

「太極圖說」에 관한 朱·陸 論辯

張 閔 洙*

《目 次》

- | | |
|---------------------|--------------------------------|
| I. 글을 시작하며 | 2. 晦菴이 象山에게 |
| II. 論辯 I : 梭山과 晦菴 | IV. 오늘날 ‘朱·陸 論辯’을 어떻게 이해할 것인가? |
| 1. 梭山이 晦菴에게 | 1. 朱·陸 論辯의 大綱 |
| 2. 晦菴이 梭山에게 | 2. 朱·陸 論辯에 대한 새로운 理解 |
| III. 論辯 II : 象山과 晦菴 | 參考文獻 |
| 1. 象山이 晦菴에게 | |

I. 글을 시작하며

宋代 儒學을 대표하는 두 사람 朱晦菴(이름은 熹, 1130~1200)과 陸象山(이름은 九淵, 1139~1193)은 서로간에 많은 교제를 가졌다. 그 중 주목할만 한 것은 두 차례의 회담과 수 회에 걸친 왕복 서신을 통한 열띤 논쟁이다.¹⁾

이 중 1차 회담은 1175년(淳熙 2년; 회암 46세, 상산 37세)에 信州 鵝湖寺에서 열렸다. 이 모임에는 주·육 두 사람 이외에도 呂東萊(이름은 祖謙, 1137~1181)와 육상산의 형인 陸復齋(이름은 九齡, 1132~1180), 그리고 功利主義者인 陳同甫(이름은 亮, 1143~1194) 등도 참석하였다. 이 모임은 주·육 양파의 의견을 조정함으로써 하나의 공동 기초를 세워 보려는 의도에서 여동래의 주선으로 열린 것이나, 오히려 양 학파의 爲學방법의 차이만을 더욱 드러내었다. 주회암의 위학방법은 ‘먼저 폭넓은 독서’(泛觀博覽)생활을 한 후, 이를 통해 본질적인 문제로 나아가는’(道問學; Search for Knowl-

* 경북대학교 철학과 강사

1) 宋河原 교수는 자신의 논문 ‘陸·王의 太極論’(전북대 인문과학연구소 刊, 「인문논총」 7집, 1979, p. 126 참조)에서 <주목할만 한 것은 두 차례의 회담과 前後 일곱 차례에 걸친 왕복 서신>이라고 하였다. 그러나 논자는 주목할만한 회담-회담이라기 보다는 차라리 만남이 두 차례(鵝湖寺에서의 만남과 南康에서의 만남) 있었다는 것에 대해서는 동의하는 바이나, ‘전후 일곱 차례에 걸친 왕복 서신’이라는 곳에서는 의문을 가진다. 논자가 《四庫全書》를 통하여 확인한 바로는 주회암이 육상산에게 보내는 서신은 寄陸子靜 1편, 答陸子靜 5편 모두 6편이다.(육상산의 형제인 梭山과 復齋에게 보내는 편지로는 答陸子美(復齋) 2편, 答陸子美(梭山) 3편이다.) 그리고 육상산이 주회암에게 보내는 서신은 與朱元晦 1, 2, 3 모두 3편이다. 논지로서는 어떻게 끼워 맞추어 보아도 ‘전후 일곱 차례에 걸친 왕복 서신’이라는 표현이 이해되지 않는다. 그래서 이 곳에서는 다만 ‘수 회에 걸친 왕복 서신’이라는 어정쩡한 표현을 쓰게 된 것이다.

edge) 것이었다. 그런데 육씨 형제들은, ‘먼저 본심에 관심을 기울여야 하며, 그리고 나서 폭넓은 독서생활로 나아가야 한다’(尊德性; Supremacy of Virtue)고 주장하였다. 주회암은 육씨 형제의 위학방법이 지나치게 간단하다고 생각한 반면, 육씨 형제는 주회암의 위학방법이 너무나 支離하다고 비판하였다.²⁾ 그렇지만 이 1차 회담에서는 단지 서로 간의 근본 취지가 다르다는 것을 나타내었을 뿐이지, 「太極圖說」 첫 구절의 ‘無極而太極’을 변론할 때 처럼 정면으로 이론적인 충돌이 일어나지는 않았다.³⁾

제2차 회담은 1181년(淳熙 8년; 회암 52세, 상산 43세)에 南康이라는 고을에서 이루어졌다. 당시 주회암은 이 지역의 행정 책임자로 근무하고 있었는데, 육상산이 우연히 그 부근을 지나다가 주회암을 방문했던 것이다. 이때 주회암은 육상산을 초청하여 자신이 세우고, 또한 선생으로서 가르치고 있던 白鹿洞書院의 강석에 오를 것을 청하였다. 이 곳에서 육상산은 「論語」의 ‘군자는 의리에 밝고 소인은 이익에 밝다’(君子喻於義 小人喻於利)라는 구절에 대해서 회암의 학생들에게 강론하였다. 강의 직후 주회암은 “나와 여러 학생들 모두 육선생님의 가르침을 잊지 말고 잘 지켜나가야 할 것이다”고 강평하며, 자신이 미처 깨닫지 못했던 점을 환히 밝혀 주었다고 두 번 세 번 거듭하여 칭찬하였다. 이 두 번째 만남에서 우리는, 주회암과 육상산이 서로간에 상당히 우호적이었음을 살펴볼 수가 있다.⁴⁾

그런데 문제는 1187년(회암 58세, 상산 49세)부터 시작된 두 사람 사이의 왕복 서신이다. 本稿가 주제로 삼고 있는 「太極圖說」에 관한 주·육의 논변이 바로 이 편지 왕래에서 이루어지고 있다. 우리는 오늘날, 儒學史에 있어서 오랜 세월동안 문제거리가 되어왔던 「太極圖說」에 대한 주·육 논쟁의 주요 쟁점 및 또한 그 논변의 근거에 대해서 반드시 재정리해 볼 필요가 있을 것이다. 또한 우리들이 주·육 양인 중 어느 한 편에 가담하여 논쟁을 현대판으로 재연시킬 필요까지는 없다고 하더라도, 적어도 그들에게 있어서 무엇이 그토록 문제가 되었으며, 또한 이러한 문제들이 오늘날의 철학적인 관점에서는 어떻게 이해되고 해결되어질 수 있겠는가에 대한 고찰은 오늘날 새로운 유학, 즉 신-신유학(Neo-Neo-Confucianism)의 건립을 위해서도 반드시 필요한 일이라 여겨진다.

Ⅱ. 논변 I; 梭山과 晦菴

육상산은 모두 6형제로서, 이들은 당시 모두 이름난 학자들이었으며, 그의 부친 또한

2) Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, (New York: Bookman Associates, 1958), p.297 참조.

3) 勞思光(鄭仁在 譯), 「中國哲學史(宋·明 篇)」, (서울: 탐구당, 1989), p. 426 참조.

4) Carsun Chang, 앞의 책, p.301 참조.

훌륭한 선비였다. 이 중 陸梭山(이름은 九韶, 생졸연대는 미상)은 네째, 陸復齋는 다섯째, 그리고 육상산이 막내이다.⁵⁾

수년간에 걸친 주·육 논변의 시초를 열게 되는 사람은 육상산의 4兄 육상산이다. 주희암은 1173년(癸巳年; 회암 44세, 상산 35세)에 이미 주염계의 「太極圖說」 및 「통서」를 풀이한 저작을 완성하였는데, 후일 육상산이 이것을 읽어보고서 불만을 느껴 주희암에게 편지를 하게 된다.⁶⁾ 회암은 이에 대해 답신을 보내게 되며, 이로인해 주·육 논변의 막이 열리게 된다. 그러나 사산은 이러한 논변에 흥미를 잃은 듯 이내 논쟁을 포기하게 되며,⁷⁾ 대신 사산의 막내 동생 육상산이 형의 주장을 이어받아 다시금 논쟁에 활력을 불러 일으키게 된다.

우리는 먼저 육상산과 주희암 간의 논변을 살펴볼 것이며, 다음 장에서는 육상산과 주희암 간의 논변을 정리해 볼 것이다. 이 논변을 살펴보기 위한 주 대본으로는 《四庫全書》내의 「象山全集(卷12)」(書; 與朱元晦)과 「晦菴集(권36)」(書; 答陸子美, 答陸子靜)을 택하였다. 아쉬운 것은 《四庫全書》내에서 별도의 ‘육상산 문집’을 발견할 수가 없었으며, 다만 육상산의 편지 글 속에서 인용문의 형태로 일부분 만을 발견할 수 있었다. 그렇지만 육상산의 핵심 사상은 이 짧은 인용문을 통해서도 충분히 알 수 있다고 본다.

이제, 사산과 회암 간의 논변의 전개과정 및 그 요지를 살펴 보도록 하겠다.

1. 梭山이 晦菴에게

“……「太極圖說」은 「통서」와 그 글의 성격이 같지 않다. 아마도 주염계가 지은 글이 아니거나, 그렇지 않으면 주염계의 학문이 아직 미처 완성되지 못했을 때의 글이거나, 그것도 아니라면 다른 사람의 글을 후세의 사람들이 분변하지 못하고 오해하여 염계의 글이라 전하였을 것이다.

“「통서」(理性命章)에서

오로지 ‘中庸’의 상태를 얻어서야만이 그치게 되느니라. 二氣와 五行이 만물을 化生한다. 오행의 특이함은 이기의 내용이 되고, 이기의 근본은 곧 하나(태극)이다.

고 말하였다. 여기서 ‘하나’라 하고 ‘中’이라고도 하는 것은 즉 태극인데, 염계는 여기서 無極이라는 글자를 더하지 않았고, 같은 책 ‘動靜章’에서도 오행·음양·태극을 말하면서 또한 無極이란 글자는 없다.

5) 潘念之, 張采蓀, 「思想家大辭典」, (臺北: 河洛圖書出版社, 1978) p.657, 「陸象山 條」를 참조.

6) 勞思光, 앞의 책, p.427 참조.

7) 黃宗羲, 「宋元學案」, 卷57 「梭山復齋學案」(隱君 陸梭山 先生 九韶) 참조.

“만약에 「太極圖說」이 주염계가 참으로 전한 것이라 하더라도, 혹은 그 어릴 적 글일 것인 즉, 「통서」를 지을 때에 無極을 말하지 않았음은 아마도 그 무극에 대한 주장이 잘못된 것인 줄을 알았기 때문이리라…….”⁸⁾

2. 晦菴이 梭山에게

(1)

“……잘은 모르겠지만 내 생각으로는 무극을 말하지 아니하면 태극이 하나의 사물과 같아져서 만가지 변화의 뿌리가 되지 못하고, 또한 태극을 말하지 아니하면 그 무극이라는 것이 空寂(허무)에 빠지게 되어 능히 만가지 변화의 뿌리가 될 수 없다. ‘無極而太極’이라는 이 한 구절을 이러한 의미로 살펴 보아야만이 그 말하는 것이 정밀하여 미묘하기 끝이 없게 된다. ……다만 염려하는 바는 내(회암)가 보고 얻은 것이 아직도 일찍이 이와같이 분명하고 바르지 못함이니, 곧 그 의심할 수 있는 바는 이것(나:회암)에 있는 것이요, 저것(「태극도설」)에 있는 것이 아니다. ……

“합하는 것에는 구분하는 것도 있어야 한다. 그런데도 당신은 ‘성현(주염계)이 이에 있어서 처음부터 義理를 보지 못하고 다만 利害만 보고서 함부로 자기의 사적인 의견으로써 언어를 조작하고 그 없는 바를 더 보태고, 그 있는 바를 파괴하는 것’이라 한다. 만약 당신이 이해하고 있는 바가 과연 이와 같다면, 당신이 주장하는 바의 잘못은 두 글자(무극)에 있어서 야고처럼 굳어 있으니 어찌 능히 그 의미를 다 할 것이며, 또한 어찌 자기 하나의 사사로움에 구속됨을 깨뜨릴 수 있겠는가?…….”⁹⁾

(2)

“……태극의 설은 주염계의 뜻이, 학자들이 태극을 별개의 어떠한 물건으로 오인할까봐 염려하여 무극 두 자를 붙여서 밝힌 것이라고 생각한다. 이것은 先賢(주염계)이 주장한 바의 원래의 뜻을 미루어 볼 때, 중복됨을 꺼려하지 않고 그렇게 한 것이니 거기에는 깊은 뜻이

8) ……(梭山兄諱)太極圖說與通書不類 疑非周子所爲 不然則 或是其學未成時所作 不然則 或傳他人之文 後人不辯也 蓋通書理性命章 言中焉止矣 二氣五行 化生萬物 五殊二實 二本則一 曰一 曰中 即太極也 未嘗於其上加無極字 動靜章言五行陰陽 陰陽太極 亦無無極之文 假令太極圖說是其所傳 或其少時所作 則作通書時 不言無極 蓋已知其說之非矣…….

(《四庫全書》내의 「象山全集」(卷12; 書; 與朱元晦) 첫번째 글.)

9) ……然殊不知 不言無極 則太極同於一物 而不足爲萬化之根 不言太極 則無極淪於空寂 而不能爲萬化之根 只此一句 便見其下語精密 微妙無窮……只恐自家見得 未曾如此分明直截 則其所可疑者 乃在此而不在彼也……合有分別 聖賢於此却初不見義理 只見利害 而妄以己意造作言語 以增飾其所無 破壞其所有也 若果如此 則其立言之失 膠固二字 豈足以盡之 而又何足以破人之格於一己之私哉…….

(《四庫全書》내의 「晦菴集」(卷36; 書; 答陸子美) 첫번째 글.)

있다. 그런데 지난번 편지에서 내가 ‘태극을 하나의 물건처럼 여긴다’고 하였는데, 이것은 곧 주염계의 오묘한 뜻도 아닐 뿐더러, 또한 나의 미친한 주장에 대해서도 그 뜻을 잘 살피지 못한 것이다. 또한 ‘무극을 붙여 놓으면 곧 虛無·好高의 폐단이 생겨난다’고 하였는데, 그렇다면 귀하께서 말하고 있는 태극이라고 하는 것은 形器가 있는 것인가, 아니면 형기가 없는 것인가? 만약 형체가 없고 단지 이치만 있다고 한다면 무극은 곧 無形이요 태극은 곧 有理임이 분명한데, 어찌 虛無·好高가 될 수 있겠는가?”¹⁰⁾

Ⅲ. 論辯Ⅱ;象山과 晦菴

이 장에서는 육상산과 주희암 간의 논변을 살펴보도록 하겠다.

1. 象山이 晦菴에게

(1)

“……태극이란 것은 실로 이러한 이치가 있는 것이요, 성인이 이것을 따라서 발명했을 뿐이다. 빈 말로 주장하여 후인들로 하여금 입씨름이나 하고 또한 종이와 붓을 가지고 글장난이나 하라고 한 것은 아니다. 그것(태극)이 모든 변화의 근본이 됨은 본디 스스로 정한 바이다. 그것이 모든 변화의 근본이 되고 못되고, 될 수 있고 될 수 없고가 어찌 사람의 말하고 말하지 아니함에 달려 있겠는가?……”¹¹⁾

(2)

“……나는 가만히 생각해 보건데. 귀하께서 태극을 잘 살피지 못했다고 생각한다. 만약 잘 살펴 보았더라면 위에 무극 자를 더할 필요가 없으며, 아래에 眞體란 자를 덧 붙일 필요가 없는 것이다. 위에 무극 자를 더하면 이것은 床위에 床을 겹치는 것이요, 아래에 眞體 자를 더하면 이것은 집 밑에 집을 세우는 것이 된다. 虛見과 實見은 그 말이 본디 같지 않다.

10) ……且如太極之說 熹謂周先生之意 恐學者錯認太極別爲一物 故著無極二字以明之 此是推原前賢立言之本意 所以不厭重複 蓋有深指 而來論便謂熹以太極下同一物 是則非惟不盡周先生之妙旨 而於熹之淺陋妄說 亦未察其情矣 又謂著無極字便有虛無好高之弊 則未知尊兄所謂太極 是有形器之物耶 無形器之物耶 若果無形而但有理 則無極即是無形 太極即是有理明矣 又安得爲虛無而好高乎.

(《四庫全書》내의 「晦菴集」(卷36; 書; 答陸子美) 첫번째 글.)

11) ……夫太極者 實有是理 聖人從而發明之耳 非以空言立論 使後人籠弄於頰舌紙筆之間也 其爲萬化根本 固自素定 其足不足 能不能 豈以人言不言之故邪…… 易有太極聖人言有今乃言無何也. (《四庫全書》내의 「象山全集」(與朱元晦) 첫번째 글.)

“또한 귀하께서는 말하기를, ‘極이란 것은 그것이 究竟・至極하여 이름지어 부를 수 없기 때문에 태극이라 했다’ 하며, ‘이것은 마치 천하의 지극함을 다 들어도 이보다 더한 지극함이 없다는 말과 같다’고 하였다. 설령 그렇다 하더라도 위에 무극 두 자를 더할 필요는 없는 것이다. 만약 그 ‘無方所・無形狀’한 것에 대하여 말하려고 한다면 마땅히 (「周易」) ‘계사전’의 上天之載란 말에 대하여 無聲無臭라고 풀이하듯이 하면 되는 것이지 어찌 태극 위에 무극을 더할 필요가 있겠는가? ‘계사전’에 神無方이라 했다해서 어찌 神이 없다고 할 수 있으며, 易無體라 했다해서 어찌 ‘易’이 없다고 할 수 있겠는가? 노자는 無爲로 天地의 시초를 삼고 유위로 만물의 어미를 삼으며, 常無로 오묘함을 살피고 常有로 은미함을 보나니 無자를 태극 위에 얹어 놓는 것은 바로 노자의 학문이다. 어찌 숨길 수 있겠는가?……

“「중용」에

中은 천하의 큰 근본이요, 和는 천하의 통달한 도이다. 中和를 이루면 천지가 자리잡고 만물이 길러진다.

고 하였으니, 이 이치는 지극한 것이다. 이 밖에 어찌 다시 태극이 있겠는가?……

“만약 귀하께서 음양을 形器라 하여 도가 될 수 없다고 한다면, 이 말의 의미는 잘 알 수 없다. ‘易’의 道란 一陰一陽일 뿐이다. 先後・始終・上下・進退・往來・闔闢・盈虛・消長・尊卑・貴賤・表裏・隱顯・向背・順逆・存亡・得喪・出入・行藏 어느 것이나 一陰一陽이 아닌 것이 있는가?……”¹²⁾

2. 晦菴이 象山에게

(1)

“……伏羲가 ‘易’을 만듦에 한 획으로 부터 시작했고, 문왕이 ‘易’을 연역함에 乾元으로부터 시작했으나, 두사람 모두 태극을 말하지는 않았다. 그러나 공자가 그것(태극)을 말하였다. 공자가 ‘易’을 편찬함에 태극으로부터 시작하였으나, 일찍이 무극에 대해서는 말하지 아니하였다. 그러나 주염계가 그것을 말하였다. 대저 앞 시대의 성인(공자)과 뒷 날의 성인(주염계)이 어찌 한 줄기로서 함께 꿰뚫지 않을까 보냐? 이와같이 태극의 참된 본체를 밝게

12) ……某竊謂魯兄未曾實見太極 上面不必更加無極字 下面必不加着眞體字 上面加無極字 正是疊床上之床 下面着眞體字 正是架屋下之屋 虛見之與實見 其言固是不同也 又謂極者 正以其究竟至極 無名可名 故特謂之太極 猶曰舉天下之至極 無以加此云耳 就令如此 又何必更於上面加無極字也 若謂欲言其無方所 無形狀 則前書 固言 宜如詩言上天之載 而於其下贊之曰無聲無臭可也 豈宜以無極字加於太極之上 繫辭言神無方矣 豈可言無神 言易無體矣 豈可言無易 老氏以無爲天地之始 以有爲萬物之母 以常無觀妙 以常有觀微 直將無字搭在上面 正是老氏之學 豈可諱也 …… 中庸曰 中也者 天下之大本也 和也者 天下之達道也 致中和 天地位焉 萬物育焉 此理至矣 外此豈更復有太極哉 ……至如直以陰陽爲形器 而不得爲道 此尤不敢聞命 易之爲道 一陰一陽而已 先後 始終 動靜 晦明 上下 進退 往來 闔闢 盈虛 消長 尊卑 貴賤 表裏 向背 順逆 存亡 得喪 出入 行藏 何適而非一陰一陽哉 ……
(「象山全集」(與朱元晦) 두번째 글.)

실현한다면 곧 말하지 아니하였다 하여 적은 것이 되지 않고, 말을 한다하여 많은 것이 되지 않음을 알게 될 것이니 어찌 이같이 분분하게 이를까 보나?……”

“(「주역」)‘계사전’에서 말한 태극이란 것은 무엇인가? 兩儀・四象・八卦의 이치에 즉해서 이 세가지 앞에 갖추어져 있고, 또한 이 세가지 속에 갖추어져 있는 것이 바로 태극이다. 태극의 의미에 대한 성인의 뜻은 궁극적으로 지극하여 이름지을 수 없는 고로 다만 이것을 태극이라고만 하고 천하의 지극함을 들어 이것에 더할 것이 없다고 말하는 것과 같다. 처음부터 (極을) ‘中’의 의미로 명명한 것은 아니다. 북극의 極과 屋極의 極과 皇極의 極과 民極의 極과 같은 것에 대해서 선비들 중에서는 혹은 中으로 해석하는 사람도 있으나, 대개 사물의 지극함(極)으로서 항상 사물의 中에 있는 것이지 極자 자체를 中으로 해석하는 것은 아니다. 極이란 지극함이니, 모습이 있는 것으로써 말하면 곧 사방 팔면이 모두 이에 모여들게(合輳)된다. 이것이 모습을 만들어 내게 되면 더 이상 갈 곳이 없게 된다. 이로 부터 추출해 나감에 사방 팔면이 모두 향하여 나가거나 배반하는 것이 없고 일체가 고루 정지되어 있으니 고로 極이라고 할 뿐이다. 후인들이 그 中에 거하면서 능히 사방으로 옹하기 때문에 그 있는 곳을 가리켜 中으로 말하는 것이지, 極의 뜻을 中으로 새겨서는 안된다.

“태극에 이르면 즉 또한 처음부터 형상도 없고 方所(延長)로써 말할 수 있는 것도 아니니, 다만 이러한 이치의 지극한 것을 極이라고 한다. 이제 中으로 그것(極)을 이름지운다면, 이것은 이른바 이치에 분명하지 못함이 있음이요 또한 능히 다른 사람이 말한 뜻을 다하지 못한 것이 있음을 말함이다……

“만약 무극 두 자를 논할 것 같으면, 주염계가 道體를 밝게 보아 보통 사람들의 생각(常情)을 멀리 벗어나, 여러 사람들의 시비를 고려하지 않고, 또한 자기에게 도움이 되는가 손해가 되는가 하는 것을 헤아려 보지 않고서 용감하게 앞으로 나아가 다른 사람들이 감히 말할 수 없었던 도리를 말하였다 하겠다. 뒷 학자들로 하여금 태극의 오묘함이 유에도 無에도 속하지 않고, 方體(方所)에 떨어지지도 않음을 분명히 알게 하니, 만약 이러한 이치를 다 파악할 수 있다면 곧 이 노인(주염계)이 얻은 것이 참으로 맹자 이래로 전해지지 않던 비밀을 얻은 것이며, 다만 집 밑에 집을 놓거나 상 위에 상을 겹쳐 놓는 일만은 아닌 것임을 알게 될 것이다……

“‘계사전’에서 이미 말하기를,

形而上의 것을 일러 도라 한다. 한번 음하고 한번 양하는 것을 일러 도라 한다.

고 하였는데, 이것이 어찌 음양 (자체)를 ‘형이상’이라고 하는 것이겠는가? 바로 한번 음하고 한번 양하는 (자체는) 刑器에 속하지만 그러나 한번 음하고 한번 양하는 그 까닭(所以)은 道體가 시킨 것임을 알아야 한다. 그러므로 道體의 지극함을 말하여 곧 태극이라 하고, 태극의 유행(운동)을 말하여 道라 한다. 비록 두 가지의 이름이 있으나 그 시초는 두 몸이 아니다. 주염계가 무극이라고 하는 것은 바로 그 方所와 형상이 없다는 의미에서이다. 사

물이 있기 전에도 있고 또한 사물이 있는 후에도 있지 아니함이 없다. 음양의 밖에 있다 생각하면 음양 가운데도 운행하지 아니함이 없으며, 전체를 통관해서 없는데가 없은즉 또한 본래 소리·냄새·그림자·울림으로써는 가히 말할 수 없다. 이제 무극이 그렇지 않다고 심하게 비방하니, 그런즉 이것은 바로 태극이 형상이 있고 方所가 있는 것으로 삼는 것이다. (귀하께서는) 음양을 바로 형이상이라고 하는즉 道와 器의 분별에 어두운 것이다. 또한 나에게 반문하기를 ‘형이상이라고 하는 것의 위에 또 어찌 태극이 있는가’라고 하니, 이것은 또한 道 위에 따로이 (어떤) 한 물건이 있어서 태극이 된다고 말하는 것과도 같다
.....

“노자는

무극으로 다시 되돌아 간다

고 하니, 그 무극이라는 말은 곧 ‘무궁’이라는 뜻이다.

“장자는

무궁한 문으로 들어가서 무극한 들에서 노닌다.

고 할 뿐이다. 이것은 주염계가 말하고자 하는 뜻이 아니다. 그런데 지금 이것을 인용해서 주염계의 말이 실은 여기서부터 나왔다고 하니, 이것은 또한 이치가 분명치 못함이 있어서 능히 남이 말하는 뜻을 온전히 이해하지 못한 것이다.....”¹³⁾

(2)

“내가 생각해 보건데, 노자가 有無를 말하는 것은 有와 無를 둘로 하는 것이요, 주염계가 有無를 말하는 것은 有와 無를 하나로 하는 것이다. 이것은 바로 남과 북, 물과 불의 형상이 서로 반대되는 것과 같다. 좀 더 자세히 알아보기 바란다. 쉽사리 평가할 일이 아니다

13)伏羲作易 自一劃以下 文王演易 自乾元以下 皆未嘗言太極也 而孔子言之 孔子贊易 自太極以下 未嘗言無極也 而周子言之 夫先聖後聖 豈不同條而共貫哉 若於此有以灼然實見太極之實體 則知不言者 不爲少 而言之者不爲多矣 何至若此之紛紛哉且夫大傳之太極者 何也 卽兩儀 四象 八卦之理 具於三者之先 而總於三者之內者也 聖人之意 正以其究竟至極 無名可名 故特謂之太極 猶曰舉天下之至極 無以加此云爾 初不以其中而命之也 至如北極至極 屋極至極 皇極至極 民極至極 諸儒雖有解爲中者 蓋以此物之極 常在此物之中 非指極字而訓之以中也 極者 至極而已 以有形者言之 則其四方八面 合較將來 到此築底 更無去處 從此推出 四方八面都無向背 一切停勻 故謂至極耳 後人以其居中而能應四外 故指其處而以中言之 非以其義爲可訓中也 至於太極 則又初無形象方所之可言 但以此理至極而謂之極耳 今乃以中名之 則是所謂理有未明 而不能盡乎人言之意者若論無極二字 乃是周子灼見道體 迥出常情 不顧旁人是非 不計自己得失 勇往直前 說出人不說說底道理 令後之學者 曉然見得太極之妙 不屬有無 不落方體 若於此看得破 方見得此老真得千聖以來不傳之秘 非但架屋上之屋 疊牀上之牀而已也至於大傳 既曰形而上者謂之道矣 而又曰一陰一陽之謂道 此豈真以陰陽爲形而上者哉 正所以見一陰一陽雖屬形器 然其所以一陰而一陽者 是乃道體之所爲也 故語道體之至極 則謂之太極 語太極之流行 則謂之道 雖有二名 初無兩體 周子所以謂之無極 正以其無方所 無形狀 以爲在無物之前 而未嘗不立於有物之後 以爲在陰陽之外 而未嘗不行乎陰陽之中 以爲通貫全體 無乎不在 則又初無聲臭影響之可言也 今乃深詆無極之不然 則是直以太極爲有形狀方所矣 直以陰陽爲形而上者 則又昧於道器之分矣 又於形而上者之上 復有況太極乎之語 則是又以道上別有一物爲太極矣老子復歸於無極 無極乃無窮之義 如莊生入無窮之門 以遊無極之野云爾 非若周子所言之意也 今乃引之 而謂周子之言實出於彼此又理有未明而不能盡乎人言之意者
(「晦菴集」(答陸子靜) 다섯째 글.)

.....

“中은 천하의 큰 근본이다”는 말은 喜·怒·哀·樂이 아직 발하지 않은 상태에서 이 이치가 혼연하여 치우침이 없음을 말하는 것이다. 태극은 본디 치우침이 없이 모든 변화의 근본이 된다. 그러나 태극이란 이름을 얻은 것은 저절로 지극한 極이라는 뜻이며, 또한 겸하여 표준의 뜻을 가지기 때문이요, 처음부터 中이라 해서 그 이름을 얻은 것은 아니다.

“만약 음양을 형이상이라 한다면 형이하의 것은 또 무엇이란 말인가? 가르침을 보여 주기 바란다. 나의 어리석은 생각으로는 무릇 形이 있고 象이 있는 것은 다 器다. 그 器가 된 까닭의 이치가 바로 道이다. 지난 번 편지에서 말한 始終·晦明·奇偶 등등은 다 음양이 만들어 낸 器다. 다만 그 器가 되는 까닭의 이치는 예컨데 눈(目)의 밝음(明)과 귀(耳)의 밝음(聰), 또한 아비의 자애로움과 자식의 효도 같은 것이니 이것이 곧 道이다……”¹⁴⁾

Ⅳ. 오늘날 ‘朱·陸 論辯’을 어떻게 이해할 것인가?

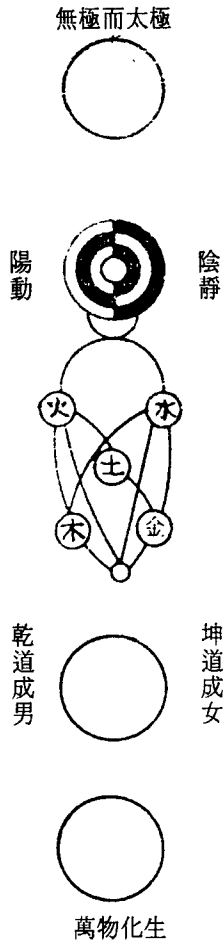
1. 朱·陸 論辯의 大綱

「太極圖說」에 관한 주·육의 논변은 결국 다음과 같은 세가지 문제로 귀결된다.

「태극도」를 보면 위로 부터 제1층이 ‘無極而太極’이며, 제2층이 ‘陰靜陽動’이고, 제3층이 ‘水·火·木·金·土’ 오행, 제4층이 ‘乾道成男, 坤道成女’이며, 그리고 제5층이 ‘萬物化生’으로 되어 있다.

14) 烹詳老氏之旨有無以有無爲二 周子之言有無以有無爲一 正如南北水火之相反 更請子細著眼 未可容易議評也 …… 中者 天下之大本 乃以喜怒哀樂之未發 此理渾然無所偏倚而言 太極固無偏倚 而爲萬化之本 然其得名 自爲至極之極 而兼有標準之義 初不以中而得名也。
若以陰陽爲形而上者 則形而下者復是何物 更請見教 若真愚見與其所聞 則曰凡有形有象者 皆器也 其所以爲是器之理者 則道也 如是則來書所謂始終晦明奇偶之屬 皆陰陽所爲之器 獨其所以爲是器之理 如目之明 耳之聰 父之慈 子之孝 乃爲道耳 ……
(「晦菴集」(答陸子靜) 여섯번째 글.)

<도표1> 태극도



그런데 문제는 바로 제1층 ‘無極而太極’이라는 구절에 있다. 즉 ‘무극’이란 말이 과연 ‘천지 만물은 有에서 생겨나고, 有는 無에서 생겨난다’(天地萬物生於有, 有生於無)고 하는 老子의 「無」의 사상에 근거한 것이냐, 아니냐 하는 것이 첫 번째 문제가 된다. 이에 대한 주염계 자신의 설명이 없으니, 주염계의 참 뜻이 무엇인지를 판별하기가 쉽지 않다. 「통서」에서 이것을 설명한 글로 볼 수 있는 문구로 ‘二氣와 五行이 만물을 화생한다. 오(행)의 특이함은 이(기)의 내용이 되고, 이(기)의 근본은 하나(태극)이다’(二氣王行, 化生萬物, 王殊二實, 二本則一; 22장 ‘理性命章’)는 말이 있다. 여기에서 王殊라 함은 ‘다섯 가지 특이한 것’이란 말인데 이것은 곧 오행을 말하는 것이며, 二實이란 ‘두가지 참된 내용’이란 말인데 이것은 음양을 말하는 것이다. 그러므로 王殊二實이란

말은 火·水·木·金·土 오행이 각기 그 나타나는 현상이 다르기는 하지만, 그 실제 내용을 따지고 보면 陰陽 二氣의 변화에 불과하다는 뜻이며, 다음의 ‘二本則一’은 음양 二氣 또한 따지고 보면 그 근본이 하나(태극)라는 뜻이다. 육상산은 이 하나가 곧 태극이라고 말한다. 그런데 「太極圖說」 본문에는 이 말을 ‘오행은 음양이며, 음양은 태극이며, 태극은 본래 무극이다’(王行一陰陽也, 陰陽一太極也, 太極本無極也.)고 표현한다. 여기서 ‘王行一陰陽也’란 「통서」의 ‘二本則一也’란 말과 같다. 그러므로 ‘二本則一’의 ‘一’이란 곧 태극으로 보아야 마땅하다. 그런데 그 밑에 ‘太極本無極’이란 말이 또 있다. ‘오행은 음양이며 음양은 태극이다’(王行一陰陽, 陰陽一太極也)란 논리는 결과에서 원인을 소급하여 올라가는 논리처럼 되어 있으니, 이 논리에 따라서 풀이하면 太極本無極이란 말은 태극은 결과요 무극은 원인처럼 되어 ‘本’자의 뜻이 ‘유래’를 말하는 것처럼 되어 버린다. 이것은 곧 ‘태극은 무극에서 나왔다’는 말로 이해되어지는 것이다. 그렇게 된다면 이것은 ‘有에서 無가 생겨난다’(有生於無)는 사상이 되어 버린다. 육상산 형제가 무극 두 자에 대해 반대하는 것은 ‘無極而太極’이라는 말을 바로 이러한 방식으로 이해하였기 때문이다.

둘째, ‘極’자를 어떻게 풀이하는냐 하는 것이 문제가 된다. 육상산은 「중용」의 ‘중이란 천하의 큰 근본이다’(中也者, 天下之大本)는 말과 또한 「書經」(洪範篇)의 ‘皇極’이라는 말을 논거로 들면서 極을 ‘中’으로 풀이하였다. 그러나 주희는 極을 中으로 풀이하는 것이 온당치 못하다고 생각하였다. 그는 「중용」의 ‘중이란 천하의 큰 근본이다’(中也者, 天下之大本)라는 말은 인간의 喜·怒·哀·樂이 발하지 않은 상태에서 그 치우치지 아니한 상태를 말하는 것일 뿐이지, 이 우주의 본체를 말하는 것은 아니라고 생각한다. 즉, 태극이라는 말은 이 우주의 본체를 가리켜 말하는 것이며, 그것은 ‘지극함’이란 의미와 ‘표준’이라는 의미를 아울러 갖고 있다고 생각한다.

세째, 형이상·형이하의 구별, 즉 道와 器의 구별에 관한 문제이다. 육상산은 ‘易의 도는 一陰一陽일 뿐이다’(易之爲道, 一陰一陽而已)고 하여 一陰一陽하는 자체를 도라고 해석하였다. 이것은 곧 음·양을 형이상이라고 생각하는 것이다. 이에 반해 주희는 程伊川(이름은 頤, 1033~1108)의 「易傳」에 의거하여 一陰一陽 자체는 氣(器)이니 형이하이며, ‘一陰一陽하게 하는 까닭’(所以一陰一陽)은 理(道)이니 형이상이라고 주장한다. 즉 주희암은, 태극은 理요 음양은 氣라고 분명히 理·氣를 갈라놓고 있으며, 또한 이 理는 一陰一陽하는 氣 속에 내재해 있으며 氣의 所以(까닭, 이유, 원인)가 되는 동시에 氣를 초월해 있는 형이상의 존재라고 생각했던 것이다.¹⁵⁾

이상이 바로 오랜 세월동안 儒學史上에 있어서 많은 문제가 되어왔던 「태극도설」에

15) 李相殷, ‘無極而太極辯의 紹介와 分析’, p.886~888 참조 (默民回甲記念事業會, 「(國譯)晦齋全書」, 1974)

대한 주·육 논쟁의 요지이다.

2. 주·육 논변에 대한 새로운 이해

朱·陸의 「태극도설」 논변에 관한 현대인의 평가는 아마도 “명칭과 지엽적인 뜻에 있어서 사소한 차이가 있었을 뿐이지, 큰 뜻에 있어서는 별다를 차이가 없었다”¹⁶⁾고 하는 蔡元培의 견해가 일반적일 것이다. 이러한 평가는 어느 정도 정당하다.

위에서 말한 「태극도설」에 관한 주·육의 논쟁요지 세가지 가운데 哲學史上에 있어서 관심있게 살펴볼 만한 것은 그 세번째, 形而上(道)과 形而下(器)의 구별에 관한 논쟁일 뿐이다. 회암과 상산이 가장 극렬하게 논쟁을 벌였던 문제인 ‘無極’에 관한 논변 또한 그 발단이 無極이라는 용어자체가 유가적이냐, 그렇지 않느냐라는 문제에서 비롯되었다. 물론 無極이라는 말이 老子 「道德經」(제28장)에서 처음 보인 후 주로 道家 계열의 서책들에서 나타나고 있으며, 유가의 기본 경전들에서는 거의 그 용례를 찾아볼 수 없는 것이 사실이기는 하지만, 독립적인 道統觀의 굴레를 벗어난 오늘날의 시각에서 보면 별 문제될게 없다. 이것은 곧 “복희씨가 ‘易’을 만듦에 한 획으로 부터 시작했고, 文王이 ‘易’을 연역함에 乾元으로 부터 시작했으나, 모두가 태극을 말하지는 않았었다. 그러나 공자가 태극을 말하였다. 공자가 ‘易’을 편찬함에 태극으로부터 시작하였으나 無極에 대해서는 말하지 않았다. 그러나 주염계가 무극을 말하였다. 대저 앞 시대의 성인과 뒤 날의 성인이 어찌 한 줄기로써 함께 꿰뚫지 않을까 보냐?”¹⁷⁾라고 항변하는 주회암의 답변으로도 충분히 설명될 수 있을 것이다. 정작 문제거리가 된다면 회암과 상산 두 사람의 太極觀 자체가 어떠한 차이를 갖는지, 또한 「태극도설」 첫 구절 ‘無極而太極’에 대하여 어떻게 하면 좀 더 철학적인 의미를 갖는 세련된 재해석을 해낼 수 있을까 하는 점들이다.

위에서 제시한 「太極圖說」에 관한 주·육 논변의 세가지 요지 중 그 두 번째 또한 오늘날에 있어서 별 중요성을 갖지 못한다.

두 번째 문제는 ‘태극에 있어서 極의 의미를 어떻게 새기느냐’ 하는 것이다. 즉 회암은, (極의 의미 중) ‘지극함’이라는 것은 極의 내포를 결정짓는 본질적 定義라 보았으며, 상산이 주장하는 ‘中’이라는 것은 다만 외형적으로 極의 범위를 한정해 주는 위치 개념일 뿐이라고 생각하였던 것이다. 그러나 상산이 주장하는 中의 본래의 뜻은 단지 외형적으로 極의 범위를 한정해 주는 위치 개념만을 의미하는 것은 아니다.

16) 蔡元培, 「中國倫理學史」, (臺北:臺灣商務仁書館, 1987), p.133 참조.

17) 註 13)을 참고할 것.

기쁨과 노여움, 슬픔과 즐거움의 감정이 아직 미처 나타나지 않은 것을 中이라 하고, 나타나서 다 절도에 맞는 것을 和라고 말한다. 中은 천하의 큰 근본이요 和는 천하의 통달한 도이다.¹⁸⁾

위 구절에서도 드러나듯이 상산이 말하는 中의 의미 또한 極의 내포를 결정짓는 본질적 定義인 것이다. 즉 中이란, 기쁨과 노여움, 슬픔과 즐거움의 감정들이 아직 생겨나기 이전의 본연의 상태이자 천하의 큰 근본이 되는 우주의 본체라고 생각하였던 것이다. 그러므로 이 문제는 상산이 사용하고 있는 中의 의미에 대한 회암 자신의 오해에서 빚어진 것이라고 말할 수 있겠다.

그런데 문제는 논쟁 요지중 세번째 문제인 形而上(道)과 形而下(器)의 구별에 관한 것이다. 주·육 논쟁 가운데서 조금 소홀히 다루어진 문제이기는 하지만, 오늘날의 시각에서 볼 때에는 오히려 주·육 양인의 사상적 차이를 짐작케 하는 아주 중요한 관건이 이 세번째 문제에 달려 있다 하겠다.

송대 신유학자들 거개가 「周易」‘繫辭傳’을 자신들의 우주론의 기반으로 삼는다. 그러나 문제는 ‘一陰一陽之謂道’라는 문구의 해석에서 비롯된다. 一陰一陽之謂道에 대한 해석은 두 가지로 나뉘어진다. 우선 정이천과 주희암은 ‘한번은 음하고 한번은 양하여 가는 그 所以(까닭, 이유)를 도라 한다’고 해석하여 一陰一陽 그 자체는 현상적인 변화와 생성 그 자체로서 形而下的 氣이지만, 一陰一陽하게 하는 까닭·이유·원리는 形而上的 도(태극, 理)라고 보았다. 반면 장횡거(이름은 載, 1020~1077)와 육상산은 一陰一陽之謂道를 문자 그대로 해석하여 一陰과 一陽, 즉 氣 자체를 도라고 해석한다.

<도표2>

“一陰一陽之謂道”	{	① 정이천, 주희암 등	구별함(≠)
		一陰一陽(之)	
		道：理：太極	
	{	② 장횡거, 육상산 등	동일한 것으로 봄(=)
		一陰一陽(之)	
		道：理：太極	

지나친 추리가 아닐지는 모르지만 우리는 회암과 상산 두 사람의 견해 차이를 중

18) 喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和，中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。（「中庸」首章）

19) 神秀의 偈頌：身是菩提樹，心如明鏡坐，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。（慧能，「法寶壇經」，德異本；松川寺版，1703년，肅宗 29년，第1，「悟法傳衣」 참조）.

국 禪宗의 큰 스님 神秀(禪宗의 北宗을 개창함, 606~706)와 慧能(禪宗의 南宗을 개창함, 638~713)에게서도 발견할 수 있을 것이다. 즉 몸을菩提樹에, 마음을 거울에게 비유했던 신수의 心身二元論의 견해¹⁹⁾는 태극과 무극을 현상계와는 구분되는 절대세계, 즉 현실을 넘어서 있는 이상세계로 취급하려는 주희암의 사상과 유사한 면모를 갖고 있다. 그렇지만 몸과 마음의 2분법적 구분을 지양함으로써 중국에 가서 그 마음마저 비워버린 혜능의 경우²⁰⁾는 이상과 현실, 형이상과 형이하, 理와 氣의 대립적인 면모를 부정하고 하나의 통일된 세계를 조명해 내려는 육상산의 경우와 부분적으로나마 닮아 있다 하겠다. 물론 위와 같은 대비는 중국 선종 설화에서 보여지는 것과 같은 깨달음의 차원에서의 혜능 우위사상을 언급하는 것은 아니다. 이것은 어디까지나 혜능과 신수 양인을 동등한 위치에다 놓고서 다만 두 사람의 사상적 경향성만을 비교했을 뿐이다.

이제 마지막 남은 문제는 <과연 ‘無極而太極’이라는 구절을 오늘날 어떻게 이해해야 하겠는가>라는 문제이다.

주희암은 ‘無極而太極’에서의 而를 ‘같다’(等)라는 뜻으로 해석하고 태극과 무극을 하나로 묶어 ‘道 卽 理’의 세계(형이상의 세계)로 보았다. 주희암은 태극을 음양과 다른 차원에 놓고, 陰陽이라는 氣의 이념적 질서로서의 태극을 理와 동일시하고 있기 때문에, 태극을 궁극적인 그 무엇, 음양의 動靜을 초월하여 있는 그 무엇으로 밖에 볼 수 없었고 따라서 태극 이상에 어떠한 실체도 허용할 수 없었다. 그러므로 무극은 태극과 동일한 것이며 태극의 무한성을 설명키 위한 하나의 형용사 밖에는 될 수 없는 것이다. 주희암의 이러한 해석은 외면적으로 보면 별 하자가 없는 듯 하지만, 그의 맹점은 태극 자체에 운동성을 귀속시킬 수 없다는 2원론적 결백성에 있다고 보여진다.²¹⁾ 오히려 주희암은 無極而太極이라는 구절을 노자식의 ‘有生於無’로 해석하여 이를 반박하고 있는 상산의 견해를 자신의 논리보장에 역이용하여야만 했다. 「도덕경」 42장에

도는 하나를 낳고, 하나는 (음과 양) 둘을 낳고, (음과 양) 두가지는 (여기에서 冲氣를 합한) 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다.²²⁾

라는 발생론적인 과정이 있는데, 이 과정에서 도를 無로 보고 하나(一)로부터 만물까지를 有로 본다면, 무극을 도로 보고 태극을 하나(一)로 보는 것이 타당하다. 태극은 곧 有의 세계에서 우리의 인식이 미칠 수 있는 극한점이라 생각할 수 있다.

우리는 이제 無極而太極이라는 의미를 좀 더 다른 각도에서 살펴보도록 하자.

20) 慧能의 偈頌: 菩提本無樹, 明鏡亦非臺. 本來無一物, 何處惹塵埃. (위와 같음).

21) 김용옥, 「동양학 어떻게 할 것인가」, (서울: 통나무, 1987), p.271 참조.

22) 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物.

「중용」 20장의

성실함 자체(誠者)는 하늘의 도이요, 성실하려고 끊임없이 노력하는 것(誠之者)은 사람의 도이다.²³⁾

라는 구절 속에서 우리는 誠者和 誠之者가 일치하고 있음을 살펴본다. 즉 이것은 天道와 人道の 일치(天人合一)이며, 성인과 군자(인간)의 일치이기도 하며, 또한 이상과 현실의 하나됨이기도 하다. 그렇다면 이러한 天과 人이 합일할 수 있는 근거는 어디에 있는가?

우리 인간은 모두가 완전한 인간(성인)의 모습을 머리속에 그려 볼 수는 있으나, 그러나 우리의 현실은 ‘발현하여 모든 상황에 척척 들어맞는 것’²⁴⁾도 아니고 ‘힘쓰지 않아도 들어맞고 생각지 않아도 깨달아지며 자연스럽게 도에 들어맞는’²⁵⁾ 그러한 성인의 모습도 아니다. 늘상 좌절하고 실망하며, 그러한 속에서도 새로이 각성하고 이상으로 나아가기 위해 고민하고 노력하는 그러한 성실한 모습(誠之)이 아마도 우리 인간이 가질 수 있는 실제적인 최고의 삶의 형태일 것이다. 즉 아무리 위대한 인간이라 할지라도 실제의 현실 속에서는 이러한 誠之者로서의 삶이 곧 최상의 형태(太極)일 것이다. 또한 우리가 현실에 있어서 할 수 있는 최상의 상태, 즉 태극과 誠之의 모습이 곧 다른아닌 이상세계의 誠 자체, 성인의 상태인 無極이라 할 수 있을 것이다. ‘無極’이라는 말 자체가 ‘어떠한 인위적인 표준(極)이나 기준도 없다’는 것으로서 곧 ‘힘쓰지 않아도(모든 도덕 법칙에) 잘 들어맞고 생각지 않아도 깨달아지며 자연스럽게 도와 일치하는’²⁶⁾ 경지를 말하는 것이다. 즉 현실(有)에 있어서의 최고의 노력상태(太極)가 곧 어떠한 표준도, 기준도, 노력도 필요없는 최상의 절대경지, 곧 이상(세계)과 서로 통한다는 말이다. 바로 이러한 현실에서 이상세계로의 이행, 초월, 하나됨(天人合一)이 儒家哲學 세계관의 핵심일 것이다.²⁷⁾

이러한 사유방식을 빌려 본다면, 사실 회암과 상산의 이론적 대립은 저절로 해소될 수 있다. 회암의 사유방법은 처음에는 형이상과 형이하, 道와 器 두 세계를 구분하여 말하나(分看) 결국에 가서는 하나를 말하는 방식으로 전개되어 대립의 통일, 모순의 통일이라는 渾淪의 틀로 행해졌으며, 반면 육상산의 방법은 처음부터 하나의 세계를 살펴 며(渾淪) 통일적인 면을 강조하고 있다. 즉 세계를 이해하고자 하는 방법의 차이일 뿐이지, 문제의 핵심을 치고 들어가 살펴 볼 때에, 진정한 차이점이 있는지 저으기 의심

23) 誠者. 天之道也. 誠之者. 人之道也.

24) 發而皆中節. (「中庸」 首章).

25) (誠者). 不勉而中. 不思而得. 從容中道. (「中庸」 20章)

26) 註25) 참고할 것.

27) 思想史的인 입장에서 본다면, 無極而太極이라는 한 구절은 곧 宋代 新儒學에 있어서 도가사상(無極)과 유가사상(太極)의 유기적인 결합에 대해서 실증적으로 설명해 주고 있다 하겠다.

스럽다. 이러한 발상들 속에서 논자는 회암, 상산 양인이 모두 같은 틀 속에서 이해되어 질 수 있으며, 또한 상통할 수도 있다고 조심스럽게 말해 본다.

參 考 文 獻

I. 경전류

1. 기본 텍스트

「象山全集」(卷12; 書, '與朱元晦')

「晦菴集」(卷36; 書, '答陸子美' '答陸子靜')

(위 전집은 모두 臺灣商務印書館 발행 《四庫全書》에 수록된 것을 주 대본으로 삼았다.)

2. 기 타

「中庸」

「法寶壇經」

「宋元學案」

II. 단행본

1. 국내판

김용옥, 「동양학 어떻게 할 것인가」, (서울: 통나무, 1987).

勞思光(鄭仁在 譯), 「中國哲學史(宋·明 篇)」, (서울: 탐구당, 1989).

劉明鍾, 「宋明哲學」, (대구: 형설출판사, 1987).

2. 국외판

曾春海, 「陸象山」, (臺灣: 東大圖書公司, 1988).

蔡元培, 「中國倫理學史」, (臺北: 商務印書館, 1987).

秋月胤繼, 「陸王研究」, (東京: 章華社, 1935).

Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, (New York: Bookman Associates, 1958).

III. 사전류

潘念之, 張采苓, 「思想家大辭典」, (臺北: 河洛圖書出版社, 1978).

IV. 논 문

宋河璟, 「陸·王의 太極論」, (全北大 인문과학연구소 刊, 「인문논총」 7집, 1979).

李相殷, 「無極太極辯의 소개와 分析」, (默民記念事業會, 「晦齋全書」, (1974).

張在鈺, 「太極의 概念과 論辯의 再檢討」, (民族文化推進會, 「民族文化」 7집, 1981).

蔡仁厚, 「象山心學與朱陸異同」(李瑄根 博士 古稀記念論文集, 「韓國學論叢」, 1974).