

근대천황제를 둘러싼 정치와 종교

가케이 가쓰히코 신도론의 지성사적 의미*

김태진

1. 들어가며: 괴짜 교수 가케이 가쓰히코

마루야마: 처음에 어떤 선생의 강의를 들었나요?

난바라: 가케이 가쓰히코 선생입니다. 국법학이었어요. ... 가케이 선생의 강의는 다른 선생들과 달랐는데, <불교철리>(佛敎哲理)였어요. 강의 첫머리부터 보편아(普遍我)의 철리, 사물의 근본관계라는 식으로 시작했어요. 프록코트 위에 가운을 걸치고 윤기 없는 얼굴로 강단을 천천히 걸어나다니며 강의합니다. 몇 줄을 필기시키고 나서 강의를 했어요. 선생의 목소리는 원래 깔깔했어요. 그래서 강의가 더 웅변처럼 들렸지요. 짐짓 차분하게 말하는데, 그래서 더 대

김태진(金泰鎭) 동국대학교 일본학과 조교수. 전공은 일본정치사상사, 동아시아정치사상사. 신체정치(body politic)를 중심으로 번역과 정치, 문화와 정치, 종교와 정치의 관계성을 연구하고 있다. 논문으로는 「대의제를 둘러싼 번역과 정치: representation의 번역어로서 대의/대표/상징」, 『정치사상연구』 27권 2호(2021), 「메이지 천황의 '신성'함의 기원들: 메이지헌법 신성불가침 조항의 의미에 대하여」, 『일본학보』 129호(2021), 「천황의 세 신체: 메이지 천황은 어떻게 재현되는가?」, 『일본사상』 40호(2021) 등이 있다. 메일주소는 tesus7@naver.com

* 이 연구는 2020년도 서울대학교 일본연구소 일본학연구지원사업의 지원을 받아 수행되었음.

<https://doi.org/10.29154/ILBI.2023.28.234>

단해 보였어요. 모두들 조금 충격도 받고 감탄하면서 들었어요. 본래 법학부는 실증적, 법해석학적인 강의가 많은데, 그것이 거의 유일한 철학적인 강의였어요. 학계의 반향도 컸고 학생들한테도 인기가 있었어요. 또 선생은 제1고에서 공과 소속이었어요. 그래서 제도(製圖)에 일가견이 있었죠. 그래서 대립관계라든지 융합관계라든지를 열심히 그림으로 그려 가면서 설명했지요. ... 내가 졸업하고 몇 년 지나서 선생은 신도로 기울었어요. 그래서 선생의 학문은 종교와 일체를 이루게 되어, 교실에서도 참배를 할 때처럼 정중하게 박수를 치고 절을 하고 해서, 우리가 볼 때는 심한 도그마티즘이 되고 만 것입니다.¹

도쿄대 법학부의 괴짜 교수이자 독특한 방식으로 신도를 논리화했다고 평가되는 가케이 가쓰히코(覚克彦, 1872~1961)에 대한 제자 난바라 시게루(南原繁)의 회상이다.² 가케이는 도쿄대 법학부를 졸업하고 독일에서 6년간 유학하면서 행정법을 전공한 인물로, 귀국 후에 도쿄대 법학부 교수가 되어 독일법 이론을 중심으로 학생들을 가르쳤다. 난바라가 회상하듯이 당시 도쿄대 법학부는 실증적·법해석학적 강의가 많았는데, 가케이의 강의만이 오직 유일한 철학적 강의였다. 난바라 역시 철학하는 법을 배우고, 서양정치철학사에 흥미를 갖게 된 것이 가케이 때문이었다고 밝힌 바 있다.³

물론 이후 그를 유명하게 만든 것은 ‘고신도론’(古神道論), ‘간나가라의 길’(神ながらの道)⁴로 대표되는 그의 독특한 신도론으로, 이는 신도를 통해 전

1 南原繁 著, 丸山真男, 福田歓一 編集, 『聞き書南原繁回顧録』, 東京大学出版会, 1989, 13~14쪽.

2 전후 최초의 도쿄대학 총장이자 전후 민주주의에도 큰 영향을 미치게 되는 난바라 시게루는 1910년 7월 도쿄대 정치학과에 입학하여 가케이에게 1학년 때 〈국법학〉, 2, 3학년 때 〈행정법〉, 4학년 때 〈법리학〉 강의를 들었다. 가케이의 수업 〈국법학〉, 〈행정법〉은 『불교철리』 텍스트를, 〈법리학〉은 『서양철리』를 바탕으로 진행되었는데, 난바라는 그가 헤겔의 법철학을 대승불교적으로 종합하였다고 회고한다. 南原繁, 『聞き書南原繁回顧録』, 17쪽.

3 南原繁, 『聞き書南原繁回顧録』, 17쪽. 전후 민주주의를 대표하는 학자 중 한 사람인 난바라는 평생 가케이를 존경했는데, 가케이의 보편적 이상론이 난바라의 플라톤 이해에 핵심을 이루고 있다고 지적된다. 西田彰一, 「南原繁と覚克彦」, 南原繁研究会 編, 『南原繁と憲法改定問題(その二)』, 横濱大氣堂, 2019, 165쪽.

4 ‘간나가라의 길’이 어떤 것인지를 구체적으로 설명한다는 것은 어려운 일이다. 번역하자면 ‘신 그대로의 길’이라는 말로, 신대(神代)로부터 전해져 신의 마음 그대로 인위가 더해지지 않은 길이라는 뜻이다. 이는 본질적으로 언어를 통해 설명하는 데 한계가 있는데, ‘갈밭의 상심한 벼이삭의 나라는 오직 신의 뜻 그대로이며 입에 담아 말할 수 없는 나라’(葦原の瑞穂の国は神ながら言挙げせぬ国)라는

쟁 중의 일본을 우익 울트라 내셔널리즘의 광기로 몰아넣은 것으로 평가된다.⁵ ‘간나가라의 길’은 데이메이(貞明) 황후에게 강의한 후 속기록을 출판할 정도로 일본 내에서 호응을 얻었을 뿐만 아니라, 조선, 대만 등에서 그리고 만주국 건설 후에는 푸이 황제에게까지 강의할 정도로 큰 영향력을 가졌다. 이때 간나가라의 길이란 생활의 가르침만이 아니라 국가론, 천황론, 헌법론, 일본역사론, 사회론과 인생관 등이 전부 고신도에 기초하여 하나로 연결된 것이었다. 그 가르침은 알기 쉬운 부분도 있지만, 『고사기』, 『일본서기』의 일본 신화와 역사 및 법이론이 혼연일체가 되어 있어 지금 읽으면 전혀 영문을 알 수 없는 문장이 나열된 부분도 가득했다.⁶ 이후 1930년대 들어 국체론의 범람 속에서 그의 저작들은 큰 힘을 잃게 되었는데, 이는 강의 방식에서도 보였던 그의 독특한 성격과 사상구조의 난해함 역시 하나의 이유였다.⁷

그러나 ‘간나가라의 길’의 독해가 어려운 이유는 현재의 문법으로 가케이를 이해하려고 하는 태도에서 비롯된다. 당시 그가 접했던 개념들, 문법 체계로서 읽어 낼 필요가 있는 이유다. 그렇다면 이러한 난해함을 이해하기 위해 당시 그가 받아들였던 신학과 법학의 용법들을 징검다리로 삼을 필요가 있다. 그렇지 않을 경우, 언제나 우리는 사후적으로 재단된 논리 속에

『만엽집』에 나오는 구절과 같이, 일본은 ‘신의 뜻 그대로의 나라’이며, ‘입에 담아 말할 수 없는 나라’라는 것이다. 다치바나 다카시, 이규원 옮김, 『천황과 도쿄대 1』, 청어람미디어, 2008, 108~109쪽.

- 5 그의 주요 저서 목록은 다음과 같다. 筧克彦, 『佛教哲理』, 有斐閣, 1911; 筧克彦, 『法理戲論』, 有斐閣, 1911; 筧克彦, 『古神道大義 皇國之根柢邦萬之精華』, 清水書店, 1913; 筧克彦, 『國家の研究』, 清水書店, 1913; 筧克彦, 『西洋哲理 上卷』, 有斐閣, 1913; 筧克彦, 『統古神道大義』, 清水書店, 1915; 筧克彦, 『御即位禮勅語と國民の覚悟』, 清水書店, 1916; 筧克彦, 『風俗習慣と神ながらの実習』, 清水書店, 1918; 筧克彦, 『皇國神典至要鈔』, 清水書店, 1918; 筧克彦, 『皇國行政法 上卷』, 清水書店, 1920; 筧克彦, 『謡曲放下僧及墨付論』, 清水書店, 1920; 筧克彦, 『神あそびやまとぼたらき』, 蘆田書店, 1924; 筧克彦, 『神ながらの道』, 内務省神社局, 1925; 筧克彦, 『日本體操』, 筧克彦博士著作刊行会, 1929; 筧克彦, 『皇國精神講話』, 春陽堂書店, 1930; 筧克彦, 『皇國運動』, 博文館, 1934; 筧克彦, 『皇國憲法大旨』, 私家版, 1936; 筧克彦, 『大日本帝國憲法の根本義』, 皇學會, 1936; 筧克彦, 『小石の響』, 弥米会, 1956; 筧克彦, 『偉聖 菅原道真公』, 筧克彦先生米寿祝賀会, 1959; 筧克彦, 『謡曲「翁」の精神』, 筧克彦博士著作刊行会, 1961; 筧克彦, 『大正の皇后宮御歌謹記 貞明皇后と神ながらの御信仰』, 筧克彦博士著作刊行会, 1961; 筧克彦, 『皇學図録』, 立花書房, 1961.

- 6 다치바나 다카시, 『천황과 도쿄대 1』, 111~113쪽.

- 7 이에 대해서는 당시에도 마찬가지였는데 가케이의 강연은 청중이었던 제국대학 학생들에게 종종 웃음거리의 대상이 되기도 했으며, 이러한 기괴한 학풍은 전중의 반지성주의의 대표격으로 오늘날까지도 조소의 대상이 되고 있다. 石川健治, 「権力とグラフィクス」, 長谷部恭男・中島徹, 『憲法理論を求めて—奥平憲法學の継承と展開』, 日本評論社, 2009, 252~253쪽.

서 신도의 학문적 체계의 비엄밀성에 대한 비판이나 과도한 국가주의화로
의 결론으로 나간 한계를 지적하는 것으로 그칠 우려가 있다. 이는 지금의
관점에서의 합리적 비판은 될 수 있어도, 당시의 사람들, 특히 가케이에게
적합한 비판이 되기는 어려울 것이다. 만약 이러한 현재적 비판이 유효하다
해도, 이러한 비판은 가케이를 비롯한 당시 일본이 신들려 있던 상태를 설
명하기에는 부족하다.⁸

본격적인 가케이에 대한 연구는 2000년대 들어 다케다 도시카즈(竹田稔
和)가 박사논문에서 가케이의 고신도론을 러일전쟁 후 정당 세력의 신장과
그에 수반한 민중의 정치참가, 자본주의의 촉진에 의한 노동자의 급증과 쟁
의의 격화라는 일심동체의 해체상황을 극복하려는 일원적 정치체제의 시
도로서 파악한 데서 시작한다.⁹ 또한 이시카와 겐지(石川健治)나 스즈키 사다
미(鈴木貞美)는 가케이의 사상에 당시 최첨단의 서양 학문이 영향을 끼쳤음
을 보여 주고 있다. 이들은 가케이가 논리를 구축하는 과정에서 영향을 받
았던 당대 서양의 딜타이나 술라이어마허 등 생철학 등의 상관관계를 논한
다.¹⁰ 하지만 이들 연구들이 결국 가케이의 사상이 ‘도그마티즘’이나 ‘광신
적인 천황주의’에 빠지게 되었다는 비판적 관점에 치중한다면 신도적 입장
에서 가케이의 사상을 새롭게 평가하는 연구자로서 나카마치 고이치(中道豪
一)가 있다. 그는 선행연구들을 비판하며 지금까지의 가케이에 대한 비판이
일방적이라고 주장, 그의 사상을 보편적 문제에 접근한 사상으로 재평가하
고자 한다.¹¹

8 이러한 오해들은 일본의 신도를 이해하는 통설 사이에서도 발견된다. 일본의 신도론을 평정히 국가
주의적이거나 나아가 전체주의적인 이데올로기로서만 읽는 경향은 각각의 구체적인 신도론이 갖고
있는 차이들 — 그것이 아무리 사소할지라도 — 을 무화시킬 우려가 있다. 또 하나 신도를 평정히 일
본적인 것으로만 읽어 내는 방식이다. 그러나 신도의 논리가 구축되는 과정은 일본에서 종교학을 구
축했던 이노우에 데쓰지로나 가케이에게서 보이듯이 서양에서 배워 온 지적 자원을 가지고 이를 신
도에 적용시키려고 했던 점을 기억해 둘 필요가 있다.

9 竹田稔和, 「寛克彦の国家論: 構造と特質」, 『岡山大学文化科学研究科紀要』 10, 2000; 竹田稔和, 「『ド
グマティズム』と『私見なし』」, 『岡山大学文化科学研究科紀要』 11, 2001; 竹田稔和, 『大正・昭和前期に
おける神道思想: 寛克彦の古神道を事例として』, 岡山大学大学博士論文, 2001.

10 石川健治, 「権力とグラフィクス」; 鈴木貞美, 『生命観の探究: 重層する危機のなかで』, 作品社, 2007.

11 中道豪一, 「寛克彦の未刊行書籍について: 満州国皇帝溥儀への御進講録, 『惟神大道』を中心に」, 『神道
宗教』 244, 2016; 中道豪一, 「阿部國治による寛克彦『神ながらの道』の受容と展開: 生き方に連なる『古

이러한 연구들을 집대성한 것이 니시다 쇼이치(西田彰一)의 연구로, 그의 책은 가케이와 관련된 연구주제들을 망라하고 있다고 해도 과언이 아니다.¹² 그는 가케이의 사상형성과정에 주목하면서 특히 법학자면서 종교에 주목하게 된 이유나, 불교에서 ‘고신도’로 나아가 ‘간나가라의 길’에까지 사상을 전개시키게 된 과정, 닐타이의 논리의 수용이나 당시의 시대적 상황과의 관련성, 천황기관설 논쟁과의 관계나 신사행정에서의 역할, 후기에 독특한 체조론의 발명과 식민지에서의 활동들에 이르기까지 가케이와 관련된 거의 모든 분야를 다루고 있다.¹³

본고는 이러한 기존연구들을 바탕으로 해서 생명이라는 키워드 속에서 천황과 신도를 위치짓고자 하는 가케이의 신도식 생명주의와 그 정치적 의미에 대해 주목하고자 한다. 스즈키 사다미 역시 가케이의 논의를 생명주의와 관련하여 분석하면서¹⁴ 이 시기의 지적 배경으로서 신과의 합일로서 생명의 의미를 검토하고 있다. 하지만 그의 작업이 다이쇼 시기의 생명주의의 자장 속에서 일본 사상사의 계보를 다시 쓰고 있다는 점에서 엄청난 의의를 가지고 있음에도 불구하고, 가케이의 논의에 대해 구체적인 분석에까지는 들어가고 있지 않을뿐더러 생명의 표현이라는 정치적 의미에 대해서 적극적인 해석에까지는 이르지 못한다.

본 연구는 스즈키 사다미가 생명주의라는 틀로서 이 시기를 바라보는

事記」の教え, 『明治聖徳記念学会紀要』 53, 2016; 中道豪一, 「寛克彦「日本体操」考: 再現動作と音声資料等をふまえて, 『神道宗教』 240, 2015; 中道豪一, 「寛克彦の未公開書籍『惟神大道』について, 『明治聖徳記念学会紀要』 52, 2015; 中道豪一, 「寛克彦「日本体操」の理論と実践, 『明治聖徳記念学会紀要』 51, 2014; 中道豪一, 「寛克彦「神ながらの道」の理解と先行研究における問題点の指摘, 『神道宗教』 236, 2014; 中道豪一, 「寛克彦と皇族の交流について: 貞明皇后を中心に, 『神道宗教』 232, 2013; 中道豪一, 「貞明皇后への御進講における寛克彦の神道論: 「神ながらの道」の理解と先行研究における問題点の指摘, 『明治聖徳記念学会紀要』 50, 2013; 中道豪一, 「寛克彦考: 神道教育研究の視点から, 『神道宗教』 228, 2012; 中道豪一, 「寛克彦の神道教育: その基礎的研究と再評価への試み, 『明治聖徳記念学会紀要』 49, 2012.

12 西田彰一, 『躍動する「国体」: 寛克彦の思想と活動』, ミネルヴァ書房, 2020.

13 西田彰一, 『躍動する「国体」: 寛克彦の思想と活動』, 13~18쪽.

14 생명관과 관련해서는 鈴木貞美, 『生命観の探究: 重層する危機のなかで』 이외에도 스즈키 사다미, 정재정·김병진 옮김, 『일본의 문화내셔널리즘』, 2008, 소화; 鈴木貞美, 『大正生命主義と現代』, 河出書房新社, 1995; 前川理子, 「近代の生命主義自然主義への応答と宗教」, 池上良正 ほか 編, 『岩波講座・宗教生命』 第七卷, 岩波書店, 2004 등 참고.

관점을 이어받으면서 좀 더 구체적으로 가케이의 신도-천황-생명으로 연결되는 논리구조가 만들어지는 과정을 1910년대 그의 초기저작들을 중심으로 살펴보고자 한다. 초기저작들은 그가 유학 과정에서 배운 바를 어떻게 활용하면서 그의 사상을 만들어 갔는지를 잘 보여 주기 때문이다. 본고의 목적은 크게 3가지로, 첫째, 신도론이 부상하게 된 다이쇼 초기의 지성사적 맥락을 복원하고, 둘째, 이에 영향을 주었던 당대의 서양의 지적 연원을 함께 비교함으로써, 셋째, 정치와 종교의 관계를 통해 신도의 정치적 의미를 밝히는 데 있다. 그리고 이는 그의 사상에서 핵심적인 3가지 개념, 즉 ‘신도’, ‘생명’, ‘표현’이 그에게 어떤 의미를 가지고 있었는가라는 질문에 대한 답이라 할 수 있다.

2. 불교에서 신도로의 전화: 이노우에 데쓰지로와의 비교 속에서

가케이는 법학자이긴 하지만 난바라의 회고에서 보이듯이 초기 불교에 주목했던 바는 널리 알려져 있다. 법학과 종교라는 언뜻 어울리지 않는 조합은 당시의 지식인들이 무엇을 추구했었는지를 보여 준다. 1897년 도쿄제국대학 법과대학을 수석으로 졸업하고, 곧바로 대학원에 들어간 그는 문부성으로부터 행정법 연구를 위해 3년간 독일의 출장을 명받았다. 1898년 독일에 도착한 그는 오토 폰 기르케(Otto von Gierke), 아돌프 폰 하르나크(Adolf von Harnack), 빌헬름 딜타이(Wilhelm Dilthey) 등에게 가르침을 받는다. 애초에 그의 유학 동기는 교육제도와 관련된 것이었으나, 유학 과정에서 그를 사로잡은 것은 종교에 대한 논의, 좀 더 넓게는 제도를 뒷받침하는 정신이라는 문제였다. 이 때문에 그는 3년간의 계획되었던 유학 과정을 마치고도 사비로 3년간 더 남아 이 문제에 천착하게 된다.¹⁵ 그는 제도보다 유럽의 근대정

15 “유럽 근대의 국가행정이나 교육제도를 정말로 배우기 위해서는 그 근본에 있는 근대정신을 파악하지 않으면 안 되고, 그것을 파악하기 위해서는 어떻게 해서든 그 땅의 문학이나 미술, 더 나아가 그리스도교를 철저히 알지 않으면 안 된다는 것, 또 학문의 근저를 이루는 철학을 배우지 않으면 안 됨

신, 특히 그것이 기반하고 있는 그리스도교에 흥미를 갖게 되었고, 성서를 숙독하거나 매주 일요일에 교회 예배에 참가하면서 “예수 그리스도가 만약 일본에 태어났다면 무엇을 하셨을까라는 구애받지 않는 신의 신앙에 선”다는 각오로 신앙을 배웠다고 기록하고 있다.¹⁶

그런 그가 일본에 돌아와서 처음 주목한 것이 불교였다. 가케이는 불교가 자신이 유학과정에서 배운 학문과 가깝다고 확신했다.¹⁷ 『불교철리』(1911)는 책 제목 〈법리학 제1권 불교철리〉가 말해 주듯이 불교의 논리로서 법의 원리를 설명하고자 하는 것이었다.¹⁸ 그는 입헌주의를 나가르주나의 진공(眞空)에 의거해 설명하거나, 다수결주의를 제8식인 아뢰야식을 빌려 설명하고, 계층원리를 화엄종의 십현연기(十玄緣起)로 설명한다.¹⁹ 그에게 법학이란 단순히 인위적 형식에만 그치는 것이 아니라 큰 이상, 큰 신앙에 관련된 것이었다.²⁰

그러나 이런 그의 관심은 1912년의 단계에 들어서면 신도 쪽으로 옮겨가는데, 불교는 본래 자성(自性)이 없는 종교로서 가르침을 확립하는 불변의 핵을 갖고 있지 않다고 보았기 때문이다. 또한 불교가 과도하게 고상심원하고, 세속적인 생활을 경시해 대중이 이해하기 어려운 점도 문제였다. 이는 그가 보기에 불교가 신앙과 실행이 괴리된 종교였다는 점에서 비롯되었다.

을 알게 되었습니다.” 寛泰彦, 「父寛克彦のことども」, 『学士会報』第690号, 1966, 39~40쪽.

16 西田彰一, 『躍動する「国体」: 寛克彦の思想と活動』, 8쪽.

17 西田彰一, 『躍動する「国体」: 寛克彦の思想と活動』, 59쪽. 불교에 주목했던 계기는 가케이의 아버지의 친구이자 대장성 판료였던 미야타 나오지로(宮田直次郎)의 영향 때문으로, 미야타는 승려의 제자로 선불교에 받았던 인물이었다.

18 가케이는 이 책이 독일 유학 중에 아돌프 폰 하르나크의 신학, 딜타이, 프리드리히 폴센(Friedrich Paulsen), 헤르만 놀(Herman Nohl)의 철학사상의 영향을 받은 바가 크고, 기르케의 법신론적 인격론에 감명받아서 작성되었음을 밝힌다. 책의 집필 목적에 대해서는 “본서는 불교의 역사자료의 연구를 목적으로 하는 것이 아니라, 법학연구자로서 종래 널리 인식되지 못했던 불교의 원리를 확충하고 이를 새롭게 해석해 법률생활, 정치활동에 근거를 부여하고, 법리의 연구에 도움을 주고자 함”에 있다고 밝히고 있다. 寛克彦, 『佛教哲理』, 有斐閣, 1911, 3~5쪽.

19 頼松瑞生, 「近代日本法思想に与えたる仏教の影響: 寛克彦の「仏教哲理」を中心に」, 『法制史研究』 44, 1994, 137~147쪽. 그는 가케이가 불교를 끌어온 이유에 대해 불교가 특색이 없어서 공평하다는 점, 법신론의 입장에서 일본정신과 공통된다는 점을 들고, 이후 보다 직접적인 신도 일본도가 된 것에서도 알 수 있듯이 가케이가 불교를 이용해 국가주의, 황도주의를 전개해 간 것이라 본다.

20 寛克彦, 『西洋哲理』, 有斐閣, 1913, 1~2쪽.

그는 종교의 핵심을 이론과 실행이라는 두 차원에서 접근하는데,²¹ 고신도는 신대 이후의 ‘보편적 신앙과 함께 보편적 실행’을 유지하고 있다고 파악하는 반면, 불교는 그렇지 못했다고 보았다. 그가 보기에 일본의 신도는 신앙과 실행이 일치한다는 점에서 정치, 법률, 학문, 도덕, 경제, 미술의 근저에 있는 유일부동한 기층이었다. 모든 사물의 ‘나타남’의 근저에는 신앙과 실행이 일치하고 있는 고신도가 존재하고 있다는 것이다.²² 하지만 불교에는 고신도의 특징인 ‘창조, 화육(化育), 생성’이라는 시점이 결여된다고 보았다. 생명 영위의 위대함을 이야기하는 ‘아미타불’을 받들고, ‘미륵보살의 무수량(無數量)’을 영원한 생명의 위광(威光)으로 바라보는 정도진종을 높게 평가하면서도, 불교는 현재를 보다 낮게 개조하고자 하는 의식이 부족하다는 것이 그가 신도에 접근하게 된 이유였다.²³

여기에서 근대 일본에서 종교학의 성립에 기여한 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎)의 종교에 대한 인식과 비교해 보는 것도 좋을 것이다.²⁴ 이노우에 역시 초기에 불교의 가능성을 철학의 차원에서 높게 평가한다. 일본에는 이미 불교와 같이 이론에 풍부한 종교가 있고, 신도와 같이 인심에 고착한 가르침도 있고, 유교와 같이 상류인의 마음을 끌어당긴 가르침이 있어 결코 구미에서와 같이 야소교를 그대로 행할 수 없음을 주장한다.²⁵ 그는 불교의 결점이 사회의 진보를 해함에 있고, 사람과 경쟁함을 좋아하지 않는 데 있다고 지적하면서도, 학술로서는 야소교보다 앞서는 바가 있으며 플라톤, 칸

21 이소마에 준이치가 밝히고 있듯이 religion의 역어로서 교법(教法)과 같이 개념화된 신념체계인 belief와 종지(宗旨)와 같은 비언어적 관습행위인 practice 두 체계가 존재해, 메이지 10년대에 들어 belief의 우위의 형태로 종교에 통일되었다. 가케이의 문제의식 역시 고신도, 간나가라의 길이라는 belief와 신체기법이나 풍속습관에 대한 자각이라는 practice를 정비하고자 했던 것이었다. 西田彰一, 『躍動する「国体」: 筧克彦の思想と活動』, 19쪽.

22 西田彰一, 『躍動する「国体」: 筧克彦の思想と活動』, 65~66쪽.

23 물론 그렇다고 불교적 사유를 그가 포기한 것이라고는 볼 수 없다. 그의 신도에 대한 이해는 불교적 사유를 통해 이뤄진 것이었고, 불교와 신도는 그의 사상의 두 중심축으로서 기능한다.

24 이노우에의 종교관과 관련해서는 이해경, 「이노우에 데쓰지로의 종교 편력: 민심통합의 도구를 찾아서」, 『동양정치사상사연구』 제21권 2호, 2022.

25 井上哲次郎, 「宗教と教育との關係につき井上哲次郎氏の談話」(1892), 『井上哲次郎集』 9, クレス出版, 2003, 112쪽.

트, 쇼펜하우어의 설을 소화해 불교를 개량해야 함을 주장한다.²⁶ 그러나 이노우에가 이후 종교를 구상하면서 덕교의 중심으로서 국민도덕을 강조하게 되는 방향으로 나아가게 된 것은 주지의 사실이다.²⁷ 이노우에는 종교보다도 도덕을 강조하면서 신도 쪽으로 논의의 중심이 쏠리게 된다. 그에게 중요한 것은 자연교, 문명교, 이상교 구별에서 결국 윤리=이상교였다.²⁸

이와 유사한 궤적을 밟듯이 가케이 역시 불교에서 고신도로 관심을 옮겨 간다. 고신도라는 것이 불순한 점이나 미신 같은 점이 절대 없다고는 말할 수 없지만, 무릇 일본인이면 이를 구제해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 다른 신앙의 구제보다도 가장 가까운 자신의 고신도를 구제하는 것이 우선일 수밖에 없기 때문이다.²⁹

고신도는 ‘가미노미치’(かみのみち) ‘가무나가라노미치’(かむながらのみち)로, 한 개인이 제창하거나 행했던 도가 아니다. 물론 각 개인을 떠나서 존재하는 도는 아니다. 각 개인이 그 진면목인 심증(心證)을 통해 견득(見得)한 것이고, 그 진실한 내부에 존재하는 믿음[覺信]이다. 또 그 자유로이 행하는 도이지만, 따로 타로교(太郎教)라든가, 지로교(次郎教)라든가가 아니다. 또 황도(皇道)이기도 하고, 민도(民道)이기도 하다는 식으로 말하는 것은 협소함에 빠질 수 있는 것으로, 이들을 함께 포용하고 있는 일본도(日本道)이다. 일본 민족에게만 우연 특수한 도는 아니다. 일본 민족이 일찍이 실현했고 또 적어도, 일본 민족에 의해 영구히 표현될 진정한 인도(人道)이다. 진정한 세계도(世界道)이기 때문에 일본도라는 것은 어폐가 있다. 단지 인도, 세계도에 그치는 것이 아니라, 사람이나 세계나 신(神)의 대생명에 귀일하는 경우에 존재하는 유신도(有神道) 즉 수신도(隨神道)이다. 인성(人性), 인도, 세도(世道)와 같은 것보다 훨씬 더, 심원한 변하지 않은 살아 있는 도[活道]이다.³⁰

26 井上哲次郎, 『井上哲次郎氏の宗教論』(1890), 『井上哲次郎集』 9, 23~26쪽.

27 井上哲次郎, 『日本における徳教の位置』(1906), 『井上哲次郎集』 9, 275~293쪽.

28 井上哲次郎, 『倫理と宗教の關係』(1902), 『井上哲次郎集』 1, 112~114쪽.

29 寛克彦, 『國家の研究』, 清水書店, 1913, 118~119쪽.

그에게 고신도는 한 개인이 제창한 도가 아니라, 각 개인의 체험을 통해 얻게 되는 진실한 믿음이다. 황도나 민도와 같은 협소한 개념이 아니라 일본도 그 자체이다. 일본 민족에게만 특수한 도는 아니지만, 적어도 일본 민족의 초기부터 실현되고 표현된 진정한 가르침이다. 일본도라고 하는 것도 어폐가 있는 진정한 세계도(世界道)이다. 인도나 세계도에 그치는 것을 넘어, 모든 생명에 적용되는 ‘신의 길’이다.

고신도는 전부터 신교(神敎)라 칭해지지 않고, 신도(神道)로 불려져 왔다. 이에 깊이 말하는 바가 있다. 교란 스스로 신에 귀일하는 것에만 만족하지 않고, 동시에 타인으로 하여금 신에 돌아가고자 하는 지침이고, 자구제타(自求濟他)의 방편인 형식이다. 도란 교와는 떨어질 수 없는 것이지만, 그 자신이 일심(一心)이 되어 실제로 신에 귀일하는 실행(實行)을 말하는 것이다. 각자에 내재하는 가장 깊은 실재, 불멸의 대생명을 실현하는 것이다. 고신도란 결코 교를 경멸하는 것은 아니지만, 그 주요함으로 삼는 것, 그 본질은 적어도 일본 민족이 인류 및 우주의 표현자로서 그 가장 깊은 실재, 그 대생명을 실현하는 것이다. 즉 도이다.³¹

그는 교(敎)와 도(道)의 차이를 구별하며, 그 도를 가리키는 형식이나 실행 방법, 법률, 정치, 도덕 등과의 관계는 점점 진보하고 발달해 가고 있지만, 그 살아있는 생명, 대정신에서는 변함이 없다고 설명한다. 그가 고신도에서 ‘고’(古)라는 형용사를 붙인 것은 임시의 명칭으로서, “근세에 유신도를 표방하는 여러 신도가 제창되어, 그 후에도 이러저러한 신기한 신도가 제창되어, 고금에 이르러 일관된 본래의 살아 있는 정신을 망각해 일체의 생활의 근저인 대생명을 잊어버리는 통폐(通弊)가 있기 때문에, 이러한 유행에 대해 반성케 하기 위해 르네상스의 의미를 강조하여 편의상 ‘고’라는 글자를 덧붙여 놓은 것”이었다. 그에게 신도란 역사 속에 현현되어 왔던, 모든

30 筧克彦, 『國家の研究』, 105쪽.

31 筧克彦, 『國家の研究』, 106~107쪽.

생명에 내재하는 신의 가르침 그 자체였다.

1910년대 당시 신도론은 우후죽순처럼 쏟아지고 있었던 상황이었다. 이노우에 역시 이러한 상황에 대해서 최근 가케이 박사가 『속신도대의』라는 저작을 쓰고 있다고 언급하면서 신도에 대한 세간의 오해를 바로잡을 필요가 있다고 말한다. 즉 신도라 하면 무언가 이미 과거의 일로 오늘날에는 이제 이름만으로, 그 정신은 없는 것처럼 생각하는 사람이 있고, 또 사람에 따라서는 신도가 신관(神官)을 연상시켜 미묘한 것처럼 생각한다는 것이다. 하지만 이노우에는 신도를 일본을 본위로 해서 발전해 온 정신활동이며 야마토혼이라는 정신 그 자체를 가리키는 것이라 정의한다. 그는 신도를 국체신도, 신사신도, 종파신도의 3가지로 구별하며 여기에 하나를 더해야만 한다고 주장하는데, ‘실행(實行) 신도’가 그것이었다. 이는 당시의 실행파라고 하는 것과도 다른, ‘실제로 행해 가는 바의 신도’를 의미하는 것이었다. 각 개인이 일상생활하는 바 또는 실행하지 않으면 안 되는 바의 신도라는 것을 따로 세우지 않으면 안 된다는 것이었다.³² 이는 앞서 인용문에서 가케이가 실행을 강조하는 것과 유사한데 그들에게 신도는 하나의 종교로서 보다는 서양에서 기독교가 체현하고 있었던 일종의 생활윤리 내지 정신에 가까웠다.

또 하나 공유하고 있는 관점은 이 둘이 신도에서 신을 바라보는 관점이다. 이노우에는 신과 사람 사이에 엄밀한 구별을 하지 않는 것이 신도의 본래의 정신이라고 말한다.

사람은 누구라도 신이 될 가능성(possibility)이 있습니다. 누구라도 신이 될 수 있는 것은 아닙니다. 국가의 일원으로서 어느 정도 발전을 거듭해야 신이 될 수 있지만, 신이 될 가능성은 있습니다. 즉 사람 중에는 비참히 뛰어난 자는 신이 됩니다. 신으로 모셔집니다. 이는 현재 눈앞에서 벌어지고 있다고 해도 좋을 것

32 井上哲次郎, 『神道と世界宗教』(1915), 『井上哲次郎全集』 9, 341~344쪽. 이후 그는 신도의 성격을 인도교(人道教), 정신교(精神教), 자력교(自力教), 포용교(包容教), 순화교(淳化教), 실현교(實現教), 평화교(平和教), 통일교(統一教) 8가지로 정리하고 있다.

입니다. 메이지천황이 메이지신궁에 제사되고 있는 것입니다. 관보를 통해 표상된 것은 매우 최근의 일입니다. 메이지천황은 메이지 45년까지는 대학에 행차하셔서 우리들이 배알(拜謁)하는 영광을 얻은 바 있습니다. 그 메이지천황을 신으로 모시게 되었습니다. 이런 곳에 신도가 현존하고 있습니다. 신도의 명맥이 이어지고 있습니다. 신도는 옛날에는 있었지만, 지금은 없어진 것이 아닙니다. 살아서 현존한다는 것은 메이지천황을 메이지신궁으로 제사지내는 것에서도 알 수 있습니다. 또한 노기(乃木) 대장도 아시는 대로 이곳저곳에 노기신사로서 모실 계획에 있습니다. 이시바라시(石林)의 노기신사는 이미 허가되었다고 합니다. 이것도 새로운 사실입니다. 누구라도 인간은 신이 될 가능성을 갖고 있습니다.³³

이노우에는 “신이라는 것은 아래에 대해서는 가미(上)”, 즉 “뛰어난 사람”이라는 의미로 신대(神代)와 인대(人代)라는 역사 구별은 명확하지 않다고 지적한다. 고대에는 인간에 한정하지 않고 자연물 등 무엇이든 뛰어난 힘을 가진 존재를 모두 ‘가미’라고 불렀지만, 후세에는 우월한 인간을 ‘가미’로 기린다. 그런데 이때 이노우에게 신으로 기려지고 있는 사람들은 모두 국가를 위하여 헌신한 충신의사 및 기타 위인으로 정리된다. 모두 천양무궁(天壤無窮)의 신칙(神勅)의 의미를 받은 것으로, 환언하면 이 사람들은 신들의 국가 경영을 이어 각각의 목적을 달성하는 데 노력한 이들이라는 것이다.³⁴

이노우에게 신이란 기독교의 신 같은 것과는 상당히 거리가 먼 ‘국운의 발전을 비보(裨補)한 영웅호걸 위인열사’로 유신 전후 국가를 위해 목숨을 희생하여 활동한 사람들이 그 예로 들어진다. 국가를 위해 어떤 방법을 취하여 활동하는가가 가장 적절한지는 각 시대에 따라 다르지만 진정 국가를 위해 진력하고 국운의 발전에 공헌하려 노력하는 것이 신도의 본질이라는 것이다.

33 井上哲次郎, 「神道と世界宗教」, 344쪽.

34 井上哲次郎, 「神道と世界宗教」, 344~345쪽.

가케이 역시 신이란 결코 절대적인 존재가 아니라 사람 역시 ‘살아 있는 신’이 될 수 있다고 말한다. ‘현인신(現人神)으로 모시는 천황의 총람하에 서는’ 것에 의해 적어도 천황을 받드는 일본인 누구라도 신이 될 수 있다. 하지만 그 방법에는 조건이 있는데, 그것은 스스로를 잊고 사를 버리는 일종의 몰아 상태에 이르는 것이다. 즉 가케이가 말하는 신은 결코 절대적 존재가 아니라, 그 사람이 홀로 ‘독립인’이라는 점을 잊어버릴 정도로 사회에 공헌해, 사회적 인격으로서 충분한 역할을 담당할 때 가능하다.³⁵

이렇게 보자면 가케이의 논리가 국가에 절대적으로 헌신하는 실천윤리를 강조하는 방식으로 신도를 정의한 이노우에와 크게 달라 보이지 않을 수 있다. 둘이 공유하고 있는 신도의 필요성은 철학화된 불교와 달리 일상적인 윤리의 필요성을 제고할 수 있는 종교의 역할 때문이었다. 하지만 좀 더 주의 깊게 보자면 가케이 식의 이론화는 이노우에와 다른 지점들이 보인다. 그것은 그가 신도를 설명하면서 개념화해 낸 용어들이 보여 주는 차이였다. 이노우에가 가케이의 고신도론을 비판한 이유 역시 여기에 있었다.

역사적으로 말하면, 신도에서도 고금의 다름이 있음은 말할 것도 없지만, 신도 그 자체로 말하자면 결코 고신도처럼 구별해야 하는 것은 아닙니다. 가케이 박사는 고신도라는 것을 말하고 있지만, 고신도라는 것은 감복이 되지 않습니다. 고신도라면 그것은 고신도로, 역시 오늘날에는 필요 없지 않나 하는 느낌을 줍니다. 반드시 이름을 붙여야 한다면, 저는 고신도에 대해 신신도(新神道)라 부르고 싶습니다. … 고신도라고 하면서 가케이 박사 등은 굉장히 어려운 이론을 끼워 맞추고 있습니다만, 고신도라는 것은 그렇게 이론을 날조한 것이 아닙니다. 극히 단순합니다. 옛날 사람들은 마음이 단순했습니다. 가케이 박사는 오늘날의 학자이기 때문에 이론을 옥여넣는 것이 가능합니다. 보편이라든가, 표현인이라든가 가득 이론을 옥여넣고 있습니다만, 옛날 사람들은 보편아도, 표현인도 알지 못했습니다.³⁶

35 西田彰一, 『躍動する「国体」: 寛克彦の思想と活動』, 66~67쪽.

3. 대생명이라는 키워드: 다이쇼 생명주의의 자장 속에서

이노우에는 가케이와 같이 이론을 붙이는 것이 아니라 단순한 바에 신도의 맛이 있다고 평가한다. 그러나 가케이에게 이론화란 이노우에의 비판대로 그저 “지식인이 제멋대로 끼워 맞춘” 설명은 아니었다. 적어도 그가 유학 시절 배운 학문을 불교나 신도에 정합적으로 적용하기 위한 노력이었다. 앞선 인용문들에서도 볼 수 있듯이, 가케이가 신도를 이야기하면서 특징적으로 내세운 것이 ‘생명’이라는 키워드였다.

천황도 또한 우리들도 서로 화혼(和魂)을 주의(主義)로 하여 존재하고 있기 때문에, 그 결과로서 그 사이에 본래의 일심동체, 즉 대생명이 나타나고 있습니다. 대생명이라는 것은 천황만의 생명이 아니며, 또 신민만의 생명도 아닌 것은 물론으로, 이는 양쪽에 통해 있는 보편적 대생명입니다. 천황의 신성한 은혜하에 우리들이 서 있는 것을 전제로 하지 않는다면 결코 볼 수 없는 생명입니다. 다만 그러한 생명이 천황을 떠나 막연히 존재하고 있는 것이 아닙니다. 대생명은 천황과, 그 아래 사사로움(私)을 버린 억조(億兆)의 신민을 전제하지 않는다면 없는 것입니다. 대생명이라고 하는 것은 천황만의 생명이 아니며, 신민 한 사람, 한 사람 혹은 집합의 생명인 것도 아니지만, 이들을 버리고 대생명만을 볼 수 있는 것도 아닙니다.³⁷

천황만의 생명도 아니고 신민 개개인만의 생명도 아닌 천황과 신민 사이의 일심동체 속에서 대생명은 존재한다. 그에게 대생명은 추상화된 관념에 그치는 것이 아니었다. 대생명이야말로 모든 것들의 유일한 근거로, 이는 과거에도, 미래에도 변하지 않는 것이라 보았다. 서양에서도 생명이 중요한 것으로 이해되어 온 경위가 있지만, 일본은 예부터 일관되게 생명, 특

36 井上哲次郎, 『神道と世界宗教』, 346쪽.

37 寛克彦, 『國家の研究』, 55~56쪽.

히 대생명을 근거로 믿고 만사를 행해 왔다는 점에서 다르다고 그는 설명한다. 이러한 대생명은 그 내부의 직각(直覺)에 물어보면 바로 느낄 수 있는 것으로, 그는 이를 이론적으로 설명하고자 한다.

그는 생물학이나 생리학의 관점에서 우리들은 양친 부모로부터 태어나고, 부모가 있다면 그 부모에게도 부모가 있고, 이렇게 해서 거슬러 올라가면 우리들의 부모의 수는 엄청나다는 것을 알게 된다고 말한다. 그렇다면 우리들의 부모와 우리들 사이에 근본의 생명이 다르다는 것은 말도 안 된다. 우리는 무수한 부모가 가진 생명의 연장이고, 또 한 사람 내에 무수한 부모의 생명을 통괄, 포용하고 있는 것이기 때문이다. 따라서 우리들 한 사람 안에 존재하는 생명이지만, 실은 자신만의 작은 생명이 아니라 무수한 부모의 전체를 망라하고 있는 큰 생명이 이 작은 신체 안에 잠들어 있다고 그는 보았다.³⁸

이는 마치 하나의 소나무 씨앗을 심으면 소나무가 나오고, 소나무 군이 나오고, 그 안에서 수를 셀 수 없는 열매가 되고, 또 그 열매를 심으면 큰 나무와 거기에서 무수한 열매가 나오는 것 같이 하나의 소나무 씨앗 중에도 몇 천 그루의 소나무가 생겨나는 힘, 생명이 들어가 있는 것과 같다고 설명한다. 따라서 소나무 열매의 생명이라는 것은 작은 소나무 열매에 한정된 생명이 아니라, 대단히 큰 생명이 그 안에서 나타나는 것이다. 따라서 실제 소나무 열매 하나 안에 수천만 그루의 소나무가 들어가 있는 것으로 우리 역시 그 안에 큰 생명을 저장하고 있다는 논리다. 이러한 설명을 통해 그는 일체대생명이라는 것은 각각에 한정된 소생명이 아닌, 결국 일체의 소생명을 통괄해 있는 큰 생명, 본래의 일심동체의 관계에 있음을 증명하고자 한다.³⁹

서로의 근거(根底)인 대생명은 따로따로인 것이 아니라, 동일한 보편적 생명임

38 算克彦, 『國家の研究』, 59~60쪽.

39 算克彦, 『國家の研究』, 61~62쪽. 그는 또 다른 예시로 폭포라는 대생명과 포말이라는 소생명의 관계로 설명한다. 算克彦, 『國家の研究』, 67~68쪽.

니다. 서로는 동일한 생명을 갖고 있기 때문에 말을 해도 통하고, 맛있든지 맛없든지 하는 평도 가능합니다. 만약 생명이 다른 것이라면 말이 통하는 배려도 없고, 싸움도 불가능하고, 논의도 불가능하며, 또 함께 하나의 사업을 하는 것도 불가능합니다. 서로가 공동으로 여러 사업을 행하고, 상호 연구하는 것이 가능한 까닭은 원래 모두가 동일한 생명을 갖고 있기 때문입니다. 천황과 신민에 대해서도 마찬가지입니다. 상하 각각이 그 사사로움을 버리고 임함으로써 천황도 대생명에 귀일해 대생명의 중심점이 되고, 신민도 천황에 의해 통괄되는 대생명에 귀일해 이를 표현하는 것이 되어, 상하가 갈마들어 사사로움을 버림으로써 유일 보편인 대생명이 실현되는 것입니다.⁴⁰

이는 이노우에가 슬라이어마허의 ‘양심’(Gewissen) 개념을 빌려 와 신을 설명하면서 브라만교, 불교, 그리스도교, 유교로부터 ‘인천합일’(人天合一)이라는 공통점을 추출하고 있는 점과도 유사하다. 이때 하늘[天]은 초월적 외부가 아니라 사람[人]의 윤리의 근본원리로서 개인의 마음 안에 존재해, 이노우에는 이를 통해 기존 종교의 비합리성을 비판하면서 윤리적 종교, 보편적 종교를 주장한다. 그는 불교용어인 ‘대아’(大我)를 빌려 와 자신이 만든 ‘소아’(小我)라는 조어를 통해 인천합일이란 개념을 설명하는데, 이때 하늘이 대아라면 사람이 소아라는 구조를 갖는다. 이는 이노우에가 생명이라는 개념을 적극적으로 사용하고 있지는 않지만 가케이의 대생명과 소생명의 구도와 일치함을 보여 준다.⁴¹

이처럼 ‘대생명’이란 개념이 가케이만의 독특한 사고방식은 아니었다. 당시 세계의 근원으로서 ‘생명’을 상정하는 생명원리주의는 거의 같은 시기 니시다 기타로가 그 철학의 출발을 고한 『선의 연구』(1911)에서도 나타나고 있다. 생철학을 경유해 전체와 개체의 관계를 사유하려는 태도는 이 시기 공통되게 나타나는 문제의식이었다.

40 筧克彦, 『國家の研究』, 61~62쪽.

41 井上哲次郎, 「宗教の將來に關する意見」(1899), 『井上哲次郎集』 3, 231~234쪽.

종교적 요구는 자기에 대한 요구, 자기의 생명에 대한 요구다. 우리들 각각 자기가 상대적으로 유한함을 지각함과 더불어 절대무한의 힘에 합일함으로써 영원의 참된 생명[眞生命]을 얻으려는 요구인 것이다. … 진정한 종교란 자기의 변환, 생명의 혁신을 구하는 것이다.⁴²

니시다는 개개인이 인류를 위해 산다는 것, ‘인류와의 일체화’ 욕구야말로 ‘선’이며, 개개인의 마음에 본래 깊은 욕구로서 종교로 향하는 마음이 있다고 말한다. 그것은 신, 즉 저마다 마음속 가장 깊은 곳에 흐르고 있는 ‘영원의 참생명’과의 일체화를 바란다. 즉 니시다에게 종교는 절대무한의 힘에 합일하는 것, 생명의 혁신을 구하는 것이다. 자신의 의식을 지우고 마음의 가장 깊은 곳으로 내려가는 것, 선의 깨달음이라는 경지를 생명이라는 개념을 빌려 설명한 것이었다.⁴³ 니시다는 신과 우주의 관계는 예술가와 그 작품과 같은 관계가 아니라 본체와 현상의 관계로서, 우주는 신이 만든 것이 아니라 신의 표현이라고 설명한다. 이처럼 당시 만유신론적 사상 혹은 범신론적 사상의 영향이 넘쳐나던 시기였다.

신이란 이 우주의 근본을 말하는 것이다. 위에서 서술했듯이 나는 신을 우주 바깥에서 초월한 조물주라고 보지는 않는바 신이란 즉시 이 실재의 근저라고 생각한다. 신과 우주의 관계는 예술가와 작품의 관계 같은 것이 아니라 본체와 현상의 관계다. 우주는 신의 소작물이 아니라 신의 표현이다. 바깥으로는 해, 달, 별의 운행에서 안으로는 사람 마음의 낱새에 이르기까지 모조리 신의 표현이 아닌 것이 없다. 우리는 그것들의 근저에서 하나하나 신의 영적인 빛을 받을 수

42 西田幾多郎, 『善の研究』, 『西田幾多郎全集』第1卷, 岩波書店, 1965, 169쪽.

43 이 ‘참생명’은 후에 『작가에서 직관과 반성』(1914~1918)을 통해 ‘무한한 대생명’이라고도 불린다. 물론 니시다의 생명주의와 가케이의 그것은 차이가 있다. 니시다 기타로에게 국가란 생명의 자유로운 발현을 방해하는 것, 추악한 권력투쟁이라는 현실을 만들어 내는 것일 뿐이었다. 니시다의 생명에 대한 논의는 스즈키 사다미, 정재정·김병진 옮김, 『일본의 문화내서널리즘』, 소화, 2008, 183쪽; 鈴木貞美, 『近代の超克』: その戦前・戦中・戦後』, 作品社, 2015, 303~304쪽; 鈴木貞美, 『歴史と生命: 西田幾多郎の苦闘』, 作品社, 2020, 144~152쪽, 檜垣立哉, 『西田幾多郎の生命哲学』, 講談社, 2005, 73~79, 216~230쪽 등 참조.

있는 것이다.⁴⁴

스즈키 사다미는 이에 대해 다이쇼 시기 생명주의 흐름은 모든 것을 생명이라는 키워드 속에서 녹여내는 용광로와 같은 장이었다고 설명한다. 즉 베르그송, 니체, 오이켄, 생철학 등 다양한 생명사상의 흐름들이 하나로 엮여 다이쇼 사상지형의 큰 흐름을 만들어 내던 시기였다.⁴⁵ 세계의 근원으로 서 ‘우주대생명’을 상징하고, 그것과 일체화해서 살아가는 것이 인간 마음의 본능이며, 그러한 가장 높은 단계로 종교를 생각하는 것은 지금의 종교관념에서 보자면 이상하게 보일 수 있다. 보통 신과 일체화하는 경험을 강조하는 것은 일종의 신비주의로 여겨지기 때문이다.

하지만 당시 서양에서의 종교에 대한 논의 역시 이와 크게 다르지 않았다. 예를 들어 가케이가 유학시절 영향을 받았던 피히테가 신으로부터 받은 ‘생명’에 순종하면서 행복한 삶을 살아가는 것이 인간으로서 행복의 길이라 설명한다거나, 술라이어마허가 한순간의 절대자와의 합일이 종교의 근본이라 설명하는 방식이 그것이다.⁴⁶

종교는 신과 사람의 대립을 인정하면서도, 신과 사람의 귀일(歸一)을 그 정수로 하고 있는 것이다. 불교의 열반에도 여러 단계가 있지만, 모두 차별이 있는 자아를 탈각하거나 또는 이를 확장하여 이체(理體)라든지, 진여라든지, 부처에 돌아가는 것을 말하는 것이다. 신플라톤파의 이상 또한 신인(神人)의 귀일에 있고, 기독교에서도 각파에 따라 언표하는 형식에는 차이가 있지만 신에 절대적으로 귀일하고, 신의 자식이 되는 것을 주안점으로 삼으니, 사랑은 귀의의 가장 중요한 방법이다. 신학자 술라이어마허가 “신이라는 절대에 귀의하는 감정을 종교”라 한 것도 그러한 이유다.⁴⁷

44 西田幾多郎, 『善の研究』, 178쪽.

45 宮山昌治, 「大正期におけるベルクソン哲学の受容」, 『人文』, 2005, 83~84쪽.

46 스즈키 사다미, 『일본의 문화내서널리즘』, 186~187쪽.

47 寛克彦, 『古神道大義: 皇國之根柢邦萬之精華』, 清水書店, 1913, 39~40쪽.

가케이가 절대자로 귀의하는 감정이야말로 종교의 본질이며, 이를 보장하는 것으로서 정신공동체를 강조한 것은 슬라이어마허의 영향이었다. 그는 『고신도대의』(1913)에서 자주 슬라이어마허를 전거로서 가지고 오고 있다. “다수인 우리들 생활존재를 신에 귀일시키면서 신을 통해 이루어지는 보편적인 생활존재가 되도록 하는 것이 종교의 효능의 전부다.”⁴⁸라거나 “우주는 끊임없이 작동하는 것으로서, 어떠한 순간에도 우리들에 현현(顯現)하지 않는 바가 없다. … 그 개개의 것을 단순히 분리시키거나 독립시켜 취급하지 않고, 개개라는 제한이 있는 부분적인 것을 서로 대립시켜 서로 모순하는 것으로 관찰하지 않고, 이들을 통일적인 전부의 각 부분으로서, 유일무한의 현현으로서 우리들의 생활에 포함시켜, 이를 귀일하게 하여 전부를 편파 없이 우리 정신에 활약시키는 것이야말로 종교다.”⁴⁹와 같은 슬라이어마허의 말을 직접 인용하며 종교를 설명한다. 가케이가 신이라는 절대에 귀의하는 감정이야말로 종교의 본질이며, 신인의 귀일, 내외의 융합이 종교의 본뜻이라 파악한 것은 그의 영향이었다.

슬라이어마허는 종교의 본질을 사유나 행위가 아닌 ‘직관’과 ‘감정’으로 파악하고, 종교를 ‘무한’에 대한 ‘감각’과 ‘맛’으로 정의한다. “종교는 우주의 영원하고 이상적인 내용과 본질에 대한, 그리고 무한자와 시간적인 존재 가운데 있는 영원자에 대한 경건한 직관이며 느낌”이라고 정의한 그는 종교를 “인간 속에서 무한자를 보며 그 각인된 흔적과 그 연출을 보는” 것으로 설명한다.⁵⁰ 당시 슬라이어마허를 포함해 이후 그의 철학의 영향 속에서 신이라

48 笈克彦, 『古神道大義: 皇國之根柢邦萬之精華』, 40쪽.

49 笈克彦, 『古神道大義: 皇國之根柢邦萬之精華』, 42~43쪽.

50 슬라이어마허, 최신한 옮김, 『종교론: 종교를 멸시하는 교양인을 위한 강연』, 한들, 1997, 45, 56쪽. 슬라이어마허의 종교관에 대해서는 김승철, 「슬라이어마허의 종교관: ‘종교의 본질’에 관하여」, 『종교와 문화』 8, 2002. 가케이가 직접 슬라이어마허에게 배운 것은 아니지만 슬라이어마허의 종교론, 철학에 영향을 많이 받은 딜타이를 경유해 그를 받아들여지게 된다. 당시 생철학과 관련해서는 엄승섭, 「생철학의 지평: 딜타이와 베르그송-칸트, 헤겔, 슬라이어마허, 하이데거, 쾰르트와 연관지워」, 『독일학연구』 29호, 2013 등 참조. 슬라이어마허 사상은 당시 일본의 지식인들에게 지대한 영향을 끼치게 된다. 니시다 기타로 역시 19세기 초 낭만파의 철학이 발전한 데는 슬라이어마허의 종교관이 있다고 말한다. 학문의 근저에도 이성적 무한이 있고, 예술의 근저에도 이성의 무한이 있어, 나와 사물 사이의 양자의 통일을 생명의 깊은 곳에서 발견하는 것이 종교적 직관이라는 것이다. 니시다 역시 종교는 ‘무한에 대한 맛과 감각’(Sinn und Geschmark fur das Unendliche)이란 슬라이어마허의

는 무한과의 합일에 대한 중시는 주관과 객관의 결합, 신인합일의 논리 속에서 종교를 이해하는 경향을 보여 준다. 이러한 일종의 윤리적 범신교가 생철학의 흐름 속에서 대생명(All-Leben, Gesamtleben)이라는 개념과 만나며 종교를 이해하는 기본 관점이 되었던 것이다. 가케이가 대생명을 통해 자아를 넘어 보편아(普遍我), 절대아(絶對我)를 추구하는 과정으로 파악했던 종교 개념은 이러한 자장 속에 있었다.⁵¹

4. ‘표현’(表現)의 문제와 천황: 천황기관설 논쟁과의 관계 속에서

여기서 생명이라는 개념이 그의 사상을 이야기하는 데 핵심적이라는 점은 맞지만, 좀 더 주목해 보아야 할 것은 그가 이를 설명해 내는 방식일지 모른다. 이때 ‘표현’(Manifestation, Darstellung)이란 개념이 가케이의 논리 속에서 ‘생명’이란 말과 더불어 핵심적인 지위를 가지고 있음을 주목할 필요가 있다. 이는 딜타이가 정신과학을 설명할 때 중요하게 제시했던 개념으로, 가케이에게 역시 종교와 법학을 일관하는 중요한 개념이었다.⁵² 앞서 제시한 인용문들의 많은 부분에서 가케이의 ‘생명의 표현’이라는 개념과 마주하게 된다.⁵³

그는 신도론을 설명하면서도 표현이란 개념을 중요하게 사용한다. 그는

말을 인용하고 있다. 西田幾多郎, 『西田幾多郎全集』 第1卷, 岩波書店, 1965, 340쪽.

51 이는 당시 일본에서의 슈라이어마허의 평가와도 일치한다. 이노우에 엔료(井上円了)는 『종교철학』(1898)에서 딜타이의 종교철학을 신비적 종교론으로 평가하며 이를 슈라이어마허의 영향으로 기술한다. 또한 슈라이어마허의 종교철학을 스피노자, 라이프니츠, 칸트, 피히테, 셸링의 철학을 종합화한 것으로 파악한다. 피히테, 슈라이어마허의 종교적 특징을 칸트의 영향하에서 구축된 윤리적 범신교의 일종으로서, 이 둘을 주관과 객관의 결합, 신인합일적 요소를 통해 법률과 종교의 상보적 관계를 구상한 인물들로 평가한다. 井上円了, 『宗教哲学』, 哲学館, 1896~1897, 300~336쪽.

52 난바라 역시 가케이의 국법학 강의에서 〈사물의 근본관계〉라는 주제로 한 가케이의 ‘표현’의 철학에 깊은 감명을 받았음을 말한다. 南原繁, 「寛克彦先生」, 『南原繁著作集』 第9卷, 岩波書店, 1973, 356~357쪽.

53 앞서 보았던 니시다 철학에서도 표현 개념은 중요한 지위를 갖는다. 이에 대해서는 森哲郎, 「西田幾多郎における「表現」思想: 『善の研究』の成立と転回」, 『日本哲学史研究』 15号; 中村雄二郎, 『西田哲学の脱構築』, 岩波書店, 1987.

신도의 신을 두 종류로 나누어 설명하는데, 아메노미나카누시노카미(天之御中主神)와 야오요로즈노카미(八百萬神) 그리고 미무스비노카미(皇產靈神)이다.

첫 번째 신은 유일의 아메노미나카누시노카미이다. 이 신은 세계의 중앙이면서 그 근처의 신이고, 또 실로 모든 것에 편만(遍滿)해 있는 신이므로 우주 모든 것의 참된 대생명, 일물(一物)로서 [세상의 어떤 것도] 그 현현이 아닌 것이 없다. 때와 장소를 달리하는 모든 사물 각각에 그대로 내재하면서 또한 같은 때, 같은 장소에서 유일한 불생불멸의 생명이다. 조화도 생성도, 피조화도 피생성도 모두 이 신 밖에 있는 것은 아니지만, 특히 조화와 생성이라는 영역을 초월해 있는 절대적 대생명이다. 우주의 대생명이지만, 과거와 현재에 실현되어 있는 우주에만 제한적으로 공통된 생명인 것이 아니다. 그러므로 이른바 우주와 그 존재 범위를 같이하는 것이 아니라, 그 안에 매몰되고 마는 신이 아니라, 점점 더 우주의 모든 사물을 현현하게 하는 참된 생명이다. 모든 사물은 아메노미나카누시노카미로 귀일하며, 그것의 표현자이자 발현자이므로, 모두 이 신에게 귀일한다는 점에서는 불생불멸의 방면을 갖는다.⁵⁴

즉 이 신은 존재 전체다. 자신은 변화하지 않으면서 모든 변화하는 것에 편만해 있다. 변화하는 것들은 다만 절대적 대생명인 이 신의 드러남일 뿐이다. 여기에서 아메노미나카누시노카미는 대생명으로 존재하는 신이면서 반드시 그 표현자와 떨어져서 존재하는 것이 아니라는 설명이 중요하다. 이렇게 표현되어 세계 속에 나타나는 것이 두 번째 종류의 신인 야오요로즈노카미(八百萬神)다. 이 무수한 신은 유일한 아메노미나카누시노카미의 표현자로서 그 성질, 작용에서는 유한하지만 아메노미나카누시노카미를 포장(包藏)하고 있기 때문에, 유한의 분담을 가지면서 이에 의해 무한을 현현한다. 이 팔백만의 신 중에서도 총람신(總攬神)인 미무스비노카미(皇產靈神)가 중요하다.

54 笈克彦, 『國家の研究』, 120쪽.

아메노미나카누시노카미의 표현자로서, 세계의 창조, 화육, 생성자로서 세계와 대립하는 신을 다카미무스비노카미, 가미무스비노카미라 한다. 이 신은 두 기둥이면서 동시에 한 기둥인 미무스비노카미(皇産靈神)에 다름 아니다. 큰 사랑[大愛], 큰 지혜[大智] 큰 의사[大意思]를 통괄하고 있는 우주 근본의 조화와 생성을 관장하며, 향상(向上)하는 대생명에 의해 모든 것을 총람하는 기틀을 이루고 있다. 이 총람하는 대권의 계승이 — 적어도 속권에서는 — 우선 도요아시하라(豐葦原)⁵⁵에서 실현되어, 미무스비노카미와 일체를 이룬 것이 현인신인 천황이기 때문에, 천황은 단지 강제력을 휘두르는 분이 아니라, 큰 사랑, 큰 지혜, 큰 의사를 통괄하면서 대창설, 대생성 작용을 표현하시고 인간 향상의 대생명을 실현하시는 분임은 의심할 여지가 없다.⁵⁶

이때 천황은 대생명의 총람자인 미무스비노카미로서 위치지어지고, 신도는 단순히 여러 종교 중의 하나로서가 아니라 진정한 종교로서의 위치에 올라서게 된다. 천황은 단지 강제력을 휘두르는 것이 아니라 큰 사랑, 큰 지혜, 큰 의사를 통괄하는 대생명의 표현자, 실현자로서 정의된다.⁵⁷ 이는 언뜻 보자면 기존의 신도론의 반복처럼 보이기 쉽다. 하지만 이때 표현이라는 말은 그가 유학했을 당시 독일에서의 범신론에 많은 영향을 받은 것이었다.⁵⁸

55 일본 기기신화에 나오는 장소로, 신들이 사는 다카마가하라(高天原)와 죽은 자들이 사는 요미노쿠니(黄泉の国) 중간에 있는 것으로 전해진다.

56 筧克彦, 『國家の研究』, 122~123쪽.

57 가케이는 그리스도교와 관련해서는 신앙을 통괄하는 총람자로서 메시아는 언제나 현실세계에서 일심동체의 중심이 되는 총람자가 존재하지 않고, 현세와 사후의 세계의 관계가 안정되지 않아 피안의 세계에 집착하는 폐단을 낳으며, 현세와의 관계에 대한 설명이 부족하다고 비판한다.

58 니시다는 이를 딜타이에게서 빌려 온 개념으로 파악하지만(西田彰一, 『躍動する「国体」: 筧克彦の思想と活動』, 66쪽), 야베의 회고에 의하면 가케이 본인은 “서양에는 … 표현이란 사상이 없고, 표현이라는 의미에 엄격히 해당하는 말이 없다”고 밝힌 바 있다. 矢部貞治, 「代表の社會的基礎」, 杉村章三郎 編, 『算教授選曆祝賀論文集』, 有斐閣, 1934, 26쪽. 이는 『불교철리』(1911)에서 표현관계를 불교적인 용어로 설명한 것과 관련될지 모른다. 그는 화엄종의 사법계(四法界)의 설명을 통해 표현관계를 설명하는데, 범신(法身)-보신(報身)-응신(應身)의 삼신설의 구조가 동원된다. 賴松瑞生, 「近代日本法思想に与えたる仏教の影響: 筧克彦の「仏教哲理」を中心に」, 147~151쪽.

그가 유학시절 배웠던 딜타이는 정신적인 것을 강조하며, 이를 표현이라는 개념을 통해 설명한다.⁵⁹ 그리고 이는 슐라이어마허에게서 절대적인 것의 합일로서 종교를 설명하며, 예수를 절대자의 가장 뛰어난 표현체로 상정하는 방식으로부터 온 것이었다. 여기서 슐라이어마허가 당대의 스피노자 ‘범신론’ 논쟁을 통해 자신의 새로운 종교관을 만들어 내었던 점에 주목해 볼 필요가 있다. 당시 독일 낭만주의적 사유 속에서 스피노자에 대한 특별한 이해 방식은 슐라이어마허나, 딜타이 그리고 가케이의 사유를 밝히는 데도 중요하기 때문이다.⁶⁰ 스피노자에게는 신이란 즉 자연(Deus sive Natura)이다. 그러나 이때 신이 곧 자연인 것이지, 자연이 곧 신은 아니다. 신이야말로 유일하게 존재하는 실체이고, 이것이 다양한 방식으로 변용변양함으로써 여러 개체들이 나타나는데, 이를 스피노자는 양태라 부른다. 신 즉 자연이라는 실체가 다양한 성질이나 형태를 ‘표현’하여 양태로서 드러나는데, “실존하는 모든 것은 신의 본성, 즉 신의 본질을 일정한 양태로 표현한다.”⁶¹ 이때 스피노자가 말하는 표현이란 문제가 가케이의 표현과 거의 동일한 구조를 갖고 있음을 눈치챌 수 있다.

물론 여기서 슐라이어마허나 딜타이의 생각이, 이에 영향을 받은 가케이의 생각이 스피노자의 사상과 얼마나 정확히 닮아 있느냐는 중요한 문제는 아닐지 모른다. 왜냐하면 프레더릭 바이저도 지적하듯이 초기 독일 낭만주의자들이 스피노자를 그대로 가지고 온 것이 아니었기 때문이다. 초기 독일의 낭만주의자들은 스피노자 체계의 두 가지 측면, 즉 유일한 우주가 존재하며 정신적인 것과 물리적인 것은 그 우주의 다른 속성들에 불과하다는 그

59 “(정신과학의 세계에) 주어진 것은 항상 생의 표출(Lebensäußerung)이다. 이것은 감성계에 나타난, 정신적인 것의 표현이다. 그래서 (즉 감성계에 나타났기에) 우리는 정신적인 것을 인식할 수 있다. 생의 표출로 나는 ‘무언가를 뜻하거나, 의미하려 (의도한) 표현’뿐 아니라 ‘그런 의도 없이도 정신적인 것의 표현으로서 우리에게 정신적인 것의 이해를 가능하게 하는 모든 표현’을 뜻한다.” 빌헬름 딜타이, 김창래 옮김, 『정신과학에서 역사적 세계의 건립』, 아카넷, 2009, 483쪽.

60 슐라이어마허와 스피노자의 관계에 대해서는 김승철, 「슐라이어마허의 스피노자 이해」, 『종교연구』 68, 2012 등 참조.

61 스피노자의 표현의 문제에 대해서는 질 들뢰즈, 이진경 옮김, 『스피노자의 표현의 문제』, 인간사랑, 2003.

의 일원론과 신적인 것과 자연을 동일시한 그의 범신론 두 가지 측면에 끝났다. 그러나 스피노자주의의 매력에도 불구하고, 핵심적인 결함은 아직 남은 데카르트 물리학의 도그마에 의해 제약받는다라는 기계론적 설명에 있었다. 따라서 낭만주의자들은 새로운 유기체적 설명 패러다임을 가지고 와서 스피노자주의를 재해석한다. 그 결과 스피노자의 실체는 생명력으로 대체된다. 또한 이러한 유기체적 해석은 자연 안에 피라미드 혹은 위계의 개념 속에서 존재의 거대한 연쇄를 구성한다. 낭만주의자들은 라이프니츠의 활력을 스피노자의 유일한 무한 실체와 융합시켜 일종의 ‘생기론적 범신론’(vitalistic pantheism) 혹은 ‘범신론적 생기론’(pantheistic vitalism)을 만들어 냈던 것이다.⁶² 가케이가 자신의 논의를 ‘표현범신론’(表現汎神論)이라는 말로 정의한 것은 이러한 생기론적 범신론의 세계관을 가지고 있었던 독일의 신 낭만주의의 지적 자장과 관련된 것이었다.

그런데 여기서 이 표현이란 개념이 법적·정치적 의미의 ‘대표’(representation) 개념과 관련된 개념이기도 하다는 점을 상기할 필요가 있다. 정치적 의미에서 representation의 의미는 흔히 대의(代議)민주주의로 번역되듯이 누군가를 대신해 논의하는 차원(representative democracy)이나 무언가를 상징한다는 의미만이 아니라 말 그대로 보이지 않는 정치적 의사를 어떻게 재현(再現, re-present)하는가에 있다. 그렇다면 이는 비가시적인 주권을 어떻게 다시 나타나게 할 것인가, 일본적 맥락에서는 천황을 주권과 관련하여 어떻게 설명할 것인가라는 문제와 관련되는 것이었다.⁶³

가케이의 표현 개념을 정치적으로 읽어 낸 작업은 일찍이 도쿄대 법학

62 그런 점에서 엄격하게 말하자면 독일 낭만주의자들은 스피노자주의자라고 말하기 어렵다. 이들은 스피노자를 배신하는 형태로 스피노자를 재해석했다고 프레데릭 바이저는 설명한다. 프레데릭 바이저, 김주희 옮김, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라: 초기 독일낭만주의 연구』, 그린비, 2011, 254~272쪽. 물론 독일낭만주의를 단순히 반이성주의, 공동체주의, 보수주의로서, 계몽의 이성주의, 개인주의, 자유주의와 대립시키는 사유로 볼 수 없다. 초기 독일의 낭만주의 정치사상에 대해서는 프레데릭 바이저, 심철민 옮김, 『계몽, 혁명, 낭만주의: 근대 독일 정치사상의 기원』, b, 2020; 이사야 별린, 석기용 옮김, 『낭만주의의 뿌리』, 필로소픽, 2021.

63 그런 점에서 정치적 개념으로서의 대표는 종교적 기원과 떨어져 있지 않다. 이에 대해서는 Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 1972; F. R. Ankersmit, *Political Representation*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002 등 참조.

과 후배 교수였던 정치학자 야베 데이치(矢部貞治)의 논의에서 확인할 수 있다. 야베는 가케이의 환갑기념논문집에 쓴 「대표의 사회적 기초」(代表の社會的基礎)(1934)에서 대표 개념의 난해함을 설명하며, 가케이의 ‘표현’이라는 개념과 ‘대리’, ‘대표’ 개념의 비교 속에서 이야기를 전개한다.⁶⁴ 야베는 representation의 개념적 차이를 구별하며 표현/대표/대리를 구분하는데, 표현이 완전공동체(계마인샤프트)에서의 일체성, 연대성, 동질성을 강조하는 논리라면, 대리는 목적사회(계젤샤프트)의 분화와 이원성을 강조하는 논리이고, 대표는 두 논리를 절충, 결합한 것으로 해석한다.

완전공동체에서 공동체생활의 의사 내지 행동하는 관계는 ‘표현’의 원리다. 이러한 사회에서 단체의 일체성은 본래적으로 존재해, 그 구성원은 어떤 분화적이고, 독립적인 의식을 갖는 것이 아니라, 정신적이고 육체적인 모든 존재는 오직 그 일체적인 전체 생명 중에 몰입해, 부분은 전부를 위해서만 존재하는데, 가케이 박사가 소위 ‘본래의 일심동체’로서 유일한 근원에 ‘귀일’한다는 것이 이것이다. … 이러한 사회에서는 최고의 표현자—가케이 박사의 이른바 자주 내지 총람 표현인—역시도 초월적 전제자(專制者)가 아니라 다른 성원과 같이 근원적 보편에 의해 그 안에서 그리고 그것과 함께로서만 존립하는 바이다. 이에 대비하여 목적사회의 의사 관계는 본질적으로 개인적이고 사적인 ‘대리’의 관계에 의해 성립한다. 여기서 근본적으로 존재하는 것은 오직 분화적이고, 고립적인 사적인 개인 또는 개개의 단체이다. 사회적 유대는 이러한 사인 내지 사적 단체 다수의 일정 목적 내지 이익의 평균과 공통을 고려하고 계산하여 정해지는 것이다.⁶⁵

64 그는 라이프홀츠의 설명을 가지고 와 대표 개념을 다음과 같이 설명한다. “가장 통속적·일반적으로는 다수를 이루는 무리를 대신해 행동하거나, 그 의사, 이익, 입장 등을 표명하는 경우에 그 대표하는 것과 대표되는 것의 종류, 성질, 그 관계 등을 묻지 않고 대체로 ‘대표’(Repräsentation)라 말하는 데, 기타 잡다한 경우에도 사용된다. 학술상으로도 ‘대리’(Vertretung), ‘기관’(Organ)과의 관계가 특히 불명확하고, 나아가 ‘추상’(Abstraktion), ‘반성’(Reflexion), ‘표징’(Symbol) 등의 개념과의 관계도 문제가 된다.” 矢部貞治, 「代表の社會的基礎」, 杉村章三郎 編, 『寛教授還暦祝賀論文集』, 有斐閣, 1934, 9쪽.

65 矢部貞治, 「代表の社會的基礎」, 18~19쪽.

야베가 파악한 표현의 원리는 대리의 원리와 대비되어 공동체의 일체성과 동질성을 강조하는 것이었다. 야베는 대표라는 개념이 당시 유럽에서 역시 논쟁적임을 소개하며, 이는 개인과 공동체의 관계 속에서 개인적 분화와 자각을 통해 구성된 사회로 볼 것인지, 개인은 오직 그 공동체 정신의 운반자로서만 생활 행동하는 것인지와 관련된 문제임을 설명한다. 이는 대표라는 정치적·법적 개념에 내재하는 이중성에 근거한 것으로, 당시 유럽에서도 군주와 인민의 관계를 설명하는 데 있어 대표 개념은 논쟁적인 것이었다.

야베는 대리 개념과 대비되는 표현 개념 속에서 가케이의 논리를 국가를 일체화시켜 파악하는 것으로 본다. 하지만 이때 가케이의 천황론이 초월적 전제자로서 군림한다는 생각은 아니라고 설명한다. 국가 구성원은 모두 공동체의 표현자이고, 천황 역시 자주표현인, 총람표현인으로서 근원적 보편아(=국가)의 표현 중 하나였다.⁶⁶ 그런 점에서 가케이에게 천황이 국가 그 자체를 의미하는 것은 아니었다.

(천황은) 즉 한 몸(一己)을 버린 신, 그중에서도 최고인 신의 표현으로서 존재하는 분이다. 바꿔 말하면 표현인으로서, 한 몸의 사사로움을 주장하는 분이 아니시다. 즉 국가통치권의 총람표현인(總攬表現人)이시고, 국가의 자주표현인(自主表現人)이시다. 국권의 주체는 일심동체인 국가다. 자주보편인인 황국이 있고, 국권을 총람해 표현하는 분이 천황이시다. 그렇다면 천황은 표현통치행위의 주체라 할 수 있지만, 국가 통치권의 주체는 아니시다. 천황은 그 표현행위에 관해서는 즉 국가이지만, 국가가 즉 천황이라 말할 수는 없다. 천황이 그 대권을 행사하는 경우에 이것이 국가의 행동을 표현하게 되는 것이다.⁶⁷

66 그에게 절대아가 우주 내지 신이라면, 보편아는 자아를 통괄하는 아로서, 절대아와 자아의 중간에 위치한다. 즉 보편아는 절대아를 이상으로 해서 각각의 자아가 현실에서 가능한 공동체를 형성할 때 사용하는 사회적 자아다. 西田彰一, 「一九〇〇年代における寛克彦の思想」, 『日本研究』, 2016, 259~261쪽.

67 寛克彦, 『國家の研究』, 16쪽.

가케이는 천황을 표현이라는 개념으로 설명하며, 국권의 주체는 국가임을 분명히 한다. 즉 천황은 국권을 총괄해 표현하는 표현통치행위의 주체가기는 하지만, 국가가 천황이라 할 수는 없다. 그런 점에서 이는 당대의 천황기관설 논쟁과 깊은 연관을 갖는 것이었다.⁶⁸ 흔히 1차 천황기관설 논쟁이라 불리는 국체논쟁은 미노베 다쓰키치(美濃部達吉)와 우에스기 신키치(上杉愼吉)가 각각의 저서를 비판하면서 시작되었다. 미노베는 『헌법강화』(1912)에서 천황을 국가의 최고기관으로 위치시켜, 국민에게도 주권이 있다고 주장하는 천황기관설을 본격적으로 전개한다. 이는 우에스기가 『국민교육 제국헌법 강의』(1911)에서 천황이 나라의 절대적 주권자이며, 국민이 주권자라는 생각은 옳지 않다는 천황주권설을 제창해 미노베를 비판한 것에 대한 반박이었다.⁶⁹

우에스기는 그의 스승이었던 호즈미 야쓰카(穗積八東)의 논의를 이어받아 천황절대적 주권설의 입장에서 대일본제국은 만세일계의 천황이 통치하는 순수한 군주국체임을 강조한다. 천황이 없으면 국가도 없고, 신민도 없고, 영토 역시 없다는 것이다. 천황은 통치자이며 주권은 천황 한 사람에게 있을 뿐, 일본 신민은 천황에 복종하는 것이 국체의 핵심이라고 그는 보았다. 이때 그에게 일본국이라는 ‘대생명’은 천황으로 규정된다. 이에 비해 미노베는 당시 독일의 국가법인설을 받아들여 국가를 법인으로서, 천황을 그 법인, 단체의 기관으로 파악한다. 미노베에게 천황이란 일종의 ‘머리’와 같은 것이었다. 실제로 미노베는 우에스기의 논의를 비판하며 기관이라는 말

68 石川健治, 「権力とグラフィクス」, 267쪽.

69 이 논쟁은 많은 헌법학자가 미노베를 지지하고, 우에스기를 비판하는 것으로 사실상 미노베의 승리로 끝난다. 그 후 미노베의 학설은 천황기관설 사건(1935)으로 미노베가 우파들에게 배격되기까지 헌법학의 권위로서 지위를 확립하게 된다. 하지만 메이지헌법이 만들어지는 과정에서부터 줄곧 천황을 기관(대표)으로 볼 것인지, 주권 그 자체로 볼 것인지에 대해서는 논쟁의 씨앗을 품고 있었다. 천황기관설과 가케이의 관련성에 대해서는 西田彰一, 「天皇機関説と算克彦」, 島蘭進·末木文美士·大谷栄一·西村明 編, 『近代日本宗教史』第4卷, 春秋社, 2021; 川健治, 「権力とグラフィクス」 등 참조. 이외에도 이 시기 천황기관설 논쟁과 관련해서는 山崎雅弘, 『「天皇機関説」事件』, 集英社, 2017 참조.

은 국가나 기타 단체를 유기체, 특히 인체에 비유한 데서 생긴 말로, 군주가 국가의 기관이라고 하는 것은 흡사 인간의 두뇌가 인간의 기관이라는 것과 마찬가지로 의미에서 말하는 것이라고 반박한다.⁷⁰

이러한 미노베의 논리는 우에스기가 기관이란 ‘단체를 위하여 일하는 사람’이란 뜻으로 천황이 기관이라면 인민 전체라는 단체를 위해 천황이 일하는 일개 사용인에 불과하게 된다는 비판에 대한 반박이었다. 즉 미노베는 군주를 두뇌로서, 인민을 세포로서 하나의 신체를 구성하는 요소로서 파악해 인민이 국가가 아니듯이, 군주의 일신 역시도 국가가 아닌 것이라 말한다. 이러한 논리 속에서 그는 통치권은 군주가 전횡하는 것이 아니라 국민의 동의를 얻어서 행하는 것이며, 입헌군주의 정치는 군주주의의 골격 속에 민중정치의 정신을 품은 것이라고까지 주장한다.⁷¹

그렇다면 가케이는 천황기관설 혹은 천황주권설 중에 어느 입장에 서 있었을까?⁷² 이 시기 천황을 일종의 기관에 유비하는 사유는 천황=주권으로 생각하는 이들에 대한 안티테제적 측면을 갖고 있었다. 그러나 가케이는 천황기관설을 인정하면서도 이를 통해 미노베가 주장했던 대의정치의 필연성을 국가법인설에서 구하는 논의에는 동의하지 않는다. 그렇게 말할 때의 대표란 개인이 주체가 되기 때문에, 개인이 국가보다 우선되어 국가와 개인 사이에 대립관계가 생길 수밖에 없다고 보았다.

70 “나는 결코 인민이 곧 국가가 된다고 하는 것이 아니며, 또한 우에스기 박사와 같이 군주의 일신이 즉 국가라고 하는 것도 아니다. 이 같은 사상은 강력히 배척하는 바이다. 내가 국가를 단체라고 하는 것은, 비유로서 말하자면 국가는 흡사 일개인과 같아, 군주는 흡사 그 두뇌와 같은 지위에 있고, 유사백관(有司百官)은 흡사 그 팔다리, 눈과 귀와 같고, 인민은 흡사 인체를 조직하는 세포와 같은 것이 된다. 인민이 국가를 조직하는 분자라고는 해도, 국가 그 자신이 아닌 것은 흡사 세포가 즉 인간이 아닌 것과 같다.” 美濃部達吉, 「上杉博士の「国体に関する異説」を読む」, 星島二郎 編, 『上杉博士對美濃部博士最近憲法論』, 実業之日本社, 1913, 50쪽.

71 그것은 니시다가 주장하듯이 이미 천황이 represent한다고 할 때 이 말을 ‘대표’(代表)가 아니라 ‘표창’(表彰)으로 번역해야 한다고 주장한 이토의 입헌주의적 주장과 맞닿아 있다. 西田彰一, 『躍動する「国体」: 筧克彦の思想と活動』, 45쪽. 당시 represent의 번역에 대해서는 瀧井一博, 「象徴として天皇-明治憲法下での議論」, 鈴木貞美, 劉建輝 編, 『東アジアにおける知的交流: キー・コンセプトの再検討』, 国際日本文化研究センター, 2013; 김태진, 「대의제를 둘러싼 번역과 정치: representation의 번역어로서 대의/대표/상징」, 『정치사상연구』 27권 2호, 2021.

72 이에 대해 우에스기의 국제헌법학의 아류로 평가하는 입장과 미노베와 가깝다는 두 가지 평가가 공존한다. 西田彰一, 『躍動する「国体」: 筧克彦の思想と活動』, 77쪽.

만인은 본래 무차별하다는 것을 전제로 인정하는 ‘표현’이라는 것과 유사하지만 다른 것이 있다. 그것은 ‘대표’라는 것으로 다소 유사하지만 성질에서는 큰 차이가 있다. 오늘날에는 그 무엇도 대표, 대표라 하는데, 이는 ‘represent’ ‘représenter/repräsentieren’ 등 서양어의 번역어로 본래 차별을 통해 독립하는 점을 위주로 해 존재한다. 각각 개별의 존재가 있어 인격자의 한쪽이 다른 쪽을 대신해 행동하는 경우, 대리하는 자[代る者]가 대리되는 자[代らるる者]를 나타내고 있음을 말한다. … 의원이 국민을 대표한다든지, 대신(大臣)은 국가를 대표하는 것이라 통속적으로 말하는데, 이 경우 국민과 의원과는 다른 것임에도 불구하고, 의원은 국민의 얼굴로서 국민이라 칭해 행동한다는 의미다. 대신과 국가란 원래 다른 것이지만, 대신은 국가가 되어 행동한다는 뜻이다. 표현의 관념이란 그런 것이 아니다. 대신이나 의원이 국가의 표현인이라는 것은, 본래 대신이나 의원은 그 권한에 있어 국가 그 자신임으로, 대신이나 의원이 없다면 국가는 그 범위에서 결여되어 버린다.⁷³

그는 대표와 표현의 차이를 설명하면서 천황이나 대신들이 정치적 의사를 표현하는 것이 국가 그 자체도 아니지만, 그렇다고 차별적으로 독립되어 있는 대리자와 대리되는 자로 구별되는 것도 아니라 설명한다. 그런 점에서 가케이의 논의는 천황기관설과도 천황주권설과도 차이를 보인다. 천황은 단순히 하나의 기관도 아니지만, 생명 그 자체도 아니었다. 표현이라는 문제에 한정해 보자면 천황도 국민도 동일한 대생명의 표현의 양태였다. 1935년 본격적으로 천황기관설 논쟁이 벌어졌을 때 미노베를 역적이라고 볼 수 없다고 내심 옹호하면서도, 천황기관설에서는 한 발 떨어진 모습을 보인 이유였다. 그런 점에서 천황기관설에서 천황을 머리와 같은 기관으로도, 천황주권설에서 천황을 생명 그 자체로 보는 것과도 다른, 종교와 생명을 매개로 새로운 천황과 국민의 관계를 모색한 것이 그의 표현이라는 개

73 笈克彦, 『古神道大義: 皇國之根柢邦萬之精華』, 356~357쪽.

념이었다.⁷⁴ 물론 가케이에게 표현을 할 수 있는 역량의 차이로서 양태의 차이는 존재한다. 가케이는 국가의 구성원인 표현인을 ‘자치표현인’(自治表現人)과 ‘치타표현인’(治他表現人)이라는 개념으로 구별하여 설명하는데, 최고기관인 천황이 자주표현인, 총람기관인, 표현보편인이라면 그 이외의 기관은 치타표현인, 피총람표현인으로 설명한다. 표현이라는 관점에서는 모두 보편아인 국가를 나타내고 있지만, 그 성질의 차이는 분명히 존재하는 것이었다.⁷⁵

이는 그가 배운 기르케의 법학의 영향하에 있었다. 기르케의 기관(Organschaft) 개념에 의하면 각각이 대표하고 있는 것은 그 권한 내에서만이고, 예를 들면 입법부, 사법부, 행정부가 각각의 권한의 범위 내에서 각각이 전체를 대표하면서도 단체인격은 분열을 피할 수 있게 된다. 기르케는 이 기관개념의 도입에 의해 권력분립론을 채용하면서도 분열을 피하는 유기적 단체인격을 만들어 내어, 전체와 구성부분이 유기적으로 결합한 ‘진정한 국가개념’을 체계화한다.⁷⁶ 가케이는 이러한 기관론을 받아들이면서 이를 범신론에서의 표현이라는 개념을 통해 결합시키고자 하였던 것이었다.⁷⁷

그렇다면 가케이는 왜 이러한 논리를 전개한 것일까? 당시 다이쇼 정변 등 민중운동이 고양되는 혼란 상황 속에서 새로운 지배질서의 정당화가 요청되어 가던 시기였다. 그런 점에서 그가 천황을 표현이라는 자리에 놓는 것은 새로운 지배체제의 정당성을 만드는 작업의 성격을 띤다. 그는 기존의 신도론들이 이야기하듯 천황을 모든 것의 근원적인 존재로 위치시킬 수도

74 西田彰一, 『躍動する「国体」: 寛克彦の思想と活動』, 76~88쪽. 우에스기는 가케이의 보편아 이론에 대해 가케이의 고신도론이 범신론에 빠져 있으며 이것이야말로 근본적 결점이라 비판한다. 천황에 대한 절대적 신앙이 아니라 천황이 보편아의 표현인에 지나지 않는 신앙이라는 것이다. 前川理子, 『近代日本の宗教論と國家: 宗教學の思想と國民教育の交錯』, 東京大学出版会, 2015, 321~322쪽. 메이지 헌법과 국가유기체설에 대해서는 嘉戸一将, 「身体としての国家: 明治憲法体制と国家有機體説」, 『相愛大学人文科学研究年報』 4, 2010.

75 石川健治, 『権力とグラフィクス』, 294쪽.

76 遠藤泰弘, 『オットー・フォン・ギールケの政治思想: 第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説』, 國際書院, 2007, 89~91쪽. 이후 가케이는 국가법인설을 유기체적 국가법인설과 원자론적 국가법인설로 구별하여 후자를 비판한다. 寛克彦, 『大日本帝國憲法の根本義』, 岩波書店, 1936, 107쪽.

77 石川健治, 『権力とグラフィクス』, 292쪽.

없었고, 그렇다고 천황과 인민의 관계, 공동체적 관계들이 해체되어 가는 상황 속에서 손을 놓고 가만히 있을 수도 없었다. 따라서 이 시기 가케이가 신도론을 새로이 논리화하고자 했던 이유는 단순히 천황을 주권자로서 상정하고, 복종하는 신민들을 만들어 내기 위한 방식은 아니었다. 오히려 당시의 국제론의 유행 속에서 이를 대생명의 표현이라는 방식으로 그 나름대로 ‘합리화’(rationalization)시킨 결과였던 것이다.

물론 가케이의 논리가 이후에 난바라 시게루가 비판하듯이 ‘새로운 낭만주의’적 사고에 박혀 민족적 특성을 강조하는 담론으로 기능해 왔던 점은 분명하다. 난바라는 『국가와 종교』(1942)에서 당시 독일의 파시즘을 비판하며 종교적 실재가 철학적 인식의 문제가 되며, 철학적 인식이 세계실재의 질서 문제로 사유되었음을 지적한다. 즉 종교적 실재의 문제가 아니라 오히려 역사적=사회적 실재가 중요하게 되며, 종교적 신비를 대신한 국가관, 종교적으로 보편화된 국가실재론이 대두되었다. 근대 독일에서 유행했던 ‘생철학’(Lebensphilosophie) 및 ‘현상학’이 그것으로, 이 기초에는 생명의 신비적 요소 혹은 사회적인 바이탈리즘의 계기가 있었다는 것이다. 독일을 중심으로 일어났던 이러한 낭만주의적 요소는 ‘신낭만주의’가 되어 낭만주의의 근본이념이었던 동적인 힘으로서의 생명을 현실적인 민족적 생으로서의 ‘종’의 핵심으로까지 위치시킨다. 낡은 낭만주의가 비정치적이고 심미적인 ‘정숙주의’였음에 비해 새로운 낭만주의는 적극적이고 정치적인 ‘행동주의’가 되어, 국가실재의 생명-실체적 국가의 개념이 절대적인 신적 실재를 대신하게 되었다는 것이다.⁷⁸ 이는 난바라의 당대 독일에 대한 비판이었지만, 동시기 일본에 대한 비판이기도 했을 것이다.⁷⁹

78 난바라 시게루, 윤인로 옮김, 『국가와 종교』, 소명출판, 2020, 101~102, 186~189쪽. 난바라 시게루의 국가와 종교의 관계에 대해서는 박은영, 「『국가와 종교』를 통해 본 난바라 시게루(南原繁)의 평화론」, 『일본문화연구』 78호, 2021 참조.

79 물론 가케이와 난바라의 관계를 전전의 광신도와 전후의 민주주의자로 대칭적으로 볼 수는 없다. 둘이 정치와 종교의 관계에 대해서는 이견을 보이지만, 문제의식에서는 공통되고 있으며 어떤 점에서 난바라는 가케이의 논리를 이어받고 있다. 난바라에게서 ‘일본적 민주주의’, ‘새로운 전체’의 의미와 가케이의 공통성에 대해서는 下畠知志, 「寛克彦と南原繁:『日本の民主主義』の位相」, 『日本史学集録』 42, 2021, 30~34쪽.

5. 나가며: 신도-생명-표현의 철학

가케이의 난해한 논리를 파악하기 위해서 당대의 지성사적 맥락의 복원은 필수적이다. 본고는 그가 신도에 주목한 이유를 이노우에 데쓰지로의 종교 개념과 함께 봄으로써, 그리고 니시다 기타로를 비롯한 다이쇼 생명주의라는 지적 자장하에서 생명의 의미를 비교함으로써, 표현이라는 개념을 천황과 주권의 관계를 설명하는 국체 논쟁 속에서 해석함으로써, 그리고 이들 논리들의 기저가 되는 서양의 지적 영향을 함께 봄으로써 가케이의 난해한 사상을 정리하고자 했다.

다시 한 번 가케이에 대한 회고로 돌아가 보자. 가케이의 아들 카케이 야스히코가 쓴 「아버지 가케이 가쓰히코」에 따르면 가케이의 서재는 말 그대로 기이한 풍경을 보여 준다.

도코노마(床の間)에는 연꽃을 배로 삼아 파도 위에 떠 있는 관음(觀音)이 놓여 있고, 또 오오쿠니누시노미코토(大國主命) 상도 있었다고 합니다. 책상 정면의 벽에는 미켈란젤로의 모세 상, 티치아노의 그리스도, 그리스도의 4대 제자의 그림이 액자에 담겨 걸려 있고, 다른 벽에는 라파엘로가 그린 시스티나의 마돈나, 칸트, 헤겔, 괴테, 실러, 그리고 딜타이 등이, 책상 위에는 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스의 흉상, 그리고 연구에 이용하는 진짜 두개골이 있고, 책상 옆에는 라파엘로의 아테네 학교, 칼뱅의 동상 사진 등이 걸려 있으며, 서재 입구 정면 책상에는 마르틴 루터의 초상, 그 밑에 바르트부르크 성과 바르트부르크 성내의 루터 서재를 찍은 착색 사진이 액자에 담겨 걸려 있었습니다.⁸⁰

자신이 경애하는 성인과 철학자의 조각상 및 그림을 서재에 빼곡히 늘어놓고 있었던 가케이의 모습은 간나가라의 길을 외치며 천황을 대생명의 표현자로 강조하던 그의 모습과 비교해 볼 때 이상하게 보일지 모른다. 그

80 寛泰彦, 「父寛克彦のことども」, 『学士会報』第690号, 1966, 40쪽.

러나 단순히 이상하다고 말하는 데서 그칠 것이 아니라 그 이상함의 정체를 알기 위해서라도 역사적 판단은 우선 차치하고, 좀 더 꼼꼼히 그의 논리가 만들어지는 과정을 살펴볼 필요가 있다.⁸¹

‘간나가라의 길’에 관한 내용을 읽으면 가케이가 단순히 괴벽스러운 국수주의자로 보일지도 모르지만, 그는 서구 문명에 대한 넓은 지식을 가진 일본의 손꼽히는 고급 지식층이자 코스모폴리탄이었다. 서재에 장식된 위인상은 그냥 잡탕식으로 모아놓은 것이 아니라 자신이 학문을 통하여 진심으로 존경하기에 이른 문화적 위인들의 상이었다.⁸²

그런 점에서 가케이의 신도사상은 흔히 일본의 우월성을 강조하는 것으로만 읽혀왔지만 이와는 조금 다른 독자성의 강조로 읽혀야 할지 모른다. 그것은 서양의 기독교와 근본적으로 대립하는 것처럼 보이지만, 당시의 독일낭만주의자들에서의 생기론적 범신론의 이해 속에서 기독교를 해석하려는 시도와 그리 멀지 않다. 가케이는 생기론적 범신론을 전제로 하여 절대자를 대생명으로서, 만물을 이 대생명의 표현으로서 바라보며 신도 역시 이 관점에서 이해하고자 했다.

이처럼 신도는 고정화된 이념이 아니라, 역사적 상황에 맞추어, 당대의 사상과 접속하면서, 특히 이데올로그들의 필요에 따라 변화해 가는 일종의 담론체계였다. 불교의 본지수적설을 빌려 신도식의 논리를 만들어 갔던 것

81 일반적으로 신도의 비합리적 논리체계가 국가주의 내지는 천황을 중심으로 하는 광신도적 열광에 빠지게 했다고 평가된다. 하지만 이러한 단순한 이해로써는 신도의 논리체계가 만들어질 당시의 서양에서의 종교에 대한 인식이 어떠했으며, 이를 받아들이면서 나름의 논리체계를 구축했던 신도의 특징은 무엇이었는가라는 지점까지 눈을 돌리지 못하게 한다. 하지만 베버가 탈주술화(Disenchchantment)의 과정으로서 근대를 설명할 때 일종의 합리성(Rationality)이 등장하는 과정을 이해할 필요가 있다. 베버의 논의를 비서구세계에서는 합리성이 제대로 발전되지 않았던 과정으로서 파악하는 경향들이 있지만, 오히려 비서구세계에서의 종교가 만들어지는 과정 역시 나름대로의 합리화의 과정이 있었던 것으로서 파악할 필요가 있다. 이때 베버식의 합리화 과정은 어떤 단일한 문화권 내의 특별한 혹은 잘못된 이해에 바탕한 전유나 오해라기보다 교섭과정에서 일어나는 변용의 차원으로 파악될 수 있을 것이다. 이에 대해서는 호미 바바, 나병철 옮김, 『문화의 위치』, 소명출판, 2012, 90~110쪽.

82 다치바나 다카시, 『천황과 도교대 1』, 117쪽. 실제로 가케이는 공자, 노자, 석가, 예수를 포함하는 세계의 위인들을 모두 망라해 이들을 하나의 신사에 합사할 것을 주장했다. 이로써 신도를 세계종교로서 위치시킬 수 있다는 것이었다. 그의 서재는 그가 바랬던 이러한 신사의 축소판이었을 것이다. 石川健治, 『権力とグラフィクス』, 271쪽.

처럼, 가케이의 신국사상은 스피노자-솔라이어마허-덜타이 등의 사상적 영향하에서 우주대생명의 표현으로서 신도이론을 만들었다. 그런 점에서 이 시기를 묘사하는 기존 연구들에서처럼 신도식의 기획을 중세적 과거의 복원을 열망한 본질적으로 반동적인 운동으로만 파악하는 것은 과도한 일반화의 오류일 수 있다.⁸³ 물론 가케이의 신도식의 사유가 이후 ‘의도하지 않은 결과’로서 국가주의와 결합한 것은 분명하지만,⁸⁴ 이 시기 신도의 정치적 기획은 여러 갈래로 구별해서 볼 필요가 있으며, 그렇지 않을 때 가케이의 정치적 기획의 특수성 역시 파악하지 못하게 될 우려가 있다. 그의 사상의 기괴함 내지 난해함은 근대성과 반근대성, 급진주의와 보수주의, 서양적인 것과 일본적인 것 사이에서 어떤 보편적인 길을 찾으려 했던 사상가가 보여 주는, 지금은 이해하기 힘들지만 나름의 고민의 결과일지 모른다.

83 신도와 관련된 모든 정치적 기획을 전체주의이라거나 지금의 국가주의로 비판하려는 경향이 그것이다. 우리는 전전의 모든 논의를 계몽주의의 안티테제로서, 즉 기계론적 합리성을 거부하고 국가나 천황만을 강조한 내용으로 읽고, 국가를 개인보다 우선에 놓는 일종의 보수적인 정치철학으로 읽는데 익숙하다. 물론 그러한 경향성을 부정할 수는 없지만, 이러한 일반화는 국가에 대비해 개인의 자유를 옹호하는, 혹은 국가 대 개인이라는 만들어진 이항구도 속에 모든 논의를 끼워 맞추려 하는 경향에서 비롯된다. 그러나 지금의 관점에서 국가주의나 자유주의나라는 양자택일의 기준으로서 평가하려는 시도는 시대착오적일 뿐만 아니라 국가와 개인 사이의 관계에 대한 추상화된 물이해에서 비롯된다.

84 그것은 가케이식의 신도론이 일종의 생활윤리로서 작동하는 한편, 개체적인 것을 뛰어넘어 보다 더 큰, 원초적인 생명과 결합하고자 하는 욕망 속에서 작동한다. 스피노자식의 범신론이 절대적 중심을 제거하는 방식으로 전개되었다면, 가케이의 범신론에서의 중심은 그가 해체할 수 없었던 하나의 명제였다.

근대천황제를 둘러싼 정치와 종교: 가케이 가쓰히코 신도론의 지성사적 의미 | 김태진

김승철, 「슬라이어마허의 스피노자 이해」, 『종교연구』 68, 2012.

김태진, 「대의제를 둘러싼 번역과 정치: representation의 번역으로서 대의/대표/상징」, 『정치사상연구』 27권 2호, 2021.

난바라 시게루, 윤인로 옮김, 『국가와 종교』, 소명출판, 2020.

다치바나 다카시, 이규원 옮김, 『천황과 도쿄대 1』, 청어람미디어, 2008.

들뢰즈, 질, 이진경 옮김, 『스피노자의 표현의 문제』, 인간사랑, 2003.

달타이, 빌헬름, 김창래 옮김, 『정신과학에서 역사적 세계의 건립』, 아카넷, 2009.

바이저, 프레더릭, 김주휘 옮김, 『낭만주의의 명령, 세계를 낭만화하라: 초기 독일낭만주의 연구』, 그린비, 2011.

바이저, 프레더릭, 심철민 옮김, 『계몽, 혁명, 낭만주의: 근대 독일 정치사상의 기원』, b, 2020.

바바, 호미, 나병철 옮김, 『문화의 위치』, 소명출판, 2012.

박은영, 「『국가와 종교』를 통해 본 난바라 시게루(南原繁)의 평화론」, 『일본문화연구』 78호, 2021.

별린, 이샤야, 석기용 옮김, 『낭만주의의 뿌리』, 필로소픽, 2021.

스즈키 사다미, 정재정·김병진 옮김, 『일본의 문화내서널리즘』, 2008, 소화.

염승섭, 「생철학의 지평: 달타이와 베르그송- 칸트, 헤겔, 슬라이어마허, 하이데거, 쾰르트와 연관 지워」, 『독일학연구』, 29호, 2013.

이혜경, 「이노우에 테쓰지로의 종교 권력: 민심통합의 도구를 찾아서」, 『동양정치사상사연구』 제21권 2호, 2022.

宮山昌治, 「大正期におけるベルクソン哲学の受容」, 『人文』, 2005.

榎垣立哉, 『西田幾多郎の生命哲学』, 講談社, 2005.

賴松瑞生, 「近代日本法思想に与えたる仏教の影響: 筭克彦の「佛教哲理」を中心に」, 『法制史研究』 44, 1994.

井上哲次郎, 「倫理と宗教の關係」(1902), 『井上哲次郎集』 1, クラス出版, 2003.

井上哲次郎, 「宗教の將來に關する意見」(1899), 『井上哲次郎集』 3, クラス出版, 2003.

井上哲次郎, 「宗教と教育との關係につき井上哲次郎氏の談話」(1892), 『井上哲次郎集』 9, クラス出版, 2003.

井上哲次郎, 「井上哲次郎氏の宗教論」(1890), 『井上哲次郎集』 9, クラス出版, 2003.

井上哲次郎, 「日本における徳教の位置」(1906), 『井上哲次郎集』 9, クラス出版, 2003.

井上哲次郎, 「神道と世界宗教」(1915), 『井上哲次郎全集』 9, クラス出版, 2003.

井上哲次郎, 『我が国体と国民道德』, 広文堂書店, 1926.

井上円了, 『宗教哲学』, 哲学館, 1896~1897.

筭克彦, 『佛教哲理』, 有斐閣, 1911.

筭克彦, 『西洋哲理』, 有斐閣, 1913.

筭克彦, 『國家の研究』, 清水書店, 1913.

筭克彦, 『古神道大義: 皇國之根柢邦萬之精華』, 清水書店, 1913.

筭克彦, 『大日本帝國憲法の根本義』, 岩波書店, 1936.

- 笈泰彦, 「父笈克彦のことども」, 『学会会報』第690号, 1966.
- 鈴木貞美, 『大正生命主義と現代』, 河出書房新社, 1995.
- 鈴木貞美, 『「近代の超克」: その戦前・戦中・戦後』, 作品社, 2015.
- 鈴木貞美, 『歴史と生命: 西田幾多郎の苦闘』, 作品社, 2020.
- 前川理子, 「近代の生命主義自然主義への応答と宗教」, 池上良正 ほか 編, 『岩波講座・宗教生命』第
七巻, 岩波書店, 2004.
- 南原繁, 「笈克彦先生」, 『南原繁著作集』, 第9巻, 岩波書店, 1973.
- 南原繁 著, 丸山真男・福田歓一 編集, 『聞き書南原繁回顧録』, 東京大学出版会, 1989.
- 西田幾多郎, 『善の研究』, 『西田幾多郎全集』第1巻, 岩波書店, 1965.
- 西田彰一, 「南原繁と笈克彦」, 南原繁研究会 編, 『南原繁と憲法改定問題(その二)』, 横濱大氣堂,
2019.
- 西田彰一, 『躍動する「国体」: 笈克彦の思想と活動』, ミネルヴァ書房, 2020.
- 西田彰一, 「天皇機関説と笈克彦」, 島藺進・末木文美士・大谷栄一・西村明 編, 『近代日本宗教史』第4
巻, 春秋社, 2021.
- 石川健治, 「権力とグラフィクス」, 鈴木貞美, 『生命観の探究: 重層する危機のなかで』, 作品社, 2007.
- 石川健治, 「権力とグラフィクス」, 長谷部恭男・中島徹, 『憲法理論を求めて: 奥平憲法学の継承と展
開』, 日本評論社, 2009.
- 竹田稔和, 「笈克彦の国家論: 構造と特質」, 『岡山大学文化科学研究科紀要』10, 2000.
- 竹田稔和, 「「ドグマティズム」と「私見なし」」, 『岡山大学文化科学研究科紀要』11, 2001.
- 竹田稔和, 『大正・昭和前期における神道思想: 笈克彦の古神道を事例として』, 岡山大学大学博士論
文, 2001.
- 中道豪一, 「笈克彦考: 神道教育研究の視点から」, 『神道宗教』228, 2012.
- 中道豪一, 「笈克彦の神道教育: その基礎的研究と再評価への試み」, 『明治聖徳記念学会紀要』49,
2012.
- 中道豪一, 「笈克彦と皇族の交流について: 貞明皇后を中心に」, 『神道宗教』232, 2013.
- 中道豪一, 「貞明皇后への御進講における笈克彦の神道論: 「神ながらの道」の理解と先行研究におけ
る問題点の指摘」, 『明治聖徳記念学会紀要』50, 2013.
- 中道豪一, 「笈克彦「日本体操」の理論と実践」, 『明治聖徳記念学会紀要』51, 2014.
- 中道豪一, 「笈克彦「神ながらの道」の理解と先行研究における問題点の指摘」, 『神道宗教』236, 2014.
- 中道豪一, 「笈克彦「日本体操」考: 再現動作と音声資料等をふまえて」, 『神道宗教』240, 2015.
- 中道豪一, 「笈克彦の未公開書籍『惟神大道』について」, 『明治聖徳記念学会紀要』52, 2015.
- 中道豪一, 「笈克彦の未刊行書籍について: 満州国皇帝溥儀への御進講録, 『惟神大道』を中心に」, 『神
道宗教』244, 2016.
- 中道豪一, 「阿部國治による笈克彦「神ながらの道」の受容と展開: 生き方に連なる『古事記』の教え」,
『明治聖徳記念学会紀要』53, 2016.
- 森哲郎, 「西田幾多郎における「表現」思想: 『善の研究』の成立と転回」, 『日本哲学史研究』15号, 2020?
- 中村雄二郎, 『西田哲学の脱構築』, 岩波書店, 1987.
- 矢部貞治, 「代表の社会的基礎」, 杉村章三郎 編, 『笈教授還暦祝賀論文集』, 有斐閣, 1934.

山崎雅弘, 『「天皇機関説」事件』, 集英社, 2017.

美濃部達吉, 「上杉博士の「国体に関する異説」を読む」, 星島二郎 編, 『上杉博士対美濃部博士最近憲法論』, 実業之日本社, 1913.

瀧井一博, 「象徴として天皇: 明治憲法下での議論」, 鈴木貞美, 劉建輝 編, 『東アジアにおける知的交流: キー・コンセプトの再検討』, 国際日本文化研究センター, 2013.

前川理子, 『近代日本の宗教論と國家: 宗教學の思想と國民教育の交錯』, 東京大学出版会, 2015.

嘉戸一将, 「身体としての国家: 明治憲法体制と国家有機体説」, 『相愛大学人文科学研究年報』 4, 2010.

速藤泰弘, 『オットー・フォン・ギールケの政治思想: 第二帝政期ドイツ政治思想史研究序説』, 国際書院, 2007.

下畠知志, 「寛克彦と南原繁: 「日本的民主主義」の位相」, 『日本史学集録』 42, 2021.

Ankersmit, F. R., *Political Representation*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002.

Pitkin, Hanna Fenichel, *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 1972.

초불확실성 시대 일본의 게임체인저 전략: 아베 독트린, 안보 넥서스, 가치 네트워크 | 오승희

기획재정부, 「시사경제용어사전」, <https://www.moef.go.kr/sisa/dictionary/detail?idx=357> (최종검색일: 2023. 1. 24.),

김강녕, 「북한의 게임체인저 전략무기 개발과 한국의 대응」, 『한국과 세계』 3(1), 2021.

김강녕, 「새로운 게임 체인저, 레이저 무기개발 동향과 한국의 과제」, 『한국과 세계』 4(5), 2022.

김기석, 「반응국가 가설과 일본 대외경제정책 연구」, 『국제정치논총』 45(3), 2005.

김기석, 「반응국가로부터 지역패권 국가로?: 패권체제의 변화, 경제위기 그리고 일본 대외경제정책」, 『한국과 국제정치』 22(2), 2006.

김상배, 「디지털 플랫폼 경쟁의 국제정치경제: 미중 기술패권 경쟁의 진화」, 『국제·지역연구』 30(1), 2021.

김상배, 「미중 플랫폼 경쟁으로 본 기술 패권의 미래」, 『Future Horizon』 36, 2018.

김상배, 『미중 디지털 패권경쟁: 기술·안보·권력의 복합지정학』, 과주: 한올아카데미, 2022.

남기정, 「탈냉전과 '적극적 행위자' 일본의 등장」, 『INSS 국가행동분석-일본: '행동하는 국가' 일본의 전략구상과 실천』, 국가안보전략연구원, 2022.

박현, 『기술의 충돌: 미중 기술패권 전쟁과 7가지 게임체인저』, 과주: 서해문집, 2022.

박철희 엮음, 『아베시대 일본의 국가전략』, 서울대학교출판문화원, 2018.

박철희, 「아베 시대의 대전환: 자민당 지배 공고화를 통해 탈전후하는 일본」, 『일본비평』 25호, 2021.

사토 노리코·김진기, 「일본의 해양정책: '반응국가'로부터의 탈피?」, 『일본연구논총』 37, 2013.

산업연구원, 「미·일의 파운드리 진출로 반도체 분업구조의 변화가 전망」, 『미래전략산업브리프』 제 28호, 2022.

오승희, 「일본의 가치지향 외교 네트워크: 인정투쟁, 가치 네트워크, 외교적 위선」, 『일본연구』 91, 2022.

오승희, 「일본의 기획 정체성과 중국 인식의 중층성: 가치 외교, 대만 문제, '하나의 중국」, 『日本思

하 〈미사오 구루마〉)는 에도 시대의 결혼 풍습을 1760년대 중반 유행하기 시작한 다색 판화로 재현한 작품이다. 하루노부는 혼담이 오가는 단계부터 혼인이 성사되고 첫 아이가 태어나기까지의 과정을 모두 7개의 장면으로 간추려 묘사했다. 각 장면의 내용은 결혼 당사자들의 첫 만남(미아이), 신랑 측의 예물 전달(유이노), 신랑의 집으로 이동하는 신부의 가마 행렬(고시이리), 결혼 축하 연회(사카즈키), 혼례 의복의 교체(이로나오시), 신랑과 신부의 술잔 교환(도코사카즈키), 그리고 아이의 출산(우이잔)으로 요약될 수 있다.

현재 〈미사오 구루마〉에 대한 학술 논문은 전무한 상태로, 데이비드 워터하우스의 저서에 실린 각 장면에 대한 해설, 제작 목적과 기능에 대한 간략한 분석 정도가 선행 연구의 전부다. 이 짧은 글에서 워터하우스는 〈미사오 구루마〉가 결혼을 앞둔 여성들을 대상으로 그들이 결혼과 혼례에 대한 지식을 미리 갖출 수 있도록 돕는 교육적인 역할을 했을 것이라고 주장한다. 그러나 정보의 전달이 주 기능이었던 기존 혼례 이미지들이 텍스트의 보충자료로 제시된 흑백의 삽화였다면, 하루노부의 작품은 텍스트 없이 이미지가 더 중요한 다색 판화로 제작되었다. 또 하루노부는 수많은 혼례 이벤트 중에서 7개의 장면만을 선택해 그렸으며, 각 장면의 세부 묘사에서 기존 예들과 분명한 차이를 보인다. 다시 말해 하루노부의 혼례 이미지를 실용적 기능에 한정하는 것은 결혼의례서와 교육서, 그리고 〈미사오 구루마〉, 즉 단색의 삽화와 다색 판화라는 매체의 차이를 무시하는 것이며, 다색 판화가 가진 상업적 가능성을 간과할 위험을 내포한다.

이 논문은 에도의 출판 시장에 유통된 여성 교육서 중에서 고전으로 평가받는 『온나쇼레이슈』, 『온나초호기』, 그리고 『곤레이 시요 게시부쿠로』 속에 재현된 혼례 이미지들과 하루노부의 작품을 비교 분석하고자 한다. 이를 통해, 동일한 의례를 재현한 장면 속에서 달라진 시각 요소가 무엇인지 살피고, 새로운 장면이 추가되었다면 그 의도는 무엇인지 살펴보고자 한다. 에도 중기 결혼 문화의 흥미로운 점 중 하나는 부유한 상인과 평민들이 다양한 혼례 절차들을 이용해 그들의 부를 과시하는 경우가 많았다는 것이다. 하루노부가 시도한 다색 판화는 그 자체로 첨단 기술이었으며 교토와는 다른 세련된 에도 문화, 그중에서도 화려한 결혼 문화를 보여 주기에 적합한 매체였다. 이 논문의 목표는 하루노부의 작품이 소비를 장려하고 강조하던 에도의 결혼 문화와 이를 반영하는 시각요소들을 다수 포함한다는 것을 밝히는 것이다. 이를 통해 궁극적으로는 당시 결혼 시장의 세태를 담아낸 작품으로서 〈미사오 구루마〉를 이해하는 새로운 시각을 제시하고자 한다.

주제어: 스즈키 하루노부, 에도시대 혼례이미지, 기모노 패턴, 에치고야, 우키요에, 니시키에, 니시카와 스케노부, 혼례안내서, 여성교육서

근대천황제를 둘러싼 정치와 종교: 가케이 가쓰히코 신도론의 지성사적 의미 | 김태진

본고는 일본의 신도론을 이론했다고 평가되는 가케이 가쓰히코 신도론의 지성사적 의미를 살펴본다. 그에게 신이란 절대적 초월자가 아니라 모든 인간이 도달 가능한 것이었다. 이때 신에 도달할 수 있는 인간은 국가에 적합한 인물이 되는 것이었다. 나를 잊고 스스로의 일에 몰입함으로써 신=인격자가 될 수 있다는 가르침이 그가 신도라는 종교에서 찾은 가치였다. 그러나 가케이의 신도론을 국가율리의 강조로만 보는 것은 일면적일 수 있다. 그의 논리는 서양의 기독교와 근본적으로 대립하는 것처럼 보이지만, 당시의 독일낭만주의자들에게 보이는 생기론적 범신론의 이해 속에서 기독교를 해석하려는 시도와 그리 멀지 않다. 가케이의 사상은 슈마이어마허나 딜타이의 생명의 표현이나 범신론적 생기론에서 보았던 가치를 신도적 사유로 풀어낸 것이었다. 물론 가케이의 신도식의 사유가 국가주의

와 결합하게 된 배경에는 이러한 생명주의와 신에 대한 이해와의 결합이 있었음을 부정할 수 없다. 하지만 가케이는 스피노자-슬라이어마허-딜타이의 논의 속에서 절대자를 대생명으로서 치환하여 만물을 이 대생명의 표현으로서 바라봄으로써 천황을 둘러싼 국체논쟁에서 새로운 이해를 시도한 것으로 파악될 수 있다. '신도', '생명', '표현'이라는 그의 핵심개념이 갖는 의미와 배경을 살펴봄으로써, 본고는 근대 일본에서의 천황제를 둘러싼 정치와 종교의 상관관계를 보다 면밀히 밝히고자 했다.

주제어: 가케이 가쓰히코, 신도, 국체, 천황기관설, 생기론, 범신론

초불확실성 시대 일본의 게임체인저 전략: 아베 독트린, 안보 넥서스, 가치 네트워크 | 오승희

본 연구는 국제질서가 불안정해지고 있는 상황 하에서 일본의 국가 안보 전략을 게임체인저(Game Changer) 개념을 접목하여 분석한다. 위협인식, 대외적 환경변화, 전략적 수단, 행위자로서의 게임체인저 등 분야별 다양한 게임체인저들을 통해 일본의 국가전략을 분석하고 그 특징과 변화 양상에 대해 논의한다. 초불확실성 시대, 국내외 정세가 급변하면서 일본은 '새로운 시대에 걸맞은 일본'을 창조해 나가야 한다고 인식하고 적극적인 정책을 추진해 오고 있다. 전후 일본이라는 기존 질서를 변화시키고자 했던 게임체인저 아베 신조와 아베 독트린에 대해 살펴보고, 일본 기시다 내각의 주요 정책과 전략의 핵심 내용을 파악한다. 코로나 위기 극복과 미중 경쟁, 러시아의 우크라이나 침략과 같이 예측하기 어려운 변화에 대응하는 일본의 전략을 살펴보고, 경제, 기술, 사회가 가치와 연계하여 나타나는 다층적인 국가안보 전략이 형성되는 가운데, 일본이 국제질서의 새로운 게임체인저가 되기 위해 어떠한 전략들을 구상하고 추진하고 있는지 확인할 수 있다.

주제어: 외교전략, 게임체인저, 기술안보, 경제안보, 가치외교

ink, Harunobu's work using various colors must have been a suitable means of displaying the splendid and glamorous wedding ceremonies pursued by wealthy Edo people. By analyzing visual elements like the latest kimono patterns in wedding attire represented in the marriage scenes of *Konrei nishiki misao-guruma*, this paper aims to elucidate how successfully Harunobu conveyed the consumer culture of contemporary marriage ceremonies. It is highly probable that Harunobu's work also played a role in promoting wedding goods, encouraging Edo people to spend more on wedding preparation.

• **Keywords:** Suzuki Harunobu, Nishikawa Sukenobu, wedding manual, female educational book, wedding image in the Edo period, kimono pattern, *echigoya*, *ukiyo-e*, *nishiki-e*

Politics and Religion in the Modern Japan: The Intellectual Meaning of Kakei Katsuhiko's Theory of Shintoism | KIM Taejin

This paper examines the intellectual and historical meaning of Kakei Katsuhiko's Shintoism. For him, God was not an absolute transcendent, but something that all humans could reach. He thought a man devoted to the state could reach God. Kakei's intent here is sufficiently clear. He was, in effect, defending the logic that the people should forget themselves and devote themselves to the country. It is undeniable that Kakei's Shintoism is related to the ultra-nationalism during the Japanese imperialism period. What has to be questioned here, however, is how Kakei theorizes this logic through religion. His logic seems to be fundamentally at odds with doctrine of Christianity, but it is not far from pantheistic vitalism seen by German romanticists at that time. Kakei tried to apply Friedrich Schleiermacher or Wilhelm Dilthey's ideas about religion to Shintoism. In so doing, great life was replaced with God, and everything was viewed as an expression of it. The Japanese emperor was also an expression of great life, that is Japan's *kokutai*. By disclosing the logic of Kakei's Shintoisms, this study aims to broaden the relation between politics and religion, thereby providing us with a more nuanced and holistic account of Shintoism.

• **Keywords:** Kakei Katsuhiko, *kokutai*, Shintoism, emperor, vitalism, pantheism

Japan's Game-Changing Strategy in the Era of Hyper-Uncertainty: Abe Doctrine, Security Nexus, Value Network | OH Seunghee

This study analyzes Japan's national security strategy by combining the concept of a game changer with a situation involving unstable international order. I discuss characteristics and changes in Japan's national security strategy, considering aspects such as threat recognition, external environment change, strategic means, and the game changer as an actor. As the situations at home and abroad have changed rapidly in the era of hyper-uncertainty, Japan's government has been pursuing proactive policies, recognizing that it should create a new and strong Japan.

This paper explains game-changer Abe Shinzo and the Abe Doctrine that intended to