

181.15
7737

頁士學位 請求論文
指導教授 柳 承 國

梅月堂의 哲學思想 研究

A study on the philosophical thought of Mae Wool Dang

위 論文을 碩士學位 論文으로 提出합니다

1980年 12月 日

成均館大學校 大學院


東洋哲學科


東洋哲學 專攻


崔 一 凡

이 論文을 崔一凡의 文學
碩士學位論文으로 認定함

1980年 12月 日

審査委員長 柳正東 

審査委員 柳承國 

審査委員 李東俊 

目 次

一. 緒 言	1
1. 問題提起와 叙述方法	1
2. 時代的 背景	4
一. 本 論	7
I. 梅月堂의 論學觀	7
1. 梅月堂 仁思想의 人性論的 考察	7
㉠ 性即理	7
㉡ 人間本質로서의 仁	12
㉢ 仁體와 誠	17
2. 梅月堂思想의 性理學的 理解	24
㉠ 理 論	24
㉡ 氣 論	39
㉢ 理氣關係	50
II. 梅月堂의 仏敎觀	56
1. 敎 觀	56
㉠ 仏敎에 관한 理解	56
㉡ 華嚴一乘法界圖註에 보이는 華嚴觀	62

2. 禪 觀	70
㉠ 禪宗의 特質	70
㉡ 梅月堂의 禪觀	75
III. 梅月堂의 道教觀	85
1. 老莊思想에 對한 理解와 批判	85
㉠ 老莊思想과 梅月堂의 立場	85
㉡ 老莊의 道德觀 理解와 批判	88
㉢ 老莊의 無爲論 ... 理解와 批判	94
2. 神仙思想에 對한 理解와 批判	99
㉠ 神仙思想과 梅月堂의 立場	99
㉡ 神仙思想 理解와 批判	102
IV. 梅月堂思想의 特質	107
一. 結 語	119
一. 參考文獻	122
一. 英文抄錄	127

一. 緒 言

1. 問題提起와 叙述方法

本 論文의 目的은, 生六臣의 一人이며, 金鰲新話의 著者로서 알려진 梅月堂 金時習의 哲學思想을 研究하는 데 있다. 一般的으로 梅月堂에 對한 評價는 最初의 漢文小說인 金鰲新話의 著者로서 國文學界에서의 文學家的인 研究와 世祖의 王位篡奪에 抗拒하여 一生을 山野에 묻혀 살았던 節義派의 一人으로 밖에는 評價되어져 있지 않고 있는 실정이다.

그러나 梅月堂의 眞面目은 그의 思想에 있다고 할 것이다. 그의 文學作品으로 남겨진 金鰲新話는 韓國文學史上 劃期的인 意義를 갖는다. 하겠지만 그 根底에 있어 哲學的인 영역이 그 本領을 이루고 있다. 하겠다. ¹⁾ 梅月堂은 李朝 性理學의 泰斗라 할 수 있는 栗谷으로부터 「百世의 宗師라 할 만 하다.」 ²⁾ 고 評價되었으며, 孝寧大君의 請으로 妙法蓮華經疏解 事業을 돕고, 그의 死後에는 禪僧들이 舍利塔을 세울 정도로 佛家의 尊敬을 받았으며 ³⁾ 또한 李圭景의 五洲衍文에 의하면, 海東伝道錄이라는 道敎의 書에는 梅月堂을 修練道敎의 伝

註 1) 梅月堂의 儒學 및 道敎思想, p.39. 柳承國(理想과 現實, 博英社).

2) 梅月堂 全集, p.11. 金時習伝. (成大, 大東文化研究院, 1975).

3) 上揭書, p.11.

人으로 기록하고 있다.⁴⁾ 이와같이 儒, 仏, 道 三教에 걸친 広範圍한 梅月堂의 思想은 韓國思想史 全般을 돌아 보아도 쉽게 찾을 수 없는 獨特한 位置를 차지하고 있다고 하겠으며, 이에 대한 研究는 韓國思想에 대한 올바른 理解와 發掘을 위해서도 必要하다고 보여진다. 또한 그간의 朝鮮朝 儒學에 관한 研究가 16世紀 末, 槩과 18世紀의 笑學을 中心으로 展開되고 있는 바, 그 思想的 淵源으로서의 李朝 初期의 思想研究에도 梅月堂 思想의 研究는 必要하다고 할 것이다.

本 論文은 梅月堂 思想을 研究함에 있어 儒, 仏, 道 三教에 두루한 思想의 遍在性을 注視하여 三教에 대한 梅月堂의 立場과 그 思想的 特質을 研究함으로써, 그로 부터 梅月堂의 思想的 根柢와 特殊性을 밝혀보는 것에 主眼點을 두었다. 이와 같은 立場에서 가장 問題가 된 것은 梅月堂에 있어서 文集에 나타난 詩나 論述이 대부분 儒家的 宗旨에서 쓰여 졌는데, 그와 同時에 仏敎의 華嚴, 法華의 思想이 積極的으로 肯定되고 있다는 것이었다.

法華, 華嚴의 宗旨가 圓敎로서 드러난다고 하면, 梅月堂에 있어서 儒學의 立場도 圓敎的이어야 한다는 것을 생각할 수 있다. 그러므로 本 論文에서는 牟宗三氏의 新儒學의 特質을 圓敎的으로 解稜하고 있는 學說을 採摭하여 그 問題의 解決을 시도해 보았다.⁵⁾

그리고 仏敎觀에서는 妙法蓮華經別讀에 나타난 法華思想을 論하고자

註 4) 朝鮮道敎史 李能和著, 李鍾殷 訳註, (普成文化社, 1977).

5) 牟宗三著, 心體與性體에 보임. (民國62年).

하였으나 그 要旨은 대부분이 華嚴一乘法界圖註에 나타난 思想과 一致하므로 따로이 言及하지는 않았다. 사실 梅月堂의 佛教思想을 論하는 것에는 많은 問題點이 있다고 본다. 法華나 華嚴, 禪宗의 그 自体에 관한 純粹한 研究가 이루어진 後에야 비로소 蓮經別讀이나 法界圖註, 十玄談解를 論할 수 있다고 본다. 그러나 梅月堂의 思想을 論한다고 하면 위와 같은 純粹佛教的 立場에서만의 論理는 다시 壁에 부딪히고 만다. 왜냐하면 그가 儒學的 立場을 充分히 取하고 있는 때문이다. 結局 儒, 佛, 어느 一面에서의 考察은 그의 思想을 誤解할 可能性이 크다고 하겠다. 이와 같은 問題가 解決되지 않고는 梅月堂의 思想에 대한 올바른 理解는 어렵다고 생각한다. 그리고 이것은 儒, 佛, 道 三教가 交流되고 있는 漢代 以來, 特히 唐, 宋, 明代의 思想을 研究하는 데에 그대로 適用될 수도 있을 것이다.

唐代 以來의 禪宗의 思想的 기반이 단지 佛教만이 아니라, 老莊思想의 影響을 크게 받고 있다는 것도 그 例가 될 수 있다고 본다.

또 梅月堂의 老莊이나 神仙道에 관한 論述을 合하여 道教思想으로 題目하였다. 老莊, 則 道家思想과 道教의 의미는 구별되는 것이 더 正確하다고 하겠으나 梅月堂에 있어서 그 구별이 問題되고 있지 않으므로 이와같이 엮어 보았다.

지금까지 梅月堂의 思想에 관한 總體的 研究는 별로 없는 狀態이므로 本論文의 展開가 主觀的 誤謬에 빠질 可能性이 크다는 것은 自認

하고 있으며 위에서提起한 分析方法도 그 意義가 제대로 살려졌다고는 보지 않는다. 다만 梅月堂의 思想에 接近하는 한 차례의 試圖라고 생각할 뿐이다.

2. 時代的 背景

梅月堂은 世宗 十七年(435.A.D)에 서울에서 태어났다. 李朝의 建國에서 부터 太宗까지는 요컨대 麗末의 混亂을 새로운 王朝에 의한 心氣轉換과 紀綱刷新에서 주로 法, 制度를 中心으로 다짐하는 治績이었다. 그리고 일단 整備된 安頓에 까지 이르렀던 것이나 麗朝以來의 政治理念이 달리 劃期된 어떤 實際가 있었던 것은 아니다. 그러나 비교적 整理된 條件에서 李朝 黃金期가 일찍이 다음 世宗代에 偉대한 抱負와 善政으로 出現하였다.¹⁾

世宗은 在位 三十二年 間에 안으로는 文化를 復興시키고, 밖으로는 變경을 넓혀 歷史上 偉대한 임금으로 찬란한 業績을 남기었다. 世宗의 治世는 民族文化의 劃期的인 發展을 보게한 時代일 뿐 아니라 儒敎文化의 더전을 굳게한 時代라고 할 것이다.²⁾ 이때 大陸에서는 明의 基礎가 確立되어 元의 滅亡後 처음으로 東洋政局에 安定을 가져왔고 朝

註1) 韓國政治思想史, p.86. 金永斗, 韓國文化史大系Ⅱ. (高대민족문화연구소).

2) 韓國史大系5. 朝鮮前期 p.34 ~ 35.

鮮도 太祖,太宗의 王權確立으로 秩序의 安定을 보게된 時代的 背景아래 訓民正音을 制定하여 國文字를 갖게 되었고, 現在의 韓民族의 疆域을 確定하였으니 世宗을 “海東遠舜”으로 稱하는 것도 誇張이 아니라 할 것이다.³⁾

李氏王朝는 世宗大王의 黃金期를 겪고서도 예의 殺伐한 波紋을 겪으면서 基業이 鞏固해져가는 過程을 밟게 된다. 端宗을 물리쳐 第七代王位를 차지한 世祖는 忠節人士와 權臣, 그리고 王室 兄弟까지도 殺害하기에 이른 舉事로서 暴位하였다.

太祖의 王子들 사이에 있었던 亂에 通하는 類型에 이어 權臣分裂의 偏黨에 큰 몫을 차지하여 後日에 惹起된 土禍의 여러가지 要因이 이에 含蓄 되었었다.⁴⁾ 世祖의 王位篡奪에 있어서 世宗의 寵愛를 받았던 臣下들 中에 世祖를 도와 權力을 잡은 者들도 있으나, 端宗의 復位를 도모하다가 숙음을 당한 者들이 있었으니 곧 死六臣으로 불리우고 있다. 그리고 비록 숙지는 않았으나 不事二君의 節義를 지켜 朝廷에 나가지 않은 이들이 있으니 바로 生六臣이 그들이다.⁵⁾

本來, 李朝儒學의 學派을 論하자면, 高麗王朝에 節義를 지킨 吉再, 鄭夢周를 위시한 節義派를 계승한 士林派와 李朝의 創業에 가담한 官學派의 兩派이 있다고 할 수 있는데 世祖의 王位篡奪로 말미암아

註 3) 韓國史近世前期, p. 83. 慶禮學會

4) 韓國政治思想史. p. 89. 金永斗

5) 韓國史大系, p. 39 ~ 40.

또 한번의 学界의 兩分을 가져오게 되었다. 즉 世祖를 도와 權力을 잡은 勳旧勢力과 端宗에게 節義를 지킨 生六臣을 비롯한 節義派라고 할 수 있다. 이들은 서로 思想的 對立을 形成하게 되었다.⁶⁾ 世祖의 篡位를 계기로 節義派는 山野에 은거하여 士林을 形成하며, 官學派를 批判하게 되는데 그 代表的 人物이 梅月堂이라고 할 수 있다. 그는 成宗에 이르러 金宗直이 登用되어 士林의 中央 進出이 可能하게 되었을 때에도 계속 野人으로 남아 있었다. 이것은 여러가지 理由가 있겠으나, 重要的 것은 이와 같은 野人으로서의 그의 一生이, 儒, 仙, 道 三教에 걸친 自由로운 思想活動을 可能하게 했으며 마침내는 神話的 人物로 알려지게 되었다는 것이다.

註 6) 韓國의 儒教, p.185. 柳承國.

I. 梅月堂의 儒學觀

1. 梅月堂 仁思想의 人性論的 考察

㉞ 性即理

性理學은 多方面의 要素를 머금고 있는 것이지만, 哲學的 根本問題를 말하면 天理와 人性이 그 重要한 問題이며 如何히 天人이 合一할 수 있는가 하는 것이 그 骨子이다.¹⁾ 그러므로 宋明儒家들의 學問의 重點은 오직 道德의 本心과 道德創造의 成能(道德의 實踐이 可能한 所以로서의 先天的 根柢)에 있다고 하겠다. 性理學의 性理는 바로 性即理를 말하는 것이며²⁾ 이것은 性理學의 “天理와 人性의 合一”이라는 命題를 말하는 것이다.

이러한 天理와 人性의 問題는 先秦儒學에서 이미 提起된 것이다. 論語의 “性與天道”³⁾ “天生德於余”⁴⁾ 나 孟子의 “盡心, 知性, 知天”⁵⁾ 등이 곧 天理와 人性의 問題를 말하는 것이다. 孔子는 人間內面의 求仁立志가 重視되었고, 孟子는 이러한 求仁立志가 心性에 根源함을 말하여 盡心知性, 存心養性을 드러내었다.⁶⁾

註 1) 宋代性理學의 淵源의 考察, p.170. 柳承國.

2) 心體與性體 (一) p.4. 牟宗三.

3) 論語, 公冶長.

4) 論語, 述而.

5) 孟子 盡心上

6) 中國哲學原論. 尊論篇, p.524. 唐君毅. (民國 68年).

中庸의 “天命之謂性”은 天과 人이 性을 媒介로 하여 通할 수 있다는 意味를 갖고 있으며, 內省的 人間主體의 道德的 自覺으로서의 天을 理論化한 것이라고 할 것이다.⁷⁾ 이러한 先秦儒學의 天과 性의 問題는 宋儒에서 天을 理로 보는 理學的 性格이 強하게 드러나면서 性과 理의 命題로 나타난다.

宋代의 性理學은 先秦儒學의 “天道와 性”의 問題를 繼承하였다고 하지만, 繼承에서 그치지 않고, 道德的 自覺으로서의 性과 道德創生의 實體로서의 理의 根柢를 解明하고 있는 데에서 그 새로운 學風을 엿볼 수 있다. 牟宗三氏는 그 구체적인 例를 다음과 같이 들고 있다.⁸⁾

(1) 孔子는 仁을 實踐함으로써 天을 안다고 하였으나, 仁과 天이 合一한다거나 하나임을 말하지 않았다. 그러나, 宋儒는 仁의 內容的 意義와 天의 內容的 意義가 最後에 이르러 完全히 合一, 또는 一體임을 認識하였다.

(2) 孟子가 盡心知性知天을 말하여 心과 性이 一體임을 말하였으나 心性과 天이 一體임을 明白히 밝히지는 못했다. 그러나 宋儒들은 心性 天이 一體임을 認識한다.

(3) 中庸에 天命之謂性을 말했으나 天이 人間에 命한 性의 內容的

註 7) 儒學原論, p. 91. 成均館大學校出版部. (儒學科編).

8) 心體與性體 (一). p. 17. 牟宗三.

意義가 完全히 「天命不已」의 実体, 或은 「天命不已」의 実体가 個體 또는 個體의 性에 內在해 있음을 明白히 밝히지 못했다. 그러나 宋儒는 天道性命의 通一을 밝혔다.

(4) 易傳에 「乾道變化, 各正性命」(乾 ^亨_外)을 말했으나 이 말의 뜻은 단지 乾道變化의 過程中 個體가 다 그 性命의 正定을 얻었다는 뜻이며, 이 性이 곧 乾道実体 或 「為物不忒, 生物不測」의 天道実体가 各個體에 內在하여 그 性이 되며, 正定된 바의 命이 곧 이 実体의 正定된 바인가를 밝히지 못했으며 宋儒는 이것을 밝히고 있다.

(5) 大學에 「明德」을 말했으나 「明德」이 人間의 心性임을 말하지 못했으며 심지어 根本적으로 이 뜻을 表示하지 못하고 “光明的德行”의 뜻을 나타내었다. 그러나 宋儒는 明德이 곧 心性임을 나타내었다.

이것은 곧 人間의 主体性이 宇宙의 客觀的 実体和 合一 或은 一體라는 宋儒의 基本立場을 밝힌 것이며, 性理學의 性理가 바로 性即理, 則 性과 理의 合一 或은 一體임을 말하는 것이다.

梅月堂에 있어서도 性理는 곧 性即理로 把握되고 있다.

天之生民各与以性，性即理也，不謂之理而謂之性者，理是泛言人物公共之理 性是在我之理
在我之理未嘗不善，如父子有親之理以至朋友有

信之理 便是人之性，如牛耕馬鋤，鳩司殺犬護
 主 草木昆虫 各有形質 好惡不同 便是物之
 理 然其原則一也 故曰 民吾同胞 物吾與也 9)

라고 하여 性은 人物의 公共한 理를 말함이고, 性이란 人間의 理를 말한다고 하였다. 性은 일찌기 착하지 않음이 없어, 五常이 곧 人性인 것이다. 萬物이 各各 形質이 있고, 好惡가 같지 않음은 곧 物의 理이다. 그러나 그 根源은 하나이다. 그러므로 “ 民은 나의 同胞요, 物은 나와 더불어이다 ” 라고 말한다고 하여, 善으로 드러나는 人性과 萬物의 理가 一体임을 말하였다. 곧 客觀世界的 理가 人性과 하나임을 밝힌 것이다.

一般的인 性理學者들이 性即理라고 하여 性을 단순한 理라고 하여 觀念的 性格을 띄는데 반하여 梅月堂의 性은 단순한 理가 아니다. 10)

性即理也，天所命人所受而實理之具於吾心者也 11)

性을 實理가 吾心에 具備한 것으로 말한다. 性을 實理로 解釋한 것에서 梅月堂 性理論의 特質을 알 수 있다. 實理로서의 性을 說明하여

註 9) 梅月堂全集, p.292.

10) 理性和 現實, (梅月堂의 儒學 및 道敎思想). p.39. 柳承國.

11) 梅月堂全集, p.292.

… 初非有物 但是仁義禮智之在我渾然 至聖
未嘗有惡 12)

이라고 하여 性은 처음에 아무것도 없는 듯 하나 仁義禮智가 渾然히
存在하여 夫子, 君臣, 夫婦 等 五常의 實事에 드러나는 道德創造의 本
체임을 말하고 있다. 이러한 實理論은 中庸 33章 小註에도 나타나고
있다.

黃氏曰……程子所謂始言一理中故為萬事，末復
合為一理者 見其理 皆實理而為事之體 非高
虛也 皆實事而為理之用 非祖淺也 所謂其味
無窮 皆實學者 的非虛言也 13)

理一分殊로서 理가 事事物物에 드러남을 實理라고 한 것이다.
이러한 梅月堂의 實理는 理氣가 兼備하여 分離하지 않는다. 14)
梅月堂에 있어서 性은 「仁」으로 把握된다.

…仁者我所有以生 与萬物同此元元者 故主於
性中為四德之長…… 15)

註 12) 上揭書, p. 292.

13) 中庸 三十三章.

14) 「理性과 現實」, (梅月堂의 儒學 및 道敎思想), p. 40. 柳承國

15) 梅月堂全集, p. 328.

在 我 之 理 所 示 之 性 即 「 仁 」 也 故 曰 性 即 理 也 性 即 仁 即 理 也 矣

以上에서 본다면 梅月堂의 性理論은 人間과 自然의 本質이 同一하여 人間의 本質으로서의 性이 至聖하고 善한 「仁」으로 드러나면서, 天道와 仁이 合一됨을 나타내었다고 하겠다.

㉠ 人間本質로서의 「仁」

앞 章에서는 梅月堂의 天道와 人性에 對한 立場이 “性即理”로서 天道와 人性이 合一함을 말하였다. 客觀世界의 物理와 根源이 同一한 人性은 또한 「仁」으로 把握되고 있다. 그러므로 梅月堂에 있어서 「仁」은 人間의 本質인 것이다.

「仁」은 中國哲學史上 孔子 以前에는 여러가지 德目 中의 하나로 位置하였으나 孔子는 仁을 人生의 最高境界로 드러내어 「仁」속에 모든 德目을 統貫하고 있다.¹⁾ 客觀的 天道, 天命으로 부터 主觀的 性을 말하는 것이 中國의 傳統이었으나, 孔子는 이것을 잠시 덮어두고 主觀으로 부터 仁의 生命領域을 밝힌 것이다.²⁾

이러한 孔子의 仁은 宋儒에 이르러 哲學的 發展을 보여준다. 「性即

註 1) 中國哲學原論 原道篇 (一), p. 71. 唐君毅, (民國 69年).

2) 中國哲學的特質, p. 25. 牟宗三, (民國 69年).

理」의 立場에서 性, 理, 仁이 一体로 把握되는 것이다.³⁾ 이것은 梅月堂의 仁思想과도 一致하는 것이다. 그의 仁思想은 契仁說에 잘 나타나 있다.

仁者天之生物之心而我之所以為德者也，皆心之
全德莫非至理而仁者我之所由以生 与萬物同此
元元者 故主於性中為四德之長而兼包焉 惟其九
兼包也故發於情為四端之中惻隱又通焉
惟其貫通也故以羞惡辭遜是非為其用而於動靜云
為之際 未嘗不以仁性為体如無其体 私意妄
作 於親親及物之分 尊卑等殺之間 恭敬辭遜
之際 是非正邪之辨 不能無過焉。故仁者要克
己 若克己私 廓然至公 涵育渾全而理之具於
性者 無所遮蔽 施於事物之間者 莫不各當其
道 与天地萬物 相為流通而 生生之理 無不
該遍矣 4)

이러한 梅月堂의 仁思想을 分析하면 다음 몇가지로 나눌 수 있겠다.

注 3) 仁的概念之展開与歐美之詮釈 . p. 5. 陳榮捷 . 中國哲學思想論集 (先秦
篇, 民國 65 年)

4) 梅月堂全集, p. 328 ~ 329.

첫째, 人間의 心에 있어 全德이 되는 바이니 全德으로서의 仁의 의미.

둘째, 全德이 곧 至理이며, 萬物과 根源을 같이 하는 與物一體로서의 仁의 의미.

셋째, 人間의 生命의 本源이어서 克己를 통한 體仁의 境地가 生生之理의 該遍을 말하므로 生理로서의 仁의 의미 등.

以上の 세 가지로 分析해 보았다.

첫째의 全德으로서의 仁은 孔子의 仁과 一致하다.

A) 博學而篤志, 切問而近思. 仁在其中矣 ⁵⁾

B) 人而不仁, 如禮樂何 ⁶⁾

C) 苟志於仁, 無忒矣 ⁷⁾

D) 克己復禮為仁. 己所不欲, 勿施於人 ⁸⁾

以上을 考察하면 自我完全의 全德, 禮樂보다도 貴한, 至善의 仁을 認識할 수 있다. ⁹⁾

둘째의 與物一體로서의 仁은 張子와 明道에 있어서의 仁과 一致하고 있다. 張載는 西銘에서 다음과 같이 말한다.

註 5) 論語 子張.

6) 論語 八佾

7) 論語 里仁

8) 論語 顏淵

9) 仁의 概念之 開展與 歐美之 詮釋, P.4. 陳榮捷.

「乾称父，坤称母。… 天地之塞，吾其体。天地
 之謁，吾其性。民吾同胞，物吾与也。
 … 於時保仁，子之翼也」¹⁰⁾

程明道는 다음과 같이 말한다.

「学者須先識仁，仁者渾然与物同体」¹¹⁾
 「仁者，以天地萬物為一体，莫非己也」¹²⁾

以上은 모두 人物一体의 仁을 말하는 것이라 하겠다.

셋째의 生生之理로서의 仁은 明道의 生理와 一致한다고 하겠다. 明道는 易에서 그의 學說을 세웠다.¹³⁾ 易道는 「生生不已」하는 自然의 變化이나 우주의 基本原理와 運行은 「生」으로 表現된다. 易, 繫辭上 第五章에서의 「生生之謂易」과 第一章에서의 「天地之大德曰生」은 그 根髓가 된다고 보겠다.

註 10) 西銘. 張橫渠

11) 二程全書 遺書第二上, 二先生語二上, 識仁篇.

12) 같은책.

13) 宇野哲人「中國近世儒學史 (一)」. p.103. 馬福辰訳. (民國 46 年).

「生生之謂易，是天之所以為道也，天只是以生
為道」¹⁴⁾

라고 하여 明道가 易을 道體로 말함을 알 수 있다. 生生不息으로 부터 그 不息하는 本體로서의 生理를 드러내고, 이 生理로 부터 易을 말하는 것이다. 「天只是以生為道」라고 할 때, 이 生은 「易相」이 아닌 「易體」를 말하는 것이며 生의 眞機로서 能히 創生하는 道를 가리켜 말하는 것이다.

이것이 곧 生理이며 萬物創生 根源인 것이다.¹⁵⁾

이러한 生理, 生道의 立場에서 明道는 「生之謂性」을 말할 수 있었다. 「孟子」 告子章句上篇의 告子の 말을 引用하여 生生不已하는 易體로서의 性을 말한 것이다.¹⁶⁾

梅月堂은 이러한 明道의 生의 宇宙觀의 영향을 많이 받은 것으로 보인다. 仁을 「天之生物之心」 「我所由以生」으로 보고 있으며, 克己로 나타나는 體仁의 경지를 生生之理의 該遍으로 말하는 것으로 알 수 있다. 또한 仁을 性體로 보는 것도 一致하고 있다. 「仁性為體」 「主於性中為四德之長而兼包焉」이라 하여 仁을 體로 義禮智를 用으로 보는

註 14) 二程全書 遺書, 第二上, 二先生語二上.

15) 心體與性體 (二), p.137. 牟宗三.

16) 같은 책, p.147. 牟宗三.

는 觀點도, 明道의 「義禮智信皆仁也」¹⁷⁾ 과 一致하고 있다.

이로서 보면 梅月堂에 있어서 人間의 本質과 價值는 「仁」으로 나타난다고 하겠다.

(㉔) 仁體와 誠

梅月堂에 있어서 仁은 人間存在의 根源이며¹⁸⁾ 人間價値의 本
源이다.¹⁹⁾ 先秦儒學의 道德의 本體로서의 仁에 一致하며, 이러한 仁
이 宇宙生成의 本體로서의 天道, 天理와 相通함을 性理學的으로 밝힌
張載나 明道의 仁思想에도 一致하고 있음을 前後에서 살펴 보았다.
人間 本來性으로의 仁性이 天地萬物과 一體임을 可能케 하는 本體로
드러날 때 「仁體」라고 한다.²⁰⁾

이 仁體는 「仁即是體」의 意味를 갖는다.²¹⁾ 이와 같이 仁을 體라
고 할 때 仁은 人間性에서 天命流行의 本體로 一貫하는 意味를 갖
는다.

의 本章에서의 問題는 바로 人性으로서의 仁이 天道로서의 誠과²²⁾

註 17) 二程全書, 遺書第二上. 二先語二上. 識仁篇 .

18) 「仁者我之所有以生」 梅月堂全集. . (契仁說).

19) 「仁者我之所以為德者也」(同上)

20) 「學者識得仁體…」(二程全書, 遺書 第二上, 二先生語二上).

21) 心體與性體 (二) p.220. 牟宗三.

22) 「誠者天之道…」 中庸.

어떻게 一致하는가 하는 것이다.

本章에서는 또한 仁체의 心性的 完成이 단지 觀念的이 아닌, 人間이 實際로 成就할 수 있는 道德的 體驗으로 보아 이러한 道德的 體驗의 實踐可能으로서의 仁체와 그 心性情의 구조적 把握을 問題로 할 것이다.

人間에게서 仁의 究頭, 則 体仁은 어떻게 可能한 것인가? 仁체의 認識은 어떻게 이루어 지는가? 이 問題의 解決을 위해 仁체의 心, 性, 情에서의 究頭에 對한 理解를 시도해 본다.

心の 問題를 부각시켜 說明한 것은 孟子에서 처음 보인다. 仁을 人心의 德이라고 하여 心性的 품을 말하여 儒學의 心性論을 크게 擴張시켰다.²³⁾

孟子의 心은 惻隱, 羞惡, 辭讓, 是非의 四端과 仁義禮智의 德性이 內在한 바로서의 心이다. 德性에 根本하며, 性情을 포함하면서 바로 人間의 德行, 德性의 源泉이므로 단순한 認識主體로서의 心이 아닌 德性心이라고 하겠다.²⁴⁾

이러한 孟子의 德性心은 明道를 中心으로 하는 宋儒의 心性論에서 계승되어 진다. 明道에 있어서의 心은 聖人이 根本한 바의 心이며 道德創造의 心이며 理와 合一하고 性과 合一하는 本心인 것이다.²⁵⁾

註 23) 中國哲學原論, 導論篇, p.71. 唐君毅.

24) 같은 책. p.75. "

25) 心體與 性體 (一) p.79. 牟宗三.

本心은 곧 仁心이며, 仁心은 義, 禮, 智, 信을 用으로 한다. 곧 本心 속의 仁性과 仁性의 用으로서 義, 禮, 智를 包括하며 仁性의 諸顯이 副應之心으로 나타나는 것이다. 그러므로 明道에 있어서, 体仁의 方法으로 存心이 나타난다.²⁶⁾ 「存心」의 계속적인 實踐이 오래 되면, 眞理가 自明해 진다는 것이다.²⁷⁾ 이것은 곧 本心即性即理 로 나타나는 明道의 体用圓融의 哲學을 바탕으로 한다.

이와 같이 孟子를 계승한 明道의 存心으로서의 心學的 경향은 梅月堂에 있어서도 마찬가지이다.

心者稟受於天而存於一身者 故先儒云心者
人之神明所以具衆理而萬事者, 存而盡之 不
為衆欲所攻則可...²⁸⁾

所謂人心者 生於物我之相形 人欲之私也
道心者 源於性命之正 天理之公也²⁹⁾

人欲으로서의 人心과 天理로서의 道心を 말하고 道心を 存而盡之함으

註 26) 義·禮·智·信皆仁也, 識得此理以誠敬存之而已.

(二程全書, 遺書第二上·二先生語二上).

27) “存久自明” 上揭書.

28) 梅月堂全乘, p.361.

29) “ ” p.361.

로써 人欲을 막아야 한다고 보고 있다. 道心은 性命之正에 根源하여 곧 仁心을 말한다고 하겠다.

…克己復禮而已, 人欲淨盡 天理流行而已³⁰⁾

라고 하여, 仁을 天理流行이라고 보면 天理之公으로 나타나는 道心은 곧 仁心으로 인식된다. 이와 같이 人間의 心에 存在하는 道德心으로서의 仁心, 道心을 存之하고 盡之함으로써, 天理流行에 이르는 것은 根源으로서의 天理와 發顯으로서의 仁心이 一貫되는 体用圓融의 本体觀에 淵源된다고 하겠다.

存心은 곧 体仁의 方法이다. 存心の 다른 表現으로 梅月堂은 率性을 말한다.

惟聖性者萬善自足, 中下不齊必養而復 養之之道

惟在弱理 因其初理以弱其以 因其已知以極其止

止者何 至率性而已 弱者慕極盡性云耳³¹⁾

弱理를 통한 已知로써 率性에 미처감을 말한 것이니 已知는 곧 仁心則 道德心の 自覺이라고 할 것이다. 仁의 自覺으로 부터 仁의 体得으

註 30) 梅月堂全集, p. 361.

31) " p. 339.

으로 나아감이며 仁의 体得은 率性으로 이루어 진다는 것이다. 이러한 率性, 体仁은 一個 惻隱之心을 根源하고 있다.

…惟一個惻隱之心 以之為仁 以之為義, 以之
為禮 以之為智 然而至於敬君臣親父子序長
幼 一以天地之誠³²⁾

平常心으로서의 惻隱之心을 미루어 仁, 義, 禮, 智로 나아가고 敬君臣
親父子 等 實事에 머처가는 一貫之道를 말하고 있다. 그리고 率性으
로서 天地之至誠을 말하였으니 惻隱之心, 仁性, 誠을 一貫하는 心即性
即理의 体用圓融으로서 仁心이 天道로서의 誠에 合一함을 보여주고
있다.

梅月堂은 体仁의 경지를 이렇게 表現하고 있다.

…人欲禔盡天理渾然 所處而安 所過而樂
飯單蔬食 飯瓢冷水 何思何慮 忘物忘我
曾点 道暮春者 春服既成 与冠童浴并風_兮
咏而歸 夫子曰吾与点也 和一團些子一
串穿却捏了 都是克己復禮為仁³³⁾

註 32) 梅月堂全集. p. 327.

33) " p. 329.

仁者須要克己 若克己私 廓然至公 涵育渾全
 而理之具於性者 無所壅蔽 施於事物之間
 者莫不各當其道 與天地萬物相為流通而生生之
 理 無不該遍矣 ……蓋遇事應事施為動作
 絕一點私意 一心之妙周流該博³⁴⁾

以上은 모두 「仁」이 宇宙本體와 合一하는 경지를 말하고 있다. “何
 何慮忘物忘我”의 克己의 世界는 곧 一心之妙周流該博을 말하며, 生生之
 理無不該遍을 말하고 있어 一心之妙와 生生之理를 一致시키고 있다. 이
 것은 孔子에 있어서의 余欲無言³⁵⁾ 이나 明道에 있어서의 仁者以天地萬
 物一體³⁶⁾ 와도 相通하고 있다.

一心之妙로 나타나는 天道의 本體와 더불어 中庸에 있어서의 人道인
 誠之와 天道인 誠의 關係로 理解될 수 있다.³⁷⁾ 이것은 栗谷에 있어
 서 誠에 實理之誠과 實其心之誠을 말하여 誠의 人間心性的 表現으로서
 實其心之誠을 제시하는 것과 같다.³⁸⁾

註 34) 梅月堂全集, p.329.

35) 子曰. 余欲無言. 子貢曰子如不言則小子何述焉.

子曰. 天何言哉四時行百物生 天何言哉. (論語 陽化篇).

朱子曰, 四時行百物生莫非天理堯見流行之實.

36) 二程全書 遺書第二上, 二先生語二上.

37) 中庸, 誠者天之道也, 誠之者人之道也.

38) 栗谷全書, 拾遺卷六, 四子言誠疑(東洋哲學과 誠, 柳承國).

梅月堂에 있어서 誠은 다음과 같다.

天下何思何慮 所以不可思慮者 誠也 有思慮者 妄也，無妄而真實者 誠也 誠者不息也 不息故不忒 不忒故不測 日往月來 日月代明 而歲功成焉 天何言哉 四時行百物生者 唯一太極也³⁹⁾

이로써 본다면 梅月堂의 誠은 上述한 論語와 中庸의 誠을 계승한 의미이며, 太極과 合一하는 天理流行의 本體를 가리킨다고 하겠다. 이러한 梅月堂의 誠, 太極, 仁의 合一的 思想은 濂溪의 그것과 相通하고 있다.

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也，五常百行，非誠非也，邪暗塞也。故誠則無事矣，至易而行難。果而確 無難焉。故曰…「一日克己復禮，天下歸仁焉」⁴⁰⁾

…五行陰陽，陰陽太極，四時運行 萬物終始⁴¹⁾

註 39) 梅月堂全集, p. 328.

40) 濂溪道書, 誠下 第二.

41) 같은책, 動靜第十六.

이로써 보면 濂溪에 있어서도 誠·仁·太極이 合一되고 있다고 하겠다. 梅月堂의 仁思想을 綜合적으로 考察해 본다면, 論述한 바와 같이 孔子의 仁과 孟子의 心으로써 天道誠體의 天道誠體된 所以를 實証하여 仁, 心과 合一시킴으로써, 主觀과 客觀을 統一시킨 圓教⁴²⁾의 立場이라고 할 것이며, 이와 같은 天道性命通而為一的 圓教은 濂溪와 張載를 거쳐 明道에게서 完成된 性理學的 極致라고 할 것이다.

2. 梅月堂思想의 性理學的 理解

⑦ 理 論

中國哲學에서 理는 여러가지 概念을 갖고 있지만, 宋明儒에 있어서의 理는 性理로서의 의미를 갖는다.⁴³⁾ 梅月堂이 「性即理」를 말하여 宋學의 立場을 取하고 있다는 것은 이미 밝힌 바 있다.⁴⁴⁾

性이 人間의 道德的本心을 가리킨다고 한다면 理는 人間의 道德的本心の 先天根拠, 創造性能을 나타낸다고 하겠으며⁴⁵⁾ 客觀的 宇宙實體 基本原理로서의 의미를 갖는다고 보여진다.⁴⁶⁾

註 42) 心體與性體 (一), p.346 ~ 347. 牟宗三.

43) 中國哲學原論 第一章 原理上一. 道言. 唐君毅.

44) 梅月堂의 儒學 및 道敎思想, p.39. 柳承國.

45) 心體與性體 (一). p.4. 牟宗三.

46) 理學的基本原理. p.45. 張君勱. 中國哲學思想論集(宋明篇)

理의 問題를 根源的으로 溯源해 본다면, 周易繫辭에서의 「形而上者, 謂之道, 形而下者, 謂之器」에서의 道器關係와 「易有太極, 是生兩儀」의 太極과 陰陽의 關係를 찾아 볼 수 있다. 또 「一陰一陽之謂道」라고 할 때, 道와 陰陽도 마찬가지로 보겠다. 특히 「易有太極, 是生兩儀」一句는 溪溪에 있어서 太極說로 이어짐으로써, 宋學을 開闢하였다고 하겠으며 이 太極論을 仔細히 研究할 때 理氣論이 되는 것이니 모두 天道, 本体에 관한 問題라고 하겠다.⁴⁷⁾

이러한 모든, 本体에 관한 問題는 橫渠에 있어서 太極로, 明道, 伊川에 있어서 天理, 理로 나타나고 있다. 그리고 朱子에 와서, 「太極, 形而上之道 陰陽, 形而下之器」⁴⁸⁾ 「太極, 理也, 動靜, 氣也」⁴⁹⁾ 라고 하여, 溪溪의 太極圖說을 骨幹으로 하고, 二程의 形上, 形下, 理·氣를 融合하여 形而上學을 展開하고 있다.⁵⁰⁾

梅月堂의 理學은 이러한 宋儒들의 形而上學의 影響을 받았다고 하겠으며, 그가 性理大全을 重視한 것으로 증명된다고 본다.⁵¹⁾ 그러므로 梅月堂의 「理」를 論述하기에 앞서 明道와 伊川, 朱子の 理學을 略述함으로써, 梅月堂 理學의 理解를 돕고자 한다. 이와 같이 二程과 朱子를 中心으로 하는 것은 宋明儒學의 確定成立이 二程으로 부터이며,

註47) 宋代性理學形成의 淵源의 考察. p.171. 柳承國

48) 太極圖說註. 溪溪集卷一.

49) 朱子語類, 卷九十四.

50) 中國哲學史. p.896. 馬友蘭. (民國 24年).

51) 梅月堂全集, p.222. 得性理大全.



朱子에 있어서는 以前의 모든 學說이 綜合되고 있기 때문이다. 一般的으로 二程 中에서 明道는 心學으로 陸王學으로 계승되고 伊川은 朱子와 함께 理學一派를 成立하였다고 한다.⁵²⁾ 이러한 分類에는 問題가 없는 것은 아니지만 二程의 理學이 各已 特徵이 있어 宋明理學의 兩面을 보여주고 있으므로, 二程을 中心으로 論述하고자 한다.

明道の 理學의 特徵은 本体에서 理氣가 不離하며, 合内外,⁵³⁾ 徹上徹下의 圓頓的⁵⁴⁾ 立場임에 있다.

樂辭曰 形而上者 道也, 形而下者 器也

又曰 立天之道 陰與陽 …

又曰 「一陰一陽之謂道」, 陰陽亦形而下者也而曰
道者, 誰此語 截得上下最分明.

元來只此是道, 要在人然而識之也⁵⁵⁾

라고 하여, 形而上之道와 形而上之器를 구분하면서도, 「一陰一陽之謂道」에서 陰陽, 則 形而下者에서 形而上의 道를 말한 것이 「截得上下最分明」하다고 하여, 道와 器가 서로 떠나있지 않음을 말하였다.

註 52) 中國哲學史, p.870. 馬友蘭.

53) 中國哲學原論 原性篇 p.348. 唐君毅.

54) 心體與性體 (二). p.20. 牟宗三.

55) 二程全書. 遺書, 第十一. 明道先生語一.

이것은 一陰一陽의 變化 中에서 道體를 然識, 悟得하라는 것이다.⁵⁶⁾
 明道에 있어서 道體의 認識은 心中의 然識, 體悟, 則 思辨的이 아닌
 것으로 나타난다.

吾學雖有所受, 天理二字, 却是自家體貼出來⁵⁷⁾

라고 하여, 天理의 然識은 배움으로써 얻어지는 것이 아닌, 心中의 自
 己體驗임을 밝혔다. 이러한 道의 然識 속에서 道體는 易體이며, 이 易
 體는 理體, 神體와 一致한다.

「上天之載, 無聲無臭」 其體則謂之易 其理則謂之
 道, 其用則謂之神, 其命天人則謂之性 率性則謂之
 道, 修道則謂之教,⁵⁸⁾

라 하여 「上天之載, 無聲無臭」의 體를 易이라고 하니, 여기서의 易은
 繫辭傳의 「生生之謂易」「神無方而易無體」「易無思也, 無為也, 寂然不動,
 感而遂通天下之故」의 「易」을 말한다.⁵⁹⁾ 이와 같이 明道는 易을
 根柢하여 天道를 드러낸다.⁶⁰⁾

註 56) 心體與性體 (□), p.43. 牟宗三.

57) 二程全書 外書 第十二.

58) 二程全書 遺書 第一.

59) 心體與性體 (□), p.24. 牟宗三.

60) 中國哲學史. p.326. 周世補.

「生生之謂易」是天之所以為道也，天只是以生為道⁶¹⁾

所以謂萬物一体者，皆有此理。只為從那裡來。

「生生之謂易」生則一時生，皆完此理⁶²⁾

이로써 보면 明道가 生生不息의 易체로 부터 天道를 지적해 내었으며 이 易체는 理와 같은 의미이니, 「其理則謂之道」에서 알 수 있겠다. 여기서 「只從那裡來」의 那裡는 易체, 本源을 말한다. 또한 「生則一時生, 皆完此理」라고 하여, 萬物이 모두 本源으로서의 易체를 完具하고 있음을 말하여, 「神無方所」의 生理의 遍在性을 말한다.⁶³⁾

이러한 易체는 神體, 誠體와도 一致한다.

「天地設位，而易行其中」何不言人行其中，蓋人亦。

物也，若言神行乎其中則人只于鬼神上求矣

若言理，言誠亦可也，而特言易者欲使人默識而

自得之也」⁶⁴⁾

註 61) 二程全書 遺書 第二上。

62) 같은 책.

63) 心體與性體 (二), p.56. 牟宗三.

64) 二程全書, 遺書. 第十一.

라 하여 「天地設位」 卽宇宙運行으로 부터 「於穆不已」의 易체를 悟得함을 말한다. 明道の 黙識에 의하면 이 易체는 卽誠體, 神體이며 理體이다. 特히 「易」을 말한 것은 人間 各者가 「黙識而自得之」할 것을 要望했기 때문이다.⁶⁵⁾ 이와 같이 「生生不息之易」 「萬物の 運行」으로 부터 道體, 理體를 말하므로 氣와 神과 不離한다. 「性則 氣, 氣則性」⁶⁶⁾ 「氣外無神, 神外無氣」⁶⁷⁾ 라고 말하는 것으로 그것을 알 수 있다. 그러나 明道가 性を 氣로써 말하는 것은 아니다. 다만, 萬物生命의 生道, 生理, 卽 生命創造의 原理, 生生之理로써 性を 말하는 것이다. 明道の 「生之謂性」은 이와 같이 告子の 그것과는 다른 것이다.⁶⁸⁾ 朱子에 있어서 易은 現象的이며, 形而下者에 屬한다. 그러나 明道는 바로 「易」을 그 變化하는 本體로써 說明하는 것이다. 「天只是以生為道」 즉, 天은 다만 生으로써 道를 삼는다고 할 때, 生은 易相이 아니고, 易體로서, 生理, 生道를 말하는 것이다.

이와같이 氣的 運行, 則 易의 生生不息으로 부터 本體, 本源으로의 易體를 黙識한 明道에 있어서 形而上의 道와 形而下의 器는 「器亦 道, 道亦器」로 나타난다.

主65) 心體與性體 (二). p.34. 牟宗三.

66) 二程全書 遺書 卷一.

67) " 遺書 卷十一.

68) 中國哲學原論 原性篇. p.339 ~ 340.

…故說神如在其上，如在其左右。大小疑事而只是
 誠之不可掩。徹上徹下，不過如此
 形而上為道，形而下為器。須看如此說
 道亦器，器亦道。但得道在，不繫今與後，已與人⁶⁹⁾

라고 하여 道, 器의 구분은 明確히 한다. 그러나 明道에 있어서 形而上之道는 단지 形上의 道로써 存在하지 않고 또한 神, 理와 一致함으로 道亦器, 器亦道의 徹上徹下의 圓融一體로 나타난다.⁷⁰⁾ 이것은 「性即氣, 氣即性」과 같은 것으로, 明道가 결코 性和 氣를 分別하지 않은 것이 아니고, 道理가 氣中에 貫徹함을 重視한 것이다.⁷¹⁾ 이러한 形上形下의 合一 또는 爲一의 圓融은 概念上의 不可分이 아니고, 然識의 體悟狀態 則 盡性踐形의 化境에서 이루어지는 것이다.⁷²⁾

이와같이 「道亦器, 器亦道」, 「徹上徹下」 「然識」으로 나타나는 明道의 圓頓的 本體論은 理가 抽象普遍的으로 物의 上層에 浮現된 것이 아닌, 物의 相感속에서 活潑變換한 理로 나타난다.⁷³⁾ 牟宗三氏는 이와 같은 見地에서 明道의 理를 即存有而即活動的 動理(Active reason)

註 69) 二程全書 遺書 第一.

70) 心體與性體 (□) p.25. 牟宗三.

71) 中國哲學原論·導論篇. p.430 ~431. 唐君毅.

72) 心體與性體 (□) p.26. 牟宗三.

73) 中國哲學原論·原性篇. p.341. 唐君毅. (導論篇. p.427).

이며 超越而內在的 動態的 生化之理, 存在之理, 實現之理로서의 “ 本体 宇宙論的實體 ” 라고 말한다.⁷⁴⁾

伊川에 있어서는 形而上의 道와 形而下의 器의 구분을 嚴格히 하고 있다.⁷⁵⁾

一陰一陽之謂道 道非陰陽也. 所以 一陰陽者也⁷⁶⁾

離了陰陽更無道. 所以陰陽者是道也. 陰陽氣也.

氣是形而下者也. 道是形而上者. 形而上者則是密也⁷⁷⁾

라고 하여 「一陰一陽之謂道」에서 「道亦器·器亦道」를 말한 明道와는 달리 形上之道를 形下之氣의 所以로 보고 兩者의 分離를 極히 重視하고 있다.⁷⁸⁾ 이로써 보면 明道가 圓融的인데 反해서 伊川은 分解的이라고 하겠다. 이러한 分解的 表示는 朱子가 尊守하는 바이다.⁷⁹⁾

朱子는 伊川의 所以然之理를 계승하여 “ 太極을 只是理 ” 라고 본다.

註 74) 心体与性体 (□), p.18. 牟宗三.

75) 中國哲學史, p.878. 馮友蘭

76) 二程全書 遺書 第三.

77) ” 遺書 第十五.

78) 中國哲學史, p.876. 馮友蘭.

79) 心体与性体 (一), p.369. 牟宗三.

또한 太極과 陰陽, 動靜에 대해서

動靜非太極也, 而所以動靜者乃太極也.

故謂非動靜外別有太極則可, 謂動靜便是太極
則不可. ⁸⁰⁾

라고 하여 太極을 「所以然之理」로 보고 있다. 動靜을 氣⁸¹⁾ 라고
라고 하면, 이것은 「陰陽一太極」⁸²⁾ 이라고 하는 謙溪와 다름을 볼
수 있다.

이와 같은 伊川, 朱子の 理氣觀을 通하여 「理氣決是二物」의 二元的
立場을 볼 수 있다. 그러나 이미 밝힌 바와 같이 理가 氣를 떠나 있
는 것은 아니다.

理氣本無先後之可言, 然必欲推其所從來, 則須
說先有是理, 然理又非別為一物, 即存乎是氣之中
無是氣 則是理亦無~~在~~塔~~在~~⁸³⁾

註 80) 性理大全, 太極圖 朱子 小註.

81) " "

82) 太極圖說. 周謙溪.

83) 性理大全 卷之四十一. 諸儒三. 朱子.

또한 떠나 있지 않지만 (不離), 一体는 아니다. (不雜).

所謂太極者，不離乎陰陽而為言，亦不雜乎陰陽而
為言⁸⁴⁾

이와같이 伊川에서 始作된 理氣分解에서의 所以然之理는 朱子에 와
서 理氣不離不雜說로 完成되었다고 보겠다.

牟宗三氏는 이와같은 朱子の 理를 只存有而不活動的이라고 規定한다.
梅月堂의 理學, 則 實體論은 이와같은 宋儒들의 理學을 많이 영향
받았다고 하겠다. 그의 實體論은 濂溪의 太極論을 根柢한 太極說을
通해 알 수 있다.

太極者無極也，太極本無極也，太極陰陽也。

陰陽太極也，謂之太極別有極則非極也 極者。

至極之義，理之至極而不可加也。大者包容之義

道之至大而不可侔也。陰陽外別有太極則不能陰陽

太極裏別有陰陽則不可曰太極，陰而陽，陽而陰

動而靜，靜而動 其理之無極者太極也。

其氣則動靜關闔而陰陽也⁸⁵⁾

註 84) 같은책

85) 梅月堂全集 . p. 328 .

여기서 梅月堂의 「無極而太極」의 問題에 관한 獨特한 解釈과 本体論을 알 수 있다.

朱子는 「無極而太極」을 다음과 같이 말한다.

無極而太極，… 只是說，無形而有理
無極而太極，只是一句 如沖漠無朕 畢竟是
上面無形象，却美有此理⁸⁶⁾

즉, 形象이 없지만 理는 存在한다는 存有의 의미로서 無極而太極을 說明한다. 梅月堂은 勿論 理의 実存을 肯定하면서 実有하는 理, 則 太極의 流行이 無限함으로 그 의미를 찾는다. “陰하고 陽하며, 動하고 靜하는 그 理의 極이 없음을 太極이라고 한다.”고 하였으니 이것은 天道·天命流行의 生生不息함, 活潑潑함으로 그 不息하여 始終을 超脫한 것으로 「無極而太極」을 解釈하는 것이다.⁸⁷⁾

이로써 보면 梅月堂의 実体觀은 流行, 變化의 動態的 性格이 있음이 드러난다. 그러므로 梅月堂에 있어서의 太極은 陰陽의 所以然의 理라기

註 86) 性理大全·太極圖說 朱子註.

87) 梅月堂의 無極哈에도 잘 나타나 있다.

陰陽動靜莫匪源，元始亨貞又復元，一氣循環相管帶，千差往復互回根
研窮生死存亡理 細察與衰變化門，今古不停難狀妙 名為無極亦難言
(梅月堂全集，p.159).

보다는 陰陽과 圓融한 의미가 있다. 이것은 周濂溪의 太極論과 相通한다. 즉, 梅月堂의 「太極陰陽也, 陰陽太極也」는 濂溪의 「陰陽一太極也」⁸⁸⁾와 相通한다고 보겠다. 이것은 엄격히 보면 朱子の 太極論과는 다른 것이다. 濂溪의 体得에 依拠하면 宇宙의 生成變化를 일으킬 수 있는 創造實體로서의 太極은 「바로 存有하면서 동시에 活動하는」 것이며, 朱子에 있어서는 「다만 存有할 뿐, 活動하지 않는것」이다.⁸⁹⁾ 이러한 活潑變換 實體觀은 明道에 있어서의 「道亦器, 器亦道」와 一致한다고 하겠다. 牟宗三氏는 이러한 本体觀이 「天道性命通而為一」의 圓教的 立場임을 말하고, 濂溪, 橫渠, 明道를 同一系統으로 보고 있다.⁹⁰⁾ 그리고 이러한 圓教的 實體觀은 先秦儒家의 「於穆不已」의 道体, 天道 誠体和 一致한다고 말한다.

梅月堂에 있어서도 이러한 性格이 드러난다.

子曰 天下何思何慮 天下同歸而殊塗 一致而百
 感, 天下何思何慮 所以不可思慮者誠也, 有思慮
 者妄也 無妄真實者誠也 誠者不息也 不息故
 不忒, 不忒故不測 日往月來日月代明而晝夜成焉
 … 天何言哉四時行百物生者, 唯一太極也⁹¹⁾

註 88) 太極圖說.

89) 心体与性体 (一). 綜論. (退溪學報 26 집. 朱子와 退溪의 窮理思想, 戴璉璋).

90) 같은 책, p. 44.

91) 梅月堂全集, p. 328.

라고 하여 不息, 不忒, 不測의 「誠」을 孔子의 「天何言哉, 四時行, 百物生」의 天命流行에 默識하는 體悟의 경지와 같이하여 이것을 곧 「太極」이라고 한다. 事實 孔子는 天을 形而上的實體로 말하지는 않았지만 論語에 보이는 「余欲 無言」 「天何言哉, 四時行, 百物生焉, 天何言哉」는 이러한 實體의 의미가 있다고 보여진다.⁹²⁾ 梅月堂은 바로 「天何言哉」를 太極에 同一하게 봄으로써, 先秦儒學과 宋學을 一貫하고 있다.

梅月堂에 있어서 太極은 誠과 一致하면서 또한 生理, 生道, 實理로 나타난다.

天地生生之道 不過日無妄 惟實理而已⁹³⁾

有元為首 於時為春 生生之理 貫於四時⁹⁴⁾

이로써 보면, 生生之道나 生生之理가 不息함으로 無妄, 剛 誠으로 나타나고 이와같이 不息無妄하는 生道, 生理가 實理와 一致하는 것이다.

明道의 理觀이 生生不息하는 所以로서의 生理를 드러내고 이 生理로부터 易體를 지적해내고, 易體를 特別히 드러낸 理由가 人間的 天道에

註 92) 心體與性體, (一). p. 22.

93) 梅月堂全集, p. 327

94) " p. 314.

對한 然誠을 窺望한 것이라고 한다⁹⁵⁾ 梅月堂은 誠을 드러낸 것이 特徵이라고 하겠다.

…其循環往復榮華枯落造化之迹 莫非二氣消長之
良能也，而其體則誠矣而無妄 其德則體物而不
可遺 其用則洋洋乎如在其上如在其左右⁹⁶⁾

生生不息의 意味로는 易體와 誠이 같다고 하겠으나, 人間의 精誠, 至
誠스러운 마음이 곧 於穆不已한 天道로서의 誠體와 合一할 수 있다
는 人間中心의 一面을 짐작케 한다.

天道似機輪 一元無暫息，……一息若暫停
萬策不能 君子法天運 至誠體於穆⁹⁷⁾

이와 같이 不息으로 誠을 天道와 人道의 合一處로 보고 있으며, 誠體
의 不息으로 不忒를, 不忒로부터 理가 「하나」임을, 「一理가 流行하는
가운데, 事事物物에 各其 條理로서의 分殊之理로 나타나는 理一分殊를

註 95) 「天地設位而易行其中」…若言理，言誠亦可也而特言易者欲使人然誠而
自得之也。(二程全書，遺書，第十一)。

96) 梅月堂全集，p.326.

97) “ p.223. (病臥彌旬 至秋深乃起感今思古作感興詩十一首)

말한다.

…出則曰神而歸則曰鬼，其實理則一而其分則殊⁹⁸⁾

…所謂理者於日用事物上各有条理⁹⁹⁾

天命之性 只是一理 分而有四。¹⁰⁰⁾

이러한 理一分殊說은 梅月堂 仁說의 根柢가 된다.

以上으로 梅月堂 理論을 다음과 같이 요약할 수 있겠다.

첫째 : 梅月堂 理論의 배경은 先秦儒學과 宋代性理學의 合一에 있음.

둘째 : 朱子, 伊川의 所以然之理보다는 濂溪, 明道와 같은 理氣圓融의 圖敎的 美體觀으로의 理學.

이와 같이 特徵지워질 수 있는 梅月堂 理論은 退, 栗에 의한 性理學의 本領이 朱子의 인데 反하여, 後湖의 霞谷 等, 陽明學으로 이어질 수 있는 性格이 內包되어 있음을 볼 수 있다.

또한 理氣圓融의 「太極陰陽也」의 本體論은 理事無碍, 法性圓融의 法華, 華嚴의 宗旨을 肯定하여 儒佛不二를 말하는 根柢가 되기도 한다.

註 98) 梅月堂全集 . p.326.

99) " p.441.

100) " p.314.

㉠ 氣 論

梅月堂에 있어서 氣는 一氣, 元氣로 나타나고 있다. 그는 神鬼說에서 이렇게 말한다.

天地之間 惟一氣壹氣耳, 此理有屈有伸有盈有虛 ¹⁾

라고 하여, 天地間에 오직 一氣가 壹氣 통하여 그 理에 屈伸盈虛가 있다고 한다. 이것은 存在하는 것을 오직 氣이며, 理는 氣의 運用, 自律에 지나지 않는 것처럼 보이기 쉬워서, 梅月堂을 唯氣論者인 것으로 오해하는 경향이 있다. 그러나 이것은 마치 栗谷이 氣를 重視하면서도 결코 花潭과 같은 唯氣論者가 아님과 같다.

栗谷에 의하면,

謂萬化之本, 一陰陽而已, 是氣動則為陽, 是氣靜則為陰, 一動一靜者氣也, ... 凡有象於兩間者. 或鍾五行之正氣, 或受天地之乖氣, 或生於陰陽之相激, 或生於二氣之發散 ²⁾

註 1) 梅月堂全集, p. 326.

2) 栗谷全書 卷 14. 天道策.

則, 萬化의 本이 一陰陽일 뿐이며, 이 氣가 動하여 陽이 되고, 靜하여 陰이 되어 이 陰陽二氣를 받아 萬物이 生한다고 하였다. 또한

陰靜陽動, 機自爾也, 非有使之者也³⁾

라고 하여 氣의 動靜이 그 기들이 스스로 그러한 것이며, 그렇게 하게끔 시키는 것이 아니라고 한다. 여기서 萬化의 本이 一陰陽이라 함과 陰陽의 作用이 機自爾라고 함은 花潭의 氣說을 聯想케 한다.⁴⁾

花潭은 形上, 形下를 모두 氣로 보고 있으며, 이것을 先天, 後天으로 말한다.

太虛, 湛然無形, 号之曰先天, 其大無外, 其先無始, 其來不可究, 其湛然虛靜, 氣之源也⁵⁾

…不能無動靜, 無闕闕 其何故哉, 機自爾也⁶⁾

라고 하여, 氣의 根源인 太虛는 湛然無形하여 先天이라고 하며, 太虛로

註 3) 栗谷全書 卷十, 答成活原.

4) 十六世紀 韓國性理學派의 歷史意識에 관한 研究. p. 112. 李東俊.

5) 花潭集 卷2, 原理氣.

6) 같은책.

부터 動靜, 闢 離이 있는데 이것은 스스로 그러한 것이라고 한다.

以上の 渠谷과 花潭의 氣論을 살펴보면 큰 差異가 없어서 唯氣說이라고 할 수도 있을 것 같다. 그러나 兩者의 差異는 氣에 있는 것이 아니고, 理를 어떻게 보는가에 달려있다.

花潭에 있어서 理는 独立的 實在가 아니다.

氣外無理, 理者氣之宰也, 所謂宰者, 非自外来而宰之, 指其氣之用事, 能不失其所以然之正者而謂之宰⁷⁾

“氣 밖에 理가 없으며, 理는 氣의 宰이다. 宰라는 것은 밖으로부터 宰함이 아니고 氣의 用事에 있어 能히 그 所以然의 正을 잃지 않음을 말한다.”고 한다. 이로써 보면 花潭에 있어서의 理는 氣의 作用에 있어서 自律的인 秩序와 法則으로 나타난다.⁸⁾ 理를 氣之宰라고 하지만 그것은 主宰性이 없는 단순한 까닭이라고 氣에 內包된 整齊性 以上の 것이 아니다.⁹⁾

註 7) 花潭渠 卷二. 埋氣說.

8) 十六世紀 韓國性理學派의 歷史意識에 관한 研究. p.112. 李東俊.

9) 같은 책, p.117. 李東俊.

栗谷의 理는 花潭의 그것과는 다르다.

理唯一而乘於氣則其分萬殊，故在天地而為天地
之理，……然則參差不齊者，氣之所為也，雖曰氣
之所為而有理為之主宰，則其所以參差不齊者
亦是理當如此 非理不如此而氣獨如此也¹⁰⁾

夫理者氣之主宰也，氣者理之所乘也，非理則
氣無所根據，… 理無始故氣亦無始也¹¹⁾

萬象의 參差不齊함이 氣의 所為이지만 반드시 理가 主宰하는 것이니
그 參差不齊한 所以는 또한 理가 마땅히 그러한 것이요, 理가 그렇지
않은데 氣가 홀로 그러한 것이 아니다. 또 理가 아니면 氣의 根據할
바가 없는 것이니, 栗谷에 있어서는 氣의 自律이 아닌 氣를 主宰하는
理인 것이다. 그러므로 栗谷은 花潭과 달리 唯氣論者가 아니다.

지금까지 栗谷과 花潭을 通하여 唯氣論을 살펴 栗谷이 唯氣論者가
아님을 보았다. 梅月堂에 있어서도 氣를 重要視하여 一氣, 元氣說, 氣一
分殊說을 展開하지만 그 主宰는 理이므로 결코 唯氣論者가 아니다.

註 10) 栗谷全書, 卷六十. 書二, 谷成 清原 壬申.

11) 같은 책.

天地之間生生不窮者道也，聚散往來之者，理之氣也¹²⁾

若夫寒暑往來日月代明晝夜之道 則此理之自然
氣之所以為氣而成變化而行鬼神者也¹³⁾

하고 하여, 生生不窮하는 것이 道이며 聚散往來하는 것이 理之氣라고 하여 理의 主宰性을 드러내었으며 寒暑가 往來하고 日月이 代明하는 晝夜의 道는 理의 스스로 그러한 것이며, 氣의 氣된 所以이고, 變化를 이루고 鬼神을 行하는 것이라고 하여 氣의 變化나 運用이 氣의 3律에 依한 것이 아닌 理之自然에 의한 것임을 말한다. 이것은 理의 主宰를 말하는 栗谷과 一致하여 氣學이 아닌 理學의 立場을 말한다 고 하겠다.

梅月堂은 天地之間이 모두 氣라고 한다.

盈天地之間者，皆氣也，豎言則日月之往來，星辰之運行，寒暑之相推，陰陽之相代，消息盈虛生旺休囚皆氣也，橫言則，山川岳瀆之融結，風雨霜露之施行 草木之榮瘁 人物之動息 聖賢愚迷之群分 清濁粹駁之不齊 皆氣之寓於兩間也¹⁴⁾

註14) 梅月堂全槩, p.295.

天地의 사이를 채운 것은 모두 氣이며, 日月往來 星辰運行, 寒暑相推, 陰陽相代, 等 宇宙의 現象 一切가 모두 氣라고 한다. 그리고, 聖과 愚의 차별이나, 清濁, 粹穢의 고르지 못함도 氣의 作用이라고 한다. 이와 같은 現象 一切의 氣는 本來 그 形象대로의 氣가 따로 存在하는 것이 아니라 一氣, 元氣의 變化에 의한 것이다.

一氣自坤地, 循環相始終 幽明及晝夜, 春夏與秋冬¹⁵⁾

一氣가 限없이 서로 始終이 循環되어 差別相을 나타내는 것이니, 一氣는 衆氣의 根源이며, 不滅性을 갖고 있다고 하겠다. 一切의 氣가 元氣, 一氣를 根源함으로 “天地萬物體一而分殊”¹⁶⁾ 라고 하여 氣一分殊를 말한다.

이와같은 梅月堂의 氣論은 橫渠와 道家의 氣學의 영향을 받았다고 하겠다.

…太和之氣, 本無形聲 假形器而徵發則為律呂¹⁷⁾

註 15) 梅月堂全集, p.229.

16) “ p.295.

17) “ p.415.

라고 하여 形器 以前の 太和之氣를 말한 것은 橫渠의 正蒙의 太和篇에 보이고 있으며,

氣之聚者生而為人，氣之散者死而為鬼¹⁸⁾

라고 하여 氣之聚散으로 生死를 말하는 것은 莊子 知北遊篇에 보이고 있다.¹⁹⁾ 또한 萬物이 一体임을 「通天下一氣耳」²⁰⁾ 라고 하여 一氣를 말하는 것도 보이고 있다. 또한,

…返陰陽真靜之氣 還太極象帝之先²¹⁾

이라고 하여, 道德經, 四章의 「象帝之先」²²⁾ 을 引用하고 있다. 事實先秦道家에 의해서 確立된 一氣의 造化나 一氣의 聚散論은 後期의 中國哲學에서 宇宙의 本源과 그 現象을 說明하는 基本形式이 되었다.²³⁾ 梅月堂에 있어서도 단순히 氣의 世界만을 말한다면 道家의 氣論과 相通한다고 할 것이다. 그러나 道家의 氣論은 理를 除外한 氣만을 말

註 18) 梅月堂全集, p.327.

19) 人之生, 氣之聚也, 聚則為生, 散則為死, …莊子二十二, 知北遊.

20) …故萬物一也…故曰「通天下一氣耳」, 莊子二十二. 知北遊.

21) 梅月堂全集, p.303.

22) …吾不知誰之子, 象帝之先.

23) 朱子哲學과 中國哲學, p.35. 柳仁熙.

하여 自然主義로 흐르는데 反하여 梅月堂의 氣論은 氣의 本質을 투철하게 觀察하면서 氣의 主宰, 本体로서의 理, 則誠체를 말하는데 있으며 이로써 氣가 理와 合一된 氣論을 展開하고 있다.

天地之間，惟一氣氣氣而氣其循環往復榮華枯落
造化之迹 莫非二氣消長之良能也，而其體則誠實
而無妄 其德則體物而不可遺 其用則洋洋乎
如在其上，如在其左右 其氣則天地之正氣也 24)

天地사이에 오직 一氣가 氣而 할 뿐이며 宇宙의 循環, 往來하는 造化의 자취는 陰陽二氣의 良能이다. 그 本体는 誠이다. 그 德은 體物不遺이며 그 用은 神이며, 그 氣는 正氣다. 라고 하여 氣의 本体로서 誠體, 則天道, 理體를 말하고 있다.

이와같이 梅月堂에 있어서의 氣는 理와 合一된 則, 誠體, 天道의 用으로서의 氣이므로 正氣로 나타난다. 正氣는 이미 단순한 氣가 아니며 理와 合一된 氣라고 하겠다.

이러한 梅月堂의 理氣合一의 立場은 明道의 “道亦器, 器亦道”의 理氣合一의 그것과 相通한다.

註 24) 梅月堂全集, p. 326.

蓋上天之載，無聲無臭 其體則謂之易 其理則謂之神，其命於人則謂之性…孟子在其中，又幾揮出浩然之氣 可謂盡矣。故說神如在其上。如在其左右。大小幾事而只曰 「誠之不可掩如此夫」 徹上徹下，不過如此，形而上者謂之道，形而下者謂之器 須著如此說，器亦道，道器氣²⁵⁾

神用，理道，易體는 하나이니，모두 곧바로 「上天之載」를 가리켜 말한 것이며，모두 形而上의 道體，實體인 것이다. 단지 道理만 形而上이 되고，神用과 易體가 形而下가 되는 것이 아니다.²⁶⁾ 形而上은 道이며 形而下는 器라고 하는 것은 그렇게 말할 수 밖에 없는 것이고，실제로는 器亦道，道亦器라는 것이다.²⁷⁾ 그러므로 明道는 道器合一을主張하여 本体界와 現象界의 間隔을 通하게 하고 形上形下の 境界를 깨끗이 버린 것이다.²⁸⁾ 또，「孟子在其中，又幾揮出浩然之氣 可謂盡矣」라고 한 것은 朝鮮朝 陽明學의 泰斗 鄭霞谷에 의하면，

“浩然之氣는 氣가 道義에서 나오는 것이니 卽 義理의 發을 가리키는 것이다. 이 義理는 血氣中에서 不離하는 것이다. 지적하여 말하

註 25) 二程全書 遺書第一.

26) 心體與性體 (一). p.69. 牟宗三.

27) 中國哲學史, p.878. 馮友蘭.

28) 中國哲學史, p.327. 周世輔.

기 甚히 어려움으로 「難言」이라고 한 것이다. 이런 까닭으로 「孟子在其中發揮出浩然之氣，可謂盡矣」라고 하였으니，이것은 氣가 곧 道인 까닭일 뿐이다.”²⁹⁾ 라고 하여 孟子的 浩然之氣도 道器合一의 觀點으로 본 것으로 解說하고 있다.³⁰⁾

이러한 浩然之氣에 관한 觀點은 梅月堂에 있어서도 相通하는 것으로 보인다.

志於道者理義為之主 而物欲不能移…在心為志
志發為氣，志氣之帥也，氣體之充也，有理便有是氣 … 孟子曰 「吾善養浩然之氣」³¹⁾

“道에 意志를 둔者は 理義로 主를 삼아 物欲이 能히 옮기지 못한다. 志란 무엇인가 心에 있음을 志라고 한다. 志는 發하여 氣가 되니 志는 氣의 帥(主宰)이다. … 理가 있으면 氣가 있다. 孟子는 「나는 浩然之氣를 잘 기른다.」고 말한다.”고 하여 理를 氣에서 不離하여 浩

註 29) …浩然之氣是氣之出於道義者即指義理之發也，是義理之氣不離在血氣中也，甚難指說得出 故曰 「難言也」 以此故有曰 「孟子在其中發揮出浩然之氣 可謂盡矣」，以是氣即是道故耳。

(民族文化推進委員會編，「存書中」 「顧谷集」第二輯， p.29.

30) 鄭霞谷의 哲學思想研究， p.43. 劉哲浩.

31) 梅月堂全集， p.295.

然之氣를 말한다. 이것은 梅月堂의 氣가 곧 理와 合一된 것임을 증명하고 있다.

이와같이 理氣合一된 관점에서 氣一分殊를 말하는 梅月堂의 氣論의 特質은 萬物이 一체이면서 分殊이므로 또한 氣의 主宰는 志이므로 人間의 氣가 順하면 天地之氣가 順하고 人間의 戾하면 天地之氣가 戾하다고 하여 人間이 賦與받은 最靈之氣로서 操存省察함으로써 「與天地合其德」의 參贊化育의 境地를 추구하는데 있다. ³²⁾

이러한 梅月堂의 氣學은 道家의 氣學이나 氣一元的 唯氣論과는 다르다고 할 것이다. 以上の 梅月堂 氣論은 理氣合一의 氣를 말하여, 단순한 氣에 치우치지 않고 氣一分殊로써, 萬物一체의 관점에서, 宇宙의 主體者로서의 人極을 드러내는 것에 그 主眼點이 있다고 하겠다. 또한 이러한 관점은 道家의 氣一元的 自然主義 思想의 人間의 物化를 批判하는 根柢가 되기도 한다. ³³⁾

註 32) 天地萬物體一而分殊惟其體一故吾之氣順則天地之氣亦順，
至於陰陽之和風雨之若…莫非志一之動氣也
吾之氣戾則天地之氣亦戾一悖其氣足以傷天地之和感陰陽之變 … 人又
物之最靈者 既賦最靈之氣常以此氣操存省察，
使朝夜之氣不至於悞亡 浩然之氣充塞乎宇宙…

33) 唐君毅, 中國哲學原論 原性篇 p.33 에서 莊子의 思想을 喪我物化之境이라고 함. 梅月堂은 文集卷十七에서 이러한 道家의 養生을 비판하고 있음.

㉔ 理氣關係

以上으로 梅月堂에 있어서 理와 氣를 論述하였다. 理는 理一分殊로, 氣는 氣一分殊²⁾로 나타나고 있음은 이미 言及하였는데 이러한 理와 氣의 關係는 어떠한 것인가가 問題가 된다고 하겠다. 事實上 梅月堂에 있어서 理氣關係의 論理的 分析은 보이고 있지 않다. 理氣哲學의 論理的 分析이 絶頂에 이르렀던 退栗時代에 近 一世紀나 앞서 있었던 것도 그 理由가 된다고 하겠지만 理氣合一, 圓融을 말하는 梅月堂에 있어서 그 分析은 크게 問題되지는 않았던 것 같아 보인다. 梅月堂은 理氣의 關係를 단지 有理便有是氣³⁾ 有氣便有理⁴⁾로써, 理氣의 不離, 合一을 말하는 데에 그친다.

則 梅月堂의 理는 但只 理가 아닌, 氣와 合一된 理이며, 氣는 但只 氣가 아닌, 理와 不離한 氣인 것이다.

太極陰陽也陰陽太極也, … 陰陽外別有太極則不能
陰陽, 太極裏別有陰陽則不可曰太極
靜而陽 陽而陰 動而靜 靜而動 其理之無極者

註 1) 梅月堂全集, p. 314.

2) " p. 295.

3) " p. 219.

4) " p. 295.

太極也，其氣則動靜屈伸而陰陽也…其用則元氣
以之發育…… 5)

陰陽動靜의 變化, 運行하는 그 理의 無極한 것이 太極이며, 그 氣는 動靜屈伸 하는 陰陽이다. 그런데 陰陽, 則 氣 外에 따로 太極이 있다고 하면 能히 陰陽하지 못하고 太極內에 따로 陰陽이 있다고 하면 太極이라고 말할 수 없는 것이다. 이것은 理와 氣의 不離를 말하는 것이며 그러므로 不離의 의미로서 「太極陰陽也, 陰陽太極也」라고 하는 것이다.

이같은 梅月堂의 理氣觀이 明道의 器亦道·道亦器의 道器合一, 圓融的 觀點과 相通함은 이미 言及한 바 있다.

形而上者謂之道，形而下者謂之器，須着如此說
道亦器，器亦道，但得道在…… 6)

形而上者를 道라고 하며, 形而下者를 器라고 한다.

이같은 道器의 分別은 그렇게 말할 수 밖에 없는 것이며, 실제로는 道亦器, 器亦道인 것이다. 7)

註 5) 梅月堂全集, p.328.

6) 二程全書 遺書第一.

7) 中國哲學史, p.878. 馮友蘭.

栗谷은 明道의 道亦器, 器亦道를 다음과 같이 說明한다.

有問於臣者曰, 理氣是一物, 是二物.
臣答曰, 考諸前訓 則一而二, 二而一者也,
理氣渾然無間, 元不相雜 不可指為二物,
故程子曰 “ 器亦道, 道亦器 ” 8)

栗谷은 理氣가 一物인가, 二物인가의 質問에 一而二, 二而一의 관계임을 밝히고, 理氣의 二而一임을 理氣가 渾然無間하여 本來 서로 섞여짐이 없으므로 二物이라고 할 수 없으므로 明道가 器亦道, 道亦器라고 말했다고 밝혔다. 이로써 본다면 栗谷은 理氣不離의 관점에서 明道의 道器論을 理解한 것이 分明하다. 이와 같은 관점으로 본다면, 梅月堂의 “太極陰陽也, 陰陽太極也”도 理氣不離로 理解할 수 있을 것이다.

栗谷은 明道의 道器論으로 理氣의 不離를 밝히고 이어서,

雖不相離而渾然之中, 實不相雜 不可指為一物
故朱子曰 “ 理自理, 氣自氣 ” 不相夾雜 合二說
而玩索則理氣之妙 庶乎見之矣 9)

註 8) 栗谷全書 卷二十 . 聖學輯要 2 .

9) “

라고 하여 理氣가 不相離하면서 渾然한 가운데 實際로 不相雜하여, 理氣를 一物이라고는 할 수 없음을 말하고, 朱子의 “理自理, 氣自氣”로서 그 증거를 삼고 있으며, 總體的으로 理氣의 不離不雜으로 理氣之妙를 말하고 있다.

그러나, 明道나 海月堂에 있어서는 이와같은 “理自理, 氣自氣”의 理氣不雜의 論理的, 分析的 展開은 보이지 않고 있다. 그러나, 理氣를 一物로 보아 分別조차 없게 하는 것은 아니다. 牟宗三氏는 明道の 理氣合一에 對하여 「理氣가 圓融하게 合一되는 것은 尽性踐形의 化境에 의한 것이며, 理氣의 概念의 分別에 障礙가 되는 것은 아니다. 오히려 分別이 있음으로 해서 비로소 圓融化境의 合一이 可能할 수 있음을 말할 수 있다.」¹⁰⁾ 라고 하여 明道の 道器圓融合一이 道器의 分別이 없는 것은 아니라고 한다. 그리고 明道에 있어서의 理氣圓融表示는 分解的 表示로서는 道體의 究竟을 다할 수 없기 때문이며¹¹⁾ 然會心通에 의한 것이기 때문이라고 한다.¹²⁾ 事實 明道 自身도 “天理는 스스로의 內的 體悟에서 나온 것”¹³⁾ 이라고 하여, 論理的, 分解的 工夫보다는 “사람들로 하여금 然識하여 스스로 悟得케 한다.”¹⁴⁾ 고 하여 然識的 工夫를 重要하게 하였다.

註 10) 心體與性體, (□). p.26.

11) “ ” (□). p.25.

12) “ ” (□). p.22.

13) “吾學雖有所受，天理二字却自家體貼出來”(二程全書，外書第十二)。

14) “欲使人然識而自得之也”(二程全書，遺書，第十一)。

이와같은 然識, 体悟의 性格은 梅月堂에 있어서도 相通하고 있다. “活然徹本源”¹⁵⁾ “法天如克念可以通神明”¹⁶⁾ 을 말하는 것으로 그것을 알 수 있으며, “... 然有生意 百体從吾令 若此惡可己 自然形歌 不知躡且蹈 同歸大化壘”¹⁷⁾ 이라고 하여 咏歌舞蹈의 修養法으로 聖의 境地에 同歸하는 것은 明道에 있어서 “每中夜以思, 不知手之舞之, 足之蹈之”¹⁷⁾ 라고 하여, 舞蹈를 말하는 것과 一致하고 있다.

이와같이 体悟, 然識의 工夫를 重要하게 생각하였으므로 論理的 理氣論의 展開는 보이지 않는 것이 어떻게 보면 当然하다고 보겠다. 그러나 梅月堂의 “有氣使有理”의 理氣不離 가운데서도,

若夫寒暑往来日月代明昼夜之道則此理之自然
氣之所以為氣而成變化而行鬼神者也¹⁸⁾

陰而陽, 陽而陰, 動而靜, 靜而動 其理之無極者
太極也, ……其用則元氣以之發育¹⁹⁾

註 15) 梅月堂全集, p. 206.

16) “ ” p. 229.

17) 二程全書, 遺書二下, 二先生語.

18) 梅月堂全集. p. 326.

19) “ ” p. 328.

라고 하여 “氣之所以為氣而成變化而行鬼神者”를 理로 보아 本体로서 理를 드러내고, 太極의 用으로써 元氣의 發育을 말하여, 作用으로서 氣化를 드러냄으로써, 理氣의 分別을 말하였으므로, 梅月堂의 理氣觀 形上, 形下의 分別을 前提하면서, “太極陰陽也, 陰陽太極也”의 理氣 融을 나타내었다고 하겠다. 이것은 明道의 道器圓融이 形上形下の 前 가래, 器亦道, 道亦器의 道器圓融으로 나타남과 相通한다고 하겠으며²⁰⁾ 此한 圓融說이 梅月堂으로 하여금 仏敎의 法華, 華嚴의 中道實相論이, 理事, 法性圓融을 肯定하게 하는 根拠가 된다고 하겠다.

20) 形而上為道, 形而下為器, 須臾如此說, 器亦道, 道亦器,
 (二程全書, 遺書第一, 二先生語).

Ⅱ. 悔月堂의 仏敎觀

1. 敎觀

⑦ 仏敎에 對한 理解

仏敎에 있어 重要한 問題는 「仏陀란 무엇인가」와 仏陀가 說한 「法이란 무엇인가」에 集約된다고 하겠으며, 이 두가지 問題는 仏敎의 구성요소로는 가장 重要한 것이라고 보겠다. 그러므로 이와같은 二種의 問題를 摘取한다면 仏敎의 大綱이 要略되었다고 할 수 있을 것이다.¹⁾ 仏敎는 그 自体가 갖는 廣大한 敎理와 仏陀에 信仰的 特殊性 때문에 宗教라고 할 것인가, 哲學이라고 할 것인가의 問題가 提起되어 오고 있다. 仏敎가 知行合一, 知行一貫의 宗教라고 했을 때 目的(仏地)에 到達하는 과정에 對한 理解는 理論的 哲學이 되고, 目的達成(圓滿成就 轉識成智)에 서서보면 宗教가 된다.²⁾ 以上을 綜合하여 보면, 仏陀에 관한 問題는 宗教的 次元, 佛法에 관한 問題는 哲學的 次元에서 言及 될 수 있을 것이라고 생각된다.³⁾

以上에 根拠하여 悔月堂의 仏敎에 對한 基本的 理解를 살펴보기로

註 1) 仏敎學概論, p.5 ~ 6. 金東華, (1975. 寶蓮閣).

2) 時空與人生, p.111. 金忠烈, (民國 59年).

3) 이와같은 兩分法은 理解와 論理展開을 위한 方法일 뿐이며, 仏, 法論에는 宗教, 哲學的 要素는 共存한다고 하겠다.

① 仏陀論

仏教는 宗派에 따라 教主가 다르게 나타난다.

이것은 歴史的 仏教의 教主인 釈迦牟尼仏 以外에 所謂 過去七仏이
나, 二十四仏說, 未來仏인 彌勒仏說, 密敎의 大日仏 등이 그것이다. ¹⁾
이것은 「仏」의 宗教的 次元에서의 問題이다. ²⁾

梅月堂에 있어서는 이와같은 宗教的 次元에서의 仏陀論은 보이지
않는다. 則, 信仰의 對象으로서의 仏陀는 그에게는 存在하지 않는다.
梅月堂은 仏陀를 歴史的 人物인 釈迦에 局限시키고 있다.

所言仏者覺也, 伊尹曰 我天民之先覺 即言此也
猶此方言聖 聖者無不通也, 西胡之先覺而無不通
者, 余嘗說其書 玩其跡 欲行其道如仲尼
潔身寡欲如仲子 大言夸誕如伯陽 其於修典章
明禮樂 蓋闕如也 然東西風土殊異 道遙遠
習尚異宜 或弟子結集 鋪張大過 或東來重說
記事汎濫 或說主文通而礙理 未究其趣... ³⁾

註 1) 仏敎敎理發達史, p. 77. 金東華, (1977). 三榮出版社 .

2) 三身仏說을 말하는 것으로, 法身과 報身을 말한다.

3) 梅月堂全集, p. 362.

以上을 요약하면 다음과 같다.

A) 梅月堂은 仏敎에서의 仏, 覺의 의미를 儒家의 聖과 同一하게 解하고 있다.

B) 仏陀를 聖人으로 보면서도 仏敎의 敎理가 夸誕하다고 하였으며, 典章과 禮樂이 闕如되어 있음에 不滿을 表示하고 있다.

C) 그러나 이런 不滿의 原因으로서의 大言夸誕과 典章, 禮樂의 闕如가 或 後人の 잘못에 기인한 것이 아닐까 하는 疑問을 갖고 있다.

以上을 根柢해 보면 梅月堂에 있어서 仏陀는 전혀 宗教的 次元에서 認識되고 있지 않으며, 中國에서의 聖人 中の 一人과 같은 位値에 두고 있다. 그러므로 宗教로서의 仏敎는 梅月堂에 있어서는 의미가 없음을 알 수 있다.

② 敎理觀

仏敎의 敎理는 釈迦의 成道 後 四十九年間의 說法을 通한 經과 世尊 滅後, 諸派의 論, 疏. 等 三藏을 모두 敎理라고 할 것이다. 梅月堂은 이러한 仏敎의 敎理에 對하여 어떻게 理解하고 있는가, 經, 敎理를 보는 基本的 態度가 어떤 것인가를 알아보자.

印度에서 根本仏敎에 復歸하려는 思潮가 惹起하여 일어난 大乘仏敎徒

는 仏陀의 根本精神에 立脚하여 大乘思想의 經과 論을 造하고, 從來의 小乘敎와 論爭이 일어나게 되어 大小乘으로 兩分되어 發展하다가 敎가 衰退하였다. 그러나 印度에서 敎가 滅亡하기 以前 大乘敎의 興起를 前後하여 大小乘의 三藏이 中國에 傳來되어 大小乘의 論爭이 解決되고 더 나아가 大乘敎의 兩大系인 實相, 緣起의 思想도 天台와 賢首의 一乘思想의 完成에 依하여 最高로 究達하였다. ¹⁾ 實相, 緣起의 思想이란 法華와 華嚴을 말한다. 法華와 華嚴의 思想은 天台宗과 華嚴宗의 成立을 가져오며, 이 兩宗은 一乘圓敎를 主張하여 다른 宗派의 敎理를 二乘方便門으로 배척하고 있으며 그것은 天台 智者大師의 五時八敎說로 뚜렷해지고 있다. ²⁾ 五時 中에서 第一時인 華嚴과 第五時敎인 法華를 八敎에 의해 頓敎와 圓敎임을 말하여 一乘圓敎를 主張하는 것이다.

海月堂의 敎의 敎理에 對한 基本的 理解는 이러한 天台의 五時八敎의 敎判思想에 依拠하고 있다고 볼 수 있다.

天台是敎家精詳人 曾定五時敎一華嚴二鹿苑
 三方等四般若五法華涅槃時 此等書可擬六經
 其餘曰論曰疏者 各執己見未達通 而……

註 1) 華嚴經의 思想體系와 그 展開(印度篇). 張元圭. p.1 ~ 2.

2) 仏性與般若, p.620. 牟宗三. (民國 68年).

… 五時說 但知旨趣而已 不可逐句尋言 3)

五時教를 儒家의 六經과 비하고 있으나, 그 外의 論, 疏에 對하여는 그 重要性을 認定하고 있지 않으며, 五時教 마저도 旨趣만을 取할 것을 말하고 있다. 그 旨趣는 다음과 같다.

覺皇之志則如何……但究此心, 明此理而已
究此心者 盡其天性 明此理者 全其固有 4)

…但理會大概不過曰, 以慈利物而已 明心去欲而已 5)

仏教의 根本이 究心, 明理, 去欲에 있다고 한다. 究心, 明心은 곧 梅月堂의 禪觀이며 明理는 教觀이라고 할 것이다. 이런 것은 그가 儒學의 立場에서 仏教를 理解하고 있는 標本일 것이다. 이러한 究心, 明理에서 벗어난 모든 教理를 梅月堂은 二乘方便門으로 보아 無視하고 있다.

…区区於二乘一方便門 欲入如來大圓之海
向如刻 冀求香 6)

註 3) 梅月堂全集, p.362.

4) " p.278.

5) " p.362.

6) " p.281.

그러므로 原始仏教의 輪廻論을 否定한다.

…且如禍福報応昇沈輪廻說 或涉於怪 或失之誕
通人達士頗 或謬焉 置之莫論 7)

또한 原始仏教 以來 大,小乘을 莫論하고 教理의 基調가 되고 있는
空思想을 否定한다. 8)

…亦莫把空坐 經衣誤一身 人間滅道埋
世上叛君親…不如為俗子 例作一窮民 9)

…為着有者 說空法… 10)

空思想이 人倫을 滅하게 하는 것이며, 그 本旨는 有에만 執着한 者를
를 위한 虛說이라고 한다.

그런데 重要한 것은 梅月堂이 이러한 教理上의 理由로 世尊의
成道 自体를 否定하지는 않는다는 것이다.

註 7) 梅月堂全集, p.277.

8) 仏教学概論, p.338. 金東華.

9) 梅月堂全集, p.190.

10) " p.277.

衆生以愚癡 溺於惑網 不能透出 仏闢方便門
欲示実相 權說因緣種 福之事¹¹⁾

故三百餘會 不說斷滅之教 四十九年常演
還源之妙 但為着有者說空法 着無者說有法
隨順機宜 看病施方而已¹²⁾

仏陀가 実相을 보이기 위해서 權道로 方便을 說한 것이며 四十九年間
恒常 還源之妙를 說했다고 하고 있다.

以上에서 보면 梅月堂은 仏敎의 敎理에 對한 基本立場은 法華와 華
嚴만을 仏陀의 眞実이라고 보는 非宗教的 立場임을 알 수 있다. 以下
에서 梅月堂의 華嚴에 對한 理解를 論함으로써 그의 敎觀을 理解해
보자

㉠ 華嚴一乘法界圖註에 보이는 華嚴觀

「大華嚴一乘法界圖註」는 新羅의 義相大師(625 ~ 702 AD)가 著
作한 「華嚴一乘法界圖」를 梅月堂이 註解한 것이다. 이 法界圖는 現存
하는 義相大師의 唯一한 著書로서 一然의 說에 의하면 唐 睿宗 元年

註 11) 梅月堂全集, p. 281.

12) " p. 278.

568年) 在唐中の 著作으로 되어 있다. 簡單한 것이지만 智懼도 “華嚴大旨 在此一印”이라고 칭찬한 바 있으며, 이는 義相의 華嚴思想을 이해 주는 貴重한 資料이다.¹³⁾ 이 法界圖는 「華嚴經」과 「十地經論」의 하여 圓敎의 宗髓를 略述한 것이다.¹⁴⁾ 法性圓融無二相의 法과 來不動名為仏의 仏과 衆生隨器得利益의 衆을 넣어 仏法僧 三寶가 具하여 梅印三昧를 잘 나타내고 있다고 하겠다.¹⁵⁾ 먼저 華嚴思想의 旨을 略述하고 그에 의해서 梅月堂의 華嚴觀을 살펴보기로 한다.

2) 華嚴의 世界觀

華嚴一乘 即 別敎一乘의 敎義는 法界緣起 또는 無尽緣起라고 한다. 것은 具體적으로 十玄緣起와 六相圓融의 說이다.¹⁶⁾ 法界緣起는 諸法이 그대르가 곧 真理로서 그 真理 則 諸法은 無尽하게 變動하고 있는 것, 則 緣起하고 있는 것을 말한다.¹⁷⁾ 法界를 說하는데 古來로 真理의 區別을 세워 論義하고 있다. 事는 因緣和合하여 現存하는 森羅萬象이며, 理는 諸法의 本性, 本體를 가리킨다.¹⁸⁾

13) 新羅時代의 仏敎思想, p.403. 金東華.

14) 華嚴學完成期의 思想研究, p.29. 張元圭.

15) 華嚴學概論, p.23. 金仍石.

16) 같은책 p.163. "

17) 新羅時代의 仏敎思想, p.394. 金東華.

18) 華嚴學概論 p.171. 金仍石.

華嚴宗 四祖 澄觀은 理事로 四法界說을 말하여 法界를 說明하고 있다. 則 理法界, 事法界, 理事無碍法界, 事事無碍法界가 그것이다. 이러한 区分은 一眞法界의 四義에 不過할 은 四種法界가 別存하는 것은 아니다.¹⁹⁾ 則 理는 事에 對한 理이며 또한 事도 理에 對한 事로서 이 理事의 關係를 밝히는 것이 理事無碍論이다. 그리고 이런 理事無碍觀이 다시 事法界에 照明되어 事事物物上에 그 相即相入 圓融無碍한 關係를 밝힌 것이 事事無碍論이다.²⁰⁾ 이것은 事와 理가 別體의 世界로 存在하는 것이 아니라 事는 理에 의하여 現象되고 理는 事에 의해서 그 本德을 發揮할 수 있는 것으로 理事의 關係는 表裏一體, 圓融無碍라는 理事無碍를 前提하고서 成立되는 것이다.²¹⁾ 則 事事는 現象界 千態萬象의 事事物物 塵塵法法の 差別相을 가리키는 것으로 이러한 事事物物이 그대로 一理平等의 理임을 말한다. 이것은 現象界를 떠나서 本體界를 찾을 것이 아니라 現象界의 事事物物이 그대로가 서로 無碍하다는 것이다.²²⁾

그러면 이와같은 一眞法界의 本體는 무엇인가 그것은 一心이다. 唯心緣起의 法門을 보자.

註 19) 新羅時代의 仙敎思想, p.395. 金東華.

20) 仙敎學 說論, p.401. 金東華

21) 仙往與般若, p.552. 牟宗三

22) 新羅時代의 仙敎思想, p.395. 金東華.

A)心如工畫師, 展種種五塵 一切世界中 無法而
 不造 如心仏亦然 如仏衆生然 心仏及衆生
 是三無差別 諸仏悉了知 一切從心轉
 若人如是解 彼人見眞仏 ²³⁾

B) ...三界虛妄 但是一心作... ²⁴⁾

A)는 唯心論이고 B)는 華嚴經中の 唯心法門이다.

이 唯心の 心은 本源実体로서 곧 諸法緣起의 根本이므로 情, 非情, 迷, 悟, 等 一切을 總括한 것이다. 이것을 華嚴에서 一心法界라고 한다. 이 一心으로부터 一切萬法을 緣起하고 顯現해서 一多交涉하고 主伴互具하여 相即無碍, 드디어 無尽緣起를 이룬다. 이 相을 說示하는 것이 法界緣起인 것이다.

ii) 梅月堂의 華嚴學 理解

一切의 萬有가 理事無碍의 狀態에서 事事無碍로 現轉하고 있으며 이러한 一切의 緣起가 모두 「一心」의 所造임을 밝힌 것이 華嚴의 唯心世界라 하겠다. 이러한 華嚴學은 梅月堂에게 어떻게 理解되고

註 23) 縮減 天七, 五十七丁, 右九 - 十 - 行, (張元圭 華嚴學 完成期の 思想研究)

24) 華嚴經第二十六卷十地品.

있는가? 儒學說에서 밝혔듯이 梅月堂 思想의 本領은 儒學이며 太極, 坤
 氣의 世界觀의 基本으로 한다. 이것은 華嚴의 理事 唯心緣起의 世界觀
 과 어떻게 만나게 되는가? 또한 梅月堂의 法界圖註解의 基本이 朝鮮朝
 初期佛敎에 있어 관심을 기울인 禪의 立場이므로 華嚴敎學이 禪의 宗
 旨와 어떻게 一致되고 있는가 하는 것이 問題가 될 수 있다.

梅月堂은 法界圖註解의 動機를 다음과 같이 밝힌다.

亦是圓融法性之風規而三世諸佛之大意也……

…參佛乘者指教網為葛藤，討佛語者斥單伝為壁礙

有通理而礙於事者 有違事而昧於理者 遂使圓

融無二之法 變為固滯守一之物…羅代義相法

師製作此圖 其來向矣，全家宿德以教網應解支

離蔓延 25)

法界圖의 大意는 勿論 諸佛의 大意가 圓融法性의 風規임을 밝히고, 이
 것을 教網에 걸려 單伝을 壁礙이라고 배척하여 圓融無二之法을 守一之
 物로 變化시켰다고 말한다. 單伝이란 禪을 말하는 것으로, 이로써 보면
 華嚴宗旨가 禪의 宗旨와 一致함을 은연 중에 밝히고 있다. 그리고 義
 相法師가 이 法界圖를 지어 내려오고 있는데 全家宿德이 亦是 教網에

註 25) 梅月堂全集, p.415.

걸려 支離變延함을 말하고 自身이 그 本意를 밝힐 것을 말한다.
26)

梅月堂은 華嚴法界의 建立을 다음과 같이 말한다.

原夫華藏之界本無些子限量 華嚴之仏亦無些子

說法 但居無事田地 弄他無事活計而已

只緣一真淨界 俄然晦昧 遂有一念分彼分我

彼我既立 取舍便起 才有取舍之心 便成十法之界 27)

원래의 華藏之仏은 無事田地에 居하여 無事活計를 弄할 뿐인데 一真淨界를 緣해서 分別心이 생겨나서 彼我和 取舍의 欸心이 생기고 이로써 十法之界를 建立한다고 밝히고 있다. 그리고 이러한 法界의 成立이 “於無事中 瞥然生事” “不動之仏動於無動之內” “圓融之法攝於不二之內”²⁸⁾라고 하여 無事中生事, 無動中動, 不二中攝의 狀態임을 말하여 一念의 差別로 인한 法界가 그 本來는 無事, 無動不二임을 말한다. 그러므로 分別없는 本來를 다음과 같이 말한다.

註 26) 如何是相師未吐一字前消息余目代云… 梅月堂全集, p.4·15.

27) 梅月堂全集, p.415.

28) 梅月堂全集, p.415.

p.415.

法者 卽六根門頭羅織萬象情与無情也，性者六
 根門頭常常受用 計較摸索 不得底消息也。
 圓融者，一切法卽一切性，一切性卽一切法
 卽今青山綠水卽是本來性 本來性卽是青山綠水也
 … 本來無二也²⁹⁾

法，則，客觀對象과 性·則 對象의 本体가 “卽” “不二”의 狀態임을
 말하는 것이다. 이것이 法性圓融이며，一切性卽一切法，一切法卽一切性，本
 來性卽青山綠水，青山綠水卽本來性인 것이다. 이것은 形上，形下를 「通而
 爲一」의 見地에서 太極卽陰陽을 말하는 儒家의 本体世界論과 一致한다.
 이러한 「不二」의 世界를 알지 못하는 것은 則 通一을 分別하게
 되는 理由는 心の 妄生分別에 있다고 한다.

但以世人妄生分別遂找入於清淨無碍中督生異念
 捏作十法界熾然作用要知不礙底消息空微塵刹境
 自他不隔於毫釐十世古今始終不離於当念³⁰⁾

法界란 實地客觀世界가 아니고 妄念의 世界를 말한다. 別안간 生起한

註 29) 梅月堂全集， p.416.

30) “ p.416.

妄念으로 十法界가 지어진다는 妄念의 世界를 말한다. 이러한 妄念을 없애면 바로 靑山綠水即本來性의 不二眞相의 世界를 알 수 있다는 것이다. 이것은 冥在한 現象이 存在했다가 사라지고, 없어졌다가 存在하는 것이 아니라 人間의 心이 迷하고 悟한데 따라서 그 眞相이 보이기도 하고 보이지 않기도 한다는 「覺」의 問題를 말하는 것이다.³¹⁾ 이것은 「本心即性」이라는 「天道性命通而爲一」의 心性論인 孟子的 「尽其心知其性」³²⁾ 과 一致한다고 보여진다. 여기서의 心은 理의 至極함을 모두 俱備하는³³⁾ 心을 말한다.

梅月堂은 法性圓融의 世界를 「事中有理，理上有事」로 表現하고 있다.³⁴⁾ 이것은 理事가 別存하지 않는 理事無碍를 말하는 것이며，理氣가 分離하지 않는 「美理流行」의 世界를 말하는 것이다.

이로써 본다면 梅月堂의 華嚴觀은 法性圓融，理事無碍를 通해 冥相即現象의 本來世界를 드러냄에 있으며，이러한 華嚴思想體系를 禪으로 파악해 간명하게 核心을 찾는에 있다고 할 것이다.³⁵⁾ 結局 梅月堂의 華嚴理解는 禪의 宗旨에 의한 理解라고 보겠으며³⁶⁾ 또한 그의

註 31) 韓國文化속의 東洋文化, p.12. 柳承國.

32) 孟子尽心章.

33) 理之至極者莫不森於方寸之內, 梅月堂全集, p.441.

34) 梅月堂全集, p.314.

35) 朝鮮朝前期의 仙敎哲學, p.65. 韓鍾萬.

36) 「朝鮮朝前期의 仙敎哲學을 읽고」, p.90. 高翊晉.

儒學的 本體論인 「太極即陰陽」의 論理와 一致한다는 前提에 完成 되었다고 본다.

2. 禪 觀

㉞ 禪宗의 特質

教觀을 通해서 밝혔듯이 梅月堂은 仏敎學의 完成이라고 할 수 있는 華嚴의 宗旨가 性相融該 理事無碍에 있음을 말하여 儒學의 「太極即陰陽」의 本體即現象, 現象即本體의 性理學의 宗旨와 一致함을 은연중에 나타내 주었다. 이러한 仏敎의 本體觀에 對한 理解가 禪에 根拠하고 있음은 이미 밝힌 바이다.

本章의 問題는 梅月堂에 있어서 仏, 儒의 宗旨가 一致함을 把握하게 된 根拠로서의 禪宗의 特質을 理解하는데 있다. 前述한 바와 같이 梅月堂은 仏敎의 宗教的 性格을 否定하고 있으며 한갓 方便으로만 認識하고 있다. 이와같이 宗教性을 否定하고 接近할 수 있는 仏敎는 무엇인가? 그것은 六祖慧能 以來의 中國의 禪風이라고 본다.

本來 印度에서는 一瞥 밖에 禪이 別立되지 않았다. 戒(定)慧(三)學 가운데 定(Samadhi, 三昧)이 있었고 六彼羅密 가운데 禪定(dhyana) 彼羅密이 있었다.¹⁾

註 1) 普照國師의 禪敎觀, p. 69. (仏敎學報), 李通益.

이러한 禪定은 精神統一의 修行方法의 一種이었다. ²⁾

禪定을 冥修하여 점진적으로 悟界에 나아가는 敎的 漸修法이었던 것이다. ³⁾

中國에서 仏敎가 傳來되면서 禪은 漸修의 方法으로 부터 頓悟의 性格으로 바뀌어갔다. 史的으로 볼 때 頓悟와 漸修의 問題를 다룬 것은 道安과 支遁에 까지 올라 가겠으나 ⁴⁾ 經文에 매달리지 않고 드 仏性을 內的으로 直接 體悟해야 한다고 한 것은 竺道生으로 부터였다. 그리고, 이것이 敎學과 對立되는 禪門으로 確立된 것은 慧能에 이르러서이다. 慧能에 이르러 完全히 印度的 色彩에서 탈피하여 中國的 禪宗을 建立하였다. ⁵⁾ 吳怡氏는 禪宗이 中國的 仏敎임을 다음 몇 가지 特質을 들어 말하고 있다. ⁶⁾

A) 禪宗의 修行을 통한 神通이나 宗教的 偶像을 말하지 않아 平易近情한 것.

註 2) 禪宗思想史, p.9. 金東華.

3) 三論禪宗與理學, p.252. 錢穆.

4) 漢魏兩晉南北朝佛敎史, p.651. 湯錫豫.

5) 禪與老莊, p.10. 吳怡.

6) 같은책, p.11 ~ p.27.

B) 經典을 重視하지 않고 漸修에 依存하지 않는 頓悟法 .

C) 形式的 坐禪을 거부하는 自然無為的 態度

이것은 印度的 仏敎와는 새로운 方向이며, 이러한 禪宗의 特質은 「直指人心, 見性成仏」에서 強調되는 「心學」의 影響이 크다고 보여진다.

이러한 心學的 경향은 六祖慧能에 있어서 강조되고 있다.

我心自有仏, 自仏是真仏⁷⁾

내 마음이 참된 부처라는 大前提 아래 그 成仏의 方法도 頓悟를 주장하게 된다.

一念悟時 衆生是仏…前念迷 卽凡夫
後念悟卽仏⁸⁾

한 생각의 悟와 迷에 따라 衆生과 仏의 境界가 나뉘므로 一念悟는 漸修를 必要로 하지 않을 뿐 아니라 印度的인 宗教信仰의 대상이던 仏, 보살을 人間과 대등하게 또는 心理上의 상징적 存在로 바꾸어 놓

註7) 六祖壇經 慧能 .

8) 같은 책 .

게 된다.

文殊只是当人一切智体，所謂靈知覺性也。

觀音只是当人一切隨物應現底機關⁹⁾

印度와 또한 中國에 있어서도 他宗派의 信仰의 대상인 文殊, 觀音을 人間心中의 靈知覺性, 隨物應現의 機關으로 보는 脫宗教的 仏教을 建立한 것이다.

이와같은 禪宗이 中國의 仏教라는 또 하나의 根拠는 禪宗의 伝法系統, 則 仏陀 以來 達磨를 第二十八祖로 보고 達磨를 初祖로 하여 慧能을 六祖로 하는 禪宗이 本來 仏陀의 最上乘禪을 계승하고 있다는 主張의 眞偽에 있다. 이것은 禪宗 “心學”의 根拠인 三處伝心 則 以心伝心の 文獻的 眞偽가 그것이다. 金東華先生은 「禪宗思想史」를 通해서

世尊在盪山会上 花示衆 是時 衆皆默然

唯迦葉尊者 破顏微笑 世尊曰 「吾有正法眼藏，

涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字

教外別伝，付彌摩詞迦葉」¹⁰⁾

註 9) 趙州三門.

10 指月錄 卷一.

이라고 하는 禪宗建立의 根拠인 教外別法の 文獻이 事實上 中國에서 造作된 偽經임을 밝혀 주고 있다. 또한 梅月堂에 있어서도 華嚴一乘法界圖註解에 引用하고 있는 迦葉의 所作으로 傳해지는

法本法無法，無法法亦法 今付無法時 法法何曾法¹¹⁾

의 계승도 亦是 造作된 것임을 말해주고 있다¹²⁾

이와같이 禪宗의 根拠가 事實上 仏教와 無關함은 禪宗이 中國의 仏教라는 結論을 굳혀주고 있다.¹³⁾ 中國的이라는 말은 中國固有의 思想의 影響을 받았다는 것을 의미한다. 禪宗이 성행한 唐 以來 中國 思想界는 儒, 仏, 道 三教의 交涉이 그 特徵으로, 宋代에 들어서면서 새로운 學風이 造成되었다. 新儒學의 出現이 道, 仏의 影響아래 이루어진 것이라고 하면, 仏教에 있어서도 儒, 道의 影響아래 禪宗이라는 新仏教를 出現시킨 것으로 보여진다.¹⁴⁾

新仏教로서의 禪宗은 宋代 儒學에도 많은 影響을 주었다. 程明道가 禪學에 가까움고 心學一派의 鼻祖가 된다.¹⁵⁾ 는 說도 하나의 根拠가 된다고 하겠다.

註 11) 梅月堂全集, p.416. 本來指月錄에 보임.

12) 禪与老莊, p.2. 吳怡.

13) 禪宗思想史 序文 및 p.99~114 까지 禪宗의 所依經에 대하여. (東大論文集), p.1~3).

14) 禪宗老莊, p.28~29. 吳怡.

明道와 學問의 경향이 相通하는 梅月堂에 있어서도 例外는 아니라고 보여진다. 梅月堂의 仏敎觀이 禪에 依하여 이루어 진다는 것은 이미 밝힌 바이며 이러한 中國의 仏敎인 禪宗을 通해서 「敎」를 흡수할 수 있는 根拠를 다음 章에서 살펴보기로 한다.

㉔ 梅月堂의 禪觀

梅月堂에 있어서 禪은 「敎外別伝, 直指人心」의 의미를 갖고 있다.

浮屠家敎是方便權實並行, 禪是直指純是實語
如千劫修行及三世因緣與依正二報土天堂地獄
並是虛設令人感悟畢竟誘兒黃葉怖兒鬼虎乃至
神通變化亦是與兒戲續止啼作傀儡棚戲耳是故
十二部因緣譬喩等事皆非仏眞實心中所設¹⁾

敎는 實과 權道를 並行하는 것이지만 禪은 實語라고 하며 그 理由를 「直指人心」에서 찾고 있다.

仏敎에 있어서 宗教性, 則 千劫修行, 因緣, 天堂, 地獄, 神通 등이 모두 虛設이라고 단정하고 仏眞實心中의 所設은 오직 禪임을 말한다.

註 1) 梅月堂全集, p. 361.

이러한 立場은 前述한 中国的 仏敎인 禪宗의 그것과 一致한다고 하겠다.²⁾

梅月堂의 禪觀은 同安常察禪師의 十玄談을 註解한 十玄談要解를 통해서 알 수 있다. 常察의 「十玄談」은 原来 曹洞宗의 正偏五位說을 实践的인 面에서 의미를 浮刻한 것이다.³⁾

五位는 洞山良介禪師의 創作으로 易의 卦를 빌려서 証修의 淺深을 判別한 것이며, 理事의 交涉을 「-」로 正, 体, 君, 空, 眞, 理를 代表하고, 「--」로 偏, 用, 臣, 色, 俗, 事를 代表하여 卦의 回互하여 變化하여 五位를 形成함을 取하였다. 그리하여 最上至極의 仏果를 (☵), 重火離卦로 表現하여 (君臣合体之位), 体用兼到, 事理並行을 나타내었다.

曹洞宗의 宗旨를 体用兼到, 事理並行으로 본다면 이것은 梅月堂의 本体世界觀과 一致되지 않을 수 없다. 宗教性을 배제하고, 十二部經說이 方便임을 밝히고 心으로 頓悟의 主体를 삼는 禪宗의 宗旨에, 体用兼到 事理並行의 本体觀을 仏果로 보는 曹洞의 宗旨가 梅月堂에게서 儒學의 「天道性命通而為一」의 体用一元의 本体論과 一致하는 것은 너무도 當然하다. 게다가 易을 假借한 曹洞五位는 梅月堂의 觀心을 끝기에 充分했으리라고 보여진다.

註 2) 禪宗의 特質參照.

3) 朝鮮朝前期의 仏敎哲學, p.62. 韓鍾萬.

4) 宋明理學與禪宗, p.31 ~ 32. 孔孟學報 23期. 南懷瑾.

梅月堂의 曹洞五位에 關한 論.著는 十玄談 以外에 多數가 있다고 한다. 特히 丹波子淳의 一百九字序에 붙인 梅月堂의 要解는 太極圖說과 朱子解를 同參시켜 「彼我同誠」임을 밝히고 있다고 한다.⁵⁾

十玄談의 第一 「心印」의 註解를 比較해 보면 梅月堂의 禪의 特質이 드러난다.

A) 虛空無面目 何用巧粧眉 . 然心本無名隨緣假号
或名心印, 或名心珠, 心鏡, 心燈, 心月, 心原
等 稱謂離別 皆一心為名 千聖不佞 學者勞形
如猿捉影 呼為心印 已是強立言也⁶⁾ (清涼註)

B) 心体無体 離相絕跡 心是假名 更用印為
然萬法以是為準 諸仏以是為証 故名之曰心印
本体假名 兩不相病 心印之真名矣⁷⁾ (萬海註)

C) 達磨西來 不立文字 单伝心印 直指人心
見性成仏 此印不可以語言文字形容 於日用事

註 5) 一然重編曹洞五位論, 大同文化研究十三集 目錄만 실려있음. 閔泳佳.

6) 梅月堂全集, p. 396.

7) 같은책. ”

物上 動靜語默時 文彩全彰 當處歷然故曰心印⁸⁾

(梅月堂註)

清涼은 「心印」의 의미가 「心」의 虛空과 같이 面目이 없음을 강조 하였으므로 「印」에는 따로이 의미를 부여하지 않고 있다. 萬海는 心の 無形함을 말하면서도 心이 萬法の 標準이라고 하여 無形하면서도 実存한다는 의미에서 心印의 의미를 드러내고 있다. 梅月堂은 清涼과 萬海의 無形而実存의 의미에서 一步 進前해서 心印을 形容이 不可하지만 日用事物의 動靜語默時에 歷然히 드러난다고 하여 그의 実理의 概念과 一致시켜 心印을 말하고 있다. 이것은 本体가 곧 事事物物에 具備되어 現象에 드러남을 의미하여 現象하는 모든 것이 一体이며 平等하게 一色임을 말한다.

大地山河都是自己 森羅萬象皆同一色

十方世界無不是 解脫門⁹⁾

山河大地, 則 客觀物 一切가 自己와 同一하며, 萬色이 一色이어서 全体가 곧 解脫門이라는 我彼一体, 現象即実相을 강조한다. 一色이면서 全体

註 8) 龍龜雲全集, p. 338. 十玄談註解.

9) 梅月堂全集. p. 410.

実相이 差別相으로 나타나므로 無住着을 말하게 된다.

廻程言不坐正 不在偏¹⁰⁾

廻程, 則 一切을 이루었다는 覺의 境地는 바로 正이나 偏이라고 하는 固定된 認識에 사로잡히지 않음을 말한다는 것이다. 그러므로 一智마저도 지키지 않음(不守一智)¹¹⁾ 하나에도 의지하면 곧 어그러진다는(依一物便不中)¹²⁾ 을 말한다.

現象即實體이며 一物에도 偏依하지 않으므로 變化해 가는 現象一切에서 真理가 드러남이 곧 禪이라고 한다.

所言禪者, 動靜語默雍容不迫曲尽機宜 如元氣
斡旋 晝夜晦朔盈虛消息生長往來 竟無躁急
亦無舒緩 脈脈不斷 純亦不已 當喜則喜 當
怒則怒 當愛則愛 當敬則敬 乃至坐臥起居
一循時變 謂之一貫 謂之中庸 謂之時中 易
云雷風恒君子以立不易方夫是之謂禪¹³⁾

註 10) 梅月堂 全集. p.400.

11) " p.398.

12) " p.405.

13) " p.361.

禪은 日常에 雍容不迫하고 曲尽機宜하여 元氣가 마치 돌아서 晝夜, 晦朔, 生長, 往來하는 것 같이 純亦不已함을 말한다.¹⁴⁾ 그러므로 時變에 맞추어 마땅히 怒할때 怒하고 기뻐할 때 기뻐하는 一循時變하는 것이 바로 禪이다. 이것은 儒家의 中庸, 時中, 一貫之道와 一致하는 것이다.

易의 恒卦와 같이 不易함이 곧 禪이다. 이와 같이 梅月堂의 禪觀은 禪의 變諦인 心印을 當處歷然으로 보는 觀點에서 人間心性의 發顯이 “時中”의 경지에 도달함을 곧 禪이라고 하여, 實際로 禪宗에서 말하는 禪과는 異質적인 儒學의 立場, 心性學의 側面에서 禪을 理解하였다. 그러므로 梅月堂은 亦是 禪도 活禪이어야 함을 主張하여 空을 비판한다.

本來 禪宗의 實相即現象의 立場을 心에 비추어 나타냈을 때 그것은 다만 出世적 普遍心性을 人間主體에서 體悟하여 世間적 人文 世界도 主體 속에서 體悟된 普遍心性에로 해소시키려는 實踐이었다. 則 禪宗이 추구하는 것은 境地世界이며, 客觀적 實有世界가 아니었으며 그 心은 日常心이 아니라 無心の 境地인 것이다. 따라서 敎學의 論理를 沈黙시킨 禪宗은 스스로도 沈黙할 수 밖에 없었다.¹⁵⁾

이와같이 無心の 경지를 추구하는 禪을 梅月堂은 다음과 같이 비판한다.

註 14) 維天之命，於穆不已，於乎不顯 文王之德之純，文王之所以為文王 純亦不已。(中庸)。

15) A short history of chinese philosophy p.255. Fung Yu-Lan.

…其所言其所為 必撥去心意情識思量卜度 到不

是有無非無真無虛無 窮極至沒伎兩境界

方謂之悟道 16)

말하는 바, 行하는 바가 心意情識思量卜度を 撥去시켜, 有無, 非無, 真無
虛無가 아닌 곳에 到達하여 窮極적으로 伎兩境界가 없어진 것을 悟道
했다고 한다. 고 하여 禪僧들의 禪을 空에 빠진 것으로 보고 있다.

浮屠氏 所言心性亦然 但指虛靈寂照者 或謂

之心 或謂之性 故云 心空性空而已 17)

단지 虛靈寂照함으로 心, 性임을 알고 있을 뿐이므로, 心, 性이 本來
空하다고 한다고 하여 禪이 空에 떨어지는 것이, 仏敎에서 心性이 空
하다고 알기 때문이라고 한다. 그리고 이러한 空觀은 性이 情으로 心
이 意로 나타남을 모르기 때문이라고 한다.

豈知性發為情, 情須中節 心發為意 意須誠實 18)

註16) 梅月堂 全集, p.361.

17) 같은책

18) "

現象即實相이므로 中節의 情과 誠美의 感는 그대로 性이며, 心 自身の 實相인 것이다. 이러한 性理學적 心性論으로 禪을 把握하고 있다. 그러므로 當喜則喜, 當怒則怒의 七情의 中節, 마땅한 發顯이 곧 實相이며 道인 것이다. 이런 까닭에 梅月堂에 있어서 禪은 中庸, 時中과 一致한다. 全体로 보아 그의 「仁」思想과 一致하는 것이다.

悟道, 要其源則 不過聖學所謂 克己復禮而已
人欲淨盡 天理流行而已¹⁹⁾

禪宗의 「直指人心」의 宗旨는 이와같이 克己復禮, 人欲淨盡, 天理流行의 「體仁」으로 나타나고 있다. 그래서 梅月堂은 禪門의 「閉門靜坐」의 形式적 禪을 비판한다. 「禪을 參究한다.」는 禪의 本旨를 다음과 같이 말한다.

浮屠家所言參者觀諸事物大小長短乃至一語一然
施爲動作無不內參之以理外參之以事²⁰⁾ 隨曲當
神會然契所謂參天地贊化育建諸天地而不悖質諸
鬼神而無疑百世以俟聖人而不惑夫是之謂參

註 19) 梅月堂全集. p. 361.

20) 같은 책.

禪이 對象을 떠나있는 것이 아니고 事物의 現象을 觀察하고, 自身의 日常行動을 內로는 理로써 外로는 事로써 參究하여 「泛應曲當, 神會然矣」하여 「參贊化育」의 性命天道의 合一의 경지로 나아감을 參의 本意라고 한다. 그러므로 禪이 곧 仁으로 나타나서 禪僧들이 仁에 힘쓸 것을 말한다.

浮屠靜坐捺念為參禪為儒者所說但不能仁也
若能用力於仁則其靜坐之時渾然至理而無所不欠闕
而於接物之際對機之間 譎然現於四端之表²¹⁾

이러한 梅月堂의 禪說은 事實上 禪修行을 儒學의 格物致知와 誠敬工夫에 一致시키고 있다. 그가 禪을 「思修靜慮」로 理解하는 이유가 여기에 있다.²²⁾

이것은 原始敎에서의 禪那가 靜慮로 번역됨을 보았기 때문일 것이다.²³⁾

以上을 보면 梅月堂에 있어서 禪은 결코 그의 儒家哲學적 性格을

註 21) 梅月堂全集, p. 361.

22) 夫世稱禪是禪定安閑之意未知禪字乃思修靜慮之稱
梅月堂全集, 卷 16. 「無思」

23) 禪은 梵語 禪那의 준말이며 定, 靜慮, 思惟修로 번역됨.
敎辭典(동국대학역경원 판)

벗어나고 있지 않다. 儒學의 「體仁」 「踐仁」의 側面에서 禪을 理解한 것이라 여겨진다. 이와 같은 禪觀으로, 法華, 華嚴의 實相世界를 理解하였으므로 梅月堂에 있어서 仏敎는 肯定적으로 理解될 수 있었다고 보여진다.

Ⅲ. 海月堂의 道教觀

· 老莊思想에 對한 理解와 批判

① 老莊思想과 海月堂의 立場

老莊思想은 처음에는 周代文化의 形式性에 반대하여 일어났다. 이
은 仁義禮法 則 制度에 對한 反發로서, 道家思想으로서의 自然性과
眞性은 形式性을 直接的으로 否定하면서 드러나게 된다. 그리고 이
한 外的動機는 人間內面에도 作用하여 自我解脫의 自然無爲의 境界를
구하게 되었다. 이러한 自然無爲에 對한 추구는 결국 儒家의 人間
在의 道徳性을 無視하게 되었다.¹⁾ 傳統的 制度政治에 반대하여 無
爲의 政治를 主張하게 되었고 人間內面에서도 形式的 道徳主義에 반대
하여 自然主義의 道徳觀을 드러내게 된 것이다. 道家의 反人文의 傾
은 眞價에 不들지 않은 事物의 世界와 本源에 對한 探究와 人間生
自体를 本源으로 復歸시키고자 하는 實踐的 努力 則 無欲養生의
主論을 가져다 주었다.²⁾

海月堂의 道家思想에 關한 立場은 이러한 自然主義의 道家思想을 儒
家의 人文主義思想으로 비판하는데 있다. 즉 道家의 無爲政治論을 儒
家의 立場에서 無爲의 概念을 새롭게 定立하고 있으며 道家의 自然主
義의 道徳觀을 儒學의 性理學的 道徳觀으로 비판하고 있는 것이다.
것은 다음의 詩에서 잘 나타나고 있다.

1) 才性與玄理 P359 ~ 360 牟宗三 (民國 69 年)

2) 朱子哲學과 中國哲學 P.81 柳仁熙

老子何如人……路逢閔令伊 授以道德經 上下千餘言, 恍惚難為名
至道淪自然 眈眈誘羣氓 雖非仁義源 可以延吾生 相傳數百載
異術紛紛……³⁾

道德經에 나타난 老子的 道가 自然主義에 빠져 있어서, 비록 仁義의 根源이 되지는 못하지만, 人間의 生命을 延長하는 것은 可能하다고 보았으며 이러한 老子的 道가 數百年 내려오면서 異術이 일어났다고 한다. 異術이란 道家思想에 起源하는 後代의 道敎를 말한다고 하겠다. 이것은 다음의 詩에 나타나고 있다.

道德元非二 由從一理來 出閔談始岐 分派語多談 竜虎相飛伏
身心等死灰⁴⁾

道德이 元來 둘이 아니고, 一理에서 나오는 것임을 말하고, 出閔(老자가 함곡관을 나가면서 道德經을 전함)으로 부터 갈라져서 奇敎한 일을 말하게 되고 竜虎(神仙道の 호홉을 통한 長生術)를 行하므로써 心身을 死灰와 같이 되게 한다는 것이다.

이로써 보면 道家에 대한 梅月室의 立場은 대단히 비판적임을 알 수 있다. 그러나, 반쪽으로는 道家思想에 대한 肯定的인 面을 볼 수 있다.

註3) 梅月室 全集 P.183 老 談我道經一部

4) 梅月室全集 P.222 得老子

……萬事隨吾分 何為不及過 時中閑聖學 知足得聃家⁵⁾

「知足」을 老子의 思想에서 얻었다고 하여 「安分」을 말하면서, 老子의 「知足」을 肯定하고 있다. 이것은 “知足之足 常足矣”⁶⁾ 라고 하는 寡欲精神에 對한 肯定이라고 보여진다. 이러한 肯定은 梅月堂의 人欲을 부정하여 天理를 말하는 「仁」 思想에서 온다고 하겠다.

人欲淨盡 天理渾然 所處而安 所適而樂 飯簞蔬食 飲瓢冷水
何思何慮 忘物忘我⁷⁾

이와같이 「人欲淨盡 天理渾然」으로 “處하는 바에 安分”하는 忘物忘我的 “仁”의 경지에서 老子의 知足을 肯定한다고 본다.

一地利名場 萬事多閑閑………⁸⁾

…足以深殘生 豈戀浮沈間⁹⁾

以上の 兩句에서 보이는 바와 같이 儒家로서 政治에의 포부를 버지 못하고 世上의 名利를 포기한 狀態에서¹⁰⁾ 自然히 道家的 自然主義를

註 5) 梅月堂全集 P.261 安分

6) 老子 道德經 四十六章

7) 梅月堂全集 P.329

8) 梅月堂全集 P.106 歲晚居城東瀑布之頂青松白石甚潔餘意和立青 邱婦 園田詩五首

9) 梅月堂全集 P.106

10) 梅月堂이 이 詩를 쓸 무렵은 金鰲山에서 내려와 成宗代에 벼슬을 하려다가 다시 여의치 않아 城東瀑布에 기거하여 俗世를 떠날때이며 이러한 事情은 文集 卷21 上御目漢詩에 보임

理解하게 되었으리라. 梅月堂에 있어서의 “閑閑”, “放下着”¹¹⁾의 의미는 이러한 道家思想과 만나는 面을 보여준다.

이러한 道家思想의 肯定은 결코 道家思想의 一方的 흡수가 아닌 것은 上記한 「忘物忘我」의 경지가 곧 儒家의 天理渾然의 精神이며, 「何思何慮」의 閑閑한 경지가 곧 孔子의 「踐仁」 「体仁」의 경지임을 分明히 하고 있는 것에서 알 수 있다.

이와같이 仁義, 道家政治의 側面에서 老子의 思想을 배척하고, 安分知足의 側面에서 肯定하는 것은 個人에 있어서 道德的 体験이 可能할 수 있어도 他人, 則 社會를 教化하는 大經大法이 나오지 않는다는 弱點을 지적하는 것이라 보여진다.¹²⁾

㉔ 老莊의 道德觀 —理解와 批判—

老子의 思想은 道로서 根本한다. 道는 宇宙萬象의 本体이다.¹³⁾

有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立不改 周行而不殆 可以為天
下母 吾不知其名 字之曰道 強為之名曰大¹⁴⁾

“渾沌한 어떤 것이 天地에 앞서 생겨났다. 고요하고 홀로서서 변하지 않고 두루 行하여도 멈추지 않는다. 可히 天下의 母라 하겠는데

註11) 梅月堂 文集 P.186 —得註心經一部—

12) 梅月堂의 儒學 및 道教思想 P.44 柳承國

13) 先賢諸子學 P.166 全 哲

14) 道德經 25章

그 이름을 알 수 없다. 글자를 지어 道라고 하고, 억지로 이름지어
 대라고 한다 *고 하여, 形而上學的 存在로서의 道가 萬物의 本體임을
 말하는 것이다. ¹⁵⁾ 道는 定形이 없고, ¹⁶⁾ 道는 「一定概念」에 局限
 되지 않는다. ¹⁷⁾ 그러므로 萬物의 宗이 될 수 있다. ¹⁸⁾

老子에 있어서 德은 本體로서의 道의 現象, 効用, 則 道의 用的 概
 念을 갖는다. ¹⁹⁾ 곧 人物이 各各 道를 바탕하여서 自生하거나 自循
 함을 말한다. 道德經 三十八章의 “上德” “下德”이 이러한 의미를
 갖는다. 그러므로 道는 能히 物을 生하는 것이고, 蓄하는 것은 德이
 다.

道生之 德畜之……生而不有, 為而不恃 長而不宰 是謂玄德 ²⁰⁾

…玄德深矣遠矣 与物反矣 然後乃至大順 ²¹⁾

無爲自然의 道가 萬物을 生成化育하면서도 不有, 不恃, 不宰하는 性格을
 玄德이라고 한다. 이로써 보면, 老子의 德은, 萬物이 各各 道를 內在
 하고 있다는, 萬物을 生하고 畜하고 順合한다는 兩面에서의 접근이 가

註 15) 老莊哲學 第一篇 第一章 P.9 吳康 中國哲學原論 導論篇
 P.353 屠君毅

16) 無名天地之始 (道德經 一章)

17) 道可道非常道 (같은책 一章)

18) 才性與玄理. P.129 牟宗三

19) 老子書中「德」字之系統的研究 嚴靈華 (中國哲學辭典에 보임)

20) 道德經 五十一章

21) 道德經 六十五章

능하다.²²⁾

이러한 老子的 道德觀은 自然을 母胎로 한다.²³⁾

人法地，地法天，天法道，道法自然²⁴⁾

道는 自然을 根本으로 한다. 意志의 作用이 아니며 物이 그렇게 시키지도, 그렇지 않게 시키지도 못함을 自然이라고 한다. 自然이라는 것은 本性, 本能, 自己, 本体가 이와같은 것이며, 人爲的인 것이 아니다.²⁵⁾

自然의 道德을 根本으로 하는 老子的 思想은 人間으로 하여금 自然의 道를 본받게, 또는 그 道의 경지에 다다르게 하려는데 있다. 道體가 現象에 대해서 超越的, 絶對的이므로 人間도 現象에서 느끼는 一般의 感覺, 則 現象의 欲望, 分別의 意識, 一般的, 相對的 學問知識을 抑制하고 단지, 道의 超越性을 体得하여 그 極限에 다다름을 目的으로 한다.²⁶⁾ 原始의 道로 合一하는 것은 人間에 있어서 어린아이의 狀態를 의미한다고 한다.

含德之厚，比於赤子。²⁷⁾ 常德不離 復歸於嬰兒²⁸⁾

註 22) 中國哲學論 專論篇 P.358

23) 老莊哲學 第一篇 三章 P.26、 吳康

24) 道德經 二十五章

25) 先秦諸子學 哲 P.168

26) 中國哲學原論 專論篇 P.316 唐君毅

27) 道德經 55章

28) 道德經 28章

이와같이, 어린아이에 비유하여 一切의 人爲를 부정한다.

上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德²⁹⁾

上德(道家的 道를 体得한 德)은 不德(人爲的인 德)을 否定함으로써 眞正한 德이 드러난다고 하여 儒家的 仁義禮智의 四德을 否定하고 있다.³⁰⁾ 이러한 儒家的 德의 否定은, 別과 贊을 거부한다.

絕望棄智 民利百倍 絕仁棄義 民復孝慈³¹⁾

儒家的 聖, 智, 仁, 義를 없애야 民利가 百倍하고 孝慈할 것이라고 主張한다. 이러한 思想의 背景은 生死를 宿命으로 받아 들이고, 限界속에서 脫出하지 못하는 “人間”을 否定하여, “人間”의 限界를 벗어나 永逝한 삶과 즐거움을 추구하려는 價值觀에 있다고 할 것이다. 그러므로 生死의 超克 보다는 「生」이라는 限界 內에서 倫理的 價值를 重要視하는 儒家와의 對立은 必然的이라 할 것이다.

梅月堂은 이와같은 道家의 自然主義의 思想에 對하여, 첫째, 「天道性命通而為一」의 道器圓融의 本體觀, 則 本體即現象, 現象即本體의 立場에서 「現象을 초월하는 本體」로서의 老莊의 道를 否定한다.

註 29) 道德經 38 章

30) 故失道而後德, 失德而後仁 失仁而後禮 夫禮者忠信之薄 道德經 19 章

31) 道德經 19 章

32) 梅月堂 全集 P.291

…体道章曰道可道非常道，言道自然無形之称 不可容言 纔有
言說即涉第二義 非不窺不易之道也³²⁾

老子的 道가 自然無形을 말한다고 밝히고, 言說이 있으면 곧 本意를 상실하는 道는 常道가 아님을 말한다. 則 可道之道가 常道라는 것이다. 이것은 現象에서 찾을 수 없는 超越的 道를 否定한다고 하겠다. 둘째, 「天道性命道而為一」의 實理의 立場에서 老子的 德을 비판하고 있다.

其論德章曰，上德不德是以有德 言太古無名号之 君 德大無上
不以德教民 因循自然 無得於 躬行仁義 勞其筋骨而後化故
化氣流行得以全 其性命 又曰，失道以後德，失德以後仁 失仁
以後義 失義以後禮 夫禮者 忠信之薄而亂之首也 若然則其論
道德仁義禮者 分而為五 勉其一 必遺其四矣³³⁾

이로써 보면, 梅月堂이 道家의 德을 否定하는 이유로 두가지를 말할 수 있다. 하나는 「化氣流行 得以全其性命」이며, 또 하나는 「勉其一 必遺其四」이다. 여기서 梅月堂이 老子를 氣學으로 보는 立場이 드러난다. 그러므로 梅月堂의 謙退之의 말을 빌어 道家의 道德이 根本的으로 儒家의 그것과 다름을 말한다.

註32) 梅月堂 全集 P.291.

33) 梅月堂 全集 P.291.

言其所謂道者，道其所道 非吾所謂道也 其所謂德者，德其所德
非吾所謂德也³⁴⁾

그리고, 老莊의 道德이 人間을 否定하고 自然에 帰着하고 있음을 말
한다.

彼老莊之言道者 矜夷 恍惚視之不見聽之不聞 搏之不得迎之不見其
首隨之不見其後身固可使如槁木心固可使如死灰直做墻壁木石而
謂之道則 其於經世紀綱修道之教蔑乎未聞³⁵⁾

彼老莊之言德者 遺其得於己而驅之於自然之域 耳目之表也³⁶⁾

老莊에 있어서의 道는 木을 槁木과 같이, 마음을 死灰와 같이 하며,
德은 人間의 內在에서 얻어지지 않고 外部世界, 則 自然으로 没入하는
것이라고 한다. 이것은 “化氣流行, 得以全其性命”을 老子的 德으로
보아 道家思想을 氣學으로 規程하는 까닭이다. 實際로 梅月堂에 있어
서 氣의 根源은 道로 認定하지 않고 있다.

陰陽動靜莫推源 元始亨貞又復元³⁷⁾

氣는 流行하여 始終을 復元할 뿐이므로, 그 根源을 推求할 것이 아니
라고 한다. 이것은 道家思想이 存在的 本體論인데 反해서 儒家가 道

註 34) 梅月堂 全槩 P.292.

35) 梅月堂 全槩 P.292.

36) 梅月堂 全槩 P.293

37) 梅月堂 全槩 P.159 燕極吟

德的 價値의 本體論임을 말하는 것이다.³⁸⁾ 中庸의 “天命之謂性，率性之謂道”에서 “性밖에 따로 道가 없다.”³⁹⁾ 고 하여 “埋學的 立場에 있는 梅月堂은 氣學에만 沒入한다고 생각되는 老莊의 道徳을 排斥하는 것이다.

實로 梅月堂이 老莊 및 神仙思想을 排斥하는 가장 큰 根拠는 “性即理”라고 하는 性埋學的 立場에서, 老莊을 氣學으로 規程하는데 있다고 하겠다.

㉔ 老莊의 無爲論 — 理解와 批判 —

앞에서는 老子的 道徳이 人爲를 否定하는 自然主義임을 살펴 보았다. 實로 老莊과 儒家의 차이는 儒家에서는 仁義道徳의 論埋次元이 人間의 本來性이며 이러한 本來性이 곧 天道와 一致하는 것이라고 보고 있는데 反하여, 老莊은 論埋次元을 단순히 人爲로 규정하는데 있다고 보겠다. 그러므로 老莊의 道徳은 「仁義」를 超克한 自然의 道徳에 있으며, 이러한 道徳을 俾傳한 上徳의 徳은 不徳의 徳이며⁴⁰⁾ 不徳은 곧 無爲를 말하고 있다.

註 38) 朱子哲學과 中國哲學 P.32 柳仁熙

39) 性外無道. 梅月堂全集 P.292

40) 上徳不徳是以有徳(道徳經 38章)

上德無為而無不為 下德為之而有以為⁴¹⁾

上德의 無為는 下德의 有為에 對立한 概念이다. 이 無為라는 概念은 老莊思想에 있어 道라는 概念과 더불어 가장 核心的인 것이다. 道가 궁극 존재를 가리킴에 반해서 無為는 人間行為의 궁극적 원칙을 말한다.⁴²⁾ 이 無為라는 行為原則은 위에서 인용한 바를 보면, 단순히 <하지 않음>이 아닌 <하지 않으면서도 하지 않음이 없음>의 의미를 지니고 있음을 알 수 있다. 이것은 文字 그대로를 볼 때 모순을 드러내고 있다. 그러나 이러한 矛盾은 老莊思想이 自然主義이며, 人文主義에 반대하고 있다는 점을 考慮한다면 克復될 수 있다. 즉 人爲的 作為가 없는 自然한 경지를 無為라고 하며, 無為는 無欲을 말한다고 보겠다.⁴³⁾ 이것은 自然의 運行狀態를 가장 理想的 境界로 보는 입장이다. 自然의 狀態에서 一切가 가장 完全할 수 있으며, 따라서 人間의 仁義禮智의 道德概念은 오히려 이러한 “자연의 조화”를 破壞한다는 것이다.⁴⁴⁾ 그러므로 無為는 自然으로, 有為는 人爲로서 나타내질 수 있다. 이와같은 自然과 人爲의 對立은 人間을 어떻게 규정하는가 하는 人間論에 그 問題의 核心이 있다고 본다.

人間은 自然이라는 주어진 여건 속에서 살면서 자신의 欲望을 充足시

註 41) 道德經 38章

42) 老莊思想 P.89. 朴眞汝 文學과 知性社

43) 老莊哲學 1篇4章 P.33 吳康

44) 老子的 中心思想 P.242. 張起鈞(中國哲學思想論集, 无繆篇)

키기 위해 스스로를 내세우고 자연과 對立시킨다. 人間은 스스로를 하나의 主体로 把握하고 自然을 그와 對立시켜 하나의 대상으로 대하게 마련이다.⁴⁵⁾ 그러나 老莊에 있어서는 이와같이 自然과 對立된 人間을 거부한다고 보겠다. 즉 人間을 自然의 일부로서 規定하고 있으며, 그러므로 <道徳自然>⁴⁶⁾ 이라고 하여 自然의 秩序가 곧 人間의 秩序임을 말하고 있는 것이다. 이것은 곧 自然의 질서와는 다른 人間の 질서를 부정하는 것이며, 유교의 사상이 人間을 중심으로 하는 인문주의라고 할 때 老莊의 思想과 對立되는 象상으로 나타나는 것이다. 老莊의 立場에서 보면 유교의 仁, 義는 人爲로 규정되어 지는 것이다.

天地不仁 以萬物爲芻 聖人不仁 以百姓爲芻狗 天地之間
其猶_{其猶}蕭乎 虛而不屈 動以愈出⁴⁷⁾

天地는 仁하지 않아서 萬物을 芻狗로 삼고, 聖人도 또한 같은 것이다 天地之間, 즉 세계는 오직 자연의 변화에 따라 풀무질하듯 운행되는 것이다 라고 하여 우주가 자연의 법칙에 의하여 運行되는 것이며, 「仁」이라고 하는 人間の 次元의 情的 作為는 없음을 말하고 있다.⁴⁸⁾ 그러므로 「仁」을 윤리의 차원으로 이해할 때 老莊의 立場에서는 「仁」은 人爲的인 것이며 積極적 행위원칙으로는 받아들여질 수가 없는 것이

註 45) 老莊思想 P.91. 朴英汶

46) 道徳經 25章

47) 道徳經 5章

48) 老子 P.52 成基燮訳解 三省出版社

다. 따라서 人間은 無爲의 道를 體得해야 하며, 政治도 無爲의 政治를 해야 한다고 主張하는 것이다.

天下神器 不可爲也，爲者敗之 執者失之⁴⁹⁾ 民之難治 以其上之有爲 是以難治⁵⁰⁾

天下는 神器와 같은 人爲로 미칠 바의 것이 아니며, 百姓을 다스림이 어려운 것, 잘 다스려지지 않는 것도 人爲로 하기 때문이라는 것이다.

以上에서 보면 老莊思想에 있어서 無爲는 自然主義的 立場에서 無爲而無不爲를 의미한다고 하겠으며, 따라서 儒敎에서의 仁義를 단순한 인간의 질서로 인식하여 人爲로 규정하여 반대하고 있다고 하겠다.

梅月堂은 無爲를 다음과 같이 말하고 있다.

…無爲非無所故爲，存乎誠而不息也，故安行者望也 利行者次也 強作者又次也⁵¹⁾

무위란 <하는 것 없음>이 아니라 <存誠의 不息>의 경지이다. 라고 하여 무위의 儒敎的 해석을 하고 있다. <무위라는 것이 어찌 전혀 할 것이 없음을 말하는 것이겠는가>⁵²⁾ 라고 하여 <無爲而無不爲>라는 老莊의 無爲論에 一致하고 있는 것 같지만, 그 內容에 있어서는 <存乎

49) 道德經 29章

50) 같은책 75章

51) 梅月堂 全集 P.341

誠而不息〉, 〈惟日孜孜, 敬之敬之 作君作師〉⁵³⁾ 라고 하여 自然主義的인 아닌 儒敎的 誠敬論을 바탕으로 하는 疑爲論을 말하는 것이다. 위에서 보이는 바와 같이 梅月堂은 疑爲의 概念을 安行으로 규정하고 있으며, 그 반대 概念으로는 利行과 強作을 말하고 있다. 이같은 安行, 利行 強作은 어떠한 의미를 지니고 있는가? 그의 〈仁思想〉을 다시 보면서 이해하자.

人欲淨尽 天理渾然 所處而安 所遇而樂⁵⁴⁾

〈人欲이 깨끗이 다하고, 天理가 渾然하여, 處하는 곳에 安하고 머무는 곳에 즐겁다〉고 하여 安의 의미를 〈人欲이 사라져 天理가 드러남〉으로 보고 있다. 그러므로, 安行과 利行, 強作의 의미는 人欲의 存在 与否에 있다고 하겠다. 그러면, 이것은 疑欲으로 疑爲를 말하는 老莊思想과 一致한다고 하겠으나, 梅月堂에 있어서는 人欲淨尽在 克己復禮를 통한 自然에의 복귀로 나타나므로 역시 內容의 차이점을 발견할 수 있다.

이러한 자이는 老莊의 道가 自然임에⁵⁵⁾ 에 反하여 梅月堂에 있어서의 道가 人性和 一致하는데 있다고 하겠다. 이미 考察한 바와 같이 梅月堂의 道의 概念은 人間을 떠나서 있지 않다.⁵⁶⁾

註 53) 같은책 P.315

54) 梅月堂全集 P.329

55) 道法自然(道德經 25 章)

56) 道之體備於我也(梅月堂全集 P.340)

梅月堂이 老莊의 道가 自然에만 빠져있음을 비판한 것은 이미 <道
德說>에서 言及하였는바, 이와같은 本体論의 立場에서 본다면, 梅月堂은
自然主義的 無爲論을 비판하여 人性으로 돌아와 體仁의 無爲論을 전개
하고 있다고 보겠다. 그러므로 梅月堂의 無爲는 克己라고 하는 道德
的 실천을 必要로 한다. 그리고, 治者의 道德完成이 이루어질 때 無
爲의 政治가 이루어 진다고 본다.

一人躬行 萬民歸向 不是分外……君何為哉 恭己南面 其德流行
是曰無為⁵⁷⁾

이와같은 無爲政治論은 모든 사람에게 內在한 德性을 인정하고, 그 德
性은 感化에 의해 발휘될 수 있다는 <彼同秉彝, 觀證感化>⁵⁸⁾를 전
제한다. 이것은 <有物有則>⁵⁹⁾의 性理學을 바탕으로 하고 있다고
할 수 있다.

2. 神仙思想에 對한 理解와 排判

① 神仙思想과 梅月堂의 立場

梅月堂全集 卷十七, 雜著 「第五修真」편에서 「第七龍虎」편에 이르기

註 57) 梅月堂全集 P.315

58) 같은책 P.315

59) 詩經 大雅

까지를 통해 보면 養生을 바탕으로 하는 「神仙思想」, 則 實踐道敎에 대한 梅月堂의 비판적 態度를 볼 수 있다. 梅月堂은 神仙思想이 老莊에 根源한다고 보고 있으며, 老莊을 비판하면서, 同時에 老莊思想의 体統으로 나타나는 服氣, 導引法 等の 實踐修行的 神仙道를 비판하는 것이다. ⁶⁰⁾

實際로 老子的 道는 人間을 벗어나 超越的이며, 人間이 추구할 것은 道와 合一하여 天地와 함께 長久한 것이라고 생각했다. 그러므로 老子는 無欲을 通해서 一切의 欲求를 극소화 시킴으로써 彼我를 구별함 없이 (未始有物), 어울려서 存在하는 (天地与我並生, 萬物与我爲一) 狀態를 理想境地라고 하였다. ⁶¹⁾ 莊子は 이 問題를 養生으로 표방하여 주제로 삼았다. 莊子 內篇 가운데서 論한 道는 모두 人生의 方法이다. 이것은 人間이 어떻게 逍遙하여 無待之境과 喪我, 物化之境에 이르러서 養生과 還生을 이룩하여 安命致命의 志를 온전히 닦아 真人과 至人이 되는가 하는 것이다. ⁶²⁾ 老子的 道가, 비록 근소하지만 客觀性, 實體性 實現性이 있음에 비해서, 莊子は 純全히 主觀의 境界에 편중하고 있다. ⁶³⁾ 이와같이 老子로 부터 莊子로 이르면서 人生論은 養生論으로 發展하여 後期道家들이 身體的 性命을 性으로 보고 ⁶⁴⁾ 長生, 則 神仙思想을 추

註 60) 老莊思想과 梅月堂의 立場 參照

61) 莊老通辯 P.257. 錢穆

62) 中國哲學原論 原性篇 P.33 唐君

63) 才性与玄理 P.177 牟宗三

64) 朱子哲學과 中國哲學 P.39 柳仁熙

구하는 根拠가 되고 있다. 老子에 있어서 조금 거론된 淸淨無爲, 貴柔不爭, 虛心寡欲, 無知無欲, 和光同塵, 長生久視, 等の 養生万術이 莊子에 이르러 吐故納新, 導引爲壽, 不食五穀, 吸風飲露等 養生을 더욱 問題삼고 있는 것이다. 그러므로 奏漢의 方士들도 老莊을 淵源하고 있으며, 또 老莊의 玄理가 宗教信仰과는 無關함에도⁶⁵⁾ 老子를 宗教의 對象으로 하고, 服氣와 丹藥을 통한 不死의 境界로 삼는 道教가 與起하였다.⁶⁶⁾

이러한 道家思想을 淵源하는 道教의 神仙道와 信仰의 傳統은 中國뿐 아니라 우리나라에도 三國時代 以來 李朝 中葉까지 宮中에서도 信奉하는 바 되었으니, 太宗의 道教의 齋醮에 관한 관심이 깊었던 것과 中宗의 昭格署의 革罷不許⁶⁷⁾ 等は 이것을 잘 나타내 주고 있다. 이와같이 宮內에서의 道教信奉은 李朝建國 初期 부터 儒生들의 排斥의 대상이었으며, 梅月堂의 道教思想 排斥도 그러한 影響이 컸으리라 본다.

그러나 道教의 長生術에 대한 長點을 梅月堂은 理解하고 있었다고 본다. 本來 道教의 實踐修鍊을 통한 養生法은 여러가지 貢獻한 바도 적지 않다.

첫째 : 導引, 服氣法은 丹田運氣로 衛生健康과 靜坐法의 根幹이 되었고
둘째 : 丹經服藥諸方은 醫術과 相通하여 醫學의 改進에 도움을 주었고
셋째, 鑪火鍊丹은 科學史上的 鍊金術(Alchemy)로서 化學계통의 進前

註 65) 老莊哲學 P.192 吳康

66) 老莊哲學 P.193 吳康

67) 朝鮮朝前期의 道教思想 P.93-101 車往環

가져왔다.⁶⁸⁾ 梅月堂도 長生術의 实用性은 認定하고 있었으며, 特히 服氣法에 依한 神仙境界의 到達도 可能한 것으로 말하고 있다. 그리고 實際로 道教의 修鍊을 한 흔적도 보이고 있다.

入居水落精舍 修道鍊形⁶⁹⁾

十年錯被風塵縛 晚學修仙却老⁷⁰⁾

水落山 時節에 直接 道教修鍊을 한 것으로 伝해지며, 이러한 것은 그의 万浪生活로 因한 病弱해진 健康을 되찾기 爲하였던 것으로 보인다.⁷¹⁾

이와같이 生活의 方便으로서의 道教는 인정하고 있으나 道敎에 빠져 人倫을 저버리는 것을 排斥하는 것이다. 이것 또한 理學의 立場에서 氣學으로서의 神仙道를 비판하는 것이라 하겠다.

㉔ 神仙思想 一理解와 批判一

梅月堂은 神仙을 養性과 服氣와 竜虎를 修鍊하여 長生却老하는 者라고 規定한다.⁷²⁾ 그리고 養生의 要点은 精, 氣, 神에 있다고 한다.

夫養性者莫久立……其要在存三抱一 三者精氣神也 一者道也
精能生氣, 氣能生神, 精者玄氣 慈化萬有 氣者元氣 先天衆

註68) 老莊哲學 吳康 P.197

69) 師友名行錄

70) 梅月堂全集 卷十二 詩 登 山

71) 鄭柱東先生著 梅月堂 金時習研究 P.334-337 參照

72) 梅月堂全集 P.294 夫神仙者……

氣之魁 神者始氣 昼出干首，夜_太干腹⁷³⁾

精이 氣를 生하고 氣가 神을 生하니, 精은 玄氣로써 萬有를 化하며, 氣는 元氣로서 衆氣의 本質이며, 神은 氣의 運行을 말한다고 하여 精氣神을 說明하고 있다. 이렇게 精氣神을 主로 하는 道德的 内心之學은 儒家의 内心之學과 正反對이다. 儒學에서는 心意와 形体나 氣의 關係가 心意가 氣의 主宰인 것으로 나타난다.⁷⁴⁾

志，氣之師也 志至焉 氣次焉 持其志 無暴其氣⁷⁵⁾

그러므로, 心志, 心意를 修養의 對象으로 하여 神氣, 血氣를 다스려서 心의 精을⁷⁶⁾ 成就할 것을 말한다. 그러나, 道敎에서의 心과 氣의 關係는 이와 반대이다. 心意가 氣를 主宰하는 것이 아니고 人間의 精, 氣, 神의 運行이 對象에 미쳤을때 心知, 志意, 精欲이 存在하는 것이다. 則 人間의 心志作用은 精氣神에 根源한다는 것이니 知覺은 昏心의 浮屠이며 그 深層은 精, 氣, 神이라는 것이다. 그러므로 道敎의 一切은 内心之學은 이것을 바탕으로 建立된다.⁷⁷⁾ 이것은 道家에서 自然을 問題로 하여, 老莊 以來 沖氣, 太一之氣, 元氣 等 모두 窮極者를

註 73) 같은책 P.294

74) 中國哲學原論 原道篇 P.246 唐君毅

75) 孟子 浩然章

76) 望而不可知之謂神 孟子

77) 中國哲學原論 原道篇 P.247 唐君毅

氣로 보는 氣哲學을 바탕으로 하는 것이다.⁷⁸⁾ 이러한 氣哲學의 建立은 美行的 內觀의 知에 의한다.⁷⁹⁾

梅月堂에 있어서도 이러한 道家의 氣哲學은 잘 理解되고 있다.

機在二目內觀之法 心之神發乎目則謂之神 故目淫於色則散於色而久視像血……熈心寂然 可以長生⁸⁰⁾

기들이 內觀之法에 있음을 말하고 모든 감각을 寂然하게 하여야 長生을 도모할 수 있다고 한다. 이러한 熈心寂然의 長生術을 梅月堂은 다음과 같이 비판한다.

若以收視反聽 瞑目窒口為逆則為人之類 如未化之螟蛉 蟠泥之蠟蛤耳⁸¹⁾

人間이 感覺과 意志를 버린다면 마치 化生하지 못한 나방이나, 흙탕속의 조개와 같이 될 것이다 라고 하여 人間存在의 価値問題를 드러내고 있다.

何以言具理應事為一心之全德 直內萬外為一身 之行業乎 夫望人之道存乎心 繩之為德行 …可以行則行, 可以久則久 可以速則速 望人之動作也. 喜怒哀樂之未發謂之中 堯舜中節情之

註78) 宋代 性理學形成의 淵源의 考察 P.173 柳承國

79) 老莊哲學 P.166 吳康

80) 梅月堂全集 P.294

81) 梅月堂全集 P.294

正也 無所偏倚謂之和 聖人之中和也⁸²⁾

心を 具理心事의 主体로 보아 喜怒哀樂의 中節로서 行해야할 때 行하는 時中之道로 道德의 實踐에 価値를 두어 中和를 말하고 있다. 이것은 道德的 自我完成을 추구하는 儒學의 根本精神이라고 하겠으며 이러한 道德完成을 도외시하여 生命의 연장을 問題삼는 道教의 思想을 排斥한다.

氣哲學을 바탕으로 하는 神仙思想은, 氣의 修鍊을 필요로 한다. 每月堂은 이러한 修鍊을 服氣와 龍虎로 언급하고 있다. 本來 神仙道 修鍊은 크게 두가지로 나누어 볼 수 있다.

A) 服氣, 龍虎의 修鍊으로, 呼吸을 통해 吐故納新으로 元氣를 強化하는 것

B) 服食丹藥으로, 不死의 藥인 金丹을 만들어 복용하여 神仙을 이루는 것. 抱朴子의 金丹篇이나 靈寶七籤의 金丹訣같은 것이다.⁸³⁾

抱朴子は 呼吸을 통한 服氣의 修鍊도 重要하지만 仙藥으로서의 金丹을 服食하는 것이 重要하다고 強調하고 있다.⁸⁴⁾ 그러나 魏伯陽의 參同契에 의하면 雌水火龍虎를 말하여 金丹인 仙藥을 造한다는 데서 벗어나 自身의 呼吸修鍊을 통해 行功을 쌓아 体内에 金丹을 이

註 82)

83) 老莊哲學 P.193 吳康

84) 抱朴子 卷四金丹

록하는 修鍊體系들 이룩하였다. 後에 道敎의 一派인 全眞敎가 이러한 修鍊法을 말하고 있으며 그 道派이 우리나라에도 들어 왔다고 한다.⁸⁵⁾

李能和의 朝鮮道敎史를 보면 梅月堂을 이러한 全眞敎 道派의 繼承者로 보고 있다.⁸⁶⁾ 실제로 梅月堂에 있어서의 金丹의 成就是 參同契에 따른 體內行功에 의하고 있다.⁸⁷⁾ 또한 이러한 金丹의 完成과 長生 超脫이 可能하다고 認定하고 있다.

問曰, 修鍊龍虎可以化神仙爭 清寒子曰 非至理 有是驗也⁸⁸⁾

神仙道가 至理는 아니지만 身體上의 經驗은 可能하다고 본 것이다.

註 85) 朝鮮朝前期의 道敎思想 P.107 車柱環

86) 海東伝道錄 (五洲衍文長 散稿) 李圭景

87) 梅月堂全集 P.297 參照

88) 같은책 P.296

IV. 梅月堂思想의 特質

지금까지 梅月堂의 儒, 仙, 道의 三教에 대한 思想을 살펴 보았다. 이미 밝힌 바와 같이, 梅月堂을 研究하면서 가장 問題가 되었던 것은 그의 三教에 두루한 思想的 遍在性이었다. 그러므로 本 論文에서는 이와같이 遍在할 수 있는 근거를 밝혀봄으로써, 그로부터 梅月堂 思想의 特質을 理解하고자 한 것이다. 本章에서는 앞에서 論述한 三教에 대한 梅月堂의 思想을 바탕으로 하여 그의 思想的 特質에 대한 이해를 시도하려 한다. 梅月堂 思想에 대한 이해는 크게 두갈래로 나누어질 수 있다. 그 하나는 그의 本体論에 대한 것이며, 또 하나는 그의 人間論 및 修養論이라고 보여진다. 먼저 本体論에 대해서 論述해보자.

梅月堂의 思想은 本体, 窮極的 진리에의 투철한 探究와 体得을 根本으로 한다. 그의 文集에 나타나는 <豁然徹本源>¹⁾, <迴神明>²⁾, <到尽十分处>³⁾, <太極未分先>⁴⁾ 등은 모두 本体, 진리에 대한 말이다. 이러한 本体에 대한 梅月堂의 理解는 그의 儒教的 立場에서 <性即理>로 나타난다. 前述한 바와 같이 <性即理>라는 명제는 宇宙本體로

註 1) 梅月堂全集 P.206

2) 같은책 P.229

3) 같은책 P.229

4) 같은책 P.168

서의 天道와 人間의 本質性이 같다고 하는 人道로서의 儒家의 本体論이다. 이것은 <形上의 道와 形下의 器>에서의 道器관계나,⁵⁾ 周子の 太極圖說에 보이는 太極과 陰陽의 관계에서 그 연원을 찾을 수 있다. 이 같은 形而上과 形而下의 問題는 明道에서 <道亦器, 器亦道>의 道器圖融으로, 周子에서 <陰陽一太極也>의 一元論으로 나타난다.

梅月堂의 本体觀도 이와 일치하고 있다. 그의 文集에서 <太極說>을 보면 <太極陰陽也, 陰陽太極也>⁶⁾ 라고 하여 形上之道로서의 太極과 形下之器로서의 陰陽은 圖融, 一元論으로 나타난다. 다시 말해서 本体와 作用이 各各 實體가 있어 구별되는 것이 아닌 <本体即作用> <体用圖融>의 關係로 이해되고 있는 것이다.⁷⁾ 그러므로 宇宙實體로서의 理와 人間의 本來性도 <性即理>로 해석될 수 있는 것이다. 여기서 圖融이라는 用語는 사실상 仙家에서 쓰여지는 말이다. 일반적으로 儒家의 道, 器의 關係를 이와같이 표현하는 데는 問題가 있겠으나, 梅月堂에 있어서는 克服될 수 있다고 보여진다. 이것은 그의 仙敎的 立場에서의 本体論을 이해함으로써 가능한 것이다.

梅月堂의 仙敎的 立場에서의 本体論은 法界圖註에서 보이는 <法性圖融無二相>에 대한 그의 註인

註 5) 周易 繫辭

6) 梅月堂全集

7) 여기서의 圖融論은 牟宗三의 字說을 따옴(心體與性體)

…圓融者一切法即一切性，一切性即一切法 即今青山綠水，即是
本來性……元是一個王太白，本來無二也…⁸⁾

에서 잘 나타나고 있다. 즉, 形而上者, 本体로서의 一切法, 本來성이
곧 一切性, 青山綠水라는 体用圓融의 實相論인 것이다. 이것은 理事與
佛로 나타나는 화엄학이나, <佛法은 世間에 있다. 世間을 떠나서 진
리를 구하는 것은 토끼에서 뽕을 구하는 것 같다>⁹⁾ 라고 하는 慧能
의 禪學과 相通하고 있다. 그러므로 梅月堂은 一般의 儒學者들 과는
다르게 釈迦仙을 聖人으로 존경하여 그 實相本体論에서 儒, 仙을 만나
게 하고 있다. ¹⁰⁾

이와는 다르게 老莊의 道를 가리켜 <내가 말하는 道가 아니다>¹¹⁾
라고 否定하는 것에서도 實體와 現象을 一元的으로 보려는 梅月堂의
입상이 드러난다. ¹²⁾

以上에서 梅月堂의 本体論을 살펴보았다. 다음에는 그의 人間論 및
修養論을 論述해 보자. 人間論이라는 말은 많은 의미를 함축하고 있
겠으나, 여기서는 <인간이란 무엇인가> <인간의 가치는 무엇인가>의
存在와 가치의 측면에서 그 의미를 찾고자 한다.

梅月堂의 인간의 존재적 측면에 대한 理解는 그의 理氣論을 통해서

註 8) 梅月堂全集 P.416

9) 六祖壇經 慧能

10) 本 論文 敎說을 參照

11) 梅月堂全集 P.292

12) 本 論文 老莊의 道論觀 參照

볼 수 있다. 그는 <氣之聚者生而為人, 氣之散者死而為鬼>¹³⁾ 라고 하여 인간의 존재는 기의 모이고 흩어짐으로 生死가 이루어진다고 말한다. 이러한 存在論은 우리가 느끼고 볼 수 있는 세계만을 인정하고 死後의 세계를 말하는 宗教的, 神祕主義的 宇宙論 및 死生論을 否定하면서 이루어진다.¹⁴⁾ 이같은 一氣說이나, 氣的 死生論은 莊子의 그것과 一致하고 있다.¹⁵⁾ 또한 기의 主宰로서의 理의 측면에서도 <一理는 평등하게 物과 我의 구별이 없다>¹⁶⁾ 고 하여 海月堂은 存在의 측면에서는 인간과 萬物을 구별하지 않는다.¹⁷⁾ 그러나 가치적인 면에서는 인간을 萬物과 구별한다. 그는 <인간은 萬物 중에서 가장 빼어나 最靈한 存在이나>¹⁸⁾ 라고 하여 인간의 우월성을 말한다. 이러한 우월성이 最靈하기 때문이라면, 最靈이란 <하나의 理도 구비되지 않음이 없는> 人性을 말하는 것이다.¹⁹⁾ 이것은 곧 天道와 人性이 같다는 <性即理>를 나타내는 것이며, <人能弘道, 非道弘人>²⁰⁾ 의 能動的 存在로서의 人間을 의미한다. 人性과 天道의 같음은 곧 天人合一을 말하며, 이러한 경지에서 인간은 完全할 수 있다. 明道는 이것을 다

註 13) 海月堂全集 P.327.

14) 같은책 P.285

15) 莊子 知北遊 第22

16) 같은책 P.49 觀物

17) 海月堂全集 P.298 …人與萬物均 天地之氣, 同有一元之妙…

18) 같은책 P.298 …最靈而其性者人也…

19) 같은책 P.292 …性者無一理之不具…

20) 論語

음과 같이 말한다.

「道即性也，…蓋謂自家元是天然完全自足之物」²¹⁾

道와 人性이 같음으로 인간은 원래 完全自足の 存在라는 것이다.

인간은 本來의 모습이 이와 같은데 反하여 사실상 나타나고 있는 인간은 完全自足한 것은 아니다. 梅月堂은 인간의 본래 모습을 <性>으로 말하고, 聖人이 아닌 모든 인간도 修養에 의해서 本來性을 회복할 수 있다고 한다.

…惟聖性者 萬善自足 中下不齊 必變而復²²⁾ …堯舜我同辟²³⁾

그러므로, 梅月堂에 있어서 修養論은 人間本來性에로의 회복을 말한다. 그는 本來性에의 회복을 다음과 같이 표현한다.

…人欲淨尽天理渾然 所處而安所處而樂 …何思何慮 妄物妄我²⁴⁾

여기서 <人欲이 없어져 天理가 혼연한> 경지는 <克己復禮>를 통한 <仁의 실현>으로 나타나며²⁵⁾ 또한 何思何慮, 妄物妄我의 狀態들

註 21) 二程全書, 遺書第一, 二先生語一

22) 梅月堂全集 P.339

23) 같은책 P.229

24) 같은책 P.329

25) 梅月堂全集 P.361 雜說

말한다. 梅月室은 <与思与慮者 道之體也>²⁶⁾ 라고 하여 <思慮가 없음>을 本來性으로 보는데, 이것은 다음을 보고 이해할 수 있다고 본다.

…一切法卽一切性… 本來與二也, 但以世人 妄生分別營生
異念…²⁷⁾

<妄生分別>의 異念으로 本來에서 벗어 났다는 것이다. 그러므로 <与思慮>는 <分別, 異念의 사라짐>으로 이해해야 할 것이다. 또한 <妄物妄我>의 物, 我是 곧 人欲, 己私, 分別을 말한다고 하겠다. 法界圖註에 보이는 分別, 異念의 의미들 보자.

…有一念分彼分我, 彼我既立取舍便起 才有取舍之心 便成十法
之界 於無事中驚然生事²⁸⁾

이로써 보면, 異念은 곧 分別, 取舍心을 가리킨다. 이러한 分別心, 取舍心을 없앤 狀態가 곧 人欲이 없어진 狀態이며, 本來의 모습인 것이다. 本來의 모습은 萬善自足의 無事의 世界이다. 그러나 分別 人欲으로 인하여 無事 속에서 事를 일으키는 것이다. 그러므로 無事의 本來로 회복하기 위하여 妄念의 없애버림, 즉 放下着을 말한다. 放下着 뒤에

註 26) 같은책 P.273

27) 같은책 P.416

28) 梅月室全集 P.415

오는 것은 無學의 閑閑한 모습이다.

豁然徹本源…他年放下着 是亦禪閑事²⁹⁾

이와같이 克己, 放下着으로 드러나는 本來의 모습은 安과 樂의 世界이다. 雲門宗의³⁰⁾ 창건자인 雲門의 故事를 돌이켜 보자.

<운문이 대중에서 물었다. “보름날 이후의 날을 묻고자 한다.” 대중이 대답이 없자, 그는 말했다.

“날마다 좋은 날이지”(日日是好日)>

보름날은 깨달음을 뜻한다. 깨달은 뒤는 즐거움만의 나날이 계속된다는 것이다. 梅月堂도 自己의 깨달음의 世界를 <日日是好日, 年年是好年>³¹⁾으로 표현하고 있다. 梅月堂 文樂숙의 詩文이 마치 그가 唐代의 禪僧인 것 같은 인상을 주게 되는 이유는 이와같이 儒家的 体仁의 世界를 禪家의 風規를 빌어서 표현하고 있기 때문이다. 梅月堂이 儒家의 입장에서 禪을 포용했다면, 이와 반대의 경우를 懋能에게서 발견할 수 있다.

註 29) 같은책 P.206

30) 禪宗 五家中的 하나

31) 梅月堂全集 P.348

心平何勞持戒 行直何用修禪 恩則親養父母 義則上下相憐
 讓則尊卑和睦… 提只向心求 何勞向外求玄 聽說依此修行
 天堂只在目前³²⁾

이 詩句에서 慧能의 사상속에 儒敎의 윤리가 드러나고 있음을 알 수 있다. 禪家의 本旨가 <直指人心 見性成佛>이라면, 成佛의 관분은 바로 人心임을 알 수 있다. 이 마음 속에서 佛性의 發見이 곧 成佛인 것이다. 다시 海月堂을 보자.

千聖相伝只此心 此心之外更何尋 四端操舍非由外 萬古乾坤儘在今³³⁾
 推一箇惺惺之心 以之爲仁… 一以天地之至誠³⁴⁾

마음으로 부터 仁으로 도달하는, 千聖相伝의 진리가 곧 마음에 있다고 하는 것이다. 이와같이 <인간의 마음>이 곧 <道德的 진리의 열쇠>라는 것에서 海月堂과 慧能은 만나고 있다. 만약 佛性과 仁性의 用語에 問題를 두지 않는다고 하면 兩者의 사상은 一致한다고 해야 할 것이다. 海月堂은 이와같은 問題들 與視한 것으로 보인다.

覺皇之志…但究此心，明此理而已，究此心者 尽其天性 明此
 理者 全其固有也³⁵⁾

註 32) 六祖懺證

33) 海月堂全集 P.181

34) 같은책 P.327

35) 같은책 P.278

〈마음〉에서 儒와 仙을 만나게 한 것이다. 그러나 이러한 만남이 問題가 없는 것은 아닐 것이다. 이것은 仙家의 해탈과 儒家의 仁이 만날 수 있을 것인가의 어려운 問題인 것이다.

이제 梅月堂에 있어서의 〈窮極의 경지〉에 대한 사상적 연원을 論述해 보자.

…子曰, 天下何思何慮… 所以不可思慮者誠也. …天何言哉
四時行百物生者 唯一太極也³⁶⁾

그는 〈太極說〉에서 위와같이 말하고 있다. 梅月堂이 말하는〈窮極處〉는 孔子의 〈無言〉의 경지인 것이며, 이것은 곧 中庸의 〈誠〉으로 이어지는 것이다. 본래 孔子의 無言은〈四時行, 百物生〉³⁷⁾ 하는 宇宙의 불변하는 운행 속에서, 天道를 깨닫고, 天命을 認識하여 그 속에서 〈天人合一〉을 추구하는 〈天行健, 君子以自強不息〉³⁸⁾ 의 경지라고 할 수 있다. 여기서의 不息은 곧 誠이며, 誠은 無思無慮의 경지이고, 閑事, 與事이며, 仁의 경지이며, 安, 樂의 〈本心의 모습〉을 말한다. 그러므로 梅月堂에 있어서도 다른 儒家의 君子들과 같이 〈天命思想〉은 가장 根本적인 것이다. 그에 있어서 인간은 天命을 받은 存在이다.

註 36) 같은책 P.328

37) 論語 陽貨

38) 周易 乾象

人受天地之氣以生所謂命也 能者順以得福...³⁹⁾ ...存心
養性為敬天⁴⁰⁾

이와같은 天命思想 속에서 인간자아는 단순한 자기가 아니라 하늘에
근본하여 관련지어진 자기인 만큼, 仁과 義로써 天命을 봉행할 자기인
것이며, 克己復禮, 存心養性도 모두 敬天의 의미를 갖고 있는 것이다.

이러한 天命 속에서의 人間은 <分別의 갈등>을 버리고 自己의 安
樂의 경지를 추구하면서 同時에 天德을 실행하는 존재의 의미를 갖는다.

聖人以代天地育萬物...故天地無言而行, 聖人不今而信⁴¹⁾

聖人, 즉 <본래의 인간>은 天地를 대신해서 萬物의 기틀 <天道의 主體>
를 의미한다. 그것은 周易文言에 보이는 <天地와 더불어 德이 숨하
며 日月과 더불어 밝음이 같은, 先天하여도 天이 어기지 않고, 하늘을
따라서 行할 때는 天時를 받드는>⁴²⁾ 大人을 말하는 것이다. 이
大人(聖人)은 儒敎에 있어서의 主體性を 나타내는 것이다.⁴³⁾ 그러
므로 梅月堂에 있어서의 인간관은 儒敎的 인간관과 一致하고 있다.

儒敎의 現實參與의 원리는 이러한 인간관을 근본으로 한다. 그래서
梅月堂도 一生동안 현실을 떠나 있으면서도 현실을 떠나지 못한 生活

註 39) 梅月堂全渠 P.361

40) 같은책 P.287

41) 같은책 P.340

42) 周易 文言 <與 天地合其德...>

43) 主體性和 宗敎, 柳承固 P.54 (理性과 現天)

을 보내게 되었다고 본다. 실제로 그는 末年에 까지도 政治 哲學의 論文이 많이 보이고 있는 것도, 政權에의 欲望이 아닌 奉天命, 盡人道의 思想에서 연유된 것이다. 또한 一生을 不義와 다협하지 않은 高節한 기상은 <不今而信>의 道에 대한 信念과 和行合一의 진실성에서 나오게 되는 것이다.

이와같이 天命思想을 바탕으로 한 인간관을 이해하면서 梅月堂과 禪家와의 問題는 해결될 수 있다. 그 論述에 있어서 여러가지 禪과 相通하는 면이 있지만, 정확히 말한다면 儒敎的 입장에서의 禪의 포용이라고 해야 할 것이다.⁴⁴⁾ 또한 道敎에서의 長生을 비판하는 이유를 알 수 있다.

人之處世, 生則老, 老則病, 病則死 理固然也⁴⁵⁾

生死는 理의 본래 그러함이라고 하여 長生術을 <生을 훔치는 것>으로 본다. 이것은 生死의 解脫이나, 長生不死의 측면과는 전혀 다른 것이다.

以上으로 梅月堂의 思想을 論述하였다. 그는 儒家의 宗旨를 투철하게 體得하였을뿐 아니라, 이들 바탕으로 仙, 道 二家를 포용하고 있어 단순히 學派的 입장에서 老, 仙을 批斥하는 일반의 儒學者와는 달리 그 이해와 폭이 넓다고 하겠다. 그의 思想의 中核은 天命思想을 바

註 44) 本論文 禪觀 參照

45) 梅月堂全集 P.

탕한 人間主体性의 發見과 回復에 있다고 할 것이다. 思想史的 측면에 있어서도 그의 사상은, 內聖外王之 道學이나, 15 세기에 전개된 人性論과 이어서 전개되는 陽明學 그 以後의 實學에 까지 미칠 수 있는, 要素를 갖고 있다. 그는 一生을 不義에 대항함으로써 人間의 참모습을 실현하였다. 그에 있어서의 人間은, 자기만이 아닌 남과의 관계 속에서, 자기의 세계가 尊貴한 것과 동시에 남의 세계를 인정하여 大同의 社會를 구현하는 道德的 人間을 의미한다.

本 論文에서 한국사상의 특질로서의 三敎의 수용에 관한 問題를 梅月堂을 통해서 그 일면을 엿보았으나, 순수한 三敎의 수용에 관한 問題는 다른 측면, 예를 들어서, 仏敎, 또는 道敎의 측면에서 포용되는 三敎의 수용에 관한 問題가 研究되면서 해결 될 수 있으리라 믿는다.

結 語

本 論文에서는 儒學을 理念으로 建國 後 政治的 安定을 기하려는 世宗年間을 지나 世祖의 王位 簒奪을 계기로 政界와 士林이 流血의 混亂을 빚게 되는 李朝初期의 歷史的 現場에서, 不義에 抗拒하여 生六臣의 一人으로 불리우는 梅月堂의 思想을 論하였다.

말及한 바와 같이 梅月堂은, 儒學을 宗旨로 하여 仙敎, 道敎思想에 걸쳐 폭넓게 그 思想을 展開하고 있다. 그의 儒學思想은 先秦儒學의 道德實踐的 本旨와 이를 계승하여 哲學的으로 完成한 宋代 性理學의 特質을 兼備하여 나타나고 있다. 그러므로 그의 性理思想의 本領은 道德과 性理를 分離하지 않는 人間主體의 內面에서 把握된 人道主義의 人間論에 그 中核을 갖는다고 하겠다. 이것은 宋學의 「性即理」에서 연유한 것으로, 天道와 人性을 合一하는 立場을 보여준다. 그는 人性을 仁으로 보았으며, 단순한 「愛之理」로 해석하지 않고 惻隱之心을 吾心의 本領으로 한다. 그리고 於穆不已의 天道實體로 誠을 말하여, 仁性과 誠의 合一을 말한다. 이것은 孟子에 있어서 「本心即性」을 말하여 「尽心, 知性, 知天」으로 나아가는 心性論을 계승하여, 「心即性即理」의 明道의 觀點과 相通한다고 하겠다.

이러한 立場은 理氣論에서도 잘 나타나고 있다. 梅月堂에 있어서 理는, 太極, 實理, 天理, 生理, 誠으로 나타난다. 그는 특히 實理를 강조하는데 이 實理에는 理氣가 兼備하여 그 流行性을 드러내어 動感의 活動的 性格을 보여주어, 朱子에 있어서의 靜感的, 無作爲의 理와 구별

된다. 그러므로, 그는 「太極陰陽也, 陰陽太極也」라고 하여, 理氣의 圓融合一을 말한다. 이것은 明道의 道器圓融合一의 觀點과 相通한다고 하겠으며, 이러한 立場에서 본다면 梅月堂의 理氣觀은, 朱子學으로 보다는, 明道와 相通하는 後期 陽明學과 相通할 수 있는 여지가 많다고 보겠다.

梅月堂의 仏敎觀은, 天台의 敎判思想에 의거하여 仏敎의 本旨가 一乘圓敎인 法華, 華嚴에 있다고 하여, 이 兩大 敎家의 宗旨를 理事無礙, 法性圓融(華嚴), 空假雙彰, 性相兼該의(法華) 法界觀과 中道實相論임을 말한다. 그런데 重要的 것은 이러한 了解가 禪을 通해서 成立되었다는 것이다. 그의 禪觀은 十玄談妄解에 보이는 바, 十玄談은 本來 曹洞宗의 正偏五位說을 論한 것이다. 그 本旨는 體用兼到, 事理並行의 圓融義에 있다고 하겠는데, 梅月堂은 이같은 曹洞禪의 宗旨로 敎學을 頓脫的으로 理解하였다고 본다. 이와같은 體用圓融의 立場은 事實上 그의 儒學說에서의 理氣圓融合一과 一致한다고 하겠다. 더욱, 梅月堂은 禪의 本旨가 心에 있어 形式的 靜坐捺念을 비판하여, 活禪을 主張하는데 이것을 「仁」則 人間의 主體性의 發現으로 보아, 參禪과 體仁을 同一한 本旨에서 만나게 한다. 그러므로 梅月堂에 있어서 人間의 主體性의 涵養이 곧 禪으로 나타나며 이러한 本心의 體悟의 境地에서 本體와 現象의 不二觀을 말하여 法華 華嚴의 宗旨를 理解하고 있는 것이다.

梅月堂의 道敎에 對한 立場은 대부분 批判的이라고 보여진다. 그는 道敎를 老莊思想을 中心으로 하는 哲學的 道家의 道體觀과 氣爲論을

儒學의 立場에서 批判하고 있으며, 老莊을 淵源한 神祕主義的인 神仙思想에 因하여 儒學의 知命, 天命의 論理로 비판하고 있다. 그러나, 梅月堂은 道敎의 思想을 잘 理解하고 있었다고 보여진다. 그러므로 그는 修鍊道敎의 換骨脫胎의 九轉鍊丹法을 자세히 言及하고 있으며 비록 至極한 埋放는 아니지만, 그 實驗은 可能하다고 하였다. 그리고 그 限界를 말하여 스스로 그 몸을 保存할 수 있으나 世道에는 裨益하다고 하였다. 그리고 人欲이 淨盡하여 天理가 渾然한 安樂의 경지를 忘物忘我라고 하여 老莊의 坐忘, 忘機의 思想과의 接近을 보여주고 있다. 老莊의 自然主義를 살펴보면, 老莊의 道德이 儒學의 道德과는 다르다고 하겠으나, 그렇다고 그 自然觀이 단순한 自然科學的인 의미는 아니며 人間의 虛偽性의 否定을 通한, 本來의 人間主體性의 積極的 肯定으로 나타나고 있음을 볼 수 있다. 그러므로 梅月堂의 忘物 忘我的 경지가 老莊의 自然, 坐忘과 만나고 있다면 이것은 變하지 않는 人間의 主體의 肯定에서 儒, 道, 兩敎를 만나게 하는 것이라 하겠다.

以上の 梅月堂의 儒, 仙, 道, 三敎觀에 의하면 梅月堂의 宗旨가 儒家에 있었다고 할 것이며 이로써 道, 仙, 兩敎의 虛를 지적하고 있으며 그러면서도 그 長點과 儒家의 本旨와 만나는 點을 과감히 인정하여 純粹한 思想的 立場을 벗어나지 않고 있어서 그 公正한 一面을 보여준다고 하겠다. 이것은 批判을 위한 批判이나 政治的 立場에서의 批判과는 엄연히 다른 眞實性을 보여주고 있다. 이러한 眞實性과 公正한 立場은 그의 知行合一的, 實理的 思想으로 부터 起因된다고 하겠으며 그가 一生을 不義에 굽히지 않은 原動力이 되었다고 볼 수 있겠다.

参 考 文 献

I. 經集類

- 三經（詩傳大全，書傳大全，周易伝義大全）
- 四書（四書章句集註大全）
- 性理大全
- 二程全書
- 朱子大全
- 朱子語類
- 朱書百選
- 宋元学案
- 近思錄
- 梅月堂全集（成大，大東文化研究院）
- 李朝初葉名賢集（成大，大東文化研究院）
- 三峯集
- 退菴全書
- 栗谷全書
- 秋江集
- 宋子大全
- 六祖遺經
- 華嚴一乘法界圖
- 道德經（王弼注）

- 抱朴子
- 師友名行錄
- 指月錄
- 岩叢錄
- 莊子(郭象注)
- 燃黎室記述
- 朝鮮王朝實錄
- 韓龜雲全集

II. 单行本類

◎ 国外資料

- 唐君毅，中国哲学原論（七卷） 台湾学生書局 民国 69
- 牟宗三，中国哲学的特質，台湾学生書局 民国 69
- —— 心体与性体（三卷） 台湾正中書局 民国 62
- —— 才性与玄理，台湾人生出版社 民国 52
- —— 仙性与般若，台湾学生書局 民国 68
- 傅 勤家，中国道教史，台湾商務印書館，民国 56
- 馮友蘭，中国哲学史，商務印書館 民国 24
- —— 新原道，商務印書館 民国 56
- 吳康 老莊哲学，商務印書館 民国 47
- 吳怡 禪与老莊 三民書局 民国 65
- 王治心，中国宗教思想史大綱，中華書局 民国 49
- 黄公謀，宋明理学体系論史，幼獅書店 民国 60

- 周世輔, 中国哲学史, 三民書局 民国 60
- 中国哲学思想論集, 牧童出版社 民国 65
- 魏晉思想史 中華書局 民国 68
- 湯湯詠, 漢魏兩晉南北朝仙教史, 漢声出版社 民国 62
- 嵇 哲, 先秦諸子学, 乾齊書局 1966
- 錢 穆, 莊老通辨 三民書局 民国 60
- 金忠列 時空与人生 華岡書局 民国 59
- Fung Yu Lan. A Short history of Chinese Philosophy N
The Free Press 1966
- CREEL. WHAT is TAOISM? The University of Chicago
Press 1970

◎ 国内資料

- 金栗華, 仙教学概論, 宝蓮閣 1975
- ——— 仙教教理発達史 三栄出版社 1977
- ——— 禪宗思想史
- 金砾石, 華嚴学概論, 東国大出版部 檀紀 4293
- 金能銀, 中国哲学史 英学出版社, 1978
- 柳承固, 韓國의 儒敎 세종대왕기념사업회 1976
- ——— 性性과 現実 博英文庫 1975
- ——— 東洋哲学論巧 成大 東洋哲学研究室 1974
- ——— 儒学原論 成大出版部 1978
- 韓國文化史大系 高天民族文化研究所 1979

- 朴異汶，老莊思想 文字科 知往社 1980
- 韓國人の人間觀 한국교육개발원 1977
- 韓國哲學研究(三卷) 東明社 1978
- 柳仁熙，朱子哲學科 中國哲學 汎學史 1980
- 韓國의 仙敎思想 三省出版社 1980
- 老子，莊子 三省出版社 1980
- 劉明鍾，韓國哲學史 日新社 1976
- 金忠烈，中國哲學散稿 汎學史 1977
- 仙敎思想大全 仙敎思想社 1974
- 李喜益，禪定思想史 瑞林社 1979
- 徐景侏外訳 禪思想 韓國仙敎研究院 1979
- 鄭柱東，梅月堂金時習研究 新雅社 1965
- 國訳 梅月堂集 세종대왕기념사업회 1979
- 李能和輯述，李鍾段訳註。朝鮮道敎史 晉成出版社 1977
- 韓國史 虞檀學會
- 仙敎辭典 동국역경원
- 車柱瓊，韓國道敎思想研究 韓國文化研究所 1978

II. 論文類

- 或 穆，三論禪宗與理學 中國學術思想史論叢 東大圖書公司 1978
- 張君 理學的基本原理 中國哲學思想論叢 牧童出版社
- 陳榮棧，新儒學「理」之思想之演進 //
- —— 仁的概念之展開與歐美之詮釋

- 張起鈞 老子的中心思想
- 南懷瑾 宋明理学禪宗 孔孟學報 23 期
- 金東華 新羅時代의 仙敎思想 匪細匪研究
- 張元圭 華嚴學完成期의 敎學思想 仙敎學報
- —— 華嚴學守成期의 敎學思想 仙敎學報
- 閔泳珪, 一然重編曹洞五位論 한국정신문화연구원 1980
- 金東華, 禪宗의 所依經에 대하여 東大論文集(二)
- 韓鍾萬, 雪岑金時習의 思想
- 金起東, 금오신화의 研究 東洋學 5 輯 —단국대—
- —— 국문학상의 道敎思想 仙敎學報 —東大—
- 鄭炳昱, 金時習研究 서울대論文集(7) 1958
- 李東俊, 十六世紀性理學派의 歷史意識
- —— 栗谷哲學의 理 東洋文化國際學術會議 1980
- 李鍾益, 普照國師의 禪敎觀 東大仙敎學報
- 劉哲浩, 鄭處谷의 哲學思想研究 成大碩士學位論文
- 崔英辰, 中和思想의 哲學的 探究 成大碩士學位論文

The Study on the Philosophical thought of Mae Weol Dang*

The purpose of this thesis is to study the philosophical thought of Mae Weol Dang (A.D 1435-1493) in the history of Korea philosophy. The basis of Mae Weol Dang's thought is Confucian ideas, and at the same time he is versed in Buddhism and Taoism. Strictly speaking, in my opinion, he is a Confucian scholar who comprehends Buddhism and Taoism from the viewpoint of Confucian ideas.

He insists on the Unity of the "substance"(1) and its "Functioning".(2) And he asserts that: "Human Nature itself is Principle".(3) From such a point of view, the thought of "Hua Yen"(4) as the "Single-vehicle Round Buddhism"(5) and metaphysics of Neo-confucianism are understood as the same principle. So we can understand that Mae Weol Dang unites the Confucianism and Buddhism at the point of metaphysics.

Mae Weol Dang is very critical about Taoism because of its metaphysics. He thinks that Taoism divides substance from its functioning. But he admits the thought of "Wu-Yu"(6) of Taoism.

Such an idea derives its origin from his humanism and the principle of "the Unity of Man with Heaven".⁽⁷⁾ He says that "Humanity"⁽⁸⁾ is not only the human nature, but "the Heavenly Principle",⁽⁹⁾ which is an identical conception with "Sincerity".⁽¹⁰⁾

This means that the essence of human beings and Heavenly Principle are united as one, and "the Unity of the Substance with its functioning".⁽¹¹⁾ Actually most of human beings don't have a correct understanding of such ideas. And this is the cause of antagonism and conflict. So Mae Weol Dang emphasizes the establishment of the innately human ethical identity. Because it is the beginning of the virtuous mind, Humanity, Sincerity.

Mae Weol Dang's thought seems to mean the union of the noumenal and the phenomenal world in philosophy, the harmony of the ideal and the real in an individual and society, and the unity of man with Heaven in religion.

* 梅 月 堂

- | | |
|--------|--------|
| ① 体 | ⑦ 天人合一 |
| ② 用 | ⑧ 仁 |
| ③ 性即理 | ⑨ 天理 |
| ④ 準嚴 | ⑩ 誠 |
| ⑤ 一梁國敦 | ⑪ 体用一元 |
| ⑥ 無欲 | |