

# 주희의 묵조선과 간화선 비판과 대안

이종우\*

**초록** 주희는 소싯적에 선(禪)을 배웠으나 스승 이동(李侗)의 가르침으로 성리학을 배우게 되면서 묵조선과 간화선을 비판하였다. 묵조선은 사려(思慮)를 끊고 고요히 앉아서 한 번에 깨달음을 얻는 것이라고 해석하여 비판하였다. 그는 그것을 정좌라고 표현했는데 그것은 인륜을 실천하기 위한 기초로서 경(敬)의 방법이지 그것을 실천하지 않고 그저 깨달음만을 얻는 것은 현실을 무시한 것이라고 비판하였다. 또한 그는 간화선을 비판했는데 아무런 논리도 없는 화두를 통해 한 번에 깨달음을 얻겠다고 하는 것은 너무 허황된다고 비판하였다. 공부의 단계를 무시했다고 본 것이다. 그는 그러한 간화선을 격물이라고 칭했는데 올바른 격물의 방법으로서 사물을 직접 보고 그 이치를 탐구하여 앞에 이르고 그것을 통하여 내 마음의 이치를 알아야 한다는 뜻의 즉물궁리(卽物窮理)를 주장하였다.

**주제어** 묵조선, 간화선, 정좌, 경(敬), 즉물궁리(卽物窮理)

## 1. 서론

주희는 묵조선(默照禪)과 그 후 등장했던 간화선(看話禪)을 비판하였다. 그는 묵조선을 정좌(靜坐)라고 칭하여 비판하면서도 성리학의 정좌를 강조했다. 또한 간화선을 비판하면서 그것도 격물(格物)이라고 언급하였고, 격물

치지의 올바른 방법으로서 즉물궁리(卽物窮理)를 주장하였다. 이 때문에 본고에서는 주희의 목조선과 간화선 비판과 그 대안으로서 정좌와 즉물궁리를 연구한다. 이 주제에 대한 집중적인 연구는 아직 나타나지 않았지만 이와 관련된 논문으로서 김승영의 「선불교에 대한 주희 비판의 철학적 함의」가 있는데 그는 주희의 정좌를 미발수행법이라고 보았다.<sup>1</sup> 그러나 주희의 정좌를 미발수행법이라고 보기 어렵다. 왜냐하면 주희는 미발을 마음의 미발일 뿐 몸과 손발이 움직이는 상태라고 여겼고,<sup>2</sup> 정좌는 그러한 상태가 아니라 고요히 앉아서 수행하는 것이기 때문이다. 또한 구체적으로 주희의 격의불교에 대한 이해를 연구한 논문이 있다.<sup>3</sup> 이 논문은 달마의 선종 이전에 격의불교인 승조의 격의불교에 대한 주희의 이해를 연구한 것이 특징이다. 또한 불교의 종파를 구분하지 않고 주희의 불교비판을 연구한 논문과 불교에 대한 이해를 연구한 논문들이 있다.<sup>4</sup> 이 외에도 주희가 육구연의 심학과

- 
- 1 김승영(2024), 「선불교에 대한 주희 비판의 철학적 함의」, 『불교학및교학연구』 6, 한국밀교학회, p. 414. 이 외에 김승영(2011), 「주희의 불교비판과 미발수행법」, 『양명학』 29, 한국양명학회, pp. 10-13에서도 같은 주장을 반복했다.
  - 2 『朱子語類』 5:36 問: “形體之動, 與心相關否?” 曰: “豈不相關? 自是心使他動.” 曰: “喜怒哀樂未發之前, 形體亦有運動, 耳目亦有視聽, 此是心已發, 抑未發?” 曰: “喜怒哀樂未發, 又是一般, 然視聽行動, 亦是心向那裏. 若形體之行動心都不知, 便是心不在. 行動都沒理會了, 說甚未發! 未發不是漠然全不省, 亦常醒在這裏, 不恁地困.”; 『朱子語類』 5:37 問: “惻隱·羞惡·喜怒·哀樂, 固是心之發, 曉然易見處. 如未惻隱·羞惡·喜怒·哀樂之前, 便是寂然而靜時, 然豈得塊然槁木! 其耳目亦必有自然之聞見, 其手足亦必有自然之舉動, 不審此時喚作如何.” 曰: “喜怒哀樂未發, 只是這心未發耳. 其手足運動, 自是形體如此.”; 『朱子語類』 62:116 問: “惻隱羞惡, 喜怒哀樂, 固是心之發, 曉然易見處. 如未惻隱羞惡, 喜怒哀樂之前, 便是寂然而靜時, 然豈得皆塊然如槁木! 其耳目亦必有自然之聞見, 其手足亦必有自然之舉動, 不審此時喚作如何?” <寓錄云: “不知此處是已發未發?”> 曰: “喜怒哀樂未發, 只是這心未發耳. 其手足運動, 自是形體如此.” 또한 주희가 말하는 미발은 생각이 쓰뜨지 않았으나 지각이 어둡지 않은 상태이다. 『朱子全書』 21 『晦庵先生朱文公文集』 권32 「答張欽夫」, 1419, “未發之前…思慮未萌而知覺不昧”.
  - 3 진종원(2022), 「주희의 격의불교 이해: 승조, 소식, 호상학의 ‘동중정(動中靜)’을 중심으로」, 『泰東古典研究』 49, 한림대학교 태동고전연구소.
  - 4 정영근(1986), 「朱熹의 佛敎批判」, 『태동고전연구』 2, 한림대학교 태동고전연구소; 김미영·윤영해·정영근(2000), 「朱熹의 불교관에 나타난 儒佛修行論의 경계」, 『불교학연구』

선(禪)을 비판한 내용을 연구한 정상봉의 논문이 있다.<sup>5</sup> 조남호는 주희가 선승인 대혜종고와 그의 영향을 받은 유학자인 장구성의 경전해석을 비판한 논문을 썼다.<sup>6</sup>

## 2. 목조선 비판과 그 대안으로서 정좌

주희에 따르면 처음에 불교는 수행 중심의 『사십이장경』만이 있었고,<sup>7</sup> 그 후 달마가 중국에 들어와 새로운 수행으로서 벽을 향해 앉아 정좌(靜坐)하고 목조(默照)하는 데 힘썼다. 그는 달마의 좌선(坐禪)을 정좌라고 칭하여 성리학적으로 표현했고, 그것을 목조선(默照禪)이라고 보았다.

1, 불교학연구회; 안은수(1997), 「주희의 불교관」, 『유교사상문화연구』 9, 한국유교학회; 이덕진(1998), 「주희(朱熹)의 불교(佛敎) 이해(理解)에 대한 일고찰(一考察)」, 『백련불교논집』 8, 성철사상연구원, .

5 정상봉(2022), 「주희가 본 육구연 심학과 선(禪)」, 『유교사상문화연구』 88, 한국유교학회.

6 조남호(2008), 「주희의 대혜, 장구성 비판: 경전의 해석학적 방법과 관련하여」, 『철학사상』 27, 서울대학교 철학사상연구소.

7 『사십이장경』은 후한(後漢)의 효문제(孝明帝, 28-75)가 꿈에서 신인(神人)을 보고 장건(張騫, ?-기원전 114) 등을 대월지국에 보내 그 불경을 필사하여 탑과 절에 봉안하고 배포한 최초의 불경이라고 한다(『四十二章經』卷1, 昔漢孝明皇帝夜夢見神人, 身體有金色, 項有日光, 飛在殿前, 意中欣然, 甚悅之, 明日問群臣: “此為何神也?” 有通人傅毅曰: “臣聞天竺有得道者, 號曰佛, 輕舉能飛, 殆將其神也.” 於是上悟, 即遣使者張騫·羽林·中郎將秦景·博士弟子王遵等十二, 至大月支國寫取佛經四十二章. 在第十四石函中登起立塔寺, 於是道法流布, 處處修立佛寺, 遠人伏化願為臣妾者, 不可稱數, 國內清寧, 含識之類蒙恩受賴于今不絕也.). 하지만 그것은 5세기경 이미 한나라에 있던 여러 한역불경(漢譯佛經)의 내용을 뽑아서 모은 책이라고 한다[岡部和雄(1967), 「四十二章經의 成立と展開」, 『研究紀要』 25, 駒澤大學 佛敎學部, 1967, p. 107]. 그 내용은 주로 원시불교의 불경인 『아함경』의 내용이 많았고, 고(苦), 무상(無常), 무아(無我), 정진(精進), 육바라밀(六波羅密)이 주를 이루었다[정순일(1984), 「佛祖要經本 四十二章經의 研究」, 『원불교사상과 종교문화』 8, 원광대학교 원불교사상연구원, pp. 229-231].

불교가 처음 중국에 들어왔을 때에는 다만 수행을 말했을 뿐이니, 『사십이장경』이 바로 그것이다. 처음에는 이 한 권의 경전만 있었다. (...) 그런데 뒤에 달마가 중국에 들어와 보니, 이런 말들은 중국 사람들이 이미 다 할 줄 알았기 때문에, 화두를 바꾸어 오로지 벽을 향해 앉아 정좌(靜坐)하며 묵조(默照)하는 데 힘썼다. 그때도 또한 이 정도였을 뿐이다.<sup>8</sup>

주희는 소싯적에 불교의 선(禪)을 배웠으나 스승 이동(李侗)의 가르침으로 인하여 그만두었지만,<sup>9</sup> 한때 선승의 가르침을 바탕으로 과거시험 답안을 썼고 그것으로 인하여 시험관이 감동하여 합격되기도 했다.<sup>10</sup> 선의 수행 방법인 좌선은 앉아서 하는 것이기 때문에 그 방식은 정좌와 같지만 전자는 불교 선종의 수행방식이고, 후자는 성리학자들이 주로 하는 수행방식이다.

주희는 좌선(坐禪)에 대하여 사려를 끊는 것이라고 이해하여 비판하였다. 이와 달리 정좌란 마음을 수렴하여 쓸데없는 생각이 일어나지 않게 하고, 담연한 상태에 있는 것이라고 여겼다. 그러한 상태에서 일을 하고, 일이 끝나면 다시 담연한 상태가 된다는 것이다.

8 『朱子語類』 126:114, “佛敎初入中國, 只是修行說話, 如四十二章經是也…後來達磨入中國, 見這般說話, 中國人都會說了, 遂換了話頭, 專去面壁靜坐默照, 那時亦只是如此.” 이치림 주희는 달마를 선종의 시조라고 보았다. 일반적으로 선종은 보리달마(菩提達磨, ?~528)로부터 시작되었다고 알려져 있으나 실질적인 선종의 모습은 혜능(慧能, 638~713) - 남악회양(南嶽懷讓, 677~744) - 마조도일(馬祖道一, 709~788)로 이어지는 조사선(祖師禪)의 성립에서 볼 수 있다[김수청(2015), 「송 대 신유학의 수양론 속에 내재된 불교적 요소에 대한 심층적 분석: 불교의 눈으로」, 『동아시아불교문화』 21, 동아시아불교문화학회, pp. 198-199].

9 『朱子語類』 104:39, 問擇之云: “先生作延平行狀, 言‘默坐澄心, 觀四者未發已前氣象’, 此語如何?” 曰: “先生亦自說有病.” 後復以問. 先生云: “學者不須如此. 某少時未有知, 亦曾學禪, 只李先生極言其不是. 後來考究, 卻是這邊味長. 才這邊長得一寸, 那邊便縮了一寸, 到今銷鑠無餘矣. 畢竟佛學無是處.”

10 『朱子語類』 104:38, 某遂疑此僧更有要妙處在, 遂去扣問他, 見他說得也煞好. 及去赴試時, 便用他意思去胡說. 是時文字不似而今細密, 由人粗說, 試官爲某說動了, 遂得舉.

어떤 사람이 물었다. “정좌(靜坐)할 때나 일을 할 때나, 모두 마음을 한결 같이 집중해야 합니까?” 주자가 대답하였다. “정좌란 불가(佛家)의 좌선입정(坐禪入定)과 같이 모든 사려(思慮)를 끊는 것을 말하는 것이 아니다. 다만 이 마음을 거두어 모아, 헛되이 이리저리 달리거나 쓸데없는 생각이 일어나지 않게 하는 것이다. 그리하면 마음이 고요하고 아무 일 없는 듯하여, 자연히 한결같이(專一) 된다. 그러다가 일이 있을 때는 그 일에 따라 마음을 쓰면 되고, 일이 끝나면 다시 마음은 고요히 본래의 맑은 자리로 돌아간다.”<sup>11</sup>

이러한 좌선에 대한 비판은 목조선에 대한 비판이다. 왜냐하면 주희는 이동(李侗, 1093-1163)으로부터 가르침을 받기 전에 유자휘(劉子翬, 1101-1147)를 만났고, 그는 목조선을 하는 스님으로부터 감동을 받아 선공부를 하면서 유학과 선을 일체라고 주장했는데 그에게서 주희도 목조선을 배웠다. 이 때문에 그는 좌선이 다양한데도 불구하고 목조선이라고 여겼다.

처음에 나는 병산(屏山: 유자휘)과 적계[籙溪: 호헌(胡憲, 1086-1162)]를 스승으로 모셨다. (...) 병산은 젊었을 때 과거시험을 잘 봐서 보전현을 다스렸는데, 탐 아래에서 스님 한 분을 만나 며칠을 선정에 들 수 있었다. 그 뒤 요로(了老)를 만나게 되었다. 그 스님은 며칠 동안 입정(入定, 깊은 명상)에 들 수 있는 이였다. 그 후 병산은 곧 (불교의) 깨달음을 얻었다고 여겨 집으로 돌아와 유학 서적을 읽었으며, 유학이 불교와 합치된다고 생각했다. 그래서 『성전론(聖傳論)』을 지은 것이다. 그 후 병산이 먼저 세상을 떠나고 적계만 남게 되었다. 나는 스스로 이 도(유학의 본체)에 대해 아직 얻은 바가

11 『朱子語類』 12:141, 或問: “不拘靜坐與應事, 皆要專一否?” 曰: “靜坐非是要如坐禪入定, 斷絕思慮. 只收斂此心, 莫令走作閑思慮, 則此心湛然無事, 自然專一. 及其有事, 則隨事而應; 事已, 則復湛然矣.”

없다고 여겨, 이에 연평[延平: 이동(李侗)] 선생을 뵈게 되었다.<sup>12</sup>

선종의 좌선은 북종선과 남종선의 수행방법이 있는데,<sup>13</sup> 주희가 비판했던 사려를 끊는 좌선(坐禪)을 통한 입정(入定)은 북종선의 방법이기도 하다.

밖으로 모든 대상과의 인연을 끊고, 안으로 마음이 동요하지 않아서 마치 마음이 장벽과 같아야 도(道)를 깨달을 수 있다.<sup>14</sup>

북종선은 선정발혜(先定發慧)의 순차적인 좌선과 입정(入定)에 치우친 좌선에 중심을 두고 있으나, 남종선은 정혜일체(定慧一體)에 중심을 두고 있다.<sup>15</sup> 이 때문에 남종선의 대표적인 경전인 『단경(壇經)』에서 북종선의 좌선을 비판하였다.

또 어떤 이들은 사람들에게 가르치길, 앉아서 마음을 보고 청정을 보며, 움직이지도 일어나지도 말라고 한다. 이를 수행의 공으로 삼게 하니, 미혹한 사람들은 깨닫지 못하고 곧바로 그것에 집착하여 미친 경지로 떨어진 다. 이와 같은 잘못은 (...) 수백 가지나 된다. 이처럼 도를 가르치는 자들은 참으로 큰 잘못을 저지르는 것이다.<sup>16</sup>

12 『朱子語類』 4:37 初師屏山籍溪…屏山少年能爲舉業，官莆田，接塔下一僧，能入定數日。後乃見了老，歸家讀儒書，以爲與佛合，故作聖傳論。其後屏山先亡，籍溪在。某自見於此道未有所得，乃見延平。 그 요로(了老)는 목조선(默照禪) 계열의 천동 정각(天童 正覺, 1091-1157) 선사의 제자 사철(思徹) 선사로서 호(號)는 요당(了堂)이다(『五燈會元』 卷14 「明州光孝了堂思徹禪師」). 주희도 그 스님이 사람들에게 좌선(坐禪)을 가르쳤다고 언급한 적이 있다(『朱子語類』 126:80, 昔日了老專教人坐禪). 천동정각은 천동굉지(天童宏智)라고 하는데 목조선을 창시한 것으로 알려져 있다.

13 김제성(2012), 「혜능의 좌선관」, 『정토학연구』 18, 한국정토학회..

14 『景德傳燈錄』 卷3, 外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道.

15 김제성(2012), p. 360.

16 敦煌本 『壇經』, “又見有人教人坐，看心看淨，不動不起，從此置功，迷人入悟，便執成顛，

따라서 남종선인 『단경』에 있는 좌선은 주희가 말하는 것과 같이 사려를 끊는 것만은 아니다.

좌선이란 무엇인가? 이 범문에서는 모든 것이 걸림이 없으며, 모든 경계에 대하여 생각이 일어나지 않는 것을 좌(坐)라 하고, 본래의 성품을 보되 흐트러지지 않는 것을 선(禪)이라 한다.<sup>17</sup>

주희는 고요함만을 추구하는 입정에 대해 비판했는데<sup>18</sup> 이러한 수행은 고요함에만 집착하기 때문에 사물을 접하고 그에 적절히 대응하지 못하며, 윤리 실천으로 이어질 수 없다고 본 것이다.

불가(佛家)는 오로지 공(空)만을 추구하고, 성인(聖人)은 오로지 실(實)을 추구한다. 불가에서 말하는 “경으로써 안을 곧게 한다(敬以直內)”는 것은 다만 텅 비고 흰 비어 있을 뿐, 다시는 아무것도 없어서, 바깥을 바로잡는 일(方外)을 할 수 없다. 성인이 말하는 “경으로써 안을 곧게 한다”는 것은 고요하면서도 허명(虛明)하여, 만 가지 이치가 모두 갖추어져 있으므로, 비로소 “의로써 바깥을 바로잡을 수 있다 [의이방외(義以方外)]”.<sup>19</sup>

이와 같이 『역전』의 “경으로써 마음을 바르게 하고 의로써 몸을 반듯하게 한다”<sup>20</sup>는 구절을 들어, 수양은 구체적인 행위와 실천 속에서 이루어져야 한다고 보았다. 그는 불교의 수행에서도 “경으로서 안을 곧게 한다”고

即…有數百盤，如此教道者，故之大錯。”

17 『壇經』, “何名坐禪? 此法門中, 一切無礙, 外於一切境界上, 念不起爲坐, 見本性不亂爲禪.”

18 『朱子語類』 126:48, 問釋氏入定, 道家數息. 曰: “他只要靜” 이것은 불교의 입정뿐만 아니라 도가의 수련도 함께 고요함만을 추구한다고 비판한 것이다.

19 『朱子語類』 126:31, 釋氏只要空, 聖人只要實. 釋氏所謂“敬以直內”, 只是空豁豁地, 更無一物, 卻不會“方外”. 聖人所謂“敬以直內”, 則湛然虛明, 萬理具足, 方能“義以方外”.

20 『周易』 「坤卦」, 文言曰…君子敬以直內, 義以方外.

말하지만 그것은 텅 빈 것일 뿐이라고 비판하였다. 왜냐하면 “경으로서 안을 끈게 하고, 의로써 바깥을 바로잡아야 한다”고 여겼기 때문이다. 하지만 불교는 의로써 바깥을 바로잡을 수 없다는 것이다. 왜냐하면 불교는 공만을 추구하기 때문이라는 것이다. 주희는 근본이 서는 공부를 강조했는데 그것이 경(敬)이고, 그 공부방법으로서 정호(程顥, 1032-1085)와 이동이 가르쳤던 정좌가 필요하다고 강조하였다.

요즘 사람들은 모두 근본적인 데서 이치를 제대로 이해하려 하지 않는다. 예컨대 ‘경(敬)’이라는 글자도 그저 말로만 가져다 설명할 뿐, 실제로 실천하려 하지 않는다. 근본이 서지 않으니, 다른 자질구레한 공부들은 의지하여 붙일 곳이 없다. 명도(明道)와 연평(延平)도 모두 사람들에게 정좌(靜坐)를 가르쳤으니, 보건대 반드시 정좌를 해야 할 것이다.<sup>21</sup>

주희는 경(敬)을 수양으로서 중요시했는데 그러한 경의 방법으로서 정좌가 있다. 하지만 정좌하면서 잡념[사려(思慮)]을 없애려고 해도 남아 있다면 경이 아니라고 대답했다. 그것은 제자의 물음에 대한 대답이었다.

어떤 이가 물었다. “일찍이 경을 지키는 공부를 배웠습니다. 책을 읽을 때는 마음이 책에 있고, 일을 할 때는 마음이 일에 있으니, 이렇게 하니 제법 힘이 있는 듯합니다. 다만 눈을 감고 고요히 앉아 있을 때에는 잡념[사려(思慮)]을 떨쳐내지 못합니다. 혹자는 말하기를, ‘눈을 감는 그 순간부터 이미 망상을 낳는 단서가 된다’고 합니다. 또 말하기를, ‘책을 읽을 때 마음이 책에 있고, 일할 때 마음이 일에 있는 것은 다만 마음을 거두어 모은 것일 뿐, 아직 경의 본체를 본 것은 아니다’라고 합니다.” 이에 주자가 답하였

21 『朱子語類』 12:84, 今人皆不肯於根本上理會, 如“敬”字, 只是將來說, 更不做將去, 根本不立, 故其他零碎工夫無湊泊處, 明道延平皆教人靜坐, 看來須是靜坐, 蓋卿(65세).

다. “고요히 앉아[정좌(靜坐)] 그러한 잡념(사려(思慮))을 버리지 못한다면, 그것은 바로 그때 ‘경(敬)’하지 않았기 때문이다. ‘경(敬)’은 그 자체가 곧 ‘경’일 뿐이니, 굳이 따로 ‘경의 본체가 무엇인가’를 찾을 것이 없다. 이와 같이 생각이 이리저리 흩어지고 갈라지면, 병통이 점점 많아지고, 실제로는 조금도 공부가 되지 않는다. 다만 꾸며 맞추고 지어내는 데서 끝날 뿐이다.”<sup>22</sup>

이와 같이 경을 실천하기 위하여 정좌를 하지만 잡념이 생기면 그것은 경이 아니라고 주희는 생각했던 것이다. 이러한 경뿐만 아니라 맹자의 말을 인용하여, 밤에는 기(氣)를 보존하되 낮에는 그것을 바탕으로 윤리를 실천해야 한다고<sup>23</sup> 강조하였다. 또한 안연이 인(仁)에 대해 물었을 때 공자가 답한 말을 들어, 예가 아니면 보지도, 듣지도, 말하지도, 행동하지도 말아야 하며,<sup>24</sup> 『중용』에서 말하듯 보이지 않는 곳과 들리지 않는 곳에서도 늘 삼가고 두려워해야 한다고<sup>25</sup> 설명하였다. 이와 같은 관점에서 주희는 선종의 입정 수행을, 단지 “보지 말고 듣지 말라”고 요구할 뿐 예와 윤리의 적극적인 실천을 결여한 수행이라며 비판하였다.

문: “불가에서는 선정에 들고, 도가에서는 호흡을 세는 수행을 하는데, 이에 대해 어떻게 보십니까?” 답: “그들은 다만 고요함을 추구할 뿐이니, 그렇게 되면 사물과 일을 대함에 그르지 않는다고 여긴다. 맹자 또한 밤의 기

22 『朱子語類』 12:126, 問: “嘗學持敬. 讀書, 心在書; 爲事, 心在事, 如此頗覺有力. 只是瞑目靜坐時, 支遣思慮不去. 或云, 只瞑目時已是生妄想之端. 讀書心在書, 爲事心在事, 只是收聚得心, 未見敬之體.” 曰: “靜坐而不能遣思慮, 便是靜坐時不曾敬. 敬只是敬, 更尋甚敬之體? 似此支離, 病痛愈多, 更不曾做得工夫, 只了得安排杜撰也.”

23 『孟子』 「告子」 上8, 夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣.

24 『論語』 「顏淵」 1, 顏淵問仁, 子曰: 克己復禮爲仁, 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉. 顏淵曰 請問其目, 子曰: 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.

25 『中庸』 1장, 君子戒慎乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞.

운을 보존해야 한다고 말하였으나, 반드시 ‘아침과 낮 동안의 행위’를 이치로써 살피야 한다.” 문: “그렇다면 우리 유가는 왜 그들을 본받아 그렇게 하지 않습니까?” 답: “그들은 눈을 뜨는 순간 다시 잃어버리고, 그저 억지로 붙잡고 있을 뿐이다. 우리 유가는 예가 아니면 보지도, 듣지도, 말하지도, 행동하지도 않으며, 보이지 않는 곳에서도 삼가고 두려워하고, 들리지 않는 곳에서도 경계한다. 또 ‘경(敬)으로써 안을 바로 세우고, 의(義)로써 밖을 반듯하게 한다’고 하여, 모두 외적인 행동에서 철저히 막아 나간다.” 문: “불가는 그저 ‘보지 말라, 듣지 말라’고 할 뿐, 그 ‘예가 아닌 것은 하지 않는다’는 공부는 없군요.” 답: “그렇다.”<sup>26</sup>

주희는 좌선에 대하여 마음을 마치 사물(死物)로 취급한다고 비판하였다.<sup>27</sup> 마음이란 사물이 아니라 생물(生物)이기 때문에 대상을 대할 때 이치에 맞게 하고, 그렇지 않을 때 계신공구(戒愼恐懼)해야 한다는 것이다. 하지만 좌선은 멍하니 앉아 있는 것일 뿐이라고 비판적으로 보았다.<sup>28</sup> 그 당시 주희가 비판했던 간화선의 대표적인 승려인 대혜종교(大慧宗杲, 1089-1163)도 목조선에 대하여 식은 재와 마른 나뭇가지처럼 마음을 가지는 것이라고 비판하였는데<sup>29</sup> 그것은 주희의 비판과 비슷하다.

26 『朱子語類』 126:48 問釋氏入定, 道家數息. 曰: “他只要靜, 則應接事物不差. 孟子便也要存夜氣, 然而須是理會‘旦晝之所爲’.” 曰: “吾儒何不倂他恁地?” 曰: “他開眼便依舊失了, 只是硬把捉; 不如吾儒非禮勿視聽言動, 戒愼恐懼乎不睹不聞, ‘敬以直內, 義以方外’, 都一己就外面攔截.” 曰: “釋氏只是‘勿視·勿聽’, 無那‘非禮’工夫.” 曰: “然.”

27 『朱子語類』 59:95, 心不是死物, 須把做活物看. 不爾, 則是釋氏入定·坐禪.

28 『朱子語類』 59:95 問“操則存”. 曰: “心不是死物, 須把做活物看. 不爾, 則是釋氏入定·坐禪. 操存者, 只是於應事接物之時, 事事中理, 便是存. 若處事不是當, 便是心不在. 若只管兀然守在這裏, 驀忽有事至于吾前, 操底便散了, 卻是‘舍則亡’也.” 仲思問: “於未應接之時如何?” 曰: “未應接之時, 只是戒愼恐懼而已.” 又問: “若戒愼恐懼, 便是把持.” 曰: “也須是持, 但不得硬捉在這裏. 只要提教他醒, 便是操, 不是塊然自守.” 砥(61세).

29 大慧宗杲, 『大慧普覺禪師語錄』 卷17, “今諸方, 有一般翺照邪禪, 見士大夫, 爲塵勞所障, 方寸不寧, 忽便教他, 寒灰枯木去”

### 3. 간화선 비판과 그 대안으로서 즉물궁리(卽物窮理)

주희는 선의 방법으로서 간화선을 비판하였는데 그에 따르면 간화선은 달마의 목조선 이후에 등장한 것이다.<sup>30</sup> 목조선은 좌선을 통하여 깨달음을 얻는 것이기 때문에 정적(靜的)이지만 간화선은 화두를 통하여 깨달음을 얻고 그 방법은 좌선뿐만 아니라 걸으면서 화두를 참구하기도 하기 때문에 정적이면서도 동적(動的)이다. 주희는 ‘삼배 세 근(麻三斤)’은 동산수초(東山守初, 910-980), ‘마른 똥 막대기(乾屎橛)’는 운문문언(雲門文偃, 864-949)의 화두를 통한 간화선에 대하여 한 가지 방법만을 멩하니 지켜나가는 것이라고 비판하였다.

“선(禪)이란 그저 한 가지 방법을 멩하니 지켜 나가는 것일 뿐이다. 이를 테면 ‘삼배 세 근(麻三斤)’이나 ‘마른 똥 막대기(乾屎橛)’와 같은 말이다. 그 말의 이치는 애초에 그 표현 자체에 있는 것이 아니라, 다만 사람의 마음을 무디게 하여 오직 이 한 길만을 생각하게 하고, 한결같이 오래 쌓아가다 보면 문득 깨닫는 바가 생기는데, 그것이 곧 깨달음이다. 요컨대 중요한 것은 한마음을 굳게 붙잡아 흩어지지 않게 하는 것이며, 오래 지나면 밝음이 저절로 드러난다. 그래서 글자를 모르는 사람이라도 깨달은 뒤에는 곧 계승(偈頌)을 지을 수 있는 것이다. 깨달은 뒤에 보는 바는 비록 같으나, 그 깊고 얕음에는 차이가 있다. 나는 예전부터 참선하는 이들에게 묻는 것을 좋아했는데, 그들의 말은 대체로 이와 같았다. 그들 가운데 말을 잘하는 이도 있었는데 과장이 너무 컸다. 종고(宗杲) 불일(佛日)의 경우 본래 기백이 커서 한 세대를 뒤흔들었다. 장자소(張子韶: 1092-1159, 자소는 張九成의 자字)와 왕성석(王聖錫: 1118-1176, 성석은 汪應辰의 자字) 등은 모두 그를 스

30 『朱子語類』 126:80, 至達磨以來, 始一切掃除. 然其初答問, 亦只分明說. 到其後又窮, 故一向說無頭話, 如‘乾矢橛’·‘柏樹子’之類, 只是胡鶻突人.

승으로 삼았다.”<sup>31</sup>

그러한 화두를 통하여 수행에 대하여 주희는 비판적으로 보았다. 이러한 화두는 그 자체의 의미보다 이것을 통하여 마음을 바로잡아 흩어지지 않게 하여 깨달음을 얻는 것이 중요하다고 주희는 이해했고, 이처럼 깨달으면 글자를 모르는 사람도 계송을 지을 수 있다고 한다. 본래 선종은 달마에 의하여 정좌를 했는데 그 후 열자(列子)의 영향을 받아 화두를 냈다고 한다.<sup>32</sup> 처음에 중국에서 불교는 『사십이장경』을 해석하였으나 달마가 등장한 이후로 그것은 모두 없어지고 문답이 있게 되었으나 화두가 나타나면서 두서가 없어서 논리적이지 못하다는 것이다.

“불교가 처음 중국에 들어왔을 때에는 오직 『사십이장경』만 있었을 뿐이다. 그 뒤로 오래 지나 말할 것이 없어지자, 진(晉)·송(宋) 이후에 이르러 비로소 서로 뜻을 풀어 설명하기 시작하였다. 그러나 그 뜻도 다시 다하게 되었다. 달마 이후에 이르러서는 비로소 일체를 쓸어 없애 버렸다. 다만 그 처음의 문답에서는 또한 비교적 분명하게 말하였다. 그러나 뒤에 다시 궁해지자, 아예 한결같이 두서없는 말을 하게 되었으니, ‘마른 똥막대기(乾屎橛)’, ‘잣나무 씨앗(柏樹子)’ 같은 것들이 바로 그것이다. 이는 다만 어설피고 뒤섞인 사람들의 말일 뿐이다. 이미 말해서도 안 된다고 하고, 또 말하지 않아도 안 된다고 하며, 말해도 옳지 않고 말하지 않아도 옳지 않다고

31 『朱子語類』 126:81, 「釋氏」, “禪只是一箇呆守法, 如「麻三斤」, 「乾屎橛」. 他道理初不在這上, 只是教他麻了心, 只思量這一路, 專一積久, 忽有見處, 便是悟. 大要只是把定一心, 不令散亂, 久後光明自發. 所以不識字底人, 才悟後 便作得偈頌. 悟後所見 雖同, 然亦有深淺. 某舊來愛問參禪底, 其說只是如此. 其間有會說者, 卻吹噓得大. 如臬佛日之者, 自是氣魄大, 所以能鼓動一世, 如張子韶·汪聖錫輩, 皆北面之.” 태수법(呆守法)은 화두를 쥐어뜯어 잡는 법이라고 할 수 있다.

32 『朱子語類』 126:3 達磨便入來只靜坐, 於中有稍受用處, 人又都向此. 今則文字極多, 大概都是後來中國人以莊列說自文, 夾插其間, 都沒理會了.

하니, 이렇게 되면 동쪽으로 가게 해도 안 되고 서쪽으로 가게 해도 안 된다. 이 마음을 위태롭고 다급한 자리에 놓아두어, 깨달은 자는 이를 선(禪)이라 하고, 깨닫지 못한 자는 미침이라 하게 된다. 비록 선이 되었다 하더라도 이미 길을 잘못 든 것이며, 이 마음을 다른 곳에 두고 몸 전체의 행실은 전혀 돌보지 않으니, 기쁨과 노여움이 제멋대로 된다. 그러나 자세히 살펴보면, 다만 정신의 차원에서 작용을 일으키는 것일 뿐이다.”<sup>33</sup>

‘마른 똥막대기’는 운문문언(雲門文偃, 864-949),<sup>34</sup> ‘잣나무 씨앗’은 조주종심(趙州從諗, 778-897)이 말한 화두이다.<sup>35</sup> 이러한 화두를 통하여 깨달음을 얻고자 하는 선에 대하여 주희는 우두커니 하루 종일 의미 없는 말을 음미하면서 깨닫기를 기다린다고 비판하였다.

우두커니 하루 종일 의미 없는 말을 음미하면서 확연하게 한 번 깨우치기를 기다립니다. 어찌 모르십니까? 사물은 이른 후에야 밝힐 수 있고 인륜은 살핀 후에야 다할 수 있다는 것을. (...) 저들이 이미 스스로 확연히 한 번에 깨쳤다고 하는 것은 오히려 이렇게 우매한 것입니다. 또한 어찌 깨쳤다고 생각할 수 있겠습니까?<sup>36</sup>

이러한 화두는 논리적이지 않을 뿐만 아니라 몸으로 실천하는 것을 전

33 『朱子語類』 126:80, 因語禪家, 云: “當初入中國, 只有四十二章經. 後來既久, 無可得說, 晉宋而下, 始相與演義. 其後義又窮. 至達磨以來, 始一切掃除. 然其初答問, 亦只分明說. 到其後又窮, 故一向說無頭話, 如‘乾屎橛’·‘柏樹子’之類, 只是胡鶻突人. 既曰不得無語, 又曰不得有語, 道也不是, 不道也不是; 如此, 則使之東亦不可, 西亦不可. 置此心於危急之地, 悟者爲禪, 不悟者爲顛. 雖爲禪, 亦是蹉了蹊徑, 置此心於別處, 和一身皆不管, 故喜怒任意. 然細觀之, 只是於精神上發用.”

34 『雲門匡真禪師廣錄』 卷1, 問如何是釋迦身? 師云: 乾屎橛

35 『金陵清凉院文益禪師語錄』 卷1, 僧問如何是祖師西來意? 趙州云: 庭前柏樹子.

36 『朱熹集』, 『答汪尚書』, p. 1268, 兀然終日, 味無義之語, 以俟其廓然而一悟. 殊不知物必格而後明, 倫必察而後盡…彼既自謂廓然而一悟者, 其於此猶懵然也, 則亦何以悟爲哉.

혀 하지 않고 희로애락의 감정표현이 이치에 맞지 않고 제멋대로 나타난다고 주희는 비판하였다. 그러한 감정이 나타났을 때 이치에 맞아야 하는데, 예를 들어 기뻐해야 할 때 기뻐하고 분노해야 할 때 분노해야 한다는 것이다.

다만 좋아하는 것과 즐기는 것이 모두 이치에 맞아야 한다. 기뻐해야 마땅할 때에는 기뻐하지 않을 수 없고, 노해야 마땅할 때에는 노하지 않을 수 없다.<sup>37</sup>

더욱이 화두를 머리도 없고 바탕도 없는 것이고, 헤아릴 수 없는 것이어서 아무 일도 이루지 못하는 것이지만 그래도 그것을 격물(格物)이라고 주희는 간주했다.

어떤 이가 물었다. “선가에서는 두서없는 이야기를 말하는데, 어떻게 보십니까?” 이에 답하였다. “그들은 분명하게 말한다고 하지만 오히려 틀렸다. 단지 그 속에 도무지 알 수 없는 한 문구가 바로 요체라고 보고 이 점을 깨달을 때 바로 완전히 깨닫게 된다는 것이다.” 그는 또 가장 험하고 절박한 말을 하기를 좋아하는데, 마치 사람을 천 길 낭떠러지 끝까지 끌고 가서 갑자기 한 번 밀어 떨어뜨리는 것과 같다. 사람이 여기에서 갑자기 크게 깨달으면, 곧 끝난다.” 어떤 이가 다시 말하였다. “도무지 헤아릴 수 없다면, 그것 또한 아무 일도 이루지 못하는 것 아닙니까?” 이에 답하였다. “이 또한 바로 격물(格物)이다.”<sup>38</sup>

37 『朱子語類』 16:134, 好·樂·憂·懼四者, 人之所不能無也, 但要所好所樂皆中理. 合當喜, 不得不喜; 合當怒, 不得不怒.

38 『朱子語類』 126:82 或問: “禪家說無頭當底說話, 是如何?” 曰: “他說得分明處, 卻不是. 只內中一句黑如漆者, 便是他要緊處. 於此曉得時, 便盡曉得. 他又愛說一般最險絕底話, 如引取人到千仞之崖邊, 猛推一推下去. 人於此猛省得, 便了.” 或曰: “不理會得, 也是一事不了.” 曰: “只此亦是格物.”

이처럼 화두를 통하여 깨닫는 것을 간화선의 격물이라고 주희는 생각했다. 그는 간화선이 하나의 화두를 통하여 한순간에 깨닫게 하는 것이라고 여겨 비판적으로 보았는데 왜냐하면 그는 사물을 직접 보고 탐구하여 그 사물의 이치를 알고 그것을 통하여 내 마음의 이치를 안다고 여겼기 때문이다. 그것이 그가 주장하는 격물치지(格物致知) 방법으로서 즉물궁리(卽物窮理)이다.

이른바 “앎이 이르렀다고 하는 것은 사물을 탐구하는 데에 있다(致知在格物)”는 것은, 나의 앎을 지극히 하고자 하면 사물에 나아가 그 이치를 끝까지 탐구해야 함을 말한다[즉물궁리(卽物窮理)]. 대개 사람의 마음이 지닌 신령한 작용에는 알지 못함이 없고, 천하의 모든 사물에는 이치가 없는 것이 없다. 다만 이치가 아직 다 밝혀지지 않았기 때문에, 그 앎 또한 다하지 못한 것이다. 그러므로 『대학』의 가르침은 처음부터 반드시 학자로 하여금 천하의 모든 사물에 대하여 이미 알고 있는 이치를 바탕으로 더욱 깊이 탐구하여, 그 지극한 경지에 이르도록 하게 한다. 이렇게 힘쓴 시간이 오래되어 어느 날 갑자기 환히 꿰뚫어 통하게 되면, 모든 사물의 겉과 속, 정밀함과 거침이 미치지 앎음이 없게 되고, 나의 마음 전체의 본체와 작용 또한 밝아지지 앎음이 없게 된다. 이것을 일러 사물을 탐구하여(物格), 앎이 이르렀다고(知之至) 하는 것이다.<sup>39</sup>

이러한 간화선 이후에 화두뿐만 아니라 경전과 좌선도 모두 폐기하고 허황되게 나아갔는데 그것이 정신적 기교를 갖고 농락한 것이라고 주희는

39 『大學』五章, 所謂致知在格物者, 言欲致吾之知, 在卽物而窮其理也. 蓋人心之靈莫不有知, 而天下之物莫不有理, 惟於理有未窮, 故其知有不盡也. 是以大學始教, 必使學者卽凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極. 至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣. 此謂物格, 此謂知之至也.

비판하였다.<sup>40</sup>

#### 4. 결론

주희는 목조선에 대하여 사려를 끊고 고요히 앉아서 깨달음을 얻는 방법을 비판하면서 그 대안으로서 정좌를 주장했다. 그가 말하는 정좌는 경(敬)의 방법이었고, 인륜을 실천하기 위한 토대였다. 그는 간화선에 대하여 아무런 논리도 없는 화두를 통해서 한 번에 깨달음을 얻는 것이라고 간주하여 비판하였고, 그 대안으로서 격물치지(格物致知) 방법인 즉물궁리(卽物窮理)를 주장하였다. 사물을 직접 보고 탐구하여 그 이치를 알고 내 마음의 이치를 아는 방법이라고 생각했던 것이다. 그는 목조선의 좌선(坐禪)을 정좌라고 칭했는데 그것은 성리학적 표현이었다. 또한 간화선을 격물(格物)이라고 칭했는데 그것 역시 유학적 표현이었다. 그는 좌선 또는 화두를 통하여 한 번에 깨달음을 얻겠다고 하는 것은 허황된 것일 뿐 공부의 단계를 무시했다고 생각했다.

#### 참고문헌

##### 원전류

- 『論語』(『經書』), 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 1970  
 大慧宗杲, 『大慧普覺禪師語錄』, CBETA 2025.R3, T47, no. 1998A  
 『孟子』(『經書』), 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 1970  
 文益, 『金陵清涼院文益禪師語錄』, CBETA 2025.R3, T47, no. 1991  
 普濟, 『五燈會元』, CBETA 2025.R3, X80, no. 1565

40 『朱子語類』 126:114, 到得後來, 又翻得許多禪底說話來, 盡掉了舊時許多話柄. 不必看經, 不必靜坐, 越弄得來闊, 其實只是作弄這些精神.

- 『四十二章經』, CBETA 2025.R3, T17, no. 784  
 释道原, 『景德傳燈錄』, CBETA 2025.R3, T51, no. 2076  
 汪應辰, 『文定集』, 上海: 商務印書館, 民國24(1935)  
 雲門, 『雲門匡真禪師廣錄』, CBETA 2025.R3, T47, no. 1988  
 『周易』, 서울: 보경문화사, 1994  
 朱熹, 『朱子語類』, 北京: 中華書局, 1999  
 朱熹, 『朱子全書』, 上海: 上海古籍出版社, 安徽教育出版社, 2010  
 『中庸』(『經書』), 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 1970  
 慧能, 敦煌本『壇經』, CBETA 2025.R3, ZW10, no. 87

## 논저류

- 김미영·윤영해·정영근(2000), 「朱熹의 불교관에 나타난 儒佛修行論의 경계」, 『불교학연구』 1, 불교학연구회.  
 김수청(2015), 「송 대 신유학의 수양론 속에 내재된 불교적 요소에 대한 심층적 분석: 불교의 눈으로」, 『동아시아불교문화』 21, 동아시아불교문화학회.  
 김승영(2011), 「주희의 불교비판과 미발수행법」, 『양명학』 29, 한국양명학회.  
 김승영(2024), 「선불교에 대한 주희 비판의 철학적 함의」, 『불교학및교학연구』 6, 한국밀교학회.  
 김제성(2012), 「혜능의 좌선관」, 『정토학연구』 18, 한국정토학회.  
 안은수(1997), 「주희의 불교관」, 『유교사상문화연구』 9, 한국유교학회.  
 이덕진(1998), 「주희(朱熹)의 불교(佛敎) 이해(理解)에 대한 일고찰(一考察)」, 『백련불교논집』 8, 성철사상연구원.  
 정상봉(2022), 「주희가 본 육구연 심학과 선(禪)」, 『유교사상문화연구』 88, 한국유교학회.  
 정순일(1984), 「佛祖要經本 四十二章經의 研究」, 『원불교사상과 종교문화』 8, 원광대학교 원불교사상연구원.  
 정영근(1986), 「朱熹의 佛敎批判」 『태동고전연구』 2, 한림대학교 태동고전연구소.  
 조남호(2008), 「주희의 대혜·장구성 비판: 경전의 해석학적 방법과 관련하여」, 『철학사상』 27, 서울대학교 철학사상연구소.  
 진종원(2022), 「주희의 격의불교 이해: 승조, 소식, 호상학의 ‘동중정(動中靜)’을 중심으로」, 『泰東古典研究』 49, 한림대학교 태동고전연구소.  
 岡部和雄(1967), 「四十二章經の成立と展開」, 『研究紀要』 25, 駒澤大學 佛敎學部.

원고 접수일: 2026년 1월 12일, 심사완료일: 2026년 1월 27일, 게재 확정일: 2026년 2월 8일

## ABSTRACT

# Zhu Xi's Critiques of Silent Illumination and Phrase-Observing Zen and His Neo-Confucian Alternatives

Yi, Jongwoo\*

In his youth, Zhu Xi studied Zen Buddhism, but under the guidance of his master Li Tong, he transitioned to Neo-Confucianism and began to critique both Silent Illumination Zen (Mukjoseon) and Phrase-Observing Zen (Ganhwaseon). He criticized Silent Illumination Zen because he interpreted it as merely severing thought and sitting in stillness to achieve an instantaneous enlightenment. While Zhu Xi utilized Quiet Sitting (Jeongjwa), he viewed it as a foundational practice of Mindfulness (Gyeong) — a means to prepare for practicing human ethics. He argued that seeking enlightenment while ignoring practical moral action was a disregard for reality. Furthermore, he criticized Phrase-Observing Zen for its reliance on Hwadu (Gong'an) — riddles devoid of logical structure — to reach sudden enlightenment, calling it groundless. He believed this approach ignored the necessary stages of learning. He contrasted this with his own concept of Investigation of Things (Gyeokmul). Zhu Xi advocated for Jeukmul Gungni, the principle of investigating the reason in things directly to reach knowledge, thereby

---

\* Assistant Professor, Department of General Studies, Hongik University (Sejong)

understanding the inherent principles within one's own mind.

**Keywords** Silent Illumination Zen, Phrase-Observing Zen, Quiet Sitting, Mindfulness, Investigation of Principle in Things

