

檀國大學校 日本研究所

第20回 國際學術研究發表會

要 旨 集

日本과 神·佛

日時：2005年 10月 8日(土) 13:00 - 20:00

場所：檀國大學校 西館 1104號 學術研究發表會場

主催：檀國大學校 日本研究所

後援：檀國大學校

協贊：(주)롯데아사히주류



檀國大學校 日本研究所
Institute of Japanese Studies Dankook University

第20回 國際學術研究發表會

司會：李權熙(日本研究所 研究員)

13:00 ~ 13:40 接受 및 登錄

13:40 ~ 13:50 開會辭 (鄭滄 檀國大 日本研究所 所長)

祝辭 (權奇洪 檀國大 總長)

■ 企劃主題: < 日本과 神·佛 >

14:00 ~ 14:50 鎌倉期日本語史料としての『足利本仮名書法華經』

1

－ 林義雄(專修大 教授)

指定討論 - 趙大夏(서울女大 教授)

14:50 ~ 15:40 平安의 佛敎와 『源氏物語』

2 2

－ 宋貴英(檀國大 教授)

指定討論 - 金榮心(仁荷工業專門大 教授)

15:40 ~ 16:00 休息

16:00 ~ 16:50 神佛習合의 歷史的展開

1 3

－ Hur, Nam-lin(British Columbia大學 教授)

指定討論 - 朴奎泰(漢陽大 教授)

16:50 ~ 17:40 天皇이 데올로기와 國家神道

2 4

－ 強制와 同意의 觀點에서 -

－ 朴晉雨(淑明女大 教授)

指定討論 - 保坂祐二(世宗大 教授)

17:50 ~ 18:30 심포지엄

06

司會 - 朴容九(韓國外大)

討論 - 黃光吉(檀國大), 村松正明(鮮文大), 李市竣(崇實大), 任城模(延世大)

■ 日本 專修大學 人文科學研究所 간의 交流協定 調印式

6 6

■ Reception

1. 時間：18:40 ~ 20:00

2. 場所：檀國大學校 西館 1105號

祝賀 演奏 - 青山夕夏 (香川大 教授)

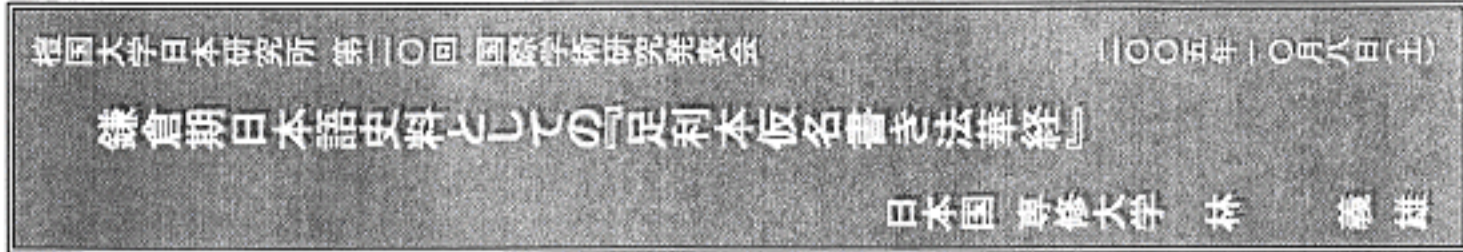
8

Isang Yun(윤이상), 연습곡 제 5번 알레그레토

鎌倉期日本語史料としての『足利本**仮名書法華經**』

- 林義雄 (専修大 教授)

指定討論- 趙大夏(서울女大 教授)



一 概要

■書誌

□所蔵機関

栃木県足利市鑿阿寺(ぼんなじ)の所蔵にかかる。現在は国の重要文化財に指定されている。

□書写年代

第一軸末尾に「元徳二^年壬(申)六廿四句切已」(朱筆)の識語があり、鎌倉時代最末期の元徳二年(二三三〇)閏六月廿四日に、原本全体に見られる「句切」(句読点を施す作業)が完了したことを示している。右の識語の文字は本書の全体に加えられた朱筆による補訂書き込みと同筆であり、墨筆本文とともに同じ筆者の手に成るものと見なされている¹⁾。したがって本書は、年代の明白な日本語史料として高い資料的価値を有するものである。

□形体

本書は、仮名書き法華経二十八品を八軸から成る卷子本形式に仕立てたものである。なお、次の三箇所には切断の痕があり、原姿を欠いている。

第六軸 分別功德品第十七

第七軸 如来神力品第廿一

同 囑累品第廿二

この中の囑累品第廿二は、現在大東急記念文庫に所蔵されており、料紙・筆跡の面から、本資料の断簡にあたるものと見なされている²⁾。

■影印・翻字・索引

- ・中田祝夫編『足利本仮名書き法華経』(影印篇)〈一九七四・六 勉誠社〉
- ・同 (翻字篇)〈一九七六・九 勉誠社〉
- ・同 (索引編)〈一九七七・三 勉誠社〉

*1 (影印篇) 「小引」5ページによる。

*2 (翻字篇) 「附載」287ページによる。

二 言語的特徴

■文体

本資料は、漢訳法華経を、平仮名に比較的平易な漢字を交えた表記形式によって日本語文に翻訳したものである。日本における仏典の訓読資料としては、原漢文の行間に訓点を施す形式の訓読資料が多く残されているが、これらは、漢文を日本語の文法に合わせて読み下したもので、原典を正確に理解するところに主眼が置かれるために、文体にも漢文的性格が反映している。

これに対して本資料は、漢文原典の内容に忠実に沿いながらも、それを日本語の表現に改めようとしたところが見られ、全体としては漢文訓読資料に見られる特徴を備えてはいるが、中に和文的性格を交えたところもあり、また当時の語彙・語法などの反映を窺わせる例も少なくない。次に本資料の文体の一端を示す例を掲げる。

※以下の挙例では、文意を理解するための参考として、仮名表記の右側に『大正新修大藏経』に収める漢訳本文を掲げる。ただし本資料が回書の本文と異なる場合には、『法華経校異』に基づき他の漢訳本文を参考にする。また句読点を任意に施す。括弧を施した本文は、朱筆による補入を示す。用例の所在は、「軸(漢数字)・行(洋数字)」を括弧に入れて示す。

そのときに、舍利弗、かさねてこのきをのべんとおぼして、けをききてまうさく、われ、この法音をききたまひて、みそろうなるとるえつ。心に大くはんきをいたきて、(きまう)みなすてにのそほる。むかしよりこのかた、佛けうをかふりて、大乘をうしなはざりけり。ほとけのみこゑ、はなはたまれなり。よく衆生のなやみをのそきたまう。われ、せとにるづくすことえだれとも、きこてまだうなうをのそきつ。(我)やまたにくにしよし、あるひはやしきのもとにありて、もしはさし、もしは經行して、つねにこのことをしゆひし、なげきてふかくみつからせめき。(一・31~42)

原文には濁点が一切施されていないが、次に示すように、まれに朱筆による声点の書き入れが存在する。

01 しゆしやうのとるく／＼のちやく、これをひきて、たすことおしめだまう。(一・630)

※「た」字の左下に複点あり。

02 しゆさうして、くしつねんにひをりて、しやたくをほんせうす。(一・252)

※「く」字の左下に単点、「し」字の左下に複点あり。

■語彙

初めに、本資料に使用された語彙の中から注意すべき語を取り上げ、主に古辞書類と対照しながら、本資料の日本語史上の位置付けを試みていきたい。

「うからめ(處女)」

03 くは女・しよ女、およひもろく／＼のふなんに、みなしむんして、もてしんかゝとすることなれ。

(五・48)

漢訳本文「處女」に対して、本資料ではこれに「しよ女」の字音読みを当てているが、その右傍に、朱筆による「うからめ」の和訓が施されている。ちなみに古辞書類では、黒川本『色葉字類抄』(原本成立は1171～1181年頃)上巻ウ部人倫門に次の例がある。

遊行 遊女イ本 ウカラメ ウカシメ

遊行女見 同

右に見るように、この語は本来《遊女》の意を表すものであるのに、それが「處女」の和訓として用いられている点に不審が残るが、本資料に先行する文献で、鎌倉中期ごろに原型が成立したとされる『妙一記念館本仮名書き法華經』(以下「妙一本」と略称する)巻五にも、本文の「處女」に対して、右傍に字音「しよによ」、左傍に「うからめ」の和訓を施した例が二箇所にわたって見られるので、本資料の和訓はこのような先行文献を受け継いだものと思われる。

「うつくしみ(慈)」

04 かなしみのたいのかひは、いかつちのこくふるひ、うつくしみの心は、たえにおほきなる雲のとし。

(八・242)

右の例における漢訳本文「慈」に対する和訓「うつくしみ」は、形容詞「うつくし」に対する動詞「うつくしむ」の名詞形にあたるものである。「うつくしむ(うつくしむ)」は、《慈愛・恩寵》の意を表す語として、古代から中古にかけて用いられ、音義・辞書類にも次のような用例が見える。

寵 宇ツ久之牟 (『金光明最勝王經音義』(1079年))

所恵 ウツクシム(平平平上平の朱声点あり) (書陵部本『類聚名義抄』(1081年頃))

慈愛 ウツクシム(平平平平平の朱声点あり) (同右)

後にこの「うつくしむ」は、本来は《威嚴》の意を表した「いつくしむ」と混同され、語形も「いつくしむ」に変ずるが、本資料ではまだ「うつくしむ」の古形が保たれている。

「うなたる(低)」

05 あるひは又、すしかうへをうなたれて、これをもてほとけのかたちにくやうせし。(一・1057)

右の例に見られる「うなたる」は、漢訳本文「低」の訓読にあたる。この語の第三音節は、後世「うなだる(現代語「うなだれる」)の濁音形に変化するが、室町末期頃までは第三音節が清音の「うなたる」の

形で用いられた。その語源は「うな(項)+たる(垂)」であるが、構成要素「うな」の語義が忘却されて、広く《垂下》の意を表す語として用いられるようになる。次の例はこのことを示すものである。

Vnatare, ruru, eta. ウナタレ、ルル、シタ(低れ、るる、れた) 垂れ下がる、あるいは、垂れ傾く。例、
Fōga vnataruru. (頬が低るる) 顔の両側、すなわち、両の頬が下へ垂れ下がっている。↓また、傾ける、または、下げる。例、Cōbeuo vnataruru. (頭を低るる) 頭を傾ける、または、下げる。〔邦訳日
葡辞書〕(原本成立は1603年)

本資料の時代には、いまだ右のような語義が生じていないと思われるが、右の第5例「かうぐをうなだれて」の用法に見るように、語の構成要素である「うな」の類義語にあたる「かうぐ」を、「うなだれて」の前に置いている点には、すでに語源忘却が進んでいたことを思わせるものがある。

「かうぶる(被・蒙)」と「かぶる」

- 06 われらかもる／＼のくうてん、ひかりをかうぶるかゆゑに、こんじきせり。(三・761)
07 われらかもる／＼のくうてん、ひかりをかぶるかゆゑに、こむじきせり。(三・843)

右の例に見るように、同じ内容を表す二文の中に、漢訳本文「被」の和訓として「かうぶる」「かぶる」の両形が併用されている。この両語は、ともに古語「かがぶる」から変化したもので、平安中期以降に、音便化した「かうぶる」の形が生まれ、さらにこれから転じた「かぶる」も用いられるようになる。本資料では、「かうぶる」が他に8例、「かぶる」は他に3例見られ、本資料の時代は両語の併用期にあたり、たことを示している。

ちなみに、現代日本語の「かぶる」は、《帽子・面・蒲団などで頭や顔を覆う》の意に限って用いられ、抽象的な《恩恵・被害などを受ける》の意を表す場合には、「かうぶる」から「かうむる」を経て生まれた「かうむる」を用いるが、この時代にはそのような機能分担はまだ生じておらず、語形の異なる同義語として存在していたことも知られる。

「きほぶ(競)」と「きよぶ」

- 08 すなはちときはしりきほひ、ちせうして、むなしきよぶるにいたりて、もろ／＼のくならをばなれぬ。(二・578)
09 これによりて、くむく、きよひきたりてはくさつし、けるひしやうくわうして、しよ／＼にしきをもとむ。(二・495)

本資料には、漢訳本文「競」の和訓として「きほぶ」「きよぶ」両語形の併用が見られる。後者の「きよ

る《首の後側》の意を表すウナジ、《頷》の意を表すウナツクなどにもこの語が構成要素として含まれている。

ぶ」は、他の2例(二・503・538)とともにすべて第二軸の中に見えるもので、いずれも本例と同じ複合動詞「まよひきたる」の前項動詞として用いられている。この「まよぶ」の語形は、「まほぶ」の六行転呼形「まをぶ」を経て生まれたものと解されるが、『日本国語大辞典』『時代別国語大辞典』などの収録語彙数の多い辞書類にも登載を見ない稀少な例にあたる。

「くはく(琥珀)」

10 こふ・く・るり・さん・くはく・はりしゆとう、そのもろく・のさうに、ことく・くみなやうい
せり。(二・881)

右に出る「くはく」は、漢訳本文「琥珀」の字音読みにあたるもので、本資料には他の3例を含めて、すべてこの語形が用いられている。この字音語は「こはく」が本来の形であり、現代日本語でもこの形を用いているが、一方には母音交替形の「くはく」も存在したことが、次のような文献例によっても確認される。

琥珀 兼名苑云 琥珀 虎伯二音 俗音久波久 一名江珠 (十卷本『和名類聚抄』(934年頃))

問 クルクノタマ如何。答 虎珀とカケリ。クク也。(『名語記』(1275年))

右の『和名類聚抄』の例では、「久波久(クク)」について「俗音」の注記がなされているが、これは「虎伯二音」の字音注記が示す正音「コク」に対して、日本語に摂取されて和様化した「クク」の語形がすでに平安期に存在していたことを示すものである。また、『名語記』に「クク」とあることによつて鎌倉期には「くはく」の六行転呼形「くわく」も一方に用いられていたことが知られるので、右の第10例も音声としては「~~くはく~~」の形で表現された可能性が高い。本資料に見られる「くはく」の背後には、このような語史的状况が存在する。

「はためく(爆)」

11 むね・うづはり・たるき・はしら、はためくこゑありて、ゆるひさげ、くだけをれ、をちをづ。(二・528)

漢訳本文「爆」字に対する和訓として「はためく」が用いられている。この語は後に《旗などがはたはたと音をたてて翻る》の意を表すようになるが、古くは次の例に見るように、《大きな音で鳴り響く・炎などが勢いよくあがる》の意に用いられた。

爆 煩起也 散也 皮太女久 (『新撰字鏡』(898~901年頃))

爆 補各反(中略) ハタメク (観智院本『類聚名義抄』(1241年奥書))

本資料における「はためく」は、右の古辞書類に見えるのと同じ語義を有する例にあたる。

「ひめもす(終目)」

12 われ、むかしよりこのかた、ひめもす夜もすから、つねにみつからせめき。(二・24)

本資料では、漢訳本文「終日」に対する和訓として「ひねもす」の語形を用いている。この語は、右の例にも見るように、『終夜』の意を表す「よもすがら」の対義語として用いられるが、この「よもすがら」に対する「ひねもすがら」（「ね」は接尾辞）から変化したとされる「ひねもす」が本来の形である。しかし、中古・中世には、子音交替によって生じた「ひめもす」の方が多く用いられ、他にも「ひめむす」「ひめもそ」「ひねむす」「ひねもそ」などの形もあり、語形の揺れが大きいとされる。

本資料に当時通用の語形であった「ひめもす」が用いられているのは、このような時代相を反映したものと見られる。

「まつふ(纏)」

13 てんのほうえをもち、みつから身にまつふおはりて、もちく／のかうゆをそそぎ、神通力のくはんをもち、みつからみをとほしき。(七・252)

右の漢訳本文「纏」に対する和訓「まつふ」は、『衣類などを身につける』の意を表す「まとふ」の母音交替によって生じた「まつふ」の連用形「まつひ」に相当するものである。

ちなみに平安期以降の文献には、「まとふ」「まつふ」両形の存在が確認される。例えば書陵部本『類聚名義抄』(1081年頃)には、次のよみ使用例が見える(原文の掲出語に施された語注は要所のみを引用する。「(上字)」「(下字)」は、掲出熟字の上下いずれに対する注記であることを示す)。

- ① 果 季云 末豆不 (上上平の朱声点あり)
- ② 紆鬱 (下字) マツフ兼 (上上平の朱声点あり)
- ③ 纏縛 (上字) マツフ兼 (下字) マツフ目 (上上平の朱声点あり)
- ④ 絞絡 (下字) マツフ兼 (「マトフ」に上上平、補筆の「ツ」に上の朱声点あり)
- ⑤ 網纏 (下字) 季云 末豆倍利 (上上平上の朱声点あり)

右の例では、④以外にはすべて「マツフ」が用いられ、その④においても「ト」の右傍に「ツ」を書き入る形で、「マトフ」が「マツフ」の語形に改められており、当時の漢文訓読系の文献では「マツフ」が優勢であったことを物語っている。本資料に用いられた「まつふ」も、この流れを汲むものと見られる。

「むしろ(席)」

14 をんしきしゆそくせしめ、せんしやくかうなんにせん。(二・167)

漢訳本文「薦席」の字音読み「せんしやく」の右傍に、「薦」字に対して「こも」、「席」字に対しては「蒲草や藁などを編んで作る敷物」の意を表す「むしろ」の和訓が朱筆によって施されている。

これについては、十卷本『和名類聚抄』巻六、調度部座臥具類に見える次の記事が参考になる。

*4 『日本国語大辞典(第二版)』「ひねもす」の「語誌」の項による。

筵 説文云筵音延和名之籬竹席也(中略)唐韻云席音息籍同訓上同薦席也

薦 唐韻云薦作甸反和名古毛席也

本資料に見える、漢語「薦席」に対する「こもむしろ」の和訓は、右のような漢文訓読における伝統を受け継ぐものである。

「いのしし(猪)」

15 もしほとに、もしはちよ・やう・けひ・くをやしなう物、もしはれうし。(八・82)

漢訳本文「猪羊鶏狗」の字音読みを示す「ちよ・やう・けひ・く」の仮名本文右傍に、朱筆による「いのしし・ひつし・にわとり・いぬ」の和訓が見える。このうち、《猪》を指す「いのしし(あいのしし)」は、古くは次の例に見るように、単独の「ゐ」の語形が用いられた。

猪 爾雅集注云猪後居反一名彘音弗州(十卷本『和名類聚抄』)

後にこの「ゐ」は、《肉》および《食用用の獣》の意を表す「し」と結び付き、これも食肉に供されることの多かった《鹿》を指す「かのしし」に対して、「ゐのしし」の語形が用いられるようになる。本資料にこれが見られるのは、当時すでにこの語形が一般化していたことを示すものである。

■ 語法

本資料における語法的特徴は、基本的には平安期の漢文訓読系の資料に見られるものと比べてもほどの隔たりはないものの、中に、そのような資料には一般に用いられることが少ないとされる事例も散見する。また、日本語史の上から見て当時の語法の姿を留めていると見なされるものも存在する。ここではそのような注意すべき例を中心として、日本語史に関わる問題に言及していきだ。

□ 動詞

「うれふ(患・憂)」

動詞「うれふ」は、訓点資料には連用形「うれひ」の例が多く見られるところから、古くは下二段活用であったことが知られる。本資料にも次のように、この活用形式による使用例が見える。

16 法めつして、天・人うれふん。その五百のひく、したひにまきにほとけになるく。(四・19)

17 東西におそろして、大くにあうといふとも、もてうれえとせず。(二・38)

18 なんぢ、とりてふくすべし。いゑすとうれなるとなかれ。(六・18)

ちなみにこの動詞は、鎌倉時代以後に下二段活用から上二段活用形式に転じた⁵⁾とされるが、この

⁵⁾ 築島裕『平安時代の漢文訓読語につきの研究』(東京大学出版会 一九六三・三) 326ページ以下による。

⁶⁾ 『岩波古語辞典』「うれひ」の項による。

活用形式がそのまま後世に受け継がれたわけではない。例えば次の例はそのことを示すものである。

Vrei, ureōru, vreeta⁷: ウレイ, ウル, エタ(愁ひ, 憂ふ, ぐた) 欠如動詞, 悲しむ。『邦訳日葡辞書』

右の語注に「欠如動詞」とあるのは、ラテン文法で動詞などの変化形のうち、ある形を欠いているものに対して用いる名称を、日本語動詞の説明に適用したものであるが、これは「うれふ」の活用形式に、基本形には上二段型の「ウレイ」、過去形には下二段型の「ウレエタ」が混用される点に対する注記であろうと解される。

この動詞は現代日本語においても、連用形から派生した名詞形には「うれい」(上二段型)が主に用いられ、文語的な色彩の強い文脈では「うれえ」(下二段型)も併用されるのに対して、他の活用形では終止形「うれえる」に代表されるように、下二段型から転じた下二段活用形式が用いられている。

□助動詞

「き」と「けり」

築島裕によれば、平安期の訓点資料においては、回想を表す助動詞には「き」を用いるのが一般的で、和文資料に多く見られる「けり」の使用はきわめて少なく、使用例のすべては終止形で、もっぱら詠嘆の意を表すのに用いられる⁸とされる。

本資料について両者の使用頻度数を調べてみると、「き」の²⁷⁸例に対して、「けり」が20例存在する。次にその一端を示す。

19 その俵、いまたしゆつけたまはさりし^きに、十六のみ^{ありき}。(三・513)

20 これ、われらかとかなり。世尊の^{けり}にあらさりけり。(二・16)

21 だうし、すてられける^{けり}ことは、わか心をくはんし給かゆえに、はしめくはんしむして。(二・1238)

「き」の使用が圧倒的に多い点には、漢文訓読語の特徴がよく現れているものの、一方にはその7%にあたる「けり」の使用例の存在が注意される。また意味の面でも、右の第20例が詠嘆を表す例であるのに対して、第21例は和文資料に多く見られる回想を表す用法である点にも注目すべきである。

なおまた、「けり」の活用形と軸ごとの分布状は次のとおりである。

終止形「けり」 第二軸 10 第四軸 8 第五軸 1

連体形「ける」 第二軸 1

これに見るように、本資料における「けり」全例の半数が第二軸に集中して用いられ、さらに訓読資料には数少ない連体形の使用例も交えるなど、ある特定の軸の言語使用に関して特異な点のある

⁷『邦訳日葡辞書』の注記には「vreyeta あるいは vreita の誤植か」とあるが、本項の「欠如動詞」の語注の趣旨に照らせば前者の誤植と見るのが適切であろう。

⁸注5に同じ。

ことが認められる。

「じ」と「まし」

- 22 思を^思づくして^思ともにな^思くりやう^思すとも、^思ちをは^思かること^思あたは^思じ。(一・596)
- 23 を^思なくとも^思に^思法^思の^思な^思かに^思して、^思か^思も^思の^思こと^思を^思う^思まし(二・47)
- 24 や^思ま^思ひ^思あり^思て、^思み^思つ^思か^思ら^思ま^思き^思に^思し^思せ^思ん^思と^思ひ^思ま^思し^思か^思る^思まし^思と^思り^思て。(二・1008)
- 25 この^思く^思ち^思げ^思う^思れ^思つ^思に^思して、^思わ^思か^思と^思は^思を^思し^思ん^思せ^思ず、^思こ^思れ^思父^思と^思し^思ん^思す^思まし^思き^思を^思し^思り^思て。(二・1151)

否定推量を表す助動詞「じ」と「まし」についても、訓点資料では前者を用いるのが一般的であり、後者はほとんどその例を見ないとされる。

本資料においても、漢訳本文「不」の和訓として用いられた「じ」の使用回数は12例に上り、圧倒的多数を占めてはいるが、一方には「まし」が、右の第23例以下の例に使用されている。こゝでもまた、それらがすべて第二軸に集中している点に注意すべきである。

その他

本資料には、漢文訓読系資料には使用例が少ない⁹とされる推量を表す助動詞「けむ」「らむ」の外見を呈する語形が各1例見える。しかしこれは次に述べる理由によつて、いずれも書写時に生じた誤りと判断すべきである。

- 26 わ^思れ^思ら^思も^思を^思な^思く^思法^思性^思に^思い^思れ^思り。^思い^思か^思む^思ぞ、^思如^思來^思、^思小^思乘^思の^思法^思を^思も^思て^思さ^思い^思と^思せ^思ら^思れ^思け^思む。(二・16)

右の例に見える「いかむぞ(いかむぞ)」は、副詞「いかに」に係助詞「ぞ」の付いた「いかにぞ」の変化したものであり、疑問・反語を表す陳述の副詞として用いられるが、本例では反語を表す例に相当する。

本資料には、このように用いられる「いかむぞ」として、他にも次のような使用例が見える。

- ・諸人、^思い^思か^思ん^思ぞ^思つ^思と^思め^思て^思法^思の^思た^思め^思に^思せ^思ざ^思らん。(四・946)
- ・女身は^思く^思姿^思に^思して、^思こ^思れ^思ほ^思う^思き^思に^思あ^思ら^思ず。^思い^思か^思ん^思ぞ^思よ^思く^思無^思上^思菩^思提^思を^思え^思ん。(五・190)
- ・^思い^思か^思ん^思ぞ、^思女^思身^思、^思す^思み^思や^思か^思に^思ほ^思と^思け^思に^思な^思らん^思こと^思え^思ん。(五・197)

右の諸例では、「いかんぞ」に対応する文末に、いずれも推量の助動詞「む(ん)」が用いられており、平安期訓点資料にも見られる反語表現としての「いかんぞ…む」の形が守られている。これに対して第26例では、「いかんぞ」を受けるのに過去の推量を表す助動詞「けむ」が応ずる形を取っているが、現

*9 注5に同じ。

*10 注5文献 326・636ページ。

在の事実に対する反語表現において、過去推量の助動詞を用いることは語法上難点がある。本例は「せられむ」とすべきところを「せられけむ」としたもので、書記の際の誤りによって生じた事例と解すべきであろう。

ちなみに、妙一本では、この箇所が次のように記されている。

・われらもおなしく法性にいれり。いかんぞ如来小乗の法をもて済度せられける。(一七三・三)

これによれば、先行文献に「ける」とあったのを、本資料が「けむ」と写し誤った可能性も想定し得るが、語法の面からは、この「ける」にもまだ「いかんぞ」を受けるにふさわしいものとは言い難い点があり、問題が残る。

27 心にしちひ・しよなう・しやうけなくまた、うしゆし、およひめりするものなけらん。(五・578)

右の例の「なけらん」には、推量の助動詞「らむ(らん)」の形が含まれているが、上接語「なけ」との接続の面から見るとこれには不審な点がある。これに近い形を取る場合には、次のような形で使用されるのが一般的である。

・ひろくちろ／＼の衆生をわたすこと、そのかす、はかりあることなけむ。(一・50)

・そと、ひやうしやうにして、かうけ、きやうかむ、つゝいふあることなけん。(三・224)

このように用いられる「なけむ(ん)」の形は、形容詞「なし」の古い未然形「なけ」に、推量を表す助動詞「む(ん)」の下接したもので、漢文訓読系資料に多く見られる語形である。右の27の例は、このように「なけん」とあるべきものを「なけらん」と誤ったものと見ることができるといえる。

右に示したように、本資料に見える「けむ」「らん」の例は、いずれも書記上の誤りによって生じたものと解されるので、これをもって漢文訓読資料中の稀少例とすべきではない。このような誤りが混入した原因としては、書記者の和文系語彙の使用意識の反映という要素を視野に入れるべきであろう。

□ 禁止表現

本資料では、漢訳本文「勿」「莫」の和訓として、形容詞命令形「なかれ」を用いた例が45例あり、この点は訓読資料一般に見られる禁止表現の特徴と変わるところはない。ところが次に掲げる例では、いっさん副詞の「まな」を用いたもので、これを「見せ消ち」にして、その左傍に「なかれ」と改められている。

28 なんたち、をそることまな。しりそまかへらんするところことなかれ。(三・104)

禁止の意を表す副詞「まな」は、右に見るように「ことまな」の形で、平安期頃までの漢文訓読系、

*二 漢訳本文「嫉恚」の字音読みは「しちい」とすべきであるが、その「い」を、語中尾ではすでに同音の仮名となっていた「ひ」を用いて表記したものであろう。

和文系いずれの資料にも用いられるが、本資料に1例ながらもこれが姿を見せるのは、古形を保つものとして注意される。

ちなみに、妙一本では、この箇所が次のように記されている。

・なんたら、をそるゝとながれ。退還するゝとうるゝとながれ。(五二九・5~6)

本資料に先行する妙一本では他の箇所を含めてこの語は一切姿を見せない。後出の本書になにゆえそのような古形が存在したのかについては問題が残る。

■音韻・表記

上代の日本語においては、語中尾における母音の連続が厳しく避けられていたのが、中古以降それを回避する力が弱まり、ある場合には母音連続が許されるようになったものの、一方では依然としてその力が衰えていなかったことを示す事例もあり、本資料にもこの問題に示唆を与えられると思われる例が存在する。

また、平安中期以降鎌倉期にかけて起った音韻変化によって、それまでは音韻的対立のあつたいくつかの音節が同一音韻となり、その結果が仮名表記にも及んで、「い・ゐ」語中尾の「ひ」、「え」、「ゑ」語中尾の「く」、「お・を」語中尾の「ほ」のそれぞれの間、前代には見られなかった混乱が生じることになった。本資料の仮名表記にも、このような時代相が反映している。

以下では、右の二つの問題に関わる例に焦点を絞って見ていくことにしたい。

□母音連続 /au/ に関する問題

「かうばし(香)」の変化形

29 まむたら・まむしゆしや(くさ)なりて、せむだんのかほはしき風、しゆの心をよむはしむ。(一・109)

30 かほはしき風、しほめるはなをきき、ちらにあたらしくよき物をふらしき。(三・1092)

31 この世界の中にして、もしはかをはしき、もしはくさき物、しゆくはくさくかきしらん。

(六・639)

右の3例に見える「かほはしき」「かをはしき」は、いずれも漢訳本文「香」字の和訓にあたるものである。この語は、平安期の日本語資料では、漢文訓読・和文の系統を問わず、「かうばし」の形を用いるのが一般的であるのに対して、本資料では「かほはし」「かをはし」の形が用いられている。なお、「ほ」「を」の仮名表記のゆれは、いわゆる「へ行転呼」によって生じたものである。

ところで、本書に先行する妙一本においても、右の3例に対応する箇所では、すべて「かほはしき」の形が用いられている。これに対して、この文献には、足利本には見られない形式で、本文中の漢字表記の左右に、和訓と字音を示す振り仮名が多用されているが、その左傍和訓の中には、次に示すように、もっぱら「かうばし」の形が見られる(挙例には該当する漢字表記とその和訓のみを示す)。

- ・香風 かうはしきかせ (四四八・1)
- ・赤梅檀 あかくかうはしきゝ (九七三・2)
- ・牛頭梅檀 かうはしきき (九八一・2)

三に見る「かうはし」は、「か(香)・くはし(檀)」の複合による「かぐはし」から転じた形であり、この語形変化は、第二音節の「ク」が、[k]から鼻母音 [k̄] に移行する途次、その影響が後続音節の「く」に及んで、これを有声音に変えたことによつて生じたもの¹²⁾とされる。

この変化によつて、「かぐはし」は [kaūbasi] の音形を取ることになり、音韻の上では語中に /au/ という母音連続の形が生まれたことになる。この音列は、柳田征司によれば「許容された母音連続¹³⁾」にあたる形ではあるが、これを回避しようとする傾向は依然として根強くあつたために、この音形から逃れる方策として次の二つの道が開かれたものと思われる。

一つは /au/ の後に /o/ を添えることによつて母音連続を回避する方法である。これは音声としては [aŋo] の形で表現されるが、音韻論的には /ao/ であつたと見るべきである。本資料と妙一本に見られる「かほはし」および「かをはし」の表記は、このようにして生まれた [kaŋobasi] の語形を写したものと解することができる。

もう一つの道は、[kaūbas] における鼻母音 [ū] を、母音としてではなく、これに含まれる鼻音性を強調する方向で、これを撥音の形に変えて実現する方法である。次の例は、このようにして生じた語形の存在を示すものである。

- ・Canbasij. カンバシイ(芳しい) 香氣がある(もの)。『邦歌日葡辞書』

なおこの時代には、右の [aŋo] を経てさらに長母音 [o:] の形を取るようになつた¹⁴⁾形が一般に用いられるようになる。

- ・Cōbasij. カウバシイ(香ばしい・芳しい) 匂いのよい(もの)、または、芳香を放つ(もの)。〈同右〉

現代日本語に、同じ意味を表すカウバシイ・カンバシイの両形(さらに、雅語として用いられる原形のカウバシイを含めれば三形)が併存する背後には、このような歴史的変化があつたものと解釈される。

「あぶく(仰)」「たふる(倒)」の変化形

右と同じ変化によつて生じたと思われるものには、他にも次のような例が存在する。

- 32 そのあ^あんか^んく^くをも^もと^とむ^むるもの、(中略)あ^あひ^ひみ^みて^てだ^だめ^めら^らひ^ひを^をい^いた^たき^きて、り^りや^やう^うそ^そく^くそ^そむ^むを^をま^まほ^ほり^りあ^あを

*12 亀井孝「ガ行のかな」〈『亀井孝論文集3』吉川弘文館一九八四・一二〉11・25ページ。

*13 柳田征司『室町時代語を通して見た日本語音韻史』〈武蔵野書院一九九三・六〉第二章「母音の連続」第一節「ア・ヤ・ウ三行の歴史」による。

*14 橋本進吉『キリシタン教義の研究』(岩波書店一九六一・三)254～257ページ。

く (二・679)

33 ほとけのみくちよりしやうするところのみく、たなころをあはせ、まほりあをきてまつ (二・687)

右の例における「あをく」は、ともに漢訳本文「仰」の和訓にあたるもので、本資料にはその例が見えないが、古形「あぶぐ」の行転呼形「あうぐ」を経て生じた語形と目されるものである。本資料における「あをく」の表記形は、この先行形 /aue/ における /ae/ の母音連続を避けるために、/e/ の後に /u/ を添える形で実現された [taougu] の音列を写したものと解することができる。

なお、本書に先行する妙一本の、右の二例に対応する箇所では、前者の「まほりあをく」を「瞻仰す」(九五・三)として、そこにこれと同じ「まほりあをく」の振り仮名を施すが、後者の「まほりあをきてまつ」に対しては、「瞻仰してまつ」(九六・三)とするのみで、これに対する和訓は施されていない。

なおまたこの資料には、他の箇所にも「瞻仰」に施された和訓が見られる。右の例を含めたそれらの用例数のみを次に掲げる。

(連用形) まほりあをき 7 まほりあぶき 1
 (終止形) まほりあをく 1 まほりあをく 2
 (連体形) まほりあをく 1

これとは別に、「欣仰」に「あをきて」の和訓を施した例が1例ある。

これらの例をすべて含めると、古形「あぶぐ」1例に対する、新形「あを(お)ぐ」の使用数は12例に上り、後者の語形が圧倒的多数を占めていることが看取される。

本資料にはまた、次のような例も存在する。

34 くうし、をとろきさけんで、めいもむして地にたふれぬ。(二・1146)

35 むねうづはり(中略)、くだけをれ、をちをづ。かきかぐくつれたほる。(二・529)

右の二例のうち、第34例は古形「たふる」を用いたものであり、第35例はその変化形にあたるものである。この「たほる」もまた前掲の「あぶぐ」に見られたのと同じく、「たふる」の行転呼形 /tauru/ に含まれる /au/ の母音連続を避けることによつて実現された [taouru] の音列を写したものと解することができる。

ところで、二に見える「たふる」の存在をどのように考えるべきであろうか。すなわち、これを単なる伝統的表記の残存と見るか、それとも母音連続 /au/ を含む /tauru/ の形を写したものと見て、この語においては新旧両形が併存していたと解釈すべきか、という問題である。

ちなみに、本書に先行する妙一本では、右に対応する箇所が次のように記されている。

・窮子おとろきさけんで、迷悶して地にたふれぬ。(三四三・6)

*15 観智院本『類聚名義抄』「俯仰」(佛上八ウ)の下字にアツク(上上平の朱声。クは濁点)の付訓あり。

*16 観智院本『類聚名義抄』「倒」(佛上十五オ)にタフル(平上平の朱声点)の付訓あり。

・むね・うづはり(中略)くたけおれ、おちおづ。かき・かぐ・くづれたる。(二四八・5)

一方、これとは別に、次の例のあることが注意される。

・毒のためにやぶられて、こころ、みな顛倒せり。(九二三・5)

右の漢字表記「顛倒」には、右傍に字音読み「てんだう」、左傍に和訓の「さかさまにたうる」が記されている。¹⁷この「倒」字に対して施された和訓「たうる」の表記形は、¹⁸行転呼による [tauɾu] の音形を写したものと解することができるので、先の「たふる」もまた、これと同じ音形を表すものと見るのが妥当であろう。

したがって、これを前掲の「あぶぐ」についても適用するならば、本資料においては、母音連続 /au/ の形を留めるものと、こから /əu/ の形に転じたものの両形が併存していたものと解釈することができよう。

口仮名表記の「ゆれ」に関する問題

これまでに掲げた用例の中にもすでにいくつも見られるが、本資料における、¹⁹ア・ウ行に関する仮名表記には一定しないものがあることが認められる。次にその一端を示す。

36 りき・むしよひますといとも、しかも、これをもちいす。(二・400)

37 うぐたる物の、おしぐをもちひてしまするな、とくならん。(三・288)

38 人ありて、かづほうしてみづをもちぬんとして、かのかうくをせんしやくして。(四・61)

右の三例では、漢訳本文の「用・須」に対する和訓として「もちい」「もちひ」「もちぬ」三様の仮名表記が見える。この語は古くア行上二段動詞「もちある」の形で使用されていたのが、平安中期に語中尾の²⁰ア行とウ行が混同される²¹行転呼の現象が生じた結果、「もちひる」とも書かれるようになり、さらにそれが文法面にも波及して、類推によって²²ア行上二段「もちある」の活用形式が生まれ、なおまた中世においては、これがヤ行化した上二段「もちゆ」の形も出現する。

また、右の第37例における漢訳本文「飢」に対する「うぐ」は、古用に従えば²³ア行下二段動詞「うゑ」の形をとるべきものであるが、こにもまたア行とウ行の仮名の混同による表記上のゆれが存在する。

さらにこれとは別に、平安中期には²⁴ア・ウ行の/a/・/u/の混同が始まり、平安末期から鎌倉期にかけては²⁵ア・ワ行 /e/・/we/にも混同が起り、さらに本資料の時代には、それぞれに対応する「い」「ゐ」「え」「ゑ」の仮名が同音を表すものとして混用されるようになった。右の第36例に見える「もちい」の表記はこのことを示す例である。

¹⁷ なお足利本にはこの箇所が「心、みなてんだうせり」(五・170)とあり、「顛倒」に字音読みを当てているので、参考にはならない。

ところで、このような言語環境の中において、本資料に見られるア・ハ・ワ三行の仮名の使用状況には、ある種の偏りのあることが窺われる。それを見るために、本資料の中から使用頻度数20以上の語を選び、それらの語中尾における「え・へ・ゑ」の仮名の分布状況を表①・②に示すことにする。

なお表中に「期待形」とあるのは、該当する仮名の本来あるべき表記形を指す名称である。ただしそれが「え」に相当する語はその使用例数がきわめて少なく、数値の有意性が低いので、ここには姿を見せない。

【表①】		期待形「く」	一	二	三	四	五	六	七	八	計
家	いえ		0	0	0	0	1	0	0	0	1
	いへ		1	0	0	0	0	0	0	0	0
	いゑ		1	18	0	3	1	1	1	2	27
雑	いえとも		1	4	1	3	3	1	0	0	13
	いへとも		3	10	1	1	0	2	0	0	17
	いゑとも		0	1	0	0	0	1	2	0	4
上	うえ		0	0	0	0	0	0	0	0	0
	うへ		1	0	1	9	3	1	4	6	25
	うゑ		2	5	0	0	0	1	0	0	8
返	かえす		0	0	3	0	2	2	1	1	9
	かへす		0	4	1	1	0	2	0	1	9
	かゑす		0	0	0	0	1	0	0	1	2
妙	たえ		7	0	0	0	0	3	0	1	11
	たへ		1	1	0	2	1	1	0	0	6
	たゑ		2	0	0	0	0	1	0	0	3
給	たまえ		2	1	23	7	1	7	0	0	41
	たまへ		19	3	28	3	24	3	11	4	95
	たまゑ		12	4	0	0	1	0	1	0	18
賢	たとえ		3	0	3	2	0	1	1	0	10
	たとへ		4	3	4	2	4	1	0	0	18
	たとゑ		1	0	0	0	0	0	0	0	1
前	まえ		0	0	0	1	0	0	0	0	1
	まへ		0	1	1	4	1	0	0	2	9
	まゑ		0	0	0	0	0	0	0	0	0
			11	9	1	18	10	1	18	1	41

【表②】		期待形「系」								
声	こえ	一	二	三	四	五	六	七	八	計
	こへ	0	0	0	0	0	0	0	0	
故	ゆえ	6	8	11	4	1	19	0	3	52
	ゆへ	18	38	24	33	39	17	14	31	214
	ゆゑ	3	0	0	0	0	0	0	0	3
殖	うえ	37	12	0	0	0	10	1	0	60
	うへ	0	1	0	1	3	1	0	6	17
	うゑ	3	0	0	1	0	0	0	5	4
										2
										4

右の表における仮名表記の分布状況を単語別に見ると、期待される仮名が同じものであっても、その実現度は語によって相違のあることが窺われる。

すなわち、表②の《声》では、全52例に期待形「こゑ」が用いられ、表①の《雖》《上》《給》《譬》においても、それぞれの期待形「いとも」「うへ」「たまへ」「たど」が優勢を保っている。これに対して、表①《妙》《前》および表②《故》《殖》では、それぞれの期待形「たへ」「まへ」「ゆゑ」「うゑ」よりも、「たえ」「まゑ」「ゆえ」「うへ」の表記が優位を占め、さらに表①《家》に至っては、「いゑ」が圧倒的多数を占めるのに対して、期待形「いへ」の使用例はまったく見られないという状況を呈している。

これによれば、右の例の中には、期待形との一致は問わないこととして、「いゑ」《家》・「こゑ」《声》においては一応の統一が見られるのに対して、他の例では「仮名遣い」の意識を窺うことはできず、本資料当時の仮名使用の実態は、このような混用の状況に置かれていたことが看取される。

一方、仮名表記の分布状況を軸別に観察すると、そこからはまた別の実態を窺うことができる。

例えば、使用頻度のもっとも高い、表②《故》の仮名について見ると、第三・四・五・八軸においてはすべて「ゆゑ」の表記形が用いられ、期待形「ゆゑ」の使用が皆無であるのに対して、第一軸では逆に「ゆゑ」の勢力が強だけでなく、他の軸には現れない「ゆへ」の表記形も少数ながら存在する状況が確認される。

また、表①《上》について見ると、第四・五・七・八軸ではすべて期待形「うへ」で統一されており、全体的にもこの表記が優勢を保っているのに対して、第二軸ではもっぱら「うゑ」が用いられ、「うへ」の使用は皆無であることが注意される。さらに表②《殖》では、他の各巻においては比較的「うへ」が優勢な中において、第一軸では「うゑ」のみが用いられるなど、軸による傾きが明らかに認められる。

このような現象は、前述の語法に関する項においても見られたものであるが、本発者は、以前に本資料の異体仮名の使用状況に関して、巻別による偏りが認められる事実を指摘したことがある。その結論に基づくならば、本資料におけるこのような偏りは、次のような事情によって生じたものと解釈することができる。

すなわち、右のような表記上の不統一は、複数の人物の分担書写に起因するものであり、本資料の筆跡が明らかに同一人物のものであることから見て、それは、本資料以前にすでに生じていたものと見るべきである。結局、そのような書写形態の下に作成された先行文献本文を、本資料の書記者が比較的忠実に受け継いだことにより、右に見たような状況が本資料の中に存在する結果をもたらしたものと見るべきであろう。

三. 文献学の問題

本資料には、すでに二までに指摘した事柄以外にも、書写時における誤りによって生じたと思われる例が少なからず存在する。ここではそのような事例を個別に取り上げながら検討を加えていきたい。

39 くをすてよのさかひをすてくさいまごの身をもて、出家し佛道ならん。(二・173)

40 ちろ／＼のうちの物は、ひゆをもてちとるとひてん。(二・243)

41 ほとけ、われらか心に小法をねかるをしるしめして、方便力をもて、われらにしたかえとき給う。(二・1075)

右の第39例におけるさかひは、漢訳本文「樂」に照せば、「さかへ(さかえ)」の語形が期待されるところである。これは「く」と「ひ」の母音交替によって生じた語形変化の例と解することもできなくはないが、それよりも、次の二例と同趣の誤認によって生じた事例と解すべきである。

第40例「ひてん」の「ひ」は、漢訳本文「得」よりすれば「え」とも読まざるところであり「え(衣)」の草体を「ひ」と読み誤ったために生じたものと解することができる。また第41例の「したかえ(したかて)」は、文意から判断すれば、《程度に応じて》の意を表す自動詞の「したかひて」を用いるべきところであるが、この誤りは第40例とは逆に、「ひ」の仮名を、これと字体の近似した「え(衣)」の草体と認識したことによって生じたものと解される。したがってこのような例に基づけば、第39例の「さかひ」も語形変化によるものではなく、書写時の読み誤りによって生じたものと解するのが妥当であろう。

なお、右の三例に見られる事例が、二でもまた第二軸に集中しており、他の軸には見られない点に

*18 拙稿「足利本仮名書き法華經の用字法について―『は』の仮名字母の検討―」(『松学舎大学論集』

も注意を向けるべきである。

42 なんぢ、つねにこにしてなを。まだ、ほかえさることなかれ。(二・986)

43 そんけんをせんかうしたてまつるに、ぬ、しはうくもすす。(五・258)

44 もしあしきけた物にぬねうせられて、とききはとづめと、をそる(からん)にも。(八・217)

右の第42例「なを」は漢訳本文「作」の和訓にはそぐわない語形である。ここには次文末の「なかれ」と照応するにふさわしい「なせ」「なす」の命令形が期待されることである。これは、「せ(世)」の草体をこれに類似した「を」の字体と混同したことによって生じた誤りと認められる。

第43例「しはう」は、漢訳本文「暫」によれば、「しはら」とあるべきであり、これが「ら」という仮名字体の近似によって生じた誤りであることは明らかである。

また第44例「ぬねう」は、漢訳本文「圍繞」に照らせば、「ぬねう」を誤ったものであることは明白であり、これもまた、「ぬ」の仮名を、これと字体の近似した「ぬ」の仮名としての誤認によって生じたものと解することができる。

45 いま、なんぢがために、さいしちををどく。(三・204)

46 すなはちをのさうけひして、ともにこのををきす。(三・592)

47 この人、あくををいたきて、つねにせそくのしをおもひ。(五・340)

48 諸佛、ををんさうむしきにして、わりやうのひかりをはなちて。(五・808)

49 かくのときのは、よのををんしかたきところなり。(五・1157)

50 みつからおもひみるに、ころにして、またををすることなし。(六・190)

右の諸例の太字部分は、いずれも漢訳本文に対比すれば、「し」の仮名が期待されるものである。これは、本資料の先行文献に用いられていた「し」を表す「志」の草体仮名を、これと近似した「を」の草体と混同したことによって生じた誤りであることは明らかである。さらに、でもまた、第50以外の例は、特定の第三軸と第五軸に集中している点に注意される。

51 われ、ふかくなんぢをうやまう。あくてきやうまむせす。(七・47)

52 われ、あくてなんぢをかるめす。(七・70)

右の二例における「あくて」は、漢訳本文「敢」に対応するものであるから、「あえて(あくて)」とあるべきものである。これは「え(衣)」の草体を「く(久)」の草体と誤認したことによって生じた事例と解することができる。ここでもまた、この誤りが、特定の第七軸に限って見られる点に注意すべきである。

53 なんぢすみやかに三界をいて、まさに三乗たるしやうもん・ひやくし佛・佛乘をうをし。

(二・410)

- 54 この人の^疑たる^疑と^疑ろ^疑の^疑く^疑の^疑、^疑も^疑して^疑ん^疑せ^疑る^疑と^疑て^疑ん^疑せ^疑る^疑と^疑を^疑、^疑こ^疑ゝ^疑／^疑ま^疑ご^疑して^疑 (三・455)
- 55 無量^疑こ^疑を^疑え^疑て^疑、^疑こ^疑ん^疑く^疑し^疑や^疑く^疑き^疑や^疑う^疑し^疑、^疑つ^疑ゝ^疑を^疑に^疑し^疑よ^疑と^疑を^疑し^疑ゆ^疑して^疑 (三・19)
- 56 わ^疑れ^疑ら^疑、^疑い^疑ま^疑、^疑た^疑ち^疑ま^疑ち^疑に^疑と^疑を^疑し^疑ぬ^疑、^疑こ^疑れ^疑よ^疑り^疑し^疑り^疑そ^疑き^疑か^疑え^疑り^疑な^疑ん^疑と^疑お^疑も^疑ら^疑 (三・1176)
- 57 て^疑の^疑ゆ^疑ひ^疑、^疑な^疑い^疑し^疑あ^疑し^疑の^疑ひ^疑と^疑の^疑ゆ^疑ひ^疑を^疑と^疑を^疑して^疑、^疑佛^疑だ^疑う^疑に^疑く^疑や^疑う^疑し^疑た^疑ま^疑つ^疑れ^疑。 (七・378)

右の諸例中、第53例は漢訳本文「當」字の再読部分「(まさ)に…く」にあたるもので「く」とすべきを誤って「くゑ」としたものであり、第54例「疑たる」、第55例「え」もそれぞれの漢訳本文「經」字について「く」と訓読すべきところを、誤って「ゑ」、「え」と表記したものである。ちなみに、第54例は墨筆本文の右傍に、朱書により「く」と訂正されている。

第56例「たちまちにとをしぬ」は、漢訳本文「頓乏」の和訓にあたるもので、「乏」字を「としぬ」と訓読した点に不審が残る。ものの、「としぬ(としぬ)」とすべき「ほ」を、同音仮名の「を」によつて表記したものと解すれば、第57例に見える「とをし」が漢訳本文「燃」の訓読「とほし(とほし)」の「ほ」を、同音仮名の「を」によつて代置したのと同種の誤りと見なすことができる。

右の諸例はいずれも、先述の六行転呼の結果として生じた、語中尾の「く」と「え・ゑ」、「ほ」と「を」の仮名の混用に基づくものであるが、これらの現象はすでに先述したように、本資料には先行する仮名書き法華経があつて、その書承の過程において発生したものであることを示唆するものであり、本資料が漢訳法華経を直接和訳したものではないことを裏付ける証拠と見なすこともできる。

なおまた、ここに掲げた諸現象が、その性質に応じてそれぞれ比較的特定の軸に偏在する傾きのあつても先述したところと一致する。

以上、これまで見てきたように、本資料には書写時における誤りと思われる箇所が少なからず見られるので、これを日本語史料として利用する際には、このような文献学的問題にも注意を払つて慎重に対処する必要があるらう。

*19 妙一本の本文にはこの箇所が「頓乏しぬ」とあつて、「頓乏」の右傍には字音「とんほく」、左傍には「たちまちにとほし」の和訓が施されている。本資料がこのような先行文献にもとづいて作成されたものとする、この「とをしぬ」の原形として、「乏」の和訓「とほし(とほし)」に本文の「頓乏しぬ」が干渉して生じた書記上の混淆形「とほしぬ」を想定することが可能となる。この「ほ」を、当時すでに同音を表す仮名になっていた「を」によつて表記したのが、本例の「とをしぬ」であると解釈すべきであらう。

指定討論

趙大夏(서울女大 教授)

별 지 참조

平安의 佛敎와 『源氏物語』

- 宋貴英(檀國大 敎授)

指定討論- 金榮心(仁荷工業專門大 敎授)

■ 平安 시대의 불교

- 『源氏物語』 와 불교 -

송 귀 영 (단국대학교)

다양한 俗信

『源氏物語』 시대는 10세기부터 11세기 초반까지로, 섭정정치(攝政政治)의 완성기라고 할 수 있다. 이는 귀족사회 문화의 성숙도를 기준으로 이야기할 때, 그 완성을 기할 수 있는 전제조건이 될 수 있다. 즉, 외척과의 연계와 파벌이 귀족들 간에 예민한 관심거리가 될 수 밖에 없었으며, 이는 자연스럽게 俗信과 迷信과의 관련도 밀접하게 될 수밖에 없는 사회 환경이었음을 쉽게 짐작할 수 있다. 또한, 이러한 俗信이나 迷信들이 절대적이라고는 할 수 없다고 하더라도, 상당한 규제력을 가졌던 것으로 보이며, 귀족들의 일상생활 속에서 일정한 형식을 갖추고 있었으며, 더 나아가 상당히 비중 있는 역할을 지니고 있었음을 알 수 있다. 먼저 平安 귀족들의 생활 속에 보여지는 다양한 俗信의 내용을 살펴보기로 하자.

1. 物忌み

「物忌み」란, 陰陽道(おんみょうどう)에서 유래한 것으로, 나쁜 꿈을 꾸었다거나 주변에 좋지 않은 일 혹은 괴이한 일이 일어났을 때 陰陽師에게 점을 보거나 하는 것을 말한다.

점을 본 결과 「凶(きょう)」로 나왔을 경우, 자신의 집이나 혹은 陰陽師가 지정해 준 곳에 머물러야 하며 함부로 외부 출입을 할 수 없게 된다. 또, 반드시 「凶」가 아니어도 점괘가 약간 수상하다거나, 그 날의 일진이 좋지 않은 경우도 마찬가지이다. 이와같이 「凶兆」일 경우 신중하게 근신을 취하는 것을 「物忌み」라고 한다.

그런데 이 「物忌み」에도 輕重이 있다. 만약에 重이면, 대문을 걸어 잠그고 외출을 하지 않을 뿐만 아니라, 외부에서 사람이 들어올 수도 없게 된다.

輕의 경우는 부득이한 경우에는 외출을 할 수도 있다.

이 「物忌み」의 예로 자주 등장하는 것 중에 하나가 「触穢(しょくゑい)」이다. 이는 생명이 있는 것을 낳거나 죽는 것, 혹은 장례와 같은 「穢れ」에 접했을 경우를 말한다. 이런 경우 穢れ가 소멸될 때까지 근신하여야 한다. 만약 근신하지 않으면 穢れ가 전염이 된다고 여겨 무척 불길하게 여겼는데, 「触穢」에 걸린 자가 内裏에라도 들어가게 되면, 궁에서는 각종 神事들 비롯하여 그것을 치유하는 의식이 열리게 되고 公卿들은 한바탕 대소동을 겪

어야 했다.

『源氏物語』 안에서는 「方違(かたたか)え」 「方忌(かたい)み」 「方塞(かたふさ)がり」 라고 하여 자주 등장한다.

특히 그날의 일진이나 생년월일에 의한 간지(干支)에 따라 피해야 하는 방향이 있는데, 그래도 그 방향을 피할 수 없을 경우에는 하루 전날 길한 방향으로 되어 있는 쪽의 집에 머물러서 목적지의 방향을 바꾼 후에 간다고 하는 것이다.

불교

1. 密敎

(1) 9세기 말의 護国修法

平安 시대 초기까지의 고대 불교에 있어서는 무엇보다 호국불교(護国仏敎)의 의미가 컸는데, 이 시기의 특성과 맞물려 특히 주목할 만한 것은, 加持(かじ)·祈禱(きとう)라고 불리는 密敎修法(みっきょうしゅほう)이다. 이 부문에서 앞선 것이 眞言宗으로, 이미 修法과 敎學의 체계를 갖추고 있었으며, 새로운 新修法の 개발에 힘쓰는 등, 密敎修法이 仏敎界 전체에 영향을 주었다고 해도 과언이 아니다.

그러나 護国을 중요시하는 국가의 입장에서 보면, 전체 불교계의 敎學상태가 어떻게 변화하든, 나라를 위하는 명분과 주력(呪力)을 발휘하는 修法만 확실하다면 문제될 것이 없다. 바꿔 말하면, 방법에 상관없이 나라를 위하는 加持 나 祈禱이면 되는 셈인데, 이 시대 권력의 중심을 이루는 귀족들의 갈래 만큼이나 密敎의 갈래도 많았다고 할 수 있을 것이다. 즉, 당시 密敎는 護国의 呪力을 제공하는 하나의 기술로서 존재했다고 할 수 있는데, 마침내 9세기 말에는 密敎修法이 護国經典의 誦誦을 능가하는 위력을 갖게 되어 護国行業의 최고 정점의 위치를 차지하기에 이른다.

(2) 10세기의 護国修法

이 시기는 天皇와의 인척관계에 기반을 둔 특정 귀족신분이 형성되는 시기이다.

불교에서의 護国의 의미는 원래 國家가 수호 대상이었다. 그것이 이 시기로 접어들어 점차 天皇 개인을 護国의 대상으로 하게 되어 祈禱의 내용에 변화가 오게 된다.

이는 대단히 큰 변화라고 할 수 있는데, 국가를 대상으로 하는 護国의 경우는, 귀족들 간의 대립은 일어나지 않는다. 그러나 특정 天皇 개인을 위한 것이 되고 보면, 재위 여하에 따라 이해관계가 생기게 되어, 이익을 얻는 자와 그렇지 못한 자의 修法の 의미는 달라질 수 밖에 없다. 따라서 天皇을 위하는 修法の 경우, 재위와 관련하여 많은 이익을 기대하는 외척들에 의해 그들의 사적 이익을 위한 修法の 성격을 강하게 띠게 된다.

攝政關白制度의 완성을 보게 된 10세기 말에는, 명실공히 天皇과 그의 외척 귀족들의 이익공동체를 위한 것이 실제 목적이 되었다고 말할 수 있는데,護國의 의미는 표면적인 것에 지나지 않아, 공적인 護國修法로는 請雨經法(しょううきょうぼう)·孔雀經法(くじゃくきょうぼう)등의 祈雨祭로 특수 목적을 위한 것으로 제한되게 되었다.

(3) 불교계의 변화

위에서와 같은 護國修法の 실질적인 변화와 때를 같이 하여 생기게 된 것이, 아예 처음부터 개인을 위한 私的修法이다. 護國修法 조차 외척 집안의 私的修法化 되어 가는 상황 하에서 귀족들의 필요에 부응하여 다양한 私的修法이 생겨나게 된 것은 어쩌면 당연한 결과라고 할 수 있다.

이와 함께 또 하나 불교계의 변화들 가져오게 된 이유로, 유력 집안의 자제들의 불교계 진출을 들 수 있다. 그 효시라고 할 수 있는 사람이 藤原師輔(ふじわらもろすけ)의 아들 禰禪(じんぜん)이 延曆寺로 들어가게 된 일이다. 良源(りょうげん)스님의 제자로 들어가게 된 禰禪은 寛和元年(985)에 선배 스님들을 제치고 天台(てんだい)座主(ざす)가 된다. 그 이후 대 사찰에 유력 귀족 집안의 자제가 들어가 사찰의 요직을 맡게 되는 경우가 일반화되었다.

즉, 학문의 정도나 수행의 연공을 무시하고 세속적인 권세가 사찰의 서열을 정하는 일에 까지 영향을 미치게 되었음을 의미하는데, 마침내 불교계에 혈연에 의한 문벌이 형성되기에 이른다.

이러한 배경에는 재정적인 지원을 필요로 하는 사찰 측에서 유력 귀족들에게 접근하게 되어 일어나 것인데, 차츰 다양한 파문을 일으키게 된다.

한편, 수행과 학문에 열심인 승려들에게 있어서는 점차 세속화되어 가는 사찰이 결코 심신의 연마에 좋은 장소가 될 수 없었다.

그러나 반대의 입장으로 보면, 私的修法이 주를 이루게 되는 등, 유력 귀족 자제들의 密敎修法 方面에서의 고위 승려 배출은 그러한 수요를 충족시키기에 적합했다. 결국 귀족들의 私的修法들 위한 불교가 기세를 더해가게 되었다.

(4) 현세 이익의 불교

私的修法の 경향이 짙게 보여지는 가운데, 점차 현세의 이익을 비는 쪽으로 방향을 잡게 된다. 그 내용으로는, 재앙을 물리치고 복을 빌어 생명을 연장하는 息災法(そくさいぼう), 장애를 초래하는 것을 없애는 調伏法(ちょうふくぼう), 현재의 상황을 어떻게든 좋은 쪽으로 발전시키려는 增益法(ぞうやくぼう), 다른 사람의 관심이나 사랑을 원하는 敬愛法(けいあいぼう)등으로 구분할 수 있는데, 이 중에서도 息災法과 調伏法이 가장 일반적이었다.

이와 같은 현상이 보여지게 된 데에는, 10세기 이후 攝政關白制 하에서 불안정할 수 밖에 없었던 귀족 사회의 상황을 그 이유로 들 수 있을 것이다.

정적(政敵)을 넘어뜨리기 위한 「厭魅(えんみ)」 「呪詛(じゅそ)」가 난무하던 시절이었던 만큼, 혼령으로 나타나 깊은 원한을 품게 한 상대나 그 일족을 괴롭히고 해를 가한다고 하는 「怨靈思想(おんりょうしろう)」가 만연해 있던 것과 깊은 관계가 있다. 즉, 빈번히 일어나는怨靈을 퇴치하기 위한 다양하고 강력한 私的修法이 필요하게 된 것인데, 어디서, 누구의 어떤 저주를 받은 것인지 정확히 알 수 없는 상황에서, 귀족들은 그 모든怨靈들 대항해낼 수 있는 息災法나 調伏法을 바라게 된 것이다.

『源氏物語』 안에서조차 저주라든지 怨靈이 원인이 되어 병을 앓거나, 혹은 怨靈의 기습을 받기 쉬운 출산이라든지, 그 외에도 시각을 다투는 효과들 바랄 때는 어김없이 修法이 행해짐을 볼 수 있다.

2. 出家와 受戒

당시 귀족 사회에서는, 出家나 受戒 후 실제로 승려가 되어 수행생활을 하는 자도 있었지만, 일반적으로는 在家信者(ざいけしんじゃ)로서 불제자가 되는 것을 의미한다. 따라서 受戒 때 받게 되는 戒도, 정식 승려가 되기 위한 比丘戒(びくかい) 혹은 具足戒(ぐそくかい)가 아닌 在家戒(ざ이けかい)이다. 그 뿐 만이 아니라, 出家·受戒 했어도 특별한 의무가 주어지는 것이 아니었기 때문에, 별반 의미가 없는 듯이 보일 수도 있다.

당시 귀족들은 일반적으로 중병에 걸린 경우에 出家 혹은 受戒을 한 것으로 알려졌다. 즉, 죽음이 다가왔다고 여겨질 때 出家하여 受戒을 서두르게 되는데, 『源氏物語』 안에서 源氏は 여러 차례 出家의 의사를 밝히면서도 마지막까지 실행에 옮기지 않는 것은, 당시의 풍조로 볼 때, 아직 건강한 상태에서 出家나 受戒을 하는 것이 일반적이지 않았기 때문도 있다.

다른 한편으로는, 원래 부처님의 제자가 되어 부처님의 자비를 받기에 적합한 상태라고 하는 점에서, 내세에서의 부처님의 비호를 기원하는 뜻이 담겨있다. 그런데, 흥미로운 점은, 중병에 걸렸을 때 出家하여 受戒을 받아 닥칠지도 모르는 죽음에 대비한다고 하던 것인데, 점차 出家하여 受戒을 받게 되면 병이 나을 수 있다는 기대감이 생겨났다고 하는 것이다. 예를 들어 『榮花物語』 卷十五에서의 경우를 보면, 藤原道長(ふじわら みちなが)의 出家에 대해, “これで彼の病氣も治るであろう。(이제 그의 병도 좋아지게 될 거야)”라고 하는 주위의 기대를 볼 수 있다. 단순히 불제자가 되는 의식인 出家와 受戒이, 謠經이나 修法과 같은 祈禱의 성격을 띄게 된 셈이다.

이러한 경향은 12세기에 접어들면서 더욱 강해졌는데, 병을 치유하는 것 뿐 아니라, 安産을 위해서도 많이 성행되었다. 심지어는 어린아이에게 出家·受戒의 의식을 행하거나 한 사람이 여러번 의식을 치르는 경우까지 나타나게 된다.

3. 末法思想와 淨土宗

(1) 淨土宗

앞에서 이야기한 密敎修法가 귀족들의 현세적 기원에 부응한 것인 반면, 귀족 계층 뿐만 아니라 전체 계층을 통털어 주류들 이루게 된 것이 來世思想인 淨土宗이다.

淨土란, 仏(ほとけ)·菩薩(ぼさつ)가 사는 신성한 부처님 나라들 의미하는데, 그 종류는 다양하다. 일반적으로 아미타불(阿彌陀仏)의 서방극락정토 아니면 미륵보살(彌勒菩薩)의 兜率天을 가리키는데, 전자가 우위를 차지한다.

원래 불교에서 말하는 것은, '깨달음'을 얻는 것이다. 그러나 그것이 개인의 능력이나 시대의 제약 등으로 이승에서 불가능한 경우, 하는 수 없이 깨달음을 얻기에 알맞은 환경인 淨土에서 往生하여 그곳에서 수행을 거듭하여 깨달음을 얻는다고 하는 것이 원래 淨土의 취지이다. 그런데 일본에서 末法思想의 영향으로, 往生 이후의 삶에는 관심이 없이 그저 極樂往生 자체가 최고의 목적으로 기정사실화되어 버렸다.

이는 円仁 스님에 의한 常行三昧르 그 효시로 볼 수 있는데, 수십일 동안 끊임없이 阿彌陀仏의 이름을 외우면서 阿彌陀仏의 모습 만을 염두에 두고 마음을 모으는 것이다. 결코 쉬운 일은 아니나, 末法相應·凡夫往生들 표방하고, 소리내어 외우는 염불에 곡조를 붙이는 등, 능력이 특출하지 않은 자들도 쉽게 접근할 수 있는 길이 열린 셈이다. 이 때부터 염불이 淨土宗의 중심이 되고 발전하게 된다.

(2) 末法思想

석가가 세상을 뜬 후, 불교의 변천에 기준하여 시대 구분을 하게 되는데, 제1단계를 正法(しょうぼう)시대, 제2단계를 像法(ぞうぼう)시대, 제3단계를 末法시대라 하며, 그 이후는 法滅(ほうめつ)라고 한다.

正法시대는 부처님의 가르침과 실천, 그리고 그 결과로서의 깨달음이 생겨나는 시대이다. 像法시대는 가르침과 실천 만 있고 깨달음이 불가능하다.

末法 시대는 가르침 만이 남는다. 그리고 그 후의 法滅는 모든 것이 멸하게 된다.

석가가 세상을 뜬 정확한 연도나, 각 시대가 몇 년 동안인가 하는 것에는 여러 가지 說이 있으나, 여하튼 자신이 살고 있는 시대들 末法라고 여기거나, 아니면 末法으로 들어서려는 像法라고 여기는 것을 末法思想라고 한다.

즉, 자신이 사는 시대에 관해 깨달음은 말할 것도 없고 실천 조차 불가능하거나 아니면 거의 불가능해지고 있다고 인식하는 것이다.

(3) 文人 貴族의 淨土敎

10세기에 들어 이러한 淨土敎는 文人貴族의 관심을 끌기에 적합했다. 이들 문인 귀족들은 뛰어난 학식이나 교양을 지녔어도, 타고난 출신의 벽을 넘지 못해 현세에서의 영화는 바랄 수 없었다. 그러한 입장에서 그들은 來世로 눈을 몰리게 되었는데, 현세의 신분과 상관없이 往生의 길이 열리게 된 셈이다. 이 즈음에 생기게 된 것이 慶滋保胤(よししげやすたね) 등이 대표가 되는 문인 귀족과 天台 승려들로 맺어진 勸學會(かんがくかい)이다. 그러나 이는

문인 귀족들의 색채가 지나치게 짙게 드러나게 되어 십수년 만에 해산되고, 往生祈願과 실천에 있어서 보다 철저해진 二十五三昧(にじゅうごさんまい)가 결성된다. 이의 중심이 된 인물이 源信(げんしん)이다. 그가 쓴 『往生要集(おうじょうようしゅう)』는 極樂往生의 지침서로 귀족들과 승려들 사이에 널리 읽혀졌는데, 『往生要集』의 지침을 충실히 따르고 실천하여 往生에 이르려 한 것이 二十五三昧이다. 예를 들면 매월 한번 집회를 갖고 염불을 수행하고, 누군가의 임종을 맞게 되면 전원 함께 하여 염불을 바치며, 임종 후에도 꿈을 통해 往生의 成否를 가늠하는 등, 往生을 위한 목적으로 그 연계가 무척 강했던 것으로 보인다. 이들은 특히, 염불을 하는 가운데, 마음 속에 阿彌陀佛의 모습을 정확하고 명확하게 떠올리는 觀想念佛을 강조하는 것이 특징이다.

4. 상류귀족들의 極樂往生

『源氏物語』에 등장하는 상류 귀족들의 신앙 모습은 淨土敎의 내용을 담고 있다. 이러한 귀족들의 불교 신앙 모습을 잘 알아볼 수 있는 것이 또한 『榮花物語』이다. 『榮花物語』의 第三十卷에 藤原道長の 임종 모습이 자세히 묘사되어 있는데, 바로 『往生要集』에서 이야기하는 觀想念佛 모습 그대로이다.

그런데, 道長와 같은 최고 상류 귀족들의 경우, 염불을 올리는 장소들 어떻게 준비하는가 하는 것도 큰 의미를 갖는 것으로 되어 있다. 그의 임종 분 아니라 만년에 염불을 올리던 곳인 法成寺(ほうじょうじ)는, 「淨土はかくこそは」(『榮花物語』 卷十八)라고 할 만큼 장엄했다고 전해지는데, 『榮花物語』 卷十七·十八 등에 잘 나타나 있는 모습을 보면, 道長가 이 세상에 極樂을 구현하기 위해 얼마나 노력을 기울였는가를 잘 알 수 있다. 그의 아들 頼通 역시 極樂을 꿈꾸며 平等院의 鳳凰堂을 지었으며, 이후 院政期로 접어들기까지 귀족들은 염불을 바치기 위한 阿彌陀佛堂을 마련하는데 화려함을 더해 갔다. 이는 당시 귀족들의 염불은, 자신의 往生을 확신하고자 하는 의도에서, 極樂을 연상시키는 장소가 필수 조건이 된 것이라고 할 수 있었는데, 바꾸어 말하면 그러한 분위기를 경험할 수 없는 곳에서의 염불에는 만족할 수 없었다고 하는 이야기가 될 수도 있다.

이와 같이 본래의 往生과 달리 화려한 阿彌陀佛堂을 짓고 그 곳에서의 염불을 올리는 것이 유행한 데에는, 二世安樂의 신앙이 있음을 볼 수 있다. 二世安樂이란, 현세에서의 복

덕, 來世에서의 행복, 이 두 가지 모두를 통한 복을 의미한다.

이러한 생각은 무척 특별하게 보일 수 있다. 그러나 그 배경에는 당시 상류 귀족들의 현세에서 누리는 부귀영화가 얼마나 컸으며, 그러한 만큼, 가능한 모든 修法、誦經、觀音 그 모든 것을 동원해서라도 놓치고 싶지 않은 영화였음을 짐작케 하는 부분이기도 하다.

그러면서 또한 내세의 삶도 무시할 수 없었던 것이다. 그러한 논리에서, 그들의 지위와 재력이 아니면 할 수 없을 대규모의 사찰 건립은 물론, 仙事、造仙 등을 빈번히 하여 주위의 승려들로부터 보증을 얻고자 했던 것이라고 말할 수 있다. 이들 뒷받침해 주는 내용이

『榮花物語』 卷三十에 나오는데, 道長가 이와 같은 내용의 공덕을 많이 쌓았으니, 내세의 往生, 특히 上品上生の 제일 높은 계급으로의 往生은 따놓은 당상이라고 하는 내용이 나온다.

이런 사실들은, 당시 귀족들 사이에는, 현세와 내세가 반드시 단절된 것이 아니라는 사상이 있었음이 엿보인다. 자신의 공덕으로, 현세에서도 내세에서도 행복할 수 있다고 하는 생각이 이어지고 있음을 알 수 있다.

이러한 배경에서, 현세의 행복과 내세의 행복이 연결되는 실감을 느낄 수 있는 염불 장소가 필요했던 것이라고 할 수 있다. 다시 말해 현세에서의 極樂이라고 할 수 있는 화려한 阿彌陀佛堂은, 내세의 極樂을 현세로 끌어내어, 현세와 내세 사이의 거리를 좁히려 했던 그들의 생각이 고스란히 담겨있다고 하겠다.

5. 마무리

어찌 보면 지나치게 감상적이고 미적 취향이 앞선 듯이 보이고, 진지함이 결여되어 있는 듯이 보일 수 있는 당시 상류 귀족들의 불교관, 특히 淨土敎는, 그들의 지위와 막강한 재력을 공덕으로 연계하여 내세의 삶을 보장받는다 고 하는 자신감이 그 바탕을 이룬다고 할 수 있다. 오늘날의 종교 의식으로 볼 때는 지극히 표면적으로 보이는 것일지라도, 당시 귀족들의 의식 기준으로는 지극히 당연한 이론으로 받아들여질 수 있었던 것이다. 그러나 어디까지나 그들처럼 지위와 재력을 가진 자들만의 淨土敎였음을 지적하지 않을 수 없다.

指定討論

金榮心(仁荷工業專門大 敎授)

질문1)

『源氏物語』 시대에 외척과의 연계와 파벌이 귀족들 간에 예민한 관심거리가 될 수밖에 없었고 자연히 俗信과 迷信이 횡행할 수밖에 없다는 지적이 있었다. 이러한 俗信이나 迷信들이 절대적이라고는 할 수 없다 하더라도 상당한 규제력을 가졌던 것으로 보이며, 귀족들의 일상생활 속에서 일정한 형식을 갖추고 있었다는 사실도 지적하고 있다. 그런데 이러한 것에 대한 지적이 본발표의 테마인 불교와 어떠한 ‘밀접한’ 관계에 있는지 궁금하다.

질문2)

헤이안 불교가 점차 私的修法の 경향을 보이면서 점차 현세의 이익을 비는 쪽으로 방향을 잡게 된다는 부분이다. 그 내용으로, 재앙을 물리치고 복을 빌어 생명을 연장하는 息災法(そくさいほう), 장애를 초래하는 것을 없애는 調伏法(ちょうぶくほう), 현재의 상황을 어떻게든 좋은 쪽으로 발전시키려는 増益法(ぞうやくほう), 다른 사람의 관심이나 사랑을 원하는 敬愛法(けいあいほう) 등으로 구분하면서, 그것의 구체적인 예로 정적(政敵)을 넘어뜨리기 위한 「厭魅(えんみ)」 「呪詛(じゅそ)」 등을 들고 있다. 그런데 「厭魅(えんみ)」 「呪詛(じゅそ)」 등은 당시 유행했던 음양도에 가깝다. 불교와 음양도의 긴장관계는 어떠한가? 헤이안 귀족들은 음양도들 어떻게 이용했는가?

질문3)

본 발표의 목적에 대한 부분이다. ‘『源氏物語』와 불교’라는 타이틀은,
 1) ‘『源氏物語』 안에 있어서의 불교’
 2) ‘『源氏物語』 들 둘러싼 귀족(후지와라노 미치나가)의 불교’
 중 어느 곳에 초점을 맞추는가에 따라 논지가 달라진다고 본다. 본 발표에서는 후자의 인상이 짙다. 논문의 목적과 앞으로의 방향에 대한 설명이 요구된다.

神佛習合의 歷史的展開

- Hur, Nam-lin (British Columbia大學 教授)

指定討論 - 朴奎泰(漢陽大 教授)

八幡大菩薩와 戰爭 : 神佛習合의 歴史的展開

허 남린 (브리티시 콜럼비아대학 아시아학과)

1. 들어가는 말

1871년 메이지 천황은 스스로의 복장을 서양식으로 바꾸고 이를 정부의 신료들에게 권유하면서 다음과 같은 취지의 詔勅을 선포했다. 즉 이제 복장의 제도를 바꿀 때가 되었다. 예전의 唐制를 모방한 이래 지금까지는 그 軟弱한 기풍이 계속되어왔는데, 이는 통탄할 일이다. 우리는 神州의 武로써 다스려져 온 나라인데, 나 자신이 군통수권자가 되었다. 神功皇后가 三韓을 征伐했을 당시의 복장은 오늘과 같지 않았다. 우리는 더이상 軟弱한 나라로 남아 있을 수 없다. 때문에 복장의 제도를 바꾸어 祖宗 이래의 尚武의 國體를 세우려 한다.

메이지 천황에게 있어 중국은 연약한 기풍의 나라였고, 그것이 그대로 잘 드러나 있는 것이 唐制의 복장이었다. 이에 비해 “神州 (神國)” 일본은 武를 중시하는 神功皇后의 “三韓征伐”의 전통을 이어받고 있는 나라였다.

이와같은 메이지 천황의 중국관 및 일본관은 거의 300여년전 토요토미 히데요시에 있어서도 마찬가지였다. 전국시대를 통일한 히데요시에게 있어 정벌의 대상인 중국은 “長袖의 나라”, 즉 긴 소매옷을 입은 유교의 관료가 통치하는 유약하고 진부한 나라로, “弓矢가 강한” 일본이 능히 압도할 수 있는 상대였던 것이다.

神國思想과 武威에 의해 집단적 자기 정체성을 발전시켜 온 일본은 1895년 청일전쟁에서의 승리로 중국 문명권에 대한 우위를 확보한 후, 서구열강의 식민지 획득 레이스에 동참, 신국사상을 기초로 한 천황제 국가 이데올로기를 전면으로 내세우면서 군사력을 강화, 1945년에 이르기까지 제국적 군사주의 (militarism)의 길을 걷기에 이르렀다.

중세 이래 일본의 政體를 규정해온 武威는 중국과 조선의 전통적 정치 원리인 유교적 文威에 대비될 수 있는 것으로, 이것이 신국사상과 결합될 때에는 방어적 혹은 침략적 군사주의의 경향을 보여왔다. 이러한 경향의 구체적인 예로서 들 수 있는 것이 히데요시의 조선침략, 근세에 있어서의 키리시탄 (기독교)의 철저한 탄압, 그리고 근대에 있어서의 식민지 침탈 및 영토확장 전쟁이었다.

그 속성에 있어 武威에 기반한 군사주의는 자기 생산을 위한 기제로서 무력의 사용을 필요로 한다. 이러한 무력사용이 대내적으로 향할 때는 군사정권을 구성하고 있는 멤버들 사이의 갈등과 대결로 이어지게 마련이지만, 대외적으로 향할 때는 외국에 대한 침략행위로 나타난다. 하지만, 대내적, 대외적 갈등과 무력 사용은 때로는 상호 보완적 역할을 하게 되는 바, 예컨대 대내적 갈등에 의한 불만 혹은 대내적 갈등을 야기할 여지가 있는 군사적 잉여 에너지를 밖으로 돌리기 위하여 대외적 갈등을 의도적으로 유발하기도 하는 것 등이 이의 좋은 예이다.

히데요시의 조선침략의 원인에 대해서는 여러 논의가 있지만, 그 가운데 하나가 대내적 갈등을 대외적으로 해결하기 위해 조선을 침략했다는 이론이다. 당시 戰國狀態가 완전 해소된 이후 야기되기 시작한 사무라이 집단간의 갈등 및 무력 충돌 조짐은 전국을 통일한 히데요시에게 있어서는 해결해야 할 큰 과제였다. 이러한 상황에서 히데요시는 넘치는 군사 에너지를 밖으로

둘러 내적 갈등을 미연에 방지하고, 또한 이러한 불필요한 잉여 에너지를 소진시키기 위해 조선을 침략했다는 설은 나름의 설득력을 갖고 있다.

여기에서 필자는 히데요시의 조선침략의 원인이 어디에 있었는가를 논의하고자 하는 것은 아니다. 어떠한 이유로 조선을 침략했는지 그 문제는 차치해 두고, 종교의 문제와 관련하여 필자가 관심하는 바는 현실적으로 일어난 조선침략에 대해 히데요시는 이를 어떻게 설명하고 정당화했으며, 히데요시의 조선침략에 참가하여 조선이라는 이국에서 전쟁을 수행한 일본의 전투원들은 자신들의 잔혹한 전쟁행위를 어떻게 이해하고 정당화했는지, 그리고 전쟁의 결과 발생한 무구한 피해에 대해 침략자들은 어떠한 사후 처리를 하였는지 등에 관한 문제이다. 이들 제반 사항 중에서 본 보고에서 다루고자 하는 이슈는 무위의 전통 속에서 자행된 조선 침략에 있어서의 일반 군사들의 잔학행위에 대한 정당화의 문제이다.

우선 큰 맥락에서 조선침략의 “정당화”의 문제를 고찰함에 있어 고려하지 않으면 안되는 것이 앞에서 언급했던 “神國” 사상이다. 군사력만으로 전국을 삼분의 일 정도까지 통일하고 의기양양해 있던 오다 노부나가는 자신의 막료인 아케치 미츠히데에 의해 교오토의 本能寺에서 살해되었다. 아케치 미츠히데를 제압하고 정권을 잡은 히데요시는 미츠히데의 “下剋上”이 무엇을 의미하는지 명확히 이해했다. 천황의 권위를 완전히 무시하고 자신의 군사력에만 의존하여 전국 통일을 추진하였던 노부나가에 있어서는 武威는 권력의 유일한 자기 근거였다. 그러나 그는 이러한 무위의 절대성은 그 무위가 다른 무위를 제압할 수 있을 경우에만 유효하다는 사실에 둔감했던 것이다. 무위는 그 이면에서는 하국상을 정당화하고 있는 권력투쟁의 원리였다. 무위로 성립된 정권은 무위에 의존해서는 그 영속성이 보장받을 수 없다는 사실을 노부나가는 자각하지 못하고, 스스로의 함정에 빠지고만 것이었다.

이러한 자가 당착의 원리를 꿰뚫었던 히데요시는 무위와 천황의 권위의 상호 보완적 관계의 설정에 주의를 경주했다. 군사력에 의해 장악한 권력을 천황의 권위에 의한 보호장치 내에 구축하기 위해, 스스로 천황의 신하가 되어 조정의 제반 기구들을 지원 보호하고, 천황의 권위의 종교적 상징인 신도의 신사들과 불교 사원들을 보살피는데 공을 들였다. 히데요시는 천황의 권위를 자신의 권력의 보호막이자 정당성의 근원으로 이용하고자 했던 것이다. 그리고 히데요시에 있어 이러한 천황의 권위의 집합적 그리고 대외적 표현은 “신국”이었다. “신국”을 보호하기 위한다는, 혹은 “신국”의 권위를 높이기 위해서라는 명분은 곧 대내적으로는 천황의 권위에 직결되었고, 천황의 권위에 의해 보호받는 정권은 그 영속성이 보장되었다. 천황의 권위는 일본에 있어 고래로부터 정치적 보호벽이었다.

전국 통일 후 조선을 침략하는데 있어 히데요시는 천황의 권위에 직결된 “신국” 사상을 십분 활용하였다. “신국”의 명분이 침략에 이용되고, “신국”의 이름으로 잔학행위가 합리화되었다. 히데요시의 조선침략에 있어 군사주의와 신국사상은 하나의 세트를 이루면서 이의 추진체가 되었던 것이다.

신국사상과 군사주의를 배경으로 한 조선침략에 있어 본 보고에서는 전쟁행위의 정당화에 있어 중요한 역할을 한 八幡信仰 및 御靈信仰에 주목하고자 한다. 히데요시의 조선침략의 종교적 이데올로기에 대한 기존의 연구에는 신국사상과 조선침략에 관한 北島万次의 업적을 비롯한 주목할 만한 성과가 있다. 특히 외교선승에 의해 작성된 외교문서에 대한 北島万次의 자세한 논의는 중요한 업적으로 기록될 것이다. 奈倉哲三의 八幡信仰에 대한 연구 또한 중요하다. 하지만, 조선침략에 있어서의 종교의 역할의 다면성을 유기적으로 연관시키면서 전체적으로 조망한 분석은 아직 전무한 형편이다. 이를 염두에 두면서, 조선침략에 있어서의 八幡信仰과 御靈信仰의 역할을 다루고자 한다.

2. 八幡信仰의 神國觀

1592년 4월 조선침략에 앞서 히데요시의 명을 받은 각지의 영주들은 군대를 이끌고 큐슈 나고야의 진지로 집합하기 시작했다. 그러나 나고야로 직행하기에 앞서 그들은 앞으로 닥칠 이국과의 전쟁에서의 안전과 승리의 기원을 위해 곳곳의 신도 신사에 멈추었다. 이들 신사들 중 유명한 곳은 하카타의 하코자키 하찌만(箱崎八幡)이었다.

「それよりはかたの津、めいの浜へ船かけて、二三日逗留被成、箱崎の八幡の御社へ参詣仕給ふ、国綱礼拝被成れハ、皆々拜奉り、祈誓申なり」 (『宇都宮高麗帰陣軍物語』)

여기에 등장하는(宇都宮)国綱은 下野의 한 지방영주였으나 자리에서 거나 備前の 宇喜多秀家の 밑으로 좌천되었던 인물이었으나, 조선침략이 구체화함에 따라 군역동원을 명받고 「粉骨を尽し忠節抽んずるのにおいては、前々のごとく本国へ召置也」라는 약속 하에 휘하의 병사들을 이끌고 나고야로 향하던 중이었다. 자기의 所領을 회복하기 위해 宇都宮国綱은 히데요시에게 충절을 맹세하고, 姪浜에 배를 정박시킨 후, 箱崎八幡에 들러 무운장구를 통한 자신의 소원 성취를 기원했던 것이다. 이처럼 箱崎八幡 혹은 이와 유사한 각 지역의 八幡神社, 아니면 香椎宮와 같은 応神天皇가 진좌하고 있는 신사에서 무운장구를 기원하는 행위는 당시 조선으로 출병하는 일본의 군대 집단들이 반드시 행했던 종교행위였다.

箱崎八幡에서의 기원은 八幡大菩薩에 대한 참배를 일컫는다. 여기에서 八幡大菩薩의 神格을 고찰한다면 이들의 참배 행위가 어떠한 의미 구조를 갖고 있는지 쉽게 알 수 있다. 八幡大菩薩은 군대를 이끌고 “三韓征伐”이라는 위업을 달성했다는 《日本書紀》 신화의 주인공인 神功皇后의 뱃속에 있었던 인물과 관련이 있다. 당시 임신중이었던 神功皇后의 뱃속에 있던 인물의 아버지는 仲哀天皇이고, 그는 태어나 후에 応神天皇이 되었고, 죽어서는 八幡大菩薩으로 顯神했다고 전승이 형성되어 전해져 내려 왔다. 神功皇后의 “삼한정벌” 신화에 의해 성화된 八幡大菩薩은 전통적으로 일본 무사의 수호신으로 모셔져 왔다.¹ 이처럼 “삼한정벌”에 관련된 応神天皇(八幡大菩薩)에게 무운을 빌고 전쟁에서의 승리를 기원했다는 사실은 당시의 조선침략이 일본군의 의식에 있어서는 “삼한정벌”의 연장 내지는 재판이었다는 사실을 보여주고 있다. 즉 조선침략을 神功皇后의 “삼한정벌”이라는 메타포를 통해 정당화하고 있는 것이다. 이와같이 조선침략을 神功皇后의 전설에 연결시키고 있는 일본군의 기록은 실제로 도처에 보인다.

「九日之昼軍之最中ニ鳥帽子しらハシ装束ニテ舳より艦へゆるりゆるりと歩ませ玉ふを舟々に見る又左馬助殿舟ニソソハイ者ありしに伺ひ玉へは日本の神々の乗うつらせ給ふとうらなふ又敵船よりはなし候石火矢はう火矢中ニテ数多おれくだけ侍るを見る又舟にあたり候石火矢纒ニ百四五十本ならでハなく誠彼此思合神慮只事不成と皆人喜事無限誠ニ神慮ニあらずんは此度開運事可為艱難有神慮と不謂人無之候」 (外岡甚左衛門 『高麗船戰記』)

¹ 이에 대해서는 奈倉哲三에 의해 자세한 논의가 있는 바, 본 보고의 작성을 위한 사료의 발췌는 그의 논문을 이용하였다. 奈倉哲三 「秀吉の朝鮮侵略と『神国』—幕藩制支配イデオロギー形成の一前提として」 (『歴史評論』 314号 1976年6月), pp. 31-34.

뿐만아니라 위의 기록에서 보듯 八幡大菩薩(応神天皇)은 전쟁에서의 살상과 피해를 방지해주고 전투자를 보호해주는 역할도 한다고 믿었다. 又左馬助가 지휘하는 배안의 일본 병사들에게서 보듯 石火矢가 날아드는 치열한 海戰의 한 가운데 있으면서도 생명의 안전을 위해 八幡大菩薩를 위시하여, 諸神, 諸佛의 神明에게 엎드려 가호를 빌고, 실제로 이러한 기원의 힘에 의해 자신들의 생명이 보전되었다고 병사들이 믿었던 것이다.

더 나아가 다음에서 보듯 八幡大菩薩은 전쟁에서의 잔학 행위 그 자체의 존재이유이기도 했다. 조선에의 출진에 앞서 나고야로 향하는 배 안에서 八幡大菩薩를 향해 안전을 기원하는 神事を 올렸던 肥前 松浦鐵信의 家臣인 吉野甚五左衛門은 자신의 동료들이 조선에서 행한 잔학 행위에 대해 다음과 같이 기록하고 있다.

「高さ三ひろの石かきヲわれもわれもとせめのほりおめきさけんてせめたれはてきはやく所をはつしつゝ家のはさまや床の下かくれかたなき者ともへ東の門にせきたゝミみなてをあへせてひさまつき聞もならぬから言まのらまのらという事へ助よとこそ聞へけれ夫をもミかた聞付すきりつけうちすてふミころし'是をいくさかみのちまつりと女男も犬ねこも皆きりすてゝきりくひハ三万程とそ見へにけり(けふ)うのこくにせめかゝり巳午の刻ニせめをとすかかるためしを見る事へ阿ひ大しやうのさい人かあはうらせつのせめをうけかしやくせらるゝかなしさよ助たまへと手を合おめきさけふと聞へしもかくやあらむと思ひけん夫へめいとのもの語今けんさいに見る事へ我こそ(に)鬼はおそろしやおもへいとゝ武士のいさミハ弥まさりけり」 (『吉野日記』)

어느 마을에 진입하여 구석구석을 살살이 찾아 남녀노소 마을 어귀에 모두 모아놓고, 심지어 동물 가축에 이르기까지 가리지 않고 모두를 살육하는 일본군의 무자비함 앞에서 촌각에 달린 생명을 구하고자 조선인들은 「まほら まほら」라고 알아들을 수 없는 말을 외치면서 무릎을 땅에 꿇고 두 손을 모아 빌며 애원복걸했다. 그러나 일본군은 이에 아랑곳하지 않고 숨은 사람들까지 뒤져내어 모두를 베어버렸다는 기사이다.

이러한 일본군의 살육행위에 대해 吉野甚五左衛門은 이를 전쟁의 신인 八幡大菩薩(応神天皇)에 대한 神事, 즉 자신들의 수호신인 八幡大菩薩이라는 軍神에의 봉헌 행위로 이해했다는 점이다. 무차별한 잔학행위, 살육행위, 그리고 무참히 희생된 조선인의 피가 그들에게 있어서는 八幡大菩薩을 향한 희생제의, 그들의 언어로 八幡神에 바치는 “血祭り” 즉 “피의 축제” 였던 것이다.

이러한 “피의 축제”의 광기 속에 자행된 참혹한 살육 행위는, 잔학행위자 개개인의 軍功이라는 범주를 넘어서, 자신들의 主君 히데요시를 향한 집단적 軍忠, 그리고 더 나아가 궁극적으로는 무사의 수호신을 향한 神功으로까지 승화되고 있음은 立花宗茂의 家臣十時伝右衛門의 기록인 《立花朝鮮記》에도 명확하게 나타나 있다.

「此軍をはじめ今日ハ(大かた)日本高麗分目の軍と存候へハ日本のため且ハ宗茂のため候へハケ様に申にて候ぞ八幡大菩薩私の軍功を立ん為にハあらずと申ければ和泉をはじめ各感涙をながし備をくりかへ伝右衛門に先をさせたり」 (『立花朝鮮記』)

조선침략에 있어서의 잔학행위의 정당화의 배경에는 神功皇后의 “삼한정벌” 신화에 연원하는 신국관이 두드러진 역할을 하고 있음을 잘 알 수 있다. 다시 《吉野日記》의 이야기로 돌아가면 이는 다음과 같이 요약된다.

「日本ハ東海はるか隔たつてわつかの島たり，大國にたくらふれハ九牛ハ一毛たりといへとも，日本ハ神國たり，よつて神とうめうゆうのき有，人の心の武き事三國にもすぐれたり，其故に仁王十四代ちうあい天皇のきさき神功皇后女帝の身として三韓をきりしたけへ給ひしより已來異國にもしたがはず」

즉 일본은 九牛一毛의 조그마한 나라이지만, 신국이기 때문에 神道の 威光, 이에 기초한 神的 武威는 삼국을 초월하여 존재하는 것으로, 주변국은 神功皇后의 “삼한정벌” 이래 스스로 이러한 권위에 따랐다는 논리로까지 비약되어 일본 병사들의 사기 진작에 큰 역할을 하였던 것이다. 이렇듯 神功皇后의 “三韓征伐” 신화와 八幡信仰은 일본 침략군의 사기양양, 전승환희, 이국복속, 이국멸시 등의 인식적 기초를 이루며 히데요시 정권의 神國觀에 통합되었던 것이다.

3. 御靈信仰과 耳塚

1597년 3월에 시작된 정유재란은 조선반도 남부를 피로 적신 잔인한 침략행위였다. 이는 「以四道并國城，可還朝鮮國王」 즉 남부 4도를 할양하라는 자신의 화의조건이 거부됨에 따라 개시된 침략으로, 히데요시는 조선 남부의 4도를 무력으로 점령할 목적으로 「赤國殘らず悉く一篇に成敗申付け，青國其外之儀は成るべく程，相働くべき事」라는 지시를 내림으로써 전개된 전란이었다. 정유재란 기간 중 조선남부의 인민들에게 미친 피해는 방화, 약탈, 살륙, 포로사냥 등을 포함해 실로 처참하기 그지 없었다.

정유재란의 참상을 대표하는 잔학 행위는 소위 “코베기”의 비극에 의해 대표된다. 조선인을 살륙한 후 그들의 코를 베어 갔다는 기록은 유성룡의 《징비록》을 비롯한 조선의 많은 사료에 잘 나타나 있다. 마찬가지로 이를 증언하는 일본측의 기록도 많은데 그 중의 하나인 《清正高麗陣覺書》는 加藤清正의 휘하의 병사들이 어떤 지휘체계에 따라 조선인들의 코를 베는 만행을 자행했는지 잘 보여주고 있다. 「日本人番人役(宛)ニ朝鮮人の鼻三つ宛被當，其鼻高麗ニて横目衆實檢被仕，大樽に入塩を仕，日本江被渡候」라는 사료가 보여주듯, 加藤清正是 자신의 병사들에게 일인당 조선인의 코 셋씩을 할당하고 있다. 이런 식으로 자행된 만행에 의해 얼마나 많은 조선인이 희생되었는지 그 전체의 수는 알길이 없으나 남아있는 기록에 의거하여 추산한다면 적어도 십 수만은 헤아렸을 것으로 추산된다.

이렇게 하여 모아진 조선인의 코를 일본군은 소금에 절이고 통속에 넣은 후 일본으로 보냈는데, 이에 대해 히데요시가 어떠한 반응을 보였는지 다음의 사료는 증언하고 있다. 즉 그는 별다른 감정을 내보이지 않고, 다만 일본 병사들의 “뼈를 깎는 충절”에 깊이 감동했다고 적고 있다.

「八月十六日之御注進狀，披露申候処，今度赤國(全羅道)之内，南原之城，即時被責崩，悉被討果，鼻如目錄到来，御感不斜候，各御粉骨無比類御働，神妙ニ思召由，被成，御朱印候，誠以御手柄候，全州表へ御動之由候，猶追々御吉左力奉侍候，恐慌謹言 慶長二年九月十三日」(『島津家文書』)

이렇게하여 교토에 집적되어 산더미처럼 쌓인 조선인 희생자들의 “코”는 히데요시가 시찰하였고, 그 후 그가 세운 절 善光寺(方広寺)의 앞에 묻히게 되는데, 그 과정은 西笑承兌의 日鑑인 《鹿苑日録》가 자세히 전하고 있다.

1597년 9월 17일

「大明朝鮮鬪死之衆為慈救, 大施食可執行之旨上意也. 自相國寺如前々可令馳走云々, 予可上洛之由也」 (『鹿苑日録』)

1597년 9월 19일

「大明朝鮮鬪死之士卒首連送候, 於善光寺前大施餓鬼被仰付. 昨日德善院令談合候処. 無人不可然之由候間, 近郷被相觸, 当院へ打給可給候. 此由諸被申觸. 恐惶謹言」 (『鹿苑日録』)

「伝聞, 從高麗, 耳塚十五桶云々, 則大仏近所 = 築塚埋之, 合戰日本大利ヲ得ト云」 (『義演准后日記』九月十二日條)

즉, 히데요시로부터 조선인 희생자들의 영혼을 구원하는 大施餓鬼를 집행하라는 명을 받은 西笑承兌는 제반 준비에 착수하고, 드디어 1597년 9월 28일 善光寺大佛의 앞에서 施餓鬼會를 집행되는데, 이에 앞서 그는 우선 卒塔婆에 새겨넣을 문장을 먼저 썼다. 그 내용은 다음을 포함하고 있다.

「慶長第二曆秋之仲, 大相國命本邦諸將, 再往伐朝鮮國, 於是大明皇帝, 運啓亡齒寒遠謀, 出數萬甲兵救之, 本朝銳士攻城略地, 而擊殺無數, 將士雖可上首切, 以江海遼遠剿之, 備大相國高覽, 相國不怨讐思, 却深慈愍心, 仍命五山清衆, 設水陸妙供, 以充怨親平等供養, 爲彼築墳墓, 名之以鼻塚, 況又造立木塔婆一基, 看々此塔婆, 喚作殺人刀也得, 拈做活人劍也得, 喝一喝, 清風明月本同天, 于時龍集丁酉秋九月二十八日敬白」²

이에 의하면 히데요시는 조선에서 도달된 코들을 보고 “적” 들에 대한 원한의 감정을 나타내기보다 오히려 연민의 정을 일으켰으며, 五山の 清僧들에게 명하여 “怨親平等”의 정신으로 그들의 혼령을 위해 불공양을 올리고 분묘를 만들어 이들 코들을 묻으라 했다고 적고 있다. 여기에서 말하는 “怨親平等”이란 전투에서 이긴 승자가 피아를 불문하고 모든 희생자의 시체를 수습하고, 이들의 영혼을 공양의례를 지내었던 관습을 이룬다.³

그러나 실은 공양의례의 목적이 불교적 연민과 자비에 기초하여 죽은 자의 영혼을 위무하고 진정시키는 것이 아니라, 뜻하지 않은 죽음으로, 아니면 원한을 품고 죽은 사자의 영혼이 저 세상에 가 안주하지 못하고 이 세상에 남아 그들의 죽음에 관여한 자들에게 복수의 “祟り(타타리)”를 일으킬 것을 두려워 한 나머지 그 예방조처로서 행하는 진혼의례였던 것이다. 이는 御靈信仰의 일종으로 고대로부터 일본 종교문화의 기층을 형성하는 전통이었다. 원한 및 복수에 차 떠돌며 방황하는 원혼을 위무하고 안정시키며 정화시키는 의례로서 행해진 다양한 의례적 대응 가운데 가장 일반적인 것이 施食(施餓鬼)였던 것이다. 조선인 희생자에게 행한

² 橋川正 「苑親平等の思想」 (『大谷學報』第10卷第4号) 에서 재수독.

³ 그러나 橋川正의 주장은 자못 흥미롭다 (p. 640 을 참조). 「敵味方一視同仁即ち苑親平等の思想となる° この思想はわが武士階級の間にも醸成せられて 武士道の重大な一要素となり 武士道の発達と共にわが中世の前後を通じて著しく現はれ 日本武士道の上に精華を与へている」

의례도 다름아닌 이와같은 원혼의 복수를 예방하기 위한 施食(施餓鬼)의 전통에 속하는 것이었던 것이다.⁴

이와같은 맥락에서, 西笑承兌는 약 400 명가량의 五山清僧을 이끌고 施食(施餓鬼)를 집전했는데, 이에 따른 제단 설치 및 의례에 대한 기술은 다음과 같다.

「施食出頭, 五岳衆來臨, 堵物ニ結贈木食上人, 一結遣雜職, 午時施食, 塚者在西柵十條(疊)敷, 盛物五種(餅・饅頭・飯・茄子・隨喜) 箱者上三尺五寸, 高サ三尺三寸, 大旗者間逢ノ紙十六枚充, 縁以黑紙取之, 予書之, 以古箒為筆, 大衆四百人, 予燒香…塚在西故, 供台三具足(於妙法院借之) 亦在西, 柵之下有水向之舟, 兩方ハソソニ入水, 欲雨終不雨, 一会歡悅也, 木食出柿並酒, 舉一盞歸時赴祇園, 於林中飯並西水」(『鹿苑日錄』)

여기에서 볼 수 있듯이, 施餓鬼會의 기본 구조는 원혼의 “穢れ(케가레)” 를 정화하는 “清めの構造” 를 기본으로 하고 있다. 진정되고 정화된 원혼들을 다시 물의 수단에 의해 저 세상으로 보내 복수의 재앙을 미연에 방지하고자 하는 이와같은 제의를 “怨親平等” 라는 불교적 수식을 동원하여 이를 합리화하려고 하고 있지만, 그 속내에 있어서는 御靈信仰의 전통이 작용하고 있는 것이다. 히데요시는 이처럼 施餓鬼의 정화의례를 통해 조선침략 기간 중 자행한 일본군의 잔학행위를 스스로 합리화하고, 원혼들의 복수를 방지하고, 또한 이들을 위무하려 했던 것이다. 이것이 신국 일본에서 원혼에 의한 재앙을 방지하기 위해 행했던 전통적 방책이었던 것이다.

4. 맺는 말

히데요시의 조선침략의 이데올로기적 측면에 관한 연구에 있어 신국사상과 이와 결합된 불교의 역할은 빼놓을 수 없는 요소이다. 주지하다시피 고대 이래 일본의 국가 외교에 중심적 잣대의 역할을 해 온 것은 신국사상이었으며, 이를 체현한 집행자의 역할은 불교가 담당했다. 특히 중세에 있어서의 五山 계열의 선승들이 관여한 외교활동은 17세기 초까지 다방면에 걸쳐 활발히 전개되면서, 신국사상은 보다 심화되어 갔다. 기독교의 전래와 더불어 대외적 대항의식으로서 첨예해진 신국사상은 히데요시의 조선침략에 있어서 군사주의와 결합되면서 결정적인 역할을 하였다. 신국사상과 군사주의 결합에 있어 일본의 외교 선승들은 이를 보다 이론화하고, 전쟁을 정당화하는데에 선도적 역할을 했던 것이다.

신국사상의 전개 속에 형성된 일본 중심의 세계관과 우월감의 형성은 대륙 침략을 가능하게 한 사상적 토대였다. 만약 히데요시가 중화적 세계관의 질곡에 매여 있었다면 그의 征明 계획은 아예 처음부터 탄생하지 않았을지도 모른다. 이러한 새로운 신국관의 전개에 있어 吉田神道の 영향은 잘 알려져 있지만, 이를 외교문서를 통해 군사주의에 접목시킨 인사들은 불교 승려들이었다. 당시 외교승들은 吉田神道와의 교섭을 통해 종래의 신국관을 새로운 차원에서 해석 전개하고 이를 히데요시의 대륙침략 외교에 적극 반영하였던 것이다.

뿐만 아니라 실제로 전쟁을 수행하는데 있어 신국사상은 八幡大菩薩 신앙을 통해 잔학행위를 정당화하는 역할을 했다. 여기에 있어서도 불교의 역할은 빼놓을 수 없는 존재였다. 八幡大菩薩은 신도의 신사에 진좌된 무사들의 수호신이지만, 八幡大菩薩라는 신의 명칭에서 보듯 신불습합, 本地垂迹論의 배경을 전제로 하고 있었기 때문이다. 더구나 당시의 대부분의

⁴ 같은 맥락에서 1599년 6월 島津義弘忠恒父子가 高野山에 세운 朝鮮陣敵味方供養碑에 새겨진 문구는 다음과 같다.
「慶長二年八月十五日」於全羅道南原表, 大明國軍兵數千騎, 被討捕之內, 至當手前, 四百廿人伐果畢, 同十月朔日, 於慶尙道泗川表, 大明人八萬餘兵, 擊亡畢, 爲高麗國在陣之間, 敵味方國死軍兵皆令入佛道也」

신사가 社僧에 의해 지배되었다는 사실을 상기할 때, 불교의 전쟁에의 관여는 구조적 필연성을 갖고 있었다.

마찬가지로 불교의 승려들에 의한 불교식의 施餓鬼의 집행에서 보듯 전쟁의 결과에 대한 정당화, 조선 원혼들의 보복에 대한 사전 방지, 그리고 스스로가 자행한 잔학 행위에 대해 위안을 찾고 종교적 의례를 통해 죄악감을 씻고자 했던 御靈信仰은 불교가 전쟁의 사후 처리에 어떻게 관여했는가를 여실히 보여주는 예이다. 신국적 군사주의의 정신적 담지자로서 불교는 조선침략의 출발점이자 도착점이었다.

불교는 전쟁과 관계없는 종교 전통으로 이해되고 있지만, 일본에 있어서는 히데요시의 조선침략에서 보듯 신국사상과 군사주의 결합 속에서 그리고 신불습합의 전통 속에서 전쟁수행의 정신적 지주 역할을 수행했음을 알 수 있다. 이러한 점에서 히데요시의 조선침략에서 보듯, 일본 역사에 있어 신불습합을 통해 체현된 전쟁에 있어서의 종교적 이데올로기의 역할은 간과될 수 없는 것이다.

指定討論

朴奎泰(漢陽大 教授)

1. 이 글은 일본에 있어 종교(불교 및 신도)가 침략전쟁 혹은 영토확장전쟁(특히 히데요시의 조선침략을 중심으로)을 합리화하는 데에 일정한 역할을 수행했음을 지적하면서 특히 일본의 대표적인 무신 하치만에 대한 신앙과 전통적인 민속신앙이라 할 수 있는 어령신앙에 내포된 이데올로기적 측면을 사료에 입각하여 분석하고 있다. 이런 주제는 국내외에서 아직 거의 이루어지지 않은 연구로서 그 참신성과 독창성이 돋보인다. 특히 정유재란 때의 잔학행위와 관련하여 하치만을 향한 희생제의라는 관점을 소개하는 장면은 매우 인상적이다. 평자도 본문에 언급된 하코자키궁을 답사한 적이 있는데, 그 때 배전 위에 “敵國降伏”이라는 문구가 크게 적혀 있는 것을 보고 깜짝 놀란 기억이 새롭다. 하여간 이런 연구가 좀 더 깊이 있게 진전되기를 기대하면서 평자의 공부 부족으로 잘 이해하지 못한 몇 가지 의문점에 대해 의견을 여쭙고 싶다.

2. 먼저 논문의 전체적인 구조적 정합성에 관해 다소간 의문의 여지가 남는다. 가령 큰 제목에서 하치만대보살이 신불습합의 기원과 밀접한 관련성을 가진다는 것은 일본 종교사에서 하나의 상식으로 통한다. 이 점에서 부제에 신불습합이 언급된 것은 지극히 자연스럽지만, 어떤 의미에서 “신불습합의 역사적 전개”를 말할 수 있는지가 석연치 않다.

3. 어령신앙과 하치만 신앙의 관계도 잘 들어오지 않는다. 양자 모두 전쟁을 합리화하는 데 기여했다는 점은 인정되지만, 신불습합의 관점에서 볼 때 양자의 연결고리가 요청된다. 이와 관련하여 하나의 제안이지만, 어령신앙이 근대 이후 오늘날에 이르기까지 야스쿠니 문제의 핵심에 위치한다는 점을 상기해 보면 어떨까 한다.

4. 하치만 신앙에 의한 전쟁의 합리화에 있어 신국관을 그 주요한 배경으로 들고 있는데, 이 때의 신국관은 주로 <<일본서기>>의 신공황후 삼한정벌신화에 연원하는 신국관이라고 밝히고 있다. 그런데 사실 일본의 신국관은 고대의 <<일본서기>>, 중세의 <<우관초>>, 몽고내습기, 이세신도, <<신황정통기>>, 근세 국학, 근대일본 등에 있어 그 초점이 역사적으로 상이하고 다양하다. 게다가 히데요시의 신국관에 한정해서 본다 해도 다양한 맥락을 가지고 있다. 예컨대 제1차 조선침략에 실패하고 명나라와 강화조약을 맺을 때 제시한 <대명척사에게 보고할 조목>에 보면 “일본은 신국이고 히데요시는 태양의 아들이며 히데요시의

천하통일은 천명에 의한 것”이라는 내용이 나오며, 이에 앞선 1591년 조선출병을 명하기 2개월 전에 예수회 순찰사 발리냐뇨가 교토로 천정견구사절을 데리고 히데요시를 알현하러 왔을 때 히데요시는 다음과 같이 언급한 바 있다. “우리나라는 신국이다. 신은 마음이다. 삼라만상치고 마음에서 나오지 않은 것이 없다. 신이 아니라면 그런 영은 생기지 않는다. 신이 아니라면 그 도를 알 수 없다. (중략) 음과 양이 분리되지 않은 상태를 신이라 한다. 때문에 신으로써 만물의 근원을 삼는 것이다. 이 신은 인도에서는 불법이라 하고 중국에서는 유도라 하며 일본에서는 신도라 한다. 신도를 아는 것은 곧 불법을 아는 것이며 유도를 아는 것이다.” 또한 주지하듯이 1587년 바테렝 추방령에 나오는 신국이란 용어는 “기독교를 거부하는 나라”라는 맥락에서 쓰이고 있다. 요컨대 신국관의 스펙트럼은 우리가 상상하는 것처럼 그렇게 단일하지는 않은 듯싶다. 신국관의 역사적 다양성도 다양성이려니와 하치만 신앙 또한 시대와 지역에 따라 그 의미론적 편차들 드러낸다. 이와 같은 다양성을 좀 더 고려할 필요는 없는지 묻고 싶다.

5. 논자는 결말 부분에서 일본불교의 특수한 성격을 지적하고 있다. 즉 일본불교는 신국사상 및 군사주의와 결합되어 있고, 그것이 신불습합의 전통 속에서 전쟁수행의 정신적 지주 역할을 수행해 왔다는 것이다. 이와 관련하여 중세 및 근세 일본에 있어 승려가 지닌 특이한 성격(가령 군사집단 혹은 숙련된 스파이나 특수공작원으로서의 승려)에 대한 이해가 필요하다고 본다. 또한 평자는 신불습합의 전통이 일본인의 정신세계에 각인시킨 흔적은 너무도 강렬하고 지속적이어서 지금까지도 일본인의 삶을 지배하고 있다고 보는데, 여기서 논자는 일본 신불습합의 전개과정에 대해서는 지면상 생략했으리라 여겨진다. 어쨌거나 신불습합 자체만 보면 다양한 평가가 가능하다. 그 가운데 논자의 비판적 평가도 하나의 해석관점이 될 수 있다는 사실에 새삼 눈을 뜨면서 많은 시사점을 받았으나, 신불습합과 신국사상, 신불습합과 군사주의의 연관성을 말할 수 있는 보다 구체적인 근거 및 여타의 사례에 대해 알고 계신 것이 있으면 더 듣고 싶다.

天皇이데올로기와 国家神道

－ 朴晋雨(淑明女大 教授)

指定討論－ 保坂祐二(世宗大 教授)

일본파시즘기의 천황제이데올로기와 국가신도

—강제와 동의의 관점에서—

박진우(숙명여대)

1. 머리말

근대일본에 있어서 국민통합의 강화와 민중의 자발적 지지들 도출하는데 가장 핵심적인 역할을 한 문화적 기제는 천황제이데올로기였다. 메이지유신 이후 일본은 외압에 의한 식민지화의 위기를 극복하고 조속히 국민국가들 형성하기 위해 국가권력의 전제적인 주도하에서 중앙집권적인 제 정책을 강행했으며, 그것은 변혁기에 분출되는 민중의 변혁원망에 대한 기대와 욕구들 억압하고 전제적인 국가지배를 관철해 가는 과정이기도 했다. 근대 일본의 국민국가 형성기에 창출된 천황제이데올로기는 이러한 국가의 전제적인 폭력성에 대한 민중의 저항과 반감을 완화시키고 국가에 대한 자발적 애국심을 도출함으로써 국민통합을 강화하는데 가장 핵심적인 역할과 기능을 하는 것이었다.

주로 18세기 후반부터 19세기 중반에 걸쳐 그 기본적인 골격이 형성되는 천황제이데올로기의 특징은 신화에 의거하여 ‘万世一系’의 황통으로 집약되는 ‘現人神’ 천황의 절대적 권위성과 불변성을 강조하고, 동시에 祭政一致의 神政적인 이념을 바탕으로 일본이 세계 지배의 사명을 가진다고 하는 架空한 관념요소들 그 근간으로 하는 것이었다.¹⁾ 이러한 관념요소들 바탕으로 창출된 천황제이데올로기는 이후 패전에 이르기까지 일본인의 정신적인 내면세계를 지배하면서 민중의 자발적인 지지와 애국심을 이끌어내는데 핵심적인 역할을 했다.

그러나 민중의 자발적 애국심이 처음부터 국가권력이 창출하는 천황제이데올로기와 일치하고 있었던 것은 아니었다. 민중의 자발적인 동기의 배경에는 다분히 전통적으로 이어져 내려오는 민속종교적인 요소가 포함되어 있으며 거기에는 천황을 정점으로 질서화들 추구하는 천황제이데올로기와는 상반되는 ‘반질서’적인 요소도 내포되어 있었다. 천황제이데올로기는 이러한 민중 측의 상극적인 요소들 수용의 계기로 전환시키고 이들 흡수·포섭하여 작위와 강제에 의한 천황숭배가 마치 선형적으로 존재하고 있었던 것처럼 인식하게 만드는 ‘환상의 구축물’이었다.

1930년대에 등장하는 일본파시즘의 지배이데올로기도 그것이 새롭게 창출된 것이 아니라, 기본적으로는 근대일본 형성기에 만들어진 천황제이데올로기의 연장선상에서 더욱 철저하게 보장된 것이었다. 천황제이데올로기가 단지 일본파시즘에 들어와 그 억압적이고 폭력적인 측면을 드러낸 것만이 아니라는 사실은, 종교적인 이유로 教育勅語에 대한 경례들 거

1) 천황제이데올로기의 관념요소의 특징과 형성과정에 관해서는 安丸良夫 『近代天皇像の形成』 岩波書店, 1991年; 박진우 『근대일본형성기의 국가와 민중』 제이앤씨, 2004, 제1장 참조.

부하여 박해를 받은 1881년의 우치무라 간조(内村鑑三) 사건이나, ‘神道는 祭天의 古俗’이라는 논문에서 신도는 종교가 아니라 동양의 祭天의 하나라고 주장하여 신도가와 국가주의자로부터 학문적으로 박해를 받은 1891년의 구메 쿠니다케(久米邦武) 사건을 보더라도 알 수 있다.

물론 천황제이데올로기가 근대 일본을 통하여 일관하고 있었다고 해서 1930년대 이전과 이후와의 사이에 전혀 변화가 없었다는 것은 아니다. 시대적인 상황의 변화에 따라 천황제이데올로기가 그 기능과 역할에 있어서 어떤 변화들 보이는가들 살펴는 것도 매우 중요한 작업일 것이다. 단지 여기서 천황제이데올로기의 연속성을 지적하는 것은 1930년대 이후의 일본 파시즘을 근대일본의 ‘예외현상’으로 보는 역사인식에 대한 비판을 포함하고 있다. 즉 1930년대의 일본 파시즘을 일본 근대사에서 ‘예외현상’으로 보는 역사인식은 일본을 세계대전으로 이끈 것은 군부지도자들이며 일반 민중은 군부의 독재적 리더십에 의해서 노예적 복종을 강요당했다고 하는 이른바 ‘희생자사관’과도 결코 무관하지 않다. 이는 일본의 보수적인 지식인뿐만 아니라, 진보적인 지식인이나 마르크스주의 역사학에서도 흔히 볼 수 있는 역사인식의 결합이었다. 이와 같이 일본파시즘을 ‘예외현상’으로 보는 인식은 그것이 전후 개혁에 의해 바로잡혔다는 안이한 인식으로 이어졌다. 캐를 글릭은 이들 전전과 전후의 단절을 전제로 하는 ‘역사의 분단’과 ‘새로운 출발’이라는 역사인식으로서 ‘거대한 환상’이라고 불렀다.²⁾ 이러한 환상 속에서 민중은 전쟁의 희생자였다고 하는 ‘희생자사관’은 결국 과거의 역사에 대하여 천황과 대다수 민중을 그 책임에서 제외시켜 버리는 결과들 가져왔으며 그것은 오늘날까지도 극복되지 않는 역사인식의 중요한 부분을 이루고 있는 것이다.

또한 이와 같이 1930년대 이후의 일본을 ‘예외현상’으로 볼 경우 근대일본의 지배체제에 자발적으로 동의하고 지지한 민중의 모습은 보이지 않게 된다. 더구나 제2차 세계대전은 문자 그대로 총력전이었다. 이 총력전 체제에 적극적, 주체적으로 협력한 민중의 실상을 밝히지 않으면 그 전체상을 이해하기 어려울 것이다. 역사에 대하여 공적인 책임을 지는 국민상을 확립하기 위해서도 국가의 행동에 대한 민중의 자발적인 동의와 합의에 대한 구체적인 실상을 밝혀야 할 것이며 국가권력과 인민대중의 대립이라는 고정적인 인식의 틀을 넘어서 1930년대 이후의 일본을 ‘예외현상’으로 보는 역사인식은 극복되어야 할 것이다.

본 연구에서는 이러한 기본 인식을 바탕으로 먼저 천황제이데올로기와 ‘정치종교’와의 관계들 이론적으로 검토해 보고 그것이 일본파시즘기에 들어와 민중들에게 어떻게 침투되었으며 민중의 자발적인 지지와 동의가 가능했던 요인은 무엇인가의 문제들 국가신도들 중심으로 살펴보고자 한다. 국가신도는 일본의 전통적인 신사신도와 황실신도들 통합·재편하여 형성된 천황제이데올로기의 중요한 구성요소로서 특히 일본 파시즘기에는 일본인의 정신적인 내면세계를 구속하면서 지대한 영향을 미친 것이었다. 따라서 민중의 자발성을 이끌어내는 기제는 무엇이었는가들 구체적으로 검토하기 위해서는 전통적인 종교생활에 깊이 뿌리들 내려온 신사신도들 통합·재편하고 이들 통해서 자발적인 충성과 지지들 조달한 국

2) キャロルグラック 『戦後と"近代後"—20世紀の歴史学—』(テツオナジタ編 『戦後日本の精神史—その再検討—』岩波書店, 1988.

가신도의 전개과정에 주목하지 않을 수 없을 것이다.

2. 천황제이데올로기와 '정치종교'

근대 서구의 대중정치 현상을 분석하기 위해 사용되는 '정치종교'라는 개념을 "복잡한 세속화 과정에서 나타난 세속 이데올로기 및 정치지배의 신성화 현상을 묘사하고 분석하기 위한 이론적 개념"³⁾으로 이해할 때, 천황제이데올로기도 이러한 '정치종교'의 범주에서 설명이 가능하다. 예를 들면 천황제 이데올로기가 제정일치의 神政적인 이념을 바탕으로 이세신궁(伊勢神宮)이나 야스쿠니신사(靖国神社)에 대한 국가적인 제사체계를 확립한 것은 '정치종교'에서 말하는 정치의 신성화과정과 유사한 성격을 가진다고 볼 수 있다. 특히 근대 일본이 전통 종교로서의 신사신도를 국가의 질서 속에 통합·재편하는 과정에서 확립된 국가신도는 이러한 '정치종교'로서의 특징과 유사한 측면을 가지고 있다. 국가신도가 형성되는 과정에서 天理敎나 金光敎와 같은 민간종교를 탄압하고 박해한 사실도, 본질적으로 다른 형태의 모든 종교에 대한 불관용을 특징으로 하는 '정치종교'로서의 성격을 잘 나타내고 있는 것이다.

또한 천황제 이데올로기가 '세계지배의 사명'을 주된 관념 요소의 하나로 내포하고 있으며 이들 근거로 근린 아시아에 대한 일본민족의 우월감을 심어줌으로서 체제에 대한 자발적인 동의를 촉진하는 역할을 한 것은 "주류집단에서 배제된 피억압 집단보다 우월한 위치에 있다는 착각을 일으키게 하는 정치종교의 집단적 정체성"⁴⁾의 특징을 공유하는 것으로 볼 수 있을 것이다.

천황제 이데올로기를 펠리프 뷔랭이 제시하는 3가지 축으로 전개되는 나치독재의 신성화 과정과 비교해 보면 그 공통적인 특징은 더욱 명백해진다.⁵⁾ 첫째로 야스쿠니신사를 비롯한 招魂社, 호국신사의 건립, 그리고 '폭탄3용사'의 영웅화들 비롯한 갖가지 '군국미담'의 창출⁶⁾ 등은 집단의 정체성을 창출하기 위해 전통을 재구성하는 과정에서 영웅과 순교자가 만들어지는 나치독재의 신성화 과정과 유사한 특징을 가진다. 둘째, 천황과 일본국에 의한 세계지배의 사명이라는 독선적인 관념요소도 역시 한 개인이나 집단이 특별한 가치를 부여받아 선과 악을 정의하고 보다 좋은 사회를 약속하며 최종 대의의 시스템을 제공하는 세계관을 구체화한다는 나치독재의 그것과 유사하다. 셋째 나치 독일에서는 지속적인 감정적 공동체를 만들기 위해 '하일 히틀러', '승리', '구원' 등의 구호를 수반하는 대중 집회와 행진, 축제문화의 의례화 등이 창출되고 있는데, 일본의 경우 야스쿠니신사의 집단 참배, 국가적인 축일 행사에서의 천황과 황후의 사진에 대한 예배, 천황에 대한 만세삼창, 집

3) 나인호 「나치 독재의 정치종교와 전체주의적 대중만들기」 (임지현 외 역음 『대중독재—강제와 동의 사이—』 책세상, 2004), p.213.

4) 임지현 「대중독재'의 지형도 그리기」 (위의 책, p.36).

5) 나인호, 앞의 논문, pp.217~219.

6) '폭탄3용사'는 1932년 '상해사변'에서 중국군의 철조망을 파괴하는 작업에서 폭탄과 함께 전하한 3명의 병사를 軍神으로 미화된 것이었다. '군국미담'의 창작 과정에 대해서는 中内敏夫 『軍国美談と教科書』 岩波書店, 1988참조.

단적인 宮城遙拜, '황국신민의 誓詞' 낭독 등이 이에 해당하는 것으로 볼 수 있을 것이다.

그러나 이러한 공통점에도 불구하고, 천황제이데올로기가 서구사회에서 사용되는 '정치종교'라는 개념과 완전히 일치하는 것으로 보기는 어렵다. 먼저 첫째로 천황제이데올로기가 전통종교로부터 분리되거나 자율성을 획득하여 형성된 것이 아니라, 신사신도라는 전통종교를 흡수하고 이를 국가신도 체계하에 편입시켜 서열화한 것은 나치 독일의 '정치종교'와는 다른 특징이라 할 수 있다. 즉 천황제 이데올로기하의 국가신도는 기독교, 불교, 기타 敎派神道와 경쟁하거나 투쟁하는 관계가 아니라 '국가의 제사'로서 모든 종교의 정점에 군림하고 있었다는 점에 유의할 필요가 있다. 이 점은 또한 여러 종파 및 다양한 하위 종교 문화 간의 대립과 갈등을 끝내 극복하지 못한 나치 독일⁷⁾의 경우와 명백하게 다른 특징이기도 하다. 국가신도는 전통종교를 흡수하고 이를 초월하여 국민통합에 중요한 역할을 한 것이었다.

다음으로 지적할 수 있는 것은 지도자 숭배에서의 차이점이다. 일본의 지도자 숭배가 히틀러에 대한 개인숭배와 다른 것은 천황 개인의 개성에 의한 정치적 지도력의 발휘가 아니라 신화에 의거한 전통 속에서 카리스마성을 부여받고 있었다는 점이다.⁸⁾ 즉 천황의 카리스마는 皇祖神 아마테라스 오오가미(天照大神) 이래의 '神靈'을 계승하는 '現人神'으로 정당화 되었으며 이러한 천황의 신권적 권위성은 神의 자손이 지배하는 일본은 세계에서 유례를 볼 수 없는 신성한 국가라는 의미에서의 '國體'의 절대성과 일체화되어 있었다. 이와 같이 皇祖神으로부터 이어져 내려오는 '만세일계'의 '現人神' = 천황에 대한 숭배는 히틀러나 무솔리니에 대한 개인숭배와는 전혀 다른 특징을 가지고 있었다. 이러한 차이점은 지도자 개인의 역할에도 그대로 반영되고 있다. 예를 들면 독재자 히틀러와 무솔리니는 대중의 소망과 희망을 반영하고 나아가 그들을 체제의 적극적인 참가자로 변화시키는데 주도적인 역할을 했으나 일본의 경우 천황은 그러한 역할을 행한 주체가 아니었다. 천황은 사실상의 '독재자'였으나 히틀러와 같은 정치적 이니셔티브는 행사하지 않았다. 단지 '皇祖皇宗'의 '神靈'을 계승하는 '現人神' 천황에 대한 신권적 권위성을 믿어 의심치 않게 하는 천황제이데올로기에 의해 대중의 자발적 동의를 조달하고자 했던 것이다.⁹⁾

이상의 특징들은 일본 파시즘이 독일이나 이탈리아의 그것과는 달리 '擬似革命'의 계기가 약하며 아래로부터의 대중운동이 없었다는 점, 군부와 혁신관료가 기존의 국가기구들 점진적으로 기능 변화시키면서 위로부터의 파시즘이 형성되었다는 점, 철저한 획일화에 의한 독재가 성립하지 않았다는 점 등을 지적해 온 종래의 통설을 뒷받침해 주고 있다¹⁰⁾.

7) 나인호, 앞의 책, p.225

8) 나치의 '피와 땅'과 같은 민족공동체 관념은 가족 원리의 단순한 연장이 아니라 국가의 공적인 정치관념이다. 따라서 히틀러는 히로히토와 같은 '현인신'이 아니라 국가의 공적인 지도자였다. 丸山眞男 「日本ファシズムの思想と運動」(『戦前現代政治の思想と行動』 未来社, 1984, p.43).

9) 물론 천황이 정치적 이니셔티브를 행사하지 않았다고 해서 천황에게 정치적 책임이 없었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 최근에는 새로운 사료의 발굴에 의해 천황이 주체적으로 전쟁에 관여하고 있었다는 점이 밝혀지고 있다. 아마다 아키라, 허버트 빅스 등의 연구가 그 대표적인 것이다.

그런데 여기서 또 한 가지 주목해야 할 부분은 민중의 자발성에 관한 차이점이다. 예를 들면 나치의 경우 국민의 선택에 의해 정권을 장악했지만¹¹⁾ 일본에서는 민중의 의지에 의해 군부가 주도권을 잡은 것은 아니었다. 그럼에도 불구하고 일본 파시즘기의 대중운동은 반강제적인 획일화, 조직화의 철저에 있어서는 독일이나 이탈리아의 그것을 능가하고 있었다고 평가되고 있다. 바꾸어 말하자면 일본은 아래로부터의 파시즘 운동이 가장 약한 나라 이면서 동시에 권력을 아래로부터 지탱하는 대중적인 기반이 가장 강한 국가이기도 했다.

끝으로 천황제이데올로기는 ‘신화와 비합리성을 매개로 한 대중 동원’¹²⁾이라는 점에서 전체주의적인 ‘정치종교’로서의 특징을 가지고 있으나 그것이 일본파시즘기에 들어와 비로소 나타난 현상은 아니었다는 점에도 유의할 필요가 있다. 다시 말하자면 1930년대에 들어와 백지상태에서 천황제이데올로기가 만들어지고 국가신도체계에 통합해 간 것이 아니라, 이미 메이지시대부터 되풀이되는 천황제이데올로기의 선전과 침투에 의해 강제의 수용기반이 형성되어 있었다는 것이다. 예를 들면 메이지 시대에 확립된 교육칙어와 가족국가관을 바탕으로 한 ‘忠孝一致’의 강조는 민중의 일상 속에 되풀이해서 침투되고 내면화되어 파시즘기에 분출되는 민중적 자발성의 기반을 형성하는데 중요한 역할을 했다. 특히 1930년대에 들어와 자발성을 획득하기 위한 강제의 기반에 무엇보다도 가장 핵심적인 역할을 한 것은 천황제이데올로기의 중요한 내실을 이루는 국가신도와 그 교의를 뒷받침하는 교육칙어였다. 나치의 지도자들이 미래의 ‘국가종교’의 모델을 국가신도에서 구하려 했다는 것은 잘 알려진 사실이다. 다음은 이러한 국가신도와 교육칙어의 특징과 그것이 1930년대에서 패전에 이르기까지 기능했던 역할에 관하여 구체적으로 살펴보기로 하자.

3. 국가신도와 교육칙어

국가신도는 19세기 중엽까지 성립하고 있던 다양한 유래와 계통을 가지는 신사신도들 천황제이데올로기의 주축으로 재편한 것이었다.¹³⁾ 원래 신도는 일본의 오랜 역사 속에서 자연발생적으로 형성된 원시종교로서 고대 이래 불교·유교·도교 등의 외래종교와 혼합되어 민중의 일상생활 속에 뿌리들 내려왔다. 메이지 초기의 神道國教化 정책은 이러한 외래종교의 요소들 분리하고 일본의 고유 신도들 중심으로 제정일치 정책을 추진하려는 것이었

10) 일본 파시즘과 독일, 이탈리아의 그것과의 비교에 관해서는 丸山眞男의 앞의 책; 須崎眞一 「アジアの中のファシズム國家」 (『戦後日本歴史10』 近代4 東京大学出版会, 1985); 藤井公一 「戦争とファシズム期の天皇制」 (『戦後論編』 『天皇制と民衆』 東京大学出版会, 1984) 참조.

11) 나치당은 1928년까지 국회에서 12의석의 제10당에 지나지 않았다. 그것이 30년에 107의석의 제2당으로 약진하고 32년에 230석으로 제1당의 지위를 확보했다. 그리고 1933년 당수 히틀러가 수상으로 임명되었다. 이러한 나치정권의 성립에는 천만명을 넘는 유권자에 의한 나치당의 지지가 있어 비로소 실현할 수 있었다. 다시 말하자면 나치의 정권 수립에는 독일 국민의 주체적인 행위가 있었던 것이다(望田幸男 『戦争責任と戦後責任』 かもがわブックレット, 1994, pp.21-22).

12) 나인호 앞의 논문, p.215.

13) 메이지 시대 전국에 산재하고 있던 신사의 수는 19만 3천여개였으나 정부는 이를 국가신도체제 아래 정리, 재편하여 11만여 개로 줄였다. 패전 당시 신사의 정확한 수는 106,237개였다. ‘국가신도’는 처음부터 일본에서 사용한 용어가 아니라 패전 후 점령군에 의한 ‘state shinto’의 번역어로서 일반화되었다. 패전 전의 일본에서는 ‘神道’, 또는 ‘國體’ 등으로 불렀다(『國史大事典』 吉川弘文館, 1984, p.889).

으나 신도계의 내분과 불교계의 반발로 후퇴하였다. 그러나 1880년대 이후 신도정책은 신도들 일반 종교와 분리하여 ‘국가의 제사’로서 그 특권적 지위를 확보하기 시작하면서 교파신도, 불교, 기독교의 제 종교 위에 군림하는 길이 열리게 되었다. 이후 국가신도는 ‘비종교(非宗教)’의 입장에서 천황에 대한 숭배는 종교가 아니라 ‘국민의 도덕’이라는 명분아래 민중의 일상 속에 침투되어 갔다.

이와 동시에 정부는 국가신도들 조직적으로 강화하고 천황에 대한 민중의 자발적인 숭배를 이끌어 내기 위해 천황의 조상신 아마테라스를 祭神으로 하는 이세신궁(伊勢神宮)을 정점으로 하여 전국적으로 다양한 유래를 가지는 신사에 서열과 格을 정하고 황실의 궁중제사들 기준으로 모든 신사의 제사들 획일화하였다. 또한 천황제이데올로기를 보강하기 위하여 천황, 황실과 관련을 가지는 새로운 신사들 창건하여 여기에 오랜 전통을 가지는 다른 모든 신사의 우위를 차지하는 유력한 지위를 부여했다. 예를 들면 천황을 위하여 목숨을 바친 전사자들 祭神으로 하는 靖國神社, 招魂社, 護國神社, 역사적으로 南朝 측의 충신을 제신으로 하는 漢川神社, 阿部野神社, 그리고 천황과 황족을 제신으로 하는 明治神宮, 平安神宮 등은 모두가 국가신도 하에서 새롭게 창건되어 유력한 지위를 부여받은 신사였다.¹⁴⁾

국가신도가 법제도적인 측면에서 확립된 것은 1889년 제국헌법 발포에 의해서였다. 제국헌법 제28조에서는 “국가의 안녕질서를 해치지 않고 臣民의 의무에 위배되지 않는 한”에 있어서 ‘信教의 자유’를 한정적으로 인정하고 있다. 여기서 ‘신민의 의무’란 “국가 및 황실에 종순하는 의무 및 이에 따라 국가 및 황실의 종묘인 神宮, 역대 山陵, 皇祖皇宗 및 역대 천황의 靈을 모시는 신사 등에 대하여 불경한 행위들 하지 않는 의무”¹⁵⁾로 해석되고 있었다. 즉 ‘신교의 자유’는 어디까지나 국가신도의 틀 안에서의 자유를 의미하는 것이며 제국헌법 하의 국가신도는 천황을 최고의 제사자로 하는 국가종교인 것이었다. 그리고 이러한 국가신도들 이론적으로 보강하여 국민 교육에 지대한 영향을 미친 것은 1890년 10월 30일 천황의 이름으로 발포된 敎育勅語였다.

敎育勅語는 처음부터 국민을 계통적으로 敎育하고 서구의 민권사상이 침투하는 것을 막기 위한 목적으로 만들어진 것이었다. 그 머리말에서는 다음과 같이 시작하고 있다.

“朕 생각하건대 우리 皇祖皇宗이 나라들 세우기를 넓고 아득하며, 德을 일으키기를 깊고 두렵다. 우리 臣民 모두 忠과 孝를 다하고, 만백성이 뜻을 하나로 하여 대대로 그 아름다움을 다하면 이는 곧 우리나라 國體의 精華이며 敎育의 淵源 또한 실로 여기에 있다”¹⁶⁾

이와 같이 皇祖神, 즉 아마테라스 오오가미와 皇宗, 즉 제1대 진무(神武)천황에서 이어지는 ‘만세일계’의 천황이 통치하는 신성한 국가라는 의미에서의 ‘國體’를 敎育의 기본이념으로 삼았던 것은 ‘敎育勅語’가 국가신도와 직결한 敎育을 선언한 것이라는 기본적인

14) 村上重良 『國家神道』 岩波親書, pp.182-3.

15) 美濃部達吉 『憲法精義』 1927. 大江志乃夫 『靖國神社』 岩波親書, 1984, p.89에서 재인용.

16) 「敎育に関する勅語」 (『戰後史資料集』 新日本出版社, 1984, p.56). 당시 ‘國體’의 英譯은 “the glory of fundamental character of Our Empire”로서 직역하면 ‘우리 제국의 근본적인 특질의 진수’라는 의미가 된다(山科三朗 『總力戰體制と日本のナショナリズム』, 『講座戦争とナショナリズム』 大月書店, 2004, p.136).

인 성격을 단적으로 말해주고 있다.

교육칙어의 이러한 특징은 유교적인 덕목과 일본인의 종교적 전통에 뿌리를 내리는 조상 숭배의 관념을 결합시킨 ‘가족국가관’¹⁷⁾으로 설명되어 왔다. 즉 천황에 대한 ‘忠’과 조상숭배를 결합시켜 가정에서의 ‘孝’를 국가에 대한 ‘忠’과 일체화한 것이다. 가족국가관에 의하면 가족 윤리로서의 ‘孝’를 천황·국가·상급자에 대한 충성의 기본형으로 삼고 사회전체는 천황에서 말단 가정에 이르기까지 거대한 가족으로 이해되었다. 황실은 ‘本家’, 각 가족은 ‘分家’이며 천황을 ‘家父長’으로, ‘신민’을 천황의 ‘赤子’로 보고 천황과 국민의 관계를 권력지배가 아니라 부모와 자식의 親愛에 의한 결합으로 설명하여 ‘忠孝一致’와 ‘忠君愛國’을 국민도덕의 기본으로 삼은 것이다.

교육칙어는 발포 이후 전국의 각 학교에 배부되어 이에 대한 奉讀式을 거행하도록 했다. 봉독식의 목적은 교육칙어의 어려운 한문 내용을 아동들에게 이해시키는 일보다 장엄한 분위기 속에서 엄숙하게 진행하는 의례행위를 되풀이함으로써 자연스럽게 천황에 대한 충성심과 외경심이 배양되도록 하는 것이었다. 교육칙어의 발포에 이어 전국의 소학교에는 천황과 황후의 사진(‘御眞影’)이 ‘下賜’되었다. 小學校令에서는 축제일(紀元節, 天長節, 神嘗祭, 新嘗祭) 행사에서 ‘御眞影’에 대한 최경례와 함께 교육칙어 봉독식의 국가신도적인 의례를 의무화했다. 각 학교에 하사된 교육칙어와 ‘御眞影’은 신성한 것으로 취급되었으며 그것을 보관하는 일은 각 학교의 책임자에게 있어서 가장 중대함 임무였다. 이 때문에 관동대지진으로 인한 화재에서 천황의 사진을 구하려다 많은 교장선생들이 목숨을 잃었으나 그러한 사건조차도 ‘미담’으로 선전되었다.

교육칙어들 통한 국가주의 사상은 청일전쟁을 계기로 급속하게 보급되어 갔으며 러일전쟁 이후 학교교육을 통하여 천황에 대한 존중심과 함께 ‘국체’ 관념을 침투시키면서 더욱 확산되어갔다. 국정교과서의 내용은 ‘국체’를 위한 교육의 철저를 꾀하였으며 ‘충군’과 ‘애국’을 일원화함으로써 천황을 위해 목숨을 바칠 수 있는 ‘신민’을 양성하는데 교육의 중점이 놓이게 되었다.

이상과 같이 국가신도와 교육칙어는 대외침략전쟁의 본격화와 함께 군국주의적인 성격을 현저하게 드러내면서 신사와 국민과의 결합을 더욱 강화해 나갔다. 그러나 여기서 유의해야 할 것은 국가신도가 메이지유신에서 패전에 이르기까지 일관해서 근대 일본의 ‘國教’로서 일본인의 정신을 지배해 온 것은 아니었다는 점이다.¹⁸⁾ 다시 말하자면 국가신도의 역할이 전면에 등장하면서 국가권력이 폭력적인 강제성을 현저하게 드러내기 시작하는 것은

17) ‘가족국가관’에 대한 선구적인 연구는 石田武 『明治政治思想史研究』 未来社, 1981 참조 이 밖에도 ‘종합가족제도국가론’, ‘家秩帝の國家觀(鈴木正幸 『天代の天皇』 岩波ブックス, 1992) 등으로 표현하는 경우도 있으나 기본적으로 천황과 국민의 관계를 ‘본가와 분가의 관계’로 보는 점에서는 대동소이하다.

18) 무라카미 시게요시(村上重良)는 근대일본을 일관해서 국가신도가 국민정신을 지배했다는 입장에서 그 이유를 교파신도, 불교, 기독교가 국가신도에 충실하게 종속하였다는 점과 교육칙어가 국가신도의 敎典으로서의 기능을 담당하고 있었기 때문이라고 보았다. 또한 무라카미는 황실신도와 신사신도를 국가신도라 부를 뿐만 아니라 여기에 공인종교로서의 교파신도, 불교, 기독교, 그리고 교육칙어를 합한 복합체를 ‘국가신도체제’라 부르고 이를 넓은 의미에서의 국가신도라고 보았다(앞의 책, 『國家新軌』 p.119, p.138). 그러나 무라카미가 말하는 ‘국가신도체제’가 근대 일본의 전 시대를 일관하는 것으로 볼 경우 메이지 초기의 신도국교주의와 일본 파시즘기의 국가신도의 강제라는 두 시기의 사이에 나타나는 커다란 차이뿐만 아니라 메이지시대에서 일본 파시즘기에 이르기까지의 다양한 종교현상을 간과해버리는 결과가 되어버린다는 점에도 충분히 유의할 필요가 있을 것이다(安丸良夫 『天代天皇像の形成』 岩波書店, 1992, pp.193~194 참조).

1930년을 경계로 일본 군국주의가 급속하게 진전하면서부터였다. 다음은 이 시기의 국가신도와 그것이 강조하는 국체관념의 특징을 살펴보기로 하자.

4. 국가신도와 국체관념

근대일본의 종교사의 관점에서 볼 때, 1930년까지만 해도 기독교나 불교가 국가신도에 완전히 굴복한 것은 아니었다. 일본파시즘의 진전과 함께 국가신도가 강화되는 과정에서 가장 먼저 반발한 것은 불교와 기독교였다. 1930년 1월 불교계의 유력종파인 진종 각파는 신사들 국민 도덕적 의미에서는 崇敬하지만 종교적 의미에서는 숭경할 수는 없다는 성명을 발표했다. 이어서 5월에는 일본 기독교 연맹에서 5항목의 신사문제에 관한 진언을 발표하고 신사가 종교가 아니라면 종교 활동을 중지하고 신사참배를 강제하지 않을 것을 요망했다. 이는 국체의 교의와 신사신앙을 종교가 아니라는 명분으로 국민에게 강제해 온 국가신도의 모순에 대한 반발이기도 했다.

그러나 昭和恐慌에 의한 경제적 침체와 우익적 혁신운동의 대두, 그리고 대륙침략의 확대로 일본 파시즘이 급속하게 진행되는 시점에서 이러한 반발은 거의 무기력한 것이었다. 1931년 만주사변의 발발을 경계로 국내의 사상언론의 통제는 급속하게 강화되고 국가신도는 파시즘적인 國敎의 길로 치닫기 시작했다. 1932년 야스쿠니신사에서는 ‘上海事變’에서의 戰歿者들 合祀하는 臨時大祭를 거행하고 군사교관의 인솔 하에 각 학교의 학생들이 집단 참배하도록 했다. 이 때 기독교계 요치대학(上智大學)의 일부 학생이 신앙상의 이유로 참배를 거부했다. 이에 대하여 문부성은 학생들의 참배는 “교육상의 이유에 의한 것이며 이 경우에 학생들의 단체에게 요구하는 경례는 애국심과 충성을 표명하는 것에 다름 아니다”¹⁹⁾고 하는 정식 견해를 발표한 것은 어떠한 종교상의 이유에서도 신사 참배를 거부할 수 없다는 것을 의미하였다.

이후 학교 교육은 물론 전 국민에 대한 신사참배의 강제가 정당화되었으며, 각 종교계에서도 국가의 탄압을 피하고 공인종교로서의 존속을 위해서 신자들의 신사참배를 인정하여 국가신도와 완전한 타협을 보았다. 물론 이후에도 기독교 신자가 신사참배를 거부하는 사례는 발생하고 있으나 대부분의 경우 대중 집회 등을 통해서 규탄 당하였다. 공인 각 종교는 국가신도의 틀 안에서 각자의 교화활동을 강화했으며 여기서 일탈하는 종교에 대해서는 가차 없는 탄압을 가했다. 설령 ‘국체’의 교의에 종순하는 경우에도 1936년의 ‘히토노미치’교단 탄압사건에서 볼 수 있듯이 황조신 아마데라스 오오가미와 교육칙어에 대하여 독자적인 해석을 가하는 것은 결코 허용되지 않았다.²⁰⁾

동시대들 살면서 일본파시즘에 희생당했던 당시의 지식인 도자카 준(戸坂潤)은 이와 같이 1930년대에 접어들면서 국가권력에 의해 모든 종교가 흡수되고 억압되어 가는 과정을

19) 앞의 책, 『國家新軌』 pp.199~201.

20) ‘히토노미치’교단은 교육칙어를 敎典으로 소시민적인 실리를 설파하는 국책에 충실한 습합신도계의 신종교였다. 그러나 아마데라스 오오가미를 태양이라 하고 교육칙어에 비속한 해석을 가했다는 이유로 탄압 당했다(위의 책, pp.203~204).

다음과 같이 3가지 조류로 나누어 설명하고 있다. 그 첫 번째 조류는 당시의 저널리즘이 ‘종교부흥’이라고 부른 현상이었다. 당시에는 불교, 기독교, 신도 등의 경전이 대량 출판되고 예언, 영적 체험, 신비주의 등이 유행하였으며 심지어는 라디오를 통한 宗教講話가 시작되는 등 종교부흥은 매스미디어와 결합하여 비약적인 전개를 하고 있었다. 두 번째는 신종교 또는 민중종교의 조류이다. 히토노미치, 大日本觀音會(후일의 世界救世敎), 大本敎, 靈友會 등의 신종교는 각각 수십만 명이 넘는 신자들 확보하여 융성이 극에 달하고 있었다. 물론 이러한 조류의 배경에는 1930년대의 사회불안이라는 기반이 있었으나 한편으로는 당시까지만 해도 국가신도가 모든 종교의 절대적인 우위를 차지하고 있지 않았다는 것을 말해주고 있다. 그리고 세 번째 조류들 도자카는 ‘일본민족종교’라고 불렀다. 도자카에 의하면 그것은 국가신도뿐만 아니라 천황제를 지탱하는 심성으로서 국체, 일본주의, 정신주의, ‘비상시의 정신’ 등을 널리 포괄하는 개념이었다. 도자카는 이 민족종교의 담당자들 군부·관료·일본형 대부르조아의 삼위일체로 보고 여기에 지탱되면서 ‘일본민족종교’가 교육, 풍속, 문학, 예술, 그리고 정치와 경제에 이르기까지 모든 영역에 걸쳐 침투하고 있다고 보았다. 도자카는 전체적으로 첫 번째와 두 번째의 조류가 ‘일본민족종교’의 강렬한 흡인력에 빨려 들어갈 것이라고 예측했으며 그것은 곧 역사의 현실이 되었다. 때마침 ‘天皇機關說’이 배척을 당하고 ‘國體明徴運動’이 전국적으로 전개되던 시기에 도자카는 국가신도의 광신적인 미래를 눈앞에 보았던 것이다.²¹⁾

1935년의 ‘천황기관설사건’과 ‘국체명징운동’은 일본 파시즘의 이데올로기에서 국체관념이 얼마나 큰 비중을 차지하는가를 각인시키는 계기가 된 사건이었다. 미노베 다츠키치(美濃部達吉)의 ‘천황기관설’을 군부가 중심이 되어 이를 배격하고 ‘국체명징운동’을 적극적으로 추진한 것은 ‘천황기관설’에 의거할 경우 당시 군부가 정치적 주도권을 장악하기 위해 추진하던 ‘天皇親政’이 불가능해지기 때문이었다. 당시 혼쇼 시게루(本庄繁) 侍從武官長이 “군에서는 천황을 現人神으로 믿는 신앙이 있다. 이를 기관설에 의해 인간과 같이 취급할 경우 군대교육 및 통수가 극히 곤란해진다”고 한 것은 천황은 본질적으로 책임을 지지 않는 신성한 존재라고 인식하는 군부의 입장을 대변한 것이었다.²²⁾ 이 사건 직후 전국적인 규모로 전개된 ‘국체명징운동’은 “다른 나라와는 구별되는 일본이라는 신성한 나라의 특징을 밝히는 것”²³⁾을 목적으로 개인주의, 자유주의, 사회주의 등의 근대사상과 그 영향을 받은 지식인들을 공격과 비난의 대상으로 삼았다. 이러한 ‘천황기관설사건’과 ‘국체명징운동’은 ‘万邦無比’의 국체관념의 중요성이 전 국민에게 침투하는데 결정적인 역할을 했다.

이와 같이 국체관념의 절대성을 내세운 권력의 강제가 단순히 종교적 차원의 문제가 아니라 정치적 차원의 문제와 불가분의 관계에 있는 ‘정치종교’로서의 성격을 가지고 있다는 것은 치안유지법에도 잘 나타나고 있다. 1925년에 보통선거법의 성립과 동시에 제정된 치안유지법은 제1조 1항에서 “국체를 변혁하는 것을 목적으로 하여 결사를 조직하거나 또

21) 栗原彬 「日本民族宗教としての天皇制」(『昭和の終焉』, 岩波親書, 1990, pp.171-173).

22) 鈴木正幸編 『近代日本の軌跡? 近代の天皇』 吉川弘文館 1993, p.204.

23) 앞의 논문, 「總力戰体制と日本のナショナリズム」 p.137.

는 결사의 임원, 기타 지도자의 임무에 종사하는 자는 사형 또는 무기, 또는 5년 이상의 징역, 금고에 처하며 결사의 목적 수행을 위한 행위들 한 자는 2년 이하의 유기징역 또는 금고에 처한다”고 되어 있으며 2항에서는 “사유재산을 부정하는 목적으로 결사들 조직하거나 가담하는 자 또는 결사의 목적 수행을 위한 행위들 하는 자는 10년 이하의 징역 또는 금고에 처한다”고 규정하였다.²⁴⁾ 이 치안유지법은 1930년대 사회주의 운동 탄압에 맹위를 떨쳤을 뿐만 아니라 1941년의 ‘개정 치안유지법’에서는 ‘국체의 부정, 神宮 또는 황실의 존엄에 대한 모독죄’를 추가하여 형법 제 74조의 ‘不敬罪’와 함께 종교, 사상탄압의 강력한 무기가 되었다. 1943년의 창가학회 탄압은 천황의 신격을 부정하고 신관을 모독했다는 이유로 ‘개정 치안유지법’을 적용한 사례였다.

한편 일본 파시즘기 국가신도의 敎義들 집대성한 것은 『國體의 本義』와 『臣民의 道』이었다. 1937년 문부성에 의해 작성, 배포된 『국체의 본의』는 교육칙어의 국체론과 일본 정신론을 집대성하여 ‘국체’에 대한 맹목적인 복종을 강조한 것으로 국가신도의 교의가 명확하게 제시되고 있다. 그 제1장 ‘大日本帝國’에서는 ‘万世一系’의 천황이 지배하는 ‘國體’의 중요성을 명시하고 ‘現人神’ 천황은 계시에 의해 황조신과 일체가 되며 이로써 황조신의 정신을 이어 창생을 撫育하고 번영시키고자 하는 의지이므로 교육도 그 근본에서는 계시와 정치들 일치하는 것이라고 하여 국가와 교육의 일체화를 강조하였다.²⁵⁾ 이어서 1941년 배포된 『신민의 道』에서도 敬神의 정신을 일관하는 것은 神을 통해서 천황에게 歸一하는 것이며 ‘敬神崇祖’는 스스로 자신의 번영발전으로 이어진다고 하여 제정 일치의 입장에서 국체의 절대성을 강조하고 천황에 대한 충성을 강조했다.²⁶⁾ 이미 개인의 고유한 인격이나 가치는 ‘滅私奉公’의 기치아래 철저하게 무시되었으며 ‘만세일계’의 천황이 통치하는 ‘국체’는 국가의 최고 가치이자 절대적 기준이요 중심이 되었다.

이와 동시에 제정일치의 국가신도 정책이 더욱 강화되었다. 1939년에는 비상시국에서의 국가에 의한 종교의 감독, 통제, 보호, 육성을 목적으로 종교단체법이 공포되었다. 이듬해 1940년에는 1대 신무천황 즉위로부터 2600년을 기념하는 ‘皇紀2600년 기념식전’이 성대하게 거행되었으며 같은 시기에 ‘神祇院官制’가 칙령으로 공포되었다. 신기원 체제 하에서 신사행정은 대폭적으로 확충 강화되어 국가신도는 문자 그대로 각 종교 위에 군림하면서 국체의 교의들 보급하는데 총력을 기울였다. 아울러 황조신 아마데라스의 神威와 천황의 威光을 전 세계에 미치게 하기 위한 ‘聖戰’ 사상이 고취되었으며 ‘성전’에 의한 세계 정복의 사명은 신화들 근거로 한 ‘八紘一宇’의 슬로건으로 정당화되었다.²⁷⁾

24) 앞의 책, 『戰後史資料集』 pp.86~88.

25) 橋川文三編 『昭和思想集』 2, 筑摩書房, 1978, p.71.

26) 위의 책, pp.172~173.

27) 근대국가의 전쟁은 국민에게 ‘정의’의 행위라는 근거를 제시하지 않으면 전쟁이 불가능하다. 이를 위해서 국가는 진실을 숨기고 자발적으로 전쟁에 참가하도록 국가의사와 가치관을 심어주고 국민통합의 이데올로기를 만든다. 이 때 국가는 ‘민족의 역사적 사명’, ‘세계평화’, ‘세계질서’의 형성을 위해서라는 상투적인 미시여구를 사용하여 ‘정의’를 치장하고 전통적인 습속과 의식, 향토애와 민족감정을 교묘하게 조작해서 애국심을 이끌어 내고 국가의사를 실현한다. 정의실현, 국가의 도덕성, 민족의 긍지 등을 강조하고 이에 대하여 비판하거나 이의를 제기하는 것은 ‘비국민’이라는 낙인과 폭력적인 억압이 기다리고 있을 뿐이다. 일본의 경우 총력전체제하에서 이러한 전쟁행위를 정당화하는 정신적 지주는 ‘성전’이데올로기와 ‘국체’를 절대시하는 사상이었다(앞의 논문, 『總力戰体制と日本のナショナリズム』 pp.124~125).

1941년 태평양전쟁의 몰입으로 전선이 일거에 서남태평양의 전역으로 확대되면서 국체의 식을 고양하기 위한 국민교화는 극에 달하고 있었다. 이러한 과정에서 국가 권력의 강제성을 은폐하고 국민의 자발적인 충성을 조달하기 위해 전국적인 국민재조직이 이루어졌다. 1942년 6월에는 대일본산업보국회, 농업보국연맹, 상업보국회, 해운보국연맹, 대일본부인회, 대일본청년단으로 구성되는 국민운동 6단체가 大政翼贊會의 산하에 편입되었다. 이로써 전국민은 국가기관 아래 직업별, 연령별, 젠더별로 일원화되어 재조직되었다. 국민재조직에 또 하나의 지주가 된 것은 지역조직이었다. 도시에서의 쇼나이카이(町内会)와 농촌에서의 부라쿠카이(部落会), 그리고 최말단의 상호감시기구로서의 도나리구미(隣組)가 정비되어 대정의찬회의 하부조직에 편입되었다.²⁸⁾ 이러한 ‘실천망’의 조직화에 의해 사상동원과 수행사항에 대한 강제가 말단까지 침투되고 조직별로 조조기상, 신사참배, 궁성요배의 일률적인 행사가 이루어질 수 있었다.

전국 각지의 대소 신사에서 出征將兵의 武運長久를 기원하고 ‘敵國降伏祈願祭’라는 기이한 행사를 거행하거나 市町村의 행정적인 말단기구들 단위로 전국 각지에 慰靈顯彰碑와 忠靈塔을 세우고 특히 전몰용사의 遺兒들을 앞세워 집단 참배하는데도 지역의 말단조직이 중요한 역할을 하고 있었다. 또한 침략전쟁의 확대에 따른 전사자의 급증은 전몰자들 ‘英靈’으로 합祀하는 靖國神社의 비중을 증대시켰으며 靖國神社는 국가신도의 군사적 성격을 대표하는 중요한 지주가 되었다. 靖國神社는 국민에게 천황을 위해 전사하는 것을 최대의 영광이요 명예로 삼는 감정을 심어주고 천황숭배와 군국주의를 보급하는데 중요한 역할을 했다. ‘야스쿠니의 遺兒’, 또는 야스쿠니신사가 위치하는 ‘구단(九段)’이라는 지명을 따서 만든 ‘九段의 어머니’ 등의 표어는 육친을 전쟁에서 잃은 슬픔과 울분을 억제하고 ‘명예로운’ 戰死들 칭송하여 국민들의 戰意를 고양하는데 이용되었다. 전쟁의 장기화에 따른 ‘성전’의식의 동요와 厭戰사상의 확산에 대응하여 군가와 국민의 가요도 勇猛突進型에서 비장한 애조를 띠는 곡조로 바뀌기 시작했다.²⁹⁾

정부는 전쟁의 최종 단계까지도 ‘聖戰完遂’와 ‘神州不滅’을 외치면서 국체를 지키기 위해서는 본토결전도 불사한다는 각오를 다지게 했다. 1944년 神祇院이 발행한 『神社本義』에서는,

“우리 일본인이 먼저 스스로 의거해야 할 길은 고금을 일관해서 변하지 않는 萬邦無比의 국체에 절대 종순하여 敬神의 본의를 철저히 하고 그 誠心을 일체의 국민 생활 위에 구현하여 이로써 天壤無窮의 皇運을 扶翼하는데 있다. 이는 곧 惟神의 大道들 내외로 顯彰하는 까닭이다……이리하여 황국 영원의 융성을 기할 수가 있으며 萬邦으로 하여금 각각 자신의 역할을 다하도록 하고 널리 神威를 제 민족에게 혜택 받게 함으로서 황국의 세계적 사명은 달성되는 것이다”³⁰⁾

28) 雨宮昭一 「總力戰体制と国民再組織」 (『シリーズ日本現代史3 現代社会への転形』 岩波書店, 1993, p.357).

29) 앞의 논문 「總力戰体制と日本のナショナリズム」 p.151,

30) 앞의 책, 『國家新軌』 p.209에서 재인용.

고 하였다.

이와 같이 최후의 순간까지도 ‘신민’의 생명보다 ‘국체’를 최우선시하고 있었던 것은 실질적으로 항복을 선언한 ‘終戰의 詔書’에서도 잘 나타나고 있다. 그 마지막 부분에서는

“나는 여기에 국체를 호지할 수 있어서 충성심이 깊은 국민의 진심을 믿고 항상 국민과 함께 있다……아무쪼록 舉國一家, 자손 대대로 굳게 神州不滅을 믿고 도의를 두터이 하고 지조를 강하게 하여 맹세코 국체의 精華를 發揚하고 세계의 進運에 뒤떨어지지 않도록 노력하기 바란다.”³¹⁾

고 하여 항복의 순간에도 ‘國體護持’를 ‘황국신민’의 절대적인 사명으로 강요하였다.

그러나 더욱 심각한 문제는 대다수의 민중이 전쟁의 막바지까지 ‘神州不滅’을 믿어 의심치 않았을 뿐만 아니라 패전 후에도 천황제이데올로기의 환상에서 자유롭지 못했다는 점이다. 패전 후 민중의 반감과 비난은 대부분 군부들 비롯한 전쟁 지도자에게 집중되고 있었다. 패전 직후의 천황제 존속에 대한 여론조사에서 90% 이상이 이를 지지하고 있었다는 것은 천황제 이데올로기가 얼마나 민중의 내면세계에 깊숙이 침투하고 있었는가를 잘 말해주고 있다.³²⁾ 과연 이와 같이 국가권력의 비합리적인 강제에도 불구하고 천황에 대한 숭배가 깊이 침투하고 또한 자발적 지지와 동의들 도출할 수 있었던 요인은 어디에 있을까? 끝으로 그 사회적 기반에 관하여 생각해 보기로 하자.

5. 자발적 동의의 사회적 기반

일본은 아래로부터의 파시즘 운동이 가장 약하면서도 권력을 지탱하는 대중적 기반은 히틀러가 부러워할 정도로 강한 국가였다. 이러한 국가권력에 대한 민중의 자발적 지지기반에 관한 문제는 일본 파시즘 연구에서도 일찍부터 논의되어 왔다. 특히 마루야마 학파는 “어떤 전체적인 권력이라도 민중의 자발적인 지지들 획득하지 않고서는 그 유효성을 확보할 수 없다”는 전제아래서 ‘전근대’적인 촌락공동체의 온존과 이용이 천황제이데올로기의 권위적 수용을 용이하게 했다고 보았다.³³⁾

31) 앞의 책, 『戰後史資料集』 pp.167~168.

32) 1945년 12월 일본여론조사연구소의 조사에 의하면 천황제 지지가 94.8%이며 천황제 부정은 4.9%였다. 『戦後新聞』 1945. 12. 9.

33) 마루야마 학파의 선행연구. 한편 최근의 연구에서는 이와 같이 근대 일본의 후진성을 강조하는 연구와는 달리 1930년대의 전시동원 체제의 형성을 자본주의적 근대화의 모순에 대한 근대사회 자체의 자기모순과 변용이라는 관점에서 보려는 ‘총력전체제론’이라는 새로운 인식 틀이 제시되고 있다. 예를 들면 나카노 도시오는 ‘총력전체제’를 근대사회 시스템의 모순과 변용이라는 관점에서 1920년대에서 1930년대에 걸쳐 급속하게 분출한 자본주의적 근대화에 의해 도시와 농촌의 격차, 빈부의 격차 등의 사회적인 갈등요인을 배양했으며 따라서 1930년대 전시체제로의 이행은 자본주의적 근대의 위기에 대한 공통적인 대응이라는 점에서 독일의 나치체제로의 이행 등과도 동시대성을 가진다고 보았다. 또한 그는 이러한 ‘총력전체제’로의 이행은 ‘국민’의 생활영역까지 깊숙이 개입하여 이를 관리하고 총동원하고자 하는 복지국가적 ‘총력전체제’로 형성되어 갔으며 그런 의미에서 전시 동원은 국민이 전쟁을 수행하는 국가의 주체임을 요

이러한 마루야마 학파의 연구는 여전히 일본 파시즘기 민중의 자발성을 검토하는데 있어서 중요한 출발점이 되고 있다. 그러나 마루야마는 근대주의적인 입장에서 천황제이데올로기의 전근대성과 특수성을 지나치게 일면적이고 고정적으로 파악하고 있으며³⁴⁾ 일본 파시즘의 사회적 담당자들 중간층으로 보고 인텔리 지식인과 대다수 대중을 여기서 제외시키는 중요한 오류를 범하고 있다. 예컨대 마루야마는 일본 파시즘의 사회적 기반을 인텔리의 아류에 속하는 중간층으로 보고 이들이야말로 각 조직에서 家長的 권위(또는 소천황의 권위)를 가지고 실천적 행동분자로 행동하면서 패치자의 미니멈의 자발적 협력을 보증하는 역할을 했다고 보았다.³⁵⁾ 그러나 이러한 인식은 일본을 파멸로 이끈 것은 군부들 비롯한 지도자들이며 일반 시민과 민중은 노예적 복종을 강요당한 전쟁의 희생자였다고 하는 역사인식과도 결코 무관하지 않다. 이 점은 앞서도 지적했듯이 마루야마뿐이 아니라 전후 일본의 마르크스주의 역사학을 비롯한 좌파, 자유주의적인 연구자들의 공통적인 한계였다. 이러한 입장에서는 일본 파시즘기의 총동원 체제에 능동적으로 가담하고 협력한 민중의 주체적인 책임이 은폐되어 버린다.

일본 파시즘기의 권력이 비이성적인 강제와 폭력적인 억압을 강요한 것은 분명한 사실이지만 여기에 자발적으로 지지하고 동의한 것은 결코 중간층에 한정되는 것이 아니었다. 오히려 대다수의 국민이 사회적 지위와 계층을 초월하여 천황제이데올로기의 환상 속에서 총력전체제의 적극적인 가담자가 되었다고 보아야 할 것이다. 예를 들면 ‘대동아공영권’과 ‘세계지배의 사명’과 같은 파시즘기의 이데올로기 창출에 적극적으로 가담한 ‘교토학파’는 상층 인텔리에 속하는 자들이었다. 이 밖에도 교육, 문화, 예술의 각 방면에서 파시즘 체제에 적극적으로 가담하고 협조한 인텔리는 결코 소수가 아니었으며 그들의 역할이 민중의 자발적 동원에 미친 영향도 결코 경시할 수 없을 것이다. 또한 대다수 민중도 중간층을 매개로 하여 통합의 구조 속에 포섭되고 규제되어 왔다고는 하지만 결코 소극적인 협력자는 아니었다. 이미 근대화 과정에서의 문명화와 제국주의 전쟁에서의 승리, 그리고 식

구하는 권력이며 그것은 권력이 국민의 합의와 주체성을 동원하는 권력이라는 주장을 제기했다. 이 밖에도 1980년대 이래 전시체제의 일본에 관한 연구에서는 이 시기를 비합리적인 이데올로기 일색으로 간주해버리는 것은 실상에 맞지 않는다는 입장에서 전전과 전후의 연속성에 주목하여 서구적 합리주의의 교양을 익히고 근대과학의 방법적인 적용에 관심을 가진 지식인들이 전시동원체제 어떻게 관여했는가를 재검토하고자 하는 동향이 있다. 예를 들면 有馬学 『戦前の中の戦後と戦後の中の戦前』 (『近代日本研究の礎と課題』 <年報 近代日本研究> 第10巻, 1988); 酒井哲哉 『1930年代の日本政治—方法論的考察—』 (위와 같음); 御厨貴 『戦時 戦後の社会』 (中村隆英編 『戦時と民主』 <日本経済史> 第7巻) 등 참조 그러나 이러한 연구를 통해서 전시체제하에서의 비합리적인 ‘광기’와 자발적인 동인의 내재적 요인을 어떻게 해명할 수 있을 것인가에 관해서는 더욱 신중한 검토가 필요할 것이다.

34) 아메미야(雨宮)는 총력전체제 하에서의 국민재조직의 실태를 정부레벨, 市町村 레벨, 최 말단 도나리쿠미 레벨에서 각각 검토하고 그것이 공간적으로 혼재하면서 계층적으로는 커뮤니케이션이 차단되어 있는 상태에서 위로부터와 아래로부터의 커뮤니케이션이 강제된 것에 의한 사회적 혼재화가 진행되었다고 보고 이 3가지 요소가 결합하여 일본의 ‘대중사회’가 형성되었다고 했다. 따라서 아메미야는 사회상층, 인텔리의 ‘이성’과 대중의 ‘비이성적 격정’, 대중사회의 ‘불안’과 ‘절망감’과 ‘고립감’의 병존으로 보는 마루야마의 파악(『現代日本政治の思想と行動』, p.298)은 타당하지 않다는 것을 지적하고 있다. 앞의 논문 『総力戦体制と国民再組織』 p.385.

35) 여기서 마루야마는 중간층을 소공장주, 토건업자, 소매상, 목공, 소지주, 자작농상층, 교원, 하급관리, 서기, 승려, 신관 등과 같은 인텔리의 아류에 속하는 사회층과, 도시에 있어서의 샐러리맨계급, 문화인 내지는 저널리스트, 기타 교수, 변호사 등과 같은 자유지식업자, 학생 등과 같은 인텔리 계층으로 나누고 일본 파시즘의 사회적 기반을 전자로 보았다. 후자의 인텔리 계층은 반파쇼적인 태도를 최후까지 적극적으로 표명한 자가 비교적 적으며, 대다수는 파시즘에 적응하고 추종했으나 한편으로는 결코 적극적인 파시즘운동의 추진자는 아니었다는 것이다(『日本ファシズムの思想と運動』, p.64).

민지 획득 등은 천황의 권위와 결합하여 대다수 국민의식의 통념적 부분을 형성하고 있었으며 이러한 근대화 성과들 천황의 권위와 결부시켜 긍정적으로 받아들이는 것은 사회적 계층과 지위를 초월하여 일반적으로 보이는 현상이었다. 특히 파시즘기에 있어서는 그 어떤 조직이나 지역사회도 천황과 국체의 권위를 매개로 하여 스스로를 정당화하는 합리성을 치장하고 있었으며 일반 민중도 여기서 예외는 아니었다.

이러한 천황제이데올로기의 ‘환상’을 매개로 한 일본 파시즘기의 사회적 기반은 천황 숭배와 배외주의라는 관점에서 생각할 때 보다 구체적인 이해가 가능할 것이다. 먼저 근대 일본의 천황숭배가 어떻게 형성되었는가를 이해하는 것은 민중의 자발적 지지의 배경을 이해하는데 중요한 전제가 된다. 근대 일본에 있어서 민중의 천황숭배는 다분히 국가권력이 창출한 이데올로기와 민속관행적인 요소가 혼합되어 나타난 것이었다. 일본에서는 전통적으로 사람을 神으로 모시는 민속신앙이 존재하고 있었다. 예를 들면 ‘御靈信仰’이라는 것은 사람을 신으로 모시는 가장 일반적인 경우로서 신도의 특질을 생각하는데 중시되는 개념 가운데 하나이다. 특히 그것은 悲運의 죽음을 맞이한 사람의 영혼을 畏怖하고 이를 위로하여 그 화를 면하고 생활의 안온을 확보하려는 신앙이다.³⁶⁾ 또한 ‘客人神信仰’, 또는 ‘마레비토신앙’은 살아있는 사람을 신으로 믿는 ‘이키가미신앙(生魂神信仰)’에 의거하여 貴人が 일년에 한번 그 해의 부와 장수와 행복을 담아주고 떠나간다고 믿는 민속신앙이다.³⁷⁾ 이러한 민속적인 신앙은 국가권력에 의해 창출된 천황제이데올로기가 천황을 神이 인간의 모습을 하고 나타난 ‘現人神’이라고 제시할 때 그것을 거부감이 없이 받아들일 수 있는 토대가 되었다. 특히 메이지시대 수차례에 걸쳐 이루어진 천황의 전국순행에서 천황을 ‘이키가미신앙’, 또는 ‘객인신앙’에 의거하여 신으로 받아들이는 민속 관행의 사례는 무수하게 전해지고 있다. 권력은 이러한 전통적인 민속요소들 이용하여 여기에 국가가 창출하는 이데올로기를 주입시키고 이들 통해서 자발적 지지기반을 확보하는데 성공한 것이다.

근대국민국가들 형성하는 과정에서 민속적인 요소는 종종 ‘몽매’, ‘야만’으로 간주되고 억압과 배제의 대상이 되었다. 그러나 천황을 근대적인 군주로서가 아니라 전통적인 민속신앙에 의거하여 받아들이는 민속적인 반응에 대해서는 그것이 자발성에 의해 표출되는 한 이들 억압하지 않았다. 민속적인 요소는 어디까지나 국가권력이 허용하는 범위 내에서 묵인되고 있었으며 민중이 능동적으로 천황을 인식하고 비판하는 것은 결코 허용되지 않았다. 그것은 곧 천황에 대한 민중의 자유로운 인식과 표현의 가능성을 박탈하고 민속신앙적인 제 반응을 천황에 대한 존숭과 畏敬으로 수렴해 가는 과정이기도 했다. 그러한 의미에서 일본 파시즘기의 대대적인 천황숭배도 ‘전통 카리스마’를 근거로 창출된 현인신의 이데올로기 속에 민중의 민속적인 천황신앙이 다분히 혼재된 상태에서 나타난 것이었다. 이와

36) 야스쿠니신사와 초혼사, 호국신사 등은 이러한 민간신앙을 교묘하게 도입하여 민간신앙 본래의 성격과는 전혀 다른 것으로 바꾸고 국가신도에 대한 국민통합의 유력한 수단으로서 새롭게 창출된 가장 대표적인 사례라 할 수 있다. 예를 들면 야스쿠니신사는 전통적인 민간신앙에 속하는 ‘御靈信仰’을 招魂祭라는 형식으로 바꾼 것이며, 그것이 민간신앙과 다른 것은 야스쿠니의 祭神이 그 유족의 것이 아니라 국가에 귀속한다는 것이었다. 즉 야스쿠니신사에서 祭禮 의식은 고인을 유족의 혈연의 영혼으로서가 아니라 국가신도 하의 국가제사의 대상으로서의 神靈으로 전화하는 의식인 것이다(慰靈と招魂 p.111).

37) 전통적인 민속신앙과 천황신앙과의 관계에 관해서는 堀一郎 『民間信仰』 岩波書店, 1949; 宮田登 『生魂神信仰』 瑞書房, 1960; 宮田登 『天皇信仰に見るカリスマ』 (『現代宗教』 春秋社, 1980) 등 참조.

같이 ‘창출된 전통(invented tradition)’의 경험과 축적은 일본 파시즘기에 있어서 권력의 강제성을 은폐하고 자발적인 지지들 획득하는데 유효한 기능을 발휘한 것으로 볼 수 있을 것이다.

천황제이데올로기의 중요한 관념요소들 이루는 ‘만세일제’의 ‘현인신’ 천황에 대한 절대적 권위성의 강조가 민중에게 주입되어 천황숭배라는 형태로 표출되었다면 神政的 이념에 의거한 세계지배의 사명은 배외의식의 확산으로 표출되었다. 일본의 근린아시아에 대한 민족적 우월감은 이미 18세기말부터 주로 조선을 대상으로 부상하기 시작했다. 18세기말부터 19세기에 걸쳐 나타나는 일본의 조선에 대한 민족적 우월감은 주로 ‘조선정벌’에 관한 신화(三韓征伐)와 역사(壬辰倭亂)들 근거로 형성된 것이었으며 메이지 유신 이후에는 이들 재생산하면서 주로 ‘문명’과 ‘야만’의 분할에 의해 ‘미개’, ‘몽매’ 등의 이미지로 조선관이 고정화 되어 갔다. 천황제이데올로기에 의거한 근린아시아에 대한 민족적 우월감과 멸시관, 그리고 이들 바탕으로 만들어진 조선을 비롯한 근린 아시아에 대한 어둡고 부정적인 이미지는 근대 일본을 통해서 민중의 일상생활과 의식 속에 침전되어 갔다. 이러한 일본의 조선을 비롯한 근린 아시아에 대한 민족적 우월감은 실로 사회적 계층과 세대를 초월하여 일본인의 의식구조 속에 뿌리깊이 침전되었으며 그것은 전후에도 오랫동안 일본인의 아시아에 대한 변하지 않는 우월감과 멸시관의 토대가 되었다.

이와 같이 천황제이데올로기들 바탕으로 한 민족적 우월감은 자신들이 사회적인 피억압자라는 현실을 망각하고 자발적 동의들 이끌어 내는데 중요한 요인이 되었다. 일본은 총력전체제 하에서 식민지 민족의 동원이 불가피한 사태에 이르러 황민화정책에 박차를 가하고 ‘一視同仁’, ‘內鮮一體’, ‘日鮮同祖’ 등의 표어아래 타민족에게까지도 자발적 지지와 동의들 강요했다. 그러나 ‘내선일체’의 표어는 어디까지나 표면적인 것에 지나지 않았으며 식민지 민족은 여전히 차별과 멸시의 대상이었다. 일본인과 식민지 민족의 중층적인 위계질서의 구조는 천황제이데올로기의 위계질서들 그대로 반영한 것이었다.

이상과 같이 천황제이데올로기는 전통적인 민속신앙과 배외의식을 교묘하게 이용하여 그것이 새롭게 창출된 ‘환상의 구축물’이라는 사실을 은폐하고 마치 선형적으로 존재하고 있었다는 착각을 일으키게 하여 자발적인 지지기반을 확보한 것이다. 이렇게 볼 때 근대일본의 천황숭배와 배외의식야말로 세대와 계층, 정파간의 입장, 개별종교적인 하위문화들 초월하여 일본파시즘이 민중의 자발적 지지와 동의들 이끌어 낼 수 있는 문화적 토대가 되었다고 할 수 있을 것이다. 천황숭배와 배외의식은 모두가 국가신도의 핵심을 이루는 부분임과 동시에 민중이 어떤 거부나 저항 없이 수용할 수 있는 강제의 기반이었던 것이다.

천황숭배는 전통적인 민속신앙이 천황제이데올로기와 혼재되어 나타난 것이며 국가신도의 신사정책에 의한 신사의 서열화가 천황과 그 조상신을 최고신으로 인식하게 만드는 효과를 가져왔다. 또한 배외의식은 일본은 신성한 국가이며 따라서 일본이 세계를 지배해야 한다는 ‘국체관념’의 선전에 의해 배양되었다. 그리고 이러한 일본파시즘기에 있어서 천황숭배와 배외의식을 가장 구체적으로 체현한 것은 야스쿠니신사였다. 천황에 대하여 충성을 하여 목숨을 바친 전몰자는 전통적인 민속신앙을 근거로 수용되었으며, 야스쿠니의 전몰자에 대한 동포감과 일체감의 배양은 식민지 민족에 대한 우월감과 동시에 중국을 비롯한

일본의 적국에 대한 적개감을 부추겨 '성전완수'와 천황에 대한 충성을 조달하는 중요한 근거가 될 수 있었던 것이다.

指定討論

保坂祐二(世宗大 教授)

별 지 참조

심포지엄

司會－ 朴容九(韓國外大)

討論－ 黃光吉(檀國大), 村松正明(鮮文大), 李市竣(崇實大), 任城模(延世大)

黃光吉(檀國大)

별 지 참조

村松正明(鮮文大)

별 지 참조

李市竣(崇實大)

본 발표는 히데요시의 조선침략을 종교의 문제와 관련시켜 침략이 어떻게 정당화 되었는가를 조망하고 있다. 구체적인 분석의 대상은 하치만신앙과 어령신앙으로, 이 두 가지는 신국사상과 군사주의를 배경으로 한 조선침략을 정당화시키는 것에 일익을 담당하였기 때문이다.

사실확인

1, 「삼한정벌이라는 메타포를 통해 정당화하고 있는 것이다 이와같이 조선침략을 神功皇后의 전설에 연결시키고 있는 일본군의 기록은 실제로 도처에 보인다.」

→이미 하치만은 무력의 신으로 정착되어 있는 바, 이것을 神功皇后의 전설에까지 거슬러 올라갈 수 있는지 없는지의 여부.

2, 「海戰의 한가운데 있으면서도 생명의 안전을 위해 하치만보살을 위시하여 제신,제불의 신명에게 엎드려 가호를 빌고」

→본문에는 「日本の神々」라고만 되어 있는데 위와 같이 해석한 근거는?

3, 「吉野甚五左衛門은 이들 전쟁의 신인 八幡大菩薩(応神天皇)에 대한 神事, 즉 자신들의 수호신인 하치만이라는 軍神에의 봉헌행위로 이해했다는점이다.」

→본문에는 「是をいくさかみのちまつり」と라고만 되어 있는데 하치만이라고 해석한 근거는?

cf)古来日本で軍神として祭られた神は数多くあるが、伊勢貞丈(江戸時代の有職故実家)は大己貴(おおなむち)命(大国主神)・武甕槌(たけみかづち)命(鹿島の神)・経津主(ふつぬし)命(香取の神)を祭るよう主張している。その他、素戔嗚(すさのお)尊・神武天皇・日本武(やまとたける)尊・神功皇后・建御名方(たけみなかた)神(諏訪の神)・坂上田村麻呂なども尊崇されているが、兵家は北斗七星の神格化された妙見大菩薩を信仰する者が多く、また伝説では摩利支天・大黒天・毘沙門天(または弁財天)の三天をあげる。なかでも八幡大神は源氏の人々が格別の崇敬を払ったことから、最も広く軍神として崇拝されてきた。

4, 자신들의 主君 히데요시들 향한 집단적 軍忠, 그리고 더 나아가 궁극적으로는 무사의 수호신을 향한 神功으로까지 승화되고 있음은 立花宗茂의 家臣十時伝右衛門의 기록인 《立花朝鮮記》에도 명확하게 나타나 있다.

→본문에는 「八幡大菩薩私の軍功を立ん為にハあらず」로 되어 있고 오히려 「日本のため且ハ宗茂のために」가 강조되고 있는 것은 아닌가.

결의

넓은 의미에서의 신불습합을 토착신앙(여기서는 신도)과 불교와의 혼요(混糺)라고 한다면, 근세 이전에 이미 신불습합을 거친 하치만보다 오히려 요시다신도에 영향을 받은 새로운 신국관이 외교승, 즉 불교측에서 조장되었다고 하는 사실이 흥미롭다. 이러한 불교측의 요시다신도의 수용에 대해 어떤 견해들 갖고 계신지 말씀을 부탁드립니다.



任城模(延世大)

별 지 참조

日本 専修大学 人文科学研究所 간의 交流協定 調印式

단국대학교 일본연구소와 일본 센슈대학 인문과학연구소간의 학술교류협정에 관한 조인서

1. 단국대학교 일본연구소와 일본 센슈대학 인문과학연구소는 양 대학의 교류협정의 사항을 준수하며 양 연구소간의 교류가 상호의 학술발전을 도모하고 나아가서 양교의 상호협력에 크게 기여할 것으로 확신하여 본 협정에 합의하기로 한다.
2. 단국대학교 일본연구소와 일본 센슈대학 인문과학연구소의 상호협력을 증진시키기 위하여 아래의 활동을 수행하는 것에 동의한다.
 - 1) 양 연구소간의 공동연구의 실시
 - 2) 양 연구소간의 연구원의 교류
 - 3) 양 연구소 개최의 학술대회의 상호 협력
 - 4) 학술정보 및 학술자료의 교환
3. 본 협정서에 의거하여 실시되는 각종의 행사나 활동에 대해서는 각 행사나 활동이 이루어지기 이전에 상호의 의견을 교환하고 서면에 의한 합의를 통해 적극 협력하기로 한다.
4. 양 연구소의 연구소원이 필요로 하는 연구 자료비나 여비 등을 포함한 제반 경비에 대해서는 특별로 정해 합의한 경우를 제외하고는 연구소원 자신 또는 소속기관이 부담하는데 동의한다.
5. 본 협정서는 조인한 날로부터 효력이 발생하며 3년간 유효하다. 단, 쌍방 중에 어느 일방이 협정서의 유효기간 만료 6개월 전까지 협정서의 효력정지 또는 내용변경에 대한 요구나 이의를 제기하지 않는 한, 본 협정서는 다시 3년간 자동적으로 연장하는 것으로 한다.
6. 본 협정서는 한글, 일본 중 어느 것이라도 동일한 효력을 갖는 것으로 한다.

専修大學 人文科學研究所
所長
林 義 雄
2005年 10月 8日

檀國大學校 日本研究所
所長
鄭 濠
2005年 10月 8日

日本専修大学人文科学研究所と檀国大学日本研究所との 学術交流に関する協定書

1. 日本専修大学人文科学研究所と檀国大学日本研究所は、両大学の交流協定事項を遵守しつつ、両研究所間の交流が相互学問の発展を促進させ、ひいては両学の相互協力に著しく寄与するものと確信し、本協定書に合意することとする。
2. 日本専修大学人文科学研究所と檀国大学日本研究所は、相互協力を促進するために、以下の活動を行うことに同意する。
 - 1) 両研究所間の共同研究の実施
 - 2) 両研究所間の所員の交流
 - 3) 両研究所主催の学術大会への相互協力
 - 4) 学術情報及び学術資料の相互交換
3. 本協定書に基づき実施される各々の行事や活動については、それらの行事や活動が行われる以前に、相互の意見を交換し、書面にて合意を取り交わし、積極的に協力するものとする。
4. 両研究所の所員に必要な研究資料費や、旅費などを含む諸費用に対しては、特例的に取り扱うとの合意がなされた場合を除き、所員自身、または送り出し側が負担することに同意する。
5. 本協定書は、調印の日から効力を生じ、3年間有効とする。ただし、双方のどちらかが協定書の有効期間満了6ヶ月前までに、協定書の効力の停止あるいは内容の変更に対する要求や異議を提起しない限り、本協定書はさらに3年間自動的に延長するものとする。
6. 本協定書は、韓国語文、日本語文のいずれに対しても同一の効力を有するものとする。

檀国大学 日本研究所
所長
鄭 濠

専修大学 人文科学研究所
所長
林 義 雄

祝賀 演奏

-青山夕夏 (香川大 教授)

Isang Yun(윤이상), 연습곡 제 5번 알레그레토



青山夕夏（フルート）

Yuka AOYAMA FLUTE

東京芸術大学付属高校、同大学音楽学部を経て、同大学院修了。

ドイツ・ザールランド音楽大学で研鑽を積んだ後、シュトゥットガルト音楽大学大学院修了。在学中よりシュトゥットガルト・フィルハーモニーで活動したほか、日本音楽コンクール、日本管打楽器コンクールに入賞。その後、パリ・エコール・ノルマル高等音楽院室内楽課程を修了する。またフランス、ドイツ、中国、香港、韓国、日本でフルートリサイタルを行う。ソリストとしてもオーケストラとの協演や、室内楽奏者として国内外で活動するほか、放送、録音活動も行っている。また各種コンクールの審査員、エリザベト音楽大学で後進の指導にあたったほか、北京中央音楽学院、上海音楽学院、Hansei大学でマスターコースを行う。現在、香川大学教授。

Flute Solo Isang YUN (1917-1995) Etüde No. 5 (1974) Allegretto
尹伊桑 練習曲 第5番 アレグレット

ユン・イサンは、クラシック音楽の世界で初めて認められた東洋人であると同時に、20世紀を代表する作曲家である。その生涯は、激動の朝鮮半島の20世紀を抜きには語れない。日本支配下での抗日運動、軍事政権下の民主化運動、そして分断国家となった朝鮮の統一運動への参加など、時代の波に翻弄されたものとならざるを得なかった。特に、朴政権下で起こった「東ベルリン事件」*1は、既に世界の音楽界で知られる存在となっていたユンの立場を一層明らかにするものだった。釈放後に市民権を得て、西ベルリンに活動の拠点を置いたユンではあるが、このような政治状況から、生前には一度も韓国への帰国は叶わず、彼の作品が自国で演奏されることも少なかった。

ユンが幼少期をすごした20世紀初頭は、韓国の伝統音楽を直接見聞きすることができた最後の時代にあたる。ユン自身も、この伝統の中で生まれ育ち、それを受け継いでいることを次のように述べている。「私は今でこそ名のある作曲家になりましたが、それはわが民族の偉大な芸術的伝統を受け継いだためです。……中略……私には偉大な先祖とすばらしい伝統があるために、私の音楽は私の音楽ではないのです。」*2

ユンは、自らの作品を「1. ヒューマニズムに立脚して書かれた作品、2. 音楽の美学的価値観を基本に作られた曲、3. 主に道教思想や東洋哲学を基本に、形而上学的な人間性を表現した曲で、最も純粋な音楽的動機を持っている曲」の3つに分類している。*3 この第3番目に分類された作品の中には、(1) 道教的性格を持つものとして、『荘子』の「胡蝶の夢」を題材とした「リウ・トゥンの夢」(1965)と「胡蝶の未亡人」(1968)、(2) 仏教的影響を受けた作品として、「バラ」(1960)、「ああ蓮華の中の宝珠よ」(1964)、(3) シャーマニズムの影響を受けた作品として、「聖霊の愛」(1969/70)、「ムグン・ドン」(1986)などが含まれる。ユン自身は、特定の宗教に属してはいない。彼の思想、生き方は道教思想や東洋哲学に立脚したものである。ユンがそれらをもとに音楽を構築したことは自然なことだった。

また、自身の芸術的な立場について、以下のようにも述べている。「東洋哲学に根拠を置いています。例えば、私の音楽では線的な無限な連続性、その中でたえず細部的に交差変化する色彩的な、緊張感の屈曲から生じる緊張的瞬間性が、合わせて一つの大きな一体を作り出します。即ち動かない全体から部分的に動く、いわゆる“静中動”であり、大宇宙の中の小宇宙であります。これは即ち東洋の道教哲学でいう“陰”と“陽”の関係であり、多変性は全体性に、また全体性は多変性にと関係があります。音楽としては、ヨーロッパ的作品概念からくる技術的性格が、この東洋的哲学の態度と結ばれることによって相互関係が生じるわけです。この結果、一つの新しい芸術単位が生まれることとなります。音の響きは東洋的で、技法的構造は現在のヨーロッパの方法と水準に適合するのであります。これはどっちがどっちの伝統に呑み込まれたかの問題ではなく、相互関係の影響の下

に生まれた新しい芸術事情であります。両方の伝統は一つの創造的な緊張関係により、全く一つの融合をもたらしました。」*4

ユンは自作で使用される西洋楽器の音色を、可能な限り東洋楽器固有の貴重な音色で演奏してもらいたいとし、その特長が表現できるよう、工夫して楽譜を書いていると語っている。*5 また、彼が上記の文章で芸術単位と述べているのは「主要音（ハウプト・トン）」や「主要音響」を指している。ユンは渡欧して以来、自らの思想を具現化する作曲語法を探し求め、その結果としてこの「主要音」と呼ばれる語法を作り上げた。「主要音」について、ユンは次のように説明している。

「ひとつの例で言いますと、まず一つの音はすぐ取り出すのではなくて、準備を経てから出る。その準備が装飾音になるんですね。二音か、一音か、あるいは三音かの装飾音を経て一つの音が定着します。この音は自分の生命力を開発するために、まずヴィブラートがない、とても直行的な音で、これがだんだんヴィブラートを増してきます。そこに今度、音色というものが生じてきますね。緊張感が増してきます。そのヴィブラートが今度はひどいときには四度までの大きな間隔になる。それが、これ以上続けられないときに、何かの屈曲、湾曲、装飾的な要素で一つの段階を越えるわけです。そこでまた新しい力を得る。それからその息が続くまで、フレーズが続くまで、またもう一回緊張感をヴィブラートで演奏し、その一番最後に装飾音を伴って終わるんです。この音楽的な形態に主要音と名づけたわけです……。」*6 単数の場合には「主要音」、それが複数集まったものが「主要音響」となる。

この「主要音」技法の手がかりとなったのが、民謡、パンソリ、散調などに用いられている韓国伝統音楽の奏法「弄絃」である。「弄絃」とは、もともと韓国の伝統的弦楽器の左手の奏法を指すもので、それはやがて伝統的管楽器の奏法ともなっていた。一つの音に装飾音を付けることによって、その音の生命力を高める奏法で、「籥声」と「退声」の二種類がある。「籥声」とはヴィブラート、トリル、トレモロを指し、主要音から音を引き上げることをいい、「退声」は装飾音とグリッサンドなどで、持続した音から最後に下降することをいう。管楽器では息をコントロールすることによって、いずれの奏法も可能である。

ユンは伝統楽器を使用しなかった。実際、政治的な妨げもあり、そのような演奏者と交流する機会もなかった。しかし、「弄絃」を取り入れることで、迂回しながら流麗に流れる独特な旋律を西洋楽器で表現する方法を編み出した。

「エチュード」は、東ベルリン事件からの解放の余韻が覚めやらぬ、1974年の作品。5曲からなる、3種類のフルートのための作品である。第1番と第5番がフルート。第2番と第4番がアルト・フルートとバス・フルート。第3番がピッコロのための作品である。第5番は、単独で演奏されることも多い。時期的にこの作品に先行する「ピリ(1971)」(オーボエ独奏)と類似点の多い作品となっている。ピリは韓国の伝統楽器で、短い縦笛だが音量があり、日本の雅楽におきかえると箏びょうに相当する。「ピリ」が収録されたCDには、ユン自身の手による解説が付けられている。

「……線的伸縮性は、奏者の一息による吹奏力を極限まで拡大し、これを通じて、想像力の飛躍を表現する。一人の監獄に閉じられた囚人をテーマとし、身はたとえ捕らえられても、精神は無限に自由で、想念は天界近くまで伸びることを暗示したものの。」

フルート独奏の作品である「エチュード」も、韓国の伝統音楽と同様に、一つのフレーズの長さが、奏者の一息に一致するように書かれている。ユン・イサンの作品の中で、木管楽器ではフルートとオーボエが重要な地位を占めるのは、この二つの楽器が韓国の伝統楽器の笛類に近い音色を持ち、奔絃技法から生まれた「主要音」の語法を自在に駆使できることによる。ユンが心で聴く音楽を存分に表現しようとするとき、独自の語法である「主要音」は必要欠くべからざるものだったのであろう。

2005年は、没後10年を追慕、記念する年となる。2002年からは、生まれ故郷の統営で、ユンを記念する「統営国際音楽祭」が開催されている。

*1 1967年朴政権下で起こった、KCIAによる拉致事件。スパイ活動の容疑で、ソウルに送還され、死刑を求刑された。その事件が明るみになるや、世界各国で激しい抗議運動が起こり、多くの国際的な文化人が署名した朴大統領へのアピール（1967年10月）が発表された。

*2 伊藤成彦編著 尹伊桑 『わが祖国、わが音楽』 影書房

「わが生、わが音楽、わが民族」 p. 47

*3 「音楽東亜」（1989年3月号） p. 30

*4 同上 「独自文化と世界公開性」 p. 33

*5 同上 「多数の良心を代表する芸術を」 対話＝武満徹 p. 58

*6 同上 「多数の良心を代表する芸術を」 対話＝武満徹 p. 59

마실수록 바로 이 맛-
ASAHI SUPER DRY

Asahi
JAPAN'S No.1 BEER

