

# 아네사키 마사하루와 종교학 : 근대일본 지식인에게 있어 종교와 국가\*

박규태\*\*

## 〈차 례〉

1. 들어가는 말
2. 국제인으로서의 아네사키
3. 내셔널리스트로서의 아네사키
4. 종교학자로서의 아네사키
5. 나오는 말

## [국문초록]

일본 근대종교학의 창시자로 말해지는 아네사키 마사하루(姉崎正治, 1873-1949)는 지금까지 다면적인 지식인이었다. 메이지기, 다이쇼기, 쇼와기에 걸친 청일전쟁(1894), 러일전쟁(1904), 1차세계대전(1914), 중일전쟁(1939) 및 태평양전쟁(1941)과 패전에 이르기까지 근대일본이 치룬 대외전쟁과 식민주의 및 군부파시즘을 모두 경험하면서, 메이지유신 이후의 압축적인 근대화 와 근대국민국가 형성 및 천황제 이데올로기와 국가신도체제에 내포된 모순을 나름대로의 방식으로 극복하고자 인격주의와 이상주의에 바탕을 둔 인문학적 종교학자, 신비주의적 신앙인, 낭만주의적 문인, 현실참여적 강연자, 평화주의적 국제활동가, 혹은 낙관적 정치가로서 평생을 바친 아네사키는 실로 근대일본사회의 한가운데에서 내외적으로 수많은 모순과 갈등에 직면하면서 그것을 한 몸에 체현한 인물이었다. 이런 의미에서 아네사키에 대해 말한다는 것은 곧 근대일본사회가 안고 있던 문제가 무엇이었으며, 당시 지식인들이 고민한 문제가 어떤 성격의 것이었는지를 되묻는 작업이 될 것이다. 그의 생애는 종교와 문화와 정치가 복잡하게 교차하는 근대일본의 시대상황과 표리일체의 것으로, 한 사람이 아니라 복수의 다중적인 인물을 동시에 들여다보는 듯한 착각에 빠질 만큼 다면적이고 복합적인 장면들로 가득 차 있다. 본고에

\* 이 논문은 2012년 한양대학교 일반연구비 지원으로 연구되었음(HY2012-G).

\*\* 한양대 교수

서는 이와 같은 아네사키에 대해 대표적으로 국제인, 내셔널리스트, 종교학자로서의 궤적을 중심으로 살펴보면, 근대일본이 안고 있던 모순이 종교와 국가(천황관, 내셔널리즘)의 상관관계를 매개로 하여 한 지식인의 삶 속에서 어떤 방식으로 재현되고 굴절되어 나타났는지를 고찰하고 있다.

[주제어] 아네사키 마사하루, 종교학, 종교와 국가, 국제인, 내셔널리스트, 모순

## 1. 들어가는 말

일본 근대종교학의 창시자로 말해지는 아네사키 마사하루(姉崎正治, 1873~1949)는 지극히 다면적인 지식인이었다. 그는 메이지기, 다이쇼기, 쇼와기에 걸친 청일전쟁(1894), 러일전쟁(1904), 1차세계대전(1914), 중일전쟁(1939) 및 태평양전쟁(1941)과 패전에 이르기까지 근대일본이 치룬 대외전쟁과 식민주의 및 군부파시즘을 모두 경험하면서, 메이지유신 이후의 압축적인 근대화와 근대국민국가 형성 및 천황제 이데올로기와 국가신도체제에 내포된 모순을 나름대로의 방식으로 극복하고자 인격주의와 이상주의에 바탕을 둔 인문학적 종교학자, 신비주의적 신앙인, 낭만주의적 문인, 현실참여적 강연자, 평화주의적 국제활동가, 혹은 낙관적 정치가로서 평생을 보냈다. 20~30대 청년기에 도쿄제국대학 교수가 되고 비평계에 총아로 등장한 후 탁월한 어학력을 바탕으로 대단히 생산적인 저술활동과 열정적인 조직활동을 널리 국내외적으로 전개하면서 괴력적인 동선을 남긴 아네사키를 되돌아본다는 것은 지금 우리에게 어떤 의미가 있는 것일까?

그는 실로 근대일본사회의 한가운데에서 내외적으로 수많은 모순과 갈등에 직면하면서 그것을 한 몸에서 체현한 인물이었다. 이런 의미에서 아네사키에 대해 말한다는 것은 곧 근대일본사회가 안고 있던 문제가 무엇이었으며, 당시 지식인들이 고민한 문제가 어떤 성격의 것이었는지를 되묻는 일과 무관하지 않을 것이다. 아네사키의 생애는 종교와 문화와 정치가 복잡하게 교착하는 근대일본의 시대상황과 표리일체의 것으로, 한 사람이 아니라 복수의 인물을 동시에 들여다보는 듯한 착각에 빠질 만큼 다면적이고 복합적인 장면들로 가득 차 있다.<sup>1)</sup> 본고에서는 이와 같은 아네사키의 생애에 대해 대표적으로 국제인, 내셔널리스트, 종교학자

로서의 궤적을 중심으로 살펴보면, 근대일본이 안고 있던 모순이 종교와 국가(천황관, 내셔널리즘)의 상관관계를 매개로 하여 한 지식인의 삶 속에서 어떤 방식으로 재현되고 굴절되어 나타났는지를 추적해 보고자 한다.

## 2. 국제인으로서의 아네사키

독일유학을 포함하여 14차례나 서구행을 하는 등 아마도 근대일본의 지식인들 가운데 누구 못지않게 서구를 가까이서 직접 체험한 국제인 아네사키는, 1873년 7월 25일 일본 전통문화의 고도 교토에서 불광사(佛光寺)<sup>2)</sup>의 에도코로(繪所)<sup>3)</sup>를 담당하면서 가쓰라노미야 스미코(桂宮淑子) 내친왕<sup>4)</sup>을 섬기며 공가사회에 출입하던 집안에서 독자로 태어났다. 그가 성장기를 보냈던 교토는 당시 문명개화의 기운이 활발했던 곳으로 한학으로 표상되는 근세문화와 양학으로 표상되는 근대문화의 양측면을 동시에 지니고 있었다. 이를 증명이나 하듯이 실제로 아네사키는 중학교를 중도에 퇴학하고 사숙에서 한문과 영어를 학습했다. 그는 향후 도쿄제국대학에 진학한 후 영어로 진행된 케벨의 철학사 강의노트를 독일어로 다시 베껴 쓸 정도로 발군의 어학력을 소지했으며, 나아가 하버드대학에서의 강의를 비롯하여 미국 대학 및 국제회의 등에서 수많은 강연을 하고 영문 저작을 다수 펴냈는데, 그 기반은 바로 이 영어숙에서의 학습과 고등중학교 때 받은 교육에 있었다. 메이지유신을 전후하여 태어난 세대의 지식인들이 보여주는 공통점은 한학을 기초교양으로 하여 서구식 고등교육에서의 전문지식을 습득했다는 점인데, 아네사키도 그 전형적인 인물이라 할 수 있다. 1889년 제국헌법이 발표된 해에 16세가 된 아네사키는 생애 최초로 발표한 논문 “언문일치론에 관하여”에서 사회 계층과 지역 차이를 넘어선 국민국가에 적합한 통일문체의 필요성을 주창했는데,

1) 아네사키의 생애에 관해서는 姉崎正治, 『わが生涯』, 姉崎正治先生生誕百年紀念會, 1974 및 磯前順一・深沢英隆, 『近代日本における知識人と宗教-姉崎正治の軌跡』(東京堂出版, 2002) 참조.

2) 정토진종 6과중 유력한 일파로 황실과 밀접한 관계를 유지하고 있었다.

3) 그림을 관장하던 관청.

4) 가쓰라노미야는 사친왕가(四親王家)의 하나로 1590년에 시작되어 제11대 스미코 내친왕(仁孝天皇 황녀)에 이르러 끊어졌다.

이는 천황제 이데올로기에 입각한 근대국민국가로서의 골격이 대체로 확립되는 시대에 부응하는 글이었다. 그는 유년기부터 황실과 혼연일체가 된 분위기 속에서 자라난 탓에 평생 천황가에 대한 경애의 정이 강했으며, 그것은 종종 근대국민국가적 내셔널 의식과 결부되곤 했다. 청일전쟁이 발발하기 전 해인 1893년 7월, 당시 20세의 아네사키는 삼고(三高) 본과를 졸업하고 동년 9월부터 제국대학<sup>5)</sup> 문과대학<sup>6)</sup> 철학과에 진학하기 위해 교토를 떠나 도쿄로 갔다.

### 1) 제국대학 시대(1893~1900)

아네사키는 제국대학 학부 시절에 수강한 <국문학>에서 고사기, <한문학>은 장자를 배웠으며 케벨의 <철학개론>과 <서양철학사> 등의 강의를 들었다. 또한 인도의 육파철학을 다룬 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎)<sup>7)</sup>의 <동양철학 및 비교종교>를 비롯하여 <사회학>, <인도철학>, <지나철학>, <윤리학사>, <정신병리학> 등을 수강했다. 특히 벤자민 키드(B.Kidd)의 사회진화론을 다룬 <사회학> 수업은 비이성적 힘에 의한 진화라는 시점을 아네사키에게 일깨워주었으며, 이는 대학원에서의 연구주제인 “종교의 발달” 및 후일 종교학의 체계화를 추진하는데 큰 영향을 끼쳤다. 당시 대학제도에서는 졸업논문이 없고 대신 매 학년말에 강의 담당교수에게 논문을 제출하게 되어 있었다. 아네사키가 제출한 논문 중 오늘날 확인 가능한 것으로 “바가바드기타의 철학과 종교”, “비이성주의의 철학”,<sup>8)</sup> “셀링의 자유론”<sup>9)</sup> 등이 있다. 이 중 “바가바드기타의 철학 및 종교”에서는 “바가바드기타는 인도사상의 산물로서 흥미로울 뿐만 아니라 종교의 비교연구에 자극을 준다 ... 신앙에는 관용이 있어야 하며 연구에는 비교가 반드시 필요하다.”고 하여 그가 학부시절부터 이미 비교종교학에 경도되어 있었음을 보여준다. 또한 “비이성주의의 철학”

5) '제국대학'은 교토제국대학이 신설된 1897년 6월에 '도쿄제국대학'으로 개칭된다.

6) 당시 제국대학은 문과대학 외에 법과대학, 의과대학, 공과대학, 이과대학 등이 있었으며, 문과대학 내에는 철학과, 국문학과, 한학과, 국사과, 사학과, 언어학과[博言科], 영문과[英吉利文學科], 독문과, 불문과의 9개 학과가 있었다.

7) 1855~1944. 철학자. 도쿄제국대학 교수. 교육칙어를 둘러싼 우치무라 간조 불경사건과 관련하여 “교육과 종교의 충돌” 논쟁을 불러일으킨 국가주의자.

8) 1898년 『철학잡지』에 “비이성주의의 관념론, 베단타와 쇼펜하우어”로 발표.

9) 1898년 『육합잡지(六合雜誌)』에 “셀링의 자유론 종교철학”으로 발표.

과 “셸링의 자유론”은 아네사키의 독일 낭만주의에 대한 지향성을 시사한다.

아네사키는 학부 시절 3년간 기숙사생활을 했는데, 거기서 교분을 나누었던 학우 중에 다카야마 조규(高山樗牛, 1871~1902), 기타 사다키치(喜田貞吉, 1871~1939),<sup>10)</sup> 이즈미 교카(泉鏡花, 1873~1939),<sup>11)</sup> 나쓰메 소세키 등이 있다. 이 중 아네사키는 조규의 인품과 재능을 깊이 사랑하여 평생 그를 경애했다. 아네사키를 둘러싼 동대 교우들은 학문, 문학, 정치에 있어 일본의 장래를 짚어준 영재들이었다. 아네사키는 이들과 함께 1893년 『철학잡지(哲學雜誌)』<sup>12)</sup>의 편집위원으로 활동했으며 이어 <제국문학회><sup>13)</sup>와 <정유간담회>(丁酉懇談會)<sup>14)</sup>를 결성하는 등, 당시 서양적 학지의 중심이었던 도쿄제국제학의 분위기 속에서 종교연구뿐만 아니라 문학과 철학을 비롯한 폭넓은 분야에 걸쳐 진지하고도 열정에 찬 학구적 세계에 푹 빠져 들었다. 또한 학부 재학중인 1895년경부터 독일 유학을 떠나는 1900년까지 박물관(博文館)이 발행한 종합지 『태양』<sup>15)</sup>의 종교란 기자로 활동하기도 했다. 1896년 7월에 제국대학을 졸업한 아네사키는 같은 해 9월 이노우에 테쓰지로를 지도교수로 하여 “종교의 발달”이라는 연구테마를 가지고 대학원에 진학한다. 이 대학원 시절에 그는 일찍이 <비교종교학회>를 창설(1896년 1월)하는 한편, (비교)종교학과 인도종교사 등을 강의하면서 처녀작 『인도종교사』(1897년)와 기념비적인 저작 『종교학개론』(1900)을 간행했다.

10) 국사학자로 문부성 국경교과서 국사편수위원 역임. 남북조 양조병립의 기술이 1911년 의회에서 문제가 되어 문부성을 떠났다. 일본고대사 전문가로 특히 호류지 재건에 관한 연구가 유명하다. 아네사키와는 삼고(三高)동창생으로 기숙사시대에 그와 가장 담론을 많이 나눈 교우였으나, 1911년 남북조 정운(正閏, 정통과 비정통) 문제로 갈라서게 되었다.

11) 후에 교카와 아네사키는 1909년 반자연주의 문학을 주창하는 <문예혁신회>에 참여한다.

12) 『철학잡지』는 1884년에 이노우에 테쓰지로 등이 도쿄제국대학을 중심으로 결성한 <철학회>의 전통 있는 잡지로, 아네사키가 집필활동을 시작하는 1895년부터 독일유학을 떠나는 1900년까지 그의 주된 논문발표의 장이었다.

13) 아네사키와 조규 등이 발기인으로, 이노우에 테쓰지로, 하가 아이치(芳賀矢一), 우에다 가즈토시(上田万年) 등의 자문을 구하여 1894년에 결성되었으며, 1895년 1월부터 잡지 『제국문학(帝國文學)』을 발간했다.

14) 당시 발흥한 일본주의와 국가지상주의에 대해 이의를 제기하는 것이 1897년에 결성된 이 <정유간담회>의 근본동기였다. “윤리적으로 정신의 자유를 소중히 하고 인간의 가치를 발휘”하는 것에 중점을 두면서, 국가지상주의의 윤리 즉 애국주의 교육 등 모든 교권주의에 반대했으나, 후에는 국민도덕론이 중심 기조가 되어 모임 성격이 변질된다.

15) 1887년에 창업한 박물관은 메이지 출판계를 주도하였으며, 잡지 『태양』은 박물관의 대표적인 상징이었다. 다카야마 조규가 편집 및 주필을 맡았고, 아네사키는 1895년 창간호부터 『태양』을 뒷받침한 집필자 중 하나였다. 아네사키 저작의 태반(20여책)이 이 박물관에서 출간되었다.

## 2) 독일유학 시대(1900~1903)

이처럼 제국대학 대학원 시절에 이미 종교학자로서의 사상적 면모를 갖춘 아네사키는 1900년 4월 15일 문부성유학생으로 그가 동경해 마지않았던 독일로 3년간의 유학길에 오른다. 『철학잡지』 기사에 의하면 이 유학의 목적은 우선 불교사 연구를 위한 것<sup>16)</sup>으로 독일에 유학한 후 귀로에 인도에서 현지조사를 행하는 데에 있었다. 또 하나는 세간의 이른바 ‘종교문제’에 부응하기 위해 공평한 관점에서 종교를 연구하기 위해서였다.<sup>17)</sup> 메이지 시대에 유럽 유학의 가장 큰 목적은 실학의 흡수를 위한 것이었으며, 정부의 명을 받아 유학을 간다는 것은 개인적으로도 영달을 위한 기본조건인 하나였다. 그런데 아네사키처럼 인문학을 공부하기 위해 유럽 유학을 명받은 것은 당시의 시대적 상황변화에 기인한 바 크다. 즉 청일전쟁에 의한 배상금 등을 재원으로 삼아 문부성은 해외유학생 숫자를 배증함과 동시에, 유학목적은 실학에서 인문학, 문학, 예술 등에까지 확대함으로써 의과대학과 공과대학에 이어 문과대학에서도 일본인 교수에 의한 교육을 시행하기 위한 인재육성을 기하려 했던 것이다. 이리하여 나쓰메 소세키(영어학), 하가 야이치(국문학), 아사이 츄(淺井忠, 회화), 다키 렌타로(瀧廉太郎, 음악) 등이 1900년에서 1901년에 걸쳐 유럽 유학을 명받게 된다. 다카야마 조규 또한 심미학연구를 위해 유럽유학의 명을 받았으나 폐병 때문에 유학을 포기해야만 했다.

1900년 3월말 요코하마를 출항한 아네사키는 50여일의 항해 후 프랑스 마르세이유에 도착, 만국박람회로 활기찬 파리를 찬탄의 넘으로 견학한다. 며칠 후 독일에 도착한 그는 6월초 최초의 유학지인 킬(Kiel)에 도착했다. 당시 독일 최대의 군사항구를 가진 이 북독일 도시의 킬대학은 신학, 법학, 의학, 철학으로 유명했는데, 아네사키의 지도교수는 인도학자이자 쇼펜하우어 전집의 편자로서 니체의

16) 아네사키는 독일 체제중인 1901년 3월에 학위신청논문 “현신불과 법신불”을 완성했고, 다음 해 1월에 문학박사 학위를 취득했다.

17) “종교학 연구를 위해 독일유학을 명받은 아네사키 문학사는 지난날 31일 요코하마를 떠났다. 오늘날 종교는 점점 사람들의 주목을 환기시키고 있다. 이론과 실제에 있어 각 종파는 자신의 의견을 토로하는 경우가 많다. 하지만 일종일파에 치우치지 않고 공평하게 그것을 근저부터 연구하려는 자세는 매우 드물다. 이런 때에 아네사키씨가 뿔뿔히 멀리 킬에서 산스크리트학을 배운 후 인도로 가서 불적을 탐구하려 한다.” 『姉崎文學士の洋行』, 『哲學雜誌』 15-158(1900), 400면.

오래된 친구이기도 했던 파울 도이센(Paul Deussen, 1845~1919)이었다. 아네사키는 거의 매일 하루 종일 도이센 집에서 보내고 잠만 자택에서 자면서 도이센으로부터 산스크리트어와 문헌학 및 쇼펜하우어를 배웠다. 이후 베를린,<sup>18)</sup> 라이프치히,<sup>19)</sup> 런던,<sup>20)</sup> 인도<sup>21)</sup> 체재를 거쳐 1903년 6월 귀국길에 올랐다.

귀국후 아네사키는 제일 먼저 가마쿠라에서 다카야마 조규의 유족들을 만나고 시즈오카현 시미즈의 용화사(龍華寺)에 있는 조규의 묘소를 참배했다. 그 후 7월 5일부터 약 2개월 동안 아네사키는 조규의 연고지인 시즈오카현의 기요미가타(清見瀉)에서 휴식을 취하면서 조규전집 및 조규회 운영을 기획하는 데 몰두했다. 그 결과 1905년에서 1906년에 걸쳐 『조규전집』 전5권이 박문관에서 발간된다.

18) 아네사키는 1901년 3월에 당시 인구 2백만을 넘는 유럽 제3의 도시 베를린으로 갔다. 베를린 대학은 학생수 7천명에 자유주의 신학자 아돌프 폰 하르낙이 학장이었고, 딜타이를 비롯한 저명한 학자들이 많았다. 베를린 체험은 그에게 문명체험이자 미적 체험이었다. 거기서 아네사키는 신낭만주의와 모더니즘적 조형예술 및 아방가르드에 공감했으며, 특히 바그너 가극에 의해 큰 감동을 받는다.

19) 아네사키는 1901년 8월에 베를린을 떠나 독일 각지와 스위스를 경유하여 10월에 당시 50만 인구를 가진 작센 제1의 독일 동부도시 라이프치히에 도착했다. 그는 이곳에서 10월에서 11월에 걸쳐 “조규에게 답하는 글”을 집필했다. 이 공개서한에는 자신의 1년 수개월에 걸친 독일 체험을 검증하고 그것을 사상적으로 돌이켜보는 문화비평적 근대비판의 내용이 많이 담겨 있다. 예컨대 아네사키는 19세기 독일의 정치적 통일이 사람들의 자부심에 넘친 애국심과 소비니즘을 배양했다고 진단하는 한편, “오늘날 일본의 방편적 도덕, 형식적 사회, 모방적 문명, 학구적 학술에 대해 반항하는 것이 우리의 책임”이라고 언급하면서 정신적 요구를 고려하지 않는 메이지 정부의 팽창주의적 국가주의, 객관주의적 학문, 획일주의적 교육을 격하게 비판하고 있다. 姉崎正治, “高山樗牛に答ふるの書”, 姉崎正治/高山樗牛他, 『明治文學全集 40 姉崎嘲風・高山樗牛・登張竹風・齋藤野の人集』(筑摩書房, 1970) 참조.

20) 아네사키는 1902년 3월부터 10월까지 런던에 체류하면서 대영박물관 및 왕립아시아협회에서 연구 생활을 보냈다. 당시 런던에는 나쓰메 소세기도 체류했으나 별 접촉은 없었고, 인류학자 타일러를 면회했다. 이 해 조규에게 보낸 강문의 공개서한 “다시금 조규에게 보내는 글”을 발표했다. 거기에는 쇼펜하우어와 니체 및 특히 바그너에 관한 언급이 중심을 이루고 있다. 이후 런던을 떠나 프랑스, 이탈리아 각지를 여행한 후 11월 중순에 나폴리에서 인도로 출항했다. 姉崎正治, “再び樗牛に與ふる書”, 姉崎正治/高山樗牛他, 앞의 책 참조.

21) 아네사키는 1902년 12월 인도에 도착하여 봄베이, 푸나, 아잔타 석굴사원 등을 방문했고, 다음해 1월에는 베나레스를 방문했다. 그에게 베나레스는 소탕 철지에 강변에서 시체를 태우며 수장된 사체들이 등등 떠다니며 거지들이 득실거리는 무지하고 미신적인 곳으로 경험되었다. 3월 초 베나레스를 떠나 붓다가야, 캘커타, 다지링을 거쳐 하순에는 마드라스에 체재했으며, 동월 29일에는 ‘영지회본부’(신지학협회)에서 베산트 부인을 방문했다. 이 시기에 그는 강유위와 다지링에서 재회하여 필담을 나누기도 했다.

### 3) 세계일주

아네사키는 일본인으로서 최초로 1907년 9월부터 약 1년간 칸 자금<sup>22)</sup>으로 세계일주 여행을 했는데, 그 여행기록은 낭만주의적인 자연묘사라든가 종교 및 종교미술을 중심으로 서구문화를 소개하고 비판한 『꽃따기 일기(花つみ日記)』(1909)와 『정운집(停雲集)』(1911)에 실려 있다. 요코하마를 출항한 아네사키는 먼저 미국 서해안에 도착하여 요세미티 국립공원의 자연에 감탄하는 한편, 캘리포니아 대학과 스탠포드대학 등을 방문한다든지 크리스천 사이언스나 네오에루살렘 운동(스웨덴보르그주의)의 유행을 목도하면서 다인종 문화에 특징적인 혼돈과 희망을 읽어냈다. 동년 11월에는 뉴욕에서 프랑스로 건너가 다음해 3월까지 체재한 후, 5월 하순까지는 이탈리아에 머물면서 피렌체, 앗시시, 로마, 베네치아 등을 주유했다. 이때 그는 하루 종일 사원이나 미술관 등에서 기독교미술 특히 르네상스 초기 이전의 종교화를 감상하는 데 심취했다. 6월에는 오스트리아에서 불교학자 E.노이만을 만났고, 7월에는 런던에서 일본 평화협회 대표로 만국평화회에 출석하는 한편 버킹검 궁전에서 국왕 에드워드7세를 배알하기도 했다. 이어 9월 15일에는 옥스퍼드에서 개최된 제3회 국제종교학대회에 출석하여 발표한 후 10월에 고베로 귀국했다. “칸 연구원으로서 세계를 일주하면서 통절하게 현대문화의 속성과 운명이라는 문제에 직면했다 … 문제는 인간문화의 변화 위에서 종교적 신앙 및 이상이 어떤 운동을 하느냐, 종교와 일반문화의 상호관계는 어떠한가 하는 점에 주목하면서 오늘에 이르렀다.”

### 4) 하버드체재기(1913~1915)

1913년 8월, 아네사키는 요코하마를 떠나 9월부터 2년간 하버드대학에 “미국에 있어 일본에 대한 학문적 관심을 촉진하기 위한” 목적으로 신설된 <일본문화와 생활>(Japanese Literature and Life) 강좌의 교편을 잡기 위해 보스턴으로 향

22) 여러 나라의 “상당한 지식경험이 있는 학자를 해외 여행시켜 각 나라의 일반상황 및 인민생활의 사정을 시찰함으로써 자국의 교육에 기여하도록 하기 위한 목적”으로 프랑스인 은행가 알베르 칸(Albert Kahn)이 익명으로 파리대학에 기부한 세계여행 자금.



했다.<sup>23)</sup> 이 강좌는 1911년 겨울 외교관 고무라 주타로(小村壽太郎)가 일본 하버드클럽(하버드대 출신의 일본인 모임)의 이름으로 다액을 기부한 데에서 발단하였고, 그 후 귀족원 의원이자 이 클럽회원인 요시카와 시게요시(吉川重吉) 및 하버드대 교수인 제임스 우즈(James Woods)와 학장 찰스 엘리엇(Charles W. Eliot) 등의 노력에 의해 총액 2만 달러의 기금으로 1913년 3월에 정식으로 발족되었다. 1913-14년의 첫 강의 주제는 <일본인의 종교적, 도덕적 발달> 및 <일본의 종교와 철학사상>이었다. 전자는 일본종교와 도덕의 역사를 사회, 정치적 삶의 연관성 혹은 그 미술과 문학적 표현에 있어 논하는 강의였고, 후자에는 당초 “인도 및 중국과의 관계”라는 부제가 붙어있었다. 다음해인 1914~15년에는 전자와 함께 <불교윤리와 일본적 생활> 및 <일본의 종교와 사><sup>24)</sup>가 개설되었다.

이 시기에 아네사키는 상기 강의노트를 비롯하여 1913년 보스톤 민속학협회에서의 강연 <일본의 신화와 이야기>, 1914년 보스톤 미술관<sup>25)</sup>에서 행해진 연속강의 <불교미술과 불교교리의 관계>, 동년 하버드대 박물관에서의 연속강연 <일본의 미술과 자연> 등을 토대로 5권의 영어 저작을 집필하는 등 일본연구와 관련하여 많은 결과물을 내놓았다. 그 중 『일본종교사』<sup>26)</sup>는 전술한 강의 <일본인의 종교적, 도덕적 발달>을 골자로 하여 집필한 저술이다. 이밖에 단행본으로 나오지는 않았지만, <하스켈 렉처><sup>27)</sup>에서 행한 <근대일본의 불교와 기독교>를 비롯하여 주로 동서 종교의 비교를 주제로 한 강연이 다수 있었다. 특히 니치렌과 『법

23) 이 강좌가 하버드에 개설된 데에는 러일전쟁 후 미국내 일본인 이민문제, 1914년 일본의 1차대전 참전, 1915년 대중국 21개조 요구 등에 따른 미일관계의 악화라는 시대적 배경이 있었다. 요컨대 이 강좌는 이런 상황을 타개하여 미국인들에게 일본을 이해시키고자 하는 노력의 일환으로 추진된 것이었다. 아네사키 이전에도 이미 1911-12년에 걸쳐 카네기국제평화기금과 일본 외무성이 주도하는 교환교수제도에 의해 니토베 이나조가 파견되어 미국 여러 대학에서 일본을 소개하는 강연을 한 바 있다.

24) 노(能) 작품인 하고로모(羽衣) 및 메이지천황, 니치렌, 신란 등의 시가가 교재였다.

25) 일본컬렉션으로 유명한 보스톤 미술관에는 원래 오카쿠라 텐신이 연구원으로 있었는데, 텐신은 아네사키와 교대하는 방식으로 일본에 귀국한 후 1913년 9월에 사거했다. 결국 아네사키는 텐신과 만나지 못했고, 1913년 10월 20일 보스톤 가드너부인 저택에서 행해진 텐신 추도회에 출석하여 독경하며 추도했다.

26) Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion : With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1963(1930).

27) 시카고대 하스켈 기금에 입각하여, 1893년 시카고에서 열린 세계종교대회의 정신을 이어받아 세계 제종교 및 종교문제를 연구하는 것을 목적으로 한 강의.

화경』 등을 둘러싼 아네사키의 대승불교론은 시인 엘리엇(T.S.Eliot)을 위시하여 그의 수업을 청강한 미국인들에게 큰 인상을 남겼다.

1915년 7월 시애틀에서 일본으로 귀국한 아네사키는 자신의 미국체험에 관한 보고를 정유윤리회 및 귀일협회에서 행함과 아울러 당시 수상인 오쿠마 시게노부와 면담하면서 일본에 대한 미국 지식인들의 의견을 전달하기도 했다. 그 후 아네사키는 종래의 미일관계위원과 국제연맹 이사에 더하여 1920년 조선총독부 임시 교육조사위원 위촉, 1921년 캘리포니아대학의 초청에 의한 〈얼 렉처〉 연속강연,<sup>28)</sup> 1922년 범태평양교육회의 참가, 1925년 이후의 태평양문제조사회 출석, 1926년 국제연맹의 학예협력 국내위원 위촉 등, 헌정회가 지향하는 대미영협조 혹은 아시아 유희정책에 호응하는 정부 및 민간조직의 다양한 국제활동에 종사했다. 한편 이 무렵 아네사키는 1919년 6월 플레쥬 드 프랑스에서 〈일본종교사〉 강의를 하는 한편, 그의 국제인으로서의 활약이 인정받아 프랑스로부터 1922년 큰만돌 드 레트 아르 노아르 훈장과 1928년 레종 드 누르 훈장을 수여받기도 했다.

## 5) 국제연맹에서의 활약

아네사키는 니토베 이나조 사후 생전의 그의 의뢰에 따라 뒤를 이어 1934년부터 5년 임기로 국제연맹의 국제학예협력위원회 일본위원으로 활동하게 된다. 이미 아네사키는 1926년부터 국제연맹 학예협력 국내위원을 맡아왔었는데, 이제 쌍방을 경임하게 된 것이다. 학예협력 국내위원의 주업무가 번역서의 저작권 통일조약에 관한 것이라면, 국제학예협력위원회는 지적소유권과 전시에 있어 역사적 건축물 및 예술작품의 보호 등 학예관계를 광범위하게 취급하는 기관이었다. 아네사키는 임기 중 일본미술을 다룬 자신의 저술 및 나쓰메 소세키의 『고코로』

28) 이 연속강연은 미국 열재단과 태평양종교학교(Pacific School of Religion) 및 캘리포니아대학 공동 주최로 진행되었고, 2년후 백밀란사에서 출판되었다. 그 주제는 “서양과의 접촉에 의해 동양에서 생겨난 제문제 중 종교와 사회에 관한 근본적 쟁점을 지적하는 것”에 있었다. “아시아는 하나”라는 오카쿠라 텐신의 저명한 말에 대해 아네사키는, 아시아는 서양과의 접촉에서 비롯된 문명론적 문제를 안고 있다는 점에 있어서만 하나라고 지적하면서 서양화와 문명화의 공죄를 검증하고 있다. 이와 동시에 그는 동서사상의 생산적 융합이 근대문명의 문제해결에 기여할 가능성을 시사하기도 했다.

등을 일본총서로서 프랑스어로 간행하는 일에 관여했는데, 그는 자서전에서 이 시기를 “가장 행복한 시간”으로 회고하고 있다.

이밖에 1935년 3월 아네사키는 일본학사원 간사로서 유럽 각지의 회의에 출석하는 한편, 6월부터 7월에 걸쳐 소르본느, 프라이부르크대학, 베를린의 하르낙관(Harnack House) 등에서 <일본에 있어 현대문화의 위기>라는 주제로 강연을 행했다. 각국에서 활자화된 이 강연의 내용은 젊은 시절의 서양체험 이래 그가 변함없이 즐겨 다루던 동서문화 비교에 관한 것이었다. 1936년에는 국제연맹 위원회에 출석 후 유네브에서도 <동양과 서양>이라는 주제의 라디오 강연을 하고 런던의 세계종교대회에 출석했다. 나아가 하버드대 창립 3백주년 기념식전에서 일본학사원 대표로 참가하여 <동서양의 문화적 관계>를 강연하고 하버드대 명예박사학위를 수여받았다. 또한 1937년에는 일본아시아협회<sup>29)</sup> 부회장에 취임하는 등, 아네사키는 격동하는 국내의 정세 속에서 일본이 국제연맹을 탈퇴한 1933년 이후에도 수년간 국제인으로서의 화려한 활동을 멈출 줄 몰랐다.

### 3. 내셔널리스트로서의 아네사키

#### 1) 아네사키의 천황관

이처럼 평화와 국제협력을 위해 노력한 국제인으로서의 아네사키가 다른 한편으로 평생 내셔널리스트였다는 사실은 일견 모순이라 아니 할 수 없다. 이는 한편으로 그가 살았던 시대적 한계를 말해주는 것이기도 하겠지만, 다른 한편으로 그의 태생적 한계를 간파하고는 이해하기가 쉽지 않다. 전술했듯이 어릴 때부터 가까이에서 황실을 경험했던 그에게 천황은 6살 때 작고한 부친의 황실 숭경과 결부된 노스탤지어 안에서 마치 자기 몸의 일부처럼 살아 숨쉬는 존재였으리라고

29) 1872년에 요코하마에서 탄생한 일본아시아협회는 제일외국인을 중심으로 하는 민간의 일본연구단체로, 회원 중에는 라프카디오 한과 헤이븐(2대 회장) 등도 있었고 일본인으로는 아네사키 외에 가토 겐치, 니토베 이나조, 스즈키 다이세쓰 등이 있었다. 아네사키는 1907년경부터 이사로 활동하면서 불교와 기리시탄에 관해 구두 및 논문으로 수차례 발표하기도 했다.

짐작된다. 그래서인가 아네사키의 천황관은 동시대 지식인들의 그것과 비교할 때 근세 공가사회의 분위기를 이어받은 열광적인 것이었다. “아네사키는 근세적 천자관을 배경으로 성장했으므로 천황 및 천황이 체현하는 국가에 대한 정신적 몰입이 강했다.”<sup>30)</sup>

이와 같은 정신적 몰입은 메이지천황의 죽음을 둘러싼 그의 즉자적인 반응에서도 잘 엿볼 수 있다. 아네사키는 1912년 7월 메이지천황의 상태가 악화된 것을 알자 “성상폐하의 쾌유와 만세를 제천신신들에게 기도”하면서 전국에서 황거 이종교로 모여들어 천황의 회복을 기원하는 사람들의 모습을 목도하고는 “국민의 열성에서 공동체적인 종교적 표현을 본다”는 감명을 받았다. 이윽고 천황이 사거하자 아네사키는 자천하여 문부성 총대 봉송자로서 대장례에 참여한다. 장의는 1912년 9월 12일 황거를 출발하여 교토 모모야마 어릉에서 일야를 보낸 14일까지 지속되었는데, 그 사이 아네사키는 해군대장 도고 헤이하치로 등과 함께 한잠도 안자고 천황의 장의에 열석했다고 한다. 그런데 이 장례식은 국가신도가 내세운 정교분리에 입각한 것이어서 다마구시 봉폐라든가 합장 등의 종교적 행위가 금지되었다. 이에 대해 큰 불만을 느낀 아네사키는 귀로에 시즈오카현 미호에서 니치렌주의자 다나카 지가쿠가 주최하는 추모법회에 합류하여 법화경을 독경하고 합장하는 한편 천황을 추모하는 와카를 짓는다.

요컨대 천황이란 그에게 강렬한 종교성을 지닌 존재였다. 그런 천황이 근대국민국가와 중첩되면서 국민의 종교적 아이덴티티의 원천으로 간주되었다는 점에서, 아네사키의 독자적인 천황제국가상을 엿볼 수 있다. 후술할 아네사키의 신비주의에의 경도, 개인의 내면성에 대한 강조, 니치렌 신앙과 쇼토쿠태자 신앙, 그리고 그의 화려한 정치적 활동 등은 이처럼 종교적으로 내면화된 천황제국가의 문제와 동전의 양면이라 할 수 있다. 이런 구도는 당시 지식인과 종교가들에게서 쉽게 찾아볼 수 있는 특징이었지만, 그러나 아네사키의 경우는 특히 태생적인 가문의 내력을 배경으로 한 천황가예의 개인적인 봉헌이 근처에 깔려있다는 점에서 다른 황도주의자 및 국가주의자들의 천황관과는 일선을 긋는 특면이 있었다. 물론 아네사키에게 일본은 설령 과시증화, 우경화된다 해도 변함없는 사랑의 대상

30) 磯前順一, 『近代日本の宗教言説とその系譜: 宗教・國家・神道』(岩波書店, 2003), 143면.

으로서의 조국이었다. 전시기에 아네사키가 발표한 신도론 중에는 다음과 같이 일본민족의 생활에 대한 애착이 신도라는 민족종교의 이름하에 천황제와 일체화된 형태로 반복적으로 언급된다.

“우리나라의 신도는 농경제사로서, 농경생활의 부락행사로서 깊이 향토관에 뿌리 내린 것이다 ... 이런 향토관의 내용을 충실하게 하고 그 구획을 연장한 것이 국토관이다. 즉 일본국을 영장(靈場)으로 삼음으로써 ‘일본은 신국’이라는 신념과 열정이 된 것이다 ... 그 중추가 천황의 몸에 체현되어 있으며, 군신이 함께 신들의 후예로서 신덕의 가호에 의해 살아가는 국민이라는 신념으로 감은(感恩)의 생활을 한다.”<sup>31)</sup>

## 2) 니치렌 신앙과 국가

이와 같은 천황관과 더불어 아네사키의 내셔널리스트적 면모와 관련하여 간과할 수 없는 것이 그의 니치렌(日蓮, 1222~82) 신앙과 쇼토쿠태자(聖德太子, 574~622) 신앙이다. 이 중 니치렌 신앙은 고교시절부터 절친했던 니치렌주의자 다카야마 조규의 죽음이 결정적인 계기가 되었다. 아네사키는 1903년 독일유학에서 귀국한 직후 조규의 유고를 정리하던 중 조규의 니치렌 관련 글과 니치렌의 저작을 읽기 시작하면서 니치렌에 대해 본격적인 관심을 가지게 되었고, 곧이어 러일전쟁을 경험하면서 니치렌 신앙에 깊이 경도된다.<sup>32)</sup> 예컨대 아네사키는 1904년 러일전

31) 姉崎正治, 『謠曲における神道と佛教』, 『季刊宗教研究』 4-4(1943), 111면.

32) 아네사키는 독일유학에서 귀국한 직후 조규의 옛 스승인 다나카 지가쿠를 오사카로 방문하여 지가쿠 주위의 본화종학대회(本化宗學大會)에서 조규에 대한 강연을 한 바 있다. 러일전쟁 중인 1904년 4월에는 니치렌상인연구회에 찬동인으로서 이름을 올리고, 전후에도 1906년 4월에 지가쿠 주위의 묘종백호기념대회에서 조규의 니치렌연구에 관한 강연을 했으며, 동년 11월초에는 미노부산에 올라 감격스러워하며 니치렌의 유골을 참배하기도 했다. 1907년부터는 니치렌순대학(현 立正대학)에서 교편을 잡았고, 1909년과 1910년에는 동대학의 니치렌 관련 사적 수확여행에도 참가했다. 1914년 5월에 도쿄제국대학 법학부 교수인 야마다 사부로를 이사장으로 하여 “제가 주도에 의한 니치렌주의”를 조직한 〈법화회〉가 발족하자, 아네사키는 발기인으로서 참가한다. 이후 그는 자신의 니치렌론을 잡지 『법화』와 『신인』에 발표하는 한편, 『법화경의 행자 니치렌』(1916) 및 그 간략판인 『해설요본 법화경의 행자 니치렌』(1917)을 발간했다. 다이쇼 초기부터 1920년대에 걸쳐 니치렌주의 운동이 정점에 도달할 무렵 아네사키의 니치렌 관련 저술이 본격화되었다. 하지만 하버드에서 귀국한 후부터는 매년 강사로 나갔던 다나카 지가쿠의 강습회와는 멀어졌다. 지가쿠의 니치렌주의는 1914년의 국주회 결성 무렵부터 국수주의적 경향을 강화했는데, 하버드 체제기에 국제협

쟁 중에 발표한 “국가의 운명과 이상(애국자와 예언자)”에서 다음과 같이 자신의 니치렌 신앙을 분명하게 밝히고 있다.

“일체의 중심은 자아[我]이고, 그것은 즉 대우주가 투영되는 초점이다. 거기서 국가란 무엇이며 이 자아와 어떤 관계인가를 규명할 수 있다 ... 대우주와 소우주 상호의 활발하고 원용한 교통에 있어 하나의 중심이 즉 국가라는 활동의 근저에 있다. 각 개인=소우주의 중심은 바로 이런 국가(혹은 민족)=대우주의 중심과 상호 교섭하고 융화하여 생존하는 것이다.”<sup>33)</sup>

여기서 아네사키는 개인의 내면을 통해 발견되는 우주적 신비를 국가라는 역사적 특수성 위에 덮어쓰려 한다. “그 사람의 소우주 안에 확실하게 국가의 대우주를 투영하고 자기 생명 안에 국가의 생명을 가지는 신앙과 용기를 가진 자”야말로 ‘참된 애국자’이며 ‘예언자’라면서 그 모범적 인격으로 니치렌의 이름을 들고 있다.<sup>34)</sup> 통상 “근대일본에 있어 니치렌의 가르침과 『법화경』에 입각한 불교적 정교일치에 의한 이상세계의 실현을 주창하면서 강렬한 사회적, 정치적 지향성을 가지고 전개된 불교운동”으로 정의내려질 만한 니치렌주의(日蓮主義)<sup>35)</sup>는 원래 1880년대에 기성 불교교단에 대한 개혁운동으로 시작되었는데, 러일전쟁 후에는 “일본통합과 세계통일을 지향하는 내셔널리즘적 종교운동”으로서 니치렌교단 바깥의 지식인과 군인들 사이에도 널리 퍼지게 된다. 이 운동의 지도자적 존재가 바로 진술한 다나카 지가쿠와 혼다 닛쇼(本多日生)였다.<sup>36)</sup> 그러나 향후 다이쇼시대에 하버드 체재를

---

조의 필요성을 통감한 아네사키에게 있어 국제주의와 개인주의의 요소를 결한 지가쿠 혹은 혼다 닛쇼의 사상에 대해 더 이상 찬동할 수 없게 되었기 때문이다.

33) 姉崎正治, 『國家の運命と理想(愛國者と預言者)』, 『時代思潮』 1-3(1904), 29면.

34) 같은 글, 30쪽.

35) 근대일본의 니치렌주의에 관해서는 특히 戶頃重基, 『近代社會と日蓮主義』(評論社, 1972) 및 박규태, 『불교와 민족주의: 일본불교와 일련주의를 중심으로』, 강돈구 외, 『종교와 민족』(한국정신문화연구원, 2001) 참조.

36) “본화의 묘종은 종문을 위한 종문이 아니라 천하국가를 위한 종문”이라는 지가쿠의 입장을 국가 및 국민적인 규모로 구상하는 아네사키의 종교이해와 공통점을 가진다. 나아가 “당위적인 일본, 즉 니치렌불교에 의해 현현된 일본국체”와 현실의 일본 사이의 갭을 메우기 위한 실천을 강조하는 지가쿠의 자세 또한 이상주의적인 종교이해를 통해 현실사회를 비판하고자 한 아네사키의 입장과 상통한다. 한편 아네사키는 1909년 1월에 혼다 닛쇼가 창설한 천청회(天晴會)에 간사로서 참가하여 1912년 천청회 하기 강습회까지 강사를 하는 등 친밀한 교류를 지속했다. 지가쿠가 재가

거쳐 국제협조주의와 민본주의에 공명하게 된 아네사키는 국수주의적 경향으로 치닫던 지가쿠 및 닛쇼의 니치렌주의와는 일선을 긋게 된다.<sup>37)</sup>

물론 아네사키의 내셔널리스트적인 성향은 유학 이전 및 유학시대의 바그너 평가에 이르기까지 일관되게 찾아볼 수 있는 것으로, 국가주의와 결합되기 쉬운 니치렌에 대한 그의 접근은 일면 자연스러워 보인다. 따라서 니치렌에 관한 그의 대표적 저작인 『법화경의 행자 니치렌(法華經の行者日蓮)』과 관련하여 “그러나 아네사키 자신은 국책에 따르면서 종교간 융화와 인심 안정을 위한 종교협력에 적극적으로 관여했음에도 불구하고, 니치렌의 배타주의에 관해서는 언급이 없다. 천황숭배 및 국체사상과 니치렌사상의 관계에 대해서도 묻지 않는다.”<sup>38)</sup>는 한계를 비판받는다 해도 전혀 이상할 것이 없다.

여기서 잠시 아네사키를 국가에로 향하게 한 직접적 계기로서의 러일전쟁에 관해 첨언하지 않을 수 없다. 당시 일본사회에서 정의의 전쟁이라고 여겨졌던 러일전쟁은 지방행정 단위에게까지 거국일치체제를 만들어냈고 청일전쟁 이상으로 국민들의 마음을 국가적인 가치관으로 수렴시킨 ‘국민전쟁’이 되었다. 종교계의 반응으로서는 우치무라 간조의 비전론이 유명하지만 이는 소수파에 불과했으며, 1904년 5월에 열린 <전시종교가간담회>에서 엿볼 수 있듯이 종교계 전체가 전쟁을 적극적으로 지지했다. 아네사키는 이 모임에 발기인으로 참가했을 뿐만 아니라 “우리나라가 정의를 위해 이 전쟁을 수행하는 본지”라는 취지서 초안 작성까지 담당했다.

아네사키에게 러일전쟁은 “동양의 평화, 황색인종의 운명을 위한”, “한국을 다른 강국이 집어삼키지 못하도록 막고 또한 청국의 독립을 확실하게 지켜주기 위

---

주의 입장에서 니치렌주의를 조직한 것에 비해, 닛쇼는 현본법화종 관장이라는 전통교단을 기반으로 활동했다. 닛쇼는 지가쿠 및 아네사키와 마찬가지로 “종교에 있어 국민도덕을 함양할 것”을 설했다. 한편 철학관을 졸업한 닛쇼는 아네사키가 번역한 하르트만의 종교철학 등에 관심을 가지고 서양적인 개념을 매개로 니치렌을 이해하고자 했다는 점에서 지가쿠보다도 더 아네사키와 가까운 점이 있었다.

37) 사실 종교학자로서 출발한 아네사키의 경우, 개인적으로 니치렌에게 귀의하기는 했지만 한편으로 다른 불교사상을 비롯하여 기독교와 천리교 등에도 가치를 인정했으며 니치렌종만으로 일본사회를 변화시킨다는 배타주의적 발상은 없다. 독일유학 이전부터 『아함경』 등의 근본불교에 깊은 관심을 기울였던 아네사키는 니치렌에 귀의하게 된 이후에도 스스로를 『아함경』의 제자라 여기면서 『아함경』의 연장선상에서 『법화경』과 니치렌을 자리매김했다. 따라서 아네사키를 지가쿠 등과 같은 선상에서 니치렌주의라고 규정하기는 어렵다.

38) 島蘭進, “姉崎正治 『法華經の行者日蓮』: 神秘思想と宗教史敘述の地平融合”, 『宗教學の名著』 30 (ちくま新書, 2008), 144면.

한”, 나아가 “슬라브 1억 인민을 해방시키기 위한” ‘의전’을 의미했다. 러일전쟁 전후에 발표된 평론 “싸워라, 크게 싸워라”<sup>39)</sup>에서 분명하게 알 수 있듯이, 그에게 전쟁이란 개아 및 국가를 정신적인 각성에 이르게 하는 전쟁이기도 했다. 거기에는 이상에 입각하여 정화된 국가와 개인을 결합시키는 아네사키 특유의 논리가 있다. 그때 국민은 정부로부터 일방적인 지배를 받는 대상이 아니라 주체적인 자발성을 겸비한 개인으로서 안쪽으로부터 국가를 뒷받침하고 동시에 국가로부터 그 내적 아이덴티티를 부여받는다. 때문에 그는 “현실의 대우주적 힘이 개인의 정신 안에 들어와 그 의식 위로 밝게 떠오르느냐 아니냐에 따라 의식을 자각한 단결이 가능하냐 아니냐가 결정된다.”는 점에서 자신의 입장이 국가주의와는 다른 것이라고 주장한다.<sup>40)</sup> 신비주의적인 내면 탐구가 현실 국가와 결부되는 이 지점에서 아네사키가 전쟁을 긍정하는 대목에 이르면 묘한 기분이 든다. 즉 그는 인격적 투쟁이라는 시점에 의해 “전쟁은 국가의 대사”<sup>41)</sup>라 하여 현실의 군사행위를 선형적인 이념에 의해 정당화하고 있다. 전쟁 그 자체를 부정하는 것이 아니라 현실에 일어난 것을 전제로 하면서 거기에서 인격적인 각성을 연루시키는 논법이다. 이럴 때는 이념으로써 현실을 비판할 수 없게 되고 인격적 노력이라는 이름하에 현실과 이상의 어긋남이 은폐되기 십상이다.

실제로 이 러일전쟁을 전후하여 아네사키의 현실 추수적 경향이 급속히 강화된다. 가령 그는 1904년 개전과 동시에 정치색이 강한 종합지 『시대사조』를 정우회 중의원 의원인 요코이 도키오와 함께 발간하여, 전승보고와 정당정치론에 섞어 ‘국민적 대각성’을 호소하는 평론을 계속 발표했다. 이와 더불어 1911년 2월에는 ‘남북조 정운론’(南北朝正閏論)<sup>42)</sup>의 포화를 열었다. 천황가의 정통성이 남조

39) 姉崎正治, “戦へ, 大に戦へ”, 앞의 책, 253-61면.

40) 姉崎正治, 앞의 글, 29면.

41) 같은 글, 32면.

42) 남북조 정운론은 문부성의 역사교과서가 황통을 남북 양조의 병립으로 기술한 것에 대해 현장의 중학교 교사들이 불만을 표명함으로써 중의원에 질의서가 제출되었으며 신문과 잡지에서 바람직한 국체의 모습을 둘러싸고 많은 학자들의 논의가 전개되었다. 가쓰라 내각의 골격을 뒤흔든 이 논쟁은 결국 남조를 정통으로 하는 입장으로 귀착되어, 일본의 역사교육이 역사적 사실보다 도덕적 효과를 우선하는 결과를 낳았다. 이때 논쟁자 중 가장 일찍 ‘남북조문제에 관한 의문 및 단안’(1911년 2월 14일자 요미우리신문)이라는 제하에 견해를 공표한 인물이 아네사키였다. 그후 2월 26일에도 아네사키는 남조 정통과의 근거인 미토(水戸)시 강연회에 나갔고, 3월 5일에는 “남북조 문제의 의문에 관해 구메박사에게 묻는다”는 제하의 논고로 북조정통론을 주창한 구메 구니다



와 북조 중 어디에 있느냐를 문제 삼은 이 논쟁은 당시 가쓰라 내각을 동요시킬 만큼 큰 문제로 발전하여 이노우에 데쓰지로, 구메 구니타케, 호즈미 야쓰카(穂積八束)<sup>43)</sup> 등 많은 학자들이 논쟁에 참여했는데, 그 중에서도 가장 일찍 신문에 열광적으로 그 주장을 펼친 자가 아네사키였다. 이때 다음과 같은 그의 국체론은 매우 특이한 인상을 풍긴다.

“국체의 실체 즉 아마테라스 오미카미의 영덕(靈德)은 만사를 초월한 영위(靈位)이다. 이는 어떤 경우에도 흔들림이 없으며 생멸에 지배받지 않으며 모든 곳에 편만하다...그것이 인간세계에 사실로서 드러난 것이 곧 그 용(用)으로서의 군신협동의 실질(實)이며, 그 중심(宗)이 곧 황실이다...이를 군신의 관계 및 사회 질서에 적용하자면 곧 대의명분이 된다.”<sup>44)</sup>

전술한 아네사키의 니치렌 신앙에서와 마찬가지로 이는 천황을 신비체험에 있어 내적 보편성과 일체화시키는 이해로서 매우 특이하다. 아네사키는 남북조정운론을 천황가 자체의 문제라기보다 천황이라는 신비적 실재를 국민 각자가 어떻게 내면화하는가 하는 국민국가의 문제로서 받아들인 것이다. 이처럼 국가의 원수인 천황이 신비적인 종교체험의 대상으로 특정됨으로써 아네사키의 국가론은 그의 니치렌 신앙과 유사한 종교적 색채를 농후하게 띠게 된다. 다테마에라고는 하지만 대일본제국헌법이 보증하는 정교분리 체제하에서 천황숭배는 공적 영역으로서의 도덕문제이며, 사적 영역에 속한 종교와는 구별되어 있었다. 그런데 이 논의에서 천황은 분명하게 국민의 종교적 숭배의 대상으로서 공적 존재인 천황과 사적인 종교 영역이 중첩되고 있다. 때문에 국체 이데올로기의 근간을 이루는 <교육칙어>는 아네사키에게 있어 단순한 도덕이 아니라 일본의 “일대 종교”인 ‘칙교’

---

케를 비판했다. 이어 『남북조문제와 국체의 대의』(1911)를 출간했다. 아네사키는 이 책에서 니치렌, 기타바타케 지카후사, 도쿠가와 미쓰쿠니 삼인에게 삼가 경의를 표하면서, 그들을 각각 남북조 문제에 관한 사전 예언자(경고자), 당시의 주장자(건투자), 사후의 해석자(천명자)라고 규정했다. 문제의 발단이 된 교과서를 집필한 기타 사다기치는 아네사키의 주장으로 인해 문부성을 휴직처분 당하고 세상으로부터 맹렬하게 비난받았다.

43) 1860~1912, 도쿄제국대학 교수로 천황주의적 헌법학자.

44) 姉崎正治, 『南北朝問題と國體の大義』(博文館, 1911), 94~95면.

라고 불릴 만한 것이 되었다.<sup>45)</sup>

여기서 우리는 다나가 지가쿠와 혼다 닛쇼 등 니치렌주의의 “법화경에 입각한 불교적 정교일치”를 지향하는 사상과의 유사성을 엿볼 수 있다. 물론 아네사키의 경우는 니치렌 신앙자이기는 하지만 니치렌종에 의한 국민의 신앙통일을 도모하지는 않았다. 다만 신교의 자유를 인정하면서 모든 종교와 종파를 동일하게 천황에 대한 종교심의 발로로 이해한 것이다. 그 단적인 사례가 1912년 2월에 아네사키가 정우회 계열의 내무관료인 도코나미 다케지로(床次竹二郎)와 제휴하여 개최한 ‘삼교회동’(三教會同)<sup>46)</sup>이다. 이 회의는 제 종교단체에 의한 황운부익(皇運扶翼)을 목적으로 한 것으로 각 단체의 자립성을 전제로 하고 있다. 그밖에도 이에 앞선 1911년 5월에는 문부성 자문기관인 문예위원회 위원으로 취임하는가 하면,<sup>47)</sup> 삼교회동을 개최한 직후 ‘종교가교육가 대간담회’를 주최하는 한편, 이어 재개의 지도자인 시부사와 에이이치 등과 ‘귀일협회’(歸一協會)<sup>48)</sup>를 결성하기도 했다. 또한 아네사

45) 磯前順一, 앞의 책, 161면.

46) 1912년 2월 25일에 개최되었다. 내무차관 도코나미 다케지로가 아네사키 등과 상담하면서 “국민도덕의 함양은 교육과 종교와 결부됨으로써 비로소 완성될 수 있는 것”이라는 관점에서 불교, 교파신도, 기독교 등을 정부 지휘하에 한자리에 모이게 한 것이다. 이에 대해 지금까지 억압되어온 신종교와 기독교 진영은 시민권을 얻었다 하여 환영했다. 그러나 신불교도 동지회 및 진종 오타니파 등에서는 “종교는 정치의 도구가 아니며 교육기관도 아니다”라 하여 정치의 종교개입에 반대하면서 아네사키를 “도코나미의 참모장 아네사키 박사”라고 야유했다. 결국 문예위원회와 마찬가지로 내실 없는 모임으로 끝나버린 이 삼교회동의 의미는 남북조 정운 및 대역사건으로 흔들리는 천황제국가를 국민 측에서 밀받침한 내셔널리즘적 기획이었다는 점에서 찾아야 할 것이다.

47) 러일전쟁 후 정부에서는 문부대신을 중심으로 정부자문기관으로서의 문예위원회를 구성했는데, 이는 당시 문학계를 비롯하여 광범위한 사회적 논의를 초래했다. 특히 대역사건 이후 정부가 여러 형태로 사상통제를 기도하는 가운데 문예위원회는 정부의 검열기관도 간주되기 십상이었기 때문이다. 다른 한편 모리 오가이는 거기서 내무성의 탄압 및 검열에 대한 완충지대의 역할 혹은 정부에 의한 문예지원을 기대하기도 했다. 이런 와중에서 1911년 5월 문예위원회가 칙명으로 공포되었고, 아네사키 외에 우에다 가즈토시(上田万年), 하가 아이치, 모리 오가이, 도쿠토미 소호 등이 위원으로 위촉되었다. 이와 관련하여 소세키는 <동경아사히신문>에 “문예위원은 무엇인가”라는 논설을 발표, 국가에 의한 문예에의 개입을 비판했다. 결국 이 위원회는 1913년 6월 칙령에 의해 폐지되었고, 이후 아네사키는 문학계에서 멀어지게 되었다.

48) 단발로 끝난 삼교회동을 보완하기 위해 아네사키는 1912년 6월 여자대학교(현 일본여자대학) 교장과 귀일협회를 발족했다. 이 협회는 재계의 거두인 시부사와 에이이치를 후원자로 하여 “일국문명의 기본을 확립하기 위해 도덕, 교육, 문학, 종교 등의 정신적 문제에 관하여 건설한 노력과 진지한 연구를 목적으로 한다”는 취지를 내세웠다는 점에서 삼교회동보다도 광범위한 단체였다. 정부는 직접 관여하지 않았고, 이노우에 테쓰지로, 니토베 이나조, 에비나 단조(海老名驥正, 1856~1937. 기독교 목사, 교육자, 동지사대학 총장 역임) 등의 지식인과 종교인들 및 관료와 정치가, 재계인사 등이 광범위하게 참가한 이 귀일협회는 말하자면 정유윤리회와 삼교회동의 성격을 겸비한 단체였다. 강연과 토론을 중심으로 1942년 해체되기까지 『귀일협회회보』 총13호 및 귀일협회총서 총10

키는 1912년 2월 오쿠마 시게노부(大隈重信)<sup>49)</sup>를 회장으로 하여 발족한 ‘대일본평화협회’에 이사로 참가하는 등, 러일전쟁 후의 아네사키는 단순한 연구자가 아니라 일본 지배계급이 조직한 제단체에 적극적으로 관여하고 있었다.<sup>50)</sup>

### 3) 쇼토쿠태자 신앙과 국가

1919년 11월에 1차대전이 종결되어 파리에서 베르사이유 회의가 열리자, 당시 학사원 연합회 창립예비회의에 준대표로 출석한 아네사키는 시부사와 에이이치(渋沢栄一)와 연락을 취하면서 일본에 있어 국제연맹협회의 설립을 기획한다. 베르사이유 회의에서는 국제연맹의 설립이 결의되었고 일본도 참가하게 되는데, 국제연맹이야말로 “국민자결, 국제적 민본주의, 반군국주의”를 주창하는 신세기 문명의 증거라고 생각한 아네사키에게 있어 “국제연맹의 정신을 달성하기 위한” 민간조직으로서 국제연맹협회를 설립하는 것이 중요한 의미를 가졌기 때문이다. 이리하여 1920년 4월 국제연맹협회의 발기인 모임에 시부사와는 회장으로, 아네사키는 이사로서 참가하게 된다.

이 무렵부터 아네사키는 “쇼토쿠태자의 이상과 정책” 등 쇼토쿠태자에 관한 논문을 여러 편 발표하기 시작했다. 거기서는 황족인 쇼토쿠태자가 민본주의의 이상으로 비견되고 있다. 다이쇼시대의 민본주의는 주권의 소재를 불문에 붙임으

---

집을 발간했다. 이를 삼교회동의 유명이라고 비판하는 소리도 있었지만, 미국 지부도 설립할 만큼 국제성을 띠고 있었다. 아네사키는 이 귀일협회의 운영을 담당했으며, 당초 사무소는 아네사키 자택이었다.

49) 1838~1922. 정치가, 수상 등 유신정부의 요직 역임. 도쿄전문학교(현 와세다대학) 창립자.

50) 정치사에서는 러일전쟁 직전부터 메이지 말년까지에 해당하는 이 무렵의 시기를 게이엔(桂園)시대라고 부른다. 관료정치를 대표하는 가쓰라 타로(桂太良)와 입헌정우회 총재인 사이온지 긴모치(西園寺公望)가 내각을 상호 조직하는 시대였다. 의기투합한 가쓰라와 사이온지는 “천황제 이데올로기 교육의 확립”과 “일본사회의 제국주의적 편성”을 목적으로 한다는 점에서 입장을 같이 했다. 아네사키는 정우회의 요코이 및 도쿄나미(床次竹二郎)와 가까웠고, 정우회 총재인 사이온지를 정당정치의 추진자로서 지원했다. 교육칙어의 철저화, 정당정치와 관료정치의 결부. 천황제 이데올로기의 국민 주입, 러일전쟁 후 독집자본 및 기생지주제의 진행에 의한 노동운동, 소작쟁의의 격발, 자연주의 문학의 유행, 국가와 가족 등 구질서로부터의 이탈, 1910년 대역사건을 정점으로 하는 사회주의 사상에 대한 정부의 불안 등의 사회상황에 대응하기 위해 게이엔시대에는 문학, 종교, 지방행정 등 수많은 조직을 통해 정부가 국제사상의 교화정책을 적극적으로 추진했으며, 아네사키는 이런 동향에 적극적으로 동조했다.

로써 신성불가침한 천황주권을 명시한 제국헌법에 저촉됨 없이 민주주의를 실현하기 위한 발상에서 비롯된 것인데, 적극적으로 천황제를 긍정하는 아네사키의 경우 그것은 개인의 인격과 천황제 국가를 모순 없이 접합시키려는 태도와 결부되어 나타났다. 이때 아네사키에게 쇼토쿠태자는 ‘일본불교의 개척자’이자 ‘법화경의 성인’으로서 니치렌의 선구를 이루는 이른바 ‘법화행자’로 간주되었다.

그 후 일본과 구미 제국이 결렬하는 가운데 아네사키가 주창해 온 동서 양세계의 조화는 물론이고 일본사회의 현상을 긍정하는 것도, 서양세계에 동화하는 것도 더 이상 불가능해진 시대적 조류 속에서 1920년대에는 마르크스주의가, 1930년대는 파시즘이 대두함으로써 그가 신봉하는 민본주의는 좌우로부터 협공을 당하여 사회적 영향력을 완전히 상실하게 된다. 이런 상황 하에서 결국 그가 자신의 의지처로 삼은 것은 역시 종교였다. 그리고 아네사키가 선택한 종교가 바로 쇼토쿠태자 신앙이었던 것이다.

아네사키의 태자신앙이 확립된 것은 1934년 3월에 60세로 도쿄제국대학을 정년퇴직하여 명예교수가 된 후 1935년 1월 쇼와천황에게 쇼토쿠태자의 <17조헌법>을 진강한 무렵부터였다. 당시 아네사키에게 <17조헌법>은 “인생의 대의, 국가의 정도, 국법의 상칙(常則)”을 의미했다. 그는 이런 <17조헌법>을 천황에게 강의함으로써 우경화되어가는 시국 속에서 국민통합의 요체인 천황에게 입헌군주로서의 마음가짐을 설하고자 했던 것이다. 아네사키에 의하면, 본래 천황의 통치는 덕치에 의한 입헌주의를 의미한다. 흥미롭게도 아네사키의 이와 같은 쇼토쿠태자 신앙은 태자 어필(御筆)에 대한 숭배가 수반되어 있다. 이는 니치렌이 직접 쓴 문자 만다라의 신앙에서 착상을 얻은 것으로 보이는데, 아네사키는 쇼토쿠태자의 가르침을 지식으로서만 받아들인 것이 아니라 그것이 기록된 텍스트 자체를 진리의 체현으로 간주하여 종교적 귀의의 대상으로 삼은 것이다.

특히 아네사키는 1933년경부터 쇼토쿠태자가 썼다고 전해지는 『법화경소』의 영인본을 토대로 <17조헌법>과 <교육칙어> 및 <오개조 서문> 등, 그가 일본적인 입헌군주제의 기간을 이룬다고 본 여러 텍스트를 태자 직필본의 형태로 편집하기 시작했다. 아네사키에게 <오개조 서문>과 <교육칙어>는 대일본제국헌법과 함께 쇼토쿠태자의 <17조헌법>과 같은 맥락에서 받아들여졌던 것이다. 이 1933년이라는 해는 전년의 혈맹단사건 및 5.15사건에 이어 일본이 국제연맹을 탈퇴한 해로,

일본을 둘러싼 시국이 급격히 악화된 시기이다. 그 후 1936년 2.26사건이 발발했을 때 아네사키는 “고뇌하기보다 성현의 말씀에 접하여 어둠 속에서도 한 점 빛을 얻었다.”고 술회하는데, 거기서 우리는 이성적인 제어를 일탈해가는 시국 속에서 자신이 진리라고 믿은 태자의 가르침을 마지막 마음의 의지처로 삼고자 한 아네사키의 심경을 엿볼 수 있다.

이전에 러일전쟁과 1차대전을 주저 없이 정의의 전쟁이라고 불렀던 아네사키였지만, 1939년 그가 귀족원 의원으로 칙선된 이후 중일전쟁과 태평양전쟁에 대해서는 찬미든 비판이든 공적 발언을 거의 회피한 채 다만 쇼토쿠태자 신앙에로 깊이 침잠할 따름이었다. 폐색이 짙어진 1944년 1월에서 7월에 걸쳐 쇼토쿠태자와 관련된 강연활동이 가장 활발했다는 사실은 이 점을 잘 보여준다. 전황의 악화와 함께 파시즘화에 박차가 가해져 입헌군주제 자체가 유명무실해지는 가운데 쇼토쿠태자의 가르침을 설함으로써 다이쇼기 이래의 민본주의 정신을 조금이라도 지키고자 했던 것일지도 모른다. 요컨대 이와 같은 아네사키의 태자신앙은 그가 보편적 진리와 동일시한 천황제와 밀접한 연관성을 가진 것이었다. 다음과 같은 발언은 그의 태자신앙이 내셔널리즘과 깊이 연루되어 있었음을 여실히 보여준다.

“일본 불교도에게 있어 신앙과 애국심의 결합은 쇼토쿠태자 이래의 전통으로 이어져 내려온 것으로, 일본은 신국이라는 신념과 불국토가 이 땅에서 성취되어야만 한다는 이상이 결합된 것이다. 즉 현세에 중점을 두는 신도의 신국관념은 신들이 낳은 나라, 신들의 수호를 받는 나라라는 의미이다 ... 이에 비해 불교에는 불국토의 실현과 정토의 건설이라는 목표가 있다.”<sup>51)</sup>

이와 같은 내셔널리즘적 정조는 사실 근대일본 지식인들에게 흔히 찾아볼 수 있는 것이지만, 아네사키의 경우 그것은 신비주의적인 니치렌 신앙 및 쇼토쿠태자 신앙과 밀접하게 결부되어 있다는 점에서 특기할 만하다. 하지만 이밖에도 내셔널리스트로서의 아네사키를 말할 때 간과할 수 없는 장면들이 많이 있다. 가령 그의 이른바 ‘양행(洋行) 무용론’<sup>52)</sup>이라든가 동서문화 융합론<sup>53)</sup>에서 엿볼

51) 姉崎正治, 앞의 글, 113~14면.

수 있는 일종의 일본주의적 자부심은 1920년 말엽 조선총독부 입시교육조사위원회 활동에서도 찾아볼 수 있다. 주지하다시피 1919년의 3.1운동 이래 조선측 요구의 주안점은 차별적 교육 철폐 및 민족자결주의에 있었는데, 이에 대해 조선총독부 입시교육조사위원회는 ‘일시동인(一視同仁)의 성지(聖旨)’를 전제로 문화적 유희정책을 검토하고자 설치된 것이었다. 거기서 아네사키는 “조선인의 교육과 직업의 기회를 확대할 것”, “조선인과 일본인의 자연스러운 접촉을 촉진시킬 것”, 이를 위해 “양국민이 2개 국어를 실제로 사용할 것”, “양국민의 공학(共學)을 추진할 것” 등을 주장하면서 일본과 조선 양민족이 공존할 수 있는 교육 제도를 기대했다. 그러나 여전히 민족차별교육과 일본어교육이 강요되는 현실 앞에서 아네사키는 1921년 1월 8일자 서간에서 다음과 같은 좌절의 심경을 토로하고 있다. “나의 정신생활은 대단히 힘든 동요 속에 있다. 이는 무엇보다 우리나라와 세계전반의 불온한 상황에 의한 것이다. 월슨대통령의 패배와 모든 방면에서 느껴지는 압력에 의해 우리나라에서 고양되고 있는 반동적인 경향들에 항거하여 싸우는 데에 나는 너무 무력하다.”<sup>54)</sup> 그럼에도 아네사키는 한편으로 “한국 아이들은 일본어 학습이 용이하다”는 낙천적인 언어동화론과, “국방상 일본은 조선해협을 필요로 하며 또한 조선의 병합을 필요로 했다.”고 하여 식민지 정책의 기본방침을 시인하는 발언을 하는 등, 대일본제국이라는 틀을 전제로 하는 자유주의자의 고전적인 식민지론의 영역을 벗어나지 못한 한계를 노정했다.

52) 독일유학전 아네사키에게는 낭만주의와 고전주의 시대의 독일정신 및 독일학문에 대한 강한 동경이 있었다. 그러나 당시 유럽에는 ‘황화론(黃禍論)이 광범위하게 퍼져 있었다. 이런 인종주의적 경향에 반발하여 내셔널리스트틱한 콤플렉스(열등감과 자부심)로 발근한 아네사키는 조규에게 보낸 공개서한에서 독일을 비롯한 유럽 문명 전반에 대해 신랄한 비판을 가함으로써 당시 일본 지식층 사이에서 큰 반향을 일으켰다. 한편 모리 오가이는 그런 아네사키의 입장을 ‘양행(洋行)무용론’으로 특징지으면서 너무 성급한 결론이라고 비판했다.

53) 아네사키의 동서문화 융합론에서는 종종 서양적 논리를 몸에 익힌 일본만이 “아시아를 세계에 보여주고 동시에 동양의 형제국에게 세계적인 의식을 자각시키는 임무”를 가진다 하여 아시아 제국은 일본의 보호하에 문명화되는 존재로 인식되고 있다. 거기서는 과거 서양과 일본의 관계가 아시아와 일본의 관계로 전화되어 나타난다. 이리하여 아네사키의 서양체험은 근대서양문명의 비판에서 시작하여 러일전쟁과 1차대전을 거치면서 종교적인 천황제국가라는 일본의 고유성을 확립하고, 나아가 그 고유성을 서양에 보이면서 일본이 동서문명의 교량이라는 자부심을 낳았다고 볼 수 있다. 이때 그는 국민국가, 종교, 미술 등 서양적 논리에 바탕을 둔 범주를 끌어 들였는데, 이는 서양 세계의 헤게모니하에서 일본 지식인들의 문화적 아이덴티티가 재편되어가는 모습을 잘 보여준다. 磯前順一, 『近代日本の宗教言説とその系譜: 宗教・國家・神道』, 앞의 책, 168면.

54) 磯前順一・深沢英隆, 앞의 책, 84면에서 재인용.

여기서 엿볼 수 있는 아네사키의 이중적인 애매한 태도는 1926년 이래 아네사키가 위원으로 활동했던 ‘종교제도조사회’<sup>55)</sup>에서의 대정부 비판과 1928년 6월초에 열린 ‘어대전(御大典)기념 일본종교대회’<sup>56)</sup>의 어용적 성격의 대비에서도 찾아볼 수 있다. 뿐만 아니라 한편으로 1944년 1월 귀족원 의원으로서 했던 ‘대동아 선언’에 대한 비판적 질의와 관련된 그의 ‘천우천견(天佑天譴)’ 발언<sup>57)</sup>과, 다른 한편으로 육해군에 대한 일관된 지지와 감사결의안의 표명<sup>58)</sup> 사이에서도 그런 이중성이 잘 드러나고 있다.

55) 아네사키는 1926년과 1929년, 1935년에 재차 종교제도조사회 위원으로 선출되었다. 이 조사회는 기독교, 불교, 신도의 삼교를 평등하게 다룬다는 명목하에 신앙에의 국가개입 및 종교단체 조직의 획일화를 목적으로 하는 종교법을 만들기 위해 정부가 설치한 자문위원회였다. 거기서 아네사키는 종교법 및 신사승경이 경우에 따라 국민의 신교자유를 침해할 가능성이 있음을 지적하면서, 신사승경은 종교적 예배와 어떻게 다른가, 도덕적으로 걸맞지 않은 제신의 존재를 어떻게 보는가 등을 질의하여 당시 문부대신과 종교국장 등을 곤란하게 만들었다. 특히 그는 이 법안을 ‘종교단체법’이라 해야 하고 ‘종교법’이라 불러서는 안 된다는 점을 강하게 주장했다. 이 단계에서 아네사키는 메이지 초기의 신도국유화정책은 바람직하지 않으므로 당시 “신사는 종교가 아니다”라는 정부 견해는 타당하다고 판단했다. 다만 현실적으로 신사신도가 개인의 신교자유에 간섭하는 일이 있어서는 안 된다고 우려하면서, 종교법을 시행하려면 이 점을 명확히 해야 한다고 여겼다. 이는 국가신도정책을 인정하면서도 신교의 자유를 확보하려는 입장이다. 이런 과정을 거쳐 1939년 종교단체법이 시행되었다. 磯前順一, 앞의 책, 121~22면.

56) 마르크스주의가 국가질서와 정치체제를 위협하는 가장 위험한 요인으로 보는 입장이 일본사회 일반에 널리 선전되던 시기에 열린 이 종교대회는 일본종교간화회(懇話會)에 의해 주도되었다. 이 간화회 모임은 1924년 6월에 “일본에 있어 종교 각과 및 교육에 관계있는 내외 인사 상호의 이해를 증진하고 공동의 연구 및 시사문제에 관한 의견을 교환하는 것”을 그 목적으로 설립되었으며, 아네사키는 평의원으로 참여했다. 1925년 간화회는 세계종교대회를 일본에 유치하고자 했으나, 미국에서 이미 대회준비가 진행 중임을 알고 방침을 국내종교대회 개최로 바꾸었다. 마침 1928년 가을 쇼와천황의 즉위식이 거행되게 되어 “즉위 어대전을 기념하기 위한 절호의 계획”이라 하여 개최를 결정했다. 이때 귀일협회가 자금원조 및 인원동원에 깊이 관여했다. 총 참가자 1,145명으로 1912년 삼교회동 이래 대규모의 종교대회가 되었다. 이 대회는 평화, 교육, 사회, 사상의 네 부회로 나뉘어졌는데, 그 중 평화부회는 니토베 이나조가, 사상 부회는 아네사키가 부장을 맡았다.

57) 당시 아네사키는 귀족원에서 대동아공영권의 의의는 인정하지만 그것이 각 민족의 자각에 입각한 내질 있는 것이 될 필요가 있음을 지적하면서, 일본정부의 전황 해석과 보도에 있어 거짓 보도를 하는 것이 아닌가 하는 질의를 했다. 그 전날, 아네사키는 가족들을 불러 모아 놓고 술잔을 나누며 『법화경』 제목(나무묘법연화경)을 쓴 자필 종이를 나누어주고, 쇼토쿠태자와 구로즈미 무네타다를 인용하면서 정부의 자세를 비판했다고 한다. ‘천우천견’ 발언이란 이때 그가 한 “엄숙한 신념은 사람 마음의 마코토(誠)가 신명에 통하는 데에 있다. 이런 마코토가 있어야 비로소 하늘이 도울 것이다. 하지만 그런 마코토가 없다면 하늘의 별이 내릴 것을 각오해야만 한다.”는 말을 가리킨다. 磯前順一・深沢英隆, 앞의 책, 105~107면.

58) 아네사키는 태평양전쟁 개전 이래 일관하여 〈육해군에 대한 감사 결의안〉에 이름을 올렸다. 가령 1941년에서 1944년에 걸쳐 진주만공격, 싱가포르 점령, 자바섬 점령, 랭군 점령, 본토공습 상황 등에 대해 각각 〈육해군에 대한 감사결의안〉을 발의하고 연명했다.

#### 4. 종교학자로서의 아네사키

이상에서 살펴본 것처럼 아네사키는 국제인 혹은 내셔널리스트로서 다채로운 동선을 보여주었지만, 그러나 생애를 통틀어 아네사키에게 단 하나의 타이틀만 붙여야 한다면 역시 그는 종교학자였다고 말할 수밖에 없다. 아네사키는 1905년 도쿄제국대학에 최초로 정규 종교학 강좌를 개설하고 담당함으로써 일본 종교학의 창시자라 불려왔다.<sup>59)</sup> 이런 그의 명성에 걸맞게 그는 평생에 걸쳐 단행본만 치더라도 일본 종교학사에 있어 기념비적인 저작 『종교학개론』(1900)을 비롯하여 인도종교사,<sup>60)</sup> 불교사,<sup>61)</sup> 기리시탄사<sup>62)</sup> 등의 개별종교연구 뿐만 아니라 시대적 흐름에 조응하는 다양한 형태의 문화비평적 평론집(종교론)<sup>63)</sup> 및 영어 저작<sup>64)</sup>과 번역서<sup>65)</sup>에 이르기까지 40여권의 책을 세상에 내놓았다. 이와 같은 아네사키 종교학은 그의 생애가 그러하듯이 본질주의적, 심리주의적, 인격주의적, 인본주의적, 신비주의적, 형이상학적, 낭만주의적, 이상주의적, 개인을 매개로 하는 공동체주의적, 문화비평적, 국민교화적, 도덕주의적, 규범적 성격 등이 혼재되어 있어 매우 복잡적이다. 이런 제특징을 살펴보기에 앞서 서구 종교학의 아버지로 불리는 막스 뮐러에 관해 잠시 언급하고 넘어갈 필요가 있다.

『종교학개론』 이전의 아네사키는 이른바 ‘비교종교학’의 압도적인 영향하에 있었다고 보여진다. 비교종교학(Comparative Religion)은 말할 것도 없이 서구에서

59) 이후 교토제국대학(1906), 도호쿠제국대학(1922), 규슈제국대학(1925), 경성제국대학(1927)에 종교학 강좌가 개설되었으며, 1930년에는 전국 규모의 일본종교학회가 결성되어 아네사키가 초대 회장으로 취임했다.

60) 전술한 『인도종교사』(1897)와 『인도종교사고』(1898)가 있다.

61) 대표적으로 『불교성전사론』(1899), 『현신불과 법신불』(1904), 『근본불교』(1910), 『법화경의 행자 니치렌』(1916) 등이 있다.

62) 대표적으로 『기리시탄종문의 박해와 참복』(1925), 『기리시탄 금제의 종말』(1926), 『기리시탄 전도의 흥폐』(1930), 『기리시탄 박해사 중의 인물사적』(1930), 『기리시탄 종교문학』(1932) 등 이른바 기리시탄 5부작이 널리 알려져 있다.

63) 대표적으로 『부활의 서광』(1904), 『국운과 신앙』(1906), 『미의 종교』(1907), 『꽃따기 일기』(1909), 『정운집』(1911), 『남북조문제와 국체의 대의』(1911), 『종교와 교육』(1912), 『신시대의 종교』(1918), 『글은 사람이다』(1919), 『세계문명의 신기원』(1919), 『사회적 동요와 정신적 각성』(1920) 등을 들 수 있다.

64) 대표적으로 『불교미술과 그 이상과의 관계 : 특히 일본불교에 관하여』(1915), 『니치렌, 불교의 예언자』(1916), 『제민족의 신화 제8권 일본신화』(1928), 『일본종교사 : 특히 국민의 사회, 도덕생활에 관하여』(1930), 『일본의 미술, 생활, 자연』(1933) 등이 있다.

65) 하르트만의 『종교철학』(1898)과 쇼펜하우어의 『의지와 표상으로서의 세계』(1910~11)가 있다.



수입된 근대학문이다. 유럽에서 종교에 대한 과학적 연구의 시도는 19세기말에 와서야 비로소 처음으로 등장한다. 1870년 런던의 왕립학술원에서 ‘종교학’(Science of Religion)이라는 개념을 소개한 막스 뮐러(F. Max Müller, 1823~1900)의 강연이 그 시작이었다. 그 후 1905년경까지는 진화론적 태도에 입각한 비교의 방법이 지배적이었고, 사실상 당대의 종교학(Science of Religion)은 곧 비교종교학이라고 할 수 있다. “모든 고급지식은 비교를 통해서 얻어지고, 비교에 근거를 둔다. 이 시대에 있어 과학적인 탐구의 특질은 다른 무엇보다도 비교에 있다.”고 주창한 막스 뮐러가 비교의 정신을 종교에 있어 “하나만 알면 아무 것도 모르는 것과 마찬가지로”<sup>66)</sup>라는 정식으로 요약했듯이, 종교학은 ‘종교들’이라는 종(種)개념의 밑바탕에 흐르는 ‘종교’라는 류(類)개념을 지향하는 학문으로서 출현했다. 이와 같은 막스 뮐러의 종교학 안에는 독일의 낭만주의적 관념주의, 인도-유로피안 비교문헌학, 그리고 칸트류의 계몽주의 등 세 가지 흐름이 만나고 있는데, 거기서 전혀 다른 두 가지 물음을 내걸고 있었다. 인간의 마음과 심성 속에 있는 종교의 기원 및 종교, 도덕, 신화 사이의 관련성에 대한 물음과, 종교현상을 연구하기 위한 적절한 방법론에 대한 물음이 그것이다.

첫째, “우리가 유한한 것을 인식할 때 우리는 또한 언제나 무한한 것을 인식하는 것이다.”(Natural Religion, 1899) 즉 무한한 것의 인식이 종교의 기원이라는 말이다. 하지만 이런 무한에 대한 인식만으로 종교가 성립되는 것은 아니다. 거기에는 도덕의식이 필요하다. 그러니까 무한에의 신비감과 도덕의식이 연합함으로써 종교가 탄생한다는 말이다. “인간이 폭풍이나 하늘 또는 해와 달 위에서 발견한 어떤 미지의 힘(신)을 위해서라면 하기 싫은 일이라도 해야 한다거나, 또는 하고 싶은 일이라도 해서는 안 되겠다고 느낄 때에 비로소 우리는 종교를 발판으로 삼게 되는 것”이다. 그러므로 막스 뮐러는 종교란 “무한에의 인식이 인간의 도덕적인 특성에 영향을 끼칠 수 있는 양상으로 표명된 것”이라고 정의내린다. 이것이 바로 ‘자연종교’이다. 막스 뮐러에 의하면, 이는 인류 전체가 공유하는 것이며 모든 형태의 발전된 종교들도 모두 이런 자연종교를 저변에 깔고 있다.

66) 이는 막스 뮐러가 “하나의 언어밖에 모르는 자는 어떤 언어도 알지 못한다”는 괴테의 언급에 빗대어 한 말이다. 막스 뮐러, 『종교학입문(Introduction to the Science of Religion)』(동문선, 1995) 참조(원서는 1873).

둘째, 막스 뮐러는 방법론적으로 언어학에서 출발하여(사고와 언어는 함께 시작된다!) 신화학과 종교학을 거쳐 마침내 사고의 과학이라는 목표에 이르고자 했다. 그의 궁극적인 목적은 인간 사고를 완벽하게 탐색할 수 있는 과학을 확립하는 데에 있었다. 그러니까 막스 뮐러에게 있어 종교를 이해하려는 노력은 곧 인간을 이해하려는 노력이며, 또한 인간들로 하여금 서로를 이해하도록 설득하고자 하는 노력이었다. 그가 1893년에 시카고 세계종교대회(Chicago World's Parliament of Religion) 창설에 주도적인 역할을 한 것도 이런 노력의 일환이었다. 그는 서구에서 종교간 대화라는 것이 가능할 수 있는 토대를 마련한 인물이었다.<sup>67)</sup>

아네사키는 여러 측면에서 이런 막스 뮐러와 비교될 만한 구석이 많다. 무엇보다 아네사키 종교학의 비교방법 및 문헌학적 방법과 낭만주의적, 인본(인문)주의적, 도덕주의적, 신비주의적 성격은 막스 뮐러의 종교학과 비슷한 색깔을 보여주며, 인도학에 대한 깊은 관심<sup>68)</sup>에서도 양자의 유사성을 말할 수 있다. 하지만 비교의 정신에 있어 양자는 미묘한 차이를 보여준다. 이를테면 아네사키 종교학은 이전 시기의 이노우에 엔료(井上圓了)<sup>69)</sup>나 기시모토 노부타(岸本能武太)<sup>70)</sup> 등의 비교종교학과는 명확하게 구별된다. “비교종교학으로 얻을 수 있는 종교에 대한 가장 보편적인 정의는 ‘종교란 신을 숭배하는 것’”이라고 말하는 아네사키에게 비교종교학은 어떤 종교든 신에 대한 외재적인 관념을 전제로 한 학문에 지나지 않았다. 이 점에서 아네사키는 막스 뮐러에 대한 비판자로서 스스로를 정립하고자 했다. 예컨대 종교를 ‘역사적 발달’ 속에서 파악하려 했던 아네사키는 종교의 기원을 찾는 막스 뮐러의 방법이 ‘인간정신생활의 발달 논리’를 경시했다고 여겼던 것이다.<sup>71)</sup> 이와 더불어 아네사키는 종래의 종교연구 즉 막스 뮐러류의 비교종교학과 개별 특수종교사 등 특정 종교관에서 종교와 종교 아닌 것을 분별해온 신학

67) 에릭 샤프, 『종교학: 그 연구의 역사』, 윤이홍·윤원철 옮김, 한울, 1986, 47~70면 참조.

68) 아네사키는 대학원 시절 지도교수였던 이노우에에게 막스 뮐러의 산스크리트어 원전을 빌려 읽곤 했다.

69) 1858~1919. 서양철학을 배경으로 불교에 대한 신해석을 시도한 철학자. 철학관(東洋大學의 전신) 창립자.

70) 아네사키와 함께 비교종교학회를 창설한 기시모토 노부타(1865~1928)는 유니테리언 신앙자로서 하버드유학 후 1894년 귀국 이래 정력적으로 비교종교학을 전개했다. 그의 장남 기시모토 히데오(岸本英夫)는 아네사키의 사위가 되어 학문적 후계자가 된다.

71) 姉崎正治, 『宗敎學概論』, 東京專門學校出版部, 1900(이하 『宗敎學概論』으로 표기), 21면.

적 색채가 농후한 연구태도에 반하여, 종래 미신으로 천시되어온 민간신앙과 미개종교도 일단 종교의 범주에 포함시켜 논하고자 했다.

대학시절을 통해 아네사키의 관심사는 한편으로 독일 낭만주의를 중심으로 한 종교사상 일반 및 종교의 비교연구에, 그리고 다른 한편으로 쇼펜하우어와 하르트만의 계보를 잇는 독일 형이상학에 있었다. 그리하여 대학원 진학 후 아네사키는 1896년부터 철학관(哲學館, 현 東洋大學)에서 ‘비교종교학’을, 정토종 고등학교원(현 大正大學)에서 ‘종교학’을, 그리고 1897년부터는 선진학원(先進學院, 東京自由神學校의 후신)에서 ‘종교병리총론’을, 또한 1898년부터는 도쿄전문학교(東京專門學校, 현 와세다대학)에서 ‘비교종교학’ 및 ‘인도종교사’ 등의 강의를 담당했다. 요컨대 아네사키는 1898년경까지 비교종교학의 압도적인 영향하에 있었다. 그가 1896년 11월 기시모토 노부타와 함께 <비교종교학회>를 조직하여 1899년까지 22회에 걸쳐 모임을 이끌어간 것도 이 점을 뒷받침한다. 당시는 기독교가 해금된 1873년 이래 신도, 불교, 기독교의 경합시대를 거쳐 일본의 제종교가 친화관계로 이행하는 시기였다. 특히 시카고 만국박람회의 일환으로 전술한 시카고 세계종교대회의 영향으로 일본에서도 종교간 대화와 비교연구에 대한 관심이 고양되어 그 세계종교대회의 일본판이라 할 만한 ‘종교가간담회’<sup>72)</sup>가 1896년에 개최되기에 이른다. 『태양』지의 종교란 담당기자로서 간담회에 참가한 아네사키는 “종교가 간담회 소견(所見)”이라는 제목의 기사에서 이를 “종파의 차이에 상관없이 비종교적인 것을 적으로 삼기 위한” 모임이라고 규정하면서, “종교의 변천 발달을 연구하여 종교가 무엇이며 장래의 종교는 어떤 것이 되어야만 하는지”를 묻고 있다. 이런 물음이 비교종교학회 설립으로 이어진 것이다.

그런데 1898년 이래 아네사키 안에서는 비교종교학에서 종교학으로의 전회가 이루어진다. 그가 약관 27세(1900년) 때 내놓은 『종교학개론』은 자신의 입장을 비교종교학(Comparative Religion)이 아니라 종교학(Religionswissenschaft = Science of Religion)<sup>73)</sup>에 있음을 분명히 하고 있다. 즉 『종교학개론』에서 아네사키

72) 사쿠 소엔(釋宗演)이 주창한 이 집회는 9월 26일 제교의 대표자 40여명이 모였다.

73) 『宗教學概論』, 5면, 7면.

는 제종교의 특수한 역사(개별종교사)도 아니고 비교에 의해 그 역사적 관계를 규명하는 비교종교학도 아닌, “모든 종교현상을 조사하여 인심 자연의 요구 표현 및 사회적 인문현상으로서 일관되고 통일적인 관찰을 행한다.”<sup>74)</sup>는 입장을 선명히 제시한 것이다. 물론 종교학이라는 용어는 그 이전부터 쓰였지만 아네사키가 명확히 비교종교학과 구별하여 사용한 것은 1898년부터이다. 이 해에 아네사키는 이노우에 데쓰지로의 <동양철학 및 비교종교> 대신 제국대학에서 <종교학 제론>이라는 강의를 담당했던 것이다.

이런 이행기에 아네사키는 이전까지의 인도종교사 대신 종교사 연구로서 일본 신화론에 몰두했다. 이때 그는 스사노오 신화의 성질을 둘러싸고 『제국문학』을 무대로 신화학자 다카기 도시오(高木敏雄) 및 국문학자 다카하시 류오(高橋龍雄)와 일대 논쟁을 전개했다.<sup>75)</sup> 거기서 아네사키는 막스 뮐러의 자연신화학파적 해석을 따라 스사노오신의 유래를 자연현상인 폭풍우에서 찾는 다카기의 견해에 대해 외면적 유사성의 비교연구에 불과하다고 신랄하게 비판했다. 이에 반해 자신은 신화전설 자체의 심리적 내용과 사회역사적 위치를 규명하는 신화연구 즉 아네사키 종교학의 특징인 ‘인문사적 연구’에 의거한다고 주장하면서, 스사노오 신화를 천황=현인신에 대한 충순존신(忠順尊信)의 모범을 보여주는 “국민정신의 심각하고 진지한” 표현으로 이해했다. 일본 신화학사에서 이 논쟁이 시작된 1899년은 일본 신화학 발생의 원년으로 평가되기도 한다. 아네사키 종교학의 본격적인 출발점인 『종교학개론』은 이와 같은 신화학적 논쟁 및 진술한 비교종교학과의 격투를 통해 출현한 것이다. 이 점을 염두에 두면서 이하에서는 주로 『종교학개론』에 초점을 맞추어 아네사키 종교학의 특징을 본질주의, 심리주의, 인문주의, 인본주의, 인격주의, 낭만주의, 신비주의, 형이상학적, 이상주의, 도덕주의, 공동체주의, 문화비평적, 국민교화적, 국가지향적 성격 등의 여러 측면에서 기술한 후, 그런 제특징이 국제인이자 내셔널리스트로서의 아네사키와 만나는 접점을 찾아보기로 보겠다.

74) 『宗教學概論』, 2면.

75) 姉崎正治, “素戔嗚尊の神話傳説”, 『帝國文學』 5-8/9/11/12, 1899; “言語學派神話學を評して高木君の素尊風神論に及ぶ”, 『帝國文學』 6-1, 1900 참조.

## 1) 본질주의적 성격

여기서 말하는 ‘본질주의’는 두 가지 함의를 가진다. 종교의 본질(기원이나 기능이 아닌)에 대한 깊은 관심 및 종교의 보편성에 대한 확신이 그것이다. 아네사키는 “종교현상의 주체와 담지자는 인간이다. 인간의 의식에서 발원하는 종교적 의식은 우리가 종교라는 현상의 원천을 이해하고자 할 때 가장 명확한 근거가 된다. … 종교적 의식이란 인간이 신에 대해 가지는 의식현상이다. … 종교란 이런 객체에 대한 의식현상이므로, 종교의 본질은 이 객체와 주체의 관계로서의 종교적 관계에서 비롯된 의식현상 혹은 기능을 가리키는 말이라 할 수 있다.”<sup>76)</sup>고 하여, 종교를 인간이 본질적으로 갖추고 있는 것으로 파악한다. 여기서 신을 종교의 전형적인 객체로 들고 있는 아네사키의 이해는 기독교 복음주의 같은 계시종교에서의 종교 이해와는 입장을 달리 한다. 그는 종교를 기본적으로 도덕규범으로 파악하고 있기 때문이다.<sup>77)</sup> 이 점에서 아네사키 종교학은 그에 앞서 등장한 자유주의 신학<sup>78)</sup>이나 이노우에 엔료의 불교론으로부터 종교를 합리적으로 해석하는 흐름을 이어받았다고 할 수 있다. 이와 같은 아네사키의 종교본질론은 “종교현상의 근거는 개인의 의식에 있다.”<sup>79)</sup> 하여 개인의식의 차원을 강조한다.

## 2) 심리주의적 성격

이때 개인의식의 차원이란 곧 심리적 차원을 가리킨다. 다시 말해 아네사키 종교학의 심리주의적 성격은 1)의 본질주의적 성격과 표리일체를 이루고 있다. 종교학 및 종교에 대한 다음 정의는 이 점을 명확하게 보여준다. “종교학이란 종교현상과 사실을 연구하는 학문으로서 … 그 연구대상으로서의 종교란 단지 일종의 일파를 가리키는 말이 아니다. 모든 종교는 동일하게 인문사(人文史)상의 사실로서 인간정신의 산물이다 … 이런 인문사적 관점에서 보자면 종교란 인류의 정신

76) 『宗敎學概論』, 10~11면.

77) 『宗敎學概論』, 특히 제2부 〈종교윤리학〉 참조.

78) 아네사키 종교학과 자유주의 신학의 관련성에 대해서는 鈴木範久, 『明治宗敎思潮の研究』, 東京大學出版會, 1979, 특히 제1장 〈종교의 자유투구〉 참조.

79) 『宗敎學概論』, 15면.

이 자신의 유한한 생명을 넘어서는 어떤 위대한 힘의 현현과 작용을 갈망하고 동경하여 그것과 인격적인 교섭을 맺고자 하는 심적 기능의 인문사회적 표현이라 할 수 있다. 때문에 이와 같은 종교를 연구하는 종교학의 목적은 심적 기능과 사회적 표현과 역사적 발달의 모든 방면을 관찰하여 포괄적으로 종교현상을 파악하고 설명함으로써 그 보편적인 특성과 이법을 드러내는 데에 있다.”<sup>80)</sup> 종교의 본질을 인간의 종교적 의식에서 찾음으로써 역사적 현실 속에 나타난 제종교의 차이를 절대시하지 않는 아네사키의 본질주의적 태도의 이면에는 이처럼 다양한 종교현상의 기저에서 공통된 종교의식을 설정하려는 심리주의적 태도가 견고한 토대로서 존재한다. 『종교학개론』의 본론이 종교적 의식을 다루는 〈제1부 종교심리학〉으로 시작하고 있는 것도 이 점을 단적으로 잘 보여준다.<sup>81)</sup>

### 3) 인문주의적 / 인격주의적 / 인본주의적 성격

2)의 인용에서 ‘인문사’란 지금 개념으로 치자면 ‘인문학’에 가까운 말이다. 아네사키에 의하면, 종교란 한마디로 “인문사적 사실”에 다름 아니다.<sup>82)</sup> 이와 아울러 아네사키는 자신의 또 하나의 착안점이 ‘인격’에 있다고 언급한다. 그에 의하면 인격의 힘은 “사회적 세력과 연동”하지만 그것에 의해 다 환원되지 않으며, 인격의 힘은 단순히 개성의 문제가 아니라 세계혼의 구체적 표현이라고 말한다. 아네사키는 교단조직보다는 개인의 인격품성이야말로 참된 종교성의 표징이라고 생각했다. 그러니까 의례라든가 교단조직과 같은 외적 요인이 신앙심을 좌우하는 결정적인 요소는 아니라는 것이다. 교조와 같은 종교적 달인은 인격 품성의 모델이며, 아네사키는 앞서 살펴본 대로 니치렌과 쇼토쿠태자를 그런 모델로 제시하고 있다. 이처럼 종래 교단을 주체로 하는 신학적 연구로부터 개인의 인격에 주안점을 둔 종교이해로의 이행에서 우리는 심리주의와 인격주의가 일체가 된 아네사키 종교학의 특징을 확인할 수 있다. 아네사키는 개인과 국가의 충돌 및 계급

80) 『宗敎學概論』, 1면.

81) 일본 종교학은 아네사키 이후 오늘날까지도 줄곧 이런 심리주의적 성격을 계승해 왔다. 이 점에 관해서는 박규태, 『일본종교학의 전개와 특징』, 『종교연구』 48(한국종교학회, 2007) 참조.

82) 『宗敎學概論』, 17~30면 참조.

간의 대립과 같은 당대의 현안문제를 해결하기 위한 하나의 대안으로서 이런 인격주의의 실천을 내세운 것이다. 그가 발기인으로 참여한 정유윤리회는 바로 이와 같은 인격주의의 연구와 실천을 취지로 하는 모임이었다. 인격주의에 의해 개개 인격이 변용되면 현실 속의 수많은 모순과 대립도 해소된다고 확신한 것이다. 이처럼 종교에 의해 인격의 각성을 일으킴으로써 질적인 사회변혁이 일어날 수 있다고 여긴 아네사키의 종교관은 실제로는 종종 이상주의적 낙관론에 빠질 위험에 노출되어 있었다.

한편 민본주의에 있어 인격적 계기를 중시한 아네사키는 민본주의를 “개인의 인격을 존중함과 아울러 사회결합의 의의를 발양하는 욕구”라 하여 종종 ‘인본주의’로 바꿔 부르기도 했다. 그리고 이와 같은 민본주의에의 경도는 그의 종교적 비전에도 반영되어 나타난다. 예컨대 아네사키의 ‘인본주의적 종교’의 선언서라 할 만한 『신시대의 종교』<sup>83)</sup>에 의하면, 유럽의 전란은 19세기 이래 서양문명의 근본적 병폐의 표출이자 동시에 세계문명의 전환기적 표징이기도 하다. 이때 아네사키는 새로운 정신적 원리로 인본주의를 내세우면서 “인격의 존엄을 인정하고 인간심령의 무한한 가치를 발휘하기, 인류생활의 감응 결합에 의해 인생의 순화를 성취하기, 일체 생존의 근저에 심령이 있음을 믿고 인심 신생에 있어 신령의 개발을 인생의 귀의처로 삼기”를 그 원리로 제시한다. 그는 개인과 가족과 국가 및 전인류를 근저에서 매개하고 결합하는 역할을 종교적 이상에서 구했던 것이다. “인간 본래의 본성에서 출발하여 인류의 결합으로 나아가는 인도는 곧 인본주의의 현현이다. 이때 종교는 개인과 인도를 관통하는 인본주의의 이상을 표현한 것이 된다. 따라서 사회와 국가와 가족은 모두 그 근저를 그런 인본주의적 종교의 생명에 놓고, 인본주의적 종교의 이상에서 귀의처를 구하지 않으면 안 된다.”는 것이다.

83) 姉崎正治, 『新時代の宗教』(博文館, 1918).

#### 4) 낭만주의적 / 신비주의적 / 형이상학적 성격

아네사키의 초기 종교학은 종교에는 합리성이나 도덕만으로 다 설명할 수 없는 고유성이 있다고 주장했는데, 이는 내면세계를 모색하던 당시 낭만주의 사조와 궤를 같이 하는 것이었다. 이와 관련하여 아네사키는 “종교적 욕구의 근본은 유한성을 초월하여 무한성을 획득하는 것”<sup>84)</sup>이라고 언급했다. 그런데 독일유학 후에는 여기서 더 나아가 신비주의로 크게 기울어졌다. 이런 신비주의적 지향성에는 두 가지 측면이 뒤섞여 있었다. 하나는 인간의 인격과 정신과 영혼이 상호 교통하고 감응하고 합일하는 스피리츨얼리즘의 측면으로, 독일유학기의 바그너 체험과 상실의 체험(조규의 죽음)이 이런 종교성 형성에 큰 영향을 미쳤다고 보인다. 또 하나는 우주적 실재에 있어 쇼펜하우어적 혹은 대승적 성격을 함축하는 통합의 비전이다. 하지만 그것은 폐시미즘적 특징 대신 개인과 사회와 우주의 동적 결합을 관상하는 일원론적 형이상학에 입각한 비전이였다. 이런 비전이 가장 잘 드러난 저술이 1904년에 나온 『부활의 서광』이다. 일본 네오로망주의의 대표작 중 하나인 이 책은 인생, 과학, 예술, 신비, 도덕, 종교 등의 테마를 논한 문화비평적 에세이집인데, 이런 제문제가 상호 깊이 연관되면서 “신=우주정신과의 교통”에 있어 통합된다는 비전을 묘사하여 큰 반향을 일으켰다. 이 책에서 그는 “인성 안에 나타나 있는 신비를 자각한다면 인간=신의 종교에 도달하는 것도 용이할 것”<sup>85)</sup>이라 하여 종교체험의 신비를 어디까지나 인간 내면을 통한 것으로 보면서 여전히 심리적 측면에서 종교를 이해하고 있다. 이와 아울러 그의 현실인식은 늘 “천지간 만물의 생명은 모두 동정융회(同情融會)의 관계로 그 생명을 영위하며, 이런 관계는 만고에 변치 않는 질서에 의해 이루어진다.”는 낭만적인 예정조화 이념에 지배받는 경향이 많았다.

84) 『宗敎學概論』, 62면.

85) 姉崎正治, 『復活の曙光』(有朋館, 1904), 138~39면.



## 5) 이상주의적 / 도덕주의적 성격

아네사키는 진화주의적 입장에서 종교의 위계를 설정하면서 가장 높은 곳에 있는 순수한 ‘이상적 종교’에 대해 “도덕적 세계질서는 즉 종교의 도덕이다. 세간 도덕의 이상의 궁극은 마침내 종교의 이상과 통한다. ... 종교의 궁극목적은 곧 도덕규범이다. 때문에 순수한 자율적 종교에서는 특히 신에 대한 의례를 필요로 하지 않는다. ... 따라서 특히 신인의 매개자인 승려와 사제를 필요로 하지 않는다. 일체 선이 곧 신사(神事)이다.”<sup>86)</sup>라고 적고 있다. 이와 같은 이상주의적 태도는 개인의 경건한 심정에서 종교와 도덕의 본질을 보려는 유심론적 사상이라 할 수 있다. 정치적으로는 국가주의가 성립하고 사상적으로는 유물론과 공리주의 등 근대적 합리주의가 석권하는 가운데, 국민주권을 위한 정치투쟁의 희망도 없어지고 기존 종교사상에서도 일체감을 느끼지 못하게 된 당시 지식인들은 개인의 내면에서 자유와 안심을 추구하고자 했다. 아네사키 종교학에 보이는 심리주의, 인격주의, 신비주의, 도덕주의와 결부되어 있는 이상주의적 경향은 이런 시대적 흐름 속에서 생겨난 측면이 있다.

그것은 한편으로 아네사키의 시선을 막아 현실을 보지 못하게 막는 벽이 되었다. 아네사키가 생각한 이상적인 종교 관념은 전쟁과 억압이 횡행하는 현실로부터 괴리되어 전적인 선으로 차정되어 있기 때문이다. 나아가 그것은 아네사키 종교학의 학문적 성격을 새롭게 규정하는 추동력이 되기도 했다. 아네사키는 실증주의를 추구했던 동시대의 다른 지식인들과는 달리 개념과 방법을 학문의 우선사상으로 생각하지 않았다. 그에게 학문의 기본은 개념과 방법론보다는 연구 목표와 착안점에 있다. 그리하여 그는 종교연구의 목표를 인간이 왜, 그리고 어떻게 초세상적 이상에 의해 움직여지고 또한 그 신앙으로 살아가는가 하는 데에 두었던 것이다.

86) 『宗敎學概論』, 191~92쪽.

## 6) 공동체주의적 / 문화비평적 성격

전술했듯이 아네사키는 종교의 기본적 욕구가 개인에게서 나온 것으로 본다. 하지만 다른 한편으로 개인의 종교의식은 사회의 공동성에 열려져 있다. 즉 개인의 종교의식은 의례 등의 표현 행위에 의해 비로소 타인에게 인식 가능한 것이 되며, 이런 개인으로부터 혹은 개인들이 결합하여 종교공동체가 형성된다. 다시 말해 개인의 종교의식이 바깥을 향해 확대된 것이 종교공동체라는 것이다. 그래서 개인과 공동체(문화, 사회, 국가)는 본래 서로 조화를 이룬다는 것이 아네사키의 선형적인 이상이다. 그는 이와 같은 이상에 입각하여 동서문화의 조화를 설하는 문화비평적 내용의 강연과 글들을 많이 발표했다. 이런 종교공동체 형성과정을 논한 것이 『종교학개론』의 <제2부 종교윤리학>과 <제3부 종교사회학>인데, 공동성이 개인의 전제를 이룬다는 견해는 오늘날까지도 일본문화와 사회에 강력한 설득력을 가진다고 보여진다.

## 7) 국민교화적 / 국가지향적 성격

아네사키는 “이상적인 종교신앙에 의거하여 국가의 역사에 대해 깊은 의미를 발견함으로써 국가의 이상을 고양시키고 정화하는 것이 종교의 본분”<sup>87)</sup>이라고 말한다. 이와 같은 ‘종교와 국가의 결합’에 대한 관점은 전술했듯이 아네사키가 기독교, 불교, 교파신도의 여러 단체들을 결집하여 내무성에 협력한 ‘삼교회동’(1912년)의 사례에서 잘 드러난다. 이 점에서 아네사키 종교학은 이노우에 테쓰지로 등의 국체도덕론과 마찬가지로 지배층의 입장에 선 국민교화적 통치론의 흐름 속에 있었다. 국민도덕론이 벽에 부딪쳐 고민하던 정부에게 ‘삼교회동’과 같은 종교 조작용 민심을 파악하고 장악하는 새로운 길을 열어주었기 때문이다. 요컨대 종교학 담론은 근대 일본에서 개인과 국가 쌍방의 욕구를 만족시키면서 양자를 결부시키는 담론을 제공해 주었다. 그것은 국민도덕론보다 더 내면화된 형태로 국가아이덴티티를 개인에게 침투시키는 수단으로 작동했던 것이다. 이와 같

87) 姉崎正治, 『宗教と教育』(博文館, 1912), 553면.

은 종교학 담론의 국가지향적 성격은 일본사회가 천황주권을 기본이념으로 하는 이상, 언제라도 국가주의에 편승할 가능성을 내포하고 있었다. 이는 아네사키가 “황운을 보호하고 도우며 국민도덕의 진흥을 더욱 꾀할 것”을 주창하면서 ‘삼교 회동’에 적극 참여했을 뿐만 아니라, 전년(1911년)의 ‘남북조 정윤론’에 있어 남 조론자로서 국제호지에 대해 열변을 토한 데에서도 여실히 드러난다. 근대일본에서 종교의 현실비판 능력이 부족한 것은 그 밑바닥에 국가에 대한 우직한 지향성이 깔려 있기 때문이었다.<sup>88)</sup>

이상에서 살펴본 아네사키 종교학의 특징들은 상호 연관성을 가지면서 국민교화적인 국가지향성으로 수렴되고 있음을 알 수 있다. 요컨대 아네사키 종교학은 근대일본에서 종교에 대해 국민교화라는 계몽적 역할을 부여함으로써 결국 종교를 국가 안에 편입시켜 시민권을 얻게 하는 역할을 수행한 측면이 있다. 일면 아네사키의 『종교학개론』 체계는 이에 호응하는 구도를 내포하고 있었다. 거기서는 종교윤리학(제2부)을 분수령으로 하여 종교심리학(제1부)이 개인에, 그리고 종교사회학(제3부)이 공동체에 대응된다. 그리고 종교병리학(제4부)에 있어 종교 본래의 모습과 병태가 분별되고, 인격 수양을 매개로 하여 개인과 공동체의 조화가 꾀해진다. 이는 국가주의적 냄새를 풍기는 국민도덕론에 위화감을 느낀 종교가와 지식인들에게 개인의 내적 영역을 확보하면서 국가에 귀속할 수 있다는 국민주의적 담론으로 받아들여질 만한 구도였다. 되풀이 말하거니와 종교학이라는 회로를 매개로 함으로써 국가적 아이덴티티가 국민도덕론의 시기보다도 더 깊게 개인 내부로 침투해 갈 가능성이 열려져 있었던 것이다.<sup>89)</sup>

## 5. 나오는 말

1905년 도쿄제국대학에 일본 최초로 종교학 강좌를 개설하고 1930년 초대 일본종교학회장으로 선임되었던 근대종교학의 창시자 아네사키 마사하루는 아카데

88) 이소마에 준이치, 『일본근대 종교개념의 형성』, 나리타 류이치 외 지음, 연구공간 수유+너머 ‘일본 근대와 젠더 세미나팀’ 옮김, 『근대지의 성립』, 소명출판, 2011, 214-15면 참조.

89) 磯前順一, 앞의 책, 130면.

미즘 종교학자로서 뿐만 아니라, 귀족원 의원, 종교제도조사회 위원, 조선총독부 임시교육조사위원회 위원 등 정부관련 직책을 역임한 관변학자로서, 나아가 국제 연맹학예협력위원, 태평양문제조사회 위원 등 국제인으로서, 또한 삼교회동을 주도하고 귀일협회 간사를 지내는 등 민간의 종교·도덕운동에도 적극적으로 참여한 실천적 운동가로서, 전전 일본사회를 대표하는 지식인 중 한 사람으로 꼽힐 만한 인물이다. 청일전쟁 후 황화론이 퍼졌던 시기에 독일유학을 했고, 1차대전 발발시에는 미국 하버드 대학에서 강의를 했으며, 2차대전 개시 때는 체제 중이던 영국에서 급거 귀환선을 타고 귀국하는 등, 당시 일본이 처한 위치를 서구의 시점에서 냉정하게 파악할 수 있었던 소수의 인물 중 한사람이기도 했다. 한편 황실에 봉사하는 가문에서 태어나 생애에 걸쳐 경건한 천황숭배자로 살았고, 30대 초반에는 열성적인 니치렌 신앙자, 40대에는 쇼토쿠태자 신앙자가 되었다. 그리고 패전 후에는 일본을 파시즘적 전쟁의 늪으로 몰아갔던 과오의 원인 중 하나로 '비판의 결핍'<sup>90)</sup>을 떠올리면서 이루어지지 못한 자신의 이상주의를 회한할 겨를도 없이 1949년(76세) 뇌일혈로 사거하기까지 일본의 재건을 위해 잠시도 쉬지 않고 달렸던 '마코토'(誠)의 일본인이었다.

앞에서는 이와 같은 아네사키 생애의 궤적을 크게 국제인, 내셔널리스트, 종교학자라는 세 가지 범주를 중심으로 검토하면서, 종교학자로서의 아네사키 안에 상호 모순되는 내셔널리즘적 측면과 국제주의자적 측면이 함께 병존하고 있음을 확인할 수 있었다. 종교학자로서 아네사키가 가졌던 학문에 대한 열정의 순수성을 의심할 수 없듯이, 국제인으로서 평화를 위한 그의 동기적 순수성과 내셔널리스트로서 그의 천황과 일본에 대한 사랑의 순수성 자체를 의심할 필요는 없어 보인다. 하지만 이런 그의 순수한 '마코토'(誠)는 언제라도 패권적 식민주의 혹은 파시스트적 국가주의의 은폐막으로 전화될 수 있는 모순을 내포하고 있었다.

이런 모순의 문제는 비단 아네사키 개인의 문제만이 아니었다. 그것은 서양세계의 압력 하에서 근대일본사회가 어떻게 국가적 아이덴티티를 확립했는가, 그리

90) 1945년 10월에 아네사키는 논고 "이른바 국민총참회"를 발표하여, 당시 유포되어 있던 '국민총참회'라는 말이 무늬만이고 참된 참회를 방해한다는 점을 지적하면서 "과거의 과오와 잘못을 규명하고 책임을 분명히 할 것"을 강조했다. 거기서 아네사키는 전쟁 발발의 5가지 원인으로 (1) 중국에 대한 모멸 (2) 독일 침취 (3) 영미 국민에 대한 편견 (4) 과대한 선전과 신주불멸의 오만한 마음 및 그 이면에 있어 도덕의 퇴폐 (5) 비판의 결핍 등을 들고 있다.

고 그런 일본사회 속에서 국가와 개인이 어떤 형태로 결부되어 있었는가를 규명하는 문제이기도 하다. 본고는 이런 문제를 직접 다루는 대신, 당시의 시대적 난제 앞에서 종교를 해결의 키로 삼고자 했던 아네사키에 초점을 맞추고 있다. 종교라는 말은 릴리지온의 번역어인데, 그것이 오늘날처럼 개인의 내면과 관련된 비합리적 영역을 의미하게 된 데에는 아네사키가 일본에 도입한 종교학이라는 학문이 큰 역할을 했다. 그 후 니치렌 신앙과 쇼토쿠태자 신앙에 경도되어 간 아네사키는 종교에 기대어 일본이라는 국민국가의 확립 및 동서양의 충돌이 초래한 국제적 혼란을 극복하고 정신적 자각에 토대를 둔 새로운 세계를 꿈꾸었던 것이다.<sup>91)</sup>

투고일 13.06.16

심사완료일 13.07.25

게재확정일 13.08.05

91) 磯前順一, 앞의 책, 136-37면 참조.

## ■ 참고문헌

- 姉崎正治, 『わが生涯』, 姉崎正治先生生誕百年紀念會, 1974.
- \_\_\_\_\_, 『宗教學概論』, 東京專門學校出版部, 1900.
- \_\_\_\_\_, 『南北朝問題と國體の大義』, 博文館, 1911.
- \_\_\_\_\_, 『新時代の宗教』, 博文館, 1918.
- \_\_\_\_\_, 『國家の運命と理想(愛國者と預言者)』, 『時代思潮』 1-3, 1904.
- \_\_\_\_\_, 『謠曲における神道と佛教』, 『季刊宗教研究』 4-4, 1943.
- 姉崎正治・高山樗牛他, 『明治文學全集 姉崎嘲風・高山樗牛・登張竹風・齋藤野の人集』 40, 筑摩書房, 1970.
- 磯前順一・深沢英隆, 『近代日本における知識人と宗教-姉崎正治の軌跡』, 東京堂出版, 2002.
- \_\_\_\_\_, 『近代日本の宗教言説とその系譜: 宗教・國家・神道』, 岩波書店, 2003.
- \_\_\_\_\_, 『宗教概念あるいは宗教學の死』, 東京大學出版會, 2012.
- 古賀元章, 『1913~15年における姉崎正治の宗教論』, 『比較文化研究』85, 2009.
- \_\_\_\_\_, 『姉崎正治の宗教論と第一次世界大戰』, 『比較文化研究』88, 2009.
- 島崗進, 『姉崎正治 『法華經の行者 日蓮』: 神秘思想と宗教史敘述の地平融合』, 『宗教學の名著』 30, ちくま新書, 2008.
- \_\_\_\_\_, 『〈宗教〉再考』, ベリかん社, 2004.
- 鈴木範久, 『明治宗教思潮の研究』, 東京大學出版會, 1979.
- 田丸徳善, 『宗教學の歴史と課題』, 『講座宗教學 宗教理解への道』 (1), 1977.
- 田丸徳善編, 『日本の宗教學説』 I / II, 東京大學宗教學研究室, 1982, 1985.
- 中央大學人文科學研究所編, 『近代日本の形成と宗教問題』, 中央大學出版部, 1993(改訂版).
- 戸頃重基, 『近代社會と日蓮主義』, 評論社, 1972.
- 日本宗教學會五十周年記念事業委員會編, 『日本宗教學會五十年史』, 日本宗教學會, 1980.
- 深沢英隆, 『啓蒙と靈性: 近代宗教言説の生成と變容』, 岩波書店, 2006.
- 星野靖二, 『近代日本の宗教概念』, 有志舎, 2012.
- 柳川啓一, 『祭と儀禮の宗教學』, 筑摩書房, 1987.
- 芹川博通, 『姉崎正治の佛教思想』, 『社會科學討究』 27-(2), 早稲田大學アジア太平洋研究センター, 1982.
- 『姉崎正治集 解説』, 『日本の宗教学 第一集 姉崎正治』 第九卷, クレス出版, 2002年12月.  
<http://www.k4.dion.ne.jp/~http://anekaisetsu.html> (2013년 2월 1일 방문)
- 박규태, 『일본종교학의 전개와 특징』, 『종교연구』 48, 한국종교학회, 2007.
- \_\_\_\_\_, 『불교와 민족주의: 일본불교와 일련주의를 중심으로』, 강돈구 외, 『종교와 민족』, 한국정신문화연구원, 2001.
- 에릭 샤프, 『종교학: 그 연구의 역사』(Comparative Religion), 윤이흠·윤원철 옮김, 한울, 1986(원서는 1975).
- 야스미루 요시오, 이원범 옮김, 『천황제 국가의 성립과 종교변혁』, 소화, 2002.
- 이소미에 준이치, 『일본근대 종교개념의 형성』, 나리타 류이치 외 지음, 연구공간 슈유+너머 '일본근대와 젠더 세미나팀' 옮김, 『근대지의 성립』, 소명출판, 2011.

Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion: With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*, Rutland : Charles E. Tuttle Company, 1963(1930).

Jun'ichi Isomae, "The Discursive position of Religious Studies in Japan : Masaharu Anesaki and the Origins of Religious Studies", *Method and Theory in the Study of Religion* 14, 2002.

## Anesaki Masaharu and Religious Studies : —Religion and Nation for an Intellectual in Modern Japan—

Park Kyutae\*

Anesaki Masaharu(姉崎正治, 1873~1949), who is called the founder of modern Japanese Religious Studies at the Tokyo Imperial University, was a very multi-dimensional leading intellectual and scholar, such as a student of Religious Studies pursuing humanities, a believer in mysticism, a devout Nichiren Buddhist, a romantic man of letters, a practical lecturer, and as well as an internationalist for peace or an optimistic politician. In addition, he had experienced all the contradictions and conflicts of the modern Japan since Meiji Restoration in close connection with colonialism, military fascism, and especially all the foreign wars such as First Sino-Japanese War(1894~1895), Russo-Japanese War(1904~1905), World War I (1914~1918), Second Sino-Japanese War(1937~1945), and Pacific War(1941~1945). In this sense, we can say that to mention on Anesaki Masaharu is to question what the crucial problems in modern Japan were and/or with which the intellectual at that time were troubled. The main purpose of this article is to examine how those inconsistencies of modern Japan were represented in him with reference to the co-relationship between religion and nation—including Emperor system and nationalism, focusing on the three facets of Anesaki Masaharu as an internationalist, a nationalist, and a student of Religious Studies.

Key Words : Anesaki Masaharu, Religious Studies, Religion and Nation, Internationalist, Nationalist, Inconsistency

---

\* Professor, Dept. of Japanese Language & Culture, Hanyang University