"羞恥의 文化"와 "罪의 文化"

——韓國文化類型의 研究를 위한 序章——

李 海 英*

1. 序 論

루스·베네딕트(Ruth Benedict)가 1946年에 出刊했던 "菊花와 칼"(1)은 戰後 美國의 日本管理라는 절실한 문제에 直面하여 美國防省이 人類學者 베네딕트에 委囑해서 이루어진 業績이었음은 이미 周知의 사실이다. 同時에 베네딕트의 人類學的 分析方法과 解釋에 대해 贊反 어느 立場에서든 오늘날 이 책이 日本文化 乃至는 日本의 國民性研究에 관한 많은 業績들 中에서 아직도 하나의 古典的 地位를 차지하고 있다는 것은 各種文獻의 引用頻度로도 짐작할 수 있을 것이다.

원래 한 社會나 國家의 文化의 類型이나 國民性의 研究는 그 社會組織이나 生活樣式이 단순하고 同質的인 未開社會를 除外하고는 그것을 浮刻시키는 데는 많은 隘路와 難點이 수반하게된다. 社會나 國家의 發展과 더불어 必然的으로 발생하는 階層의 分化, 職業의 多樣化 또는 地方間의 風土의 차이에서 오는 生活樣式의 미묘한 陰影을 생각할 때 한 나라 한 社會의 總體的 文化類型이나 國民性이 바로 이것이라고 指摘해낸다는 것은 거의 不可能한 일에 屬할지도 모른다. 複雜多樣한 現代社會의 경우를 생각할 때 社會構成과 人間關係의 多樣化의 경향은 날로 심해가

* 서울大學校 敎授(社會學 專攻)

(1) Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword—Patterns of Japanese Culture*, The World Publishing Co., Cleveland and New York, 1969을 참조.

고 있다. 이러한 狀況下에서 國民性 乃至는 文化類型을 抽出해 낸다는 것은 대부분의 경우 어느 斷片的 特徵과 皮相的 觀察에 입각한 지극히 印象的인 描寫에 그치던가 또는 主觀的 偏見에 빠지는 경우가 많다. 國民性硏究에 대한 批判이나 또는 그것이 不可能하다고 主張하는 理由에도 一理가 있다는 것을 是認하지 않을 수 없다.

특히 「文化=生活樣式과 思考方式」은 歷史的 產物이며 歷史的 時間과 더불어 蓄積되고 變化 發展되어 내려오는 것인 만큼, 過去와 斷切한 채 現代에만 局限시켜 現代文化만을 考察의 대상으로 하는 경우 그것은 國民性硏究의 第一의 過誤를 犯하는 것이된다. 國民性硏究가 어렵다는 것은 바로 그것이 現代에 局限되지 않고 歷史的 過去로 소급해 올라가지 않으면 안된다는 點에도 있다. 그러나 問題는 여기에 그치는 것만은 아니다. 한 社會나 한 國家의 國民性 내지는 文化類型의 硏究는 어느 한 學問分野만으로 이루어 질 수 있는 것이 아니라 實로 學問 各 分野의 共同作業과 協同硏究로서만 그 硏究의 成果를 期待할 수 있다는데 또 그 어려운 점이 있다. 그럼에도 不拘하고 이 문제에 관한 硏究가 심심치 않게 論議되어 오고 있고 또 비록 그 數는 많지 않다 하더라도 이 方面의 著書로 論議의 對象이되는 이른바 問題作들이 잊어버리지 않을 정도로 나타나고 있는 데에는 그럴만한 充分한 理由가 있어서 그러할 것이다.

물론 國民性이나 文化類型의 硏究의 可能性이나 또는 그 難點을 여기서 상세히 檢討하려는 것이 이 論稿의 目的은 아니다. 그것은 따로 다른 機會에 別個의 作業으로 이루어져야 할 것이지만 다만 여기에 새삼스럽게 베네딕트의 "菊花와 칼"을 들고 나온 까닭을 간단히 叙述함으로써 本稿가 뜻하는 바를 밝혀두려 한다.

周知되고 있는 바와같이 베네딕트는 世界의 文化를 "罪의 文化"(guilt culture)와 "부끄러움(羞恥)의 文化"(shame culture)의 두 가지 文化類型으로 兩分하고 日本文化는 "부끄러움의 文化"에 屬한다고 規定하고 있

다. 同時에 그의 著書 "菊花와 칼"에서 明白히 指摘하고 있지는 않지만 그 行間에 나타나는 中國文化에 관한 言及으로 추측할 때 中國文化는 日本文化와는 달리 "羞恥의 文化"에 屬하지 않는 것으로 規定하고 있는 印象이 짙다. 果然 그렇다면 韓國文化는 어떤 文化類型에 屬하는 것일까. 日本文化나 특히 韓國文化 즉 韓國人의 生活樣式이나 思考方式이 過去 數 千年에 걸쳐 中國文化와의 接觸과 影響을 받아 왔다는 것이 否定할 수 없는 事實이고 日本文化가 "羞恥의 文化"에 屬하는 데 中國文化는 그렇지 않다며는 韓國文化는 어디에 定置해야 할 것인가. 바로 이점이 "菊花와 칼"을 읽을 때마다 언제나 提起되는 問題였다. 따라서 本稿는 韓國文化의 文化類型을 規定하기 위한 한 가지 基礎作業으로 베네딕트의 "菊花와 칼"을 하나의 模型으로 삼아 이른 바 "罪의 文化"와 "羞恥의 文化"의 本質을 더듬어 보는 것을 目的으로 하고있다. 同時에 그것은 現代韓國人의 生活樣式과 思考方式을 究明하기 위해 거쳐야할 하나의 必要條件이기도 할 것이다.

2. 日本文化 硏究의 실마리

베네딕트는 日本文化의 類型과 日本人의 國民性 硏究의 실마리를 --그것이 戰爭터에서이거나 또는 日本國內에서를 莫論하고 — 戰時中에 나타난 西洋사람의 눈과 마음으로는 도저히 理解하기 어려운 日本人의 思考와 行動에서 우선 찾아 보고 있다. "菊花와 칼" 第2章 "戰爭에서의 日本人"(2)에서 敍述되고 있는 이른 바 日本人的 思考와 行動의 특징을 베네딕트에 따라 列擧해 보며는 첫째 位階秩序(hierachy)에 대한 日本人의 絶對的이라할 信仰과 確信, 둘째 物質에 대한 精神의 優越性에 관한 信念, 셋째 모든 것은 미리 豫定되어 있는 것이며 비록 玉碎나 慘敗 조차도 이미 豫期했던 作戰의 일부이며 旣定의 作戰路線이 차질없이 進行

(2) Ruth Benedict: *op. cit.*, Chapt. 2. The Japanese in the War. 以下의 敍述은 特別한 引用을 除外하고는 이 第二章에 따랐다.

中이라는 固執, 넷째 世界가 (또는 세상이) 日本을 어떻게 보고 있는지에 대한 銳敏한 外部志向的 性格, 다섯째 天皇에 대한 無條件, 無制限의 服從과 忠誠, 여섯째 戰鬪力=兵力의 消耗品視 바꾸어 말해 生命의 輕視와 그 尊嚴性에 대한 無關心, 여기서 부터 어떠한 狀況下에서도 敵에게 降伏해서는 안된다는 이른 바 徹底抗戰—無降伏主義 等을 列擧하고 있다.

여기서 이 하나하나에 대한 具體的 例를 다 記述할 必要는 없을 것이며, 다만 그 마지막 項目만을 代表格으로 紹介해 보기로 한다. 이른 바 日本軍人들의 徹底抗戰—無降伏主義와 關聯해 베네딕트는 二次大戰中의 日本捕虜들의 奇異하고 뜻하지 않은 行動에 대해 다음과같이 말하고 있다. 北部 버마戰線에 있어서 日本軍의 戰死者는 1萬7千1百66名이었는데 捕虜가 된 數는 不過 142名에 지나지 않았다. 이것을 捕虜 對 戰死者의 比率로 고쳐 보면 1對 121로 되며 捕虜 142名가운데 自發的으로 降伏했던 극히 少數를 除外하고는 그 全部가 戰傷者이거나 意識을 잃은 상태에서 붙잡힌 兵士들이었다. 이러한 事實은 西洋諸國의 그것과 비교해 볼때 極端的인 對照를 이루고 있다. 일반적으로 西洋 여러 나라에서는 戰死者가 全兵力의 4分之1 또는 3分之1에 達했어도 降伏하지 않고 抵抗을 계속한다는 것은 생각할 수 없는 일이며, 이런경우의 降伏은 當然한 行動으로 看做되었다. 따라서 西洋諸國의 戰爭터에서의 降伏者 對 戰死者의 比率은 보통 4對1이었다. 다만 戰爭末期 홀랜디아(Hollandia)에서 相當數의 日本軍이 降伏했는데 그때의 捕虜 對 戰死者의 比率도 역시 1對5라는 西洋諸國의 그것과는 比較가 안되는 높은 率이었지만 그래도 北버마에서의 1對 120에 比하면 크나 큰 變化라 하지 않을 수 없었다. 이러하여

"降伏의 恥辱은 日本人의 意識속에 깊히 烙印찍혀져 있었다. 그들은 우리들의 戰爭慣例와는 맞지않는 行爲를 當然한 것으로 받아 들였으며 그리고 우리들의 行爲는 그들에게 있어서 마찬가지로 낯선 것이었다. 그들은 美國人 戰爭捕虜들이 그 이름을 本國政府에 報告해서 그들이 살아 있다는 것을 家族들에게 알려 달라고 부탁한 것에 관해 衝擊的인 悔辱感을 가지고 이야기하고 있다. 적어도

一般 兵士들사이에 있어서 美軍이 바탄에서 降伏했다는 것은 美軍도 日本軍式으로 싸울 것이라고 생각했었기 때문에 全然 豫想치 못했던 일이었다. 그리고 그들은 美國軍人들이 戰爭捕虜가 되는 것에 대해 아무 부끄러움도 갖지 않는다는 事實은 받아 들여 질 수 없는 것이었다."(3)

이렇듯 戰時中의 日本軍人들의 降伏과 捕虜에 대한 態度와 생각은 西洋사람으로서는 도저히 理解하기 어려운 그것이었지만, 그러나 日本軍人들이 일단 降伏하고 捕虜收容所에 收監된 後에 突變하는 그들의 態度와 行動은 西洋사람들의 눈에는 보다 더 理解할 수 없는 不可思議한 일이었다. 베네딕트의 말을 빌면 西歐의 兵士들과 日本軍人들의 行爲사이의 "가장 劇的인 差異"는 日本軍人들이 戰爭捕虜로서 聯合軍에 誠實히 協力했다는 바로 그 協力行爲였다. 勿論 日本軍에서는 捕虜라는 것은 생각도 할 수 없는 일이 었으므로 만일의 경우 捕虜가 되었을 때 어떻게 行動해야 하는지에 관해서는 아무 敎育도 받지 않았으며, 또 이 문제는 생각할 必要조차 없는 것이라고 여겨졌다. 만일 무슨 敎育이 있었다면 그것은 敵의 捕虜가 되기보다는 차라리 죽음을 擇하는 가르침 그것 뿐이었다. 그러니까 어떤 捕虜들은 죽여 달라고 부탁했으며, "만일 당신네들의 慣習이 그것을 許容하지 않는다면 나는 模範的 捕虜가 될 것입니다"고 말하는 것이었다.

事實 그들은 그들이 말한 바 模範捕虜以上의 協力者가 되었던 것이다. 그들은 美軍에게 日本軍의 彈藥集積所의 位置를 가르쳐 주었으며 日本軍의 兵力配置를 세밀하게 說明해 주며 日本軍에 대한 美軍의 宣傳文을 썼고 美軍爆擊機에 同乘해 軍事目標物에 대한 誘導를 忠實하게 해냈었다. 이러한 일들이 나타나리라고는 애당초 美軍에서는 믿어지지 않았던 것도 當然한 일이었다. 그러니까 美軍指揮官들 中에서는 日本人 捕虜가 提議했던 協力을 額面 그대로 받아 들이려고 하지 않았던 경우가 많았지만 일단 그 提議를 받아 들여 試驗해 본 部隊에서는 처음 그들에 對해 품

(3) Ruth Benedict, *op. cit.*, Chapt. 2, pp. 40-41.

었던 길은 疑惑은 옳지 못했으며 杞憂에 지나지 않았다는 것을 認定하지 않을 수 없게 되었다.

常識으로는 믿기 힘든 이러한 行動의 突變을 앞에 놓고 베네딕트는 다음과 같이 말하고 있다.

"美國人들은 (日本軍) 戰爭捕虜들로부터 이러한 正反對의 行動이 일어나리라고는 豫期하지 못했었다. 이것은 우리들의 規約에 一致하지 않는 것이었다. 그러나 日本人들은 그들이 가지고 있는 모든 것을 한 行動路線에 集中했다가 거기서 失敗했을 때에는 그들은 自然스럽게 다른 路線을 擇하는 것같이 行動했었다. 果然 이러한 行動樣式은 우리가 戰爭後에도 그러하리라고 計算해도 좋은 行動樣式이었을까 그렇지 않으면 捕虜가 되었던 兵士 하나하나의 特有한 行爲였을까. 戰時中 싫어도 우리들의 눈에 띠었던 다른 日本人의 特異한 行爲들과 마찬가지로 이것도 그들에게 있어 條件化된 全體 生活樣式, 그들의 制度가 機能을 발휘하는 樣式 그리고 그들이 學習한 思考와 行動樣式에 관해 數 많은 문제를 提起했었다". (4)

일반적으로 한 社會나 한 國家의 「文化=生活樣式과 思考方式」을 그 나라 사람이 硏究할 때와 外國人이 硏究할 때에는 各己 그나름대로의 利點과 不利한 點이 相伴되기 마련이다. 다만 外國人에 의한 硏究가 寄與할 수 있는 特別한 利點으로 指摘되고 있는 것의 하나는 自國文化의 自國人에 의한 硏究의 경우 너무나 그 文化에 익숙하고 젖어 있는 까닭에 흔히 看過되기 쉬운 面이 外國人硏究者의 눈을 통해 銳利하게 指摘되는 경우가 많다는 事實이다. 그렇다 하더라도 二次大戰中의 日本人捕虜들의 이 奇異한 行動, 즉 正反對方向으로의 거리낌없는 轉換이라는 것은 外國人이 아니고서도 도저히 理解하기 어려운 問題임에 틀림없을 것이다. 그것이 果然, 少數捕虜의 特殊個別的 性格의 탓인지 또는 日本文化自體에서 緣由하는 全體日本人의 共通的 現象인지 그것은 베네딕트가 아니고서도 확실히 興味로운 硏究對象임에 틀림이 없을 것이다.

(4) Ruth Benedict, *op. cit.*, Chapt. 2. p.p. 41-42.

베네딕트는 西歐的인 觀念으로는 理解하기 힘든 日本사람들의 行爲와 思考의 歷史的 起源을 日本의 封建主義에서 찾아 나가려고 한다. 日本의 封建主義가 亞細亞에 있어서의 극히 例外的인 歷史的 現象이었으며 秦始皇 統一以前의 中國을 除外하고는 日本만이 封建制度를 경험했던 唯一한 東洋國家였다는 點에서 日本의 傳統的 社會構造硏究의 하나의 關鍵을 이루고 있음은 많은 學者들이 指摘하고 있는 것이지만,[5] 그 日本의 封建主義의 특징의 하나는 극단적인 封建階層(身分)制의 固定化와 閉鎖性이었다는 것도 또한 많은 學者들에 의해 指摘되고 있는 事實이다. 이리하여 日本人에 관한 어떠한 硏究도 이른바 "各者가 自己에 적합한 자리를 지킨다"(taking one's proper station) 換言하며는 "身分에 相應하는" 또는 "分에 맞는"行動과 생각을 해야하지 그 "分에 넘는"짓을 해서는 안된다는 傳統的 日本社會에서의 절대적 行動規範의 理解없이는 不可能하다는 것이 베네딕트의 日本文化硏究의 大前提를 이루고 있다.[6] 이리하여 베네딕트는 다음과 같이 말하고 있다.

"그들(日本人)의 秩序와 位階序列에 대한 依持와 우리(美國人)들의 自由와 平等에 대한 信仰은 兩極을 이루고 있으며, 우리들에게 있어서는 位階序列을 하나의 可能한 社會機構(social mechanism)로서 거기에 正當性을 賦與한다는 것은 困難한 일이다. 日本人의 位階序列에 대한 信賴는 日本人의 그 同胞에 대한 關係와 또 人間의 國家에 대한 關係의 全體觀念의 基礎가 되고 있으며 家族, 國家, 宗敎 및 經濟生活과 같은 그들의 國民的 制度를 記述함으로써만 우리들은 그들의 生活觀을 理解할 수 있게된다"[7]

계속해서 베네딕트는 日本 封建主義體制의 發展過程속에서 家族 經濟

(5) 이에 관한 한 가지 代表的인 例로 다음의 論文을 들어 두기로한다.
Marion J. Levy, Jr.: Contrasting Factors in the Modernization of China and Japan, in Simon Kuznets, Wilbert E. Moore, and Joseph J. Spengler (ed): *Economic Growth, Brazil, India, Japan.* Duke University Press, Durham, N.C. 1955.

(6) Ruth Benedict, *op. cit.*, Chapt. 3, Taking One's Proper Station, p.43

(7) Ruth Benedict, *op. cit.*, Chapt. 3, p. 43

等 각종 制度안에서 形成되어 온 階層意識의 固定化와 그것이 日本近代化의 出發點을 이룬 明治維新을 통해 어떻게 變化 强化되었는지를 살펴본 후 이것을 土臺로하는 日本人의 "義務", "義理", "恩(惠)" 그리고 "人情의 世界"等을 銳利한 洞察力을 가지고 파헤침으로써 日本人의 行爲樣式과 日本文化의 特徵을 浮刻시키고 있다.(8) 同時에 이러한 日本文化의 分析을 통해 그는 日本文化를 端的으로 "부끄러움(羞恥)의 文化"라고 斷定한다. 文化의 人類學的硏究에 있어 베네딕트는 數 많은 相異한 文化가 "부끄러움"을 基調로하는 文化인지 또는 "罪"를 基調로 하는 文化인지 그 어느 한 類型으로 分類해 考察하는 것이 重要하다고 强調한다.

베네딕트가 말하는 바 羞恥의 文化와 罪의 文化의 槪念을 要約하며는 부끄러움의 文化속에서 자라난 사람의 行動은 남이 무어라 하든 그 自身의 內面에서 우러나온 命令에따라 行動하는 것이 아니라 남의 存在를 銳敏하게 意識하며 남의 批判을 두려워하며 세상사람들이 나를 어떻게 보며 생각하느냐에 모든 關心이 集中되어 결국 行動의 規準을 自己自身의 內的命令에 두는 것이 아니라 남=세상의 自己에 대한 反應에 두고 있다고 말할 수 있다. 이러한 意味에 있어 베네딕트는 日本文化의 類型을 가장 훌륭한 意味에 있어서 "부끄러움(羞恥)의 文化"라고 規定하는 것이다. 以下 "菊花와 칼"의 全編을 綜合했다고 볼 수 있는 同書 第10章 "德의 딜렘마"(The Dilemma of Virtue)를 中心으로해서 베네딕트의 日本文化의 類型化의 전모를 더듬어 보기로 한다.

---

(8) 參考삼아 "菊花의 칼"의 目次를 紹介하면 다음과 같다.

1. Assignment: Japan
2. The Japanese in the War
3. Taking One's Proper Station
4. The Meiji Reform
5. Debtor to the Ages and the World
6. Repaying One-Ten-Thousandth
7. The Repayment 'Hardest to Bear'
8. Clearing One's Name
9. The Circle of Human Feeling
10. The Dilemma of Virtue
11. Self-Discipline
12. The Child Learns
13. The Japanese since VJ-Day

3. "德의 딜렘마"(9)

日本人의 人生觀과 生活觀은 그들이 말하는 바 忠 孝 義理 人情 等等의 內容 바로 그것인 바 베네딕트는 그 하나하나의 內容을 여러가지 資料를 驅使해서 分析한 後에 나타나는 한 가지 結論을 다음과 같이 말하고 있다. 즉 日本人의 人生觀이나 行動指針에는 良心의 絶對無條件的 道德律인 至上命令이나 또는 마태福音書의 이른바 黃金律과 같은 어떤 統一된 絶對的 規準이 指針이되고 있지 않다는 점이다. 日本人들은 "人間의 義務의 全體"는 그것이 地圖上에 몇 개의 地方이 明白히 區分되어 그려져 있는 것과 같이 人間의 總體的 義務도 몇 個의 각기 獨立된 領域(circle)으로 따로따로 區分되어 있다고 생각한다. 그들 自身의 말을 빌면 人生은 "忠의 領域" "孝의 領域" "義理의 領域" "人情의 領域"等等 여러 개의 領域으로 나누어져 構成되어 있으며, 그 하나하나의 領域에는 거기 特有한 細密하게 規定된 規約을 가지고 있으며 사람이 다른 사람들을 判斷하는 規準은 그사람의 "統合된 사람됨"(integrated personality)이 어떠한 것이냐에 따라 判斷하는 것이 아니라 各己 獨立的인 領域 하나 하나의 特殊한 行動規約을 遵守했느냐 違反했느냐에 따라 判斷하는 것이다. 換言하며는 "너는 義롭지 않은 行動을 했다." "저 사람은 利己的이다" "不親切하다"고 非難하는 대신—즉 어떤 統合된 行動原理에 따라 判斷하는 대신—"그 사람은 孝가 무엇인지 알지 못한다" "義理를 모르는 사람이다."라는 等의 各 領域의 特殊한 規約과 規準을 遵守하느냐 아니냐가 問題되는 것이다. 따라서 日本人의 行動은 至上命令이나 黃金律과 같은 一般化된 道德律에 呼訴해서 이루어지는 것이 아니라, 어떤 行動이 옳고 그른 것은 그 行動이 나타나는 바 각 領域사이에서 相對的인 것이다.

이것을 角度를 달리해서 이야기하면 다음과 같이 된다. 즉 한 사람이

(9) 第三章은 "菊花의 칼"의 第十章 "德의딜렘마"를 紹介한 것이며, 特別한 引用만은 註記를 한다.

孝를 위해 行動할 때와 義理나 또는 仁의 領域에서 行動할 때 그 領域에 따라 全然 다른 사람같이 行動하게 된다. 뿐만아니라 日本人들의 行動을 보면 各 領域마다 定해져있는 行動規準도 그 領域內의 條件이 달라지면 正反對의 行爲가 當然한 것으로 要求되는 경우도 있다. 가령, 自己君主에 대한 義理는 君主가 部下를 悔辱하기 전까지는 最高의 忠誠을 요구하지만 일단 部下가 君主로부터 悔辱을 받은 다음에는 謀反行爲도 非難의 對象이 되지 않는다. 같은 事情은 戰後에도 나타나고 있다. 1945年 8月15日前까지는 日本人의 忠은 最後의 1人까지 敵과 싸우는 것을 要求했었다. 그러나 天皇이 라디오放送으로 日本의 降伏을 발표함으로써 忠에 대한 要求가 바뀌어지자 지금까지와는 正反對로 占領軍에 대한 協力을 유감없이 誇示하게 되었다.

이러한 日本人의 行動은 西洋사람의 눈에는 참으로 理解하기 어려운 바가 있다. 西洋사람의 經驗에 의하면 "사람은 그 사람됨에 따라 行動하는 것이다."(people act 'in charachter) 西洋사람들은 사람을 分類할 때 보통 그 사람됨에따라 어떠한 사람이라는 렛텔을 붙여서 分類하며 그사람의 다음의 行動은 그 直前의 行動의 連續이라고 期待하는 것이 常例이다. 이 사람은 寬大하냐 인색하냐, 意欲的인 사람이냐 疑心많은 사람이냐, 保守主義者냐 自由主義者냐, 바로 이렇게 分類하는 것이다. 사람은 어느 特定 政治이데오로기를 信奉하며 따라서 그 사람은 그 反對되는 政治的 이데오로기와는 始終一貫해서 對立的 立場에서며 싸운다고 期待하는 것이 보통이다. 가령 第二次大戰때 歐羅巴 各國에는 獨逸에 協力했던 協力派사람들과 敵에 끝까지 抵抗했던 抵抗派사람들이 있었으며, 우리들은 協力派사람들이 終戰後에도 그 立場을 바꾸지 않으리라고 豫想했는데 이 豫想은 확실히 옳았다는 것이 證明되었었다. 美國에서도 事情은 마찬가지여서 1930年代에 뉴—딜政策 贊成派와 그 反對派가 있었지만 情勢가 變해도 이 두 派의 사람들은 여전히 그 本來의 主義主張대로

行動할 것이라고 判斷된다. 비록 사람들이 한 立場에서 다른 立場으로—가령 無神論者가 카톨릭教徒가 된다든가 "빨갱이"가 保守主義者가 된다든가—그 立場을 바꿀 때는 그러한 變化는 轉向이라고 말해져야만 하며, 그 轉向에 알맞는 새로운 人間型=퍼스날리티가 形成되어야만 하는 것이다.

勿論 모든 西洋사람이 이렇다는 것은 아니며 그럴 수도 없지만 그러나 一般論的으로 統合된 行爲(integrated behavior)에 대한 西歐的 信念이 결코 幻想은 아닌 것이다.

西洋사람의 눈에는 日本사람들이 아무 精神的 苦痛이라는 代價를 치르지 않고 한 行爲에서 다른 行爲로 손쉽게 옮겨 갈 수 있다는 것이 잘 믿어지지 않으며 또 그러한 극단적인 可能性은 西歐的 經驗에 包含되어 있지 않는 것도 사실이다. 그러나 日本人의 生活에 있어서 西歐的 眼目으로는 矛盾이라고 밖에는 보여지지 않는 이 矛盾은 마치 行爲의 統一性이 西歐的 生活樣式에 뿌리박고 있는 것과 똑같이 日本的 生活樣式에 깊이 뿌리박고 있는 것이다. 특히 다음과같은 事實을 올바로 認識하는 것은 日本人의 行爲樣式을 理解하는데 重要할 것이다.

앞서 말한 바와같이 日本사람들은 그 生活을 각기 獨立된 여러 領域으로 區分하고 있는데 그 어느 領域에도 이른바 "惡의 領域"(circle of evil)을 찾아 볼 수 없다는 事實이다. 勿論 이러한 말은 日本人들이 나쁜 行爲(惡行)을 認定하지 않는다는 말이 아니라 日本人들은 人間生活이 善과 惡이 對決하는 舞臺라고 생각하지 않는다는 말이다. 그들은 人間存在를 數많은 生活領域들사이에 相互均衡을 要求하는 劇이라 생각하며 또한 節次를 밟아 나가는 生活路線과 다른 節次를 밟아 나가는 路線사이에 衝突이 생길 때도 역시 相互間에 細心한 均衡을 要求하는 劇이라 생각한다. 同時에 그 하나하나의 領域과 路線은 本質的으로 善인 것이다. 그러니까 모든 사람이 그 眞實한 本能에 따른다면 모든 사람은 善人인

것이다.

이점과 關聯해서 베네딕트는 日本人의 "人情"(human feelings)에관해 論하는 자리에서 죠지·산솜 卿(Sir George Sansom)의 말을 引用하면서 다음과 같이 말하고 있다. 즉 산솜卿에 따르면 日本人의 人情觀으로부터 몇 가지 結論을 抽出할 수 있는데 그 하나는 肉體와 精神이 사람마다 그 生活에서 優位를 獲得하기 위해 끊임없이 鬪爭하고 있다는 西歐哲學의 根本命題는 뿌리째 否定하고 있다는 사실이다. 日本人의 哲學에서는 肉體는 惡이 아니다. 따라서 그 可能한 快樂을 享樂한다는 것은 罪가 아닌 것이다. 精神과 肉體는 이 宇宙에서 對立하는 힘이 아니며 따라서 거기서 나오는 論理的 結論은 이 세상은 善과 惡사이의 싸움터가 아니라는 것이다. 산솜卿에 따르면 "그 全歷史를 통해서 日本人은 어느 程度 惡의 문제를 判別하는 能力이 없었던가 또는 그것과 正面으로 對決하는 것을 주저하고 回避한 것같이 생각된다."고 말하고 있다. 事實 日本人들은 한결같이 惡의 문제를 人生觀으로 받아 들이기를 拒絶해왔으며 사람은 누구나 두개의 (靈)魂을 갖고 있는데 그것은 착한 魂이 惡한 魂과 相爭하는 그러한 性格의 魂이 아니라 그 두개의 魂은 "溫和"한 魂과 "亂暴"한 魂이며 어떤 사람의 生涯에서나 어떤 國民의 歷史에 있어서도 溫和해야만 할 때가 있고 亂暴해야만 할 때가 있다고 日本사람들은 생각하고 있다. 한 魂은 地獄으로 다른 한 魂은 極樂으로 가는 것이 宿命的으로 決定되어 있는 것이 아니라 두 魂은 狀況에 따라 必要하며 또 다같이 善인 것이다.

西洋과 日本과의 이러한 差異는 民間說話 小說 또는 演劇의 主人公들의 行動에서 가장 좋은 對照를 보여 주고 있다. 西洋의 小說이나 演劇에 나타나는 主人公이 善人이라는 것은 그들이 義로운 쪽에 서서 惡人인 敵과 싸우기 때문이며 正義는 언제나 勝利하며 따라서 그 줄거리는 해피·엔드라야만 한다. 또 이러한 善人은 報償되어야만 하며 報答되어야만

한다. 거기에는 主人公의 性格의 一貫性과 善과 惡사이의 鬪爭 그리고 窮極的으로는 善의 惡에 대한 勝利라는 것이 變함없이 그 主題를 이루고 있다. 그런데 日本의 경우 우리들이 흔히 마주치는 主人公은 거의 例外없이 "義理와 人情" "忠과 孝" "義理와 義務"사이의 葛藤에서 苦悶하는 사람들이다. 그들은 人情에 못이겨 義理를 疎忽 히하는 사람으로 그려지며 忠에 대한 債務와 孝에 대한 債務를 同時에 갚지 못하기 때문에 그 사이에서 苦悶하는 사람들이다. 이렇게 描寫되어 있는 葛藤은 여전히 다같이 그 自體, 主人公을 拘束하고 있는 두가지 義務사이의 갈등이며 또 主人公이 그사이에 끼어 고민하는 그 두 領域은 다같이 "善"인 것이며 따라서 어떤 領域을 選擇할 것인지는 너무나 많은 빚을 여러 사람에게 지고있는 債務者가 直面하는 選擇과 비슷한 것이다. 이런 경우 우선 어느 한 쪽의 빚을 먼저 갚고 다른 빚은 뒤로 미루게 된다. 그러나 한쪽에 대한 빚을 갚았다고 다른 쪽에 대한 빚이 免除된 것은 아니다. 善은 惡을 이기며 이겨야한다는 主題와는 달리 日本人들은 세상에대한 빚(義理)과 自己 이름에 대한 빚(義理)사이의 兩立할 수 없는 葛藤사이에서 결국 죽음을 擇함으로써 解決하는 "評判이 자자한 事件"에 대해 그칠 줄 모르는 嗜好를 가지고 있다. 이러한 이야기 줄거리는 많은 文化에 있어서는 苛酷한 運命에대한 忍從을 가르치는 이야기가 되지만 日本에서는 이와는 正反對의 것으로 생각되고 있다. "이러한 主人公들에 관한 이야기는 (日本人들에게 있어서는 運命論的 順從이 아니라) 自發性과 斷乎한 決意에 관한 이야기이다. 主人公들은 그가 짊어지고 있는 어떤 한 義務를 갚기위해 모든 努力을 기울이며 그렇게 함에 있어서 다른 義務를 輕視한다. 그러나 결국에가서는 그들이 앞서 輕視했던 領域과도 結末을 내는 것이다."(10) 즉 죽음으로써 못갚은 빚을 清算하는 것이다.

時代의 경과는 그러나 日本人의 이러한 倫理規準을 바꾸지 않을 수 없

(10) Ruth Benedict, *op. cit.*, Chapt. 10, p. 199.

게 만들었다. 明治維新을 契機로 日本의 近代國家로의 轉換에 즈음해 封建倫理意識을 그대로 남겨둔 채 近代國家를 形成한다는 것이 얼마나 어려운 일이라는 事實을 느끼지 않을 수 없었다. 個別的 道德律마다 그 次元의 水準이 다른대로 남겨두고 各領域마다 서로 關係없이 分離된 채 放置해 놓은 封建的 道德律이 統一된 近代國家形成의 理念的 밑받침이 될 수는 없었다. 이리하여

"日本人들 머리속에 注入하는 가르침의 많은 部分은 忠을 最高至上의 것으로 만드는데 沒頭하게 되었다. 마치 政治家들이 天皇을 頂點에다 놓고 (幕府의)將軍과 封建領主들을 排除함으로써 位階序列을 單純化한 것과 마찬가지로 道德的 領域에 있어서는 모든 下位의 德目들을 忠의 範疇밑에 놓음으로써 義務의 體系를 단순화하는 作業을 했었다. 이리하여 그들은 日本이라는 나라를 天皇崇拜下에 統一하려고 했을뿐만 아니라 日本의 道德律의 原子論的 모습을 緩和하려고 했었다. 사람이 忠을 다함으로써 모든 다른 義務를 다하는 것이라고 가르치려고 했으며 그들은 忠을 地圖上의 (여러 領域가운데) 단순한 한 領域이 아니라 道德的 아치의 要石으로 만들려고 했었다."(11)

이러한 道德律改造의 가장 權威있는 表現이 바로 明治天皇이 1882年에 發布한 "軍人에 下賜한 勅諭"이며 이것과 "教育勅語"는 眞實한 의미에서의 日本의 "聖典"이었다.

그러나 日本의 倫理는 忠 즉 "軍人勅諭"에서 말하는 바 "大節"(Higher Law)을 日本道德律의 要石으로 導入했다고 해서 손쉽게 單純化되지는 못했다. 日本사람들은 그들이 흔히 자랑했듯이 善行의 要石으로 使用할 수 있는 一般化된 德目을 갖고 있지 않았었다. 다른 文化에 있어서 가령 幸福이라든가 自由라든가 社會的活動이라든가 하는 것을 人生의 目標로 내거는데 反해 日本사람들은 보다 特殊主義的 規準에 따르려고 한다. 그것이 封建時代에 있어서나 또는 "軍人勅諭"에 있어서나 日本사람들이 "大節"이라는 말을 이야기 할 때조차 位階序列上 윗 자리에 있는 사람에

(11) Ruth Benedict, *op. cit.*, Chapt. 10, pp. 208-209

대한 義務는 아랫 자리에 있는 사람들에 대한 義務에 優先되어야만 한다는 意味로서 이야기 되는데 不過하며 따라서 日本사람들에게 있어서 이른바 "大節"은 統一的 規準이나 普遍的 原理라기보다는 여전히 特殊主義的인 것이다. 西洋사람들에게 있어서 忠誠은 忠誠에 대한 忠誠(a loyalty to loyalty, as against a loyalty to a particular person or a particular cause)인데 反해 日本사람들에게는 "大節"=忠誠은 어디까지나 어느 特定 個人 또는 特殊한 主義主張에 대한 忠誠인 것이다.

近代에 들어와 日本사람들이 그들의 道德律의 모든 領域위에 君臨할 수 있는 어느 한 가지 道德律을 찾으려 할 때 흔히 "誠(實)"(sincerity)이라는 德目을 選擇해왔다. 有名한 大隈重信과 "새日本의 50年"이라는 그의 著書에서 日本의 倫理에대해 얘기할 때 "誠(實)이야말로 모든 戒律中의 戒律이며 여러가지 道德的 가르침의 基礎는 이 한 말속에 包含될 수 있다. 우리나라 古來의 말가운데 誠(實)의 한마디를 除外하고는 倫理的 意味를 지닌 말은 存在하지 않는다"고 말하고 있으며 또 近世初 西歐의 새로운 個人主義를 讚美했던 日本近代의 作家들도 西洋의 信條에 점차 不滿을느껴 唯一한 참다운 教義를 찾으려고 했을 때 誠(實)—보통 誠心(magokoro)을 讚美하려고 힘썼다.

이러한 誠(實)=誠(心)에 대한 道德的 强調는 또한 "軍人勅諭" 그 自體가 그 뒷받침 노릇을 하고 있었다. 勅諭는 歷史的 記述로서 시작하고 있으며 이에 계속해서 첫째 最高의 德은 忠의 義務를 履行하는 것이며, 둘째의 戒律은 軍隊間의 階級에따라 禮儀凡節을 바르게 하는 것이며, 셋째는 勇氣에관해 말하면서 참다운 勇氣는 血氣에 날뛰는 蠻勇과 구별되어야 한다는 점이며, 넷째의 戒律은 私私로운 信義를 지키느라고 大義를 잊어서는 안된다는 가르침이며, 다섯째는 節儉에관한 訓戒로 되어있다. 이 勅諭의 마지막 一節은 以上 다섯가지 가르침을 "天地의 公道 人倫의 常經"이라고 말하고 이 다섯가지는 "我軍人의 精神"이며 이 다섯가지

가르침의 "精神"은 바로 "誠心"이라고 말한다. "마음이 誠(實)하지 않으면 어떠한 嘉言도 善行도 다 겉치레의 裝飾으로 무슨 所用이 있겠는가. 마음만 誠(實)하며는 무슨 일이든 成就할 수 있을 것이다"고 말하고 있다. 이렇게 모든 德目과 義務를 列擧한 후 마지막으로 그 하나하나의 德目과 義務에 誠心을 붙여 놓은 것은 特徵的으로 日本的인 것이다. 日本사람들은 中國人들과 같이 모든 德은 仁心(benevolent heart)이라는 絶對德에 立脚한다고 생각하는 것이 아니라 처음 여러가지 義務의 戒律을 設定해놓고 마지막에 그 義務들을 全心全力을 다해 즉 誠心誠意를 다해서 遂行하라고 한다. 결국 "모든 戒律中의 戒律"이라는 誠實 또는 誠心도 모든 戒律과 德目이 거기 立脚하는 絶對德=黃金律이 아니라 各領域마다의 德目과 義務를 遂行해 나가는데 있어서의 힘의 强化劑나 促進劑 또는 推進力에 지나지 않고 있다.

그런데 자세히 살펴 보면 日本사람들이 말하는 "誠(實)"(makoto)라는 말은 英語에서 말하는 "sincerity"와 똑같은 意味를 가지고 있는 同義語가 아님을 알 수 있게 된다. 日本人의 "誠(實)"은 英語의 sincerity에 比해 훨씬 적은 內容을 가지고 있는 同時에 또 경우에 따라서는 훨씬 많은 內容을 가지고 있는 경우도 있다. 가령 外國人들은 日本사람들이 저사람은 不誠實하다(insincere)고 말할 때 단지 그 사람이 自己意見에 同意하지 않는다는 것을 뜻할 뿐이라는 것을 알게된다. 가령 日本사람들이 어떤 사람이 誠(實)하다고 말할 때 거기에는 그사람이 정말로 自己마음속에서 어쩔 수 없이 우러나오는 사랑이나 미움의 感情에 따라 또는 決意나 즐거움에 따라 行動하고 있느냐 아니냐와는 아무 關係도 없는 말인 것이다. 美國사람들이 "그는 날 만나서 정말(마음으로부터) 기뻐했다"(He was sincerely glad to see me.) 또는 "그는 정말(마음으로부터) 기뻐했다"(He was sincerly pleased.)라고 表現하는 是認의 形式은 日本語에서는 찾기 어려운 形式이며 따라서 日本사람들과는 關係없는 表

現이기도하다. 도리어 日本語에는 마음속의 感情을 아낌없이 表現하는 이러한 sincerity를 輕蔑하는 數없는 慣用句를 가지고 있다. "저 개구리를 보아라. 입을 딱 벌리니까 뱃속의 모든 것을 내보이고 있다"라든가 "柘榴모양으로 입을 벌리며는 마음속의 모든 것을 보여준다."라고 嘲弄한다. 다시말해 누구에게 있어서 "思慮없이 感情을 나타내 말하는 것"은 수치스러운 일이며 그것은 自己를 아낌없이 나타내는 것(exposes)이기 때문이다. 美國에서는 대단히 重要視되는 sincerity라는 말과 關係되는 이러한 뜻들은 日本語의 "誠(實)"이라는 말의 뜻속에는 存在하지 않는다. 마찬가지로 "軍人勅諭"에서 말하는 바 "誠心은 五箇條의 精神이다"라고 할 때에도 그 誠心이라는 말은 사람이 自己自身의 內的 衝動에 따라 行動하게하고 말하게하는 精神의 純粹性을 뜻하는 것은 아니며 또한 그의 信念이 다른 사람의 確信과 얼마나 다르든간에 純粹하게 自己自身이 믿는 바에 따라야만 한다는 것을 뜻하고 있는 것도 아니다.

이렇게 日本語의 "誠(實)"이라는 말은 英語의 sincerity보다는 적은 意味를 가지고 있지만 反面 日本語의 그것은 그 積極的인 意味를 가지고 있어 外國人으로서는 日本사람들이 그 말을 쓸 때의 참뜻을 把握하는 것이 절대로 必要하게된다. 日本語의 誠(實)이란 말의 意味는 저 有名한 日本封建時代 武士道 精神의 代表的 例라고 일컬어지는 47人의 浪人들이 自己들 領主의 억울한 죽음을 雪怨하기 위해 私私로운 義理를 내버리고 忠에대한 義理를 다했다는 復讐譚에서 잘 說明되고 있다. 이 이야기속에서의 "誠(實)"은 義理에 붙어진 플라스記號라고 말할 수 있다. 즉 "義理 十 誠(實)"은 "단순한 義理"(merely giri)와 對照되며 "永久不滅의 龜鑑으로서의 義理"를 뜻한다. 現代日本語에 있어서도 "誠(實)은 그것을 밀어나가는 것"(Makoto is what makes it stick.)이며 이 경우의 "그것"(it)은 文脈으로 보아 日本의 道德律에 表示되는 모든 戒律과 日本精神이 强調하는 모든 態度를 指稱하는 것이다.

우리는 日本語에 있어서의 "誠(實)"의 이른바 積極的 意味를 살펴 보았지만 그것을 다시한번 整理해보며는 日本사람들이 쓰는 "誠(實)"의 基本的意味는 결국 日本의 여러 道德律이나 日本精神에 의해서 地圖上에 그려진 많은 "길"을 따르려는 "熱意"라고 말할 수 있다. 特定한 個個의 文脈속에서 "誠(實)"이 무엇을 意味하든간에 그것은 日本精神에 관해 日本人들사이에 一般的으로 合意된 어떤 側面에대한 讚揚이나 여러가지 德을 그린 地圖上에 세워진 公認된 道標라고 解釋해 좋을 것이다. 따라서 "誠(實)"이라는 말이 美國的 意味와는 다르다는 것을 파악하면 "誠(實)한 무엇"이라고 할 때 그 무엇은 日本사람들이 實際로 强調하는 積極的인 德들이라고 생각해 거의 틀림이 없을 것이다. 이리하여 "軍人勅諭"나 大隈重信의 말에도 不拘하고 "誠(實)"이라는 德은 日本의 多元的인 倫理觀을 "單純化"해서 一元的 倫理觀으로 變化시키지 못했으며 "誠(實)"이 日本道德의 基礎가 되지도 못했고 또 거기다 "精神"을 賦與하지도 못했다. 말하자면 "誠(實)"은 數學에서의 冪數(exponent)와 같은 것으로 가령 A^2라는 記號는 A가 9이건 159이건간에 그것을 自乘해서 9^2 또는 159^2로 만드는 것과 같이 "誠(實)"은 日本의 道德法典의 어떠한 條項도 高次의 冪數로 만드는 것이지 그 自體로 獨立된 德이되지는 못했다. 말하자면 그의 信條에대한 熱狂者의 熱狂과 같은 것이다. 日本人들의 道德律을 어떻게 손질하려 하더라도 日本의 道德律은 原子論的 道德律로 그대로 남아 있으며 德의 原理는 여전히 그 自體로서 善인 어떤 行動과 또 역시 그 自體로서 善인 다른 行動사이의 均衡을 잡으려는 데 있다.

어떤 나라의 言語에 있어서나 일반적으로 사람들이 自己自身에 대한 自尊의 마음을 잃었다거나 또는 自尊心을 갖게 되었다는 이야기를 할 때의 그 文脈을 살펴보면 그 國民의 生活觀을 理解하는 데 크나 큰 도움이 된다. 이것을 日本語의 경우에서 찾아 볼 때 "스스로를 尊重한다"(self-

respect, jicho)는 것은 언제나 스스로 조심성있는 行動을 하는 사람이라는 것을 보여 주는 것이다. 英語에 있어서 스스로를 尊重한다는 말은 남에게 屈從하지 않으며 거짓말하지 않고 虛僞의 證言을 하지 않는 바꾸어 말해 意識的으로 價値있는 行動規準에 따라 行動한다는 것을 意味하지만 日本語의 경우는 全然 이러한 意味는 없는 것이다. 日本語에 있어서 自尊한다는 말인 "自重"(jicho)은 文字그대로 解釋할 때 "무게있는 自我"로서 "輕佻浮薄한 自我"에 反對되는 말이다. 사람이 "너는 自重해야한다"고 말할 때 그것은 "그 事態에 內包되어 있는 모든 要因을 評價하는 데 약삭빨라야하며 남의 批判을 받거나 成功의 機會를 減少시켜서는 안된다"는 것을 뜻한다. 남에게 雇用된 사람이 "나는 自重하여야 한다"고 말할 때 그것은 自己의 權利를 主張해야 한다는 것이 아니라 골치아픈 일에 휩쓸리지 않기 위해 雇用主에 대해 아무 말도 하지 말아야 한다는 것을 뜻하며 政治家의 경우 "무게있는 사람"이 "危險思想"과같은 지각없는 일에 沒頭한다면 自尊=自重하는 것이 되지 않는다. 美國에 있어 설사 危險思想이라 할지라도 사람이 自尊=自重한다는 것은 그 自身의 見解에 따라 또 그 自身의 良心에따라 생각해야 한다는 것을 意味하는 것과 같은 內容은 전연 찾아 볼 수 없다. 要컨데 自重하라는 말이 어떠한 경우에 使用되더라도 日本語에 있어서의 "自重"은 以上 列擧한 內容과 大同少異한 意味를 가지고 있으며 日本語의 가장 强한 表現인 "自重에 自重을 거듭한다"는 말은 결국 n次의 自重 즉 無限히 조심한다는 것이된다. 그것은 절대로 燥急히 結論을 내려서는 안되는 것을 의미하며 또 그것은 모든 手段과 方法을 較量해서 目標達成을 위해 最小限으로 必要한 以上의 더 많지도 않고 더 적지도 않는 정도의 努力을 하라는 것을 뜻하고 있다.

自尊=自重에 內包되있는 이러한 모든 意味는 人生을 "호일(Hoyle)에 따라" 즉 定해진 規則에 따라 조심조심해서 움직이는 世界로 생각하는 日本人의 人生觀과 一致하고 있다. 自尊=自重을 이렇게 規定할 때 사람

은 비록 善意의 意圖에서 출발했다해서 저지른 失敗에대해 責任을 免하지 못하게 된다. 모든 行動은 거기 따르는 結果를 수반하기 마련이다. 그러니까 누구나 그 結果를 생각하지 않고 行動해서는 안되는 것이다. 다른 사람에게 恩惠를 베푼다는 것은 훌륭한 일이지만 恩惠를 받는 사람은 自己가 "남의 恩惠를 입었다"고 생각해 거기에 대한 負擔感을 느끼게 되는 것을 豫見해야만 한다. 그러니까 恩惠를 베푸는 데도 細心한 조심을 해야만 한다. 남을 批判해도 좋지만 그렇게 하는 以上 相對方의 憤怒를 살 것이라는 것을 미리 覺悟해야만 한다. 그렇지 않고 앞뒤의 생각없이 생각나는대로 솔직하게 말한다는 것은 결코 自尊=自重하는 사람이 取할 바 態度가 아닌 것이다.

이렇게 日本말에서 自尊=自重이란 말이 內包하고 있는 뜻 가운데는 언제나 周圍사람들에게 조심성있는 配慮를해서 自己言行에 愼重해야만 한다는 뜻과 同義語로 使用되고 있다는 사실은 自尊=自重이 결국 다른 사람의 行動에서 觀察될 수 있는 사소한 反應이나 暗示에 대해서까지도 간단없이 마음을 써야하며 또 남이 언제나 내 行動을 批判하고 있다는 뜻을 가지고 있다. 흔히 日本사람들은 말하기를 "이 세상때문에 自重해야만한다"라든가 "세상사람의 눈만 없으면 自重할 必要가 없다"고 말하는데 이것은 自重한다는 것은 결국 外的制裁때문에 自重한다는 극단적인 言明이며 正當한 行動은 自己自身의 마음속에서의 內的制裁때문에 行動하는 것이 아니라 남의 눈 남의 批判이 두려워 그렇게 한다는 表現이기도 하다. 이러한 表現은 여러나라에서 흔히 그러하듯 지나치게 誇張된 表現일지 모른다. 事實 日本人들도 퓨리탄 못지않게 罪意識에 苦悶하는 경우가 없지 않지만 그러나 "그럼에도 不拘하고 그들의 極端的인 말은 日本에서 日本사람들이 强調하는 것이 어디에 있는지를 正確하게 指摘하고 있다. 그것은 罪의 重要性보다도 羞恥의 重要性을 더 强調하고 있는 것이다."

앞서 言及한 바 있지만 人類學的 硏究에서 부끄러움의 文化와 罪의 文化를 구별하는 것이 文化의 類型硏究에 있어 重要한 의미를 갖고 있으며 端的으로 말해 "道德性의 絶對的 規準을 머리속에 심어 人間의 良心의 發展에 의존하는 社會는 罪의 文化"라고 規定할 수 있다. 물론 이러한 社會에 사는 사람들도 罪意識以外에 결코 어느 意味에서나 罪라고는 말할 수 없지만 가령 자리에 어울리지 않는 服裝을하고 나타났을 때 사람들의 嘲笑를 산다든가 또는 失手나 失言을 해서 남의 핀잔을 받아 煩悶하는 경우가 있다. 그러나 이런 것들은 罪의 文化에서 사는 사람들에게 있어 罪意識이나 罪惡感과는 다른 것이며 이러한 羞恥感이나 창피하다는 느낌이 行動의 絶對的 規準이 되지는 않는다. 反面 羞恥가 主要한 强制力의 구실을 하고 있는 社會에 있어서도 罪의 文化에서 살고 있는 사람이라면 罪를 犯했다고 느끼게되는 行爲를 저질렀을 때 마찬가지로 煩悶하게 된다. 뿐만아니라 이러한 煩悶이 경우에 따라서는 퍽 强熱한 煩悶일 경우도 있다. 그러나 罪의 文化에서 사는 사람들과 한 가지 本質的으로 다른 것은 羞恥의 文化에서 사는 사람들은 그 犯罪가 懺悔나 贖罪에 의해 輕減되지 않는다는 事實이다. 罪의 文化에 사는 사람들은 그가 犯한 罪를 빠짐없이 告白함으로써 罪責感의 무거운 짐을 벗을 수가 있다. 이러한 告白이라는 方法이 西歐社會에서는 다른 點에 있어서는 아무 共通點을 갖고있지 않은 많은 宗教團體사이에서 널리 利用되고 있으며 또 宗教의 領域을 벗어난 世俗的 療法에 있어서까지 많이 利用되고 있다는 것은 周知의 사실이다. 이에反해 羞恥가 主要한 强制力으로 되어 있는 社會에서는 설혹 相對가 懺悔聽聞僧의 경우일지라도 그에게 自己가 犯한 罪를 告白했다고 결코 마음이 가벼워지는 일은 없다. 가벼워지기는커녕 도리어 自己가 犯한 罪를 다른 사람에게 알림으로써 마음의 苦痛이 더해질 뿐이다. 自己의 惡行과 罪科가 세상사람들에게 露出되지 않는 限 煩悶하지 않아도 좋은 것을 告白함으로써 세상사람들에게 알리

는 결과가 되는 것이다. 따라서 羞恥의 文化에는 人間에 대해서는 말할 것도 없지만 神에 대해서까지도 告白한다는 習慣은 없으며 幸運을 祈願하는 儀式은 있지만 贖罪의 儀式은 없다.

이리하여 베네딕트는 罪의 文化와 羞恥의 文化를 區分하여 다음과 같이 말하고 있다.

"眞正한 羞恥의 文化는 善行이 外的制裁에 依存하며 罪의 文化가 그러하듯 內面化된 罪의 確信에 依存해 善行이 行해지지 않는다. 부끄러움은 남의 批判에 대한 反應이며 사람은 公公然히 남에의해 嘲笑되든가 拒絕될 경우 또는 그가 남의 嘲弄감이 되었다고 생각하게 되므로 부끄러움을 느끼게된다. 그 어느경우에서나 그것은 强力한 制裁이다. 그러나 부끄러움은 남이 存在하든가 또는 남이 存在한다고 생각하는 것이 必要하다. (이에反해) 罪는 그렇지않다. 名譽가 自己 自身에 관해 自己가 그린 自畵像에 따라 生活하는 것을 의미하는 나라에서는 그 누구도 自己의 失行을 알지 못하더라도 罪責感으로 苦悶할 것이며 또 그 罪責感은 그의 罪를 告白함으로써 실지로 救濟될 수 있을 것이다"(12).

4. 結論에 대신해서

以上 우리는 베네딕트에 따라 日本人의 道德律이 어떠한 것이며 比較文化論的 立場에서 그 特徵이 무엇인지를 살펴보았다. 그리고 文化類型의 兩分化에 立脚해 日本文化는 그 가장 훌륭한 意味에 있어서 "부끄러움(羞恥)의 文化"라고 베네딕트는 結論을 내리고 있다. 다시한번 베네딕트의 말을 直接 빌려 要約을 해보면 다음과 같다. 즉 美國사람들이 羞恥感에 수반하는 뼈아픈 個人的 憤痛을 道德의 基本體系의 原動力으로는 삼지않는데 反해 日本사람들은 羞恥感을 그 原動力으로 하고있다. 善行에 대한 明白히 指示된 道標를 따르지 못할 때 또 道德의 各 領域 相互間의 義務사이에 均衡을 잡지못하며 偶然히 일어날 突發的 事態를 豫見하지 못하는 것, 그것이 다름아닌 羞恥이며 이 羞恥가 道德의 根本이

(12) Ruth Benedict, *op. cit.*, Chapt. 10. p. 223.

라고 日本사람들은 말한다. 이 羞恥에 銳敏한 사람은 善行의 모든 規則을 遂行해 나가는 사람이며 "羞恥를 아는 사람"은 곧 "有德之人" 또는 "名譽를 尊重하는 사람"이라고 飜譯하기도 한다. 羞恥는 日本의 倫理에 있어서 "깨끗한 良心"(clear conscience) "神과 더불어 義로운 것"(being right with God) 그리고 罪의 回避가 西洋의 倫理에서 차지하는 것과 똑같은 權威의 地位를 차지하고 있다. 따라서 그 論理的 歸結로 사람은 死後의 世界에서 罰받는다는 일은 있을 수 없다. 또 印度의 經典에 관한 知識을 가지고 있는 僧侶를 除外하고는 日本사람들은 이 세상에서 쌓은 功德에 따라 還生한다는 思想을 전혀 알지 못하며 教理를 잘 배운 基督教信者를 除外하고는 死後의 賞罰이나 天國과 地獄을 認定하지 않는다. 결국 日本사람들의 行動과 思考 및 그 人生觀과 世界觀은 이러한 文脈속에서 理解되어야 하며 또 그러한 道德觀의 發生과 發展過程은 日本人의 自己 訓練 및 兒童養育의 過程속에서 잘 찾아 질 수 있다고 베네딕트는 말하고 있다.

以上과 같은 베네딕트의 所論을 吟味해 볼 때 確實히 傳統的 日本文化가 "羞恥의 文化"에 屬한다는 事實은 原則的으로는 틀림이 없는 것같다. 事實 傳統的인 日本의 道德律에서 언제나 되풀이 해서 나타나는 二律背反的 苦悶, 이른바 日本道德律의 딜렘마(dilemma)는 두 가지 다른 領域에서 다같이 要求되는 義理=恩惠를 한꺼번에 갚지 못할 때 나타나는 苦悶이었으며 세상사람들이 自己를 바라보는 눈이 결국 日本사람들의 行動을 支配하는 最高의 힘이었음은 否定할 수 없을 것이다. 傳統的 日本社會에 있어서 君主에대한 忠誠이냐, 父母에대한 孝道냐, 또는 恩惠를 입은 主人에대한 義理냐, 자기 이름(名譽)에 대한 義理냐라는 문제로 苦悶하는 主題는 傳統的 日本文學作品의 主流를 이루고 있다해도 過言은 아닐 것이며 그 두 가지를 다같이 滿足시키지 못할 때—즉 各領域의 均衡을 잡지 못할 때—죽음으로서 빚을 갚는다는 것도 이미 베네딕트가 言及한

바와 같다. 그러나 問題는 傳統的 道德律이 뿌리깊게 남아있다 하더라도 明治維新後 百年이 지났고 二次世界大戰이 끝난지 30年이 지난 오늘날도 日本의 文化類型을 단순히 羞恥의 文化로 規定해 부끄러움의 感情=羞恥感만이 日本人의 行動을 支配하고 羞恥만이 道德的 制裁의 原動力이라고 말할 수 있을 것인지에 대해서는 많은 疑問이 없지 않을 것이다. 뿐만 아니라 傳統的 日本社會—그 典型을 傳統的인 日本農村의 村落에서 찾을 수 있지만—라고 어느 特定人에대한 義務나 義理만이 强調되고 要求되었던 것이 아니라 보다 普遍化된 道德律, 가령 熱心히 일을 해야 한다는 것, 사람은 正直해야만 한다는 것, 百萬人이라도 나 혼자 간다는 勇氣가 있어야 한다는 것, 勤勤節儉해야 한다는 것, 等等은 어떤 狀況에서나 適用될 수 있는 普遍的 道德律로서 日本뿐만 아니라 傳統的 東洋社會에서는 어디서나 强調되었던 行動原理였다. 물론 傳統的 日本社會에 있어서 特定 個人에 대한 義理關係와 이러한 普遍主義的인 行動規準과를 比較해 볼 때 前者에 대한 强調가 훨씬 强했었다는 것은 두 말할 必要가 없지만 하여간 傳統的 日本社會의 日本人들의 行動規準과 道德的 制裁가 단순히 羞恥感에만 依存하고 있었다는 것은 事實을 너무나 지나치게 單純化한 것이 아니냐는 疑問을 가지지 않을 수 없게한다. 특히 現代日本의 道德律과 그 制裁의 樣式을 考察할 때 많은 變化가 있었던 것을 看過해서는 안될 것이다.

一般的으로 한 社會의 道德律과 그 制裁의 樣式은 固定不變한 것이 아니라 時代와 社會의 變遷에 따라 變化한다는 것은 東西를 莫論하고 共通된 現象이다. 日本의 경우도 그 例外는 아니어서 明治維新以後의 日本社會의 各種 制度의 變化와 더불어 특히 西歐思想의 導入에 힘입어 在來의 普遍主義的 道德律 以外에도 日本사람들에게 낯선 새로운 普遍的 道德律이 現代 日本人의 行動과 思考를 考察할 때 無視할 수 없을 存在로 登場하게된다. 모든 사람들에 대한 親切, 同胞(남)에 대한 사랑, 主

義와 原則에 대한 忠實, 主義와 法앞에의 平等, 兩性의 平等, 自己實現의 追求 眞實의 探求와 言論의 自由 等等 이 모든 낯신 行動規準이 完全히 消化되고 生理化되지는 못했다 하더라도 時代의 경과와 더불어 나날이 日本人의 行動과 思考속에서 그 무게를 더하고 있다는 것은 否認할 수 없을 것이며 또 이러한 普遍的 行動規準이 傳統的 規準과 相剋 衝突하고 있는 것도 이제 새삼스러운 光景은 아니다. 이렇게 볼 때 現代 日本人의 行動과 思考를 "羞恥의 文化"로 單純化해서 理解할 수 있을 것인지에 대해서는 多分히 疑問의 余地가 있으리라고 생각된다.

以上의 疑問에 못지 않게 또는 "羞恥의 文化"論의 根本問題로 문제삼지 않을 수 없는 것은 羞恥의 文化에서의 罪意識, 罪責感의 문제이며 나아가 罪意識의 根源을 이루는 內的 良心의 문제라하겠다. 베네딕트의 論理에 따라 부끄러움이 道德의 原動力일 경우 그것이 良心이나 罪意識과는 關係가 없는 文化라면 日本人을 包含해서 羞恥의 文化에서 生活하는 사람들에게는 良心은 缺如되어있고 罪意識은 느끼지 못한단 말인가. 이 점에 관해 日本社會硏究로 著名한 英國의 도아(R.P. Dore)는 否定的이다. 그에 의하면 "日本사람들이 흔히 말하는 '돌아가신 어머니에 대해 뵈올 面目이없다.' (Shinda haha ni taishite mooshiwake ga nai) '나쁜 짓을 했읍니다.' (Warui koto wo shimashita) '良心의 苛責을 느낀다.' (Ryoshin ga togameru *or* Ki ga togameru *or* Ryoshin no kashaku wo kanjiru) 等等의 表現은 端的으로 이른바 罪意識 또는 罪責感의 表現이라고 보아들리지 않으며 따라서 옳고 그른 것을 아는 內的 指針으로서의 良心의 觀念은 日本에 있어 낯선 것이 아닌 것이다."라고 그는 斷定하고 있다. 다만 도아에 의하면 日本사람들의 良心에 대한 觀念과 西歐的인 良心에 대한 觀念 사이에는 차이가 있다는 것이다. 즉 歷史的으로 볼 때 良心이라는 近代的 用語는 中國의 孟子 및 王陽明의 哲學에서 그 起源을 찾을 수 있으며 孟子의 著書나 陽明學의 日本으로의 傳來와 더불어 日本 漢

學者들사이에도 그 說을 信奉하는 사람이 없는 것은 아니였었다. 그러나 德川幕府가 官學으로 朱子學을 信奉하게 되자 良心의 內容은 變貌하고 變質하게 되었다는 것이다. 즉 周知되는 바 朱子學에 있어서 父子 君臣師弟 長幼等 그 上下關係의 强調와 여기서 緣由하는 上位者에 대한 下位者의 絶對的 順從의 原理는 결과적으로 正과 邪를 判別하는 能力을 個個人의 內的인 것으로 보지 않고 上位者에 의해 下位者에게 가르쳐지는 것이라고 把握하게 되었다. 換言하면 무엇이 正이며 무엇이 邪인가 하는 것은 人類의 歷史에 있어서는 古代의 聖賢이 가르친 것이 었으며 個人의 一平生에 있어서는 그 父母와 스승에 의해 가르쳐지는 것이었다. 이것은 마치 基督教信者에게 있어서 良心은 그의 마음속에 있는 神의 소리라고 믿음으로써 神의 命令에 服從하는 것은 神에대한 義務요 만일 그가 神의 命令대로 움직이지 않는다면 神앞에 罪를 犯한다고 생각하는 것과 똑같이 日本사람에게 있어서는 그의 良心의 소리는 그의 父母와 스승의 소리라고 생각해 그 소리에 服從하는 것이 그들에 대한 義務이며 만일 그것을 어겼을 경우 父母와 스승을 가벼이 한 것이라고 느끼게 된다. 그것은 父母나 스승의 生存時에만 局限되는 것이 아니라 그 死後에까지도 延長되어 그들에 대한 罪責感은 "돌아가신 분들에게 드릴 말이 없다"라는 表現으로 나타나게 된다. 그리고 祖上의 靈魂의 實在를 確信하는 사람들에게는 父母의 가르침을 따르지 않은 罪責感은 나아가 子孫에대한 靈魂의 憤怒와 不祥事의 責任을 聯想하게 되며 이것은 基督教信者의 罪意識이 憤怒에 찬 神의 地獄의 却火를 聯想하는 것과 꼭 같은 것이며 아무 다를 바가 없다고 한다.(13)

이러한 도아의 日本人의 罪意識에 관한 分析은 확실히 一理가 있는 것이며 그 特性을 微妙하게 描寫하고 있어 다시 한번 베네딕트의 "羞恥의

(13) R.P. Dore: *City Life in Japan— A Study of a Tokyo Ward*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1958, Chapt. 24, p. 219

文化"論의 一面性을 否認할 수 없다. 그러나 한 가지 이른바 西歐的 罪意識과 日本的 罪意識은 그러면 本質的으로 다른 것이며 또 道德的 制裁의 메카니즘으로서의 羞恥와 罪는 全然 別個의 것으로 아무 聯關도 없는 것이냐 하는 問題는 여전히 남아 있으며 아울러 베네딕트가 暗示한 바 中國의 文化類型이 日本의 그것과 다르다면 中國文化는 "羞恥의 文化"가 아니라 "罪의 文化"에 屬하는 것이며 나아가 中國文化의 影響을 長久하게 받아 왔던 韓國文化는 어떤 類型에 屬하는 것이냐라는 疑問은 여전히 問題로 남아 있게 된다. 그러나 이것은 다시 稿를 새로이 해서 다룰 수 밖에 없다.