

# 해방 후 한국불교론과 식민지 근대성의 연속: 조명기의 총화불교론과 전체주의

김영진

동국대학교 WISE캠퍼스 불교학부 부교수

1722dew@hanmail.net

- I. 문제의 소개
- II. 1930년대 식민지 한국의 전체주의
- III. 조명기의 불교전체주의와 Othmar Spann
- IV. 해방 후 총화불교론과 통화연동(統和聯動)
- V. 귀일운동(歸一運動)과 개인의 죽음
- VI. 맺음말

## 요약문

근대 이후 한국 불교계 지식인은 다양한 방식으로 한국불교의 정체성을 탐구했다. 1930년 최남선은 「조선불교: 그 동방문화사 상에서 그 지위」에서 한국불교의 성격을 ‘통불교’로 규정하고, 그것을 한국불교의 우수성으로 간주했다. 해방 이후 학계에서 한국불교의 정체성을 찾는 과정에서 일부 학자는 최남선의 통불교론을 소환한다. 이후 불교학계에서 많은 학자가 통불교론을 지속적으로 유통시키거나 변주했다. 그 결과 ‘통불교’ 뿐만 아니라 회통불교·총화불교 등 몇몇 개념과 이론이 함께 유통됐다. 한국 불교 전통 속에서 ‘민족의 주체성’을 탐색하는 이런 논의는 그 의도와 계기를 불문하고 분명 ‘민족주의 불교 담론’이라고 할 법하다.

1970년대와 80년대 논의된 통불교론이 ‘1930년 최남선’이라는 하나의 연원에서 유래한 것처럼 보이지만, 실은 전혀 다른 또 하나의 연원이 존재했는데, 바로 조명기(1905-1988)의 불교전체주의이다. 1940년 일본 파시즘이 식민지 한국에서도 강력하

게 작동하던 시기, 불교계 지식인 조명기는 불교전체주의 개념을 제시했고, 또한 그것을 한국불교의 성격으로 규정했다. 해방 이후 1960년대 조명기는 불교전체주의를 ‘총화불교’로 개칭하였고, 이 총화불교론으로 이후 민족불교 담론에 적극적으로 참여했다. 조명기의 총화불교론은 그가 해방 이전 확립한 불교전체주의의 연장이다. 식민지 시기 형성된 그의 불교관과 세계관은 해방 이후에도 대단히 강고하게 지속됐다. 대표적인 불교학자로서 또한 학교 행정가로서 영향력을 고려하면 통불교론 담론 지형에서 그의 역할을 짐작할 수 있을 것이다.

필자는 본고에서 해방 후 통불교론에는 최남선의 ‘민족주의 경향의 불교론’ 외에 ‘불교전체주의’라는 다분히 ‘식민주의 경향의 불교론’이 한 연원으로 존재했음을 밝히고자 한다. 이를 통해서 식민지 시기 형성되고 작동한 ‘식민지 근대성’(colonial modernity)이 해방 이후까지 여전히 지속했음을 확인하고자 한다.

#### 주제어

최남선(1890-1957), 통불교(通佛敎), 민족주의, 조명기(1905-1988), 불교전체주의, 총화불교, ‘식민지 근대성’

## I. 문제의 소재

최남선(崔南善, 1890-1957)은 1930년 「조선불교: 동방문화사 상에 그 지위」에서 신라시대 고승 원효를 ‘통불교의 건설자’로 묘사하고, ‘통불교’를 한국불교 고유의 성격으로 규정한다.<sup>1)</sup> 해방 후 1950년대부터 학계에서는 학술을 통해서 민족주체 의식을 탐색하고자 노력했다. 그 노력의 결과는 1960년 초중반 조금씩 나타났는데, 대표적인 성과는 박종홍(朴鍾鴻, 1903-1976)의 한국사상사 연구이다. 1966년 박종홍이 속한 한국사상연구회는 『한국사상사』(고대편)를 발간한다. 이 책은 예의 박종홍의 ‘한국철학사’(고대편)가 실린 기념비적 저작이다. 연구회를 대표해서 발간사를 쓴 신일철은 다음과 같이 말한다.

---

1) 최남선 1930, 16.

오늘의 다문화 경향 속에서 우리 한국은 민족자주성의 자각에 다시 눈뜨게 되었다. 우리 민족의 주체 의식은 한국연구(韓國研究)의 르네상스를 마련하고 있다고 보아도 좋을 것이다.<sup>2)</sup>

신일철은 여기서 일종의 사명감을 표출하는데, 자신들이 ‘한국연구’라는 학술상의 역할을 담당할 것임을 천명한다. 사실 신일철이 말하는 ‘민족 자주성’도 여러 층위가 있을 테다. 일제 식민지의 기억에 반발하며 최남선처럼 새로운 기억을 위해 ‘민족자주성’을 탐구한 이도 있었을 것이고, 쿠데타로 들어선 박정희 정부의 국민통합 정책에 촉발되어 일종의 정치 동력으로 민족자주성을 탐색한 이도 있었을 것이다. 이 시기는 ‘민족 자주성’이든 ‘민족 주체성’이든 ‘민족 고유성’이든 간에 의도가 선재하고, 심지어 그 의도도 노골적으로 노출된 상태로 연구가 진행되기 일쑤였다.

1970년대와 1980년대 불교학계에서 진행된 한국불교 정체성 논의도 크게 보면 이런 맥락 속에 있었다. 이 시기 조명기, 이종익, 이기영 등 많은 불교학자가 최남선의 ‘통불교론’에 주목하였고, 그것과 유사한 ‘회통불교’ 혹은 ‘총화불교’ 등의 개념을 제기했다. 일부 학자는 이들 개념을 통해서 한국 불교의 특징이 ‘화해와 통합의 가치’라고 주장하였고, 그들에 의해 통불교론은 일종의 한국불교론이 되었다. 이에 대해 심재룡은 다음과 같이 평가한다.

70년대 이후 우후죽순으로 한국풍에 들뜬 학문적 분위기는 육당이 현창한 원효의 통불교적 ‘정신’에 각주를 붙이는 것으로 시종한다.<sup>3)</sup>

‘한국풍’이란 표현은 어떤 의도에서든 간에 ‘민족의 무엇’을 찾아내려는 분위기를 말하는 듯하다. 심재룡은 1985년 2월 진행한 한 워크숍에서 「한국불교 사상사의 제문제」란 주제 발표로 이런 분위기에 대한 비판적인 입장을 표명했

---

2) 신일철 1966 (쪽수 없음).

3) 심재룡 1990, 216.

고, 1988년에는 「한국불교는 회통적인가?」란 글을 발표하여 자신의 논의를 더 또렷이 했다. 바로 이 글을 자신의 논문집 성격의 저작인 『동양의 지혜와 선』에 「한국불교 연구의 한 반성」이란 표제로 실었다. 이 글에서 1980년대까지 전개된 학계의 통불교론을 분석하고 그것이 이론적으로 불완전하다고 지적했다.<sup>4)</sup> 또한 이듬해 발표한 「한국불교의 오늘과 내일」에서 “호국불교라든가 회통불교라는 담론을 폐기할 것”을 제안하기도 했다.<sup>5)</sup>

요르겐센(John Jorgenson)은 일본사 연구자인 키틀러(James Ketelaar)의 연구에 힘입어 최남선의 ‘통불교’ 개념은 일본 메이지불교에 연원하고 있음을 지적했다.<sup>6)</sup> 버스웰(Robert E. Buswell, Jr.)도 통불교론을 통한 ‘민족불교’가 일종의 상상임을 지적했다. 또한 조은수는 심재룡의 논의를 이어서 기존 통불론의 전개를 비판적으로 검토하고 그것이 변주되는 사회적·정치적 맥락을 분석했다.<sup>7)</sup> 손지혜는 타카다 도오겐(高田道見)과 이노우에 세이코(井上政共) 등 일본 메이지불교인의 통불교론을 자세하게 분석하고, 그것을 근대 한국의 통불교론과 비교했다.<sup>8)</sup> 해방 후 다양한 통불교론과 그 비판에 대한 연구사 검토는 김상영이 최근 연구<sup>9)</sup>에서 정교하게 정리했기 때문에 본고에서는 더 이상 논의를 삼간다.

심재룡이나 손지혜 등의 비판적 연구는 ‘통불교’ 개념 자체가 근대 일본불교에서 연원하였고, 그것을 삼국시대 불교부터 조선시대 불교까지 한국불교 전체를 포괄하는 하나의 고유성으로 확정할 수 없음을 주장했다. 이와 별개로 최병헌은 식민지 한국에서 최남선의 통불교론이 갖는 의미에 주목하여 최남선의 ‘통불교론’은 “그 자체의 타당성 여부보다는 삼국(인도-중국-일본) 불교 전통 사관에 입각한 일본의 식민지 불교 사학의 역사 인식에 대항하여 아시아 불교사에서의 한국불교의 위치를 새롭게 정립시키려 한 것”<sup>10)</sup>임을 지적했다.

4) 심재룡 1990, 206-218.

5) 심재룡 2000, 14.

6) Jorgenson 1997, 208-209.

7) 조은수 2004, 33-59.

8) 손지혜 2012, 225-242.

9) 김상영 2020, 9-41.

10) 최병헌 2013, 104.

송현주는 식민지한국에서 최남선 유형과 선종 유형의 통불교론이 존재했음을 지적했는데, 전자는 초종파적이고 후자는 선종 제한적이라는 점으로 구분했다.<sup>11)</sup> 필자는 이런 연구 성과는 학계의 통불교론 관련 연구가 다른 단계로 진입했음을 알려 준다고 생각한다.

최남선이 1930년 발표한 「조선불교: 그 동방문화사 상에서 그 지위」(이하 「조선불교」)는 중국불교나 일본불교에 대한 ‘독립선언서’와 같은 작품이고, 당연히 민족주의 경향의 논의였다. 그의 통불교론은 일종의 이론 도구였다고 할 수 있다. 해방 후 통불교론 관련 모든 논의가 최남선의 민족주의 불교론의 계승이거나 그것의 변주로 보이기도 한다. 하지만 필자는 해방 후 한국불교론에 최남선 류의 ‘민족주의 불교론’과 전혀 다른 맥락의 논의가 존재했다고 주장한다. 그것은 ‘식민주의 불교론’을 연원으로 하는 논의로, 이 논의의 대표적인 인물은 조명기(趙明基, 1905-1988)이다.<sup>12)</sup>

본고는 조명기가 해방 전 식민지 근대의 영향으로 ‘불교전체주의’라는 개념으로 한국불교를 규정했고, 해방 후 그것을 ‘총화불교’로 개칭해서 대단히 적극적으로 한국불교론을 전개했음을 밝힐 것이다. 또한 이를 통해서 식민지시기 일본제국이 국가 운영과 식민지 경영을 위해 구성한 지식과 선전한 이데올로기가 해방 후 한국에서 ‘민족주의 논의’로 변신했음도 확인할 것이다.<sup>13)</sup>

## II. 1930년대 식민지 한국의 전체주의

1931년 조명기는 서울(당시 京城)소재 중앙불교전문학교를 졸업하고, 1934년부터 1937년까지 일본 도쿄대학 불교학과에서 유학했다. 1940년 그는 현당

11) 송현주 2015, 149-184.

12) 조명기는 동래(현 부산시) 출신으로 1928년 출가하였고 1931년 당시 경성 소재 중앙불교전문학교를 졸업했으며, 1934년부터 1937년까지 일본 도쿄 소재 도쿄대학(東洋大學)에서 유학했다. 해방 후 동국대학교 불교학과 교수가 되었고, 1964~1968년 동국대학교 총장을 역임했다.

13) 본 연구에 앞서 조은수는 조명기의 총화불교가 내포한 전체주의 경향을 지적했고, 또한 그것이 1960년대라는 시대 상황과 맞물려 작동했음을 언급했다(Cho Eun-su 2004, 47).

(玄幢)이라는 필명으로 『불교』지에 「조선불교와 전체주의」를 발표했다. 현재 시선으로 보면 한국불교의 성격을 전체주의로 규정한 것이 대단히 놀랍지만, 당시로서 ‘전체주의’라는 용어는 일본뿐만 아니라 식민지 한국에서도 폭넓게 사용됐다.

전체주의(totalitarianism)는 개인의 모든 활동은 오직 민족이나 국가와 같은 집단의 존립과 발전을 위하여 존재한다는 이념에 기초하여 개인의 일체 행위를 통제하는 사상 및 정치 체제를 말한다. 철학자 한나 아렌트(Hannah Arendt)는 나치즘을 분석하면서 전체주의는 정치의 소멸을 초래한다고 보았다. 이때 ‘정치적 소멸’은 기본적으로 개인의 입장이나 견해에 기초해서 심화되고 확대되는 정치 행위의 소멸을 말한다. 일본사 연구자 해리 하루투니언(Harry Harootunian)은 『역사의 요동(History's Disquiet)』 한국어판 서문에서 파시즘은 모든 형태의 정치적 재현 시스템을 일시적으로 정지시키고, 또한 국민을 재정식화함으로써 계급적 주체를 민족이라는 집단적 주체로 전환시킨다고 평가한다.<sup>14)</sup> 일본 정치학자 마루야마 마사오(丸山眞男)는 군국주의(Japanese Militarism)에 대해 “국민생활의 모든 영역을 군사적 가치에 종속시키는 사상 내지 행동양식”으로 정의 한 바 있다.<sup>15)</sup>

전체주의는 1930년대 일본제국뿐만 아니라 한국의 식민지정부에서도 강조한 이데올로기였다. 그것은 일본제국의 정치적 상황과 맞물렸다. 아시아 패권을 노린 일본제국은 1932년 중국 동북부에 만주국(滿洲國, 1932-1945)을 건립하였고, 1937년에는 중일전쟁을 시작하였고, 이듬해인 1938년 총동원체제에 돌입한다. 1941년 12월 일본제국은 하와이 진주만 공습으로 태평양전쟁을 시작했다. 일본사 연구자 비즐리(W.G. Beasley)는 당시 일본의 정책 결정자의 목표는 “서양 국가들이 자신의 이익을 위해 19세기에 구상한 동아시아 국제질서를 해체하고, 일본이 주도하는 동아시아 국제질서를 창출하는 데 있었다.”<sup>16)</sup>

---

14) Harootunian 2006, 32.

15) 丸山眞男 1964, 335.

16) Beasley 2004, 287.

라고 평가한다. 일본제국은 태평양전쟁을 대동아전쟁이라고 규정했고, ‘대동아공영권의 확립과 세계신질서의 건설’이라는 자신의 목표를 천명했다. 일본제국은 이른바 세계사적 목표를 위해 모든 영역에서 국민의 활동을 철저히 통제하고 이념적인 통일을 요구했다. 당시 전체주의는 일사불란하게 국민을 조직하고 동원하기 위한 이데올로기로 작동했다. 그 결과 일본은 병영국가로 탈바꿈했다.

중일전쟁 발발 이후 식민지 한국에서 일본의 식민지 정부는 파시즘체제에 대한 선전을 강화했다. 1930년대 중반부터 1940년대 초반까지 잡지나 신문 등 매체에서 전체주의가 자주 소개됐다. 이광수는 1932년 「옛 조선인의 근본도덕 전체주의와 구실주의」란 글에서 개인주의와 자유주의를 비판하면서 옛 한국인의 근본도덕이 전체주의임을 천명한다.<sup>17)</sup> 그는 전통 속에 존재하는 공동체 정신을 전체주의로 묘사했다. 온천학인(溫泉學人, 필명)은 1935년 「전체주의의 본질과 종교」에서는 자유주의의 결함과 그것의 대체(代替)로서 전체주의를 소개한다.<sup>18)</sup> 이들이 말하는 전체주의는 이데올로기가 아니라 생활방식이 나 가치관 정도로 보인다.

하지만 식민지 한국에서 일본어로 간행된 잡지에서는 훨씬 전문적으로 전체주의를 소개했다. 1939년 당시 경성사범학교(京城師範學校) 교장 와타나베 신지(渡邊信治)는 「全體主義の思想と教育(전체주의 사상과 교육)」에서 “전체주의 사상은 현대와 앞으로 도래할 새로운 시대의 지도원리가 될 것이다.”<sup>19)</sup>라고 천명한다. 그는 나중에 혜화전문학교(현 동국대학교의 전신) 교장을 역임한다. 1940년 1월에는 교육철학자 요시다 쿠마지(吉田熊次)는 「全體主義の概念(전체주의 개념)」을 『朝鮮及滿洲(조선 및 만주)』에 발표한다. 요시다는 개인주의 교육을 비판하고 전체주의 교육을 중시한 교육론으로 유명하다. 1941년 1월에는 조선총독부 교학연수소 강사 오제키 마사키츠(大關將一)가 『文教の朝

17) 이광수 1932, 4.

18) 온천학인 1935, 36-40.

19) 渡邊信治 1939, 1.

鮮(문교의 조선)』에 「전체주의」를 발표한다. 이 글에서 그는 부분과 전체의 관계에 대해 말한다. 와타나베나 오제키는 당시 식민지 한국에 거주하면서 조선총독부의 관제학자로서 역할을 충실히 수행한 인물이다.

불교계를 보자면, 1941년 당시 조선불교조계종 종무총장이던 이종욱은 『불교시보』에 「각자의 고집을 버리고, 전체주의로」라는 글을 기고했다.<sup>20)</sup> 그는 이 글에서 전체주의를 이론적으로 소개한 것이 아니라 개인적 입장을 벗어나 서로 협동하자는 취지로 전체주의를 말한다. 그는 대단히 통속적인 의미의 전체주의 용어를 사용한 셈이다. 이는 전체주의가 일상 언어가 되었음을 말한다. 김태흡은 1942년 『불교시보』에 실은 「전체주의와 선(禪)」에서 한 사람이 전체를 위해서 그 생명을 투입할 때, 그 생명은 전체의 생명과 일체가 된다고 말한다.<sup>21)</sup> 그는 선(禪)을 나를 버리고 전체와 일체가 되는 방법으로 간주한다. 당시 이종욱과 김태흡은 조선총독부의 입장을 강력하게 지지한 대표적인 불교계 인사였다.

사실 근대시기 일본의 파시즘은 전체주의보다는 ‘황도주의(皇道主義, Imperial-Way Buddhism)’라는 용어로 주로 유통됐다. 그것이 불교와 결합하여 황도불교를 낳았고, 유교와 결합하여 황도유학을 낳았다. 근대 일본불교 연구자인 브라이언 빅토리아(Brian Victoria)는 “황도불교(皇道佛敎)는 불법을 완전히 왕법의 지도 아래 두는 것이었고, 정치적으로 말하면 기성 불교교단은 국가와 그 정책에 일체 이의(異議)도 표명하지 못하고 절대적으로 복종함을 의미한다.”라고 정리했다.<sup>22)</sup> 이렇게 황도불교는 불교에 대한 국가 지배를 불교 내부의 논리로 증명하려는 것이다. 이런 의도 때문에 황도불교의 본존(本尊)은 석가모니 불이 아니라 일본 천황이 된다. 당시 식민지 한국의 불교계는 호국불교의 성격을 강화하는데 이때 호위의 대상은 조선이 아니라 일본제국이었다.

조명기가 불교전체주의를 시도한 시기에 식민지한국의 불교계 내에서 황

---

20) 廣田鍾郁 1941, 2.

21) 金山泰洽 1942, 1.

22) Victoria 2001, 135.



도불교가 적극적으로 논의됐다.<sup>23)</sup> 윤득용은 1940년 「황도문화와 불교사상」에서 일본제국주의의 이상은 일본을 중심으로 한 세계통일임을 천명한다. 그는 황도주의의 대표적인 관념으로 ‘팔굉일우(八紘一宇)’를 거론한다. 그는 ‘팔굉’과 ‘일우’를 각각 포용과 통일로 해석하는데, ‘몰아(沒我)’를 통해서 포용을 이루고, ‘몰이(沒利)’를 통해서 통일을 이룬다고 설명한다. 그는 이런 이유로 팔굉일우는 전체주의의 사상이라고 주장한다.<sup>24)</sup> 윤득용은 이 전체주의 사상이 개인주의와 공리주의 경향에 반대하는 일본적 성격이라고 규정하는데, 비슷한 시기 에다 토시오(江田俊雄)도 이와 거의 똑같은 이야기를 한다.<sup>25)</sup>

황도불교는 전체주의와 마찬가지로 개인주의에 대해 비판적이다. 또한 그것은 국가의 이익을 위해서 개인에게 자발적 희생을 요구한다. 그래서 불교계에서는 국가를 위한 개인의 희생을 무아의 실현쯤으로 해석하려는 시도가 빈번했다. 물론 이는 궤변이지만 적어도 당시 분위기에서는 하나의 논리가 되기에 충분했다. 천황이 절대적 존재로 추앙되고, 일본제국이 불국토(佛國土)로 묘사되는 상황에서 자기희생을 말하는 무아의 실현은 개인에게만 부여된 의무였다. 근대시기 파시즘 국가에서는 곧잘 “희생한 자만 순수할 수 있다.”라는 논리를 펼쳤다. 이는 희생한 개인이 성화(聖化)됨을 주장한 것이다.

### III. 조명기의 불교전체주의와 Othmar Spann

조명기는 1940년 현당(玄幢)이란 필명으로 『불교』지에 「조선불교와 전체주의」를 발표했다. 그는 “지금까지 세계사상의 주류가 ‘관념론이냐 유물론이냐’ 하는 것이 문제였지만 지금은 ‘전체주의냐 개인주의냐’ 하는 것이 문제가 되었다.”<sup>26)</sup>라고 판단했다. 또한 불교가 전체주의라는 시대사조를 적극적으로 수

23) 식민지 한국의 황도불교에 대해서는 다음을 참조할 수 있다. 김영진 2010, 49-74.

24) 윤득용 1940, 33.

25) 江田俊雄 1940, 35.

26) 조명기 1940, 28.

용해야만 변화한 시대에 적응할 수 있다고 주장한다. 그는 이 글을 시작하면서 한국불교가 본래 가진 ‘통일성’이라는 성질과 전체주의의 원리를 대응시켜보 겠다고 말한다. 물론 이른바 ‘통일성’이 한국불교의 고유성이라는 그의 주장 은 지극히 주관적인 판단인데, 그의 ‘통일성’이란 개념은 실은 ‘전체성’과 관 련된다.

조명기는 주로 오스트리아 출신 경제학자이자 사회학자이고, 또한 철학자 인 오스마르 슈판(Othmar Spann, 1878-1950)에 기대어 전체주의를 설명한다. 1930년대 후반 일본에서 슈판은 전체주의 사상가로 각광을 받았고, 아키자와 슈지(秋澤修二, 1910-1991)는 슈판의 *Kämpfende Wissenschaft* (1934, 『전투적 과학』) 일부를 1938년 『全體主義の原理(전체주의 원리)』로 번역·출간했다. 아 키자와는 역자 서문에서 “슈판의 전체주의 학설은 나치스의 유력한 이론 근거 가 되었다.”<sup>27)</sup>라고 지적했는데, 이를 통해 우리는 그가 자신이 소개하는 전체 주의 이론이 어디에 도달하는지 분명히 인지하고 있었음을 알 수 있다. 슈판은 전체주의<sup>28)</sup>의 근본 사상에 대해 다음과 같이 말한다.

전체주의의 본질은 제 개인 상호 간 정신적인 상관성(Gegenseitigkeit) 내 에 본래부터 창조적인 생명 원리가 존재한다고 생각한다는 점이다.”(중 략) “사회 자체는 이미 개인의 단순한 취합이 아니라 오히려 개인에게 생 명을 부여하는 전체성(Ganzheit)이다.”<sup>29)</sup>

슈판은 상관성이나 전체성 개념을 제기하여 개별자 상위에 작동하는 보편 자를 하나의 실재로 인정한다. 그는 이때 일종의 유기체론(organicism)을 제시 하는데, 그는 개별자(개인)를 기관(器官)의 한 부분(segment, limb)으로 묘사한 다. 그는 그것을 독일어로 글리트(Glied)라고 했고, 아키자와는 ‘*bunshi* 分肢’라

27) Spann 1938, 3.

28) 아키자와는 역자 서문에서 “原書의 ‘Universalismus’는 일반적으로 보편주의이지만 이것은 슈판에 게서는 전체성의 이론을 의미하기 때문에 편의상 전체주의로 번역한다.”라고 언급한다(Spann 1938, 3).

29) Spann 1938, 10-11.

고 번역했고, 조명기는 이를 ‘분절(分節)’로 표현했다. 슈판은 전체성은 결코 부분의 총합이 아니고, 그것은 오히려 부분에 생명을 부여하는 존재자라고 주장한다. 슈판은 사회를 ‘정신적 전체’로 묘사하고 개인을 그것의 ‘정신적 분지(分枝)’로 묘사한다. 개인(개별자)은 ‘정신적 전체’ 속에서만 의미가 있다. 그리고 그는 인간 공동생활의 핵심은 ‘정신적 공동체’ 즉 쌍관(雙關, *Gezweiung*)이라고 말한다. 이 쌍관 개념에 대해 역자 아키자와는 “분지(分枝)가 상호 유기적으로 관련되어 자기지양(自己止揚)을 하는 것, 즉 중심(中心)을 향하는 것”이라고 해설했다.<sup>30)</sup> 조명기는 「조선불교와 전체주의」에서 다음과 같이 말한다.

전체주의 주창자 슈판의 세계관으로 보자면 어떤 사물도 고립되어 홀로 존재할 수 없고 모든 사물은 ‘전체(全體)’의 ‘분절(分節)’이기 때문에 전체에서 발생하고, 그것이 각자 생활함에도 불구하고 ‘전체’와 결부되어 있다.<sup>31)</sup>

사실 조명기의 언급은 특이하게도 스위스 학자 한스 뢰버(Hans R ber)가 1937년 출판한 *Othmar Spann's Philosophie des Universalismus* (『오스마르 슈판의 보편주의 철학』)의 일부 내용과 대단히 유사하다. 이때 보편주의는 개인주의나 개체주의와 상대되는 말이다. 뢰버의 이 책을 일본에선 카자미 켄지로(風見謙次郎)가 1941년 『シュパンの全體主義哲學(슈판의 전체주의 철학)』<sup>32)</sup>으로 일역(日譯)했다. 물론 번역판 간행 시기가 1941년으로 조명기의 「조선불교와 전체주의」보다 늦기 때문에 조명기가 이 번역서를 참조했다고 말할 수는 없다. 하지만 조명기는 어떤 식으로든 뢰버의 책을 참조했을 것으로 보인다. 「조선불교와 전체주의」의 주요 부분인 ‘전체성의 원리’는 뢰버의 책 제1편 제2장의 ‘범주론(範疇論)’을 정리한 것으로 보인다. 뢰버는 ‘범주론’에서 슈판의 전체주의 이론을 ① ‘전체성(全體性)’, ② ‘지절(支節, *Ausgliederung*)’, ③ ‘통결

30) Spann 1938, 12.

31) 조명기 1940, 26-27.

32) R ber 1941.

(統結, Die Rückverbundenheti)' 등 3종 범주로 정리했다. 그리고 그 각각에 정교하게 하위범주를 설정했다. '전체성' 외에 '지절'은 전체를 전제로 한 부분을 말하고, 통결은 세계가 부분으로 분열하지 않고 전체성으로 통합됨을 말한다. 뢰버는 ①'전체성'을 설명하면서 다시 4종의 명제(命題)를 제시했다.<sup>33)</sup> ②'지절'을 설명하면서 지절, 완전성(完全性), 등형성(等形性) 등 3종 하위범주를 제시하고, 등형성(等形性)에 다시 8종의 하위 범주를 제시했다. ③'통결'을 설명하면서 8종의 하위범주를 제시했다.<sup>34)</sup>

뢰버에 따르면 전체는 '지절'에서 표현되고, 지절은 전체성의 본질을 완전하고 동일하게 표현한다. 또한 지절은 지속적으로 분기(分岐, 更節)하는 것 같이 보이지만 실은 전체성으로 통합된다. 그는 또한 '통결'을 설명하면서 "전체성은 바로 동일성(同一性)과 변화성(變化性)이라는 이중의 성질을 가지는데, 이 둘의 병립은 슈판의 전체주의의 현묘한 신비이다."<sup>35)</sup>라고 언급한다. 조명기도 전체성·분절·통결 이 세 범주로 전체주의를 설명한다. 뢰버와 마찬가지로 그도 "전체성은 동일성과 변화성의 이중 성질이 있으니 이는 전체주의의 현묘한 신비이나라."라고 언급한다.<sup>36)</sup>

조명기가 「조선불교와 전체주의」라는 그리 길지 않은 글에서 슈판의 전체주의 이론과 불교를 정교하게 결합시킨 것은 아니다. 그래서 그는 '불교전체주의의 가능성'이라는 표현으로 자신의 논의가 하나의 시론임을 밝힌다. 조명기가 말하는 불교전체주의의 내용은 크게 세 가지로 정리할 수 있다.

첫째 '교리의 통일성'으로, 조명기는 "전체 불교사상은 불교 교리의 대립성을 극복하는 것"<sup>37)</sup>이라고 규정하고 불교 전통 속에서 불교 교리의 통합을 시도한 사례를 거론한다. 그는 중국 불교의 '교판론', 신라 원효의 '화쟁론', 메이

33) ㉠ "전체 자체는 실존하지 않는다." ㉡ "전체는 분절에서 발생한다." ㉢ "전체는 분절보다 선행한다." ㉣ "전체는 분절에서 소멸하지 않는다." 그렇기 때문에 전체는 분절의 근원에 존재한다. Rüber 1941, 65-69.

34) Rüber 1941, 64-77.

35) Rüber 1941, 75.

36) 조명기 1940, 28.

37) 조명기 1940, 28.

지시기 무라카미 센쇼(村上專情)의 ‘불교통일론’이 모두 불교전체론이라고 주장한다.<sup>38)</sup> 이 첫째 내용은 최남선이 「조선불교」에서 말하는 ‘통불교’ 개념과 유사하다.

둘째 ‘불타신관(佛陀神觀)’으로, 조명기는 “전일(全一) 불교 교리는 인간 중심으로는 안되고 본불(本佛) 중심을 통해서 가능하다.”<sup>39)</sup>라고 주장하고 불타를 일종의 유일신으로 추앙하는 절대유일신설(絕對唯一神說)과 절대천계설(絕對天啓說)을 건립할 것을 제안한다. 그는 현실에서 본불이나 유일한 권위는 ‘최고통제자’이고 이런 사유가 바로 “불교 교학의 전문성왕적 신학”이라고 말한다.

셋째 ‘자기희생’으로, 조명기는 “인간은 대법해 내에서 자기희생의 보살행을 하지 않으면 안된다.”라고 주장하고 “개인이 절대권위를 사모하고 일자에게 귀속하겠다고 갈망하는 것이 전체 불교 교리의 기초임”<sup>40)</sup>을 강조한다. 조명기는 “세계적으로 각 종교는 최고 문화재를 ‘충동원하여 최고 통제자로 집중·귀결하고자 한다.”라고 했는데 이는 그가 바라는 불교전체주의의 역할이기도 했다.

이상 조명기의 불교전체주의는 최남선의 통불교론과 전혀 다른 맥락과 내용을 가지고 있음을 알 수 있다.

#### IV. 해방 후 총화불교론과 통화연동(統和聯動)

1945년 8월 15일 일본제국의 항복 선언으로 태평양전쟁은 끝이 나고 한국은 식민지에서 해방된다. 이후 한국에서 전체주의는 이데올로기로서 역할을 상실한 듯했다. 하지만 조명기는 불교전체주의의 입장을 해방 이후에도 여전히

---

38) 조명기 1940, 31.

39) 조명기 1940, 29.

40) 조명기 1940, 29.

유지했다. 1955년 그는 서울대학교 『대학신문』에 기고한 글 「동양사상사상의 불교의 지위」에서 다음과 같이 말한다.

한국불교는 전체적(全體的)으로 조직되었고 국가적(國家的)으로 파악된 것이 그것의 위대한 특징이라 할 수 있다. 전체불교사상(全體佛敎思想)에서 한국불교가 최고봉이다.<sup>41)</sup>

이 글을 통해서 조명기가 15년 전 쓴 「조선불교와 전체주의」를 떠올리는 것은 어렵지 않다. 한국불교의 특징이 ‘전체적’ 그리고 ‘국가적’이라는 그의 주장은 그의 불교관이 ‘불교전체주의’에서 한 걸음도 후퇴하지도 전진하지도 않았음을 보인다. 이 시점에서 그는 「조선불교와 전체주의」에서 사용한 ‘전체불교사상(全體佛敎思想)’이라는 표현을 썼다. 조명기는 1962년 기존 발표한 글을 모아 『신라불교의 이념과 역사』<sup>42)</sup>를 간행하는데, 여기에 「불교와 총화성」라는 글을 실었다. 이 글은 그가 1940년 쓴 「조선불교와 전체주의」를 그대로 옮겨 놓은 것이다. 단지 ‘전체주의’와 ‘전체성’을 ‘총화성’으로 바꾸고, 슈판(Spann)에 대한 언급을 뺐을 뿐이다. 1950년대 그가 쓴 ‘전체불교’라는 표현은 이제 총화불교로 바뀐다. 적어도 이 시점에서 조명기는 일본파시즘을 연상시키는 ‘전체주의’라는 표현이 부적절함을 인지한 것으로 보인다.

「불교와 총화성」은 조명기가 이후 전개한 총화불교론의 출발점이다. 그는 불교전체주의라는 말을 삼가고 총화불교(總和佛敎), 통화불교(統化佛敎), 통불교(通佛敎) 등의 용어를 주로 사용했다. 여기서 총화(總和)는 전체성이 변형된 말이다. 영어로는 summation, total, harmony, unity 등으로 표현할 수 있다. 통화(統和)는 글자 그대로만 보면 ‘통일(統一)’과 ‘화회(和會)’의 의미이다. 조명기

---

41) 조명기, 1955; 1989, 35.

42) 서명에서 ‘이념’이란 표현이 눈에 띄는데, 실제 이 책을 읽어보면 불교사 연구자로 알려진 그가 사실 규명보다는 오히려 특정한 불교관과 자신의 철학을 설파하는 데 집중한다는 인상을 지울 수 없다. 이 책은 기본적으로 철학적이다. 그는 서양철학과 불교를 대비시키기보다는 사회철학의 영향 아래서 불교를 기술한다. 물론 이때 사회철학은 식민지 시기 이데올로기와 어떤 식으로든 관련이 있다.

는 총화불교와 통화불교를 개념적으로 뚜렷이 구분하지는 않는다. 또한 최남선이 유행시킨 통불교란 표현도 드물게 사용한다. 조명기는 1964년 간행한 『고려대각국사와 천태사상』에서도 삼국시대, 신라시대, 고려시대 불교 전체를 총화불교로 규정한다.

삼국시대에는 승랑·원광 등이 독보적인 고승이었고 신라시대에는 원효·의상·원측·태현·경흥·의적 등이 세계적 불교학자였고, 고려시대에는 제관·균여·의천 등이 불교계의 명성이었다. 이상 여러 고승이 이룩한 공적을 간단히 말하면 중국에서부터 전해진 극히 번잡한 종파적 전통을 타파하여 총화불교를 조직함으로써 한민족의 사정에 적합한 신종교를 창립하려 했다는 점이다.<sup>43)</sup>

여기서 알 수 있듯, 조명기는 한국불교에서 다양한 종파 혹은 학파가 존재하지 않은 사실을 결점이 아니라 장점으로 간주한다. 식민지시기 최남선도 이와 동일한 방식으로 통불교를 주장했다. 1960년대 이후 그는 민족담론을 적극적으로 자신의 총화불교론에 수용한다. 조명기는 불교와 무관해 보이는 단군을 총화불교론으로 끌어들인다. 그는 “총화사상은 단군의 홍익인간 정신과 불타의 중도사상이 결합하여 발생했다.”라고 평가한다.<sup>44)</sup> 단군은 식민지시기부터 한국 민족담론의 상징이었다. 나철(羅喆, 1863-1916)이 창립한 대종교뿐만 아니라 최남선의 불함문화론(不咸文化論)까지 단군을 조선 민족의 조종(祖宗)으로 간주했다. 한국이 식민지에서 해방된 이후, 정부 차원에서 단군을 국조(國祖)로 추앙했고, 1949년 단군의 국가 건설을 기념하여 개천절(開天節)을 제정하기도 했다. 조명기는 식민지시기 단군을 언급하지 않다가 해방 후 그를 국조로 받아들이면서 자신의 총화불교론을 민족주의 불교담론으로 변형한다.

조명기가 1960년대 쓰기 시작한 ‘총화불교’란 표현에서 ‘총화(總和)’는 근대 이후 일상적으로 사용한 어휘이다. 총화는 영어 어휘 ‘sum’이나 ‘total’의 번역

43) 조명기 1964, 3.

44) 조명기 1962a, 23.

어로 사용됐고, ‘총합’ 내지 ‘총합하다’의 의미이다. 1970년대 ‘총화’라는 표현은 당시 박정희 정부에 의해 자주 사용됐다. 대통령 박정희는 영구집권을 도모하였고, 1972년 이른바 유신체제를 선포하여 1인 독재를 위한 초헌법적인 비상조치를 단행한다. 이즈음 총화 개념이 강조되는데, 박정희는 앞서 1971년 ‘8·15 경축사’에서 ‘총화에 의한 민족 주체성’ 수립을 천명한다. 또한 1974년 박정희는 연두사에서 ‘총화 유신’을 직접 거론하고, “유신은 결코 한 정권이나 특정 계층만을 위한 것이 아님”을 강조하고 “서로 믿고 서로 이해하는 총화 체제를 더욱 굳게 다져나갈” 것을 국민에게 촉구한다. 1930년대 식민지 한국에서 전체주의가 하나의 시대사조로 강제됐다면, 1970년대 해방된 한국에서는 총화론이 시대사조로 강제된 셈이다.

조명기는 1970년 「한국불교사상사」란 장문의 글을 발표하는데, 부제가 ‘한국불교사상의 특질’이다. 이 글은 해방 이후 조명기의 총화불교론을 대표한다. 「조선불교와 전체주의」보다 훨씬 정교하게 슈판의 전체주의와 한국불교를 결합시킨다. 조명기는 이 글에서는 총화 대신 ‘통화’라는 표현을 주로 사용했다. 이 글의 핵심적인 개념은 ‘통화연동(統和聯動)’인데 이는 슈판이 사용한 쌍관(雙關) 개념이다. 조명기는 이를 ‘통화(統和)’나 ‘화(和)’로 표현하기도 한다. 그는 “화(和)는 향상적(向上的) 활동력이”고, “통화(統和)는 연동(聯動)이고 의지(意志)이고 향상(向上)이”<sup>45)</sup>라고 말한다. 슈판은 전체성을 보다 “높은 수준의 일자(一者)를 향한 개별 간 통일력”으로 규정한 바 있다.

조명기는 1972년 「한국불교사상사」를 약간 변형하여 「한국불교와 화(和)의 사상」이라는 제목으로 잡지 『자유』에 발표한다.<sup>46)</sup> 이 글에서 조명기는 ‘화(和)’를 한국불교의 특질로 파악했고, ‘화’를 일종의 철학 개념으로 사용했다. 한자 ‘화(和)’는 ‘조화(調和)’, ‘화해(和諧)’, ‘화목(和睦)’, ‘융합(融合)’ 등의 의미이다. 조명기는 “만물이 ‘하나로 화’[統一]하는 상태를 총화(總和)라고 한다.”<sup>47)</sup>

45) 조명기 1970, 63.

46) 조명기 1972, 147.

47) 조명기 1975, 535.



라고 한 것에서 알 수 있듯, 그는 화(和)를 조화(harmony)보다는 통일(unity)과 총합(total)의 의미로 사용했다. 물론 화(和)가 전통 속에서 일반적으로 사용된 개념이지만 근대시기 그것은 근대 맥락에서 다양하게 활용됐다. 근대 일본에서 태평양전쟁 기간 전쟁 철학을 선전한 테라다 야키치(寺田彌吉)는 ‘화’에 대해 다음과 같이 말한다.

본래 일본적인 것은 화(和)를 체(體)로 삼는다. 화(和)란 결합(結合)이고, 그 때문에 생성(生成)이고, 전체력(全體力)의 건설 작용이다. 화(和)는 ‘투쟁과 반대되는 평화’ 개념이 아니다.<sup>48)</sup>

테라다의 이런 개념 규정은 물론 ‘화(和)’에 대한 전통적인 이해는 아니다. 그는 일본이 근대 이후 수용한 서구사상에 이론적으로 기대 화(和)를 해석했다. 그가 말하는 ‘화’는 헤겔이 역사를 절대정신의 자기 전개라고 파악하고, 슈판이 전체성을 보다 “높은 수준의 일자(一者)를 향한 개별 간 통일력”으로 파악한 것을 연상시킨다. 테라다는 ‘화(和)’를 전체적 생명력으로 묘사한다. 그는 이런 생명력을 방해할 경우, 그 방해물을 배척하는 것이 화(和)의 내용이라고 주장한다. 테라다가 말하는 ‘화(和)’ 개념에는 변증법적 부정(否定)이 내포되어 있다. 그렇기 때문에 그가 말하는 ‘화’가 전쟁의 철학이 될 수 있었다. 일본의 이른바 ‘비판불교론자’인 하카야마 노리아키(袴谷憲昭)는 근대 일본에서 작동한 ‘화(和)’ 개념을 결속주의(syncretism)나 절충주의(eclecticism)로 이해했고, 근대시기 그것은 개인에게 멸사봉공(滅私奉公)을 강제하는 논리로 사용됐음을 지적했다.<sup>49)</sup> ‘멸사봉공’이나 ‘위국헌신’ 등은 우리에게도 익숙한 표어이다.

물론 조명기의 ‘화(和)’ 개념이 테라다의 영향을 받아서 출현한 것은 아니다. 하지만 ‘화(和)’에 대한 테라다의 이해는 당시 분위기를 충실히 반영했고, 이

---

48) 寺田彌吉 1943, 31.

49) 袴谷憲昭 1990, 275-304.

분위기는 조명기도 일찍부터 공유한 것이다. 철학적인 측면에서 보면 조명기의 ‘화(和)’는 두 가지 특징이 있다.

첫째 특징은 조명기가 화(和)를 절대성이나 전체성 등의 개념과 거의 동일하게 사용한다는 점이다. 그는 화를 ‘우주 생명’이나 ‘우주 대력’ 등으로 묘사하기도 한다. 슈판은 전체성을 우주적 생명으로 묘사했다. 그것은 세계의 주재자이기도 하고 세계 전개의 주체이기도 하다. 우리는 여기서 Hegel의 절대정신을 연상할 수도 있다. 조명기가 말하는 절대와 인간은 신과 인간의 관계처럼 일종의 주종 관계로 묘사된다. 그는 개별자로서 인간은 “우주의 대력(大力)에 의하여 살게 된다고 생각하면 거기에서 비로소 은혜를 체험(體感)할 수 있다.”라고 말한다.<sup>50)</sup> 절대자는 시혜자이고, 인간은 수혜자이다.

둘째 특징은 조명기는 ‘화(和)’의 철학을 말할 때, 변증법적 방법론을 강조한다는 점이다. 그런데 조명기처럼 근대 한국에서 일본 유학 등으로 일본 철학의 세례를 받은 사람은 상당수가 변증법적 방법론이나 발전 관념을 알게 모르게 지지한다. 그 이유는 아마도 메이지시기 수용된 서양철학이 기본적으로 헤겔을 정점으로 하는 독일관념론이고, 서구와 같이 발전할 수 있다는 확신이 필요했기 때문일 것이다. 그래서 헤겔식 변증법은 넓게 통용됐다. 조명기는 ‘화(和)’를 대립의 해결로 간주하면서 다시 ‘화’가 극에 달하면 ‘쟁(諍, 대립)’이 되고 다시 쟁이 극에 달하면 ‘화(和)’가 된다고 말한다. 이는 화(和)가 결국 정·반·합의 반복임을 말한다. 하지만 헤겔이 그러하듯 이런 대립과 조화는 역사발전의 과정이다. 조명기는 헤겔이 세계역사를 “절대정신의 자기 전개”로 파악한 것처럼 “우주는 통화로써 진행하고 있으니 그것의 전개가 한이 없다.”라고 말한다.<sup>51)</sup>

---

50) 조명기 1970, 59.

51) 조명기 1970, 71.

## V. 귀일운동(歸一運動)과 개인의 죽음

조명기의 불교전체주의는 종교 내에서 인간이 불타를 ‘신적 실재’로 추앙하길 요구하지만, 현실에서 개인이 절대 유일의 권위를 가진 통치자에 귀속하길 요구한다. 그래서 철학적으로 개별자 혹은 개인이 일자에 귀속하거나 혹은 복종하는 방식을 강조한다. 슈판은 전체성의 두 가지 성질 가운데 하나인 동일성을 말하면서 “무차별(無差別)한 동일성(同一性)이 아니고 보다 높은 것에 의한 동일성(同一性)”이라고 말한다.<sup>52)</sup> 그는 동일성(同一性)을 곧잘 신(神)으로 묘사하는데, 개인이 신(God)으로 귀환하거나 개인이 신과 일체화하는 것을 환원귀일성(還元歸一性)이라고 본다.<sup>53)</sup> ‘높은 것에 의한 동일성’은 개체가 자기 극복 혹은 상호 투쟁으로 ‘신’ 혹은 ‘일자’에 도달하는 것이다. 귀일운동이라고 할 수 있다. 이것이 앞서 말한 ‘향상적(向上的)’의 의미이다. 이런 사고는 조명기의 불교전체주의나 총화불교론에 그대로 적용됐다.

조명기는 불교의 교판에서 ‘귀일운동’의 개념적 사례를 찾는다. 그는 교판이 ‘분류(分類)→비판(批判)→통일(統一)’의 과정이라고 파악하고, 여기서 변증법적 상승이나 변증법적 통일을 보려 한다. 그가 한국불교의 성격으로 제시한 통화불교(統和佛敎)의 의미가 여기서 잘 드러난다. 그가 말하는 ‘통화’는 “일자로 통일된다.”라는 의미로 이해할 수 있다. 그는 그것을 ‘귀일’이라고 표현했다. 그 ‘일자’는 전체성이고, 본불이고, 절대신이고, 천황이고, 국가이고, 집단이다. 하루투니언이 말한 ‘집단주체’라고 할 수 있다. 그는 이 일자를 원효의 언어에서 찾는다.

Kant에 의하면 물자체는 우리들 주관과 독립된 절대적 실재라고 하나, 원효는 이것을 교묘하게 논하여, 본체(本體)란 광탕(曠蕩)하여 절대인 고로 공평무사하여 진속·염정이 모두 일(一)에 화회(和會)한다고 하였다.

52) Spann 1938, 329.

53) Spann 1938, 315-316.

그리고 원효는 이 본체에서 화생한 삼라만상의 현상계는 하나라도 제거할 수 없고 그것들 사이에는 어떤 우열도 없으니 차별 그대로가 불법계라고 하였다. 이와 같은 원리로써 통불교적 신종교를 건립하고자 하는 것이 원효의 이상인 듯하다.<sup>54)</sup>

조명기가 보기에 칸트는 우리의 주관 넘어 물자체(das Ding an sich)를 상정했다. 칸트는 현상과 물자체를 엄연히 구분한다. 이에 반해 조명기는 다양한 현상이 곧바로 실재임을 강조한다. 그가 말하는 본체는 ‘진제와 청정’뿐만 아니라 ‘속제와 염오’도 포함한다. 이런 주장은 일본 근대철학에서 유행한 ‘현상즉실재론’을 연상시킨다. ‘현상즉실재론’을 일종의 범신론 해석할 수 있듯, 상기 조명기의 주장도 범신론으로 이해할 수 있다. 하지만 그의 불교전체주의 혹은 총화불교에서 말하는 범신론(汎神論, pantheism)은 Spinoza 식으로 만물에 신성이 내재한다는 주장이 아니다. 그는 불교는 일반적인 범신론이 아니라 만유재신론(萬有在神論, panentheism)이라고 주장한다.

신이 세계에 내재하는 것이 아니라, 세계가 신에 내재하는 것이다. 불타는 우리 자신을 초월함과 동시에 포용한다.<sup>55)</sup>

스피노자의 범신론이 신과 개별자의 일치를 말했다면, 조명기의 만유재신론은 개별자가 신 안에 놓일 뿐이라고 말한다. 개별자가 이미 신에게 놓였다면 벌써 귀일한 것이 아닐까? 그렇다면 ‘귀일운동’이 필요할까? 기독교에서 인간은 신의 창조물이지만 굳이 다시 신의 구원을 받아야 하는 것과 마찬가지로, 만유는 신 안에 놓이지만 그 자체의 노력으로 신에게 도달해야 한다. 대단히 주체적으로 그리고 자발적으로 그 일을 해내야 한다. 슈판이 말한 ‘통결’의 의미가 여기에 있다고 하겠다. 조명기는 일자(一者)를 경험하거나 거기에 도달하는 방법으로 제시한 것은 두 가지다.

---

54) 조명기 1962a, 122.

55) 조명기 1962b, 546.

먼저 직관철학(intuitive philosophy)이다. 그가 특별히 그것과 관련한 철학 체계를 제시한 것은 아니고, 불교의 선정 수행을 그렇게 표현한 것이다. 그는 불교 수행인 *dhyāna*를 직관철학으로 간주하고, 직관성(intuition)이 바로 전체성이라고 규정한다. 직관성 혹은 선정(禪定)이 왜 전체성일까? 또한 그것이 왜 귀일(歸一)일까? 물론 여기에 조명기의 개념적 비약이 존재하지만 전혀 이해할 수 없는 것은 아니다. ‘직관’은 직접적 경험을 말하는데 도대체 뭘 경험한다는 이야기일까? 아마도 ‘진리’ 혹은 ‘진실’일 것이다. 사실 ‘직관’이라는 말은 경험의 내용이 아니라 경험의 방법에 주목한 말이다. 직관은 니시다 기타로가 『선(善)의 연구』에서 말한 순수경험(pure experience)과 유사하다. 사실 니시다에게도 직관은 중요한 철학 주제였다. 조명기의 ‘직관’이란 표현도 일본 근대 철학의 맥락 속에 있지 않을까 추측해 본다. 니시다는 『선의 연구』에서 순수경험에 대해 이렇게 말한다.

경험한다는 것은 사실 그대로 안다는 뜻이다. 전혀 자기의 잔피를 버리고 사실에 따라서 아는 것이다. 순수(純粹)라고 함은 보통 경험이라고 말하고 있는 사람도 실은 어느 정도의 사상을 가미하고 있으므로 조금도 사려분별을 섞지 않은 참된 경험 그대로의 상태를 말하는 것이다.<sup>56)</sup>

니시다는 우리가 대상을 자신의 ‘사려분별’을 섞어 경험한다면 순수를 확보할 수 없을 거라고 말한다. 이를 조명기가 말하는 직관으로 바꿔 보면 우리는 ‘개인’ 혹은 ‘개체’를 개입시키지 않을 때 온전히 전체를 만날 수 있다고 할 것이다. 이런 말이 다소 추상적으로 들릴지는 모르지만 메이지유신에서 시작하여 무조건 항복에 이르는 ‘일본 근대’에서 집단 혹은 국가가 개인에게 강제한 구체적 내용을 확인하면 쉽게 이해할 수 있다. ‘개인단위’가 허용되지 않는 상황에서 신 앞에서 피조물로서 인간이 평등하듯, 그 개인은 어떤 차별도 없다. 조명기는 직관철학으로 인생을 보면 “우열도 없고, 적자생존도 없고, 하등의

56) 西田幾多郎 2001, 17.

불합리도 없다.”라고 말한다.<sup>57)</sup> 현실에서 ‘순수경험’ 혹은 ‘직관’은 ‘개인의 소거(掃去)’를 통해서만 가능하다. 그래서 ‘자기희생’이 귀일의 두 번째 방법으로, 그것을 통해 전체를 만나고, 신을 만나고, 부처가 된다.

인간은 이 대법해 내에서 자신을 희생하는 보살행을 하지 않으면 안 된다. 이것이 대승 교학의 출발점이다. … 중략 … 불타신관을 철저히 고양할 때 불법은 대해가 한 가지로 짚맞이듯 절대유일신설에 부합하여 최후 궁극적 진여(眞如)에 귀일(歸一) 할 것이다.<sup>58)</sup>

조명기가 말하는 ‘대법해’는 그의 불교전체주의나 총화불교론을 고려한다면 전체성으로 해석해야 한다. 개인 즉 분절은 희생을 통해서 전체에 도달한다. 개인의 죽음이야말로 전체를 만나는 방법이다. 우리는 여기서 조명기의 불교관에 유일신론이 강하게 개입됨을 알 수 있다. 필자는 이것이 ‘식민지 근대성’의 일부라고 생각한다. 근대 일본의 관제 철학은 천황 혹은 국가 권위를 증명하려는 과정에서 유일신론에서 절대성의 관념을 끊임없이 수혈한다. 조명기가 「조선불교와 전체주의」에서 제기한 ‘귀일운동’은 해방 이후 총화불교론 뿐만 아니라 호국불교론과 만나기도 한다. 해방 이전 ‘천황’ 혹은 ‘일본제국’의 자리에 국가를 위치시켰다고 할 수 있다. 조명기는 식민지 시기도 아닌 1960년대 다음과 같이 말한다.

신라 고승 원광(圓光)은 살의(殺意)를 품지 않는 살생을 인정하였다. 그는 타인을 위한 행위로서 그것이 가능하다고 생각했다. 이것은 초(超)대승의 견지에서 보면 불교의 대혁신이며 불교 민중화의 최극단이며, 동시에 일반 국민에게 보급되기가 가장 용이하리라고 생각되는 바이다. 이것도 한족불교(韓族佛敎)의 한 특징이다.<sup>59)</sup>

---

57) 조명기 1940, 33.

58) 조명기 1940, 29.

59) 조명기 1962a, 32.

원광은 ‘세속오계’ 중에 ‘살생유택’의 관념을 제시하여 살생을 제한적으로 인정할 것을 주장한다. 이는 이후 이른바 호국불교의 전형으로 사용되기도 했다. 물론 불교 경전에서 살의를 품지 않은 살생을 인정한 일은 없다. 왜냐하면 불살생은 붓다가 제시한 불교 윤리의 첫 번째 항목이고 어떤 방식의 살생도 지지하지 않는다. 그런데 조명기는 ‘이타적 살인’이 가능하다고 생각한다. 물론 ‘이타’에서 ‘타’가 누구이고 무엇인지 따져 봐야 할 것이다. 조명기뿐만 아니라 대동아전쟁 시기 많은 불교인이 불살생의 윤리를 유보했다. 그들 대부분 방편 살인을 주장했다. 조명기의 이상 주장은 불교가 아니라 새로운 종교운동이라고 해도 가능할 것이다. 그가 신대승 혹은 초대승이라고 말하는 것은 사실 불교의 교의 상에서 수용하기 힘든 내용이다.

## VI. 맺음말

지금까지 해방 후 민족불교론의 한 연원으로서 조명기의 불교전체주의를 분석하였고, 조명기가 해방 후 그것을 어떻게 총화불교론으로 변주하는지 그리고 총화불교론의 내용과 논리가 무엇인지 분석했다. 이를 통해 본고는 해방 후 불교계의 민족불교 담론 속에 오히려 식민성이 지속됐음을 밝혔다. 이 ‘식민성의 지속’은 어떻게 보면 시대의 요청이었을 수도 있다. 쿠데타로 권력을 장악하고 유신독재를 획책한 당시 박정희 정권이 시도한 ‘국민 통합’ 혹은 ‘국민 통제’ 또는 ‘국민 동원’은 사실 식민지 시대 상황과 일면 유사하였고, 그 유사성이 식민지 특수 상황에서 형성되고 그 상황에서만 작동할 법한 지식이나 이데올로기가 부활할 수 있게끔 했다. 이는 식민지는 종결했지만 ‘식민성’은 소멸하지 않고, 여전히 중요한 압력으로 작동하고 있음을 보여준다.

## 참고 문헌 REFERENCES

- BEASLEY, William Gerard. JANG, Inseong tr. (장인성 역). 2004. 『일본근현대사』 [*The Rise of Modern Japan*], Seoul: 을유문화사 (Eulyu Munhwasa).
- CHO, Eunsu. 2004. “The Uses and Abuses of Wonhyo and the ‘Tongbulgyo’ Narrative”, *The Journal of Korean Studies*, vol. 9, no.1, 33-59.
- CHOE, Namseon (최남선). 1930. 「조선불교: 동방문화사 상의 그 지위」 [“Korean Buddhism and Her Position In The Cultural History of The Orient”], 『불교』 (*Bulgyo*), vol. 74, 1-51.
- CHOE, Byeongheon (최병헌). 2013. 「한국불교사의 체계적 인식과 이해 방법론」, [“Systematic Recognition and Understanding Methodology of Korean Buddhist History”], 『한국불교사연구입문』 상 [*Introduction to the Study of Korean Buddhist History*, Part 1], Seoul: 지식산업사 (Jisik-sanup Publications Co., Ltd).
- EDA, Toshio (江田俊雄). 1940. 「일본불교에 나타난 일본적 성격」 [“Japanese Characteristics of Japanese Buddhism”], 『불교』 (*Bulgyo*), vol. 28.
- HAKAMAYA, Noriaki (袴谷憲昭). 1990. 「‘和’의 反仏敎性と 仏敎의 反戰性」 [“The Anti-Buddhist Nature of *Wa* (integration) and the Antiwar Nature of Buddhism”], 『批判佛敎』 (*Critical Buddhism*), Tokyo: 大藏出版 (Daizo Shuppan).
- HAROOTUNIAN, Harry. YUN Yeongsil and Jeong-eun SEO tr. (윤영실, 서정은 공역). 2006. 『역사의 요동』 [*History's Disquiet*]. 24-38. Seoul: 휴머니스트 (Humanist).
- JO, Myeonggi (조명기). 1937. 「元曉宗師의 『十門和諍論』研究」 [“A Study on Master Wonhyo’s *Simmun hwajaeng ron*”], 『금강저』 (*Journal of Vajra*), vol. 22, 18-36.
- \_\_\_\_\_. 1940. 「조선불교와 전체주의」 [“Korean Buddhism and Totalitarianism”], 『불교』 (*Bulgyo*), vol. 20, 25-33.
- \_\_\_\_\_. 1955. 「東洋思想史上的 佛敎의 地位」 [“The Status of Buddhism in the History of Oriental Thought”], 『大學新聞』 (*The Seoul University Newspaper*) 7. Reprinted in 『한국불교사학논집』 [*Collected Essays on History of Korean Buddhism*], Seoul: 민족사 (Minjoksa). 1989.
- \_\_\_\_\_. 1962a. 『新羅佛敎의 理念과 歷史』 [*The Thought and History of Silla Buddhism*], Seoul: 경서원 (Gyeongseowon).



- \_\_\_\_\_. 1962b. 「종교의 본질에서 본 불교」 [“Buddhism from the Perspective of the Essence of Religion”], 『불교사상』 (*The Philosophy of Buddhism*), vol. 10. Reprinted in 『한국불교사학논집』 [*Collected Essays on History of Korean Buddhism*], Seoul: 민족사 (Minjoksa), 1989.
- \_\_\_\_\_. 1964. 『高麗大覺國師와 天台思想』 [*National Master Daegak and Cheontae Thought in Goryeo Dynasty*], Seoul: 경서원 (Gyeongseowon).
- \_\_\_\_\_. 1970. 「韓國佛敎思想史」 [“The History of Buddhist Thought in Korea”], 『한국문화사대계』 [*An Outline of the History of Korean Culture*] 6. Reprinted in 『한국불교사학논집』 [*Collected Essays on History of Korean Buddhism*], Seoul: 민족사 (Minjoksa). 1989.
- \_\_\_\_\_. 1972. 「한국불교와 화의 사상」 [“Korean Buddhism and the Thought of Unification and Harmony”], 『자유』 (*Freedom*), vol. 147. Reprinted in 『한국불교사학논집』 [*Collected Essays on History of Korean Buddhism*], Seoul: 민족사 (Minjoksa). 1989.
- \_\_\_\_\_. 1975. 「총화의 불교적 이해」 [“Buddhist Understanding of Total Unity”], 『동대신문』 (*The Dongguk University Newspaper*), Reprinted in 『한국불교사학논집』 [*Collected Essays on History of Korean Buddhism*], Seoul: 민족사 (Minjoksa). 1989.
- JORGENSON, John. 1997. 「한국불교의 역사 쓰기-미래를 위한 과거의 교훈」 [“Korean Buddhist Historiography: Lesson from the Past for the Future”], 『불교연구』 (*Buddhist Studies*), vol. 14, 187-217.
- KIM, Sangyoung (김상영). 2022. 「조계종의 통불교 인식과 그 문제점-‘통불교’ 담론의 전개양상을 중심으로」 [“Perception of the Jogye Order towards the Syncretic Buddhism (*t'ongbulgyo* 通佛敎) and Its Related Issues - Focused on the Development of the Discourse of the Syncretic”], 『대각사상』 (*Maha Bodhi Thought*), vol. 33, 8-41.
- KIM, Yeongtae (김영태). 1968. 『한국불교사개설』 [*Introduction to History of Korean Buddhism*], Seoul: 경서원 (Gyeongseowon).
- KIM, Youngjin (김영진). 2010. 「식민지 조선의 황도불교와 공(空)의 정치학」 [“The Imperial-Way Buddhism and the Politics of Emptiness in Colonial Korea”], 『한

- 국학 연구』(*Journal of Korean studies*), vol. 22, 49-74.
- MARUYAMA, Masao. 1964. 『現代政治の思想と行動』 [*Thought and Behavior in Modern Japanese Politics*], Tōkyō: 未來社 (Miraisha).
- NISHIDA, Kitaro (니시다 기타로). SEO, Seokyeon tr. (서석연 역). 2001. 『선의 연구』 [*An Inquiry into the Good*], Seoul: 범우사 (Bumwoosa).
- ONCHENHAGIN (온천학인). 1935. 「全體主義の本質과 宗教」 [“The Essence of Totalitarianism and Religion”], 『사해공론』 (*Public Opinion of Four Reservoirs*), vol. 1, no. 4, 36-40.
- OZEKI, Masakazu (大關將一). 1941. 「全體主義」 [“Totalitarianism”], 『文教の朝鮮』 (*Korea of Education*), vol. 185, 29-39.
- RÄBER, Hans. KAZAMI, Kenjiro tr. (風見謙次郎譯). 1941. 『シュパンの全體主義哲學』 [*Othmar Spann's philosophy of universalism*], Tokyo : 理想社 (Risosha).
- SHIM, Jaeryong (심재룡). 1990. 「한국불교 연구의 한 반성-한국불교는 회통적인가?」 [“A reflection on the study of Korean Buddhism-Is Korean Buddhism Syncretic?”], in 『동양의 지혜와 선』 [*Eastern Wisdom and Zen*], Seoul: 세계사 (Segyesa).
- \_\_\_\_\_. 2000. 「한국불교의 오늘과 내일」 [“Today and Tomorrow of the Korean Buddhism”], 『철학사상』 (*Journal of Philosophical Ideas*), vol. 11, 1-20.
- SHIN Ilcheol (신일철). 1966. 「발간사」 [“Publishing Statement”], 『한국사상사』 [*History of Korean Thought*], Seoul: 일신사 (Ilsinsa).
- SON, Jihye (손지혜). 2012. 「韓国近代における元暁認識と日本の通佛教論」 [“A Relationships Between Korea's Wonhyo Rediscovery and Japan's 'Tsubutkyoron' in the Modern”], 『東アジア文化交渉研究』 (*Journal of East Asian Cultural Interaction Studies*), vol. 5, 225-242.
- SONG, Hyun Ju (송현주). 2015. 「근대 한국불교 통불교론의 두 유형-초종파주의 통불교론과 선종파주의 통불교론」 [“Two Types of the Modern Discourses of the Transdenominational Buddhism of Korea: Trans-sectarian United Buddhism and Son-sectarian United Buddhism”], 『종교문화연구』 (*Journal of Religion and Cultural*), vol. 24, 149-184.
- SPANN, Othmar, AKIZAWA Shuji tr. 1938. 『全體主義の原理』 [*Kämpfende Wissenschaft*], Tokyo: 白揚社 (Hakuyōsha).

- TERADA, Yakichi (寺田彌吉). 1943. 『日本總力戰の哲學』 [*Philosophy of Total War in Japan*], Tokyo: 二見書房 (Futami Shobo).
- VICTORIA, Brian Daizen. 2006. *Zen at War*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- WATANABE, Shinji (渡邊信治). 1939. 「全體主義の思想と教育」 [“The Thought and Education of Totalitarianism”], 『朝鮮の教育研究』 (*Education Research in Korea*), vol. 125, 1-5.
- YI, Gwangsu (이광수). 1932. 「옛 朝鮮人の 根本道德, 全體主義와 구실主義 人生觀」 [“Totalitarian and Functionist View of Life as The Fundamental Morals of Old Korea”], 『동광』 (*Donggwang*), vol. 34, 2-4.
- YOSHIDA, Kumaji (吉田熊次). 1940. 「全體主義の概念」 [“The Concept of Totalitarianism”], 『朝鮮及滿洲』 (*Korea and Manchuria*), vol. 386, 30-33.
- YUN, Deukyong (윤득용). 1940. 「황도문화와 불교이상」 [“Imperial-Way Buddhism and Buddhist Ideal”], 『불교』 (*Bulgyo*), vol. 26, 32-33.

## Narratives of Korean Buddhism and the Continuation of Colonial Modernity in Post-1945 Korea: The *Chonghwa* Bulgyo Narrative and Totalitarianism of Jo Myeong-gi

KIM, Youngjin

Associate Professor

Department of Buddhist studies, Dongguk University WISE Campus

Since modern times, Korean Buddhist intellectuals have explored the identity of Korean Buddhism in various ways. In 1930, Choe Namseon defined the nature of Korean Buddhism as *Tong* Bulgyo (Unified Buddhism) and used it as a basis for asserting the superiority of Korean Buddhism over Chinese or Japanese Buddhism. Choe Namseon (1890-1957) aimed to forge a distinct *Joseon minjok* (Korean nation) identity early on, and in the process of defining this national identity, he emphasized the excellence of ancient Korean Buddhist culture. After liberation, during the search for the identity of the Korean people and the essence of Korean Buddhism, the government and academia once again turned to Choe Namseon's doctrine of *Tong* Bulgyo, attempting to establish it as the defining identity of Korean Buddhism. Subsequently, some intellectuals within the Buddhist community continued to circulate and modify the concept of *Tong* Buddhism. In this process, several notions and theories related to the idea of *Tong* Bulgyo, such as *Hoetong* Bulgyo (Syncretic Buddhism) and *Chonghwa* Bulgyo (Total Unity Buddhism), were proposed. Such discussions aimed at exploring “national identity” or “national excellence” can be classified as belonging to the realm of ‘nationalist Buddhist discourse.’

However, apart from Choe Namseon's perspective, another theory called

*Chonghwa* Bulgyo, with different origins, also contributes to this discussion. This theory was introduced by Jo Meonggi (1905-1988). In 1940, during the period of oppressive Japanese fascist rule in colonial Korea, the Buddhist intellectual Jo Meonggi presented the concept of Bulgyo *jeonchejuui* (Buddhist totalitarianism) and characterized Korean Buddhism as a form of totalitarianism. After liberation, in the 1960s, Jo Myeongki renamed Bulgyo *jeonchejuui* as *Chonghwa* Bulgyo and actively participated in the discourse of national Buddhism using this theory. In essence, Jo Myeonggi's theory of *Chonghwa* Bulgyo retained the content of Bulgyo *jeonchejuui*. His views on Buddhism and philosophy, which were developed during the colonial period, persisted strongly even after liberation. This paper reveals that in addition to Choe Namseon's "Nationalist Buddhism," there was another colonial Buddhism theory called Bulgyo *jeonchejuui* within the discourse of *Tong* Bulgyo after liberation. Consequently, it highlights how colonial modernity continued even after liberation.

#### Keywords

Choe Namseon (1890-1957), *Tong* Bulgyo (通佛敎), nationalism, Jo Myeonggi (1905-1988), Buddhist totalitarianism, *Chonghwa* Bulgyo, colonial modernity

2023년 08월 08일 투고  
2023년 09월 06일 심사완료  
2023년 09월 07일 게재확정