

# 근대 일본 그리스도교에 대한 현대 우익적 논고

구로즈미 마코토

- 新保祐司, 『近代における『基督教』』, 『日本思想史講座4—近代』, ぺりかん社, 2013.
- 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 講談社現代新書, 2007.
- 富岡幸一郎, 『新大東亞戦争肯定論』, 飛鳥新社, 2006.

## 1. 근현대 일본의 제도적 형태와 그리스도교

이번 『일본비평』의 특집은 ‘현대 일본의 보수 그리고 우익’이다. 이 글에서는 특히 그리스도교 동향의 중요한 일단(一端)을 파악하기 위해 위의 세 가지 텍스트를 선택했다. 그리고 이 텍스트(문헌·사료)들과의 관련 속에서 위와 같은 제목을 붙였다. 본문에 들어가기에 앞서, 우선 전제가 되는 ‘보수’ ‘우익’과 같은 용어와 제목으로 이어지는 몇 가지 단어가 갖는 제도적·역사적 의미를 어느 정도 밝혀두고자 한다. 일본에서

---

구로즈미 마코토(黒住真) 현 도쿄대학 대학원 종합문화연구과 지역문화연구전공 교수. 주된 연구 분야는 동아시아의 사상사, 철학·윤리학, 비교사상종교다. 저서로는 『複數性の日本思想』(ぺりかん社, 2006), 『近世日本社会と儒教』(ぺりかん社, 2004) 등이 있고, 편저로 『思想の身体 徳の巻』(春秋社, 2007), 『一神教とは何か—公共哲学からの問い』(東京大学出版会, 2006) 등이 있다. 최근에는 『日本の思想 1~8』(岩波書店, 2013) 시리즈의 편저자로 참여하고 있다.

지금부터 살펴보려 하는 현대의 ‘보수’ ‘우익’이라는 두 단어와 거기서 연상되는 모습에는 사회적 또는 정치적 상황을 포함하는 제도에 관련된 역사가 있기 때문이다. 그 부분의 일본의 역사를 파악하고서야 비로소 현대의 ‘보수’ ‘우익’을 보다 잘 이해할 수 있고, 이에 관련된 제목을 가진 서적들의 의미도 비판적으로 파악할 수 있을 것이다.

### 1) 시대로서의 근대와 현대

일본에서는 ‘근대’라고 할 때, 대개 메이지유신(明治維新, 1868년) 이후 즉 ‘근대 서양 문명’(modern western civilization)을 접하고 ‘대일본제국’을 형성한 메이지(明治, 1868~1912), 그리고 다이쇼(大正, 1912~1926)와 쇼와(昭和, 1926~1989)까지를 포함시킨다. 현재는 헤이세이(平成, 1989~)에 속한다. 지금 양력에 앞서 천황 이름으로 된 원호를 먼저 기술했는데 이에 대한 특별한 의미는 뒤에 다시 서술하겠다.

그러면 유신 후(維新後)라고 서술한 ‘근대’의 ‘끝’은 대체 언제인가? 역사적으로 ‘현대’의 시작은 언제인가? 흔히 1945년을 시대의 분기점으로 인식하는 경우가 많다. 하지만 쇼와의 연속성과 비연속성을 복합적으로 생각할 때에 시대 구분은 미묘해 실은 그다지 명확하게 정해져 있지 않다. 이 글에서는 ‘근대’를 협의로는 ‘쇼와 전기 = 패전까지’(~1945년), 광의로는 ‘쇼와 말기까지’(~1989년경)로 해둔다. 또한 ‘현대’를 광의로는 ‘패전 이후부터’(1945년경~), 협의로는 ‘쇼와 말 = 헤이세이 초부터’(1989년경~)로 한다.

협의를 ‘현대’에 세기를 붙인다면 ‘20세기 말부터 21세기 초’(1990년의 조금 전~2010년대)라고 할 수 있다. 이 글에서는 특히 이러한 협의의 ‘현대’ 즉, 세기말부터 현재까지의 상황을 파악하고자 하는 것이다. 이 때 알아야 할 필요 사항으로서 필시 중요한 것은 그 현대 일본인들이 ‘근대 일본’을 어떻게 파악하고 있었는가, 특히 ‘보수’ ‘우익’은 대체 무엇인가

하는 것이다. 역사를 소급하여 볼 때 비로소 그 의미가 보다 명확하게 보일 것이다.

## 2) 그리스도교와 타(他)사상·종교의 위치와 국가

‘보수’ ‘우익’의 실체에 접근하기 위해 이 글에서는 그리스도교 내지 그리스도교도가 이들에 대해 어떠한 태도를 보였는지를 파악하고자 하며, 이를 위해 앞에 제시한 저자의 서적을 선택했다. 도대체 왜 그리스도교·그리스도교도를 보려 하는 것인가.

근대 일본은 신도·불교·유교 및 기타 다양한 사상·종교의 국가에 대한 습합의 결정체로서 존재한다. 현대도 또한 그러하다. 현재, 그 국가를 중심으로 한 결정(집합)의 구조가 글로벌화에 의해 계속 변화 중에 있으나, 우선은 이미 형성된 구조를 파악하고자 한다. 거기에는 당연히 중심과 주변이 있다. 신도를 중심으로 불교가 결합하고 그리스도교는 주변에 위치한다. 외부 문명에 결합하는 형태로서는 중심과 주변이 역전하지만, 내부적 구조로서는 질과 양 모두 그대로다. 실제로 그리스도교는 근대·현대 일본에서 (대외적으로는 상위에 위치해 나타났으나) 종교의 내실로서는 지극히 말단의 소수파였다(그리스도교도는 인구의 1% 이하이고 현재는 더욱 감소 경향에 있다). 하지만, 그리스도교 자체가 그러하듯이, 근대 일본의 그리스도교도들은 그 때와 장소에 있어 실로 한계를 둘러싼 중요한 활동을 한다(물론 원래의 그리스도교는 국가만을 향하는 것이 아니지만). 그것을 모색해 아는 것은 ‘근대’ ‘일본’의 문제를 파악하기 위해 중요하다고 생각된다. 주변으로 간주되는 것을 통해 보다 중심을 볼 수 있는 것 아닐까.

## 2. 근현대의 질서 형성사에서의 ‘보수’ ‘우익’과 ‘천황’

이번 과제인 ‘보수’ ‘우익’에 대해 우선 근대 이후의 일본사에서는 이들이 어떤 위치를 차지하고 있는지를 살펴보자. 왜냐하면, 반복해서 말하지만 ‘현대’(20세기 말부터 현재까지)의 상태를 파악할 때 주의해야 할 점은, 그 모습에는 이전의 역사 즉, 전사(前史)가 있고 그것이 분명 현재까지도 영향을 미치고 있기 때문이다.

### 1) 근대 중반까지의 혁명=좌익, 자연의 해체와 천황상

용어를 둘러싸고 구체적으로 파고들어가 보면, 쇼와 중기 즉, 1960년대 무렵까지는 ‘보수 = 우익’ vs. ‘혁명 = 좌익’과 같은 등식 개념을 사람들이 전제와 같이 사용하는 경우가 많았다. 그러나 1970년경이 되면, 무릇 ‘혁명’이라는 단어는 그다지 사용되지 않게 된다. ‘혁명’보다는 ‘혁신’ 내지 ‘개혁’을 이용하는 경우가 많아진다. ‘우익’, ‘좌익’이라는 단어도 감소하고 ‘우파’, ‘좌파’로 바뀌어, 어떠한 계통을 둘러싼 보수파와 비판파 정도의 의미를 가지게 된다. 그렇다면 거기에 진정한 비판이 있었는가, 보수(保守)하고자 했던 것들(物事)은 무엇이었는가라는 문제가 있다.

보수·우익에 대해 특히 중요한 반대어라고 할 수 있는 ‘혁명’을 살펴보자. 그것이 사용되지 않게 된다는 것은 어떠한 의미일까. 물론 현재에도 프랑스혁명·러시아혁명·과학혁명·정보혁명과 같은 용어는 오랫동안 사용되고 있다. 그러나 일본 자체를 둘러싸고 ‘혁명’이 사용된 것은 근대에는 기껏해야 1960년대까지, 길게 보아도 1970년대 전반 정도까지다. 그 이후 ‘혁명’은 국내를 둘러싸고는 비유와 같은 용례가 남아 있을 뿐이다. 신종교인 창가학회(創価学会)가 『인간혁명』을 보급시켰지만[1951년부터 시작되어 1965년부터 1993년까지 3대 이케다 다이사구(池田大作)에 의해 작성되었다], 이것은 물론 일본을 향한 혁명은 아니었다.

그러면 ‘일본에 대해 혁명이라는 용어가 쓰이지 않게 된 것은 왜일까.’ 물론 여기에는 분명히 마르크스주의를 비롯한 공산주의와 사회주의의 해체가 영향을 끼치고 있다. 그러나 그뿐만은 아니다. 이를 둘러싸고 있는 결국 근본적으로 세 가지 이유를 지적할 수 있을 것이다.

첫째는, 무릇 동아시아 사상사에는 인간들의 한계 면으로서 ‘천지’(天地)가 있고 거기에 관여하는 ‘혁명’이 있었다. 그런데 그러한 주의(主義)·사상이 사라짐과 동시에 ‘혁명’을 용어로서 담당하는 자가 대부분 사라지게 된 것이다. 여기에는 천지자연의 해체가 있다고 말할 수 있을 것이다. 물론 어떤 분야에서 혁명을 정치용어로서 갖고 있다고 해도 (혁명적 마르크스주의파, ‘문화대혁명’과 같이), 그것은 권력과 결합한 이데올로기 일 뿐 천지관(天地觀)에서 오는 것은 아니다.

둘째, 이것은 자연보다 질서 자체에 대한 것인데, 특히 근대 일본에서는 국가에 대한 국민의 결집이 강력하게 이루어지고 거기에 만세일계(萬世一系)의 천황상이 결부되어, 원래부터 혁명이 없는 것이 ‘일본’이라고 널리 강하게 주장되었다. 처음부터 혁명을 강조했던 마르크스주의가 해체되자 일본에서는 ‘혁명’이 무언가의 비유 이외에는 사용될 수 없게 되었던 것이다. 이것은 (혁명이 없다고 생각되는 일본의) 천황상의 강조라고 말할 수 있을 것이다.

이러한 두 가지 이유는 단순한 이미지가 아니라 제도적 형태로서의 질서의 모습과 역사에 결부되어 있다. 이것을 셋째, 내외관(內外觀)에 의한 제도화의 움직임이라고 서술해 두자. 천황이 강조되고 혁명이 사라지는 것은 구체적으로 국가와 헌법의 체제와도 결부되어 있다. ‘보수’ ‘우익’은 실로 체제의 내실에 관여하고자 하는 활동이다.

## 2) 근대, 두 헌법에서의 천황의 제도화

서두에서 시대를 둘러싸고 ‘메이지’, ‘다이쇼’, ‘쇼와’ 등이라고 서술했

는데, 이러한 시대의 명칭 자체가 무시할 수 없는 의미를 가진다. 왜냐하면 일본에서는 모든 공문서의 연도가 원호에 따라 기록되고, 그 원호에 의한 의미 부여를 통해 군주로서의 천황이 위치·관여하는 표현이 이루어지기 때문이다. 물론 그 의미부여·자리매김은 간단하지 않으며 변화가 있다. 그렇다고는 해도 근대 일본에서는 시대와 공(公)의 명칭을 천황이 담당하고 있다. 그것이 근대 이후 일본의 정해진 근본적 사실이다. 사람들은 그 전제 하에 움직인다. ‘보수’ ‘우익’은 그 전제를 한층 더 강조·질서화하는 운동이다. 그들은 일본이라고 칭해지는 국가뿐만 아니라 천황 또한 목표처럼 가진다.

왜 원호·천황이 강조되는가. 한국(조선)·중국의 경우에도 근대화 전에는 일본과 마찬가지로 원호와 연호를 당연히 볼 수 있었다. 하지만 근대 이후로는 볼 수 없었고, 애초 타당하지도 않을 것이다. 그러나 일본에서는 과거에 사용했던 그것을 근대 이후에도 여전히 계승하고 있다. 그뿐만 아니다. 그와 같은 천황의 자리매김이 근대에는 국내적으로 보다 더 강력하고 광범위해져 국민이 실제로 공문서에서 일상적으로 사용하는 용어가 되었다.

이것은 제도이기도 하다. 메이지유신 이후 종래 다양했던 개개의 개원(改元)을 폐지하고 천황 즉위 시에만 개원하는 ‘일세일원제’(一世一元の制)가 ‘조’(詔)에 의해 이루어졌다[‘일세일원조’(一世一元の詔)]. 그 천황의 ‘조’로부터 나라를 통일하는 ‘헌법’이, 그리고 사람들을 국가를 향해 위치 짓는 ‘공’(公)이 구체적으로 형성된다. 그 ‘일세일원조’로부터의 기본적인 방식이, 내용에 변화가 있다고는 해도 ‘현대’까지 계승되고 있는 것이다.

이러한 역사에는 결국 천황, 나아가서는 천황으로 수렴되는 종교로서의 신도—국가신도가 사상적 내용으로 흐르고 있다. 이 ‘근대 천황제’는 대체 무엇인가, 그것을 둘러싼 각종 논의까지 파고들어갈 필요는

없겠으나, 적어도 거기에 정치적, 사회적으로 ‘입헌군주제’(constitutional monarchy)에 가까운 구조가 역사적으로 존재하고 있음은 지적할 수 있을 것이다. 이러한 천황의 중심성은 ‘대일본제국 헌법’(1889~)에 실로 법적·제도적으로 결집되어 있었다. 본 헌법은 천황의 ‘고문’(告文), ‘칙어’(勅語), ‘상론’(上論)과 같은 천황 자신[‘짐’(朕)]의 말로 시작되고, 제1조는 ‘대일본제국은 만세일계의 천황이 이를 통치한다’고 되어 있다. 실로 영원한 ‘천황’에 의한 ‘통치’가 근본적으로 주장되어 있다. 이것은 제국기의 위기와 권력의식을 내포한 내외관으로부터의 형성물이기도 했다. 그리고 메이지 중반 이후 더욱 전쟁 및 경제관과도 결부되어 동아시아로의 확대를 도모하게 된다.

한편, 1945년 이후(소위 전후) ‘일본국 헌법’(1946년 공포, 1947년~ 시행)이 되면, 공포 시의 ‘칙어’가 있기는 하지만 “짐은 일본국민의 총의(總意)에 기초하여…”로 내용이 시작된다. 또한 본문의 제1장 “천황”(1~8조)의 제1조는 ‘천황은 일본국의 상징이자 일본 국민 통합의 상징으로서, 그 지위는 주권을 가지는 일본국민의 총의에 기초한다’이다. 요컨대 현 헌법에서는 주권이 전 헌법과 같이 천황이 아니라 국민에 귀속되고, 천황은 국민의 ‘총의에 기초하는’ ‘통합의 상징’으로 되어 있다. 분명히, 권력은 국민에게 귀착되고 그 상징으로서 천황이 있다.

이 두 헌법은 국가의 통합적 중심에 천황을 위치시키는 점에서는 다름이 없으나, 그 위치화·제도화에는 분명하게 시대적 변화가 존재한다. 가령 ‘일본국 헌법’은 평화를 강조하고 천황을 ‘상징’으로서 자리매긴다. 이에 대해, 그러한 헌법의 방식을 강제에 의한 것이라고 부정적으로 인식하는 경우가 있는데 그 부정적 인식의 수용이 자학사관이라고 하는 역사가도 있다. ‘보수’ ‘우익’은 그러한 역사관과 결부한다. 그들은 전후의 헌법을 개정해, 천황을 ‘국민에 의한 상징’이 아니라 국가의 ‘원수’(head)로서 그 위격(位格)을 명확히 상승시켜, 그를 향해 국민이 충성해야

하고 그로 인해 비로소 국가통일이 형성된다고 설명한다. 그들 나름의 대외적 위기의식과 결부되는 내적 통일의 강조로서 이러한 주장이 존재한다.

‘보수’ ‘우익’이 전부 이러한 개헌과 같은 주장을 항상 품어왔다고는 반드시 말할 수 없다. 개헌을 강력하게 주장하지 않는 경우도 있으며 또한 강조하는 부분의 차이도 있다. 그렇다고 해도, 그들에게 천황상의 상층(上層)이 주장되는 것은 명확하다. 그렇기 때문에 예를 들면 도미오카 고이치로(富岡幸一郎, 1957~)는 그리스도교도이면서도 천황을 위해 자살한 미시마 유키오(三島由紀夫, 1925~1970)에게 강한 공감을 느끼고 그 ‘국체’관에 동의해야 한다고 주장하는 것이다. 여기에 흐르는 기본 감각은 무엇일까. 이하에서 구체적으로 따라가 보겠다.

### 3. 신포 유지(新保裕司)가 근대 일본에서 발견하는 ‘기독교’(基督教)

도미오카 고이치로에 앞서 우선 신포 유지(新保祐司, 1953~)에 대해 다루고자 한다. 두 사람에게는 대담·공저가 많고 그리스도교를 둘러싸고도 서로 공감하며 또한 각각 「우치무라 간조」(内村鑑三)론을 갖고 있다. 두 사람 모두 진정(真正) 보수를 내세우는 월간지 『발언자』와 그 후속의 격월간지 『표현자』(表現者)의 중요한 연재 집필자다. 도미오카는 현재 『표현자』의 대표편자로서 말하자면 내적중심화 활동을 한다. 이에 비해 신포는 보다 표면화된 일반적 활동을 한다.

#### 1) 발언자로서의 신포 유지와 ‘기독교’

신포 유지는 1977년 도쿄대학 불문과 졸업 후 대학의 교원으로서 뿐만 아니라 문예평론가로서 활발하게 활동해, 최근에는 이른바 우익계



의 『산케이신문』(産經新聞)이 ‘21세기 일본을 담당하는 신진기예의 언론인을 현창하는’ ‘정론신평상’(正論新風賞)을 수상했다(제8회 2007년). 그 후 많은 우치무라론을 수록하는 『우치무라 간조 1861-1930』[별책 『환』(環) 18, 藤原書店 2011년 12월]의 편자가 되었다. 그는 문예가로서 그리스도교 특히 우치무라 간조를 사람들에게 제시하는, 현대 일본에서는 극소수인 중요 인물이 되어 있다.

그리스도교 자체에 대해 말하자면, 만약 현대 일본에 그리스도교가 실제로 광범위하고 강력하게 살아 있었다면 이렇게 방대한 『우치무라 간조』(2011)의 편집은 누군가 다른 사람이 담당했을지도 모른다. 그러나 더 이상 결코 그렇지 않았던 것이다. 여기에는 축소화하는 일본의 ‘그리스도교’ 또는 ‘무교회’가 품고 있는 문제가 있다. 그러면 거기에서 현재는 이미 소수인 그리스도교의 본질을 둘러싸고, 그 중요한 발언자인 신포가 표현하는 ‘기독교’는 대체 무엇일까.

「근대일본에 있어서의 ‘기독교’」(2013. 6)는 신포에 의한 가장 최근의 근대 일본 그리스도교론이다. 이 논문에서 신포는 근대 일본의 그리스도교에 대해 일종의 국면을 굳이 한자로 ‘기독교’(基督教)라고 칭하여, 그렇지 않은 가타가나명(カタカナ名)의 ‘그리스도교’(キリスト教)와 구별한다. 근대 일본에서 전자, 즉 ‘무교회주의’의 ‘기독교’, 이것은 “종교법인의 하나가 아니었으며 필시 단순한 종교가 아니었다. 그것은 정신을 각성시키는 사건이었다. 메이지유신에 의해 서양과 충돌한 일본인이 세계관, 인생관을 완전히 변화시키는 충격으로 받아들인 것이었다”고 말한다.<sup>1</sup> 이에 비해 후자인 ‘그리스도교’는 “가톨릭 교회와 프로테스탄트 교회 등의 종교법인으로서 일본의 사회와 전통과 제도에 완전히 수용된”

1 新保祐司, 「近代における『基督教』」, 『日本思想史講座4 - 近代』, 2013, 124쪽(방점은 인용자, 이하 동일).

것이라고 말한다.<sup>2</sup> 말하자면, 제도와 형태의 역사에 수용되어 버리는 것(후자)이 아니라 충격·사건을 본질적으로 담당하는 정신적 각성으로 ‘기독교’를 파악한다.

## 2) 신포가 파악하고자 하는 낭만주의와 무사도(武士道)

신포는 그리스도교로부터 주의적(主意的) 낭만주의를 끌어내고 있다. 실제로 그 자신의 문예·종교의 파악은 쇼와 전기에 나타난 야스다 요주로(保田與重郎) 등의 ‘일본 낭만파’를 향하고, 나폴레옹 전쟁 주변의 독일 낭만파 화가를 향한다.<sup>3</sup> 그렇기 때문에 근대 일본에서 (그가 본질적으로 중시하는) ‘기독교’는 서양에 대한 충격에 따른 ‘정신적 각성’이다. 이에 비해 (그가 부정적으로 보는) ‘그리스도교’는 교회·사회·전통·제도에 수속(收束)하는 것인데, 그러한 그리스도교에 대해 “예수가 ‘두렵고 무서운 예수님’이 아니라 ‘상냥한 예수님’ 나아가서는 ‘아미다님(阿彌陀様)에 가까운 것이 된다. 이것은 “예를 들면 가톨릭 작가 엔도 슈사쿠(遠藤周作)”라고 말한다.<sup>4</sup> 신포는 ‘기독교’의 반대물로서의 ‘그리스도교’에서 일종의 여성적인 제도 수동성(制度受動性)을 보고 있는 듯하다.

그렇기 때문에 반대로 신포는 ‘기독교’의 ‘정신적 각성’을 나아가 ‘무사적 기독교’, ‘사무라이 크리스찬’이라고 말한다. 이것이 실로 “근세 일본에 있어서의 ‘기독교’”이자 “그것은 우치무라 간조에게서 가장 위대한 모습을 제시한 것이다”라고 한다. 애초에 메이지에는 나중에 사라졌지만 ‘다양한 것을 접목’하는 ‘메이지의 정신’이 있었다. 그 ‘정신’에서 ‘무사도 위에 접목된 기독교’, ‘무사적 기독교’야말로 ‘극적인 예’이

2 新保祐司, 『近代における『基督教』』, 123쪽.

3 新保祐司, 『フリードリヒ 崇高のマリア』, 角川学芸出版, 2008.

4 新保祐司, 『近代における『基督教』』, 122쪽.

자 근본적 ‘성취’인 것이다.<sup>5</sup>

이 ‘정신’론으로부터 신포는 (우치무라를 최고로 하는) ‘기독교’야말로 ‘근대 일본’의 ‘정신적 지주’라고 결론짓는다(제4절 「근대 일본의 정신적 지주로서의 기독교」). 근대 일본에는 배경적으로 막말(幕末)부터의 ‘커다란 정신적 운동’이 존재하고 “일신교를 향한 신음’이 저류(底流)로서 존재했다. 거기에서 ‘절대적 초월신’과의 ‘만남’이라고 하는 심대한 정신적 사건이 일본인에게 일어났다.” “우치무라와 우에무라 마사히사(植村正久) 등의 ‘사무라이 크리스찬’은 그 사건(또는 폭발…)의 놀라운 결실이었다.” 이것이야말로 ‘근대 일본 사상사의 통주저음(通奏低音)’, ‘감추어진 진실’이다. 이러한 인식을 가지는 것이야말로 올바른 출발점이라고 서술하며 논의를 맺는다.<sup>6</sup>

### 3) 신포 근대 그리스도교론의 문제점

이상 간단히 요점을 서술했는데, 근대 일본의 그리스도교를 파악하는 신포의 논의에는 네 가지 주의해야 할 점이 있다고 생각된다.

첫째, 근대 일본에서의 ‘신음’, ‘통주저음’, ‘감추어진 진실’의 ‘정신적 각성’, ‘성취’, ‘결실’로서 무교회·우치무라 간조를 보고 있는 점이다. 반대로, 교회로 향하는 것을 미성숙이라고 파악한다. 여기에는 너무나도 무리한 결정적 주의주의(主意主義)가 전제로서 존재한다고 여겨진다.

문예와 미의 문제는 차치하고 그리스도교에 대해서 본다면, 그리스도교는 애초 바울 이후 ‘교회’론을 강력하게 가졌으며 그것이 사회운동이 되기도 한다. 그렇기 때문에 실제로 근대 일본에서 우치무라는 관여하지 않았지만 ‘사회민주주의’운동이 그리스도교도에 의해 탄생했다.<sup>7</sup>

5 新保祐司, 「近代における『基督教』」, 120쪽, 126~127쪽, 141쪽.

6 新保祐司, 「近代における『基督教』」, 140~141쪽.

7 ‘사회민주당’(社会民主党) 1901년. 즉시 금지되었다.

원래 그리스도교 ‘정신’의 활동은 메이지 말, 다이쇼부터 쇼와에 걸쳐 중요한 사고(思考)와 사회적 형태를 향한 운동이 되고 있다.<sup>8</sup>

이러한 활동을 완전히 무시하고 일견 주체적인 ‘무교회’를 ‘결실’로 보아도 되는 것인가. 이러한 사고를 어떻게 보아야 할 것인가. 여기에 있는 ‘무교회’, ‘기독교’에서는 실제의 교회도 공동체도 등장하지 않으며, 또한 국가를 초월하는 구조도 나타나지 않는다. 따라서 그것을 본질로 보는 것은 무리한 극소화라는 것이 나의 생각이다.

둘째는 그 본질의 모습에 대해서인데, ‘무사’, ‘사무라이’를 그만큼 그리스도교와 정신의 본체라고 생각해도 좋을 것인가라는 점이다. 그렇다면 반대로 여성적인 것을 부정하는 듯이 파악해도 될 것인가. 애초 신포의 논의 중에 ‘사랑’(愛)은 전혀 보이지 않는다. 그런 의미에서 신포의 구조는 일방적이고 그것으로는 진정한 ‘정신’이 결코 충분히 나타나지 않는다고 여겨진다.

셋째, 신포는 ‘근대 일본’을 설명하면서도 그 시야에는 전시기(戰時期)를 향하는 역사가 사라져 있고 한국(조선)도 동아시아도 보이지 않는다. 그가 중요하다고 강조하는 ‘정신’이라는 것은 너무나도 일방적이고 강제적이다. 여기에는 처음부터 근대의 ‘일본’을 전혀 비판하지 않고 오로지 긍정적으로만 인식하고자 하는 지향이 포함되어 있다. 이러한 ‘일본’관과 그가 말하는 ‘기독교’로 수렴되고 만다면, 이는 결코 진정한 ‘국가’(國)이자 (초월성과 비판을 갖춰야 할) 종교라고 할 수 없는 것이다.

넷째, 신포는 근대 일본의 ‘기독교’에서 ‘각성’(覺醒)을 끌어내고 있다. 그러나 원래의 그리스도교에서의 각성이란 ‘그리스도를 모방’(De imitatione Christi)하는 것으로 표현되는 것처럼, 그리스도를 향한 수행이

8 도시사(同志社)의 신학자 우오키 다다이치(魚木忠一, 1892~1954)의 『일본기독교의 정신적 전통』(基督教の精神的傳統, 1941)에서의 표현. 니토베 이나조(新渡戸稲造, 1862~1933), 가가와 도요히코(賀川豊彦, 1888~1960), 이와시타 소이치(岩下壯一, 1889~1940)의 학문·사회활동 등.

자 죄의 자각이다. 거기에 있어야 할 영성(spirituality)도, 그리스도(Christ)도 신포에게는 보이지 않는다. 이러한 사실은 신포가 자신이 말하는 ‘근대 일본’에서 인간의 ‘악’(惡)을 외부에 투영하고 있을 뿐, 자기 자신의 것으로는 전혀 보고 있지 않기 때문이다. 신포는 우리에게 그러한 문제를 보여주고 있다.

#### 4. 도미오카 고이치로가 추구하는 영성(靈性)의 행방

##### 1) 『스피리추얼의 모험』(スピリチュアルの冒険)의 근본적 작용

지금 신포는 일본으로 수렴될 뿐 그 정신에서 영성을 찾을 수 없다고 언급했는데, 그의 친우(親友) 도미오카 고이치로(富岡幸一郎, 1957~)에게는 그 부분으로 깊이 파고들어간 표현이 있다. 즉, 『스피리추얼의 모험』(スピリチュアルの冒険)이다. 이 책의 내용을 상세하게 다루는 것은 이 글에서는 무리지만, 대략적인 요점을 파악해 최종적인 논점을 도출하고자 한다. 이 책 본문의 장·절(괄호 안의 1, 2, 3 등의 번호는 이 글에서 부여)은 이하와 같다.

##### 제1장 생명으로서의 영성

1. 영성(스피릿)의 어원, 2. 최초의 모험자, 3. ‘영’과 ‘육’은 분리할 수 있는가, 4. ‘성령’과 ‘정령’의 차이, 5. 카리스마를 받은 사람들, 6. 도스토예프스키의 악령론

##### 제2장 일본의 스피리추얼리스트

1. 기타무라 도코쿠(北村透谷)의 ‘연애’의 영성, 2. 우치무라 간조(内村鑑三)의 영적 예언, 3. 스즈키 다이세쓰(鈴木大拙)의 일본적 영성, 4. 오리구치 시노부(折口信夫)와 ‘신도’의 영성

### 제3장 문학 속의 영성

1. 하니야 유타카(植谷雄高) 『사령』(死霊): 영성의 미스터리 소설, 2. 시이나 린조(椎名麟三): ‘신’의 광대, 3. 미시마 유키오(三島由紀夫) 『영령의 목소리』(英霊の声): 일본의 신령, 4. 다나카 고미마사(田中小実昌) 『아멘 아버지』(アメン父): 성령과 언어의 힘

### 제4장 20세기의 신학과 영적 투쟁

1. ‘신의 죽음’과 칼 바르트, 2. 나치즘이라는 악령과의 투쟁, 3. ‘만인의 영적 각성으로’: A. J. 헤셀의 언어

즉, 제1장에서는 이 책의 주된 개념인 ‘영성’(스피릿)을 파악해 자리 매김하고, 제2장에서는 구체적인 사상가·종교가 특히, 그리스도교·불교·신도의 그것을 기타무라·우치무라·스즈키·오리구치에게서 본다. 제3장에서는 문학자의 영성을 둘러싼 표현·주장을 종파를 초월해 파악한다. 제4장에서는 20세기에 발생한 바르트 신학과 나치즘의 투쟁을 파악하고 나아가 유대교(헤셀)에서 방향을 찾는다.

이 책에서 말하는 ‘영성’은 그리스도교도 도미오카에 의한 ‘일종의’ 그리스도교 파악으로 되어 있다. 그와 동시에 그리스도교 ‘이외의’ 종교가·사상가와도 근본적으로 통하고 있다. 그러면 그 내용은 대체 무엇일까. 제1장은 ‘영성’이 영감(인스피레이션)으로서 그리스도교와 구약성서에 표현되는 호흡과도 연결되는 숨(息), 생명, 힘의 총체라고 서술하고, 그것이 불교, 구카이(空海) 사상의 핵으로서의 ‘기식’(氣息)이기도 하다고 말한다. 그리고 우선 『구약』을 기술하고 또한 일본의 신들이 산천초목의 정령임을 파악하며, 유일한 ‘신의 영’인 ‘성령’(the Holy Spirit)에 대해 살펴보고 마지막으로 도스토예프스키의 악령론을 언급한다.

도미오카가 말하는 영성은 굳이 말하자면 모든 영과 생명을 향해 있다. 그렇기 때문에 제2장과 제3장은 그리스도교를 뿌리처럼 가지면서도

어떤 종파·종문·종교를 초월한 만남·파악으로 되어 있다. 이러한 관여의 확산 때문에, 이 책의 타이틀과 제1장 이후의 곳곳에서 제시하고 있듯이, 그 스피리추얼리티는 ‘모험’이자 ‘구체적으로 작용하는 것’ “종교적 원리주의에서도 해방시키는 ‘자유’를 초래하는 힘이라고 해도 좋은 것”<sup>9</sup>이라고 한다. 그것은 모험하는 자유로운 영력(靈力)·생명력인 것이다.

## 2) 영성은 어떻게 자리매김되는가 — 그리스 철학을 배제하고

그렇다면 자유로운 스피리추얼한 모험에서 애초 영성(스피릿)은 ‘어떻게 자리매김 되는’ 것일까. 이 점에 대해 이 책은 대단히 미묘한데, 그러나 인상적이면서도 확실한 주장이 있다. 그것은 실로 그리스도교론이기도 하다. 도미오카는 그리스도교에 대해 그리스 사상과의 관련·영향을 비판·배제하고, 유대교와의 관련을 보다 직접적으로 강조한다. 역사적으로 말하면, 플라톤주의·그리스 사상 등에 영향을 받은 중세철학은 물론 언급하지도 않지만, 대개의 그리스도 교리의 기초를 형성한 아우구스티누스(354~430), 또 그에 앞선 오리게네스(182~251) 등 ‘교부’(敎父)시기에 대해서도 그의 시야에서 제외한다. 즉, (오리게네스, 아우구스티누스 등 교부 시기는) “본래 그것(헤브라이사상)과는 전혀 이질적인 그리스적인 사상이 유입됨으로써 새로운 스피리추얼리티의 형태를 만들었다”<sup>10</sup>고 한다. 그리고 이질적인 것이 아니라 “헤브라이즘의 원류로 돌아가 보는 것이 중요”하다고 말한다.<sup>11</sup>

그렇다면, 도미오카가 비판하는 플라톤 철학·그리스 사상이 유입된 새로운 스피리추얼리티( $\alpha$ )와 그가 오로지 지향할 것으로 삼는 헤브라이

9 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 講談社現代新書, 2007, 53~54쪽.

10 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 36쪽.

11 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 37쪽.

즘의 원류의 그것( $\beta$ )과는 구체적으로 어떻게 다른 것인가( $\alpha$ ,  $\beta$ 는 필자가 부여). 구체적으로는 다음과 같다.

( $\alpha$ )는 “영혼을 육체에서 독립한 것으로 간주하고 거기에 정신적 가치를 발견하는 것”이자 “육체는 멸망하는 것이지만 혼은 불멸하고, 그 혼을 높여 지순한 상태에 이르게 하는 것이야말로 스피리추얼리티, 영성의 본질이 있다고 했다”( $\beta-1$ ).<sup>12</sup> 말하자면 ‘영 > 육, 영=정신 불멸, 육 괴멸(肉壞滅)’설이다. 그리고 이 “영과 육을 나누는 사상은 주체와 객체, 의식과 물질과 같은 이원론을 도출하고 거기에서 서양의 근대 철학이 탄생하고 나아가 근대 과학이 형성되었다”, “그리스 사상의 흐름은 근대의 인간중심주의에 이르는 서구문명을 창출해 왔다”( $\alpha-2$ )<sup>13</sup>라고 말한다.

이에 대해, ( $\beta$ )는, “영육이원론은 취하지 않는다… 육체는 죽어도 영혼은 불멸하다는 사고방식을 취하지 않는다”( $\beta-1$ ).<sup>14</sup> 그렇지 않은 “혼과 신체, 영과 육 전체에 있어 영적인 생명력을 느끼고자 하는, 헤브라이즘의 원류에 돌아가 보는 것이 중요”하다.<sup>15</sup> 또한 말한다. “흥미로운 것은 동양의 사상, 불교적인 사고방식에는 심신일여(身心一如)라는 발상이 있고 그것은 헤브라이적인 전통사상에 입각한 그리스도교에 오히려 가까운 것이다”( $\beta-2$ )라고 한다.<sup>16</sup> 이리하여 요컨대, 이를테면 ‘영육 전체, 심신일여, 생명’관을 주장한다( $\beta-3$ ).

### 3) 두 가지의 결여와 그 문제

이상의 도미오카의 논리는 사상사·종교사의 본질에 관련된 사고이기 때

12 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 35~36쪽.

13 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 37쪽.

14 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 32쪽.

15 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 37쪽.

16 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 37쪽.



문에 매우 흥미롭다. 다만, 유감스럽게도 우선 두 가지의 결여 사항을 지적하지 않을 수 없다. 즉 (1) 플라톤 철학·그리스 사상을 소거함으로써 탈락되거나, (2) 일여생명관(一如生命觀)을 강조함으로써 탈락되어 있는 부분이 있다. 그것은 그리스도교론으로서 이론적, 실제적 문제를 발생시킨다. 이 두 가지의 결여에서 오는 문제에 대해 이하 간단히 서술하겠다.

(1)에서는 요컨대 ‘이념이 자리매김 되어 있지 않은’ 것이 된다. 도미오카가 지적하는 (α-1)의 영육이원론과 (α-2)의 서양의 근대 철학, 근대 과학, 인간중심주의는 역사적으로 연속해 있어도 실은 내용적으로 커다란 비약이 있다. (α-1)는 관념론·플라톤주의로서 철학, 나아가 신학에 계속해서 강하게 흐르고 있는 것이다. 화이트헤드(Alfred North Whitehead)가 “모든 서양 철학은 플라톤의 각주에 지나지 않는다”[『과정과 실재』(過程と實在)]고 말한 것이 그것이다. 그러나 그렇다고 해도, 철학·과학이 가지는 이념·논리의 위치에는 시대적인 변용이 있다. 고대와 중세의 플라톤과 그리스 철학에서는 코스모스(자연)에 의한 형이상학 또는 신이 앞선 전제로서 존재했다. 영(靈)은 그것에의 회귀와 합일, 혹은 가일층의 정화(淨化)였다. 그러나 근대의 철학·과학은 그 전제를 소멸시켰다. 대신에 인간중심주의가 탄생해 과학과 결부된 것이다.

도미오카는 ‘근대의’라고 시대를 파악하고 있기는 하지만, 고대 내지 원래의 플라톤 철학·그리스 사상이 가지고 있던 자연과 형이상학을 보지 않고 그것을 소거해 버린다. 그렇다고 하면 근대의 인간중심주의 비판이 타당하다고 해도 그 비판의 위치가 혼동되어 버린다.

그러한 사실이 (2)의 문제가 되기도 한다. (2)는 요컨대 ‘영성의 위격이 파악되어 있지 않은’ 것이다. 도미오카는 영적 생명력, 영과 육 전체, 심신일여를 설명하고 “성령은 생명 그 자체에 직결되어 있다”<sup>17</sup>고

17 富岡幸一郎, 『スピリチュアルの冒険』, 53쪽.

말한다. 그렇다고 하면, 광물·식물·동물·인간은 어떠할까(그리스 철학에 의한 자리매김의 결여)? 또한 인간·악마·천사·신은 어떠할까(교부철학·신학에 의한 자리매김의 결여)? 이러한 논의를 결여한다면—대승불교에서도 지옥·아귀·축생·수라·인간·천(天)·성문(聲聞)·연각(緣覺)·보살·부처(仏)를 자리매김하는데, 이러한 위격(persona)을 과제로서 결여한다면, 그러한 ‘그리스도교’는 만물에 관여하는 그리스도를 발견해내지 못하고 방향과 위치를 잃어버리는 것이 아닐까?

(1), (2)에 의해 결국 그리스도론 또는 교회·신의 나라(神の国)에 대한 이론은 성립하지 않는 것으로 된다. 이론이 없음으로써 도미오카는 어떤 ‘자유’를 누리게 된다. 즉, 품고 있는 과제·목적이 어떤 애매함·부정성을 향하게 된 결과, 거꾸로 어떤 주의성(主意性)을 품게 되는 것이다. 그 내용은 이 책 제2장과 제3장에 구체적으로 보인다. 각각 흥미로우므로 여유가 있는 분은 참조해 보기 바란다.

#### 4) 현대의 행방과 남은 과제

그러면, 이상의 도미오카의 ‘모험’은 현대에서 어떻게 나타나게 될까? 그 행방의 문제를 마지막으로 살펴보고자 한다. 이 책 마지막 장의 1, 2절은 칼 바르트 신학에 의한 나치즘과의 투쟁을 서술한다. 이 논의 자체는 지금 개별적으로 다룰 수 없으나 대부분 동의한다. 다만, 묻고 싶은 것은 논의의 설정 방법이다. 대저 도미오카가 파악하고 동의하는 바르트(1886~1968) 신학은 교회론을 중심으로 서술하는 슈라이어마허(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, 1768~1834) 신학과는 달리 신과 인간과의 절대적인 차이·단절을 주장하는 것으로, 위기신학, 변증법신학이라고 일컬어진다.

이 단절성 강조의 신학에서는 바르트처럼 히틀러 비판도 하지만, 고가르텐(Friedrich Gorgarten, 1887~1967)처럼 히틀러와의 결합 운동도 펼친

다. 이러한 신학의 위기성을 꿰뚫어본 한 가톨릭 신학자는 전시(戰時) 중에 “고가르텐의 『심판이나 회의냐』(*Gericht oder Skepsis*, 1937)는 그 불길한 징후의 하나가 아닐까? 일본의 바르트 학도는 결국 어디로 가는 것일까?”라고 염려한 적이 있다.<sup>18</sup> 또한 최근에는 프로테스탄트 신학자 사토 마사루(佐藤優)가 다음과 같이 분명하게 서술하고 있다.

바르트가 철저하게 나치즘에 반대하는 투쟁을 전개한 것은 유명하다. 그러나 변증법신학이 나치즘으로 연결되는 선(線)을 가지고 있음을 경시해서는 안 된다. 바르트의 맹우(盟友)였던 프리드리히 고가르텐이 히틀러에게 영합하여 ‘독일 그리스도교도’가 된 것도 바르트신학의 또 하나의 발전 가능성이었던 것이다.<sup>19</sup>

‘신학을 어떻게 할 것인가’의 문제는 특히 무교회·바르트 신학에 의해 전시 중에 유행한 것과 현재에도 강조되는 것을 충분히 파고들면서 생각해야 한다. 도미오카의 경우에는 악과의 전투는 있지만 영성이 ‘모험’인 것 자체에 대한 위기의식은 그다지 보이지 않는다. 그는 역시 주의(主意) 지향적이고 그것에 대한 비판을 재비판하고 싶어하는 듯하다.

이 책에 앞서 1년 전에 쓴 『신대동아전쟁 긍정론』(新大東亞戰爭肯定論, 2006년 8월 간행)이 있다. 이 책에서는 전전 일본의 전쟁에 대한 안이한 부정론의 애매성을 비판하고, (1) 전시 중의 문학자와 사상가의 미묘한 표현의 의미를 충분히 알아야 할 것을 주장한다. 그 표현을 간단하게 부정해 버리지 않고 거기에 있는 지(知)를 충분히 알아야 한다는 것에 나 자신도 동의한다. 그렇지만 그와 동시에 나는, (2) 거기에 있는 지(知)가

18 岩下壯一, 『信仰の遺産』, 岩波書店, 1941, 332쪽.

19 佐藤優, 『神学の履歴書』, 『福音と世界』, 2008.9, 8쪽.

당시와 그 후에 상당히 사라져버린 사실에 대해서도 보다 잘 알아야 한다고 생각한다. 이를 떼면 전쟁과 관련한 죄악의 문제다.

도미오카는 이 책을 제4장으로 구성하고 있는데, 그 중 제1~3장은 위의 (1)에 해당한다. 다만 (2)를 향하는 것도 있는데, 그것은 제4장 「아시아 속의 일본」의 마지막 ‘총괄’이 되는 문장 중 특히 8절과 9절이다.<sup>20</sup> 거기에는 “아시아의 모든 국민에게 명확하게 사죄해야 한다.” “타국에 대해 어떠한 ‘침략적’ 전쟁도 행하지 않을 것을 천명해야 한다”라고 서술한다. 그것에 전적으로 동의한다. 하지만 이 책 제목에 사용된 단어 ‘긍정론’의 확대에는 동의할 수 없다.

현재 도미오카는 ‘일본’을 강조하는 “일본 문화 채널” 등에서 보수·우익적인 발언을 행하고 있다. 그 내용은 『스피리추얼의 모험』에서 지적한 두 가지의 결여 문제보다 더 문제적일 지도 모른다. 도미오카의 저작과 발언에 나타난 문제를 보다 주의 깊게 고찰하는 것, 특히 『신대동아전쟁 긍정론』의 마지막 8절, 9절의 주제인 「아시아 속의 일본」에 대해 재고하는 것이 필요하다. 이것은 나 자신과 독자, 그리고 도미오카에게도 기대하고 싶은 바다.

20 富岡幸一郎, 『新大東亞戰爭肯定論』, 飛鳥新社, 2006, 234~237쪽.

\*이 글의 원문은 일본어로 작성되었으며 박윤정(도쿄대학 총합문화연구과 지역문화연구전공 박사과정)이 번역했다.