

종교교육학연구 제13권. pp.175 200

서울: 한국종교교육학회, 2001.

불교비판에 나타난 성리학의 교육적 의의

박 범 석
(동국대 강사)

〈요약〉

성리학의 사상을 이해하는 하나의 방식은 불교비판을 통해서일 것이다. 성리학이 불교의 영향을 받았으면서도 결국에 비판적 태도를 견지하였다는 것은 성리학이 불교와 유사한 사상적 경향에서 출발하였지만, 결국은 그 차이점을 부각시킴으로서 자신의 사상적 정체성을 강조하였다는 점에 주목할 필요가 있다. 따라서 성리학 사상이 불교비판을 통해 정립되었다는 전제는 성리학 사상의 교육적 의의 또한 불교비판을 통하여 시사 받을 수 있음을 상정해 볼 수 있다. 즉, 성리학 사상의 강조점들이 불교 비판을 통해 드러나고 있다는 점에서 볼 때, 성리학 사상이 갖는 교육적 의의나 강조점 역시 불교 비판의 내용 속에서 찾지 않을 수 없다는 것이다.

대부분의 성리학자들은 허무(虛無), 적멸(寂滅), 환영(幻影)의 원리로서 불교를 파악하였다. 따라서 불교에서의 심(心)에는 절대적 원리인 리(理)가 결여되어 있으므로 인간에게 비도덕적인 태도를 허용할 수밖에 없다고 비판한다. 이처럼 불교비판은 비판 그 자체의 타당성을 넘어서, 당시 성리학자들의 불교 이해방식은 물론 성리학적 세계관의 이해 방식 대한 단서를 제공한다고 볼 수 있다.

본 논문은 중국과 한국의 불교비판의 역사를 논의하면서 불교 비판의 관점에서 성리학의 교육적 시사점을 통합하고자 시도하였다. 성리학자들의 불교비판 사례를 통해 그들의 사상적 배경을 검토하였고, 성리학의 교육적 의의는 교육목적론과 교육방법론의 범주로 나누어 구성하였다.

핵심주제어: 불교비판, 성리학, 리(理), 심(心), 성(性)

I. 서론

성리학은 그 성립에 있어 불교와 도교의 영향을 받아 이루어졌으나, 특히 형이상학적이고 사변적인 성격에 있어서는 ‘양으로는 유(儒)이며 음으로는 불(佛)’이라고 할 정도로 불교의 영향을 받아왔다. 예를 들면 유교에 본래 없던 개념인 이(理)에 관한 이론을 불교로부터 차용했다던가, 도통(道統)의 설이 선종의 이심전심(以心傳心)이나 전등(傳燈)의 설을 바꾸어 놓은 것이었다는 등의 지극히 세세한 부분들에서도 나타난다.¹⁾

결국 불교비판 자체가 성리학의 교육사상이나 이론을 직접적으로 내재하고 있다기보다는 불교비판과 그 사상적 경향을 통해서 성리학이 당시의 정치적·사회적 환경 속에서 구현하고자 한 교육이념과 그것이 갖는 교육사적 의의를 시사받을 수 있다고 보는 것이다.

이러한 입장을 전제로 중국과 한국에서의 전반적인 불교비판 양상을 살펴보고, 불교비판을 통해 드러난 성리학적 세계관의 교육적 의의를 논의해 보고자 한다.

II. 불교비판의 전개과정

1. 중국의 불교비판

중국에 불교가 언제 전래되었는가를 가려내는 것은 불교사 연구상 가장 중요한

1) 성리학을 완성한 주자의 불교에 대한 태도는 ‘사랑과 증오’ 혹은 ‘수용과 비판’이라는 개념으로 표현될 수 있다. 즉 성리학은 불교를 수용하고 배웠다는 점에서는 사랑이라고 할 수 있으나 배워 닦는 데 끝나지 않고 자신의 것으로 만든 다음에 비판하고 배척했다는 점에서는 불교를 증오했다고 볼 수 있기 때문이다. 어떤 이들은 불교를 이해하지 않고서는 주자나 성리학을 이해할 수 없다고 할 정도로 불교와 성리학을 밀접하게 관련시키고 있으며, 이에 관해서 많은 연구자들도 일반적인 합의가 성립되어 있는 편이다. 본 논문에서는 성리학의 불교에 대한 태도에서도 증오와 비판의 관점에 초점을 맞추어 성리학 사상의 특성을 연구하였다. 윤영해, 주자의 불교비판 연구, 서강대학교대학원 박사학위 청구논문, 1997, 39-44쪽.

문제이면서도 그 정확한 연대를 밝혀내기는 쉽지 않은 일이다. 그 전래시기에 대해서 중국문헌에 몇 가지 설이 기록되어 있으나 주대(周代)에 이미 중국인이 불교를 알고 있었다고도 하고, 그 보다 뒤인 후한대(後漢代)의 명제(明帝) 시대라고도 한다. 다양한 설들을 종합하여 본다면 대략 기원전 1세기에서 기원후 1세기 사이로 보는 편이 적절하다고 본다.²⁾ 「모자이혹론(牟子理惑論)」은 불교가 중국에 들어온 이래 중국인들에 의해 기록된 본격적인 초기의 불교논서라 할 수 있다. 「모자이혹론」은 후한 말(3세기 초) 모융(牟融)에 의해 찬술되었다고 전해지지만, 찬자와 찬술연대에 대해서는 여러 견해로 나뉘고 있다. 그 내용을 살펴보면 성립연대는 삼국시대 중기 이전으로 올라가지는 않을 것으로 생각된다.³⁾ 성립연대를 통해서도 짐작할 수 있듯이 「모자이혹론」은 불교가 중국에 정착한 초기에 어떠한 방식으로 유교와 대응해 나갔는지를 파악하는데 중요한 단서를 제공한다. 총 37조의 본론으로 구성되어 당시 불교에 대한 유교의 비판적 질문들을 제시하고 그에 대한 불교적 해명을 통하여 유불도(儒佛道) 3교의 융합을 주장하고 있다. 각 조목에서 나열한 문답 내용들에서 유교와 직접적으로 관련되는 부분을 발췌하여 정리해본다면, 크게 생사론(生死論), 윤리론(倫理論), 이하론(夷夏論)의 세 부분으로 나눌 수 있다.

첫 번째, 생사론의 문제를 살펴본다면 유교에서는 일찍이 생과 사의 문제를 인간으로서는 해결하기 어려운 것으로 보았다. “사람도 잘 섬기지 못하는데 어찌 귀신을 섬기리오? 삶도 알지 못하는데 어찌 죽음을 알겠는가?”⁴⁾라고 한 공자의 말에서도 알 수 있듯이 유교에서는 죽음이후의 세계에 대해 직접적으로 언급하는 것을 꺼리고 있다. 그러므로 불교가 윤회와 전생을 말하는 것에 유교의 입장에서는 의문을 제기할 수밖에 없는 것이다.

2) 野上倭靜 외(1968), 『中國佛教史』, 권기중 역, 『중국불교사』 (서울: 동국대학교 역경원), 1994, 20-24쪽.

3) 저자가 사용하고 있는 어휘들이 후대의 문헌들과는 차이를 보인다는 점에서 이러한 추측이 가능하다. 이를테면 장자(莊子)는 위진현학(魏晉玄學)이 흥기하면서부터 비로소 존경을 받았으므로 노장(老莊)이란 표현은 그 이후부터 사용되었다고 볼 수 있다. 문헌 내용에서 황노(黃老)라고 하였지 노장이라 하지 않은 점을 본다면, 문헌의 성립이 후한 이전이었을 것이라 추정할 수 있다. 呂澂, 中國佛敎學 講義, 覺昭 역(1992), 『중국불교학 강의』 (서울: 민족사), 1992, 49-53쪽.

4) 『論語』「先進篇」“孔子云 未能事人 焉能事鬼 未知生 焉知死”.

불도에서는 사람이 죽으면 다시 태어난다고 하는데, 나는 이 말을 믿을 수가 없다.⁵⁾ 불가에서는 쉽게 생사와 귀신의 일을 말하는데, 이는 성철(聖哲)의 말이 아니다. 무릇 도를 행하는 자는 허무담백하여 뜻을 질박함에 두어야 하는데, 어찌하여 생사를 말하여 뜻을 어지럽히고 귀신의 일을 말하는가⁶⁾

처음의 질문은 윤회에 대한 부정으로서, 두 번째는 인간의 능력이외의 영역이라 할 수 있는 죽음과 귀신에 대한 반감으로써 제기하고 있다. 여기에 대해 모자는 다음과 같이 답변한다.

혼신은 진실로 멸하지 않는다. 다만 육신만이 썩어 없어질 뿐이다. 비유하면 육신은 오곡의 뿌리와 잎과 같고, 혼신은 오곡의 씨앗과 열매와 같다. 뿌리와 잎은 생겨나면 반드시 죽지만, 씨앗과 열매에 어찌 없어져 죽는 것이 있겠는가.⁷⁾ 효경에 ‘종묘를 만들어 (부모의) 영혼을 섬기며, 춘추로 제사하여 때때로 사모한다’고 하고, 또 ‘살아 계실 때는 사랑과 공경으로 섬기고, 돌아가시면 애도로써 섬긴다’고 하니, 이것이 어찌 귀신을 섬기고 생사를 알게 하는 것이 아니겠는가.⁸⁾

위 글에서 본다면 모자는 불교에서 말하는 윤회론에 대해 육신이 죽어 없어질 수 있으나 혼신이 불멸하는 것이라고 식물의 이해를 통해 해명하고 있다. 그러나 불교에서는 일체의 실체적인 존재를 인정하지 않는다. 어떠한 선한 행위나 악한 행위도 그에 따른 과보가 주어진다고는 하지만 그러한 행위를 하거나 과보를 받는 영원불멸의 실체는 인정하지 않는 것이다. 모자가 이해하고 있는 생사의 문제는 불교의 근본교설에 따른 것이라기 보다는 당시 중국민간의 일반에서 널리 전해져온 영혼불멸의 신앙에 의한 것으로 볼 수 있다.⁹⁾ 두 번째 질문

5) 「牟子理惑論」第12條 “佛道言 人死當復更生 僕不信此之審也”

6) 「牟子理惑論」第12條 “今不可輒說生死之事鬼神之務 此殆非聖哲之語也 未履道者 當虛無澹泊 歸志質朴 何爲乃道生死以亂志說 鬼神之餘事乎”

7) 「牟子理惑論」第12條 “魂神固不滅矣 但身自朽爛耳 身譬如五穀之根葉 魂神如五穀之種實 根葉生必當死 種實豈有終已”

8) 「牟子理惑論」第12條 “孝經曰 爲之宗廟以鬼享之 春秋祭祀以時思之 又曰 生死愛敬 死事哀感 豈不教人事鬼神知生死哉”

9) 생사와 윤회는 범부의 업력(業力)에 의해 이루어지며, 업력 또한 고정 불변하는 것이 아니라 혼수에 의해 영향을 받는 가변적인 것이다. 결국 생사와 윤회는 인간의 무지에 의한 것이므로 그것을 깨닫는 것이 불교의 가르침이다. 고익진, 『불교의 체계적 이해』 (서울: 도

에 대해 모자는 효경을 근거로 하여 유교와 불교가 모두 사후의 세계를 믿고 귀신을 섬긴다고 답변하였다. 그러나 추상적이고 형이상학적인 문제들에 대해서는 언급하지 않으려는 유교의 입장에서 볼 때, 제사를 지내고 영혼을 섬기는 일은 효와 그에 따른 예(禮)의 차원으로 이해되어야지 귀신을 섬기기 위한 행위로 이해될 수는 없다. 유교와 불교의 공통적 요인을 찾으려는 의도로서 받아들일 수는 있겠으나 적절한 설명이라고 볼 수는 없을 것이다.

두 번째로는 윤리의 문제이다. 본론에서의 윤리 문제는 효와 예에 관련하여 사문의 생활방식이 정당하지 못함을 지적하고 있다.

효경에 이르기를 ‘몸과 머리카락과 피부는 부모에게서 받은 것이니 함부로 손상시켜서는 안 된다’고 하였다. 증자는 죽음에 임하여 ‘내 손을 들어보라, 내 발을 들어보라’고 했다. 그런데 지금 사문들은 머리를 깎으니, 성인의 말씀과 어찌 이렇게 다른가. 효자의 도에 맞지 않는다.¹⁰⁾

효를 도덕의 근본원리로 삼는 경전인 「효경」과 「논어」 <태백편>의 증자의 말을 인용하여 사문의 행위를 비판하고 있다. 이에 모자는 효를 행하는데 있어 중요한 것은 그 내용과 마음이지 형식에 있지 않다고 답변한다.

옛날 제나라 사람이 배를 타고 강을 건너는데 그 아버지가 강물에 빠졌다. 그러자 아들이 팔을 걸어올리고 아버지의 머리를 잡아 거꾸로 한 뒤 입에서 물을 토하게 하여 아버지의 목숨을 소생시켰다. 무릇 머리를 잡아 거꾸로 하는 것은 불효함이 막대한 것이나 그렇게 함으로써 아버지의 몸을 온전케 했으니, 만일 팔짱만 끼고 효자의 길만 닦았다면 아버지의 목숨은 물 속에서 끊어졌을 것이다.¹¹⁾

사문의 행위가 효에 맞지 않는다는 것을 효의 내용과 형식으로 구분하여, 불교가 형식상으로는 효에 어긋난 듯이 보이나 내용상으로는 효와 다를 바 없음

서출판 새터), 1994, 37-52쪽.

10) 「牟子理惑論」第9條 “孝經言 身體髮膚受之父母 不敢毀傷 曾子臨沒 啓予手啓予足 何其違聖人之語 不合孝子之道也.”

11) 「牟子理惑論」第9條 “昔齊人乘舡渡江 其父墮水 其子攘臂 擗頭顛倒使水從口出 而父命得蘇.”

을 강조한다. 유교의 입장에서는 효를 내용과 형식으로 구분한다는 사고방식은 허용될 수 없다. 때로는 지나친 형식이 내용의 구현을 저해할 수도 있으나 전적으로 형식을 부정한 내용만의 효는 있을 수 없게 된다. 결국 사문의 삭발과 출가 방식을 효의 기준으로 맞느냐 맞지 않느냐로 구분하기보다는 종교적 결단의 차원으로 보는 편이 타당하다고 할 수 있다.

세 번째로 이하론(夷夏論)과 관련된 질문이다.¹²⁾ 여기서는 이하라는 말 자체에 내포되어 있듯이 유교의 불교에 대한 비판에는 중국 고대부터 가지고 있던 중화사상이 반영되어 있음을 보여 주고 있다.

공자는 ‘이적(夷狄)에게 임금이 있는 것은 중국에 없는 것만 못하다’고 했고, 맹자는 진상(陳相)이 자기의 학문을 버리고 다시 허행(許行)의 술수를 배운 것을 나무라며 ‘나는 하(夏)의 예로서 이(夷)의 풍속을 변화시켰다는 말은 들었어도, 이의 풍속으로써 하를 변화시켰다는 말은 듣지 못했다’고 하였다. 그대는 약관의 나이에 요순주공의 도를 배우고는 지금 이를 버리고 다시 이적의 술수를 배우니, 도리에 어긋나지 않는가.¹³⁾

이러한 비판에 대해 모자는 “그것은 내가 아직 대도를 이해하지 못했을 때의 말일뿐이다. 그대는 예제(禮制)의 화려함은 보았으나 도덕의 실질에는 어둡고, 햇불의 밝음은 보았으나 하늘의 해는 보지 못했다.”¹⁴⁾고 대답하고 “중국이 반드시 천지의 중앙인 것은 아니다.”¹⁵⁾며 중화사상을 정면으로 부정하였다. 또한 “불경에서 말하기를 시방의 피를 갖고 있는 무리들은 모두 부처에 속한다고 한다. 그러므로 나는 다시 이를 존중하여 배우는 것이다. 어찌 요순주공의 도를 버린

12) 이와 하란 중국이 세계의 중앙에 위치하는 최고의 민족으로써 자국을 중하(中夏)·중화(中華)라 일컫고, 중국 이외의 타민족은 동이, 서융, 남만, 북적의 나라라고 한 것을 의미한다. 자신들에게 이미 훌륭한 종교가 있다고 자부하는 중하로서는 서융이라 할 수 있는 인도의 불교를 수용하는 일에 반감을 가졌던 것이다.

13) 「牟子理惑論」 第14條 “問曰 孔子曰 夷狄之有君 不如諸夏之亡也 孟子譏陳相更學許行之術曰 吾聞用夏變夷 未聞用夷變夏者也 吾子弱冠學堯舜周孔之道 而今捨之 更學夷狄之術 不已惑乎”

14) 「牟子理惑論」 第14條 “此吾未解大道時之餘語耳 若子可謂見禮制之華 而闇道德之實 窺炬燭之明 未覩天庭之日也.”

15) 「牟子理惑論」 第14條 “漢地未必爲天中也.”

다는 말인가”고 하여 불도를 배우는 일이 결코 유교의 가르침을 부정하는 것이 아님을 말하고 있다. 다시 말해 모자는 이하의 입장에서 도를 가르치는 것은 합당하지 못한 것이고, 불도를 배운다고 해서 반드시 요순주공의 도를 버릴 필요가 없음을 강변하는 것이다.¹⁶⁾

이상의 모자이혹론을 통하여 유교와 불교의 사상적 갈등이 어떠했는가를 살펴보았다.¹⁷⁾ 여기서 주목할 것은 유교와 불교사이의 논쟁에서 드러나는 양자간의 태도에 분명한 차이가 있다는 점이다. 유교는 불교와 다름을 전제한 입장에서 불교를 부정하고 비판하는 반면에, 불교는 유교의 비판과 의혹에 대해 해명하면서도 궁극적으로는 불교와 유교의 융합을 모색하고 있다. 이것은 외래사상이 토착사상과 접하면서 적응해 나가는 기본적인 과정이라고도 볼 수 있다. 유불의 갈등이 주로 문화적이고 사상적인 배경의 차이에서 비롯되는 것이므로 토착문화인 유교에 대해 외래문화인 불교가 대립 대신에 타협을 통해 공존의 기반을 모색한 것이다. 물론 여기에는 문화·사상적 차이 외에도 정치·경제·사회적 요인들이 복잡하게 개입되어 있다. 또한 종교적 신념 외에도 중화사상에 입각한 유교의 입지에 대해 교세확보가 절실하게 요구되는 불교의 처지로서는 처음부터 불리한 관계를 감수할 수밖에 없게 된다. 이러한 독특한 유교와 불교의 관계성은 이후의 중국에서는 물론 한반도에까지 영향을 지속시키는 특징을 갖는다.

2. 한국의 불교비판

유교가 중국의 고유사상으로서 외래사상인 불교와 대립해 온 반면에 한국에서는 두 사상 모두가 외래사상이라는 특성을 갖는다. 외래사상으로서의 유교와 불교가 한반도에서 접촉하게 된 시기도 중국에서와 마찬가지로 명확하게 확인하

16) 단지 중화적 입장에서 상대방의 관점을 부정하는 것은 지극히 불합리한 사고임을 지적한 것이다. 모자가 일찍이 이러한 지적을 했지만, 이후로도 중국 유학자들은 지속적으로 이하의 입장 속에서 불교비판을 시도하였다.

17) 이외에도 사문이 후사를 두지 않는 점, 가족윤리를 저버린 보시의 모순성, 복식의 문제들을 거론하여 유교적 입장에서의 반윤리성을 지적하고 있다.

기는 쉽지 않다. 일반적으로 고구려가 372년에 유교대학인 태학을 세워 자제를 교육했다는 기록과 같은 해에 전진왕 부견이 사신과 불승 순도를 파견하여 불상과 경문을 보냈다는 기록으로 추정할 뿐이다.¹⁸⁾

삼국시대 초기에는 당시 중국의 상황과는 달리 불교가 우세한 교세의 특징을 보인다. 불교계에서는 뛰어난 인물들이 등장하여 활발한 학문적 업적과 사회적 영향력을 발휘하였으나 유교는 아직 자신의 정체성을 확립시키지 못한 상태였다. 삼국시대의 유교는 한문의 유입과 원시유가의 윤리규범과 한당의 전장제도를 정치에 정착시키고 나서야 초월적 종교성을 가진 불교를 보완할 수 있게 되었다. 이로써 출세간적인 불교와 입세간적인 유교의 상반된 성향은 반목과 갈등보다는 상호간의 결합과 보조라는 특성을 갖게 된다.

성리학을 고려에 들여오고 유교에 전반적인 혁신이 이루어지면서 불교에 대한 종래의 입장에 변화를 가져왔다. 강성한 불교에 눌러 있던 유교의 교세는 성리학의 정교한 사상을 기반으로 하여 자신들의 정체성을 다시 세우려 하였다. 그동안 공존의 대상이었던 불교가 차츰 비판의 대상으로 전환되는 시기이기는 하지만 그 수용기간이 짧았기 때문에 중국에서와 같은 격렬한 사상적 비판의 차원으로 바로 이어지지는 못하였다. 당시 사원들의 세력이 강화되면서 일으킨 사회적 폐해와 타락에 대해 비판을 가하기 시작하면서 차츰 사상적 차원으로 시야를 넓혀나갔다.

한국에 있어서 사상적으로 치밀하게 불교비판을 집대성한 학자는 삼봉 정도전(三峰 鄭道傳)이다. 물론 이전에도 그의 성리학 사상에 영향을 준 것으로 짐작되는 목은 이색(牧隱 李穡)과 포은 정몽주(圃隱 鄭夢周)의 불교비판을 들 수 있으나, 학문적으로 체계화시킨 것은 삼봉 그 자신의 독자적 업적이라 할 수 있다. 여기서는 삼봉을 중심으로 두 학자들의 불교비판 내용을 살펴보고자 한다.

1) 목은의 불교비판

여말 성리학자들의 불교비판은 대부분 사회적인 폐단에 집중되어 있어서 불교 교리에 대한 지적이나 문제의식을 보이고 있지는 않다. 목은(1318-1396)도 당시

18) 윤영해, 「한국에서 불교와 유교의 만남과 그 관계 변화」, 《한국불교학》 제19집, 1994, 287쪽.

에 올린 상소문에서 예외가 아니었음을 보이고 있다.

중세 이후로 신도가 더욱 번성하여 오교양종(五教兩宗)은 이익을 위하는 소굴이 되고 있습니다. 냇가와 산골짜기에는 절 없는 곳이 없으며, 불도들은 비천함에 몰들어 백성들 또한 놀고먹는 자들이 많아 식자로서 매양 마음 아프게 생각합니다. 부처는 대성인이나 좋아하고 미워함에 있어서는 사람과 같을지니 어찌 그 무리들의 이와 같음을 부끄러워하지 않겠습니까. 신이 엿드려 빌건대 조금(條禁)을 내리시어 이미 승이 된 자는 도첩을 주고 도첩이 없는 자는 군대에 충당하며, 새로 창건한 절은 모두 철거케 하되 철거치 아니하면 수령을 죄주어 서사와 양민들이 모두 승이 되지 않도록 하소서.¹⁹⁾

목은의 상소는 불교비판이라고는 하지만 엄밀하게 본다면 불교의 사회적 폐단을 지적한 것이지 불교의 사상에 대한 비판은 아니다. 이러한 세속적인 폐해의 지적은 단지 유학자들에 의한 것만이 아니라 태고 보우(太古 普愚: 1301- 1382)와 같은 승려들도 경계한 바 있다. 목은의 경우 위의 글에서 부처를 ‘대성인’이라 칭한 것이나, 불교의 지나친 공양의 낭비를 비판한 것에 그친 것으로 미루어 보아도 그가 불교자체에 대한 거부감이 없었음을 알 수 있다.²⁰⁾

성(性)의 개념에 대해서도 “성은 감연부동하여 순일하고 잡됨이 없어서 오상(五常)의 전체가 되는 것이다. 성은 내가 마땅히 길러야 할 바이며, 유교나 불교가 다같이 조금도 다름이 없는 것이다.”²¹⁾고 하여 성이 사실상 불교와 유교에서 구분되지 않고 사용되고 있다. 불교가 심(心)과 성(性)을 구분하지 않아 사람을 방종케 하는 요소가 있다고 한 삼봉의 생각과는 상당한 대조를 이루는 부분이

19) 『高麗史』 卷115 「列傳」 28 李穡傳 “中世以後 其徒益繁 五教兩宗 爲利之窟 川傍山谷 無處非寺 不有浮屠之徒 浸以卑陋 亦是國家之民 多於遊食 識者每痛心焉 佛大成人也 好惡必與人同 安知己逝之靈 不恥其徒之如此也哉 臣伏乞明 降條禁 已爲僧者亦與度牒 以無度牒者 卽充軍伍 新創之寺 并令撤去 而不撤者 卽罪守令 庶士良民不盡縑.”

20) 목은은 혜원의 백련사를 모방한 백련회를 마련하고 유마거사를 양모하기도 하였다. 또한 남종선에 관심을 가져 여러 승려들과도 교유를 맺고 있었고, 한유와 구양수의 배불론을 논박한 장상영의 호법론이 널리 유포되기를 바라는 등에서 불교에 대한 이해가 깊었음을 알 수 있다. 안계현, 「이색의 불교관」, 『조명기박사화갑기념논총』, 1965. 참조

21) 『牧隱集』 卷6 「雪山記」 “湛然不動 純一無雜 以爲五常之全體也 性吾所當養 儒與釋共無少異焉.”

다. 이는 목은이 불교비판론자라고 하기 어려울 정도로 불교계와 많은 친분을 맺고 있고 사상에 있어서도 불교와 유교를 동일시하기 위한 시도마저 보이고 있음에서도 알 수 있다. 그가 여말의 성리학에 지대한 영향을 미쳤음에도 후대의 유자들에게 비판을 받는 부분도 이렇게 철저하지 못한 불교적 입장 때문이라고 판단된다. 삼봉의 성리학적 특징이 불교비판에 근거한다는 것만 보아도 목은과 삼봉의 성리학 사상은 상당한 차이가 있음을 알 수 있다.

2) 포은의 불교비판

포은(1337- 1392)은 일반적으로 고려말의 대표적 유학자로서 동방이학(東方理學)의 시조라고 불릴 정도로 학문에 뛰어났다고 전해진다. 목은이 후대 유학자들에게 비판의 대상이었음을 생각해 볼 때, 포은은 학문적으로는 물론 절의와 충의를 갖춘 도학자로서도 유학자들이 숭모하는 스승이었다. 포은의 불교비판이 목은보다 한 걸음 더 나아갔음을 보여주는 것은 그의 비판이 불교 교리에 있다는 점이다.

‘하늘이 둥글 듯이 광대무변하며 거울이 비추임같이 미묘를 통달하였다.’ 이것은 불교의 도(道)와 심(心)을 비유해서 말함이니, 유가의 이치에도 근접해 있다고 할 수 있다. 그러나 그 둥근 것이 만사에 응할 수 있으며, 그 비추임이 정의(精義)를 궁구할 수 있겠는가? 내가 때를 얻어 영산의 황면노자를 만나 한마디 묻지 못함을 한하노라.²²⁾

포은은 불교의 심(心)이 객관적 현상세계의 원리가 될 수 없음을 비판하고 있다. 심이 만물을 나게 한다면 현상의 사물은 모두 환영으로 간주되므로 거기에 근거한 어떠한 윤리적·도덕적 법칙의 절대성도 부정될 수밖에 없다. 포은은 불교가 인간적 윤리를 버리고 더 나아가 사회적 폐단을 낳게 된 것도 모두 근본적으로는 심의 개념이 갖는 문제점에서 출발한 것으로 생각한다. 이러한 문제의

22) 『高麗史』 卷3 「雜著」 “如天之圓 廣大無邊 如鏡之照 了達微妙 此浮屠之所以喻道與心 而吾家亦許之以近理 然其圓也 可以應萬事乎 其照也 可以窮精義乎 吾恨不得時遭乎靈山之會 詰一言黃面老子.”

식은 불교 교리의 문제점이 결국 사회적 책임을 도외시하는 결과를 낳는 것을 비판한 것이므로 불교를 교리와 현실의 문제로 구분하여 비판한 이전과는 다른 성격을 갖는다.

유자의 도는 모두 일용의 평상적인 것이다. 음식, 남녀와 같은 사람에게 동일한 바의 것들에 지극한 이치가 있는 것이다. 요순의 도가 또한 이를 벗어나지 않으니 동정어묵(動靜語默)에 그 바를 얻으면 곧 요순의 도일뿐 처음부터 고원하여 행하기 어려운 것이 아니다. 저 불씨(佛氏)의 가르침은 그렇지 않아서 친척관계를 떠나고 남녀관계를 끊어 홀로 바위 위에 앉아 초의목식하면서 관공적멸을 종(宗)으로 삼고 있으니 이 어찌 평상의 도이겠는가.²³⁾

포은은 유자의 도가 초월적인 것이 아니라 일상의 생활 속에 내재해 있음을 강조하여, 인간세를 떠난 도는 도로서의 가치를 가질 수 없다는 그의 사상을 드러내고 있다. 그러한 도는 결국 인간세의 평범한 일상적 질서를 무너뜨리고 윤리의식마저 저버릴 수밖에 없다는 것이다. 포은이 불교의 교리상의 문제점을 들어 비판한 점은 중국의 신유학자들의 불교비판 논조와 유사한 방식을 갖고 있다. 중국에서 신유학이 형성된 지 거의 1세기만에 고려에 유입된 후 가장 결정적으로 영향을 받은 것이 포은이었음은 이러한 비판방식을 통해서도 알 수 있다.

포은의 관점이 삼봉의 사상에 상당한 영향을 미쳤으리라는 이상의 내용들은, 외형상으로는 그의 스승이 목은이고, 포은은 동료로 보여지나 삼봉의 사상적 경향은 포은과 깊은 관련을 맺고 있음을 보여 주고 있다.

3) 삼봉의 불교비판

중국에서도 이미 불교에 대한 영혼불멸, 인과응보 등과 같은 사상적 비판이 논의된 바 있으나 삼봉의 불교비판은 사상적 차원에만 머물러 있지 않고 통치

23) 『高麗史』續錄 卷1 「經筵啓辭」 “儒者之道 開日用平常之事 飲食男女 人所同也 至理存焉 堯舜之道 亦不外此 動靜語默得其正 卽是堯舜之道 初非甚高難行 此佛氏之教 卽不然 辭親戚絕男女 獨座巖穴 草衣木食 觀空寂滅爲宗 是豈堯舜之道.”

체제와 교육체제의 정비를 통해 불교 비판의 개혁정신을 구체적 사회 현실로 정착시키고자 하였다.

삼봉의 불교비판이 당시 시대적 상황과 관련하여 학문적 성과보다는 정치적 효과를 염두에 두고 시도한 것이라는 지적도 적지 않다. 그러나 그의 사상이 불교비판을 통하여 정립되었고 또한 그것이 학문적 성취와 함께 일관되게 사회적 실현으로 이루어진 점에서 그의 성리학 사상의 특성과 업적을 부정할 수는 없다고 본다. 이러한 의의를 전제로 불교비판을 통한 삼봉의 성리학 사상을 존재론, 심성론, 가치론이라는 세 가지 측면으로 구분하여 볼 수 있으나, 여기서는 인간본성과 관련된 심성론을 중심으로 살펴보고자 한다.

송대 이후 성리학에서 가장 중요시했던 것이 심성론이다. 이에 대하여는 학자들마다 설이 다양하지만, 일반적으로 성리학에서는 성(性)과 심(心)을 분리하여 생각한다. 즉 ‘심즉기(心則氣)’, ‘성즉리(性則理)’의 관념을 통하여 성의 순수성을 강조하고자 한다. 삼봉 또한 마음이란 사람이 하늘에서 얻어 가지고 태어난 기로서 허령하여 어둡지 않아 한 몸의 주인이 되는 것이며, 성이란 것은 사람이 하늘에서 얻어 가지고 태어난 이로서 순수하고 지극히 착하여 한 마음에 갖추어져 있는 것으로 본다. 따라서 마음에는 지각과 유위가 있으나 성에는 지각도 유위도 없다고 보는 것이다.²⁴⁾ 그러나 불교에서는 마음(心)을 성이라 한다. 이러한 단정은 심과 성 두 가지 말을 혼동시키는 폐단이 있으므로 때로는 방편상 그 개념을 구분하기도 한다. 그래서 “혼미하면 심이요, 깨달으면 성이다.”라고도 하고, “마음과 성의 이름이 다른 것은 안(眼)과 목(目)의 명칭이 다른 것과 같다.”고 말하기도 한 것이다. 삼봉은 이러한 불교의 심성관을 모두 일정한 주견이 없고 구차한 설명이라고 비판하였다. 그러면서도 그는 『능엄경(楞嚴經)』에서 말한 “원묘(圓妙)는 명심(明心)이요, 명묘(明妙)는 원성(圓性)이다.”라는 것은 원과 명을 심과 성으로 나누어 말한 것이고, 보조의 “마음 밖에 부처가 없으며, 성 밖에 법이 없다.”라는 것은 불과 법을 심과 성으로 나누어 말한 것으로서, 깊이 통찰한 바가 있는 점도 어느 정도는 인정하였다. 그렇지만 그 모두가 방불한 가운데 상상으로 얻은 것이요, 활연하고 진실되게 본 것이 없으며, 그 설에 헛된 말이 많아 결국은 일정한 이론이 없다고 지적하고 있다.²⁵⁾

24) 『佛氏雜辨』 「佛氏心性之辨」 “心者 人所得於天而生之氣 虛靈不昧 以主於一身者也 性者 人所得於天以生之理 純粹至善 以俱於一心者也.”

불교에서 “마음을 관하면 성을 보나니, 마음이 곧 성이다.”라고 한 설명에 대하여도 삼봉은 이것이 논리적인 모순을 가졌다고 생각하였다. 즉 이는 따로 한 마음이 있어서 다른 마음을 본다는 것이므로, 마음이 둘이 있게 된다는 것이다.²⁶⁾ 결국 이러한 불교의 심성론에는 사람의 마음을 수양하는데 적절하지 못함을 낳는다고 본다. 불교에서 말하는 “공적(空寂)한 영지(靈知)는 연(緣)을 따라 변하지 않는다.”라든가 “연을 따라 되는대로 하고, 성에 맡겨 자연스럽게 한다.”라는 인식이 그것이다. 사물의 하는대로 따를 뿐이요, 다시 그 사물에 대한 시비를 절제하여 주체적으로 처리함이 없다는 것이다. 이에 비해 유교의 심성관은 마음이 모든 사물의 주체가 되어 사물을 접응할 때 모두 마땅하게 작용되어야 함을 강조하고 있다. 즉 나의 모든 기관이 다 마음의 명령을 듣고 주체적으로 통제되기 때문에 방종함이 없어야 하는 것이다. 그가 불교의 심성론을 눈금 없는 저울을 가지고 천하 만물을 저울질하는 것과 같은 것이라고 하여 명료한 개념이 결여되었음을 지적한 것도 이러한 이유에서이다.

‘작용이 곧 성’이라고 보는 불교적 관념도 삼봉의 입장에서는 문제를 갖게 된다. 방거사의 계송에서 “먹을 물과 떨어진 것을 운반하는 것이 모두 묘용이 아닌 것이 없다.”는 말은 선불교의 진수를 묘사한 것이다. 그러나 삼봉은 주자의 말을 들어 이를 비판한다. “만일 작용을 가지고 성이라고 한다면, 사람이 칼을 잡고 함부로 휘둘러 인명을 살상하는 것도 성이라고 하겠는가?”라는 것이다. 마음에서도 하늘의 이를 받은 것만을 성으로 구분하는 성리학적 심성관에 입각하여 삼봉은 ‘성즉리’는 형이상이요, ‘심즉기’는 형이하인데, ‘작용이 곧 성’이라는 것은 성을 형이하로 말한 것으로 보았기 때문에, 불교가 고묘무상(高妙無上)한 것을 추구하면서도 도리어 형이하에 빠졌다고 한 것이다.

또한 심과 성을 구분하지 못하는 폐단은 결국 심만을 중시하여 그 심이 드러나는 현실생활을 간과하게 되는 결과를 낳는다고 지적한다. 마음(心)과 적(跡)을 구분해서 유교적 관점에서는 마음이란 것은 한 몸에 주가 되는 것이요, 적이라

25) 『佛氏雜辨』「佛氏心性之辨」, “普照曰 心外無佛 性外無法 又以佛與法 分而言之 似略有所見矣 然皆得於想象髣髴之中 而無豁然眞實之見 其說多爲遊辭 而無一定之論 其情可得衣.”

26) 이와 같은 명제에 대하여 불교에서는 “마음으로 마음을 보는 것은 입으로 입을 찢는 것과 같으니, 관하지 않는 것으로써 관해야 하느니라.”는 식으로 설명을 하지만 유학자인 삼봉이 유교적 논리로 이해할 수 없음을 당연한 것이다.

는 것은 마음이 사물에 접응하여 발하는 것이라고 이해된다. 그러므로 유교에서는 마음이 있으면 반드시 이 자취가 있다고 하여, 둘로 나눌 수 없는 것으로 보고 있으나 불교에서는 그 마음만을 취하고 그 跡은 중요시하지 않는다고 본다. “문수보살이 술집에서 놀았는데, 그 행적은 비록 그르나 그 마음은 옳다.”는 식의 사고가 그것이다. 삼봉은 이러한 관념이야말로 승려들의 방종을 조장하는 논리라고 비판하여, 사고와 실천의 구분이 허용되지 않는 유교적 수신관을 강조하고 있다.

교종이 비록 인연설, 과보설 등으로 사람들을 속이고 허무를 종지로 삼아 인륜을 저버리기는 하였지만, 그래도 권선징악의 효과가 있어 사람들이 방자해지는 것을 막았다고 평가하였다. 그러나 달마에 의해 선종이 들어오면서 승려들이 계율에 맞추어 스스로 단속하는 풍조가 끊어졌다고 단언하였다. 그에 의해 불립문자 언어도단의 기치가 내세워지고, 학습이나 계율에 의하지 않고도 성불할 수 있는 첩경이 열리게 되어 승려들을 방자하게 만드는 계기가 되었다고 비판하였다. 선종에서 말하는, “선도 또한 이 마음이니 마음을 가지고 마음을 닦을 수 없으며, 악도 또한 이 마음이니 마음을 가지고 마음을 끊을 수 없다.”는 논리는 권선징악의 도를 끊은 것이고, “음(淫)과 노(怒)와 치(癡)도 모두 범행(梵行)이다.”는 등의 말은 바로 계율로 몸 가지는 도를 잃게 하는 것이라고 보았다.²⁷⁾

공자나 맹자와 같은 원시유학의 관점에서는 천리(天理)를 만물의 주재자로 보았는데, 이것은 일반 종교에서의 신(神) 개념과는 전혀 다른 것이었다. 이는 일종의 원리인 동시에 법칙의 개념으로 받아들였다. 성리학에 와서 리가 인간의 마음에 깃든 성의 논리로서 정교화되었을 때, 리는 인간의 선한 본성에 대한 근거로서 부각되어진다. 이처럼 인간에게 천성적으로 타고난 선량한 본성이 있다는 점은 종교보다는 교육적 관점에서 더 적극적으로 수용되어온 것으로 볼 수 있다.²⁸⁾ 물론 불교에서도 만물에 불성이 있음을 강조하여 모든 것들이 가능성을

27) 선불교의 풍조에 실제로 그와 같은 폐단이 일부 있었던 것도 사실이나, 이는 삼봉이 선(禪)의 진정한 의미를 알지 못하고 선언어의 은유적 표현에 대한 시비라고 할 수 있다. 유교의 직접적이고 구체적인 언어관으로는 선의 언어관이 갖는 초논리성을 납득할 수 없었을 것으로 보인다.

28) 루소(Rousseau, 1712- 1778)는 교육의 목적을 개인에게 내재된 자연성을 일깨우는 것이라고 하여 인간의 본성을 선하게 규정하는 것을 교육관의 일차적 전제로서 받아들였다. 이런

가진 존재임을 설명하지만 그것은 철저히 개별자의 깨달음이라는 의지에서 기인한 개념이다. 삼봉은 인간의 본성이 절대적으로 보장되기 위해서는 천리와 같은 상위개념이 수반되어야 함을 불교비판을 통해 강조하고 있다.

이러한 심성론에 입각하여 성리학에서는 인간의 가치를 도덕과 윤리로서 구현하고자 한다. 삼봉 역시 불교의 사회적 폐단 중 가장 비판하였던 것은 바로 이 인륜훼기에 대한 것이었다. 유교 윤리의 핵심은 바로 오륜이며 이것은 인간관계에 토대를 두고 있다. 그리고 인간관계에 대한 윤리는 그 친소 관계에 따라 차별과 선후, 상하의 차례가 있게 된다. 그러나 불교적 관점에서는 인간관계라는 것이 일시적이고 상대적인 인연에 불과할 뿐만 아니라, 궁극적으로는 나와 남의 구별마저도 인정하지 않는다. 기본적으로 몰아일체의 관념에 기초한 보편적 자비를 강조하는 불교 윤리관이 선후, 원근, 친소 등의 유교윤리 정통론에 사로잡혀 있었던 성리학자들에게 받아들여지기는 어려웠을 것이다.

삼봉은 불교의 반인륜성을 다음과 같이 비판한다.

물(物)에 대해서는 표독한 승냥이, 호랑이 같은 것에나 미세한 모기 같은 것에도 자기 몸을 뜯어 먹혀가면서 아깝게 여기려 하지 않는가 하면, 사람에 대해서는 월나라 사람이냐 진나라 사람이냐를 가리지 않고, 배고픈 자에게는 밥을 먹이려 들고, 추위에 떠는 자에게는 옷을 주어 입히려 드니, 이른바 보시이다. 그런데 부자(父子)와 같은 가까운 친속이나, 군신과 같이 지극히 공경할 데에 대하여는 반드시 인연을 끊어버리려 드니 이는 무슨 뜻인가?²⁹⁾

점에서 루소의 자연(nature)은 자연 속에 편재해 있는 동시에 인간에 내재한다는 점에서 삼봉이 의미하는 성리학의 성개념과 상당부분 일치된다고 볼 수 있다. 그러나 인간의 본성을 동일하게 규정했음에도 그것이 사회적으로 발현되는 교육의 과정은 극단적인 차이를 드러낸다. 루소의 경우 인위적 사회 제도와 관습에 자연성이 변질되어서는 안 된다고 주장하는 반면에 삼봉은 성이 인간관계를 구성하는 모든 사회단위의 윤리에 합치되어야 한다고 보고 있다. 이처럼 루소의 자연적 본성은 당시 사회의 문화와 문명에서 분리되어야 할 것으로 간주되지만, 삼봉의 性은 개인에서 가족과 국가에 이르는 규정된 관계를 형성시키고 유지하기 위한 개념이라고 볼 수 있다.

29) 『佛氏雜辨』 「佛氏慈悲之辨」 “其於物也 毒如豺虎 微如蚊虻 尚欲以其身 餒之而不辭 其於人也 越人有飢者 思欲推食而食之 秦人有寒者 思欲推衣而衣之 所謂布施者也 若夫至親如父子 至敬如君臣 必欲絕而去之 果何意歟.”

이러한 불교의 이율배반적 행태가 앞의 존재론에서 보았듯이 만물을 가합(假合)이라고 보는 부정적 세계관에서 비롯된 것이라고 본 것이다. 불교는 인륜을 가합이라 하여 아들은 아버지를 아버지로 여기지 않고, 신하는 임금을 임금으로 여기지 않아, 마침내 은혜와 의리가 폐기되어 결국 아버지를 길가는 사람 같이 하고, 공경해야 할 어른을 어린 아이 대하듯이 하여 그 근본과 원류를 잃어버렸다는 것이다. 전통적인 유교윤리에 입각한다면 인간의 정상적인 윤리는 친한 사람에게서부터 시작하여 먼 관계에까지 미쳐가게 된다. 삼봉도 이러한 유교윤리의 관점에서 보았으므로 자비의 무차별한 특성도 결국은 가족중심의 윤리를 저버린다고 생각한다. “대개 육친은 나와 더불어 기가 같은 것이요, 사람은 나와 더불어 생이 같은 것이다. 그러므로 어진 마음의 베푸는 바는 육친에서부터 사람에게로, 사람에서부터 사물에까지 미치게 하는 것이다. 이는 흐르는 물이 첫째 구덩이에 가득한 후에 둘째와 셋째 구덩이로 흘러가는 것과 같다.”³⁰⁾ 고 한 것을 보아도 유교윤리의 특성을 볼 수 있다.³⁰⁾ 즉, 예와 도덕에 있어서 분별적이고 차별적인 상하관계야 말로 진정한 윤리의 기준으로 본 것이다.

삼봉의 성리학에서 요구되는 인간의 가치는 인간이 상호관계 속에서 자기 위치를 깨닫고 자신의 도리를 다하는데 있다. 이것은 다분히 인간적 관점에서라기 보다는 사회적 필요에 의한 것이라고 볼 수 있을 것이다. 불교에서 현실적 인간 관계를 일시적인 인연으로만 보는 것은 사회적 인간관계의 절대성을 통해 국가의 질서체계를 유지하기 위한 성리학의 이념과 상충될 수밖에 없게 된다.

III. 불교비판에 구현된 성리학적 교육관

성리학에 입각하여 이루어진 불교비판의 논조는 성리학의 개념 내에서는 타당성을 찾을 수 있다. 그러나 그 비판이 갖는 기본적 문제점을 객관적 입장에서 한 번쯤 살펴볼 필요가 있다고 본다. 서로 상이한 개념과 목적으로 구성된 사상

30) 『佛氏雜辨』 「佛氏慈悲之辨」 “蓋親與我同氣者也 人與我同類者也 物與我同生者也 故仁心之所施 自親而人而物 如水之流 盈於 第一坎 達於第二第三之坎.”

간에 비판이 이루어지기 위해서는 비판의 요건을 가능하게 하는 조건과 한계가 분명히 전제되어야 하기 때문이다. 유불 두 사상간에서 사용하는 개념들도 외면상 유사한 것으로 보이나 본질적으로는 차이가 있다. 이는 유교와 불교가 근본적으로 문제의식을 달리하고 있고, 기본적으로 추구하는 가치에도 차이가 있다는 점에서도 알 수 있다. 이를테면 유교가 철저한 현세중심적 가치를 그 출발점으로 삼는다면 불교는 출세간을 기본으로하는 초월적 가치를 출발점으로 한다는 점이다. 출발점과 도착점이 애초부터 다른 두 사상간의 상호 이해관계는 논의에 있어서도 한계를 가질 수밖에 없게 된다. 또한 양자가 자기 사상의 우월성을 일방적으로 전제하고 강조하므로 대립과 갈등을 초래할 수밖에 없는 관계에 놓여있다.

무엇보다 우선되어 지적할 것은 논리전개에서 쓰여진 개념의 문제들이다. 개념상의 문제는 한 사상이 다른 사상을 접근할 때에 흔히 범할 수 있는 오류인 동시에, 비판에 기본적으로 전제되어야 할 원칙의 문제라고 할 수 있다. 예를 들면 성리학의 입장에서 불교비판은 심성론을 전개하여 불교에서의 마음(心)의 개념이 갖는 논리적 모순성을 비판하고 있다. 그러나 불교의 심의 개념을 비판하기 전에 선행되어야 할 것은 이 심이 불교의 전체 사상체계에서 어떠한 의미를 갖는가를 검토하는 일이다. 대부분의 불교비판은 이러한 선행 검토 없이 일방적인 성리학적 심의 작용만을 가지고 문제 삼았으므로, 개념이 내포하는 의미에 대해서는 합의를 도출해내지 못하고 있다. 더욱이 불교의 심과 성리학의 심을 동일한 범주상에서 논의하고 있다는 점에서는 결정적으로 객관적인 설득력을 갖추지 못하고 있다. 이러한 개념상의 상호 병치 가능성에 대한 논란은 분명한 기준과 명료한 해명이 뒤따라야 해소될 수 있으리라 생각된다.

그럼에도 불구하고 유교와 불교의 상호 논쟁이 가능한 점은 불교가 중국에 들어온 이래 두 사상은 각자의 개념을 한자를 매개로 하여 공유해 왔으므로 어느 정도 개념 상호간의 조정이 이루어졌으리라는 기대 때문이다. 또한 비판이 비판대상에 대한 영향뿐만 아니라 비판하는 주체의 자기 정체성 확인의 특성을 갖는다는 측면에서도 비판은 의미로울 수 있다. 즉 성리학이 시도한 불교비판은 비판 대상인 불교를 척결하고자 하였다는 것뿐만이 아니라, 더 나아가 비판을 통하여 성리학 자신의 사상적 정체성과 견고성을 다지고자 하였다는 점에서도 그 의의를 찾을 수 있다는 것이다.

1. 교육목적론

삼봉의 비판에서도 알 수 있듯이 성리학에서는 인간에 내재해 있는 절대적인 원리인 성으로써 불교를 비판하는 근거로 삼고 있다. 성리학적 입장에서 볼 때 불교가 철저히 개인의 내면적 성찰에만 관심을 두고 있어 보편적 원리를 부정한다고 보는 것이다.³¹⁾ 인간 내면을 지배하는 보편적인 원리가 있는가 없는가 하는 인간관은 교육을 보는 관점에 지대한 영향을 미치게 된다. 교육의 목적을 인간에게 있어 절대적이고 초월적인 것으로 보느냐, 아니면 개별적이고 내재적인 것으로 보느냐의 문제에 따라 교육을 보는 관점은 달라지기 때문이다.

따라서 성리학에서 성을 회복하는 일이 교육의 목적이라고 본 것은 교육목적이 애초부터 마음에 정해져 있어야 하는 것으로 이해 될 수 있다. 목적이 미리 정해져 있다는 것은 개념상으로 볼 때 어떤 초월적이고 절대적인 목적이 존재한다는 것을 가리킨다. 성리학의 절대적 목적론은 교육목적이 교육활동 안에 있는 것이지 별도의 독자적 지위를 가질 수 없다는 현대의 대표적인 교육철학자 듀이(John Dewey)의 입장에서 비판의 여지를 안고 있다. 듀이에 따르면 목적의 존재 여부는 계획되었다든가 의식적으로 의도되었기 때문이 아니라 그것이 그 앞에 일어난 일의 진정한 변화의 결과인지의 여부에 따라 알 수 있다고 본다.³²⁾ 이것은 목적이 사전에 제시되고 계획된 것이라기 보다는 예견 가능한 결과로서의 의미를 갖는다는 것이다. 그러므로 외부에서 부과되는 고정된 목적은 그 자체로서 의의나 중요성을 갖지 못하고 수단적으로서만 의미를 지니게 된다. 듀이의 이같은 주장은 교육목적이나 내용이 교육자나 사회적 영향에 의해 주어지는 것에 반대하여 학생 자신의 흥미나 동기를 고려하여 설정되어야 한다는 의도에서 비롯된 것이라고 볼 수 있게 된다.³³⁾

31) 불교가 인간내면을 지배하는 원리가 반드시 없다고는 볼 수 없을 것이다. '삼라만상에 모두 불성이 내재해 있다'는 말도 일면 보편적 내면원리의 의미를 갖는다고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 성리학에서 주장하는 직접적인 '천리-인성'과 같은 도식을 보이지 않는다는 점에서는 유교의 보편적 원리와 다른 성격을 갖게 된다.

32) John Dewey, *Democracy and Education*, New York: The MacMillan Company, 1952, pp.117- 121.

33) 물론 흥미와 동기의 중요성을 강조한 것은 듀이가 처음이 아니며 그 이전부터 지속적으로 진행되어온 관점이다. 그러나 기존의 목적 개념이 갖는 절대적 지위를 끌어내려 과정과 수

그러나 하늘의 리를 마음의 성으로 구현한다는 성리학적 목적론은 그에 따른 과정과 방법들을 철저하게 목적에 종속시키는 절대적 교육목적론의 성격을 갖는다. 마음에서 성의 순수함을 회복한다는 절대적 목적은 듀이의 입장에서는 경직되고 획일화된 외재적 교육목적으로 간주될 수밖에 없다. 또한 현실적 생활과 삶 속에서 이루어져야 할 교육활동과 경험들이 고정된 틀 속에 갇히게 되며, 학습자 개개인의 요구나 동기들이 존중되지 못하고 목적에 의해 말살되어 버릴 우려도 갖게 된다. 시간적 선상에서 목적이 차지하는 위치를 본다면, 성리학에 있어서는 목적이 과정과 수단에 반드시 선행되어야 할 개념이 되고 듀이에게서는 목적이 과정과 수단의 뒤에 따르는 결과로서의 의미를 갖게 된다. 전자의 목적은 ‘그리해야만 한다’는 당위적 차원이 보다 강하게 나타나고 후자에게서는 ‘그러할 것이다’는 사실적 차원을 강조한 점에 주목하지 않을 수 없게 된다. 결국 성리학에 있어서의 목적의 개념은 예견되는 결과로서의 사실이 아니라, 인간이 도달하기 위해 끊임없이 노력해야 할 하는 절대적 진리로서 간주되는 것이다.³⁴⁾

사회가 다양화되고 가치의 다원화가 이루어질수록 교육의 목적은 절대적이고 보편적인 것으로부터 상대화되고 개별화되는 것이 일반적인 교육현장의 추세라고 볼 수 있다. 그러나 성리학에 입각한 도덕적 이상국가의 건설이라는 대의명분이 분명했던 당시의 상황에서는 교육이 추구해야 할 성리학적 인간상이 절대적인 기준에 의하여서만이 실현 가능하였고, 교육 또한 그러한 절대적 목적에 입각하여 실천될 수밖에 없었던 것으로 이해될 수 있다. 다시 말해 교육의 목적이 교육 그 자체에 의해서 규정되어야 할 것이라기 보다는 교육이 수반되는 시대적이고 사회적인 이념에 의해 규정될 수밖에 없다는 점이다. 불교의 경우 초

단에 종속시키고, 교육의 중심을 목적의 절대성으로부터 활동하는 개인으로 전환하고자 의도한 것은 듀이의 공헌이라 할 수 있다. 이장용, John Dewey의 도덕교육론 연구, 성균관대학교 박사학위 청구논문, 1997, 75-82쪽.

34) 성리학의 절대적 목적론은 본질주의와 진보주의를 비판하며 강조한 마리탱의 목적론과 일치한다. 마리탱은 진리의 절대성과 불변성에 입각하여 보편적 인간상의 실현을 교육의 목적으로 전제하고 있다. 그러므로 목적을 위해 수단이나 방법은 철저히 종속되어야 하고, 수단이 수단 그 자체를 위해서 키워질 때에는 목적의 절대적 위치가 훼손되어 버린다고 보았다. Maritain, Jacques(1943), Education at the Crossroads. 안인희 역, 『마리탱의 교육사상』, (서울: 배영사, 1995), 5-7쪽.

월적인 절대적 목적을 갖는 성리학과는 달리 인간개인의 실존적 자각이라 할 수 있는 깨달음에 교육의 목적을 두고 있기 때문에 인간 그 자신을 벗어난 일체의 기준이나 목적은 의미를 가질 수 없다. 그러나 성리학은 그 존재론적 체계가 이미 천리에 입각한 인성의 사회적 실현에 근거한 것이므로 교육의 실현은 철저하게 절대적이고 초월적인 목적에 의한 것으로 간주된다. 교육 목적에 관련된 성리학의 불교비판은 바로 이처럼 교육에서 존중되어야 할 사회적 영향을 불교에서 도외시하여 교육의 목적이 단지 개인의 내면적 차원에만 집중되어 사회적 책임을 회피하고 있다는 것에 중점을 두고 있다.

이러한 상이한 교육의 목적에 대한 두 가지 관점, 즉 교육 목적의 내재성과 초월성에 대한 것은 교육의 측면을 ‘개인적 차원’과 ‘사회적 차원’으로 나누어 보는 것으로도 이해해 볼 수 있다.³⁵⁾ 간단히 말해서 교육의 목적이 갖는 차원에는 ‘개인적 자아실현’과 ‘사회적 이상실현’이라는 두 가지 차원을 동시에 갖게 된다는 것이다. 불교의 교육에서는 전자에 중점을 둔 것이고 성리학에서는 후자를 강조한 것이라고 단순화시켜 볼 수 있다. 때론 교육 목적에 있어서의 개인적 차원과 사회적 차원이 상호 긴장관계 속에서 갈등을 일으키기도 하지만 두 가지 차원 모두 교육에서 어느 한 쪽을 배제시킬 수 없는 상호관계로서의 교육 역할을 하게 되는 것이다.

성리학이 비록 시대와 사회의 요청에 의해 후자에 중점을 두고서 불교를 비판하였으나 교육이 갖는 두 차원간의 균형과 조화없이는 개인과 사회 전체의 통합된 교육 발전은 불가능하다. 단지 당시에 주도적으로 작용한 역사적·사상적 배경에 의해 그 강조점이 달라질 뿐 어느 하나를 절대시하거나 완전히 배제

35) 교육의 차원 혹은 측면을 ‘시간적 차원’과 ‘무시간적 차원’으로 나누어 설명하려는 견해도 있다. 즉, ‘시간적 차원’이란 교육이 반드시 시공간에 의하여 제약되는 특정한 사태 속에서 일어나는 것으로서 학생의 동기나 흥미를 전제로 하기 때문에 교육의 내용이나 목적은 바로 이 학생의 동기나 흥미와 함께 교육의 사태 속에 들어있다고 보는 것이다. ‘무시간적 차원’이란 전자와는 달리 교육이 추구하는 내용이나 목적이 개인의 삶에서 중시되는 흥미나 동기와는 별도로 독자적인 지위를 차지하는 것으로 교육활동의 근거 또는 원천으로서 파악하려는 것이다. 그러나 본 연구에서 교육의 측면을 ‘개인적 차원’과 ‘사회적 차원’으로 구분하고자 한 것은 이러한 구분이 성리학과 불교와의 교육 목적의 차이점을 설명하는데 보다 더 용이한 기준으로 제시될 수 있다고 보았기 때문이다. 장성모, 『주자와 왕양명의 교육이론』 (서울: 교육과학사, 1998), 187-188쪽.

될 수 없는 것이다. 결국 성리학과 불교는 교육목적이 갖는 각기 다른 두 가지 차원을 담당함으로써 반목과 갈등을 거듭하기도 하였으나 한국교육사 전반에 걸쳐 조화로운 교육적 역할을 수행해 왔다고 할 수 있다.

2. 교육방법론

성리학의 불교비판에서 핵심이 되는 것 중 하나는 심의 개념을 규정하는 방식과 그것을 통해 드러내고자 하는 수양론에 있다. 앞에서 언급했듯이 두 사상 간의 개념체계의 분명한 상이성을 무시한채 비판하는 난점이 있을 수 있으나, 성리학은 불교비판 그 자체에 의미를 두었다기보다는 비판을 통해 자신의 사상을 보다더 강조하고 강화시키고자 한 의도를 간과할 수 없다.

존심(存心)과 궁리(窮理)는 성리학 사상 전반에 걸친 수양론의 개념을 함축하고 있으므로 여기서는 그 개념들의 구체적인 논의를 통해 성리학적 강조점을 살펴보고자 한다.

‘존심’이란 심 중에 갖추어진 리를 포착하여 그것을 유지하고자 하는 방법 혹은 상태를 말한다.³⁶⁾ 즉 마음에는 리를 갖추고 있으나 기질의 잡한 것으로 혼매해 질 수 있으므로 내면적 성찰을 통해 성을 회복해내는 것이다. 궁리는 성리학의 공부방법인 격물궁리를 의미한다. 격물(格物)이란 ‘물에 즉하여 그 이치를 궁구하는 활동(卽物而窮其理)’로 해석되어, 공부의 내용과 방법을 한정하는 개념으로 볼 수 있다. 말 그대로 ‘물을 격한다’고 했을 때 물은 공부 내용 혹은 대상이 되고, 격은 그러한 공부를 하는 태도, 방식을 말하게 된다. 물이 객관화된 대상세계를 본 것이라면 격은 그러한 대상을 보는 틀로서 인식자 주관의 이해방식에 비중을 두게 된다. 이처럼 성이 보편성을 갖는 것에 비해 격이 주관성을 갖는다는 것은 마음에서 성이 차지하는 특성 때문이다. 즉, 시공간 속에 살고 있는 인간 개개인의 입장에서 본다면 인간에게 품부된 천리로서의 성은 개인에게 이미 실현되어 있는 실체라기 보다는 오히려 삶이 채우거나 구현해야 하는

36) ‘존심’은 본래 「맹자」에서 유래된 것으로 ‘방심’함이 없이 인간의 본심을 보존하는 것을 뜻하고 있다. 여기서 ‘그 마음을 보존하고(存心) 그 성을 기르는 것은(養性) 하늘을 섬기는 것이다’고 하여 ‘존심’과 ‘양성’이라 한 것이다. 후에 성리학에서는 ‘존심’과 ‘양성’을 합하여 ‘존양’이라 하게 된다.

하나의 ‘가능태’로서 존재한다. 그것은 일개인이 임의로 만들거나 바꿀 수 없는 것으로서 개인이 절대적으로 따라야만 하는 객관적 규범의 형태로써 존재하는 것이다.³⁷⁾ 이러한 입장에서 보면 인간 내면에 있는 리나 사물에 내재해 있는 리는 모두 ‘객관적’으로 존재하는 것이므로 인간이 자신의 것으로 함양하기 위해서는 주관에 입각한 격으로서 얻을 수밖에 없게 된다. 그러므로 사물이 오로지 그 자체로서 도덕적 혹은 윤리적 의미의 리를 갖추고 있다하더라도 인간 개개인의 주관적 이해 방식이라 할 수 있는 격을 통하지 않고서는 인식될 수 없다는 것이다.³⁸⁾ 주자도 이와 동일한 의미로 격물을 이해했음을 다음에서 확인할 수 있다.

격물은 먼저 자기자신을 따라 격해야 한다. 예컨대, 인의예지가 발하면 측은, 수오, 사양, 시비의 마음이 된다. 반드시 자기 자신의 몸 위에서 몸소 살피고, 언제나 그 속에 깃들어 있는 것을 얻어 지키려고 해야 비로소 얻을 수 있는 것이다.³⁹⁾

사물에 리는 외재적이고 객관적으로 존재하는 반면에 마음의 리는 허령불매하여 스스로 쉽게 포착하기 어려우므로 객관화된 사물의 리를 궁구함으로써 깨닫게 된다.⁴⁰⁾ 결국 사물의 리를 격이라는 이해의 과정을 거쳐 마음의 리와 상통함을 체득해나가는 과정이 곧 공부의 과정이 된다.

불교가 외부대상을 모두 허구의 것으로 간주한다고 볼 때, 불교의 공부론은

37) 장성모, 『주자와 왕양명의 교육이론』 (서울: 교육과학사, 1998), 85-87쪽.

38) ‘궁리’가 객관화된 사물의 이치를 탐구함에도 불구하고 경험과학적이지 않고 관념적 조건이라는 점은 이 격의 개념이 갖는 주관성이 강하게 개입되어 있기 때문이라고도 볼 수 있다. 한명희·박선영, 『교육사신론』, (서울: 명지사, 1988), 53쪽.

39) 「朱子語類」 15 格物 “先從身上格去 如仁義禮智 發而爲惻隱羞惡辭讓是非 須從身上體察 常守得在這裏 始得.”

40) 근대철학적 용어로 보면, 리를 실현하는 인간의 주관적 도덕성(die subjektive Sittlichkeit)의 존재론적 근거는 인간 주체에게 있는 것이 아니고 객관적 질서(die objektive Ordnung)에 있다는 것으로 설명된다. 인간의 사회 도덕 질서와 우주의 자연질서를 하나의 근원으로 보고자 한 것도 이것에 근거한 것이다. 여기서 리의 개념은 플라톤의 이데아 개념과 유사한 것으로서 관념적 실재성(die ideelle Realität)이라는 철학적 범주로서 이해될 수 있다. 따라서 리는 만물의 선형적인 존재론적 근거일 뿐이므로 개체가 주체적으로 감각적이고 경험적인 내용을 가질 수는 없게 되는 것이다. 송영배, 『유교사상 유교적 사회구조 분석』, (서울: 남풍출판사, 1991), 292-295쪽.

마음 그 자체를 닦는 것이 전부라고 볼 수 있을 것이다. 그러나 성리학에서는 이러한 불교의 객관적 대상세계에 대한 부정을 통렬히 비판하는 절대적 현실 긍정의 사유체계라 할 수 있기 때문에, 객관화된 사물의 이치를 궁구하는 것은 공부론의 불가결한 핵심이 될 수 밖에 없다.

IV. 결론

이상에서 성리학적 입장에서의 불교 비판이 갖는 교육사적 의의를 살펴보았으나 성리학의 비판이 불교의 입장에서는 받아들일 수 없는 불합리한 측면이 있음은 분명한 사실이다. 서로 다른 사유 체계를 가진 두 사상이 자신의 입장에서 상대의 사상 체계를 비판하는 것은 처음부터 불합리한 시도였을지도 모른다. 그렇기 때문에 본 연구에서는 비판 자체가 갖는 정당성이나 합리성을 검증하는데 있지 않고 비판을 통해서 주장하고자 하는 바가 무엇이며 그러한 주장에서 어떠한 교육사적 의의를 찾을 수 있는가에 중점을 둔 것이었다. 성리학은 불교와의 상반된 견해를 부각시켜 성리학적 세계관과 국가관을 보다 견고하게 구축하고자한 것에서 비판의 이유를 찾을 수 있다. 즉, 성리학적 세계관에 입각한 도덕적 이상국가의 건설을 위해서는 불교 비판을 통한 성리학적 가치를 부각시키는 일이 선행되어야 함을 의도하였다는 것이다. 물론 자기 사상의 정체성을 견고히 하기 위해 다른 사상을 비판하는 것은 비판의 이유가 될 수는 있겠으나 그것만으로 비판을 정당화 시킬 근거는 될 수 없을 것이다.

서로 상반된 사유 체계를 가진 두 사상은 각기 다른 입장을 이유로 반목과 갈등이 유발될 수 있으나, 다른 한편으로는 서로 다른 입장에서 자신의 사상적 역할을 규정할 수 있기 때문에 오히려 조화를 모색할 수 있는 가능성을 안고 있다. 전체적으로 조망해 볼 때, 한국 교육사상사에 있어서도 유교와 불교는 교리상으로는 대립적 관계라고 할 수 있으나, 그 사상적 역할 면에서 조화롭게 공존해 온 측면이 있음을 간과할 수는 없다. 이후의 연구가 가능하다면 이러한 유교와 불교간의 사상적 조화를 밝히는 것에 초점을 맞추으로써 유교와 불교의 관계를 새롭게 조명해 볼 기회를 갖는 연구가 될 것이다.

〈참고문헌〉

1. 기본자료

高麗史	性理大全
三峰集	朱子語類
四書集註	牟子理惑論
牧隱集	弘明集

2. 단행본

- 고익진, 『한국의 불교사상』, 서울: 동국대출판부, 1980.
- _____, 『불교의 체계적 이해』, 서울: 도서출판 새터, 1994.
- 금장태, 『유교사상의 문제들』, 서울: 여강출판사, 1991.
- _____, 『유교사상과 종교문화』, 서울: 서울대 출판부, 1994.
- 김대용, 『조선초기 교육의 사회사적 연구』, 서울: 도서출판 한울, 1993.
- 김인회·정순목, 『교육이란 무엇인가』, 서울: 대은출판사, 1982.
- 김인회·정순목, 『교육의 역사적 기초』, 서울: 정익사, 1978.
- 김충렬, 『고려유학사』, 서울: 고려대출판부, 1984.
- 김효선, 『‘혼’의 교육론』, 서울: 교육과학사, 1993.
- 박선영, 『불교의 교육사상』, 서울: 동화출판사, 1981.
- _____, 『불교와 교육』, 서울: 동국대학교부설역경원, 1982.
- 변동명, 『고려후기성리학수용연구』, 서울: 일조각, 1995.
- 손인수, 『한국교육사상사Ⅲ』, 서울: 문음사, 1991.
- 송석구, 『불교와 유교』 상중하, 서울: 동국대학교불전간행위원회, 1993.
- 송영배, 『유교사상 유교적 사회구조 분석』, 서울: 남풍출판사, 1991.
- 윤사순, 『한국유학사상론』, 서울: 열음사, 1992.
- _____, 『한국유학론구』, 서울: 현암사, 1992.
- 이병도, 『한국유학사』, 서울: 아세아문화사, 1987.
- 이태진, 『조선유교사회사론』, 서울: 지식산업사, 1995.
- 장성모, 『주자와 왕양명의 교육이론』, 서울: 교육과학사, 1998.

한국교육사연구회, 『한국교육사연구의 새방향』, 서울: 집문당, 1982.

한국교육학회 교육사연구회, 『한국유학사상과 교육』, 서울: 대광문화사, 1996.

한기두, 『한국불교사상연구』, 서울: 일지사, 1982.

_____, 『한국선사상연구』, 서울: 일지사, 1991.

한명희·박선영(1988), 『교육사신론』, 서울: 명지사, 1988.

한영우, 『조선전기사회사상연구』, 서울: 지식산업사, 1987.

_____, 『정도전 사상의 연구』, 서울: 서울대 출판부, 1997.

3. 논문

금장태, 정도전의 벽불사상과 그 논리적 성격, 민태식박사고회기념논총, 1972.

나기성, 「모자이흑론에 나타난 유불의 갈등」, 《한국불교학》 제19집, 1995.

안계현, 목은의 불교관, 조명기박사화갑기념논총, 1965.

윤영해, 「한국에서 불교와 유교의 만남과 그 관계 변화」, 《한국불교학》 제19집, 1994.

_____, 주자의 불교비판 연구, 서강대학교 박사학위 청구논문, 1997.

이봉춘, 조선초기 배불사 연구, 동국대학교 박사학위 청구논문, 1990.

이영춘, 「정도전의 불교비판론」, 《多寶》 통권 18호, 1996.

이장용, John Dewey의 도덕교육론 연구, 성균관대학교 박사학위 청구논문, 1997.

이종익, 「정도전의 벽불론 비판」, 《불교학보》 8, 1971.

정락찬, 「삼봉 정도전의 교육사상」, 《교육철학》 제14집, 1996.

Dewey, John, *Democracy and Education*, New York: Macmillan, 1916.

Fung Yu-Lan, *A short History of Chinese Philosophy*, New York: Macmillan, 1948.

Maritain, Jacques, *Education at the Crossroads*, 안인희 역, 『마리탱의 교육사상』, 서울: 배영사, 1995.

鎌田茂雄, 韓國佛教史. 신현숙 역, 『한국불교사』, 서울: 민족사, 1994.

木村清孝, 韓國佛教思想史, 장휘옥 역, 『한국불교사상사』, 서울: 민족사, 1995.

The educational significance of Neo-confucian criticisms on Buddhism

Park, Beom-seok
(the lecturer of Dongguk University)

《Abstract》

The one way we can envisage the ideas of Neo-Confucianism is through criticizing Buddhism. It means the educational significance of Neo-Confucianism can be induced from Anti-Buddhism.

Most of the Neo-Confucians understood Buddhism in terms of the principles like ‘nothingness’(虛無), ‘annihilation’(寂滅), and ‘phantom’(幻影). So, they criticized Buddhism allows people to take an immoral attitude by lacking the absolute principle ‘li’(理) of ‘mind’(心). As pointed out, through this kinds of criticisms, we can grasp the way of Neo-Confucian's understanding of Buddhism and that of Neo-Confucian paradigm.

I tried to unify the educational significance of Neo-Confucianism on the view point of the criticisms on Buddhism, after discussing the history on Anti-Buddhism by the method of the chronological enumeration in China and Korea. It consists of educational categories such as “the objection in education” and “the method in education”.

Key words: LI(理), MIND(心), SUNG(性), criticism on Buddhism, Neo-Confucianism.