

20세기 초반 ‘문화 보수주의’와 ‘儒佛之爭’

- 熊十力和 廢名の 쟁론을 중심으로 -

孔 翔 喆*

<목 차>

1. 머리말
 2. 20세기 초반 중국에서의 ‘문화’와 ‘보수’의 의미
 3. 熊十力和 廢名 간의 ‘儒佛之爭’
 - 1) 일원성의 문제
 - 2) 연속성의 문제
 - 3) 매개연관의 문제
 4. 맺음말 : ‘儒佛之爭’의 문화사적 의미
-

1. 머리말

1918년 11월 10일, 梁濟라는 이름을 가진 한 독서인이 北京 북쪽의 積水潭에 몸을 던졌다. 죽으면서 세상 사람들에게 남긴 글에서 그는 자신의 죽음의 이유를 “청(淸)나라를 따라 죽는다”라는 말로 대변했다. 이어서 그는 이 말의 의미를 다음과 같이 풀이했다. “청조가 망하였으므로 따라서 죽는다는 것은 …… 사실 청조가 가장 중요하였기 때문이 아니라 어린 시절에 배웠던 학문이 가장 중요하기 때문이다.”¹⁾ 梁濟의 죽음은 한 실존의 몰락을 의미하는 것만이 아니었다. 무슨 까닭인지

* 고려대 강사.

1) 鄭家棟, 《현대신유학》, 한국철학사상연구회 논전사분과 옮김, 예문서원, 1994, 15-6면.

그의 죽음은 당시의 세간을 떠들썩하게 할 만한 역사적 상징성을 내포하는 것으로 비취졌다. 당시 신문학운동을 진두지휘하고 있던 陳獨秀가 한 실존의 죽음에 대해 보인 반응의 민감성 속에서 우리는 그 죽음 속에 내포된 역사적 상징성을 읽어낼 수 있다. 陳獨秀는 梁濟의 죽음이 봉건윤리의 종말을 상징한다고 생각했던 것 같다. 그래서 그는 梁濟의 이와 같은 무의미한 순장(殉葬)을 질책했다. 다른 한편, 陳獨秀는 죽음으로써 자신의 학문적 신념을 지킨 梁濟의 인격에 경의를 표하지 않을 수 없었다.²⁾ 이 죽음에는 확실히 몇 가지 석연치 않은 점이 있다. 우리에게 알려진 바로, 梁濟는 황제에게 경전을 가르치는 시독(侍讀)을 지낸바 있지만 결코 수구파가 아니었고 무술변법(戊戌變法)과 공화제(共和制)를 적극 지지했으며 또 일찍이 서양의 학문 특히 제임스(W. James)와 듀이(J. Dewey) 류의 프래그머티즘을 수용했던—적어도 학술적으로는—신세대에 속하는 사람이었다. 심지어 그는 아들의 교육을 서양의 과학서적으로 시킬 정도로 각성한 진보적 독서인이었다.

이 보다 10년이 지난 시점인 1927년, 頤和園 昆明湖에 王國維라는 한 학인(學人)이 다시 몸을 던졌다. 그 역시 기울어 가는 봉건왕조의 어린 황제를 보필하는 스승이었다. 그는 자신이 살아가는 시대의 출로를 전통 학문과의 비판적 거리 속에서 모색하고자 했다. 먼저 그는 전통 학문이 근거하고 있는 우주론적 중심원리(理)가 인간의 초월의지에 의해 명목화되어 버렸다는 판단 아래 그 실재적 개념에 대한 유명론(唯名論)적 해체를 시도했고,(<釋理>) 경험과 선함을 연결하는 원리(性, 命)에 대한 근본적인 재정립을 희망했다.(<論性>, <原命>) 그는 자신의 시대가 절실히 요구하는 것은 전통 학문이 불교와 도교의 위협에 대해 수행해야 했던 것과 같은 탈변 내지는 자기조정이라고 생각했

2) 陳獨秀, <對於梁巨川先生自殺的感想>, 《新青年》 6卷 1期, 19-20면.

다. 다만 위협의 대상이 서양의 학문으로 바뀌었을 뿐이다. 그는 이러한 서양의 위협으로부터 전통 학문의 존재근거를 마련하기 위해 오히려 위협의 대상 속으로 과감히 뛰어들어갔다. 그 속에서 그는 칸트, 셸러, 신칸트학파, 쇼펜하우어, 니체 등의 이론을 거침없이 비판적으로 소화해내면서, 다시금 전통학문이 추구한 도덕적 형이상학을 미학적 세계 속에서 구현하기를 희망했다.(《人間詞話》) 그는 자신의 이러한 작업이 子思의 《中庸》에, 朱熹의 “新儒學”에 잇닿아 있는 것이라 믿고 싶어했다. 그러나 이 작업의 꼬트머리에는 20세기라는 혼돈의 역사와 원시유가의 조화로운 이상이 배리(背離)될 대로 배리되어 있었다. 결국 죽기 하루 전 날 황제에게 올린 글에서 그는 “신하는 신하다워야 함(臣臣)”을 역설할 수밖에 없었다.

梁濟는 왜 “어린 시절에 배웠던 학문”을 문제 삼으며 사람들에게 죽음으로써 전통도덕에 대한 신앙과 열정을 환기시키려 했던 것일까? 또 王國維는 왜 원시 유가의 정명(正名)주의를 역설하며 죽어가야 했을까? 이러한 질문은 사실 무모한 것일지도 모른다. 그러나 동시에 바로 이 점에서 우리는 두 독서인의 죽음을 한 개인의 실존적 차원으로부터 문화적 사태(Sache)의 차원으로, 그리고 단순한 사실의 영역으로부터 역사의 영역으로 끌어올릴 수 있는 가능성을 마련할 수 있게 된다. 이 두 사람의 죽음에는 문화가 조각나고 문화적 전통이 단절되던 시기에 지식인이 처할 수밖에 없었던 실존적인 난국이 보편적인 형태로 각인되어 있다. 그들에게는 실존적 경험의 폭과 높이를 질서 지워 줄 질서 체계가 결여 내지 상실되어 있었던 것이다. 한 시대의 인식론적 토대가 내적인 질서부여의 에너지를 상실했을 때, 이것의 붕괴를 목도하는 일이란 곧 자기모멸의 극한을 체험하는 것으로 생각될 수 있다. 거의 같은 시기 한반도 땅에서 조선(朝鮮)조 최후의 유학자 黃梅泉은 경술(庚戌)년 국치(國恥)의 분을 이기지 못하고 절명하면서 남긴 시에서 그 체험을 다음과 같은 모멸적인 문구로 표현하고 있었다. “글하는 자

로 살아가는 일의 어려움이여!(難作人間識字人)”³⁾

혹자는 이 일련의 죽음을 이 글의 도입부에 삽입된 삽화 정도로 이해할 런지도 모른다. 그러나 우리는 이 세 죽음의 배후에 깔려있는 강렬한 파토스(Pathos)와 에토스(Ethos)를 과소평가해서는 안된다. 이 글은 20세기 초반 동아시아라는 시공간축 위에 바로 이러한 파토스와 에토스를 정위(定位)시켜 보려는 시도의 일환으로 준비되었다. 이 글의 제목에 명시되어 있는 “문화 보수주의”란 용어는 그러니까 “글하는 자”가 처할 수밖에 없었던 20세기 초반 동아시아적 현실의 안과 바깥을 매개하는 범주로 사용된다. 이 매개범주를 구명하기 위해서는 기본적으로 “현대 신유가(現代 新儒家)”의 성립과 이념에 대한 이해가 전제되어야 하겠지만, 이 글의 범위를 넘어서는 부분과 기왕의 선행 연구와 겹쳐지는 부분에 대해서는 가급적 기술을 삼가려 한다. 이 글의 범위는 비교적 명확하다. 이 글의 범위는 “京派”라는 하나의 문학 유파⁴⁾의 주요한 멤버였던 廢名(본명 馮文炳)과 “현대 신유가”의 대표적 이론가인 熊十力 사이에 오갔던 쟁론을 통해 20세기 초반 중국의 “문화 보수주의”를 조망해 보고자 하는 데에 국한된다. 이 쟁론은 “儒佛之爭”의 성격을 띠고 있다. 어찌 보면 “문화 보수주의”는 “儒”와 “佛”이라는 두 기축 사이에서 끊임없이 동요하는 형태로 조성되고 있는 듯한 느낌을 주는데, 그렇다면 이 두 기축의 자리가 명확히 매김 될 경우 “문화 보수주의”의 본질에 한 발 더 다가가는 결과가 되는 셈이 된다. 이를 위해서 이 글에서는 먼저 20세기 중국에서의 “문화”와 “보수”

3) “鳥獸哀鳴海岳嘯 / 槿花世界已沈淪 / 秋燈掩卷懷千古 / 難作人間識字人.” 黃梅泉의 이 시에 대한 해설로는 김용직, <정명의 미학 - 유교와 한국 현대 문학>(《정명의 미학》, 지학사, 1986, 397면)을 참조할 수 있다.

4) 여기서 말하는 하나의 문학 유파로서의 “京派”란 193,40년대 北京과 天津을 중심으로 周作人, 沈從文, 廢名(馮文炳), 朱光潛, 俞平白, 李建吾 등의 문인들 사이에 결성된 모종의 자각적 혹은 비자각적 의미연대를 지칭한다. 이 의미연대를 문화사적 지평으로 확대시킬 경우 林語堂과 같은 문인도 여기에 포함시킬 수 있다.

의 의미를 소략하게 검토해 볼 것이다. 그리고 廢名과 熊十力 사이에 오갔던 설전을 통해 조성되는 몇 가지 쟁점을 추출한 뒤, 이 쟁점의 의미를 20세기 초반 중국의 “문화 보수주의”라는 틀 속에서 자리매김해 보게 될 것이다.

2. 20세기 초반 중국에서의 ‘문화’와 ‘보수’의 의미

상술한 梁濟나 王國維의 죽음에서 우리가 일차적으로 주목해야 할 것은 세계에 대한 양가적(ambivalent) 태도이다. 다시 말해 그들은 눈앞에서 전개되는 일련의 사태에 대해 이원적이고 중층적인 방식으로 대처하고 있었다는 것이다. 이러한 방식은 그들 스스로가 원한 것이 아니었다. 왜냐하면 이런 태도는 전통적 관점에서 볼 때 아주 낮은 것이었기 때문이다. 문제는 그들 앞에 드러나는 세계 자체의 이원화이다. 중세기, 그러니까 朱熹적 질서의 그물이 규제원리로 작동할 수 있었던 시기에나 가능했던 세계와 인간 간의 “공동의 자리(common ground)”가 이제는 붕괴되고 상실되었다. 이 붕괴와 상실은 梁濟나 王國維 시대 자체에만 속한 것은 아니었다. 이러한 징후는 이미 중세기 문화사의 절정이라 할 수 있는 이른바 “안판(心即理-性即理) 논쟁”에서부터 陽明學의 전개와 분화과정에 이르기까지 점진적으로 가시화되었다고 할 수 있겠는데, 특히 명말(明末)이라는 사회의 독특한 기풍이 일구어 낸 내면성—보편에 대한 개체, 主知주의에 대한 主意주의, 天理에 대한 人欲으로서의—에의 요구는 붕괴와 상실을 가속화시키는데 결정적인 기여를 했다. 그러므로 이제 보편이라는 것은 의심스러운 것이며, 진리란 것도 한갓 이름(Nomina)에 불과할 뿐이다. “우주는 모두 내 안에 있다.(宇宙在我)” 이와 같은 이른바 유명론(Nominalism)적 해체의 과정은 동아시아 근현대 문화사의 일반적 경향을 대변하는데,⁵⁾ 이 결과

세계와 인간 사이에는 이제 “공동의 자리” 대신 “존재론적 거리 (Ontological Difference)” 만이 아득히 펼쳐져 있게 된다. 그러므로 격절(隔絶)의 바다, 심연(深淵), 벽(壁), 침몰(沉淪, Sinking) 등등의 메타포는 郁達夫와 같은 문제적 개인에게서 전형적으로 드러나는 문학적 주제이면서 동시에 梁濟나 王國維나 黃梅泉을 이어주는 동아시아적 차원에서의 의미축이었던 것이다.

여기에서 세계의 개념에 대한 중요한 변화가 발생하게 된다. 가치적 관심의 구현공간으로서의 세계 개념이 이제는 인식적 대상으로서의 세계 개념으로 변화된다. 이제 그들의 눈 앞에 드러나는 인식적 대상으로서의 세계—당시의 지식인들은 이 세계를 정치적 현실과 동일시했다.—에서는 더 이상 추구할 무엇도 없고, 또 묵수할 그 무엇도 존재하지 않는다. 그래서 이 세계는 늘 부정되어야 할 그 무엇으로 존재할 뿐이다. 이런 점에서 20세기 중국에서 “정치사회적 보수주의”가 거의 출현할 수 없다는 벤자민 슈워츠(Benjamin I. Schwartz)의 언급⁶⁾은 타당해 보인다. 다시 말해 근현대 중국의 경우 정치적 현실의 차원에서—즉 인식적 대상세계의 차원에서—보수와 진보(급진)를 측량하고 가늠할 만한 어떠한 “공동의 자리”도 존재하지 않았던 것이다.⁷⁾ 존재하는 것은 오직 가속적인 단절의 속도일 뿐, 단절은 자신의 래디칼리즘을 의미있게 회수하지 못하고 끝없는 반복만을 거듭한다. 이처럼 스스로 회수되지 못하는 단절의 연속선상에서 袁世凱의 제위(帝位)가 이루어지고, 또 張勳의 복辟(復辟)이 시도된다.

-
- 5) 한국 근대문학사에 있어서의 이러한 현상을 검토한 글로는 류철균, <한국 근대 문학 일반 이론 서설>, 《비평의 시대1 / 문학을 향하여 문학을 넘어서》, 문학과 지성사, 1991을 참고할 수 있다.
- 6) 吾妻重二, <中國における非マルクス主義哲學>, 《思想》 1989. 10(이상호, <현대신유학이란 무엇인가>, 《현대신유학 연구》, 동녘, 1994, 14면에서 재인용)
- 7) 余英時, <中國近代思想史的激進與保守>, 《錢穆與中國文化》, 上海遠東出版社, 1994, 193면.

그렇다면 정치적 현실의 차원에서 단절(變)의 운동을 끊임없이 반복·연속(通)케 하는 원리는 무엇인가? 여기서 우리는 “5.4” 전후의 현실세계를 구성하는 또 다른 힘의 간단없는 수행성(Performance)을 목도하게 된다. 이 모종의 힘은 단절의 운동을 끊임없이 수렴·환원하고 있다는 점에서 정확히 인식적 대상으로서의 세계와는 반대의 운동을 보이고 있다. 분리하는 힘과 수렴하는 힘 사이의 긴장, 단절하는 힘과 환원하는 힘 사이의 길항, 이 긴장과 길항은 朱憲의 체계 속에 함장되어 있던 “인식론적 절단”과 “인식론적 소급”의 공존에까지 이어져 있다.⁸⁾ 이 공존은 그러나 엄밀한 의미에서 공존이 아니었다. 朱憲는 전자를 후자로 끊임없이 환원시킴으로써 일원론적 질서를 유지할 수 있었다. 현상적으로 잘 드러나지 않는 이 역학적 원리에 관한 한, “5.4” 전후라는 시기도 자유로울 수 없었던 것으로 보인다. 아마도 “5.4” 전후의 지식인들은 이 점을 충분히 인식하고 있었던 것 같다. 그래서 그들은 이처럼 “절단”하는 힘을 끊임없이 “소급”하고 환원하는 메카니즘을 “문화”라는 범주로 일괄했다. 그리고 이러한 “全一의(holistic)”⁹⁾ 메카니즘에 대한 총체적이고도 근본적인 부정을 통해서만 구체제의 청산을 완수할 수 있을 것이라는 믿음을 견지했다. “5.4” 전후 거의 모든 지식인들이 예외 없이 정치결정론 내지 경제결정론적인 시각을 갖지 않고 “문화” 결정론적인 시각을 가질 수밖에 없었는가 하는 점은 이러한 맥락에서 설 때에야 비로소 이해될 수 있다.

그러나 문제가 없는 것은 아니다. 朱憲적 그물의 체계 속에서나 가 능했던 “천인합일(天人合一)”의 구현 공간으로서의 현실이 인간과 세

8) “인식론적 소급”과 “인식론적 절단”이라는 용어는 아마도 케이지의 것이다. 이에 관해서는 야마다 케이지(山田慶兒), 《주자의 자연학(朱子の自然學)》(김석근 옮김, 통나무, 1994)의 終章 <자연학에서 인간학으로> 부분을 참조 바람.

9) 이 용어에 대해서는 林毓生, 《中國意識의 危機(The Crisis of Chinese Consciousness)》(이병주 역, 大光文化社, 1990) 42면을 참조 바람.

계와의 아득한 거리를 노정하는 현실로 대체될 때, 그 현실에서는 더 이상 바라볼 하늘(天)도 없고 더 이상 좇을 명령(命)도 없을 것임은 자명하다. 이러한 현실 속에서 두 가지의 선택 이외에 다른 대안이 없게 된다. 하나는 분열된 현실, 산문(散文)적 현실이 노정하는 거리를 인정하는 것이고, 다른 하나는 王夫之의 예에서 전형적으로 드러나고 있는 것처럼 사유의 모험 속에서 이 거리가 부재하는 또 하나의 시(詩)적 현실을 건설하는 것이다. 그러나 구체적인 현실이 드러내는 거리를 사유 속의 가상적 현실에서 은폐(隱)하고자 하거나 부재하는 것이라 우길 때, 필연적으로 수반되는 것은 문자 그대로 허위 의식으로서의 “이데올로기”이다. 그리고 이러한 이데올로기의 허위성을 투시하고 드러내는(顯) 일은 “비판”이 떠맡아야 할 고유한 임무가 된다. 그러므로 비판이란 늘 외시적(外視的)인 그 무엇이 된다.

비판과 이데올로기, 드러냄과 감춤, 인정과 우김, “5.4” 전후 시기 담론 속에서 드러나는 극단적인 대립의 근거에는 기본적으로 이러한 문제가 깔려있다. 선택이란 말은 이러한 경우어나 해당되는 용어일 것이다. 인식론적 현실을 선택하느냐 아니면 가치론적 현실을 선택하느냐, 이것이 胡適, 陳獨秀와 같은 인물이 梁漱溟과 같은 “문화 보수주의자”로부터 구분되는 기준이었던 것이다. 그럼에도 불구하고 인식론적 현실과 가치론적 현실 개념 속에 여전히 해소되지 않고 내재하는 범주의 오치(誤置)—“인식론적 절단”의 힘이 “인식론적 소급”의 힘에 수렴·환원된다는 의미에서—가 문제가 된다. 이러한 범주의 오치는 현실의 속도 속에서 胡適이나 陳獨秀의 진보성을 다시금 보수의 토대 속으로 환원시킨다. 이러한 환원은 이후 胡適에게서는 중국 전통문화의 미래에 대한 가능성의 탐구라는 형태로 나타났고,¹⁰⁾ 陳獨秀에게서는 혁명대열에의 이탈이라는 형태로 나타났다. 중국의 문화사적 메카니즘 속에서

10) 민두기, 《중국에서의 자유주의의 실험 - 胡適의 思想과 活動》, 지식산업사, 1996, 96-7면.

비판이란 이처럼 무력한 것일까? 혹은 이것을 무력하게 만드는 더 강력한 어떤 힘이 존재하는 것일까? 결국 비판이 내포하는 의미는 이처럼 위험하다는 말일까?

비판의 의미를 현실 역사 속에서 사고하고자 했던 것, 여기에 “5.4”의 진정한 위대성이 있다. 胡適, 陳獨秀와 같은 일군의 지식인들은 유가 사상에의 회귀 속에 감추어진, 부정될 수 없는 현실의 거리를 그대로 인정하고 또 온존히 복원하는 작업으로부터 출발했다. 당시의 상황에서 비판에서 절실히 요청되는 것은, 전통적인 용어를 빌어 말하자면 “格物”의 “格” 속에 포함된 실천윤리적 기제—朱熹적 의미에서 “다가감(至)”이든 王陽明적 의미에서 “바로잡음(正)”이든 간에—를 최대한 제거함으로써 “致知”의 “知”를 인식론적 레벨에서 순화시키는 일이었다. 이러한 작업을 수행하는데 도구가 된 것은 바로 과학이었다. 그러나 과학의 이러한 수행성은 맑시즘이 수용됨으로써 더 이상 확대되지 못하고 잠재되어 있다가, 1960년대 극단적인 문화 중심주의—이는 兩岸에서 각각 文化大革命과 蔣介石 정권의 권위적 민족주의의 형태로 나타난다.—에 대한 반동으로 臺灣에서 제기된 “중서문화논쟁(中西文化論爭)”에서, 그리고 1980년대의 이른바 《河殤》 논쟁, “문화열(文化熱)” 토론에서 다시금 제기된다.¹¹⁾

다른 한편, 전술한 삽화에서의 梁濟나 王國維 같은 인물로 범주화할 수 있는 일군의 지식인들에게서 공통적으로 드러나는 특징은 원시유가

11) 중국 근현대 문화사에 있어서 이처럼 비판의 외시성이 순환적으로 요청된다는 사실로부터 다음과 같은 질문이 제기될 수 있다. “문화열” 토론에서 왜 중국 당국은 “5.4” 비판정신에 입각한 “철저 재건론”을 외면하고 오히려 “현대 신유가”에 화해적인 제스처어를 보내는가? 과학주의 내지는 비판 정신이 맑시즘, 보다 정확히 말하자면 중국화된 맑시즘과 근본적으로 상치되는 그 어떤 측면이 존재하는가? 이런 맥락에서 보면 현금의 중국 사회주의가 宋明 理學의 전통과 결합한 “유가화된 맑시즘”이라는 견해(金觀濤, <중국문화의 이성정신과 그 결합>, 《현대중국의 모색》, 동녘, 1992, 559면.)는 상당한 설득력을 갖는 것으로 보인다.

에로의 회귀현상이다. 묵수하고 보지하고자 했던 것이 유가사상이었다는 점에서 그들은 분명 “보수주의자”일 테지만, 돌아가고자 했던 곳이 현상적인 질곡으로 고착화되고 형해(形骸)화된 유가(俗儒)가 아니라 원시유가(眞儒)였다는 점에서 그들은 분명 “반전통주의자” 내지는 “진보주의자”였다. 이런 점에서 우리는 그들을 “반전통적 보수주의자” 또는 “진보적 보수주의자”라 부를 수 있다. 이것은 분명 모순이다. 혹자는 이러한 모순적 개념을 형식 논리의 산물로 가볍게 보아 넘길지 모르겠다. 그러나 근현대 지식인들의 멘탈리티 속에는 분명히 이러한 모순적 논리가 존재했다. 그래서 康有爲는 여전히 공맹(孔孟)과 “대동(大同)”을 차용했고, 譚嗣同은 여전히 “인(仁)”을 문제삼았으며, 심지어는 혁명파조차도 “국수(國粹)”를 강조할 수밖에 없었던 것이다.¹²⁾ 이는 여전히 그들이 “문화” 환원론적 사유방식으로부터 자유로울 수 없었음을 의미한다.

이 즈음에서 우리는 梁濟와 王國維의 죽음이 던지는 의미를 보다 심층적으로 이해할 여지를 마련한다. 단순히 유가를 고집했기 때문에 보수주의자라고 말하는 것과 치열한 반성적 모색 끝에 유가를 선택하는 길 외에 다른 길이 없었기 때문에 보수주의자라고 말하는 것 사이에는 가시적인 결과의 동일성에도 불구하고 동일성으로 수렴되지 않는, 그리고 의미화되지 않는 잠재적 의미의 만다라가 존재한다. 하나의 문화적 단위에서 진보와 보수의 진정한 대화란 여기서나 비로소 가능할 터이다. 梁濟와 王國維는 이 잠재적 의미의 역장(力場)에서 발생하는 모순과 갈등을 온전히 끌어안았다는 점에서 “문화” 보수주의가 되고, 그 선택의 결과가 다름 아닌 그들이 부정한 현실을 가능케한 잠재태로의 회귀였다는 점에서 문화 “보수주의”가 된다. 이런 모순적인 사태는 梁濟나 王國維의 당대에서 끝나지 않는다. “문화 보수주의”의 전형적인

12) 余英時, 위의 글, 위의 책, 198면.

물로 거론되는 梁漱溟은 아버지 梁濟의 죽음이 가져다준 충격으로 인해 佛學 연구를 포기하고 儒學으로 전향하게 된다. 梁漱溟은 그의 아버지 세대가 감당해야 했던, 그러나 한 개인 혹은 한 세대의 부하(負荷)로만 환원되지 않는 현실역사의 무게를 오히려 현실역사의 잠재태 속에서 경량화시키려 했다. 다시 말해 그는 역사 자체에 대해 직접적인 물음을 던지기보다는 그러한 역사를 가능케 한 보이지 않는 바탕을 문제삼는 방식을 취했다. 이러한 시도가 《東西文化及其哲學》(1921년)이라는 저작의 형태로, 그리고 이후 향촌건설이라는 하나의 실험의 형태로 나타나게 된다는 것은 익히 알려진 사실이다. 그리고 유사한 맥락에서 熊十力은 일찌기 그가 학문의 출발점으로 삼았던 船山學적 토대에 기반하여 佛學을 비판하고 나서게 된다. 동시에 그는 梁漱溟에게서 강하게 드러나는 실천가로서의 파토스와 에토스를—결과적으로 보자면—그 특유의 논리적 엄밀성 속에 포획하고 있다. 이들의 출현으로 인해 20세기 초반 중국에서 “문화”에 대한 논의는 새로운 국면으로 접어들게 되고, 이 결과 “현대 신유가”는 근현대 중국 문화사에서 비로소 자신의 목소리를 주장할 수 있게 된다.

3. 熊十力과 廢名 간의 “儒佛之爭”

熊十力은 왜 불가의 유식학을 새롭게(新) 재구해야만 했을까?(《新唯識論》, 1932년) 여기서의 “新”이란 불충분, 결핍 내지 오류에 대한 보충·수정의 욕구를 일컫는 말일 것이다. 그렇다면 그의 관점에서 유식론의 어떠한 부분이 보충 내지 수정되어야만 했던 것일까? 그리고 그에게 유식학을 전수한 歐陽竟無로 대표되는 불가 측에서는 왜 이것을 타파(破)하려고 했고, (劉定權, 《破新唯識論》, 1933년) 또 熊十力은 왜 다시금 이것을 타파(破)하려고 했을까?(熊十力, <破《破唯識論》>),

1933년) 이러한 도전과 응전의 경과¹³⁾는 신문화시기 중국 지성계의 한 권을 구성하고 있던 “문화 보수주의”자들의 기본적인 멘탈리티를 축약적으로 대변해 주는 것이다. 한편 1942년 전쟁을 피해 고향(湖北省 黃梅縣) 산록으로 피신해 있던 廢名은 피난의 곤궁한 생활 속에서 5만여 자에 달하는 《阿賴耶識論》의 집필에 착수한다.¹⁴⁾ 이 글은 원래 廢名과 절친했던 동향의 선배이자 친구인 熊十力이 보내온 《新唯識論》(語體文本, 1944년 출간)에 대한 반론으로 쓰여졌다. 그런데 이 반론은 熊十力 스스로가 廢名에게 권유한 바이기도 하다.¹⁵⁾ 이와 같은 반론과 권유 사이에서 이 글을 읽을 때, 우리는 당시 보수적 성향을 띤 지식인들의 정신세계가 얼마나 복잡하고도 미묘했는지를 체험할 수 있게 된다. 과연 둘 사이에 무엇이 문제가 되었던 것일까? 廢名은 자신의 반론이 사(私)적인 차원을 넘어 공(公)적이라는 점을 이 글에서 분명히 밝히고 있다.¹⁶⁾ 廢名은 熊十力이 출중한 학식에도 불구하고 진정한 공부의 어려움을 이해하지 못하고 있는 것으로 생각하고 있다. 이에 반해 熊十力은 廢名을 현실과는 동떨어진 공론을 일삼는 궤변가로 바라보고 있다. 여기서 이 두 사람의 입장을 구분하는 현상적인 지표는 진화론에 대한 입장 차이이다. 廢名の 말에 따르면, 자신은 이것을

13) 이 논쟁에 관한 자세한 내용은 郭齊勇, 《天地間一個讀書人·熊十力傳》(上海文藝出版社, 1994) 59-65면을 참조 바람.

14) 이 글은 1945년에 탈고되었으나 출간되지 못한 채 현재 手稿로 남아있다. 그래서 본고에서는 《阿賴耶識論》의 문장을 원용하는 경우에 한해서 본문을 병기하도록 한다. 그리고 이 당시 쓰여진 몇 편의 글이 최근 발굴되어 《中國現代文學研究叢刊》, 1996年 第2期에 수록되어 있다.

15) “阿賴耶識論稿上半年中國哲學會拿去了, 并且給了我稿費, 我本意是不要錢的, 受稿費是表示一種契約的意思, 希望把拙論早日印出來, 同今世的科學家哲學家見面. 而迫使我作論仍是熊十力先生.”(廢名, 《<佛教有宗說因果>書後》, 《中國現代文學研究叢刊》, 1996年 2期, 245면)

16) “黃岡熊十力先生著有《新唯識論》, 遠迢迢的寄一份我, 我將牠看完之後, 大吃一驚, 熊先生何以著此無用之書? 我看了新唯識論誠不能不講阿賴耶識. 熊先生不懂阿賴耶識而著新唯識論, 故我要講阿賴耶識. …… 熊先生著作已流傳人間, 是大錯已成, 我們之間已經是有公而無私.”(廢名, 《阿賴耶識論》)

극력 비판하고자 한데 반해, 熊十力은 도리어 이런 자신에게 비판적인 시선을 보내고 있다고 한다.¹⁷⁾ 그러나 이 문제는 현상적인 것에 불과한 지도 모른다. 그러면 이 양자의 입장을 분기하게 하는 보다 본질적인 문제는 무엇인가?

1) 일원성의 문제

먼저 廢名은 유식학에 대한 熊十力の 보충·수정(新)을 오류투성으로 생각한다.¹⁸⁾ 廢名이 보기에 熊十力이 범하고 있는 오류의 근본은 그가 비록 유심(唯心)을 말하고 있음에도 불구하고 유심의 본질을 이해하고 있지 못하다는 것이다. 다시 말해 熊十力은 마음으로 세계를 바라보는 것이 아니라 눈으로 세계를 바라본다는 것이다. 여기서 廢名은 熊十力の 본체론 자체를 문제삼고 있다. 熊十力이 결론적으로 도달한 세계 생성모델(翕關成變論)은 廢名の 관점에서는 유식의 본질과는 거리가 먼, 孔子의 중도(中道)와는 거리가 먼 물질 세계의 논리에 불과한 것으로 보인다. 이러한 이론체계에서는 물질(物)이나 세간의 생(生)만이 문제가 될 뿐 “저 너머”, 다시 말해 생사(生死)나 귀신(鬼神)은 전혀 문제가 되지 않는다. 그러므로 그의 이론은 유심론이 아니라 유물론에 가깝다는 것이다.¹⁹⁾ 이러한 이론에서 熊十力 자신이 말하는 《中

17) “朋友們對於拙著《論妄想》一章所發表的意見最令我失望，即吾鄉熊翁亦以我爲詭辯似的，說我不應破進化論。是誠不知吾之用心，亦且不知工夫之難矣。”(廢名, <<阿賴耶識論>> 1947年 序文)(이 서문은 1947년에 <<阿賴耶識論>>의 내용을 보완하여 별도로 쓴 글인데, 역시 手稿로 전해지고 있다. 이 서문을 인용할 경우에도 역시 원문을 병기해 둔다. 이하 <1947年 序文>으로 간칭.)

18) “我固已知熊先生一定是錯了，因爲我在許多經驗之後，知道古聖賢的話都沒有錯的，<新>則每每是錯。”(廢名, <<阿賴耶識論>>)

19) “熊十力先生的新唯識論也因爲不知心有心這個東西遂而亂塗出許多話來說。熊先生仍是眼見物說話。他當然不是以物爲物，他說物是大用的顯現，然而他看見物了，他看見大用顯現的物了，必待物而見大用的顯現！熊先生不但誤會了佛家唯識的精義，亦且不懂孔子的中道。孔子不答問死，是不談這個問題，不是

庸》의 안과 밖의 화해(合內外之道)라는 것도 전통 유가의 윤리학적 포부나 열망에서 비롯된 것일 뿐 진정한 학문적 방법(格物)을 통한 추구(唯心)의 산물은 아니라는 것이다.²⁰⁾

이러한 사정을 검토하기 위해 우리는 먼저 廢名이 말하는 유심(唯心)의 의미를 파악해 둘 필요가 있다. 廢名은 이를 설명하는데 있어 마음(心)이라는 용어 속에 숨입된 일상성의 폐해를 우려하기라도 한 듯 대신 보다 엄밀한 학적 용어를 선택한다. 마음은 곧 아라야식(阿賴耶識)이다. 그러나 그는 이 용어의 엄밀성이 일상성 너머 외래적인 곳으로부터 획득되는 것은 아니라고 본다. 일상성의 그늘 속에서 보이지 않고 말해지지 않은 곳, 이를 주지시키기 위해 廢名은 일찌기 程伊川에 의해 제기된 바 있는 결정적인 물음 하나를 끌고 들어온다. “천지시간에 존재하는 것(有者)은 단지 존재할 뿐이다. 예를 들어 인간이 보고 듣고 안 바를 그저 보고 듣고 안 상태로 수십 년을 그냥 지나치다가 어느날 그것을 생각했을 때 흉중에 문득 깨달은 바가 있다면, 이 이치는 어디에 놓여져 있다가 오는 것인가?” 이 하나의 물음은 적어도 廢名에게서는 程伊川을 孔子 다음의 반열에 올릴 수 있는 중요한 근거가 되는 것이다. 廢名은 이 물음 하나만으로도 程伊川이 마음(心)의 존재를 체득했다는 증거로 삼기에 충분하다고 본다. 그 이치는 바로 마음에 놓여져 있다는 사실을 알았다는 것이다.²¹⁾

不許有這個問題。孔子又說〈敬鬼神〉。大哉孔子。若照熊先生的理論，死生鬼神都不許成問題，因為他雖不以物爲物，而他的世界觀是五官世界了。這個世界觀便是唯物，不是中道。”(廢名, 위의 글)

- 20) “智者如熊十力先生依然是眼見物說話，不過熊先生觀物如看活動電影罷了。認識心何其是一件難事！中國儒者合內外之道，究其實是他的倫理觀念如此，是他的物我無間的懷抱，他不是唯心而合內外，他還不能將物〈格〉之。將物格之便是唯心，便是合內外了。”(廢名, 위의 글)
- 21) “阿賴耶識就是心。不用心這個字而用中國人所不慣的阿賴耶識，便是有心之後要來說〈相〉，要來說〈生〉，要能够〈合內外〉。在說阿賴耶識以前，我不妨又引用程伊川的話，伊川學案裏面有一則曰，〈天地之間，有者只是有，譬之人之知識見聞，經歷數十年，一日念之，了然胸中，這個道理在那裏放着來？〉伊川的意思是說有心，道理是在心上放着。”(廢名, 위의 글)

그러나 그럼에도 불구하고 미처 程伊川이 깨닫지 못한 여분이 있었다고(有未盡) 廢名은 생각한다. 程伊川은 마음의 존재만 알았을 뿐 이 마음의 현현 양상(相)을 알지 못했고, 또 이 마음이 한 틀 씨앗처럼 생기(生起)한다는 사실을 알지 못했다는 것이다. 그리고 그에게는 마치 이것이 不可思議(asamvidita)처럼 느껴졌을 것이라고 廢名은 추측한다. 바로 이 점 때문에 중국의 유자(儒者)에게 불가 유식학의 정의(精義)를 설파하는 일이 시급하다고 廢名은 생각한다. 그가 보기에 유가의 격물(格物)이 한 걸음만 더 나아가면 이 경지에 이를 수 있다는 것이다. 程伊川이 불가사의라고 여긴 것은 기실 불가사의가 아니라 명명백백하게 인식할 수 있는 실재라는 것이다. 廢名의 관점에서, 程伊川이 말하는 수십 년을 그냥 지나친 “보고 듣고 안 것”이란 의식의 작용을 일컫는 것이다. 그런데 의식이란 마음(心)의 일종이자 실재하는 것이다. 눈(眼)이 색(色)을 소연경(所緣境)으로 삼고 귀(耳)가 소리(聲)을 소연경으로 삼듯이 의식(意)은 法(dharma)을 소연경으로 삼는다. 그러나 법에는 눈으로 보아서 사물을 인식하고 소리를 들어서 소리를 판별하는 것 외에도, 다시 말해 안식, 이식 등 5식(五識) 외에도 우리가 보고 들은 이후에 지나간 것을 회념하는 의식(第6識)의 작용이 부가된다. 이는 구체적인 대상이 사라지면 동시에 부재가 되어버리는 그림자와는 다른 것이다. 그렇다면 이 지나간 것(過去), 즉 일체법이 소연경으로 되는 일종의 저장소는 무엇인가? 이 저장소가 바로 아라야식(阿賴耶識)인 것이다. 그러므로 아라야식은 장식(藏識) 또는 함장식(含藏識)으로도 불리운다. 이 아라야식의 절대성에 대해 상대적으로 안이비설신(眼耳鼻舌身) 5식과 제6식(意識)은 끊임없이 이 저장소로 執受(upadāna, upātta)되고 熏習(vāsanā)된다는 의미에서 轉識(parīṇāme-vijñāna)이라 부른다.²²⁾

22) “他知道有心，而不知道這個東西的相，不知道這個東西是如種子一樣的生起，他彷彿這個東西不可思議。故我常想，同儒者講阿賴耶識確是很要緊的。儒者

여기서 아라야식과 이 6전식(六轉識)의 관계는 마치 흐르는 물과 그 물 위의 파도의 관계와 같다. 파도가 일지 않아도 물이 흐르지 않는 적이 없다. 그래서 우리는 아무런 꿈도 꾸지 않는 깊은 잠에 빠진 상태처럼 사물을 보지도 소리를 듣지도 지나간 것을 회념하지도 않을 수 있는 것이다. 그렇다고 해서 우리의 마음이 부재하는 그런 적은 없다.²³⁾ 전식과 아라야식에는 각각 본체가 있고 또 작용이 있다. 개별적인 관점에서 이는 서로 뒤섞임 없이 각기 정연히 존재하는 것이다. 그러나 총체적 관점에서 이는 결국 우리의 마음처럼 하나이다. 이러한 원리를 일러 “일합상(一合相)”이라 한다. 이러한 존재 속에서 개별자는 어떠한 충돌도 없이 각자는 자기동일성(自體)을 유지한다. 이것이야말로 이지(理智)에 부합하는 것이며 그러므로 사실(事實)에 부합하는 것이다.²⁴⁾

그러나 여기서 다음과 같은 의문이 생길 수 있다. 廢名의 말대로, “一合相”이 “一卽多”요 “多卽一”을 의미하는 존재(nexus)라고 한다면, 어떻게 일자와 다자가 “卽”이라는 한 글자에 의해 조화롭게 공존할 수 있는가? 다시 말해 “슴”의 내면 구조는 어떠한가? 일자가 다자가 되고 다자가 일자가 된다면, 여기에는 필연적으로 생성(生生)의 계기가 개입될 수 밖에 없게 된다. 그런데 廢名의 말대로 존재가 자기동일성(自體)

의 格物再進一步是要到這個地位的。這裏並不是不可思議，是可以分辨得清清楚楚的。伊川所說經歷數十年的知識見聞，是意識的作用，意識是心的一種，是一個實實在在的東西，牠以了別法爲相，猶如眼識了別色，耳識了別聲等等。……那便是我們平常見物而識物，聞聲而辨聲之故，不過既見既聞之後，意識有憶念過去的作用，不如影像離現境而無物了。這個過去曾所受境的藏所是什麼呢？這個藏所便叫做阿賴耶識。故阿賴耶識亦名藏識。對藏識說，意識以及眼耳鼻舌身五識則叫做轉識。”(廢名, 위의 글)

23) “眼識耳識鼻識舌識身識意識都如水流之波，而阿賴耶識如水流。波有是不與，而水則無時不流，故我們可以不見物不聞聲不追念過去如熟寐無夢的時候，而我們的心則無時不在。”(廢名, 위의 글)

24) “轉識與藏識各有其自體，各有其作用，換一句話說是不相混同各別的東西。總共又是一個東西，卽我們的心。……這便叫做<一合相>，有什麼互相衝突的地方呢？不相衝突，各有自體，合乎理，故合乎事實。”(廢名, 위의 글)

을 유지하는 것을 일러 본질이라 말 할 수 있다면, 이 본질은 변하지 않는 것이어야 할 터이다. 왜냐하면 변할 수 있다면 자기동일성을 유지할 길이 없을 터이므로. 그렇다고 한다면 존재론 구상에 있어서 어떻게 생성(生生)에의 요구와 보존(지속)에의 요구가 조화롭게 수렴될 수 있을 것인가? 어떻게 일자가 자기동일성을 유지하면서 다자 속에서 자신의 본성을 실현할 수 있으며, 이렇게 실현된 일자는 다른 일자 속에서 또 어떻게 실현될 수 있는가?

바로 이러한 문제들이 廢名과 熊十力 간의 논전에서 조성되는 핵심적인 쟁점들이다. 熊十力은 불가 유식학의 종지—주로 依他起性이라는 측면에서—를 기본적으로 긍정한다. 그럼에도 불구하고 廢名은 왜 熊十力이 유식학의 정의(精義)를 이해하지 못했다고 비판하는가? 이 문제는 유식학에 대한 熊十力の 의도적 일탈과 관련이 있다. 熊十力의 이러한 일탈이 갖는 우선적인 의미는 廢名이 생각하는 것처럼 유식학의 체계가 결코 일원적이지 않다는 데에 있다. 이를 논증하기 위해 熊十力은 대승유종(唯識宗)의 논리를 비판적으로 검토한다.

유식종은 모든 사람이 제각기 8식을 갖추고 있다고 본다. 그러나 이때의 식(識) 하나 하나는 하나의 통일된 실체(整體)가 아니다. 그것을 분석해 보면 心(citta)과 이것에 내재된 작종의 작용을 의미하는 心所(caitta)로 나뉘어진다. 유일자로서의 심(心)은 다수의 심소를 통攝(統攝)하고 있고, 다수의 심소는 유일자인 심에 하나로 모여있다. 이는 제1식 안식에서 제8식 아라야식까지 마찬가지이다. 또한 유일자로서의 심은 인식주체(darśana-bhāga, 見分)와 인식대상(lakṣaṇa-bhāga, 相分)으로 나누어진다. 뿐만 아니라 유일자인 심 속에 있는 하나의 심소도 역시 인식주체와 인식대상으로 나뉘어진다. 이런 관점에서 8식을 분석하면 일체 심과 일체 심소에 불과할 뿐이다. 또한 일체 심과 일체 심소는 한량 없는(無量)한 인식주체와 대상일 뿐이다. 유식종은 이 한량 없는 인식주체와 대상을 일러 통상 現行(samudācāra)이라 부르고, 또

한 이것의 총체를 현행계(現行界)이라 부른다. 따라서 그들이 말하는 현행계란 각각 독립된 요소(分子)로 분리될 수 있다. 한편 현행계 혹은 무량한 인식주체와 대상은 아무런 원인 없이 생성될 수 없다. 이리하여 그들은 일체 종자(種子)를 설정함으로써 현행의 원인으로 삼기에 이른다. 그러나 이 논리에 따르자면 다음과 같은 결론이 도출된다. 사람마다의 현행이 통일된 실체가 아니라 제각각이라면, 이는 곧 현행의 원인이 되는 종자가 제각각이라는 말 밖에 되지 않는다. 다시 말해 이는 종자가 하나가 아니라 다수(萬殊)라는 것이다. 예를 하나 들어보자. 안식(眼識)은 각 인식주체(見分)와 대상(相分)으로 이루어져 있다. 이 안식의 각 인식주체는 그 자신의 종자로부터 생성되고, 각 인식대상은 또 그 자신의 종자로부터 생성된다는 것이다. 이러한 사태는 8식이 모두 동일하다. 이것으로 볼 때 유식종의 종자설은 일원론이 아니라 확실히 다원론이다.²⁵⁾

이 문제와 관련하여 유식종 내부에서는 다양한 이견이 존재했다. 어떤 학파는 원초적 종자가 존재하지 않는다는 입장을 취한다. 그들에 따르면 모든 종자는 현행의식이 변해서 생긴 것일 뿐이다. 다시 말해 모든 종자는 전7식(前七識)의 활동 결과 생성된 어떤 재생능력을 갖춘 흔적(印記)이나 잠재태(潛能)가 아라야식에 저장된 것이라는 것이다. 이에 반해 또 다른 학파는 원초적 종자가 존재한다는 입장을 취한다. 이는 현행이 본유(本有)적으로 갖추어진 종자의 지배를 받는다는 것을 의미한다. 바로 여기서 절충적인 입장이 생길 수 있다. 다시 말해 본유적인 종자(本有種)도 존재하고 후천적으로 형성된 종자(新熏種)도 존재한다는 입장이 그것이다. 이 경우 본유적인 역량(功能)을 상정함으로써 최초의 현행을 설명할 수 있으며, 동시에 후천적으로 습득되는 역량을 상정함으로써 종자에 대한 현행의 영향관계와 윤회의 법칙을 설명할

25) 熊十力, 《新唯識論》(語體文本) 卷上(臺北: 廣文書局, 民國51年), 91-2면.

수 있게 된다. 이 절충적인 입장을 견지한 대표적 인물은 다르마팔라(Dharmapala, 護法)인데, 玄奘, 窺基는 바로 이러한 입장을 계승하여 이를 중국 유식종(法相宗)의 정종(正宗)으로 삼았던 것이다. 여기서 다르마팔라의 절충안은 종자가 먼저인가, 현행이 먼저인가라는 곤혹스러운 질문에 대한 탈출구를 일정 정도 마련할 수 있게 한다.²⁶⁾

그러나 熊十力이 보기에 다르마팔라의 이러한 절충안은 또 다른 문제를 야기시킨다. 하나의 이론구도 속에 두 개의 최종심급이 존재한다는 것이다. 그 하나의 심급은 불가의 모든 종파가 만법의 실체로 인정하는 眞如(tathata)이다. 유식학과 역시 이 점에서는 예외가 아니다. 그럼에도 불구하고 그들은 또 하나의 심급, 즉 본유종(本有種)을 현행의 원인으로 설정한다. 논리적으로 보자면 진여가 현현하여 종자가 되었을 리는 만무하다. 왜냐하면 진여 자체는 고요함 그 자체, 즉 불생불멸법(不生不滅法)이요 무위법(無爲法)이요 항상법(恒常法)인 까닭에 어떠한 작용도 일으키지 않기 때문이다.²⁷⁾ 그러므로 다음과 같은 질문이 남게 된다. 과연 진여가 본체인가, 본유종이 본체인가?

2) 연속성의 문제

대승유종의 종자설에 대해 熊十力이 제기하는 보다 본질적인 문제가 있다. 이른바 “果俱有”의 문제이다. 전술한 바대로 유식종의 종자설에서 현행은 원인 없이 생기(生起)할 수 없다. 그래서 그들은 종자를 원인(因)으로 설정한다. 그러나 결과(果)로서의 현행은 종자로부터 생기하지만 일단 생기고 나면 종자를 떠나 별도의 실체를 갖게 된다.(別有自體) 이는 마치 부모가 자식을 낳고 나면(母生子) 서로 남남이 되

26) 이러한 사정에 대한 내용으로는 熊十力, 위의 책, 卷中 53-4면과 張慶熊, 《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》, 上海人民出版社, 1996, 202-3면을 참조할 수 있다.

27) 熊十力, 위의 책, 卷上 92면.

어버리는 관계와도 같다. 그래서 현행계와 종자계는 별개의 실체로 이원화되어 버리고 만다. 아상가(Asaṅga, 無着)가 설파한 종자육의(種子六義) 가운데 두 번째 조항에 해당하는 것이 바로 “果俱有”이다. 여기서 “果”란 현행을 말한다. 종자가 원인이 되어 현행이 생기하므로 결과라고 부른다. “俱”란 두 세계, 즉 종자와 이로부터 생긴 현행이 하나(種子)는 능산자(grāhaka, 能生)가 되고 다른 하나(現行)는 소산자(grāhya, 所生)가 되는 것을 말한다. 이 양자는 서로 대대적인 관계로 존재(有)하는 까닭에 “果俱有”라 이름한다. 여기서 종자계와 현행계는 서로 대립하여 별개의 두 세계로 되고 만다.²⁸⁾

熊十力은 이러한 세계의 분리를 유식중, 특히 아상가(無着) 학파의 가장 큰 오류로 지적한다.²⁹⁾ 그러나 종자설에 대한 아상가 학파의 수정을 전면적으로 부정할 수만 있을까? 熊十力이 처한 이론적 곤경은 바로 이 점에 있는 것처럼 보인다. 논리적으로 보자면 현상의 원인 자체를 상정하지 않는다면(無因論) 현상의 유래를 설명할 수 없게 될 것이고, 또 원인을 외부에 상정한다면(外因論) 그가 모색하는 안과 밖의 조화(合內外之道)란 더더욱 어려운 일일 것이기 때문이다. 그렇다면 유일하게 남는 길은 결국 아상가 학파의 경우처럼 원인을 내부에 상정함으로써 이 두 가지 곤혹을 피해 가는 것뿐이다. 그러나 이러한 시도조차 세계를 양분하고 말았다는 혐의로부터 자유로울 수 없다면 이제 어떤 새로운 길이 남아 있는 것일까? 여기서 熊十力은 의외로 별 다른 주저를 보이지 않는다. 그는 대안적인 제3의 길이 대승공종의 부정성의 원리와 《周易》적인 지속(通)·전환(轉)·변화(變) 원리의 동시적 사고를 통해 가능하다고 본다.

熊十力이 모색해 가는 제3의 길은 대체로 다음과 같은 논리로 이루어진다. 먼저 그는 문제의 소지가 많은 종자를 통하기보다는 현행(識)

28) 熊十力, 위의 책, 卷中 50면.

29) 熊十力, 위의 책, 卷中 51면.

을 통해 문제를 해결하는 방식을 취한다. 일단 어떤 의미에서든지 식(識) 자체의 현기(現起)는 주변의 어떤 조건과 관계(緣) 속에서 설명해 갈 수밖에 없다. 설령 그렇다고 하더라도 결정적으로 중요한 것은 외부적인 조건과 관계가 아니라 식 자체에 내재된 활활발랄하면서도 소진되지 않고 스스로 운동하는 어떤 세력이다. 모든 인간의 내부에는 이러한 세력이 이미 잠재되어 있다. 熊十力은 종자(本有種) 대신 이 “스스로 운동하는 힘(自動的力)”이 식의 현기를 가능하게 하는 주요원인(因緣)이라고 본다. 그래서 식(現行)은 끝없는 갱생의 운동을 되풀이한다.(自力更生) 그러면 아무런 형상도 없는 이 “스스로 운동하는 힘”이 존재한다는 것을 어떻게 알 수 있는가? 熊十力은 이 세력이 구비하고 있는 판단능력으로 존재의 증거로 삼는다. 다시 말해 우리가 어떤 대상을 보고 판단할 수 있는 능력은 이 세력에서 비롯된다는 것이다. 그렇다고 하더라도 이 세력이 스스로 존재하는 것은 아니다. 이것은 우리의 신체적 소여(官體)를 통해 자신의 존재를 드러낸다. 그러나 이는 이 세력이 곧 신체적 조건의 부산물이라는 것을 의미하는 것은 아니다. 오히려 이것은 신체적 조건을 주재하는 어떤 적극적인 힘이다. 왜냐하면 이 세력은 모든 대상을 능동적으로 전화할 수 있고 또 개조할 수 있기 때문이다.³⁰⁾ 이러한 방식을 통해 熊十力은 대승유종의 종자 개념 자체를 와해시키려 한다. 이 관점에 서면 현행을 생기게 하는 최초의 원인(本有種) 자체가 무화된다. 그리고 실존적 조건(習海)의 산물이라 할 수 있는 신훈종(新熏種)도 종자의 본래적 지위를 상실한 채 현행의 지위로 하강하고 만다. 다시 말해 대승유종의 이론체계에서 능산자(能生)의 지위를 가졌던 종자가 이제는 소산자(所生)의 지위로 전락해 버리고 만다는 것이다. 유식학에 대한 이러한 의도적인 역전을 통해 熊十力은 대안적인 제3의 길을 마련할 수 있다고 믿는다.

30) 熊十力, 위의 책, 卷上, 29면.

이와 같은 대승유종의 이론에 대한 역전을 통해 확보할 수 있는 영역은 무엇일까? 일차적으로는 누차 언급한 바대로 대승유종이 처한 딜레마, 즉 이중 본체의 오류로부터 벗어나 일원론적 질서를 수립할 수 있다는 점이다. 이러한 일원론에서 종자는 능산자(能生)의 지위에서 소산자(所生)의 지위로 격하되고 대승공종적 본체, 즉 진여(眞如)만이 유일한 功能(śakti)으로 남게 된다. 그렇다고 해서 이 유일한 공능이 대승유종의 다원적 종자설처럼 개개의 식의 종자가 아라야식이라는 저장고에 뽁뽁히 집적되어 있다는 것을 의미하지는 않는다. 유일한 공능은 단순한 개별상의 총합(一合相)—熊十力은 廢名이 말하는 “一合相”의 원리를 이런 식으로 파악한다.—이 아니다. 그것은 그 자체로 혼연일체(渾然一體)의 정체(整體)인 것이다. 이와 같이 일원론의 기본전제를 마련한 이후, 이를 바탕으로 熊十力은 대승유종이 범한 이원화의 오류, 즉 불연속적 세계관을 광정하려고 한다. 이 광정의 방식으로 그는 마음(心)에 내재적 운동성(自動的力)을 부여한 다음, 이 운동의 양식(轉變)을 통해 본질계(眞諦)와 현상계(俗諦)의 연속성을 설명하는 순서를 밟는다. 여기서 유일 본체 이외의 모든 계기는 후천적인 획득의 형질, 즉 습기(習氣)로 규정된다. 여기서의 습기는 또 긍정성(淨習)과 부정성(染習)을 동시에 내포하는데, 이 긍정성은 구체적인 현실을 이론 속으로 포획할 수 있게 하는 한편 부정성은 실천적 계기(道德修養)를 요청함으로써 후천적인 계기를 본체로 귀환시키는 역할을 담당한다.³¹⁾ 이로써 연속성의 구도는 일단 마련되는 셈이다.

그러나 廢名の 입장은 이와는 다르다. 熊十力이 대승유종의 인과설의 종지(一合相)를 제대로 이해하지 못했으며,³²⁾ 특히 가장 중요한 “果俱有”의 의미를 오해한 채 《新唯識論》을 저술했다는 것이다. 먼저

31) 熊十力, 위의 책, 卷中 66-74면 참조.

32) “熊十力先生在他的著作裏一方面說一合相不對的, 一方面說有宗菩薩把心析爲各個獨立的東西也是不對的, 他不知道有終菩薩說的正視一合相.”(廢名, 《阿賴耶識論》)

廢名은 熊十力的 다음과 같은 견해, 즉 유일한 공능(功能)은 “그 자체로 혼연일체의 정체(整體)”라는 견해에 대해 회의적인 입장을 보인다. 유일한 공능—물론 廢名の 관점에서 이 功能은 種子를 가리킨다.—은 熊十力の 관점대로 혼돈의 실체(一類紈圖東西)가 아니라 명료한 “一合相”이어야 한다는 것이다. 廢名에게 있어서 이 “一合相”은 ‘단순한 개별의 총합’이라는 熊十力の 관점과 비록 기표(記表)를 같이하고는 있지만 그 기의(記意)에 있어서는 보다 적극적인 의미로 이해된다. 이른바 “種生芽法”이다. 한 톨의 종자에는 뿌리, 싹, 줄기, 잎, 꽃, 종자의 종자가 한데 모여 있다. 그러면 뿌리에는 뿌리의 종자가, 줄기에는 줄기의 종자가, 종자에는 종자의 종자가 있게 되는 것이다.³³⁾ 이를 인식에 적용하면, 마음(唯心)은 여러 종자(種)의 마음(心)이 한데 모여서 이루어진 것이고, 종자의 마음(種心)은 여러 종자(種)의 종자(種子)가 한데 모여서 이루어진 것이다. 아라야식에는 아라야식의 종자가 있고 7전식에는 7전식의 종자가 있고, 또 마음에는 마음의 종자가 있고 사물에는 사물의 종자가 있다. 여기서 종자를 설파하는 것은 실체(自體)가 있다는—마치 나무의 열매처럼—것이고, “一合相”의 원리처럼 이 실체가 결국에는 유일자라는—마치 나무의 열매와 나무의 관계처럼—것이고, “親辦自果”의 원리처럼 이 유일자가 외부의 동인에 의하지 않고 스스로 결과를 만들어낸다는—씨앗에서 싹이 발아하는 것처럼—것이고, 여기서 만들어낸다는 것은 하나가 다른 하나를 낳는 그런 세속적인 의미가 아니라—나무와 열매는 결국 하나이지 무에서 유를 생성한 것이 아닌 것처럼—것이다.³⁴⁾

33) 廢名, <佛敎有宗說因果>, 《中國現代文學研究叢刊》, 1996年 第2期, 240면.

34) “心是諸多種心合起的, 諸多種心是諸多種種子合起的, 藏識有藏識種子, 轉識有轉識種子, 心與物又有心種子與物種子. 說種子便是有自體, 如樹種子. 說種子便是一合相, 如樹種子如樹. 說種子便是親辦自果, 如種生芽. 說種子便是無生, 如一株樹與一顆種子是一個東西, 不是本無分有. 這個道理是多麼簡單!” (廢名, 《阿賴耶識論》)

이런 대의에서 廢名은 종자설(種子說), 그 가운데 특히 “果俱有”에 대한 熊十力의 오해를 해소시키려 한다. 廢名은 이러한 오해가 종자설 자체에서 비롯되었다기 보다는 오히려 믿음의 부재(不信)에서 비롯되었다고 본다. 그리고 그는 이러한 오해를 해소시키는데 한 그루 나무를 예로 들면서 상당히 세심하고도 집요한 면모를 보여준다.

(1) 甲乙丙丁戊己庚辛 --- (2) 辛庚己戊丁丙乙甲 --- (3) 甲乙丙丁戊己庚辛

여기서 도표(1)을 한 그루의 나무로 상정해 보자. 甲乙丙丁戊己庚辛은 한 그루 나무의 싹, 줄기, 잎, 꽃, 열매 등의 종자를 나타낸다. 여기서의 싹, 줄기, 잎, 꽃, 열매 등은 모두 실체(實體)의 위상을 점하고 있다. 나무의 꽃이 아직 개화하지 않았거나, 열매가 맺히지 않았거나, 열매 속의 종자가 아직 성숙되지 않았다 할지라도 꽃, 열매, 종자의 잠재적 종자가 각각 내부에 저장되어 있다. 이런 의미에서 아직 현현하지 않은 꽃, 열매, 종자의 잠재적 종자를 두고 우리는 무(虛空無物)라고 말할 수 없다. 위의 도표(1)이라는 나무에서 辛을 협의의 종자라 할 수 있는데, 이는 우리가 일반적으로 말하는 나무의 열매를 가리킨다. 장차 이 열매가 성숙하게 되면 나무에서 땅으로 떨어지게 될 것인데, 이 경우가 바로 도표(2)의 상태이다. 여기서 대문자로 표기된 辛은 도표(1)의 나무에서 땅으로 떨어진 바로 그 열매인데, 이 가운데에는 이후 발현될 싹, 줄기, 잎, 꽃 등의 각종 종자뿐만 아니라 열매 자신의 종자 또한 가능태로 함장되어 있다. 이 가능태는 시간의 추이에 따라 또 다른 제3의 나무로 발현(concrescence)되는데, 이 대목이 바로 도표(2)에서 도표(3)의 甲으로 전이(transition)되는 과정이다. 이러한 과정을 일러 《華嚴經》에서는 “種生芽”라 했다. 여기서 도표(3)의 甲은 지속적으로 乙을 생성하고, 乙은 다시 丙을, 丙은 다시 丁을 생성하는 식으로 이 과정은 생명의 과정을 반복하면서 한 그루의 나무로 성장한다.³⁵⁾

廢名은, 자신의 말대로, 이처럼 너무도 명증한 사실을 통해 “種子六義” 가운데 중요한 항목인 “果俱有”와 “引自果”를 설명한다. “果俱有”란 원인(因)과 결과(果)가 선후적으로 단절되어 있는 것이 아니라 연속되어(同時俱有) 있는 원리를 말한다. 다시 말해, 甲이 乙을 생성하지만 乙이 생성되었다고 해서 甲의 존재성이 소멸되는 것이 아니라, 甲 乙은 연속적으로 존재한다. 여기서 甲과 乙은 창문이 꼭꼭 닫혀진 單子(Monade)를 의미하지 않는다는 사실이 단번에 드러난다. 甲과 乙은 현실적으로 그냥 존재하는 것일 뿐이거나,³⁵⁾ 그 자체에 생성의 계기를 소장하고 있다는 의미에서 하나의 사건을 의미하는 것일 뿐이다. 그리고 “연속적으로 존재한다(俱有)”는 말의 내부를 자세히 들여다보면, 甲과 乙이라는 두 사건은 서로에게 스며있거나(感應, feeling) 혹은 서로를 꼭 붙들고 있는 양상(把持, prehension)으로 연기(緣起)되어 있다. 이러한 관계는 乙과 丙, 丙과 丁 간에도 동일하게 적용된다. 이는 마치 종자가 싹을 틔울 때 종자와 싹이 별개가 아니라 동시에 존재하며, 또한 종자의 종자가 이후 또 종자를 생성하는 것과 같은 이치이다. 그래서 瑜伽行派(yogācāra)의 경전에서는 “무상법(無常法)은 여타의 객관적 존재(사건)의 존재성(他性)과 더불어 원인이 되기도 하고, 하나의 현실적 존재(사건) 내부에서 시간적으로 앞선 계기(결과)에 대한 후발적 연속성(後念自性)과 더불어 원인이 되기도 하니, 이것이 곧 인연(因緣)의 참된 교의이다.”라고 했다. 이는 각각 “果俱有”와 “引自果”를 설명한 말이다. “果俱有”는 “여타의 객관적 존재(사건)의 존재성과 더불어 원인이 되는 것이다.(與他性爲因)” “引自果”는 “하나의 현실적 존재(사건) 내부에서 시간적으로 앞선 계기(결과)에 대한 후발적 연속성과

35) 廢名, <佛敎有宗說因果>, 위의 책, 241면.

36) 위에서 廢名이 싹, 줄기, 잎, 꽃, 열매 등을 “실체가 있는 것(有實體)”이라고 말했을 때, 이 “실체”는 唯識法相의 種子에 관한 전체 교의를 염두에 두고 말하자면 플라톤적인 “substance”보다는 화이트헤드적인 “actual entity”에 가까울 것이다.

더불어 원인이 되는 것이다.(與後念自性爲因) 《成唯識論》에서 玄奘은 “果俱有”를 해석하기를 “(현상적으로는) 원인과 결과가 연속적으로 존재할 수도(俱) 있고 아닐 수도(不俱) 있다 할 지라도, (본질적으로는) 때가 되면 자신을 드러낼 수 있는 생성의 힘(因力)을 내함하고 있다.”라고 했다. 이 해석은 다음과 같은 경우를 염두에 둔 것이다. 어떠한 시간의 단위 내에서 甲은 원인으로 乙은 결과로 되어, 甲乙이 연속적으로 존재한다고 치자. 그러나 이 때 丙丁戊己庚辛은 연속적으로 존재하지 않는다. 그렇다고 해서 丙丁戊己庚辛이 비존재(non-being)라는 것을 의미하지는 않는다. 다만 내부에 함장되어 있을 뿐이다. 그러다가 이것이 드러날 때가 되면 자연스럽게 드러나게 된다. 예를 들면 나무는 반드시 종자에서만 싹이 트는 것은 아니다. 가지를 접붙이거나 꺾꽂이를 통해서도 나무를 생장시킬 수 있다. 이것이 바로 “때가 되면 자신을 드러낼 수 있는 생성의 힘을 내함하고 있다.(現在時可有因力)”는 말의 진정한 의미이다.³⁷⁾

이 즈음에서 우리는 “果俱有”에 대한 熊十力的 해석을 상기할 필요가 있다. 熊十力은 “果俱有”를 종자와 현행, 즉 원인과 결과가 하나는 능산자(能生)가 되고 다른 하나는 소산자(所生)가 되어(母生子) 결국에는 원인과 결과가 별도의 이원적 실체로 존재하는(別有自體) 것으로 해석한 바 있다. 여기서 熊十力은 원인과 결과의 존재방식(有)을 불연속성(別有)으로 해석한다. 廢名은 바로 이 점을 비판하고 있는 것이다. 종자설의 인과론은 명백히 연속성(俱有)에 근거해 있다는 것이다. 오히려 廢名이 보기에 熊十力의 오해는 그가 근거하고 있는 입론 자체의 불연속성(母生子)에서 비롯되는 것으로 여겨진다. 여기서의 “母”와 “子”는 熊十力이 이해하는 것처럼 실체(自體)가 아니라 실체(體)의 작용(用)에 해당하는 실물(實物), 즉 허상일 뿐이라는 것이다. 이는 인과

37) 廢名, 위의 글, 위의 책, 241면.

가 아니다.³⁸⁾ 그러므로 熊十力이 근거하고 있는 “母生子”라는 관념 자체가 서구 진화론의 “物生物”처럼 허상에 불과하다는 것이다. 廢名은 이런 식으로 熊十力の 유심 자체가 기실 유심론의 외피를 입은 유물론임을 논증한다. 여기서 다음과 같은 사실이 명백해진다. 廢名이 熊十力식의 비판을 무릅쓰면서까지 종자의 다원성을 고집하는 이유는 실체가 있고서야 비로소 인과가 성립할 수 있다는 사실 때문이다. 인과는 실체(實體)의 레벨에서 성립한다. 세속에서 말하는 인과, 즉 실물(實物)의 레벨에서 성립하는 인과란 미신에 불과할 뿐이다.³⁹⁾ 그러므로 종자와 싹의 관계(種生芽)만이 유일한 인과이다. 왜냐하면 종자와 싹은 실체이므로, 부모와 자식의 관계(母生子)는 인과가 아니다. 왜냐하면 부모와 자식은 실체가 아니므로, 그러므로 환생(投胎)과 윤회(輪廻)만이 유일한 사실이자 유일한 연속성이다. “母生子”는 허상이며 불연속성일 뿐이다.⁴⁰⁾ 굳이 熊十力적인 표현을 빌어 그의 오류를 교정하자면 마땅히 “血生子”가 되어야 한다.⁴¹⁾ 그래야 불연속성이 연속성으로 전화된다.

과연 여기서 누구의 이론이 연속이고 누구의 이론이 불연속인가? 우리는 일단 이러한 질문 앞에서 자신의 신념에 근거하여 어느 일방의 손을 들어주는 조급성으로부터 가능한 한 가장 멀리 떨어져야 한다. 이러한 학적 거리를 최대한 유지하면서 아직 고려에 넣지 못한 또 하나의 중요한 문제를 검토해야 한다. 이 두 사람의 이론이 공히 이원적으로 단절되지 않는 연속성의 확보에 있었다는 점을 인정한다면, 이제 남은 일은 두 사람 사이에 결정적인 분기를 이루는 인과의 동시성(俱有) 혹은 비동시성(別有)의 내면 구조를 면밀히 검토하는 작업이다.

38) 廢名, 위의 글, 위의 책, 242면.

39) 廢名, 위의 글, 위의 책, 242면.

40) 廢名, <體與用>, 위의 책, 243면.

41) “照汝之意亦應是血生子, 非母生子也.”(廢名, <阿賴耶識論>)

3) 매개연관의 문제

앞서 熊十力은 대승유종, 특히 아상가 학파의 오류를 다음과 같이 지적한 적이 있다. 즉 현행의 원인으로 종자를 설정함으로써, 다시 말해 종자에 능산자(能生)의 지위를 현행에 소산자(所生)의 지위를 부여함으로써 결과적으로 세계가 이원적으로 분리되고 말았다는 것이다. 그러면 熊十力은 대승유종적인 이원화의 오류에 대해 어떤 식의 대안을 가지고 있었을까? 다시 말해 熊十力이 논리적으로 본질계의 존재를 요청하지 않을 수 없었기 때문에⁴²⁾ 그의 구도 역시 본질계(體)와 현상계(用)의 구분이 불가피했을 터인데, 그래서 형식상 대승유종의 그것과 같은 구도를 띠고 있을 터인데, 대승유종 식의 오류를 피해가면서 이 두 세계를 일원적으로 매개할 수 있는 방안은 무엇이었을까?

앞서 거론한 것처럼 熊十力은 이 방안의 기초작업으로 우주 자체에 능활성(能活性)을 부여했다. 다시 말해 본체를 끝없이 지속(相續不已)하는 모든 운동의 중심(能變)이자 변화의 원동력(恒轉)으로 상정했던 것이다. 그러나 운동 양상의 차원에서 이 일원적 중심은 이원화의 계기를 자체적으로 함장하고 있다. 그 하나는 수렴하고 응축하고 회집하는 세력(翕)인데, 이 세력은 마치 텅 빈 공간을 극히 작은 미립자들이 뱅뱅히 맴도는 형태의 운동을 반복한다. 이러한 형태의 운동을 통해 세계의 물질성(形)과 다양성(萬殊)이 설명된다. 이러한 “翕”의 운동이 일어남과 동시에 발산하고 분산하고 확산하는 또 하나의 세력(闢)이 일어나게 되는데, 이 세력은 “翕”이 만들어낸 미립자 사이사이를 스며들어 각각의 미립자를 보이지 않는 전체로 묶어주는 역할을 수행한다. 그래서 이 “闢”의 세력을 통해 물질성을 통어하고 주재하는 불가시적인 원리(形而上 또는 神)와 이 원리의 통일성(一理)이 설명된다. 여기

42) 熊十力, 《新唯識論》 卷上, 50면.

서 “關”의 세력은 “翁”이 운동한 권역의 한도 내에서 자신의 운동을 일으킬 수 있다는 의미에서, 다시 말해 시간적으로 “翁”이 일어난 이후 “關”이 일어난다는 의미에서 두 세력은 논리상 비동시적이라 할 수 있다. 그러나 “關”은 가시적인 실물(實物)이 아니라는 의미에서, 다시 말해 “翁”의 세력 사이사이에 혼일(混一)적으로 스며들어 있다는 의미에서 이 두 세력은 동시적인 것이다.⁴³⁾

이러한 이론적 틀을 통해 熊十力은 대승유종의 이원화를 해결할 수 있다고 생각한다. 대승유종에서의 “원인-결과”, “종자-현행”, “능산자-소산자”라는 이분법이 자신의 이론 체계에서는 활활발랄한 두 운동의 계기(翁關)가 규정할 수 없는 전체성(全體大用) 속에서 끝없는 변화를 지속하는(成變) 하나의 다이내믹한 시스템으로 변모된다는 것이다. 그리고 이러한 시스템이야말로 진정한 일원(一元)이요 연속(連續)이요 정체(整體)라는 것이다. 이러한 熊十力の 이론적 변형에는 일원과 다원, 연속과 불연속이라는 쟁점의 그늘에 가려 자칫 간과해 버릴 수도 있는, 그러나 아주 중요한 문제가 투입되어 있다. 그는 지금 대승유종 이론의 원인과 결과, 종자와 현행, 능산자와 소산자 사이에 은밀히 내포된 권력성—비록 창조의 형이상학에서처럼 외부적 원동자(創造主)를 명시적으로 상정하지 않는다 할 지라도 결과적으로는 내부적 원동자의 역할이 그것에 근사해지고 만다는 의미에서의—을 담화(淡化) 내지 소거(消去)하는데 문제의식을 집중시키고 있는 것처럼 보인다. 이 담화 내지 소거가 어떻게 가능한가?

熊十力은 이 모든 것이 우주의 능활성이라는 전제에 이미 다 갖추어져 있다고 생각한다. 우주는 변화유행 자체이나 이 움직임의 세력은 잠재적으로 드러나지 않는(隱) 불가시성(神)이다. 가시적인 세계(形)는 이 잠재적으로 드러나지 않는 불가시성이 단지 가시적으로 현상(顯)된

43) 熊十力, 위의 책, 卷中 71면.

것일 뿐이다. 여기서 熊十力은 종자와 현행의 관계를 능산(能)과 소산(所)의 관계에서 드러나지 않는 것(隱)과 드러난 것(顯)의 관계로 전환시킨다. 종자는 생산의 주체가 아니라 단지 드러나지 않는 잠재성일 뿐이다. 현행은 종자의 산물이 아니라 단지 변화유행하는 우주의 세력이 드러난 것일 뿐이다. 이러한 관계의 전환을 통해 熊十力은 대승유종의 이원성을 일원성으로 전환될 수 있다고 믿는다. 왜냐하면 유일한 실체는 변화유행의 계기(化幾)일 뿐이고 종자니 현행이니 하는 것은 단지 이 세력의 두 양상(象) 내지 흔적(迹)에 불과한 것이기 때문이다. 그러므로 드러난 것은 드러나지 않은 것의 흔적(迹)일 뿐이고, 드러나지 않은 것은 드러난 것의 본체(本)일 뿐이다.⁴⁴⁾ 이러한 전환을 통해 熊十力은 종자가 갖는 특권을 무력화시키고, 동시에 현행을 허상에 불과한 것일 뿐이라는, 그래서 늘 부정되어야 할 대상일 뿐이라는 저간의 불명예로부터 복권시킨다. 왜냐하면 이 양자는 변화유행하는 우주(本체)의 두 양상 내지 흔적에 불과할 뿐이기 때문이다. 여기서 불가의 영겁회귀(輪廻)나 현실에 대한 부정성(금욕주의)은 아무런 의미를 갖지 못한다.

여기서 熊十力을 대표하는 하나의 모토, 즉 “체용불이(體用不二)”의 철학이 나온다. “用”이란 작용 또는 공용(功用)이라 불리운다. 여기서의 작용이나 공용 자체는 단지 일종의 움직임의 세력일 뿐 실제성이나 연장성(固定性)을 갖추고 있는 것이 아니다. 바꾸어 말하자면 작용이란 근본적으로 스스로의 실체성(自性)을 가지고 있지 않다는 것이다. 실체성을 가진다고 한다면 실제로 독립적으로 존재하는 어떤 것이 되고 만다. 그러므로 작용 밖에서 다시 어떤 본체를 찾아서는 안된다. “體”란 “用”에 대한 상대적 명칭이다. 그러나 “體”는 그 자신을 다양한 현상(分殊)의 중심(大用)으로 온전히 드러낸다. 그런 까닭에 그것을 “用”의

44) 熊十力, 위의 책, 卷中 51면.

본체라 말한다. 이는 절대로 “用”의 밖에 초월의 형태로 존재하는 유일자가 아니다. “體”는 곧 “用”의 본체이기 때문에 “用”을 떠나 “體”를 추구해서는 안된다.⁴⁵⁾ 이것은 熊十力의 사색이 도달하는 결론이다.

한편 廢名은 어떠했을까? 여기서 우리는 언젠가 廢名이 熊十力에게 던졌던 비판, 그러니까 熊十力은 초월(超越)의 진정한 의미를, 귀신(鬼神)의 진정한 의미를, 중도(中道)의 진정한 의미를 이해하지 못하고 있다는 그 비판의 의미를 다시금 생각해 볼 필요가 있다. 廢名の 이 비판은 여기서는 이런 식으로 전환될 수 있다. 즉 귀신(鬼神)은 불생불멸(不生不滅)의 실체로 그냥 존재하는 것일 뿐인데, 왜 굳이 이것을 인정하지 않고 불필요하게 어떻게 존재하느냐를 묻느냐는 것이다. 熊十力은 이 어떻게 존재하느냐를 문제삼음으로써, 다시 말해 귀(鬼)와 신(神)의 개별적인 존재방식을 문제삼음으로써 오히려 이원화의 오류에 빠지고 말았다는 것이다. 전통적인 관점에서 귀(鬼)나 백(魄)은 수렴의 세력을, 신(神)이나 혼(魂)은 확산의 세력을 의미하는 것인데, 熊十力은 이러한 관점에 근거하여 ‘어떻게’를 문제삼은 끝에 결국 수렴의 세력과 확산의 세력이 상호변화의 운동을 지속한다는(翕關成變) 이론을 제기하게 되었다는 것이다. 그러나 廢名이 보기에 어떻게 존재하느냐를 문제삼는다면 熊十力처럼 “생성(生)”이라는 또 하나의 망상에 집착할 수밖에 없다는 것이다. 그의 관점에서 생성(生)이란 결국 시간성의 문제에 집착한다는 것을 의미할 뿐이고, 이 집착은 곧 능산자(能生)의 선재성(先在性)과 소산자(所生)의 연후성(然後性)을 의미할 뿐이고, 이는 곧 세계에 대한 이원적인 잣대일 뿐이라는 것이다. 그러므로 廢名の 관점에서 시작도 없고(無始) 끝도 없이(無終 즉 輪廻) 그저 하나로서(一合相) 그냥 존재할 뿐인 이 진리(這一個東西)를 인정하면 되지, 그리고 이 진리(種子)로부터 다양한 작용(植物)이 자라나고(長起) 이 작용으로

45) 熊十力, 위의 책, 卷中 1-2면.

부터 또 진리가 결성(結成)된다는 사실을 인정하면 되지 이 외에 무슨 운동이니 변화니 생성이니 하는 것을 문제삼느냐는 것이다.⁴⁶⁾

여기서 “果俱有”의 해석에서 문제가 되었던 “母生子”의 관점이 다시 문제가 된다. 廢名이 보기에 이처럼 생성(生)을 상징할 경우 기본적으로 두 가지 오류를 내포할 수 밖에 없다는 것이다. 그 하나는 이 관점에 근거할 경우 끝없는 생성의 순환(無窮)을 돌파하는 계기가 부재할 수 밖에 없다는 것이다. 만약 감이라는 물(物)이 을이라는 물을 생성했다고 했다고 한다면, 그러면 감은 어디서 왔는가라는 질문을 제기해야만 戲論(prapañca)에 빠지지 않을 수 있다. 이는 세간의 계란과 닭의 논쟁의 재판이다. 계란은 어디서 왔는가? 닭이 나온 것이다. 그러면 닭은 어디에서 왔는가? 계란이 부화해서 생겨난 것이다. 그러면 계란이 먼저인가 닭이 먼저인가? 생성(生)의 관점에서는 이 순환을 돌파할 어떠한 계기도 내포하지 않는다는 것이다. 그래서 無限遡及(anavasthā)의 오류(無窮過)가 생긴다. 다른 하나의 오류는 인과적 결정성이 부재(不定過)하다는 것이다. 감이라는 물이 을이라는 물을 생성한다고 세간에서 말하는데, 이러한 관점에서는 감이 을의 생성을 결정할 수 없다. 예를 들어 진흙과 물이 결합하여 하나의 병(瓶)이 만들어졌다고 하는 세간의 관점을 일단 인정하자. 그러나 정작 진흙과 물은 병의 생성을 결정할 수 없다. 다시 말해 이는 진흙과 물이 병과 아무런 관계가 없다는 것을 의미한다. 세상에는 진흙과 물이 있을 수 있다. 그러나 세상에 병이란 실체는 존재하지 않는다. 그런데도 어떻게 진흙과 물이 병을 생성했다고 할 수 있겠는가? 그러므로 세간의 “생성(生)”의 관념에

46) “道理是不生不滅! 事實是有; 再說, 只能說有之相, 不應文怎麼有. 汝正是問怎麼有, 於是汝答曰<生>, 汝不知汝是妄想, 非事實也. 菩薩的話, 只說穀麥, 說穀麥種子, 說的是這一個東西, 世人的話則是兩個東西, 即能生與所生. 一株植物是諸多種子, 諸多種子是一株植物, 由種子長起一株植物, 由一株植物又結成種子, 若輪之旋環無始, 佛教所說的輪迴便是這個意思.”(廢名, 《阿賴耶識論》)

따를 경우 세계는 성립할 수 없다. 왜냐하면 결정성이 없기 때문이다. 세계가 생성하고 난 뒤에 존재한다는 것(生而後有)은 어불성설이다. 세계 자체를 이미 긍정한 마당에, 다시 말해 이미 존재한다는 사실을 긍정한 마당에 생성이 무슨 소용에 닿겠는가? 세간에서 말하는 생성이란 근본적으로 하나의 우연일 뿐이다. 여기에는 어떠한 이치도 존재하지 않는다.⁴⁷⁾

그러므로 廢名의 관점에서 세계는 본시 존재할 뿐이다. 그는 이처럼 명백한 사실이 기원이라는 문제 자체를 능히 무화시킬 수 있다고 생각한다. 세계는 본시 존재할 뿐이므로, 다시 말해 생성의 관념이 부재하므로 태초란 것은 아예 성립하지도 않는다는 것이다.(無始) 그래서 그는 종자를 최초의 시작으로 보고 나무를 종말로 보는 관점을 허락하지 않는다. 종자가 곧 나무인 까닭에 본래 태초란 성립할 수 없다.⁴⁸⁾ 그런데도 熊十力은 “태초에 흙(翕)이 있고, 또 태초에 이미 벽(闢)이 있었다.”는 전제를 설정함으로써 진리를 왜곡하고 있다는 것이다.⁴⁹⁾ 여기서 廢名이 결정적으로 생성(生)을 존재(有)의 법칙 속으로 포섭하고 있음이 드러난다.⁵⁰⁾ 이 때의 존재의 법칙이란 자아성도 소멸하고(無我) 대상성도 소멸하는(無相) 무념무아의 총체적 망각(空) 혹은 총체적 단절

47) “怎麼說無窮過呢？汝說物生物，由甲物生出乙物來，則甲物又是怎麼來的呢？追問下去，能非戲談。所以鄉下人說笑談便有，鷄蛋是怎麼來的？鷄生的。鷄是怎麼來的？蛋孵的。還是先有蛋還是先有鷄呢？於是——一開而散，說了一個大笑話。物生物，甲物生乙物，便要問甲物是怎麼來的。雖有言說而等於一句白話。是無窮過。怎麼墮不定過呢？甲物生乙物，然而，就世間的觀念。從甲物不能決定有乙物。龍樹說，泥水和合而生瓶，但從泥與水不能決定有瓶生。即是說泥水與瓶沒有關係。天下可以有泥水，而天下可以沒有瓶，怎麼說泥水生瓶呢？……怎麼叫做<生>呢？生者必有因果的關係，如種必生芽。所以照世人的<生>，世界便不成世界，因為不定。世界是生而後有，(須知這句話是多麼不通！既肯定世界，則世界已有，生何用?)而生不定，是世人之生根本上是一個偶然，還談什麼道理。”(廢名, 위의 글)

48) “世界是有，故<無始>，我們不能說種子為始，而以樹終之。總之是無始，本來是無始。”(廢名, 위의 글)

49) “熊十力先生在其著作裏釋無始為泰初，未免不識佛義。”(廢名, 위의 글)

50) “世界是有，固無所謂生，生者有之法則耳，非生而後有也。”(廢名, 위의 글)

(種子滅)의 상태를 일컫는다. 또 다른 말로 이는 진여(眞如)라 불리운다.⁵¹⁾ 이것은 정적(靜)의 바다이다. 어떠한 바람의 자극과 파도의 출렁임(動)도 금새 부재의 상태로 소멸시키고 마는 그런 고요(靜)의 바다이다. 이처럼 廢名은 체용(體用)의 관계를 불가의 전통적 메타포를 빌어 바다(體)와 파도(用)의 관계로 설명한다.⁵²⁾ 이 점에서 그는 熊十力과 구분되지 않는다. 그러나 이 두 사람의 체용관에는 본질적인 차이가 있다. 누차 언급한 대로 熊十力は 바다 자체를 거대한 움직임의 전체(功能)로 본다. 그에게서 생성(翕)하고 잠복(闕)하는 파도의 운동은 이 움직임의 전체 속에서 이루어진다. 그리고 이 운동에 있어서 바람의 자극(習氣)은 필연적인 것이다. 이에 반해 廢名은 바다 자체를 고요한 전체(眞如 혹은 阿賴耶識)로 본다. 그에게서 파도의 생성(現行的 生起)은 고요함의 전체 속에서 이루어진다. 그의 파도는 언제나 정적 속으로 회귀해야 운명으로서의 파도이다. 여기서 바람의 자극(五蘊 즉 色受想行識)은 필요악일 뿐이다.

그러나 고요함(靜) 속에서 어떻게 파도의 격랑(動)이 생겨날 수 있을까? 어쨌든 廢名은 이제 이 방식을 제시하지 않으면 안될 지경에 이르게 된다. 불가피하게도 廢名은 이 생기(生起)의 방식을—자신이 비판하고자 했던 熊十力の 용어와 동일한—“顯現(abhāsa, pratibhāsa, prakhyāna)”이라고 말한다. 진여가 현현하여 일체 만물이 된다는 것이다. 그리고 그 자신도 용어의 동일성을 인식했던지 이러한 불가피성이 熊十力과 동일한 결론에 도달하는 것은 아니라고 강변한다.⁵³⁾ 우리가

-
- 51) “無我無相故眼耳鼻舌身意空。空故種子滅，於是阿賴耶識斷。阿賴耶識斷，卽種子心斷，於是心不是生起的心，不在因果之中，便是〈眞如〉。”(廢名, 위의 글)
- 52) “眼識耳識鼻識舌識身識意識都如水流之波，而阿賴耶識如水流。波有是不興，而水則無時不流，故我們可以不見物不聞聲不追念過去如熟寐無夢的時候，而我們的心則無時不在。”(廢名, 위의 글)
- 53) “用熊十力先生的話正是〈眞如顯現爲一切法〉。我極力避免說熊先生不是，自己把正面的意思說出來便罷了。”(廢名, 위의 글)

보기에도 “현현”이라는 방식, 즉 세계를 드러나지 않은 것(隱)과 드러나는 것(顯)의 관계로 보는 방식에 있어서는 廢名이나 熊十力이 전혀 구분되지 않는 것처럼 보인다. 그러나 廢名은 이 말이 야기할 수 있는 오해를 인식했던지 다음과 같은 점을 명확히 해 둔다. “드러나지 않은 것(隱)은 원인(因)이고, 드러난 것(顯)은 결과(果)이다.”⁵⁴⁾ 그리고 이러한 입장을 밝힌 글의 후기(後記)에서 熊十力과의 차별성을 더더욱 부각시키려는 듯 다음과 같은 말을 덧붙인다. “이렇게 해야만 인과의 이치가 드러난다. 생성(生)은 인과이다. 생성은 종자가 싹을 틔우는 것(種生芽)과 같다.”⁵⁵⁾

여기서 우리는 廢名이 추구하는 논리의 종착점(至極)을 본다. 논리가 자신이 이룩한 경계의 최대치까지 나아가 자신의 본성을 소진시킬 때 이제 그것은 신념에 힘입지 않을 수 없게 된다. 그래서 廢名은 논리가 지극에 이르면 종교가 된다고 말한다.⁵⁶⁾ 그럼으로써 이제 廢名은 논리의 영역을 넘어(超越) 신비의 영역(幻術)으로 나아가게 된다. 이 영역에서는 존재와 부재의 모든 경계가 소멸하고 가고 옴, 시초와 종말의 모든 구별이 무화된다. 이것이야말로 윤회(輪廻)의 참된 의미이다.⁵⁷⁾ 廢名은 이것이야말로 막힘이 없으면서도 미치지 않음이 없는 변화(神通變化)의 이치라고 말한다. 이러한 이치에 통달할 때에만 비로소 앞의 지극—儒家들이 방식(格物)을 알고 있었음에도 결국 이르지 못했던 (有未盡)—에 이를 수 있다고 말한다.(盡無有) 이것은 유자(儒者)들이

54) 廢名, <佛敎有宗說因果>, 위의 책, 241면.

55) 廢名, <“佛敎有宗說因果”書後>, 위의 책, 244면.

56) “宗教是理智之至極.”(廢名, <阿賴耶識論>)

57) “這樣說來, 事實好像是一件幻術, 你說有, 世界便在眼前, 而且大家在這裏受苦, 耶蘇爲我們背十字架, 蘇格拉底我們要他服毒, 你說幻, 眞個便一点實在的理由沒有, 反而有一個不相信的其實擺在當前, 說時遲那時快, 我們已是佛. 衆生受苦, 而實無有衆生. 無有衆生, 而又自作自受, 世界的差別, 即是輪廻, 便是這樣來的. 這樣來的, 而又可以到那裏去, 即時佛. 於是本無所從來, 去亦無所至.”(廢名, 위의 글)

말하는 것처럼 “생성(生化)”이 아니다. “생성하고 또 생성할 뿐이다.(生生不已)”고 한다면 신비의 의미를 제대로 이해하지 못하는 것이다. 이것은 그냥 “그대로 드러나는 것(示現)”일 뿐이다.⁵⁸⁾ 이는 廢名이 도달하는 마지막 결론이다. “세계는 본시 아무것도 함이 없이 그냥 드러날(示現) 뿐이다. 생성(生化)이 아니다.”⁵⁹⁾

4. 맺음말 : ‘儒佛之爭’의 문화사적 의미

“문화 보수주의”라는 하나의 기획이 佛家와 儒家라는 두 축 사이에서 일어나는 간섭·요청·배제·화해의 운동 속에서 성립되는 것이라면, 우리는 지금 熊十力과 廢名 간의 설전을 통해 이 두 축 사이에서 일어나는 배제의 측면을 주로 목격하고 있는 셈이다. 이 경우 儒家와 佛家 사이에 존재하는 근원적인 불화가 문제가 될 수 밖에 없게 된다. 이 때 관건으로 대두되는 것은 양자의 우주론이다. 위의 논의에 근거해 볼 때, 廢名の 우주는 정적(靜的)인데 반해 熊十力の 우주는 동적(動的)임이 금새 드러난다. 이 때 熊十力은 다음과 같은 이유에서 廢名에 비해 유리한 입장에 서게 된다. 만약 우주의 본질이 고요함(靜)이라면 눈 앞에 드러나는 현실(現象)의 생성을 가능하게 하는 움직임(動)의 계기는 무엇인가? 다시 말해 고요함에서 움직임으로의 이행이 어떻게 가능한가? 유일하게 가능하다면 외부적 동인을 설정하는 길 뿐일 터인데, 이는 종교적 신념의 빛 속에서 현실을 눈멀게 하고 또 총체적으로 망각시키게 하는 것이 아닌가? 이러한 망각을 통해 도달하는 화해란 총체적 단절의 또 다른 이름이 아닌가? 이러한 난국을 어떻게 벗어날 수 있을 것인가? 오히려 최종심급을 움직임으로 설정해야 하는

58) “熊十力先生再三說<生化>, 贊<生生不已>, 實在是熊先生不識幻義. 幻字就是示現的意思.”(廢名, 위의 글)

59) “世界本是示現, 不是生化.”(廢名, 위의 글)

것이 아닌가? 이러한 관점의 전환을 통해서야 비로소 존재와 생성이라는 문제가 동시에 해명될 수 있는 것이 아닌가? 다시 말해 존재의 본질은 움직임이고 바로 그러하기 때문에 외부적 동인을 요청하지 않고서도 자체적으로 생성을 설명할 수 있는 것이 아닌가? 원래 고요함에서 움직임에로의 이행은 불가능하지만 움직임에서 고요함에로의 이행은 가능한 것이 아닌가? 이러한 이행을 통해 능산자와 소산자라는 순환의 고리를 돌파할 수 있는 것이 아닌가? 그래서 이제 문제의 초점이 숨음(隱)과 드러남(顯)의 관계로 치환되는 것은 아닌가? 이러한 관계에서 움직임은 움직임 자체이고 고요함은 단지 움직임의 잠재(휴식) 상태에 불과한 것이 아닌가? 이것이야말로 종교적 신념에 의거하지 않고 이론적 일관성을 유지할 수 있는 유일한 방안이 아닌가?

그러나 보다 거시적인 관점에서 볼 때, 이 양자의 배제적 측면 이면에는 화해의 측면이 기본적으로 안받침되어 있다. 만약 우리가 이 양자의 배제적 측면을 王夫之가 자신의 당대를 횡행하고 있던 불교에 대해 보였던 적대감에 비교해 본다면, 이 화해의 측면은 더욱 두드러지게 나타난다. 이러한 화해적 측면은 양자의 쟁론 과정에서 조성되는 쟁점들을 문화사적 맥락에 세워보아도 마찬가지이다. 양자 간의 쟁론에서 쟁점이 되고 있는 일원성, 연속성, 매개연관의 문제는 “문화 보수주의”라는 근현대적 기획의 바탕이라 할 수 있는 것이다. 이 바탕은 근현대사의 전개과정에서 가일층 심화되는 “존재론적 거리”에 대한 치료적(therapeutic)인 성격을 띠고 있다. 儒家나 佛家가 공히 이 바탕의 회복을 주장하고 있다는 점에서, 그리고 이 바탕이 “계몽”과 “과학”이 요구하는 “인식론적 거리”의 대척점에서 있다는 점에서 이 양자는 상보적인 관계를 가진다고 말할 수 있다. 그리고 “구국(救亡)”이라는 현실적 수요는 이 양자의 상보성을 더욱 긴밀하게 만드는 계기를 제공했다고도 말할 수 있다.⁶⁰⁾

시대적 요청이라는 잣대만으로 이 양자의 입장을 평가해 보자면, 현

실을 향해 열려있는 각도와 폭의 차이를 지적할 수는 있을 것이다. 廢名의 불만대로 熊十力을 비롯한 “현대 신유가”는 분명 “과학”이나 “진화론”에 대해서 보다 열린 자세를 취하고 있었고, 바로 이런 자세가 “內聖外王”이라는 이율배반적인 주장으로 나타나게 된다. 이에 반해 廢名은 현실이 노정하는 거리를 신념으로 일시에 매꾸어 버리려 하거나 혹은 생멸문(生滅門)을 진여문(眞如門) 속으로 일거에 포회시켜 버리려 한다. 이 점에 있어서 廢名은 熊十力이 나아간 사유와 현실의 접점으로부터 한층 더 후퇴하고 있다고 말할 수 있다. 그리고 그 보다 약간 앞서 章炳麟에 의해 모색되었던 이원적 진략(俱分進化)조차도 따라잡지 못하고 있다고 말할 수 있다. 廢名을 포함한 “京派” 문학의 기본적인 정조, 이를테면 고요함, 청정함, 나른함, 초탈함 같은 것은 이런 맥락에서 보자면 자연스러운 귀결로 이해될 수 있다. 그리고 그의 당대가 드러내는 현실역사의 역동성 앞에서 짐짓 방관하듯 짐짓 초탈하듯 살았다는 세인들의 혐의스런 시선 역시 이런 맥락에서 이해될 수 있는 것이다. 현실세계 곳곳에 산재하는 균열과 단층을 인정하지 않고 일원성·연속성에 대한 신념으로 이를 봉합하기를 욕망할 때, 이 욕망은 맹목적 연속성 혹은—발터 벤야민(W. Benjamin)의 용어를 빌면—“사물화된 ‘역사적 연속성’”의 수준으로 타락하고 만다. 이러한 우려는 廢名을 비롯한 “京派”의 구성원들에 대해서 뿐만 아니라 “현대 신유가” 자체에 대해서도 일정 정도 적용될 수 있는 성질의 것이다. “문화 보수주의”가 이러한 아포리아를 벗어나기 위해서는 “다원적 일원” 혹은 “단절적 연속”이라는 수사학 속에 내장된 의미연관의 오류를 온전히 끌어안아야만 했던 것이다.

60) 이것의 극단적인 형태는 아마 國民黨에 의해 주도된 “新生活運動”일 것이다.