

# 칸트와 함께 만해를\*

- 『님의 침묵』의 자유의 이념과 사상 번역의 흔적 -

강동호\*\*

## 〈차 례〉

1. 들어가며
2. '칸트의 님'은 누구인가?
3. 『님의 침묵』에 각인된 칸트의 흔적들
4. 만해의 아이러니: 반근대적 열정의 근대성

## 【국문초록】

본 논문의 목적은 『님의 침묵』에서 구현되는 '님'에 대한 '사랑'을 시적으로 형상화하고, 그로부터 파생되는 '자유'에 관한 사유를 규명하는 데 있어 한용운과 서구 근대철학과의 만남이 중요한 역할을 할 수 있음을 밝히는 데 있다. 이와 관련하여 이 글이 주목하는 것은 만해와 칸트의 만남이다. 칸트의 철학과 더불어 만해의 시를 읽는 작업의 정당성은 다음과 같은 사실들에서 마련될 수 있다. 한용운의 주요 텍스트들에는 단편적으로나마 칸트 철학에 대한 앎을 암시하는 대목들이 적지 않다. 그러한 흔적이 중요한 이유는 칸트의 도덕 철학에서 피력되는 자유에 대한 논의와 『님의 침묵』이 핵심적인 문제의식을 공유하는 것처럼 보이기 때문이다.

『님의 침묵』에서 발견되는 만해와 칸트 사이의 사상적 유사성과 차이는 중요하게 검토될 필요가 있다. 자유와 법칙의 일치리는 절대적 원리를 추구하지만, 그것의 구체적 실현을 도모하는 과정에서 만해는 칸트와는 다른 사유의 경로를 택하게 된다. 이러한 사실은 '님'이라는 시적 표상으로 전개되는 한용운의 세계관이 서구적 근대성과 전통적 사유가 같듯하고 교

\* 이 논문은 2020년도 인하대학교의 지원에 의하여 연구되었음. 본 논문은 2021년 7월 15일에 개최된 제 1회 동유럽한국학 컨소시엄(EECKS) 및 2021 동아시아한국학 국제학술회의에서 발표한 내용을 수정·보완한 것임.

\*\* 인하대학교 한국어문학과 조교수

차하는 과정 속에서 정립되었다는 사실을 보여준다. 만해와 칸트 사이의 이러한 단순하지 않은 연결 고리에 집중할 때, 우리는 전통과 근대라는 이분법적 대립 구도 속에서 온전히 의미화 될 수 없는 『님의 침묵』의 독특하고도 이중적 성격에 대해 비로소 말할 수 있을 것이다.

[주제어] 한용운, 『님의 침묵』, 칸트, 번역, 자유, 종교, 이원론, 불교적 세계관, 연기설, 이율배반, 근대적 주제, 내면

## 1. 들어가며

한국 근대시 형성 과정에서 번역이 차지하고 있는 중요성에 대해서는 특별한 첨언이 필요하지 않을 것이다. 김억의 번역 시집 『오년의 무도』(광익서관, 1921)가 한국 최초의 근대 시집이라는 사실은, 한국시의 근대적 토대가 정립되는 단계에서 번역이 차지하고 있는 의의와 위상을 고스란히 상징한다. 번역은 한국 근대시를 모색하는 데 요구되는 사상적 자원과 문학의 근대적 원천을 탐색하기 위한 주요 학습 통로에 다름 아니었다.

근대를 지향하던 당대 문인과 지식인들도 번역이 문학어로서 민족어가 지닌 역량과 가능성을 시험하는 연습 과정이자, 근대적 자아를 구축하기 위한 일종의 감정 교육(sentimental education)에 비견된다는 점을 분명하게 인식하고 있었다. 가령 『오년의 무도』에 서문을 남겼던 장도빈은 “자아의 정(情), 성(聲), 언어 문자로 하여야 이에 자유자재로 시를 짓게 되어 비로소 대시인이 날 수 있”다고 말하며, 조선어의 문학적 활용을 위해서는 “서양시인의 작품을 만히 참고하여 시의 작법을 알고 겸하여 그네들의 사상작용을 알아 써 우리 조선시를 지움에 응용함이 매우 필요하”<sup>1)</sup>라고 주장한 바 있다. 이른바 김억의 번역 행위 자체가 조선시의 새로운 형식을 탐구하는 데 필요한 근대적 원리와 감각을 이해하고 응용하는 과정에 해당하는 것이다. 그런가 하면 이광수 역시 김억의 또 다른 번역 시집 『잃어진 진주』(평문관, 1924)의 서문에서 번역 행위에 내포된 문학사적 의의를 명료하게 기술하고 있다. 그가 김

1) 장도빈, 「서」, 『오년의 무도』, 광익서관, 1921.

역의 번역 시집을 상찬하는 가운데 “세련되고 풍부한 어휘를 사용한 외국문학, 게다가 시가를 읊겨야”<sup>2)</sup> 한다고 특별히 강조했던 이유 역시 문학어로서 조선어가 향후 담보해야 할 언어적 역량을 인식하는 계기를 외국시 번역을 통해 마련할 수 있다고 판단했기 때문이다. 요컨대 근대적 자아의 정서와 욕망을 형상화 할 수 있는 새로운 시형을 탐색하는 일과 번역 행위를 통해 서구시의 사상과 형식적 원리를 탐구하는 일은 별개의 작업이 아니었던 것이다.

한국 근대시의 진정한 출발점 중 하나로 평가되는 만해 한용운의 『님의 침묵』(회동서관, 1926) 역시 번역을 통해 형성되기 시작한 당대의 담론적 지평과 긴밀한 관련이 있었다. 물론 『님의 침묵』의 시적 세계관은 프랑스 상징주의를 중심으로 서구 근대시를 적극적으로 수용하려 했던 1920년대의 자유시 논자들의 목적과 구분되며, 민족적 전통으로의 회귀를 주창하던 민요시운동의 낭만적 노스텔지어와도 다르다는 점에서 매우 이색적인 텍스트로 이해되어 왔다. 『님의 침묵』이 지닌 예외성은 그것이 전혀 예상치 못한 인물에 의해 예기치 못한 방식으로 출현한 텍스트라는 사실에서도 비롯된다. “창작이 부진하여 적요하던 시단에 홀연히 출현한 『님의 침묵』은 오인의 갈(渴)을 축이기에 남음이 잇”<sup>3)</sup>으며 무엇보다 “시작가(詩作家)로 세상(世上)○모르든 일불도(一佛徒)의 손으로 된 것은 의외(意外)이니만큼 상쾌(爽快)하다”<sup>3)</sup>는 주요한의 소회는 『님의 침묵』의 갑작스러운 등장이 당대 독자들에게 남긴 신선한 인상을 단적으로 증언하고 있다. 승려로서 이미 명성을 얻고 있던 한용운이 돌연 시집을 출간하게 된 사실도 이례적이지만, 더욱 놀라웠던 것은 시인으로서 그가 구사하고 있는 문학어의 깊이와 수준이었던 것으로 짐작된다. 관련하여 『님의 침묵』이 선보이는 “독창(獨創)의 경지(境地)”가 한용운의 사유뿐만 아니라 “조선어(朝鮮語)로 지어진 시중(詩中) 가장 “높고 깊은 시경(詩境)과 표현력(表現力)”<sup>4)</sup>에서 기인하고 있다는 이광수의 호의적 평가

2) 이광수, 「서문」, 『잃어진 진주』, 평문관, 1924.

3) 주요한, 「愛의 祈禱, 祈禱의 愛 - 한용운씨 近作 “님의 沈默” 讀後感(상)」, 『동아일보』 1926.06.22.

4) 이광수, 「근독이삼(近讀二三) - 님의 沈默」, 『동아일보』, 1929.12.14.

는 시사적이다. 그것은 하이네, 바이런, 타고르 등으로 대표되는 당대의 번역 시 텍스트들 가운데, 『님의 침묵』이 조선어가 지닌 문학어로서의 가능성을 입증한 흔치않은 사례임을 방증하고 있다.

한용운이 보여준 이러한 이례성은 『님의 침묵』의 사상적 배경과 문학적 근원에 관한 의문을 낳는 주된 요소이다. 동시대 문인들의 시적 수준과 비교했을 때 “불가사의한 경이”<sup>5)</sup>에 가까운 『님의 침묵』을 해명하는 과정에서, 그의 시적 세계관의 연원을 전통적 사유에서 탐색하려는 시도들이 해석의 주류를 이룬 것 역시 그와 무관하지 않을 것이다. 예컨대 한용운이야말로 “동시대 옛 한국 마지막의 위대한 전통시인”이자 “한국 최초의 근대시인이요 3.1 운동이 낳은 최대의 시민시인”<sup>6)</sup>이라는 백낙청의 적극적인 평가나, “유구한 우리 불교 전통이 우리말로서 시화(詩化)된 (중략) 역사상 처음 있는 일”<sup>7)</sup>이라는 송옥의 고전적인 시각은 “민족적 전통에 뿌리박은 시인”<sup>8)</sup>이라는 독보적인 위상을 한용운에게 부여하려는 전형적인 접근법에 해당한다. 이러한 의견들에 따르면, 근대시를 모색하는 당대의 수많은 시도들 가운데 한용운이 유독 예외적인 시적 성취를 보여줄 수 있었던 것은 불교에 근간을 둔 그의 전통적 사유 덕분이다.

하지만 문제는 그렇게 간단하지 않다. 설령 『님의 침묵』을 관통하는 불교적 사유에 근거하여 전통적 세계관과의 연속성을 발견할 수 있다 하더라도, 한용운의 시적 세계관이 온전히 ‘민족적 전통’이라는 단일한 기원으로 수렴되는 것은 아니기 때문이다. 『님의 침묵』에 관한 당대의 인상평들에서도 언급되는 고유명들(하이네, 바이런, 타고르 등)은 만해의 시적 세계관을 규정하고, 또 그것을 이해하는 데 있어 전통 바깥의 지적 근원이 중요한 비교항으로 기능했음을 확인시켜준다. 그러한 외부와의 만남이 번역을 매개로 실현될 수 있었음은 분명하며, 한용운 역시 이를 명료하게 자각하고 있었던 것으로 보인다.<sup>9)</sup> 이러한 사실은 『님의 침묵』의 시적 세계관을 이해하고 해당 시집

5) 유종호, 「만해 혹은 불가사의한 경이」, 『한국근대시사』, 민음사, 2011, 103쪽.

6) 백낙청, 「시민문학론」, 『창작과비평』 1969년 여름호, 488쪽.

7) 송옥, 『전편 해설-님의 침묵』, 과학사, 1974, 3쪽.

8) 백낙청, 앞의 글.

이 지닌 시사적 의의를 평가하는 작업에도 동일하게 적용가능하다. 『님의 침묵』의 탄생에 일조했던 지적 영향의 연원을 탐구하는 일과 한용운이 당시 탐독하고 참조했던 번역 텍스트들을 조명하는 과정은 서로 긴밀하게 연동되어 있다. 이른바 근대를 바라보는 한용운의 시각과 관점은 당시 활발하게 소개되고 번역되었던 서구 근대 사상들과의 만남 속에서 형성된 것이고, 더 나아가서는 그것과의 대결 구도 속에서 구체화 된 것이라고 할 수 있다.

이러한 문제의식을 바탕으로 이 글은 한용운의 『님의 침묵』에 숨겨져 있는 또 다른 사상적 흔적을 탐색하는 데 목적이 있다. 좀 더 구체적으로 말해, 『님의 침묵』에서 구현되는 ‘님’에 대한 ‘사랑’을 시적으로 형상화하고, 그로부터 파생되는 ‘자유’에 관한 독창적 사유를 이해하는 데 있어 한용운과 서구 근대철학과의 만남은 중요한 해석적 실마리를 제공해 줄 수 있다.

관련하여 이 글이 주목하는 것은 만해와 칸트의 만남이 이루어지는 장면들이다. 칸트의 철학과 더불어 만해의 시를 읽는 작업의 정당성은 다음과 같은 특징들에서 마련될 수 있다. 한용운의 주요 텍스트들에는 칸트 철학에 대한 앎과 지식을 암시하는 흔적들이 각인되어 있다. 물론 칸트에 대한 언급이 아주 빈번했던 것은 아니며, 그의 철학에 대한 만해의 이해가 심도 깊다고 말할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 그 흔적에 주목해야 하는 이유는 칸트의 도덕 철학에서 전개되는 자유에 대한 논의와 『님의 침묵』이 표방하는 자유에 대한 이념이 유사한 문제의식을 공유하는 것처럼 보이기 때문이다. “이름 좋은 자유에 알뜰한 구속”(『군말』)을 받고 있는 근대인들의 세속적 자유의 한계를 극복하고 주체의 의지와 당위적 원리 사이의 일치 가능성을 탐구한다는 점에서, 칸트와 만해는 거의 동일한 지평을 바라본다고 해야 한다.

물론 칸트와 함께 만해를 읽는 우리의 작업이 서구 근대철학의 영향력을

9) 번역에 대해 한용운이 남다른 인식을 가졌던 것은 그런 맥락에서 단순한 우연이 아닐 것이다. 가령 불교의 근대화 및 조선 문화의 융성과 관련하여 가장 시급한 2대 과제 중 하나로 만해는 역경(譯經)을 언급할 정도로 번역에 대해 남다른 관심을 보이고 있었다.(한용운, 『二大問題』, 『일광』 3호, 1931.) 한편, 만해의 이러한 번역관은 다소 초보적인 수준이지만, 그의 문학사에 대한 인식을 보여 준다는 점에서도 중요하게 언급될 필요가 있다. “한글의 기원이 불교와 관계되는 까닭으로 그 최초 사용에 불경을 역경한 것이 (중략) 조선문학의 최초기원이 될 것이오 그것이 지금까지 보존되어서 조선어문의 연구에 유일한 자료”이다. 한용운, 『역경의 급무』, 『(신)불교』 3집, 1937, 7쪽.

확인하는 과정으로 오해되어서는 안 될 것이다. 자유와 의무의 일치라는 비전을 공유하지만, 그것의 구체적 실현을 도모하는 단계에서 만해는 칸트와는 다른 사유의 경로를 택하게 되며, 또 다른 이론적 준거를 요구하게 된다. 이 차이는 중요하게 고려될 필요가 있다. 그것은 ‘님’이라는 시적 표상으로 전개되는 한용운의 세계관이 서구적 근대성과 전통적 사유가 갈등하고 교차하는 과정 속에서 정립되었다는 사실을 보여주기 때문이다. 비록 명료하게 의식되었던 것은 아니지만, 『님의 침묵』에는 만해가 칸트에 의해 정립된 근대적 자유의 이념과 대결했던 흔적이 남겨져 있다. 만해와 칸트 사이의 이러한 단순하지 않는 연결 고리에 집중할 때, 우리는 전통과 근대라는 이분법적 대립 구도 속에서 온전히 의미화 될 수 없는 『님의 침묵』의 독특하고도 이중적 성격에 대해 비로소 말할 수 있을 것이다.

## 2. ‘칸트의 님’은 누구인가?

주지하듯 『님의 침묵』에서 전개되는 한용운의 철학적 사유와 시적 세계관의 구조를 파악하는 일과 ‘님’의 실체를 규명하고 정의내리는 작업은 사실상 동일한 일처럼 이해되어 왔다. “〈님〉의 의의를 깨닫는 것은 〈님의 침묵〉 전부를 이해하는 것이고, 이 이해에 있어서 동적인 변증 과정을 마음에 두는 것은 중요한 일”<sup>10)</sup>이라는 김우창의 지적처럼, 한용운의 ‘님’은 그의 세계관을 대표하는 가장 널리 알려진 상징적 시어이자, 자유와 복종의 역설로 설명되곤 하는 사랑에 대한 그의 사유를 탐구하기 위한 핵심 통로로 간주되었던 것이다.

물론 만해의 ‘님’을 특정한 주체와 대상에 관한 상징적 의미로 고정시키는 것은 『님의 침묵』이 지닌 해석적 다양성 자체를 부정하는 일이 될 것이다. 이미 시집의 첫머리에서 “〈님〉만 님이 아니라 그룬 것은 다 님이다”(『군말』)

10) 김우창, 『궁핍한 시대의 시인』, 『궁핍한 시대의 시인』, 민음사, 1977, 130쪽.

라는 명료한 진술을 통해 ‘님’의 의미론적 스펙트럼(민족과 조국에 대한 비유에서부터 불교적 세계관을 담지하고 있는 관념적 형상에 이르기까지)이 예고되었기 때문이다. 그런 맥락에서 ‘님’의 해석적 고정불가능성은 한용운의 시에 대한 분석의 역사를 끊임없이 갱신하도록 만든 가장 중요한 시적 원동력 가운데 하나라고 할 수 있을 것이다. “〈님〉은 한자리에 놓여 있는 존재로서의 대상이 아니라, 움직이는 부정의 변증법에서 의미를 갖는 존재의 가능성”<sup>11)</sup>이라는 평가처럼, 『님의 침묵』에 대한 분석의 초점은 자연스럽게 ‘님’의 정체를 규명하는 것에서 ‘님’에 대한 해석적 확장을 가능하게 하는 세계관의 원리를 논증하는 쪽으로 이동해야 한다. 나아가 그것은 만해의 세계관이 시적으로 형성되는 과정에 관여했던 사유들의 사상적 근원을 찾는 작업과도 긴밀한 관련이 있다.

이러한 맥락에서 『님의 침묵』을 쓰던 시기 전후로 만해가 접하고 탐독했던 텍스트들은 주목될 필요가 있다. 물론 “만해의 불교사상을 제대로 이해하면 그의 〈님〉이 과연 누구냐는 의문은 저절로 풀”<sup>12)</sup>릴 것이라는 전제는 그간 『님의 침묵』을 읽는 지배적인 시각이었으며, 실제 『님의 침묵』을 지탱하는 세계관이 불교적 사유에서 기원한 것 역시 부인하기 어렵다. 다만 『님의 침묵』을 비롯한 그의 주요 텍스트들을 검토해보면 근대를 사유하는 과정에서 만해가 전통적 사유 바깥의 요소들에 남다른 관심을 보이고, 그것을 이해하려 노력했던 장면들을 관찰할 수 있다.<sup>13)</sup>

『님의 침묵』의 머리말에 해당하는 「군말」을 주의 깊게 읽어야 하는 이유는 이러한 범상치 않은 흔적이 직간접적으로 제시되어 있기 때문이다. 해당

11) 위의 글.

12) 백낙청, 「시민문학론」, 490쪽.

13) 관련하여 한용운의 시 텍스트와 번역의 연관성 속에서 자주 거론되었던 비교 연구 대상은 1910~20년대 조선 문단에서 많은 관심을 받았던 라빈드라나드 타고르이다. 잘 알려진 것처럼 만해가 “문득 만난 님처럼 나를 기쁘게 하는 벗”(『타골의 시(The GARDENISTO)를 읽고』)으로 호명했던 인도 시인의 작품들은 『님의 침묵』의 산문적 어조와 문체, 나아가 시집의 구성에 적지 않은 영향을 끼쳤던 것으로 알려져 왔다. 이에 대한 송옥의 지적 이후, 정한모, 김용직, 김재홍 등 역시 『님의 침묵』이 김억이 번역한 타고르의 시집 『원정』의 영향을 받았음을 구체적으로 밝히고 있다. 이에 대해서는 정한모, 『한국현대시문학사』, 일지사, 1974; 김용직, 『한국현대시연구』, 일지사, 1974, 김재홍, 『한용운 문학연구』, 일지사, 1982.

텍스트는 (비록 시편에 포함되지는 않지만) 사실상 시집의 전체적인 메시지 및 기획 의도를 요약하는 서문이자, 독자로 하여금 『님의 침묵』을 오독하지 않고 정확히 읽을 수 있게 돕는 일종의 해설적 성격을 지니고 있다.<sup>14)</sup> 특히 해당 텍스트에 등장하는 몇몇 고유명들은 한용운의 시적 세계관과 상호텍스트적 관계를 형성하고 있었던 당대의 텍스트들을 직간접적으로 암시하고 있다는 점에서 주목될 필요가 있다.

〈님〉만 님이 아니라 그룬 것은 다 님이다 중생(衆生)이 석가(釋迦)의 님이라면  
철학은 칸트의 님이다 장미화(薔薇花)의 님이 봄비라면 마시니의 님은 이태리(伊  
太利)다. 님은 내가 사랑할 뿐아니라 나를 사랑하나니라

- 「군말」 부분

인용한 텍스트에 따르면 님은 특정한 이념, 대상, 형상으로 고정될 수 있는 것이 아니라, ‘그름’을 매개로 형성되는 주체와 대상 사이의 특별한 관계를 통해 출현한다. “님은 내가 사랑할 뿐아니라 나를 사랑하니라.” 사랑을 통해 나와 님의 관계는 비로소 일방적인 것이 아닌 상호적인 것으로 완성될 수 있다. ‘중생 - 석가’, ‘철학 - 칸트’, ‘장미화 - 봄비’, ‘이태리 - 마시니’ 등은 그러한 상호적 관계가 종교, 철학, 정치, 자연 등의 분야로 확대·변주될 수 있음을 보여주는 사례에 해당할 것이다.

그런데 님과 나 사이에 형성된 사랑의 관계를 압축적으로 제시하는 첫머리에 칸트와 마시니라는 고유명이 등장하게 된 배경은 무엇일까. 몇 가지 추정이 가능하다. 우선 칸트가 서양 근대철학의 저수지로 일컬어지는 존재이며, 마시니 역시 근대 이탈리아의 해방과 통일 운동의 주역으로 널리 알려져 있다는 것을 감안할 때, 『님의 침묵』에 내면화 되어 있는 근대에 대한 지적 관심(근대 철학과 민족-국가라는 근대적 공동체 형식을 향한 관심)을 엿볼

14) 시집을 간행하며 한용운이 독자의 독서 행위를 매우 중요하게 여겼다는 사실은 「독자에게」로 끝을 맺는 마지막 시를 통해서도 충분히 짐작할 수 있다. 독자에 대한 한용운의 인식은 문학의 대중성 확보에 대한 의지와 긴밀한 관련이 있어 보인다. 이에 대해서는 이선이, 『만해의 불교근대화운동과 시집 『님의 침묵』의 창작동기』, 『한국시학연구』 11호, 한국시학회, 2004.



수 있다. 한편 두 고유명이 이 짧은 텍스트에 동시에 등장했다는 사실을 바탕으로 당시 만해가 적극적으로 탐독하고 있던 텍스트의 저자 중 하나가 량치차오(梁啓超, 1869~1939)라는 사실 또한 추정 가능하다.<sup>15)</sup> 이 중에서도 특히 칸트는 『님의 침묵』을 구성하는 형이상학적 원리를 분석하기 위한 결정적인 준거점으로 검토될 필요가 있다. 『님의 침묵』을 여는 입구에 ‘칸트’가 등장한 것이 단순한 우연일 수 없는 이유는, “이별의 눈물은 진, 선, 미”(『이별』)라는 구절에서도 확인되듯, 칸트의 사유를 상기시키는 대목들이 『님의 침묵』 곳곳에서 발견되기 때문이다. 특히 인간의 자유의지와 도덕 법칙 사이의 이율배반이라는 칸트 철학의 주요 화두와 직간접적으로 연동된 대목들은 ‘칸트의 남’을 해명하는 일과 자유와 복종의 패러독스로 묘사될 수 있는 한용운의 사랑을 이해하는 작업이 별개의 것이 아님을 암시한다.

『님의 침묵』에 칸트가 등장하게 된 사상적 배경과 맥락에 관한 보다 직접적인 실마리를 얻기 위해서는 그보다 앞서 씌어진 한용운의 첫 저작 『조선불교유신론』(회동서관, 1913)을 살펴볼 필요가 있다. 조선 불교의 혁신에 관한 명료한 비전과 목표를 제시하고 있는 『조선불교유신론』은 잘 알려진 것처럼 만해가 기획하고 있는 근대적 불교의 전체적 윤곽을 파악하는 데 도움을 줄 뿐만 아니라, 근대라는 세속적 지평 속에서의 종교의 기능과 위상에 관한 그만의 독창적인 문제의식을 엿볼 수 있는 텍스트이다.

‘학술의 유신, 정치의 유신, 종교의 유신’으로 대변되는 후쿠자와 유키치의 문명론을 받아들이면서, 만해는 “조선 불교의 유신에 뜻”<sup>16)</sup>을 드러내며 본격적인 논의를 시작한다. 이때 주목해야 할 점은 한용운이 동아시아의 불교가 “인류 문명에 있어서 손색이 있기는커녕 도리어 특출한 점이 있”음을 주장하는 한편, 구원설을 토대로 한 기독교적 세계관을 “미신적인 종교”로 평

15) 량치차오의 『음병실문집』에 실려있는 「근세제일의철학자칸트」(1903)라는 텍스트를 통해 한용운이 칸트를 접했던 것과 마찬가지로 마치니에 대한 지식도 신채호가 역술한 량치차오의 『이태리 건국 삼걸전』(1907)을 통한 것으로 짐작된다. 량치차오를 경유함으로써 이루어진 칸트, 마시니와의 만남은 한용운이 근대적 번역 텍스트를 통해 형성된 동아시아적 사상 지리 내부에 편입되기 시작했음을 보여주는 징후이다.

16) 한용운, 『조선불교유신론』, 『한용운 전집 2』, 신구문화사, 1973, 35쪽. 이하 인용되는 한용운의 글은 특별한 경우를 제외하고는 해당 전집에서 가져온다.

가절하 한다는 사실이다.<sup>17)</sup> 이러한 독특한 시각은 만해의 사유가 단지 불교의 “철학적 성질”을 강조하며 이른바 ‘불교의 철학화’ 혹은 ‘근대적 종교로서의 불교’의 가능성을 입증하려는 노력에 한정되지 않는다는 점을 보여준다. 즉, “동서양 철학의 불교와 합치되는 것”<sup>18)</sup>을 검토함으로써 “종교요 철학인 불교”가 “미래의 도덕·문명의 원료품”<sup>19)</sup>으로 재인식될 수 있음을 논증하는 것, 나아가 문명론의 견지에서 기독교를 불교로 대체하려는 것이 만해 텍스트의 주된 목적인 셈이다. 보편 철학이자 종교로서 조선의 불교를 혁신하려는 한용운의 계획은, 근대성에 대한 이해와 극복이라는 동시적 과제를 수행함으로써 새로운 동아시아적 주체를 정립하려는 원대한 목표와 열망을 반영하고 있다.

『조선불교유신론』에서 이루어지는 칸트의 등장 역시 그러한 맥락에서 이해될 수 있다. 칸트의 도덕 철학은 동서양의 사유 체계의 유사성과 차이를 드러내고, 불교 철학의 합리성과 근대성을 증명하는 일종의 준거이자 비교항으로 제시된다. 『조선불교유신론』에서는 칸트가 다음과 같이 언급되어 있다.

독일의 학자 칸트는 말했다.

“우리의 일생의 행위가 다 내 도덕적 성질이 겉으로 나타난 것에 지나지 않는다. 그러므로 내 인간성이 자유에 합치하는가 아닌가를 알고자 하면 공연히 겉으로 나타난 현상만으로 논해서는 안 되며, 옹당 본성(本性)의 도덕적 성질에 입각하여 논하지 않으면 안 되는 것이니, 도덕적 성질에 있어서야 누가 조금이라도 자유롭지 않은 것이 있다고 하겠는가. 도덕적 성질은 생기는 일도, 없어지는 일도 없어서 공간과 시간에 제한받거나 구속되거나 하지 않는다. 그것은 과거도 미래도 없고 항상 현재뿐인 것인바, 사람이 각자 이 공간 시간을 초월한 자유권(본성)에 의지하여 스스로 도덕적 성질을 만들어 내게 마련이다. 그러기에 나의 진정한 자아(自我)를 나의 육안(肉眼)으로 볼 수 없음을 물론이거니와, 그러나 도덕의 이치로 미루어

17) 위의 책, 36쪽.

18) 위의 책, 38쪽.

19) 위의 책, 43쪽.

생각하면 엄연히 멀리 현상 위에 벗어나 그 밖에 서 있음을 보게 된다. 그렇다면 이 진정한 자이는 반드시 항상 활발 자유로와서 육체가 언제나 필연(必然)의 법칙에 매여 있는 것과는 같지 않음이 명백하다. 그러면 소위 활발 자유란 무엇인가. 내가 착한 사람이 되려 하고 악한 사람이 되려 함은 다 내가 스스로 선택하는 데서 생겨나는 생각이다.

자유意志(自由意志)가 선택하고 나면 육체가 그 명령을 따라 착한 사람, 나쁜 사람의 자격을 만들어내는 것이니, 이것으로 생각하면 우리 몸에 소위 자유성(自由性)과 부자유성(不自由性)의 두 가지가 동시에 병존(並存)하고 있음이 이론상 명백한 터이다.<sup>20)</sup>(강조는 인용자)

위에서 인용되고 있는 칸트의 주장을 포함하여 『조선불교유신론』에서 소개·검토되고 있는 서구 근대철학들은 만해 스스로가 밝히고 있듯, 그의 독자적인 독서 경험에서 비롯된 것이 아니라 량치차오의 『음빙실문집』에서 다뤄지는 내용들을 거의 그대로 번역·인용한 것에 지나지 않는다.<sup>21)</sup> 이것은 『조선불교유신론』에서 전개되고 있는 서양철학에 관한 탐구가 대체로 피상적인 수준에 머물러 있는 원인이기도 하다.<sup>22)</sup> 물론 이 글의 목적이 만해가 서양의 근대 지식을 얼마나 정확하고 충실하게 이해했는지를 판단하는 데 있지 않은 만큼, 우리의 관심은 한용운이 철학적 종교로서 불교를 재정립하기

20) 위의 책, 39쪽.

21) 이와 관련하여 한용운은 다음과 같이 고백하고 있다. “나는 서양 철학자의 저서에 관한 한 조금도 읽은 바가 없고, 어쩌다가 눈에 띈 것은 그 단언착구 셋별과도 같이 많은 사람의 여러 책에 번역 소개된 것에 지나지 않는다. 그 전모(全貌)를 보지 못한 것이 못내 안타까울 뿐이다.” 『전집 2』, 42쪽.

22) 아울러 해당 텍스트의 어떤 대목에서 당대 지식인들 사이에서 확산되고 있는 문명론의 이데올로기적 한계가 엿보이는 것 역시 이러한 피상적 이해에서 비롯된 것으로 보인다. 관련하여 지적될 수 있는 것은 칸트 철학에 대한 이해와 더불어 불교를 바탕으로 동양적 사유 체계를 근대화하려 했던 량치차오의 시각 역시 서양 철학을 토대로 일본 근대불교를 혁신하고자 했던 이노우에 엔료(井上圓了, 1858~1919)의 영향권 아래에 있다는 사실이다. 관련하여 량치차오가 수용한 메이지 일본의 근대지가 가진 한계가 『음빙실문집』에 그대로 나타난 것과 마찬가지로, 한용운의 문명 인식의 한계 역시 더욱 작종된 형태로 나타날 수밖에 없다는 비판적 분석이 있다. 이와 관련된 비판적 연구로는 조명제, 「한용운의 『조선불교유신론』과 일본의 근대지(近代知)」, 『한국사상사학』 46호, 한국사상사학회, 2014; 윤종갑·박정심, 「동아시아 근대불교와 서양철학」, 『철학논총』 75호, 새한철학회, 2014.

위한 정당성을 논의하는 출발점으로 칸트의 철학을 선택하게 된 나름의 이유를 추론하는 것, 그리고 그것이 『님의 침묵』의 첫머리를 장식하게 된 배경을 파악하는 일로 이동해야 한다.

그런 맥락에서 한용운이 칸트 철학과 불교를 비교·분석하는 대목에서 초점화 하고 있는 철학적 원리와 개념들은 좀더 주의 깊게 살펴볼 가치가 있다. 비록 단편적인 수준이긴 하지만 만해가 인용하고 있는 텍스트는 칸트와 만해 사이의 사상적 연결고리가 무엇인지를 간접적으로 드러내고 있기 때문이다. 관련해서 ‘본성의 도덕적 성질’, ‘진정한 자아’, ‘활발 자유’ 등으로 소개되고 있는 번역어들이 칸트의 도덕철학에서 핵심적인 위상을 지닌 주요 개념이라는 사실에 주목할 필요가 있다. 해당 대목은 도덕 법칙의 절대적 당위성과 인간의 주관적 의지 사이에 놓여 있는 간극을 오히려 ‘적극적 자유’의 계기로 전환시켰던 칸트의 독특한 비전이 반영되어 있다.

잘 알려진 것처럼, 윤리적 행위를 규정짓는 보편적 원리를 도출하고 그러한 원리들이 적용될 수 있는 범위와 한계를 검토하는 칸트의 철학에서 ‘자유’(Freiheit)는 매우 중요하면서도 까다로운 지위를 지니고 있다.<sup>23)</sup> 언제 어디서나 보편타당하고 필연적인 행위의 원리를 바탕으로 도덕성을 근거 있게 된다면, 주체가 담보해야 할 자유의 토대가 개념적으로 위협받을 소지가 발생하기 때문이다. 가령 이런 질문을 던져 볼 수 있다. 만약 우리의 행위가 철저히 도덕의 명령에 따른 것이라면, 이러한 절대적 준칙에 복종하는 자아를 자유롭다고 규정할 수 있을까? 주관적으로 내세워진 준칙과 객관적 법칙이 합치될 수 있는 세계에서, 도덕의 보편성과 개인의 자유는 과연 어떻게 모순 없이 양립 가능할 수 있을까?

자유에 대한 칸트의 개념 정의가 독특한 것은 이러한 이율배반적인 측면을 받아들이고, 그것이 야기되는 원인을 현상계(Sinnenwelt)와 예지계(intelligible Welt)라는 두 차원으로 분할하여 고찰될 수 있는 인간의 이중성에서 찾는다

23) 본 논문에서 사용되는 칸트 철학의 개념들은 주로 다음과 같은 백종현 교수의 번역서를 참조했다. 임마누엘 칸트, 『순수이성비판 1~2』, 아카넷, 2006; 『실천이성비판』, 아카넷, 2019; 백종현, 『한국 칸트사전』, 아카넷, 2019.

는 데 있다.<sup>24)</sup> 우선 현상계의 사태를 관찰하는 주체에게 발견되는 기본 원리는 자연 인과성(Kausalität)이다. 자연 현상이나 물리 법칙 등으로 대변될 수 있는 이러한 인과론적 원리에 주목하게 된다면 경험적 사유는 불가피하게 존재론적·인식론적 근거·원인의 필연성에 종속될 수밖에 없다. 이때 현상계에서 자유의 계기가 도출될 수 없는 것은 논리적으로나 개념적으로 불가피하다. 왜냐하면 자유는 그 정의상 이념적으로 그 어떤 원인으로부터 영향 받지 않는 ‘절대적 자발성(Spontaneität)’의 토대여야 하기 때문이다. 설령 어떤 사태를 둘러싼 인과적 계기를 상정할 수 있다고 하더라도, 자유가 상정되기 위해서는 그것이 ‘자유에 의한 원인성’의 결과여야 한다. 이처럼 진정한 의미의 자유를 규정하기 위해서 칸트는 현상계 너머의 다른 세계, 즉 예지계가 필연적으로 요청되어야 한다고 결론 내린다. 도덕의 세계 또는 당위의 세계로도 명명할 수 있는 이러한 세계는 경험적으로 존재하지 않고 증명될 수도 없지만, 보편적 입법이 정초되기 위해서는 마땅히 존재해야만 하는 영역에 해당한다.

이러한 칸트의 이원론적 세계관으로 인해 자유에 대한 이율배반(Antinomie)의 딜레마가 발생한다.<sup>25)</sup> 실제 인간이 여러 외부적 조건과 강제적 힘(인과성)이 작동하는 자연(현상계) 안에 존재함을 인정하는 것과, 자유로워야 한다고 간주되는 인간 의지에 대한 이념(예지계)이 존재해야만 한다는 상반된 요구가 인간에게 동시적으로 관철되기 때문이다. 이것이 앞서 량치차오가 언급한 “자유성(自由性)과 부자유성(不自由性)의 두 가지가 동시에

24) 현상계 또는 감성계로 번역될 수 있는 칸트의 개념은 우리에게 ‘인식되는’ 세계를 가리킨다. 그런 의미에서 감성계는 경험계라고도 말해지며, 지성의 사유의 대상으로서 현상계라고도 불린다. 한편 칸트는 이성의 실천적(praktisch) 사용에 해당하는 이성의 사변적 사용을 긍정하였는데, 이와 같은 실천 이성으로 인해 ‘경험계-현상계’와 구분되는 ‘예지계-가상계’의 세계가 도출된다. 이러한 예지계는 현상계에 대해 그것이 지향해야 할 통일적 원리를 제시함으로써 전자를 ‘규제(regulieren)’하는 세계이다. 칸트는 이처럼 감성을 떠나 그 형식을 ‘이념(Idee)’으로서 인식에 대한 규제적 원리로 작용하는 세계를 예지계라고 불렀다. 이에 대한 요약적 설명으로는 사카베 메구미 외, 『칸트 사전』, 이신철 옮김, 도서출판b, 2009, 279~280쪽.

25) 칸트의 『순수이성비판』에서 탐구되는 순수 이성의 네 가지 이율배반 중 자유의 딜레마와 관련된 것은 세 번째, 네 번째 역학적 이율배반이다. 칸트는 ‘초월론적 관념론’에 토대를 둘 때 자유와 관련된 두 대립된 명제가 모두 참일 수 있다고 강조하며, 역학적 이율배반의 해결 가능성에 대해 주장한다. 이에 대해서는 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』 2, 658~671쪽.

병존(並存)”하는 인간의 이중성에 해당한다. 이때 칸트는 현상계와 예지계 사이에서 발생하는 이원론적 간극을 토대로 자연(존재)과 도덕(당위)의 구별을 받아들이는 한편, 인간을 자연적 존재자이면서 동시에 도덕의 세계에도 속할 수 있는 특별하고도 모순적인 존재로 규정한다. 바로 이 두 세계 사이의 간극이 자유를 재정의할 수 있는 근간이자 토대이다.<sup>26)</sup>

칸트의 사유 체계에서 자유가 ‘~으로부터의 자유’라는 경험적 의미를 넘어 “초월론적 이념”(transzendente Idee)의 위상을 얻는 이유가 여기에 있다. 자유는 현상계에 속하는 것이 아니라, 시공간의 한계를 넘어 현상계를 규제하는 이념으로서의 ‘초월론적 자유’로 파악되어야 한다. 이러한 초월론적 자유가 경험 세계에서는 실재하지 않음에도 불구하고 중요하게 고려되어야 하는 이유는 그것이 바로 인간의 도덕적 행동의 정당성을 규정하고 그 윤리적 자발성을 요청하는 실천적 근거이기 때문이다. 이러한 관점에 따르면 주체의 감정과 의지 등은 자유의 진정한 근거로 제시될 수 없으며, 자유는 더 이상 소극적인 의미에서의 어떤 대상으로부터의 독립과 해방을 가리키지 않는다. 오히려 초월론적 자유는 도덕적 이념이 이성적 존재자의 ‘의무’라고 납득되는 지점에서 실천적 근거로 재정립되어야 한다.<sup>27)</sup> 요컨대 주체의 인식 속에서 도덕은 ‘하라!’는 당위적 ‘명령’으로 나타나며, 그것도 무조건적으로 복종하지 않을 수 없는 필연적 실천 명령으로 다가오는 것이다. 이때 자유는 도덕적 실천 법칙을 행위의 준칙으로 삼고자 하는 주체의 실천적 선의 지를 통해 인식될 수 있다.<sup>28)</sup> 이처럼 칸트의 자유는 절대적인 도덕법칙을

26) 이에 대해 칸트는 다음과 같이 규정한다. “자유는 이념이 나를 예지 세계의 성원으로 만들므로써 정인명령들은 가능하다. 즉 그로써, 만약 내가 예지 세계의 성원이기만 하다면, 나의 모든 행위들은 의지의 자율에 항상 알맞을 터인데, 그러나 나는 동시에 감성세계의 성으로서도 보기 때문에, 의지의 자율에 알맞아야만 하는 것이다.” 임마누엘 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2014, 212쪽.

27) 칸트에 따르면, 초월론적 자유는 실천적 자유의 ‘존재근거’이고 후자는 전자의 ‘인식근거’에 해당한다. 이로 인해 초월론적 자유는 자유의 ‘권리’와 관련되어 있으며, 실천적 자유는 자유의 ‘사실문제’에 더욱 깊이 관련되어 있다. 이것은 인간에 의해 행사되고 자각적으로 체현되는 현실적 자유는 ‘실천적 자유’ 외에는 있을 수 없음을 가리킨다. 자유로운 의지와 도덕법칙에 따르는 의지는 반드시 일치할 수밖에 없다. 즉, 자유로운 의지란 선의 의지, 선한 의지를 뜻하며 실천적 자유란 선을 향한 자유인 것이다. 이에 대해서는 『칸트 사전』, 361쪽.

28) 칸트의 도덕철학과 자유에 대한 논의로는 백종현, 『칸트와 헤겔의 철학』, 아카넷, 2017 참조.

내 행위의 필연적 원인으로 재정립하려는 주체의 적극적인 재구성 과정을 가리킨다. 이러한 맥락에서 칸트의 자유는 그러한 입법 작용에 있어 주체가 자율적으로 수행하는 메타적 실천 행위로도 이해될 수 있는 것이다.<sup>29)</sup>

이와 같은 칸트의 자유론에 대한 만해의 이해가 어느 정도의 깊이를 갖춘 것인지는 분명하지 않다. 다만 『조선불교유신론』에서 기술된 대목으로 추측해 볼 때, 우리는 만해가 칸트와 자신이 유사한 세계관에 입각하고 있다고 생각한 배경을 어렵지 않게 추론할 수 있다. 만해는 도덕적 보편성과 자유의지의 일치 가능성을(“내 인간성이 자유에 합치하는가 아닌가를 알고자”) 추구하고, 그 가능성을 경험 너머의 “진정한 자아”가 누리는 “공간 시간을 초월한 자유권(본성)”에서 찾는 칸트의 시도에 관심을 보이고 있는 것으로 짐작된다. 경험 세계의 “필연(必然)의 법칙”에 구속되지 않는 “활발 자유”에 대한 칸트적 이념은 만해가 오랫동안 천착해왔던 불교적 사유와 그리 먼 것이 아니기 때문이다. 그가 불교의 언어에 입각하여 칸트의 세계관에 대한 번역적 이해를 시도할 수 있었던 이유도 거기에 있다.

양계초는 이 주장을 이렇게 해석했다.

“부처님 말씀에 소위 진여(眞如)라는 것이 있는데, 진여란 곧 칸트의 진정한 자아여서 자유성을 지닌 것이며, 또 소위 무명(無明)이라는 것이 있는데, 무명이란 칸트의 현상적인 자아에 해당하는 개념이어서 필연의 법칙에 구속되어 자유성이 없는 것을 뜻한다.”<sup>30)</sup>

예지계(진정한 자아)와 감성계(현상적인 자아)로 이원화 된 칸트의 세계관과 ‘진여(眞如)-무명(無明)’으로 대별되는 불교적 세계관 사이의 구조적 상동성을 강조하면서, 만해가 자유에 관한 새로운 개념적 정의에 적극적으로 관심을 보인 것도 바로 그 때문이다. 자유를 경험을 넘어선 것으로 간주하는

29) 이행남, 「칸트의 도덕적 자율성으로부터 헤겔의 인문적 자율성으로」, 『철학연구』 제116집, 224~225쪽.

30) 『조선불교유신론』, 『전집 2』, 39쪽.

칸트의 입장은 “사물·현상이 이르는바 필연(必然)의 법칙에 의해 제한”받지 않고 “공간과 시간을 초월하여 얽매임이 없는 자유로운 진리를”<sup>31)</sup> 추구하는 불교의 근본 목표와 매우 유사한 것으로 인식되고 있다. 무명으로 일컬어지는 감각적 현실 안에서의 자아가 표층적 삶에 구속된 존재라면, 불교의 자유는 그러한 무명의 허구성을 깨달으며 그것 너머의 진여에 도달하는 일심(一心)의 단계에 대한 자각 속에서 마련될 수 있다. 그런 의미에서 불교적 자유는 현실의 구속으로부터의 실존적 해방을 가능하게 하는 깨달음의 자유, 초연의 자유에 가깝다.<sup>32)</sup> 칸트의 초월론적 이념으로서의 자유와 실천적 자유에 대응되는 “활발 자유”를 강조하는 장면은, 이처럼 경험적 인식으로 파악될 수 없는 자유의 위상에 만해 역시 동의하고 있음을 가리킨다.<sup>33)</sup>

물론 만해가 칸트의 자유론을 온전하게 받아들인 것은 아니다. 그는 진정한 자아가 마땅히 누려야 할 자유의 의미를 경험 너머에서 탐색해야 한다는 칸트의 시각에 동의하지만, 보편적 자유의 원리를 구체적으로 체계화 하고 그것을 다시 경험 세계와 매개하는 과정에서 서로 다른 입장을 취하는 것처럼 읽히기 때문이다. 관련해서 한용운은 칸트의 한계를 지적하는 량치차오에 동의하면서도 그와는 다른 방식으로 불교의 주체 이론을 재서술한다.

그러나 부처님은 저 진여(眞如)가 일체 중생이 보편적으로 지닌 본체(本體)요, 각자가 제각기 한 진여를 지니는 것은 아니라 했고, 칸트는 사람이 다 한 진정한 자아(自我)를 가지고 있다 했다. 이것이 그 차이점이다. 그러므로 부처님 말씀에 “한 중생이라도 성불(成佛)하지 않는 자가 있으며, 나도 성불하지 못한다” 하셨으

31) 위의 책, 44쪽.

32) 이러한 불교에서의 자유 논의로는 한자경, 『불교의 무아론』, 이화여자대학교출판부, 2006 참조.

33) 한편 이러한 유사성은 도덕철학뿐만 아니라 인식론에서도 발견된다. 경험적 인식의 한계를 지적하고 몰자체에 대한 인식 가능성을 부정하는 칸트의 인식론적 회의주의는, 세계를 식의 변형이자 영상으로 파악하고, 독립적으로 존재하는 객관 세계에 대한 앎을 부정하는 불교의 유식론(唯識論)과도 흡사한 입장을 취한다. 이러한 유식론에 기반하여 량치차오는 불교와 칸트가 공유하는 세계관에 대해 다음과 같이 언급하고 있다. “칸트 철학은 대체로 불교에 가깝다. 이러한 논의는 불교 유식설의 의미와 상통(印證)한다. 불교는 일체의 이치를 궁구하는데, 반드시 먼저 본식(本識)을 근본으로 삼았다는 걸 의미한다.” 梁啓超(葛懋春, 蔣俊編選), 梁啓超哲學思想論文選, 北京大學出版社, 1982, 151쪽; 윤종갑·박정심, 『동아시아 근대불교와 서양철학』, 『철학논총』 75호, 새너치학회, 2014, 422쪽에서 재인용.



니, 모든 사람이 본체(本體)가 동일하다고 보기 때문이다. 이런 태도는 중생을 널리 구제하지는 정신에 있어서 좀더 넓고 깊으며 더없이 밝다고 할 만하다.<sup>34)</sup>

양계초(梁啓超)가 부처님과 칸트의 다른 점에 언급한 것을 보건대 반드시 모두가 타당하다고는 여겨지지 않는다. 왜 그런가. 부처님은 “천상천하(天上天下)에 오직 나만이 존귀하다” 하셨는데 이것은 사람마다 각각 한 개의 자유스러운 진정한 자이를 지니고 있음을 밝히신 것이다. 부처님께서서는 모든 사람에게 보편적인 진정한 자이와 각자가 개별적으로 지닌 진정한 자이에 대해 미흡함이 없이 언급하셨으나, 다만 칸트의 경우는 개별적인 그것에만 생각이 미쳤고 만민에게 보편적으로 공통되는 진정한 자이에 대해서는 언급을 하지 못하였다. 이것으로 미루어 보면 부처님의 철리(哲理)가 훨씬 넓음을 알 수 있다.

부처님이 성불했으면서도 중생 탓으로 성불하지 못한다면 중생이 되어 있으면서 부처님 때문에 중생이 될 수 없음이 명백하다. 왜 그런가. 마음과 부처와 중생이 셋이면서 기실은 하나인데, 누구는 부처가 되고 누구는 중생이 되겠는가. 이는 소위 상즉상리(相卽相離)의 관계여서 하나가 곧 만, 만이 곧 하나라고 할 수 있다. 부처라고 하고 중생이라 하여 그 사이에 한계를 긋는다는 것은 다만 공중의 꽃이나 제2의 달과도 같아 기실 무의미할 뿐이다.<sup>35)</sup>

만해가 칸트에 대한 량치차오의 비판에 동의하면서도 그와 다소 결이 다른 해석을 제기한다는 점에 주목해보자. 우선 그는 동일한 이유에서 량치차오가 언급한 칸트의 한계에 관해 같은 비판적 결론에 도달한다. 불교에서 추구하는 진여는 “일체 중생이 보편적으로 지닌 본체(本體)로 간주되어야 한다. 다시 말해 “한 중생이라도 성불(成佛)하지 않는 자가 있으며, 나도 성불하지 못한다”는 부처의 가르침은 진정한 의미의 자유가 개별적 주체의 성찰과 깨달음을 통해 완성될 수 없음을, 다시 말해 타자의 성불이 나의 성불을 위한 조건임을 강조한다. 반면 “칸트의 경우는 개별적인 그것(진정한 자이;

34) 『조선불교유신론』, 『전집 2』, 40쪽.

35) 위의 글, 40~41쪽.

인용자)에만 생각이 미쳤고 만인에게 보편적으로 공동되는 진정한 자아에 대해서는 언급을 하지 못하였다.” 불교적 사유에 의거하자면 칸트가 대변하는 서구 근대철학의 자유의 이념은 모든 개별자들을 종합적으로 매개할 수 있는 보편적 이념으로 제시되기에 충분하지 않다. “마음과 부처와 중생이 셋이면서 기실은 하나인데, 누구는 부처가 되고 누구는 중생이 되겠는가. 이는 소위 상즉상리(相卽相離)의 관계여서 하나가 곧 만, 만이 곧 하나라고 할 수 있다.” 만약 우리가 진정한 의미의 보편적 자아와 자유에 관해 논의하고자 한다면, 그것은 모든 개별자들을 아우르고 종합할 수 있는 연대와 공동체의 원리 속에서도 해명되어야 한다.

그런데 좀 더 눈여겨보아야 할 것은 만해가 진정한 자아로서의 개인을 부정했던 량치차오의 해석에 완벽히 동의하지는 않는다는 점이다. 이를테면 그는 량치차오와 달리 부처 역시 “각각 한 개의 자유스러운 진정한 자아를 지니고 있음”을 전제한다고 강조하며, 개별적 주체에 대한 칸트의 입장과 불교적 인간관이 반드시 배치되는 것은 아니라는 점 또한 지적한다. 이는 거꾸로 말해, 만해가 그만큼 칸트의 이원론적 시각에 바탕을 둔 그의 자유론에 남다른 호감을 보이고 있다는 것을 방증한다. 비록 칸트에게는 개인을 하나로 종합해 줄 수 있는 철학적 비전이 결여되어 있지만, 최소한 각각의 개별적 존재에게서 진정한 자유의 원리를 도출하려는 서구철학의 근대적 문제의식을 부정할 필요는 없기 때문이다. 오히려 만해는 칸트와 량치차오의 입장을 변증법적으로 종합하면서, 개인으로부터 진정한 자유의 원리를 도출하려 했던 칸트의 기획을 “모든 사람에게 보편적인 진정한 자아”를 강조한 불교적 이상 속에서 통합하고자 한다.

물론 위와 같은 만해의 비판적 독해가 칸트의 도덕 철학에 대한 정확한 읽에 기반한다고 말할 수는 없을 것이다.<sup>36)</sup> 앞서 지적했듯 서구 근대철학에

36) 한용운이 량치차오를 통해 칸트를 받아들이는 과정에서 서양철학에 대해 어떤 오해를 보여주었는지에 관해서는 윤종갑, 「한용운의 근대 인식과 서양철학 이해」, 『한국민족문화』 39호, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2011. 아울러 그것을 근대 초 불교의 서양철학 수용이라는 당대의 지적 담론장이라는 맥락에서 논의한 연구로는 김재란, 「한·중 근현대불교의 서양철학 수용과 비판」, 『선문화연구』 31집, 한국불교선리연구원, 2021.

관한 한용운의 지식이 량치차오를 경유해 간접적으로 얻은 것에 불과하다는 점, 나아가 『조선불교유신론』의 실질적 비전이 당대의 문명론의 담론적 지평 속에서 기독교를 불교로 대체하기 위한 정치적 정당성을 탐색하는 데 있다는 사실을 고려한다면, 위 인용문에서 전개되는 비판의 정합성 자체를 검토하는 일은 그리 생산적이라고 할 수 없을 것이다. 실제로 해당 텍스트에서도 칸트에 대한 직접적 언급이 추가적으로 발견되지 않는다는 점을 감안할 때 칸트는 불교적 사유의 우월성을 입증하기 위한 소재이자 도구로 잠시 등장하는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 칸트와 만해 사이에서 형성되어 있는 사상적 연결고리는, 그리고 그로부터 발견될 수 있는 공통점과 차이는 그리 간단하게 짚고 넘어갈 수 있는 요소가 아니다. 비록 『조선불교유신론』을 비롯한 여타의 철학적·종교적 글쓰기에서 그에 대한 추가적인 사유가 정밀하게 전개되고 있지는 않지만, 만해의 자유론에 드리워진 칸트와의 사상적 연결 고리는 그의 사유 체계에 깊이 각인되어 있기 때문이다.

이를 잘 보여주는 텍스트가 다름 아닌 『님의 침묵』이다. 「군말」에서 만해가 “이름 좋은 자유에 알뜰한 구속을 받”는 당대인들(“너희”)의 세속적 자유관념에 관한 비판적 문제인식을 제기하는 대목에서 “칸트의 남”을 병렬시키는 것은 단순한 우연이 아니다.<sup>37)</sup> “중생이 석가의 남이라면, 철학은 칸트의 남이다”라는 구절이 암시하듯 만해에게 ‘칸트의 남’은 불교의 철학적 근대성을 확인시켜주는 비교항이자, 자유에 대한 자신의 독특한 비전을 정당화하는 이론적 준거로 제시되고 있다. 칸트의 갑작스러운 재등장이 의미심장한 것은 앞서 살펴본 그의 ‘초월론적 자유’에 대한 이념이 당대 널리 유행하고 있는 자유관과 대립되는 것처럼 여겨질 수 있기 때문이다. 여기서 ‘칸트의 남’은 ‘자유연애’로 대면되는 당대 청년들의 근대적 열망에 대한 비판적 근거로 활용된다. 『님의 침묵』 전반에서 시적으로 형상화 되고 있는 사랑과 복종의 딜레마는 칸트와 만해 사이에 형성된 연결 고리가 그렇게 단순한 것이 아님을, 오히려 자유에 대한 개념적 정의를 시도하는 데 있어서 칸트와 만해

37) ‘칸트의 남’에 대한 언급이 한용운의 소설 『흑풍』에도 나타난다는 사실은 흥미롭다. 이러한 자기 인용은 그만큼 만해가 ‘칸트’를 서구철학을 상징하는 중요한 존재로 간주했다는 방증일 것이다.

가 매우 유사한 철학적 문제의식에 직면하고 있음을 보여준다.

한편 만해는 자유에 대한 새로운 개념적 정의를 시도하는 점에 있어서 결과적으로 칸트와는 다른 길을 걷는다. 그리고 그것은 앞서 확인한 것처럼 만해가 칸트의 한계를 지적하는 대목에서 드러난 세계관의 차이와도 깊은 연관이 있다. 개인의 자유와 보편적 도덕 사이의 딜레마를 매개할 때 만해는 칸트와 전혀 다른 철학적 해법을 제시하는데, 『님의 침묵』에서 보다 명확하게 가시화 되고 있는 이러한 분기점은 결과적으로 만해가 칸트와 전혀 다른 자유 개념에 도달한다는 사실을 확인시켜줄 것이다. 만해에 의해 재전유된 칸트(‘칸트의 님’)는 『님의 침묵』에서 형상화 되고 있는 사랑의 원리를 해명하고, 나아가 근대에 대한 그의 시각과 태도의 이중성을 드러내는 분석적 매개에 다름 아니다.

### 3. 『님의 침묵』에 각인된 칸트의 흔적들

#### 1) 절대적 원리로서의 자유

『님의 침묵』의 전체적인 시적 비전을 규명하기 위해서는 “나는 나의 노래가 세속 곡조에 맞지 않는 것을 조금도 애닦아 하지 않습니다”(『나의 노래』)는 발언처럼 만해의 시쓰기가 지닌 이질적 성격에 주목하는 것에서 출발해야 한다. 『님의 침묵』의 시적 언어가 당대의 시인들의 그것과 근본적으로 구별되는 이유는 만해의 사랑이 세속적 의미로서의 사랑과 전혀 다른 위상을 지니고 있기 때문이다. “그의 사랑에는 서정적 요소, 낭만적 요소가 끼어들 틈이 없는 것이다.”<sup>38)</sup> 『님의 침묵』에서 서정과 낭만적 어조가 개입될 여지가 원천적으로 차단되어 있는 것은 ‘님’을 향한 시적 화자의 집요하고도 헌신적인 태도에 내포된 형이상학적 문제의식과 관련이 있다. 만해는 그것을 다음

38) 김현, 『여성주의의 승리』, 『전체에 대한 통찰』, 나남, 1990, 75쪽.

과 같이 분명한 자기 지시적 어조로 고백하고 있다.

나는 서정시인이 되기에는 너무도 소질이 없나봐요.  
 「즐거움」이니 「슬픔」이니 「사랑」이니, 그런 것은 쓰기 싫어요.  
 당신의 얼굴과 소리와 걸음걸이와를 그대로 쓰고 싶습니다.  
 그리고 당신의 집과 침대와 꽃밭에 있는 작은 돌도 쓰겠습니다.

- 「예술가」 부분

만해는 “서정시인”으로서의 “소질”이 결여되어 있다고 스스로를 규정한다. 그가 언급한 ‘서정’이 구체적으로 무엇을 지시하는지 분명하지는 않지만, 최소한 그의 시가 ‘즐거움’ ‘슬픔’ ‘사랑’과 같은 주관적 감정을 표현하는 데 관심을 두고 있지 않는다는 의도는 명료하게 감지될 수 있다.<sup>39)</sup> 물론 화자가 고백하는 소질의 결여는 역량의 부재가 아니라, 그의 시쓰기를 지배하는 남다른 의지와 목표를 반영할 것이다. “「즐거움」이니 「슬픔」이니 「사랑」이니” 따위 대신 화자가 집중하는 것은 “당신의 얼굴과 소리와 걸음걸이와를 그대로 쓰”는 일이다. 왜 그래야 할까? 만해가 표현하고자 하는 대상이 감정이나 체험 등의 경험적 요소로 충분히 설명될 수 없기 때문일 것이다. 이러한 감정 표출에 대한 만해의 부정은 당대 동인지 시단의 주요 흐름에 해당하는 낭만주의적 경향과 자신의 시가 근본적인 층위에서 일치하지 않음을 암시한다. 요컨대 감정 탐구와 내면의 표현 속에서 미적 자아의 자율성을 정립하고자 했던 당대 시인들의 근대적 이념은 『님의 침묵』의 궁극적인 목적과 동일시 될 수 없다.<sup>40)</sup> 당신과 나는 ‘사랑’을 매개로 연결될 수 있지만 그 사랑이

39) 개념사적인 관점에서 ‘서정’이라는 어휘는 당대의 담론 속에서 의미론적으로 다소 애매한 위치를 차지하고 있었다. 그것은 ‘서사시’, ‘극시’ 등과 더불어 시의 하위 장르를 지칭하는 개념이자, 시 일반을 가리키는 개념으로 이해되어왔다. 한편 개념으로서의 ‘서정’은 ‘개인의 감정을 표현한 시’라는 좀더 구체적인 뜻을 내포하기도 했는데, 한용운의 위 시에서는 이러한 의미로 쓰인 것으로 짐작된다. ‘서정’을 둘러싼 개념상의 혼선은 한국근대시 형성기에 나타난 독특한 역사적 현상이라고 할 수 있다. 이에 대한 비평사적 연구로는 김종훈, 『한국 근대 서정시의 기원과 형성』, 서정시학, 2010.

40) 당대 동인지 시단의 낭만주의적 경향성에 대해서는 김춘식, 『미적 근대성과 동인지 문단』, 소명출판, 2003.

나의 욕망과 의지, 즉 근대적인 의미의 개인으로 온전히 환원될 수 없는 이유도 거기에 있다.

따라서 나에게 주어진 과제는 정반대에 가깝다. “사랑은 님에게만 있나봐요”(『꿈 깨고서』) 사랑이 자아의 문제로 이해될 수 없는 것은 애초부터 그것이 ‘님’, 즉 나 바깥의 영역에 귀속되어서이다. 따라서 사랑을 정의하기 위해서는, 그리고 그것을 사유하기 위해서는 화자 자신의 내부를 되돌아볼 것이 아니라, 그것의 원리를 주재하고 있는 절대적 “당신”을 “그대로”, 정확하게 묘사해야한다. “그리고 당신의 집과 침대와 꽃밭에 있는 적은 돌도 쓰겠습니다.” 여기서 ‘그리고’는 단순히 대등한 문장을 연결하는 접속어가 아니다. 당신의 전부를 그대로 쓰는 일과 당신의 주변을 묘사하는 일은 별개의 작업이 아니다. 당신에 대한 정확한 통찰에 도달할 수 있다면, 그것은 세상의 모든 사태를 설명하는 형이상학적 원리를 파악하는 일로 확장될 수 있다. 『님의 침묵』은 이처럼 ‘님’ 또는 ‘당신’과의 관계를 통해 드러나는 시공을 초월한 사랑의 원리(“진정한 사랑은 곳이 없다”, “진정한 사랑은 때가 없다”, 『이별』)를 탐구함으로써 “척도를 추월한 삼엄한 궤율”(『가지 마세요』)을 시적으로 사유하려는 한 “형이상학적 근본주의자”<sup>41)</sup>의 이례적인 시도로 간주되어야 한다.

『님의 침묵』의 이와 같은 목표는 ‘자유연애’에 대한 전혀 다른 관점을 통해서도 명료하게 확인된다. 시집의 가장 중요한 소재이자 사건에 해당하는 사랑이 개별자들 사이의 세속적 관계와 동일시 될 수 없는 이유는 그것이 『군말』에서 부정되었던 “이름 좋은 자유”에 얽매어 있는 “연애”와 애초부터 전혀 다른 의미를 내포하고 있기 때문이다.

내가 당신을 기다리고 있는 것은 기다리고자 하는 것이 아니라, 기다려지는 것입니다.

말하자면 당신을 기다리는 것은 정조보다도 사랑입니다.

41) 김우창, 『궁핍한 시대의 시인』, 135쪽.

남들은 나더러 시대에 뒤진 낡은 여성이라고 뼈죽거립니다. 구구한 정조를 지킨다고  
그러나 나는 시대성을 이해하지 못하는 것도 아닙니다.  
인생과 정조의 심각한 비탄을 하여 보기도 한두 번이 아닙니다.  
대자연을 따라서 초연생활을 할 생각도 하여 보았습니다.

그러나 구경(究竟), 만사가 다 저의 좋아하는 대로 말한 것이요, 행한 것입니다.  
나는 남을 기다리면서 괴로움을 먹고 살이 썩니다. 어려움을 입고 키가 큼니다.  
나의 정조는 「자유정조」입니다.

- 「자유정조」 전문

화자는 현재 부재하는 ‘당신’에 관해, 좀 더 정확히 말하면 “당신을 기다리고 있는” 자신의 태도에 관해 해명하고 있다. 물론 이러한 화자의 언표행위에서도 초점화되고 있는 것은 주체의 심경이 아니라 당신을 대하는 자신에 관한 정확한 개념 규정, 그리고 그것을 정당화 하는 철학적 원리이다. 화자는 당신을 기다리는 자기 자신의 행위를 “기다리고자 하는 것이 아니라, 기다려지는 것”이라고 분명하게 규정한 후, 그것을 “정조”가 아닌 “사랑”이라고 재정의한다. 화자는 그와 같은 태도가 “시대에 뒤진 낡은 여성”의 “구구한 정조”로 평가될 위험이 있다는 것을 모르지 않는다. 그렇다고 해서 그를 시대로부터 뒤떨어진 존재로 간주하는 세간의 시선이 정당한 것은 아니다. “나는 시대성을 이해하지 못하는 것도 아닙니다.” 겉으로는 낡은 것으로 보일 수 있는 시적 화자의 사랑은 오히려 시대에 대한 분명한 이해를 반영한 결과이다. 그렇다면 그의 사랑을 과거와 전통에 대한 복고적 편향을 보여주는 시대착오적인 세계관과 구별하고, 그것을 근대에 대한 만해 나름의 적극적 대응으로 재규정할 필요가 있다.

정조와 자유연애를 통해 전통적인 것과 근대적인 것 사이의 대립적 관계를 설정하는 만해의 시각은 당대의 문화적 환경에서는 전혀 낯선 것이 아니었다. 잘 알려진 것처럼, 당시 정조 관념은 봉건적 유교 질서를 대표하는 구습에 해당하며, 연애는 과거의 구속으로부터의 해방을 의미하는 근대적 이비

투스(habitus)의 상징으로 여겨졌다.<sup>42)</sup> 그렇다면 위 시에서도 정조와 연애 사이의 이항대립적 관계는 전통적 가치와 근대적 자유 사이에서 벌어지는 갈등과 충돌을 의미하는 것일까. 여기서 만해가 보여주는 독창성은 전통과 근대 사이에서 제기되는 양자택일의 문제를, 양자에 대한 변증법적 지양을 통해 해결하면서 전혀 새로운 자유의 지평을 발견한다는 사실에 있다. 그리고 그것은 만해에게 있어 진정한 의미의 자유 역시 사랑과 마찬가지로 주체의 욕망과 의지의 능동적 발현만으로는 충분히 의미화 될 수 없음을 가리킨다. 화자에 대한 “남들”의 오해나 편견과 달리, 실제 위 시에서 이루어지고 있는 것은 전통과 근대 사이의 퇴행적인 전복에 국한되지 않는다.

위 시의 화자가 당신을 기다리는 자기 자신을 “기다리고자 하는 것이 아니라, 기다려지는 것”이라고 말한다는 사실에 다시 주목해보자. 외재적 당위의 순응적 내면화이든 자유로운 선택의 결과이든 ‘기다리고자 하는 것’이 표상하는 것은 주체의 능동성이다. 정조와 연애 모두 주체의 (전적이든 부분적이든) 비강제적 행위의 계기가 함축되어 있다는 점에서 본질적으로 큰 차이가 없다. 반면 ‘기다려지는 것’에서 강조되는 것은 아이러니하게도 주체의 전적인 수동성이다. 내가 당신을 기다린다면 그것은 주관적 욕망의 발로가 아니라 주체가 끝내 부정할 수 없는, 불가피한 경향성의 결과여야 한다. 진정한 의미의 사랑이 존재할 수 있다면, 그것은 화자가 체험하게 되는 그러한 불가피한 수동성의 형식으로 설명되어야 하는 것이다. 그렇다면 이것은 자유의 결여가 아닐까. 이에 답하기 위해서는 위 시에서 전복되는 것이 단지 전통과 근대의 관계가 아니라, 자유와 당위 사이의 근본적 관계라는 사실을 기억해야 한다. 만해의 사유가 지닌 독창성은 주체에게 거의 강제적으로 요구되는 이러한 수동성과 주체의 자발적 능동성을 중첩시키는 적극적 태도에 있다. 요컨대 외재적 의무와 내재적 의지의 합치, ‘자유정조’라는 형용모순적인 단어는 이처럼 능동적(자유) 수동성(정조)의 형식으로 명명할 수 있는 역설적 태도를 가리키고 있다.

42) 이에 대한 자세한 논의로는 권보드래, 『연애의 시대』, 현실문화, 2003.



여기서 우리는 자유에 대한 만해의 전복적 재해석이 칸트의 사유와 상당히 유사한 뉘앙스를 띠는 관찰에 도달할 수 있다. 자유의 원천은 단순히 자아의 욕망과 의지 속에서 발견될 수 없으며, 인간을 규제하는 한 층위 높은 단계의 보편적 원리(사랑)와의 매개 속에서 규명되어야 한다. 만해가 추구하는 ‘진정한 자유’ 역시 당대 청년들이 자유연애를 통해 구현하려 했던 “이름좋은 자유”의 경험적 한계를 넘어선, 보편적 토대 위에서 재구축되어야 한다. 즉 칸트와 만해가 동시에 요구하는 것은 당위와 의지의 일치를 정당화하는 절대적 원리를 사유하고, 그것에 전적으로 복종하는 주체의 자발성 속에서 자유의 계기를 도출하는 것이다.

남들은 자유를 사랑한다지마는, 나는 복종을 좋아하여요.  
 자유를 모르는 것은 아니지만, 당신에게는 복종만 하고 싶어요.  
 복종하고 싶은데 복종하는 것은 아름다운 자유보다도 달금합니다, 그것이 나의 행복입니다.

그러나 당신이 나더러 다른 사람을 복종하려면 그것만은 복종할 수가 없습니다.  
 다른 사람을 복종하려면, 당신에게 복종할 수가 없는 까닭입니다.

- 「복종」 전문

여기서도 화자는 자기 자신이 “자유를 모르는 것은 아니”라고 분명하게 밝힌다. 그가 안다고 하는 ‘자유’, 남들이 사랑하는 “이름좋은 자유”는 만해가 비판해마지 않던 근대인들이 천착하고 있는 경험적 자유에 다름 아닐 것이다. 그러나 복종에의 의지를 관철시키는 위 시에서 자유가 원천적으로 부정되는 것은 아니다. “복종하고 싶은데 복종하는 것”, 다시 말해 자기 자신의 능동적 의지와 중첩되는 복종에 대한 당위 속에서 의무와 의지의 간극이 해소되고, 마침내 화자가 “행복”을 누릴 수 있기 때문이다. 진정한 자유의 계기가 발견되는 것도 그러한 행복 속에서이다.<sup>43)</sup>

물론 만해의 행복은 또다른 예외적이고도 난처한 상황에 직면할 수 있다

는 점에서 다소 불완전한 측면이 내포되어 있다. 위 시를 유명하게 한 논리적 패러독스가 제시된 2연의 상황이 가정될 수 있기 때문이다. “그러나 당신이 나더러 다른 사람을 복종하라면 그것만은 복종할 수가 없습니다.” 만약 당신으로부터 더 이상 복종하지 말라는 명령이 하달된다면, 화자는 과연 그 명령에 복종해야 하는가? 이를 따르면 결과적으로 나는 당신을 부정하게 될 것이고, 그것을 거부하면 나는 당신의 명령이 지닌 절대성을 훼손하게 된다. 크레타인의 역설을 떠올리게 하는 이러한 논리적 패러독스를 해결하는 방법은 무엇일까? 명령에 대한 불복종을 선택함으로써 이 난제를 돌파하려는 만해의 해법은 충분히 만족스러운 것일까?

여기서 우리의 질문은 조금 다른 곳으로 향하게 될 것이다. 이를테면, 칸트의 사유 체계에서는 위와 같은 이율배반적인 상황이 애초부터 성립될 수 없다는 점을 상기해보자. 칸트에 따르면 도덕적 주체가 따라야 할 명령과 관련해서는 그 어떤 예외적이고 자기 모순적인 사태가 발생할 수 없어야 한다. 도덕적 주체가 따를 수 있는 윤리적 명령의 조건은 그것이 어떤 경우에도 필연적으로 타당하고 보편적으로 통용되는 경우에 한정되기 때문이다. 비유하자면, “다른 사람을 복종하라”는 만해의 예외적 명령을 허용한다는 것은 마치 ‘악을 행하라’라는 명령이 윤리적 당위의 세계에서 성립 가능한 것으로 가정하는 일과 다르지 않다.<sup>43)</sup> 이러한 사실을 고려한다면 위와 같은 이율배반적 상황을 상정하는 만해의 논리적 실험은 (그 의도와 무관하게) 그 자체로 칸트와 만해 사이의 간극을 드러내는 징후적 장면으로 전유될 수 있다. 그리고 그 간극은 유사해 보이지만 생각보다 많은 차이를 함축하고 있는 양자 사이의 자유의 위상을 가시화할 수 있을 것이다.

43) 이러한 칸트적 복종의 자율성에 대해 미셸 푸코는 다음과 같이 분석한다. “따라서 타인이 ‘복종하라’고 명령하도록 내버려두는 대신 자기 자신의 인식을 스스로 올바른 관념으로 만들게 될 때, 바로 그 순간 자율성의 원리를 발견하게 되고 ‘복종하라’는 명령에 더 이상 순종할 필요가 없게 되고, 아니 차라리 ‘복종하라’는 명령이 자율성 자체에 의거하게 되리라고 말합니다.” 미셸 푸코, 『비판이란 무엇인가』, 오트르망 옮김, 동녘, 2016, 51~52쪽.

44) 물론 칸트는 ‘악을 행할 자유’의 가능성에 대해서 사유를 이어나가고, 이를 자신의 실천철학 체계 내부에서 해명하려 했다. 결론적으로 그는 도덕적 자유와 악한 행위를 할 자유를 전혀 다른 차원의 것으로 규정하고, 양자 사이의 분리를 정당화 하는 데 있어서 종교 철학을 필요로 했다. 이에 대해서는 임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2015.

## 2) 만해와 칸트의 간극

矛盾의 矛盾이라면

矛盾의 矛盾은 非矛盾이다.

矛盾이나 非矛盾이나, 矛盾은 存在가 아니고 主觀的이다.

矛盾의 속에서 非矛盾을 찾는 可憐한 인생.

矛盾은 사람을 矛盾이라 하나니 이는가.

- 「심우장산시 : 모순」

주지하듯, 칸트의 철학을 관통하는 형이상학적 질문의 핵심은 현상계과 예지계 사이의 필연적 간극을 이해할 수 있는 원리를 검토하는 일이었다. 그의 철학이 서구의 전통적 관념론이나 경험론과 구별될 수 있었던 것은 양자의 분열을 하나로 통합시킬 수 있다는 독단주의적 견해를 경계하고, 그러한 간극이 야기될 수밖에 없는 인식적·도덕적·미학적 조건과 한계를 비판적으로 검토한다는 데 있다. 따라서 경험의 시공간에서 확인되는 인간의 인식론적·도덕적 한계(Grenz)는 청산되고 극복되어야 할 오점이라기보다, 오히려 인간의 인식과 실천의 불가피한 조건으로 간주된다. 만해가 『조선불교유신론』에서 이해했던 것과 달리, 칸트의 ‘진정한 자야’가 누리는 ‘진정한 자유’는 경험 세계에서 현실화 되는 것도 아니며 동시에 온전히 예지계의 영역에 귀속된 것도 아니다. 오히려 그것은 현상계와 예지계 사이의 메울 수 없는 간극을 중재하기 위한 주체의 이념적 요청(Postulat) 속에서 정립되는 실천 이성의 전제이자 조건이라고 해야 할 것이다.

반면 만해의 사유는 칸트의 실천적 요청을 굳이 필요로 하지 않아 보인다.<sup>45)</sup> 왜냐하면 불교적 사유에서 이러한 이원론적 간극은 인간의 불가피한

45) 실천철학의 관점에서 칸트의 사유와 불교의 사유는 자주 비교의 대상이 되었다고 한다. 특히 경험적인 현상 세계에 대한 회의주의적 입장을 공유하고, 표상 세계의 한계를 극복할 수 있는 포실천적 통찰을 필요로 한다는 점에서 둘 사이의 유사성을 주장한 학자들도 적지 않다. 다만, 칸트는 경험적 세계를 규제할 수 있는 원리로서의 초월적 존재에 대한 요청이 수반될 수밖에 없다면, 불교에서는

전제 조건이라기보다 절대적 원리의 전개 속에서 해소되고 극복되어야만 하는 일시적 사태에 가깝기 때문이다. 만해와 칸트가 직면한 자유의 역설과 이율배반이 전혀 다른 기능과 성격을 부여받는 이유도 거기에 있다. 칸트에게 자유의 딜레마는 다만 현상계에 속한 인간의 한 단면에서 관찰될 수 있는 독특한 상황으로 파악되어야 하며, 예지계에서는 원칙상 그러한 모순과 역설이 초래되지 않아야 한다. 이처럼 엄격한 이원론적 분리에 기초한 칸트의 자유와 다르게, 불교의 세계관에서 역설과 이율배반은 진여(眞如)와 무명(無明)의 두 차원을 내재적으로 매개하는 원리로 재인식되어야 한다. 이른바 경험 세계에서 목도하는 모순은 무명의 단계에 처한 인간의 마음 상태를 나타내며, 이러한 차안(此岸)과 피안(彼岸)의 경계는 연기의 사슬 속에서 일원론적으로 종합될 수 있고, 통합되어야만 하는 것이다.<sup>46)</sup>

잘 알려진 것처럼 만해의 종교적 사유는 그러한 일원론적 세계관을 더욱 급진적으로 전유하는 방향으로 자신의 불교적 세계관을 근대화·합리화 하려 했다. 기독교적 초월성에 대한 그의 비판적 문제의식은 구원설에 대한 무신론적 부정과 불교의 윤회설에 대한 자기 부정으로 이어지는 원동력이었다.<sup>47)</sup> 『님의 침묵』에서 모순과 역설이 세계의 내재적 원리 그 자체를 드러내는 인식론적 징표이자, 동시에 주체에게 요구되는 새로운 실천적 형식으로 거듭날 수 있었던 배경이 거기에 있다.

사랑을 「사랑」이라고 하면, 벌써 사랑은 아닙니다.

- 「사랑의 존재」

---

그와 같은 실천적 요청에 대한 철학적 자의식이 부재하고 있다는 지적도 존재한다. 칸트의 요청론에 입각하여 칸트의 철학과 불교의 철학을 비교한 대표적인 연구로는 김진, 『칸트와 불교』, 철학과 현실사, 2004.

46) 이에 대해 한용운은 다음과 같이 말한다. “생과 사는 구경 동일한 것이니 일원론적의 견지로 보아도 그러하고 상성적으로 본대도 그러하다. 생사라는 것은 동일 현상의 양단일 뿐이다. 자기라는 것은 과연 어떠한 것인가?” 「신앙에 대하여」, 『한용운 전집2』, 303쪽.

47) 무신론적 입장에서 기독교의 구원설 불교의 윤회설에 대해 비판하는 글로는 「인생은 사후에 어떻게 되나」, 『삼천리』 1권 8호, 1929(『전집2』, 290쪽)

남들은 님을 생각한다지만  
 나는 님을 잊고저 하여요  
 잊고저 할수록 생각하기로  
 행여 잊힐까 하고 생각하여 보았습니다

- 「나는 잊고저」

당신의 소리는 「침묵」인가요.  
 당신이 노래를 부르지 아니하는 때에 당신의 노랫가락은 역력히 들립니다그러.  
 당신의 소리는 침묵이어요.

- 「반비레」

고통의 가시덤불 뒤에, 환희의 낙원을 건설하기 위하여 님을 떠난, 나는 아아  
 행복입니다.

- 「낙원은 가시덤불에서」

인용한 텍스트들이 예증하고 있듯, 『님의 침묵』 도처에서 발견되는 역설적 상황에는 두 층위의 의미가 동시에 함축되어 있다. 우선 그것은 시적 화자가 처해 있는 인식론적·존재론적 한계 상황을 표상한다. 인간이 구사하는 언어의 근본적 맹점은 언표행위와 언표대상 사이의 필연적 간극과 분열에서 비롯된다. “사랑을 「사랑」이라고 하면, 벌써 사랑은 아닙니다.” 한편 그것은 님과의 관계에 있어서 주체가 처한 실존적 딜레마로도 확장된다. 「나는 잊고저」와 「반비레」가 보여주고 있듯 님에 대한 망각과 상기의 모순적 순환논리는 화자로 하여금 자신이 들어야 할 소리가 역설적이게도 “침묵”으로서의 ‘당신의 노래’임을 분명하게 각인시킨다. 왜 그런가? “비밀은 소리 없는 메아리와 같아서 표현할 수가 없습니다.”(「비밀」) 표현 불가능한 비밀로서의 진리는 만해에게 주어진 선택적인 전제에 다름 아니다. 인간의 언어는 진리를 드러내는 데 무력하기만 하다. 물론 진리의 표현불가능성과 진리의 부재가 동일한 것은 아니다. 오히려 진리는 표현불가능성의 형식으로 그것의 존재를

스스로 표현하고 입증해야 한다. 이러한 진리 개념 안에서 역설은 주체가 능동적으로 택할 수 있는 세계에 대한 실존적 태도로 전이될 수 있다. 세계의 역설에 대해 주체의 역설적 태도를 합치시키는 것. 그 속에서 비로소 이별은 미의 창조가 되고(『이별은 미의 창조』), 당신의 부재가 나의 사랑을 증명하기 위한 조건으로 전환되며, 님이 멀어질수록 나의 사랑은 더욱 깊어지만 갈 수 있다.

바람도 없는 공중에 수직의 파문을 내이며, 고요히 떨어지는 오동잎은 누구의 발자취입니까.

지리한 장마 끝에 서풍에 물러가는 무서운 검은 구름의 터진 틈으로, 언뜻언뜻 보이는 푸른 하늘은 누구의 얼굴입니까.

(중략)

언뜻 같은 발꿈치로 가이없는 바다를 밟고, 옥 같은 손으로 끝없는 하늘을 만지면서, 떨어지는 날을 곱게 단장하는 저녁놀은 누구의 시(詩)입니까.

타고 남은 재가 다시 기름이 됩니다. 그칠 줄을 모르고 타는 나의 가슴은 누구의 밤을 지키는 약한 등불입니까.

- 『알 수 없어요』 부분

만해는 삼라만상을 주재하는 우주의 원리 속에서, 그 자연을 운행하는 모종의 원리에 대해 탐문한다. 물론 그가 그 질문에 대한 답을 뚜렷하게 제시하지는 않는다. ‘알 수 없어요’라는 위 시의 제목은 그것에 대해 자기 자신도 명확한 원리를 현재로서는 언어화 할 수 없음을 가리키고 있다. 그런 맥락에서 위 시의 각행을 마무리하는 의문형의 문장들은 사실상 질문이 아니다. 『순수이성비판』의 칸트가 경험적 인간의 한계에 대한 비판적 자기 검증을 통해 인식론적 불가지론에 도달했던 것과 달리, 만해는 ‘무지’(“알 수 없어요”)의 이중적이면서도 역설적 함의를 오히려 깨달음의 계기로 전환시킨다. 무지의 역설, 혹은 역설적 무지는 이미 사랑의 원리가 세상을 관통하고 있다는 것을 보여주는 징표이다. 칸트의 이원론적 간극이 엄격한 분리에 기초한 통합 불

가능한 것이라면, 진여와 무명의 간극은 그런 의미에서 해소 불가능한 절대적인 것이 아니다. 따라서 만해의 주체에게 철학적으로 요구되는 것은 주체의 특별한 개입과 관여가 필요하지 않는 절대적이고 보편적인 법칙에 대한 자발적 복종이다. 만해가 불교의 연기설에 바탕을 둔 ‘인과율’의 형식으로 자유의 의미를 좀더 구체화 할 수 있는 배경이 거기에 있다.

당신은 옛 맹서를 깨치고 가십니다.

당신의 맹서는 얼마나 참되었습니까. 그 맹서를 깨치고 가는 이별은 믿을 수가 없습니다.

참 맹서를 깨치고 가는 이별은 옛 맹서로 돌아올 줄 압니다. 그것은 엄숙한 인과율입니다.

나는 당신과 떠날 때에 입맞춘 입술이 마르기 전에, 당신이 돌아와서 다시 입맞추기를 기다립니다.

- 「인과율」 부분

“옛 맹서를 깨치고” 나를 떠난 당신을 향해 화자는 자신이 직면한 “이별”을 “믿을 수가 없”는 사태로 간주한다. 『님의 침묵』에서 묘사되고 있는 ‘님의 부재’가 거의 대부분 그러하듯이 위 시에서도 “당신”이 “맹서를 깨치고” 화자를 떠난 원인과 이유가 자세하게 기술되지 않는다. 굳이 그럴 필요가 없기 때문이다. ‘님의 부재’는 화자에게 주어진 절대적이고 선형적인 조건이라는 것을 화자는 이미 자각하고 있으니, 그 원인을 해명하는 일은 화자에게 부차적인 일일 수밖에 없다. 물론 안다는 것과 그 앎을 실제로 체험하는 것은 별개의 일이다. 따라서 화자의 앎만으로는 선형적 이별(‘님의 부재’)이 파생시키는 고통과 슬픔은 극복되지 않는다. 관건은 자신에게 강요된 “참 맹서를 깨치고 가는 이별”이 다시 “옛 맹서로 돌아올” 것임을 확신하는 것, 그리고 그것을 “엄숙한 인과율”로 받아들임으로써 실존적 난관으로부터 해방되는 것이다. 당신이 나를 떠난다면, 그것은 회귀의 필연성을 통해 그 온전한 의미를 구현하기 위해서이다. 이러한 필연의 법칙을 주체의 능동적 의지와 중첩

시키는 화자의 태도가 ‘기다림’이다. 만해가 자유의 계기를 발견하는 것도 그 기다림 속에서이다.

그러나 인과율은 숙명론과 동일시할 수 없는 것이다. 숙명론이라는 것은 ‘신’ ‘천’ ‘운명’ 등을 만능 즉 만유의 주재자로 전제하고 인류 기타 만유는 그 주재자의 일정한 명령에 종속되어 그 명령대로 복종하는 이외에 일호의 자유가 없다는 의미, 예하면 갑은 부자가 되고 을은 빈자가 되며, 병은 장수하고 정은 단명한 것이 주재자의 명령에 의하여 시행되는 것이요, 당체의 자력으로 하지 못한다는 것이다. 그러나 인과율은 신의 명령이나 천의 법률이나 운명의 지휘에 구속되어서 기계적으로 복종하는 것이 아니요, 우주 원리의 합리성·필연성의 인과 관계로 진전되는 말이다. 그러므로 인과율과 숙명론은 동일한 논법으로 결합시킬 수는 없는 것이다. (중략)

자유가 없이 구속을 받아서 기계적으로 변천되는 것이 아닌가. 그렇다면 인과율과 숙명적의 내재적 이론은 별문제로 하고라도 만유가 비자유적·구속적·기계적의 결론에 떨어지기는 같은 것이 아닌가.

그것도 무리한 이론은 아니다. 복잡을 피하기 위하여 편의상 인류로 만유를 대변해서 말하자. 인과율은 조금도 인류의 자유를 구속하는 것으로 볼 수는 없는 것이다. 왜 그러나 하면, 사람의 여하한 자유행동이라도 하나도 인과율이 아닌 것이 없는 까닭이다. 여하한 자유행동이라 하더라도 동시 동 위치에 두 개 이상의 물체를 둘 수가 없고, 동시 동일물로 두 종 이상의 작용을 할 수가 없는 것이다. (중략) 인과율은 자유를 구속하는 명령적 규정이 아니라 만유의 자유를 문란치 않게 한 보안법이다.<sup>48)</sup>

이처럼 인과율에 대한 적극적 수용 속에서 자유를 재정립하고자 하는 한 용운의 불교적 사유는 칸트의 그것과 적지 않은 차이를 노정하고 있다. 그가 숙명론과 인과율을 엄격히 구분하려 했던 까닭은 불교의 연기설이 “운명의 지휘에 구속되어서 기계적으로 복종하는 것”으로 오해될 소지가 있다는 사

48) 『우주의 인과율』, 『불교』, 제90호, 1931.12.(『전집 2』, 297~298쪽)



실을 모르지 않기 때문이다. 그에 따르면 “우주 원리의 합리성·필연성의 인과 관계로 진전”을 보여주는 “인과율과 숙명론은 동일한 논법”으로 파악될 수 없다. 왜냐하면 불교가 말하는 인과율은 서구 기독교가 상정하는 초월성 (“신의 명령이나 천의 법률이나 운명의 지휘”)을 허용하지 않는, 일종의 내재적 원리이기 때문이다.

여기서 만해의 인과율은 두 가지 의미를 동시에 내포하게 된다. 첫째는, 사태의 원인과 결과를 시간적 층위에서 매개하는 과학적 원리로서의 기계적 인과율이 그것이다. 『순수이성비판』에서도 깊이 고찰되었던 이러한 인과율은 칸트에게 있어 현상계에서 자유가 정초될 수 없는 근본 원인이었다. 반면 만해는 인과율을 인류 역사를 넘어 우주의 전체적인 생명의 전개라는 거대한 시간적 층위 속에서 증명될 수 있는 것으로 파악한다. 인간 역시 이러한 역사적 시간성 속에 있는 한에서 개인의 자유와 인과의 원리가 반드시 대립될 필요가 없다는 것이다. 여기서 인과율의 ‘합리성’과 ‘필연성’은 기계적 선후관계의 논리를 넘어, 도덕적이고 역사철학적인 의미까지도 내포하게 된다.

물론 연기설과 자유를 통합하는 만해의 사유가 철학적으로 얼마나 설득력이 있는지를 판단하는 것은 이 글의 관심이 아니다. 관건은 초월과 내재 사이의 간극을 허용하지 않는 만해의 사유가 칸트와의 간극을 드러내주는 대표적인 특징이라는 사실이다. 그가 칸트를 비판하는 대목에서 강조했듯이 자유가 하나의 개별적 자아에 속하는 것이 아니라, 그러한 개별자들의 절대적 통합 속에서 구현될 수 있다고 주장했던 근거도 거기에 있다. “마음과 부처와 중생이 셋이면서 기실은 하나인데, 누구는 부처가 되고 누구는 중생이 되겠는가. 이는 소위 상즉상리(相卽相離)의 관계여서 하나가 곧 만, 만이 곧 하나라고 할 수 있다”는 화엄의 상즉상입(相卽相入)의 경지에서 개별적 자아와 보편적 자아 사이의 단절은 발생하지 않으며, 근대적 개인과 공동체 간의 분열 역시 허용될 수 없다. 연기(緣起)로 얽여 있는 상호의존적 세계에서, 사랑은 바로 그러한 간극이 종합되는 과정으로서의 역사적 전개를 의미하게 된다.

당신의 사랑은 당신과 나와 두 사람의 사이에 있는 것입니다.

사랑의 양을 알려면, 당신과 나의 거리를 측량할 수밖에 없습니다.

그래서 당신과 나의 거리가 멀면 사랑의 양이 많고, 거리가 가까우면 사랑의 양이 적을 것입니다.

- 「사랑의 측량」

그런 의미에서 만해가 말하는 “당신과 나와 두 사람의 사이”의 거리는 공간적 간극이 아니라 사실상 시간적 간극이다. 주지하듯 초월론적 조건으로서 칸트가 제시한 예지계와 현상계 사이의 간극에는 그 어떤 역사적 시간성이 개입할 여지가 없다. 그런가 하면 만해의 간극은 도래해야 할 이념적 미래와 그것이 부재하고 있는 현재 사이의 시차를 반영한다. 물론 만해의 주체는 그 사이의 거리가 언젠가 좁혀질 것이라는 사실을 모르지 않는다. 왜냐하면 그것이야말로 ‘남’이 보여주어야 할 절대적 진리의 필연성이기 때문이다. 인과적 필연성에 대한 통찰(“사랑의 측량”)을 바탕으로 만해는 주체가 취해야 할 이중적이면서도 역설적 태도를 정당화 한다. 자유는 남에 대한 기다림을 통해 가시화되는 능동성(주체)과 수동성(인과)을 연동시키는 형이상학적 원리에 다름 아니다.

남은 갔습니다. 아아 사랑하는 나의 남은 갔습니다.

푸른 산빛을 깨치고 단풍나무숲을 향하여 난 적은 길을 걸어서 차마 떨치고 갔습니다.

황금의 꽃같이 굳고 빛나던 옛 맹서는 차디찬 티끌이 되어서, 한숨의 미풍에 날아갔습니다.

날카로운 첫 「키스」의 추억은 나의, 운명의 지침을 돌려놓고, 뒷걸음쳐서, 사라졌습니다.

(중략)

아아 남은 갔지만 나는 남을 보내지 아니하였습니다.

제 곡조를 못 이기는 사랑의 노래는 남의 침묵을 휩싸고 둥니다.

- 「남의 침묵」 부분

이처럼 만해의 주체는 님의 부재라는 선험적 조건에 대한 현실적 승인과 님과의 예비된 미래의 만남이라는 이상적 상황이라는 서로 다른 두 대립적 축 사이에서, 주체가 무엇을 해야 할지를 묻는다. 이때 만해는 현실적 구속으로부터의 해방이라는 소극적 자유의 의미를 넘어, 보편적이고도 절대적 원리와 주체의 의지를 합치시키는 것을 추구하고자 했다. 하지만 칸트와 달리 그는 절대적 원리의 내재적 현실화에 대한 확신과 믿음을 가지고 있었고, 그러한 신념의 세속적 실천을 통해 자유의 원리를 증명하고자 했다. 그런 의미에서 우리는 만해의 자유, 기다림의 자유를 미래를 향한 기투 속에서 형상화될 수 있는 신앙적 태도이자, 현재와 미래 사이의 시간적 간극을 최종적으로 화해시키는 역사철학적 이념으로 정의할 수 있을 것이다.

#### 4. 만해의 아이러니 : 반근대적 열정의 근대성

지금까지 우리는 칸트와 만해 사이의 사상적 연결고리에 착안해, 사상가로서 한용운이 근대적 자유의 원리를 이해하는 과정을 조명하고, 그것이 『님의 침묵』에서 어떤 방식으로 형상화 되는지를 검토하고자 했다. 당대 식민지 조선에서 확산되고 있는 범속한 자유에 대한 열광을 지켜보며 만해는 자유가 이처럼 단순하게 규정될 수 없다고 여겼다. (비록 깊이 있는 얕에 도달했던 것은 아니지만) 칸트는 그러한 근대인들의 착각에 대한 자신의 비판을 철학적으로 정당화 하는 근거를 제공해준 지적 근원이었다. 칸트를 통해 만해는 서구적 근대의 핵심을 이해하려 했고, 그 과정에서 서구철학의 한계까지도 동시에 보려고 노력했다. 『님의 침묵』에서 등장하는 ‘칸트의 님’은 그러한 한계를 불교적 언어로 포용하는 과정에서 나타난 독특한 형상이다.

하지만 만해의 의해 전유된 칸트는 더 이상 실제의 칸트와 동일한 존재가 아니었다. 만약 칸트에게 님이 있을 수 있다면, 그것은 『님의 침묵』의 당신처럼 언젠가 만나게 될 존재가 아니라, 다만 있어야만 하는 초월적 존재에 가까울 것이다. 칸트의 체계 하에서 님과의 만남은 만해가 그토록 부정하던 사

후 세계라는 초월적 지평에서나 비로소 가능하다. 하지만 그것은 어디까지 철학의 문제가 아니라 종교의 문제였기에, 칸트의 이성적 검토에 따르면 그것은 앎과 확신의 대상이 아니라 희망(Hoffnung)의 대상일 수밖에 없다. 물론 칸트의 희망 역시 실천적 요청의 일환이라는 점에서 그것은 만해가 언급한 “새 희망”(『님의 침묵』)과는 전혀 다른 의미를 내포하고 있다.

그렇다면 남은 문제는 칸트를 매개로 드러난 만해의 자유에 대한 이념과 그의 세계관을 과연 근대적인 것으로 평가할 수 있는가이다. 분명 칸트와 만해의 연결고리가 그러한 평가의 전부를 감당할 수는 없을 것이다. 그러나 칸트가 루소와 더불어 “근대적 내면화의 한 형태, 다시 말해 우리의 내적 동기에서 선을 발견하는 방식을 제공”<sup>49)</sup>했으며, 내면에서 울리는 양심의 소리를 통해 근대적 개인의 중요한 축 하나를 정초하는 데 크게 기여했다는 사실은 새삼 강조될 필요가 있다. 칸트의 이단적 후계자들이라고 불리는 후대의 낭만주의자들이 내부로부터의 목소리를 듣고, 그것을 표현하려는 충동을 자유롭게 실현함으로써 근대 예술의 한 전기를 마련할 수 있었던 것은 주지의 사실이다. “근대적 주체는 (중략) 표현적인 자기명시화라는 이 새로운 능력에 의해 규정된다.”<sup>50)</sup> ‘진정한 자아’를 개인의 내면으로 귀속시켰던 칸트를 비판했던 만해가 결과적으로 이러한 주류적 흐름과 결이 다른 자아를 내세운다는 것을 『님의 침묵』은 결정적으로 보여주고 있다.

『님의 침묵』에 등장하는 화자에게 자기 자신의 내부가 전혀 고려의 대상이 아닌 것은 그런 의미에서 단순한 우연이 아닐 것이다. 그의 관심은 철저히 외부의 ‘당신’에 정향되어 있으며, 그의 강렬한 목소리 역시 전적으로 ‘당신’을 향한다. 그의 어조에 어떤 정서적 울림이 없다 할 수는 없지만 그가 격정적으로 묘사하는 슬픔, 고통, 괴로움, 행복은 인간적인 것이라기보다 삼라만상의 우주적 원리를 매개하는 형이상학적 감정들에 가깝다. 그런 의미에서 “나는 서정시인이 되기에는 너무도 소질이 없나봐요”(『예술가』)라는 화자의 고백은 어쩌면 정확한 자기 지시적 설명인지도 모른다. 사실상 내면이 없

49) 찰스 테일러, 『자아의 원천들』, 권기돈·하주영 옮김, 새물결, 2015, 743쪽.

50) 위의 책, 789쪽.

는, 세계와의 단절과 간극을 호소하지 않는 만해의 시적 자아는 근대적 자아의 우세종들과 공유하는 점이 그다지 많지 않다. “만해의 ‘절대적 자아’가 모더니티의 산물로서의 서정적 자아와 관련이 없다”<sup>51)</sup>는 분석이 타당하게 느껴지는 것은, 헤겔의 고전적 정의처럼 서정적 자아는 “개인으로서 이 외부 세계에 맞서 자신 속에 자아를 반영하며, 다시 거기에서 나와 자기 내면에서 느끼고 표상하는 것을 독자적인 총체성으로 완성시킬 수 있”<sup>52)</sup>어야 하기 때문이다. 만해가 내세우는 “무한아·절대아”<sup>53)</sup>에는 근대 서정시인들이 보여주는 그러한 내면적 운동성이 사실상 결여되어 있다.

그렇다면 『님의 침묵』은 전통 지향적인 시집이고, 그것이 설파하는 세계는 반근대적인 것으로 규정될 수 있을까? 이것은 지극히 애매한 문제이다. 그의 시와 철학적 저서들에서 근대에 대한 비판적 태도와 반근대적 열정이 엿보이지 않는 것은 아니다. 그러나 만해가 자신에게 익숙한 불교의 언어로 근대를 비판적으로 내면화하는 과정에서 엿보이는 반근대적 뉘앙스들을 발견하는 것과 그것을 복고적 전통주의로 단순하게 간주하는 것은 별개의 사안이라 해야 한다. 이러한 평가는 근대적인 것과 반근대적인 것 사이의 명료한 이분법적 구별이 가능하다는 전제를 필요로 한다. 하지만 우리는 근대의 내부에 잠재되어 있는 무수히 많은 반근대적인 움직임들을 모르지 않으며, 근대에 저항하는 반근대적 사유 또한 근대가 내적으로 파생시킨 현상이라는 사실을 모르지 않는다.

만해의 세계관을 단순히 전통적인 것으로 단정할 수 없다는 사실을 보여주는 것은 의외로 서구의 일부 낭만주의자들이다. 그들은 칸트가 정초한 내면의 공간을 자신의 목소리의 무대로 발견했지만, 칸트가 열어놓은 이원론적 간극과 자유의 딜레마를 해결하기 위해 스피노자의 계승자를 자처했다. 초기 낭만주의에 대한 대표적인 연구서 중 하나는 이에 대해 이렇게 해설한다.

51) 정명교, 「한국 현대시에서 서정성의 확대가 일어나기까지」, 『한국시학연구』 제16호, 한국시학회, 2006, 9쪽.

52) 게오르그 헤겔, 『헤겔의 미학강의3 - 개별 예술들의 체계』, 두행숙 옮김, 은행나무, 2010, 800쪽.

53) 한용운, 「선과 자아」, 『불교』 108호, 1933. 7. 1.(『전집 2』, 322쪽)

슐레겔과 셸링은 자연 전체에만 절대적 자유를 인정하면서도 숙명론의 함축을 피하기 위해서 여전히 노력한다. 그들은 자연의 일부로서 자아가 자유롭다는 것을 부정하지만, 자아가 자연 전체와의 통일성 안에서는 자유롭다고 인정한다. 그들은 두 가지 관점 혹은 입장을 구별한다. 먼저 다른 것들과의 관계 속에서 고려된 자아는 개인(individual)으로서의 자아, 타자에 대립되는 하나의 유한자로서의 자아이다. 그리고 이 관계들과 별도로, 그 자체로 고려된 자아는 보편적(universal) 자아, 다른 모든 것과 일체가 된(identical) 자아이다. 개인적 자아가 필연성의 지배를 받는다면, 보편적 자아는 신적 자유를 공유한다. 그것의 정체성(identity)은 전체의 한 부분 - 여기서는 모든 것이 외적 원인들에 의해 결정된다 - 으로 제한되지 않고 모든 사물들 전체로 확장되며, 이 전체는 자유롭게 자신의 본성의 필연성에 따라서만 작용한다. 따라서 참된 자유는 나의 모든 행동에서 신적인 것이 나를 통해 작용하고 있다는 것을 이해함으로써 신적 필연성을 공유하거나 그것에 참여하는 데에서 나온다. 이것이 스피노자의 신에 대한 지적 사랑의 자유, 자아가 전체 우주와의 동일성을 인식했을 때 자아를 필연성과 화해시킨 자유였다.<sup>54)</sup>

필연적 섭리와 개인의 자유 사이의 분열을 내재적 지평에서 종합하고자 노력한 독일 낭만주의자들의 시도를 분석한 위 인용문의 몇 가지 개념을 수정하면, 그것은 만해의 연기적 자유설과 놀랍도록 흡사해 보인다. “만상에 ‘님’을 발견하는 범신주의가 여기 배태되었다”<sup>55)</sup>는 주요한의 의미심장하면서도 정확한 분석처럼, 만물의 원리 속에서 자유의 계기를 발견하려는 『님의 침묵』을 스피노자의 범신론과 비교하는 것도 분명 가능할 것이다. 물론 만해를 낭만주의로 규정해야 한다는 뜻이 아니다. 관건은 낭만주의에 함축된 반근대적 열정 또한 근대적 분열에 대한 하나의 대응적 태도라는 점과 유사한 맥락에서, 칸트가 열어놓은 저 이원론적 간극의 화해를 도모하는 만해의 불교적 사유 역시 전통적 사유에서 기원한 반근대적 태도로 환원시키는 것이 충분하지 않다는 사실이다. 이와 관련하여 김윤식은 일찍이 번역의 지평에서

54) 프레드릭 바이저, 『낭만주의의 명명, 세계를 낭만화하라』, 김주희 옮김, 그린비, 2011, 270쪽.

55) 주요한, 『愛의 祈禱, 祈禱의 愛 -한용운씨 近作 “님의 沈默” 讀後感(하)』, 『동아일보』 1926.6.26.

다음과 같은 흥미로운 문제의식을 제기한 바 있다. “서구의 긴장된 시를 수용하려다 번번히 실패한 당시의 시와 만해를 비교해 볼 때, 만해의 성공”이 가능했던 것은 서구의 근대를 철저히 내면화 하지 못했던(혹은 하지 않으려 했던) 그 “비동화성(非同化性)이라는 한계성”<sup>56)</sup>에서 찾아야 한다. 칸트와 함께 만해를 읽는 이 글의 잠정적 결론도 여기서 멀지 않다. 『님의 침묵』의 이례적 독창성은 전통적인 것으로도 근대적인 것으로도 온전히 환원될 수 없는 그 애매한 자리에 만해의 사유가 위치하고 있다는 데에서 발현한다. 이것은 분명 역설적인 결론처럼 들릴 수 있다. 하지만 계보학적 관점에서 『님의 침묵』의 연원은 물론이거니와 그 시사적(詩史的) 후에도 찾아보기 어려운 것은 전혀 아이러니한 일이 아니다.

---

56) 김윤식, 「한국문학에 있어서의 타골의 영향에 대하여」, 『진단학보』 32호, 진단학회, 1969, 225~227쪽.

## ■ 참고문헌

### 1. 자료

『한용운 전집 1~2』, 신구문화사, 1973,  
『동아일보』, 『일광』, 『불교』, 『(신)불교』

### 2. 국내 논문 및 단행본

- 권보드래, 『연애의 시대』, 현실문화, 2003.  
김제란, 『한·중 근현대불교의 서양철학 수용과 비판』, 『선문화연구』 31집, 한국불교선리연구원, 2021.  
김중훈, 『한국 근대 서정시의 기원과 형성』, 서정시학, 2010.  
김용직, 『한국현대시연구』, 일지사, 1974.  
김우창, 『궁핍한 시대의 시인』, 『궁핍한 시대의 시인』, 민음사, 1977.  
김윤식, 『한국문학에 있어서의 타골의 영향에 대하여』, 『진단학보』 32호, 진단학회, 1969.  
김재홍, 『한용운 문학연구』, 일지사, 1982.  
김 진, 『칸트와 불교』, 철학과현실사, 2004.  
김춘식, 『미적 근대성과 동인지 문단』, 소명출판, 2003.  
김 현, 『여성주의의 승리』, 『전체에 대한 통찰』, 나남, 1990.  
백낙청, 『시민문학론』, 『창작과비평』 1969년 여름호.  
백종현, 『칸트와 헤겔의 철학』, 아카넷, 2017.  
\_\_\_\_\_, 『한국 칸트사전』, 아카넷, 2019.  
송 옥, 『전편 해설 - 님의 침묵』, 과학사, 1974.  
유중호, 『만해 혹은 불가사의한 경의』, 『한국근대시사』, 민음사, 2011.  
유중갑, 『한용운의 근대 인식과 서양철학 이해』, 『한국민족문화』 39호, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2011.  
유중갑·박정심, 『동아시아 근대불교와 서양철학』, 『철학논총』 75호, 새한철학회, 2014.  
이선이, 『만해의 불교근대화운동과 시집 『님의 沈黙』의 창작동기』, 『한국시학연구』 11호, 한국시학회, 2004.  
이행남, 『칸트의 도덕적 자율성으로부터 헤겔의 인문적 자율성으로』, 『철학연구』 제116집, 2017.  
\_\_\_\_\_, 『칸트의 실천이성비판에서 최고선 구상의 사회정의론적 통찰과 그 한계』, 『철학』 146호, 한국철학회, 2021.  
정명교, 『한국 현대사에서 서정성의 확대가 일어나기까지』, 『한국시학연구』 제16호, 한국시학회, 2006.  
정한모, 『한국현대시문학사』, 일지사 1974.  
조명제, 『한용운의 『조선불교유신론』과 일본의 근대지(近代知)』, 『한국사상사학』 46호, 한국사상사학회, 2014.  
한자경, 『불교의 무아론』, 이화여자대학교출판부, 2006.

### 3. 외국 논문 및 단행본

- 바이저, 프레드리, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라』, 김주희 옮김, 그린비, 2011.  
사카베 메구미 외, 『칸트 사전』, 이신철 옮김, 도서출판b, 2009.



이소마에 준이치, 『근대 일본의 종교 담론과 계보』, 제점숙 옮김, 논형, 2016.

칸트, 임마누엘, 『순수이성비판 1~2』, 아카넷, 2006.

\_\_\_\_\_, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2014, 212쪽.

\_\_\_\_\_, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 백종현 옮김, 아카넷, 2015.

\_\_\_\_\_, 『실천이성비판』, 아카넷, 2019.

푸코, 미셸, 『비판이란 무엇인가』, 오트르망 옮김, 동녘, 2016.

테일러, 찰스 『자아의 원천들』, 권기돈·하주영 옮김, 새물결, 2015.

헤겔, 게오르크, 『헤겔의 미학강의3 - 개별 예술들의 체계』, 두행숙 옮김, 은행나무, 2010.

## Manhae with Kant

– the idea of freedom in “The Silence of My Beloved”  
and the trace of translation –

Kang, Dong-ho\*

The purpose of this article is to investigate the philosophy of ‘freedom’ in “The Silence of My Beloved” and to reveal the philosophical connection between Han Yong-un and modern philosophy. In this respect, the focus of this article is to illuminate the relationship between Manhae and Kant. It is possible to read Manhae along with Kant's philosophy for the following reasons. Kant's influence can be found throughout Han Yong-un's texts. This is important because Kant's idea on freedom in his moral philosophy and “the Silence of My Beloved” seem to share a similar philosophical vision.

In “The Silence of My Beloved”, there are traces of Manhae's confrontation with the modern ideology of freedom established by Kant. Although it pursues the absolute principle of unity of freedom and law, Manhae takes a different path of thought from Kant. The difference between Kant and Manhae is significant so that confirms the philosophy of Manhae had been established on the ambiguity formulated by the confliction between modernity and tradition. “The Silence of My Beloved” has a unique and ambiguous aspects which cannot be fully understood in terms of dichotomous perspective on modernity and tradition.

---

\* Inha University

**Key words:** Han Yong-un, “The Silence of My Beloved”, Kant, translation, freedom, religion, Buddhism, antinomie, paradox, modern subject, interiority