

서 문

지난 1944년(昭和19년) 여름, 마침내 우리(일본)의 국운이 기울고, 국력은 점점 쇠하여, 외적의 침격과 내습이 눈앞에 다가왔다. 그러나 국정은 정체(停滯)되고 정부 당국이 하는 일은 정세에 전혀 부합되지 못했다. 필요한 혁신을 단행해서 광란을 다스릴 아무런 능력도 없는 정부는 오히려 그 책임을 은폐하기 위하여 국민에게 진실을 알리지 않으며, 정책시설에 대한 일체의 비평을 봉하고, 다만 정부를 찬양하고 선전하는 자들을 제외하고는 모든 언론을 금지하니, 우익을 제외한 모든 사상에 대한 억압은 참으로 가혹한 상태에 이르게 되었다. 우리 국민은 극도로 팍박한 생활 속에서도 불안을 감추고 국가의 앞날을 우려하였으나, 이것을 호소할 곳도 없고 알릴 사람도 없는 고뇌 상태에 놓여 있었다. 무엇보다도 내각의 경질을 바라는 마음은 너나 할 것 없이 국민 모두의 가슴속에 가득하였으나, 이러한 민의를 발표할 수 있는 길은 완전히 차단되어 있었던 것이다.

나 또한 일반 국민과 고뇌를 함께하였으나, 사상에 종사하는 자로서 남달리 특별한 고뇌를 겪지 않으면 안 되었다. 적어도 철학을 배워 사상을 가지고 보국(報國)해야 한다면, 설령 현 정부가 꺼린다고 하더라도 국가의 사상 학문 정책에 대해 직언(直言)해서 정부로 하여금 반성하도록 하여야 하지 않겠는가? 지금 단 하루의 유예(猶豫)도 허락하지 않는 이 위급한 시기에 국정의 개혁(鰲革)을 말하지 않고 단지 침묵이나 지키고 있는 것이야말로 국가에 대한 불충(不忠)은 아닌가? 한편으로는 이런 염려를 했던 것이다. 그러나 다른 한편으로는, 이러한 행동은 평상시라

면 모르되 전시(戰時)에 적을 앞에 두고 국내 사상의 분열을 폭로할 염려가 없다고는 할 수 없으니, 그러한 행동은 오히려 자제해야 하지 않을까 하는 자제심이 생기기도 하였다.

이처럼 염려와 자제심 사이에 끼여 이리지도 저리지도 못한 채 괴로워하였다. 그러나 이 진퇴양난의 곤경에서 나를 더욱 고뇌하게 만들었던 것은 다음과 같은 의문이었다. 고작 이 정도의 어려움조차도 극복할 수 없다면, 나에게서는 철학에 종사할 만한 자격이 없는 것이 아닌가? 더욱이 철학 교사로서 사람을 인도하는 일은 생각할 수도 없을 터이니, 당연히 나는 철학을 그만두고 철학 교사직을 사임해야 하는 것은 아닌가? 나는 몇 겹으로 나를 옥죄어 오는 안팎의 괴로움에 절치부심(切齒腐心)하는 나날을 보낸 나머지, 나의 기력은 끝내 소진되어 버리고 말았으며, 철학과 같은 고매한 일은 천품이 비천한 나 같은 자가 할 바가 아니라는 절망에 빠지지 않을 수 없었다.

그런데 참으로 이상한 일이었다. 이 절체절명의 경지에서 스스로를 포기해 버린 나에게 참회가 다가왔던 것이다. 이제 다른 사람을 인도한다든지, 다른 사람을 바로잡는다는 것은 나에게 아무런 관심사도 아니었다. 나는 자신의 행동조차 마음대로 할 줄 모르는 자일진대, 무엇보다도 참회하여 솔직하게 나 자신을 직시하고, 밖으로 향했던 시선을 안으로 돌려 자신의 무력과 부자유함을 철저히 직시하자. 이것이야말로 지금까지 해왔던 철학을 대신할 나의 일이 아닌가? 나는 이러한 새로운 결의에 도달하였던 것이다. 이미 철학할 수 있는 능력도 자격도 잃어버린 나로서는 이러한 일이 철학인가 아닌가 하는 것은 아무런 문제가 아니었다. 다만 그것이 지금의 내가 하지 않으면 안 될 과제로서 나에게 부과된 사상적 과제인 이상, 힘이 허락하는 한 그것을 수행하려고 결심하였다.

이런 결심은 나에게 오히려 참회의 자각을 통해서 철학 아닌 철학을 하라는 과제를 부여했다. 이제부터 철학하는 것은 나 자신이 아니라 참회이다. 참회가 참회의 행위 그 자체에서 나에게 자각을 가져다주는 것이다. 이것이야말로 종래의 철학이 부정된 자리에서 새롭게 태어나는 “철학 아닌 철학”이다. 그것을 “철학 아닌 철학”이라고 부르는 이유는, 철학이 한번 절망적으로 포기되고 사멸된 흔적에서 과거의 철학 대신 나타난 것이긴 하지만, 그것 역시 철학이 목표로 하는 궁극적인 사색과 철저한 자각이라는 요구에 응답하려고 하기 때문이다. 그것은 물론 일단 스스로를 버린 무력한 내가 자력(自力)으로 하는 철학은 아니다. 참회를 통해서 나의 방향을 바꾸고, 스스로의 무력함을 자각함으로써 새롭게 출발하도록 만든 타력(他力)이 나를 통해서 철학하는 것이다.

참회란 내가 행한 잘못을 뉘우치고, 저질러진 악의 죄, 그 무엇으로도 갚을 수 없는 죄를 자신의 온몸으로 끌어안아 괴로워하며, 스스로의 무력과 무능을 부끄러워하면서 절망적으로 자신을 버리는 것을 의미한다. 그것은 나를 부정하는 행위이기에 나의 행위인 동시에 나의 행위가 아니다. 나 아닌 타자가 이러한 행위를 하도록 만드는 것이다. 그러나 그 타자야말로 내가 갈 길의 방향을 바꾸어 종래와는 다른 새로운 길로 재출발하도록 만들어 주는 것이다. 따라서 참회는 타력의 행위에 다름 아니다. 나의 참회에서 작용하는 것은 나에게 철학을 향해서 재출발하도록 해 주는 타력이다. 나는 타력이 시키는 대로 몸을 맡김으로써 참회를 행하고, 타력을 신뢰하면서 스스로의 전환부활(轉換復活)이 참되다는 사실을 확신한다. 이렇게 참회의 행위와 믿음과 깨달음[行信證]이 바로 부활된 나의 철학이다. 이것이 참회도(Metanoetik)이다. 그것은 타력철학(他力哲學)이다. 이렇게 해서 철학에 대해서 일단 죽은 내가 참회도에서 다시금 철학으로 부활할 수 있었다. 다만 부활이라고 해도 그것은 일

단 절망 속에서 포기했던 철학을 다시 받아들여서 과거와 똑같은 길에서 철학을 부활시켰다는 의미는 아니다. 이렇게 부정도 전환도 없는 자동반복이란 있을 수 없다. 정신의 반복은 초월이기에, 부활은 신생(新生)이 아니어서는 안 된다. 더 이상 스스로 사는 것이 아니기에, 삶도 죽음도 아닌 절대적인 것, 초월적인 것으로부터 삶을 받아서 살아가는 것이다. 절대적은 상대의 부정이며 전환이기 때문에 절대무(絕對無)라고 불린다. 그 무가 나를 부활시키므로 무는 나에게 “무즉애”(無卽愛)로서 체험된다. 혹은 절대부정의 “대비 즉 대비”(大非卽大悲)¹로서 깨닫는다고 해도 무방하며, 참회라는 행위적 믿음(行信)에서 절대타력에 의한 전환부활을 깨닫는 것이라고 해도 무방하다. 나는 참회라는 행위적 믿음에서 절대타력에 의해서 부활로 전환된다고 확신한다.

참회도가 참회의 행위와 믿음과 깨달음(行信證)이며, 타력철학(他力哲學)의 길이라는 점에 대해서는 아무런 의심도 없다. 물론 유한하고 불완전한 내가 행하는 참회인 이상, 그것이 깨끗하지 못하고 진실하지 못할 수도 있다. 나는 참회하려는 의도였지만 진정으로 부활을 깨닫지 못하는 경우도 있을 수 있다. 또 한 번 부활했다가도 참회로부터 벗어나 다시금 자력으로 돌아가 스스로 현명하다고 자부한 나머지, 일단 도달한 곳에 주저앉아 버리는 경우도 없지 않을 것이다. 그렇게 되면 다시금 현실과는 배치되어 모순이 생겨나고, 다시 절체절명의 궁지에 빠지지 않을 수 없게 된다. 그러므로 부단한 참회만이 끝없는 부활을 믿게 해주고 또 깨닫게 해준다. 이 순환을 현실의 진전(進展)과 상즉(相卽)해서 행하고 깨닫는 데 있어서 참회는 그 무한성과 영구성을 나타내며, 절대 즉

¹ 『참회도의 철학』의 근본 개념의 하나. 절대적인 것은 상대적인 것의 절대부정임과 동시에, 상대적인 것을 살게 하고 부활시킨다. 불교적으로 말하면 대비심(大悲心)을 가진 것을 나타내는 말.

상대임을 깨닫게 된다. 정녕 이것이야말로 역사를 형성하는 원리이다. 참회도는 그 내용을 구체적으로 말하자면 철저하게 역사주의이다. 부단한 참회가 역사의 순환과 발전의 원리인 것이다.

이렇게 참회를 통해서 전환부활되는 것이 신란(親鸞)²이 타력법문(他力法門)에 의해서 정토진종(淨土眞宗)을 건립했던 배경이었다. 나는 신란이 불교에서 걸어나갔던 길을 우연히 철학에서 따라가게 되었다. 철학을 통하여 이러한 사실을 깨닫게 되었을 때, 나는 신란의 『교행신증』(教行信證)³을 참회도라는 시각에서 읽어내고자 하였다. 지금까지 신란의 글을 읽었던 적이 전혀 없지는 않았다. 특히 『탄이초』(歎異鈔)⁴나 『정상말화찬』(正像末和讃)⁵의 비탄술회(悲嘆述懷)⁶가 담고 있는 참회의 메시지에서부터 큰 감명을 받았다. 신란의 타력염불문(他力念佛門)은 이행도(易行道)라고 불리기 때문에, 자칫 하면 사람들에게 안이한 생각을 불러일으키게 된다. 대비(大悲)의 절대전환에서 있는 그대로 구제된다고 하는 초월적 경지를 상대적 자연의 무도덕적 입장과 혼동하기 때문이다. 그 결과 이행도의 교의가 끔찍한 악행과 망상을 변명하는데 악용되

² 1173-1263년. 일본의 정토진종(淨土眞宗)의 개조(開祖)로서 번뇌에 가득찬 범부의 극락왕생은 오로지 아미타여래가 중생을 구제하려는 원(願)을 절대적으로 믿음으로써만 가능하다는 절대타력의 불교를 주창하였다. [역자주]

³ 신란의 대표적 저술. 원래의 제명은 『顯淨土眞實教行證文類』. [역자주]

⁴ 신란의 제자였던 유이엔(唯圓 1222-1289)의 저서. 『탄이초』라는 제명은 신란이 세상을 떠난 후 정토진종 내에서 여러 가지 이설(異說)들이 분출한 데 대한 것을 비판한다는 뜻이다. [역자주]

⁵ 신란이 부처의 진리가 나타나는 세 시기[正象末]에 대해서 히라가나(和語)를 가지고 찬탄(讚嘆)한 책. [역자주]

⁶ 신란의 『正像末和讃』에서 “정토진종으로 돌아가려 해도, 진실한 마음은 있기 어렵고, 허가불실(虛假不實)인 이 몸에서, 청정한 마음도 또한 없다”라고 하는 제 16수의 와산(히라가나를 섞어서 지은 찬가)이 “어리석은 까까머리의 비탄술회”(愚禿悲歎述懷)라는 제목 하에 수록되어 있다.

는 폐해가 없지 않았었다. 그럼에도 불구하고 나는 신란의 신앙이 철저히 비통한 참회를 기조로 한다는 사실만큼은 예전부터 굳게 믿고 있었다.

그러나 내가 『교행신증』을 참회도로서 이해할 수 있다고는 전혀 생각하지 못하였다. 사실 신란은 참회를 크게 찬탄하면서도, 내용적으로는 겨우 세 종류의 참회(三品懺悔)만을 말하고 있기에, 나는 참회가 『교행신증』의 중심 개념이라고는 생각할 수 없었던 것이다. 물론 『교행신증』의 중심이 참회에 있다고 보는 입장에서 이 책을 이해하였던 소가료오진(曾我量深, 1875-1971)⁷ 같은 뛰어난 승려요 학자가 계셨던 것도 사실이다. 나 역시 그분의 해석에서 많은 것을 배웠고, 이에 대해 깊이 감사하는 바이다.

그러나 『교행신증』이 참회도를 불교적으로 전개한 책이라고 이해하는 일이 진종(眞宗)에 대한 일반적인 이해 방식이라고는 할 수 없다. 적어도 지금까지 나는 이러한 각도에서 『교행신증』을 접해보지는 못하였다. 그와는 달리 본래부터 자력주의에 기울어 있던 나는 신란의 타력염불문에 친밀감을 느끼기보다는 선(禪)을 더 좋아하였다. 그래서 비록 승당(僧堂)의 수업을 받은 적은 없었지만 오래 전부터 선사들의 어록(語錄)에 친근감을 느끼고 있었다. 타고난 천품이 용렬(庸劣)하여 아직 선의 본령을 엿보지도 못하고 있음은 참으로 부끄러운 일이나, 그래도 진종보다는 선이 나에게 가깝다고 느끼는 바가 있었던 것이다. 『교행신증』은 그만큼 나에게 멀리 떨어져 있었던 것이다.

일찍이 나와 함께 교실에서 헤겔을 읽고, 헤겔에게 배운 바를 사색력을 바탕으로 『교행신증의 철학』이라는 훌륭한 책을 썼던 타케우치 요시

⁷ 진종학자로서 신슈대학(眞宗大學), 토요대학(東洋大學), 오타니대학(大谷大學) 등에서 가르쳤다. 다나베는 이 책에서 소가의 『전승과 자신의 증언』(傳承と己證)에 대해서 언급한다.

노리(武內義範, 1913-2002)⁸와 같은 사람이 있어서, 나는 이 책으로부터 배운 바도 적지 않았다. 하지만 『교행신증』의 사상을 나 자신의 철학으로 삼는다는 생각은 꿈에도 할 수 없었다. 그런데 지금 나는 참회도를 가지고 철학을 타력적으로 다시 전개하기 위하여 『교행신증』을 정독하게 되었는데, 이제야 비로소 이 책을 이해하는 길이 열리는 것을 체감하면서, 위대한 선현인 신란에게 감사하고 다시금 그를 앙모하게 되었다. 이 책의 제6장과 제7장에서 해석을 시도한 “삼원전입”(三願轉入)이나 “삼심석”(三心釋) 등은, 구제(救濟)의 구조를 규명한 종교철학적 사상이므로 지극히 탁월한 사상이라고 나는 믿는다. 나는 신란의 지도를 신뢰하고 따르면서 참회도를 개선하게 되었음을 타력의 은총이라 여겨서 이에 감사하지 않을 수 없다.

게다가 정말 뜻밖의 일은, 내가 이처럼 타력 신앙에 눈을 뜨고 동시에, 보통 자력문이라고 해서 타력신앙과는 대조적이라고 여겨왔던 선(禪)을 예전보다 더 가깝게 느끼게 되었다는 사실이다. 아니, 그 뿐만이 아니다. 일견 지극히 인연이 먼 것 같던 수리철학⁹의 문제로서 오랫동안 내가 골머리를 썩혀왔던 무한 집합론에 대한 생각도 타력철학인 『교행신증』에 의해서 새로운 방향으로 생각을 바꾸게 되었다. 역사철학이 참회도에 뿌리를 내리고 있다는 사실도 알게 되었는데, 이는 참회도가 철저하게 역사주의적인 내용을 지닌다는 사실에서 본다면 당연하다고 하겠다. 이렇게 나는 참회도가 일견 매우 편협한 입장처럼 보이면서도 실은 폭넓은 전망을 가진다는 것을 믿게 되면서 큰 기쁨을 느꼈다.

⁸ 일본의 종교철학자로서 다나베의 제자.

⁹ 다나베는 “수리의 역사주의 전개”(數理の歴史主義展開, 1954년)라는 논문에서 무한연속의 이론인 칸토르의 집합론이 낳은 패러독스에 의해서 수학이 중대한 위기에 빠졌다고 보고, 그 문제에 30년 이상 관심을 가지면서도 쉽게 답을 발견할 수 없었다고 쓰고 있다.

혹자는 참회라는 것이 특이한 현상이어서 철학에 이르는 보편성을 갖지 못한다고 의구심을 품을 수도 있겠으나, 나는 처음부터 내가 주장하는 참회도가 폭넓은 사회성을 지닌다고 느끼고 있었다. 그러므로 사회 연대라는 견지에서 보아도 우리는 누구라도 부단히 참회하지 않으면 안 된다고 믿는다. 나의 이번의 참회는, 앞서도 언급했던 것처럼, 비관적인 국가 정세에 직면해서 나의 철학 사상이 나아갈 바를 알지 못했던 바에 자극을 받아 이루어진 것이었다. 그러나 그 절체절명의 곤궁함이란 비단 한 사람의 사상가로서의 나 자신의 책임에 관한 고민에서 비롯된 것만은 아니었다. 나는 최근 몇 년간 군부(軍部)를 필두로 해서 지배계급이 국민을 경시하여 이성을 억누르고, 도리를 무시하면서 극도로 비합리적인 정책을 강행하였으며, 결국 국제도의(國際道義)를 어기고 나라의 신의를 실추시켰던 것에 대해서 극도로 분개한 적도 있었다. 그러나 그 책임은 단지 그러한 일을 감행했던 특수한 계층에게만 돌리는 것으로 해결될 성질의 것이 아니다. 그 책임은 궁극적으로는 이것을 제지할 수 없었던 국민 전체가 져야 할 연대책임이며, 그 중에서도 정치계와 사상계의 지도층이 직접 당사자이자 가장 큰 책임을 져야 한다는 것을 뼈저리게 느꼈다. 이른바 지식인의 방관자적 태도라는 것은 결코 용인될 수 없으며, 우리는 연대적이라는 신념이 강하게 나를 지배했다.

이러한 연대관에 입각한다면, 참회도는 의심의 여지없이 누구에게라도 언제나 필연적으로 요구된다. 참회도를 철학으로 삼는 것은 윤리를 철학의 통로로 하는 것처럼 일반성을 요구할 수 있다. 참회도가 신란의 『교행신증』에서 도출되었다는 사실에서 본다면, 참회도는 『교행신증』의 환상회향(還相廻向)이라는 심오한 사상으로부터 우리나라의 것으로서, 독특한 종교적 사회 사상을 시사한다. 그것은 기독교의 이웃 사랑이 주창하는 평등과 달리, 선후(先後)의 질서를 지닌 평등으로서의 형제성

에 다름 아니다. 오늘날 민주주의가 말하는 자유가 불평등을 초래하고, 사회주의가 말하는 평등이 자유를 방해한다는 것은 공공연한 사실이다. 자유와 평등의 통일은 결코 쉽게 얻을 수 있는 통일이 아니다. 그것은 대단히 어려운 과제임에 틀림없다. 그러한 과제를 해결하려면 “자유, 평등, 우애”라는 식으로 나열되는 우애가 원래적인 의미인 형제성이라는 구체적인 모습에서 자유와 평등을 매개해야 한다. 대승불교의 보살수행을 타력신앙 위에서 대자화(對自化)한 진종(眞宗)의 환상관(還相觀)은 구체적인 사회구조론을 시사하며, 새로운 역사철학을 위한 전망을 제공해 준다. 과연 참회도는 결코 사상의 비생산적 공전(空轉)은 아닌 것이다.

이렇게 나는 작년 가을, 진지하게 참회도를 철학으로 전개하려고 하였다. 참회도는 참회도적으로 전개되지 않으면 안 되는 구조를 가지고 있다. 참회도는 참회를 연구의 대상으로 삼는 “참회의 철학”이 아니기 때문이다. 기존의 철학적 방법을 가지고 참회를 해석하는 현상학 내지 생철학 같은 것이 아니라, 모든 철학의 입장과 방법이 무력한 것으로서 일소(一掃)되고, 그 폐허 위에서 다시 태어나는 것이 참회도이다. 참회도는 데카르트의 방법적 회의보다 더 철저한 철학적 해체(掃蕩)의 방법이며, 그것은 한 번 죽어 부활한 철학이기 때문에, 참회도 자체는 기존의 철학으로서 취급될 수 없다. 그것은 정말로 죽어서 다시 사는 전환을 능동적으로 행하면서, 그러한 능동적 행위가 사실은 수동적으로 자기 자신에게 일어나는 것임을 자각하는 행위적 깨달음(行證)이다. 스스로 참회하지 않으면서 참회를 말하는 것은 참회도가 아니다. 타력행으로서의 참회도를 스스로 행하고 믿는 사람만이 이를 깨닫고 자각할 수 있다. 나는 이런 의미에서 참회도를 행함으로써 깨달으면서 참회의 자각을 심화하였다.

이처럼 사색을 전개해 가면서, 나는 참회도의 보편적인 논리가 절대

비판(絶對批判)이라는 사실을 알게 되었다. 자력에 바탕을 두는 이성의 철학은 현실과의 대결에서 피하기 어려운 이율배반에 빠진다. 그렇게 되면 칸트의 이성비판처럼 지식을 제한해서 신앙의 입장을 마련하고자 하게 될 것이다. 하지만 칸트가 추구하였던 해결책은 너무나 부족한 것이었다. 이성으로는 어쩔 수 없는 절체절명의 궁지에 몰려서 지리멸렬하고 산산이 분열되고 나면, 더 이상 쓸모없는 것이 되어버리는 것이다. 이성비판의 주체인 이성은 비판을 통해서 스스로를 보전하는 것이 아니라, 절대분열에 이르러 스스로도 철저히 분열되지 않을 수 없다. 이 절대분열이 곧 절대 비판이며, 그것은 바로 이성비판의 철저화에 다름 아니다. 더욱이 절대적인 분열모순이 모순을 가지고 모순적으로 부정되는 곳에서 절대적인 전환이 일어나고, 철학은 “철학 아닌 철학”으로서 초월적으로 부활된다. 이것이 참회도이다. 따라서 참회도의 논리는 절대 비판인 것이다.

과학과 윤리에서 행해지는 이성 비판은 그것이 철저해짐으로써 결국 참회도에 도달한다. 칸트의 이성 비판은 헤겔의 정신현상학으로 발전하고, 칸트의 변증법이 헤겔의 변증법으로 전환된 것도 실은 이러한 이유에서이다. 다만 헤겔은 분열된 이성이 여전히 이성에 의해서 통일되어서 이성으로서 부활되며, 이성은 무한을 사유하는 개념에 의해서 스스로의 죽음과 부활을 자각할 수 있다고 믿었다. 즉 죽어서 부활하는 것은 이미 삶도 아니고 죽음도 아닌 절대적인 전환, 즉 절대무의 행위이며, 자각은 행위와 믿음과 깨달음을 통해서만 다가갈 수 있는 주체적인 중심으로서의 위치를 지니는 전환의 잠정적인 시간적 축에 불과하다는 사실을 알지 못하였던 것이다. 이러한 사실을 모른 채 헤겔은 절대모순의 동일성은 그러한 시간적인 주체적 중심과는 별개의 개념의 형태로서 파악될 수 있다고 생각하였고, 따라서 무한한 사유가 전체를 끌어안을

수 있는 무한한 원환(圓環)의 통일이라고 여겼던 것이다.

여기에서 우리들은 그가 말하는 이성이 여전히 아리스토텔레스의 동일성의 논리라는 좁은 새장에 갇혀 있음을 알게 된다. 그러나 이것은 사실 변증법의 부정이다. 거기에서는 자기의 행위적인 전환의 중심이 해소되고, 객관적인 개념이 지배한다. 따라서 이를 뒤집게 되면 개념은 실체가 되고, 절대개념론은 유물론이 되는 것이다. 거기에는 객관화되거나 물질화될 수 없는 주체가 존재하지 않기 때문이다. 그것은 자기의 실천적 전환에 아무런 매개적 역할도 인정하지 않는 비실존주의에 불과하다. 절대무 안에서 행위적 자각 대신에 존재의 실체가 등장하게 되는 것도 당연한 일이다. 헤겔의 사상이 스피노자주의를 통해서 마르크스주의로 전개되었던 이유도 여기에 있었다.

이에 반해서 참회도는 어디까지나 행위에 의한 전환에서 “대비 즉 대비”를 깨닫고, 대행(大行)으로 매개되는 자기의 “죽음 즉 부활”의 전환적 통일을 행위를 통해서 깨닫는[行證] 입장이다. 이것은 이성 비판을 철저히 진행하여 타력에 의한 전환에 이르기 때문에, 칸트의 이성 비판을 끝까지 추구하고, 헤겔이 의도하면서도 도달할 수 없었던 절대매개의 변증법을 이성의 관상(觀想)에서가 아니라 행위적 믿음[行信]에서 수행한다. 그것은 헤겔의 이성주의에 반대해서 칸트의 근본악의 사상을 깊게 추구하였던 셸링의 자유론과 유사하며, 또 헤겔의 지성에 반대해서 자기의 실존을 실천적 전환의 중심으로 확보하고자 하였던 키에르케고르의 영향을 받은 현대의 하이데거의 실존철학에 호응하는 바가 적지 않다.

나아가 참회도는 셸링의 사변적 구성에 반대해서 절대매개의 자각적 입장에 서며, 하이데거의 실존주의의 자립적 입장이 키에르케고르의 신앙으로부터 떠나서 니체의 사상에 공명함에 반해서, 참회도는 타력신

양의 입장에 철저함으로써 절대와 자기의 전환매개를 확보하고, 또한 상대적인 자기가 상대적인 타자와 매개되는 그 매개에 절대가 절대매개로서 현성하는 것을 자각한다. 이렇게 되면 자유론에도 실존철학에도 공통적인 한계라고 인식되는 개인주의를 사회적 협동의 입장에서 구체화한다. 그 사회적 협동체가 앞에서 논하였던 환상(還相) 관념에 이끌려서 종래 내가 주창하여왔던 “종(種)의 논리”에 기초한 사회존재론에 새로운 근거를 마련해 준다. 이러한 사실들은 참회도가 철학으로서 충분히 구체적인 전망을 지닌다는 것을 확신하기에 충분한 것이었다.

이제 나는 다시금 안심하면서 철학으로 돌아올 수 있었다. 어디까지나 철학으로 부활한 이 사상 내용을 교토대학 재임 중의 마지막 강의에서 발표할 수 있었다. 우리들이 거듭 희망하였던 내각 경질이 이루어졌음에도 불구하고 후에 발족한 내각도 무능하여 아무것도 할 줄 모르고는 마찬가지로 상태가 나아지는 바가 없었다. 국민들의 우려와 불안, 궁핍함과 재해에 대한 비관은 날이 갈수록 짙어지지만 갔으나, 참회도라는 사상을 가지고 그래도 조금이나마 스스로를 위무하고 스스로를 격려할 수 있었다. 나는 감사와 신뢰하는 마음으로 참회도라는 제목 하에 10월에 강의를 시작해서 12월에 마쳤다. 그 사이 교토철학회의 공개강연회¹⁰에서도 같은 제목을 가지고 참회도의 요지를 말하였다. 이것이 참회도의 철학이 태어나게 된 유래이다.

나는 마지막 강의를 준비하면서 지금까지 기술하였던 절대 비판의 논리를 전개해서 내가 지금까지 배워왔던 서양 철학을 비판적으로 해부하면서 그것을 참회도적으로 다시 발전시켰으며, 나의 입장에서 에크하르트, 파스칼, 니체를 새롭게 해석함으로써 종래 투명하지 못했던 짐을

¹⁰ 1944년 10월 21일, 교토 대학에서 행했던 강연.

나 나름대로 분명하게 하였다는 기쁨을 맛보았다. 『교행신증』의 참회도적 해석에 무엇보다도 힘을 기울였음은 물론이다. 그 결과를 써서 몇 편의 초고를 작성해서 일련의 강의에서 요약하여 이야기하였다.

그러나 처음부터 3개월이라는 한 학기의 시간은 이 강의를 위해서는 턱없이 모자랐다. 1학기가 아니라 1년을 강의한다고 해도 모자랄 것이다. 그러나 정년퇴직이 다가와 그것이 허락되지 않았을 뿐만 아니라, 병약한 체질의 나는 11월부터 건강이 악화되어 병상에 누워있던 부자유한 몸을 이끌고 교실로 갔으며, 집에 돌아오면 바로 병상에 누울 수밖에 없었다. 어떻게 해서든지 예정된 강의만은 끝낼 수 있으면 하는 것이 나의 간절한 소망이었다. 그래서 12월 마지막 강의를 끝냈을 때에는 참으로 안도의 숨을 내쉴 수 있었다.

그 이후 나는 졸곧 병상에 누워서 해를 보내고 겨울을 지냈다. 그 사이 학생들과 졸업생, 그리고 친구들이 내게 베풀어준 호의는 말로 다할 수 없을 것이다. 그들에게는 아무리 고마움을 표해도 모자랄 것이다. 이렇게 해서 금년 2월초에 퇴직하였을 때, 나는 25년여에 걸친 대학생활을 뒤돌아보면서, 무력하여 아무 것도 이룬 바가 없이 지내온 것을 부끄러워하는 동시에, 병약한 몸으로 어쨌든 임기를 완수할 수 있던 은혜를 하늘과 사람에게 감사하지 않을 수 없었다. 다만 나 개인의 일로부터 눈을 돌려서 나라의 운명을 생각해 보면, 통한은 극에 달하고 비애는 끝이 없었다. 내각은 재차 경질되었어도 정세는 호전되는 바가 전혀 없었으며, (일본) 본토는 침입을 받아 그 참상은 차마 말로는 할 수 없을 지경이었다. 그래도 나는 절망하지 않고, 당면한 문제의 연구에 주의를 기울이지 않았다.

이렇게 참회도로서 부활된 철학은, 이미 그 전환의 동기가 되었던 과거의 절망을 다시금 절망으로 끝나게 하지 않고, 반드시 전환하여 그 어

디에도 집착하지 않는 입장에 서게 된다고 믿는다. 마침내 나는 약하기 때문에 강하다고 하는 자각, 곧 자신의 무력을 철저하게 겸손히 자각하기 때문에 타력의 대비(大悲)로 말미암아 살아갈 수 있다고 하는 참회도의 은혜를 느끼게 되었다. 다만 공습이 심해져서 방공 시설도 갖추지 못한 나 같은 사람이 도시에 머무는 것은 국방에 방해가 된다고 자주 경고를 받던 터였으므로, 결국 7월 하순 나는 교토를 떠나 이곳으로 이주하기로 결심하였다. 무사히 이주할 수 있었던 것도 주위 사람들의 호의에 의한 것이었다. 그런데 이 땅의 한적함은 여전히 회복되지 못한 나의 기력을 회복시켜 주었고, 그 후 2개월여를 전심전력으로 글을 쓴 결과, 작년 가을 강의를 준비하던 중 작성했던 메모를 가지고 한편의 논문을 완성할 수 있었다. 그것이 다름 아닌 이 작은 책의 내용이다. 처음에 나는 이 책을 어떻게 발표할 것인지에 대한 확실한 계획도 없었으나, 다만 지금까지의 관례대로 잡지 「철학연구」에 게재할까 하고 생각하고 있었다. 그런데 8월 중순, 드디어 큰 일이 일어나고야 말았다. 일본은 무조건 항복하여 패전국이라는 슬픈 처지로 전락하고 말았던 것이다.

말로 다할 수 없는 비통함에 빠진 것은 물론 나 혼자만은 아니었다. 국민 전체가 그랬다. 게다가 국민으로서 이 모든 일에 이르게 된 유래를 돌아볼 때, 단지 참회 밖에 달리 할 것을 알지 못한다는 것도 사실이다. 이러한 상황에 이르러 생각해 볼 때, 나의 참회도는 이미 일 년 전에 국가와 국민의 미래를 예비했었다고 하는 이상한 운명을 지녔음을 알게 되었다. 나는 이것을 생각할 때 무한한 통한을 느끼지 않을 수 없다. 나는 오늘날 자기들의 책임을 회피하기 위해서 국민들에게 총참회(總懺悔)를 요구하는 지도층의 후안무치(厚顔無恥)를 혐오한다. 연대책임의 입장에 설 때, 참회란 자신은 하지 않으면서 다른 사람에게 권유하는 그런 것이 아니다. 그러나 지금 이러한 비운에 빠져서 생각해 본다면, 우리가

라가 전체적으로 참회해야 한다는 것은 명약관화한 사실이다. 국민의 연대책임을 믿는 나로서는 문자 그대로 총참회하여야 한다는 것은 너무나 당연한 일이다. 나는 참회도가 나 혼자만의 길이 아니라 우리나라 국민의 철학하는 길이라고 생각하지 않을 수 없다.

그런데 신란(親鸞)에게 참회가 비통을 포함하고 참괴(慘愧)를 동반하는 것처럼, 서양어의 paenitentia는 본래 고통을 의미한다. 고통 없는 참회란 있을 수 없다. 그러나 참회의 핵심은 전환에 있다. 고통이 환희로 변하고, 참괴가 감사로 변하는 것이 참회의 본질이다. 우리나라가 지금 참회박애에 달리 길이 없다고 하는 것은, 단순히 절망을 의미하는 것이 아니라 부활로 전환될 것을 바라는 것이다. 이처럼 참회가 타력 전환의 행이고, 내가 믿음으로써 깨닫는(信證) 것이라고 한다면, 나는 그것을 국민 여러분에게 고하지 않을 수 없다. 참회도를 나 혼자 철학으로 삼을 뿐만 아니라, 국민 모두의 철학으로서 참회도를 제공하는 것은, 내가 할 수 있는 보은(報恩)이다. 이렇게 생각해서 나는 가능한 빨리 이 작은 책을 한 권의 책으로서 세상에 출판하기로 결심하였다.

나는 참회가 우리 국민이 가야 할 길이라고 주창하는 바이지만, 결코 참회도의 철학을 다른 이들에게 강권하는 것은 아니다. 다만 현대를 살아가는 일본인으로서 철학을 추구하고자 하는 국민들에게 자유롭게 취사선택할 수 있도록 참회도를 제시하고자 할 뿐이다. 오늘날 패전의 비운과 함께 다년간 우리를 억압해 왔던 사상의 중압이 외국의 힘에 의해서 제거되고, 사상의 자유가 국민 전향의 목표로서 제시되어 있다. 국가의 강제로부터 벗어난 문화의 건설이 우리나라를 재건하기 위한 방도로서 끊임없이 제창되고 있음은 실제로 우리가 목도하고 있는바 그대로이다. 지식인이 문화주의를 표방하고, 자유로운 활동에 명량한 기분이 감돌고 있다는 사실은, 사실 패전국의 경우로서는 일견 매우 이상한 현상

이라고 하지 않을 수 없다. 나 역시 이러한 기분의 유혹을 느끼지 않는 것은 아니다. 그만큼 우리들이 다년 간 경험했던 중압감은 컸던 것이다. 그렇다고 해도 스스로 희생을 지불하면서 압박을 제거하여 자유를 쟁취했던 것도 아니고, 무조건 항복하지 않을 수 없었던 패전국의 국민으로서 자유주의를 강요받고 문화주의를 떠안게 된 것은, 설령 그것이 종래의 억압 세력이 제거되었다고 하더라도, 적극적으로 새롭게 문화를 창조하는 기력이 거기에 있을 수 있단 말인가? 가령 새로운 문화의 꽃이 피어난다고 해도, 그것은 견고한 뿌리가 없는, 일견 아름답지만 허약한 온실의 꽃에 불과하지 않을까? 실로 생명 있는 문화는 문화주의의 산물이 아니며, 문화주의는 오히려 문화 퇴폐(文化頹廢)의 산물이다. 일견 역설이라고 생각되는 이곳에 진실이 있다.

나는 일반적으로 문화주의의 추상성에 식상한 자이지만, 특히 오늘날의 문화주의의 앞길에 큰 희망을 품을 수는 없다. 문화주의에 만족해서 명량한 기분에 사로잡힌 듯한 방관자적 태도는 국민의 연대성을 전혀 알지 못하는 자라고 하지 않으면 안 된다. 현재 식량 물자의 결핍, 산업의 정돈 금지, 복원 실업의 모순이라는 절박한 사회 문제들은 국가 재건이라는 것이 얼마나 힘든 일인가를 알려준다. 만약 조금이라도 잘 못해서 일각을 소홀히 한다면, 망국의 비운을 또 맞이하게 될지도 모른다. 우리는 거국적으로 참회함으로써 길을 새롭게 하여, 옛 제도 조직에 집착하지 않고 어떤 혁신이라도 그것이 국가 재건의 길에 현재 반드시 필요한 것이라면 서로 협력해서 수행해야 한다. 그렇지 않다면 국가의 재흥은 기대하기 어려운 일이다. 오늘날 우리나라의 사상가가 마땅히 가야 할 길은 문화주의의 선전이 아니라 참회도의 제창이 아니면 안 된다. 구약의 예언자 예레미야야말로, 우리들이 나아갈 길을 제시해주는 것이 아닌가?

그러나 조금 더 진실을 말해 본다면, 우리나라에 국가주의의 청산을 요구하는 연합국에도 민주주의와 사회주의와의 협조는 아직 온전히 이루어지지 않았으며, 오히려 이제부터 해결되어야 할 문제인 것이다. 그것이 만족할 만큼 해결되지 못하였다. 그렇다면 많은 모순이 내외로부터 이들 나라들을 반드시 괴롭히게 될 것이다. 민주주의 국가도 사회주의 국가도 각각 참회하지 않으면 안 되는 것이다. 만약 우리나라가 부흥이라고 하는 세계 역사적 사명을 담당한다고 한다면, 민주주의도 사회주의도 아닌, 그러면서도 양자에게 자유롭게 출입하는 제3의 길을 발견해서 실천해야 하지 않을까? 그렇다면 참회도는 다만 우리나라 국민의 철학일 뿐만 아니라, 인류의 철학이기도 하다. 인류는 모두 참회를 행하고, 투쟁의 원인이 되는 아성(我性)의 긍정 주장을 절대무의 매개로 바꾸고, 유화협력(宥和協力)하여 해탈구제(解脫救濟)를 향해서 서로를 격려하는 절대 평화에서 형제애의 환희를 높이기 위해서 서로 경쟁하여야 한다. 이러한 삶을 통해서 인류는 자신의 존재의 의미를 발견해 내야 하지 않겠는가?

세계 역사의 전환기인 현대에 철학은 특히 참회도가 되어야 한다고 해서 이것을 아전인수(我田引水)적인 이해라고는 할 수 없다. 본래 나는 참회도를 가지고 세계를 지도하려는 생각은 추호도 없다. 참회도는 이러한 생각을 허락하지 않는다. “신란은 제자가 한 명도 없었다”¹¹고 했듯이, 모두가 평등하다는 의식이야말로 참회도의 비특권자적인 평등주의이다. 더욱이 『탄이초』는 “이렇게 말씀드린 이상, 염불을 택하여 믿으시든가, 혹은 떨쳐버리시든가, 여러분 각자의 생각에 달렸습니다”라고 말하고 있다. 나 또한 참회도에 대해서 같은 말을 할 수밖에 없다. 이처

¹¹ 『탄이초』 6 (마에다 류, 전대석 역, 1997년, 42면. 이하에서는 경서원, 『탄이초』라고 표시한다).

럼 자유 평등의 정신이야말로 참회도가 민중의 철학이어야 할 이유라고 믿는 바이다.

앞에서 밝혔던 것처럼, 이 책의 완성을 위해서 작년 여름 이래 나를 도와준 여러 분들에게 충심으로 감사의 뜻을 표하고 싶다. 나는 이 책이 존재하는 한 그들의 호의를 잊지 못할 것이다. 또한 나약한 몸임에도 불구하고 다년간 나의 연구생활을 도와준 아내에게 여기에 위로의 말을 적는 것을 너그럽게 용서해주신다면 고맙겠다.

끝으로 이처럼 대단히 장황한 서문을 인내를 가지고 읽어준 독자에게 감사하는 바이다.

1945년 10월

키타카루이자와(北軽井沢)에서

저자 다나베 하지메

역자 해설 및 후기

이 책은 1946년에 출판된 일본의 철학자 다나베 하지메(田邊 元, 1885-1962년)의 『참회도의 철학』(懺悔道としての哲學)(〈田邊元全集 9〉 筑摩書房, 1963년)을 번역한 것이다.

다나베 하지메는 니시다 기타로(西田幾多郎, 1870-1945년)와 함께 교토학파(京都學派)를 대표하는 철학자로서 이름이 알려져 있다. 그는 도쿄에서 태어나 1고(一高)[전쟁 전의 일본의 구제(舊制) 학교 조직상의 第一高等學校를 가리키는 말로서 현재의 도쿄대학 교양학부의 전신: 역자주를 수석으로 졸업한 수재였다. 1고는 아쿠타가와 류노스케(芥川龍之介), 가와바타 야스나리(川端康成), 호리 타츠오(堀辰雄) 등을 배출한 일본 최고의 명문고였으며, 1891년, 저 유명한 “우치무라 칸조 불경사건”(内村鑑三不敬事件)이 일어났던 곳이기도 하였다. 이는 당시 1고에서 강사로 있던 일본의 기독교 사상이 우치무라가 일본 정부의 교육방침을 정하여 메이지(明治) 천황이 문부대신에게 하사한 〈교육칙어〉(教育勅語)에 예를 표하는 식에서 경례를 하지 않았다는 이유로 학교를 사임하기에 이른 사건을 가리킨다.

다나베는 1고의 이과(理科)를 수석으로 졸업하고, 1904년 당시의 도쿄제국대학 이과대학 수학과에 입학하였으나, 다음 해에 문과대학 철학과로 옮겼다. 훗날 다나베는 “과학자가 될 수 있다는 자신감을 잃어 버렸고, 내 마음 속에서 끓어오르는 요구”가 있어서 전과(轉科)하였노라고, 자신이 전공을 바꾼 당시의 심경을 술회하고 있다. 다나베가 1고 이과를 수석으로 졸업했다는 사실을 생각해 보면, “과학자가 될 수 있다는 자신감을 잃어 버렸다”는 그의 말을 액면 그대로 보기는 어렵다. 오히려 그것은 “마음속에서 끓어오르는 요구”, 곧 철학을 향한 절실한 요청이 자신에게 있었기에 철학과로 옮겼음을 겸손하게 표현하려는 그의 마음을 생각하면서 읽어야 할 듯하다. 하지만 다나베가 이노우에 테츠지로(井上哲次郎 1856-1944년)나 라파엘 폰 퀘버(Raphael von Koeber 1848-1923년) 등이 가르치고 있던 도쿄대학의 철학과 강의 내용에 그다지 만족하지는 못했던 것으로 보인다. 그는 당시의 정황에 대해서 “당시의 도쿄대학 철학과에는 우리들의 요구를 충분히 만족시켜 줄 만한 철학 강의는 매우 적었다. 겨우 퀘버 선생의 인격과 교양이 철학을 전공하는 우리들의 존경을 받는 중심이 되어 있을 뿐이었다”라고 말하고 있기 때문이다.

다나베는 1908년에 문과대학을 졸업하고 대학원에 진학하였다. 그리고 1913년에 센다이(仙臺)에 있는 도호쿠(東北)제국대학에 강사로 부임하였다. 1918년에는 “수리철학연구”(數理哲學研究)로 교토제국대학에서 문학박사 학위를 받았는데, 학위 심사의 주심(主審)은 다름 아닌 니시다 기타로였다. 니시다는 이 책에 다음과 같은 〈서문〉을 써 주었는데, 철학자로서의 다나베의 사상적 출발점을 알 수 있다고 여겨지기에 여기에 그 일부를 인용해 본다.

이 책은 비판철학의 입장에서 현대 수학의 근본 개념을 논하고, 그 인식론적 성질을 밝힌 것이다. 칸트의 『순수이성비판』의 목적이 순수 수학이나 순수 물리학이 어떻게 가능한가를 밝히는 데 있었다고 한다면, 이러한 기도가 철학에서 얼마나 중요한가 하는 것을 알 수 있을 것이다. 현대의 수학이나 물리학은 이미 칸트 시대의 수학과 물리학은 아니다. 19세기 말과 금세기 초에 이르러 이들 학문의 근본 개념들은 크게 진보하였다고 일컬어진다. 더욱이 칸트는 자신이 창안한 이러한 비판 철학에 철저하였다고만은 할 수 없다. 칸트를 이해하는 것은 칸트를 초월하는 것이다. 비판 철학의 정신을 순화(醇化)함과 동시에 새로운 수학과 물리학의 진보에 적응하는 것은 오늘날의 칸트 학도가 담당해야 할 과제가 아니어서는 안 된다. 현대 철학에서 이 점에 착안하여 깊이가 있으면서도 치밀한 체계를 조직한 것은 코헨이 창안한 마부르크 학파였다. 이 책의 저자[다나베]는 이러한 학파의 정신을 체득하고 있으며, 현대 수학의 근본 개념 내지 그와 관련된 수학자의 주장들을 널리 연구하여 자기의 입장에서 이들 재료를 종합하고 통일하여 이 책을 썼다. 현대와 같이 학문의 분화, 발전하는 시대에 철학을 연구함과 동시에 수학과 물리학의 지식을 겸비한다는 것은 어려운 일이다. 저자처럼 특별한 소양을 가짐으로써만 비로소 이러한 책을 쓸 수 있다고 하여야 할 것이다. (〈田辺元全集2〉 筑摩書房, 1963년, 363頁.)

본래 수학과에 입학하였다가 철학과로 전공을 바꾸었던 다나베의 관심이 칸트의 이성 비판의 철저화에 있었다는 사실을 확인할 수 있음과 동시에, 니시다가 말했던 것처럼 “칸트를 이해하는 것은 칸트를 초월하는 것이다”라고 한다면, 본서 『참회도의 철학』에 드러난 다나베의 철학적 관심, 곧 이성 비판을 철저히 하여 이성 자체의 탈구축을 꾀한다는

관심은 시종일관 다나베 철학이 맴도는 기본 축(軸)이었다고도 할 수 있다.

박사학위를 받은 이듬해에 니시다는 다나베를 교토대학 조교수로 불러들였다. 자신의 후계자로 삼으려는 의도가 있었던 것이다. (하지만 니시다와 다나베 사이에는 철학적 입장의 차이와 더불어 인간적인 관계면에서도 균열이 생기게 된다.) 다나베는 1922년부터 문부성 장학생의 신분으로 독일에 유학하여 프라이부르크 대학의 후설에게서 배우고 하이데거나 오스카 베커 등과 교류하였으며, 1924년 1월에 귀국하였다. 1927년에 니시다의 뒤를 이어 교토제국대학에 취임한 다나베는 1945년 3월에 정년퇴임하기까지 철학 강좌를 담당하였다.

다나베가 철학에 임하는 태도에 대해서 다나베의 주요 저작을 골라 4권으로 된 <다나베 철학선>을 편집한 후지타 마사카쓰 전 교토대학 교수는 다음과 같이 평하고 있다. 철학자로서 그리고 구도자로서의 다나베의 면모를 엿보게 하는 글이라 여겨져 여기에 소개한다.

다나베 하지메는 어떤 철학자였던가? 그는 철학이라는 학문을 어떻게 이해하고 있었던 것일까? 많은 사람들이 다나베가 철학을 대하는 진지함과 철학에 대한 뜨거운 정열에 대해서 증언하고 있다. 다나베 자신도 그 저작 속에서, 예를 들어서 “철학은 단지 문화로서 향수(享受)할 수 있는 것이 아니고, 각자가 자신의 생명을 바치고 목숨을 걸고서야 얻을 수 있는 것이어서, 종교적 신앙과 궤를 같이한다.”고 말하고 있으며, 또는 “철학은 자신이 땀을 흘리고 피눈물을 흘리면서 언제나 자신을 버림으로써 새로워지고, 새로워지는 바에서 성립한다.”고도 말하고 있다. 철학은 다나베에게 있어서 “피눈물을 흘리면서” 마주 대해야만 하는 것이었

다. 그리고 언제나 새로운 것, 완전한 것을 향해서 계속 노력할 필요성을 그는 느끼고 있었다. 그것은 철학이 단순한 사색의 도구가 아니기 때문이다. 철학에 의해서 늘 자신이 변화를 이루는 것, 혹은 늘 새롭게 창조되어 오는 것, 다나베는 철학을 이렇게 이해하고 있었다. “내가 철학을 가지는 것이 아니라, 철학이 나이다.”라는 말로서 다나베는 이러한 사실을 표현하고 있다. 이러한 의미에서 다나베에게 철학은 “사는 것”과 직접 관계를 가진 것이었다. 어느 제자가 다나베로부터 반복해서 들었던 말 중에서 “철학을 연구한다는 것은 자기의 가고 오며 앉고 눕는 [行往座臥] 모든 것이 철학에 의해서 규제되지 않으면 안 된다는 뜻이다. 철학이 다른 학문과 다른 것은 그것이 그 사람의 삶을 움직이기 때문이다. 그러므로 철학자 이외의 사람들에게는 허락되는 것도, 철학자에게는 허락되지 않는 것이 있다.”는 것을 소개하고 있다. [중략] 이 말을 통해서 철학에 대한 다나베의 강인한 사상을 엿볼 수 있다. 그리고 다나베는 이러한 신념 그대로 자기의 행동을 다스렸던 사람이었다. 많은 사람들이 그의 생활이 극히 엄격한 기율에 바탕해 있었음을 증명하고 있다. (藤田正勝 <解説>, 藤田正勝 編 『田辺元哲学選 I 種の論理』 岩波書店, 2010年, 495-496頁.)

삶 자체를 가지고 철학하고자 하였던 다나베였기에, 그가 “강의 준비에 몰두하여 신경이 극도로 흥분된 상태에 이르곤 하였고, 강의 전날 밤이나 강의가 끝난 날은 거의 한 숨도 잘 수 없어서 일상적으로 다량의 수면제를 복용하고 있었다.”(후지타, 앞의 글, 497면)고 많은 이들이 말하고 있다.

이러한 다나베의 삶과 철학에 대한 태도로 미루어 볼 때, 그가 일본

의 패전으로 전쟁이 끝난 직후인 1945년 7월부터 군마현(群馬縣)의 기타가루이자와(北輕井澤)에 있는 산장에 칩거하면서 1962년에 세상을 떠날 때까지 산에서 내려오는 일 없이 연구와 집필에 몰두하였던 것은, 평소의 그의 삶과 철학의 연장선상에서 본다면, 어떤 의미에서는 자연스럽게 이해될 수 있는 일이었다고 할 수 있다. 은둔 생활을 하는 이유에 대해서 그는 지인들에게 “제국대학 교수로서 일본을 비운(悲運)으로 이끈 응분의 책임을 통감하고 있으며, 이러한 책임을 느끼면 느낄수록 방안에서 편안히 눈을 감을 수는 없는 노릇이다.”라고 하였다고 전하여 온다. 다니베는 칩거 생활을 하는 동안에 『기독교의 변증』(1948년), 『철학 입문: 철학의 근본문제』(1949년), 『발레리의 예술철학』(1951년), 『수리(數理)의 역사주의 전개』(1954년) 등의 저서를 출판하였으며, 세상을 떠나기 직전에는 『죽음의 철학』을 구상하고 있었다. 1961년에 뇌연화증(腦軟化症)이 발병하여 군마대학병원에 입원하였으며, 1년 반에 가까운 입원 생활 끝에 1962년 4월 29일 향년 77세로 세상을 떠났다. 고인의 유지에 따라서 소장하고 있던 책은 군마대학과 교토대학에, 기타가루이자와의 집은 군마대학에 기증되었다.

*

우선 이 책의 제목에 포함된 “참회”라는 말에 대해서는 약간의 설명이 필요하다. 그것은 이 “참회”라는 용어를 종전 직후 일본의 사회 상황이라는 맥락 속에서 고찰해 볼 필요가 있다고 여겨지기 때문이다. 잘 알려진 대로 전쟁에서 패한 일본은 발 빠르게 전후의 수복과 재건의 길을 모색하기 시작하였는데, 이러한 맥락에서 제창되었던 것이 이른바 <전국민총참회>(全國民總懺悔), 또는 <일억총참회>(一億總懺悔)였다. 문자

그대로 일본의 전 국민은 전쟁의 책임에 대해서 참회해야 한다는 주장이었다. 패전의 책임을 지고 수상 직을 물러난 스즈키 간타로(鈴木貫太郎)의 뒤를 이어 1945년 8월 17일에 수상이 된 히가시쿠니 나루히코(東久邇稔彦)는 국회에서 행한 시정 방침연설(1945년 9월 5일)에서 다음과 같이 말하고 있었다.

나라의 사정이 여기에까지 이르게 된 것은 물론 정부의 정책이 좋지 않았기 때문이었겠지만, 국민의 도의(道義)가 피폐해졌던 것도 그 원인의 하나이다. 이제 나는 군, 관, 민, 국민 전체가 철저히 반성하고 참회하지 않으면 안 된다고 생각한다. 전 국민이 모두 참회하는 것(全國民總懺悔)이 우리나라 재건의 제 일보이며, 국내의 단결을 위한 제 일보라고 믿는다. [중략] 전선(前線)도 후방도, 군도 관도 민도 모두, 국민 모두는 조용히 반성하지 않으면 안 된다. 우리는 이제야말로 모두 참회하여 카미(神) 앞에서 일체의 사심(邪心)을 깨끗이 씻고, 과거의 일로 장래를 위한 가르침을 삼으며, 마음을 새롭게 하여 전쟁 때보다 더 거국적으로 일치단결하여[舉國一家], 서로 돕고 서로 연대하여 각각의 본분에 최선을 다하며, 다가올 고난의 길을 넘어서 제국의 장래의 진운(進運)을 열어야 할 것이다.

〈일억총참회〉 내지는 〈전국민총참회〉는 전쟁의 책임을 일본 국민 전체에게 돌림으로써 전쟁 핵심 수행 세력의 책임을 모호하게 만드는 결과를 불러왔다. 이에 대해서는 다나베도 본서의 〈서문〉에서 이렇게 비판하고 있다.

나는 오늘날 자기들의 책임을 회피하기 위해서 국민들에게 총참회(總

懺悔)를 요구하는 지도층의 후안무치(厚顏無恥)를 혐오한다. 연대책임의 입장에 설 때, 참회란 자신은 하지 않으면서 다른 사람에게 권유하는 그런 것이 아니다.

하지만 다나베가 계속해서 말하고 있듯이, 참회가 이처럼 정치적 이데올로기로 이용되고 있다고 하여도, 참회는 철학자로서의 다나베 자신에게 대단히 중요한 의미를 지니고 있었다. 다나베에게 참회는 다른 사람의 문제가 아니라 바로 자기 자신의 문제, 곧 전쟁 중에 행했던 자신의 과거 행위와 관계된 문제였으며, 이로부터 더 나아가 철학 자체의 핵심 문제로서 부각되었던 것이다.

말로 다할 수 없는 비통함에 빠진 것은 물론 나 혼자만의 아니었다. 국민 전체가 그랬다. 게다가 국민으로서 이 모든 일에 이르게 된 유래를 돌아볼 때, 단지 참회밖에 달리 할 것을 알지 못한다는 것도 사실이다. 이러한 상황에 이르러 생각해 볼 때, 나의 참회도는 이미 일 년 전에 국가와 국민의 미래를 예비했다고 하는 이상한 운명을 지녔음을 알게 되었다. 나는 이것을 생각할 때 무한한 통한을 느끼지 않을 수 없다. [중략] 그러나 지금 이러한 비운에 빠져서 생각해 본다면, 우리나라가 전체적으로 참회해야 한다는 것은 명약관화한 사실이다. 국민의 연대책임을 믿는 나로서는 문자 그대로 총참회하여야 한다는 것은 너무나 당연한 일이다. 나는 참회도가 나 혼자만의 길이 아니라 우리나라 국민의 철학하는 길이라고 생각하지 않을 수 없다.

다나베는 전쟁이 끝난 후 갑자기, 혹은 당시의 사회상에 편승하여 “참회”를 말했던 것이 결코 아니었음을 위의 글에서 알 수 있다. 그 스스

로도 밝히고 있듯이, 참회도는 일본이 전쟁에 패하기 “이미 일 년 전에 국가와 국민의 미래를 예비했다고 하는 이상한 운명을 지녔”던 것이다.

『참회도의 철학』이 실려 있는 『다나베 전집 9』의 〈해설〉(493-508면)을 썼던 다케우치 요시노리(武内義範)—그는 다나베의 제자였다—가 서술하고 있듯이, 『참회도의 철학』은 1946년 4월에 이와나미서점(岩波書店)에서 출판되었지만, 다나베가 완성된 원고를 출판사에 넘긴 것은 그 전 해인 1945년 10월의 일이었다. 또 다나베 자신이 본서 〈서문〉에서 밝히고 있듯이, 그는 일본이 패전하기 1년 전인 1944년 10월부터 12월에 이르는 교토대학 문학부에서의 마지막 강의에서 참회도의 철학을 밝혔었다. 나아가 같은 해 가을의 〈교토철학회 공개강연회〉에서도 다나베는 “우리 국민이 이렇다 저렇다 하고 슬퍼하는 동안에 나라으로 빠져들어갈 뿐인” 정세에 대해서 우국(憂國)의 정을 쏟아 놓았는데, 이 강연에 참석하였던 청중들은 “자신의 몸을 던지는 철학자가 되어야만 말할 수 있는 경세(警世)의 언어”에 숙연해졌다고 한다. 다케우치는 이 강연에 출석해서 다나베의 강연을 들었던 철학자 코사카 마사아키(高坂正顕)의 회상을 인용하고 있다.

당시 나는 선생의 대학 강의에 출석하는 시간적 여유도 없었으며, 선생의 말씀을 맥에서 직접 들을 수 있는 기회마저도 거의 없었다. 그러던 중에 나는 나중에 『참회도의 철학』으로서 출판된 사상의 요점을 〈참회도〉라는 제하에서 열렸던 교토철학회 공개강연회에서 갑자기 듣게 되었다. 그때, 그 강연을 사로잡고 있는 절망감, 무력감 그리고 참회와 타력의 가르침에 마음속 깊이 감동을 받았음과 동시에, 의외라고 할 정도로 선생의 입장이 전환된 데에는 거의 놀라다는 생각마저 하게 되었다.

다케우치는 다나베가 퇴임 후 교토를 떠나 기타가루이자와로 가던 날의 비장한 심경을 다음과 같이 술회하고 있다.

1945년 7월에 선생이 교토를 떠나시던 날, 나는 우에다 등과 함께 교토 역에서 선생을 배웅하였다. 돌아오는 길에 복잡한 전차 안에서, 누군가가 살아남은 자가 선생의 사상을 후세에 전하지 않으면 안 된다고 말했던 것을 마치 어제의 일인 것처럼 생생하게 기억한다. 그 무렵 나는 선생께서 아마도 그리 오래는 살아계시지 못할 것이라는 걱정이 들었다. 그만큼 선생은 심신이 쇠약해지셨던 것이다. 나에게선 선생이 이 책에 쓰신 사상의 의미는 그 당시도 또 지금도 한없이 무거운 것이고, 우리에게 의탁된 것일지도 모른다는 사명의 중대함과 자신의 무력함에 말할 수 없는 초조감과 압박감을 느끼고 있었다. 그러던 중 선생이 기타가루이자와의 산장에서 다시 기력을 회복하시어 이 책을 쓰시기 위해 전력을 집중하실 수 있었다는 것을 알았을 때, 정말 안도의 숨을 내쉬면서 이 책이 완성될 수 있기를 진심으로 기원하였다. 그러므로 우리에게 이 책이 말하려는 사상의 대부분은 저 전쟁 중의 긴박했던 정세 속에서 배우고, 생각하고, 또 생각하였던 여러 일들과 직접 연결된다. 가령 이 책은 전쟁이 끝난 후의 이런 저런 이상한 사조 속에서 출판되었지만, 그러한 시대와 이 책을 연결시키는 것은 생각할 수도 없는 일이다.

교토대학에서 일본 철학을 강의하다가 최근에 퇴임한 후지타 마사카쓰(藤田正勝)도 말하고 있듯이, 다나베는 전쟁이 한창이던 때 행했던 강연이나 강의에서도 이미 “참회”라는 말을 쓰고 있었다. 나아가 후지타는 전쟁 전이나 전쟁이 끝난 후에도 많은 글을 발표하였던 다나베가 전쟁 중에는 논문을 한 편도 발표하지 않았던 것도 그의 〈참회〉 의식과

관련이 있다고 보고 있다. 즉 전쟁 중의 다나베의 절필(絶筆) 역시 참회에 대한 간접적인 몸짓으로 해석될 수 있다는 말일 것이다.(이하 藤田正勝, “懺悔道としての哲学:戦後の田辺哲学の展開,” 『東西宗教研究』 vol.14, 2015년, 4-18항을 참조.)

다나베는 1934년부터 자신이 주창하는 “중(種)의 논리”에 관한 논문을 발표하기 시작하였고, 1939년에 “국가적 존재의 논리”(國家的存在の論理)를 세상에 내놓았다.(“중의 논리”에 대해서는 본서 제8장을 참조하시오.) 그 후에도 “국가의 도의성”(國家の道義性), “사상 보국의 길”(思想報國の道), “실존 개념의 발전”(実存概念の發展) 등의 글을 발표하였다. 하지만 일본이 미국과의 전쟁을 시작해서부터 전쟁에 패하기까지는 몇 차례의 강연을 제외하고는 단 한 편의 논문도 발표하지 않으면서 침묵을 지켰다. 당시 다나베의 심경은 본서 『참회도의 철학』 〈서문〉에 드러나 있는 그대로이다.

나 또한 일반 국민과 고뇌를 함께하였으나, 사상에 종사하는 자로서 남달리 특별한 고뇌를 겪지 않으면 안 되었다. 적어도 철학을 배워 사상을 가지고 보국(報國)해야 한다면, 실령 현 정부가 꺼린다고 하더라도 국가의 사상 학문 정책에 대해 직언(直言)해서 정부로 하여금 반성하도록 하여야 하지 않겠는가? 지금 단 하루의 유예(猶豫)도 허락하지 않는 이 위급한 시기에 국정의 개혁(釐革)을 말하지 않고 단지 침묵이나 지키고 있는 것이야말로 국가에 대한 불충(不忠)은 아닌가? 한편으로는 이런 염려를 했던 것이다. 그러나 다른 한편으로는, 이러한 행동은 평생 시라면 모르되 전시(戰時)에 적을 앞에 두고 국내 사상의 분열을 폭로할 염려가 없다고는 할 수 없으니, 그러한 행동은 오히려 자제해야 하지

않을까 하는 자제심이 생기기도 하였다.

이처럼 염려와 자제심 사이에 끼어 이리지도 저리지도 못한 채 괴로워 하였다. 그러나 이 진퇴양난의 곤경에서 나를 더욱 고뇌하게 만들었던 것은 다음과 같은 의문이었다. ‘고작 이 정도의 어려움조차도 극복할 수 없다면, 나에게서는 철학에 종사할 만한 자격이 없는 것이 아닌가?’ ‘더욱이 철학 교사로서 사람을 인도하는 일은 생각할 수도 없을 터이니, 당연히 나는 철학을 그만두고 철학 교사직을 사임해야 하는 것은 아닌가?’ 나는 몇 겹으로 나를 옥죄어 오는 안팎의 괴로움에 절치부심(切齒腐心)하는 나날을 보낸 나머지, 나의 기력은 끝내 소진되어 버리고 말았으며, 철학과 같은 고매한 일은 천품이 비천한 나 같은 자가 할 바가 아니라는 절망에 빠지지 않을 수 없었다.

“참회”는 일차적으로 다나베가 당시의 많은 지식인들과 마찬가지로, 젊은이들을 전장으로 내어 모는 역할을 하게 되었던 것에 대한 “참회”와 분리될 수 없다. 전쟁을 독려하였던 일이 자발적인 것이었는지, 혹은 억압에 의해서 마지못해 이루어진 것이었는지에 대해서는 별도의 논의가 필요한 것이 사실이겠으나, 다나베 역시 제국대학의 교수로서 이러한 독전(督戰)의 대열에 참가하게 되었던 것은 사실이었다. (이러한 사실은, 다나베의 “참회도의 논리”가 그가 주장하여왔던 “종의 논리”와 어떤 관련성을 가지는가에 대한 보다 자세한 논의를 필요로 할 것이다.) 역시 후지타에 의하면, 1943년 5월 교토대학에서 했던 〈사생(死生)〉이라는 제하(題下)의 강연에서 다나베는 “우리들은 나라와 떨어질 수 없다. 지금 당장 나라에 몸을 바쳐야 한다.”고 말하였다. 국가에 몸을 바치는 것이 젊은이로서의 의무라고 말하였던 것이다. 또 같은 해 10월에는 〈교토제국대학 신문〉에 실렸던 〈싸움터로 나가는 학생들에게 보내는 말〉이라는 제목의 글에서 “학생

제군은 ... 죽어도 살아도 오직 오오키미(大君)[천황-역자주를 위해서 죽고 산다는 황군(皇軍)의 정신을 실천하지 않으면 안 된다.”고 쓰고 있다. 이 강연은 전황이 불리해져 가던 일본이 같은 해 10월에 문과계 대학생에 대한 징병 연기 제도를 철폐함으로써 곧 입대하게 된 학생들 앞에서 할 예정이었다.

다나베의 “참회”는 일차적으로는 이러한 자신의 쓰라린 경험을 배경으로 한 것이었다. 다나베가 1956년에 발표한 “교토 대학의 추억”이라는 글에서 당시의 그의 심경을 엿볼 수 있다.

제2차 대전이 점점 긴박해져가고, 격렬해져 가면서 사상에 대한 통제는 더욱 심해졌고, 그에 대해서 마음이 약한 나 같은 사람은 무언가 적극적으로 저항할 수도 없었고, 적든 많은 간에 시세의 풍조에 지배되지 않을 수 없었으니, 이에 대하여 아무리 깊이 자괴(自愧)한다고 하여도 모자랄 것이다. 결국 맹목적인 군국주의가 무수한 졸업생과 재학생들을 전장으로 내몰았고, 그 중에 희생된 사람이 철학과만 해도 수십 명에 달하였으니, 이는 나에게서는 무어라 말할 수 없는 자책과 통한을 가져다 주었다. 나는 목을 길게 늘어뜨린 채 다만 자기의 죄를 뉘우칠 수밖에 없다.

그리고 앞에서의 글을 쓴 직후인 1944년 2월에 다나베가 행한 <문화의 한계>라는 강연에서 다나베는 “참회”라는 용어를 직접 사용하기 시작하였다고 후지타는 말한다.

나의 참회 ... 이 나라에 있는 여러 가지 불합리함, 없었으면 좋았다고 여겨지는 일들에 대해서 나에게서는 책임이 있다. 그것은 자신이 미력(微

力)하기 때문이었고, 자신이 해야만 할 일들을 하지 못했기 때문이다.
[중략] 참회란 사상이 아니고, 문화도, 교리도 아니다. 그것은 나의 생활의 모든 내용이다.

이러한 상황에서 1944년 10월부터 시작된 다나베의 교토대학에서의 마지막 강의가 <참회도>라는 제목으로 열리게 되었고, 그 내용이 발전되어서 본서의 출판에 이르게 되었던 것이다.

*

『참회도의 철학』이 세상에 나온 것은 전쟁이 끝난 다음 해인 1946년의 일이었다. 앞서서도 개략적으로 살펴보았듯이, 이 책은 2차대전 중 다나베가 체험하였던 한계 의식과 속죄 의식에서 비롯된 것이었다. 전시(戰時)라는 암울한 시대를 살았던 그는 철학자로서 자신의 모든 사유와 행위가 철저하게 한계에 부딪치는 것을 체험하였고, 따라서 철학의 새로운 출발점을 모색하지 않을 수 없었다. 물론 이는 단순한 지적 호기심에서 비롯되었던 것이 아니라, 자신의 삶 전체를 걸고 벌이는 용맹정진(勇猛精進)에 다름 아니었다. 그는 자신의 사유와 행위가 그러한 한계 자체가 자신을 향하여 스스로 열리지 않으면 안 된다는 것을 뼈저리게 자각하였다. 참회는 그 한계가 다나베를 향해서 스스로의 문을 열어주는 것에 대한 이름이었다. 어느 의미에서 참회는 다나베가 붙들고 씨름하면서 뚫고 나가지 않으면 안 되는 공안(公案)과도 같은 것이었다.

그런데 이상하게도 나는 어느덧 이 길을 걸어가고 있었다. 참회와 동시에 나는 이미 이 길을 걸어가기 시작하였던 것이다. 이 말은 내가 의도

적으로 철학을 다시 시작하였다는 뜻이 아니다. 나는 이미 이런 자력의 행위를 버렸기 때문이다. 나는 참회야말로 철학을 깨끗이 지워버리는 유일한 길이라고 생각해서 참회를 행할 수밖에 없었다. 지금 나는 이 참회 외에 달리 길이 없다고 하는 궁지에 몰려 있다. 나는 스스로 참회에서 출발하여, 오직 나 한 사람의 실존적 자각으로서의 참회를 반성하고, 분석하고, 규명할 수밖에 없었다. 참회의 자각으로서의 참회도 외에 나에게 철학의 길은 있을 수 없었다.

자신은 자신을 둘러싸고 있는 한계를 스스로의 힘으로는 벗어날 수 없다는 뼈저린 무력감의 자각은 다나베로 하여금 신란(親鸞, 1173- 1263)의 『교행신증』(教行信證)에 다가가도록 만들었으며, 이윽고 신란의 사상으로부터 배우면서 참회도를 천명하게 되었던 것이다. 그가 말하고 있는 그대로이다. “신란을 따라가면서 철학을 재건하는 것이야말로 내가 철학으로 재출발하는 길이었다.”

나는 『교행신증』이 서양에서는 이에 필적할 만한 사상을 찾아낼 수 없을 정도로 심오한 종교철학이라고 주장하려 한다. 그렇다고 해서 내가 신란이 전개했던 타력염불의 교리를 철학적으로 해석해서 정토진종의 철학을 주장하려는 것은 아니다. 나는 다만 참회의 행위를 통해서 철학 자체를 타력 신앙적으로 재건하고자 한다. 즉 신란의 가르침을 철학적으로 해석하려는 것이 아니라, 신란을 따라서 철학을 참회도로서 다시 검토하고, 신란이 종교에서 걸었던 길을 따라가면서 철학의 길을 다시 걸어가려는 것이 지금의 나의 목표이다. 그러므로 나는 신란에게서 배우고 그를 스승으로 삼고자 하는 것이다.

일본의 가마쿠라(鎌倉) 시대(1185년경-1333년)의 승려 신란은 번뇌에 빠져서 살아갈 수밖에 없는 범부를 위한 구제의 길로서 절대타력의 중지(宗旨)를 지닌 정토진중(淨土眞宗)을 개종(開宗)하였다. [한국에는 길희성 교수의 역저, 『일본의 정토 사상』(민음사, 1999년)을 통해서 신란의 사상이 소개되어 있다.] 다나베도 본서에서 누누이 밝히고 있듯이, 스스로의 노력으로 깨달음에 이를 수 있는 지자나 현자와는 달리, 범부는 그러한 능력이 없는 사람들이다. 번뇌를 스스로의 힘으로는 벗어버릴 수 없기에 범부인 것이므로, 범부에게는 타력에 의한 구제 이외의 길은 막혀 있다. 그러므로 신란은 아미타여래가 중생을 구제하겠다는 서원을 의심 없이 굳게 믿는 것이야말로, 범부를 위한 구제의 길이라고 믿었다. 그리고 이 경우 사실 믿음도 아미타여래의 타력으로 말미암아 가능한 것이다. 믿음도 자력의 행위는 결코 아닌 것이다. 이러한 맥락에서 다나베는 신약성서에 기록되어 있는 사도 바울의 메시지를 인용한다. “너희들은 항상 복종하여 두렵고 떨림으로 너희 구원을 이루라. 너희 안에서 행하시는 이는 하나님 이시니 자기의 기쁘신 뜻을 위하여 너희로 소원을 두고 행하게 하시니라”(빌립보서 2장 12-13절).

물론 아미타여래의 구제의 서원을 믿는다는 것은, 자신은 아무런 노력도 하지 않아도 저절로 구제에 이른다는 교만과 자만을 의미하지 않는다. 거기에는 자신의 무력과 한계에 대한 철저한 참회가 없어서는 안 된다. 다시 바울의 말을 인용하지만, 우리가 두렵고 떨리는 마음으로 자신의 구원을 위하여 노력하는 일, 곧 참회의 행위가 없다면, 우리 안에서 우리의 구원을 이루는 분이 하나님이라는 사실을 믿거나 깨달을 수 없다. 믿음이나 깨달음과 마찬가지로, 참회도 스스로의 힘으로 하는 것이 아니다. 그렇다면 그것은 더 이상 참회가 아니다. 참회 역시 오직 아미타

여래의 힘에 의해서 가능하다.

행위는 더 이상 무언가를 기획하여 작위하는 자기의 행위가 아니다. 행위란 초월적 사실, 혹은 절대 현실이 우리들의 자기가 계산적으로 하는 일[計量作爲]을 매개로 하면서 그것을 부정하고, 나아가 그것을 자기 자신에게로 변환시키는 것이다. 신란이 말한 자연법이(自然法爾)나 “무작의 작”이 이것이다. 그것은 행위하는 주체가 없는 행위이기 때문에, 이제 행위는 자기가 행하는 행위가 아니다.

이처럼, 내가 참회하지 않으면 구제될 수 없으나, 그 참회 역시 아미타여래의 힘에 의해서 가능하다는 관계를 다나베는 “전환적 매개”라는 개념을 가지고 이해하고 표현하였다. 달리 표현한다면, 참회를 통해서 나는 아미타여래의 구제의 서원이 실현되는 수단인 공유(空有)라는 자각이 곧 매개이다. 다시 바울의 표현을 빌릴 수 있다면, 그리스도를 통해서 구원에 이른 나는 이미 스스로 시는 자가 아니라, 내 안에 그리스도가 삶으로서 살아가는 존재라는 사실을 자각한다는 말이다(갈라디아서 2장 20절 이하). 이러한 사실을 다나베는 이렇게 말한다.

절대는 어디까지나 절대매개이며, 자력의 부정에 의하지 않고는 작용할 수 없기 때문이다. 절대타력은 자신에게 타자가 되는 자력을 매개로 해서 요구하고, 자력과 관계함으로써만 실현된다. 그러한 전환 매개가 다름 아닌 참회이다. 이 점으로부터도 참회도라는 개념은 추상적인 무차별을 배제하고, 전환적 매개라는 구체성을 지닌다. 철학의 입장에서 본다면, 참회도가 성립하기 위해서는 이성의 매개가 불가결의 요소가 되는 것이다.

나아가 자신이 아미타여래의 구제의 매개라는 자각은 자신이 다른 이들을 구제로 이끄는 매개가 된다는 자각과 등근원적(等根源的)이다. 개인의 자각이 개인의 사회성에 대한 자각과 분리될 수 없는 것이다. 다나베가 이 책에서 참회도의 사회성을 말하면서, 참다운 국가의 건설은 참회도를 떠나서 있을 수 없다고 주장하는 것도, 그의 이러한 매개의 사상에서 비롯된 것이라고 할 수 있다.

나의 참회는 아미타여래의 힘에 의해 매개됨으로써 가능해지고(往相, 아미타여래에 의한 구제는 나의 참회에 매개됨으로써 세상에 실현된다[還相]. 서로가 서로를 부정적으로 매개하는 관계가 참회자와 아미타여래 사이의 관계이다. 다시 말해서 아미타여래의 절대타력에 의해서 자아가 부정되고 무화되는 것이 곧 아미타여래의 자비를 체험하는 길이다. 크게 부정되는 것이 크게 긍정되는 것이라는 소식, 죽음이 곧 삶이라는 역설이 곧 참회도의 핵심이다. 다나베는 이렇게 말한다.

“大非 즉 大悲”, “무 즉 애”의 행위와 믿음과 깨달음이 종교적 의식의 본질이라고 해도 무방하다. 대비(大悲)라고 하고 사랑이라고 하는 이상, 그것은 원래 무아가 아니면 안 되기 때문에 “대비 즉 大非”이며 “애 즉 무”인 것은 당연하다. 하지만 그것이 이러한 존재적 규정과는 반대로 “大非 즉 大悲”, “무 즉 애”의 체험으로서 자각되는 곳에 종교적 의식이 성립한다.

자신의 한계를 철저히 자각하는 길로서 철학을 재정립하기 위해서 다나베는 이성 비판을 통해서 신앙에 자리를 마련하고자 하였던 칸트의 『순수이성비판』을 시작으로 헤겔의 『정신현상학』, 셸링의 『자유론』, 키에르케고르의 『반복』과 파스칼의 『팡세』, 니체의 『차라투스트라는

이렇게 말하였다』, 하이데거의 『존재와 시간』 그리고 아우구스티누스의 『고백록』 등을 자신의 참회론으로부터 재해석한다. 이러한 서양철학과의 대화를 통해서 다나베는 이들 서구의 철학이 궁극적으로는 변증법이 말하는 모순의 지양을 목표로 하는 동일성의 철학이라고 보고, 이들과 거리를 두고자 한다. 그 이유는 이성 비판이 이성을 비판하는 주체로서의 이성적 자아에 대한 철저한 해체와 무화(無化)에까지 이르지 못했기 때문이다. 그는 이렇게 말한다.

여기에서 말한 변증법의 통일이란 통일이면서 대립적이며, 모순을 지양하는 종합이 아니고 모순을 모순대로 용인하는 통일이다. 변증법적 종합을 지양(止揚)이라든지 양기(揚棄)라는 개념으로 이해한다면, 정반(正反)의 대립을 버리고 멈춘다고 밖에는 이해될 수 없다. 그렇게 된다면 그것은 이성적 동일성에 불과하다. 그런데 이것은 사랑의 변증법이라든지, 대비(大悲)의 통일과는 다르다. 왜냐하면 이 경우 모순 대립은 언제까지나 사라지지 않고 남아 있지만, 모순의 밑바닥에서 주체가 죽음으로서 대립이 더 이상 대립이 아니라는 방식으로, 모순이 모순인 채로 양립하기 때문이다.

여기에서 다나베는 자신을 지도해주었던 니시다와 거리를 두게 되었다. 니시다가 말하는 “절대모순의 자기 동일” 역시 헤겔류의 동일성의 철학이나 기독교 신비주의의 연장선상에 있다는 것이 다나베의 니시다에 대한 비판의 요지였다.

무의 동일을 절대모순의 자기 동일로서 장소적으로 직관하는 바에서 부활이 이루어지고 행위가 성립하는 것이 아니다. 죽음을 행하고 자기

가 타력의 매개로서 소멸하며, 이렇게 됨으로써 자기가 타력의 매개로 살아나서 공유(空有)로서 세상으로 돌아온다[還相]는 자각에서 무는 현성한다.

다나베는 무는 직관되는 것이 아니라 행위적 믿음을 통해서 실천된다는 사실을 강조하였던 것이다. 이른바 자력성도문(聖道門)으로서의 선(禪)에 기초하면서 철학을 전개하였던 니시다와는 달리 다나베는 타력 이행문(易行門)으로서의 정토진중에 의거하였다는 사실을 생각해 보면, 교토학파에 속한 두 사상가 사이의 이러한 거리는 충분히 짐작할 수 있다고 여겨진다. 물론 다나베의 이러한 비판에 대해서 니시다는 격한 반응을 보였다. 예를 들어서 1940년 10월 6일, 자신의 제자였던 타키자와 가쓰미(瀧澤克己)에게 보냈던 서한에서 니시다는 다나베를 다음과 같이 비판하고 있다.(이하 니시다의 편지로부터의 인용은 〈니시다 기타로 전집 19〉(西田幾多郎全集19) 岩波書店, 1966에 의한 것이다.)

그 사람[다나베]은 아무래도 의식적 자기(意識的 自己)의 입장을 떠나지 못하는 것 같습니다. 그리고 자신이 이해할 수 없는 입장에 대해서는 그것은 신비주의라고 일축해버리고 맙니다. 변증법을 말하긴 하지만 [그가 말하는 변증법은] 참으로 구체적인 역사적인 변증법이 아닙니다 (132-133頁).

나아가 니시다는 다나베가 말하는 참회에 대해서도 부정적인 의견을 감추지 않았다. 역시 제자인 무다이 리사쿠(無台理作)에게 보낸 두 통의 편지에서는 다음과 같은 구절이 보인다. 어떤 의미에서는 철학자 니시다의 인간적인 면모를 있는 그대로 드러낸다고도 할 수 있는 표현들

이 언뜻언뜻 엿보이는 듯하여 흥미롭다. 사적인 편지였기에 가능한 자기표현이었을 것이다.

미타[아미다부처]가 부르는 소리가 없는 정토종적 세계관은 정토종적 세계관이 될 수 없다고 생각합니다. 그런 세계에서는 도대체 어디로부터 부처의 구제가 있을 수 있단 말입니까? 저 사람[다나베]은 종교라는 것을 사실(事實)로서 보지 않고 오직 머리만 가지고 생각하기 때문에, 적어도 체험적으로 종교에 들어가서 종교를 보고 있지는 못합니다. 참회뿐인 세계는 도덕의 세계이지 종교의 세계가 될 수 없어요. [중략] 저 사람은 장소(場所)라는 것을 지금도 직관하는 것이라고만 생각하고 있으니 실로 알 수 없는 머리의 소유자예요. 바보처럼 지금도 셸링의 지적 직관이 무엇인지에 대해서 생각하고 있어요. 그는 아무래도 칸트의 입장을 벗어나지 못하는 것 같습니다. 장소는 대상적으로 직관하는 것이 아니고 자기가 있는 장소도 아닙니다. 그러나 자기와 세계란 오직 co-ordinate에 대립하는 것이 아니라, 모순적 자기 동일적으로 대응하는 것입니다. 그 정도로도 내가 말하는 것을 조금이라도 반성해서 생각해 보지 않아요. 그런 것은 종교는 아무래도 좋고 도덕만 말하면 그만이라는 휘브리스[교만]의 권화(權化)에 지나지 않지요.

나는 정토종의 세계는 번뇌무진(煩惱無盡)의 중생이 있어 부처의 서원이 있으며, 부처의 서원이 있어 중생이 있는 세계라고 생각하고 있습니다. 기독교에서 이 세계는 옳고 그름을 심판하는 세계, 신의 의지가 실현하는 세계라고 한다면, 정토종에서는 부처의 자비와 구제의 세계, 무한 서원(誓願)의 세계라고 생각합니다. 범부와 부처가 대응하지 못하는 세계라면, 어디로부터 우리들이 부처를 구하고 어디로부터 부처가

부르는 목소리가 들려온단 말입니까? 장소의 자기 한정 은 우리들의 개체에 대한 위대한 부처의 표현이고 절실한 구제를 향한 부름이지요. 무다이 군이 “자기표현”에 대해서 말했던 대로, 장소 논리에서는 내재적 즉 초월적이기 때문에 그러한 자기의 표현으로서의 부처의 이름도 부를 수가 있습니다. 따라서 우리들은 부처를 믿고 부처의 이름을 부름으로써 구제되는 것입니다. 부처를 직관한다고 하는 것은 있을 수 없어요. 직관할 수 없기 때문에 다만 이름을 부르는 것입니다. 장소 논리에 대해서 전혀 알지 못하고 있어요. 부디 무다이 군의 생각대로 진전하기 바랍니다. 저 사람은 아무리 말해도 알아들 줄 아는 사람이 아니에요. 저 사람이 알아들도록 노력해 보아도 헛일이에요. 나중에는 흥분하기까지 하나까요. 상대하려고 해도 소용없는 일입니다. 성도문이나 정도문이라는 것도 오직 개념적으로만 생각하고 있어요. 사실 성도문과 정도문은, 스키 다이세쓰(鈴木大拙)가 말하는 것처럼, 하나로 되는 바가 있어요. 무다이 군은 스키와 대화해 보기 바랍니다(1944년 12월 21일).

다나베와 같은 입장에서는 믿음에 의해서 구원된다는 것은 있을 수 없어요. 즉 회심이라는 세계, 이것이 종교적 세계이고, 죄악 깊은 범부가 부처의 부르는 소리를 듣고서 믿게 되고, 거기에 전환이 있지 않으면 안 되지요. 지금까지 홀로 번민하고 있었지만 실은 부처 안에 있었던 것이다, 부처의 빛의 세계 안에 들어가서 부처에게 손을 이끌리게 된다, 여기에서는 아무래도 포함된다는 것이 있어야 하지요. 장소 논리에서는 대응(對應)이라는 것은 언제나 역대응(逆對應)이라고 하지 않으면 안 됩니다. [중략] 다나베는 부처를 다만 멀리 천상(天上)에서 찾으려서 그것에 다가가려고 하지요. 저 사람이 말하는 참회는 참회가 아니라 후회(後悔)에 불과해요. 오직 자력으로 나가고자 할 뿐입니다. 다만 도

덕에 불과하지요. 참회란 자기의 생명의 근원에서 반성하여 다시 태어나는 것이 아니면 안 됩니다. 다나베라는 사람은 개념을 극한까지 추구해서 거기로부터 추론할 뿐이어서, 사실과 체험 자체를 깊이 분석하지 못하고 있어요. 나를 다만 신비적 직관이라고 정해놓고 있는 저 사람은 도대체 내 책을 읽기라도 한 것인가요(1944년 12월 22일). (이상 두 편지는 위의 책, 366-368頁에서 인용.)

장소론에 입각해서 주체와 초월의 관계를 파악하는 니시다가 다나베의 참회를 매개로 한 주체와 초월의 관계를 바라보는 시각이 흥미롭다. 더욱이 절대타력을 주장하는 다나베의 참회를 니시다는 오히려 자력으로 멀리 떨어져 있는 부처에게 나가려는 시도라고 비판하고 있는 것이다. 선에서 본 정토진종과 정토진종에서 본 선이 이렇게 다른가라는 물음이 대두됨과 함께, 니시दा와 다나베에 대한 비교 연구가 대단히 생산적일 것이라는 사실을 직감할 수 있다. 이런 점에서 <난잔종교문화연구소 연구총서 1권>으로 번역된 니시다의 『장소적 논리와 종교적 세계관』을 『참회도의 철학』과 비교해서 읽어주시기를 역자로서는 부탁드립니다.

이 두 사상가에 대한 소개는 글이 길어질 것이므로 여기서는 더 진행하기 어려우나, 니시다와 다나베의 관계에 대해서는 이 두 사람으로부터 배웠던 니시타니 케이지의 소개가 흥미로우므로 여기에 소개하는 것으로 두 사람의 관계에 대한 언급을 마치고자 한다.

다나베 선생은 니시다 선생의 제자라고들 흔히 생각하지만 실제로는 그렇지 않다. 학문적인 논의가 어느 정도는 감정적인 것으로 되어버려

서였는지, 두 분 사이가 소원해졌던 것은 내가 3고(三高)[교토와 오카야마岡山에 있던 <구제제3고등학교舊制第三高等學校>를 가리키는 말로서 현재의 교토대학 종합인간학부와 오카야마 대학 의학부의 전신 - 역자주]에서 전임강사를 하던 시절이었다. 다나베 선생의 제자이기도 한 나를 다나베 선생은 니시다 선생 대신 강의를 시키기도 하였다. 그럴 때면 “나는 나다”라고 생각할 수밖에 없었다. 니시다 선생은 어려우면서도 스케일이 크다는 생각이 들어서 오랫동안 뵈어 오면서도 무섭다는 생각을 떨쳐 버릴 수가 없었다. 다나베 선생은 근엄함 그 자체 속에 신경질적인 면이 있었다. 니시다 선생이 헤겔적이라고 한다면 다나베 선생은 칸트적이어서, 나로서는 다나베 선생에 대해서 무섭다는 생각은 들지 않았다. 다나베 선생이 예술을 이해하신 것은 조각, 회화까지여서 내가 좋아하는 음악은 별로 이해하고 계시지 못하였고, 종교에 대해서도 전문적이지는 못했다는 생각이 든다. (西谷啓治 <田辺先生のこと> 武内義範, 武藤一雄, 辻村公一編 <田辺元思想と回想> 筑摩書房1991年, 286頁.)

니시다와 다나베에 대해서 언급한 차제에 그들에 의해서 형성된 교토학파에 대한 이에나가 사부로(家永三郎, 1913-2002)의 평가를 여기에 인용해 두고 싶다. 이에나가는 일본 고대사상사를 전공한 역사가이자 사상가로서, 특히 그가 1955년에 집필했던 고등학교 역사교과서 『신일본사新日本史』가 문부성의 검정을 통과하지 못하자 이에 항의하여 소송을 제기하여 정부와 오랫동안 대립각을 세운 것으로 유명한 학자였다. 앞서 거론하였던 길희성 교수의 『일본의 정토 사상』의 <머리말>에서도 거론되고 있는 것처럼, 이에나가가 말하는 이른바 <부정의 논리>—“상대와 절대, 내재와 초월, 세계 긍정과 세계 부정, 이 세상과 저 세상, 생

사와 열반, 그리고 자력과 타력 사이의 명확한 불연속성을 강조하는 사상”(길희성, 앞의 책, 15면)—는 다름 아니라 다나베로부터 배운 것이었다. (개인적인 이야기를 덧붙이는 것이 허락된다면, 길희성 교수께서 2006년도에 난잔종 교문화연구소의 <로쵸 강좌 연구소원Roche Fellows>으로 오셨을 때, 이에나가의 책을 소개해주시면서 다나베에 대해서 말씀해주셨던 기억이 있다. 당시부터 역자는 다나베나 이에나가에 대해서 관심을 가지기 시작하였으나, 게으름과 역량 부족으로 인해서 이제야 겨우 다나베의 책을 번역할 수 있게 되었다. 다나베 연구를 권해주신 길희성 교수님께 이 자리를 빌려서 감사를 드린다.)

이에나가에 대한 소개는 역시 다른 기회로 다룰 수밖에 없으나, 다만 그가 니시이나 다나베가 포함된 교토학파에 대한 이해를 둘러싸고 서술하는 부분은, 한국에 교토학파를 소개하려는 본 시리즈에도 중요한 의미를 지니고 있다고 여겨지므로, 여기에 인용하여 앞으로의 논의를 위한 하나의 단초로 삼고자 한다. 이에나가는 일본의 사상계가 교토학파에 대해서 비판적인 입장을 취하고 있다는 입장을 취하면서—물론 이러한 이에나가의 입장 자체가 논의의 대상이 됨은 재언의 여지가 없겠으나— 다음과 같이 말하고 있다.

이른바 교토 철학이 “비생산적”이고 “관념적”이라고 여겨져서 현재 사상의 관심 밖에 나 있는 것은 틀림없다. 하지만 그것은 처음부터 일방적으로 교토 철학을 “관념론의 철학”이고, 정치적으로 “반동적”이라는 이유에서 다짜고짜로 부정해 버리는 비판이 한 편에 있고, 다른 한편에는 무조건 교토 철학을 찬미하고 옹호하면서 자신들의 스승의 사상을 이어받아 학문을 하려는 입장으로 시종하는 것으로 만족하는 태도가 있기 때문에, 공정하게 교토학파의 적극적 의미가 어디까지인가를 탐

구하고, 교토 철학의 성립과 전개를 일본의 역사적 상황과 관련해서 객관적으로 고찰하며, 그것이 일본 사상사에 남긴 정신적 유산이 되어야 할 것과 그럼에도 불구하고 숨기기 어려운 사상적 한계 사이의 미묘한 관계를 상세하게 밝히려는 시도가 거의 보이지 않는다는 사실과 무관계하다고 과연 말할 수 있을 것인가? 나는 다나베 철학, 특히 15년 전쟁 [만주사변이 있었던 1931년부터 제2차 세계대전에 패배한 1945년까지의 전쟁을 가리킴 - 역자주] 중에 보여준 그의 주장에는 크게 위화감을 느끼는 것이 사실이다. 하지만 전체로서의 다나베 철학의 근본적 사고 방향으로부터 어떤 의미에서는 결정적인 영향을 받았던 나로서는 다나베 철학을 다시 한 번 사상사적 관점으로부터 객관적으로 재검토해 보고 싶다는 생각을 억누를 수 없다. 다나베 철학을 청산해야 한다는 전면적 부정의 입장도 아니고, 호교적이고 숭덕적(頌德的的)이라고 해야 할 찬미주의 일변도의 입장도 아닌, 사상사가의 눈으로 다나베 철학을 다시 생각해 보려는 시도는 학문적으로 오늘날 이른바 교토 철학이 열광적인 찬미와 조소(嘲笑) 사이에 끼여 있는 시기를 거치면서 망각의 늪으로 빠져들어 가려는 오늘날에 있어서야 말로 오히려 그 필요성이 더욱더 늘어난다고 할 수 있는 것은 아닐까? (家永三郎, 『田辺元の思想史的研究:戦争と哲学者』法政大学出版局,1974年, vii.)

*

본서의 번역에 대해서 몇 가지 언급하고자 한다. 『참회도의 철학』은 1940년대의 문어체로 되어 있어서, 역자의 부족한 실력으로는 뜻을 파악하기 쉽지 않은 경우가 여러 번 있었다. 한 문단이 수 페이지를 차지하는 경우도 있었으며, 철학 용어들의 경우 한국에서 상용되는 용어들과

는 다른 경우가 상당 수 있었다. 그러한 경우에는 다음의 영어 역으로부터 많은 도움을 받았다. 또한 다나베의 원저에는 표기되어 있지 않은 서양의 철학적, 신학적 용어들도 이 영어역에서 참고로 하여 번역본에 실었음을 밝혀둔다. (Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*. Translated by Tekeuchi Yoshinori with Valso Viglielmo, and James W. Heisig, University of California Press, 1986).

또한 『참회도의 철학』은 전 교토대학 교수인 후지타 마사카쓰 선생의 편집으로 이와나미서점에서 펴낸 <다나베 하지메 철학선 [전 4권]> 중 제2권으로 새롭게 출판되었고, 여기에는 독자들의 이해를 돕기 위해서 편집자인 후지타 선생이 붙이신 <주해>가 많이 실려 있다. (藤田正勝編. 『懺悔道としての哲学: 田辺元哲学選II』. 岩波書店, 2010年.) 한국의 독자들에게는 다나베의 책이 처음으로 소개되기에 이 후지타 선생의 <주해> (注解)가 다나베를 이해하는 데 대단히 유용하다고 보아, 본 역서에는 그 <주해>의 일부를 선별하여 번역하였다. 그러므로 본서에 달린 각주 중 별도의 표기가 없는 것은 후지타 선생의 <주해>의 번역이다. 역자가 필요하다고 판단해서 붙인 주의 경우는 [역자주라고 별도로 표기하여 구분하였다. <주해>의 번역을 허락해 주시고 여러 면으로 격려해 주신 후지타 선생과 이와나미서점에 이 자리를 빌려서 심심한 감사를 드리는 바이다.

역자는 교토학과의 창시자로 평가받는 니시다 기타로의 만년의 저작인 『장소적 논리와 종교적 세계관』(場所的論理と宗教的世界觀)을 역시 <난잔종교문화연구소연구총서>의 제1권으로 2013년에 정우서적에서 번역, 출판한 적이 있다. (제2권은 난잔종교문화연구소의 심포지움의 기록을 책으로 펴낸 『기독교와 불교, 서로에게 배우다』였다.) 이번에 세 번째의 책으로 도서출판 동연에서 『참회도의 철학』이 출판됨으로써 교토학과의 중요한

두 사상가의 저서가 한국에 소개되게 되었다. 역자의 역량 부족으로 말미암아 오독(誤讀)을 불러오는 경우가 없지 않을 것이므로 앞으로 고쳐나가야 할 여지가 많음은 부끄러운 일이라 하겠으나, 형식적으로나마 교토학파를 대표하는 두 철학자의 저서가 한국에 소개될 수 있게 된 것을 번역자로서 기쁘게 생각하는 바이다. 이 부족한 번역을 통해서 한·일간의 학문적이고 종교적인 교류를 위해서 조금이라도 기여할 수 있기를 바라며 역자의 과욕이라면 과욕이라 하겠으나, 모자라는 실력에 이 책을 번역하기로 했던 의도가 거기에 있음 또한 부인할 수 없는 일이다. 독자 여러분의 질정(叱正)과 성원을 부탁드립니다.

예쁜 책으로 펴내 주신 도서출판 동연의 김영호 선생님과 편집부의 모든 분들에게 심심한 감사를 드리고, 문장을 교정해 준 상현숙 씨에게도 고마움을 표하는 바이다.

끝으로 이 책은 난산종교문화연구소(南山宗敎文化硏究所)가 출판에 필요한 금액의 일부를 부담함으로써 출판되었음을 여기에 밝혀 둔다.

2015년 12월 성탄절에

나고야의 난산종교문화연구소에서

역자 김승철 씀