

장타이엔(章太炎) 불학의 근대와 반근대

김 영진

I. 서론

중국의 문호 루쉰은 스승 장타이엔(章太炎, 1869-1936)을 평가하면서 혁명이 있는 학술가가 아니라 “학문이 있는 혁명가”¹⁾라고 했다.²⁾ 이것은 장타이엔을 평가하는 두 가지 유형을 단적으로 보여준다. 정치활동을 중심으로 한 평가와 학술활동을 중심으로 한 평가가 양분 된다.

이런 평가는 연구자 각각의 이해와 요구에 따라 달라진다. 하지만 장타이엔이 굳이 한 쪽에만 서 있어야 할 이유는 없다. 그의 방식은 다양했고 그의 사유는 두터웠다. 장타이엔은 현실에 가장 적극적으로 참여할 때 가장 적극적으로 사유했다.

장타이엔의 사유 방법이 불학이었다. 그의 불학 저작은 대부분 혁명활동에 참여하고 있을 때 제출되었다. 이런 사실을 뒤집어보면 그의 불학과 철학은 현실을 가진다. 그의 불학을 불교사상 내부에서 보자면 유식학이다. 그런데 그것을 근대라는 시대 특징과 함께 배열한다면 근대와 반근대라는 이중성이 드러난다. 이런 점은 제자 루쉰도 마찬가지다.³⁾

1) 魯迅, 「關於太炎先生二三事」, ■■■章太炎生平與學術■■■ (北京: 三聯書店, 1988), 8쪽.

2) 장타이엔과 루쉰의 관계에 대해서는 島田虔次, 「章太炎的事業及其與魯迅的關係」, 章念馳 篇, ■■■章太炎生平與思想研究文選■■■ (杭州: 浙江人民出版社, 1986)을 참조.

장타이엔 불학의 어느 부분은 다분히 근대적이다. 근대사회가 요구하는 내용들을 충실히 발굴하고 조직한다. 그래서 당시 근대적 국민 만들기에 힘 썼던 량치차오(梁啓超, 1873-1929)가 ■■■신민설(新民說)■■■에서 보여준 태도와 닮았다. 하지만 동일하지는 않다. 장타이엔은 곧바로 반근대 입장을 보여준다. 그의 근대와 반근대는 시차를 갖지 않는다. 한 때 근대에 몰두하다가 나중에는 반근대로 돌아서거나 아니면 전통으로 복귀했다는 말이 아니다. 그의 불학은 본래 두 가지 사실이 중첩되어 있다. 그는 불교를 통해서 근대를 상상하기도 하고 그것의 폭력성과 허구성을 고발하기도 한다. 장타이엔 논의의 핵심은 개체 강조와 개체 부정이다. 이 글은 이런 근대와 반근대라는 장타이엔 불학의 이중 전략을 살핀다. 쉽게 근대에 수렴되거나 포섭되지 않는 영역들을 확인함으로써 근대시기 불교의 다양한 가치를 포착한다. 그의 불학 목적은 근대의 이식도 아니고 그렇다고 근대의 돌파도 아니다. 현실에 뿌리박고 있는 중생 삶의 개척과 가치 실현에 있다.⁴⁾

1. 봉건비판과 전통 재사유

중국근대사상사에서 불교의 역할은 결정적이다.⁵⁾ 특히 청말 선진 지식인

-
- 3) 개체 문제와 관련한 장타이엔과 루쉰의 상관성에 대해서는 王暉, 「個人觀念的起源與中國的現代認同」, ■■■王暉自選集■■■ (桂林: 廣西師範大學出版社, 1997)을 참고.
- 4) 高田 淳은 ■■■辛亥革命と章炳麟の齊物哲學■■■ (東京: 研文出版社, 1984)에서 기존의 章太炎 논의를 정리한다. 章太炎의 정치활동이나 혁명활동을 강조하는 경우 그가 불교를 단지 이용했다는 결론을 쉽게 내린다. 저자는 이런 방식에 반대하면서 “章炳麟의 불교이론에 어떻게 의미를 부여할 것인가는 논자의 입장 문제이다. 다만 나는 장빙린의 불학에 전심한 것은 이용하기 위해서가 아니라 그것에 자신의 철학을 찾았기 때문이라고 생각된다.”(章炳麟と佛學, 8쪽.)고 말한다.
- 5) ■■■대동서■■■나 ■■■인학■■■의 성격에 대해서 여러 가지 견해가 있다. 물론 그것의 주용한 성격이 경학이니 유학이니 불교니 하는 방식은 문헌들의 성격을 올바르게 이해하는 데 그렇게 유효하지는 않다. 하지만 어느 부분을 왜곡하는 방식은 더욱 위험하다. 한국 학계에서는 저런 문헌들이 가진 불교적 성격을 소홀히 하거나 또는 의

들의 사유에 미친 영향은 매우 컸다. 천샤오밍(陳少明)은 “불학은 독특한 매력을 가졌고 거대한 작용을 했다. 이학의 원리를 비판하고 주체신념을 고무했으며 혁명도덕을 건립하는 등 근대사상의 주제에 함성을 질렀고 적극적으로 개입했다.”⁶⁾고 말한다. 장타이엔에 앞서 불교를 통해서 봉건을 비판하고 근대를 사유한 경우가 있다. 캉여우웨이(康有爲, 1858-1927)도 그렇고 탄스통(譚嗣同, 1866-1898)도 그렇다. 중국적 유토피아를 노래한 ■■■대동서(大同書)■■■나 화염적 비약을 통해서 역사와 세계를 압도한 ■■■인학(仁學)■■■ 등에서도 그것은 충분히 드러난다. 하지만 그들은 근대를 겨냥하지 못했다.⁷⁾ 다시 말하면 봉건비판을 통한 근대지향은 있었지만 근대돌파는 없었다.

학술배경으로 보자면 장타이엔은 저들보다 훨씬 전통적이다. 장타이엔 연구가 왕판싼(王凡森)은 그의 사상 배경을 다음과 같이 적고 있다. “몇 가지 중요한 연원을 추출하면 건가학통, 만청제자학, 옌푸의 영향, 불학의 세례로 포괄할 수 있다.”⁸⁾ 왕판싼이 지적한 네 가지 사상연원 가운데 앞선 두 가지는 다분히 전통적인 것이다. 그렇다고 그것이 당시 일반적이었다는 말은 아니다. 여기서 중시해야 할 것은 그는 전통학술의 중요한 맥락을 붙잡고 있었다는 사실이다. 장타이엔은 분명 전통학술의 적자다. 량치차오는 ■■■청대학술개론■■■에서 유정증생의 생·주·이·멸하는 유전상처럼 청대 고증학도 계몽기, 정통기, 탈분기, 쇠락기 넷으로 구분했다.⁹⁾ 탈분기의 대표 인

도적으로 간과하고 있다.

- 6) 陳少明 外, ■■■中國近代思想史略論■■■ (瀋江: 廣東人民出版社, 1999), 121쪽.
- 7) 장타이엔은 「인무아론」에서 탄스통의 ■■■인학■■■은 잡다하고 아무런 논리가 없다고 비판한 적 있다. ■■■章太炎全集■■■ (이하 ■■■全集■■■으로 약칭.) 4권 (上海: 人民出版社, 1984), 429쪽. 이와 관련해서 리쩌허우는 “탄스통이 불학유식론을 기초로 해서 근대철학체계를 수립하려는 작업은 뜻밖에도 장타이엔에 의해 계승됐고 최후에는 슝스리에 의해 완성됐다.”고 말한다. ■■■中國近代思想史論■■■ (合肥: 安徽文藝出版社, 1994), 189쪽. 이런 식이라면 장타이엔은 탄스통을 비판했지만 닳아 있었다.
- 8) 王汎森, ■■■章太炎的思想■■■ (臺北: 時報文化出版社, 1992), 23쪽.

물로 고경정사에서 장타이엔을 가르쳤던 위유에(俞樾, 1821-1906)와 장타이엔의 선배인 쑤이랑(孫詒讓, 1848-1908)을 거론한다. 그리고 탈분기의 마지막 인물이자 청대고증학 최후 인물로 장타이엔을 거론한다.¹⁰⁾ 그는 완원(阮元, 1764-1849)이 항저우에 설립한 고경정사에서 7년 동안 매우 엄격하게 박학(樸學)의 훈련을 받았다.¹¹⁾ 박학의 중심은 경학(經學)이다. “경학에 부속되는 것은 소학, 역사학, 수학(天算學), 지리학, 음운학, 음악학(律呂學), 금석학, 교감학, 목록학 등등이다.”¹²⁾ 박학은 이런 학문들을 종합적으로 구사하면서 하나의 사실에 접근하는 방법이다.

이렇게 아주 쉽게 전통주의자가 됐을 법한 환경 속에서도 장타이엔은 그것을 거부했다. 물론 전통학술에 대한 그의 변함없는 사랑이 있지만 그렇다고 곧바로 봉건옹호나 전통 지상주의에 매달린 것은 아니다. 그는 ■■■구서(尙書)■■■의 「공자비평(訂孔)」에서 엔토 류키치(遠藤隆吉, 1874-1946)의 ■■■지나철학사(支那哲學史)■■■에서 “중국에서 공자의 출현은 중국의 화근이었다.”고 한 말을 인용한다. 그리고 그는 “공자의 명성이 실제 보다 지나친 점이 있다.”¹³⁾고 인정한다. 「동경유학생환영회연설사」에서 그는 “그래

9) 梁啓超, ■■■清代學術概論■■■ (上海: 上海古籍出版社, 1998), 2쪽. “佛說一切流轉相, 例分四期, 曰: 生·住·異·滅. 思潮之流轉也正然, 例分四期: 一啓蒙期, 二全盛期, 三脫分期, 四衰落期.”

10) 梁啓超, ■■■清代學術概論■■■ (上海: 上海古籍出版社, 2000), 7쪽.

11) 樸學 전통의 복잡한 계보에 관해서는 支偉成, ■■■清代樸學大師列傳■■■ (長沙: 岳麓書社出版社, 1998)을 참조할 수 있다. 박학은 매우 포괄적인 개념이다. 예를 들어 음성학을 위주로 한 학자군도 있고 문자학을 위주로 한 학자군도 있다. 이들은 박학 전통에 속하지만 상이할 수밖에 없었다.

12) 梁啓超, ■■■清代學術概論■■■ (上海: 上海古籍出版社, 2000), 47-48쪽. “經學之附庸則小學, 以次及于史學·天算學·地理學·音韻學·律呂學·金石學·校勘學·目錄學等等.”

13) 章太炎, ■■■尙書■■■ (上海: 上海古籍出版社, 2000), 44-45쪽. “遠藤隆吉曰: 孔子之出於支那, 實支那之禍本也. ...章炳麟曰: 凡說人事, 固不當以祿胙應塞. 惟孔氏聞望之過情有故.”

서 공교의 가장 큰 잘못은 사람들이 부귀이록에 벗어나지 못하도록 하는 점 이라”¹⁴⁾고 말한다. 이 두 발언 사이에는 불교 수용이라는 사건이 있었지만 태도에 커다란 차이는 없다. 그는 ■■■장자·제물론■■■을 유식학을 통해서 주석한 「제물론석(齊物論釋)」에서 “역사서에 실린 과거의 사건들은 옛날 사람들이 확정한 시비 판단이다. 또한 지금 사람들과는 전혀 다르다.”¹⁵⁾고 말한다. 어차피 과거의 판단은 과거의 조건에 기반하고 있을 뿐이라고 말한다. 그래서 지금은 현재의 조건에서 새로운 판단을 요구한다는 것이다. 이것은 그가 상고주의에 입각한 전통주의자들의 논의를 극복하고자 한 것이다. 전통에 대한 무조건적 추수나 거부가 아니라 단지 판단의 일례로 거론할 수 있을 뿐이다.

장타이엔은 ■■■장자·외물편■■■을 인용하며 “옛 것만 섬기고 현재를 멸시하는 경우는 책만 뒤적이는 자들의 입장이”라고 당시 세태를 비판한다. 또한 “옛 법도를 고집하는 사람들은 옛 것으로써 지금의 것을 부정한다.”¹⁶⁾고 말한다. 장타이엔의 관심은 과거에 있지 않다. 바로 지금에 있다. 전통적 사유에 대한 반성이나 비판은 단지 그것의 옳고 그름에 대한 사실 판단 때 문만은 아니다. 그런 자세를 기반해서 한 시대를 극복하고 새로운 시대정신을 개척할 수 있기 때문이다. 그렇게 함으로써 지향이 가능해진다. 장타이엔의 관심은 유교를 무신론으로 재구성하는 거였다. 이것은 신이나 천이 인간에 대해 행사하는 권력을 해체하는 시도였다. 그는 이런 신과 천을 전통에서 지우고자 했다. 그래서 그의 전통비판은 유신론 비판과 ‘천’에 대한 부정

14) 章太炎, 「東京留學生歡迎會演說辭」, ■■■章太炎政論選集■■■상책 (北京: 中華書局, 1977), 272쪽. “所以孔教最大的污點, 是使人不脫富貴利祿的思想”

15) 章太炎, 「齊物論釋」, ■■■全集■■■6권, 76쪽. “史書往事, 昔人所印是非, 亦與今人殊致”

16) 章太炎, 「齊物論釋」, ■■■全集■■■6권, 76쪽. “夫尊古而卑今, 學者之流也. …守舊章者以古非今.”

에 집중된다. 이런 그의 입장은 ■■■구서■■■를 지을 때 가장 강성했다. 중요한 글은 ■■■구서(鳩書)■■■에 실린 「천론(天論)」이나 ■■■고란실찰기(膏蘭室札記)■■■, ■■■유술진론(儒述眞論)■■■(1899) 등이다. ■■■유술진론■■■의 부록이 「시천론」인데 특히 여기서 ‘천’의 실체를 부정했다.

상고시대 풍속이 순박하여 혼자 사물이 형성되는 것을 보고는 감히 전혀 없다고 따져 말하지 못했다. 저 무지개는 단지 햇빛과 수증기가 부딪혀서 이루어졌을 뿐이지만 이름을 지었다. 역지로 하늘이라고 이름한 것도 이와 같다.¹⁷⁾

과학의 영향이 역력하게 보이는 대목이다. 여기서 그가 인용한 과학 지식을 확인할 필요는 없어 보인다. 과학은 어차피 변화하기 때문에 그것의 사실 여부를 따지는 것은 부질없다. 그는 천이란 것이 도대체 어디에 있는냐고 묻고 있다. ‘하늘’이라고 말하지만 저 하늘은 수증기 등의 구성물질 뿐이다. 이런 걸 두고 신앙 대상으로 ‘천’이라고 할 순 없다. 장타이엔이 ‘천’에 대해서 이런 태도를 취한 것은 분명한 의도를 가진다. 그는 천이라는 관념이 현실에서는 추상이 아니라 매우 구체적으로 인간의 삶을 포획함을 알고 있었다. 그런 속박을 뚫지 않으면 근본적으로 인간 자신과 세계의 변화는 담보할 수 없다. 그는 먼저 기존 관념의 단단한 바닥을 뒤흔들고 싶었다. 그래서 천에 주목했다. 모든 관념과 권력의 출처를 타도하고 싶었다. 그는 고증학과 근대과학을 채택하여 이런 작업을 지속적으로 수행한다.

장타이엔은 「티에쨩에게 답한다(答鐵錚)」(1907)에서 “중국이 도덕을 유지할 수 있었던 이유를 보면 공자 이전에는 존천경귀의 학설이 있었지만 공자 이후에는 유가, 도가, 명가, 법가가 모든 부분을 변역했는데 그것의 근본을 따져보면 의자불의타 한 마디에 귀결한다.”¹⁸⁾ 장타이엔은 의자불의타라는

17) 章太炎, 「視天論」, 朱維錚, 姜義華 編注, ■■■章太炎選集■■■ (上海: 上海人民出版社, 1981), 41쪽. “上古風俗淳朴, 見有塊然成物者, 不敢質言以爲必無. 彼虹蜺特日光水氣所激耳, 而亦以立名. 強名曰天, 亦若是爾.”

중요한 개념을 제기한다. ‘타’는 상당히 다양한 함의를 가진다. 주요하게는 천으로부터 부여된 것, 즉 인성에 해당한다. 또 한 가지는 바로 ‘신’이다. 주 의해야할 것은 중국의 전통적 사유가 이렇다는 이야기가 아니라 장타이엔이 추출하려는 중국사유의 속성이 그렇다는 이야기다. 그것은 자신이 부여하고 싶은 중국의 전통사유인 것이다. 그는 캉여우웨이 등이 획책한 유교를 종교 화하려는 공교건립 운동에 대해 신랄하게 비판한다. “사람들은 자존을 생각 하지 죽음을 붙들고 신을 섬겨 참된 주제로 삼으려 하지 않는다. 이것이 중국 백성들의 뛰어난 점이다.”¹⁹⁾ 장타이엔은 무신론이 중국 전통적 사유라고 못박고 있다. 전통을 재전유하려는 그의 방식이다. 그는 부정이 아니라 교정 함으로써 오히려 자신의 역량으로 흡수한다.

2. 근대 불교의 상상

중국에서 불교가 19세기를 맞거나 20세기를 맞았다고 해서 그것이 곧바로 근대적인 어떤 것으로 변화한 것은 아니다. 불교는 언제나 당대의 상황 속에서 운용된다. 시대 자체를 돌파하기도 하고 아니면 그것에 수렴되기도 한다. 정말 대표적 지식인으로서 장타이엔은 봉건비판과 시대적 보편성 획득을 위해서 서구적 근대를 상당 부분 수용했다. 단지 그의 과학지식 습득을 이야기하는 것은 아니다. 그는 불교가 당대에 가장 구체적 보편이 되길 바랐다. 또한 그것이 충분히 가능하다고 보았다. 불교계몽의 선구였던 량치 차오와는 다른 측면에서 장타이엔도 서구적인 근대를 상상했다.

18) 章太炎, 「答鐵錚」, ■■全集■■■4권, 371쪽. “至中國所以維持道德者, 孔氏而前, 或有尊天敬鬼之說. 孔氏而後, 儒·道·名·法, 變易萬端, 原其根極, 惟依自不依他一語.”

19) 章太炎, 「駁孔教建立論」, ■■全集■■■4권, 195쪽. “人思自尊, 而不欲守死事神, 以爲眞宰, 此華夏之民, 所以爲達.”

상하이 감옥에 수감되어 3년 동안 오로지 미륵과 세친의 저술만 공부했다. 미륵과 세친의 학술은 명상(名相) 분석으로 시작해서 명상의 배제로 끝났다. 학문의 방식이 내가 평생한 박학과 유사하여 쉽게 맞았다.²⁰⁾

장타이엔은 1903년 유명한 ‘소보안(蘇報案)’으로 체포되어 상하이 감옥에 갇힌다. 감옥이라는 특수한 상황에서 그가 접할 수 있는 서적은 무척 제한적이었는데 동료들이 넣어준 불서를 탐독하기 시작했다. 그가 주로 접했던 불서는 유식계 경론이었다. 물론 그가 그때 처음 불교를 접했던 것은 아니다. 그는 서툰 즈음에 친구 송슈(宋恕, 1863-1910)에게 불서읽기를 권유 받았다.²¹⁾ 송슈는 난징의 금릉각경처에서 량린산(楊仁山, 1837-1911) 거사에게 직접 불교를 배운 인물이다. 그때 장타이엔은 ■■■열반경■■■, ■■■유마경■■■, ■■■화엄경■■■, ■■■법화경■■■ 등이었다. 그런 경전들은 장타이엔을 낚아채질 못했다. 그런데 유식학 논서에서 그는 뭔가를 발견했다. 그는 온통 빠져버렸다. “어떻게 화를 당해 옥방 신세를 지게 되자 비로소 ■■■유가사지론■■■, ■■■인명론■■■, ■■■유식론■■■을 전문적으로 읽었고 ■■■유가사지론■■■에 더 할 게 없을 알았다.”²²⁾ 장타이엔의 성향은 여기서 비교적 분명하게 드러난다. 그는 매우 이성적이고 합리적인 불교를 상상하고 있다. 량치차오(梁啟超)가 「불교와 군치(群治)의 관계에 대해서 논한다」²³⁾ (1903)에서 보여 주었던 이성적 불교의 기획과도 유사하다. 적어도 이런 태도에서 둘의 차이는 없다. 장타이엔은 「동경유학생 환영회연설사」에서 “부처는 왕자였지만 출가해서 수행자가 되었다. 그는 왕을 적과 마찬가지로 보았

20) 章太炎, 「薊漢微言」, ■■■中國佛教資料選編■■■3권 4책, 264쪽. “及囚繫上海, 三世不覲, 專修慈氏世親之書. 此一述也, 以分析名相始, 以排遣名相終.”

21) 章太炎, 「自述學術次第」, ■■■中國佛教思想資料選編■■■3권4책 (北京: 中華書局, 1990), 266쪽. “三十世頃, 與宋平子交, 平子勸讀佛書.”

22) 章太炎, 위의 글, 같은 곳. “遭禍繫獄, 始專讀「瑜伽師地論」及「因明論」, 「唯識論」, 乃知「瑜伽」爲不可加.”

23) 梁啟超, 「論佛教與群治之關係」, ■■■中國佛教資料選編■■■3권 4권, 50-55쪽. 참고.

다. 이것은 민권을 회복하려는 것과 부합한다. 그래서 불교를 제창하여 사회 도덕을 제고하는 것은 정말 중요한 일이다.”²⁴⁾ 계몽주의자의 언급과 동일하다. 「불법과 종교, 철학 및 현실의 관계를 논한다」(1910)에서 장타이엔은 이런 점을 보다 분명히 밝히고 있다.

불법은 단지 철학가와 동류이지 종교가와 동류는 아니다. 인도 본토에서 승론이나 수론과 함께 했지만 브라만교와는 함께 하지 않았다. 불타 보리라는 말은 본래 ‘각(覺)’이라고 번역되고 반야는 본래 ‘지(智)’라고 번역된다는 사실을 보면 대승의 목적이 소지장을 끊고 일체지를 성취하는 것이다. 분명 ‘지혜 추구’[求智]의 의미이지 결코 하나의 종교를 건립해서 사람들이 신앙하도록 하지는 게 아니다.²⁵⁾

여기서 ‘지혜 추구’가 염두에 두고 있는 말은 philosophy의 역어인 철학이다. 일본의 계몽사상가 니시 아마네(西周, 1829-1897)는 메이지 1년인 1868년 ■■■백일신론(百一新論)■■■을 기초하면서 처음으로 philosophy를 철학으로 번역했다. ■■■백학연환(百學連環)■■■에서 필로소피아가 “현명함을 사랑하고 회구함이”라고 풀고 있다. 결국 희현학(希賢學), 희철학(希哲學), 철학(哲學)으로 발전했다.²⁶⁾ 앞의 회구(希求)가 philosophy이다. 장타이엔은 불법을 철학으로 만들고 싶었다. ‘구지’는 바로 철학이다. 하지만 그도 불교적 특수성을 인정한다. “불법의 가장 대단한 점은 이론의 완벽한 구성과 성지(聖智)의 자내증 두 방면에 있다.”²⁷⁾ 장타이엔은 불교의 특징으로 철

24) 章太炎, 「東京留學生歡迎會演說辭」, ■■■章太炎政論選集■■■상책 (北京: 中華書局, 1977), 275쪽. “佛是王子, 出家爲僧, 他看做王就與做賊一樣, 這更與恢復民權的話相合.”

25) 章太炎, 「論佛法與宗教哲學以及現實之關係」, 姜珍, ■■■革故鼎新的哲理-章太炎文選■■■ (上海: 遠東出版社, 1996), 399쪽. “佛法只與哲學家爲同聚, 不與宗教家爲同聚. 試看佛陀菩提這種名號, 譯來原是覺字. 般若譯來原是智字. 一切大乘的目的, 無非是斷而知障, 成就一切智者, 分明是求智的意思, 斷不是要立一个宗教, 勸人信仰.”

26) 宮川透 外, 이수정 옮김, ■■■일본근대철학사■■■ (서울: 생각의 나무, 2000), 46쪽.

27) 章太炎, 앞의 글, 같은 곳. “佛法的高處, 一方在理論極成, 一方在聖智內證.”

학의 실증을 제시한다. 불교에서 실증이라는 면은 수행을 통한 직접적 체득을 가리킨다. 여기에 실감이 있다. 이 점은 매우 중요하다. 그런데 위 인용문에서 보면 불교에서 말하는 지혜를 상당히 인식론적 문제로 한정시키고 있다. 이것은 장타이엔의 의도다. 그는 불교가 현실에서 운용되는 지식이길 원했다. 보편적으로 통용 가능한 앎이 되길 원한 것이다.²⁸⁾

장타이엔이 불교 전체를 옹호한 것은 아니다. 그는 취사선택한다. 유식학을 취했다면 신앙을 강조하는 몇 가지 불교 전통을 버렸다. 그는 말한다. “저는 불교 가운데 정토종과 밀종 두 가지는 취하지 않습니다. 기도를 하고 자신을 억누르고 비굴하게 하는 것은 용맹무의심과는 동떨어졌기 때문입니다.”²⁹⁾ 그는 정토종과 밀종을 포기했다. 당시 많은 불교인들은 정토법문을 수행했다. 정토신앙이 가장 보편적인 신앙행태임에도 장타이엔은 그것과 분명하게 선을 긋는다. 정토신앙은 이른바 타력교에 해당한다. 물론 이것은 일반적인 평가를 기준한 것이다. 믿음을 통해서 자신의 구제를 성취한다는 논리다. 이것이 타력인 이유는 신앙대상이 구원자로 등장하기 때문이다. 이것이 정말 타력인지는 생각해 볼 문제지만 이성적 신앙을 상상하고 있는 입장에서 이런 신앙행태는 명백히 타력신앙이다. 그런데 밀종에 대한 장타이엔의 거부는 어떤 맥락에 있는 것일까? 밀교 신앙에서도 타력적인 요소가 물론 있지만 장타이엔이 굳이 정토종과 함께 거론한 것은 그것의 비이성적 신앙 태도 때문이다. 밀교에 대한 장타이엔의 이해가 특별히 뛰어나다고 말할 수는 없다. 하지만 당시 지식인들의 일반적 불교이해를 보여준다. 그는 자신의 입장을 직접적으로 밝힌다.

28) 장타이엔 불학이 온통 철학화를 지향한 것은 전혀 아니다. 그는 「東京留學生歡迎會演說辭」나 「建立宗教論」 등에서 불교적 종교적 역할을 열렬하게 강조한다. 그는 매우 다양한 각도와 입장에서 불교를 다루고 있다.

29) 章太炎, 「答鐵錚」, ■■全集■■4권, 369쪽. “故僕於佛教, 獨淨土秘密二宗有所不取. 以其近於祈禱, 猥自卑屈, 與勇猛無畏之心相左耳.”

제가 법상(유식학)을 유독 따르는 까닭은 나름의 이유가 있습니다. 근대학술은 점차 실사구시의 길을 따르고 있습니다. 한학가들의 분석과 논리는 명대(明代) 유학자들이 도저히 따라 잡을 수 없는 것입니다. 과학의 맹아에 미쳐서 의식의 활용이 더욱 엄밀해졌습니다. 그래서 법상학은 명대에는 유행하지 못하다가 근대에 들어 아주 적합해서 학술가들이 추구하는 바가 되었습니다.³⁰⁾

장타이엔은 한대경학 전통에서 법상유식학을 경유해서 근대적 학술에 도달하고자 한다. 송명 유학자들의 태도는 당위를 내세웠지 사실 분석에 입각하지 못했다. 그는 이 점에서 한학과 송학의 차이를 드러내고자 한다. 그는 불교가 근대적 보편성을 획득할 수 있기를 희망한다. 여기서 과학은 단지 자연과학만을 가리키는 것은 아니다. 과학적 사고를 가리킨다. 사물을 분석하고 그것의 논리를 추적할 수 있는 힘을 가리킨다. 장타이엔은 법상학에서 그것을 발견한다. 이런 행위는 마치 미래를 오래된 퇴적층에서 발굴하는 격이다.

3. 개체 강조의 중층성

개인이나 개체 강조는 흔히 근대적 특징으로 이야기된다. 그래서 개인이나 개체의 탄생을 서구적 근대의 출발로 보는 경우도 있다. 이것은 근대적 주체를 양산하는 과정에서 요구된 것이기 때문이다. 데카르트의 고기토를 생각해 볼 수 있다. 유럽으로 치자면 18세기 계몽주의시대가 열리면서 근대적 개인 찾기 작업은 매우 분명하게 진행됐다. 개인의 육성은 사회정치적 문제로 제기됐다. “개인을 보호하기 위해 국가권력과 교회권력 사이에 분명한 경계선이 그어졌고, 개인은 시민사회 형성에 적극적으로 참여하고 보편의 이익을 위해 개인의 권리를 주장하라고 촉구받았다.”³¹⁾ 근대적 시민 주

30) 章太炎, 「答鐵錚」, ■■■全集■■■4권, 370쪽. “然僕所以獨尊法相者, 則自有說. 蓋近代學術, 漸趨實事求是之途, 自漢學諸公分條析理, 遠非名儒所能企及. 逮科學萌芽, 而用心益復縝密矣. 是故法相之學, 於明代則不宜, 於近代則甚適, 由學術所趨然也.”

체의 요구는 자신의 권리나 역할을 강화하는 방향으로 진행됐다. 보편의 이익은 개인강조를 통해서 견인될 수 있다는 입장이다. 리디아 류(Lydia H. Liu)는 중국근대에서 사회와 개인의 문제에 대해 다음과 같이 말한다. “만칭의 개인관념 출현과 군(群) 관념은 직접적으로 관련한다. 옌푸(嚴復)가 밀(Mill)의 ■■■자유론(On Liberty)■■■을 번역할 때, individual을 소기(小己)로 번역했고, society를 군(群), 국군(國群), 국인(國人)으로 번역했다. 모두 진화론적인 사회관념의 지배 아래서 이루어진 개인에 대한 이해와 해석이었다.”³²⁾ 장타이엔도 마찬가지로 개인의 역할을 강조한다. 유럽에서 중세를 무너뜨리고 개인이 출현했듯 중국에서 개인의 호명은 매우 강력한 봉건비판의 무기였다. 장타이엔은 일본을 예로 든다. 그의 개인 강조는 자존무외(自尊無畏)라는 말로 드러난다.

양명학에 어찌 다른 장점이 있겠는가! 다만 자존무외를 말할 뿐이다. 심원한 의리는 대체로 불법에 바탕하여 널리 국민을 가르치는데 무쇠를 절단하는 것 같은 거침없는 몇 마디로 충분하다. 이것이 선종의 장이다. ³³⁾

장타이엔이 보기에 메이지유신의 사상출처는 양명학이다. 그런데 양명학의 그런 사상 전통은 결국 선종에서 출발했다는 논리다. 여기서 ‘자존’이 곧 바로 무외로 연결될 수 있는지를 생각해보아야 한다. 자존은 자기가치의 극대화를 이야기한다. 장타이엔이 개인 가치를 강조한 것이 계몽주의시대 유럽 마냥 근대적 시민주체를 형성하기 위한 조치는 물론 아니다. 하지만 그

31) Dülmen, Richard van, 최윤영 옮김, ■■■개인의 발견■■■ (서울: 현실문화연구, 2005), 250쪽.

32) Lydia H. Liu, *Translingual Practice: The Discourse of Individualism between China and the West, Positions: East Asia Cultures Critique, Volume 1, Number 1, Spring 1993*, Durhan, Duke University Press, 1993, 174쪽. 王暉, 앞의 글, 4쪽. 재인용.

33) 章太炎, 「答鐵錚」, ■■■全集■■■4권, 369쪽. “王學豈有他長? 亦曰‘自尊無畏’而已. 其義理高遠者, 大抵本之佛乘, 而普教國人, 則不過斬截數語. 此則禪宗之長技也.”

것은 전근대적 주체에서 탈피한 행동하는 주체에 대한 분명한 요구다. 당시 장타이엔이 혁명 활동에 참여하고 있었다는 사실을 감안한다면 그가 요구하는 것은 혁명하는 주체이자 대항하는 주체임을 알 수 있다. 그는 동맹회 기관지인 ■■■민보(民報)■■■ 편집장이었다. 그의 당시 역할은 혁명 정신을 전파하는 것이었다. “삶과 죽음을 물리치고 아무 사람 없는 듯, 갈포로 지은 옷 입고 삼으로 삼은 신발을 신고서도 당당하게 혼자 걸어간다. 한편으론 아나키스트의 굶핍 없는 깨끗함이며 한편으론 힘없는 자들이 일어나는 기운이다.”³⁴⁾ 자존무위의 의미는 여기서 좀더 분명해진다. 누구도 장악할 수 없는 내면 공간이 발생한다. 이런 내면 공간에 그 무엇도 침투할 수 없다. 그런 것들을 누구나 가질 수 있지만 그렇다고 그것들을 교환할 수 없다. 어느 누구도 상대방의 공간을 기능할 수 없다. 보편적이지만 충분히 특수적일 수 있는 이유가 이것이다.

내면 공간이 곧바로 정치적 색채를 띠거나 자신만의 언어를 갖는 것은 아니다. 그것은 봉건권력의 대항체로 정치화할 수도 있고 자본주의적 일상으로 복귀할 수도 있다. 장타이엔의 개인이나 개체 강조의 한 가지 특징은 여기서 드러난다. 바로 근대적 역할 수행이다. 적어도 중국에서 그것은 전근대적 세계를 넘어서는 능력을 가진다. 탄스통(譚嗣同)이 ■■■인학■■■에서 그렇게도 강조했던 심력(心力)의 역할도 마찬가지다. 그것은 매우 전통적인 언사다. 하지만 그것의 효용은 그렇게 전통적이지 않았다. 오히려 그것을 무너뜨린다. “마음으로 겁을 구하는 사람은 자신의 국가만을 구원하려고 발원해서는 안되고 저 강성한 서양 제국도 생명 가진 모든 존재를 구제해야 한다.”³⁵⁾ 장타이엔의 개체 강조도 탄스통처럼 어쩔 수 없이 근대 특징을 갖는다. 그런데 여기서 끝나지 않는다. 그는 「사혹론(四惑論)」에서 공(公)·사

34) 章太炎, 「答鐵錚」, ■■■全集■■■4권, 375쪽. “排除生死, 傍若無人, 布衣麻屨, 徑行獨往, 上無政黨猥踐之操, 下作悞夫奮矜之氣.”

35) 譚嗣同, ■■■仁學■■■44장. “以心挽劫者, 不惟發願救本國, 并彼極強盛之西國, 與夫舍生之類, 一切皆度之.”

(私)를 이렇게 구분한다.

개인(私, 私)을 등지(背, 八)는 것을 공(公)이라고 했는데 지금은 여러 사람들이 다같이 인정하는 것을 가리킨다. 옥(玉)을 다루는 것을 리(理)라고 했는데 선리(懸理)나 조리(條理)로 의미가 확장됐고 지금은 질서를 가리킨다. 공리(公理)는 여러 사람들이 다같이 인정하는 질서 내지 규율이다.³⁶⁾

박학대사(樸學大師)로서 장타이엔의 능력이 유감없이 드러나는 대목이다. 그가 말하고 싶은 것은 공리(公理)의 함의다. 말한대로 공리는 다수가 인정하는 규범 같은 것이다. 그런데 장타이엔이 보기에 개인과 다수 사이에는 엄청난 비약이 있다. 그것은 도저히 메워질 수 없을 것 같은 깊이와 거리다. 공리는 요즘식으로 말하면 보편이다. 아니면 일상적 규범이다. 보편은 ‘자연’과 ‘인위’ 두 방면에서 접근할 수 있다. 자연은 누군가가 의도하지 않지만 질서나 원리로 주어진 것을 말한다. 이에 반해 인위적 보편은 보통 다수의 함의라는 이름으로 제시된다. 둘다 보편이다. 장타이엔은 이 보편에 대해서 시비를 걸고 있다.

그는 「사혹론」에서 무엇이 그가 대항할 보편인가를 밝히고 있다. “옛 사람들이 신성불가침하다고 여긴 것은 명분이다. 지금 사람들이 신성불가침하다고 여기는 것은 1.공리, 2.진화, 3.유물, 4.자연이다.”³⁷⁾ 일상에서는 이런 보편이 개체에 간여한다. 개체는 쉽게 보편의 중심으로 빨려든다. 하지만 장타이엔은 이것을 실제로 인정하지 않는다. 그는 “이런 공리는 자성을 갖거나 우주에서 독존하는 존재가 아니라 인간의 원형관념에 근거해서 사물에 호응함으로써 구성되었다”³⁸⁾고 말한다. 원형관념은 장타이엔이 제기한 중요

36) 章太炎, 「四惑論」, ■■全集■■4권, 444쪽. “背私謂之公, 今以爲衆所同認之稱, 治玉謂之理, 引伸謂總理條理, 今以爲界域之稱. 公理者, 猶云衆所同認之界域.”

37) 章太炎, 「四惑論」, ■■全集■■4권, 443쪽. “昔人以爲神聖不可干者, 曰名分. 今人以爲神聖不可干者, 一曰公理, 二曰進化, 三曰唯物, 四曰自然.”

38) 章太炎, 「四惑論」, ■■全集■■4권, 444쪽. “然此理者, 非有自性者, 非宇宙間獨存之物, 待人之原型觀念應于事物而成.”

한 술어다. 그의 의도는 니체와 유사하다. 니체는 ■■■우상의 황혼■■■에서 말한다. “철학자들이 지금까지 수천 년 동안 이용했던 모든 것은 죄다 개념의 미라들이었다. 실제적인 것은 어느 것도 그들의 손아귀에서 살아서 빠져 나오지 못했다. 개념을 우상처럼 숭배하는 이런 철학자 제씨들. 이들은 숭배하면서 죽어버렸고, 박제로 만들어버렸다.”³⁹⁾ 니체가 보기에 철학자들은 산 것을 죽이는 데 뛰어난 능력을 가지고 있다. 장타이엔의 공리비판도 여기에 닿아 있는 듯 하다. 그는 「건립종교론(建立宗教論)」과 「제물론석(齊物論釋)」에서 ‘원형관념’이라는 용어를 적극적으로 구사하고 있다. 원형관념은 직접적으로는 종자를 가리킨다.

여기서는 장식 가운데 종자, 즉 원형관념에 대해서 논한다. 색법과 무위법 이외에 대승과 소승은 모두 24종의 불상유행법을 제시했고 근세의 칸트는 12범주를 제시했다. 이것들은 모두 매우 복잡하다. 지금 세 견해를 대략 비교해보면 제 8식은 본래 시간, 공간, 형상, 수, 작용, 인과를 가지고 있으며, 제7식인 의근은 자아의식을 본래부터 가지고 있다. 나머지 있음과 없음, 옳고 그름, 낱낱과 모두, 모임과 흩어짐, 이롭과 부서짐 등의 상은 모두 이 일곱 가지 종자 각각이 관대하여 구성된다.”⁴⁰⁾

원형관념의 제시는 보편이나 공리를 개체로 흡입하는 효과를 노리고 있다. 이 구절은 칸트의 범주론을 연상시킨다. 심불상유행법은 마음과 상응하지 않는 존재의 힘을 가리킨다. 그것은 “존재 양태에 관한 관념을 추상화시켜 얻은 개념으로 유부에서는 이를 하나의 개별적인 실체, 즉 법으로 파악

39) Friedrich Wilhelm Nietzsche, 백승영 옮김, ■■■우상의 황혼■■■, ■■■니체전집■■■15권 (서울: 책세상, 2002), 96쪽.

40) 章太炎, 「齊物論釋」, ■■■全集■■■6권, 73-74쪽. “此論藏識中種子, 則原型觀念也. 色法無爲法外, 大小乘皆立二十四種不相應行, 近世康德立十二範疇, 此皆繁碎. 今舉三法大較應說第八識藏識. 本有世識·處識·相識·數識·作用識·因果識, 第七意根本有我識. 其他有無·是非·自共·合散·成壞等相, 悉由此七種子之分觀待而生.”

하고 있다.”⁴¹⁾ 유부에 비해서 경량부에서는 그것을 개념적으로 가설한 것 (prajāpti)에 불과한 것으로 이해한다. 경량부에 따르면 그것은 비실재다.⁴²⁾

장타이엔의 이런 언급에서 다분히 근대적 경향을 엿볼 수 있다. 그가 공리를 정의하면서 ‘공인된 계역(界域)’이라고 했는데 계역은 범주 등으로 번역되는 말이다. 하지만 칸트의 범주론과는 확연히 구별된다. 그는 그것의 허구를 밝히려 한다.⁴³⁾ 장타이엔도 인용하고 있듯 ■■■성유식론■■■에서는 말한다. “일체 유정중생은 무시이래 갖가지 계(界)를 가진다.” “계는 종자의 특별한 이름이다. 무시이래로 계(界)는 모든 존재(法)가 다같이 근거하는 점이다.”⁴⁴⁾ 여기서 범은 ■■■유식30송■■■의 첫구를 떠올려 볼만하다. “아와 범은 갖가지로 바뀌는데 그것은 식이 달라진 결과다.”⁴⁵⁾ ■■■성유식론■■■에서 아(我)는 주재(主宰)이고 법(法)은 궤지(軌持)라고 풀고 있다.⁴⁶⁾ 이것은 자기와 세계에 대한 규범화를 말한다. 규기는 ■■■성유식론수기■■■에서 ‘궤지’를 ‘궤범(軌範)’과 ‘임지(任持)’라고 분석했다.⁴⁷⁾ 유식학에서 연기는 아뢰야식과 관련된 일체의 활동을 말한다. 활동은 무한하다. 그것은 연기를

41) 권오민, ■■■아비달마불교■■■ (서울: 민족사, 2003), 81쪽.

42) 권오민, 위의 책, 같은 곳, 주18번 참고.

43) 梁啓超는 「近世第一大哲康德之學說」, ■■■中國佛教思想資料選編■■■ 3권4책, 58쪽. 梁啓超는 “칸트철학은 불학과 매우 가깝다. 여기서는 그것과 불교 유식교의를 서로 증명하는 것을 논한다.”고 말한다. 량치차오는 유식학을 오히려 근대철학의 무엇으로 견인한다.

44) 護法等造, 玄奘譯, ■■■成唯識論■■■ (■■■대정장■■■ 31, 8상). “如契經: 說一切有情, 無始時來, 有種種界. …界即種子差別名故. 又契經說, 無始時來界, 一切法等依界是因義.”

45) 世親菩薩造, 玄奘譯, ■■■唯識三十頌■■■ (■■■대정장■■■ 31, 60상). “由假說我法, 有種種相轉, 彼依識所變.”

46) 護法等菩薩造, 玄奘譯, ■■■成唯識論■■■ (■■■대정장■■■ 31, 1상). “我謂主宰. 法謂軌持.”

47) 窺基撰, ■■■成唯識論述記■■■ (■■■대정장■■■ 43, 239하). “法謂軌持. 軌謂軌範, 可生物解. 持謂任持, 不捨自相.”

드러내고 있는 한 사물의 의미가 무한한 것과 같다. 그런데 무한한 사물이 나 사건에 대해서 규범화를 통해서 의미를 가두는 방법이 바로 궤범이자 임지다. 그것은 존재에게 질서를 부여하는 것 같지만 결국은 그것을 구속하는 방법이다. 장타이엔은 유식학의 방식으로 그것을 폭로하고 있다.

4. 반근대의 불교적 기술

근대와 반근대는 다소 무거운 개념이다. 근대가 과연 무엇인가에 대한 정의도 워낙 분분하고 또한 그 기억들이 너무 크다. 그래서 부담스럽다. 반근대라는 말도 쉽지 않다. 행여 반근대가 결국 근대로 귀환하는 게 아닌가 하는 의심이 들기 때문이다. 여기서는 근대의 의미보다는 반근대의 의미에 대해서 먼저 짚어보자. “적어도 전근대도 아니며 초근대도 아니라는 한정을 우선 확인해 두고 싶다. 지금 문제삼고 있는 반근대는 언제나 동시대 문명의 부정과 동의어(synonym)이며, 근대의 내부에서 근대의 모순을 각성한 인식을 일컫는다. 예를 들어 신의 죽음을 알린 니체나 ■■■서구의 몰락■■■을 쓴 슈펜글러 등을 하나의 전형으로 삼을 수 있다.”⁴⁸⁾ 반근대는 근대와 함께 있지만 다른 시간이다. 근대에 존재하는 근대가 아닌 시간이라는 말이다. 그래서 언제나 그것은 문제적이다. 인용문에서는 서구 사상가들이 예시됐지만 아시아에서도 그런 예를 찾을 수 있다. 나츠메 소세키(夏目漱石, 1861-1916)나 루쉰(魯迅, 1881-1936)이 그들이다.⁴⁹⁾ 장타이엔은 「티에쨩에게 답함」에

48) 三好行雄, 정선태 옮김, ■■■일본문학의 근대와 반근대■■■ (서울: 소명출판사, 2002), 171쪽.

49) 檜山久雄, ■■■魯迅と漱石■■■, 정선태 옮김, ■■■동양적 근대의 창출■■■ (서울: 소명출판, 2000)에서 저자는 서구근대의 모방을 벗어난 루쉰과 나츠메 소세키의 사상을 탈근대가 아니라 중국적 일본적 근대라고 불렀다. 하지만 이 말은 전혀 다른 근대를 말들어 냈다는 것이지 그들도 어차피 근대에 수렴됐다는 이야기는 아니다. 그들은 전혀 다른 공간과 시간을 창조한 셈이다. 그래서 그들이 반근대일 수 있다.

서 자신이 그리는 자존무의의 이상적 인간상은 “니체가 말하는 초인을 매우 닮았다.”⁵⁰⁾고 했다. 니체는 ■■즐거운 지식■■에서 광인의 울부짖음을 읊었다. “나는 너무 일찍 왔다. 나의 때는 아직 오직 않았다. 이 엄청난 사건은 아직도 계속 중이며 방황 중이다.”⁵¹⁾ 이런 반시대성 때문에 초인은 늘 광인이다.

스에키 후미코(末木文美士)는 ■■근대일본과 불교(近代日本と佛敎)■■에서 일본근대의 삼중성을 지적했다.⁵²⁾ 전근대, 근대, 포스트 근대가 중층된다는 말이다. 이런 삼중성은 꼭 일본근대의 특징만은 아니다. 어느 지역 어떤 시대든지 반시대성은 존재한다. 중국도 마찬가지다. 장타이엔의 자아강조와 무아추구라는 역설이 이 점을 매우 잘 보여준다. 스에키 후미코 말처럼 이것은 ‘개체와 개체를 초월하는 것’의 동시성이다. 둘은 역설적이지만 대단히 사실적이다. 그런데 여기서 개체는 근대적이고 개체를 초월하는 것은 탈근대 내지 반근대적이라는 이야기는 아니다. 장타이엔의 개체강조는 벌써 개체를 초월한다. 그것은 단순한 개인주의가 아니다. “인류는 서로 돕자고 태어난 것도 아니기 때문에 선도 인간의 책임은 아니다. 핏박해서 그렇게 시킬 수 없다.”⁵³⁾ 물론 악도 마찬가지다. “선과 악 사이엔 반드시 무기(無記)라는 경계선을 긋고, 사람들에게 무기 이상의 행위를 요구하는 데 그것을 공리라고 말한다면 사람을 속박하는 것이 또한 심하다.”⁵⁴⁾ 결국 공리

50) 章太炎, 「答鐵錚」, ■■全集■■4권, 375쪽. “猶有厚自尊貴之風, 尼采所謂超人, 庶幾相近.”

51) 고병권, ■■니체의 위험한 책, 차라투스트라는 이렇게 말했다■■(서울: 그린비, 2003), 100쪽. 재인용.

52) 末木文美士, 「日本の近代化はなぜ佛敎お必要としたか」, ■■近代日本と佛敎■■, 태선주 옮김, 「일본의 근대화는 왜 불교를 필요로 했는가」, ■■불교평론■■22집, 2005년 봄호 46쪽.

53) 章太炎, 「四惑論」, ■■全集■■4권, 446쪽. “人類不爲相助而生, 故善亦非人之責任, 則不得迫之使行.”

54) 章太炎, 위의 글, 같은 곳. “善與惡之間, 必以‘無記’爲之平線, 責人以‘無記’以上, 而

는 논리적 모호함을 가진다. 한 개체에게 요구되는 일체의 책임은 일종의 비약이 도사리고 있다. 나츠메 소세키는 ■■■취미유전■■■에서 비약하지 못하는 주체를 보여주었다.⁵⁵⁾ 자신의 위치가 없기에 주체라고 감히 말하지 못하지만 전체로 귀속하지 않았기 때문에 오히려 주체라고 할 법하다.

장타이엔은 “공리를 말하는 경우는 사회로 개인을 억압하기 때문에 이 세계에서는 도망할 곳이 없다. 그렇다면 다수가 소수에게 가하는 폭력이 강자가 약자를 능멸하는 정도를 훨씬 능가한다.”⁵⁶⁾고 말한다. 그는 사회나 집단의 출현이라는 근대적 사건에 대항한다. 근대적 의미에서 개인관념의 출현은 사회의 출현과 동시다. 왕후이는 장타이엔의 태도를 “개체와 진화론적 역사목적론의 상호관련을 거부했고, 개체도덕의 취향은 사회전체의 도덕공간에 의지하기를 거부했다. 또한 개체의 존재이유에 대한 확인을 어떠한 다른 목적을 통달하는 방식으로 보는 것을 거부했다.”⁵⁷⁾고 평가한다. 즉 목적론적으로 개체가 자신을 확인하는 방식을 거부한다.

유명한 「구분진화론(俱分進化論)」도 같은 맥락에서 목적론적 세계관을 비판한다. 그것은 자본주의의 꿈을 파괴하는 행위였다. 생산력 증가나 산업 발전이 마치 지고선(至高善)인양 이야기되고 경제가치 창출을 통해서 개인 가치를 확인하는 세태를 비판한다. 그는 “만약 도덕으로 말하면 선도 진화하고 악도 진화한다. 생계를 가지고 이야기하면 쾌락도 진화하고 고통도 진화한다.”⁵⁸⁾ 진화론의 근대적 환상을 폭로하고 있다. 그는 「오무론(五無論)」

謂之曰公理，則束縛人亦甚矣。”

55) 夏目漱石, ■■■취미유전■■■, 김정숙 옮김, ■■■나츠메 소세키 단편집■■■(서울: 삼신각, 1996), 62쪽. 주인공은 러일전쟁을 승리한 일본군의 개선행진을 구경하는 군중 속에 있다. 자신도 노기 장군(乃木希典, 1849-1912)의 모습을 찾으려고 까치발을 해 보지만 많이 어색하다. 우물쭈물 자신의 위치를 찾지 못한다.

56) 章太炎, 「四惑論」, ■■■全集■■■4권, 449쪽. “言公理者，以社會抑制個人，則無所逃於宙合。然則以衆暴寡，甚於以強陵弱。”

57) 王暉, ■■■現代中國思想的興起■■■下卷 제1부 (北京: 三聯書店, 2004), 1027쪽.

58) 章太炎, 「俱分進化論」, ■■■全集■■■4권, 386쪽. “若以道德言，則善亦進化，惡亦進

에서 당시 문명을 비판했다. “요즘 이른바 문명국가를 보면 다른 대륙의 다른 인종을 도륙하는 게 걸·주 보다 심하다. 걸·주는 한 사람이었는데 지금은 관리나 백성들이 합심해서 그렇게 한다. 걸·주는 미명이 없었는데 지금은 학술을 빌려서 그것을 꾸민다.”⁵⁹⁾ 「사혹론」의 입장을 빌린다면 공리, 진화, 유물, 자연 등은 우리의 일상을 규율하는 장치들이다. 여기에도 강한 시대성이 있다.

자연규칙을 말하는 사람은 자성에 집착하여 모든 존재는 연기를 통해서 전개 되고 이 연생법도 마음의 연생임을 알지 못한다.이른바 자연규칙은 저들이 말하는 자연이 아니다. 오식이 감지하여 그것이 그리함을 감각하고, 의식이 표상하여 그렇다고 규정한다. 이것은 시종 지각과 인식을 떠나지 않는다. 본래 사물 가운데 있다고 말할 수 없다.⁶⁰⁾

장타이엔은 승의제를 통해서 말하면 자연이란 명·상 들은 모두 분별 망념이 구성한다고 생각한다. 「도한미언(蜀漢微言)」에서 그는 시간과 공간에 대해서 비판한 적이 있다. “시간은 심법에 의해서 발생한다.” “공간은 아만에서 일어난다.”⁶¹⁾ 한 인간이 자연이라는 이름을 거부할 수 있을까. ‘자연의 섭리’ 운운하면서 인간에게 요구하는 비자연적인 것들이 세상에는 차고 넘친다. 그것은 보편이나 질서라는 이름으로 요구되는 사실들과도 유사하다.

化; 若以生界言, 則樂亦進化, 苦亦進化.”

59) 章太炎, 「五無論」, ■■全集■■■4권, 438쪽. “綜觀今世所謂文明之國, 其屠戮異州異色種人, 蓋有甚於桀·紂惟一人, 而今則合吏民以爲之; 桀·紂無美名, 而今則借學術以文之.”

60) 章太炎, 「四惑論」, ■■全集■■■4권, 455쪽. “言自然規則者, 則膠于自性, 不知萬物皆展轉緣生, 卽此展轉緣生之法, 亦由心量展轉緣生.所謂自然規則者, 非彼自然, 由五識感觸而覺其然, 由意識取像而命爲然. 是始終不離知識, 卽不得言本在物中也.”

61) 章太炎, 「蜀漢微言」, ■■蜀漢三言■■■ (沈陽: 遼寧教育出版社, 2000), 4쪽. “時間者, 起于心法....空間者, 起于我慢.”

“교활한 자는 반드시 어리석은 사람을 속이고 용감한 사람은 반드시 약자를 업신여긴다. 이것도 자연규칙이다.”⁶²⁾ 받아들여야 하는가. 전근대시기는 자신이 처한 신분적 불평등을 운명이라는 자연법칙으로 받아들였다. 근대에 들어서는 진화라는 자연법칙으로 운명에 안주하는 사람을 질책한다. 하나는 소극적이고 하나는 적극적이다. 하지만 소극과 적극은 노예와 자유를 구분하는 기준이 아니다.

운명을 당연히 안주해야 할 것으로 생각하는 사람은 운명을 자연규칙이라고 삼아서 그것을 위배하면 도의에 맞지 않다고 말한다. 진화를 마땅히 추구해야 할 어떤 것으로 여기는 사람은 진화를 자연규칙으로 여기고 그것을 어기면 도의에 맞지 않다고 말한다.⁶³⁾

리찌허우는 ■■■중국근대사상사론■■■에서 “권위를 부정하고 모든 것을 회의하며, 당연하다고 여기는 유행하는 관념과 익숙해져서 일상으로 여기는 관념, 도리를 파괴하는 것이 바로 장타이엔의 「오무론」과 「사혹론」이 당시 초래한 적극적 파괴작용이었다”⁶⁴⁾고 말한다. 그의 파괴는 단지 봉건이 아니라 당시 닥치고 있던 자본주의적 근대였다. 그것은 보편으로 탈바꿈해서 교연영색하고 있었다. 강상중은 “서구근대는 자신들의 문화를 특권화하면서 보편주의나 인간주의라는 이름으로 스스로를 대표할 수 없는 사람들에게 복종을 요구했다”⁶⁵⁾고 적고 있다. 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835-1901)가 ■■■문명론의 개략(文明論之概略)■■■에서 “오늘날 상황에서 세상의 문명

62) 章太炎, 「四惑論」, ■■■全集■■■4권, 456쪽. “且黠者之必能詐愚, 勇者之必陵弱, 此自然規則也.”

63) 章太炎, 「四惑論」, ■■■全集■■■4권, 457쪽. “以命爲當安者, 謂命爲自然規則, 背之則非義故; 以進化爲當求者, 亦謂進化爲自然規則, 背之則非義故.”

64) 李澤厚, 앞의 책, 395쪽.

65) 姜尙中, 이경덕 옮김, ■■■오리엔탈리즘을 넘어서■■■ (서울: 이산, 1998), 174쪽 참고.

을 진보시키는 수단은 규칙을 제외하면 다른 길이 없다.”⁶⁶⁾고 말한 대목을 떠올려 보면 장타이엔이 무엇을 부정하려 했는지를 엿볼 수 있다. 후투자와는 하나의 시스템이나 보편의 바탕에서 근대적 독립국가를 건립하고자 했다. 장타이엔의 바로 이것에 대항한다.

근대국가의 수립이라는 서구근대의 지상목표에 대해서도 장타이엔은 마 찬가지로 싸늘한 태도를 취한다. 그는 「국가론」에서 국가라는 실체에 도전한다. 이 때 그가 구사하는 방식은 ■■■아비달마구사론■■■에서 보이는 다소 원자론적인 사고다. “만약 원자가 실유라면 원자가 구성한 모든 존재자는 임의적 존재다. 왜냐하면 그것을 분할하면 각각 원자로 환원되기 때문이다. 그래서 개체도 갖가지 물질로 구성됐기 때문에 실유가 아니다. 그렇지만 개체가 구성한 것에 대해서 개체는 실유라고 할 수 있어도 구성된 것은 가유라고 말한다.”⁶⁷⁾ 장타이엔이 비판하는 국가는 일종의 일합상(一合相, pinḍa)이다. 구마라집 번역의 ■■■금강반야바라밀경■■■에서 “세계가 실제 존재한다면 곧 일합상일 것이”⁶⁸⁾라고 말한다. 현장은 일합집(一合執)으로 번역했다.⁶⁹⁾ 여러 가지로 구성된 전체를 실체로 보는 경향을 말한다. 장타이엔은 이렇게 보편이라는 이름으로 얼룩진 규율에 반대한다.

보편이나 규율화된 질서의 부정이 단지 세계의 부정을 통해서 가능한 것은 아니다. 그것은 결국 자기를 부정함으로써 도달할 수 있는 지점이다. 그는 「인무아론」에서 “자이는 환유이고 아뢰야식만이 진실이다. 이 아뢰야식은 여래장이라고도 한다. 단지 청정과 잡염의 구분 때문에 그 명상을 달리

66) 福澤諭吉, 정명환 옮김, ■■■문명론의 개략■■■ (서울: 광일문화사, 1989), 153쪽.

67) 章太炎, 「國家論」, ■■■全集■■■4권, 457쪽. “若以原字爲實有, 則一切原字所集成者, 並屬假有. 何以故? 分之則各還爲原子. 故自次而上, 凡諸個體, 亦皆衆物集成, 非是實有. 然對於個體所集成者, 則個體且得說爲實有, 其集成者說爲假有.”

68) 鳩摩羅什譯, ■■■金剛般若波羅蜜經■■■(대정장8, 752쪽 중). “若世界實有者, 則是一合相. 如來說一合相, 則非一合相.”

69) 전제성 역주, ■■■금강경■■■ (서울: 한국빠알리성전협회, 2003), 133쪽. 주167참조.

한다.”70) 「건립종교론」에서도 보여주었던 장타이엔은 본체론 건립에 대한 꿈이 있다.71) 그것은 특별한 실체를 구성하려는 게 아니라 긍정적 현실에 대한 희망이다. 그것은 「제물론석」에서 말하는 ‘내성의왕’의 바람이기도 하다.72) 자아의 극복은 곧 번뇌의 극복이다. 또한 잡염법의 척결이기도 하다. 그는 수행자나 할 법한 일들을 현실에서 혁명자로서 감당하려 했다.

II. 결 론

무턱대고 근대로 달려갔던 적이 있다. 그것이 무슨 진리인양, 실현하지 못 하면 모두 죽을 것만 같은 때가 있었다. 목전에 당도한 적들에 대항하고자 기껏 찾아낸 방법이 적들과 똑같아지는 것이었다. 근대중국에서 일어났던 계몽운동이나 근대화운동도 많은 부분 그러했다. 개체는 너무 쉽게 역사에 떠밀렸고 쉬운 바람에도 허무하게 흩어졌다. 개체는 없고 규율만 있다. 그것은 근대적 보편이라고 불렸다. 그런데 장타이엔은 불학이라는 무기로 엉뚱한 소리를 하기 시작했다. 그는 자신을 환영하려 나온 제일 중국인 유학생들 앞에서 “나는 미쳤다.”고 선언했다. “전혀 예상할 수 없는 일은 정신병자가 아니면 생각하지 못하고, 생각하더라도 입밖에 내지 못한다. 이야기를 하더라도 어려움을 당하면 정신병자가 아니면 결코 백질불굴 자신의 생각을 관철하지 못한다.”73) 이 모든 것을 다 하고자 그는 광인이 되었다.

70) 章太炎, 「人無我論」, ■■■全集■■■4권, 427쪽. “我爲幻有, 而阿賴耶識爲眞. 卽此阿賴耶識, 亦名爲如來藏. 特以清淨雜染之分, 異其名相.”

71) 章太炎, 「建立宗教論」, ■■■全集■■■4권, 404쪽 참조.

72) 章太炎, 「齊物論釋」, ■■■全集■■■6권, 119쪽. 참조.

73) 章太炎, 「東京留學生歡迎會演說辭」, ■■■章太炎政論選集■■■, 270쪽. “我是有神經病,大凡非常可怪的議論, 不是神經病人, 斷不能想, 就能想也不敢說. 說了以後,

장타이엔은 봉건을 넘어야 했고 근대적 보편을 뚫어야 했다. 그의 무기는 불학이었다. 불학이 가지는 자기 긍정과 자기 부정이라는 이중장치를 통해서 이런 작업을 수행했다. 중생평등론은 봉건적 습속을 무너뜨렸고 자존무외의 정신은 혁명도덕을 호소했다. 유식삼성설을 통해서 보편이라는 폭력에 도전했고 무아지아를 제기함으로써 근대의부를 꿈꾸었다. 산산이 조각난 자신을 만날 때야 비로소 현실에서 자신의 위치를 찾는 것이다. 그것은 위치를 잃은 게 아니다. 위치를 버림으로써 자리를 잡는 격이다. 또한 근대라는 암흑을 밝히는 방법이다. 루쉰도 마찬가지다. “그에게서는 자신을 해부하는 것이 곧 이 어둠을 척결하는 것이었고, 그렇게 하는 것이 중국의 인생을 만나는 단 하나의 통로이기도 했다.”⁷⁴⁾ 바로 이런 것이다. 장타이엔이 불교를 통해서 발언하는 것이 대단히 난해하고 요원해 보이지만 그렇다고 그것이 언어유희나 사유놀이인 것은 아니었다. 충분히 사실이고 너무도 구체였다. 근대적 습속의 내면화 능력이 현실 적용 능력으로 곧잘 이야기 되는 시대에 장타이엔은 불학을 통해서 그것을 정면으로 통박했다. 그는 너무도 현재적이다.

주제어

장타이엔 Zhang-taiyan, 불교 Buddhism, 혁명 revolution, 봉건사회 feudal society, 근대 modern, 반근대 anti-modern, 개체가치 individual, 보편 university, 발전 development

遇着艱難困苦的時候，不是神經病人，斷不能百折不回，孤行己義。”

74) 檜山久雄, 앞의 책, 65쪽.

The Modern and Anti-modern in Zhang-taiyan's Buddhist studies

Kim, Young-jin

Zhang-taiyan make an attempt to social revolution by buddhist studies. He try to break down the feudal social system, and fight against the capitalistic modern society. Therefor his buddhist studies contain the double strategy of modern and anti-modern. The most important idea of this strategy is 'the individual'. He emphasize the value of individual against the collectivized value. The emphasis of individual is an attack on a feudal servile spirit. Also, It is a criticism at the modern universality and development view. Zhang-taiyan strongly repudiates collectivization. Modern universality converge person into the modern nation state. He deconstruct an modern universality with buddhist theory. It is a new possibility of buddhism in modern china.