**교토학파의 철학 :**

**니시다의 철학을 중심으로**

이찬수 (서울대 통일평화연구원)

**I. 교토학파**

교토학파(京都學派)는 불교적 입각점 위에서 서양철학을 창조적으로 소화해낸, 대표적 동양철학 학파이다. 이 학파는 서양적 의미의 일본 최초의 철학자라고 할 수 있을 니시다 기타로(西田幾多郞, 1870-1945)에게서 비롯되었다. 주로 교토대학(京都大學) 교수로 활동하던 니시다와 그의 사유를 이어받은 제자들, 특히 타나베 하지메(田邊元, 1885-1962), 히사마츠 신이치(久松眞一, 1889-1980), 니시타니 케이지(西谷啓治, 1900-1990)와 같은 이들을 통해 하나의 독특한 학문적 흐름이 생겨나면서 교토학파라는 이름까지 붙게 되었다. 니시다의 동료인 스즈키 다이세츠(鈴木大拙, 1870-1966)는 전문적인 철학자는 아니었지만, 교토학파의 정신에 공감하면서 선(禪)의 정신을 서양에 알리는 데 족적이 큰 인물이다. 그리고 니시타니, 타나베 등에게서 배운 후발 학자인 아베 마사오(阿部正雄, 1915-2006), 우에다 시즈테루(上田閑照 1926- ), 다케우치 요시노리(武內義範, 1913-) 같은 이들이 코토학파를 공고히 해주었다.

이 가운데 개조 니시다 기타로가 불교적 공(空)/절대무(絶對無)의 입장에서 “장소적 논리”를 확립하고 이를 역사에 적용함으로써 교토학파의 창시자가 되었다면, 다른 이들은 그의 제자답게 전체적으로 스승의 사유틀을 계승하면서도 저마다의 득특한 입장을 펼쳐왔다. 이들의 입장을 저마다 한 마디로 규정하기는 힘들지만, 니시타니 케이지는 니시다의 철학적 틀을 이용해 니체 식의 허무주의가 도달하지 못한 그 극단을 밝히는 데 주안점을 두었고, 임제종(臨濟宗)에 속한 선사(禪師)이자 학자인 히사마츠 신이치는 일체의 유신론적 형태를 거부하고 자신의 깨달음 체험에 근거해 철저한 무신론을 확립하고자 했다. 그에게는 무신론이야말로 세상 만사의 근원이라고 할 수 있을 그 최후의 의지처마저 거부함으로써 모든 것으로부터 자유로워지고자 하는 선사상의 현대적 표현이었다.[萬法歸一一歸何處!] 그리고 스즈키 다이세츠 역시 <금강경>에서 따온 표현인 “즉비”(卽非)를 논리화하면서 철저한 “선(禪)의 철학”을 확립하고자 했다.

이들이 대체로 선의 입장에서 서양철학을 포섭하고자 했다면, 타나베 하지메는 정토진종의 시각을 중시하면서 공(空)과 역사 사이의 ‘매개’를 밝히고 역사에 대한 강조를 통해 인간의 사회적 실천을 중시하는 데 초점을 두었다. 공이 그대로 색(空卽是色)일 수 있는 근거, 절대 진리의 세계와 구체적 현실 세계 사이의 상즉성(相卽性)은 인간의 자기부정적 개입을 통해서만 가능하다는 ‘매개’의 철학을 전개한 것이다. 그의 입장은 제자 타케우치 요시노리를 통해 계승되었다. 물론 이들 교토학파 학자들간에 강조점의 차이는 있지만 전체적으로 불교적 입각점, 특히 공(空)의 입장에서 서양 사상을 창조적으로 수용하면서 세상과 역사를 규명하고자 했다는 점에서는 대동소이하다고 할 수 있다. 쿄토학파는 한 마디로 “공의 철학”을 추구하고 확립하려는 학파이다.

그럼에도 불구하고 이들이 고전적인 의미의 불교 교학을 하려는 것은 아니다. 교토학파는 선을 위시한 대승불교적 논리에 입각해 있으면서도, 서양 철학 안에 담긴 불교적 정신을 꿰뚫음으로써 동·서양을 아우르는 철학을 하고자 한다. 니시타니와 우에다 등 많은 이들이 에크하르트의 신비주의와 같은, 선과 통할 수 있는 부정신학적 흐름을 중시한다. 곳곳에서 성서가 인용되기도 한다. 물론 그리스도교 전통을 그 자체로 소개하거나 대승불교 철학과 병렬적인 비교를 하려는 의도에서는 아니다. 그보다는 서양 사상의 근간에 있는 그리스도교 전통의 ‘배후’를 드러내면서 그곳에서 동양 전통과의 유사성을 보고, 교토학파 철학의 보편성을 강조하기 위해서이다. 그러나 그 배후를 드러내면서도 결국 서양적 정신은 자신들이 추구하는 논리의 바닥까지 내려가 보지 못했음을 늘 우회적으로라도 비판하는 경향이 있다. 그런 까닭에 이들이 종횡무진 사용하는 서양의 언어 속에서도 빛나는 것은 언제나 동양적, 불교적, 선적(禪的) 정신이다. 그것도 좁혀 말하면, 일본 안에 흐르고 있는 불교적 정신이다. 공의 철학을 통해 현실세계, 즉 색(色)의 세계를 긍정하는 논리를 현대화시켰다는 데에 이 학파의 사상사적 의미가 지대하지만, 그럼에도 불구하고 이들 - 특히 한창 전쟁의 와중에서 철학을 하던 니시다와 스즈키의 경우 - 은 종종 의도적이든 비의도적이든 일본의 정치 현실을 옹호하고, 한반도와 대륙침략 전쟁까지 합리화시키는 결과마저 낳기도 했다. 그런 점에서 일본 군국주의 시대를 반영하는 ‘일본 철학’이었다는 비난을 피할 길이 없는 것도 사실이다.

그럼에도 불구하고 교토학파에서 펼치던 서양적 정신에 대한 비판적이고 창조적인 포섭의 자세 자체는 미국은 물론 유럽의 사상가들에게도 설득력 있게 받아들여져왔다. 여기서 사용하는 논리가 존재중심의 서양적 사고가 지닌 한계를 보완해줄 하나의 대안이 될 수 있으리라 기대하는 일단의 학자들이 늘고 있기 때문이다. 동양적 토양 위에서 서양을 소화해낸 대표적인 사례가 아닌가 한다.

이런 이해를 가지고 이 글에서는 니시다의 철학 전반을 통해 교토학파로 불리는 사유의 흐름을 개관해보자. 초기 니시다 철학의 핵심이라 할 만한 ‘순수경험’의 문제부터 살펴보도록 하겠다.

**II. 순수경험**

‘내가 〜을 경험한다’는 말에서 드러나듯이, 일반적으로는 경험을 경험 주체와 대상으로 분리시켜 이해한다. 하지만 불교적 ‘자각’은, 그것이 비록 인간 안에서 벌어지는 인간적 경험이되, 기본적으로 스스로에 의한, 스스로에 대한 깨달음으로서, 그 때 주체와 대상이 동일하다.

니시다는 윌리암 제임스(William James, 1842-1910)의 순수경험(pure experience) 개념에서 영감을 얻고 언어를 빌려오면서, 경험 주체와 대상의 동일성의 문제에 대해 집요하게 논리화해 나간다. 니시다가 제임스의 언어를 빌려 말하려는 순수경험은 무엇보다 주객미분의 경험이다. 가령 길을 걷다 활짝 피어있는 꽃을 보고 ‘아!’ 하며 감탄할 때 그것은 일종의 순수경험이다. 이 순수경험에 반성적 사유가 더해져서 ‘내가 꽃을 보고 있다’고 생각하거나, ‘저 꽃은 나팔꽃이다’라는 식의 ‘판단’이 생기는 것이다. 니시다가 말하는 순수경험은 사유나 분별이 더해지기 이전의 의식의 통일적 상태이다. 니시다는 이렇게 말한다.

경험한다는 것은 사실 그대로 안다는 뜻이다. 전적으로 자기 잔꾀(細工)를 버리고 사실에 따라 아는 것이다. 보통 경험이라고 하는 것도 실은 무엇인가 사상이 섞여있기 때문에, 순수라는 것은 조금도 사려분별을 더하지 않은, 참된 경험 그대로의 상태를 이르는 것이다. 예를 들면 색깔을 보고, 소리를 듣는 순간, 아직 이것이 바깥 사물의 작용이라든가, 내가 그것을 느끼고 있다든가 하는 생각이 없을 뿐만 아니라, 이 색깔, 소리가 무엇이라는 판단이 더해지기 이전을 말하는 것이다.

순수경험도 경험인 한, 그것은 인간 안에서, 특히 인간의 의식 안에서 발생한다. 어떤 경험이든 경험이 일어나는 곳은 의식 ‘밖’이 아니고 의식 ‘안’이다. 불교의 핵심이 그렇듯이, 니시다도 경험의 대상을 철저하게 주체 안에서 파악하려 한다. 경험 주체와 대상이 분리되어 있지 않다는 것이다. 엄마와 자신을 분리시키지 못하는 영아에게서 그런 주객미분의 사례를 볼 수 있다.

물론 사람이 영아의 상태에 머물러 있는 것은 아니다. 성장하면서 반성적 과정이 더해지고 주객을 분리하기 시작한다. 주객미분의 상태에서 주객분화의 상태로 변해가는 것이다. 하지만 니시다가 말하려는 ‘분화’는 ‘미분’의 단순한 대립이나 변질 혹은 타락이 아니다. 도리어 미분의 자기표현이다. 미분과 분화라는 모순적 사실을 통일적으로 보도록 해주는 논리의 탐구가 니시다의 주요 작업이다. 특히 주객의 분화를 있는 그대로 포섭하고 승인하는, 즉 분화된 주체와 객체의 원천적 통일성을 확보할 수 있도록 해주는 근원에 집중한다. 그 근원 ‘자각’으로, 그리고 ‘자각’을 다시 ‘장소’(場所)라는 개념으로 충실하게 논리화해 나간다.

**III. 유일실재로서의 의식현상**

갓난아이가 의식 이전, 즉 전(前)의식의 상태에 있다면, 깨달은 이는 온전한 의식, 즉 전(全)의식의 상태에 있다고 할 수 있다. 물론 온전한 의식은 의식 이전과 분리되는 것이 아니다. 온전한 의식이든 이전적 의식이든 이들을 가능하게 해주는 통일적 의식 위에서 가능하기 때문이다. 깨달은 이에게도 반성적 사유가 있지만, 그 때의 반성은 대립적 주객분화의 결과가 아니다. 반성은 의식의 근원적 통일성을 해치지 않는다. 니시다가 보건대 그 통일적 의식이 순수경험을 안으로부터 포섭하는 온전한 실재이다.

모든 존재는 의식 ‘안에서’, 의식‘으로서’ 일어나는 의식현상이다. 그래서 니시다는 말한다: “의식 현상이 유일한 실재이다.” 이런 관점을 가지고 초기의 니시다는 “순수경험을 유일한 실재로 삼아 모든 것을 설명해 보려” 시도한다. 그가 보건대 유일한 실재로서의 순수경험은 의식 자체가 스스로를 의식하는 것이다. 의식 자체가 스스로를 의식하기에 ‘능동적인’ 의식이다. 니시다는 이것을 ‘의식된 의식’이 아닌, ‘의식하는 의식’이라고 풀어 말한다. 이 때 ‘의식하는 의식’은 주체의 의식 안에서 바로 그 의식으로서 현전한 참된 실재이다. 의식 안에서 실재가 현전한다는 것은 의식 현상 자체가 바로 참된 실재의 현전이 된다는 말이다. 니시다의 다음 두 말을 들어보자.

먼저 전체가 함축적으로(implicit) 나타난다, 그것에서 그 내용이 분화 발전한다. 그리고 이 분화발전이 끝났을 때 실재의 전체가 실현되어 완성되는 것이다. 한 마디로 말하면, 하나의 것이 자기 자신에서 발전 완성하는 것이다.

자기라는 것이 초월적으로 밖에 있는 것이 아니라, 의식하는 곳 거기에 자기가 있는 것이다. 그때그때의 의식이 우리의 모든 자기됨을 요구하고 주장한다. 더욱이 그것을 부정적으로 통일해 가는 곳에, 참된 자기라는 것이 있는 것이다.

유일실재로서의 의식이 스스로를 분화·발전시켜 나간다. 이 때의 분화는 분열이 아니라, 더 큰 통일에 이르는, 의식작용 자체의 불가결한 계기가 된다. 의식하는 그곳에 자기가 있다. 좀 더 구체적으로 말하면, 그 다양한 의식이 자기부정적으로 스스로를 통일해가는 곳에 참된 자기가 있다. 의식의 자기통일이 바로 자각인 것이다. 다른 각도에서 좀 더 구체적으로 보자.

**IV. 직관, 반성, 자각**

자각의 논점은 주객미분의 의식과 그 분화로서의 반성적 성찰 사이의 관계를 분명히 하는 데 있다. 니시다는 무분별적 의식 상태와 분별적 의식 상태의 관계를 명확히 하기 위해 자각의 개념을 강조한다. 그의 입장을 요약하면, 순수경험, 그에 대한 반성, 그리고 이들 관계의 논리적 결과가 각각 ‘직관’, ‘반성’, ‘자각’이 된다. 니시다 연구자인 코사카 쿠니츠쿠는 이렇게 해설한다.

직관이라는 것은, 주객의 아직 나뉘지 않은, 아는 것과 그 대상인 알아지는 것과 하나이다. 현실 그대로 끝없이 진행하는(不斷進行) 의식이다. 반성이라는 것은, 이 진행의 밖에 서서, 뒤집어 그것을 본 의식이다 ...... 나는 우리들에게 이 두 가지의 내면적 관계를 명확하게 하는 것이 우리들의 자각이라고 생각한다. 자각에 있어서는, 자기가 자기의 작용을 대상으로서, 그것을 반성함과 동시에, 이와 같이 반성한다고 하는 것이 바로 자기 발전의 작용이다. 이렇게 하여 무한히 나아가는 것이다. 반성이라는 것은, 자각의 의식에 있어서는, 밖으로부터 더해진 우연한 것이 아니고, 사실은 의식 그것의 필연적 성질인 것이다.

니시다는 반성이 직관(순수경험)의 밖에서 직관을 보는 의식이라고 규정한다. 반성은 일단 직관에 대한 외적(外的) 의식이다. 그러면서 이 대립적인 두 가지의 계기를 내면적으로 통합시키는 것이 자각이다. 자각은 순수경험과 반성적 사유의 공통 근원이자 결과이며 과정이다. 자각의 차원에 보면, 반성은 단순히 직관에 대한 외적 의식이 아니다. 자기 안에 새로운 자기를 더하는 것이다. 이러한 ‘더함’의 내면적 통합이 자각이다.

자각의 근본 성격은 ‘자기 안에서 자기를 비추는’ 것이다. 이 때 앞의 자기와 뒤의 자기는 크기의 차이가 아니고, 공간적 안팎의 관계도 아니다. “자각에 있어서는 자기를 직관하는 것이 자기를 반성하는 것이며, 자기를 반성하는 것이 자기를 직관하는 것이다. 이리하여 자각에 있어서는 직관이 반성을 낳고, 또 반성이 새로운 직관이 되어 무한히 발전해간다. 이와 같이 자각의 움직임은 자기 안에서 무한히 자기 자신을 비추는 움직임이라고 생각된다.”

**V. 자각, 통일적 의식**

자각이 자기 안에서 자기 자신을 비추면서 무한히 발전해가는 체계라고 할 때, ‘앞의 자기’와 ‘뒤의 자기’의 관계를 좀 더 면밀히 규명하는 일은 여전히 중요하다. 이들 관계와 관련하여 니시다는 피히테(J.G.Fichte)의 ‘사행’(事行, Tathandlung) 개념에서 적지 않은 영향을 받았다. ‘사행’은 (행위로 생겨난) 사태/사실(Tat)과 행위(Handlung)의 조합어로서, 피히테가 두 낱말을 조합시켜 나타내려는 것은 ‘인식된 것’과 ‘인식 행위’가 동전의 양면과 같다는 사실이다.

피히테는 인식의 근원을 ‘자아’로 보았다. 이 자아는 ‘인식적 존재’가 아니라 ‘인식의 행위자’이다. 자아는 인식 행위를 가능하게 하는 근원으로서, 자기 존재를 스스로 정립한다. 당연히 외부적 재료에 근거한 경험적 증명으로 규정되는 것이 아니다. 자신 안에서 스스로를 정립하기 때문이다. 성서에서 말하는 신의 자기규정인 “나는 나다”(I am that I am, 출애굽기 3,14)라는 명제가 그것을 잘 나타내준다. 피히테에 의하면 “나는 나다”는 자아의 주체적 능동성을 의미하는 제일 원리이다.

이렇게 자아는 행위의 주체이다. 그래서 자아는 늘 능동적이다. 물론 수동과 대립된 능동이 아니다. 자아는 능동적이면서 동시에 능동적으로 행해진 것이기도 하다. 그 행해진 소산(Tat)과 행위(Handlung)를 종합한 개념이 ‘사행’(Tathandlung)인 것이다: “자아는 행위하는 것이면서 행위의 소산이다. 능동적인 것이면서 능동성에 의해 생겨난 것이다. 행위와 거기에서 생겨난 것(事)은 절대적으로 동일하다.” 자아는 인식이라는 사실(Tatsache)이 아니라 인식이라는 행위(Tathandlung)이다. 자아를 세우는 행위(Handlung)와 그 결과(Tat)은 하나이다. 이런 사실을 염두에 두건대, 자아의 행해진 측면이 ‘존재’로서의 자아라면 - 즉, “나는 있다”로서의 I am이라면 -, 행위의 근원은 ‘당위’로서의 자아이다. - 즉 “나는 나다”로서의 I am이다.

니시다는 이런 피히테의 철학에서 배우면서, 존재(나는 있다)와 당위(나는 나다)의 동일성을 확보하고자 한다. 니시다에게 ‘사유되는 자아’(대상)와 ‘사유하는 자아’(주체)는 동일하다. 그러면서 그 동일성이라는 통일적 의식을 ‘자각’으로 규정한다. 앞의 표현대로 하면, “자기 안에서 자기를 비춤”이 자각이다. ‘비춤’은 넓게는 ‘행위’이지만, 좁게는 ‘봄’(觀)이다. 니시다에게 능동적 행위의 초점은 ‘봄’으로 모인다. 그래서 비춤은 직관(直觀)이다. 그리고 그 직관에 대한 능동적 성찰의 통일적 의식이 자각이다. 직관에 대해 성찰한다지만, 그것이 능동적인 것이라는 점에서 직관 스스로 직관하는 것이다. 그것이 자각이다.

자각은 행위이되, 자각적 행위의 핵심은 ‘봄’이다. 니시다는 피히테에게서 아이디어를 얻으면서 처음에는 능동적 ‘작용’을 강조하다가, 점차 ‘봄’을 강조하기 시작한다. ‘작용하는 것’이 실재라는 입장에서 ‘보는 것’이 실재라는 쪽을 강조하기 시작한 것이다. 물론 그에게 ‘행위’와 ‘봄’은 같은 것이다. 그의 글 “작용하는 것에서 보는 것으로”에 이런 입장이 잘 나타나있다. 통일적 봄, 즉 직관이 근원적 실재이다. 모든 것은 이 실재에서 생겨나 이 실재로 귀환한다. 귀환한 실재가 ‘자각’이다.

**VI. 판단 이론과 장소**

어떻게 자기가 자기를 비추는가? 어떻게 자기가 자기를 보는가? 만일 순수경험이 주객미분의 경험이라면, 자각은 순수경험의 분화와 통일을 의미한다. 분화된 의식이 분화이자 미분이기도 한 통일성으로 귀환하는 것이 자각이다. 자각은 순수경험의 자기반성인 것이다.

그런데 자기가 자기를 반성하는 이 자기분화는 어떻게 일어나는 것일까? 그리고 분화가 어떻게 통일성으로 귀환하는가? 이미 본대로 니시다에게는 통일적 의식으로의 귀환이 자각이고, 그 자각이 유일 실재이다. 니시다는 이런 입장이 단순한 주관주의에 빠지지 않게 하기 위해 아리스토텔레스가 사용한 ‘휘포케이메논’(hypokeimenon, 基底, 基體) 개념을 빌려 논리화한다.

휘포케이메논은 자연 존재의 근저에 있는 것[基體]으로서, 아리스토텔레스에 의하면 “그 자체는 다른 어떤 것에 의해서도 술어가 될 수 없는 것이다.” 그러기에 일체 판단의 문법적 주어이다. 그런데 주어는 언제나 그보다 보편적인 술어에 의해 포섭될 때 비로소 주어로서 성립된다. 하나의 판단이 성립되는 것도 마찬가지이다. 가령 형식논리학에서 “개는 포유류이다”라는 판단을 내릴 때, 특수한 주어인 개는 포유류라는 보편적 술어에 포섭됨으로써만 타당성을 얻는다. 하지만 과연 포유류라는 보편적 술어가 개라는 특수한 주어를 ‘온전히’ 포섭할 수 있을까? 포유류란 개로서의 특수성과 구체성을 탈각시켜버린 추상개념에 지나지 않는 것은 아닐까? 포유류에는 개만 속한 것이 아니라, 고양이, 코끼리, 고래도 있으니 말이다. 니시다는 이런 식의 의문을 던지면서, 주어의 측면 보다는 술어의 측면에 관심을 기울인다. 아리스토텔레스의 휘포케이메논을 역으로 생각하여, 술어는 되지만 주어는 될 수 없는 것에 초점을 둔다. 주어를 한정하는 술어를 중시한다.

가령 “개는 포유류이다”라는 명제에서 그 “-이다”라는 판단이 진정으로 성립하려면 포유류라는 술어(보편)가 개라는 주어(특수)로 “스스로를 한정해야” 한다는 것이다. 이것이 니시다 사유 구조의 핵심이라고 할 수 있다. 개는 개를 개로서 성립시키고 있는 포유류가 스스로를 한정하고 스스로 개로서 특수화할 때만 비로소 개일 수 있다는 입장, 즉 “개는 포유류이다”라는 판단이 참으로 성립할 수 있다는 입장이다.

보편이 자신 안에서 스스로를 한정하여 특수가 되는 곳에서 특수와 보편 간에는 긴장과 알력이 없다. 특수가 보편이고 보편이 특수이다. 니시다의 판단 이론에서는 그 판단에서의 술어가 자기를 한정함으로써 주어와 술어가 원천적으로 하나 되어 있고, 또 하나 될 수 있음을 보여주고자 한다. 시간의 상에서 말하자면, 이곳은 영원이 순간 안에 스스로를 한정한 ‘영원한 순간’, ‘영원한 현재’이다. 그 무언가를 “안다”고 하는 것도 이런 구조를 지닌다. 앎이란 특수가 보편 속에 감싸이고 둘러싸이는 것이다. 다시 말해 보편이 특수의 모습으로 스스로를 한정하는 것이다. 특수를 특수로 아는 것이다.

니시다에 의하면, 이 때 보편이 스스로를 한정하면서 일체 존재의 다양성과 차별성을 그대로 긍정할 수 있으려면, 보편이 자기동일성을 유지하면서 스스로 안으로부터 차별을 전개해나가야 한다. 이것은 자신을 부정하면서 자기를 외화(外化)하고 자기 자신으로 돌아온다고 하는 헤겔의 ‘이데’(Idee)와도 유사하다.

하지만 니시다가 보기에 헤겔의 이데(보편)는 개체(현실)로 외화하고 개체에 내재하기는 하지만, 개체(현실)를 온전히 포함(包含)하지는 못한다. 내재하되, 개체를 개체로 온전히 살리지 못한 채, 개체에 대해 여전히 초월성의 흔적을 지닌다는 것이다. 헤겔의 이데에서는 ‘보는 것’이 ‘보여지는 것’에 대해, ‘움직이는 것’이 ‘움직여지는 것’에 대해 초월적이다. 이데에 유(有)의 흔적, 상대무(相對無)의 흔적이 남아있는 것이다.

니시다에 의하면, 자기동일성을 유지하면서 차별성과 다양성으로 현전하는 보편은 유(有)가 아니라 무(無)이어야 하며, 그것도 유에 대립하는 ‘상대무’가 아니라 이들을 포함하는 “절대무”(絶對無)이어야 한다. 절대무라야 개체를 개체로 온전히 살린다. 니시다는 내내 이런 것을 말하고자 한다.

**VII. 장소의 논리**

이 절대무는 불교적 공(空)의 니시다적 표현이라고 할 수 있다. 니시다의 표현에 따르면, 절대무는 모든 개체와 특수를 생생하게 자신 안에 포괄하는 “장소”이다. ‘장소’란 일체 자각의 근거이며, “의식 바로 그 안에서 의식을 안으로부터 초월하면서 대상화되지 않은 의식을 성립시켜주는 동시에 의식된 대상의 존재도 성립시켜주는 근거이다.” 사물과 사물이 공통(共通)의 공간 안에서 서로 관계를 맺을 수 있듯이, 의식의 주체로서의 자아(自我)와 그 분화로서의 비아(非我)가 분열된 별개의 객체들이 되지 않으려면, 이들을 함께 포용하는 장소를 이야기하지 않으면 안 된다. 장소는 모든 의식행위를 가능하게 하고 통일시켜주는 근거이다. 장소는 인식 대상의 주관적 구성 정도가 아니라, 인식 작용과 인식 대상 모두를 포용하는 근원이다. “자기 안에서 자기를 비춘다”고 할 때 그 ‘-안에서’의 ‘심층’을 의미한다고 할 수 있다.

이것을 판단의 문제로 가져오면, 일체 사물에 대한 판단의 정당성은 절대무의 장소(絶對無の場所) 위에서 가능하다. 절대무의 장소는 자기를 한정함으로써 개체를 포섭하는 궁극적이고 “초월적인 술어면(述語面)”이다. 이 초월적 술어면을 무한히 확대해가면 그 극한에서 어떤 술어에 의해서도 포섭되지 않는, 즉 모든 술어를 자기 안에 포섭하는 그런 술어에 도달한다. 이 모든 술어를 초월한 “초월적 술어면”이 “절대무의 장소”이다.

그것은 보편적 절대무(술어)이기에 구체적 특수(주어)로 자신을 한정하고도, 아니 그렇게 자신을 한정함으로써 참으로 하나의 판단이 성립되는 것이다. “개는 포유류이다”라고 하는 판단에서 포유류라는 보편(술어)이 개라는 특수(주어)로 자신을 한정한다는 말이다. 그때야 비로소 “-이다”라는 판단이 성립할 수 있는 것이다.

물론 판단은 의식 안에서 벌어지는 일이다. 사물과 사건을 그 사물과 사건으로 판단하는 것은 의식현상이다. 앞에서도 보았듯이 초기 니시다에게 “의식현상이 유일실재이다.” 자각 이론 역시 의식현상과 관련된다. 니시다는 의식 안에서 벌어지는 판단의 문제에서 술어의 자기한정으로 주어가 긍정되는 논리를 고스란히 현상세계로 가져온다. 사물을 사물 되게 해주는 그것, 그 술어적 측면에 주목한다. 니시다에 의하면, 만물을 만물되게 해주는 것은 만물을 만물로서 규정하고 있는 것이 스스로를 한정하여 내어줄 때에만 가능하다. 이 때 만물을 만물로서 규정하고 있는 것이 스스로를 내어줄 수 있으려면, 앞에서 말한대로 무(無), 그것도 절대적인 무가 아니고서는 안 된다는 것이다. 초월적 술어면의 극한에서는 무도 사라지기 때문에, 아리스토텔레스가 미처 보지 못했던 진정한 기체, 즉 어떤 것에 의해서도 술어가 되지 않는 기체가 나타난다. 판단의 진정한 주체만이 남는 것이다. 그러기에 ‘자기가 자기를 깨닫는다’고 말하는 것이다. 이렇게 스스로 깨달음, 즉 “자각”은 “절대무의 장소”에서 구체성을 얻게 된다. 자각은 자기 자신을 직관하는 것이며, ‘절대무의 장소’의 자각이기도 하다.

물론 “절대무의 장소”라 하지만, 절대무와 장소가 분리되는 것이 아니다. 절대무가 그대로 장소이다. 공간적 의미를 담아 ‘장소’라는 말을 쓰기는 하지만, 장소가 그대로 절대무이다. 그 장소 안에서 만물은 만물로서의 고유성을 유지한다. 장소가 절대무이기에 만물이 만물로 고스란히 살아난다. 장소는 ‘나’(주체)에 의한 하나의 객체가 아니다. 장소 안에서 나의 위치가 결정되는 것이다. 그런데 그 장소가 절대무이다. 그 절대무 안에서 나는 비로소 나일 수 있는 것이다.

초월적 술어면에서 볼 때에야 주어가 살아난다. 그것이 자기 자신을 보는 ‘자각’이다. 자각은 절대무를 자각하는 것이면서 절대무가 자각하는 것이기도 하다. 절대무를 자각하는 것이기에 아무 것도 자각하는 것이 없다. 절대무가 자각하는 것이기에 절대무 안에서 모든 것은 고스란히 살아난다. 이런 식으로 절대무는 만물의 만물됨을 생생하게 살려주는 장소이다. 만물의 생생함을 고스란히 살려내는 ‘자각의 논리’는 그래서 “장소의 논리”(場所の論理)가 되는 것이다.

**VIII. 절대모순적 자기동일**

절대무의 장소에서 개개 사물은 저마다의 고유성을 부여받고, 사물로서의 자기 정체성을 획득한다. 절대무 안에 있기에 각 개체는 자기동일적으로 폐쇄되어 있지 않고 다른 개체에 개방되어 있다. 절대무 안에서 자기가 부정됨으로써 스스로 긍정될 뿐 아니라 다른 개체도 긍정한다는 뜻이다. 이것을 개별 개체의 차원에서 보면, 개체와 개체가 서로를 ‘한정’(限定)함으로써 서로를 세워주는 식이며, 이러한 상호 한정은 개체가 저마다 절대무라는 장소 안에 있기에 가능하다는 말이다. 니시다는 후기로 가면서 이것을 “절대무의 자각적 자기 한정” 또는 “절대무의 자기한정”이라 부르며 강조한다.

여기서 개체와 개체는 그저 대립되어 있기만 하지 않고 사실상 절대무라는 장소에서 저마다의 고유성을 유지한 채 통일되어 있다. 통일되어 있다는 것은 각 개체에 자기만의 아성(我性)은 없다는 뜻이며, 고유성을 유지한다는 것은 그 개체를 개체되게 해주는 장소 안에서 자기동일성을 획득한다는 말이다. 초기불교의 무아론(無我論)과 화엄종의 성기설(性起設)을 연상시켜주는 부분이다. 성기(性起)가 ‘본성(불성)의 일어남’이듯이, 만물은 절대무의 현현, 즉 절대무의 자기 한정이다. 공(空)이 그대로(卽) 색(色)이라는 『반야심경』의 논리와도 같다. 니시다는 후기로 가면서 “절대무의 자기한정” 개념을 통해 역사적 세계를 있는 그대로 긍정하려고 애썼다. 코사카는 왕상(往相)과 환상(還相)이라는 일본 정토진종의 언어를 빌려 이런 상황을 다음과 같이 정리한다:

중기까지의 니시다 철학이 현상계로부터 그 근저에 있는 근본적 실재에 이르는 왕상(往相)의 과정이었다면, 후기의 니시다 철학은 역으로 근본적 실재로부터 그 현현으로서의 역사적 현실계에 이르는 환상(還相)의 과정이었다고 할 수 있다. 니시다 자신은 ..... 전자에서는 ‘겉으로부터 속을 보았다’고 한다면 후자에 있어서는 ‘속으로부터 겉을 보려고 노력했다’고 말하고 있다.

역사적 현실계에서는 각 개체가 저마다 고유하게 자기동일성을 지닌다. 그렇기에 각 개체는 자기동일성을 지니게 해주는 장소와 모순(矛盾)된다. 모순되되, 절대무라는 장소에서 그 장소의 자기한정으로 인해 획득한 자기동일성이기에 단순한 대립적 모순이 아니다. 니시다는 이것을 “절대모순”이라고 부른다. 마치 산과 물의 부정을 거치고서 비로소 “산은 산, 물은 물”이라 말할 수 있듯이, 절대무의 장소에서 자기부정을 거침으로써 획득된 고유성이기에 이 고유성은 단순 대립이 아닌 일체의 대립과 차별[對]을 끊어버린[絶] 모순, 즉 “절대모순”이다.

절대모순의 논리에 의하면, “질병이라는 것도 생명 가운데 있는 것이다. 살아있는 것은 언제나 질병 가능한 상태가 아니면 안 된다. 그렇지 않으면 살아있는 것이 아니다. 생명은 모순의 자기 동일이 아니면 안 된다 ..... 참된 생명은 죽음까지도 포함한다고 할 수 있는 것이다.”

참된 생명은 모순의 자기동일이다. 그것도 상대 모순이 아니라, 절대 모순이다. ‘모’와 ‘순’ 그대로 ‘절대’라는 말이다. 이 “절대는 자기 안에 절대적 자기부정을 포함하고 있다. 절대적 자기부정을 포함하고 있다는 것은 자기가 절대무가 된다는 것이다.” 만물은 이미 절대무 안에 있기에 자기동일성을 획득하게 되는 것이다. 더 높은 경지에서 점차 종합되고 통일된다는 뜻이 아니다. 그렇다면 그것은 상대적 차원의 모순일 뿐, 절대 모순이 아니다. 지금 모순적인 그대로 자기동일적이라는 것이다. 바로 이런 차원에서 니시다는 만물의 자기동일을 “절대모순적 자기동일”(絶對矛盾的自己同一)이라는 부르는 것이다.

**IX. 신학적 인간학의 구조**

마찬가지로 니시다는 “신이 악마에 대립하여 있는 한, 그 신은 더 이상 신이 아니라”고 말한다. 신과 악마가 별개로 존재한다는 듯한 사고방식에서의 신은 상대성을 면치 못한다. 이 때 신은 악마와 단순하고 상대적인 모순의 관계일 뿐, 절대모순이 아니다. 선과 악, 생과 사, 번뇌와 열반도 대립적이고 상대적으로 파악되는 한, 이들은 단순한 모순의 관계에 있을 뿐 절대모순이 아니다. 정토진종의 개조 신란(親鸞)이 “번뇌를 끊지 않고 열반을 얻는다”(󰡔敎行信證󰡕, 行卷, 正信偈 65)며 적절히 규정하고 있듯이, 열반은 번뇌에 단순히 대립되는 것이 아니다. 이들은 상대 모순이 아니라, 절대모순의 관계이다. 그래야 열반이 온전한 열반이 된다.

절대모순은 신이 스스로를 부정하되, 악마로까지 부정할 때 성립된다. 바로 그럴 때 신은 참으로 신이 된다. 신 밖에 악마성을 일부라도 남겨두어서는 신이 되지 못한다. 신이 전적으로 악마가 되는 것이다. 물론 악마는 없어지고 신만 남는다는 뜻은 아니다. 신이 악마로까지 자신을 부정하는 것은 바꾸어 말하면 신 자신이 스스로에 대해 부정을 일으키는 것이다. 니시다에 의하면, “참된 절대자는 악마적인 것에까지 자기 자신을 부정하는 것이 아니면 안 된다.” 신이 스스로를 부정하기에 이 신은 자기 모순적이다. 그러나 신은 이러한 자기 모순을 거침으로써만 긍정된다. 그때야말로 신이 참으로 신인 것이다. 기독교적 신론과 인간론에 시사하는 바가 크다.

사실 신학의 구조도 이와 과히 다르지 않다. 가령 20세기 가톨릭 신학을 대표하는 칼 라너(Karl Rahner)는 “신이 비신(非神)이 되고자 할 때, 인간이 다르게는 될 수 없는 바로 그러한 자로서 성립한다”고 말한다. 즉, 신이 자신을 비우면서 자신을 구체화할 때 그는 인간이 된다는 것이다. 그렇게 ‘신’과 ‘인간화한 신’은 대립적이지 않다. 인간 밖에 신이 별도로 남아있는 것이 아니기 때문이다. 인간의 존재방식이 그대로 신이다. 라너의 표현에 따르면, 인간이 된 신은 신의 자기 표명(Selbstäusserung)이다. 그 표명 밖이나 위에 신이 별도로 있는 것이 아니다. 그 인간의 인간됨은 신의 비신화(非神化)이다. 라너라는 창문을 통해 드러나는 가톨릭 신학의 신론과 인간론의 지평과 의미 체계도 니시다의 “절대모순적 자기동일”과 비슷한 구조 위에서 작동하고 있는 셈이다.

요약하자면 니시다에게 “절대모순적 자기동일”이란 자기가 자기모순적으로 자기 자신에 대함으로써 자기동일적으로 되는 것을 뜻한다. 절대모순과 자기동일은 어떤 절차나 단계가 아니다. 절대모순이 그대로(卽) 자기동일이고 자기동일이 그대로(卽) 절대모순이다. 그렇다면 “절대모순적 자기동일”에서의 ‘적’(的)은, 아베 마사오(阿部正雄)가 옳게 지적하고 있듯이, 자기동일을 수식하는 형용사형 어미가 아니라, 바로 ‘즉’(卽)의 의미이다. 고사카 마사유키(高坂正顯)도 “절대모순적 자기동일”에서의 ‘적’에는 즉(卽)의 성격이 있다고 분석하고 있다. 색즉시공(色卽是空)이라는 말에서의 ‘즉’과 다르지 않은 것이다. 이것은 색(色)이 스스로에 대해 자기모순을 일으켜 색으로서의 자기동일성을 획득하는 것이다. 달리 말하면 공(空)이 색(色)으로서 자신을 한정하는 것이기도 하다. 인간의 인식 체계 안에서 말하면, 인간이 다양한 사물을 그 사물로 인식할 수 있는 것은 그 사물을 사물 되게 해주는 장소, 즉 공(절대무)이 자기모순적으로 스스로를 한정하기 때문이라는 것이다. 그런 점에서 “절대모순적 자기동일”은 “장소적 논리”의 자연스런 귀결이다.

**X. 행위적 직관과 자각**

“절대모순적 자기동일”은 ‘장소적 논리’의 다른 표현일 뿐만 아니라, 그가 초기에 말하던 “순수경험”의 논리화이기도 하다. 순수경험은 주객미분의 경험이며, 밖에서 주객미분의 내면을 뒤집으며 보는 행위가 반성이다. 그 반성의 눈으로 역사적 세계를 보면, 끝없이 변화하는 세계는 “절대모순적 자기동일”이라는 논리 구조를 지닌다.

이 때 그 세계를 대하는 주체의 입장에서 세계를 다시 보면, 거기에는 두 가지 작용이 있다. ‘직관’과 ‘행위’이다. 역사적 세계를 대하는 주체의 입장에서 보건대, 세계는 “행위적 직관”으로 스스로를 형성해간다. 이 때 ‘행위’와 ‘직관’은 얼핏 서로 분리되는 모순적 언어들 같지만, 세계와 그 세계를 대하는 인간의 관계를 엄밀히 반성해 보면 그렇지 않다. 니시다에 의하면 사물을 대하는 주체는 직관에 의해 행위하고 행위에 의해 직관한다. 행위하기 위해 직관하는 것이 아니고, 직관하기 위해 행위하는 것이 아니다. 행위와 직관은 ‘상즉불리’의 관계에 있다.

가령 화가는 그림을 무로부터 창조하는 것이 아니다. 화가가 ‘보는’ 대상이 그리는 ‘행위’로 나타나는 것이다. ‘그리는 행위’는 ‘봄’으로써 생긴다. 대상에 대한 직관이 깊어질수록 행위는 더욱 창조적인 것이 된다. 이처럼 생각하면, 행위와 직관은 대립적이지 않고, 오히려 상즉적‧상보적이다. 보는 것이 행위하는 것이고, 행위하는 것이 보는 것이다. 그래서 “행위적 직관”은 “행위즉직관”이고, “직관즉행위”이다.

이 ‘즉’에는 자기 부정이 들어있다. 화가의 ‘봄(직관)’이 내면화하면서 ‘그림(행위)’으로 나타난다고 할 때, ‘봄’은 ‘그림’에 대해 자기부정적이다. ‘봄’이 자기부정을 통해 ‘그림’이라는 행위로 나타나고, ‘그림’이라는 행위가 부정되는 곳에서 ‘봄’이 살아난다. 그래서 행위는 자기부정적으로 직관이 되고, 직관은 자기부정적으로 행위가 된다. 행위와 직관이라는 모순이 자기부정적으로 동일성의 관계 속으로 들어가는 것이다. 그래서 행위는 행위이고 직관은 직관이다. 그리고 그 때의 행위는 직관적 행위이고, 그 때의 직관은 행위적 직관이다.

행위적 직관이라는 것은 우리가 자기모순적으로 객관을 형성하는 것이고, 역으로 우리가 객관으로부터 형성되는 것이다. 본다고 하는 것과 일한다고 하는 것과의 모순적 자기 동일을 말하는 것이다.

참으로 모순적 자기동일의 세계에서는, 주체가 참으로 환경에 몰입하여 자기 자신을 부정하는 것이 참으로 자기가 사는 것이고, 환경이 주체를 감싸 주체를 형성한다고 하는 것은 환경이 자기 자신을 부정해서 바로 주체가 되는 것이 아니면 안 된다.

가령 내가 움직이는 세계를 본다고 할 때, 나의 ‘봄’이 부정되는 곳에서 세계의 움직임이 고스란히 살아나고, 세계의 움직임이 나의 ‘봄’ 속에 녹아든다. 니시다는 이것을 “물(物)이 되어 보고 물(物)이 되어 간다”는 말로 표현한다. 물(物)과 그 물(物)을 보는 자기 사이에 구별이 사라진 세계인 것이다.

물론 이런 ‘행위적 직관’은 인간이라는 역사적 존재에게 일어나는 작용이다. 환경에 지배되고 있는 개체 생물에게서 일어나는 것이 아니다. 개체 생물은 역사를 창조하지 못한다. 인간이 역사를 창조한다. 니시다에게 역사적 존재란 생물적 신체가 아니라 인간적 신체를 말한다. 세계는 인간적 신체의 ‘행위적 직관’을 통해 스스로를 형성해가며, 그 형성은 그렇게 보는 주체와의 상즉적(相卽的) 행위 속에서 그렇게 되어가는 것이다. 순수경험의 세계가 심리적 세계였다면, 행위적 직관의 세계는 역사적 세계이다. “전자가 가지고 있던 관상적‧심경적 내적 구조가, 후자에 있어서는 역사적 현실계의 행위적‧창조적인 내적 구조로서 구체적인 표현 형태를 취하고 있는 것이다.” 그리고 이 모든 것의 근원에 “절대무의 장소” 혹은 “장소의 논리”가 놓여있다.

**XI. 신과 인간, 역대응의 관계**

이런 식으로 니시다는 만물이 이미 절대무라는 장소의 자기한정으로 인해 자기동일성을 획득하며, 그 근저에서는 저마다의 개성을 유지한 채 통일되어 있다고 본다. 그리고 더 나아가 절대무로서의 장소 개념을 이용해 일상의 소소한 일들은 물론 역사적 세계까지 긍정하고자 한다. 이러한 긍정의 논리를 니시다 최후의 논문(“場所的 論理와 宗敎的 世界觀”, 1945)에서는 “역대응”(逆對應)이라는 개념으로 정리한다.

물론 역사적 세계를 긍정한다지만, 그 긍정을 가능하게 해주는 것은 철저하게 자기 부정이다. 니시다 철학에서는 처음부터 끝까지 자기 부정의 논리가 들어있다. ‘역대응’의 개념은 결국 자기 긍정을 말하기 위한 것이지만, 그 과정은 철저하게 자기 부정적이다. 자기 부정을 통한 자기 긍정의 논리를 집약한 말이 “역대응”이라고 할 수 있다.

“절대무의 자기 한정”이라고 할 때 ‘한정’도 ‘자기 부정’의 다른 말이다. 색(色)이 색(色)일 수 있는 것은, 공의 측면에서 보면, 공(空, 絶對無)의 자기 한정 때문이다. 색의 측면에서 보면, 색이 자기를 부정함으로써 자기를 긍정하는 것이다. 색의 자기 긍정은 자기 부정을 전제로 한다. 색과 공을 대응 관계로 표현하면, 색은 공의 자기한정으로 인해 부정됨으로써 긍정되는 역대응적 관계이다. ‘긍정되는 색’은 사실상 절대무의 장소 위에서 ‘부정되는 색’으로 인해 가능해지는, 역대응의 관계에 있다.

가령 아미타불에 대한 중생의 기도와 중생을 구제하려는 아미타불의 구제력은 서로 역방향이다. 이 때 자신의 한계를 자각하면서(자신을 부정하면서) 아미타불의 원력을 감싸고, 중생에 대한 아미타불의 원력은 자신의 자리를 떠나(자신을 부정하고) 중생을 향하면서 중생 안에 감싸여진다. 인간의 아미타불로의 나아감과 아미타불의 인간에로의 나아감은 역방향이다. 그것은 인간과 아미타불의 자기부정을 전제로 한다. 그런 점에서 “절대모순적 자기동일”에서의 ‘적’이 ‘즉’(卽)이었다면, 역대응에서의 ‘역’은 ‘비’(非)에 가깝다. 물론 니시다와 거의 같은 논리적 기반 위에서 이루어지는 스즈키 다이세츠(鈴木大拙)의 “즉비의 논리”에서 즉(卽)과 비(非)가 대립적인 것이 아니듯이, ‘역’ 역시 단순한 반대나 대립을 의미하는 것이 아니다. 즉(卽)이 그대로 비(非)이고, 비(非)가 그대로 즉(卽)이다. 그것은 단계나 과정도 아니다. 색이 그대로 공이듯이, 자기동일과 자기부정은 같다.

마찬가지로 중생의 기도와 아미타불의 서원은 단계적으로 성취되는 것이 아니다. 그것은 동시적이고 동일하다. 인간의 종교심이 있은 후 신의 구원이 있는 것이 아니라, 인간의 종교심이 그대로 신의 음성이다. 니시다는 말한다: “우리는 자기 부정적으로, 역대응적으로, 언제나 절대적 일자(絶對的 一者)에 접하고 있다.”

상대적인 것이 절대적인 것에 마주하는 것이 죽음이다. 우리들의 자기가 신을 마주할 때가 죽음이다 ..... 상대적인 것이 절대자와 마주한다고 말할 수 없다. 또 상대와 마주하는 절대는 절대가 아니다. 그 자신은 아직 상대자이다. 상대가 절대와 마주할 때, 거기에 죽음이 없을 수 없다. 그것은 무(無)가 되지 않으면 안 된다. 우리들의 자기는 오로지 죽음에 의해서만 역대응적으로 신에 접하고 신과 맺어질 수 있는 것이다.

인간과 신은 ‘서로 마주하는’ 관계가 아니다. 서로[相] 마주하는[對] 것들을 우리는 상대자(相對者)라고 부른다. 서로 마주한다는 것은 별도의 개체로 남아있다는 뜻이다. 그러고서야 어떻게 서로를 온전히 만날 수 있겠는가. 서로 만난다는 것은 서로가 서로 안에 들어가는 것이다. 서로 안에 들어가는 것은 주체의 입장에서는 스스로를 부정하는 것이다. 자기 부정에 의해 절대가 현현한다. ‘절대’의 낱말 뜻은 ‘마주하고 있는 것’[對]을 ‘끊음’[絶]이지만, 이 끊음은 상대적 끊음이 아니라, 절대적 끊음이다. 그럴 때 ‘상대가 그대로 절대’가 되는 것이다. 니시다가 “우리는 자기 부정적으로 언제나 절대적 일자와 접한다”고 말하는 것은 이런 맥락이다.

니시다는 이와 관련하여 기독교의 성서를 이렇게 인용한다: “화로다, 내가 망하게 되었도다. 나는 입술이 부정한 사람이요 입술이 부정한 백성 중에 거하면서 만군의 주님이신 왕을 뵈었음이로다.(이사야 6,5)” 이 성서 구절은 본래 이사야라는 예언자의 회고적 고백의 일환이지만, 니시다는 여기서 ‘부정한 이가 신을 보는 논리’를 보고자 한다. 이것은 더러움을 극복하고 신을 보는 것이 아니라 더러운 그대로 신을 본다는 뜻이다. 더러운 이가 신을 ‘봄’ 속에서 더 이상 상대적인 차원의 더러움은 없다. 그곳이 신의 장소이기 때문이다. 니시다는 “나는 그리스도와 함께 십자가에 못 박혔나니 이제는 내가 사는 것이 아니라 그리스도께서 내 안에 사신다”(갈라디아서 2,20)는 성서 구절도 그런 식으로 해석한다. 신과 인간이 만나되, 역대응적으로 만나는 것을 잘 보여주고 있는 것이다.

**XII. ‘평상저’와 ‘임마누엘’**

역대응은 신과 인간, 중생과 부처의 관계를 나타내는 언어이다. 니시다는 이것을 다시 인간의 종교적 자각의 편에서 설명하고자 ‘평상저’(平常底)라는 개념을 가져온다. ‘평상저’는 당나라 선사 남전(南泉, 748-834)이 제자 조주(趙州, 778-897)에게 했던 “평상심시도”(平常心是道)를 응용해 만든 말이다. 평상‘심’에 담긴 심리적 차원을 극복하고, 자각의 ‘근저’에서 평상성(平常性)의 본질을 볼 수 있도록 하려는 신조어라고 할 수 있다. 그 본질을 보는 것이 종교라면, 니시다에게 “종교는 평상심을 떠나는 것이 아니다. 남전이 ‘평상심이 도’라고 했는데, 그것은 어디까지나 이 평상심의 근저에 철저해지는 것이다.”

‘평상저’의 그 ‘저’(底)에서 우리는 니시다 사상을 일관하는 ‘장소’의 이미지를 읽어낼 수 있다. 절대무의 장소가 자각의 근거이듯이, 평상‘저’는 평상‘심’이 가지고 있는 무한의 ‘깊이’를 적절히 표현해준다. 그 깊이에서 수평적 시간과 수직적 장소가 만나고, 역사적 세계와 종교적 세계가 교차한다. 그래서 평상‘저’는 일상의 ‘초월’이 아니라, 일상의 ‘심저’(深底), 일상의 근원이다.

심저(深底)는 칼 바르트(Karl Barth) 계열의 신학을 탁월하게 불교적으로 해석한 신학자 타키자와 카츠미(瀧澤克己)의 표현대로 하면 “임마누엘의 원사실”에 해당한다고 할 수 있다. 임마누엘, 즉 “하느님이 함께 하신다”는 사실은 인간이 의식하든 의식하지 못하든, 기독교인에게는 누구에게든 본래 이루어져 있는 근원적 사실이다. 타키자와는 니시다 철학에서 영감을 얻으면서 이것을 신과 인간의 “제일의 접촉”(第一義の接觸)이라고 명명한다. “제일의 접촉”이란 그리스도인이든 아니든 인간 실존의 근저에 무조건적으로 놓여있는 근원적인 사실이다. 뉴턴이 중력의 법칙을 발견하기 이전부터 그 법칙이 모두에게 작용해 왔듯이, 인간은 근원적으로 신 안에서 살며 움직이고 있다는 것이다. 인간은 신과 근원적으로 ‘접촉’하고 있기에 실제로 신을 인식할 수 있게 된다는 것이다. “제일의 접촉”에 기반한 인간의 현실적 신 인식을 타키자와는 신과 인간의 “제이의 접촉”(第二義の接觸)이라고 명명한다. 중요한 것은 의식하든 의식하지 못하든 인간 안에 “하느님이 함께 하신다”는 근원적인 사실, 즉 “임마누엘의 원사실”이야말로 인간의 본질이라는 것이다. 그 안에서 모든 일이 이루어지기 때문이다.

타키자와가 니시다에게 영감을 얻으며 신과 인간의 원천적 관계성을 설명하는 데 초점을 두었다면, 니시다의 “평상저”는 일상사가 구원의 사건이고 일상이 구원의 세계라는 선(禪)의 정신에 충실한 언어라고 할 수 있다. 니시다에게 역사적 세계는 종교적이며, 종교적 세계는 역사적이다. 그런 점에서 “평상저는 무한의 과거와 무한의 미래가 일점에 집중하는 이 절대현재의 자기한정으로서 자기를 자각하는 입장이다.” 이렇게 ‘평상저’라는 말로 니시다는 일상을 긍정하고자 한다.

‘평상저’는 ‘평상심이 도’라고 하는 선불교의 근대철학적 번역으로서, 여기서는 종교적 세계를 인간 주체의 측면에서 파악하고자 한 흔적이 역력하다. 타키자와와 같은 신학자의 언어에 그런 측면이 없는 것은 아니지만, “임마누엘의 원사실”은 인간 주체에 ‘선행하는’ 세계이다. 또는 인간 주체가 달리는 될 수 없고 그렇게 될 수 밖에 없도록 이미 주어져 있는 은총의 세계이기도 하다. 신과 인간을 전적으로 동일화할 수 없는 것이 기독교적 세계관이다. 신학자 오다가키 마사야(小田垣雅也)의 말처럼, “불교와 기독교의 기본적인 차이는 .... 신과 인간의 관계에 있어서 우선순위가 불가역적으로 신 쪽에 있다는 주장에 대해 불교는 가역적으로 본다는 점에 있을 것이다.” 한국의 대표적 불교-기독교 비교연구학자인 길희성도 비슷한 시각을 견지한다. 앞에서 간단히 보았던 칼 라너의 신학에서도 인간에 대한 신의 초월성의 흔적, 불가역성은 유지된다.

니시다도 외견상 불교와 기독교의 이러한 차이를 의식하고 인정한다. “자기와 절대자의 관계에 있어서 상반되는 두 방향을 인정할 수 있다. 거기서 기독교적인 것과 불교적인 것이라는 두 종류의 종교가 성립하는 것이다.” 물론 니시다는 이 가운데 하나를 선택하려는 입장에 서 있는 것이 아니다. 그는 이어서 말한다. “추상적으로 그 한 쪽의 입장에만 서는 것은 진정한 종교가 아니다.” 니시다가 ‘평상저’라는 말로 나타내려는 것은 단지 ‘불교’라는 종교의 세계관이 아니다. 인간의 주체적 의식과 그에 근거한 일상을 가능하게 해주는 근원이다.

그럼에도 불구하고 이것이 선불교의 표층적 세계관에만 함몰되지 않도록 하는 장치를 마련했는데, ‘역대응’이 그것이다. ‘역대응’은 인간 주체의 면을 살리면서도 종교적 세계를 신 혹은 부처의 편에서 보고자 노력한 결과라고 할 수 있다. 신의 인간에의 방향과 인간의 신에의 방향은 서로 반대지만, 그 역방향이 서로의 자기부정 속에서 동일성을 획득하게 되는 것이다. 니시다는 이와 관련하여 상대적으로 정토진종의 사례를 종종 가져온다. 물론 기독교적 세계관도 그의 주요 연구 소재이다. 정토진종과 기독교적 사례를 통해 제시하려는 ‘역대응’의 개념은 ‘평상저’에 비해 일반적인 의미의 기독교적 세계관과 만날 가능성이 상대적으로 커진다. 이와 관련하여 니시다의 역대응 이론을 중심으로 기독교적 신론 혹은 인간론과 비교하는 작업은 향후 중요한 과제가 아닐 수 없다.

**XII. 자각은 가능한가**

지금까지 살펴본 “순수경험”, “절대무의 장소”, “절대무의 자기한정”, “절대모순적 자기동일”, “역대응” 등의 언어는 기본적으로 난해하면서도 일관성이 있다. 니시다는 늘 직관과 행위를 동일시하고, 인식과 존재를 동일시하고, 반성을 역사와 동일시하고자 한다. 그의 철학은 내내 불교적 “즉”(卽)의 논리를 밝히는 데 있다고 해도 과언이 아닐 정도이다. 그에게서 ‘모’와 ‘순’은 절대적으로 동일하다. 그 동일성을 통해 니시다는 역사를 긍정하고자 한다. 사물을 긍정하기 위한 논리를 전개하는 데 니시다만큼 치열했던 학자를 만나기 힘들 것이다.

니시다는 현실 자체를 설명하려는 것이었다기보다는 현실을 가능하게 해주는 논리를 내내 찾아왔다. 그 논리에서 다양성은 찬란하게 꽃피며 일상은 있는 그대로 긍정된다. 하지만 우리의 현실적 경험은 긴장과 모순 - 물론 상대적인 차원의 - 의 연속이다. 완벽주의적일 정도의 언어 구사에 담긴 니시다의 치열함에 비해 현실은 부조리 투성이다. 니시다는 부정과 긍정을 동일성 차원에서 거침없이 오가지만, 현실[色]과 원리[空]를 동일시[卽] 하고, 자기부정을 고스란히 자기긍정으로 삼으려는 니시다의 논리에 지나치게 논리적이거나 이상적인 것은 사실이다. ‘절대무’와 ‘자기한정’, 그리고 ‘자기한정’과 ‘역사적 세계’ 사이를 대번에 동일성으로 치환하는 근거나 이유를 좀 더 제시하면 좋겠다는 느낌을 떨쳐버리기 힘들다.

이런 문제 의식은 그의 제자 타나베 하지메(田邊元, 1885-1962)가 적절히 드러내준 바 있다. 타나베는 절대무를 보편적 ‘장소’로 보는 니시다의 사상에서 논리적 비약을 읽었다. 타나베는 절대무 자체 보다는 일상적 행주좌와의 행위 중에서 명백히 밝혀진 것을 중시한다. 그러면서 절대무와 역사의 ‘사이’, 그 ‘매개’에 관심을 기울인다.

타나베는 절대무의 자기한정으로서만이 아닌, 역사적인 노에마(그는 이것을 種이라 부른다)로의 한정을 매개로 해서만 역사를 포함할 수 있게 된다고 본다. 정말 ‘절대무’라면 그것은 부정 원리로 남을 뿐, “역사와 행위를 포함할 수 없으며”, “행위의 매개로 충분히 볼 수 없기” 때문이라는 것이다. 자연스럽게 그는 ‘순수경험’ 보다는 그 경험의 활동적 측면인 절대의지, 도적적 실천과 같은 측면을 중시한다.

타나베에게는 철학도 “도덕적 실천”이라는 근본 위에서 그것을 철저하게 반성하는 “실천의 자각”이다. “현실 전체의 실천 행위를 통한 자각”인 탓에 “절대무에 직접 들어가는 것은 불가능하다”고 그는 본다. 반드시 “매개”가 필요하다는 것이다. 말하자면 도덕적 실천이 종교적 깨달음의 매개가 되는 것이다. 단순하게 말하자면, 종교적으로 자각을 했다고 해서 도덕적 실천으로 바로 이어지는 것이라기보다는, 도덕적이고 의지적인 실천과 고민 이후에 그것을 넘어서는 종교적 자각으로 이어질 수 있다는 것이다. 이것은 “절대무의 자기한정”이 자칫하면 그 ‘은총적’ 측면만을 강조하고서 인간의 구체적 실천을 약화시키거나 무력하게 만들어버릴 수도 있다는 문제의식을 나타내준다. 그래서 절대무가 구체적으로 스스로를 한정하려면, 그 구체적인 것 내지는 그와 관련된 것을 ‘매개’로 해서만 가능하다는 주장을 펴는 것이다. “절대무의 자각이 근본이고, 도덕적 실천은 그 근본으로부터 자기한정으로서 나온 행동의 하나”라고 본 니시다의 입장과는 그 방향상 반대이다.

여기서 타나베의 철학을 상세하게 펼쳐놓을 여유는 없지만, 그럼에도 불구하고 니시다와 타나베의 철학이 동전의 양면과 같다는 사실은 분명해 보인다. 이들의 주장은 결과적으로 다르지 않다. 사실 니시다도 개물(個物)과 환경 사이에서, 부분과 전체 사이에서 ‘종’(種)의 문제를 의식하고 곳곳에서 거론한다. 하지만 타나베에 비하면 개물-종-전체 사이에 상대적으로 긴장감이 없다. 니시다에게 ‘종’은 곧 ‘즉’(卽)이고 개체는 곧 전체인데 비해, 타나베는 상대적으로 ‘종’의 긴장감을 살리면서 그것을 결국 절대무 속에 포섭하고자 한다. 결국 절대무 속에 포섭한다는 점에서 절대무를 부각시키기는 마찬가지이다. 타나베의 ‘매개’도 결국은 ‘절대매개’로서, 그에게도 니시다가 내내 강조하는 ‘절대무’의 이념이 고스란히 반영되어 있다. 그럼에도 불구하고 타나베의 매개 철학은 ‘절대모순적 자기동일’은 물론 대승불교적 ‘긍정’(卽)의 세계관이 더 풍요로워질 수 있도록 활력을 불어넣어주는 역할을 하는 것은 분명해보인다. 니시다 철학은 물론 타나베의 매개 이론에 대한 좀 더 체계적인 연구는 향후 과제로 남겨두고자 한다.