

중국혁명시기
모택동 사상에 미친 불교의 영향*
—모택동의 불교에 대한 평가를 중심으로

김제란
동국대학교 불교문화연구원 연구교수

- I. 머리말
- II. 중국 전통철학을 보는 시각
- III. 선 불교에 대한 긍정
- IV. 화엄종에 대한 분석
- V. 맺음말

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2008-005-J02302).

이 글의 목적은 모택동(毛澤東, 1893-1976) 사상에 영향을 준 중국 전통사상 중 특히 불교 사상이 미친 영향을 찾아보는 것이다. 이 글에서는 마르크스주의의 중국화를 완성한 사상가로 평가되는 모택동이 불교를 어떻게 평가하고 받아들였는가를 살펴보는 방법으로, 거꾸로 그 사상에 미친 불교의 영향을 유추해보고자 하였다.

모택동은 중국철학사가 갖는 생명력은 불교라는 외래 철학을 흡수하여 변화시킨 데 기원한다고 보았다. 그는 '개방 정신'이 중국철학사를 추동하는 힘이라고 파악하였다. 그가 중국철학사에서 개방 정신을 얼마나 중시하였는지는, 당대 한유(韓愈)와 유종원(柳宗元)에 대한 상반된 평가에서 잘 드러난다. 한유가 불교를 전적인 비판 대상으로 본 것과 달리, 유종원은 불교의 장점을 인정하고 그것을 새로운 철학으로 발전시켰다는 점에서 긍정적으로 평가하였다. 이러한 평가는 모택동이 외부 것에 대한 '개방 정신'을 얼마나 중시하였는지를 잘 보여준다. 그 개방 정신이 결국 사상의 변증법적 발전을 이룬다고 보았기 때문이다. 모택동의 선 불교에 대한 평가는 기존의

마르크스주의의 평가와는 상반되게 긍정적이었다. 그는 사회 변혁과 현실에의 투쟁에 선 불교가 가진 주관적 능동성을 강조하여 긍정적 역할을 하였음을 강조하였다. 또한 그는 혜능이 노동 인민 출신이자 불성론을 통하여 평등 사상을 긍정하였다는 점에 근거하여 선 불교 경전인 『육조단경』을 노동 인민적이라고 주장하였다. 그는 또한 인류 인식의 발전사에서 볼 때, 화엄 불교가 인식사의 한 단계로서 인식을 심화 발전시키는 적극적인 작용을 하였다고 긍정적으로 평가하였다.

모택동의 불교에 대해 긍정적인 평가는 다음과 같다. 첫째, 모택동은 불교가 갖는 '평등' 사상에 주목하였다. 그는 서구 마르크시즘의 근대적 평등 개념과 불교의 근원적인 평등을 동시에 받아들임으로써 혁명의 핵심적인 가치를 담보하려 하였다. 둘째, 모택동은 불교의 '주관적 능동성'을 긍정적으로 수용하였다. 그는 험난한 혁명의 실전 경험 속에서 외부 조건의 제약을 넘어서서 내면의 의지로 이를 타개해가는 자세를 불교에서 찾으려 하였다. 셋째, 모택동은 불교의 변증법적 요소를 적극적으로 받아들였다. 그는 상대적인 것과 절대적인 것의 상호 연관을 말하는 변증법과 불교, 특히 화엄 불교의 일다상용(一多相用)의 연기 사상을 연관시켜 받아들였다.

결론적으로, 모택동의 불교에 대한 긍정적 평가는 모택동 사상에 미친 불교의 영향을 시사한다. 실제로 중국 근대사회의 전반적인 변혁 작업에 불교가 결정적인 역할을 한 것은 특기할 만한 일이다. 모택동은 당시 중국 사회가 필요로 했던 '반봉건, 반외세의 과제를 해결하는 혁명의 과정에서 불교 사상을 활용하려 하였고, 그런 측면에서 모택동 사상에 불교가 영향을 미쳤다고 할 수 있다.

주제어

모택동, 개방 정신, 선 불교, 주관적 능동성, 평등 사상, 화엄 불교, 변증법적 사유

I. 머리말

모택동(毛澤東, 1893-1976)은 마르크스주의의 중국화를 완성한 사상가로 평가된다. 중국 근대, 특히 일본이 중국을 전면적으로 침략하던 해인 1937년부터 공유제를 기초로 한 사회주의 개조가 완성된 1957년까지는 마르크스주의가 중국 전통문화와 충돌하면서도 결합하던 시기이다. 이 때에는 중국 전통문화에 대해 무조건 비판적 입장을 취한 것이 아니라 그에 흡수하고 결합할 만한 요소가 있음을 인정하였다. 청년 시기의 모택동은 공자와 진독수를 높이 평가하였고, 1919년 5·4운동 이후 마르크스주의자가 된 뒤에는 비판·계승의 원칙을 제시하여 유학 사상과 중국 전통사상 가운데 민족적인 알갱이와 과학적인 사유 성과를 비판적으로 흡수하였다.¹⁾ 마르크스주의와 중국 전통사상의 결합을 주장하여 교조적인 러시아의 마르크

1) 김소중, “마르크스주의의 중국화”, 『서석사회과학논총』 제2집 2호, 2009, p.170.

스주의에서 벗어났던 것이다. 예컨대 1938년 중국공산당 전당대회에서 모택동은 “우리는 역사를 끊어서는 안 된다. 공자부터 손문에 이르기까지 우리는 마땅히 총괄해서 이 진귀한 유산을 계승해야 한다”²⁾고 주장하였다. 심지어 “옛사람과 외국인을 계승하고 참조하는 것을 결코 거절해서는 안 된다. 설령 봉건 계급과 자산 계급의 것들이라 해도!”³⁾라고까지 강조하였다.

모택동은 주저인 『실천론』(1937.7)과 『모순론』(1937.8)에서 마르크스주의 철학과 중국혁명의 실천 경험, 그리고 중국 전통철학이라는 세 가지 요소를 결합하여 마르크스주의의 중국화를 이루었다고 평가된다. 『실천론(實踐論)』에서는 ‘사회 실천에 대한 인식의 의존 관계, 즉 생산과 계급투쟁에 대한 인식의 의존 관계’를 지적하고, ‘주관과 객관, 이론과 실천, 지와 행의 구체적이고 역사적인 통일’을 강조하여 마르크스주의의 변증법적 유물주의 인식론과 중국 전통의 지행(知行) 관계를 결합시키고 발전시켰다. 『모순론(矛盾論)』에서는 『역』과 도가 사상에 근거하여 만물은 대립 통일되어 있으며, 모순의 특수에서 보편으로, 보편에서 특수로의 인식 과정을 거쳐 인류 인식이 높아진다고 보았다. 기본적으로 모택동은 중국 전통문화를 마르크스주의 관점에서 계승, 결합하여 현재를 위해 유용하게 활용하고자 하였던 것이다.⁴⁾ 이러한 태도는 1949년 중국인민공화국 성

2) 毛澤東, “中國共產黨在民族戰爭中的地位”(1938.10.14), 『毛澤東選集』 第2卷, pp.533-534.

3) 毛澤東, “在延安文藝座談會上的講話”(1942.5.23), 『毛澤東選集』 第3卷, p.860.

4) 모택동의 이러한 입장은 현대중국에서 그대로 계승되거나 더 강조되고 있다. 특히 덩 소평의 개혁·개방 이후 마르크스주의와 중국 전통문화는 대립적인 측면보다 흡수, 융합의 일면을 더욱 강하게 나타나게 되었다. 개방 이후 서양 문화에 대응할 중국만의 전

립 이후에도 계속되었다.⁵⁾

이 글에서는 모택동 사상에 영향을 준 중국 전통사상 중 특히 불교가 미친 영향을 찾아보고자 한다. 모택동 사상 중 중국 전통사상과의 관련에 대한 기존의 연구는 유학과의 관련성, 그 중에서도 『역』과 『도덕경』에 나타난 소박한 변증법과 모택동의 모순 이론을 연관시키는 부분에 집중되어 왔다.⁶⁾ 반면에 모택동 사상과 불교와의 연관성에 대해서는 거의 연구가 이루어져오지 않았다. 더욱이 유물주의를 표방하는 마르크스주의 입장에서 불교는 ‘관념론’ 내지는 ‘유심론(唯心論)’이라고 격하되었고, “종교는 민중의 아편이다”는 가치관 하에서 불교는 전적인 비판의 대상이 될 수 밖에 없었다. 그러나 모택동은 선 불교, 특히 혜능 사상을 일찍부터 연구하였고, 주변의 기억에 의하면 그는 『육조단경』을 여러 차례 읽었고 때로는 외부

통이 보다 필요해진 이유였다. 일례로 1984년 ‘중국공자연구기금회’가 정식 성립되어 국부에서 전국공자토론회가 개최되고 공자와 전통 사상에 대한 연구가 새롭게 일어나기 시작하였고, 현대신유학에 대한 연구가 적극적으로 시도되었다. 공자와 유학 등 중국 전통사상을 사회주의 문화와 현대화를 위한 도구로 삼겠다는 것이 현대중국 공산당의 기본 방침이다.

5) 필검형 지음, 이철승 옮김, 『모택동 사상과 중국철학』, 옮긴이의 말, p.21. 특히 1980년에 시작된 ‘문화열’은 철학을 유물론과 유심론의 투쟁이 아닌 ‘인식의 발전사’라고 봄으로써 중국 전통사상을 적극적으로 인정하는 계기를 주었다. 이는 모택동 사상이 전통철학에 대해 갖고 있는 수용적 태도를 발전시킨 것이라고도 할 수 있다.

6) 모택동 사상과 중국 전통사상과의 관련에 대한 기존의 연구로는 田廣清, “中國化的馬克思主義與儒家思想”(崔龍水·馬振鐸 主編, 『馬克思主義與儒學』, 北京: 當代中國出版社, 1996); 劉慶華, “淺析馬克思主義與儒學的結合”(崔龍水·馬振鐸 主編, 『馬克思主義與儒學』), 畢劍橫, 『모택동 사상과 중국철학』(이철승 역, 예문서원, 2000) 등이 있다. 그 외에 김소중, “마르크스주의의 중국화”(『서석사회과학논총』 제2집 2호, 2009); 이규성, “무한 모순의 변증법과 생성의 세계-마오주의의 경우”(『시대와 철학』 제21권 2호, 2010); 양계혁, “中國古典의 ‘순환적 道’와 모택동의 ‘변증법’” 등의 논문에서 일부만 다루고 있다.

시찰 때도 가지고 다녔다고 한다.⁷⁾ 이러한 에피소드가 보여주듯 모택동 사상에 불교의 영향이 전적으로 없었다고 할 수 없다. 이 글에서는 모택동이 불교를 어떻게 평가하고 받아들였는가를 살펴보는 방법으로, 거꾸로 모택동 사상에 미친 불교의 영향을 유추해보고자 한다.

II. 중국 전통철학을 보는 시각

1. 중국철학사에서 불교를 보는 눈

기본적으로 마르크스주의에서는 철학사를 유물론과 유심론, 변증법과 형이상학의 투쟁사로 본다. 그리고 두 진영의 철학적 대결은 사회의 적대하는 계급간의 이해 충돌을 철저히 반영한다고 한다. 역사적으로 볼 때, 유물론과 변증법은 진보 계급의 세계관으로서 항상 반동 계급과의 투쟁에서 철학적 무기로 사용되었고, 이와 반대로 유심론과 형이상학은 항상 반동 계급의 세계관으로서 반동적 지배를 공고히 하고 인민의 탄압 도구로 작용했다는 것이다. 마르크스주의의 변증법적 유물론과 역사적 유물론은 무산 계급이 자산 계급을 반대하는 계급 투쟁으로서, 유물론의 유심론에 대한 그리고 변증법의 형이상학에 대한 오랜 투쟁으로부터 형성된 것이다. 철학사를 배우는 것은 역사상 유물론 대 유심론, 변증법 대 형이상학의 투쟁을 총

7) 黃育之, 逢先知 等著, 『毛澤東的讀書生活』, p.4.

괄, 흡수함으로써 계급적 근거를 보장하려는 데 그 목적이 있다고 본다.⁸⁾

그에 대하여 모택동은 철학사의 발전 과정에 대해서 이렇게 말하였다. “마르크스주의자는 인류 사회의 생산 활동이 점차 낮은 단계에서 높은 단계로 발전해 나아가며, 이에 따라 인간의 인식도 자연계나 사회에 대해서나를 막론하고 한 걸음씩 낮은 단계에서 높은 단계로 발전한다고 생각한다. 즉 모든 것은 얕은 곳에서 깊은 곳으로, 단순한 곳에서 복잡한 것으로 발전해 나아간다.”는 것이다. 이러한 입장은 철학사의 발전을 인식의 발전 과정으로 파악하는 것이며, 이러한 입장에 설 때 과거의 모든 철학사상이나 문화 유산은 그 다음 단계의 발전을 위해 반드시 필요한 단계가 된다. 가령 전적인 비판 대상인 사상이라도 정반합의 변증법적 발전을 위해 일정 정도 의미가 있는 것이 되는 것이다. 이러한 입장은 중국 전통문화나 사상을 대할 때 무조건적인 비판이나 부정을 피할 수 있는 중요한 논거를 제시한다.

모택동은 이미 중국 전통사상에 대해서 다음과 같은 방침을 제안하였다.

“중국은 장기간에 걸친 봉건사회 속에서 찬란한 고대 문화를 창조했다.

이 고대 문화의 발전 과정을 정리하여 그 봉건성의 잔재를 제거하고 그

8) 任繼愈 편저, 『中國哲學史』, 까치출판사, 1990, 서론 p.11

9) 『毛澤東選集』 第一卷, 「實踐論」, p.260. “馬克思主義者認為人類社會的生產活動, 是一步又一步地由低級向高級發展, 因此, 人們的認識, 不論對於自然界方面, 對於社會方面, 也都一步又一步地由低級向高級發展, 即由淺入深, 由片面到更多的方面.”

민주성의 정화를 흡수하는 것이야말로 민족의 문화를 발전시키고 민족의 자존심을 높이는 필수 요건이다. 다만 무비판적으로 받아들여서 함께 쌓아두어서는 안 된다. 고대의 봉건통치계급이 지닌 모든 부패성과 고대의 우수한 인민 문화, 즉 민주성과 혁명성은 구별되어야 한다. 중국의 현재의 새로운 정치, 경제는 고대의 맑은 정치, 경제에서 발전되어 나온 것이며 중국의 현재의 신문화도 고대의 구문화에서 발전되어 나온 것이다. 따라서 우리는 반드시 자기의 역사를 존중해야 하며 역사를 단절시켜서는 결코 안 된다.”¹⁰⁾

이러한 입장은 바로 전통철학을 대하는 자세가 무조건적인 긍정이나 전적인 부정이 아니라 그 내용을 잘 선별하여 비판할 것은 비판하고 수용할 것은 수용하는 ‘비판계승론’이라고 볼 수 있다. 전통철학에 대하여 “어떤 예외도 없이 배척해서도, 그렇다고 맹목적으로 답습해서도 안 된다. 항상 비판적으로 살펴서 중국의 신문화 추진에 이롭게 해야 한다”는 것이 모택동의 생각이었다.¹¹⁾

일찍이 1913년 모택동은 왕국유가 중국학술 발전을 분기로 나눈 관점을 기록하고 있다.

10) 『毛澤東選集』 第二卷, 「新民主主義論」, pp.667-668. “中國的長期封建社會中, 創造了燦爛的古代文化, 清理古代文化的發展過程, 剔除其封建性的糟粕, 吸收其民主性的精華, 是發展民族新文化提高民族自信心的必要條件. 但是決不能無批判地兼收并蓄. 必須將古代封建統治階級的一切腐朽的東西和古代優秀的人民文化即多少帶有民主性和革命性的東西區別開來. 中國現時的新政治新經濟是從古代的舊政治舊經濟發展而來的. 中國現時的新文化也是從古代的舊文化發展而來, 因此, 我們必須尊重自己的歷史, 決不能割斷歷史.”

11) 「論聯合政府」, 『毛澤東選集』, p.984.

“중국의 학술 발달에는 세 단계가 있다. 첫째는 능동적 발달기로서, 주대 말엽이 이에 해당한다. 둘째는 수동적 발달기로서, 불교가 크게 흥하여 일시를 풍미한 수당 시기이다. 셋째는 능동과 수동을 겸한 발달기인데, 주자, 정자, 장재, 주렴계 등이 나온 성리학 대명기이다. 그러나 그 시작은 모두 불교를 숭상하였고, 불교에서부터 육경(六經)으로 돌아갔으므로, 능동이면서 수동적 발전기이다. 송원 시기가 바로 이에 해당한다.”¹²⁾

이러한 분석을 통해 모택동은 실제로 1958년, 1963, 1964년에 한 불교에 대한 담화에서 혜능에서 한유, 유종원, 송명 성리학의 흥기까지 제시하였는데, 이것이 그가 파악하는 중국 철학 발전의 단계이다. 즉 당대 중기 혜능을 창시자로 하는 선 불교의 흥기는 불교 각종 파를 대신하여 당시 가장 유행하는 교파가 되었고, 유학이 가졌던 주된 위치를 차지하였다. 이러한 상황에서 한유는 유학의 도통(道統)의 지위를 회복하고자, 유학의 도통과 불교의 법통(法統)을 대립시켜서 벽불(壁佛)을 주장하였다. 송대 유학자들은 한유가 제기한 임무를 받아서 송대 성리학을 발전시켰다.

모택동이 보기에, 중국철학사가 갖는 이러한 생명력은 불교라는 외래 철학을 흡수하여 변화시킨 데 기원한다. 그는 전통 사상에서 유학은 물론 불교, 도가 사상과의 상호 교섭을 중시하였는데, 이것은

12) 『毛澤東早期文稿』, p.592. “中國學術發達有三期. 一能動的發達期, 周末是也. 二受動的發達期, 佛教大興, 經典甚盛, 上下趨之, 風靡一時, 隋唐是也. 三能動而兼受動的發達期, 朱, 程, 張, 周諸人出, 性理之學大明. 然其始也, 咸崇佛學, 由佛而返于六經, 故為能動而兼受動的發達期, 宋元是也.”

그의 개방적 태도를 반영한다. 이러한 개방적 태도를 모택동은 시종 일관 유지하였다. 예컨대 “우리 민족은 종래 외국의 뛰어난 문화를 수용하였다. 우리의 당대 삼장법사는 만리장정하여 후대에 비해 곤란이 많았지만 서방 인도로 가서 불경을 얻었다”¹³⁾라고 불교에 대해 개방적 태도로 임한 것을 칭찬하였다. 이것은 모택동의 다음과 같은 언급과 연관된다. “우리가 외국의 장점을 받아들이면 우리 문화에 발전이 있게 된다. 중국적인 것과 외국적인 것이 결합하면 상투적인 것이 아니게 된다. 수대, 당대의 구부악(九部樂), 십부악(十部樂)이 있고, 다수의 서역 음악이 있으며, 고려·인도에서 온 외국 음악이 있다. 외국 음악으로 인해 우리 자신의 음악이 사라지지 않으면, 우리 음악은 계속 발전한다. 외국 음악을 우리가 소화해서 그 장점을 흡수하면 우리에게 이익이다. 문화에서 외국에 대한 것을 모두 배척하거나 전반적으로 흡수하는 것은 모두 잘못이다.”¹⁴⁾ 모택동이 여기에서 강조하는 것은 개방적 정신이다. 그의 중국철학사에서 불교에 대한 평가 역시 이러한 개방적 정신과 관련되어 이루어졌다.

물론 모택동이 중국철학사에서 불교의 위치를 어떻게 보는가 하는 것은 기본적으로는 변증법적 유물주의에 근거한 것이다. 1963년

13) 陳晉, 『毛澤東的文化性格』, 中國青年出版社 1991年. “我們這個民族, 從來就是接受外國的優良文化的, 我們的唐三藏法師, 萬里長征, 比後代困難得多, 去西方印度取經.”

14) 『毛澤東著作選讀』 下冊, pp. 751-752. “我們接受外國的長處, 會使我們自己的東西有一個躍進躍進, 中國的和外國的要有機地結合, 而不是套用外國的東西. 學外國織帽子的方法, 要織中國的帽子. 外國有用的東西, 都要學到, 用來改進和發揚中國的東西, 創造中國獨特的新東西. 搬要搬一些, 但要以自己的東西為主. 演些外國音樂, 不要害怕. 隋朝, 唐朝的九部樂, 十部樂, 多數是西域音樂, 還有高麗, 印度來的外國音樂. 演外國音樂並沒有使我們自己的音樂消亡了, 我們的音樂繼續在發展. 外國音樂我們能消化它, 吸收它的長長, 就對我們有益, 文化上對外國的東西一概排斥, 或者全盤吸收, 都是錯誤的.”

12월 30일 담화에서 모택동은 다음과 같이 말하였다.

“세계 3대종교(예수교, 회교, 불교)에 대해 지금까지 수많은 인구들이 영향을 받았지만, 우리는 그에 대한 지식이 거의 없다. 국내에는 마르크스주의자가 이끄는 연구를 가질 기회도 없었고, 이 방면의 간행물도 없었다. 역사유물주의 관점에서 쓰여진 문장은 대단히 적다. 예를 들어 임계유가 발표한 불교에 관한 몇 편의 글은 아주 드물게 뛰어나지만 예수교와 회교에 대한 내용은 없다. 신학(神學)을 비판하지 않으면 좋은 철학사를 쓸 수 없고, 좋은 문학사나 세계사도 쓸 수 없다.”¹⁵⁾

이처럼 모택동은 역사에서 불교 등 종교의 영향이 크다는 점을 확실히 인식하고 있었다. 그러나 그는 국내에 마르크스주의에 근거한 종교 연구가 없었다는 점을 지적하며, 종교의 ‘신학(神學)’성을 비판하는 것이 종교 연구의 핵심이 되어야 한다는 점을 강조하였다. 종교의 ‘신학(神學)’성은 서구 기독교의 신 개념과 같이 초월적 실체를 인정하는 일련의 형이상학적 사유 양식을 의미한다. 철학사가 유물론과 유심론, 변증법과 형이상학의 투쟁사인 만큼, 종교의 신학성을 비판한다는 것은 유물론의 입장에서 유심론을, 그리고 변증법적 입장에서 형이상학을 비판한다는 의미가 된다. 따라서 모택동의 관점에서는 그러한 ‘역사유물주의’ 관점이 전제되지 않으면 좋은 철학사나 문학사, 세계사를 쓸 수 없게 된다.

모택동이 예외적으로 칭찬한 종교학자는 임계유(任繼愈, 1916-

15) 龔育之, 逢先知, 石仲泉 著, 『毛澤東的讀書生活』, p. 45

2009)이다. 그는 저명한 불교학자인 탕용동(湯用彤, 1893-1964)의 제자로, 1963년 『한당중국불교사상논집(漢唐中國佛教思想論集)』을 출판하였다. 1964년 8월 18일 모택동은 임계유와 불교 연구에 대해 다음과 같이 언급하였다.

“임계유가 쓴 불교에 대한 몇 편의 글은 매우 칭찬할 만하다. 어떤 연구는 탕용동의 학생으로서 한 것이다. 그는 당대(唐代)의 불교에 대해 말할 뿐, 그 이후의 불교에 대해서는 거의 언급하지 않았다. 송대의 성리학은 당대 선종에서부터 발전해나간 것으로, 주관유심론에서 객관유심론으로 발전해간 것이다. 불교, 도교가 있는데, (송대의 성리학이) 불교와 도교와 관련이 없다는 것은 옳지 않다. 그것이 아니라면 어떻게 진행되어 갔겠는가?”¹⁶⁾

임계유의 책은 한(漢)대에서 당(唐)대까지의 불교에 대해 연구한 것으로, 모택동은 그가 당대 이후의 불교에 대해 언급하지 않은 것을 아쉽게 여겼다. 당대 이후의 불교도 함께 다루어야 사상의 발전 과정을 잘 파악할 수 있다고 보았기 때문이다. 이 때 불교는 송명 성리학이라는 새로운 단계로의 변화를 위해 반드시 거쳐야 하는 중요한 위치가 된다. 철학을 ‘인식의 발전사’로 파악할 때 불교는 중국 철학사가 발전하기 위해 반드시 필요한 사상이기 때문이다. 그는 송대 성리학이 불교에서부터 발전해갔으며, 불교·도교의 상호 영향 하

16) 1964年8月18日 談話: “任繼愈, 很欣賞他講佛學的那篇文章, 有點研究, 是湯用彤的學生, 他只講到唐朝的佛學, 沒有觸及到以後的佛學, 宋朝的理學是從唐朝禪宗發展起來的, 由主觀唯心論到客觀唯心論, 有佛、道, 不出入佛道是不對的, 不管它, 怎麼行?”

에 완성된 것임을 분명히 하였다. 모택동이 강조하는 ‘개방 정신’은 중국과 외국 사상과의 관련 뿐 아니라 불교와 도교, 유학과의 상호 교섭 과정에서도 역시 작용하였다. 그는 이 ‘개방 정신’이 중국철학사를 추동하는 힘이라고 파악하였다.

2. 한유의 벽불(辟佛)에 대한 비판

모택동이 중국철학사에서 불교와 관련하여 이 ‘개방 정신’을 얼마나 중시하였는지는, 당대 한유와 유종원에 대한 상반된 평가에서 잘 드러난다.

한유(韓愈, 768-824)는 당대(唐代)의 저명한 문학자인 동시에 고문(古文) 운동의 선구자이고 정통 유학의 계승자이다. 그는 당대에 불교를 비판한 인물로서, 불교를 오랑캐의 법일 뿐이라고 폄하하였다. 그는 중국에 불교가 전해지기 이전의 상고 시대에는 천하가 태평하고 백성은 안락하였지만, 한(漢) 명제 때 불교가 전입해들어온 뒤 혼란한 일들이 계속되었다고 보았다.¹⁷⁾

한유는 불교를 반대하기 위하여 『대학』의 ‘성의(誠意), 정심(正心), 수신(修身), 제가(齊家), 치국(治國), 평천하(平天下)’ 이론을 강령으로 하였다. 『대학』에서는 ‘치국, 평천하’의 주장을 개인의 도덕 수양과 긴밀하게 연결시켜 이를 개인의 도덕적 수양의 결과로 보았다. 불교에서는 단지 개인의 종교적 수양만을 강조할 뿐 ‘치국, 평천하’를 언급하지 않았던 데 착안하였다. 불교의 출가 사상은 궁극적으

17) 『韓昌黎集』卷39.

로 봉건적인 군신 부자 관계의 정착에는 불리한 것이라고 할 수 있다. 따라서 그는 『대학』의 이론을 가지고 개인적인 수양만을 강조하는 불교의 출세 원칙에 대항하였다. 그는 심신의 수양은 인간으로서 마땅히 해야 할 일이지만 불교에서 말하는 ‘치심(治心)’은 국가와 무관하며 봉건 윤리를 파괴하는 것이기 때문에 해롭다고 생각하였다. 그는 중국의 봉건사회 관계를 인정하지 않는 모든 학설은 금지해야 하고, 더욱이 불교와 같은 외래 학설이 중국의 전통적인 선왕(先王) 학설을 능가하는 것은 허용할 수 없다고 주장하였다.¹⁸⁾

그러나 1964년 8월 18일 담화 중에서 모택동은 한유의 불교에 대한 태도가 대단히 불만족스럽다는 점을 다음과 같이 지적하였다.

“한유는 역지를 쓰니, 그 의미를 따르되 그 표현을 따르지 않는다는 것이 그의 구호이다. 의미는 전적으로 다른 사람을 비치고, 형식, 문장은 계속 달라진다. 역지를 쓰는 것은 기본적으로 옛사람의 방식이다.”¹⁹⁾

한유는 정치적인 이유에서 적극적으로 불교를 비판(辟佛)하였을 뿐 아니라, 유학을 바탕으로 불교에 대항하는 새로운 사상 체계를 창조하려 하였다. 이는 불교의 사상이 깊고도 세밀하고 또한 중국 전통철학과 점차 결합함으로써 많은 사람들이 불교를 신봉하게 되었다는 측면과 관련된다. 그로 인해 당시의 불교는 유학이 가졌던 우월적인 지위를 대신하는 추세였다. 따라서 유학자의 입장에서 불

때 새로운 이론 체계를 세워 불교와 대항하는 것은 당시 사상계가 당면한 중요한 임무였다. 한유는 이러한 임무를 의식하였고, 이것이 그의 탁월한 점이다. 그러나 한유가 전통철학인 유학의 계승이라는 측면에만 관심을 기울이고 외래 문화의 뛰어난 내용인 불교를 흡수하는 측면은 소홀히 하였다는 점이 모택동이 한유에게 불만족하였던 점이라고 할 수 있다.

물론 한유의 사상이 모택동의 말처럼 기본적으로 유학이고 고대의 것이라도 하나도 새로운 측면이 없을 수는 없다.²⁰⁾ 그러나 모택동이 한유를 비판한 것은 그의 불교 비판에 대한 관점에 찬성하지 않기 때문이었다. 과거를 그대로 답습하는 것은 옛사람의 방식이고 새로운 것을 창조하는 것이 새로운 방식이라는 모택동의 말은 한유의 벽불(辟佛)이 사상의 새로운 단계로 나아가는 것이 아니라 과거를 답습하거나 과거로 복귀하는 것에 불과하다는 의미이다. 모택동은 역사는 물론 사상 역시 정반합의 변증법적 발전을 한다는 전제에서 한유의 사상을 평가하고 있다. 그가 보기에 한유와 같이 단순히 오랑캐의 법이라고 외래 사상인 불교를 비판하고 원시 유학으로의 복귀를 주장하는 것은 사상의 변증법적 발전에 맞지 않는다. 전통 유학이라는 정(正)에 외래 사상인 불교가 반(反)으로 결합되어 송대 성리학이

18) 任繼愈 편저, 『中國哲學史』, pp.308-311.

19) 1964年 8月 18日 談話: “韓愈不講道理 師其意, 不師其辭, 是他的口號, 意思完全照別人的, 形式文章, 改一改, 不講道理, 講一点点也基本上是古人的.”

20) 『原道』에서 ‘道統’을 제시한 것이나 仁을 ‘博愛’ 개념으로 해석한 것은 한유의 독창적인 점이다. 仁에 대한 그의 해석은 원시 유학에서 仁을 혈연에 바탕한 차등으로 해석하는 것과는 현저히 다른 것으로, 목가의 겸에 사상을 흡수한 것이고 어쩌면 불교에서 널리 중생을 구제한다는 박에 사상을 흡수한 것일 수도 있다. 이 문제에 대해 王船山은 이미 한유의 해석은 불교 이론을 계승한 것이라고 지적한 적이 있다. (『船山全書』 第六冊, 岳麓書社 1991年版, p.1059) 왕선산의 이러한 지적은 한유가 근본적으로 불교를 받아들이지 않았던 것은 아님을 보여준다. 그러나 모택동의 판단은 이러한 측면을 간과하고 있다.

라는 합(습)이 나오게 되었다고 보는 것이 그의 입장이기 때문이다. 이렇게 볼 때 단순히 불교를 비판하고 원시 유학에의 복귀를 주장하는 것은 사상의 변증법적 발전을 이해하지 못하는 ‘억지를 쓰는 태도’라는 것이 모택동의 견해였다.

3. 유종원의 불교 통합에 대한 긍정

반면에 모택동은 1964년 8월 담화에서 한유와 동시대 사상가인 유종원(柳宗元, 773-819)에 대해서는 긍정적으로 평가하였다.

“유종원은 (한유와) 달리 불교·노자 사상을 출입하였고, 유물주의를 견지하였다.”²¹⁾

유종원은 당대의 저명한 문학자이자 원기 자연론적인 소박한 유물주의 전통을 계승한 사상가이다. 한유와 정치적 관점에서는 차이가 있지만, 두 사람은 교류가 있었고 당대의 고문(古文) 운동을 함께 지도하였다. 모택동의 평가대로 유종원은 불교와 도교에 대해 한유보다 훨씬 개방적인 태도를 취하였다. 그는 불교, 도교 인사들과 광범위한 교류 관계를 가졌을 뿐 아니라 유학, 불교, 도가 사상이 동일한 것임을 반복해서 강조하였다. 불교의 출가에 대해서는 찬성하지 않았지만 “불교는 진실로 배척해서는 안 될 것이 있으니, 때때로 『역

(易)』과 『논어(論語)』와 부합한다”²²⁾라고 하였다. 그는 “법의 지극함은 반야보다 나은 것이 없고, 경의 큼은 열반보다 큰 것이 없다”²³⁾라고까지 말하였다.

유종원은 또한 서로 다른 학파는 모두 세상을 돕기 위한 방편이라고 지적하였다. “태사공은 세상에서 공자를 공부하는 사람들은 노자를 쫓아내고 노자를 배우는 사람들은 공자를 쫓아내지만, 도가 서로 다른 것이 모척이라고 말한 적이 있다. 내가 노자를 보니, 이 역시 공자의 다른 유파이니 서로 대항할 수 없다. 하물며, 양주, 목적, 신(申), 상항, 형명, 종횡가의 학설이 서로 험뜯고 거스르며 합치하지 않는 경우를 어찌 이루 말로 다할 수 있겠는가? 그러나 모든 것은 세상을 돕기 위한 방편이다. 태사공이 죽은 뒤에는 석씨가 있으니, 학자들은 더욱 놀랍게 여긴다.. 요컨대 공자와 같은 도이고, 모두가 뜻이 합치한다”²⁴⁾는 것이다. 그는 불교에 부부, 부자의 윤리 관계가 없고 승려가 노동에 종사하지 않는다는 점을 좋게 여기지 않았다. 그러나 그는 돌 속에 옥이 들어있는 것과 같이 불교에도 합리적인 핵심이 있다고 보았다. 이로써 보건대, 유종원은 유학에만 한정하지 않고 불교·도교와의 통합적 자세를 견지한 것을 알 수 있다.

한유가 불교를 전적인 비판 대상으로 본 것과 달리, 유종원은 불교

21) 1964년 8월 18일 談話: “柳子厚不同, 出入佛老, 唯物主義.”

22) 『柳宗元集』 卷十五 「送僧浩初序」, “浮圖誠誠有不可斥者, 往往與易, 論語合.”

23) “法之至莫尚乎般若, 經之大莫極乎涅槃.”

24) 『柳宗元集』 卷二十五 「送元十八山人南游序」, “太史公嘗言: 世之學孔氏者, 則黜老子; 學老子者, 則黜孔氏, 道不同不相爲謀, 余觀老子, 亦孔氏之異類也, 不得以相抗, 又況楊, 墨, 申, 商, 刑名, 縱橫之說, 其迭相訾毀, 抵牾而不合者, 可勝言耶? 然皆有以佐世, 太史公沒, 其後有釋氏, 固學者之所怪駭舛逆其尤者也… 要之與孔子同道, 皆有以會其趣.”

의 여러 장점을 인정하고 그것을 받아들여 새로운 철학으로 발전시켰다는 점에서 모택동이 그를 긍정적으로 평가하였다고 할 수 있다. 모택동은 유충원이 유학 사상을 바탕으로(正), 불교와 노자 사상을 취합하여(反) 새로운 철학(合)으로 발전시켰다고 본 것이다. 이러한 평가는 모택동이 외부의 것에 대한 '개방 정신'을 얼마나 중시하였는지를 잘 보여준다. 그 개방 정신이 결국 사상의 변증법적 발전을 이룬다고 보았기 때문이다.

III. 선 불교에 대한 긍정

1. 깨달음의 '주관적 능동성'

마르크스주의에서는 혜능의 선 불교를 주관 유심주의로 판단한다. 혜능은 외부 사물의 존재와 변화를 부인하고 일체의 존재와 변화가 모두 사람들의 주관 의식에 따라 결정된다고 보았다는 것이다. 사물의 변화는 순수하게 주관적 마음에서 생겨난 것이며, 예컨대 바람이 불어서 깃발이 움직인다고 보는 것은 마음(주관)에서 비롯되는 일종의 환상이고, 실체는 나의 마음이 움직인 것이므로 인식은 외부 세계에서 얻어지는 것이 아니라 내심의 반성에 의지하여 얻을 수 있다는 것이다. 마르크스주의에서 보기에 선종에서 말하는 진리는 인류의 감각과 사유의 대상이 아니며, 이러한 진리는 근본적으로 주관적인 신비의 경지일 수 밖에 없다. 또한 혜능 이후 후기 선종은 선종의 주관적 유심주의 사상 방법을 신비주의적인 면으로 발전시켰다

고 본다. 그들은 감각, 경험, 언어, 문자, 이성적 사유의 인식에서의 작용을 근본적으로 부정하고 이로부터 반과학적인 신비주의적 결론을 도출했다는 것이다. 이러한 종교적 신비주의, 직각주의(直覺主義)는 완전히 반과학, 반상식의 길을 걸었다는 것이 그들의 선 불교에 대한 평가이다.²⁵⁾

임계유는 선 불교의 목적은 선이라는 방법을 통해 객관 세계의 진실성을 부인함에 따라 사람들에게 현실 사회에서의 투쟁을 팽개쳐 버리게 하는 데 있다고 생각하였다. 이에 대하여 모택동은 1964년 8월 18일 담화에서 임계유의 『한당중국불교사상논집』을 읽고 당대(唐代) 이전의 불교에 대해 유감을 표명하였다. 그는 선종의 철학적 성격에 대해 임계유의 입장을 전적으로 받아들이지는 않았다. 선종의 목적이나 효과가 현실 사회에서의 투쟁을 무화시키는 데 있는 것이 아니라 오히려 현실 사회에서의 투쟁을 강화하고 적극적으로, 능동적으로 선택하게 하는 힘을 가지고 있다고 보았기 때문이다.

실제로 모택동은 1958년 8월 21일에 혜능에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

“당대(唐代)의 불교 『육조단경』에는 혜능 화상이 하북인이고 문자를 모르지만, 대단히 학문이 있으며 광둥에서 경을 전하고 일체가 공(空)임을 주장하였다고 기록되어 있다. 이것은 철저한 유심론이다. 그러나 그는 주관 능동성을 확연히 드러내었고, 이것은 중국 철학사상에서의 일대 전진이다. 혜능은 일체를 부정한다. 어떤 사람이 ‘죽은 뒤에 반드시

25) 任繼愈 편저, 『中國哲學史』, pp.285-290.

하늘로 가는가?’를 묻자, 그는 꼭 그렇지는 않다면서 ‘모두 서천(西天)에 오른다면, 서방 사람들은 어떻게 하겠는가?’라고 대답하였다. 그는 당나라 태종 시대 사람이고, 그의 학설은 무축천 시기에 성행하였다. 당말의 난세에 인민들은 의탁할 사상이 없어 크게 유행하였다.”²⁶⁾

모택동은 다른 학자들과 같이 혜능이 일체가 공임을 주장했다고 보았다. 혜능의 선 불교 사상에 대한 중국 불교계의 평가에서 곽봉(郭朋)은 일체를 공으로 보는 것은 대승 공종 이론이지만, 혜능의 관점은 대승 유종에 속하고 진여연기론을 주장한 것이라고 보았다.²⁷⁾ 임계유는 혜능의 초기 선종의 특징은 『능가경』을 중심으로 하는 대승 유종이지만, 후 『금강경』을 중심으로 하는 대승 공종이기도 하다고 보았다.²⁸⁾ 선종은 주관 유심론으로 볼 것인가, 객관 유심론으로 볼 것인가 하는 문제에는 논쟁의 여지가 있다. 그러나 어떻게 판단하건 이것들은 모두 유심주의에 속하고,²⁹⁾ 모택동은 선종을 주관 유심론으로 파악하였다. 혜능은 북종의 돈오점수 방법을 반대하고 ‘돈오’만을 강조하였다. 일체 외부 조건의 제약을 부인하고 단지 내심에서의 해탈을 말한 것이다. 이것이 바로 모택동이 말한, 혜능의 주관

능동성이며 중국철학사상 일대 비약이라고 할 수 있다. 즉 외부 조건이 어떠한 중요한 것은 자신의 주관 안에서의 깨달음이며 이를 통해 자신이 본래 가지고 태어난 불성을 확인할 수 있게 된다는 것이다. 이러한 ‘주관적 능동성’은 중국 근대혁명 과정에서 필요한 가장 중요한 덕목의 하나였고, 모택동은 이를 불교 속에서 발견하고 높이 평가하였다고 볼 수 있다.

실제로 혜능은 자성(自性), 자기 속의 정토(淨土)를 강조하였다. “동방에서 사람들은 죄를 지으면 염불해서 서방에서 왕생하기를 바란다. 그렇다면 서방에서 사람들은 죄를 지으면 어느 나라에 왕생하기를 빌어야 하는가? 어리석은 범부가 자기 성품을 깨닫지 못해 자신 속의 정토를 알지 못하여, 동쪽을 바라거나 서쪽을 바라기도 한다. 깨달은 사람은 어느 곳이건 한 가지이다. 이 때문에 부처님도 ‘머무른 곳에 따라 늘 안락하다’고 하였다.”³⁰⁾ 이것이 바로 모택동이 혜능이 일체를 부정하고 서방 정토를 부정하였다고 한 의미이다. 즉 혜능의 선 불교는 객관 세계를 부정하거나 서방 정토의 부재를 주장하는 데 목적이 있는 것이 아니라 “깨달은 사람은 어느 곳이건 한 가지이다”는 깨달음의 주관적 능동성에 대한 강조에 초점이 있다는 것이다. 선 불교가 지향하는 것은 자기 속의 불성, 자기 안의 정토를 깨닫는 것이지 서방 정토나 외부의 유토피아로 가려는 것이 아니다. 이 점을 모택동은 높이 평가했던 것으로 보인다.

일반적인 마르크스주의자의 선종에 대한 비판은 한 마디로 선종

26) 1958년 8월 21일中共中央政治局北戴河扩大会议的讲话. “唐朝佛教六祖坛经记载, 惠(慧)能和尚, 河北人, 不识字, 很有学问, 在广东传经, 主张一切皆空. 这是彻底的唯心论. 但他突出了主观能动性, 在中国哲学史上是一个大跃进. 惠(慧)能敢于否定一切. 有人问他: 死后是否一定升天? 他说不一定, 都升西天, 西方的人怎么办? 他是唐太宗时的人. 他的学说盛行于武则天时期, 唐朝末年乱世, 人民思想无所寄托, 大为流行.”

27) 郭朋, 『壇經校釋』「序言」, p.3. “從世界觀的角度說來, 這一思想, 又表現為‘真心’一元論—真如緣起論.”

28) 任繼愈 편저, 『中國哲學史』, pp.285-?

29) 『中國哲學史』 제3책, 人民出版社 1964年版, p.82.

30) 『六祖壇經』, 「疑問品」. “東方人造罪, 念佛求生西方. 西方人造罪, 念佛求生何國? 凡愚不了自性, 不識身中淨土, 願東願西, 悟人在處一般. 所以佛言隨住處恒安樂.”

은 당시 지배 계급이 필요로 하는 논증, 즉 존재하는 것은 모두 합리적이라는 것을 논증하여 사회 변혁의 의지를 무화시켰다는 데 있다. 선종은 이론적으로 봉건 질서의 합리성을 천명하고, 유심론적 입장에서 기본 범주를 해석했다는 것이다. 모택동의 선종에 대한 평가는 이와 같은 기존의 평가와는 상반된 것이다. 오히려 사회 변혁과 현실에의 투쟁에 선 불교가 가진 주관적 능동성을 강조하여 긍정적 역할을 하였음을 강조한 것이다. 이것은 중국 혁명 과정에 필요한 '혁명 정신'과 중국 전통의 선 불교가 가진 '주관적 능동성', 즉 자기의지를 연결시켜 실제 혁명 과정에 필요한 힘을 가지려는 모택동의 의도가 전제된 평가라고 할 수 있다.

2. 불성론의 '평등' 사상

모택동이 『육조단경』을 높이 평가하여 애독하였다는 에피소드는 잘 알려져있다. 그 이유는 무엇보다 이 책의 내용이 노동 인민적이고, 이 점이 다른 사상가들과 다른 독창적인 견해라고 생각하였기 때문이다.³¹⁾ 모택동이 『단경』을 노동 인민적이라고 주장한 근거 중 하나는 혜능이 노동 인민 출신이라는 점이다. 『단경』에 “혜능은 어려서 아버지가 일찍 돌아가셨다. 노모가 홀로 남아 뒤에 남해로 이주하였는데, 대단히 궁핍하여 시장에서 땀나무를 팔았다”³²⁾는 기록이 그 근거이다. 혜능이 오조 홍인을 만나 출가한 뒤에는 공양간에

서 일하고 방아찧는 일을 하였는데, 몸이 너무 가벼워서 허리에 돌을 매달아 무게를 더한 뒤에야 일을 할 수 있었다고 한다. 곽봉(郭朋)은 불교 종파 창시자들 중 집안이 빈한하고 출신이 경미한 사람은 혜능한 사람뿐이라고 하였다.³³⁾ 지옥이나 현장 등 그 외 종파 창시자들은 모두 높은 가문 출신일 뿐 아니라 학문도 깊은 고승이었기 때문이다. 이렇게 혜능의 출신 성분이 노동 인민 출신으로 다른 사람들과 달랐던 것이 모택동이 『단경』을 노동 인민적이라고 평가한 이유 중 하나가 될 수 있다.

물론 이것은 단편적인 시각일 수 있다. 어떤 책의 저자나 종파의 창시자가 노동 인민, 즉 프롤레타리아 출신이라고 하여, 그의 사상이 반드시 노동 인민적이거나 민중적이라고 볼 근거가 되지 못하기 때문이다. 자신의 출신 성분과 다른 '보편성'을 증시하는 경우도 많은 것은 인간은 결코 출신 성분만으로 기계적으로 파악할 수 있는 존재가 아니기 때문이다. 가난하게 자란 사람이 꼭 민중성이나 평등성을 지향하는 것은 아니며 오히려 부나 물질에 더욱 집착하는 경우도 있고, 그 반대의 경우도 있다. 따라서 인간이나 사상을 출신 성분으로 평가하는 것은 매우 단선론적인 시각이다. 그럼에도 불구하고 모택동이 혜능이 노동계급 출신이라는 사실 때문에 그의 사상에 호감을 가지게 되었다는 점 또한 충분히 있을 수 있는 일이다. 물론 이것은 혜능의 사상이 노동 인민적이라고 판단되기 때문에 가능한 일이다.

실제로 선종은 서민적인 종교였다고 할 수 있다. 수당 시대에 선종을 제외한 그 밖의 종파는 번잡한 주석과 승원철폐학식의 연찬에 힘

31) 『毛澤東與佛教』

32) 『六祖壇經』, “此身不幸, 父又早亡, 老母孤遺, 移來南海, 艱辛貧乏, 于市賣柴.”

33) 『隋唐佛教』, pp. 552-553.

을 기울이고 있었다. 그들은 광대한 토지를 점유하고 숲한 노비들을 거느렸다. 불교가 한편에서는 세속의 부귀를 버리고 물질적 향락을 버리지 않으면 안 된다고 가르치면서, 사원경제가 급격히 발전한 상황이 되자 승려들은 사치하고 타락해갔다. 당시의 불교가 마주친 위기를 만회하기 위해 그 내부에서 선종과 같은 종파가 일어난 것이다. 선종에서는 큰 배움을 필요로 하지 않았고, 심지어 혜능과 같이 글자를 몰라도 종교상의 지도자가 될 수 있었다. 승려 대부분은 서민 가정에서 출가하였으므로 생활이 검소하였다. 숲한 장원을 점유하지 않았고, 오랜 시간의 수행도 요구되지 않았으며, 지나치게 많은 경전들을 암송할 필요도 없었다. 그들의 유일한 무기는 선 불교가 주관 유심론이었다는 점이다. 주관 유심론이 갖는 의미는 그들의 주장은 논증할 것도 없고 경전에서 논거를 가져올 필요도 없이, 다만 개인의 주관적인 신심에 의거하면 된다는 것이다.³⁴⁾

모택동이 『육조단경』을 노동 인민적이라고 평가한 또다른 근거는 혜능이 불성론을 통하여 평등 사상을 긍정하였다는 점에 있다. 불성론은 중생이라면 모두 불성을 가지고 있고 따라서 모두 성불할 수 있다는 이론이다. 이러한 불성론은 선 불교를 포함한 중국 불교 전체의 특색이기도 하다. 혜능은 불성이 지역이나 민족을 나누지 않고 동일하게 모든 사람 자신에게 주어져 있다고 보았고, 그런 근거에서 하층 민중의 성불 가능성을 강조하였다. 『단경』에는 혜능이 오조 홍인을 만났을 때 홍인이 그를 남해인이라고 무시하자, 그가 “사람은 남인과 북인이 있지만, 불성에는 남북이 없다. 남쪽의 오랑캐는 스

34) 任繼愈, 『중국 중세불교사상 비판』, 추만호·안영길 역, pp.198-199.

님과 다르지만, 불성에 어찌 차별이 있겠는가!”³⁵⁾라고 반박한 내용이 실려 있다. 이러한 불성론의 사회적, 정치적 의미는 모든 인간의 평등이다.³⁶⁾ 모든 사람이 불성을 가지고 있고 계급, 지역에 관계없이 성불할 가능성이 있다는 이론은 바로 모든 인간의 평등주의를 의미하기 때문이다. 이렇게 『단경』에 나타난 불성론의 평등주의를 모택동이 중시하여 받아들였다고 할 수 있다. 중국 근대혁명에서 가장 중요한 핵심 가치의 하나가 바로 민중의 평등성이기 때문이다.

IV. 화엄종에 대한 분석

1. 상대주의와 궤변론

모택동은 선종에 대해 관심을 기울였지만, 상대적으로 화엄종에 대해서는 거의 언급하지 않았다. 유일한 예외가 임계유 편 『중국철학사』의 화엄종에 대한 분석에 대한 언급이다. 중국 중앙문헌연구소에서 1987년 편집하고 중앙문헌출판사에서 1988년 출판한 『모택동

35) 『六祖法寶壇經』, 「悟法傳衣」第一, “能曰, 人雖有南北, 佛性本無南北. 搗擦身與和尚不同, 佛性有何差別.”

36) 중국 근대 譚嗣同(1865- 1898)은 유식과 화엄 불교의 개념을 활용하여 유학의 인에 불교의 평등성을 부여하였고, 그를 통해 봉건을 비판하고 근대의 평등 개념을 수용하여 변법 운동에 활용하였다. 모택동이 불교의 영향을 받았다고 할 때 구체적으로는 선 불교나 화엄 불교의 영향을 받은 것이고, 따라서 모택동의 평등 사상에 대한 증시는 담사동의 『仁學』의 영향이라고 추정해볼 수 있다. 그러나 이 부분에 대한 연구는 차후의 연구 과제로 돌린다. 참고, “중국근대 혁명사상에 미친 불교의 영향- ‘평등’ 개념을 중심으로-”, 『시대와 철학』 2007, 제18권 2호.

철학비주집(毛澤東哲學批注集)』에서 보면, 「화엄종의 상대주의와 궤변론」 챕터에 대한 모택동의 주가 실려있다. 주에서 모택동은 화엄종의 ‘일다상용(一多相用)’ 관점을 분석하고 화엄종의 논리를 긍정하고 있다.

마르크스주의에서 보기에 화엄종의 유심론 철학에는 변증법적 사상이 포함되어 있지만, 그 약간의 변증법적 요소도 상대주의와 궤변론에 빠져들 수 밖에 없다는 것이 임계유 중국철학사의 견해이다. 당대의 봉건 제도를 유지하려고 애쓴 화엄종 승려 지주계급은 결코 변증법을 바로 보려 하지 않았다는 것이다. 변증법의 근본 원칙은 모택동이 말하였듯이 “사물의 모순 법칙, 즉 대립하는 부분의 통일 법칙은 유물변증법의 가장 근본적인 법칙이다”³⁷⁾는 것이다. 그에 반하여 화엄종 철학은 다만 상호 관계와 상호 제약, 부분과 전체 따위에 대해 설명하는 데 지나지 않는다고 본다. 화엄종은 변증법적 요소를 포함하고 있지만, 변증법 그 자체는 아니라는 것이다. 화엄종에서는 변증법의 핵심을 비껴나가고 모순이나 대립하는 부분의 투쟁을 인정하지 않으며, 평정과 조화의 관점에서 추상적으로 사물의 관계를 말하기 때문이다. 그 결과 선악이나 시비를 포함한 모든 것이 원만무애하게 평화 공존의 생활을 영위하는 것이 된다. 억압자와 피억압자, 농민과 지주, 황족과 평민은 모두 우주 관계의 그물에서 빠뜨릴 수 없는 그물코가 된다. 결국 화엄종은 유심론에서 출발하여 그 변증법적 요소가 제대로 발전할 수 없어서, 필연적으로 상대주의와 궤변론에 빠지게 된다는 것이 그들의 결론이다.

37) 毛澤東, 『矛盾論』

구체적으로 살펴보면 『중국철학사』에서는 화엄종의 유심주의 범주를 분석하여 다음과 같이 지적하였다. “화엄종이 근거한 『화엄경』은 많은 범주, 예컨대 육상(六相: 總·別·同·異·成·壞)으로 세계 사물의 상호 의존, 제약, 수량, 변화, 소장 과정을 설명하였는데, 그 목적은 객관 세계를 유심주의적으로 해석하여 객관 세계의 물질성을 부인하는 데 있다. 그들은 사물의 전체와 부분(총상과 별상)의 관계를 유심주의 관점으로 설명하였다. 그들은 개별과 전체의 차별을 혼합하였는데, 그 목적은 개별과 일반의 차별을 혼합시키는 데 있다”는 것이다.³⁸⁾

더 나아가 임계유의 『중국철학사』에서는 레닌의 말을 인용하여, 일반은 단지 개별 중의 존재에서만 있을 수 있고 개별을 통해서만 존재할 수 있다고 주장하였다. 임계유는 어떤 개별이 천차만별의 전환을 거쳐 또다른 개별(사물, 현상, 과정)과 서로 관련되는가 하는 관계를 논술하고 다음과 같은 결론을 내고 있다.

“레닌은 변증유물주의 입장에서 인류 인식 과정 중의 개별과 일반의 관계를 밝혔다. 개별과 일반에는 내재적 연관성이 있으며 분할할 수 없다. 개별과 일반에 내재적 연관성이 있다는 측면에서 보면 화엄종은 결국 변증법적 요소가 있다는 관점이 되지만, 유심주의에 전도된 입각점에서 그들은 개별 사물이 객관적 존재임을 인정하지 못한다. 그들은 구체적인 사물을 벗어난 ‘연관성’, 즉 연(緣)에 주의를 기울이고, 개별과 일반

38) 모택동은 『倫理學原理批注』에서 이미 반법이 하나라는 실법과 성리학의 ‘理一分殊’ 사상에 대해 이 모든 것이 화엄종의 ‘一多相用’ 사상의 영향을 받은 것이라고 지적하였다.

의 관계를 과장하여 관계를 절대화하고 심지어 '개별적' 존재를 말살시킨다. 그들이 말하는 관계, 즉 연(緣)은 단지 객관 사물을 외재적 관계를 가지고 배제하므로, 유심주의적이다.”³⁹⁾

레닌의 견해는 어떠한 일반도 일체의 개별 사물을 포괄하고, 어떠한 개별도 일반에 완전히 포괄될 수는 없다는 것이다. 모택동은 레닌의 이러한 견해에 대해 “어찌 그리도 정확한가!”라고 주석을 달아 전적으로 찬성하였다.⁴⁰⁾ 그 역시 변증법적 관점에 서서 『중국철학사』에서 화엄종이 개별과 일반의 관계를 왜곡한 점을 비판한 것에 전적으로 찬성하였던 것이다. 『중국철학사』에서는 화엄종에서 본질과 현상의 관계에 대한 상대주의 관점을 분석할 때 『화엄금사자상』의 구절을 인용하였는데, 이 구절은 『화엄금사자상』 중에서 ‘비밀은 현구성문’에 해당한다. 모택동 역시 화엄종의 일다상용 사상의 영향을 받았을 때 본질과 현상의 차별을 말소하는 경향이 있음을 지적하였던 것과 같은 맥락이다.

39) 『中國哲學史』 第3冊, p.61. “列寧從辯證唯物主義立場科學地指明了人類認識過程中個別與一般的關係。個別與一般有內在的關係，不可分割，僅僅從個別與一般有內在連繫來看，華嚴宗總算有一點辯證法觀點，但是唯心主義的顛倒的立足點使他們不願承認個別事物是客觀存在的，他們關心於脫離具體事物的連繫(緣)，他們誇大了，吹脹了個別與一般的關係，把關係絕對化，甚至抹殺個別的存在。他們所謂的關係(緣)，只能是把客觀事物排除在外的關係，所以是唯心主義的。”

40) 『毛澤東哲學批注集』 P.498. “何其正確。”

2. '변증법적' 사유

그런데 『중국철학사』에서는 레닌의 주관주의(회의론과 궤변 등)와 변증법의 구별에 대하여 “변증법 중에서는 상대와 절대의 차별도 상대적이다. 객관 변증법에서는 상대 중에 절대가 있다. 주관주의와 궤변에서는 상대적인 것은 상대적인 것일 뿐이고 절대적인 것을 배척하게 된다”⁴¹⁾고 인용하고 나아가 다음과 같이 설명하였다. “경전 작가의 과학적 논단 중에서 도출해보면, 상대주의, 유심주의, 궤변론, 불가지론은 일맥상통한다. 마르크스주의 철학에서는 객관 세계의 존재, 발전의 참된 모습을 드러내고, 세계의 물질성, 물질의 운동과 발전, 그리고 그 규칙이 모두 절대적이고 객관적으로 존재하는 것이지 인간의 주관적 의지에 따라 바뀌지 않는다고 생각한다. 이러한 진리를 부인하면 반드시 유심주의의 함정에 빠진다. 상대주의는 ‘상대적인 것’을 신비화하고 신성시하여 물질세계의 영원한 발전과 그 규칙을 완전히 소멸시켜서, 물질도 상대적인 것이 되고 사물의 발전 변화의 기본 원리도 상대적이 된다.”⁴²⁾

모택동은 이러한 레닌의 언급에 대해 다음과 같이 주석을 달아 평가하고 있다.

41) 『列寧全集』 第38卷, 人民出版社 1959年版, p.408.

42) 『中國哲學史』 第3冊, pp.65-66. “從經典作家的科學論斷中可以看出，相對主義，唯心主義，詭辯論，不可知論是一脈相通的。馬克思主義哲學如實地揭示出客觀世界的存在，發展的真相，認為世界的物質性，物質的運動和發展和它的規律都是絕對的，客觀存在着的，不依人的主觀意志為轉移的。否認這一真理，必然陷入唯心主義的泥坑，而相對主義，恰恰把相對神秘化，神聖化，把物質世界永恆發展和它的規律完全取消了，物質也成了相對的，事物發展變化的基本原理也說成爲相。”

“상대 중에 절대와 있고, 절대란 단지 상대 중에 존재할 뿐이며, 보편은 단지 개별 중에 존재할 뿐이고, 영원은 단지 잠시 중에 존재할 뿐이다. 이것들을 떠나 어떠한 객관 변증법을 말하더라도 앞에서 여러 차례 레닌의 말을 인용한 것이 어찌 스스로 모순이 아니겠는가?”⁴³⁾

이러한 언급은 모택동이 『중국철학사』의 절대·상대의 관계에 관한 서술에 불만족하고 있음을 보여준다. 변증법적 유물주의 관점에 따르면, 상대적인 것 중에 절대적인 것이 있고 절대적인 것은 단지 상대적인 것 속에서만 존재한다. 상대적인 것을 떠나서 독립적으로 존재하는 절대란 없으며, 절대적인 것을 포함하지 않는 상대적인 것은 없다. 그런데 모택동이 보기에, 『중국철학사』의 서술은 세계의 물질성, 물질의 운동과 발전, 규칙을 상대적인 것을 떠나 독립적으로 존재하는 절대적인 것으로 오해하기 쉽게 만들고 있다는 것이다. 실제로 세계는 각종 구체적 물질 존재 형식, 운동 형식 및 그 규칙의 공통성 일반에 불과하다. 이러한 개별과 일반의 관계는 상대와 절대의 관계이다. 상대주의는 화엄종의 착오를 포괄하며, 상대적인 것의 존재만 인정하고 상대적인 것 중에 절대적인 것이 포함되어 있음을 부인한다. 그러나 변증법적 유물주의는 세계의 모든 구체적인 사물들이 상대적임을 인정하지만, 이러한 상대적인 것들 중에 절대적인 것이 포함되어 있다고 본다. 모택동은 변증법적 유물주의 입장을 그대로 받아들이면서도 상대를 초월한 그 어떤 존재로 절대를 파악할 위

43) 『毛澤東哲學批注集』, p.499. “相對中有絕對, 絕對只存在于相對之中, 普遍只存在于個別之中, 永恒只存在于暫時之中, 離開這些來談什麼客觀辨證法, 前面多次引證列寧的話, 豈非自相矛盾.”

험을 경고하고 있는 것이다. 이러한 점에서 보면 화엄종을 상대주의와 궤변론으로 파악하고 비판한 임계유의 논점은 반박의 여지가 생기게 된다.

『중국철학사』에서는 화엄종의 유심주의 범주를 분석한 뒤 다음과 같이 결론을 내리고 있다. “전체적으로 보면 화엄종은 중국철학사상 허다한 유파 중에 비교적 범주에 주의를 기울인 학파이다. 그것은 개별과 일반, 동일과 차별, 발생과 소멸, 시간과 공간, 본질과 현상 등과 관련된다. 인식론상에서 보면 발전이라고 하지 않을 수 없다. 단지 그들의 뒤집어진 유심주의 세계관으로 사물을 대하면 일체가 모두 왜곡, 전도된다. 그것은 사람들의 인식을 과학에 접근할 수 없게 하고, 도리어 사람들을 반과학(反科學)의 길로 나아가게 한다.”⁴⁴⁾ 모택동은 이 논의에 대해서는 판단을 보류하고 있다. 화엄종의 착오는 그 상대성을 제시한 데 있는 것이 아니라, 단지 상대성만을 보고 상대 중에 포함된 절대를 보지 못하였다는 점에 있다는 것이 임계유의 지적인 것이다.

모택동은 불교철학의 인식사상의 지위에 대한 평가가 과학적이고 대단히 엄밀하다고 긍정적으로 보았다. 인류 인식의 발전사에서 볼 때, 화엄종은 인식사의 한 단계로서 인식을 심화 발전시키는 적극적인 작용을 하였다고 평가할 수 있다는 것이다. 임계유 『중국철학사』에서는 화엄종의 유심주의가 세계가 객관적인 존재임을 부인한다고

44) 『中國哲學史』第3冊, p65-66. “總起來看, 華嚴宗在中國哲學史上許多流派中較為注意範疇的闡明, 它涉及到個別與一般, 同一與差別, 發生與消滅, 時間與空間, 本質與現象, 等等. 從認識論上說, 不能不說是一個發展. 只是由於他們從顛倒的唯心主義世界觀對待事物, 一切都被歪曲, 顛倒了, 它不但不能促使認識的深刻化, 接近科學, 相反, 倒是引導人們向反科學的道路前進了一步.”

본 것은 범주가 객관 사물의 보편적 본성을 반영한 것임을 부인한 것이다. 화엄종에서 대립하는 범주는 개념의 유희일 뿐이다.⁴⁵⁾ 이에 반해 모택동의 화엄종에 대한 평가는 기본적으로는 임계유와 일치하지만, 그보다는 화엄종에 대해 보다 긍정적으로 파악하려 했던 것임을 짐작해볼 수 있다.

V. 맺음말

동양에서 근대란 단순한 시대 구분만은 아니다. 한국·중국·일본을 포함하는 동양의 근대는 서양의 충격이라는 세계 체제적 시각과 동아시아의 시각을 결합해 보아야 하고, 따라서 모든 동양 근대 사상의 기본 전제는 바로 서양과의 대결이다. 즉 동양의 모든 근대 사상은 동서 문화의 충돌이라는 시대적 산물이라고 할 수 있다. 그러나 근대 사상가들은 내적으로는 과거를 변혁하고, 또 외적으로는 서양을 비판하는 동시에 배워야 하는 모순된 과제를 짊어지고 있었다. ‘反봉건, 反제국’으로 특징지어지듯, 변혁의 과제를 수행하기 위해서 적군인 서양을 비판하는 동시에 배워야 했던 것이다. 중국 사회주의 역시 이러한 과제에서 자유로울 수 없었으며, 마르크시즘이라는 서양 변혁 철학을 기본으로 하되 중국 전통사상을 결합한 중국화된 마르크스주의라는 모택동 사상의 출현은 당연한 것이었다.

일반적으로 마르크스주의에서는 종교를 관념론적인 유희에 불과

45) 『中國哲學史』 第3冊, p.67.

한 것으로 본다. 객관 세계의 존재를 인정하지 않고 모든 것을 주관적인 마음이 만들어낸 것으로 파악함으로써, 현실감과 역사성, 사회성을 망각하게 하는 이데올로기로 작용한다는 것이다. 불교도 여기에서 예외는 아니다. 그러나 모택동 사상은 전통 사상의 영향을 받았고, 따라서 모택동이 지향하는 사회주의와 불교는 상이점보다는 공통점을 바탕으로 하고 있다고 볼 수 있다. 모택동은 마르크스주의의 중국화를 완성하였다고 평가되는데, 그러한 과정에 유학은 물론 불교를 포함한 중국 전통철학의 영향이 크다고 여겨진다. 실제로 모택동은 불교를 교조적으로 비판하기보다는 여러 측면에서 긍정적으로 평가하였다.

첫째, 모택동은 불교가 갖는 ‘평등’ 사상에 주목하였다. 논자는 이 글에서 봉건주의와 정면으로 대치되는 철학적 개념인 ‘평등’의 개념에 주목하여, 모택동의 선 불교에 대한 호감을 ‘평등’이라는 근대적 가치와 연관시켜 해석하였다. 모택동은 서구 마르크시즘의 근대적인 평등 개념과 불교의 근원적인 평등을 동시에 받아들임으로써 혁명의 핵심적인 가치를 담보하려 하였다.

둘째, 모택동은 불교의 ‘주관적 능동성’을 긍정적으로 수용하였다. 그는 중국 혁명 과정에서 물러서지 않는 적극적인 의지를 가진 혁명가를 필요로 하였고, 이를 깨달음을 중시하는 불교의 주관적 능동성 속에서 찾으려고 하였다. 험난한 혁명의 실전 경험 속에서 외부 조건의 제약을 넘어서서 내면의 의지로 이를 타개해가는 자세를 불교에서 찾으려 하였던 것이다.

셋째, 모택동은 불교의 변증법적 요소를 적극적으로 받아들였다. 그의 사상은 기본적으로 유물론적 변증법에 근거를 둔 것이고, 상대

적인 것과 절대적인 것의 상호 연관을 말하는 변증법과 불교, 특히 화엄 불교의 일다상용(一多相用)의 연기 사상을 연관시켜 받아들였다.

결론적으로, 모택동의 불교에 대한 긍정적 평가는 모택동 사상에 미친 불교의 영향을 시사한다. 실제로 중국 근대사회의 전반적인 변혁 작업에 불교가 결정적인 역할을 한 것은 특기할 만한 일이다. 중국 근대에 불교는 전통사상과 서양 사상과의 만남에서도 가장 중요한 '매개체'였다. 모택동은 당시 중국 사회가 필요로 했던 '반봉건, 반외세'의 과제를 해결하는 혁명의 과정에서 전통 불교를 활용하려 하였고, 그런 측면에서 모택동 사상에 불교가 영향을 미쳤다고 할 수 있다.

참고문헌

- 慧能, 郭朋 校釋, 『壇經校釋』, 中華書局, 1993.
- 慧能, 金吞虛 譯, 『六祖壇經』, 圖書出版 教林, 1994.
- 『毛澤東選集』第一卷-第五卷, 人民出版社, 1953年.
- 『建國以來毛澤東文彙』(1-13), 中央文獻出版, 1996.
- 龔育之, 逢先知, 石仲泉 著, 『毛澤東的讀書生活』, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2005.
- 鄧力群, 『毛澤東的文化性格』, 中央民族大學, 2004.
- 『毛澤東著作逸讀』上下册
- 中共中央文獻研究室 中共湖南省委 編輯組, 『毛澤東早期文稿』, 湖南出版社, 1990年.
- 王興國 著. 『毛澤東與佛教』, 中國書籍出版社. 2002年
- 中共中央文獻研究室, 『毛澤東哲學批注集』, 中央文獻出版社, 2010年.
- 李鵬程, 『毛澤東與中國文化』, 人民出版, 1997.
- 馮友蘭, 『中國現代哲學史』, 中華書局, 1992.
- HOLMES WELCH, *BUDDHISM UNDER MAO*, Harvard University, USA, 1972.
- Maurice Meisner, 김광린·이원웅 옮김, 『毛澤東思想과 마르크스주의』, 소나무, 1987.
- 『모택동선집』(1,2), 전인, 1989.
- 풍우란 지, 鄭仁在 옮김, 『현대중국철학사』, 이제이북스, 2006.
- 체스타 단 지, 閔斗基 譯, 『中國現代政治思想史』, 지식산업사, 1977.
- 畢劍橫 지음, 이철승 옮김, 『모택동 사상과 중국철학』, 예문서원, 1999.

- 任繼愈 지, 추만호·안영길 역, 『중국 중세불교사상 비판』, 민족사, 1989.
- 任繼愈 主編, 『中國哲學史』 第三冊, 北京 人民出版社, 1994.
- 任繼愈 편저, 전택원 옮김, 『중국철학사』, 까치, 1990.
- 김소중, “마르크스주의의 중국화”, 『서석사회과학논총』 2-2, 2009.
- 송영배, “중국혁명과 중국화된 맑스주의로서의 모택동 사상의 특성”, 성균관대학교 현대중국연구소, 『현대중국연구』, 1992.
- 梁再赫, “中國古典의 ‘순환적 道’와 모택동의 ‘변증법’”, 성균관대학교 현대중국연구소, 『현대중국연구』, 1992년.
- 이규성, “무한 모순의 변증법과 생성의 세계-마오주의의 경우-”, 『시대와 철학』 제21권 2호, 2010.
- 이철승, “중국마르크스주의 철학에 나타난 진리관 문제- 모택동과 등소평의 ‘실시구시’론 비교를 중심으로”, 『시대와 철학』 Vol.12, No.1, 2001.

The influence of Buddhism on the thoughts of Mao Zedong in the period of Chinese Revolution -focused Mao Zedong's Assessment of Buddhism

Kim, Je-ran

Research Professor in Korea Buddhist Research Institute of Dongguk University

This research aims to study the influence of Buddhism on the ideas of Mao Zedong(毛澤東, 1893-1976) in Chinese traditional thoughts. Our concern was how Mao Zedong accepted and estimated Buddhism. In that way we analogized the entire influence of Buddhism on his ideas. Mao Zedong insisted that the vital force of the history of Chinese philosophy was the 'open spirit', which absorbed and changed the external philosophy called 'Buddhism'. This spirit came in sight into the evaluation of Han Yu(韓愈) and Liu Zongyuan(柳宗元). Unlike Han Yu who understood Buddhism critically, Liu Zongyuan accepted Buddhism positively and developed it as a new philosophy. Mao Zedong's appreciation of Han Yu and Liu Zongyuan showed his open mind to the eternal world. He thought that the 'open spirit' resulted in the dialectical development of ideology. Mao Zedong set a high value on Zen

Buddhism contrary to the previous evaluation Marxism had given it. Mao emphasized that Zen Buddhism had a positive role in the struggles along with the other part of social reality, 'Subjective Activeness'. Also he asserted 'the Sutra of the Sixth Patriarch'(『六祖壇經』) became clear that because its nature emphasized labor and the proletarian, because the author of this sutra was born proletarian. Mao also asserted that Hua Yen Buddhism should be evaluated positively, on the basis of the fact that it acted positively to develop a deepening awareness. Mao Zedong's positive evaluations of Buddhism are as follows: First, Mao attended to the principle of equality of Buddhism. Second, Mao accepted the 'Subjective activeness' of Buddhism. Third, Mao actively received 'Dialectical elements' of Buddhism. He connected the dialectical materialism of Marxism and 'the doctrine of dependent origination'(緣起論) of Hua Yen Buddhism(華嚴宗). We find that there is a strong correlation between this positive evaluation of Buddhism and the fact Buddhism influenced the thoughts of Mao Zedong. Actually, Buddhism has had a substantial role in the reformation of modern China. Our significant conclusion is that Mao Zedong intended to make good use of Buddhism in the course of the revolution of modern China in order to solve the tasks of 'anti-feudalism' and 'anti-foreign forces'.

Key Word . . .

Mao Zedong(毛澤東), the open spirit, Zen Buddhism,
'Subjective activeness', the principle of equality of Buddhism,
Hua Yen Buddhism, 'Dialectical elements' of Buddhism