

일본근세의 신도(神道)와 내셔널리즘에 관한 연구*

— 안사이(山崎闇齋)와 노리나가(本居宣長)의
타자 이해를 중심으로 —

박 규 태**

- I. 들어가는 말
- II. 타자란 무엇인가: 인식론적 모델
- III. 야마자키 안사이의 타자 이해: 일본형 화이사상
- IV. 모토오리 노리나가의 타자 이해: 배타적 내셔널리즘의 맹아
- V. 신도·내셔널리즘·타자의 문제
- VI. 나오는 말

I. 들어가는 말

오늘날 일본에서 기독교 신자수는 전체 인구의 0.1% 정도(백만여명)를 근근히 유지할 정도이다. 이는 일본이 우리나라보다 2세기 이상이나 앞서 기독교가 전래되어 초기에 급속한 속도로 세력을 확장했던 점을 상기해 볼 때¹⁾ 다소 의아스러운 현상으로 비쳐진다. 사실 일본의 정신성은 외래적인 모든 사상을 적극적으로 수용

* 이 글은 1997년 한국학술진흥재단의 지원을 받은 국내박사후연수 과제논문임.

** 서울대 강사

1) 1549년 큐우슈우 남단의 가고시마(鹿兒島)에 상륙한 예수회 선교사 프란시스 자비에르(Francis Xavier, 1506-52)에 의해 일본에 처음 기독교(가톨릭)가 전래되었다. 한편 연경에서 포르투갈 선교사에게 세례를 받은 이승훈이 1784년에 기독교 관계 서적을 가지고 들어온 뒤 자생적인 신자 집단이 형성되어 마침내 다음해인 1785년에 서울에서 최초의 조선교회가 창립된 시점을 조선의 기독교 전래로 잡을 때, 일본의 경우는 우리에 비해 매우 이른 편이다. 자비에르는 2년 반 뒤인 1551년에 중국선교를 위해 일본을 떠났지만, 이후 가톨릭은 나가사키를 중심으로 주로 서일본 지역에서 급속한 발전을 이루어, 1580년에는 신자수 10여만을 헤아리게 되었고 17세기 초엽에는 약 45만이라는 큰 신앙집단을 형성하기에 이르렀다.

하고 소화해내는 유연성과 기민성을 자랑한다. 가령 일본인들은 유교라는 타자, 불교라는 타자를 받아들여 거기마다 자기 자신의 옷을 입히는 데 성공했다. 실제로 장기간에 걸친 신도, 불교, 유교 습합의 역사는 이런 사실을 여실히 보여 주고 있다. 그러나 기독교는 일본인의 정신세계에 깊이 파고드는 데 성공하지 못한 타자였다.²⁾

도요토미 히데요시는 1587년 “일본은 신국(神國)이므로” 삼된 종교(邪法)인 기독교의 포교를 금지한다는 ‘바테렝 추방문’을 발표했으며, 그 후 25년 뒤인 1613년 도쿠가와 이에야스 또한 이와 유사한 어조로 “일본은 신국이자 불교의 나라, 유교의 나라”이므로 사교인 기독교를 추방한다는 ‘바테렝 추방문’을 공시했다.³⁾ 한편 미토가쿠(水戸學)의 국체론을 대표하는 아이자와 야스시(會澤安, 1781-1863)의 경우에도 막말(도쿠가와 막부 말기) 존왕양이(尊王攘夷) 운동에 다대한 사상적 영향을 끼친 문제의 저술 『신론』(新論)에서, 신주(神州) 일본은 태양이 떠오르는 곳, 원기(元氣)가 비롯된 곳, 만국의 기강이 되는 나라이므로 세상을 도탄에 빠뜨리는 서양 오랑캐들의 요사스런 종교(妖教, 기독교를 가리킴)가 있을 수 없다고 주장한다.⁴⁾ 이상의 사례에서 기독교는 일단 배제되어야만 할 종교적 타자로 간주되고 있다. 그러나 결국 이는 신국 일본의 우월성에 대한 극단적인 자기 주장으로 흘러 베림으로써 후기 수호학 및 후기 국학의 정치적 내셔널리즘을 배양하는 데에 중요한 역할을 수행했다.

하지만 기독교가 일본에서 실패한 이유를 밝혀내는 것이 본고의 목적은 아니다. 그보다 본고는 인식론적으로 타자의 문제야말로 내셔널리즘적 태도의 한가운데에서 작동하는 사상적 관건이라고 보는 입장에 서 있다. 한편 이른바 우익의 ‘자유주의 사관’⁵⁾이 기지개를 펴기 시작하고 군사대국화의 노선을 다그치고 있는 듯한 현대 일본사회의 정치적 상황을 분석하는 것 또한 본고의 목적은 아니다. 본고는 오히려

2) 마루야마 마사오(丸山眞男, 1914-96)가 ‘정신적 잡거성’이라고 표현했듯이, 일본인은 원리적으로 상호 모순되는 것까지 무조건 포용하여 그것을 평화공존시키는 사상적 관용의 전통을 만들어 냈다. 그러나 마사오는 이런 전통에서 유일하게 벗어나는 것이 바로 기독교와 마르크스주의였다고 지적한다. 기독교와 마르크스주의는 일본인의 ‘정신적 잡거성’이라는 경향성을 원리적으로 부인하는 타자였기 때문이라는 것이다. 마루야마 마사오, 김석근 옮김, 『일본의 사상』(한길사, 1998 / 원저는 1961), pp.67-8.

3) 여기서 바테렝(伴天連)은 가톨릭 사제를 뜻하는 포르투갈어. 이 바테렝 추방문에 관해 서는, 박규태, 「근세일본의 종교와 문화」, 『종교와 문화』 제2호(서울대 종교문제연구소, 1996), pp.146-47 참조.

4) 일본사상대계53 『水戸學』(岩波書店, 1973), p.50; p.156.

5) 자유주의 사관은 전후 일본의 역사교육이 자학사관에 입각한 것이었고 그 결과 투철한 국가의식이 희미해졌다고 주장한다. 이에 관해서는, 小森陽一(외) 편, 『ナショナル・ヒストリーを超えて』(東京大學出版會, 1998) 참조.

인간 삶의 양극적인 정신성을 염두에 두면서 일본 에도시대 신도 사상가의 종교사상을 조명하는 데에 더 초점을 맞추고자 한다.

그렇다면 여기서 야마자키 안사이(1619~82)와 모토오리 노리나가(1730~1801)를 선택한 까닭은 무엇인가? 이들은 현금의 우리 학계에 거의 소개되어 있지 않지만, 에도 시대의 일본 신도 사상사에서 이 두 인물이 차지하는 중요한 위상은 아무리 강조해도 지나치지 않을 정도이다. 가령 노리나가는 코가쿠(古學) 신도 혹은 고쿠가쿠(國學)의 대성자로 불리워지며 이후 후기 수호학과 후기 국학의 전개에 결정적인 공헌을 한 인물로서, 오늘날까지도 일본인을 내면에서 규제하는 일본적 사고를 형식화한 사상가로 그 심대한 영향력을 잊지 않고 있다.⁶⁾ 또한 안사이는 일본 주자학의 대표 주자임과 동시에 그가 말년에 주창한 스이카(垂加) 신도는 노리나가의 고쿠가쿠가 성행되기 이전까지 일본에서 가장 유행한 신도 사상이었다. 이 점만으로도 우리는 신도 연구에 있어 안사이와 노리나가의 사상을 고찰할 만한 필요성을 느끼게 될 것이다.

그러나 본고에서 위 두 인물을 선택한 보다 중요한 이유가 있다. 즉 양자는 사상적으로 근대 일본 국민국가의 내셔널리즘⁷⁾을 준비한 측면을 내포하고 있다. 물론 세부적으로 들어가면 양자의 사상은 근대 내셔널리즘과는 색깔을 달리 하며, 이 점에서 보다 정확히 말하자면 양자의 내셔널리즘적 태도를 문제삼아야 할 것이다. 그러므로 여기서는 내셔널리즘이 무엇이냐 하는 복잡한 논의를 피하면서, 그보다는 내셔널리즘적 태도의 핵심에 놓여져 있는 인식론적 관건에 주의를 기울이고 싶다. 전술했듯이, 바로 자기와 타자의 관계 혹은 타자에 대한 이해 방식이 그것이다.

이와 같은 문제의식을 염두에 두고 이하에서는 먼저 타자의 문제에 관한 하나의 인식론적 모델을 생각해 본 후, 안사이 및 특히 노리나가의 사상에 대한 나름대로의 해석과 평가를 시도해 보기로 하겠다.

6) 노리나가의 사상적 의의에 관해서는, 박규태, 「일본 신도에 있어 선악의 문제—모토오리 노리나가를 중심으로」, 『종교와 문화』 제3호(서울대 종교문제연구소, 1997), pp.249~51 참조.

7) 이에 관해서는, 특집 “우익 내셔널리즘의 역설”을 담고 있는 『現代思想』 1976년 7월 호(青土社) 및 성황용, 『일본의 민족주의』(명지사, 1986)를 참조. 그러나 본고의 관심은 시대적으로 근대가 아니라 근세이며, 따라서 이때 내셔널리즘이라는 용어는 내용상 국민국가적인 내셔널리즘이라기보다는 더 큰 맥락에서 자민족 중심주의 혹은 자기를 중심으로 타자를 재단하는 정신적 경향이라는 의미로 사용하고자 한다. 한편 내셔널리즘의 정의 및 다양한 함의에 관해서는, 강돈구, 『한국 근대종교와 민족주의』(집문당, 1992), pp.25~41 참조.

II. 타자란 무엇인가: 인식론적 모델

고정되고 강요된 ‘해답’은 새로운 물음의 가능성에 차단해 버린다. 그러나 ‘해석’은 그것이 새로운 물음에 대해 열려 있는 한에 있어 비로소 참된 해석일 수 있다. 모든 ‘해답’은 언제나 ‘나의 해답’을 주장하려는 경향이 있다. 하지만 모든 ‘해석’은 ‘너의 해석’을 수용하고자 한다. 그렇다면 우리는 왜 타자에 대해 해답이 아닌, 끊임없이 새로운 물음을 물어야 하는가? 타자에 대한 물음의 이면에는 자기에 대한 성찰이 놓여져 있기 때문이다. 이때 타자와 자기는 물음의 세계에 속해 있다. 그리고 이런 타자와 자기 사이에는 부단한 해석학적 순환이 이루어진다.

그러나 이 해석학적 순환에는 피하기 어려운 함정이 있다. 해석자는 자기 투영, 즉 자신을 변호하고 정당화시키고자 하는 유혹으로부터 충분히 자유롭지 못하기 때문이다. 이런 딜레마에서 벗어나기 위해서는 자기와 타자 양측 모두의 변화가 요청된다. 물론 이때의 변화는 제국주의적인 타자 이해가 만들어내는 타율적인 타자의 변형을 의미하지 않는다. 우리가 추구해야 할 것이 자율적인 변화임은 두말할 나위 없다.

기호학자 토도로프(Tzvetan Todorov, 1939-현재)는 이와 같은 해석학적 순환의 딜레마를 타자 지배 혹은 타자 정복의 문제와 관련시켜 논하고 있다. 그는 『아메리카 정복: 타자에 관한 물음』(1982)에서 자기와 타자의 관계 유형을 다음과 같은 세 가지 차원으로 나누어 고찰하고 있다.⁸⁾

- (1) 가치론적 차원: 가령 타자는 좋은가 나쁜가, 나는 타자를 사랑하는가 미워하는가, 타자는 나와 대등한가 아니면 나보다 열등한가 등과 같은 가치 판단을 수반하는 자기-타자 관계.
- (2) 실천론적 차원: 가령 타자의 가치관을 폐악한다든지, 타자를 나와 동일시하거나 또는 타자에게 나 자신의 이미지를 강요하는 방식으로, 타자에게 다가서거나 혹은 몰려서는 자기-타자 관계.
- (3) 인식론적 차원: 타자의 아이덴티티를 안다든지 혹은 모른다든지 하는 측면과 관련된 자기-타자 관계.

8) Tzvetan Todorov, *La conquête de l'amérique: La question de l'autre*(Seuil, 1982); 大谷尚文(외)譯, 『他者の記號學』(法政大學出版局, 1986), 특히 pp.256-57.

토도로프는 이 세 가지 관계 유형에 있어 키워드를 각각 사랑, 정복, 지식이라고 말한다. 그는 아메리카 대륙의 발견과 정복에 관한 사료의 새로운 발굴 및 해석작업 과정에서 비극적이고 차가운 인간 삶의 현실을 들여다 보았다. 그것은 사랑과 정복과 지식이 왜곡된 논리와 문법에 의해 움직여진다고 하는 사실의 확인이었다. 다시 말하자면, 그는 유럽인에 의한 아메리카 정복과 인디언 대학살이 한편으로 '사랑'과 '지식'의 이름하에 범해진 행위였음을 우리에게 상기시켜 준다. 요컨대 토도로프는 타자의 문제와 관련하여 사랑, 정복, 지식이 가지는 변형된 의미를 묻고 있는 것이다.

토도로프에 의하면, 이런 정복의 욕망은 단지 타자 배제의 논리뿐만 아니라, 타자의 동화라는 형태로 자기 정당화를 꾀한다. 그 때 사랑과 관용, 지식과 이해는 종종 종교적 혹은 문화적 교화의 옷을 입고 나타나 정복자의 지배 도구로 이용되기 십상이다. 그러니까 사랑과 지식이란 것이 경우에 따라서는 사랑의 폭력, 지식의 폭력으로 둔갑할 수 있다는 말이다. 이런 입장은 타자의 고유성 즉 타자는 타자로서 존재하며 타아(他我)가 아님을 지적한 레비나스(Emmanuel Levinas, 1906-95)의 '타자의 철학'⁹⁾ 및 지식과 권력관계를 문제삼은 푸코(Michel Foucault, 1926-84)의 '타자의 사고'¹⁰⁾와도 통하는 관점이라 할 수 있다.

토도로프는 이와 같은 인식론적 문제제기에서 더 나아가, 『역사의 모럴』(1991)에서 타자이해의 이념형적 모델(네가지 단계)을 제시하고 있는데, 이를 필자 나름대로 재구성해 보면 다음과 같다.¹¹⁾

9) 레비나스의 '타자의 철학'은 우리를 무한한 관계망 안으로 데려가며, 우리 모두에게 타자에 대한 책임과 의무가 있음을 상기시켜 준다. 이때의 책임성은 두 가지 측면을 내포한다. 하나는, 자기와 타자의 동일화에 대한 거부이다. 그런 동일화는 타자에 대한 책임으로부터 도파하여 자기만의 닫혀진 공간에다 타자를 밀어 넣고 그럼으로써 타자를 지배하고자 하는 경향이 있기 때문이다. 또 하나의 측면은, 이런 책임성이 단순한 윤리적 의무를 넘어서서 절대적 초월의 경험을 내포한다는 점이다. 레비나스, 강영안 옮김, 『시간과 타자』(문예출판사, 1996); 강영안, 「엠마누엘 레비나스: 타자성의 철학」, 『철학과 현실』(1995년 여름호); 홍성하, 「레비나스에게 있어서 타자에 대한 윤리적 문제」, 『철학논고』⁴(성대 철학과, 1993); 신옥희, 「여성학적 시각에서 본 레비나스: 타자성의 윤리학」, 『철학과 현실』(1996년 여름호) 등 참조

10) 푸코에게 타자란 본질적으로 이해불가능한 것, 사고할 수 없는 것을 의미한다. 그럼에도 불구하고 푸코는 타자를 타자로서 이해해야 하며, 사고할 수 없는 것을 사고할 수 없는 것 그대로 받아 들임으로써 새로운 주체성의 형성을 추구해야 한다고 주장한다. 푸코, 이정우 옮김, 『지식의 고고학』(민음사, 1992); 푸코, 이광래 옮김, 『말과 사물: 인문과학의 고고학』(민음사, 1989) 참조

11) Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire*(Bernard Grasset, 1991): 大谷尚文譯, 『歴史のモラル』(法政大學出版局, 1993), pp.38-40 참조

- 제 1단계: 타자와 자기를 동일시하는 단계로서, 여기에는 다만 ‘나의 아이덴티티’ 밖에 존재하지 않으며 ‘자기의 진리’가 주장될 뿐이다.
- 제 2단계: 타자를 위해 자기를 포기하는 단계로서, 여기에는 다만 ‘타자의 아이덴티티’만이 존재하며 ‘타자의 진리’가 부각된다.
- 제 3단계: 타자의 타자성을 승인하는 단계로서, 이때 ‘나의 아이덴티티’와 ‘타자의 아이덴티티’가 별개의 것으로 인식되기 시작되며, ‘자기의 진리’와 ‘타자의 진리’가 별개의 것으로 구별되어 인식된다.
- 제 4단계: 타자와 자기를 동일시한다든가 혹은 ‘나의 아이덴티티’를 상실함이 없이, 내가 다시금 나 자신을 떠날 수 있는 성숙한 단계로서, 이때 ‘나의 아이덴티티’와 ‘타자의 아이덴티티’는 공통된 합의에 입각한 상호변화를 경험하게 된다. 이로써 자기와 타자 모두에게 공통된 진리가 드러난다.

그런데 이 네 단계는 반드시 시간적 추이에 따라 전개되는 것이 아니며, 자기-타자 인식의 장 안에서 중층적으로 겹쳐질 수도 있다. 중요한 것은 이런 과정들이 어떤 완결점을 가진다기보다는 끊임없는 해석학적 순환의 고리 안에서 되풀이되어야 한다는 점, 그리하여 ‘자기의 진리’와 ‘타자의 진리’의 만남이 지속적으로 추구되어야 한다는 점에 있다.

III. 야마자키 안사이의 타자 이해: 일본형 화이사상

방금 살펴본 토도로프의 인식론적 모델은 안사이와 노리나가의 타자 이해가 어떠한 것이었는지를 고찰하고자 할 때에도 유용한 참고점이 되어 줄 수 있으리라고 기대된다. 그러면 먼저 안사이의 경우를 생각해 보자.

종래 일본 역사학에서는 『덕천실기』(徳川實紀)¹²⁾ 등의 사서를 근거삼아, 주자학이 도쿠가와 이에야스에 의해 막부 이데올로기로 이용되었다고 주장했으며 그것을 논쟁의 여지가 없는 사실로 간주해 왔다. 이 『덕천실기』 38권에는, “이에야스는 무력으로 천하를 얻었지만 원래 태어나면서부터 신성이 무엇인지를 알고 있었으므로

12) 에도 막부가 편찬한 도쿠가와 장군가의 역사로서 총 516권. 1849년에 완성되었으며 제1대 도쿠가와 이에야스(徳川家康) 이후 제10대 도쿠가와 이에하루(徳川家治)까지 각 장군의 치적을 담고 있다.

무력으로 세상을 다스려서는 안 된다는 도리를 잘 알고 있었다. 그리하여 그는 항상 성현의 도를 숭상하여 천하국가를 다스리고 인도를 행하고자 했다”는 요지의 하야시 라잔(林羅山, 1583-1657)에 의한 기술이 실려 있다.¹³⁾ 이는 도쿠가와 막부에 의한 새로운 지배조직을 유교적 ‘덕(德)의 체제’로 보는 입장이다. 그러나 헤르만 옴즈는 『도쿠가와 이데올로기』(1985)에서 이와 같은 관점에 근본적인 이의를 제기함으로써 일본 학계에 큰 반향을 일으켰다. 옴즈에 의하면, 주자학이 도쿠가와 이데올로기였다는 해석은 오해에 불과하고 실제로는 암마자키 안사이의 사상이야말로 일본 최초로 완결된 이데올로기적 구조를 지닌 것이었으며, 오늘날 일본의 사회적 정치적 가치는 17세기에 형성된 이 구조를 그대로 지니고 있다. 풀어 말하자면, 일본인은 통일적인 집단적 질서의식에 대한 어떤 강박관념을 지니고 있는데, 안사이는 구조적으로 그런 초국가주의적 사상의 전형을 보여 준다는 것이다.¹⁴⁾

이때 안사이의 사상이란 다름아닌 스이카 신도를 가리킨다. 스이카 신도의 영향력은 실로 심대하다. 그것은 신도계 및 일반 사상계에서 18세기 후반까지 가장 대이나믹한 세력이었다. 이후 스이카 신도는 노리나가의 코가쿠 신도에게 지배적인 자리를 넘겨 주지만, 그렇다고 해서 스이카 신도의 영향력이 사라진 것은 아니었다. 스이카 신도의 혼적과 이데올로기적 충격은 노리나가의 후계자인 히라타 아츠타네(平田篤胤, 1776-1843)의 후기 고쿠가쿠(國學)로 이어졌다. 그러나 스이카 신도사상이 가장 중요한 역할을 하게 되는 것은 근대에 들어와서였다. 1930년대 및 40년대에 일본이 국가와 민족의 성격을 보다 강하게 내세울 필요가 있었을 때, 즉 일본인 전체를 최고도로 동원할 만한 설명이 필요하게 되었을 때, 일본은 안사이의 이데올로기에 의존하여 초국가주의 이데올로기를 만들어낸 것이다.

그런데 정작 스이카 신도사상의 내용을 들여다 보면, 우리는 그것이 매우 비합리적이고 신화적이며 기괴하다는 점에 놀라게 된다. 번잡한 내용이므로 한두 가지 사례만 들어 보자. 가령 유교와 습합한 에도 전기의 주케(儒家)신도¹⁵⁾에서는 태양신

13) Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructions, 1570-1680*(Princeton Univ. Press, 1985); 黑住眞(와)譯, 『徳川イデオロギー』(ペリカン社, 1990), p.369에 서 재인용.

14) Herman Ooms, *Ibid.*, 특히 pp.383-84.

15) 주자학자 하야시 라잔, 양명학자 나카에 토쥬 및 구마자와 반잔, 고학(일본적 유학)자 암마가 소코 등의 신도론을 가리키는 말. 이들은 공통적으로 배불론을 일차적인 특성으로 하면서 내용적으로는 신도보다 유교를 주(主)로 삼는데, 이때 신도의 종교적, 신비적 요소를 제거하여 유교적 합리주의를 근저로 하는 정치적, 도덕적 왕도를 내세웠다. 무라오카 츠네츠구(村岡典嗣), 박규태 옮김, 『일본 신도사』(예문서원, 1998), pp.117-23 참조.

아마데라스를 태양의 덕으로 비유하는데, 안사이는 이에 반대하면서 태양 자체가 곧 아마데라스라고 주장했다. 또한 안사이가 특히 중시한 교설로 음양오행설에다 신도 교설을 겸장부회한 ‘토금설’(土金說)이라는 것이 있다. 이에 따르자면, 모든 우주만물과 세상사는 토와 금에서 생겨났는데, 토는 ‘초치’(つち, 흙을 뜻하는 일본어)이고 또한 금은 토가 ‘시마루’(しまる) 즉 단단하게 뭉친 것이므로, 토금은 ‘초치시마루’(つちしまる) 혹은 ‘초초시무’(つつしむ, ‘십가다’라는 뜻의 일본어) 즉 경(敬)이라는 것이다. 여기서 토금은 유교의 경(敬)과 결부되어 황당무계하게 해석되고 있다.¹⁶⁾

나아가 그는 『고사기』와 『일본서기』에 나오는 신도 신화(이하 기기신화)를 음양 오행설이나 유교적 교설에 입각한 단순한 비유로 보아서는 안 되며 어디까지나 건국의 역사적 사실로 보아야 한다고 역설했다.¹⁷⁾ 이리하여 일찌기 주케(儒家) 신도의 합리주의는 안사이에 이르러 신비주의가 되었다. 그는 신도의 경전과 교의에 대해 절대적 신앙의 태도를 취했다. 뿐만 아니라 그는 천황에 대해서도 절대적 숭경의 신앙심을 품고 있었다. 예로부터 천명(天命)을 중시한 중국 및 조선의 경우와는 달리, 안사이는 천황의 칙명이 곧 천명 그 자체라고 생각했다. 예컨대 자연재해로 백성이 많이 죽었다고 하자. 그렇다 하더라도 잘못은 천황이 아니라 백성 쪽에 있으므로 어떤 일이 있어도 천황을 원망해서는 안 된다는 것이 스이카 신도의 입장이다. 이리하여 스이카 신도는 근왕 사상의 원류가 되어 메이지 유신의 정신적 원동력으로 기능했고, 지금까지도 천황에게 전쟁 책임을 묻지 않는 일본적 풍토의 형성에 기여한 것이다.

16) 경에 대한 안사이의 강조는 실은 퇴계의 영향을 받은 것이다. 안사이는 주자의 학문이나 사상 그 자체를 깊이 추구했던 학자로서는 일본 제1인자라 할 수 있다. 또한 안사이는 일본 정신사에 퇴계 사상의 참된 가치를 알린 최초의 인물로서, 33세 때 퇴계의 『자성록』을 읽고 감동했으며 특히 『주자서절요』를 숙독했다고 한다. 실제로 안사이는 자신의 글에서 자주 퇴계를 인용하고 있다. 근세 동아시아에서 주자학이라 하면 책을 많이 읽거나 관념적인 철학적 사색을 하는 것, 혹은 입신출세를 위해 학문을 한다는 풍조가 지배적이었다. 하지만 퇴계는 그런 자세를 예리하게 반성하고 주자학을 가까운 일상의 세계로 끌어 들이는 한편 수양을 통해 경을 실천해야 한다고 강조했는데, 이런 입장을 적극적으로 받아들인 안사이는 독서에 의한 ‘궁리’보다는 오히려 ‘경’에 의한 수양을 중시했던 것이다. 그러나 안사이의 경우에는 자기의 수양과 달성을 타자의 눈을 통해 검증하는 계기가 결여되어 있다고 비판받기도 한다. 이러한 경의 수양에서 자기-타자 관계의 구조 변화는 일어나지 않으며, 사회적 관계는 고정되어 버리기 십상이라는 것이다. 아베 요시오, 김석근 옮김, 『퇴계와 일본유학』(전통과 현대, 1998), pp.113-22, 그리고 高橋文博, 『近世の心身論』(ペリカン社, 1990), p.207 참조

17) 무라오카 츠네츠구, *Ibid.*, pp.139-43 참조

한편 “대일본국은 세계 어느 나라보다도 뛰어나며 그 도(道) 또한 매우 존귀하다.”(『垂加翁神說』)¹⁸⁾는 말에서 엿볼 수 있듯이, 안사이는 이른바 ‘일본형 화이사상’의 주창자 가운데 한 사람으로 분류될 만하다. 이때 그는 일본의 우위성을 내세우는 근거로서, 황통의 단절이 없으며 삼종의 신기가 전해져 내려오고 신도와 왕도가 일치하는 신국이라는 점 등을 들고 있다.¹⁹⁾ 여기서 특히 주목할 것은 ‘일본형 화이사상’에 내포된 타자이해의 방식에 있다.

도쿠가와 시대 일본에서는 동아시아가 세계 그 자체였다. 화이(華夷)사상은 이 시대의 아시아관 즉 타자상을 잘 보여 주는 전형적인 사례라 할 수 있는데, 이에는 크게 세 가지 유형이 말해진다.²⁰⁾ ‘예(禮)·문(文) 중화주의’, ‘일본형 화이사상’, ‘일본 중화주의’가 그것이다. 이 중 ‘예·문 중화주의’란 이(理)와 천(天)의 보편성에 입각하여 예와 문의 중화로서의 중국을 설정하고 그 한 쪽에 동이로서의 일본을 놓는 입장을 가리킨다. 이는 도쿠가와 시대 전체에 걸쳐 유학자들이 가졌던 가장 기본적인 관념이다. 요컨대 『흰원십필』(護園十筆)에서 중화냐 오랑캐냐 하는 것을 지정학적인 위치라든가 인종이 아닌, 예악의 풍속 여부에 따라 판단해야 한다고 주장한 오규 소라이(荻生徂徠, 1666-1728)에게 분명하게 드러나듯이,²¹⁾ ‘예·문 중화주의’는 한마디로 문화적 화이사상이라 할 수 있다. 거기에는 중국이라는 타자를 있는 그대로 인정하면서 자기(일본)의 변화를 추구하는 자세가 함축되어 있다.

이와 같은 정신사적 상황 속에서 17세기에 ‘일본형 화이사상’이 등장하는데, 거기에 명·청 교체기라는 역사적 배경이 있음을 간과해서는 안 될 것이다. 안사이를 비롯하여 암마가 소코(山鹿素行, 1622-85), 구마자와 반잔(熊澤蕃山, 1619-91), 아사미 케이사이(淺見絅齋, 1652-1712) 등이 이 범주에 속한다. 이들은 공통적으로 명 중화주의로부터 벗어나와 일본의 문화적 우위성을 주장했다. 이어 18세기로 들어 서면 타니 신잔(谷秦山, 1663-1718) 등 스이카 신도파를 중심으로 일본이 곧 중화이며 청은 오랑캐라고 하는 ‘일본 중화주의’가 나타난다. 그러나 이때에도 일본 문화의 우월성이 그 근거로서 주장된다는 점에서 ‘일본형 화이사상’과 마찬가지로 여전히 ‘예·문 중화주의’적인 틀이 밑에 깔려 있다고 볼 수 있다. 그러니까 ‘일본 중화주의’는 사실상 안사이 사상의 연장선상에서 나온 것이라고 보아도 무방할 것

18) 『神道大系12 垂加神道(上)』(1984), p.381.

19) Ibid., p.385; p.388.

20) 이 세가지 유형에 관해서는, 桂島宣弘, 「思想史の十九世紀 — 他者としての徳川日本」(ぐりかん社, 1999), pp.167-92 참조

21) 『荻生徂徠全集』十七卷(みすず書房, 1976), p.606.

이다.

이 일본형 화이사상에서 중국이라는 ‘타자’는 점차 그 기축성을 상실해 가고 대신에 일본이라는 ‘자기’가 중심성을 획득해 간다. 만일 공자와 맹자가 일본을 공격해 온다면 맞서 싸워 그들을 포획하는 것이 일본 유학자의 길이라 하여 강렬한 일본적 자주의식을 표명한 안사이에게서 우리는 이런 일본형 화이사상이 어떤 성격의 것이었는지를 능히 짐작할 수 있다. 그것은 중국이라는 거대한 문화적 ‘타자’를 인정하면서도 거기에 흡수되지 않고 오히려 일본이라는 ‘자기’의 문화적 우월성을 견지하려는 입장이었다.

IV. 모토오리 노리나가의 타자 이해 : 배타적 내셔널리즘의 맹아

그러나 노리나가에 이르면 문화적 화이사상은 이제 전면에서 사라지게 된다. 가령 동성불혼 및 근친결혼의 문제에 대한 노리나가의 다음과 같은 불멘 소리에 귀기울여 보자.

중국에서는 동성끼리의 혼인을 허락하지 않는 제도가 오랜 세월 시행되어 왔다. 그런데 이는 상대에는 없었으며 주나라 시대에 만들어진 제도인 것이다. 이렇게 엄중하게 정한 이유는, 나라의 풍속이 나쁘고 친자 및 이복 형제 사이에 어지러운 일이 많았으며 구별이 없어 다스리기 어려웠기 때문이다. 그러나 이런 제도적인 엄격함은 오히려 중국의 치부라고 보아야 마땅하다. (중략) 또한 중국이 일본을 무리하게 헐뜯기를, 가령 고대 일본에서는 형제끼리 혼인했다 하여 이를 금수와 같은 행동이라고 비난한다. 일본의 지식인들도 이를 부끄러워 하는 이들이 많다. (중략) 그런데 일본 고대에는 단지 이모(異母)의 형제들만이 결혼했다. 이는 천황을 비롯하여 백성들 사이에서도 일반적으로 행해져 헤이안 시대 동안 전혀 금기시되지 않았던 것이 사실이다. 하지만 귀천의 구별이 분명했고 부자연스럽게 어지러운 일은 일어나지 않았다.(『直毘靈』)22)

여기서는 중국의 문화적 우월성이 부정되는 한편 일본의 문화적 열등성이 대한 자기변명이 강하게 표출되고 있다. 이는 한세기 전 안사이의 ‘일본형 화이사상’과는

22) 日本の思想15 『本居宣長集』(筑摩書房, 1969), pp.306-7.

사뭇 상이한 풍경을 보여준다. 그것이 어떻게 다른가를 이해하기 위해 다음에는 주로 『직비령』(直毘靈, 1771)과 『옥승간』(玉勝間, 1795~1812)²³⁾을 중심으로 하여 노리나가의 자기-타자관에 대해 생각해 보기로 하겠다. 먼저 노리나가는 당시 유교적 지식인들에 대해 통렬하게 비판적인 입장을 취하고 있다.

유학자들에게 일본에 대해 물으면 모른다 하면서 부끄러운 줄도 모른다. 그런데 중국에 대해 물으면 모른다고 말하는 것을 매우 부끄럽게 여긴다. 그래서 잘 알지도 못하면서 아는 채 얼버무려 말하곤 한다. 이는 모든 것을 중국풍으로 하려 들고 심지어는 스스로 중국인인 양 행세하면서 거꾸로 일본을 외국처럼 여기는 식이다. 하지만 그들은 어디까지나 중국인이 아니라 일본인이다. 일본인 유학자들이 자기 나라에 대해 몰라서 쓰겠는가?(『玉勝間』一)²⁴⁾

항간에서 '학문'이라 하면 중국에 관한 것만을 지칭하고, 일본 고대에 관한 탐구는 이와 구별하여 신학(神學), 왜학(倭學), 국학(國學) 등으로 말하는데, 이는 중국을 위주로 하고 일본을 부수적인 것으로 여기는 어투로서 도저히 말도 안된다. 고대 일본의 경우에는 단지 중국 서적만이 있었고 또한 일본을 전적으로 탐구하는 자가 없었으므로 자연히 그렇게 말할 수밖에 없었을 것이다. 하지만 근세에 들어와서는 일본을 전문적으로 연구하는 자들이 많이 생겨 났으므로, 중국에 관한 연구는 한학(漢學)이라든가 유학(儒學)이라 하고 일본의 것을 당당하게 '학문'이라 불러야 마땅하다. (중략) 안과 밖의 변별을 모르고, 자기 자리에다 외국을 놓는 식의 말이 많이 나도는 것은 지식인들이 중국책만을 읽는 데 익숙해져 있기 때문이다. 이는 모두가 잘못된 것이다.(『玉勝間』一)²⁵⁾

일본 학자들은 지금 만국의 사정을 대체로 알고 있을 터이다. 그런데도 여전히 옛적 습벽에 머물러 중국인들의 망언을 믿고 오로지 중국만을 숭상하여, 만사를 모두 중국에서 비롯된 것으로 여기고 중국 외의 나라는 없다고 생각하는데, 이는 얼마나 미동인가.(『玉勝間』七)²⁶⁾

23) 『直毘靈』(나오비노미타마)은 노리나가 신도론(古道論)의 서론이자 결론이라 할 수 있는 종합적인 총론으로서 그의 신앙적인 태도를 잘 엿볼 수 있게 해 주며, 주저 『고사기전』 제1권에 수록되어 있다. 여기서 '直毘'란 『고사기』에 나오는 선신 즉 재앙을 바로 잡아 복을 가져다 주는 신의 이름이다. 한편 사후(1812년)에 완간된 『玉勝間』(다마카츠마)은 '아름다운 죽기'를 뜻하는 고어로서, 노리나가의 학문과 사상을 총체적이고 알기 쉬운 말로 표현한 장편 수필집이다.

24) 『本居宣長集』, *Ibid.*, p.103.

25) *Ibid.*, pp.105-6.

26) *Ibid.*, p.153.

이런 투의 날카로운 비판은 노리나가의 글쓰기 곳곳에서 만날 수 있다. 그 중 몇 군데를 들어 다소 장황하게 인용을 한 것은, 이런 지적이 지금 우리의 지적 풍토에 비추어 보아도 남의 일처럼 들리지 않는 측면이 많기 때문이다. 그런 만큼 우리는 당시 일본 지식인들의 국적없음을 문제삼는 노리나가의 남다른 고민에 대해 공감하고 이해할 수 있는 부분도 적지 않을 것이다. 그러나 본고의 목적상 이외는 별개의 차원에서 우리는 노리나가의 지적 고뇌가 과연 어떤 방식으로 ‘나의 것’을 주장하고 있느냐 하는 점에 주의를 기울이지 않을 수 없다.

노리나가의 고쿠가쿠(國學)는 내용적으로 크게 고도(古道)와 가학(歌學)의 두 측면으로 이루어져 있는데, 이 중 일본 고래의 도로 돌아가자는 고도 사상을 후대의 연구자들은 코가쿠(古學) 신도라 칭한다. 그런데 노리나가는 이 고도가 “중국이나 다른 나라에는 없으며”(『直毘靈』),²⁷⁾ “일본은 만국의 근본이고 조상이 되는 나라로서, 모든 나라에 통용될 만한 올바르고 참된 도는 오직 일본에만 있다.”(『玉勝間』七)²⁸⁾라고 강변한다. 이와 같은 극단적인 자기 주장은 내 것만이 무조건 좋고 남의 것은 다 나쁘다는 식의 독단적이며 절대적인 빛깔을 띠고 있다. 그리고 이런 태도는 다음과 같은 노리나가의 말에서도 잘 엿볼 수 있듯이, 상대적인 시점을 결코 허용하지 않는 무반성적인 일방 통행으로 나가기 십상이다.

근자에 화란학을 하는 사람들이 에도 등지에 많이 생겨났다. 그 중에 어떤 이가 말하는 취지를 들어 보면, ‘화란은 먼 나라에 무역을 하러 두루 돌아 다니는 나라이므로 그 나라의 학문을 하면 먼 나라의 사정도 잘 알 수 있다. 그럼으로써 중국에만 집착하는 한학자들의 단점도 알 수 있을 것이다. 천지간에 어떤 나라이든 각각 독자적인 나라이므로 꼭 어느 한 나라에만 매달릴 필요는 없다’는 것이다. 이는 저 중국에만 집착하는 것보다는 오히려 더 그럴싸하게 들리기도 한다. 하지만 이 또한 일본이 만국보다 뛰어나고 존숭받을 만한 나라임을 알지 못하는 소치이다.(『玉勝間』七)²⁹⁾

그리하여 노리나가는 “무슨 일이건 모두 자기 나라 것만 따라야”(『玉勝間』十一)³⁰⁾ 하며, 글쓰기에 있어서도 그렇게 “자기 나라 것을 세우는 것이야말로 사내다

27) *Ibid.*, p.289.

28) *Ibid.*, p.157.

29) *Ibid.*, p.154.

30) *Ibid.*, p.178.

운 문장”(『玉勝間』十一)³¹⁾이라고 잘라 말한다. 이때 일본이 만국에 뛰어난 이유로서 노리나가가 들고 있는 것은 안사이의 경우처럼 문화적인 우월성 때문이 아니다. 그것은 “천황이 통치하시는 일본국은 입에 담기조차 두렵고 황송하옵신 황조신 아마데라스오오미카미(天照大御神)께서 태어나신 나라”(『直毘靈』)³²⁾이기 때문이다. 이런 이유가 과연 타당한 것인지는 차치하고라도 노리나가의 이와 같은 독단적 태도가 많은 부분 자기 콤플렉스의 이면임을 짐작하기란 그리 어렵지 않을 것이다.

한편 콤플렉스가 강하면 강할수록 그 반작용으로 공격적인 태도가 나오게 마련인데, 노리나가의 경우는 그런 공격성이 너무 과도하게 표출되어 있다. 예컨대 노리나가는 특히 유교의 성인, 천명, 이(理), 음양설, 격물치지 및 궁리설 등에 대한 강도높은 이데올로기 비판을 가하면서, 그런 중국풍(외국풍)을 장황하고 번잡하고 시끄럽고 무익하고 쓸데없고 바보스럽고 보잘 것 없고 위선적이고 더럽고 추하고 잘난 체하는 억지 이론이라고 몰아 붙인다.³³⁾

이상과 같이 상대적 시점을 결여한 무반성적이고 공격적인 태도의 밑바닥에는 모든 나쁜 것을 중국(외국)에다 그리고 좋은 것은 일본에다 고정시키는 극단적인 이분법적 발상이 깔려 있다. 그런데 이는 결국 타자의 상실뿐만 아니라 자기의 상실을 초래할 수밖에 없었다. 노리나가가 “도를 알고자 한다면 먼저 중국풍을 깨끗이 제거해야 한다”(『玉勝間』一)고 말할 때, 그것은 사실 자기 발견을 위한 타자의 부정이었을 것이다. 그러나 그의 시선은 타자 없이는 참된 자기도 있을 수 없다는 진실에까지 미치지는 못했던 듯 싶다. 다음 인용문에서 엿볼 수 있듯이, 이런 그가 도달한 곳은 자기를 포기한 노예 도덕의 막다른 골목에 다름 아니었다.

아랫사람은 무슨 일이든 그저 윗사람의 명령에 복종하는 것이 곧 도에 맞는 것이다.(『直毘靈』)³⁴⁾

아랫사람은 윗사람이 선하든 악하든 다만 윗사람의 뜻에 따라야지, 고도를 궁구했다 하여 자기 멋대로 행동해서는 안된다.(『玉勝間』二)³⁵⁾

31) *Ibid.*, p.179.

32) *Ibid.*, p.281.

33) *Ibid.*, pp.110, 123-4, 130, 131, 192, 284-5, 293, 311-12 참조

34) *Ibid.*, p.304.

35) *Ibid.*, pp.114-15.

천황은 일본국의 국조신께서 몸소 내려 주신 황통이며, 일본국은 천지가 시작된 아래 이 천황이 통치하시는 나라로 정해진 곳이다. 아마데라스오오미카미의 말씀 중에도, 천황이 잘못되면 복종하지 말라고 하신 적이 없다. 그러니까 우리 는 천황이 선하나 악하나 하는 것을 판단해서는 안된다.(『直毘靈』)³⁶⁾

요컨대 여기에 개성적인 개인이 들어설 공간은 없다. 통치자(윗사람, 천황)는 선 악의 피안에 존재하므로 모든 개인은 그에게 무조건 복종해야만 하며, 그것이 곧 도의 본령이라는 것이다. 이는 거의 종교적 신앙에 가까운 태도이다. 전술했듯이 ‘나의 것’(일본)에 대한 노리나가의 강박적인 자기 집착에서도 우리는 신앙적인 색 조를 느낄 수 있다. 어쨌든 노리나가는 과연 인간의 매저키즘적인 본성을 잘도 짚고 있었구나 하는 생각도 든다. 실제로 그는 『다마쿠시게』(玉くしげ)에서 인간을 인형에다 비유한 적도 있다.³⁷⁾

그런데 노리나가는 지극히 개성적인 인간의 면모를 보여 주기도 한다. 상인의 길에 들어섰다가 뛰쳐 나와 교토로 가 의학 공부를 하던 시기에 유학을 접하게 되었고 이후 신도 연구에 정진했던 그의 다채로운 생애뿐만 아니라, 그의 사상 또한 잘 들여다 보면 매우 복합적이고 입체적임을 알 수 있다. 다시 말해서 노리나가의 사상 가운데에는 독창적이고 개성적인 측면이 적지 않게 내포되어 있음도 사실이다. 그 몇 가지만 생각나는 대로 짚어 보자.

첫째, 노리나가의 ‘부정의 정신’은 높이 평가할 만하다. 그가 비판하는 이른바 중국풍(漢心)은 당대의 지배적인 사고틀이자 시대적 에토스였는데, 이를 부정한다는 것은 아무나 할 수 있는 일이 아님에 분명하다. 이때 노리나가는 다음과 같은 말에서 알 수 있듯이, 보편성을 인정하면서도 사람들이 당연시하는 것들에 대해 의문을 품고 그것을 반대편에서 들여다 볼 줄 아는 창조적인 정신의 소유자였다고 여겨진다.

참된 정신(眞心)에 있어서는 인간 마음이 어떤 나라든 다르지 않다. 하지만 중국책에서 말하는 취지는 전부 중국인들의 시끄럽고 잘난 체하는 마음으로써 속 이거나 위장하는 경우가 많으므로 참된 정신이라 할 수 없다. 그들이 옳다고 하는 것이 실은 옳지 않을 수도 있으며, 그들이 나쁘다고 하는 것이 사실은 나쁜 것이 아닌 경우도 많다.(『玉勝間』³⁸⁾)

36) *Ibid.*, pp.296-97.

37) “세상 만사(顯事)는 모두 신의 조화(幽事)이다. 다만 차이가 있다면, 비유컨대 신은 인간처럼 작동하고 인간은 머리와 팔다리가 있는 인형처럼 작동한다는 점이다.” 『本居宣長全集8』(筑摩書房), pp.320-1쪽.

둘째, 노리나가의 근면성과 강직성 및 당파성은 일면 학자로서 갖추어야 할 바람직한 덕목임에 틀림없다. 장장 35년(1764-1798)에 걸쳐 주저 『고사기전』을 완성한 바 있는 노리나가는 학문하는 태도로서 다음 몇 가지를 제시하고 있는데, 이는 오늘날 우리에게도 요청되는 자세라고 여겨진다.

무릇 새로운 설을 내세운다는 것은 지극히 중대한 일이다. 몇 번이고 되풀이 생각하여 보다 확실한 근거를 취해, 어디까지나 논리 정연하고 모순 없이 전개되는 것이 아니라면 쉽사리 내세울 수 없는 것이 새로운 설이다.(『玉勝間』一)³⁹⁾

학자가 다른 학설의 나쁜 점을 비판하지도 않고 어느 쪽 편인지를 확실하게 표명하지 않은 채, 이것도 좋고 저것도 좋다는 식으로 논하는 것은, 대개 자신이 생각하는 비를 굽혀 세상 사람들의 마음에 들게 하려고 타협하는 자세로서, 진실한 태도가 아닌 비열한 것이다.(『玉勝間』四)⁴⁰⁾

‘타인에게 비난을 받지 않게 하자, 평판좋은 사람이 되자’ 하여 도를 곡해하고 고대의 정신을 왜곡시키는 일은 내게는 도저히 용납할 수 없는 일이다.(『玉勝間』二)⁴¹⁾

셋째, 노리나가는 “대저 인욕이란 것은 어디서, 무엇 때문에 생겨나는가? 그것도 그래야만 할 도리가 있어 생겨난 것일 터이므로, 인욕 또한 천리가 아니겠는가.”(『直毘靈』)⁴²⁾라고 하여 인간의 욕망과 감정의 자유를 있는 그대로 긍정하는데, 이런 자세는 다음 인용문에서도 응변적으로 전해져 오듯이 진솔한 설득력을 지니고 있다.

맛있는 것을 먹고 싶고, 좋은 옷을 입고 싶고, 큰 집에서 살고 싶고, 돈을 손에 넣고 싶고, 사람들에게 존경받고 싶고, 오래 살고 싶어 하는 것은 모두가 인간의 본래적 마음(眞心)이다. 그런데도 이를 좋지 않은 것으로 여기면서, 오히려 아무것도 바라지 않는 태도를 대단하게 생각하여 마치 아무것도 욕망하지 않고 바라지 않는 듯한 척하는 사람들이 세상에 많은 것은 저 중국풍의 시끄러운 위

38) 『本居宣長集』, *Ibid.*, p.108.

39) *Ibid.*, p.113.

40) *Ibid.*, p.124.

41) *Ibid.*, p.120.

42) *Ibid.*, pp.305-6.

선과 허위에 다름 아니다. 세상에서 선생이나 거사 등의 공경받는 지식인들 혹은 승려들이 달이나 꽃을 보고는 '아아, 아름답구나'라고 감탄하는 얼굴을 하면서도 예쁜 여자를 보고는 본 척도 안하는 얼굴로 지나쳐 버린다면 그것이 본심이라 할 수 있을까? 만일 달이나 꽃을 정취있게 볼 줄 아는 마음이 있다면 예쁜 여자를 보고 어찌 눈을 뜯기지 않을 수 있겠는가. 달이나 꽃에는 정취를 느끼지만 여색은 눈에 들어오지 않는다고 하는 사람은 인간적인 마음이 없는 위선에 찬 인간이다. 하지만 만사에 곁을 꾸미는 것이 통상의 세상사이므로 이는 위선이기는 하더라도 그렇게 비난만 할 일도 아닐 것이다.(『玉勝間』四)⁴³⁾

넷째, 노리나가에게 있어 중국풍(漢意, 漢心)이란 단지 중국식을 좋아하거나 중국을 존중하는 것만을 의미하지 않는다. 그는 여기서 더 나아가 “모든 일의 선악과 시비를 논하여 사물의 도리를 판단하는 태도”(『玉勝間』一)⁴⁴⁾ 전체를 뚱뚱그려 중국풍이라고 정의내린다. 요컨대 노리나가는 ‘옳고 그름’이라는 잣대만으로는 인간과 세계의 복합성을 다 짚 수 없다고 생각한 듯 싶다. 이런 태도는 필연적으로 상대주의적인 잣대를 요청하게 마련이다. 앞서 노리나가의 사상에는 상대적 시점이 결여되어 있음을 지적한 바 있지만, 다른 한편으로 다음 구절에서 엿볼 수 있듯이, 그에게 상대주의적인 발상의 여유가 전혀 없었던 것은 아니다.

중국책도 여가에는 충분히 읽을 만하다. 중국책을 읽지 않는다면 그 나라의 단점도 알 수 없을 것이며, 또한 일본의 고서가 전부 한문으로 쓰여 있으므로 중국 문자를 몰라서는 학문도 진전되기 어려울 것이기 때문이다. 중국이 만사에 그릇되어 있음을 잘 이해하고 또한 일본혼만 뚜렷하고 혼들리지 않는다면, 밤낮으로 중국책을 읽는다 해도 마음이 동요되는 일은 없을 것이다.(『玉勝間』一)⁴⁵⁾

다섯째, 노리나가는 ‘옳고 그름’이라는 잣대 대신에 이를바 ‘모노노아하레’(物の哀れ)라고 하는 미학적 기준을 강조한다. 여기서 “사물의 마음을 헤아려 아는 것”(『石上私淑言』)⁴⁶⁾으로 정의되는 ‘모노노아하레’는 “통상의 윤리적 판단을 넘어서서 미를 기준으로 한 선악의 판단 기준”⁴⁷⁾이라 할 수 있다. 노리나가는 일본의 와카

43) *Ibid.*, pp.134-35.

44) *Ibid.*, p.107.

45) *Ibid.*, p.104.

46) 『本居宣長全集2』(筑摩書房), p.100.

47) 源了圓, 『徳川思想小史』(中公新書, 1973), p.195.

(和歌)란 바로 이런 모노노아하례를 아는 데에서 나오는 것이라고 생각하였고, 그것이 신도의 이상향을 전달해준다 하여 지상의 가치를 부여하고 있다.⁴⁸⁾ 논리적 이성의 한계를 보완해 줄 수 있는 감성의 가능성을 염두에 두건대, 이런 발상은 매우 독창적인 관점이라 아니 할 수 없다.

그러나 이상과 같은 사상적 창의성에도 불구하고 노리나가의 코가쿠 신도는 종국이라는 타자의 상실을 초래한 결정적인 장본인이 되고 말았다. 그렇게 된 근본적인 원인은 과연 무엇이었을까? 무엇이 이 개성적인 사상가를 조악한 독선과 노예 도덕으로 몰고 가, 결국 배타적 내셔널리즘의 맹아로 전락하게 만든 것일까? 단언 할 수는 없지만, 필자는 아무래도 노리나가의 고착적인 종교적 성향이 그 원인과 무관 하지 않을 거라는 추측을 떨쳐 버리기 어렵다. 이 점이 다음에 생각해 볼 문제이다.

V. 신도 · 내셔널리즘 · 타자의 문제

노리나가의 종교적 성향은 어린 시절에까지 거슬러 올라 간다. 노리나가는 이미 소년기에 스이카 신도서를 접한 적이 있다. 스이카 신도는 천황 숭배를 중심으로 하는 절대적 신앙의 종교적 정조에서나, 기기신화에 대한 신앙적 태도에서 노리나가와 통하는 부분이 많다. 가령 황조신 아마데라스오오미카미를 실제의 태양과 동 일시하는 안사이의 주장은 노리나가의 설과 동일하다. 말하자면 노리나가는 안사이가 근본원리로서 채용한 ‘천인유일’(天人唯一)의 유교적 언설⁴⁹⁾을 견강부회라 하여 부정했음에도 불구하고, 그 종교적 정조에 깊은 영향을 받았던 것이다.

또 하나는 조도슈(淨土宗)가 끼친 영향이다. 노리나가가 태어난 이세(伊勢) 지방의 마츠사카(松阪)는 예로부터 조도슈가 번창한 곳이며, 그의 양친 모두 신실한 조도슈 신자였다. 특히 모친은 노리나가가 결혼한 해에 삭발하였고 이모 둘도 그 뒤를 따라 여승이 되었다. 노리나가 자신도 열 살 때 이미 영소(英笑)라는 법명을 가

48) 박규태, 「일본 신도에 있어 선악의 문제—모토오리 노리나가를 중심으로」, 『종교와 문학』 제3호(서울대 종교문제연구소, 1997), p.255.

49) 스이카 신도설의 핵심이라 할 수 있는 ‘천인유일설’은 중세의 유이초(唯一) 신도 및 근세의 요시카와 고레타루(吉川惟足, 1616-95) 신도설에 나오는 천인합일설을 더욱 발전시킨 것이다. 이전까지 신도사상에서 ‘유일’이라는 말은 유교나 불교와 습합하지 않은 ‘일본의 도’라는 의미로 쓰여져 왔는데, 안사이는 여기서 더 나아가 ‘유일’을 도(道), 천(天), 인(人)을 꿰뚫는 하나의 총체적 개념틀로 해석하여 그것을 신도의 조화신 관념과 결부시켰다. 무라오카 츠네츠구, *Ibid.*, pp.138-39.

자고 있었는데, 이는 그가 어릴 때부터 조도슈에 친숙해 있었음을 보여 준다. 노리나가는 불교를 비판했지만, 그의 종교적 성향에서 조도슈와 유사한 절대 타력의 분위기를 느끼게 되는 것은 바로 이런 이유에서일 것이다.⁵⁰⁾ 가령 노리나가는 “신은 이(理)에 맞느냐 안 맞느냐를 가지고 헤아릴 수 없다. 다만 신의 성냄을 두려워하면서 전적으로 삼가 모실 일이다.”(『古事記傳』)⁵¹⁾라고 하여, 신도 신들에 대한 무조건적인 절대 신앙을 강조한다.

전술했듯이, 안사이의 경우도 노리나가와 마찬가지로 강한 종교적 성향을 가지고 있었다. 가령 안사이는 신도란 믿지 않으면 이해하기 어렵다고 생각했다. 이처럼 종교적 정조에 있어서는 안사이와 노리나가가 공통점이 있지만, 그러나 내셔널리즘적 태도 및 자기-타자 이해에서는 양자가 상이한 스펙트럼을 그리고 있다. 이와 관련하여 다시 안사이 사상의 이데올로기적 구조로 되돌아가 보자. 헤르만 옴즈에 의하면, 스이카 신도의 이데올로기는 ‘완결된’ 구조를 지닌 것이었다. 그렇다면 어떤 의미에서 ‘완결된’ 것이라고 말해지는가? 여기서 옴즈는 토도로포가 제시한 기호학적 해석의 네 가지 차원을 다음과 같이 스이카 신도에 적용시키고 있다.⁵²⁾

(1) 자적(literal) 차원: 역사적 사실성의 차원으로서, 스이카 신도에서는 기기신화를 하나의 역사적 사실이라고 주장한다. 가령 신도 텍스트에 나오는 신들은 실재하며 따라서 확실은 신성한 기원을 갖는다는 것이다.

(2) 우의적(allegorical) 차원: 해석 테크닉의 차원으로서, 스이카 신도에서는 유교 교설을 이용하여 신도 교설에 아날로지로 대입시킨 다음, 이를 다시 어원론적 전술을 구사하여 끝없이 확장시킨다. 가령 ‘토금설’에서 토(土)는 오행설의 숫자 오(五)와 중(中)에 아날로지로 대입된다. 그러므로 지고신 아메노미나카누시노가미(天御中主神)의 이름에 나오는 중(中)자는 곧 토(土)에 해당되는데, 이 토는 일본어로 ‘츠치’이고 따라서 ‘츠츠시무’(敬) 즉 근신의 의미를 내포한다는 것이다.

(3) 도덕적(moral) 차원: 윤리적 실천을 요구하는 차원으로서, 스이카 신도에서는 윤리 도덕의 핵심에 놓여 있는 마음(心)의 문제에 깊은 관심을 표명한다. 이때 마음은 곧 신이 짓드는 처소이며, 미분 상태의 원초적 혼돈이야말로 그런 마음의

50) 노리나가의 종교적 성향에 관해서는, 무라오카 츠네츠구, *Ibid.*, pp.177-84; 박규태, 「일본 신도에 있어 선악의 문제—모토오리 노리나기를 중심으로」, *Ibid.*, pp.249-56 참조

51) 『本居宣長全集9』(筑摩書房), p.61.

52) Herman Ooms, *Ibid.*, pp.348-53 참조

모델이라고 주장한다. 그리하여 인간은 살아 있는 신이며, 원초적 신인 구니도코다 치노미코토(國常立尊)가 될 수도 있다는 것이다.

(4) 초월적(anagogical) 차원: 집합적인 역사의 의미와 연결되는 차원으로서, 스이카 신도에서는 살아 있는 신으로서의 인간(천황)을 만국 위에 탁월한 '일본'이라는 초월적 기호에 적용시킨다. 이때 오행이라는 우주론적 카테고리가 사용되는데, 가령 일본은 토금의 나라이므로 만세일계의 황통이 존재하고 따라서 세계에서 가장 우월하다는 것이다.

스이카 신도의 이데올로기적 구조가 '완결된' 것이었다고 말할 때, 그것은 바로 이런 네 가지 차원 모두가 갖추어져 있음을 뜻한다. 음즈는 이와 같이 완결된 이데올로기 구조로 인해, 스이카 신도가 모든 개인들로 하여금 그 개인을 넘어선 국가에 귀속되게 할 수 있었다고 생각했다. 안사이는 주자학의 핵심적 내용을 모두 일본화하여 체계적으로 분절화시키고(해석의 우의적 차원에서), 윤리적 실천의 명령을 강조(해석의 도덕적 차원에서)함과 아울러 그것을 국가주의적 차원에까지 확장 시켰던 것이다(해석의 초월적 차원에서).

이에 비해 노리나가의 코가쿠 신도에는 윤리적 명령이 약하고 또한 우의적 해석의 단계도 결락되어 있다. 따라서 노리나가의 사상은 이데올로기적 규제력을 갖지 못한다. 이 점에서 안사이와 노리나가는 결정적인 차이점을 노정한다. 안사이와 노리나가의 사상에서 공통적으로 발견되는 강렬한 종교적 정조는 굳이 말하자면, 앞의 네 가지 차원 중 문자적 차원 및 초월적 차원과 연관성을 가질 뿐이기 때문이다. 그리고 노리나가 사상이 타자의 상실로 귀결된 것도 어쩌면 그것이 문자적 차원과 초월적 차원에 보다 기울어져 있었기 때문일지도 모른다. 이에 비해 네 가지 차원이 골고루 균형잡혀 있는 안사이의 경우는 일정 부분 타자를 필요로 했고 그런 만큼 타자의 상실을 피해 갈 수 있었을 것이다.

한편 노리나가 이후에 전개된 후기 고쿠가쿠 및 후기 미토가쿠의 경우는 보다 안사이의 사상과 유사한 이데올로기적 구조를 보여준다. 가령 히라타 아츠타네의 사상에는 윤리적 실천의 차원이 보강되어 나타난다. 또한 미토가쿠 사상의 영향을 받은 『교육칙어』(1890)⁵³⁾를 볼 때, 우리는 거기서 안사이의 이데올로기와 유사한 구조를 발견하게 된다. 예컨대 칙어의 전반부에서는 우선 기기신화가 하나의 역사적 사실임을 내세운다(문자적 차원). 그리고 이에 입각하여 천황의 권위에 의한 국

53) 교육칙어에 관해서는, 山住正己, 『教育勅語』(朝日新聞社, 1980) 참조

체의 정화 및 교육의 연원이 설해진다(우의적 차원). 중반부에서는 구체적으로 국민이 지켜야 할 덕목들(주로 유교적 덕목들)이 나열되며 개인 중심의 윤리가 확립된다(도덕적 차원). 끝으로 후반부에서는 이런 언설이 동서고금에 통용되는 도라하여 개인을 초월하는 집합적인 역사의 의의가 강조된다(초월적 차원).⁵⁴⁾

그러나 스이카 신도의 이데올로기는 근대 내셔널리즘의 이데올로기와 정확히 일치하지는 않는다. 근대 일본의 배타적인 내셔널리즘과 가까운 것은 오히려 노리나 가의 코가쿠 신도 쪽이다. 왜냐하면 양자(내셔널리즘과 노리나가) 모두 타자의 상실, 타자의 전면적인 배제 혹은 정복(노리나가의 공격적인 이데올로기 비판을 상기해 보라)을 기도했기 때문이다. 이 점에서 코가쿠 신도는 근대 내셔널리즘의 토대를 제공한 장본인이라고 말할 수 있다.

하지만 신도 교설은 현대 일본에서는 더 이상 내셔널리즘의 기반이 되지 못한다. 일본의 내셔널리즘은 현재 이른바 ‘일본인론’이라는 문학이론 안에 확산되고 있으며 과거와 같은 초국가주의적 형태를 가지지는 않는다. 한편 최근 서구의 일본학 연구자 사이에는 이와 같은 일본인론이 지난 (준)종교적 국민통합기능에 착안하여, 그것을 과거의 국가신도적 ‘시민종교’가 전후에 세속화되어 나타난 형태라고 보는 해석도 나오고 있다.⁵⁵⁾ 또한 일본의 종교학자 시마조노 스스무(島薦進)는 명확한 국민적 종교가 부재하는 상황에서 일본인론이 집단적 우월감을 정당화시켜 주는 기능을 함으로써 국민적 아이덴티티를 정식화시켜 준다고 보았다. 나아가 그는 “자기를 미화하는 낙관적이고 폐쇄적이며 내셔널리스틱한” 성향을 지닌 일본인론의 종교적 측면을, 70년대 이후 일본 사회에 광범위하게 확산된 이른바 ‘정신세계’ 혹은 ‘신영성운동’과 연결시켜 이해하기도 한다.⁵⁶⁾

VI. 나오는 말

지금까지 우리는 암사이와 노리나가라는 일본 에도시대의 신도 사상가를 중심으로 내셔널리즘적 태도에 있어 타자 이해의 문제를 생각해 보았다. 이때 본고에서는

54) Herman Ooms, *Ibid.*, pp.385-87 참조.

55) 가령 Winston Davis, “Japan Religion and Civil Religion”, *Japanese Religion and Society*(State Univ. of New York Press, 1992) 참조.

56) 島薦進, 「日本人論と宗教」, 『東京大學宗教年報』13(1995); 또한 島薦進, 박규태 옮김, 『현대일본 종교문화의 이해』(청년사, 1997)의 해설 「현대일본사회와 종교」 참조.

특별히 종교와 내셔널리즘의 일반적인 관계에 대해서는 언급하지 않았다. 그보다는 지극히 소박한 관점에서 종교적 신앙의 정조가 내셔널리즘적 태도와 무관하지 않으리라는 점을 시사하는 데에 그쳤다. 사실 종교는 한 개인의 자기 아이덴티티를 결정하는 데에 매우 중요한 역할을 한다. 그리고 많은 경우 사람들은 이런 자기 아이덴티티를 민족이나 국가와 같은 보다 큰 틀 안에 위치시킴으로써 그 정당성을 입증받고 싶어한다. 근대적인 민족국가가 성립되기 이전의 일본 사상에서 그것은 화이사상이라는 동아시아 공통의 문제를 안에서 전개되었다. 그러나 우리와 다른 점이 있다면, 일본의 경우에는 화이사상이 신도 사상과 밀접한 연관성을 가지면서 전개되었다는 점이다.

에도 시대의 화이사상은 이를테면 문화적 내셔널리즘의 경향이 강했으나, 그것이 막말기의 존왕양이론을 투과하면서 메이지 시대 이후로는 정치적 내셔널리즘의 성격을 분명하게 노출시키기 시작한다. 안사이와 노리나가의 신도 사상은 아직 정치적 내셔널리즘이라고 말할 수는 없지만, 안사이를 거쳐 노리나가에 이르러 중국(외국)이라는 타자의 상실 혹은 부재가 명확히 드러났다는 점에서, 본고는 근대 일본의 천황제 이데올로기에 입각한 배타적 내셔널리즘의 한 원천을 이들의 신도사상에서 확인해 보고자 했던 것이다.

이와 같은 관심의 저류에는 필자 자신의 보다 내밀한 인식론적 동기가 깔려 있었다. 그것은 앞에서도 누누히 암시했듯이, 우리가 자기와 타자를 어떻게 이해해야 하느냐 하는 문제이다. 이 문제는 우리에게 일본은 과연 무엇인가 하는 물음 앞에서 특히 중요한 의미를 내포한다. 필자는 우리에게 일본이 더 이상 '타야'(他我)로 남아 있어서는 안 되며, 일본을 있는 그대로의 타자로서 바라보아야 한다고 생각한다. 여기서 전술한 토도로프의 타자이해 모델을 다시금 상기해 보자. 노리나가가 비판한 에도시대의 사대적인 유학자들은 '타자의 아이덴티티'만이 존재하는 제 2단계에, 그리고 노리나가 자신은 '나의 아이덴티티'만이 주장되는 제 1단계에 속한 듯이 보인다. 한편 일본을 있는 그대로의 타자로 보아야 한다고 말할 때, 그것은 '나의 아이덴티티'와 '타자의 아이덴티티'가 별개의 것으로 인식되는 제 3단계와 관계가 있다. 그러나 이 제 3단계가 우리의 궁극적인 지향점일 수는 없다. 우리는 거기서 더 나아가, 자기 아이덴티티를 상실하거나 타자의 아이덴티티를 손상시키는 일 없이 상호 변화를 경험하는 제 4단계의 타자이해를 추구하지 않으면 안 된다. 지나간 기억의 수인(囚人)이기를 벗어나 일본을 타자로 바라본다는 것은 바로 이와 같은 궁극적인 타자이해를 통한 참된 자기의 발견을 의미한다.