

研究論文

사구교(四句教)와 왕기(王畿)의 선천돈오학(先天頓悟學)

이 주 행*

| | |
|----------------------------|------------------------|
| I. 머리말 | IV. 왕수인(王守仁)의 만년사상 본체와 |
| II. 왕수인(王守仁)의 사구교(四句教) 이해 | 공부의 합일 |
| 의 두 노선: 사유설(四有說)과 사무설 | V. 선천돈오학(先天頓悟學)의 공부론 |
| (四無說) | VI. 맺음말 |
| III. 왕기(王畿)의 사무설(四無說)과 선천돈 | |
| 오학(先天頓悟學) | |

I. 머리말

용장에서의 깨달음을 통해 학문의 방향을 확인한 왕수인(王守仁; 1472~1528)은 만년에 이르러(居越 시기:1522) 치양지(致良知) 공부를 역설하였고, 또한 “무선무악심지체(無善無惡心之體), 유선유악의지동(有善有惡意之動), 지선지악시양지(知善知惡是良知), 위선거악시격물(爲善去惡是格物)”이라는 사구교(四句教)를 거론하였다. 만년의 사구교에 대해서는 『전습록(傳習錄)』, 『연보(年譜)』, 「천천증도기(天泉證道記)」(『王龍溪全集』 1卷) 등에서 왕수인이 평소 학생들에게 가르쳤던 종지임을 확인할 수 있다. 『전습록』에는 사구교가 “선생님의 가르침[先生教言]”¹⁾이라 하였고, 「천천증도기」에는 왕수인이 “매번 문인들과 학문을 논할 때마다 사구교를 거

* 다산학술문화재단 책임연구원, 동양철학 전공
 1) 『傳習錄』下, 315條(『王陽明全集』 3卷, 上海古籍出版社, 1992).

론했다”²⁾고 하였으며, 『연보』에는 왕수인 스스로 “나의 사구(四句) 중지에 의거해서 힘쓰라”³⁾고 까지 하였다. 이런 기록들을 종합해 볼 때 사구교는 치양지설과 함께 왕수인 만년의 이론으로 간주된다. 하지만 왕수인 당시부터 사구교의 해석을 둘러 싸고 제자들은 견해차를 표출하기 시작하였다.

당시 왕수인 문하에 두 사람의 큰 제자를 꼽으라면 전덕홍(錢德洪 1494~1578)과 왕기(王畿 1498~1583)를 든다. 그런데 이 두 사람 사이에 사구교에 대한 이해 차이가 생겼고 소위 사유설(四有說)와 사무설(四無說) 사이에 논쟁이 붙었던 관계로 결국 왕수인에게 해결을 요청했다. 사구교를 둘러싸고 전덕홍과 왕기, 그리고 왕수인이 천천교(天泉橋)에서 나눈 문답이 바로 천천증도(天泉證道) 사건이다.⁴⁾ 이 일은 양명학의 발전과정에서 중요한 의미를 지니고 있다. 전덕홍과 왕기는 왕수인 곁에서 가장 오래 배운 제자들이며 왕수인의 종지(宗旨)에 의거해서 가르침을 전하는 임무를 졌던 사람들이다.⁵⁾ 이러한 두 사람 사이에 양명학의 종지 자체에 대해 논쟁이 일어났다면, 이 논쟁은 이후 양명학과의 분립을 예고하는 전조나 다른 아닌 것이다. “우리 두 사람의 견해가 다른데, 어떻게 다른 사람과 같을 수 있겠는가?”⁶⁾라는 전덕홍의 말은 바로 이들 간의 논쟁이 양명학과 분립의 시작이었음을 말해준다.

사구교를 둘러싼 전덕홍과 왕기의 논쟁(天泉證道)은 왕수인이 만년에 주장한 치양지설이 지닌 함의와 양명학과에서 전개된 공부론의 두 갈래 큰 노선을 드러내는 계기가 된다. 사구교를 바탕으로 사무설을 제기하고 이를 왕수인의 정론으로 간주했던 왕기는 바로 이 논쟁의 핵심에 있다. 사구교는 제 1구에서 마음의 본체 心體를 ‘무선무악(無善無惡)’으로 말하고 있고 왕기의 사무설로 확장되는 논거가 되었

2) 『龍溪先生全集』 1卷, 「天泉證道記」. “每與門人論學, 提四句爲教” 『龍溪王先生全集』은 1882년 明光緒 8년) 간행되었으며, 본 논문에서는 和刻本 영인본 『和刻本漢籍文集』 第11-12集 東京 1978, 古典硏究會)을 사용한다. 앞으로 『龍溪王先生全集』은 『全集』으로 줄여 부를 것이다

3) 『年譜』, 嘉靖 6年 丁亥[1527, 56歲] 『王陽明全集』 35卷. “務要依我四句宗旨”

4) 明나라 嘉靖 丁亥(1527) 9月, 王守仁은 都察院左都御史로서 廣西의 田州, 思恩 지방에서 일어난 亂을 평정하라는 명령을 받았다. 王守仁은 이 명령을 수행하기 위해 출발하려던 田州, 錢德洪과 王畿는 張元沖의 배 안에서 四句教에 대해 논하게 되었다.

5) 『明儒學案』 11卷, 「浙中王門學案一」 ‘錢緒山傳’. “時四方之士學於越者甚衆, 先生與龍溪疏通其大旨, 而後卒業於文成, 一時稱爲教授師

6) 『全集』 1卷, 「天泉證道記」. “吾二人所見不同, 何以同人”

던 탓에, 제 1구 ‘무선무악’의 심체(心體)에 대해서는 동림학파(東林學派)의 영수인 고헌성(顧憲成: 1550~1612)과 고만용(高攀龍: 1562~1626)은 이론적인 비판을 제기하였으며, 심지어 양명학파에 속하는 유종주(劉宗周: 1578~1645)와 그의 사상을 계승한 황종羲(黃宗羲: 1610~1695)도 비판에 가담하였다. 대체로 이들은 무선무악설이 야기할 예교(禮教)와 사회적인 규범의 파괴, 자연을 강조하는 데 따르는 행위의 무책임성 등 반사회적 폐단에 위기를 느낌으로써, 성선설(性善說) 및 『대학(大學)』에 의거한 성의(誠意)와 격물(格物)의 실질적인 공부론을 통하여 마음에 선(善)의 주재력을 회복할 것을 주장하였다. 왕수인의 생존 당시에도 이미 전덕홍은 사무설을 제기한 왕기에 대해, 그가 무선무악인 심체의 돈오(頓悟)만을 강조하여 ‘선을 행하고 악을 제거하는[爲善去惡]’ 꾸준한 실천적인 공부(修)가 없다고 비판하였다.

이들의 비판대로라면 왕기의 사무설이나 돈오적 경향은 성인이 되기 위해 노력하는 실질적인 공부를 거부하며 자연주의로 흘러 예교의 파괴를 촉진하는 계기가 된 것 같다. 그런데 과연 이들의 비판대로 왕기의 사무설이나 선천돈오학(先天頓悟學) 중심의 양지학이 실천적인 공부를 도외시하고 있으며 불교의 돈오사상과 자연주의에 빠져 윤리규범을 부정하는 공허한 사상에 불과한 것인가? 왕기의 사무설과 선천돈오학은 왕수인 만년의 이론들과 어떤 관련이 있는가? 왕기의 선천돈오학에서 ‘공부(修)’란 어떤 의미가 있는 것인가?

이 글은 이러한 필자의 의문에 대답하면서 왕기의 선천돈오학이 지닌 의미를 이해하는 데한 실마리를 제공하기 위한 작은 시론이다. 이를 위해 필자는 기본적으로 왕수인의 사구교를 둘러싼 천천증도(天泉證道) 논쟁에 대한 분석으로부터 출발할 것이다. 시각차가 극명한 천천증도(天泉證道)와 관련된 현존자료들을 비교적으로 분석해 나감으로써 전덕홍과 왕기의 사구교에 대한 이해의 차이, 그리고 이들의 논의에 대한 왕수인의 생각을 해명할 것이며, 이를 통해서 왕기의 사무설의 함의 및 선천돈오학이 지닌 공부론적 특성을 밝혀나갈 것이다.

II. 사구교(四句教) 해석의 두 노선 : 사유설(四有說)과 사무설(四無說)

천천증도(天泉證道)에 대한 기록은 전덕홍이 기록한 『전습록하(傳習錄下)』 1조

(黃省曾錄), 『연보』의 「嘉靖 6年 9月 壬午, 發越中」(1527), 그리고 왕기가 지은 「서산전군행장(緒山錢君行狀)」과 왕기의 제자들이 편집한 『왕룡계전집(王龍溪全集)』의 「천천증도기」에 들어 있다. 이 가운데 「서산전군행장」의 기록은 「천천증도기」와 내용은 같지만 비교적 간략하기 때문에, 주로 『전습록』 『연보』 「천천증도기」에 의거할 것이다. 그런데 천천증도와 사구교 문제를 객관적으로 접근하기 위해서는 먼저 이들 자료에 대한 선행이해가 필요하다. 이들 자료들은 기록자의 차이에 따라 기록의 상세성과 관점의 차이를 보이기 때문이다. 『전습록』에 실린 천천증도의 기록은 전덕홍의 손에서 편집되었기 때문에, 사유구(四有句)를 지지하는 전덕홍의 견해에 대해서는 「천천증도기」의 기록보다 더욱 상세하다. 하지만 거기에는 왕기가 사무구(四無句)를 주장하는 이유에 대해서는 전혀 기록되어 있지 않다. 『연보』와 「천천증도기」간의 시각 차이는 더욱 심각하다. 특히 왕수인의 견해에 대한 이들 자료들 간의 차이는 문제를 더욱 복잡하게 만들고 있다. 따라서 사구교에 대한 왕기와 전덕홍의 의견, 왕수인의 입장에 대한 사실적 이해가 가능하기 위해서는 이들 자료간의 비교 분석이 필요하다.⁷⁾

7) 세 기록 간에는 조금씩 차이가 있으며, 심지어 『年譜』와 「天泉證道記」의 기록에는 서로 모순을 보이는 곳도 있다. 『全集』은 王畿가 죽은 뒤 아들인 王應斌 · 王應吉이 편집하였고 王畿의 사후 4년째 蕭良幹이 萬曆 丁亥年(1587)에 序를 지었다. 일반적으로 天泉證道를 실은 『傳習錄』 下卷은 錢德洪의 跋에 의거하여 嘉靖 34年(1555) 편집된 것을 다음해(1556) 錢德洪에 의해 재편집되어 이루어진 것으로 본다.(陳榮捷, 『王陽明傳習錄詳注集評』, 10-11 쪽) 그런데 吳震은 錢德洪의 跋에 대한 陳榮捷의 해석에 문제를 제기하여 조금 다른 의견을 보이고 있다. 본래 下卷은 동문인 曾才漢이 錢德洪이 수집한 手抄(私錄)을 얻어 편집하여 ‘遺言’이라 하였는데, 여기에 불만을 느낀 錢德洪이 1554년 다시 손질을 가하여 『傳習續錄』을 寧國의 水西精舍에서 復刻하였으며 다시 1556년 崇正書院에서 沈思量的 청으로 再刻하였다는 것이다. 「天泉證道」의 기록은 1554년경에 비로소 刻本으로 세상에 나왔다.(吳震, 『天泉證道小考』)

『年譜』는 嘉靖 42年(1563) 陽明문인들이 자료를 수집하고 鄭守益이 主修, 錢德洪이 편집, 羅洪先이 考訂하였다.(『年譜』, 『王陽明全集』 36卷, 年譜附錄, 嘉靖 42年 癸亥 4月條 참조) 이것은 『增訂年譜』에 대해 『舊譜』라고도 하며, 憲宗 成化 8年(1472)에서부터 嘉靖 8年(1529)까지의 기록이다. 『增訂年譜』는 嘉靖 庚寅에서 穆宗 隆慶 3年(1569년)까지 사정을 기록하고 있는데 隆慶 3년 후부터 3~4년간(1569~1572) 再傳제자들에 의해 이루어졌다. 『傳習錄』 下卷과 『年譜』는 錢德洪과 관계가 깊다. 『年譜』의 天泉證道는 기본적으로 錢德洪의 『傳習錄』에서 자료를 취하여 모두 錢德洪의 입장이 반영되어 있다. 『全集』의 「天泉證道記」는 王畿의 문인들이 王畿가 쓴 「緒山錢君行狀」에 의거하여 확충하여 만들어진 것이기 때문에 「行狀」에 비해 매우 상세하다. 「天泉證道記」는 문인들이 편집과정에서 師門의 宗旨에 의거해서 보충한 자료가 삽입되기도 하여 王畿의 입장을 좀더 상세하게 알려 준다. 이들 자료들은 각기 편집자의 의향에 따라 가감된 것도 있기 때문에 天泉證道

「천천증도기」에는 사구교에 대한 두 사람의 견해 차이를 다음과 같이 말하고 있다.

양명(陽明)선생의 학문은 양지를 중지로 한다. 문인들과 학문을 논의할 때마다, ‘선도 악도 없는 것[無善無惡]은 마음의 본체[心體]이고, 선과 악이 있는 것[有善有惡]은 의식[意]의 발동이며, 선과 악을 아는 것[知善知惡]은 양지(良知)이고, 선을 행하고 악을 제거하는 것[爲善去惡]은 격물(格物)이다.’는 네 구절을 교법으로 삼았다. 학자들이 이 교법을 따라 공부를 하여 제각기 성과가 있었다. 전덕홍은 ‘이것은 스승의 문하[師門]에서 사람을 가르치는 정본(定本)이라 추호도 바꿀 수 없다’고 하였다. (龍溪)선생은 ‘선생께서는 시기에 따라 교법을 세우고 권법(權法)으로 여겼으니 정본으로 집착해서는 안 된다. 은미한 본체와 드러나는 작용은 혼일한 기미[一機]일 따름이며 심(心)·의(意)·지(知)·물(物)은 일체적인 사건이다. 심(心)은 무선무악의 심이고 의(意)는 무선무악의 의이며, 지(知)는 무선무악의 지이고, 물(物)은 무선무악의 물(物)임을 깨닫는다면, ……」라고 하였다. 전덕홍은 ‘그렇게 보면 사문의 교법을 파괴하는 것으로 잘 배운 것이 아니다’라고 하였다. (龍溪)선생은 ‘학문은 반드시 스스로 깨달아야지 남의 발뒤꿈치만 따라가서는 안 된다. 사문의 권법을 정본으로 집착한다면 언어에 얽매이는 꼴이 되니 역시 잘 배운 것이라 할 수 없다고 하였다.’⁸⁾

왕수인의 사구교는 그의 치양지의 중지가 『대학』의 정심(正心), 성의(誠意), 치지(致知), 격물(格物)이라는 공부론의 구조상에서 표현된 것이다. 사구교에 대해, 전덕홍은 사문의 바꿀 수 없는 정본(定本)으로 여긴 반면, 왕기는 다만 한 시기에 적용되는 권법(權法)일 뿐 궁극적인 교법이 아니라고 주장하였다. 사구교를 정본이

의 사실에 접근하기 위해서는 이 자료들 간의 비교적 분석이 필연적이다.

8) 『全集』1卷, 「天泉證道記」. “陽明夫子之學, 以良知爲宗. 每與門人論學, 提四句爲教法. 無善無惡, 心之體. 有善有惡, 意之動. 知善知惡, 是良知. 爲善去惡, 是格物. 學者循此用功, 各有所得. 緒山錢子謂, 此是師門教人定本, 一毫不可更易. (龍溪)先生謂, 夫子立教隨時, 謂之權法, 未可執定. 體用顯微, 只是一機. 心意知物, 只是一事. 若悟得心, 是無善無惡之心, 意即是無善無惡之意, 知即是無善無惡之知, 物即是無善無惡之物. ……」. 緒山錢子謂, 若是壞師門教法, 非善學也. 先生謂, 學須自證自悟, 不從人脚根轉. 若執著師門權法以爲定本, 未勉滯於言詮, 亦非善學也.

라고 한 것은, 이 가르침만으로 왕수인의 생각을 충분히 표현하고 있기 때문에 더 이상 다른 내용을 더하거나 바꿀 필요가 없다는 것이다. 이에 반해 사구교가 권법이라는 것은, 말하는 대상의 근기나 시기에 따라 가르침을 주는 것이기 때문에 상대를 인도하거나 그 문제점을 치유하기 위해 상황에 따라 바뀔 수 있다는 것이다. 왕기에 의하면, 선과 악의 존재를 근거로 ‘선을 행하고 악을 제거하[는] 爲善去惡’ 공부를 말하는 사구교는 왕수인이 일시적으로 제시한 권법에 불과하며, 궁극적인 가르침은 심·의·지·물을 모두 무선무악이라 하는 사무구(四無句)이다.

서로의 주장에 대해 전덕홍은 왕기의 사무구가 왕수인의 교법을 해치는 것이라 비판하고, 왕기는 전덕홍이 언어적 표현에 얽매어 권법을 정본으로 집착한다고 비판한다. 「천천증도기」에서는 왕기가 제기한 새로운 설을 ‘사무지설(四無之說)’로 전덕홍의 해석을 ‘사유지설(四有之說)’로 지칭하는데, 편의상 앞으로 두 사람의 입장을 각기 사무설과 사유설로 지칭할 것이다. 이제 앞서 언급한 세 기록을 상호 비교하면서 전덕홍의 사유설과 왕기의 사무설의 의미를 밝혀 보고자 한다.

먼저 사구교가 유일한 정본임을 주장하고 사무설의 존재를 부정하는 전덕홍의 해석을 들어보자.

심체(心體)는 천명(天命)의 성(性)으로 원래 선도 없고 악도 없다[無善無惡]. 다만 사람에게 습심(習心)이 있기 때문에 선한 생각이나 악한 생각이 일어난다. 격물(格)과 치지(致)와 성의(誠)와 정심(正)과 수선(脩)은 바로 저 성체(性體)를 회복하는 공부이다. 원래 선악이 없다면 공부 역시 말할 필요가 없다⁹⁾ (『전습록』)

심체는 원래 선도 없고 악도 없다. 그런데 습심의 오염이 이미 오래되었으므로 각기 심체 상에 선과 악이 있는 것으로 보인다. 선을 행하고 악을 제거하는 것은 바로 저 본체를 회복하는 공부이다. 만약 본체를 그대로 보았으므로 단지 행해야 할 공부가 없다고 한다면, 아마도 주관적 견해에 불과할 것이다.¹⁰⁾ (『연보』)

9) 『傳習錄』下, 315條(『王陽明全集』3卷). “心體是天命之性, 原是無善無惡的. 但人有習心, 意念上見有善惡在. 格致誠正修, 此正是復那性體工夫. 若原無善惡, 工夫亦不消說矣”

10) 『年譜』, 嘉靖 6年 丁亥(1527, 56歲)(『王陽明全集』35卷). “心體原來無善無惡. 今習染既久, 各心體上見有善惡在. 爲善去惡, 正是復那本體工夫. 若見得本體如此, 只說無功夫可用, 恐只是見耳”

위에 인용한 두 기록은 표현상 약간의 차이는 있지만 그 의미는 동일하다. 「천중도기」는 이 내용을 생략하고 기록하지 않았다. 전덕홍은 기본적으로 마음 자체[心體]는 본래 선도 없고 악도 없음[無善無惡]을 전제로 하되, 현실적으로 악이 발생하는 것은 본래 마음[心體]을 가로막는 습심(習心) 때문이라고 보았다. 습심은 욕구나 사고 등 마음의 습관화된 표현태로서 전덕홍에 있어서 ‘선이 있고 악이 있음은 의식의 발동[有善有惡意之動]’이라는 명제를 받쳐주는 논리적 근거가 된다. 전덕홍은 마음의 본질은 본래 선도 악도 없는 것이지만 의식[意]이 발동할 때 습심의 오염으로 인해 선과 악이 생긴다고 해석함으로써, 선과 악이 오가는 의식상에서 선을 행하고 악을 제거하는[爲善去惡] 격물공부의 당위성을 이끌어 내고 있다.

전덕홍이 보기에 사구교의 핵심은 공부에 있다. 그래서 제 1구 ‘무선무악심지체(無善無惡心之體)’와 2, 3, 4 구인 유선유악(有善有惡)의 의·지·물간에는 어떤 모순도 존재하지 않는다. 사구교를 좀더 분석해 보면, 제 1구는 마음(心)의 본체에 대해 묘사하고 제 2구는 의식(意)이 발동하는 방향 그리고 제 3구는 양지의 능력을 말하고 있어서 직접적으로 공부에 대해 말한 것은 아니다.¹¹⁾ 다만 제 4구만이 선을 행하고 악을 제거하는 격물공부를 말한다. 그렇다면 자연스럽게 사구교 가운데 앞의 세 구는 격물공부를 위해 세운 전제가 되는 셈이다. 즉 제 2구는 실제적인 공부가 필요한 이유와 공부의 출발점을, 제 3구는 공부의 주체적 동력을 말하고, 그리고 제 1구는 공부론이 성립하는 형이상학적 근거이면서 공부론의 궁극적 목적이 된다. 전덕홍에 있어서 『대학』의 격물·치지·성의·정심이라는 수신(修身)의 공부단계가 사구교로 요약된다면, 사구교의 핵심을 공부론이며 그 공부의 방향은 선악이 존재하는 의식상에서 선을 행하고 악을 제거하는 실제적인 격물공부를 통해 무선무악의 심체를 회복하는 데 있다.

11) 四句教에서는 『大學』의 誠意·正心の 구분에 의거하여 마음의 다른 두 상태를 각기 心과 意로 표현한다. 心은 의식이 발동하지 않은 마음 본래의 상태를, 意는 생각이나 감정, 의지 등이 일어났다 사라지는 정신현상 전체를 지칭하는 개념이다. 『中庸』의 표현으로 마음이 움직이지 않는 본연의 상태[心體]를 未發이라고 하고 마음이 이미 발동한 상태를 已發이라 한 것이 그것이다 또 한 心과 意는 『易傳』에서 ‘고요하여 움직임이 없다[寂然不動]’ ‘감응하여 확 통한다[感而遂通]’는 표현으로 구분되기도 한다. 여기서는 四句教 논의에 대한 분석의 편의를 위해 心·意·未發·已發 등의 개념을 가능한 그대로 사용할 것이다.

사람에게 습심의 오염과 악이 매우 현실적인 것이기 때문에, 의식상에서 악을 제거하고 선을 실천하는 실질적인 공부를 하지 않는다면 어떻게 마음을 가리는 장애를 걷어내고 마음 자체[心體]를 알 수 있을 것인가? 선악을 인식하는 양지의 판단에 의거하여 악은 제거하고 선을 실행하려는 노력을 하지 않는다면 선도 악도 없는 마음이라는 것도 역시 공허한 상상에 불과하다는 것이 전덕홍의 생각이다. 왕기의 주장대로 심·의·지·물이 모두 무선무악이라면, ‘선을 행하고 악을 없애거나’ ‘옳지 못한 것을 올바르게 하느니라 正其不正以歸於正’ 공부를 말할 필요가 없게 된다. 전덕홍은 왕기의 사무설이 습심으로 오염된 의식을 정화하는 실질적인 공부와 선을 향한 의지적 노력을 부정한다고 보았기 때문에 왕기가 사문의 종지를 무너뜨렸다고 비판한 것이다. 전덕홍에게 사구교의 종지는 더 이상 바꿀 수도 없고 다른 것을 보낼 필요가 없는 완전한 가르침이다. 자신의 습심을 점차적으로 닦아 없애가는[對治] 하학(下學)의 공부만이 성인이 되는 학문의 핵심이며, 그것은 곧 『대학』의 성의와 정심의 공부이기도 하다. 그의 이러한 견해는 「대학문(大學問)」에 대한 그의 「발어(跋語)」에도 보인다.¹²⁾

12) 錢德洪의 跋에 의하면, 「大學問」은 王守仁이 입으로만 말하던 것을 嘉靖6年 丁亥(1527, 56歲 8월) 그가 思와 田을 정벌하러 떠날 즈음 허락을 받아 기록한 것이다. 錢德洪은 ‘萬物一體’라는 성인의 경지에 이르기 위해 誠意·致知·格物의 공부를 강조하는 「大學問」을 ‘師門教典’으로 여기고, 四句教를 권법으로 간주하여 四無說을 주장한 王畿를 비판하였다. 그렇다면 이와 아주 가까운 시기인 그 해 9월 초8일에 있었던 天泉證道을 고려할 때, 錢德洪은 「大學問」을 王守仁의 만년 종지로 간주하고 또한 天泉證道에서 四句教를 정법이라고 주장하여 誠意格物과 爲善去惡의 ‘공부’를 강조하는 입장을 확고하게 드러내고 있다. 錢德洪에게 「大學問」과 四句教는 공부를 강조한다는 점에서 같은 맥락에 있다. 특히 「大學問」은 四有說의 공부론을 피력하는 주요한 근거가 된다. 王守仁의 만년정론에 대한 錢德洪의 인식에 대해 方旭東은 ‘「大學問」來歷說考異; 兼論其非王陽明晚年定論’(北京大學哲學系編, 『哲學問』第1卷 第2冊, 武漢, 湖北教育出版社, 2000)이라는 글에서, 과연 錢德洪이 주장하듯이 「大學問」이 王守仁의 만년정론인가에 대해 의문을 제기하면서, 王守仁이 정벌을 떠나기 전에 錢德洪이 그에게 「大學問」을 받은 일이 근본적으로 존재하지 않으며, 錢德洪이 嘉靖 45년(1566) 『文錄續編』을 만들 때 비로소 수록되었다고 고증하고 있다. 특히 그는 心의 本體를 ‘無不善’이라고 한 「大學問」과 ‘無善無惡’이라고 한 四句教의 근본적인 차이를 지적하는데, 이것은 嘉靖 35년 이후 錢德洪이 四句教의 無善無惡說에서 至善無惡說로 전향한 이후에 「大學問」이 출현했기 때문이라고 주장한다. 우리는 錢德洪이 王畿의 頓悟說과 無善無惡說에 의거한 반예교적 태도를 극히 경계한 나머지, 嘉靖 45년 『文錄』에 처음 「大學問」을 수록할 때 王守仁의 만년이라는 같은 시점으로 편집하고 이를 ‘師門教典’으로 주장했으리라는 추정을 해 볼 수 있을 것이다.

스승이 돌아가신 뒤 그 모습이 점점 잊혀져 가는 가운데 우리들은 제각기 자기 주장만 내세우고 있다. 학자들은 조금이라고 본체를 보게 되면 곧바로 돈오(頓悟)하는 이론을 좋아하였고 더 이상 자신을 성찰하고 욕구를 극복하는 공부를 하지 않았다. 단번에 본체를 깨달으면 성인이 될 수 있다고 여겨서, 사문의 성의과 격물공부 및 선을 행하고 악을 제거하라는 뜻을 모두 부차적인 것으로 간주하였다. 일상사를 소홀히 하고 언행을 고려하지 않으며 심한 경우 방탕하여 예교를 거부하면서도 오히려 자신은 성인 문하에서 최상승(最上乘)을 얻었다고 여긴다. 아, 너무 지나치구나! 자신은 간이한 지름길로 여기지만, 이미 적멸(寂滅)로 돌아가라는 불교의 가르침에 빠졌다는 것을 깨닫지 못하고 있다. 옛 사람들의 가르침은 학자들에게 하학의 공부를 보이기 위한 것에 불과하다. 그런데 상달(上達)의 기미(機)는 스스로 깨달음에 이를 수 있는 사람에게만 가능하며, 언어와 지적인 이해로는 미칠 수 없다.¹³⁾

이 글에서 전덕홍은 왕수인의 제자들 가운데 본체를 돈오하는 상달 공부만 좋아하고 자신을 성찰하고 욕구를 극복하는 극기(克己)의 하학공부를 하지 않는 병폐가 있다고 비판하는데, 바로 왕기의 사무설을 겨냥한 것으로 보인다. 전덕홍이 보기에, 왕기의 문제는 최상승의 상달공부만을 중시하여 선을 행하고 악을 제거하는 성의와 격물공부에 의미를 두지 않는 데 있으며, 결국 실제적인 공부를 강조하는 왕수인의 근본적인 취지와는 궤도를 달리하여 불교로 빠져들고 만 것에 있다. 유학의 본질은 실생활에서의 성의와 격물 공부이다. 그런데 본체의 돈오를 강조하는 왕기의 사무설은 불교와 같이 실생활을 떠나 공허하게 본체의 깨달음만을 추구하게 하며 심한 경우 현실의 예교까지 부정하기에 이른다는 것이다.

전덕홍의 사유설은 대체로 습심으로 오염된 보통사람들의 마음과 행동에서 출발한다. 따라서 공부의 관건은 생각이 일어난 마음 가운데서 어떻게 본래 마음(心體)을 회복하는가 하는 것이며, 마음 자체를 회복하기 방법은 실질적으로 내면의 이기적 욕구들을 대치(對治)하는 성의와 격물공부에 둔다. 성의는 실제의 일상생활

13) 『王陽明全集』 26卷, 「大學問」. “師既沒, 音容日遠, 吾黨各以己見立說, 學者稍見本體, 卽好爲徑超頓悟之說, 無復有省身克己之功. 謂一見本體, 超聖可以跂足, 視師門誠意格物, 爲善去惡之旨, 皆相鄙以爲第一義 (第二義가 되어야 한다) 簡略事爲, 言行無顧, 甚者, 蕩滅禮教, 猶自以爲得聖門之最上乘噫, 亦已過矣. 自便徑約, 而不知已淪入佛氏寂滅之教, 莫之覺也. 古人立言, 不過爲學者示下學之功而上達之機待人自悟而有得, 言語知解非所及也.”

에서 연마해야 한다는 점에서 격물을 가리킨다. 일상적 삶 속에서 일어나는 온갖 생각들을 대면하여 실질적인 성의와 격물공부를 하지 않고 다만 내면적으로 마음 자체를 곧바로 돈오하려고 한다면, 자기의 주관적 생각을 본체로 오인하기 쉽다는 것이다.

III. 왕기(王畿)의 사무설(四無說)과 선천돈오학(先天頓悟學)

공부에 중점을 둔 사구교가 왕수인 만년의 종지라고 주장하는 전덕홍에 대해, 사구교가 왕수인의 궁극적인 화두가 아닌 것 같다는 이의를 제기하고 사무설을 제시한 사람이 바로 왕기다. 왕기는 왜 사구교의 공부가 미진하다고 생각하였는가? 전덕홍의 생각대로 사무설은 왕수인의 사상과는 위배되는 것인가? 사무설은 사유설을 부정하는 것인가? 이러한 의문들을 염두에 두면서 왕기 사무설의 의미를 살펴보기로 하자.

무선무악(無善無惡)은 마음의 본래모습이고, 유선유악(有善有惡)은 의식의 발동이며, 지선지악(知善知惡)은 양지이고, 위선거악(爲善去惡)은 격물이다 (龍溪)선생이 말했다. ‘선생께서는 시기에 따라 교법을 세우고 그것을 권범으로 여겼으니 정범으로 집착해서는 안 된다. 은밀한 본체와 드러난 작용은 혼일한 기미[一機]일 따름이며 심의지물(心意知物)은 일체적인 사건이다. 심이 무선무악의 심임을 깨닫는다면, 의는 곧 무선무악의 의이며, 지는 곧 무선무악의 지이며, 물은 곧 무선무악의 물이다’라고 하였다.¹⁴⁾ (『천천중도기』)

이것은[四有說] 아마도 궁극적인 화두가 아닐 것이다. 만약 심체를 무선무악이라고 한다면 의 역시 무선무악의 의이고, 지 또한 무선무악의 지이며, 물 또한 무선무악의 물일 것이다. 의식에 선과 악이 있다고 한다면 필경 마음의 본래모습도 선과 악이 있을 것이다.¹⁵⁾ (『진습록』)

14) 『全集』 1卷, 「天泉證道記」. “無善無惡心之體, 有善有惡意之動, 知善知惡是良知, 爲善去惡是格物, (龍溪)先生謂, 夫子立教隨時, 謂之權法, 未可執定 體用顯微只是一機, 心意知物只是一事 若悟得心是無善無惡之心, 意即是無善無惡之意, 知即是無善無惡之知, 物即是無善無惡之物

왕기가 말했다. ‘심체가 무선무악이라면 의도 무선무악이고 지도 무선무악이며, 물도 무선무악일 것이다. 의에 선과 악이 있다고 한다면, 필경 심도 무선무악이 아닐 것이다.’¹⁶⁾ (『연보』)

이상의 기록들에서 볼 때, 사구교에 대한 왕기의 가장 큰 의문은 의식(意)에 선악이 있다면 마음 자체도 본래 선악이 있지 않는가 하는 것이다. 마음에 원래 선악이 없는데 마음이 발동할 때 선악이 생긴다는 것은 서로 모순 된다. 가령 발동한 의식에 선악이 있으면 이미 본래 마음을 떠난 상태이다. 따라서 ‘선이 있고 악이 있는 것은 의(意)의 발동이다’고 한다면, 제 1구 ‘선도 없고 악도 없는 것은 심체다’라는 구절과 함께 거론할 수 없다. 그러므로 왕기는 심체가 무선무악이라면 의와 지와 물도 모두 무선무악이라고 주장한다. 『전습록』이나 『연보』와는 달리 「천천증도기」에는 사무구의 앞에 “만약 깨닫는다면 若悟得”이라는 구절이 있는 것으로 보아, 왕기는 사무구를 ‘깨달음(悟)’의 경지로 생각한 것 같다. 깨달음의 경계인 사무구의 의미에 대해서도 역시 「천천증도기」에 비교적 상세하게 기록되어 있다. 다음 자료는 『전습록』과 『연보』에는 없고 오직 「천천증도기」에만 실려 있기 때문에 사무구의 의미를 파악하는데 실마리를 제공한다.

(龍溪)선생이 말했다. 선생께서는 시기에 따라 교법을 세우고 그것을 권법으로 여겼으니 정법으로 집착해서는 안 된다. 미미한 본체와 드러난 작용은 혼일한 기미[一機]일 따름이며 심·의·지·물은 일체적인 사건이다. …… 대체로 무심(無心)의 심은 은밀하게 감추어져 있고, 무의(無意)의 의는 원만하게 감응하고, 무지(無知)의 지는 고요한 본체이고 무물(無物)의 물은 신령한 작용이다. 천명의 성(性)은 순수하고 지극한 선으로서 신령하게 느끼고 응하느라 感應 기(機)가 끊임없이 이어진다. 선이라고 할 것이 없다. 본래 악이 없기 때문에 선도 존재할 수 없으니, 이를 무선무악이라고 한다.¹⁷⁾

15) 『傳習錄』下, 315條(『王陽明全集』3卷). “此恐未是究竟話頭. 若說心體是無善無惡, 意亦是無善無惡的意, 知亦是無善無惡的知, 物亦是無善無惡的物矣. 若說意有善惡, 畢竟心體還有善惡在”

16) 『年譜』, 嘉靖 6年 丁亥[1527, 56歲](『王陽明全集』35卷). “畿曰, 心體既是無善無惡, 意亦是無善無惡, 知亦是無善無惡, 物亦是無善無惡. 若說意有善有惡, 畢竟心亦未是無善無惡”

17) 『全集』1卷, 「天泉證道記」. “(龍溪)先生謂, 夫子立教隨時, 謂之權法, 未可執定. 體用顯微只是一機. 心意知物只是一事. …… 蓋無心之心則藏密, 無意之意則應圓, 無知之知則體寂, 無物之物則用神. 天

사무설에서는 心이 무선무악이라면 구조적 연관성을 지닌 의·지·물 역시 무선무악이다. 심·의·지·물이 모두 무선무악인 근거는 무엇보다도 심·의·지·물이 오직 일체적인 현상[一事]이라는 점에 있다. 심·의·지·물이 하나의 현상[一事]이라는 말은 이미 왕수인도 분명하게 언급한 적이 있는데,¹⁸⁾ 왕기 또한 이들이 일체적인 현상임을 강조하여 ‘일기(一機)’라는 표현을 자주 사용한다. 본래 심·의·지·물이란 『대학』의 공부단계에 따라 마음의 총체적 활동을 분석한 개념들이다. 『대학』공부의 선후와 본말을 강조하는 주희(朱熹)의 경우에는 심·의·지·물의 개념적 구분이 매우 중요할 것이다. 반면 공부의 일체성을 말하는 왕수인이나 왕기의 입장에서는 심·의·지·물의 일체성을 강조하는 것은 자연스러운 일이다.

신유학에서는 심성(心·性)의 개념과 그 관련성을 이해하는 데 체용(體用)의 범주를 사용하며, 체용의 특성을 각기 ‘은미함(微)’과 ‘드러남(顯)’으로 표현하기도 한다.¹⁹⁾ ‘체용현미(體用顯微)’의 일체성에 대해서 왕수인 역시 ‘체용일원(體用一源)’의 개념으로 설명한 적이 있다.²⁰⁾ 왕기에게도 ‘체용현미’의 체(體)는 보거나 듣는 감각적 경험으로는 알 수 없는 본체의 의미라면²¹⁾ 용(用)은 경험적으로 알 수 있는 현실적 작용을 의미한다. 그는 은밀한 본체와 드러난 작용에 대해서 ‘오직 한 길이다’²²⁾ 또 ‘하나로 통하여 둘이 아니다’²³⁾라고 하여 체용의 일체성을 더욱 강조하고 있고, 특히 이 체용의 혼연일체성을 ‘일기(一機)’라고 하였다. 기(機)는 고요하고 은밀하여 감각되지 않는 마음의 본체가 막 발동하여 미미한 움직임의 조짐으로 드러나는 순간을 가리키는 개념이다.²⁴⁾ 왕기는 기(機)가 마음이 발동한

命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有，是謂無善無惡

18) 『王陽明全集』26卷, 「大學問」, “蓋身心意知物者, 是其工夫所用之條理, 雖亦各有其所, 而其實只是一物. 格致誠正修者, 是其條理所用之工夫, 雖亦皆有其名, 而其實只是一事”

19) 程頤, 『易傳序』, “體用一源, 顯微無間”

20) 『傳習錄』上, 「薛侃錄」, 108條(『王陽明全集』1卷), “即體而言, 用在體, 即用而言, 體在用. 是謂體用一源”

21) 『全集』8卷, 「中庸首章解義」, “道之本體, 所謂視之而不見, 聽之而不聞, 是也”

22) 『全集』20卷, 「緒山錢君行狀」, “體用顯微, 只是一路”

23) 『全集』6卷, 「致知義略」, “體用顯微, 通一無二”

24) 『全集』6卷, 「致知義略」, “動而未形, 有無之間, 幾之微也. 動而未形, 發而未嘗發也. 有無之間, 不可以致詰, 此幾無前後無內外” ‘機’ ‘幾’는 모두 『易』의 「繫辭傳」에 나오는 개념으로서, 王畿는 이들을 혼용해 쓰고 있다. 『繫辭傳』에 의하면, 君子는 ‘知幾’ 혹은 ‘見幾’의 신령(神)을 발휘하는데

상태이지만 너무나 미미하여 감각적으로 의식화하기 어렵다는 의미에서 ‘있고 없음의 사이[有無之間]’라고도 하였다. 마음을 일기(一機)라고 한 것은 마음을 본체[體]와 작용[用], 움직임[動]과 고요함[靜], 있음[有]과 없음[無], 안[內]과 밖[外] 어느 한 면으로 규정할 수 없는 혼연일체의 무엇에 대한 상징적 표현이다. 심·의·지·물이 원래 일체적인 것이라면 심체가 무선무악일 때 의·지·물도 모두 무선무악이어야 할 것이다.

앞서 언급했듯이 사무구에 있어서 심의지물의 혼연일체성이 성립되는 중요한 전제가 바로 ‘깨달음[悟]’이다. 무선무악의 심체를 깨달았을 때 비로소 의·지·물이 모두 무선무악이 된다. 이렇게 깨달음을 통해 도달하는 사무구의 세계가 구체적으로 어떤 경지인지 이해하기 위해서는, 먼저 사유구나 사무구의 전제가 되는 제 1구에서 무선무악의 심체란 어떤 의미를 지닌 것인지 알아볼 필요가 있다.

왕기는 무선무악의 의미에 대해, “선(善)이라고 할 것이 없다. 본래 악이 없기 때문에 선도 존재하지 않는 것”이라 말하며,²⁵⁾ 나아가 다음과 같이 설명하고 있다.

마음에는 본래 악이 없고 생각을 일으키지 않는다. 비록 선이라도 선이라는 관념을 갖지 않는 것을 지선(至善)이라고 한다. 생각을 일으키면 허망한 것이니, 비록 선한 생각을 하더라도 이미 본심을 떠났으면 ‘습관적 생각[義襲]’이라고 한다. (여기서) 진실과 거짓이 구분된다.²⁶⁾

그것은 미미한 움직임의 조짐을 미리 알기 때문이다.(“知幾其神乎, 君子上交不瀆, 其知幾乎. 幾者, 動之微, 吉之先見者也. 君子見幾而作, 不俟終日.”) 王畿는 ‘知幾’의 신령한 작용을 ‘良知·自知·獨知’라고 표현한다. 또 『繫辭傳』에는 ‘樞機’라는 말이 나오는데(“言行, 君子之樞機, 樞機之發, 榮辱之主也.”), ‘樞機’는 몇 가지 해석이 가능하다. 하나는 ‘機’를 ‘弩牙’로 해석하는 것으로서, 곧 고대의 弩箭을 쏘는 발동기관을 말한다. 또 ‘樞機’의 ‘機’는 문을 여닫는 지도리[門闥]를 가리키기도 한다. 모두 ‘機’에 대한 가능한 해석이지만, 王畿는 機나 幾를 내외와 주객이 일체인 양지의 신령한 감응을 가리키는 개념으로 서로 혼용하여 사용한다.

- 25) 『全集』 1卷, 「天泉證道記」, “…… 蓋無心之心則藏密, 無意之意則應圓, 無知之知則體寂, 無物之物則用神. 天命之性, 粹然至善, 神感神應, 其機自不容已, 無善可名, 惡固本無, 善亦不可得而有, 是謂無善無惡”
- 26) 『全集』 5卷, 「慈湖精舍會話」, “心本無惡, 不起意, 雖善亦不可得以名, 是謂至善, 起即爲妄, 雖起善意, 已離本心, 是謂義襲, 誠僞之所分也”

왕기는 무선무악이란 말을 마음에는 본래 惡이 없기 때문에 선이라는 개념도 존재하지 않는다는 의미로 읽고 있다. 행위를 판단하는 대표적인 가치 관념인 선과 악은 어느 한 쪽이 없으면 다른 한 쪽도 성립되지 않는 대립적이면서도 상호의존적인 개념이다.²⁷⁾ 선을 생각한다는 것은 이미 악의 관념을 전제로 한 것이며 악을 생각한다는 것은 이미 선의 관념이 전제된 것이다. 왕기에 의하면 마음 자체[心體]는 본래 선악의 관념을 갖지 않으며, 선악 관념은 의식 意의 발동으로부터 생긴 것이다. 마음 자체는 본래 악한 생각은 물론이고 선한 생각조차 일어나지 않는 고요한 상태, 즉 선악에 대한 의식적 분별이 나타나지 않은 상태를 말한다. 왕기는 악을 생각지 않을 뿐 아니라 선조차도 생각지 않는, 즉 어떤 가치분별의 관념작용도 일으키지 않는다[不起意]는 의미에서 마음 자체를 무선무악이라 하며 또한 지선(至善)이라고 하였다. 우리의 현실적 삶의 세계는 선과 악을 분별하고 악이 아니라 선을 행해야 하는 당위성을 요구한다. 하지만 아무리 선을 행한다 해도 그 선이 의식적이 되면 그 행위는 거짓이나 위선에 빠지기 쉽다. 왕기가 마음 자체를 무선무악이라고 하는 것은 악한 생각을 갖지 않는 것은 물론이고 선을 행할 때조차 선을 의식하지 않는다는 것이다. 이처럼 무선무악의 마음으로부터 일어난 행위야말로 진실하고 誠 참된 선[至善]이다.

마음 자체가 본래 어떤 분별적 관념작용도 일으키지 않는다고 해도 그것이 선악을 직관하고 행하는 것 자체를 부정하는 것은 아니다. 왕기에 있어서, 무선무악의 심체와 의·지·물이 일체적일 때 심·의·지·물이 모두 무선무악이면서도 동시에 선과 악을 직관하는[知善知惡] 양지의 작용과 다른 것이 아니다.²⁸⁾ 그것은 왕기에게 무선무악과 지선지악이 결코 모순하지 않는 마음의 두 측면이기 때문이다. 마음을 분석적으로 볼 때 양지는 선과 악을 직관하는 자연적인 능력이라 할 수 있지만, 양지의 작용은 원래 무선무악인 심체와 일체성을 이루므로 무선무악이라고 해도 문제될 것이 없다. 말하자면 자연적으로 옳고 그름을 직관하는 양지의 작용은 어떤 생각이나 관념이 각인되지 않은 마음의 본래성으로부터 저절로 생기기 때문이다. 이때 양지가 ‘지선지악(知善知惡)’이라 할 때의 ‘지(知)’는 대상적 분별적 인식으로서의 ‘지’가 아니라 선악을 그대로 직관하여 저절로 그대로 행한다

27) 『全集』 5卷, 「雲門問答」. “性無不善, 故知無不良, 善與惡相待之義, 無善無惡是謂至善”

28) 『全集』 8卷, 「艮止精一之知」. “心之良知是爲聖, 知是知非而實無是無非”

는 의미의 ‘지’이다. 양지가 선악을 직관한다는 것은, 분별적 의식(意)이 개입하지 않기 때문에 선에 대한 대상화나 집착이 일어나지 않고 선을 알고 행한다는 것이다. 양지의 직관은 그대로 무선무악의 심체와 일체가 되므로, 양지 역시 심체에서 볼 때 무선무악이라 할 수 있다. 선과 악의 분별적 개념화(有善有惡)가 없이 양지가 활동한다는 점에서 양지는 무선무악이며, 선과 악의 개념화나 의식화가 일어나지 않는다는 점에서 의(意)도 무선무악이며, 선을 행하고 악을 제거하는 행위에 선이나 악에 대한 의식적 분별과 집착이 개입되지 않는다는 점에서 물(物) 역시 무선무악이 된다.

사무구는 행위 주체가 분별적 인식이나 이기적 욕구에 오염되지 않고 마음의 본래성과 하나가 됨으로써 존재의 능발적인 자기 실현력이 작동하는 정신적 경계 및 세계와의 일체성을 표현한 것이다. 심·의·지·물이 일체화된 정신적 생명(機)은 세계와 끊임없이 신령한 감응을 일으킨다. 일기(一機)의 감응은 주관적 의식작용이 일으키는 대상화나 집착에 의한 오염이 없으므로 주체와 대상의 분별을 넘어서 주객이 혼연일체를 이룬다. 왕기는 이러한 일기의 감응을 심·의·지·물의 분석적 개념을 사용하여 ‘무심지심(無心之心)’ ‘무의지의(無意之意)’ ‘무지지의(無知之知)’ ‘무물지물(無物之物)’라고 하였다.²⁹⁾ 사무설에서 심·의·지·물을 다시 ‘무심지심’ ‘무의지의’ ‘무지지지’ ‘무물지물’이라고 할 때 심·의·지·물에는 이중적 의미가 들어 있다. 무심·무의·무지·무의라고 할 때의 심·의·지·물과 나중의 심·의·지·물은 다른 의미로 읽혀야 한다. 왕기의 말을 들어 보자.

선도 있고 악도 있다는 것은, 사물에 의해 생각이 발동할 때 선과 악의 존재 [有]에 집착하는 것이다. 본성[自性]이 유행하는 것은 움직이면서도 고요한 것이며, 참으로 존재한다 實有 고 집착하는 것은 움직일 때 고요하지 못한 것이다. 의(意)는 마음이 발동한 것이다. 의에 선악이 있다면 지와 물도 모두 선악이 있으며 심도 선악이 없다고 할 수 없다.³⁰⁾

29) 정신적 생명(機)이라는 점에서 無心之心은 곧 無意之意, 無知之知, 無物之物과 같으므로, 앞으로 이들을 모두 無心이라고 칭할 것이다.

30) 『全集』 1卷, 「天泉證道記」, “若有善有惡, 則意動于物 着于有矣, 自性流行者 動而無動 着于有者 動而動也. 意是心之所發, 若有善有惡之意, 則知與物一齊皆有, 心亦不可謂之無矣”

‘본성(自性)이 유행한다’는 말은 체용론(體用論)으로 말하면 본체(自性)가 저절로 작용을 일으켜 현상화 하는 것이며, 존재 자체가 능동적으로 작동한다는 것을 의미한다. 마음 자체는 미발(未發)의 고요한 상태에만 머물지 않고 스스로 작용하고 활동하면서도 선악 분별과 집착작용을 일으키지 않는다. 이 경우 마음의 본체와 작용은 모두 무선무악이 된다.

그런데 왕기는 또 유선유악(有善有惡)의心を 말한다. 이 때의 심은 발동하여 선과 악이 존재하는 의식(意)과 다름 아니다. 의식은 사물에 의해 작동하여 선악의 분별관념을 만들어 내며 또한 자신이 만들어낸 관념들을 참으로 존재한다고(實有) 집착하는 대상적 의식작용을 말한다. 그렇다면 왕기는 심(心)을 대상을 인연하지 않아도 스스로 발동하는 마음 자체(心體)로 보는 동시에 심체와는 관계없이 사물에 촉발되어 피동적으로 움직이는 생각들(意)이 위주인 마음으로도 읽는다. 마음은 본래 발동하면서도 선악의 분별적 관념을 만들지 않는데, 이는 곧 주돈이(周敦頤:1017~1073)가 말하는 ‘활동하면서도 (분별의식이 없이) 고요하며 動而無動 고요하면서도 (분별의식이 없이) 활동한다[靜而無靜]’³¹⁾ 상태로서 이러한 심체를 무선무악이라 하는 것이다. 반면 사물에 의해 촉발된 의식작용은 수많은 분별적 생각들이 끊임없이 일어났다 사라지므로 마음 본래의 고요함을 유지하지 못하고 불안정하다.

왕기에 의하면, 마음의 두 측면인 心과 意의 관계에 있어서,³²⁾ 마음에 선악의 분별과 집착을 일으키는 의식이 지배적일 때는 마음 본래의 능동적 활동은 힘을 잃고 드러나지 못한다.³³⁾ 그러므로 마음 본래의 능발적 작용이 정신을 주도할 때는 심·의·지·물이 모두 무선무악이라 할 수 있지만, 마음 자체(自性)가 발현(流行)하지 못하고 분별적 의식작용이 정신을 지배할 경우에는 심·의·지·물이 모두 유선유악이 된다. 왕기가 무심(無心)이라고 할 때의 심은 분별과 집착을 일으키는 의식에 지배되는 선과 악이 있는 마음으로, 무심이란 곧 분별과 집착의 의식이

31) 周敦頤, 『通書』, 「動靜章」. “動而無動, 靜而無靜”

32) 王畿는 마음 본래의 능발적이고 무분별의 작용과 피동적인 분별의식을 知와 識으로도 설명한다. 知는 마음이 지닌 선천적인 직관능력인 良知를 말하고, 識은 知識의 의미로 사물과의 관계에서 형성되는 주관의식을 말한다.

33) 『全集』 8卷, 「意識解」. 心과 意의 관계에 대해 王畿는 “意가 우세하면 心이 감추어지고 識이 우세하면 知가 힘을 잃는다(意勝則心劣, 識顯則知隱)”고 하였다

힘을 잃고 작동하지 않는 마음을 말한다. 그렇다고 무심이란 마음에 분별과 집착의 염두가 사라짐으로서 텅 비고 고요한[空寂]의 본성으로 회귀한다는 것은 아니다. 분별과 집착심이 사라진다는 것은 오히려 마음 본래의 작용인 양지가 살아서 활동하는 것을 말한다. 대상을 인연하는 의식작용이 힘을 잃으면 마음 본래의 활동성이 그대로 살아난다는 뜻에서 ‘무심지심(無心之心)’ 이다³⁴⁾

왕기의 사무설은 대상적 인식은 마음의 본질이 아니며 마음 본래의 능발적인 감응작용이 더 근원적이고 본질적인 것임을 말하려는 것이며, 단지 마음 본래의 능발적 감응작용을 심·의·지·물의 개념으로 분석적으로 표현한 것에 불과하다. 왕기가 보기에 전덕홍의 사유설은 비록 무선무악의 심체를 전제로 하고 있으면서도 마음 자체의 자발적 활동력에 의한 깨달음[悟]의 중요성을 간과하고, 단지 유선유악의 의식상에서 선의식과 선의지를 기르는 점수공부만을 주장하는 것에 불과하다. 왕기는 자신과 전덕홍의 학문적 차이를 마음의 본래성을 돈오하는 선천학(先

34) 禪宗에서는 心은 ‘自性清靜心’ ‘本心’ ‘眞心’ ‘一心’ 등으로 일컬으며 허망한 心(妄心)과 구별한다. 妄心은 그냥 心이라기 보다는 ‘念’ ‘妄想’ ‘妄念’ ‘心念’ 등으로 부른다. 선종은 心에 대해 ‘本心’과 ‘妄心’, ‘清靜性’과 ‘虛妄性’ ‘무분별’과 ‘분별’이라는 양면적 이해에 바탕하여 ‘無心’ ‘無念’ ‘無相’의 사상을 발전시켰다. 이런 점에서 王畿의 心에 대한 이해는 선종과 매우 유사성을 지닌다. 선종에서는 마음과 실체에 대한 체계적이고 분석적인 이해에 앞서 간단하고 단도직입적으로 ‘無心’ ‘無念’의 실체를 말한다. 선종은 本心과 妄心, 清靜性과 虛妄性을 하나로 아우르고 있는 우리의 마음을 그대로 가리키며, 자신의 마음에서 본심을 오염하는 망념을 견어내고 곧장 본심을 드러낼 것을 실천적으로 지향한다. 그래서 선종에서는 자기 마음은 구도와 수행의 중점이 되며 慧能(638~713) 이후로 선종은 ‘清靜心’의 회복이라는 실천적인 수행의 문제를 둘러싸고 소위 漸修를 강조하는 北宗과 頓悟를 말하는 南宗의 분열이 생기게 된 것이다. 北宗으로 구분되는 神秀에 의하면, 마음의 본체는 본래 청정하지만 마음이 일어나는 순간 번뇌에 의해 오염되기 때문에 마음의 작용에는 청정한 것과 오염된 것이 있다. 마음의 움직임 자체는 妄念이며 妄念에 의해 본래의 청정성을 잃게 된다. 따라서 神秀는 청정성을 장애 하는 것들을 털어 내는 점진적인 공부를 통하여 본래의 청정성으로 되돌아감으로서 마음의 본체를 깨달을 수 있다고 보았다. 오염된 마음의 작용을 제거해 나가는 점진적인 ‘공부’의 과정을 통해서 청정한 마음을 회복하게 된다. 神秀에 있어서는 마음의 본체의 깨달음(本覺)과 禪定의 공부는 확연히 구분되는 것으로, 본체와 공부를 혼동해서는 안 된다. 이에 대해 慧能은 본체의 깨달음과 공부를 구분하고 공부를 강조하는 神秀에 대하여, 마음의 근원을 頓悟하여 단도직입적으로 마음의 본체로 들어가 불성이 작용하는 마음을 드러내도록 하였다. 이렇게 漸修를 강조하는 神秀禪과 頓悟를 강조하는 慧能禪의 논쟁은, 본체의 회복을 위해 漸修를 강조하는 錢德洪의 四有說과 본체의 頓悟를 말하는 王畿 四無說의 대립과 매우 유사한 형식을 지닌다. 양명학에 있어서 양지개념이나 양지발현 공부론의 구조를 밝히는 데 향후 선종과의 비교적 연구는 매우 유용할 것으로 생각된다.

天學)과 후천적인 의식에서 공부하는 후천학(後天學)으로 구분한다.

(龍溪)선생께서 존엄자(尊嚴子)에게 말했다. ‘정심(正心)은 선천학(先天學)이고 성의(誠意)는 후천학(後天學)이다’ 존엄자가 말했다. ‘반드시 선천적 본래성[先天]과 후천적 경험성[後天]으로 심과 의를 구분하는 이유는 무엇입니까?’ 선생이 말했다. ‘우리들의 감정이나 욕구는 모두 의식에서 생긴다. 마음은 본래 지선인데 의식이 발동하면 불선(不善)이 생긴다. 선천의 심체에 뿌리를 내릴 수 있으면, 생각이 발동해도 자연히 선하지 않을 수 없으며, 일체의 감정과 욕구가 끼어들지 않으므로 치지(致知) 공부는 자연히 간단하고 힘이 들지 않으니, 이른바 “후천으로 하늘의 때를 받는다”는 것이다. 후천적인 의식작용에 뿌리를 두면, 세상의 잡된 감정과 욕구를 피하지 못하고 이것들에 휘말려 이들을 끊어버리는 데 힘이 드니, 치지공부는 번잡하고 어렵다는 생각이 들며 선천적인 본래 마음을 회복하려고 많은 힘을 들인다. 안자(顏子)는 선하지 못한 것이 있으면 자각하지 못한 적이 없고 자각하면 더 이상 행하지 않았다고 하니, 바로 선천에 의거한 간이한 학문이다. 원망과 욕구가 일어나지 않게 극복하고 제압하는 것은 후천적인 번잡한 학문이다. 이들을 구분하지 않을 수 없다.’³⁵⁾

윗 글을 보면 왕기는 치지(致知)를 간이한 선천학과 번잡한 후천학으로 구분한다. 선천학은 마음의 선천적인 본래성(心體)을 직접 돈오하는 것이며, 후천학은 후천적인 의식상에서 점진적인 공부를 해나가는 것이다. 치지공부는 마음의 본래성에 의거하느냐 후천적인 의식에 의거하느냐에 따라 매우 번잡한 공부가 될 수도 있고 아주 간이한 공부가 될 수도 있다. 전덕홍의 사유설은 유선유악의 의식에서 행하는 공부이기 때문에 마음의 본래성을 회복하기 위해서는 많은 힘을 들여 공부해야 한다. 왕기가 보기에 사유설의 공부는 세속적 감정과 욕망으로 들끓는 의식

35) 『全集』1卷, 「三山麗澤錄」. “先生謂遵嚴子曰 正心先天之學也 誠意後天之學也 遵嚴子曰 必以先天後天 分心與意者何也 先生曰 吾人一切世情嗜慾皆從意生 心本至善 動於意 始有不善 能在先天心體上立根 則意所動自無不善 一切世情嗜慾自無所容 致知工夫自然易簡省力 所謂後天以奉天時也 若在後天動意上立根 未免有世情嗜慾之雜 纔落牽纏便費斬截 致知工夫轉覺繁難 欲復先天心體 便有許多費力處 顏子有不善未嘗不知 知之未嘗復行 便是先天易簡之學 原憲克伐 怨慾不行 便是後天繁難之學 不可不辨也

에 의존하기 때문에 더 어렵고 힘들며, 마음 자체의 근원적인 역동성을 깨닫는 공부의 효과에 미치지 못한다. 생명의 내면에 은밀하게 작용하는 본래 마음의 일기(一機)와 직접적으로 맞닿는다면, 치지공부는 더욱 간이하면서도 효과적일 수 있기 때문이다. 왕기는 마음의 본체에 뿌리를 둔 선천학이야말로 공자(孔子)에서 안연(顏淵)으로 이어지는 성인되는 학문[聖學]의 본질로 간주한다. 따라서 그는 사구교가 심체의 역동성에 뿌리를 둔 선천학의 본질을 적확하게 표현하지 못했다고 보았기 때문에 사무구를 궁극적 교법이라고 주장하였던 것이다.

왜 후천학은 궁극적일 수 없는가? 그것은 선악의 분별적 인식과 선을 향한 실천적 노력에 바탕을 둔 공부는 선악에 대한 관념적 집착을 일으킬 수 있기 때문이다. 후천적 의식상에서 선은 악에 상대하는 관념적 존재에 불과하며, 선과 악의 부정[無善無惡] 역시 관념적인 것이 될 수밖에 없다. 무선무악의 본심은 대상을 인연으로 작용하는 의식을 통해서도 결코 이를 수 없으며, 심체로 곧장 깨달아 들어가는 돈오의 선천학만이 心體의 역동적 작용을 체험하고 주체화할 수 있다. 사유설의 성의(誠意)공부는 악념(惡念)을 없애야 하는 공부의 대상으로 삼고 또한 행해야 할 선이 전제된다. 왕기의 의문은 후천적 의식 속에서 선을 행하기 위해 꾸준히 노력한다고 해서 과연 참된 선[至善]에 이를 수 있는가 하는 것이다. 왕기의 답은 의식상의 공부로는 불가능하며 오직 심체를 돈오하는 선천학에서만 가능하다는 것이다. 마음 본래의 역동성이 후천적 의식을 뚫고 그 역량을 드러낼 때 비로소 지선이 가능한 것이며, 이미 의식화된 선은 지선이라 할 수 없다. 따라서 마음 자체가 본래 무선무악이며 본체와의 하나 됨이 양지발현[致良知] 공부의 목표라면, 사유설은 일시적 방편이며 사무설이 궁극적 교법이 될 수밖에 없는 것이다.

사무설은 이성적이고 도덕적인 주체의식 보다 근원적인 무심(無心)의 자연적 본성을 가리키고 있다. 무심에 따르는 삶은 일체의 가치판단을 부정하고 방기하는 것은 아니다. 기성의 가치 관념이나 습관화된 생각에 지배되는 경험적 의식의 문을 닫고 선천적인 생명의 역동성이 솟아 나오게 함으로써 지선의 열린 가치를 창출하는 것이다. 지선이란 무심으로 변화하는 세계와 하나로 감응할 때 창조되는 행위의 최적점(天則, Optimum)이다. 왕기는 무심의 감응에 대해 다음과 같이 말한다.

‘비어 있음’은 道(道)의 근원이다. 눈은 비어 있기 때문에 세상의 색을 볼 수 있고, 귀는 비어 있기 때문에 세상의 소리를 들을 수 있으며, 마음은 비어 있기 때문에 세상의 선을 알 수 있다. 舜(舜)은 깊은 산 속에 살지만 그의 마음은 본래 텅 비어 있다. 일단 감응(感應)을 일으키면 왕성하게 터져 나와 막을 길이 없으니 텅 빈 마음으로 받아들이기 때문이다. 눈에 청색이나 황색이 남아 있으면 밝음이 흐려져서 색을 구별할 수 없다. 귀에 맑고 탁한 소리가 남아 있으면 청력이 흐려져 소리를 구별할 수 없다. 마음에 규범을 간직하면 마음이 막히어 변화를 통달할 수 없다. 군자의 학문은 마음을 텅 비워 근본을 세우는 것이다.³⁶⁾

마음이 텅 비어 있는 것[虛]이 바로 무심이다. 마음은 본래 텅 비어있기 때문에 오히려 모든 가치를 수용할 수 있다. 우리 마음이 특정한 가치관이나 도덕적 선입관으로 차 있다면 변화하는 세계와 그에 맞는 새로운 선을 받아들일 여지가 없을 것이다. 사람이 세상을 살아가기 위해서는 선악의 가치기준이나 그 실천이 필요하다. 왕기가 마음에 악은 물론 선도 담아두지 말고 마음을 텅 비우려는 것은 함께 세상을 살아가기 위한 선의 존재까지 부정하는 것은 아니다. 문제는 우리 스스로 어떤 하나의 선에 고착하고 집착하는 데 있다. 선이 선으로 우리 마음에 고착되어 버릴 때 그것은 이미 선이 아니며 하나의 관념적 독단에 불과하게 된다. 참된 선[至善]은 우리의 마음에 각인된 기성의 가치나 고착된 도덕관념, 습관화된 생각으로부터 자유로운 정신이 세계의 변화와 하나가 될 수 있을 때 창출된다.

왕기가 말하는 무심의 선, 곧 지선은 결코 어떤 선의 절대화를 거부하지만, 그렇다고 모든 가치를 상대화하거나 주관화하는 것은 아니다. 지선은 정신의 모든 주관적 조건을 넘어서 텅 빈 마음[心]으로 변화하는 세계[物]와 하나 됨에서 나온다. 우리 마음이 후천적인 경험에 고착되지 않고 지선을 창출하기 위해서는 근본적으로 텅 빈 본래의 마음에서 나오는 생명의 자연적인 역량을 살려내야 한다. 왕기는 텅 빈 마음 자체의 역동성을 완전하게 발현한 정신적 경계를 만년의 왕수인

36) 『全集』 21卷, 「大象義述」. “虛者, 道之源也. 目惟虛, 故能受天下之色. 耳惟虛, 故能受天下之聲. 心惟虛, 故能受天下之善. 舜居深山, 心本虛也. 一有感觸, 沛然若決而莫禦. 以虛而受也. 目存青黃, 則明眩而不能辨色. 耳存清濁, 則聰聵而不能別聲. 心存典要, 則心窒而不能通變. 君子之學, 致虛所以立本也.”

이 도달한 경지에서 실증한다.

월(越) 땅에 머문 이래로 공부가 더욱 완숙해지고 날로 성취를 이루니 믿고 따르는 사람이 더욱 많아졌다. 때에 맞게 시비를 판단하고 때에 맞게 시비를 잊으며, 입을 열면 바로 본심을 깨달아 어디에 머무는 곳이 없이 자유롭다. 붉은 해가 하늘에 걸려 자연히 세상을 비추며, 사계절에 원기가 운행하여 갖가지 변화가 일어나지만 까닭을 모르는 것과 같다. 대체로 후대 유학자들의 학문은 밖에 빠져 있고 노(老)·불(佛)의 학문은 안에 빠져 있다 이미 깨달았다면 안과 밖이 하나가 된다. 온갖 감응이 ‘하나’에서 일어나니 끊임없이 보존하고 간직하여 ‘하나’를 떠나지 않는다. 만년에 이르러 더욱 성취를 이루어 원용의 경지에 이르렀다. 만상(萬象)이 하나가 되고 하나가 만상이 되며, 하나도 없고 만상도 없이 하나 또한 잊어버렸다.³⁷⁾

왕기는 왕수인이 월 땅에 머물면서(1522) 그의 양지발현[致良知] 공부가 완숙된 경지에 이르렀고 불교와 같은 경지로 나아갔다고 말한다. 왕기는 윗 글에서 왕수인의 사상적 변천을 다음의 몇 단계로 요약하고 있다. 주희(朱熹)의 외향적 격물궁리학(格物窮理學)이나 불교의 내향적 심학을 벗어나 양지를 깨닫고 내외합일(內外合一)에 이른 단계, 오직 양지 본체와 합일하는 공부를 행한 단계, 그리고 만년에 이르러 ‘하나가 만상이 되고 만상이 하나가 되며 하나도 없고 만상도 없으며 하나 또한 있는다’는 단계이다. 만년이 되면 왕수인은 본심을 깨달아 어떤 것에도 집착하지 않는 자유무애[自由無碍]의 경지에 이르렀고 주체[內]와 대상[外]이 ‘하나[一]’인 양지조차도 있는 단계에 이르렀다는 것이다. 이러한 왕수인의 정신적 경지는 무(無) 자체이기 때문에, 양지(良知)이던 불교의 본래면목(本來面目)이나 불성(佛性)이던 어떤 개념적 표현으로 한정할 수 없다. 양지 역시 본체를 표현하는 방편적 개념에 불과한 것이 된다. 왕기가 유학자로서 왕수인의 양지학이 이른 경지를 이렇게 이해한다면, 왕기는 본체의 돈오(頓悟)라는 관점에서 유학과 불교의 개

37) 『全集』 2卷, 「淵陽會語」. “逮居越以後, 所操益熟, 所得益化, 信而從者益衆, 時時知是知非, 時時無是無非, 開口即得本心, 便無假借濳泊, 如赤日麗空, 而萬象自照, 如元氣運於四時, 而萬化自行, 亦莫知其所以然也. 蓋後儒之學泥於外, 二氏之學泥於內. 既悟之後, 則內外一矣. 萬感萬應皆從一生, 兢業保任不離於一. 晚年造履益就融釋, 卽一爲萬, 卽萬爲一, 無一無萬, 而一亦忘矣.”

념적 차이나 이론적 경계를 허물어 버렸다고 할 수 있을 것이다. 그래서 왕기는 불이설(不二說)이 유학의 밀지(密旨)라고 까지 하는데, 우리는 이렇게 유학과 불교의 이론을 거리낌 없이 넘나드는 왕기의 말을 어떻게 이해해야 할 것인가?

선도 없고 불선도 없는 것을 ‘참된 선’이라 하며, 영원함도 없고 영원하지 않음도 없는 것은 ‘참된 영원’이며, 미혹도 깨달음도 없는 것은 ‘참된 깨달음’이다. 이것은 우리 유학의 ‘불이(不二)’의 밀지이며 성인의 최고 학문이다.³⁸⁾

선과 불선, 영원[常]과 무상(無常), 미혹 迷 와 깨달음 悟 을 분별하여 어느 한편에 집착하지 않는 것을 ‘불이’라고 한다. 본래 불이설(不二說)³⁹⁾은 진여(眞如)의 궁극적 경지에 이르는 불교의 중요한 사유방식이다. 그런데 왕기는 유학의 궁극적인 경지 역시 모든 이분법적 분별과 집착을 떠나 ‘참된 선 至善’, ‘참된 영원 眞常’, ‘참된 깨달음 徹悟’을 추구하는 데 있다고 하였다 『유마경 維摩經』에서 유마(維摩)는 세간의 어지러움과 함께 하면서도 깨끗함을 잃지 않기 때문에 세간법(世間法)에도 출세간법(出世間法)에도 집착하지 않는다 왕기는 유마가 중생을 제도한 ‘불이의 섭화(攝化)’를 이해하고 배울 필요가 있다고 하였는데, 이는 불교를 그냥 추종하는 것이 아니라 유학이 지닌 불이(不二) 사상을 일깨우기 위한 하나의 방법이기도 하다.⁴⁰⁾ 말하자면 『유마경』의 불이설처럼 『중용』의 핵심도 중(中)과 화(和), 미발(未發)과 이발(已發)이 일체를 이룬다는, 이른바 ‘세계는 본래 진실하여 둘이 아니다[爲物不貳]’⁴¹⁾고 하는 사상에 있다는 것이다. 이런 의미에서 왕기는

38) 『全集』 17卷, 「不二齋說」. “無善無不善 是謂至善 無常無無常 是爲眞常 無迷無悟 是爲徹悟 此吾儒不二之密旨 天聖絕學也”

39) ‘不二’는 일체의 현상에 대한 분별상을 초월하여 진여와 평등법성에 이르는 것을 말한다 龍樹의 『中論』에는 ‘不生亦不滅 등 八不로서 분별상과 편견의 집착을 떠난 법성의 본질을 드러내는 中道觀을 가리키기도 한다. 또한 『維摩經』의 「入不二法門品」에는 32종의 不二法門이 실려 있다.

40) 『全集』 17卷, 「不二齋說」. “予復謂陽和子曰 維摩所說經 亦須理會 此印證法也 權以統萬行 慈以濟群蒙 覺以顯宗極 不二之法象也 身爲白依 嚴持律行 示有眷屬而常離於欲 混迹塵勞而不失靜業 博奕遊戲 利行同事 常善救人 照法弘教也 …… 同衆病而不捨 入衆魔而不墮 忘毀譽無八風可吹 齊得喪無三界可出 不二之攝化也 …… 一念自信 庶無負於師門之傳 固非以維摩爲榜樣也 此段因緣不可學不可傳”

41) 『中庸』 第 26章 “其爲物不貳 則其生物不測

선종과 유학의 유사성을 인정하면서도, 또 『중용』의 불이사상 역시 불교가 아닌 유학에 뿌리를 둔 것임을 강조한다.⁴²⁾ 그 뿌리가 바로 공자와 안연의 유학이다. 왕기가 ‘무심(無心)’ ‘무념(無念)’ ‘돈오(頓悟)’ ‘업력(業力)’ ‘윤회(輪廻)’ 등의 불교적 용어들을 거리낌 없이 사용할 수 있는 것은, 그가 전덕홍에게 언어적 표현에 얽매이지 말라고 했듯이, 스스로 언어와 개념적 사고를 초월하여 직접적으로 마음 자체를 깨닫는 선천돈오학을 추구하기 때문이다. 선천돈오학은 『유마경』의 언어로 표현될 수 있으며 『중용』의 언어로도 형용될 수 있기 때문일 것이다.

지금까지 왕기가 제기한 사무설이 지닌 함의, 그리고 선천돈오학의 주장을 살펴 보았다. 전덕홍의 사유설은 습심으로 오염된 의식상에서 선을 행하고 악을 제거하는 공부를 하여 본체를 회복할 것을 지시하는 것이며 선을 행하려는 실천적 의지를 요구하는 점수의 공부론이다. 왕기는 심·의·지·물의 일체성의 관점에서 사구교가 일시적 교법일 뿐 성학의 궁극적인 경지까지 포괄할 수 없다고 보았으므로 다시 사무구를 제기하였던 것이다. 그렇다면 왕기는 사무설만을 주장하고 사유설을 전적으로 부정하는 것인가? 사실 왕기가 사유설을 일시적인 교법으로 보았다고 해서 실제로 학문하는 과정에서 사유설이 차지하는 의의를 완전히 부정하는 것으로 볼 수 없다. 다만 사무설이 궁극적 교법이 되어야 한다는 것이다. 양지의 현성(現成)을 주장하는 왕기가 “양지는 배우지 않아도 알 수 있기 때문에 더 이상 치양지(致良知) 공부가 필요 없다. 양지는 완전하게 발현되어 병폐가 없으므로 더 이상 욕구를 없애는 공부를 할 필요가 없다”고 한 견해에 대해, 그것은 분수를 넘는 논의⁴³⁾라고 평가한 것을 보면, 전덕홍이 의심한 것처럼 왕기가 현실세계의 습심과 욕망을 가볍게 보거나 이기적 욕망을 없애는 공부를 거치지 않더라도 곧바로 본체에 이를 수 있다고 생각지 않았음이 분명하다. 왕기는 왕수인의 치양지 공부가 사유설의 성의공부에 그치는 것이 아니라 본체의 돈오가 궁극적임을 사무구로서 주장한 것이 아니겠는가.

42) 『全集』 17卷, 「不二齋說」. “中庸, 盡性之書, 孔氏家學也. 天地之道, 可一言而盡, 爲物不二, 故生物不測, 性一而已. 是爲未發之中, 發之則爲喜怒哀樂之情. 有未發之中, 斯有發而中節之和. 以位以育, 天地萬物所不能違言, 其致一也. 禪固有同於儒矣, 而儒者之學, 淵源有自, 固非有所托而逃, 亦非有所泥而避也.”

43) 『全集』 2卷, 「滌陽會語」. “有謂良知不學而知, 不須更用致知. 良知當下圓成無病, 不須更用銷欲工夫, 凌躐之論也.”

IV. 왕수인(王守仁)의 만년사상: 본체와 공부의 합일

전덕홍은 사구교를 궁극적인 교법으로 간주하였으며, 본체를 장애하는 습심의 가정 하에 선을 행하고 악을 제거하는 성의(誠意)와 격물(格物) 위주의 공부론으로 해석하였다. 이에 대해 왕기는 무선무악인 심체의 자성유행(自性流行)과 체용일원(體用一源)의 관점에서 사구교외에 다시 사무구를 제시하였다. 그렇다면 당시 현장에서 이들의 견해차에 직면한 왕수인의 생각은 어떠했을까? 왕기의 사무구는 과연 왕수인의 교법을 벗어난 것이었는가? 왕수인의 입장에 접근하기 위해 먼저 「천천증도기」의 기록부터 살펴보자.

「천천증도기」 가운데 이들에 대한 왕수인의 회답은 대체로 두 부분으로 나뉘는데, 전반부에는 사유설과 사무설에 대한 교법상의 성격을 규정하며, 후반부에는 각각에 대한 문제점을 지적하고 있다.

우리의 교법은 원래 두 종류가 있다. 사무설은 근기가 뛰어난 사람[上根人]을 위해 세운 교법이며, 사유설은 보통 사람[中根] 이하의 사람을 위해 세운 교법이다. 상근인은 무선무악의 심체를 깨달아 무(無)에 뿌리를 두게 되니 의와 지와 물도 무에서 생긴다. 하나로 모든 것을 포괄하여[一了百當] 본체가 바로 공부이며, 직접적이고 간이하여[簡易直截] 쓸 데 없는 것도 모자란 것도 없는 돈오학(頓悟學)이다. 중근(中根) 이하의 사람은 본체를 깨달은 적이 없어서 선악이 있는 곳에 뿌리를 두니 심과 지와 물이 모두 유(有)에서 생긴다. 반드시 선을 행하고 악을 제거하는 공부를 해서 도처에 극복하고 다스리면서 점차로 깨달음에 이르니, 유에서 무로 돌아가 본체를 회복하는 것이다. 그 공부의 결과는 모두 마찬가지이다.⁴⁴⁾

전반부를 보면, 왕수인은 자신의 교법을 사무설과 사유설 두 가지로 구분하는

44) 『全集』 1卷, 「天泉證道記」. “吾教法原有此兩種 四無之說 爲上根人立教 四有之說 爲中根以下人立教 上根之人 悟得無善無惡心體 便從無處立根基 意與知物 蓋從無生 一了百當 卽本體便是工夫 易簡直截 更無剩欠 頓悟之學也 中根以下之人 未嘗悟得本體 未免再有善有惡上立根基 心與知物 蓋從有生 須用爲善去惡工夫 隨處對治 使之漸漸入悟 從有以歸於無 復還本體 及其成功一也”

데, 이것은 대체로 선천학과 후천학을 구분한 왕기의 견해와 일치한다. 공부론의 측면에서 볼 때 사무설은 근기가 뛰어난 사람[上根人]에게 해당되는 ‘본체가 바로 공부[即本體便是工夫]’인 경우를 말하며, 사유설은 보통 사람[中根] 이하에 해당되는 ‘선을 행하고 악을 제거하는 공부[爲善去惡工夫]’를 말한다. 윗 글을 보면 왕수인은 사무설과 사유설 모두에 교법으로서의 적당한 위치를 부여하였고, 특히 본체를 아는 방식 - ‘깨달음(悟)’을 기준으로 돈오학(頓悟學)과 점오학(漸悟學)으로 구분한다. 돈오학은 상근인을 가르치는 교법으로 선천학을 말하며, 점오학은 보통 이하의 사람들을 가르치는 교법으로 후천학을 말한다.

사유구와 사무구는 본체에 이르는 주체적 방식에서 볼 때 ‘깨달음(悟)’에서 구분된다. 사무구는 돈오를 통해 체험되며, 점오(漸悟)는 사유구를 따라 공부를 하는 점수(漸修)를 말한다. 다시 말해 돈오와 점오는 본체에 이르는 주체적 방식의 차이로서, 돈오는 무(無)의 본체를 단번에 곧장 깨달아 들어가는 것이지만 점오는 선악이 있는 의식상에서 악을 제거하고 선을 행하는 점진적인 공부를 통하여 무의 본체로 돌아가는 것이다. 이 부분의 내용은 『점습록』과도 대체로 비슷하다. 왕수인은 사유설과 사무설을 모두 교법으로 받아들임으로써 사유설과 사무설은 각기 나름의 적용되는 범위를 지니게 되었고, 특히 사무설은 왕수인에 의해 은근히 긍정되고 궁극적 교법으로까지 간주되는 것처럼 보이기도 한다. 하지만 왕수인에게 이들은 궁극적으로 상호 보완적으로 배합되어야 완전한 공부론이 될 수 있다.

다시 「천천중도기」 후반부에 이어지는 왕수인의 논평을 살펴보자.

…… 그러나 거기에 집착해서는 안 된다. 사무설에 집착한다면 보통 사람들의 뜻을 이해하지 못하기 때문에 상근인을 대하기엔 좋지만 중근 이하의 사람을 대할 방법이 없다. 사유설에 집착한다면 의식(意)에 선악이 있다고 간주하여 보통 이하의 사람들을 대하기엔 좋다고 여기지만 상근인은 받아들일 수 없다. 다만 우리 보통 사람들의 마음으로는 확연히 깨닫지 못하기 때문에, 비록 이미 깨달았다고 해도 수시로 점수의 공부를 해야 한다. 그렇지 못하면 범인을 넘어서 성인이 될 수 없으니, ‘상승인(上乘人)은 중하근인(中下根人)의 공부를 겸한다’고 한 것이다. 여중(汝中: 왕기)은 그러한 뜻을 잘 간직하되 가볍게 사람들에게 드러내서는 안 되니, 말로 표현한다면 도리어 천기를 누설하는 것이 된다. 덕홍은 이 경지에까지 나아가야 현묘한 깨달음을 얻을 것이다 …… 서

로의 장점을 취할 수 있으면 우리의 교법이 상하에 모두 통하여 선학(善學)이 될 것이다.’ 이로부터 세상에 천천증도의 논의가 전해졌고 도의 흐름이 하나로 귀결되었다고 한다.⁴⁵⁾

왕수인은 사무설과 사유설 두 설을 모두 인정하면서도 자신들의 견해에만 집착하지 말고 상대의 이점을 수용할 것을 강조한다. 특히 그는 왕기에게 비록 본체를 깨달았다고 하더라도 습심의 오염은 잠재적인 영향력을 지니기 때문에 늘 점수의 공부로서 보완할 것을 충고하였다. 근기가 뛰어난 사람도 보통사람들의 점수공부가 필요하다는 것이다. 또한 전덕홍에게는 왕기의 돈오학을 받아들여 점수의 공부가 궁극의 경지에 이르도록 유도한다. 이렇듯 「천천증도기」에 의하면, 왕수인은 사무구에 동의하고 그 적용범위를 인정하면서도 사유설과의 배합을 강조하고 있다.

다시 사무설에 대해 「천천증도기」와 입장 차이를 보이는 『전습록』과 『연보』의 기록을 살펴보자.

여중(汝中)의 견해는 우리들 중 근기가 뛰어난 사람을 상대하는 것이며, 덕홍의 견해는 우리들 중 그만 못한 사람들을 위해 세운 교법이다. 두 사람이 서로의 견해를 받아들여 사용한다면 상·중·하 모든 근기의 사람들을 도(道)로 이끌 수 있다. 각자 자신의 입장만을 고집한다면 눈앞의 사람들(제대도) 보지 못할 것이니, 모두 도를 완전하게 밝히지 못할 것이다. 앞으로 학우들과 강학(講學)을 할 때 절대로 나의 중지를 잃지 말라. …… 오직 나의 사구(四句)의 화두에 의거해서 사람들을 가르친다면 저절로 병폐가 없을 것이니, 이는 원래 상·하에 두루 통용되는 공부이다. 근기가 뛰어난 사람은 세상에서 만나기 어려우며, 본체상의 공부는 단번에 깨달아 완전하게 이루는 것이다. 이는 안자(顔子)나 명도(明道)도 감당하지 못했던 일인데, 어찌 경솔하게 사람들에게 바라겠는가? 사람에게에는 습심이 있으니, 양지 상에서 실제로 선을 행하고 악을

45) 『全集』 1卷, 「天泉證道記」. “……然此中不可執著. 若執四無之見, 不通得衆人之意, 知好接上根人, 中根以下人, 無從接授. 若執四有之見, 認定意是有善有惡的, 知好接中根以下人, 上根人亦無從接授. 但吾人凡心未了, 雖已得悟, 仍當隨時用漸修工夫. 不如此, 不足以超凡入聖. 所謂上乘兼修中下也. 汝中此意, 正好保任, 不宜輕以示人, 概而言之, 反成漏泄. 德洪卻修進此一格, 始爲玄通. ……若能互相取益, 使吾教法, 上下皆通, 始爲善學耳. 自此海內相傳天泉證悟之論, 道脈始歸於一云.”

없애는 공부를 하게 하지 않고, 다만 헛되게 본체만을 생각하여 착실하게 모든 일들을 행하지 못한다면 적막하고 공허한 것을 기르는 것에 불과하다. 이런 병폐는 작은 것이 아니니 미리 분명히 해두지 않을 수 없구나.46) (『전습록』)

(양명)선생은 기뻐하시며 말씀하셨다. ‘…… …… 두 사람의 견해는 정말 서로의 장점을 취한다면 문제될 것이 없다. 여중은 덕홍의 공부를 사용해야 하고 덕홍은 여중의 본체를 확실히 이해해야 한다. 두 사람이 서로 장점을 취한다면 우리 학문은 결코 버릴 것이 없을 것이다. …… 여중이 이런 뜻을 알았다면 홀로 묵묵히 공부를 하면 되지 자기 생각에 집착해서 남을 대해서는 안 된다. 상근인은 세상에서 찾기 어렵다. 단번에 본체를 깨달아 공부를 이루며 사물과 나, 안과 밖이 단번에 하나로 관통하는 일은 안자와 명도도 감당하기 어려운데, 어떻게 가벼이 사람들에게 바랄 수 있겠는가? 두 사람이 나중에 학자들에게 말할 때는 나의 사구종지에 의거하도록 힘쓰라’47) (『연보』)

『전습록』의 내용은 대체로 「천천증도기」의 기록과 비슷하지만, 왕수인은 사무구에 그렇게 적극적으로 동의하지 않는 듯하며 오히려 그의 평가는 매우 부정적으로까지 보인다. 여기서 왕기의 사무구는 안연이나 정효 程顥도 감당하지 못할 거의 실현 불가능한 경지로 지적되고 있다. 그리고 사유설 자체가 상근인과 중하근인 모두에게 적용될 수 있는 ‘철상철하(徹上徹下)’의 공부로서 충족적인 것이라고 말하고 있다.

사무구에 대한 부정적 평가는 『연보』에 이르면 더욱 분명하게 확인할 수 있다. 『연보』는 처음에는 대체로 사유구와 사무구가 상호 배합되어야 한다고 말하며 그

46) 『傳習錄』下, 315條(『王陽明全集』3卷). “汝中之見, 是我這裏接利根人的 德洪之見, 是我這裏爲其次立法的. 二君相取爲用, 則中人上下, 皆可引入於道 若各執一邊 眼前便有失人, 便於道體各有未盡 以後與朋友講學, 切不可失了我的宗旨. …… 只依我這話頭 隨人指點; 自沒病痛 此原是徹上徹下工夫 利根之人, 世亦難遇 本體工夫, 一悟盡透 此顏子明道所不敢承當 其可輕易望人 人有習心 不教他在良知上實用爲善去惡工夫, 只去顯空想箇本體, 一切事爲 俱不著實 不過養成一箇虛寂 此箇病痛, 不是小小, 不可不早說破

47) 『年譜』, 嘉靖 6年 丁亥[1527, 56歲](『王陽明全集』35卷). “先生喜曰 …… 二君之見正好相取 不可相病, 汝中須用德洪工夫, 德洪須透汝中本體 二君相取爲益 吾學更無遺念矣 …… 汝中見得此意 只好默默自修, 不可執以接人 上根之人, 世亦難覓, 一悟本體, 卽見工夫, 物我內外, 一齊盡透 此顏子明道不敢承當, 豈可輕易望人 二君已後與學者言, 務要依我四句宗旨”

뒤로 다른 기록과 비슷한 내용들로 이루어져 있다. 그러나 『연보』를 편집한 사람은 『전습록』과 「천천증도기」에 기록된 돈오/리근지인(利根之人)·점오 리근이하인(利根以下人)을 배합하라는 자료를 빠뜨리고 있다. 이러한 삭제는 기본적으로 사무설의 의미를 축소하려는 의도가 담긴 것이 아닐까. 이어지는 『연보』의 기록을 다시 보자.

왕기가 말했다. ‘본체를 완전하게 알았다면 사구중지는 어찌합니까?’ 선생이 말씀하셨다. ‘이는 상하를 관통하는 말이며 처음 배우는 사람에서부터 성인에 이르기까지 오직 이 공부만 하면 된다. 처음 배우는 사람이 이 공부를 하여 찬찬히 깨달아 가니, 비록 성인의 경우라도 공부가 끝이 없다. 요순(堯舜)의 정일(精一) 공부 역시 이리할 따름이다 (선생은) 다시 거듭 당부하였다 ‘두 사람은 이후로 결코 이 사구중지를 바꾸어서는 안 된다. 이 사구로 상중하 근기의 모든 사람을 대할 수 있다. ……」’⁴⁸⁾

왕기에 대한 왕수인의 대답은 직접적으로 사무설의 존재의의를 부정하고 있다. 『연보』는 사구만이 상근인과 중하근인을 관통하는 공부라고 하고 게다가 ‘오직 이 공부만 하면 된다(只此工夫)’고 하여 사무구가 공부론에서 차지하는 위치를 완전히 부정하고 있다. 『연보』 중에도 분명 왕수인은 전덕홍에게 왕기가 말하는 본체를 이해하도록 하였는데, 그렇다면 공부론 상에서 사무설이 차지하는 몫을 완전히 부정할 수 없을 것이다. 하지만 『연보』에서는 결국 사무구를 단지 왕기 개인용의 공부로만 인정하고 보편적인 교학용이 되어서는 안 된다고 하였으며, 또한 사무구가 공부론에서 지닌 의미를 완전히 부정한다.

『전습록』이나 『연보』에 비해 「천천증도기」는 사무설의 궁극적 의의를 보다 적극적으로 말하고 있다.

여중의 견해는 내가 오래 전부터 말하고 싶었지만, 사람들이 믿지 못하고 분

48) 『年譜』, 嘉靖 6年 丁亥[1527, 56歲](『王陽明全集』 35卷). “畿曰 本體透後 於此四句宗旨爲何 先生曰 此是徹上徹下語 自初學以至於聖人 只此工夫 初學用此 循循有入 雖至聖人 窮究無盡 堯舜精一工夫 亦只如此 又重囑咐曰 二君以後 再不可更此四句宗旨 此四句中人上下無不接著 ……」”

수를 넘는 병폐가 생길 것이 두려워 지금까지 마음에 묻어 두었다. 이것은 마음으로 전해지는 은밀한 비밀로서, 안자와 명도가 감당하지 못했던 것이다. 이제 이미(四無를) 분명히 말하였고 또한 천기를 발설할 때가 되었으니, 어찌 또 감추겠는가?⁴⁹⁾

이 글에서는 왕수인이 ‘안자와 명도가 감당하지 못하는 것 顏子明道所不敢當’이라고 한 말의 뉘앙스가 『전습록』과 『연보』에 비해 좀 다른 듯하다. 위의 글에 의하면, 왕수인이 쉽게 드러내지 못했던 생각을 왕기가 단적으로 표현한 것이 사무구이다. 사무구가 ‘마음으로 전해지는 비밀스러운 것 傳心秘藏’이라면 그것은 무선무악의 본체를 언어로 표현한다면 유선유악의 범주로 떨어져 버리기 때문에 오직 언어적 이해가 아닌 마음의 깨달음으로만 가능하다는 의미일 것이다. 그런데 그만 왕기가 사무구로 표현하였다면 그것은 ‘천기누설’이 아닐 수 없다. 이런 평가는 도리어 사무구가 최상승인의 궁극적인 경지에 대한 언어적 표현으로 인정한다는 뜻도 될 것이다. 「천천증도기」는 사실 왕기의 편을 들어주면서 『전습록』에서 왕수인이 사구교를 ‘상근인과 보통사람을 관통하는 공부 徹上徹下工夫’로 규정하고 사구교 단독으로 왕수인의 종지로 내세운 내용을 생략하고 있다. 이것은 「천천증도기」의 입장에서는 왕수인이 궁극적으로 사무설의 의의를 인정하였고 사유설과 사무설을 보완적으로 활용하자는 주장으로 보고자 하기 때문이다. 그렇다면 이들 모순적인 기록들 속에서 왕수인의 진정한 의도는 어디에 있다고 보아야 하는가?

이상의 세 기록을 종합해 보면 대체로 왕수인은 근기에 따라 두 종류의 교법을 사용하였으며 사유설과 사무설을 모두 인정한다고 보아야 할 것이다. 동시에 그는 상대에 따라 두 설을 상호 보완적으로 활용할 것을 강조한다. 근기가 뛰어난 사람은 이미 최종의 경계에 가깝기 때문에 반드시 궁극적인 공부의 경지를 보여주면 ‘단번에 본체를 깨달을 것’이다. 그런데 도리어 선을 행하고 악을 제거하는 공부를 강조한다면 그에게는 사족에 불과할 것이다. 만약 사무설의 경계를 이해할 수 없는 보통 이하의 사람들에게 사무설로서 인도한다면, 아마도 공부가 필요 없다고

49) 『全集』 1卷, 「天泉證道記」, “汝中所見, 我久欲發, 恐人信不及, 徒增躓等之病, 故含蓄至今, 此是傳心秘藏, 顏子明道所不敢當者. 今既已說破, 亦是天機該發泄時, 豈容復秘?”

생각하여 그냥 욕망과 생각의 습심을 따르는 것을 무선무악의 경계라고 착각하기 쉬울 것이다. 그럴 때는 반드시 사유설로서 수시로 경각심을 일으켜 힘껏 공부를 하도록 해야 한다. 즉 상대의 역량에 맞는 공부방식을 택하기만 하면 된다는 것이다. 다음과 같은 왕수인의 말에서도 이런 입장을 확인할 수 있다

선생께서 말씀하셨다. ‘성인의 마음은 맑은 거울과 같아서 터럭 같은 가림도 용납하지 않으니 자연히 갈고 닦을 필요가 없다. 보통 사람의 마음은 녹과 때가 두텁게 낀 거울과 같아서 한 바탕 열심히 갈고 닦아 녹슨 곳을 제거해야 한다. 그런 뒤에는 미세한 먼지가 나타나는데 바로 털어 내면 되기 때문에 힘을 들일 필요가 없어진다. 여기에 이르면 이미 인(仁)의 본체를 안 것이다. 가령 때가 녹을 미처 제거하지 못했어도, 그 사이에 본래 한 점의 맑은 곳이 있어서 먼지가 앉았어도 볼 수 있으니 털어 내면 바로 제거된다. 이미 녹 쓸고 때가 낀 곳에 계속 쌓이면 결국 그것을 볼 수 없다. 이것은 학자의 자질과 노력에 따라 차이가 난다. 행여 어렵다고 여기고 의심하지 말라. 보통 사람들은 쉬운 것을 좋아하고 어려운 것을 싫어하는데 거기에도 자연히 이기적 욕구나 습기(習氣)의 장애가 있다. 의식의 한계를 깨뜨리면 저절로 어렵지 않을 것이다.’⁵⁰⁾

왕수인은 각자의 근기와 노력에 따라 본체와 공부, 돈오와 점수를 배합하고 활용할 것을 강조한다. 보통 사람의 마음은 양지를 가리는 장애가 두텁기 때문에 점차적으로 갈고 닦는 공부가 위주가 되어야 하지만, 또한 여기에 그쳐서도 안 된다. 이것은 왕수인이 전덕홍에게 충고한 것처럼 사유설에서 시작하지만 궁극적으로 사무설에까지 이르러야 한다는 것이다. 즉 보통사람들의 경우 두터운 때를 제거하는 점수를 거친 뒤에는 궁극적으로 본체의 돈오의 공부가 배합되어야 한다. 장애가 거의 없는 상근인은 이미 본체의 돈오가 위주가 되면서도 점수의 공부를 병행해야 한다. 이것은 왕수인이 왕기에게 충고했던 ‘상승인은 중하근인의 공부를 겸한다’는

50) 『年譜』, 正德 5年(1510, 40歲), ‘論實踐之功. “先生曰 聖人之心如明鏡 纖翳自無所容 自不消磨刮 若常人之心 如班垢駁蝕之鏡 須痛刮磨一番 盡去駁蝕 然後纖塵即見 纔拂便去 亦不消費力 到此已是識得仁體矣. 若駁蝕未去 其間固自有一點明處 塵埃之落 固亦見得 纔拂便去 至于壅積於駁蝕之上 終弗之能見也. 此學利困勉之所由異 幸勿以爲難而疑之也 凡人情好易而惡難 其間亦自有私意習氣纏蔽 在識破後 自然不見其難矣

것으로 역시 돈오와 점수의 배합을 의미한다. 왕수인에게 사유설과 사무설은 시비 선택의 문제가 아니다. 이들은 다만 자질에 따른 입각점의 차이이며 ‘본체와 공부가 하나’라는 관점에서 상호 보완적으로 작용해야 하는 것이다

천천증도 외에 사구교에 대한 왕수인의 생각, 그리고 전덕홍과 왕기의 입장을 확인할 수 있는 중요한 자료가 있다. 천천증도 이후 왕수인은 광서성(廣西省)으로 출발하였고, 전덕홍과 왕기는 그를 엄탄(嚴灘)까지 전송하였는데, 거기서 왕수인과 왕기 사이에 있었던 문답이 그것이다. 우리는 이 ‘엄탄문답(嚴灘問答)’에 관한 자료의 분석을 통해 ‘천천증도’에 나타난 왕수인의 입장을 다시 한번 확인해 볼 필요가 있다. 이 일은 『전습록』과 왕기의 『서산전군행장』에 모두 기록되어 있는데 왕기의 말을 먼저 들어보자.

선생님께서 양광(兩廣) 지방으로 가실 때 나와 서산(緒山)이 엄탄(嚴灘)까지 전송하였다. 선생께서는 거듭 이전의 설을 말씀하시며 ‘두 사람은 상대를 잘 이용하여 나의 중지를 잃지 말라’고 하였고, 이어서 ‘심(心)이 있으면有心 실상(實)이고 심이 없으면無心 환상(幻)이다 심이 있으면 환상이고 심이 없으면 실상이다’는 구절에 대해 질문하셨다. 서산은 머뭇거리며 대답하지 못했다. 내가 말씀드렸다. ‘앞에 거론한 구절은 본체에서 공부를 증득하는 것이고, 뒤에 거론한 구절은 공부를 통해 본체와 합일하는 것입니다. 있고有 없음無의 사이라 무어라 대답할 수 없습니다.’ 선생께서는 빙그레 웃으면서 ‘괜찮구나. 그것은 궁극적인 설이다 너희들이 이미 깨달았다면 서로 같고 닮으며 묵묵히 간직하여 가볍게 누설하지 않는 것이 좋을 것이다’고 하셨다.⁵¹⁾

윗 글은 사유설과 사무설에 대해 왕수인이 어떤 입장을 취했는지 다시 한번 확인시켜 준다. 왕수인은 거듭 천천증도의 말을 거론하면서 두 사람에게 상대의 장점을 받아들이도록 당부하였다. 왕기 또한 ‘본체와 공부의 합일이 학문의 목표라면 본체를 직접 깨닫는 길과 점수를 통해 본체와 하나가 되는 길 모두를 인정하고

51) 『全集』 20卷, 「緒山錢君行狀」, “夫子赴兩廣 予與(緒山)君送至嚴灘 夫子復申前說 二人正好相爲用, 弗失吾宗 因學有心是實相 無心是幻相 有心是幻相 無心是實相爲問 君擬議未及答 予曰 前所學是本體證工夫, 後所學是用工夫合本體 有無之間 不可以致詰 夫子莞爾笑曰 可哉 此是究極之說 汝輩既已見得, 正好更相切磨 默默保任, 弗輕漏說也

있다. 그는 “성인의 본체는 본래 욕구가 없으니 언제나 지키고 간직하여 밝게 이어가면 본체가 바로 공부이다. 현인 이하는 욕구가 없을 수 없으니, 반드시 언제나 욕구를 줄이는 공부를 하여 본체를 회복해야 한다. 그럼에도 학문의 성과는 마찬가지로 마찬가지이다”⁵²⁾라고 하여, 본체의 돈오와 점수공부가 성인의 근기와 현인이하의 근기에 따른 학문방식의 차이로 간주한다.⁵³⁾ 그러면서도 그는 또 “성인과 학자는 본래 두 가지 학문이 있는 것이 아니며, 본체와 공부 역시 두 가지 일이 아니다”⁵⁴⁾라 함으로써, 성인과 보통사람, 본체와 공부를 구분할 수 없다는 입장을 드러내고 있다. 이런 입장에 서서 왕기는 결국 보통사람에서 성인에 이르기까지 양지의 돈오를 중심으로 점수를 포괄하는 ‘일념공부[一念工夫]’라는 한 길로 나아간다

『전습록』에도 왕기의 ‘실상(實相), 환상(幻相)’의 질문과 왕수인의 대답이 보인다.

여중이 불가의 실상과 환상에 관한 설을 거론하자 선생께서 말씀하셨다. ‘심이 있으면[有心] 모든 것이 실상이고 심이 없으면[無心] 모든 것이 환상이다. 심이 없으면 모든 것이 실상이고 심이 있으면 모든 것이 환상이다.’ 여중이 말했다. ‘유심(有心)이면 모든 것이 실상이고 무심(無心)이면 모든 것이 환상이라는 것은 본체에서 공부를 말한 것입니다. 무심이면 모든 것이 실상이고 유심이면 모든 것이 환상이란 것은 공부에서 본체를 말한 것입니다.’ 선생이 이 말을 인정하셨다. 나는 그 당시에는 이해하지 못했는데 몇 년간 공부를 하고 서야 비로소 본체와 공부가 하나임을 믿게 되었다.⁵⁵⁾

52) 『全集』 9卷, 「與趙尙莘」. “聖人本體無欲 時時保任緝熙 卽本體便是工夫 賢人以下不能無欲 須時時做寡欲工夫 以求復其本體 及其成功則—”

53) 王畿는 기본적으로 본체와 공부를 구분해야 함을 인정한다. “선생께서 본체와 공부를 제기하신 이래로 사람들은 모두 본체를 논하고 공부를 말하였다. 실제로 본체와 공부는 반드시 구별해야 한다. 성인의 경우는 이 知는 곧 본체이고 공부이며 ‘완성된 것[致]’이다. 학자의 경우는 반드시 知를 이루는[致知] 공부를 통해서 본체를 회복해야 한다.”(『全集』 1卷, 「沖元會紀」. “自先師提出本體工夫 人人皆能談本體說工夫 其實本體 工夫須有辨 自聖人分上說 只此知便是本體 便是工夫 便是致 自學者分上說 須用致知的工夫 以復其本體”)

54) 『全集』 9卷, 「與趙尙莘」. “聖人學者本無二學 本體工夫亦非二事”

55) 『傳習錄』 下, 337條(『王陽明全集』 3卷). “汝中(龍溪)舉佛家實相幻相之說 (陽明)先生曰 有心俱是實 無心俱是幻 無心俱是實 有心俱是幻 汝中曰 有心俱是實 無心俱是幻 是本體上說工夫 無心俱是實 有心俱是幻 是工夫上說本體 先生然其言 洪於是時尙未了達 數年用功 始信本體工夫合一”

『전습록』의 기록은 대체로 「서산전군행장」과 비슷하지만, 천천중도의 기록처럼 몇 가지 입장 차이가 보인다. 실상·환상의 구절이 『전습록』의 기록에는 왕기가 제출한 것으로 되어 있고 「서산행장」은 왕수인이 먼저 거론한 것으로 되어 있다. 또 『전습록』에는 ‘궁극지설(究極之說)’이란 구절이 빠져 있다.⁵⁶⁾ 『전습록』에는 불교적 색채가 가득한 언명의 책임을 왕기에게 돌리려는 전덕홍의 관점이 반영되어 있는 것 같다.⁵⁷⁾

먼저 왕수인이 질문한 네 구절의 의미를 어떻게 읽을 것인가? 왕기는 심(心)의 유(有)·무(無)와 실(實)·환(幻)이 착중되는 두 구절에 대해 각기 본체의 깨달음으로 공부를 포섭하는 경우와 공부를 통해서 본체와 합일하는 두 가지 방식으로 설명한다. 왕수인도 이를 인정하였기 때문에 왕기의 입장에서 이 구절들을 이해해 보자.⁵⁸⁾ 앞서 언급하였듯이 왕기는 心을 양면적으로 이해한다. 말하자면 심은 심

56) 方祖猶의 고증에 의하면, 嘉靖 8년(1519) 錢德洪과 王畿 두 사람의 이름이 올라 있는 『訃告同門』이란 글에는 먼저 天泉證道의 일을 기록하고 그 뒤에 “冬初, 追送嚴灘講益, 夫子又爲究極之說, 由是退與四方同志, 更相切磋”라고 하고 있는데 이는 錢德洪이 당시에 그것이 ‘究極之說’임을 승인한 것이라고 분석한다.(『王畿評傳』, 106쪽, 南京大學出版社, 2001)

57) 錢德洪은 『傳習錄』에 嚴灘問答를 기록한 뒤에 스스로 다음과 같은 평가를 하고 있다. “(陽明 선생은 당시에 (王畿의) 질문으로 인해 우연히 말씀하신 것이다. 우리 유학자들이 사람들에게 지적할 때 꼭 그런 말에 의지할 필요가 없다.(但先生是時因問偶談, 若吾儒指點人處, 不必借此立言耳)” 이와 같은 錢德洪의 평가는 왕수인이 王畿로 인해 우연히 말하게 된 것이며 결코 불교적인 말로서 교법화 하지 않는다는 것을 강조하는 것이다. 錢德洪이 편집한 『年譜』에는 嚴灘問答이 아예 빠져 있는 것으로 보아 그가 嚴灘問答을 王守仁의 ‘究極之說’로 인정하지 않으려는 생각이 분명하다.

58) 嚴灘問答과 관련된 선행된 해석들이 있다. 陳來는 嚴灘問答이 天泉問答의 계속일 뿐 아니라 ‘究極之說’의 의의 즉 定論的인 의의가 있다고 평가한다. 陳來에 의하면 첫 구절의 有心은 선악분별을 實有로 인정하는 것이며 선악분별을 대립적 허상으로 보는 無心은 착오이기 때문에 환상이다. 이 첫 구절은 유학의 有의 입장에서 논한 것이다. 다음 구절에서 有心은 분별하고 집착하는 마음으로서, 집착과 분별의 有心을 부정하고 집착이 없는 無心을 긍정하는 것이다. 그는 둘째 구절은 無의 지해를 가지고 有의 입장을 보충한 것으로 본다. 王守仁은 有를 본체로 無를 작용으로 보며 有·無와 有心·無心을 유가적 입장에서 통일하였다.(『有無之境』 229~231쪽 참조) 方祖猶는 기본적으로 陳來의 해석을 바탕으로 첫 구절은 ‘有善無惡心之體’의 유학의 입장에서 해석한 것이고 다음 구절은 ‘無善無惡’의 心體를 말하는 불교적 입장에서 해석한 것으로 보았다. 자세한 논의는 『王畿平傳』 109~110쪽 참조) 하지만 이러한 입장은 첫 구절을 본체의 頓悟로서 다음 구절을 점수공부를 통한 본체의 회복을 말하는 것으로 해석하는 王畿의 입장과는 맞지 않는다. 이런 현대 연구자들의 해석 외에 王畿의 양명학에 비판적인 東林學派의 顧憲成的 해석이 있다. 그는 ‘無心俱是幻’은 ‘不睹不聞’의 본체이며 高攀龍의 말을 인용하여 ‘공부하지 않는 본체’라고 하였다. 그

체 즉 습심에 물들지 않은 본래의 마음을 가리키기도 하고, 또 습심에 물든 마음 즉 의(意)를 가리키기도 한다. 그렇다면 본체 상에서 공부를 말하는 구절인 ‘유심구시실(有心俱是實), 무심구시환(無心俱是幻)’의 경우에 심은 체용이 일체를 이룬 마음의 본모습으로서의 심을 말한다. 무선무악의 심체가 작용할 때는 심·의·지·물이 일체를 이루므로 모두 실상(實相)이라 할 수 있다 이 때 공부 역시 본체와 독립된 것이 아니며 심체의 돈오가 바로 공부가 된다. 반면 마음의 본래성을 깨닫지 못할 때 모든 현상이나 사건은 허망한 환상이 되며, 공부 역시 성취가 없고 공허한 것이 된다. 앞의 두 구절의 의미는 마음의 본래성이 온전하게 발현하면 공부는 저절로 실현된다는 것으로서, 천천중도에서 말한 ‘본체가 바로 공부[即本體便是工夫]’인 경우이다 본체를 돈오하면 달리 공부가 필요 없으며 그 자체로 공부가 완성된다는 의미이다.

또 공부를 통해서 본체와 하나가 되는 길을 말하는 구절인 ‘무심구시실 無心俱是實), 유심구시환(有心俱是幻)’의 경우, 여기서 심은 마음의 본래성을 장애하고 분별과 집착을 일으키는 의식작용으로서의 습심이다. 습심이 없을 때는 모든 존재가 실상이지만, 습심이 있으면 모든 것이 허망하다. 그렇다면 습심을 제거하는 점진적인 공부를 통해서 무심의 본체를 회복해야 한다. 이 구절의 의미는 본체를 드러내기 위해서는 반드시 공부를 해야 한다는 것으로서, 천천중도에서 말한 ‘공부를 통해서 본체를 회복한다[用工夫以復還本體]’는 것과 같은 뜻이다 본체의 돈오로 공부를 포섭하는 것은 사무설이며 점수를 통해서 본체를 회복하려고 하는 것은 사유설이다. 본체가 공부를 내포하고 있고 공부는 본체에 이르는 것이라면 근기의 차이에 따라 방법만 달라질 뿐 궁극적인 목표는 ‘본체와 공부의 합일’에 있다 왕기는 천천문답(天泉問答)으로부터 엄탄문답(嚴灘問答)에 이르기까지, ‘본체와 공부의 합일’이 곧 왕수인 만년의 정론으로서 사유설과 사무설을 모두 포섭한다는 것을 분명하게 이해하고 있었다.

그와 달리 전덕홍은 「대학문(大學問)」과 사구교를 통해 ‘선을 행하고 악을 제거

러면 ‘有心俱是實’은 戒愼恐懼의 有이다. ‘有心俱是幻’은 高攀龍이 말한 ‘본체를 알지 않는 공부’이고 ‘無心俱是實’은 戒愼恐懼의 無라고 하였다 이 해석은 본체와 공부를 완전히 분리하고 있으므로 ‘體用一源’과 본체와 공부의 합일을 말하는 王守仁의 생각과는 맞지 않는다 더욱이 그는 王守仁만을 논하고 王畿의 입장은 완전히 배제하여 버렸다.(『明儒學案』 59卷, 「東林學案一」 ‘端文顧涇陽先生憲成’ 참조)

하는' 유위적인 공부가 왕수인의 고정불변의 정법이며 만년정론으로 간주하였다. 그는 당시부터 무선무악설이나 본체와 공부의 합일이라는 왕수인의 생각에 확신을 갖지 못했던 것이 분명하다. 전덕홍은 애초부터 왕기의 사무설을 인정하지 않았다. 왕수인은 천천증도에서 전덕홍에게 '반드시 여중의 본체를 분명하게 이해해야 한다' 또는 '덕홍은 반드시 이 길로 나아가야 오묘한 경지를 깨달을 것이다'고 지적했음에도 불구하고, 그는 천천증도 이후로도 한참동안 선을 행하고 악을 제거하는 격물공부 말고는 무선무악의 본체와 공부가 본래 하나인 점을 이해하지 못했던 것 같다. 나홍선(羅洪先, 1504~1564)은 전덕홍의 사상적 변화에 대해 다음과 같이 설명한 적이 있다.

선생의 학문은 여러 번 변화하였다. 처음에는 선을 행하고 악을 제거하는 공부를 치양지로 생각하였다. 나중에는 '양지에는 선악이 없다. 내가 어찌 선악이 있다고 집착하여 선을 행하고 또 악을 제거할 것인가?'라고 하였고, 나중에 또 '나는 애매한 말을 싫어한다. 선악이 없다는 것은 견해이지 양지는 아니다. 나는 단지 내가 아는 한에서 선이라고 생각하면 행하고 악이라고 생각하면 행하지 않을 것이다. 이것만이 내가 할 수 있을 뿐이니, 이것을 벗어난 일은 내가 할 수 없다'고 하였다.⁵⁹⁾

나홍선의 말대로라면 천천증도 이후로 전덕홍은 선을 행하고 악을 제거하는 실질적인 공부와 무선무악의 본체를 모순적으로 파악하고 이 사이를 오락가락한 것 같다. 악을 행하고 선을 행하고자 하는 의지적 노력이 지닌 한계를 느껴서 선도 없고 악도 없는 심체에 뿌리를 둔 무위의 공부를 말하다가도,⁶⁰⁾ 또 다시 사유설을

59) 『明儒學案』 11卷, 「浙中王門學案一」 '員外錢緒山先生德洪'. "緒山之學數變. 其始也, 有見於爲善去惡者, 以爲致良知也. 已而曰, 良知者, 無善無惡者也, 吾安得執以爲有而爲之而又去之. 已又曰, 吾惡夫言之者之淆也, 無善無惡者, 見也, 非良知也. 吾惟卽吾所知以爲善者而行之, 以爲惡者而去之, 此吾可能爲者也. 其不出於此者, 非吾所得爲也"

60) 錢德洪 역시 王畿 四無說과 무위공부의 의미를 이해하고 다음과 같이 말한 적이 있다. "악을 제거하기 위해서는 반드시 뿌리까지 뽑아야 하며, 선을 행하는 것에 만족하지 않는 것이 격물공부의 원칙이다. 그러나 궁극적인 본체가 아니며 至善의 학문에 이른 것이 아니다. 선악의 機는 일어났다가 사라지는 현상만을 끊임없이 쫓아가는 것이니, 그것은 뿌리는 감추어져 있는데 그 자라난 싹만 싫어하는 것이며 그 근원은 혼탁한데 말류가 깨끗한 것만 따지는 것이다. 그러므로 선과 악을 아는 것만이 앞의 궁극인줄 알며 양지 본체에 본래 선악이 없다는 것을 모른다. 선을 행하

견지하기에 이른다. 전덕홍은 왕수인의 지적을 염두에 두었음에도 불구하고 공부
는 궁극적으로 선악의 분별과 집착에서 벗어나야 참으로 본체와 합일된다는 것을
믿을 수 없었기 때문이다. 아마도 전덕홍은 본체의 돈오설이 선을 행하고 악을 제
거하는 실질적인 노력을 방기하게 하리라는 의심을 버릴 수 없었을 것이다. 비록
전덕홍이 심체가 ‘무선무악’인 것을 인정했다 해도, 그는 ‘무선무악’이란 선을 정
리(定理)로 고착화 하는 격물궁리설을 비판하기 위해 왕수인이 상황에 따라 표출
한 부득이 한 표현으로 여긴 것 같다.

V. 선천돈오학(先天頓悟學)의 공부론

왕수인은 왕기에게 ‘상승은 중하근인의 공부를 겸하라[上乘兼修中下]’고 하였다.
그것은 무슨 이유에서일까? 사실 왕수인이 돈오학에 대해 ‘쉽고 간이하다[易簡直
截]’라고 한 것을 보면 마치 돈오를 통해 존재가 체질적으로 완전히 새롭게 전환
될 수 있을 것 같다. 하지만 실제로 왕수인의 생각은 그렇지 않다. 그는 돈오를 통
해 결코 현 존재를 이전의 존재로부터 단번에 잘라낼 수 없다고 생각한다. 돈오는
우리가 본체를 체험하는 완전히 새로운 경험이라고 할 수는 있지만 존재 자체를
완전히 새롭게 바꾼다고 보장할 수 없기 때문일 것이다. 의식적 존재는 습염(習染)
의 잠재력으로 인해 어떤 혁명적 전환도 가능하지 않기 때문에, 왕수인은 ‘우리
평범한 인간의 마음은 확연하게 깨닫지 못 한다’고 한 것이다. 한 순간의 돈오를
통해 습기의 오염을 완전히 없앨 수 없다면 결국 돈오와 점수의 배합이 필요해진다.
깨달음[悟]을 돈(頓)이라고 하는 것은 순간적으로 본체가 체험된 것일 뿐이다.
깨달음을 통한 본체의 체험은 순간적인 것이기 때문에, 순간의 체험은 과거의 경

고 악을 제거하는 공부는 하지만 궁극의 본체를 알지 못하니, 無爲의 공부가 바로 참된 공부이다
올바른 생각(正念)은 無念이니, 正念의 念은 본체가 항상 고요하며 사사로운 생각이 끼어 드는
순간 어지러워진다”(『明儒學案』 11卷, 「浙中王門學案一」, 錢緒山學案, ‘會語’。“去惡必窮其根, 爲
善不居其有, 格物之則也。然非究極本體, 止於至善之學也。善惡之機, 縱其生滅相尋於無窮, 是藏其根
而惡其萌蘖之生, 濁其源而辨其末流之清也。是以知善知惡爲知之極, 而不知良知本體本無善惡也。有
爲有去之爲功, 而不知究極本體, 施功於無爲, 乃真功也。正念無念, 正念之念, 本體常寂, 纔涉私邪
憧憧紛擾矣”)

힘과 차단된 새로운 체험이며 결코 반복적이지 않다. 돈오의 경험내용은 순간적으로 완결된 것이지만 지속성이 없기 때문에 순간적인 돈오의 체험이 매순간 끊어지지 않도록 하는 노력이 필요하다. 순간적인 양지의 체험이 끊어지는 순간 습염이 침입하기 때문에 여기에 점수의 공부요청되지 않을 수 없다. 물론 이 때의 점수는 양지의 돈오를 지속시켜 가는 공부라는 의미에서의 점수이다. 왕수인이 상근인 역시 점수공부를 겸해야 한다[上乘兼修中下]고 한 이유가 여기에 있다. 상근인이 그렇다면 보통 사람들은 말할 것도 없을 것이다. 왕수인 뿐 아니라 왕기가 ‘한 생각 한 생각마다 양지가 발현하느니 念念致良知’ 한 길의 공부를 말한 것은 바로 본체의 돈오와 돈오의 체험을 지켜 가는 공부를 가리킨 것이다.

왕수인이 왕기에게 돈오와 점수를 겸하도록 했다면, 왕기는 이 문제를 어떻게 생각하고 있는가? 그는 돈(頓)과 점(漸)의 관계에 대해 다음과 같이 말한다.

성현의 학문은 양지가 발현한다는 점에서는 한결같지만 접근하는 방식은 다르다. 단번에 깨닫는 경우는 본체에서 공부를 하는 것이다. 영원한 천기의 작용을 언제나 끊임없이 간직해 간다면 성체(性體)를 떠나지 않으므로, 비록 욕망과 생각이 일더라도 깨닫는 순간 변화하여 장애를 일으키지 않으니, 소위 ‘본성을 따른다[性之]’는 것이다. 점차로 깨닫는 경우는 공부를 통해 본체를 회복하는 것이다. 항상 욕망을 뿌리까지 청소하여 잡념을 제거하며 천기에 순응하여 장애를 일으키지 않는다면, 소위 ‘돌이켜 회복한다[反之]’는 것이다. 가령 욕망의 제거를 위주로 본성을 회복하려고 해도, 돈(頓)과 점(漸)이 다르지 않다.⁶¹⁾

왕기의 입장은 기본적으로 왕수인의 생각과 비슷하지만 논의는 좀더 세밀하다. 위 글에서 왕기는 학문은 치양지 한 길이라고 하면서도 돈입(頓入)과 점입(漸入)의 차이, 즉 돈오학과 점오학의 차이가 있음을 분명히 하고 있다. 돈입은 순간적인 본체의 깨달음[頓悟]을 말하는데, 마음에 늘 양지의 천기가 작용하고 있으므로 비록

61) 『全集』 14卷, 「松原語語壽念庵羅丈」, “夫聖賢之學 致知雖一; 而所入不同 從頓入者 卽本體以爲工夫, 天機常運, 終日兢業保任, 不離性體, 雖有欲念, 一覺便化, 不致爲累, 所謂性之也. 從漸入者 用工夫以復本體, 終日掃蕩欲根, 祛除雜念, 以順其天機, 不使爲累, 所謂反之也. 若其必以去欲爲主, 求復其性, 則頓與漸, 未嘗異也”

욕망과 생각이 일어나도 일단 깨달으면 바로 사라져버린다. 돈오하는 순간 욕구가 소멸되는 변화를 일으키므로, 본체의 돈오가 바로 공부이며 따로 의지적 노력을 기울이는 공부는 필요하지 않다. 점입은 지속적으로 욕망의 뿌리까지 청소하고 잡념을 없애는 의지적 노력을 통해 점진적으로 이해해 가는 점수이다. 점수는 욕망을 다스리려는 의지적인 수양을 통하여 조금씩 자기 존재를 변화시켜 궁극적으로 본체에 이르는 공부이다. 전자는 곧바로 양지 본체(天機)의 활동과 접촉하여 무의식적이고 자연적인 자각을 이끌어 내는 ‘자연스럽게 본성을 따르는’ 무위의 공부라면, 후자는 점진적인 수양을 통해 본체에 이르러자 하는 당위의 공부이다. 왕기는 왕수인처럼 돈오와 점수를 상호 보완적으로 운용하라는 적극적인 표현은 하지 않지만, 그래도 그는 돈오와 점수가 ‘욕구를 제거하여 본성을 회복하느니라(去欲復性)’ 것과 같은 목적을 지닌다고 보아서 두 공부의 필요성을 인정하고 있다.

왕수인이나 왕기에 의하면, 양지라는 밝은 태양은 언제나 빛나고 있지만 습염의 구름이 태양의 역량을 가릴 수 있다. 돈오와 점수는 양지라는 태양이 드러나는 두 가지 방식이다. 점수는 양지를 가리는 장애물인 욕망과 생각을 공부의 대상으로 그것을 철저히 없애는 대치(對治)의 방식으로 양지를 드러내려고 하는 것이다. 돈오는 습염의 오염 자체를 대상으로 공부하는 것이 아니라 해가 뜨면 서리나 이슬이 저절로 사라지듯이 양지의 잠재적 역량이 용현(湧現)하게 하는 방식이다. 왕기가 선천돈오학을 강조하는 것은 점수의 공부방식 자체를 부정하려는 것이 아니라, 본체가 발현하기 위해서는 양지의 돈오 방식이 더욱 근본적임을 주장하려는 것이다.

또한 왕기는 돈오와 점수의 관계에 대해 각기 돈과 점, 깨달음(悟)과 수(修)로 나뉘면서도 이들이 상호 포섭하고 있다고 하였다.

본체에는 점오(漸悟)와 돈오(頓悟)가 있으며, 공부에는 돈수(頓修)와 점수(漸修)가 있다. 수많은 실마리를 쥐고 단번에 끊는 것은 돈(頓)의 방법이다. 짝이 나서 점점 자라나 열매로 성숙하는 것은 점(漸)의 방식이다. 오(悟) 중에 수(修)가 있기도 하고, 수 가운데 오가 있기도 하고, 돈 가운데 점이 있기도 하고, 수 가운데 돈이 있다. 근기의 정도에 따라 다르지만 학문의 성과는 마찬가지이다. ……(돈과 점 오와 수) 두 가지의 배합이 다양하지만 궁극적으로 말하면 치양지 세 글자가 모든 것을 포괄한다. 양지는 본체로서 양지가 나날이

드러나고 자각되는 것이 바로 깨달음[頓]이다. 치지(致知)는 공부로서 지난 양지의 체험을 잊지도 않고 미리 의도하지도 않는 것이 바로 공부[脩]이다.⁶²⁾

왕기에 의하면 본체가 드러나는 방식은 오(悟)이지만 돈오와 점오의 차이가 있다. 공부의 과정은 수(修)이지만 이 또한 돈수와 점수의 차이가 있다. 말하자면 학문하는 사람들의 자질에 따라 돈오와 점오, 돈수와 점수 여러 가지 방식이 가능하다.⁶³⁾ 하지만 본체[悟]와 공부[脩]는 궁극적으로 치양지 공부에 포섭된다. 양지 본체를 끊임없이 자각해 내는 것이 깨달음[頓]이라면, 양지를 깨달은 체험을 잊지 않고 이어가면서도 그렇다고 억지로 이루려고 하지 않는 것이 공부[脩]이다. 여기서 치지의 공부[脩]는 당위적이거나 의지적인 공부가 아니라 자각된 양지 체험을 바탕으로 자연스레 양지의 자각력을 심화시켜 가는 무위의 실천이다. 왕기가 비록 모든 공부의 방향을 기본적으로 선천돈오학과 후천점오학(後天漸悟學)으로 나누기는 하지만, 궁극적으로는 모든 공부를 치양지로 통괄한다. 그는 치양지의 근본이 선천돈오학에 있음을 강조하는 한편, 그러면서도 ‘상승인은 중하근인의 공부를 겸해야 한다’는 왕수인의 지적을 받아들여 돈오 가운데 점수를 포섭하였다.

근기에는 뛰어나거나 노둔한 차이가 있기 때문에 돈과 점의 방법이 있다. 요컨대 돈 역시 점으로부터 이루어지니, 소위 ‘상지(上智)가 중하근인의 공부를 겸한다’는 것이다. 참되게 공부하는 사람에게는 참된 깨달음이 생긴다. 공부가 엄밀하지 못해도 단지 단번에 깨달았다[頓]고 한다면 모두 세속적 지식에 떨어지는 것이며 참된 수양이 아니다. 공자는 스스로 15 세에 학문에 뜻을 두었다고 했는데, 그것은 바로 이른바 ‘행위의 최적점에 이르는 학문 不踰距之學’이다. …… ‘거(距)’는 양지의 ‘자연적인 원칙[天則]’이다. 학문에 뜻을 두는데서 시작하여 본심을 따르는 경지에 이르렀으니, 단지 처음의 뜻이 완속해진 것이지 둘이 아니다.⁶⁴⁾

62) 『全集』 4卷, 「留都會紀」. “本體有頓悟有漸悟, 工夫有頓修有漸修. 萬握絲頭, 一齊斬斷, 此頓法也. 萌芽增長, 馴至秀實, 此漸法也. 或悟中有修, 或修中有悟, 或頓中有漸, 或漸中有頓, 存乎根器之有利鈍, 及其成功一也. …… 二者名號種種, 究而言之, 致良知三字盡之. 良知是本體, 於此能日著日察, 即是悟, 致知是工夫, 於此能勿助勿忘, 即是修.”

63) 漸悟와 頓悟, 頓修와 漸修 가운데, 漸修는 漸悟를 포괄하고, 頓悟는 頓修를 포괄하기 때문에 결국 頓悟와 漸修로 귀결된다. 王畿는 頓悟와 漸修를 ‘致良知’ 공부에 포섭한다.

위의 글은 왕기의 사무설이 공부론 상에서 차지하는 위치를 이해하는 중요한 단서를 제공해 준다. 돈오는 본체를 체험하는 새로운 전환점이지만 그렇다고 본체가 완전하게 발현된 것은 아니다. 오히려 오래 동안 깨달음을 지속하고 심화시키는 점수의 과정을 거쳐야 한다. 왕기는 공자가 15세에 학문에 뜻을 둔 사건을, 처음으로 스스로 양지를 깨닫는 새로운 체험을 통해 양지를 발현하는데 학문의 뜻을 세웠다는 것으로 해석한다. 삶과 학문의 방향을 세우기 위해서는 먼저 양지의 본체를 돈오하는 체험이 필요하다. 또한 아무리 공자라도 마음에 욕망의 습염이 침입하면 양지의 발현이 끊어져 버리므로 습심의 장애를 없애는 공부를 꾸준하게 해야 한다. 습심의 장애에도 양지의 작용이 끊어지지 않을 때 비로소 ‘참된 돈오[眞惛]라고 할 수 있다. 공자는 15세 양지의 첫 체험에서 시작하여 70세에 이르러 비로소 ‘참된 깨달음[眞惛]’에 이른 것인데, 이런 공자의 경지는 앞에서 왕기가 언급한 적이 있는 깨달음과 미혹의 분별마저도 없는[無惛無迷] 사무구의 경지에 해당될 것이다.

왕기는 공자의 학문이 돈오-점오-진오의 과정을 거쳐 완성되었다고 보았는데 이런 해석은 왕수인이 용장오도(龍場悟道)에서 양지를 돈오한 후 만년에 이르러 ‘만 가지도 아니고 하나도 아닌[無萬無一]’ 철오(徹悟)의 경계에 이르기까지 꾸준한 공부의 단계를 거쳤다고 본 경우와 비슷하다. 왕기가 강조하는 것은, 공자나 왕수인이 궁극적인 경지에 도달했다는 점이 아니라 아무리 공자 같은 상승의 자질을 타고났다 해도 참된 깨달음을 향해 꾸준히 노력하였으며, 이런 실천적 노력을 통해서 비로소 참된 깨달음[眞惛]의 경지에 이를 수 있다는 점이다. 공자 같은 성인도 치양지 공부가 필요하다면, 공자 보다 못한 자질을 타고난 사람들은 말할 필요도 없을 것이다.

왕기가 돈오라고 할 때는 물론 단번에 궁극적인 깨달음에 이르러 수증(修證)의 점수공부가 필요 없는 돈오돈수(頓悟頓修)의 의미만은 아니다. 돈오는 입지(立志)의 체험이라는 것이며, 또한 이 근원적 체험을 끊임없이 성숙시켜 간다는 의미에서 점수를 포괄한다. 인생에서 한 순간 자기 존재의 근원성과 맞닿는 돈오는 존재

64) 『全集』 17卷, 「漸庵說」. “根有利鈍 故法有頓漸 要之頓亦由漸而入 所謂上智兼修中下也 眞修之人 乃有眞悟 用功不密 而遽云頓悟者 皆墮情識 非眞修也 孔子自敘十五而志學 是即所謂不踰矩之學 …… 矩者 良知之天則也 自志學至于從心 只是志到熟處 非有二也

의 변화를 가능케 하는 존재론적 경험이며 삶과 학문의 방향을 확신하는 계기가 된다. 또한 이 계기를 통해서 비로소 끊임없이 공부 할 수 있는 힘을 얻게 되는 것이다. 그렇다면 왕기가 사무설만을 주장한 것도 아니며 공부를 통해 본체를 회복하라는 사유설의 공부론 역시 배척하지 않았다는 것을 알 수 있을 것이다. 나가스미오(中純夫) 역시 왕기의 저작에는 ‘본체가 바로 공부이다[即本體便是工夫]’와 ‘공부를 통해 본체를 회복한다[用工夫復還本體]’는 두 가지 측면을 포괄하는 말이 자주 등장한다는 점을 들어, 사무설만으로 왕기사상을 논한다면 그의 사상구조 전체를 정확하게 포착할 수 없다고 하였다.⁶⁵⁾

왕기는 기본적으로는 본체를 곧바로 깨닫는 돈오의 선천학과 점진적으로 공부하는 점오의 후천학으로 구분한 뒤 돈오선천학을 보다 근본적인 학문으로 주장하지만, 궁극적으로는 돈오와 점수가 배합된 치양지라는 하나의 길을 택하고 있다. 돈·점을 중심으로 한 왕기 공부론의 전체적인 구상은 불교의 돈점논쟁, 즉 북종선(北宗禪)과 남종선(南宗禪)이 분립했던 사상사적 배경과 무관하지 않다. 왕기가 표면적으로 불교의 용어를 거리낌 없이 사용하고 있는 것도 그렇거니와, 이미 신유학에서 중요한 문제로 대두된 본체와 공부 문제를 이해하고 해결하는 방식에 있어서 그는 누구보다도 불교적이다. 왕기사상의 불교적 배경을 이해하기 위해 돈오와 점수의 관계에 대한 선사 종밀(宗密: 780~841)의 말을 들어보자.

…… 그 가운데서 오직 먼저 돈오하고 나중에 점수한다고 하는 것이 마치 모순되는 것 같지만, 의혹을 끊으려고 한다면 어찌 햇빛은 문득 나오지만 이슬과 서리는 점차로 사라지고 어린아이는 문득 태어나지만 뜻과 기운은 점차적으로 커간다는 것을 알지 못하는가? …… 모진 바람은 문득 멈추지만 파도는 점점 멀어가며, 밝은 양심은 문득 이루어지지만 예학은 점차로 배우게 된다 …… 이러한 돈점의 관계가 매우 중요함을 알 수 있다.⁶⁶⁾

65) 中純夫, 「王畿の四無說について」, 『富山大學人文學部紀要』, 第二十五號, 1996.

66) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『中國佛敎思想資料選編』, 北京, 中華書局). “頓漸義意 有此多門, 門門有意, 非強生穿鑿, 況棲伽四漸四頓, 此猶不敢繁云, 比見時輩論者, 但有頓漸之言, 都不分析, 就敎有化儀之頓漸, 應機之頓漸, 就人有教授方便之頓漸, 發意修行之頓漸, 於中唯云, 先頓悟後漸修, 似違反也, 欲絕疑者, 豈不見日光頓出, 霜露漸消, 孩子頓生, 志氣漸立, …… 猛風頓息, 波浪漸停, 訴良頓成, 禮樂漸學, …… 是知頓漸之意, 其爲要矣?”

종밀이 말하는 돈오와 점수의 관계에 대한 비유는, 공자의 학문적 성숙이나 돈·점의 배합의 당위성을 친절하게 설명해 준다. 종밀은 장애를 없애간다는 측면에서 해가 나오면 서리와 이슬이 점차 사라지는 것에 비유하였고, 본체를 이룬다는 측면에서 어린아이가 비록 이목구비의 구색을 완전하게 갖추고 태어나오지만 점차로 그 힘을 키워나간다는 비유를 들고 있다. 먼저 본체를 돈오한다면 수행의 방향을 알고 장애를 없애는 역량을 끌어낼 수 있다. 그렇다고 돈오만으로 본체를 완전히 발현하는 것은 아니다. 해는 구름에 다시 가려질 수 있으며, 어린아이의 사지는 모습은 완전해도 힘을 길러야 하기 때문에 점수의 공부에 있어야 만이 완전한 성인으로 성장할 수 있는 것이다. 왕기도 종밀과 유사하게 치양지의 공부를 돈·점의 방식으로 이해한다. 즉 양지본체를 믿고 따르기 위해서는 먼저 양지를 완전하게 타고났음을 돈오해야 하며 그런 뒤에는 최초의 근원적 체험이 지속되도록 그 힘을 점차적으로 키워 가는 공부를 해야 한다는 것이다. 하지만 본체의 돈오야말로 가장 근본적인 공부이며 점수는 돈오의 체험을 전제로 그것을 지속시키기 위한 노력이란 점에서 의미를 지닐 뿐이다.

왕기는 또 돈오와 점수를 배합하는 자신의 입장을 불교의 근본지(根本智)와 차별지(差別智)의 관계와 대비하여 설명하기도 한다

천천중도의 큰 뜻은 원래 (양명)선생 교법의 본지로서, 사람들의 상하근기에 따라 깨달음(悟)과 공부(修)의 길이 있다. 양지는 상하근기의 사람들이 모두 지닌 참된 종자이니, 비록 지(智)는 돈오하는 것이지만 실천은 점차적으로 공부하는 것이다. 비유컨대, 선재(善財)가 문수보살(文殊菩薩)의 모임에서 근본지를 얻은 것은 이른바 ‘단번에 이루는 길(頓)’이다. 보현행문(普賢行門)에서 53명의 선지식의 덕을 참견(參見)하여 차별지를 완전히 이루고 깨달음의 실상을 드러낸 것은 이른바 ‘점차적으로 이루는 길(漸)’이다. 우리 학문은 완전히 깨달음(悟)에 달렸으니, 깨달음의 길로 나가지 않으면 학문을 증험할 방법이 없다. 그러나 깨달음은 언어나 생각에 집착하여 얻을 수 없다. 깨달음에는 돈과 점의 방식이 있고 공부에도 돈과 점의 방식이 있다. 점 자에 집착하는 것은 원래 해이한 것이며 돈 자에 집착하는 것 역시 지나치게 목적의식을 지닌 것이다. 해이함은 (잊지 말라[勿忘]의) 잊음[忘]에 가깝고 목적의식이 강한 것은 조장[助]에 가깝다. 요컨대 모두 의식(意識)이 일으킨 작용이라 일어났다 사라

지고 생겼다가 없어지니 생사의 굴레를 벗어나지 못하는 것이다.⁶⁷⁾

왕기는 『화엄경(華嚴經)』에서 선재(善財)가 문수(文殊)와의 만남에서 근본지를 돈오한 후로 53명의 선지식(善知識)을 일일이 참견하여 차별지를 얻는 과정을 들어⁶⁸⁾ 양지의 돈오와 점수와의 관계를 말한다. 양지학의 근본은 바로 양지의 돈오에 있지만 양지의 돈오가 곧 완성은 아니다. 세상살이의 인연과 구체적인 삶의 과정에서 점차적인 깨달음(漸悟)을 얻는 과정을 거칠 때 비로소 양지가 완성된다. 이때 점수의 공부는 본성을 회복하기 위해 의식상에서 습심을 정화하려고 노력하는 전덕홍식의 점수나, 거경공리(居敬窮理)와 같은 주희(朱熹) 식의 점수와도 다르다 그것은 돈오의 체험을 일상의 삶에서 지속시키고 심화시켜 간다는 의미에서 점오의 공부다. 왕기가 말하는 점수는 돈오를 전제로 하며 늘 현성해 있는 양지의 힘을 빌려 변화해 가는 것이다. 돈오는 내면의 양지의 역량과의 직접적인 접촉이자 자기 확신이며, 점수는 스스로 용출하는 양지의 힘으로 세상의 다양성과 변화를 포섭하는 차별지를 얻어 가는 과정이다. 왕기는 점수 보다 돈오의 중요성을 강조하면서도 양지의 돈오를 불교의 그것과 차별화 하여 ‘철오(徹悟)’란 개념을 자주 사용한다. ‘철오’란 독서를 통한 지적인 이해도 아니고 세간을 떠난 고요함 속에서 얻어지는 것도 아니다. 오히려 그것은 복잡다단한 인간관계나 변화무쌍한 세상살이에서 자기 안에 들끓는 온갖 감정이나 욕망과 씨름하는 가운데 얻어 낸 참된 깨달음(眞悟)을 말한다.⁶⁹⁾ 이런 점에서 왕기의 ‘철오’는 양지의 돈오를 원천으로 하

67) 『全集』 12卷, 「答程力峰」. “天泉證道大意, 原是先師立教本旨, 隨人根器上下, 有悟有修. 良知是徹上徹下眞種子, 智雖頓悟, 行則漸修 比如善財在文殊會下得根本智 所謂頓也 在普賢行門參德云五十三善知識, 盡差別智 以表所悟之實際, 所謂漸也. 此學全在悟, 悟門不開, 無以徵學. 然悟不可以言思期必而得. 悟有頓漸, 修亦有頓漸. 着一漸字, 固是放寬, 着一頓字, 亦是期必 放寬便近于忘, 期必又近于助. 要之, 皆任識神作用, 有作有止, 有生有滅, 未離生死窠臼”

68) 『大方廣佛華嚴經』(60卷), 「入法界品」(『大藏經』第9冊 大正原版).

69) 『全集』 17卷, 「悟說」. “君子之學, 貴于得悟, 悟門不開, 無以徵學. 立悟有三, 有從言而入者 有從靜坐而入者, 有從人情事變鍊習而入者. 得于言者, 謂之解悟, 觸發印正, 未離言詮, 比之門外之寶, 非己家珍. 得于靜坐者, 謂之證悟, 收攝保聚, 猶有對於境, 比之濁水初澄, 濁根尚在, 才遇風波, 亦易淆動. 得于鍊習者, 謂之徹悟, 磨礱鍛煉, 左右逢源, 比之湛體冷然, 本來情瑩, 愈震湯愈凝寂, 不可得而澄清也” 王畿는 깨달음[眞悟]을 학문의 핵심으로 간주하고 깨달음을 세 가지 형태로 나눈다 즉 언어를 통한 지적 이해로서의 解悟, 마음으로 안으로 수렴하는 공부인 靜坐를 통해 이르는 證悟, 그리고 外境속에서 일어나는 욕망을 다스리는 徹悟를 말한다. 이 세 형태는 병렬적이거나 상호 보완적

여 이른바 왕수인의 ‘사상마련(事上磨鍊)’ 공부가 성숙된 궁극적 지점이라 할 수 있을 것이다.

앞서 필자는 왕기가 왕수인의 지적을 수용하여 돈으로부터 점수를 포섭하는 공부론으로 나가고 있음을 살펴보았다. 이제 사무설에 입각하면서도 점수를 포섭하는 왕기 공부론의 성격에 대해 좀더 알아 볼 필요가 있다.

양지는 본래 진실하니 닦아서 증득하는[修證] 것이 아니다. 단지 나와 타인의 애증(愛憎)을 인연하여 분별의 장애가 엄중하고 많은 욕구의 폐해를 면치 못하기 때문에 이른바 ‘학문’이라는 공부가 있는 것이다. 요와 순은 본래 맑고 밝은 사람이라 장애와 가림이 없어서 바로 본체와 접촉하여 공부가 이루어지니, 이른바 ‘자연적 본성을 따르는 학문[性之之學]’이다. 탕(湯) 임금과 무왕(武王) 이하로는 욕구가 많고 장애가 깊어서 공부를 해서 본체를 회복하려고 하니, 이른바 ‘회복하는 학문[反之之學]’이다. 노력 정도에 난이도와 깊이가 다르지만, 양지 자체는 본래 더해지거나 훼손된 것은 없다. 그러나 성현만이 그런 것은 아니며 사람이면 모두 양지를 지니고 있다. 비록 온갖 욕구가 들끓더라도 기꺼이 양지의 한 생각[一念]을 일으키려고 한다면, 양지는 참으로 시비를 분별하며 환히 밝지 않은 적이 없다. 오직 양지가 바로 천명이 끊이지 않는 관건이며, 양지만이 사람의 마음이 가려져 몽매한 것을 용인하지 않는 관건이다. 양지가 곧 성현이 되는 영원한 참된 길이니, 양지를 버리고는 공부를 할 곳이 없다. 우리가 학문을 하지 않겠다고 그만이지만 학문을 한다면 안자가 중심이 되어야 한다. 안자는 양지를 잃었다가도 바로 회복한다 이것은 안자가 어떤 학문을 한 것이겠는가?70)

관계는 아니다. 王畿는 독서를 통한 解悟와 靜坐를 통한 證悟의 효과와 가치를 나름대로 인정한다. 하지만 그가 後天學에 대한 선천돈오학의 근본성을 강조하듯이, 독서의 관건은 남의 보물이 아닌 자신의 보물을 찾아내는 心悟에 있으며, 心悟의 관건 역시 정좌를 통한 내면적 수렴 공부가 아닌 세상의 풍파와 더러움 속에서 이룬 徹悟에 있다. 정주학의 讀書窮理나 정좌의 主靜적인 심법은 모두 양지와 세계 감응을 통한 徹悟에 포섭된다.

- 70) 『全集』 9卷, 「答茅治卿」. “夫良知本來是真, 不可修證, 只緣人我愛憎, 分別障重, 未免多欲之累, 才有所謂學問之功. 堯舜清明在躬, 障蔽淺, 是即本體便是工夫. 所謂性之之學, 湯武以下嗜欲重, 障蔽深, 是用工夫求復本體. 所謂反之之學, 其用力雖有難易深淺不同, 而於良知本來實未嘗有所加損也. 然非獨聖賢有是也, 人皆有之. 雖萬欲騰沸之中, 若肯反諸一念良知, 其真是真非, 炯然未嘗不明. 只此便是天命不容滅息所在, 只此便是人心不容蔽昧所在. 此是千古入賢入聖真正路頭, 舍此更無下手用力

왕기는 맹자(孟子)에 의거하여 돈오와 점수를 ‘자연적 본성에 맡기는 학문[性之學]’과 ‘회복하는 학문[反之之學]’으로 구분하고, 그 전형으로 각기 요나 순 같은 성인과 탕이나 무왕 같은 현인을 꼽는다.⁷¹⁾ 그럼에도 그는 학문의 출발점과 목표를 오직 한 길, 즉 자기 마음이 수많은 욕구나 생각들로 들끓는 와중에도 ‘한 생각[一念]’에 양지를 자각하는 치양지의 공부에 둔다. 요순과 같은 성인, 탕과 무왕 같은 현인, 그리고 보통사람들에 이르기까지 모두 선천적으로 양지를 지니고 있다는 점에서 동일하다. 또한 양지의 발현을 장애 하는 습심의 오염이 있기 때문에 양지 발현의 학문이 필요한 점에서는 모두 마찬가지이다. 단지 각 개인이 타고난 근기의 차이에 따라서, 습심에 의한 장애 정도에 따라서 자연적 본성을 따르는 무위의 실천이 위주인가 당위적 노력을 요구하는 공부가 위주인가의 차이가 있을 뿐이다.

그런데 왕기는 특히 공자 제자 가운데 양지학을 가장 잘 실천한 인물로 안연(顏淵)을 꼽는다. 그는 왜 유독 안연에 주목하는가?

잃어버린 뒤에 회복되는 것이다. 성인은 회복할 것이 없으니 잃어버린 것이 없기 때문이다. …… 『역(易)』은 군자를 위한 사유로서, ‘복(復)괘는 천지의 마음을 드러낸다. 양지는 조화의 영기(靈機)이며 천지의 마음이다 복괘(復卦)의 6효(爻)는 모두 이런 뜻을 드러낸다. 초복(初復 제1 효)은 회복의 시작이다 마음이 움직이는 순간 바로 자각하며 자각하자 변화한다. 일념(一念)의 첫 기미는 사라져도 바로 회복되니, 안자가 이에 의거하여 자신을 닦았다.⁷²⁾

왕기는 안연에 대해 ‘(양지본체를) 상실했다가도 얼른 회복한다[不遠而復]’고 하였다. 이 말은 안연은 욕망이나 생각들이 일어나더라도, 곧바로 양지를 깨달아서

處矣。吾人甘心不學則已，學則當以顏子爲宗 顏子不遠而復 此道顏子是何學

- 71) 王畿의 ‘性之學’과 ‘反之之學’의 구분은 孟子의 ‘性之’와 ‘身之’의 구분에서 나왔다 孟子는 “堯와 舜은 자연의 본성을 따랐고 湯王과 武王은 몸소 실천하였다(堯舜性之也, 湯武身之也)”(『孟子』 「盡心上」)고 하였는데 王畿는 이에 의거하여 의식적 노력 없이 자연의 마음을 구현하는 頓悟學과 의지적 실천의 노력에 의거한 漸修學을 구분한다.
- 72) 『全集』 2卷, 「建初山房會籍申約」. “夫有失而後有復 聖人無復 以其無失也 …… 易爲君子謀 復其見天地之心 良知者 造化之靈機 天地之心也 復之六效皆發此義 初復者 復之始 纔動卽覺 纔覺卽化 一念初機 不待遠而後復 顏子之所以修身也

욕망이나 생각들의 장애가 사라지는 변화가 일어난다는 의미이다. 마음이 발동하는 순간 양지의 기미(機)를 바로 자각하기 때문에 양지의 역량으로 욕망이 저절로 해소되는 것이다. 내면의 의식이 막 움직이는 최초의 순간 一念初機에 바로 깨닫고 깨닫는 순간 변화를 일으키는 존재의 변화는, 곧 『역』 복괘가 그리는 우주자연의 변화와 일치한다. 『논어(論語)』에서는 안연에 대해 “선하지 못한 생각을 하면 알지 못한 적이 없고 알면 다시 행한 적이 없다”⁷³⁾고 하였는데, 이는 안연이 일상적 삶 속에서 끊임없이 양지의 자각이 이어갔다는 것을 말한다.

왕기가 보기에 성인이라면 애초 욕구나 생각의 장애가 없기 때문에 회복을 위한 공부도 필요하지 않다. 그것은 곧 사무설의 경지이기도 하다. 그런데 여기서 ‘양지를 상실했다가도 얼른 회복한다’는 안연의 경지를 ‘본체가 바로 공부’인 선천 돈오학이라고 한다면, 천천증도의 사무설과 좀 어긋나는 데가 있는 같다. 사무설은 욕망과 생각의 장애를 받지 않고 본체가 발현하는 사무(四無)의 궁극적인 경계를 표현한 것인데, 왕기가 또 이렇게 안연의 공부를 거론하는 까닭은 어디에 있는가? 그것은 바로 왕기가 본체의 돈오와 더불어 학(學)과 공부(工夫)의 필요성을 강조하기 위해서일 것이다.

사실 왕기는 천천증도에서 ‘본체가 곧 공부’[即本體便是工夫]라는 돈오학에 대해 두 가지 측면에서 말한다. 하나는 성인의 경우이다. 성인의 본체는 욕구의 장애를 받지 않기 때문에 항상 발현한다. 언제나 밝은 본체를 보존하고 있다는 뜻에서 ‘본체가 바로 공부이다’ 이 경우는 왕수인이 말한 상근인을 위한 사무설과 일치한다. 이 때 돈오는 바로 사무의 경계를 확인시켜 주는 주체적인 통로이다. 또 한편으로 왕기는 다시 안자학을 강조한다. 안연의 경지에서 ‘본체가 바로 공부’라고 하는 것은, 바로 욕구가 일어나도 시시각각 본체를 깨달아 욕구를 해소한다는 의미에서의 공부이다. 이런 양면적 해석이 가능한 것은 왕기가 ‘여중은 덕홍의 공부를 써야 한다’ ‘상승인은 중하근인의 공부를 겸한다’는 왕수인의 지적 및 본체를 공상하여 실질적인 공부가 없다는 전덕홍의 비판을 받아들여, 안연을 매개로 하학(下學)과 상달(上達), 공부와 본체가 관통하는 단일한 치양지의 공부를 주장하고자 했기 때문일 것이다.

73) 『論語』「顏淵」.“有不善未嘗不知, 知之未嘗復行”

사무설이 성인의 궁극적인 정신적 경지로서 성학의 목표라면, 안자학은 사무의 경지에 이르는 구체적인 공부의 방향과 틀을 제시한 것이다. 안연의 경우는 끊임 없이 공부하는 현인의 이상적 타입이다. 안자학의 핵심은 바로 본체와 합일하는 치양지 공부이며, 또한 이른바 ‘상하를 관통하느[徹上徹下]’의 공부이기도 하다. 치양지와 관련하여, 사무설은 치양지 공부를 통해 도달되는 성인의 궁극적인 경지를 가리킬 뿐이다. 안연의 경우는 보통 사람들처럼 욕구의 습기가 존재하며 단지 보통 사람들에 비해 쉽게 양지를 자각하고 욕망과 생각의 장애도 저절로 빠르게 소멸될 수 있다는 차이가 있을 뿐이다. 습심의 장애가 심한 보통사람들은 양지가 쉽게 발현되지 않기 때문에 욕구를 줄여 가는 대치공부도 필요하다. 그렇다면 보통 사람들에서부터 안연에 이르기까지 모두 치양지 공부에 포섭될 수 있을 것이다. 왕기의 치양지설의 의미를 이렇게 이해한다면, 왕기 사상의 핵심이 오로지 사무설에만 있고 공부를 전혀 논하지 않는다고 보아서는 안 될 것이다. 왕기는 안자학을 통해 점수의 필요성과 그 의미를 확인하고 있다.

왕기가 본체를 강조하는 것은 본체를 체득한 경지 자체보다는 결국 양지의 돈을 바탕으로 치양지의 총체적인 공부론을 전개하기 위한 것으로 생각된다. 왕기는 사무설을 통해 무선무악의 심체가 저절로 발현하는 궁극적인 정신경계를 표현하고 있지만, 결국 공부의 측면에서는 당위(當爲)의 하학공부와 무위(無爲)의 상달 공부를 포괄하는 치양지 공부 한 길을 택했다. 그리고 왕기는 좀더 구체적으로 치양지 공부를 시시각각 ‘일념’의 양지를 자각하는 ‘일념공부(一念工夫)’로 귀결시킨다. 다음의 인용문을 통해 다시 한번 왕기가 선천돈오학을 통해 드러내고자 했던 공부의 의미를 확인해 보자.

우리의 학문은 언제나 양지가 발현하는 것일 따름이다. (양지가) 이기적 욕구에 가려지지 않으면 그 빛이 저절로 드러나며 본체는 자연히 회복되니, 곧 언원 깊은 샘에서 때맞추어 나오는 것이다. 이것은 의지하는 것이 없는 참된 학문[實學]이며 깨달음의 도약이라 할 수 있다. 비록 옛 사람들이 늘 깨닫지 못한 사람을 위해 말을 하였지만 깨달으면 말을 잊는다. 말로 표현된 것을 궁극적인 것으로 집착하여 이기적 욕구를 줄이라고 말하는 순간 차원이 떨어지게 되니, 옛 사람들이 교법을 세운 본의가 아니다. 그러므로 ‘상승인은 중하근인

의 공부를 겸한다'고 하였다. 양지의 機를 오로지 미미한 일념에서 체험하고 확인해야 만이 진실로 천지만물을 일체로 여길 수 있다. 이것을 바로 '상하를 관찰하는 도(徹上徹下之道)'라고 한다⁷⁴⁾

VI. 맺음말

왕수인의 사구교에 대해 전덕홍의 해석대로 선을 행하고 악을 제거하는 당위의 공부를 강조하는 것으로 볼 수 있겠지만, 그의 공부론의 전체적인 구상은 분명히 사구교에 의거하면서도 왕기의 사무설을 용인하고 '본체와 공부의 합일을 지향하는 데 있다. 이 점은 천천증도 이후 실상·환상 등의 구절에 대한 왕기의 해석을 인정한 것에서도 분명히 확인할 수 있다. 왕기는 '상근인은 중하근인의 공부를 겸하라'는 왕수인의 지적을 받아들이는 동시에 '본체와 공부의 합일'이라는 왕수인의 사상을 계승하여, 선천돈오학을 중심으로 나름의 일원적 치양지 공부의 체계로 발전시켰다. 그리고 그는 이러한 치양지의 공부야말로 공자와 안연학의 본질에 맞는 것이라고 주장한다. 왕기의 사무설 주장은 '위선거약의 전덕홍식 공부는 근본적으로 선악의 분별과 집착심을 떨쳐 버릴 수 없기 때문에 무선무악의 본체를 발현하는 데 오히려 장애가 될 수 있다는 문제점을 지적하며 마음의 본체와 곧장 일체를 이루는 공부의 궁극적 의미를 말하려는 것이지, 그가 사구교를 권교라고 했다고 해서 사구교에 내포된 '위선거약'의 공부가 지닌 지위를 부정한 것은 아니었다.

한편으로 보면 사구교를 둘러싼 사유설과 사무설 논쟁은 표면적으로는 본체와 공부문제를 둘러싼 것이지만, 실로 이들의 논의는 도덕적 선악의 본질 문제에까지 깊이 맞닿아 있다. 왕기의 사무설은 도덕적 선악 실천의 문제를 도덕적 분별의 식과 선의지를 확립하는 차원에서 논하자는 것이 아니다. 유학이 성인이라는 완성된 인격을 지향하는 학문(聖學)이라고 할 때, 성학의 궁극적인 경지는 무선무악의 심체를 완전하게 발휘하는 것이며, 오직 '깨달음 悟'을 통해서만이 심체를 직접적

74) 『全集』 16卷, 「胡栗理別言」. “吾人之學只時時致良知 不爲私欲所蔽, 則光明自顯, 本體自復, 便是溥博淵泉而時出之. 是爲無所倚之實學, 可謂超悟矣. 雖然古人之言皆爲未悟者說, 悟則忘言矣. 若執此爲究竟, 纔說勝私寡欲, 便以爲落階級, 卽非古人立法之意矣. 故曰上乘兼修中下. 其機只在一念入微取證, 方始眞能以天地萬物爲一體 是謂徹上徹下之道”

으로 체득할 수 있다는 것을 말하고자 한다. 성학의 궁극적인 경지가 사무설이라고 본다면, 선악의 분별의식과 선의지에 입각한 공부의 공부상에서는 상당한 의미를 지닌다 해도 본체의 관점에서는 직접적인 장애가 될 수도 있다. 그것은 근원적으로 본심의 역량이 선악에 대한 분별심이나 집착심이 사라진 뒤에야 드러나는 것이기 때문이다.

왕기가 사무설이나 무선무악설을 제시한 것은 비판자들의 지적처럼 선악의 가치나 도덕적 판단을 거부하고 어떠한 행위라도 자연성으로 정당화 하려는 데 있는 것은 아니다. 그것은 오히려 선의 의식적인 집착이나 도덕원칙의 고착화로 초래된 위선과 거짓된 도덕을 넘어 참된 선[至善]으로 이끌기 위한 하나의 좌표이다. 양지의 본체도 의식의 틀에 머문다면 깨고 나가야 하는 장애가 될 수 있기 때문이다. 이러한 왕기의 사고는 충분히 기존의 도덕과 예교를 부정할 수 있는 위험스런 방향으로 보일 수 있을 것이다. 그런데 유학자인 왕기는 분별하고 집착하는 의식을 부정하는 행로를 아예 선악과 시비에 관여하지 않는다는 불교식의 결론으로 끌고 가지 않는다. 그것은 왕기가 유학자로서 인간은 사회적 존재이며 선의 가치가 요청됨을 부정하지 않기 때문일 것이다. 다만 그는 습심으로 물든 의식에 구속하는 학문[後天學]이 아닌 본래의 텅 빈 마음에서 솟아나는 자연적인 양지의 역량을 발휘시키는 학문을 주장하는데 그것이 바로 선천돈오학이다. 텅 빈 거울과 같은 양지의 자각만이 시시각각 세계의 변화를 그대로 반영하여 행위의 최적점을 판단해 낼 수 있기 때문이다. 왕수인이 자신의 유학을 ‘병을 치료하기 위한 약 因病求藥’이라고 했듯이, 왕기는 선의지를 지닌 도덕적 인격의 완성을 강조하는 程朱學이나 전덕홍의 四有說과 같은 당위적 공부론이 초래할 수 있는 명교화의 병폐에 대응하여, 사무설을 바탕으로 생명 본래의 자연적 역량인 양지를 실천적으로 주체화하는 선천돈오학이라는 새로운 학문적 지평을 연 것이다.

참고문헌

『龍谿王先生全集』, 和刻本[1848](和刻影印近世漢籍叢刊, 第11-12集)

『王陽明全集』(上·下), 上海 上海古籍出版社, 1992.

- 『王陽明傳習錄詳註集評』, 陳榮捷 編, 臺北 學生書局, 1983.
- 『傳習錄』(1,2), 정인재·한정길 역주, 서울: 청계출판사, 2001.
- 『二程全書』(3冊), 臺北 中華書局
- 『朱子語類』, 黎靖德 篇, 北京 中華書局
- 『明儒學案』, 臺北 中華書局
- 『中國佛教思想資料選編』, 北京 中華書局
- 『大方廣佛華嚴經』(60卷), 大藏經 第9冊(大正原版).
- 牟宗三, 『從陸象山到劉蕡山』, 臺北 學生書局, 1979.
- _____, 『心體與性體(三冊)』, 臺北 正中書局, 1989.
- 蔡仁厚, 『王陽明哲學』, 臺北 三民書局, 1979.
- _____, 『宋明理學(南宋篇)』, 臺北 學生書局, 1980.
- 陳 來, 『宋明理學』, 遼寧教育出版社, 1991.
- _____, 『有無之境-王陽明哲學精神』, 北京 人民出版社, 1991.
- 方祖猷, 『王學評傳』, 南京: 南京大學出版社, 2001.
- 楊國榮, 『王學通論』, 上海: 三聯書店, 1988.
- 岡田武彥, 『王陽明と明末の儒學』, 東京 明德出版社, 1970.
- 荒木見悟, 『佛教と儒教』, 京都: 平樂社書店, 1972.
- _____, 『明代思想研究』, 東京 創文社, 1978.
- _____, 『佛教と陽明學』, 東京 第三文化社, 1979.
- 島田虔次, 『中國における近代思惟の挫折』, 東京: 筑摩書房, 1970(第10版).
- 溝口雄三, 『中國前近代思想の屈折と展開』, 東京大學出版會, 1980.
- 金吉洛, 『象山學과 陽明學』, 서울: 예문서원, 1995.
- 金炯孝, 『베르그송의 철학』, 서울: 민음사, 1991.
- 宋河環, 金吉洛, 蔡仁厚 외, 『왕양명 철학연구』, 서울: 청계, 2001.
- 楊國榮, 『양명학통론』, 송하경 역, 서울: 박영사, 1994.
- 金吉洛, 『陽明哲學과 禪學과의 關係』, 『哲學研究』 제28집, 1979.
- 鄭仁在, 「왕양명의 사구교의 의미」, 『현대철학과 사회』, 신일철 외, 서광사, 1992.
- 鄭仁在, 「王龍溪의良知現成論」, 『양명학』 제2호, 한국양명학회, 1998.
- 金聖泰, 「王陽明學派의良知說에 관한 研究」, 서울대 박사학위논문, 1995.
- 韓正吉, 「왕양명의 마음의 철학에 관한 연구」, 연세대 박사학위논문, 1999.
- 백은석, 「王陽明의工夫論」, 서강대 석사학위논문, 1995.

岡田武彦, 「良知現成論的成立-王龍溪の學的精神」, 『哲學年報』, 第15號, 1954.

上田弘毅, 「王龍谿における虛と無」, 『集刊東洋學』 46, 東北大中國文史哲研究會 1981.

上田弘毅, 「王龍谿における悟と修」, 『中哲文學會報』 8호, 1983.

中純夫, 「良知修證派について- 王門三派說への疑問」, 『富山大學教養部紀要』, 第22卷 第1號, 1989.

中純夫, 「王畿の四無說について」, 『富山大學教養部紀要』, 第25號, 1996.

● 투고일: 2003. 11. 8

● 심사완료일: 2003. 12. 19

● 주제어: 사구교(四句教), 사무설(四無說), 사유설(四有說), 선천돈오학(先天頓悟學),
무선무악(無善無惡), 양지(良知), 치양지(致良知), 심체(心體), 돈오(頓悟),
점수(漸修)