

양명학과 도가사상

이지의 도가사상 연구의 양명학적 동기 분석을
중심으로

김학재

다산학술문화재단 전임연구원, 동양철학 전공
kimhz2001@yahoo.co.kr

I. 머리말

II. 이지의 도가적 사유와의 조우 - 소철의 『노자해』

III. 양명학의 “양지” 개념과 “사구교”

IV. 맺음말

I. 머리말

75세의 나이로 감옥에서 자살로 생을 마감한 명말(明末)의 이지(李贄, 1527-1602, 號는 卓吾)는 그의 자유분방한 삶과 학문 태도로 인해 지금까지도 널리 회자되고 있다. 이지는 유학자였지만 만년에 삭발을 하고 절에 머물며 승려와 다름없는 생활을 했으며, 유교와 불교는 물론 도교에 관한 저서들을 남겼다. 또한 부녀자들을 자신의 학생으로 받아들여 강학하는 데에 주저함이 없었으며 당대의 유력한 인사들을 조롱하고 비판하는 것에도 두려움이 없었다. 이지의 비판에는 성역이 존재하지 않았으며 그 자신과 같은 진영의 양명학자들도 예외가 아니었다. 그가 75세의 나이로 미심쩍은 혐의로 투옥된 것은 다름 아닌 그의 공개적이고도 신랄한 사회 고위층에 대한 비판 때문이라고 할 수 있다.¹⁾

이지의 사상은 왕기(王畿, 1498-1583, 호는 龍溪)는 물론 “태주학파(泰州學派)”에서 영향을 받았으며 인맥상으로도 매우 근접한 것으로 평가된다.²⁾ 태주학파는 왕간(王艮, 1483-1541, 호는 心齋), 주서(朱恕, 1501-1583,

- 1) 이러한 이지의 공공연한 비판은 그의 책 『분서(焚書)』에서 확인된다. 그의 친구인 경정리(耿定向, 1534-1584, 호는 楚侗)의 형이라는 인연으로 후원자가 되어주었던 경정향(耿定向, 1524-1596, 호는 天臺)과의 갈등이 이지의 비참한 최후를 초래한 것이 아니었나 추측된다. 명(明)의 신종(神宗, 재위 1572-1620)에게 이지를 체포하도록 상소를 한 예과급사중(禮科給事中) 장문달(張問達, ?-1625)은 다름 아닌 경정향의 제자였다. 정치적인 영향력이 충분했던 경정향이 하여원의 죽음을 고의적으로 막아주지 않았다고 생각한 이지는 경정향에 대해 원한을 품고 모욕적인 인물평을 했으며, 이로 인해 두 사람의 관계가 돌이킬 수 없도록 악화되었다고 전해진다. 이지와 경정향의 갈등에 대해서는 다음을 참고하시오. 황종희(黃宗羲), 『명유학안(明儒學案)』 권35, “공간경천대선생정향(恭簡耿天臺先生定向)”; Julia Ching and Chaoying Fang (ed.), *The records of Ming scholars* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1987), pp. 191-193.
- 2) ‘태주학파’는 ‘양명좌파(陽明左派, 혹은 左派王學)’와 거의 동의어로 쓰이지만 정확히 말한다면 ‘양명좌파’가 더 포괄적인 개념이다. 양명좌파는 태주학파와 다른 급진적 양명학의 분파와 개인들을 포괄한다. 한편 ‘태주학파’는 왕간의 출신지인 강소성(江蘇省) 태주를 중심으로 성립된 양명학자 군(群)을 가리킨다. ‘양명좌파’라는 개념은 稽文甫(稽文甫, 1895-1963)에 의해 쓰이기 시작한 현대적인 개념이며 [稽文甫, 『左派王學』 (開明書店, 1935); 『民國叢書』 第2篇, 7권(上海書店, 1989)] 태주학파는 황종희의 『명유학안(明儒學案)』에 등장하는 지역에 따른 양명학과 분류법에서 사용되는 명칭이다. 문제는 황종희는 이지를 태주학파 안에서는 물론 그 어디에서도 서술하지 않았으며, 이지 자신도 왕간보다는 왕기를 더 존승했다는 점에서 이지를 태주학파로 분류하는 것은 다소 문제가 있어 보인다. 양명좌파(좌파왕학)라는 범주는 이지가 주로 교류했던 태주학파의 인물들은 물론 왕기를 중심으로 하는 학통 역시 포괄할 수 있다는 점에서 이지를 양명좌파(좌파왕학)라고 포괄적으로 분류하는 것이 그다지 큰 무리가 없어 보인다.

호는 樂齋), 안균(顔鈞, 1504-1596, 자는 山農), 왕벽(王璧, 1511-1587, 왕간의 아들, 호는 東崖), 나여방(羅汝芳, 1515-1588, 호는 近溪), 하여원(何汝元, 1517-1579, 호는 心隱), 초횡(焦竑, 1540-1620, 호는 澹園 또는 漪園), 주여등(周汝登, 1547-1629, 호는 海門) 등의 인물들로 대표되는데, 태주학파의 인물들은 왕기와 더불어 선불교와 매우 깊은 사상적 친연성(親緣性, affinity)을 가지는 것으로 평가되어왔다.³⁾ 이지의 사상적 활동을 일컫는 “광선(狂禪, wildcat/mad Chan Buddhism)”이란 당대의 표현으로부터도 선불교와의 친연성을 미루어 생각해볼 수 있다.⁴⁾ 사실상 태주학파 뿐 아니라 양명학 일반이 선불교와 선불교에 지대한 영향을 끼친 도가적 사유와 친연성을 가지고 있는 것으로 인식되어왔다.⁵⁾ 이러한 인식에 부합하는 가장 좋은 예로 여겨졌던 인물들 중 하나가 바로 이지였다.⁶⁾

-
- 3) 황종희는 왕기의 불교와의 유사성이 왕간의 경우보다도 더 심한 것이라고 논평하였다: “양명학에는 心齋(王良)와 龍溪(王畿, 1498-1583)가 있는데, 학문에서 그 둘 모두 [불교적] ‘깨달음[悟]’을 중시하였으며, 세상 사람들은 그들을 ‘두 왕씨[二王]’라고 일컬었다. 심재가 깨달음을 말한 것은 비록 초월적이며 광활한 것이었지만 왕학 문파의 종지를 벗어난 것은 아니었다. 하지만 용계에 이르러서는 ‘양지(良知)’를 곧바로 ‘불성(佛性)’으로 보아 공허하게 깨달음을 기다렸으니 마침내 장난 같은 상황이 되었으니 창칼을 들고 [자신의] 안방으로 들어가는 격이라고 말해도 될 것이다.” “王門有心齋, 龍溪, 學皆尊悟, 世稱二王. 心齋言悟雖超曠, 不離師門宗旨; 至龍溪, 直把良知作佛性看, 懸空期個悟, 終成玩弄光景, 雖謂之操戈入室可也.” 황종희, 앞의 책, 「사설(師說)」, “왕용계기(王龍溪畿)”.
4) 황종희, 위의 책, “공간경천대선생정향(恭簡敬天臺先生定向)”; Julia Ching and Chaoying Fang (ed.), *Ibid.*, pp. 191-193.
5) 이러한 설명이 선불교만이 도가와 깊은 연관이 있다는 설명으로 오해되어서는 안 된다. 잘 알려진 것처럼 화엄종(華嚴宗)에서도 도가적 사유와 언어의 영향을 발견할 수 있다. 이에 대해서는 가마다 시게오(鎌田茂雄) 저, 한형조 역, 『화엄의 사상』(고려원, 1996)을 참고하시오. 그럼에도 불구하고 선불교가 한층 도가적 사유와 언어가 더 명확히 드러난다는 평가는 가능하다. 이에 대해서는 쉬샤오위(徐小躍) 저, 김진무·이현주 역, 『선과 노장』(운주사, 2000)을 참고하시오.
6) 이러한 인식이 매우 오래되고 광범위하게 유포된 것임을 조선(朝鮮)의 정조(正祖, 재위 1776-1800)의 다음과 같은 말에서도 추측할 수 있다. “나는 일찍이 요즈음의 속된 학문[俗學]의 폐단에 대해 말하였다. 그런데 이 폐단을 만회하여 바르게 다스리는 것은 오직 정학(正學)을 밝히는 것에 달려 있고, 정학을 밝히는 방법은 또한 주자(朱子)를 존송하는 것에 있다. 금계(金鑑: 육구연의 고향)의 문인들이 노자와 부처[二氏]의 현허(玄虛)한 단서를 도독질하여 육경(六經)의 주석이 번잡한 것을 싫어하니 [선불교처럼] 경전에 구애받지 않는 ‘불립문자(不立文字)’로 마음을 알고 본성을 깨달을 수 있고, 수양하지 않고도 도를 세우고 덕에 입문할 수 있다고 말하였다. 또한 이들은 기치를 내걸고 세상에 외치면서 따로 진지를 구축하여 주자와 적대적인 진영이 되었다. 이것이 한 번 바뀌어 왕수인(王守仁, 1472-1528)의 ‘돈오(頓悟)’가 되고, 다시 바뀌어 이탁오(李卓吾: 이지)의 ‘미친 절규[狂叫]’가 되었다.” “予嘗謂今日俗學之蔽癩矣. 挽回澄治之道, 惟在乎明正學; 明正學之方, 又在乎尊朱子. 蓋自金鑑諸子, 黜二氏玄虛之緒, 厭六經箋註之繁; 自謂不立文字, 可以識心見性, 不假修爲, 可以

이러한 일반적인 평가는 이지가 저술한 「심경제강(心經提綱)」⁷⁾, 「해경문(解經文)」⁸⁾, 『노자해(老子解)』⁹⁾, 『장자해(莊子解)』¹⁰⁾와 같은 저작들이 존재한다는 사실에 의해 뒷바침될 수 있을 듯하다. 이러한 저작들의 내용에서도 불교와 도가사상에 대한 그의 개방적이고 우호적인 태도를 확인할 수 있다. 이러한 이지의 불교와 도가사상에 대한 개방적 학문관은 보통 “유·불·도(儒·佛·道) 삼교합일(三教合一)” 사상으로 요약되며, 그의 그것들에 관한 연구 및 저작의 동기 역시 ‘삼교합일’의 관점에서 비롯된 것으로 설명하는 경우가 많다. 더 거슬러 올라가서는 정주학(程朱學)보다는 양명학(陽明學)이 자유로운 학문의 기풍을 가지고 있어 극단적 양명학자인 이탁오가 더 한층 자유로운 학문관을 가지고 있기 때문이라고 설명하기도 한다. 물론 이러한 이해가 틀린 것은 아니지만 그의 철학적 문제의식에 기반해 분석·설명한 것은 아니어서 피상적이며 순환적 이해에 그치기 십상이다. 즉, 그의 불교와 도가사상에 대한 우호적 연구는 ‘삼교합일’ 사상에서 기원하며, 그의 삼교합일 사상은 반대로 유학(양명학)뿐 아니라 불교와 노장 사상에 대한 개방적 연구로 인해 형성되었다는 식의 순환적 설명에 빠지기 쉽다. 문제는 그러한 우호적이며 개방적인 ‘태도’는 어떻게 가능한가이다.

이 논문은 순환적이고 피상적인 이해와 설명을 피하기 위해 이지의 도가사상에 대한 우호적·개방적 연구를 양명학자로서의 철학적 문제의식과 깊은 연관이 있는 것으로 가정하고, 그의 도가사상 연구의 ‘양명학적 기원 혹은 동기’를 탐색하고자 한다. (그러나 본 논문은 『노자해』와 『장자해』에 대한 구체적인 분석은 다루지 않으며 다음 기회로 미루고자 한다.) 그 자신이 말하듯이 이지의 학문의 진지한 시작은 양명학과의 조우에서 시작되었다.

造道入德；揭竿以呼於天下，而別立墀垣，與朱子爲敵壘；一轉而爲王守仁之頓悟，再轉而爲李卓吾之狂悖。”『홍제전서(弘齋全書)』 권182, 군서표기(羣書標記) 4, 어정(御定) 4, <주자서절약 20권(朱子書節約二十卷)>.

- 7) 이지 저, 『분서(焚書)』, 장건업(張建業) 외 편, 『이지문집(李贄文集)』 제1권(北京: 社會科學文獻出版社, 2000), 93-94쪽. 이하 이지 작품의 인용 정보 표시는 모두 이 책을 기준으로 한다. 그러나 이 책은 간체자(簡體字)를 채용하고 있으므로 본 논문에 인용되는 원문은 번체자(繁體字)로 되돌린 것임을 밝혀둔다.
- 8) 이지 저, 『분서(焚書)』, 장건업(張建業) 외 편, 앞의 책 제1권, 126-127쪽.
- 9) 이지 저, 『노자해(老子解)』, 장건업(張建業) 외 편, 앞의 책 제7권, 1-28쪽.
- 10) 이지 저, 『장자해(莊子解)』, 장건업(張建業) 외 편, 앞의 책 제7권, 29-82쪽.

몇 말 몇 되밖에 되지 않는 녹봉이나마 그것으로 가족을 부양할 수밖에 없었기에 세속에서 서로 부대끼며 살지 않을 수는 없는 노릇이었다. 하지만 청사에서 공무를 처리하는 때를 제외하고는 문을 걸어 잠그고 자약(自若)하게 지내었다. 불행인지 40세가 되던 해 친구인 이봉양(李逢陽)과 서용검(徐用檢)의 꾀에 빠졌는데 그들은 내게 용계(龍溪) 왕 선생(즉, 王畿) 선생의 어록을 읽으라고 말하였으며, 또 양명(陽明) 선생의 책(즉, 『전습록(傳習錄)』)을 보여주었다. 이에 나는 진인(真人)은 죽지 않으며 사실상 진불(眞佛)과 진선(眞仙)과 같다는 것을 알게 되었다. 내 비록 고집이 세지만 그것을 믿지 않을 수 없었다.

(惟不得不假升斗之祿以爲養，不容不與世俗相接而已。然拜揖公堂之外，固閉戶自若也。不幸年甫四十，爲友人李逢陽，徐用檢所誘，告我龍溪王先生語，示我陽明先生書，乃知得道真人不死，實與眞佛，眞仙同，雖偏強，不得不信矣。)¹¹⁾

위와 같은 이지의 개인적 학술사를 볼 때 그의 불교와 도가사상에 대한 태도와 연구가 양명학의 철학적 문제의식에서 배태되었으리라고 가정하는 것이 큰 무리는 아닐 것이라고 생각된다. 본 논문의 실험적 분석을 통해 양명학적 사유의 어떤 요소가 이지로 하여금 도가적 사유에 진지한 관심을 주었는지, 다시 말해 양명학과 도가사상이 어떠한 철학적 관련성을 가졌는지에 관한 단서를 모색하고자 한다. 이러한 모색을 통해 이른바 이지의 '삼교합일적 경향의 철학적·내적 구조를 탐구하는 초석으로 삼으며, 더 넓게는 신유학자들이 도가적 사유에 보인 관심과 연구의 사상적 배경, 즉 신유학적 사유가 도가적 사유와 어떤 철학적 연관을 지닌 것으로 '해석'될 수 있는지에 대한 연구의 초석을 마련하고자 한다.

II. 이지의 도가적 사유와의 조우 - 소철의 『노자해』

이지 자신이 남긴 도가사상에 대한 입장을 살펴보는 것은 양명학자인 그가 왜 도가에 대한 저작 - 『노자해(老子解)』, 『장자해(莊子解)』, 『도교초(道敎鈔)』를 저술했는지의 철학적 동기 분석의 시작점이 될 수 있을 것이다.

밑에서 상술하듯이, 이지는 도가의 사유 역시 유가와 마찬가지로 심오한 진리에 대한 통찰력을 제공해주기에 공부하고 실천할 가치가

11) 이지 편, 『양명선생연보(陽明先生年譜)』 권2, 「후어(後語)」; 북경도서관 진장본(北京圖書館藏珍本) 연보총간(年譜叢刊) 제43책, 331쪽.

충분하다고 생각했다. 이러한 태도는 그의 개인적인 삶의 경험과 소철(蘇轍, 1039-1112, 호는 子由)의 『노자해』(혹은 『해로(解老)』)와의 조우로부터 시작한 듯하다. 그는 소철의 『노자해』에서 많은 영향을 받았으며 그 자신의 『노자』에 대한 주석서의 제목 역시 『노자해』라고 불렀다. 이지는 『노자』와 처음 조우하고 흥미하게 된 기회를 다음과 같이 묘사한다.

(가) 음식을 먹고 난 후 배부른 것은 누구에게나 마찬가지이다. 남쪽의 사람들은 쌀을 먹으며 그것에 만족한다; 북쪽의 사람들은 기장을 먹으며 그것에 만족한다. 그래서 그들은 서로를 부러워한 적이 없다. 그러나 그들의 사는 곳을 바꾸어 서로의 음식을 먹도록 하더라도 그것을 내치지 않는다. 공자의 도와 노자의 도의 관계는 남쪽의 쌀과 북쪽의 기장의 관계와 같다. 우리가 사는 곳에 만족한다면 서로의 음식을 부러워하지 않을지라도 서로의 음식을 내칠 필요는 없다. 왜 그러한가? 정말로 배가 부르다면 사람들은 그것으로 만족할 뿐이며 정말로 **배가 고프** 사람들은 음식을 가리지 않기 때문이다.

(食之於飽，一也。南人食稻而甘，北人食黍而甘，此一南一北者未始相羨也。然使兩人者易地而食焉，則又未始相棄也。道之於孔老，猶稻黍之於南北也，足乎此者，雖無羨於彼，而顧可棄之哉！何也？至飽者各足，而真飢者無擇也。)

(일화) 이전에 내가 북쪽 지방에서 공부할 때, 한때 주인집에서 한 끼를 먹은 적이 있다. 그때 날씨는 너무나 추웠으며 삼일 동안이나 비와 눈이 내렸다. 그 뒤 일주일 동안 먹을 것을 구할 수 없었으며 배고픔과 추위에 몸부림쳤다. 결국 나는 주인이 도와줄지도 모른다는 희망에서 찾아갔다. 그는 나를 동정국 나에게 기장을 끊어주었다. 나는 입을 벌리고 게걸스럽게 그것을 먹었으며 이것저것 생각할 겨를이 없었다. 식사를 마친 후 그에게 물었다. “쌀밥이지요? 어떻게 이렇게 맛있을 수 있나요?” 그는 웃으며 나에게 말하길, “그것은 기장일세. 쌀과 비슷국 보이지. 지금 자네가 먹은 기장은 과거에 자네가 보았던 기장과 다른 것은 아니지. 단지 자네가 **참으로 배고프기에** 정말로 맛있게 느낀 것일세. 또한 정말 맛있게 느꼈기에 정말 만족스러워하게 되는 것이지. 이제부터는 그것이 쌀인지 기장인지 생각하지 말게나. (단지 자네가 지금 먹고 있는 것을 즐기거나) 나는 이 말을 들은 뒤, 깊이 탄식하며 말했다. “도에 대한 나의 태도가 지금 나의 음식에 대한 추구와 같은 것이라면 한가로이 공자와 노자를 구분할 겨를이 있겠는가!”

(蓋嘗北學而食於主人之家矣。天寒，太雨雪三日，絕糧七日，饑凍困踣，望主人而向往焉。主人憐我，炊黍餉我，信口大嚼，未暇辨也。撤案而後問曰，“豈稻粱也歟！奚其有此美也？”主人笑曰，“此黍稷也，與稻粱埒。且今之黍稷也，非有異於向之黍稷者也。惟甚飢，故甚美；惟甚美，故甚飽。子今以往，不作稻粱想，不作黍稷想矣。”余聞之，慨然而歎，使余之於道若今之望食，則孔老暇擇乎！)

(나) 그 이후 나는 진지하게 『노자』를 공부했으며 소자유의 『노자해』를 읽었다. 『노자』에 주석을 한 사람은 많지만 소자유야말로 그중 단연 최고라고 불릴 만하다. 소자유는 『중용(中庸)』에서 인용하여 말하길, “**희, 로, 애, 락이 아직 발하지 않은 것(未發)을 중(中)이라고 한다.**” 일반적으로 감정이 발하기 전의 중은 만물의 핵심(萬物之奧)이다. 정명도 이후 송대 유학자들은 미발의 가르침을 전수하여 그들의 제자들이 미발의 기상이 어떠한가를 관찰하도록 하였다. 오로지 소자유만이 잔존하여 남아 있는 옛 책(『중용』) 가운데 있는 그 미묘한 말을 이해하여 『노자』의 응축된 핵심을 해석하여 잘 보여주었다. 이 책으로 인해 『노자』 오천여 언의 뜻이 명백해졌으니 배우는 자들은 반드시 이 책을 하루라도 손에서 놓아서는 안 된다. 소자유가 『노자해』를 완성하자 불교 승려인 도전(道全, ?)에게 보여주었는데 도전은 그 책에 흠족해하였다. 소자유가 그의 형인 소자첨(蘇子瞻: 소식(蘇軾), 1037-1101)에게 『노자해』를 보내자 그 역시 책에 만족하였다. 소자유가 죽은 지 오백 년 이상이 지나서야 뜻하지 않게 나는 그의 이 비상한 책을 만나게 되었구나. 아, 오로지 무언가에 **진실로 배고팠을 때**야 비로소 그것을 얻게 되는 것이로다!

(自此專治老子，而時獲子由老子解讀之。解老子者眾矣，而子由稱最。子由之引中庸曰，“喜怒哀樂之未發謂之中。”夫未發之中，萬物之奧，宋儒自明道以後，遞相傳授，每令門弟子看其氣象爲何如者也。子由乃獨得微言於殘篇斷簡之中宜其善發老子之蘊，使五千餘言爛然如皎日，學者斷斷乎不可以一日去手也。解成，示道全，當道全意；寄子瞻，又當子瞻意。今去子由五百餘年，不意復見此奇特。嗟夫！亦惟真饑而後能得之也。)¹²⁾

위의 인용문 중 (가), (일화), 그리고 (나)에서 모두 나타난 ‘배고픔’과 (나)의 “미발(희로애락이 아직 발하지 않은 것)”이란 말이 주목된다. 이에 대해 차례대로 논의해보도록 하자.

진실한 배고픔은 사람들로 하여금 어떠한 음식도 받아들이게 만든다; 그것이 찢인지 기장인지는 정말로 배고픈 사람에게 문제되지 않는다. 다시 말해서, 진실한 배고픔은 우리의 후천적인 습벽이나 편견들 - 자연스러운 본성이라기 보다는 문화적으로 부과된 심리 상태 - 을 제거하도록 도와준다. 따라서 육체적 배고픔은 우리가 마음을 비우고 본성을 회복하도록 도와줄 수 있다고 말할 수 있다. 이러한 사고는 『노자』 12장의 “따라서 성인은 배를 위하지 눈을 위하지 않는다 [是以聖人爲腹，不爲目]”는 구절의 의미와 맞닿는다. 이지와 노자는 “배고픔” 혹은 “배”라는 신체적 상징으로 작위적 사유가 끝난 자리인 진리와 본성, 더 나아가서는 “도(道)”를 의미하고자 했음은 분명하다. 이러한 사유를 통해 이지는

12) 이지 지, 「자유해노서(子由解老序)」, 『분서(焚書)』 권3, 잡술(雜述), 장건업(張建業) 외 편, 앞의 책 제1권, 103쪽. 국역으로는 다음의 책을 참고하였다. 김혜경, 『분서 I』, 한길사, 2004.

공자와 노자 모두 본성과 마음에 대한 통찰, 즉 도라는 진리에 기반한 자기 수양에 대한 통찰을 제공해준다고 생각했으며, 그러한 인식이 정당화되는 한 공자와 노자는 구분되거나 서로 배척적인 관계로 인식될 필요가 없다는 결론에 도달한다.

독자는 (나)에서 이지의 이 글이 '소철의 『노자해』에 붙이는 서문'임을 확인할 수 있는데, 그 이유는 이지가 소철의 책에 대한 소개와 품평을 하고 있기 때문이다. 이 과정에서 이지는 소철의 주석은 『중용』의 “미발” 개념을 통해 『노자』의 핵심을 조명했기 때문에 뛰어나다고 말한다. 그러나 소철이 왜 “미발” 개념을 사용했으며 이지가 왜 그러한 이유 때문에 소철을 칭찬했는지는 이해하기 쉽지 않다. 그래서 우리는 이지가 참고했던 소철 자신의 서문을 살펴볼 필요가 있다.

내가 마흔 둘일 때筠州(筠州) [지금의 강서(江西) 고안(高安)]에서 머물고 있었다. 그곳은 작은 주에 불과했지만 오래된 선불교 사찰이 많아서 사방에서 행려승들이 모여들었다. 그들 중 도전(道全, ?-?)이라는 승려가 황엽산에 머물고 있었는데 그는 남공(南公, ?-?)의 손자라고 한다. 그의 행실은 품위가 있었으며 지성(마음)은 사물의 이치를 꿰뚫고 있었다. 그래서 그는 기꺼이 나를 따라 노닐었으며 나와 도(道)에 대하여 이야기하는 것을 즐겼다. [하루는 내가 그에게 말하길, “그대가 말하는 것은 내가 이미 유학의 경전들에서 배운 것들이네”라고 하였다. 그가 말하길, “그것들은 모두 불교의 가르침이네. 유학자인 자네가 어찌 그것을 자득(自得, self-attainment, getting it by oneself)할 수 있단 말인가?” 내가 말하길, “아닐세. 자네는 지금 유학자가 가지지 못한 것이 무엇인지를 물으면서 억지로 모함하고 있는 것이네. 살펴보건대, 유학은 진실로 [자네가 불교의 진리들이라고 부른 가르침들을 가지고 있다네. 다만 세상이 그것을 모를 뿐이지. 자네는 어떻게 유학과 불교가 서로 통하지 않는 것이 마치 중국인(한족)과 오랑캐가 서로 잘 이해하지 못하는 것과 같다고 확신할 수 있는 것인가?” 도전이 대답하길, “그 요점을 나에게 설명해주시게나.”

(予年四十有二，請居筠州。筠雖小州，而多古禪刹，四方遊僧聚焉。有道全者，住黃葉山，南公之孫也，行高而心通，喜從予遊，嘗與予談道。予告之曰，“子所談者，予於儒書已得之矣。”全曰，“此佛法也，儒者何自得之？”予曰，“不然，子忝問道，‘儒者之所無何若？’強以誣之。顧誠有之，而世莫知耳。儒佛之不相通，如胡，漢之不相諳也，子亦何由知之？”全曰，“試爲我言其略。”)

[설명 1] 나는 말하길, “공자의 손자인 자사(子思, BC 5세기경)가 있었네. 자사가 쓴 책이 『중용(中庸)』인데 그 책에는 ‘희, 로, 애, 락이 나타나지 않은 상태(未發)를 ‘중(中)’이라고 하며, 발하여 (모든 드러난 감정이) 적절한 상태를 ‘화(和)’라고 한다. ‘중’은 세계(天下)의 위대한 근본이며 ‘화’는 세계의 보편적인 길(道)이다. ‘중’과 ‘화’가 극대화될 때 하늘과 땅이 제자리를 찾으며 만물이 잘 생육하게 된다’는 말이 있지. 이것이 불교의 가르침이 아니라면 어떤 것이 불교의 가르침인가? 내가 생각해보건대

다만 이러한 말이 나온 출처들이 다를 뿐이네.” 도전이 묻기를, “무엇들을 말하는 것인가?” 하였다.

(子曰, “孔子之孫子思, 子思之書曰中庸, 中庸之言曰, ‘喜怒哀樂之未發, 謂之中, 發而皆中節, 謂之和.’ 中也者, 天下之大本也; 和也者, 天下之達道也. 致中和, 天地位焉, 萬物育焉.’ 此非佛法而何? 顧所從言之異也.” 全曰, “何以言之?”)

[설명 2] 나는 다음과 같이 대답하였다. “육조대사 혜능(慧能, 638-713)이 말하길, ‘선(善)도 생각하지 않고 악(惡)도 생각하지 않는 바로 그때 무엇이 네 본래 얼굴(本面目)이겠는가?’¹³⁾라고 하였다. 육조대사 이래 많은 사람들이 그의 가르침 덕분에 진리를 깨우쳤지. 선도 생각하지 않고 악도 생각하지 않는 이 마음은 바로 『중용』의 ‘회, 로, 애, 락이 아직 발하지 않은 상태(未發)’를 가리킨다네. 대저 ‘중’의 상대단 불성(佛性)의 다른 이름이고 ‘화’의 상태는 육바라밀 수행을 비롯한 수많은 종류의 실천을 포괄하는 총체적 범주지. 나의 이해가 불교의 가르침과 양립할 수 없다면 어떤 것이 양립할 수 있겠나?” 도전은 내 말에 놀라면서도 기뻐하며 말했다. “나는 애초에 그것을 몰랐구먼. 하지만 지금에야 비로소 유학과 불교를 알게 되었다네.”

나는 웃으며 말하였다. “아직 아닐세. 천하에 두 가지 도는 결코 없지만 사람들을 다스리는 방법은 여러 가지로 다를 수 있네. 왕과 신하, 아버지와 아들 사이에 예법이 없으면 혼란해지며 예법만을 알고 [근원적인] 도를 알지 못한다면 속된 유학자(俗儒)에 불과할 따름이어서 존귀하게 여기기에는 부족한 것이지 [...] 옛날의 성인들은 진심으로 도를 실천하지만 세상의 원리(世法; 世間法)를 훼손하지 않은 후에야 자신들의 실천을 바람직한 것(可)으로 여겼네.” 도전이 예를 갖추어 말하길, “이것이야말로 지극한 논의이군요!”라고 하였다. 그때부터 나는 『노자』에 주석을 달기 시작했다. 각 장에 주석을 달 때마다 그에게 보여주었으며 매번 그는 찬탄하며 말하길, “모두가 불교의 설법이로구나!” 하였다.

(子曰, “六祖有言, 不思善, 不思惡, 方是時也, 孰是汝本來面目? 自六祖以來, 人以此言悟入者太半矣. 所謂不思善, 不思惡, 則喜怒哀樂之未發也. 蓋中者, 佛性之異名; 而和者, 六度萬行之總目也. 致中極和而天地萬物生於其間, 此非佛法, 何以當之?” 全驚喜曰, “吾初不知也, 今而後始知儒佛也.” 子笑曰, “不然, 天下固無二道, 而所以治人則異. 君臣父子之間, 非禮法則亂, 知禮法而不知道, 則世之俗儒, 不足貴也 [...] 古之聖人, 中心行道, 而不毀世法, 然後可耳.” 全作禮曰, “此至論也.” 是時予方解老子, 每出章, 輒以示全, 全輒歎曰, “皆佛說也.”)¹⁴⁾

유학과 불교가 근원적으로 다르지 않다는 것을 주장하기 위해 소철은 『중용』의 문장들을 설명한다. **[설명 1]** 그의 설명의 요점은, **[설명 2]**의 후반부에서 구체적으로 보이듯, 불교가 그러하듯이 유학 역시 본성과

13) 『육조대사법보단경(六祖大師法寶壇經)』, 1품(品); 『선종무무관(禪宗無門關)』, 23칙(則).

14) 소철, 『도덕진경주(道德眞經注)』, 정통도장(正統道藏) 제12책, 321c-322a쪽; “제노자도덕경후(題老子道德經後)”, 증조장(曾棗莊)·소대강(蘇大剛) 주편, 『삼소전서(三蘇全書)』 제5책(北京: 語文出版社, 2001), 482-483쪽.

실체에 대한 진리, 즉 “중(中)” 그리고 자기 수양과 이타적 실천, 즉 “화(和)”를 가르친다는 것이다. 사실상 소철의 유불회통(儒佛會通)적 논의는 이지 자신의 ‘근원적/급진적(radical) 삼교융합’의 정신¹⁵⁾에 비교한다면 전통적인 “삼교정분(三教鼎分)”, 즉 삼교의 ‘역할 분담론’에서 완전히 탈피하지 못한 것으로 불만족스러운 것일 수밖에 없다. 그럼에도 불구하고 이지가 소철을 칭찬한 것은 바로 위에서 보여준 불교와 유학의 상통점에 대한 구체적 주장 때문이었다는 것은 분명하다.

그런데 **설명 2**는 좀 더 세심한 관심을 요한다. 소철은 “선도 생각하지 않고 악도 생각하지 않는 마음(본래 면목, 즉 자아)”을 “미발”의 상태에 비유하여 불교의 “불성(佛性, Buddha-nature)”과 『중용』의 “중(中, equilibrium)”을 동일시했다. 간단히 말해서 무선무악(無善無惡)의 고요한 마음으로서의 진실한 본래적 자아인 불성이 미발의 중, 즉 성(性)과 연결되고 있는 것이다. 소철의 이어지는 『노자』 주석에 관한 진술들은 바로 이러한 불교와 유학의 연결에 의해 촉발된 것으로 보아야 한다. 다시 말해서 소철의 관점에서는 유학에서의 마음의 본래적 상태, 즉 성은 『노자』에서의 무위(無爲, effortless action, nonassertive action)¹⁶⁾와 자연(自然, spon-

15) 이지는 보편적인 도 개념에 근거하여 어느 특정 학파와 시대가 도에 대한 중주권을 주장할 수 없음을 주장한다. 예를 들어 공자가 아무리 도를 밝힌 사람이라고 할지라도 공자 이전에도 우주의 보편적 진실로서의 도는 이미 존재했던 것이며, 송유들이 맹자 이후 도가 끊긴 도를 자신들이 이었다고 주장하지만 보편적인 도는 맹자 이전이나 이후에나 없었던 적이 없다고 주장한다. 이렇듯 이지에게 보편적인 도는 특정 인물이나 학파, 시대와는 필연적 귀속관계가 성립되지 않았다. 또한 이지는 배움에서 가장 중요한 것은 보편적 도에 관한 깨달음을 얻어 실천하는 것이라고 생각하여 학술에서의 분파주의(分派主義, factionalism)를 버렸다. 다시 말해 이지는 자신을 유자(儒者)로 부르든 불자(佛者)로 부르든 도가로 부르든 큰 의미를 두지 않았으며, 더 나아가 유학으로 불교를 해석하고 불교로 유학을 해석하며 불교와 유학으로 도가사상을 해석하는 것이 전혀 이상할 것이 없었다. 이러한 이지의 ‘도 - 주의자(道 - 主義者) 혹은 (축자적 의미의) 도학자(道學者, Dao-ist)’로서의 학술적 경향을 ‘근원적/급진적 삼교융합주의’라고 부를 수 있을 것이다. 이에 관한 자세한 논의는 다음 기회로 미룬다.

16) 일상적인 의미(‘행위하지 않음’ 혹은 ‘행위가 없음’)의 ‘무위’와 『노자』에서의 ‘무위’로 구분해서 이해할 필요가 있다. 『노자』에서의 무위를 일상적인 의미로 이해한다면 이상적 행위 기준으로 ‘무위’를 따르는 것은 불가능해진다. 또한 『노자』에서 말 그대로 ‘행위하지 않음’을 표현하는 단어는 “불위(不爲)”이다. 그러므로 무위는 ‘의도적인 노력 없는/주체의 작위성이 없는 행위’이며 ‘스스로 그러함(自然) 행위’로 이해해야 한다. 따라서 무위를 영어로 단순히 “non-action”으로 번역하는 것은 심각한 오해를 불러일으킬 수 있다고 보고 “effortless action” 혹은 “nonassertive action”으로 번역하기도 한다. 이러한 번역을 택하여 무위를 이해하고 있는 경우들에 대해서는 다음을 참고하시오. Edward Slingerland, *Effortless Action - Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Idea in Early China*(Oxford: Oxford University Press, 2003); David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han - self, truth, and transcendence in Chinese and*

taneity, self-so-ness)의 영역인 도에 준하게 된다. 도는 무위하고 자연한 것이어서 작위적인 ‘의도(意圖, intention)’가 개입되지 않으므로 윤리적 판단의 여지를 허용하지 않는다. 그러므로 도는 불교의 불성처럼 무선무악한 것이 되며, 도에 준하는 미발의 본성(性)이라는 본래적 상태 역시 윤리적 판단을 허용하지 않게 된다. [유학의 “성(性)”과 “중(中)”은 이미 “무선무악”, 즉 윤리적 판단이 불가능한 “불성”과 동일시되었음에 유의할 필요가 있다] 그럼에도 불구하고, 불성이 자비로운 윤리적 행위의 궁극적 근거가 되는 것처럼, “성(性)”과 “중(中)”은 “화(和)”라는 윤리적 효과를 가능케 한다는 점 역시 상기되어야 한다. 그러므로 불성, 도, 성은 윤리가 개입될 수 없으면서도 윤리를 가능케 하는 역설적인 특징을 가지고 있다고 할 수 있다. 이렇게 보는 맥락에서는 불성, 도, 성은 ‘초윤리성(超倫理性, trans-ethicity/trans-morality)’¹⁷⁾을 가지고 있다고 할 수 있다. 사실 이 문제는 양명학을 통해 유학의 의미를 찾았던 이지에게 중대한 의미를 지니고 있었을 것이다. 이 문제는 양명학의 “양지(良知, innate knowing)”와 “사구교(四句教, Four Maxims)”라는 핵심적 가르침에 연결되어 있기 때문이다.

III. 양명학의 “양지” 개념과 “사구교”

왕수인(王守仁, 1472-1528) 역시 소철처럼 “본래 면목”을 “미발의 중”의 상태에 비유했으며 이것이 다름 아닌 “양지”라고 했다.

i) 미발의 중이 곧 양지이다.

(未發之中即良知也.)¹⁸⁾

Western culture(Albany: Sate University of New York Press, 1998).

17) 여기서 말하는 ‘초윤리성(trans-ethicity/trans-morality)’이란 선(good)과 악(evil, bad)으로 구분 짓는 윤리적(도덕적) 판단을 넘어서 있는 것을 말한다. 이 용어는 ‘윤리성/도덕성(ethicity/morality)’과 ‘非(反)윤리성/비(반)도덕성(unethicity/immorality)’과 연 관되면서 구분되는 개념으로 이해할 수 있다. 초윤리성은 윤리성을 넘어서 있으나 윤리성과 관련이 없는 것은 아니다. 이는 마치 초월적(transcendental) 세계가 현상적(phenomenal) 세계를 넘어서 있어 뒤섞을 수 없으나 관련이 없는 것이 아니고 오히려 그 근거가 되는 것과 같다. 초윤리성이라는 용어는 ‘무도덕성(amorality)’이라는 개념과 매우 근접하여 문맥에 따라 때때로 바꾸어 쓸 수 있지만, 무도덕성은 윤리성과의 관계를 단순히 부정하는 의미만이 너무 부각되어 여기서는 초윤리성이라는 용어를 사용하였다.

18) 진영첩(陳榮捷) 편, 『전습록(傳習錄)』(臺北: 臺灣 學生書局, 1983), 157조(條). (이하

ii) “선도 생각지 않고 악도 생각지 않을 때에 자신의 본래 면목을 보라.” 이것이 부처가 자신의 본래 면목을 보지 못한 자들을 위해 세운 방편 설법이다. “본래 면목”은 곧 우리 유학의 “양지”를 말한다.

(不善善不思惡時認本來面目, ”此佛氏爲未識本來面目者設此方便, “本來面目”即吾聖門所謂“良知.”)¹⁹⁾

그리고 왕수인은 ‘양지’를 “마음의 본래적 상태(心之本體, the original state of the heart-mind)”로 정의했으며, 그것은 곧 “본성(性)”이자 선하지도 악하지도 않은 것(무선무악)으로 정의했다.

(가) 양지는 마음의 본래적 상태이며 내가 전에도 말한 것처럼 항상 비추는 것이다.

(良知者, 心之本體, 即前所謂恆照者也.)²⁰⁾

(나) 마음의 본래적 상태가 성이며, 성은 곧 리이다.

(心之本體, 即是性. 性即是理.)²¹⁾

(다) 사구교(四句教)²²⁾

- ① 선하지도 악하지도 않은 것이 마음의 본래적 상태이다 (無善無惡是心之體);
- ② 선하기도 하고 악하기도 한 것은 의지(의도)의 움직임이다 (有善有惡是意之動);
- ③ 선을 알고 악을 아는 것이 양지이다 (知善知惡是良知);
- ④ 선을 행하고 악을 제거하는 것이 “격물(사물을 바로 잡는 것)”이다. (爲善去惡是格物)

(라) 양명이 말하길 ‘안희가 자신의 화를 다른 이에게 옮기지 않는 것은 그가 미발의 중을 유지하고 난 뒤에야 가능한 것이었다고 하였다. 그러나 이 가르침 역시 일시적인 방편(權法)에 불과하다. 일반적으로 미발의 중은 태허(太虛)라는 본래적 상태이며 어디에나 충만한 것이다 (우주를 가득 채우고 있다). 그러므로 안과 밖이 따로 존재하지 않는다. 감정이 발한 이후의 중절(中節) 역시 곧 미발지중이다. 만약 이발지중 안에 또다시 미발지중이 있다고 한다면 이것은 별도의 본체를 설정하는 것이며 이발과 미발이 서로 대립하게 되는 것이니 진실로 두 가지 근본을 설정하는 것(이원론)이 된다! 양지는 옳고 그름(선과 악)을 구분할 수 있지만 본래 옳음(선)도 없고 그름(악)도 없다. 하지만 옳고 그름의 마땅한 뜻을 구분하게 된다. (先師謂‘顔子不遷, 有未發之中始能’, 此亦權法. 夫未發之中是太虛本體, 隨處充滿, 無有內外, 發而中節處即是未發之中. 若有在中之中另爲本體, 與已發相對, 則誠爲二本矣! 良知是知非, 原是無是非, 正發真是非之義.)²³⁾

『전습록』의 인용은 같은 책에서 하며 진영첩이 붙인 조목의 번호를 사용하기로 한다.)

19) 진영첩 편, 『전습록』 162조.

20) 진영첩 편, 『전습록』 152조.

21) 진영첩 편, 『전습록』 82조.

22) 진영첩 편, 『전습록』 315조.

‘양지’는 ‘선하지도 않고 악하지도 않다.’ [(다)-1] 하지만 양지는 선과 악을 구분하는 능력을 가지게 된다. [(다)-3] 즉, ‘양지’·‘성’·‘미발의 중’·‘본래 면목’·‘심지본체’·‘리’는 선/악이라는 윤리적 판단이 불가능한 ‘무선무악(無善無惡)’이지만 선/악의 윤리적 판단(知善知惡)을 가능케 한다는 점을 확인할 수 있다. 따라서 양명의 양지, 성, 미발지중, 리 개념은 앞에서 보았던 소철의 ‘미발의 중’과 ‘불성’ 개념에 대한 이해와 마찬가지로 윤리가 개입될 수 없으면서도 윤리를 가능케 하는 역설적인 특징을 가지고 있다고 할 수 있다. 이는 앞에서 언급되었던 ‘초윤리적(超倫理的, trans-ethical/trans-moral)’의 특징으로 설명될 수 있다. 양명도 소철의 경우처럼 선불교의 선도 없고 악도 없는 ‘본래 면목’이라는 표현을 ‘미발지중’이라는 개념을 설명하기 위해 사용한 것이 주목된다.

(라)에서 보이듯 왕기는 양명의 ‘사구교’를 풀이하면서 미발의 중, 양지(성), 무선무악 간의 연결성을 잘 보여주고 있다. 이러한 왕기의 논의는 논자의 이해와 양립 가능한 논의라고 할 수 있다. 즉, 미발지중과 이발지중을 구분할 수 없다는 것은 선/악이 없는 미발지중의 상태가 단순히 윤리와 상관없는 ‘무(無)도덕(amorality)’의 상태로 치부되는 것이 아니라 선/악의 세계인 이발의 세계와 긴밀한 연관, 더 정확하게는 그 근원이 되고 있다는 것을 뜻한다. 또한 미발지중이 ‘태허’로 전 우주를 가득 채우고 있다는 말과 양지는 옳고 그름이 없지만 옳고 그름의 구분을 하게 된다는 말은 둘 다 무선무악의 영역이 유선유악한 세계의 근거가 된다는 것을 가리킨다. 이것이 다름 아닌 ‘초윤리적’ 성격이라고 할 수 있다.

양명과 왕기의 충실한 학생으로서 이지는 양명학적 ‘양지’ 개념을 철학적 배경으로 하여 소철의 『노자해』의 가치를 평가했으리라고 추론할 수 있을 것이다. 즉, 사구교 등에서 정의되고 있는 양지는 무선무악하지만 결국 선악을 구분하는 능력을 가능케 하는 역설적 개념인데, 『노자』에서도 무위와 자연인 도 역시 선과 악의 분별을 벗어나 있지만 현상적·윤리적 세계의 근본적 원리가 되기도 하는 역설적인 개념이다. 이러한 연결을 상징하지 않는다면 『노자해』의 가치를 논하면서 이지가 소철의 ‘미발’ 개념으로 『노자』에 대한 뛰어난 해석을 했다고 칭찬한 이유를 이해하기

23) 왕기(王畿) 찬, 『용계왕선생전집(龍溪王先生全集)』 권10(濟南: 齊魯書社, 1997), “답경초동(答耿楚侗)”.

힘들다. 앞의 논의에서 보았듯이 소철의 ‘미발’ 논의는 불성, 도, 성의 무선무악의 윤리적 효과, 즉 ‘초윤리성’에 대한 인식과 깊은 연관을 맺고 있었던 것이며, 이는 다름 아닌 양명학의 양지 개념과 깊은 유사함을 지니고 있었던 것이다.

IV. 맺음말

위에서 논의된 것들로부터 판단해보건대 이지의 도가사상에 대한 관심과 연구는 그의 양명학적 배경과 선불교에 대한 이해로부터 시작되었으리라고 제안될 수 있다. 주지하듯이 선불교는 도가적 색채가 매우 강한 불교로 그 사용 개념과 표현 등은 물론 역설적 논리의 선호 등에서도 도가적 영향을 쉽게 찾을 수 있다. 이러한 선불교와 도가사상의 일반적인 영향관계 이외에도 『중용』과 같은 비교적 후대의 유가 경전이 도가의 영향 아래 있었으리라 추측되고 있다는 사실 등을 고려한다면 소철과 이지가 도가와 불교를 『중용』의 개념에 근거하여 유학과 연결시키는 것이 그렇게 과도하고 억지스러운 것으로만 치부되기는 힘들다. 어떤 의미에서는 『노자』로 대표되는 도가사상은 불교와 유학이 상호 작용하고 시대적 요구에 맞춰 자기를 변형해가는 공간, 즉 완충지대 혹은 접이지대로서 이해될 수 있다. 사실 이지 역시 이러한 이해와 양립 가능한 생각을 했던 것 같다. 『도교초(道敎鈔)』의 서문에서 이지는 다음과 같이 말한다.

대저 불교 신자들은 오로지 불교만 알 뿐 도교(=도가)를 알지 못한다. 도가는 일찍이 공자가 예를 물었던 노군(老君=노자)을 창시자로 삼는다. 노자가 우리 공자를 위해 해주었던 말들을 생각해보면 천만세의 학자들 모두 하루 한순간이라도 그의 말들을 가슴에 새기지 않을 수 있겠는가? 그의 말을 마음에 새겨두지 않는다면 거만함, 오만함, 무절제함이 일어나 화가 그치는 날이 하루도 없을 것이다. 나는 지금 늙어서 죽을 날이 얼마 남지 않았음에도 불구하고 그러한 고질적인 실수들을 자주하는데 양정견(楊定見)처럼 근골이 나보다 뛰어나지만 견식은 처지는 나는 죽을 때까지 노자의 가르침을 숭상해야 하지 않겠는가? 비록 『노자』를 책상 위에 두고 있다고 하지만 매일 지니고 다니며 암송해야만 한다. 이 외에도 관운자의 『문시진경』과 담자의 『화서』 같은 책들은 모두 지니고 다닐 가치가 있다. 그들이 어떻게 불교의 가르침과 조금이라도 차이가 나겠는가? 그래서 나는 이 책(『도교초』)을 편찬하여 그러한 도가의 가르침을 불교도들에게 보여주고자 하였으며 특히나 양정견에게 보여주고 싶었다.

(凡爲釋子，但知佛教而不知道教。夫道家以老君爲祖，孔夫子所嘗問禮者。觀其告吾夫子數語，千萬世學者可以一時而不佩服於身，一息而不銘刻於心耶？若一息不銘刻，則驕氣作，

態色著，淫志生，禍至(止)無日矣。余老且死，猶時時犯此症候，幾爲人所魚肉，況如楊生定見者筋骨雖勝余，識見尤後於余，而可不切切焉佩以終身歟！老子[道德經]雖日置案頭，行則携持入手夾，以便諷誦，若關尹子之[文始真經]與譚子[化書]，皆宜隨身者，何曾一毫與釋迦差異也？故獨編錄之以示釋子之有志向，而其欲以示楊定見也尤切。)24)

도가가 불교와 유학 사이의 가교가 될 수 있다거나 불교와 유학이 도가 속으로 융해될 수 있음을 이지가 생각했다는 것을 뒷글에서 확인할 수 있다. 무엇보다도 먼저 이지는 공자가 노자에게 예를 물었다는 전설에 기대어 유학과 도가의 역사적 연관성을 강조한다. 임의적이라거나 과장되었다는 의심을 피하기 위해 이지는 『노자』의 주요한 가르침이 자아를 절제하는 것 - 이것은 다름 아닌 예의 정신이다 - 입을 명백히 한다. 덧붙여 자신의 수양의 실패를 거론하며 이것을 통해 『노자』의 독서 가치를 간접적으로 강조하고 있다. 그리고 이어서 이지는 도가의 책들이 말하는 바가 실질적으로 불교의 가르침과 같은 것임을, 그래서 불교신자들은 반드시 읽어야 함을 주장한다. 결국 도가사상은 유학과 불교 모두에게 유의미한 참여가 가능한 ‘공동의 장(場)’이라고 할 수 있을 것이다.

이상의 논의에서 이지의 도가사상에 대한 관심과 연구의 동기에 관해 다음과 같이 말할 수 있겠다.

첫째, 도가, 정확히는 『노자』 텍스트에 대한 관심은 양명학적 ‘양지’ 개념, 더 나아가서는 ‘사구교’로 요약되는 양명학의 철학적 난제에 대한 관심이 투사된 것으로 볼 수 있다. 이는 양명학적 용어로는 “무선무악”의 개념으로 정리되며, 논자의 용어로는 ‘초윤리성’의 문제로 정리될 수 있겠다.

둘째, 이지의 도가사상에 대한 관심은 그의 실천적 관심과 깊은 관련을 지니고 있다. 말하자면 이지는 도가의 경전들은 자기수양(결과적으로 타인을 다스리는 것까지 포함할 것이다)에 대한 실천적 통찰을 제공해준다고 생각했는데, 이는 역시 양지 개념과 사구교가 지니고 있는 이론적-실천적 함의와 무관한 것으로 보기 힘들 것이다.

24) 이지 저, 「도교초소인(道敎鈔小引)」, 『속분서(續焚書)』 권2, 서휘(序彙), 장건업(張建業)의 편, 앞의 책 제2권, 67쪽.

참 고 문 헌

『六祖大師法寶壇經』.

『禪宗無門關』.

가마타 시게오(鎌田茂雄) 저, 한형조 역, 『화엄의 사상』. 고려원, 1996.

쉬샤오위에(徐小躍) 저, 김진무·이현주 역, 『선과 노장』. 운주사, 2000.

이지 저, 김혜경 역, 『분서』. 한길사, 2004.

蘇轍, 『道德眞經注』. 正統道藏 第12冊.

王畿 撰, 『龍溪王先生全集』. 濟南: 齊魯書社, 1997.

李贄 編, 『陽明先生年譜』. 北京圖書館藏珍本 年譜叢刊, 第43冊.

張建業 外 編, 『李贄文集』. 北京: 社會科學文獻出版社, 2000.

正祖, 『弘齋全書』.

曾棗莊·蘇大剛 主編, 『三蘇全書』 第5冊, 北京: 語文出版社, 2001.

陳榮捷 編, 『傳習錄』. 臺北: 臺灣 學生書局, 1983.

嵇文甫, 『左派王學』. 開明書店, 1935; 『民國叢書』 第2篇, 7권, 上海書店, 1989.

黃宗羲, 『明儒學案』.

Ching, Julia and Fang, Chaoying (ed.), *The records of Ming scholars*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1987.

Hall, David L. and Ames, Roger T., *Thinking from the Han - self, truth, and transcendence in Chinese and Western culture*. Albany: Sate University of New York Press, 1998.

Slingerland, Edward. *Effortless Action - Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Idea in Early China*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

국 문 요 약

이지(李贄, 1527-1602, 호는卓吾)의 사상은 왕기(王畿, 1498-1583, 호는龍溪)는 물론 “태주학과(泰州學派)”에서 영향을 받았으며, 이들은 모두 선불교와 매우 깊은 연관성을 가지는 것으로 평가되어왔다. 후기 양명학 뿐만이 아니라 양명학 일반이 선불교와 선불교에 지대한 영향을 끼친 도가적 사유와 친연성을 가지고 있는 것으로 인식되어왔는데, 이러한 인식에 부합되는 가장 전형적인 예로 여겨졌던 인물들 중 하나가 바로 이지였다. 이지의 불교와 도가사상에 대한 개방적 학문관은 보통 “유·불·도(儒·佛·道) 삼교합일(三教合一)” 사상으로 요약되며, 그의 그것들에 관한 연구 및 저작의 동기 역시 ‘삼교합일’의 관점에서 비롯된 것으로 설명하는 경우가 많다. 이러한 이해가 틀린 것은 아니지만 그의 철학적 문제의식에 기반해 분석·설명한 것은 아니었으며, 일종의 경향성을 묘사할 따름이었다.

이 논문은 이지의 도가사상에 대한 우호적·개방적 연구를 양명학자로서의 철학적 문제의식과 깊은 연관이 있는 것으로 가정하고, 그의 도가사상 연구의 ‘양명학적 기원 혹은 동기’를 탐색한다. 이를 위해 이 논문은 『노자』에 대한 이지와 소철의 입장을 비교하며, 『전습록』에서 보이는 왕수인의 사유가 어떻게 이지의 사유 속에 작동하고 있는지 추적한다. 이 논문은 양명학의 ‘양지(良知) 개념과 “사구교(四句教)”로 상징적으로 요약되는 양명학의 이론적·실천적 난제가 이지의 도가사상 연구의 동기로서 근거에서 작동하고 있음을 논한다.

투고일 2010. 9. 20.

수정일 2010. 11. 3.

게재 확정일 2010. 11. 9.

주제어(keyword) 이지(Li Zhi), 노자(Laozi), 양명학(Yangming learning), 도가(Daoism), 삼교합일(Religious syncretism of Confucianism, Buddhism, and Daoism)