

## 새로운 불교학 연구의 지평을 위하여1)

조 성 택

(한국·고려대학교)

---

《요 약》

---

Contemporary Buddhist scholarship in Korea has been strongly affected by its origins in the Victorian era, when Western religious scholars sought to rationalize and historicize the study of religion. Modern Korean scholars, trained within the Western scholarly paradigm, share this prejudice which tends toward the rational. The result is a skewed understanding of Buddhism, emphasizing its philosophical and theoretical aspects at the expense of seemingly “irrational” religious elements based on the direct experience of meditation practice.

This paper seeks to look at the historical context in which modern Korean Buddhist scholarship had been shaped during the colonial period of Japan. Two case studies will be examined particularly in the light of post-colonial perspectives of Buddhist studies: the case of Jonghong Bak(1903-1976) and the case of Donghwa Gim(1902-1980), two pioneering scholars in the field of Buddhist studies. They share similarities as well as differences. Both were born and active at almost the same period, during which Korean peninsula experienced modernization forced upon by Japanese colonialism. And thus, the experience of colonialism and modernization brought them into conflict between tradition and modernity. Their responses, however, were different. Pak, originally trained in Western philosophy, especially German philosophy, wanted to study Korean Buddhism in the context of the so-called Korean Philosophy per se. He was motivated to seek for the national and cultural identity of Korea. And thus his scholarship on Korean Buddhism naturally led him to look for an original Korean Buddhism distinct from the Buddhism of India, China and Japan. On the other hand, Gim, who became a monk in his youth, later went to Japan for college where he was exposed to modern Buddhist scholarship. He was the first to introduce modern Buddhist scholarship to Korea, and since then, contemporary Korean Buddhist scholarship owes much to his contributions. Despite his contributions to contemporary Korean Buddhist scholarship, if we look at his efforts in the light of post-colonial perspective, his ideas need to be reevaluate.

---

1) 본고의 초고는 1999년 8월 17-19일에 한국에서 열린 “제 3회 한 민족 철학자 대회” 제 2 분과(세계철학사와 한국 철학의 위상)에서 발표된바 있다.

I-1. 이 글은 불교학 연구 방법에 관한 것이다. 불교학은 그 자체로서 인문학의 한 분야를 이루는 것이기도 하지만, 이 글에서는 그 범위를 불교 사상 연구로 한정하여 한국 철학의 한 외연(外延)으로서의 불교 연구와(박 종홍의 경우) 불교 사상에 관한 일반적 연구(김 동화의 경우)에 관해 각각 언급하고자 한다.

열암 박 종홍(1903~1976)과 뇌허 김 동화(1902~1980)는 해방 후 한국에서의 불교학 연구에 선구적 역할을 하였으며 두 사람의 학문적 성과는 지금까지도 한국 불교학계에 큰 영향력을 미치고 있다.

불교학 연구의 새로운 지평을 열기 위한 논의의 출발점으로서 두 사람의 학문을 문제삼는 것은 두 사람의 학문적 성과물의 결함을 지적하기 위한 것은 아니다. 오히려, 아직도 이들 두 사람의 업적을 뛰어 넘을만한 성과도 많이 없거니와 여전히 두 사람의 학문적 경향이 계속 되고 있는 한국 불교학 연구의 현재 위치를 반성하기 위한 참조점(reference point)으로서 두 사람의 불교학 연구를 문제삼고자 하는 것이다.

또한, 해방 후 지금까지 한국에서의 불교학 연구에 족적을 남긴 것은 비단 열암과 뇌허 두 사람만이 아닐진대 하필이면 이 두 사람만을 문제 삼는 데에는 몇 가지 이유가 있다. 두 사람은 사례별 연구(case study)에 적합한 몇 가지 공통점과 차이점이 있다. 두 사람은 비슷한 시기 - 서구와 주변 열강의 정치적 경제적 침탈이 본격적으로 시작되던 1902년과 1903년에 각각 태어나, 식민지 지식인으로서 전통과 근대 정신의 갈등을 경험하였으며 그러한 경험이 두 사람의 불교학 연구 태도에 큰 영향을 미치고 있다.

열암은 엄밀한 의미에 있어서 불교 학자라기보다 서양 철학자이자 한국 철학자이다. 열암의 학문 세계는 헤겔과 하이데거를 중심으로 한 근대 독일 철학이 그 주축을 이루고 있다. 하지만 열암 스스로가 자신의 ‘철학함’의 근본 동기가 “나의, 이 시대의, 이 사회의, 이 땅의, 이 현실적 존재 자체에 있다”<sup>2)</sup> 라고 밝히고 있듯이, 한국 철학의 체계화가 열암 학문의 최종 목적이었다. 따라서 열암에 있어서의 불교학 연구는 한국 철학의 한 외연으로서의 불교학 연구라 할 수 있다.

뇌허는 여러 가지 점에서 열암과 크게 대조된다. 열암이 어려서 유교전통의 한학(漢學)을 한 것과 대조적으로 뇌허는 어릴 때 출가하여 불교에 눈을 뜨게 되고, 청년기에는 일본으로 가서 당시 유럽에서 수입된 근대적 불교 연구 방법론을 배우게 된다. 열암이 한국 사상의 한 외연으로서 불교학 연구를 하였다면, 뇌허의 불교학 연구는 인도 및 동아시아를 포함하는 범 불교권 컨텍스트 내에서의 불교학 연구 일반이었으며 한국 불교에 대한 관심은 한국 불교를 범 불교권내에서 어떻게 자리 매김 할 것인가에 대한 것이었다.

그렇다면 열암과 뇌허, 혹은 이 두 사람으로 대표되는 불교학 연구를 비판하는 그 준거들은 무엇인가? 그 비판의 준거들은 곧 새로운 불교학 연구가 나아가야

2) 이 남영(1996), 23쪽에서 재인용.

할 지향점이기도 하다. 그것은 식민지 시대의 불교학을 극복하고, 탈 식민지 시대(post-colonial period)의 불교학 연구의 새로운 지평을 열기 위한 것이다.

열암과 뇌허가 전통의 극복과 조국 근대화라는 사명으로 받아들였던, 한국 전통 사상에 대한 근대적 연구 방법과 시각이 그 시작이 서양에서였다는 것은 재론할 필요가 없을 것이다. 불교에 대한 근대적 연구가 전통적인 불교 이해에 새로운 시각을 더해주고, 서양의 발달된 여러 인문과학 - 이를테면 문헌학, 철학, 신학, 언어학, 고고학, 종교학 등 - 과의 연관성 속에서 불교학의 영역이 보다 넓어지고 풍부해진 것은 사실이다. 하지만 근대적 불교 연구가 내포하고 있는 문제의식과 시각은 근본적으로 서양적 관점에서의 동양이라는 식민주의적 관점에서 출발하고 있다. Edward Said가 잘 지적하고 있듯이 서양의 동양관은 기본적으로 동양은 타자(他者)로서, 미지(未知)의, 신비(神秘)의 대상이고, 그래서 관심과 정복의 대상이라는 데서 출발하고 있다. 불교에의 접근 방식에도 그러한 동양관이 스며들어있다.<sup>3)</sup>

식민주의(colonialism)와 탈 식민주의(post-colonialism)라는 비교적 최근의 관점으로 민족에 대한 사명의식과 자부심으로 불교학을 하였던 두 사람의 학문을 조망하는 것은 온당치 못할지도 모른다. 하지만, 그것이 그들에게 책임을 묻기 위함이 아니고 한국 불교학의 새로운 지평을 열 출발점이 될 수 있다는 생각에서 감히 두 사람의 학문을 논의의 대상으로 삼는 것이다.

I-2. 본격적인 논의에 앞서 동양 사상의 정체성을 둘러싸고 최근까지 한국 철학계에서 제기 되어온 문제점을 몇 가지로 요약하고, 그에 대한 나의 견해를 밝힘으로써 논의의 대 전제로 삼고자 한다. 최근 약 10년 간 한국 철학의 개념 규정과 연구 방법을 둘러싸고 활발한 논의가 있어 왔다. 이는 근대 이후 계속 되어 온 서양 중심의 세계사와 그에 따른 서양 문화의 보편주의적 주류에 대한 반성과 우리 자신의 전통에 대한 새로운 자각과 관심이 한국에서 일어나고 있는 것이라고 생각한다. 특히 최근의 지구촌화(globalization) 경향은 한국의 문화적 정체성에 관한 위기감을 더욱 더 불러일으키고 우리의 전통에 대한 재해석과 새로운 이해를 더욱 촉구하고 있는 것 같다. 이런 가운데 한국 철학계에서 특히 문제가 되어 온 것은 동양의 전통 사상이자 한국 철학의 외연을 이루는 유학 및 불교학에 관한 연구 방법론이었다.<sup>4)</sup>

나는 동양 사상 연구 방법을 둘러싸고 제기 되는 많은 문제를 동양 근대화

3) 이에 관해서는 Said(1978) 참조. 비교적 최근의 저술로 불교학을 중심으로한 것으로는 Almond(1988) 참조. 또한 서양에서 본 동양 철학의 모습에 관해서는 심 재룡(1986), 319-342 쪽 참조.

4) 동양 사상 및 철학의 연구 방법에 관한 여러 논의를 묶은 책으로는 심 재룡(1986) 참조.

과정에 대한 “역사인식”에 관한 문제로 이해하고 있다. 이 글에서 다루고자 하는 불교학 연구에 관한 논의도 역사적 접근 방식을 취할 것이다. 열암 박 종홍과 너허 김 동화의 불교학 연구를 문제 삼는 것도 이 두 사람이 살았던 역사적 컨텍스트가 오늘날 우리에게 제기 되는 문제를 정확히 이해하는 데에 도움이 된다고 생각하기 때문이다.

#### I-2-1 동양 사상은 철학인가 아닌가?

나의 견해로는 이 문제는 실상 동양과 서양의 대립, 그리고 근세사에 있어서의 서양의 제국주의와 식민주의의 역사를 고스란히 반영하고 있는 문제로서, 이것은 동양 사상에 대한 개념 규정의 문제가 아니라 역사적 인식의 문제라고 본다. 지금까지 한국 철학계의 논의의 대강은 다음과 같다.

(1) 일부에서는(특히 서양 철학을 전공하는 사람들) 동양 사상은 오히려 종교 사상(불교의 경우)에 가까우며, 국가 체제 및 사회구조를 다룬다는 점에서 이데올로기적인 것이며(유학의 경우), 개인의 수신과 수양을 목적으로 한다는 점(불교, 유학 둘 다의 경우)에서 철학이 아니라고 생각한다. 이는 철학을 서양의 전유물로만 생각하든지 혹은 너무 좁은 의미의 철학만을 철학이라 생각하는 문제가 있다.

(2) 또 일부에서는 동양 사상에도 얼마든지 철학적일 수 있는 요소가 많으며, 따라서 철학적으로 탐구 될 수 있다고 생각한다. 합리적이며 타당성이 있는 주장이다. 그러나 이러한 주장이 문제가 되는 것은 “철학”에 대한 개념 정의의 문제이다. 여전히 철학을 서양적 개념 규정의 철학으로 생각하는 경우가 많다. 따라서 동양 철학을 하되 서양적 관점에서의 동양 철학을 하는 경우가 많다. 본 논문에서 주로 비판 될 내용이 바로 이 부류에 속하는 태도들로서 박 종홍과 김 동화가 이 부류에 속한다고 본다.

(3) 일부 보수적 동양 철학자들에게서 볼 수 있는 입장으로, 동양 사상은 도저히 서양의 잣대로서는 잴 수 없는 것으로 “동은 동, 서는 서일”뿐이라 주장한다. 심 재룡 교수의 분류에 따르면 소위 “훈장형”이 이에 속한다. 이러한 입장은 첫 번째의 일부 서양 철학자들의 태도와 마찬가지로 논의 할 가치조차도 없다고 본다.

동양 사상에 대한 철학적 연구를 둘러싼 여러 가지 논의는 위의 세 가지 정도로 분류 될 수 있을 것이다. 그러나, 첫 번째와 세 번째의 극단적 입장에 대해서는 이 글에서는 논외로 하겠다. 동양 사상에 대한 철학적 연구나 혹은 한국

철학의 외연으로서의 동양 사상에 대한 내 자신의 입장은 바로 두 번째로서 이를 비판적 관점에서 분석해 보고자 하는 것이 이 글의 목적이다.

I-2-2. 무엇을 한국 철학이라 하는가?

가장 포괄적이며 일반적인 개념 정의는 “한국에서의 한국인에 의한 철학”이라고 하는 것이다. 포괄적인 개념 규정인 만큼 별 다른 이견이 없는 것 같다. 그러나 한국 철학의 구체적 범위 혹은 한국 철학을 구성하는 외연이 무엇인가 하는 문제에 관해서는 여러 가지 논란이 있으며, 이러한 논란의 이면에는 “현실”과 “이론”의 괴리마저 엿보인다.

이명현 교수는 한국 철학의 한 외연으로서 “1920년부터 씨앗을 뿌리기 시작한 서양 철학의 열매들”을 포함시키고자 한다.<sup>5)</sup> 수궁이 가는 주장이다. 불교나 유학도 결국 원래는 외래 사상이었고 일정 기간의 수용과 동화의 과정을 통해 “우리 것”이 된 만큼, 서양 철학적 영향이라고 해서 한국 철학을 형성하는 한 외연이 될 수 없는 것은 아니기 때문이다. 그러나 이러한 당위론에도 불구하고 “한국 철학”이란 용어가 실제로 사용되는 용례를 보면 외래 사상으로서 한국 철학에 포함되는 것들은 결국 유교 불교 등 동양 사상뿐이다. 많은 사람들이 이렇게 사용하고, 또 한국 대학의 철학 교육 커리큘럼이 그렇게 되어 있다. 한국 철학 전공하면, 불교 아니면 유학이고, 혹은 동학사상이나 신 채호 등 근세 인물들에 대한 사상 연구이다. 서양 철학을 하는 사람들도 한국 철학에 대한 개념 규정을 할 때에 있어서는 “한국인에 의한, 한국에서의 철학”이라는 포괄적인 개념 규정을 하면서도 정작 한국인으로서, 한국에서 활동하고 있는 자신의 철학을 한국 철학이라고 생각하는 경우는 거의 없는 것 같다.

한국 철학에 대한 개념 규정이나 그 외연으로서의 범위에 관해 나로서도 뚜렷한 이론이 서 있는 것은 아니다. 유보적이고 잠정적이긴 하지만 한국 철학의 개념 규정과 범위에 관한 나 자신의 입장과 이 문제들과 관련하여 몇 가지 의문을 제기 함으로써 앞으로의 논의에 도움이 되었으면 한다.

I-2-3. 한국 철학의 외연과 관련한 나의 입장

우선 불교나 유교가 단순히 역사적으로 오래 되었기 때문에 한국의 전통 사상이 된 것이 아니라고 생각한다. 마찬가지로 서양 철학이 이 땅에 들어 온지 상당한 시간이 지난 만큼 한국 철학의 한 외연이 될 수 있다는 주장에도 동의할 수 없다. 외래 사상의 한국적 수용 문제는 단순히 시간의 장단 문제만은 아니기 때문이다. 예를 들어보자. 한국의 불교 철학사 기술에 있어 그 서두에 흔히 등장하는 것이 고구려의 승려 승랑이다. 승랑의 이제합명(二諦合明) 중도설(中道說)은 중관(中觀)철학에 대한 한국적 해석이었고, 그것은 중국에 역수입 되

5) 이명현(1986), 23쪽.

어 삼론학(三論學)의 성립에 결정적 영향을 미쳤다. 이는 불교가 한 반도에 들어 온지 100년만의 일이었다. 그렇다면, 열암 박 종홍 등 서양 철학 1세대가 활동한 1930년대부터 계산하여 앞으로 2030년이면, 예를 들어 칸트의 관념론에 대한 한국적 해석이 등장 할 수 있을 것인가? 비록 30년이 남은 상황이긴 하지만 지극히 회의적이다. 만일 나의 전망대로, 또 대부분의 사람들의 전망대로 회의적이라면 그것은 칸트의 철학을 구성하는 내용 때문인가 아니면 지금까지의 서양 철학 연구자들 가운데 승랑과 같은 천재가 없어서인가? 우리는 아직도 천재를 기다려야 하는가?

나는 여기서, 한국 철학의 외연과 관련하여 단순한 시간적 장단(長短)만이 아닌, 문화권이란 개념을 생각해 봐야 하지 않을까 하는 생각이 든다. 불교가 한국과는 다른 인도문화권의 산물이긴 하지만 그래도 한국이 속한 중국 문명권을 거쳤고, 불교가 중국에 수입되는 과정에서 지리적 문화적으로 중국 문화와 인도 문화의 가교 역할을 할 수 있는 중앙아시아와 중국에 와 있던 중앙아시아 이민자들의 역할이 있었기 때문이다. 불교가 중국에 전파되는 과정에서 서로 다른 두 문화권을 연결하는데 결정적 역할을 한 것이 쿠마라지바(Kumarajiva 鳩摩羅什) 등의 중앙아시아 승려들과 중앙아시아 계통의 이민자 후손들이었다. 이러한 역사적 사례들을 보면서 나는 “한국에서의, 한국인에 의한 철학”이라는 한국 철학에 대한 개념 규정을 다시 생각해 봐야 할 것 같은 생각이 든다. 한국 철학을 “한국인에 의한 한국에서의 철학”이라 규정 할 때, “한국인” 혹은 “한국” 등은 그리 간단한 개념이 아니다. 좀 더 역사적으로 많은 사례를 살펴보아야 할 것이다. 예를 들어, 쿠마라지바 등 중국에서 활동한 중앙아시아 계통의 서역승(西域僧)들과 중앙아시아 이민 후손들을 중국 불교 사상사에 포함시키는 것은 어떻게 정당화 될 수 있는가? 또한 “한국”이라는 지역 개념도 재고되어야 할 것이다. 다시 말해서 미국과 연변 등에서의 한민족들의 철학 연구 활동은 어떻게 봐야 할 것인가? 발해사가 한국 역사의 일부인 것처럼 해외 한인들과 그 후손들의 철학 활동은 한국 철학인가, 아닌가?

이상과 같은 질문들은 우리에게 한국 철학의 개념 규정에 관해 더 많은 논의가 있어야 한다는 것을 시사한다고 생각한다. 그러면 본 논문의 주제인 열암과 뇌허의 불교학 연구에 대한 비판적 논의를 시작하겠다.

## II. 박 종홍의 경우

박 종홍은 현대 한국 철학의 제 1세대로서, 한국 철학을 통사적으로 정리 해 보려는 그의 선구적 노력은 많은 성과를 낳았다. 이전에 전통 사상에 머물렀던 불교, 유학, 동학사상들을 철학적 관점에서 정리한 것도 그의 공적이 아닌가 한다. 이러한 업적에도 불구하고 지금의 관점에서 보면 그가 정립하려고 노력했던

한국 철학 사상의 연구 방법이나 태도에는 적지 않은 문제점이 발견되고 그것은 오늘날 한국 철학을 둘러싼 많은 문제점의 단초를 제공해주는 것이기도 하다.

박 종홍은 1958년에 발표한 “한국사상연구(韓國思想研究)에 관(關)한 서론적(序論的)인 구상(構想)”에서, 스스로 밝히고 있듯이 “... 한국(韓國) 사상연구(思想研究)는 어떠한 태도로 그리고 어떠한 범위에 있어서 다루어 질 것인가 ... ”<sup>6)</sup>하는 문제를 다루고 있다. 한국 사상의 개념 규정과 범위에 대해 그는 매우 포괄적인 입장을 취하고 있다. 즉 한국 사람의 사상은 한국 사상일 수밖에 없으며 한국 사람이 한국 사람으로 사는데서 한국 사상도 생겨났으며 또 문제도 삼게 된 것이라고 한다.<sup>7)</sup> 이러한 한국 사상의 개념규정에 따르면 한국 사상이란 결국 “한국에서의 한국인에 의한 사상”이다. 이러한 포괄적인 한국 사상의 개념 규정에도 불구하고 박 종홍이 한국 사상의 연구 범위로 삼는 것은 유교, 불교 등의 전통 사상과 비교적 근세에 가까운 실학, 동학사상 등으로 한정하고 있다. 이는 오늘날 한국의 일부 학자들이 “1920년부터 씨앗을 뿌리기 시작한 서양 철학의 열매들”을 한국 철학 사상의 한 외연으로 포함시키려는 것과는 대조적이다.

한편 박 종홍이 그의 논문에서 제시하고 있는 한국 사상의 연구 태도는 어떠한 것인가를 살펴보자. 박 종홍 자신이 스스로의 구상을 시론(試論) 정도로 한정하고 있듯이, 어떤 구체적 연구 방법이나 태도를 제시하고 있지는 않다. 하지만 그 자신의 단편적인 언급들을 재구성해 보면 박 종홍이 생각하고 있는 한국 사상의 연구 방법에 대해 어떤 윤곽을 잡을 수 있을 것이다.

우선 박 종홍은 한국 사상을 “한국의 특색 있는 사상”이라고 생각하고 있다. 박 종홍은 “미술이나 음악이 외국 사람으로서도 칭탄(稱歎)할 만한 그러한 수준의 것이 사실이라면 그를 만들었고 그 속에서 그와 더불어 생활한 한국 사람의 사상만이 유독 이렇다할 것이 없을 것인가”<sup>8)</sup>하고 스스로 자문하고 특색 있는 한국의 사상을 찾는 것이 한국 철학의 한 과제라고 생각하였다. 한국 불교 사상에 대해서도 박 종홍은 “우리는 이 지눌의 사상을 탐구 규명함으로써 한국 불교 사상이 어떤 점에 있어서 그의 특색을 발휘하고 있는가 밝혀질 것이 기대된다.”<sup>9)</sup>고 하여 다른 지역의 불교 사상과는 다른 특색을 찾는 것이 곧 한국 불교 연구의 과제이고 나아가 한국 철학의 과제라고 생각하였다. 한국 철학은 곧 한국적 특색을 찾는 것이란 그의 연구 방법론에 대한 이론적 근거로서 지역별로 상이한 언어를

6) 박 종홍 전집 IV(1982), 9-19쪽. 이하 박 종홍에 관한 인용은 특별한 지시가 없는한 “전집 IV.”으로 표시한다. 박 종홍은 이 논문 전편을 통해 사상과 철학을 특별히 구별하고 있지 않으며 거의 동의어처럼 사용하고 있다.

7) 전집IV, 9쪽.

8) 전집IV, 10쪽.

9) 전집IV, 14쪽.

들고 있다. 즉 그는 “한국 사람의 사고방식은 우리말의 구조가 이미 이를 제약하고 있다. … 사상을 그의 토대인 생활과 매개 연결시키는 몫을 하는 것이 곧 말이다.”<sup>10)</sup> 라고 하여 언어가 다르면 사상도 다를 수밖에 없다고 보았다.

그러나 특색을 통하여 한국 불교사상을 드러내려 했던 그의 방법론적 전제에 대해 다음과 같은 문제점을 지적할 수 있다.

1) 특색이란 것은 다른 것과 구분되는 것을 일컫는 동시에, 일정 기간 지속되는 현상을 말한다. 역사적 맥락 없이 돌발적으로 튀는 현상을 특색이라고 할 수는 없기 때문이다. 박 종홍은 승랑, 원측, 원효, 의천, 지눌 등의 사상을 연구함으로써 한국 불교의 특색을 귀납적으로 추론해 낼 수 있고, 나아가서는 한국 철학을 규명 할 수 있다고 보았던 것 같다. 그러나 승랑에서 원측, 원효 등을 거쳐 지눌에 이르는 한국 불교의 통사적 특징이란 것이 과연 박 종홍의 기대 혹은 그가 제시했던 대로 실재하는 것인가 하는 의문이 든다.

박 종홍은 불교사상을 포함하여, 한국 사상 일반의 통사적 특색 중의 하나를 “현세적인 복락”과 “미래세의 현세적 집약”으로 보고 있다.

현세적인 복락과 미래세의 현세적 집약은 오히려 한국 사상을 일관하는 밑받침으로서의 생활신조, 그리고 현세적인 집약의 심화는 선(禪) 사상(思想)에서 새로운 전개를 보게 된다.<sup>11)</sup>

선 사상이 현세적인 것이라는 점은 수긍이 갈 수도 있지만 선 사상이 한국인의 현세적 집약 경향을 어떻게 심화시키고 전개 시켰는지 의아스럽다. 또 “현세적 집약”의 구체적 내용이 무엇인지도 분명하지 않다.

2) 박 종홍은, 또 “교관(敎觀) 수행의 기치를 선명하게 드러내어 한국 불교의 전통적인 화쟁 정신을 선양한 것이 의천이다”<sup>12)</sup>라고 하지만, 한국 불교의 화쟁 정신이란 것이 원효로부터 지눌 그리고 조선에 이르기까지 면면히 내려오는 전통인가 하는 의문이 든다. 지눌에게서 원효에 대한 언급이 어디 있으며 신라 이후 원효를 자자 상승하는 법제자나 사상적 계승자가 누가 있었는지 의문이다.

3) 또한 박 종홍은 “한국 사람의 철학적 사색에 대한 소질과 역량은 불교 사상의 이론적 전개에서 드러난다”<sup>13)</sup>고 하면서 승랑, 원측, 원효 등 몇몇 인물들의 탁월함 혹은 독창적 견해(주로 중국의 동시대 인물들과 비교함으로써)를 드러냄으로써 한국인의 탁월한 철학적 사색 능력을 입증하려 하지만, 불교 전래로부터 지

10) 전집IV, 16-17쪽.

11) 전집IV, 142쪽.

12) 전집IV, 154쪽.

13) 전집IV, 206쪽.



늘 시대에 이르기까지 근 1,000년의 기간동안 중국 불교계에 영향을 미친 인물이 4-5명 정도라는 것은 오히려 한국 불교의 사상적 빈곤함을 드러내는 것에 다름 아니다. 아이러니컬하게도 이것은 박 종홍의 의도와는 반대로 한국 불교의 사상적 빈곤함을 역설적으로 드러내주는 결과 밖에 안 된다고 본다.

4) 더구나 박 종홍은 한국 불교의 특색을 규명한다고 하면서도 정작 특색을 드러낼 수 있는 중국, 인도 등의 불교와의 비교 연구에는 미치지 못하고 있다. 또 《대승기신론》에 대한 원효의 주석서를 통해 원효의 사상을 규명하고 있으나, 대부분의 경우 《대승기신론》 자체의 논의와 원효 자신의 사상을 구분하지 않고 있다. 《대승기신론》에 대한 원효의 주석서인 소위 해동소(海東疏)가 원효의 대표적 저술이긴 하지만, 원효 자신의 사상을 알기 위해서는 《대승기신론》에 대한 다른 주석서들과의 비교 연구가 필수적이다.

5) 박 종홍은 언어와 철학적 특색의 긴밀한 관련을 이야기함으로써 한국의 독자적인 사상이 있을 수밖에 없다고 주장한다. 그러나 당시 동아시아는 한문이라고 하는 공통된 지적 매개 언어가 있었기 때문에 박 종홍이 전제하듯 언어의 상이함이 한국 불교 사상의 특색을 보장해주고 있기보다는 오히려 동아시아를 하나의 지적 담론 공동체로 묶어주는 역할을 하고 있다.

6) 한국 전통 사상에 대한 박 종홍의 연구 태도에 일관하는 한 경향은 철저한 민족의식이다. 민족의식 그 자체가 나쁜 것은 아니지만 때로 지나치면 학문에 해가 될 때도 있다. 더구나 그의 논문에서 자주 드러나는 “우리도 서양 못지않은 그 무엇이 있다”라는 식의 어법은 민족적 자부심과 자존심의 표현이기도 하겠지만, 동시에 서양에 대한 열등감과 근대화에 대한 강박 관념이 잘 드러나는 대목이기도 하다. 이러한 경향은 비단 박 종홍의 경우만은 아니다. 해방 이후 70년대에 이르기까지 한국 지식인들의 글에서 흔히 드러나는 경향 중의 하나이다.

특색을 찾는 것을 한국 사상의 연구의 중요 목적으로 삼은 박 종홍의 태도는 사실 지금도 동양 사상을 연구하는 많은 동서양의 학자들이 가지고 있는 잘못된 태도라고 생각한다. 지역적 특색, 즉 한국 철학의 특색, 중국 철학의 특색, 일본 철학의 특색에서와 같은 국가 단위의 지역 개념은 실상 근대 이후의 개념이다. 정치적 의미의 국가 혹은 지역 개념은 전쟁의 역사와 더불어 오랜 개념이지만 문화적 단위로서의 국가 개념은 지극히 최근의 관심사이다. 원효가 한국 불교사상을 대표하는 것을 전제로 그를 통해 한국 불교를 연구하려 하지만 정작 원효 자신의 관심은 한국 불교에 한정 된 것이 아니라 당시 인도 및 동아시아의 범 불교권에서의 사상적 담론에 동참하는데 있었다고 보는 것이 더 역사적 사실에 가까

을 것이다. 따라서 원효나 지눌 등을 통해 한국 불교의 지역적 특색을 찾는 것은 어쩌면 가능한일이 아닐뿐 아니라 설사 있다하더라도 별 다른 의미를 우리에게 줄 수는 없다고 본다. 원효가 화쟁의 대상으로 삼았던 백가지쟁론(百家之諍論)의 백가(百家)는 중국을 포함한 동아시아 전체의 불교 사상의 담론 공동체를 가리키는 것이었다.

불교학에 있어 지역적 특색이 중요하지 않다는 말도 아니고 더구나 그러한 지역적 특색이 없다는 말이 아니다. 하지만 불교학에 있어 지역적 특색을 문제삼는 것은 애초에 불교를 지역학적 연구로 시작한 서양 학자들의 문제의식에서 비롯된 것이다. 한국의 동양학자들이 여전히 지역적 특색을 주된 연구 주제로 삼고 있다는 것은 동양학에 대한 서양 고유의 문제의식을 아무런 비판 없이 그대로 답습하고 있는 것이라고 본다.

### III. 김 동화의 경우

김 동화는 이 논문의 주제와 관련하여 또 다른 한 모델케이스이다. 박 종홍이 엄밀한 의미에 있어 불교 철학자가 아니면서 한국 철학의 한 외연으로서 한국 불교학을 연구 한데 비해, 김 동화는 불교학자이며 한국 불교에 국한하지 않고, 불교 사상 일반을 연구하였다. 이런 점에서 김 동화에 대한 비판은 한국 불교와 직접 관련하기보다는 한국에서의 불교학 연구 일반에 대한 비판이 될 것이다.

1954년 출판된 《불교학 개론》에서 김 동화는 불교학에 대한 개념 정의와 더불어 불교학 연구 방법론을 상당히 자세하게 거론하고 있다. 한국 불교학계에서 최초의 근대적 의미에서의 불교학 개론서이자 연구 지침서로서, 지금도 불교연구의 입문서로서 많이 읽히고 있는 책이라 할 수 있다. 김 동화의 학문적 배경이 그렇듯이 당시 일본의 불교학 연구 방법이나 업적을 많이 반영하고 있다.

메이지유신 이후 일본은 근대화 과정에서 유럽의 선진 문물을 많이 받아들였고, 학문분야도 예외가 아니었다. 동양의 근대화 과정에서 흔히 일어나는 동양 지식인들의 전통에 대한 회의와 부정은 일본의 경우도 예외는 아니었다. 서양의 과학 사상과 더불어 수입된 철학 사상들은 그들 자신의 전통을 미신 내지는 비과학적인 것으로 여겨 배격하는 그러한 움직임마저 있었다. 이러한 것 중의 하나가 바로 불교였다. 불교는 서양의 합리적, 과학적 사상에 비추어 비합리적 사상이었고 미신으로 치부되었다<sup>14)</sup>.

14) 실제로 이 당시 많은 사찰들이 폐쇄되었고 사찰에의 기부 행위마저 금지되어 스스로 문을 닫는 사찰도 많았다. 한편으로 한일 합방과 더불어 본격적으로 시작된 일본 불교의 한국 진출, 그리고 D. T. Suzuki 비롯한 일본 선불교의 서구 진출은 바로 이러한 일본 불교 자체의 어려운 처지를 극복하기 위한 한 자구책이었다고도 볼 수 있다. Sharf(1995), pp. 107-160 참조.

스스로 버린 불교에 대한 관심이 다시 일게 된 것은 유럽에서 역수입된 불교학의 영향이었다. 당시 영국과 프랑스를 중심으로 불교에 대한 관심이 크게 일어나고 있었다.<sup>15)</sup> 유럽의 당시 발달된 고전 언어학, 문헌학, 종교학, 철학 등에 의해 새롭게 해석된 불교는 이제 불교학으로 다시 일본 지식인의 관심을 끌기 시작하였다. 하지만 그 불교학은 서구적 관점에서 바라본 불교에 다름 아니다. Sueki Takehiro의 다음과 같은 언급은 근대 이후 동양 지식인들이 자신의 전통을 어떻게 바라보고 있었으며, 서구적 관점에서 재해석된 자신들의 전통을 다시 어떻게 받아들이게 되었는가를 잘 보여주고 있다.

인도 사상에는 극히 주지적, 이지적인 것이 보인다. 그 한 좋은 예로 초기 불교가 있다.

이 석가 재세 중의 불교를 보면 그것은 지금 우리들이 일본에서 보고 듣는 불교와는 상당히 다른 모습을 하고 있다. 일본 불교를 말하면 ... 정서와 직관을 주로 하는 것으로 합리성이 모자라서 불교라고 하면 무조건 반 합리적인 사상이라고 여기는 경향이 있는데, 불교가 합리적인 사상 체계라고 하면 대개의 사람들은 깜짝 놀라는 것이다.<sup>16)</sup>

Sueki Takehiro가 말하는 “초기 불교의 합리성”이란 것은 사실은 빅토리아 시대의 영국 불교학의 관점으로 당시 유행하였던 역사주의적 관점과 이성주의적 관점에 의해 재구성된 불교에 불과한 것이다.<sup>17)</sup> 일본의 근대적 불교학 연구에서 불교와 불교학을 합리성과 이성주의적 관점에서 구분하고, 불교학의 대 전제로서 이성에 의한 객관적 진리를 내세우는 것은 당시 유럽 불교학의 영향이다.

김 동화의 불교학 연구의 출발점은 바로 이러한 근대이후의 일본 불교학계의 불교에 대한 태도이다. 불교에 대한 철학적 연구가 가능하다고 주장하는 그 이면에도 바로 이러한 전제가 깔려 있다. 김 동화는 그의 《佛敎學概論》에서 불교 연구의 분야를 종교적, 철학적, 윤리적 연구의 세 분야로 나누고, 불교의 철학적 연구분야에서 헤탈론 등의 실천 이론들을 제외시키고 있다.<sup>18)</sup>

15) 영국은 파알리 경전을 중심 한 초기 불교가 주류를 이루었고, 프랑스 역시 자신이 식민시장으로 관심을 가지고 있던 중국불교, 그리고 이태리는 티베트 불교에 관심을 가지고 있었다. Almond 앞의 책 참조.

16) 東洋の 合理思想(講談社, 1970), 24頁.

17) 불교학의 이성주의적 접근 방법에 관한 비판과, 빅토리아 시대의 영국 학자들에 의한 초기 불교 이해의 문제에 관해서는 조 성택(2002) 참조.

18) 김 동화는 그의 《불교학 개론》에서 불교 연구의 분야를 다음과 같이 나누고 있다.

1. 依佛之敎> 佛寶> 敎主論> 종교적> 離苦得樂> 美> 情> 經藏> 定學> 信
2. 佛陀即敎> 法寶> 眞理> 철학적> 轉迷開悟> 眞> 知> 論藏> 慧學> 解
3. 成佛之敎> 僧寶> 倫理> 윤리적> 止惡修善> 善> 意> 律藏> 戒> 行 [《불교학 개론》 제 7쪽 참조]

“... 불타론과 해탈론은 모다(sic.) 종교적 주관적이요 실천적인 이론임에 대하여 ... 법보론으로서의 진리론 이라고 하는 것은 주로 객관적인 철학적 진리를 의미하는 것이다. ... 주관은 주관이로되 그것은 단순한 주관이 아니다. 철학적 대상으로서의 주관 즉 객관화된 주관이다. 만약 불교를 단순한 종교로만 본다면 이 법보론은 기실 불필요한 이론일 것이다. 그럼에도 불구하고 실지에 있어서 불교의 이론은 여사한 진리에 관한 이론이 주가 되어 있어 이것이 불교가 다른 종교로 더부로(sic.) 매우 상이한 점이다.<sup>19)</sup>

여기서 김 동화가 철학적 연구의 전제로서 내세우는 소위 “객관적인 철학적 진리”이란 것이 문제가 된다. 객관적 진리만이 철학적 연구의 대상이 되기 때문에, 해탈 등의 깨달음에 의한 “내적 경험”이란 것은 불교의 철학적 연구에서 제외된다는 것이다. 실제로 이러한 태도는 오늘날의 불교학자들에게서도 많이 보이는 태도이다. 예를 들어 신 오현은 “원효 철학의 현대적 조명”이란 논문에서 다음과 같이 언급한다.

물론 우리의 논의는 철두철미 철학적이하고자 하기 때문에 연기론을 취급할 수 없었고, 따라서 자유 상실과 자유 회복과정을 발생적 인과적으로 규명할 수 없었다. 그것은 사실의 문제이며 수도의 문제로서, 철학적 분석. 해명의 한계를 벗어나 있기 때문이다.<sup>20)</sup>

19) 김 동화(1954), 90쪽.

20) 신 오현(1994), 174쪽.

또한 신 오현은 “원효의 경우 그가 사용하고 있는 술어들이 형이상학적 개념이기 때문에 철두철미 철학적이며 따라서 철학적 접근만이 원효의 불교 사상을 제대로 이해하는 것”이라 단언하고 있는데, 이는 원효에 대한 오해임과 동시에 불교에 대한 오해이다. 이러한 태도의 근본에는 수행 등은 철학적 연구 대상이 될 수 없다고 하는 전제가 깔려 있다. 수행 등을 철학적 연구 대상이 될 수 없다고 보는 것은 비단 신오현의 경우만은 아닐 것이다.

또 신 오현은 그의 논문 73쪽에서 “철학적 인식의 원천은 주체적 체험이다. ... 그러나 주체적 체험이 상대적인 주관성을 넘어서는 선형적 보편성을 갖는다는 점에서 앞에서 언급한 [불교적] 지혜와 구별되어야 한다”고 한다. 하지만 내가 볼 때 신 오현은 ‘불교적 지혜’를 잘못 알고 있다. 뿐 아니라 주체적 체험이 (상대적인) 객관성을 갖게 된 것은 지각 주체로부터 대상을 추상화함으로써 지각 대상을 강조하는 것이다. 신 오현이 말하는 “선형적 보편성”이라는 것이 무엇인가? 그가 비판하듯이 서양 철학의 한 이데올로기는 아닌가? 오히려 지향해야 하는 것은 “주객의 합일”이라고 본다. 그것을 지혜라 부르든, 순수 경험이라 부르든, 선형적 보편이라 하든 상관없다. 어차피 철학적 술어는 그 오랜 역사만큼이나 이데올로기적이며, 한 개념규정이 스스로를 폐쇄해버리는 자기 구속성/자기 폐쇄성이 있기 마련이다. 예를 들어 내가 주객 합일의 상태를 “순수 경험”이라 부르기로 한다면, 그것은 현상학에서의 “순수경험”과는 구별되는 철학적 용어로 쓰일 수도 있다. 어차피 용어 자체의 semantics가 용어를 개념 규정하는 것은 아니기 때문이다.

한편 불교의 이론적/교리적 혹은 철학적 연구에 있어 “수행/실천”의 중요성에 관해서 줄고

소위 불교를 철학적으로 접근하려는 많은 사람들에게서 발견되는 오류가 바로, “수행”이나 “깨달음”이라고 하는 내적 경험을 배제하려는 태도이다. 이러한 태도의 근본에는, 의식적이든 무의식적이든, 서양 철학적 개념의 철학만을 철학이라고 하는 전제가 깔려있다. 서양 철학에서 객관적 진리라고 하는 것은 이성 에 의해 파악되는 진리로서, 지각주체로부터 대상을 추상화함으로써 지각 대상을 강조하는 것이다. 한편 불교는 진리를 파악하는 인간 인식의 능력을 이성으로 한정시키지 않는다. 불교적 관점으로 보면 인간의 인식(認識)에는 다양한 수준과 단계가 있다. 서양 철학적 관점에서의 이성이라고 하는 것은 불교적 관점에서 보면 주로 제 6식과 7식의 활동을 가르키며 인식의 선형적 보편성 등을 지칭할 때에는 제8 아뢰야식의 일부 활동 양상과 중첩되는 정도이다.

명상적 체험에 기초한 불교에서의 다양한 인식의 단계는 곧 실재의 다층적 구조(hierarchy)를 의미하기도 한다. 불교에서의 수행이란 실재를 파악하는 인식의 수준의 변화를 말하는 것이다. 인식의 수준 혹은 단계에 따라 그에 상응하는 실재가 전개되는 것이다. 두 가지 진리라고 하는 승의제와 세속제는 실재의 수준을 두 단계로 상정하고 있다기 보다는 오히려 승의와 세속적 진리 사이의 다양한 실재에 대한 경험을 무지개의 스택트럼처럼 무한대로 상정하고 있다고 보아야 할 것이다. 실재의 다층적 구조 그리고 수행에 따른 다른 수준의 실재 파악은 인도에서 발생한 철학, 종교에 있어 이미 전제되어 있는 것이다. 우파니사드는 궁극적 실재로 나아가는 과정 혹은 다양한 실재의 다층적 구조를 보여주는 것에 다름 아니다. 아트만(ātman, 我)이라고 하는 궁극적 실재는 일상적 경험으로 파악되는 것이 아니라 고도의 수행을 통해 경험되는 실재인 것이다.

불교의 철학적 사상 체계는 결국 수행의 정도에 따라 다양하게 전개되는 실재와 인식의 단계에 관한 것이라 해도 좋다. 예를 들어 중생이 곧 부처라고 하는 것은 종교적 신념의 표현이거나 형이상학적 명제가 아니다. 그것은 “깨달음”에서 얻어지는 경험된 실재이다.

또, 김 동화가 주장하듯이 불교의 진리론이 객관적 철학적 진리라든지 혹은 신 오현이 그의 논문에서 암시하고 있듯 불교 교리 혹은 사상에서 객관적 진리만을 불교 철학 연구의 대상으로 삼겠다고 하는 것은 타당하지 않다고 본다. 수행에 따라 다양하게 전개되는 인식 수준의 변화와 그에 상응하는 실재의 다층적 구조(hierarchy) 속에서 드러나는 불교의 인식론과 실재론에서는 서양 철학이 전제하고 있는 이성 에 의한 객관적 진리라고 하는 것은 이미 진리로서의 타당성과 유효성을 상실하고 있기 때문이다. 객관이란 말은 이미 일상적 경험, 그리고 이성적 경험이란 말이 전제가 되어 있다. 이런 점에서 불교의 진리는 서양 철학적 기준으로 객관적일 수 없다. 불교에서의 진리는 깨달음의 경험에서 획득

〈불교의 이론과 실천 수행: 초기불교의 무아설을 중심으로〉, 《오늘의 동양 사상》 제 8호 봄·여름, 2003년, 163-189쪽 참조.

되는 것이기 때문이다.

그러나 이 말은 깨달음이 불교를 연구하는데 반드시 필요하다는 것을 의미하는 것은 아니다. 불교학을 연구하는 사람들은 불교 텍스트가 깨달음의 경험을 언어로 표현한 것이며, 거기에는 이성에 의한 일상적 체험과는 구별되는 또 다른 실재에 대한 경험이 반영되어 있다는 것을 인식할 필요가 있다는 것이다. 그런 점에서 나는 한 다른 논문에서 불교 연구의 한 방법으로서 “methodological agnosticism”(방법론적 무지)이란 것을 제안 한 바 있다.<sup>21)</sup> 여기서 다시 언급해 보기로 하자. 이 방법론적 무지는 우리의 딜레마, 즉 불교의 텍스트는 깨달음의 기록인데, 불교학자는 수행자도 아니며 또 이성을 떠나서는 학문이라는 행위를 할 수 없지 않느냐는 딜레마를 극복하기 위한 것이다. 이 방법론은 ‘이성’(rationality)과 ‘이성주의적 연구방법’(rationalistic approach)을 구별할 것을 전제로 하고 있다. 학문 연구에 있어 이성은 반드시 요청되는 것이지만 학문의 모든 대상을 이성으로 이해 할 수 있는 것을 아닐 것이다.(서양의 경우 신학과 철학이 나누어지는 것이 바로 여기서이다.) 이렇게 합리적, 자연 이성만으로 이해되지 않는 모든 영역까지 이성의 빛으로 이해하려 할 때에는 거기에는 오해와 왜곡이 따르기 마련이다. 이런 점에서 불교 전통에서의 교학적 연구는 이런 점에서 우리에게 시사하는바가 있다. 교학 전통에서는 불교 해석의 한 방법으로 체(體)와 용(用)을 설정하여 이성/언어으로써 이해 할 수 있는 영역을 용이라 하고 이성이 미칠 수 없는 그 너머의 영역을 체라 하여 양자의 영역을 구분하고 있다. 이러한 구분은 깨달음의 세계를 전제하고 있는 불교의 근본적 성격과 이성을 도구로 삼는 학문행위간의 갈등을 해소하기 위한 해결책일 수 있다. 체와 용이 이원론(二元論)적 구조 속에 있는 것이 아니라 불이(不二)적 관계에 있다고 하는 것은 우리의 이성적 인식 활동을 통해서도 체의 세계를 이해하는 것이 가능하다는 것을 말해주고 있다. 기신론의 용어를 빌면 깨달음의 영역 즉 이언진여(離言眞如)의 세계는 우리의 이성적 접근으로서는 알 수 없는 세계이지만, 그 세계와 불이(不二)의 관계에 있는 의언진여(依言眞如)를 통해 우리는 진여(眞如)의 세계를 이해 할 수 있는 것이다. 따라서 방법론적 무지(methodological agnosticism)란, 용을 통해 체에 대한 이해에 도달하려는 신중한 태도를 말하는 것이다.

IV. 서양 지성사에 있어서 신학과 철학이 나누어지는 분기점이 바로 이성이었다. 그 이후 서양에서의 철학에 대한 개념 규정은 항상 신학을 의식한 것이었다. 신학이 철학의 영역을 쉽게 넘나드는데 반해 철학은 그 영역을 한정 지우고, “이것은 철학의 대상이다”라는 적극적 개념 규정이기 보다 항상 “이것은 철

21) 조성택 앞의 논문 참조.

학의 대상이 아니”라는 소극적 개념 규정으로 철학적 연구의 범위를 좁혀 지금의 현대 철학—특히 현대 영미 철학—에 이르렀다고 본다. 이것이 잘되었다 못되었다 하는 것은 나의 전공영역이 아닐뿐더러 오늘 논의의 주제도 아니다. 다만, 불교에 대한 철학적 연구를 한다 할 때 그 철학적이란 개념 규정이 현대 영미 철학에서와 같이 좁은 개념 규정이어서는 안 된다는 것을 말하고자 한다. 오늘날 한국에서 불교와 유학 등 전통 사상을 철학이 아니라고 한다든지 혹은 객관적 진리만을 철학적 대상으로 하겠다든지 할 때 그 참조점이 서양 철학이라고 하는 것은 두말 할 것도 없다. 나의 견해로는 이 문제는 실상 동양과 서양의 대립, 그리고 근세사에 있어서의 서양의 제국주의와 식민주의의 역사를 고스란히 반영하고 있는 문제로서, 이것은 동양 사상에 대한 개념 규정의 문제가 아니라 역사적 인식의 문제라고 보여진다.

불교에는 지금까지 서양 철학이 해결하지 못한 문제에 대한 해결이 있다는 얘기도 아니다. 또 불교라고 해서 서양 철학에는 없는 어떤 특수한 영역이 있다든지, 불교만의 고유한 철학 방법이 있다든지 하는 것은 아니다. 앞서 언급한대로 불교학이라는 학문 행위를 하는 이상 다른 학문에서와 마찬가지로 유일한 우리의 연구 도구는 이성이며, 언어를 통하여 철학적 담론 공동체에 참여해야 한다는 것은 당연한 일이다. 마찬가지로 불교학을 하는데 있어 종교적 진리와 철학적 진리 구분해야 한다는 것에도 이견(異見)이 있을 수 없다. 그러나 종교적 진리와 철학적 진리를 나누는 기준이, 신학과 철학을 나누었던 서양적 기준만이 절대적일 수는 없다. 나는 서양 철학이 다른 체계의 철학 사상을 통해 철학의 정의와 범위를 넓혀 가는 방향이라야지 서양 철학의 개념 규정에 맞지 않는다고 다른 체계의 사상과 철학을 철학이 아니라든지 혹은 그 틀에 맞추어 재단하거나 오해하는 것은 있을 수 없다고 생각한다.

근대 이전 우리에게 불교는 있었지만 불교학은 없었다. 교학 전통이 있었지만 근대적 의미의 학문이라고 할 수는 없다. 불교학은 19세기 초 유럽을 중심으로 시작되었고 그것을 일본을 통해 다시 받아들여 지금에 이르렀다. 그 불교학은 서양 중심적 세계관과 서양의 문제의식을 고스란히 반영하고 있다. 해방 후 지금까지 우리는 별 반성 없이 그 불교학을 답습해 왔다. 이제 우리 자신의 문제의식과 관점으로 불교학을 비롯한 전통 사상들을 연구해야 할 때라고 생각한다.

#### 《參考文獻》

- 김동화, 《佛敎學概論》, 백영사, 1954.  
《박종홍 전집IV》, 형설출판사, 1982.

- 신오현, 〈元曉철학의 현대적 조명〉, 한국 정신 문화 연구원, 《元曉의 사상과 그 현대적 의미》, 1994.
- 심재룡 편, 《한국에서 철학 하는 자세들》, 집문당, 1986.
- 이남영, 〈열암 철학: 향내적 철학과 향외적 철학의 집합으로서의 한국 철학〉, 철학 연구회 편, 《해방 50년의 한국 철학》, 철학과 현실사, 1996.
- 이명현, 심재룡 편, 〈한국 철학의 전통과 과제〉, 《한국에서 철학 하는 자세들》, 집문당, 1986.
- 조성택/Cho, Sungtaek, Rationalist Tendency of Modern Buddhist Scholarship: A Revaluation, *Philosophy East and West*, vol. 52:4, October, 2002.
- 조성택, 〈불교의 이론과 실천 수행: 초기불교의 무아설을 중심으로〉, 《오늘의 동양 사상》 제 8호 봄·여름, 2003.
- Sueki, Takehiro, 《東洋の 合理思想》, 講談社, 1970.
- Almond, Philip, 〈The British Discovery of Buddhism〉, Cambridge University Press, 1988.
- Said, Edward, 〈Orientalism〉, New York: Pantheon Books, 1978.
- Sharf, Robert, <“The Zen of Japanese Nationalism,” In the Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism>, Donald Lopez, ed., University of Chicago Press, 1995.