

# 근대 한국불교의 형이상학 수용과 진여연기론의 역할

김영진  
인하대학교

- I. 서론
- II. 불교철학의 출현과 세계근원에 대한 관심
- III. 형이상학적 세계인식과 절대진리의 추구
  - 1. '현상과 실재'라는 낯선 형식
  - 2. 진리주관과 진리객관의 우주론
- IV. 진여연기론의 등장과 그 이데올로기적 성격
  - 1. 퇴야연기론과 진여연기론의 차이
  - 2. 절대평등과 전체성
- V. 결론

형이상학, 진여언기론, 불교철학, 현상과 실재, 관념론, 이노우에 엔료

근대 한국 불교계에서 시도한 불교 철학화는 불교가 근대적 시민 권을 획득하는 과정에서 일어난 하나의 사건이다. 당시 제기된 불교 철학은 서구 형이상학과 독일 관념론을 철학적 기반으로 했다. 현상과 실재라는 형이상학의 도식을 수용했고, 불교교리 전개를 관념론의 발전사로 이해했다.

그런데 이런 경향은 일본 메이지시대에 형성되기 시작한 일본 관념론 철학을 이론적 바탕으로 한다. 특히 이노우에 엔료의 영향이 컸다. 그는 물질과 정신이라는 이원론적 도식을 극복한 절대관념론 체계를 상상했다.

그는 불교의 진여 개념을 비물질적인 절대적 실체로 간주했다. 그것은 차별적인 존재자의 기반이자 심연으로 취급됐다. 이노우에는 그것으로 천황이나 국가를 철학적으로 설명하려 했다. 식민지 조선의 불교철학도 저런 진여언기론을 수용하면서 대단히 정치적인 방향으로 흘러갈 수밖에 없었다.

## I. 서론

근대시기 한국불교는 여러 가지 방식으로 자기변화를 꾀했다. 그렇다고 그 모든 것이 근대지향은 아니었다. 전통의 복구를 시도한 경우도 있고, 적극적으로 근대적 보편을 수용한 경우도 있다. 이렇게 근대불교와 비근대불교가 근대라는 한 시기에 공존했다.<sup>1)</sup> 이런 논의를 따르자면 본 논문에서는 다분히 근대적인 불교를 다룬다. 그것은 ‘철학화한 불교’다. 여기서 ‘철학’은 당연히 서구철학을 가리킨다. “동양에도 철학이 있어요”라는 말은 유럽인의 언사는 아니겠지

1) 조성택은 “근대시기의 불교와 근대불교는 구분되어야 한다”고 지적했다. 근대성을 획득한 불교만을 근대불교라고 취급해야 한다는 주장이다. 근대에도 경허 같이 흠잡을 데 없이 완벽한 전근대불교가 있었다고 말한다. (『근대불교학과 한국 근대불교』 『민족문화연구』 45호, 81쪽.) 이에 반해 일본의 스에키 후미이코(末木文美士)는 일본 근대의 복잡성을 거론하면서 “거기에는 전근대와 근대, 그리고 포스트근대가 병존하여 근대화를 말할 때, 동시에 전근대가 잔존함을 인식하고, 또 포스트근대를 말하지 않으면 안 된다”고 평가한다. 그는 삼중의 근대를 말한다. (『近代日本と佛教』, 東京: TRANS View, 2004, 6쪽.)

만 유럽적이다. 1910년대 발간된 불교매체에서는 서슴없이 불교철학이라는 말을 쓴다. 1920년대 일본이나 유럽에서 유학한 불교계의 엘리트 지식인들은 불교철학을 적극적으로 전파한다. 마치 불교는 철학이지 않으면 안 된다는 듯 열렬하게 불교철학을 선전한다.

1910년대와 1920년대 진행된 불교철학의 형성은 서구 형이상학의 수용과 직접적으로 관련된다. 좀더 구체적으로는 독일관념론이다.<sup>2)</sup> 이것을 동원하여 불교는 철학화하고 동시에 서구철학의 논의를 용납한다. 이때 불교 전통이 오랫동안 견지한 질문은 달라진다. 수입한 질문은 “세계는 어떻게 성립하고 그것의 근원은 무엇인가”였다. 이것은 초기불교식으로 말하자면 외도들이나 일삼는 것이다. 그런데 근대시기 불교철학은 바로 그것을 시도했다. 이런 과정에서 불교를 연기론의 발달사로 취급하고 그것의 정점에 진여연기론을 두는 경향이 나타난다. 이것은 헤겔의 절대정신 같은 절대자에 대한 상상이다. 이 상상은 일본 메이지사상사의 제2기를 장식한 이노우에 엔료(井上圓了, 1858-1919)의 불교철학과 관련된다. 그것은 이른바 ‘일본형관념론’의 출발이기도 했다. 그의 사상활동은 스스로 밝혔듯이 호국애리(護國愛理)로 대표된다.<sup>3)</sup> 일본에서 그것이 결국

2) 물론 서양철학사에서 형이상학과 관념론이 완전히 일치하는 것은 아니다. 관념론에서 는 사물보다 의식이나 사유가 선재한다고 말한다. 코플스턴은 독일관념론과 형이상학의 관계를 이렇게 정리한다. “세계의 산출을 말할 때 주관(subject)과 객관(object)이라는 상관적 개념을 벗어나지 않으면 안 된다. 왜냐하면 궁극적 원리는 본래 객관 없이 존재하기 때문이다. 그것은 주관-객관 관계에 기초를 주며, 본질적으로 그 관계를 넘어선다. 그것은 주관과 객관과의 동일성이며, 양자가 거기로부터 산출되는 무한한 활동이다. 칸트이후 관념론은 그래서 필연적으로 하나의 형이상학이었다.” Frederic Copleston S.J. 표계명 옮김, 『18·19세기 독일철학』(서광사, 2008), 25-26쪽. 참조 정리.

3) 이노우에 엔료는 『佛教活論本論第二編 顯正活論』(1900) ‘서론’에서 ‘호국애리’에 대해 말한다. “護國과 愛理는 두 가지가 아니라 하나이다. 진리를 사랑하는 마음을 떠나서

국가철학화했다는 것은 잘 알려진 사실이다. 당시 진여연기론은 분명 정치적이었다. 그런 정치성이 한국에서는 동일한 정치지형을 갖지 않았음에도 그대로 이식됐다. 그것은 우리의 불교이해도도 뚜렷한 영향을 주었다.

진여연기론이나 『대승기신론』은 근대시기 동아시아 불교에서 특별한 의미를 가진다.<sup>4)</sup> 그 의미는 대단히 근대적인 맥락에서 발생한다. 일본에서 그것은 일본형관념론의 형성에 기여했고, 선종과 또한 번 결합한 이런 논의는 40년대 국가철학으로 계승된다. 니시다 기타로나 그에게서 출발한 교토학파의 철학에서도 알 수 있다. 이렇게 보면 근대시기 불교철학의 형성은 불교의 근대적 시민권 획득 차원을 넘어 근대가 가진 정치성에 너무 쉽게 노출됐음을 알 수 있다. 본 논문은 1910년대와 20년대 시도된 불교의 철학화가 서구의 형이상학을 대단히 적극적으로 활용했음을 밝히고 아울러 그것이 진여연기론으로 종결하는 상황에서 보인 정치성을 확인하는 것을 목적으로 한다.<sup>5)</sup>

호국의 염원이 있지 않고, 국가를 보호하려는 염원을 떠나서 따로 진리를 사랑하는 마음이 있지 않다.”(東洋大學創立100周年記念論文編纂委員會 編, 『井上圓了選集』제4권, 東京: 東洋大學, 1987, 199쪽.) 그의 기독교 비판도 이런 맥락에서 진행된다. 그는 “내가 기독교를 비판하는 것은 예수 그 사람을 싫어해서가 아니다. 내가 불교를 동조하는 것은 부처를 사랑해서가 아니다. 다만 내가 사랑하는 진리이고 내가 물리치는 것은 비진리일 뿐”이라고 말한다.(『眞理金針 續續編』), 『井上圓了選集』제4권, 「解說」, 537쪽, 재인용.

4) 근대시기 동아시아의 『대승기신론』 연구에 관해서는 이시이 코세이(石井公成), 「근대 아시아 여러 나라에 있어서 대승기신론 연구의 동향」, 최연식 번역, 『불교학리뷰』1권 1호(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2006)을 참조할 수 있다. 제2장 「근대일본에서 기신론 개발전」이 유용하다. 중국과 한국 방면은 대단히 소략하다.

5) 비록 완전히 동일한 주제는 아니지만 선행연구로는 조명제, 「근대불교의 지향과 굴절」 『불교학연구』제13호(2006. 4)가 있다. 제4장 ‘근대불교의 모색과 굴절-허영호’에서

## II. 불교철학의 출현과 세계근원에 대한 관심

‘철학’(哲學)은 물론 ‘philosophy’의 번역어이다. 일본의 대표적인 근대 계몽사상가인 니시 아마네(西周, 1829-1897)가 『백일신론(百一新論)』에서 처음 사용했다. 이 책은 “백교(百教)를 하나[一]로 통일한다”는 의미를 갖고 있다.<sup>6)</sup> 헤겔연구자이자 메이지사상사 연구자인 후나야마 신이치(船山信一)는 『명치철학사연구』에서 명치철학사를 5기(期)로 구분한다. 제1기-실증주의의 이식, 제2기-관념론과 유물론의 분화, 제3기-일본형관념론의 확립, 제4기-철학계몽가, 제5기-일본형관념론의 대성이다.<sup>7)</sup> 제1기에 속하는 니시 아마네와 츠다 마미치(津田眞道, 1829-1903)는 밀의 공리주의와 콩트의 실증주의를 일본에 소개하고 전파하는 데 힘썼다. 또한 계몽주의를 선포했다. 제2기의 관념론과 유물론의 분화에서 관념론을 대표한 인물이 이노우에 엔료이다. 제1기 철학이 영국이나 프랑스의 실증주의를 가지고 일본을 계몽하려 했다면 제2기의 이노우에는 독일관념론을 적극적으로 수용하여 실증주의철학과 유물론에 대항했다. 그는 그것을 서구화에 대한 반성이라고 간주했다.

이노우에 엔료의 철학은 중국이나 한국에도 상당한 영향을 주었

대표적인 유학승인 허영호를 집중적으로 다루었다.

6) 메이지 초기 서양철학의 수용에 관한 최근의 논문은 朴亨鎭, 「日本における西洋哲學の受容」(東京: 東洋大學校 博士學位論文, 2002)이다. 저자에 따르면 니시 아마네의 『백일신론』의 원고는 메이지 원년인 1867년경에 완성됐고, 메이지 7년인 1874년 간행되었다.(47쪽) 그렇다면 철학은 메이지시대와 함께 탄생했다고 할 수 있다.

7) 船山信一, 「明治哲學の發展段階」 『明治哲學史研究』(京都: ミネルヴァ書房, 1959), 3-34쪽 참조.

다. 중국의 근대사상가인 량치차오(梁啓超, 1973-1929)도 이노우에 엔료의 철학관<sup>8)</sup>을 방문한 이후 『신민총보』에 1903년 2월부터 이듬해까지 아홉 차례에 걸쳐서 「근세 제일 철학자 칸트의 학설」(近世第一大哲康德之學說)을 발표했다.<sup>9)</sup> 그는 칸트의 비판철학을 유식학을 통해서 재해석했다. 한국 최초로 칸트철학을 소개한 이정직(李定稷, 1841-1910)도 량치차오의 글을 참고하여 「칸트철학대략(廉氏哲學說大略)」을 집필했다.<sup>10)</sup> 처음으로 서양철학을 전문적으로 소개한 이인재(李寅宰, 1870-1929)의 『철학고변(哲學攷辨)』(1912년경)도 이노우에 엔료의 『철학요령』(중국판, 1903년 출판)과 프랑스어 원본의 『철학논강』(중국판, 1903년 출판), 그리고 량치차오의 『음빙실문집』 등을 참고했다.<sup>11)</sup> 불교계로 보자면 한용운은 1910년 탈고한 『조선불교유신론』에서 대단히 적극적으로 량치차오의 논의를 끌어온다. 이렇게 <이노우에 엔료-량치차오>라는 터널은 동아시아 근대 지식의 형성과 유통의 한 경로다. 불교와 관련해서는 더욱 그렇다.

한용운은 1913년 출간된 『조선불교유신론』(1910년 탈고)에서 불

교의 성질을 종교와 철학 두 방향으로 나누어 설명한다. 그는 불교가 동서양 철학과 합치되는 점을 설명하면서 칸트, 베이컨, 데카르트 등 유럽 철학자를 거론한다. 또한 량치차오의 말을 빌려서 불교의 진여와 무명을 각각 칸트가 말한 자유를 행사하는 진아(眞我)와 현상적인 자아에 해당한다고 말한다.<sup>12)</sup> 이 구절은 량치차오 「근세 최고 철학자 칸트의 학설」에서 언급한 내용이다.<sup>13)</sup> 1910년대 후반이 되면서 서양철학에 대한 이해는 한층 깊어졌다. 일본에서 유학한 승려들이 불교지식계의 중심으로 등장했기 때문이다.<sup>14)</sup> 1918년 간행된 『조선불교총보』제9호, 제12호, 제13호는 마치 <불교와 철학> 특집호 같은 분위기를 보인다. 「불교윤리학」(이지광), 「불교심리학」(이훈성), 「불교와 철학」(이종천)이 나란히 실렸다. 여기서 빠진 것은 아마도 「불교논리학」일 것이다. 이종천도 자신의 글에서 철학은 “넓은 의미에서 말하면 심리학, 윤리학, 논리학의 총칭이”라고 말한다.<sup>15)</sup> 이듬해인 1919년 일본 도요(東洋) 대학에서 공부한 김철우(金喆宇, 1888-?)는 『불교철학개론』에서 철학의 정의를 몇 가지 소개한다.

8) 이노우에가 도쿄에 1887년 설립한 교육기관이다. 이곳에서 강의를 했거나 배운 학생들은 이후 일본 불교계뿐만 아니라 사상계 전체에 큰 영향을 미친다. 이후 東洋대학으로 개편되는데 일제시기 김철우나 조명기 같은 불교계 지식인들이 이곳에서 공부했다.  
9) 량치차오는 「近世第一大哲康德之學說」에서 이 글을 쓰게 된 발단을 소개하는데, 이노우에의 철학관을 방문하여 이른바 四聖祀典을 보고 받은 충격 때문이라고 한다. 량치차오와 메이지 일본과 관련해서는 狹間直樹 編, 『梁啓超-西洋近代思想と明治日本』(京都: みすず書房, 1999)을 참고할 수 있다. 특히 森 紀子, 「梁啓超の佛學と日本」에서 이노우에 엔료와 관련한 점을 다루고 있다.  
10) 한국에서 서양철학 수용에 관해서는 이현구, 「개화기 유학자와 계몽운동가들의 서양 철학 수용」, 『철학사상』4호(서울대학교철학사상연구소, 1994); 백종현, 「서양철학 수용과 한국의 철학」 『철학사상』5호를 참조할 수 있다. 4호, 5호 전체가 서양철학 수용 특집호이다.  
11) 박종홍, 『한국사상사』2, 『박종홍전집』5 (서울: 형설출판사, 1982), 244-259쪽.

12) 한용운, 이원섭 옮김, 『조선불교유신론』(서울: 운주사, 1992), 22쪽.  
13) 만해의 『조선불교유신론』에 보이는 梁啓超의 영향에 대해서는 김춘남, 「梁啓超를 통한 만해의 서구사상수용」(서울: 동국대학교대학원 석사학위논문, 1984)을 참조할 수 있다.  
14) 한국 근대 불교철학의 형성이나 불교학의 정립과 관련해서 유학승에 대한 연구가 절실하다. 단지 어느 학교 출신인가 정도가 아니라 그가 누구에게 배우고, 어떤 수업을 받고 어떤 글을 썼는가를 추적해야 할 것이다. 초보적인 연구로는 김광식, 「1920년대 제일 불교유학생 단체 연구」, 『한국불교의 현실인식』(서울: 민족사, 1998)이 있다.  
15) 본 논문에서는 근대시기 잡지를 인용할 경우 현대어에 맞게 조금씩 풀어 썼다.

플라톤은 영구불변하는 것에 대한 연구가 바로 철학의 임무이고 철학하는 마음은 불변하고 영원한 지혜를 사랑하는 것이라고 말했다. 아리스토텔레스는 철학은 우주의 태초와 그것의 원인을 고찰하는 학문이고, 또 본체를 연구하는 것이라고 말했다. 칸트는 철학은 인류이성의 필요에 대하여 일체 지식의 관계를 규명하는 학문이라고 말했다. 헤겔은 철학은 일반적으로 대상에 관한 사유라고 확정했고 또한 철학은 절대를 연구하는 학문이라고 했다. (『불교철학개론』, 『조선불교총보』 제16호)

김철우가 말하는 철학도 실은 형이상학이다. 아마 아리스토텔레스와 헤겔이 정의한 철학의 의미가 근대 불교철학의 방향에 해당할 것이다. 저 두 사람은 철학이 우주의 근원이나 절대에 대한 사유라고 말했다. 불교철학을 시도한 이들은 불교가 철학이 되기 위해서는 바로 저런 질문과 지향을 가져야한다고 생각했다. 불교는 이렇게 유럽적 질문을 빌렸다. 질문 자체가 수입된 것이다. 물론 이런 질문을 거부한 경우도 있다. 근대 중국의 불교사상가인 어우양징우(歐陽竟無, 1871-1943)는 1921년 10월 난징 고등사범학교 철학연구회에서 「불법은 종교도 아니고 철학도 아니다(佛法非宗教非哲學)라는 제목으로 강연을 행했다. 여기서 그는 불교가 철학이 아닌 이유를 이렇게 밝힌다.

철학의 유일한 요구는 진리 추구에 있다. 이른바 진리는 하나의 사물을 확정해서 일체 사물의 궁극적 본질로 삼고 일체 사물이 여기서 출현했다고 주장한다.<sup>16)</sup>

16) 歐陽竟無, 『佛法非宗教非哲學』, 『悲憤而後有學-歐陽漸文選』(上海: 上海遠東出版社,

어우양징우가 말하는 철학은 바로 형이상학이고, 그것은 정확히 일본과 한국에서 시도한 불교철학의 방향이다.<sup>17)</sup> 그가 유식학의 입장에서 『대승기신론』의 진여 개념을 비판한 것도 이와 관련된다. 어우양징우는 불교에서는 소종래(所從來), 즉 근본원인을 이야기할 수 없다고 생각한다. 하지만 불교철학의 방향은 전혀 달랐다. 김철우는 「불교철학개론」에서 이렇게 말한다. “철학은 우주의 근본원인을 규명하였다. 우리의 삶에 대한 욕구를 충족시켜 만족을 획득하는 것을 그것의 핵심으로 한다.” (『조선불교총보』 제17호) 적어도 불교에서는 철학과 종교가 자연스럽게 결합함을 말한다. “철학적 사색을 통해서 널리 우주만유의 존재를 확인할 수 있는 인식의 원리, 내지 만유의 진성 실상 작용 및 그 현현의 과정을 정각하여 그 철리로 하여금 스스로 의의 있는 활동을 완성할 도리를 깨닫는 것이” (『조선불교총보』 제15호)라고 했다. 우주의 철리를 파악함으로써 가치 있는 삶을 영위할 수 있다는 구도는 굳이 종교냐 철학이냐 하는 도식을 원하지 않는다.

그렇다면 이런 철학은 어떠해야 하나. 앞서도 말했듯이 심리학, 윤리학, 논리학 같은 철학으로 우주적 진리를 논할 수 없다. 불교가 철학이라면 그런 것들이 아니고 보다 포괄적이고 근원적인 것이어

1996), 6쪽. “哲學家唯一之要求, 在求真理, 所謂真理者, 孰定必有一个甚麼東西, 爲一切事物之究竟本質, 及一切事物之所從來者是也.” 이 글은 1924년 『佛敎』지에 번역 연재되었다. 철학화하는 데 반대하는 이 글은 백성옥의 『佛敎純全哲學』과 나란히 실려 있다.  
17) 어우양징우(歐陽竟無)는 근대시시 불교의 철학화가 보인 진리에 대한 과한 강조에서 어떤 저의를 발견한 듯하다. 그는 다음과 같은 언급은 의미심장하다. “진여는 결코 하나의 진리로 일체 사물을 포괄하지 않고 수많은 존재자가 하나의 진리로 달려가게 하지 않는다.” (『佛法非宗教非哲學』, 위의 책, 7쪽.)

야 한다.

이종천은 불교철학은 “좁은 의미의 철학인 형이상학, 즉 순정철학(純正哲學)이”라고 말한다. 형이상학을 처음 학문으로 체계화한 아리스토텔레스는 그것을 존재의 제1원리를 탐구하는 학문으로 정의했다. 그래서 형이상학을 제1철학이라고 부르기도 했다. 이노우에 엔료는 『철학일석화(哲學一夕話)』(1885년) 서문에서 “순정철학(純正哲學)은 철학 가운데 순리(純理)의 학문으로서 진리의 원칙과 모든 학문의 기초를 논구하는 학문”이라고 정의한다.<sup>18)</sup> 여기서 순리는 가장 순정한 진리를 말한다.

1924년 백성옥은 자신의 박사학위논문을 초역한 「불교순전철학(佛敎純全哲學)」을 발표했다. 그는 불교의 아비달마를 서양인들이 메타피지카로 번역하기 때문에 그것을 다시 순전철학이라고 번역했다고 밝힌다. 그는 “불교순전철학은 전우주의 진리를 밝히는 학문”(『불교』제7호, 24)이라고 말한다. 이렇게 불교는 ‘우주적 진리’의 탐구라는 임무를 짊어지게 되었다.

불교철학이 우주적 진리를 탐구하는 것이라고 한다면 그것은 굳이 종교와 다를 필요가 없다. 오히려 과학과 싸워야 한다. 불교의 철학화가 시도되면서 경쟁한 것은 바로 과학이다. 경쟁이라기보다는 끊임없이 차이를 말하고 그것에 대해 형이상학이 우위에 있음을 주장한다. 근대시기 물리학과 같은 순수과학을 이학(理學)으로 번역했다는 사실을 생각해 보면 그것은 철학과 경쟁할 수밖에 없음을 알

수 있다. 이노우에 엔료는 『순정철학강의』(1891)에서 학문을 “이학 즉 유형질(물질)의 학과 철학 즉 무형질의 학”으로 구분한다. 학문은 과학과 철학으로 대별된다.<sup>19)</sup> 둘의 차이는 무엇인가. 다루는 영역의 차이이다. 김철우는 「불교철학개론」에서 이 점을 분명히 지적한다. “대체로 과학의 원칙은 상대적 가치는 갖지만 절대적 가치는 없다. 그러나 철학의 경우 확정된 원리에 나아가서 절대적 가치가 있다. 즉 과학은 세계의 일부분을 연구하고 철학은 우주의 현상전체를 연구한다. (중략) 이것이 철학은 우주만유의 절대적 원인을 연구하는 학문이라고 말하는 까닭이다.”(『조선불교총보』제16호) 이런 견해에 따르면 우주의 본질이나 절대적 원리를 탐구하는 것은 과학이 아니라 철학이다.

이노우에 엔료는 『순정철학강의』에서 철학을 유상철학(有象哲學)과 무상철학(無象哲學)으로 나누었다. 아울러 철학을 순정철학과 실험철학으로 나눈다. 순정철학은 물(物)·심(心)·리(理)의 본체를 연구하고 실험철학은 그것의 형상을 연구하는 것으로 분류했다. 실험철학은 실증주의를 말한다. 이종천은 「불교와 철학」에서 이런 논의를 그대로 사용한다. 순정철학은 사물의 본질 혹은 우주의 본질에 대한 탐구이기 때문에 세계를 구성하는 근본 원질에 대한 관심이 컸다. 그는 철학을 본체의 유무에 따라 유원론(有元論)과 무원론(無元論)으로 구분했다. 무원론은 허무론으로 규정하고 유원론은 일원론과 다원론(이원, 삼원, 다원)으로 구분한다. 일원론은 유물론, 유심론, 유리론으로 다시 나눈다. 이노우에 엔료는 『철학요령후편

18) 井上圓了, 『哲學一夕話』, 東洋大學創立100周年記念論文編纂委員會 編, 『井上圓了選集』제1권(東京: 東洋大學, 1987), 34쪽.

19) 井上圓了, 『純正哲學講義』, 『井上圓了選集』제1권, 246쪽.

(哲學要領後編)』에서 일원론을 상대적인 일원론과 절대적인 일원론으로 구분하고 그것에 각각 유물론·유심론과 유신론·유리론을 배당한다.<sup>20)</sup>

근대시기 불교철학을 말하면서 대부분 논의가 유물과 유심의 도식에 빠지게 된 것도 이런 맥락에서 이해해야 한다.

이지광은 「불교윤리학」(『조선불교총보』제9호)에서 불교의 심리를 물·심이원론과 유심일원론으로 구분하고 구사학, 유식학, 화엄학, 천태학을 여기에 배당한다. 구사학은 주관적 물심이원론이고 유식학은 상대적 유심일원론이고 화엄과 천태는 절대적 유심일원론이라고 한다. 이종천도 비슷한 방식으로 사용하는데 불교를 종교문과 철학문으로 나누고 철학문에서 구사, 법상, 천태를 각각 소승교, 권대승교, 실대승교로 나누고 다시 법체철학, 식체철학, 리체철학으로 명명했다. 여기서 근대시기 발생한 새로운 교판을 볼 수 있다. 이것은 또한 세계의 근원 탐구라는 서구 형이상학과 결합한 격의불교의 출현이라고 할 수도 있다.

### III. 형이상학적 세계인식과 절대진리의 추구

#### 1. ‘현상과 실재’라는 낯선 형식

이른바 순정철학으로 불리며 한국에 상륙한 형이상학의 가장 전

20) 井上圓了, 『哲學要領後編』, 『井上圓了選集』제1권, 151쪽.

형적인 사고들은 무엇일까. 그것은 아마도 ‘현상과 실재’라는 도식일 것이다. 아리스토텔레스는 『형이상학』(Metaphysica)을 시작하면서 “모든 인간은 본래 앎을 욕구한다”고 말한다. 우리가 어떤 사물(무엇)을 안다는 것은 그것이 “왜 있는지/무엇인지”를 아는 것과 관련된다.<sup>21)</sup> 아리스토텔레스는 형이상학을 제일철학으로 명명하면서 “존재자로서의 존재자와 이것에 자체적으로 귀속되는 것에 관한 학문”이라고 정의했다. 존재자와 존재자가 존재이계끔 하는 이유를 찾는 학문이다. 이종천은 불교가 “마음의 다양한 현상을 해석하는 동시에 한 걸음 나아가 그것의 본체에 대하여 해석을 시도하기” 때문에 형이상학이라고 말한다.(『조선불교총보』, 제9호) 김철우는 「불교철학개론」 제2편제1장 우주론에서 다음과 같이 이야기한다.

대저 우주론의 주요한 임무는 현상계의 발생을 설명하고 실재의 사상(寫像) 및 현상과 실재의 관계를 설명하는 것이다. 환언하면 우주의 모든 존재자가 어떻게 발생하는가? 그 현상을 발생시키는 본체, 즉 실재는 무엇인가? 만약 실재가 존재하여 현상을 현현하는 것이라면 둘의 관계는 어떻게 고찰해야 하는가? 이다.(『조선불교총보』제17호)

여기서 우주론은 형이상학에 해당한다. 중국의 저명한 철학사가인 평유란(馮友蘭, 1895-1990)은 『중국철학사』(1930년)에서 우주론을 “존재의 본체를 실재(reality)의 본질(essence)을 탐구하는 본체론(Ontology)과 세계의 발생과 역정 및 그 귀착을 탐구하는 (협의

21) 아리스토텔레스, 김진성 역주, 『형이상학』, 역자해설 (서울: EJB, 2007), 17쪽.



의) 우주론(Cosmology)”으로 구분했다.<sup>22)</sup> 1910년대와 20년대 불교 철학은 형이상학의 주제에서 출발한다. 1924년 7월 『불교』창간호에 실린 「불교연구」에서도 “왜 그런가?” “무엇인가?”라는 질문으로 이야기를 시작한다. 저자는 이 두 문제가 해결되지 않으면 “자기가 자기를 안다고 말할 수 없기 때문에 그 사람은 한 평생 다만 함부로 잠자고 밥 먹고 준동함에 불과하다”고 폄하한다. 아리스토텔레스 식으로 말하면 “앎을 포기함으로써 인간이길 포기했다”고 할 수 있다. 그렇다면 그것이 불교와 어떻게 결합할까. 바로 실상론과 연기론이다. “실상론은 무엇인가의 문제를 해석하는 것이고 연기론은 왜 그런가의 문제에 대답하는 것이다.”(「불교연구」) 이런 도식은 지금까지 불교계 일부에서 상당한 영향을 미쳤다.<sup>23)</sup> 불교를 연기론의 다양한 형식으로 설명하는 것은 근대불교다. 이 연기론에는 대표적으로 업감연기론, 퇴야연기론, 진여연기론 등이 있다. 이것을 현상과 실재라는 도식에서 보면 불교의 소승, 권대승, 실대승은 각각 현상의 실재(본체)를 업, 아뢰야식, 진여로 간주했다는 것이다.

근대 불교계에서 현상과 실재라는 서양철학 술어를 대신한 것은 만법과 진여 및 사(事)와 이(理)였다. “철학의 문제는 현상에서 출발하여 본체를 연구하는 데 있다. 바로 만법과 진여의 관계를 인식하고자 함이다. 그 동기가 자연계에 있다. 진(眞)은 진실, 여(如)는 늘

그러함[如常]의 의미다. 본체의 상태를 가리키는 것이다.”(「불교와 철학」, 『조선불교총보』제13호) 진여라는 개념이 선호된 것은 그것이 가진 이중성 때문이다. 『대승기신론』에서는 진여가 수연과 불변의 양면을 가진다고 말한다. 실제지만 현상을 발생시킬 수 있는 개념이다.<sup>24)</sup> 이종천은 위의 글에서 “사(事)는 현상이라 유한이며 상대이며 차별의 세계고, 이(理)는 본체라서 무한이며 절대이며 평등이다.”(『불교총보』제13호) 그는 세계는 단지 현상과 본체(실재) 두 영역에 불과하다고 말한다. 근대시기 불교계에서 현상과 실재를 플라톤 식의 이원론적으로 접근하지 않고 둘을 일치시키려는 경향이 존재했다. 이른바 현상즉실재론이다.<sup>25)</sup>

이 시기 ‘현상과 실재’ 또는 ‘만법과 진여’의 관계를 다루면서 가장 강조한 점은 현상즉실재나 만법즉진여라는 주장이다. 우리는 플라톤의 이데아론에서 현상과 실재의 명확한 구분을 보았다. 근대시기 현상과 실재의 문제는 플라톤 식으로 현상 배후에 따로 존재하는 관념(이데아)을 상정하지 않는다. 현상이 곧바로 실재라는 방식으로 발전한다. 후나야마 신이치는 『명치철학연구』에서 메이지철학에서 현상즉실재론을 이렇게 설명한다. “메이지 유심론, 관념론은 객관에 대립한 주관, 현실에 대립한 이상을 주장하는 것이 아니다. 주관을 곧바로 객관이라고 하고 이상을 곧바로 현실이라고 한다. 따라

22) 馮友蘭, 박성규 옮김, 『中國哲學史』상권(서울: 까치, 2005), 4쪽.

23) 불교교리를 실상론과 연기론으로 나누어 해석하는 방식은 현재 불교학자들에게 대단히 익숙한 방식이다. 해방이후 최초이자 그리고 한동안 거의 유일한 불교학개론서였던 김동화의 『불교학개론』(1947년 탈고, 1954년 간행)이 그 전형을 보여주었다. 그는 직접적으로 실상론, 연기론, 달관론이 각각 본체론, 현상론, 인식론에 해당한다고 말한다.

24) 이와 관련해서는 본 논문 제4장 1절 ‘퇴야연기론과 진여연기론의 차이’에서 전문적으로 다룰 것이다.

25) 메이지철학사에서 현상즉실재론을 적극적으로 개진 한 사람은 이노우에 테즈히로이다. 메이지철학사에서 현상즉실재론의 성립과 전개에 대해서는 朴亨鑑, 위의 논문을 참조할 수 있다.

서 객관 바깥에 주관이 없고 현실 바깥에 이상이 없게 된다.”<sup>26)</sup> 이노우에는 『철학요령』에서 “불교에서 제기한 만법은 진여이고, 진여는 만법이라는 것은 헤겔의 현상이 곧 무상이고 무상이 곧 현상이라는 논의와 동일하다. 『기신론』에서 말한 일심에서 이문이 나뉘는 것은 셸링의 절대에서 상대가 나뉜다는 논의와 같다. 진여는 스피노자의 본질, 셸링의 절대, 헤겔의 이상(정신)에 유사하다”고 말한다.<sup>27)</sup> 스에키 후미이코는 이노우에가 “진여론을 스피노자, 셸링, 헤겔 등과 비교했고 이노우에의 불교 해석은 헤겔의 영향을 강하게 받았다.”<sup>28)</sup> 고 평가한다. 이종천은 불교는 어떤 종교인가를 말하면서 만유신교라는 개념을 제기했다. 이 개념은 현상즉실재론과 관련된다.

불교는 과연 어떤 종류에 속하느냐 하면 만유신교에 속한다. 우주의 만유를 현상이라고 하고 실재를 진여라 하며 실상이라 하며 일여(一如)라 한다. 불교에서는 현상즉실재론을 그것의 극치로 삼는다. 발달하지 못한 종교는 실재와 현상을 준별하여 다른 것으로 취급한다. 그래서 다른 종교에서는 실재와 인간의 관계를 설명할 수 없다. 그런 까닭에 진보한 문명교인 불교에서는 현상과 실재의 합일을 말하며 현상즉실재론을 취하여 진여의 실재는 일체만물이 모두 갖추고 있고, 진여는 실재이고 우주만유는 현상이라고 한다. (『불교와 철학』, 『조선불교총보』제16호)

26) 船山信一, 위의 책, 77쪽.

27) 井上圓了, 『哲學要領 前編』, 위의 책, 104쪽.

28) 末木文美士, 『明治思想史論』 「井上圓了-純正哲學と佛教」(東京: TRANS View, 2004), 48쪽.

만유“신”교라는 표현이 거슬릴 필요는 없다. 그것은 본질이나 근원이라는 말로 바꾸어 놓아도 가능하다.<sup>29)</sup> 김철우는 불교가 종교로 치자면 만유신교에 해당한다고 말한다. 만유신교는 일종의 범신론이다. 범신론은 자연의 모든 것이 신이라고 하고 그 속에서 차별을 인정하지 않는다. 실재로서 진여가 차별적인 존재자[萬有]에 개입했기 때문에 그것이 복수로 보이지만 진여는 진정 무차별적이고 절대평등이다. 1927년 김경주는 「화엄철학의 내용」(『불교』제40호)에서 화엄의 사법계설을 현상과 실재라는 도식으로 설명한다. 물론 이와 사를 본체와 현상에 대입시킨다. 아울러 그는 화엄철학을 유심론(관념론)으로 규정한다. 서양철학사에서 보이는 유심론을 객관유심론, 주관유심론, 선형적 유심론으로 구분한다. 그는 화엄철학의 본질은 절대적 유심론을 지향한다고 주장한다.

## 2. 진리주관과 진리객관의 우주론

1920년대 불교의 철학화를 다루면서 빼놓을 수 없는 인물은 백성욱(1897-1981)이다. 그는 독일 뷔르츠부르크(Würzburg) 대학에서 철학을 공부했고 1924년 「불교순전철학」을 『불교』지에 연재했다.<sup>30)</sup>

29) 이노우에 엔료는 『哲學一夕話』의 제2편인 「神の本體を論ず」에서 물심의 기원을 고찰할 때 일종의 원체(原體)를 상정했는데 그것을 신이라고 불렀다. 이노우에 엔료, 위의 책, 해설, 431쪽 참조.

30) 백성욱은 불교계의 대표적인 엘리트 지식인이라고 할 수 있다. 더구나 당시 근대적 지식인으로서 유럽에서 철학을 공부한 몇 안 되는 인물 가운데 한명이었다. 하지만 『불교순전철학』 외에 그가 남긴 학술적인 글은 드물다. 이런 상황은 프랑스에서 유학한 김법린의 경우도 마찬가지다. 학술연구자가 아니라 신앙인이나 행정가로 자신의 역할을 제한했기 때문이다. 물론 시대적 한계가 있었을 것이다. 심재관은 “일본은 불

그는 「불교순전철학」이 범어로는 ‘아비달마’라고 했다.<sup>31)</sup> 백성옥은 서분, 정종분, 유통분이라는 다분히 전통적인 형식을 빌려서 글을 구성했다.<sup>32)</sup> 그는 서언에서 불교순전철학이라는 주제로 학위 논문을 쓰게 된 계기를 밝히는데 “동서양을 막론하고 ‘불교철학의 주관’ 방향으로 일저(一著)를 두지 못하였기 때문”이라고 말한다. (『불교』 제7호) ‘불교철학의 주관’이라는 말에 주목할 필요가 있다. 지금의 언어 사용으로 보자면 대단히 이상한 말이다. 주관과 객관이라는 말은 우리가 뭔가를 인식할 때 그 인식의 행위자와 인식행위의 대상을 나눌 때 쓰는 표현이다. 인식주관은 물론 감관을 갖추고 인식행위를 하는 주체이다.

교학을 근대화시키고자 했고, 조선은 불교를 근대화시키고자 했다”고 말한다. (『탈식민시대 우리의 불교학』, 서울: 책세상, 2001, 74-75쪽 참조). 이런 논의를 따르면 저들이 수입한 근대적 지식은 제도적 차원으로 전환하지 못했다. 이 글에서 심재관은 ‘서구적 문헌학 연구의 제도적 확립’을 근대불교학의 출발로 본다. 하지만 문헌학적 연구는 비록 불교학에서 그것의 선구성을 인정하더라도 철학적 연구, 역사학적 연구, 종교적 연구 등 근대적 학술방법론의 하나일 뿐이다. 심재관의 방식대로라면 이런 다양한 방면의 근대적 역할은 무시되고 만다. 아울러 근대적 불교학은 오로지 인도불교연구에만 해당하게 된다.

31) ‘아비달마’라는 말에 『아비달마구사론』을 떠올리거나 이 글을 부파불교에 관한 연구로 여기면 곤란하다. ‘아비달마’라는 말의 원래 의미를 생각하여 ‘달마에 대하여’ 정도로 이해할 수 있고, 백성옥의 방식으로 하면 ‘진리(달마)에 대하여’ 정도로 풀이할 수 있을 것이다. 실제 이 글에서 인용한 경론은 『화엄경』, 『원각경』, 『대승기신론』, 『원오불과선사어록』 등 대부분 대승경론이나 선어록 류이다. 김법린이 범본 『유식이십론』의 번역을 시도한 것과 달리 백성옥은 조선불교가 전통적으로 다룬 텍스트에서 벗어나지 않는다. 오히려 전통 복귀의 경향이 강하다고 할 수 있다.

32) 서분은 제1절 ‘역사적 개념과 불교순전철학’, 제2절 ‘관념’ 제3절 ‘논리’로 구성됐고, 정종분은 제1장 「불다」와 제2장 「달마」로 구성됐다. 결론에 해당하는 유통분은 집필하지 않았다. 정종분 제1장 「불다」는 제1절 ‘불다의 개념’, 제2절 ‘판취쓰칸다’(오온), 제3절 ‘사트바’(인적), 제4절 ‘안타아트만’(심, 정신, 주체)으로 구성되고 제2장 「달마」는 제1절 ‘달마’, 제2절 ‘천류(遷流)의 판정’, 제3절 ‘로카야프라바타타’(세계의 起始), 제4절 가이(육체)로 구성됐다. 그는 불다와 달마를 각각 주관과 객관의 문제로 취급한다.

그렇다면 ‘불교철학의 주관’은 불교철학 자체가 주체라는 말인가? 그렇지 않다. 그가 말하는 불교철학이 순전철학, 즉 형이상학이라는 점을 고려한다면 ‘불교철학의 주관’은 형이상학에서 말하는 주관의 입장에서 불교를 다뤄보겠다는 것이다. 고투로 바뀌보면 “불교철학에 있어서 주관의 문제” 정도가 될 것이다. 실제 본문에서 이런 의도는 곧바로 드러난다.

백성옥은 본론에 해당하는 정종분을 제1장 「불다」와 제2장 「달마」로 구성했다. 이 도식 자체는 별로 특별하지 않다. 전통적으로 불교를 가리킨 불(佛)·법(法)에 해당한다고 할 수 있다. 하지만 그는 둘을 각각 우주진리의 주관과 우주진리의 객관으로 규정한다. 앞서 그는 불교순전철학은 “전우주의 진리를 연구하는 학문”이라고 정의했다. 이 전우주적 진리를 주관과 객관으로 구분하면 불다와 달마이다. 그는 불다와 달마를 각각 “진리에 내재한 주관”과 “진리에 내재한 객관”으로 취급한다. 일종의 유리론(唯理論)의 형식을 띠고 있다. 그는 이 세계를 진리 전체로 파악한다. 세계 전체가 온전히 하나의 진리다.

혜겘은 『정신현상학』 「서문」에서 “참된 것은 전부다”라고 했다. 이것은 거대한 진리라고 할 수 있다. 근대시기 불교철학의 건설자들은 이 진리라는 말을 빈번하게 사용한다. 여기서 진리(truth)라고 하는 말은 분명 근대적인 명명이다. 그것을 불교술어로 하자면 제(諦, ariyasacca)에 해당할 것이다. 성인에 의해 알려진 것이다. 초기불교에서는 고성제·집성제·멸성제·도성제 네 가지 진리를 제시했다. 이것은 세계에 대한 이해가 아니라 “고통과 고통의 극복”이라는 어찌면 대단히 개인적인 문제에 대한 집중이다. 그래서 저런

문제는 인간 개인에게 절실하다. 이 진리형식과 백성욱이 말하는 우주 진리를 비교하면 엄청난 괴리를 발견할 수 있다.<sup>33)</sup> 여기서도 불교 철학은 질문이 바뀌었음을 알 수 있다. 그는 달마의 의미 변형을 시도함으로써 불교형이상학을 시도한다.

달마는 이 우주진리본체의 대명사이다. 만일 붓다를 우주진리본체의 주관이라고 명명하고자 한다면 달마를 우주진리 본체의 객관(대상)이라고 해야 할 것이다.(『불교』제10호)

헤겔은 『정신현상학』 「서문」에서 절대정신으로 불리는 궁극적 진리는 “실체(Substanz)로 뿐만 아니라 주체(Subjekt)로 파악해”야 한다고 말한다.<sup>34)</sup> 헤겔은 바로 주체 개념을 통해서 절대정신의 자기 전개를 설명하려 들었다. 이 세계는 절대정신의 자기 전개 과정이다. 이것은 끊임없이 생성하지만 무질서하지 않다. 백성욱은 이렇게 말한다. “불교순전철학의 관념은 이미 기술한 것과 같다. 간단히 말하면 ‘천류의 판정(判定)’일 것이다. 그것은 불교철인들이 만상을 고정불변으로 생각하지 않고 오직 천류의 단계로 인정함이다.(현세기 학자들이 생각하는 것이나 마찬가지다) 그럼으로 존재하는 모든 것은 ‘천류의 판정’ 가운데 한 부분이다. 곧 진화의 도정일 것이다.”

33) 불교 전체 역사가 사성제와 같은 진리형식을 처음부터 끝까지 교수했다는 말은 아니다. 물론 대승불교의 교리 가운데서 형이상학적인 요소를 추출할 수도 있다. 백성욱이 없는 것을 있다고 했다는 말이 아니라 그가 얼마나 적극적으로 불교에 대한 서구적인 형이상학을 시도했는지 그 강도를 보려는 것이다.

34) 전대호·태경섭 옮김, 『HEGEL』, 부록「『정신현상학』서문」(서울:EJB, 2000), 991쪽.

(『불교』제11호)<sup>35)</sup> 삼라만상의 변화를 제행무상이라고 말할 수는 있지만 그것이 꼭 진화론적으로 이해돼야 하는 것은 아니다. 우리가 단순한 변화 자체에 가치를 부여할 수는 없다. 그런데 진화론은 변화 자체에 옳음이 전제되어 있다. 백성욱은 우주적 진리에 주관 존재함을 밝힘으로써 세계의 생성을 설명하려 든다. 그가 산스크리트 어원 분석을 통해서 붓다(Buddha)가 ‘깨달은 자’와 ‘지혜’ 두 가지 의미가 있음을 말한다.

불교철인들이 아는 붓다는 우주진리 자체이다. 그래서 달마(達摩, 法, 客觀)와 상대관념이 될 때는 붓다가 주관이 되는 것이다. “가없는 허공은 붓다(覺)로부터 생겼다.”(無邊虛空, 覺所現發), 또 “심불급중생, 시삼무차별”과 “붓다가 모든 중생 심중에 있다”는 등 이상 증명으로 보아서 우리는 확실히 ‘붓다’라는 글자가 사물의 명칭으로부터 사람의 명칭으로 변한 것을 알 수 있다. 그것은 ‘붓다’의 자의가 본래부터 능력을 장치(藏置)하였음이다.(『불교』제8호)

백성욱은 ‘붓다’의 의미가 원래 사물의 명칭이었음을 강조한다. 그는 그것이 인칭으로 전화했다고 하는 데 과연 무엇을 의도하고 있을까. 그것은 붓다가 인명일 때 어쩔 수 없이 가지는 개별성을 극복하기 위해서다. 붓다라는 개념을 형이상학적으로 다루기 위해서, 다

35) 중국의 근대사상가인 장타이엔(章太炎)은 『구분진화론(俱分進化論)』에서 진화론이 다윈이 아니라 헤겔에게서 이미 시작했다고 말한다. “근세 진화론은 헤겔에서 시작한다. 진화라는 분명한 표현은 없지만 세계의 발전은 이성의 발전이라는 말에서 이미 진화론이 싹 틔다.”(『章太炎全集』4권, 上海人民出版社, 1987, 386쪽).

시 말하면 그것을 우주론적 차원으로 상승시키기 위해서 인격(人格)을 탈각시키려 한다. 이렇게 해서 붓다와 진리로서 달마를 결합시켰다. 하지만 우주적 진리가 된 붓다는 세계를 현상하기에 여전히 주체적이다. 인용한 『원각경』의 구절도 이런 의도를 그대로 드러낸다. 끝없는 허공은 붓다가 드러낸 것이라고 했다. 자칫 우주창조로 보일 수 있지만, 그는 앞서 붓다는 우주진리 자체임을 말했다. 그것이 드러난 것도 우주진리의 주관과 객관으로 총괄된다. 하나의 진리 속에 있다. 그는 우주진리본체로 명명한 달마를 단지 관념이 아닌 구체적 세계로 파악하려 한다. 이런 이유 때문에 그는 ‘달마-허공-자연’이라는 도식으로 달마와 자연을 등치시키려 한다.

“선남자야. 일체중생이 이 달마(法界)로부터 유출되지 않은 이가 없고, 이 달마(法界)로 복귀하지 않는 이가 없다.” (중략) 달마가 이 우주를 만들었다는 것보다는 이 우주가 달마로부터 생겼다. 또 한 방면으로는 이 우주가 달마로부터 정돈되었다. 만일 사람이 거짓(환)으로부터 진리로 돌아간다면 이들 만상은 곧 달마일 것이다. (『불교』제10호) 이 우주는 허공의 한 부분이다. 만일 허공이 붓다로부터 출발했다고 가정하면 곧 세계가 붓다 위에 건립되었음을 의심할 여지가 없다. (『불교』제13호)

백성욱이 말하는 달마는 불성(佛性)이나 법계(法界)를 번역한 것이다. 그는 이렇게 불성론에 입각해서 그것을 우주론적으로 확장하는 방식을 사용하고 있다. 백성욱은 화엄이론을 빌려서 이 세계가 달마에서 유출되고 달마에 의해 그것은 정돈(질서)된다고 했다. 『대승기신론』에서 다음과 같이 말한다. “심진여는 곧 일법계대총상법

문의 본체이다. 이른바 마음의 본성은 생성하지도 소멸하지도 않는다. 일체제법은 단지 (마음의) 망념 때문에 차별이 존재한다. 만약 마음의 망념을 여윈다면 (차별된) 일체 경계의 상은 존재하지 않을 것이다.”<sup>36)</sup> 백성욱은 이 세계가 비록 차별된 것이고 그대로 긍정할 수 없는 것이지만 허공의 일부라면 그것을 긍정할 수도 있다. 왜냐하면 허공이 곧 붓다가 산출한 것이기에. 그렇다면 이 세계는 붓다 위에 떠 있는 존재다. 이렇게 세계 성립은 긍정된다.

#### IV. 진여연기론의 등장과 그 이데올로기적 성격

##### 1. 퇴아연기론과 진여연기론의 차이

근대시기 불교철학화 과정에서 불교철학의 건설자들은 현상과 실체에 대한 탐구에 매달렸다. 이것이 형이상학의 방법이다. 우리 앞에 펼쳐진 저 세계는 어떻게 드러났는가? 그것의 실체는 과연 무엇인가? 앞서 말했듯이 형이상학이 우주론이기도 한 까닭이 여기에 있다. 백성욱도 이런 우주론을 말하기 위해서 『대승기신론』의 구상차제설(九相次第說)을 이용한다. 구상차제설은 무명업상으로 시작하는 삼세와 육추를 가리킨다.<sup>37)</sup> 독일에서 유학한 백성욱이지만 일본

36) 馬鳴造, 眞諦譯, 『大乘起信論』(『大正藏』32, 576a), “心真如者, 即是一法界大總相法門體. 所謂心性不生不滅. 一切諸法唯依妄念而有差別. 若離妄念則無一切境界之相.”

37) 백성욱은 여기서 중요한 전환을 시도한다. 그는 『기신론』에서 말하는 세 가지 미세한 의식 활동 가운데 첫 번째인 무명업상(無明業相)을 단지 업상으로 명명한다. 그는 이 업상을 무명(avidya)이 아니라 명(明, vidya)으로 풀었다. 9상 전체를 무명으로 해석

에서 유학한 사람들과 이런 점에서 별로 차이가 없다. 근대시기 불교의 우주론은 연기론으로 정식화했다. 1924년 『불교』지에 연재된 「불교연구」에서 연기론을 업감연기론, 퇴야연기론, 진여연기론, 법계연기론, 육대연기론으로 나눈다.<sup>38)</sup> 그런데 실제 논의된 것은 업감연기론과 퇴야연기론, 그리고 진여연기론이다. 이것을 각각 소승교, 대승권교, 대승실교에 배당한다. 이종천은 퇴야연기론의 성격과 한계를 밝힌다.

(법상종에서는) 만법을 추구해서 제8식에 도달하며, 그것의 본체는 진여에 있다고 한다. 진여와 만법의 관계를 설명하되 진여는 현상세계에 직접 관계가 없고 만법세계가 제8식에 의하여 존현한다. 그래서 법상종은 “진여는 응연하여 제법을 짓지 않는다”고 말한다. 곧 세계는 진여를 근본으로 하여 성립되지만 이 세계가 진여로부터 유출되지 않는다는 것이 법상종의 중지이다.(『불교와 철학』, 『조선불교총보』제12호)

법상종에서 말하는 진여는 만법에 대해서 직접성을 갖지 않는다는 이야기다. 진여연기론의 입장에서는 “진여가 응연하여 제법을 짓지 않는다(眞如凝然, 不作諸法)”는 법상종 방식의 진여 개념을 수용할 수 없다. 여기서 한자 ‘응연(凝然)’은 초안정 상태를 가리키는데 달리 말하면 절대부동이다. 전통적인 불교술어를 사용하자면

하지만 그것의 출발은 무명이 아니라 명으로 이해한 것이다. 결국 거짓세계까지 진리 위에 놓임을 설명하려는 입장이다.

38) 이런 방식은 메이지시대 불교학자들에 의해 정형화됐다. 이런 분류는 한국불교의 입장에서는 조금 낯설다. 특히 육대연기론은 밀종의 교리에 근거한 것이기에 일본의 진언종 같은 종파가 없던 한국에선 엉뚱해 보인다.

평등에 해당한다. 하지만 세계의 발생을 위해서는 안정된 상태가 자발적으로 붕괴되고 뭔가 조작이 일어나야 하는데, 유식학에서 말하는 진여 개념으로는 그런 일이 불가능하다. 이런 유식학의 진여 개념과 세계의 조작자로서 진여연기론의 진여 개념은 충돌한다.

근대 중국의 불교계에서도 진여 개념과 『대승기신론』을 둘러싼 첨예한 대립이 있었다. 논쟁을 주도한 이는 앞서 언급한 어우양징우와 그의 지나내학원 제자인 휘청(呂澂)·왕언양(王恩洋) 그룹이다.<sup>39)</sup> 어우양징우는 1922년 지나내학원 개원초기 이루어진 강의에서 “진여는 소연(所緣)이고 정지(正智)가 능연(能緣)”이라고 했다.<sup>40)</sup> 백성욱 식으로 하자면 진여는 객관이고 정지는 주관이다. 즉 진여는 그 자체가 주체적으로 작동하지 않는다는 말이다. 어우양징우는 진여는 차전(遮詮)일 뿐이라고 말한다. 우리는 『중론』에서 차전으로 공을 드러내는 인상적인 장면을 목도할 수 있다. 진여가 특별한 내용을 담보하고 있지 않음을 가리킨다. 어우양징우는 “불법은 단지 집착을 부술 뿐이다. 한 점 집착이 없으면 부처다”라고 말한다.<sup>41)</sup> 『금강경』에서 “만약 모든 존재자의 특성이 특성이 아님을 안다면 여래를 볼 것이다.”<sup>42)</sup>라는 구절을 떠올리게 한다. 만약 집착을 부수는(차전) 게 아니라 뭔가(진리)를 수립(표전)하려고 들면 실제

39) 휘청은 불교 심성론을 다루면서 인도불교는 기본적으로 성적설(본적설)이고 중국불교는 성각설(본각설)로 평가했다. 그는 둘은 전혀 다른 방식의 이해로 보았고, 인도불교의 입장에서 성각설(본각설)을 비판했다. 이것은 20세기 초에 있었던 “비판불교”라고 할 수 있다.

40) 歐陽竟無, 「唯識抉擇談」, 『悲憤而後有學 歐陽漸文選』, 39쪽.

41) 歐陽竟無, 「佛法非宗教非哲學」, 위의 책, 6쪽. “佛法但是破執, 一無所執便是佛也.”

42) 鳩摩羅什譯, 『金剛般若波羅蜜經』(『大正藏』8, 749a), “若見諸相非相, 則見如來.”

화에 떨어지고 만다. 어우양징우는 유식학이 공사상에 입각해 있다는 사실에 대단히 충실하다.

중국의 인도유식학 연구자인 저우꾸이화(周貴華)는 어우양징우와 지나내학원 그룹의 진여와 여래장에 대한 입장을 다음과 같이 정리한다. “첫째, 심성, 진여, 여래장을 하나로 보는 관점을 비판하고 그것의 본체론적 함의를 부정한다. 둘째, 체용론과 연기론(우주론 혹은 발생론)의 합일을 비판한다.”<sup>43)</sup> 저우꾸이화의 분석에 따르면 지나내학원 그룹은 진여를 본체론이나 우주론으로 이해하는 것에 반대했다. 이 때문에 그들은 기신론의 전통적 권위를 고수한 타이쉬(太虛) 등 무창불학원 그룹과 다투었고, 중국적 본체론 건립을 지향한 쑹스리(熊十力)와도 다투었다.

유식학에서 현상의 성립은 진여가 아니라 아뢰야식을 통해서 설명한다. 쉐야연기는 바로 아뢰야식의 식전변을 가리킨다. 그런데 『섭대승론』같은 인도 유식학 문헌에서는 아뢰야식을 기본적으로 망식(妄識)으로 취급한다.<sup>44)</sup> 유식학에서 말하는 진여는 공성을 가리킨다. 그것이 드러낸 세계는 긍정의 대상이 아니다. “알라야식을 출발점으로 하는 유식설에서는 알라야식이 중생의 본래 상태이지만 있어야 할 상태는 아니므로 알라야식의 자기 변혁, 자기 부정이 깨달

음의 전제가 된다. 이것을 전의(轉依)라고 한다.”<sup>45)</sup> 전의는 쉽게 말하면 근거지의 혁명적 전환을 가리킨다. ‘전식득지’라는 말에서도 알 수 있듯이 아뢰야식은 혁명의 대상일 뿐이다. 그 혁명으로 얻어지는 것은 거대한 축조물이나 대단한 전리품이 아니라 바로 공성이다. 유식학에서 말하는 진여는 바로 여기서 출현한다. “진여응연, 부작제법”도 여기서 이해된다. 근대시기 불교철학의 지향은 세계 근원이자 진리소서 실재를 탐구하는 것이다. 그래서 유식학의 진여 개념은 충분하지 못했다. 그래서 쉐야연기론은 불완전한 연기론으로 취급된다. 다음은 연기론이 단순히 불교학 내부의 한 이론에 머물지 않음을 보여준다.

이 쉐야연기론은 소승의 심물이원론을 변경하여 유심일원론으로 통일된 것이 특징이라고 한다. 그리고 이것은 단순한 일원론이 아니고 개인적 유심 일원론이 된다. 그러므로 이 논의에 의하면 이 국가사회를 백성 된 자의 안목으로 관찰하면 백성을 위하여 국가 사회가 성립되고 조직된 것이며, 또 관리된 자의 안목으로 관찰하면 관리를 위하여 국가 사회가 성립되고 조직된 것이라 할 것이다. 그렇기 때문에 이 세계만물은 결코 범천이나 상제가 창조한 것이 아니고 아뢰야식의 주인공이 되는 자기가 본래 구유한 것이라 할 것이다. (『불교연구』 『불교』 제4호)

쉐야연기론을 개인적 유심일원론이라는 명명했다. 김동화는 이것을 절대유심론에 비교해서 상대유심론으로 명명한다. 왜냐하면 “만

43) 周貴華, 『唯識·心性與如來藏』 제4장 「支那內學院對中印佛教心性如來藏思想的反省批判與發展」(北京: 宗教文化出版社, 2006), 232쪽.

44) 물론 어떤 문헌을 근거하느냐에 따라서 조금씩 다를 것이다. 여기서는 『섭대승론』에서는 의타기성인 식이 두 가지 양태로 존재한다고 말한다. “무분별지의 불길이 아직 타오르지 않았을 때 이 식 가운데 존재하는 모든 허망(虛妄)한 변계소집자성이 현현한다.” 지혜가 작동하지 않은 일반적인 상황에서 그것은 결코 허망한 식이다.

45) 高崎直道, 이지수 옮김, 『유식입문』(서울: 시공사, 1997), 153쪽.

약 자기가 전변하지 않는 타인 아뢰야식 소변의 제법에 대하여서는 유식무경의가 성립되지 않기” 때문이다.<sup>46)</sup> 저들이 보기에 퇴야연기론의 입장대로라면 세계는 개별자로 포섭된다. 왜냐하면 아뢰야식의 주인공은 개별 유정이기 때문이다. 개별을 극복할 수가 없다. 세계는 개별자의 수만큼 존재해야 한다. 위 인용문에서 퇴야연기론을 설명하기 위해서 든 예는 대단히 근대적이다. 개인과 공동체 혹은 특수와 전체의 관계를 말하면서 퇴야연기론은 공동체나 전체보다는 개인이나 특수에 더 가깝다는 이야기다.

위 인용문에서 퇴야연기를 설명하기 위해 제시한 예는 대단히 근대적이다. 개인과 공동체(국가, 사회)의 관계를 가지고 설명한다. 퇴야연기론은 둘 가운데 개인에 주목할 수밖에 없는 철학임을 말한다. 그런데 이것은 한국적 맥락에서는 쉽게 이해할 수 없다. 흔히 근대는 개인의 확립에서 출발한다고 말한다. 메이지 초기 진행된 근대계몽도 이런 방향에서 이해할 수 있다. 근대라고 하면 당연히 근대적 개인의 성숙을 위해서 매진해야 하는 게 아닐까. 오히려 퇴야연기설을 적극적으로 지지해야 하는 게 아닐까. 메이지 철학사에서 제2기 관념론의 분화는 이런 개인의 확립에 반대하고 저항하면서 나타난 것이다. 이 점을 고려해야 한다. 이런 흐름이 일본에서는 국권주의나 일본주의로 나타난다. 일본에서 불교철학을 시도한 이노우에 엔료는 그 전형이다. “개별과 개별의 극복”이라는 일본 불교철학, 나아가 일본 근대의 문제가 한국 불교로 전이된 것이다.

46) 김동화, 『불교학개론』(서울: 보리각, 1984), 194-195쪽. 이 책의 초판은 1954년이다. 저자에 따르면 원고는 전쟁이전에 마련됐지만 전쟁 중에 분실하여 다시 집필했다.

## 2. 절대평등과 전체성

일본 메이지철학사에서 이노우에 엔료는 “근대사상으로서 불교이론을 재구축했다고 할 수 있을 것이다.”<sup>47)</sup> 이 때 가장 주목한 개념은 불교의 진여(眞如)이다. 위 인용문에서도 사용하듯 절대평등은 진여의 수식어였다.

이종천은 「불교와 철학」에서 “진여는 우주세계전체의 본체를 가리키는 평등이”(『조선불교총보』제12호)라고 말한다. 진여를 범신개념과 관련시키기도 한다. 김철우는 「불교철학개론」에서 “범신은 절대무차별평등의 실재이다.”(「불교철학개론」, 『조선불교총보』제16호)라고 말한다. 진여를 절대평등이라고 하는 관념은 이렇게 일찌감치 일반화했다. 향산외인은 「불교연구」에서는 다음과 같이 말한다.

『기신론』에서 진여연기론을 주장한다. 대체 우리가 밤낮으로 거주하는 이 현상세계를 관찰하면 한편에서는 생멸변이(生滅變異)하는 상대적 차별이 있는 동시에 또 한편에서는 불생불멸(不生不滅)과 불변불이(不變不異)하는 절대적 평등이 있다. 『기신론』에서는 전자를 생멸문이라고 하고, 후자를 진여문이라고 한다. 이 진여라는 것이 우주만상의 본체이기 때문에 이 세상의 생물이나 무생물을 막론하고 이 세상의 온

47) 立川武藏, 「井上圓了の佛敎思想」, 『印度學佛敎學研究』제49권제1호, 2001.12. 12쪽. 저자는 “이노우에가 당시 일본이 처한 상황을 충분히 의식하고 불교를 단순히 불교 내부에서 보지 않고 근대 유럽의 사상이나 기독교, 유교 등과 대화를 통해서 불교의 전통을 재인식하려 했다.”고 말한다. 여기서 대화는 대화이나 저항의 의미도 포함한다.



갖 것은 모두 이 진여로부터 발현하여 생생하다는 것이 진여연기론의 주장이다. (『불교연구』 『불교』 제6호)

여기서 말하는 진여는 퇴야연기론에서 말하는 아퇴야식 같이 개별 인간에 구속된 것이 아니다. 그것은 언제 어디서든 보편하는 보편자다. 그래서 개별이 각각 세계를 구성하는 방식에서 벗어나고 결국 세계는 하나일 수 있다. 그래서 퇴야연기설이 개인적 유심론인데 반해서 진여연기론을 “세계적 유심일원론”이라고 한다. 『기신론』에서 말하는 일심(一心)이나 일법계(一法界)가 이것이다. 적어도 위 인용문에서 이것은 하나의 장(場)이다. 생멸하는 차별도, 불생불멸하는 평등도 모두 여기서 일어나는 폭풍 아니면 고요다. 생물이든 무생물이든 상관없이 거대하지만 따뜻한 이 세계에서 나고 진다.

스에키 후미이코는 근대 일본사상이 “개체와 개체를 초월하는 것”이라는 거대한 과제를 안고 있었다고 말한다.<sup>48)</sup> 개체와 개체를 초월한 것은 주관과 객관의 문제가 아니다. 개체의 초월은 주관과 객관의 틀을 부수는 것을 말한다. 이런 논의에 따르면 퇴야연기설은 주관이라는 구속을 극복하지 못했다. 김동화는 진여연기설이 이런 퇴야연기설의 한계를 극복하고 “보편적 유심체를 설정하여 그로부터 주관계와 객관계의 일체만유 제법이 전개하는 것이라고 설명했다”고 말한다.<sup>49)</sup> 이 보편체는 객관과 주관, 존재와 비존재의 뒷면에 있다. 그것은 일종의 바탕화면이다. 다음 이종천의 언급은 인상적이다.

48) 스에키 후미이코, 위의 책, 10쪽.

49) 김동화, 위의 책, 같은 곳.

이것을 국가 조직에 비교하면 소승은 75명의 신하가 각각 한 영역이 되어서 그 국가의 질서를 보관하고, 법상종은 총리대신의 정치가 되니 존귀한 천황은 구중궁궐의 깊은 곳에 있어서 직접 행정을 관장하지 않고 대신이 행정을 관장한다. 진여는 천황이라 그 명령을 대신에게 양도할 뿐이다. 그렇지만 실대승은 그렇지 않다. 진여가 직접 천황이 되어 정부를 담당하니 진여가 곧 만법을 총괄함과 같다. (『불교와 철학』, 『조선불교총보』 제13호)

위 인용문에서는 연기론의 세 가지 형식을 현실사회에 비유해서 설명한다. 앞서 퇴야연기론을 설명하면서 든 예와 같은 맥락에 있다. 그는 진여의 자리에 천황을 가져다 둔다. 개별을 초월하는 것으로 진여와 개인을 초월하는 것으로 천황은 형식적으로 동일하다는 것이 그의 주장이다. 하지만 차별로 존재하는 만법은 결코 평등의 세계와 분리되지 않는다. 왜냐하면 그런 차별들도 무차별의 평등한 진여에 산출된 것이기 때문이다. 10년대와 20년대 ‘불교철학’ 관련 저술에서 절대진리, 절대평등, 절대유심 등 절대자에 대한 상상은 지나치다 싶을 정도로 빈번하게 등장한다. 이런 절대성은 마치 신성과 비슷하여 시공을 초월한다. 여기서 거대한 진리, 우주전체로서 진리 개념은 자연스럽게 태동한다. 그래서 이런 사유는 쉽게 헤겔과 만난다. 코플스틴은 헤겔 철학을 평가하면서 “철학의 주제는 과연 절대자다. 그러나 절대자는 총체성, 전체로서의 실제성, 우주다.”<sup>50)</sup> 헤겔은 절대정신으로 개별성과 보편성, 주관과 객관의 이원화를 극

50) 프레데릭 코플스틴, 표제명 옮김, 위의 책, 286쪽.

복하고 우주를 전일한 총체로 파악하려 했다. 근대에 불교철학화를 시도한 불교인들이 보기에 이런 이론과 가장 잘 어울리는 것은 화엄학이었다.

무릇 화엄은 우주를 일대정신의 현현이라고 한다. 그래서 그것을 “일심법계(一心法界)라고 하고 만유총핵심(萬有總核心)이라고 한다.” 그 심(心)이란 것은 유한하고 차별된 것이 아니고 무한절대(無限絶對)의 심이다. 만상은 다 이 마음 위에 드리운 영상일 뿐이다. 흡사 청정한 바다에 삼라만상이 남김없이 그대로 영사됨과 같다. (『화엄철학의 내용』 『불교』제40호)

김경주는 화엄학을 절대정신을 다루는 철학으로 간주한다. 그는 화엄학의 원용무애의 방식을 “전일(Allone)의 세계에서는 일즉다·다즉일”이라고 말한다. 여기서 전일(全一)은 일종의 총체성(전체성) 개념이다.<sup>51)</sup> 그래서 김경주는 “세계는 상호 관계되는 유기체”라고 말한다. 전체성이나 총체성, 혹은 유기체 같은 개념을 화엄과 결합시키는 경향은 대단히 오래됐다. 저런 것들이 화엄이라는 대단히 난해한 철학을 이해하는 데 나름 유용했기 때문이다. 화엄학에 그런 경향성이 있다는 것을 부인할 수 없지만 김경주가 말하는 화엄에는 특별한 게 있다. 그는 화엄 법계언기를 통해서 세계의 전체성을 부

51) 화엄학이 전체성과 관련하여 보인 정치성에 대해서는 石井公成, 최연식 옮김, 『화엄철학은 어떻게 일본의 정치 이데올로기가 되었는가?』, 『불교평론』통권6호, 2001.3, 참조. 저자는 1930년대 이후 대동아 공영권 이론과 화엄철학의 결합을 비교적 소상히 밝히고 있다. 8절 ‘기히라 타다요시와 화엄철학’에서 기히라가 보인 화엄철학과 헤겔의 결합을 진어언기론이나 법계언기론과 관련해 설명하고 있다.

각시키고 아울러 거기에 주체 개념을 부여한다. 그는 일심법계(一心法界)라는 화엄학의 술어를 일심과 법계로 나누고 그것을 각각 주관과 객관에 배당한다. 앞서 일심(一心)은 절대무한의 마음이라고 했다. 이것은 차별된 현상세계에서 보이는 주관과 객관을 벗어난 주관을 말한다.<sup>52)</sup> 상대적 주관이 아니라 절대적 주관이라고 할까. 앞서 백성욱이 제시한 ‘우주진리의 주관’과 유사한 개념이다. 그리고 다시 헤겔을 직접적으로 끌고 온다. “서양 철학자 가운데 이 일과 다의 문제에 대해 가장 잘 설명한 사람은 헤겔이다. 그는 ‘진리는 일에만 있는 것도 아니고 다에 있는 것도 아니며 그것을 통일하고 포괄하는 것이다’라고 말했다.” 전체성으로 진리를 상상하는 헤겔을 감안한다면 이해가 되는 부분이다. 헤겔은 이렇게 말한다.

참된 것은 전부이다. 그리고 전부는 필침으로써 자신을 완성하는 근본이다. 절대에 대해 말할 수 있는 것은, 그가(절대가) 근본적으로 결과라는 것, 그가 맨 끝에 비로소 참된 그 자신이라는 것이다. 바로 이것이 절대의 본성이다. 절대의 본성: 현실적인 것, 주체, 자기 자신이 됨.<sup>53)</sup>

52) 김영석(金莸石, 1900-1965)은 화엄학을 ‘법계언기론’이라는 형식으로 이해하는데 반대한다. 그는 화엄학이 결코 불교철학 류의 언기론이 될 수 없음을 말한다. “언기론의 특질은 언기의 주체를 인정하는 것이다. 예를 들면 업, 일심, 아뢰야, 진여, 여래장이라 칭하는 류가 곧 그것이다. 그런데 법계무진언기에서는 하등 이러한 언기의 주체를 상정하고 있지 않다. ... 그러니 화엄언기 교의가 언기론을 대표하는 최고의 교의라고 함은 적당한 것이 아니다.” (『화엄학개론』, 동국대출판부, 1960, 261-262쪽). 김영석의 비판은 타당하다. 그는 근대시기 불교철학이라는 이름으로 시도한 ‘언기론’을 실체론 비판 차원에서 거부한다. 화엄학은 존재자의 기원이나 출현이 아니라 존재자의 존재 방식을 문제 삼는다.

53) 전대호·태경섭 옮김, 『HEGEL』부록, 『『정신현상학』서문(서울: EJB, 2000), 991-995쪽.

위의 글은 절대정신의 자기 전개를 말하고 있다. “절대는 근본적으로 결과”라는 말은 김정주가 말하는 실재가 존재자의 기원으로 존재하는 게 아니라 그것은 늘 결과로 현상한다는 것이다. 그래서 절대정신은 아득한 옛날의 그 무엇이 아니다. 절대정신은 결과적으로 자기이다. 니시다 기타로는 1943년 「세계신질서의 원리」에서 “황실은 과거와 미래를 감싸는 절대현재며, 황실이 우리 세계의 시작이자 끝이다”라고 했다. 헤겔식으로 말하면 황실은 원인이자 결과이다. 그래서 과거나 미래가 아니라 현재다. 김정주는 바로 이런 점을 고려한 듯 “실재는 항시 활동하고 늘 수연하여 깊이 현상에 근거를 두고 현상 자체도 능히 생성하는 것이 아니면 안 되는 까닭이다. 이것이야말로 화엄철학이 형이상학을 탈각하고 현상론적 설명에 진입함은 중요한 의미가 있다 아니할 수 없다.”(『화엄철학의 내용』, 『불교』제40호) 물론 이 말을 헤겔의 입장과 완벽하게 동일시할 수는 없다. 이데아 같은 부동의 실재가 아니라 헤겔이 말하는 생성으로서 절대정신이 그가 말하는 실재에 훨씬 가깝다는 것은 부인하지 못할 것이다.

## V. 결론

근대시기 불교철학은 서구 형이상학과 독일 관념론을 철학적 기반으로 형성됐다. 현상과 실재라는 형이상학의 도식을 수용했고, 불교의 교리 전개를 관념론(유심론)의 발전사로 이해하는 경향도 나타났다. 그것은 연기론이라는 이름으로 진행됐다. 부파불교와 대승불

교의 몇몇 교리체계를 업감연기론, 아뢰야연기론, 진여연기론이라는 형식으로 분류하고 진여연기론을 연기론의 완성이라고 보았다. 다분히 진화론적 교리해석이지만 이런 것들은 반성 없이 수용됐다. 이노우에 엔료가 그랬듯이 진여연기론은 불교 교리를 국가주의적으로 해석하는 계기가 되었다. 이런 과정에서 헤겔의 절대관념론의 몇몇 개념들이 진입한다. 결과적으로 불교이론이 이데올로기화 했고 불교의 철학화를 주도한 몇몇 식민지 지식인들은 여과 없이 그것을 수용했다. 해방이후까지 이것의 영향은 지속된다. 본 논문은 저런 식민지 지식인의 이해를 비판하려거나 그들의 영향을 지워야 한다고 말하려는 게 아니다. 근대시기 한국 불교의 한 모습을 계보학적으로 추적하고 좀더 분명히 하는 데 의미를 한정하려 한다.

## 참고문헌

- 高崎直道, 이지수 옮김, 『유식입문』, 서울: 시공사, 1997.
- 鳩摩羅什譯, 『金剛般若波羅蜜經』, 『大正藏』 8.
- 歐陽竟無, 『悲憤而後有學-歐陽漸文選』, 上海: 上海遠東出版社, 1996.
- 김광식, 「1920년대 제일 불교유학생 단체 연구」, 『한국불교의 현실인식』, 서울: 민족사, 1998.
- 김동화, 『불교학개론』, 서울: 보련각, 1984.
- 김익식, 『화엄학개론』, 서울: 동국대출판부, 1960.
- 김춘남, 「梁啓超를 통한 만해의 서구사상수용」, 서울: 동국대학교대학원 석사학위논문, 1984.
- 馬鳴造, 眞諦譯, 『大乘起信論』, 『大正藏』 32.
- 末木文美士, 『近代日本と佛教』, 東京: TRANS View, 2004.
- 末木文美士, 「井上圓了-純正哲學と佛教」, 『明治思想史論』, 東京: TRANS View, 2004.
- 박중홍, 『한국사상사』 2, 『박중홍전집』 5, 서울: 형설출판사, 1982.
- 朴亨鎭, 「日本における西洋哲學の受容」, 東京: 東洋大學校 博士學位論文, 2002.
- 백중현, 「서양철학 수용과 한국의 철학」 『철학사상』 5호, 서울대학교철학사상연구소, 1994.
- 石井公成, 「근대 아시아 여러 나라에 있어서 대승기신론 연구의 동향」, 최연식 번역, 『불교학리뷰』 1권1호, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2006.
- 船山信一, 「明治哲學の發展段階」 『明治哲學史研究』, 京都: ミネルヴァ書房, 1959.
- 심재관, 『탈식민시대 우리의 불교학』, 서울: 책세상, 2001.
- 아리스토텔레스, 김진성 역주, 『형이상학』, 역자해설, 서울: EJB, 2007.
- 이현구, 「개화기 유학자와 계몽운동가들의 서양철학 수용」, 『철학사상』 4호, 서울대학교철학사상연구소, 1994.
- 立川武藏, 「井上圓了の佛教思想」, 『印度學佛教學研究』 제49권제1호, 2001.12.
- 章太炎, 『俱分進化論』, 『章太炎全集』 4권, 上海人民出版社, 1987.
- 전대호·태경섭 옮김, 『HEGEL』, 부록 「『정신현상학』 서문」, 서울: EJB, 2000.
- 井上圓了, 東洋大學創立100周年記念論文編纂委員會 編, 『井上圓了選集』 제1권; 제4권, 東京: 東洋大學, 1987.
- 조명제, 「근대불교의 지향과 굴절」 『불교학연구』 제13호, 2006. 4.
- 조성택, 「근대불교학과 한국 근대불교」 『민족문화연구』 45호.
- 周貴華, 『唯識·心性與如來藏』, 北京: 宗教文化出版社, 2006.
- 馮友蘭, 박성규 옮김, 『中國哲學史』 상권, 서울: 까치, 2005.
- 한용운, 이원섭 옮김, 『조선불교유신론』, 서울: 운주사, 1992.
- 狹間直樹 編, 『梁啓超-西洋近代思想と明治日本』, 京都: みすず書房, 1999.
- Frederic Copleston S.J. 표재명 옮김, 『18·19세기 독일철학』, 서울: 서광사, 2008.

# Modern Korean Buddhism: Its Role in Propagating the Metaphysical Theory of the Contingency of Suchness

Kim, Young-jin  
Inha University

The emergency of Buddhism as a philosophy in modern Korea was an event that tried to align ancient Buddhist teaching with European enlightenment ideas on human rights. The Buddhist philosophy of that time predicated on the Western metaphysics and the German idealism. It accepted the metaphysical formula of appearance and reality, and understood the deployment of Buddhist doctrine as a development in idealist teaching. The theoretical background of this tendency was the Japanese idealism that began to emerge in Meiji, Japan. Among them, Inoue Enryō's influence was especially noteworthy. He imagined a system of absolute idealism that overcame the binary opposition between matter and spirit. He considered the notion of 'suchness' as an immaterial, absolute entity. It was both the base and the abyss of differential beings.

Inoue tried to provide a philosophical explanation of the Japanese emperor or the state through this system. The Buddhist philosophy of colonial Korea also accepted the theory of the 'dependent arising of suchness;' that is, the absolute in its causative or relative condition, from thereupon moved in an extremely political direction.

## Key Word

metaphysics, the theory of the dependent arising of suchness,  
Buddhist philosophy, appearance and reality, idealism, Inoue Enryō

# 신자유주의의 정체와 불교도의 역할

김성철  
동국대학교

## I. 자유주의 경제이론의 출현과 그 질곡의 역사

1. 신자유주의 이념의 원천—아담스미스와 자유방임주의
2. 자유방임주의와, 악성자본주의 그리고 공산주의 이념의 탄생
3. 마르크스 이후 자본주의 진영의 추이와 신자유주의 이념의 대두
4. 공산권의 붕괴와 신자유주의 경제정책의 정체

## II. 신자유주의적 사회질서에 대한 불교적 분석

1. 짐승을 닮은 ‘상업인’의 심성과 신자유주의적 사회질서의 폐해
2. 동물적 약육강식의 세계와 반(反)동물적 계(戒)·율(律)의 정신

## III. 진정한 ‘역사의 종언’을 위한 불교적 모색

1. 신자유주의의 그늘을 밝히는 새로운 등불—NGO와 인터넷
2. 중도불성(中道佛性)의 감성과 천수천안(千手千眼)의 실천
3. 금력과 권력이 ‘골방의 족보’처럼 취급되는 사회를 위하여