

“불교는 철학적 종교” :  
이노우에 엔료(井上円了)의  
‘근대일본불교’ 만들기\*

송현주\*\*

- I. 왜 이노우에 엔료인가?
- II. 엔료의 생애와 시대적 과제
- III. 일본불교에 대한 근대적 재해석
  1. ‘철학’, ‘과학’, ‘종교’ 개념의 유입과 번역어의 탄생
  2. ‘신판석(新判釋)’과 ‘종교신론(宗教新論)’
  3. 서양철학을 통한 불교의 재정의(re-definition)  
: ‘불교는 철학적 종교’
- IV. 결론: 영향과 평가

\* 본 연구는 순천향대학교 학술연구지원으로 수행하였음.

\*\* 순천향대학교, songcloud@naver.com

## 요약문

일본의 메이지시기 대표적 불교사상가의 한 사람인 이노우에 엔료(井上円了, 1858~1919)는 일본불교를 새로 정의함으로써 ‘불교의 근대화(modernization)’라는 과제를 수행하고자 했다. 그의 사상적 업적의 하나는 ‘불교는 철학적 종교’라는 명제 혹은 담론의 체계화이다. 본 논문은 이 명제의 배경과 논리, 의미와 영향 등에 대해 살펴 보았다. 신불분리(神佛分離)와 폐불훼석(廢佛毀釋)으로 침체된 불교는 자신을 근대적이며 국가에 유익한 종교로 보일 필요가 있었다. 또 서구문명과 함께 유입된 ‘철학’, ‘과학’ 등의 신조어와 기독교를 모델로 하는 ‘종교’ 개념은 ‘불교가 종교인가 철학인가?’ 등의 논쟁을 낳았다. 엔료의 ‘근대일본불교 만들기’는 불교를 당시의 보편적 진리의 표준인 철학·과학과 부합하는 종교로 설명함으로써 하나의 ‘근대적 종교(a modern religion)’로 만들기 위한 해석학적 노력이었다. 이를 위해 한편으로는 ‘철학’과 연대하고, 다른 한편으로는 기독교 중심의 ‘종교’ 개념의 외연을 넓히는 두 가지 전략을 사용하였다. 그것이 그의 ‘신판석(新判釋)’과 ‘종교신론(宗教新論)’이었다. ‘불교는 철학적 종교’임을 뒷받침하는 논리로는 1) 불교는 철학·과학과 부합함, 2) 불교의 절반은 철학이며, 불교사는 철학사와 유사함, 3) 종교는 철학의 응용이라는 점을 들었다. 엔료의 사상의 영향은 중국의 양계초와 한국의 한용운 등에서 살펴볼 수 있다.

주제어 :

이노우에 엔료, 근대적 종교, 불교는 철학적 종교, 신판석, 종교신론

## I. 왜 이노우에 엔료인가?

사람으로 태어나 국가를 생각하지 않는 자 있는가? 학문을 하면서 진리를 사랑하지 않는 자 있는가? 나는 낮은 신분으로 태어나 가난하게 살아온 사람으로 비재천학(非才淺學)하여도 감히 호국애리(護國愛理)라는 하나의 이상[一端]을 가지고 있다.... 진리를 사랑하는 것은 학자의 의무이며, 국가를 보호하는 것은 국민의 임무이다. 국민으로서 국가를 지키지 않는 자는 국가의 죄인이며, 학자로서 진리를 사랑하지 않는 자는 진리의 죄인이다.<sup>1)</sup>

비장한 어조로 시작하는 위의 문장은 메이지 시기 대표적 불교 사상가의 한 사람인 이노우에 엔료(井上圓了, 1858~1919, 이하 ‘엔료’로 약칭)의 저서 『불교활론서론(佛敎活論序論)』<sup>2)</sup>의 첫 문장이다. 이 글에는 후에 엔료를 상징하는 ‘호국애리(護國愛理)’의 뜻이 간명하게 표현되어 있다. 그 말에 따르면 학문을 통해 진리를 추구해야 하는 학자는 국가에 봉사하는 의무 또한 방치해서는 안 된다는 것이다. 여기서 엔료의 사상과 학문관의 단면을 엿볼 수

---

1) 井上圓了[1887: 1].

2) 엔료의 『불교활론』은 여러 권으로 나누어 출판되었다. 『불교활론서론』은 1887년 2월 출판되어 국가적인 베스트셀러가 된 가장 유명한 책이다. 『불교활론본론(佛敎活論本論)』은 총 세 편으로 구성되어 있다. 제 1편은 1887년 11월 출판된 『파사활론(破邪活論)』으로서, 잘못된 교리를 비판한다는 뜻으로 기독교에 대한 비판의 내용을 담고 있다. 제 2편은 1890년 9월 출판된 『현정활론(顯正活論)』으로서, 진리를 드러낸다는 뜻이며, 불교에 대한 새로운 철학적 해석의 내용을 담고 있다. 『불교활론』의 세 번째 부분으로 예정되었던 『호법활론(護法活論)』은 1920년 『활불교(活佛敎)』라는 이름으로 별개의 책으로 출판되었다. 본 논문에서 주요 참고자료로 사용한 것은 『불교활론서론』과 『불교활론본론』중의 제 2편 『현정활론(顯正活論)』이다. 이 논문에서 앞으로 『불교활론본론』이라고 표현하는 것은 모두 『현정활론(顯正活論)』을 의미한다. 『불교활론』의 구성과 출판내용에 대해서는 三輪政一編[1993: 31]; 常盤大定[1967a: 35-36]; 増谷文雄[1941: 155].

있다. 평화로운 시기의 학자들에게서는 볼 수 없는 결연한 의지와 그가 처했던 정치적, 사상적 격변기의 성격을 보여주고 있다.

본 논문은 엔료가 근대일본불교를 새로 정의하고자 한 시도의 결과물인 그 이론의 구조물을 분석하고자 한다. 엔료는 동 시대 일본의 불교인들이 직면했던 ‘전통불교의 근대화(modernization)’라는 과제에 적극 대응하여 그 해답을 모색했던 인물이다. 엔료는 일본불교의 근대화를 통해 자신의 좌우명인 호국애리의 신념을 실천하고자 하였다. 그에게 불교의 재흥(再興)<sup>3)</sup>은 애국의 실천과 불가분리의 관계에 있었다. 이러한 엔료의 작업이 오늘날 우리에게 중요한 이유는 크게 두 가지를 들 수 있다. 하나는 근대일본의 불교사에서 그가 갖는 위상과 의미 때문이며, 다른 하나는 그의 사상이 한국과 중국을 포함한 동아시아 전반에 미친 영향 때문이다.

엔료의 초기의 대표적 저술로 꼽히는 『불교활론서론』과 관련하여 마쓰다니 후미오(増谷文雄)는 다음과 같이 말한다.

이노우에 엔료가 『불교활론서론』 1권에 의해 메이지 불교계에 공헌했던 것은 참으로 헤아릴 수 없다. 쇠락해가던 불교는 그것에 의해 깨어났다. 의기소침하고 있던 불교도들은 그것에 의해 떨쳐 일어났다.<sup>4)</sup>

도키와 다이조(常盤大定)도 메이지 불교계에서 한 시대의 획을 그은 명저로서 『불교활론서론』을 들고 있다. 그것은 그것보다 조금 먼저 나온 『진리금침(眞理金針)』<sup>5)</sup>과 더불어 엔료의 초기 베스트셀러이며, 그 영향력은 더욱 컸다.

3) 엔료는 ‘불교의 부흥’이라는 말보다 ‘불교의 개량’이나 ‘불교의 재흥’의 용어를 더 많이 쓰고 있다.

4) 増谷文雄[1941: 152].

5) 『진리금침』은 초편, 속편, 속속편의 3편으로 구성되어 있다. 초편과 속편은 1886년, 속속편은 1887년 출판되었다. 내용은 기독교를 배척하고, 불교는 지력(智力)과 감정의 양면을 모두 갖춘 종교임을 주장한다. 増谷文雄[1941: 154-5]; 常盤大定[1967b: 29-33].

『진리금침』 초판에 이어 나온 『불교활론서론』은 『진리금침』에 이미 감동받은 지식들을 더욱 감동시켰다. 이 『서론』은 특히 불교계에 중요한 지위와 가치를 가진다. 불교개혁에 대한 엔료의 결의(決意)와 호범 애국의 순정(純情)은 엔료의 뛰어난 건필(健筆)로 인하여 그 어떤 사람도 비장(悲壯)한 느낌을 가지지 않을 수 없었다. 『진리금침』에 매우 심취된 후 이 논문에 접한 까닭에 세간의 열렬한 환영이 있었다. 당시 누구나 최고의 저작으로서 이 책을 추천하였고, 사실 이 무렵 이 책 만큼 세간 및 불교계를 감동시킨 것은 없었다.<sup>6)</sup>

『불교활론서론』에 의해 불교계에서 엔료의 명성은 정상에 달했으며, 그가 철학을 가르치기 위해 세운 철학관(哲學館)<sup>7)</sup>은 이후 근대일본불교계에서 활약한 다수의 인물들을 배출했다. 그 가운데는 무라카미 센쇼(村上專精)도 있었다.<sup>8)</sup> 엔료의 중요성은 이에 그치지 않는다. 그의 저작인 『철학일석화(哲學一夕話)』(1886)는 니시다 기타로(西田幾多郎)의 『선의 연구(善の研究)』에 필적한다거나,<sup>9)</sup> 엔료가 니시다 기타로의 사상형성에 영향을 준 선구자라고 평가되기도 한다.<sup>10)</sup>

그동안 한국의 연구자들이 엔료에게 주목한 가장 큰 이유는 무엇보다 그의 사상과 한용운의 『조선불교유신론』의 영향관계 때문이다. 그는 일본 근대불교사상사 속에서도 중요한 인물로 평가되지만, 중국의 량치차오(梁啟超), 조선의 한용운과 긴밀한 관련성을 가진다.<sup>11)</sup> 또한 엔료와 서양사상과의 관계에 주목한 연구도 있다.<sup>12)</sup> 불교의 영역을 벗어나서도 그의 철학적 저술인 『철학요령

6) 常盤大定[1967a: 35].

7) 1887년 엔료가 동서양의 철학을 가르치기 위해 세운 사립학교로서 현재의 동양대학(東洋大學)의 전신이다.

8) 増谷文雄[1941: 158].

9) 田村晃祐[2003: 95]. 船山信一[1999]의 견해를 인용하여 설명하고 있다.

10) Wargo[1973].

11) 엔료와 량치차오, 한용운의 영향관계를 살펴볼 수 있는 선행연구는 다음과 같다. 김춘남[1984]; 김영진[[2008]; 김제란[2011]; 조명제[2014].

12) 원영상[2011]; 윤종갑[2014]. 참고로 지금까지 서구학계에서 행해진 엔료

《哲學要領》(1886)은 한국인에 의해 씌어진 우리 나라 최초의 서양 철학사인 『철학교변(哲學攷辨)』(1912)의 주요 참고자료였다.<sup>13)</sup> 이것은 엔료가 19세기 말과 20세기 초반의 한국 사상에 적지 않은 영향력을 가지고 있었음을 보여준다.

특히 본 연구가 주목하고자 하는 것은 엔료가 남긴 대표적 사상적 업적이자 특징이라 할 수 있는 ‘불교는 철학적 종교’라는 명제 혹은 담론이다. 엔료는 그 자신 불교인이면서 동시에 철학자로서의 정체성을 갖고 있었다. 그가 철학관(哲學館)을 세워 서양철학을 강의한 사실과 만년에 철학당(哲學堂)을 세워 소크라테스, 칸트, 공자, 석가의 네 성인[四聖]을 모시고 철학제(哲學祭)를 지냈다는 사실은 유명하다. 따라서 그를 전통적 불교인으로 범주화하기엔 애매한 점이 있다. 석가모니불을 비롯한 여러 불보살과 경전을 신앙하는 것이 우리가 아는 통상적 불교이기 때문이다. 그러나 그렇다고 해서 엔료에게 불교에 대한 애정과 믿음이 없었던 것은 아니다. 그는 누구보다 헌신적으로 일본불교의 개량과 근대화에 노력했다. 그런데 그는 왜 갑자기 “불교는 철학적 종교다!”라는 명제를 통해 불교와 철학의 연결을 시도했는가? 더구나 여기서 중요한 것은 이 명제 속에 “불교는 종교다!”라는 전제가 숨어 있다는 것이다. 이 명제 속에서 ‘철학적’이라는 단어는 ‘종교’라는 말을 수사하고 있는 수식어이다. 비록 ‘철학적’이라는 말이 매우 중요한 의미를 가진 것이고, 그로 인해 메이지 불교에 큰 영향을 미쳤던 게 사실이라 하여도 이 명제 속의 주어와 술어는 분명히 ‘불교’와 ‘종교’이다.

---

에 대한 연구사는 다음 논문을 참고할 수 있다. Schulzer[2009].

- 13) 백중현[1995: 1]. 1912년 이인재(李寅粹, 1870-1929)가 이노우에 엔료(井上圓了) 저, 뢰바이아(羅伯雅)의 한역본인 『철학요령(哲學要領)』(1902)과 프랑수아 리치뤼(李奇若, 원명 미상)저, 천평(陳鵬)의 한역본인 『철학논강(哲學論綱)』 및 량치차오(梁啓超)의 『음빙실문집(飲氷室文集)』(1903)에 수록된 학설 등을 참고하여 1912년 『철학교변(哲學攷辨)』이라는 서양고대 철학사에 관한 저술을 내었다. 이 책을 펴낸 이래 한국사회에 ‘철학’이라는 말이 정착되었다; 또 한국학중앙연구원 역대인물종합시스템 참조.

지금까지 국내학계에서는 엔료의 ‘불교는 철학적 종교’라는 명제가 근대 동아시아 불교와 지성사에서 차지하는 중요성에 대해 큰 주목을 하지 못했다. 물론 근대한국불교의 종교정체성 논의와 관련하여 그것이 한국불교에서 매우 중요한 주제의 하나였다는 기존의 연구가 있다.<sup>14)</sup> 하지만 이 명제의 내용과 구조, 논리와 의미 자체에 대해서는 아직 구체적이고 상세한 연구가 없었다.<sup>15)</sup> 그런데 한용운은 『조선불교유신론』에서 왜 갑자기 ‘불교의 철학적 성질과 종교적 성질’을 나누어 본 것일까? 그리고 그는 어떻게 ‘불교는 철학적 종교’라는 주장을 하게 된 것일까? 이러한 문제는 동아시아불교의 사상적 연쇄<sup>16)</sup>와 관련해서도 주목할 만한 일이다. 그런데도 ‘불교는 철학적 종교’라는 이 명제가 가지고 있는 보다 심화된 문제의식과 이론적 성취의 문제는 아직 선명하게 밝혀져 있지 않다.

따라서 본 논문은 엔료의 ‘불교는 철학적 종교’라는 명제가 나타나게 된 배경과 그 논리, 그리고 그것의 의미와 영향 등에 대해 살펴보고자 한다. 어쩌면 오늘날 우리에게 불교를 하나의 ‘철학’이라고 보거나 또는 ‘불교철학’이라고 부르는 것이 그리 낯설지 않지만, 엔료가 이 명제를 만들 당시 그것은 매우 새로운 것이었다. 사실 그의 서양철학을 동반한 불교해석학은 주위의 불교인들

14) 송현주[2003: 343-49]. 이 논문은 근대 한국불교가 불교의 종교적 정체성에 대해 문제를 제기한 기독교의 비판에 대해 ‘불교는 철학적 종교’, ‘무신론의 완성으로서의 불교’, ‘선정(禪定)의 종교’라는 논리로 대응하였음을 밝히고 있다. 이 가운데 ‘불교는 철학적 종교’와 관련된 근대한국불교계의 담론들이 소개되어 있다.

15) 이와 같은 연구동향은 일본에서도 마찬가지인 듯하다. 이케다 에이순(池田英俊)은 근대일본에서의 철학과 종교의 관계론이 매우 중요함에도 이에 대한 연구가 약간의 선구적 고찰들에 그치고 있을 뿐이라고 말한다. 이에 대해서는 池田英俊[2001a: 224-5].

16) 조명제[2014]. 이 논문은 근대 한국의 사상에 대한 연구는 일본과 중국과의 관련성 속에서 행해져야 한다고 주장한다. 그 예로서 한용운과 량치차오, 엔료를 포함한 근대일본사상사의 관련성을 살펴보고 있다. 그리고 이들 사상간의 영향관계를 ‘연쇄’라는 말로 표현하고 있다.

에게 잘 이해되지 않았으며, 엔료 스스로도 자신의 작업이 매우 낮설고 모험적이라고 생각했다.<sup>17)</sup> 그러나 그는 그러한 작업만이 당시 위기에 처해있던 일본의 불교를 재생시키고 개량하며 따라서 나라를 지킬 수 있다고 생각했던 듯 하다.

엔료의 사상적 작업이 그에게 조차 낮설고 모험적이었다는 사실은 그가 구사한 핵심 용어들, 즉 ‘철학’, ‘과학’, ‘종교’, 심지어 ‘불교’라는 용어가 메이지시대에 새로 만들어진 언어와 번역어, 혹은 새롭게 의미를 부여받은 용어들이라는 사실에 기인한다. 그 가운데에서도 본 논문이 주목하고자 하는 것은 ‘불교’와 ‘철학’ 그리고 ‘종교’라는 개념의 관계이다. 엔료가 ‘철학’을 강조한 것은 사실이지만, 그렇다고 ‘불교는 종교적 철학’이라고 주장하지는 않았다. 그는 철학을 높이 평가했지만 불교가 철학이라기 보다 ‘종교’라는 범주 안에 안착되기를 바랐다. 그래서 그는 『불교학론』 연작 등 초기의 저서에서 ‘불교는 철학적 종교’라고 표현했던 것이다.

따라서 본 연구는 메이지 시기 일본에서의 철학과 종교, 불교라는 세 범주의 상관관계를 살펴보는 한편, 엔료가 ‘불교는 철학적 종교’라고 주장한 논리와 의의를 규명하는 것을 목적으로 한다. 여기에는 엔료에게 근대 일본불교의 개량과 근대화의 궁극적 목표가 곧 당시 새로운 범주로 떠오른 ‘종교가 되는 것’이었다는 전제를 가지고 있다. 즉 엔료의 ‘근대일본불교 만들기’는 사실상 일본불교가 하나의 ‘근대적 종교가 되기(becoming a modern religion)’ 위한 노력이었으며, 서양철학은 이 과정을 위해 그가 사용한 하나의 방법론이자 전략이었음을 보여주고자 한다.<sup>18)</sup> 그리고 일본불교를 근대적 종교로 ‘만들기(making)’ 위한 엔료의 노력

17) 井上圓了[1890: 54]. 엔료는 자신의 작업이 “인적이 없는 심산유곡을 걸어가는 것과 같다”고 토로했다.

18) 물론 그렇다고 엔료에게 ‘철학’이 단순히 종교를 위한 수단과 방법에 불과했다는 것은 아니다. 엔료에게 철학은 기독교를 대체하여 서구의 문명의 우수성을 보여주는 상징이었고, 그 자신의 신념체계의 일부를 이룰 정도로 중요한 것이었다.



에서 특징적인 것은 그가 당시 지배적이었던 서구 기독교 중심의 종교관을 정면으로 거부하고 그 대안을 제시함으로써, 궁극적으로는 ‘종교’ 개념 자체의 변형을 시도했다는 점이다.<sup>19)</sup> 중국과 한국의 공자교(孔子敎) 운동의 예에서 볼 수 있듯이 비서구지역의 많은 종교는 서구의 종교모델에 맞추어 자신의 종교를 개량하는 경향이 있었다. 그러나 엔료는 반대로 서구의 종교모델 자체의 결함을 비판하고 오히려 그것을 교정하려했다는 점에서 의의가 있다.

한편, 논문 제목에서 ‘근대일본불교 만들기’라는 말이 주는 함의에 대해 설명이 필요할 것 같다. 여기서 ‘만들기(making)’란 하나의 해석학적 작업을 의미한다. 엔료 스스로 자신의 사상적 작업을 ‘신판석(敎相判釋)’이라고 말했다.<sup>20)</sup> 따라서 그의 ‘일본불교에 대한 재해석’은 불교의 전통적 교상판석의 새로운 버전이라고 할 수 있다. 그것은 불교의 실체를 새로운 시각에 의해 재조명하여 재구성하는 것을 말하며, 메이지시기 일본불교가 시대적 도전 속에서 새롭게 자신을 재정의(redefine) 해야 할 필요에 의해 발생한 것이다. 엔료가 재구성해낸 일본불교의 성격 규정과 존재의의는 당대 많은 일본인과 불교인들에게 신선한 충격을 주었던 것으로 보인다. 그러나 물론 그러한 결과가 과연 영속적이었는지는 결론에서 다시 살펴보고자 한다. 궁극적으로는 이러한 연구가 근대한국불교의 이해에 기여할 것을 기대한다.

19) 바로 이 점에서 엔료는 단순히 호교론적 불교인이었던 것 만이 아니라 철학자이자 종교학자이기도 했다고 볼 수 있다. 엔료에게는 『실제적종교학』, 『종교신(新)론』, 『이론적 종교학』, 『종교철학』, 『종교제도금(及)비교종교학』 등 종교학이라는 용어가 들어간 저서들이 다수 있다. 물론 그의 종교학이 오늘날 우리가 알고 있는 서구의 종교학과 같은 것인지에 대해서는 좀 더 고찰이 필요하지만, 그가 ‘종교’라는 개념을 중심으로 다양한 사고를 했음을 알 수 있다.

20) 井上圓了[1890: 53-54]. 엔료는 자신의 새로운 불교조직론을 ‘신판석(新判釋)’이라고 부른다. 이와 관련한 자세한 내용은 후술한다.

## II. 엔료의 생애와 시대적 과제

엔료는 1858년 정토진종(淨土眞宗) 오타니파(大谷派) 동본원사(東本願寺) 승려의 맏아들로 태어났다. 그는 세습적인 그의 아버지의 자리를 물려받을 것이 기대되었다. 1878년 동본원사의 장학생으로 선발되어 동경에 유학하게 되었으며, 1881년 동경제국대학의 학생이 되어 페놀로사(F. Fenollosa, 1853-1908)<sup>21)</sup>에게 서양철학을 배워 그로부터 많은 영향을 받았다. 엔료는 이 대학에서 철학을 전공한 첫 번째 졸업생이었다. 1885년 졸업하자 정부와 동본원사로부터 일자리를 제안받았으나 둘 다 거절했으며, 이후에도 그의 생애 마지막까지 공적인 지위를 거부했다. 정토진종이 그의 연구를 지원했었지만, 그는 불교 근대화론자로 활동하면서 이 불교종파와의 친밀한 관계는 회피했다.<sup>22)</sup>

즉 엔료는 대학에 남아서 인도철학과의 문헌학적 연구를 하는 길을 선택하지도 않았고, 정부의 관리가 되지도 않았다. 엔료의 나이 27세 때 내린 이와 같은 결단은 그의 그 후의 활동의 방향을 결정했다. 그는 난조분유(南條文雄)와 같이 산스크리트문헌의 근대적 연구를 하지도 않았고, 키요자와 만시(清澤滿之)처럼 진종의 근대화에 전념하지도 않았다. 대신 불교사상 전체를 자신의 체계에 의해 파악하고, 불교이론을 근대사상으로 재구축하고자 했다. 그는 전 생애를 통해 불교를 단지 불교내부로부터 바라본 것이 아니라, 근대 유럽의 사상, 기독교, 유교 등과의 관계 가운데 재인식하고자 했다. 따라서 그의 저작의 대부분은 역사적, 문헌학적인 것이라기보다 그 자신의 패러다임에 의해 불교사상을 재인식하고

21) Snodgrass[1997: 139]. 페놀로사는 미국인 철학교수로서 헤겔과 허버트 스펜서의 사회진화론을 주로 가르쳤다.

22) Godart[2004: 107]. 엔료의 관심은 한 종파에 있지 않고 통종파적 활동을 하는 것이었기 때문이다.

자 한 것들이다.<sup>23)</sup> 이것이 그가 메이지 시기 한 종파에 국한된 인물이 아니라 범불교적 인물로 기억되며, 그의 이론이 통일불교적 성격을 띠게 된 이유이다.

그는 1887년 동양대학의 전신인 ‘철학관’을 창설하여 동서양의 철학을 강의하였고, 1904년에는 네 사람의 성인[四聖: 석가, 공자, 소크라테스, 칸트]을 ‘봉숭(奉崇)’하는 ‘철학당’을 설립했다. 엔료는 철학을 동양과 서양으로 나누어, 전자를 중국[지나]철학과 인도철학, 후자를 고대철학과 근세철학으로 나누었다. 이들의 4종류의 철학을 대표하는 것이 사성이었다.<sup>24)</sup> 엔료는 이들 ‘성현’ 가운데 예수를 포함하지는 않았다. 그는 예수에 대해서는 적대적 태도를 계속 지녔다. 그의 그리스도교비판은 그의 사상의 중요한 기둥이었다.<sup>25)</sup>

엔료는 다이쇼 8년(1919년) 6월, 중국 동북지방(旧만주)을 순회하며 대련(大連)에서 강연 중에 뇌일혈로 쓰러졌다. 61세였다. 그리고 그 이전에 조선총독부의 촉탁으로 조선을 방문하여 각지를 순회강연한 기록도 있다.<sup>26)</sup> 대련에서의 객사는 권력을 싫어하고, 재야정신을 실천하고, 독자적인 힘으로 철학관을 창립, 발전시켜 ‘사학(私學)’에의 의지를 표명한 엔료의 일생을 상징한다고 평가받는다. 저서는 대소 합쳐 132권에 이른다.<sup>27)</sup>

23) 立川武藏[2000: 12].

24) 立川武藏[2000: 12].

25) 立川武藏[2000: 13]. 그러나 엔료가 기본적으로 타종교에 대한 관용성을 지니고 있다는 해석도 있다. 예를 들어 엔료는 불교와 기독교 모두 종교적 이상주의에 뿌리내리고 있는 점에서 동일한 사상적 기반에 서있는 종교라고 보았다는 것이다. 실제로 엔료는 『불교활론서론』에서 기독교가 같은 종교로서 ‘동포형제’라고 표현하고 있다. 다만 기독교의 교리적 내용이 비합리적임을 문제삼고 있다. 이 내용은 井上圓了[1887: 22]. 또 이와 관련하여 池田英俊[2001: 521-22]; Schrimpf[1999: 69] 참조.

26) 三輪政一[1993: 14]; 許智香[2013] 참조.

27) 三輪政一[1993: 28-39]. 이 132권의 목록에는 엔료가 잡지 등에 기고한 짧은 글들은 포함되지 않았다. 더 자세한 조사에 따르면 단행본과 강의록이 127책, 논문 및 기타 638편에 이른다고 한다. 조명제[2014: 328].

불교의 부흥과 재구성이라는 엔료의 사상적 과제는 메이지 시기 불교박해와 그에 따른 개혁운동이라는 배경에 비추어 생각해야만 한다. 엔료가 활동한 시기는 일본불교가 국내외의 도전에 직면하여 침체에 빠져있던 시기이다. 메이지유신(明治維新)의 시대에 불교는 신불분리(神佛分離)<sup>28)</sup>와 폐불훼석(廢佛毀釋)<sup>29)</sup>에 의해 철저히 세상으로부터 비난받고 부정되었다. 게다가 서구문화의 유입은 일본의 근대화를 가속시키며, 근대화는 곧 서구화라는 개념이 유행하였다. 여기에 종교적으로는 기독교가 서구 문명의 상징적 종교로 부상하여 점차 세력을 넓히고 있었다. 이러한 시대적 특징을 배경으로 ‘이미 한번 부정된 자신을 새롭게 재구성’<sup>30)</sup>하여 새 시대에 맞게 재탄생해야 하는 것이 이 시기 불교의 과제였다.

당시 불교가 직면했던 비판들은 다음과 같다.<sup>31)</sup> 우선 무엇보다 불교의 외래 기원의 문제가 대두되었다. 황제를 중심으로 토착적 신화에 의해 정당화되는 국가 이데올로기의 창조시대에, 외래의 종교인 불교는 일본 사회에서 하나의 문제가 되었다. 이전에 신도와 불교는 교리적으로나 제도적으로 통합성(unity)을 가진 것으로 공존해왔으나, 이제 강제로 분리되었다. 신도신화는 황제시스템을 합리화하는 가장 핵심적 이데올로기로 사용되었다. 동시에 불교는 박해받았으며 갑자기 일본의 정치질서에서 예전의 지위를 상실했다.

둘째, 불교는 사회적으로도 경제적으로도 결함이 있으며, 타락

28) 윤기엽[2006: 133]. 메이지정부(明治政府)는 1867년 12월 왕정복고와 제정 일치를 지향하며 수립되었고, 메이지 1년(1868) 3월부터 신불분리(神佛分離)정책을 시행하였다.

29) 윤기엽[2006: 147]. 폐불훼석은 법적으로 1868년 3월 17일 신기사무국의 포고로 시작되어 1877년 1월 11일 교부성이 폐지되며 사부가 내무성에 이관될 때에 이르러 거의 종결되었다. 폐불훼석이 가장 극심했던 시기는 메이지 1년 3월 신불분리령이 포고된 직후부터 메이지 4년(1871) 무렵까지로 보고 있다.

30) 스에키 후미히코[2004: 19].

31) Godart[2004: 109-10]; Staggs[1979: 3-5] 참조.

하고 쓸모없는 것으로 간주되었다. 많은 불교종파들은 서로 경쟁(대립)했으며, 그것은 불교승려들의 자기중심성의 표현으로 보여졌다. 타락하고 방탕한 불교 교단은 국가를 강성하게 하는데 아무런 공헌하는 바가 없다고 공격받았다. 또한 불교가 그 동안 특권적 지위를 향유해왔으며 최근 전복된 토쿠가와 정치 시스템에서 중요한 역할을 해왔기 때문에 그것은 “과거의 악(evil)”이자 근대화의 장애로서 지탄받았다.<sup>32)</sup>

셋째, 불교는 더 이상 세계에 대한 합리적(rational) 설명이 아니라고 비판되었다. 18세기부터 일본의 지적 환경은 변하기 시작하였는데, 그것은 일정부분 서구의 과학과 철학의 수입 때문이었다. 서구의 과학, 의학, 기술은 과거 중국의 과학과 철학이 차지했던 지식의 우월적 특권을 대체했다. 이 과정에서 불교의 신빙성은 크게 도전받았으며, 불교의 불보살로 가득찬 종교적 우주론(Buddhist religious cosmology)은 서구의 과학에 대한 믿을 만한 대안이 될 수 없었다. 다른 한편, 불교 자신의 역사에 대해 스스로 가하는 비판도 있었다. 일본에서는 이미 에도시대의 토미나가 나카모토(富永仲基, 1715-1746)가 대승불교는 붓다가 가르친 불교가 아니라고 주장한 적이 있다. 19세기 발전한 유럽의 불교학도 대승불교가 “본래 불교(original Buddhism)”가 아니라고 주장했으며, 이 ‘대승비불설(大乘非佛說)’은 메이시시기 불교도들에게 주요한 이론적, 교리적 문제가 되었다. 그에 따른다면 대승불교의 하나인 일본불교는 설령 그것이 불교라고 할 수 있더라도 순수한 불교는 아니라고 해석되기 때문이었다.

넷째, 17세기 이래 일본에서 금지되고 박해받아왔던 기독교는 서구와 국가간 조약의 결과 다시 힘을 가진 세력으로서 등장했다. 비록 불교에 대한 가장 강력한 비판의 원천은 아니었지만, 기독교는 불교도에게 최악의 적으로 인식되었다. 국가신도화의 정책보다도 더욱 불교를 괴롭힌 것은 기독교였다.<sup>33)</sup>

32) Stagg[s1979: 8-19]. 토쿠가와 시대 불교의 현상에 대해 설명하고 있다.

33) Colcutt[1986: 165-66].

스에키 후미히코(末木文美士)는 신불분리 이후 불교의 호법운동을 3기로 나눠보고 있다. 제 1기는 메이지원년부터 5년경, 신불분리, 폐불훼석운동에 대항하는 것, 제 2기는 메이지 6년부터 10년의 교부성 폐지까지, 제3기는 메이지 11년부터 23년경까지이다. 이 제3기를 대표하는 것이 엔료이다. 엔료가 활동을 시작한 것은 메이지 18년(1885)이며, 그때까지의 메이지 10년대는 커다란 불교의 사상활동은 보이지 않는다. 메이지 10년대는 정치적으로는 자유민권운동, 종교적으로는 기독교가 매우 활발하게 활동한 시기이며, 불교는 거기에 압도되어 정체되고 있었다. 엔료가 강한 위기의식을 지니고 반기독교적 주장을 전개한 것은 이러한 상황 때문이다. 그것은 메이지 20년대에 발흥한 국수주의적 흐름의 선구를 이룬다.<sup>34)</sup>

이제 불교도들은 과거로 돌아간다는 것이 불가능하며 불교는 빠르게 근대화하는 사회(modernizing society)에서 그 자리를 찾으려면 그 자신을 재정의해야 한다는 것을 깨닫게 되었다. 엔료는 메이지기 불교가 직면한 위협에 대답하려고 한 그리고 불교를 재정의하고자 노력했던 최초의 진보적 불교인 중의 하나였다.

### Ⅲ. 일본불교에 대한 근대적 재해석

엔료가 불교를 근대화하고 개량하여 부흥시키고자 한 방법은 크게 두 가지 차원으로 이루어진 것으로 볼 수 있다. 하나는 근대적 사상의 범주이자 개념인 ‘철학’, ‘과학’, ‘종교’라는 개념을 통해 전통 불교를 재해석함으로써 불교를 사상의 전근대적 구조에서 탈피하여 새롭게 보이도록 한 것이다. 이것은 사상적 차원에서의

34) 末木文美士[2004: 43].

‘일본불교만들기’라고 볼 수 있으며, 일종의 해석학적 작업이라고 할 수 있다. 이것은 『불교활론』(1887-1890), 『철학요령』(1886), 『진리금침』(1886-18877) 등 그의 초기 저작들을 중심으로 전개되어 있다.

불교의 근대화를 위한 엔료의 다른 또 하나의 노력은 보다 구체적이며 실천적 성격을 띤 것이다. 그것은 불교를 이성의 기준에 맞게 합리화(rationalize)하는 것으로, 불교 안의 미신적(迷信的) 요소를 제거하고자 한 것이었다. 통상 엔료의 철학적 불교학과 요괴퇴치운동은 각각 분리하여 설명되고 있지만 이들의 기본적인 문제 의식과 목적은 동일한 것이다. 그 둘 모두 일본불교의 근대화와 합리화를 추구한다는 면에서 같다.<sup>35)</sup> 이 차원은 엔료의 요괴학 관련 저서, 그 중에서도 『미신과 종교』(1916) 등의 저서 속에 잘 나타나 있다.

본 논문에서는 일단 이 두 가지 차원의 문제 가운데 첫 번째, 즉 철학과 과학, 종교의 개념 등을 통해 엔료가 불교를 근대화하려 했던 사상체계에 초점을 맞추어 살펴보고자 한다.<sup>36)</sup>

## 1. ‘철학’, ‘과학’, ‘종교’ 개념의 유입과 번역어의 탄생

35) Josephson[2006a]. 이 미신제거의 운동과 사상이 엔료의 사상적 활동 가운데 상당히 중요한 부분을 차지하고 있다고 말한다.

36) 엔료의 ‘미신’ 관련 사상을 살펴보는 것도 매우 의미 있을 것이다. 그러나 이 논문에서 함께 자세히 살펴보지 않는 것에는 몇 가지 이유가 있다. 엔료 사후 발간된 그에 대한 추모집에서 그의 저작은 ‘호국’과 ‘애리’의 두 개의 범주를 중심으로 분류되고 있다. 그것에 따르면 ‘호국’의 범주에는 요괴관련 연구, ‘애리’의 범주에는 불교와 철학관련 연구가 포함되어 있다. 그만큼 그 두 개의 차원은 성격이 다소 다르다는 것을 의미한다. ‘미신’과 관련한 그의 사상의 규명과, 또 그것을 포함한 그의 사상의 전체적 윤곽을 파악하는 것은 별도의 장을 필요로 할 것이다. 三輪政-[1993: 29] 참조. 한편, 엔료의 미신과 요괴연구와 관련한 국내 참고문헌은 원영상 [2011]; 고마쓰 가즈히코[2005] 참조.

엔료는 메이지 시대 불교인 가운데 소위 ‘신세대(new generation)’의 학자로 분류될 수 있다. ‘신세대’란 “근대 세계에서 불교가 마주친 곤경을 충분히 이해하고, 서양철학이나 과학을 연구하여 기독교를 배척하고, 또 당시의 사조인 ‘국가주의’적 성격을 띤 사람들”을 말한다.<sup>37)</sup> 그들은 앞 세대의 사람들과 그 학풍이 명확하게 구별되었다. 그 한 예가 엔료의 불교변증론<sup>38)</sup>인 것이다. 엔료는 근대 일본불교의 부흥을 위한 활동과 저술 면에서 그 세대를 대표하는 전형적(typical)이고 영향력 있는(influential) 인물의 하나였다.<sup>39)</sup>

우리는 보통 ‘기독교가 종교인가, 철학인가?’라고 질문하지 않는다. 기독교가 종교인 것은 너무나 자명하기 때문이다. 그러나 간혹 ‘불교는 철학인가 종교인가, 둘 다인가, 혹은 둘 다 아닌가?’라는 질문에 봉착하게 된다. 그것은 ‘종교’나 ‘철학’이라는 개념이 근대 이후에 동양사회에서 통용되기 시작했고, 근대 이전에는 종교나 철학과 같은 범주를 통해 불교를 생각해오지 않았기 때문이다. ‘religion’, ‘philosophy’라는 근대적이며 서구적인 개념이 번역되어 수입된 것은 1860년 전후이다. 그런데 이것은 메이지 시기 일본의 불교도들에게 매우 중요한 문제가 되었다.

철학은 일본에 새로운 학문분과였다.<sup>40)</sup> 일본에 본격적으로 서양철학이 소개되기 시작한 것은 19세기 중반이며, ‘philosophy’라는 말이 오늘날의 용어로 번역된 것은 일본 철학자 니시 아마네(西周, 1829-1897)에 의해서이다. 1862년 니시 아마네는 philosophy를 ‘희철학(希哲學, kitetsugaku)’이란 말로 번역하여 사용했는데, 1874년 출판한 『백일신론(百一新論)』에서는 오늘날 우

37) Staggs[1979: 5]. 이 ‘new generation’이란 말은 Staggs의 표현이다.

38) 星野靖二[2012: 112]. 호시노는 엔료를 불교변증론에 큰 영향을 미친 인물로 소개한다.

39) Staggs[1979: 6].

40) 물론 16-17세기에 카톨릭선교사들에 의해 아리스토텔레스, 어거스틴, 토마스 아퀴나스 등이 일본에 소개되었을 가능성이 있다.



리가 알고 있는 ‘철학(tetsugaku)’으로 번역하였다.<sup>41)</sup> ‘철학’이라는 용어가 philosophy의 역어로서 널리 사용되기 시작한 것은 메이지 10년(1877) 동경대학 문학부의 학과분류에서 그 명칭이 사용되면서부터이다.<sup>42)</sup> 1884년에는 학술단체 ‘철학회’가 결성되었는데, 그 주요 멤버 중의 하나가 엔료였고 그 모임의 조연자 가운데에는 니시 아마네도 있었다.<sup>43)</sup> ‘science’의 역어인 ‘과학(科學)’도 여러 번역어의 경쟁을 거쳐 이노우에 데츠지로(井上哲次郎) 등이 편찬한 『철학자회(哲學字彙)』(1881)에 그 모습을 드러내고 있다.<sup>44)</sup>

‘종교’라는 용어가 ‘religion’의 번역어로서 일본에서 최초로 등장한 예는 1860년대 후반 구미각국과 교환한 외교문서로 추정된다. 하지만 당시엔 종문(宗門)이나 종지(宗旨) 등 여러 다른 단어들도 ‘religion’의 대응어로서 사용되고 있었다. 당시 일본에서는 오늘날의 ‘religion’과 같이 폭넓은 의미를 지닌 언어가 없었다. 즉 보다 큰 통칭(umbrella term)으로서 그 안에 여러 ‘종교들(religions)’을 담을 수 있는 범주가 없었고, 또 그 속에 속하는 구성원들로서의 “종교들(religions)”을 구별하는 체계적 방법도 없었다. 대신 종(宗), 교(教), 파(派), 종문(宗門)과 같은 단어들이 기독교, 불교내 종파, 도교와 유교의 구별, 여러 지적 사조들(회화나 수학 등의 학파들)을 지시하는 것으로서 서로 교환하며 사용되고 있을 뿐이었다.<sup>45)</sup>

‘religion’의 번역어가 ‘종교’로 완전히 굳어지게 된 직접적 계기

41) 그런데 ‘회철학’이란 말은 본래 니시의 동료 쓰다 마미치(津田眞道, 1829-1902)가 그 전해에 지은 말이라거나 혹은 공동 조어라는 견해가 있다. Piovesana[1961: 295]; 김성근[2011: 371].

42) 당시 문학부의 제 1과는 사학, 철학, 정치학과였다. 김성근[2003: 143].

43) 허지향[2012: 19]. 당시 철학회 멤버로는 이노우에 데츠지로, 아리가 나가오 등이 있었고, 가토 히로유키, 니시 아마네 등이 조연을 해주었다고 한다.

44) 김성근[2003: 140]; ‘science’의 번역어로서의 ‘과학(科學)’은 정확히 누가 처음 사용했는지 불분명하다. 이토 히로부미(伊藤博文)가 만든 용어라고도 한다. 미야카와 토루 외[2001: 11](위은 이의 말) 참조.

45) Josephson[2006a: 144].

는 1873년의 기독교금지령의 철회로 볼 수 있다. 국가간 외교적 문제로서 ‘종교의 자유’ 문제를 더 이상 외면하기 어려워졌으며, 국내의 종교정책과 외국과의 교섭에서 ‘religion’의 일정한 번역어가 필요했기 때문이다.<sup>46)</sup> 이후 모리 아리노리(森有禮)가 『메이로쿠잡지(明六雜誌)』에 「종교」(1874)라는 제목으로 논문을 발표하고, 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)도 『문명론의 개략』(1875)에서 ‘종교’라는 말을 쓰기 시작하면서 ‘religion’의 번역어로서 ‘종교’라는 용어가 정착되는데 영향을 미쳤다.<sup>47)</sup> ‘종교’가 학문 및 정치적 용어로서 통일된 합의 하에 독점적으로 ‘religion’의 번역어가 된 것은 1880년대로 보고 있으며, 『철학자취』에 ‘종교’라는 말이 오를 무렵에는 이미 꽤 일반화되어 있었던 것으로 생각된다.<sup>48)</sup> 그것이 이후 공적이고 비종교적인 영역을 의미하는 도덕과 쌍을 이루는 술어로서 명확히 의식되기 시작한 것은 일본 제국헌법이 공포된 1889년이였다.<sup>49)</sup>

그런데 문제는 이렇게 종교 개념이 확립되는 과정이 기독교 수용사와 관계가 있다는 것이다. 특히 일본에 전도된 기독교의 주류인 프로테스탄트가 가진 ‘의례적 요소를 배제하는 엄격한 신념중심주의’가 일본사회에서 종교의 핵심적 성격으로 인식되는 계기가 되었다. 그리고 이 새롭게 성립된 ‘종교’ 개념에서는 일신교적 인격신과 신념체계에 중점을 둔 기독교가 모델이 되면서 종교경쟁에서 우월한 위치를 차지하게 되었다.<sup>50)</sup> 기독교적 모델이란 교리(doctrines), 의례체계(ritual systems), 그리고 교회와 같은 조직체(church structures)를 갖춘 것을 말한다.<sup>51)</sup> 또한 그와 함께 종교가 개인의 내면의 신념체계(a system of personal beliefs)로서

46) 이소마에[2002: 192-3].

47) 比較思想史研究會 編[1975: 17-27].

48) 이소마에[2002: 193].

49) 磯前順一[2003] 이 책은 근대 일본에서의 종교개념에 관한 체계적 연구서이다.

50) 이소마에[2002: 189-94].

51) Shimazono[2004: 90].

존재하게 되는 경향성을 가져오게 되었다.<sup>52)</sup>

이러한 ‘religion’의 번역어로서의 ‘종교’ 개념의 확립은 중요한 변화를 가져왔다. 이제 불교는 기독교와 유대교는 포함하지만 유교는 포함하지 않는 한 범주, 즉 ‘종교’라는 범주에 참가하였다. 이 변화는 심각하게 불교의 내용을 변화시켰다. 종파를 재구성하고, 근본적인 교리의 재개념화로 이끌었다. 즉 전근대적 용어인 “불법(佛法)”에서 현대적인(contemporary) 범주인 “불교(佛敎)”로 변환되어야 했다.<sup>53)</sup> 그런 과정에서 그 무렵까지는 통일된 의식이 없었던 불교나 신도의 여러 파가 불교나 신도라는 자신의 정체성을 분명히 자각하게 되었다.<sup>54)</sup>

비록 불교가 지금은 일반적으로 하나의 종교(a religion)로 인식되고 있지만, 메이지 시기 불교도와 철학자들에게 있어서 이것은 결코 자명한 것이 아니었다. 이 당시에는 ‘religion’이란 단어가 기독교와 밀접하게 연결되어 있었기 때문이다. 또한 불교와 유교가 ‘철학’인지, 혹은 그들이 ‘철학’적 요소를 가지고 있는지에 대한 논쟁들도 있었다.<sup>55)</sup> 이제 더 이상 ‘철학’, ‘종교’, ‘과학’의 새로운 서구의 범주들에 의존하지 않고 자신을 묘사하기란 불가능했다. 따라서 불교사상가들은 불교와 이들 서구의 사상들 사이에 모순을 해결해야만 했다.<sup>56)</sup> 이미 메이지 10년대에는 종교와 철학이라는 범주 사이에서 기독교에 대한 우위를 확보하기 위해 그 범주를 확정하고자 하는 논의가 자주 이루어졌다.<sup>57)</sup>

52) Josephson[2006b: 197].

53) Josephson[2006a: 144].

54) 이소마에[2002: 195-6].

55) 増谷文雄[1941: 157] 참조.

56) Godart[2004: 107-8]. 고다트는 이러한 지적 갈등을 마치 중세 기독교 철학자들이 그들의 기독교 도그마와 새로 번역된 아리스토텔레스의 저작을 화해시켜야할 때 느꼈을 스트레스에 비유하고 있다.

57) 磯前順一[2012: 122]. 이소마에는 ‘불교’ 개념이 ‘철학’과 ‘종교’ 사이에서 착오를 일으키는 불안정한 범주였음을 보여주는 다음의 연구도 소개하고 있다. Cho[2002].

이와 같은 상황 속에서 그 문제에 본격적으로 대응한 불교사상가의 한 사람이 바로 엔료였다. 그가 일본불교를 하나의 근대적 종교로 만들기 위해 취했던 노력은 바로 이 두 개의 개념, 즉 ‘철학’ 및 ‘종교’ 개념과 관련이 있다. 엔료의 사상적 특징은 다음과 같이 요약된다.

페이지 20년대를 거치면, 유럽사상으로서의 과학, 윤리, 철학을 사용하여 불교의 재조직화를 시도하는 것이 나타나기 시작한다. 그 대표적 인물이 바로 ... 이노우에 엔료이다. 그는 불교가 유럽의 과학, 윤리, 철학에 통하는 종교라는 것을 이론적으로 나타내고 싶어 했다. 그는 불교의 내부에 있으면서, 의식적으로 ‘외부[外]’와 연결하여 그것을 포섭하고 결국에 그것을 무기로 삼아 종교로서의 불교를 고양시켰다고 할 수 있다.<sup>58)</sup>

즉 엔료는 근대적 세계관을 통한 불교의 자기 이해라는 시대적 과제를 “불교는 철학적 종교(Buddhism as a philosophical religion)”라고 해석하고, 또한 불교를 ‘철학’, ‘과학’과 부합하는 ‘합리적 종교(reasonable religion)’라고 설명함으로써 해결하고자 노력했다. 바로 이 과정에서 그는 불교와 철학 둘 다를 재정의해야 했고, 그럼으로써 불교와 종교에 대한 새로운 이론을 창안하게 되었다.

## 2. ‘신판석(新判釋)’과 ‘종교신론(宗教新論)’

엔료는 『불교활론서론』에서 일본의 불교를 개량하고 부흥시킬 목적으로 책을 집필한다고 밝히고 있다. 그런데 이 저서의 많은 부분은 ‘불교’가 아닌 ‘종교’에 관한 담론으로 구성되어 있다. 또한 ‘철학’에 관한 담론도 상당한 부분을 차지한다. 어떻게 보면 불교

58) 比較思想史研究會 編[1975: 34].

자체의 내용은 적다고 볼 수 있으며, 더욱이 불교의 현상에 대한 구체적 개량의 방법들은 거의 보이지 않는다. 이것은 근대 한국의 불교개혁론들이 불교의 포교, 승려의 교육, 의례의 개편 등의 실제적 문제들을 중심 논제로 삼는 것과는 판이하다.

오히려 엔료의 주요 관심은 다른 곳에 있다. 그는 그 당시 서구로부터 유입된 많은 학문분과들, 그 중에서도 철학과 과학, 또 서구로부터 들어온 기독교, 그리고 당시 매우 중요한 범주가 된 ‘종교’ 등의 관계를 해명하고 그 안에서 불교의 정당한 위치와 의미를 확보하는 것을 핵심 목표로 하고 있다. 따라서 그는 『불교활론본론』에서 구체적으로 일종의 교상판석, 즉 ‘신판석(新判釋)’을 수행한다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.

내가 다음과 같이 철학의 조직을 논하고 그 가운데 종교의 지위(地位)를 정하고자 하니...불교에는 교상판석(教相判釋)이라고 하는 것이 있어서 각 종의 조사(祖師)가 한 종을 세우고자 할 때는 반드시 부처의 일대(一代) 가르침을 판석하는 것이 필요하다... 나는 일체의 종교에 통하고, 제과(諸科)의 철학을 관통하는 일종의 신판석(新判釋)을 시도하고자 한다. 먼저 종교를 지력적(智力的), 정감적(情感的)이라는 두 종류로 나누고, 철학을 유상(有象), 무상(無象)의 두 종류로 나누고, 유상철학에 이론, 응용의 양학(兩學)을 나누고, 무상철학에도 이론, 응용의 양학을 나누어, 지력적 종교학은 무상철학 가운데 응용학으로 삼는다.<sup>59)</sup>

이와 같이 엔료가 행한 종교와 철학에 대한 새로운 교상판석은 과거 그 어디에도 없던 그 만의 창작이었다. 그런데 그의 ‘신판석’에서 중요한 초점은 ‘불교’와 ‘종교’와의 관계에 있다고 할 수 있다. 물론 그의 ‘신판석’의 체계에서 ‘철학’이 매우 중요한 부분이긴 하지만, 『불교활론』<sup>60)</sup>에 관통하는 엔료의 관심의 초점은 ‘전통

59) 井上圓了[1890: 53-54]. 밑줄친 부분은 필자임. 다음 인용문들에서도 동일함.

60) 앞으로 이 논문에서 『불교활론』이라고 표현하는 것은 특별한 언급이 없

불교를 새로운 근대종교로 만드는 것'에 있기 때문이다. 엔료는 자신의 삶의 목적과 활동의 목표를 다음과 같이 말하고 있다.

나는 단연 불교를 개량하여 개명한 종교[開明の宗教]로 만들 것을 기대한다. 이것은 학자가 진리를 추구[愛究]하는 목적에 합하며, 또한 사회의 일개인으로서 국가에 대한 의무를 다한다는 믿음에 유래하는 것이다.<sup>61)</sup>

둘이켜 내가 승려의 내부사정을 관찰해보니 그 과반은 무학 무식하여 시세를 알지 못하고 무자(無資) 무산(無産)하여 생계를 고민하니 그 힘이 불교를 개량하여 개명한 종교로 만드는데 능하지 않음이 필연이다.....불자들은 지금부터 그것을 준비하여 어느 날엔가 불교의 재흥을 기약하련가?<sup>62)</sup>

이와 같이 엔료에게 『불교활론』을 쓰게 한 가장 중요한 집필 동기는 불교의 개량이었다. 그리고 그것은 언제나 불교를 하나의 근대적 종교, 즉 “개명한 종교”로 만드는 것을 최종 목표로 하고 있다.

그런데 불교가 이미 ‘종교’임이 확실하다면 것처럼 반복적으로 ‘불교를 종교로 만들어야 한다’고 주장할 필요가 있는가? 바로 그 점에서 우리는 엔료가 이 논서를 집필할 무렵의 불교는 ‘종교’라는 새로운 개념적 범주에 충분히 자리잡고 있지 못했던 것이 아닌가 추정할 수 있다. 그리고 『불교활론』의 연작을 통해 불교가 ‘충분히’ 종교의 자격이 될 수 있음을 증명하고자 했다고 볼 수 있다.

즉 엔료는 『불교활론서론』과 『불교활론본론』 속에서 단순히 불교를 개량하자고 주장하거나, 또는 더 좋은 불교는 이리해야 한다는 구체적 내용을 제시하지 않았다. 오히려 종교를 새롭게 유형화

는 한 『불교활론서론』과 『불교활론본론』을 포괄하는 용어로 사용한다.

61) 井上圓了[1887: 29].

62) 井上圓了[1887: 27].

하여 그 안에 불교의 위치를 공고히 할 수 있는 하나의 종교론, 즉 자칭 ‘종교신론(宗教新論)’을 주장했다. 그렇게 함으로써 불교를 ‘철학적 종교’로 볼 수 있는 가능성을 열어놓고자 했다. 즉 종교를 이성적 요소를 지닌 ‘지력의 종교’와 감성적 요소를 지닌 ‘정감의 종교’로 나누고, 또 철학 속에도 종교적 요소가 있다고 함으로써, 본래 종교와 구분된 범주로 여겨지는 이성과 철학을 종교의 영역 안에 개입시킨 것이다. 또한 감성적 요소 뿐만 아니라 지성과 이성도 종교의 한 요소임을 주장함으로써 불교가 하나의 종교로서 결코 부족함이 없음을 공표한 것이다. 엔료는 다음과 같이 말한다.

나는 이제 지(智)와 정(情)이 일체(一體)임과 표리양면의 관계임을 보이며, 정감 안에 존재하는 종교의 원소는 마찬가지로 지력 안에도 존재한다는 이유를 서술하고자 한다. 그것을 서술할 필요는 세간 일반에서 종교의 원소는 정감에만 있고 지력에는 없다고 믿고 있기 때문이다 ... 지금 내가 종교신론(宗教新論) 가운데 논명하는 것처럼 지력상(智力上)에 종교의 원소가 있다고 말하는 것은 철학 안에 종교가 있다고 말하는 것과 같다. 따라서 이제 종교신론 가운데 종교와 철학과의 관계를 보이고자 한다....<sup>63)</sup>

불교사상가로서 엔료에게 부여된 중요한 과제는 불교를 기독교와 비교하여 조금도 열등하지 않는, 혹은 오히려 더 우월한 종교임을 논증하는 것이었다. 엔료를 불교변증론자라고 부르는 이유가 여기에 있다.<sup>64)</sup> 그런데 그것을 위해서는 먼저 불교가 기독교와 대등한 ‘종교’라는 범주의 구성원임을 증명할 필요가 있었다. 그 이유는 당시 기독교를 모델로 한 종교개념에서 불교는 끊임없이 종교가 아닌 다른 범주로 분류될 가능성이 있기 때문이었다. 이미 근대 일본에서 ‘유교’는 거의 종교가 아닌 것이 되었다.<sup>65)</sup> 또 불교

63) 井上圓了[1890: 63-5].

64) 星野靖二[2012: 112].

65) 엔료는 자신의 글 속에서 “유교를 종교로 볼 수 있다면”이라는 표현을

는 종교가 아닌 ‘철학’으로 보는 시각이 많았고 기독교만이 순수한 종교로 인식되고 있었다. 그래서 엔료는 기독교가 표준이 되는 종교론을 거부하며, 기독교를 모델로 하지 않는 새로운 종교론, 즉 ‘신판석’과 ‘종교신론’을 구성했던 것이다. 그는 다음과 같이 말한다.

시간 보통의 견해에 따르면 종교를 나누어 자연교와 현시교(혹은 天啓敎)라는 2종으로 삼는다... 내가 이것을 보통의 분류에 따라 하지 않는 것은 첫째, 이 분류법은 서양의 학자가 동양의 종교를 알지 못하여 야소교를 종교표준으로 설하는 것이므로 오직 야소교의 특색을 나타내는 것은 적절치 않기 때문이며, 둘째, 이 분류법에 따를 때는 불교가 보통의 종교가 되어 세계만방[世界萬世]에 다시 볼 수 없는 철학적 종교[哲學上의宗教]임을 보여주지 못하기 때문이다. 따라서 나는 지력적, 정감적의 분류법을 사용하여...<sup>66)</sup>

이와 같이 엔료가 종교의 분류를 굳이 ‘지력’과 ‘정감’의 범주를 중심으로 시도한 것은, 바로 이 ‘지력’의 부분이 불교에는 있고 기독교에는 없음을 보여주기 위한 의도적 설계였기 때문이다. 이렇게 그 당시 모호했던 ‘종교’의 범주의 의미, 그리고 그 구성원의 ‘자격과 종류’의 문제에 대해 대처하고자 했던 것이 바로 엔료의 ‘종교신론’이었다. 그리고 그것을 불교의 전통적 용어를 빌려 ‘신판석’이라고 부르기도 했던 것이다. 이러한 이론의 구축과정 속에서 불교가 분명히 근대세계에 적합한 하나의 ‘종교’임을 주장하고자 착안해 낸 명제가 바로 “불교는 철학적 종교”였다. 엔료는 결코 불교를 ‘종교적 철학’으로 만들고자 하지 않았으며, 오직 ‘철학적 종교’로 만들고자 노력했다. 그의 초기의 대표작인 『불교학론』의 핵심 주제는 불교가 ‘철학에 기초한 종교(a religion based on philosophy)’라는 것이다.<sup>67)</sup>

통해 당시 유교가 종교인가 아닌가의 문제가 논란거리였음을 보여주고 있다. 井上圓了[1890: 55].

66) 井上圓了[1890: 55].



이렇게 해서 탄생한 엔료의 ‘불교는 철학적 종교’라는 명제는 곧 불교가 서양의 철학과 과학에 부합하는 것이며, 따라서 이성적(rational)이고 근대적(modern)인 것임을 보장해주는 전략적 담론이었다. 그리고 동시에 기독교는 ‘철학을 결여한 오직 감정[情感]에 근거한 종교’라고 명명되는 효과를 그 안에 내재한 담론이기도 했다. 따라서 이 명제는 기독교가 불교에 비해 상대적으로 반이성적(反理性的, anti-rational)이며, 전(前)근대적인 종교로 해석되는 중요한 도구가 될 수 있었다.

### 3. 서양철학을 통한 불교의 재정의(re-definition): ‘불교는 철학적 종교’

엔료가 표방한 ‘불교는 철학적 종교’ 담론의 구조와 논리는 몇 가지 내용으로 구성되어 있다. 그것을 다음과 같이 세 단계로 재구성해볼 수 있다. 먼저 엔료는 첫 번째 단계에서 불교의 진리가 철학·과학의 진리와 부합함을 설명한다. 그리고 기독교가 철학·과학의 진리와 부합하지 못하는 것과 대비시킨다. 두 번째 단계는 불교가 왜 ‘철학적 종교’인지를 구체적 근거를 들어 설명한다. 이를 위해 두 가지 논리가 동원된다. 하나는 불교사와 (서양)철학사가 그 내용과 전개과정의 본질적 부분에서 일치한다는 것이다. 또 다른 하나는 불교의 구성성분의 절반이 철학으로 이루어져 있다는 것이다. 마지막 세 번째 단계는 불교가 서양철학사 자체도

67) Godart[2004] 참조. 고다트는 이 주제를 주로 『불교활론본론』의 제 2편 『현정활론』을 중심으로 살펴보고 있다 그런데 “불교는 철학적 종교”라는 엔료의 명제는 『불교활론서론』과 『불교활론본론』에 공통된 것으로 볼 수 있다. 물론 ‘신판석’이나 ‘종교신론’ 등의 용어와 함께 그 체계가 도표 등으로 정교하게 다듬어진 것은 『불교활론본론』이다. 그러나 『불교활론서론』에서도 이미 불교가 철학적 종교이며, 지력, 정감을 모두 갖춘 종교임을 말하고 있다.

뛰어넘는 고유의 성분을 가지고 있음을 주장한다. 그것이 곧 철학에는 없으나 불교만 가지고 있는 ‘종교적’ 성분이다. 바로 여기서 “종교는 철학의 응용”이라는 이론이 나타난다.

이렇게 엔료는 불교를 하나의 철학으로 해석하였는데,<sup>68)</sup> 이것은 앞에서 살펴본 『불교활론』(1886-1890)과 또 하나의 그의 주요 저작인 『철학요령(哲學要領)』(1886)을 중심으로 전개되고 있다. 이 세가지 단계를 하나씩 살펴보면 다음과 같다.

### 1) 불교, 철학과 과학에 부합하는 종교

메이지 유신 이후 불교는 국가와 사회에 해롭고, 합리적이지 않은 종교라는 비판을 들어야 했다. 이에 대해 엔료는 먼저, 종교가 사회의 중요한 한 요소이며 민족의 정체성 유지에 핵심적 요소라고 설명하였다. 그는 “한 나라의 독립을 유지하는 데는 그 나라의 언어와 역사와 종교를 보호하는 것이 가장 급한 일[急要]<sup>69)</sup>이며, “종교는 공간상 시간상 모두 인심(人心)과 국체(國體)를 결합, 지속시키는 힘이 있다.”<sup>70)</sup>라고 말했다. 그 다음, 거기서 더 나아가 모든 종교 가운데 국가에 가장 필요한 종교는 불교라고 주장했다. 왜냐하면 문명사회인 근대사회에 필요한 ‘이성[理]’의 기준에 가장 부합하는 종교가 불교이기 때문이다. 그는 다음과 같이 불교의 합리성과 근대성, 그리고 국가에 주는 이익을 주장한다.

불교는 진리에 부합할 뿐만 아니라 세상의 개명을 나아가게 하고 국가의 독립을 돕는 실익이 있다. 불교는 논리상 야소교를 넘어설 뿐

68) 고다트는 엔료에게서 철학과 불교가 긴밀하게 연결되고 있으며, 불교를 하나의 근대적 철학(Buddhism as a modern philosophy)이라고 해석함으로써 당대 일본인에게 불교가 근대적(modern)이고 새로운(new) 것으로 보이게 했다고 평가한다. 또 『철학요령』은 『불교활론』을 위한 철학적 기초를 놓았다고 말한다. Godart[2004: 110, 113-4].

69) 井上圓了[1890: 7].

70) 井上圓了[1890: 8].

만 아니라 실제상으로도 유익함이 있다.<sup>71)</sup>

현금 개명사회(開明社會)의 종교에 적당하고 장래 도리세계(道理世界)의 종교가 되어야 하는 것은 불교를 떠나서 다른 곳에서 구할 수 없다. 우리나라의 장래의 종교로서 불교를 사용하는 것은 계산할 수 없는 이익을 줄 것이다. 이것이 내가 평소 호국애리의 뜨거운 마음(赤心)을 가지고 불교를 개량하여 국가의 은혜의 만분의 일이라도 보답하고자 기대한 이유이다.<sup>72)</sup>

이와 같이 엔료는 『불교활론서론』을 통해 불교가 근대의 과학 및 철학과 조화를 이루는 진리임을 일관되게 주장하였다. 그에 따르면 불교는 그 본질에서 이성적인 철학 및 과학의 진리와 부합한다. 엔료는 자신이 오랜 시간 동안 진리를 찾아 방황한 끝에 서양철학에서 진리를 발견했으며, 이후 다시 불교에 돌아와 보니 불교가 서양철학 및 과학의 진리와 본질적으로 일치함을 깨달았다고 한다. 그는 다음과 같이 말한다.

나는 오래 동안 불교가 세상에서 진취성[振]이 없음을 개탄해왔다. 스스로 그것의 재흥(再興)에 임무가 있다고 생각하고 독력실구(獨力實究)하는데 10수년이 걸렸다. 최근에야 그 교(教)가 서양(泰西)이 말하는 바의 과학과 철학[理哲諸學]의 원리(原理)에 부합함을 발견했다. 그것을 세상에 펼쳐보이고자 마음먹고 일대론(一大論)을 기초하기에 이르렀다. 이름하여 불교활론(佛敎活論)이라 칭한다.<sup>73)</sup>

71) 井上圓了[1887: 21-22].

72) 井上圓了[1887: 35]. 이 인용문에서 ‘도리(道理)’는 곧 영어의 ‘이성(reason)’을 의미하는 것으로서 엔료가 즐겨 쓰는 용어이다. 여기서의 ‘리(理)’는 철리(哲理), 학리(學理) 등으로도 연계하여 쓰이고 있다.

73) 井上圓了[1887: 1](서언). 『불교활론서론』은 Staggs의 박사학위논문의 일부본인 영어번역본이 있다. 위 인용문에 대해 Staggs는 理哲諸學을 science and philosophy, 原理를 fundamental truth로 번역하고 있다. 理學은 일본의 서양어 번역사 초기에 철학을 의미하기도 했으나 여기서는 과학을 말한다. 그리고 ‘제학’은 과학이나 철학의 여러 학문분과로 번역할 수도 있다. 엔료의 저술 속에는 諸學諸術, 諸學術 등의 용어가 종종 나

불교와 과학의 진리가 일치하는 한 예로서 엔료는 불교의 인과(因果) 법칙과 과학의 인과율(因果律)이 부합함을 들었다. 또 불교는 세계가 언제나 존재해왔으며, 앞으로도 영원히 존재할 것이라고 가정한다는 면에서 과학과 상통한다고 보았다. 불교의 “인과의 규칙은 과학[理學]의 원리로서 오늘날 말하는 물질불멸 세력보존의 이법(理法)에 부합하는 것”이며, “이 인과의 이법은 진여(眞如) 자체의 규칙”<sup>74)</sup>으로서 불교와 과학은 서로 진리로서 통한다고 주장했다.

반면에 기독교는 철학적, 과학적 사실과 부합하지 않는다고 비판하였다. 그는 그의 초기의 대작으로 불리는 『불교활론본론』의 앞부분 절반인 제 1편 「파사활론(破邪活論)」(1887)을 오로지 기독교에 대한 비판으로 채우고 있다. 또 하나의 그의 초기의 대표작인 『진리금침(眞理金針)』(1886-1887)도 역시 기독교에 대한 체계적 비판서이다. 당시 지적 엘리트들 사이에서 기독교가 인기를 누리는 것이 메이지 불교도들에게는 가장 심한 골칫거리였다. 엔료는 기독교가 일본에 널리 퍼져가는 것에 고통스러워했다.

우리 나라의 청년(靑年)의 재능있는 자(才子)들이 장래의 희망을 품고 일찍이 야소교에 들어가 그 교를 위해 일신을 희생하는 자있다고 하니 나는 그것을 듣고 탄식 또 탄식하여...<sup>75)</sup>

엔료는 기독교의 창조론과 신의 존재문제, 즉 신이 물질세계의 외부에 존재하고 자연의 법칙을 뛰어 넘는 속성에 대해 불교의 인과법칙과 진여론에 의해 반박했다. 엔료의 기독교에 대한 비판의 특징은 과학과 철학에 비추어 기독교의 비합리적인(irrational) 부분을 집중 공격하는 것이었다.<sup>76)</sup> 그는 불교는 진리인 데 반해서

오는데 경우에 따라 좀 더 포괄적인 여러 학문분과로 해석되는 경우도 있다. 예를 들어 井上圓了[1887: 6]; Staggs[1979: 350-60] 참조.

74) 井上圓了[1887: 54].

75) 井上圓了[1887: 28].

76) 엔료의 기독교비판의 상세한 내용은 Schrimpf[1999: 51-72];

기독교는 “비진리(非眞理)”<sup>77)</sup>라고 분류했다. 특히 기독교의 창조교리가 과학의 에너지 보존, 즉 질량 불변의 법칙과 인과율의 법칙이라는 근대의 과학적 원리와 양립불가능하다는 사실을 강조했다. 그는 기독교에 과학과 양립할 수 없는 사실이 가득하다고 비판했다.

야소교는 진정한 진리라고 인정할 수 없다. 특히 야소교인들의 말하는 것 처럼 야소(耶穌)는 천신(天神)의 아들이고, 야소는 신이라고 단정하여 야소교를 세계 그 어디에도 없는 만세불변의 종교로서 그 이외에는 진리가 없다고 공언하는 것에 이르면 내가 백방 믿으려 해도 믿을 수 없다. 또 기타 창세(創世), 홍수(洪水), 승천(昇天) 등의 설에 이르면 망설(妄說)중의 망설로서 그것을 듣는 두 귀가 부끄러운 바이다.<sup>78)</sup>

반면에 그는 자신이 이성적이며 합리적 기준에 입각하여 불교를 변증하고 있음을 끊임없이 토로하였다. 그는 자신이 불교인이어서 불교를 변호하는 것이 아니라 불교가 ‘진리’이기 때문에 변호하는 것이라고 말한다. 또 불교가 진리인 것은 당대의 이성과 합리성의 표준인 철학과 과학에 합치하기 때문에 보증되는 것이라고 말한다.<sup>79)</sup> 기독교보다 불교를 진리라고 말하는 것은 석가나 예수와 같은 성스러운 인물들의 권위에 의한 것이 아니며, 불교와 기독교를 평가하는 것 역시 순수하게 진리를 사랑해서이고, 철학의 공평무사함에 기초한 중립적 판단에 의한 것이라고 강조한다.

내가 불교를 논하는 것은 철학(哲學)에 의거한 공평무사(公平無私)한 판단에 의한 것으로 세간보통(世間普通)의 승려들[僧侶輩]의 설명하는 바와 본질적으로 다르다. 또 야소교자(耶穌敎者)가 보는 바와도 크

---

Paramore[2009: 107-44].

77) 井上圓了[1887: 25].

78) 井上圓了[1887: 24].

79) Snodgrass[2003: 138].

게 다르다. 결국 내가 불교를 도와 야소교를 배척하는 것은 석가 그 사람을 사랑(愛)해서가 아니며, 야소 그 사람을 미워(惡)해서도 아니다. 오직 내가 사랑하는 것은 진리(眞理)이며, 내가 미워하는 것은 비진리(非眞理)이다. 지금, 야소교는 진리로 받아들일 수 없는 성분(成分)이 있으며, 불교는 비진리라고 버리려 해도 버릴 수 없는 원소(元素)가 있다. 이것이 바로 내가 그 하나를 배척하고 다른 하나를 도와야 하는 이유이다.<sup>80)</sup>

'대승비불설'로 인해 제기된 일본불교의 진리성에 대한 의문 역시 엔료는 공평무사한 진리관에 의해서 반박한다. 그는 자신이 종교의 창시자나 어떤 사람의 권위에 의해 진리를 판단하지 않고, 오직 '철리', 즉 당대의 '이성'의 기준에 부합하는 지 여부에 의해서만 판단한다고 말한다.

내가 말하는 불교는 오늘날 우리 나라[今日 今時 我邦]에 전해진 것을 말한다. 그 교의 초조(初祖)를 석가라고 부른다. 따라서 야소교인들이 인도에 불교의 원서(原書)가 없다, 대승은 불교가 아니다,<sup>81)</sup> 석가는 진짜 존재하지 않았다 등으로 말해도 나는 전혀 개의치 않는다. 그 사람(人: 석가)의 전기가 상세하지 않고, 그 교의 유래가 명확하지 않아도 나는 결코 전기의 유래를 가지고 그 교를 믿을 만큼 무견무식(無見無識)한 사람이 아니다. 오직 내가 믿는 것은 그것이 금일에 존재하는 철학(哲學)의 도리(道理)에 부합하는 것이며, 배척하는 것은 철리(哲理)에 부합하지 않는 것일 뿐이다.<sup>82)</sup>

앞에 열거한 인용문들<sup>83)</sup>에서 알 수 있듯이 엔료는 '철학', '원리', '철리', '진리', '도리' 등의 용어를 가장 중요한 핵심어(key word)로 삼고 있다. 또한 '철학의 공평무사한 판단'이 중요한 문

80) 井上圓了[1887: 1-2](서언).

81) 井上圓了[1887: 10]. 이 문장을 직접 '대승비불설(大乘非佛說)'이라고 표현하고 있다.

82) 井上圓了[1887: 2-3](서언).

83) 인용문에서 필자가 밑줄 친 부분.

구입도 알 수 있다. 이와 같이 전통적 종교의 권위보다 철학이나 과학의 진리의 권위를 강조함으로써, 엔료는 합리성(rationality)과 이성(reason)을 중심으로 전개된 그 시대의 근대성(modernity)을 확보하고자 하였고, 그로 인해 엔료의 책을 읽는 불교 내부의 독자뿐만 아니라 불교 외부의 일반 독자들에게도 설득력과 정당성을 지닐 수 있었다고 추정된다.

## 2) ‘불교는 철학적 종교’의 두 가지 근거

불교가 ‘철학적 종교’라는 것을 뒷받침하기 위해 엔료는 불교의 ‘철학적 성격’을 증명해야 했다. 이를 위해 그가 제시한 구체적 근거와 논리는 두 가지로 볼 수 있다.

첫째, 엔료는 불교사와 서양철학사가 그 내용과 목적, 전개의 법칙에서 일치한다고 주장했다. 엔료는 서양철학의 역사와 전개과정에 대해 당시 유행한 허버트 스펜서의 유기체적 사회진화론을 적용하여 이해했다. 철학도 하나의 유기체(organic structure)와 같은 살아있는 실체로 보았으며, 이 유기체적 발전의 관념론(진화론)을 철학의 논리적 발전(헤겔의 변증법)과 결합시켰다. 엔료는 정·반·합의 법칙에 맞추어 동양과 서양의 철학의 역사를 해석했다.<sup>84)</sup> 자신의 책 이름을『불교활론』이라고 지은 것도 ‘불교를 살아있는 물체로 봄[活物視]으로써 불교의 몸[佛教體] 안에 있는 유기조직을 열어 보이기 위해서’라고 했다.<sup>85)</sup>

그는『철학요령』을 통해서 “순정철학(純正哲學)”<sup>86)</sup>을 기술했는데, 이것은 “철학의 내적 논리적 발전”에 대한 그의 해석이었다. 엔료에게 “순정철학”이란 철학의 가장 근본적 문제인 ‘마음(心)과

84) Godart[2004: 115-7].

85) 井上圓了[1890: 31].

86) 엔료는 1888년『순정철학』(哲學館)을 발간했다. 이 ‘순정철학’은 엔료에게서 Metaphysics의 번역어로 사용되기도 한다. 三輪政一 編[1993 : 31]; 허지향[2012 : 42].

물질(物)의 문제에 대한 연구를 의미한다. 그는 기본적으로 주관과 객관의 세계를 구별함으로써 칸트를 따랐다.<sup>87)</sup> 그의 물(物과) 심(心)의 철학은 바로 이 주관과 객관의 구별을 극복하려는 시도로 볼 수 있다. 엔료는 ‘순정철학’의 내적 발전을 7단계로 보며,<sup>88)</sup> 그 시작은 유물론(唯物論)으로부터 유심론(唯心論)으로 변증법적으로 진행하여, 마침내 유리론(唯理論)에서 둘이 종합되는 것이었다. 이 마지막 단계는 물질과 마음이 하나의 같은 실체를 공유한다는 것으로서, 엔료는 이 단계가 가장 완전한 철학이라고 보았다.<sup>89)</sup>

즉 엔료에 의하면 서양철학사는 모두 마음과 물질에 대한 문제를 다루며, 그들은 대부분 그 두 가지의 구별을 넘어서는 이론을 발견하고자 하는 노력들이다. 그는 다음과 같이 서양철학사를 설명하고 있다.

서양철학은 어떠한 이론들로 이루어져 있는가? 그것은 유물, 유심, 유리(唯理)이다. 다른 말로 하면 주관, 객관, 이상(理想)의 삼론(三論)이다. 혹 경험, 본연(本然), 통합(統合)의 삼론이다. 혹은 공리(空理), 상식(常識), 절충(折衷)의 삼론이다..... 그것을 철학의 역사에 고찰해보면 처음에 로크가 경험론을, 다음에 라이프니츠가 본연론을 주장했다. 그 다음 칸트가 그들을 통합했다. 흄 등의 학파는 유물에 치우치고, 버클리 등은 유심에 치우치고, 리이드(Reid)는 이들 둘을 절충하여 물심이 원론(物心二元論)을 일으켰다. 피히테는 주관을, 셸링은 객관을 취하고 헤겔은 이상론(理想論)을 주장하고 이 둘을 조화하였다. 독일의 후기

87) Godart[2004: 115-7]. 칸트로부터 시작한 독일 관념론은 엔료에게 큰 영향을 주었다. 칸트의 사상을 반영하여 엔료는 알 수 있는 것과 알 수 없는 것의 구별을 토론한다.

88) Godart[2004: 116-20] 참조. 엔료에 의하면 순정철학사는 물심이원론(物心二元論)으로부터 물심동체론(物心同體論)까지 7단계로 전개되고 있다.

89) 이러한 엔료의 사상을 ‘현상즉실재론(現象即實在論)’이라고 부른다. 船山信一[1999: 108-30]; 峰島旭雄[1975: 150-78] 참조. 물론 이 용어는 엔료에게만 해당되는 것이 아니라 근대일본의 여러 불교사상가들에게 나타나는 특징으로도 사용되고 있다.



칸트학파는 공리에 치우치고...근세철학의 전 계통이 대개 이 제설의 밖을 넘지 않는다. 그러나 그 설은 각자 논리의 일단에 치우친다. 학자들은 그 가운데 균형[中正]을 가지려고 노력했으나 끝내 그 목적을 달성하지 못했다.<sup>90)</sup>

그렇다면 하나의 철학으로서 불교는 엔료가 앞에서 서양철학에 적용한 동일한 발전의 법칙에 따라야 한다. “불교의 진리가 서양 철학의 원리[西洋哲學の原理]와 부합[相合]하는 이유”를 보여주어야 하기 때문이다.<sup>91)</sup>

따라서 엔료는 불교사에 대한 재해석을 시도했다. 그에 따르면, 붓다는 처음 그의 전체 가르침을 『화엄경』에서 설명했다. 그 다음 변증법적 패턴에 따라 다른 경전을 가르쳤다. 이 불교의 전개과정은 서양철학사의 발전 논리에 따라 역시 ‘유물론’으로부터 ‘유심론’으로 전개되었고, 마지막으로 ‘유리론’에서 둘의 종합을 이룬 것으로 해석되었다. 불교 용어로 표현하면 그들은 각각 ‘유(有)’와 ‘공(空)’, 그리고 유와 공의 종합인 ‘중(中)’에 해당한다. 그것을 다시 불교종파에 적용시키면 구사, 성실 법상, 삼론, 화엄, 천태 등이 이에 해당한다.<sup>92)</sup> 그리고 이들 불교 개념들은 서양의 순정철학의 변증법적 발전에 완벽하게 부합하며, 그 점에서 헤겔과 일치한다고 한다.

---

90) 井上圓了[1887: 37-38].

91) 井上圓了[1887: 37].

92) 井上圓了[1887: 39]. “석가가 이 중도의 묘리를 개현함에 五時의 설교가 있다. 제 1시에 화엄경을 설하고, 제2시에 아함경을 설하고 제3시에 방등경을 설하고 제 4시에 반야경을 설하고 제 5시에 법화 열반경을 설했다. 법화열반은 소위 중도의 묘리를 설한 것이다. 아함은 유훈 설하고 반야는 공을 설하였는데, 그 유란 만물의 실체는 참으로 있다[有]라는 입장이며, 그 공이란 만물은 실체가 없다고 주장하는 것이다.... 대승중의 대승을 중도라고 한다. 즉 법화열반이 그들이다. 화엄도 중도의 하나이다. 오직 방등경만이 유와 공의 병렬[有空相對]을 말한다. 따라서 대소 양승에 통하지 않는 것이 없다. 중지에 따라 고찰하면 불교 중에 구사, 성실, 법상, 삼론, 화엄, 천태의 제종이 있다.”

헤겔[歇傑爾氏]은 상대와 절대의 양대(兩對)가 서로 떨어질 수 없는 이유를 증명하였다. 불교도 양대불리설(兩對不離說)로서 헤겔이 세운 바와 조금도 다르지 않으니, 불교는 상대의 만물 그 체(體)가 진여의 일리(一理)와 다르지 않으므로 만법이 곧 진여[萬法卽眞如]라고 말한다.<sup>93)</sup>

이와 같이 엔료는 불교사와 서양철학사의 전개가 기본적으로 그 틀이 유사하다는 점을 논증하고자 했다. 그리고 그에 의하면 물질과 마음이 하나의 같은 실체를 공유한다는 완전한 철학의 단계는 천태사상의 기본 틀이며 또한 헤겔 철학에서도 발견되는 것이다. 이렇게 엔료의 철학사에 대한 인식에는 진화론, 헤겔의 변증법, 마음과 물질에 대한 사유의 발전 등의 사상이 결합되어 있다.<sup>94)</sup>

둘째, 불교가 철학적 성격을 가지고 있다는 것을 뒷받침해주는 증거로서, 엔료는 불교의 반(半이) 철학이며 나머지 반이 종교라고 주장한다. 엔료는 『불교활론본론』 제 2편인 「현정활론」의 서술 의도를 밝히는 부분에서 다음과 같이 말한다.

불교 안에 존재하는 철학적 부분(哲學の部分)과 종교적 부분(宗教の部分)을 분리[分界]하여, 그 두 원소(元素)가 제경(諸經) 제론(諸論)중에 널리 섞여 발견되는[散見混同] 것을 각각의 종류에 따라 모아 개괄하여 일관된 이성의 맥락[一貫 理脉]을 추출하고 각 부분의 관계를 판명하여 불교의 몸(佛敎體) 가운데 일종의 유기조직을 구성하는 것이니 불교를 가지고 일종의 계통을 갖는 학(學)으로 조직하는 것을 말한다.<sup>95)</sup>

여기서 중요한 것은 그 이전에는 둘로 나누어지지 않았던 불교

93) 井上圓了[1887: 48].

94) Godart[2004: 119-22].

95) 井上圓了[1890: 49].

가 ‘종교’와 ‘철학’이라는 새로운 범주에 의해 이제 나뉘지고 다시 재구성되었다는 것이다.<sup>96)</sup> 엔료는 이와 같이 불교를 철학적 부분과 철학이 아닌 종교적 부분으로 나누어 보고 다시 재결합하는 방법을 사용하면서, 그것이 자신의 새로운 연구방법이라고 주장했다. 그는 “나의 연구법[講究法]은 종래의 주석적 학풍(註釋的學風)과 크게 다르다.”고 말했다.<sup>97)</sup> 바로 이 점에서 근대 일본의 불교 연구에 ‘종교’와 ‘철학’이라는 새로운 근대어가 깊은 영향을 미치고 있음을 알 수 있다.

그런데 불교를 철학적 부분과 종교적 부분으로 나누어 본 결과는 불교의 내용의 태반이 철학적 부분으로 이루어져 있다는 사실이었다. 그래서 엔료는 불교가 ‘철학적 종교’라고 할 수 있다고 주장한다.

불교인은 그 교가 보통의 종교와 다른 것을 기억해야 한다... 나는 불교를 지력적(智力的) 종교 즉 철학적 종교[哲學上의宗教]라고 부른다. 철학적 종교인 까닭은 그 교 중의 태반[大半]이 철리(哲理)의 연구에 속하기 때문이다... 불교와 철학은 친밀한 관계를 가진다.<sup>98)</sup>

즉 불교 안의 철학적 부분이 태반이기 때문에 불교는 ‘철학적 종교’이며 ‘지력적 종교’라고 주장한다. 그렇다면 철학이 아닌 불교의 나머지 부분은 무엇인가?

엔료는 불교를 크게 성도문(聖道門)과 정토문(淨土門)으로 나누어 본다. 그에 의하면 성도문은 자력난행(自力難行)의 교(教)이고, 정토문은 타력이행(他力易行)의 교이다. 성도문과 정토문은 현명 예리한 사람과 무지우둔한 사람을 위해 마련된 것이란 차이가 있다. 그리고 “그것을 종지에 따라 배열하면 화엄, 천태, 구사, 유식 등의 제종은 성도문이고, 정토종 및 진종은 정토문이 된다.”<sup>99)</sup>고

96) Godart[2004: 111-12].

97) 井上圓了[1890: 49].

98) 井上圓了[1890: 23-4].

한다. 엔료는 불교를 ‘지력의 종교’라고 하는 것은 바로 이 성도문을 두고 하는 말이다. 성도문은 “철리(哲理)로써 조성된 종교”이기 때문이다.<sup>100)</sup> 그리고 엔료는 세간에서 불교를 “일종의 철학”이라고 말하는 세대에 대해 경계한다. 그는 불교가 성도문 외에 정도문도 가지고 있으며, 따라서 지력의 종교 외에도 ‘정감(情感)<sup>101)</sup>의 종교’를 가지고 있다고 반박한다. 그리고 “사람은 정감과 지력의 양종(兩種)의 심성작용을 가지고 있어서 종교 역시 이 2종이 없으면 안된다.”고 강조하며, 결론적으로 불교는 ‘지력과 정감을 모두 갖춘 종교[智力情感兩全の宗教]’라고 말한다.<sup>102)</sup>

엔료는 이와 같이 불교가 지력, 정감의 종교 모두를 갖추었기 때문에 종교로서 우수성과 유일무이한 가치를 증명한다고 주장했다. 그에 따르면 기독교와 회교는 ‘정감의 종교’일 뿐이며 지력의 종교를 갖추지 못했다. 따라서 다양한 능력을 가진 사람들을 교화해야 할 이 세상에 필요한 종교는 바로 지력, 정감 양면의 종교를 모두 갖춘 불교일 수 밖에 없다. 반면에 기독교는 ‘정감에 치우친 종교[情感一偏の宗教]’로서 불교의 유익에 비교할 수 없다고 폄하했다.<sup>103)</sup>

### 3) 종교는 철학의 응용(應用)

‘불교는 철학적 종교’의 명제를 성립시키는 마지막 단계의 논리는 종교가 ‘철학의 응용’이라는 것이다. 그것은 종교를 철학적 이론의 실천, 또는 구현이라고 보는 것이다. 엔료는 종교의 이러한 실천적 차원을 ‘체달(體達)’이라는 말로 표현하기도 한다.

99) 井上圓了[1887: 33].

100) 井上圓了[1887: 34].

101) 엔료는 주로 ‘정감’이란 용어를 사용하지만, 그것을 ‘감정’으로 바꿔 써도 무방한 것으로 표현하기도 한다. 그것을 명확하게 표현한 부분은 井上圓了[1890: 54].

102) 井上圓了[1887: 34].

103) 井上圓了[1887: 34-36].

그는 불교가 서구철학이나 과학과 부합하면서도 다른 한편으로 그들을 능가하는 가치가 있다고 주장한다. 엔료에 의하면 ‘불교는 철학과 종교가 성공적으로 결합한 유일한 경우’이다. 하나의 ‘철학’으로서 불교는 보편적 진리에 근거해있다. 그러나 하나의 ‘종교’로서 불교는 인간 개개인이 깨달음을 통해 그 진리에 도달할 수 있는 길을 보여준다. 즉, 불교는 철학의 응용(application)이다. 그는 다음과 같이 말한다.

철학 중에 종교의 원소가 있는 것이 명확하다. 이 원소에 본(本)을 두고 조직하는 것이 즉 내가 말하는 소위 지적 종교이다. 그리고 그 종교는 철학연구의 결과를 실제[實地] 응용하는 것이니 곧 ‘철학의 응용[哲學の應用]’이다.<sup>104)</sup>

또 다음과 같이 말한다.

불교는 진여(眞如)의 실재를 명시하는 것일 뿐만 아니라 그것에 체달(體達)하는 것을 목적으로 한다. 이것이 이론과 응용으로 나누어 보는 이유이며, 한 불교[一佛敎] 가운데 철학과 종교를 겸비(兼備)하는 이유이다.<sup>105)</sup>

불교는 진여의 이체(理體)를 도의 근본[道本]으로 삼아 인과의 이법을 규칙으로 삼고 그것을 종교적으로 응용[宗教の上に應用]하여 안심입명(安心立命)의 도를 가르치는 것이다. 그것이 내가 불교는 철학의 논리에 기초하며 과학[理學]의 실험에 부합한다고 말하는 이유이다.<sup>106)</sup>

나아가 엔료는 이것을 서구의 철학 및 종교와 대조시킨다. 그의 주장은 이렇게 요약할 수 있다. ‘기독교와 관련하여 그것의 철학

104) 井上圓了[1890: 67].

105) 井上圓了[1890: 140].

106) 井上圓了[1887: 58].

적 가치를 증명하려한 시도들이 있어왔다. 그러나 그들은 믿을 수 없다. 왜냐하면 기독교의 기원은 철학에 있지 않고 계시에 근거해 있기 때문이다. 한편, 서구의 철학은 언제나 지적인 통찰에 그쳤을 뿐 결코 하나의 종교가 되는 데까지 성공하지는 못했다.' 결국 엔료는 기독교의 철학적 가치를 부정함으로써 불교의 우월성을 주장하고, 또 서구철학의 종교적 가치를 부정함으로써 불교의 우월성을 주장했던 것이다.<sup>107)</sup> 그는 다음과 같이 말한다.

(순정)철학의 원리를 간접적으로 응용하는 것이 유형, 무형의 제학(諸學)이라면, 직접적으로 응용하는 것은 종교학이다... 불교의 학은 이 순정철학과 종교학을 겸유하는 것이다. 예를 들어 불교학 즉 불교철학은 이체(理體)를 증명하는 것을 목적으로 하며... 그에 따라서 유종(有宗), 공종(空宗), 중종(中宗)의 3부가 된다. 이것이 바로 순정철학의 직접적 응용이다. 그런데 이 응용은 오늘날 서양의 학자가 조직하고자 하였으나 아직 하지 못한 것으로서, 동양에 있어서는 3000년 전 일찍부터 이미 그 응용이 있었음을 볼 수 있다.<sup>108)</sup>

이상의 내용을 종합한 결론으로서, 엔료는 불교가 철학적 종교임을 주장한다.

이상 논한 바 요점을 말하면, 불교는 유물에서 시작하여 중리(中理) 즉 중도의 리에서 끝난다. 그것이 불교 안에 있는 철학적 조직(組織)이며, 그 철리(哲理)를 응용하여 안심입명의 도를 세우는 것이다. 그것을 일러 불교는 철학적 종교[哲學上の宗教]라고 하는 것이며, 지력적 종교[智力的の宗教]라고 하는 것이다.<sup>109)</sup>

107) Godart[2004: 113].

108) 井上圓了[1890: 101-2].

109) 井上圓了[1887: 60-1]. 이 부분에 대한 Staggs의 영어 번역을 소개하면 다음과 같다. '佛敎は哲學上の宗教'는 'a religion based on philosophy', '智力的の宗教'는 'a philosophical religion', 또는 'intellectual religion'. 이 에 대해서는 Staggs[1979: 426, 441].

이와 같이 엔료는 『불교활론』과 『철학요령』을 통하여 ‘불교는 철학적 종교’이며, 지력의 종교이자, 지력과 정감의 종교를 겸비한 세계 유일의 종교임을 주장했다. 이에 반해 기독교는 “감정”에 치우치고 “상상”에 치우친 종교로서 학문으로 따지면 차라리 ‘심리학’에 더 가까운 종교라고 비판했다.<sup>110)</sup>

#### IV. 결론: 영향과 평가

지금까지 『불교활론』과 『철학요령』을 통해 엔료의 “불교는 철학적 종교”라는 명제를 둘러싼 담론의 구조와 내용을 살펴보았다. 이를 통해 볼 때 엔료는 ‘철학’과 ‘종교’의 범주와 관련하여 두 가지 방향에서 ‘근대일본불교만들기 프로젝트’를 진행시켰다. 그 하나는 전통불교를 당대의 가장 보편적 합리성(universal rationality)을 담고 있다고 보이는 서구의 철학이나 과학을 통해 설명한 것이다.<sup>111)</sup> 다른 또 하나는 불교를 그 당시 새로운 개념이었던 ‘종교’의 범주 안에 자리잡을 수 있도록 새로운 종교론을 구

110) 井上圓了[1890: 102-3]. 기독교는 정감적 종교로서 오직 정감적 성질만 있으므로, 종교학이 된다 해도 심리학의 응용학이 될 뿐, 순정철학의 응용학은 될 수 없다고 한다.

111) 카시와하라[2008: 114-5]; Godart[2004]; Snodgrass[2003: 138]; Snodgrass[1997] 참조. 그런데 스노드그라스는 그의 1997년 논문인 “The Deployment of Western Philosophy in Meiji Buddhist Revival”의 제목의 ‘deployment’, 즉 ‘배치(配置)’라는 단어에서 보여주듯, 엔료가 서양철학을 통해 불교를 설명한 것을 하나의 전략으로 해석하고 있다. 예를 들어 헤겔 등 서양철학의 권위에 의지하여 불교효교론을 위한 도구로 사용했다는 것이다. 이러한 스노드그라스의 관점은 엔료의 서양철학수용의 동기가 순수한 진리탐구가 아니었음을 시사하는 것으로서, 엔료가 철학 자체를 진실로 추구했음을 고려하지 않았다고 비판되기도 한다. 이에 대해서는 Schulzer[2009: 229]; Godart[2004: 108].

성한 것이다. 물론 그러한 작업의 최종적 목표는 불교를 근대세계에 적합하며 기독교보다 우월한 종교로 인식되게 하기 위한 것이었다. 따라서 그의 작업은 ‘근대 철학으로서의 불교 만들기 (making Buddhism as a modern philosophy)’ 와 ‘근대 종교로서의 불교 만들기(making Buddhism as a modern religion)’라는 이중적 차원으로 이루어졌다고 할 수 있다. 그것은 이론적이며 개념적 작업으로서 일련의 해석학적 작업이라고 부를 수 있다. 또한 메이지 시기 일본불교의 근대적 자기-이해(self-understanding) 또는 자기-표현(self-representation)의 한 예를 보여준다.<sup>112)</sup>

중요한 것은 그가 이런 작업을 통해 전통불교를 새롭게(new) 보이게 하였으며 또 근대적(modern)으로 보이게 하는 데 일정 부분 성공했다는 것이다. 따라서 ‘엔료의 가장 큰 업적은 그가 불교가 부흥시킬만한 충분한 가치가 있는 존재임을 설득시킨 데 있다’<sup>113)</sup>고 평가된다. 또 ‘폐불훼석 이후 침체되어 있던 불교계는 그의 호국애리의 종교론에 의해 소생의 기회를 가지게 되었고,’ ‘메이지 초기에 융성한 서구화의 조류 앞에서 잃어버리고 있던 전통사상과 문화에 대한 관심을 환기시켰으며’, ‘일본의 근대불교사상의 전개는 엔료의 『불교활론서론』에서 단서를 시작하고 있다고 해도 과언이 아니다’라는 긍정적 평가를 받는다.<sup>114)</sup> 스에키 후미히코는 엔료에 대해 “불교철학에 헤겔변증법의 도입이나 동서철학을 비교, 통합하고자 한 방향 등은 일본의 철학사상이 시작되는 시기에 선구를 이루었고”, “결코 사상적으로 깊은 것은 아니지만, 계몽가로서의 스케일이 크다”고 평가했다.<sup>115)</sup>

그러나 엔료에 대해 우호적 평가만 있는 것은 아니다. 카시와하라 유센(栢原祐泉)은 ‘엔료의 사상이 불교 전체를 과학적이고 철학

112) Godart[2004: 111].

113) Staggs[1979: 260].

114) 池田英俊[2001b: 518, 521]; 이러한 극찬은 増谷文雄[1941: 156-8]에서도 볼 수 있다.

115) 末木文美士[2004: 60-61].



적인 새로운 관점에서 보고자 하는 점에서 참신하고 계몽적이었지만, 객관적이고 논리적 사고에 세워진 서양철학과 주체적 신앙의 확립을 지향하는 불교가 근본적으로 서로 다르다는 점을 혼동했고, 따라서 불교의 새로운 전개라고 평가하기 어렵다’고 하였다. 또 ‘호국애리를 설하여 호국성을 강조한 것은 1890년대의 국수주의적 동향에 대응한 것으로서, 본질적으로 과거의 왕법과 불법 일치론의 재론(再論)에 불과하며, 따라서 계몽적이고 개명(開明)한 자세에도 불구하고 구습의 체질을 벗어버리지 못했다’고 비판했다.<sup>116)</sup> 미네시다 히데오(峰島旭雄)도 엔료의 종교관과 불교관은 “절충주의적이며, 지나치게 열정적(passionate)이며, 너무 단순하게 애국과 결부시켜서 종교관으로서 주체적인 자각의 측면이 희박하다”고 비판적으로 보았다. 오히려 그러한 엔료의 단점을 보강하여, 단순히 불교철학에 근거한 종교관이 아니라 참된 의미의 근대적 종교관을 세운 사람이 키요자와 만시(清澤滿之)라고 평가했다.<sup>117)</sup> 서양철학 전공자들의 입장에서도 엔료의 서양철학에 대한 이해는 지나치게 단순하며 자의적 성격을 갖는 한계가 있다.<sup>118)</sup> 그런데 그것은 서양철학이 풍부하게 소개되기 이전인 일본의 근대 철학사 초기에 활동했던 엔료가 지닌 시대적 한계라고 볼 수도 있다.

엔료의 사상이 지닌 국수주의적 성격에 대해 옹호하는 입장도 있다. 이케다 에이순(池田英俊)은 다음과 같이 엔료와 그가 속했던 시대의 상황을 말한다.

전후의 연구에서 이노우에 엔료의 호국애리의 주장이 불법의 부흥을 국가라는 외면적 권위에서 구했다는 이유에서 사상상의 한계를 지적하는 움직임도 있다. 이에 반해 키요자와 만시의 정신주의는 내면적

116) 카시와하라[2008: 116-7]

117) 峰島旭雄[1975: 177].

118) 田村晃祐[2003: 94]; Godart[2004: 130] 참조. 예를 들어 Godart는 엔료가 인식론과 존재론의 구별을 하지 못했다고 평가한다. 그러나 이제 막 서양철학이 유입되기 시작했던 시대적 한계도 이해해야 한다고 말한다.

심화에 의한 구국의 신앙체현자로서 높이 평가되고 있다. 이러한 방법은 종래의 근대불교사파악의 구조 안에서는 유효하였다. 다만 ‘호국’이라는 한 가지 사실[一事]만을 가지고, 그의 사유의 모든 것을 수렴하려는 이해 방법은 문제이다..... 근대불교의 규명에는 국가의 문제, 즉 nationalism과 불교의 관계를 피해서 갈 수 없는 중요한 사상사적 과제가 산적해있다.<sup>119)</sup>

이와 같이 엔료에 대한 후대의 역사적 평가는 그다지 단일하지도, 화려하지도 않은 듯 하다. 다음의 글은 그 사실을 잘 보여준다.

명치사상사에 있어서 이노우에 엔료의 위치는 반드시 확정되어있지는 않다. 예를 들어 山崎正一의 『근대일본사상통사』(靑木書店, 1957)에서는 불교호법운동의 일환으로서 크게 취급되고 있지만, 최근의 표준적 통사인 松本三之介의 『명치사상사』(新曜社, 1996)에서는 엔료가 취급되고 있지 않다.<sup>120)</sup>

이상의 엔료에 대한 평가를 종합해보면, 엔료의 사상적 시도는 선구적인 것인 동시에 참신한 것이어서 당시 일본사회에서 커다란 영향력을 지녔던 것이 사실이지만, 오늘날의 시각에서 볼 때 이론적 완전성에는 미치지 못했다고 할 수 있다. 그것은 엔료가 활동할 당시 서양철학이 이제 막 일본에 소개되기 시작했을 뿐이며, 학문분과로서의 불교학(Buddhology)도 역시 발전의 초기단계에 속했기 때문으로 볼 수 있다. 그의 국수주의적 성격에 대한 평가도 그가 메이지 20년대 일본사회의 격변기에 속했던 인물임을 고려하여 행해야 할 것이다. 그 당시 일본은 서구화의 지향으로부터 일본 전통문화의 중시로 방향을 틀고 있었으며, 그 결과 불교계에 국수주의의 형태가 하나의 시대적 특징으로서 나타나고 있었던 것이다.<sup>121)</sup>

119) 池田英俊[2001b: 518-9]

120) 末木文美士[2004: 43].

본 논문의 문제의식과 관련하여 본다면, 엔료의 사상적 업적의 특징은 그가 당시 일본사상계의 주요 문제적 범주였던 ‘철학’, ‘종교’, ‘불교’의 개념들을 통해 근대일본불교의 본질을 재규명하고자 시도했다는 것이다. 그것은 일본에서 선구적인 것이었음에 틀림없다. 그는 일본의 불교를 근대화하기 위해서는 ‘불교를 종교로 만들기(making Buddhism as a religion)’ 작업이 병행해야 함을 간파했으며, 그 내용에 ‘철학’이 결부될 수 있는 이론적 구조물을 구축해야 한다고 생각했다. 바로 그 구축의 결과물이 ‘불교는 철학적 종교’라는 명제와 담론이며, 그것은 동아시아의 근대 종교연구사에 남을 중요한 업적이 되었다.

그가 굳이 철학을 불교의 주요 요소로 포괄하여 규정하려고 했던 이유는 분명하다. ‘철학’은 그 당시 일본에 새로운 개념이었으며, ‘진화’, ‘과학’ 등의 서구적 용어들과 함께 근대성(modernity)을 상징했기 때문이다. 또한 엔료가 참된 종교를 평가하는 기준으로 삼은 것이 합리적 이성(rationality)이었기 때문이다.<sup>122)</sup> 이와 같은 흐름은 근대 일본에서의 ‘종교’ 개념의 변화와도 관련이 있다. 1877년 도쿄제국대학에서 진화론이 강의되고 본격적으로 소개되면서 일본 사회에서 과학과 종교의 대립이 시작되었다. 그 결과 점차 과학적 합리성이 문명의 증거로 간주되고 기독교는 그 반대편에 선 비합리적인 것으로 여겨지게 되었다. 일본의 지식인들도 기독교가 서구에서 지위가 하락하고 있음을 알게 되었고, 이제 더 이상 기독교를 서양문명의 체현으로 여기지 않게 되었다. 그들은 오히려 서양문명의 본질을 종교와 분리된 자연과학의 합리성에서 찾게 되었다. 이와 같은 지적 흐름에 맞춰 종교를 합리적으로 파악하려는 움직임이 일게 되었으며, 종교의 본질을 윤리나 철학적

121) 池田英俊[2001a: 229]

122) 岡田正彦[2006: 76]; Godart[2004: 110]; Schimpf[1999: 68]; Snodgrass[2003: 138]. 엔료의 요괴연구와 미신박멸운동은 바로 이 입장의 연장선상에 있다고 볼 수 있다. 이에 대해서는 Josephson[2006a]; Josephson[2006b] 참조.

교리에 있는 것으로 보게 되었다. 엔료는 바로 이러한 시기에 합리성의 기준을 통해 불교가 오히려 기독교보다 더 서양철학에 합치한다고 주장한 것이다.<sup>123)</sup>

엔료의 영향은 일본에 국한되지 않았다. 『철학요령』을 시작으로 그의 저작 10여 편이 중국어로 번역되었으며, 서양철학을 공부하는 계몽적인 서적으로서 널리 보급되었다. “불교는 철학이기도 하고, 종교이기도 하다”는 그의 주장은 근대 중국에 영향을 미쳐서 어우양징우(歐陽竟無, 1871-1943)나 타이쉬(太虛, 1889-1947)의 “불법은 철학도 아니고 종교도 아니다”와 같은 주장을 낳기도 했다. 그런데 그것은 엔료의 “불교는 철학이기도 하고 종교이기도 하다”는 주장과 반대되는 말인 것 같지만, 불교가 기독교와 서양철학을 초월하는 도(道)라고 주장한다는 점에서 엔료의 문제의식과 일치하는 것이었다.<sup>124)</sup> 여기서 전통적 불교를 최신의 서양철학적 용어로 표현하고 또 그것과 부합하는 것으로서 재구성해야 했던 근대 불교인들의 고충을 엿볼 수 있다. 그들은 불교가 과학이나 철학과 같은 학문분과와는 조화를 이루면서도, 기독교와는 다를 뿐만 아니라 더 우위에 서야한다고 생각했던 것이다.

그런데 엔료의 영향은 논문 서두에서 언급한 바와 같이 한용운의 『조선불교유신론』의 철학, 종교, 과학, 진여 등을 통한 불교개혁담론에 나타난다. 엔료와 량치차오는 조선의 한용운과 긴밀한 관련성을 가진다는 것을 우리는 이미 알고 있다. 즉 만해는 량치차오의 『음빙실문집』에서 영향을 받았으며,<sup>125)</sup> 량치차오의 불교이해는 엔료에게서 많은 영향을 받았던 것으로 추정된다.<sup>126)</sup> 따라서

123) 이소마에[2011: 201-4]

124) 末木文美士[2004: 61].

125) 김춘남[1984].

126) 森紀子[1999: 194-228]. 량치차오가 일본에 유학을 가서 엔료의 ‘철학당’에 들렀다는 사실은 널리 알려져 있다. 청일전쟁(1894-95)의 패전 후 중국인 일본유학생이 늘어났다. 량치차오는 이 유학생 가운데 한 사람으로서 1898년부터 1911년까지 도쿄에서 망명생활을 하였다. 그는 이 때 엔료의 철학당을 방문하고 ‘사성’을 모시는 철학제를 목격했으며, 일본불교

세 사람의 사상의 친화성에 대해 주목할 필요가 있다.

한용운 최초의 저서인 『조선불교유신론』<sup>127)</sup>은 당시 한국불교의 침체와 낙후성과 은둔주의를 대담하고 통렬하게 분석, 비판한 일대논설이다. 이 글에서 한용운은 세계의 진보와 문명의 이상에 적합한 종교를 불교라고 말한다. 또한 불교는 ‘종교요 철학’이며, 미래의 도덕과 문명의 원료라고 말한다.<sup>128)</sup> 한용운에 의하면 불교의 종교적 성질은 크게 ‘종교적 성질’과 ‘철학적 성질’ 두 가지로 이루어져 있다.

나는 이에 불교의 성질을 두 가지 면에서 말해보고자 한다. 첫째로 들 것은 종교적인 성질이다.... 둘째는 불교의 철학적 성질이다.... 중국인 양계초가 말했다.... 기독교는 오직 미신을 주로 하여 그 철리(哲理)가 천박해서 중국 지식층의 욕구를 만족시키지 못한 데 대해 불교의 교리는 본래 종교 면에서 철학인 양면을 갖추고 있었으니 그 증도(證道)의 이상을 깨닫는 데 있고, 도(道)에 들어가는 범문은 지혜에 있고, 수도하여 힘을 얻음은 자력(自力)에 있으니, 불교를 예사 종교와 동일시해서는 안된다.<sup>129)</sup>

나아가 한용운은 근대 서양철학자들의 철학적 개념과 비교하면서 불교의 철학성과 우수성을 논증하였다. 그에 의하면 석가는 철학의 대가이며, 불교는 철학적 종교로서 동서양철학과 합치되는 부분이 많다고 한다.<sup>130)</sup> 이와 같이 불교를 철학적이며 동시에 종교적 성질을 가진, 따라서 ‘철학적 종교’로 규정하는 것은 엔료의

---

의 발전된 모습과 엔료의 ‘철학적 불교’의 사상을 접했다.

127) 한용운은 1908년 5월부터 약 반년 동안 일본으로 건너가 도쿄와 교토 등 각지의 사찰과 새로운 문물들을 구경하고, 도쿄의 조동종 대학에서 불교와 서양철학을 청강했다. 이렇게 볼 때 일본에서의 체류기간 동안 일본불교의 사조와 엔료의 영향을 접했을 가능성이 있다. 『조선불교유신론』은 1910년 백담사에서 탈고하여 1913년 불교서관에서 간행하였다.

128) 한용운[1980: 43].

129) 한용운[1980: 36-38].

130) 한용운[1980: 38-42].

영향을 반영하는 것이 아닌가 생각한다.<sup>131)</sup> 엔료의 근대 한국불교계에 미친 영향은 이에 그치지 않고 이혼성, 이종천, 김철우 등, 불교를 철학을 통해 설명하려고 했던 사람들에게서도 발견된다.<sup>132)</sup>

『불교활론』 등의 저서를 통해 일본의 불교를 근대적 종교로 만들기 위해 노력한 엔료의 사상은 “불교는 철학적 종교”라는 명제 외에도 우리가 주목할 만한 부분을 가지고 있다. 불교가 불교만의 진리에 그쳐서는 안 된다는 점, 불교가 당대의 합리성과 이성에 부합해야 한다는 점, 불교가 국가와 사회에 도움이 되어야 한다는 점, 그러면서도 불교의 종교로서의 고유성과 가치를 스스로 인식하고 존중해야 한다는 점 등, 그것이 주는 메시지는 다양하다. 그런데 그 메시지는 단지 불교에만 해당하는 것이 아니라 다른 종교들에게도 유효할 것이다. 특히 엔료는 한 종교의 변증론과 부흥론은 당대의 문제의식과 언어를 통한 새로운 해석학을 요청한다는 점, 그리고 낡은 언어를 통해서도 젊고 변화하는 세대와 결코 소통할 수 없다는 점을 분명히 보여주었다. 따라서 우리는 그의 불교관이 지나치게 이성적이며 국수주의로 치우쳤다는 비판에 대해 경청하는 한편, 그의 사상이 지닌 의미와 가치에 대해서도 객관적 평가를 할 필요가 있다.

앞으로 엔료에 대한 연구는 일본과 한국, 중국을 아우르는 보다 심화된 비교사상사적 연구가 필요하다. 엔료와 량치차오와 한용운의 비교연구는 그 한 예로서 좋은 출발일 것이다. 또 엔료와 시대를 공유했던 일본의 불교사상가들, 예컨대 무라카미 센쇼, 키요자

131) 그러나 물론 한용운은 그의 저서에서 엔료의 이름을 인용하고 있지는 않다. 따라서 그 사상의 영향관계를 추정할 수 있을 뿐이다.

132) 송현주[2003: 347-48]. 이종천 등 한국의 근대불교인들이 불교를 ‘철학적 종교’로 이해하고, ‘불교의 태반은 철학이며 태반은 종교’라 말하거나, ‘철학은 원리요 종교는 응용’이라고 하는 주장 등에서 엔료의 영향을 볼 수 있다; 김영진[2008: 340-52]. 이 글은 근대한국불교계에서 시도한 불교의 철학화가 서구형이상학과 독일관념론을 기반으로 전개했으며, 이러한 경향성의 형성에 엔료의 영향이 컸음을 밝히고 있다.

와 만시, 이노우에 데츠지로 등과의 비교를 통해 엔료의 사상의 특징을 좀 더 천착할 필요가 있다. 특히 “불교는 철학적 종교”라는 엔료의 명제와 유사한 사상을 가진 것으로 평가받는<sup>133)</sup> 무라카미 센쇼와의 비교연구는 중요한 후속과제라 할 수 있다. 그리고 본 논문은 주로 엔료의 초기사상에 집중하였는데, 그의 후기사상과 요괴연구를 포함하여 살펴봄으로써 그의 사상의 총체적 면모를 파악할 필요가 있다. 보다 폭넓게는 메이지유신 이후 근대 일본의 사상계에서 종교와 철학, 종교와 불교, 종교와 과학, 미신 등의 범주가 지녔던 의미와 관계양상에 대한 심화 연구가 필요할 것이다.

## 참고문헌

井上圓了

- [1886] 『哲學要領』, 東京: 哲學書院.  
[1886-1887] 『眞理金針』, 京都: 法藏館.  
[1887] 『佛敎活論序論』, 東京: 哲學書院.  
[1890] 『佛敎活論本論: 第2編, 顯正活論』, 東京: 哲學書院.

Inoue Enryō

- [1979] *Bukkyo katsuron joron*(The Revitalization of Buddhism: Introduction) trans. by Staggs, Kathleen Marie, *In Defense of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji Period by Inoue Enryō and Murakami Senshō*, Princeton Univ. Ph. D.

고마쓰 가즈히코

- [2005] 「요괴를 즐기는 일본인, 요괴를 탐구하는 일본문화」, 중앙대학교 한일문화연구원 편, 『일본의 요괴문화: 그 생성원리와 문화산업적 기능』, 한누리미디어.

김성근

- [2003] 「일본의 메이지 사상계와 ‘科學’이라는 용어의 성립과정」, 『한국과학사학회지』 vol.25. no.2.  
[2011] 「메이지 일본에서 ‘철학’이라는 용어의 탄생과 정착 - 니시아마네(西周)의 ‘유학’과 ‘philosophy’를 중심으로」, 『동서철학연구』 제59호(한국동서철학회 논문집).

김영진

- [2008] 「근대 한국불교의 형이상학 수용과 진여연기론의 역할」, 『불교학연구』 21.

김제란

- [2011] 「한·중·일 근대불교의 사회진화론에 대한 대응양식 비교」, 동국대학교 불교문화연구원 엮음, 『아시아불교, 서구의 수용과 대응』, 동국대학교출판부.



김춘남

[1984] 「양계초를 통한 만해의 서구사상수용 - 조선불교유신론을 중심으로」, 동국대 사학과 석사논문.

미야카와 토루, 아라카와 이쿠오 엮음

[2001] 『일본근대철학사』(이수정 옮김), 생각의 나무.

백종현

[1995] 「서양 철학 수용과 한국의 철학」, 『철학사상』5, 서울대 철학사상연구소.

송현주

[2003] 「근대 한국불교의 종교정체성 인식: 1910-1930년대 불교잡지를 중심으로」, 『불교학연구』 7.

스에키 후미히코(末木文美士)

[2009] 『근대일본과 불교』(이태승, 권서용 옮김), 그린비.

원영상

[2011] 「근대 일본불교의 서양사상의 수용과 전개 - 정상엔료(井上円了)를 중심으로」, 『동양철학연구』 67.

윤기엽

[2006] 「폐불회석과 메이지정부(明治政府)」, 『불교학보』45.

윤종갑, 박정심

[2014] 「동아시아의 근대불교와 서양철학」, 『새한철학회 논문집: 철학논총』 제75집.

이소마에 준이치

[2011] 「일본 근대종교개념의 형성」, 나리타 류이치 외 지음, 『근대 知의 성립』(연구공간 수유 + 너머 ‘일본 근대와 젠더 세미나팀’ 옮김), 소명출판.

조명제

[2014] 「한용운의 『조선불교유신론』과 일본의 근대지(近代知)」, 『한국사상사학』 46.

카시와하라 유센(栢原祐泉)

[2008] 『일본불교사 근대』(원영상, 윤기엽, 조승미 옮김), 동국대학교출판부.

한용운

- [1980] 『조선불교유신론』, 『증보 한용운전집 2』(이원섭 역주),  
신구문화사.
- 허지향
- [2012] 「메이지 일본에 있어서 ‘철학’ 개념의 역사적 위치- 니시  
아마네의 텍스트 재고, 『철학회잡지』 고찰, 『인문학지』 44.
- 岡田正彦
- [2006] 「哲學堂散步: 近代日本の科學・哲學・宗教」, 『佛敎史學研究』  
vol. 48, no.2.
- 磯前順一
- [2003] 『近代日本の宗教言説とその系譜: 宗教・國家・神道』, 東京:  
岩波書店.
- [2012] 『宗教概念あるいは宗敎學の死』, 東京: 東京大學出版會.
- 末木文美士
- [2004] 『明治思想家論: 近代日本の思想・再考 I』, 東京:  
トランスビュー.
- 明治文化研究會 編
- [1967] 『明治文化全集: 第19卷 宗教篇』, 東京: 日本評論社.
- 船山信一
- [1999] 『船山信一著作集 第6卷: 明治哲學史研究』, 東京: こぶし書房.
- 峰島旭雄
- [1975] 「佛敎者の宗教觀」, 比較思想史研究會 編,  
『明治思想家の宗教觀』, 東京: 大藏出版株式會社.
- 比較思想史研究會 編
- [1975] 『明治思想家の宗教觀』, 東京: 大藏出版株式會社.
- 森紀子
- [1999] 「梁啓超の佛學と日本」, 狹間直樹 編『共同研究) 梁啓超:  
西洋近代思想受容と明治日本』, 東京: みすず書房.
- 三輪政一 編
- [1993] 『井上円了先生』, 東京: 大空社.
- 常盤大定
- [1967a] 「佛敎活論序論解題」, 明治文化研究會 編, 『明治文化全集:

- 第19券 宗教篇』, 東京: 日本評論社.
- [1967b] 「眞理金針(初篇)解題」, 明治文化研究會 編, 『明治文化全集: 第19券 宗教篇』, 東京: 日本評論社.
- 星野靖二
- [2012] 『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』,  
東京: 有志舎.
- 立川武藏
- [2000] 「井上圓了の佛教思想」, 『印度學佛教學研究』 vol.49, no. 1.
- 田村晃祐
- [2003] 「井上円了の生涯と思想をめぐって」,  
東洋大學井上円了記念學術センター 編,  
『井上円了センター年報』vol.12.
- 井上哲次郎, 有賀長雄
- [1883] 『哲學字彙』(増補), 東京: 東洋館書店.
- 池田英俊
- [2001a] 「近代佛教 における哲學・宗教の問題」, 『印度哲學佛教學』  
vol.16.
- [2001b] 「井上圓了の近代佛教論と慈善」, 『印度學佛教學研究』 vol.49,  
no. 2.
- 許智香
- [2013] 「井上円了と朝鮮巡講、その歴史的 position について」,  
『日本思想史學』 vol.45.
- Schulzer, Rainer
- [2009] 「歐米諸言語文獻に見る井上円了研究」,  
東洋大學井上円了記念學術センター 編,,  
『井上円了センター年報』 vol.18.
- Cho, Sungtaek
- [2002] “The rationalist Tendency in Modern Buddhist  
Scholarship: A Reevaluation,” *Philosophy East and West*,  
vol.52 no.4.
- Collcutt, Martin

- [1986] “Buddhism: The Threat of Eradication”, Jansen, Marius B., and Gilbert Rozman, eds. *Japan in Transition: From Tokugawa to Meiji*. Princeton: Princeton University Press.
- Godart, Gerard Clinton
- [2004] “Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism”, *The Eastern Buddhist*, vol.36 no.1-2.
- Josephson, Jason Ānanda
- [2006a] “When Buddhism Became a “Religion”: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol.33, no.1.
- [2006b] *Taming demons: The anti-superstition campaign and the invention of religion in Japan (1853--1920)*, Stanford University. Ph.D. diss.,
- Paramore, Kiri
- [2009] “Anti-Christian Ideas and National Ideology: Inoue Enryō and Inoue Tetsujiro’s Mobilization of Sectarian History in Meiji Japan”, *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol.19, no.1.
- Piovesana, Gino K.
- [1962] “The Beginnings of Western Philosophy in Japan: Nishi Amane, 1829-1897.” *International Philosophy Quarterly*, vol.2, no.2.
- Schrimpf, Monika
- [1999] “Buddhism Meets Christianity: Inoue Enryō’s View of Christianity in shinri kinshin”, *Japanese Religions*, vol.24, no.1.
- Shimazono, Susumu
- [2004] “Contemporary Religion and Religious Studies: The Concept of “Religion” in Post Axial Civilization“, *Terri Journal of Religion*, no.32.

Snodgrass, Judith

[1997] “The Deployment of Western Philosophy in Meiji Buddhist Revival”, *Eastern Buddhist*, vol.30, no.2.

[2003] *Presenting Japanese Buddhism to the West: orientalism, occidentalism, and the Columbian Exposition*, The University of North Carolina Press.

Staggs, Kathleen M.

[1979] *In Defence of Japanese Buddhism: Essays from the Meiji Period by Inoue Enryō and Murakami Senshō*, Ph.D. diss., Princeton University.

Wargo, Robert J. J.

[1973] “Inoue Enryo: An Important Predecessor of Nishida Kitaro”, *Studies on Japanese Culture. Japan P.E.N. Club*, vol.2.

Abstract

“Buddhism as a philosophical religion”  
: Inoue Enryō and a project of making Modern  
Japanese Buddhism

Song, Hyun Ju  
Soonchunhyang Univ.

Inoue Enryō(1858-1919) was one of the most influential Buddhist thinkers in the Meiji period(1868-1912) of Japan. With the Meiji Restoration, Buddhism lost its traditional power and meaning. It faced a crisis of extinction by the policy of Meiji government. By importing Western civilization, new classifications of scholastic disciplines, cultural categories and terms like ‘philosophy’, ‘science’ and ‘religion’ were introduced and they caused a confusion and challenge to the Meiji intellectuals. Japanese Buddhism had to prove that Buddhism was a rational and modern religion which had a value for society and nation. It had to solve the conflicts and contradictions arisen between Buddhism and those western terms. As a reformist and revivalist of Buddhism, Inoue Enryō devoted his life to make Japanese Buddhism as modern and acceptable to the Japanese. For this aim, he made various efforts and contributions. One of those was the making of a thesis such as “Buddhism as a philosophical religion”. This study examines the main logical structure, contents and meaning of that thesis. It can be esteemed as a new version of ‘the critical classification of teachings(敎相判釋)’. Inoue Enryō himself called his work as ‘a new hermeneutics of Buddhism(新判釋)’ and ‘a new theory of religion(宗敎新論)’. In the thesis, the strategies for Inoue

Enryō to make Japanese Buddhism as a modern religion were twofold. On the one hand, he explained Buddhism by the terms of philosophy and reevaluated Buddhism to correspond with the truth of science and philosophy and to be superior to Christianity. On the other hand, he enlarged the scope and changed the meaning of ‘religion’ which was centering around Christianity. His idea aided to defend Japanese Buddhism and provided a theoretical basis to resist the danger of distortion caused by the concept of ‘religion’ and the threat of Christianity. We can find the influence of Inoue Enryō in China and Korea, especially in the work of Liang Qichao(梁啓超) and Han Yongwoon(韓龍雲).

**Key Words :**

Inoue Enryō, Buddhism as a philosophical religion, modern religion, a new hermeneutics of Buddhism, a new theory of religion