

現代新儒學 형성에 불교가 미친 영향 (Ⅱ)*

- 章太炎 『齊物論釋』을 중심으로 -

김 제 란

(동국대학교 불교문화연구원 연구교수)

- I. 문제 제기
- II. 장태염 불교 사상의 연구사
- III. 장태염 『齊物論釋』에 나타난 유식 불교적 해석
 - 1. ‘제물(齊物)’-근대적 평등과 궁극적 평등
 - 2. ‘상아(喪我)’-개체 자아의 극복과 혁명적 도덕
 - 3. ‘진아(眞我)’-아마라식과 진여연기론
- IV. 장태염 불교 사상이 현대신유학에 미친 영향

* 이 논문은 2002년 한국학술진흥재단 지원비에 의하여 지원되었음.
(KRF-2002-050-A00012)

<논문 요약>

이 글은 중국 근대 시기 현대신유학의 형성 과정에 미친 불교의 영향을 장태염(章太炎, 1869-1936) 사상을 통해 찾아보려는 목적을 가진다.

장태염은 사회 변혁 이론으로 화엄, 법상 유식 불교를 활용하고 있다. 그는 도덕의 몰락이 혁명이 실패한 근본 원인이라고 생각하고, 혁명의 성공을 위해서는 철저한 자기 극복의 혁명 도덕이 필요하며 이러한 도덕을 불교에서 얻을 수 있다고 보았다. 특히 법상 유식 불교는 개체 자아가 法相의 분석을 통해 해체되는 환상에 불과한 것임을 제시해줄 수 있다고 생각하여 유식 불교에 강조점을 두었다. 논자는 주저인 『제물론석(齊物論釋)』을 중심으로 장태염 유식 불교 사상을 살펴보고, 그것이 현장 계열의 유상 유식보다 진제 계열의 무상유식에 근거하고 있으며 나아가 『대승기신론』의 진여연기론적인 관점을 수용하고 있음을 밝히고자 하였다. 그리고 그것이 이후 현대신유학의 형성에 어떤 의미를 가진 것인가를 분석하였다.

‘제물(齊物)’이나 ‘상아(喪我)’, ‘진아(眞我)’ 개념에서 볼 수 있듯이, 장태염의 불교 사상은 유식 불교에 근본을 둔 것이다. 그러나 장태염의 유식 불교는 진제 유식-『기신론』-화엄종 등 중국불교의 흐름을 이어온 것으로, 그 맥을 꿰뚫는 핵심은 진여연기론이다. 그의 유식불교 사상이 현장 유식이 아니라 진제 유식과 『대승기신론』의 입장을 취하고 있다는 사실은 유학의 성선론적 경향과 결합할 가능성을 시사한다. 즉 진제 유식과 『대승기신론』적 성격을 가진 장태염 불교 사상은 현대신유학을 기초한 웅심력의 『신유식론』에 그대로 반영되고 있다. 결국 장태염은 현장 유식 불교를 정면으로 비판하지 않을지라도 전반적으로 진제 유식과 『대승기신론』적 입장을 취함으로써 진여연기론을 수용하였고, 이러한 과정을 통해 현대신유학의 형성에 영향을 미쳤다고 볼 수 있다.

주제어: 혁명 도덕, 유식 불교, 진제 유식, 『대승기신론』, 현대신유학.

I. 문제 제기

이 글은 중국 근대 시기 현대신유학의 형성 과정에 미친 불교의 영향을 장태염(章太炎, 1869-1936) 사상을 통해 찾아보려는 목적을 가진다.¹⁾ 현대신유학은 중국 근대 5.4 운동 시기 이후 형성된 신유학 학파로서 웅십력(熊十力), 양수명(梁漱溟), 풍우란(馮友蘭), 모종삼(牟宗三) 등이 여기에 속하며,²⁾ 이들은 한 마디로 전통 철학에 근원을 두고 그것과 서양 근대 문화를 결합하려 했던 사상가들이다.³⁾ 논자는 현대신유학이 무술변법·신해혁명의 시기에 담사동(譚嗣同, 1865-1898)-장태염(章太炎)-웅십력(熊十力, 1885-1968)으로 이어지며 철학적 체계가 형성되었다고 보고, 이 과정의 한 고리인 장태염 철학에서 불교가 어떤 역할을 하고 전통 사상과 어떤 결합 양태를 보였는가 하는 것을 연구 과제로 삼고자 한다.

그런데 불교의 역할이나 다른 사상과의 결합 양태가 각 사상가들마다

-
- 1) 이 논문은 譚嗣同 사상에 대하여 동일한 주제로 쓴 “現代新儒學 형성에 불교가 미친 영향 (I)-담사동 『仁學』을 중심으로”(『東洋哲學研究』 제44집, 2005.11)에 이어지는 글이다.
 - 2) 현대신유가의 범위를 구분할 때 주로 쓰이는 방법은 3세대설이다. 吳光은 제1대를 熊十力(1884-1968), 梁漱溟(1893-1988), 張君勱(1887-1969), 馮友蘭(1895-1990), 賀麟(1902-)으로, 제2대를 錢穆(1895-1990), 唐君毅(1909-1976), 牟宗三(1909-1992), 徐復觀(1903-1983), 方東美(1899-1976)로, 제3대를 杜維明, 劉述先으로 보고 있다. 方克立은 張君勱, 錢穆을 제1대와 2대에 걸쳐 활동한 인물로 구분하였고, 李澤厚는 熊十力, 梁漱溟, 馮友蘭, 牟宗三 4 명으로 현대신유가의 범위를 상당히 제한하고 있다. 제4세대로 구분하는 것은 鄭家棟의 분류인데, 제1세대에는 梁漱溟, 張君勱, 熊十力, 제2세대에는 馮友蘭, 賀麟, 錢穆, 제3세대에는 牟宗三, 唐君毅, 徐復觀, 제4세대에는 杜維明, 劉述先, 蔡仁厚 등을 들고 있다.
 - 3) 李澤厚는 “신해혁명, 5.4 운동 이래의 20세기 중국 현실과 학술적 토양에서 공자·맹자·정자·주자·육상산·왕양명을 계승, 발전할 것을 강조하고, 그것을 중국 철학, 또는 중국 사상의 근본 정신으로 삼는 동시에, 그것을 주체로 하여 서양 근대 사상(민주와 과학 등)과 서양 철학(베르그송, 루소, 칸트, 피히테 등)을 흡수하고 받아들이며 개조하여, 당시의 중국 사회, 정치, 문화 등의 현실적인 갈 길을 찾아내려 하였다. 이것이 현대 신유가의 기본적인 특징이다.”라고 정의하고 있다. 李澤厚, “略論現代新儒家”, 『中國現代思想史論』, 265~266쪽.)

차이를 보이는 것은 너무나 당연한 일이다. 예컨대 똑같이 불교 사상을 활용하였지만, 담사동이 그를 통해 무술변법 시기에 군주변법운동을 옹호하였다면 장태염은 신해혁명 시기에 군주제 타도를 요구하였다.⁴⁾ 장태염은 불교를 특히 혁명의 도구로 활용하려 하였다.⁵⁾ 그는 “오늘 우리는 화엄, 법상 두 종파를 이용하여 구법(舊法)을 개량하려고 한다. 화엄종의 설법은 중생을 널리 구제하고 머리속에서 모두 다른 사람에게 베풀 수 있다고 생각하는 것이 도덕적인 면에서 가장 이익이다. 법상종의 설법은 만법유심이다. 형체를 가진 일체의 색상(色相), 형체가 없는 일체의 법진(法塵)이 모두 환견이자 환상이고, 결코 실재하는 진유(眞有)가 아니다…… 이러한 신앙이 있어야만 용맹무위하고 중지를 이룰 수 있어서 다가올 일을 준비할 수 있다.”⁶⁾라고 하여, 사회 변혁 이론으로 화엄, 법상 유식 불교를 활용하고 있음을 분명히 표현하고 있다. 그는 특히 도덕의 몰락이 혁명이 실패한 근본 원인이라고 생각하고, 혁명의 성공을 위해서는 철저한 자기 극복의 혁명 도덕이 필요하며 이러한 도덕을 불교에서 얻을 수 있다고 보았다.⁷⁾ 화엄 불교는 널리 중생을 구제하겠다는 생각을 제시하는 반면에, 법상 유식 불교는 개체 자아가 법상(法相)의 분석을 통해 해체되는 환상에 불과한 것임을 제시해줄 수 있다고 생각하여 특히 유식 불교에 강조점을 두었다.

따라서 장태염 사상에서 법상 유식 불교가 차지하는 위상은 클 수밖에 없다. 다음 장에서 살펴보겠지만 장태염 불교 사상은 법상 유식 불교

4) 陳少明, 『儒學的現代轉折』, 遼寧大學出版社, 43쪽.

5) 혁명 사상에 미친 불교의 영향에 대해서는 별도의 논문에서 다룰 예정이다.

6) 章太炎, “東京留學生歡迎會演說詞”, 湯志鈞 編, 『章太炎政論選集』上冊, 北京, 中華書局, 1977年, 274쪽.

“我們今日要用華嚴法相二宗改良舊法. 這華嚴宗所說, 要在普度衆生, 頭目腦髓, 都可施舍與人, 在道德上最爲有益. 這法相宗所說, 就是萬法惟心. 一切有形的色相, 無形的法塵, 摠是幻見幻想, 并非在眞有.. 要有這種信仰, 才得勇猛無畏, 衆志成城, 方可得事來.”

7) 章太炎, 「革命道德說」, 『章太炎全集』, 上海人民出版社, 284쪽.

를 위주로 한 것이고, 정치·사회적 의미를 지닌 것이었다는 평가는 이미 이루어진 것으로 보인다. 그런데 논자는 장태염 사상이 철학적 체계 면에서 현대신유학으로 이어지거나 영향을 미쳤다고 본다면, 그의 불교 사상이 유식 불교 중에서도 단순히 현장-규기 중심의 법상 유식불교일 수는 없다고 추정하였다. 현대신유학의 아버지로 불리우는 응심력 철학의 경우, 현장의 법상 유식불교를 정면으로 비판하면서 새롭게 제기한 유식 불교인 ‘신유식론’으로 나타났고, 이것이 유학 사상과 결합하면서 이후 현대신유학의 사상적 바탕을 이루었던 것이다.⁸⁾ 만약 장태염 불교 사상이 현장의 법상 유식불교적인 성격만 띠고 있다고 한다면, 그가 현대신유학에 미친 영향이란 부정적인 측면에서만 가능할 것이다. 따라서 논자는 이 글에서 장태염의 주저인 『제물론석(齊物論釋)』을 중심으로 『장자』 「제물론」에 대한 유식 불교적 해석을 살펴보고, 그의 유식 불교적 독법이 현장 계열의 유상유식보다 진제 계열의 무상유식에 근거하고 있으며 나아가 『대승기신론』의 진여연기론적인 관점을 수용하고 있음을 밝히고자 한다. 진제 유식은 중국불교의 근간이 되는 『기신론』과 사상적으로 관련되어 있고, 『기신론』의 진여연기론이 유학의 성선론적 관점과 결합되면서 현대신유학을 형성한다고 보았기 때문이다. 다음 장에서 살펴보고겠지만, 기존의 장태염 불교 사상에 대한 연구는 그의 철학이 유식 불교를 중심으로 이루어지고 있다는 점에만 관심을 둘 뿐, 진제 유식적 성격이나 『기신론』과의 연관성에는 주의를 기울이지 않았다. 즉 장태염 철학이 어떤 측면에서 현대신유학에 영향을 끼쳤는지에 대한 연구는 전혀 이루어지지 않고 있다. 바로 이 부분이 이 논문의 주제가 될 것이다.

논자는 이 글에서 장태염의 수많은 저서들 중 『제물론석』을 중심으로, 그 유식 불교적 해석이 어떤 방식으로 이루어지고 있으며 그것이 이후 현대신유학의 형성에 어떤 의미를 가진 것인가를 분석해보고자 한다.

8) 응심력 철학에 대해서는 졸고, 『熊十力哲學思想研究』(고려대학교 박사학위논문, 2000)가 자세하다.

II. 장태염 불교 사상의 연구사

장태염에 대한 연구 성과는 다양하지만, 불교와 관련된 연구만을 중심으로 간단히 살펴보면 다음과 같다.

蔡尙思는 중국 근대사상가들에 대해 “양문회는 화엄, 정토, 법상을 합하고, 담사동은 화엄, 법상, 선 불교, 그리고 정토와 밀종을 합하고, 장태염이 법상, 화엄 등을 합하였다. 법상종이 이들 청말거사 불교의 대표였다.”라고 평가하고 있다. (“論清末佛學思想的特点”, 학술월간, 1981년 3월호) 그는 장태염 불교 사상에 대하여는 부정적으로 평가한다. 담사동을 우민철학자이자 기만적인 종교가라고 규정하고, 장태염도 동일하게 단죄한다. 이러한 견해는 마르크스주의 입장에서 불교를 정면으로 비판한 견해라고 할 수 있다.

임계유는 『漢-唐中國佛教思想論集』(1963)에서 “민국초 법상종의 성행은 당시 복고주의적인 역류의 영향 때문으로, 중국 고종학·서양 고종학이 있고, 한학자의 장구학이 있고 서양 장구의 학이 있었다. 법상종은 불교의 변쇄철학을 가지고 당시 유물론을 공격하기 위한 것이었다.”라고 평가하였다. 그 후 『中國哲學史簡編』(1973)에서는 장태염의 유물주의에서 유심주의로의 변화를 논하였다. 8장 『중국근대구민주주의 혁명기의 철학사상』의 제4절 <장병린 구서 중의 기계유물주의 경향에서 장병린 유물주의에서 유심주의로의 전변>이라는 항목에서, 민보 시기의 법상유식 사상을 논하고 있다. 임계유는 장태염이 “불교의 주관유심주의를 가지고 장자 제물론을 해석하였지만, 그 주관유심주의는 상대주의와 궤변론을 향해 나아가고 정치적으로도 보수의 입장으로 전환하였다.”라고 부정적으로 평가하였다. 감각은 의식에 의해 만들어진 허망한 것이라는 학설은 부르조아 계급의 자아의식에 해당한다는 것이다. 객관세계를 부정하고 시비의 구별을 말살하는 허무주의에 빠진 것도 이와 관련되었다고 평가하였다. 또한 『中國哲學史』(1979)에서는 장태염 철학은 서양 근대 부르조아

계급의 유심론을 흡수하고 중국 불교 유식종의 주관유심주의를 개조, 충실하게 한 것이라고 비판한다. 民報 시기에는 불교의 ‘중생평등’과 선종의 ‘자기의 마음을 귀하게 여기고 귀신에 의지하지 않는다’는 학설에 의거하여 민주혁명에 대한 신념을 불리일으킬 것을 공상하였지만, 『제물론석』 이후에는 불교의 주관유심주의로 장자의 상대주의, 또는 공자의 유심주의를 해석하는 것으로 타락하였다고 본다. 결국 장태염이 중국 부르주아 철학에 합치하는 신종교를 창출하려 하였다는 데 대한 비판이다.

侯外廬는 『近代中國思想學說史』(1947)에서 장태염 불교 사상에 대하여 19세기말 사회의 전모를 반영한 것이라고 보았다. 장태염 철학을 다음과 같이 적극적으로 평가하였다. “철학 일반의 문제로서 철학이란 무엇인가, 우주의 근원, 사유와 존재, 시간과 공간, 유무론, 인과론 등을 논하고, 또 중국철학사의 문제로서 선진제자부터 청말 공양가에 이르는 시대의 사상까지 미쳤다. 서양 철학에서는 그리스의 엘레아학과, 스토아학과부터 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스, 에피쿠로스 등, 근대의 칸트, 피히테, 헤겔, 쇼펜하우어, 니체, 베이컨, 흄, 버클리, 라이프니츠, 무어, 다아원, 헉슬리, 스펜서, 데카르트, 스피노자 등을 논하고, 인도철학에 있어서도 베단타, 브라만교, 승론, 수론에서 『법화경』, 『화엄경』, 『열반경』, 『유가경』 등에 미치고 또 세친·무착의 『유가사지론』, 『섭대승론석』에 대해서는 경의를 표하였다. 이와 같은 고금동서의 학술 중에서 일가의 철학 체계를 가진 장병린을 근세의 박학다식한 인물로 평가하지 않을 수 없을 것이다. 19세기 말에서 20세기 초에 이르기까지 서구가 동아시아에 침투하던 시기에 세 번이나 일본으로 망명하여 서구의 학술 사상을 얻고, 양계초와 엄복 등과 같이 단순히 소개하는 데 그치는 것이 아니라 자기 사상의 입장에서 비판을 가하는 대항의 철학사상을 제기하였다. 무엇보다 신해혁명이라는 정치적인 분열과 혼돈의 시기에 그 철학이 형성되었다는 점이 중요하다.” 후외로는 『도한미언』에 의거해 장태염 철학의 세계가 “처음에는 俗을 眞으로 전환하였다가, 결국 眞을 俗으로 되돌리

는 것으로 향하였다.”, “명상(名相)을 분석하는 것으로 시작하여 명상을 배격하는 것으로 끝났다”는 두 가지를 연구 방법으로 하고, 중국과 인도의 성철의 진리, 동서학인의 학설을 통일하는 것을 그 사명으로 하었다고 요약한다.

최근 중국에서는 장태염 불교 사상에 긍정적인 의미를 인정하려는 경향이 나타나고 있다. 高振農의 “장태염 불학사상의 신해혁명에 대한 작용을 논함”(『사회과학』(상해), 1981년 제5기)에서는 민보 시기를 중심으로 『제물론석』 시기까지 미치고 있는데 나의 견해와 동일하다. 종래에는 장태염 불교 사상을 부정적인 의미로 보고 의식적으로 배척하는 입장을 강조하였다. 여기에서 기독교적 유신론을 비판하고 혁명투쟁에서 적극적인 작용을 했다는 것을 결코 부정하지 않는 것은 종래와 다른 평가이다. 唐文權의 “신해혁명 전 장태염의 불학사상”(『중국철학』 제8집, 1982년 10월)에서는 1907년 아나키즘 사상의 영향을 받은 이래 장태염의 적극적인 입세 사상이 소극적인 은둔사상으로 떨어져버렸고, 1908년 이래 노장 사상으로 허무주의 사상이 농후해졌다고 보는 등 장태염 불교 사상을 초기부터 상세히 살펴보고 있다. 그러나 제물론에 대한 장태염의 유식 불교적 해석을 단순한 상대주의로 해석함으로써, 불교에 대한 피상적인 이해를 드러내고 있다. 姜義華는 『章太炎思想研究』에서 장태염 불교 사상이 ‘진여’를 중심 개념으로 전개된다고 보았다.⁹⁾ 何成軒은 『章炳麟의 哲學思想』에서 장태염의 ‘원형 관념’을 키워드로 삼아 논의를 전개하고 있다.¹⁰⁾ 그는 장태염 철학이 유식 불교적 입장이라고 보는 동시에, 그가 봉건이나 제국주의에 격렬하게 반항했지만 세계의 발전이나 진보에 대해 회의적 시각을 가졌기 때문에 복고, 또는 반동적이라고 유물론적 입장에서 평가하였다.

일본의 경우에는 시마다 겐지(島田虔次)가 1954년 『思想』에 “장병린에

9) 姜義華, 『章太炎思想研究』(上海: 上海人民出版社, 1985)

10) 何成軒, 『章炳麟의 哲學思想』(湖北人民出版社, 1987)

대하여(章炳麟について)”라는 글에서 국학과 신해혁명 시기의 활동의 관련성을 논하였다. 일본의 장태염 연구 성과 중 가장 중요한 것은 1984년 발간된 高田 淳의 『辛亥革命と齊物哲學』이다. 이 책에서 高田 淳은 장태염의 불교 수용과 혁명 활동기의 행동 양식을 언급하였고, 특히 『齊物論釋』을 주석하였다. 일본의 연구는 주로 사상사적인 입장에서 접근한 내용이 중심이 된다고 할 수 있다.

한국에서는 김영진이 『章太炎불학에서 개체와 윤리 문제』(동국대학교 박사학위논문, 2005)에서 장태염 불교 사상을 다루었다.

Ⅲ. 장태염의 유식 불교적 해석의 특징

1. ‘제물(齊物)’-궁극적 평등과 근대적 평등

장태염은 『제물론석』 첫머리에서 『장자』의 첫 부분인 「제물론」의 전체 뜻을 다음과 같이 논하고 있다.

「제물(齊物)은 한결같이 평등의 담론이다. 그 실질적인 뜻은 유정(有情)을 동등하게 보아서 우열이 없는 것일 뿐 아니라, ‘언설상을 떠나고 명자상을 떠나고 심연상을 떠난 것이 결국 평등이라’고 보는 것이 『제물』의 뜻이다.¹¹⁾

이 인용문을 통해 볼 때 장태염에게 ‘제물’은 평등의 담론이며, 이것은 과거 「제물론」 주석가들이 제물 개념을 해석한 것과 차이가 있어 보인다.¹²⁾ 만물의 ‘스스로 그러함(自然)’을 제시하거나 논의의 동등한 가치

11) 『齊物論釋』(上海: 上海人民出版社, 『章太炎全集 六』), 4쪽. “<齊物>者, 一往平等之談, 詳其實義, 非獨等視有情, 無所優劣, 蓋離言說相, 離名字相, 離心緣相, 畢竟平等, 乃合<齊物>之義.”

12) 과거 「제물론」이란 편명에 대해서는 크게 두 가지 해석이 있어 왔다. 첫째는 “사물을 나란히 하는(齊物) 논의(論)”이고, 둘째는 “다양한 물론(物論)을 나란히

를 주장하는 것과 달리, 장태염의 제물 개념은 언뜻 서양의 근대적 평등 개념에 해당하는 것처럼 보인다. 실제로 다른 곳에서 장태염이 “장자 「소요유」편은 자유이고, 「제물론」편은 평등이다.”라고 말하고 있기 때문에 더욱 그러하다.¹³⁾ 그러나 장태염 제물 개념은 단순히 서양 근대의 사회적·정치적 평등 개념을 포괄할 뿐 아니라 불교적 의미의 평등 개념으로서 사회·정치 그 이상의 차원을 지향하는 것이라고 볼 수 있다. 즉 그는 제물의 실질적인 의미가 단순히 유정(有情), 즉 만인을 동등하게 보아서 우열이 없다고 보는 ‘만인의 평등’에 그치지 않고, 『대승기신론』에 의거해 언설상, 명자상, 심연상을 떠난 ‘궁극적인 평등’을 말하고 있기 때문이다. 高田 淳은 이것을 서구적 의미의 사회적 평등주의가 아니라, 심식론 차원에서의 제물관을 제시하고 있는 것이라고 해석한다.¹⁴⁾ 그러

한다(齊)”고 보는 방식이다. 첫째는 예컨대 유함훈이 “이 편은 처음에 만물의 저절로 그러함(自然)을 밝혔고, 그에 근거해서 너와 내가 모두 옳다는 것을 밝혔다. 따라서 제물이라고 불렀다.”(劉咸炘, 『莊子釋滯』, “此篇初明萬物之自然, 因明彼我之皆是, 故曰齊物.”)고 한 것을 들 수 있다. 둘째는 예컨대 왕응린이 “장자 제물론은 사물을 나란히하려고 한 것이 아니라, 물론이 나란히 하기 어려움을 말한 것이다.”(王應麟, 『困學紀文』, “莊子齊物論, 非欲齊物也, 皆謂物論之難齊也.”)고 한 것을 들 수 있다. 이 두 번째 해석에는 감산의 불교적인 해석도 들어간다. 감산은 物論을 ‘고금 인물들의 여러 가지 다양한 논변’이라고 해석하고, 사람마다 각각 자기 소견이 옳다고 주장하는 까닭에 누구의 견해가 옳은지 알 수 없게 된 상황에 대한 해법을 제시한 것이라고 본다. 장자는 眞人이 세상에 출현해 忘我·忘人하여 나와 너의 구분을 파기하고 고금의 물론을 나란히 하였다(齊一)고 본 것이다. 關鋒은 장자 사상에 이 두 가지 의미가 모두 함축되어 있다고 보는데, 전자는 우주론이나 본체론의 차원에서 만상을 道에 의해 제일하고자 했고, 후자는 인식론의 입장에서 시비의 제일을 주장한다는 것이다.(關鋒, 『莊子內篇譯解和批判』, 117-8쪽.) 이에 대한 논의는 오진탁, “감산의 <장자내편해>에 대한 연구”(고려대학교 철학과 박사학위논문, 1993), 7-8쪽에 자세히 다.

- 13) 특히 장태염이 『장자』 「소요유」편을 ‘자유에 대한 논의’라고 파악한 측면에서 보면, 그가 서양의 ‘자유, 평등’이라는 근대적 관념을 매우 중요하게 수용했다고 할 수 있다. 章太炎, 『國學概論』(上海: 上海古籍出版社), 34쪽. “<逍遙遊>者, 自由也. <齊物論>者, 平等也.” 김영진, “제물론에 대한 장타이엔의 유식학적 독법과 그 근대 특징”(보조사상연구원 제73차 학술발표회 논문)에서 재인용함.

나 논자는 장태염의 ‘제물’ 개념은 서구적 의미의 사회적 평등주의를 부정하는 것이 아니라 그를 포괄하면서 그 바탕에서 불교의 궁극적 평등을 제시한 것이라고 생각한다. 단지 유정에 대한 궁극적 평등 없이 사회적 의미의 평등이 불가능하다고 본 것이 특기할 만한 점이다.

또한 장태염이 『기신론』을 인용하며 제물 개념을 해석한 것은 당시의 사상적 배경에서 대단히 중요한 의미를 지닌다고 여겨진다. 이것은 그가 유식 불교를 중시하되 그 설명 방식이 구양경무나 내학원 학자들과 달리 『기신론』적 사유 방식을 따르고 있음을 보여주기 때문이다.¹⁵⁾ 즉 「제물론」에 대한 그의 유식 불교적 독법이 현장-규기 계열의 유상유식이 기보다는 진제 계열의 무상 유식을 의미할 가능성을 시사해주는 것이다.¹⁶⁾ 인용한 『기신론』의 구절은 다음과 같이 이어진다. “일체의 법은 본래 언설상을 여의었고, 명자상을 여의었으며, 심연상을 여의어서 결국 평등하다. 변이할 수 없고 파괴할 수도 없어서 오직 일심(一心)일 뿐이므로, 진여라고 부른다. 왜냐하면 일체의 언설은 임시적인 이름일 뿐 실체가 없는 것이고, 다만 망념을 따른 것이어서 그 실체를 얻을 수 없기 때문이다. 진여라고 말한 것도 상(相)이 없으니, 이는 언설의 궁극은 말에 의하여 말을 버리는 것임을 이르는 것이다. 이 진여의 체는 버릴 만한 것이 없으니, 일체의 법이 모두 참이기 때문이다. 또한 주장할 만한 것이 없으니, 일체의 법이 모두 똑같기 때문이다.”¹⁷⁾ 이 때 언설상을 여의었다

14) 高田 淳, 『辛亥革命と章炳麟の齊物哲學』(東京: 研文出版), 137쪽.

15) 실제로 1920년대 이래 중국 불교학계는 『기신론』을 둘러싼 격렬한 논쟁을 전개하였다. 이러한 논쟁은 1920년대에는 구양경무와 태허를 중심으로 이루어졌고, 그 뒤에는 南京內學院과 武昌佛學院 학자들로 이어졌다. 중국 근대 『기신론』을 둘러싼 논쟁에 대해서는 줄고, “중국근대 신불교 운동과 『大乘起信論』 논쟁”(『佛敎學報』 제45집, 동국대학교 불교문화연구원, 2006)이 자세하다.

16) 즉 「제물론」에 대한 그의 유식 불교적 독법이 현장-규기 계열의 유상유식이 기보다는 진제 계열의 무상 유식을 의미할 가능성을 시사해주는 것이다. 여기에 대한 부분은 3장 3절에서 주로 다룰 것이다.

17) 『大乘起信論』 卷2. “一切法從本已來, 離言說相, 離名字相, 離心緣相, 畢竟平等. 無有變異, 不可破壞. 唯是一心, 故名眞如. 以一切言說, 假名無實, 但隨妄念, 不

는 것은 음성 따위로 말할 수 있는 것이 아니라는 의미이고, 명자상을 여의었다는 것은 명구(名句) 따위로 설명할 수 있는 것이 아니라는 뜻이다. 심연상을 여의었다는 것은 마음을 일으켜 외경(外境)을 반연하는 것, 명언으로 분별할 수 없다는 뜻이다. 결국 『기신론』의 입장에서는 모든 대상이 언어, 문자, 인식의 구속을 벗어나 있는 본래 평등한 것이다. 진여의 차원에서는 “일체의 법이 모두 참이고”, “일체의 법이 모두 똑같기” 때문이다. 이것은 결국 『기신론』의 진여연기의 입장에 근거한 평등관이다.

나아가 장태염은 『반야경』을 인용하여 평등 개념을 더 자세히 설명하고 있다.

다음은 『반야경』에서 말하는 자평등성(字平等性)과 어평등성(語平等性)이다. 그 글은 모두 명가(名家)의 집착을 깨뜨리는 것이다. 즉 인(人)과 법(法)을 끊어 없애고 아울러 견상(見相)을 공(空)으로 하는 것이니, 이와 같으면 완전히 방해될 것이 없다. 만약 감정에 피차가 있고 지혜에 시비가 있다면 아무리 범애·검리하고 다른 사람과 내가 완전히 갖추어지더라도, 구분이 확실한데 어찌 제(齊)가 있겠는가? 그러므로 겸애는 잘못된 논의이고 무기를 놓는 일이 전쟁을 일으키는 근본이 된다는 말이 어찌 헛된 말이겠는가?¹⁸⁾

장태염은 여기에서 『대반야경』의 자평등성과 어평등성 개념을 인용하여, 명가(名家)의 집착을 타파하려는 의도를 보인다. 명가를 타파한다는 것은 ‘제물’이 사회제도로서의 평등주의가 아니고 유식의 견분상(見分相)을 공으로 하는 불교적 평등의 경지를 의미함을 알 수 있다. ‘범애·검

可得故。言眞如者亦無有相，謂言說之極，因言有言。此眞如滯無有可遣，以一切法悉皆眞故，亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念，故名爲眞如。”

18) 『齊物論釋』, 61쪽. “此卽<般若>所云字平等性，語平等性也。其文皆破名家之執，而卽泯絕人法，兼空見相，如是乃得蕩然無闕。若其情存彼此，智有是非，雖復汎愛兼利，人我畢足，封畛已分，乃奚齊之有哉。然則兼愛爲大迂之談，偃兵則造兵之本，豈虛言也!”

리'는 목가의 겸애설과 교리설을 가리키는데, 서양의 사회 제도로서의 평등주의의 뜻을 함축한다. 겸애설이란 “국민들이 서로 사랑하는 것”, 교리설이란 “겸애하는 구체적인 방법론으로 서로 이익을 나누는 것”이기 때문이다. ‘다른 사람과 나’라는 것은 개별적 존재로서 실재한다고 망상하는 나를 말한다. ‘구분이 확실하다’는 것은 서구적 의미에서의 자아의 확립, 즉 자타의 차별을 전제로 하는 것을 말한다. 이 인용문은 범애·겸리의 평등주의가 논리적으로 성립하지 않는다는 비판이다. 결국 모든 이들의 나란하지 않은 상태의 나란함, 이것이 바로 장태염이 말하는 평등의 의미가 된다. 그리하여 적극적인 사회주의의 제도적 변혁이나 소극적인 평화주의만으로는 진정한 평등인 제물의 차원에 이를 수 없다는 의미를 담고 있다.

그러나 장태염이 서구 근대의 사회적 평등을 전적으로 부정하는 것은 아니다. 장태염은 「제물론식」의 의도를 다음과 같이 분명히 언급한다.

위로는 유식(唯識)을 깨닫고 널리 유정(有情)을 이롭게 하는 것은 중국 고적 중 「제물론」보다 나은 것이 없다. 「천하편」에서는 “내성외왕(內聖外王)의 도가 율창하지만 밖으로 드러나지 않았다.”고 하였다. 그러므로 장생의 저서는 단지 정치적인 법술만이 아니다. 명가는 예관에서 나오고, 혜시는 예의 질서(尊)를 없앴다. 도가는 본래 세상을 다스리지만, 장주는 법을 없애어 오랜 법술과 서로 어긋나지 않는다. 따라서 지엽적인 것을 버리고 통하는 데로 나아갔을 뿐이다.¹⁹⁾

장태염은 「제물론」의 취지가 ‘내성외왕의 도’에 있다고 본다. 주지하듯이 내성외왕은 유학의 전형적인 정치 방법론인데, 유학과 대조적 성격의 도가 철학을 굳이 내성외왕의 도로 평가하는 의도가 무엇일까? 그것은 첫째, 장태염이 내성(內聖)의 측면에서 유식(唯識)·유심(唯心)의 불교적 해석을 했다는 것이고, 둘째, 외왕(外王)의 측면에서 유정을 이롭게

19) 『齊物論釋』, 63쪽. “夫能上悟唯識, 廣利有情, 域中古籍, 莫善於<齊物論>. <天下篇>云, ‘內聖外王之道, 鬱而不發.’ 爾則長生著書, 非徒南面之術, 蓋名家出於禮官, 而惠施去尊, 道家本以宰世, 而莊周殘法, 非與舊術相戾, 故是捨局就通耳.”

하는 정치술을 받아들였다는 점이다. 즉 유식 불교를 통하여 유식의 이치를 깨달아 “인(人)과 법(法)을 끊어없애고” “견상(見相)을 공으로 하게 되면,” “감정에 피차가 없고 지혜에 시비가 없어” 자연히 명가, 즉 예(禮)의 분별적 계급 질서를 부정하게 된다는 것이다. 그것이 진정으로 유정을 이롭게 하는 길이라고 본 것이다. 즉 「제물론」에 대한 유식 불교적 해석은 명상의 부정을 통해 자아 관념을 부정하여 근원적인 평등 개념을 제시하려는 일차적 목표를 가지지만, 그와 동시에 봉건주의 예제를 부정하려는 사회 변혁적 성격도 동시에 지니고 있다고 할 수 있다. 그를 위해 장태염은 「제물론」이 인식의 철학이고, 그 점에서 세상을 다스리는 것 자체를 의도하는 도가적 해석에서 벗어났다고 보았던 것이다.

그리하여 “결국 세속 법에는 차이가 있고, 세속에는 문명(都)과 야만(野)이 있다. 야만은 스스로 그 누추함을 편안히 여기고, 문명은 우아한 것에 뜻을 둔다. 둘이 서로를 상하게 하지 않는 것이 평등이다.”²⁰⁾는 논의가 가능해진다. 장태염이 보기에 문명과 야만에는 문화의 우열론이 없고 인간의 생활 습속의 차이가 나란하지 않은(不齊) 그대로 병존하는 것이 제물·평등의 본지이다. 따라서 근대 서양 제국주의와 같이 문명의 이름으로 야만을 구제한다는 것은 실은 인간을 죽이고 재물을 약탈하는 불합리한 상황을 합리화하는 데 지나지 않는다고 보았던 것이다. 장태염은 성인과 지혜·문화를 숭상하는 것은 오히려 큰 도둑을 돕는 일이라고 단언한다.²¹⁾ 따라서 성인과 지혜, 문화를 숭상하지 않고 세속 법의 차이를 인정하고 문명과 야만의 동등한 가치를 인정하는 것, 이것이 바로 장주가 말하는 제물, 참된 의미의 평등의 뜻이라고 본다. 문명의 이름으로 야만을 무시하는 서구 제국주의에 대한 비판이 장태염이 ‘제물’ 개념 속에 포함되어 있는 것이다.

20) 『齊物論釋』, 64쪽. “終舉世法差違, 俗有都野, 野者自安其陋, 都者得意於嫺, 兩不相傷, 乃爲平等.”

21) 『國故論衡』, 「原道」. “下觀晚世, 如應斯言, 使夫호餐得以迎志者, 非聖智尙文之辯, 孰爲之哉.”

2. ‘상아(喪我)’-개체 자아의 극복과 혁명의 도덕

「제물론」 첫머리에서 남곡자기는 제자에게 “나는 나를 잊었다(吾喪我)”라고 말하는데, 장자는 그 경지가 구체적으로 육신은 마른 나무와 같고 마음은 꺼진 재와 같다고 표현한다. 오(吾)와 아(我)를 구분하여 진아(眞我)가 자기를 상실함으로써 만물일체의 경지에 도달한다는 것이 이 부분에 대한 일반적인 해석이다. 따라서 일반적인 장자의 인간 이해는 ‘무기(無己)’, 또는 ‘상아(喪我)’와 ‘진인(眞人)’이라는 두 축으로 구성되어 있다고 볼 수 있다. 이에 대해 명대 불교학자인 감산은²²⁾ 장자의 주요 개념인 이 무기·진인 개념이 불교의 무아(無我)·진아(眞我) 개념과 유사하다고 해석하고 있다.²³⁾

이 부분에 대한 장태염의 해석을 살펴보기로 한다.

「제물론」은 본래 명상(名相)을 관찰하여 일심(一心)에 합치시킨다. 명상이 근거하는 것은 인아(人我)와 법아(法我)라는 커다란 토대이다. 따라서 먼저 자아 상실(喪我)을 말하고, 그런 후에 명상을 부정하였다.²⁴⁾

22) 감산은 세상 사람들의 시비 논쟁은 한결같이 자기 견해에 대한 집착에서 비롯되므로 다양한 주장을 가지런하게 하려면(제물) 반드시 忘我, 또는 喪我が 우선되어야 한다고 본다. 이 때 ‘吾喪我’에서 내가 나를 잊었다고 하였으므로, 잃어버린 나(我)와 잃어버리지 않는 오(吾)가 있는 셈이다. 따라서 ‘상아(喪我)’의 개념에는 진아(眞我), 또는 진인(眞人), 지인(至人)의 개념이 포함되어 있다고 할 수 있다. 오진탁, 앞의 논문, 113-121쪽.

23) 중국불교에서 眞我和 眞人 개념이 강조된 배경 중의 하나로 장자 사상의 영향을 생각해볼 수 있다. 원래 眞人, 至人 개념이 『장자』에서 처음 출현하였기 때문이다. 인도 불교가 중국에 들어와 중국불교로 발전해가는 데 미친 장자 사상의 영향에 대해서는 향후의 연구과제로 돌린다. 감산은 물론 불교가 중도 사상에 의거해 무아와 진아를 이변(二邊)으로 규정한다는 점에서 장자와 차이가 있다고 본다.

24) 『齊物論釋』, 65쪽. “<齊物>本以觀察名相, 會之一心. 名相所依, 則人我法我爲其大地, 是故先說喪我, 爾後名相可空.”

여기에서 명상은 명칭과 형체를 말하는데, 일심의 근원에서 볼 때는 물론 임시적이고 비본질적인 것이다. 장태염은 현상 세계의 대상들이 명칭과 형체를 가진다고 보는 근거가 개체 자아(人我)와 개별 대상(法我)이 실재한다고 보는 세계관에 의한 것이라고 파악한다. 따라서 장태염은 「제물론」의 유식 불교적 해석을 통하여 그러한 세계관을 타파하고, 그에 의거해서 명상을 부정함으로써 개체 자아와 개별 대상을 일심에 합치시키겠다고 의도를 가졌다. 결국 명상의 부정이라는 인식론을 통해 대상들을 일심에 합치시킴으로써, 제물, 즉 근원적인 평등의 경지에 도달하겠다는 것이 그의 생각이다. 명상을 관찰하여 부정하는 인식론적 방법론은 유식 불교에서 가져오고, 철학적으로는 일심 당체 측면에서의 합일을 말한다는 점에서 『기신론』 철학을 따르고 있는 것이다. 이는 앞에서 『기신론』을 인용하며 제물 개념을 해석한 것과 문맥상 일치하는 것이다.

앞 인용문에서 이어지는 ‘삼뢰(三籟)’에 대한 구절은 특히 중요한데, 그의 유식 불교적 방법론을 구체적으로 볼 수 있기 때문이다. 장자의 원문은 이러하다. “자유가 말했다. ‘지뢰(地籟)는 땅위 온갖 구멍에서 나오는 소리이고, 인뢰(人籟)는 대나무 피리에서 나오는 소리입니다. 그렇다면 천뢰(天籟)는 무엇을 의미합니까?’ 이에 남곽자기가 답했다. ‘온갖 구멍에서 나오는 소리는 각각 다르기는 하지만 스스로 소리를 내는 것이다. 모두 스스로 내는 소리인데, 화를 내는 사람이 누구인가?’”²⁵⁾ 이에 대한 장태염의 해석은 다음과 같다.

지뢰에서 발단하는 바람을 의상(意想) 분별에 비유하고, 만 가지 구멍에서 포효하는 서로 다른 명언을 세계의 명언이 각각 다른 것에 비유한다. 짐의 닭이나 야생의 까치도 각각 다른 음을 내서 자기의 뜻을 펼친다. 천뢰는 장식(藏識) 중의 종자(種子)에 비유하는데, 후대에는 혹 원형 관념이라고도 부른다. 이것은 단지 명언일 뿐 아니라 상의 본질이므로, 온갖 가지로 다양하게 불어 서로 다르

25) 『莊子』, 「齊物論」. “子游曰, 地籟則衆窺是已. 人籟則比竹是已. 敢問天籟. 子綦曰, 夫吹萬不同, 而使其自己也. 咸其自取, 怒者其誰也.”

다. 가령 자기의 것을 장식에 의지하여 의근(意根)이 있다고 한다면, 스스로 장식에 집착하여 나로 여긴 것이다.²⁶⁾

이 인용문은 장태염과 다른 주석가들의 해석의 차이가 분명하게 드러나는 귀절이다. 광상은 천뢰를 자연(自然), 자생(自生), 자화(自化) 개념으로 일관해서 해석하고 있다. 생명의 생성은 저절로 생겨난 것이지 내가 생겨나게 한 것이 아니라는 것이다.²⁷⁾ 성현영도 천뢰를 ‘저절로 그러한 것(自然而然)’이라고 풀이해서, 한 가지 바람이지만 온갖 다양한 것들이 다른 것에 의존함이 없이 제각기 내는 소리가 바로 천뢰라고 해석하였다.²⁸⁾ 감산은 천뢰를 사람마다 발언하는 천의 기틀(天機)이라고 본다. 온갖 구멍에서 나오는 소리가 각각 다른 것은 대도(大道)가 본래 형체나 소리가 없이 조물의 한 기에 의탁하다가 흩어져서 온갖 영령이 된 것을 사람들이 각각 얻어서 ‘참된 왕(眞帝)’이라고 여기는 것을 말한다고 본다. 그리하여 사람마다 그 참된 왕의 전체를 모르고 단지 혈육의 신체만을 자기 자신이라고 생각하고, 말이 자신에게서 나온 것이라고만 알고 참된 왕이 주재하고 있음을 모르는 사실을 비판하였다.²⁹⁾ 감산은 천뢰를 진아(眞我), 진제(眞帝)로 해석한 것이다. 반면에 장태염에게 제물이란 명칭(名)과 형상(相)을 유일심(唯一心)에 모으는 심식론을 의미한다. 따라서

26) 『齊物論釋』, 65쪽. “故以地籟發端, 風喻意想分別, 萬窺怒呼, 名不相似. 喻世界名言各異, 乃至家雞野鷄, 各有殊音, 自抒其意. 天籟喻藏識中種子, 晚世或名原型觀念, 非獨籠罩名言, 亦是相之本質, 故曰吹萬不同. 使其自己者, 謂依止藏識, 乃有意根, 自執藏識而我之也.”

27) 『莊子』「齊物論」郭象註: “生生者誰哉. 塊然而自生耳, 自生耳, 非我生也. 我既不能生物, 物亦不能生我, 則我自然矣. 自己而然, 則謂之天然. 天然耳, 非爲也, 故以天言之. 故以天言之, 所以明其自然也.”

28) 『莊子』「齊物論」成玄英註: “且風唯一體則萬殊, 雖復大小不同, 而各稱所受, 咸率自知, 豈賴他哉. 此天籟也.”

29) 『莊子』「齊物論」憨山註: “言天籟者, 乃人人發言之天機也. 取萬不同者, 意謂大道, 本無形聲, 托造物一氣, 散而爲萬靈, 人各得之, 爲眞帝者. 謂人人迷其眞帝之一體, 但認血肉之驅爲己身. 但知言從已發, 而不知有眞帝主之.”

지뢰에 의해 일어나는 바람은 의상(意想)의 분별지이고, 명언(名言)의 차이대로 자기의 뜻을 서술하는 것이다. 이에 대해 천뢰는 유식 불교의 제 팔식, 즉 아라야식에 저장되어 있는 종자이고, 지뢰의 명언을 포함할 뿐 아니라 심·심소에 변현한 영상, 즉 상분의 본질이 된다. 장태엄은 이것을 칸트의 원형 관념, 즉 범주에 비하였다. 따라서 지뢰가 명언의 다양성으로 포함되지 않고 여러 가지를 스스로 취하는 것은 육근의 하나인 의근(意根)이 천뢰라는 장식에 집착하여 자아를 세우기 때문이라는 해석이 가능해진다.

나아가 장태엄은 위 인용문의 ‘화를 내는 사람’, 즉 작자(作者)를 『섭대승론』을 인용하여 다음과 같이 해석하고 있다.

“스스로 취한다는 것은 『섭대승론』의 무성(無性) 해석에 나와 있다. ‘일식(一識) 중 상분과 견분이 있는데, 두 분은 서로 전환된다. 상분과 견분, 두 분은 부즉불리의 관계이다.’ ‘소취분은 상분이라고 하고, 능취분은 견분이라고 한다.’…… 이것은 자기 마음이 자기 마음을 취하는 것이니, 나머지 대상이 없다…… 외부 세계가 없으므로, 온갖 구멍에서 화내고 소리쳐도 따로 본체가 없다. 그러므로 ‘화를 내는 사람이 누구인가?’라고 한 것이다.”³⁰⁾

이 인용문은 자기 마음이 자기 마음을 취하므로, 외부 세계가 존재하지 않는다는 의미이다. 이를 아는 것은 견량(見量)으로 상을 취하는 때, 상이 근식(根識) 밖에 존재한다고 집착하지 않는 것이다. 외부 세계가 없으면 작자도 없으므로, “화를 내는 사람이 누구인가?”라는 반문이 가능하게 된다. 장태엄은 작자, 즉 창조주를 특정한 본성이나 본체가 존재하지 않는 무성(無性)의 이치로 해석하였다. 더욱이 일심 중 상분과 견분이 소취분(所取分, 대상)과 능취분(能取分, 주관)으로 나타나지만, 그렇게 보

30) 『齊物論釋』, 66쪽. “自取者, <攝大乘論>無性釋曰, 於一識中, 有相有見, 二分俱轉, 相見二分, 不即不離. 所取分名相, 能取分名見. 是則自心還取自心, 非有餘法. 既無外界, 則萬窺怒號, 別無本體, 故曰怒者其誰.”

일 뿐(似) 실제로 두 분이 존재하는 것이 아니다. 자기 마음이 자기 마음을 취하고 외부 세계가 존재하지 않는다고 보는 것이 유식 불교의 인식론이기 때문이다. 이 귀절에서 장태염의 해석은 천뢰를 진아와 진제(眞帝, 참된 왕)로 해석하고, 작자, 즉 창조주 역시 진제로 파악하는 감산의 해석과 동일한 불교적 해석이면서도 상이하게 보인다. 장태염은 작자나 창조주를 ‘따로 본체가 없다’는 무성(無性)의 존재로 무화시키고 있다는 점에서 확실히 유식 불교적 해석을 하고 있음을 알 수 있다.

이어지는 “物은 物色을 말하니, 바로 상분이다. 물을 물로 보는 것은 色을 물로 하는 것이니, 바로 견분이다. 상분과 견분, 두 분은 동일하지도 않고 떨어지지도 않는다. 이것을 ‘물을 물로 보는 것이 물과 간격이 없다’고 말한 것이다. 이러한 의미는 모두 『섭론』과 自取의 학설과 서로 의미가 같다.”³¹⁾고 한 구절 역시 『해심밀경』의 유심 이론에 의거하여 작자가 존재하지 않는다는 것, 즉 자취(自取)의 학설을 설명한 것이다. 장태염은 ‘物物’의 해석에 대해서 앞의 物은 불교의 色, 즉 형체가 있는 것을 대상으로서의 相分으로 해석하고, 뒤의 物은 見分의 의미로 해석한다. 나아가 物을 物로 보는 자가 바로 조물주라고 해석하는 통설을 배척하려고 하였다. 그리고 갖가지 소리를 내는 비유적인 구멍 이야기를 전적으로 유식 불교적으로 해석해 나간다. 예컨대 “‘커다란 지혜는 아주 한가롭다’는 것은 넓은 모양이니, 藏識이 동시에 兼知한다는 것이다. ‘자그마한 지식은 몹시 바쁘다’는 것은 간문에서 簡別이 있다고 한 것이니, 五識이 서로 대신할 수 없고 의식과 동시에 두 가지 생각(想)이 있을 수 없다는 것을 말한다…… ‘잠들어서도 실새없이 꿈을 꾸다’는 것은 꿈 속의 독두(獨頭) 의식이다. ‘깨어나면 활동을 시작한다’는 것은 意識과 그 散位의 독두 의식을 명료화한 것을 말한다.”는 식이다. 우선 ‘커다란 지혜(大知)’를 제8아라야식, 즉 장식에 비하고, ‘자그마한 지식(所知)’를 안

31) 『齊物論釋』. 67쪽, “物謂物色, 卽是相分. 物物者, 謂物色此物色者, 卽是見分. 相見二分, 不卽不離, 是名物物者與物無際, 而彼相分自現方圓邊角, 是名物有際…… 此皆義同<攝論>, 與自取之說相明矣.”

이비설신의 전오식과 6식인 의식에 비한다. 꿈과 깨어있는 것은 『성유식론』 권5의 설명에 의거하여, 6식인 의식을 다음 4 가지로 나눈다. 전오식과 동시에 일어나는 대상(境)을 가지는 것을 분명히 한 明瞭意識, 定中の 의식, 獨散의 의식, 그리고 꿈 속의 의식이 바로 그것이다. 이 중 뒤의 세 가지를 전오식을 수반하지 않고 단독으로 일어나는 독두의식이라고 부른다. 깨어있을 때는 따로 보이지 않지만 꿈 속에서는 하나로 통합되는 것이 의식이다. “이들 심과 심소법이 모두 자취(自取)이고, 따라서 외부 세계가 존재하는 것이 아니다.”는 것이 이 논의의 핵심이다.

그리하여 앞 귀절에 대한 다음과 같은 해석이 가능해진다. “‘음악이 빈 공간에서 나온다’는 것은 명언(名言)에 자성이 없음을 비유한다. ‘곰팡이가 습한 곳에서 생긴다’는 것은 사대(四大)에 자성이 없음을 비유한다. ‘아침과 저녁이 바뀌어도 왜 그런지 알지 못하는 것’은 유변(有邊)·무변(無邊)의 논의를 일으킬 수 있다. 시간이 실유한다면, 유식(唯識)이 아니고 ‘천뢰’의 의미가 성립하지 않는다. 그러므로 ‘아침과 저녁이 이것을 얻어 생긴 것이다.’고 하였다. 이것이란 자취(自取)하는 식(識)을 말한다.³²⁾”는 것이다. 여기에서는 피리의 음악 소리가 빈 공간에서 나오는 현상을 명언에 자성이 없음을 비유하고, 곰팡이가 습한 곳에서 생기는 현상을 지·수·화·풍 사대에 자성이 없음을 비유하였다. 아침과 저녁이 바뀌는 이치를 유무(有無)의 이치를 논하는 것에 비유하였다. 시간이 실유하면 사물도 실재할 것이므로, 유식(唯識)이 아니게 되고 결국 아라야식 속의 종자에서 현상계가 생겨난다는 천뢰의 의미가 성립되지 않게 된다. 모든 것은 자취(自取)하는 식, 즉 아라야식에서 생겨난다고 보는 것이 「제물론」에 대한 장태염의 전형적인 유식 불교적 해석인 것이다.

32) 『齊物論釋』, 68쪽. “音樂出乎空虛, 喻名言無自性也. 菌蘂成乎蒸濕, 喻四大無自性也. 雖爾日夜相代, 莫知所始, 能起有邊無邊之論, 時若實有, 卽非唯識, 天籟之義不成, 故復應以旦暮得此其所由生. 此者, 卽謂能自取識.”

3. ‘진아(眞我)’-아마라식과 진여연기론

그러나 장태염이 말하는 유식 불교는 철학적인 의미에서 ‘참된 나(眞我)’의 존재를 입증하려는 것이다. 즉 현장-규기 계열의 유상유식적 해석과는 거리가 있다.

‘덕충부’에서 “지식으로 그 마음(心)을 알고, 그 마음으로 항상된 마음(常心)을 안다.”라고 하였다. 여기에서 ‘마음’은 아타나식이고, ‘항상된 마음’은 아마라식이다. 거기에서 말하는 ‘항상된 마음’이 여기에서 말하는 진군(眞君)이다. 마음과 항상된 마음은 업에 서로 구별이 있고 자체가 다르지 않지만, 이 중의 진제와 진군은 별설에 의하면 총제가 무상(無常)을 대신하는 것으로 아타나식의 항전(恒轉)을 비유한다고 한다. 대군을 폐치할 수 없다는 것은 아마라식의 불변을 비유한다.³³⁾

여기에서 장태염은 장자가 말하는 ‘마음(心)’과 ‘항상된 마음(常心)’을 구분하여 각각 유식불교의 아타나식과 아마라식에 대응시키고 있다. 아타나식은 유식 불교에서 일반적으로 제8식으로 말하는 식이지만, 아마라식은 오직 진제 유식, 즉 무상 유식에서만 발견되는 개념이다. 장태염은 여기에서 진망화합식으로서의 제8식 위에 오직 진식(眞識)인 제9아마라식을 상정하고, 그것을 ‘참된 왕(眞君)’으로 부르고 있는 것이다. 그러면서 이 참된 왕은 무상(無常)을 대신하는 개념으로, 제8식인 아타나식의 항전에 비유되는 개념이라고 설명하고 있다. 장태염의 이러한 해석은 유식 불교 중 현장 계열의 유상 유식이 아닌 진제 계열의 무상 유식과 관련된 내용임이 분명하다. 아라야식을 진망화합식으로 파악한 그 위에, 더러움이 없고 깨끗한 진식인 제9아마라식을 새롭게 상정하는 것은 오

33) 『齊物論釋』, 71쪽. “<德充符>說, ‘以其知得其心, 以其心得其常心.’ 心卽阿陀那識, 常心卽菴摩羅識. 彼言常心, 此乃謂之眞君. 心與常心, 業有相別, 自體無異, 此中眞宰眞君, 亦依別說, 冢宰更代無常, 喻阿陀那恒轉者. 大君不可廢置, 喻菴摩羅不變者.”

직 진제 계열의 무상유식에서만 찾아볼 수 있는 개념이기 때문이다. 이 아마라식의 상정을 통하여 깨달음과 해탈의 근거를 제기함과 동시에 현상계의 오염된 모습이 어떻게 생기하게 되는가에 대한 설명이 가능해진다. 현상계의 오염된 모습은 제8식의 망식(妄識)적인 측면에서 비롯된 것이고, 깨달음과 해탈의 근거는 이 오염된 식을 진식(眞識)인 제9아마라식에 의거해서 전화하고 소멸시킴으로서 가능해지기 때문이다. 그것이 바로 ‘아타나식의 항전’이라고 표현되는 것이다. ‘대군을 폐치할 수 없다’는 표현은 아마라식의 불변함과 항상됨을 나타내는 표현이 된다.³⁴⁾

장태염은 이 인용문의 뒤를 이어 다음과 같이 말한다.

오직 아마라식을 증득하면 참된 왕(眞君)이 된다. 이것은 무아이면서 아(我)를 드러내는 것일 뿐이다. 따라서 환아(幻我)는 본래 없지만 잃을 수 있고, 진아(眞我)는 항상 편재하면서 저절로 존재한다. 이 아마라식은 본래 저절로 존재하지만 닦을 수 있는 상(修相)이 아니고 지을 수 있는 상(作相)도 아니어서 결국 얻을 수 없다. 따라서 “그 정(情)을 얻을 수 있는가 여부는 그 참됨(眞)에 손익이 없다.”라고 하였다. 구하지 않으면 한번 정해진 형체를 받아 사라질 때까지 없어지지 않고 순간마다 파도와 같이 계속 이어지게 된다. 앞의 마음이 제거 되면 매번 잃게 되니, 이 피부와 골수는 수시로 대사하여 10년의 옛몸이 모두 재가 된다. 이로써 한번 태어날 때 다시 아홉 번 죽는다는 것을 알 수 있다. 따라서 사람들이 불사라고 말한들, 무슨 이익이 되겠는가? 이것은 진군(眞君)이 여래장 중의 진여상을 가리킨 것이다. 다음으로 그 마음을 형체화하고 그와 함께 하는 것은 여래장 중의 수연용(隨緣用)을 가리킨 것이다. 수연생멸하니, 이 여래장을 아라야라고 바꾸어 부른다.³⁵⁾

34) 무착, 세친 제사들은 ‘境空心有’의 학설을 제기하였는데, 『기신론』의 학설과 참으로 비슷하다. 그러나 명상이 대단히 빈잡한 것은 『기신론』과 전적으로 다르다. 『기신론』의 業相, 轉相, 現相, 智相, 相續相, 執取相, 計名字相, 起業相을 제8식과 제6식, 두 식에 배대하였다. 이것은 세친이 오변행경을 제8식에 배대하고, 오별경을 제6식에 배대한 것과 명상이 아주 다르다. 하물며 『기신론』이 팔종식 중에서 아라야식만 들고 말나외근을 말하지 않고 삼성·삼무성을 설하지 않은 데 있어서이겠는가? (『大乘起信論與楞嚴經考辨』, 「大乘起信論辯」, 章太炎, 11-12쪽)

아마라식을 증득한다는 것은 바로 진여를 증득한다는 것이고, 현상 세계의 진실성을 그대로 인정하게 된다는 것이다. 이러한 경지를 장태염은 장자의 말을 빌어 ‘참된 왕’이 되는 것이라고 표현하였다. ‘환상의 나(幻我)’는 본래 없는 것이고, ‘참된 나(眞我)’가 어디에고 편재하게 된다. 이것이 바로 진여연기론적 해석이다. 나아가 장태염은 이 ‘참된 왕’을 여래장 속의 진여상이라고 하고, 이 진여상이 형체를 가지게 되고 그 형체와 함께 하는 것을 여래장 속의 수연상, 즉 생멸상이라고 보았다. 이러한 인식은 『대승기신론』의 ‘일심개이문(一心開二門)’ 사상에 의거한 것이다. 『기신론』에서는 일심법에 심진여문과 심생멸문이라는 두 가지 문이 있고, 이 두 가지 문은 모두 각각 일체의 법을 총괄하고 있으며 서로 분리된 것이 아니라고 본다.³⁶⁾ 장태염은 아마라식을 제시한 뒤, 바로 『기신론』의 일심개이문 사상으로 ‘참된 왕’의 비유를 설명하고 있는 것이다. 또한 “수연 생멸하는 것이므로, 여래장은 바로 아라야식과 일치하게 된다.”는 말은 『기신론』에서 “심생멸이란 여래장에 의하므로 생멸심이 있는 것이다. 이른바 불생불멸이 생멸과 더불어 화합하여, 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것을 이름하여 아라야식이라고 한다.”³⁷⁾고 한 구절과 같은 의미이다. 『기신론』에서는 아라야식의 본각(本覺), 불생멸의 뜻과 생멸, 불각(不覺)의 뜻을 함께 나타내고 있기 때문이다. 전형적인 진여연기론적 해석 방식인 것이다.

35) 『齊物論釋』, 72쪽. “唯證得菴摩羅識, 斯爲眞君, 斯無我而顯我耳. 是故幻我本無而可喪, 眞我常徧而自存, 而此菴摩羅識本來自爾, 非可修相, 非可作相, 畢竟無得, 故曰求得其情與不得, 無益損乎其眞. 不求則一受成形, 不亡待盡, 念念相續, 如連錢波, 前心已去, 每更爲失, 卽此膚肉骨髓, 隨時代謝, 十年故體, 悉爲灰塵. 由此可知, 卽一生時, 已更九死, 故曰人謂之不死, 奚益也. 此言眞君斥如來藏中眞如相. 次言其形化其心與之然者, 斥如來藏中隨緣用, 旣隨緣生滅, 卽此如來藏, 轉名阿羅耶識.”

36) 『大乘起信論』卷一. “依一心法有二種門. 云何爲二. 一者心眞如門, 二者心生滅門. 是二種門皆各總攝一切法. 此義云何. 以是二門不相離故.”

37) 『大乘起信論』卷二. “心生滅者, 依如來藏故有生滅心. 所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非二, 名爲阿黎耶識.”

장태염의 진여·수연의 진여연기론적 해석 방식은 다음 구절에서 더 분명히 나타난다.

남곡자기는 본래 ‘상아(喪我)’를 말하였고 장생의 다른 편에서는 모두 ‘무기(無己)’를 말하였는데, 이 곳에서만 ‘참된 왕(眞君)’을 말하였다. 이것은 불전에서 모두 무아(無我)를 말하지만, 『열반경』에서 유독 유아(有我)를 말한 것과 같다. 두 나를 쌍으로 다 없애면 자성청정이 비로소 나타나게 되니, 단절되어 아무 것도 없는 것과는 다르다…… 이러한 의미와 합치하여 당대의 법장은 이에 의거하여 무진연기의 학설을 세웠다.³⁸⁾

장태염은 상아와 진군 사이의 긴장, 즉 무아와 진아 사이의 모순을 파악하고 있었다. 그리하여 그것을 불경에서 말하는 무아(無我)와 『열반경』에서 말하는 유아(有我)와 연결시켜 설명하려고 하였다. 『열반경』에 나오는 유아는 일반적으로 열반사덕(涅槃四德)이라는 ‘상락아정(常樂我淨)’ 개념과 관련된 개념이다. 열반의 경지는 영원불변하기 때문에 상(常)이고, 괴로움이 없고 안락하기 때문에 락(樂)이며, 자유자재하여 조금도 구속이 없으므로 아(我)이고, 번뇌의 오염이 없으므로 정(淨)이다. 이 때의 아(我)는 망집의 아를 여윈, 8대자재가 있는 진아(眞我)를 의미한다. 장태염의 표현대로 하자면, 환상의 나가 아닌 참된 나이다. 그러나 이 때의 아는 물론 무아와 대치되는 개념이 아니며, 무아의 체득을 통해 획득되는 아이다. 즉 현상계의 모든 대상들의 자성청정을 의미한다. 그와 같은 인식이 바로 진여연기론인 것이다. 따라서 장태염은 “무량한 유정(有情)들은 똑같이 일식(一識)이 있다.”고 하여 모든 생명체의 존재가 일식(一識), 즉 아라야식의 진여에 의거한 것임을 확인한 뒤, 당대 법장의 무진연기설과 연결시켜 설명하였다. 중국 불교의 대표적인 종파인 화엄종의 무진

38) 『齊物論釋』, 72쪽. “註: 子基本言喪我, 莊生他篇皆言無己, 獨此說有眞君, 猶佛典悉言無我, <涅槃經> 獨言有我. 蓋雙泯二我, 則自性清淨始現, 斯所以異於斷無也.. 能會斯旨, 唐時法藏依此以立無盡緣起之說.”

연기설와의 관련성을 스스로 언급하고 있는 것이다. 결국 장태염의 유식 불교는 진제 유식-『기신론』-화엄종 등 중국불교로 이어진다고 볼 수 있는데, 그 맥을 꿰뚫는 핵심이 바로 진여연기론인 것이다.

다음으로 ‘성심(成心)’에 대한 해석에 주목할 필요가 있다. 일반적으로 성심에 대해서는 상반된 해석이 존재하는데, 장태염은 다음과 같이 대단히 독창적인 해석을 하였다.

성심(成心)이 바로 종자이다. 종자는 마음에 나타난 장애상(礙相)이다. 일체의 장애가 바로 구경각이므로, 이 성심을 전환하면 지혜를 이루고 이 성심을 그대로 따라가면 얽힌 것을 풀 수 있다. 성심이란 안·이·비·설·신의 육식(六識)이 아직 활동하지 않을 때 장식 중 의근(意根) 가운데에 숨어 있다가, 육식이 활동하면 때에 따라 현현한다. 명령을 기다리지 않는다. 이것이 ‘성심을 따라서 스승으로 섬긴다’는 의미이다.³⁹⁾

전목(錢穆)과 성현영(成玄英) 등은 성심을 ‘한 학파의 편견’에 집착하는 것이라고 부정적으로 보았지만,⁴⁰⁾ 괥상(郭象)은 ‘사람이 마음으로 자신을 제어하는 것’으로 보아 긍정적으로 이해하였고⁴¹⁾ 감산도 ‘본유의 진심’(現成本有之眞心)으로 파악하였다.⁴²⁾ 감산은 세상 사람들이 시비다툼의 미혹에 빠져 있는 것은 바로 자신의 진심을 얻지 못했기 때문이라고 본 것이다. 이에 반해 장태염은 성심을 아라야식에 저장되어 있는 종자로 파악하고 있다. 유식 불교에서 모든 과거의 경험은 그냥 사라져 버

39) 『齊物論釋』, 74쪽. “成心卽是種子, 種子者, 心之礙相, 一切障礙卽究竟覺, 故轉此成心則成智, 順此成心則解紛. 成心之爲物也, 眼耳鼻舌身意六識未動, 潛處藏識意根之中, 六識既動, 應時顯現, 不待告教, 所謂隨其成心而師之也.”

40) 『齊物論』 成玄英 註. “夫域情滯着執一家之偏見者, 謂之成心. 夫隨順封執之心, 師之以爲準의, 世皆如此, 故誰獨無師乎.”

41) 『齊物論』 郭象 註. “夫心之足以制一身之用者, 謂之成心. 人自師其成心, 則人各自有師矣.”

42) 『齊物論』 憨山 註. “現成本有之眞心也.”

리는 것이 아니라 인격 속에 침투되어 자취를 남기며, 잠재적인 힘의 형태로 머물러 있다가 현재와 미래의 경험에 작용력을 발휘한다. 유식 불교는 이러한 경험 축적과 재생의 구조를 아라야식이라는 바탕 위에서 설명하고, 그 중심에 종자설이 있다. 장태염은 특히 장식 중의 종자를 ‘원형 관념’으로 보았다. 색법(色法)·무위법(無爲法) 외에 대소승 불교에서는 모두 24종의 불상유행법을 세웠고, 서양 근세의 칸트는 12 범주를 세웠지만, 이것들을 모두 변쇄하다고 비판하였다.⁴³⁾ 유식 불교의 종자설이 가장 설득력이 있다고 본 것이다. ‘성심을 전환하면 지혜를 이룬다’는 것도 유식 불교의 ‘전식성지(轉識成智)’의 방법론을 가리킨다.

그러나 이 경우에도 진제의 무상유식과 현장의 유상유식은 그 입장이 다르다. 일반적으로 아라야식의 변이 과정을 하나의 흐름으로서 ‘변이하는 것’, ‘변이하는 과정’, ‘변이한 결과’로 구분할 수 있다면, 『성유식론』에서는 차례로 능변(能變), 전변(轉變), 소변(所變)이라는 말로 표현하고 있고, 현장은 그 중에서도 전변의 주체로서의 식에 중점을 두고 있다. 이것은 현장이 식이 일체를 낳는다는 아라야식 연기설을 말한 것과 밀접한 관계가 있다. 현장 유식의 이러한 입장은 식의 변화에 의해 현상계가 나타나는 모습을 선명하게 보여주고 있고, 이는 결국 식의 유(有)적인 성격을 강조하는 결과로 나타난다. 그에 반해 진제는 거울 속의 영상은 인연에 따라 생기는 것이지 거울이 영상을 만들어내는 것은 아니라고 한다. 이것은 식의 능동성만 강조함으로써 식을 마치 모든 것을 창출해내는 실체적인 존재인 것처럼 취급하는 것에 대한 비판이라고 볼 수 있다. 식 역시 자성적인 존재가 아니라 인연에 따라 나타나므로, 그 역시 공이고 실재하는 것이 아니다. 진제의 이러한 해석은 결국 식의 무(無)적인 성격을 주장하는 결과로 이어지게 된다.

43) 『齊物論釋』 73-74쪽. “此論藏識中種子, 卽原型觀念也. 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, 自共合散成塊等相, 悉由此七種子支分觀待而生.”

진제 유식에서는 ‘유전환멸(流轉還滅)’을 강조하여, 8식이 모두 멸하고 더러운 것을 버리고 깨끗한 것을 얻어서 제9 아마라식을 징험할 것을 주장한다. 그리고 이 제9 아마라식이 전환하여 대원경지(大圓鏡智)를 이루고 진여로 귀의할 것을 강조한다. 이것이 ‘식을 전화시켜 지혜를 이룬다’는 전식성지(轉識成智)의 과정이다. 현장 유식에서도 동일하게 ‘전식성지’를 주장하며, 아라야식이 최후에는 더러운 것을 깨끗한 것으로 변화시켜 대원경지를 완성한다고 본다. 그러나 현장 유식은 아라야식에 이미 깨끗한 무루종자와 더러운 유루종자 두 종류가 있으면서 선·불선의 인(因)이 되고 있는데, 어떻게 식을 전환시켜 대원경지에 이를 수 있는가 하는 것이 문제로 대두된다. 현장 유식의 이러한 의문점 때문에 진제 유식에서는 제9 아마라식을 세워 9식설을 주장하였던 것이다. 장태염은 아마라식의 존재를 전제한 위에서 전식성지를 주장하고 있으므로, 진제 유식의 입장에 서 있다고 볼 수 있다.

IV. 장태염 불교 사상이 현대신유학에 미친 영향

현장 유식은 만물의 근원을 아라야식으로 보는 아라야식 연기설에 속하고, 진제 유식은 아마라식의 존재를 상정한다는 점에서 아라야식 연기설이면서도 진여연기적인 성격을 동시에 가진다고 할 수 있다. 해탈의 방법론에 있어서도 진제 유식에서는 아래로는 전8식을 멸하고, 위로는 진여에 전의(轉依)한다. 즉 ‘전식성지’는 ‘전멸(轉滅)’과 ‘전의(轉依)’라는 두 가지 의미를 가진 것이라고 할 수 있다. 진여로 전환하면 바로 팔식을 멸하고, 팔식을 멸하면 바로 진여로 전환한다는 것이다. 진제 유식은 제9 아마라식을 교량으로 삼아서 위와 아래 두 세계를 관통하고, 동태적인 발전의 생멸관과 고정 불변한 진여의 열반관, 변화의 우주론과 영구 불변의 본체론을 하나로 관통하여 본체와 현상을 일치시켜 보게 된다. (體用不二)⁴⁴⁾ 반면에 현장 유식에서는 이원 대립을 없애지 못하고 생멸

과 진여, 무루와 유루라는 두 세계를 관통할 수가 없어서, 본체와 현상을 나누게 된다.(體用二分). 그리하여 대원경지에 도달하는 방법을 설명하기 어렵다.⁴⁵⁾ 현장 유식에서는 진여를 아라야식과는 별개의 것으로 파악하여, 진여와 현상은 별개의 영역에 속하게 되기 때문이다.

현대신유학의 철학적 기초를 정초한 웅십력이 본체의 현현이 바로 현상계의 모습이라고 본 것은 진제 유식의 이러한 논리와 아주 유사하다.⁴⁶⁾ 따라서 웅십력이 주장하는 ‘체용불이(體用不二)’는 진제 유식의 관점에서 현장 유식을 비판하는 방향으로 이루어진 것이라고 할 수 있다. 웅십력은 현장 유식이 종자와 현행을 이분하여 현상과 진여, 즉 본체와 현상을 서로 별개의 영역으로 이분하는 것을 강력히 비판하였다. 아라야식 중의 종자를 자성을 가진 존재로 파악하는 것도 비판의 대상이다. 반면에 진제 유식에서 현상계의 모습이 바로 진실성의 현현 그 자체라고 하여, 진여와 현상이 일치한다는 입장을 취한 것은 전적으로 찬성한다. 현상과 본체를 일치시켜 보는 것은 현장 유식과는 다른 진제 유식의 특수성이며, 이것이 바로 웅십력 철학과 진제 유식의 공통점이라고 할 수 있다. 웅십력도 진여 본체가 현상으로 현현한다고 봄으로써 진여와 현상이 둘이 아니라고 보기 때문이다.

유식 불교에서는 인간의 무명이라는 측면을 중시하고 외부의 절대적인 진리인 불성에 의지하여 훈습과 수행을 통해 끊임없이 수행해 나아갈 것을 강조하는 반면에, 천태·화엄·선 불교 등 중국 불교에서는 인간 내면의 각성의 힘을 중시하여 번뇌가 바로 보리이고 생사가 바로 열

44) 盧升法, 『佛學與現代新儒家』, 371쪽.

45) 현장 유식은 분명히 ‘轉識成智’의 어려움이 있다. 따라서 그 이론은 결국 반드시 유식에서 眞常心 계통으로 발전하게 된다. 眞常心 계통의 발전이 바로 진제 유식이 가리키고 있는 방향이고, 『대승기신론』과 중국 불교가 나아간 길이다. 유식 불교의 이론적 어려움에 대해서는 吳汝鈞, 『唯識哲學—關於轉識成智理論問題之研究』(高雄, 佛光出版社, 民國78年)이 자세하다.

46) 진제 유식과 웅십력 철학과의 관련성에 대해서는 졸고, “唯識 불교의 세 유형”, 67~71쪽.

반이라고 하면서 깨달음 자체를 강조한다. 여정은 성적(性寂)과 성각(性覺), 자성열반(自性涅槃)과 자성보리(自性菩提)의 분기가 인도 불교인 현장 유식과 중국 불교인 천태, 화엄, 선 불교를 구분하는 결정적인 차이점이라고 봄과 동시에, 현장 유식과 웅심력의 『신유식론』을 구분하는 동일한 잣대가 될 수 있다고 보았다.⁴⁷⁾ 즉 인도의 유식 불교, 즉 현장의 유상 유식과 달리 진제 유식-『기신론』-중국 불교-현대신유학로 이어지는 흐름의 정신에는 공통점이 있다는 것이다. 그것은 한 마디로 진여연기론이라고 할 수 있다. 웅심력 제자인 현대신유가 모종삼은 이러한 흐름에 유학의 영향이 있다고 보았다.⁴⁸⁾ 현상계가 본체인 진심의 현현임을 말하는 진여연기론은 현상계의 모든 존재들의 가치를 인정한다는 점에서 유학의 성선론 경향과 일치한다는 것이다. 사람이면 누구나 진심, 자성청정심, 불성을 소유하고 있으므로 모든 사람이 부처가 될 수 있다는 진여연기론적 인식은 사람은 본래부터 선성(善性), 양지, 사단지심을 가지고 있으므로 모든 사람이 성인이 될 수 있다는 유학의 성선론적 사고 방식과 일치한다.

장태염의 유식 불교적 입장이 현장 유식이 아니라 진제 유식과 『기신론』의 입장을 취하고 있다는 사실은 그의 사상이 유학의 성선론적 경향과 결합할 가능성을 시사해준다. 즉 장태염 불교 사상은 진제 유식과 『기신론』적 성격을 가지고 있는데, 이같은 사상적 성향이 현대신유학을 기초한 웅심력의 『신유식론』에 그대로 반영되고 있는 것이다. 웅심력 철학이 현장 유식을 비판하고 진제 유식과 『기신론』적 입장을 취함으로써 중국 불교를 긍정하고, 신화엄학이라는 평가가 가능할 정도로 중국 불교의 진여연기관을 수용하고 있다는 사실은 장태염 불교 사상의 영향이라고 볼 수 있을 듯하다. 실제로 웅심력은 장태염이 자신의 저서인 『건립

47) 呂澂, 熊十力, “辯佛學根本問題”(呂澂, 復熊十力書一). 『中國哲學』 제11輯, 169쪽

48) 牟宗三是 심지어 『大乘起信論』의 저자가 번역자로 알려져 있는 眞諦일 것이라고까지 추측한다. 牟宗三, 『中國哲學十九講』, 정인재, 정병석 공역, 『中國哲學特講』, 螢雪出版社, 1985, 319쪽.

종교론』에서 유식학에 기반한 본체론의 건립이 자신의 철학 목표라고 쓴 내용을 보고,⁴⁹⁾ 『신유식론』을 구상하여 썼다고 한다.⁵⁰⁾ 결국 장태염 불교 사상은 현장 유식을 정면으로 비판하고 있지는 않을지라도 전반적으로 진제 유식, 『기신론』적 입장을 취함으로써 진여연기론을 수용하였고, 이러한 과정을 통해 현대신유학의 형성에 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 구체적으로 장태염 불교 사상의 진제 유식, 『기신론』적 입장이 웅심력 철학으로 이어졌고, 그를 통해 현대신유학의 철학적 향방을 결정짓는데 영향을 미쳤다고 할 수 있다.

접수일 : 2007. 04. 25 / 심사개시일 : 2007. 05. 01 / 심사완료일 : 2007. 05. 08

49) 「建立宗教論」, 『章太炎全集』4권, 414쪽.

50) 김영진, 앞의 논문, 주 47)에서 재인용함.

<참고 문헌>

- 護法等造, 玄莊譯, 『成唯識論』(大32).
- 馬鳴菩薩造, 眞諦譯, 『大乘起信論』(大32).
- 章太炎, 『章太炎全集』, 上海人民出版社, 1984.
- 『章太炎全集』, 上海人民出版社, 1984.
- 『國故論衡』, 上海古籍出版社, 2003.
- 『章太炎政論選集』, 北京 中華書局, 1977.
- 譚嗣同, 『仁學』, 『譚嗣同全集』, 北京 中華書局, 1998.
- 侯外廬, 『中國近代啓蒙思想史』, 北京 人民出版社, 1993.
- 李澤厚, 『中國近代思想史論』, 北京 人民出版社, 1979.
- 章念馳, 『章太炎生平與思想研究文選』, 浙江人民出版社, 1986.
- 姜義華, 『章太炎思想研究』, 上海人民出版社, 1985.
- 何成軒, 『章炳麟的哲學思想』, 湖北人民出版社, 1987.
- 王汎森, 『章太炎的思想』, 臺北 時報文化出版社, 1992.
- 郭朋 外, 『中國近代佛學思想史稿』, 巴蜀出版社, 1989.
- 陳繼東, 『清末佛教の研究』, 東京 山喜房佛書林, 2003.
- 陳廉華 主編, 『近代中國簡史』, 北京出版社, 1982.
- 高田 淳, 『辛亥革命と章炳麟の齊物哲學』, 東京 研文出版, 1984.
- 陳少明, 『儒學的現代轉折』, 遼寧大學出版社, 1992.
- 陳少明, 單世聯, 張永義, 『中國近代思想史略論』, 廣東人民出版社, 1999.
- 陳少明, 『<齊物論> 及其影響』, 北京大學出版社, 2004.
- 郭應傳, 『眞俗之境－章太炎佛學思想研究』, 安徽人民出版社, 2006.
- 江辻騰 著, 『明清民國佛教思想史論』, 中國社會科學出版社, 1996.
- 黃志强・王光榮・曹春梅・容溶 著, 『近現代居士佛學』, 四川出版集團巴蜀書社, 2005.
- 盧升法, 『佛學與現代新儒家』, 遼寧大學出版社, 1994.

張曼濤 主編, 『大乘起信論與楞嚴經考辨』, 臺北 大乘文化出版社, 民國67年.

리저허우 저, 임춘성 옮김, 『중국근대사상사론』, 한길사, 2005.

鄭家棟 지음, 한국철학사상연구회 논전사분과 옮김, 『현대신유학』, 예문서원, 1993.

중국철학회 지음, 『역사 속의 중국철학』, 예문서원, 1999.

閔斗基 저, 『中國近代改革運動의 研究』, 一潮閣, 1985.

閔斗基 외 共著, 『中國國民革命의 分析的 研究』, 知識産業社, 1985.

牟宗三 저, 정인재·정병석 공역, 『中國哲學十九講』, 螢雪出版社, 1985,

김영진, 『章太炎불학에서 개체와 윤리의 문제』, 동국대학교 박사학위논문, 2005.

김영진, “제물론에 대한 장타이엔의 유식학적 독법과 그 근대 특징”, 보조사상연구원 제73차 학술발표회 발표논문, 2007.

조경란, 『진화론의 중국적 수용과 역사인식의 전환』, 성균관대학교 박사학위논문, 1994.

줄고, 『熊十力 哲學思想 研究－동서문화의 충돌과 중국 전통철학의 대응－』, 고려대학교 박사학위논문, 2000.

줄고, “現代新儒學 형성에 불교가 미친 영향(Ⅰ)”, 『東洋哲學研究』 第44輯, 2005.

줄고, “唯識 불교의 세 유형－無相唯識과 有相唯識, 그리고 新唯識論－”, 『佛敎學報』, 동국대학교 불교문화연구원, 2005.

줄고, “중국근대 신불교 운동과 『大乘起信論』 논쟁”, 『佛敎學報』 제45집, 동국대학교 불교문화연구원, 2006.

<Abstract>

An Effect of Buddhism on the formation of Modern New-Confucianism (II)
-centering around 『Qiwulunshi(齊物論釋)』 of Zhang Taiyan(章太炎)- / Je-ran, Kim

The aim of this paper is to research the effect of Buddhism on the formation of Modern New-Confucianism. I am going to examine the Buddhist thinking centering around 『Qiwulunshi(齊物論釋)』 of Zhang Taiyan(章太炎).

Zhang Taiyan made full use of Consciousness-Only Buddhism(Vijñāptimātravādin, 唯識佛教) and the Hua-yen School(華嚴佛教) as the theory of a social revolution. He thought the moral collapse must be the fundamental cause on the failure of the revolution. He insisted that we need some revolutionary morality to conquest ourselves, and we could gain it from Buddhism. Especially He put emphasis on Consciousness-Only Buddhism, for it could give us the view that the individual ego(個我) is just a illusion. I tried to research the Consciousness-Only ideas of Zhang Taiyan centering around 『Qiwulunshi』, his most important writing. Moreover I tried to make the theory clear that his ideas were based on the Anlakṣaṇa-Vijñāptimātravādin(無相唯識) of Paramārtha(眞諦, 499-569), rather than on the Lakṣaṇa-Vijñāptimātravādin(有相唯識) of Hsun-tsang(玄奘, 602-664). And I demonstrated the way it effected on the formation of Modern New-Confucianism.

The Buddhist ideas of Zhang Taiyan based on the Consciousness-Only Buddhism, and I could see that tendency through the concepts, such as ‘Qiwu(齊物)’, ‘Losing self(喪我)’, and ‘True Self(眞我)’. But The Buddhist ideas of Zhang Taiyan was from the flowing of ‘Anlakṣaṇa-Vijñāptimātravādin’-『Qiwulunshi』-『The Awakening of Faith in the Mahāyāna(大乘起信論)』. And the core of them is ‘the doctrine of True Thusness-dependent origination(眞如緣起說)’. His tendency of Anlakṣaṇa-Vijñāptimātravādin show us the possibility that his ideas could unite with ‘the theory of original goodness of man(性善論)’ of

Confucianism. In other words, the Buddhistic ideas of Zhang Taiyan were reflected on the theory of Xing Xhili(熊十力), the father of Modern New-Confucianism. Finally Zhang Taiyan accepted the doctrine of True Thusness-dependent origination, because he chose the view of Anlakṣaṇa-Vijñāptimātravādin and 『The Awakening of Faith in the Mahāyāna』. And this fact had his ideas communicated to the formation of Modern New-Confucianism.

Key words: Revolutionary morality, Consciousness-Only School(唯識佛教), Anlakṣaṇa-Vijñāptimātravādin(無相唯識) of Paramārtha(真諦), 『The Awakening of Faith in the Mahāyāna(大乘起信論)』, Modern New-Confucianism(現代新儒學).