

민국시기 불교사 연구에서 보이는 청대 고증학 전통과 서구사상의 영향

김 영진(동국대 BK21세계화시대불교학교육연구단 연구원)

I. 머리말

중국에서 근대 불교학은 불교사 연구에서 출발한다. 이런 경향은 중국뿐만 아니다. 상대적으로 일찍 근대 불교학이 정착한 일본의 경우도 비슷하다. 전통적인 불교 공부가 진리추구였다면 근대적 불교사 연구는 사실추구였다. 사실추구를 지향과제로 하는 불교사 연구는 불교공부가 근대적 학술로 전환하는 중요한 계기였다. 전통 속에 있던 불교는 근대적 학술 방법론에 의해 보편성을 획득했다. 20세기 초 중국의 불교연구는 몇 가지 방법론이 혼재했다. 굳이 전통적인 것과 서구적인 것을 나눌 필요는 없다. 난징의 지나내학원 그룹이 시도한 경전교감을 통한 불교이해, 량치차오나 후스 등이 일본과 미국에서 수입한 근대적인 학술 방법론, 천위안 등이 고수한 청대고증학 전통에 입각한 불교사 연구, 천인커가 보인 문헌주의나 비교언어학적 방법론, 탕용통이 시도한 철학사 연구법. 이렇게 다양한 방식으로 불교 연구는 진행됐다.

본 논문에서는 1920년대 이후 중국에서 진행된 불교사 연구의 방법론적 특징을 부각시키고자 한다. 크게는 청대학술의 계승이라는 측면과 서구적인 방법론의 적용이라는 측면을 다룰 것이다. 여기서 전통과 근대의 다툼 혹은 가치 우열을 말하려는 게 아니다. 불교사라는 하나의 학술이 처음 구성될 때

시도한 실험과 기울인 노력을 드러내고자 해서다. 이렇게 해야만 당시 존재한 여러 갈래 학술 흐름을 파악할 수 있다. 청대 고증학과 근대 불교사 연구의 결합을 다룸으로써 전통 학술의 근대 지속을 설명할 수 있다. 이 점에 대해서 본 논문에서는 천위안을 통해서 집중적으로 다룰 것이다. 그리고 불교사 연구에서 드러난 서구학술이나 서구사상의 영향을 추적하는 것은 불교사 연구나 근대 불교학 형성이 단지 중국민의 사건이 아님을 밝히기 위해서다. 20년대나 30년대 진행된 불교사 연구는 그 자체가 세계적 사건임을 알아야 한다. 후스는 존듀이의 제자로 프로그마티즘 입장에서 선종사를 접검했다. 그는 순수한 사실 고증을 통해서 불교 역사를 세척했다. 그리고 미국 하버드 대학에서 유학한 탕용통과 천인커는 신인문주의의 영향 아래 불교사를 연구했다. 천인커는 유럽 유학을 통해서 강한 문헌주의를 표방했고, 비교언어학이라는 방법론으로 고대 중국의 불교텍스트를 새롭게 분석했다. 탕용통은 철학사 서술 방법론으로 중국불교사를 기술했다.

II. 학리 불교의 출현과 불교사 연구의 확립

1. 불교의 역할 변이와 불교학

청말 양련산(楊仁山) 거사가 금릉각경처를 설립한(1866) 이후 지식인들에게 불교는 새로운 사유 실험이었다. 탄쓰퉁, 량치차오, 장타이엔 등이 보였듯이 불교는 상당히 정치적이었다. 량치차오는 『청대학술개론』에서 탄쓰퉁의 불교를 ‘옹용불학’이라고 했다. 여기서 응용이라는 말이 바로 그의 불교가 가진 정치성과 사회성을 가리킨다. 불교를 통해서 근대적 계몽을 말한 량치차오, 불교를 통해서 혁명을 선동한 장타이엔. 그들은 비록 의견이 다르고 방식이 달랐지만 늘 사회에 질문을 던지고 스스로 그 질문에 답했다. 이런 정치

적 불교는 신해혁명으로 역할을 종결했다. 정치나 사회 상황은 더 이상 전통 사유가 감당할 수 없을 정도로 빠르고 복잡하게 변했다. 서구 정치이념이나 사회사상이 훨씬 더 강하게 지식인을 장악했고 정치적으로 유용했다. 적어도 정치영역에서 불교의 활동 공간은 더 이상 없었다. 그 결과 신해혁명 이후 불교 지식인 대부분은 학술 영역에 종사했다.

량치차오는 중국에서 가장 먼저 근대적 불교연구를 시작한 인물이다. 그는 근대적 학술의 가치를 누구보다도 먼저 인식했다. 《신민총보》 창간호 (1902)에서는 량치차오는 “새로운 학술이 있고나서야 새로운 도덕, 새로운 정치, 새로운 기예, 새로운 기물이 있고, 이런 것들이 있어야 새로운 나라, 새로운 세계가 있다”¹⁾고 선언한다. 근대적 학술이 필요한 이유를 밝힌 것이다. 얼른 보기에도 정치적이라고 생각할지 모르지만 봉건시대 선비들이 세상에 인륜을 밝히기 위해서 공맹의 도리를 살피해야 한다는 논리와 사실 다르지 않다. 중요한 것은 그들이 선택한 방법의 차이다. 신해혁명 이전 량치차오에게 학술과 정치는 다른 둘이 아니었다. 계몽사상가로서 그의 학술은 다분히 사회적이고 정치적일 수밖에 없었다. 중국학술의 변천을 논하면서 그는 “한 나라에서 학술은 인간이 정신을 가진 것과 같다”²⁾고 말한다. 학술은 인간에게서 일종의 영혼이다. 그의 불교도 마찬가지였다. 이런 태도는 「불교와 사회진보의 관계(論佛教與群治之關係)」(1902) 등의 글에서 극명하게 드러난다.

량치차오는 1918년부터 2년여에 걸쳐 유럽을 여행했다. 이 여행을 계기로 유럽 문명에 대한 환상을 버렸다. 그는 “새로운 것이 꼭 진실하다고 말할 수 있을까!” 의심했다. 그리고 “수많은 선각자가 중국과 인도문명의 수입을 생각하고 있다”³⁾고 감각했다. 일대전환이 일어난 셈이다. 그는 근대학술의 수

1) 梁啟超, 「近世文明初祖二大家之學說」, 《新民總報》1호(臺北: 藝文印書館, 1966), 11쪽.

2) 梁啟超, 『論學術變遷之大勢』, 「總論」(上海: 上海古籍出版社, 2001), 5쪽.

입이 아니라 전통학술의 가치를 절감하고 학술 연구에 집중한다. 물론 이런 그의 변화가 순수하게 여행의 결과라고 할 수는 없다. 정치적 역할의 상실에서 원인을 찾을 수도 있다. 변화하는 시대를 따라 잡을 수 없다면 정치나 시대를 선도하는 전위가 될 수 없기 때문이다. 무술변법의 주인공인 량치차오도 그랬다. 한 때 혁명의 선봉이었던 장타이엔도 더 이상 청년 지식인의 우상이 아니었다. 여기서 한 가지 주의해야 할 점은 량치차오나 탕용통 등 근대적 불교 연구는 대부분 20년대 본격적으로 시도됐다는 점이다. 신해혁명이 후 10년간은 어떤 상태였을까. 1910년대는 불교연구의 공백이라고 해야 할까.

1910년대 불교연구는 일종의 전환기였다. 방법론의 출현을 준비하는 기간이라고 할 수도 있다. 우리가 주목해야 할 곳은 금릉각경처다. 신해혁명 직전 입적한 양련산 거사를 이어서 금릉각경처를 맡은 어우양징우가 진행한 각경 사업을 평가해야 한다. 각경 사업은 단순한 판각 작업이 아님은 주지의 사실이다. 만약 한 경전을 판각하려고 하면 먼저 기존 판본을 모두 수집해서 선본(善本)을 만들어야 한다. 여러 판본을 대조하고 내용을 파악하여 한 글자 한 글자 정확성을 따진다. 이것을 교감작업이라고 한다. 지난한 작업이지만 텍스트를 만들기 위해서 필수적이다. 만약 이런 과정을 생략하거나 소홀히 한다면 불교지식은 매우 불안한 것이 되고 만다. 미심쩍은 텍스트로 불교를 연구하는 것은 얼마나 두려운 일인가. 1910년대 금릉각경처를 이끈 어우양징우는 경전교감을 통해서 불교지식을 장악한 경우다. 어우양징우도 신해혁명 이전 현실문제에 대해 대단히 적극적이었다. 하지만 인생의 고통을 실감하면서 불교가 갖는 내면적 치유 능력에 집중했다.

어우양징우는 인간의 삶과 생명의 문제에 집중했다.⁴⁾ 더구나 그 집중의

3) 梁啓超, 『歐遊影心錄節錄』, 『飲冰室專集』 7책, (臺灣: 中華書局, 1978), 15쪽.

4) 랑수밍도 이 점은 동일했다. 그는 1916년 「구원결의론(究元決疑論)」을 발표했다. 이 글의 제목은 ‘근원의 탐구와 문제의 해결’이라고 풀 수 있다. 그는 불교를 통해서 인생의 궁극적인 문제를 풀고 싶었다. 가치의 붕괴 때문에 발생한 정신적 혼란을 치유

방법은 철저하게 불전 연구였다. 중국의 불교연구자 공준(龔雋)은 이 시기를 다음과 같이 평가한다. “탄쓰퉁, 량치차오, 장타이엔을 이어서 중국지식인의 불교 이론은 어우양징우 시대로 진입했다고 할 수 있다. 어우양징우를 대표로 하는 지나내학원 학인의 불교 연구는 대부분 심신의 격발에서 시작했다. 그래서 사회나 정치에 대한 열정보다는 생명 안정에 대한 관심이 훨씬 더 중요했다.”⁵⁾ 어우양징우는 지나내학원 설립 후 간행한 학술잡지 《내학(內學)》 「서문」(1924)에서 “도저히 어찌하지 못하는 상황에 딱 쳐하고 나서야 배움이 있고, 살겠다고 빌버둥 쳐보고 나서야 배움이 있다”⁶⁾고 말했다. 절실함이 없는 공부는 가짜라는 어우양징우의 선언이다. 적어도 내학(불교연구)은 그래야 함을 밝혔다. 이렇게 어우양징우의 불교연구는 자신의 생명 체험과 관련된다. 이 점은 이후 활동한 불교사 연구가들과는 확연한 차이다.

2. 2,30년대 불교사 연구와 그 성과

신해혁명 이후 불교 연구는 대부분 학술 영역 안에서 진행됐다. 하지만 그것이 보다 분명한 학술이 되기까지 다소 시간이 걸렸다. 종교적 체험이 없는 상황에서 불교 연구를 진행하는 경우 부닥치는 문제를 어떻게 해소할 것인가. 유럽에서 형성된 근대적 불교학이 문헌학을 토대로 했다는 사실을 감안하면 문제 해결의 방법을 찾을 수 있다. 문헌고증만을 두고 이야기하자면 여기에는 사실 확인만 있을 뿐 진리여부는 간단하게 보류된다. 불교를 역사적 존재로 간주하고 역사적 사실을 고증하는 차원에서만 연구를 진행한다. 현재

하고자 했다. “어떤 이는 사견(邪見)을 일으키고, 어떤 이는 퇴폐에 빠지고, 어떤 이는 미치고, 어떤 이는 자살한다. 이런 것은 재물이나 물질로 해결할 수 없다. 오직 법을 통해서만 풀 수 있다.” 「究元決疑論」, 『中國佛教思想史資料選編』 3권 4책 (北京: 中華書局, 1989), 585쪽.

5) 龔雋, 「近代佛學從經世到學術的命運走向」, 《哲學研究》 제5기, 1997, 44쪽.

6) 歐陽竟無, 「《內學》敍言」, 『悲憤而後有學-歐陽漸文選』(上海: 上海遠東出版社, 1996), 76쪽.

학문 분류로 보자면 문헌학이나 역사학의 범주에서 불교학은 시작한다. 가장 먼저 불교학을 역사학 입장에서 다룬 인물은 량치차오다. 신해혁명 이전에 벌써 시도했다. 량치차오는 중국에서 이른바 신사학(新史學)의 정립자로 불린다. 그렇다면 신사학은 어떤 의미인가. “기존 역사가는 사실을 기재할 뿐이고 근세 역사가는 반드시 사실의 관계와 원인, 결과를 설명한다.”⁷⁾ 불교 용어를 빌리자면 근세 역사학은 사건의 연기를 밝히는 작업이다. 량치차오가 『신사학』을 쓸 당시 그의 주된 이론 근거는 진화론이었다.⁸⁾

량치차오는 《신민총보》에 『중국학술사상의 변천』을 연재하면서 제6장 ‘불학시대’를 상당히 비중 있게 다뤘다. 내용은 상당 부분 당시 일본 불교학의 성과를 수용했다. 그는 불교가 중국문화의 일부임을 분명하게 인식했다. 그는 불교는 외래 종교인데 어떻게 중국학술에 넣을 수 있느냐는 질문에 답 한다. “어떤 학술이라도 그것을 진정 발휘하고 발전시키고 실행하면 이 학술은 그 사람이 가지게 된다.”⁹⁾ 학술에 생명력을 부여하는 것은 그것의 출신지가 아니라 그것을 운용하는 사람임을 밝혔다. 이런 입장은 1920년대도 마찬 가지였다. 량치차오는 1920년 『중국불교사』를 기획했다. 완성하지는 못했지만 그가 발표한 여러 편 불교 논문은 모두 이런 기획의 일환이었다. 1936년 출간된 『불학연구18편』¹⁰⁾도 역사학 입장에서 불교를 다루었다. 량치차오는 「불교의 최초 수입(佛教之初輸入)」(1920)에서 중국에 불교가 처음 수입된 내와 지역을 고증한다. 그것은 중국불교의 출발을 밝히겠다는 의도다. 이 글의 부록으로 「한명구법설변위」, 「사십이장경」변위, 「모자이혹론」변위를 실었다. 중국불교의 최초 모습을 밝히는 데 대단히 중요한 전설과 문헌에 대

7) 梁啓超, 「中國史敍論」『飲冰室合集·文集』6, 1쪽, 蔣廣學, 『梁啓超和中國古代學術的終結』(南京: 江蘇教育出版社, 1998), 281쪽, 재인용.

8) 陳其泰, 『中國近代史學的歷程』(河南人民出版社, 1994), 274쪽 참조.

9) 梁啓超, 『論中國學術變遷之大勢』 제6장 ‘佛學時代’ 上海: 上海古籍出版社, 2001), 81쪽.

10) 실린 글은 대부분 1920년에서 1922년까지 쓰인 것이다.

해서 고증을 시도한 것이다. 이것은 문헌고증을 통해서 불교사연구의 근거를 마련하려는 시도이다.

1923년 무창 불학원에서 강의하던 스이루(史一如)가 교재용으로 『중화불교사』를 내놓았다. 일본의 중국불교연구가 사카이노 고요(境野黃洋)의 『지나불교사상』을 번역한 것이다. 1929년 장웨이차오(蔣維喬)가 『중국불교사』로 출간했다. 이 책이 중국에서 정식으로 출판된 최초의 중국불교사다. 5·4신문화 운동을 이끈 후스는 선종사 연구로 유명하다. 불교 관련 최초 저작은 「선종의 백화산문(禪宗的白話散文)」(1922)이다. 후스는 당시 열정적으로 백화문 운동을 이끌었다.¹¹⁾ 그는 백화문의 가장 뛰어난 형식을 선종어록에서 찾았다. 후스는 「선종의 백화산문」(1922)이라는 글에서 당시 당·송대 선종어록을 모은 『고존숙어록(古尊宿語錄)』을 인용하고서 “이런 백화는 사상 혹은 문자면에서 보더라도 고급 아래 절묘한 문장이다. 이런 문장을 보고서 다시 한유 일파의 고문을 보면 마치 살아있는 미인을 보고 나서 다시 목조 미인을 본 것 같다”¹²⁾고 말한다. 후스의 선종에 관한 관심은 이렇게 자신의 백화문 운동과 관련된다. 이후 선종 연구에 직접 나선다.

1925년 후스는 「번역본을 통한 불교 선법의 연구(從譯本里研究佛教的禪法)」를 발표했다. 그의 첫 불교 연구라고 할 수 있다. 그리고 자신의 최초 불학 논문이기도 하다. 1926년 유럽을 방문한 후스는 그곳에서 돈황 문헌을 열람했다.¹³⁾ 수많은 선종사료를 접한 후스는 귀국 후 본격적으로 선종사 연구

11) 후스는 1917년 1월 『新青年』 2권 5호에 「문학개량주의(芻議)」를 발표해서 백화문 운동의 깃발을 올렸다. 여기서 그는 여덟 가지 원칙을 제시했는데 마지막이 “속자와 속어를 파하지 말라”였다. 이것은 선사들의 생기발랄한 언어를 생각해보면 얼른 이해가 된다. 민두기, 『중국에서 자유주의의 실험』(서울: 지식산업사, 1997), 29-30쪽 참조.

12) 胡適, 「禪宗的白話散文」, 『胡適學術文集(中國佛學史)』 (北京: 中華書局, 1997), 4쪽.

13) 「『능가사자기』서」에 따르면 후스는 파리와 런던에서 「능가사자기」를 영인해서 읽는데 실제 해독하지 못했다. 1931년 김구경(金九經)이 이 영인본을 빌려서 비판교정

에 매달렸다. 돈황 문헌은 송대 문헌에 의지한 초기 선종사에 대한 연구를 완전히 뒤집었다. 20년대 후반 「보리달마고」(1927), 「백거이 시대 선종세계(世系)」(1928), 「선종사 강령」(1928), 「선학고사고」(1928) 등을 발표했고, 1930년 『신희화상유집(神會和尚遺集)』을 출간했다. 후스의 선종연구는 오대(五代) 이후 선종 사료에 대한 의심에서 출발한다. 당대의 문헌 자료를 통해서 선종사를 기술하고자 했다. 1930년대 들어 불교사 연구는 일정한 수준에 도달한다. 베이징 대학에 근무하고 있던 탕용통(湯用彤)은 1933년 『한위양진남북조불교사』 집필을 시작했고 1938년 중일전쟁 와중에 완성했다. 이 책은 불교가 중국에 들어와서 정착하고 중국 불교의 특수성을 획득하는 과정을 다루고 있다. 탕용통은 기존의 성과를 정리하고 자신의 방법론을 제기했다. 비로소 중국의 불교학이 자기 역량을 갖게 됐다.

탕용통이 『한위양진남북조불교사』를 출간한 해에 역사학자 천위안은 『석씨의년록(釋氏疑年錄)』(1938)을 내놓았다. 이것은 당시 종교사 연구에서 탁월한 능력을 보인 천위안의 최초 불교관련 저작이었다. 역대고승의 불명확한 생몰 년대를 고증한 책이다. 1940년 천위안은 『명계전검불교고(明季滇黔佛教考)』를 출간했다. 명말기 원난 지역과 꾸이저우 지역의 불교의 발전을 매우 염밀하게 고증한 책이다. 탕용통이 사상사의 방법론을 사용했다면 천위안은 대단히 엄정한 문헌고증을 통해서 불교사 연구를 진행했다. 문헌고증과 문헌 정리에 대한 그의 노력은 『중국불교사적개론(中國佛教史籍概論)』(1942)으로 결실을 맺었다. 천인커(陳寅恪)는 탕용통이나 천위안과 다른 방식으로 불교사 연구를 진행했다. 1930년 「서유기 현장 제자 고사의 변천」을 발표했다. 이듬해 수대 정영사 혜원의 저작 『대승의장』을 분석한 「대승의장서후」를 발표했다. 여기서 그는 비교언어학적 방법론을 통한 불교사 연구의 한 형식을 보여줬다. 이렇게 20년대 이후 중국에서 불교사 연구는 다양한 연원과 방법론

본을 작성했고 후스에게 교감과 서문을 부탁했다. 후스는 자신이 몇 년 동안 하려고 했지만 못한 일을 김구경이 했다고 극찬했다. 후스, 위의 책, 54쪽.

을 갖는다.

III. 교감학 전통과 청대역사학 방법론의 계승

1. 불교경학의 성립과 전통불교에 대한 반성

중국의 불교 연구가 평환전(馮煥珍)은 「현대 중국 불학연구의 방법론 반성」이라는 글에서 불교 연구를 사학식, 철학식, 경학식 세으로 나누었다.¹⁴⁾ 물론 불교 연구를 완벽하게 세으로 구분할 수 없다. 방법론 자체는 섞일 수밖에 없다. 하지만 불교 연구의 다양한 방식을 체계적으로 이해하는 데 이런 구분은 꽤나 유용하다. 그는 전통적 방식이라는 다소 모호한 표현이 아니라 ‘경학식’이라는 표현을 썼다.¹⁵⁾ 2,30년대 불교사 연구는 이전 불교연구의 성과를 바탕으로 한다. 아울러 그것은 불교가 학으로서 성립하는 과정에서 가장 중요한 역할을 했다. 중국 근대불교 연구에 근대성 담론을 연결시킨 공준(龔雋)은 “만청 이후 중국불학 발전이 나은 가장 직접적인 결과는 불교 경학의 출현과 계속된 불교사학의 흥기”¹⁶⁾라고 했다. 금릉각경처의 경전교감이나 지나내학원의 경학식 연구를 통해서 문헌이 발굴되고 우수한 교정본이 출간됐다. 여기에서는 불교경전뿐만 아니라 역대 『고승전』까지 망라한다. 불교사 연구의 근거를 마련한 것이다.

14) 馮煥珍, 「現代中國佛學研究的方法論反省」, 『兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集』(臺北: 中華佛學研究所, 2002), 71쪽.

15) ‘경학’이라는 술어가 평환전의 특별한 표현은 아니다. 중국뿐만 아니라 우리나라에서도 전통적 불교 연구법을 ‘경학’이라고 부르기도 한다. 꼭 유가경서나 제자서를 다룰 때만 이 말을 사용하는 것은 아니다.

16) 龔雋, 「近代中國佛學研究方法及其批判」, 『二十一世紀』 제43기 (香港: 中文大學, 1997), 120쪽.

청말이라는 시기가 ‘경학’ 방법론이 불교 연구에 진입한 까닭을 설명한다. 청말 불교지식인들은 대부분 고전 학술의 세례를 받았다. 당시 고전 학술의 가장 전형적인 형식이 ‘경학’이다. 경학은 경서의 문헌학적 비평에서 출발한다. 하지만 여기서 끝나지는 않는다. 만약 불교경학이라는 말이 가능하다면 여기에는 이후 불교사 연구가에게는 보이지 않는 종교적 공간이 있다. 이 점은 지나내학원을 이끈 어우양징우(歐陽竟無)나 그의 제자 왕언양(王恩洋), 뤄청(呂徵)에게서 잘 보인다. 어우양징우는 유명한 강연 「불법은 종교도 아니고 철학도 아니다」에서 “이 법은 정각자가 깨달은 것이고, 이 법은 수행자가 의지하는 것이다. 그래서 불법이라고 칭한다”고 선언했다.¹⁷⁾ 어우양징우는 불교에 대한 분명한 신념을 가지고 연구를 진행했다. 요즘 같으면 객관적이지 않다고 비난할지도 모른다. 1923년 발표한 「오늘날 불법 연구」에서도 어우양징우는 분명하게 입장을 밝혔다. 그는 “일체 불법연구는 결론 후 연구이지 연구 후 결론이 아니다.”¹⁸⁾ 이런 태도는 대단히 종교적이다. 이후 불교사 연구를 대표한 천인거나 천위안 등과 전혀 다르다. 두 사람에게 불교는 가치 있는 연구 대상이지 체험의 대상은 아니다. 그런데 위에서 인용한 어우양징우의 이야기가 경전의 말씀을 무조건 믿으라는 말은 아니다. 이것은 일종의 전제다. 그는 “세상의 지식에 근거해서 생각하다보면 아무런 귀결이 없을 것”이라고 말한다.

어우양징우는 불법 연구의 두 가지 길을 제시한다. 먼저 연구의 내용을 밝혔는데 “불교 교리가 갈마드는[遞嬗] 이치에 대해 분명히 알아야 한다.” 다음은 연구 방법론을 제시했다. “기존 텍스트의 정리[整理舊存]”와 “새로운 자료의 이용[發展新資]”이다. 우리가 일반적으로 아는 경학 방식은 ‘정리구존’이다. ‘정리’는 판별과 고증 두 가지가 있다.

첫째, 진위 판별은 경솔하게 믿지 않고 세심하게 텍스트를 읽고 결국 무루

17) 歐陽竟無, 「佛法非宗教非哲學」, 『中國佛教思想資料選編』 3권 4책, 289쪽.

18) 歐陽竟無, 「今日之佛法研究」, 위의 책, 328쪽.

법을 견인하는 데 상응할지 알게 한다. 다문(多聞)이 그것의 토대가 되고 다문함으로써 담대해지고 엄밀해지고 눈이 밝아져서 판단할 수 있다. 둘째, 어지러운 내용의 ‘고증하고 바로 잡는 것’[考訂]인데 옛날부터 보존된 텍스트는 내용이 대부분 어렵게 섞여 있어서 반드시 상이한 번역을 통해 그것의 장단을 따지고 교감·확정하고 나서야 읽을 수 있다.¹⁹⁾

전통적 경학은 일종의 텍스트 비평이다. 그 가운데 금릉각경처에서 주로 사용한 방법론은 교감(校勘)이다. 어우양징우는 불법 연구는 결론 이후의 연구라고 했다. 그런데도 이렇게 엄밀하게 문헌 비평을 해야 하는가. 그 이유를 어우양징우는 위에서 잘 밝혔다. 위경이나 위서를 붙들고 아무리 엄밀하게 공부한다고 하더라도 그것이 불법의 연구일 수는 없다. 이것이 첫 단계다. 어우양징우를 비롯한 지나내학원 그룹이 『대승기신론』 비판을 시도한 것은 이런 학술태도와 무관하지 않다. 두 번째는 이역본(異譯本)과 대조하고 정확한 문헌을 확정하는 것이다. 본문에서 고정산난(考訂散亂)이라고 했다. 이것은 근대 문헌학에서 말하는 비판교정본의 완성이다. 후스는 1934년 천위안의 『교감학석례』 서문에서 “교감학의 임무는 계속 쓰이면서 전해지는 텍스트의 잘못을 바로 잡고 텍스트의 본래 모습을 회복하고 혹은 그것과 원본 사이의 거리를 최소화하는 하는 것”²⁰⁾이라고 했다. 어우양징우의 경전교감 가운데 대표적인 것은 현장역 『유가사지론』 후반부 50권의 판각 출간이다.²¹⁾ 이후 중국 전통불교에 대항한 인도불교 연구는 바로 이 책을 중심으로 진행됐다.

교감학의 기본 방식은 기존의 상이한 판본을 대조하는 것이다. 대교(對校)라고 할 수 있다. 어우양징우는 이런 교감을 위해서 새로운 자료를 참조해야

19) 歐陽竟無, 위의 글, 위의 책, 329쪽.

20) 胡適, 「校勘學方法論」(‘序陳垣先生的『元典章校補釋例』」), 『胡適文集』 5 (北京: 北京大學出版社, 1998), 108쪽.

21) 전반부 50권은 양련산 대에 판각 출간됐다. 양련산은 어우양징우에게 후반부 50권의 출간을 유언했다. 이것은 중국의 법상종 문헌이 아니라 인도 유식학이 집중적으로 연구되고 유행할 수 있었던 계기였다.

한다고 말한다. “첫째, 산스크리트 본과 티베트 본을 참조”해야 하고 “둘째, 요즘 이루어지는 논의를 폭넓게 채용해야 한다.”²²⁾ 여기서 어우양징우의 불법 연구가 결코 고리타분한 구습이 아님을 알 수 있다. 어우양징우의 교감학 정신을 가장 잘 계승한 인물은 뤄청(呂澂, 1896-1989)이다. 특히 그는 한문 불전의 교감을 위해서 범본과 티베트본 불전을 사용했다. 어우양징우가 말한 교감의 방식을 그대로 체현한 것이다. 특히 그는 티베트 불전을 중시했다. 현장역『섭대승론』을 교감하면서 티베트본『섭대승론』을 이용했다. 지나내학원이 인도유식학과 인명학을 위주로 했다는 사실에서 뤄청의 저런 태도나 경전교감의 강조는 문헌 발굴을 촉진했고 연구대상이 한문 텍스트에서 범본이 티베트본으로 확장하는 계기가 됐다.

어우양징우나 왕언양, 뤄청 등 지나내학원 그룹의 인도 불교 중시는 기존 불교에 대한 반성에서 기인한다. 이런 반성의 과정에서 방법론이 출현한 것이다. 왕언양은『대승기신분료간』을 발표해서『기신론』을 공격했는데 ‘료간’은 이해와 간별을 가리킨다. 그는 “정법을 밝히고 사법을 간별하겠다”²³⁾고 말한다. 인도 유식학 입장에서『대승기신론』을 강하게 비판한다. 일종의 비판 불교라고 할 법하다. “고승대德이나 불교학자는 송원이후 불학 전통에 대해 반성했고 계속해서 중국불교를 엄밀하게 비판했다. 인도불교의 정통을 빌어서 중국불교의 전통을 폄하했다.”²⁴⁾ 교감학이라는 매우 전통적인 방식을 선호했지만 그 결과는 전통을 벗어나는 것이었다.

2. 불교사 연구에 적용된 청대 역사학 방법론

22) 歐陽竟無, 앞의 글, 앞의 책, 같은 뜻.

23) 王恩洋, 「大乘起信論料簡」, 『中國佛教與唯識學』(北京: 宗教文化出版社, 2003), 65쪽.

24) 李四龍, 「現代中國佛教的批判與反批判」, 『佛學研究』제8기, (北京: 中國佛教文化研究所, 1999), 13쪽.

지나내학원 경우에서 볼 수 있듯 근대중국의 불교연구는 단지 일본을 통한 서구 불교연구 이식만은 아니다. 분명 일본의 근대적 불교 연구에 영향을 받았지만 그것이 모두는 아니다. 특히 문헌 연구의 강한 전통을 가진 청대학술과 직접 닿아있었기 때문에 불교 연구에 전통적 방법론의 유입은 불가피해 보였다. 불교사 연구에 한정해 보면 이런 경향을 가장 강하게 보인 인물은 천위안(陳垣, 1880-1971)이다. 그는 마지막 과거 세대라고 할 수 있다. 전통학문의 기초가 단단했다. 1910년대 중반 천위안은 『사고전서』를 수년에 걸쳐 통독했다. 전통적인 문헌학을 이 기간 습득했다. 그는 경·사·자·집 가운데 사서 연구에 치중했다. 청대학술에서도 사학은 대단히 중요한 지위를 점한다. 청대 고증학자 장학성(章學誠, 1738-1801)은 “육경이 모두 역사”라고 선언했다. 결국 경학 연구는 역사학 연구가 됐다. 장학성뿐만 아니라 청대 많은 학자들이 역사학을 자신의 근거로 삼았다. 천위안은 청대 역사학자 전대흔(錢大昕, 1728-1804)을 숭상했다. 천인커도 이 점은 마찬가지다. 전대흔도 고증학을 통해서 역사학을 한 인물로 유명하다. 청대학술에서 거론하는 사학 방법론은 낸대학, 교감학, 목록학, 판본학, 고거학, 변위학, 금석학, 피휘학 등이다. 이런 것들이 청대 사학의 골격이다. 천위안은 이런 방법론을 불교사 연구에 적용했다.

천위안은 1924년 『동방잡지』에 「서내학원신교『자은전』후(書內學院新校慈恩傳後)」를 발표했다. 앞서 량치차오는 지나내학원에서 새롭게 교감 출간한 『대자은사현장법사전』10권을 계기로 현장의 연보를 정리했다. 「지나내학원 정교본『현장전』서후」를 발표하여 현장이 당 정관3년 출발했다는 기록이 잘못이고 현장은 정관 원년에 출발했다고 주장했다. 천위안은 이 주장에 대해 조목조목 반박했다. 이것은 청대 역사학 방법론 가운데 연대학을 불교사 연구에 응용한 예다. 천위안의 최초 불교사 저술도 이 연대학과 관련된다. 1938년 완성한 『석씨의년록』은 불교 연대학의 한 표본이다. 『고승전』에 등장하는 승려는 동명이인이 엄청나게 많다. 법명을 지을 때 실제 운용할 수 있는 글

자는 그렇게 많지 않다. 더구나 의미를 생각하면 매우 제한적이다. 그래서 같은 이름이 많다. 자칫 잘못하면 착오를 일으키기 십상이다. ‘의년’은 고승의 부정확한 생몰 년대를 문헌으로 확인해서 확정한 것이다. 천위안은 자신의 태도를 밝혔다. “같은 내용이면 옛것을 취하고 상이하면 사실을 추적했다. 거짓된 것은 고치고 의심나는 것은 따져 살폈다.”²⁵⁾ 연대학은 단지 인물에만 한정되지 않고 텍스트에도 해당된다. 뤄청은 『중국불학원류약강』에서 “인도인의 희박한 시간관념이 중국불교에 미친 영향이 작지 않다. 불교텍스트에 등장하는 개념, 술어, 명제는 후세에 출현한 것임에도 편찬자가 고인의 것이라고 속였다. 그래서 판별하지 않을 수 없다”고 말한다.²⁶⁾ 불교사 연구에서 불교 문헌의 연대 고증은 필수적이다.

청대 역사학 전통에서 빼놓을 수 없는 것 가운데 하나가 피휘학(避諱學)이다. 천위안은 『피휘거례(避諱舉例)』에서 “민국이전 문자의 운용에서 당대(當代) 군주나 존경해야 할 사람의 이름을 직접 쓰지 못하고 반드시 다른 방법을 사용해서 그것을 회피한다. 이것을 피휘라고 한다.” 만약 문헌을 대할 때 글자를 곧이곧대로 해독한다면 크게 실수 할 수 있다. 피휘를 통해서 텍스트의 출판시기를 측정할 수도 있고 의미를 명확히 할 수도 있다. “피휘를 연구해서 교감학이나 고고학에 응용하는 것을 피휘학이라고 한다.”²⁷⁾ 『피휘거례』는 기존 문헌에서 보이는 피휘의 실례를 들고 있다. 피휘 때문에 전대의 서명을 바꾼 예로 『이혹론』이 나온다. 당대 승려 신청이 지은 『북산어록』을 주석한 북송대 덕규(德珪)의 “『북산어록주해함』상권에는 『모자이혹론』을 『치혹론』으로 인용하고 있는데 ‘리(理)’자는 당대 사람이 피휘해서 고친 것으로 원서는 마땅히 『치혹』으로 해야 할 것이다.”²⁸⁾ “리”는 다스린다는 의미가 있

25) 陳垣, 「小引」, 『釋氏疑年錄』 (北京: 中華書局, 1964), 1쪽.

26) 呂澂, 『中國佛學源流略講』 (北京: 中華書局, 1995), 15쪽; 각소 옮김, 『중국불교학 강의』 (서울: 민족사, 1992), 35쪽.

27) 陳垣, 『避諱舉例』 (北京: 科學出版社, 1958), 1쪽.

28) 陳垣, 위의 책, 47쪽.

다. 그래서 “치”자와 통용한다. 려산 혜원의 제자 종병(宗炳)을 송대에는 종경(宗景)으로 피휘했다.²⁹⁾ 이것은 몇 가지 예에 불과하지만 역사서를 읽는 데 이런 점을 고려하지 않으면 결정적인 실수를 할 수 있다. 천위안의 불교 관련 저작 가운데 『중국불교사적개론(中國佛教史籍概論)』(1942)은 전통적 목록학 방법론에 기반하고 있다. 그는 집필 인연을 이렇게 밝혔다.

중국 불교사 전적은 역대 왕조의 역사적 사실과 늘 관련되기 때문에 이것을 참고하지 않고 연구한다면 매번 막혀서 풀리지 않는 역사적 사실이 있을 것이다. 이 책은 육조 아래 역사학이 반드시 참고해야 할 불교사 전적을 그것의 대의에 따라 분류해서 역사학 연구의 보조로 삼고자 한다. 감히 불교사라고 밀하지는 못하겠다. (중략) 중국 불교사 전적의 범위는 대략 『열장지진(閱藏知津)』에 의거해서 중국에서 찬술된 목록, 전기, 호교, 찬집, 음의 등 각류를 찬술시대에 따라 매 전적의 명목, 약명, 이명, 권수이동, 판본원류, 찬인약력, 내용체제, 및 역사학과 관련점 등을 조목별로 열거했다. 초학자가 이것을 학습한다면 단지 새로운 분야를 얻는 정도가 아닐 것이다.³⁰⁾

천위안은 ‘불교사적(佛教史籍)’이라는 개념을 사용했다. 불교를 구성하는 텍스트는 교의를 말하는 경론만은 아니다. 불교적 삶의 방식을 말하는 울장도 있을 테고 불교인의 삶이나 불교 전적의 가치를 기억하는 책도 있을 테다. 천위안이 말하는 불교사적은 이런 기록이다. 그는 명대 고승 지육(智旭)이 1635년부터 1654년까지 20여년에 걸쳐 편집한 『열장지진』에 근거했다고 밀했다. 지육은 “감히 허공을 깨뜨리지는 못하겠지만 이것에 의지해서 방위를 판단할 수는 있을 것”³¹⁾이라고 말했다. 대장경을 열람하는 데 그것은 지남이었다. 천위안은 불교사를 하나로 독립시켰다기보다는 역사학 연구 내에

29) 陳垣, 위의 책, 46쪽.

30) 陳垣, 「緣起」, 『中國佛教史籍概論』, 『明季滇黔佛教考』下 (石家庄: 河北教育出版社, 2001), 699쪽.

31) 智旭, 「閱藏知津敍」, 『閱藏知津』(北京: 線裝書局, 2001), 2쪽.

불교사 연구의 분명한 지위를 확보 했다고 하는 편이 옳다. 이런 면에서 그의 『명계전검불교사고』를 주목할 필요가 있다. 천인커는 서문에서 다음과 같이 말한다. “사람들은 종교와 정치가 다른 무엇이기 때문에 둘을 혼돈해서 함께 이야기하면 안 된다고 말한다. 하지만 역사적 사실에서 보면 종교와 정치는 결코 아무런 관련이 없을 수 없다. (중략) 비록 종교사라고 말하지만 정치사로 읽을 수밖에 없다.”³²⁾ 이런 것을 보면 저들의 불교사 연구는 사실 매우 큰 범위에서 진행되고 있음을 알 수 있다. 후스는 천위안의 교감작업에 대해서 다음과 같이 평가한다. “우리는 천위안 선생이 행한 『원전장(元典章)』 교감이라는 이 엄청난 작업의 완성을 경하합니다. 왜냐하면 우리는 그의 이 작업이 전통적(土法) 교감의 최대 성공이자 또한 새로운 중국 교감학의 최대 성공임을 인정하기 때문입니다.”³³⁾ 후스도 천위안의 분명한 역할을 인정했다.

III. 서구문헌학의 유입과 서구 사상의 영향

1. 문헌주의의 등장과 비교언어학

서구의 근대불교학은 문헌학에서 출발했다. 불교가 보편학이 되는 과정에서 문헌학은 절대적인 영향력을 발휘했다.³⁴⁾ 일본 근대불교학의 정초자인 난조분유(南條文雄)는 전통적 불교 연구와 근대불교학의 구분 기준으로 “자료의 차이, 방법의 차이, 의도의 차이”를 제시한 적이 있다.³⁵⁾ 어우양징우나

32) 陳寅恪, 「明季滇黔佛教考序」, 『明季滇黔佛教考』 上, 235-236쪽.

33) 胡適, 앞의 글, 같은 책, 119쪽.

34) 근대 불교학사에서 문헌학의 역할에 대한 국내연구로는 심제관, 「19세기 근대불교학의 탄생에서 문헌학이란 무엇인가: 객관성의 해제모니」 (『가산학보』 7, 가산불교문화연구원, 1998)가 있다.

뒤청이 시도한 경전교감이나 천위안이 사용한 고증한 방법론은 근대적 문헌학과 어떻게 다른가. 우리는 저들의 불교 연구를 전통과 근대 둘 중 하나로 가둘 수 없다. 단절과 계승이 겹쳐있기 때문이다. 중국근대 불교사 연구자 가운데서 서구 불교학의 세례를 입은 대표적 인물은 천인커와 탕용통이다. 두 사람 가운데 탕용통은 철학사 혹은 사상사 입장에서 서 있고 천인커는 역사학 입장이었다. 난조분유의 구분으로 보자면 천인커의 방법론은 근대불교학임에 틀림없다. 그는 철저히 문헌주의(textualism)에 입각했다. 불교의 철리를 운운할 수도 있겠지만 선불리 경계를 넘지 않았다.

천인커는 1930년대 칭화 대학에 함께 근무하다 자살한 왕궈웨이(王國維)의 유서(遺書)를 출판하면서 그의 학술과 연구 방법론을 다음 셋으로 개괄한다. 첫째, 출토유물과 문헌기록을 서로 비교해서 해석하고 증명했다. 둘째, 이민족의 고서와 중국의 고서를 상호 보충하여 바로 잡았다. 셋째, 외래 관념과 고유 재료를 서로 참조하여 증명했다.³⁶⁾ 왕궈웨이는 유명한 갑골문 연구가다. 전통적 사학가들이 전혀 고려하지 않은 출토 유물을 다뤘다. 여기서 난조분유가 말하는 자료의 차이를 드러낸다. 이 세 가지 연구방법론 가운데 천인커는 두 번째와 세 번째 방식만 사용했다. 출토 유물을 연구에 이용한 적은 거의 없다. 이런 점에서 그는 철저하게 문헌위주의 연구를 진행했다. 이것은 근대 유럽의 불교학자들이 동방에서 구해온 텍스트를 통해서 동방의 역사를 재구성하는 방식에서 유래했다. 이런 문헌주의는 실지 고찰이나 견학에 대해서는 별로 의미를 두지 않는다. 천인커는 독일 등지의 유학을 통해서 문헌주의의 세례를 받았다.

천인커의 관심은 “불교 문헌의 범문 원본과 한문 역본 사이의 대조 교감 문제였고, 그는 범문과 한문 본의 차이를 통해서 인도불교사상이 중국에 전

35) 南條文雄, 『懷舊錄』, 평화전, 앞의 글, 76쪽 재인용,

36) 陳寅恪, 「王靜安先生遺書序」, 『金明館叢稿二編』(北京: 三聯書店, 2001), 247쪽 참조.

입되는 과정에서 어떤 변화를 겪었는지”였다.³⁷⁾ 천인커는 중국 고대 문헌뿐 아니라 서역이나 몽고, 티베트 고대문헌을 통해서 중국 고대사를 연구했다. 그는 서하문(西夏文)『공작명왕경』에 대한 연구를 발표하면서 “중국의 언어학을 연구할 때 반드시 중국과 같은 어계의 다른 언어를 연구해서 비교 해석해야 하는데 이 일은 쉽지 않다”³⁸⁾고 말했다. 방법론 면에서 그는 청대 고증학을 뚫고 나왔다. “만약 서양 언어학 방법론으로써 중문과 티베트문을 비교한다면 효과는 마땅히 전가고증학가 보다 수준이 한 단계 높을 것이다.”³⁹⁾ 이런 효과의 차이는 방법론의 차이에서 초래된 것이다. 천인커는 청말 대표적인 고증학자인 위웨(俞樾)의『반야심경』풀이에 대해 비판한 적이 있다. 천인커는 “곡원(曲園, 위웨의 자) 선생은 중국 고문 장구를 훈고하는 학문에 정통했지만 여기서는 중문의 범위에 구속되었기 때문에 이런 엉뚱한 이야기를 했다. 시대가 사람을 가두었으니 병이라고 할 수는 없다.”⁴⁰⁾ 위웨로 대표되는 청대고증학의 엄밀성도 번역된 불교 텍스트의 언어적 특징을 포착하지 못했다. 천인커는 바로 이 점을 넘어 셨다.

천인커는 여러 가지 언어를 장악하고 있었다. 일본, 미국, 독일, 프랑스 등지에서 유학했고, 산스크리트, 팔리어, 티베트어, 몽고어, 만주어, 서역 지역 언어까지 습득했다. 당시로서는 매우 특이한 이력이자 능력이다. 기존 학술가들이 다룰 수 있는 문헌의 범위를 크게 벗어났다. 상이한 언어로 된 고대 문헌을 종합적으로 비교 연구함으로써 불교사 연구를 진행했다. 1930년 발표한 「대승의장서후(大乘義章書後)」에서 천대지자대사가『묘법연화경현의』에

37) 陳懷宇, 「文獻主義與民族主義: 近代佛學視野中的陳寅恪」, 『新哲學』 제7집, 大象出版社, 복사물, 6쪽, 각주28 참조.

38) 陳寅恪, 「西夏文佛母大孔雀明王經夏梵藏漢合璧校釋序」, 『金明館叢稿二編』, 224쪽.

39) 陳寅恪, 「與妹書」, 앞의 책, 355쪽.

40) 陳寅恪, 「敦煌本唐翻對字音般若波羅蜜多心經跋」附記, 위의 책, 199-200쪽. 부기는 ‘1965년 6월’로 되어 있다. 시기적으로 늦지만 천인커의 생각을 잘 보여주는 대목이라고 할 수 있다.

서 행한 ‘실단(悉檀)’ 풀이에 대해 분석했다. “‘실’은 중국 말이고 ‘단’은 범어이다. ‘실’은 ‘보편[遍]’의 의미이고, ‘단’은 베품[施]으로 번역된다. 부처님이 네 가지 법을 중생들에게 널리 베풀기 때문에 ‘실단’이라고 말했다.”⁴¹⁾ 천인커는 지자대사의 해석에 대해 다음과 같이 평가한다.⁴²⁾

내가 보기에도 실단은 범어 Siddhānta의 음역인데 『능가경』 주에서 말했다. 이 글자는 어근 Sidh에서 왔고 檄施의 단은 dāna의 음역이다. 이 글자는 어근 dā에서 나왔는데 둘은 전혀 관계가 없다. 중문 역자가 우연히 동일한 ‘단’자로 음역했을 뿐인데 지자대사가 이렇게 잘못 해석했다. 정말 우스운 일이 다.⁴³⁾

지자대사가 범한 실수는 중국불교사에서 비일비재하다. 음역된 말에 대해서 의미를 부여하는 경우도 있고, ‘수다라경’ 같은 범어에 대한 무지 때문에 발생한 잘못도 있다. 천인커의 비교언어학 방법론이 가장 잘 드러난 글은 「지민도학설고」(1943)이다. 지민도는 격의불교시대를 대표하는 인물이다. 중국불교 초기 반야경이 번역되면서 반야공사상에 대한 기초적 이해가 생겼다. 이 때 다양한 이론을 흔히 6가7종이라고 말한다. 그 중 하나인 ‘심무종’의 대표적 인물이 지민도다. 천인커는 이 ‘심무’이론이 어떻게 발생했는지 밝힌다. 그는 “심무(心無) 두 글자를 어떻게 정확히 해석할까? 비교 방법으로 그것을 확정하고자 한다.” 여기서 비교 방법은 비교 언어학적 방법이다. 그는 『도행 반야바라밀경』 「도행품」에 나오는 “유심무심(有心無心)”이 이역본에서 어떻게 번역됐는지 살피고, 아울러 범본이나 티베트본과 대조한다. 천인커는 “유

41) 天台智者大師說, 『妙法蓮華經玄義』(『대정장』 33, p. 686하); 陳寅恪, 「大乘義章書後」, 위의 책, 182쪽.

42) 일본의 불교학자 나카무라 하지메(中村元)은 중국인의 사유방법을 다루면서 불교 경전에 대한 오해의 예로 지자대사 사실단 해석을 거론했다. (김지연 옮김, 『중국인의 사유방법』, 까치, 1990). 이런 오해는 대단히 창조적인 결과를 낳았다. 오히려 궁정할 수도 있다. 그래서 단순히 오해했다는 사실로 편하게 할 필요는 없다.

43) 陳寅恪, 위의 글, 위의 책, 182쪽.

‘심무심’의 범문 “cittam acittam”을 통해서 ‘무심’이 하나의 명사가 되지 ‘심무’가 하나의 명사가 되는 게 아님을 밝혔다.⁴⁴⁾

위진 불교 연구에서 6가7종을 다룰 때 학자들은 보통 空(空)에 대한 그들의 이해 정도를 따진다. 불교사가로서 천인커는 오히려 空에 대한 갖가지 오해나 견해가 어떻게 출현했느냐에 관심이 있다. 그는 ‘경전의 번역’ 과정이나 이후 번역문에 대한 해독에서 일어난 언어적인 오해가 온갖 사유의 갈래를 만들었음을 간파했다. ‘격의’불교를 이해하는 데도 이런 방법론은 유용하다. 그런데 오해해서 안 될 점은 천인커의 비교언어학 방법론이 기존 이해의 잘못을 드러내는 것을 목적으로 한 것은 아니라는 점이다. “왕필이나 정이천의 『주역』 주석이 비록 주역의 본의와 부합하지 않지만 일종의 철학이나 사상 텍스트가 되어 결국 정확한 훈고를 뛰어넘었다.”⁴⁵⁾ 오해 내지 해석이 새로운 사유를 생산한다는 말일 것이다.

2. 불교사 연구에 나타난 서구사상의 영향

근대학술의 탄생은 방법론의 출현을 의미한다. 불교사 연구도 분명 방법론의 출현이라는 측면에서 이해할 수 있다. 천위안 같이 전통적인 방법론에 기반하는 연구자도 있었지만 상당수는 외부에서 방법론을 들여왔다. 근대적 학술 정신을 중국에 이식한 후스는 『중국철학사대강』에서 중국철학사를 기술하는 데 필요한 방법을 제시했다. “첫째, 사료 수집이다. 두 번째, 사료의 진위를 가린다. 세 번째, 미심쩍은 사료는 전부 배제한다. 네 번째, 믿을 만한 사료를 자세하게 정리한다.”⁴⁶⁾ 후스는 프래그마티즘(pragmatism)의 대표자 존 뒤이의 제자다. 그는 1919년 4월 15일자 《신청년(新青年)》에 「실험주의의

44) 陳寅恪, 「支愍度學說考」, 『金明館叢稿初編』 (上海: 上海古籍出版社, 1980), 147-148쪽.

45) 陳寅恪, 「大乘義章書後」, 앞의 책, 165쪽.

46) 胡適, 『中國哲學史大綱』 상, 『胡適學術文集』 (北京: 中華書局, 1991), 28-29쪽.

』를 발표했다. 여기서 윌리엄 제임스(William James, 1842-1910) 등의 프래그머티즘을 소개했다.⁴⁷⁾ 후스는 프래그머티즘을 “일본인은 실제주의(實際主義)라고 번역했다”⁴⁸⁾고 했는데 이것은 효과를 중시한 말이고 그가 실험주의라고 말한 것은 실험의 방법을 중시해서라고 말한다. 이 글에서 주로 소개한 내용은 윌리엄 제임스의 프래그머티즘이다. 그는 프래그머티즘을 종교 경험상에서 운용했다. 후스에 따르면 윌리엄 제임스가 말하는 “실험주의는 첫째 방법론이고 둘째 진리론이고 셋째 실재론이”라고 정의했다.⁴⁹⁾ 는 의심, 회의, 실증의 학술 방식을 자신의 임무로 생각했다. 어떤 권위도 인정하지 않았다. “그는 경전이나 역사에서 그야말로 경·중 혹은 정통과 이단의 구별이 없었다. 방법상에서도 철저하게 증거 없는 것은 믿지 않고 비판과 회의 정신을 관철했다.”⁵⁰⁾ 후스는 “믿어서 틀리느니 의심해서 틀리겠다”고 말하기도 했다. 그의 진리는 의심에 따른 검증 과정인 셈이다.

후스의 선종연구는 철저하게 사료중심이다. 1927년 발표한 「보리달마고」에서 그는 “우리가 신화를 걷어내고 사료를 고증하면 달미를 역사적 인물로 인정할 수 없다. 하지만 그의 사적은 전설만큼 그렇게 중요하지 않다.”⁵¹⁾ 후

47) William James는 “자신의 의도가 경험에 유래하는 기초 조건들에만 근거를 두고 있는 철학을 형성하는 데 있다”고 했는데 이것을 스스로 “근본적 경험론(radical empiricism)”이라고 불렀다. 스즈키 다이세츠에 의해 니시다 기타로가 “순수경험 개념을 구성하는 데 영향을 주었다고 보는 경우도 있다. Miranda Shaw, *William James and Yogacara Philosophy: A Comparative Inquiry*, 김종욱 옮김, 『불교사상과 서양철학』, 제7장 “윌리엄 제임스와 유가철학” (서울: 민족사, 1990), 177쪽 참조. 니시다 기타로는 『선의 연구』 제1편 제1장 ‘순수경험’에서 윌리엄 제임스의 *The Principles of Psychology*와 *A World of Pure Experience*를 차례로 인용하면서 순수 경험을 정의한다. 윌리엄 제임스의 영향은 일본뿐만 아니라 중국에서도 분명하게 보인다. 이 점은 좀 더 전문적인 연구가 필요할 듯하다.

48) 胡適, 「實驗主義」, 《新青年》 제6권 제4호, 『回眸“新青年”』 (哲學思潮卷) (河南文藝出版社, 1998), 92쪽.

49) 胡適, 위의 글, 같은 책, 99쪽.

50) 龢雋, 「近代中國佛學研究方法及其批判」, 123쪽.

51) 胡適, 「菩提達摩考」, 『胡適學術文集-中國佛學史』 (北京: 中華書局, 1997), 270

스가 밀하는 ‘사실과 비사실’이 ‘가치와 물가치’와 등치되는 것은 결코 아니다. 사실이 아니지만 현실적으로 작동하고 뭔가를 창조할 수도 있는 것도 있기 때문이다. 후스도 이 부분을 인정한다. 하지만 그런 것을 학술 대상으로 삼지는 않는다. 그가 견지한 실험주의 입장에서 선종의 깨달음은 연구자가 검증할 수 없는 영역이나 접근 불가능한 부분을 두고 왈가왈부할 수 없다. 더불어 종교 텍스트가 가진 일체의 권위도 거부했다.⁵²⁾ 후스와 스즈키 다이세츠 사이에 있었던 논쟁도 기본적으로 후스의 이런 입장에서 초래된 사건이다. 야나기다 세이잔(柳田聖山)은 “스즈키 다이세츠의 관심은 선 그 자체, 불교 그 자체에 있었고 때로는 역사성조차 초월한다. 후스는 그것을 신비주의, 비합리주의로라고 거부하니 양자의 입장은 뿌리부터 서로 용납할 수 없었다”고 평가한다.⁵³⁾ 후스에게 지식은 일종의 과학이다. 대상이 무엇이든 그는 의심하고 실험할 뿐이다.

이런 실험주의와 달리 전통의 가치나 정신 가치를 충분히 인정하고서 연구를 진행한 경우도 있다. 1920년대 문화보주의자로 분류된 학형파(學衡派)가 그들이다.⁵⁴⁾ 탕용통이나 천인커도 학형파와 관련된 인물이다. 두 사람은

쪽.

52) 1930년 평유란이 『중국철학사』를 내놓았을 때 후스는 이 책이 정통파의 입장에 있다고 비판했다. 이것은 평유란이 전통적 권위 속에서 철학사를 기술했다는 비판이다. 이에 대해 평유란은 자신의 기술이 정통파에 가깝다고 인정하면서 이것은 정반합의 결과라고 자술했다. (평유란, 앞의 책, 머리말 2).

53) 柳田聖山, 「胡適博士と中國初期禪宗史の研究」, 『胡適禪學案』(京都, 中文出版社, 1981년), 신규탁 옮김, 「중국 초기 선종사의 연구」, 『多寶』 1995년 겨울호 (서울: 대한불교진흥원, 1995), 12쪽.

54) 학형파란 탕용통의 절친한 친구인 우미(吳宓), 메이광디(梅光迪) 등 하버드 대학 동문들이 1921년 난징에서 잡지 《학형》을 창간했다. 이 잡지와 관련된 학자군을 흔히 학형파라고 부른다. 「학형잡지간장(學衡雜誌簡章)」에서 종지(宗旨)를 밝혔는데 “학술을 논구하고 진리를 친명하며 국수를 밝히고 새로운 지식과 조화한다. 객관적 시각으로 비평의 임무를 행하며 한 쪽으로 쏠려 무리 짓지도 않고 휩쓸려 따라다니지도 않겠다”고 했다. 孫尚揚 등 편, 『國故新知論』, 부록 1, 494쪽.

모두 미국 하버드 대학에서 유학했다. 그곳에서 찰스 랜만(Charls R.Lanman, 1850-1941)에게 산스크리트와 팔리어를 배웠다. 그리고 어빙 바비트(Irving Babbitt, 1865-1933)를 만났다. 프랑스 문학을 가르친 바비트는 프랑스 불교학자 실뱅 레비(Sylvain Lévi, 1863-1935)의 제자이기도 하다. 바비트는 신인문주의(New Humanism)를 표방했는데 그는 당시 서방에 팽배한 공리주의와 낭만주의가 도덕을 파괴한다고 생각했다.⁵⁵⁾ 1920년 9월 미국 동부의 중국인유학생회가 마련한 자리에서 「중국과 서구에서 인문교육」*Humanistic Education in China and the West*(중역, “中西人文教育說”)이라는 제목으로 연설했다. “젊어서 불교를 연구하려고 팔리어와 범어를 열심히 배울 때 매번 본래 불교는 중국에 지금 통용되는 대승불교보다 현재 사회를 정확히 비평할 수 있는 정신이라고 느꼈다.”⁵⁶⁾ 어빙 바비트는 불교가 일종의 인문정신일 수 있음을 말한다. 인문정신은 단지 인간 내면의 일부가 아니라 사회에 분명한 작용을 한다. 그것은 비평정신이기도 하다.

여기에는 여러 가지 이야기가 있다. 그가 서양 고전을 중시했듯이 고대 불교정신을 연구하고 발명하여 현재적 의미를 획득하자고 말한다. 단지 불교를 신앙만 해서 될 문제가 아니다. 이렇게 해서는 고전적 의미의 불교를 만날 수 없다. 그래서 지식인의 역할이 필요한 것이다. 현실에 필요한 부분이 무엇이고 그것은 어떻게 현실로 나와야 하는지 고려해야 한다. 그가 가장 강조하는 것은 도덕이다. “중국인은 문예부흥운동을 위해서 결코 도덕을 훌시해서는 안 되고, 오늘날 서구에서 유행하는 학설을 맹종해서 거짓 도덕을 제창해서도 안 된다.”⁵⁷⁾ 탕용통은 『한위양진남북조불교사』「발문」에서 “불법은 종

55) 孫尚揚, 「湯用彤的文化思想」, 『文化的衝突與融合』 (北京: 北京大學出版社, 1997), 130쪽 참조.

56) Irving Babbitt, *Humanistic Education in China and the West*, 胡先驥 譯, 「白璧德中西人文教育說」, 『學衡』 1922년 3월 제3기, 『國故新知論: 學衡派文化論著輯要』 (北京: 中國廣播電視出版社, 1995), 48쪽.

57) Irving Babbitt, 위의 글, 같은 곳.

교이면서 철학이다. 종교 정서는 인간의 내면 깊이 존재한다. 왕왕 반드시 존재하는 역사적 사실을 상징으로 해서 신묘한 작용을 발휘하기도 한다. 그래서 단지 기록만 따지고 아무런 동정이나 감응이 없다면 결코 그것의 진실을 장악할 수 없다.⁵⁸⁾ 탕용통의 태도는 어우양정우와도 다르다. 그의 불교사 연구는 진리 추구가 아니라 일종의 가치 추구라고 할 수 있다. 하지만 그가 불교사연구에서 불교가 가진 종교적인 측면을 체득할 수 있으리라고 생각하지는 않는다. 자신이 도달할 수 있는 부분과 그렇지 못한 부분을 제시했을 뿐이다.

문화담론 차원에서 탕용통은 어빙 바비트의 영향을 받지만 실제 불교사를 기술할 때 사용한 방법론은 그것과는 좀 다르다. 허린(賀麟)은 『당대중국철학』에서 “탕용통은 서양인의 철학사 연구 방법론을 습득했고 다시 청대 건학자의 고증학 방법론을 참고했다”⁵⁹⁾고 말했다. 철학적인 면에 한정하면 탕용통이 『한위양진남북조불교사』에서 가장 강조하는 것은 체용론이다. “위 진 이래 남북조시기 중국 학술계에 견해가 매우 다양했고 논쟁이 속출했다. 표면상 대단히 복잡했지만 실제 체용관념을 벗어나지 않는다.”⁶⁰⁾ 여기서 체용은 본체와 현상을 가리킨다. 본질과 현상이라고 말하기도 했다. 철학 용어를 빌자면 본체론이라고 할 수 있다. 평유란은 1930년 출판한 『중국철학사』에서 철학의 내용을 우주론, 인간론, 인식론 세으로 나누고 그 가운데 우주론을 다시 “존재의 본체와 실재의 본질을 탐구하는 본체론과 세계의 발생과 역정 및 그 귀착을 탐구하는 우주론”으로 구분했다.⁶¹⁾ 20세기 초 중국철학사에서 본체론은 철학의 대명사처럼 쓰였다. 특히 전통철학에 기반을 둔 사상가들이 더욱 그랬다.⁶²⁾ 탕용통은 “승조공의 학설을 한마디로 하면[一言以蔽之]

58) 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』(北京: 北京大學出版社, 1997), 635쪽.

59) 賀麟, 『當代中國哲學』(嘉義: 西部出版社, 1971), 24쪽.

60) 湯用彤, 앞의 책, 234쪽.

61) 馮友蘭, 『中國哲學史』, 박성규 옮김, 『중국철학사』 상 (서울: 까치, 2005), 4쪽.

62) 章太炎은 『建立宗教論』에서 본체를 직접 언급한다. “불가는 정지의 인식 대상을

‘즉체즉용’이다”⁶³⁾라고 밀한다.⁶⁴⁾ 바로 체용론으로 승조의 철학을 풀겠다는 말이다. 이때 탕용통은 서양 철학 개념을 운용하는 데 “체용일여는 스피노자 가 밀하는 *immanent cause*(内在因)과 유사하다”⁶⁵⁾고 밀한다.

IV. 맷음말

신해혁명 이전 몇몇 지식인들은 불교를 사회변혁의 도구로 전용했다. 그렇다고 해서 그들이 불교에 아무런 애정도 없었다는 이야기는 아니다. 그들에게 불교는 현실을 개척하는 사상적 도구이자 무기로 그들에게 가치 있었다. 현실 변혁의 다양한 이론이나 이념들이 소개되고 실험되면서 불교는 더 이상 정치나 사회적 역할을 담당할 수 없었다. 불교는 인문지식이나 학술의 영역으로 물러났다. 어우양징우가 이끈 지나내학원은 불교경학이라는 방식으로 불교적 진리를 추구했다. 그들의 불교 연구는 완벽하게 근대적 학술이라고 말할 수는 없다. 그들은 불교에서 생명체험이나 인생가치와 같은 매우

진여라고 했고, 플라톤은 명료한 깊의 대상을 이데아라고 했다. 예를 들면 상당히 많은 부분이 서로 유사하다. 철학을 말하고 종교를 세우는 사람 가운데 한 명도 빼침없이 한 사물을 세워서 본체라고 간주한다. 그들이 가진 실상은 비록 다르지만 그것을 거론하는 형식은 동일하다”(『중국불교사상자료선편』, 제3권 4책, 중화서국, 174쪽). 이후 熊十力도 마찬가지다. 그는 1958년 『체용론』을 출판함으로써 자신의 사상을 본체론 견립으로 일단락 지었다. 물론 본체론이나 체용론을 말한다고 해서 그들이 이론이 모두 같은 것은 아니다. 승스리 경우 다른 사상가에 비해 운동이나 변화를 훨씬 더 강조했다.

63) 湯用彤, 앞의 책, 같은 곳.

64) 탕용통의 이런 이해는 이후 승조를 이해하는 하나의 틀로 존속했다. 하지만 체용 개념으로 승조의 공을 평가하는 것은 공사상이 갖는 특성을 많이 훼손할 수도 있다. 공사상은 현상의 변화나 의미를 굳이 해명할 필요가 없다. 그런데 체용론은 바로 이런 본질보다는 오히려 현상에 대한 의미 두기를 위해서 많이 제기된다.

65) 湯用通, 위의 책, 같은 곳.

종교적인 의미를 찾기 때문이다. 1920년대 들어 본격적으로 시작된 불교사 연구는 지나내학원 그룹과 달리 순수한 학술가치만으로도 불교 연구가 가능함을 보였다.

량치차오, 후스, 천위안, 탕용통, 천인커 등 기라성 같은 학자들은 매우 다양한 방식으로 불교사 연구를 진행했다. 청대학술과 일본 불교학 성과에 힘입은 량치차오는 불교사 연구의 선구였다. 프래그머티즘으로 무장한 후스는 명확한 증거가 없는 사실은 연구 대상에서 제외했다. 일체의 권위를 거부하고 신비적 요소를 척결했다. 객관적 경험 범위 안에서 지식을 운용했다. 그래서 그의 선종사 연구는 꽤나 건조하다. 천위안은 청대 고증학 전통에서 종교사 연구를 개척한 인물이다. 그를 통해서 전통 학술이 현대에 까지 자연스럽게 연속했음을 알 수 있다. 천위안이 순수하게 전통학술에 기반하고 있다면 서구에서 불교 연구법을 직접 배운 인물이 탕용통과 천인커다. 그들은 팔리어나 산스크리트, 티베트어 등을 동원해서 불교사 연구를 개척했다. 이것은 전통적인 불교연구에서는 상상할 수 없을 정도로 범위가 확대된 것이다.

천인커나 탕용통의 불교 연구는 단순히 중국 연구자의 성과라고 할 수 없다. 유럽의 문헌주의나 당시 미국문화담론의 한 축이었던 신인문주의는 그들에 의해 매우 자연스럽게 중국에 상륙했다. 도덕의 중건과 문화비평의 도구로서 불교사 연구는 운용되기도 했다. 후스는 선종사 연구에서 프래그머티즘이라는 자신의 신념을 실천했다. 이렇게 우리는 당시 중국이라는 공간에서 행해진 불교사 연구가 단순히 중국만의 사건이 아니었을 알 수 있다. 특정한 지역이나 시대의 불교를 연구하거나 아니면 불교학 형성을 탐구하는 것은 그것의 발전 정도를 살피는 작업이 아니다. 그것이 보이는 기호에서 여러 가지 의미 갈래를 발굴하는 작업이라고 할 수 있다. 중국에서 2,30년대 불교사 연구는 바로 이런 점에서 가치 있다고 할 수 있다.

주제어

민국시대(Republic China Age), 불교사(Buddhist History), 고증학(Philology), 천위안(Chen Yuan), 역사학(Historical science), 문헌주의(Textualism), 천인커(Chen Yinke), 탕용통(Tang Yongtong), 신인문주의(New Humanism)

The Influence of the Philological Tradition of Ching and the Western Philosophy On the Studies of Buddhist History in Republic China Age

Kim, Young-Jin

This paper discusses characteristics of historical science on Buddhist history in Republic China age. In those day, Buddhist scholars succeeded to the traditional philology in studying on Buddhist history, and then they accepted textualism and Philosophy as a appropriate method from Western. Historical science is an important field of chinese philology in Qing dynasty, Chen Yuan proofread such texts related buddhist history with that. Chen Yinke and Tang Yongtong are eminent scholars in early twentieth century, they were educated at Harvard in their youth. Chen Yinke's study was based on textualism and he put a high value on comparative linguistics. Tang Yongtong was influenced by Irving Babbitt who advocates new humanism.