준칙으로 삼아야 비로소 이치의 길을 걸어가다가 진흙에 빠지고 물에 빠진 사람을 보면 깨끗이 쓸고 닦고는 그 종적을 감추려고 한다”<sup>12)</sup>고 표현한다. 그리고 “法王이 되어서 法에 대하여 자재하니 得失是非에 장애가 없는 경계에 이를 수 있는 사람은 오직 장구성 뿐”이라고 하면서 이러한 경지를 永嘉대사가 말한 “한순간에 곧장 여래의 경지에 들어가게 된다(一超直入如來地)”라고 극찬한다.<sup>13)</sup>

10) 『書狀』, 「答呂舍人」第1書, “千疑萬疑 只是一疑 話頭上 疑破則千疑萬疑一時破. 話頭不破 則且就上面 與之厠崖.”

11) 대혜종고와 장구성의 관계는 각별하였다. 두 사람은 같이 조정의 일을 논의하다가 당시의 재상이었던 秦檜에게 함께 화를 당하게 된다. 진회는 대혜가 장구성의 무리라고 하면서 소흥 신유 5월에 대혜의 의첩을 훼손하고 형주에 귀양보냈다.(『五燈會元』 권19 참조) 대혜가 59세에 편찬한 『正法眼藏』은 이 때에 완성된다. 그리고 장구성은 대혜 종고에게 편지를 보내어 『正法眼藏』에 실린 대사들의 선택기준에 대하여 비판한다.(대혜 62세에 이에 대한 답장을 보냄)

12) 『書狀』, 「答張侍郎」, “左右以自所得警脫處 爲極則 纔見涉理路 人泥入水 爲人底 便欲掃除 使滅蹤跡.”

13) 『書狀』, 「答汪狀元」第1書 참조.

이러한 언급을 보면 주희가 장구성 사상을 불교적이라고 하면서 비판적으로 지목한 측면이 주희만의 단독적인 생각이 아님을 알 수 있다. 단지 그러한 장구성의 사상경향에 대하여 비판적이나 아니면 긍정적이나 하는 차이가 있을 따름이다. 따라서 주희가 대혜사상을 염두에 두면서 장구성 사상의 불교적 경향을 비판한 부분은 장구성 사상의 한 특성으로 볼 수 있다.

그러나 장구성 역시 불교를 비판한 유학자였다는 점을 염두에 둔다면 주희가 장구성을 불자라고 비판했던 사실에 대한 평가를 다른 방식으로 접근해 보는 것이 필요하다. 즉 주희는 어떤 의도를 가지고 장구성 사상을 비판하였는가 하는 점을 밝혀야 한다는 의미이다. 이것을 분명히 드러내기 위하여 다음 절에서는 지금까지의 논의에서 주희가 장구성 사상 중에 '불교적 경향'으로 지목한 부분이 장구성에게서 어떠한 방식으로 불교를 비판하는 관점으로 사용되고 있는가를 살펴보기로 하겠다.

## 2. 張九成의 불교비판 논점

앞서 보았듯이 주희가 장구성에게 한 비판과 장구성이 대혜종교와 맺은 친분 때문에 장구성은 사상계에서 불교적 성향이 농후한 학자로 불린다. 그러나 아라끼 겐코와 鄧克銘·틸만 등의 현대학자들은 이러한 통념에 반대한다. 틸만은 “장구성은 불교를 제거하는 데보다는 불교와의 공통토대를 발견하는 데 관심이 기울어져 있기는 하지만 불교가 유교보다 열등하다고 본 것은 거부하지 않는다”<sup>14)</sup>고 한다. 그리고 鄧克銘은 장구성 사상을 이정과의 관계에서 해명하고자 한다.<sup>15)</sup> 이에 반해 아라끼

14) Hoyt Cleveland Tillman, "Confucian discourse and Chu Hsi's ascendancy", Univ. of Hawaii press, 1992년, 28쪽.



겐코는 理學과 心學의 대결선상에서 性卽理說과 心卽理說이 사상계에서 차지하는 위치를 해명하는 데 초점을 두면서 장구성이 나타난 심학적 경향 때문에 불자로 배격된다<sup>16)</sup>고 하였다.

이처럼 현대학자들은 장구성을 유자로 부각시키되 그의 심성론이 불교와 친화적이라는 것을 부인하지는 않는다. 그러나 元代의 佛者인 李純甫가 편집한 『鳴道集說』의 서문을 쓴 耶律楚材는 『鳴道集說』의 성격은 二程의 후학들이 『鳴道集』을 편찬하여 그 속에서 불교를 배척한 관점의 부당성을 드러낸 것이라고 명시하고 있다.<sup>17)</sup> 여기서 『鳴道集』이란 바로 『諸儒鳴道集』을 말한다. 그런데 陳振孫의 『直齋書錄解題』에 의하면 『諸儒鳴道集』에 실린 유학자들은 司馬光·周濂溪·程顥·程頤·張橫渠·劉元城·謝上蔡·張九成·江民表·劉子翬·潘子醇 11명이라고 한다. 이것을 근거로 鄧克銘은 이 중 장구성이 가장 늦은 시기의 유학자이므로 『鳴道集』은 장구성 계통의 제자가 편집한 것으로 추정한다.<sup>18)</sup> 이 의견에 따르면 『제유명도집』은 장구성 계통의 유학자들이 도학자들의 계보를 세운 책으로 당시에 유행하던 불교에 대한 비판이 주된 내용이었음을 알 수 있다.

이렇게 볼 때 장구성 사상을 주희의 관점에 의거하여 무조건 불자라고 규정짓는 것은 무리가 있다. 따라서 논자는 장구성이 불교를 어떠한 시각에서 비판하고 있는가를 살펴봄으로써 그의 유자로서의 면모를 확

15) 鄧克銘, 『張九成思想之研究』, 臺北:東初出版社, 1990년 참조.

16) 荒木見悟, 『張九成について』, 『中國思想史の諸相』, 후쿠오카:中國書店, 1989년 참조.

17) “강동지역의 도학은 이정에게서 창도되어 그것을 따르는 자가 십여가 있었다. 그들은 불교와 노장의 천박한 이론 한 둘을 보고는 『명도집』을 저술하였다. … 예전에 나는 『명도집』의 부당한 부분을 보고는 오류를 바로잡은 책을 쓰려고 하였으나 겨를이 없었다. 어찌 병산이 나보다 먼저 채찍을 들었던 말인가! 마침내 서문을 써서 강동지역의 서생들의 몽매한 병폐에 일침을 가하여 중원의 이러한 병을 가진 학사대부들에게 또한 약을 줄 수 있었다.” (『鳴道集說』序, “江左道學 倡於二程 和之者 十有餘家. 涉獵釋老膚淺 … 二 著鳴道集 … 昔余嘗見鳴道集不平之 欲爲書糾其蕪謬 而未暇. 豈意屏山先我著鞭. 遂爲序引以鍼江左書生膏肓之病 爲中原學士大夫有斯疾者 亦可發藥矣.”)

18) 鄧克銘, 『張九成思想之研究』, 臺北:東初出版社, 1990년, 123쪽 참조.

인해 보도록 하겠다. 이러한 분석은 결국 주희가 불교적이라며 비판한 당시 유자들의 사상성격이 사상사에서 차지하는 위치를 자리매김하는데 도움을 줄 것이다.

장구성이 불교를 비판하는 초점은 다른 유학자들과 마찬가지로 불교 사상에 나타난 인륜을 부정하는 측면이다. 장구성은 다음과 같이 말한다.

父子지간이나 君臣지간, 夫婦간, 兄弟간, 친구 사이에 모두 天理가 있다. 일용생활 중에 천리는 매번 여기에서 발현된다. 단지 인욕에 빠져서 스스로 그것을 인식하지 못할 따름이다.<sup>19)</sup>

따라서 “인륜을 버리고 배움을 말하는 것은 이단사설”<sup>20)</sup>이라고 한다. 이렇게 명시적으로 유가의 윤리강상을 실현해야 한다고 주장하는 데도 불구하고 주희가 장구성을 불자로 보는 이유는 무엇인가? 이 물음에 답변하기 위해서는 장구성이 주장하는 내심의 공부과정과 사회 속에서 인륜을 실천해 가는 공부과정의 관계에 대한 해명이 있어야 한다. 왜냐하면 주희가 장구성을 불자로 규정한 부분은 바로 내심의 공부과정에 나타난 불교적 성격에 집중되어 있기 때문이다. 따라서 장구성이 내심의 공부와 윤리강상의 실천문제를 결합하는 방식을 살펴보면 주희가 장구성 사상을 ‘불교적’이라고 비판한 의도를 드러낼 수 있을 것이다.

장구성은 덕성을 함양하는 공부를 통해서 내심을 배양할 것을 강조하지만 이것은 정좌수양의 의미가 아니다. 그는 未發時期의 덕성을 함양하는 공부는 이치를 탐구하는 것이며, 已發時期의 공부는 인륜의 질서가 발현된 것으로 본다. 따라서 그는 주희가 덕성을 함양하는 공부를 篤行이라고 한 반면, 그는 博學이라고 규정<sup>21)</sup>한다. 이것은 그가 미발시기에

19) 『橫浦集』15권, “夫父子君臣夫婦兄弟朋友皆有天理在其間 日用之中 天理每於此而發見 第以人欲所汨 無自而識之耳.”

20) 『橫浦集』15권, “舍人倫而曰學 此異端邪說.”

21) “널리 배우는 것은 계신공구합이니, 하나의 일은 아니다.”(『文集』72권, 『雜學辨』, “張曰博學

이치를 배양하는 것을 덕성을 함양하는 공부(戒慎恐懼)로 본 것과 통한다. 또한 그가 未發시기는 寂然不動의 시기로서 敬以直內하고 盡心知性の 공부를 하며<sup>22)</sup>, 已發시기는 感而遂通의 시기로서 義以方外 存心養性の 공부를 한다고 하는 것에서도 알 수 있다.<sup>23)</sup> 따라서 그는 격물치지 공부와 덕성을 함양하는 공부를 서로 다른 공부로 보지 않고 일관된 공부로 봄으로써 內外工夫를 결합 때만이 그 공용이 드러날 수 있다고 한다.

그러나 불교에서는 내심의 공부 즉 미발시기의 공부에서 그치고 더 이상 나아가지 않아 삼강오상의 인륜을 끊고 고고하게 홀로 서 있는 상태를 극치의 경지로 생각한다고 본다. 그러므로 장구성은 불교에서는 영화로운 大用을 발휘할 수 없다고 하였다.<sup>24)</sup> 또한 인간이면 모두 四端을 가지고 있지만 공부가 필요한 이유는 마음의 조절기능 즉 구체적인 일을 접했을 때 판단해서 자신의 마음을 적용시켜 갈 수 있는 지혜를 배양

者 戒慎恐懼非一事也。”계신공구는 독실히 행하는 일로 널리 배우는 것을 이르는 것이 아니다.”(『文集』72권, 『雜學辨』, “愚謂戒慎恐懼乃篤行之事 非博學之謂也。”)

22) “... 그러므로 군자는 혼자있을 때 삼간다. 예가 여기에 있게 되면 적언부동할 때이며 회노 애락이 발현하지 않을 때이니 역에서 말하는 경이적내이고 맹자에서 말하는 진심지성이 다.”(『橫浦集』5권, “... 故君子謹其獨也。禮在於是 則寂然不動之時也。喜怒哀樂未發之時也。易所謂敬以直內也 孟子所謂盡其心知其性也。”)

23) “그러므로 군자는 그 발현됨을 즐겁게 여긴다. 예가 여기에 있으면 감이수동할 때이며 발현하여 중절할 때로 역에서 말하는 의이방외이고 맹자에서 말하는 존심양성이다.”(『橫浦集』5권, “... 故君子樂其發也。禮在於是 則感而遂通之時也。發而中節之時也。易所謂義以方外也。孟子所謂存其心養其性也。”)

24) “불자들은 아마도 ... 인욕으로 영리를 추구하는 데서 벗어나기만 하면 천리의 위대함에 들어가니 그 즐거움은 끝이 없어 마침내 확연하게 아무것도 없는 것을 극지로 생각한다. 그러므로 요순우탕문무의 공업을 티끌과 같이 생각하고, 부자 군신 부부 장유를 군더더기라고 여기며 천지 일월 춘하추동을 꿈과 같은 것으로 생각하여 하늘과 사람을 분리시키고 본과 말을 단절시키며 안팎을 매듭지워서 홀로서서 짝할 것이 없다... 거의 오상과 삼강을 파괴하고 고고하게 단절된 채로 있으니 영화로움을 널리 퍼뜨리는 위대한 공용이 없다. 이것이 성인에게 죄를 얻게되는 이유이다.”(『橫浦集』5권, “釋氏 ... 以其乍脫人欲之營營 而入天理之大 其樂無涯 遂認廓然無物者爲極致。是故以堯舜禹湯文武之功業爲塵垢 以父子君臣夫婦長幼爲贅疣 以天地日月春夏秋冬爲夢幻 離天人絕本末結內外 熒熒無偶... 殆將滅五常絕三綱 有孤高之絕體 無數業之大用 此其所以得罪於聖人也。”)

하기 위해서라고 하면서 공부를 해야한다고 강조한다.<sup>25)</sup> 따라서 그가 덕성을 함양하는 공부(戒慎恐懼)를 통해서 배양한 天理는 마음의 이러한 판단작용을 굳건하게 세우는 역할을 하는 것이다. 그리고 이 부분은 장구성 사상에서 중요한 비중을 차지하는 공부라고 볼 수 있다.

이와 같이 장구성의 불교비판은 불교가 현실사회 속에서 천리를 실현시켜 나가는 부분이 결여된 측면에 집중된다. 그러나 미발시기의 공부에 대한 불교사상의 의의는 인정한다. 그는 다음과 같이 말한다.

네 마음이 일을 통해서 일어났다가 일어나는 즉시로 변화하고 사라지는 것은 단서일 따름이다. 四端이 있는 것은 사람에게 수족이 있는 것과 같으니 운용할 수도 있고 걸어갈 수도 있고 멈출 수도 있다. 불교에서는 수족이 없고 단지 마음이 있을 따름이니 어찌 운용하고 움직이는 이치를 알겠는가!<sup>26)</sup>

여기에서 四端의 마음과 천리의 마음을 완전히 동일하게 보지 않는다는 점에 주목해야 한다. 사단은 이미 어떠한 상황에 부딪혔을 때 나오는 마음으로 본래의 仁義禮智 마음이 발현된 것이다. 따라서 마음으로 체득하게 되면 밝게 환트여서 무엇으로도 현혹시킬 수 없다고 한다. 그러나 불교에서는 본래의 마음을 배양하는 공부는 있으나 상황 속에서 확장시켜 가는 공부가 없으므로 장구성은 이것을 수족이 없고 마음만 있는 것으로 비유한다. 이와 같은 장구성의 불교비판은 일상생활 속에서 유가윤리를 발현하고자 하는 그의 의지의 표현이기도 하다.

그는 이러한 설명을 통해서 아는 것보다 확충해 가는 것의 어려움을 강조한다.<sup>27)</sup> 결국 유가윤리의 완성은 그 이치를 깨닫고 확충해 나갔을

25) 『橫浦集』5권, “雖然有是四端 而不知學問不能辨識者 則其心無所節. 行惻隱於所不當行 故有不愛其親而愛他人者, 行羞惡於所不當行 故有不惡小人而惡君子者, 行辭遜於所不當行 故有遜位於子之而召亂者, 行是非於所不當行 故有非君子而是小人者. 此其所以不可不學也.”

26) 『橫浦集』5권, “此四者之心 因事而起 隨即變滅者是其端耳. 有四端如人之有手足也. 可以運用可以行止. 若釋氏則無手足 徒有服心爾. 安知運用行止之理哉!”

27) “아는 것이 어려운 것이 아니고 확장시켜나가는 것이 어렵다. 아는 것은 불길히 처음 타오

때 이루어진다고 한다. 그러나 또 다른 한편으로는 사단의 마음만 있고 그것을 확충할 수 없는 것은 사려가 협소하고 식견이 천박하기 때문이라고도 한다.<sup>28)</sup> 이렇게 行과 대비된 의미에서의 知를 말하면서도 行을 규정지을 수 있는 知도 함께 강조한다. 이러한 특성은 장구성 사상에 나타난 마음의 조절기능을 강조하는 부분에서 나왔다. 그리고 이러한 관점은 그가 이치를 탐구하는 공부를 통하여 인욕이 발생하지 않도록 하는 공부를 窮理와 博學의 공부로 보고 이것을 내심의 공부를 규정하는 사상 경향으로 본 데서 나온다. 따라서 그는 잘못된 행위의 근원은 내심의 올바른 배양을 이루지 못했기 때문이라고 본다. 그리고 외부의 일만을 일삼는 사람을 俗儒라고 하면서 당시 유자들을 비판하기도 한다.<sup>29)</sup> 진정한 유자란 바로 마음의 천리를 밝게 세상에서 실천해내는 것이기 때문이다.

이상의 논의를 본다면 장구성이 불교를 비판한 관점과 주희가 장구성 사상중에서 불교적인 경향이라고 지목한 부분은 동일하다는 것을 알 수 있다. 이것이 의미하는 것은 무엇인가? 이를 숙고해 보기 위해서는 장구성이 강조하는 공부를 통한 본체의 확장이 어떤 의미를 지니는가를 평가해 보아야 한다. 그리고 그 사상에 내재된 특성을 어떻게 평가해야 하고 그 오랜 시간 동안 주자학자들에게 비판받은 장구성의 사상경향을

르고 물길이 처음 이르는 것과 같다. 그것을 알지만 확장하지 않으면 반드시 인욕이 있어 그것을 장애하게 된다. 인욕이 그것을 막으면 처음 타고온 불길을 사그러들게 하고 물길이 처음 이르는 것을 막을 것이니 어찌 밝게 비추고 관계해 주는 공효가 있겠는가!”(『橫浦集』5권, “夫知之非艱而推之爲艱。知也猶火之始然泉之始達也。知之而不推 是必有人欲以礙之也。人欲礙之 是滅始然之火 而窒始達之泉也。豈有照用灌溉之功哉!”)

28) “다른 사람에게 차마하지 못하는 마음은 가지고 있으나 다른 사람에게 차마하지 못하는 정치를 행할 수 없는 것은 사려가 협소하고 식견이 천박하기 때문이다.”(『橫浦集』5권, “夫有不忍人之心 而不能行不忍人之政 是其思慮之狹小 識見之鄙陋也。”)

29) “만약에 위의지간에 함치되지 않게 된다면 어찌 또한 내심이 아직 도달되지 않은 것을 구하지 않겠는가? 만약에 여기서 언지 못하고 한갓 진퇴와 걸음거리와 외양의 도수만 일삼는다면 속유일 뿐이니 군자가 기꺼이 그것을 행하겠는가?”(『橫浦集』5권, “儻其於威儀之間 齟齬未合 盍亦求內心之所以爲未至者乎? 若夫不得乎此 徒有事於進退盤辟儀章度數 是俗儒而已矣 君子肯爲之乎?”)

새롭게 검토해 볼 필요가 있다. 그리고 全祖望이 心學의 계보에 장구성을 위치시키려고 한 것이라든지, 明代에 장구성의 『論語吟』이 유행했던 것 등은 이제 사상사에서 잊혀져 간 장구성 사상의 원류를 검토해 볼 필요가 있음을 시사한다.

### 3. 朱熹의 張九成 비판에 나타난 儒佛의 경계

鄧克銘은 장구성이 대혜나 기타 선승들과 맺은 교류를 가지고 그의 사상을 불교라고 해서는 안된다고 주장한다. 그리고 그의 사상이 갖는 의미는 유심의 경향으로서 이러한 경향은 이미 二程에게도 있다고 본다. 따라서 이정사상의 계승 안에서 장구성 사상을 설명하고자 한다.<sup>30)</sup> 결국 등극명은 장구성 사상을 유학에 내재되어 있는 심학적 경향이 표현된 것일 뿐 불교로 보고 배척해서는 안된다는 입장이다. 그러나 논자는 이러한 결론을 내리기에 앞서 주희가 유자들의 불교적 경향을 비판하는 주된 타겟이 되는 심학이 진정으로 불교와 사상적 친밀성이 있는가에 대한 일반적 통념을 분석해 보아야 한다고 생각한다. 그리고 이것은 유학으로서의 心學을 주희가 강도높게 비판한 근거를 분석해 볼 수 있는 토대이며 심학이 사상사에서 차지하는 위치를 알 수 있게 해주는 부분이다. 이러한 작업은 주희가 불교적 경향을 비판한 의도를 밝히는 과정에서 분명히 드러난다.

宋明理學의 전개과정에서 心學은 주자학자들에 의해서 항상 불교적이라고 배척당한다. 그러나 심학자들은 스스로를 유학자라고 자처하면서 역시 불교를 비판한다. 그렇다면 심학의 어떠한 경향 때문에 심학자들은

30) 鄧克銘, 『張九成思想之研究』, 臺北:東初出版社, 1990년, 27-28쪽.

주자학자들이 불교적이라고 비판하는가? 논자가 장구성 사상의 성격을 둘러싼 논의를 중심으로 이 글을 전개한 것도 이러한 문제를 탐구하는 단초를 마련하기 위해서이다. 이러한 논의는 바로 주희가 장구성을 비판한 함의를 드러내는 작업과 분리되지 않는다. 따라서 논자는 먼저 주희가 장구성 사상을 비판한 「雜學辨」이 주희사상에서 차지하는 위치를 살펴보고, 그 속에서 주희의 불교비판의 관점과 여기에 적용된 그의 비판의 관점을 비교함으로써 주자학 형성에 불교비판이 갖는 함의와 또 심학자들에 대한 배척을 어떻게 봐야 할 것인가 하는 문제로 논의를 전개 하겠다.

주희 사상에서 「雜學辨」이 차지하는 위치를 검토하기 위해서는 「잡학변」형성 당시 주희가 호굉사상에 대하여 취한 태도를 먼저 검토해 봐야 한다. 왜냐하면 이 당시는 주희의 나이 37세(1166) 전후시기로 호굉사상의 영향하에 있었을 때이기 때문이다. 그리고 胡氏家學은 二程門下 중에서 유일하게 불교비판에 몰두한 사상내력을 가지고 있다. 그와 동시에 후대의 학자들은 張栻 이후에 끊어진 湖湘學의 전통을 心學과 연결시키기도 하고 朱熹와 王霸論爭을 한 陳亮의 학문적 선구로 보기도 한다. 이렇게 상이한 양대학과와 연관지어서 설명되는 호상학의 근거가 胡宏사상이다. 그리고 장구성 사상에서 심학적 경향은 그의 사상이 불교적인가 아닌가의 논란을 떠나서 모두 인정하고 있다. 따라서 주희가 호굉의 영향을 받은 시기로 추정되는 이 시기의 「잡학변」에 내재된 주희사상의 검토는 주희사상 형성기에 '불교적 경향'을 비판한 관점을 보여주는 데 중요한 역할을 한다.

먼저 주희가 호굉사상을 접하게 된 시기는 1165년경 장식을 만나게 되면서부터이다.<sup>31)</sup> 이 당시 호굉의 『知言』과 『五峯集』은 모두 장식에 의해서 간행되었다. 그런데 『五峯集』은 1177년에 간행되므로 주희를 만났

31) 「跋五峯詩」에 주희가 호굉의 사상을 접하게 된 일화가 소개된다.

을 때 장구성이 전해 주는 호굉사상은 대부분 『知言』에 근거하였음을 알 수 있다. 그러나 주희가 『지언』을 읽게 된 것은 그 이후의 일이다. 따라서 「잡학변」을 저술할 당시 비록 호굉사상의 영향을 받았다고 하지만 『지언』을 직접 읽어보지 않았을 가능성도 있다. 이러한 정황에 의한다면 「雜學辨」에서 『知言』에 대한 언급이 있을 법한 데도 없는 것을 이해할 수 있다. 주희는 이후 張栻·呂祖謙과 『知言』의 타당치 못한 부분을 서로 토론하면서 「知言疑義」를 쓰게 된다. 그러나 그럼에도 주희는 『지언』을 매우 정교한 책이라고 하면서 몇 가지의 문제점 때문에 이 책의 포괄적이면서 성인의 학문에 기여하는 글을 폐기할 수 없음을 분명하게 말한다.<sup>32)</sup>

주희와 호굉사상의 상호연관 관계는 본 논문의 주된 내용이 아니므로 다음 기회로 미루고, 본 논문에서는 「잡학변」에서 주희가 장구성 사상에 내재된 불교적 경향을 비판하는 과정에서 나타난 주희의 관점이 호굉사상과 어떤 연관을 맺고 있는가 하는 문제를 중심으로 사상상의 추이를 살펴보기로 하겠다. 그리고 장구성과 호굉의 입장차이를 주희의 장구성 비판을 매개로 설명함으로써 심학적 경향의 분기가능성을 설명 하겠다.

먼저 앞서 주희가 장구성을 비판한 핵심인 ‘덕성을 함양하는 공부와 이치를 탐구하는 공부’의 문제와 관련된 논의를 환기시켜 보자. 주 3)에서 장구성은 덕성을 함양하는 공부가 하늘의 원리를 아는 방법이라고 하였다. 그러나 주희는 하늘의 원리를 알기 이전에는 덕성을 함양할 공부(戒慎恐懼)의 대상이 없다고 한다. 이것은 호굉이 거경과 이치를 탐구하는 공부의 관계를 설명할 때 이치를 탐구하는 공부의 완성으로 居敬을 언급하면서 窮理를 통해 居敬의 대상이 생긴다고 하는 것과 일치한다. 호굉은 다음과 같이 말한다.

32) 『文集』58권, 答宋深之 第5書 참조.



敬以直內는 바로잡은 것을 평생토록 유지하는 것이다. 만약에 지식이 먼저 도달되지 않았다면 평생토록 유지할 것을 알지 못하게 된다. … 敬이 배풀어 지지 않으면 내면에 중심이 없게 된다. 내면에 중심이 없이 사물에 대응해 가면서 사물의 경중을 살필 수 있는 사람은 아직 없다. 그러므로 성인의 도에 힘쓰는 사람은 반드시 먼저 치지하고 초연하게 깨달은 것이 있는 데 이르러야 평생토록 힘써 행하게 된다. 평생토록 행하는 오묘함은 그 사람에게 있다. 다른 사람은 관여할 수 없다.<sup>33)</sup>

이러한 호굉사상은 「잡학변」이 형성될 당시 주희사상과 일치한다. 「中和舊說序」에서 볼 수 있듯이 주희가 호굉사상을 흡수하게 된 출발점은 未發을 어떻게 보아야 할 것인가 하는 의문에서 시작한다. 그러나 호굉사상을 접하고는 “사람은 어린아이에서 늙어 죽을 때까지 말하고 침묵하고 움직이고 정지하는 차이는 있으나 그 대체는 已發 아닌 것이 없다. 단지 未發이란 아직 발현하지 않은 것일 뿐이다”<sup>34)</sup>라는 결론에 도달한다.

그러면 未發已發說과 이치를 탐구하는 공부(窮理工夫)에 대한 입장차이를 어떻게 설명할 것인가 하는 문제가 제기된다. 이것은 장구성이 덕성을 함양하는 공부를 미발시기 공부로 보고 있는 점과 연결시켜 볼 때 분명하다. 호굉은 모든 것이 이발이므로 이발의 상태에서 드러난 分義를 이치를 탐구(窮理)함으로써 먼저 알아야 한다고 한다. 즉 양자는 모두 이치를 탐구하는 공부가 선행되어야 한다는 점에는 동의하나, 이치를 탐구하는 공부의 성격을 규정하는 데서 차이가 난다. 이러한 차이의 원인은 바로 양자의 심론에서 비롯된다. 즉 心을 已發로 규정한 胡宏과 心을 未發 已發로 나누어서 설명하는 장구성에게서 이치를 탐구하는 공부의 성격은 다를 수밖에 없다. 즉 양자는 모두 공부의 시점을 心에서 찾는다.

33) 『知言』4권, 38항, “敬以直內 終之以方也. 苟知不先至 則不知所終 … 敬不得施 內無主矣. 內無主而應事物 則未有能審事物之輕重者也. 故務聖人之道者 必先致知 及超然有所見 方力行以終之 終之之妙 則在其人 他人不得而與也.”

34) 『文集』75권, “… 人自嬰兒以至老死 雖語默動靜之不同 然其大體莫非已發. 特其未發者 爲未嘗發爾.”

그러나 心論의 차이로 인하여 已發의 상태에서 이치를 탐구하는 공부(窮理工夫)에서 시작하는 胡宏의 관점과, 未發의 상태에서 덕성을 함양하는 공부(戒愼恐懼工夫)를 통한 이치를 탐구하는 공부(窮理工夫)는 이치를 탐구하는 공부를 心의 배양에 둘 것인가 아니면 외물에 대한 인식에 둘 것인가 하는 차이를 낳는다. 이러한 차이는 주희가 知를 옳고 그름을 가리는 마음(是非之心)으로 보는 것과 연관되어 있다.

이와 같이 호굉은 인간이 만물의 영장이 될 수 있는 것을 인간의 心의 기능에서 찾고, 현실세계에 드러난 실체를 파악해야 한다는 점을 강조한다. 따라서 그는 “법제를 도덕이 드러난 것으로 보고, 도덕은 법제에 숨겨져 있는 것”<sup>35)</sup>으로 본다. 호굉의 이러한 입장은 그가 已發을 강조하면서 이치를 탐구하는 공부를 선행해야 한다는 주장과 통한다. 이러한 양자의 입장차이는 주희가 호굉사상의 영향을 받고 비판하게 된 장구성 사상에 그대로 반영된다.

그러나 주희는 40세 이후 미발시기의 공부를 공부론에 도입한다. 따라서 「장무구중용해」에서 장구성이 미발시기에 이치를 탐구하는 공부해야 한다<sup>36)</sup>고 하고, 주희는 이에 대하여 이치를 탐구하는 공부하면 이미 이발<sup>37)</sup>이라고 한 입장을 시정한다. 그렇다고 이것을 장구성 입장으로 돌아간 것으로 해석해서 이 당시 주희의 장구성 비판이 그 타당성을 잃게 되는 것은 아니다. 왜냐하면 未發工夫를 인정한 이후 그는 도리어 미발공부와 이발공부를 병행해야 할 것을 강조함으로써 이치를 탐구하는 공부는 여전히 주희의 공부론에서 중요한 위치를 점하고 있기 때문이다. 따라서 여전히 장구성을 불자로 공격하면서 극복의 대상으로 삼는다. 이것은 『直齋書錄解題』에 주희가 43세에 완성한 『語孟集義』(혹은 『語孟精

35) 『知言』1권, 37항, “法制者道德之顯爾 道德者法制之隱爾.”

36) “미발 이전에 계신공구하면 조금의 사욕도 없다.”(『文集』72권, 「雜學辨」, “張云未發以前戒愼恐懼無一毫私欲.”)

37) “미발이전은 천리가 혼연할 때이다. 계신공구하면 이발이다.”(『文集』72권, 「雜學辨」, “愚謂未發以前天理渾然 戒愼恐懼則已發矣.”)

義』라고도 한다)에 대한 항목에서 “이 책에서 말한 밖으로는 정씨의 사상에 의탁하면서 유사한 말을 훑쳐서 이로써 이단의 설을 포장하는 사람은 대개 장무구를 지칭한다”<sup>38)</sup>고 하는 언급에서 명확하게 읽을 수 있다.

호굉의 언급에서도 알 수 있듯이 이치를 탐구하는 공부의 강조는 바로 현실세계 속에 배당되어 있는 각각의 인간과 사물들의 직분을 강조하는 것과 연관된다. 왜냐하면 눈에 직접적으로 보이지는 않지만 원리를 파악하게 되었을 때 알게 되는 윤리란 바로 이러한 이치를 탐구하는 공부의 대상이 되기 때문이다. 따라서 이치를 탐구하는 공부는 유자들에게 중요하게 부각된다. 그리고 이것의 지나친 강조는 인간의 자율성을 억제하는 기능을 발휘하는 방향으로 흐르게 된다. 반면 장구성의 심론은 공부론의 초점이 未發의 心에 두어지므로 이러한 분별보다는 자신의 직접적인 깨달음을 강조하게 된다. 그리하여 私欲의 배제와 이치에 대한 파악을 이원적으로 보지 않고 사욕의 배제 속에 이치에 대한 파악을 흡수하게 됨으로써 형식적인 단련을 위한 공부는 자리할 곳이 없게 된다. 따라서 주희는 이러한 장구성 사상의 특성은 불교의 ‘심법에 의해서 일으켜지기도 하고 멸해지기도 한다’는 논에 근거한 것이라고 본다. 즉 장구성의 논의처럼 지고지대한 원리가 인간의 공부를 통해 발생하여 작용하게 된다면 가치의 객관성 확보라든지, 가치의 절대적 권위가 상실되므로 위험한 사상이 될 수 있다는 의미이다. 따라서 주희는 이를 한층 더 강조하기 위하여 성인조차도 그 원리를 본받아 행하는 것일 뿐 새로운 원리를 창출하는 것이 아니라고 하면서 가치의 절대성을 강조한다.

이상의 논의처럼 장구성은 불교의 ‘모든 것은 오직 마음에 의해서만 만들어진다(一切唯心造)’라는 기본적인 논의선상에서 공부를 통한 천리의 현현을 강조한다. 그러므로 그를 불자로 비판하는 주희의 입장은 일견 타당성이 있다. 그러나 앞서 보았듯이 장구성도 불교비판에 적극적이다.

38) 『直齋書錄解題』3권, “…其[『語孟集義』]所言 外自託於程氏 而竊其近似之言 以文異端之說者 蓋指張無所也…”

따라서 理學에서 心學으로의 유학의 흐름을 인간자각의 확대에서 찾고 있는 철학사자들은 장구성의 이러한 특징이 바로 인간의 자각을 강조하는 부분이라고 평가한다. 그러므로 철학사 방향이 理學에서 心學으로 흐르게 되는 것은 필연적이라고 한다. 그리고 유학에서 이것이 가능하게 된 것은 이학가들의 불교극복을 통한 유가원리의 공고화의 토대 위에서 이루어진 것임을 강조한다.

그러므로 유학 내부에서 불교적인가 아닌가 하는 논의는 바로 객관적 가치와 주관적 자율성이라는 어느 하나도 폐기할 수 없는 양자의 근거를 확보하는 과정 속에서 이루어지는 논의임을 알 수 있다. 그리고 항상 하나의 이론이 형성되면서 그 이론이 탄력성을 잃게 될 때 반대급부로서 다른 하나가 대안으로 제시되곤 한다. 주희의 사상체계가 형성된 이후 理學과 心學의 관계가 바로 이러하다고 할 수 있다.

### 〈參考文獻〉

- 郭齊·尹波 點校, 『朱熹集』(四川教育出版社, 1996)  
 大慧宗杲 撰 안진호현토주해, 『書狀』(서울: 법륜사, 1976)  
 鄧克銘, 『張九成思想之研究』(臺北: 東初出版社, 1990)  
 普濟 著 蘇淵雷 點校, 『五燈會元』(北京: 中華書局, 1984)  
 楊時 撰, 『楊龜山先生集』 正誼堂全書本, 藝文印書館 영인본  
 黎靖德 編 王星賢 點校, 『朱子語類』(北京: 中華書局, 1986)  
 李純甫 撰, 『鳴道集說』, 中文出版社 영인본  
 張九成 撰, 『橫浦集』 欽定四庫全書 別集類, 藝文印書館 영인본  
 陳振孫 撰, 『直齋書錄解題』(臺灣商務印書館, 1968)  
 胡宏 撰, 『胡子知言』 粵雅堂叢書本, 藝文印書館 영인본  
 荒木見悟, 『中國思想史の諸相』(후쿠오카: 中國書店, 1989)  
 黃宗羲 原著 全祖望 補修 陳金生 梁運華 點校, 『宋元學案』(北京: 中華書局)  
 김미영, 「주희의 불교비판과 공부론 연구」, 고려대 박사학위논문, 1998  
 \_\_\_\_\_, 「주희 대학관의 함의」, 『철학연구』 제20집, 고려대 철학연구소, 1997  
 Hoyt Cleveland Tillmam, "Confucian discourse and Chu Hsi's ascendancy", Univ. of Hawaii press, 1992년