

이노우에 엔료의 상합론(相含論)

이혜경**

『철학신안』(哲學新案)을 중심으로*

초록 이 논문은 통상 이노우에 데쓰지로와 함께 ‘현상즉실재론’을 구축했다고 알려진 이노우에 엔료가, 실제로는 데쓰지로와는 화해할 수 없는 차이를 가진 세계관을 세웠음을 논했다. 종교의 독자적 의미를 인정하지 않은 데쓰지로에 맞서, 엔료는 자신의 종교인 불교가 근대 세계를 지도할 수 있는 세계관을 꿈꿨다. 그는 절대를 감수하는 능력으로서 신성(信性)을 이성과 나란히 인간의 주관 능력으로 설정하고, 신성의 절대 체험에 최고의 의미를 부여함으로써 철학보다 종교를 우위에 둔다. 불교의 연기와 윤회를 모티브로 전개된 그의 윤회설은 진화 일변의 진보를 부정하고 진화와 퇴보를 반복하는 것으로 설계됨으로써 기존 진화론상에서 구미의 국가가 앞서있는 현실을 부정한다. 나아가 그는 불교에 가해진 염세적이고 금욕적이라는 주장에 반박하기 위해, 불교의 연기설을 변형하여 영혼불멸설을 주장한다. 이때의 ‘영혼’은 세상에서 말하는 그 영혼이 아니라 인과의 과정을 지속시키는 힘이라고 단서를 붙이지만, 엔료는 ‘굳이’ 영혼이라는 말을 사용해 불교의 염세적 이미지를 불식시키려고 했다. 이러한 특성을 가진 세계관은 현상과 진여 혹은 현상과 절대가 인과적 과정에 의해 서로를 포함한다는 의미로 ‘상합론’이라고 명명되었다. 이 세계관 안에서 절대와 상대는 서로 포함함으로써 상대적인 세계인 국가 사회 역시 절대와 상대의 전개가 된다. 윤회를 거듭하면서 사람이 적극적으로 국가사회에 기여하며 살 수 있는 중요한 요소는 주체의 연속성을 보장하는 ‘신성’의 능력이라는 점에서, 엔료의 상합론은 데쓰지로의 현상즉실재론과는 차이를 드러내는 종교적 세계관이었다.

주제어 이노우에 엔료, 상합론(相含論), 현상즉실재론, 신성(信性), 『철학신안』(哲學新案)

* 이 논문은 2023년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2023S1A5A2A 01078700).

** 서울대학교 인문학연구원 교수

1. 엔료의 문제의식: 종교의 존속

이노우에 엔료(井上円了, 1858~1919, 이하 엔료)는 정토진종(淨土眞宗) 출신의 승려로서 동급생보다 많은 나인인 23세에 도쿄대학 철학과에 입학했다. 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1856~1944, 이하 데쓰지로)와 나이 차가 얼마 나지 않지만, 데쓰지로가 학부를 졸업하고 2년 뒤인 1882년 도쿄대학의 조교수가 됨으로써 데쓰지로의 제자가 되었으며, 데쓰지로와 그 시대의 일본적 세계관인 ‘현상즉실재론’을 구축하면서 공유하는 문제의식이 있었다.¹ 이들은 유물론, 유심론, 현상, 실재, 과학, 철학 등의 용어를 사용하면서, 서구의 철학 또는 세계관과 같은 지평 위에서 자신들만의 세계관을 제시하고자 했다. 그럼으로써 서구열강에 위협받는 일본의 현실을 극복하고 낙관적인 전망을 열어보고자 했다.

낙관적 전망이란 일본이 제국주의 국가로 웅비하는 것이었다. 엔료는 데쓰지로 못지않게 노골적으로 일본 제국주의의 야망을 인정하고, 자신이 제시하는 새로운 세계관이 그 전망을 담는다는 포부를 표현했다. 그는 일본의 병력이 동아시아를 풍미하고 조선에 미치면서 “태평양상에 독립국으로 우뚝 서서, 열국으로 하여금 그 바람을 바라보며 감탄하게 하는 기세”를 드러내는 때, 그 분위기에서 동서의 사상계에 족적을 남기려고 하는 학자들 사이에서 자신 역시 “얼마간 독립적인 견해를 드러내어 서양인 위에 올라 두각을 보이려고 한다”고 말한다(이상 283-284).²

1 井上哲次郎의 ‘現象即實在論’에 관해서는 이혜경(2024), 「현상즉실재론과 신유학: 이노우에 데쓰지로를 중심으로」 『日本思想』 48 참조. ‘현상즉실재론’은 독일관념론과 대승불교 특히 『대승기신론』의 유사성에 촉발되어 일본식 근대적 세계관 만들기의 의도로 구상되었다. 과학이 중요한 요소로 등장한 현실을 인정하면서 이 현실과 분리되지 않는 절대적 실재를 주장했다. 이 절대적 현실의 총화단결을 지도할 이념이 될 것이 기대되었다.

2 井上円了(1909), 『哲学新案』; 東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会 編(1987), 『井上円了選集』 第一卷, 東洋大学. 이하 『哲学新案』의 글을 직접 인용할 때는 지금처럼 본문에서 『井上円了選集』 第一卷의 페이지수만 괄호 안에 표기한다. 또한 엔료와 데쓰지로의 글을 인용할 때는 저자 옆에 선집이나 전집의 발간연도가 아니라 초출연도를 표기한다.

“서양인의 위에 올라 두각을 보이려 한다”고 자신감을 보인 그는 당시 과학과 철학에서 양대 대가로 받아들여진 다윈과 칸트를 노골적으로 아래로 보았다. 그는 『철학신안(哲學新案)』(1909)이라는 책의 서론에서 “진화는 단지 하나의 단계에 불과”할 뿐, 우주의 전체를 달관한 이론이 아니라고 비판했다. 또한 칸트의 비판철학은 하나의 “언덕길”일 뿐인데 칸트의 자취를 밟은 사람들은 “철학의 고봉이 있다는 것을 모른다”고 비판했다. 이들과 달리 ‘우주 전체를 달관’했다고 자처할 작정으로 그는 “바다의 한 귀퉁이에서 서양인이 발견하지 않은 새로운 항로”를 발견했다고 자신했다(이상 285). 그 새로운 항로란 “여러 학문의 보고와 여러 학파의 결론을 종합집성한 것”(286)이라며 다음과 같이 자신의 철학의 개요를 소개한다.

나의 종합은 물계(物界)도 실재하고 심계(心界)도 현존하며, 물과 심 두 계(界)를 기점으로 하여 절대를 향해 나아가 그 결과 절대의 실재를 입증하고, 이와 동시에 물과 심 양 계를 현재에 세워서, 물과 심이 실재하는 것은 절대가 현존하기 때문이며, 절대가 실재하는 것은 물과 심이 현존하기 때문이라는 단안에 도달할 수 있었다(287).

객관(물)과 주관(심) 각각의 실재를 인정하고, 물과 심의 현존을 통해 절대의 실재를 입증한다는 그 철학의 개요를 보면, 그의 철학이 데쓰지로의 ‘현상즉실재론’과 일맥상통하는 것이라고 판단된다.³ 그러나 그는 ‘현상즉실재론’이라는 이름을 사용하지 않았다. ‘현상즉실재론’이라는 이름이 초래할 수 있는 오해를 피하기 위해서라고 밝히지만,⁴ 그에게는 자신의 세계관이 ‘현상즉실재론’과 같은 것으로 취급되어서는 안 된다는 결연함이 있었다.

3 이혜경(2024) 참조.

4 井上円了(1909), p. 354.

데쓰지로는 종교의 독자적 존재 의미를 인정하지 않고 종교의 의미를 윤리에 종속시키려 했다.⁵ 그러나 불교도로서 엔료에게 무엇보다 중요한 것은 불교를 근대에도 의미있는 종교로 존속시키는 것이었다.⁶ 불교가 살아남는 방법은 근대국가로서 비상을 꿈꾸는 일본에 필요한 종교로 인정받는 것이었다. 그가 시종 내걸었던 ‘호국애리’(護國愛理)라는 슬로건은 불교적 진리를 추구하는 일과 호국을 동거시켜야 했던 그의 과제를 웅변한다.⁷

엔료는 자신이 구축하는 세계관에 ‘상함론’(相含論)이라는 이름을 붙였다. 이 역시 현상즉실재론처럼 현상과 절대가 분리되지 않음을 기조로 하지만, 그 안에서 ‘종교’는 자신의 존재감을 주장한다. 엔료는 철학과 나란히 종교의 필요성을 강변한다. 그의 종교는 ‘불교’였고, 그의 상함론은 기본적으로 ‘불교’를 원용한 것이지만, 몇 가지 중요한 해석에서 전통적 불교해석과는 차이가 있었다. 그의 불교해석이 전통적 불교해석과 멀어지게 된 큰 이유는 데쓰지로의 비판을 비롯한 당시의 불교비판이라고 생각된다. 데쓰지로는 불교의 윤리는 ‘염세적’이고 ‘금욕적’이라고 규정하며 불교를 당시 일본에 필요한 종교에서 제외했다.⁸ 데쓰지로의 비판은 어느새 불교의 성질처럼 널리 운위되었다. 엔료는 불교에서 금욕적이고 염세적이라는 성격, 즉 출세간(出世間)적인 성격을 지우기 위해 노력했다. 선행연구에서 지적하는 대로 그의 당면과제는 절대주의 천황제를 옹호하는 데 불교가 이데올로기상의 적격성을 과시하면서, 가능하면 신도, 유교와 나란히 국교로서의 자리를 확보하는 데 있었다.⁹ 근대국가 일본에 적절한 이데올로기로서 불교

5 井上哲次郎(1899), 「宗教の将来に関する意見」 『井上哲次郎集』(クレス出版, 2003), 第3巻, pp. 206-255.; 이노우에 데쓰지로 지음, 「종교의 장래에 관한 의견」, 이해경 외 번역(2024), 『철학과 국가』, 빈서재, pp. 126-165. 또한 長谷川琢哉(2013), 「円と哲次郎: 第二次『教育と宗教の衝突』論争を中心として」, 『井上円了センター年報』 22 참조.

6 엔료의 불교의 근대화 의지에 관해서는 이해경(2022), 「이노우에 엔료는 왜 불교개량과 철학대중화의 기치를 동시에 내걸었는가?」, 『융복합인문논총』 60 참조.

7 엔료의 ‘호국애리’에 관해서는 이해경(2022) 참조.

8 井上哲次郎(1899), 이해경 외 번역(2024), pp. 136-37.

9 山崎政一(1957), 『近代日本思想通史』, 青木書店, p. 95. 한편, 末木文美士는 山崎의 위 부

는 출세간적인 것일 수 없었다.

이 글은 엔료가 ‘현상’과 ‘실재’의 관계에 관해 기본적으로는 데쓰지로와 크게 다르지 않은 세계관을 구축하면서, 불교를 염두에 둔 종교의 존재를 그 세계관 안에서 정당한 것으로 자리매김시키기 위해 어떤 논리를 구사하는지 고찰한다.¹⁰ 이를 위해 그의 세계관을 정립한 것으로서, 엔료 철학의 완성판이라고 평가되는 『철학신안』(1909)을 분석대상으로 한다.¹¹

현상즉실재론과 관련하여 엔료에 관한 기존의 연구는 현상즉실재론이라는 큰 틀에서 논의되었을 뿐,¹² 종교와 관련하여 데쓰지로를 의식한 엔료의 자각적 거리두기는 주목된 적이 없다. 현재 확인되는 한, 엔료의 세계관이 ‘상함론’이라는 점은 언급되지만,¹³ 엔료의 상함론에서 종교가 중요하고, 출세간이고 염세적이라는 불교에 씌워진 통설을 엔료가 어떻게 극복하려고 했는지를 언급한 기존 연구는 보이지 않는다.¹⁴

분을 인용하면서 대략 적절한 요약이라고 평가하면서도, 엔료가 불교를 제도적으로 국교화하는 의도는 갖지 않았다고 토를 달았으나(末本文美士(2004), 『明治思想家論: 近代日本の思想・再考I』, 트ランスビュー, p. 46], 불교를 국교화하고자 했던 엔료의 의도는 분명하게 글로 남아 있다. 이혜경(2022) 참조.

- 10 당시 종교교육이 금지된 사정을 반영하는 것이라 생각되는데, 그는 구체적인 논의 안에서는 ‘철학’과 ‘종교’를 구분하면서도, 자신의 세계관에 종교의 표제어를 붙이지는 않는다. 자신의 작업을 ‘철학’ 안에 위치시키고, 서명도 『철학신안』으로 붙였다.
- 11 대표적으로 船山信一은 『哲學新案』에서 엔료가 자신의 純正哲學을 체계적으로 전개했다고 평한다. 船山信一(1998), 『日本の觀念論者』(船山信一著作集 第八卷), こぶし書房, p. 68.
- 12 대표적으로 船山信一(1998); 渡部清(2005), 「日本近代における一元論の系譜: 西田哲学の成立前史として」, 『哲学紀要』; 小坂国繼(2013), 『明治哲学の研究: 西周と大西祝』, 岩波書店 등.
- 13 대표적으로 小坂国繼(2013)은 「井上円了の「相含」の論理」라는 표제어 아래 엔료를 논한다.
- 14 新田義弘는 『哲學新案』을 다루며 ‘상함론’을 언급하면서도, 그것이 ‘현상즉실재론’을 대신하는 엔료의 세계관임을 인정하지 않는다. 닛타(新田)는 ‘이성’과 ‘철학’을 키워드로 엔료의 상함론을 파악하여 “엔료의 철학은 觀의 입장을 넘어서지 않고 어디까지나 ‘보는’ 입장에 머물러, 이론과 실천, 인식과 행위를 구별하는 구조에 묶여있어, 그 한에서 철학적 사유 그 자체가 프락시스라는 자각에 이르지 못했다”(p. 99)고 평한다. 닛타가 ‘신성’

2. 신성(信性)이 존중되는 세계의 구상

칸트를 비롯한 근대 유럽인들에게 세계를 설명할 새로운 철학체계가 필요했던 가장 큰 현실의 변화는 과학의 발달이었다. 일본인들에게 과학은 구미인의 국력을 상징했으며, 따라 배워야 할 최대 과제였다. 그러나 엔료의 세계관에서 과학의 자리는 한정되고 철학이 중요한 학문으로 등장한다. 엔료는 과학은 우주의 부분에 관한 연구일 뿐이고, 철학은 우주 전체에 대한 “종합적 연구”로서 과학 연구의 결과를 집대성하는 학문이라며, 과학에 대한 철학의 우위를 주장한다. 그에 의하면, 과학이 날로 진보하면 그것으로 철학의 내용이 충실해진다. 그러므로 우주의 진상과 진리를 밝히는 데 과학이 기여하는 바가 있지만, 결국에는 “철학의 종합대성을 기다려야 한다.”¹⁵

이렇게 철학의 자리를 확보하고서도 엔료에게는 한 가지 숙제가 더 있었다. 일본은 오랜 노력 끝에 막부시대 말기에 서양 열강과 맺었던 불평등 조약을 대신할 새로운 조약을 체결했고, 1899년 새로운 조약이 발효되기 시작했다. 그 조약의 영향으로 그때까지 외국인거류지에 살았던 외국인이 일본 내지에서 거주할 수 있게 되었다. 즉 외국인의 ‘내지잡거’(内地雜居)가 허용되었다. 내지잡거가 초래할 급속한 기독교 전파를 두려워하면서도 기독교를 인정해야만 했던 메이지정부는 한편에서 기독교를 감독하고 억제하는 방안을 마련해야 했다. 그 한 가지 정책으로 문부성은 ‘종교를 교육 밖으로 밀어내기’ 즉 ‘종교교육금지령’을 발령했다. 이에 따라 기독교계 학교는 미션스쿨임을 포기하든가 문부성의 공인을 포기하든가 선택해야 했다.¹⁶

이 엔료 ‘상함론’의 핵심임을 파악하지 못했기 때문에 나온 논평이라고 생각한다. 新田義弘(1988), 「井上円了の現象即實在論: 『仏教活論』から『哲学新案』へ」, 斎藤繁雄 編著, 『井上円了と西洋思想』, 東洋大学井上円了記念学術振興基金, pp. 79-102.

15 이상, 井上円了(1909), p. 288.

16 종교교육금지령에 관해서는 林淳(2009), 「宗教教育の禁止と日本の宗教学・仏教学」, 『世界の日本研究』 참조.

기독교와의 싸움에 누구보다 열심이었고 실제로 직전에 기독교와 일전을 치른 데쓰지로¹⁷는 이에 호응하여 기성의 종교에서 역사적 특수성을 제거하고 윤리적 역할만을 남긴 ‘윤리적 종교’의 건립을 시도했다. 즉 데쓰지로는 도덕이 종교의 자리를 대신해야 한다고 생각했다.¹⁸

이미 ‘신불분리’ 정책과 ‘폐불훼석’ 사태로 수난의 시간을 보내고 있던 불교에는,¹⁹ 그리고 불교의 부흥을 자신의 임무로 삼고 있던 엔료에게는, 종교교육 금지령과 이에 대한 데쓰지로의 반응은 설상가상의 수난이었다. 앞에서 언급했듯이 그는 불교를 국가의 종교로 만들 꿈을 꾸고 있었다. 엔료는 데쓰지로의 ‘윤리적 종교’ 구상에 대해 종교에 대해 무지한 ‘학자의 미몽’²⁰이라고 비판하며 즉각 반박했다. 데쓰지로에게 인격신과 같은 초월적 존재는 공상에 불과한 것으로 일축되지만, 엔료는 상대적 존재인 인간이 절대를 ‘공상’함으로써 절대에 다가가는 것이 종교라고 생각했다. 그에게 종교란 ‘절대에 대한 상상을 본령’으로 하는 것이었으므로, 유한한 인간이 인

17 우치무라 간조(内村鑑三, 1861-1930)의 불경사건 이후 데쓰지로는 기독교를 비국가주의로 규정하며 기독교도들과 논쟁을 벌였고 이 논쟁을 『教育と宗教の衝突』(1893)이라는 제목으로 출간했다.

18 이노우에 데쓰지로(1899), pp. 126-165. 데쓰지로는 더욱 직접적으로 석가가 불교를 세우고 불교를 받아들인 석가족이 멸망한 사적을 거론하며, “불교가 얼마나 국가를 융성하게 하는 데 효력이 없는지, 오히려 이에 반하는 결과를 낳는지. 여기에서 볼 수 있다”며 불교교육의 부적합성을 주장했다. 井上哲次郎(1902), 『釋迦牟尼傳』; 『井上哲次郎集』(クレス出版, 2003) 第4卷, p. 206.

19 6세기경 불교가 일본에 전래된 당초부터 불교가 국가 차원에서 장려되면서, 일본 고유의 자연신앙이었던 신도와 조화로운 관계를 모색하게 된다. 시대를 내려오면서 부처가 본체(本地)이며 신은 중생구제를 위해 나타난 화신이라고 해석하는 ‘본지수적설’(本地垂迹說)을 비롯한 이론도 등장하면서 神佛習合은 이론화하고 제도화했다. 에도시대에 국학(國學)이 등장하면서 신도가 불교보다 우위이며 신도에서 불교적 요소를 제거해야 한다는 주장이 나오기 시작했다. 메이지초기에 신도국교화정책에 따라 신도와 불교사원이 분리되어야 했는데, 神佛分離정책은 정책의 의도와는 다르게 신도측에 의한 불교사원과 불상 훼손운동(廢佛毀釋운동)을 야기했다. 에도시대 막부 통치체제의 일익을 담당하며 막강한 종교권력을 누린 불교에 억눌려있던 신도측의 반격이었다.

20 井上円了(1901), 『余カ所謂宗教』, 『井上円了選集』 第二十五卷, p. 47.

격신을 포함한 무한함을 상상하는 한 종교는 존속되어야 했다.²¹

이후 엔료는 데쓰지로의 ‘현상즉실재론’과 많은 것을 공유하면서도 함께할 수 없었던 자신의 입장을 반영한 세계관을 제시한다. 그의 세계관에 대해서는 다음 절에서부터 자세히 소개한다. 여기에서는 먼저 데쓰지로와 갈라질 수밖에 없었던 그의 입장, 즉 새로운 세계관 안에 불교의 자리를 마련해야 한다는 문제를 해결하기 위해 그가 제시한 대책을 먼저 소개한다.

그는 “우주의 진상을 내외표리(内外表裏) 각 방면의 관찰에 의해 밝히고 보여주는 학”(395)이 ‘철학’이라고 규정하고, ‘내’, ‘외’, ‘표’, ‘리’ 각각의 지점에서의 ‘관찰’(觀)에 대해 구체적으로 설명해나간다. ‘관’은 불교 수행인 지관(止觀)의 수행법 가운데 ‘관’을 가리키는 것이라 생각된다. ‘지’는 정신을 집중하여 마음을 고요하게 하는 수행을 말하며, ‘관’은 있는 그대로의 진리인 실상을 관찰하는 것을 말한다. 내관(內觀)과 외관(外觀)은 마음을 기준으로 나눈다. 마음 안을 관찰하는 것이 내관이며 마음 밖의 객관을 관찰하는 것이 외관이다. 표관(表觀)과 이관(裏觀)은 절대를 기준으로 나눈다. 절대 밖에서 절대의 겉을 관찰하는 것은 표관이고 절대 안에서 절대를 관찰하는 것은 이관이다. 이 네 방향에서의 관찰은 우주의 진상이라는 하나의 대상을 다른 방면에서 관찰하는 것이므로, 서로 배타적인 관찰법은 아니다. 표와 리가 서로 상대하여 성립하고 내와 외가 또한 상대해서 성립하는데, 그 가운데 표관과 외관은 그 차이가 명확하게 드러나지 않는다.

우선 이 절에서는 종교와 관련하여 엔료의 특성을 드러내는 것으로서 이관에 집중해보자. 엔료에 의하면, 철학은 표관을 담당하고 종교는 이관을 담당한다. 표관과 이관이 할 일은 다음과 같이 설명된다.

내가 말하는 표관은 상대의 영역에서 절대를 관찰하는 것에 불과하다.

21 ‘윤리적 종교’에 대한 엔료의 비판에 대해서는 이해경(2022), “VI. 맺는말: 왜 철학을 필요로 했는가?” 참조.

물계도 상대이며 심계도 상대이다. 우리가 직접 접촉하는 삼라만상은 모두 상대이다. 이 상대 밖에 절대가 있다면, 상대의 차안(此岸)에서 절대의 피안(彼岸)을 바라보는 길뿐만 아니라, 이 외에 절대의 피안에서 상대의 차안으로 통하는 길이 없을 리 없다. 본래 상대와 절대는 하나의 몸으로 서로 떨어져 있지 않지만(一體不離), [상대와 절대는] 하나도 아니고 둘도 아니다(不一不二). 한몸(同體)이면서 동시에 다른 몸(異體)이기 때문이다. 이 둘이 다른 몸이라면 피안에서 차안을 관찰할 수 있는 이치가 성립하며, 이것을 이관이라고 한다. 표관에서는 물·심 의 상대의 차안에서 절대일여(絕對一如)의 피안에 이르는 방향을 관찰하고, 이관에서는 ‘절대일여’의 피안에서 물·심 상대의 차안에 이르는 방향을 관찰한다. 이것이 내가 표관과 이관을 나누는 이유이다(370).

현상세계의 인간이 절대의 표면을 관찰하는 것이 표관이라면 이관은 절대가 자기 존재를 드러내는 것을 관찰하는 것이다. 안에서의 관찰이라고 하는 이유는 이미 절대가 작동하는 것을 관찰하는 인간 역시 그 절대 안에 있을 것이기 때문이다. 절대란 밖이 없는 전체이다. 절대와 상대는 다른 몸이기도 하므로 ‘관찰’이라고 할 수 있지만, 절대의 작용을 본다는 것은 나 역시 절대의 작동으로서 그 절대 안에 있음을 체득하는 일일 것이다.

엔료는 이 양방향의 관찰을 각각 인간의 이성과 신성(信性)이 담당한다고 구별한다. 엔료는 ‘신성’이라는 새로운 언어로 ‘이성’과 나란한 주관 능력을 표현했다. 그에 따르면, 이성과 신성은 모두 절대를 관찰 대상으로 한다. 대상이 절대라는 특수한 것이기는 하지만 주관이 객관을 바라본다는 측면에서 이성이 하는 일은 일반적인 인식과 다르지 않다. 그에 반해 ‘신성’은 훨씬 특수한 일을 한다.

종래에는 신성이 감수(感受)한 일여(一如)의 묘미 때문에 공상(空想)을 일으켜서, 그 본원은 우주 밖에 있고 그 실체는 세계에 앞서 있다고 오해했

다. 신은 우주 밖에, 세계에 앞선 실재인 것처럼 가르치는 종교가 있는데, 어리석은 견해이며 망령된 판단이다. 실재를 미루어 아는 것(推知)은 신성의 일이 아니라 이성의 일이다. 그 점에서 신성은 혀가 있고 눈이 없는 맹인과 비슷하다. 맹인이 스스로 외물의 실재를 상상해서 판단했을 때 큰 오해를 일으키는 것처럼, 신성의 혀만으로 일여의 실재를 판단하면 망령된 견해나 미신에 빠지는 것은 당연하다. 그러므로 이 점은 이성을 기다려야 한다. 그리하여 이성이 지시하는 바에 따라 일여의 본체는 이 우주 세계와 같은 때 같은 곳(同時同所)의 실재임을 안다(379).

‘일여’(一如)는 이전의 인용문에서는 ‘절대일여’로도 표현되었듯이 절대 의 다른 이름이다. 위 인용문에서 절대는 ‘실체’, ‘신’, ‘실재’, ‘본체’ 등으로 불린다. 절대 이성에 의해 추론을 통해 알 수 있는 대상이면서 한편으로 신성에 의해 ‘감수’되는 대상이다. 이성은 절대에 대해 능동적으로 사유하는데, 신성은 절대가 오는 것을 수동적으로 감수한다. 즉 ‘느껴서 받아들인다’.

이성도 절대가 현상과 별개의 존재가 아니라 현상과 동시에 같은 장소에 있다는 것을 안다. 그러나 이성은 사유를 통해 안다. 이는 철학의 일이다. 이성이 하는 일은 눈으로 보는 일에 비유된다. 눈으로 보는 일이 그러하듯, 거리를 두고 전체를 가늠하지만 직접 접촉하지는 못한다. 즉 이성과 절대 는 주관과 객관대상으로서 둘인 채로 있다.

신성이 하는 일은 혀가 맛을 보는 일에 비유된다. 맛보는 일이 그러하듯이 일여에 직접 닿지만 일여 전체를 조망할 수는 없다. 개인적인 경험만 있을 뿐이므로 “망상을 하고 망령된 판단”을 할 수도 있다. 그래서 “철학이 진보해 이성이 밝아”지기를 기대해야 한다. 그래야 일월산천을 신으로 섬기거나 인간의 모습을 한 신이 천당에 있으면서 만물을 창조하고 지배한다거나 하는 미신이 사라진다. 즉 “종교의 진보에는 철학을 필요로 한다”(이상 280).

이성과 신성이 각각 하는 일이 다르므로 절대에 다가가는 데는 이성과 신성 둘 다 있어야 한다. 그런데 “절대에 대한 우리의 욕망이 단지 이것을 볼 뿐만 아니라 이것을 맛보려는 데 있다”면(397), 오히려 이성보다 신성이 중요하다. 엔료는 아마도 데쓰지로를 염두에 두고, 일부의 철학자가 생각 하듯이 모든 종교는 무지한 우민의 이기심과 공포심에서 일어나는 것이 아니라 신성이 일여를 “감수하고 감득”하는 데서 일어난다고 주장한다(380). 이성은 “미루어 알 뿐 합체할 수 없지만” 신성은 “일여와 바로 하나가 될 수”(卽到同化) 있기 때문이다(이상 386).

이처럼 엔료는 절대와의 합일이라는 의미의 신비주의를 주장하며, 그것이 종교를 성립시키는 본질이라고 생각한다. ‘신성’은 절대와 합일하는 주관이므로, ‘신앙’과는 다르고, 절대와의 합일에 대한 믿음, 나아가 합일하는 능력이다.

종교가 이러한 것이라면 당연히 종교는 “신비를 본령으로 하며 불가지적인 것을 근거로” 한다(382). 그렇다고 엔료는 종교가 언어가 끊어진 곳에 있다고 생각하지 않는다. 엔료는 “만약 어떤 방법 수단에 의하면 그 신비의 소식(消息)을 알릴 수 없다면 종교의 포교 전도는 불가능할 것이므로”, 자신은 “그 무언중의 언로를 찾고 무사(無思) 중의 소식을 전해 그 신비의 서광을 열고자 한다”(383)고 포부를 밝힌다.

‘소식’이라는 말은 선종에서 사용하는 용어로서 ‘깨달음’과 바꿔 쓸 수 있는 말이다.²² 종교는 절대에 대한 체험과 깨달음을 기반으로 성립하며, 그 깨달음을 일상의 언어로 전하는 일을 주된 업무로 삼는다는 설명이다. 엔료에게 데쓰지로의 철학적 작업은 신성을 잘 모르는 가운데 종교를 배제하는 것으로, 절대와의 합일이라는 핵심적인 활동과는 거리를 둔 채 단지

22 ‘消息’이라는 말은 『易』에서 만물의 변화를 뜻하는 말이었는데, 禪宗에서 所見 또는 실마리라는 뜻으로 사용되었다. 그래서 ‘한 소식하다’는 표현이 見處(깨달은 바의 견해)가 있다는 의미를 갖는다. 박호석 엮음(2011), 『불교에서 유래한 상용어 지명 사전』, 불광출판 참조.

추론한 내용을 전하거나 혹은 신성에 끼어들 수 있는 미신적인 요소를 제거하는 일을 할 뿐이다.

이처럼 철학과 별개로 종교의 역할을 명확히 한 엔료는 데쓰지로를 의식하고 ‘윤리’와 종교의 관계에 대해서도 분명한 선을 긋는다. 즉 윤리는 “이성이 관할하며 신성의 소관이 아니”(342)라는 것이다. 물론 “종교의 실천에는 반드시 윤리를 겸하지만”(399) 종교는 절대와 합일을 목적으로 하므로, 윤리와는 자연스럽게 달라진다.

종교는 고대 미신의 소산이고 윤리는 근대학술의 소산이라고 하면서 오늘날 윤리로 종교를 대신하자고 하는 사람도 있지만, 이 둘은 각각 본원을 달리할 뿐만 아니라 목적도 다르다. 종교의 목적은 일여의 묘경에 우리의 심체(心體)를 의탁하여 절대의 피안에 안주하게 하고, 그리하여 생사부침 사이에서 해매지 않게 하는 데 있다. 즉 안심입명이다. 윤리는 이에 반해 이성이 명하는 바에 따라 우리의 양심에 만족을 주고 사회의 행복을 확대하려는 것일 뿐이다. 설사 윤리도 안심(安心)을 설한다고 해도 그 안심은 종교가 말하는 절대적인 것이 아니다. 즉 종교는 절대적 안심입명이고 윤리는 상대적 안심입명이라는 차이가 있다. 그러므로 종교에서 윤리를 실천상 필요조건으로 하는 것은 단지 목적을 위한 방편일 뿐이다(399).

“오늘날 윤리로 종교를 대신하자고 하는 사람”은 데쓰지로이다. 엔료는 철학이 종교를 대신할 수 없는 것처럼 윤리가 종교를 대신할 수 없다고 말한다. 데쓰지로는 안심입명을 얻는 것이 철학의 목적이라고 한 적이 있는데,²³ 안심입명을 절대적인 것과 상대적인 것으로 나눈 엔료의 구분에 의하면, 철학은 윤리와 마찬가지로 상대적인 안심입명만 얻을 수 있다. 즉 윤리는 절대에 대한 경험 없이 단지 차안에서 이성에 따라 사회의 안녕을 도모

23 이노우에 데쓰지로(1894), 「내 세계관의 먼지 한 톨」, 이해경 외 번역(2004), p. 195.

하는 행위일 뿐이다. 윤리가 현상에서의 행위라면 종교는 “절대의 피안”에 이르는 일이다.

종교의 독보적 의미를 이처럼 강변하면서 엔료는 철학과 종교 모두 ‘문명’의 진보에 필수적이라고 덧붙인다.

세상에서는 걸핏하면 철학과 종교 모두 쓸모없는 것이라고 배척하려는 자들이 있다. 무모함의 극치라 하지 않을 수 없다. 우리에게는 생래적으로 향상적(向上的) 정신의 충동이 있다. 이 충동에 자극되어 인격도 향상하고 사회도 향상하여, 유유히 문명의 영역으로도 진보할 수 있고 진리의 항구에서 놀 수도 있으니, 우리가 만물의 영장인 이유는 전적으로 여기에 있다. 그리하여 향상적 정신이 동기가 되어 철학과 종교를 환기하여 수천 년 동안 우리의 심계를 지배하여 오늘에 이르렀다. 그러므로 이를 배척하고 억제하는 것은 눈이 있는 존재에게 사물을 보지 말라고 명하는 것과 같으니, 압제이다(397).

철학과 종교 모두 무용한 것으로 취급되는 세상에서 두 영역 모두에 몸담으면서 엔료는 또한 철학의 우위를 주장하는 자에 맞서 종교의 우위를 주장하는 임무까지 떠안아야 했던 것이다.

3. 진화론이 아닌 윤화론(輪化論)

‘외관’은 “마음의 창에 비춘” “객관”(289)을 관찰하는 것이다. 엔료는 외관을 다시 종관(縱觀)과 횡관(橫觀)으로 나눈다.

“객관의 태초에 거슬러 올라가 어떻게 해서 세계가 열렸는지 어떻게 만물이 생겨났는지를 구명하는 것은 종관이며, 목전의 세계를 해부하고 분석해서 그 체(體)가 무엇으로 이루어졌는가를 열어보이는 것은 횡관이

다”(289). 즉 종관과 횡관은 각각 통시적으로 그리고 공시적으로 우주를 이해하는 것이다. 엔료는 “종관에서는 윤화설(輪化說)을 증명하고 횡관에서는 인심설(因心說)을 주창”(395)한다. 인심설에 관해서는 다음 절로 미루고, 이 절에서는 ‘윤화설’을 살펴본다. 먼저 윤화설에 관한 엔료의 설명을 직접 들어보자.

요컨대, 우주는 시작이 없는 시작에서 끝이 없는 끝까지 이른바 삼대 이법(理法)에 따라 혹은 진화하고 퇴화하며, 혹은 열리고 닫히면서, 무수한 횡수로 성운(星雲) 상태를 출몰하고 왕복하며 과현래(過現來)의 삼계에 걸쳐 한 번 진화하고 퇴화하며 한 번 열리고 닫히는 것을 끝없이 반복한다. 이것이 실로 종관의 진상이다(297).

윤화설은 “과현래” 즉 과거, 현재, 미래에 걸쳐 전개되는 우주의 운동에 관한 것이다. 그 운동은 시초도 없었고 끝나지도 않고 영원히 전개된다. 그런데 진화 일변도가 아니다. 진화하면 우리가 경험하는 이 세상이 전개되고 퇴화하면 성운 상태로 돌아가는, 진화와 퇴화 혹은 열림과 닫힘의 왕복운동을 하는 것으로 설계된다. 이처럼 진화와 퇴화가 갈마드므로 ‘윤화’의 이름으로 불린다. ‘윤화’의 글자상의 의미는 ‘수레바퀴와 같은 변화’이다. 엔료는 다윈의 진화론에 여러 학파가 동조하지만, 이는 진화만 알고 퇴화는 모르는 이론이라고 비판한다.²⁴ 즉 우주는 진화가 아니라 윤화의 운동을 한다. 그는 “지구가 몇억만 년 뒤 태양과 충돌하여 먼지로 변하리라”고 했다는 “물리학과 천문학의 보고”를 근거로 “지구가 진화의 극에 달해 퇴화하리라”는 것은 의심할 수 없다”고 결론내린다. “모두 먼지로 쪼개져서, 오늘날의 천체는 완전히 사라지고 지구도 태양도 여러 별도 태초의 혼연한 상태로 돌아갈 것이다. 이것이 세계의 퇴화이다”(이상 291-92).

24 井上円了(1909), pp. 297-298.

“삼대이법”이란 ‘물질은 불멸이고’, ‘세력은 항존하며’, ‘인과는 영속한다’²⁵는 것이다. 운동의 기체로서 물질이 영원하고 운동의 동인으로서 세력(에너지)이 영원하며 운동의 법칙으로 인과 역시 영원하므로 우주의 진퇴 왕복 운동은 영원할 것이라고 주장한다.

성운의 상태에서는 고열로 인하여 전계(前界)에 존재하던 모든 고체와 액체가 증발하여 희박한 기체가 된 상태이나, 그때에도 원소 자체가 파괴된 것은 아니다. 또한 물질 불멸, 에너지 보존, 인과 영속의 법칙이 소멸되는 것도 아니다. 원소는 여전히 원소로서 존재하고, 법칙은 엄정하게 법칙으로서 작용하고 있는 이상, 현계(現界)가 열리는 것이 어느 정도, 어느 시기에 이르면, 다시 원소를 끌어모으는 잠재 원인이 성숙하여 생물의 출현이라는 결과를 보게 되는 것도 전혀 의심할 필요가 없는 일이다(331).

성운의 상태로 퇴화해도 물질과 에너지와 인과의 법칙은 소멸하지 않는다. 물질과 에너지, 인과의 법칙은 우주에 내장된 것이다.²⁶ “우주는 유기적 조직을 가진 중형으로 통일된 완전체”(307)로서 스스로 존재하고 스스로 운동하면서, 무시무종의 윤회를 하고 있다. 즉 엔료가 그리는 “우주는 활물”(300)이다. 그러므로 외부인을 필요로 하지 않는다. 그러므로 기독교처럼 “그 원인을 결코 조물자·주재자로 귀속시킬 필요가 없다”(331).

굳이 말한다면 “전계(前界)의 잠재 원인이야말로 참된 조물자이다”(331). 더 정확히 말하면 윤회를 지속시키는 원인들은 전계뿐만 아니라 전전계, 전전전계, 그 이전의 전계에서부터 이어져왔다.²⁷

모든 원인이 다르면 결과 또한 달라질 수밖에 없는 이치이므로, 전계와

25 井上円了(1909), p. 308.

26 井上円了(1909), p. 313.

27 井上円了(1909), p. 308.

현계는 그 내외의 원인이 다를 수밖에 없다. [...] 현계의 원인은 전계에 정해지고, 전계의 원인은 전전계(前前界)에서 정해지는 동안에, 각 계기(界紀) 사이에 내외의 온갖 사정이 모여서 다음 계의 원인과 결과가 되는 이상, 전적으로 같은 동일한 상태를 반복하는 것은 불가능하다. 마치 자식의 형체와 성질이 부모의 형체와 성질과 조금이라도 다를 수밖에 없는 것과 같다(309-310).

수많은 원인이 현재를 낳고 현재가 또 원인이 되어 미래를 낳는데, 현재 만들어내는 원인이란 내외의 모든 조건이 모여 이루어지는 것이므로, 대체로 동일해 보이지만 동일한 존재는 반복되지 않는다.²⁸ 현계는 전계의 원인이 모여 만들어지고, 현계의 활동은 전계와는 다른 원인들을 만들어 내계(來界)로 전할 것이다. “성운에서 나와 성운으로 돌아가는 전후, 그리고 전전후후, 그 변화의 상태가 천편일률이지 아닌 가운데 윤회를 반복하여 멈추지 않는다”(299).

수많은 원인들이 모여 새로운 존재를 낳고, 그 과정이 삶과 죽음을 넘어 계속된다는 이 발상은 기본적으로는 불교의 연기설과 윤회설에서 왔다. ‘윤회’라는 명명도 ‘윤회’(輪廻)를 상기시킨다. 다만 그는 불교에서 사용하던 ‘전생’이나 ‘이생’, ‘내생’ 등, 개인의 삶을 기준으로 명명하던 것과 달리 ‘전계’(前界) ‘후계’(後界), 또는 ‘과계’(過界), ‘현계’(現界), ‘내계’(來界) 등, 우주를 기준으로 명명했다.

그런데 불교의 연기설에는 진보나 퇴보의 개념은 없었다. 진화론에 대응하면서 엔료는 우주는 자체의 물질과 힘과 운동법칙에 의해 진화와 퇴보를 반복한다는 우주론을 제시한다. 엔료의 세계관은 기본적으로는 불교의 세계관을 유지하면서, 표관이나 외관 등을 더해 이전의 불교에서는 주목하지 않았던 객관 세계에 대한 관찰을 병립시킴으로써, 진화론과 맞서는 우주

28 井上円了(1909), p. 310.

론으로 기능하고자 한다. 이러한 우주론은 현실적으로 진화론상에서 서구가 앞서 있는 현실을 부정하는 효능이 있다. 윤회론에 따르면, 가령 일본은 유럽보다 진보했다가 지금 잠시 퇴보의 과정을 지나고 있을 수도 있다. 진화나 퇴보는 일시적인 상태일 뿐이다.

4. 주체의 연속성: 염세와 비관의 이미지를 불식하는 방법

무시무종(無始無終)의 윤회를 반복하는 우주 안에서 인간을 비롯한 모든 생명체는 우주의 활력에 의해 생산된다. 그런데 엔료도 인정하듯, “우리가 내계에 다시 태어난다 해도, 현계(現界) 지금의 처지와 그 사이에 정신적으로 어떤 연결도 자각할 수 없다는 것은 분명하다. 그렇다면 현계의 나의 죽음은 정신상 영구한 죽음이라는 것은 의심할 수 없다”(391). 즉 윤회의 주체가 동일인임을 보장할 수 없다.

이는 ‘무아’(無我)를 기본 원리로 하는 불교의 세계관에 기반한 것이다. ‘모든 존재는 연기에 의해 생성소멸하며 항상적인 상태로 있는 것이 아니니 ‘무상’(無常)하다. 즉 조건적으로 생멸할 뿐 고정된 실체적 존재가 아니니 ‘무아’라는 주장이다. ‘무아’의 교설은 ‘나’라는 생각 때문에 일어나는 집착과 번뇌에서 벗어나기를 가르치는 불교 윤리의 핵심이다. 데쓰지로는 불교에 대해 “이 세계가 미망이고 고통이 가득하며 인생은 참으로 찰나적”²⁹이라고 주장한다고 비판했는데, 불교의 이러한 성격은 ‘무상’과 ‘무아’의 교설에서 비롯한 것이다. 엔료는 데쓰지로의 비판에 맞서 불교의 현세 적합성을 주장하며 불교를 지켜야 했다.

엔료의 해법은 ‘무아’를 지우거나 가리는 것이었다. 그는 무아에 근거

29 井上哲次郎(1899), p. 136.

해서 현재의 나와 전계의 나 사이의 정신상의 동일성을 부정하는 한편, “내면에 들어가 생각하면 정신상의 연결이 있다고 할 수 있다”(391)고 주장한다. 즉 한편에서 ‘무아’를 지키면서 한편에서 부정한다. 그 이유를 그는 다음과 같이 설명한다.

우리가 후계(後界)에서 재생(再生)될 때는 오늘날의 처지와 외면상 정신의 연결이 없고 단지 인과의 연속만 있다고 나는 생각한다. 본래 우리가 하룻밤 자고 아침에 일어나 어제를 회상할 때, 어제의 나와 오늘 아침의 내가 동일함을 아는 것은 왜인가? 정신상의 기억작용에 의한다. 혹은 1년 전, 2년 전 내지 10년 전, 20년 전을 회상해서 동일한 나의 연속을 아는 것도 이 기억에 의한다. 그런데 우리가 그 당시를 분명하게 마음속에 재현하려 할 때는 반드시 기억을 보충하는 상상추리를 해야 한다. 이리하여 기억이 주가 되고 상상추리가 종이 되어 정신상에서 과거를 재현한다. 지금 현재와 내계의 사이에 이 기억이 연결되지 않는다는 것이 분명하지만, 기억을 대신해서 인과의 이치가 전후를 비춘다. 이 이치가 주가 되고 상상추리가 종이 되어, 내계에서 과거를 회상할 때, 그 사이에 일종의 정신상의 소식(消息)을 전할 수 있다. 그러므로 내면에 들어가 생각하면 정신상의 연결이 있다고 할 수 있다. 이 연결이 정신 상태가 점점 향상함에 따라 점차 명료하게 되는 이치도 인과법에 비추어 알 수 있다(391-392).

현재 안에서의 기억과 상상작용을 통한 회상은 우리가 경험하는 바이므로 납득할 수 있는 설명이다. 문제는 다른 계 사이, 가령 전계의 나와 현재의 나 사이의 연결이다. 현재 내에서는 기억과 상상추리가 과거의 나와 현재의 나를 연결한다면, 다른 계 사이의 동일성은 인과의 이치에 상상추리가 더해져 이루어진다고 한다. 즉 이 경우에는 기억 대신 인과의 이치가 중요해진다.

인과의 이치란 무엇인가? 기본적으로는 인과법인데, 엔료는 색다른 설

명을 덧붙인다. 그는 만물의 모든 변화를 만드는 원동력을 ‘인력’(因力)이라고 부른다. ‘원인으로서의 힘’의 의미이다. 그런데 그 인력의 중심에 또 ‘인심’(因心)이라는 것이 있다고 설명한다. 인력은 “인심(因心)을 중심으로 주위의 물질과 원소를 끌어모아 개개의 동물과 식물, 그리고 산하대지를 조성한다”(326)고 하니, 인력에 의해 인과의 과정이 전개될 때 인심은 개체를 구성하는 구심점이 된다. 그 인심은 계가 바뀌어도 그대로 유지될 터이니, 개체가 전계와 현계를 통해 생을 반복할 때 그 중심이 되는 존재를 일컫는다. ‘무아’에 위배되므로 ‘아’(我)라고 부르지는 못하지만, 실제로는 그에 상당하는 존재를 가리키고 있다. 인과과정을 거듭하면서 계기가 변화해도 그 핵심은 유지된다고 주장하는 것이다.

지속되는 주체를 설명하기 위해 엔료는 ‘인심’ 외에도 여러 가지 용어를 동원한다.

우리가 이 세상에 태어난 것은 [...] 우리의 심신을 만들어낼 인력(因力)이 전계(前界)에서 계속된 것이다. 이를 임시로 생원(生元)이라고 부른다. 그 생원이 외부원인(外因)과 함께 물질을 그 중심으로 끌어들이고 모아서 육체를 구성함과 동시에 정신영혼이 발현된다. 그런데 그 생원은 내가 말하는 인심(因心)이다. 이 인심이 성운(星雲)의 태중에 잠복해서 오늘날에 전해지고, 조상에게서 받은 외부 원인과 결합하여 나의 탄생이라는 결과를 부른 것이다. 현계(現界)에서 후계(後界)에 재생하는 경우도 이에 준해 알 수 있다. [...] 현계 일생의 일언일행(一言一行)이 영혼 자체에 훈습하고, 과계(過界)에서 전해진 구원인(舊因)에 다시 신원인(新因)이 부가하고, 신과 구가 합하여 새로운 인심(因心)을 낳는다. 이것이 바로 종자(種子)이다. 이 종자가 크게는 후계를 여는 보조 원인(助因)이 되고 작게는 우리가 재생되는 중심 원인(正因)이 되어 후계에 계속된다. 이상에 말한 것은 억측에 불과한 것 같지만, 과거 현재 미래 삼계를 통해 인과가 연속하는 이치를 미루어보면 누구라도 반드시 이렇게 결론 내릴 것이다. 이것은 내가 외관상, 개

개인의 영혼불멸을 주장하는 이유의 개요이다(367-368).

현재의 존재를 있게 한 인력은 종적으로 횡적으로 여러 갈래에서 모인 것이고, 이것은 또 장차의 인력이 된다.³⁰ 현재의 인심 역시 과거의 인심 그 대로가 아니다. 과거의 원인에 새로운 원인이 부가되어 탄생한 “새로운 인심”이다. 그러나 엔료는 계를 넘은 연속성을 주장하며 ‘생명의 원천’을 의미하는 ‘생원’이라는 말로도 부르고, 또 ‘씨앗’이라는 의미의 ‘종자’³¹라는 말로 바꿔 부르고 이 인용문의 마지막에서 보듯이 그것을 ‘영혼’이라는 말로 바꿔 부르면서, 결국에는 자신은 ‘영혼불멸’을 주장한다고 말한다. 그는 자신이 말하는 영혼은 죽으면 육체를 떠난다는 “세상에서 말하는 영혼”(368)이 아니라 “심계(心界)에 이어지는 인심”(368-369)이라고 강조한다. 즉 기독교의 영혼과 다르다고 주장한다. 이렇게까지 해서 굳이 ‘영혼’이라는 단어를 사용하는 이유는 나의 영속성을 주장하는 데 ‘영혼’이라는 단어가 유용하기 때문일 것이다. 인과의 과정에서 ‘인심’이 계속 새로워지는 가운데 ‘나’의 동일성으로 유지되는 것이 무엇인지는 여전히 불분명한 채이지만, 그는 유식불교의 ‘종자’에 이어 흔히 기독교를 떠올릴 ‘영혼’이라는 단어, 그리고 ‘영혼불멸’이라는 단어까지 동원하여 열심히 존재의 연속성을 주장한다.

다음과 같은 사태가 엔료가 주체의 영속성 문제를 해결하려고 하는 배경이다.

우리가 현재에서 무한을 향해 진화 발전하려는 것은 바보의 몽상과 같다. 현재의 장래에는 국가도 사회도 인류도 생물도 모두 절멸하여 그 흔적을 남기지 않으며, 대화(大化)의 끝에 결국 성운으로 돌아갈 수밖에 없기

30 井上円了(1909), p. 369.

31 種子란 업력을 식물의 씨앗이 가진 잠재력에 비유한 불교용어이다. 모든 행위가 종자의 형태로 바뀌어 아뢰야식(阿賴耶識)에 저장된다고 보았다.

때문이다. 그렇다면 우리의 향상적 바람은 모두 수포로 돌아가고 사람을 낙담의 연못에 빠지게 할 것이다, 이와 같은 설은 학리상 유효하지만, 실제 상으로는 크게 유해하다고 하는 사람이 있을 것이다(389-390).

“현계만을 목적으로 하면 실망과 낙담을 면하지 못할 것”이지만, “만약 우리가 내계(來界) 무한의 대화를 생각하면, 절망은 변해 희망이 되고 염세는 변해 낙천이 되고 사람으로 하여금 점점 향상발전의 대망을 품게 할 것”(390)이라는 엔료의 주장이 주체의 연속성 문제가 얼마나 절박한 것인지 웅변한다. 즉 ‘향상’의 원인을 만들면서 내계를 바라보며 살자는 것이다. “현계에서 백배천배의 향상인을 닮으면 내계에서 신체의 조직도 감각의 기능도 오늘날의 백배천배의 결과를 얻지 않겠는가”(389)라며, 엔료는 인과의 이치를 믿고 노력하자고 말한다. “계속되는 것은 일월도 아니고 지구도 아니다.” “국가, 사회, 책도 전해지지 않는다.” “다만 나의 말과 생각, 일거수일투족이 우주활동의 세력 속에 혼입되어 일종의 인력을 조성하니” “인과의 지면에 우리의 언행이라는 필묵으로 기재하는 것만이 참으로 불휴의 책으로, 오직 내계에 전달될 수 있으며,” “이 한길의 광명이 도덕의 전로를 비추는 등불이 될 것”(이상 311)이라고, 인간의 노력만이 현계를 의미있는 것으로 만든다고 강조한다.

그런데 인과법이 인간의 향상발전이라는 노력에 결정적 의미를 갖는다고 주장하면 할수록 더욱더 확실하게 주체의 연속성을 보장받아야만 한다. 전계의 나를 기억할 수 없는데 어떻게 내계의 나를 예상할 것인가. 엔료는 여기에서도 결국 ‘신성’의 역할에 기대지 않을 수 없었다. 이 절의 첫 번째 인용문으로 돌아가보자. 엔료는 과거의 나와 현계의 나 사이에 ‘외면상’으로는 정신상의 연결이 없지만, ‘내면상’으로 연결된다고 주장한다. 즉 전계와 현계는 인과에 의해 연결되어 있고, 상상추리도 작동하지만, 결정적으로 “정신상의 소식(消息)”이 더해져야 한다고 말한다. 제2절에서 ‘소식’은 절대 쪽에서 인간의 신성으로 전해지는 신비주의적 메시지와 같은 것이라고 설

명했다. 같은 계 사이에서 작동하는 기억의 역할을 대신해, “정신상의 소식”이 의미하는 절대 체험에 의해 자기 동일성을 확인할 수 있다고 주장하는 것이다. 우리가 향상의 원인을 현계에서 만들고 내계에서 그 결과 얻어지는 지견(知見)을 향상시키는 일을 반복하면, “지견의 등대의 빛이 영원의 과과(過果)를 비출 것”(392)이라는 효과 역시 기본적으로는 ‘소식’이 있어야 의미가 있는 일일 것이다. 실제로 엔료는 분명한 언어로 다음과 같이 말한다.

만약 이관의 소식을 합해서 생각하면, 우리 정신 안에서 세계무한의 윤회를 수렴하여 무시무중 사이를 꿰뚫어 볼 수 있는 전망이 있다. 뿐만 아니라 우리의 신성상에서 절대일여와 모르는 사이에 하나가 될 수 있다. 이렇다면 과현래에 윤회하는 인심(因心)도 이에 융합하여, 시간과 공간의 두 계(時方二系)를 초절하는 경지에 바로 도달할 수 있는 이치를 볼 수 있다. 이것이 신성의 소식으로, 이성에게는 아직 허용하지 않지만 별도의 소식으로서 우리가 한번 생각해볼 만하다. 그러므로 만약 표관의 소견으로 만족하지 못하면 이관의 신성의 소식으로 위안을 얻을 수 있다(392).

인과법으로도 만족이 안 된다면, 결국 “신성의 소식으로 위안을 얻”을 수 있다는 것이다. ‘신성의 소식’을 얻는 일은 “절대일여와 모르는 사이에 하나”가 되는 신비체험이다. 절대와 하나가 되는 체험이라면 시공을 초월한 전체를 깨닫고 시공을 뛰어넘어 자기동일성을 확인할 수 있을 것이다. 현상으로서 윤회는 바다의 파도와 같은 것이니, 자신이 바다라는 것을 확인한다면 다양한 시공에서 일어난 파도가 모두 자신이라는 것을 아는 것은 당연하다.

엔료가 신성에 기대하는 것은 여러 방향으로 계속된다. 인간적 영역에서는 “유한한 미력을 감지하고 부자유와 불여의함을 자각하여 불안의 염을 일으키고 불만의 탄식을 발”(378)할 수 있지만, 신성 위에서는 달라질 것이라고 전망한다.

신성 위에서는 절대본위가 되어 일여에 동화하고 그 묘용을 감지하고 그 묘미를 수득(受得)해서 모르는 사이에 불안의 염은 안락의 생각으로 바뀌고 불만의 탄식은 만족의 소리로 변한다. 그리하여 사람으로 하여금 기쁘고 기쁘게 하여 손발이 춤추는 것도 모르게 한다. 이는 공상이 아니라 사실이며 실험의 결과로, 타인의 실험이 아니라 자심(自心)의 실험이다. 누구라도 타인의 힘에 기대지 않고 자기의 마음의 문(心門)을 열어 이 상태를 실험할 수 있다. [...] 이 기쁨의 참맛은 신성에 기대지 않고는 결코 알 수 없다. 종교의 기쁨은 실로 여기에 있다. 그러니 종교상 염세설을 말하는 것은 깨닫기 전(迷前) 상태를 말할 뿐이다. 만약 깨달은 후에 이르면 염세는 완전히 불식되고 태평하게 기쁜 곳에서 노닐 수 있는 것은 필연이다(378-379).

“일여에 동화하고 그 미묘한 작용을 감지하고 그 미묘한 의미를 수득”한다면 그럴 수 있을 것이다. 그렇다면 “이 세계가 미망이고 고통이 가득하며 인생은 참으로 찰나적”이라는 세상의 우려는 일거에 날려버릴 수 있을 것이다. 그러나 이는 누구나 쉽게 이룰 수 있는 경지가 아니다. 신비체험을 주관하는 신성의 역할은 일상적 종교생활을 통해 자연스럽게 기대할 수 있는 일이 아니기 때문이다.

엔료는 인과법을 비롯해, 종자의 개념, 영혼불멸의 용어 등을 동원해 주체의 연속성 문제를 해결하려고 하나, 결정적으로는 신성의 역할에 기대야 했다. 엔료는 현계에서의 향상적 노력을 강조하고 싶어하지만, 이 노력에 대한 보답을 보장하는 것 역시 ‘이관’(裏觀)의 도움 없이는 안 된다. 이러한 범상치 않은 경험에 의거할 때, 비로소 “나의 일생은 무시의 시에서 무종의 종까지 운화의 파도 사이에서 유전하며 영속불변”(310)할 것을 예측할 수 있게 된다.

5. 세계관으로서 상합론의 구조

다음은 『철학신안』의 결론 부분에서 엔료가 자신의 철학 전체 구조를 요약한 것이다.

나는 철학 즉 순철학(純哲學)을 우주의 진상을 내외표리 각 방면의 관찰에 의해 구명하고 보여주는 학이라고 규정하며, 외계(外界)에서 종관(縱觀)과 횡관(橫觀)을 시도하고, 내계(內界)에서 과관(過觀)과 현관(現觀)을 도모하고, 나아가 이면의 관찰을 종료하여 여기에 이른다. 종관에서는 윤화설(輪化說)을 증명하고, 횡관에서는 인심설(因心說)을 주창하고, 내관에서는 상합설(相含說)을 논정하고, 나아가 이관에서는 신성(信性)의 소식(消息)을 보였다. 이 표리양면의 관찰에 의해 드디어 현상과 절대일여가 서로를 포함한다는 ‘상여상합’(象如相含), ‘여여상합’(如如相含)의 이치를 분명히 얻었다. 일여와 모든 현상이 서로 포함하는 이상은, 이성(理性)에 의해 그 실재를 바라볼 수 있는 한편, 상대의 차안에서 나아가 절대(對)의 피안에 바로 이르는 길이 있으니, 바로 신성의 소식을 통해 드러난다. 여기에서 나는 우주의 진상은 상여상합, 여여상합의 중중무진(重重無盡)이라고 단언하기를 조금도 주저하지 않는다(395).

‘순철학’은 형이상학의 의미로 당시 사용하던 용어인 ‘순정철학’(純正 철학)이라는 말로도 호환되었다. 우주의 진상은 내외표리의 각 방면의 관찰에 의해 비로소 드러나므로, 엔료가 우주의 진상을 표현하는 말로 사용한 ‘상합’ 역시 ‘내관’뿐만 아니라 ‘내외표리’의 관찰을 통해 비로소 분명해진다. 제2절에서 절대(對)의 표면을 관찰하는 표관(表觀)과 절대(對)의 작용 안에서 절대(對)를 경험하는 이관(裏觀)에 대해 검토했고, 제3절과 제4절에서는 각각 외관의 종관으로서 윤화설과 외관의 횡관으로서 인심설을 검토했다. 이 절에서 내관을 검토함으로써 비로소 엔료의 상합설의 전모가 드러날 것이다.

현상과 진여, 현상과 절대가 서로 포함한다는 ‘상여상함’은 여러 층차에서 관찰할 수 있다. 가장 단순한 형태의 상합론은 외관을 통해 관찰하는 현상과 본체의 상함이다.

지금 물계(物界)의 만상(萬象)이 변화하는 상태를 일관하면 질서가 있고 규율이 있어, 어떠한 변동이 일어나도 결코 그 규율을 깨뜨리지 않고 그 질서를 어지럽히지 않으니, 자연히 일대 통일이 우주의 중황으로 관통하고 있음을 본다. [...] 그 규칙이 세계의 모든 모습과 모든 변화를 지배하고 과학연구의 기초가 되는 것도, 내가 주창하는 과현래 삼계를 통해 윤화가 무궁한 사이에서 인과의 대법이 영속부단하는 것도, 모두 우주 일원(一元)의 리를 증명하는 것이다. 이 일원이 바로 우주의 본체로서, 물력이원(物力二元)의 본원이며 실체이다. 그 체와 물심현상(物心現象)의 관계를 생각하면, 우리가 본체를 아는 것은 이 현상이 있기 때문이다. 그리하여 현상의 리를 미루면 본체의 실재를 안다. 본체에 의하지 않으면 현상은 이해하기 어렵고, 현상을 떠나면 본체를 알기 어렵다. 이에 상(象)과 체(體)가 불일불이(不一不二)의 관계를 갖는 이치에 도달한다. 그러나 그 관계는 단순하지 않고 복잡하여 나는 이를 상함(相含)이라고 한다(333-334).

위 인용문에서는 ‘본체’ 또는 ‘체’라는 말이 ‘진여’를 대신하고 있다. 본체는 인과의 대법칙에 의해 윤화하며 현상으로 드러난다. 윤화는 물질과 에너지, 그리고 인과법이라는 본체의 속성에 의해 일어난다. 그러므로 윤화하는 이 현상은 물질과 에너지, 인과법을 자체 구유(具有)한 본체의 실재를 증명한다. 즉 윤화하는 현상은 본체의 존재를 증명하며, 거꾸로 본체의 특징을 알지 못하면 윤화하는 현상을 이해하기 어렵다.

현상의 존재들은 개체로서 독립된 존재로 보이지만, 실제로는 인과의 연쇄에 의해 연결되어 있다는 의미에서, 그 자체로 본체를 품고 있다. 현상 자체가 본체가 드러난 것일 뿐이다. 그러므로 본체가 현상을 ‘포함하고’ 있

을 뿐만 아니라 현상의 개체 하나하나에도 본체가 ‘포함’되어 있다고 할 수 있다. 그리하여 현상과 본체는 ‘서로 포함한다’. 엔료의 언어로 표현하면, 현상과 본체는 “하나도 아니고 둘도 아닌 관계”(不二不二)이며, “형상(象) 안에 체(體)를 포함하며 동시에 체 안에 상을 포함한다”(이상 333). 이는 외관을 통해 얻는 상여상함의 세계이다.

외관은 내 마음이 객관 현상을 관찰함으로써 우주의 진상을 파악하는 방법인데, 내관은 내 마음 안으로 관찰의 방향을 돌리는 것이다. 이관이 절대적 작용을 감수함으로써 절대와 하나가 되는 수동적인 것이라면, 내관은 능동적으로 자신의 마음 내부를 관찰하는 것이다.

마음을 관찰하여 우주의 진상 즉 절대를 파악할 수 있는 근거는 우선은 마음 자체가 계를 넘어 윤회의 과정을 겪어온 존재의 응축이기 때문이다. 그러므로 마음을 관찰할 때에도 종관과 횡관이 가능하다. 이 절의 첫 인용문에서 ‘과관’과 ‘현관’이라고 표현된 것이 그것이다. 가령 엔료는 칸트가 선천적 인식형식이라고 주장했다는 시공과 12범주는 사실은 과제에서 유전된 것이라고 주장한다. 엔료에 의하면, 시간과 공간은 우주 고유의 형식이었는데, 사람이 그 사이에서 계를 넘어 이합집산하며 오랜 경험을 쌓는 사이에 선천적 직관으로서 그 형식을 습득한 것이다.³² 시간과 공간은 하나의 예일 뿐이고, 종자로서 사람의 마음은 우주의 모든 윤회를 쌓아온 저장고이다. 사람의 마음은 윤회가 일어나는 핵심적인 장소이고 그 경험이 응축되어 있는 우주의 단면이다.

그러므로 마음은 우주의 본체를 “생각해 낼 수 있다”. 마음은 온갖 의식 작용이 일어나는 곳인데, 내관을 수행하는 주체는 그 중에 이성이다. 이성이 바로 “세계의 실재, 만상의 기원, 물심의 본체인 물여와 심여”를 생각해 내는 일을 한다. 무너져가는 초가집에 살며 배를 채우지 못하는 궁핍함 속에서도 “이성의 심안(心眼)을 우주 위로 보낸다면” “절대의 언덕에 오르내

32 井上円了(1909), pp. 344-345.

릴 수 있고, 높이 하늘 위로 날아가 멀리 우주 밖으로 유영할 수 있다.”(이상 349) 즉 사유에 의해 이성은 “절대의 진상을 엿볼 수 있다”(350). 마음의 작용이 향상되었을 때 이성의 사유는 절대의 본체에 접촉할 수 있는데, 이때의 이성은 “물심내외 등의 모든 차별적 인식을 초월해” 과거, 현재, 미래의 무궁한 윤회가 “일순간 한 호흡 안에 존재함을 알 수 있게 된다”(350).

이렇다면 외관과 내관은 서로 양립하기 어려워 보인다. 외관에 의하면 초가집 아래 배를 꿇고 있는데, 내관에 의하면 “텅빈 하늘도 내 몸을 담기 어렵고 영겁으로도 내 수명을 헤아리기 어려우며 [...] 무한한 우주를 한 생각에 담아낸 가장 오묘하고 극진한 경지”에 이른다(350). 그래서 내관과 외관을 종합해야 비로소 우주의 진상이 보인다.

외계에서 보면 심계는 물계에서 생기는 것처럼 느끼고, 내계에서 보면 물계는 심계에서 나오는 것처럼 느낀다. 내외 두 종류의 견해를 종합하면, 물과 심 양원(兩元)이 서로 포함하는 이유를 알게 된다. 심계는 물계 가운데 있다는 것은 누구라도 쉽게 이해할 수 있는데, 더 깊이 생각해보면, 물계가 오히려 심계 안에 있는 것을 본다. 가령 우리 눈은 천지 사이에 한 점처럼 있는데, 천지가 우리 눈 안에 서있는 것 같다. 바꿔 말하면, 눈은 천지 안에 있으면서 천지는 또 눈 안에 있다. 심계는 물계 안에 있으면서 물계는 또 심계 안에 있다. 이 관계를 나는 상합이라고 부른다(342-343).

내관과 외관을 종합한 결과는 “큰 것이 작아지고 작은 것이 커지며, 극대 속에 극소를 담고, 극소 속에 극대를 포함시키며, 무한한 시방(時方)과 우리의 이성은 서로 포함하고 수용하는 것임을 여실히 깨닫는다”(350-351). 즉 큰 것이나 작은 것이 항상적인 것이 아니고, 보는 시각에 따라 달라지는 우주의 일면이라는 것을 인정함으로써 내관과 외관은 “융화”(融和)한다. 이 경지가 ‘여여상합’이다. 즉 내관을 통해 관찰한 마음의 본체인 ‘심여’(心如)와

외관을 통해 관찰한 대상의 본체 즉 ‘물여’의 상함이다.³³ 이처럼 외관과 내관을 거쳐야 비로소 ‘여여상함’을 알게 된다.

엔료는, 외관을 하면 유물론이 성립하며 내관하면 유심론이 성립한다고 설명하기도 한다. 즉 유물론적인 시각에서 우주를 설명할 수도 있고 유심론적인 시각에서 우주를 설명할 수도 있다. 그러나 그것은 일면적 시각에 머문다. 그 시각 전체를 종합하여 우주를 이해해야 한다고 하는 것이 엔료가 ‘내외표리’의 관찰을 제시하는 이유이고, 하나의 관찰로 끝날 수 없는 것은 우주가 고정되어 있는 것이 아니라 지속적으로 서로를 연결하면서 지속적으로 운동하고 있기 때문이다. 즉 상함하고 있기 때문이다. 엔료 자신은 유심론자도 아니고 유물론자도 아니며, “우주활물론”을 주장할 뿐이다.³⁴ 우주는 활물이므로 자신의 본성대로 생명성을 드러내며 운동해가고, 우주가 드러내는 모든 현상은 연쇄의 인과관계에 의해 그물처럼 연결되어 있다.

현상적으로는 개체를 이루며 전변을 거듭하는 것이 우주의 진상이라면, 그 어떤 개체도 내관했을 때의 내 마음처럼 전체를 담고 있고, 그렇다면 개체와 개체 역시 각각 전체로서 연결되어 있다.³⁵ 그렇다면 서로 포함하지 않는 것이 없다. 그래서 “중중무진”의 상함이라고 말한다.

우주의 진상을 요약하면, 외관에서도 상여상함, 내관에서도 상여상함, 이것을 종합하면 여여상함(如如相含)이 된다. 다시 세분하면 물상물여상함 중에도 상함이 있고, 심상심여상함 중에도 상함이 있어 중중무진의 상함이다. 우주의 진상은 이 외에 달리 설명할 길이 없다(353).

33 井上円了(1909), pp. 350-353.

34 井上円了(1909), p. 325.

35 鎌田茂雄는 그의 저서 『華嚴의思想』에서 화엄의 “理事無碍法界는 현상과 본체와의 관계, 事事無碍法界는 현상세계 내에서의 개체와 개체 간의 관계를 다룬다”고 설명한다. 카마타 시게오 지음, 한형조 번역(1987), 『華嚴의思想』, 고려원, p. 129.

이는 개체가 모두 상호 연관되고 상호 의지하고 있는 것을 그물의 코에 비유한 『화엄경』의 세계이다. 그물코 하나를 들어 올리면 전체가 들어올려진다. 즉 개체 하나하나가 절대와 연결되어 있다. 온갖 존재의 근저에는 절대기가 있고 마음의 근저에도 절대기가 있다. 외관을 통해 객관의 절대기가 있다고 사유하고 내관을 통해 주관의 절대기가 있다고 사유하지만, 절대기는 하나이므로 객관의 절대기와 주관의 절대기도 상합한다. 이처럼 절대에도 층차가 생기는 것은 절대기가 여러 층차의 현상으로 드러나기 때문이다.

그에 의하면, 일원론이니 이원론이니 하는 기존의 모든 세계관은 국한된 한 관점에서 본 것일 뿐, 세상의 참모습은 ‘상합’이다. 세상을 바라보는 사람의 관점에 국한되어 규정된 것이 종래의 여러 세계관이다. 이 안에는 가령 외관에서 성립하는 과학을 비롯해 어떤 것이든 포용된다. ‘물자체’의 인식을 부정하는 칸트도 한 자리를 차지한다. 그러므로 엔료의 세계관에서는 기존의 어떤 세계관도 배척할 필요는 없다. 단지 한 단면만을 본 세계관으로 자리매김될 뿐이다.³⁶

한편, 그는 본체가 정적이라면, 심여와 물여의 양면을 가진 ‘일체양면’으로 설명할 수 있겠지만, 본체가 동적이기 때문에 그것으로 복잡한 관계를 보여줄 수 없어서 ‘상합’이라는 말을 사용했다고 말한다.³⁷ 나아가 그는 ‘현상즉실재론’이라는 이름을 사용할 수 없는 이유에 대해 다음과 같이 밝힌다.

현상즉실재라고 하면 실재는 현상 밖에 있다는 관념이 일어난다. 현상밖에 실체가 없다는 회의론을 제창하는 자가 있으면, 반대로 실체론을 환영

36 가령 엔료는 다음과 같이 말한다. “우리에게 주관기가 있다는 것을 알면 이와 동시에 객관이 그 앞에 나타나는 것을 알게 된다. 우리가 ‘있다’고 생각하면 이미 그도 존재하고 있다는 것을 보게 되고, 의식이 있다고 느끼면 바로 그 대상을 불러일으킨다. 그러므로 유심론이 참된 것임을 알과 동시에 유물론이 망령되지 않다고 생각해야만 한다.” 井上円了(1909), p. 351.

37 井上円了(1909), p. 353.

하는 이도 있다. 현실의 세계는 허망하다고 하는 공론(空論)을 제시하는 이가 있으면, 실유론(實有論)을 부르짖는 이도 있다. 마치 메아리가 소리에 응답하듯 하고 그림자가 형태를 따르는 듯하다. 그 모습은 마치 달의 인력이 지구의 한 면에 조수를 일으키면 반드시 그 반대 면에서 조수를 보는 것과 비슷하다. 이것은 우리 인간 사상의 자연적 본성에 기인하는 것으로, 그 근본 이유는 상여상함, 여여상함의 중중무진이기 때문에 일어나는 일이라는 것은 분명하다(354-355).

현상즉실재론이라는 이름 역시 존재가 고정되어 있다는 오해를 불러일으킬 수 있는 명명이다. 언어 자체가 물체를 고정시키는 작용을 하므로, 그 지칭대상이 상대화되는 것은 피할 수 없다. ‘상함’이라는 명명은 그러한 오해를 피할 수 있는 최선의 명명이라는 설명이다. 엔료의 상함론은 현상의 개체 하나하나에 절대가 깃들어있다고 주장하는 ‘현상즉실재론’의 노선을 따르면서 그 절대를 지속적으로 변화하고 있는 전체로 설명함으로써 불교의 연기적 세계관을 고수하고 있다.

6. 종교와 국가: 절대와 상대의 상함

엔료의 상함론이 데쓰지로의 현상즉실재론과 차별되는 가장 큰 특징은 상함론 안에서 종교가 갖는 중요성이다. 더 정확히 말하면 직접적인 절대 체험의 역할이다. 현실의 모든 존재와 행위가 모두 상대적인 것이라면, 절대 영역은 언어를 떠난 영역이다. 그런데 엔료는 이 절대 영역조차도 인간이 사유가능하다고 주장한다.

우리의 논리는 상대적인 것이며, 인과의 추리도 상대적이다. [...] 상대적으로부터 절대를 추론하고, 절대로부터 상대를 측정하는 것은 모두 인과의 규

칙에 의하지 않으면 안 된다. 그리하여 인과의 추리가 상대적이라고 하더라도, 상대 속에 절대를 포함하고 있듯이, 상대성의 인과 법칙에도 어느 정도의 절대성을 띠고 있다는 것을 인정하지 않을 수 없다. 만약 그렇지 않으면, 우리는 절대에 대해 유무를 말할 여지가 없고, 단지 입을 다무는 것 외에는 방법이 없을 것이다(372).

상대적인 세계의 시각에서 보면 이 세계에서 절대를 넘본다는 것은 논리적으로 성립하지 않는다. 그러나 그 상대의 세계는 이미 절대를 포함하고 있다. 즉 모든 상대적 존재는 절대의 한 자락을 쥐고 있다. 그러므로 “인과의 규칙”에 의해 “상대로부터 절대를 추론하고 절대로부터 상대를 측정”할 수 있다고 주장한다.

『철학신안』의 작업은 평생 엔료가 수행했던 작업의 종합과 같았다. 『철학신안』에서 논의된 것들은 이전 그의 책 어딘가에서 한 번씩 시도된 것들이었다. 크게 다른 점이 있다면 『철학신안』에서는 그가 이전에 줄곧 강조했듯이 그가 제시하는 세계관이 불교의 진리라는 것을 더 이상 언급하지 않고, 서양철학자 누군가의 이론과 상통한다는 지적도 더 이상 하지 않는다는 점이다.³⁸ 특히 절대와 상대의 상합과 관련해서는 이전에 불교와 헤겔의 논리가 상통한다고 이해한 부분이었다. 엔료는 초기의 「불교활론서론」(佛敎活論序論)에서 다음과 같이 말했다.

서양에서 쉘링의 철학은 상대 밖에 절대를 세웠고, 헤겔은 이를 논박하여 상대와 절대가 분리되지 않음을 증명했다. 지금 불교가 세우는 바의 것도 이 상대절대불리설(相對絕對不離說)로, 헤겔이 세운 바와 조금도 다르지

38 가령 『哲學要領』(1891)에서는 俱舍는 유물론과, 唯識은 유심론과 상응한다고 설명했다. 阿賴耶識은 칸트의 자각심과 피히테의 절대주관과 비교하고, 진여론은 스피노자, 쉘링, 헤겔 등과 비교했다. ‘萬法是真如, 真如是萬法’은 헤겔의 ‘現象是舞象, 舞象是現象’과 같다고 했다. 末木文美士(2004), p. 48 참조.

않다. 즉 불교에서는 상대인 만물의 체는 진여 일리(一理) 이외의 것이 아님을 논하여 만법이 진여라 하고 진여 일리가 물과 심을 떠나 별도로 존재하지 않음을 논하여, 진여 이것이 만법이라고 한다. 혹은 진여와 만법이 동체불리임을 논하고 만법이 진여이며 진여가 만법이고 색즉시공이며 공즉시색이라고 한다.³⁹

헤겔의 변증법을 ‘이성과 현실’ 즉 ‘절대와 상대’의 상함이라고 해석하고, 이것이 불교의 ‘색즉시공, 공즉시색’의 세계와 일치한다고 생각한 것이다. ‘절대와 상대의 상함’으로 세계를 설명하는 것은 『철학신안』에서도 마찬가지이다. 그런데 지금 자신의 ‘신안’(新案)이 세계의 참모습을 설명하는 유일한 철학이라고 자부한다면, 그것의 가치를 높이기 위해 끌어올 어떤 외부의 권위도 없을 것이다. 서양 누군가의 철학과 같다고 얘기할 필요가 더 이상 없어진 것이다. 이전과 달리 엔료는 『철학신안』에서 불교의 세계관에 기반하면서도 ‘불교’도 입에 올리지 않는다. 다만 절대와 상대가 상함하는 세계관을 말한다. 그에 의하면, 세상에 나와 있는 모든 철학체계는 일부분만을 보고 세계를 해석한 결과 일리만을 갖고 있을 뿐이다. 옳고 그름을 일일이 지적할 필요도 없어진다. 불교도 마찬가지일 것이다. 굳이 불교라는, 역사적 종교의 이름을 자신의 유일철학의 이름으로 삼을 필요도 없을 것이다. 불교가 청산되어야 할 종교라는 세평까지 있는 상황이니, 굳이 진리가 굳건하다면 불교라는 이름에 집착할 필요는 더욱 없을 것이다.

절대와 상대의 상함은 ‘신비와 불신비’⁴⁰를 비롯해 여러 관계쌍으로 변주되는데, 생멸과 불생멸의 관계도 그 하나이다.

영혼은 무수한 횡수로 생멸하면서 무한의 내계(來界)를 향해 불생불멸

39 井上円了(1887), 『佛敎活論序論』, 『井上円了選集』, 第三卷, pp. 369-370.

40 井上円了(1909), pp. 356-367.

을 계속한다. 그 생멸 방면만을 보는 자는 영혼멸망설을 주장하고, 불생멸 방면만을 보는 자는 불생멸론을 주장할 뿐이다. 이것이 나의 외관상에서의 영혼불멸의 논지이다(370).

제4절에서 언급했듯이 엔료가 영혼불멸을 주장한 것 역시 과거, 현재, 미래에 걸친 주체의 연속성을 확보하지 못하면 “국가도 사회도 인류도 생물도 모두 절멸”하여 “사람을 낙담의 연못에 빠지게 하”(389-90)기 때문이다.

그 국가, 그 사회가 반드시 절멸하는 때가 도래한다고 해도, 만약 현계에서 국가사회를 위해 정심성의를 다하면, 즉 향상인을 수양하면, 반드시 내계에서 향상과(向上果)를 부를 것이다. 뿐만 아니라 현계에서 완전한 국가사회를 만들도록 노력한 결과는 인과의 이법이 우리를 속이지 않는 한 내계에서 그 인(因)에 상응하는 국가사회를 재현할 수 있는 이치가 있다. 그러므로 나는 내계의 자기의 재생, 국가의 재현을 믿어 의심치 않는다. 내계는 무한하고 우리의 전도 또한 무한하다. 이것은 대단히 흥분하고 감격할 일이 아닌가! 특히 우리는 향상인을 닦아 향상과를 얻기 위해 세계만경(萬境)과 경쟁해야 한다. 단지 지구상의 인류하고만 경쟁하는 것이 아니다. 전 우주, 무수의 성계(星界)의 여러 생물과 경쟁하여 우승한 자가 내계에 여기에 상응하는 향상과를 얻는 이치이므로, 나의 힘이 있는 한 최선을 다해, 충효인의는 말할 것도 없고 모든 도덕을 일신에 닦아 내계에서는 현계 이상의 향상발전을 기대해야 한다. 또한 신성상에는 별도의 소식을 전해야 함이라. 나는 실로 천지에서 춤출 수 있다(390-391).

향상인을 닦는 것이 현계를 의미있게 사는 방법일 터이다. 다만 내가 내계의 나라는 보장이 없고 내계의 국가사회가 지금 내가 충효인의를 바친 국가사회라는 보장은 없다. 그러나 엔료는 “내계의 자기의 재생, 국가의 재

현을 믿어 의심치 않는다”고 말한다. 이러한 믿음은 “신성상”의 “별도의 소식”에 의해 강화될 수 있다.

일본이라는 현재의 국가사회를 위해 ‘지구상의 인류와 경쟁’하고 “세계 만경과 경쟁”하는 일은 상대적인 일일 뿐이지만, 절대적 진리의 실현이기도 하다. 절대와 상대가 서로를 품으며 분리되지 않는 이 세계관에서는, 어떤 현실도 절대적 전개이다. 천황과 일본에 대한 ‘충효인의’는 상대적 가치이지만, 이 역시 절대적 전개이다. 논리적으로는 애리(愛理)가 호국(護國)보다 중요하지만, 현실적으로는 호국이 애리에 뒤지지 않는다는 것이 초기부터 호국애리를 주장한 엔료의 기본 태도였다. 즉 “국가는 진리계 가운데 작은 부분을 점유하는 데 불과”하지만, “국가도 성립하지 않고 인류도 현존하지 않고 진리만 존재한다면 진리 자체도 무의미해지므로, “학자가 진리를 강구해야 한다는 것을 안다면 반드시 국가의 독립생존이 필요하다”고,⁴¹ 엔료는 초기부터 일관되게 ‘호국’(護國)과 ‘애리’(愛理)를 한 묶음으로 외쳐왔고, 그 논리는 『철학신안』에 와서 ‘절대와 상대의 상함’으로 재설정된다.

7. 맺는말

엔료의 상함론은 ‘진여’를 ‘절대’로 해석한 기본 구조를 현상즉실재론과 공유한다. 상함론은 연기적 세계관과 공존하기 어려운 ‘절대’를 끌어들이면서도 또한 끊임없이 ‘연기적 세계관’임을 주장한다. 헤겔에게서 왔을 ‘상대와 절대적 상함’ 논리는 ‘나’(我)의 영속성을 슬그머니 확고한 것으로 만들어준다. 엔료는 아무 설명 없이 진여와 절대를 호환해서 사용하지만, 연기법에 의해 생성소멸하는 모습으로서 ‘진여’일 뿐이라면, 아무리 ‘소식’을 얻어도 오늘날 내가 쏟은 항상적 노력이 내계에서 보상받을 길은 확실히

41 井上円了(1887), p. 331.

하게 보이지 않는다. 그러나 절대와 상대로 말을 바꾸면 사정은 달라진다. 다만 엔료는 절대를 기반으로 항상적 노력의 효과, 실천의 보람을 얘기하면서 끝내 ‘무아’를 부정하려고 하지는 않는다. 이는 그의 전 생애의 과제였던 ‘호국애리’로 대표되는 모순의 베리에이션이다.

엔료 자신은 ‘현계’에서는 “세계만류와 경쟁하여 향상인을 수양하고 그림으로써 이에 상응하는 향상과를 맞이하기를 기대하며”, “이관에서는 심원(心元)을 일여의 피안에 실어, 낙천의 천지를 소요하기를 바란다”(402-403). 즉 현상과 절대, 혹은 호국과 애리 두 차원에서 자신의 삶을 공존시킨다. 논리적 정합성은 중요하지 않았을 것이다. 논리적 불협화음 속에서도 나라를 향한 애국심과 불법을 향한 구도심은 그에게 고민 없이 공존했을 것이다.

논리적 정합성을 제쳐둔다면, 상합론은 인간이 명멸하는 현상적 존재 이면서도 무한한 존재라는 것을 끊임없이 알려준다. 즉 인간은 상대적 존재 이면서 절대적 존재이다. 그 안에서 종교적 지도자의 역할은 확실하게 확보된다. 신성의 발휘 없이는 인간은 세계의 일면 만을, 즉 상대적 특성만을 엿볼 뿐이다. 세계의 진상에 대한 지식을 얻음으로써 비로소 안심입명을 얻을 수 있는 인간으로서는 이관이 아무리 어려운 것이라도 추구해야만 한다. 우물을 파면서 “얕게 파면 잡수가 섞여 혼탁해지듯이” “신성도 얕은 곳에서는 잡념이 섞여 진정한 소식을 얻기 어렵다”(394)고 엔료는 신성 영역의 전문가를 자임한다. 신성의 전문가로서 종교가들은 개인과 사회와 국가의 안심입명을 위해 중요한 사람이 된다. 보통 사람들 누구나 ‘절대’를 품고 있을 것이지만, 실제로 그 ‘절대’를 주장하고 살 기회는 거의 없을 것이다. 전문가임을 자임하는 누군가가 해석해준 ‘절대’를 중시하며, 현실의 ‘명멸’을 가볍게 보는 삶의 태도를 가질 수는 있을 것이다.

종교적임을 밝힌 엔료의 상합론은 종교임을 감춘 데쓰지로의 현상즉실재론이 어떤 약점을 갖는지 잘 보여준다. 데쓰지로가 처음에 ‘현상’과 ‘실재’의 번역어를 선택한 것은 칸트의 인식론을 염두에 둔 것이었다. 그래서 논의의 출발점에서는 ‘Reality’의 번역어로 ‘실재’를 채택하고, ‘현상즉실재

론'을 입론하는 출발점에서는 과학을 염두에 두고 '실재'를 인식의 대상으로 설정했다. 그러나 결국에는 '실재'를 인식을 초월하는 절대로 귀결시켰다.⁴² 그러므로 '현상즉실재론'이 실상을 반영하는 보다 적절한 이름은 '현상즉절대론'이다.

엔료의 상함론은 데쓰지로의 현상즉실재론 역시 절대에 대한 직접적 체험을 전제해야 성립한다는 것을 보여준다. 절대에 대한 파악 없이는 데쓰지로의 국민윤리도 성립하기 어렵다. 그의 윤리는 절대가 보내주는 '대아'의 음성을 알아야 성립하는 것이기 때문이다. 불교승려가 참선을 했듯이 주자학자들은 미발체인이라는 이름하에 승려들과 별로 다를 것 없는 정좌를 했다. 데쓰지로의 현상즉실재론에는 그러한 장치가 없다.

상함론은 불교의 기반을 확실하게 드러냄으로써 불교적 전통을 공유한 동아시아에는 뭔가 서양철학의 냄새를 풍기는 데쓰지로의 현상즉실재론보다 더 쉽게 받아들여졌을 가능성이 크다. 혹은 엔료의 세계관이 데쓰지로의 것보다 덜 비틀려 있고, 따라서 더 이해하기 쉬웠을 것이므로 더 쉽게 받아들여졌을 수도 있다. 니시다 기타로(西田幾多郎)에게 영향을 준 것이 데쓰지로가 아니라 엔료였다는 점도 비슷한 맥락에 있을 것이다. 이후 교토학파로 전개되는 일본에서의 사정도 현상즉실재론의 이후 전개라는 점에서 살펴 봐야겠지만, 동아시아에서 이른바 '근대적 불교'로 받아들여진 엔료식 세계관의 행방에 대해서도 주목해 봐야 할 것이다.

참고문헌

1차 자료

이노우에 데쓰지로 지음, 이해경 외 번역(2024), 『철학과 국가』, 빈서재.

42 이에 대해서는 이노우에 데쓰지로(1901), 이해경 번역(2024), 「인식과 실재의 관계」, 『일본사상』 48 참조.

- 이노우에 데쓰지로(1901), 이혜경 번역(2024), 「인식과 실재의 관계」, 『일본사상』 48.
 井上円了(1887), 「佛教活論序論」, 東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会 編
 (1987), 『井上円了選集』 第三卷, 東洋大学.
 井上円了(1891), 「哲学要領」, 『井上円了選集』 第一卷.
 井上円了(1901), 「余が所謂宗教」, 『井上円了選集』 第二十五卷.
 井上円了(1909), 「哲学新案」, 『井上円了選集』 第一卷.
 井上哲次郎(1899), 「宗教の将来に関する意見」, 『井上哲次郎集』 第3卷, クレス出版,
 2003.
 井上哲次郎(1902), 『釋迦牟尼傳』, 『井上哲次郎集』 第4卷.
 井上哲次郎(1942), 「井上自傳」, 『井上哲次郎集』 第8卷.
 井上哲次郎(1943), 「懷舊錄」, 『井上哲次郎集』 第8卷.

2차 자료

- 박호석 엮음(2011), 『불교에서 유래한 상용어 지명 사전』, 불광출판.
 이혜경(2022), 「이노우에 엔료는 왜 불교개량과 철학대중화의 가치를 동시에 내걸었는
 가?」, 『용봉인문논총』 60.
 이혜경(2024), 「현상즉실재론과 신유학: 이노우에데쓰지로를 중심으로」, 『日本思想』 48.
 카마타 시게오 지음, 한형조 번역(1987), 『華嚴의 思想』, 고려원.
 渡部清(2005), 「日本近代における一元論の系譜: 西田哲学の成立前史として」, 『哲学紀
 要』.
 林淳(2009), 「宗教教育の禁止と日本の宗教学・仏教学」, 『世界の日本研究』.
 末木文美士(2004), 『明治思想家論: 近代日本の思想・再考I』, トランスビュー.
 山崎政一(1957), 『近代日本思想通史』, 青木書店.
 船山信一(1998), 『日本の觀念論者』(船山信一著作集 第八卷), こぶし書房.
 小坂国継(2013), 『明治哲学の研究: 西周と大西祝』, 岩波書店.
 新田義弘(1988), 「井上円了の現象即實在論: 『仏教活論』から『哲学新案』へ」, 斎藤繁雄 編
 著, 『井上円了と西洋思想』, 東洋大学井上円了記念学術振興基金.
 長谷川琢哉(2013), 「円了と哲次郎: 第二次「教育と宗教の衝突」論争を中心として」, 『井上
 円了センター年報』 22.

원고 접수일: 2025년 4월 5일, 심사완료일: 2025년 4월 20일, 게재 확정일: 2025년 5월 8일

ABSTRACT

Inoue Enryō's “Soganron” (相含論)

Yi, Hye Gyung*

Centered on *New Philosophical Proposal* (哲學新案)

This paper discusses how Inoue Enryō, who is commonly recognized for establishing “identity-realism” alongside Inoue Tetsujirō, actually developed a worldview with irreconcilable differences from Tetsujirō. In contrast to Tetsujirō, who did not acknowledge the independent significance of religion, Enryō envisioned a worldview where his religion, Buddhism, could guide the modern world. He placed religion above philosophy by establishing the *shinsei* (信性), as a human subject alongside reason, bestowing the highest meaning on the absolute experience of the divine.

His concept of evolution, developed based on Buddhism's interdependence and reincarnation, denies a straightforward progression of evolution, asserting instead that it involves a cyclical process of both evolution and regression. Furthermore, in response to claims that Buddhism is pessimistic and ascetic, he modifies the doctrine of interdependence to advocate for the immortality of the soul, attaching a caveat that the soul sustains the process of cause and effect. Still, Enryō makes a conscious effort to use the term “soul” to dispel the pessimistic

* Professor, Institute of Humanities, Seoul National University

image often associated with Buddhism.

This worldview, characterized by such traits, has been named “Soganron” (相含論), which signifies that phenomena and the absolute, mutually contain one another through the causal process. Within this worldview, the absolute and the relative encompass each other, meaning that the relative world also manifests as the unfolding of the absolute. Thus, Enryo’s “Soganron” presents a religious worldview that reveals differences from Tetsujiro’s “identity-realism.”

Keywords Inoue Enryo, Soganron (相含論), Identity-realism, *Shinsei* (信性), *New, Philosophical Proposal* (哲學新案)

