



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

哲學博士學位論文

習合神學으로서 日本神道史 研究

金 壯 賢

강 원 대 학 교 대 학 원

철 학 과

2009년 2월

李 光 來 教 授 指 導
哲 學 博 士 學 位 論 文

習合神學으로서 日本神道史 研究

A STUDY ON THE HISTORY OF 'SHINDO' IN
JAPAN BY THEOLOGY OF SYNCRETISM

강 원 대 학 교 대 학 원

철 학 과

김 장 현

김장현의 박사학위 논문을
합격으로 판정함

2008년 12월

심사위원장	인
위 원	인
위 원	인
위 원	인
위 원	인

목 차

I. 서	론	1
1.	연구목적 및 방법	1
2.	논문의 구성	2
II. 본	론	3
제1장	“습합”이란 무엇인가?	3
1.	습합의 개념	4
2.	일본 이외의 습합문화	5
	1) 루소가 본 고대 지중해의 습합문화	
	2) 이집트-헬레니즘의 습합신 세라피스	
	3) 문화습합의 소산으로서 불상	
제2장	일본의 습합문화 형성	9
1.	중층적 결정으로서의 습합	9
2.	내재적 습합으로서의 신신습합	11
	1) 인종이동 수반설	
	2) 신적 배치설	
3.	분유적 습합으로서의 신불습합	15
제3장	신도사에 나타난 습합	17
1.	“신도”의 개념	17
2.	원시신도의 관념들과 의례	18
	1) 원시신도의 신의 관념	
	2) 원시신도의 세계관	
	3) 원시신도의 윤리관	

4) 원시신도의 의례와 주술	
5) 원시신도의 성격	
제4장 신도의 성립과 사상사적 전개	25
1. 신도사의 시대구분	25
2. 원시신도로부터 고대신도어로	26
1) 倭의 대외관계와 문화유입	
2) 습합의 토대로서 한반도	
3) 습합원으로서 불교의 공전	
4) 十七條憲法の 습합성	
3. 천황과 도교 및 도가사상	31
1) 습합의 도가적 모티브	
2) 天武天皇	
3) 황통의 만세일계와 도가사상	
4. 신기제도의 완성	36
1) 신정미분화와 율령제	
2) 씨족신학서로서 『新撰姓氏錄』	
3) 고대신도와 연희식	
제5장 中世神道	40
1. 신불습합의 역사	40
1) 불교의 일본화와 조상·원령에 대한 신앙	
2) 불교를 믿고 지키는 신	
3) 상보적 습합양식으로서 본지수적	
4) 하치만(八幡)신	
2. 불교종파와 신도신학	47
1) 진언종파 양부신도	
2) 천대종파 산왕신도	
3) 일련종파 정토진종의 신도관	
3. 신국사상과 신도신학	51

1) 이세 신도와 『神道五部書』	
2) 요시다 신도	
제6장 近世神道	57
1. 천주교의 일본 전래	57
2. 임진왜란과 주자학의 수용	58
3. 유학신도	59
1) 유가신도	
2) 요시카와 신도	
3) 유가신도의 집대성으로서 스이카신도	
4. 통속신도	65
제7장 “고도”의 부흥	68
1. 변증법적 사고로서의 복고주의	68
1) 안티테제로서 국학의 성립	
2) 히라타 아츠타네의 복고신도	
3) 사토노부히로 · 오오쿠니타카마사	
2. 혼교습합 시대의 신종교들	74
제8장 황도로서의 국가신도	77
1. 근대 일본의 “黑歷史” 국가신도	77
2. 신도국교화의 곡절과 좌절	79
3. 야누스로서 국가신도와 국체	81
1) “국가신도”란 무엇인가?	
2) 이중의 천황교: “국체”와 “황도”	
3) 황교화된 국체관	
4) 가족국가관과 조선교	
Ⅲ. 결론	95

참고문헌	98
초 록	101

I. 서 론

일본열도에 산재해 있는 약 14만개의 신사(神社)는 일본의 역사와 문화, 사상과 종교로 들어가는 문지방이다. 적어도 기원전 3세기 이전부터 오늘에 이르기까지 야오로즈노가미(八百万神)¹⁾를 모시는 오미코시(神輿)가 야마토다마시이(大和魂)를 수많은 신사에, 뿐만 아니라 일본인의 영혼에까지 실어 나르고 있기 때문이다. 그러나 오늘날 신사와 신궁을 치장하고 있는 神木과 神輿는 언제부터, 그리고 왜 신들의 길(神道)에 길잡이가 되었는가? 그것의 원형은 무엇이고, 그것은 왜 변용되어온 것일까?

1. 연구목적 및 방법

신도는 진화(進化)한다. 신도는 한가지로 머물러 있어본 적이 없다. 신도는 하나이면서도 하나가 아니다. 그것은 일본의 역사와 더불어 부단히 습합(習合)해왔기 때문이다. 신도의 역사가 진화의 과정이고 습합의 역사인 이유도 거기에 있다. 그러므로 이 논문의 목적도 습합의 관점에서 일본신도사를 재조명하는 데 있다.

한마디로 말해 일본의 정신문화는 습합문화다. 무엇보다도 일본의 지리적 고립성(=島嶼性)이 외래문화의 수용과 습합을 불가피하게 하기 때문이다. 그러나 어떤 고립도 폐역 자체로 머물러 있을 수 없다. 금지는 위반을 전제하듯 고립성이 개방성과 통하지 않을 수 없는 이유, 즉 고립에는 이미 개방이 내재되어 있는 이유가 거기에 있다. 그러므로 일본의 문화와 사상, 종교와 철학, 그 밖의 어떤 정신현상에도 나타나는 습합성은 정신문화의 형성과정상 전혀 방법적 위반일 수 없다.

일본문화의 습합성은 우연이 아니라 필연이다. 일본의 지리적 고립성과 도국성(島國性)은 문화적 개방성과 습합성의 인과적 조건이기 때문이다. 개방은 고립의 역설이지만 그 역설의 작용은 인과관계를 낳는다. 고립이 아니면 개방도 없기 때문이다. 그러므로 결과로서의 개방은 그 원인을 고립의 극복에서 찾아야 한다. 작용과 반작용의 관계처럼 모든 역사에서 쇠국과 개국의 관계가 그렇듯이 고립에서 개방으로의 반작용도 마찬가지다.

습합은 개방의 방법이다. 능동적 개방의 방법으로서 습합은 일본 문화를 통시적(通時的)으로 관통하며 문화현상 전반에 걸쳐 방법적 체질화가 되어버렸다고 해도 과언이 아니다. 통시적이란 역사적이다. 그러므로 거시적으로 보면 일본문화의 통시적 습합성은 역사적 습합성을 의미한다. 일본문화는 역사적으로 외래문화와의 습합을 중단하려 하지 않았기 때문이다. (심지어 쇠국이라는 강제적 폐역기간에도 암암리에 이루어지는 문화적 습합은 막을 수 없었다.) 다시 말해 일본문화 속에는 외래문화가 습합의 방법을 통해 삼투하고 퇴적하며 역사적 층들을 형성해온 것이다. 일본문화가 퇴적적 중층성(重層性)을 형성하고 있는 이유도 그 때문이다. 특히 일본의 문화와 정신현상을 대표하는 신도사가 그러하다.

그러나 문화의 통시적 퇴적은 단순한 중층화가 아니다. 시간이 지남에 따라 퇴적층이 차례로 쌓이는 단순퇴적이 아니다. 문화적 습합은 문화적 우세종의 주도하에 열세종과 (지배적으로) 삼투하고 융합하기 마련이므로 단순퇴적하기 보다 융합퇴적한다. 미시적으로 보면 습합이란 공시성(共時性)을 배제할 수 없는 상호작용이기 때문이기도 하다. 일본신도사가 시

1) 日本 神道에 나오는 무수히 많은 신들을 총칭하여 가리키는 말이다. 『日本書記』에는 ‘八十萬神’이라고 나온다. 여기서 팔백만이라든가 팔십만이라는 숫자는 무수히 많음을 뜻한다.

대마다 습합의 융합적 중층화를 겪어온 것도 그 때문이다.

한편 역사적 중층화를 이루는 각층마다의 공시적 융합은 그 결정적 작용인이 문화적 요소들에만 국한되지 않는다. 중층화와 융합은 복잡성과 복합성을 의미한다. 신도사의 경우도 종교적, 사상적, 즉 내재적 요소 뿐만 아니라 정치적, 사회적, 즉 외재적 요소가 함께 융합하며 습합의 층들을 결정한다. 그 때문에 다른 종교와 달리 일본신도의 역사 속에는 잡거성(雜居性)이 두드러진다. 일본신도사가 이데올로기적 권력구조와 깊이 연관된 계보학적 역사를 이루어온 이유도 거기에 있다. 이 논문이 일본신도사를 신도의 습합과정사로 검토하면서도 그 내부구조의 투시를 위해 통시적 방법과 계보학적 방법²⁾-공시적 구조처럼 역사가 없는 장소라고 생각되는 장소에서도 다양한 구조연관들을 통해 역사를 찾아내는 방법-을 아울러 사용하려는 것도 같은 이유 때문이다.

2. 논문의 구성

이 논문은 일본신도사를 습합사로서 재조명하기 위해 본론을 전체 두 부분으로 구성하고 있다. 습합론과 신도사가 그것이다. 즉, 이론과 실제의 구성인 것이다.

그러나 이론(theoria)으로서 습합론은 역사이론이라기 보다 문화이론이다. 또한 실제(praxis)도 사물적, 사실적 실제, 즉 공간적 실제가 아니라 통시적, 역사적 실제, 즉 시간적 실제이다. 그러므로 이 논문의 구성은 독특한 종교적 시간들(일본신도사) 속에 투입된 특이한 문화이론(습합론)으로 이루어진다. 다시 말해 이 논문의 본론은 습합의 내시경으로 일본신도의 역사를 투사하기 위해 구성된 것이나 다름없다.

본론의 구성을 구체적으로 언급하면 전반부(이론)에 해당하는 제1장에서 제3장까지는 이른바 습합이론에 해당한다. 여기서는 습합의 개념정의→일본문화의 습합성→일본신도사 속의 습합성이 차례로 논의되고 있다. 또한 후반부(실제)에 해당하는 제4장부터 제8장까지는 기본적으로 일본신도사에 관한 통시적 구성이다. 다시 말해 일본고대의 원시신도에서 근대의 국가신도에 이르기까지 (선택적이지만) 일본신도의 습합과정사이다. 여기서는 외래 종교나 사상과의 접촉 속에서 두드러지게 변용되는 신도의 습합과정을 일종의 사도(史道)로서 조명한다.

그러나 앞에서 언급한 일본신도사의 계보학적 조명은 신도의 전습합 과정과 별도로 구성하기보다 그 과정사 속에 융해시킨다. 굳이 언급하자면 제7장 ‘고도(古道)의 부흥’과 제8장 ‘국가신도’에 관한 논의는 그 자체가 계보학적 인식방법에 기초한다. 이 때부터 신도의 습합은 내재적인 단선적 목적만으로 이루어지기보다 오히려 외재적인 복합적 목적에 의해 이루어지기 때문이다.

이 논문의 서론과 결론은 본론의 가이드이고 역사탐방 후기이다. 이론적 가이드로서 습합서언(prologue)이 서론을 대신한다면 결론은 굴곡 많은 신도사의 길 즉, ‘사(史)로서의 길(道)’을 지나온 특정 종교사에 대한 회고(懷古)이자 사고(史考)이다.

2) 푸코에 의하면 “계보학은 모든 단선적인 목적성의 외부에서 사건들의 고유성을 기록해야만 하며, 계보학은 가장 가망 없는 장소에서, 우리가 느끼기에 역사가 없는 곳에서, 즉 사랑, 정서, 양심, 본능과 같은 것에서 사건들을 찾아야 한다.” 왜냐하면 그는 “세계는 결코 사건들이 그것의 본질적 특징이라든가 최초와 최후의 가치만을 강조하는 그런 단순한 세계가 아니라 오히려 그와 반대로 세계는 뒤얽혀 있는 수많은 사건들의 세계”라고 생각하기 때문이다. 이광래, 『미셸 푸코: 광기의 역사에서 성의 역사까지』, 민음사, 1989, p. 330.

II. 본 론

습합은 일본의 정신구조를 열람할 수 있는 눈(眼)이다. 습합은 일본의 문화현상을 스케치할 수 있는 도구(圖具)이다. 습합은 일본의 문화와 사상, 종교까지 만들어온 방법이기 때문이다.

습합은 일본이 타자와의 문화적 접점에서 일찍이 터득한 생존방식이다. 그러므로 습합은 일본이 외부로 통하는 자연선택적 통로가 되어왔다. 또한 습합은 타자가 일본문화로 들어가는 입구이기도 하다. 특히 습합은 일본신도로 들어가려는 모든 이에게 필요한 열쇠이다. 거기에는 비밀번호도 있다.

제1장 습합이란 무엇인가?

일본문화의 특징은 무엇인가? 한마디로 말해 그것은 잡거성(雜居性)과 중층성(重層性)에 있다. 이미 많은 사람들이 외래문화에 대한 일본문화의 융합적 성격을 그것으로 강조해온 바 있다. 예컨대 이시다 이치로(石田一良)는 일본문화의 특징을 ‘문화의 잡거성’에 있다고 자랑한다. 그는 일본의 사상과 문화의 잡거성이야말로 연금술사처럼 세계의 유례를 찾을 수 없을 만큼 순도 높은 결정체(結晶體)를 만들어낸 문화적 총합능력이라고 과시한다.³⁾ 야나기타 쿠니오(柳田國男)는 오랜 세월이 걸쳐 특징적인 형태를 이루게 된 일본문화의 중층성을 “고드름”에 비유한다. 또한 야스모토 비텐(安本美典)도 일본을 문화적인 “도가니”에 비유한다. 그 밖에 일본문화나 문명의 잡거성을 “문화의 용광로”나 “문화의 조립공장”이라고 부르기도 있다.

프랑스의 구조주의자 레비-스트로스는 1988년 국제일본문화연구센터가 개최한 제1회 국제연구대회에서 “혼합과 독창의 문화 —세계 속의 일본문화—”라는 강연을 통해 일본을 일종의 증류장치인 “람비키(rambiki)”에 비유했다. 즉 람비키가 여러 가지 다양한 화학물질을 증류시켜서 에센스를 추출하듯이 일본문화도 다양한 문화를 혼합시켜서 소량이나마 순도 높은 정수를 추출함으로써 형성되어 왔다고 지적했다. 이처럼 그는 일본문화의 능력을 차용과 종합, 혼합과 독창의 능력이라고 평가한 바 있다.⁴⁾

한편 엔도오 슈사쿠(遠藤周作)나 마루야마 마사오(丸山眞男) 등은 일본에서 단지 여러 문화들이 잡거·공존·융합뿐만 아니라 유입된 외래문화가 변질되는 점을 강조한다. 카톨릭교도로서 작가인 엔도오는 소설 『침묵』(沈黙)에서 사와노 추안(澤野忠庵)이라는 일본식 이름까지 가지게 된 배교(背教) 선교사 페레이라를 등장시켜 다음과 같이 말한다.⁵⁾

3) 石田一良, 『日本思想史概論』, 吉川弘文館, 1963, p. 4.

4) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 16.

5) 페레이라: 그리스도방 페레이라(Christovão Ferreira, 1580~1650)는 실재한 포르투갈인 예수회 선교사로 1610년경에 일본에 입국했다. 에도막부(江戶幕府)의 기리시탄(천주교도) 추방령을 무릅쓰고 일본에서 선교활동을 계속했으나 1632년에 체포되고 극심한 고문을 받은 끝에 배교했다. 이후 그는 통역 등으로 기리시탄 탄압에 협력하고 “앞잡이 추우안(目明かし忠庵)”이라고 불리게 되었다. 또 그는 기리시탄 단속 책임자인 이노우에(井上築後守, 본명: 이노우에 마사시게井上政重)의 명을 받아 서양천문학 책을 일본어로 번역하고, 또 의학에도 능통했던 그는 많은 제자들을 가르치기도 했다. 그의 서양의학은 추우안류(忠庵流)라고 불리고 네덜란드 의학이 도입될 때까지 에도시대 서양의학파의 주류를 이루었다.

“이 나라는 늪지이다. ……어떠한 모종도 이 늪에 심으면 뿌리가 썩기 시작한다. 잎이 누렇게 되고 죽어가는 것이다. 우리는 이 늪지에 그리스도교라는 모종을 잘못 심고 말았다.”

또한 정치학자인 마루야마 마사오는 불교·유교부터 마르크스주의·근대사상에 이르기까지 일본에 수입된 외래사상이 변질되는 방식에는 일정한 패턴이 있음을 지적하여 그렇게 외래사상을 “일본식”으로 변질시키는 무언가를 고층(古層) 또는 집요저음(執拗低音, basso ostinato)이라고 불렀다.⁶⁾

그러나 “고드름”, “도가니”, “용광로”, “조립공장”, “람비키”, “늪지”, “집요저음” 등과 같은 비유적·상징적 표현보다도 더욱 정확하게 일본·일본인·일본문화의 정체성을 단적으로 표현하고 규정할 수 있는 용어는 “습합(習合)”일 것이다.

사전적 의미로 “습합”이란 “서로 다른 교의·주의를 절충시켜 조화시키는 것” 다시 말해 문화융합의 방식을 의미한다. 융합이란 본래 물질의 화학작용을 가리키는 말이다. 사전적 의미로도 “녹여서 하나로 합치는 것”이나 “용해하고 화합하는 것”을 의미하고 영어로 융합을 의미하는 fusion도 라틴어의 fundo(용해하다)나 fusus(용해)에서 유래하는 말이다.

그러나 융합은 용해하여 합쳐지는 작용만을 의미하는 것이 아니다. 이것은 “두 가지 이상의 자극물이 섞여서 하나의 합성된 지각이 생기는 것”, 예를 들면 단 것(설탕)과 쓴 것(카카오)이 서로 섞여서 초콜릿 맛을 느끼게 하는 것처럼 융합해서 생긴 것에 대한 지각도 의미한다. “습합”의 도구적인 개념으로서 융합을 사용하는 것도 융합이라는 말에 원래 녹이고 섞여서 어우러지는 작용과 그렇게 하나로 융합된 것에 대한 지각작용이라는 두 가지 의미가 내포되어 있기 때문이다.⁷⁾

이렇게 볼 때 습합은 융합과 동의어로 간주될 수 없다. 왜냐하면 습합은 상이한 종교나 사상과 같은 문화적 대상들의 침윤, 삼투, 변용 등의 상호작용만을 의미할 뿐 초콜릿과 같이 이질적인 물질이 섞여서 어우러지거나 용해하고 화합하는 화학적인 작용에 대해서는 사용할 수 없기 때문이다.

예컨대 습합은 일본신도사에서 일본고대의 고유한 원시신앙인 신기신앙(神祇信仰)이 한반도(백제)나 중국(당)에서 전래된 불교와의 절충·조화한 일종의 syncretism 형태인 “신불습합(神佛習合)”을 들 수 있다. 그 이후 오늘날에 이르기까지 일본의 원시신앙과 종교(신도)뿐만 아니라 문화와 문명의 역사는 부단히 외래문화를 배우고(習)+합하는(合) 역사였다고 해도 과언이 아니다.

1. 습합의 개념

습합(習合)이라는 용어는 『예기(禮記)』 「월령(月令)」의 “이 달[孟夏]은 입하立夏이므로……이에 악사樂師에게 명하여 예악을 합주하는 것을 연습시킨다(是月也, 以立夏. (……)乃命樂師習合禮樂)”에서 처음 나온다. 여기서는 “합주의 연습”, 다시 말해 예악의 합동연습이라는 의미로 사용되었다.

그런데 일본에서 “습합”이라는 용어가 처음 등장한 것은 유일신도(唯一神道, 요시다신도吉

6) 야규 마코토, ‘마루야마 마사오의 “basso ostinato”에 대한 고찰’, 『日本思想』 제6호, 한국일본사상사학회, 2004, p. 27.

7) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 19.

田神道)를 제창한 무로마치시대(室町時代)의 신관(神官) 요시다 카네토모(吉田兼俱, 1435~1511)가 지은 『유일신도명법요집(唯一神道明法要集)』에 “신도에는 본적연기신도(本迹緣起神道), 양부습합신도(兩部習合神道), 원본종원신도(元本宗源神道)의 세 가지가 있다”는 구절에서다. 그 이후 습합은 일본신도사 뿐만 아니라 문화사나 사상사에서도 이질적인 문화·사상의 융합현상을 설명하는 도구적인 개념으로 널리 쓰이게 되었다.⁸⁾

그러나 요시다 카네토모가 습합의 개념을 사용한 훨씬 이전부터 불교에서는 습합개념을 사용하지 않았을 뿐 대승불교(大乘佛敎)의 논리에 입각한 사실상의 습합이 이루어지고 있었다. 불교의 “본지수적(本地垂迹)”, “화광동진(和光同塵)”의 개념을 바탕으로 8세기 이후의 일본에서는 붓다가 중생을 구제하기 위해 화신(化身)한 것이 바로 신이라는 사상이 형성되었다. 붓다의 화신·수적으로서의 신, 또는 그러한 신을 모시는 신사가 공겐(權現, 임시방편적 [權]으로 나타난[現] 것)이라고 불리게 되고, 또 신도와 불교 양쪽으로부터 본지불(本地佛)과 수적신(垂迹神)의 대응관계도 거론되었다.

그러나 카네토모는 종교적 민족주의자, 혹은 국수주의적 종교인으로서 이와 같은 불교위주의 교설을 거부하고 당시의 유력한 신도신학이었던 양부신도(兩部神道)에 대해 불교교리를 “배우고” “합친” 양부 “습합” 신도로 폄하하였다. 심지어 그는 유일신도(唯一神道) 또는 원본종원신도(元本宗源神道)를 제창하면서 신도와 불교의 관계를 역전시켜 일본의 신이 본지이고 인도의 부처, 중국의 성인은 모두 신의 수적이라는 신본불적설(神本佛迹說, 또는 반본지수적설反本地垂迹說)까지 주장하고 나섰다.

어쨌든 카네토모에 의해 본래 예(禮)와 아악(雅樂)의 합동연습 정도의 의미였던 습합은 서로 다른 두 개 이상의 사상·종교 등을 절충·조화시키는 것이라는 새로운 의미를 가진 일종의 종교적 syncretism의 개념으로 거듭나게 되었다.

2. 일본 이외의 습합문화

습합은 애당초 문화적 처녀인구집단(virgin population - 어떤 세균에도 감염된 적이 없어서 면역력이 없는 집단)이었던 일본문화의 특징이고 그것을 이해하는 단서이지만 문화의 시냇물(the stream of culture)이 멈추지 않는 한 일본문화만의 특징일 수 없다. 엄밀히 말해 문화에는 순종이 있을 수 없다. 습합이 이뤄지지 않는 문화는 있을 수 없기 때문이다.

문화과학자 레슬리 화이트도 “문화는 나타나자마자 곧 분화되기 시작했다. ...어떤 의미에서 인류는 항상 문화를 의식하고 있었다고 말할 수 있다. 어느 누구도 문화를 그 운반자인 인간으로부터 따로 떼놓고 생각하지 않는다. ...문화는 한 세대에서 다음 세대로 시간을 통해서 자유롭게 흘러내리고, 공간적으로는 한 인종집단이나 환경에서 다른 집단이나 환경으로 전해지는 하나의 연속체, 즉 사건들의 흐름”⁹⁾이라고 주장한다. 이것은 일종의 문화현상으로서 습합도 마찬가지다. 문화의 본질은 습합성에 있다고 해도 과언이 아니다.

1) 루소가 본 고대 지중해의 습합문화

여기서 주의해야 하는 것은 습합이라는 개념 자체는 일본 특유의 것이 아니라는 점이다. 예컨대 루소는 사회계약론에서 고대 그리스인의 종교관에 대해 다음과 같이 서술하고 있다.

8) 達日出典, 『神佛習合』, 臨川書店, 1986, pp. 200-202.

9) Leslie A. White, *The Science of Culture; A Study of Man and Civilization*, Farrar, Strauss and Giroux, 1969. Preface.

그리스인은 주변의 미개한 인민들도 자기들과 똑같은 신들을 믿는다고 생각했었다. …그러나 타국민의 신들의 동일성에 대해 늘어놓은 방식은 오늘날에는 지극히 우스꽝스러운 것이 되고 말았다. 몰렉(Molech)과 사투르누스(Saturnus)와 크로노스(Kronos)가 동일한 신일 수 있다거나, 또 페니키아의 바알(Baal)과 그리스의 제우스(Zeus)와 로마의 주피터(Jupiter, 유피테르)가 동일할 수 있다거나, 또 다른 이름을 가진 수많은 공상적 존재에 무슨 공통된 것이 있는 것처럼 말하는 것이다! (『사회계약론』 제4편 제8장 「시민의 종교에 대하여」)

기독교 문화권에서 살아온 루소에게는 그야말로 “지극히 우스꽝스러운” 이야기였겠지만 이것이 바로 그리스·페니키아·라틴(로마)의 신들의 “습합”이다. 만약에 루소가 일본에서 오늘날까지 아마테라스 오오미카미(天照大神)와 대일여래(大日如來), 또는 스사노오노미코토(素戔鳴尊, 또는 素戔鳴尊)와 우두천왕(牛頭天王), 대흑천(大黑天)과 오오쿠니누시(大國主), 고토시로누시(事代主)와 에비스(夷, 戎, 惠比須 등)신이 동일한 것처럼, 또 다른 이름을 가진 수많은 공상적 존재에 무슨 공통된 것이 있는 것처럼 논의되고 있음을 알게 되면, 그리고 그 지식 없이 일본의 전통문화를 이해할 수 없다고 하면 어떻게 말했을까?

2) 이집트-헬레니즘의 습합신 세라피스

실제로 무역과 식민 활동을 통해 지중해로부터 멀리 흑해 및 오리엔트 각지에까지 확산한 고대 그리스인들은 각 지역에서 만난 토착신들을 신화 속에 끼어넣거나, 또는 그리스의 어느 신과 비정(比定)하고자 했다. 게다가 마케도니아의 알렉산드로스 대왕(Aleksandros III Megas, 356BC~323BC, 재위 336BC~323BC)의 정복으로 인해 시리아·페니키아·이집트·페르시아부터 멀리 인도·아프카니스탄 지역까지 정복하면서 그 지역 일대에 그리스 문화와 토착문화가 혼합된 헬레니즘 문화와 종교가 꽃피게 되었다.

예를 들면 알렉산드로스 휘하의 장군이었던 프톨레마이오스(Ptolemaios, 367BC~283BC)가 이집트에 항거하여 스스로 나라를 세워서 그의 왕조가 무려 300년 가까이 지배했는데 프톨레마이오스왕조의 왕들은 이집트의 전통에 따라 파라오가 되어 왕을 신격화시키는 한편, 세라피스(Serapis)라는 새로운 신을 만들고 왕조의 수호신으로 삼았다. 뿐만 아니라 수도 알렉산드리아를 중심으로 국내 곳곳에 세라페이온(Serapeion, 신전)을 짓고 세라피스신앙을 보급시키려 했다.

세라피스는 본래 이집트 저승의 신 오시리스(Osiris)와 성우신(聖牛神) 아피스(Apis)가 습합한 오시리스=아피스 즉 “오소라피스(Osorapis)”가 그리스어식 발음으로 “세라피스”로 바뀐 것이다. 게다가 세라피스의 신상(神像)은 이집트 종교의 전통적인 신의 모습과 전혀 닮지 않은 채 그리스의 신 제우스(Zeus)나 하데스(Hades)와 비슷하게 조형화되었다. 뿐만 아니라 그 제사도 대개 그리스종교의 방식에 따라 행해졌다. 다시 말해 세라피스는 이집트와 그리스의 다중 습합신(習合神)이자 습합종교였다.

3) 문화습합의 소산으로서 불상

알렉산드로스는 아프카니스탄 북부에서 인더스 강가에 걸쳐 수많은 도시를 짓고 그리스인들을 이주시켰다. 그곳은 뒤에 셀레우코스제국(Seleucid Empire)의 지배를 받게 되었으나 BC. 256년에 셀레우코스제국의 총독(Satrap)인 디오도토스(Diodotus)가 독립하여 박트리아(Bactria) 왕국을 세웠다.

그런데 거의 같은 시기에 인도에서 마우리아제국(Maurya Empire)이 일어나 일부 그리스 인들은 그 지배를 받았다. 하지만 인도대륙의 대부분을 통일한 아소카왕(Asoka, 阿育王, 재위 268BC?~232BC?)은 불교에 귀의하면서 법(法, Dharma)에 따른 정치를 표방하고 불교를 널리 전파시키는 데 힘썼다. 뒤에 박트리아는 마우리아제국의 쇠퇴를 틈타 페르시아와 인도 사이의 요충지로 현재 아프카니스탄 판지실(Panjshīr)과 가피사(Kapisha) 주에 해당되는 간다라(Gandhāra, 健馱羅 또는 乾陀羅)를 차지하고 서북인도에까지 영토를 넓혔다.

박트리아왕국은 뒤에 서아시아 지역과 인도 지역으로 분열되었으나 인도-박트리아왕국의 메난드로스(Menandros, 彌蘭陀, 재위 155BC?~130BC?)가 카불(Kābul)·판잡(Panjab)부터·카슈미르(Kashmir)·마투라(Mathura)까지 영토를 확대했다. 그는 나가세나(Nāgasena, 那先 또는 那伽犀那)비구와 불교에 대해 문답하고 마침내 불교에 귀의함으로써 밀린다왕문경(彌蘭陀王問經, Milinda Pañha)을 남긴 것으로도 유명하다.

한편, 기원전 2세기경 흉노(匈奴)에게 압박받은 월씨(月氏) 민족은 소그디아나(Sogdiana, 현 우즈베키스탄 및 타지키스탄 서북부)를 정복하고 대월씨국(大月氏國)을 세웠다. 『한서(漢書)』 「서역전(西域傳)」에 따르면 대월씨국은 휴밀흡후(休密翁侯)·귀상흡후(貴霜翁侯)·쌍미흡후(雙靡翁侯)·힐돈흡후(盼頓翁侯)·고부흡후(高附翁侯)라는 다섯 흡후(翁侯)¹⁰⁾에 의해 다스려지고 있었다고 한다.

그러나 그들 중 토하라계 쿠산인의 귀상(쿠산)흡후 쿠주라 카드피세스(Kujula Kadphises, 丘就却, 30~80)가 나머지 흡후들을 압도하고 쿠산제국(Kushan Empire)을 세웠다. 쿠산제국은 서남아시아의 그리스계 소왕국을 정복한 후 인도 정복에 나섰고, 카니슈카왕(Kanishka, 迦膩色伽, 재위 144?~173?) 때에는 사르나트(Sarnath), 카트만두(Kathmandu)를 거쳐 갠지스 강 중류지역의 파탈리푸트라(Pataliputra, 華子城, 현 파टनाPatnā 근처)까지 지배영역을 넓혔다.

그런데 바로 이 쿠산왕조 시대에 최초의 불상(佛像)이 만들어졌다. 본래 원시불교에서는 석가모니가 “스스로를 등불로 삼고, 법을 등불로 삼아라.(自燈明, 法燈明)”라고 유언했고, 초기의 불교도들도 붓다의 위대함을 감히 형상화할 수 없다고 생각했으므로 불탑(佛塔)·불족석(佛足石)·법륜(法輪)·보리수(菩提樹) 등으로 상징적으로 붓다를 표현할 따름이었다. 그러나 쿠산제국이 지배한 1~2세기경에 간다라와 마투라를 중심으로 불상이 만들어지게 된 것이다. 간다라와 마투라의 어느 쪽에서 먼저 불상이 만들어지기 시작되었는지에 대해서는 아직 결론이 나지 않고 있다.

하여튼 간다라 불상은 박트리아에서 전해진 그리스 조각의 영향을 크게 받아 사실적이고 생김새가 뚜렷한 것이 특징이다. 이에 대해 야무나 강가에 위치하는 마투라의 불상은 생김새가 거칠고 투박하며 순인도적인 양식이 특징이다. 마투라는 이미 기원전 4세기부터 민간 신앙의 나무의 귀신 또는 정령(精靈)인 약샤(yakṣa, 夜叉)·약시(yakṣī 또는 약시니yakṣiṇī, 女夜叉) 등의 조각상이 많이 만들어졌던 곳이었다.

그리스는 본래 신의 모습을 조각하는 문화를 가지고 있었다. 마투라 지역의 인도사람도 역시 토착의 귀신인 약샤·약시를 둘레 새겼으나 붓다의 조각화에 대한 금기의식은 일조일석(一朝一夕)에 깨지지 않았다. 그 금기(taboo)를 깨뜨린 것이 바로 쿠산인들이었다.

그들은 원래 왕의 조각을 신전에 모셔놓는 문화를 가지고 있었기 때문이다. 1993년에 발

10) 흡후(翁侯)는 Yabgu 또는 Yavuga를 한문으로 음역한 것으로 추정되고 “제후” 혹은 “부족장”의 뜻으로 생각된다. 또 『후한서(後漢書)』 「서역전(西域傳)」에서는 고부흡후(高附翁侯) 대신에 도밀흡후(都密翁侯)가 나온다. “흡후”의 칭호는 대월씨국 밖에 오손(烏孫)·대하(大夏, 박트리아Bactria)에서도 쓰였다.

견된 라바탁 비문(Rabatak inscription)을 보면 카니슈카왕이 장관에게 명하고 신들과 선대 왕들의 조상(彫像)을 만들고 그것을 모시는 신전을 세우게 했고, 그것은 제대로 이루어졌다는 내용이 보인다. 그들은 위대한 존재를 적극적으로 조각으로 새기는 문화를 가지고 있었다. 게다가 인도 문화권에 있어서 신참인 그들은 원시불교의 붓다를 형상화하는 것에 대한 금기의식이 별로 없었다. 그리하여 불교를 받아들인 그들은 자연스럽게 위대한 붓다를 조각하기 시작했다. 즉 우리가 아무렇지도 않게 보고 있는 불상들은 실제로 그리스·인도·쿠산의 세 문화가 만나 습합한 산물이었던 것이다.

제2장 일본의 습합문화 형성

위에서 본 바와 같이 문화적 습합현상은 세계 대부분의 지역에서 진행되어온 게 사실이다. 그것은 어느 특정한 시대나 일정한 문화영역에서만 볼 수 있는 한정적인 역사적 현상만은 아니다. 그러나 습합현상의 지속성에서는 일본문화와 다르다. 일본에서는 고대부터 현대에 이르기까지 오랜 역사 속에서 온갖 시대의 넓은 영역에 걸쳐 습합을 볼 수 있기 때문이다. 다시 말해 일본에서의 습합은 민족 문화적으로 체질화되고 있는 점에 그 특징이 있다. 예컨대 츠지 히데노리(達日出典)는 습합을 ‘일본인의 마음’이라고까지 말하는가 하면, 오리구치 노부오(折口信夫)는 그것을 일본인의 무의식 근저에 깔려있는 일종의 ‘국민적 습癖(習癖)’이라고 표현한다.

그렇다면 이와 같은 습합 체질·습癖은 어떻게 형성되었을까? 물론 본지수적설(本地垂迹說)을 비롯한 불교사상의 영향도 있겠지만 대부분의 논자는 그 이전에 일본열도의 지리적 여건에서 그 원인을 찾는다. 다시 말해 사계절의 추이가 뚜렷하고 변화가 많은 기후와 산이 많은 사이에 크고 작은 평야가 점재하고 다양성을 가진 자연환경이라는 풍토가 일본인 특유의 정서와 사고방식, 즉 타협을 허용하지 않는 엄밀한 사고형태가 아니라 정감이 풍부한 감정과 융통성이 많은 사고방식을 가지게 하고, 심하게 배타적이라기보다 따뜻한 포용력을 존중하는 습합적 성향을 지니게 만들었다는 것이다.¹¹⁾

또 일본열도는 유라시아 대륙의 동쪽 끝에 위치한 크고 작은 섬들의 집합체라는 지정학적 특성과 조건으로 인해 오랫동안 문화와 문명의 종착역으로서 여러 문명이 교섭하는 장소가 되어 있었다. 일본이 여러 가지 다양한 문화·문명이 흘러들고 융합하는 문화의 도가니나 용광로라고 불리는 것도 바로 이러한 조건 때문이다. 예를 들면 야스모토 비텐은 인도=유럽 제어(諸語)가 하나의 조어(祖語)로부터 많은 언어로 나뉘지고, 여러 지역을 지나가면서 다양한 형태로 분화·발전하면서 성립된 데 비해 일본어는 거꾸로 수많은 언어가 북쪽에서도 남쪽에서도 일본열도라는 한 지역 속에 흘러들고 수 천 년에 걸쳐 혼합되어서 형성되었다는 예를 들어서 일본을 문화적인 “도가니”에 비유했다.

아놀드 토인비는 세계의 역사상 저지당하지 않고 완성된 21개의 문명(또는 문화)을 비교 연구하면서 그 상호 접촉에 의한 발전 양태를 문명의 이동경로에서 통과지점에 위치하는 경우와 종착지에 위치하는 경우의 두 가지로 나누어 전자를 “통과역”에, 후자를 “종착역”에 비유했다. 예를 들면 지리적으로 사방으로 길이 열려 있는 아프카니스탄 문명이 전자에 해당되는 데 비해 한번 흘러 들어오면 다시 나갈 것이 없는 영국과 일본의 문명은 후자의 유형이라고 설명했다.¹²⁾

1. 중층적 결정으로서의 습합

중층적 결정(overdetermination)이란 역사적 사건을 결정하는 요인이 단순하지 않을뿐더러 등질적, 단선적이지도 않은 경우를 말한다. 역사적 사건은 예외 없이 단순한 인과관계로 결정되는 것이 아니라 복수의 다양한 원인들이 서로 겹쳐 발생한 복잡한 결과이다. 즉 그것은 마치 프로이트가 수많은 이미지들이 응축되는 동시에 대체되는 꿈의 중층적 결정처럼 역사

11) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 6.

12) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005 p. 16.

적 사건도 다원적, 중층적으로 결정되는 현상을 말한다. 일반적으로 문화의 습합현상도 이와 다르지 않다. 특히 일본신도의 경우는 더욱 그러하다.

예컨대 일본문화를 오랜 시간에 걸쳐 중첩되고 겹겹이 쌓이면서 결정된 구조로 보는 시각은 미시나 아키히데(三品彰英)의 일본신화의 특징에 대한 설명이 그것이다. 그에 따르면 『고사기(古事記)』와 『일본서기(日本書紀)』의 바탕이 된 타카마가하라(高天原) 신화는 북방 대륙으로부터 천상·지상·지하라는 삼층의 세계관이 일본신화에게 도입됨으로써 이루어졌다고 한다.

한반도에서 도래인(渡來人)에 의해 기원전 3세기경부터 일본열도에 형성되고 있었던 야요이 문화(彌生文化)는 벼농사와 철기(鐵器)뿐만 아니라 북방의 여러 가지 샤머니즘 종교의례까지 가져오면서 그 이전의 조몬문화(繩文文化)와 습합해갔다. 타카마가하라 신화는 그렇게 형성된 중층적 구조의 결정판이었다. 미시나 아키히데도 고사기나 일본서기에 나오는 이러한 신화는 7세기 초 스이코 천황(推古天皇) 시대에 천상형(天上型)의 새로운 신화가 수용됨으로써 생겨난 신화적 습합의 산물이나 다름없다고 주장한다.

기기신화(記紀神話)에는 천손강림(天孫降臨)을 상징적으로 강조하는 몇 가지 신화가 마련되어 있다. 예를 들면 천신(天神)의 아들인 니니기노미코토(瓊瓊杵尊)가 다카치호(高千穂) 봉우리에 하강하고 “이곳은 카라쿠니(韓國)¹³⁾를 향하고 가사사(笠沙) 곳까지 길이 바로 통하고, 또 여기는 아침햇살이 잘 비치고 석양이 밝게 빛나는 곳이다. 그러니 아주 좋은 땅이다.(此地者, 向韓國, 有眞之道通笠紗之御前。又此地者, 朝日之直刺國, 夕日之日照國也。故此地甚吉地也)”라고 말하면서 땅속 깊은 암반에 튼튼한 기둥을 세워 웅장한 궁전을 짓고 살았다. 국토를 조성한 신 오오쿠니누시(大國主)는 국토를 이양하는 대가로 큰 궁전을 지어달라고 청하고 니니기노미코토는 그것을 들어주었다는 내용이 보인다.¹⁴⁾

그러나 이러한 천손강림설보다 타카마가하라 신화의 상징적인 의미는 그곳에서 거울·구슬·검이라는 세 가지 신성한 보물(三種の神器)을 지니고 하강한 천신이 먼저 살던 국신(國神)과 대립→갈등→융화의 과정을 거치면서 선주 문화를 파괴하는 것이 아니라 습합적으로 받아들여 새로운 신화를 형성했음을 강조한 점에 있다. 예컨대 천신의 다케미카즈치노카미(健御雷神)와 국신의 다케미나카타노카미(健御名方神)와의 관계나 진무천황(神武天皇)과 야마토 토착민들과의 관계가 바로 그것이다.

이를 효과적(계보학적)으로 설명하기 위해 미시나 아키히데는 일본신화의 연구에 있어서는 내포적(incentive)인 방법뿐만 아니라 외연적(extensive)인 방법도 동시에 활용해야 한다고 주장한다.¹⁵⁾ 다시 말해 신화적 사건일지라도 단선적, 단층적 방법이 아닌 복합적, 중층적 방법으로 설명되어야 한다는 것이다. 왜냐하면 신화는 (원형문화일지라도) 스스로의 내부에서 발전해 나갈 뿐만 아니라 타민족의 문화를 수용함으로써 내용을 점차로 풍부하게 만들기 도 하기 때문이다.

나아가 그는 타카마가하라 신화에 관한 설명에서만이 아니라 일본신화의 연구 전반에서도 이 두 가지 방법을 강조한다. 타카마가하라 신화의 형성에 이르는 습합과정에서도 볼 수 있

13) 여기서 말하는 카라쿠니(韓國)는 한반도가 아니라 규슈에 있는 카라쿠니다케(韓國岳)를 가리킨다는 해석이 일반적이다. 카라쿠니다케는 미야자키현(宮崎縣)과 가고시마현(鹿兒島縣)에 걸친 기리시마 화산군(霧島火山群)의 최고봉으로 높이 1,700m에 달하는 활화산(活火山)이다.

14) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 20.

15) 三品彰英, 『論文集』 第一卷, 「日本神話論」, 平凡社, 1970. p. 199. 물론 미시나 아키히데는 자신의 방법을 ‘계보학적 방법’이라고 말한 적이 없지만 일종의 중층적 방법인 그의 내포적, 외연적 방법도 일종의 계보학적 방법과 유사하다.

듯이 일본신화, 더욱이 일본문화에 나타난 일반적인 습합의 양상도 이러한 두 가지 방법으로 설명할 수 있다고 생각하기 때문이기도 하다.

한편 이광래(李光來)는 미시나 아키히데의 일본신화 및 문화 형성의 내포적/외연적 습합 설과는 달리 내재화/분유화 습합론을 주장한다. 예컨대 신신습합과 신불습합의 경우가 그러하다. 그의 주장에 따르면, 실제로 일본의 문화습합은 문화소(文化素)의 내재화(內在化, immanence)와 분유화(分有化, participation)에 의해 동질적인 문화소가 내재적(內在的)으로 습합할 경우도 있는가 하면, 외래의 이질적인 문화소를 수용하고 분유적(分有的)으로 습합할 경우도 있다는 것이다. 북방에서 들어온 샤머니즘적 종교의례가 그 내재적인 친근성 때문에 시간이 지나면서 북방의 천상형 신화와 습합하거나, 이나리(稻荷) 신앙이 다른 신앙과 습합하거나 하는 “신신습합(神神習合)”이 내재적 습합의 예라고 한다면 그러한 종교의식과 신화에 기초한 신도(쿠니즈카미;國神)가 한반도에서 들어온 이질적인 종교인 불교(아다시카미;他神)¹⁶⁾와 습합하는 신불습합(神佛習合)이 분유적 습합의 예라고 하겠다.¹⁷⁾

2. 내재적 습합으로서의 신신습합

내재적 습합을 결정하는 것은 문화의 내재적 근친성이다. 그것은 일종의 문화적 근친상간 현상이기도 하다. ‘내재적’이란 근친도(relatedness)가 높은 습합의 경우이기 때문이다. 예를 들어 일본신화에서의 신신습합 현상이 그것이다.

기신신화에서도 볼 수 있듯이 일본신화의 특성을 배양한 근간에는 원시적 종교의식과 신화적 세계관이 내재적으로 융합한 신신습합의 로고스(논리)와 파토스(정서)가 깔려 있다. 대부분의 원시신화가 그랬듯이 불교가 들어오기 전의 일본 고대문화에도 상당한 시간에 걸쳐 신신습합의 과정이 진행되고 있었다. 실제로 신불습합의 문화도 그러한 신신습합의 하나의 흐름으로써 파생된 것이나 다름없다. 이러한 신신습합을 다른 말로 표현하자면 이신동체설(異神同體說)이나 이명동신설(異名同神說)이 바로 그것이다. 이것은 본래 기원도 성립과정도 이름조차 다른 신들이 하나로 통합된 상태를 가리킨다.¹⁸⁾ 그러면 그런 일이 어떻게 일어난 것일까?

1) 인종이동 수반설

그것은 어느 신을 모시는 부족이나 민족과 다른 신을 받드는 부족 및 민족의 교류나 혼혈을 통해 신관(神觀)의 혼합과 복합이 일어났기 때문이다. 이를 뒷받침하는 것이 하니하라 가즈로(埴原和郎)의 일본열도에로의 인종이동설이다. 그에 의하면 기원전 3세기부터 기원 7세기에 걸친 무려 1000년 가까운 기간에 150만 명 정도의 도래인들이 한반도에서 일본열도로 이주했다고 한다. 이 숫자만 보아도 생물학적 유전인자의 이동에 의한 혼혈과 그것 못지않은 초생물학적인 문화 운반자들의 이동에 따른 문화적 융합현상이 얼마나 지속적으로, 광범

16) 쿠니즈카미(國神)와 대비되는 아다시카미(他神, 외국의 신)로서의 부처를 “幡神”이라고도 쓴다. 이 “기 幡”은 접신(接神)할 때 그 매개가 되는 물건을 의미한다. 그러나 본래 불교에는 그런 형식을 찾아보기 힘들고, 역지로 찾아보면 불상을 장식하는 공구(供具)로써 관정번(灌頂幡)이 있는 정도이다. 따라서 부처를 幡神이라고 부를 때에는 이미 신을 하늘에서 하강케 하는 물건, 즉 요리시로(依代)를 매개로 접신하는 신도 샤머니즘과의 습합이 반영되어 있다고 보아야 할 것이다.

17) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 21.

18) 鎌田東二, 『神と仏の精神史』, 春秋社, 2000, p. 4~5.

위하게 진행되어 왔는지 알 수 있다.¹⁹⁾

예컨대 5세기 후반에 대규모로 이주해 온 하타씨(秦氏)의 경우²⁰⁾ 고대씨족의 신사록(紳士錄)이라 할 수 있는 『신찬성씨록』(新撰姓氏錄)을 보면 하타노 이미키(秦忌寸)씨를 비롯하여 24씨족이 기록되어 있다. 그들은 야마토 정권의 국가조직이 급속히 정비되어가는 무렵에 신라에서 건너와 정치·경제적으로 커다란 영향력을 행사했다. 『일본서기 유랴쿠』 천황(雄略天皇) 15년조(471년)를 보면 두령(頭領)인 우즈마사(太秦)가 거느리는 하타씨 족장(族長)들의 숫자만도 무려 “모모아마리아소노 수구리(百八十種の勝, 180지족支族의 족장들)”라고 불릴 정도였다²¹⁾. 이만큼 일본 고대의 씨족은 외부세계의 힘에 의해 조직되어 정치적 성격이 매우 강한 혈연집단이었는데 신화나 전설을 통해 문화적 유전소질을 계승하면서 서로 융합해 갔다.

구체적인 예를 들면 우선 한반도의 산악신앙과 규슈 북부 부젠(豊前)²²⁾ 및 가가(加賀 현 이시카와 현石川縣 남부) 지방의 백산신앙(白山信仰) 사이의 신화적 유연성(類緣性)을 들 수 있다. 나카노 하타요시(中野幡能)는 부젠의 양백산(兩白山) 신앙은 바로 고대부터의 태백산·소백산 신앙, 즉 한반도의 경상북도·강원도에 걸친 태백산과 소백산의 신앙이며 그 신도 태백산에 나타난 환인(桓因)·환웅(桓雄)·환검(桓儉, 단군왕검檀君王儉)의 삼신(三神) 신앙과 관련되어 있다고 주장한다.²³⁾ 또 후지(富士)·다테야마(立山)와 더불어 일본 3대 영산(靈山)의 하나로 손꼽히는 가가하쿠산(加賀白山)²⁴⁾도 역시 717년에 에치젠의 승려·슈겐자(修驗者²⁵⁾) 타이초(泰澄 691~767)가 개산한 이래로 산악수행의 영산이 되었다고 전해지지만

19) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 22.

20) 하타씨(秦氏)는 스스로 진시황(秦始皇)의 후예를 자칭한 도래 씨족이다. 『일본서기』에 의하면 천황(應神天皇) 14년에 진시황의 5대손이라고 하는 유즈키노키미(弓月王)라는 사람이 120개 마을(縣)의 백성을 거느리고 백제에서 귀화했다 하고, 『신찬성씨록』에서는 융통왕(融通王, 궁월왕弓月王라고도 함)이 27개 마을의 백성을 거느리고 귀화했다고 적혀 있다. 백제에서 일본으로 건너왔다고 하는데 “진(秦)” 자는 진한(辰韓 또는 秦漢)에서 왔다는 뜻으로 신라계 도래인으로 보는 견해도 있다. 또 오호십육국(五胡十六國) 때의 전진(前秦) 나라의 유민으로 한반도를 거쳐 일본으로 들어왔다는 설도 있다. 그리고 “하타”라는 발음에 대해서는 한국어의 “바다(海)”에 유래한다는 설, 양잠(養蠶)·방직(紡織)에 능한 씨족이라는 의미로 베를 짜는 것을 의미하는 “하타오리”에 유래한다는 설도 있다.

21) 여러 하타 씨족(秦氏)들을 통솔하는 종주(宗主)를 “우즈마사(太秦)”라고 부르는데 『일본서기』(雄略天皇 15년)에 의하면 유랴쿠 천황(雄略天皇) 때 하타씨의 백성들이 다른 호족들에게 마음대로 부림을 당하고 있었는데 천황은 하타씨 백성을 집합시켜 총신 하타노 미야츠코 사케(秦造酒 또는 하타노키미 사케秦公酒)에게 주었다. 사케는 하타씨 180종(=지족支族)의 수구리(勝, 수장·우두머리)들을 시켜 견사와 비단을 산더미처럼 바치더니 천황은 그것을 가납하여 사케에게 “우즈마사(禹都萬佐)”의 칭호를 주었다고 한다. 이 이야기는 하타씨가 양잠과 방직에 뛰어나고 고대일본 조정의 재정을 장악했음을 상징한 것이다. 그런데 사실 “우즈”는 고대 일본어로 “귀하다” “존귀하다” “훌륭하다” 등의 뜻으로 “마사”는 勝자를 풀이한 것으로 보인다. (지금도 일본어 인명한자로는 勝을 “마사” 또는 “마사루”로 읽음) 그리고 勝자는 고대 한국어로 “우두머리”를 의미한 “수구리(勝 또는 村主)”라고도 읽었다. 따라서 우즈마사(太秦)는 바로 여러 하타(秦)씨족의 수구리(勝)들의 우두머리로서 “존귀한 우두머리”라는 뜻이 된다.

22) 부젠(豊前): 오늘날의 후쿠오카 현(福岡縣) 동부와 오오이타 현(大分縣) 북부지역의 옛 지명.

23) 中野幡能, 『求菩提山修驗道の起源とその展開』, 『英彦山と九州の修驗道』, 1977, 名著出版. 大和岩雄 『日本にあった朝鮮王國』 白水社, 1993, 132~133쪽.

24) 가가하쿠산(加賀白山): 하쿠산(白山)이라고 불리는 산 및 지명은 일본 각지에 있으나 가가하쿠산은 하쿠산(白山) 높이 2,703m)을 중심으로 가가(加賀)·에치젠(越前)·미노(美濃) 지방(현 이시카와 현石川縣·기후 현岐阜縣·후쿠이 현福井縣·도야마 현富山縣)에 걸쳐 있는 산봉(山峰)의 총칭이다.

25) 슈겐자(修驗者): 슈겐자는 야마부시(山伏)라고도 불린다. 산악신앙과 신도·불교·도교·음양도 등이 혼합된 일본의 전통종교인 슈겐도(修驗道)의 도인으로 산속 깊은 곳에서 행하는 고된 수행을 통해 여러 가지 효험(效驗)과 신통력(神通力)을 얻게 된 사람을 말한다.

이것도 아마 고대 한반도 태백·소백산의 단군신앙에서 영향을 받았을 것이라고 주장한다.

문화운반자들의 이동에 수반한 또 하나의 습합 사례는 신라의 화랑(花郎)과 옛날 사츠마(薩摩, 현 가고시마현鹿兒島縣)의 소년병 집단인 치고사마(稚兒樣)와의 신앙적·종교적 유연성이다. 미시나 히데아키는 진흥왕(眞興王) 37(576)년부터 신라가 한반도 통일을 완성한 7세기말까지 활약한 미소년집단인 화랑의 특징에 대해 첫 번째, 나라의 유사시에 전쟁터에 배치된 청년 전사집단(戰士集團)이었다는 점, 두 번째로 국가적·사회적 교육을 받은 청년집단이었다는 점, 세 번째로 신령과 교류하는 제의(祭儀)를 거행한 소년집단이었다는 점 등을 열거하면서 이 집단과 사츠마의 헤이코니세(사족 자제들 중 14세부터 20세까지의 남자를 가리킴) 집단인 치고사마와 공통성이 있다고 주장한다.

미시나 아키히데는 특히 둘 다 요리마시(憑人), 즉 양자의 신령의 중매자였다는 공통점을 강조한다. 또 미시나 아키히데에 따르면 사츠마·오오스미大隅(현 가고시마현 남부지역) 지방은 역사적으로 신라와 관련이 깊고, 게다가 이 지방은 본래 하타씨족의 집단 거주지의 하나이기도 했다. 그리고 특히 하타씨의 거주지로 카라쿠니우즈미네 신사(韓國宇豆峯神社)와 가고시마 신사(鹿兒島神社)가 있는 고쿠부(國分)와 이즈미(出水)에 소년병집단인 치고사마의 풍속이 많이 남아 있었다고 한다.

2) 신적(神的) 배치설

이광래의 주장에 따르면 또 다른 내재적 습합으로서의 신신습합설은 신적 배치설이다. 그에 의하면 동질적인 문화소의 내재적인 습합으로서 신신습합이 일어날 수 있었던 또 하나의 이유는 일본사를 고대로 거슬러 올라갈수록 만물에 영혼이 깃들고 살아 숨 쉰다고 하는 애니미즘·샤머니즘적 사고방식이 배후에서 크게 작용했기 때문이다. 사물 속에 영혼이나 신의 활동을 감득(感得)할 수 있기에 다른 신을 영적·내면적으로 결부하는 새로운 신적 배치(神的 配置, divine arrangement)에 자연스럽게 이를 수 있었다. 사실 이름이 다른 신이라도 그 본체는 같다고 하는 이신동체적 사고와 정신도 이와 같은 애니미즘·샤머니즘적 복합=습합의 감각에 바탕을 두고 있고 거기서는 언제 어디서나 새로운 신적 배치와 가능케 하는 영적 상상력이 작용해왔다²⁶⁾는 것이다.

예를 들면 『히타치노쿠니 풍토기(常陸國風土記)』를 보면 그 땅에서 벼농사를 추진한 마타치(麻多智)라는 이가 먼저 살던 뱀 모습으로 한 야토노카미(夜刀神)를 죽이지 않고 산으로 내쫓았다는 기록이 보인다. 거기서 토착신을 살해하지 않고 산으로 쫓았다는 것은 적어도 새로운 신들이 토착신을 말살하지 않았다는 것을 의미한다. 오히려 신단을 짓고 지누시 가미(地主神)로 모심으로써 융화와 습합의 양상이 강조되고 있다.

나카노 하타노리에 따르면 부젠 지방에서 가장 오래된 신사인 가와라 신사(香春神社)에 모셔져 있는 도쿄요노카미(常世神)에 대한 신앙도 신라계 귀화인의 국신인 상세신(常世神) 신앙을 모체로 한 것이라고 한다. 그는 하타씨가 부젠에 정착하자 신라계의 상세신 신앙과 다가와군(田川郡)을 비롯한 부젠 토착의 샤머니즘이 융합하여 부젠의 도쿄요노카미 신앙을 형성했다고 주장한다.

또한 『일본서기』 권24 코교쿠 천황(皇極天皇) 조에서 누에와 비슷한 상세충(常世蟲)²⁷⁾에

26) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 25.

27) 일본서기 권24를 보면 상세충(常世蟲)은 언제나 굴나무에서 살고 혹은 산초나무[曼椒]에서 살기도 하며, 길이는 4촌 정도로, 크기는 손가락만하고, 색깔은 녹색으로 검은 반점이 있고, 전체 모습은 누에와 비슷하다고 한다. 이러한 특징들은 호랑나비의 애벌레와 완전히 일치한다.

관한 기록을 보면 하타씨—양잠—잠신신앙이 서로 밀접하게 관련되어 있음을 알 수 있다.²⁸⁾ 오오스미(大隅) 지방으로 이주한 하타씨가 가와라 고을(香春郷)의 이름을 구와바라군(桑原郡)으로 바꾼 것도 하타씨[秦]—뽕나무[桑]—누에[蠶] 사이의 내재적 관계를 보여준다.²⁹⁾

또 『일본서기』(皇極天皇 3년)를 보면 634년 7월에 “동국(東國)의 후지노카와(不盡河) 근처에 사는 오오우베노 오오(大生部多)라는 사람이 애벌레에 제사지내기를 권하면서 이것이 바로 상세(常世)의 신으로, 이 신을 모시는 자는 부와 장수를 누릴 수 있다고 마을 사람들을 속였다고 한다. 오오의 상세신 신앙은 한때 상당한 기세를 부린 것으로 보여 도읍과 시골을 막론하고 많은 사람들이 상세의 신을 잡아와 청좌(淸座)에 모셔놓고 노래를 부르고 춤을 추며 복을 빌어 귀한 제물을 희사(喜捨)했다고 한다.

오오의 출신·정체에 대해 연구자들은 하타씨에 속한 사람(谷川士淸), 하타씨의 동족 또는 동일 집단을 형성한 씨족(平野邦雄), 적어도 하타씨와 인척관계에 있는 사람(上田正昭)으로 보고 있다. 이런 점에서 미루어 보면 그는 하타씨와 관련이 있는 신라계 귀화인임을 부인할 수 없다. 특히 벌레에게 제사지내는 것은 양잠(養蠶)과 기직(機織)을 통해 상당한 부를 축적한 하타씨의 잠신신앙(蠶神信仰)에 바탕을 둔 것이다. 그리고 누에와 비슷한 애벌레를 모시면 부와 장수를 누릴 수 있다고 하는 오오의 말도 안 되는 주장에 많은 사람이 속아 넘어간 것도 하타씨의 부의 비밀이 누에에 있다는 것을 이미 많은 사람들의 알고 있었기 때문일 것이다.

그런데 이 일본 최초의 사이비종교를 응징한 이도 역시 하타씨였다. 가도노(葛野, 현 교토 분지) 사람 하타노 미야츠코 카와카츠(秦造河勝)가 상세신 숭배가 백성들에게 많은 민폐를 끼치고 있는 것을 미워하고 오오를 엄히 다스렸다. 무당들은 그를 두려워하고 제사를 권하는 것을 그만두었으니 세상 사람들은 다음과 같이 노래를 불렀다고 한다.

禹都麻佐波, 柯微騰母柯微騰, 枳學曳俱屢, 騰學預能柯微乎, 宇智岐多麻須母
 太秦は 神とも神と 聞え來る 常世の神を 打ち懲ますも
 우즈마사는 신들 중의 신으로 이름난 상세의 신을 응징하였구려!

이 사건은 아마 카와카츠는 하타씨의 총수인 “우즈마사”로서 씨족 내부의 불량분자인 오오우베노 오오를 엄히 다스렸다는 것이 실제인 것 같다.

이처럼 고대 일본인의 신앙 속에는 도래(귀화)인의 그것과 내재적으로 습합된 샤머니즘·애니미즘을 쉽게 찾을 수 있다. 더구나 신신습합은 신불습합과 달리 이질적 요소의 대립과 갈등이 적기 때문에 그 진행과정과 양상도 신불습합보다 훨씬 순조로웠던 게 사실이다.

게다가 이광래는 신신습합을 신불습합, 즉 분유적 습합의 선취형태로 간주함으로써 두 습합유형간의 연관성을 제기한다. 그에 의하면 일본 문화사·사상사에서는 여러 가지 이유들로 인해 예비적 체험으로써 이와 같은 동질적·내재적 습합이 다른 나라보다 다양한 형태로 이루어져 있었다. 그 때문에 그 이후의 문화·사상의 역사를 형성함에 있어서도 그것이 이질적·분유적 습합의 가이드라인이 될 수 있었다.³⁰⁾ 그렇게 보면 신신습합은 일본 사상사에

28) 누에는 애벌레에서 나방이 되기까지 알→애벌레, 애벌레→번데기, 번데기→나방으로 죽음과 재생을 거듭하면서 세 번의 삶을 사는 벌레로서 상세(常世)의 신으로 믿어졌다. 또 뽕잎을 먹고 실을 내어 비단의 원료를 공급해주는 익충(益蟲)으로 옛날 농민들은 “오카이코사마(おかいこさま, 누에님)”라고 부르기도 했다.

29) 大和岩雄, 『日本にあった朝鮮王國』 白水社, 1993, p. 128~131.

30) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 27.

있어서 신불습합의 개념적 확장이 아니라 오히려 신불습합의 본보기가 되었을 뿐만 아니라, 나아가서는 습합사(習合史) 전체의 모형(母型)이 되었다고 해도 지나친 말이 아니라는 것이다.

3. 분유적 습합으로서의 신불습합

분유적(分有的) 습합은 외래의 이질적인 문화소를 상호수용하여 이득을 공유하며 공존하는 일종의 상리공생적(mutualistic) 습합현상이다. 예를 들면 본지수적설(本地垂迹說)로 대표되는 신불습합의 경우가 그러하다. 일반적으로는 두 개의 종교가 충돌하는 경우 서로를 배제하는 배타적인 현상이 통례이지만 본지수적설에서 보듯이 원시 신기신앙과 불교(蕃神)와의 경우는 사정이 그와 달랐다. 양자가 배제보다 공생습합으로 쉽게 전환될 수 있었던 것은 무엇보다도 백제로부터의 전래 당시 불교는 신기신앙보다 훨씬 높은 교의와 제의를 갖추고 있었기 때문이다. 그로 인해 상위문화(문화적 우세종)였던 불교는 신기신앙을 그 속에 손쉽게 포용할 수 있었던 것이다.³¹⁾

실제로 국신(쿠니즈카미), 즉 일본 토착신(또는 이미 토착화한 외래신)에 대해 전래 당시 아다시쿠니노카미(客神 또는 蕃神)라고 불리던 불교의 부처를 비교하면 신이 “오는 것(靈物), 서는 것(立物), 제사지내는 것(祭物)”인데 비해 부처는 “가는 것(往者), 앉는 것(座者), 되는 것(成者)”으로서 양자는 서로 거의 상반된 특성을 지닌 대립자였다.

그러나 이미 신신습합을 체험했던 일본종교와 사상의 도가니 속에 들어간 그것들은 오랜 시간을 거쳐서 점차 융합하고 공생하게 되었다. 다시 말해 국신과 객신, 또는 신과 부처는 각각 나름대로의 표리를 지닌 존재였음에도 불구하고 하나로 통합된 성격으로 완전히 융합하고 오랜 역사 속에서 서로 상관하는 복잡한 종교적·문화적·사회적 그물망을 짜냈다. 예를 들어 신궁사(神宮寺)의 출현도 그런 징후 가운데 하나였다. 본지수적설이 교의적, 즉 내재적 신불습합이었다면 신궁사의 출현은 제도적, 즉 외재적 신불습합이었다.³²⁾ 특히,

첫째, 신의 가호를 목적으로 건립된 일반적인 신궁사,

둘째, 신에다 ‘보살호’(菩薩號)를 지닌 신을 제사하기 위해 지은 보살궁(菩薩宮),

셋째, 수적신으로서 본지불을 봉안하기 위해 지은 신궁사 등

이들 세가지 유형의 신궁사 가운데서도 둘째, 셋째의 신궁사들이 여기에 해당된다.

이처럼 일본인의 심리의 저변에는 신사와 카미(神), 오소나에(신찬神饌)와 사카키(榊)가 자리 잡고 있는 것과 마찬가지로 호토케(佛)³³⁾가 자리 잡고 있다. 일본인의 의식의 밑바닥, 정서의 한 가운데에는 습합된 양자가 분유되어 있고, 그것에 의해 일본인은 습합의 역사 속에서 습심을 체득하고 체질화했다. 다시 말해 신(카미)과 부처(호토케)는 일본이 스스로 무종교의 나라라고 일컬을 정도로 형식화하고 기호화(記號化)되면서 신사와 사찰 안으로 머물

31) 菅原信海, 『日本思想と神佛習合』, 春秋社, 1996, p. 3.

32) 菅原信海, 『日本思想と神佛習合』, 春秋社, 1996, p.52.

33) 붓다·부처를 의미하는 일본어 “호토케”에는 “죽은 자” 또는 “사체·시신”의 의미도 있다. 이에 대해 야나기 타 쿠니오(柳田國男)는 중세 이래 죽은 사람에게 제사지낼 때 “호토키”라는 제기(祭器)에 음식을 담고 지낸 데에서 유래한다고 주장한다. 한편 아리가 기자에문(有賀喜左衛門)에 따르면 호토케는 죽은 사람을 제사지낼 때 영혼을 부르기 위해 쓰인 나뭇가지 “후토키”에 유래한다고 주장한다. 호족들이 조상에게 제사를 올릴 때 성불되기를 기원하는 제사에 “후토키”를 사용한 데서 조상=사자를 호토케라고 부르는 것이 일반화되고, 나아가서는 죽은 사람은 생전에 불제자가 아니더라도 승려로부터 불자, 즉 부처(호토케)가 되기 위해 계명(戒名)을 받는 습관이 생겼다고 한다. (阿滿利麿, 『日本人はなぜ無宗教なのか』, ちくま新書, 1996, p. 63~64. 참조)

고 있다. 그러나 그것은 습합된 상징체계로서 머물기는커녕 오히려 인생의 시작을 신사에서 신에게 보고올리고 인생의 행복과 무사를 기원하고 스님을 불러 그 독경과 더불어 인생의 막을 내리듯이 일상생활 속에서 의미작용하며 살아 움직인다. 양자는 일본인을 무종교인이라고 불러야 할 만큼 일상생활 속에서 무의식화(無意識化)되고, 자연스럽게 습합되어 있는 것이다. 다시 말해 신과 부처는 습합함으로써 일본인의 일상생활을 지배하고, 거꾸로 일상을 지배하기 위해 습합하고 있는 것이다.

오늘날도 대부분의 일본인의 인생은 그야말로 “신사(神社)부터 불사(佛寺)까지(From the shrine to the temple)”라고 할 수 있을 만큼 신도와 불교가 생과 사, 인생의 시작과 끝을 상징하고 있다. 그렇다고 그것은 태어나기 전과 죽은 후에 대한 의미를, 다시 말해 사람은 어디에서 오고 어디로 가느냐에 대한 의미를 부여하는 기호라기보다 오히려 오미야마이리(お宮参り)로써 가족들이 아기를 안고 신사에 가서 아이가 이 세상에 태어났음을 신에게 고하고, 사람이 죽자 승려를 불러 관 앞에서 독경(讀經)하게 함으로써 인생을 마무리 짓는 것이 바로 일본에서의 생과 사에 대한 기호이다. 따라서 신도와 불교는 일본인에게 서로 분리된 두 가지 종교일 수 없다. 그들 사이에는 서로 결합되고 공존하면서 개인의 인생에 의미를 부여하는 일정한 방식이 있을 뿐이다.

그러나 이와 같은 신불습합에 대해서도 습합의 정도에 대한 평가적 견해가 상이하다. 이를 두고 일본문화의 애매성과 미지근함의 근원이라고 주장하는 이(達日出典)가 있는가 하면, 메이지유신을 성사시킨 것도 신불습합에 대표되는 유연성(柔軟性)의 소산이었고, 나아가서는 이것이 바로 일본문명을 결정짓는 대사건이었다고 주장하는 이도 있다. 『徳丸一守』³⁴⁾

심지어 다무라 엔초(田村圓澄)는 천황을 아마테라스의 자손으로 신성시하는 만세일계(萬世一系)의 천황사상마저도 역시 호국경전(護國經典)으로 알려지는 불교의 『금광명경(金光明經)』의 영향에 의해 성립한 것이라고 주장한다. 다무라 엔초의 주장은 고대 울령국가가 진호국가(鎮護國家)를 염원하기 위해 전국에 지은 국분사(國分寺)·국분니사(國分尼寺)에게 이 경전을 안치하도록 명한 데서 보아도 나름대로 설득력을 가진다.

그러나 분유적 습합으로서 신불습합은 객신이 국신과 융합함으로써 양자의 특징을 분유하는 일본 특유의 것으로 체질화해 갔을 뿐만 아니라 그 융합·습합 자체가 통시적인 일본문화의 특성으로 정착했다고 해도 과언이 아니다. 다시 말해 이것에 의해 일본은 외래문화를 적극적으로 수용하고 일본의 풍토와 맞게끔 융합시킴으로써 습합문화를 일본의 문화의 특질로서 재생산하는 능력을 갖게 되는 문화적 실험의 단계를 거쳤다고 해서 과언이 아니다.

34) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 29.

제3장 신도사에 나타난 습합

습합은 신도의 진화방식이다. 신도를 역사 속에 멈추지 않게 하는 것은 다름 아닌 습합이다. 신도는 습합하며 변화한다. 습합이 신도를 사건화, 즉 역사화하는 것이다.

1. “신도”의 개념

사전적 의미에 의하면 ‘신도’(神道)는 ‘자연숭배나 조선(祖先)숭배, 천황을 중심으로 하여 올리는 국가적 제사로부터 민간의 신앙행사에 이르기까지 여러 가지 신앙형태를 포함한다. 교의체계는 외래불교나 유교의 영향을 받아들이어 만든 일본고유의 민족적 신앙’이라고 정의한다.³⁵⁾

일본 사상사에서 신도라는 용어가 처음으로 나타나는 것은 『일본서기』 권21의 “천황(요메이천황用明天皇)께서 불법(佛法)을 믿으시면서 신도(神道)를 높이셨다.”라는 구절이다. 『일본서기』에는 그 외에도 권25에 코토쿠 천황(孝德天皇)이 “불법을 높이시고 신도를 가벼이 여기셨다.” 그리고 같은 책의 대화(大化) 3(647)년 4월의 조칙(詔勅) 중 “惟神我子應治故寄”라는 구절의 주석에 “惟神이란 신의 도(道)를 따르는 것, 또 저절로 신묘한 도가 있음을 말한다.(惟神者, 謂隨神道, 亦自有神道也)”라고 쓰여 있다.

신도의 신앙 자체에는 유구한 역사가 있고, 숭배 대상으로서의 “카미(神, 신)”라는 말도 옛날부터 있었으나 고대에는 “미치(道, 길)”라는 말에 “도리”나 “가르침”, 혹은 추상적·형이상학적인 원리와 같은 의미는 없었다. 따라서 “카미노미치(신의 도, 즉 神道)”라는 말도 일찍이 없었고 다만 신에 대한 여러 가지 제사들의 총칭인 “카미고토”가 있을 따름이었다. “神道”라는 말은 『주역』(周易) 「관괘(觀卦)」 단전(象傳)의 “하늘의 신비로운 도를 관찰하니 사계절이 어김이 없으므로 성인은 신비로운 도로써 가르침을 베풀고, 이것으로써 천하를 감복시킨다.(觀天之神道而四時不忒. 聖人以神道設教. 以天下服矣)”와 같은 곳에서 빌려온 것일 수 있다. 아마도 불교가 전래된 이래 이것으로써 불교·불법에 대하여 일본 고유의 제례를 신도로 표현하려 했을지도 모른다. 다시 말해 불교라는 외래 종교가 전래함으로써 특별히 일본 고유의 제사나 신앙 형태를 “신도”로 의식하게 된 것이다.

더구나 10~11세기 무렵, 헤이안 시대(794~1185년 경) 말기부터 가마쿠라 시대(1185년 경~1333)에 걸쳐 일본의 신들과 종교적 개념을 밀교(眞言宗·天台宗)의 교리에 의해 설명하면서부터 “신도”라는 말이 신학적(神學的) 의미를 지니기 시작했다. 이러한 경향은 각종 신도설(神道說)의 등장과 함께 뚜렷해졌는데 와타라이 이에유키(度會家行, 1256~1351?)나 요시다 카네토모(吉田兼俱, 1435~1511)는 불교 위주의 신도신학(神道神學)을 물리치고 나름의 신도설을 제창함으로써 신도의 주체성·정체성을 되찾으려 했다. 이렇게 확립된 불교·유교와 병립되는 교학으로서의 “신도” 개념은 에도시대의 유가신도(儒家神道)에도 계승되었다.

그러나 에도 중기의 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730~1801)·히라타 아츠타네(平田篤胤, 1776~1843)와 같은 국학자(國學者)들이 제창한 고학신도(古學神道)에서는 유교·불교·노장사상과 같은 외래사상의 영향을 배제하고, 고대 일본에 행해지던 순수 신도를 복원하려 했기 때문에 『주역』의 천도(天道) 개념과 혼동되기 아주 쉬운 “神道”를 오히려 기피하고 “고도(古道)”라는 용어를 선호하기까지 했다.

35) 『日本語大辭典』, 講談社, 1992, p. 1009.

2. 원시신도의 관념들과 의례

1) 원시신도의 신의 관념

신도의 기원은 일본열도의 토착민 또는 아마토(倭) 왕권의 성립 전후에 일본열도에 이주해온 민족들이 각각 가지고 있던 신앙에까지 더 거슬러 올라갈 수 있겠으나 여기서는 그 다음 단계, 즉 일본 열도의 주민들 사이에서 점차 구성된 신앙을 원시신도(原始神道)로 규정하고 그 구성 요소들을 살펴보고자 한다.

신도의 “신(카미)”의 정의에 대해서는 모토오리 노리나가의 “심상치 않은 뛰어난 덕이 있어 두려워할 만한 것을 신이라고 이른다.³⁶⁾”라는 것이 가장 일반적으로 받아들여지고 있다. 그에 의하면, 『고사기』, 『일본서기』, 기타 옛날 문헌들에 기록된 여러 천신(天神)·국신(國神)들을 비롯하여 그것을 모시는 신사(神社), 나아가 사람·초목·바다·산, 그 밖에 어떤 보통이 아닌 위력을 가진 존재를 통틀어서 “신”이라 부른다고 한다.

무라오카 츠네즈구(村岡典嗣)에 의하면 삼라만상 중에서 힘이 있는 것으로 신이라고 일컬어진 사물들은 『고사기』 중에서 무려 100여 개에 달하는데 그 중에서도 가장 많은 것이 자연신, 즉 천체·산천·바다·풍우·지수풍토(地水風土)를 비롯하여 짐승·벌레·나무·풀·금석과 같은 자연물·자연현상이며, 다음으로 많은 것이 위인(偉人)·영웅 또는 장상(長上) 등 인물이 신격화된 것이다. 그밖에 자연의 힘, 혹은 인간의 능력 자체가 신격화된 신도 약간 존재했다. 저절로 자라나는 생성력(生成力)이 신격화된 무스비(産靈, 다카미무스비高皇産靈 및 카미무스비神皇産靈), 생식력(生殖力)이 신격화된 이자나기(伊邪那岐)·이자나미(伊邪那美)의 두 신, 재액의 작용에 대한 마가츠히(禍津日), 더러움을 정화하고 재앙을 다스리는 작용에 대한 나오비(直毘), 생각·지혜에 대한 오모이카네(思兼), 완력에 대한 타지카라오(手力男), 의료·주술(禁厭)에 대한 수크나비코나(少彦名)와 오오쿠니느시(大國主) 등이 바로 그것이다.

무라오카 츠네즈구는 기기신화에서 국가를 조성하는 요소들 중 국토와 주권자의 기원에 대해서는 기술되어 있지만 또 하나의 요소인 인민의 기원이 기술되지 않은 점에 주의를 환기시킨다. 히라타 아츠타네는 기기신화 속에 기술된 소위 “팔백만신(八百萬神, 야오로즈노가미)”이라는 것이 바로 일반 백성의 조상신이라고 주장했으나 무라오카는 그것을 수많은 자연신의 총칭이라고 보는 것이 타당하다고 하면서 백성의 조상신은 그들이 사는 지방의 신이나, 거기서 숭배된 신들에 포함되어 있었다고 지적한다.

아마도 고대 일본은 씨족 중심의 사회로 황족과 호족은 각각 씨족신과 근거지의 토지신을 모시고 있었다. 그 밖의 일반 백성들은 신분적으로 그들에게 종속되어 있었기 때문에 종교적으로도 그들의 신에 속하는 것이 당연시되었다. 그래서 지배계급의 신들과 별도로 인민의 조상신 같은 것은 미처 생각조차 없었던 것 같다.

2) 원시신도의 세계관

다음으로 이러한 신들의 위력의 근원으로 감각세계(우츠시요, 顯世·現世)에 불가시(不可視)의 세계가 존재한다고 생각되었다. 이것이 카쿠리요(幽世)이며, 이와 더불어 가쿠리고토(幽事, 눈에 보이지 않는 신들의 경륜)와 우츠시고토(現事, 현실세계에서 세상 사람들의 소행)의 관념이 존재했다. 그런데 비록 눈에 보이지 않는다고 해도 그것은 일종의 초감각적 실재라고 생각되었다.

36) 本居宣長『古事記伝』神代一之卷.

그리고 생사도 이 두 가지 세계 사이를 오가는 것으로 여겨졌다. 고대 일본인의 영혼관(靈魂觀)도 역시 이와 같은 세계관에 입각하여 인간과 신 안에서 영묘한 작용을 하는 기적(氣的) 실재를 생각하고 그것을 “미타마(御靈)” 내지 “타마시이(魂)”라고 불렀다. 사후의 영혼(마타마·타마시이)은 요미노쿠니(黃泉國) 혹은 네노쿠니(根の國)라고 불리는 저승으로 가거나, 또는 시신 곁에 있다고 생각되었으며 혹은 무덤 속에 있다가 백조나 큰 뱀 등의 동물로 변하기도 하고, 또는 이승에서 작용한다고도 여겨졌다.

이자나기·이자나미의 신화에 의하면 요미노쿠니는 “싫증이 나고 추악하며 더러운 나라”라고 하고 요미지(黃泉路)라는 길을 통해 현세로 이어져 있는 듯 묘사되어 있지만, 오오쿠니누시(大國主)가 등장하는 신화에서는 땅바닥에 있는 “네노쿠니”와 같은 곳으로 주민도 살고 있는 것처럼 묘사되고 있다. 그러나 오오하라에노코토바를 보면 그 네노쿠니가 마치 바다 너머 또는 바다 속에 있는 것처럼 쓰여 있다. 야나기다 구니오(柳田國男)는 네노쿠니의 “네”가 본래 오키나와 신화에서 멀리 동쪽 바다 너머에 있다고 믿어진 이계(異界)인 “니라이카나이(ニライカナイ)”의 “니라이”와 같은 어원이지만 네노쿠니가 “根國”으로 표기되면서 한자의 뿌리 근(根)자에 끌려 땅속에 있는 나라로 여겨지게 되었다고 지적했다.³⁷⁾

또 츠키타 마사키(次田眞幸)는 기기신화에서 요미노쿠니·네노쿠니의 관념은 수평적 표상으로부터 수직적 표상으로 변화했다고 주장한다. 다시 말해 요미노쿠니·네노쿠니도 타카마가하라(高天原)³⁸⁾도 원래 아시하라노카츠크니(葦原中國, 일본신화에서 인간이 사는 세계 또는 일본열도)와 수평의 차원에 있다고 여겨졌으나 천황 신화 성립 과정에서 황조신의 고향인 타카마가하라가 천공에 놓여짐으로써 요미노쿠니 및 네노쿠니는 지하에 놓이게 되고 타카마가하라—나카츠크니—요미노쿠니·네노쿠니라는 수직적·입체적인 구조로 변화했다. 그렇지만 예를 들어 오오하라에노코토바에서 네노쿠니가 먼 바다 너머에 있는 것처럼 묘사되는 점에 일찍이 그것이 수평적 표상이었던 것이 반영되어 있다는 것이다.

어쨌든 원시신도의 이계관(異界觀)·사생관(死生觀)에 있어서는 사후 세계의 존재를 인정하지만 거기서 생전의 행실에 대한 응보를 받는다거나, 허망한 현세에 대한 인간의 진정한 고향이라거나 하는 관념은 거의 없었다.

한편 영혼은 개개의 신과 인간 속의 영묘한 작용의 주체에서 더 나아가 널리 편재(遍在)한다고도 생각되었다. 유추시쿠니타마(宇都志國魂)·오오쿠니타마(大國魂)·우가노미타마(宇迦之御靈) 등의 신은 모두 국토를 경영하거나 음식을 제공해주는 신격을 일컬고, 말의 힘을 코토다마(言靈)라고 부르고, 생성의 신덕(神德)을 “무스비” 및 “쿠시비” 등으로 불렀다. 여기서 “무스”는 “코케무스(苔むす, 이끼가 끼다)”의 “무스”와 같은 말로 자연 발생한다는 뜻이다. 그리고 “비(히)”는 신령 또는 신비로운 작용을 의미한다. 또 신이나 천황의 영적인 위력

37) 『고사기』, 『일본서기』, 『만엽집』(萬葉集) 등에는 니라이카나이와 유사한, 아득한 바다의 저 멀리 있는 이향(異郷)·이세계(異世界)로 묘사되는 “토코요노쿠니(常世國)”가 등장하는데 토코요노쿠니는 단지 “바다 너머의 세계”일뿐만 아니라 거기에는 “사후의 세계”, “신선경(神仙境)”이나 영원한 생명을 가져오는 “불로불사의 세계” 또는 “곡령(穀靈)의 고향” 등 여러 신앙·관념이 중층적으로 투영되고 있다.

38) 타카마가하라는 『고사기』 첫머리에 “천지의 시작(天地初發)”에 신이 태어난 곳으로 그 이름이 나타난다. 차례 차례로 신들이 태어난 후 이자나기·이자나미 두 신이 창으로 바닷물을 휘저으면서 섬을 만드는 묘사에서 보아 바다 위의 구름 속에 있다고 생각된 것 같다. 아마테라스가 태어났을 때 타카마가하라를 다스리도록 천신들로부터 명을 받고 있다. 그리고 아시하라노카츠크니가 천신에 의해 평정되면서 아마테라스의 손자인 니니기(甕甕尊, 神武天皇)가 내려가 그 후예인 천황이 대대로 그 땅을 다스리게 되었다고 한다. 그러나 『일본서기』 본문에는 타카마가하라가 거의 나타나지 않고, 오직 제4의 一書와 720(養老4)년에 지토 천황(持統天皇)에게 바쳐진 시호인 “타카마가하라 히로노히메노 스메라미코토(高天原廣野姬天皇)”에 보일 뿐이다. 또 그 소개에 대해서도, 단지 창작이라는 설·천상·중국 남부·한반도(春川·高昌·慶州 등)·일본(奈良縣 고제御所市·宮崎縣 다카치호高千穂町·熊本縣 아마토山都町 기타 각지)등이 있다.

에 의한 가호·은총을 높여 “미타마노후유(恩賴)”라고도 말했다. 그런데 “후유”는 본래 “떨치다”는 뜻으로 영혼의 위력을 가리킨다.

3) 원시신도의 윤리관

고대 일본인의 선악·길흉 및 죄의 개념에 대해 살펴보면 “요시(よし)”라는 말이 아름다울 가(佳)·좋을 양(良)·다행 행(幸)·귀할 귀(貴) 등의 의미를 포함하고, 이것과 어긋난 반가치(反價値)가 “아시(あし)”라고 불렸다. 예컨대 “요키 히토(よき人)”는 선인(善人)이 아니라 귀인(貴人)을 뜻하고, “요키 코토(よきこと)”는 선행(善行)이 아니라 경사(慶事)를 의미했다. 이에 대해 선과 악, 정(正)과 부정(不正)의 개념은 “키요키(清き·淨き, 밝다)”, “아카키(明き, 밝다)”, “우루와시키(麗しき, 아름답다)”와 이에 반한 “키타나키(汚き·穢き, 더럽다)”라는 말로 표현되고 마음가짐의 선악도 주로 이와 같은 감각적인 깨끗함과 더러움과 동일시되고 죄악의 개념도 이와 같았다.

예를 들면 701년의 다이호 율령(大寶律令)으로 정해진 6월과 12월의 말에 거행되는 조정의 정식적인 연중행사인 오오하라에(大祓)－신과 인간과의 관계를 재확립하기 위해 마련된 예의(禮儀)이지만 실제로는 국토전체의 정화와 안전 및 자연의 순환을 확보하기 위한 의례다－와 그 때 낭독되는 축사인 오오하라에노코토바(大祓詞)가 현재까지 남아 있다.³⁹⁾ 정화의례이자 풍요의례인 오오하라에는 본래 조정의 제사를 관장하는 나카토미씨(中臣氏)가 수도의 스자쿠문(朱雀門)에서 상주(上奏)된 것이었으므로 코토바나카토미노하라에(詞中臣祓), 줄여서 나카토미노하라에(中臣祓) 또는 나카토미 제문(中臣祭文)이라고도 일컬어진다. 이것은 국가의례에서 사용된 것인 만큼 표현이나 문장이 잘 정돈되고 있으나 거기에 담겨진 내용 자체는 원시적인 관념을 간직하고 있다고 볼 수 있다.

이것을 보면 여러 가지 죄(츠미)는 강여울에 있는 세오리츠히메(瀬織津比賣)가 큰 바다로 흘러 보내고, 조류가 오고가는 바다 밑에서 기다리는 하야아키투히메(速開都比賣)가 그것을 삼켜버리고, 다음에 그것을 이부키도(氣吹戸)에 있는 이부키도누시(氣吹戸主)가 네노쿠니(根の國)·소코토쿠니(底の國)에로 불러 보내고, 마지막에 그것을 하야사스라히메(速佐須良比賣)가 떠돌아다니면서 잃어버리고, 온갖 죄는 깨끗이 없어진다고 하는, 하라에도노오오카미(祓戸大神)으로 총칭되는 4명의 신에 의한 죄과(罪過) 소멸의 과정이 기술되어 있다.

그리고 신은 본질적으로 생성신(生成神)으로서 선(善)하고 길(吉)한 것인데 특히, 그것에 대한 저해작용으로써 악신(惡神)인 마가츠히(禍津日神)의 존재가 생각되었다. 다만, 재앙의 신인 마가츠히도 조로아스터교의 아리만, 유대교·기독교의 마귀·악마(사탄)와 같은 절대악(絶對惡)이 아니라 저승에서 돌아온 이자나기 신이 씻어낸 저승의 더러운 때에서 생겨난 그릇된 신, 비틀어진 신에 불과하므로 결국 길한 것이 곧 선이요, 흉한 것이 바로 악이라는 것이 당시 사람들의 생각이었다.

4) 원시신도의 의례와 주술

다음으로 이러한 종교적 관념이 구체화된 제사에 대해 살펴보고자 한다. 원시신도에서도 신과 인간의 교섭 수단으로 여러 가지 제사를 발달시켰는데 처음에는 제사지낼 때마다 타마가키(玉垣, 결계)를 짓고 금줄(시메나와注連縄)을 돌려 성별(聖別)한 히모로기(神籬)나 이와사카(磐境)에게 신을 내리게 했다⁴⁰⁾. 뒤에는 상설의 건물인 야시로(社, 신사·신전)를 짓고

39) 山本幸司, 『穢と大祓』, 平凡社, 1999, p. 210.

40) 히모로기는 원래 신이 깃든다고 믿어진 성스러운 거목(巨木)을 의미했다. 뒤에는 주로 나무 대 위에 잎이 달

의복·음식·제기(祭器) 등을 바치고 노래와 춤으로써 신을 흥겹게 함으로써 신의 가호를 빌고, 또 신의 노여움을 달래기도 했다. 죽은 자에게 제사지낼 때도 이와 같은 식으로 머나먼 저승에서 사자의 영혼을 이승으로 다시 부르고자 한 것이다.

또 신에 대한 기원(祈願)으로서는 남을 저주하고 해치기 위해 신의 힘을 빌리려 하는 노로히(のろひ)·토코히(とこひ)·카지리(かじり)와 복을 빌고 화를 피하려 하는 이노리(祈・禱)가 있었으나 신에 대한 순수한 찬미는 아직 존재하지 않았다. 노로히·토코히·카지리는 저주의 부류이지만 “노로히”는 곧 말하면서 하는 것이 아니라 사념(思念)하는 것을 말한다. “토코히”는 주문이 있는 것을 말하는데 전해진 것은 모두 상대의 병이나 단명(短命) 등을 비는 것이지만, 그 중에는 악인에게 별주는 것을 목적으로 한 것도 있다. “카지리”는 이츠노카지리(嚴咒詛)라고도 말하고 노로히나 도코히보다 강도가 심한 것을 가리킨다.

한편 “이노리”는 바로 기도이며, 그때 외어진 축문이 이른바 노리토(祝詞)이다. 이것에는 재앙을 없애기를 비는 것과 행복을 비는 것이 있다. 저언(詛言)도 노리토도 모두 소원을 반복해서 표현하는 방식의 반 운문(韻文) 형식으로 쓰여 있다. 또 이것과 유사한 것으로 특수한 방법으로 불가사의한 위력을 소치(召致)하고 자기나 타자의 운명에 영향을 미치고자 하는 주술인 마지나히(蠱, 禁厭)를 들 수 있다.

또한 신의 뜻을 알아내고자 하는 여러 가지 점법(占法)도 있었다. 후토마니(太占)·녹복(鹿卜)·귀복(龜卜)·이메아와세(相夢)·금복(琴卜)·족점(足占)·회점(灰占)·석점(石占)·가점(歌占) 등 여러 가지 다양한 점법이 있고, 또 효험을 빌면서 그것이 이루어지면(또는 이루어지지 않으면) 무엇을 하겠다고 맹세하는 “우케히(誓約)”나 신명재판의 일종인 “쿠가다치(盟神探湯)”도 이에 속한다.⁴¹⁾

이들 중 사슴·멧돼지 등의 견갑골(肩胛骨)을 굽고 생긴 균열의 형태나 방향 등을 보고 길흉을 점치는 것을 후토마니 또는 골복(骨卜)이라 하고, 같은 방식으로 거북 껍질을 쓰는 것을 귀복이라고 한다. 중국에서는 일찍이 용산문화(龍山文化, BC.2000-BC.1500경)의 유적에서 복골(卜骨)이 출토하고 은(殷)나라 때에는 이미 빈번하게 복점이 행해지고 있었다. 이것은 주(周)나라를 거쳐 한(漢)나라에까지 계승되고 『주례(周禮)』 「춘관(春官)」에도 대복(大卜), 복사(卜師), 구인(龜人) 등 복점을 관장하는 관원(官員)이 기록되어 있듯이 국가의 막중대사를 점치는 역할을 담당했다. 그런데 『삼국지』(三國志) 「왜인전(倭人傳)」을 보면

그 풍속은 무슨 일을 행하거나 어딘가에 다닐 때 바로 뼈를 구워 복점(卜占)하고 이로써 길흉을 점쳐 먼저 알아낸 바를 고하니 마치 영귀(令龜)의 법에서 거북 껍질을 굽고 터진 금을 보고 조짐을 보는 방식과 같다.⁴²⁾

린 체의 신(榊)나무 가지를 세우고 흰 종잇조각(시테垂)을 매달아 신의 상징으로 삼은 것을 가리키게 되었다. 오늘날 히모로기는 주로 옥외의 제사, 특히 건물을 짓기 전에 땅의 신에게 제사지내는 지진제(地鎮祭)에서 많이 사용된다. 한편 이와사카는 이와쿠라(磐座)라고도 하고 신이 깃든 바위로 신성시된 거석(巨石)을 가리킨다.

41) “쿠가다치”는 먼저 신에게 증언의 진실함이나 결백 등을 맹세케 한 후, 술으로 물을 끓여서 그 속에 어떤 물건을 놓고서 그것을 꺼내게 함으로써 죄의 유무나 진술의 참됨·거짓됨을 가리는 신명재판이다. 거짓된 자의 손이 문드러지지만 거짓이 없는 자의 손은 다치지 않는다고 믿어졌다. 『일본서기』 인교 천황(允恭天皇) 4년 9월의 주를 보면 진흙을 가마솥에서 끓여서 손으로 진흙을 찾게 했다는 설명이 있다. 쿠가다치의 어원에 대해 메이지시대 일본의 대표적인 대사전 『大言海』에서는 “한국어의 “국(湯)+찾기(探)”에 유래한다는 설을 소개하고 있다.

42) 『三國志』 「魏書」 권30 「倭人條」, “其俗, 舉事行來, 有所云爲, 輒灼骨而卜, 以占吉凶, 先告所卜. 其辭如令龜法, 火拆占兆.”

이와 같이 위(魏)나라와 일본의 야마타이국(耶馬臺國, 또는 여왕국女王國)의 사신이 오고 가던 3세기의 일본열도에 이미 뼈를 굵고 터진 금의 모양을 보고 점치는 점법이 전해졌음을 알 수 있다.

이상이 인간의 신에 대한 교섭인데, 이와 반대로 신의 인간에 대한 간섭으로는 신기(神氣)·타타리(神祟, 신의 저주)·카미가카리 또는 감가카리(神明憑, 신들림)·탁선(託宣) 등이 행해진다고 믿었다. 신기·다타리는 신의 노여움이 사물에 발현한 것이다. 카미가카리는 사람의 기도에 응하여 일어날 경우도 있고, 신이 스스로 내려올 경우도 있으나 모두 대부분 여성이나 어린이가 요리시로(依代)로서 실신상태 속에서 신탁을 전했다. 또 이때 신들린 요리시로 곁에 앉아서 나타난 신의 이름이나 그 뜻을 판단하는 사람을 사니와(審神者)라고 불렀다. 그러나 신탁에 따르지 않는 자는 신벌(神罰)을 받게 된다고 믿기도 했다.

마지막으로 원시신도의 특색 있는 의례로서 “미소기(禊)” “하라히(祓)”를 들 수 있다. 미소기는 냉수를 받거나, 강이나 바다에서 몸을 적시거나, 폭포를 맞거나 해서 죄와 더러움을 씻고 신을 참배하기 전에 몸과 마음을 깨끗하게 하는 것을 말한다. 일본불교나 슈겐도(修驗道)에서는 이와 같은 것을 “미즈고리(水垢離)” 또는 “미즈교오(水行)”라고 부르는데 “垢離”라는 말은 원래 한어(漢語)에는 찾아볼 없기 때문에 “고리”를 순수 일본어라고 생각되지만 한국어로 “푸닥거리”라고 할 때의 “거리”에 유래하는 말일지도 모른다. 한편 “하라히” 또는 “하라에(祓)”는 더러운 먼지(塵穢)를 떨어버리는 것을 의미하는데 죄와 재앙, 더러움을 떨어 없애버리는 의식의 총칭이고 미소기는 그 일종이다.

그런데 “미소기” “하라히”는 더불어 죄과(罪科)를 깨끗이 없애는 방법으로 생각된 것이지만 약간의 의미적 분화를 볼 수 있다.

첫 번째로 도덕적 의의와 형벌적(刑罰的) 의의의 분화이다. 전자는 당사자 스스로의 의지에 의해 자발적으로 치르는 것이지만, 후자는 남에게 시키는 것으로서, 특히 범죄인에게 죄를 갚기 위해 어떤 물건을 내게 하는 것을 말한다.

다음으로 도덕적 의의와 종교적 의의의 분화이다. 전자는 특히 어떤 죄를 범했을 때 그 더러운 죄를 씻기기 위해서 실시하는 것으로서, 그것을 악해제(惡解除)라고 부른다. 후자는 특별히 죄를 범해서가 아니라 단지 제사를 올리기 전에 심신을 청정하게 하는 것으로서, 이것을 선해제(善解除)라고 한다.

또한 이들과 관련해서 미소기·하라히에는 사전(事前)에 행하는 것과 사후(事後)에 하는 것이 있다. 전자는 제사·봉폐(奉幣, 제물을 바치는 일)·기양(祈攘, 기도와 푸닥거리)·신사 참배 등에 임하여 미리 실시하는 것이고, 후자는 많은 경우 부쿠누기(除服, 상복을 벗는다는 뜻으로 복상을 다 마치는 것을 말함)를 위해서나, 또는 화재·지진·낙뢰·질병·사예(死穢) 등이 일어난 후에 치르는 것이다. 대체로 이러한 미소기·하라히 때에는 여러 가지 제물을 바치고 하라에츠모노(祓物, 죄·재액과 더러움을 옮기기 위한 물건)를 갖추고 신에게 제사지내고 하라히의 노리토를 올렸다.

5) 원시신도의 성격

그런데 이상 본 바와 같은 요소를 통해 알 수 있는 원시신도의 대체적인 특징은 윤리적·이념적이라기보다 자연적이며, 내세적이라기보다 현세적이다. 원시신도의 본질은 조선숭배라거나, 심지어는 신도가 곧 조상숭배라고 하는 견해가 일반적이지만 이렇게 보면 그것은 오히려 사실과 위배된다.

물론 조선숭배는 원시종교에서 보편적으로 볼 수 있는 것인 만큼 원시신도 안에도 그 요

소가 전혀 없다고 할 수 없지만 그것은 결코 원시신도의 핵심이 아니다. 오히려 그 중심을 이루고 있는 것은 자연숭배이다. 이것은 앞에서 본 바와 같이 『고사기』 중에서 가장 많은 신이 자연신일뿐 순전한 조상신은 매우 적다. 또한 거기서 사령숭배(死靈崇拜)의 의례를 거의 찾아볼 수 없는 점도 그것을 방증하고 있다.⁴³⁾

원시신도의 성격이 현세적이라는 것도 그것을 다른 방면에서 표현한 것이다. 원시신도의 저변에는 현세를 최고·최선의 것으로 보고 생을 찬미하는 소박한 낙천주의가 깔려 있다. 이 점은 앞에서 본 개념들과의 결합 속에서 뚜렷하게 나타난다. 즉, 생성력이 신격화된 무스비(産靈)와 생명력의 최대의 근원으로 숭배된 아마테라스 오오미카미(天照大神), 무스비의 덕을 체현하고 만물을 낳은 이자나기·이자나미의 두 신 등의 관념은 모두 현세의 생을 상징하고 있다.⁴⁴⁾ 이에 반해 죽음이나 사후 세계에 대한 관념은 지극히 애매모호하고 이와 같은 내세에 대한 관심의 희박함이 고대 일본인의 현세중심주의를 역설적으로 말해주고 있는 듯 보인다.

또 중국과 달리 원시신도에서는 아직 장상(長上)에 대한 숭배와 조상숭배가 곧 결부되어 있지 않았고, 오히려 혈통이나 가업이 끊임없이 계승되어 가는 지속성과 무궁함이 더욱 중시되었다. 예를 들어 에도시대에 막부로부터 역사서 『본조통감』(本朝通鑑) 편집의 명을 받은 하야시 가호(林鵞峰, 春齋, 1618~1680)는 그 편집 일기인 『국사관일록』(國史館日錄)의 寬文7(1667)년 6월 12일조에 이즈모타이샤(出雲大社)를 모시는 사인(社人)의 “지금의 쿠니노미야츠코(國造)⁴⁵⁾는 아메노호히노 미코토(天穗日命) 이래로 혈맥을 이어받아 끊어진 적이 없다. 각 대마다 쿠니노미야츠코가 병들자 아직 돌아가시기 전에 상속자는 집을 나와 별사(別社)에 가서 신화(神火)를 계승한다. 아버지가 죽고 아들이 쿠니노미야츠코를 세습하면 그 일족은 전 쿠니노미야츠코를 위해 복상하지 않고, 신 쿠니노미야츠코의 습직(襲職)을 축하한다. 이것은 바로 아메노호히가 계속 살고 죽지 않음에 본뜬 것이다.”라는 담화를 기록하고 있다. 물론 이것은 이즈모노 쿠니노미야츠코(出雲國造)라는 특수한 가문의 일이긴 하지만 유교사상의 영향을 받기 전의 고대 일본의 풍습이나 관념을 여전히 유지해 온 것이라고 볼 수 있다.

마루야마 마사오(丸山眞男)는 이와 같은 연속성의 관념이 “만세일계(萬世一系)의 천황” 관념에의 징검다리를 놓았다고 보았다. 그는 “<차레차레>라는 무궁한 연속성은…… <만세(萬世)>라는 표상과 결합됨으로써 <영원자(永遠者)>의 관념을 대신할 역할을 맡았다⁴⁶⁾”라고 지적한다. 무라오카 츠네즈구도 원시신도에서는 자연숭배가 더 유력했던 것이 후에 신도 즉 조상숭배라고까지 여겨지게 된 것은 황실 숭배 아래에 인민(특히 호족)의 씨족 제도가 통일됨으로써 그 정신이 점차 원시신도의 종합적·씨족적인 조상 숭배적 성격을 발전시켰기 때문이라고 지적한다.⁴⁷⁾ 바꾸어 말하면 황실 중심으로 씨족제도가 통합·재편되었기 때문에

43) 村岡典嗣, 『日本神道史』, 박규태 옮김, 예문서원, 1998. pp. 35-36.

44) 村岡典嗣, 『日本神道史』, 박규태 옮김, 예문서원, 1998. p. 36.

45) 쿠니노미야츠코(國造)의 성(姓)은 본래 야마토 조정에서 도래인 기술 집단에게 주어진 것이었으나 뒤에는 야마토 조정에 따르게 된 지방의 유력호족이 쿠니노미야츠코에게 임명되면서 자기 지배지역을 계속 다스렸다. 그러나 7~8세기경 율령체제의 확립과 더불어 그 지배권을 지방호족으로부터 임명된 지방관인 군사(郡司)에게 빼앗기고 주로 제사를 담당하는 세습적 명예직으로 바뀌었다. 그리하여 일부 쿠니노미야츠코는 대대로 특정 신사에게 제사지내는 사가(社家)로서 존속하고 특히 이즈모(出雲)씨·키이(紀伊)씨 등은 “쿠니노미야츠코”의 칭호까지 세습했다.

46) 丸山眞男, 『歴史意識の古層』, 『丸山眞男集』 第十卷, p.25.

47) 村上典嗣, 『神道史』, 創文社, 1956, p.17.

씨족의 조상을 신으로 모시는 것을 중요시하게 되었다는 것이다.

제4장 신도의 성립과 사상사적 전개

1. 신도사의 시대구분

역사는 결절(結節)하며 진화한다. 그 마디들의 형성은 인과적이든 구조적이든 다양한 사건들이 결정한다. 역사 속의 시대가 전후로 구분되는 것도 그 때문이다. 일본신도사의 경우도 마찬가지다. 단지 신도의 역사는 결절의 계기가 대부분 외재적이고, 따라서 그 양태도 습합적이라든 두드러진 특징이 있을 뿐이다. 그러므로 신도의 역사도 습합의 상이한 결절점에 따라 크게 아래의 다섯 마디로 나눌 수 있다.

제1기——국가종교로서의 조직화 시기; 원시신도에서 고대신도(古代神道)에로
제2기——불교와의 습합 시기; 주로 불교 교리와 습합하여 중세신도 및 신도 신학 성립
제3기——유교와의 습합 시기; 탈 불교화(脫佛敎化) 및 유교와의 습합
제4기——고도(古道) 부흥 시기; 고학신도(古學神道)와 19세기 신종교
제5기——국가신도(國家神道) 시기

제 1 기는 전래된 불교의 영향으로 원시신도의 신·신사·의례·신화 등이 고대 일본의 율령체제 구축과 더불어 천황과 황조신(皇祖神) 아마테라스 오오미카미를 중심으로 점차 조직화·체계화·계열화되어가는 시기이다.

제2기는 신도가 주로 불교와 습합함으로써 신학(神學)·교학(敎學)으로 확립되는 시기이다. 이 무렵에는 료부신도(兩部神道)·이세신도(伊勢神道)·훗케신도(法華神道)·요시다신도(吉田神道, 元本宗源神道 혹은 唯一神道라고도 함) 등이 잇달아 성립했다.

제3기는 신도가 유교와 습합하고 불교의 영향을 벗어나는 시기이다. 각종 유가신도(儒家神道)와·요시카와신도(吉川神道)·와타라이신도(度會神道)·수이카신도(垂加神道)·요시미신도(吉見神道) 등이 이 시대의 소산이다.

제4기는 신도가 학문적·신앙적으로 외래사상으로부터 독립하여 순수한 일본 고유의 순수신도를 모색한 시기이다. 이 때는 모토오리 노리나가(本居宣長)·히라타 아츠타네(平田篤胤) 등의 국학사상과 고학신도(古學神道)와 더불어 속신도(俗神道)가 성립한 시기이다. 또한 에도시대 말기에는 고학신도의 영향과 대내외적 위기를 배경으로 수많은 신종교들이 잇따라 탄생했다.

제 5 기는 대정봉환(大政奉還)·왕정복고(王政復古) 이후부터 근대화를 진행시키는 한편으로 기기신화와 신도에 바탕을 둔 천황의 신화적·카리스마적 권위를 확립하기 위해 국가신도(國家神道) 체제가 구축되어간 시기이다.

앞에서 본 바와 같이 일본신도사의 다섯 마디를 형성하는 요인은 기본적으로 신도 외부에 있다. 신도에는 일본문화의 본질적 속성인 개방성이 일본문화 어디보다도 강하기 때문이다. 다시 말해 일본문화의 개방성은 신도에서부터 비롯된 것이라고 해도 무방할 정도이다. 신도의 스펀지같은 삼투성이 신도 외적 조건이 변화할 때마다 발휘되어 신도의 습합성으로 전화되어온 것이다.

2. 원시신도로부터 고대신도으로

원시신도 또는 아득한 옛날의 “카미고토”의 내용은 제1기 말기에 편찬된 『고사기』, 『일본서기』, 『풍토기』 나 노리토(祝詞) 등의 문헌을 참조하여 추정할 수밖에 없다. 그러나 그 속에는 기기신화와 율령체제를 통해 황조신(皇祖神)·천황 중심의 신기(神祇)·신화·신사·제사 체계로 조직화되기 전의 옛 전설이나 의례 등이 보존되고, 신화의 신들의 행동 속에도 고대인의 제사·의례와 가치관 등이 투영되어 있으며, 또 일부 신사나 지역에는 먼 옛날부터 전해진 의례·전설·제사 양식 등을 비교적 충실하게 보존되어 있기도 하다.

1)倭의 대외관계와 문화유입

일본 최초의 신화-역사서인 『고사기』(712년, 和銅5년), 『일본서기』(720년, 養老4年)가 완성된 것은 8세기 초반이지만 물론 그때까지의 일본열도의 문화가 외래문화의 영향을 안 받은 채 순수하게 배양되던 것은 아니었다. 왜(倭)라고 불리던 일본인들이 대륙과 교섭하고 대륙문화를 받아들이기 시작한 것은 그보다 훨씬 전의 일이었다.

『한서』(漢書) 「지리지(地理志)」에는 “낙랑(樂浪)의 바다 속에 왜인(倭人)이 살고 있으니 백여 국에 나뉘져 있고 해마다(歲時) 와서 조공을 바치고 알현(獻見)한다”라고 기록되어 있다. 『후한서』(後漢書) 「동이열전(東夷列傳)」에 의하면 후한 때 57(建武中元 2)년에 “왜의 노국(奴國)이 공물을 바쳐 조하(朝賀)했으니 사신은 스스로 대부(大夫)라고 칭했다. (노국은) 왜국의 남부 경계 끝머리에 있다. 광무제(光武帝)는 금인(金印)을 하사했다”라고 한다. 1784년에 “漢委奴國王”이라는 명이 새겨진 황금 도장이 큐슈 시카노시마(志賀島, 현 후쿠오카福岡市 東區)에서 발견되었는데 이것이 바로 이 금인으로 추정되고 있다. 또한 『후한서』 「동이열전」 및 「효안제기(孝安帝記)」에 의하면, 107(永初元)년에 왜국왕 수승(帥升)이 노예 160명을 바치고 조공을 청했다.

2세기의 후한 환제(桓帝, 재위 167~189)·영제(靈帝, 재위 167~189) 때에는 왜국에서도 큰 내란이 일어나고 있었다. 마침내 왕들은 공동으로 귀도(鬼道)에 능통한 무당 히미코(卑彌呼⁴⁸)를 야마타이국(邪馬臺國)⁴⁹ 여왕으로 추대함으로써 왜 각국은 그 신권적 카리스마 아래 겨우 질서와 평화를 되찾았다.

여왕 히미코는 173년 5월에 신라의 아달라이사금(阿達羅尼師今)에게 사신을 보내고, 238(景初 2)년 6월에는 대방군(帶方郡)에 대부 난승미(難升米)·도시우리(都市牛利) 등을 파견하면서 태수(太守)인 류하(劉夏)에서 위(魏)나라 황제에의 알현을 청했다. 유하는 난승미들에게 관리와 호위병을 대동시키고 수도 낙양까지 안내해주었다. 이듬해 240년(正始元)년에 위나라는 히미코에게 건충교위(建忠校尉) 제휴(梯携) 등을 보내 히미코를 친위왜왕(親魏倭王)에 책봉하는 황제의 조서(詔書)와 금인자수(金印紫綬)를 내렸다.

48) “히미코”는 관용적 발음일 뿐 당시 실제로 어떻게 발음되었는지는 정확히 알 수 없다. 『삼국지』(三國志) 중 「위서(魏書)」 권30 「오환선비동이전(烏丸鮮卑東夷傳)」 중의 「왜인조(倭人條)」에서는 卑彌呼라고 쓰여 있으나 같은 『삼국지』 「위서」 권4 「삼소제기제사(三少帝紀第四)」에서는 俾彌呼라 하고 『삼국사기』(三國史記) 「신라본기(新羅本紀)」에서는 卑彌呼라고 쓰여 있다.

49) “야마타이 국(邪馬臺國)”이라는 발음·표기도 관용적인 것일 뿐이다. 그리고 중국의 역사서에서는 여왕이 다스리는 나라라는 뜻으로 “女王國”이라고 쓰이는 경우가 더 많다. 『삼국지』 중의 「왜인조」에서는 邪馬壹國 또는 邪馬一國으로 쓰여 있고, 5세기 남조 송(宋)의 범엽(范曄)이 지은 『후한서』(後漢書) 「왜전(倭傳)」에서는 邪馬臺國으로, 7세기 당나라 때에 요사렴(姚思廉)이 지은 양서(梁書)에서는 邪馬臺國으로 되어 있다. 또한 『수서』(隋書)에서는 수(隋)나라와의 사신이 오고간 당시의 일본에 대해 “邪靡堆(야마토?)에게 도읍하니 바로 위지(魏志)에 이른바 邪馬臺이다”라고 기록하고 있다.

오카다 히데히로(岡田英弘)는 서로 싸우기만 하던 왜국의 추장(酋長)들이 하나같이 히미코의 권위를 승인한 것은 참으로 놀라운 일이라고 주의를 환기시킨다. 그리고 히미코는 토착인의 무너졌을지 모르지만 히미코의 “귀도(鬼道)”를 조직화시키고 『삼국지』 「왜인전」에 보이듯이 성책(城柵)으로 둘러싸인 궁실과 높은 누관(樓觀)을 갖춘 웅장한 신전(神殿)을 짓고, 나아가 그 권위를 왜인 각국의 추장으로 하여금 인정케 한 것은 출신 부락에 박혀 있던 왜인들이 아니라 일찍부터 일본열도 각지에 들어가면서 통상 네트워크를 구축했던 화교(華僑)들의 힘이었다고 주장한다.

오카다에 따르면 예나 지금이나 화교들이 낯선 땅에 새롭게 입식(入植)할 때에 먼저 하는 것은 고향의 신을 모시는 묘(廟)를 세우는 것이다. 그리고 서로 신 앞에서 서로 돕고 결코 배신하지 않기를 맹세한다. 이것은 중국 본토의 종교비밀결사와 똑같은 방식이다.

그리고 2세기의 중국에는 이미 후한 때 장각(張角)이 창시한 태평도(太平道), 장능(長陵)이 창시한 오두미도(五斗米道, 뒤에 천사도天師道) 등 사머니즘적 예언과 주술적인 병 치료를 위주로 하는 원시 도교 교단이 성립되어 있었다. 특히 오두미도에서는 교조인 “천사(天師)” 장능과 그 아들 장형(張衡) 다음으로 교단을 영도한 장노(張魯)는 한중(漢中)에서 독립한 세력을 구축하고 지명을 한녕(漢寧)으로 고치면서 스스로 사군(師君)이라 칭하면서 “귀도(鬼道)”로써 백성을 가르쳤다고 한다.⁵⁰⁾

당시 일본열도에 입식하던 화교집단의 비밀결사와 그 네트워크, 다시 말해 원시 도교의 조직이 귀도를 섬기는 무당 히미코를 왜왕으로 만들고, 그 권위를 왜인의 추장들에게 인정케 한 배후의 힘이었던 것이다.⁵¹⁾ 하여튼 히미코의 조정에서는 신라와 위·진(晉)나라에 사절을 보내는 만큼 화교나 한반도의 도래인(渡來人)이었을지 모르나 한문화(漢文化)에 익숙하고 제대로 된 한문을 이해하는 사람이 있었던 것은 틀림없다.⁵²⁾

5세기 후반에는 왜의 궁중에 한문고전에 능통한 지식인이 있었다는 것은 『송서』(宋書)에 실린 왜왕 무(武)의 상표문(上表文), 즉 478(昇明2)년에 유랴크 천황(雄略天皇)에 비정(比定)되는 왜왕 무가 유송(劉宋)의 순제(順帝)에게 보낸 국서에서도 알 수 있다.

封國偏遠，作藩于外，自昔祖禰，躬擐甲冑，跋涉山川，不遑寧處。東征毛人五十國，西服衆夷六十六國，渡平海北九十五國，王道融泰，廓土遐畿，累葉朝宗，不愆于歲。臣雖下愚，忝胤先緒，驅律所統，歸崇天極，道逕百濟，裝治船舫，而句麗無道，圖欲見吞，掠抄邊隸，虔劉不已，每致稽滯，以失良風。雖曰進路，或通或不。臣亡考濟實忿寇讎，壅塞天路，控弦百萬，義聲感激，方

50) 이광래, 『한국의 서양사상수용사』, 열린책들, 2005, pp.15-16.

51) 岡田英弘, 『倭國』, 第二章, p.62~65.

52) 일본에의 유학 공전을 『일본서기』와 『고사기』는 그것을 오진 천황(應神天皇) 때 백제왕의 사신 아직기(阿直岐 또는 阿知吉師)와 학자 왕인(王仁, 또는 和邇吉師)에 의해 전해졌다고 한다. 고사기에만 화이길사(和邇吉師, 왕인과 같음)가 논어 10권과 천자문(千字文) 1권을 가져와 천황에게 바쳤다고 기록하고 있다. 日本書紀 「應神天皇紀」, “十五年秋八月。壬戌朔丁卯。百濟王遣阿直岐。貢良馬二匹。即養於輕阪上廐。因以阿直岐令掌飼。故號其養馬之處曰。廐阪也。阿直岐亦能讀經典。及太子菟道稚郎子師焉。於是天皇問阿直岐曰。如勝汝博士亦有耶。對曰。有王仁者。是秀也。時遣上毛野君祖。荒田別。巫別於百濟。仍徵王仁也。其阿直岐者。阿直岐史之始祖也。十六年春二月。王仁來之。則太子菟道稚郎子師之。習諸典籍於王仁。莫不通達。所謂王仁者。是書首等始祖也。” 古事記 「應神天皇紀」 “百濟國。若有賢人者貢上。故。受命以貢上人名。和邇吉師。即論語十卷。千字文一卷。并十一卷付是人即貢進。(此和邇吉師者、文首等祖) 다만 오진 천황의 생존·제위 연대 자체가 신빙성이 희박한 점, 왕인의 이름이 한국 쪽에 보이지 않는 점, 그가 일본에 왔다고 여겨지는 4세기경에는 아직 『천자문』이 없었던 점(현행 『천자문』은 6세기에 남조 양량나라의 주흥사周興嗣가 무제武帝의 명으로 지은 것임) 등에서 이 기사와 신빙성이 의심받고 있다. 또 고사기의 기사에는 백제에서 귀화한 몇 명 학자의 사적(事蹟)이 왕인 한 사람에게 집약되었다는 견해도 있다.

欲大舉，奄喪父兄，使垂成之功，不獲一簣。居在諒闇，不動兵甲，是以偃息未捷。至今欲練甲治兵，申父兄之志，義士虎賁，文武效功，白刃交前，亦所不顧。若以帝德覆載，摧此強敵，克靖方難，無替前功。竊自假開府儀同三司，其餘咸各假授，以勸忠節。

이 상표문에는 예를 들어 『춘추좌씨전』(春秋左氏傳)(成公 13)에서 나오는 “躬擐甲冑，跋涉山川”이나 『모시』(毛詩)(召南 殷其雷의 주)에 전거(典據)가 있는 “不遑寧處”와 같이 『춘추좌씨전』, 『모시』, 『장자』(莊子), 『주례』(周禮), 『상서』(尚書) 등의 고전이 자유자재로 인용되고 있다. 게다가 이것은 『송서』의 저자로 문장가로써도 유명했던 심약(沈約)이 일부러 『송서』에 수록할 만큼 남북조시대 문인들의 취미에 맞는 기교적인 명문이었다.

2) 습합의 토대로서 한반도

위 상표문의 내용을 보면 할아버지 때부터 세력권을 확대한 것과 더불어 백제와의 우호관계와 고구려의 무도함을 무척 강조하고 있다. 사실 5세기말~6세기경의 백제는 고구려의 공세에 밀려 벼랑 끝에 놓인 형편이었다. 475년에는 고구려의 침공으로 위례성(慰禮城)이 함락하고 개로왕(蓋鹵王)이 전사했다. 그 후 문주왕(文周王)이 웅진(熊津)에 천도하면서 고구려와 맞서 백제를 다시 일으키기 위해 신라·왜와 동맹을 맺었다. 그러나 신라와는 가야(伽倻)와 위례성의 고지(故地)를 둘러싸고 대립하게 되었으므로 그만큼 왜와의 동맹을 돈독히 하지 않을 수 없는 형편이었다. 그래도 무령왕(武寧王)은 약화되던 왕권을 다시 강화하면서 512년에 고구려에게 대승을 거두었으나 다음의 성왕(聖王)은 고구려 안장왕(安藏王)의 친정(親征)에게 크게 패하고 사비성(泗泌城)으로 재차 천도하게 되었다.

이에 왜나라, 이른바 야마토 조정(大和朝廷)의 왜나라에서는 군사지원의 대가로 백제에 오경박사(五經博士)나 기타 박사·기술자를 파견케 하고 있었다. 『일본서기』에 따르면 512(繼體天皇 7)년에 오경박사 단양이(段楊爾)가 파견되고, 그 3년 후인 515년에는 고안무(高安茂)와 교체하고, 동시에 백제에 역박사(易博士)·역박사(曆博士)·의박사(醫博士)·채약사(採藥師)·악인(樂人) 등을 초빙했다는 기록이 보인다. 즉 당시의 야마토 조정은 백제와의 군사지원 대가로 적극적으로 대륙문화를 받아들이고 아울러 황족·관인(官人) 층의 지적 수준 향상에 노력했었던 것이다.

이처럼 한반도로부터 도교의 전래로 인해 이루어진 원시 신기신앙과의 습합은 원시신도의 형성과정에서 간과할 수 없는 요소임에 틀림없다. ‘중국문화 속의 도교란 무엇인가?’를 규명하기 위해 1972년 일본에서 열린 도교연구 국제회의에서 정리한 정의들 가운데 첫 번째 것을 보면 “도교는 도가라는 이름 하에 신선도(神仙道)와 천사도를 혼합하고, 민간신앙을 포함한 불교와 유교의 교의와 의식을 융합한 것”이라고 정의한다.⁵³⁾ 그러나 실제로 여러 가지 방증자료들로 미루어 보건대 일본 고대의 습합문화 형성에서 도교가 차지한 비중은 중국이나 한국보다도 훨씬 크고 중요했다.

일찍이 백제로부터 여러 차례에 걸쳐 도교와 관련된 문물을 전수받아 영웅을 신선시함으로써 조정의 권위를 강화한다든지 선조를 선녀와 연결시켜 원시 신기신앙이나 조령신앙과 습합한 경우가 그러하다. 수이코 10년(602년) 10월에는 백제의 승려 관륙(觀勒)이 역서, 천문, 둔갑, 방술서를 가지고 들어와 주술적 신선사상을 보급함으로써 일본고대의 신선신앙과 습합하는가 하면 신선사상의 이론화를 가져오기도 했다.⁵⁴⁾

53) 酒井忠夫, 「道教とは何か」, 『道教の傳播と古代國家』, 雄山閣, 1996, p. 2.

54) 이광래, 『한국의 서양사상수용사』, 열린책들, 2005, p. 18.

3) 습합원(習合源)으로서 불교의 공전

일본신도, 나아가 일본문화의 특징으로 체질화한 습합성의 결정요인은 무엇보다도 원시신기신앙과 불교와의 해후였다. 문화적 우세종, 즉 상위문화가 가져다준 문화충격의 정도만큼 문화적 열세종, 즉 하위문화의 삼투, 융합, 습합, 등의 현상도 강하게 나타나기 때문이다. 그러나 이러한 개념들은 열세종들이 선택하는 자존적 용어에 불과하다. 왜냐하면 그것들은 본래 정치적이기보다 생물학적인 문화적 종속과 지배라는 문화적 변용(acculturation)에 대한 우회적 표현에 지나지 않기 때문이다. 불교전래 이래 전개된 일본신도의 역사가 습합역사학이라기보다 습합계보학의 면모를 띠게 된 이유도 거기에 있다.

일본의 공식적인 불교전래(佛敎公轉) 연대에 대해서는 크게 552(壬申)년 설과 538(戊午)년 설이 대립되어 있지만 어쨌든 6세기 중엽임은 틀림없다. 『일본서기』에 의하면 552(欽明天皇13년, 壬申) 10월에 백제의 성명왕(聖明王, 聖王과 같음)이 달졸(達卒) 노리사치계(奴唎斯致契)를 시켜 불상과 경전 등과 함께 불교의 공덕을 찬양하는 편지를 킨메이 천황(欽明天皇)에게 보냈다고 한다.

그런데 그 상표문⁵⁵⁾ 속에 703(長安 2)년에 당(唐)나라 의정(義淨)이 한역한 『금광명최승왕경』(金光明最勝王經)의 구절이 보이기 때문에 상표문 및 『일본서기』의 불교전래의 기사 자체의 신빙성이 의심받고 있다. 그러나 비록 상표문의 내용에 후세의 문식이 있다 하더라도 그 존재 자체는 부정할 수 없다고 하여 552년의 전래 자체는 인정하는 견해도 있다.

한편, 『상궁성덕법왕제설』(上宮聖德法王帝說)과 『원흥사가람연기』(元興寺伽藍緣起)에 따르면 킨메이 천황의 무오(戊午)년에 백제의 성명왕으로부터 불교가 전해졌다고 한다. 그러나 『일본서기』에 보이는 킨메이 천황의 치세(540~571)년에는 무오년이 없으므로 가장 가까운 무오년인 538년(『일본서기』에서는 宣化天皇 3년)이 불교공전의 해로 유력시되어 있다.

어쨌든 6세기에 금동의 불상과 깃발(幡), 경전 등이 백제로부터 전해졌는데 이때 부처(불상)에 대해 일본인들은 대개 새롭게 들어온 신으로 이해하고 “아다시쿠니노 카미(蕃神)” “이마키노카미(今來神, 이제 막 들어온 신)” 또는 “불신(佛神)” 등으로 불렀다. 게다가 불교 수용을 둘러싸고 야마토 조정에서는 소가(蘇我)씨를 중심으로 한 숭불(崇佛) 세력과 모노노베씨(物部氏)·오오토모씨(大伴氏)를 중심으로 한 배불파(排佛派) 세력의 대립·갈등이 일어난다. 특히 모노노베노 오코시(物部微瓊)·나카토미노 카마코(中臣鎌子) 등은 “우리나라에서 천하에 왕 노릇하시는 분은 항상 천지·사직의 백팔십신(百八十神)에게 춘하추동에 제사지내는 것을 일로 삼아 왔사옵니다. 그런데 바야흐로 외래의 신(蕃神)으로 바꾸어서 제사지낸다면 아마 국신(國神)의 노여움을 사게 될 것이옵니다.”라고 반대했으므로 천황은 국가적인 불교 수용을 유보하고 숭불파의 영수인 소가노 이나메(蘇我稻目)에게 집안에서 불상을 모시도록 했다.

그러자 국내에 돌림병이 발생하고 많은 사람이 죽었으므로 모노노베노 오코시의 아들인 모리야(物部守屋)와 카마코의 아들인 카츠미(中臣勝海)가 천황에게 가서 불법 숭배를 중지하라는 조칙을 받아내고 몸소 불상을 빼앗아 와서 호리에(堀江)의 강에 던져버리고 사찰을 불태워 버렸다. 그러나 돌림병은 여전히 종식되지 않고 마침내 천황과 모리야까지도 병으로 쓰러졌으므로 세상 사람들은 “불상을 버린 벌을 받은 것이다”라고 말했다고 한다.

55) 原文, 『日本書紀』「欽明天皇紀」13年10月 “是法於諸法中, 最爲殊勝, 難解難入, 周公, 孔子, 尙不能知, 此法能生無量無邊福德果報, 乃至成辨無上菩提, 譬如人懷隨意寶, 逐所須用, 盡依情, 此妙法寶亦復然, 祈願依情, 無所乏, 且夫遠王臣謹遣陪臣, 怒唎斯致契, 奉傳帝國, 流通畿內, 果佛所記, 我法東流”

이러한 불교의 수용과 배척을 둘러싼 대립은 결국 우마야도노 미코(厩戸皇子, 쇼토쿠 태자聖德太子)를 비롯한 승불과 왕자들을 아군으로 끌어들이는 소가노 우마코(蘇我馬子)가 587년에 모리야 일족을 몰살시킴으로써 막을 내렸다. 그 후 소가씨가 지원한 수이코 천황(推古天皇)이 즉위하고 불교 수용의 저항세력은 없어졌다.

불교 공인 후 대륙문화의 도입을 담당한 것은 한반도에서 건너온 학승들이었다. 595(推古天皇 3)년에는 고구려의 승려 혜자(惠慈)가 일본에 와서 섭정인 쇼토쿠 태자의 스승이 되고 “수(隋)나라는 관제가 잘 갖추어진 강대한 나라로 불법을 깊이 보호하고 있다”고 하여 수나라가 남북조의 분열을 수습하고 관제를 정비한 대제국으로 등장한 대륙 사정을 알리기도 했다. 또 같은 해 백제의 승려 혜충(惠聰)이 와서 불법을 포교했다.

또 602(推古天皇 10)년 10월에는 백제에서 학승 관록(觀勒)이 입국했다. 『일본서기』 권 22에 의하면 관록은 천문지리서·원가력(元嘉曆)의 책·둔갑방술(遁甲方術)·마등가경(摩登伽經, 해·달·5성의 운행에 대해 해설한 점성술 책)을 전하고 쇼토쿠 태자를 비롯한 34명의 제자에게 강의했다. 그리고 관록은 야코노타마(陽胡玉)에는 역법을, 오오토모노 수구리타카사토(大友村主高聰)에는 천문을, 야마시로노 히타테(山背日立)에는 둔갑방술 기술을 전수하고, 그가 가져온 원가력은 604년에 관력(官曆)으로 채용되었다.

이와 같이 불교와 함께 음양오행 사상과 천문학·점성술·역학·풍수지리설 등도 일본의 상류사회에 전해지게 되었다. 그러나 이것들은 좁은 의미에서 원시신도의 교의원(教義源)이자 습합원(習合源)이 되었지만 넓은 의미에서는 지/권력(knowledge/power)으로서 고대국가의 상부구조의 핵심적인 요소가 되기도 했다.

4) 十七條憲法の 습합성

‘17조 헌법’은 습합의 예비적 모형(模型)이자 고대신도의 선행적 습합모델이나 다름없다. 그것은 신도가 단선적, 단층적 신기신앙에서 원시신도를 거쳐 유·불·도의 복합적, 중층적 습합으로 진화하는 과정에 등장한 지/권력의 계보학적 전형이기 때문이다.

604(推古天皇 12)년에 쇼토쿠 태자에 의해 만들어진 ‘17조 헌법’은 오늘날의 “헌법” 개념과 달리 관리의 복무규정, 또는 관리로서의 윤리규범이다. 그런데 유가·불교·법가·도가 사상에서 신료(臣僚)로서의 도덕규범을 추출해서 만들어진 이 헌법은 7세기 일본이 대륙문화를 얼마나 복합적으로 수용하고 습합했는지를 보여주는 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면 17개 조항은 당시 일본에 전래된 대륙문화의 총화이자 습합의 결정체(結晶體)나 마찬가지이기 때문이다.

『상궁성덕법왕제설』(上宮聖德法王帝說)에 따르면 쇼토쿠 태자는 황태자에 오르기 이전에 이미 고구려 승려인 혜자(惠慈)에게 내전(內典; 佛典)을, 그리고 각가(覺訶)박사에게 외전(外典; 漢籍)을 배움으로써 그의 사상형성 과정에서 적어도 유불의 조율이 일찍부터 시작되고 있었음을 증언하고 있다.⁵⁶⁾

헌법 제1조에서 “화합하는 것을 귀하게 여기고 (남과) 다투지 않기를 근본으로 삼아라.(以和爲貴, 無忤爲宗)”는 『논어』 「학이(學而)」의 “禮之用, 和爲貴”, 그리고 『예기』(禮記) 「유행(儒行)」의 “禮之以和爲貴”를 빌려 쓴 것으로 보인다. 그러나 그것은 禮로 시작하는 『논어』와 『예기』와는 달리 여기서는 和로부터 시작한다. 더구나 상하군신을 위한 일반적 원리로서 독경삼보(篤敬三寶)–“깊이 세 가지 보물을 공경해야 하니 세 가지 보물이란 바로 부처·불법·승려이다(篤敬三寶. 三寶者佛法僧也)”라고 불법을 숭상해야 함을 명언하는–를 강조

56) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 127.

하는 제2조와 연관지워 볼 때 제1조에서의 和는 불교에서의 화합을 의미하는 것이다. 특히 당시 족벌간의 투쟁이 극심했던 것을 미루어 볼 때 승보의 근본정신을 더욱 강조한 것이나 다름없다.⁵⁷⁾

또한 제10조에서도 “성내지 말고 분노를 버리며 남이 (나와) 다르다고 해서 노여워하지 말라. 내가 곧 성인도 아니고 남이 반드시 어리석은 것도 아니며 모두 단지 범부(凡夫)일 뿐이니 시비의 이치를 어찌 정할 수 있으리오.(絶忿棄瞋, 不怒人違. ……我必非聖, 彼必非愚. 共是凡夫耳. 是非之理能詎可定)”라고 하며 불교적 색채가 짙은 윤리를 말하고 있다.

한편으로 법가사상이 짙게 반영된 조목도 있다. 제11조의 “공로와 과실을 명찰하고 벌과 상은 반드시 정당하게 하라.(明察功過, 罰賞必當)”, 제12조의 “나라에는 두 임금이 없고 백성에 두 주인이 있을 수 없다. 국토의 뜻 백성은 왕으로써 주인으로 삼으니 소임을 맡는 벼슬 아치들은 모두 왕의 신하이다.(國非二君, 民無兩主. 率土兆民, 以王爲主. 所任官司, 皆是王臣.” 그리고 제15조의 “사사로움에 등지고 공평함을 지향하는 것은 신하의 도리이다.(背私向公, 是臣之道矣)”라는 구절에서는 분명한 상벌, 왕의 통치권, 공사(公私)의 분별과 신하의 도리와 같은 법가적인 관념을 강조하고 있다.

또한 제5조의 취지는 소송을 공평하게 처리하고 뇌물에 의해 좌우되지 말아야 된다는 것인데 그 첫머리에 “향응을 탐내는 것을 그만두고 욕심을 버려라(絶饗棄欲)”라는 말은 노자 제12장의 “五色令人目盲. 五音令人耳聾. 五味令人口爽. 馳騁田獵, 令人心發狂. 難得之貨, 令人行妨.”을 집약한 것으로 보이지만 이것 역시 법치를 위해 습합한 것이다. 쿠메 쿠니시키(久米邦武)는 아예 17개조의 글 속에는 불승의 취향은 없고 순전히 법치적인 취향뿐이라고 말할 정도다.⁵⁸⁾

한편, 오늘날 ‘17조 헌법’의 등장시기에 대한 이의제기도 적지 않다. 예를 들어 츠다 소키치(津田左右吉)·모리 히로미치(森博道) 등의 연구자는 7세기말~8세기경의 율령제(律令制)에 이르러서야 비로소 정해진 “國司國造”(제12조)라는 말이 보이는 점이나 내용·문체 등에서 보아 그것이 7세기 초의 것이라고는 생각할 수 없기 때문에 『일본서기』 편찬과 동시에 창작된 것이라고 지적했다. 그러나 17조 헌법에 신도와 관련된 언급이 전혀 없는 점으로 보아 그들의 주장처럼 신도의 신들과 전국의 신사가 황조신(皇祖神)과 황실 중심으로 이미 서열화되고 고대신도의 신기제도(神祇制度)가 확립되어 가던 8세기의 소산이라고는 믿기 어렵다. 따라서 비록 후세에 문식(文飾)이 더해졌다고 해도 17조 헌법의 원형은 적어도 『일본서기』 편찬보다 아주 오래전부터 있었다고 여겨진다.

3. 천황과 도교 및 도가사상

주지하다시피 황도(皇道)는 신도의 황교화(皇敎化)다. 그러나 거기에서 도교 및 도가사상과의 친연적(親緣的) 습합성을 발견하기 어렵지 않다. 천황숭배신앙이 고대신도의 교의적 토대이자 핵심으로 자리잡아가는 데는 도교 및 도가사상과의 습합이 직, 간접적으로 활발하게 이루어졌기 때문이다.

1) 습합의 도가적 모티프

습합의 모티프로써 도가사상과 도교의 전래에 대해서는 이미 언급한 바 있다. 도가사상은

57) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, pp. 127-128.

58) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 129.

의례·주술·습속·철학·의학·약학·신선사상(神仙思想) 등의 형태로 단편적으로나마 매우 이른 시기부터 일본에 들어왔을 것으로 생각된다. 그런데 일본의 군주로서의 “천황(天皇)”의 칭호 자체가 도교에서 유래했다고 추정하기는 어렵지 않다.⁵⁹⁾

도교에서는 이미 북신(北辰, 북극성)이 “천황대제(天皇大帝)” 혹은 “부상대제동황부(扶桑大帝東皇父)”로 신격화되었다. 게다가 천황대제는 그 성성(聖性)을 상징하는 신기(神器)로 거울과 검을 가지고 있다고 믿어왔다. 이것은 천황의 통치권적 권위를 상징하는 “삼종의 신기(三種の神器)” 중 거울(八咫鏡, 야타노 카가미)·구슬(八尺瓊勾玉, 야사카니노 마가타마)·검(아마노 무라쿠모노 츠루기天叢雲劍 또는 쿠사나기노 츠루기草薙劍) 가운데 거울과 검에 상응하는 것이다.⁶⁰⁾

그러나 이보다 더 중요한 것은 유라시아 문화권의 보편적 현상인 신기의 통치권적 상징성보다 일본의 천황을 신이라고 여기는 원시신도의 천황숭배신앙이 중국의 도교에서 습합한 것이라는 사실이다. 일본에서 처음으로 “천황”이라는 용어가 사용된 것은 607(推古天皇 15)년에 건립된 법륭사(法隆寺) 금당(金堂)의 약사여래상(藥師如來像)에 새겨진 “池邊大宮治天下天皇”라는 명문이 바로 그것이라고 추정되어 있다. 그러나 공식적으로 천황의 칭호를 쓰기 시작한 것은 아마도 덴무천황(天武天皇, 631?~686, 재위 673~686)에서였다는 설이 유력하다.

2) 天武天皇

덴무 천황의 일본식 시호인 아마노 누나카하라오키노 마히토노 스메라미코토(天渟中原瀛真人天皇)는 지극히 도교적인 시호이다. 왜냐하면 “영(瀛)”이란 『사기』(史記) 「시황본기(始皇本紀)」에 보이는 신성이 산다고 믿어진 동쪽 바다 속의 삼신산(三神山)의 하나인 영주산(瀛洲山, 나머지 둘은蓬萊山·方丈山)을 가리킨다. 또 “真人(마히토)”는 원래 진인이란 노장 사상에서 도를 터득한 이상적 인간을 가리킨다. 『회남자』(淮南子)에서는 “천지간에 만연하며 혼돈하고 있으면서 소박한 모양(樸) 그대로 작위하지 않고 물체를 만들어 내는 것, 이것을 태일(太一)이라고 한다. ……진인(真人)이란 본디 태일과 나뉘져 있지 않는 자를 이른다.

59) 천황 호의 기원에 대해서는 도교의 천황대제(天皇大帝) 이외에도 (1) 당나라 고종(高宗, 재위 649~683)은 한 때 “천황”을 칭호로 삼은 바 있고, 또 사후에도 “천황대성대홍효황제(天皇大聖大弘孝皇帝)”이라는 시호가 지어졌다. 이 “천황”을 일본에서 받아들였다. (3) 4~5세기의 중국에서는 후조(後趙)의 석륵(石勒)을 비롯하여 오호십육국(五胡十六國)의 임금의 때때로 천왕(天王)을 칭했고 일본에서도 그것을 수용했다. (4) “불법의 수호자”라는 의미로 불교의 신(天部)의 일종인 “천왕”을 따서 임금의 칭호로 삼았다. (5) 5~6세기경에 왜왕이 위 (3) (4)의 의미로 대외적으로 “천왕”이라 칭하였고, 그것을 스이코 천황(推古天皇) 또는 덴무 천황(天武天皇) 때에 “천황”으로 고쳤다. 등의 설이 있다.

60) 『고사기』에서는 아마테라스가 히코호노 니니기노미코토(日子番能邇邇藝命)에게 구슬·검·거울을 주었다는 기사가 보인다. 『일본서기』에는 본문에서는 이에 대한 언급이 없고 참고로 제1의 “일서(一書)”에서 역시 아마테라스가 아마츠히코 히코호노 니니기노미코토(天津彦彦火瓊瓊杵尊)에게 거울·검·구슬의 세 보물을 주었다는 기사를 인용하고 있다. 그런데 757년의 요로 율령(養老律令)에서는 “천황의 지위를 계승하는 날에는 나카토미(中臣)씨가 천신의 요고토(축복의 기도문)를 아뢰고 임베씨가 신령의 거울과 검을 바칠 것(踐祚之日, 中臣奏天神之壽詞, 忌部上神靈之鏡劍)”으로 되어 있듯이 8세기에 정해진 율령에서는 거울과 검의 “두 가지 신기(神器)”만이 규정되고 구슬(야사카니노 마가타마八尺瓊勾玉)은 보이지 않는다. 또 『일본서기』에서 역대 천황의 즉위 기사를 봐도 케이타이(繼體天皇)·센카(宣化天皇)·지토(持統天皇)의 즉위 때에도 거울·검만이 바쳐지고 그 밖의 천황에 대해서는 막연히 “미시루시(璽印·璽·璽符, 표시 또는 징표)”를 바쳤다고 쓰여 있을 뿐이다. 도장 새(璽) 자는 원래 임금의 도장을 뜻하지만 여기서는 황위를 상징하는 보물의 의미로, 구체적으로는 아마 거울과 검을 가리켰다고 생각된다. 곡옥(曲玉)·거울·검은 모두 고대에는 제사에서 쓰인 제구(祭具)임과 동시에 천황이 뿐만 아니라 일반적으로 지배자의 상징이기도 했지만 위의 예에서 보는 한 천황의 황위 계승(踐祚)에서 쓰인 보물은 애당초 검과 거울뿐이었던 것 같다. 그러나 그 후 제사를 관장하는 나카토미씨의 주장으로 곡옥이 첨가되고 12세기까지에 소위 “삼종의 신기(三種の神器)”가 갖추어지게 되었다.

(洞同天地, 渾沌爲樸, 未造而成物, 謂之太一. (……) 真人者未始分於太一者也)”(『詮言訓』)라고 하듯이 우주의 근원인 “태일”과 합치한 존재를 말한다. 또 도교에서는 신선의 이름이나 지위가 높은 도사(道士)의 칭호로 쓰이기도 한다. 그런데 텐무 천황은 그 생전 684(天武天皇 13)년 10월에 팔색성(八色姓)⁶¹⁾을 제정하면서 “진인(真人, 마히토)”를 황실의 분가 씨족에게만 주어지는 제1위의 성으로 삼았다.

게다가 『일본서기』 권28 「텐무 천황기 상(天武天皇紀上)」에 의하면 텐무천황에 대해 “유명(幼名)을 오오아마노 미코(大海人皇子)라 하고 성장한 뒤에는 천문둔갑(天文遁甲)에 능했다고 한다. 그 내용은 알 수 없으나 아마 도교적인 음양오행설에 입각한 점성술로 보인다.

텐치천황(天智天皇)은 일찍이 친동생인 오오아마를 황태자로 지명했으나 이윽고 자신의 아들인 오오토모노 미코(大友皇子, 뒤에 코분 천황弘文天皇)를 후계자로 삼을 뜻을 보이기 시작했다. 텐치 천황이 병상에 눕게 되자 오오아마는 오오토모를 태자로 추천하고 스스로는 출가하고 부인 우노노사라라(鷗野讚良, 훗날 지토 천황持統天皇)와 더불어 산이 깊은 요시노(吉野, 현 나라현奈良縣 남부)에서 은둔했다. 그러나 텐치천황이 죽자 오오아마는 지방 호족들을 규합해서 거병하고 오오토모를 쓰러뜨린 후 673년에 천황으로 즉위했다.

후세의 단종(端宗)을 내쫓은 조선조의 세조(世祖)나 건문제(建文帝)를 쓰러뜨린 명나라의 영락제(永樂帝)와 같이 숙부로서 조카를 끌어내려 임금 자리를 찬탈한 셈이다. 세조·영락제와 마찬가지로 텐무천황도 역시 여러 가지 시책을 통해 권력을 자기에게 집중시키는 체제 구축에 힘썼다. 우선 668년에 일본 최고의 법전인 아스카키요미하라령(飛鳥淨御原令)을 제정하고 팔색성을 정하는 등 천황·황족 중심의 중앙집권적인 율령체제의 기틀을 세웠다.

또한 종교 면에서는 이세신궁(伊勢神宮)의 제사를 중요시하고 미혼의 황녀(皇女)가 이세신궁의 신을 모시는 사이구우(齋宮)를 제도화했다. 또 처음으로 오오하라에(大祓)를 실시했다. 불교에 대해서도 국립의 대관대사(大官大寺)를 세우는 한편 승정(僧正)·승도(僧都)·율사(律師)를 임명하고 승니의 국가적 통제를 강화했다. 문화면에서는 『제기』(帝記)와 구사(舊辭)를 기록하는 역사편찬 사업을 실시했다. 『고사기』 서문에 따르면 그 때 히에다노 아레(稗田阿禮)라는 기억력이 뛰어난 사람이 텐무 천황의 명을 받아 『제기』와 구사를 송습(誦習)했다고 한다. 또 720년에 완성된 『일본서기』도 그 편찬을 총괄한 토네리 친왕(舍人親王)은 텐무천황의 아들이었다.

3) 황통의 만세일계와 도가사상

그런데 『고사기』와 『일본서기』에 공통된 가장 두드러진 특징은 세계의 신화에서도 유례를 찾아보기 힘든 신화와 역사가 연속된 구조이고, 다음은 황조신 아마테라스 오오미카미로부터 연면히 황통(皇統)이 이어지고 다른 혈통은 일본의 천황이 될 수 없다는 이른바 “만

61) 고대 일본에서는 씨(氏, 우지)와 성(姓, 카바네)은 다른 개념으로 예를 들면 후지와라노 아손 미치나가(藤原朝臣道長)의 경우 정식의 성명은 “후지와라(씨)+노(접속사)+아손(성)+미치나가(이름)”가 된다. 그런데 팔색성(八色姓, 야쿠사노카바네)은 상위로부터 마히토(真人)·아소미/아손(朝臣)·스쿠네(宿禰)·이미키(忌寸)·미치노시(道師)·오미(臣)·무라지(連)·이나기(稻置)의 여덟 가지 성을 말한다. 그러나 실제로 하사된 것은 마히토~이미키의 상위 4종뿐이었다. 게다가 마히토는 거의 황실의 분가에 한정되었기 때문에 그 밖의 씨족에게는 사실상 아손이 최고위였다. 이것은 기존의 성보다 상위의 성을 만듦으로써 황실과 혈연·공로가 있는 씨족을 우대하고 천황 중심이 새로운 씨족 질서를 편성하려 한 것이었다. 그러나 그 후에도 조정에 공로가 있는 씨족에는 계속 아손이 하사되었으므로 마침내 주된 귀족은 거의 모두가 아손 성이 되어 버렸다. 게다가 후지와라노 아손(藤原朝臣)의 권세가 확대하고, 또 가끔 중죄를 지은 황족에 대한 처벌로 마히토 성을 내리고 신적(臣籍)으로 강등시키는 일도 있었다. 그리하여 씨족을 서열화 시키는 정치적 의미가 없어지고 마히토 성의 존귀성도 상실했다. 그리고 성은 점차 문신이나 고위 무사가 공문서에 서명할 때 쓰는 형식으로 변했다.

세일계(萬世一系)”의 논리이다. 하필 “만세일계”인가? 여기에는 임금의 권위를 지탱하는 나라의 정신적 지주라는 정치적 형이상학의 문제가 깔려 있다. 나아가 거기에는 천황을 현인신으로서 신격화하기 위해 통치자와 백성간의 선천적 존재이유마저 부여하려는 도서(島嶼) 국가만의 독특한 정치신학(政治神學)이 잠재되어 있다.

원래 고대 일본에서는 또한 개개의 호족·씨족도 각각 수호신으로 우지가미(氏神)·우부스나가미(産土神)·지누시가미(地主神)·진주가미(鎮守神) 등을 모시고 있었다.⁶²⁾ 그리고 불교공전 때 모노노베노 오코시가 임금의 임무가 바로 사계절마다 고유의 신들을 모시는 데 있다고 지적하면서 킨메이 천황의 불교 수용을 말렸듯이 최고사제(最高司祭, Pontifex Maximus)⁶³⁾로서의 오오카미(大王, 천황의 옛 이름)는 일본 재래의 신들에게 제사지내고 나라의 안녕과 오곡풍양을 기원하는 것이 중요한 책무이기도 했다.

그런데 소가씨(蘇我氏)가 모노노베 씨를 몰살시켜 조정의 실권을 장악하자 불교를 정신적 지주로 삼으려 했으나 그 소가씨는 645년에 텐무의 형인 나카노오오에노 미코(中大兄皇子, 훗날 텐치 천황天智天皇)와 그 측근인 나카토미노 카마타리(中臣鎌足)가 주도한 을사의 변(乙巳の變)으로 몰살당하고 말았다.

또 텐무천황이 살던 7세기 후반까지 중국에서는 후한의 멸망부터 수나라의 남북통일까지 무려 400여 년 동안 위진남북조(魏晉南北朝)의 분열과 전란의 시대가 계속되었고, 그것을 통일한 수나라도 619년에는 당나라에 의해 멸망당했다. 이처럼 잇따라 왕조가 교체된 중국의 역사는 텐무 천황에게 큰 교훈을 남겼다. 즉, 선양(禪讓)과 방벌(放伐)이라는 역성혁명(易姓革命)을 인정하는 유가사상은 나라의 정신적 토대로서 결코 마땅치 않다는 것이다.

그래서 마침내 텐무천황이 주목한 것이 바로 한반도의 신왕사상(神王思想)⁶⁴⁾과 도가사상이었을 것이다. 왜냐하면 고구려·백제·신라는 각각 왕가의 시조가 알이나 신기한 상자에서 태어나는 등 보통 사람과 다른 신비로운 유래를 가진다고 믿었다. 그러한 삼한(三韓) 각국은 서로 싸우고 성쇠를 반복하면서도 중국과 달리 역성혁명은 단 한 번도 일어나지 않았기 때문이다.

신화학자 미시나 아키히데(三品彰英)는 기기신화의 천손강림의 이야기가 한국의 건국신화와 유사하다고 지적한다. 즉 아마테라스 오오미카미의 손자 니니기노미코토(瓊瓊杵尊 또는 邇邇藝命)가 구지후루다케(久土布流多氣)에 하강했다는 이야기는 왕가의 시조가 하늘에서

62) 우지가미는 우지(씨족)가 모시는 조상신(祖神, 오야가미) 또는 수호신을 의미한다. 우부스나가미는 사람의 출생지에 있는 신으로 그 사람을 평생 지켜준다고 믿어졌다. 또 지누시가미는 원래 그 땅에 있는 신을 가리키고, 진주가미는 원래 사람이 어느 땅에 인공물(집, 사찰 등)을 지을 때 그곳의 신(즉 지누시가미)이 제앙을 일으키지 않도록 진압하기 위해 딴 곳에서 새롭게 모셔온 신을 가리켰다. 다만, 지누시가미도 진주가미에 복종하고 그를 보위·보좌하기를 기대되었기 때문에 후세에는 지누시가미와 진주가미의 구별이 애매해지고 아예 지누시가미를 그대로 진주가미로 모실 경우도 있었다. (예를 들어 히에이산比叡山の 히요시 신사日吉神社 등) 또 고대 씨족제도의 해체와 더불어 우지가미와 우부스나가미의 구별도 없어지고 동일 지역에 사는 주민들이 공동으로 모시는 신을 우지가미라고 부르고, 같은 신을 모시는 주변 주민을 “우지코(氏子)”라고 부르게 되었다. 그 때문에 오늘날 우지가미·우부스나가미·지누시가미·진주가미의 구별은 매우 애매하다.

63) 최고사제(본티펙스 막시무스Pontifex Maximus): 고대 로마의 국가 신관직(神官職)의 하나로 최고신기관(最高神祇官)·신기관장(神祇官長) 등으로도 번역된다. 공화제 시대에는 신관들의 우두머리로서 신관단(神官團, Pontifices)을 감독하고 높은 권위와 인격성을 인정받은 사람이 시민의 선거를 통해 선출되었다. 제제로마 시대에는 황제가 겸임했다. 부연하면 Pontifex Maximus는 로마교황의 칭호이기도 하다.

64) 좁은 의미의 신왕사상(神王思想)은 원래 남인도·동남아시아(특히 태국 왕실이나 캄보디아의 크메르왕조 등) 등지에서 바라문교·힌두교의 데바라자devarāja(神王) 관념을 바탕으로 왕을 신 또는 전륜성왕(轉輪聖王, 자크라발틴cakravartin) 등의 화신으로 신격화시키는 왕권사상을 가리킨다. 그러나 여기서는 좀 더 넓은 의미로 제왕을 신격화하는 사상 일반을 포함한다. 넓은 의미의 신왕사상은 부여(夫餘)·투르크(Turk)·몽골 등 동북~중앙아시아의 민족에게는 보편적으로 볼 수 있는 것이었다. 물론 고대 한국도 그 예외가 아니다.

내려왔다는 모티브가 공통되어 있다. 특히 『삼국유사』(三國遺事) 중의 「가락국기(駕洛國記)」에 보이는 금관가야(金官伽倻)의 초대 왕 김수로(金首露)가 구지봉(龜旨峰 또는 구수봉 龜首峰)에 내려온 이야기는 모티브뿐만 아니라 하늘에서 내려온 무대인 “구지후루”와 “구지봉”의 이름까지 매우 비슷하다.

다음으로 텐무천황이 도가사상에 주목하게 된 것은 도가가 무위자연을 강조하는 사상이라는 일반적인 이해와 달리 실은 도가가 유가 이상으로 왕의 권위와 군신질서의 절대성을 강조하는 면이 있기 때문이다. 예를 들어,

故道大, 天大, 地大, 王亦大. 域中有四大. 而王居其一焉. (노자 제25장)
 何謂道. 有天道, 有人道. 無爲而尊者, 天道也. 有爲而累者, 人道也. 主者, 天道也. 臣者, 人道也. 天道之與人道也, 相去遠矣, 不可不察也. (장자 「재유在有」)
 天不產而萬物化, 地不長而萬物育, 帝王無爲而天下功. 故曰, 莫神于天, 莫富于地, 莫大于帝王. 故曰, 帝王之德配天地. (장자 「천도天道」)

게다가 도가사상에는 천지도 상제·천지신명도 “一(일)” 즉 도(道)를 얻음으로써 신묘할 수 있고, 일월성신도 쉬지 않고 돌 수 있고, 신전도 오래 살 수 있으며, 왕후(王侯)도 천하를 다스릴 수 있다는 사상도 있다.

昔之得一者, 天得一以清, 地得一以寧, 神得一以靈, 谷得一以生, 侯得一以爲天下正. (노자 제39장)
 夫道有情有信, 無爲無形. (……) 自本自根, 未有天地, 自古以固存. 神鬼神帝, 生天生地. (……) 籙韋氏得之, 以挈天地. 伏戲氏得之, 以襲氣母. 維斗得之, 終古不忒. 日月得之, 終古不息. 勘壤得之, 以襲昆侖. 馮夷得之, 以游大川. 肩吾得之, 以處大山. 黃帝得之, 以登云天. 顓頊得之, 以處玄宮. 禹強得之, 立乎北極. 西王母得之, 坐乎少廣, 莫知其始, 莫知其終. 彭祖得之, 上及有虞, 下及五伯. 傅說得之, 以相武丁, 奄有天下, 乘東維, 騎箕尾而比于列星. (장자 「大宗師」)

이와 같은 도가사상을 국가의 기초로 삼고자 한 흔적은 다른 아닌 『일본서기』 본문의 첫머리에서 찾아볼 수 있다. “㉠古天地未剖, 陰陽不分, 渾沌如鷄子, 溟滓而含牙. ㉡及其清陽者, 薄靡而爲天, 重濁者, 淹滯而爲地, 精妙之合搏易, 重濁之凝竭難. 故天先成而地後定. 然後神聖生其中焉.”이라는 구절에서 밑줄 ㉠는 삼국시대 오(吳)나라의 서정(徐整, 220~280)이 반고(盤古) 신화를 기록한 『삼오력기』(三五曆記)에서, ㉡는 전한 때 회남왕(淮南王) 유안(劉安, 淮南子, BC.179~BC.122)이 엮은 『회남자』(淮南子) 「천문훈(天文訓)」에서 인용한 것임은 오늘날에는 잘 알려져 있다. 특히 후자는 노자의 “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物”(제42장, 「천문훈」)에도 같은 글이 보임)을 바탕으로 하고 “天下萬物生于有, 有生于無.”(노자 제40장)라고 서술되어 있는 무(無)에서 유(有)에의 생성론을 부연시켜서 “태시(太始)가 허廓(虛廓)을 낳고, 허廓이 우주를 낳고, 우주가 기를 낳았다.(太始生虛廓, 虛廓生宇宙, 宇宙生氣)”라고 하면서 무(無)의 사상과 태초의 혼돈한 기운을 관련시키고 도(道)=무(無)=기(氣)로부터 우주·천지만물이 이루어지는 체계적인 우주생성론(宇宙生成論)을 중국 사상사 위에서 처음으로 밝힌 글이기도 하다.

이것은 단지 일본의 신화에 대한 한문적인 문식(文飾)일 뿐인가? 물론 그렇지 않다. 이

것은 어떤 구상에 따라 삽입된 것이다. 그것은 다름 아닌, 도(혼돈한 기운)에서 신이 나타나고, 타카마가하라의 주신(主神)인 태양신 아마테라스 오오미카미의 손자인 니니기(진무천황 神武天皇) 이래 역대 천황이 아마테라스의 명을 받들어 (天壤無窮의 神勅⁶⁵) 일본의 국토를 다스리고, 기타 호족·씨족들은 영원토록 그 신하가 된다고 하는 신화적=사회적 위계질서를 구상한 것이다.

앞에서 보았듯이 “천황”의 칭호 자체가 종교적인 기원을 가진 것이었는데 그 천황의 권위가 형이상학적, 신학적인 “도”에 근거한 것임을 암시하는 한편, 원래 최고 사제로서의 오오키미=천황을 신왕사상에 입각하여 아마츠히츠기(天日繼)·아키츠미카미(顯御神), 즉 태양신의 후예이자 지상의 신으로 신격화시키고, 그 신도 유래를 태초의 기운=도에서 생겨났다고 설명하고 군도(君道)와 신도(臣道)를 분명히 분별했다. 이와 같은 치밀한 구성에 따라 도→신→천황→백성이라는 위계질서를 성립시키기 위해서는 불가피하게 현재의 천황이 조상신을 통해 도와 직결되는 “만세일계”의 계보를 구축할 필요가 있었던 것이다.

그리하여 세계적으로, 보편적으로 볼 수 있는 소박한 애니미즘·샤머니즘이었던 “카미고토”, 즉 원시신도는 중앙집권체제를 구축하려 한 덴무천황의 강한 의지에 의해 “천황중심의 신의 나라”를 떠받치는 정신적 지주로서의 “신도(神道)”로 거듭나게 되었다.

4. 신기 제도의 완성

1) 신정미분화와 율령제

원시신도에는 본래 이렇다 할 교리 체계가 없었다. 거기에는 여러 가지 신기의례는 있었지만 상설의 제사장소나 성문화된 신기(神祇)제도도 별로 없었다. 그러나 율령체제의 정비와 더불어 신기(神祇)제도도 점차 완성되어 갔다. 그러나 그것은 제정일치의 미분화 통치구조속에서 정치도구로서의 신도의 제도화나 다름 없었다.

660년 나당연합군(羅唐聯合軍)에 의해 백제가 멸망하자 사이메이천황(齊明天皇)은 백제 왕자 여풍장(余豐璋)에게 군사 5,000명과 군선 170척을 대동하여 귀국시켜서 백제를 다시 일으키게 하는 한편, 이듬해에는 스스로도 전선에 가까운 규슈의 치쿠시(筑紫)로 자리를 옮겼으나 거기서 급사했다. 텐치천황은 칭제(稱制)라고 하여 즉위의 예를 올리지 않는 채 정사를 보고 백제 부흥운동을 지원했다. 그러나 663년에는 백제·왜의 연합군이 백촌강(白村江, 현 금강 하류)에서 나당연합군에게 크게 패하고, 심지어 백제의 수뇌들 사이에서도 내분이 일어나 백제부흥 운동은 실패에 끝났다.

텐치천황은 신라·당의 침공에 대비하여 북 규슈로부터 세토나이카이 연안에 걸친 각지에 산성(山城)을 쌓게 하고 비와 호반(琵琶湖畔)의 오오츠(大津)에 천도하며 668년이 되어서야 즉위의 예를 올렸다. 텐치 천황은 나카토미노 가마타리(中臣鎌足)로 하여금 일본 최초의 법전 오우미령(近江令) 22권을 편찬케 했다.⁶⁶ 그밖에도 26계급의 관위(官位)를 제정하고 일본

65) 천양무궁(天壤無窮)의 신칙(神勅): 『日本書紀』 권2 「神代下」의 제1의 一書에 아마테라스가 손자 니니기(瓊瓊杵尊)에게 내린 “아시하라노 치이오아키노 미즈호노쿠니(葦原千五百秋之瑞德國, 즉 일본)는 나의 자손이 임금노릇 하는 땅이다. 너 황손(皇孫)이여, 이제 거기에 가서 다스리도록 하라. 떠나라! 보위(寶位)의 융성함이 하늘과 같고 땅과 같이 무궁무진히 이어질 것이니라.(葦原千五百秋之瑞德國, 是吾子孫可王之也。宜爾皇孫, 就而治焉。行矣。寶祚之隆, 當與天壤無窮者矣)”라는 칙명을 가리킨다. 이 신칙은 만세일계(萬世一系), 즉 오직 황실의 혈통만이 일본의 황위에 오를 수 있다는 사상적·신화적 근거로 자주 인용된다.

66) 오우미령은 후의 아스카키요미하라 령이나 다이호 율령에 영향을 준 일본의 율령 도입에 선구가 된 것이라고 생각되어 있지만 원문이 현존하지 않고 그 실재를 입증할 사료도 적기 때문에 그 존재 자체를 의심하는 연구

최초의 호적을 작성하는 등 중앙집권체제의 구축에도 힘썼다.

오오토모(코분 천황弘文天皇)를 쓰러뜨리고 황위에 오른 덴무천황은 681년에 아스카키요미하라 령(飛鳥淨御原令) 편찬을 비롯하여 텐치천황 이상으로 율령을 주축으로 한 중앙집권화를 추진했지만 법령이 완성되기 전에 덴무천황과 황태자 쿠사카베노 미코(草壁皇子)가 잇따라 죽었으므로 율령 중에서 영(令)만이 선포되었다. 701년(大寶元)년에 문무천황(文武天皇)은 대략 당나라 고종(高宗) 때의 영휘율령(永徽律令, 651년 제정)을 본뜬 다이호 율령(大寶律令) 10권 30편을 제정·반포하고 겨우 율(律)과 영(令)이 완비된 본격적인 율령법전이 만들어졌다.

다이호 율령의 조문은 거의 없어졌으나 그 내용은 거의 718(養老 2)년에 편찬된 요로 율령(養老律令)에 계승되고 있다고 생각되고 있다. 요로 율령의 책 자체는 역시 없어졌으나 율에 대해서는 수집 작업을 통해 전12편 중 명례률(名例律)·위금률(衛禁律)·직제률(職制律)·적도률(賊盜律), 그리고 투송률(鬪訟律)의 일부가 복원되고 있다. 또 영에 대해서는 헤이안 전기의 주석서인 『영의해』(令義解), 『영집해』(令集解)와 다른 문헌의 일문(逸文)에 의해 완전히 복원되었다. 이 율령의 제2권 제6편이 신기령(神祇令)으로 1편에 대략 20조목이 있는데 이것과 직원령(職員令) 중의 신기관(神祇官)의 직제(職制)의 항목을 합쳐 보면 당시의 신기제도에 대해 대략 알 수 있다.

신기관은 천신지기(天神地祇)의 제사, 신사를 모시는 하후리베(祝部, 신관)와 신사에 속하는 민호인 신호(神戶)의 호적, 대상(大嘗)·진혼(鎮魂)의 제사, 무당(巫), 점지기(卜兆) 등을 관장했다. 천신지기에 대한 제사는 오곡풍양을 기원하는 기년제(祈年祭)에 대표되는 “초복제(招福祭)”와 역신(疫神)을 내쫓는 진화제(鎮花祭)에 대표되는 “진제(鎮祭)”의 두 가지로 크게 나뉘는 10여 종이 규정되고 있었다. 또 1년에 두 번의 오오하라에(大祓)도 규정되었다.

더구나 천황의 황위계승과 즉위 때의 제사도 특별히 마련되고 천조(踐祚, 전 천황의 죽음과 더불어 황태자가 황위를 이어받는 것)의 날에는 나카토미씨(中臣氏)가 축사(壽詞)를 올리고 성스러운 거울과 검(忌部鏡劍)을 바치는 일, 즉위와 함께 전국의 국사(國司)로 하여금 모든 신들에게 제사지내게 하는 일, 또 즉위 후 일정한 기간을 두고 대상회(大嘗會)를 거행하고 새로 나온 곡식을 올리며 아마테라스에게 제사지내는 일 등이 규정되었다.

또 신에게 제사지내는 자, 그리고 제례에 참석하는 자의 준비로써 미리 몸을 청정하게 하고 온갖 죄와 더러움을 벗기 위한 재계(齋戒)의 방법으로 산재(散齋)·치재(致齋)가 규정되고 그 기간 내에는 육식(食肉)·조상(弔喪)·문병(問病)·형살(刑殺)·결죄(決罪)·음악 등이 금지되었다.

신기령도 당나라 율령의 사령(祀令)에 의거한 것인 만큼 당연히 중국의 영향이 크게 나타나 있고 예를 들어 산재·치재 등의 용어는 『예기』 「제의(祭義)」의 “致齋於內, 散齋於外”에 유래되고, 천신지기(天神地祇)라는 말도 분명 중국 기원이지만 그 실제 내용은 대부분 원시신도의 제사나 관념을 전하고 있어 단지 그것이 국가적인 의식으로 엄숙해지고 정돈된 따름이라는 것을 알 수 있다.

특기할만한 것은 일본의 율령제(律令制)에서는 신도의 제사가 조정의 의식으로 정해지면서 그 제사·신사를 관장하는 신기관(神祇官)과 행정을 관장하는 태정관(太政官)이 “이관(二官)”으로 분리되고 신기관의 관원으로는 장관인 백(伯)과 보좌관인 대부(大副)·소부(小副)

자도 있다. 오우미령의 실재를 주장하는 연구자들 사이에도 그것에는 “영(令)”만 있지 아직 “율(律)”은 제정되지 않았다는 견해가 유력하다. 그래서 현재 이른바 오우미령은 텐치 천황이 개혁을 추진하면서 선포한 개별적인 법령들의 총칭으로 생각되고 있다.

가 각 1명씩, 그 다음에 대우(大祐)·소우(小祐)·서기(書記)·대사(大史)·소사(小史) 각 1명씩이 있고, 그 아래에 신부(神部) 30명·복부(卜部) 20명·사부(使部) 30명·직정(直丁) 2명이 규정되었다. 그리고 신기관 관원의 위계는 태정관보다 별로 높지 않았으나 관청 자체의 지위는 태정관의 상위에 놓여졌다.

이렇게 신도가 국가적 제사로서의 지위를 차지하면서 이윽고 각지의 신사에서도 중앙정부의 신기제도를 본뜬 의식이 제정되어 갔지만, 황실의 조상신으로 특별한 지위가 인정되던 이세 신궁에 대해서는 신기령에서도 신의제(神衣祭)·신상제(神嘗祭)와 같은 특수한 제사와 신궁의 제정에 대해 규정되고 있었다.

2) 씨족신학서(氏族神學書)로서 『新撰姓氏錄』

814년 사가천황(嵯峨天皇)은 당시 씨족의 계보가 혼란했던 것을 근심하여 옛 기록에 근거하여 그것을 바로잡기 위해 『신찬성씨록』(新撰姓氏錄)을 편찬케 했다. 오늘날 남아 있는 것은 그 목록만의 초기(抄記)로 본문은 없어졌다. 거기에는 좌경(左京)·우경(右京)과 오기내(五畿内)의 1,182씨가 수록되어 있지만 본래는 오기(五畿)·칠도(七道)·66국(國, 지방)의 씨족을 망라한 방대한 것이었다고 보인다.

현존하는 『신찬성씨록』을 보면 각 씨족을 먼저 그 기원에 따라서 황별(皇別, 천황·왕자의 분가)·신별(神別, 천신지기의 후예)·제번(諸蕃, 중국·한반도에서의 귀화인)으로 분류하고, 다음으로 황별 씨족을 다시 마히토(真人)의 성을 가진 황친(皇親)과 그 밖의 씨족으로 나누고, 또 신별은 다시 천신(天神)·지기(地祇)·천손(天孫)의 세 가지로 분류되었다. 제번 씨족도 한(漢, 중국)·백제·고구려(원문에서는 高麗)·신라·임나(任那)의 다섯 가지로 분류되어 있다. 그리고 그 씨족의 분파에 대해 근거의 신뢰성에 따라 출자(出自)·동조지후(同祖之後)·지후(之後)로 나누고 있다.

세 가지 종류의 씨족 수를 살펴보면, 황별(권1~10) 334씨, 신별(권11~20) 402씨(그 중 천신(天神)의 후손 263씨, 천손(天孫)의 후손 109씨, 지기(地祇)의 후손 30씨), 제번(권21~29) 324씨, 기타 미정잡성(未定雜姓, 권 30) 117씨(황별 22씨, 신별 47씨, 번별 47씨)가 있다. 기록에 보이는 귀화 씨족은 한—163씨, 백제—104씨, 고구려—41씨, 신라—6씨, 임나—3씨에 이른다.

요컨대 이 책은 일종의 씨족신학서(氏族神學書)다. 이 책은 귀화 씨족을 제외한 일본 재래 씨족에 대해 직접·간접적으로 그 신적(神的) 기원을 밝히려 한 것이었고 그 중심에 황실이 자리 잡고 있는 것은 말할 나위도 없기 때문이다. 이와 같이 『신찬성씨록』은 단순한 씨족명단이 아니라 씨족과 황실의 관계를, 황실과 황조신을 중심으로 한 관계에 통일하려 한 점에서 율령에 의한 신기제도의 확립과 일맥상통하는 것이었다고 하겠다.

3) 고대신도와 연희식

율령과 격식은 고대신도의 신기제도를 대변하는 한손의 양면이나 다름없다. 그러므로 연희식(延喜式, 엔기시키)은 율령과 『신찬성씨록』 이상으로 신도의 역사상 중요한 의미를 지니는 것이다. 이것은 905(延喜 5)년 8월에 후지와라노 도키히라(藤原時平)가 다이고천황(醍醐天皇)의 명을 받들어 23년에 걸쳐 927(延長 5)년에 완성시킨 것이다.

원래 율령에는 실제로 운용함에 있어서 조문을 보충하는 격(格)·식(式)이 수반되어 격은 율령을 수정·보충하는 법령, 식은 율령의 시행 세칙을 의미한다. 그러나 중국에서 격·식은 율령과 동시에 편찬·공포되었지만 일본에서는 율령이 공포된 후의 칙령·태정관부(太政官符, 태정관에서 나온 명령) 등으로 나온 개별의 법령이 격이나 식, 또는 합쳐서 격식(格式)

이라고 불렸다. 게다가 일본에서는 718년의 요로 율령을 마지막으로 율령이 편찬되지 않았기 때문에 격식이 더욱 중요해지고 나라 시대를 지나서 헤이안 시대에 들어가자 이른바 삼대격식(三代格式), 즉 흥인격식(弘仁格式, 701~819년)·정관격식(貞觀格式, 820~869년, 식 871년 완성)·연희격식(延喜格式, 905~927년)이 제정·시행되었다. 이들 중에서는 오직 연희식만이 오늘날까지 온전하게 남아 있고, 총 50권 약 3,300조로 이루어지고 있으며 그 중 1~10권에서 신기관 관련의 식을 다루고 있다.

연희식의 제1·2권은 한 달 재(齋)하는 대사(大祀)인 대상(大嘗)과 재 3일의 중사(中祀)인 기년(祈年)·월차(月次)·신상(神嘗)·신상(新嘗)·카모제(加茂祭), 재를 필요로 하지 않는 소사(小祀)인 대기(大忌)·풍신(風神)·진화(鎮火)·삼지(三枝)·대원야(大原野)와 같은 정기 행사인 사시제(四時祭)에 대하여, 제3권은 벽력신제(霹靂神祭)·진조명제(鎮竈明祭)·진수신제(鎮水神祭)·청우신제(聽雨神祭)·견번국사시제(遣蕃國使時祭)와 같은 임시적인 제사에 대해 그 절차를 자세하게 다루고 있다. 제4권은 특히 이세 신궁에 관한 모든 제사를 기록하고, 제5·6권은 이세 신궁의 재궁(齋宮)과 카모 대신(賀茂大神)의 재원궁(齋院宮)의 선정과 직무 내용 전반에 대한 규정이다. 제7권은 천조와 대상회에 관한 규정으로 대체로 다이호 율령의 규정을 상세하게 한 것이다.

특히 고대신도와의 관계에서 연희식이 중요한 것은 제8권의 축문·기도문인 노리토(祝詞)와 제9·10권의 신의 명단, 즉 신명장(神名帳)이 거기에 있기 때문이다. 노리토는 원시신도 시대부터 전승된 것을 공식적으로 규정한 것으로 기년제(祈年祭) 축문부터 이즈모노 쿠니노 미야츠코노 카무요고토(出雲國造神賀詞)까지 총 25편이 들어 있고 앞에서 본 오오하라에노 코토바(大祓詞)도 여기에 있다. 이 25편의 축문은 제사의 성격에 따라 복을 비는 것과 재역을 쫓는 것의 두 종류로 나뉜다.⁶⁷⁾

다음으로 신명장은 “관사(官社)”라고 불리는 전국의 주요한 신사 2,861군데와 그 제신(祭神) 3,132신을 열거한 리스트로 이들은 매년 2월의 기년제 때에 신기관으로부터 폐백(幣帛)을 받는 관폐사(官幣社)와 각 지방의 지방관(國司)으로부터 받는 국폐사(國幣社)로 나뉘고, 각각 대사(大社)와 소사(小社)로 구분되었다. 즉 모든 관사는 관폐대사(官幣大社)·관폐소사(官幣小社)·국폐대사(國幣大社)·국폐소사(國幣小社)로 분류되는 셈이다. 이것은 바로 전국 신사의 공인으로서, 신명장에 기재된 신사는 식내사(式內社), 연희식내사(延喜式內社) 또는 식사(式社)로 불리고 후대에 이르기까지 전국 각 지역의 중심적 신사로 간주되었다.

다만 여러 가지 이유로 인해 신명장에서 빠진 유력 신사도 있는데 그것을 식외사(式外社, 시키게샤)라고 부른다. 거기에는 연희식 성립 당시 없었던 신사는 물론이고 조정의 세력범위 외에 있었거나 독자적인 세력을 가지던 신사(쿠마노 나치타이사熊野那智大社 등), 또 신불습합으로 인해 사찰화(寺刹化)되어 있거나 당시 이미 승려가 관리하던 신사(이와시미즈 하치만 궁岩清水八幡宮 등), 그리고 원시신도 이래의 방식을 여전히 유지하고 성산(聖山)·자연석 등을 신체(神體, 예배대상)로 삼고 사전(社殿)을 갖지 않았던 신사 등도 포함된다.

이와 같은 율령·격식에 의한 신기제도의 확립과 신사의 구분, 『신찬성씨록』에 의한 씨족의 분류는 중국 당나라의 율령제와 일본 신도와의 습합임과 동시에 『고사기』, 『일본서기』의 편찬과 공통된 국가종교로서의 신도의 조직화였다. 다만 이와 같은 외형적인 조직화는 신도의 내면적·사상적 심화를 저해하는 부작용도 낳게 되었다. 이 문제가 오히려 다음 제2기에 주로 불교를 촉매(觸媒)로 중세신도(中世神道)를 성립시키는 계기가 되었던 것이다.

67) 村岡典嗣, 『日本神道史』, 박규태 옮김, 예문서원, 1998, p 71.

제5장 中世神道

일본신도사에서 중세는 다이카 개신(大化改新)을 전후하여 나라, 헤이안 시대를 중심으로 카마쿠라, 무로마치 시대까지를 말한다. 중세신도의 중요한 특징은 신기제도의 완성, 불교와의 습합, 신도론의 발생이다.⁶⁸⁾ 고대신도가 미성숙 단계의 미숙과 유치를 벗어나지 못했던 반면 중세신도는 그렇지 않았다. 중세신도는 교의와 제도상으로도 성숙한 단계에 들어섬으로써 기본적인 면모를 갖춘 종교로서 자리잡기 시작했기 때문이다.

고대신도는 국가 및 국민성립의 초기 산물이었으므로 형식에서도 다분히 국가의존적이었고, 내용에서도 본래의 원시신앙과 원시적 신기제도를 크게 벗어나지 못했다. 습합성에서도 고대신도는 유교적이고 도교적 요소가 지배적이었을뿐 불교중심의 습합이 이루어지지 못했다. 그러나 중세신도는 그와 다르다. 형식적으로도 신기제도가 완성되는가 하면, 내용에서도 불교에 의한 지배, 즉 신불습합이 중심을 차지하게 되었기 때문이다.

1. 신불습합의 역사

본래 내부는 외부와 접촉함으로써 비로소 처음으로 자기경계를 의식하고 자기자신을 정의한다. 집단의 경우도 마찬가지다. 집단의 자기의식의 성립은 언제나 외부의 발생과 동시에 생겨난다. 불교전래가 일본에 가져다준 결과도 바로 그것이었다.

백제로부터 불교가 전래됐던 시기는 기기신화의 원형이 성립하던 때였다. 당시는 야마토 조정이 신기신앙의 일원화를 통해 지방호족들의 제사권을 빼앗음으로써 군사적, 정치적인 지방지배를 강행하던 때였다. 다시 말해 관폐제(官弊制) 등으로 중앙이 지방의 제사에 개입하여 지방부족의 조신(祖神)을 황조신에게 복속시킴으로써 기기신화적 신통보(神統譜)가 정비되고 있었다.

그러나 예기치 않던 불교의 전래는 신앙과 종교의 일원화 정책을 강행하던 야마토 조정의 변화를 불가피하게 했다. 불교는 종교적 습합 이전에 정치적, 정책적 생존계임을 야기한 것이다. 지/권력의 구조화보다도 '신앙/권력'의 구조화에 커다란 변수가 생겼기 때문이다. 호족의 지방지배의 신앙적 기반을 효율적으로 해체시키기 위해 관사제(官司制)를 도입한 조정은 새로운 보편종교가 도입됨으로써 일원화된 기존의 신앙체계, 즉 재래의 신앙체계를 수정, 재편하지 않을 수 없게 되었다. 야마토 조정의 선택은 정치적 지배를 보완하는 장치로서 사원(寺院)을 관사화(官寺化)하는 것이다.⁶⁹⁾

더구나 나라시대 이래 설치된 신궁사(神宮社)들의 등장이 더욱 그러하다. 지방의 대사(大社)들을 관장하는 역할을 신궁사에 부여하기까지 한 것이다. 이렇게 보면 위로부터 도입된 불교는 그 습합도 국가 주도로 먼저 시작된 것이나 다름없다. 다시 말해 8세기 이래 시간이 지날수록 국가에 의해 강제적으로 추진된 신불습합은 불교를 가지고 재래의 신신앙(神信仰)을 통제하고, 사원으로 하여금 신사를 장악하게 하는 불주신종(仏主神從)의 형태로 나아갔기 때문이다.

68) 村岡典嗣, 『日本神道史』, 박규태 옮김, 예문서원, 1998, p. 67

69) 櫻井好朗 編, 『神と佛: 佛教受容と神佛習合の世界』, 春秋社, 1992, pp. 99-100.

1) 불교의 일본화와 조상·원령에 대한 신앙

일본에 불교의 전래는 정치, 문화, 사상, 종교 등 고대사회 전반에 걸쳐 최대의 변화를 초래한 사건이다. 그것은 충격만큼 영향도 컸다. 수용과 습합이라는 관계사조의 변화와 혼련이 전방위적으로 일어났기 때문이다. 그러므로 일본의 신도사(神道史), 특히 습합사(習合史)를 살펴볼 때 불교의 역사를 결코 간과할 수 없다.

일본에의 공식적인 불교 전래는 6세기경 백제의 성왕(聖王, ?~554, 재위 523~554)이 킨메이천황(欽明天皇, 509~71, 재위 539~571)에게 금동(金銅)의 석가여래상(釋迦如來像)과 불경·불구 등을 보낸 데서 비롯되었다고 한다.⁷⁰⁾ 그러나 그때 불교 수용을 둘러싸고 유력 호족들이 소가씨(蘇我氏)를 중심으로 한 승불파(崇佛派)와 모노노베씨(物部氏)를 중심으로 한 배불파(排佛派)의 둘로 나누어지고 대립했기 때문에 킨메이천황은 국가적 차원의 불교 도입을 유보하고 불상 등을 소가노 이나메(蘇我稻目, 506?~570)에게 내리고 집안에서 모시도록 했다.

그 이후 소가씨와 쇼토쿠 태자(聖德太子, 574~622)를 비롯한 승불파가 모노노베 종가를 몰살시켜 정권을 장악함으로써 불교에 반대하는 세력은 자취를 감추게 되었다. 수이코 천황(推古天皇, 554~628, 재위 593~628)이 “불교 흥륭의 조칙(佛敎興隆の詔)”을 내리면서 대관대사(大官大寺)·백제사(百濟寺)·사천왕사(四天王寺) 등의 관사(官寺)가 세워진 것을 비롯하여 소가씨의 법흥사(法興寺, 비조사飛鳥寺), 코세씨의 거세사(巨勢寺), 오오가르씨(大輕氏)의 경사(輕寺), 가즈라기씨(葛城氏)의 갈성사(葛城寺), 키이씨의 기사(紀寺), 하타씨의 산계사(山階寺, 흥복사興福寺)와 같은 호족들의 씨족사(氏族寺)도 많이 건립되었다.

이 단계에서의 불교에 대한 신앙형태는 원시신도의 신과 별다른 차이가 없는, 부처를 씨족이나 그 연합체로서의 국가의 수호신으로 모시는 씨족불교(氏族佛敎)였다고 여겨진다. 앞에서 본 바와 같이 고대 일본에서 숭배된 신들 가운데 가장 많은 것이 자연신이고, 그 다음이 위인·영웅 또는 윗사람을 신격화시킨 것이었으며 또 자연의 힘이나 인간의 능력을 신격화한 것도 약간 존재했다. 더구나 고대 이래로 일본인의 종교관은 현세적(現世的)이어서 사후에 대한 관심이 희박하고 내세관·사생관(死生觀)·영혼관(靈魂觀)도 비교적 애매모호했다.

그러나 비록 씨족불교라 할지라도 불교의 의례와 사상·신앙은 고대 일본인으로 하여금 죽은 사람의 영혼에 대한 의식(意識)과 관심을 증대시키게 되었다. 그리고 그 관심은 크게 두 가지 형태로 나타났다. 그 하나가 조상숭배라면 다른 하나는 어령신앙(御靈信仰) 즉 원령(怨靈)에 대한 신앙이다.

그런데 일본보다 먼저 중국·한반도의 불교는 애당초부터 샤머니즘과 조상숭배를 받아들이고 있었다. 카지 노부유키(加持信行)에 따르면 불교가 중국에 전해지면서 교세를 확대시키기 위해서는, 유교적 사생관에서 나온 조선숭배와 그것에 입각한 조상에 대한 제사를 수용할 필요가 있었다고 한다. 구체적으로는

- a) 위패를 모시고 초혼(招魂)하는 샤머니즘을 인정하는 것,
- b) 묘(墓)를 만들고 형백(形魄)에게 절하는 것을 어떠한 형태라도 인정하는 것,
- c) 유교식을 수용한 장례를 치르는 것 등이 바로 그것이다⁷¹⁾.

즉 중국에 들어간 불교는 이미 유교와 습합하고 조상에 제사를 올리게 되어 있었던 것이다.

70) 일본에의 불교 공전(公傳)년은 『일본서기』에 따르면 欽明天皇 13(552)년이나 『일본서기』보다 전의 성립으로 추정되는 『상궁성덕법왕제설』(上宮聖德法王帝說) 및 『원흥사가람연기』(元興寺伽藍緣起)에 의거하여 킨메이 천황의 무오(戊午, 538)년으로 보는 설이 유력하다. 다만 『일본서기』에는 킨메이 천황의 재위 기간 내에 戊午年이 없고 538년은 센카 천황(宣化天皇) 3년에 해당된다.

공교롭게도 불교 쪽에서도 인도에서 중국으로 전해지는 사이에 조상숭배 사상과 의례에 익숙해지고 있었다. 예를 들면 우란분(盂蘭盆)이 바로 그것이다. 이것은 부모나 조령(祖靈)을 공양하고 도현(倒懸)의 고통에서 구하는 불사라고 한다. 우란분은 “거꾸로 매달리다”라는 뜻의 산스크리트어 울람바나ullambana를 음역(音譯)한 것이라고 하지만 실은 우란분은 산스크리트어가 아니라 수호령(守護靈) 또는 조령(祖靈)을 의미하는 이란어 울반urvan 또는 프라바시fravaši에 유래한다는 설이 유력하다.

원래 불교의 윤회전생(輪廻轉生)의 입장에서는 조상숭배란 있을 수 없다. 그러나 이슬람에게 밀리기 전까지 이란고원부터 중앙아시아에 걸쳐 널리 퍼져 있던 조로아스터교에는 집집마다 불을 피워 조상의 프라바시(영혼)를 천상으로부터 집으로 인도하여 가족들과 같이 지내는 행사가 있었다. 중앙아시아의 통상민족으로 알려진 이란계의 소그드인들은 이 행사를 수확제와 겸행했다. 그리고 불교에 개종한 소그드 상인이나 호승(胡僧)이라고 불리는 소그드인 승려가 중국에 이 행사를 가져온 것으로 추정되어 있다.

그런데 조로아스터교 기원의 이 울반 행사가 불교화(佛敎化) 되면서 먼저 안거(安居)가 끝난 날에 신도들이 승려들에게 음식을 공양하는 행사와 습합하고, 중국 문화권에 들어오면서 다시 유교적 효(孝) 사상과 습합하고, 심지어는 시아귀공양(施餓鬼供養)과도 습합하면서 목련(目連) 손자가 아귀도(餓鬼道)에 빠진 어머니를 구하기 위해 부처의 가르침에 따라 중승(衆僧)을 공양했다는 설화까지 첨가되었다. 즉 우란분은 이미 이와 같은 다중적(多重的) 습합의 산물이었던 것이다.

또한 이와 같이 이미 조로아스터교·유교 등과 습합했던 불교는 일본에 정착하자마자 사후의 영혼과 사후세계에 대한 관심을 높이게 만들었다. 그 부산물로서 고대 일본인의 사령(死靈)에 대한 공포감도 증대시켰다. 특히 살해·정변(政變) 등으로 인해 비명(非命)에 쓰러진 사람, 한을 품거나 소원을 이루지 못한 채 죽은 사람, 제대로 장례를 치르지 않고 방치된 망자의 영혼은 이승을 떠돌면서 무서운 재앙을 일으킨다는 신앙이 일반화되었다. 이것이 아마도 신도의 아라미타마(荒魂)·니기미타마(和魂)의 관념⁷²⁾과 결합되면서 나라 시대(奈良時代)~헤이안 시대(平安時代)에 걸쳐 원령을 진혼(鎮魂)시키고 신으로 모시면 오히려 수호신이 되고 기도하는 자를 지키게 된다고 하는 어령신앙(御靈信仰)까지 파생시키고 황실·귀족 층으로부터 성행하고 그것이 점차 민간에게도 정착하기에 이르렀다.

한편 불교는 그 사이에서 조상의 보제(菩提)를 빌고, 또 원령(怨靈)의 한을 풀고 진정케 함으로써 “성불(成佛)”시켜주는 진혼(鎮魂)의 종교로 일본사회에 뿌리내리게 되었다. 또 한편으로는 일본 고유의 요미노쿠니·네노쿠니·토코요노쿠니와 같은 이세계(異世界)·내세(來世)의 관념이 불교의 지옥(地獄)·극락(極樂)·정토(淨土)·보타락(補陀洛)과 같은 불교적 표상(表象)에 의해 표현되기도 했다.

71) 加地信行, 『沈黙の宗教—儒敎』, p. 50.

72) 아라미타마(荒魂)는 신의 사나운 측면, 거친 영혼이다. 천변지이를 일으키고 돌림병을 유행시키고 인심을 황폐화시켜서 서로 싸우게 하는 신의 작용이다. 신의 재앙은 아라미타마가 발현된 것이다. 이에 대해 니기미타마(和魂)는 비와 햇빛의 혜택과 같은 신의 따뜻하고 조화로운 측면이다. 신의 가호는 그 니기미타마가 드러난 것이다. 같은 신의 아라미타마와 니기미타마에게 다른 이름이 지어지거나 별도로 모셔지기도 하고, 또 따로 모셔지는 신이 서로 동일한 신의 아라미타마와 니기미타마로 여겨지기도 한다. 또 사람들이 신에게 공물을 바치고 제사지내는 것은 신의 노여움을 진정시키고 아라미타마를 니기미타마로 바꾸기 위함이라고 설명되기도 하다. 니기미타마는 다시 행복과 풍요를 가져오는 사키미타마(幸魂)와 기적을 일으켜 직접 사람에게 행복을 주는 쿠시미타마(奇魂)로 나뉘이기도 한다.

2) 불교를 믿고 지키는 신

7세기 후반, 덴무천황(天武天皇, 631~686, 재위 673~686) 이후 천황 중심의 율령국가(律令國家) 체제가 정비되면서 불교도 승니령(僧尼令)과 승정(僧正)·승도(僧都)·율사(律師) 등의 승관(僧官)의 제도화, 남도육종(南都六宗)의 확립, 나라의 동대사(東大寺)를 중심으로 한 국분사(國分寺)·국분니사(國分尼寺) 건립 등에 의해 진호국가(鎮護國家)를 기원하는 종교로서 율령체제 안으로 조입되었다. 그런 추세 속에서 불교와 신도는 서로 접근하면서 고도한 교리체계를 가진 불교가 신도를 포섭하고, 신도의 신이 불교의 논리를 받아들여지게 되면서 8~9세기 무렵에는 전국 곳곳에 “신궁사(神宮寺)”⁷³⁾라는 사찰이 잇따라 생겨났다. 신궁사의 창건에 나타나는 신불습합의 일반적 특징을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 숙업(宿業)으로 인해 고뇌에 빠진 신의 몸은 불력에 의해 구제되어 신위(神威)를 더욱 발휘하고, 그렇게 함으로써 신도 불법을 좋아하게 된다. 그러기 위해서는 신궁사의 건립이 필요하다.

둘째, 그 결과로서 농경생활의 안정, 즉 풍우순조, 오곡풍양, 역병제거를 가져온다.

셋째, 신궁사 창건의 추진력은 지방의 호족층에 있다.

넷째, 신궁사 창건에 관여하는 불도는 모두 시야미(沙彌), 우바속(優婆塞), 선사(禪師) 등 산악수행자들이다.⁷⁴⁾

신궁사는 대부분 신탁(神託)에 따라 창건되었는데 그 신탁이란 대개 업보로 인해 신의 몸이 되었으나 불법에 귀의하고 공덕을 쌓아서 신의 몸을 벗어나고 싶으니 그것을 위한 사찰을 세워달라는 취지의 것이다. 그렇게 세워진 신궁사에서는 신에게 불경을 읽어주는 신전독경(神前讀經)이 거행되고, 스님 모습의 무당 즉 무승(巫僧)이 드나들며, 사찰 근처의 신사를 “친쥬(鎮守)”라고 부르기도 했다. 불교의 입장에서는 그러한 신은 헤매는 중생의 일종으로 불교의 천부(天部)와 같은 존재로 간주되었으므로 신을 성불시키기 위한 납경(納經)·공양(供養)이 거행되기도 했다.

한편 불교의 전래·정착과 함께 인도신화의 변재천(辯才天 또는 辨財天, Sarasvati)·제석천(帝釋天, Indra)·성천(聖天 또는 환희천歡喜天, Ganesha 또는 Ganapati)·대흑천(大黑天, 마하카라Mahākala)⁷⁵⁾과 같은 호법신도 수용되고 폭넓게 신앙을 받게 되었다. 그리고 불법을 받아들인 일본의 신들도 인도에서 불교 속으로 수용된 바라문교·힌두교의 신들과 같은 호법선신(護法善神) 즉 불교의 수호신으로 간주되고 사찰을 개산(開山)할 때 그 땅의 지주신(地主神)을 수호신으로 적극적으로 모시기까지 했다. 예컨대 일본 천태종(天台宗)의 개조인 최정(最澄, 767~822)이 히에이산(比叡山)에 연력사(延曆寺)를 건립했을 때 히에이산의 지주신 오오야마구이(大山咋神)를 모시는 히요시 타이샤(日吉大社)를 연력사와 천태종의 수호신으로 삼았다.

73) 신궁사는 삼곡사(三谷寺, 662년 備後에 창건)를 시작으로 중앙이 아닌 지방에서부터 생겨났다. 특히 10세기 이후에는 본지수적설의 보급으로 더욱 증가했다. 초기의 신궁사는 가람의 형태로서 그 한가운데 탑을 세우고 불사리를 모심으로써 본지수적 신앙을 강하게 드러냈다.

74) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 223.

75) 대흑천(大黑天 다이코쿠텐) 즉 마하카라Mahākala는 본래 인도에서는 시바Siva신의 화신化身의 하나로 무서운 면모를 지닌 부와 파괴의 신이었다. 그러나 “大黑”과 “大國”은 모두 일본어 발음으로 “다이코쿠”로 발음되는 관계로 오오쿠니누시(大國主命)와 습합하고 온화한 면모를 지닌 신으로 거듭났다. 그와 더불어 대흑천의 파괴신(破壞神)으로서의 속성이 사라지고 오직 부의 신으로 신앙을 받게 되었다.

3) 상보적 습합양식으로서 본지수적

신과 불의 관계는 일가(一家) 가운데 존재하는 신의 이중구조처럼 신이 특수이고 불이 보편적 구제를 내세우는 상보관계에서 성립한다. 이러한 새로운 신앙체계, 즉 특수와 보편의 신불습합 구조가 다름아닌 본지수적이다.⁷⁶⁾ 앞에서 보았듯이 해매는 중생으로서의 신, 불법을 지키는 호법신신으로부터 한 걸음 나아가 대승불교의 사상에 입각하면서 신을 구제자(救濟者)로 자리매기는 사상이 등장한 것이다. 그것이 바로 본지수적(本地垂迹)의 설이다.

일찍이 석가 입멸(入滅) 후의 대승불교에서 붓다를 초인격적·초역사적으로 생각하는 사상이 나타나 있었다. 즉 붓다에는 본래 이법(理法)과 지혜가 합일된(不二) 불멸의 진리 그 자체인 법신(法身, Dharmakāya)과 현실적·역사적 존재로서의 색신(色身 또는 肉身)이 있다는 것이다. 그리고 여래(如來, tathāgata)로서의 붓다(석가모니釋迦牟尼)는 법신 즉 영원한 진리(진여眞如, tathātā)로서의 붓다가 한때 현실세계에 모습을 드러난 것일 따름이라고 해석한 것이다.

이렇게 영원한 진리로서의 붓다와 역사적인 붓다를 나누는 사상은 후세에 와서 붓다에는 법신·보신(報身)·응신(應身)의 세 가지 위상이 있다고 하는 삼신설(三身說, trikāya)로 발전되었다. 다시 말해 모양도 형태도 없는 법신(또는 진여)에 대해, 깨달음을 얻기 위해 수행함으로써 완전한 공덕과 부처의 모습을 갖추게 된 몸이 보신(報身, Sambhogakāya)이고, 깨달음을 얻고 중생들 앞에 모습을 드러낸 부처가 응신(應身, 또는 化身, Nirmānakāya)이다. 이에 대해서는 중생의 기근(機根)에 따라 부처·보살(菩薩) 등의 “응신(應身)”과 천부(天部)의 신이나 여러 가지 모습으로 나타나는 “화신(化身)”으로 구별하기도 한다.

이 삼신설을 처음으로 상세히 다룬 경전이 법화경(法華經)이었다. 법화경에서는 구원실성설(久遠實成說) 즉 붓다가 머나먼 과거에 이미 깨달았으며 역사상의 붓다(석가모니)는 영원의 붓다가 중생을 구제하기 위해 세상에 나타나 설법한 것이라고 설명되어 있다.

또 삼신설은 후기 대승불교인 밀교(密敎)에서도 본지불(本地佛)인 대일여래(大日如來)의 화신이 바로 부동명왕(不動明王)과 같은 제존(諸尊, 가지불加持佛)이라고 설명되었다. 밀교 경전인 대일경(大日經)은 우주의 신여이자 밀교의 교주(敎主)인 비로사나불(毘盧遮那佛, Mahāvairocana)이 지옥(地獄)·아귀(餓鬼)·축생(畜生)·수라(修羅)·인간(人間)·천(天)·성문(聲聞)·연각(緣覺)·불(佛)이라는 십방계(十方界)의 중생이 각각 믿는 것에 화신하면서 그들을 구제한다고 설하고 있다.

그런데 본지수적의 “본지(本地)”란 “본래의 경지 및 방식”을 의미한다. 우주의 진리·실상을 의미하는 법신과 같은 의미로 본지법신(本地法身)이라고 부르기도 한다. 그리고 “수적(垂迹)”은 “자취(迹)”를 “드리운다(垂)”는 뜻으로서 “적(迹)”의 개념은 원래 장자(莊子)에서 유래한다.

「천운(天運)」을 보면 “무릇 육경(六經)이란 선왕의 낡은 자취[迹]야. 어찌 자취의 까닭[所以迹]이겠는가?(夫六經, 先王之陳迹也, 豈其所以迹哉.)”라고 하여 “적(迹, 옛 성인의 교화)”과 “소이적(所以迹, 교화가 이루어지는 까닭의 도)”이 구별되어 있다. 서진(西晉)의 곽상(郭象, 252?~312?)은 장자주(莊子注)에서 “적/소이적”의 개념을 내성외왕(內聖外王)의 설명에 원용하고 “적”이 왕자(王者)의 통치를, “소이적”이 “하늘을 근본으로 삼고, 덕을 기초로 삼고, 도를 출입문으로 삼으며 변화의 조짐을 헤아리는 자(以天爲宗, 以德爲本, 以道爲門, 兆于變化, 謂之聖人)”(「天下」)로서의 성인(聖人)을 의미한다고 주장한 바 있다.

불경번역자로서 유명한 구마라지바(Kumārajīva, 鳩摩羅什)의 수제자인 승조(僧肇)는 곽상

76) 櫻井好朗 編, 『神と佛: 佛教受容と神佛習合の世界』, p. 147.

의 주석을 통해 “적”의 개념을 받아들이면서 그것을 불교에 도입했다. 뿐만 아니라 그는 “적/소이적”의 개념을 위(魏)나라 왕필(王弼) 등이 제시한 “본(本)”과 “말(末)” 개념과 합쳐 “소이적”을 “본(本)”으로 고치고 “본(本)”과 “적(迹)”의 개념을 새롭게 만들어냈다. 주유마힐경(注維摩詰經)에서 그는 “본”에게 불가사의한 해탈(깨달음의 내용)이라는 의미를, “적”에게 보살이 중생을 교화하기 위해 쓰는 방편(方便)의 의미를 부여하고 있다.

승조의 “본/적” 개념은 앞에서 본 법화경의 구원실성설을 매개로 천태종의 실질적인 개조인 지이(智顛, 538~597)에게 영향을 주었다. 본적설(本迹說)을 바탕으로 지이는 법화경의 전반 14품(品)이 출세한 부처가 중생들을 구제하기 위해 교화를 베푸는 “적문(迹門)”이고, 후반 14품이 붓다는 보리수 아래서 처음 깨달은 것이 아니라 먼 옛날에 이미 깨달음을 얻고 있었다는 본지(本地)를 밝힌 “본문(本門)”이라고 해석했다.

또한 이와 같은 맥락에서 지이는 노자(老子) 4장·56장에 보이는 “자신의 지혜의 빛을 부드럽게 하고 진세(塵世)와 동화한다.(和其光, 同其塵)”라는 구절을 붓다·보살이 스스로 위덕(威德)의 빛을 누그러뜨리고 여러 모습으로 진세(塵世)에 나타나 중생들을 가르치고 이롭게 한다는 의미로 해석했다. 그의 강의를 제자인 장안관정(章安灌頂, 561~632)이 기록·정리한 마가지관(摩訶止觀)에는 “화광동진(和光同塵)은 결연(結緣)의 시작을, 팔상성도(八相成道)는 그 끝을 의논한 것이다”⁷⁷⁾라고 한다.

불교가 일본에 전해지고 대승불교사상이 점점 알려지면서 “본래의 경지” 또는 “본래의 방식”을 의미했던 “본지(本地)”의 개념이 종종 “본원의 땅”, “발상지”, “본고장”이라는 지리적인 의미로 해석되었다. 이것은 아마도 세계를 종교에 의해 셋으로 나누는 일본 고래의 세계관에서 비롯된 것으로 생각된다. 일찍이 일본에서는 알려져 있는 세계를 불법(佛法)이 행해지는 천축(天竺, 즉 인도), 유도(儒道)가 행해지는 카라(唐 또는 韓, 즉 중국과 한반도), 그리고 신도(神道)가 행해지는 일본으로 나누었다. 예를 들면 가마쿠라 시대의 응연(凝然)은 『삼국불법전통연기』(三國佛法傳通緣起)를 짓고 인도에서 일어난 불교가 “카라”를 거쳐 일본으로 전해진 유래를 서술했다.

그러므로 “본지”가 불교의 본고장으로서의 인도(天竺)를 뜻하게 되고, 이것이 다시 신국사상과 앞에서 언급한 지이의 “화광동진”의 개념과 결부되면서 본래 인도에서 나타난 부처가 신의 나라 일본을 일부러 찾아와 그 위광(威光)을 부드럽게 하고 진세(塵世)의 백성과 어울리기 위해 신의 모습으로 화신(化身)하면서 그 자취를 드리우고 중생들을 구제한다는 독특한 본지수적설(本地垂迹說)을 낳게 되었다. 그리고 부처의 화신으로서의 신은 불교의 입장에서 권화(權化) 또는 권현(權現)이라고 불렸다.⁷⁸⁾ 즉 부처가 방편(權)을 써서 화신하여 나타난 신이라는 뜻이다.

그런데 일본 불교계의 일부에서는 그래도 신도와 불교 사이에 일선을 긋기 위해 일본의 신, 또는 신사를 본지불(本地佛)을 가진 부처의 화신으로서의 권화신(權化神) 및 권화사(權化社)에 대해 자연신·귀신 등의 실류신(實類神) 및 실류사(實類社)라고 부르면서 권화신(사)은 참배해도 좋지만 실류신(사)을 숭배해서는 안 된다는 규정을 만들기도 했다.

본지수적설의 보급은 그만큼 본지불의 조상(造像)과 안치를 유행시킴으로써 불본주의적 신불습합이 전성기에 이르렀음을 알리기도 했다. 특히 각지의 신궁사에 소속된 신사들이 자발적으로 본지불을 조상하고 안치했다. 심지어 본지불을 안치하기 위하여 신궁사가 생겨날 정도로 그 존재의미에도 상당한 변화가 일어났다. 예컨대 춘일사(春日社)의 본지불의 조상과

77) 西田正好, 『神と仏の對話』, 工作舎, 1980, p. 125.

78) 西田正好, 『神と仏の對話』, 工作舎, 1980, p. 122.

안치가 그것이다. 특히 흥복사(興福寺), 실생사(室生寺), 대어륜사(大御輪寺) 등 나라를 중심으로 춘일본지불의 안치가 두드러졌다.⁷⁹⁾

4) 하치만(八幡)신

미시나 아키히데에 의하면 일본의 신화발전 단계는 제정사(祭政史)의 발전단계에 따라 다음 세단계로 구분된다.

첫째, 원시문화단계; 원시적 주술, 특히 농경주술을 중심으로 한 최초의 문화로서 야요이 시대의 문화.

둘째, 의례적(儀禮的) 신화단계; 북방대륙계의 샤머니즘이 전래되어 천상신앙과 무녀의 의례가 일본신화에 처음으로 등장하는 시기.

셋째, 정치신화단계; 수이코조 이후 중국으로부터 율령제도를 받아들여 정치이념과 제도가 정비된 시기로서 새로운 정치이념에 따라 기기신화가 꾸며지던 때.

그러나 하치만신의 경우는 이상과 같은 신화의 역사화 과정의 어떤 특정 단계에서 발생한 것이라고 규정하기 어렵다. 하치만신은 일본신화에 등장하는 신들 가운데 그 유래와 정체가가장 불가사의하기 때문이다. 나카노 하타요시(中野幡能)는 하치만신을 오진(応神)신앙의 성립 이전과 이후로 나누고 이전을 원시 하치만신, 이후를 오진하치만신(応神八幡神)이라고 한다.⁸⁰⁾

일반적으로 말해 하치만신(八幡神)의 역사는 “중생으로서의 신”, “호법선신”, “본지수적설”의 과정을 거친 신불습합의 집대성이나 다름없다. 하치만신의 정체는 신격화된 오진천황(應神天皇)이라고 여겨지고 있으나 어머니인 진구황후(神功皇后)·신비(神妃)인 히메카미(比賣神)도 합쳐 하치만 삼신(八幡三神)으로 모셔질 경우도 많고, 또한 아버지인 추아이천황(仲哀天皇)까지 합사(合祀)될 경우도 적지 않다. 하치만 신앙의 중심지인 우사 하치만궁(宇佐八幡宮)의 전설에 따르면 571(欽明天皇 32)년에 우사군(宇佐郡) 우마야미네(麿峯)와 히시가타누마(菱形沼) 사이에 대장장이 할아범(鍛冶翁)이 하늘에서 내려왔다. 오오가노 히기(大神比義)라는 사람이 그것을 보고 절을 올리자 할아범은 세 살 어린아이(三才童兒)로 변하고 “나는 호무타노 스메라미코토(譽田天皇, 즉 應神天皇) 히로하타야하타마로(廣幡八幡麻呂)이다. 호국영험(護國靈驗)의 대보살(大菩薩)이나라”라고 밝혔다고 한다.

역사적으로 볼 때 이 신은 원래 오이타 현 우사(宇佐) 지방의 호적 오오가(大神)씨의 우지가미(조상신)이고 그 신격(神格)은 농경신(農耕神) 또는 해양신(海洋神)이었다고 보는 견해가 유력하지만 민속학자 야나기타 쿠니오(柳田國男)는 단야신(鍛冶神)으로 추정했다.

그런데 옛날에는 하치만 신을 모시는 네기(禰宜, 신관神官)나 무녀(巫女)는 승니(僧尼)의 모습을 하고 승형(僧形)의 신상(神像)이 만들어지며, 심지어 속죄(贖罪)를 위해 720(養老4)년에 일본에서 처음으로 방생회(放生會)가 거행될 정도로 불교적인 신이었다. 또 하치만은 친불교적인 동시에 노골적으로 중앙지향적인 신이기도 했다. 쇼무천황(聖武天皇)이 743(天平15)년에 대불(大佛) 건립의 조칙을 내렸으나 실제의 작업 진행이 여의치 않자 749년(天平勝寶元)년에는 우사 하치만을 섬기는 비구니가 상경하고 “천지신기(天地神祇)를 거느리고 녹은 구리를 물로 만들고 이 몸을 초목이나 흙과 섞이더라도 대불을 주조(鑄造)하겠다”고 하면서 대불 주조에 협력하겠다는 하치만의 신탁을 전하기도 했다. 게다가 760(神護慶雲 3)년에는 쇼토쿠천황(稱徳天皇)이 하치만의 신탁을 핑계로 스스로 신임하는 충 도경(道鏡)을 다

79) 遼日出典, 『神佛習合』, 臨川書店, 1993, p. 103.

80) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, pp. 58-59.

음 천황으로 삼고자 했으나, 와케노 키요마로(和氣清麻呂)가 우사 하치만궁에서 “천황은 반드시 임금(帝)의 씨에게 계승시켜라”라는 신탁을 받아내 도경의 즉위를 저지한 사건도 있었다.

이러한 경위로 인해 하치만신은 불교와 황실의 수호신으로 781(天應元)년에는 하치만 대보살(八幡大菩薩)의 신호(神號)가 부여되면서 신불습합의 전형적인 신으로 간주되었다. 그 이후 전국 사찰의 수호신으로 모셔지게 되면서 하치만 신앙이 전국에 확산되었을 뿐만 아니라 아미타여래(阿彌陀如來)가 하치만의 본지불로 수직한 것으로도 지정되었다. 또한 황실의 분가로 대표적인 무인 집안인 미나모토씨(源氏)가 우지가미로 모신 관계로 무신(武神)으로 널리 사무라이들의 신앙을 받기도 했다.

그러나 신화학자들에 의하면 하치만신은 한반도와 밀접한 문화교류가 이뤄지던 시기에 한반도의 정치, 경제의 관문이자 한반도 샤머니즘 신앙권이자 한반도로부터 건너온 도래인의 집단거주지였던 키다규슈(豊前國) 일대—이 일대에는 일찍이 산철(産鐵) 씨족인 하타(八幡) 씨가 가와라다케(香春岳)의 철생산권을 장악할 정도로 한단야(韓鍛冶) 기술이 뿌리내렸다. 우사(宇佐)지방에 우사하치만궁이 세워질 만큼 하치만 신앙의 중심지가 되었던 이유도 마찬가지다—에서 이뤄진 중층적 습합의 산물(지방신)로서 형성된 뒤 불교와도 습합하여 호국의 국신(중앙신)으로까지 발전한 대표적인 습합신이었다.⁸¹⁾

2. 불교종파와 신도신학

6세기에 일본에 전래된 불교는 먼저 현세의 이익을 비는 주술불교이자 씨족의 안녕을 기도하는 씨족불교, 나아가 진호국가(鎮護國家)를 기원하는 정치불교(政治佛敎)로 변영하고 7세기부터 한반도에서 도래한 승려나 당나라와 신라에 유학한 학승(學僧)에 의해 점차 교리도 전해졌다. 나라 시대에는 법상종(法相宗, 유식사상唯識思想)·삼론종(三論宗, 中觀思想)·구사종(俱舍宗, 說一切有部)·성실종(成實宗)·화엄종(華嚴宗)·율종(律宗)의 이른바 “남도육종(南都六宗)”이 바로 그것이다. 여기서 말하는 “종(宗)”은 sect(종파·교단)의 의미라기보다 오히려 교리를 배우는 school(학과)의 의미와 가깝고 이들은 국도 나라의 동대사(東大寺)를 중심으로 연구되었다.

그러나 9세기 초에 공해(空海)가 당나라에서 배워온 밀교를 바탕으로 진언종(眞言宗)을 창시하고, 최징(最澄)도 역시 당나라에서 배운 천태교학(天台敎學)을 기초로 일본 천태종(天台宗)을 일으켰다. 둘 다 남도육종으로부터 종교적 주도권을 빼앗아 그들을 포섭했을 뿐만 아니라 조정·귀족들과 밀접한 관계를 맺고, 외형적으로는 찬란한 조각이나 건축 등의 조형미술과 일종의 종합예술이라고 할 수 있는 장엄한 법회에 의해 인심을 사로잡았고, 내면적으로는 불교적 무상관(無常觀)을 침투시키고 일본인의 정서를 세련했다. 예를 들면 헤이안 시대 왕조문학(王朝文學)의 기조(基調)를 이르는 “모노노아와레(もののあはれ)”, 즉 때때로 눈으로 보고 귀로 듣는 사물에 촉발되어서 일어나는, 말로 다할 수 없는 정감(情感)이 바로 그것이다.

또 천태종과 진언종은 더불어 불교의 모든 교리를 망라하고 종합하려고 시도하며 일찍이 공해는 『비밀만도라십주심론』(秘密曼荼羅十住心論), 『비장보약』(秘藏寶鑰) 등의 저서에서 당시 이미 전래했던 종파·사상을 각각 나름대로 평가를 내리면서 진언종을 최고위에 두는 10단계의 사상체계 속에 집어넣었다. 또 최징도 천태 지의의 오시팔교(五時八敎)의 설에

81) 이광래, ‘일본고대의 신화적 습합현상으로서 八幡神信仰에 관한 연구’, 『일본역사연구』 제11집, 2000, p. 47.

입각하여 법화경을 중심으로 불교의 모든 교리를 체계화하려 했다. 지의의 시대에는 밀교가 아직 중국으로부터 도래하지 않았으므로 최징은 공해와 접촉하기까지 해서 밀교 도입을 시도하고, 원진(圓珍)·원인(圓仁) 등의 제자들도 스승의 유지를 이어 당나라에서 밀교를 배워왔다.

그리하여 진언종·천태종은 모두 밀교가 되었지만 진언 밀교(동밀東密)와 천태 밀교(태밀(台密)는 진언종이 대일여래(大日如來)를 본존(本尊)으로 삼는 데 비해 천태종은 법화경에서 설하는 구원실성(久遠實成)의 석가모니불을 본존으로 삼는 점에 서로 근본적인 차이가 있다. 그러나 모두 신도에 대해서 융화적인 태도를 취하고 본지수적설에 기초하여 서로 독특한 습합신도(習合神道)를 파생시켰다. 마침내 진언종의 영향 아래 양부신도(兩部神道)가 생기고, 천태종의 영향으로 산왕신도(山王神道)가 나타났다.

1) 진언종과 양부신도

먼저 진언종에서는 미와신도(三輪神道)에서 양부신도(兩部神道) 성립의 단서가 열렸다. 우선 양부신도의 “양부(兩部)”란 밀교에서 말하는 금강계(金剛界)와 태장계(胎藏界)를 의미한다. 그런데 만다라 중 금강계만다라(金剛界曼荼羅)는 대일경(大日經)을, 태장계만다라(胎藏界曼荼羅)는 금강정경(金剛頂經)에 의거한 것으로 같은 대일여래를 본존으로 삼는 밀교경전이지만 원래 인도에서는 계통이 다른 것이었다. 중국에도 별도로 전해지고 번역자도 각각 다르지만 공해의 스승인 장안(長安) 청룡사(靑龍寺)의 혜과(惠果)에 의해 “양부(兩部)의 대경(大經)” 즉 한 쌍의 것으로 간주되고 종합되었다.

금강계만다라와 태장계만다라는 그 교리를 도식화한 것이다. 금강계는 대일여래의 지혜의 측면, 정신세계를 의미하고 우주를 구성하는 원소(六大) 가운데 식대(識大)를 나타낸다. 한편 태장계는 대일여래의 지혜의 측면, 물질세계를 의미하고 지(地)·수(水)·화(火)·풍(風)·공(空)의 오대(五大)를 나타낸다. 그리고 금태이지불이(金胎理智不二)·색신불이(色身不二)의 최고실재인 대일여래의 존재는 식·지·수·화·풍·공의 육대(六大)가 형상 즉 실재의 이치에 의해 정신과 물질이 하나로 귀결됨을 상징한다는 것이다.⁸²⁾

1318(文保 2)년에 성립한 『삼륜대명신연기』(三輪大明神緣起)에 따르면 본지의 대일존(大日尊, 즉 大日如來)이 하나는 야마토(大和)의 미와산(三輪山)에 수적(垂迹)하고 미와대명신(三輪大明神, 오오미와 신사大神神社)이 되고, 하나는 이세(伊勢)의 카무로산(神路山)에 수적하고 황태신(皇太神, 아마테라스)이 되었으니 일체삼명(一體三名)이라 하고 미무로산(三室山)의 지형을 만다라에 견주어 산중의 신들은 모두 아마테라스의 부모형제이자 양계만다라(兩界曼荼羅)의 제존(諸尊)들과 같다고 주장했다.⁸³⁾

양부신도는 신도의 신들을 양부만다라에 배치하고, 예를 들면 이자나미, 아마테라스를 태장계에, 이자나기, 토요우케(豐受大神)를 금강계에 두고 쿠니토코타치(國常立尊)를 대일여래에 배당하고 각자 신을 대일여래와 그 제상(諸相)의 나타남으로 본 신도 신학이다. 이 양부신도는 중세신도·습합신도를 대표할 만큼 큰 영향력을 과시했다.

2) 천태종과 산왕신도

오우미(近江國) 히에이산(比叡山) 기슭에 연력사(延曆寺)를 창건한 최징은 이미 거기에 있는 히에 신사(日吉神社)의 오오야마구이(大山咋神)·오오모노누시(大物主神) 두 신을 천태종

82) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, pp. 228-229.

83) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, pp. 243-244.

과 연력사의 수호신으로 공경하고 히에이산에서는 당나라 천태산(天台山) 국청사(國淸寺)에서 모셔지던 도교의 신 산왕필진군(山王弼眞君)을 본떠 히에 신사의 두 신을 “산왕(山王)”이라고 불렀다.

그 후 “山”자와 “王”자가 모두 병행하는 선 세 줄과 그것을 꿰뚫는 선 한 줄로 구성되어 있는 점에서 山王의 글자와 천태종의 삼체즉일(三諦卽一)·일심삼관(一心三觀)의 가르침을 부회시킨 교설(敎說)이 나타났다. 즉 신도 석가의 선하고 교묘한 방편으로 생겨난 것으로 특별히 이 이법을 체현한 석가여래의 수적·권현이 바로 산왕의 신이므로 산왕은 천하 제일의 신이요, 신들 중의 으뜸이요, 수없이 많은 신사들의 근본이라는 것이다. 이것을 산왕신도라고 한다. 천태종이 전국에 확산되면서 산왕권현(山王權現)도 천태종 사찰의 수호신으로 함께 모셔지고 산왕 또는 히에·히요시(日吉·日枝) 신사라고 불렀다.⁸⁴⁾

시대가 지남에 따라 도쿠가와 막부(德川幕府)의 정치고문이 된 천태종의 승려 천해(天海)는 신도가 요시다 본순(吉田梵舜)이나 주자학자 하야시 라잔(林羅山) 등의 불교비판에 반박하면서 천태종과 산왕신도의 세력 확대에도 힘썼다. 1616(元和 2)년 병이 위중해진 도쿠가와 이에야스(德川家康)는 스스로를 “팔주(八洲)의 진수(鎭守)” 즉 일본의 수호신으로 신격화시키기 위해 천해 등의 측근들에게 신호(神號)와 장례에 관한 일을 맡기고 죽었다. 고문승(顧問僧)인 송진(崇傳) 등은 이에야스의 신호를 “명신(明神)”이라 하고 요시다 신도(吉田神道)식으로 장례를 치르자고 주장했으나 천해는 신호를 “권현(權現)”으로 하고 산왕일실신도(山王一實神道)로 장례치르기를 주장했다.

또한 그는 제2대 쇼군 히데타다(德川秀忠)의 자문에 대해 “명신”은 이미 도요토미 히데오시(豊臣秀吉)가 “풍국대명신(豊國大明神)”으로 이름 지어진 것인데 그 이후 도요토미 가문이 멸망한 것을 생각하면 불길하다고 지적하면서 결국 이에야스의 신호는 “동조대권현(東照大權現)”으로 결정되고 이에야스의 유해도 닛코산(日光山)에 이장되었고 거기에 도쿠가와 가문의 종묘인 동조궁(東照宮, 도쇼구)이 세워졌다.

3) 일련종과 정토진종의 신도관

가마쿠라 시대에는 다양한 새로운 불교 종파가 탄생했으나 그들 중에서 일련종(日蓮宗)과 정토진종(淨土眞宗)은 특히 각자의 개성에 따라 나름대로 특색이 있는 신도관을 보였다.

원래 히에이산의 수행승이었던 일련(日蓮)은 산을 내려가 범화경에 대한 원리주의적 정법신앙을 요구하는 일련종(日蓮宗)을 제창했다. 그는 기존의 진언종·선(禪)·염불(念佛)·율종(律宗) 등의 종파를 사법주의(邪法主義)에 빠졌다고 하여 배격하는 한편 강한 국가주의적 성향도 보였다. 그 결과 종래 불교·신도에도 있었던 번신(番神)의 사상과 범화경 정법주의(正法主義)를 조합시켜 범화삼십번신설(法華三十番神說)을 주장하게 되었다. 한마디로 말해 이것은 한 달 30일 중 날마다 신도의 주요한 신이 각각 분담하여 범화경을 수호한다는 신앙이다.

또한 친란(親鸞)도 천태종에서 독립하여 전수염불(專修念佛)을 외친 정토종(淨土宗)의 개조 범연(法然)의 제자였으나 스승의 전수염불을 더욱 발전시키고 “타력본원(他力本願)”, “악인정기(惡人正機)”, “조악무애(造惡無碍)”와 같은 이색적인 사상을 제시하고 정토진종(淨土眞宗)을 열게 되었다. 그의 모든 사상은 현세주의적 말법사상(末法思想), 즉 불법 자체가 시대에 따라 점차 유명무실화되고 쇠퇴해 가고 있다는 인식에 기초하고 있다. 말법(末法)의 시대에 있어서는 자기 노력으로 공덕을 쌓아 깨달음을 얻어 구제받는 것은 애당초 불가능한 일

84) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p.226.

이다.

그래서 먼 옛날에 이미 깨달음을 얻었으나 모든 중생을 구제하기까지는 부처가 되지 않겠다고 하는 본원(本願)을 세운 아미타불(阿彌陀佛)의 명호(名號)를 외우고 그 원력(願力)에 기대지 않고서는 구제받을 수 없다는 것이 정토진종 신앙의 골자이다. 친란이 강조한 “타력본원”이란 염불(念佛) 수행을 통해 공덕(功德)을 많이 쌓아서, 즉 자력(自力)에 의해 극락왕생(極樂往生)을 도모하는 기존의 정토신앙과 달리 어디까지나 아미타불에 귀의하여 그 원력에 기대면서, 즉 타력(他力)에 의해 극락왕생을 이르는 것을 말한다.

또 “악인정기”설에 대해 설명하면 선인(善人) 즉 스스로의 힘으로 선을 이루겠다고 하는 사람(自力作善之人)은 오로지 타력(他力)을 믿는 마음이 없는 동안에는 아미타불의 소원을 따를 수 없다. 그러나 말법의 세상에서 온갖 번뇌를 갖춘 우리 인간(惡人)은 어떤 수행으로도 생사에 미혹되지 않을 수 없다. 그러므로 스스로를 번뇌구족(煩惱具足)의 악인임을 자각하여 아미타불의 타력을 믿는 자라야 올바르게 왕생할 수 있다는 것이다. 어떤 면에서는 기독교의 속죄론(贖罪論)과도 일맥상통한 구석이 있다.

불교의 민중화, 재가화(在家化)에 앞장섰던 친란은 언제나 사회적 하층민들의 입장으로 몸을 낮추어 일체중생의 평등을 부르짖었다. 그는 때로는 염불을 깊이 믿는 자는 신들의 수호도 받을 수 있다는 호법신적인 설을 말하기도 하고, 본지수적의 관점에서 신도들이 아미타불을 본지로 하는 신사에 참배하는 것을 인정하기도 하였다.⁸⁵⁾ 그러나 미타 일존(一尊)의 입장에서 당시의 신도적 습속, 예를 들어 길일(吉日)을 택하거나 복점(卜占)하거나 신에게 제사지내는 것 등을 미신으로 물리쳤다. 친란 이후의 정토진종에서도 신도를 왕법(王法, 나라의 법도)과 더불어 시인하면서 내심에서는 어디까지나 아미타불에 대한 타력의 신앙을 위주로 하라고 강조했다. 근년까지 진종의 신도는 조상에 대한 제사를 올리지 않고, 죽은 부모에 대해서도 오직 범명장(法名帳)을 벽에다 걸어놓기만 하고 위패도 모시지 않았을 정도였다.

정토진종의 본산인 본원사(本願寺) 제8세의 교주이자 진종 교단의 중흥자이기도 한 연여(蓮如)는 신도를 극락왕생과 상관없이 없는 “잡행(雜行)”으로 규정하면서도 “타종과의 사람에 대해 이러한 모습을 보여서는 안 되고, 또 이러한 신앙에 대해서 말해서도 안 된다. 온갖 신들도 우리가 믿지 않을 따름이지 소홀히 해서는 안 된다.” “결코 타종과의 사람들한테 이 신앙에 대해 시비하지 말아야 된다.”고 교시했다. 또 기타의 모든 부처·보살 및 신들도 “우리가 믿지 않을 뿐, 경솔하게 그것을 업신여기지 말아야 할 것이다. 이것은 참으로 아미타불 한 부처의 공덕 가운데에 모든 신들이 깃들고 있다고 여겨야 된다.”라고 말하고 내면에 있어서는 아미타 이외의 신불을 사실상 부정하면서도 그것을 남에게 이야기하거나, 다른 종파의 신앙을 부정하거나, 자기 신앙을 남에게 강요해서는 안 된다고 강조하고 있다.

이와 같이 정토진종은 그 자체로서는 신도와 교섭하지 않았으나 아미타불에 대한 절대귀의의 신앙이 간접적으로 신도사상에 미친 영향이 매우 컸다. 예컨대 국학자 모토오리 노리나가(本居宣長)가 강조한 길흉이 나오비(直毘)와 마가츠히(禍津日) 두 신의 섭리에 의해 일어난다고 하면서 무슨 일이 일어나든 신의 섭리로 받아들여 따라가야 한다는 “신을 따라가는 도(神ながらの道)”에는 정토진종 신앙에서의 영향이 지적되어 있다.

그러나 법연으로부터 시작된 제한적이고도 독특한 신불습합인 전수염불의 인신신앙(人神信仰) 거부, 즉 신기불배(神祇不拜)는 정토진종에도 그대로 이어져 오늘날까지도 일반인의 신관념과 종교관에 중요한 과제로 전해지고 있다. 아마토시마로(阿彌利磨)에 의하면 오늘날

85) 末木文美士, 『鎌倉佛教形成論』, 法藏館, 1998, p. 408.

전수염불의 ‘신기불배’가 갖는 정치적 의미는 신앙의 정치적 독립에 있다는 것이다. 인신신앙(人神信仰) 부정과 신기불배(神祇不拜)는 왕권에 대하여 정신의 절대자유를 고민하게 하는 충격적 사건으로서 정치와 종교 사이의 곤란한 문제에 관해서는 언제나 논의를 회피해온 일본인에게도 보편적 구제의 종교가 성립할 수 있는 가능성을 제기한 사건이라는 것이다.⁸⁶⁾

3. 신국사상과 신도신학

일본 가마쿠라 시대의 1274·1281년 두 차례에 걸친 몽골·고려군의 침략은 신국사상(神國思想)을 고조시키는 계기가 되었다. 그때 연합군을 물리친 불시의 폭풍우가 다름 아닌 신이 불러일으킨 바람 즉 “가미카제(神風)”요, 그것은 일본이 신의 가호를 받는 신국(神國)이라는 증거라고 믿어졌기 때문이다.

“신국”의 용어는 『일본서기』 권9 진고황후(神功皇后) 9년 9월조에 보이는 신라왕의 말로 “내가 듣건대 동쪽에 신국(神國)이 있으니 일본이라 한다.”로 처음 나온다. 그러나 진고황후 자체가 실제성이 매우 의심스러운 인물로 그에 관한 기사도 사실로 받아들일 수는 없다. 오카다 히데히로(岡田英弘)는 추아이천황(仲哀天皇)·진고황후(神功皇后)·오진천황(應神天皇)의 세 명은 실제 인물이 아니고 특히 추아이·진고 이 둘은 663년의 백촌강의 배전 후에 처음으로 알려지게 된 신으로 이른바 진고황후의 삼한정벌(三韓征伐)의 이야기는 실패로 끝난 백제부흥 운동의 현실을 뒤집은 것이라고 지적한다.⁸⁷⁾

또 사토 히로오(佐藤弘夫)는 고대부터 카마쿠라 시대(鎌倉時代) 전기까지만 해도 천황 중심의 신의 나라라고 하는 일종의 선민사상(選民思想)으로서의 신국사상은 존재하지 않았다고 지적한다. 그에 따르면 그 외래문화의 대표적인 것이 불교였고 “불교의 세계관에 의하면 일본은 세계의 중심으로부터 멀리 떨어진 큰 바다 가운데의 좁쌀만한 섬나라(邊土粟散)이고, 악인이 모여 사는 세기말의 암흑사회였다.⁸⁸⁾”

그리고 앞에서 본 바와 같이 일본의 본지수적설도 본지(인도)의 부처가 세계의 변방이자 진토(塵土)인 일본에서는 스스로의 빛을 부드럽게 하고 신의 모습으로 화신해서 중생을 구제한다는 것이었고 “신의 나라(神國)”의 개념도 이와 같은 의미로 이해되고 있었다.

이와 같은 사상 구조를 전환시킬 계기가 된 것이 바로 몽골·고려와의 전쟁이었다.

1274년의 전쟁(文永の役)에서는 연합군은 쓰시마(對馬)를 함락시켜 하카타(博多)를 점령했으나 일본 무사단의 반격을 당하여 더 이상 나아가지 못하고, 하카타를 초토화시킨 후 재빨리 철수했다. 같은 시대의 일본 측 자료를 보면 하룻밤이 지나자 몽고의 배는 흔적도 없이 사라졌다고만 적혀 있다. 『고려사』(高麗史)의 기록을 보면 철수 중에 비바람이 일어나 많은 배가 좌초했다고 한다.

1281년의 전쟁(弘安の役) 때에는 원(元)·고려와 옛 남송(南宋)의 병사까지 합친 총 14만 명의 대군으로 밀어붙였다. 그때 요격한 일본 측 병력은 불과 4만 명이었으나 미리 하카타 연안에 방루를 쌓아놓고 방어체제를 단단히 갖추고 있었다. 그래서 연합군은 방루가 없는 시카노시마(志賀島)에 상륙했으나 거기에서 일본군의 맹공격을 받아 해상으로 물러서지 않을 수 없었다. 그러나 마침 태풍이 일어나 함선이 괴멸적인 타격을 입고, 또한 일본 무사들

86) 末木文美士, 『鎌倉佛教形成論』, 法藏館, 1998, p. 409. 또는 阿滿利磨, ‘神祇不拜と民間信仰’, 櫻井好朗 編, 『神と佛: 佛教受容と神佛習合の世界』, p. 134. pp. 162~166.

87) 岡田英弘, 『倭國の時代』, p.132~135, 151 참조.

88) 佐藤弘夫, 『神國日本』, ちくま新書, 2006, pp.194~195 참조.

이 습격을 해서 연합군의 대부분이 몰살당하고 말았다.

그 이후 일본의 역사상 이 두 차례의 전쟁을 “몽고습래(蒙古襲來)” 또는 “원구(元寇)”라고 불리게 되었다. 그리고 천변지이에 의해 외적을 물리친 역사는 “신국”의 위상을 더없이 제고시키고 일본인으로 하여금 “일본”에 대한 자각을 강화시키고 스스로의 나라를 신의 가호를 받은 성스러운 나라로 긍정적으로 보게 된 것이다. 이러한 신국사상의 고조는 당연히 신도와 그 신의 위상까지도 높이게 되었다. 밀교 또는 불교교리에 의거하지 않는 독자적인 신도 신학도 그러한 역사적 풍조 아래서 등장한 것이다.

1) 이세 신도와 『神道五部書』

천태신도의 등장은 신본주의 습합사상, 즉 신본불적(神本佛迹) 사상의 대두나 다름없다. 건구원년(建久元年, 1190년), 적문파(赤門派) 출신으로서 천태좌주였던 공현(公顯)은 일본의 크고 작은 신들을 빌어 권청하고, 일본인의 선조인 신기에 극락왕생의 길을 기원하는 것이 다른 본존에 기원하는 것보다 낫다 주장한다. 그는 그 이상의 다른 방법이 없다고 하여 신본주의를 강조한다. 그 이후 신본불적의 경향은 현진(顯眞)을 거쳐 자원(慈圓)에게로 이어진다. 자원도 “참으로 신이 불의 길을 따라 나선 것은 왜일까”하며 신본불적을 토로한다.

결국 이것은 진언신도와 더불어 미와신도(三輪神道)의 『八幡愚童訓』 - 오진천황이 100세에 열반한 후 3세의 어린이로 변하여 수적했다는 - 을 낳는 계기가 된다. 이것은 신위를 고양시키고 신국사상을 고취시킴으로써 이세신도의 발생기반이 되었다는 점에서 중요하다. 대일여래가 하치만대보살의 본지인 부처에게 수적했다는 하치만 신앙, 즉 신위와 신덕을 선전함으로써 이세신도가 흥기하는 데 사상적 기반이 되었던 것이다.⁸⁹⁾

가마쿠라 시대에 일어난 이세 신도(伊勢神道)는 국가적 신사로서 옛날부터 최고의 위치에 있었던 이세 신궁(伊勢神宮)의 외궁(外宮)에서 태어난 신도 신학이다. 원래 이세 신궁은 신불 혼호(混淆)·신불습합의 대세와 맞서 불교를 멀리하고 있었다. 신궁사(神宮寺)를 물리친 것은 물론 승니의 참배도 금지되고 부처를 “나카고(中子)”라 하고 경(經)을 “소메가미(染紙, 물든 종이)”, 탑(塔)을 “아라라기(阿良良伎, 주목朱木)”, 사찰을 “가와라부키(瓦葺, 기와집)”, 중을 “카미나가(髮長, 긴 머리)”, 비구니를 “온나카미나가(女髮長, 긴 머리의 여자)”와 같이 불교용어를 기피하여 바꾼 말이 연희식(延喜式)에서조차 기재될 정도였다.

이세 신궁은 아마테라스 오오미카미를 모시는 내궁(內宮)과 토요우케(豊受大御神)신을 모시는 외궁(外宮)으로 이루어지고 있다. 원래 외궁의 신은 아마테라스 오오미카미를 음신으로 바쳐 모시는 신이었다. 그러나 내궁과 외궁에서 제관(祭官)들의 세력 다툼이 벌어지면서 외궁 제관들 사이에서 토요우케 신의 위상을 높이려는 욕구가 일어나 외궁 제관을 세습한 와타라이(度會)씨를 중심으로 이세 신도(와타라이 신도; 度會神道)의 신학이 구축되어 갔다.⁹⁰⁾

그 교설은 주로 이른바 “신도오부서(神道五部書)”에서 볼 수 있다. 『왜희명세기』(倭姫命世記)를 비롯한 다섯 종의 책은 이세 신도의 성전으로 대출이 금지되고 60세 이하의 사람의 열람이 금지될 만큼 신성시되었다.

“오부서”의 신도사상의 특징은 무엇보다도 토요우케 신이 천지개벽과 더불어 나타난 아마메노미카노누시(天御中主神)·쿠니토코타치(國常立神)와 동일한 신으로서 토요우케를 모시는 외궁은 내궁보다 우위에 있음을 강조하는 점이다. 또 예를 들면 『왜희명세기』의 “내가 듣건대 대일본국은 신국이니라.”와 같은 신탁에서도 볼 수 있듯이 당시의 시대정신이었

89) 村山修一, 『本地垂迹』, 吉川弘文館, 1974, pp. 313-314.

90) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, pp. 265-266.

던 신국사상과 3종의 신기(神器) 숭배사상이 특별히 강조되고 있다.

또 오부서에는 신의 “유계(幽契)”라는 신비적 관념이 강조되고, 또 이와 관련해서 야마토히메노미코토(倭姬命)라는 성녀(聖女) 숭배를 볼 수 있다. 야마토히메는 기기신화에서는 수이진 천황(垂仁天皇)의 황녀로 원래 황궁 안에 모셔지던 아마테라스 오오미카미의 요리시로를 모시고 긴키 각지를 돌아다녔다가 마침내 신탁에 따라 이세에 터를 정하고 신궁을 창건했다고 한다. 그녀가 『왜회명세기』에서는 500년의 장수를 누리면서 자주 꿈으로 예언하거나 신탁을 고하는 예언자와 같은 취급을 받고 있다. 그리고 신물(神物)을 우주의 진리의 상징으로 보는 상징사상(象徵思想)도 강하고 그 중에는 음양오행설의 영향이 뚜렷하다.

그리고 윤리설로는 심신의 청정을 중요시하는 점에서 정직함이 신도의 주요한 덕임을 강조했다. 야마토히메의 탁선에도 “심신(心神)은 천지의 기반이요, 신체는 오행의 화생(化生)이니 (……) 신이 베푼은 기도(祈禱)를 먼저 하고, 그윽한 가호(冥加)는 정직함을 근본으로 삼느니라.”라고 한다.

이와 같은 이세 신도의 교설은 가마쿠라 말기~남북조시대의 외궁 제관이자 학자인 와타라이 이에유키(度會家行)에 의해 집대성되었다. 이에유키의 신국사상은 천황통치의 천양무궁(天壤無窮)의 신칙(神勅)을 강조하는 것이었고 후세에 미토학(水戸學)이나 황국사관(皇國史觀)의 성전처럼 여겨진 키타바타케 치카후사(北畠親房)의 『신황정통기』(神皇正統記)-대일본은 신국이며, 천조가 처음에 그 틀을 마련하여 일신이 대통을 물려받았다고 하여 인도, 중국과는 국가와 국토의 발생 자체가 다르다는 신황의 정통성을 강조하는 황국사상의 교본이다. 키타바타케의 신본불적 논법에 따르면 불교나 유교도 애초부터 신도를 널리 보급하기 위한 방편에 지나지 않는다⁹¹⁾-에게도 큰 영향을 미쳤다.

이세 신도는 고서(古書)에 가탁한 부분이 많은 점에서 뒤의 신도가·국학자로부터 사사로운 설을 섞여 고신도(古神道)의 순수성을 손상시켰다고 강하게 비난받곤 한다. 그러나 신도 사상사에서 불교 교리의 영향을 어느 정도 벗어난 자주적인 신도 신학의 선구자가 된 역사적 의의는 부인하기 어렵다.

2) 요시다 신도

고다이코 천황(後醍醐天皇)은 막부에게 빼앗겼던 정치권을 되찾기 위해 몰래 막부 타도를 두 번이나 꾀하지만 사전에 발각되고 천황은 오키노시마(隱岐島)에 유배되었다. 그리고 막부에 의해 코오곤 천황(光嚴天皇)이 옹립되었다. 그러나 당시 몽골·고려 연합군과의 전쟁 이후 사회적 혼란이 계속된 일본에서는 막부권력을 따르지 않는 “악당(惡黨)”이라 불리는 지방 호족·표류민(漂流民) 등 잡다한 세력이 활약하고 있었다. 이와 같은 세력이 막부 타도 운동에 호응하면서 마침내 고다이코는 그들의 힘을 빌려 오키노시마를 빠져나가고, 1333년에는 닛타 요시사다(新田義貞)가 가마쿠라를 함락시켜 막부를 멸망시켰다.

정권을 장악한 고다이코 천황은 스스로의 퇴위와 코오곤 천황을 상황(上皇)으로 받들고 그 즉위를 부정하는 한편 천황중심체제의 회복을 도모하여 “건무친정(建武親政)”이라고 불리는 개혁을 시도했다. 그러나 급격한 개혁은 사회적 혼란을 가중시키고, 특히 조정·귀족 중심의 신체제하에서 냉대를 받은 사무라이들의 불만이 커져갔다.

그런 가운데 가마쿠라 막부 타도의 공신이었던 아시카가 다카우지(足利尊氏)는 가마쿠라 막부 잔당들이 일으킨 반란 진압을 핑계로 출병하다가 반란 진압 후 고다이코 정부를 이탈했다. 1335년 다카우지의 군이 고다이코 군을 격파하자 고다이코 천황은 3종의 신기(神器)를

91) 村山修一, 『本地垂迹』, pp. 345-346.

가지고 히에이산에 피신했다. 다카우지는 새로운 천황(光明天皇)을 옹립하여 교토에 무로마치 막부(室町幕府)를 열고 고다이고를 설득하여 신기를 교토에 돌려받는 데 성공했다. 그러나 그 후 고다이고는 자기가 돌려준 신기는 가짜라고 주장하고 나섰고 산이 깊은 요시노(吉野)에 자기 조정을 세웠다. 이에 교토의 북조(北朝)와 요시노의 남조(南朝)가 양립되는 정세가 무려 60년 동안이나 계속되었다. 이것을 남북조시대(南北朝時代)라고 한다.

건무친정의 실패와 장기간의 조정 분열이라는 사태는 가마쿠라 시대에 원구에 의해 고조된 신국사상의 열기까지 식히고 신도사상은 다시 불교세력의 영향 아래에 놓이게 되었다.

이 시대의 신국사상의 특징은 우선 양부신도가 융성해지고 승려들에 의해 신도에 관한 여러 가지 저술이 나타난 점이다. 다음으로 각지의 주요한 신사들의 기원에 관한 이야기(緣起說)가 많이 만들어진 점이다.

이와 같은 풍조에 거역하고 불교에 주도된 종교질서를 바꾸려 한 인물이 “습합”의 개념을 만든 요시다 카네토모(吉田兼俱)였다. 그의 신도설은 한마디로 말해 삼교지엽화실설(三教枝葉花實說)이다. 다시 말해 ‘일본은 종자를 낳고, 진단(震旦)은 지엽을 나타내며, 천축(天竺)은 화실을 피웠다. 그러므로 불교는 만법의 화실이며 유교는 만법의 지엽이지만 신도는 만법의 근본이라는 것이다. 그의 주장에 따르면 불교와 유교는 모두 신도에서 분화된 것에 불과하다.⁹²⁾

이에 따라 그는 “신도”를 이른바 본적연기신도(本迹緣起神道)·양부습합신도(兩部習合神道)·원본종원신도(元本宗源神道)의 세 종류로 나누었다. 그는 우선 본지불과의 관계를 강조하고 제신(祭神)에게 권위를 부여하는 데 급급했던 신사신도를 본적연기신도로 규정하고, 다음으로 불교, 특히 밀교 교리에 의해 이론화된 신도 신학을 양부 “습합” 신도로 깎아내렸다. 『유일신도명법요집』(唯一神道明法要集)에서는 전교(傳敎, 즉 傳敎大師 最澄)·홍법(弘法, 즉 弘法大師 空海)·자각(慈覺, 즉 慈覺大師 圓仁)·지증(智證, 즉 智證大師 圓珍)의 4명에 의해 수립된 신도인 까닭에 이것을 대사류(大師流) 신도라고도 부르고 있다.⁹³⁾

그리고 이들에 대해 스스로 제3의 신도, 궁국의 신도가 바로 “원본종원신도”인 것이다. 그에 따르면 원본종원신도의 “원(元)이란 음양불측(陰陽不測)의 근원의 근원(元元)을 밝힘이요, 본(本)이란 일념미생(一念未生)의 근본의 근본(本本)을 밝힘이다. ……종(宗)이란 일기미분(一氣未分)의 근원의 신(元神)을 밝힘이요, 원(原)이란 화광동진(和光同塵)의 신비로운 교화(神化)를 밝힘이니라.” 이것이 바로 요시다(우라베卜部라고도 함)가의 조상신 아메노코야네노미코토(天兒屋命)에 의해 밝혀지고 천지개벽 이래 요시다 가문에 대대로 전해 내려온 전통의 신도로써 “우리나라 개벽 이래 유일한 신도가 바로 이것(吾國開闢以來唯一神道是也)”이라고 주장했다. 그래서 그의 신도 신학을 “유일신도(唯一神道)”라고도 부른다.

그는 아메노코야네로부터 그 당시에 이르기까지 “일기(一氣)의 원수(元水)를 담으며 끝내 삼교(三敎)의 한 방울조차 마셔보지 않았다. 그런 고로 ‘유일법(唯一法)이 있다’고 할 수 있다.”고 호어(豪語)했으나 사실 요시다 신도(유일신도)는 주역이나 밀교, 그리고 유교·불교·도교·음양도(陰陽道)나 이세 신도로부터 많은 요소들을 차용하고 있다. 그래서 에도시대(江戸時代)에 들어가 학문연구가 활발해지고 비교적 자유로워지자 그 차용에 대해 유학자 하야시 라잔(林羅山)을 비롯하여 수많은 유학자나 국학자(國學者), 타파의 신도가(神道家)로부터 비판받곤 했다.

또한 일찍이 중국사상, 특히 도가사상과 음양오행사상에 영향받은 카네토모는 『신도대

92) 村山修一, 『習合思想史論考』, 塙書房, 1987, p. 362.

93) 村山修一, 『本地垂迹』, p. 354.

의』(神道大意)에서 신에 대해 다음과 같이 정의했다. 즉 “신이란 천지에 앞선 것으로 도리어 천지를 정하고, 음양을 초월한 것으로 도리어 음양을 이루게 한 것이다. 이른바 천지에게 있어서는 ‘신(神)’이라 하고, 만물에게 있어서는 영(靈)이라 하고, 사람에게 있어서는 심(心)이라 한다. 그러므로 신은 천지의 근본이요 만물의 영성(靈性)이요 인륜(人倫)의 운명이니 신은 심이니라.” 카네토모의 이러한 주장은 왕양명(王陽明)의 양지(良知)에 대한 다음과 같은 설명을 연상케 한다.

양지(良知)는 조화(造化)의 정령(精靈)이다. 이 정령이 하늘을 낳고 땅을 낳으며, 귀신을 이르고 상제를 이르니 모두 여기서 나왔다. 참으로 이것과 견줄만한 사물이 없도다.⁹⁴⁾

사실 카네토모는 1435~1511년까지 살았고 왕양명은 1472~1528년까지 살았으므로 카네토모가 약간 선배이지만 거의 같은 시대의 인물이었다. 그러나 카네토모가 왕양명의 영향을 받았다고는 생각할 수 없다. 그렇지만 왕양명에 있어서 양지는 단지 개인의 양심일 뿐만 아니라 천지만물의 근원이자 존재의 근거이기도 했다. 한편 카네토모는 신이 곧 심이고 신이 바로 천지만물의 근본이라고 생각되었다. 물론 왕양명이 인간의 양심(양지)을 천지만물의 근본으로 연결시킨 데 비해 카네토모는 일본의 전통적인 신을 사람의 마음과 천지만물의 근본과 관련시킨 점에 근본적인 차이가 있다.

카네토모는 신도를 천지·음양을 초월한 우주의 본체, 근본으로 보고 그것을 쿠니토코타치(國常立神)신과 동일시했다. 그가 ‘무극이태극’(無極而太極)이라는 관념을 채용한 것도 쿠니토코타치신을 의식하여 신도의 독자적인 원신(元神)관념을 강조하려한 것이다.⁹⁵⁾ 또한 그는 종래의 북두칠성신앙을 더욱 철저히함으로써 도가사상의 수용에도 적극적이었다.⁹⁶⁾ 뿐만 아니라 그는 일본이 “신국”으로 일컬어지는 까닭은 쿠니토코타치에 의한 천지개벽이 일어난 곳이기 때문이고, 따라서 “우리나라는 천계(千界)의 근본, 만국(萬國)의 총본국(總本國)”이라고 규정한다. 그러므로 앞에서 언급했듯이 일본의 신도를 근본으로 하여 유교는 그 가지와 잎이요, 불교는 그 꽃과 열매와 같다는 것이다. 또 불교가 일본에 전래된 것은 열매가 땅에 떨어져 씨앗이 나무 밑에서 다시 싹튼 것과 같은 이치라고 주장했다. 다시 말하면 중국의 유교나 인도의 불교도 따지고 보면 그 뿌리는 일본의 신도에 있다는 것이다.

요시다 카네토모는 이와 같은 주장을 내세워 기존의 불본신종(佛本神從)의 본지수적설을 신본불종(神本佛從)의 반본지수적설(反本地垂迹說)로 역전시켰다. 다시 말하면 그는 “붓다-불교-인도-본지/신-신도-일본-수적”이라는 불교 중심적·인도 중심적·자학적 신국사상을 “신-신도-일본-본지/붓다·성인-불교·유교·도교-인도·중국-수적”이라는 신도 중심적·일본 중심적·자존적(自尊的) 신국사상으로 변환시킨 것이다.

카네토모는 이와 같은 신도 신학을 구축하는 한편 요시다 신사(吉田神社)에 재장소대원궁(齋場所大元宮)이라는 사단을 짓고 유일신도의 근거지로 삼았다. 마침내 요시다가(吉田家)의 유일신도는 막부(幕府, 무로마치막부室町幕府)와 공경(公卿)들의 많은 지지를 얻는 데 성공하고, 요시다가는 황실의 분가이자 신기백(神祇伯)을 세습했던 시라카와가(白川家)를 밀어내고 신기관령장상(神祇管領長上)의 지위를 세습함으로써 일본 전국의 신사·신관들을 거의 장악하기에 이르렀다. 그리하여 요시다가는 유학자·신도가·국학자들의 비판도 아랑곳 없

94) 『傳習錄』 下, “良知是造化的精靈. 這些精靈, 生天生地, 成鬼成帝. 皆從此出. 真是與物無對.”

95) 小山惠子, 『日本人の見出した元神』, ぺりかん社, 1985, p. 99.

96) 菅原信海, 『日本思想と神佛習合』, p. 277.

이 메이지유신에 이르기까지 정치적·사상적으로 신도계(神道界)에 큰 영향을 미쳤다.

제6장 近世神道

도쿠가와 막부의 이데올로기이자 문화습합(acculturation)의 전형인 유학과 유교운동의 특징 가운데 하나는 임진왜란의 전리품으로 선사받은 유학이 불교공전과는 달리 별다른 저항 없이 정치적 수혜를 누렸을 뿐만 아니라 학문적으로도 관학의 지위를 독점했다는 점이다. 그러면서도 당시의 거의 모든 유학자들이 신도에 관심을 보였다는 사실은 주목할만하다. 이에 반해 신도측에서 오랫동안 동거해왔던 불교와 결별하거나 배불적 태도를 보이며 유교와 유학에 손짓하는 것은 당연하다. 신도는 시간이 지날수록 결국 불교를 배제시킨 자리만큼 유교와 습합함으로써, 즉 신도의 유교화를 스스로 선택함으로써 생존의 길을 찾아나간다. 신도의 습합은 또다른 지/권력의 구조 속에서 그 진화를 계속해간다.

1. 천주교의 일본 전래

1549년 8월 이베리아 반도 북동부에 위치하는 나바라 왕국(Reino de Navarra)의 귀족 출신으로 예수회 창설자의 한 사람인 프란시스코 사비에르(Francisco de Xavier)가 가고시마(鹿兒島)에 상륙했다. 이때부터 천주교의 일본 전도의 단서가 열렸다. 천주교는 전국의 난세 가운데 신분의 상하를 막론하고 안심입명을 원하는 인심을 사로잡았고, 서양의 진기한 문물이나 학술 지식에 의해 지적 호기심을 자극하며 급속히 세력을 확대했다.

그러나 천주교도는, 신도의 신은 예를 들면 하치만이나 텐진(天神)과 같은 것이라 할지라도 그저 인간 등을 모신 가짜 신으로 이와 같은 것을 믿어도 도저히 현세의 안락이나 사후의 구제를 기대할 수 없다. 그러므로 진정한 구제는 진정한 천지만물의 작자이자 하치만·텐진 등에게 생사를 준 하느님(Deus)을 믿어야만 된다는 비타협적·투쟁적 태도를 보였다. 심지어 천주교로 개종한 바르톨로메오 오오무라 스미타다(大村純忠)·돈 프란시스코 오오토모 소린(大友宗麟)과 같은 영주들, 이른바 기리시탄 다이묘(キリシタン大名)에 이르러서는 영내에 있는 신사·사찰을 파괴하기까지 했다. 한편 천주교에 대한 신도 측의 반응도 역시 비타협적인 것이었다. 당시의 신도 문헌에 천주교에 관한 언급을 거의 찾아볼 수 없는 만큼 완전히 묵살상태였기 때문에 천주교와의 습합도 일어날 리가 없었다.

전국시대(戰國時代)에 먼저 광역적인 패권을 확립하여 “텐카비토(天下人)”라고 일컬어지게 된 오다 노부나가(織田信長)는 자기에게 적대적인 불교세력을 견제하는 차원에서 천주교를 우대했다. 노부나가가 측근인 아케치 미츠히데(明智光秀)의 모반으로 죽은 후 그 혼란을 수습하고 패자가 된 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)도 애당초 천주교 보호정책을 썼으나 1587(天正 15)년에 갑자기 바테렌(선교사) 추방령(伴天連追放令)을 내렸다. 추방령의 제1조부터 히데요시는 “무릇 일본은 신국이니 기리시탄국(그리스도교의 나라)에서 온 사법(邪法)을 전수하는 것은 매우 못마땅한 일이다”라고 하여 신국사상을 강조하고 있다.

그러나 동시에 “일역(日域, 일본)의 불법을 무너뜨리는 것은 그릇된 일이니…….”라고 하면서 신도와 불교가 일본의 전통종교로서 동등하게 다루어져 있고, 또 에스파냐·포르투갈과의 무역 이익을 중시하는 차원에서 불법을 방해하지 않는 자는 그리스도교국에서도 출입국의 자유가 인정되었다. 이 시점에서는 천주교를 믿는 것 자체는 금지되지 않았고 실질적인 선교활동도 계속되고 있었다. 그러나 1596년에 일어난 어떤 사건을 계기로 히데요시는 천주교 자체에 대한 탄압정책을 시작했다.

일본에 표착한 에스파냐 선박 산 펠리페 호(San Felipe)의 선원을 심문한 히데요시의 측

근 마시타 나가모리(増田長盛) 앞에 세계지도를 펼쳐놓고 에스파냐가 필리핀과 아메리카 대륙에 광대한 식민지를 가진 나라임을 과시하면서 이러한 강대국의 국민을 학대하면 어떤 보복을 당할지 알겠느냐고 협박했다. 이에 대해 나가모리는 그렇게 광대한 땅을 어떻게 차지할 수 있었느냐고 물었다. 그러자 선원은 먼저 선교사를 그 땅에 보내고 원주민을 천주교로 회유시킨 다음, 군대를 보내고 신도들과 서로 호응하여 그 나라를 정복한다고 말했다.

나가모리의 보고를 받은 히데요시는 격노하여 천주교의 포교가 유럽 열강의 일본 침략의 첫걸음이라고 판단하고 탄압을 개시한 것이다. 이 사건을 펠리페 호 사건이라고 부른다.

이 사건의 후유증은 극심했다. 왜냐하면 이후 수많은 선교사와 천주교 신도들이 처형당하거나 배교를 강요받았을 뿐만 아니라 도쿠가와 막부도 천주교 탄압정책을 계승하고, 또 그 이후 300여 년 동안이나 일본의 위정자·지식층들은 그리스도교가 서양각국의 일본 침략의 첩병으로 간주했기 때문이다.

2. 임진왜란과 주자학의 수용

그런데 도요토미 히데요시는 산 펠리페 호 사건에 앞서 이미 1592년에 조선 침략을 착수하고 있었다. 조선·중국·일본의 세 나라 각각의 운명에 심각한 영향을 미친 임진왜란(壬辰倭亂)은 1598년 히데요시의 죽음과 더불어 막을 내렸다. 그러나 그 동안에 책·활자·도자기 등 많은 것들이 일본으로 실려 가고 일반 백성·유학자·도공(陶工) 등도 연행되어 갔다.

그 연행된 포로들 중 한 사람으로 주자학자로 우계(牛溪) 성혼(成渾)의 제자인 수은(睡隱) 강항(姜沆)이 있었다. 그는 임진왜란 당시 고향 영광(靈光)에서 김상준(金尙儻)과 더불어 의병을 일으켰으나 영광이 함락되어 배로 빠져나가려다가 실패하고 토오도오 타카토라(藤堂高虎)의 포로가 되어 다른 포로와 함께 타카토라의 근거지인 이요(伊豫國, 현 에히메현愛媛縣)의 오오스성(大洲城)으로 압송되었다. 강항은 뛰어난 학자로서 정중한 대우를 받았으나 일본 탈출을 시도하다 실패하고 다시 교토의 후시미(伏見)로 옮겨졌다. 후시미에서 강항은 선승 성와(惺窩)·무장 아카마츠 히로미치(赤松博通)를 비롯한 많은 인사들과 교류했다. 특히 성와는 환속(還俗)하여 후지와라 세이카(藤原惺窩)라는 속명을 쓰고 관과 도포(道袍)를 입으며 유생(儒生) 노릇을 하게 될 정도로 큰 영향을 받았다. 또한 그는 강항과 아카마츠 히로미치의 도움을 받아 1599년에 사서오경의 일본어 번역을 완성시켜 일본의 유학 진흥의 기초를 닦기도 했다.

일본에 유학이 전해진 역사는 오래되지만 그 내용은 거의 고주(古注)를 조술(祖述)·전승할 정도에 그칠 뿐 독자적인 연구는 거의 없었다. 송·원·명나라와의 무역이나 유학을 통해 주자 등의 신주(新注)도 전해졌으나 그것조차도 오산(五山)의 승려들이 시문을 짓는 데에 참조하는 지적 도구에 지나지 않았다. 그런 의미에서 강항에게 배운 세이카의 환속은 박사가(博士家)와 오산의 선승들에게 점유된 학술·한문학을 독립·대중화시키고 에도 시대의 학술과 문예 진흥을 마련한 획기적 사건이었던 것이다.

세이카는 많은 제자들을 길러 경학파(京學派)의 시조가 되었다. 그리고 도쿠가와 이에야스로부터 출사 요청을 받았으나 거절하고 대신 제자중에서 하야시 라잔(林羅山)을 추천했다. 라잔은 쇼군 이에야스·히데타다(秀忠)·이에미츠(家光)·이에츠나(家綱)의 4대를 섬기고 막부의 제도 제정, 역사의 편찬, 외교문서의 기초(基礎)를 맡는 등 도쿠가와 막부의 문교정책에서 중심적 역할을 맡았다. 뿐만 아니라 그는 바쁜 공무를 틈타 수많은 저작을 남기고, 경

서로부터 병법(兵法)·노장(老莊)·일본어 및 한문 서설에 이르기까지 수많은 책을 주석 또는 번역하고 일본의 유학뿐만 아니라 학술 자체의 진흥에 크게 기여했다. 라잔 이후에도 하야시가(林家)는 대대로 막부의 문서행정을 담당하고 라잔의 손자 호코(林鳳岡) 이후는 다이 가쿠노카미(大學頭)의 지위를 세습했다.

3. 유학과 신도

1) 유가신도

후지와라 세이카·하야시 라잔에 의해 단서가 열린 일본의 주자학은 처음부터 두 가지 큰 특징을 가지고 있었다. 그 하나는 배불사상(排佛思想)이고 또 하나는 신유일치(神儒一致)를 강조하면서 신도와 매우 접근한 점이다.

이미 세이카는 신도·유도(儒道)의 이름은 다르나 도(道)는 하나라고 주장했으나 라잔에 이르러서는 이당심지신도(理當心地神道)를 제창하고 ‘신도 즉 왕도’(神道即王道)를 강조하기까지 했다. 그리고는 『신도전수』(神道傳授), 『본조신사고』(本朝神社考), 『신도비전절중속해』(神道秘傳折中俗解) 등 신도에 관한 저술도 남기고, “내가 보기에 이(理)는 오직 하나이고 이름이 다를 뿐이다.(自我觀之, 理一而已矣. 其名爲異耳)”라고 말하고 거울·구슬·검의 3종의 신기(神器)에 각각 유교의 지(知)·인(仁)·용(勇)의 덕(『논어』 「子罕」·「憲問」)을 배당시키기도 했다.⁹⁷⁾

주자학 이외의 학파에서도 신도에 관한 태도는 큰 차이가 없었다. 일본 최초의 양명학자인 나카에 토주(中江藤樹)는 신도의 예법에는 유교제사의 예에 맞는 점이 있으므로 신명(神明)을 신앙하는 것은 유도의 본분이라고 주장했다. 그 제자의 쿠마자와 반잔(熊澤蕃山)은 더욱 신도에 대한 관심이 더해지고 「삼사탁선해(三社託宣解)」, 「신도대의(神道大義)」, 「미와 이야기(三輪物語)」, 「우사 문답(宇佐問答)」 등 많은 저작을 남겼다. 그리고 신도는 유교 전래 이전부터 3종의 신기를 서적으로 삼고 존재했던 불언(不言)의 대도(大道)라고도 말하고, 또 일본에는 그 수도(水土, 풍토)에 걸맞은 간소(簡素)한 신을 모셔야만 된다는 수도론(水土論)을 주장하기도 했다.⁹⁸⁾

주자학을 비판하고 나선 고학과(古學派)에 대해 살펴보면 유교적 무사도(武士道), 즉 “사도(士道)”를 제창한 야마가 소코(山鹿素行)는 역사서 『중조사실』(中朝事實)에서 흥미로운 신도론을 주장한다. 그가 말하는 “신도”는 신을 모시는 의례의 의미가 아니다. 위에 만세일계(萬世一系)의 황통(皇統)을 받들고 군신의 도가 분명한 데에 그 근본적인 의의가 있다는 것이다. 또한 신도와 유교의 내용은 동일하지만 일본과 중국은 “수토”(水土)가 다르기 때문에 일본에는 마땅히 일본의 신도가 있어야 된다고 한다. 아울러 이 책에서 소코는 자주 역성혁명(易姓革命)이 일어나 왕조가 바뀐 중국·조선과 달리 만세일계의 황통과 군신의 도가 서 있는 일본이야말로 바로 성인의 도가 실현된 나라라고 역설하기도 했다.

주자학의 이기이원론(理氣二元論)에 반대하여 원기(元氣) 일원론을 강조하고 “공맹(孔孟)의 도”에의 복귀를 주장하는 고의학(古義學)을 제창한 이토 진사이(伊藤仁齋)에는 이렇다 할 신도설이 없지만 “도”를 주자와 같이 천지를 일관한 형이상학적인 것으로 보거나 진사이처럼 천도(天道)와 인도(人道)를 나누어 후자를 인의도덕(仁義道德)의 도로 보는 것에 반대하고 이른바 “도”라는 것은 옛 성인이 제정한 구체적인 예악형정(禮樂刑政)의 제도로 보고 그

97) 村岡典嗣, 박규태 옮김, 『일본신도사』, 예문서원, 1998, p. 119.

98) 村岡典嗣, 박규태 옮김, 『일본신도사』, 예문서원, 1998, p. 120.

“선왕(先王)의 도”를 육경(六經)의 언어학적·실증적 연구를 통해 밝히고자 하는 고문사학(古文辭學)을 제창한 오규 소라이(荻生徂徠)는 일본의 소위 “신도”라는 것은 “무축(巫祝)의 도”에 지나지 않는다고 말하면서도 제정일치(祭政一致)라는 점에서는 오히려 옛 성인이 정한 “선왕의 도”에 일치한다고 주장했다. 그래서 “신도(神道)는 없는 것이지만 귀신은 마땅히 숭배해야 된다. 본래 우리나라에서 태어나 자기 나라의 신에게 제사지내는 것은 성인의 도의 뜻이다.”라고 말하여 신사에의 참배를 인정했다. 신의 존재와 그 신에게 제사지내는 것을 인정하면서 “신도”라는 “도”의 존재를 부정하는 소라이의 특이한 신도론은 뜻밖에도 훗날에 모토오리 노리나가 등의 국학자로부터 주목받고 진정한 “고도(古道)”를 천명(闡明)하기 위해 기존의 불교·유교와 습합된 신도 신학을 “무축의 도”로 부정하는 논리로써 비판적으로 수용되었다.

또 주자학자이면서 만년에 주자학의 비판자로 바뀐 카이바라 옛켄(貝原益軒)은 성인의 도가 곧 천하만세(天下萬世)의 신도의 가르침이라고 하는 신유일치(神儒一致)적인 입장에서는 다른 대부분의 유학자와 큰 차이가 없지만 신도에 대해 다음과 같은 흥미로운 주장을 하고 있다. 즉,

(a) 신(神, 카미)은 상(上, 카미)이다. 신도는 성실함을 위주로 하여 청정정직(淸淨正直)을 가르치는 알기 쉽고 따르기 쉬운 자연의 도이다.

(b) 『구사기』(舊事記)⁹⁹⁾, 『고사기』, 『일본기』(日本紀, 일본서기)는 오히려 역사서이지 도를 설하는 경서가 아니다.

(c) 신도는 무언의 가르침이므로 오상오륜(五常五倫)과 같은 명목은 없다.

(d) 앞의 세 가지 책을 성전 취급하고 본래 없는 도리를 함부로 갖다 붙이고 신의 가르침인 양 여러 가지로 꾸며서 외쳐대는 것은 성실함을 근본으로 삼는 신도의 정직의 이치에 위배되는 것이다, 라고 지적하고 신도와 유교윤리를 부회시키는 것을 부정하고 있다.

2) 요시카와 신도

에도시대에는 이상과 같은 유학자 측의 신도 해석에 대해 신도가 자신의 입장에서 신도사상을 체계화시키려 한 움직임도 있었다. 이것을 대표하는 인물이 요시카와 코레타리(吉川惟尼)와 와타라이 노부요시(度會延佳)이다.

요시카와 코레타리는 상가(商家) 출신이지만 39세 때에 교토에 가서 하기와라 카네츠구(萩原兼從)에게 요시다 신도를 배웠다. 41세 때에 전수(傳受)를 받고 에도에 가서 신도학자(神道學者)로 자립하고 키이 요리노리(紀伊頼宣)·아이즈 마사유키(會津正之) 등의 다이묘(大名)에게까지 설교하고 또 막부에도 초빙을 받았다. 그의 자손은 대대로 신도카타(神道方)의 지위를 세습하고 막부에 출사했다.

코레타리는 불교를 배척하는 점에서 유가신도(儒家神道)와 같은 입장에 서면서 일찍이 요시다 신도의 이상이었던 일본주의의 신도관을 철저히 주장했다. 불교에 대해 저 나라(인도)에서는 적당할 수 있으나 일본의 풍법(風法)과는 맞지 않는다고 주장하는 한편, 유교에 대해서도 유학자는 효(孝)를 으뜸으로 삼지만 일본에 있어서는 충(忠)이 가장 중요하고 군신의 의(義)가 바른 것이 일본의 특색이라고 강조하고 신도의 독자성을 발휘하려 했다.

또 그는 이른바 “신도”에게 신을 모시고 제사지내는 사인신도(社人神道) 또는 행법신도(行法神道)와 별도로 천하를 다스리는 이학신도(理學神道)가 있고, 그 행법(行法)은 바로 무

99) 구사기(舊事記): 신화·역사서 『선대고사본기』(先代古事本記)를 가리킴. 옛날에는 『일본서기』·『고사기』와 비견되는 상고시대의 기록으로서의 권위를 지녔으나 오늘날에는 위서(僞書)로 보는 견해가 일반적이다.

예(武藝)라고 주장했다. 상대에 신도로 천하를 다스린 요점은 무예를 근본으로 하여 인혜(仁惠)를 베푸는 것이었고 그것이 바로 아메노누보코(天瓊矛)의 덕이다. 그리고 이 덕을 아마테라스 오오미카미가 3종의 신기에 부연했는데 모든 덕의 근원은 밝은 지혜(明智)에 있고, 밝은 지혜를 상징하는 것이 구슬이라 하여 구슬을 신기의 주축으로 삼았다고 말했다.

그에 의하면 신이란 형체가 있는 신이 아니라 천지에 앞서 존재하고, 천지를 정하고 천지를 생기게 하는 소이연(所以然)의 이(理)이고 『일본서기』 「신대권(神代卷)」에 나오는 신은 그 이치의 구현일 뿐이다. 신도란 이 절대적인 원리를 가리키고, 아마테라스 오오미카미 이후의 도는 그 원리의 구현, 즉 습속(習い)의 도이다. 일반적으로 이 습속의 도를 “신도”라고 말하는 것은 제이의(第二義)이지 제일의(第一義)의 절대적 원리에 있어서 신도는 여러 가르침에 비해 가장 근본적이다. 일본은 그런 의미에서의 <신도>를 구현하는 나라로서 만물의 근본인 것이다.

「신대권」의 신들은 천지와 더불어 출현하자 그런 의미에서의 <신도>를 구현하고 천지의 도리를 세웠다. 그리고 천지로써 서적으로 삼고, 해와 달로써 분명한 증거로 삼고, 3종의 신기를 상징으로 삼고 전혀 인심의 분별로써 가르치지 않고 자연스럽게 인류의 도를 전수했다. 그런데 인간은 신명(神明)을 그 마음에 받고 태어난 것이다. 마음은 바로 신명의 집이요, 혼돈(混沌)의 궁(宮)이다. 따라서 마음은 신명 그 자체가 아니지만 마음의 본원은 일신(一神)에서 일어나는 것이므로 그 마음속에서 받은 신(神)이 곧 성(性)이요 이(理)요 중(中)인 것이다. 이러한 이치를 잘 인식하고 마음의 본질을 발휘하는 것이 내청정(內淸淨)이다. 신도는 이러한 안팎의 청정에 의해 이루어진다¹⁰⁰⁾는 것이다.

또 코레타리는 오행설(五行說)을 부연하고 신도의 이의 우주론적 설명인 독특한 오행상생상극설(五行相生相剋說)을 주장했다. 그는 우주의 근본, 원초의 혼돈이 엉키고 고요해진 곳을 미생(未生)의 토(土)라 하고, 거기서 미생의 금(金)이 생기고, 이어서 미생의 수(水)·화(火)·목(木)이 나온다. 그래도 기(氣)의 순환은 그칠 줄 모르고 드디어 그 속에서 이생(已生)의 토(土)가 생기고, 이어서 위와 같은 순서로 형체의 오행(지地的 오행)이 생기고 상생상극하며 무한히 변화한다고 주장했다.

그런데 그 변화의 근본이 되는 것이 미생토(未生土)의 덕이고, 그것에 활력을 주는 것이 금(金)이다. 토금(土金)은 마치 질료(質料)와 형상(形相)과 같은 관계로 우주만물을 생성한다. 그는 이 토금이 신도 전체를 관통하는 이치라고 주장하고 토금을 어머니와 아버지에 비유하고, 또 군토(君土)·군금(君金)라고도 불렀다.

코레타리는 천지인(天地人) 즉 조화(造化)와 인사(人事)를 통해 일관하는 이법이 존재한다 하여 그것을 천지인치(天地人致)·천인일치(天人一致)·천인합일(天人合一)·천인일체(天人一體) 등으로 일컬었다. 그리고 이 이치에 따라 그는 「신대권」의 기사, 예를 들면 이자나기·이자나미 두 신이 일본의 국토를 낳는 신화를 해석하면서 두 신은 음양(陰陽)의 이기(二氣)이고 천지도 사람도 근본적으로는 일기일리(一氣一理)가 나타난 것으로 동근일체(同根一體)라는 이치를 설파한 것이라고 주장했다. 다시 말하면 인간의 생식과 음양조화의 과정을 교차시켜서 기록해 놓은 것은 평범한 사람의 생각을 먼저 의심케 하고 놀래게 해놓고서 장차 천지인 일체의 이치를 깨닫게 하려는 배려에 의한 것이라고 설명하고 생식에 의해 국토의 기원을 설명하는 신화를 이기이원론·음양론·천인합일설로 합리화하고 주자학적 엄격주의(rigorism)와도 조화시켰다.

이와 같이 코레타리의 신도설에는 요시다 신도와 주자학의 영향이 뚜렷하지만 특히 주자

100) 村岡典嗣, 박규태 옮김, 『일본신도사』, 예문서원, 1998, p. 124.

학의 논리를 환골탈태하고 교묘하게 신도화 시키고 있음을 알 수 있다. 그러면서 “이학신도”라는 범주를 설정하고 인도·중국에 대한 일본의 독자성으로 문(文)에 대한 무(武), 효(孝)에 대한 충(忠)의 우위를 강조했다. 그렇게 함으로써 그는 원래가 송나라의 문치주의(文治主義)의 산물인 주자학의 일본 수용과 무가정치(武家政治)의 정당화라는 서로 모순된 과제를 양립시키고 막부·다이묘의 경세적(經世的) 관심을 만족시키는 데 성공한 것이다.

코레타리의 신도설의 특징을 정리해 보면 다음과 같다. 즉,

첫째, 유교의 배불적 입장에서 불교의 현세부정적 태도를 천명에 어긋난 것으로 간주하고 천지신명에게 벌을 받을 것이라고 공격했다. 다만, 불교는 인도에는 잘 맞지만 일본에는 그렇지 않다는 것이다.

둘째, 신도의 경세론적 측면이 부각된 리학(理學) 신도를 주장했다. 제신에 대한 제사를 중심으로 하는 사인(社人)신도나 행법(行法)신도와는 달리 리학신도는 천하를 다스리는 신도라는 것이다.

셋째, (앞에서 언급했듯이) 그는 오행의 상생상극설을 주장한다. 다시 말해 우주의 근본은 삼재적 토이며 그 토가 다시 金을 낳고 水, 木, 火,로 이어져 기의 순환이 계속된다는 것이다. 특히 그는 토(질료)와 금(형상)으로 신도 전체를 꿰뚫는 원리로 삼아 신도에 대한 우주론적 설명을 시도했다.

넷째, 그의 천인일치설은 스이카 신도로 이어져 스이카 신도의 원천이 되기도 한다. 천인일치란 천, 지, 인의 조화인사(造化人事)에 일관된 이법이 존재하는데 그 내용을 송학의 태극음양의 理에서 구해야 한다는 설이다.¹⁰¹⁾

또한 와타라이 노부요시는 외궁 사관(祀官) 출신으로 독학해서 와타라이 신도 신학을 발전시키고 요시다 신도에 압도당했던 이세 신도를 부흥시켜서 사표(師表)로 모셔진 인물이다. 그러므로 유가신도 가운데서도 그의 신도는 이세신궁을 중심으로 신도론을 전개했다는 점에서 이세신도(伊勢神道)라고 부른다. 그런가 하면 그의 신도는 자신이 외궁의 권니의(權禰宜)가 되어 내궁(태장계)-내궁을 음신으로 간주하여 ‘안으로 품는다’는 태장계의 원리에 충실-에 대한 외궁(금강계)-양신으로 좌한다. 즉, ‘밖으로 나타난다는 산생과 통합작용을 지닌 금강계의 원리에 충실-의 권위와 존엄을 높이기 위해 외궁 중심의 신도론을 전개했다는 점에서 외궁신도(外宮神道)라고도 불린다.¹⁰²⁾

그의 신도설은 주로 와타라이 신도를 부인한 것이지만 독자적인 학설로는 『왜희명세기』의 “병불법식(屏佛法息)”이라는 구절에 주목하고 불법을 금기시하는 것은 야마토히메(倭姬命)의 금계(禁戒)임을 강조하면서 “신도”의 이름을 핑계를 대나 기실은 불법이라 하며 양부 신도를 비판하는 한편으로 유학, 특히 주역의 이치와 신화를 결부시켰다.

그는 일본의 옛 전설이 주역 내외(內外)의 꽤나 천명(天命)·성(性)·도(道)·교(教) 등의 교설과 저절로 부합된다고 주장하고 「신대권」을 모두 역리(易理)에 의해 해석하려 한다. 그는 그것으로 불이하지 못한 것을 아예 제거하려고 할 정도였다. 그럼에도 그는 신도나 역도(易道)도 모두 자연에 따르는 것이기 때문에 도리에 서로 맞아떨어질 수 있는 것이지 결코 역에서 신도가 나온 것이 아니라고 주장했다. 또 그는 신도는 일본의 도, 유도(儒道)는 진단(震旦, 중국)의 도, 불도(佛道)는 천축(天竺, 인도)의 도이기 때문에 일본의 사람은 모름지기 일본의 신을 존중해야 한다고 주장했다.¹⁰³⁾

101) 村岡典嗣, 박규태 옮김, 『일본신도사』, 예문서원, 1998, pp. 124-126.

102) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, pp. 265-266.

103) 村岡典嗣, 박규태 옮김, 『일본신도사』, 예문서원, 1998, p. 129.

또한 노부요시는 제의만이 신도가 아니라 “사람들이 매일같이 하는 일 중에 하나라도 신도가 아닌 것이 없다”고 주장하며 신도의 요점은 필경 정직(正直)함에 있다고 말했다. 또한 기도를 올려도 효험이 있을 수도 있고 없을 수도 있으나 그것은 결국 사람의 성실함과 불성실에 달려 있다고도 한다. 그러므로 그의 주장에 따르면 진정 신명에 빌어도 효험이 없었다고 여겨질 때에도 곧 자기 성의를 다하지 못했음을 반성해야 되고, 결코 신을 원망해서는 안 된다는 것이다.

그의 만년의 저서인 『저태신궁신도혹문』(著太神宮神道或問)에서는 신도주의·국가주의·황실주의가 더욱 강조된 한편 역의 영향이 자취를 감추고 있다. 여기서 그는 신도는 일본국에서 태어난 사람으로서 마음에서 이해하고 몸소 행하지 않을 수 없는 도이지 신관만의 도가 아니다. 그러나 신도의 오의(奧義)는 오직 황실(朝家)에만 전해지므로 제사 이외의 일을 의논하는 것은 사관(祀官)의 분수를 넘은 짓이다. 다만 황통이 연면히 이어지고 천지·군신의 도가 오늘날까지 어긋남이 없는 것이 신도의 존귀함이다. 따라서 그는 문자의 학문이나 식법(式法, 주법)에 있어서 외교(外教, 유교·불교)에 미치지 못한다는 지엽적인 것이라고 주장한다. 그리고 비록 기리시탄 단속을 위함이라 하더라도 신관까지 불교의 종파에 들어가게 되어 있는 것은 안타까운 것이고, 국민이 불교를 신봉하는 것은 그리스도교를 신봉하는 것이나 마찬가지로 국수주의적인 한탄을 토로하고 있다.

3) 유가신도의 집대성으로서 스이카신도

스이카신도는 중, 근세에 이르는 유가신도의 집대성이자 유학과 신도의 결정체라고 해도 과언이 아니다. 요시다신도에서 시작하여 이세신도, 인베(忌部)신도, 아베신도, 가모(賀茂)신도, 모치즈키(望月)신도, 어령신도, 이나리(稻荷)신도, 와타라이신도, 요시카와신도 등 중세에서 근세에 이르는 각종 신도를 계속 배워 그것들을 집대성 한 것이 안사이의 스이카신도이기 때문이다. 이런 점에서 스이카신도는 중, 근세신도사의 축소판이다.¹⁰⁴⁾

유가신도와 신도신학을 집대성하고 근세 일본신도·주자학의 일대 학파를 형성한 인물은 야마자키 안사이(山崎闇齋)다. 그는 1618(元和 4)년에 교토에서 태어나 히에이산이나 묘심사(妙心寺)에서 유학한 후 토사(土佐, 현 고치현高知縣)의 흡강사(吸江寺)로 옮겼는데 거기서 다니 지추(谷時中)·노나카 켄잔(野中兼山)을 만나 주자학을 배운 후 승복을 벗고 유학자로 자립했다. 그는 주자학을 가리켜 ‘뼈가 있는 학문’이라고 부른 주자학 신봉자였다. 그는 25세 때 교토에 돌아가서 강학(講學)했다. 그 후 에도로 가서 1665(寬文 5)년 안사이 48세 때 호시나 마사유키(保科正之)의 초빙을 받아 그의 스승이 되었다. 1672(寬文 12)년 마사유키가 서거하자 교토로 돌아가 강학을 계속했다. 그의 제자는 공경(公卿)·제후(諸侯) 이하 무려 3,000명에 달했다고 한다.

그는 원래 주자학자이자, 게다가 “거경(居敬)”의 공부를 특히 중시하는 엄격한 학풍으로 알려진 안사이 학파(闇齋學派)의 창시자이기도 했다. 그가 신도설과 주자학의 부합을 확신하게 된 것은 만년의 일이었고 스승이 미신에 빠졌다고 반대한 사토 나오카타(佐藤直方)·아사미 케이사이(淺見綱齋)·마야케 쇼사이(三宅尚齋) 등의 수제자들은 문을 떠나거나 쫓겨났다고 한다. 안사이가 신도에 관심 갖기 시작한 것은 유학에 대한 자신의 독단이 낳은 신도에 대한 무지를 깨닫게 되면서부터이다. 쿠로즈미 마코토(黒住 眞)에 의하면 “하야시 라잔에게 나타나는 근세유학의 초기적 변석성(辨析性), 통일성은 지극히 순수한 마음으로 주자학을 받아들인 조선의 대유학자 퇴계를 하나의 매개로 하여 야마자키 안사이와 그의 학파에게

104) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 273.

서 결정적으로 전개되었다”고 하여 쿠로즈미도 안사이를 신도에 대한 독단의 무지에서 깨어나게 한 것이 바로 조선의 유학이었음을 밝히고 있다.¹⁰⁵⁾

안사이의 신도에 대한 관심은 제자였던 호시나 마사유키로부터 거꾸로 영향을 받은 것이었다. 마사유키는 일찍이 신도에 뜻을 두고 가신(家臣)의 아베(阿部安休)로 하여금 요시카와 코레타리에게 보내어 요시카와 신도를 배우게 했었고, 마사유키와 아베로부터 요시카와 신도에 대한 이야기를 들은 안사이드 공감하고 마침내 스스로 코레타리로부터 배우게 되었다. 또한 1615(寬文 9)년에는 이세에 가서 와타라이 노부요시로부터 이세 신도를 전수받았다. 게다가 1617(寬文 11)년에는 에도에서 코레타리로부터 요시다 신도를 전수받아 “스이카(垂加)”¹⁰⁶⁾라는 신호(神號)를 받았다. 안사이의 신도 신학을 스이카 신도(垂加神道)라고 부르는 것은 이것에 유래한다.

안사이가 제창한 스이카신도의 사상적 핵심은 천인유일론(天人唯一論)이다. 그는 와타라이 노부요시와 요시카와 코레타리의 사상을 받아들이고, 그 안에 유학을 품어 이른바 ‘신유유일’(神儒唯一)과 ‘신인일체’(神人一體)를 주장하는 새로운 신도설을 제창한 것이다. 천인유일은 한마디로 말해 유교의 천인합일의 대응개념이다.¹⁰⁷⁾

안사이는 기화(氣化)와 신화(身化, 또는 形化)를 핵심개념으로 하는 주자의 『태극도설해』(太極圖說解)를 수용하여 조화(造化)의 신, 기화(氣化)의 신, 신화(身化)의 신, 심화(心化)의 신 등 ‘사화지전’(四化之伝)이라고 부르는 신들의 분류방법에 따라 태극도설과 신관을 습합했다. 다시 말해, 그는 천신 7대 가운데 1대에서 6대까지를 ‘조화의 신’이라고 부르고, 7대인 이자나기, 이자나미를 조화와 기화를 겸한 신으로 간주하며, 지신 5대를 ‘신화의 신’이라고 해석한다. ‘심화의 신’은 이자나기로부터 태어난 신들로서 마음을 신에게 제사하는 것을 가리켜 심화라고 부른다. 그러나 그의 사화(四化)의 분류방법도 사실은 주자의 이화(二化)를 계승 발전시킨 주자습합의 산물이다.¹⁰⁸⁾

또한 그는 코레타리의 오행시생설(五行始生說)인 토금(土金)설을 주자학의 경(敬)과 결부시킨 “토금전(土金傳)”을 지었다. 또 코레타리가 강조한 천인합일을 더욱 발전시켜 조화와 인사는 둘이면서 하나요, 하나이면서 둘이라고 하는 “천인유일지전(天人唯一之傳)”에 입각하여 『신대권』에게 일관한 해석을 내리려 했다. 그리고 그의 천인유일 사상의 귀결로써 『일본서기』 『신대권』의 기사를 단지 음양오행설의 비유가 아니라 황실의 조상이 천지개벽과 더불어 출현한 사실을 적은 “실록(實錄)”이라고 간주했다.

일찍부터 안사이는 주자의 『자치통감강목』(資治通鑑綱目)의 영향으로 정통론을 강조했고, 또 야마가 쇼코와 마찬가지로 만세일계의 천황을 모시고 군신의 도가 엄격히 지켜지고 있는 일본이 바로 “중국”이라는 “일본 즉 중국”론을 주장할 정도로 당시로서는 일반적인 유학자보다 열성적인 천황주의자였으나 그것이 앞에서 본 천인유일사상과 융합되면서 “이국에는 대군(大君) 위에 천제(天帝)가 있고, 칙명(勅命) 위에 상천지명(上天之命)이 있다. 우리나라 대군은 이른바 천제이다. 칙명도 이른바 천명으로 여겨야 한다. 예컨대 천재(天災)가 일어나 큰 비나 홍수, 또는 역병이 돌고 인민이 많이 사망하게 되었다 할지라도 한 사람도 하

105) 黒住 眞, 『近世日本社會と儒教』, ぺりかん社, 2003, p.24.

106) 스이카(垂加)라는 신호는 이세신도의 경전인 『倭姫命世記』에 기록된 ‘神垂以祈禱爲先, 冥加以正直爲本’, 즉 기도를 우선 올려야 신이 내리시고, 정직함을 근본으로 삼아야 몰래 주어지는 덕이 가해진다는 문구에서 垂와 加를 취해 조어한 것이다. 이광래, 『일본사상사연구』, p. 272. 참조.

107) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 274.

108) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 277.

늘을 원망하는 자는 없고, 하민(下民)에게 죄가 있기 때문에 하늘이 재앙을 내렸다 하여 도리어 스스로 반성한다. 이것은 항상 천제의 청명(淸明)함을 우러러 높이는 까닭이다”라고 하는 “천황 즉 천제(天皇即天帝)”의 과격한 천황숭배사상으로 열매를 맺었다.

이와 같은 스이카 신도가 근왕(勤王)·반막부(反幕府) 사상의 온상 또는 원류가 된 것은 어떤 의미에서 당연한 일이었다. 예를 들면 1758년에는 이미 다케노우치 시키부(竹内式部)가 추방된 이른바 호레키 사건(寶曆事件)이 일어나고 있다. 스이카 신도를 배운 유학자·신도가 시키부는 젊은 귀족들에게 『일본서기』 등을 강의하고 있었으나 도쿠가와막부, 그리고 막부와 한통속인 섭관가(攝關家¹⁰⁹)의 횡포에 불만을 품던 젊은 귀족들이 시키부의 천황숭배사상에 공감하여 천황의 측근 귀족들이 시강(侍講)이나 시키부 본인에 의한 천황에의 안사이학 강의를 실현시켰다. 조정과 막부의 관계가 악화되는 것을 우려한 진 관백(關白) 이치조 미치카(一條道香)는 천황 측근들을 조정에서 추방하고 연루된 귀족들을 파면·칩거(蟄居)·근신 처분에 처했다. 타케노우치 시키부에 대해서도 귀족을 모아 무예 훈련을 시켰다는 혐의로 교토 쇼시다이(京都所司代)에게 고발하고 시키부는 심문을 받은 뒤 교토로 추방당했다.

게다가 안사이의 문인 중에서 신도를 좋아하지 않았던 사람도 그 근왕사상·대의명분론으로부터 큰 영향을 받았다. 예를 들면 아사미 케이사이는 남북조시대의 충신 쿠스노키 마사시게(楠正成)의 숭배자였고, 또 중국 역대의 절의(節義)를 지킨 선비들의 시문집으로 막말(幕末) 때 존왕도막(尊王倒幕)의 지사(志士)들에게 성전처럼 여겨진 『정헌유언』(靖獻遺言)의 편자로서도 알려져 있다. 또 안사이학을 배운 미야케 칸란(三宅觀瀾)·쿠리야마 센포(栗山潛峯) 등은 미토번(水戸藩)의 역사연구서였던 쇼코칸(彰考館)에 들어가 『대일본사』(大日本史) 편찬에서 중요한 역할을 담당하고 미토학에도 큰 영향을 주었다.

4. 통속신도

일본문화사에서 에도시대만큼 ‘일본적’인 시대도 없다. 그러면 에도시대의 문화적인 에피스테메는 무엇일까? 에도시대를 일본적이게 하는 문화는 무엇일까? 니시지마 사다오(西嶋定生)에 의하면 “에도 시대 문화하면 떠오르는 것은 가부키, 조루리, 하이카이, 우키요에 등이다. 이것들은 모두 일본 고유의 것이고, 무로마치 시대부터 이어져온 노(能), 해곡(諧曲), 차, 꽃꽂이와 나란이 일본의 전통문화를 대표한다. 그것들은 확실히 에도 시대 문화의 특징이라고 할 수 있고, 또 일본 이외 나라들의 문화와 공통성이 없는 일본적인 문화인 것이다.”¹¹⁰ 일본의 고유종교인 신도마저도 유교와 습합하며 상류문화를 주도하던 시대에도 이것들만은 습합문화와는 달리 일본문화의 고유성을 간직한 것이라는 것이다.

그러나 이것들과 신도는 습합성이 곧 고유성이다. 지속적인 습합을 통한 변용으로써 다른 종교와의 차별성, 나아가 고유성을 나타낸다. 그런 점에서 역설적이게도 통속신도는 습합의 모델일 수 있다. 통속신도는 교리상이라기보다 방법상으로 서민대중을 위해 고안된 일종의 통속적인 삼교일치의 절충주의 신도이기 때문이다.

에도시대에 들어서면서 새로운 문화적인 분위기가 일어나고 이에 따라 일반 서민층에 대한 신도의 교화 활동도 활발히 전개되기 시작했다. 불교는 유가와 신도가에 의한 신도 신학에서는 배척의 대상이 될 경우가 많았으나 서민도덕을 설교하는 통속신도(通俗神道)에서는

109) 섭관가(攝關家): 천황을 대신하여 정무를 총괄하는 섭정(攝政)·관백(關白)을 낼 수 있었던 귀족 가문.

110) 니시지마 사다오 지음, 이성시 엮음, 송완범 옮김, 『일본의 고대사인식』, 역사비평사, 2008, p. 255.

오히려 신(神)·유(儒)·불(佛)의 삼교일치(三教一致)적 입장을 취하거나 비록 불교를 배척하더라도 그 설교 방식은 불교를 본뜬 경우가 많았다.

그 대표적인 것이 이시다 바이간(石田梅岩)이 창시한 심학(心學)이다. “심학”의 명칭은 성리학이나 육왕학(陸王學), 특히 후자의 이름으로도 많이 쓰이기 때문에 바이간의 학파를 가리켜 특히 석문심학(石門心學)이라고도 부른다.

이시다 바이간은 1685(貞享 2)년에 담바(丹波國, 현 교토부京都府 카메오카시龜岡市)의 농가에서 태어났으며, 11살 때 교토의 옷가게에 고용되었다. 일하면서 사색과 학문에 전념하고 1727(享保 12)년부터 재속(在俗)의 수행자 오구리 료운(小栗了雲)을 스승으로 모셨다. 43세 때 새벽에 집 뒤의 숲에서 참새가 우는 소리를 듣고 “뱃속은 마치 큰 바다가 잠잠한 것과 같고 맑은 하늘과 같았다. 그 참새가 우는 소리는 마치 그 잠잠한 큰 바다 속에 가마우지가 뛰어드는 것처럼 느껴진” 신비체험 이후 자성견식(自性見識)의 견(見)을 떠나게 되었다. 45세 때부터 그의 자택에서 무료 강의를 개최하고 청중들에게 일상적인 실천윤리를 설법했다.

그는 “모양으로 말미암는 마음(形=由ルノ心)”이라는 사상을 중심으로 “자기 자신을 알아라(Gnothi seauton)”라는 소크라테스의 말을 연상케 하는, 자기 본성·본심을 알라는 “지성(知性)”·“지심(知心)”의 가르침이나 자기 분수에 맞게 충족할 줄 알아야 한다는 “지족(知足)”·“지분(知分)”, 그리고 충·효도와 같은 실천윤리를 강조하고 그외에 검약·정직·근면함을 중요시했다. 특히, 검약은 단지 자기 이익을 위하는 인식과 달리 사물의 가치를 살리고 절약된 물자를 타자의 보탬이 되게끔 하기 위한 것으로 강조되었다.

주목할 만한 것은 상인 사상가인 바이간이 “상인의 이(利)는 무사의 녹(祿)과 같다”고 하여 당시 멸시되던 상인의 영리활동을 재빨리 긍정하면서 “진정한 상인은 상대를 세우고 나도 서는 것을 생각하는 것이다”라고 하는 상인도(商人道)를 설파하고 상업의 사회적 의의와 더불어 그 사회적 책임을 강조한 점이다. 또 지성·지족의 사상과 관련해서 “2중의 이익을 챙기고 달콤한 독을 먹고서 스스로 죽게 되는 일이 허다하다”라고 부당하거나 지나친 이익 추구를 경계하기도 했다. 그런 점에서 요즘 바이간의 사상을 가리켜 “일본의 CSR¹¹¹⁾의 원점”이라고 지목하여 주목을 받고 있다. 그런데 그의 상업론은 주로 본업에서 부지런히 일하는 것을 통해 사회적 책임을 다하라고 주장하는 점에서 기부나 원조 등 본업 이외에서의 사회 공헌을 활동의 중심으로 하는 구미의 CSR에 없는 특징이 있다고 지적되고 있다.

또 바이간과 그 제자들이 일으킨 심학도화(心學道話) 운동은 서민층을 위하여 성인(聖人)의 도를 설교한다는 취지 아래 이치에 가까운 것은 무엇이든 받아들인다는 절충주의(折衷主義)적 성격을 보였다. 에도시대 후기의 저명한 심학자(心學者) 시바타 큐오(柴田鳩翁)는 심학도화에 대해 다음과 같이 소개했다.

성인의 도는 도무지 알 수 없어서 여자나 어린이들이 알아듣지 못하는 법. 심학도학은 식자(識者)를 위해 만든 것이 아닙니다. 다만 가업(家業)에 쫓겨 시간이 없는 농부나 초닌(상공인)들에게 성인의 도라는 것이 있음을 알리고 싶다는 것이 선사(先師, 바이간)의 뜻이었으므로 아주 말을 쉽게 하거나, 또는 만담을 통해 이치에 가까운 것은 신도든 불도든 무엇이든 취하고 이야기합니다. 곧 농담하는 것 같다고 비웃지 말아 주십시오. (웃기는 것은) 저의 본의가 아니오며 단지 통하기 쉽도록 그렇게 하는 겁니다.

바이간 자신은 이와 같은 절충주의를 “하나도 버리지 않고, 하나에 빠지지 않는다”라는

111) CSR: Corporate Social Responsibility(기업의 사회적 책임론)

말로 표현했다. 심학도학은 주로 서민 대상의 윤리도덕을 재미있고 알기 쉬운 말투로 설법함으로써 큰 인기를 얻어 에도시대부터 메이지(明治) 시대 중기까지 이어졌다.

그런데 신도사상가로서의 바이간은 『일본서기』 벽두의 천지개벽의 설이 황당하지 않느냐는 질문에 대해 성리(性理)의 입장에서 결코 그렇지 않다고 반박하고, 그것을 고금불변(古今不變)·천인일치(天人一致)의 이치의 발현으로 설명했다. 바이간의 그것은 요시카와 신도나 수이카 신도와 서로 통한다. 또한 일본의 종묘인 천조황태신궁(天照皇太神宮, 아마테라스)을 종원(宗源)으로 받들고 황태신궁의 신칙(神勅)을 따라 만사의 번잡한 일을 떨어버리고 일심(一心)이 안정되는 법을 찾고 천신의 명에 맞는 유일한 것을 찾기 위해선 유·불의 도를 쓰는 것이 좋다 하여 그렇게 해서 하나의 법도 버리지 말고 하나의 법에 빠져들지도 않으며 천지에 거역하지 않도록 해야 한다고 말했다.

제7장 “고도”의 부흥

이시다 이치로(石田一良)는 일본의 신도를 가리켜 외부환경이 바뀔 때마다 새롭게 ‘옷을 갈아입는 인형’에 비유한다. 인형이란 언제, 어디서나 반드시 입어야만 할 고유 의상이 정해져 있지 않기 때문이다. 신도의 경우도 마찬가지다. 일본에서는 불변부동하는 神의 道 자체가 정해져 있지 않다. 신도는 초시간적인 것이 아니라 시간의 흐름과 더불어 생성변화해 왔다. 습합되어온 것이다.¹¹²⁾

그러나 근세 후기의 신도는 습합노선의 변화를 요구한다. 갈아입을 옷의 대상을 이전과는 달리 선택한다. 이를 두고 노구치 다케히코(野口武彦)는 근세유학의 역사를 가리켜 그 자체가 주자학과 그 사유방법에 대한 반주자학적 조류의 ‘반역과 논쟁의 역사’라고 규정한다.¹¹³⁾ 그는 후지와라 세이카가 승복을 벗어던지고 유교의 옷으로 바꿔 입듯 오규 소라이나 모토오리 노리나가를 비롯한 고학과나 국학자들이 주자학의 옷을 벗어던진 일련의 의상교체 의식을 가리켜 논쟁적 반역의 역사라고 주장한다. 그러나 이들의 변신은 상고주의적 반역이나 다름없었다. 이전의 신도와는 달리 습합의 대상을 고대의 것으로 바꿈으로써 철저하게 복고주의적 습합의 길을 선택했다. 다시 말해 복고풍의 옷으로 갈아입은 고학신도의 시대가 도래한 것이다.

1. 변증법적 사고로서의 복고주의

아키야마 슌(秋山 駿)은 “노리나가의 사고의 저변에는 무엇인가 매우 극단적인 것이 있다. 그는 그것을 古人의 말을 적나라하게 하는 ‘사고방식의 쿠데타’라고 할만큼의 과감하고 단호한 행위라고 규정한다. 또한 이것을 가리켜 일종의 ‘변증법적 사고’의 선구형태”¹¹⁴⁾라고도 부른다. 원손의 역할을 부정한 채 절벽에 매달려서 사물을 구명하려는 사고방식이라는 것이다.

또한 마루야마 마사오는 국학, 특히 노리나가학의 등장을 일본사상사에서 소라이학의 사고방식보다 더 큰 단절의 매듭으로 간주한다. 마루야마에 의하면 “후지와라 세이카에서 시작된 근세 일본 유교의 사상사적 전개는 소라이에 의해서 일단 마침표가 찍히게 되었다. … 세이카, 소라이 두 선생은 당대 유학의 시조라고 할 수 있을 것이다. 켄엔(소라이의 壘)의 몰락과 거의 동시에 유학 자체가 사상계의 제일선에서 물러나는 것을 의미했다. 그리고 마치 그 틈을 비집고 들어서거나 하듯이 유교배격의 깃발을 높이 든 것이 바로 노리나가에 의해 완성된 국학이었다.”¹¹⁵⁾ 즉, 노리나가는 국학을 안티테제로 삼음으로써 유교시대를 비로소 마감할 수 있었다는 것이다.

1) 안티테제로서 국학의 성립

이광래에 의하면 “국학은 일종의 신화여행이다. 그것은 황조신 아마테라스 오오미카미를 만나러 가는 황도순례이다. 그것은 그동안의 외도(外道)를 고해성사하고 앞으로의 절대적인

112) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 291.

113) 野口武彦, 『江戸思想史の地形』, ぺりかん社, 1993, p. 15.

114) 秋山 駿, ‘本居宣長: 揺れ動く心’, 『現代思想』, 1982, 9, 青土社, p. 374.

115) 丸山眞男, 『日本政治思想史研究』, p. 147.

신앙을 그에게 맹세하기 위해 황국의 신화 속으로 들어가는 순례자들의 참회의 역정이자 재생의 활로이다.”¹¹⁶⁾ 그의 신도가 가는 길은 내도(內道), 즉 고도(古道)이다. 그것은 다른 아닌 황국(皇國)의 道이다. 그는 황조신의 나라, 황국으로 돌아가려 하기 때문이다. 그는 『直毘靈』에서 “황국신의 길(皇道)은 황조신이 창시하고 유지해오신 길”임을 분명히 하고 있다. 그의 신도가 습합하려는 길도 그 길 밖에 없다.

에도막부의 지배체제가 안정기에 접어든 겐로쿠(元祿, 1688~1793) 년간에는 와카(和歌)나 일본의 전통문학, 그리고 국어(일본어)의 실증적 연구를 통해 일본 고유의 정신을 찾고자 하는 국학(國學)운동이 일어났다. 국학의 막을 올린 진언종의 중 계충(契沖)은 일본어·한문과 불경에 대한 해박한 지식을 바탕으로 『만엽집』(萬葉集)을 꼼꼼히 해석한 『만엽대장기』(萬葉代匠記)를 짓고 와카나 일본의 고전문학을 도의적·도덕적으로 해석하는 것은 잘못이라고 지적했다. 또한 『화자정람초』(和字正濫抄)를 지어 당시 혼란했던 일본어 표기법을 고전적 용법에 의거하고 정리하기도 했다.

이어서 신관의 카다노 아즈마마로(荷田春滿)는 비로소 “국학(國學)”의 개념을 제창하고 불교·유교의 영향 아래에 놓였던 양부신도·유가신도에 반대하는 한편 일본 고전에의 회귀를 주장했다. 그의 가르침을 받은 카모노 마부치(賀茂眞淵)는 문학에서 『만엽집』의 시풍(詩風)을 모범으로 삼았을 뿐만 아니라 『만엽집』, 『고사기』나 노리토(祝詞)의 연구를 통해 “고도(古道)” 즉 고대 일본의 순박하고 씩씩한 “사내다움(ますらおぶり)” 정신의 부흥을 외쳤다.

모토오리 노리나가(本居宣長)는 마츠사카(松阪, 현 미에현三重縣 마츠사카시松阪市)의 상가 출신이었으나 의사가 되기 위해 교토에 가서 공부하고, 거기서 의학과 함께 유학·국학 등을 배우고 소라이의 고문사학(古文辭學)과 계충(契沖)으로부터 영향을 받았다. 고향으로 돌아간 노리나가는 의사로 개업하면서 『겐지 이야기』(源氏物語)의 강의와 일본어·일본문학의 연구를 계속하고 카모노 마부치의 책에 대해 본격적인 국학연구를 시작했다. 1763(寶曆 13)년에 노리나가는 평생 단 한 번의 마부치와의 해후(邂逅)를 이루고 그 이후는 편지로 마부치의 가르침을 받으면서 『고사기』 연구를 추진했다. 그 총결산이라 할 수 있는 것이 35년의 세월을 거쳐 쓰인 『고사기전』(古事記傳) 총 44권이다.

소라이의 고문사학과 계충의 실증주의적 방법을 배우고 고어의 뜻을 밝혀 문헌을 정확(精確)히 해독하는 것을 통해 “고도(古道)”에 다가가려 한 노리나가는 기존의 신도설이 고도와 상이한 것이라고 단언하고 세상에서 신전(神典)을 공부하는 자는 혹자는 불경에 부회하고 혹자는 유교 경전에 부회했기 때문에 고도는 매몰되고 그 진면목을 볼 수 없게 되었다고 한탄했다.

그런데 노리나가가 태어나기 전, 1716(享保元)년에 도쿠가와 요시무네(德川吉宗)가 장군의 자리에 오르자 “교호 개혁(享保改革)”이라 일컬어지는 개혁을 실시했다. 그때 천주교의 유입을 막기 위해 엄격히 통제되던 한역서학서의 수입제한을 일부 완화시키고 실학적(實學的) 차원에서 천문학·의학 등 천주교와 무관한 책의 수입을 허락했다. 그것으로 인해 18세기 일본에서는 기리시탄 탄압의 여파로 맥이 끊어지던 서양 자연과학의 지식이 점차 보급되고 국학도 그 영향을 받게 되었다. 노리나가도 지구설(地球說)이나 코페르니쿠스의 지동설(地動說)·태양중심설과 접하여 서양인이 실제로 세계를 일주하여 지동설을 확인하곤 했던 것에 감탄했다. 그는 이것으로써 인도인이나 중국인의 탁상공론(卓上空論)이 믿을 만하지 못함을 알 수 있으며, 이에 반해 서양인의 우주관은 기기신화의 천지개벽설과 더욱 부합한 것이라고

116) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, pp. 397-398.

주장하기도 했다.

나아가 노리나가의 문인 핫토리 추우요(服部中庸)는 지구설·지동설과 기기신화를 결부시키기까지 한 『삼대고』(三大考)를 지었다. 그 내용은 다음과 같다. 천(天)·지(地)·천(泉, 황천·요미노쿠니)의 “삼대(三大)”가 각각 해·지구·달이고, 원초의 혼돈에서 위로는 해가, 아래로는 달이 나뉘었다. 아마테라스 오오미카미는 태양이 아니라 해를 지배하는 신이고, 츠키요미노미코토(월독명)은 달이 아니라 달을 지배하는 신이며 스사노오노미고토(素戔鳴尊)와 동일하다. 그리고 달이 바로 황천이고 땅이 우리가 사는 대지(지구)이다. 또한 일본은 땅의 꼭대기에 있어 본래적인 의미로 하늘에 가장 가까운 나라, 즉 지구상의 만국 중에서 가장 뛰어난 나라라고 주장했다. 이에 대해 노리나가는 추우요의 주장을 칭찬한 나머지 『고사기전』 말미에 『삼대고』를 부록으로 붙일 정도로 높이 평가했다.

그러나 그것은 노리나가 본래의 설과 어긋난 것이었기 때문에 노리나가의 사후에 스승이 추우요의 설을 옳다고 인정했는지, 또는 제자의 독창적인 주장을 가상히 여겨 칭찬했을 따름인지에 대한 논란을 야기하기도 했다.

2) 히라타 아츠타네의 복고신도

노리나가 “사후(死後)의 문인”으로서 그의 “고도(古道)”론을 신학화(神學化)시킨 인물이 바로 히라타 아츠타네(平田篤胤)이다. 그는 아키타(秋田)의 사타케번(佐竹藩)의 가신(家臣)인 오오와다씨(大和田氏) 집안에서 태어났다. 오오와다씨는 증조부 때부터 안사이의 수제자 아사미 케이사이의 학(學)을 가학(家學)으로 삼은 가문이었다. 1795(寬政 7)년 아츠타네 20세 때에 집을 나가 에도로 가출하고 4, 5년 동안 상당한 고생을 하면서 공부했으며 25세 때에 마츠야마번(松山藩) 가신인 히라타 아츠야스(平田篤穩)의 양자가 되었다.

이듬해 노리나가의 책을 보고 “고도”에 뜻을 두게 되고, 28세 때에는 오규 소라이의 수제자 다자이 슌다이(太宰春臺)의 『변도서』(辨道書)를 비판한 『가망서』(呵妄書)를 출판했다. 그 이후, 『신귀신론』(新鬼神論), 『고도대의』(古道大意), 『타마노마하시라』(靈能眞柱) 등의 방대한 저술을 잇달아 발표했다. 그의 설이 너무 괴이하고 세상의 이목을 끌었기 때문에 마침내 막부로부터 위협시되고, 1841(天保 12)년에는 저술의 금지와 에도로부터 고향 아키타에로 추방령이 내려졌다. 그리고 2년 후 아츠타네는 아키타에서 세상을 떠났다.

노리나가를 신봉한 아츠타네는 그 조술자를 자임했으나 우주론·사생관이나 신관(神觀) 등 여러 가지 중요한 면에서 노리나가와 상이한 주장을 폈다. 예컨대 우주론·사생관에 대해 아츠타네는 황천 즉, 달 이라는 핫토리 추우요의 『삼대고』를 지지하고 사자의 영혼은 선악에 관계없이 황천에 간다는 노리나가의 설에 반대했다. 그리고 황천이 바로 사후세계라는 생각에도 동의하지 않았다. 아츠타네는 우리가 살고 있는 감각세계인 우츠시요(顯世)와 초감각적인 카쿠리요(幽世)라는 2중의 세계를 생각했다. 그리고 카쿠리요의 주재자인 오오쿠니누시(大國主命)가 늘 우리가 사는 우츠시요를 살피고 있다. 죽은 사람의 영혼은 황천이 아니라 카쿠리요로 가게 되는데 오오쿠니누시는 사자의 영혼을 엄히 심판하여 선인의 영혼에는 영원한 복을 주고, 악인의 영혼에는 영원의 고난을 입도록 한다고 주장했다.¹¹⁷⁾

또한 그는 노리나가에게도 있었던 창조주·주재신의 개념을 극도로 강조하고, 천지에 앞서 존재하고 무스비(産靈)의 덕에 의해 천지를 이룬 『고사기』의 조화삼신(造化三神) 즉 아메노미카누시노카미(天之御中主神)·타카미무스비노카미(高御山巢日神)·카미무스비노카미(神産巢日神)에 대해 아메노미카누시는 우주만물을 모두 주재하는 신이고, 무스비 신

117) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 452.

은 천지·세계를 창조하고 인류·만물을 생성하며 또 인간에게 지선(至善)의 영성(靈性)을 부여하는 조신(祖神)이라고 주장했다.

그리고 인간 본성이 지극한 선 임에도 불구하고 우리가 자꾸 악에 빠지게 되는 것은 선신(善神)과 더불어 악신(惡神)도 있기 때문이고, 이것을 인간 본성 쪽에서 보면 스스로 짓는 악이다. 무스비 신이 악신을 방치해 놓는 것은 악신의 존재가 오히려 인간에게 정말 선행을 하게끔 하고, 연마시키는 데에 도움이 되기 때문이다. 반대로 신이 왕왕 선인을 괴롭히는 것은 작은 과오를 반성케 하고 오만에 빠지지 않게 더욱더 선하게 만들기 때문이라고 한다.

아츠타네의 이와 같은 신화 해석은 막부의 검열을 빠져나와 일본으로 들어온 마테오리치(Matteo Ricci, 利瑪竇)의 『천주실의』(天主實義), 『기인십편』(畸人十篇)과 판토히(Didace de Pantoja, 龐迪我)의 『칠극』(七克) 등의 한역 신학서의 영향이 있었다. 그는 거기서 조물주(the Creator)와 주재신의 개념, 감시자(the Supervisor)로서의 신의 개념, 사후의 심판신의론(神義論) 등을 얻어낸 것이다. 다시 말해 아츠타네학은 필경 신도적(神道的)으로 환골탈태된 천주교 신학이었다.¹¹⁸⁾

그러나 그는 오히려 『고사기』 이전에 더욱 정확하고 완전한 고전설이 존재했고, 도리어 그 내용이 『고사기』, 『일본서기』, 『풍토기』(風土記), 『노리토』 기타 고문서 속에 남아 있고, 중국·인도·서양 등의 외국의 고전설도 모두 일본의 고전설이 부분적으로 와전(訛傳)된 것이라고 믿었다. 일본신화에서 국토와 신들을 낳은 이자나기·이자나미 두 신이 서양에 전해지고 아담과 이브가 되었다는 주장은 그 하나의 사례이다. 그 때문에 그는 일본뿐만 아니라 중국·인도의 고전이나 심지어는 한문 천주교 신학서까지 섭렵하고 잊어진 고전설을 재구축하고자 온갖 노력을 기울였던 것이다.

이것은 어떤 면에서는 노리나가학 —— 『고사기』와 같은 일본 고전의 정독을 통해 “고도”를 파악하려 한 문헌학적 입장 —— 으로부터 보면 완전한 일탈이고 오히려 요시다 카네요시가 유일신도를 수립한 방식과 비슷하다. 그러나 다른 면에서 보면 이것은 일본이 만국의 본국이요 일본의 도는 여러 신들의 본도(本道)라고 하는 노리나가의 사상을 극치에까지 밀고나간 것이기도 하다.

그런데 학구적인 노리나가학이 주로 도시주민 사이에서 지지를 받은 데 비해 아츠타네학은 농촌의 지도층인 쇼야(庄屋)·나누시(名主)¹¹⁹⁾ 계층에게 많은 지지를 얻었다. 그것은 그가 지식층뿐만 아니라 개설서적인 강의록을 구술하고 출판함으로써 일반서민에 대해서도 자기 사상을 보급하려 했기 때문이기도 하다. 그래서 아츠타네 이후의 고학신도는 다소간 그 영향을 받지 않을 수 없었다. 또 아츠타네학은 막말(幕末)의 존왕양이론(尊王攘夷論)에게 영향을 미친 것은 물론, 그가 추우요의 설을 부연하면서 서양천문학설은 일본의 옛 전설과 부합한다거나 일본의 신은 여러 신들의 본도라거나 하는 주장을 강조함으로써 그의 문인들 중에는 국학적 국수주의를 지키면서 난학(蘭學, 네덜란드어 서적을 통한 서양학술 연구)도 함께 배우고, 그것을 경제론에 응용한 사람도 나타났다.

또 막말에 일어난 신종교 중에서도 아츠타네적 고학신도의 영향을 엿볼 수 있는 것이 적지 않다. 그런데 무라오카 노리츠구(村岡典嗣)는 한 사람의 종교인으로 볼 때 노리나가에 비해 아츠타네에게 걸여됐던 것은 지순(至純)한 경건(敬虔)함이었다고 한다. 그리고 그것이 바

118) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 458.

119) 쇼야(庄屋)·나누시(名主): 쇼야·나누시는 에도시대 촌락의 대표자를 가리킨다. 농촌에서 지방행정의 말단을 담당하고 영주의 명을 받아 마을 전체의 납세·부역, 행정업무, 명령의 전달 등을 대행하는 한편, 촌민의 이익 대표로서 세금 감면 운동 등 주민의 의견을 수렴하고 영주에게 탄원하기도 한 계층이었다.

로 그리스도교의 교의를 접하면서도 오직 외경(畏敬)의 신만을 강조하고 사랑의 신에게 미치지 못했고 노리나가가 말한 은혜의 신의 신앙을 더욱 발전시키지 못했던 까닭이라고 지적한다. 이와 같은 사랑과 은혜의 신에 대한 신앙은 후술하는 19세기 신종교, 특히 쿠로즈미교(黒住教)·콘코교(金光教)·텐리교(天理教)와 같은 창창종교(創唱宗教)의 뒤편이 되었다.

와츠지 데츠로(和辻哲郎)는 아츠타네를 보수적 국수주의자의 옷을 입고 나타난 광신적 국수주의자로 규탄한다. 그의 대왜심(大倭心)과 존왕황국사상이 패전의 원인(遠因)이 된 통한의 망상이었다는 것이다. 그는 “고학하는 학도는 우선 대왜심을 견고히해야 하거늘 이는 견고한 마음 없이는 도를 알지 못하기 때문이다. …또한 우리 천황의 나라는 만국의 기둥이 되는 나라이므로 만사의 근원인 기둥이자 천황이 근립한다는 진리를 숙지한 다음에야 영혼의 행방을 알 수 있다”고 강조한다.

그러나 역설적이게도 그는 일본의 고전(古傳)만을 고집하고 다른 나라의 것을 외면하는 국학자들의 편협한 태도를 비판하기도 했다. 아무리 국학자일지라도 자국의 책만 읽고 자기 나라의 것을 아는 데만 그친다면 학문을 완성했다고 말할 수 없다는 것이다. 아츠타네가 19세기를 대표할만한 국학자이면서도 그를 본국중심주의자로 규정할 수 밖에 없는 이유, 그래서 아츠타네학을 결국 습합국학(習合國學), 또는 의사국학(擬似國學)이라고 부를 수 밖에 없는 이유도 거기에 있다.¹²⁰⁾

3) 사토 노부히로·오오쿠니 타카마사

아츠타네의 문인은 대단히 많았고 직접·간접적으로 영향을 받은 사람까지 포함하면 헤아릴 수 없는 정도에 이르지만 여기서는 특히 아츠타네학의 경제적 측면을 발전시킨 인물로 사토 노부히로(佐藤信淵)·오오쿠니 타카마사(大國隆正) 두 사람에게 대해 살펴보기로 한다.

사토 노부히로는 농정가(農政家)였으나 본초학(本草學)·천문·지리·역산(曆算)·측량, 의학을 두루 배우면서도 만족할 수 없고 마침내 히라타 아츠타네의 『타마노마하시라』(靈能眞柱)를 읽고 나서 천지가 운동하고 만물을 성취시키는 것은 실로 무스비 신의 덕에 의한 것임을 깨닫고 1819(文化 13)년 47세 때에 아츠타네에 입문했다.

노부히로의 유토피아적 경제사상은 “수통법(垂統法)”이라는 일종의 종교적 국가사회주의를 주장한 『수통비록』(垂統秘錄)에서 볼 수 있다. 이에 따르면 수통법이란 먼저 사농공상(士農工商)의 신분제도를 철폐하고 모든 국민을 초(草)·수(樹)·광(鑛)·장(匠)·가(賈)·용(傭)·어(漁)·주(舟)의 8민으로 재편성하여 한 사람마다 하나의 일을 담당케 하여 다른 직분을 범하지 못하도록 한다. 그리고 국가의 행정기관으로 본사부(本事府)·개물부(開物府)·제조부(製造府)·융통부(融通府)·육군부(陸軍府)·수군부(水軍府)의 6부를 설치하고 거기에 8민을 각각 소속시키고 봉행(奉行)·장리(長吏) 이하 문무백관을 임명해서 백성들을 다스린다. 그리고 모든 사업은 각 부(府)를 통해 국영(國營)으로 하고 사적 매매·대차는 금지시킨다.

또한 6부 위에는 국가행정과 교화를 담당하는 최고기관인 대정대(大政臺, 행정 및 사법을 관장함)·신사대(神事臺, 전국의 신사神社를 관장함)·교화대(教化臺, 3대6부의 관리 육성 및 복지·교육·의료를 관장함)의 3대(臺)를 둔다. 그리고 3대에는 각각 대사(大師)·중사(中師)·아사(亞師)·상관(上官)·중관(中官)·소관(小官) 이하의 관원을 두는데 최고위에 있는 것은 교화대의 대사이다.

그리고 천황이 거처하는 황성(皇城)의 남북에 3대를 두고, 좌우에는 황묘(皇廟)와 대학교

120) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 450.

(大學校)를 설치한다. 황묘에서는 주요한 신들을 모시고 신사대 장관인 신사대사(神事大師)가 매일 제사지내도록 한다. 또 대학교에서는 관원을 천거함과 동시에 천자(天子)와 관원들이 모이는 의장(議場)을 하나 마련하고 제령(制令)·조칙(詔勅)도 대학교에서 선포한다. 또 거기에도 신을 모셔놓고 그 앞에 법단을 설치하며 교화대사(教化大師)가 날마다 단에 올라 설법하는데 법단 옆에 옥좌를 마련하고 천자도 때때로 여기에 앉아서 설법을 청문하도록 한다는 것이다. 황묘와 대학교를 국정의 최고기관으로 삼은 점에서 그의 경제사상에 깔려 있는 철학적·종교적 성격을 엿볼 수 있다. 그런데 특히 대학교에 의정기관으로서의 성격과 천자에 대한 교육의 기능을 부여한 점은 중국 명말청초(明末清初)의 유학자 황종희(黃宗羲)가 지은 『명이대망록』(明夷待望錄)을 연상케 한다.

나아가 노부히로는 이와 같은 이상을 실현하기 위해 도움을 교토로부터 에도로 천도하고 황성과 3대 6부를 설치하고 일본 전토를 8개 주(州) 또는 3개 대(臺)·13개 성(省)으로 나누는 통일국가로 개편하자고 주장했다.

뿐만 아니라, 그가 1823(文政 6)년에 지은 『우내혼동비책』(宇內混同秘策)에서는 우선 일본에 통일국가를 수립하고 하치조지마(八丈島)·오가사와라(小笠原) 등의 이도(離島)를 개발한 다음 남양(필리핀)을 취하고, 다음에 중국을 공략하며, 마지막에 유럽을 정복하자고 주장했다. 그렇게 세계를 통일하고 이상적인 정치를 베푸는 것은 무스비 신의 신덕(神德)을 세계에 널리 펼치는 까닭이요, 만국의 조국이자 세계의 군장(君長)인 천황을 받드는 일본의 사명이라고 역설하고 있다.

노부히로의 사상에는 히라타 아츠타네로부터 영향을 받은 환상적·형이상학적인 황도주의(皇道主義)와 실무적인 농정가(農政家)·병학자(兵學者)로서의 세밀하고도 구체적인 구상력이 기묘하게 혼재하고 있다. 특히 그가 아직 봉건체제(封建體制)에 입각한 도쿠가와 막번체제(幕藩體制)가 공고했던 시점에서 국학사상을 바탕으로 황궁을 교토로부터 에도로 천도(遷都)해서 “동경(東京)”으로 이름을 고치고, 마치 메이지정부를 성취하듯 천황중심의 통일국가체제를 구체적으로 구상한 점 등 그의 놀라운 선견지명(先見之明)은 높이 평가받고 있다.

한편 “황태어국(皇太御國, 즉 일본)은 대지에서 최초로 이루어진 나라요 세계 만국의 근본이다. 그러므로 능히 근본을 다스리면(經緯) 곧 전 세계가 전부 군현(郡縣)이 되고, 만국의 군장(君長)을 모두 신복(臣僕)으로 삼을 수 있을 것이다.”라는 구절에서 시작되는 『우내혼동비책』은 일본 국내의 경륜과 세계정복의 전략을 상세하고 구체적으로 다룬 것으로 국학의 황도사상(皇道思想)에 입각한 극단적인 자국중심주의와 일본제국주의의 침략사상의 하나의 원류이자 선구로 지목받기도 한다.

사실 그의 저술은 에도시대에는 별로 알려지지 않았으나 그래도 필사본이 일부 인사들 사이에서 읽혀지고 있었다고 한다. 예를 들면, 메이지유신 당시 수도를 에도로 옮기고 “도쿄(東京)”로 개칭한 것도 오오쿠보 토시미치(大久保利通)가 일찍이 노부히로의 책을 보고서 아이디어를 얻었기 때문이라고 한다. 또 메이지 이후에는 그의 책이 많이 출간되고 이른바 대동아전쟁(大東亞戰爭) 당시에는 초국가주의자가 애독하는 책의 하나였다고 한다.

오오쿠니 타카마사는 이와미(石見, 현 시마네 현島根縣 동부)의 츠와노(津和野藩)의 번사(藩士)로 태어났다. 1806(文化 3)년 16세 때에 에도에 가서 히라타 아츠타네의 문인이 되고, 또 막부의 관립학교인 쇼헤이코(昌平黌)에서 유학(儒學)도 배웠다.

그 외에도 문인묵객과 사귀면서 시와 그림을 익히고, 또 노리나가 문하의 무라타 슌문(村田春門)을 스승으로 모시고 음운학과 국학을 배우기도 했다. 1818년(文政元)년에는 나가사키(長崎)에 유학(遊學)하고 난학(蘭學)과 범학(梵學)을 배웠다. 한때 츠와노 번에 출사하다가

오사카(大坂)에 가서 학자로서 자립했다. 이후 “국학”이라는 이름 대신 『고사기』 서문에 있는 “본교신리(本敎神理)”라는 구절을 따서 본교(本敎)·본학(本學)이라는 명칭을 쓰고 교토·셋츠(攝津)에서 강의했으며 오노(小野)·히메지(姫路)·후쿠야마(福山) 등 칸사이 지방의 각 번(藩)의 학교에서 초빙을 받아 학생들을 가르쳤다. 『왜혼』(倭魂)이라는 저서가 막부의 기휘(忌諱)를 건드린 바 있었으나 이전에 지우(知遇)가 있었던 도쿠가와 나리아키(德川齊昭)의 도움으로 겨우 처벌을 모면하기도 했다.

타카마사는 “『신대권(神代卷)』을 본서(本書)로 삼고 지나(支那)·천축(天竺)·서양에서 도래한 서적을 모두 우리 『신대권』의 주석서로 알고 읽어야 한다.”라고 하면서 기기신화 아츠타네학과 서학의 성운설(星雲說)·물리학설 등과 습합시킨 독특한 천지개벽설을 주장하고, 또 일본어의 오십음도(五十音圖)에는 천지의 큰 이치가 모두 포함된다고 하는 특이한 언령사상(言靈思想)을 전개했다.

그런데 그보다 중요한 것은 그가 당시의 맹목적인 양이(攘夷) 테러리즘에 반대하고 일단 서양 열강에게 개국한 후 그 군사기술과 산업을 배우고 통상을 통해 국력을 길러 충분히 열강과 맞서 싸울만한 부국강병을 이룬 다음에 장차 양이를 실천해야 한다는 “대양이론(大攘夷論)”을 제시한 점이다. 이것은 청나라 위원(魏源)이 『해국도지』(海國圖志)에서 주장한 사이설(師夷說), 즉 “오랑캐의 뛰어난 기술을 스승으로 삼아 오랑캐를 막아라(師夷之長技而制夷)”와 일맥상통한다.

그는 왕정복고 당시 징사(徵士)로서 신정부에 등용되고 신기사무국(神祇事務局) 권판사(權判事)로 임명되었으나 고령을 이유로 사퇴하고 신기국(神祇局) 고문이 되었다. 그렇지만 그의 문인에는 메이지정부의 중심인물인 이와쿠라 토모미(岩倉具視)의 심복이었던 타마마즈 미사오(玉松操), 메이지정부의 신기제도(神祇制度)를 확립한 후쿠바 비세이(福羽美靜) 등이 있다. 메이지 신정부의 수립을 선포한 “왕정복고(王政復古)의 대호령(大號令)”에서 “신무창업(神武創業)의 시초”에의 회귀가 구호가 된 것도 타마마즈를 통해 이와쿠라를 움직인 오오쿠니의 창안에 의한 것이라고 한다. 그 외에도 이른바 국학(國學)의 사대인(四大人)으로 카다노 아즈마마로(荷田春滿)·카모노 마부치(賀茂眞淵)·모토오리 노리나가(本居宣長)·히라타 아츠타네(平田篤胤)의 네 명을 선정하는 등 국학의 선각자에 대한 예찬에도 많은 노력을 기울였다.

2. 혼교습합 시대의 신종교들

19세기의 일본은 종교 백화의 시대였다. 히라타 아츠타네 등의 흐름을 이어받은 고헌신도(古學神道)가 융성해진 것과 병행하여 당시의 일본 각지에서는 수많은 신종교가 잇따라 일어났기 때문이다. 그러면서도 이것들은 대부분 신도와 무관하지 않았다. 신도는 혼교습합이 불가피했던 것이다. 이른바 교파신도(敎派神道)라거나, 종파신도(宗派神道)·교조신도(敎祖神道) 또는 민중종교 등이 그것이다. 여기서는 이러한 종교들을 포괄하여 19세기 일본 신종교라고 부르기로 한다.¹²¹⁾

121) 이들 신종교는 교파신도(敎派神道)라고 불리는 경우가 많다. 그러나 그 명칭은 다음과 같은 이유 때문에 적당치 않다. (1) 제도적 카테고리로서의 “교파신도”와 종교학적인 의미의 교파신도는 약간 차이가 있다. 제도로서의 “교파신도”는 당시의 국가공인 신도계(神道系) 교단인 黑住敎·神道修成派·出雲大社敎·扶桑敎·實行敎·大成敎·神習敎·御嶽敎·神理敎·禊敎·金光敎·天理敎·神道大敎(神道本局)의 13개 교단으로 구성된 1912(明治 45)년에 설립된 신도각교파연합회(神道各敎派聯合會)를 모태로 하여 1934(昭和 9)년에 교파신도로 개칭한 것이다. 제2차 세계대전 패전 후 공적인 교파신도 체제는 해체되고 각 교단의 친목단체인 교파신도연합회

19세기 신종교의 교과들은 그 성격에 따라 먼저 다음 두 가지로 크게 나누어진다. 하나는 한 교조에 의해 창시된 창창종교(創唱宗教)이고 또 하나는 교조라 하기보다 한 조직자에 의해 시작된, 그러나 교의적으로 보아 고헌신도와 별로 큰 차이가 없는 준고학신도(準古學神道)이다.

창창종교는 그 성격에 따라 다시 두 가지로 나뉜다. 첫 번째는 매우 독창적인 가르침을 베푼 교조를 받들고 그 인격을 근간으로 이루어진 교단이다. 그 교리에는 병 치유의 기도를 중시하는 점, 현세중심주의적인 세계관, 평등주의적 인간관, 절대적인 주재신의 개념, “세상 바꾸기(世直し)”의 강조, 독자적인 신화체계 등의 요소에 있어서 어느 정도 공통점이 있다. 또 교조가 여성의 교단이 몇몇 있는 것도 다른 부류의 교과에는 없는 특징이다. 나카야마 미키(中山みき)가 창시한 텐리교(天理教), 콘코 다이진(金光大神, 카와테 분지로)의 콘코교(金光教), 쿠로즈미 무네타다(黒住宗忠)의 쿠로즈미교(黒住教), 데구치 나오(出口なお)의 오오모토(大本), 잇손노라이 키노(一尊如來きの)를 교조로 삼는 노라이교(如來教)·잇손 교단(一尊教團), 시마무라 미츠코(島村光津子)의 렌문교(蓮門教) 등이 여기에 포함된다.

두 번째는 오래 전에 특정 개조에 의해 확립된 삼악신앙을 기반으로 뒤에 여러 가지 요소들과 습합하거나 메이지정부의 신도국교화 정책의 여파로 불교적 요소를 제거하고 신도적 성격을 강화시켜서 다시 조직화된 교단들이다. 시바타 하나모리(柴田花守)가 창시한 짓코교(實行教)와 시시노 나카바(穴野半)가 전국의 후지코(富士講)를 규합하고 조직화한 후소교(扶桑教), 그리고 그 후소교의 중심 세력이고 이토 로쿠로오베(伊藤六郎兵衛)에 의해 시작된 마루야마교(丸山教, 마루야마코丸山講)는 모두 후지산(富士山)에서 선원대보살(仙元大菩薩)의 계시를 받은 산악 슈겐자(修験者) 하세가와 가쿠교(長谷川角行)의 후지코를 기원으로 한다.

그것과 달리 역시 영산(靈山)으로 고대부터 신앙을 받았던 온타케산(御嶽山)에서도 시모야마 오오수케(下山應助)가 전국의 온타케 신앙결사를 규합하고 온타케교(御嶽教)를 창시했다.

한편, 준고학신도는 서구 열강의 진출에 따른 “외교(外教,)” 즉 그리스도교의 사상 침략과 맞서 민간에 신국의식·존왕양이(尊王攘夷)·애국주의·숭조수신(崇祖修身) 등의 사상을 고취시키기 위해 만들어진 교단과 특정 신사를 모태로 한 교단을 포함한다. 양자 모두 교리적으로는 고헌신도와 많은 유사점을 가지고 “신전(神典)”이라고 일컬어지던 『고사기』와 『일본서기』를 중요시할 경우가 많다. 그리고 교조가 대개 무사·신관 등 지식층에 속하는 것도 특징이다.

한 교조에 의해 창시된 준고학신도 교단으로는 닛타 쿠니미츠(新田邦光)의 슈세이교(修成教, 현 神道修成派), 요시무라 마사모치(吉村正兼)의 신슈우교(神習教), 히라야마 쇼사이(平田省齋)의 타이세이교(大成教), 사노 츠네히코(佐野經彦)의 신리교(神理教) 등이 있다. 그들 중 닛타 쿠니미츠와 요시무라 마사모치는 모두 존왕도막운동(尊王倒幕運動)에서 활약한 지사(志士) 출신이고, 하라야마 쇼사이에 이르러서는 도쿠가와 외국총봉행(外國總奉行)까지 역임한 막부 고관이었다. 또 사노 츠네히코는 모토오리 노리나가의 국학과 의학을 배운 국수주의적 신도가로서 러시아정교회의 선교사 니콜라이(Nikolai, 본명: Ivan Dimitrovich

(教派神道聯合會)로서 거듭났다. 그 후 大本教가 여기에 가입(1956년)하고 天理教·大成教가 탈퇴(1970·1976년)하는 등의 변동이 있다. (2) “교파신도”라는 틀로는 당시 사회적인 영향력이 컸으면서 공인을 받지 못했던 大本教·丸山教 등을 포함시킬 수 없다. 그리고 교파신도 뿐만 아니라 종파신도(宗派神道)·교조신도(教祖神道)라는 범주도 如來教와 같은 불교적인 신종교를 포함시킬 수 없는 점에서 문제가 있다. 그래서 최근에는 민중종교(民衆宗教)라는 개념이 제창되고 있으나 이것도 교조 또는 주요 신자가 무사·신관 등 곧 민중이라 할 수 없는 계층인 경우도 있기 때문에 역시 적당치 않다.

Kasatkin)와 논쟁을 벌인 일화에서도 알려져 있다.

이노우에 마사카네(井上正鐵)가 창시한 미소기교(禊教)는 입김에 의한 “미소기”의 술법을 중요시하는 점에서는 창창종교와 유사하지만 교조가 고학자 카모노 마부치에게 배우고 가난한 자와 병든 자의 구제에 뜻을 둔 아버지를 모시고 스스로도 각지의 신도·유교·불교의 대가를 찾아가 가르침을 받고, 신기백(神祇伯) 시라카와가(白川家)에 입문하여 면허를 받고, 신대(神代)에서 서로 전해 내려온 신기(神祇)의 도(道)를 강조하는 점에서는 고학신도적인 면도 있다.

또 오랜 역사를 지닌 신사를 배경으로 한 교단으로는 이즈모타이샤(出雲大社) 대궁사(大宮司)의 선계 타카토미(千家尊福)가 창시한 이즈모오야시로교(出雲大社敎)와 이세 신궁(伊勢神宮) 대궁사의 타나카 요리츠네(田中賴庸)가 창시한 진구우교(神宮敎, 현 神宮奉齋會), 그리고 이나바 마사쿠니(稻葉正邦)를 초대 관장(管長)으로 하는 신도대교(神道大敎)가 있다. 이들은 모두 자생적인 교단이 아니라 국가에 의해 조직된 대교원(大敎院)·신도사무국(神道事務局) 분열의 부산물이었다.

츠루후지 이쿠타(鶴藤幾太)는 이들 준교학신도를 “유신도(惟神道)”라고 부르며 이들 중에서 단일한 요소로 이루어진 신도대교와 복합적 요소로 이루어진 기타 종교로 구분하면서 후자에 내포된 여러 가지 요소들을 다음과 같이 분석했다.

슈세이파(修成派)=유교적

이즈모오야시로교(出雲大社敎)=복의 신, 결연의 신으로서 속신적(俗信的)

타이세이교(大成敎)=유신도(惟神道)·미소기교·유교·불교·심학·도궁술(陶宮術) 등의 집대성
신슈우교(神習敎)=슈겐도적인 고행적(苦行的) 종교

신리교(神理敎)=음양사상·언령학(言靈學)·화도(華道)·다도(茶道)·복서(卜筮)·무술(巫術) 등

미소기교(禊敎)=정토진종적(淨土眞宗的) 요소¹²²⁾

이와 같은 여러 가지 종교가 한꺼번에 등장하고 일본의 종교적·문화적 전통과 다양하게 습합하고 체계화시키면서 나름대로의 가르침을 펼친 19세기 막말유신기(幕末維新期)의 일본을 가리켜 코토키 토오루(小瀧透)는 종교적인 제자백가의 시대에 비유했다. 그러나 고대 중국의 제자백가시대가 진(秦)나라의 천하일통(天下一統)과 함께 법가주의와 분서갱유(焚書坑儒)에 의해 막을 내렸듯이 19세기 일본의 종교적 “제자백가” 역시 국가신도의 굴레를 면할 수 없게 되었던 것이다.

122) 鶴藤幾太, 『敎派神道の研究』, 大興社, 1939 참조.

제8장 황도로서의 국가신도

“우리는 천황제라는 개념을 사용하고 있지만 돌이켜 보면 이것은 실제로 천황교(天皇敎)나 천황종(天皇宗)과 다름 없다고 생각할 수 있다. 전쟁중에 장병들이 ‘천황폐하 만세!’를 외친 것도 기독교도의 ‘아멘’이나 일련종 교도의 ‘남무묘법연화경’, 그리고 정토교도의 ‘남무아미타불’을 뇌이는 심경과 다르지 않다고 생각하기 때문이다.”¹²³⁾

1. 근대 일본의 “黑歷史” 국가신도

국가신도는 일본근대사의 “흑역사(黑歷史)”라고 말해도 과언이 아니다. 1868년(慶應 4/明治元)년 1월, 이와쿠라 토모미(岩倉具視)·오오쿠보 토시미치(大久保利通)·사이고 타카모리(西郷隆盛) 등의 도막파(倒幕派)들은 겨우 15살짜리의 젊은 무츠히토 천황(睦仁天皇, 즉 明治天皇)을 앞세워 왕정복고(王政復古)를 선포하고 막부정치(幕府政治)의 막을 내렸다. 그때 왕정복고를 “진무천황(神武天皇) 창업의 시초를 본받은” 것으로 규정하면서 섭정(攝政)·관백(關白)·정이대장군(征夷大將軍, 쇼군)의 관직을 폐지하고 고대의 천황의 친정(親政)으로 돌아가는 것을 표방했다.

그리고 불과 몇 달 후에는 메이지 천황(明治天皇)의 이름으로 “구래의 누습(陋習)을 타파하고 천지의 공도(公道)에 기초할 것(舊來ノ陋習ヲ破リ天地ノ公道ニ基クヘシ)”, “지식을 세계에 구하고 크게 천황이 나라를 다스리는 기초를 일으켜 세울 것(智識ヲ世界ニ求メ大ニ皇基ヲ振起スヘシ)” 등의 내용을 담은 “다섯 조목의 어서문(五箇條の御誓文)”에 의해 메이지국가의 기본방침이 제시되었다. 그 안에는 특히 첫째 항목인 “널리 회의를 열고 여러 가지 추기(樞機)들을 공론에 따라 결정할 것(廣ク會議ヲ興シ萬機公論ニ決スヘシ)”의 항목은 반대세력으로부터 메이지유신 당시의 측근정치로부터 장차 의회정치로 이행하려는 것으로 받아들여지고 메이지정부의 반대세력으로부터 자유민권운동(自由民權運動)을 정당화하는 이론적 근거로 이용되기까지 했다.

그러나 이와 동시에 메이지정부는 왕정복고 당초부터 “제정일치(祭政一致)”를 내세워 율령체제(律令體制)와 같이 태정관(太政官)과 신기관(神祇官)을 설치하고 신불분리령(神佛分離令), 일본 각지에의 선교사(宣敎使) 파견, 신직(神職)의 세습금지와 보명제(補命制) 도입과 같은 신도주의(神道主義) 정책을 폈다. 이와 같은 근대화·민주화 지향과 복고주의·신권통치의 기묘한 동거는 사실 이해하기 힘든 것이다. 예를 들면 국민소설가 시바 료타로(司馬遼太郎)는 왕정복고 당시의 복고주의·신도주의와 국학사상이 결부된 것을 유신이라는 단지 일시적인 “혁명(革命)의 광기(狂氣)”로 잘라버린다.

약간 종교성이 강한 히라타 아츠타네에 이르러 신도주의가 농후해지고 복고주의·국수주의가 강해집니다. 더욱이 에도 말기가 되면 전국 방방곡곡의 부농(富農)·부상(富商) 계급 즉 부르조아의 교양으로 널리 퍼지게 되었습니다.
(……)

사무라이 계급은 별로 국학(國學)을 공부하지 않았습니다. (유신을 주도한) 초슈(長州)의 대표격인 키도 타카토시(木戶孝允)도 사츠마(薩摩)의 사이고(西郷隆盛)·오오쿠보(大久保利通)도 국학과 무연했습니다. 그들은 국학자들의 제관(祭官)과 같은 부류라고밖에 생각하

123) 戸頃重基, 丸山照雄 編, 『天皇制と日本宗教』, 傳統と現代社, 1973, p. 9.

지 않았을 겁니다.

그러나 국학도 역시 도막 이데올로기였기 때문에 신정부는 그것을 정중하게 다루어야만 했었습니다. 그래서 신정부는 “신기관(神祇官)”이라는 것을 설치했습니다. (……) 이 신기관이 할 일이 없으므로 메이지국가 최대의 실정(失政)인 사찰 파괴를 저질렀습니다. 불교도 외래의 것이므로 일본 고유의 것이 아니라는 이상한 문화대혁명(文化大革命)입니다. 소위 말하는 배불훼석(排佛毀釋)으로 정말 어리석은 일이었습니다. 혁명은 취광(醉狂)이기 때문에 평상시에는 생각할 수 없는 엄청난 어리석은 짓을 저지르기 마련입니다.

(……) 그러나 결국 그것이 우매한 짓임을 깨닫고 신기관이라는 관청은 불과 3년만에 폐지되고 소멸되었습니다. (司馬遼太郎, 『明治』という國家』上, NHKBooks, p.120~121)

실제로 메이지 정부에는 아츠타네의 양자인 히라타 테츠타네(平田鐵胤)를 비롯하여 아츠타네와 오오쿠니 타카마사(大國隆正)의 문인들이 대거 등용되었다. 특히 타카마사는 “대양이론”의 주창자(主唱者)인 만큼 서구근대문명의 수용에 대해 아츠타네파보다 비교적 적극적이었기 때문에 오오쿠니파(大國派) 국학자가 오히려 아츠타네파를 압도할 추세였다. 타카마사 스스로는 고통으로 신정부의 출사 요청을 마다했으나 타마마츠 미사오(玉松操) 등을 통해 왕정복고 때 “진무 천황(神武天皇) 창업의 시초를 본받아”라는 목표를 제시하는 등 일정한 영향력을 행사했다.

뿐만 아니라 누습의 타파, 세계에 널리 지식을 구하는 것, 그리고 공론에 의한 정치 등을 방침으로 내세운 이 “어서문”을 천황이 여러 귀족(公家)·제후(大名)들을 거느리고 천지신명에게 맹세하는 의식과 더불어 선포되었다는 사실에 주목할 필요가 있다. 과연 신기관은 불과 몇 년도 안 되고 폐지되었으나 그것은 결코 메이지정부가 신도주의를 포기한 것을 의미하지 않는다. 국민적 역사소설가 시바 료타로의 위와 같은 말은 이 사실을 간과하거나 또는 의도적으로 무시한 말이라고 하겠다.

그러나 메이지국가의 근대화 의 눈부신 진행과 상반되게 신도주의 정책의 역사를 살펴봐도 거기에는 우여곡절과 좌절밖에 찾아볼 수 없다. 이에 대해 종교학자 무라타 노리츠구(村上典嗣)도 “히라타 신도를 가지고 교화(教化)를 통일하고자 한 유신 당초의 기도(企圖)가 당시의 시대정신의 발로로써 자연스러운 일이었음에도 불구하고 그 기도가 자꾸 실패하고 신도 그 자체의 해체에까지 이르게 된 것은 단지 위정자의 정책을 가지고 신앙을 통일하려는 것이 불가능하다는 것을 보여준 것만이 아니다. 히라타 신도 자체가 (……) 따지고 보면 미완성의 신종교였다. (……) 우리는 신도사의 입장에서 보면 교학신도가 메이지의 교화정책에 실패한 것은 옆에 두고, 오히려 그것으로 인해 종교적 발달의 흐름이 중단된 것을 유감으로 생각하지 않을 수 없다.¹²⁴⁾”고 하면서 메이지정부의 종교적 교화정책이 완전히 실패했다고 결론지었다.

그런데 무라타의 말처럼 메이지정부가 애당초 시도한 신도에 의한 교화정책이 완전히 실패했음에도 불구하고, 주지하다시피 천황을 “만세일계(萬世一系)”의 신의 후예로서 신격화·절대화시키는 천황숭배사상과 일본국을 가리켜 만세일계의 천황을 받들고 특별히 신들의 가호를 받은 신의 나라라고 하는 신국사상·국체사상(國體思想)은 관민(官民)을 통해서 추진되는 급격한 근대화에도 아랑곳없이 오히려 순조롭게 국민들 사이에 정착되었다.

1891(明治 24)년에 일어난 우치무라 칸조(内村鑑三)의 이른바 “불경사건(不敬事件)”은 현인신(現人神)으로서의 천황의 권위가 벌써 국민들에게 자리 매겼음을 보여준 사건이었다. 심

124) 村上典嗣, 『神道史』, p. 208.

지어 20세기의 쇼와(昭和)년간에 들어가자 이러한 “국가신도(國家神道)” 이데올로기가 일본 군국주의의 대륙침략과 대동아전쟁(大東亞戰爭)을 “성전(聖戰)”으로 정당화시키는 사상적 지주가 되기에 이르렀다.

이 대모순을 어떻게 이해하면 좋을까? 국가신도가 일본 근대사의 “흑역사”인 까닭이다.

2. 신도국교화의 곡절과 좌절

시바 료타로가 메이지 신정부의 신도정책을 가리켜 “문화대혁명”이라고 부른 것은 지당한 표현이라고 하겠다. 왜냐하면 신불습합이 상태화(常態化)되고 신직(神職)도 대부분 세습되던 신도계에 있어서 신도와 불교의 분리와 신직의 공무원화는 기존의 종교질서에 대한 그야말로 혁명이었기 때문이다. 게다가 신불 분리령은 전국 각지의 사찰을 파괴하는 배불훼석 운동을 야기했다. 예를 들면 메이지유신이 일어난 바로 그 해, 오랫동안 히에이 산 연력사의 지배를 받았던 산왕사(山王社)에서 사관(祀官)·신직(神職)·촌민들이 무장하고 연력사가 관리하는 신전의 열쇠를 요구하고 나섰다. 이 요구가 연력사에서 거부당하자 신사의 문을 쳐부수고 소장되던 불상·경전·불구(佛具) 등을 파괴하고 불태워 버렸다. 이 반란이 전국 사찰에 번져 나갔고 전국의 많은 사찰들이 그 표적이 되었다. 아울러 각지의 신사 또는 교(講, 민간의 신앙결사)에서도 불교적 요소를 없애는 사례가 잇따랐다.

1870(明治 3)년 1월에는 “대교선포(大教宣布)의 조칙(詔勅)”이 공포되고 천황을 중심으로 한 이른바 “가미나가라의 대도(惟神の大道)”의 홍보가 시작되었다. 그리고 천황이 몸소 황실을 수호하는 신들에게 친히 제사지냄으로써 신사의 모든 제사를 지배하는 의지를 밝힘과 동시에 “대교(大教)”를 선포하는 선교사(宣敎使) 임명하는 칙서를 내렸다. 그리고 이듬해 5월에는 신사를 국가의 종사(宗祀)로 삼을 것을 선언함으로써 신도 국교화(國敎化)의 뜻을 다짐했다.

그러나 배불훼석 운동의 복주와 그 공격대상이 된 불교계의 거센 반발로 인해 아직 권력 기반이 단단치 않는 메이지 정부는 1871~2(明治 4~5)년 무렵에는 벌써 외래정교의 영향을 배제한 순수 고대 신도의 부활이라는 당초의 목표를 버리고 신도정책을 재검토하지 않을 수 없게 되었다.

1872(明治 5)년 3월에는 신기관(뒤 신기성神祇省)을 교무성(敎務省)으로 고치고 도교에 설치된 대교원(大敎院)을 중심으로 지방의 부·현청(府縣廳) 소재지에 중교원(中敎院)을, 지방의 크고 작은 신사에는 소교원(小敎院)을, 그리고 이세 신궁(伊勢神宮)에 신궁교원(神宮敎院)을 두고 “대교” 선포의 거점으로 삼았다.

아울러 신직·승려와 기타 민간 종교인 등을 14등급의 교도직(敎導職)으로 임명하여 교화 활동을 맡기면서 교도직의 자격 없이는 포교활동을 하지 못하도록 했다. 그리고 국민교화의 준칙으로 경신애국(敬神愛國)·천리인도(天理人道)·황상봉대(皇上奉戴)라는 내용의 3개 조목의 교헌(三條敎憲)을 제시하고 “대교” 선포의 체제를 갖추었다.

그러나 그 발족 초기부터 신도 세력이 주도하는 대교원에 대해 불교 측의 불만은 이만저만이 아니었고, 또 해외유학 경험을 가진 정토진종(淨土眞宗)의 고승 시마지 모쿠라이(島地默雷)·모리 아리노리(森有禮)와 같은 개명지식인들이 신교의 자유를 내세워 국가가 종교를 지배하는 대교원 체제를 비판하고 나섰다. 뿐만 아니라 시마지는 일본 최대의 불교종파인 정토진종 4종파를 이끌고 대교원에서 탈퇴함으로써 대교원 체제는 사실상 유명무실화되었다. 그리하여 1875(明治 8)년에는 각 교단의 포교활동이 허용되고 불교 각파는 사실상 대교

원에서 독립했다. 이에 대해 대교원에 모이던 신도가(神道家)들도 신도사무국(神道事務局)을 설치하고 아리스가와노미야 타카히토 친왕(有栖川宮熾仁親王)을 총재(總裁)로 추대하면서 독자적 활동을 시작했다. 그러나 신도사무국 설치의 이듬해에는 벌써 쿠로즈미교(黒住教)와 수성파(修成派)가 독립하고 신도 내무의 일치도 무산되었다.

정부 차원에서는 시행착오를 거듭한 국교(國教) 정책을 포기하고 1877(明治 10)년에 교무성을 폐지하고 종교관련 업무도 내무성(內務省)에 이관했다.

그런데 신도사무국 내부에서는 원래 고학신도(古學神道) 신학에서 특히 중요시되는 아메노미나카누시(天御中主神)·타카미무스비(高皇產靈神)·카미무스비(神皇產靈神)과 황조신 아마테라스(天照大神)의 4신을 제신(祭神)으로 모시고 있었는데 이즈모대사(出雲大社) 대궁사(大宮司)인 센게 타카토미(千家尊福)가 히라타과 신도신학에 의거하고 저승(幽世)의 주재자이자 이승(顯世)의 선악을 늘 감시하는 오오쿠니누시(大國主命)를 마땅히 함께 모셔야 된다고 주장하고 나섰고, 이에 이세 신궁(伊勢神宮) 대궁사의 타나카 요리즈네(田中賴庸)가 반대하고 나섰다. 이른바 “제신논쟁(祭神論爭)”으로 인해 신도사무국은 내분에 휩쓸리게 되고 센게의 주장은 메이지천황의 칙재(勅裁)에 의해 배척되었다.

원래가 다신교(多神教)인데다가 각 시대와 지역마다 다양한 신학을 낳아온 신도를 국가적 차원에서 조직적으로도 교리적으로도 하나의 틀에 박아놓고 통일하려 한 데에 애당초부터 무리가 있었다. 뿐만 아니라, 정부 차원에서는 신도사무국의 내분에 실망하기도 하고, 또한 신앙의 자유에 대한 국내외의 요구를 더 이상 외면할 수도 없었다.

신도측에서도 신도를 불교·기독교와 같은 “종교”로 규정한다면 신과 천황의 권위도 종교의 틀 안에 국한·상대화되고 만다는 지적이 나왔다. 그리하여 신도는 모름지기 사후 영혼의 구원과 같은 형이상학적 문제에서 손을 떼고 일본 고유의 신에 대한 국민의 외경심을 함양시키는 데에만 전념함으로써 기타 종교와의 차별화를 도모해야 한다는 의견이 점차 힘을 얻게 되었다. 그리고 정부는 신도 비종교론(非宗教論)을 공식적 견해로 내세우면서 신도를 국민적 “습속(習俗)”으로 규정했다.

뿐만 아니라 1882(明治 15)년에는 신사를 지키고 수시로 제사지내는 신직(神職)과 포교활동에 종사하는 교도직(教導職)을 분리시키고, 그 이듬해에는 교도직을 폐지하고 각 교단의 선교활동을 자유화시키는 한편, 신직이 장례식을 치르는 것까지 금지시켰으며 오로지 제사에 대한 제의(祭儀)에만 전념하게 했다. 말하자면 “제정일치(祭政一致)”와 “정교분리(政教分離)”를 양립시킨 것이다. 다시 말하면 “정(政)” 즉 정치권력은 당연히 천황이 독차지하고, “제(祭)” 즉 신에 대한 제사는 천황과 신직들이 맡으며, “교(教)” 즉 사후의 영혼과 같은 형이상학적인 교설은 민간 종교단체에서 알아서 챙기라는 것이었다.

이것으로 (일본의 정부차원에서 관장하는) “신도”는 사실상 황실·신사에서 치러지는 제사 즉, 황실신도(皇室神道)·신사신도(神社神道)와 각 신도계(神道系) 교단의 교파신도(教派神道)로 나뉘지고, 신사를 참배하는 것은 종교행위가 아니라 일본국의 “습속”이며, 국가조신(國家祖神)의 제사를 거행하고 경신숭조(敬神崇祖)의 관념을 함양하는 것으로 규정되었다. 일본 전국의 신사(神社)는 일본국민의 숭경(崇敬) —“숭배(崇拜)”가 아니라— 의 대상이 되었다. 요컨대 신사를 존중하고 절하는 것은 일본의 “습속”이므로 개인이 믿는 종교, 또는 무종교임을 막론한 일본인으로서의 문화습관이자 도리로 규정된 셈이다.

다시 말해 대교원 및 신도사무국에 모인 신도자들은 1882년의 시점에서 국민교화의 중심으로부터 쫓겨난 셈이다. 특히 신직과 교도직이 분리되고 신직의 교화활동과 장례식 거행이 금지된 것을 계기로 먼저 센게 타카토미가 이즈모오오야시로교(出雲大社教)를 일으켜 신도

사무국을 떠났고, 그의 논적 타나카 요리츠네(田中頼庸)도 진구우교(神宮教)를 조직하고 이탈해 버렸다. 그리고 후소교(扶桑教)·짓코교(實行教)·타이세이교(大成教)·신슈우교(神習教)·온타케교(御嶽教) 등도 신도사무국에서 잇따라 독립했다.

이와 같이 핵심인사와 유력교파가 속속 빠져나간 신도사무국 자체도 결국 1885(明治 18)년에는 옛 요도 번(淀藩) 번주(藩主)였던 이나바 마사쿠니(稻葉正邦)를 초대 관장(管長)으로 추대하고 신도본국(神道本局)이라는 일개 신도 종파로 재출발했다.

이나바가 이끄는 신도본국은 다시 민간의 종교결사를 규합해 신도의 세력 회복을 꾀했으나 거기서 다시 1894(明治 27)년에 미소기교(禊教)·신리교(神理教)가, 1900(明治 31)년에 콘코오교(金光教)가, 그리고 1908(明治 41)년에는 테리교(天理教)가 한 종파로 독립했다.

이와 같이 독자적으로 교리·교단을 조직화한 신도들과 일본에서 일어나고 기본적으로 소의(所依)의 불교경전과 종조(宗祖)를 갖지 않는 민간종교 교단들이 “교파신도(教派神道)”로써 일괄되었다. 단지 개념만이 아니라 제도적으로도 교파신도는 불교와 같이 문부성(文部省), 신사에 관한 업무는 내무성(內務省)으로 소관 관청을 달리하고 있었다.

마침내 1889(明治 22)년에 공포된 대일본제국헌법(大日本帝國憲法) 제28조에서는 신앙의 자유가 명기되었다. 무라오카 츠구노리는 이에 대해 “메이지 정부의 고학신도(古學神道)적 종교통일의 교화정책은 완전히 파기된 감이 있다고 하겠다.”고 평가했다. 사실 메이지 정부의 국교 정책은 형식적으로는 이것으로 완전히 막을 내렸다.

그러나 불과 2년 후에 우치무라 칸조의 불경사건이 터진 데에서도 분명히 알 수 있듯이 아이러니컬하게도 이른바 “국가신도(國家神道)”는 신도를 국교로 만드는 온갖 시도가 실패로 끝난 즈음에 성립되었다고 해도 과언이 아니다.

3. 야누스로서 국가신도와 국체

왜 메이지시대의 천황제를 ‘절대주의 국체’의 완성으로서 주목하는가? 그것은 막말 이래 표면화되기 시작한 존왕의식이 메이지유신을 통해 뚜렷한 형해화(形骸化) 과정을 거치더니 이토 히로부미에 이르러 마침내 그 창작의 완성에 이르렀기 때문이다. 한마디로 말해 근대 일본의 ‘혼의 예언자’라고 불리는 요시다 쇼인(吉田松陰)에서 그의 제자 이토 히로부미까지 마츠시다무라 학사(松下村塾)에서 대물림된 국체관의 완성이 그것이다. ‘일군만민’의 존왕사상에 기초한 요시다 쇼인의 새로운 국체관이 이토 히로부미에 의해 완성된 천황제 국가를 가리켜 고토 소이치로(後藤總一郎)는 근대일본의 ‘결작’, 또는 ‘예술작품’이라고까지 미화한다.¹²⁵⁾ 더구나 천황의 신적 권위를 강조하기 위한 신도의 국교화, 국가신도화 정책은 메이지 천황을 야누스로 변신시키려는 완벽한 드라마였다.

1) “국가신도”란 무엇인가?

“국가신도(國家神道)”라는 개념은 사실 일본의 제2차 세계대전 패전 전에는 별로 알려지지 않은 개념이었다. 그것을 분명히 개념화시킨 것은 패전 후 일본 점령정책을 수행한 GHQ(점령군총사령부)의 문무관들이었다. 그들이 일본을 군국주의와 침략전쟁으로 몰아넣은 사상적 근원이자 먼저 해체해야 할 원흉으로 Nation Shinto(국가신도)를 지목한 것이다.

목숨을 아낄 줄 모르는 일본군과 격전을 벌이다가 겨우 항복을 받아낸 미군으로서의 항복 후의 일본을 원활하게 점령통치하기 위해서는 천황제 자체를 해체하거나 쇼와 천황(昭和天

125) 後藤總一郎, 『天皇制國家の形成と民衆』, 恒文社, p. 39.

皇)을 처벌하거나 퇴위시킴으로써 일본인들의 반란을 유발시키고 견잡을 수 없는 사태를 벌어지게 만드는 것을 결코 원하지 않았다. 그래서 다른 연합국(聯合國)들과 미국 국내여론의 반발을 무릅써서라도 천황의 카리스마를 점령통치에 잘 이용하고, 일본국헌법(日本國憲法)을 제정케 하고 국민주권(國民主權)과 국민의 인권을 폭넓게 보장함과 동시에 천황을 일본국민 통합의 상징으로 규정해 놓았다.

천황으로부터 정치적 실권을 빼앗음과 동시에 일본 국가를 특별히 신성화(神聖化)시키고 천황에게 맹목적인 충성을 바치게 만든 신비와 공포의 이데올로기를 무산시키는 것만으로 만족하지 않을 수 없었던 것이다. 소위 “국가신도”는 바로 이러한 이데올로기에게 지어진 이름이었다. 그리고 종교학자 무라카미 시게요시(村上重良)가 주로 마르크스주의적 시각에 입각하면서 국가신도 이데올로기의 형성과정을 분석한 국가신도(國家神道)를 통해 이 개념이 일본 국내에서도 정착되었다.

2) 이중의 천황교: “국체”와 “황도”

그렇다면 이른바 “국가신도”란 GHQ를 주도한 미군들이 만들어낸 허상이자 신기루에 불과한 것인가? 물론 그렇지 않다. 소위 국가신도와 가까운 의미로 전전(戰前)의 일본에서는 “국체(國體)” 또는 “황도(皇道)”라는 말이 널리 쓰여 있었기 때문이다.

종교학자 마루야마 테루오(丸山照雄)는 메이지유신 이래의 절대주의 천황제에 대해 유신 정부가 만들어낸 “창작으로서의 천황제¹²⁶⁾”라고 지적한다. 그럴 수밖에 없는 것은 절대자로서의 천황이란 에도시대의 천황의 음화(陰畫)였기 때문이다.

우선 에도시대까지 황실에서는 13세기부터 천용사(泉涌寺)에서 장례를 치르고 역대 천황의 위패도 천용사 영명전(靈明殿)에 모셔져 있었다. 단적으로 말하자면 그 시대의 천황은 불교도(佛教徒)였던 셈이다. 다음으로 “건무신정(建武新政)”의 불과 몇 년간을 제외하면 천황의 정치권은 무려 1000년 동안이나 섭정(攝政)·관백(關白) 또는 정이대장군(征夷大將軍)의 수중에 있었다. 또 에도시대에는 도쿠가와막부가 황실·조정·공가(公家, 귀족)를 통제하기 위해 제정한 “금중병공가제법도(禁中並公家諸法度)”라는 법에 의해 천황도 마치 입헌군주제(立憲君主制)하의 군주처럼 법의 규제를 받고 있었다.

다만 황통(皇統)이 천황가(天皇家) 이외의 혈통으로 옮겨지지 않고, 단절되지도 않고 있다는 “만세일계(萬世一系)”의 관념은 일찍부터 정착되어 있었고, 유학자는 그것을 가리켜 일본이 군신(君臣)의 도(道)가 엄히 지켜진 나라임의 증거라고 생각했다. 야마가 소코(山鹿素行)의 경우에는 그런 점에서 보면 일본이야말로 성인의 도가 유난히 행해지는 중국(中國)이라고까지 주장했다. 반면에 신도가는 황조신(皇祖神)의 혈통이 연면히 이어지고 끊임없이 황위를 전하고 있는 점에 일본이 타국과 다른 “신국”인 까닭이라고 믿었다. 심지어 야마자키 안사이(山崎闇齋)는 천황이 바로 천도(天道)를 구현한 존재로서 중국에서는 임금 위에 천제(天帝)가 있으나 일본에서는 천황 즉 천제라고까지 주장했다. 고학자인 모토오리 노리나가(本居宣長)는 진정한 “도(道)”가 신에 의해 개시되고 누대의 천황에 의해 유지되어 있다고 하면서 사람은 모름지기 그 천황의 큰 뜻(大御心)을 자기 마음으로 삼고, 그 시대 통치자의 명과 다스림을 받으며 자기 지방의 조상신(祖神)을 모시면서 즐겁고 편안하게 살아야 된다고 말했다. 다시 말하면 노리나가는 황통의 만세일계가 바로 신의 도가 구체적·현실적으로 존재하는 증거라고 생각했던 것이다.

126) 丸山照雄, 「象徴天皇制の思想と日本宗教の現況」, 戸頃重基, 丸山照雄 編, 『天皇制と日本宗教』, 伝統と現代社, 1973. p. 295.

그런데 노리나가는 유학자와의 논쟁을 통해 위와 같은 황국(皇國)의 도, 말하자면 “황도(皇道)”가 일본뿐만 아니라 만국에 통하는 보편적인 것이라고 생각하게 되었다. 왜냐하면 천지·신·만물도 모두 다카미무스비(高皇產靈神)와 카미무스비(神皇產靈神)라는 두 무스비(產靈) 신의 생성의 덕에 의해 이루어진 것이기 때문이다. 또 타카마가하라(高天原)는 단지 일본만의 것이 아니라 만국이 하나같이 받드는 것이며 따라서 그곳을 다스리는 아마테라스는 일본뿐만 아니라 온 세계를 비추는 신이기 때문이다.

히라타 아츠타네(平田篤胤)는 노리나가의 황도사상을 더욱 심화시키고 일본의 신이 온 세계를 창조했고 중국·인도·서양의 옛 전설은 모두 일본의 도가 불완전하게 전해진 것이므로 그들의 교설은 필경 신도의 본지(本旨)에서 파생된 것이라고 주장했다. 무라오카 노리츠구는 이에 대해 “이러한 견해의 경제적(經世的) 일면으로 안으로는 왕정복고(王政復古), 밖으로는 일본이 세계를 통일하고 일본의 천황에게는 세계의 왕이 되어야 할 사명이 있다고 하는 제국주의(帝國主義)가 되었다.¹²⁷⁾”고 지적한다. 실제로 아츠타네 국학에 깊은 영향을 받은 사토 노부히로(佐藤信淵)는 우선 일본 국내에서의 막번체제(幕藩體制)를 청산하고 황궁을 에도(江戶)로 옮긴 천황 중심의 통일국가와 국가가 모든 영업을 관장하는 국가사회주의(國家社會主義)적 체제를 구상했다. 그리고 우내혼동비책(宇內混同秘策)에서는 장차 필리핀·중국으로부터 전 세계를 통일하고 이와 같은 정치를 베풀어야 한다는 세계정복사상을 전개하고 이것이 바로 무스비의 신덕(神德)을 세계에 빛나게 하는 까닭이요 세계의 총주(總主)인 천황을 받드는 일본의 사명이라고까지 주장했다.

에도시대에 현실의 천황은 정치적으로 무력한 존재였으나 사상적으로는 오히려 신화시대부터 줄줄 이어진 만세일계의 혈통을 통해 천도·황도를 재현한 절대적 존재가 되었고, 나아가서는 세계의 총주로까지 이념화·신비화되었던 것이다.

도쿠가와 시대가 계속되는 한 이와 같은 천황·황국·황도에 대한 관념도 비현실적인 몽상에 지나지 않았다. 그렇지만 서구 열강의 개국 압력은 양이론(攘夷論)을 고조시키고, 막부가 외세에 대한 무력함을 드러내면서 황실의 위상은 상대적으로 높아지고 존왕양이론(尊王攘夷論)과 도막론(倒幕論)을 불러일으켰다. 그리고 마침내 역사의 흐름은 1868년에 메이지천황을 받든 메이지유신을 성사시키고 막부를 쓰러뜨리고 만 것이다.

그때부터 메이지 신정부의 수뇌(首腦)들은 현실의 천황을 미리 만들어진 이념에 따라 절대적 존재로, 지상의 신 즉, 현인신(現人神)으로 만드는 작업에 들어갔다. 천황 스스로도 옛 천황주의자가 꿈꾼 이념화된 “천황”을 연기하기 시작했다. 그리고 이러한 목적을 위해서는 온갖 표상들이 동원되었다.

도막운동(倒幕運動)에서 목숨을 걸고 싸운 지사(志士)들 사이에는 천황의 절대적인 존엄성을 강조한 일군만민(一君萬民) 주의자 요시다 쇼인(吉田松陰)의 “천하는 일인(一人)의 천하올시다!”라는 외침과 같은 천황에 대한 극단적인 기대감과 천황을 “옥(玉)”이라고 불러 수중에 놓고 조작해야 할 심벌로 간주하는 놀라운 리얼리즘과 마키아벨리즘이 동거했었다. 그러나 이와 같은 방자함을 이제 그냥 놓아둘 수는 없었다.

천황의 신격화(神格化)는 흔히들 말해지는 것과 달리 유신의 주도자들이 어떤 다른 의도가 있어 천황의 신화적·전통적 카리스마를 이용하려고 그렇게 꾸민 게 아닐 것이다. 오히려 우선 천황을 신으로 만드는 것, 그리고 그 천황을 중심으로 일본국을 세계에 우뚝 서는 신의 나라로 만드는 것 자체가 유신의 목적이었다. 근대화 정책의 추진도 앞에서 본 신도의 국교화도 모든 것은 그것을 위한 수단에 불과했던 것이다.

127) 村岡典嗣, 『神道史』, p.143.

그리고 이 무렵에는 “신의 나라” 일본에게 더 하나의 엄청난 위기 —적어도 메이지정부의 지도자들에게 있어서는— 가 일어나고 있었다. 그것은 바로 잠복 기리시탄의 출현과 그들 뒤에 있는 서구 기독교 국가들의 존재였다.

왕정복고로부터 10년 전, 1858(安政 5)년에 에도막부는 미국을 비롯한 서구 각국과 조약을 맺고 개국했다. 이것으로 일본에 체류하는 서양인에 대해서는 신앙의 자유를 보장하고 서양인 체류지역에는 교회·성당이 세워지고 성직자들이 상주하게 되었다.

그러자 나가사키(長崎)를 중심으로 에도막부의 탄압을 피하고 스스로의 신앙을 감추면서 대대로 살아온 일본인 천주교도, 이른바 잠복 기리시탄(隠れキリシタン)들이 사회의 표면에 속속 나타나 자기 신앙을 공개하면서 타종교를 믿는 백성들과 여러가지 마찰까지 빚기 시작했다. 이 사태에 놀란 지배층들은 우선 천주교도들에게 불교·신도의 관습을 따르도록 설득에 나섰으나 아무 소용도 없자 천주교도들을 붙잡아 배교시키기 위해 고문하고, 굴하지 않는 자를 일본 각지에 강제로 이주시켰다.

또 개국과 더불어 개신교도 들어오고 1865년에 가나가와(神奈川)에서 의사 야노 모토타카(矢野元隆)가 미국인 선교사로부터 세례를 받고 일본인 최초의 개신교 신자가 되었다. 그리고 1872년 3월에는 요코하마(横浜)에 일본 최초의 개신교 교회가 건립되기에 이르렀다.

무려 300년에 이르는 도요토미·도쿠가와이의 탄압 정책으로 인해 천주교는 사회의 표면으로부터 철저히 자취를 감추게 되었으나 “서양인들은 장차 한 나라를 정복하고자 할 때 먼저 선교사를 보내고 백성들을 회유시킨 다음, 군대를 보내고 나라를 점령하고 만다.”고 하는 산펠리페(San Felipe)호 사건 이래의 강박관념과 그리스도교 사교관(邪教觀)은 오랜 천주교 탄압의 결과 오히려 증폭되었다. 그래서 천주교도의 출현과 개신교의 침투라는 추세를 보고 메이지 신정부는 도쿠가와막부의 잠복 기리시탄 탄압정책을 계속하고 일본인의 그리스도교화를 되도록 저지하려 했다.

1868년 3월 메이지정부는 전국 방방곳곳에 “오방(五榜)의 게시”라는 다섯 조목의 공고문을 세워놓았는데 그 세 번째 조목이 바로 “기리시탄(그리스도교) 사종문(邪宗門)은 엄히 금지할 것”이었다. 그러나 서양각국 공사들의 강경한 항의가 잇따르자 마침내 1870년 신정부 수뇌들과 각국 공사들은 천주교도 탄압 문제를 놓고 담판을 하게 되었다.

그 자리에서 이와쿠라 토모미(岩倉具視)는 서양 각국의 공사들을 앞에 두고 일본정부의 입장을 대표하여 기독교도 탄압의 정당성을 다음과 같이 주장했다.

이번 사건에 관해서는 일본국 정부와 외국들의 차이점을 인식해 주시기 바란다. 외국에서는 정부가 여론에 기초를 두고 있다면 우리나라 정부는 천황(ミカド) 숭배 위에 기초를 두고 있다. 그 이외의 정부는 일본에서는 생각할 수 없다. (……) 천황의 권위는 국민의 모든 계급에 의해 옹호되어야만 하는 것이다.¹²⁸⁾

이와쿠라를 비롯한 일본 측 대표는 서양과 일본은 나라의 존립기반 자체가 다르기 때문에 기독교를 저지할 수 밖에 없다는 입장을 밝혔다. 그러나 1872(明治 4)년에 서양 각국과의 불평등조약의 개정 교섭과 근대문명의 시찰로 나선 이와쿠라 사절단 일행은 가는 곳마다 종교

128) 「一八七〇年一月十九日江戸における列國公使団と日本政府大臣との談判議事録」 “本件に關しては、日本國政府の機構と諸外國のそれとの違いを承知してもらいたい。外國では政府は世論にその基礎を置いているとすれば、我國の政府はミカド崇拜の上に基礎を置いている。それ以外の政府は日本では考えられない。(……) ミカドの權威は、國民の全階級によって擁護されるべきものである” (安丸良夫・宮路正人 校注, 『日本近代思想体系』 5 宗教と國家, 岩波書店, p. 310.)

탄압 중지의 탄원과 비난을 받게 되었다.

결국 일본정부는 1873(明治 6)년이 되어서야 각지에 세워진 기리시탄 금지의 공문을 철회시켰다. 이것은 사실상 기독교 신앙을 묵인하다시피 했으나 정부는 서양각국에 대해서는 기독교를 해금시켰다고 하면서 국민에게는 마치 기독교 금지가 계속되는 것처럼 “이미 일반적으로 주지하는바(一般熟知のことに付き)”라고 설명하는 이중적인 태도를 보였다.

그런데 앞에서 본 바와 같이 그 전년 1872(明治 5)년에는 이미 신도·불교 합동의 대교원(大教院) 체제를 발족시키고 있었다. 이것은 명확히 그리스도교를 겨냥한 것이었다.

메이지 초기 일본에서 선교하는 선교사는 입신하는 일본인 신도에게 각각 성서에 유래하는 3조목의 규칙을 마음에 깊이 새기도록 깨우치고, 신앙의 두텁고 얹음을 판단하는 기준으로 삼고 있었다. 즉,

1. 황조토신(皇祖土神)의 신사(廟) 앞에서 절해서는 안 된다.
2. 비록 왕명(王命)이라 하더라도 도(道)를 위해서는 굴종해서는 안 된다.
3. 부모골육(父母骨肉)의 은혜에 애착해서는 안 된다.

이 조목은 뒤에 외부의 공격을 우려해서 삭제되었으나 일본정부는 이미 교회에 잠입시킨 간첩을 통해 그것을 알아내고 있었다. 이것은 말할 나위도 없이 제1조는 일본의 신에 대한 공경, 제2조는 장상(長上)에 대한 충, 제3조는 부모에 대한 효라는 일본의 전통적 가치관에 대한 중대한 도전이었다. 1872년 6월에 일본정부가 교도직(教導職)의 교화목표로 제시한 삼조교헌(三條教憲)을 보면

- 一. 경신애국(敬神愛國)의 취지를 몸소 실천할 것.
- 二. 천리인도(天理人道)를 밝힐 것.
- 三. 황상(皇上)을 받들고 조지(朝旨)를 준수하도록 할 것.

으로 규정되었는데 이것은 분명히 一은 앞의 제1조와 대응하고, 二는 앞의 제3조에, 三은 앞의 제2조와 각각 대응하고 있다. 그리스도교는 실제로 유일절대신(唯一絕對神)에 대한 신앙, 하나님 앞의 만민평등이라는 사상을 내세우며 일본 고유의 도덕적·종교적 가치관과 대결하려 했던 것이다.¹²⁹⁾

그러나 일본에 대한 서구 그리스도교 문명의 사상공격과 맞서 싸운다는 중대한 사명을 띤 대교원은 앞에서 보다시피 결성 첫 단계부터 내부적으로 의견의 일치를 이루지 못한 채 분열을 거듭하면서 마침내 붕괴하고 말았다. 뿐만 아니라 대교원을 통해 일본의 종교를 통일하자는 정부의 정책도 문명국(文明國)으로서 당연히 지켜야 할 신앙의 자유와 위배된다는 비판을 받았고, 또 메이지정부가 국민들에게 주지시키고자 했던 “국체(國體)”의 관념마저도 개화주의자(開化主義者)의 비판의 대상이 되었다.

메이지정부가 천명하려던 “국체”의 관념은 한마디로 “만세일계(萬世一系)의 천황이 황조(皇祖)의 신칙(神勅)을 받들어 영원히 통치하시는 것¹³⁰⁾”으로 정의될 것이다. 그러나 메이지 초기의 개화주의자들은 바로 그 “국체”라는 단어의 의미를 환골탈태하고 서양근대적인 의미를 담으려 노력했다.

129) 笠原一男 編, 『日本宗教史 2』, 山川出版社, 1977 참조.

130) 『國體の本義』(文部省, 1937) “萬世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ”

가토 히로유키(加藤弘之)는 『국체신론』(國體新論)에서 국체는 권력의 남용을 막고 천부인권(天賦人權)을 최대한 보장해주는 국가제도의 의미로 사용했다.¹³¹⁾ 그리고 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)에 이르러서는 황통의 만세일계라는 관념을 “황학자류(皇學者流)”라고 야유하면서 그들이 국체(國體)·정통(政統)·혈통(血統)의 세 가지 개념을 혼동하고 있다고 비판한다. 후쿠자와에 의하면 “국체”라는 것은,

한 종족의 인민들이 서로 모여서 우락(憂樂)을 함께 하고, 타국인에 대해 자타를 구별하고 자기들끼리 서로 봄을 타국인보다 두텁게 하고, 자기들끼리 서로 힘을 다하는 것을 남을 위하는 것보다 힘쓰고, 하나의 정부 아래서 스스로 지배하면서 다른 정부의 제어를 받는 것을 좋아하지 않고, 화복(禍福) 모두 스스로 감당하고 독립하는 것을 말한다.¹³²⁾

이어서 그는 천황중심의 “국체”관 대신에 밀(J. S. Mill)의 『대의정체론』(代議政體論)에 의거하면서 인종(또는 종족)·종교·언어·거주지 등의 공감대를 형성하고 역사를 공유하는 한 인민들의 공동체로써 서양어(영어)로 nationality(국민성)의 뜻이라고 설명하면서 국민 중심의 “국체”의 정의를 제출했다.

그리고 국학·유학·미토학자 등 이른바 “황학자(皇學者)”들이 더없이 귀하게 여기는 소위 만세일계의 국체라는 것은 사실 서양어로 말하는 legitimation(政統, 정치적 정통성)의 일종으로 황실의 혈통을 그 근거로 삼은 것이다. 그것 자체는 세계에서 유래가 없는 것이긴 하지만 만약 그 인민들이 스스로의 통치권을 남에게 빼앗기게 되면, 그때 국체는 단절된 것이고, 외국인이 국권을 빼앗아놓고 천황을 허수아비로 삼는다면 비록 만세일계의 황통은 끊이지 않더라도 일본의 국체는 그때 단절된 것이라고 지적했다.

그러나 후쿠자와는 개화주의자들은 만세일계의 천황이라는 “황학자류”의 만세일계의 국체 관념을 날카롭게 비판했으나 그것과 다른 일본의 “국체(nationality)”란 무엇인가에 대해 구체적인 내용을 제시하지 못했다. 그것은 아마 그가 일본의 nationality에 대해 너무나 자명한 것으로 생각했기 때문일지도 모른다.

그런데 어느새 후쿠자와가 비판하려 한 바로 그 “황학자류”의 “국체=만세일계의 천황” 관념이 후쿠자와가 제시한 “국체=nationality”의 구체적인 내용으로 서서히 메우기 시작했던 것이다.

실제로 왕정복고로부터 20여년이 지난 1888년(明治 21) 6월, 메이지 천황도 참석한 추밀원(樞密院)의 대일본제국헌법(大日本帝國憲法) 초안 심의의 자리에서 의장 이토 히로부미가 새삼스럽게 일본국민의 정신적 기초 문제를 거론했다. 그는 서양 각국에서는 일찍부터 입헌정치를 실시하고 나름대로 경험을 쌓아 왔지만 일본에서는 동양에서 처음으로 그것을 하게 되었으니 역사에 유례가 없는 일인 만큼 그 결과는 미리 헤아릴 수 없다. 따라서 헌법 제정에 앞서 우선 일본의 정신적 기축이 도대체 무엇인지 한번 따져보지 않을 수 없다고 지적한 것이다.

기축없이 정치를 인민의 망령된 의논에 맡긴다면 정치는 기장을 잃고, 국가도 이에 따라

131) 뒤에 가토는 사회진화론의 입장으로 바꾸면서 천부인권사상을 포기하고 『國體新說』도 폐간시키고 말았다.

132) 福澤諭吉, 『文明論之概略』 “一 種族の人民相集うて憂樂を共にし、他國人に對して自他の別を作り、自ら互に視ること他國人を視るよりも厚くし、自ら互に力を盡すこと他國人の爲になることよりも勉め、一政府の下に居て自から支配し他の政府の制御を受るを好まず、禍福共に自から担当して獨立する者を云ふなり”, p. 37.

멸망하고 말 것입니다. (……) 무릇 서양에서는 헌법정치가 싹튼 지 천여 년이나 되었고, 단지 인민이 그러한 제도에 익숙해져 있을 뿐만 아니라, 또한 종교라는 것이 있어 그것이 기축이 되어서 깊이 인심에 스며들고, 인심이 거기로 귀일(歸一)되어 있습니다. 그러나 우리나라에서는 종교의 힘이 미약하고 하나도 국가의 기축이 될 만한 것이 없습니다.¹³³⁾

이토에 의하면 불교는 한때 융성하고 위아래의 민심을 통합했으나 이제 장차 쇠퇴의 길에 들어서 있고, 또한 신도는 조종(祖宗)의 유훈(遺訓)에 기초하여 그것을 조술(祖述)하는 것이긴 하지만 종교로서는 인심을 돌리게 할 힘이 미약하다. 그런즉 일본의 종교는 서양의 기독교처럼 민심을 통일하고 정신적 기축의 역할을 감당하기에는 역부족(力不足)하다. 다시 말하면 그는 일본의 종교는 서구 그리스도교와 달리 국민정신의 중심에 있지 않다는 것이다.

우리나라에서 기축이 될 만한 것은 오직 황실뿐입니다. 따라서 헌법초안에서는 거기에 주로 신경을 쓰고 군권(君權)을 존중해서 되도록이면 그것을 속박하지 않도록 하는 데 노력했습니다.¹³⁴⁾

여기서 이토가 신도를 나라의 정신적 지주로 전혀 믿지 않고 있는 점이 주목되지만 어쨌든 이것은 『文名論之概略』에서 후쿠자와가 지적한 국체(nationality)의 알맹이, 다시 말하면 일본국민의 공감대를 만세일계의 천황 이외에서 찾을 수 없다고 정부 수뇌가 스스로 인정한 것이기도 하다. 그리고 이와 같은 이토의 견해는 실제 헌법에서도 “대일본제국은 만세일계의 천황이 통치한다.(大日本帝國ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス)” (제1조) “천황은 신성하니 범할 수 없다.(天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス)” (제3조) 등의 규정으로 반영되었다.

이것은 “만세일계의 국체” 개념이 처음으로 공식적으로 명문화된 것이었다.

그래도 1916(大正 5)년에는 요시노 사쿠조(吉野作造)는 democracy가 세계의 추세임을 강조하고 헌법상 주권은 천황에 있더라도 정치는 국민을 위하는 것이어야 한다는 민본주의(民本主義)를 주창하면서 “타이쇼 데모크라시(大正デモクラシー)”의 기운을 불러일으켰다. 미노베 타츠키치(美濃部達吉)도 국가가 통치권의 주체이고 천황은 국가의 기관이라는 천황기관설(天皇機關說)을 주장하고 제국헌법의 해석을 사실상의 국민주권에 접근시켰다.

그러나 1925(大正 14)년에는 “국체(國體)의 변혁” 또는 “사유재산 제도를 부인”하는 운동을 처벌하는 치안유지법(治安維持法)이 제정되고 “국체”의 변혁이 법적인 범죄행위로 규정되었다. 이것은 본래 사회주의운동을 단속하기 위해 제정되었다고 하지만 정부에서 마치 손오공의 여의봉과 같이 “국체의 변혁”이 모든 반정부적 운동으로 확대 해석되었고, 일제시대에는 조선독립운동의 단속에도 많이 악용되었다.

그 10년 후인 1935년(昭和 10)년에는 다이쇼 시대까지만 해도 법학적인 정설(定說)이 되었던 미노베의 천황기관설이 “국체”와 위배되는 학설로 국회에서 우익의원의 탄핵을 받게 되었고 천황이 통치권의 주체임을 선명한 국체명징성명(國體明徵聲明)이 발표되었다. 이와 보조를 맞추듯이 문부성은 “국체”가 무엇인지를 밝힌 소책자 『국체의 본의』(國體の本義)

133) 清水伸, 『帝國憲法制定會議』, p. 88, “機軸ナクシテ政治ヲ人民ノ妄議ニ任ス時ハ、政其統紀ヲ失ヒ、國家亦タ隨テ廢亡ス。(……) 抑、歐州ニ於テハ憲法政治ノ萌セル事十余年、獨リ人民ノ此制度ニ習熟セルノミナラズ、又宗教ナル者アリテ之カ機軸ヲ爲シ、深ク人心ニ浸潤シテ、人心此ニ歸一セリ。然ルニ我國ニ在テハ宗教ナル者其力微弱ニシテ、一モ國家ノ機軸タルヘキモノナシ”(丸山眞男, 『日本の思想』, 『丸山眞男全集』 제7권, p. 214.)

134) 藤田省三, 『天皇制國家の支配原理』 藤田省三著作集 I, pp. 19-27.

를 퍼내면서 국체에 대해 정의를 내렸다. 그리고 이듬해 2월에는 2·26사건이 일어나 군부의 발언권이 더욱 강화되었고, 1937(昭和 12)년에는 중일전쟁의 장기화를 배경으로 국민정신총동원운동(國民精神總動員運動)이 전개되면서 “국체” 개념은 완전히 군국주의·전체주의·총력전(總力戰)을 추진하는 침략 이데올로기와 일체화되고 말았다.

3) 황교화된 국체관

메이지 3년 1월 천황수호 8신과 역대 황령(皇靈) 3좌를 직접 제사함으로써 신사의 모든 제사를 지배하려는 의지를 밝힘과 동시에 국교화의 대교(大敎)를 선포할 선교사를 임명하는 조칙을 발표했다. 이듬해 5월 천황은 신사를 국가의 종사(宗祀)로 할 것을 선언하는 신도국교화 정책을 발표했다. 천황의 신권통치를 선언한 것이다. 그는 경신애국(敬神愛國), 천리인도(天理人道), 황상봉대(皇上奉戴) 등 세가지 교헌을 국민교화의 원칙으로 삼도록 지시함으로써 국교의 명실상부한 교주로서 등극한 것이다.¹³⁵⁾

앞에서 보다시피 제국헌법 제28조에서는 “일본의 신민은 질서안녕을 해치지 않고 신민의 의무에 반하지 않는 한” 신앙의 자유가 허용되었다. 이것은 사실 일본 전통종교를 통한 국민 의식의 통일과 천황주의의 교화(教化)를 포기한 것이나 마찬가지였다. 그러나 여기서 버려진 것은 종교라는 수단이었지 결코 교화를 통일하자는 목적까지 버려진 것이 아니라는 점을 간과할 수 없다.

서구 그리스도교의 침투를 막기 위한 “대교” 선포운동이 여의치 않자 이미 1877(明治 10)년경부터 정부에서는 신도 비종교론(神道非宗教論)을 공식 견해로 마련하면서 국민교화의 중심을 종교로부터 학교·군대에로 서서히 옮겨가고 있었다. 그리고 1882(明治 15)년의 신관(神官)과 교도직(敎導職) 분리는 신도 각파의 분리 독립을 야기했다. 이것은 사실 신사의 창건·의례·유지관리 등을 정부의 수중에 남겨놓고 논쟁의 불씨가 되기 쉬운 교리 문제를 민간 교단에게 위탁한 것으로 볼 수 있다.

실제로 그 이전에도 이후에도 전사자나 국사순난자(國事殉難者)를 기리는 야스쿠니 신사(靖國神社, 1869)나 고다이고 천황(後醍醐天皇)의 충신 쿠수노키 마사시게(楠木正成)를 모시는 미나토가와 신사(湊川神社, 1869)를 비롯하여 주요한 천황을 모시는 카시하라 신궁(梶原神宮, 1890)·헤이안 신궁(平安神宮, 1895)·메이지 신궁(明治神宮, 1912)이나 역사상의 충신을 모시는 사조나와테 신사(四條畷神社, 쿠수노키 마사시게의 아들 마사츠라楠木正行, 1890) 등이 많이 창건되었다.

이것을 세계 각국의 국립묘지나 기념비·기념탑과 같은 차원의 것으로 볼 수 있는지, 또는 천황이나 충신의 영혼은 신이 될 수 있다고 하는 새로운 국가형이상학을 상징하는 것인지에 대해서는 논란의 여지가 있을 것이다.

또 메이지 천황은 1882(明治 15)년에는 육해군 군인들을 대상으로 군인칙유(軍人勅諭)를, 1890(明治 20)년에는 학생들을 대상으로 교육칙어(敎育勅語)를 내렸다. 칙어 기초에 참여한 이노우에 고와시(井上毅)는 문안 작성의 조건으로 다음과 같은 주의사항을 강조했다.

- (a) 다른 정치적 칙령과 구별하고 사회적인 군주의 공고(公告)로 할 것
- (b) 경천존신(敬天尊神) 같은 용어를 피해 종교적 논쟁의 여지를 남기지 말 것.
- (c) 철학적 이론은 반드시 반대의 사상을 야기하기 때문에 유원심미(幽遠深美)한 철학적인 이론을 피할 것

135) 이광래, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 2005, p. 542.

- (d) 한학과 서양식으로 기술하지 말 것
- (e) 특정 종파를 선호하여 다른 종파의 분노를 사지 말 것

이노우에가 칙어에서 온갖 종교적·철학적 관념을 없애고 오로지 세속적인 국가적·사회적인 윤리도덕의 훈계로 그 범위를 한정하려 한 것은 한편으로는 내용에 관한 시비를 회피하고, 교육칙어의 형평성·공정성을 확보하기 위함이었으나 다른 한편으로는 정치·철학·종교의 범위를 초월한 절대주의 천황제 국가의 이념을 제시하기 위함이기도 했다.

사실 교육칙어의 원형은 명(明)나라 태조(太祖) 주원장(朱元璋)이 1397년에 내린 “육유(六諭)”에서 찾을 수 있다. 육유의 내용은 부모에게 효순해라(孝順父母), 윗사람을 공경하라(恭敬長上), 마을사람과 화목해라(和睦鄉里), 자제를 잘 가르쳐라(教訓子弟), 각자마다 생업을 잘 지켜라(各安生理), 못된 짓을 하지 말라(無作非爲)라는 6조목의 짤막한 일상적 도덕의 훈계이다. 주원장은 중국 전 국토에 이갑제(里甲制)를 실시하면서 각 이갑마다 한 달에 6번씩 이노인(里老人)으로 하여금 육유를 외우고 순회하게 했다.

그 내용은 시대가 내려오면서 각 지역의 향약(鄉約)에도 수용되고, 또 청(淸)나라에서도 1652년에 순치제(順治帝)가 이것을 답습하고 전국에 보급시켰다. 뒤에 범징(范鋐)이 육유를 구어체로 부연한 『육유연의』(六諭衍義)를 류큐인 정순칙(程順則)이 18세기 초에 류큐 왕국(琉球王國)으로 가져왔다. 그것이 다시 일본에 수입되면서 1721(享保 6)년에 오규 소라이(荻生徂徠)가 훈점(訓點)을 다루고 무로 큐소(室鳩巢)가 일본어문으로 해설한 『육유연의대의』(六諭衍義大意)가 출판되고 서민용 교과서로 널리 입혀졌다.

명왕조(明王朝)를 세운 주원장은 창업의 군주로서 율령인 『대명률』(大明律), 『대명령』(大明令)이나 일세일원(一世一元)의 제도를 제정하고 명나라의 법을 세우는 한편, “군부(君父)”로서 국민들에게 훈계를 내렸다. 만주족(滿洲族)의 청나라도 중원의 수많은 한민족(漢民族)을 지배하게 되면서 이와 같은 주원장의 정책을 답습하려 했고 신민들에게 입법자(立法者)이자 “군부”로서의 황제 이미지를 부각시키려 했다.

메이지정부도 역시 마찬가지였다. 일세일원(一世一元)의 제도를 정하고, 대신(大臣)들로 구성된 정부를 “내각(內閣)”이라고 부르는 것 등 국가제도에 관한 것으로 명·청나라를 본뜬 면이 많았다. 그리고 일반적인 입헌군주제와 달리 군주의 권력을 되도록 통제하지 않으려 했던 대일본제국헌법, 그리고 군인칙유·교육칙어와 같은 도덕적 훈계를 내리는 형식도 역시 “국부”로서의 천황이 적자(赤子)인 국민들을 가르치는 가족국가의 이미지를 부각시킴으로써 천황이 명·청나라 황제와 같은 “군부”의 모습을 더욱 더 부각시키려 했다. 게다가 교육칙어에 대해서는 전국의 학교에서 장엄한 봉독식(奉讀式)이 거행됨으로써 그 뜻을 국민들에게 주지시키기보다 오히려 천황의 신비성·위엄을 실감케 하는 자리가 되었다.

1891(明治 24)년 1월에는 전국의 관립 학교에 반포된 교육칙어의 봉독식이 최초로 거행되었다. 이때 제일고등학교(第一高等學校) 촉탁교사(囑託教師)였던 우치무라 칸조(內村鑑三)는 봉독식에 참석하면서 독실한 기독교 신자로서 천황 신격화 분위기를 민감하게 느끼고 자기 신앙에 비추어 칙어에의 경례를 주저했다. 그러자 교육칙어에 대한 결례를 저질렀다는 이유로 “우치무라 칸조 불경사건(不敬事件)”으로 여론의 지탄을 받게 되었다. 이 사건으로 그는 제일고교를 퇴직하게 되었고, 사회에서 고립된 가운데 병으로 쓰러진 칸조를 돌봐준 젊은 아내마저 잃고 말았다. 이 우치무라 칸조 불경사건은 정치적·사상적 면에서 대일본제국의 “국체” 관념과 “군부”로서의 천황 이미지가 벌써 정통(Orthodoxy)으로 사회적으로 자리 매겼음을 말해주는 상징적 사건이었다.

4) 가족국가관과 조선교

1877(明治 10)년 일본 전국에서 자유민권운동과 노동쟁의(勞動爭議)가 격화·확산되는 가운데 메이지 천황은 이토 히로부미의 제의를 받아들여 1881(明治 14)년에 10년 후의 헌법 제정과 의회 개설을 기약한 “국회 개설의 조칙”을 내리고 잠시 시간을 버는 한편, 일본을 전통적인 만세일계의 개념과 구성원의 일체감을 원리로 삼고, 정의적(情誼的) 통일을 이루는 가족적 공동체 국가를 구축하는 프로젝트를 추진시키고 있었다.

이시다 타케시(石田雄)는 『메이지 정치사상사 연구』(明治政治思想史研究)에서 그것을 “가족주의와 유기체론의 결합”이라고 하면서 사회유기체론(社會有機體論)과 1877(明治 10)년부터 1900(明治 33)년 사이에 32종의 번역서가 나올 만큼 유행한 스펜서(H. Spencer)의 사회진화론(社會進化論)의 섭취가 가족 국가관 형성에 중요한 계기를 제공했다고 지적한다.

호즈미가 「공법 및 국가주의」(박사논문집, 1895, 明治 28)에서 “현대의 세상은 국가주의가 대내외적으로 생존 경쟁에 가장 적합한 시기”라고 말하면서 사회진화론의 입장에서 사회유기체설을 주장한 것은 그 하나의 사례라고 할 수 있다. 이시다는 “천고의 국체”=족부(族父) 통치에 의한 “아버지의 배려”로 형성된 가족 국가를 “천황제 지배 체제가 가지는 가장 중요한 정신구조”라고 지적하면서 사회와 국가의식의 대전환기에의 사회 유기체론 수용과 융합은 가족제 국가관의 형성 과정에서 중요한 역할을 수행했다고 지적한다.¹³⁶⁾

요컨대 메이지정부는 국내적인 민권의식의 고조와 그것에 의한 사회체제의 동요를 극복하고 국제적인 국가 생존경쟁을 이겨내기 위해서는 사회유기체론적 관점에서 “족부” 즉 국민의 아버지로서의 천황을 중심으로 국민을 하나의 가족처럼 뭉치게 할 필요가 있다고 판단한 것이다.

게다가 후쿠자와의 이른바 “황학자류(皇學者流)”, 즉 만세일계의 천황을 받든다는 국체관(國體觀)이나 요시다 쇼인(吉田松陰)식의 “일군만민(一君萬民)”의 존왕사상(尊王思想), 그리고 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)·오상오륜(五常五倫)·수기치인(修己治人)과 같이 개인도덕과 사회질서를 연속적으로 보는 유교적 윤리관, 군사부일체(君師父一體)라는 무사도(武士道)의 가르침에 비추어 볼 때 서구, 특히 민족공동체에 입각한 독일식의 사회유기체론은 하나님 아래 평등한 개인이 서로 사회계약을 맺음으로써 사회가 이루어진다고 하는 영미·프랑스식의 기독교적·개인주의적인 사회계약론보다 이질감·거부감이 덜한 사회·정치사상이기도 했다. 따라서 메이지 정부를 설계한 엘리트들이 천황을 가장(家長)으로 모시는 가족국가관을 바람직하게 생각한 것은 어쩌면 당연한 일이었다.

특히 제국헌법이 제정됨으로써 국제적으로도 근대국가로서의 체통을 갖추고, 국민 심리에 있어서도 일본국에 대한 자신감을 되찾고, 이와 더불어 그때까지의 급격한 구화주의(歐化主義)에 대한 반동으로써 일본주의(日本主義)가 고조된 메이지 20~30년대에는 더욱 그랬다. 예를 들면 『일본주의』(日本主義)를 창간하고 말 그대로 일본주의를 주장한 문학자 다카야마 조규(高山樗牛)가 『우리 국체와 신판도(我國體と新版圖)』(1897, 明治 30)에서 “황실은 종가이며, 신민은 말족(末族)”이라고 주장했는가 하면 일찍이 메이로쿠샤(明六社)의 동인(同人)으로 천부인권론을 주장하던 가토 히로유키(加藤博之)마저도 일본을 “입헌적 족부통치국(族父統治國)”으로 규정하고 “건국 이래 황실은 일본 민족의 종가”라고 주장하는 가족국가론자·사회유기체론자로 전향했다.

또 우치무라 칸조의 불경사건에서 2년 후인 1893(明治 26)년, 철학자 이노우에 테츠지로

136) 石田雄, 『明治政治思想史研究』, 未來社, 1968, pp. 67-84.

(井上哲次郎)는 그 사건을 화두로 삼아 “교육과 종교의 충돌”이라는 논문을 발표하고 교육칙어 및 일본의 국체와 위배되는 반국가적 종교라고 하면서 기독교를 공격함으로써 교육과 종교, 그리고 “국체”를 둘러싼 대논쟁을 야기했다. 그는 1911(明治 44)년에도 교육칙어의 해설서 『칙어연의』(勅語衍義)에서 “우리나라는 종합 가족의 극치이며 천황은 그 가장이다. 건국 이래 군신·상하의 관계가 가장 가족적인 성질을 가져왔던 것도 그 때문이다. ……일본은 국가의 중심점이 황실에 있다. ……이 황실을 중심으로 한 국가가 바로 종합 가족제도이다”라고 주장한 만큼 철저한 천황 종가론자(宗家論者)였다.

법학자 호즈미 야츠키(穗積八束)도 1896(明治 29)년의 『국민교육애국심』(國民教育愛國心)에서는 “천조(天祖)는 국민의 시조이므로 천황은 국민의 종가이다”라고 하여 국민이 황실을 존경하고 천황이 국민에게 군림해야 하는 이유는 황실이 일본국의 총종가(總宗家)이기 때문이라고까지 주장했다. 심지어 그는 1901(明治 34)년에는 「민법이 나오면 충효가 망한다(民法出テテ忠孝亡ブ)」라는 논문을 발표하고 서구적 개인주의에 입각한 제국헌법의 민법은 조신교(祖先敎)에 바탕을 둔 일본의 가족제도와 윤리도덕을 파괴한다고 통렬하게 비판하기까지 했다.

미나모토 료엔(源了圓)은 이와 같은 호즈미의 사상에는 독일 법학과 아츠타네파(篤胤派) 국학의 혼효(混淆)를 볼 수 있다고 말하면서 거기에는 아츠타네에 의해 강화된 팔굉일우(八紘一宇)적인 사고방식, 바꾸어 말하면 천황은 일본의 임금일 뿐만 아니라 세계의 왕이므로 그 황도(皇道)를 세계로 펼치고 세계를 천황 아래로 통일하는 것이 일본인의 의무라고 하는 선민사상(選民思想)적 팽창주의와 맺어지고 있다고 지적한다.¹³⁷⁾

사실 메이지 일본의 가족국가론은 기본적으로 유교·국학·무사도적 윤리도덕과 서구의 사회유기체론이 습합된 것이었으나 기독교와 개인주의를 적시(敵視)하는 한편으로 사회진화론과는 밀접한 관계를 가지고 있었다. 다시 말하면, 가족국가론의 저변에는 일본문명과 서구 기독교문명과의 대립의식, 사무엘 헌팅턴(Samuel P. Huntington)의 이른바 “문명의 충돌(clash of civilization)”과도 같은 의식이 깔려 있었다. 그래서 만세일계의 천황을 중심으로 온 국민이 한 식구로서 뭉쳐야 서구 기독교문명의 유일신 신앙·과학문명·합리주의·물질문명·개인주의·자본주의·민주주의의 공세와 맞서 싸울 수 있다고 생각된 것이다.

그리고 무라야마 노리츠구는 아츠타네파 국학이 메이지 이후에 미친 영향 중 가장 중요한 것으로 가족적 국가라는 시각에 입각한 국가적 조신교(祖神敎)로서의 신도를 수립한 것이었다고 지적한다.¹³⁸⁾ 다시 말하면 메이지 이후의 가족국가관을 내면적으로 지탱했던 것이 이른바 “조신교(祖神敎)” 또는 “조신교(祖先敎)”였다.

호즈미뿐만 아니라 전전(戰前) 일본의 저술에 종종 나타나는 이른바 “조신교”는 물론 불교·기독교·유교와 같은 체계적·실체적(實體的)인 종교가 아니다. 그런데 이것은 단순한 조상숭배도 아니다. 이것은 각 지방에서 그 조상에게 제사를 올리고 지역마다 토지신(産土神, 우부스나가미) 즉 지역의 신사를 참배하는 것, 그리고 황실에서 황조신(皇祖神)에게 제사를 지내는데 여기서 국민은 조상신·토지신·황조신을 공경하고 예배하게 된다. 또 나라를 위해 목숨을 바친 국민의 영령(英靈)은 야스쿠니 신사나 각지의 호국신사(護國神社)에 모셔지고 때로는 천황으로부터도 절을 받게 된다. 이른바 “조신교”는 이와 같은 제사의 공유, 다시 말하면 제사를 통한 천황과 국민의 공감대, 다시 말하면 제사공동체(祭祀共同體)를 가리킨 말이라고 할 수 있다.

137) 源了圓, 『徳川思想小史』, (中公新書, 1995) p. 207.

138) 村岡典嗣, 『宣長と篤胤』, 創文社. 1958, p. 201.

유교에서는 원래 하늘에게 제사지내는 것은 오로지 천자(天子)만의 특권이자 의무였고, 산천(山川)·종묘(宗廟)·사직(社稷)에게 제사지내는 것은 제후(諸侯)의 의무였다. 그리고 자기 조상에게 제사를 올리는 것은 천자·제후로부터 일반 서민에 이르기까지 마찬가지로였으나 그 신분에 따라서 바칠 수 있는 제수(祭需)와 쓸 수 있는 제기(祭器)가 제한되어 있었다. 즉 유교의 제사에서는 원래 공동성보다 차별성이 더욱 강조되었던 것이다.

일본에서도 율령체제와 더불어 그러한 개념을 받아들였고, 예를 들면 헤이안 시대(平安時代)까지만 해도 이세 신궁(伊勢神宮)에는 일반인의 참배가 금지되었을 정도였다. 그러나 가마쿠라 시대(鎌倉時代) 무렵부터 조정의 힘이 쇠약해지자 이세 신궁을 비롯하여 조정·황실의 보호를 받았던 신사들은 형편이 어려워졌다. 이에 각 신사에서는 불교·유교에서 배우고 나름대로의 신학(神學)을 조직하여 자기 신사의 위상을 높이고 당시의 신흥계급인 사무라이나 일반 서민들의 신앙을 모으려 했던 것이다. 그 결과 지역적인 신사숭배와 국가적인 신사의 제사가 근접해지면서 일종의 제사공동체가 형성되었다.

더구나 전란이 종식되고 평화를 되찾게 된 에도시대에는 전국적으로 서민층을 중심으로 오이세마이리(お伊勢参り) 즉, 이세 궁의 참배나 후지산(富士山)·온타케산(御嶽山) 등의 영산(靈山) 신앙, 그리고 시코쿠 88개 성지순례(四國八十八カ所参り) 등의 순례여행이 성행하면서 일본의 국토에 대한 신앙과 일종의 신앙공동체가 형성되기도 했다.

이른바 “조신교”는 이러한 종교적 전통을 바탕으로 지방의 조상숭배와 국토숭배 및 황조신 숭배가 일체화된 것이었다. 일본의 사회유기체론·가족국가관은 바로 이와 같은 “조신교”와 습합되어 있다는 점에서 타국의 것과는 매우 차이가 있다.

그리고 “만세일계의 천황”이라는 “국체” 관념과 일본은 신의 나라라는 신국사상을 내면적으로 지탱했던 것도 바로 이 “조신교”였다. 왜냐하면 조상숭배와 황조신 숭배, 그리고 토지신 신앙의 정서 없이는 “국체”나 “신국”이니 하는 연설도 이미 근대적 사고방식의 세례를 받은 국민들에게 별다른 설득력을 갖지 못했을 것이기 때문이다. 다시 말하면 이른바 “국가신도(國家神道)”를 구성하는 각 요소들을 압축공기와 같이 내부적으로 지탱하고 그것들을 유기적으로 연관시키는 매개 역할을 했던 것이 바로 이 “조신교”였던 것이다.

그런데 1917년에는 러시아에서 사회주의혁명이 일어나 러시아제국이 쓰러지고, 러시아 국내에서 권력을 창악한 볼셰비키는 1922년에 소비에트사회주의연방의 수립을 선언했다. 게다가 코민테른(제3인터내셔널)은 일본공산당의 조직을 코민테른의 지부로 승인함과 더불어 공산당 강령으로 군주제의 폐지를 지시해 왔다. 이와 같은 움직임에 일본의 정부·보수층들은 극심한 위기감을 느끼고, 벌써 1925년에는 치안유지법을 제정하고 “국체의 변혁을 도모하는” 모든 조직 활동이 비합법으로 규정되었다. 거기에 1929년에는 대공황(大恐慌)이 터지고 온 세계가 극심한 경제 불황에 뒤덮이게 되었다.

대공황의 결과 미국·영국·프랑스와 같이 본국과 광대한 식민지만으로 “블록경제”를 구축할 수 있었던 “갓은 나라”와 일본·독일·이탈리아와 같이 그런 능력이 없었던 “안 갓은 나라”의 양극화 현상이 나타났다. 그런 가운데 소련만은 이 대공황의 영향을 받지 않고 눈부신 경제성장을 계속했기 때문에 사회주의적인 통제경제가 한시에 세계적으로 주목을 받게 되었다. 그리하여 후자의 “갓지 않는 나라”는 국가사회주의적인 파시즘으로 기울어갔다. 1922년에는 이탈리아에서 무소리니(Benito A. A. Mussolini)의 파시스트 정권이 수립되고 1933년에는 독일에서 아돌프 히틀러(Adolf Hitler)가 나치스(민족사회주의 독일 노동자당)가 정권을 장악했다.

이러한 추세를 보고 일본에서도 자유주의를 배척하고 전체주의·국가사회주의에로 점차

기울어갔다. 심지어 1935(昭和 10)년에는 우익정치인·군부 등의 압력으로 인해 천황기관설이 천황주권의 국체와 위배된다고 주장하고 나섰고 결국 국회에서 국체명징선언(國體明徵宣言)이 선포되고, 2년 후 1937(昭和 12)년에는 문부성에서 『국체의 본의』(國體の本義)라는 책자가 간행·반포되기까지 했다.

그 내용은 크게 일본의 국체에 관한 설명과 일본의 역사 속에 나타난 국체라는 두 가지로 나뉘지고, 제1장 “대일본국체(大日本國體)”는 다시 조국(肇國, 나라의 시초)·성덕(聖德)·신절(臣節)·조화로움(和)과 “성심(まこと)”으로 이루어지고, 제2장의 “국사에 있어서 국체의 현현(國史に於ける國體の顯現)”에서는 국사를 일관하는 정신·국토와 국민생활·국민성·제사와 도덕·국민문화·정치와 경제와 군사라는 항목으로 구성되어 있다. 다시 말하면, 이것은 일본의 역사·정치·윤리도덕·문화·풍토 등을 서술한 듯 보여서 기실 일본의 국토·국민의 우수성과 더불어 그것이 만세일계의 천황을 중심으로 이루어지고 있다고 하는 국가형이상학의 경전이였다. 어떤 의미에서 보면 이 책자는 메이지 초기의 천황주의자들이 꿈에도 볼 수 없었던 사상통일을 학교교육이라는 근대 국가적인 제도를 통해 드디어 이루어낸 국가신도사상의 총결산이었다고도 볼 수 있다.

“습합”의 관점에서 말하자면 이것은 신도·국학·유학·불교·노장사상과 서구적인 사회유기체론·파시즘의 혼합물이라고 할 수 있다. 그러나 『국체의 본의』(國體の本義)의 진정한 의도는 우선 일본의 전통문화가 이와 같이 외국문화에 개방적이었다는 사실을 다시 한번 되새기는 것보다는 오히려 “무릇 어떻게 근대 서양사상이 민주주의·사회주의·공산주의·무정부주의 등을 낳게 되었는가를 고찰해보면 앞에서 보다시피 거기에는 모든 사상의 기초가 되어 있는 역사적 배경이 있고, 더 그 근처에는 개인주의적 인생관이 있다는 것을 알 수 있다.¹³⁹⁾”라고 밝혀져 있듯이 천황주권·천황중심주의를 동요시킬 수 있는 모든 사상을 “개인주의”로써 배척하고 원천적으로 봉쇄하려는 데 있었다.

『국체의 본의』(國體の本義)는 다음과 같은 말로 끝맺고 있다. 즉

세계문화에 대한 과거 일본인의 태도는 자주적이면서도 포용적이었다. 우리가 세계에 공헌하자면 오직 일본인으로서의 도(道)를 더더욱 발휘하는 것만으로 이루어진다. 국민은 국가의 대본으로서의 변함이 없는 국체(國體)와 고금을 일관하여 나라 안팎으로 베풀어도 틀림이 없는 황국(皇國)의 도에 의해 이 새로운 일본을 더욱 생성 발전시키고, 이로써 더더욱 천양무궁(天壤無窮)의 황운(皇運)을 부익(扶翼)해야만 한다. 이것이 바로 우리 국민의 사명인 것이다.¹⁴⁰⁾

여기에는 근대적 내셔널리즘과 후쿠자와의 이른바 만세일계의 천황이라는 “황학자류(皇學者流)”의 국체 관념, 그리고 아츠타네와 국학과 독일법학이 혼합된 가족국가관을 고금에 변함이 없는 일본의 “국체”로 규정하는 국수주의·자국우월주의와 그것을 그대로 나라 안팎으로 베풀어도 틀림이 없는 황국(皇國)의 도라고 자칭하면서 온 세계에 그것을 펼쳐 나가려고

139) 『國體の本義』(文部省, 1937) “抑々如何にして近代西洋思想が民主主義・社會主義・共產主義・無政府主義等を生んだかを考察するに、先に述べた如く、そこにはすべての思想の基礎となつてゐる歴史的背景があり、而もその根柢には個人主義的人生觀があることを知るのである”

140) 『國體の本義』(文部省, 1937) “世界文化に對する過去の日本人の態度は、自主的にして而も包容的であつた。我等が世界に貢獻することは、たゞ日本人たるの道を弥々發揮することによつてのみなされる。國民は、國家の大本としての不易な國體と、古今に一貫し中外に施して悖らざる皇國の道とによつて、維れ新たなる日本を益々生成發展せしめ、以て弥々天壤無窮の皇運を扶翼し奉らねばならぬ。これ、我等國民の使命である”

하는 국학사상의 확장주의적인 황도주의(皇道主義)가 기묘하게 뒤섞여 있다. 사상적 일관성은 둘째쳐도 이러한 사상이 당시 일본의 팽창주의를 정당화시키는 데에는 더없이 형편이 좋았던 것은 사실이다.

그런데 비록 예나 지금이나 세계문화에 대한 일본인의 태도가 대체적으로 자주적이면서도 포용적이었다는 것은 인정한다고 해도 『국체의 본의』(國體の本義)의 정신은 전혀 그렇지 못하다. 왜냐하면 이 책자의 저변에는 소위 국체라는 것은 이러이러하다, 라고 규정해 놓고 그 잣대에 맞지 않는 것을 “개인주의”라는 라벨을 붙여서 배척하고자 하는 불관용의 정신이 깔려 있기 때문이다. 게다가 『국체의 본의』(國體の本義) 자체가 신체제운동(新體制運動), 즉 “버스를 놓치지 마라”라는 당시의 구호에도 잘 나타나 있듯이 이탈리아 및 독일에서 파시스트적인 일당독재(一黨獨裁)의 거국일치체제(舉國一致體制)가 수립된 것을 보고 전체주의가 세계의 추세로 알고 그것을 따라하려는 운동의 산물이자 히틀러의 『나의 투쟁』(Mein Kampf)과도 같은 초국가주의(超國家主義)의 경전으로 만들어진 것이다. 그러므로 이 책자의 편찬 의도 자체가 지극히 비자주적인 것이었기 때문이다.

Ⅲ. 결론

미나모토 료엔(源了圓)은 국가의 위기시대에 살던 사람들에게 히라타 아즈타네(平田篤胤)의 신학이야말로 정신적 지주가 되었으나 독일법학과 국학이 뒤섞인 메이지시대 이후 그들은 일본이 세계를 향해 창을 열고 다른 문화를 수용하면서 그 속에서 창조를 해왔던 역사를 잊어버렸다고 비판한다.¹⁴¹⁾

일본의 사상사를 일별해 보면 일본인이 타문화를 수용하면서 문화를 창조하는 방법이 바로 “습합(習合)”이었다. 그러므로 방법으로서 일본신도사를 읽는 것은 거의 습합의 역사를 읽는 것과 같고, 습합의 역사를 살펴보는 것은 바로 일본사를 살펴보는 것과 마찬가지다. 일본의 습합이 세계에서 일반적으로 볼 수 있는 문화적 syncretism(혼합·혼효)과 다른 것은 그것이 하나의 문화현상이나 일정한 시대에 한정된 현상이 아니라 일본의 사상·문화사를 통틀어서 볼 수 있는 점이다. 또한 어떤 역사적 상황으로 인해 둘 이상의 문화가 만나고 합쳐져서 이루어지는 우연적인 산물이 아니라 습합이 이미 방법화(方法化)되어 있는 점에서도 차이가 있다.

일본의 역사상 “습합”을 방법화 시키는 데에 중요한 역할을 맡은 인물 또는 사상으로 다음 세 가지를 들 수 있다. 그 첫 번째가 텐무 천황(天武天皇)이고, 두 번째가 본지수적설(本地垂迹說)이며, 세 번째가 요시다 카네토모(吉田兼俱)이다.

첫째, 텐무 천황은 이미 오래전부터 야마토(倭)의 동맹국이었던 백제의 부흥운동이 실패로 끝나고 당나라와 통일신라의 군이 일본열도(日本列島)까지 닥쳐올 수 있는 지극히 위기적인 국제상황 속에서 조카인 오오토모 황자(大友皇子)를 쓰러뜨리고 거의 찬탈하다시피 황위에 올랐다. 밖으로는 외세 침략의 위기에 처하고 안으로는 정당성에 문제를 안고 있었던 텐무 천황은 스스로의 권력을 강화시키고 자기에게 집중시키기 위해 율령체제(律令體制)의 기초를 닦고 임금을 중심으로 한 조정이 일본 전국을 다스리는 중앙집권체제를 구축해 나갔다.

이와 더불어 통치자의 권위를 제고시키기 위해 그는 국가의 최고사제(最高司祭)로서 야마토의 임금(倭王)의 지위를 도가(道家)의 왕권사상(王權思想)과 북유라시아·한반도 유래의 신왕사상(神王思想)을 습합하여 신격화시켜 “천황(天皇)”으로 만들었다. 그것도 모자라서 그는 황위 계승을 정당화시키고 말대(末代)까지 자기 후손들에게 그것을 물려주기 위하여 천황이 바로 신들의 나라인 타카마가하라(高天原)를 지배하는 태양신 아마테라스 오오미카미의 직계 후손이자 일본 통치를 독점적으로 위임받았다는 “천양무궁(天壤無窮)의 신칙(神勅)”, “만세일계(萬世一系)”의 주장을 담은 역사를 짓게 했다.

이것만이 아니다. 그는 조정에 출사하는 호족들의 조상 및 조상신도 황실의 역사와 관련시키고 흔히 “기기신화(記紀神話)”라고 불리는 일대 신화체계를 만들어냈다. 그렇게 함으로써 세계에서 흔히 볼 수 있는 샤머니즘과 애니미즘 신앙이었던 원시신도(原始神道)도 율령과 기기신화의 체계에 의해 황실과 황조신(皇祖神) 신앙을 중심으로 규격화·규범화·계열화된 “신도(神道)”로 거듭났다. 요컨대 텐무 천황의 집념어린 구상에 의해 천황·기기신화·신도가 만들어지고, 이것으로 인해 옛날의 왜(倭)나라는 아마테라스 오오미카미 이래 만세일계의 천황을 중심으로 한 신의 나라 일본(日本)으로 재출발하게 된 것이다.

결국 위와 같은 천황-신화-신도가 삼위일체가 된 일본의 국가개념은 그 자체가 다중적인

141) 源了圓, 『徳川思想小史』, 中公新書, 1995, p.207.

문화 습합의 산물이다. 또한 위와 같이 이루어진 일본의 문화도 그 이후 습합의 축이 되고, 정치적으로는 황실과 조정이 설사 권력을 상실하더라도 늘 권위의 원천이 되었다.

둘째, 본지수적설은 원래 대승불교의 법신(法身)·응신(應身) 사상에 기초한 것이었으나 불교가 일본에 들어오자 “본지(本地)”의 개념이 “본고장”의 의미로 오해되고, 또 일본의 신국사상(神國思想)과 습합하면서 인도를 본고장으로 삼는 부처가 일본에 와서는 신으로 화신해서 중생들을 구제한다는 사상이 되었다. 이것은 틀림없이 일본의 지역문화·고유문화로서의 신도와 보편문화인 불교(대승불교)의 공존의 논리였다. 그리고 신도와 불교의 공존은 세계에서 유래를 찾아보기 힘든 신에 의한 사찰인 신궁사(神宮寺)를 낳고, 다시 불교의 호법선신(護法善神) 개념과 습합하면서 하치만 신(八幡神)과 같이 “불교에 귀의하는 신”이라는 개념을 출현시키는 등 일본의 특이한 습합문화를 만들어내기까지 했다.

셋째, 요시다 신사(吉田神社)의 신관인 요시다 카네토모는 그때까지만 해도 대승불교라는 보편문화 아래에 종속했던 일본의 고유문화인 신도를 비판하면서 스스로의 신도 신학을 신대(神代)로부터 요시다가(吉田家)에 대대로 전해 내려온 유일신도(唯一神道) 또는 원본종원신도(元本宗源神道)로서 내세웠다.

카네토모는 불교사상의 영향 아래 성립된 기존의 신도신학(神道神學)을 “양부습합신도(兩部習合神道)” 또는 최징(最澄)·공해(空海)·원인(圓仁)·원진(圓珍)과 같은 천태종·진언종의 고승에 의해 제창된 대사류(大師流) 신도라고 비판하는 것을 통해 “습합(習合)”이라는 개념을 제출하게 되었다. 사실 카네토모는 “습합”을 개념화시켰을 뿐만 아니라 방법으로서의 “습합”을 최초로 자각한 인물이기도 하다. 카네토모의 이른바 “유일신도”도 내용을 따지고 보면 유교·불교·도교·온묘도(陰陽道)·이세신도(伊勢神道) 등의 사상·의례를 조합한 것이었다. 그럼에도 그래도 요시다 신도는 당시의 인심을 사로잡고 일본 전국의 신사·신직(神職)을 지배하는 신기관령장상(神祇管領長上)의 지위를 메이지유신 때까지 세습하기에 이르렀다.

그러나 그보다도 “방법으로서 습합”의 응용으로서의 메이지정부를 움직인 대양이론(大攘夷論)을 들 수 있다. 일찍이 츠와노번(津和野藩)의 국학자 오오쿠니 타카마사(大國隆正)는 먼저 일본 국내를 통일하고 개국해서 서양의 선진문물을 받아들여 부국강병을 도모한 다음, 열강과 대등한 국력을 갖추고 나서 장차 양이(攘夷)를 실천하자는 대양이론을 제기했다. 실제로 메이지 이후의 일본의 역사를 보면 “대양이론” 마스터플랜(master plan(기본계획)대로 진행되었다. 우선 대일본제국헌법(大日本帝國憲法)의 제정으로 근대적 입헌군주제로서의 체통을 갖추고, 청일전쟁·러일전쟁으로 대만을 식민지로 삼는 동시에 한반도에 대한 지배권을 장악함과 동시에 국제적으로는 열강의 자리에 올랐다. 그다음 순서로 일본은 소련의 마르크스주의와의 대결과 영미와의 전쟁이라는 “양이”에로 들어갔던 것이다. 이렇게 보면 “국가신도(國家神道)”도 안으로 천황 중심의 가족국가관(家族國家觀)을 확립하고 밖으로는 대양이론을 실시하는 프로그램이자 교육·행정·법률·윤리도덕·종교와 같은 문화장치의 정치적 배치(political arrangement)였다고 해도 과언이 아닐 것이다.

또 그는 불교적 신도신학을 양부 “습합” 신도로 비판함과 동시에 유일신도를 일본 고유의 “순수한 신도”로 내세움으로써 결과적으로 외래사상에 오염되지 않는 순수한 신도, 순수한 일본의 “도”라는 이념의 원형을 만들게 되었다. 즉 이렇게 함으로써 계충(契沖)·카다노 아즈마마로(荷田春滿)·카모노 마부치(賀茂眞淵)·모토오리 노리나가(本居宣長) 등의 국학사상을 뒷받침한 일본의 국수(國粹)로서의 “고도(古道)” 관념의 원류가 바로 여기 있게 되었다. 다만 카네토모가 여러 가지 문화적 요소를 습합시켜서 만든 유일신도를 순수한 신도라고 주

장했기 때문에 후세의 유학자·고학자·신도가부터 그는 도리어 일본 고유의 도를 오염시킨 장본인으로 지탄받게 되었다.

또한 고대부터 가마쿠라 시대까지만 해도 신국(神國)이라는 관념은 외래문화의 압도적인 영향 아래 본지수적설의 입장에서 불교의 본고장인 인도를 “본지”, 일본을 “세계의 중심인(인도)에서 동떨어진 변방 구석의 작은 섬나라(邊土粟散)”로 본 부처도 일본에 대해서는 화광동진(和光同塵)하여 신의 모습으로 자취를 드리우고(垂迹) 가없는 중생들을 구제한다는 의미로서의 “신의 나라”였다.

그러나 그는 일본의 신도, 아니 유일신도가 원본종원신도(元本宗源神道)라는 이름 그대로 우주천지의 근본의 도라는 입장에서 일본의 신도가 바로 근본의 도며, 그것이 장차 세계에 가지를 뻗어 중국의 유교가 되었고, 꽃을 피우고 열매를 맺으면서 인도의 불교가 되었다는 신본불적설(神本佛迹說), 또는 반본지수적설(反本地垂迹說)을 주장했다. 또한 일본이 신국인 까닭은 바로 천지개벽이 일어난 본고장이자 신에 의해 가장 먼저 만들어진 나라요, 그 천지를 개벽한 거룩한 신의 도가 전해 내려온 나라이기 때문이라고 주장했다.

비록 이러한 주장이 비역사적인 것은 말할 나위 없다 할지라도 그 저변에는 그의 민족적 주체성에 대한 자각이 깔려 있었음을 부인할 수 없다. 그렇게 함으로써 그는 본지수적설에 기초한 자학적(自虐的)인 신국사상을 자존적(自尊的)·일본중심주의적 신국사상으로 전환시킨 것이다. 이것은 종교사상적으로는 불교의 영향으로부터 신도를 개방시키는 계기가 되었을 뿐만 아니라 일본의 전통적인 조상숭배와 만세일계의 황통(皇統) 관념을 매개로 충효(忠孝) 사상과 습합하고 유가신도(儒家神道)를 성립시키기도 했다.

또한 카네토모가 신본불적설을 내세우면서 신도가 일본 고유의 도일뿐만 아니라 유교·불교 등의 근본이기도 하다고 강조한 것은 히라타 아즈타네(平田篤胤)에게 깊은 영향을 미쳤다. 나아가 도란 보편적인 것, 즉 세계를 정복하고 천황 아래로 세계를 통일해야 한다는 사토 노부히로(佐藤信淵) 등의 황도(皇道)로 이어지는가 하면 쇼와 시대(昭和時代)의 팽창주의적 국체사상인 팔굉일우(八紘一宇) 사상의 원천이 되기도 했다.

이와 같이 “습합”의 방법은 일본이 세계를 향해 창을 열고 다른 문화를 적극적으로 수용하면서 그 속에서 주체적인 창조를 이루어냈을 뿐만 아니라 스스로의 정체성과 자긍심, 그리고 주체성을 확립하는데 불가결한 역할을 맡았다. 한마디로 말해 습합이 없는 일본은 생각할 수 없다. 역사의 도정이 곧 습합의 길이나 다름없기 때문이다. 결론적으로 말해 일본신도에서 습합은 사건이다. 그것이 역사인 이유도 거기에 있다. 그러나 보편종교론이나 종교현상론에서 보면 그것은 병리적 사건이다. 습합이라는 사건으로서의 병리성이 독특한 일본의 종교, 신도를 낳았고 진화시켜왔다. 신도는 그 병리성과 함께 그 존재방식을 결정해왔고 존재이유를 역사 속에 밝혀온 것이다.

참고문헌

1. 전집

- 『古事記』, 日本思想大系 1, 岩波書店.
『聖徳太子集』, 日本思想大系 2, 岩波書店.
『本居宣長』, 日本思想大系 40, 岩波書店.
『三浦梅園』, 日本思想大系 41, 岩波書店.
『日本書記』, 日本の名著 1, 中央公論社.
『聖徳太子』, 日本の名著 2, 中央公論社.
『三浦梅園』, 日本の名著 20, 中央公論社.
『本居宣長』, 日本の名著 21, 中央公論社.
『西周』, 日本の名著 34, 中央公論社.
『内村鑑三』, 日本の名著 38, 中央公論社.
『西周全集』, 宗高書房, 1981.

2. 국내 단행본

- 이광래, 『미셀 푸코; 광기의 역사에서 정의 역사까지』, 민음사, 1989.
——, 『한국의 서양사상수용사』, 열린책들, 2005.
——, ‘일본고대의 신화적 습합현상으로서 八幡神信仰에 관한 연구’, 『일본역사연구』 제11집, 2000.
——, 『일본사상사연구』, 경인문화사, 서울, 2005.
니시지마 사다오 지음, 이성시 역음, 송완범 옮김, 『일본의 고대사인식』, 역사비평사, 2008.
야규 마코토, ‘마루야마 마사오의 "basso ostinato"에 대한 고찰’, 『日本思想』 제6호, 2004.
村岡典嗣, 『日本神道史』, 박규태 옮김, 예문서원, 1998.
金烈圭, 『韓國의 神話』, 一潮閣, 1977.
尹永水, 『柿本人麻呂研究』, 景仁文化社, 2001.
車柱環, 『韓國道敎思想研究』, 서울대학교출판부, 1978.
C. 스콧 리틀턴 지음, 『일본정신의 고향 신도』, 박규태 옮김, 유토피아, 2007.

3. 외국 단행본

- 石田一良, 『日本思想史概論』, 吉川弘文館, 1963.
加地信行, 『沈黙の宗教—儒教』, 筑摩書房, 東京, 1996.
——, 『家族の思想』, PHP研究所, 東京, 1998.
——, 『儒教とは何か』, 中央公論社, 東京, 1990.
岡田英弘, 『倭國の時代』, 朝日文庫, 東京, 1994.
——, 『倭國』, 中央公論社, 東京, 2003.
鎌田東二, 『神と仏の精神史』, 春秋社, 東京, 2000.
中野幡能, 『求菩提山修驗道の起源とその展開』, 『英彦山と九州の修驗道』, 名著出版 1977.

- 大和岩雄 『日本にあった朝鮮王國』 白水社, 1993.
- 菅原信海, 『日本思想と神佛習合』, 春秋社, 1996.
- 『日本語大辭典』, 講談社, 1990.
- 本居宣長 『古事記伝』 神代一之卷.
- 山本幸司, 『穢と大祓』, 平凡社, 1999.
- 『三國志』 「魏書」 卷30 「倭人條」,
- 丸山眞男, 「歴史意識の古層」, 『丸山眞男集』 第十卷,
- 酒井忠夫, 「道教とは何か」, 『道教の傳播と古代國家』, 雄山閣, 1996,
- 西田正好, 『神と仏の對話』, 工作舎, 1980.
- 達日出典, 『神佛習合』, 臨川書店, 1993.
- 末木文美士, 『鎌倉佛教形成論』, 法藏館, 1998.
- , 『日本佛教史』, 新潮社, 1992
- 村山修一, 『本地垂迹』, 吉川弘文館, 1974.
- 村山修一, 『習合思想史論考』, 塙書房, 1987.
- 小山恵子, 『日本人の見出した元神』, ペリかん社, 1985.
- 黒住 眞, 『近世日本社會と儒教』, ペリかん社, 2003.
- 野口武彦, 『江戸思想史の地形』, ペリかん社, 1993.
- 秋山 駿, 「本居宣長: 揺れ動く心」, 『現代思想』, 1982.
- 鶴藤幾太, 『教派神道の研究』, 大興社, 1939.
- 丸山照雄, 「象徴天皇制の思想と日本宗教の現況」, 戸頃重基, 丸山照雄 編, 『天皇制と日本宗教』, 伝統と現代社, 1973.
- 櫻井好朗 編, 『神と佛: 佛教受容と神佛習合の世界』, 春秋社, 1992.
- 加地信行, 『沈黙の宗教—儒教』
- 『藤田省三著作集』, みすず書房, 東京, 1998.
- 笠原一男 編, 『日本宗教史 2』, 山川出版社, 東京, 1977.
- 文部省, 『國體の本義』 1937.
- 福澤諭吉, 『文明論之概略』, 岩波書店, 東京, 1993.
- 司馬遼太郎, 『「明治」という國家』, NHKブックス, 東京, 1999.
- 山田孝雄, 『神道思想史』, 明世堂, 東京, 昭和18(1943).
- 『三品彰英論文集 第一卷』, 平凡社, 東京, 1970.
- 石田雄, 『明治政治思想史研究』, 未來社, 東京, 1954.
- 小堀桂一郎, 『靖國神社と日本人』, PHP研究所, 東京, 1998.
- 小瀧透, 『神々の目覺め』, 春秋社, 東京, 1997.
- 阿滿利麿, 『日本人はなぜ無宗教なのか』, 筑摩書房, 東京, 1996.
- 安丸良夫・宮地正人 校注, 『日本近代思想体系 5 宗教と國家』 岩波書店, 東京, 1988.
- 源了圓, 『徳川思想小史』, 中央公論社, 東京, 1995.
- 井上順孝 選, 『神道』, 新曜社, 東京, 1998.
- 佐藤弘夫, 『神國日本』, 筑摩書房, 東京, 2006.
- 村岡典嗣, 『神道史』, 創文社, 東京, 昭和31(1956).
- 平野孝國, 『神道世界の構造』, ペリかん社, 東京, 1989.
- 村岡典嗣, 『宣長と篤胤』, 創文社, 東京, 1957.
- 鶴藤幾太, 『教派神道の研究』 大興社, 1939.
- 戸頃重基, 丸山照雄 選, 『天皇制と日本宗教』, 伝統と現代社, 1973.
- 『丸山眞男集』, 岩波書店, 東京, 1995~1997.
- 津田左右吉, 『日本の神道』, 岩波書店, 1964.

- 神道宗教學會 編, 『神道の根本問題』, 1966.
- 大林太良, 『日本神話の起源』, 角川書店, 1973.
- , 『日本神話の構造』, 弘文堂, 1975.
- , 『日本神話の比較研究』, 法政大學出版局, 1974.
- , 『神話の系譜』, 青土社, 1986.
- 福永光司, 『道教思想史研究』, 岩坡書店, 1987.
- , 『馬の文化と船の文化』, 1996.
- 權又根, 『古代日本文化と朝鮮渡來人』, 1988.
- 坂本太郎, 『古事記と日本書紀』, 吉川弘文館, 1988.
- 大山公淳, 『神佛交渉史』, 東方出版, 1989.
- 木村時夫, 『日本文化の傳統と變容』, 成文堂, 1990.
- 渡部眞弓, 『神道と日本佛教』, ぺりかん社, 1991.
- 前田 勉, 『近世神道と國學』, ぺりかん社, 2002.
- 石田一良, 『思想史』 I, II, 山川出版社, 2001.
- 中村春作, 『江戸儒教と近代の「知」』, ぺりかん社, 2002.
- 板橋勇仁, 『西田哲學の理論と方法』, 法政大學出版局, 2004.
- 黒佳 眞, 『近世日本社會と儒教』, ぺりかん社, 2003.
- Leslie A. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Farrar, Strauss and Giroux, 1969.
- Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion*, Beacon Press, 1957.
- Thomas R. H. Havens, *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*, Princeton University Press, 1970.
- Arno Karle, *Man and Microbes*, Simon & Schuster, 1995
- B. Malinowski, *Myth in primitive psychology*, Negro University Press, 1971.
- Kosaka Masaki, *Japanese Thought in the Meiji Era*, vol. IX, Pan-Pacific Press, 1958.
- Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, University of Arizona Press, 1985.
- Gino K. Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962*, Enderle Bookstore, 1962.
- Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, 1978.
- , *Culture and Imperialism*, Vintage Books, 1993.
- Leslie A. White, *The Science of Culture*, Grove Press, 1949.

4. 논문

- 佐志 傳, 「八幡信仰の起源について」 『史學』 第三十卷 第二號 三田史學會, 1957.
- 田中勝藏, 「八幡信仰の原流」 『學藝紀要』 第八卷, 徳島大學, 1958.
- 竹園賢子 「八幡神と佛教と習合」 『宗教研究』 第159卷, 1959.
- 「古代日本と佛教の傳來」 『歴史公論』, 雄山閣, 1976. 6.
- 「神話」上,下, 『講座 日本文學』, 解釋と鑑賞別冊, 至文堂, 1977.
- 「神話の思想史」 『國文學』, 學燈社, 1994, 5.
- 「古代に見る御靈と神佛習合」 『解釋と鑑賞』, 至文堂, 1998. 3.

習合神學のとして日本神道史研究

日本列島に散在している約14万個の神社は、日本の歴史と文化、思想と宗教の中へ入る敷居である。少なくとも西暦紀元前3世紀以前から今日に至るまで、八百万の神を運んでいたお神輿が大和の魂を数多くの神社にだけでなく、日本人の魂にまで運んでいたからである。しかし、現在神社や神宮を飾っている神木と神輿は、いつから、また、どうして神々の道(神道)と道案内になったのか。その原型は何であり、それはどうして変容されて来たのだろうか。

神道は進化する。神道は一つの形で留まってあった事がない。神道は一つでありながら、また一つではない。それは、日本の歴史と共に常に習合してきたからである。神道の歴史が進化の過程であり、習合の歴史である理由もそこにある。それで、本論文の目的も習合の観点からみた日本神道史を再照明することにある。

一言で言えば、日本の精神文化は習合の文化である。何よりも日本の地理的な孤立性(=島嶼性)から外來文化の收容と習合が不可避であったからである。しかし、どんな孤立であっても廢域そのままの状態で留まることはできない。禁止は違反を前提とするように、孤立性が開放性と通じ合わざるを得ない理由、すなわち孤立の意味の中にはもう開放が内在されてある理由がそこにある。それで、日本の文化と思想、宗教と哲學、その他全ての精神現象に現われる習合性は、精神文化の形成過程上、まったく方法的な違反だとは言えない。

日本文化の習合性は、偶然ではなく必至である。日本の地理的孤立性と島國性は、文化的開放性と習合性の因果的な条件であるからだ。開放は孤立の逆説であるが、その逆説作用から因果関係が生じる。孤立でなければ開放もないからである。結果としての開放は、その原因を孤立の克服から捜さなければならない。作用と反作用の関係のように、すべての歴史の中で鎖國と開國の関係がそうだったように、孤立から開放への反作用も同様である。

習合は開放の方法である。能動的な開放の方法として習合は、日本文化を通時的に貫いて文化現象全般にわたって方法が体質化してしまったと言っても過言ではない。通時的と言うのは歴史のことである。巨視的に見れば日本文化の通時的な習合性は、歴史的習合性を意味する。日本文化は歴史的に外來文化との習合を中斷しようしなかったからである(鎖國という強制的廢域期間に密かに陰で成り立つ文化的習合は阻むことができなかった)。言い換えれば日本文化の中には、外來文化が習合の方法を通じて、滲透し、堆積して歴史的な階を形成して来たのである。日本文化が堆積的重層性を形成しているのもそれが理由である。特に、日本の文化と精神現象を代表する神道史がそうである。

しかし、文化の通時的堆積は単純な重層化ではない。時間だけが経てば、堆積層が形成される単純堆積ではない。文化的習合は、文化的に優勢する種の主導下で、劣勢種に(支配的に)滲透して融合することになるので、単純堆積より融合堆積だといえる。微視的に見て習合とは、共時性を排除することができない相互作用であるからである。日本の神道史が時代別に習合の融合的重層化を経験して来たのもこのためである。

源了圓は、ドイツ法學と國學が入り混ぜられた明治以後の平田篤胤の神學に對し、國家危機の時代に生きる人々の精神的な持主となったが、彼らは日本が世界に向けて、窓を開き、他の文化を受容しながら、その中から創造してきた歴史を忘れてしまったと批判する。

元々、日本の思想史を調べてみると、日本人が他文化を受容しながら、主体的に文化を創造する方法こそが“習合”であった。日本の神道史を読むことは、それこそ習合の歴史を読むことと同じで、習合の歴史を調べること自体が、日本の歴史を探る事と同じである。日本の習合が世界で一般的にみられる文化的なシンクロニズムと違うことは、それが一つの文化現況や一定の時代に限られた現状ではなく、日本の思想・文化史においても共通に見られる事である。また、ある歴史的な状況により、二つ以上の文化が絡み合って作られた、偶然的な産物ではなく、習合がすでに方法化されていることにも差がある。

“習合”という方法は、日本が世界に向けて窓を開き、他の文化を積極的に受容しながら、その中で主体的な創造を作り上げただけでなく、自らの正体性と誇り、そして、主体性を確立するのに不可欠な役割を果たしている。つまり、習合のない日本は考えられない。しかし、その反面、日本は昭和12年に文部省が出した「國体の本義」にも象徴的に見られるように、時代的な要求に従い、外國文化、思想をあまりにも無分別・無批判的に受け入れる排外主義と、それについての反作用・反動として、日本の固有性・特殊性・差別性・國粹をあまりにも強調し、外國の物は退ける排外主義という、二つの“排外主義”の病氣に掛っている事も見逃すことができない。

日本神道の習合は、事件である。それが歴史である理由もそこにある。しかし、普遍宗教論や宗教現狀論からみると、それは病理的な事件である。習合という事件としての病理性が獨特の日本の宗教、神道を産みだし、進化させてきた。神道は、その病理性と共に、その存在方式を決め、存在理由を歴史の中で明らかにしてきたのである。