

중국 철학적 전통 속으로의 불교의 침투

La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise

폴 드미에빌
Paul Demiéville

불교가 중국에 들어온 것은 아무리 늦게 잡아도 후한대 (後漢代, 기원후 25-220), 즉 기원후 1세기 후반이다. 기원후 65년경 한 불교 공동체가 지방에 위치한 한 황실에 존재했던 것이 공식적으로 확인되었기 때문이다. 그리고 이 제후국은 도교도 신봉했다. 어느 정도 분명하게 저작 연도를 추측해 볼 수 있는 불교 문헌에 대한 최초의 중국어 번역은 2세기 후반의 것이다. 번역은 점차 증가했지만, 불교는 거의 두 세기 동안 종교적 성격을 지닌 작은 공동체로 협소하게 머물러 있었다. 인도, 중앙 아시아 심지어 이란에서 온 번역가들 혹은 전도사들 주위에 있던 중국 신도들 몇몇이 그들로부터 영성적, 도덕적 지도와 함께 구전으로 가르침을 받았고 그들의 번역 작업을 도왔다. 이들 최초의 신도들의 지적 수준은 보잘 것 없었고, 그 영향력은 한계가 있었다. 불교 사상이, 느리고도 소리 없는 침투 끝에, 그리고 도교적 영지주의의 신앙 부흥 운동의 덕택으로, 지식인들의 세계에 전반적으로 전파되고 철학자들의 관심을 끌고, 중국 불교인들의 수준에 맞는 독창적인 저작들이 처음 나오기 시작하는 것은 4세기부터이다. 이와 같이 중국 철학 전통의 주요 학풍에 합류된 불교는 그 후 문학은 말할 필요도 없고 몇 세기 동안 인도의 영향을 받게 되는 중국의 사상과 예술 등 모든 문화 형식의 발전 진로에 심각한 변화를 가져온다. 진대 (晉代)부터 당대 (唐代)까지, 즉 4세기부터 10세기까지, 불교는 모든 중국의 철학적 생성과 발전을 지배했다. 이 기간 동안의 생생하고 창조적인 사유는, 그것이 불교 사상으로부터 영감을 얻었든 아니면 거기에 대항해 나온 것이든 모두 불교 사상이 그들의 관건이었다. 이러한 상황은 중국과 인도의 소통이 중단되고, 중국이 자기 전통을 되돌아보는 것과 맞물리면서, 부활과 개혁의 성격을 동시에 띠는 유교의 재생 혹은 변신이라는 모습으로, 결국 급진적인 반응을 불러일으키는 11세기 초 까지 지속된다. 송대 (宋代, 10-13 세기)부터 공식적 교리가 된, 종종 신유교 (新儒教)라고 불리는 이 근대 유교는 스스로를 강력한 반불교로 규정했다. 그렇다고 해서 자신도 모르게 불교적 요소로부터 영향을 받지 않은 것은 아니었다. 동화 (同化)가 깊었던 만큼 거의 무의식적이었다. 이렇게 불교는 이 글에서 앞으로 보여주려는 것처럼 처음에는 도교와 혼동되었고, 그 후 인도적 (印度的) 사유의 특징을 파악하려는 노력과 동시에 한 동안 중국식으로 해석되었다. 그리고 6세기와 7세기의 학파들에 의해 인도적 특색이 체계적으로 연구된 후, 결국 유교를 되살리는 데에 기여하면서 유교 속으로 녹아들어갔다. 철학적 측면에서 보았을 때, 중국 불교의 역사적 발전의 줄거리는 바로 이와 같은 것이었다. 바로 중국 전통에 스며들어간 불교의 이러한 측면, 특히 그 침투의 초기단계를 이 글에서 다루려고 한다.

I

불교가 중국에 도입되기 시작했던 후한대(後漢代)에 중국의 사상은 유교의 지배를 받고 있었다. 당시 유교의 가르침은, 공자를 내세우는 전통에 다소 결부되어 있었고 그에 대한 해석이 교리의 틀과 명분을 제공하고 있었던 하나의 경으로 구성된 몇몇 고대의 텍스트에 기초하고 있었다. 한대 유교는 질서와 권위의 체계였다. 통치 계급으로부터 나온 유교는 강력한 위계질서를 지닌 동시에 중앙집권적인 사회 조직을 권장했다. 국가 기구 안에 세계의 중심이기도 한 통치자를 중심축으로 하여 개인은 각자 지켜야 할 자기 자리가 있었다. 한대에 유교는 사회학적 차원에서 우주론적 차원으로 확장된다. 그리고 바로 이 우주론의 영역, 즉 사회적 질서와 보편적 질서 간의 관계에 대한 학문 영역 안에 로마식 실용주의적 제국주의 시기의 철학적 사유가 잔재했다. 더 이상 형이상학도 신비주의도 없었다. 고대에 이 두 흐름을 대표하는 것은 도교였다. 그런데 도교는 한대에 예술, 시, 그리고 아마도 문헌자료의 부족으로 잘 알려져 있지 않은 민중 종교 영역에서는 보존되고 있었지만, 철학에서는 퇴색되었다. 『노자』가 읽혔지만, 그것은 거의 정치의 원리나 종교적 처방을 얻기 위한 것이었다. 도가 철학의 정점이자 기원전 300년 전 쯤에 연원을 두고 있는 『장자』는, 구하기 어렵게 된 그 원전에 대해 토론을 하던 아주 폐쇄된 집단 밖에서는 잊혀지고 있었다.

이것은 2세기 말 이래 중국을 혼란에 빠뜨린 한의 멸망과 함께 바뀌어갔다. 이 시기에 중앙아시아로부터 불교문헌의 첫 번역가들이 도착했고, 부처는 황궁에서 가장 거룩한 성인들 가운데의 한 사람으로 숭배된다(166년). 오늘날까지 그 여파가 사라지지 않은 태평천국(太平天國)과 의화단기의(義和團起義)에 이르기까지 중국적 국가주의의 남용을 주기적으로 고발하게 되는 모든 정치적 종교적 봉기의 형태론적 예시가 된 황건적의 봉기(184년)와 함께 오랫동안 가리워져 있던 민중도교 계층이 일어나서 활발히 전개되는 한편, 지식인들은 유교적 정통주의의 굴레를 뒤흔들었고 그것의 붕괴에 불교의 은밀한 작용이 결코 무관하지 않았다. 그러나 그 작용이 아직은 간접적이었다. 왜냐하면, 한말부터 그러한 조짐이 있었고 3세기, 즉 삼국(220-280) 양진(兩晉, 265-420) 시기에 발전하게 되는 사상적 부흥의 흐름 속에서 유교에 대한 비판이 영감을 얻게 되는 것은 아직은 불교가 아니라, 망각에서 벗어난 한대 이전의 고대 철학 학풍들로부터, 특히 무엇보다도 고대 도교로부터였다. 2세기경, 유가 해석 전문가이자 변혁가인 마융(馬融, 166년 사망)은 『노자』를 주석하고 『장자』에 관심을 가졌다. 그리고 한 세기 후에는 이러한 경향이 매우 강해져서, 하안(何晏, 193?-249)과 왕필(王弼, 226-249)이 이끄는 일종의 불가지론학파인 "현학"(玄學)이라고 불리우는 학파의 모든 관심이 유교와 도교의 갈등에 기울어졌다. 하안과 왕필은 대립하던 이 두 학풍을 조화시키고자 했다. 그들의 추종자였고, 문체뿐만 아니라 완벽한 변증론으로도 높은 가치를 지닌, 현존하는 『장자』의 첫번째 주석을 쓴 곽상(郭象, 313년 사망)은 진대 초기의 유학자들이 한대로부터 물려받은 질서와 권위주의의 개념을 도입함으로써, 고대 중국에 있어서 가장 자유

롭고 가장 독창적이며, 가장 시적인, 그리고 어떤 의미에서는 가장 형이상학적인 사유를 해석하고 왜곡할 방법을 발견한다.

왕필과 하안은 유교 문헌을 도교적 용어를 사용하여 주석하고, 곽상은 유교적 정신 아래서 『장자』를 설명한다. 이쪽이든 저쪽이든 생각과 믿음들 간의 갈등을 왜곡하는 혼효주의 경향은 마찬가지이다. 활기를 불어 넣고 풍요롭게 만드는 이 갈등과 대조 덕분에 중국 사상사에서 이 시기는 가장 중대한 전환기이자, 가장 창조적인 전성기 가운데 하나였다. 불교는 바로 이 불안한 풍요 속에서 중국 사상의 무대에 등장하게 된다. 등장하자마자 불교는 전형적으로 중국적인 방향으로 발전하는 뜨거운 논쟁 속에 휘말리게 된다.

내가 아는 한, 하안이나 왕필, 곽상 뿐만 아니라 3세기 철학적 흐름을 주도하던 어느 누구에게서도 불교적 교리나 전문 용어에 대한 어떠한 암시도 발견되지 않는다. 한대의 멸망에 이은 정치적, 사회적, 경제적 위기와 함께, 불교라는 요소는 이 시대의 철학적 열기를 한쪽에서 부추기는 데에 기여한다. 하지만 불교는 4세기가 되어서야 중국 철학의 무대 전면에서 전개되는 논쟁에 확연히 참여하게 된다.

이 참여란 바로 도교 부흥 운동에 매료되고 그들의 내부 문제의 해결책을 불교에서 찾을 수 있을 것으로 믿은 지식인들의 활동이었다. 이전까지 중국의 불교신도들은 불교 교리보다는 불교적 실천에 더 관심이 많았다. 산스크리트어로부터 번역된 최초의 불교 문헌들은 주로 도덕, 명상과 호흡 수련, 피안에서의 불멸의 삶을 가능하게 하는 종교적 실천들을 다루고 있었다. 그러나 얼마 지나지 않은, 약 기원후 2세기 후반부터 산스크리트어로부터 번역된 문헌들 가운데에, 반야바라밀, 즉 "신비적 직관의 완성"을 다루는 문헌들이 나타나기 시작한다. 아마도 이 시기 바로 직전에 인도 대승불교의 "명상적 신비주의"로부터 탄생한 이 사상은 그 절대적 변증법, 역의 상쇄 이론, 역설의 수사법, 그리고 신비주의적 심화로 귀착되는 표면적 허무주의를 통해서 『장자』 및 기원전 3세기의 도교 철학의 사상체계와 놀라운 유사점들을 보여주었다. 곽상과 여러 주석가들이 『장자』에 대한 연구를 부활시키고 있던 그 시기에 중국과 중앙아시아와 티벳이 만나는 먼 변경 지역이자, 중국의 반식민지였던 둔황군(敦煌郡)에서 외국인 부모 사이에서 태어났지만 또한 진(晉) 제국의 수도에서도 거주했던, 여러 언어에 능통한 승려 축법호(竺法護)가 265년과 308년 사이에 일련의 대승 불교 문헌을, 특히 286년에 『반야경』의 가장 큰 교정본 가운데 하나를 번역했다.¹⁾ 축법호의 중국 문체는 우아함과는 거리가 멀었지만 적어도 대부분 이해할 수 있는 수준이었고, 이전의 다른 번역들이 서투라서 거의 사용 할 수 없었던 이 저작을 일반 교양인 대중들이 읽을 수 있게 했다. 잘 알려진 최초의 중국인 순례자이자 중국에서 비구계를 받은 첫 승려 가운데 하나인 주세행(朱世行)이 당시 대승 불교가 흥성했던 서역(西域) 국가 가운데 하나였던 화전(和田, Khotan)에 갔던 것은 『반야경』의 산스크리트 원전을 얻기 위해서였다. 그리고 그가 얻은 원전은 291년 중국에 정착한 한 화전(和田) 승려에 의해 번역되었다.²⁾ 『반야경』

1) 『대정』(大正), 222.

의 번역들은 모두 중국 대중들의 요구에 응한 것이었다. 더구나 그 번역들에는 중국 문인들을 포함한 번역가들이 산스크리트 원전의 전문 용어를 번역하기 위해서 차용한 도교적 표현들로 가득했다. 인도에서 심리적 신체적 기술을 통해서 행하는 자기 수양을 일컫는 말인 yoga와 부처라는 말의 추상형인 bodhi는 도(道)로 번역되었다. Nirvâna는 무위(無爲)로, 산스크리트어로 절대를 지칭하는 말 가운데 하나인 tathatâ는 신도교(新道教) 사상의 중심 용어 가운데 하나인 본무(本無)로, 불교 성인인 arhat은 도교에서 신선을 가리키는 진인(真人)으로 번역되었다. 따라서, 16세기 예수회 선교사들이 기독교를 유교와 동일시하려고 했던 것과 마찬가지로, 중국 최초의 불교신자들은 불교를 도교와 동일시했다.

실제로 불교는 적어도 어느 정도 교양이 있고 철학에 관심을 가진 도교신도들 가운데서 새로운 신도들을 얻었다. 더 정확히 말해서, 대부분의 경우 유교적 교육을 받았지만 결국 신도교로 기운 문인들이었다. 4세기 불교의 큰 스승들 가운데 한명인 혜원(慧遠, 334-416)의 전기에서 다음과 같은 대목을 읽을 수 있다.³⁾ "혜원은 어려서부터 책을 좋아했다. 13 세때(346)에 삼촌들 가운데 한명과 낙양에 갔는데 거기서 (공립 유교 학교의) 학생이 되었다. 그는 모든 유교 경전을 공부했지만 특히 『장자』와 『노자』 공부에 뛰어났다. ... 그후, 그는 도안(道安, 그 시대를 살았던 중국 승려)이 『반야경』을 설하는 것을 듣고는 깨달음을 얻었다. 그리고 외쳤다, 유교, 도교, 그리고 모든 (불교 이전 중국 고대의) 사상가들, 이들은 모두 불량 종자라고. 그리고 그는 그의 형제 가운데 한명과 함께 승려가 되었다. ... 24세 때(357)에, 그는 설법을 시작했다. 그의 설교를 듣던 청중들은 "참된 의미" (즉 절대에 관한 불교 교리)에 대한 논리적 난점을 제기했다. 모두 오랫동안 논의를 했지만 청중들은 계속 의혹을 제기하고 이해를 하지 못했다. 그러자 혜원은 유추로서 『장자』를 인용했다. 그러자 모든 오해가 풀렸다. 그 후 도안(道安, 혜원의 스승)은 혜원이 비불교 저술을 배제하지 않아도 된다고 (즉 청중들에게 불교 교리를 설명하기 위해서 도교 사상을 차용하는 데에 주저하지 말도록) 특별히 허락했다. 불교로 전향하는 중국 문인이 정상적으로 겪는 과정은 7세기까지 이리했을 것이다. 이와 관련된 증거는 이 시기의 전기(傳記) 어디서나 발견된다. 이 시기의 전기들에서 이렇게 불교로 개종한 도교 신봉자들이 대부분이 위험을 무릎 쓰고, 가족을 떠나고, 공직을 그만두고, 공식적으로 수도 공동체에 들어갔어도 불교 사상과 함께 도교 사상을 배우거나 가르치는 것을 그만두지 않은 것을 알 수 있다.

그래도 불교와 관련된 독창적인 저작을 남긴 최초의 저자들은 평신도들이었던 것 같다. 이들 저작들 가운데 오늘날까지 전해져 내려온 가장 오래된 저작인 『모자이혹론』(牟子理惑論)⁴⁾은 200년 전후 한말의 난리를 피해 통킹지역*으로 피난을 갔

2) 『대정』, 221.

3) 『대정』, 2059, v, 357c-358a 쪽. 혜원은 그가 좀더 성숙한 때에 쓴 편지에서 그가 젊었을 때 겪었던 영성적 성장을 회상하고 있다. 『대정』, 2103, xxvii, 304 쪽.

4) Paul Peillot의 번역본이 *T'oung Pao*, XIX, Leiden, 1918-1919에 있다.

* (역주) 베트남 북부, 중국 운남과 광서 남부에 해당하는 지역, 하노이가 그 중심도시.

던 중국 남부 출신의 선비에 의해 쓰여진 것인데, 그는 이미 유교에서 도교로 또 도교에서 불교로 옮겨가는 전형적인 영성의 노정을 거쳤다. 그는 불교를 옹호하는 작은 논설에서 상상 속의 유교 반론자에 다음과 같이 대답하고 있다. "내가 아직 불교 서적을 이해하지 못했을 때, 나는 당신보다 더 심한 착각에 빠져 있었다. 아무리 내가 오경을 공부했다고 해도, 그것은 단지 열매를 맺지 못한 꽃과 같았다. 그 후 나는 불교 경전의 교리를 보았고 노자의 사상을 들었다."⁵⁾ 현존하는 중국 최초의 불교 경전 주석도 3세기 중반 중국 남부의 한 평신도가, 바다 건너온 이란 출신의 번역가의 지도를 받으며 쓴 것이다.⁶⁾ 그런데 이 시기의 중국 남부는 궁벽한 지방이었고, 중국 문명이 이제 겨우 자리 잡기 시작했기에, 그 전통은 북쪽에 비해서 미미했다. 그래서 높은 수준의 중국사상사적 저작이 이 지역에서 나오기를 기대하기는 어려웠다. 위에 언급한 두 저작은 철학적으로는 보잘 것 없는 수준이다. 4세기경의 사상적 변동에 적극적으로 참여하게 되는 사람들은 북중국의 불교 신자들과 승려들이었다.

이들 가운데 한 사람이 지민도(支愨度)일 것이다. 그는 북중국 출신이며 진대(晉代)의 혜제(惠帝, 290-306)와 성제(成帝, 326-342) 시기, 즉 4세기 초반에 살았다는 것 말고는 거의 알려진 것이 없다. 그는 "심무(心無)"라는 교리를 내세운 걸로 알려져 있는데, 그것은 다음과 같은 내용을 말하고 있다.⁷⁾ "정신은 사물에 대하여 어떠한 (의향도) 없는 것이 (분명하다). (그리고 이런 의미에서 그것은 아무것도 아니다). 그렇다고 해서 사물이 아무것도 아닌 것을 의미하는 것은 절대 아니다." 다시 말해서, 이 수수께끼같은 진술에 대한 주해들에 따르면, 사물은 존재한다, 그러나 인간의 정신은 그것들에 대해서 어떠한 의향도 없다, 정신을 진정시키기 위해서 성인(聖人)은 외부 사물에 대해 무관심해야 한다, 그렇다고 해서 그것들의 존재를 부정하거나 그것들을 더 이상 고려하지 않아서도 안된다. 이것은 오래전부터 도교에서 말했던 주체와 객체의 변증론이고, 『장자』에서 말한 수동성(受動性) 없는 정적주의(靜寂主義), 즉 정신이 보다 큰 효율성과 보편성을 가지고 반응함으로써 그것들의 노예가 되지 않는, 사물(혹은 존재, 왜냐하면 무(無)라는 단어가 지닌 뜻 가운데 생명체나 인간과 연결된 뜻이 이 경우 더 잘 부합한다.)로부터 초연한, 그런 사심 없는 활동으로서의 정적주의이다. 사물의 존재를 부정하는 고지식한 관념주의는 바로 그러한 활동을 배제할 것이고, 이원론 혹은 결국 현실적인 결과로서 상정되는 어떤 절대(絕對)로 귀결되고 마는 상대주의를 도입함으로써 정신과 사물 사이의 관계를 왜곡할 가능성이 있다.⁸⁾ 『장자』에 나오는 이 변증론을 바로 지민도(支

5) 『대정』, 2102, i, 5b 쪽 ; P. Peillot의 번역, 315 쪽. 그는 『장자』를 언급하지 않는데, 그것은 『장자』가 그 시대에 여전히 잊혀진 채로 남아있었고 『모자이혹론』의 시대엔 아무도 그 저작을 읽지 않았기 때문이다.

6) 『대정』, 1694.

7) 승조(僧肇, 384-414), 『조론』(肇論) : 『대정』, 1858, 152a 쪽: "無心於萬物, 萬物未嘗無." 어떤 원전 자료들은 이 학설을 보다 늦은 시기의 저자들의 것으로 여긴다. 그러나 Tch'en Yin-k'ieue와 T'ang Yong-t'ong은 지민도가 앞섬을 확고히 한 바 있다. 위의 언명에 대한 나의 해석은 Liebenthal, *The Book of Chao*, 58 쪽의 해석보다는 Tch'en Yin-k'ieue, *Tche Min-tou hiue-chou k'ao*, 10 쪽 이후의 해석에 더 가깝다.

態度)와 같은 중국 불자(佛者)들은 체계화된 사변철학의 한 형태로 『반야경』과 같은 인도 문헌에서, 모든 상대적인 것의 "없음", 공허함을 보여주기 때문에 "공론"(空論)으로 불리는, 혹은 대립항들 사이에서의 매개를 가르치므로 "중론"(中論)으로 불리는, 대승불교의 논술들에서 다시 발견 했던 것이다. 중국의 도교와 인도의 대승불교 사이에는 상호간에 어떠한 영향이 없었음에도 불구하고, 바로 이러한 점에서 일치점이 있었고 중국의 불자들은 즉시 그것을 알아차리고 잘 활용하였다. 바로 이 덕분에 "반야"의 교리가 중국에서 즉각적이고도 지속적으로 성공할 수 있었다. 그런데 지민도는 이 교리를 거의 불교적이지 않은 말들로 표현한다. 인도 불교에는 정신 안에서만 모든 사물이 존재하다는 관념주의자들도 있고, 정신뿐만 아니라 사물들도 존재한다고 가르치는 실재론자들 (소승불교가 그렇다)도 있고, 공허 즉 스스로 존재하는 본체로서의 사물뿐만 아니라 정신의 부재 그 자체에 대해서 가르치는 공론(空論)도 있다. 하지만, 내가 모를 수도 있지만, 사물은 존재하나 정신은 부재함을 옹호했던 학파는 아마도 없었던 듯하다. 이러한 입장은 사물의 실체를 부정하는 대승불교 교리에 완전히 대립하는 것이다. 불교적 입장에서 보았을 때, 지민도의 이론은 이치에 맞지 않는다. 그리고 『반야경』의 잘못된 중국어 번역을 기초로 할 수도 있다.⁹⁾ 그러나 한번 잘못 읽은 것으로는 이 이론을 설명하기에 충분치 않다. 사실 이 이론은 순수한 중국적 맥락 속에 자리하고 있다. 즉 이것은 지민도 시기에 만연하던 유교의 "존재" 혹은 "유"(有) 주의자들과 도교의 "비존재" 혹은 "무"(無)주의자들 사이의 논쟁의 맥락 안에서 이해되어야 한다. 여기서 이 "무"(無)는 정해진 것, 특성을 지닌 것, 경험적인 것이란 아무 것도 없는 그런 절대 상태를 나타낸다. 정신을 의미하는 "심"(心)이란 단어를 지민도는 중국적 의미 특히 도교적 의미로 사용하고 있다. 그것은 어떤 추상적 실체를 말하는 것이 아니며, 인도에서 말하는 citta도 절대 아니며, 세계에 참여하는 지향성(志向性)으로서의 인간정신이다. 도교의 "무위"(無爲)라는 개념에서, 활동 그 자체가 아니라, 사건들을 있는 그대로 받아들이면서 그것을 이용하기 보다는 그 사건들의 자연스러운 흐름 속에 개입하려는 타산적인 활동을 문제 삼는 것과 마찬가지로이다. 따라서 "심무"(心無)의 이론은 불교를 통해서 도교를, 또 도교를 통해서 불교를 해석하는 이 방법, 우리가 앞에서 보았듯이 357년에 혜원이 사용했던 그 방법에서 나오는 것이다. 당시 널리 사용되었던 이 방법은 격의(格義)라 불리웠다. 그것은 당시 중국에서는 매우 새로운 일종의 비판적 비교주의를 포함하고 있었는데, 이는 중국인들이 그들의 사유와는 다른 사유를 발견한 결과였고, 장차 중국 불교의 발전을 이끌 이 혼효주의의 서막이었다.

이러한 조류의 또 다른 예는 지민도보다 약간 늦지만 동시대인인 지둔(支遁, 314-366)에게서도 찾아 볼 수 있다. 그도 불교 승려였지만, 그의 생애와 저작은 잘

8) 이것은 역사가 토인비가 *withdrawal-and-return* 이라 명명한 "세계로의 회귀"라는 잘 알려진 사유의 전개이다.

9) Tch'en Yin-k'ue 는 지민도가 『반야경』의 중국어 번역을 읽으면서 구뭇점을 잘못 찍었기 때문에 그런 이론이 나오게 된 측면이 있음을 보여주려고 한 바 있다. 하지만 그것은 부분적인 설명밖에는 되지 않는다.

알려져 있고 여기서 좀 더 자세히 살펴볼 만하다. 그는 진의 수도 낙양(洛陽)에서 그다지 멀지 않은 하남(河南)에서 태어났다. 그런데, 진대(晉代)는 북쪽 오랑캐에 밀려 남경(南京)으로 이주를 해야 했으므로, 그는 중국 남쪽 절강(浙江)지방에서 이주 지식인들끼리 만나 눈부신 업적을 남기도 했고, 재상 사안(謝安), 시인 손작(孫綽), 서예가 왕희지(王羲之) 등의 저명 인사들과 우의를 나누기도 했다. 그는 그보다 한 세기 먼저 태어나 조숙한 독창성으로 황제를 놀라게 한 적이 있는 젊은 귀재로서 신도교 철학을 낳은 왕필, 혹은 『장자』의 주석가 곽상(郭象)의 선구자였던 향수(向秀)와 비교되었다. 지둔과 그 시대의 다른 여러 문승(文僧)들과 함께 불교는 중국 지식인 계층의 가장 수준 높은 무대로 눈부신 입장을 하게 된다. 지둔은 대대로 불교 신자 집안 출신이다. 그리고 그는 스물 네살의 비교적 어린 나이에 불교에 입교하기 훨씬 전 아주 일찍부터 불교 철학 특히 『반야경』을 배우기 시작했다. 중국에서 가장 오래된 절로 여겨지는 백마사(白馬寺)에서는, 당시 중국 상류 사회에서 유행하던 철학 모임 가운데에서 저명한 학자들과 『장자』를 놓고 토론하는 지둔의 모습을 보여준다.¹⁰⁾ 그는 『장자』 첫부분에 나오는 봉황과 매미의 우화에 대한 곽상의 유교적 해석에 반대했다. 누구나 다 잘 알듯이, 이 우화는 다음과 같은 것이었다. 탁월한 비상(飛上)을 펼치는 성인이나 귀재들처럼, 커다란 봉황이 단숨에 무한한 하늘 속으로 날아오르고, 거대한 날개 짓으로 당당히 솟아 올라 온 우주를 한쪽 끝부터 다른 쪽 끝까지 쉬지 않고 가로지른다. 반면, 인간의 초라함을 나타내는 매미나 멧비둘기들이 날아 오르는 것은, 결국 바로 옆에 있는 느릅나무에 가서 부딪히기 위한 것이다. 만일 거기에 도달하기 전에 땅에 떨어져 뒹굴지 않는다면 말이다. 이에 대해 곽상은 말한다. 좋다, 우화의 뜻은 분명하다. 즉 크고 작음은 별 차이가 없다. 진정한 행복, 자유의 비밀은 자기 운명에 만족하는 것, "있는 그대로의 자신에게 순응하는 것", 우주 질서 안에서 우리에게 주어진 운명에 적응하는 것이다. 봉황은 봉황답게, 매미는 매미답게 된다면, 세상에 모든 일이 다 잘 될 것이다. 이에, 터무니없소! 라며 지둔은 이렇게 대꾸한다. 그들의 본성이 악을 행하는 것이었기 때문에 폭군 곁(桀)과 산적 척(跖)이 덕(德)의 모범이었다고 당신은 우리에게 말하려는 건가? 자발적 예속 속에 갇힌, 귀가 따갑도록 들은 유교의 사회 질서 속에 있는 자유를 당신은 비웃는 것인가? 우리가 집안에만 갇혀있을 것인가? 여기서 벗어나 무한 속으로 떠날시다, 경이롭게 날아오르는 봉황처럼, 이 세상에서 자유로워지는 불교도처럼! 이것이 바로 지둔의 『장자』 해석이었고 이것은 곽상의 그것보다 훨씬 더 『장자』의 정신에 어울리는 것이었다. 그것은 놀라우리만큼 새로운 것이었다. 그리고 지둔의 전기 작가들에 따르면, 많은 사람들이, 심지어 유교 학자들도 이에 동조했다. 지둔이라는 한 불교승이 고대 도교의 범통을 잇는 것이었다. 이에 당연히 보수주의적 유교학자들로부터 반발을 사기도 했다.¹¹⁾

10) 『세설신어』(世說新語), 1891년 판, i B, 18b-19a 쪽 ; 『대정』, 2059, iv, 348b 쪽.

11) 왕탄지(王坦之, 330-375), 『비장론』(非莊論), in 『진서』(晉書), 1888년 판, lxxv, 3b-4a 쪽.

II

지둔의 설교는 분명 그 시대의 지식인 사회에 큰 파문을 일으켰다. 도교와 불교 둘 모두에 조예가 깊었고, 『반야경』과 다른 불교 문헌뿐만 아니라 『장자』 주해서의 저자이기도 한 그는 불교로부터 절대적 변증론만 취한 듯 한 데, 이 절대적 변증론은 인도 불교에서는 표준 교리의 부차적이며 뒤늦은 발전에 해당될 뿐이다. 그리고 그 교리, 즉 소승 경전 가운데 가장 오래된 문헌들의 교리는 순수한 상대주의였다. 지둔은 이에 대해 개의치 않았고 또한 어느 중국 학자도 이에 관심을 둔 적이 없었을 것이다. 소승 불교의 경전들이 기원후 400년이 약간 못 미치는 시기에 중국어로 조잡스럽게 번역되었을 때, 이 경전들은 주목받지 못했고, 아주 소수로 이루어진 한 전문가 집단을 제외하고는 중국에서는 어느 누구도 그 경전들을 읽지 않았다. 그러나 인도의 불교 지식 세계에서는 바로 그 경전들이 기독교의 복음서에 해당하는 것이었다. 지둔에게 중요했던 것은, 도교를 옹호하고 유교에 대항할 논법을 불교 안에서 찾아내는 것이었다. 절대에 대한 대승 불교적 사색은 『장자』의 사색을 확인해주는 것이었다. 『반야경』과 그와 유사한 불교 원전들에서 말하는 절대를 지둔은 가끔 산스크리트어 *çûnya*의 번역인 "공"(空)으로 불렀다. 그리고 그보다 더 자주 "무"(無), "본무"(本無), "묘"(妙)라는 도교적 이름으로 불렀다. 또는 중국 철학의 가장 중요한 용어 가운데 하나이자, 모든 시대의 중국 학파들이 여러 의미를 부여하며 사용했던 "리"(理)로써 지칭하기도 했다.

이 용어의 역사를 일별해보면 불교의 파급효과가 중국적 사유의 기술적 용어들과 사유 그 자체를 얼마나 쇠신했는지 엿볼 수 있다. 리(理)라는 단어는 본래 농경을 위한 토지 정비, 분배된 경작지, 즉 인간이 자연을 합리적으로 조직하는 것을 가리켰다. 우리가 이 단어를 파악할 수 있는 최초의 문헌들, 즉 기원전 8세기경의 시(詩)들 안에서 이 단어가 지닌 뜻이 바로 그것이었다.¹²⁾ 이때가 바로 중국 문학의 시작이다. 이보다 3,4세기 늦게 나타나는 철학은 우주의 합리적 차원, 사물 혹은 존재[物]들의 질서 있는 배치, 그리고 이 존재들의 고유한 사실 혹은 사건[事]들에 대한 개념을 나타내기 위해 이 단어를 사용한다. 독특하고 다양하게 주어진 이 모든 것들은, 우주적 입장에서 보나 사회적 혹은 정치적 시각에서 보나, 하나의 일체를 이루는 질서 안에 그들을 통합시키는 리(理)라고 하는 것에 따라 조직된다. 『역경』에서 천하지리(天下之理)는 점술을 위해 사용하는 소우주적 상(象)에 대한 지식 덕분에 성인(聖人)이 그 속에서 자신의 위치를 파악하는 대우주의 자연 질서이고,¹³⁾ 이 질서에 참여한다는 것[通理]은 각 개인 혹은 각 사회 계층에 부여된 명(命)에 따라 그로부터 유추되는 의무들을 인식하는 데에 있다.¹⁴⁾ 기원전 3세기에

12) 『시경』(詩經), 210, 237, 250, 262번, B. Karlgren 역, *The Book of Songs*, Stockholm, 1950, 164, 190, 208, 234 쪽.

13) 『역경』(易經), 「계사전」(繫辭傳), J. Legge 역, *Sacred Books of the East*, 권 XVI, Oxford, 1899, 349 쪽.

14) 『역경』, 「문언전」(文言傳), J. Legge 역, 위의 책, 349 쪽.

순자(荀子)는 윤리론적 입장에서 인간의 이성에 의해서 조절되고 절제된 열정, 자연적 본능에 질서를 부여하는 것으로 리(理)를 정의했다.¹⁵⁾ 즉, 리(理)란 인간에 의해 질서지워진 본성이다. 그것은 문리(文理), 즉 문명화된 질서이다.¹⁶⁾ 국가 행정적 입장에서 보면, 무질서에 상반되고, 각 개인과 각 사회 계층이 사회 전체 틀 안에서 그들에게 주어진 몫에 충실할 때 사회를 지배하는 정연한 질서이다. 각자에게 주어진 의무는 각자가 처한 자신의 조건에 따라 이 질서에 순응하는 것이고 이 조건도 또한 리(理)라고 불리운다.¹⁷⁾ 이 개별적인 특성들, 이 다양한 리(理)들은 구성요소로서 "대리"(大理)를 이루고 그 안에서 규정된다. 그리고 순자에게 도(道)와 다르지 않은 이 "대리"(大理)는, 평범한 사람들의 정신을 흥미하게 하여 사로잡는 편파적이고 편협한 견해의 속박으로부터 스스로를 해방시킬 능력을 갖춘 이들에게만 드러난다.¹⁸⁾ 순자와 같은 시기에 살았던 한비자(韓非子, ?-기원전 233년)도 리(理)를 도(道)와 동일시한다. 즉, 성인의 이상(理想)은 모든 개별적 지혜를 거부하고 "천지지도(天地之道)와 하나가 되는 것"이다. 그것은 곧 각자의 개별적 리(理), 즉 자신의 "이성"을, "도리"(道理)와 하나가 되게 하고, 그렇게 해서 모든 "정리(定理)", 즉 "확정된 이성"들을 포괄하고 조화시키는 미정(未定)의 보편적 "이성"에 자신을 합류시키는 것이다.¹⁹⁾

리(理)에 대한 이러한 "도교적" 해석은 중국 고대가 끝날 무렵 엄밀한 의미에서의 도교 사상가들과 장자와 열자에서 보인다. 우주적 순환의 중심과 동일시된 보편적 리(理)를 이야기하면서 열자는 그 초월적 특징을 들어 "지리"(至理)라고 부른다.²⁰⁾ 또한 리(理)가 초월적 절대(超越的 絕對)로 변형되는 그 시초도 바로 도가(道家)에서 찾아야 한다. 한(漢)의 멸망 이후 도교 철학의 부흥기 때, 광상은 그의 『장자』 주석에서 리(理)라는 단어를 우주적이고 자연주의적 차원에서의 존재들의 합리적 질서라는 오래된 의미로 사용한 적이 있다. 그러나, 다른 문구에서는 지리(至理)의 지극한 차원까지 올라간 리(理)가 초세적 절대(超世的 絕對)로 정의되는 경향을 보인다. 즉, "무극(無極)으로 향하는 길을 열면서" 리(理)는 삶과 죽음, 선과 악의 대립을 해소하고, 리(理)를 통해서 우리는 유한(有限)에서 벗어난다.²¹⁾ 리(理)라는 용어의 자연주의적 가치는 이 개념의 뒷 배경에 계속 남겨져 있다 (그리고 아마도, 심지어 불교에서도, 완전히 지워진 적은 한번도 없었던 것 같다). 하지만 절대라는 의미로의 방향전환은 부정할 수 없고, 광상과 동시대 유가학자들은 도가학자들이 생

15) 『순자』(荀子), 왕선겸(王先謙) 편, 함분루(函芬樓), xv, 13a 쪽 ; H.H. DUBS 역, *The Works of Hsüntze*, Londres, 1928, 273 쪽.

16) 『순자』(荀子), 위의 책, iii, 42b 쪽 (DUBS, 위의 책, 83 쪽), xiii, 14a 쪽 (DUBS, 위의 책, 234 쪽), xvii, 1b 쪽 (DUBS, 위의 책, 302 쪽), 등.

17) 『순자』(荀子), 위의 책, iv, 7b 쪽 (DUBS, 위의 책, 97 쪽), xii, 16a 쪽 (DUBS, 위의 책, 203 쪽), 등.

18) 『순자』(荀子), 위의 책, xv, 1a 쪽 이후 (DUBS, 위의 책, 259 쪽 이후).

19) 『한비자』(韓非子), 왕선겸(王先謙) 편, 소엽산방(掃葉山房), vi, 21 쪽 이후 ; W.K. LIAO 역, *The Complete Works of Han Fei Tzu*, 1 권, Londres, 1939, 191 쪽 이후.

20) 『열자』(列子), L. WIEGER 편역, *Les pères du système taoïste*, Ho-kien-fou, 1913, 139 쪽.

21) 『장자』(莊子), 유문전(劉文典) 편, 상해, 1947, iB, 35b 쪽, 광상 주.

사(生死)의 원리인 리(理)를 "지리"(至理)라는 이름 아래 비존재의 원리로 만들었다고 적확하게 지적했다.²²⁾

리(理)가 자연주의로부터 확연히 분리되어, 소승불교의 "진여"(眞如, tathatâ) 혹은 신플라톤학파의 일자(一者)와 같이 이상화되고 내면화된 순수한 절대가 되는 것은 불교의 개입이 있으면서 부터이다. 이러한 변모는 지둔의 저작들에서 완벽해 보인다. 특히 『반야경』의 중국 서평 두 편에 대한 개요 (분실됨) 앞부분에 썼던 서문에서 그가 직접 작성한 일종의 비평적 용어 색인에서 보인다 (왜냐하면, 그의 선배인 지민도와 마찬가지로, 지둔도 이 시기 중국에서의 비판적 정신의 발동을 보여주는 문헌학적 저작에서까지 비교주의를 실천했다). 이 서문에서²³⁾ 리(理)는, 존재론적 본질의 차원까지 승화된, 불교의 신비적 직관인 prajña 뿐만 아니라, 도가의 상급 범주인 "본무"(本無), "지무"(至無)와도 동일시되었다. 그것은 표현 불가능한 것, 무수한 것, 변질되지 않는 것으로 규정되었다. 모든 생성과 움직임은 그것과 무관한 것이다. 그것은, 모든 말이 폐기되는, 그리고 우리의 "영혼이 신비한 어둠 속에 정착할" 때 일종의 법열(法悅)을 통해서만 경험할 수 있는, "명"(冥), Gnophos의 부류에 속한다. 왜냐하면, 도가들에게-법열에 대한 이러한 정의는 도가적인 것이다 - 절대는 추상적인 개념이 아니다. 그것은 살아진 절대이며, 그 대가로 신비적 경험을 얻는다. 지둔에게 리(理)는 하나의 신리(神理), 즉 초자연이 된다. 그것은 곧 진리(眞理)인데, 지둔의 동시대인들은 이것을 "대법(大法)",²⁴⁾ 즉 완전히 잘못 이해된 불교의 dharma 와 견주었다 (왜냐하면 dharma라는 말은 불교에서는 한번도 형이상학적 절대를 의미한 적이 없고, 오히려 그것의 부정이다).

논의는 이렇듯 완전히 형이상학적이다. 우리의 한정된 경험 속에 드러나는 물(物)의 다수성, 사(事)의 다양성, 쉽 없이 변하는 사건들로부터, 고대 중국은 이들을 하나의 전체로 묶고 통일시키는 보편적 질서, 구조적 "합리성"이라는 개념을 이끌어냈다. 그런데 이 리(理)는 이 세계에 포함되어 있었다. 그것은 세계와 자연에 대한 부정도 아니고, 대립의 변증론에 의한 부정에 대한 부정도 아닌, 바로 세계와 자연에 대한 설명이었다. 그런데 지둔과 불교와 함께 우리는 또다른 분위기로 접어든다. 그 이후로 리는 초자연적, 즉 불교도들이 말하는 "출세간적"(出世間的, lokottara) 차원에 속한다. 이는 이제까지 중국에서는 알려진 바 없는, 인도적 또는 신플라톤학파적인, 한마디로 말해 인도 유럽식의 절대이다. 물론, 앞서 말한 바 있듯이, 리의 오래된 자연주의적 의미는 이 새로운 의미의 뒷배경으로서 그럭저럭 의식적으로 감지 가능한 채로 남아 있을 것이다. 중국의 언어와 문자의 특성이 이러한 모호함을 그대로 유지하는 데에 도움이 되었다. 그것은 또한 신유학파가 불교 이전의 고대 철학적 규범으로 되돌아 가려는 노력을 할 때 그것을 용이하게 했다. 4세기부터 10세기까지의 중국 불교 문헌 안에서, 마치 이론적인 것이 경험적인 것에 대립되는 것

22) 배위(裴頴), 『숭유론』(崇有論), in 『진서』(晉書), 1888년 판, xxxv, 4b-5b 쪽.

23) 『대정』, 2145, viii, 55a-56c 쪽.

24) 『대정』, 2059, iv, 348a 쪽.

처럼, 우리는 리(理)가 사(事), 즉 직접적이고 공동의 경험의 대상이 되는 사실들에 일반적으로 대립되어 있는 것을 본다. 송대에 불교가 쇠퇴할 때, 신유학파는— 학파 스스로 리학(理學)이라 불렀다 — 이 짝이 되는 두 단어에서 사(事)를 그의 조상어이자 또다른 유가 용어인 기(氣)로 바꿀 생각을 해냈고 이 두 용어의 치환은 리기(理氣) 이항(二項)으로써 불교 쪽에서 사용했던 선례를 가리는 데에 성공해서, 리에 대한 신유학파 이론의 근원이 불교에 있다는 것을 중국과 일본의 학자들이 오늘날 까지도 완전히는 인지하지 못하고 있을 정도이다.

상호 보충 관계에 있는 개념의 대립에 근거하고 있고 리와 사 (혹은 기)의 그것만 큼이나 중요한 중국의 철학적 범주가 또 있는데, 내가 틀리지 않는다면, 그것은 지둔에게까지 거슬러 올라간다고 할 수 있다. 즉, "돈"(頓)과 "점"(漸)에 관한 것이다. 이것은, 진리에 다가가는 두 가지 방법, 즉 하나는 단일하고도 총체적인 직관을 통해 나아가고, 다른 하나는 수많은 점진적인 훈련을 통해서 나아가는 두 가지 방법, 그리고 각각 단순히 심리적이거나 혹은 논리적인, 하나는 종합이고 다른 하나는 분석이라는 두 가지 기술일 뿐만 아니라, 형이상학적 본질로서의 진리에 대한 서로 다른 두 개념까지도 대립시키는 이율배반이다. 돈(頓)은 다수에 대한 단일성, 부분적인 것 혹은 개별적인 것에 대한 전체성을 내포한다. "돈오주의"는 일종의 절대주의, 전체주의이고, "점오주의"는, 방법론적 측면에서 연속적이고 단계적인 실천들에 부합하므로 다수성, 축적, 시간적 공간적 결정을 함축한다. 이와 비교될 만한 것들이 인도와 다른 지역에도 많이 있다. 세계의 모든 종교적 철학 사상들 속에서 이 개념 복합을 어디에서나 확인할 수 있다. 그러나, 내가 아는 한, 중국에서만만큼이나 이것이 중요하게 취급된 적은 어디에도 없었다.

돈오와 점오라는 개념이 각광을 받고 고전적인 형식으로 정착되는 것은 당대(唐代, 7세기에서 9세기까지)의 선(禪, Dhyāna)이라 하는 불교 교파에서이다. 그러나 그 근원은, 우리가 중국 불교에만 관심을 갖는다고 해도, 훨씬 이전이다. 오늘날까지 전해지는 지둔의 저작의 몇몇 단편 속에서 돈(頓)과 점(漸)이라는 단어는 보이지 않는다. 그러나 이 단편들 가운데 몇몇은, 내가 보기에, 중국에서 4세기 중반부터 돈오와 점오에 대해서 논의 했다는 것과 지둔과 도안(314-385)과 같은 그 시대의 다른 불자들이 이 논의에 참여했다는 것을 확연히 보여준다. 하여튼, 지둔과 도안의 세대를 바로 잇는 세대에 속한 불교 스승들의 저작에서, 특히 축도생(竺道生, 356-434)의 남아있는 글 가운데에서, 이것이 논의의 주제였다. 문인이자 지방 관리 집안 출신의 승려였던 축도생은 매우 일찍, 즉 14살 때 입교했다. 지둔은 중국인이 아닌 불자들을 만나거나 알고 지낸 적이 없는 듯한 반면, 축도생은 두 명의 외국인 승려의 제자이자 협력자였다. 카시미르 사람으로서 소송 불교의 교학에 조예가 깊었던 승가제파(僧伽提婆, Sanghadeva)와 서역(西域)의 신강(新疆) 출신이고 주로 대승 불교, 특히 『반야경』의 교리에 관한 저술을 남긴 구마라습(鳩摩羅什, Kumārajīva)이 그들이다. 축도생은 인도 불교의 이 두 흐름 (근본적으로는 돈오론과 점오론) 사이에서 서로 다른 점들을 확인하고 매우 놀랐다. 그리고 전하는 바에 따르면, 이 두 흐

름의 차이를 설명하려는 노력 가운데에서 점오사상에 대한 그 자신 나름대로의 새로운 인식을 얻었다.²⁵⁾ 그는 격의 불교에 있어서도 전문성을 인정받고 있었다. 그는 산스크리트어로부터의 번역문 글자 하나 하나 마다 그 뒤에 숨겨져 있는 사상들에 관하여 처음으로 중국인들을 위해서 명석한 해석을 제공하는 데에 만족하지 않았고, 더 나아가 그들을 위해 『장자』, 왕필(王弼) 그리고 향수(向秀)의 사상, 즉 기원전 3세기경의 고대 도교와 기원후 3세기경의 신도교의 철학을 보다 명확히 해줄 수 있었다고, 그를 위한 조사(弔辭)는 전한다.²⁶⁾

그의 친구였던 사령운(謝靈運, 385-433)은 축도생의 이론들을 두고 일어난 논쟁들을 모은 그의 작은 자료집에서 돈오사상과 점오사상과 관련해 한 가지 흥미로운 측면을 엿보게 한다.²⁷⁾ 축도생과 같은 그 시대의 모든 사람들이 그랬듯이, 사령운은 혼효주의자였다. 그런데 그가 일치시키고자 했던 것은 인도 불교의 두 전통이 아니라 불교와 유교였다. 그에 따르면, 이 두 사상의 차이는 무엇보다도 인도와 중국 민족의 기질의 차이에서 온다. 점오사상은, 오랜 공부와, 논증을 통한 분석, 귀납적 탐구에 더 기운 인도적 사유방식에 적합하다. 반면 중국인들은 직접적이고 종합적인 직관을 통해서 진리를 파악하는 경향이 있다. 따라서 그들은 돈오주의자들이다. 유교도 마찬가지로 일종의 돈오사상이다. 사령운의 이러한 관찰에 어느 정도 일리는 있다. 산스크리트 원문의 형식과 한 울도 빠짐없이 치밀한 논리의 전개 그리고 논증에 대한 형식주의적 엄격성 때문에 준엄하게 지켜지며 반복되는 문장들에 중국인들은 늘 싫증을 냈음은 분명하다. 불교 원전 번역가들이, 중국의 독자들이 싫증을 느껴 다시는 안 돌아보게 할 위험을 무릎 쓰고라도 이 장황한 설명들을 모두 존중해야 하는지, 아니면 원전에 충실한 번역을 포기하고 간략하게 해야 할 지를 두고 망설이는 모습을 우리는 어느 시대의 자료에서든 끊임없이 본다. 사령운의 시대에도, 불교 원전 번역과 관련해서, 도안은 차후 기독교 선교사들에게 도움이 될 수도 있었을 원칙 하나를 제시했다. 즉, "산스크리트 문헌은 그 내용에 집착하고 중국인들은 형식을 좋아한다. 독자들의 마음을 사로잡기 위해서는, 형식을 소홀히 하지 않는 것이 중요하다."²⁸⁾ 하지만 사령운에게서 정말로 흥미로운 것은 그가 유교를 돈오주의로 평가하는 것이다. 사실, 불교 이외의 중국 전통에서 돈오주의적 기질은 유교가 아니라 도교에서 볼 수 있음은 말할 나위도 없다. 4세기 중국에서, 도교와 유교라는 이 두 중국의 고유 사상을 다투게 만든 갈등 상황 속에 불교가 끼어들으로써 무엇 하나 혼돈스럽지 않았겠는가? 산스크리트 원전의 장황한 추론성 앞에 중국인들이 대경실색하지 않을 바가 어디 있었겠는가? 오죽했으면 사령운이 유교를 돈오론으로 보았겠는가? 또 그만큼 그는 3세기 중반에 있었던 왕필의 개혁 이후의 도교에 깊은 영향을 받고 있었다!²⁹⁾

25) 『대정』, 2145, xv, 110c-111a 쪽.

26) 혜립(慧琳), 「도생법사뢰」(道生法師誄), 『대정』, 2103, xxiii, 266a 쪽.

27) 사령운, 「변종론」(辯宗論), 『대정』, 2103, xviii, 224c-225b 쪽.

28) 도안, 「마하발라야바라밀경초서」(摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序), 『대정』, 2145, viii, 52b 쪽. 사령운과 동시대인이었던 혜원도 같은 언급을 했다: 「대지론초서」(大智論抄序), 『대정』, 2145, x, 76b 쪽.

이 혼효주의의 작용이 어찌되었든 간에, 사령운이 돈오주의는 근본적으로 중국적 사상이라는 것을 의식했을 때, 내가 보기에 그는 틀리지 않았다. 돈오론과 점오론의 이율배반은 인도의 불자들에게 잘 알려져 있었고, 일련의 산스크리트 문헌 속에서 완벽히 입증되어 있다. 하지만 산스크리트어를 한마디도 몰랐던 지둔, 축도생 그리고 사령운의 시대에 이 문헌들의 대부분은 중국어 번역이 없었다. 이들이 읽을 수 있었던 문헌들일지라도, 매우 불완전하게 보존된 스승들의 저작에서나, 돈오론과 점오론의 논쟁과 관련된 그 시대의 문헌 자료에서나, 이에 관한 어떠한 언급도 없는 것 같다. 이 자료들은 이구동성으로 『반야경』에 관한 텍스트들을 돈오론의 원천으로 지적하고 있다. 『반야경』을 보면, 돈오론은 제대로 형식을 갖추어 설명된 것이 아니라 단순히 암시되어 있다. 따라서, 중국 불자들에게 의해 잘못 규정된 불교 원전들에게 전가된 돈오론과 점오론의 문제가 사실은 불교 유입 이전에 중국의 사유 안에 이미 존재하지 않았나 라고 우리는 의문을 품을 수 있다. 그런데, 불교 이전의 고대의 철학적 저술들을 뒤적여 보기만 해도, 유교 전통에 속하는 저술들 가운데에서, 덕(德)이 학습의 단계적인 축적 [續學], 오랜 일련의 노력, 점진적이고 자발적인 습득의 결과로 정의되어 있음을 확인할 수 있다. 반면, 도교의 글들에 따르면, 도(道)는 근본적으로 하나이자 구분되지 않으며, 모든 노력과 의지는 무익할 뿐만 아니라 유해하기 때문에, 마찬가지로 하나이자 구분이 없는 직관을 통해서 파악된다. 예를 들어 『장자』에서 "도는 자발적으로 기능하며 어떠한 축적도 허용하지 않는다"라는 글을 읽을 수 있다.³⁰⁾ 광상도 그의 주석에서 유가들이 그들의 축적된 공부를 자랑한다고 비판하고 있다.³¹⁾ 반대로 유교적 저술 하나를 펼쳐보자. 아마도 『장자』와 거의 동시대인 「학기」(學記)에 보면,³²⁾ 학습 과정의 여러 단계를 하나 하나 밟아 가는 학생들의 공부에 재미들의 참을성 있는 작업에 비유되어 있다. 재미의 일, 이것이 바로 유교가 그들의 추종자들에게 제안하는 방법론인 것이다. 지혜는 점진적인 수양을 통해 얻어지는 것이지 선천적으로 주어지는 것이 아니다. 이 단의 색을 강하게 띠고 있는 불교 텍스트 (대승 불교의 『대반열반경』(大般涅槃經))를 내세우며, 저술들은 모두 무익하고, 행위에 대한 보상은 없으며, karman이란 무의미한 말이고, 구제(救濟)와 신성화의 잠재성, "불성"(佛性)은 모든 살아있는 존재에 선천적으로 주어져 있어서 숙명적으로 영벌을 받을 존재들까지도 부처가 될 수 있다는 것을 그가 내세울 때, 그는 도교 전통을 본받고 있었다. 여기서 축도생은 사실, 바로 이전 세기부터, 중국의 철학적 논쟁에 불교가 끼어들기 훨씬 이전부터, 그리고 한대 이전의 고대 시기부터, 수많은 논란의 대상이 되었던 성(聖)스러움에 대

29) 사령운의 문장은, 유교 경전에 대한 도교적 해석의 선구자였던 왕필로부터 인용한 표현들로 가득 차있다.

30) 『장자』(莊子), 유문전(劉文典) 편, v B, 1a 쪽.

31) 『장자』(莊子), 위의 책, x A, 16a 쪽, 광상 주. 광상보다 조금 앞서, 자신의 도교적 신념을 위해 362년 도끼날에 목숨을 잃고 순교한 시인 혜강(嵇康, 223-262)은 도교의 성인은 "학업을 축적함으로써" 성인이 되는 것이 아님을 단호히 주장한 바 있다. 「혜강전」, 『위지』(魏志), 1888년 판, xxi, 4a 쪽.

32) 「학기」, 『예기』, S. COUVREUR 역, Ho=kien-fou, 1915, 권 1, 31 쪽.

한 도교 이론을 불교적 표현으로 반복하고 있을 따름이었다.

중국 불교에서 그렇게 중요한 역할을 했던 점오론과 돈오론이란 개념의 원천은 바로 이러한 데에 있었던 것으로 보인다. 불교가 유입되기 훨씬 이전에 이 이율배반은 유교와 도교의 대립 안에 이미 잠재해 있었다. 이것은 중국적 정신의 깊고 영속적인 양극성 한 가지에 부합한다. 그리고 그렇기 때문에, 중국인들이 활용할 줄 알았던 인도로부터 온 기여에 힘입어, 이 대립은 선불교의 교의론 중심에 자리하게 되고, 당대(唐代)에는 7세기의 모든 사상적 조류를 지배하는 논쟁을 일으키고, 송명(宋明) 시기, 불교 쇠퇴기 이후에는 신유학을 돈오파와 점오파로 나누게 되는 해묵은 논쟁 속에서 지속된다.

III

우리는 축도생과 함께, 5세기 초반, 중국 불교 역사에서 더 이상 초기가 아닌 단계에 다다르게 된다. 철학적 입장에서 볼 때도 그렇다. 중국 불교 역사에서 새로운 시대를 열었던 구마라습(鳩摩羅什, 344-413)과 동시대인인 축도생은 인도와 서역 불교를 대표하는 교양인, 학자들과 직접적인 접촉을 시작하는 세대에 속한다. 머지 않아 중국 불자들은 인도적 사유의 기본 원리들을 도교라는 거울을 통해서 변형시킴 없이 습득할 수 있게 된다. 구마라습의 또 다른 제자였고 414년에 입적한 승조(僧肇)의 경우가 벌써 그렇다. 시간이 지나면서, 6세기의 진체(眞諦, Paramārtha) 혹은 7세기의 현장(玄奘)과 같은 불교의 스승들과 함께, 불교는 중국에서 점점 인도화되어가고, 돈오론과 점오론 같은 문제들은 유보된다. 하지만 공백은 두어 세기를 넘기지 않고, 7세기부터 불교가 다시 중국화되기 시작할 때, 지둔과 축도생의 시대에 불교가 겪어야 했던 선별 및 여과 그리고 중국화는 그 효과를 드러내기 시작한다. 단 한가지 측면에서 뿐만 아니라 이제까지 살펴본 것 이외의 다른 관점에서, 중국 불교의 근본 입장은 이미 6세기에 세워졌다. 지둔과 축도생의 사상들은 선구적이었고, 당대(唐代)에 개가를 올리며 등장하는 선불교에 영향을 미치게 된다.

중국 철학 전통에 끼친 인도의 영향에 대한 몇 가지 특징을 요약해 보면, 유럽 문명과의 첫 접촉에서 중국이 보여 주었던 반응과 어떤 일치점이 있다는 것에 주목하지 않을 수 없다. 전자의 경우든 후자의 경우든 간에, 요점은 중국 전통은 유지되었다는 것이다. 기독교의 영향으로 유럽의 이교 문명이 몰락하고, 인도에서 브라마교나 힌두교의 복귀와 함께 도래한 이슬람의 침범으로 불교가 와해되었던 것과 같은 몰락이 중국에서는 없었다. 1600년경 명말에 중국인들에게는 거의 외계에서 온 것과 같은 희한한 문명을 예수회 선교사들이 가져다 주었을 때, 중국인들의 머릿 속에 떠오른 이미지는 그 당시 내부적 상황에 따라 구상된 것이었다. 4세기에 유교와 도교의 갈등 상황 속으로 불교가 끌려들어간 것 처럼, 어설픈 이상화된 유럽은 이 시기 쇠퇴한 왕조의 부패와 경직되어 가는 신유교 정통론의 모순들에 대항하여 자유로운 정신의 소유자들이 이끌던 투쟁 속에서 그들의 논거로서, 다른 것들을 도려내기 위한 도구로서 이용되었다. 그리고 17세기에서 19세기에 이르는 만주족 지

배 시기에 기독교는 작은 종교 집단들 가운데 존속하고 있었고, 서양의 철학은 진정한 중국지식인들에게 사문(死文)이 되어 버렸을 때도, 서양 르네상스로부터 탄생한 과학들은 그 경험주의 정신이 포괄할 수 있는 모든 것과 함께 중국에서, 우선 문헌학과 역사학에 국한되었다가 서서히 전통의 기초를 뒤흔들고, 곧 이어서 그 핵심에 영향을 미치게 되는 비판적 조류를 촉발시키는 데에 간접적으로 기여했다. 마찬가지로, 문인학자들의 사회에 이르러 철학적 전통에 영향을 미치게 되기까지 불교에게는 두어 세기의 잠복기가 필요했다. 게다가, 우리가 앞에서 본 것과 같이, 중국 사상가들은 직관적 선택으로, 그들 자신의 문제에 하나의 반향을 일으켰던 특정한 불교 이론에만 관심을 두었다. 중국이 엄밀한 의미에서의 서양 철학과 조우한 오늘날에도 그 가운데 엄격하게 선택된 사상들마저도 걸러지고 조각난 측면들만 유지했다. 우선 알려진 것은 계몽주의 시기의 사상이다. 몽테스키외, 루소, 아담 스미스가 혁슬리, 스펜서, 스튜어트 밀과 함께 1900년도에 먼저 번역되었다. 그 다음, 니체, 헤겔, 칸트와 같은 현대 사상가들이 관심을 얻었다. 이후 고대 중국 사상가들을 오늘날 재해석하는 데에 영향을 미친 러셀, 듀이 그리고 맑스와 레닌이 온다. 이는 격의(格義) 방법론의 새로운 적용이다. 불교에서 중국적 화성(和聲)에 부합되지 않는 모든 것은 동화되지 않았던 것과 마찬가지로, 그 이외의 서양 철학은 중국에서 거의 아무런 영향을 미치지 않았다.

참고문헌

Paul DEMIEVILLE, résumés de cours, Annuaire du Collège de France, Paris, années 1947 et 1949.

— Le concile de Lhasa, une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne, Paris, 1952.

— "Le Yogâcârabhûmi de Sangharaksha", Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, tome XLIV, Paris-Hanoï, 1954.

FONG Yeou-lan (Fung Yu-lan), Tchong-kouo tchö-hiue che (Histoire de la philosophie chinoise), Chang-hai, 1934 ; traduction anglaise de Derk BODDE, revue par l'auteur : A History of Chinese Philosophy, Londres et Princeton, 1952-1953, 2 vol.

— A Short History of Chinese Philosophy, texte anglais établi par l'auteur avec la collaboration de Derk RODDE, New-York, 1948 ; traduction française : Précis d'histoire de la Philosophie chinoise, Paris, 1952, préface de Paul DEMIEVILLE.

HOU Che (Hu Shih), Hou Che wen-ts'ouen (Oeuvres de Hou Che), 3e recueil, vol. II, Chang-hai, 1930, et Hou Che louen-hiue kin-tchou tiyi-tsi (Etudes récentes de Hou Che, le, recueil), Chang-hai, 1935 : article sur l'école du Dhyâna.

– « Development of Zen Buddhism in China », *The Chinese Social and Political Science Review*, XV. Pékin, janvier 1932, reproduit dans *Sino-Indian Studies*, III, Santiniketan, 1949.

– « Tchong-kouo tch'an-hiue ti fa-tch'an » (L'évolution du Dhyâna chinois), *Che-ta-yue-k'an* (Revue mensuelle de l'Université Normale), XVIII, Pékin, 1935 ; reproduit en appendice à *LI Kin-hi, Fo-Kiao che-tsong kai-yao* (Aperçu des dix secteurs bouddhiques), Pékin, 1935.

– « The Indianization of China, a Case Study in Cultural Borrowing », dans *Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought and Art*, Harvard University, 1937.

– « Ch'an (Zen) Buddhism in China : its History and Method », *Philosophy East and West*, III, 1, Honolulu, 1953.

Itano CHÔHACHI, « Dôshô no busshôron » (La doctrine de Tchou Tao-cheng sur la « nature de Bouddha »), *Shina bukkyô shigaku* (Journal of the History of Chinese Buddhism), II, Kyôto, mai 1938.

– « Dôshô no tongo-setsu seiritsu no jijô » (Les conditions dans lesquelles Tchou Tao-cheng établit sa doctrine de l'illumination subite), *Tôhô gakuhô* (Journal of Oriental Studies), VII, Tôkyô, décembre 1936.

– « Eon Sôjô no shinmeikan wo ronjite Dôshô no shinsetsu ni oyobu » (Sur la théorie nouvelle de Tchou Tao-cheng à propos de la doctrine de l'âme de Houei-yuan et de Seng-tchao), *Tôyô gakuhô* (Reports of the Research Department of the Oriental Society), XXX, Tôkyô, août 1944.

Walter LIEBENTHAL, «The Book of Chao », *Monumenta Serica*, Monograph XIII, Pékin, 1948.

– « The Problem of Chinese Buddhism », *Visvabharati Quarterly*, Santiniketan, 1953.

Henri MASPERO, « La religion chinoise dans son développement historique » ; « Comment le bouddhisme s'est introduit en Chine » ; « Essai sur le taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne », dans *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, vol. I et II, Paris, 1950. *Taishô shinshû daizôkyô* 大正新脩大藏經 (Canon bouddhique chinois, nouvelle édition de l'ère Taishô), 100 vol., Tôkyô, 1924- 1935 ; abr. *Taishô* (본문 약어 : 『대정』 (大正)).

T'ANG Ynog-t'ong, *Han Wei leang-Tsin nan-pei-tch'ao fo-kiao che* (Histoire du bouddhisme sous les Han, les Wei, les deux Tsin et les dynasties du Sud et du Nord), 2 vol., Chang-hai, 1938.

– « Tchong-kouo fo-che ling-p'ien » (Notes sur l'histoire du bouddhisme

chinois Yen-king hiue-pao (Yenching Journal of Chinese Studies), XXII, Pékin, 1937.

– « On Ko-yi », dans S. RADHAJOEISHNAN, Comparative Studies in Philosophy. New York, 1950.

TCH'EN Yin-k'ieue, « Tche Min-tou hiue-chouo k'ao » (Etude sur les doctrines de Tche Min-tou), dans K'ing-tchou Ts'ai Yuan-p'ei sien-cheng lieou-che-wou-souei louen wen tsi (Studies presented to Ts'ai Yuan P'ei on his sixty-fifth birthday), vol., Academia Sinica, National Research Institute of History and Philology, Pékin, 1933.

– « Siao-yao-yeou Hiang Kouo yi ki Tche Touen yi t'an-yuan » (Le passage de Tchouang-tseu sur « Les libres débats » interprété par Hiang Sieou-Koua Siang par Tche Touen), Ts'ing-houa hiue-pao (Tsinghua Journal), XII, Pékin, avril 193.

Tsukamoto ZENRYŪ, « Gi-Shin bukyō no tenkai » (Le développement du bouddhisme sous les Wei et les Tsin), dans Shina bukyōshi kenkyū, Hoku-Gi hen (Etude d'histoire du bouddhisme chinois : les Wei Septentrionaux), Tôkyô, 1942.

Arthur F. WRIGHT, etc., « Chinese Reactions to Imported Ideas, a Symposium », Journal of the History of Ideas, Xli, janvier 1951.

– « The Chinese Language and Foreign Ideas », dans Studies in Chinese Thought, American Anthropological Association, Chicago, 1953.

번역자:

김대열, 프랑스국립동양학대학 (INALCO, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris), 부교수, 문화사, dkim@inalco.fr