

1920년대 후반 포교승 김태흡의 서양철학사조 수용 양상

김영진*

• 목 차 •

- I. 머리말
- II. 칸트윤리학의 자유의지와 불교의 실천도덕
- III. 쇼펜하우어철학의 염세주의와 대승 구세론
- IV. 유물·유심론과 불교의 물심불이론
- V. 맺음말

* 동국대학교 WISE캠퍼스 불교학부 교수.

© 『大覺思想』 제40집 (2023년 12월), pp.245-277.

한글요약

김태흡(金泰洽)은 일제강점기 주로 포교승으로 활동했다. 그는 1920년대 장기간 일본에서 유학했고, 그곳에서 보편 종교로서 불교를 학습했다. 1920년대 후반 귀국 후 강연뿐만 아니라 신문과 라디오 방송과 같은 매체로 불교를 선전했다. 김태흡은 불교를 선전하는 과정에서 불교를 재해석하였고, 불교에 근대적 보편 가치를 부여했다. 특히 그는 1920년대 후반 적극적으로 서양의 철학 사조나 사회 사조를 소개하면서 그것을 불교와 비교하는 방식으로 불교에서 보편 가치나 보편 관념을 찾아냈다. 그는 칸트, 쇼펜하우어, 니체 등 서양 철학자뿐만 아니라 유물·유심 논쟁 등 철학의 개별 주제와 개인주의, 공리주의 등 사회 사조를 불교의 시선에서 평가했다.

김태흡은 칸트윤리학의 ‘자유의지’와 ‘선의지’ 개념을 소개하면서, 여기에 상당하는 개념으로 ‘칠불통계계(七佛通戒僞)’에 등장하는 ‘자정기의(自淨其意)’란 표현을 거론했다. 그는 ‘윤리 주체’로서 근대적 개인을 불교의 원리로 양성하고자 한다. 또한 그는 당시 불교와 유사성이 강조된 쇼펜하우어 철학을 염세주의로 소개하고, 대승불교는 오히려 구세론임을 주장하여 불교의 ‘입세’ 성격을 강조했다. 김태흡은 유물론과 유심론을 거론하면서 자신의 사회관을 직접 드러냈다. 그는 유물·유심 논쟁을 세계의 근원이 물질이나 정신이나 하는 차원으로 다루지 않는다. 그는 유물론은 배금주의를 초래하였다고 비판하고, 유심론은 허무주의를 초래했다고 비판했다. 김태흡은 불교는 유심론도 아니고 유물론도 아니라고 주장하고, 특히 불교의 진여(眞如, tathata)가 유물론적 실체론을 타파하고, 유심론적 허무주의를 극복하는 개념임을 강조했다.

주제어

김태흡, 칸트, 자유의지, 쇼펜하우어, 염세론, 구세론, 유물론, 유심론

I. 머리말

김태흡(金泰洽, 1899~1989)은 일제강점기 활동한 승려이자 언론인이다. 본명은 김용업(金龍業)이고, 법명은 소하(素河)이고, 법호는 대은(大隱)이다. 그는 강화도 출신으로 철원 심원사로 출가하였고, 이후 법주사에서 강원을 마치고 1920년 일본으로 유학했다. 그는 일본 도쿄(東京) 소재 니혼대학(日本大學) 종교학과 국어한문과(國語漢文科)를 졸업하고 1928년 귀국했다.¹⁾ 귀국 후 조선불교 중앙교무원이 운영하는 경성 각황 교당 초대 포교사로 임명됐다.²⁾ 이후 그는 오랫동안 다양한 대중 강연을 했고, 『불교(佛敎)』나 『불교시보(佛敎時報)』 등 불교계 잡지에 많은 글을 발표했다. 그가 발표한 글은 불교 관련 논설뿐만 아니라 문학·음악 작품 등 다양했다.³⁾

김태흡은 1935년 『불교시보』 창간 이후 조선총독부가 국민동원 목적으로 발동한 ‘심전개발운동(心田開發運動)’을 열렬히 선전했고, 식민정부의 이데올로기를 전파하는 데 노력했다.⁴⁾ 그는 이런 적극적인 친일

1) 이경순, 「일제시대 불교 유학생의 동향-일본 유학생을 중심으로」, 『승가교육』 2, 대한불교조계종교육원, 1998, p.283.

김기중, 「김태흡의 대중불교론과 그 전개」, 『선학』 26, 한국선학회, 2010, pp.485-521.

2) 김기중, 위의 글, p.487.

3) 김태흡의 문학 작품 연구로는 다음이 있다.

김기중, 「근대 대중불교운동의 이념과 전개 : 권상로·백용성·김태흡의 문학작품을 중심으로」, 『한민족문화연구』 28, 한민족문화학회, 2009, pp.347-378.

김종진, 「1920년대 <불교>지에 나타난 불교유학생의 문학 활동 : 백성옥, 김태흡, 이영재를 중심으로」, 『불교연구』 42, 한국불교연구원, 2015, pp.285-316.

4) 김태흡의 심전개발운동 참여에 대해서는 다음을 참조할 수 있다.

김순석, 「1930년대 후반 조선총독부의 ‘心田開發運動’ 전개와 조선불교계」, 『한국민족운동사연구』 25, 한국민족운동사학회, 2000, pp.83-116.

조성운, 「『佛敎時報』를 통해 본 心田開發運動」, 『한국민족운동사연구』 67, 한국민족운동사학회, 2011, pp.109-166.

부역으로 인하여 2009년 민족문제연구소 간행 『친일인명사전』에 이름을 올렸다.⁵⁾

김태흡은 일본에서 대학을 다니면서 일본 근대가 가공하고 생산한 근대 지식을 학습했다. 그는 귀국 후 학계에 투신하지 않고 줄곧 포교 일선에 활동했다. 포교의 일환으로서 불교 관련 매체에 다양한 장르의 글을 기고했고, 『불교시보』 같은 매체를 직접 운영하기도 했다. 그는 기본적으로 포교승으로 끊임없이 불교를 정의하고 그것을 대중에게 선전했다. 그는 자연스레 ‘불교 근대화’ 혹은 ‘불교 계몽’에 참여했다고 할 수 있다.⁶⁾ 포교에 열중한 1920년대 후반 김태흡은 적극적으로 서양 사조를 수용했다. 그는 개인주의, 공리주의, 염세주의, 허무주의 등 사회 사조뿐만 아니라 소크라테스, 플라톤, 칸트, 쇼펜하우어, 니체, 마르크스 등 철학 사조까지 광범위하게 소개하고 논의했다.

본 고에서 필자는 1920년대 후반 김태흡의 서양 사조 수용 양상을 살펴 그가 그것을 불교와 어떻게 대비시키고 또한 그 과정에서 불교를 어떻게 재해석하는지 분석하고자 한다. 이런 목적을 위해서 그가 1920년대 후반 발표한 관련 논설을 주로 분석할 것이다. 열거하자면 「현대 사조와 불교」(1928.7), 「쇼펜하우어(Schopenhauer)의 염세철학과 그의 불교사상」(1929.2), 「희랍철학의 비조 소크라테스」(1929.3), 「물심불이(物心不二)의 원리」(1929.9), 「불교실천도덕의 원리」(1929.11), 「물아 상호(物我相互)의 관계」(1930.2), 「플라톤의 이데아와 불교의 열반 사상」(1931.3) 등이다. 이외에 「불교의 경제관」(1928.3), 「신시대의 종교」(1928.9), 「불교의 운명관」(1930.11), 「현대의 종교관」(1931.5) 등을 추가로 활용할 것이다.⁷⁾

5) 친일인명사전편찬위원회편, 『친일인명사전』 1, 민족문제연구소, 2009, pp.666-667. 김태흡의 친일 행각에 관해 다음을 참조할 수 있다. 임혜봉, 『친일불교론』 하, 민족사, 1993, pp.523-544.

6) 물론 1930년대 김태흡의 친일 행각에서도 볼 수 있듯, 그의 불교 근대화나 불교 계몽은 특정한 성격을 갖는다. 그래서 ‘근대화’나 ‘계몽’이 보편적이고 균질적인 것은 아니다.

II. 칸트윤리학의 자유의지와 불교실천도덕의 원리

앞서 언급했듯, 김태흡은 일본에서 귀국 후인 1928년 5월 조선불교 중앙교무원이 운영 중인 경성 각황교당 초대 포교사로 임명됐다. 이후 7년간 그는 중앙포교사로서 불교 대중화를 위해 동분서주한다. 이때 불교 대중화는 그야말로 ‘불교 전파’라는 ‘포교’의 의미도 있지만 ‘근대화’의 의미도 있었다. 왜냐하면, 그가 불교를 당대의 보편적 사유 속에서 설명하고 또한 그것을 통해서 대중을 설득하려 했기 때문이다. ‘당대의 보편적 사유’는 근대의 것이고, 김태흡은 자기 시각에서 그 ‘근대’를 선별하고, 어떤 식으로든 그것을 불교에 적용하려 했다.⁸⁾

그가 1920년대 후반부터 30년대 초까지 매체에 발표한 불교 논설은 대부분 불교 대중화와 불교 계몽 성격이었다.⁹⁾ 사실 당시 유럽이나 일본에서 유학했거나 경성제국대학(1924~1945) 철학과를 졸업한 전문적인 철학 연구자도 있었다.¹⁰⁾ 그들에 비하면 김태흡이 설파한 서양철학

7) 김태흡의 서양철학 사조 관련 글이 적지 않지만, 그가 전체적인 계획을 세우고 저술하지는 않았다. 그래서 그에게 계통적인 ‘김태흡의 철학’을 찾을 수는 없다. 그는 서양철학을 활용하여 불교를 말할 뿐이었다.

8) 여기서 보편(universal)은 진실 혹은 선(善)을 의미하는 것은 아니다. 일반, 다수, 주류 등의 개념에 가깝다. 이는 위계가 내장된 개념이라고 할 수 있다. 근대 이전 조선에서 중화 세계가 하나의 보편이었고, 근대 이후는 서구 근대 혹은 근대 일본이 보편이었다. 이에 대해 조선과 식민지 조선은 줄곧 보편의 학습자일 수밖에 없었다.

9) 본 고에서 ‘대중불교’를 하나의 개념으로 사용하는 것은 아니지만, 관련 선행연구로는 다음이 있다.

김광식, 「불교의 근대성과 한용운의 대중불교」, 『한국불교학』 50, 한국불교학회, 2008.

김기중, 「김태흡의 대중불교론과 그 전개」, 『선학』 26, 한국선학회, 2010. 김기중은 “‘산간에서 도시로, 승려에서 대중으로’를 지향하고 실현하는 불교”라고 ‘대중불교’를 정의했다(p.487).

10) 경성제국대학 철학과 설립과 운영 등에 대해서는 다음을 참조할 수 있다. 김재현, 「한국에서 근대적 학문으로서 철학의 형성과 그 특징-경성제국대학 철학과를 중심으로」, 『시대와 철학』 18권 3호, 한국철학사상연

은 통속적인 수준이었다.¹¹⁾ 그래서 그가 최초 수입자 역할을 한 것도 아니고, 전문적인 해설자 역할을 한 것도 아니었다. 오히려 그는 서양 철학 사조를 수용하면서 불교를 재해석하는 역할을 했다. 이 과정에서 그는 불교를 대중화하고 근대화했다.¹²⁾ 그의 역할은 사상계가 아니라 불교계에 한정됐다고 할 수 있다.

김태흡이 거론하는 서양 사조 가운데 철학에 해당하는 부분은 크게 희랍철학과 독일철학 분야이다. 서양철학이라고 하면 희랍철학을 거론하는 것은 당연해 보인다. 그다음 독일철학을 거론하는 것은 근대 일본 철학계의 맥락과 관련 있다.¹³⁾ 당시 일본사상계에서 독일 관념론이 주류 철학을 형성했고, 이른바 전통사상에 기반을 둔 불교나 유교 혹은

구회, 2007.

허지향, 「경성제국대학 법문학부 철학과 강좌 개설 상황, 강좌 담임에 관한 역사적 검토」, 『시대와 철학』 29-2, 한국철학사상연구회 2018.

_____, 「경성제국대학 법문학부 철학과 학생들」, 『개념과 소통』 31, 한림과학원, 2023.

- 11) 1924년 일제가 서울에 경성제국대학을 설립했는데, 개교 시부터 법문학부에 철학과를 설치하여 운영했다. 1929년 4월 제1회 졸업생이 배출됐는데, 권세원, 김계숙, 박동일, 배상하, 조용욱, 한제영 등이다. 김태흡이 귀국 후 활동한 시기에 경성제국대학 철학과 졸업생도 지면을 통해서 활동했다. 그들은 정교한 철학 훈련을 받았기 때문에 전문성이 대단히 높았다. 그들의 활동에 대해서는 다음을 참조할 수 있다. 이태수, 『일제강점기한국철학』, 살림터, 2018.
- 12) 여기서 ‘근대화’라는 말은 불교에 ‘근대적 보편’의 옷을 입히는 과정이라고 할 수 있다. 김태흡이 개인주의, 공리주의 등 여러 학설과 불교를 대비하거나 도덕관, 운명관, 종교관 등 여러 관점으로 불교를 정리하는 것은 저런 학설과 관점이 근대적 보편 속에 있고, 그것과 대비시킴으로써 불교가 근대적 시민권을 획득하도록 하려는 의도였다. 물론 식민지 조선이 요구받은 보수주의나 집체주의, 이타주의 등의 사회 사조에 대한 고려도 작동했을 것이다.
- 13) “메이지 초기 유럽 철학은 영국경험론, 대륙합리론 등이 광범하게 소개됐지만, 일본제국이 선포된 후 오래지 않아 독일철학이 일종의 관제 철학으로 자리를 잡는다.” 사이토 스미에(齋藤純枝), 「독일철학의 도입과 아카데미 철학의 형성」, 미야카와 토루, 아라카와 이쿠오 편, 이수정 옮김, 『일본근대 철학사』, 생각의나무, 2001, pp.102-117.

신도 측에서는 이런 경향이 더욱 강했다. 당시 칸트는 독일 관념론의 대표자쯤 됐다.¹⁴⁾ 대표적인 칸트 철학 소개자인 나카지마 니키조(中島力造, 1858~1918)는 물자체(物自體, Ding an sich)를 현상의 원인으로 간주하여 일본형 관념론 형성에 이바지했다.¹⁵⁾ 당시 일본 철학계에서 독일철학은 압도적으로 높은 빈도로 다뤄졌고, 식민지 조선에서도 그것은 마찬가지였다. 그래서 당시 지식계에서 칸트는 하나의 교양이었고 종교나 철학 분야에 종사하는 사람이라면 어떤 식으로든 거쳐야 하는 지점이었다.

김태흡은 칸트를 ‘근대 서양철학의 비조’라고 간주했다. 중국의 계몽 사상이 량치차오(梁啓超)는 1903년 「근세 최고철학자 칸트의 학설(近世第一大哲康德之學說)」을 『신민총보(新民叢報)』에 발표했다.¹⁶⁾¹⁷⁾ 량치차오는 이 글에서 ‘도학(道學)’ 즉 ‘도덕지학(道德之學)’이라는 표현을 써서 칸트 윤리학을 다뤘다.¹⁸⁾ 근대기 동아시아 사상계는 칸트 철학에서 물자체 이론이나 범주론 못지않게 그의 윤리학에 주목했다. 김

14) 오니시 하지메(大西祝, 1864~1900)가 비판 정신으로 칸트철학을 소개했다면 나카지마 리키조가 소개한 신칸트학과 철학은 독일 자본주의가 이미 제국주의로 전환을 마치고 정치적인 강력한 통일을 획득하기 시작한 시기에 생긴 철학이다.

三枝博音, 『日本に於ける哲學的觀念論の發達史』

한단석, 「일본근대화에 있어서 서구사상의 수용과 그 토착화에 관하여」, 『인문논총』 19, 전북대학교, 1989, p.20 재인용.

15) 水野友晴, 「日本哲學開始期におけるカント受容」, 『宗教研究』 74-4(327), 日本宗教學會, 2001, p.261.

16) 량치차오의 칸트 소개에 대해서는 다음을 글을 참조할 수 있다. 黃克武, 「梁啓超與康德」, 『中央研究院近代史研究所集刊』 30, 中央研究院近代史研究所, 1998, pp.101-145.

17) 이 글은 한국에서도 번역·소개됐는데 관련 연구로는 다음이 있다. 이행훈, 「양건식의 칸트철학 번역과 선택적 전유」, 『동양철학연구』 66, 동양철학연구회, 2011, pp.123-154. 이행훈은 양건식의 번역이 번역 이상의 의미가 있다고 주장한다.

18) 김영진, 「량치차오의 칸트철학 수용과 불교론」, 『한국불교학』 55, 한국불교학회, 2009, pp.273-299.

태흡이 칸트를 다룬 방식도 마찬가지다. 그는 주로 「불교실천도덕의 원리」(이하 「실천도덕」으로 약)에서 칸트의 윤리학과 불교 윤리학을 비교했다. 그는 칸트 윤리학을 체계적으로 소개했다기보다는 주요 이론과 몇몇 개념을 소개하고, 그것을 불교와 비교했다. 김태흡이 주목한 칸트 윤리학의 개념은 ‘자유의지’(free will)이다. 그는 칸트 윤리학을 소개하면서 “도덕률은 자율과 타율 두 가지가 있다. (중략) 타율은 외적 권위가 부여한 법률 또는 관습을 따라서 복종함을 말한다. 자율은 자기가 자각한 자유의지에 의하여 행함을 말한다.”¹⁹⁾라고 언급한다.

칸트 윤리학에서 자유의지는 개인에게 도덕적 책임을 묻기 위한 전제이다. 만약 개인의 행위가 타의에 의해 강제된 것이라면 오히려 강제한 사람에게 도덕적 책임을 물어야 할 것이다. 그래서 김태흡은 칸트가 “도덕률은 자유의지에 기초한 자율적 도덕률이 되지 않으면 안 된다.”라고 한 사실을 소개하고 또한 “도덕률의 신봉자는 동시에 입법자가 되지 않으면 안 된다.”라고 지적했다.²⁰⁾ 칸트는 『실천이성비판』에서 “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙의 원리로서 타당할 수 있도록 그렇게 행위 하라.”²¹⁾라고 말한다. 이렇게 “칸트 윤리학에서 인간은 윤리 법칙의 입법자이다. 윤리 법칙의 입법자라는 말은, 인간이 윤리 법칙을 인간 이성 외의 다른 곳에서 도출하지 않고 오로지 자신의 본질에서 도출함이다.”²²⁾ 칸트는 의지가 본질적으로 자유의지이자 선의지(good will)라고 생각했다. 왜냐하면, 그는 “인간에게 부여된 실천 능력으로서 이성의 사명은 그 자체로서 선한 의지를 낳는 일”이라고 생각했기 때문이다.²³⁾ 김태흡은 칸트의 ‘자유의지’ 나아가 ‘선의지’ 개념

19) 김태흡, 「불교실천도덕의 원리」, 『불교』 53, 불교사, 1928.11, p.9.

20) 김태흡, 「불교실천도덕의 원리」, p.9.

21) Immanuel Kant, 백중현 옮김, 『실천이성비판』, 아카넷, 2002, p.86.

22) 최인숙, 「칸트와 불교의 실천철학」, 『칸트연구』 15, 한국칸트학회, 2005, p.299.

23) 백중현, 『칸트사전』, 아카넷, 2019, pp.432-433.

에 집중하면서 그것에 해당하는 불교의 개념을 제시한다. 그는 『대반열반경』의 다음 구절을 소개했다.²⁴⁾

어떤 악행도 하지 말고, 모든 선을 행하고, 스스로 마음을 정화하는 것. 이것이 ‘여러 부처님’(과거 7불)의 가르침[敎戒]이다.²⁵⁾

김태흡은 번역 없이 한문 계송만 소개했는데, 위 인용문은 김태흡의 방식이 아니라 『열반경』 본문 문맥에 따라 필자가 해석했다. 이 계송은 이른바 칠불통계계(七佛通戒偈)로 전통적으로 과거 7불이 공통으로 제시한 훈계(訓戒)로 간주되는 계송이다. 이 구절은 『열반경』뿐만 아니라 『아함경』 등 다양한 불전에 등장한다. “일곱 부처님이 공통으로 제시했다.”라는 사실에서 이 내용이 불교 내부에서 보편적으로 요구되는 것임을 알 수 있다. 사실 이 구절은 계율과 관계된다. 천태지의(天台智顓)의 해석을 따르면 “악은 계로써 방지해야 할 것”인데 그래서 ‘막작(莫作)’의 대상이다. 또 지의는 “선은 청승(淸升)”이라고 했는데, 청승은 정화와 상승의 의미이다. 이에 따르면 ‘선’은 자신을 정화하고 깨달음을 향해 자신의 수준과 능력을 상승시키기 위한 행위다.²⁶⁾ 선악은 공동체의 윤리와 무관한 것은 아니지만 기본적으로 수행, 나아가 깨달음에 유용한지 아닌지가 판단 기준이었다.

사실 김태흡이 그가 불교에서 찾아낸 ‘자유의지’ 개념이 ‘자정기의’이다. 그는 ‘자정 기의’를 ‘동사+목적어’ 구조로 해석하지 않았다. 달리 말하면 그는 이 구절을 “스스로 의(意)를 정화한다.”라는 식으로 풀지 않

24) 김태흡, 「불교실천도덕의 원리」, p.10.

25) 『大般涅槃經』(大正藏12, 451하), “諸惡莫作, 諸善奉行, 自淨其意, 是諸佛敎.”

26) 『妙法蓮華經玄義』(大正藏33, 716상), “諸惡, 七支, 過罪輕重非違, 五部律廣明其相. 如是等惡, 戒所防止. 諸善者, 善三業, 若散若靜. 前後方便, 支林功德, 悉是淸升, 故稱爲善. 自淨其意者, 即是破諸邪倒, 了知世間出世間因果正助法門, 能消除心垢, 淨諸瑕穢, 豈過於慧.”

고, “본래 순정한[自淨] 의지[意]” 정도로 풀었다. 그는 “이 ‘자정기의’는 결코 어떤 조건과 제약이 없이 그대로 순결무구하고 청정하게 불교 실천도덕의 원리가 되었으며, 또 칸트 윤리 철학의 규범을 주었다.”²⁷⁾라고 평한다. 김태흡은 ‘자정기의’ 대신에 자정기심(自淨其心)이란 표현을 주로 쓰고, “불심(佛心)이 곧 자정기심이다”라고 말한다. 이렇게 되면 ‘자정기의’가 하나의 조건이 되어 “본래 순정한 의지로 선을 행하고 악을 짓지 않는다.”라고 해석된다. 그래서 그는 이 구절에 대해 “무제약적 타율이 아니라 오직 자유의지에서 나온 도덕적 행위를 가르친 것”이라고 평가한다.

칸트에게서 선은 선의지이다. 칸트는 “이 세계에서 또는 이 세계 밖에서까지라도 아무런 제한 없이 선하다고 생각될 수 있는 것은 선의지뿐이다.”²⁸⁾라고 선언한다. 김태흡은 “자정기심에 의한 도덕적 행위는 선이 되고, 이 불심 즉 자정기심에 반하는 행위는 악이 된다.”라고 말한다. 그는 자유의지와 선의지가 외연이 일치한다고 본 듯하다. 그는 『보살영락본업경』을 인용하여 다시 선과 악을 정의한다. 김태흡은 원문을 다소 변형하여 인용한다.

이(理)[第一義諦]에 순응함을 선(善)이라고 이름하고, 이(理)[第一義諦]에 위배함을 악(惑)이라고 이름한다.²⁹⁾

김태흡은 『보살영락본업경』의 ‘제일의제’를 ‘이(理)’라고 표현했고, 미혹(惑)을 악으로 표현했다. 그의 재해석이라고 할 수 있다. 제일의제는 속제(俗諦) 혹은 세제(世諦)라고 불리는 일상의 진실에 상대하여 근본

27) 김태흡, 「불교실천도덕의 원리」, p.10.

28) 백종현, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문논총』 71-2, 서울대학교 인문학연구원, 2014, p.14. 재인용.

29) 『菩薩瓔珞本業經』(大正藏24, 1021하), “順第一義諦, 起名善, 背第一義諦, 起名惑.”

적인 진실이나 진리를 가리킨다. 물론 문헌에 따라 그 의미가 조금씩 다르다. 김태흡은 ‘제일의제’를 이(理)라고 했고, 이(理)를 다시 “우주의 진리인 법성”이라고 풀었다. 사실 이(理)나 법성은 그다지 구체적이지는 않고, 동어반복처럼 보이기도 한다. 사실 칸트가 말하는 선의지나 도덕법칙 등도 그것을 본질로 파악하는 한에서 모호하기는 마찬가지다. 그렇다면 ‘자정기의’와 법성의 관계는 어떻게? 김태흡은 “이 이치(법성)에 위배하여 ‘자정기의’하지 못하면 악이다.”라고 말했다.³⁰⁾

그는 여기서는 ‘자정기의’를 ‘술어+목적어’ 구조로 이해했다. 또한 ‘자정기의’보다 진여 법성을 더 본질적인 것으로 파악한다. 칸트 윤리학으로 보면 법성은 ‘도덕 원칙’(moral principles)에 해당한다고 할 수 있다. 하지만 김태흡은 이 개념을 정교하게 구사하지 않는다. 그는 불교 실천도덕의 원리가 바로 이런 기초 위에 있다고 생각했다. 다시 말하면 법성의 이치에 부합하는지 아닌지에 따라 선악 행위가 구분된다. 구마라집(鳩摩羅什)은 용수(龍樹)의 『중송』 「관사제품」 제6 계송의 ‘아다르마(adharma)’와 ‘다르마(dharma)’를 ‘죄와 복’으로 번역했다.³¹⁾ 이때 죄와 복은 악업과 선업으로도 번역할 수 있다. 법에 합치되면 선업이고, 거기에 부합하지 않으면 악업인 셈이다. 그렇다면 ‘법’이 무엇인지가 중요하다. 『중송』 비판교정본으로 유명한 중국 연구자 예샤오용(葉少勇)은 이때 비법은 비정의, 비윤리로 해석하고 법은 정의, 윤리로 해석했다.³²⁾ 법을 윤리·의무 등으로 해석한 셈이다.

김태흡의 일본 유학 시기 일본의 대표적인 불교학자 중 한 명이었던 기무라 다이젠(木村泰賢)은 “모든 도덕은 최후에는 지고선으로서 해탈 열반에 회향(廻向)해야 한다는 것, 역으로 말하면 지고선으로서 해탈

30) 김태흡, 「불교실천도덕의 원리」, p.11.

31) 『中論』(大正藏30, 32하), “空法壞因果, 亦壞於罪福, 亦復悉毀壞, 一切世俗法.”

32) 葉少勇, 『中論頌: 梵藏漢合校·導讀·譯注』, 段晴·釋了意 主編, 『梵藏漢佛典叢書』 1, 中西書局, 2011, p.406.

열반을 근거로 하여 비로소 도덕이 그 진리성을 획득하게 된다는 것은 도덕에 대한 석존의 제일의적 태도이다.”³³⁾라고 주장했다. 위에서 언급한 ‘칠불통계계’가 실은 수행과 깨달음이라는 지고지순한 목적을 위해 제시된 행위 규범인 ‘계’라는 사실을 고려한다면 기무라의 이런 판단은 충분히 받아들일 수 있다. 깨달음이라는 목표에 효과적이면 그것은 선이고, 그렇지 않으면 불선(不善)이다. 불교적 의미의 선악은 바로 여기서 출발한다고 할 수 있다. 김태흡은 여기서 그치지 않고 근대사회가 개인에게 요구하는 덕목을 불교의 이름으로 끌어낸다.

우주 만유가 개별적으로 각각 독립해 있는 게 독립의 원리이다. 이 개별의 만물이 그 본질상 평등일미한 점을 보면 동일의 원리이다. 그 개별의 만물이 서로 관계함을 보면 상관의 원리이다. 이 삼대 원리에 의하여 정의, 질서, 박애의 마음이 일어난다. 예로 들면 만물이 각각 다르지만 그 지킬 바를 지키는 까닭에 정의가 있고, 만물이 서로 관계하지만 침해하지 않기 까닭에 질서가 있고, 만물이 동일하여 일체가 되는 까닭에 박애와 자비가 일어난다. 이것이 불교 도덕의 원리라고 생각한다.³⁴⁾

김태흡은 불교실천도덕의 원리에서 제2차적인 원리를 제시한다. 이는 그가 우주의 진리 혹은 진여 법성이라고 말하는 우주 만물의 원리를 좀 더 구체적으로 표현한 것이라고 할 수 있다. 그가 제시한 ① ‘독립의 원리’, ② ‘동일의 원리’, ③ ‘상관의 원리’는 법성의 구체적 모습인 물질 원리처럼 보이기도 한다. 사실 법성, 즉 개별 존재자 간 관계 속에서 이들 원리를 추출하는 것은 무척 독특한 사고이다. 그리고 여기서 그치지 않고, 다시 각각 정의(justice), 박애(fraternity), 질서(law)라는 3종의 성질을 대응시킨다. 김태흡의 이런 주장은 상당히 독특한데 이런 견해가 어디에서 출발하는지 정확히 알 수는 없지만, 이는 자신이 생각

33) 木村泰賢, 박경준 역, 『원시불교사상론』, 경서원, 1992, p.257.

34) 김태흡, 「불교실천도덕의 원리」, p.11.

하는 시민 윤리로 보인다. 프랑스 혁명 이후 하나의 구호였던 자유(liberty), 평등(equality), 우애(fraternity)와 비교하면 김태흡의 성향을 짐작할 수 있다. ‘자유와 평등’이라는 가치는 없고, 질서라는 사회적 가치가 강조된다. 김태흡은 불교를 재해석하는 과정에서 다소 비약하여 이런 개념을 제시한다. 사실 여기서 김태흡은 근대적 가치를 불교에 부여했다.

Ⅲ. 쇼펜하우어 염세주의와 대승 구세론

김태흡이 칸트윤리학을 하나의 계기로 하여 불교에서 ‘도덕 주체’로서 개인을 찾았다면, 쇼펜하우어철학의 염세주의를 계기로 불교에 ‘구세와 입세’의 성격을 부여했다.³⁵⁾ 1929년 발표한 글 「쇼펜하우어(Schopenhauer)의 염세철학과 그의 불교사상」(이하 「쇼펜하우어」)에서 먼저 쇼펜하우어 철학을 염세주의로 파악하고, 그것의 극복으로서 불교의 구세론을 말한다. 잘 알려졌다시피 독일 철학자 쇼펜하우어는 『우파니샤드』나 불교 등 인도 철학과 종교의 영향을 받았다. 그래서 근대시기 불교를 종교 전통으로 가진 동아시아의 사상계는 서양 철학자 가운데 상대적으로 쇼펜하우어에게 친근감을 느꼈다. 그래서 일부 학자는 그의 철학과 동아시아 전통 철학을 비교하거나 둘을 결합하기도 했다. 김태흡도 쇼펜하우어가 “불교에 가장 많이 공명하고 이해를 많이 가진 철학자이기에 그를 소개한다.”³⁶⁾라고 밝힌다.

35) 구세나 입세라는 말은 다양한 층위가 있다. 중국 근대 사상가 탄쓰통(譚嗣同)이나 장타이엔(章太炎)은 불교 사상을 동원하여 현실 권력 체제에 대항했는데, 그들에게 구세는 봉건 권력을 전복하고 새로운 세상을 만드는 것이었다. 이에 반해 김태흡은 일본제국이나 식민지정부의 현실 권력을 온전히 인정하고 저들 주류 세력의 요구에 적극적으로 동참하는 것이 입세이자 구세였다. 다시 말하면 적극적 동조였던 셈이다. 그의 불교 계몽과 불교 근대화에는 이런 의도와 경향성이 내재한 듯하다.

일본의 경우, 이노우에 테츠지로(井上哲次郎, 1856~1944)가 쇼펜하우어 철학을 처음 소개했다. 이노우에의 제자 아네자키 마사하루(姉崎正治, 1873~1949)는 1910년 쇼펜하우어의 주저 『의지와 표상으로서 세계』(意志と現識としての世界)를 번역하기도 했다.³⁷⁾ 아네자키는 일찍이 독일 킬(Kiel) 대학 유학 중에 인도학자이자 쇼펜하우어 연구자 파울 도이센(Paul Deussen, 1845~1919)에게 배운 종교학자이자 불교학자였다. 이노우에도 일찍이 독일에 유학하여 도이센에게 배웠다. 중국의 경우, 장타이엔(章太炎, 1869~1936)이 1900년대 일본 망명 기간 적극적으로 쇼펜하우어 철학과 불교를 비교했다.³⁸⁾ 김태흡에 앞서 프랑스 유학과 김법린(金法麟, 1899~1964)은 귀국한 해인 1928년 각황교당에서 「불교와 쇼펜하우어의 철학」(1928.6.24.)이란 제목으로 강연했다.³⁹⁾ 강연 원고가 남지 않아 그 전모를 알 수 없지만, 김태흡과 마찬가지로 김법린도 일찌감치 근대 지식에 기반을 두고 불교를 해석하려 했음을 알 수 있다.

사실 근대시기 동아시아 사상계에서 서양철학의 대표는 칸트였고, 당시 칸트의 철학에 관심을 가진 사람이라면 자연스레 쇼펜하우어 철학에 도달했다. 왜냐하면 쇼펜하우어는 칸트의 해설자이기도 했는데, 그를 통해 칸트를 이해하기도 했다. 김태흡이 특정하여 소개한 서양철학자는 소크라테스, 플라톤, 칸트, 쇼펜하우어 넷이다. 그가 「쇼펜하우어」에서 소개한 쇼펜하우어 철학의 주요 개념은 의지, 염세(비관), 구원

36) 김태흡, 「쇼펜하우어의 염세철학과 그의 불교사상」, 『불교』 56, 불교사, 1929.02, p.27.

37) Arthur Schopenhauer, 姉崎正治 譯, 『(シヨペンハウエル)意志と現識としての世界』 上・中・下, 博文館, 1911.

38) 국내외 관련 연구로는 다음이 있다.

小林武, 『章炳麟と明治思潮』, 研文出版, 2006.

김영진, 「중국 근대 장타이엔(章太炎)의 쇼펜하우어 철학 수용과 열반론」, 『불교학보』 78, 동국대학교불교문화연구원, 2017, pp.229-254.

39) 『동아일보』 1928년 6월 23일자.

셋이다. 쇼펜하우어는 플라톤의 이데아나 칸트의 물자체(物自體)를 자신이 제기한 의지와 동일시했다. 이는 의지를 중심으로 세계를 설명하겠다는 선언처럼 들린다. 그는 자신이 칸트의 충직한 계승자라 자부하지만, 철학사에서 칸트의 물자체와 쇼펜하우어의 의지는 엄연히 다른 개념이다.

물론 쇼펜하우어의 의지는 비록 그것이 의지라는 이름을 하고 있지만, 본능이나 욕망에 가깝다. 그것은 ‘맹목적 충동’이고, ‘삶에의 의지’이다. 김태흡도 “의지는 맹목적으로 그저 살려고 함이”고 맹목적인 뿐만 아니라 “야수적이라 어떤 세력의 지배도 받지 않고, (중략) 그 앞에는 이성도 없고 희망도 없고 하등의 힘도 없다.”⁴⁰⁾라고 평가했다. 쇼펜하우어의 영향을 받아 불교를 해석한 것으로 유명한 기무라 다이젠(木村泰賢)은 12지 연기의 무명(無明)을 해석하면서 『리그베다』의 “우주가 아직 혼돈이던 때, 하나의 종자가 열기(熱, tapas)의 힘으로 전개하여 욕구(kama)가 되고, 욕구로부터 다시 전개하여 현식(現識, manas)이 되어 여기서 우주가 되었다.”⁴¹⁾라는 구절을 소개한다. 이렇게 보면, 욕구가 바로 무명이고 ‘삶 의지’이고, 세계는 그것의 현현이다.

기무라는 “우파니샤드 시대에 이르면 주의론적(主意識的) 사상의 발달과 더불어 무명을 현실계의 본원으로 보는 사상도 나타나고, 심리적 관찰에서 의욕(意欲)을 모든 활동의 원천으로 생각하는 사상도 무르익어 갔다.”⁴²⁾라고 평가했다. ‘주의론’은 의지주의를 말하는데, 우리는 기무라가 『원시불교사상론』 곳곳에서 행한 불교 해석에서 어렵지 않게 쇼펜하우어를 만날 수 있다. 김태흡도 “쇼펜하우어가 다소라도 불교사상을 가졌다고 할 것 같으면 그 목적 의지라고 주장하는 것은 불교의 무명, 업을 바꾸어서 말한 것이다.”⁴³⁾라고 평가한다. 그는 또한 의지

40) 김태흡, 「쇼펜하우어의 염세철학과 그의 불교사상」, p.30.

41) 木村泰賢, 박경준 역, 『원시불교사상론』, 경서원, 1992, p.187.

42) 위의 책, pp.187-188.

43) 김태흡, 「쇼펜하우어의 염세철학과 그의 불교사상」, p.31.

(의욕)가 결국 고통을 초래한다고 강조했다.

의지가 있는 한 고통은 영원토록 인생에서 소멸하지 않는다. 은혜(恩愛)와 정의(情意)로는 부모와 형제보다 더함이 없지만, 그 사이에도 맹수와 같은 충동이 있다. 연모와 동정은 처자에 지낼 수 없지만, 그 남편은 그 아내의 요사를 바라고 그 아내는 그 남편이 횡사하길 바라는 자가 있으며 또는 격투가 많다. 쾌락은 순간이고 고통은 영원하다.⁴⁴⁾

인간이 개체를 유지하기 위해서 선험적으로 장착한 ‘맹수와 같은 충동’은 분명 ‘이성으로서 인간’을 압도한다. 인간은 결코 스스로 의지를 만족시키지 못하고, 인간은 이 의지에 이끌려 분투한다. 종료 없는 욕망 때문에 “이 세상에는 고통 이외에 하물(何物)도 없다.” “의지가 있는 한에는 고통은 영원토록 인생으로부터 소멸하지 않는다.” 김태흡이 보기에 쇼펜하우어의 의지론은 결국 염세주의(pessimism)를 초래할 뿐이다. 염세주의는 기본적으로 세계가 비애와 불합리로 가득 찼고 기쁨과 행복은 일시적일 뿐이라는 세계관이다. 쇼펜하우어 철학을 비관주의로 읽어내는 것은 특별하지 않다. 해석하기 나름이겠지만 불교 내부에서도 염세주의의 경향을 어렵지 않게 찾을 수 있다.

동아시아불교에서 비교적 잘 알려진 『수행본기경』에서는 “천상천하에 내 가장 존귀하네. ‘삼계 중생이 모두 고통스러워하니’[三界皆‘苦’] 내 마땅히 그들을 편안[安]하게 하리라.”⁴⁵⁾라는 구절이 등장한다. ‘중생고’ 혹은 ‘인생고’를 말하는 불교에서도 염세주의를 읽어내는 것은 어렵지 않다. 물론 불교는 ‘고의 소멸’ 즉 멸성제를 최고의 가치로 삼았기 때문에 온전한 의미의 염세주의는 아니다. 근대시기 서구인은 불교가 염세주의 종교라고 의심했고, 이 의심에서 벗어나기 위해서 불교 내부에서

44) 김태흡, 「쇼펜하우어의 염세철학과 그의 불교사상」, p.30.

45) 『修行本起經』 卷上(大正藏3, 461상), “天上天下, 唯我爲尊. 三界皆苦, 吾當安之.”

는 지속해 불교가 가진 현실에 대한 긍정과 적극성을 강조했다. 이런 경향 속에서 불교의 염세론적 경향을 외면하거나 아니면 그런 견해를 불교에 대한 오해라고 주장하기도 했다. ‘일체개고(一切皆苦)’나 ‘삼세개고(三世皆苦)’는 세계나 인간 삶을 긍정하는 게 결코 아니다. 김태흡은 쇼펜하우어가 “석가여래가 설한 적멸위락인 열반에 드는 것 외에 이 세상의 고뇌로부터 도피할 곳이 없다고 철저한 염세철학을 주장하고 해탈을 설하며 열반을 찬미하였다.”⁴⁶⁾라고 생각한다.

쇼펜하우어는 모든 것을 부정하고 인생의 고통으로부터 도피하려는 염세관을 갖게 되었다. … 중략 … 인생고(人生苦)에서 해탈하는 방법을 말했는데, 그 방법은 의지를 살해하고 모든 존재자의 일체 욕구를 단절하여 무위(無爲)의 경지에 진입함을 주장했다.⁴⁷⁾

쇼펜하우어가 말하는 구원 혹은 해방은 “인간의 의지가 순간적으로 진정되는 것이 아니라, 영원히 진정되는, 그러니까 신체를 유지하다가 이 신체와 더불어 소멸하게 될 마지막으로 이글거리는 불씨마저 완전히 소멸하는 인간의 삶이다.”⁴⁸⁾ 쇼펜하우어를 읽는 독자는 이 의지의 부정을 곧잘 불교의 열반과 비교한다. 쇼펜하우어는 이에 대해 다음과 같이 묘사한다. “자신의 내부에 삶의 의지의 부정이 생겨난 사람은 내적 기쁨과 천국 같은 참된 마음의 평정에 충만해 있다.”⁴⁹⁾ 의지(의욕)의 부정은 불교식으로 하자면 무명의 극복이자 집착의 타파이다. 그 결과가 열반인데 쇼펜하우어는 그것을 깊은 평정이자 내적 명량(明亮)이라고 했다. 쇼펜하우어의 염세주의는 불행을 영원하는 게 아니라 의

46) 김태흡, 「쇼펜하우어의 염세철학과 그의 불교사상」 p.29.

47) 위의 논문, pp.30-31.

48) Arthur Schopenhauer, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015, pp.618-619.

49) Arthur Schopenhauer, 위의 책, p.618.

지로 점철된 현실을 고통으로 보고 그것을 벗어나고자 하는 태도이다. 김태흡은 쇼펜하우어의 염세주의와 불교의 관련을 다음과 같이 묘사한다.

쇼펜하우어를 가리켜 가장 동양사상의 색채를 많이 가진 철학자라고 하는데 그가 불행하여 소승불교만 보고 대승불교를 보지 못하게 되어 그의 철학 사상이 염세에 그치고 구세로 전환하지 못함은 일대 유감이다. 금일 서양인이 불교를 대할 때 반드시 염세교(厭世敎)라고 생각하고 동양사상을 가리켜 소극적이라고 하게 됨은 쇼펜하우어의 영향이라고 생각한다. 북방불교의 사명을 가진 우리는 이런 오해를 풀어주도록 노력하지 않으면 안 된다고 믿는다.⁵⁰⁾

쇼펜하우어가 소승불교만 안 것은 아니지만 당시 유럽인이 주목한 불교는 주로 초기불교였다. 또 근대 유럽인이 불교를 염세적인 종교로 파악한 것도 사실이다.⁵¹⁾

앞서 보았듯이, 불교 내부에 염세로 파악할 만한 경향이 존재한 것도 사실이다. 물론 염세주의로 전체 불교를 포괄할 수는 없다. 하지만 근대 유럽인의 저런 시선을 피하고자 불교 내부에서는 끊임없이 불교는 염세주의가 아니라고 항변했다. 오히려 불교는 현실을 회피하지 않고 현실의 문제를 적극적으로 해결하려 했다고 주장한다. 같은 맥락에서 김태흡은 「불교의 운명론」에서 불교의 운명론은 숙명론이 아니라 인연론임을 강조하고, “인연의 운명론은 무수한 인과관계로 전개되는 인연의 법칙을 좇아서 적극적으로 악인과를 선인과로 고치고 … 중략 … 스스로 운명을 개척하여 나아가는 운명론임”⁵²⁾을 강조한다. 그는 또한

50) 김태흡, 「쇼펜하우어의 염세철학과 그의 불교사상」, p.31.

51) 유럽 근대 불교학 형성 과정에 개입한 유럽인의 종교적 문화적 편견에 관해서는 다음을 참조할 수 있다. 이민용, 「근대 불교/학의 형성과 아카데미즘에서의 위상 -서구 불교학 형성에 대한 반성적 성찰-」, 『한국교수불자연합학회지』 18-1, 한국교수불자연합회 2012, pp.7-39.

52) 김태흡, 「불교의 운명론」, 『불교』 77, 불교사, 1930.11, p.44.

“인생의 행복과 불행은 자기 의지와 행위 여하의 인연을 따라서 전환할 수 있음”도 또한 강조했다. 김태흡은 여기서 불교가 인간의 주체적이고 적극적인 삶을 인정한다고 역설한다. 이것은 동아시아 불교가 보인 근대성 가운데 하나이다.

한용운의 불교계몽에도 크게 영향을 끼친 중국 근대사상가 량치차오(梁啓超)는 「불교와 사회 진보의 관계」(論佛敎與群治之關係, 1902)란 글에서 불교는 미신이 아니라 이지적 신앙이고, 독선이 아니라 겸선이고, 염세가 아니라 입세이고, 유한 아니라 무한이고 차별이 아니라 평등이고, 타력이 아니라 자력이라고 규정했다.⁵³⁾ 사실 여기서 량치차오는 ‘사회진보[群治]’⁵⁴⁾를 위해 필요한 새로운 불교를 호명했다. 이는 량치차오의 재해석으로, 김태흡도 마찬가지다. 그는 「신시대의 종교」(1928.9)에서 신시대의 종교는 “이지주의, 이상주의, 평등주의, 인격주의 종교여야 한다.”라고 강조했다.⁵⁵⁾ 같은 맥락에서 김태흡은 불교는 염세가 아니라 구세라고 규정한다.

IV. 유물·유심론과 불교의 물심불이론

김태흡은 특정 철학자의 이론과 개념을 소개하기도 했지만 개인주의, 공리주의, 마르크스주의, 다윈주의, 무정부주의 등 다양한 현대사조를

53) 梁啓超, 「論佛敎與群治之關係」, 『中國佛敎思想資料選編』第3卷4冊, 中華書局, 1990, pp.49-56.

54) 량치차오의 ‘군치(群治)’라는 표현은 ‘사회 통치’ 또는 ‘공동체 발전’ 등 다양하게 해석할 수 있다. 당시 량치차오가 국민국가건설을 위해 종교가 담당할 역할을 모색하던 시점임을 고려하면 ‘사회 발전’이라는 해석이 가능하다고 생각한다.

55) 김태흡, 「신시대의 종교」, 『불교』 50, 불교사, 1928.9, p.2. 김태흡은 이지주의, 이상주의, 평등주의, 인격주의 종교의 반대로 주정주의(主情主義), 공상주의, 차별주의, 신격(神格)주의를 제시한다.

소개하기도 했다. 그는 저런 다양한 현대사조를 크게 물질주의와 정신주의로 파악했다. 그리고 이 두 부류가 상호 양극단에서 각각 끝내 파탄(破綻)을 초래했다고 진단했다.⁵⁶⁾ 그런데 그는 ‘제국주의와 민족주의’ 혹은 ‘전제주의와 평등주의’와 같은 정치체제나 일본제국의 정치 지향과 관련한 이데올로기는 거론하지 않는다. 당시 만주에서는 조선인 독립운동가가 일본제국에 맞서 고군분투한 상황임에도 그의 시야에 그것은 존재하지 않았다. 그의 성향을 엿볼 수 있는 대목이다.⁵⁷⁾ 사실 그는 당시 일본과 식민지 조선의 주류 담론 속에서 저런 서양 사조를 평가한다. 일본의 경우 타이쇼(大正) 데모클라시란 말에서 알 수 있듯, 일본 타이쇼 시기(1912~1925) 다양한 사회 사조가 허락됐고 그야말로 백가(百家)가 쟁명(爭鳴)했다.⁵⁸⁾ 하지만 쇼와(昭和) 시기(1926~1988)에 접어들면서 이전 온갖 사상 실험을 일종의 파탄으로 간주했다.

[온갖 주의와 학설이 난무하여] 첫째는 생존경쟁의 투쟁과 고뇌를 일으켜 노동자와 자본가가 분열하고, 계급이 반목하여 인류가 쟁투를 연출하게 되었다. 둘째는 경제 유물주의 만능으로 인하여 학술 연구는 정체되고, 법률의 권위는 혼란하고, 이상 신념은 파괴되고 도덕과 우의는 박약해졌다. 셋째는 세계 종교의 현상이 타격을 입었는데 기독교는 인본주의·지식주의·진화론 때문에 파괴되고 이슬람교는 터키의 세력 상실에 따라 쇠망했다.⁵⁹⁾

56) 김태흡, 「현대사조와 불교」, pp.9-10.

57) 훗날 대종교 제3대 교주가 된 독립지사 윤세복은 박은식이 쓴 『몽매금태조』(1911)에 부친 서문에서 세상의 주요한 이념을 ‘강권 전제주의’와 ‘자유 평등주의’로 구분했다. 윤세복, 「서문」, 박은식, 『몽매금태조』, 배영사, 2018, pp.20-21.

58) 김태흡이 대상으로 하는 현대사조는 대부분 일본 타이쇼 시기 유행하거나 실험된 이론이다. 관련해서는 家永三郎편, 연구공간수유너머 일본근대사상팀 옮김, 『근대 일본 사상사』, 소명출판, 2006, 제2편 「복잡다단한 근대사상의 성장」을 참조할 수 있다.

59) 김태흡, 「현대사조와 불교」, p.11.

김태흡은 세 가지 문제 가운데 첫째는 개인주의가 초래한 문제로 보았다. 그 내용은 ‘노동자와 자본가 간 분열’, ‘계급 간 반목’, ‘인류 상호 간 쟁투’ 등이다. 이 내용은 사실 서구 근대, 즉 서구 근대 자본주의 형성 이후 발생한 문제라고 할 수 있다. 개인주의라는 사조가 초래했다기 보다는 ‘자본주의(capitalism)’ 경제체제가 초래한 문제라고 해야 한다. 김태흡은 개인주의를 배타주의나 이기주의(egoism)와 유사한 의미로 사용한다.⁶⁰⁾ 여기서도 김태흡의 성향이 드러나는데, 사회구조나 정치체제가 초래한 구조적 문제를 특정한 사조 때문이라고 말하고, 그것을 교정하면 그 문제가 해결될 것이라고 생각한다. 여기서도 김태흡의 이해 수준과 성향을 엿볼 수 있다. 이런 성향은 훗날 심전개발 운동의 적극적인 동조로 대단히 자연스럽게 연결된다.

김태흡은 두 번째로 경제·유물주의가 ‘학술 연구의 정체’, ‘법률권위의 혼란’, ‘이상 신념의 파괴’, ‘도덕과 우의의 박약’ 등의 문제를 초래했다고 본다. 그가 말하는 ‘경제·유물주의’는 마르크스주의 경제학과 철학을 일컫는 말로 “경제를 사회 발전을 해석하는 유일한 요소로 파악하는” 일종의 경제 결정론이다. 1848년 마르크스가 『공산당선언』을 간행했고, 1917년 레닌은 러시아 혁명을 이끌어 세계 최초의 사회주의 국가를 건립했고, 1919년 소련공산당은 코민테른을 설립했고, 1921년 7월 중국공산당은 창당을 선언했고, 1922년 7월 일본공산당도 창당했다.⁶¹⁾ 당시 서구 제국은 물론 일본 제국도 사회주의 이념과 긴장 관계

60) 김태흡은 특이하게 현대사조의 하나로서 개인주의(individualism)는 독일철학자 니체에게서 발원한다고 주장한다. “개인주의 창설의 근원으로 말할 것 같으면 니체의 철학상 견해라 하겠다. 니체는 말하되 무엇이든지 자기가 생각한 대로 활동하고자 함은 자유의 본능이라 하며 적자생존 우생열패 약육강식의 절대적 개인주의를 주창하고 자기의 생을 위하여서는 타인의 생명을 탈취하여도 좋다고까지 하였다. 그리고 종교적 박애주의는 약자를 회유하는 도덕이며 노예를 위로하는 수단이라고 하여 거들떠보지 않았다. 이와 같은 학설은 다윈의 진화론, 『종의 기원』에서 나온 듯하다.” 김태흡, 「현대사조와 불교」, 『불교』 49, 불교사, 1928.07, p.10.

61) 일본 근대 사상계에서 사회주의와 유물주의 등에 대해서는 家永三郎 편, 앞

였다. 철학에서는 그 자장 속에서 유물·유심 논쟁이 진행됐다. 그런데 김태흡은 유물주의를 ‘배금주의’(mammonism)나 황금만능주의, 물질만능주의 정도로 이해했다. 그는 「불교의 경제관」(1928.3)에서 다음과 같이 말한다.

마르크스의 유물주의가 전 세계를 풍미하게 되어 현대 신식 인간으로 이른바 사상을 논하며 주의를 논하는 살은 첫째도 유물주의이고, 둘째도 유물주의인 듯하다. 그럼으로써 현대인의 대부분은 유물병에 중독되어서 실신 발광 비명의 극에 달한 듯하다.⁶²⁾

김태흡은 대단히 비판적으로 마르크스주의를 묘사했다. 그리고 자신은 불교의 경제관으로 “무상·무아·연기”의 원칙에 입각한 재보(財寶)관을 소개한다. 김태흡은 현대 사조의 난무로 사회가 위기에 직면했고, 인간은 불안하다고 진단한다. 어떻게 보면 하나의 도식이라고 할 수 있는데, 이런 위기와 불안을 해결할 하나의 구원자로 불교를 말하려는 의도로 보인다. “현대인으로서 불안한 생활세계에서 해탈하려면, 공포사상계에서 구조하려면, 영원한 안심입명(安心立命)의 자리를 획득하려면 불교를 버리고 다른 곳에서 구할 수 없다.”라고 강조한다. 그는 “인생의 최대 문제는 생활문제와 사상문제임”⁶³⁾을 지적하는데 이 두 문제를 물질과 정신의 문제로 간주한다. 기존 사조는 이 둘 중의 하나에 매몰되었기 때문에 문제를 해결할 수 없었다고 말한다.

김태흡은 1929년 발표한 「물심불이의 원리」에서 불교는 영육불이(靈肉不二)와 물심불이(物心不二)의 원리를 기반으로 한다고 주장한다.⁶⁴⁾ 여기서 ‘영육불이’는 당연히 영육이원론(靈肉二元論)에 대한 반대이고,

의 글, 제2편 제4장, 「무산계급의 이론」을 참조할 수 있다.

62) 김태흡, 「불교의 경제관」, 『불교』 45, 불교사, 1928.03, p.2.

63) 김태흡, 「현대사조와 불교」, p.12.

64) 김태흡, 「물심불이의 원리」, 『불교』 63, 불교사, 1929.09, p.16.

‘물심불이’는 유물론(materialism)과 유심론(spiritualism) 각각에 대한 반대이다. 그는 「현대사조」에서는 ‘색심불이(色心不二)’라는 표현을 썼다.⁶⁵⁾

물론 ‘물심불이’의 다른 말이라고 할 수 있다. 그런데 동아시아 불교에서는 일반적으로 불교가 철저한 유심론이라고 주장하기 때문에 김태흡의 이런 주장은 꽤 독특하다. 사실 이 시기 식민지 조선의 지성계에서 유물·유심 논쟁이 발생하기도 했다.⁶⁶⁾ 김태흡의 「물심불이」가 이 논쟁의 결과로 나온 것은 아니지만 당시 지성계 내에서 이런 논쟁적 주제에 관심이 고양되어 있었고 관련 지식도 축적되었음을 알 수 있다.

김태흡은 불교는 유물론과 달리 “각 개인의 정신 방면을 향상시키고”, 유심론과 달리 “물질의 생활 방면도 지도하고 개척시켜 준다.”라고 평가한다. 이런 이유로 불교는 “현대과학이 발달할수록 합리적으로 진보한다.”⁶⁷⁾라고 주장한다. 그는 유물론을 “물질을 근본 실재로 보고 정신은 이로부터 파생한 수반적(隨伴的) 현상에 불과하다고 보는 학설”이라고 정의한다. 이는 통상적인 유물론 정의라고 할 수 있다. 그리고 고대 그리스 데모크리토스 원자론에서 시작해 19세기 독일의 유물론까지 개괄한다. 마지막에는 유물론은 “마르크스의 유물사관으로 발전하여 노동가치와 잉여 가치의 공평 분배를 외치는 사회주의가 풍미하고, 애덤 스미스의 경제관으로 발전하여 물질만능주의와 배금주의의 경제관인 자본주의가 풍미했다.”⁶⁸⁾라고 해설한다. 김태흡이 말하는 유물론에서 ‘물

65) 김태흡, 「현대사조와 불교」, p.12.

66) 김태흡이 「물심불이의 원리」를 발표한 바로 다음 달인 10월 경성제국대학 철학과 졸업생인 배상하가 「비유물론적 철학관」이란 제목으로 『조선일보』에 7회에 걸쳐 논문을 연재한다. 이후 영국과 스위스에서 공부하고 박사학위를 취득하고 귀국한 이관용이 유물론 입장의 반박을 내놓았다. 이 두 사람 외에도 몇몇 인사가 논쟁에 참여하여 대략 1년에 걸쳐 논쟁이 지속한다. 식민지 조선의 지성계에서 특별한 사건이었다. 이태우, 앞의 책, pp.203-235 참조.

67) 김태흡, 「물심불이의 원리」, p.16.

질’은 실은 ‘재화’라고 할 수 있다.

그는 유심론에 대해 “우주 본체는 정신뿐이라 물질현상은 실로 정신 현상에 불과하다는 형이상학적 입장에서 주장하는 학설”⁶⁹⁾이라고 정의한다. 그리고 플라톤의 이데아론, 라이프니츠의 단자론, 버클리(George Berkeley 1685~1753)의 “존재는 지각된 것이다.”라는 주장, 스펜서(Herbert Spencer, 1820~1903)의 “일체 현상은 심적 관계다.”라는 주장, 쇼펜하우어의 “물자체가 의지이고, 세계는 관념과 의지가 본체다.”라는 주장, 로체(Hermann Lotze)의 “정신적 본체가 현상을 통일한다.”라는 주장을 소개한다.⁷⁰⁾ 그는 서구 관념론사 일반을 정리했다고 할 수 있다.

물론 여기에 독일 관념론의 계보를 추가할 수도 있겠지만 김태흡은 적어도 이 글에서는 논의를 더 확대하지 않았다. 그는 유물론·유심론 두 철학 사조가 초래한 병폐에 대해 다음과 같이 소개한다.

유물론을 숭배하는 자는 황금만능주의와 배금주의에 빠져 파렴치하고 몰인정한 비열한(卑劣漢)이 되어 인정이 야박하고 도덕이 쇠퇴한다. (중략) 유심론을 존송하는 자는 회의와 공상에 빠져 허무에 걸리지 않으면 신경쇠약에 걸려서 아까운 일생을 그르치는 자가 많다.⁷¹⁾

어떻게 보면 김태흡이 지적한 문제는 꼭 유물론과 유심론의 병폐라기보다는 근대라는 시대의 병폐라고 할 수 있다. 자본주의의 급속한 발전과 그 속에서 온갖 주의 주장이 실험되고 그 와중에 지식인은 갈팡질팡한다. 사실 근대의 병을 김태흡은 유물론과 유심론의 책임으로 돌린 셈이다. 포교승 김태흡이 불교를 다른 사조와 비교하는 방법을 여기

68) 김태흡, 위의 글, p.17.

69) 김태흡, 위의 글, 같은 곳.

70) 김태흡, 위의 글, p.18.

71) 김태흡, 위의 글, 같은 곳.

서도 볼 수 있다. 김태흡은 기본적으로 서구 철학 사조를 유물론과 유심론이라는 구도에 가두고 그것이 철학적인 오류를 범했다고 비판하는 게 아니라 사회상에서 온갖 병폐를 초래했다고 지적한다. 그렇다면 불교는 두 입장 가운데 어디에 속할까? 기무라 다이겐은 초기불교의 심물론(心物論)을 다루면서 심(心)우위론을 제기했다.

과학적 측면에서 보면 물질[物]도 마음[心]도 주어진 것이다. 그렇지만 더 나아가 그 가운데 어느 것이 주된 요소가 되어 세계를 성립시키는 것일까? 불타의 정신에서 본다면 말할 것도 없이 심적 요소이지 않으면 안 된다. 적어도 가치로서의 세계는 완전히 우리들의 마음이 만들어낸 것이라는 것이 바로 불타의 철학적 입장이다.⁷²⁾

우리는 동아시아불교에서 심우위론 정도가 아니라 유심론을 어렵지 않게 본다. 이 점은 김태흡도 인지하는 바다. 그도 『대방광불화엄경』에 등장하는 “만약 사람이 삼세의 일체 부처님을 알고자 한다면 응당 법계의 성품은 일체가 오직 마음이 조성한 것임을 통찰해야 한다.”⁷³⁾라는 구절이나, 『대승기신론』의 “마음이 일어나면 갖가지 법이 일어나고, 마음이 사라지면 갖가지 법이 소멸한다.”⁷⁴⁾라는 구절을 언급하면서 이런 경향이 존재함을 인정한다. 김태흡은 여기서 진여(眞如) 개념을 활용한다. 그는 보편 개념으로 진여를 제시하는데, 그는 이것을 의식적인 존재와 물질적인 존재보다 더 본질적인 존재로 간주한다. 김태흡은 이 개념을 통해서 유물·유심 구도에서 벗어나려 한다.

불교에서는 ‘마음도 아니고 물질도 아니며’[非心非物]이며 ‘마음이기도 하

72) 木村泰賢, 앞의 책, p.213.

73) 『大方廣佛華嚴經』(大正藏10, 102상), “若人欲了知, 三世一切佛, 應觀法界性, 一切唯心造.”

74) 『大乘起信論』(大正藏32, 577중), “是故一切法, 如鏡中像, 無體可得, 唯心虛妄. 以心生則種種法生; 心滅則種種法滅故.”

고 물질이기도 한[亦心亦物] 진여(眞如)라는 우주 본체의 진리를 세우고 이 가운데 ‘불변하는 본체로서 공’[不變體空]의 문(門)으로 물심불이(物心不二)·진속불이(眞俗不二)의 원리를 규명하였다. (중략) 불교는 이와같이 ‘깊고 넓으며 융통회합하며’[汪洋沖融]하며⁷⁵⁾ ‘광대하여 모두 갖추’[廣大悉備]한 진여의 이상(理想)으로 우리 중생의 유물주의 병폐와 유심주의 병폐를 구제하여 열반의 피안으로 인도하였다.⁷⁶⁾

사실 불교를 유물론이나 유심론 중 한쪽에 온전히 넣어서 설명할 수는 없다. 동아시아불교가 유심론적 경향에 익숙하지만 그렇다고 그것만 있지는 않다. 그런데 여기서 주목할 만한 점은 김태흡이 진여가 마음이기도 하고 물질이기도 하다고 이해했다는 사실이다. 물론 ‘비심비물’이란 표현을 먼저 제시했다. 『대승기신론』에서 ‘진여’는 ‘중생심’이나 ‘진여심’으로 묘사되기도 한다. 그것은 또한 ‘형이상학적 실재’나 ‘보편자’ 개념처럼 사용되기도 한다. 김태흡은 서양철학 사조를 유물론과 유심론 둘에 가두고 그것의 한계를 불교가 극복했다고 주장하기 때문에 의식(심)과 물질을 벗어나거나 둘을 포괄하는 개념을 불교에서 제시한 것이다.

김태흡은 ‘물심불이의 중도사상’이란 표현도 사용하고, 『반야심경』에 등장하는 ‘공즉시색’이란 말에 ‘물과 심’을 각각 대입하여 ‘심즉시물(心卽是物), 물즉시심(物卽是心), 심불이물(心不二物), 물불이심(物不二心)’이라는 표현도 제시한다. 다소 무책임해 보이는 이런 해석은 학술적으로 그다지 가치가 있는 것은 아니다. ‘공즉시색’의 논리를 무슨 ‘만능열쇠’ 썸으로 사용하는 것같이 보이기도 한다. 『반야심경』에서 ‘오온개공’을 말하면서 오온 가운데 첫 번째로 ‘색’을 공하다고 규정하지만

75) ‘汪洋沖融, 廣大悉備’는 澄觀의 『大方廣佛華嚴經疏』에 나오는 표현이다(大正藏35, 503상). 이 구절의 해석은 다음을 참조했다. 澄觀述, 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(大正藏36, 3중), “汪汪, 深貌也; 洋洋, 廣貌也. 沖亦深也, 亦云中也, 亦曰沖和. 故老子云: 道沖而用之. 或似不盈. 融者, 融通兼深廣也.”

76) 김태흡, 「물심불이의 원리」, p.19.

그렇다고 ‘공과 색’ 상위에 혹은 그것을 초월한 어떤 개념이나 존재를 상정하지는 않는다. 제3의 존재는 없다. 그리고 ‘공즉시색’에서 공과 색은 물과 심처럼 대비되는 개념이 아니다. ‘공색불이’라고 하더라도 ‘물심불이’와는 다른 차원이다. 김태흡은 현대사조에 대한 평가와 불교 우위를 주장하는 일종의 교판을 제시했다.

VI. 맺음말

포교승 김태흡은 일본 유학에서 귀국한 1928년부터 조선불교중앙교무원이 운영한 각황교당의 포교사로 활동했다. 귀국 후 그는 몇몇 불교매체에 서양철학 사조를 소개하고 그것을 불교와 비교하는 글을 연속으로 발표했다. 그가 다룬 주제는 소크라테스나 플라톤 같은 희랍철학, 칸트나 쇼펜하우어 같은 독일철학, 개인주의나 공리주의 같은 서양 현대사조 등이었고, 그밖에 종교관, 운명론 등 서구 근대를 형성한 다양한 사유를 다뤘다. 그가 짧은 기간에 대단히 다양한 서양철학 사조를 소개한 것은 서구 사조를 수용하겠다는 의도가 아니라 ‘근대적 보편’으로 자리 잡은 서양철학 사조를 꾸준히 불교와 비교함으로써 불교를 ‘근대적 보편’ 내에 재정립하고자 해서이다. 그래서 김태흡은 이런 글을 쓰는 과정에서 계속해서 불교를 재해석하여 불교의 근대 지위를 확보하고 불교인에게 불교의 정당한 지위를 확인시키고자 한다.

김태흡은 칸트 윤리학의 ‘자유의지’를 소개하면서 ‘칠불통계계’의 ‘자정기의’ 개념을 그것에 대응시켜 ‘윤리 주체’를 제시했다. 또 쇼펜하우어 철학의 불교와 친연성을 소개하면서도 그것의 염세주의를 비판하며 불교를 구세주의 종교로 규정했다. 그리고 불교는 유물론의 배금주의와 유심론의 허무주의를 극복한 사유임을 강조했다. 포교승으로 김태흡은 ‘근대적 보편’으로서 온갖 현대 서구 사조가 하나의 병폐이고 오히려

불교는 저들에 대항하는 대안 사유이자 종교임을 역설한다. 물론 그가 선호하고 지향하는 철학은 개인주의나 공리주의도 아니고, 마르크스주의나 무정부주의도 아니다. 오히려 대단히 보수적인 집단주의의 성격을 띤다. 아직 노골적이지는 않지만 비교적 분명하게 집단주의 성격이 보인다.

참고문헌

1. 원전자료

- 竺大力共康孟詳譯, 『修行本起經』, 大正藏3
實叉難陀譯, 『大方廣佛華嚴經』, 大正藏10
竺佛念譯, 『菩薩瓔珞本業經』, 大正藏24
龍樹菩薩造, 青目釋, 鳩摩羅什譯, 『中論』, 大正藏30
馬鳴造, 眞諦譯, 『大乘起信論』, 大正藏32
澄觀, 『大方廣佛華嚴經疏』, 大正藏35
澄觀, 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』, 大正藏36

2. 논문

- 김광식, 「불교의 근대성과 한용운의 대중불교」, 『한국불교학』 50, 한국불교학회, 2008.
- 김기중, 「근대 대중불교운동의 이념과 전개-권상로, 백용성, 김태흡의 문학작품을 중심으로-」, 『한민족문화연구』 27, 한민족문화학회, 2009.
- 김기중, 「김태흡의 대중불교론과 그 전개」, 『선학』 26, 한국선학회, 2010.
- 김재현, 「한국에서 근대적 학문으로서 철학의 형성과 그 특징-경성제국대학 철학과를 중심으로」, 『시대와 철학』 18권 3호, 한국철학사상연구회, 2007.
- 김종진, 「1920년대 <불교>지에 나타난 불교유학생의 문학 활동 : 백성옥, 김태흡, 이영재를 중심으로」, 『불교연구』 42, 한국불교연구원, 2015.
- 김순석, 「1930년대 후반 조선총독부의 ‘心田開發運動’ 전개와 조선불교계」, 『한국민족운동사연구』 25, 한국민족운동사학회, 2000.
- 김영진, 「중국 근대 장타이엔(章太炎)의 쇼펜하우어 철학 수용과 열반론」, 『불교학보』 78, 동국대학교불교문화연구원, 2017.
- 김태흡, 「불교의 경계관」, 『불교』 45, 불교사, 1928.03.
_____, 「현대사조와 불교」, 『불교』 49, 불교사, 1928.07.
_____, 「신시대의 종교」, 『불교』 50, 불교사, 1928.09.
_____, 「불교실천도덕의 원리」, 『불교』 53, 불교사, 1928.11.

- _____, 「쇼펜하우어의 염세철학과 그의 불교사상」, 『불교』 56, 불교사, 1929.02.
- _____, 「물심불이의 원리」, 『불교』 63, 불교사, 1929.09.
- _____, 「물아상호의 관계」, 『불교』 68, 불교사, 1930.02.
- _____, 「불교의 운명관」, 『불교』 77, 불교사, 1930.11.
- 박민철 · 이병수, 「1920년대 후반 식민지 조선의 맑스주의 수용 양상과 의미」, 『한국학연구』 59, 고려대학교한국학연구소, 2016.
- 백종현, 「칸트에서 자유의 이념과 도덕원리」, 『철학사상』 1991년 1권, 서울대학교 철학사상연구소
- _____, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문논총』 제71권 제2호, 서울대학교인문학연구원, 2014.
- _____, 『칸트사전』, 아카넷, 2019.
- 윤세복, 「서문」, 박은식, 『몽매금태조』, 배영사, 2018.
- 예지숙, 「1920년대 불교계의 사회사업의 동향과 사회문제 인식」, 『동국사학』 67, 동국대학교 동국역사문화연구소, 2019.
- 이경순, 「일제시대 불교 유학생의 동향-일본 유학생을 중심으로」, 『승가교육』 2, 대한불교조계종교육원, 1998.10.
- 이서규, 「쇼펜하우어의 염세주의와 의지의 형이상학에 대한 고찰」, 『동서철학연구』 48, 한국동서철학회, 2008.
- 이태우, 『일제강점기 한국철학』, 살림터, 2018.
- 임혜봉, 『친일불교론』 하, 민족사, 1993.
- 조성운, 「『佛敎時報』를 통해 본 心田開發運動」, 『한국민족운동사연구』 67, 한국민족운동사학회, 2011.
- 최은혜, 「1920년대 초반 식민지 조선의 역사적 유물론 인식」, 『민족문화연구』 90, 고려대학교 민족문화연구원, 2021.
- 최인숙, 「칸트와 불교의 실천철학」, 『칸트연구』 15, 한국칸트학회, 2005.
- 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, 서광사, 2006.
- 허지향, 「경성제국대학 법문학부 철학과 강좌 개설 상황, 강좌 담임에 관한 역사적 검토」, 『시대와 철학』 29-2, 한국철학사상연구회 2018.06.
- _____, 「경성제국대학 법문학부 철학과 학생들」, 『개념과 소통』 31, 한림과 학원, 2023.

- 葉少勇, 『中論頌: 梵藏漢合校·導讀·譯注』, 中西書局, 2011.
- 船山信一, 『明治哲學史研究』, ミネルヴァ書房, 1959.
- 木村泰賢, 박경준 역, 『원시불교사상론』, 경서원, 1992.
- 宮川透·荒川幾男 編, 이수정 옮김, 『일본근대철학사』, 생각의나무, 2001.
- 矢吹慶輝, 『近代人の宗教觀』, 大東出版社, 1928.
- Arthur Schopenhauer, 홍성광 옮김, 『의지와 표상으로서의 세계』, 을유문화사, 2015.
- Copleston, Frederick Charles. 표재명 옮김, 『18·19세기 독일철학 : 피히테에서 니체까지』, 서광사, 2008.

3. 사전류

- 친일인명사전편찬위원회편, 『친일인명사전』 1, 민족문제연구소, 2009.

Abstract

Kim Tae-heup's Assimilation of Western Philosophical Trends in the Late 1920s

Kim, Young-jin
(Dongguk University WISE Campus)

In the late period of the Japanese colonial rule, Kim Tae-heup, a missionary monk, primarily operated. He studied in Japan for an extended period in the 1920s, where he learned Buddhism as one of the universal religions. Upon his return to Korea in the late 1920s, he promoted Buddhism through various means, including lectures, newspapers, and radio broadcasts. During the process of promoting Buddhism, he reinterpreted Buddhism and, in the course of reinterpretation, infused modern universal concepts into Buddhism.

Particularly in the late 1920s, he actively introduced Western philosophical and social trends, comparing them to Buddhism to discover universal values and concepts within Buddhism. He evaluated individual philosophical themes and social doctrines from a Buddhist perspective, including Western philosophers like Kant, Schopenhauer, Nietzsche, as well as epistemological and ontological debates, individualism, and utilitarianism.

Kim Tae-heup introduced the concepts of “free will” and “good will” from Kant’s ethics, associating them with the expression “Zijingqiyi (自淨其意)” found in the “Qifotongjieji (七佛通戒偈, The Verse of the Common Teaching of the Seven Ancient Buddhas).” He aimed to cultivate the modern individual as an “ethical subject” in line with

Buddhist principles. Furthermore, he introduced Schopenhauer's philosophy, emphasizing its resemblance to Buddhism, and argued that the Great Vehicle Buddhism was actually the "salvation teaching" while highlighting the "esoteric" nature of Buddhism.

Kim Tae-heup discussed epistemology and ontology, revealing his own social perspectives. Notably, he criticized materialism for leading to greed, and idealism for leading to nihilism. He argued that Buddhism was neither materialism nor idealism, emphasizing that the Buddhist concept of "Zhenru (眞如, tathātā)" transcended materialistic substantialism and overcame idealistic nihilism.

Key words

Kim Tae-heup, Kant, free will, Schopenhauer, pessimism, salvationism, materialism, idealism