

# 근대일본과 불교

김제란

(동국대학교 불교학술원 HK연구교수)

## 1. 『근대일본과 불교』, 저자와 번역자

무엇을 ‘근대’로 볼 것인가는 사실 어려운 문제이다. 예를 들어 서구의 맑스주의자 프레드릭 제임스(F. Jameson)는 자신의 저서 *A Singular Modernity* (2013)<sup>1)</sup>에서 “근대성의 근본 의미를 전세계적 자본주의 그 자체다”라고 밝힌 바 있다. 이처럼 근대성을 표현하는 방식은 각각의 개념적·철학적·정치적 입장에 따라 다를 수 있다. 이 책 『근대일본과 불교』는 일본불교의 석학 스에키 후미히코(末木文美士, 1949-)가 2004년 ‘근대일본의 사상 재고리는 부제 아래 일본불교의 근대성에 대한 의미를 천착한 책을 이태승, 권서용 교수가 2009년에 옮긴 것이다. 이전까지 필자는 스에키 후미히코가 일본불교의 대표적인 학자임을 알고 있었지만 그의 진면목을 잘 알지는 못하였다. 그저 고대 일본불교를 전공한 사람이 근대쪽으로 연구 범위를 넓혀간 것 정도로만 생각하였다. 그러다 이 책을 읽게 되었고, 이 책이 제기한 문제의식과 그 연구 범위 및 깊이 등에 무어라 말할 수 없는 충격과 감동을 받게 되었다. 일본에 이런 학자가 있었구나! 그는 단순히 누구의 사상이 어떤 내용이라는 것을 서술하는 데 그치지 않고, “일본 근대에 불교가 한 역할이 무엇인가”라는 일관된 문제의식 하에서 일본 근대 사상가들의 사상을 서술하고 있으니 말이다. 우리나라에도 많은 불교학자, 내지는 동양철학자가 있지만, 어떤 문제의식을 가지고 연구하는 사람이 몇 사람이나 될까? 단순히 과거

1) 황정아 역, 『단일한 근대성』(과주: 창비, 2020)



사상가들의 사상을 정리하고 연관짓는 것 외에 어떤 시각이 결여된 경우가 많지 않은가? 우리에게도 이런 학자가 있었으면 하는 부러움과 너 자신은 이 도상에서 어디쯤 왔는가 하는 자기반성이 어우러져 착잡한 심정이 들었다. 그러나 필요하다면 배워야지 하는 생각으로 책을 읽게 되었다.

이어서 이런 좋은 책을 유려한 문체로 성실히 번역해준 두 분 번역자에게 고맙다는 마음이 저절로 우러났다. 만약 이 책이 번역되지 않았다면 이렇게 읽어볼 엄두도 내지 못했을 것이고, 부족한 일본어 실력 탓에 읽다가 아파 내팽개쳤을 것이다. 더욱이 원문 확인이 필요 없을 정도로 정확하면서도 유려한 한글로 표현된 이런 책에 있어서라! 생각해보면 이런 훌륭한 번역서를 만나본 것도 참 오랜만인 것 같다. 도무지 무슨 말인지 모를 문장이 빈번히 나오거나, 외국어 단어들을 남발하거나, 비전공자가 번역한 탓에 두루뭉술하게 되어 있거나, 번역 자체는 매끈한 것 같은데 찾아보면 원문과 다른 번역서들이 주위에 얼마나 많은가. 그에 비하면 이 책은 가장 적합한 번역자를 만나 원래의 책이 더 빛나게 된 드문 예라고 해야 할 것이다. 독자의 한 사람으로서 감사할 따름이다.

## 2. 동아시아 근대는 왜 불교를 필요로 하였는가?

일반적으로 개인과 집단의 구조적 분리를 통한 주체의 자아 형성이 근대성의 가

장 중요한 전제 조건이라고 여겨진다. 집단으로부터 자유로워진 주체적 자아가 합리적 이성으로 무장하고, 불합리한 권력에 대해서는 혁명으로 저항한다는 것이다. 그것이 최소한 서양에서의 근대의 시작이다. 하지만 메이지 유신을 계기로 성립된 일본 근대는 주체적 자아의 형성과는 거리가 멀고, 오히려 반대 방향으로 성립되었다. 그리고 그 핵심에 천황이 있다는 것이 저자의 판단이다.

실제로 메이지 헌법이 규정하고 있는 천황은 사람이 아니라 전능한 신이다. 원래 일본 역사에서 천황은 800만에 달하는 신들 가운데 한 사람일 뿐이었다. 셀 수 없이 많은 신들 가운데 쌀의 풍작을 가져오는 신에 불과했다. 이러한 천황을 살아있는 전능한 신으로 만든 것은 이토 히로부미나 이노우에 코와시 같은 메이지 시대의 정치가들이었다. 그들은 천황의 모델을 이용해 국가를 통일하고자 하였고, 그것이 바로 일본의 악명높은 ‘국가주의’이다. 메이지 헌법 제1조에 나오는 “대일본제국은 만세일계의 천황이 통치하며 천황은 신성불가침이다”는 내용이 바로 이러한 천황 신격화의 결과이다. 봉건적 절대권력이 해체되고 국민주권의 법과 제도를 얻어내기 위한 역사의 보편적 흐름과는 정반대의 과정이 당시 일본에서 일어난 것이다.

문제는 이러한 근대일본의 특수한 성격이 철학, 사상, 종교를 포함하여 일본 사회의 전 영역을 구조지었다는 데 있다. 근대일본이 갖는 이러한 천황 중심주의, 집단주의, 국가주의 성격이 그대로 불교에 영향을 미쳤고, 불교가 근대일본이 이러한 형태로 구조화되고 공고화되는 데 큰 역할을 담당했다는 것이 스에키의 생각이고 책 전체를 관통하는 문제의식인 것이다. 스에키는 그것을 ‘일본 근대의 중층성’이라는 말로 표현하였다. 서양의 근대(modern)는 신에 의존하지 않는 인간 개체의 확립이 그 핵심이다. 이러한 고전적인 근대의 정신은 칸트에 의해 이념적인 완성이 이루어지고, 독일 관념론의 전개를 통해 헤겔의 장대한 체계에 이르렀다. 그러나 이러한 자아의 비대화는 동시에 그 붕괴를 낳았으니, 19세기 후반 이후 맑스와 니체에 의해서 ‘근대 이후’(포스트모던) 시대로 나아가게 된다. 이와 상반되게 일본의 근대는 전근대와 근대와 포스트 근대가 병존하는 ‘삼중성’을 가진다는 것이 그의 판단이다. ‘개체의 확립’은 분명히 근대 사상사 상의 큰 기준으로, 전근대의 봉건적 위계 관계를 전제로 한 공동체 안에서 해방된 ‘개인’이 주인공이 된다. 후쿠자와 유키치 등 초기 계몽주의에서 백화파를 비롯한 다이쇼 교양주의, 오쓰카 히사오 등 전후 근대주의까지 이르는 이념이었다.

그러나 일본에서는 개체 확립의 과정이 항상 개체를 초월한 무엇인가의 탐구와 함께 이루어졌다. 개체의 확립이 개체의 확립으로서 논리적인 귀결에 이르기 전에, 개체를 초월한 무엇인가에 개체의 구원을 추구하거나 혹은 거기로 도피해간 것이다. 무

엇이 근대적 개체의 확립을 막은 것일까? 무엇이 도피처를 제공한 것일까? 여기에 근대가 포스트 근대와 동시에 진행되는 일본의 독특한 특징이 나타난다는 것이다. 이렇게 '개체'와 '개체를 초월한 존재'와의 관계가 일본 근대사상의 과제가 된다. 사회 사상에서 보면 일본의 근대사상의 큰 특징은 독립한 '개체'의 모임으로서 사회나 윤리를 고려하지 않았던 점에 있다. 자유 민권은 사족(士族)의 불만과 결합한 속빈 강정이며, 거기에는 사회계약설이 뿌리를 내릴 수 없었다. 개체, 개인이 없는데, 무슨 개인간의 계약이 성립할 것인가? 포스트 근대 역시 근대의 붕괴에서 시작된 것이 아니라, 근대적 개체의 확립 과정의 이면에 잠재해있던 '개체를 초월한 존재'로의 소박하기까지 한 신뢰가 개체의 확립에 대항하는 원리로 주장된 곳에서 나타난다. '개체를 초월한 존재'란 대개 전근대적인 발상이다. 그러나 일본에서는 전근대적인 것으로 간주되지 않고, 오히려 근대적 개체를 초월하는 포스트 근대적인 것으로 파악되어 재편된다. 동시에 거기에 반서구주의, 민족주의가 투영된다. '근대= 개체의 확립= 서구화'라는 등식에 대해서 '포스트 근대(실제로는 전근대)= 개체를 초월한 존재= 일본, 또는 동양'이라는 또다른 등식이 허구적으로 구성되는 것이다.

이 '개체를 초월한 존재'는 단순하게는 '일본'이라는 장이며, 국가라는 공동체일 수 있다. 왜 근대의 지식인이 쉽게 일본주의와 국가주의라는 울카미에 걸려들게 되었는가 하는 문제는 서구적인 것에 대한 반발만으로는 설명되지 않는다. 봉건적 위계질서의 붕괴 속에서 공공연한 개체의 모순과 불안이 천황과 신민을 부모와 자식에 비유한 '의사(擬似) 가족적인 국가일체감 속에서 편안함을 찾아내려 했던 면을 무시할 수 없다. 일본의 근대는 천황이라는 '아버지' 밑에서 모든 일본인들이 그의 자식으로서 '한 가족'이 될 수 있다. 필자의 생각으로는 이는 전형적인 봉건주의 사고이다. 가정의 모든 판단은 가부장인 아버지가 내릴 것이며 자식들은 그에 대해 "이의를 달지 않고" 무조건 복종하면 가정의 평화는 유지되고 모든 일이 잘 이루어질 것이다. 옆집하고 싸우든, 그집 재산을 강탈해오든, 모든 판단은 아버지가 내리며, 자식들의 역할은 아버지의 명령을 그대로 받들어 수행하는 것뿐이다. 얼마나 편안하며, 얼마나 안전한가! 모든 책임은 아버지가 지며, 나는 명령을 그대로 수행하면 그 뿐 아버지를 대신해서 아버지 역할을 할 필요는 없고 해서도 안 된다. 나의 역할은 아버지가 어떤 결정을 내리더라도 아버지의 그 가부장적 권리를 지지하는 것, 그 뿐이다. 그리고 그것이 바로 불교가 한 역할이다. 불교는 근대일본의 진정한 프로퍼겐더(선전), 씨엠송이 된 것이다.

다시 말해서 국가와 천황이라는 '개체를 초월한 존재'는 너무 노골적이고 지나치게 정치적이며, 근대적 비판을 견딜 수 있는 견고한 논리를 갖추고 있지 못하였다. 따라

서 소위 지식인들은 보다 정교한 논리를 가지고 개체의 갈등과 불안을 가라앉혀 주었으면 하고 바랐을 것이다. '개체'의 확립이라는 근대의 과제를 담당하면서 동시에 '개체를 초월한 존재'를 부여해주는 논리에 무엇이 있을까? 서구적 근대와 동등한 역할을 담당하면서 또한 그것을 초월할 수 있는 동양의 논리는 무엇이었던가? 여러 가지 가능성을 손꼽아서 생각해보자. 일본 전통의 신도는 논리가 취약해서 쓰기 어렵다. 유학은 탄탄한 철학적 기반이 있는 것은 좋지만 전근대의 봉건적 위계질서와 연관되어 있다는 것이 최대의 약점이다. 반면에 전통적인 전근대 사상이지만 근대적 비판을 견딜 수 있는 사상으로 변형 가능하고 해석 가능한 유일한 사상이 바로 불교가 아니었을까. 근대일본의 국가주의는 천황숭배에서 채워지지 않는 것을 메울 수 있는 종교로서 불교를 '선택'하였던 것이다. 그리하여 불교는 일본 근대사상에 부과되었던 전근대적, 근대적, 포스트 근대적이라는 삼중성을 담당할 수 있는 사상으로 등장하였던 것이다. 이것이 일본의 새로운 '근대불교'이다.

구체적으로 일본 불교 중에서 일련계가 국가주의와 밀접한 관계를 가졌다. 선불교는 철저한 개체를 추구하는 동시에 개체를 돌파하여 '개체를 초월한 존재'로 향하는 면도 함께 가지고 있으므로, 일본 근대사상의 이중의 과제를 담당하게 되었다. 예컨대 스즈키 다이세쓰(鈴木大拙, 1870-1966)로 대표되는 근대 선불교는 근대 지식인의 거사불교로 합리화되어 소생하였다. 그러나 이러한 선불교도 국가주의의 그물에 쉽게 갇힌다. 그것은 깨달음과 국가라는 분명히 차원이 다른 '개체를 초월한 존재'가 '개체를 초월한 존재'라고 하는 측면에서 무반성적으로 동일시되어 유착한 전형이 된다. 정토 사상은 얼핏보면 개체의 확립과는 반대 방향으로 나아가는 것처럼 보인다. 예컨대 기요자와 만시(清澤滿之, 1863-1903)의 정신주의는 명확히 자기 확립을 먼저 필요로 하지만, 타력(他力)이란 개체가 해소되는 곳에서 성립하는 것이 아니라 그 타력이 각자의 정신에 느껴지는 바를 기본으로 한다. 타력이란 '개체를 초월한 존재'이면서 동시에 개체를 개체로서 있게 하는 것이다. 물론 기요자와 교학에서는 '개체를 초월한 존재'로서 절대자와 국가가 동일시되지 않지만, 그 선을 넘어 애매화될 때 그의 문하가 전쟁 협력에 휩쓸려 들어간 것도 우연한 일은 아니다. 천황도 아미타불도 '개체를 초월한 존재'이며, 거기에 중점을 두는 한 양자를 구별하는 장치는 없는 것이다.

또 다른 예로서 니시다 기타로(西田幾多郎, 1870-1945) 철학을 들 수 있다. 니시다 철학에서 왜 개체를 초월한 존재는 '절대무'로서 표현되지 않으면 안 되는가? 왜 "세계는 무한한 자기모순"인 것인가? 근대일본에서 '개체를 초월한 존재'의 모순된 성격은 실제로 '무'라는 부정표현으로밖에 표현할 수 없었다. '개체'와 '개체를 초월한 존재'의 관계



는 모순을 가진 것으로 표현되었지만, 그 투철한 논리를 전개한 니시다조차 “세계는 그 성립의 근거에 있어서 종교적이라는 것은 그것이 국가적이라는 것이다”라는 형태로 조금도 망설임없이 국가를 제시하였던 것이다. 니시다 철학은 결코 불교의 논리화가 아니지만, 자신의 깊은 선 체험에 기초하면서 불교가 근대에서 담당해야 할 역할을 가장 적확하게 논리화했다고 해도 좋을 것이다. 그의 영향은 교토학파의 사상으로 이어져서 오늘날까지 불교 해석의 큰 흐름이 되었다.

필자는 스에키 후미히코의 이러한 시각이 일본에만 해당하는 것이 아니라 사실은 동아시아 전체에 적용된다고 생각한다. 동아시아 근대, 즉 한·중·일 삼국의 근대는 왜 불교를 필요로 하였는가? 다시 말해 불교는 근대에서 어떤 역할을 하였는가? 사상사의 기준에서 보면 ‘근대’의 의미는 ‘주체’의 확립이다. 전근대의 봉건적 관계를 전제로 한 공동체 안에서 해방된 주체가 근대의 핵심인 것이다. 그런데 중요한 것은 그의 지적대로 일본을 포함하여 동아시아에서는 서양처럼 주체를 확립하려는 흐름과, 서양과 달리 주체를 초월한 무엇인가를 탐구하려는 시도가 함께 이루어졌다는 사실이다. 일본 교토학파의 ‘근대의 초극’이론이나 중국 현대신유학의 ‘상관적 사유 방식’도 이러한 전형적인 예로 보아야 하지 않을까?

더욱이 근대화 과정에서 불교는 서구와 다른 동양의 우수성을 증명하기 위한 자료로 활용되었다는 것이 필자의 생각이다. 불교의 ‘연기나 ‘공’과 같은 상관적 사유는 서구 근대의 개체라는 개념보다는 공동체에 걸맞는 개념이고, 이런 측면에서 서구에 대해 동양의 우수성과 민족적 자존심을 살릴 수 있는 좋은 대안으로 생각하였다. 즉 동아시아 근대 철학은 서양의 ‘주체’에 대항해서 불교를 재해석하여 서구 근대의 대안 요소를 찾으려 하였고, 그런 측면에서 근대의 초극이라는 이론과 연결되었던 것이다. 연기= 상관적 사유= 공동체= 근대의 초극인 것이다. 예컨대 와쓰지 데쓰로(和辻哲郎, 1889-1960)는 불교 사상의 핵심을 ‘무아’, 즉 주관과 객관의 대립을 배제한 입장에서 ‘개인 없는 평등 무차별’, ‘절대적인 자타불이’로 이해하였다. 불교의 보편적 도덕의 실현은 국민으로서의 전체성에서만 실현된다는 것이다. 어쩌면 일본을 포함한 동아시아 근대불교사 전체가 이러한 의도를 바탕으로 이루어진 것이 아닌가? 일본 근대 불교사상이 주체의 부재에 의한 천황중심의 강력한 공동체와 연결되어 논의되었던 것처럼 말이다.

한국 근대불교의 모델이 된 일본에서는 서구적 ‘주체’와 달리 공동체에 매몰된 ‘주체의 부재’로 나아갔는데, 근대 한국불교에도 이런 지향점은 없었을까? 주체의 부재가

한국 불교에서 의미하는 바는 무엇일까? 어쩌면 민족불교라는 이름으로 한국 근대불교 역시 일본불교와 동일한 역할을 한 것은 아니었을까? 새로운 시각의 한국 근대 불교사상사를 기대해본다.

### 3. 안으로의 침잠은 타자에게 향할 수 있는가?

스에키는 이 책에서 또다른 문제를 제기하고 있는데, 그것은 불교의 내면으로의 지향이 사회 사상이나 윤리와 같이 타자를 염두에 둔 사상으로 작용할 수 있는가 하는 물음이다. 즉 안으로의 침잠은 타자에게 향할 수 있는가? 그는 메이지 후기인 청일전쟁(1894-1895)·러일전쟁(1904-1905) 사이의 10년간을 ‘근대적 자아의 형성기’로서 내면의 시대이자 근대불교가 확립된 시기로 보았다. 이 때는 정치 사상을 중심으로 밖을 향하던 지식인의 눈이 개인의 탐구, 자아의 탐구로 향하는 시기였다는 것이다. 이 시기 불교는 비정치성, 현세초월적 성격을 띠었는데, 정토종의 기요자와 만시의 정신주의 운동, 일련종의 다카야마 조규, 선불교의 스즈키 다이세쓰 등이 그 대표적인 인물이다. 일본 불교의 세 흐름이 모두 내면의 개척이라는 동일한 작업을 수행했던 것이다.

이 시기 불교에서 개인의 내면 추구는 얼핏 보면 사회적 관심으로부터 벗어난 것처럼 보일 수 있으나, 스에키는 그렇지 않다고 강변한다. 개인의 내면에 틀어박혀 “나는 누구인가”를 물음으로써 비로소 타자와 어떻게 관계할 수 있는가의 문제로 나아갈 수 있기 때문이다. 물론 그 타자는 ‘사람 사이’라는 형태로 공동체로부터 출발하는 윤리와는 전혀 다른 것으로, 보다 근원적인 ‘나와 타자’의 관계이다.

이 시기 불교의 큰 과제는 불교를 어떻게 근대화할 것인가 하는 문제였다. 에도 시대의 불교는 막번 체제하에서의 어용종교의 입장이었고, 그러한 입장으로 인해 메이지 유신은 불교계에 큰 시련이 되었다. 메이지 체제는 애초부터 신도국교화를 목표로 하는 복고적인 종교 정책을 취하였다. 그러나 이러한 시대착오적인 정책은 근대일본에 적합하지 않고, 결국 메이지 체제는 신도 단독의 국교화를 단념하고 불교를 그 속에 끌어들이는 새로운 형태의 신불습합을 의도하였다. 그러나 이에 대해 정토진종은 반대하였고, 대교원은 해산되었다. 이것이 일본 근대의 종교 역사상 획기적 의미를 갖는 것은 그로 인해 종교의 자유가 확립되었다고 간주되기 때문이다.

종교 자유의 이념을 가지고 반대운동을 지도한 것은 정토진종 서본원사과의 시마지 모쿠라이였다. 시마지는 정교 분리를 근본 원칙으로 제시한다. “종교의 요체는 심

정을 바르게 하고, 생사를 편안하게 하는 것에서 벗어나지 않는다”라고 하고 “어찌 자신의 믿음을 뒤로 하고 달리 믿는 바를 따르겠는가”라고 하여 종교의 자유를 주장하는 근거를 밝히고 있다. 그러나 이러한 불교와 신도의 분리는 결국 메이지 정부의 신불 분리 정책과 합치한다. 신도를 종교의 영역에서 배제한 것은, 신도를 비종교라고 함으로써 국민에게 강제하는 국가신도의 발상과 연결되어 버린다. 따라서 급진적으로 보이는 시마지의 종교 자유 주장은 실은 메이지 정부의 방침과 거의 일치한다. 싸워서 얻은 듯한 겉으로의 모습이 실은 권력이 지향하는 방향과 일치하고 있었던 것이다. 정면으로 권력과 대치하는 경험을 갖지 않은 채 주어진 종교 자유의 취약성은 권력에 추종하여 쉽게 말려들어가는 체질을 만들게 되었다는 것이 스에키의 진단이다.

종교의 틀 밖에 놓여진 신도는 신성불가침인 천황을 정점으로 하는 형태로 ‘일본 신민’에게 강제된다. 국가에 있어 종교는 “안녕질서를 방해하지 않고 신민으로서의 의무를 거스르지 않는 한에서” 어떻게 되어도 좋다. 중요한 것은 신민으로서의 도덕이다. 이렇게 해서 국민도덕이 종교보다 중시된다. 비종교로서의 국가신도는 비종교로서의 신민의 도덕과 결합한다. 이제 불가침인 천황을 정점에 놓은 일본헌법은 교육칙어의 도덕에 의해서 보완되고 완성된다. 그와 같은 정세 하에서 이노우에 테쓰지로는 『칙어연의』를 출판하여 체제 이데올로기로서의 입장을 분명히 했다. 국가도덕에 충돌한 종교는 그 도덕에 합치하지 않는다고 보아 기독교 비판의 근거가 되었다. 그러나 불교도 기독교와 같이 현세 초월을 설하고 무상, 평등의 자비를 말하므로, 실제로 이노우에의 기독교 비판은 그대로 불교에도 해당되는 것이다. 따라서 불교 역시 정면에서 종교의 초월성을 설하고 칙어의 도덕을 비판하는 것은 허용되지 않았다. 그와 같은 상황에서 불교는 국가 사회의 문제를 직접 다루는 것을 단념하고 자기 내면에 몰입하여 거기에서 근원적인 종교의 문제를 탐구하고자 한 것이다. 국가에 흡수되지 않는 절대적인 종교적 가치관으로부터 견고한 개개의 확립을 지향함과 동시에 국가도덕을 상대화하고자 하였다. 그러나 그 심오한 내면으로의 침잠은 결국 국가주의 도덕을 뒷받침하는 것으로 결론이 났다.

이러한 상황이 과연 정상인가? 종교의 자유, 내면의 탐구가 현실 정치나 도덕을 뒷받침하는 이데올로기로 작용하고 마는 것, 내면의 깊이가 타인에 대한 사회적 관심과 배려로 이어지지 못하고 국가주의, 전체주의적 도덕의 강요와 연결되는 것, 늘 고상한 눈물을 흘리다가 코를 푸는 것으로 끝나는 것, 아, 우울하다!



#### 4. 우리는 지금 어디에 있는가

이 책의 미덕은 단순히 문제의식의 깊이나 사상의 방대함만이 아니라, 독자들에게 그와 연관된 다양한 생각을 하게 만든다는 데 있다. 필자 역시 무수히 많은 생각들이 머릿속을 오가는 통에 책읽기에 방해가 될 정도였다.

여기에서 한 가지 의문이 든다. 일본 근대의 국가주의 불교가 비판받아야 한다면 한국 근대불교의 '민족불교'는 왜 예외인지 하는 생각이다. 일본 근대불교는 불교의 국가주의적 성격이 강하고 2차 세계대전을 전후한 '전체주의 불교관'으로 이어졌지만, 한국 근대불교에서도 이전의 '호국불교'를 계승한 '민족불교', 또는 '통불교'와 같은 개념이 등장했다는 사실이다. 한국 근대불교도 완전한 국가주의로는 못 나갔지만, 민족불교 개념으로 국가에 봉사하는 측면이 있었던 것이다. 여기에 일본 근대불교의 영향이 크다고 보아야 하지 않을까? 또한 일본불교의 국가주의적 성격이 비판받아야 한다면 한국불교의 '민족불교' 개념 역시 동일한 전제에서 비판받아야 하지 않을까? 종교는 주체적인 개인을 전제로 하고, 종교적 결단이나 발심 역시 전체가 아닌 개인의 주체적 판단이라야 의미가 있다. 불교에서 굳이 '출가'를 말하는 것도 개인의 주체적 판단을 좌지우지할 외부적 요소를 최소화하고자 하는 의도라고 볼 수 있을 것이다. 가족이라든가, 마을이라든가, 국가라든가 하는 것들. 그런데 민족을 위하는, 심지어 민족을 구한다는 불교라면 종교라고 할 수 있을까? 이 역시 동아시아 근대가 가진 공통된 시대적 문제를 타개하고자 하는 '좋은' 의도에서 왜곡된 '나쁜' 결과일런지 모른다. 그래서 '민족불교'도 '호국불교'도 다 긍정적으로 보아야 하는지도 모르겠다. 그러나 독재도 '신의의 독재'이고 교육적 의도에서 학생들을 매질하는 법이라면, 독재나 체벌 역시 문제삼지 말아야 하는가?

또한 동아시아 사회에서 전통철학이면 어느 경우나 갖게 되는 <이중 구속>의 문제가 있다. 중국은 유학, 그 중에서도 양명학을 중심으로 하여 현대신유학으로 근대를 지향하였다. 일본은 불교를 통해서 근대로 나아가려 하였다. 일본 유학을 강조한 마루야마 마사오 같은 학자도 있지만, 그의 작업은 일본사상사를 왜곡하였다는 비판을 받고 있다. 일본은 불교 사회로서, 유학식의 과거 제도도 없었고 주자가레가 아닌 불교적 관습(단가 제도)이 생활의 중심이었는데, 일본이 마치 유교 사회인 것처럼 착각을 일으킨다는 것이다. 한국은 성리학을 비판하고 실학으로 근대로 나아가려 하였다. 실학은 일제에 합병된 뒤 정인보, 최익한 등이 다산이나 성호, 반계 등을 부각시키고 성

리학을 비판하면서 시작되었다. 그러나 실학이 과연 실재하였는가 하는 문제는 차치하고라도 결국 유학의 현대화를 불가능하게 만든 측면이 있지 않은가?

일본의 경우, 불교의 작업은 상당히 성공한 측면이 있고, 무엇보다 그를 통해 일본의 정체성을 확인받을 수 있었다. 중국의 경우는 양명학을 중심으로 유학을 발전시키고 현대화하려는 노력이 계속되고 있다. 그러나 한국은 실학을 중심으로 하였기 때문에 유학의 현대화 작업보다는 유학, 전통의 단절에 더 중점을 두고 있다. 중국은 양명학, 일본은 불교를 통해 전통을 살리려고 하였던 반면에, 한국은 성리학을 비판한 실학으로 하려 했지만 성공하지 못하였다. 사실 동아시아 전체가 전통을 비판하며 전통을 살려야 한다는 동일한 이중 구속에 처해있지만, 유독 한국에서 이 문제가 강력히 나타난 것이다. 무엇이 한국 근대에서 전통 유학과 근대 유학을 가르는가? 마찬가지로 무엇이 전통 불교와 근대 불교를 가르는가?

마지막으로 한국불교의 역할에 대한 질문이 있다. 현대 한국 사회는 어떠한 사회인가? 한국은 평화를 사랑하는 민족이라는 말을 자주 들었다. 그러나 “지금 한국은 공격성이 적은 사회인가?”라고 물으면 어떤 대답이 나올까? 나는 집밖으로 나가면 자주 정신적으로 지친다. 스치듯 지나가는 트럭 운전수는 경적을 울려 작은 승용차를 위협하고, 그것으로 모자라 욕을 해댄다. 역이나 전철 안의 분위기도 평화와는 거리가 멀다. 대부분의 사람들이 지친 얼굴로 핸드폰만 어루만지며 무표정한 얼굴로 도사리듯 앉아 있다. 거리를 배회하는 젊은이들의 표정도 그다 평화롭지는 않다. 집단주의를 강요하는 방송은 과잉 상태에 이르러 곳곳에서 큰 소리로 폭력을 휘두르고 있다. 사람들은 직업, 지위, 신분, 성별에 따라 갑을 관계로 나뉘고, 우월감과 열등감을 아울러 지니고 있다. 타자와 대등한 관계를 가지지 못하고 끊임없는 정신적 긴장 속에서 살아간다. 초조, 피해의식, 공격성, 집단으로의 매몰, 복종으로의 도피, 이런 것들을 근대일본의 분위기라고만 한정할 수 있을까? 일본불교가 이러한 분위기에서 집단으로의 매몰을 권하는 전체주의의 도구로 기능했다면, 한국불교는 어떠한 역할을 하였는가? 아니면 한국불교는 지금 무엇을 하고 있는가? 이 책은 도피할 수 없는 이러한 실존적 질문을 끊임없이 나에게 던진다.