

退栗의 佛教觀

徐 首 生

目 次	次
I. 머 리 말	4. 氣發理乘과 華嚴哲學
II. 退溪의 佛教觀	5. 心性論과 佛教
III. 栗谷의 佛教觀	6. 主敬工夫와 佛教
1. 下山時禪觀과 關佛	7. 格物物格論과 佛教
2. 理通氣局과 華嚴哲學	IV. 맺 는 말
3. 理氣詠과 佛教	

I. 머 리 말

高麗末에 불교가 부패하여 세상에 폐해가 심하고, 田制가 문란해져서 時波가 洶洶할 무렵에 새로운 학문인 性理學이 이 중국에서 전래되자, 당시 학자들은 이 학문을 받아들였으므로 新儒學이 울연히 흥성해졌다. 여기에 있어서 선유학자들간에 드디어 關佛論이 대두되어 학계는 새 물줄기를 타고 새 방향으로 흐르기 시작하였다. 이 때, 易姓革命이 일어나 半千年 鵲嶺運은 가고, 三角에 새 아침이 다가와 新興 朝鮮이 섰다. 이 朝鮮王朝는 崇儒關佛의 國은아래 새 제도를 펴면서 國基를 千年盤石 위에 다져갔다. 이 國初에 開國改革主導勢力의 旗手 鄭三峯이 蹶然히 일어서서 心氣理篇과 佛氏雜辨을 지어 불교 자체를 學의으로 排斥하였다. 心氣理篇은 心難氣·氣難心·理論心氣·心問·天答의 五篇으로 이록하여 心難氣는 佛教修心の 論旨를 들어 老子를 非難하고, 氣難心은 老子養氣의 法을 論함으로써 佛教를 非難하였다. 또 理論心氣는 儒家義理의 正體를 들어 老佛을 非難하고, 心問天答은 마음의 善惡吉凶이 자두 흔들림을 들어 하늘에게 물으니 하늘이 답하기를 하늘은 理요, 사람은 氣에 의하여 움직이니 理는 本來 無爲하고 氣가 作用한다고 하였다.

心氣理 3篇은 儒道와 異端의 正偏을 남김없이 논하였다, 心問·天答 2篇은 天과 人의 善惡報應의 遲速理致를 밝혀 사람에게 正道를 지킬 것을 勸勉하였다. 그러나, 理論心氣가 心問天答의 主眼點이다. 心氣理篇은 大體論이나, 佛氏雜辨에 이르러서는 十九項에 걸쳐 구체적으로 불교를 비판하고 배척하였는데, 그 중에도 心性之辨과 儒釋同異辨이 基本辨論이었다. 그것도 불교적 입장에서 보면, 口尚乳臭를 면하기 어렵다고 하겠지만 그 나름대로 불교의 생명인 心性說을 朱子의 이론을 빌려 비판하였다.

그 뒤 려대한 유학자가 불교를 배척하긴 하였으나, 불교의 이론을 깊이 연구하지 않

고 배척하였으므로 說得力이 없었다. 三峯以來 불교의 근본문제에 던지하여 未熟하나마 이론적으로 비판하고 배척한 분은 李栗谷과 金農岩을 꼽을 수 있는데, 栗農의 斥佛論도 三峯의 先軌를 따를 뿐, 그 埒內를 벗어난 것은 아니었다. 그러므로, 불교의 근본이론을 논리정연하게 배척한 椽大筆은 아직 없었다고 할 수 있다.

나는 여기에서 조선 性理學의 兩大巨擘인 退溪와 栗谷이 불교를 어떻게 보았는가 하는 것을 밝혀 보고자 하여 이 글을 쓴다.

II. 退溪의 佛教觀

退溪는 理氣二元觀으로써 理氣互發說을 주장한 우리나라 性理學의 泰斗였다. 그는 불교를 깊이 연구하여 理論적으로 反駁한 논문은 보이지 않고, 排斥하는 것만은 能事로 하였다. 退溪가 栗谷에게 준 答書에

「내가 지난 날 人便으로 足下가 佛書를 읽고 자못 害를 입어 다음아프게 여긴지 오래란 것을 들었다. 오래전에 내집에 찾아와서 만났을 때, 그 사실을 숨기지 않고 그 잘못을 말하더니 이제 두편의 편지의 뜻을 읽어보니 또 전자와 같으므로, 足下가 같이 유학을 공부할 수 있음을 알았다.……다만 충분히 窮理居敬工夫에 힘써야 할 것이니 그 두 가지 方法은 곧 大學을 읽고 章句와 或問을 밝히고 깊이 연구하라. 足下가 바야흐로 이 글(大學章句와 或問)을 읽고, 오히려 아직 얻은 것이 없음을 근심하는 것은 文義에서 보고 心性情에서 보지 않은 것이 아니라, 비록 身心性情에서 보았다 할지라도 혹은 능히 眞切・體驗・實味・膏腴하지는 못할가. 이 두 가지가 서로 首尾를 이루었다 해도, 진실로 이 兩段工夫는 긴질히 分段해서 시를겨워하지 말라. 다만 知行互進으로써 法則을 삼을뿐, 等對하지 말라. 이제 문득 공부에 힘쓰되, 뒤늦게 의심하지 않는 것이 좋다. 이르는 곳에 마땅히 힘을 내어 虛心으로 理를 觀해야 할 것이니 먼저 자신의 의견을 執定하지 말라. 積漸純熟하되, 時日을 본받아 조를 수 없다면, 얻지도 두지도 못한다. 바로 終身의 사업으로 삼음으로써 그 理가 融會하고 그 欵을 專一함에 이르러 모두 깊이 이론 나머지 스스로 얻을 뿐이다. 어찌 한결같이 頓悟立地成佛者가 대강 그 影像이 황홀하고 微陰이 어울리는 끝을 보고, 문득 豁然大悟한양 일이 끝났다고 생각하는 것과 같으랴. 그러므로, 理를 궁구하여 實踐을 영험하는 것을 비로소 眞知로 삼고, 主敬으로써 능히 궁구하던 두 세가지도 없고, 바야흐로 참된 眞知를 얻을 것이다.」(退溪全書 一 卷十四 答李叔獻 戊午 p.369)

退溪는 禪家の 頓悟事實을 否定하였고, 그 坐禪에서 얻은 證悟를 幻悅의 그림자(影像)라 보았다. 이것은 栗谷도 佛家の 坐禪에서는 약간의 心性의 그림자를 그럴 듯한 상상 중에서 보았을 때, 드디어 豁然大悟한양 제멋대로 猖狂하면서 일이 끝났다고 여겼다.

(栗谷全書 卷二十 聖學輯要 窮理章 3)

이렇게 坐禪에서 얻은 證悟를 幻悅속의 그림자라 본 것은 退・栗이 꼭 같다. 그러므로, 退栗兩賢이 禪家の 頓悟를 否定하였던 것이다.

또 靜坐說에 대하여도 白沙와 陽明을 논하면서 言及하였다.

「澆이 살피건대, 靜坐의 學은 程明道・程伊川兩先生으로부터 나왔으나, 그 說이 禪과 비슷하

다. 그러나, 延平・朱子에 있어서는 心學의 本原으로 삼았으니 禪은 아니다. 白沙・醫閭같은 이는 厭事求定함으로써 禪에 들었다. 그러나 醫閬를 白沙에 比하면, 또 거의 진실에 가깝고 바르다. 王陽明에 이르러서는 禪같으나, 禪도 아니고, 또한 오르지 靜을 주로 하지 않기에 그 폐해가 매우 심하다.」(退溪全書 二 卷四十一 雜著 p. 236)

라고 하였다. 靜坐는 二程에서 나왔으나, 禪과 비슷하고, 朱子와 延平은 禪은 아니며, 白沙・醫閬는 入禪하였고, 王陽明은 似禪이나 非禪이었다고 논명하면서 敬을 專主해야 되는데, 그렇지 않았기에 坐禪하고 말았다고 주장하였다. 그러므로, 退溪는 靜坐說은 佛敎의 坐禪과 別物이기에, 兩者의 心理狀態가 다르다고 생각하였다. 또 말하기를,

「混은 이 靜坐說을 위하여 자못 그 뜻이 소략함을 깨닫고 豐城楊廉伊洛淵源錄(14卷 朱子著 周茂叔以下 二程에 이르는 교유와 제자와의 言行을 기록한 책)을 얻어 新增하여 明道錄을 보니 그 아래 朱子가 張元德에게 답한 편지를 끌어 程明道가 사람에게 靜坐說을 가르킨 것을 논하고 楊廉이 明道를 위해 변명하기를 “살피건대, 靜坐의 說은 明道가 일찍이 程門四先生의 首位인 謝良佐(上蔡)에게 말했고, 伊川이 대양 사람들에게 靜坐를 보이고, 그 善學을 칭송하였다. 다만 伊川은 靜坐를 설하되, 문득 釋氏의 說에 들어도, 靜字만을 쓰지 않고, 오직 敬字만을 썼은즉 벌써 靜에 치우쳤다고 본다. 다만 明道가 他日 다시 性靜을 이르는 것은 學을 세울 수 있는즉 저 朱子가 明道の 敬人靜坐를 獨言한 것은 어찌 明道の 靜은 말이 많고, 伊川의 靜은 비록 말해도 그렇게 야단스럽지 아니한 것이 아니라. 요컨대, 明道가 靜을 말한 것도 곧 敬字의 뜻이며, 伊川은 배우는 이가 깨닫지 못할까 저어하였으므로, 한층 분명히 하였다. 그 뒤 龜山・豫章・延平같은 한 갈래가 모두 靜中에서 喜怒哀樂이發하지 않는 기상을 觀하였다고 하니 謝上蔡가 해 많이 靜을 밝혀도 無妨하다고 생각하였다. 이것은 어찌 明道の 가르침이 아니라. 그러나, 尹惇(和靖)에 이르러서는 始終 하나의 敬字로만 실행해 나간다고 하니 이것은 또 어찌 伊川의 가르침이 아니라.」(同上)

程明道와 程伊川이 신유학자의 修養論으로서 靜坐說을 주장했는데, 兩者가 다 釋氏의 坐禪에 가까웠으나, 明道는 靜字를 썼고, 伊川은 敬字를 썼다. 그러나, 明道の 靜도 敬字의 뜻이라 해석하였다. 退溪가 본 靜坐는 佛敎의 坐禪이 아니라, 主敬으로써 主一無適한 상태, 정신이 통일되어 心不動의 修養法으로 생각하고, 新儒家の 靜坐와 佛家の 坐禪의 行儀行時の 心理狀態가 다르다고 믿었다. 그러나, 신유가의 靜坐修養法도 禪家の 坐禪方便을 導入하여 신유가의 靜坐說로 美化한 것이라 추찰할 수 있다.

佛家の 禪에 있어서는 坐禪觀心으로써 宗門解行의 全部로 삼는다. 金剛頂大敎王經上에 「觀心如月輪 若在輕霧中」이라 하고, 普賢觀經엔 「觀心無心 法不住法中」이라 하였다. 心은 萬法의 主이므로, 心을 관찰하는 것은 곧 一切를 관찰하는 것이니 事를 궁구하여 理를 觀하는 것을 모두 觀이라 한다. 쉽게 말하면, 心의 本性을 똑똑히 觀照하는 것이다. 그러나, 新儒學에 있어서는 단순히 修養의 한 方法으로 格物致知를 大成키 위해 心의 虛靈不昧의 본체를 언제나 환히 光明있게 하는 一法으로 여긴 것이다.

그래서 新儒學의 靜坐에서는 豁然大悟하고, 一時에 心과 道와 全體圓融하여 道德의 범위에 即함으로써 想念이 自由自在하는 것을 인정하지 않는다.

그러므로, 退溪는 禪의 頓悟를 否定하고, 단순한 修養法으로서의 靜坐說을 주장하였다. 格物致知를 大成하기 위해 心の 本體를 完하게 하는 것을 한 方法으로 간주했다.

특히 盧蘇齋가 陳南塘의 夙興夜寐箴의 註를 지어 李退溪와 金河西에게 評을 구하였다. 蘇齋는 佛理를 體認하고 日常生活에도 實踐한 학자였으므로, 그 學說에도 禪學의 影響이 있었던 것이다. 退溪가 蘇齋의 夙興夜寐箴註를 읽고,

「眞體依前 聚其光靈 絕其思慮」에 있어서 「聚其光靈 絕其思慮」는 禪學을 犯했으니 削除하는 것이 좋겠다고 말하였다. 退溪는 이 말을 禪家에서 말하는 定慧寂照라고 보았던 것 같다. 蘇齋가 退溪의 의견을 받아들여 修正하기를 「聚定妙用 放退閑思」라 하였으나, 閑字를 더했을뿐 別로 큰 변경은 없었다. 이것은 蘇齋가 禪學을 援用하였으므로 退溪생각과는 合致할 수가 없었으며, 蘇齋가

「退溪말을 받아들여 修正해 보면, 무언가 缺한 것 같고, 또 옛 것대로 두니 無妨한 것 같다」

고 한 것은 蘇齋 자신의 생각이 옳다고 여겼던 것이다. 蘇齋는 羅整菴의 理一分殊의 思想上을 기본으로 하여 人心道心辨을 說하였으므로, 退溪는 蘇齋가 整菴과 같이 벌써 禪에 들어갔음을 非難하였다.

退溪自身도 理學과 禪學이 酷似함을 否定하지 않았으나, 理學은 禪學과는 근본적으로 다르다고 생각한 純粹理學者였다고 볼 수 있다. 사실은 宋儒가 禪學思想과 文字를 빌려 유학에 轉用하되 禪學과는 전혀 다르다고 豪言하고, 易經의 “敬以直內”가 主一無適이라고 論辨하였다.

結論의으로 말하면, 退溪는 禪學의 頓悟를 否定하면서 유학의 단순한 修養論으로서 靜坐說을 力說하였다. 蘇齋의 夙興夜寐箴註의 “聚其光靈 絕其思慮”를 禪學을 犯했다고 注意로 喚起시킨 것도 修養論上으로 禪學을 멀리할 것을 요구한 것이다.

그러나, 退溪는 佛敎의 근본이론인 心性說과 그 宇宙觀에 대해서는 비판하지 않고, 頓悟・靜坐도 논리적으로 비판하지 못했다고 생각한다.

Ⅲ. 栗谷의 佛敎觀

栗谷은 退溪와 더불어 우리의 性理學界의 兩大巨擘임은 말할 것도 없다. 그는 天資絶群의 聰明으로 13歲에 進士初試에 合格하고, 16歲 때, 어머니를 잃고 세상의 허무를 한탄하였다. 더우기 庶母의 성품이 悖戾無道하여 居喪中에 父子間의 離間을 부쳤다. 일찍이 불서를 읽고 불교적 세계관에 매력을 느끼면서 人生無常을 느끼는 次에 庶母의 離間 질에 견디지 못하여 三年喪이 지난 明宗 9年(A.D. 1554) 19歲 때, 홀연히 金剛山에 들어가 친척과 벗에게 편지를 내어 出家의 뜻을 굳히고 禪學에 열중하면서 호를 義庵이라 하였다. 그러나, 얼마 안되어 불교에 未審다운 점이 있어 1년만에 還京하여 舉業에 힘

씀으로써 九度壯元의 명성을 날리고 吏曹判書 大提學과 右贊成을 지내긴 했으나, 오히려 性理學研究에 뜻이 더 솔랐다.

그는 理通氣局 氣發理乘一途說을 제창하여 理氣一元論的 二元觀을 세워 七情包四端을 主唱함으로써 退溪의 理氣觀과 四七論을 反駁하고 그 方面에 大成하여 뒤에 文廟에 配享된 大哲人이었다.

그가 金剛山에 들어가 削髮했는가 안했는가 하는데 대해서는 異論이 있다. 削髮否定論者인 栗谷門의 顏回인 沙溪金長生의 冤誣를 들어 보면, 一理있는 것 같다. 沙溪가 말하기를,

“그 削髮說에 이르러서는 그 誣妄을 다하였다. 만약 그렇다면, 栗谷集에 栗谷이 老僧과 問答한 것을 기록하되, 老僧이 어찌서 措大는 俗儒가 아니로구나라고 말하였는고”

反問하였다.

이 말에도 證明이 되긴 하였으나, 金剛山에 있을 때, 禪觀을 묘사한 小品인 楓岳贈小菴老僧并序 가운데,

“중이 曰 措大는 老僧을 속이지 말라(僧曰 措大莫瞞老僧)

“그대는 俗儒가 아니로구나(子非俗儒也)”

라고 말하였으니 措大·俗儒 등 용어는 削髮하지 않은 유가에 대한 말이지 落髮한 중에 대한 말은 아니다.

당시 조선조엔 出家하자 말자 即時 剃髮하는 例는 꼭 드물고, 매개 1年 乃至 2年 뒤 마음을 결정하여 剃髮受戒하는 것이 常例였다. 특히 西山·海峰등 선비들이 出家祝髮하는 예를 보아도 금방 祝髮하지 않았다. 그러므로, 아마 祝髮하지 않았으리라 推斷할 수도 있다.

1. 下山時禪觀과 關佛

그가 金剛山을 떠나 還京하려 한 제, 당시의 禪觀을 묘사한 楓岳贈小菴老僧并序에 다음과 같이 말하였다.

「내가 金剛山에서 노닐 때, 하루는 홀로 깊은 골짜기를 들어가니 몇 십리쯤에 자그마한 암자가 하나 있었다. 老僧이 袈裟를 입고 正坐하곤, 나를 보고 일어나지도 않고, 또한 한 마디 말도 없었다. 암자안을 두루 살펴보니 다른 물건이라고는 전혀 없고, 부엌에 밥지은지도 또한 여러 날이 되었다. 내가 물기를 “여기서 무엇을 하고 있느냐” 중이 웃으며 대답하지 않았다. 또 물기를 “무엇을 먹고 요기를 하느냐” 중이 “소나무를 가리키며 말하되, “이것이 나의 양식이다” 내가 그의 솜씨를 시험해 보려고 물기를 “孔子님과 부처님은 누가 더 聖人이나” 중이 말하기를 “措大는 老僧을 회롱하지 말라” “내가 말하기를 “불교는 오랑캐의 敎로써 중국에서는 시행할 수 없는 것인가” “중이 말하기를 “舜임금은 東夷人이요, 文王은 西夷人이니 이들도 또한 오랑캐란 말인가” 내가 말하기를 “佛家の 妙한 곳이 우리 유교보다 나은 것이 없거늘 하필이면, 儒를 버리고 佛를 찾으려 하느고” 중이 말하기를 “유가에도 또한 마음이 곧 부처란 말이 있는가” 내가 말하기를

“孟子가 性善을 말할 때, 말마다 반드시 堯舜을 일컬었으니 마음이 부처란 말과 무엇이 다르랴. 다만 우리 유가에서 본 것이 더 확실한 것 뿐이다”라고 하였더니, 중은 肯定치 않고, 한참 있다 말하기를 “色도 아니요, 空도 아니란 말은 무슨 뜻인지 아는가” 내가 말하기를 “이것도 또한 앞에서 말한 경계와 같다”고 하니가 중이 꺾꺾 웃었다. 내가 말하기를 “솔개가 날아서 하늘을 떠돌고, 고기가 못에서 뛰노는 것, 이것이 색이나 空이나” 중이 말하기를 “色도 아니고 空도 아닌 것이 眞如의 本體이므로 그따위 詩句에다 비길 수 있으랴” 내가 웃으며 말하되, “이미 말이 있으면, 문득 境이 되거늘 어찌 本體라고 말하느뇨. 만약 그렇다면, 유가의 妙한 곳을 말로써 전할 수 없고, 부처님의 道도 文字 밖에 있는 것이 아니다” 중이 깜짝 놀라면서 내 손을 잡고 말하되, “당신은 俗儒가 아니구나. 나를 위해 詩로써 鳶魚의 글귀를 풀어 주세요” 내가 絶句를 한 首 지어 주니, 중이 보고난 뒤에 소매속에 넣고, 벽을 향해 돌아앉았다. 나도 골짜기에서 내려왔는데, 흐리멍덩하여 그가 어떤 사람인지 알지 못하였다. 그 뒤 3일만에 다시 가본즉 자그마한 암자는 그대로건만 중은 벌써 가버렸다.

솔개 날고 고기 뛰어 上下 갈거니,	魚躍鸞飛上下同
저것이야 色도 空도 바이 아닐레.	這般非色亦非空
심상히 빙긋웃고 내 신세보니,	等閒一笑看身世
홀로 섰네 해지는 萬木속에서	獨立斜陽萬木中

(栗谷全書上 卷一 樵岳贈小菴老僧并序 p. 12)

栗谷이 下山할 무렵엔 儒 속에 空門의 第一義 즉 第一次의 絕對統一의 原理를 內包하고, 이 몸의 고통을 벗어나기 위해 儒를 버리고 佛을 구하지 않기를 믿었다고 본다. 불교는 유교보다 妙한 곳이 없고, 이론을 전개하는데도 유교는 평이하게 說하였으나, 불교는 신비스럽고 기이하게 說하였다고 주장하였다.

중이 유교에 即心即佛이란 것이 있느냐고 했을 때도 栗谷은 孟子의 性善說이 불교의 即心即佛과 다르지 않다고 답하였다. 중이 물은 “心即佛”이란 것은 本體論(實體論)을 들었으니 心即理라고도 할 수 있다. 또 理事無礙法界觀과 事事無礙法界觀이 實相이며, 理란 宇宙萬有의 實體요, 事라 함은 現象界의 諸法을 말한다. 理와 事는 融通無礙하여 現象界의 모든 事象은 우주의 實體本性인 理에 의하여 이룩되는 것이요, 또 本體界의 無形한 理體가 事象에 의해 나타나니 이 양자가 피차에 相離해서는 그 존재성이 없다. 理事의 관계는 물과 파도와 같다. 물은 理요, 파도는 事다. 水是波 波是水이니 水波不二로 理事는 융통무애하여 現象即本體요, 本體即現象이며, 差別即平等이요, 平等即差別이다. 이것이 大乘佛敎의 根本實相이며, 이것을 설명한 것이야말로 大乘起信論이라 여긴다. 중이 철학상의 宇宙實相觀을 물으니 實相論을 답하지 않고, 孟子의 性善說로써 답하였으니 여기에 문제가 있다. 인륜도덕상의 性善說과 철학상의 實相論이 혼동되어 있다. 栗谷이 即心即佛은 性善說과 같다고 말하였는데, 철학상의 實相論과 인륜도덕상의 心性

論이 어찌 같으랴. 이것은 東問西答이다. 중이 철학상의 實相論인 即心即佛을 물으면, 栗谷도 性理學의 理氣論을 갖고 對抗해야 할 것이다. 그리고, 또 鳶飛魚躍을 非色非空에 比하고 現象即實相을 說했다고 하나, 色과 空의 概念이 鳶飛魚躍 속에 內包되어 있지 않는 것 같다. 般若心經에 “色不異空 空不異色 色即是空 空即是色”이라 하였다. 곧 “色은 空과 다르지 않고, 空은 色과 다르지 않다. 色이 곧 空이요, 空이 곧 色이다.” 色만이 空이 아니라, 色을 포함한 五陰 곧 物質的 現象과 정신적 현상 모두가 空이란 뜻이다. 모든 緣起 곧 業感緣起・賴耶緣起・眞如緣起・法界緣起로부터 생기는 一切의 法은 다 空인 것이다. 봄에 꽃을 피웠던 나무도 겨울이던 앙상한 가지만 남게 된다. 이것이 色即是空이요, 따뜻한 봄이 오면 어느덧 말라 죽은 듯한 나무에 다시 꽃이 핀다. 이것이 곧 空即是色이다. 空이라고 해서 아무 것도 없다고 생각하는 것도 잘못이지만 온 세상 어느 것이고 항상 있다고 생각하는 것도 틀린 생각이 아니라 “있는 것 같으면 서도 없고, 없는 것 같으면서도 있는 것”(如有而無 似無而有) 바로 그것이 宇宙의 實相이다. 空이라 하지만 결코 無는 아니다. 有야말로 空과 다름이 없는 有다. 그러므로 有와 다름없는 空이다. 아무래도 有라하면, 有에 사로잡히고 空이라 하면, 그 空에 사로잡히기 쉽다. 그러므로 心經에는 有에 사로잡혀 色에 執着하는 이에겐 「色即是空」이라 하고, 空에 사로잡혀 虛無에 빠지는 이에겐 「空即是色」이라고 하여 이를 깨우치고 있다. 다시 말하면, 色이란 모든 有形의 만물을 말하며, 이 만물은 因緣所生의 것으로 本來의 實有가 아니니 그러므로 그대로 空이다. 이것을 「色即是空」이라 한다. 色空不二・眞空妙有의 뜻을 말한다. 空이란 眞如實相인 空은 色인 모든 法의 差別에 있는 것이 아니고, 空의 자체 그대로가 모든 法이라고 생각한다. 宇宙萬有에 普遍하는 常住不變의 본체는 大乘佛敎의 이상적 개념이며, 大乘佛敎의 原理는 “色即是空 空即是色”에 포함되어 있다고 본다.

栗谷이 鳶飛魚躍으로써 非色非空에 比하고, 現象 곧 實相임을 說하였으나, 非色非空의 色空觀念이 그 속에 內包되어 있는가 하는것이 문제다. 굳이 解明한다면, 鳶飛魚躍 그것은 事象即色이다. 鳶飛魚躍으로 나타나게 한 理體 그것은 理體即空이다. 色인 것 같으면서 空이요, 空인 것 같으면서도 色이니, 다른 말로 하면, 있는 것 같으면서도 없고, 없는 것 같으면서 있다고 할 수 있다. 그러므로, 色空不二요, 眞空妙有라 할 수도 있다. 그러나, 鳶飛魚躍은 非色非空이니 아무것도 아니다. 自然理法 따라 그저 上下로 날고 뛰고 있으니 色空이 아니다. 우주의 이법따라 正道로 달리고 있다고 해명할 수도 있다. 行如은 現象即本體요 本體即現象이란 理事無礙法界觀으로도 풀 수 있고, 色도 아니고, 또한 空도 아니라고 하였으니 色空不二의 大乘般若觀으로도 풀 수 있다.

그러므로 栗谷은 “色即空空即色”을 은연중에 否定하려 했으나, 肯定하는 결과를 초래하였다. 다시 말하면, 불교의 논리를 否定하려다가 肯定하는 결과가 되었다. 유교에서는 周濂溪가 道家말을 빌어다가 “太極而無極”이라 주장함으로써 “有而無 無而有, 非無非有의

사상을 엿볼 수 있고, 易經에 太極에서 萬象이 발전해 갔다고 說하였으나, 色即是空 空即是色을 否定하는 논리는 아직 보지 못하였다.

栗谷은 또 下山함에 다달아

“일찌기 깊은 곳에 이르러 靜坐하고 생각을 응기게 하여 침식을 잊은지가 오래되었다. 하루는 홀연히 생각컨데, 부처가 그 제자들을 경계하되, 생각을 더하거나 덜하지 말라고 한 뜻은 무슨 뜻인가. 그 경계하는 바의 뜻을 참구하였는데, 대개 그 학문은 별다르게 奇妙한 것은 없다. 다만 이 마음이 움직이고 作爲하는 길을 끊어버리고 정신을 집중케 하여 靜極虛明한 境地에 이르게 하고자 한 것 뿐인데, 그러므로 설령 話頭를 내어 그 말대로 공부를 하게 하나, 또 사람들이 먼저 그 뜻을 알게 한즉 功을 이루어 반드시(禪工夫가) 오로지 精하지 못하고 마칠내. 얻는 것이 없음을 두려워하기에 이런 禁法을 만들어서 이를 속이는 것이다. 드디어 그 학문의 妖邪함을 의심하고, 다시 聖賢의 책을 읽고, 이를 따사히 풀고 그 聖賢說의 참됨이 나를 속이지 않음을 알고서야 비로소 이에 大悟하여 집을 꾸러 집에 돌아왔다.(栗谷全書 下 卷三十三 附錄 p.282)

라고 말하였다. 사실 禪家の “直指人心 見性成佛”은 고상한 唯心論에서 온 것이다. 坐禪도 禪宗에서 수행하는 方法인 靜慮다. 坐는 漢語요, 禪은 梵語 禪那의 준말로 梵漢兼舉語라 한다. 본교에서 戒・定・慧를 三學이라 하여 수행의 근본으로 삼으며, 菩薩修行의 종류도 布施・持戒・忍辱・精進・禪定・知慧의 六度로 나눠 禪을 필요한 수행법으로 삼았다. 入定 半跏趺坐 結跏趺坐하여 불법의 우주관을 마음에서 구하고 心性을 밝혀 진리를 깨치려고 하였다. 그러나, 栗谷의 坐禪觀은 단순한 修養靜慮의 한 方便으로 생각하고, 宋의 儒자들의 靜坐와 같이 여겼다. 禪家の 立場에서 보면, 수박겉핥기에 지나지 않고 口尚乳嗅라 여기리라. 그가 皮相的으로 본 禪을 禪의 極致라 여기고 평생토록 의심하지 않았다. 禪家は 그의 불교비평을 鐵牛上的 蚊子라고 보았으나, 그의 崇儒斥佛의 이론은 鄭三峰의 佛氏雜辨에 미치지 못하고, 理論이 未得眞이라 할 수 있다. 그의 坐禪觀도 박송이 바깥만 보고 속속에 들어 있는 달콤한 탐알의 眞味를 맛보지 못하는 것과 같다. 오직 見定이나 不見慧이니 大般若의 眞智를 보지 못하고, 理學이 禪學보다 낫다고 생각하고 下山하였던 것이다. 특히 禪宗이 世人을 迷惑케 하는 것이라 생각하고, 宣祖에게 올린 聖學輯要에 「佛者是 夷狄之怯」이란 題目아래 禪의 內質을 批判하였다.

「佛教란 것은 夷狄의 한 法이다.(昌黎文集)

勿軒熊氏는 말하되, “後漢時에 中國에 들어와서 처음엔 緣業을 논하여 愚民을 유혹하는데 지나지 않았으나, 그 뒤엔 도리어 心과 性을 說함으로써 비록 총명한 선비라 할지라도 또한 현혹되었으니 배우는 이들은 헛것 살피고 明辨하지 않으면 안될 것이라”고 하였다.

佛氏의 말은 楊子와 墨子에 比하면, 훨씬 理에 가까워서 그 害가 매우 甚하다. 배우는 사람은 마땅히 淫聲이나 美色을 멀리해야 한다. 不然이면 곧 어느 사이에 그 속에 들어가게 된다.(程氏遺書 明道先生語)

朱子(朱子)는 가로되, “揚墨은 그 이론이 얕으므로 사람들을 迷惑하지 못했으나, 佛氏는 가장 精微하여 사람들의 마음을 사로잡으므로 그 說에 따를수록 더욱 깊어져 더욱 더 사람을 害친다”고 하였다. 그러나, 程子(程子)는 말하되, 佛氏의 說은 만약 그 說을 궁구하여 取하려 하면, 그 說을 능히 公證하지 못하고, 이미 化하여 부처가 될 것이다. 그러므로, 다만 바야흐로 그 자취에서 上考할 뿐이니 그 設敎가 이와 같은즉 그 마음이 과연 어떠하리까. 진실로 그 마음은 取하되, 그 자취를 取하지 앎기는 어려우니 이 마음이 있으면 곧 이 자취가 있다.

王通은 가로되, 마음과 자취가 다르다는 것은 오로지 辭說이다. 그러므로 또한 자취에서 그것을 단정하는 것만 같지 못하니 성인과 그 말이 일치하지 않으므로 만일 일치한 곳이 있다면, 吾道에 이미 있고, 합치하지 않는 것이 있다면, 진실로 取하지 앎 것이요. 이와 같이 定해지면, 도리어 쉬울 것이다. 葉氏가 말하되, “이 말은 비록 初學者가 마음을 세움에 未定者를 위해 베푼어진 것이지만 孟子가 揚墨을 배척한 것도 또한 그 자취를 上考하여 그 마음을 미뤄 아비도 임금도 없는데까지 극진한데 지나지 앎 것이니, 이것은 진실로 異端을 辨論하는 要領이다”고 하였다.

汪氏는 말하되, “程朱 때에 유학이 또한 佛에 홀려들었는데, 지금 학자는 이에 대하여 緘口하였으니 程朱子의 功이 컸다”고 하였다.

臣이 省察하건데, “佛氏의 說은 精微한 것(最高級的) 粗雜한 것(低級的)도 있다. 粗한 것은 輪廻報應의 說으로써 죄와 복을 확장하고 어리석은 인민들을 유혹 협박하여 그들로 하여금 부처에게 供奉을 분주케 하는데 지나지 앎 뿐이다. 그 精한 것은 곧 心性을 極論하면서도 “理”를 “心”이라 하고, 心으로써 萬法의 根本을 삼고 있다. 心을 性으로 인정하고, 性을 見聞作用이 있는 것으로 관념했다. 寂滅을 宗旨로 삼아 天地萬物을 幻妄으로 인정하고, 出家를 道로 삼고, 倫常道德을 桎梏으로 여겼다. 그 用功의 要諦는 곧 文字로 세우지 앎고, 人心을 直指하여 性을 보고 成佛하는데 있으며, 頓悟한 뒤에는 바야흐로 漸修 공부를 가한다는 것이다. 만약 上根人 빼어난 사람이면 혹은 頓悟 頓修하는 이도 있다. 梁나라 武帝 때, 達磨禪師가 중국에 들어와서 비로소 그 道를 전하니 이른 바 禪學이란 것이 그것이다. 唐代에 이르러 크게 盛況을 이루어 그 무리가 천하에 퍼져 揚眉瞬目하고 棒喝大笑함으로써 교의 標章으로 삼았다. 대개 無意로써 得道로 삼되 善惡을 논하지 앎고 만약 意思로써 得道면 곧 모두 그것은 妄見이라 한다. 반드시 情에 맡겨 마음대로 행하여 意思를 쓰지 아니한 後에라사 비로소 眞見이라 한다. 여기에 미치지 못하면, 한 두句의 無意味한 狗子無佛性和 庭前栢樹子와 같은 類의 話頭로써 無限妙理인양 관념하여 드디어 큰 의문을 일으켜 이를 專心으로 궁구하고 계속 功을 쌓아서 마치 앎고 靜定한 끝에, 대략 心性의 그림자를 그럴듯한 상상속에서 보면, 드디어 그것을 시늉함으로써 마침내 豁然大悟한 양 제멋대로 미친듯이 날뛰면서 일이 끝났다고 한다. 宋初까지도 그 무리들이 오히려 극성스러웠는데, 程朱子가 맑게 제거한 뒤로는

그 세력이 비로소 쇠퇴하여 지금은 이른바 禪學이란 것이 거의 절멸에 이르렀다.」

(栗谷全書 上 卷二十 聖學輯要 p.458~459)

佛子是 夷狄之性이라 한 韓退之의 말을 小題目삼고, 中國의 勿軒熊氏·程明道·朱子王通 등의 佛敎를 배척한 말들을 간단히 들고, 栗谷自身的 排佛論을 들었다. 중국학자들의 말도 斥佛論이 매우 간략하며 극히 皮相的이었다. 揚墨은 이론이 알지만 佛의 이론은 精微하여 사람들의 마음을 사로잡았다. 특히 그 心性說은 총명한 선비도 魅了되니 깊이 살피고 明辨해야 한다고 하였으나, 佛敎의 心性論의 內容을 理論的으로 反駁한 글은 듣지 않고, 막연히 夷狄의 法으로 몰아부친 것만을 들었다.

栗谷의 論旨를 들어 批評해 보면,

첫째, 輪廻說은 粗雜하다고 말하였으나, 理論根據가 없이 粗하다고 말하였으니 說得力이 不足하다. 그러나, 輪廻辨과 因果辨은 유가 고래의 平庸說이다. 朱子는 與李伯諫書에 輪廻因果의 兩說은 非合理的이요 매우 淺薄하다고 공격하였다. 栗谷도 輪廻說로 罪와 福을 확장하여 愚民을 유혹 험박함으로써 부처에게 供奉케 했다고 非難을 퍼부었다.

둘째, 心性說은 精(高級의)한 것이라 論하면서 心即理, 心을 萬法之本으로 삼고, 認心爲性하며, 性을 見聞作用이 있는 것으로 관념하였다고 말하였을 뿐, 心性說의 未洽한 점을 具體的으로 論辨하지 않았다. 불교의 心性은 다시 말하면, 不變의 心體요, 如來藏自性清淨心이다. 華嚴經엔 「三界唯一心, 心外無別法, 心佛及衆生, 是三無差別」·「一切唯心所造」라 하였고, 起信論義記本中엔 「所謂心性不生不滅」이라 하였고, 法華玄義엔 「心性即是即空即假即中」이라 하였고, 圓覺經엔 「以淨覺知覺心性」라 하였으니 萬法이 唯心이다. 直指人心 見性成佛이라 하니 마음에서 깨치면 부처가 되므로 心即理라 할 수도 있다. 그런데, 空宗에선 一向諸法의 本原을 “性”이라 하고, 性宗은 많은 諸法의 本原을 “心”이라 하는 것을 보나, 心과 性을 區別하지 않는 것 같다. 그러나, 儒에서는 心과 性을 구별하되, 性은 天理가 사람에게 賦與된 것이요, 心은 形氣와 性을 兼하여 一身을 主宰한 것이라 보기 때문에 盡心知性이라 할 수 있다. 心은 知覺이 있어 作用하지만 性은 知覺도 없고 作用도 없다. 그러므로, 마음이 理에 따라 움직여 天理의 性을 실현한다. 이렇게 朱子가 答徐子融書에 설명한 것을 鄭三峰이 援用하여 佛이 理와 氣의 구별을 모르고 마오로써 即性即理로 봄을 공격하였다. 栗谷도 心과 性을 그렇게 생각하였다. 栗谷은 말하기를 “大抵 未發은 곧 性이요, 已發은 곧 情이며, 發하여 商量을 해야려 비교하면, 意가 된다. 心은 性情意의 主이므로 未發已發과 그 計較商量하는 것을 모두 心이라 이룰 수 있다”(栗谷全書 卷九 答成浩原) 四端七情은 性發爲情의 情으로서 性이 發한 그대로이다. 人心道心은 心發爲意로서 人心과 道心은 相對的이어져 或先或後하는 것으로 서로 兼攝할 수 없고, 서로 終始할 뿐이다. 그래서 七情包四端이며, 四端은 七情中の 善一邊만을 指稱한다. 다시 말하기를 “四端은 七情의 善一邊이요, 七情은 四端의 總會者다”(栗谷全書 卷十 答成浩原 第二答書) 心은 性情意의 主宰로서 心發爲意며, 七包四의 논리로

써 七情을 四端에 分配한 것이다. 栗谷은 心卽性이 아니고, 性이 見聞作用이 있는 것이 아니라고 생각했다.

셋째, 出家와 絶人倫인데, 祝髮爲僧者에 대하여 批判하였다. 佛道를 닦아서 自覺覺他케 하기 위해 出家하여 天倫을 벗어나는 것을 非難하였다. 隨緣의 存在를 깨치고 理事無礙觀을 갖고 마음에 富를 누림으로써 生老病死에 허덕이고 있는 衆生을 濟渡하기 위한 方便으로 天倫과 인연을 끊고 出家하였다. 그러나, 유가의 입장에서 보면, 出家하여 人倫을 저버렸다고 볼 수도 있다.

넷째, 不立文字見性成佛과 頓悟漸修는 禪學의 本領인데 上根人은 이런 경지에 이르는 이도 있다고 인정하면서 反駁論理는 전개하지 않았다.

다섯째, 妄見과 眞見이 있다. 無意로써 得道로 삼되 善惡을 논하지 않고, 意思로 得道면 곧 妄見이라 하고, 任情直行하여 不用意思然後라사 眞見이라 하니 그 말뜻 속에 그런 견해가 옳겠는가라는 것이 內包되어 있다.

여섯째, 狗子無佛性 庭前柏樹子란 話頭로서 入禪後 靜定한 끝에 心性의 그림자르 근사한 상상속에서 보면, 大悟한 양 미친듯이 날뛰면서 일이 끝났다고 논하였다. 坐禪客의 보통사람은 이런 見性覺悟에서 끝났다고 보고 있으나, 그것은 野狐禪에 지나지 않는다. 想像의 心性影子가 나약한 사람의 信念위에 힘을 주지 않을가. 任情自恣하여 깨힘의 臭氣가 紛紛한 이는 깨달음의 경지에 이르지 못한 것이다. 진실한 覺者는 萬行이 하나요 天然에 내쳐 神光이 밝아서 靜 속에 湛然한 靈光이 스스로 바깥으로 흘러 넘쳐 隨緣의 存在를 알 뿐이다. 이와 같은 높은 경지에 이른 覺者禪客을 栗谷은 못보았던것 같다.

일곱째, 寂滅을 宗旨로 天地萬物을 幻妄으로 인정했다고 말했을 뿐 그 논리의 옳지 못함을 立論하지 않았다. 적멸은 涅槃(Nirvan)의 譯語로 그 體가 寂靜하고 一切의 相을 떠난 것이다. 智度論論 五十五에 「三毒과 諸戲論을 滅하므로 寂滅」이라 하였다. 生死의 苦에 대하여 涅槃을 樂으로 삼는다. 涅槃은 一切差別의 相을 떠나면 寂滅無二라 한다. 圓覺經에 「圓覺普照 寂滅無二」라 하였고, 涅槃經에 「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅爲樂」이라 하였다. 一切의 相을 떠나면(去相) 寂滅이 되므로 곧 모든 번뇌를 해탈하여 不生不滅의 法을 체득한 경지이다. 이 불교는 寂滅을 종지로 삼고, 萬象이 幻妄한 것으로 인정함으로써 出家를 道로 삼고 倫常을 桎梏으로 여겼다고 論하였다. 萬象이 허망된 허깨비와 같은 존재라고 하였다. 金剛經에 「一切有爲法如夢幻泡影」이라 하였고, 圓覺經에 「認妄爲眞 雖眞亦妄」이라 말하였다. 浮休大師의 臨終偈에 「七十餘年遊幻海 今朝脫殼返初源」이라 하였으므로 現象界를 꼭두각시 세상(幻海)이라 여겼다. 寂滅의 法을 체득하고 萬象을 幻妄한 세계로 인정하는 論理를 栗谷은 이론적으로 反駁하지 않았다. 다만 그러한 宗旨아래 儒家가 존중하는 人倫을 저버렸다고 공격하였다.

栗谷은 儒家의 입장에서 불교를 酷評하였으므로 公正性을 얻지 못하였다. 佛家の 안목으로써 그 비판을 검토하면, 매우 皮相的見解다 할 수 있다. 불교의 장점 결점을 조

목조목들어 이론적으로 반박하지 못하고 추상적으로 批判한데 불과하다. 鄭三峰의 佛氏 雜辨도 朱子의 불교배척 이론을 빌려 불교를 배척한 이론적 문자이긴 하나, 미숙한 점이 많고 불교의 핵심논리를 창의적으로 반박하지는 못했다. 그러나, 우리나라의 이론적 불교배척 논문으로서는 首位에 속한다. 栗谷도 그 埒內를 벗어나지 못하였다. 그러나, 栗谷은 어느 정도 불교를 알고 있으면서도 굳이 酷評을 가한 것은 時代 潮流에 따른 自己辨護에 지나지 않는다.

新羅·高麗는 불교를 國敎로 삼아 儒佛이 表裏가 되어 서로 발달해 갔으나, 麗末에 이르러 불교가 부패타락할 때, 性理學이 傳來되자 유학자들의 斥佛소리가 높아져 가고 있었다. 그 때, 易姓革命이 일어나, 조선이 건국되자 崇儒闢佛을 國是로 삼았기에 所謂 性理學이 학계를 風靡하였다. 이에 유학자들은 불교뿐만 아니라, 老莊學·陽明學 등 모든 異端의 敎學을 배척함으로써 他學問의 발달은 阻止當하고 말았다.

2. 理通氣局說과 華嚴哲學

栗谷은 불교를 배척하였음에도 不拘하고, 그의 理氣論이나 其他 論理 속에 불교에서 받은 영향이 꽤 많다.

그의 理通氣局說도 불교의 華嚴哲學의 理事와 通局을 연상케 한다.

“理氣는 원래 서로 떨어지지 않고 一物인 것 같으나, 그 구별되는 것은 理는 無形이며, 氣는 有形이다. 理는 無爲(無作用)하나, 氣는 有爲(有作用)하다. 無形無爲하고서 有形有爲의 主가 된 것은 理요, 有形有爲하고서 無形無爲의 器가 된 것은 氣다. 理는 無形이나, 氣는 有形하므로, 理는 通하고, 氣는 局限한다. 理는 無爲하나, 氣는 有爲하므로, 氣가 發하면, 理가 乘한다. 理通한다는 것은 무엇을 말하는가. 理는 本末도 先後도 없다. 本末도 先後도 없으므로, 아직 應하지 아니해도 先이 아니요, 이미 應해도 後가 아니다.(程子說) 이런 까닭으로, 理가 氣를 타고 流行하여 千差萬別로 나뉘었다 할지언정 그 本然의 妙理는 없는 데가 없다. 氣가 偏(은전치 못하고 편벽함)한즉 理도 또한 偏하나, 偏한 것은 理가 아니라 氣요, 氣가 全한즉 理도 또한 全하나, 全한 것은 理가 아니라 氣다. 淸(맑음)·濁(혼탁함)·粹(순수함)·駁(반박함)·糟粕(찌꺼기)·煨燼(재)·糞壤(거름)·汚穢(오물) 속이라 할지라도, 理는 어디든지 있지 않은 곳이 없고 각각 그 性(거름재 따위)을 이루고 있으나, 그 本然의 妙는 곧 自若함을 害치지 못한다. 이것을 理通이라 이른다. 氣局이란 무엇인가. 氣는 벌써 形迹을 거렸으므로 本末이 있고 先後가 있다. 氣의 根本인즉 湛一淸虛할 뿐이니 어찌 일찌기 糟粕·煨燼·糞壤·汚穢의 氣가 있으리오. 다만 그것이 升降飛揚하면서 아직 일찌기 쉬지 않으므로, 參差不齊하여 千差萬別로 가지가지의 변화가 생긴다. 이에 氣가 流行할 제, 그 本然을 잃지 않은 것도 있고, 그 本然을 잃는 것도 있으니 이미 本然을 잃으면, 本然의 氣는 벌써 存在한데가 없다. 偏한 것은 偏氣요, 全氣가 아니고, 淸한 것은 淸氣요, 濁氣가 아니다. 糟粕과 煨燼은 찌꺼기와 재의 氣요, 湛一淸虛한 本然의 氣가 아니다. 理가 萬物에 있어 그 本然의 妙가 어디나 存在하고 있지 아니함만 같지 못하나, 氣는 그렇지 않으니 이것이 이른 바 氣局이다.”(栗谷全書 上 卷十 答成浩源 pp. 208~209)

理는 萬象의 參差不齊한 속에서도 自若함으로써 永久不變性和 普遍性이 一貫되어 있다. 宇宙萬物의 本體를 理로 한다면, 그 理는 無礙로 通해 그 本然의 妙를 갖고 있지만 氣는 단들의 差別化와 有限性 局限性 個別性을 드러내어 現象의 參差不齊를 主宰하므로 局礙가 많다. 그 氣局의 局限性 때문에 氣의 本인 湛一淸虛의 氣는 多有不在하고, 또

그 氣局은 生滅變化無雙하다. 栗谷의 理通氣局說은 理事와 通局과 髣髴하다.

華嚴經清涼疏 속에는 “**理事**”에 대한 설명이 全篇을 꿰뚫고 있다.

「**理隨事變則一多緣之無邊 事得理融則千差涉入而無礙**」

라 하였다.

理가 事를 따라 변화하면, 一多의 緣起가 그지없고, 事가 理를 만나 圓融하면, 千差萬別이 한데로 모여들어 바깥 모든 경계에 장애되지 않고 自由로워진다. 義湘祖師의 法性偈에

「**法性圓融無二相 諸法不動本來寂…… 生死涅槃相共和 理事冥然無分別**」

이라고 하였다. 生死와 涅槃의 두 경계가 서로 같은 한 가지 바탕이며, 本體와 現象의 分別이 뚜렷해도 있는듯 하면서도 없고 없는듯 하면서도 있어 分別이 없는 경계라고 주장하였다. 또 華嚴大疏卷二에 理事無碍의 十門을 들었는데, 理와 事와의 관계를 十門을 세워 설명하였다. 理는 絶對平等의 本體요, 宇宙萬有의 實體며, 事는 相對差別의 現象이요, 宇宙萬象의 動的 現象이다.

① 理偏於事：一眞法界의 理一切가 事法에 偏在되어 있다. 그러나, 理는 分限性이 없고, 事는 分限性 局限性이 있으나, 事가 理에 即(滿)하면 또 分限性이 없다. 그러므로, 하나 하나의 微塵에 眞理가 具足한다는 것이다.

② 事偏於理：理既偏事하고, 事亦偏理한다. 分限性 局限性 差別性이 있는 事로써 分限性 局限性 差別性이 없는 理를 갖추므로 一微塵法界에 偏在한다.

③ 依理成事：眞如의 理에 의해 萬象의 差別性인 事를 이룬다. 그 事에 別體가 없고, 오로지 所以然 存在(sein)의 理를 攬要하고 이루어진다. 理가 事를 主宰한다고 해석된다. 물결이 물에서 일어나는데, 물이란 本體에서 물결이란 現象이 일어난다는 것과 같다. 물없이는 물결이 일어나지 못한다. 물과 파도는 元不相離다.

④ 事能顯理：理는 形相이 없고, 無爲하니 事에 即하여 밝아진다. 事가 理를 타고 主宰하여 이루어지던, 理는 그 事에 의지하여 이루어진다. 파도(물결)란 現象이 다하면 물이란 本體가 存在한다.

⑤ 以理壽事：事란 現象 差別象에 理가 packed 있는데, 事相 그 자체는 局限性 有限性을 지니고 있으므로, 永遠不變의 理를 타고 있으니 모두 理뿐이다. 般若波羅蜜多心經에 “空中無色無受想行識”을 말한다. 事는 理에 全壽된 것이다.

⑥ 事能隱理：形而上學的 理가 벌써 인연따라 形而下學的 事란 現象을 이루고, 事가 作用하여 理를 태웠다고 본다면, 물이 파도란 事를 이루고, 물이란 理가 裏面에 숨어 主宰하고 있는 것과 같다.

⑦ 眞理理事：眞如의 理가 곧 現象의 事다. 眞如의 理밖에는 事相이 없다. 水即是波 波

外無水라 할 수 있으므로, 般若心經에 말하는 “空即是色”이 그것이다.

⑧ 事法即理：宇宙의 一切事法이 원래부터 自性이 없고, 隨緣으로 말미암아 現象이 나타난다. 인연으로 생겨난 一切의 事法은 모두 理요, 空인 것이다. “있는것 같으면서도 없고, 없는것 같으면서도 있는 것” 이것이 바로 世上의 實相이다. 有야말로 空과 다른없는 有인 것이다. 그러므로 事法即是眞性이요, 眞性外無事法이니 般若心經의 色即是空이 그것이다.

⑨ 眞理非事：事相이 眞理이긴 하나, 이것은 事相은 아니다. 理가 眞性으로써 모든 諸相을 끊어버리고, 事相이 妄想으로 萬象의 差別性을 나타낸다. 眞妄이 다르긴 하나 妄이 眞의 妄과 다르다고 본다면, 물의 本性은 곧 파도의 動相이 아닌것과 비슷하다.

⑩ 事法非理：理性은 本體・平等이요, 事相은 現象・差別이다. 性相이 다르지만, 動體가 事로서 現象事相이므로 파도의 動相은 물의 本性이 아니다. 모든 理의 事가 곧 理가 아니다. 그러나, 불교의 敎理를 緣起와 實相으로 나누어보면, 그 實相엔 事法界觀(小乘)・理法界觀(權大乘)・理事無礙法界觀・事事無礙法界觀(實大乘)이 있다. 法界緣起의 分類에 의해서 宇宙萬有의 眞相을 관찰해 보면, 위의 네가지 法界觀이 있다고 보는 것이다.

① 事法界觀：이것은 과거・현재・미래(前際・中際・後際)인 三世를 亘하여 常存하고 하는 小乘有部說이 이에 속한다. 불교에서는 인간의 실체를 인정하지 않고, 法이란 위에서 세운 觀點이 三世라 할 수 있다. 이 事法界觀은 宇宙萬象의 객관적 존재아래 인간의 心身은 五陰假和合으로 無我를 주장하지만 저 五陰의 實存아래서 宇宙萬象을 五位七十五法으로 나누어 곧 현상계의 모든 法이 千態萬象으로 가지가지의 差別性 個別性을 이루어 그 수가 限없는 것을 말한다. 三世에 亘하여 常存하면서 時空的 局限性이 있으나, 局局無礙한다. 形而下的이면서 生滅變化無常하고 特殊個別性을 지니고, 그 數가 無限하다. 萬象의 差別化로 分化凝集함으로써 萬物을 生生形成한다.

② 理法界觀：事法界觀의 法體實有에서서는 自我란 것은 실지로 존재한 것이 없고, 다만 色・受・想・行・識의 五蘊이 잠간 和合한데 지나지 않는다고 보았다. 五蘊이 있는 것 같이 말하였지만 理法界觀에서는 五蘊도 있는 것이 아니다. 宇宙는 超絶無相하여 一切皆空이라 한다. 그래서 三論宗・成實宗・天台宗에서 眞如의 理만이 있다고 한다. 觀念의 存在로서의 理는 時空을 超越한 形而上者에 無形無相으로 絶對不變 恒存不變性이다. 有形有相有爲可變의 現象을 觀하는 形而下的 事法界觀에 反하여 理法界觀은 無形無相無爲恒存不變의 本體理體를 觀한 形而上的 觀念의 存在라 할 수 있다.

③ 理事無礙法界觀：理는 宇宙萬象의 絶對平等의 本體(實體)요, 無形無爲며 形而上者다. 事는 宇宙萬象의 相對的 現象이며, 有形有爲며 形而下者다. 理와 事는 融通無礙하여 現象界의 모든 事象이 우주의 本體實體인 理에 의해서 이룩되는데, 本體界의 無形無爲한 理는 事に 의하여 顯現되므로 이 兩者는 과차에 서로 떨어져 있어서는 그 存在性

이 없는 것이다. 理事의 관계는 水와 波에 비유하면, “水는 理, 波는 事”라 할 수 있다. 물을 떠나서 파도가 없고, 파도를 떠나서 물이 없는 것과 같다. 千差萬別의 差別性 個別性을 지닌 事相이 그대로가 絶對平等의 本體인 理요, 絶對平等의 理體 그대로가 即 千差萬別의 事相인 現象이라 할 수 있다. 事法界觀은 파도를 보고 그 현상(事)에 치우쳐 그것이 물(理)임을 잊은 것이요, 理法界觀은 理(實體)에 치우쳐 물(理)인 것만 알고 파도(事)가 있는 것을 잊어버린 것이다. 그러나, 水波不二의 理事關係는 融通無礙하여 現象則本體요, 本體即現象이며, 差別即平等이요, 平等則差別이라 할 수 있으니 이것은 大乘佛敎의 根本이라 하겠다.

또 釋門歸敬儀中에 「入道多門不過理事 理謂道理 通聖心之遠懷 事謂事局 約凡情之延度」라고 잘 표현하였다. 그러므로, 理는 道理며, 事는 事局 事相이라 한다. 이를 眞俗에 配한다면, 理를 眞諦로 하고, 事는 俗諦라 할 수도 있다. 華嚴思想의 理事는 또 法性(理)과 緣起(事)로도 말할 수 있는 것인데, 法性和 緣起는 相離해 있는 別個의 것이 아니고, 同一存在의 兩面性을 지니고 있다고 할 수 있다.

④ 事事無礙法界觀: 事事 그것은 理事無礙法界中の 理가 事に 온전히 배앗겨 곧 事全奪於理 상태로 現象界의 事事物物 塵塵法法의 差別性 個別性 可變性 그대로 相即相入하고 서로 融通함으로써 아무 장애도 없고, 아무 거리낌도 없이 곧 바깥 모든 경계에 장애되지 않고 자유로운 것을 말한다. 宇宙萬象이 그 本體에 있어서는 唯一無二란 것이니 파도란 事는 그 근본물인 理體(本體)란 것과 같다. 그래서 萬物一體라 할 수 있고, 모든 事(파도)와 事(파도)는 서로 장애되지 않고 서로 圓融하여 서로 영향을 주는 것처럼 모든 萬象 곧 事事는 서로 밀접하게 관계되어 있으므로 萬物相關이라 할 수 있다. 理事無礙에서 本體即現象이요, 現象即本體이니 唯一無二한 萬物一體라 보았으니 萬物相關의 理에서 形成된 것이라 생각한다. 그래서 萬物相關의 理를 통해서 事와 事 곧 파도와 파도가 無礙한 것을 말한다.

栗谷의 理도 華嚴의 理와 같고, 또 氣도 華嚴의 事와 같다고 볼 수 있다. 그러므로 栗谷의 理通氣局說도 華嚴哲學에서 영향받아 이룩되었다고 본다. 理通氣局의 通局도 華嚴의 通局無礙 局局無礙에서 由來된 것이다. 通이란 것은 作用이 自在하여 無礙한 것이니 佛 菩薩의 所得이니 神通・通力이 그것이다. 大乘義章 二十卷에 「作用無壅 名之爲通」이라 하였다.

華嚴經에 十通을 說하였는데, “一, 他心, 二, 天眼自在清淨通, 三, 宿住智通, 四, 知劫智通, 五, 天耳智通, 六, 無體性智通, 七, 善分別語言通, 六, 色身智通, 九, 一切法通, 十, 滅定智通이 그것이다.

栗谷의 理通氣局說은 任鹿門의 氣一分殊說과 함께 우리의 性理學史上에 한 素渚波를 세웠다.

「理氣의 說은 綱領이 이미 합치되었으니, 小小한 차이는 길이 분별하고 汲汲하게 합치됨을 구하지 않아도 오래되면, 반드시 자세히 이해될 때가 있을 것이다. 저윽 때 말쟁이 많던 辨論은 대체로 서로 뜻을 알지 못한데에서 나온 것이므로, 생각해 보니 우습다. 理通氣局은 요컨대, 本體上에서 말한 것이요, 또 本體를 떠나서 따로 流行을 求할 수도 없는 것이다. 人의 性은 物의 性이 아니니까, 이것은 氣의 국한된 것이요, 人의 理가 곧 物의 理이니까, 이것은 理의 通한 것이다. 方圓의 器는 같지 않으나, 器中의 물은 한가지며, 大小의 瓶은 같지 않으나, 瓶中의 빈 空間은 한가지요, 氣의 根本이 한가지인 것은 理가 通한 때문이요, 理가 萬가지로 나누어진 것은 氣가 국한된 때문이다. 本體속에 流行이 갖추어졌고, 流行속에 本體가 들어 있으니, 이로 미루어 보면, 理通氣局說이 과연 한쪽으로 떨어졌는가. 先儒들이 愛는 仁이요, 宜는 義이라고 정의한 것이 여러번이나 어찌 일찌기 이로써 이치를 논하지 않았는가. 이것은 길이 생각하고 연구할 문제요, 또한 억지로 합치할 수는 없다.」(栗谷全書 卷十 與成浩源 p. 25~216)

여기 理通氣局說은 理一과 氣分殊로 종합하여 理一氣分 곧 이른바 理一分殊를 氣分과 잘 조화시켜 표현한 것이라 생각한다. 앞에서 말했지만 理通氣局說은 華嚴哲學의 영향을 입은 것인데, 理通의 通은 理가 無形無爲의 存在이므로 自在無礙하여 萬有의 本體로 貫通되어 있다. 그러므로, 時空을 초월한 形而上的 主宰者로 絕對不變性을 가진다. 그러나, 氣局의 局이란 것은 有形有爲의 質料性的 存在인 氣는 形而下的 現象者로서 集散可變性 特殊個別性을 지녀 時空의 制限 局限을 가진다. 그러므로, 華嚴의 理事無碍十門中에 「依理成事・事能顯理・事能隱理」등과 理事無碍法界觀을 보면, 분명히 栗谷의 理나 華嚴의 理가 다르지 않고, 또 그의 氣도 華嚴의 事와 다르지 않다. 華嚴의 理도 無形の 存在로 絕對不變의 本體(實體)요, 形而上的 主宰者나 事(氣)도 有形の 存在로 相對的 集散可變性的 現象이요, 形而下的 器材者라 할 수 있다. 栗谷이 太極을 本體(本然)와 現象(流行)으로 나뉘어 體와 用으로 구별하여 말하기를

“本然이란 것은 理之一이요 流行이란 것은 分之殊다.”(栗谷全書 卷九, 答成浩源)

“一本之理는 理之體요, 萬殊之理는 理之用이다”(栗谷全書 卷十二, 答安應休)

다시 體와 用은 不離하므로 體用一源임을 말하기를

“本體之中에 流行이 갖추어져 있고, 流行之中에 本體가 있다”(同上 卷十 與成浩源)

理一과 理分殊를 종합하여 理는 一이면서 分殊(萬殊)란 理一分殊說을 해명하였다. 이 理一分殊說은 理를 中心으로 理一과 理分殊를 體用一體, 그러므로 本體即現象 現象即本體의 입장에서 說破하였다고 본다. 그러나, 華嚴의 理事無礙觀의 理事關係를 水와 波로 비유하면, 水는 理(本體)요, 波는 事(現象)이라 하겠다. 水를 떠나서 波가 없고 波를 떠나서 水가 없다. 水波는 不離의 관계에 있으니 現象인 千差萬別의 事相이 本體인 理體요, 絕對平等的 本體인 理體가 그대로 事相인 現象이다. 그러므로 本體即現象이요, 現象即本體라 할 수 있다. 또 理即事 事即理로 표현할 수 있다. 그러나, 栗谷도 理一分殊說을 주장하면서 本體即現象 現象即本體란 논리와 體用一體의 논리는 거의 같다. 大乘起信論에는 體・相・用을 제기했으나, 二大分하면 體用論理가 되는 것이다.

3. 理氣詠과 佛敎

栗谷이 牛溪에게 준 理氣詠을 들어 보면,

元氣何端始 無形在有形 窮源知本合
沿派見精群 水逐方圓器 空隨大小瓶
二歧君莫惑 默驗性爲情(栗谷全書 卷十 理氣詠 呈朱溪道兄 p. 207)
元氣가 어디에서 비롯했는가,
無形이 有形에 所在하였네,
根本을 궁구하면 本合을 알고,
流派를 따르면 群精을 보리.
이 물은 따르누나 方圓 그릇에,
저 空은 따르누나 小大의 瓶에.
그대는 魅惑달라 理氣互發에,
묵묵히 체험하라 性이 情된을.

首聯에서는 無形의 理가 有形의 氣를 乘宰한다고 말하였으니 退溪의 理發氣隨는 잘못
이고, 氣發理乘만이 옳다는 것으로 해석된다. 頷聯에서는 근원을 궁구하면 本來合한 것
임을 알것이라 하면서 그 아래 註에 理氣가 本來 合한 것이요, 始合의 때가 따로 있는
것이 아니다. 理氣를 둘로 나누고자 하는 사람은 모두 그 道를 모르는 사람이라 하였으
니 생각컨대, 栗谷은 理를 形而上 氣를 形而下로 보며, 理氣는 元不相離로서 不離이기
에 理氣之妙를 一體兩面으로 보았던 것이다. 또 理氣를 둘로 나누어 四端은 理發, 七情
은 氣發로 分屬하는 것은 옳지 않다는 생각으로 풀이된다. 派에서 갈려 나온 갈래를 따
르면 群精을 볼 수 있다고 하면서 아래 註에 理氣가 原一이나 나누어져서 陰陽 五行의
精이 되었다고 하였다. 頸聯에서는 물은 그릇따라 모나고 둥글고, 空은 瓶을 따라 적고
커진다고 말하고는 自註에다가 理가 氣를 타고 流行할 제, 參差不齊者 곧 千差萬別 있
음이 이와 같다. 空瓶之說은 불교에서 나왔고, 그 비유가 친절하므로 인용했다고 하였다.

尾聯에는 退溪의 理氣互發說에 미혹되지 말고 性이 發하여 情이 됨을 숙고하라고 했
다. 性이란 것은 理氣가 合한 것이며, 理가 氣中에 있는 然後라사 性이 되는 것이다.
子思와 孟子는 本然의 性을 말하고, 程子와 張子는 氣質의 性을 말하였는데, 실로 一性
이나 所主之言이 다를 뿐이다. 性은 하나뿐인데 “情에 理發(四端) 氣發(七情)의 구분이
있다”고 하는 것은 性을 안다고 하겠느냐고 論하면서 退溪說을 反對하였다.

이 理氣詠中에 頸聯「水逐方圓器 空隨小大瓶」이라고 읊은 것은 무엇을 말한 것인가.
물은 理(本體)요, 器는 氣(現相)라 할 수 있다. 理가 諸現象에 나타나는 差別性個別性
을 方圓器와 小大瓶에 비유한 것이다. 理(本體)인 물이 氣(現象)인 方圓의 그릇을 타고
個別性 差別性을 나타내는 것이니 華嚴의 事能顯理 事能隱理와 비슷하다. 특히 空隨小
大瓶이란 비유는 그의 自註에도 불교에서 얻었다고 하였다. 불교에선 空은 理體의 空寂

이며, 因緣所生의 法, 實體(substance)없는 空이다. 大乘義章에 「空者就理彰名 理寂名 空이라 하였으니 여기 空도 理寂(理)에 비유한 것이라면, 瓶은 氣(現相)라 할 수 있다. 理(本體)인 空이 氣(現象)인 小大瓶을 타고 個別性을 나타내니 역시 華嚴의 理事關係의 事能顯理 事能隱理와 비슷함을 再確認한다. 栗谷이 말한 理와 氣는 華嚴의 理와 事に 해당하며, 또 딴 말로 표현하면, 그 理는 法性과도 같다. 그 法性是 圓融無二相이다. 그 法性是 개별의 本性인 동시에 差別性 個別性이면서 本爾本然의 平等性 곧 差別即平等 平等即差別이 眞理即事 事法即理라 할 수 있고, 우리 눈에 나타나는 모든 모습은 現相(爲物身)이라 한다면, 눈에 보이지 않는 物자신의 眞如를 實相(實相身)이라 할 수 있으니 이 兩性 兩相 兩身은 결국 別物이 아닌 物의 兩面性이므로 元不相離의 存在다. 栗谷이 理氣는 元不相離不雜이므로 理氣之妙를 一體兩面으로 본것과 거의 같다. 그러므로, 栗谷은

「대저 理란 것은 氣의 主宰요, 氣란 것은 理의 所乘處다. 理가 아니면, 氣가 根抵할 데가 없고, 氣가 아니면, 理가 依着할 데가 없다. 벌써 二物도 아니요, 또 一物도 아니다. 一物이 아니므로 一而二요, 二物이 아니므로 二而一이다.」(栗谷全書 卷十 答成浩源)

라고 것도 同一存在의 兩面性인 동시에 空(無)과 色(有)이 서로 의지하고 서로 即하여 圓融無礙交澈無二한 境地에 自達할 제, 그것은 眞空의 有, 盡有의 空으로서 眞空妙有가 된다. 말하자면, 있는 것 같으면서 없고, 없는 것 같으면서 있는 논리가 설립될 지 모른다. 이것 역시 同一存在의 兩面性을 표현한 것이라 할 수 있다.

華嚴哲學의 宇宙觀은 理事十門으로 宇宙自然을 돌고, 一心法界觀으로써 人間存在를 풀어내었다. 栗谷도 그 性理學에서 宇宙萬象을 理氣로써 풀어내고, 그 원리를 갖고, 人間存在를 풀어내었다고 볼 수 있다. 그 原理展開方式과 基本은 같다고 하겠다. 그래서 栗谷은 朱子의 이른바 「不可分開와 決是二物」을 중합 止揚하여 理氣의 不相離 不相雜을 동등히 주장하는 동시에 主理主氣의 사상을 一蹴하고 理氣之妙와 理氣一임을 말하였다.

「理氣之妙는 難見이요, 또한 難說이다. 대저 理之源도 하나뿐이요, 氣之源도 하나뿐이다. … 氣도 理를 不離하고, 理도 氣를 不離한다. 대저 이와 같은즉 理氣는 一이다.」(栗谷全書 卷十 答成浩源)

「理와 氣는 渾然無間하고 원래 不相離하므로 이것을 가리켜 二物이라 할 수는 없다. 그러므로 程明道가 이르기를 “器亦道요, 道亦器”라 하였다. 비록 不相離라 할지언정 渾然한 속에 참으로 不相雜하므로 이를 가리켜 一物이라 할 수도 없다.」(栗谷全書 卷二十 聖學輯要二)

그러므로 栗谷의 理氣一元的二元觀은 불교철학에서 얻은 것이 많다고 할 수 있다.

4. 氣發理乘과 華嚴哲學

栗谷이 말하기를

「理는 無形이요, 氣는 有形이며, 理는 無爲요, 氣는 有爲다. 無形無爲나 有形有爲의 主宰者가 되는 것은 理요, 有形有爲나 無形無爲의 器材者가 되는 것은 氣다. 理는 無形이요. 氣는 有形이다. 그러므로, 理는 通하고, 氣는 局한다. 理는 無爲하고 氣는 有爲하므로, 氣는 發하고 理는 乘한다.(栗谷全書 卷十 答成浩源)

이처럼 栗谷은 無形과 有形의 差異를 理通과 氣局의 相異로서 설명하고, 無爲有爲의 구별으로써 氣發理乘을 설명하였다. 發은 可變으로서 局限局定의 뜻이요, 乘은 內在貫通하며 主宰하는 뜻이라고 여긴다.

栗谷은 退溪가 四端은 理發而氣隨之하고, 七情은 氣發而理乘之라 한것 중에 氣發理乘만은 옳다고 주장하면서 七情뿐만 아니라, 四端도 氣發理乘이라 주장하고, 天地의 化도 氣化理乘之라고 高唱하였다.

栗谷은 天地造化도 氣化理乘이라 단정하였다. 人間 存在의 이치나 宇宙存在의 이치가 다 理化理氣이라 斷定하였다.

「天地의 化는 곧 吾心の 發이다. 天地의 化에 만약 理化者 氣化者가 있다면, 吾心도 또한 理發者氣發者가 있으리라. 天地에 벌써 理化氣化의 다름이 없을진대 吾心에 어찌 理發氣發의 다름이 있으리오. 만약 吾心이 天地의 化보다 다르면 나의 알바가 아니다.(自註에 이 단계는 가장 깨쳐야 할 곳인데, 예서 契合하지 못하면, 歸一의 기약이 없을가 두렵다.)

栗谷은 天地의 化와 吾心の 發도 다 氣化 氣發로 되어 있다는 주장이다.

自然의 氣化論理가 吾心の 發로 通해졌다고 본다. 그런데, 栗谷은 理를 形而上·無形·無爲·無化·不變, 氣를 形而下·有形有爲·發動·有變의 것으로 인식하고, 모든 事物現象과 動的現象의 총화를 氣로 보는 동시 氣内に 內在한 主宰의인 원인과 기본원리를 理라고 규정하였다. 理와 氣는 一體兩面性으로 분석하면, 二物인 것 같지만 融合한 관계에서 보면, 一物인 것이다. 그러므로, “一而二 二而一”라 할 수 있다. 그래서 萬物의 現相은 氣發理乘으로 成立되어 있다고 보고, 그 天地의 化法을 人間の 心發로 一貫케 하였다. 다시 말하면, 自然의 理法을 理氣로서 끌어내고 그 원리로 人間心性을 풀었다.

華嚴哲學의 理(理)와 事(氣)로 본다면, 理는 宇宙의 本體(noumenon)로서 경험적 인식을 초월한 常恒不易·普遍平等의 眞體요, 無化의 眞如다. 그러므로, 栗谷이 말한 無爲·無形·無化·不變·形而上으로 본 理와 다름없다. 또 有爲의 形相을 事로 보았는데, 이 事는 事物現象·差別性·個別性を 보이니 可變性·發動性·生滅性を 나타낸다. 그러므로 栗谷이 말한 有爲·有形·發動·有變·形而下로 본 氣와 다름없다. 그런데, 理는 물과 같고 氣는 파도와 같다. 平等의 理, 本體인 理에 即하여 萬差의 事가 있다. 萬差의 事に 即하여 平等의 理, 本體의 理가 있다. 이 理事交徹圓融의 義로 觀覽됨을 理事無礙라 하였다. 栗谷이 氣가 發動하고, 理가 이에 탄다는 氣發理乘의 乘은 理가 內在貫通하며 主宰한다고 해석된다. 氣가 發動하고 거기에 理가 內在하고 主宰한다는 뜻이다. 이것을 氣發理乘이라 주장하였다. 이것도 華嚴에서 말하는 事能顯理·事能隱理의 논리

와 거의 비슷하고 볼 수 있다. 事能顯理를 보면, 無形의 理가 事에 即하여 밝아진다. 有形의 事가 發動하여 이미 理를 타고 이루어지던 理는 곧 事를 타고 나타난다. 또 여기 顯理의 顯은 栗谷의 理乘의 乘의 主宰와 비슷하다. 또 事能隱理를 보면, 理는 이미 隨緣으로 事相을 이루게 하고, 事가 發動하여 理는 內在하고 貫通한다. 隱理의 隱은 栗谷의 理乘의 乘의 內在貫通과 비슷하다.

또 栗谷의 理氣分析法과 合一法이야말로 理氣의 妙를 이룬다. 理는 普遍的 抽象的 無活動의 內在的이요, 非現實의 思惟의 表象이다. 이 內在的 普遍的인 것을 外部에 措定하여 現象的 差別의인 것으로 出顯케 하는데는 發動的인 氣의 作用이 必要하다. 곧 理는 氣의 作用에 의해서 萬象의 差別性・個別性・生滅變化性을 낳게 하여 정주자가 되고, 氣는 內在的 主宰의인 理가 아니면, 現象치 못하게 된다는 것이다. 그래서 栗谷은 말하기를

「대저 發하는 것은 氣요, 發하는 所以(까닭)는 理다. 氣가 아니면, 發할 수 없고, 理가 아니면, 發하게 하지 못한다.」(栗谷全書 卷十 答成浩原)

라고 말하면서 自註에 이르기를

「發의 以下 三十三字는 聖人이 다시 나와도 이 말을 바꿀 수 없다」

고 自身있게 莊談하였다. 이것은 理氣互發을 주장하는 退溪를 反駁함과 동시에 朱子를 은근히 退溪를 통해 反對한 栗谷자신의 理氣觀이었다.

華嚴의 「依理成事」를 보면, 抽象的・內在的・非現實的・眞如의 理에 依持해서 差別的・個別的・生滅的 事를 낳게 한다. 다시 말하면, 內在的・主宰의인 理가 아니면, 事 곧 現象을 이룰 수 없다고 말할 수 있다. 現象을 이루는 그것은 事요, 現象하는 所以는 理라 할 수 있다. 그러므로, 栗谷의 理氣觀도 이 依理成事와 비슷하다고 볼 수 있다. 그래서 총괄하면, 栗谷의 理氣觀 곧 氣發理乘說도 華嚴의 事能顯理・事能隱理・依理成事의 영향이 많았다고 여긴다.

5. 心性論과 佛教

栗谷의 心性論은 氣發理乘說과 理通氣局說의 論理아래 전개된다. 天地人物의 구성재료를 氣로 보고, 그 氣의 動靜의 까닭을 理로 보았기 때문에 사람의 心을 氣化로써 해명하였다. 天地造化를 氣化理乘이라 斷定하고 다음과 같이 말하였다.

「人心과 道心이 이름은 비록 다르나, 근원은 오직 一心이다. …退溪는 朱子에 의하여 四端은 理發而氣隨之하고, 七情은 氣發而理乘之라 하였는데, 그중에 氣發而理乘之는 옳으나, 이것도 七情만 그런 것이 아니라, 四端도 역시 氣發而理乘之다. 왜냐 하면, 어린애가 우물에 빠진 것을 본후에서야 惻隱之心을 發하게 되니 이것을 보고, 惻隱히 여기는 것은 氣이므로, 이것이 이

문 바 氣發이요, 惻隱한 마음의 근본은 곧 仁(理)이니, 이것이 이른 바 理乘之다. 다만 사람의 心만 그러하랴. 天地의 造化도 氣化而理乘之가 아님이 없다. 天地의 造化도 吾心の 即 發이다. 天地의 造化 속에 만일 理化者・氣化者가 있다면, 吾心에도 마땅히 理發者・氣發者가 있으리요. 라는 天地에 벌써 理化・氣化의 다름이 있거늘, 吾心에 어찌 理發・氣發의 다름이 있으랴. 만일 吾心이 天地의 造化와 다르다면, 내가 알바가 아니다.」(栗谷全書 卷十 答成浩源)

라고 說하고는 自註에 「이 일단은 가장 領悟해야 못이니 여기서 契合치 못하면, 아마도 歸一할수 없으리라」고 말하였다.

天地에 理化氣化의 別이 없는데, 인간 심리에 어찌 理發氣發의 다름이 있으리오라고 부르짖었다. 栗谷은 大宇宙인 天地造化를 氣化理乘으로 斷定하고, 宇宙存在의 이치를 해명하면서 그것을 人間存在의 이치로 援用하였다.

人心과 道心이 이름은 비록 다르나, 그 근원은 一心이며 天地의 造化도 吾心の 發이라고 하였으니 華嚴의 一心法界觀과 비슷하다. 「三界唯一心 心外無別法 心佛及衆生 是三無差別」(八十華嚴經 卷三十七)이라 하였는데, 三界의 造化가 다 一心에서 일어나고, 心外에 別다른 법이 없다. 그러므로 心佛衆生이 근원은 一心에 돌아가고 心佛衆生의 三도 差別이 없다.

栗谷이 天地造化도 一心에서 일어나고, 人心道心도 그 根源은 一心이라고 한 것은 華嚴에서 말하는 一心論理와 비슷하다. 또 聖學輯要에도 佛語를 빌려 佛意를 사용하였다.

「臣이 살피건대, 사람의 一心에는 萬理가 모두 갖추어져 있으니 堯舜의 仁과 湯武의 義와 孔孟의 道는 다 고유한 性分이다. 오직 이 氣稟이 얹매여 알을 나아가지 못하고, 귀로는 物慾에 빠져 公明한 사람이 혼미해지고, 正大한 사람이 姦邪해지므로, 昏迷하여 어리석은 衆人이 된다. 참으로 禽獸과 다름이 없으나, 本來 갖추어져 있는 理는 곧 그대로 公明하고 그대로 正大하다. 다만 가리워져 있으나, 실로 理는 息滅되지 않기에 참으로 그 昏迷한 것을 제거하고, 그 姦邪한 것을 단절해 버린다면, 밖에서 빌리지 않아도 堯舜湯武孔孟같은 聖人이 될 수 있다. 비유컨대, 어떤 이가 자기집의 무진장한 보물을 으스스한 땅에 묻어 놓고도 알지 못해 가난하게 구걸하면서 사방을 유랑하다가 만약에 선각자를 만나 보물 묻힌 곳을 알게 되면, 돈독히 믿어서 의심치 않고, 그 묻힌 보물을 발견하게 된즉, 그 무진장의 보배가 다 자기의 소유가 되는 것과 같다. 이런 理致가 매우 명백하거늘 사람들은 스스로 깨닫지 못하니 슬픈 일이 아니랴. 만일 부질없이 이 마음에 理가 갖추어져 있다는 것만 알뿐, 그 가리워져 있는 것을 힘써 제거하지 않는다면, 실로 보물이 묻혀 있는 것도 알지 못하고, 내가 보배를 갖고 있다고 속여 말하는 것뿐이니 또한 무슨 이익이 있으랴.」(栗谷全書上 卷二十 聖學輯要 p. 452)

이 心性說은 趙宋의 유학자들이 불교의 心性說을 따서 性理學을 이룩할 때 理學心性說에 援用하였으므로 그 설명이 자연이 불교 心性說明과 닮았다고 볼 수 있다. 여기에도 “人之一心萬理全具”라고 말하면서 어떤 이가 自家에 無盡藏한 보배를 갖고 있음에도 流離乞食하다가 先覺者를 만나 萬寶所藏處를 알았다는 譬喩를 들어 설명하였는데, 이것은 바로 法華經과 大般涅槃經에서 나온 것을 轉用하였고, 大般涅槃經卷七 如來品 第四之四에도 이와 비슷한 비유가 登載되어 있는데, 거기엔 貧女예기로 되어 있으나 그 줄

거리는 같다.

栗谷은 불교를 상당히 깊이 공부함으로써 心性說明의 비유까지 인용할 정도였다.

6. 主敬工夫와 佛教

栗谷이 23세 때(明宗 13年 戊午 A.D. 1558) 退溪가 陶山에 옮기기 전인 兪溪에 가서 退溪(당시 58세)를 방문하고 道를 물었을 때도 主敬工夫에 대한 강론이 있었다.

「退溪가 栗谷에게 “敬이란 것은 主一無適이니 만약에 事物이 확 밀어닥치면, 어떻게 대응할 것인가”라고 물기에 栗谷이 退溪를 작별하고 귀가하여 그 문제를 반복 연구함으로써 좋은 結論을 얻었으므로 그 의견서를 退溪에게 보냈다. 主一無適은 敬의 要法이요, 酬酢萬變은 敬의 活法이다. 만약에 事物上에서 一一히 궁리하여 각기 그 當然한 法則을 알면, 임시로 응대할지언정 마치 거울이 물건을 비추듯이 마음속이 흔들리지 않고, 東應西答함으로써 心體가 自若할지니 그것은 평소부터 事理를 분명히 잘 判斷해 두었던 까닭이다. 먼저 궁리하지 않고, 每事를 임시로 해야 할 생각한다면, 한 일을 해야 할 생각할 때, 이미 다른 일에 차질이 올 것이니 어찌 사물이 확 밀어닥칠때, 잘 대응할 수 있으리오. 酬酢萬變을 비유하면, 五色이 함께 거울속에 나타나고 거울의 明體가 色을 따라 變하지 않는 동시에 능히 잘 비추어 주는 것과 같으니 敬의 活法도 또한 이와 같다. 이것은 곧 動中工夫일망정 靜中工夫에 있어서는 모름지기 一事에만 專心해야 할 것이다. 만약 독서하면서 鴻鵠을 쫓 생각을 둔다면, 이것은 敬이 되지 않는다. 대개 靜中에 主一無適하는 것은 敬의 體요, 動中에 酬酢萬變하면서도 그 主宰者(心體)를 잃지 않는 것이 敬의 用이다. 敬이 아닌즉 至善에 그칠 수 없고, 敬속에서도 또 至善이 있다. 靜은 枯木死灰가 아니니 動도 어지럽고 귀찮증하지 않음으로써 動과 靜이 한결 같으며, 體와 用이 서로 不離한 것은 곧 敬의 至善이다.(栗谷全書 上 卷九 上退溪李先生別紙 戊午 p. 176)

실로 유학자들의 수양공부에 居敬·窮理란 것이 중시되는 것은 말할 것도 없지만 栗谷은 靜中에 主一無適하는 것은 敬의 體로 보고, 動中에 酬酢萬變하면서도 그 主宰者인 心體를 不失하는 것을 敬의 用으로 보아 그 敬의 動과 靜, 體와 用이 如一不離한 상태를 敬의 至善이요, 이것이 絶對值라 생각했다. 修養論에서 敬의 動靜과 體用이 하나로 統一되어 있는 상태 그것이 敬의 至善이라 해석하였으므로, 退溪도 매우 좋은 견해라고 是認한 答書를 栗谷에게 보냈다. 여기에 말하는 “敬의 至善”은 불교사상 중의 華嚴宗의 法界, 天台宗의 實相, 三論宗의 八不, 法相宗의 唯識과 같은 中道思想과 비슷하다. 宇宙萬有의 진실한 제상 곧 偏邪迷妄을 여윈 絶對理性을 中道라 한다. 다시 말하면, 有에 치우치 않고, 空에도 치우치 않는 非有非空을 말한다. 이것을 靜動으로 따져 보면, 靜中에 有動하고 動中에 有靜이니 非靜非動이며, 非內非外다. 動靜과 內外를 一貫하고 理事가 融通無礙하여 水波不二의 兼通한 通分母 상태를 中道라 한다면, 中이란 不二의 뜻이 된다. 宇宙萬有가 그 本體에 있어서 唯一無二한 것이니 그 靜動이 非靜非動이다. 그러나, 靜을 떠난 動도 없고, 動을 떠난 靜도 없다. 萬物一體가 萬物相關의 이치에서 나왔다고 본다면, 華嚴의 理事法界中道觀이라 하겠다. 그러므로, 그 中 道의 宇宙理法을 인간수양에 援用하면, 栗谷이 말한 動靜如一 體用不離가 敬의 至善이 되는 것이다.

栗谷이 敬의 體를 거울의 本體에 비유했다. 南禪(南能)·北禪(北秀)의 종풍에 頓과 漸의 구별이 있기에 南頓北漸이라 하였다. 神秀는 修行과 證悟의 단계를 인정하면서 점차로 수행하는 공덕을 쌓아서 마침내 깨닫는다고 하는 敎學的인 경향을 가졌으나, 慧能은 迷悟가 결국 하나라고 여기면서 本來無一物·修證不二的 관점에서 禪의 本 뜻을 얻는다고 말하였다. 그래서 神秀는 「身是菩提樹요, 心是明鏡臺라 時時勤拂拭인데 無使着塵埃하라」라고 偈를 읊었으나, 慧能은 「菩提本無樹요, 明鏡亦非臺라. 本來無一物하니 何處惹塵埃오」라고 偈를 읊었으니 漸修와 頓悟의 宗風을 엿볼 수 있다.

栗谷의 거울도 能秀의 “心이 明鏡”이란 것과 相通한다. 心을 明鏡에 비유하여 智慧로서 事理를 비추어 보아 밝게 아는 觀照의 世界에 들게 한다. 栗谷이나 朱子の 修養法은 선불교의 坐禪法에서 얻은 바가 많다고 여긴다.

7. 格物物格論과 佛教

栗谷의 認識論은 朱子の 格物致知說을 이어받아 그것을 분명히 밝히고 退溪의 理到說을 반대하였다. 理發氣隨說을 주장하는 退溪學說을 부인하고, 氣發理乘說을 주장하는 栗谷으로서는 理到란 言語道斷이라 여기지 않을 수 없다.

「栗谷은 格物 物格論에 대해서는 朱子の 格物章句 自註에 格字엔 窮과 至의 두 뜻이 있으니 格物의 格에는 窮字의 뜻이 많고 物格의 格엔 다만 至字의 뜻뿐이다.」(栗谷全書 上 卷十九 聖學輯要 p. 425)

또 다 自註에

「物格·知至가 다만 一事뿐이나, 物理쪽으로써 말하면, 物이 格한 것이니 事物의 理致가 각각 그 극처에 갔다고 말할 것이요, 吾心으로써 말하면, 知가 至한 것이라 말할 수 있으니 곧 吾心이 그 나간 곳에 따라서 다하지 아니함이 없음을 이룬다고 볼 것이다.」(同上)

또 金長生手記 가운데에는

「長生이 문기를 “格物이라고 하는 것은 物理가 極處에 이르는 것입니까? 나의 지식이 極處에 이르는 것입니까?”하니 답하기를 “物理가 극처에 이르는 것이다. 만약 나의 지식이 극처에 이르는 것이면, 이것은 知가 至하는 것이요, 物이 格하는 것이 아니다. 物格과 知至는 오직 一事인데 物理로써 말한다면, 物格이고, 내마음으로써 말한다면, 知至라 하는 것이니 실은 二事가 아니다” 또 문기를 “物理는 원래 極處에 있는 것이니 어찌 반드시 사람이 物을 格한 뒤따라 극처에 이를 것입니까?”하니, 답하기를”이 물음은 짐짓 그렇다. 비유해 말하면, 어두운 방 안에서 책은 시렁 위에 있고, 옷은 켤대 위에 있으며, 상자는 벽아래에 있는데, 어두움으로 인해서 그 물건을 볼 수 없으므로 옷과 상자의 소재를 지적해 말하지 못할 것이다. 누가 등불을 가져다 비치 보게 되어야만 바야흐로 책·옷·상자가 각각 제 자리에 있는 것을 분명히 볼 수 있으며, 그런 뒤에야만 책은 시렁에, 옷은 켤대에, 상자는 벽아래에 있다고 할 수 있을 것이다. 理가 원래 극처에 自在해 있으니, 格物을 기다려서 비로소 극처에 도달하는 것은 아니며, 理가 스스로 알고 극처에 이르는 것도 아니다. 나의 知(알)에 明暗이 있기 때문에 理에 至不至가 있는 것이다.」(栗谷全書 下 卷三十二 語錄下 p. 263)

위에 말한 바와 같이 栗谷은 格物物格에 대해서 문법에 卽한 明快한 설명을 하였다. 格物의 格은 窮의 뜻이 많고 物格의 格은 至의 뜻뿐이라고 보았다. 格物은 窮物이니 窮究物理라 할 수 있으니 그러므로, “사람이 物理를 窮究하여 이 知로 하여금 極處에까지 이르게 함이다”(栗谷全書 不 卷十二 語錄不 p.267) 그러나, 物格은 物至이니 物理쪽에서 보던, 物이 至한 것이니 사물의 理가 각각 그 자리에 나타났다고 말 것ियो, 吾心으로 보던, 知가 至한 것이니 吾心이 나타난 곳에 따라서 다뤘다고 생각한다. 物理에 대한 至未至는 吾知의 明暗에 달려 있다. 그것은 吾知의 至未至에 關한 것이므로, 退溪의 理自到說과 鄭愚伏의 請客而客來說은 語不成說이 되는 것이다.

그리고, 모든 事物의 眞理는 본래 極處에 自在해 있는데, 吾心과 吾知의 明暗으로 因해 顯不顯할 따름이다. 앞에 든 栗谷의 설명중에 闇中明燈印乎諸相의 비유도 大般涅槃經卷二十六에 비슷한 闇中明燈내용이 실려 있는데, 格物物格說을 이 明燈比喩를 들어 명확히 설명하였다.

이렇게 栗谷은 불교의 哲理과 지식을 援用하여 새로운 性理學說을 창조하고 大成함으로써 조선 유학사상에 率都婆를 세웠다.

그러나, 당시 조선조는 崇儒闢佛의 國是아래 건국되었으므로 性理學이 학계를 풍미하였다. 당시 유학자들은 佛學뿐 아니라 老莊揚墨學과 陽明學 등 모든 異端의 敎學을 배척하였기에 당시의 사상계와 학계가 單調를免치 못하게 되었다. 栗谷集 附錄 金長生撰 行狀에 보면,

“이에 異端의 학설의 잘못을 깨치고서 그 학문을 다 버리고, 儒道에 專心하면서 自警文을 지어 한결같이 聖賢을 표준삼아서 敬義를 併持하여 知行併進해서 어떤 스승의 가르침도 없이 그 妙를 自得하였다. 일찌기 배우는 이들에게 말하기를 「내가 어릴 때, 망녕되이 禪家의 頓悟法이 道에 드는 甚히 빠르고도 妙한 법이라고 생각하여 萬象이 하나로 돌아가는데, 그 하나가 어디에 돌아가는 것인가」하는 話頭로 數年동안 생각해 보았으나, 결국 깨닫지 못하고 도리어 儒道를 求하되 佛說의 참된 학설이 아님을 알았다」고 하였다.(栗谷全書 下 卷三十五 附錄 p.343)

栗谷이 十九歲에 홀연히 金剛山에 들어가서 一年間 佛學을 익히다가 이 학설의 잘못을 깨치고 下山하여 自警文을 짓고는 그 뒤부터 性理學에 沒頭하면서 知行併進으로 無師自得하였다고 한다. 栗谷이 後學들에게 내가 幼時에 禪家의 頓悟法이 悟道하는 捷徑이라 여기고 “萬象이 歸一인데 一歸何處오”란 話頭를 數年間 참구해도 깨닫지 못하고 佛學이 非眞이라고 알고 儒道를 求했다고 하였다.

萬法歸一은 萬法一如와 같다. 萬法이 因緣에서 생겨 自性이 없는 故로 空이다. 곧 空으로서 性으로 삼는다. 萬法이 各一空性인을一如라 이른다. 一은 不二며, 萬法이 空性不二다. 萬法이 空性不二이니 歸一이다. 染淨의 諸法인 萬法이 染淨을 떠난 一味의 本體인 眞如에 歸着한다. 萬有의 諸法이 하나의 眞如로 歸一하는 것을 깨쳐야 한다. 그 眞如의 體는 물과 같고, 萬法의 相은 파도와 같다. 波性이 곧 물인 것과 같이 萬法의

性이 곧 眞如다. 水緣에 따라 波相을 生하게 하는 것과 같이 眞如의 體緣에 應하여 萬法의 相을 나타낸다. 淨名經에

「萬法即眞如 由不變故 眞如是萬法 隨緣故」

라 하였는데, 一歸何處를 알고자 하니 그것은 억지의 소리다. 萬法歸一의 眞如를 心에 悟得하면 되는 것이니 그 밖에 다시 무엇을 求하리까. 그 心에서 因緣의 存在를 깨치면 成佛한다. 栗谷은 萬法歸一一歸何處의 眞如를 悟得하지 못했기 때문에 遷俗하였다고 할 수 있다.

그래서 性理學에 專念하면서 노상 불교를 배척하였다. 언제나 유학적 입장에서 불교를 비판하고 배척하였다. 유교는 平實을 說하고, 불교는 奇怪 神秘的으로 說했기에 現實의이고 高尚한 것이 못된다고 여겼다. 栗谷이 宣祖께 學問經路를 說明한 가운데에서도

「臣이 어릴 때, 일찍이 文詞를 배우지 못했으므로 幼時에 자못 禪學을 좋아하고, 諸經을 泛觀하였으나, 著實處가 없음을 깨닫고, 도리어 儒學을 求하였다」

고 말한 것을 보아도 어릴 제, 禪學을 工夫하다가 그것이 實없는 학문이라고 깨닫고 난 뒤에 유학을 공부하여 性理學의 大家가 되었다.

栗谷이 明宗 20年(A.D. 1565) 30歲 때, 그 해 4월에 大王大妃 文定王后가 昇遐하자, 尹元衡의 專橫이 문어지기 시작하고 국내 여론이 물끓듯이 洶洶하여 太學・兩司・玉堂 등에서 大妃의 信任이 두텁던 虛應堂普雨 處刑上疏가 빗발쳤다. 이때, 栗谷도 世態를 인식하고 論妖僧普雨疏를 올렸다.

그 疏文에서 普雨를 猛烈히 비난하고 불교를 배척하였다. 疏속에 곳곳마다 妖僧普雨라 비난하고,

「지금 이 普雨의 일은 온 나라가 한결같이 憤하게 여기고 그 고기를 찢어내고자 합니다.…… 나라의 公論을 믿지 않고 妖僧 하나만을 옹호한다.…… 普雨는 弑逆의 罪를 지었으며, 殿下께서는 원수를 놓아 풀어준 과실이 있다.」(栗谷全書上 卷三 疏劄一 論妖僧普雨疏 p.47)

라고 極言하고, 그를 磔刑에 처하기를 강력히 上疏한 것을 보면, 불교를 맹렬히 배척한 정신이 드러나고 있다.

Ⅶ. 맺 는 말

朝鮮朝 半千年은 崇儒闢佛의 國是아래 儒學 그 중에서 性理學을 받아들여 그 사상을 기본으로 하여 文治를 하였기 때문에 性理學 一邊倒로 치달았다. 朝鮮朝는 國策上으로 性理學을 장려했기에 理學以外的 학문은 모두 異端視하고 배척하였다.

특히 國初에 開國改革主導勢力의 旗手 鄭三峰이 心氣理篇과 佛氏雜辨을 통해서 불교

를 이론적으로 배척한 이래 당시의 성리학자들은 대개 불교를 배척하였을뿐 아니라, 國家가 불교를 탄압하였으므로, 僧侶들이 深山幽谷으로 밀려 山岳佛敎로 轉落되고 말았다. 그 대신 性理學은 天下에 만연되어 威勢가 당당하였다. 朝鮮中期에 이르러 性理學界에 退溪 栗谷같은 大哲人이 나타나 空前絶後の 黃金期를 이루었다.

이 性理學의 兩大巨擘인 退溪의 佛敎觀을 闡明해 보았다.

생각컨대, 宋儒가 性理學을 창조할 때, 禪學의 思想과 文字 그리고, 敎學의 世界觀을 轉用하여 創出하였으므로 그 性理學의 內質的 宇宙觀 修養論들이 닮은 점이 많았다.

그러나, 朝鮮의 性理學者들은 불교의 논리를 깊이있게 연구하지 않고, 漠然히 배척하는 이가 많았다.

이 兩大巨擘中 退溪는 純粹性理學者로서 불교를 배척하였으나, 이론적으로 비판한 大文字는 없고, 禪의 頓悟를 否定하고 修養論上에서 禪의 坐禪과 儒의 靜坐가 다르다고 주장하였다. 格物致知를 大成하기 위해 心의 本體를 환하게 비추는 方法으로 간주했던 것이다. 宇宙觀과 心性說에 對해선 비판 논문이 없다.

栗谷은 일찍이 佛書를 많이 읽고 佛의 世界에 心醉하고 있을 때, 마침내 慈親喪을 당하자 人生無常을 切感하였을 뿐 아니라, 庶母와의 家庭不和로 더 한층 불교에 대한 동경심이 커져 入主剛하여 1年동안 禪敎工夫를 하였으므로 불교에 대한 지식이 상당한 水準에 도달하였다.

그러나, 下山 뒤 理學을 연구하면서 유가적 입장에서 불교를 맹렬히 非難하였다. 그는 人倫의 問題일 뿐만 아니라, 불교진수인 心性說과 頓悟・坐禪을 비판하였다. 그것도 껍 皮相的 論理에 불과하며 불교적 입장에서 보면, 鐵牛上의 蛟子라고 간주할지 모르나, 그의 崇儒斥佛의 이론은 긍정할 곳도 있기 때문에 유학자의 이론 가운데는出色이라 할 수 있다. 頓悟 坐禪에 대한 비판은 退溪와 同一하다. 그러나, 栗谷의 斥佛論도 鄭三峰의 埒內를 벗어나지는 못했다고 본다.

그러나, 栗谷은 불교를 맹렬히 非難하면서도 그의 性理學說에는 불교냄새가 많이 나는 것도 그의 불교지식이 상당히 깊었으리라 추찰된다. 그의 理氣觀도 理氣一元的二元觀으로 볼 수 있으니 이것은 華嚴哲學의 영향을 입은 것이라 생각한다. 栗谷의 理와 氣는 華嚴의 理와 事에서 얻어진 것이리라. 栗谷이 理와 氣를 판연히 二體二物로 규정한 朱子나 退溪의 純粹二元論에는 反對하고 理氣一元的 二元觀을 확립하였다. 또 理通氣局說이나 氣發理乘說도 根本論理는 華嚴哲學 영향에서 이룩되었다고 보나, 그 논리 전개에 있어서는 다른 點이 많고 創意的이다. 主敬工夫와 格物物格을 설명하는데 있어서도 佛典에 있는 比喻로서 說盡하였다. 心性說도 一心이란 것은 그 근본에 있어서 佛의 心性說과 같으나, 논리전개에 있어서는 매우 創意的이고 불교와는 전연 달리고 있다.

그러므로, 栗谷의 性理學說은 佛의 華嚴에서 영향받은 점이 꽤 있었다고 할 수 있다.