

일본사학회·한국일본사상사학회 공동주최
<2012년 국제학술심포지엄>

기기신화의 성립과 역사인식
-『고사기』 편찬 1300주년을 즈음하여-



- 일 시 : 2012년11월17일(토) 09:30~18:00
- 장 소 : 이화여자대학교
- 주 최 : 일본사학회 · 한국일본사상사학회
- 후 원 : 동북아역사재단 · 한국연구재단



프로그램

제목 : 기기신화의 성립과 역사인식 - 『고사기』 편찬 1300주년을 즈음하여-		
제1부 <접수 및 축하>		
09:00~09:40	접수	사회: 이형식 (가천대)
09:40~09:50	인사말 : 일본사학회 회장(이화여대, 함동주) 한국일본사상사학회 회장(숙명여대, 박진우)	
제2부 <『고사기』의 편찬과 기기신화의 성립>		
09:50~10:40	1발표 : 『고사기』의 편찬 목적과 신화의 의미 ○ 발표자 : 이근우(부경대) ○ 토론자 : 나행주(대진대)	사회 : 송완범 (고려대)
10:40~11:30	2발표 : 『古事記』と出雲の神話 ○ 발표자 : 다키토 요시유키(滝音能之)(고마자와대, 駒沢大) ○ 토론자 : 정효운(동의대)	
11:30~11:40	휴식	
제3부 <중세·근세의 역사서술과 기기신화의 재해석>		
11:40~12:30	3발표 : 神話意識の變化と歴史認識 ○ 발표자 : 호타테 미치히사(保立道久)(도쿄대, 東京大) ○ 토론자 : 마쓰모토 신스케(경희대)	사회 : 이창수 (경희대)
12:30~13:30	중식	
13:30~14:20	4발표 : 모토오리 노리나가의 『고사기』 신화 ‘읽기’와 ‘노리나가 문제’ : 모노노아와래의 문헌학 ○ 발표자 : 박규태(한양대) ○ 토론자 : 이기원(강원대)	
14:20~15:10	5발표 : <야마자키 안사이의 「神代卷」의 해석과 표상> ○ 발표자 : 이희복(강원대) ○ 토론자 : 배관문(한국외대)	
15:10~15:20	휴식	
제4부 <기기신화와 근대국가>		
15:20~16:10	6발표 : 『기기(記紀)신화』 텍스트와 바리언트(variant) 사이에서 ○ 발표자 : 전성곤(고려대) ○ 토론자 : 류미나(국민대)	사회 : 정혜선 (성균관대)
16:10~17:00	7발표 : 신화는 그림을 필요로 한다: 근대의 『기기』신화 繪畫 ○ 발표자 : 김용철(전주대) ○ 토론자 : 박삼헌(건국대)	
17:00~17:10	휴식	
제5부 <종합토론>		
17:10~18:10	종합토론 이근우, 滝音能之, 保立道久, 박규태, 이희복, 전성곤, 김용철	좌장: 김현구 (고려대명 예교수)

목 차

1. 『고사기』의 편찬 목적과 신화의 의미	1
2. 『古事記』と出雲の神話	20
3. 神話意識の變化と歴史認識	33
4. 모토오리 노리나가의 『고사기』 신화 ‘읽기’와 ‘노리나가 문제’: 모노노아와레의 문헌학	56
5. 야마자키 안사이의 「神代卷」의 해석과 표상	77
6. 『기기(記紀)신화』 텍스트와 바리언트(variant) 사이에서 ...	90
7. 신화는 그림을 필요로 한다: 근대의 『기기』신화 繪畫	110

『고사기』의 편찬 목적과 신화의 의미

이근우(부경대)

목 차

- | | |
|------------------|------------------|
| 1. 고사기의 편찬 | 3. 임신의 난과 고사기 편찬 |
| 1) 帝紀와 舊辭 | 1) 씨족들에 대한 기록 |
| 2) 天皇記와 國記 | 2) 임신년의 공신 |
| 3) 天皇記에서 帝紀로 | 4. 고고학으로 보는 신화 |
| 2. 고사기에서 일본서기 사이 | 1) 八尺鏡 |
| 1) 신과 신화 | 2) 八尺勾璽玉과 卜骨 |
| 2) 대왕에서 천황으로 | |

고사기와 일본서기의 신화, 신들의 이름과 다양한 전승, 고사기는 일원적인 통일, 임신의 난에 따른 논공행상, 임신의 난에서 천무를 지지한 집단들의 신화적 지위의 인정, 천무가 기정한 사실에 대한 전통적인 호족들의 반발, 각 호족들이 주장하는 전승의 종합적인 수용으로 일본서기 성립.

『고사기』는 『일본서기』보다 먼저 편찬되었지만, 역사 연구자들은 고사기보다 주로 일본서기를 연구하는 경향이 강하다. 우리 학계에서도 고사기에 대한 연구성과들은 대부분 신화, 문학, 언어 등에 집중되어 있다. 이는 고사기의 내용이 대체로 일본서기에 수렴되어 있고, 역사적 사실과 관련된 기록이 상대적으로 빈약한 데 기인한다고 하겠다.

한편 고사기에 대한 역사학 분야의 연구는 고사기에 기록된 내용을 그대로 수용하기보다는 그 모순점 등을 지적하면서, 신화조차도 정치적인 의도에 의해 개변 개작된 부분이 많은 것으로 보는 견해가 지배적이다. 따라서 고사기를 하나의 완결된 작품, 혹은 일정한 세계관에 입각한 구성이라는 고사기의 문학이나 신화학 분야의 일반적인 이해와 배치되는 면도 적지 않다.

이 글 또한 역사학의 입장에서 고사기를 이해하려고 하기 때문에, 고사기의 정치적 의도에 주목하지 않을 수 없었다. 그 중에서 임신의 난과 고사기의 편찬을 연결시켜 보고자 한다. 고사기가 천무의 의도로 기획되었으므로, 천무의 즉위를 가능케 한 임신의 난이라는 전란이 고사기의 편찬과 일정한 연관이 있으며, 또한 임신의 난의 결과가 어떤 형태로든 고사기의 내용에 반영되었을 것으로 보고자 한다.

고사기에 대해서 수많은 연구가 축적되어 있으며, 현재도 여러 각도에서 다양한 해석이 쏟아져 나오고 있다. 이러한 연구성과 전체를 이해하는 것은 至難한 일이고, 필자가 새로운 성과를 내기도 어렵다. 그러나 역사학인 접근은 여전히 제한적이라는 점을 감안하면, 이 글이 반드시 무의미하지는 않을 것이라고 생각한다.

1. 고사기의 편찬

먼저 고사기의 편찬 목적을 이해하기 위하여, 먼저 고사기 편찬의 재료가 된 帝紀와 舊辭에 대하여 살펴보도록 하자¹⁾.

1) 이하 帝紀와 舊辭에 대한 논의는 이미 발표한 『記事의 始作과 과 내용을 수정·보완한 것이다.

1) 帝紀와 舊辭

帝紀와 舊辭가 처음으로 언급되는 시기는 바로 天武天皇代이다. 帝紀라는 용어는 일본서기 天武紀 10년 3월조의 “合記定帝紀及上古諸事”와 고사기 서문의 “諸家之所貴帝紀及本辭, 既違正實, 多加虛僞.”라는 기사 속에 보인다²⁾. 欽明紀 2년 3월조에서는 帝王本紀를 언급하고 있는데, 이 역시 帝紀와 동일한 것으로 보는 견해가 있다. 그리고 帝紀는 ① 천황의 혈연관계, ② 이름, ③ 황후와 황자, 황녀 ④ 궁, ⑤ 享年과 재위기간, ⑥ 陵墓, ⑦ 주요 치적 등을 내용으로 하고 있는 것으로 이해되고 있다. 그런 점에서 帝皇의 日嗣, 帝王日繼 등으로 불리기도 한다.

이에 대해서 上古諸事は 天武紀에 보이며 고사기의 서문에 舊辭, 先代舊辭라는 용어가 보인다. 고사기나 일본서기의 내용 중, 천황과 황족의 계보 즉 帝紀로 분류될 수 있는 내용을 제외한 전승들은 舊辭를 바탕으로 쓰인 것으로 보고 있다. 神代の 여러 가지 전설, 歷代 天皇에 관한 설화, 가요와 얽힌 이야기 등이 그러한 예이다. 그러므로 舊辭는 天武紀 12년 3월조에서 ‘上古諸事’, 고사기 서문에 보이는 ‘本辭’와 같은 용어로 생각된다.

이러한 帝紀와 舊辭가 최초로 정리된 것은 繼體·欽明의 시대 즉 6세기 전반 내지 중엽으로 보는 견해가 있다³⁾. 이때 각종 전승과 민간의 습속을 바탕으로 천황이 일본이 지배하게 된 유래를 밝히기 위한 내용을 정리하였으며, 그 후 각 씨족이 가지고 있던 내용에 대한 異傳이 생기게 되자, 天武天皇이 천황중심주의에 입각하여 내용을 통일하여 定本을 만들고자 하였다는 것이다. 이 과정이 『고사기』 서문에서 말하는 ‘산위정실’이며, 『고사기』 속의 전승부분의 직접적인 원형이 되었다고 본다. 『일본서기』의 경우는 8세기 초에 天武代에 정리된 자료를 다시 한번 율령제 하의 천황의 입장에서 상당한 수정을 가한 것으로 보고 있다⁴⁾. 이러한 견해가 帝紀와 舊辭에 대한 통설적인 이해라고 할 수 있다.

그러나 최근 들어서 帝紀와 舊辭가 繼體·欽明代에 편찬되었다는 주장은 별다른 근거가 없다는 비판이 제기되었다. 遠山美都男은 津田左右吉에 단서를 두고 있는 帝紀와 舊辭에 대한 통설적인 견해를 부정하면서, 津田이 『고사기』의 내용에 있어서 씨족의 신화나 전승이 顯宗天皇代에서 끝나는 사실에 주목하고, 帝紀와 舊辭가 顯宗代로부터 그리 멀지 않은 시기인 6세기 중엽 경 즉 欽明代에 편찬되었을 것으로 판단한 것은, 舊辭의 내용에서 도출된 성립시기를 帝紀의 성립시기에도 적용하는 오류를 범한 것이라고 하였다. 아울러 舊辭의 성립시기가 顯宗代로부터 멀지 않으면서, 사람들의 관심이나 기억이 다소 흐려진 시대인 欽明代라고 판단한 것도 극히 주관적이며 아무런 논거도 제시하지 않았다고 비판하였다⁵⁾.

이러한 비판은 일정한 설득력을 갖고 있다. 만약 欽明代에 帝紀가 편찬되었다면, 『일본서기』에서 繼體의 崩年에 대한 정확한 기록이 존재하였을 것으로 기대할 수 있는데, 현실적으로는 欽明의 父王인 繼體의 崩年에 대해서도 분명한 所傳이 존재하지 않았던 사실로 미루어, 欽明代의 帝紀 편찬이라는 사실은 충분히 의심할 여지가 있다. 또한 후술

2) 『日本書紀』天武 十年 三月 丙戌, 天皇御于大極殿, 以詔川嶋皇子·忍壁皇子·廣瀨王·竹田王·桑田王·三野王·大錦下上毛野君三千·小錦中忌部連首·小錦下阿曇連稻敷·難波連大形·大山上中臣連大嶋·大山下平群臣首, 令記定帝紀及上古諸事. 大嶋子首, 親執筆以錄焉.

3) 津田左右吉, 『日本古典の研究』上·下, 岩波書店, 1946.

4) 直木孝次郎, 「記·紀成立過程の一考察」, 『日本書紀研究』4, 塙書房, 1970. pp. 390~391.

5) 遠山美都男, 『日本書紀はなにを隠してきたか』, 洋泉社, pp.196~199.

할 바와 같이 帝紀라는 표현은 天子 의식을 바탕으로 하고 있는 것이므로, 왜의 大王에서 日本의 天皇이라는 의식으로 전환되기 이전에 사용될 수 있는 용어가 아니다. 즉 계체·흙명 시대의 용어일 수 없다.

나아가서 遠山은 帝紀와 舊辭의 편찬을 율령국가 건설의 기점이라고 할 수 있는 舒明·皇極代에 이루어진 것으로 판단하였다. 『고사기』와 『일본서기』가 일정한 세계관과 우주관 속에서 율령국가의 위상을 주장하는 데 목적이 있는 사실에서도 짐작할 수 있는 바와 같이, 그 바탕이 된 帝紀와 舊辭의 성립도 율령국가의 태동과 결코 무관하지 않다고 하였다⁶⁾.

아울러 帝紀의 내용이 앞에서 지적한 바와 같이 천황의 계보를 중심으로 한 기록이라는 이해에 대해서도 의문이 제기되어 있다. 帝紀라는 용어에 충실한 내용이려고 하면, 각 천황의 年代記라는 형식을 갖추어야 할 것이고, 그 속에는 각 시대의 중요한 사건들이 망라되어 있어야 할 것이다. 그럼에도 불구하고 현재까지는 帝紀는 천황의 계보를 중심으로 한 기록이라는 관점이 우세하다⁷⁾. 이제 『고사기』의 서문을 통하여 帝紀와 舊辭의 문제를 구체적으로 검토해 보자.

(전략) 이에 천황이 명을 내리시기를, “집이 든건대, 여러 집안이 가지고 있는 帝紀 및 本辭가 이미 正實에 어긋나고, 虛僞가 많다고 한다. 지금 그 잘못을 고치지 않는다면, 몇 년 지나지 않아서 그 뜻을 사라져 버릴 것이다. 이는 곧 나라를 다스리는 근간이며, 王化의 큰 기틀이다. 그러므로 이에 帝紀를 撰錄하고, 舊辭를 討覈하여 잘못을 짚고 참된 것을 정하여 후세에 전하고자 한다.”고 하셨습니다. 이때 성은 稗田, 이름은 阿禮라는 사인이 있어, 나이는 28세였습니다. 사람됨이 충명하여, 한번 보면 입으로 외우고, 한번 들으면 마음에 새길 수 있었습니다. 곧 아래에게 명[勅語]하여 帝皇日繼와 先代舊辭를 외어 익히게 하였습니다. 그러나 때가 지나고 세상이 바뀌어, 아직 그 일을 이루지 못하였습니다. (중략) 이에 舊辭의 잘못되고 어그러진 것을 안타까워하고, 先紀의 그릇되고 어긋난 것을 바로잡고자 하여, 和銅 4년 9월 18[元明天皇, 711년]일에, 신 安萬侶에게 명하여 稗田阿禮가 암송한 勅語舊辭를 撰錄하여 헌상하라고 하시므로, 삼가 명하신 바대로, 자세히 채록하였습니다. (중략) 대개 기록한 바는 천지개벽부터 시작하여 小治田의 시대에서 그칩니다. 그러므로 天御中主神 이하 日子波限建鵜草葺不合命 이전을 上卷으로 하고, 神倭伊波禮毘古天皇[神武天皇] 이하, 品陀[應神天皇] 시대 이전을 中卷으로 하고, 大雀皇帝[仁德天皇] 이하 小治田大宮[推古天皇] 이전을 下卷으로 삼아, 아울러 3권을 엮어서, 삼가 헌상합니다. 臣 安萬侶, 誠惶誠恐, 頓首頓首.

우선 이 자료 속에서는 帝紀-帝皇日繼-先紀 그리고 舊辭-先代舊辭-上古諸事(天武紀)라는 용어가 혼용되고 있음을 알 수 있다. 즉 帝紀는 帝皇日繼라고 할 수 있고, 先紀라고 할 수 있었음을 알 수 있다. 또한 天武代에 帝紀와 舊辭가 이미 있었던 것으로 되어 있다. 그런데 그 내용이 틀린 것이 많으므로, “帝紀를 撰錄하고 舊辭를 討覈하여 잘못을 짚고 참된 것을 정하여 후세에 전하고자 한다”고 하였다. 다만 그 작업은 완성되지 못하였는데 元明代에 와서 다시 “舊辭의 잘못되고 어그러진 것을 안타까워하고, 先紀의 그릇되고 어긋난 것을 바로잡고자 하여”, “勅語舊辭를 撰錄하여 헌상하라”고 한 것으로 되어 있다. 그리고 그 결과물이 『古事記』라는 것이다. 勅語舊辭를 撰錄하라는 부분을

6) 遠山美都男. 앞의 책. p.204.

7) 直木孝次郎, 『神話と古事記・日本書紀』, 吉川弘文館, 2008, 81~82쪽.

중시하여, 『고사기』의 내용 전체가 舊辭의인 것으로 보는 견해도 있다. 다만, 전체의 문맥에서 보면 帝紀(帝皇日繼, 先紀)와 舊辭(先代舊辭, 勅語舊辭)가 짝을 이루고 있음을 알 수 있으므로, 勅語舊辭를 찬록하라는 말에서 帝紀를 생략한 것으로 볼 수 있는 여지도 있다. 이 문제를 포함하여 天武代에 존재하였다는 帝紀와 舊辭는 무엇이고, 推古~皇極代에 보이는 天皇記·國記·本記와는 어떤 관계가 있는지를 생각해 보도록 하자.

무엇보다도 『고사기』 서문에서 元明이 勅語舊辭를 撰錄하라고 한 대목이 문제가 된다. 帝紀와 舊辭를 언급하다가 왜 마지막에는 舊辭만을 언급한 것일까? 이러한 의문을 가지고 帝紀와 舊辭와 관련된 대목을 다시 살펴보면 흥미로운 사실을 발견할 수 있다. 천무천황의 명령 중에서 “帝紀를 撰錄하고, 舊辭를 討覈하여”라고 하였는데, 撰錄한다는 말을 새롭게 문헌을 편찬한다는 말이고, 討覈한다는 말은 이미 존재하는 자료를 검토하여 바로잡는다는 말이다. 만약 帝紀가 이미 존재하고 있었다면 帝紀를 撰錄한다는 말을 쓸 수 있었을까? 용어의 쓰임새를 중시한다면, 舊辭는 이미 존재하고 있는 문헌이나 자료이지만, 帝紀는 아직 존재하지 않은 문헌인 셈이다.

그렇지만 그 앞 단락에서는 여러 가문이 가지고 있는 帝紀와 舊辭에 잘못이 많다고 하였다. 그렇다면 이미 天武代에 帝紀도 존재하고 있었다고 하지 않을 수 없다. 이 대목을 액면 그대로 받아들여서 일반씨족의 가문에서 帝紀를 가지고 있었다고 할 수 있을까? 舊辭는 각 씨족 집안이 가지고 있는 것이 당연할지 모르지만, 帝紀는 천황가의 계보를 중심으로 한 문헌 형태의 기록이라고 한다면 우선 일반씨족들이 이 문헌을 가지고 있었다고 하기 어렵다. 나아가서 각 가문이 가지고 있으면서 帝紀의 내용을 마음대로 수정할 수 있었을까? 天武의 말대로 각 가문이 가지고 있는 帝紀의 내용이 서로 달랐다고 한다면, 천황가의 계보에 대한 기록을 각 가문이 자의적으로 그 내용을 고쳤다고 상정해야 한다.

이처럼 『고사기』 서문에서는 서두에서는 帝紀가 이미 존재하고 있는데, 그 내용이 서로 달라서 문제가 있다고 하였고, 후반에서는 帝紀를 찬록하고 하였으며, 말미에서도 勅語舊辭의 편찬만을 명하고 있다. 이러한 모순을 해명하기 위해서는 帝紀에 대한 이해를 바꿀 필요가 있다.

그래서 각 가문이 가지고 있는 帝紀의 내용이 다르다고 한 것은, 天武代에 帝紀로 인식되었던 부분의 내용이 각 가문의 本記에서 서로 다르게 나타난다는 의미로 이해해 보고자 한다.

각 가문마다 가지고 있었다는 帝紀의 내용이 다르다는 것은 천무대에 帝紀로 인식되었던 부분의 내용이 각 가문의 本記에서 다르다는 사실을 지적한 것이라고 할 수 있다. 만약 정리된 帝紀를 대왕가(천황가)에서 가지고 있었다면, 대왕가가 가지고 있는 帝紀를 기준으로 정하고, 각 가문이 가지고 있는 帝紀를 폐기토록 하는 것만으로 문제를 해결할 수 있다. 그런데도 元明代까지 帝紀의 잘못된 내용이 문제가 된 것은, 기준이 될 帝紀가 존재하지 않았고, 天武代에 撰錄하고자 한 帝紀가 아직 완전히 정리되지 못하였음을 보여준다. 그 주된 이유는 후술할 바와 같이, 乙巳의 變 과정에서 天皇記가 소실되었기 때문이다. 그래서 國記와 本記 속에 나타나는 帝紀의인 부분 즉 천황가와 관련된 내용을 추출하여 帝紀를 정리하고자 하였을 것이다. 推古代에 이루어진 天皇記의 편찬은 곧 天武代의 帝紀의 편찬과 같은 사업이라고 할 수 있다. 그러므로 이 天皇記가 소실되면서 帝紀의 편찬이 필요해진 것이다. 天皇記가 편찬되고 나서 참고하였던 帝紀의인 자료는 정리되었을 수도 있고, 정리되지 않고 蘇我氏가 가지고 있었다면 天皇記와 함께 불타 없어졌을 수도 있다. 그렇기 때문에 소실을 면한 國記와 각 씨족이 가지고 있던 本記를 근거로 하여 帝紀를 재구성하고자 한 것으로 생각된다.

2) 天皇記와 國記

이제 帝紀와 舊辭 편찬의 기본자료가 된 『천황기』와 『국기』에 대해서 살펴보도록 하자. 帝紀와 舊辭에 대해서는 여러 가지 논란이 있으나, 『천황기』와 『국기』 등은 일본에서 史書의 편찬이 시작된 사실을 구체적으로 보여준다. 620년(推古 28)에 황태자(聖德太子)와 嶋大臣(蘇我馬子)이 天皇記와 國記 그리고 여러 씨족 및 公民의 本記를 편찬하였다고 한다. 한편, 645(皇極 4) 6월 을유에 蘇我蝦夷가 주살되었을 때, 『천황기』와 『국기』 그리고 여러 가지 보물이 모두 불타게 되었다. 이때 船史惠尺이 재빨리 위기에 처한 國記를 꺼내어 中大兄皇子에게 헌상하였다고 한다. 이 기사를 통해서 推古·皇極代에 天皇記와 國記가 존재하였음을 확인할 수 있으며, 國記만 이때 燒盡되는 위기를 벗어났음을 알 수 있다.

그런데 이 시기의 天皇記·國記·本記 중에서 天皇記는 天皇記가 아니라 ‘大王記’였을 수도 있다. 이 시기에는 사적으로 천황이라는 용어가 쓰였을 가능성도 있지만, 아직 공식적으로 천황이란 용어가 사용되지 않았기 때문이다. 그렇다면 皇極代에 존재했던 기록은 大王을 중심으로 한 기록(천황기), 지방호족들이 통치하는 國을 중심으로 한 기록(국기), 중앙의 호족 및 유력 씨족(臣·連·伴造·國造 등(본기)을 중심으로 한 기록이었음을 알 수 있다. 또한 이들 기록은 공통적으로 ‘記’라고 불린 사실에서 알 수 있는 것처럼 그들 기록의 차별성은 존재하지 않았다고 할 수 있다.

이 단계에서 편찬된 각종 기록은 아직 大王(후대의 天皇)을 정점으로 하고 國을 하위로 하는 것이었다기보다는, 오히려 대등한 입장에 있었던 것이라고 할 수 있다. 國記는 현재 남아있지 않지만, 出雲國記, 吉備國記, 筑紫國記와 같이 지방의 유력호족들을 중심으로 한 지방의 역사이거나, 혹은 大王記가 內廷을 중심으로 한 기록이라면, 外廷과 지방 세력을 중심으로 한 기록이라고 할 수 있을 것이다.

이에 대하여 本記는 주로 중앙의 유력 씨족들의 역사를 기록한 것으로 후대의 家傳과 같은 성격으로 추정해 볼 수 있다. 그러므로 이 단계에서는 일본국 전체를 하나의 단위로 하는 역사를 편찬한 것이 아니라, 일본열도 내부의 대왕을 비롯한 여러 세력들이나 지역의 역사를 개별적으로 정리한 단계였다고 할 수 있을 것이다.

天皇記와 國記·本記 등이 편찬된 것이 推古·舒明·皇極代이고 이 시기에 이들 문헌이 존재하고 있었다면, 계보도(계보 참조)에서 알 수 있는 바와 같이 天武는 舒明과 皇極의 아들이므로, 두 시기는 크게 떨어져 있지 않다. 또한 이들 문헌이 전래되었다고 하더라도 그 사이에 많은 개변이 있었다고 보기 어렵다.

그래서 필자는 天皇記·國記·本記가 곧 帝紀와 舊辭로 불릴 수 있었다고 생각한다. 통설적인 주장처럼 欽明代를 중심으로 한 시기에 帝紀와 舊辭가 편찬되었다고 하는 것은 별다른 근거가 없으며, 설령 후대에 帝紀와 舊辭로 불릴 만한 자료가 있었다고 하더라도, 天皇記와 國記·本記를 편찬하는 단계에 그 내용으로 편입되었을 것으로 볼 수 있다. 帝紀와 舊辭라는 표현이 처음 나타나는 시기가 바로 天武代이며, 그 한 세대 내지는 두 세대 앞에서 天皇記 등이 편찬되었기 때문에 天武가 말하는 帝紀와 舊辭가 곧 天皇記 등을 가리키는 것으로 볼 수 있는 것이다.

만약 天皇記·國記가 帝紀·舊辭로도 불릴 수 있는 문헌이라면, 帝紀와 舊辭에 문제가 있다고 한 것은 欽明代 이래로 전래되는 과정에서 생긴 조작이나 변개를 지적한 것이 아니라, 推古·皇極代의 天皇記·國記·本記 단계에서 본질적으로 가지고 있던 문제를 거론한 것이라고 볼 수 있다. 즉 호족에 대하여 대왕이 절대적인 우위에 있는 것이 아

나라 호족들과 병렬적인 모습 혹은 극히 인간적으로 묘사된 그 자체를 지적하고 있는 것으로 보아야 할 것이다. 또한 호족들의 우열과 질서에 대해서도 天武 자신의 의중을 반영하고자 하였을 것이다. 壬申의 亂 과정에서 자신에게 협조한 지방호족들을 부각시키는 한편, 天武에 맞섰던 중앙의 유력호족은 견제하려는 의도를 가지고 있었을 것이다.

아울러 天武代에는 소실을 면한 國記와 각 가문이 가지고 있던 本記를 통해서 帝紀적인 내용을 재구성하는 작업을 시도한 것으로 보인다. 그것이 『고사기』의 편찬으로 이어졌다고 할 수 있다. 그리고 『고사기』는 천황가의 계보 및 그와 관련된 씨족들과의 관계를 정리하는 데 주안점이 두어졌을 것으로 생각된다. 즉 『고사기』는 천황가를 중심으로 한 여러 씨족들의 계보를 재구성한 성격을 가지고 있다. 따라서 『일본서기』처럼 다양한 전승이나 서로 다른 계보를 극력 배제하는 방향으로 편찬되었다. 이에 대해서 『일본서기』는 천황가나 유력 호족의 계보 정리라는 차원을 넘어서서, 일본이라는 국가의 역사 그것도 중국의 왕조의 역사서와 비견될 수 있는 사서를 편찬하려는 의도를 가지고 있었다. 한편으로 일본국의 지배자인 천황의 위상을 높이고 그 지배의 정당성을 드러내기 위해서 노력하고 있다. 거기에 중국적인 사서 편찬의 소양을 가진 중국계 인물들이 편찬에 참여하면서, 중국적인 사서 편찬원리 즉 다양한 전승이나 異傳 중에서 하나만 채택하는 것이 아니라 이를 並置시켜 두고, 후대인의 판단에 맡기는 편찬방침을 취하게 되었다. 따라서 神代의 내용도 『古事記』는 단일한 줄거리를 가진 신화로 정리된 모습을 갖고 있는데 대해서, 『일본서기』는 여러 가지 전승을 함께 기록하고 있다. 바로 『일본서기』에 수록되어 있는 ‘一書’ 등의 異傳이야말로 天武代에 討覈의 대상이 되었던 帝紀와 舊辭(國記와 本記)의 실태를 반영하는 것이라고 할 수 있다.

3) 天皇記에서 帝紀로

을사의 변 당시에 蘇我蝦夷의 저택이 불타게 되었는데, 그 와중에 船史惠尺이 천황기와 국기 중에서 國記만을 화재로부터 구해내어, 中大兄皇子(후의 天智天皇)에게 헌상하였다고 한다. 즉 천황기는 이때의 화재로 불타게 되었다고 볼 수 있다. 한편 本記의 경우는 개별 씨족이 각각 관리하고 있었기 때문에, 蘇我蝦夷의 집에 있지 않았으며, 그래서 이 기사에서는 언급하지 않은 것으로 생각된다.

그렇지만 國記와 本記 속에도 천황과 관련된 내용들이 당연히 들어있었을 것이고, 그러한 내용들은 여러 국기와 본기 사이에서 서로 상이할 수 있었을 것이다. 후에 천황 및 천황가에 대한 내용은 帝紀로, 지방호족과 중앙의 유력씨족에 관련된 내용은 舊辭로 인식하게 되면서, 국기와 본기에 실려있는 천황과 관련된 내용들이 서로 다르다는 점을 지적하게 된 것으로 보인다. 또한 天智에게 전해진 國記를 天武에게로 이어졌을 가능성은 크다.

따라서 천무대에 언급되고 있는 帝紀는 천황과 관련된 내용이라는 관념적인 인식일 뿐 현실적인 문헌을 의미하는 것은 아니라고 해야 할 것이다. 이에 대해서 舊辭도 역시 호족들에 대한 내용을 지칭하는 용어였다고 할 수 있다. 이렇게 보면 비로소 古事記 서문에서 ‘勅語舊辭’를 편찬케 하였다는 말이 제자리를 찾게 된다. 칙어구사란 바로 천무가 勅命으로 인정한 舊辭적인 내용이라고 할 수 있다. 또한 古事記가 舊辭만을 편찬한 것인데 帝紀의 내용을 담고 있는 이유도 알 수 있다. 결국 제기와 구사라는 용어는 천무대에 형성된 천황 우위의 정치질서를 반영하는 용어라고 해야 할 것이다.

이미 帝紀가 미완성 상태의 자료였다는 지적이 있는가 하면⁸⁾, 또한 계보(帝紀)에 비해

서 설화(舊辭) 부분의 찬록작업이 지연되었다는 지적도 있다⁹⁾. 『고사기』가 편찬되는 최후 단계까지 帝紀가 완성되지 않은 상태였다고 하는 것은, 帝紀의 撰錄이 각 가문이 가지고 있었다는 帝紀의 異同만을 바로잡은 작업이 아니었음을 반영한다. 또한 帝紀가 계보적인 기록이라고 이해하는 것도 문제가 있다. 國記나 本記와 마찬가지로, 天皇記나 帝紀가 대왕을 중심으로 한 계보를 비롯해서 대왕의 중요한 사적이 망라되지 않았다고 한다면, 호족들의 기록보다도 간략한 것이라고 하지 않을 수 없을 것이다.

推古 皇極代에 편찬된 문헌들이 天皇記, 國記, 本記와 같이 記라고 표현하고 있는데, 계체 欽明代에 정리되었다고 하는 문헌들이 帝紀와 같은 이름을 가질 수 없다는 사실도 상기할 필요가 있다. 천황이라는 용어는 이미 推古代에 율령법적인 근거를 가진 용어로서가 아니라 사적인 용어 혹은 美稱으로서 쓰였을 가능성도 일찍부터 제기되고 있으므로¹⁰⁾, 天皇記라는 용어 전체가 推古・皇極代의 것으로 보아도 문제가 없다고 할 수 있다.

이처럼 천황가와 유력호족이 서로 대등하다는 관념을 드러내고 있는 것이 天皇記와 國記・本記라고 한다면, 천황과 유력 호족 사이의 차별성을 구체적으로 드러내는 용어가 바로 帝紀와 舊辭라고 할 수 있다. 紀라는 용어는 天子・皇帝의 역사를 편년체 형식으로 기록한 것이다. 바로 중국 사서에서 보이는 本紀에 해당하는 것이라고 할 수 있다. 즉 帝紀는 황제의 역사라는 관점에서 기록한 것이며, 동시에 이것은 시간을 인식하는 기준이 되는 것이다. 이에 대해서 舊辭는 천황기와 병렬적이었던 國記와 本記가 天皇을 정점으로 한 국가적 질서 속에 재편된 것이라고 할 수 있다.

이처럼 天皇記라고 하지 않고 帝紀라고 한 것은, 바로 天武代부터 종래의 대왕과는 구별되는 한 차원 높은 권력자로서 天皇이라는 인식을 갖기 시작했기 때문일 것이다. 그래서 대왕과 호족 등이 각각의 역사를 차별없이 記라고 했던 의식을 극복하고, 천황에 대한 기록을 한 단계 높여서 紀라고 부르기 시작한 것으로 보고자 한다. 先紀라는 표현이 이를 단적으로 보여주고 있다. 先紀 즉 ‘이전의 紀’라는 말이 帝皇日繼와 동일시될 수 있는 것이다. 이에 대해서 舊辭는 바로 國記와 本記를 가리키는 것이며, 그러한 기록이 갖는 권위와 위상을 천황의 그것과 선명하게 대비시키기 위해서 上古諸事, 舊辭라 부른 것으로 생각한다.

사실 天武가 공식적이며 법적으로는 최초로 천황이라고 할 수 있다. 그러나 천황이란 용어가 법제화되어 사용되기 시작한 것은 천무의 사후인 持統의 시대일 가능성이 지적되고 있다. 그러므로 천무의 시대에는 天皇이라는 용어보다는 帝・帝皇같은 용어가 유력씨족들과의 차별성을 드러내는 용어로 선호되었을 가능성이 있다. 天武가 壬申의 亂을 통하여 중앙의 유력호족을 통제할 수 있는 입장에 있었기 때문에, 大王家の 역사를 호족들의 역사와 차별화하면서 帝紀라고 부르려고 하였을 것이다. 이에 대해서 종래에 天皇記와 더불어 나란히 國記・本記라고 하였던 유력호족들을 중심으로 한 기록은 舊辭 혹은 上古諸事로 더욱 격을 낮춘 것으로 생각된다.

이렇게 본다면 天皇記・國記・本記의 계통을 이은 것이 『古事記』이고, 帝紀 즉 천황을 중심으로 한 기록을 축으로 일본국의 국가사로 편찬된 책이 日本紀 즉 『日本書紀』라고 할 수 있을 것이다. 『고사기』라는 용어 자체도 上古諸事+舊辭+記로 구성된 말로 볼 수 있다. 그렇지만 勅語舊辭 혹은 上古諸事만을 기록한 것이 아니라 호족들에 관한 기록과

8) 塚口義信, 「原帝紀成立の思想的背景」, 『ヒストリア』133.

9) 秦政明, 「古事記は未完の書である再論」, 『日本書紀研究』22. 2000.

10) 大和岩雄, 「天皇号の始用時期をめぐって」, 『日本書紀研究』15. 塙書房. 1987.

유기적으로 연결되어 있는 天皇記 내지는 帝紀의 내용도 함께 담고 있다.

2. 『古事記』와 『日本書紀』 사이

이처럼 天皇記와 國記·本記의 연장이라고 할 수 있는 『古事記』와 帝紀와 舊辭를 바탕으로 한 『日本書紀』 사이에서 천황가의 조상신, 천황이라는 존재, 그리고 천황과 호족간의 관계에 대하여 분명한 인식의 차이를 확인할 수 있다.

1) 신과 신화

『고사기』에 등장하는 신은 267신이다. 이에 대해서 『일본서기』는 본문에 66신, 一書에 105신으로 함께 181신이다. 이러한 신들 중에서 『고사기』에만 기록된 신이 56신, 『일본서기』에만 기록된 신이 59신이다. 이처럼 등장하는 신의 수가 서로 다를 뿐만 아니라, 신화의 내용에서도 차이를 보인다. 예를 들어 造化三神에 대한 기록에서 차이를 보인다. 『고사기』에서는 천지가 처음으로 열렸을 때, 高天原에 나타난 신의 이름은 天之御中主神, 高御産巢日神, 神産巢日神이라고 하였다. 그런데 이 신들은 『일본서기』의 본문에는 등장하지 않는다. 네 번째로 인용된 一書에 언급되어 있으며, 天御中主尊, 高皇産靈尊, 神皇産靈尊으로 기록하고 있다. 皇이라는 한자를 사용하여 천황가의 조상신이라는 측면을 강조하고 있는 셈이다. 또한 神이라고 하지 않고 尊이라고 하였다. 『일본서기』에서는 “지극히 귀한 존재(至貴)를 尊이라고 하고, 그 나머지를 命이라고 한다”고 하였으므로, 神도 등급을 나누고 있다. 이렇게 표기가 달라진 점에 대해서는 도교의 영향이 지적되고 있다. 도교에서는 가장 중요한 신을 原始天尊과 같이 尊이라고 하고, 그 밖의 신들은 佐命이라고 하였다.

신화의 내용 중에서 특히 문제가 되는 것은 天照大神의 출현과 그 위상에 관한 두 기록의 현격한 차이라고 하지 않을 수 없다. 『고사기』에서는 이자나미가 죽은 후 黃泉國으로 그녀를 찾아간 이자나기는 황천국을 빠져나온 이후, 부정함을 씻어내기 위하여 물로 몸을 씻게 되는데, 그 눈을 씻을 때 天照大神이 태어났다고 하였다. 그러나 『일본서기』의 본문의 내용은 전혀 다르다. 이자나기와 이자나미 두 신이 나라(大八洲)와 바다, 강, 산 등을 낳고 나서 천하를 다스릴 주재신으로 낳은 日神이 大日靈貴라고 한다. 그 이신은 오오히루메노무찌이며, 一書에서는 天照大神 또는 天照大日靈貴이라고도 한다고 하였다. 이어서 月神, 蛭兒, 素戔鳴尊을 낳았다. 이에 대해서 一書로 인용된 부분에서 『고사기』와 같은 내용을 전하고 있다. 결국 『일본서기』에서는 이자나기와 이자나미가 함께 大日靈貴를 낳았다는 내용을 본문에 기록하였고, 『고사기』에서는 이자나미 혼자 물로 씻는 정화의례인 미소기(祓)의 과정에서 天照大神을 낳았다고 하였다. 서로 이름을 달리하는 大日靈貴와 天照大神이 같은 신일 가능성은 크지만, 그 출생에 대해서는 두 문헌이 전혀 다른 전승을 정통으로 채택하고 있다.

한편 『고사기』에서는 葦原中國 평정을 명령한 신이 天照大御神과 高御産巢日神(高木神)으로 되어 있으나, 『일본서기』 본문에서는 高皇産靈尊만 등장하고 天照大神은 포함되어 있지 않다.

천손강림에 있어서도 『고사기』에서는 天照大御神과 高御産巢日神이 주역이지만, 『일본서기』에서는 高皇産靈尊만 등장한다. 그렇다면 高天原의 주재신 나아가서는 皇祖神이 과연 天照大神인지 高皇産靈尊인지가 문제가 된다. 이에 대해서 岡正雄은 일본열도에 원래 쌀농사를 짓는 농경민족이 있었고 이들이 天照大神에 대한 신앙을 가지고 있었는

데, 후에 高皇產靈尊에 대한 신앙을 가진 새로운 민족이 침입해 왔기 때문에, 皇祖神이 이원성을 갖게 되었다고 설명하였다. 물론 이에 대해서 三品彰英은 정반대의 의견을 제시한 바 있다.

여기서 문제가 되는 것은 『일본서기』는 『고사기』만큼 천황가의 조상신이라고 할 수 있는 天照大神을 중요하게 인식하지 않고 있다는 사실이다. 그렇다면 흔히 천황이나 천황가의 조상신으로 인식되고 있는 天照大神에 대한 평가가 『일본서기』 단계에 와서 낮아졌다고 볼 수도 있다. 그러나 거기에는 또 다른 사정이 있는 것으로 생각된다. 잘 알려져 있는 바와 같이, 천무가 임신의 난을 일으켰을 때 伊勢의 天照大神을 향하여 遙拜하고 난의 성공을 기원하였고, 난에서 승리한 天武가 天照大神을 깊이 숭앙하게 되었다. 그런 점에서 天照大神은 원래 천황가의 조상신이라기보다는, 天武 개인이나 그 일족들이 숭앙하는 신이었다고 할 수 있다. 그런 점에서 天武의 영향력이 강하였던 『고사기』에서는 天照大神이 중요하게 취급되었으나, 상대적으로 天武의 영향력에서 자유로워지기 전에 이른 『일본서기』 단계에서 신화의 원래적인 형태로 복구되었다고 볼 수 있을 것이다.

2) 大王에서 天皇으로

신화만이 아니라 천황과 황족에 대한 기록에서도 두 문헌의 차이를 확인할 수 있다. 그 대표적인 것이 야마토타케루에 관한 전승이다. 『일본서기』에서는 景行 40년조에 “戊午, 길을 돌려 伊勢神宮에 참배하였다. 이에 倭姬命에게 아뢰기를, ‘이제 천황의 명을 받아 동쪽으로 정벌하여 모든 반역하는 자들을 죽이고자 합니다. 이에 아뢰입니다.’라고 하였다. 이에 倭姬命은 草薙劍은 日本武尊에게 주면서 말하기를, ‘삼가하고 게을리하지 말라’고 하였다.”고 기록하고 있다. 극히 형식적인 내용이라고 할 수 있다. 그러나 『고사기』에서는 전혀 다른 장면을 읽을 수 있다.

명을 받고 물러났을 때, 이세의 大御神宮에 나아가, 神의 朝廷에 참배하고 倭比賣命에게 아뢰기를, ‘천황은 이미 내가 죽었으면 하는 까닭인지, 서쪽의 나쁜 무리들을 치도록 보냈다가 돌아온 지 얼마 되지도 않았는데, 군사도 주지 않고, 지금 다시 동쪽의 12道에 있는 나쁜 무리들을 평정하라고 파견하였습니다. 이런 일을 생각해 보면, 역시 내가 죽었으면 하고 생각하고 있는 것 같습니다.’라고 하면서 근심하여 울었다. 이때 倭比賣命이 草薙劍과 주머니를 주면서, ‘만약 급한 일이 있으면, 이 주머니를 열어 보라’고 하였다.

景行天皇의 아들인 야마토타케루는 용맹함으로 명성이 있었다. 형인 늦잠꾸러기여서 아버지가 야마토타케루에게 깨우도록 명령을 하였는데, 형을 거적에 말아서 버렸다고 한다. 그래서 야마토타케루를 두려워 한 景行은 熊襲를 정벌하도록 파견하였다. 熊襲 정벌에서 돌아오자 말자, 다시 東國 정벌에 내보낸 것이다. 이러한 『고사기』의 내용을 통해서, 천황과 그 아들의 사이가 결코 원만하지 않았음을 알 수 있다. 천황도 자신의 아들을 믿지 않았고, 황자도 자신의 아버지를 원망하고 있다. 이러한 상황은 아직 천황의 계승 방식이 법제화되어 있지 않고, 개인의 능력에 의존하던 시대에 충분히 있을 수 있는 일이다. 그러나 율령제 하의 천황의 입장에서 보면, 결코 용납하기 어려운 내용이라고 하지 않을 수 없다. 그래서 『일본서기』에서는 야마토타케루가 아버지인 천황을 원망하였다는 내용이나 공을 세운 황자를 다시 사지로 몰아내는 내용은 모두 삭제되어 버린

것이다.

仁德天皇의 즉위와 관련된 기록에서는 관련인물의 성격이나 역할을 크게 바꾸어 놓은 사례를 확인할 수 있다. 應神天皇은 어린 우지노와키이라쓰코(菟道稚郎子)를 후계자로 지명하였다. 그러나 응신의 자식 중에는 그보다 연장자인 오오사자키(大鷦鷯尊, 후의 仁德天皇)과 大山守尊이 있었다. 應神이 죽자 菟道稚郎子は 大鷦鷯尊에게 왕위를 양보하고자 하였다. 이 이야기는 고사기에서는 대단히 소박하게 묘사되어 있다. 應神이 宇遲能和紀郎子(菟道稚郎子)를 후계자로 삼기 위하여 大雀命과 大山守命에게 나이가 많은 아들이 좋은지 어린 아들이 좋은지를 물었다. 이에 대하여 대산수명은 나이가 많은 아들이 귀엽다고 하였고, 동생인 대작명은 어린 아들이 귀엽다고 하였다. 응신은 대작명의 말에 따라 宇遲能和紀郎子를 후계자로 삼았다. 응신이 죽자 대산수명은 자신이 왕위를 계승하고자 하여 宇遲能和紀郎子를 죽이고자 하였다. 이에 대작명은 모반을 피한 대산수명을 죽였으며, 그 후 왕위를 서로 양보하였으나, 그러던 중에 宇遲能和紀郎子가 죽자 인덕이 왕위를 계승하게 되었다고 하였다.

그러나 일본서기에서는 응신이 죽자 菟道稚郎子は “무릇 천하의 군주로서 만민을 다스리는 자는, 안고 덮는 것은 하늘처럼, 받아들이는 것은 땅과 같지 않으면 안됩니다. 게다가 즐거운 마음으로 백성을 부리면 백성도 즐거워하고, 천하가 편안해집니다. 지금 나는 동생이고 또한 근거할 만한 기록도 어진 사람도 얻지 못하였으니, 어찌 감히 왕위에 오를 수 있겠습니까. 대왕은 용모도 뛰어나고, 그 인효함이 멀리까지 알려져 있고, 나이 또한 연장자입니다. 천하의 군주가 되는데 부족함이 없습니다. 돌아가신 천황이 나를 세워 태자로 삼은 것은 결코 재능이 있다고 생각해서가 아니라, 다만 귀엽게 여겨서 하신 일입니다. 또한 종묘사직을 섬기는 일은 중요한 일입니다. 나는 불초하여 적합하지 않습니다. 무릇 형은 위에 있고, 아우는 아래에 있으며, 성인은 군주가 되고 어리석은 사람은 신하가 되는 것이 고금의 통칙입니다. 아무쪼록 왕은 주저하지 마시고 왕위에 오르십시오. 나는 신하로서 도와드리고자 합니다”라고 하며 왕위를 양보하였다고 한다. 그후에 대산수명이 응신이 자기를 황태자로 삼아주지 않은 것에 원한을 품고, 황태자를 죽이고 왕위에 오르겠다고 하였고 하였고 한다. 대초료존은 미리 이러한 사실을 알고 몰래 태자에게 알리고, 군사를 갖추어 대비하였다. 대산수명은 이러한 사실을 알지 못하고, 수백 명의 군사를 이끌고 밤중에 출발하여 새벽에 우지에 이르러서 강을 건너려고 하였는데, 태자가 계책을 써서 대산수명이 탄 배를 뒤집어 물에 빠지게 하였다. 이렇게 대산수명이 죽은 후에, 海人들이 잡은 물고기를 바쳤는데 두 왕자 사이를 오락가락하는 사이에 물고기가 썩게 되어, 해인들이 난처한 지경에 이르렀다. 이에 태자는 대초료존의 뜻을 꺾을 수 없으니, 어찌 오래 살아서 천하를 번거롭게 하겠느냐고 하면서 자살하였다고 한다.

이처럼 『고사기』에서는 태자가 그냥 죽은 것으로 되어 있지만, 『일본서기』에서는 형에게 왕위를 물려주기 위해서 스스로 죽음을 택한 것으로 묘사되어 있다. 이처럼 『일본서기』의 기록이 극히 장황하게 된 것은, 仁德의 인품이 이미 태자로 정해진 토도치랑자가 자살을 할 수밖에 없을 정도로 아주 훌륭하였음을 부각시키려는 의도 때문인 것으로 생각된다.

雄略天皇이 葛城의 一言主神과 만나는 장면에서도 유사한 경우를 찾을 수 있다. 우선 『고사기』에서는 天皇이 一言主神을 만난 장면을 다음과 같이 묘사하고 있다.

天皇은 이에 삼가 아뢰기를, “황공하옵게도, 大神의 現身이신 줄을 알지 못하였습니

다.”라고 하고, 大刀와 활, 화살을 비롯하여 백관인들이 입고 있던 의복을 벗게 하고, (이를 바치면서) 절을 올렸다.

이처럼 『고사기』에서는 천황이 葛城 지역의 신인 一言主神에게 정중하게 숭경하는 자세를 보이고 있다. 一言主神은 아마도 葛城地域의 유력 호족 葛城氏의 氏神과 같은 존재였던 것으로 생각된다. 『고사기』의 기록처럼 雄略이 葛城氏의 氏神인 一言主神을 숭경하였다는 것은, 葛城氏의 세력을 무시할 수 없었음을 의미하는 것이라고 할 수 있다. 즉 雄略과 一言主神으로 대표되는 葛城氏 간의 세력의 격차가 크지 않았음을 반영하는 것이라고 할 수 있다.

그런데 『일본서기』에서는 물품을 바쳤다는 이야기가 없을 뿐만 아니라, 천황이 ‘朕은 幼武尊이다’라고 한 데 대하여, 神은 ‘저(僕)는 一言主神입니다.’라고 하여, 신이 오히려 천황에게 겸양하는 태도를 보이고 있다. 또한 一言主神이 雄略과 같은 모습으로 나타났고, 또한 나중에는 雄略과 함께 사냥을 즐겼다는 이야기 속에서도 雄略과 一言主神이 동격으로 취급되고 있음을 알 수 있다. 이처럼 『일본서기』의 천황은 신조차도 동격 혹은 하위로 보는 절대적인 군주로 묘사하려는 의도가 개재되어 있음을 알 수 있다.

天皇이 現人神으로서 天下에 군림한다는 사상은 天武대에 본격적으로 나타나게 되면서, 大王家와 葛城氏가 세력의 격차를 보이지 않았던 시대의 이야기는 부정될 수밖에 없었던 것이다. 8세기에 들어서자 國郡制가 완비되면서 지방호족은 하급지방관인 郡司의 지위를 갖게 되면서 더더욱 지방호족의 동향을 두려워할 필요가 없었으므로, 지방호족들이 섬기는 신과 천황의 관계는 완전히 역전되기에 이르렀을 것이다. 이 과정에서 천황은 더 이상 결점이나 감정을 가진 인간이 아니라, 神的인 존재 내지는 그보다도 더 탁월한 존재로 인식되기에 이르렀다. 雄略天皇에 관한 또 다른 이야기 속에서도 그러한 전환을 엿볼 수 있다.

어느 날 천황은 葛城山에 올라가셨다. 그런데 큰 멧돼지를 만났다. 곧 천황은 鳴鏑으로 그 멧돼지를 쏘았는데, 그 멧돼지가 화가 나서 으르렁거리며 달려 들었다. 천황은 그 소리에 놀라서, 오리나무에 기어올라갔다.(『古事記』 웅략단)

5년 봄 2월, 천황이 葛城山에 사냥을 갔다. 신령스러운 새가 홀연히 나타났는데, 그 크기가 참새와 같았으며, 꼬리가 길어서 땅에 끌렸다. 또 울면서 말하기를 ‘힘쓰라, 힘쓰라’고 하였다. 쫓기던 화난 멧돼지가 풀숲에서 갑자기 나타나 사람들을 쫓았다. 사냥꾼들도 나무로 올라가 크게 두려워하였다. 천황이 舍人들에게 명하기를, 맹수도 사람을 만나면 곧 멈춘다. 맞서서 활을 쏘고 창으로 찌르라고 하였다. 舍人은 성격이 유약하여, 나무에 기어 올라가 정신을 차리지 못했다. 화난 멧돼지가 달려와 천황을 물려고 하였다. 이에 천황이 화살로 찌르고, 다리를 들어 밟아 죽였다. 사냥이 끝나고 舍人을 죽이고자 하였다. (『日本書紀』 웅략기)

이처럼 『古事記』 쪽은 천황의 지위가 아직 신격화되지 않은 단계의 내용이며, 『日本書紀』는 신격화된 후의 이야기임을 알 수 있다. 『古事記』에서는 화난 멧돼지를 두려워하는 평범한 인간의 모습으로 웅략이 묘사되고 있지만, 『日本書紀』에서는 달려드는 멧돼지를 조금도 두려워하지 않고 활로 찌르고 발로 밟아 죽일 수 있는 존재로 묘사된다. 오히려 멧돼지를 두려워하여 나무에 기어오른 평범한 인간의 모습을 보여주는 舍人을 처벌하려고 한다. 이제 천황은 분명히 일반적인 인간의 능력과 한계를 뛰어넘은 존재가

되었다. 그것은 바로 壬申의 亂 이후 天武를 인간이 아니라 신적인 존재라고 생각한 관념과 서로 통하는 것이다.

이처럼 『고사기』에서 천황이나 천황의 일족이 극히 인간적인 모습으로 묘사되고 있는데, 『고사기』의 서문에서 밝히고 있듯이, 『고사기』는 勅語舊辭 즉 天皇記와 國記 등의 내용을 반영한 것이다. 天武는 이러한 내용을 수정하고자 하였지만, 그 일을 완전히 달성하지는 못한 것으로 생각된다. 勅語舊辭라는 표현에서 알 수 있는 바와 같이, 天武의 재가를 받은 내용들로 일부 정리되기는 하였지만, 기존의 내용들을 완전히 바꿔놓지는 못한 것으로 생각된다. 오히려 『고사기』에서는 임신의 난 과정에 천무에 협조한 중앙의 중소호족 및 東國의 지방호족들을 적극적으로 반영하여 기존의 중앙호족들을 견제하는 정도의 작업에 그친 것으로 보인다. 그러나 이러한 天武의 의도도 남아있는 자료 자체가 중앙과 지방의 유력 호족들이 작성한 國記와 本記밖에 남아있지 않았기 때문에 충분히 실현되기 어려웠던 것으로 보인다.

3. 壬申의 亂과 고사기 편찬

고사기의 편찬은 천무천황의 의도에 따른 것이다. 천무천황에게 가장 중요한 사건은 임신의 난이 틀림없다. 그런 점에서 고사기의 내용에서 임신의 난과 관련된 부분을 충분히 예상할 수 있다. 고사기 본문은 추고조까지만 다루고 있기 때문에 직접 임신의 난을 다룰 수는 없었다. 그러나 서문에는 다음과 같이 임신의 난에 관한 내용을 실고 있다.

飛鳥의 清原大宮에서 大八洲를 다스리신 천황[天武]의 시대에 이르러, 潛龍이 덕을 갖추니, 우레가 때에 응하였습니다. 꿈에서 들은 노래로 大業을 얻게 될 것을 점쳤고, 밤에 물가[伊賀의 橫河]에 이르러 기틀을 잇게 될 것을 아셨습니다. 그러나 하늘의 때가 아직 이르지 않아, 남쪽 산[吉野]으로 매미가 허물을 벗듯이 빠져 나가셨습니다. 사람의 일이 갖추어지므로, 東國으로 호랑이처럼 가셨습니다. (하략)

길지 않은 서문에서 임신의 난에 대해서 상세하게 다루고 있는 셈이다. 그리고 고사기 본문에서는 임신의 난에 대한 관심이 임신의 난에 참여한 씨족들에 대한 배려로 나타나는 것으로 생각된다.

1) 씨족들에 대한 기록

『고사기』에 대한 상표문에서 舊辭를 討覈하라고 하여, 잘못된 것을 깎고 올바른 내용을 정하는 주된 대상이 되었던 舊辭만을 언급하고 있다. 그렇다면 수정된 舊辭 내용은 어떤 것이었을까? 天武대에 특히 舊辭의 어떤 내용을 수정할 필요가 있었을까? 그것은 바로 씨족에 관한 전승 부분이라고 생각된다. 또한 이러한 씨족의 전승이 결국 國記와 本記와 관련된 내용이라고 할 수 있다.

『고사기』의 내용 중에서 특색을 이루는 것은 『일본서기』보다 2배 가까이 많게 씨족에 대해서 다루고 있다는 점이다(표 1 참고). 그 중에서도 주목을 끄는 것은 지방호족 그것도 東國의 호족들이 많이 등장한다는 점이다. 東海道 호족의 경우 7씨족(紀)과 34씨족(記), 東山道 호족의 경우는 8씨족(紀)과 19씨족(記), 北陸道の 경우는 2씨족(紀)과 6씨족(記)이다. 그밖에 山陰, 山陽, 南海, 西海道の 경우는 『고사기』 쪽이 많기는 하지만 큰 차이가 없다. 또한 國造가 지방호족의 대표적인 姓인데, 『일본서기』에서는 8씨족, 『

고사기』에서는 24씨족이 등장한다. 이는 『고사기』가 東海道와 東山道の 호족들을 적극적으로 반영하려는 의도를 가지고 있었기 때문인 것으로 생각된다.

이러한 경향은 壬申의 난과 관련이 있는 것으로 생각된다. 天武天皇은 美濃國을 근거로 하여 東海道와 東山道の 병력을 모아 近江朝廷과 대립하게 된다. 壬申의 亂에 참여한 인물들은 사후에는 대체로 본인의 관위를 올려주거나 그 자손까지 배려하고 있는 사례를 『日本書紀』와 『續日本紀』에서 쉽게 찾을 수 있다. 이름을 확인할 수 있는 경우만 40명에 달하는데, 壬申年의 功臣에 대해서는 나라시대에도 지속적으로 우대하고 있음을 알 수 있다.

		日本書紀	古事記
東海	伊賀	伊賀臣, 阿閑臣	伊賀須知之稻置, 那婆理之稻置, 三野之稻置
	伊勢		船木直, 飯高君, 佐那造, 品遲部君
東山	志摩		
	尾張	尾張連	丹羽臣, 島田臣, 羽栗臣, 知多臣, 島田君, 尾張國之三野別
	參河		三川之穗別, 三川之衣君, 長谷部君, 宮道之別, 許呂母之別
	遠江	土形君, 捧原君	遠江國造, 土形君, 捧原君
	駿河		五百原君
	伊豆		
	甲斐		甲斐國造
	相模		鎌倉之別
	武藏	武藏國造	武藏國造
	安房		
北陸	上總		上菟上國造, 馬來田國造, 長狹國造, 牟邪臣
	下總		下菟上國造
東山	常陸	茨城國造	常陸國造, 長幡部連, 茨城國造, 伊自牟國造
	近江	狹狹城山君, 三尾君, 犬上君, 坂田君	近淡海國造, 蒲生稻寸, 淡海臣, 蚊野之別, 安直, 小月之山君, 三尾君, 犬上君, 坂田酒人君, 息長君
東山	美濃	大田君, 身毛津君	三野國造, 本巢國造, 大田君, 三野之宇泥須別, 牟宜都君
	飛驒		
	信濃		科野國造
	上野	上毛野君	上毛野君
北陸	下野	下毛野君	下毛野君
	陸奥		道奧石城國造
北陸	出羽		
	若狹		若狹之耳別
北陸	越前		三國君, 角鹿海直
	加賀	越國造, 三國造	
北陸	能登		能登臣, 羽咋君
	越中		高志之利波臣
北陸	越後		
	佐渡		

표 4 記紀에 나타나는 씨족의 지역별 분포(梅澤伊勢三 정리)

姓 區別	日本書紀		古事記	
	황계씨족	독립씨족	황계씨족	독립씨족
君	23	7	44	5
臣	9	14	57	1
連	4	8	11	7
別	6	0	24	0
國造	6	2	22	2
造	0	4	7	0
史	0	3	0	1
縣主	0	6	1	2
直	2	6	6	2
首	0	8	1	3
吉師	0	2	0	1
稻置	0	0	5	0
소계	50	60	177	24
합계	110(紀)		201(記)	

표 5 記·紀에 보이는 氏族의 수(梅澤伊勢三 정리)

	記紀 公통씨족	古事記 독자	日本書紀 독자	
皇親系 씨족	24	135	21	
天神系 씨족	7	23	1	
地祇系 씨족	7	0	4	
渡來系 씨족	2	0	11	
합계	40	158	37	

표 6 記·紀의 씨족 분류(伊野部重一郎 정리)

표2에서 볼 수 있는 것처럼, 출자가 기록된 씨족이 『고사기』에 많으며(198), 『일본서기』에 적다(77). 그리고 그러한 차이는 주로 『고사기』가 皇親系과 天神系 씨족을 많이 기록하고 있기 때문이다. 반대로 지기계 및 도래계 씨족은 『일본서기』와 공통되는 것을 제외하고, 『고사기』에는 독자적인 기록이 없다.

이처럼 『고사기』는 『일본서기』와 비교하면, 계보에 대한 관심이 강렬하다. 이는 『고사기』의 자료가 된 國記·本記의 내용을 상당히 충실하게 채록하고자 하였기 때문일 것이다¹¹⁾. 역으로 이들 문헌의 내용이 천황가와 호족들 간의 계보를 중심으로 한 것으로 짐작해 볼 수도 있다. 구체적으로는 호족들의 계보에 관한 기록을 천황가를 중심으로 재구성하려는 작업이었다고 할 수도 있다.

2) 임신년의 공신

『일본서기』에서 임신의 난 때 활약한 사실을 확인할 수 인물은 다음과 같다. 三輪君子首, 高市縣主許梅, 古市黑麻呂, 高田首新家, 谷直根麻呂, 駒田勝忍人, 根連金身, 忌部首子人, 紀臣堅摩呂, 紀臣大音, 紀臣阿閉麻呂, 難波吉士三綱, 泥部枳, 多臣品治, 膽香瓦臣安倍, 當摩公廣嶋, 當麻眞人廣麻呂, 大伴吹負, 大伴連馬來田, 大伴連望多, 大伴連安麻呂, 大伴連友國, 大伴朴本連大國, 大分君稚見, 大分君惠尺, 大三輪眞上田子人君, 大藏直廣隅, 蚊屋忌寸木間, 物部首日向, 物部連雄君, 民直大火, 民直小鮪, 朴井連雄君, 百濟淳武微子, 逢臣志摩, 舍人連糠蟲, 山背部小田, 山背直小林, 山辺君安麻呂, 三輪君高市麻呂, 三輪君子首, 三宅連石床, 書首根摩呂, 書直藥, 書直智德, 膳臣摩漏, 星川臣摩呂, 小墾田猪手, 少子部連鈎, 穗積臣百足, 穗積臣五百枝, 身毛君廣白, 安斗連阿加布, 安斗連智德, 鴨君蝦夷, 羽田公矢國(羽田眞人八國), 韋那公高見, 韋那公磐鍬, 忍坂直大摩侶, 長尾直眞墨, 樟使主磐手, 赤染造德足, 田中臣足麻呂, 調首淡海, 佐味君宿那麻呂, 佐伯連男, 佐伯連大目, 竹田大德, 秦造綱手, 倉墻直麻呂, 村國連男依, 出雲臣狛, 置始連菟, 稚櫻部臣五百瀨, 漆部友背, 土師連馬手, 土師連眞敷, 坂本臣財, 坂上直國麻呂, 坂上直老, 坂上直熊毛, 坂田公雷, 縣犬養連大伴, 和珥部臣君手, 黃書造大伴, 荒田尾直赤麻呂(한자음 가나다 순 정렬)

그 중 村國連男依는 大海人皇子(후의 天武)의 명을 받아 美濃國에서 병사를 확보하고 不破道の 폐쇄에 나섰다. 또한 尾張國守 小子部連서鈎가 2만의 병사를 이끌고 大海人 쪽에 가담하였다. 이 美濃國과 尾張國이야말로 大海人の 군사적인 기반이 되었고, 임신의 난을 승리로 이끄는 데 결정적인 역할을 하였다.

또한 『續日本紀』에서는 文武 원년 9월 정사조에서는 直廣參 田中朝臣足麿가 죽었는데

11) 横田建一, 「記紀の史料性」, 『日本書紀成立論序說』, p.318.

임신년의 공로로 直廣壹에 추증하였다는 기사가 보인다. 문무 2년 5월 신유에는 坂上忌寸老에 대하여 역시 直廣壹로 추증한 내용이 보인다.¹²⁾ 이후에도 縣犬養宿祢大侶, 忌部宿祢色布知, 民忌寸大火, 高田首新家, 大神朝臣高市麻呂, 文忌寸祢麻呂, 黃文連大伴 등에 대하여 사후에 관위를 추증한 사례가 보인다.

또 임신년의 공신인 村國連小依, 星川臣麻呂, 坂上直熊毛, 置始連宇佐伎, 文直成覺, 文忌寸知德, 丸部臣君手, 文忌寸祢麻呂, 黃文連大伴, 尾張宿祢大隅 등 자식들에게 논을 내린 기사도 보인다. 임신년의 공신에게 지급된 功田을 2대 혹은 자식까지 이어받을 수 있도록 하는 특전을 베풀고 있다.

그밖에도 『속일본기』에 보이는 임신의 난과 관련된 功臣으로 추증되거나 공전을 받은 자, 새로운 姓을 받은 자들이 다수 등장한다. 尾治宿祢大隅, 坂上直熊毛, 文直成覺, 星川臣麻呂, 黃文連大伴, 尾張連馬身(尾張宿禰), 大分君惠尺 등이 있다.

『고사기』에 빈출하고 있는 씨족의 출자기재는 天武代の 씨족 정책에 대한 호족 측의 반응의 산물이라는 견해가 있다. 『고사기』의 씨족 출자 기재가 天武 9년 이후의 8색성 수여 씨족과 부합·일치되고 있는 점이 근거가 된다. 『고사기』에 출자가 기재된 씨족의 총 수 198씨족 중, 新姓 수여씨족은 74씨족으로, 天武代에 새롭게 사여된 씨성 171씨족의 43%에 해당한다고 한다.

天武 10년에 史局을 설치하였고, 11년 8월에 관리의 考選法에서 族姓을 중시한다는 조칙을 반포하였다. 또한 『고사기』에 출자가 보이는 씨족의 성은 단 하나의 사례를 제외하고는 모두 8색성 이전의 것이다. 따라서 씨족의 출자 자료를 제출케 하고 8색성을 부여하였고, 이때 제출된 자료가 『고사기』 편찬에 반영되었다고 볼 수 있는 셈이다.

또한 씨족에 관한 기록 중에서도 『고사기』에는 皇別과 神別 씨족에 관한 기재가 많고, 『일본서기』에는 地祇 및 蕃別 씨족이 많다. 특히 『고사기』에만 독자적으로 전하는 地祇 및 蕃別 씨족은 전혀 없다. 蕃別 씨족은 바로 한반도와 중국대륙에서 건너간 도래인들을 지칭하므로, 『고사기』는 도래인에 대해서는 큰 관심이 없었던 셈이다. 이에 대해서 皇別 씨족에 대한 기록을 중심으로 하고 있어서, 『고사기』는 일종의 皇統譜라고도 할 수 있다¹³⁾.

直木孝次郎은 『일본서기』와 『고사기』에 천황 관련씨족이 다수 나타나는 상황을 일본이 천황을 조상으로 하는 씨족국가이며, 천황과 혈연으로 연결되어 일본이라는 나라가 성립되었다는 의식을 농후하게 반영하고 있다고 하였다¹⁴⁾. 필자도 전체적으로 이 견해에 찬동하지만, 『고사기』에 대한 평가는 의견을 달리한다.

무엇보다도 『일본서기』에 비해서 『고사기』는 조정이나 귀족들의 관심 밖이었다. 만약 두 책이 기본적으로 같은 의도를 가진 것이라고 한다면, 이러한 상황은 이해할 수 없다. 『고사기』 쪽에 문제가 있는 것이다. 필자는 그것이 『고사기』의 단일화된 신화와 東國을 중심으로 群小氏族과 관련이 있다고 본다. 『고사기』는 천무의 의도에 따라 조금씩 다른 내용을 가진 신화를 하나의 내용으로 정리하였다. 다양한 신화를 담지하고 있는 씨족들의 반발을 충분히 예상할 수 있다. 한편 앞에서 본 것처럼, 『일본서기』에는 보이지 않은 여러 씨족들이 『고사기』에는 많이 보인다. 이들 중 상당수가 임신의 난과 관련이 된 것으로 판단된다. 그런 의미에서 『고사기』는 임신의 난에 대한 天武의 論功行賞

12) 『續日本紀』文武 2년 五月 辛酉, 詔曰, 圖勳之義, 肇自前修, 創功之賞, 歷代斯重. 蓋所以昭壯士之節, 著不朽之名者也. 汝坂上忌寸老, 壬申年軍役, 不顧一生, 赴社稷之急, 出於萬死, 冒國家之難. 而未加顯秩, 奄爾隕?, 思寵往魂用慰冥路. 宜贈直廣壹, 兼復賜物.

13) 伊野部, 「記紀に見える氏族出自の記載について」, 『日本書紀研究』

14) 直木孝次郎, 『神話と古事記・日本書紀』, 吉川弘文館, 2008, pp.52~53.

이었다고 할 수도 있을 것이다.

즉 임신의 난에 공을 세운 여러 씨족들을 천황가의 일원으로 인정해 줌으로써, 우선 그들의 공로를 드러내고, 아울러 중앙의 유력 호족들을 견제할 수 있는 잠재적인 협력자로 상징하였을 가능성이 크다.

예를 들어 『일본서기』와 『고사기』의 씨족 계보에 대한 기록을 보면 큰 차이점을 발견할 수 있다. 『일본서기』에서는 神八井耳命은 多臣의 始祖라고 되어 있다(綏靖紀). 그러나 『고사기』에서는 神八井耳命이 意富臣(多臣)을 비롯하여, 小子部連, 坂合部連, 火君, 大分君, 阿蘇君, 筑紫三家連, 雀部臣, 雀部造, 小長谷造, 都祁直, 伊余國造, 科野國造, 道與石城國造, 常道仲國造, 長狹國造, 伊勢船木直, 尾張丹羽臣, 嶋田臣 등의 조상이라고 하였다. 신팔정이명의 후예씨족이 무려 18씨족이나 늘어났다.

『고사기』에 보이는 씨족 중에서 직접 壬申의 난과 관계가 없거나 賜姓의 대상이 아니었던 씨족도 적지 않다. 그런데 이들 씨족은畿内에서는 賤姓인 자들 혹은 왕권에 예속적인 존재로서, 大和國家의 권력기구 속에서 왕권의 지배와 관련된 전통을 가진 계층이라고 한다. 그런 점에서 『고사기』는 天武政權의 지배구조를 여실히 보여주고 있을 뿐만 아니라, 天武政權의 정치적인 요청 하에 종래의 氏族의 계도를 재편성한 결과물이라고 할 수 있다. 天武代의 씨족 정책은 종래의 大豪族을 중심으로 한 체제로부터, 임신의 난 때 자신에게 협력한 中小豪族을 기반으로 하면서 황실 중심의 정치체제로 이행하고 이를 확립하려는 것이었으며, 그러한 정책에 입각해서 편찬된 문헌이 바로 『고사기』인 것이다.

권	姓代	姓												기타	계
		臣	連	君	造	直	首	史	國造	縣主	稻置	別			
상권	神代		6	2	2	3	1		12	1	1			28	
중권	神武	6	6	3	2	2	1		6				3	29	
	綏靖													0	
	安寧										3			3	
	懿德										1	2		3	
	孝昭	13		2					1					16	
	孝靈	6	1	1										8	
	孝元	28	1	1										30	
	開化	1	2	6	3	1			3			5	2	23	
	崇神	1		4										5	
	垂仁			8								10		18	
	景行		1	7			1		1			7	2	19	
	成務													0	
仲哀													0		
應神			10			1	1						12		
하권	履中													0	
	安康													0	
	清寧													0	
	繼體													0	
	宣化			3										3	
계		55	17	47	7	6	4	1	23	1	5	24	7	197	

4. 고고학으로 보는 신화

고사기에 보이는 신화는 어느 한 시대의 산물이라기보다는 여러 시대의 문화와 의식이 중첩된 결과물이다¹⁵⁾. 특히 彌生時代나 古墳時代의 사회상을 반영하고 있는 부분이 많다. 이를 고고학적인 자료와 대조함으로써 신화가 갖는 의미를 다시 생각해보고자 한다. 아래의 내용은 天照大神이 바위동굴에 숨자 다른 신들이 그녀를 불러내려고 하는 대목이다.

그것(스사노오의 만행)을 보고 두려워진 天照大神은 天岩戶의 문을 열고 안에 들어앉으셨다. 그러자 高天原은 완전히 어두워지고, 葦原中國도 완전히 어두워졌다. 그래서 밤이 계속되었다. 그러자 많은 신들이 떠드는 소리는, 마치 여름철 파리가 들끓듯이 온 천지에 가득하고, 온갖 재앙이 일제히 발생했다.

이에 모든 신들이 天安河의 강변에 모여, 高御產巢日神의 아들, 思金神에게 생각하게 하여, 먼저 常世의 長鳴鳥를 모아 울게 하고, 天安河 상류의 단단한 돌을 모으고, 天金山에서 철을 캐어, 대장장이 天津麻羅를 찾아내어, 伊斯許理度賣命에게 명하여 거울을 만들게 하고, 玉祖命에게 많은 곡옥을 꿰어 엮은 기다란 구슬 끈을 만들게 하여, 天兒屋命과 布刀玉命을 불러, 天香山의 숫사슴의 어깨 뼈를 모두 빼어 天香山의 붉은 빛나무를 베어 그 뼈를 태워서 점을 치게 하고, 天香山의 무성한 비쭈기나무를 뿌리째 뽑아서, 윗가지에는 많은 곡옥을 꿰 구슬 줄을 걸고, 가운데 가지에는 큰 거울을 걸고, 아랫가지에는 닥나무로 만든 흰 포목과 마로 만든 푸른 포목을 걸고, 이 여러 가지 물품은 布刀玉命이 신에게 바칠 신성한 제물로 바쳐두고, 天兒屋命이 노리토를 올리고, 天手力男神(하늘의 팔힘이 센 남신)이 문 옆에 숨어 서고, 天宇受賣命이 天香山의 성스러운 석송 넝쿨을 어깨에 걸치고, 사철 넝쿨을 머리에 두르고, 天香山의 조릿대 다발을 손에 들고, 석실 문 앞에 통을 열어놓고, 그 위에 올라가 발을 구르며, 신이 들려서 젓가슴을 드러내고, 치마 끈을 음부까지 내렸다. 그러자 많은 신들이 고천원이 울릴 정도로 일제히 웃어댔다¹⁶⁾.

1) 八尺鏡

내용 중에서 철을 캐어 대장장이로 하여금 거울을 만들게 하고, 곡옥을 꿰어 구슬 끈을 만들게 하고, 사슴의 어깨 뼈를 빼내 나무를 태워서 점을 치게 한다는 부분이 눈길을 끈다. 이 거울은 天照大神이 “이 거울을 보기를 나를 보듯이 하라”고 하면서, 니니기에게 전하였다. 垂仁天皇 때 伊勢에서 모시도록 한 것으로 보인다. 즉 伊勢神宮의 神物이 된 것이다.

그런데 철로 거울을 만들었다고 하였는데, 통상적으로 야요이시대부터 고분시대에 걸쳐서 출토되는 거울은 대부분이 銅鏡이다. 또한 『日本書紀』에서는 鐵을 金이라고 하였고, 9세기의 『古語拾遺』(807년)나 『先代舊事本記』(830년 경)에는 銅으로 되어 있다. 또한 『古事記』에서 鍛人이라고 하였고, 구리로 거울을 만드는 것은 주물 방식이므로, 『고사기』의 撰者는 철을 달구어 망치로 두들겨 만든다는 점을 분명히 의식하고 기록한 것으로 보인다.

그렇다면 왜 거울을 일반적인 구리로 만들지 않고, 철로 만든다고 하였을까? 일본에서 실제로 鐵鏡이 드물게 발견되기도 하지만¹⁷⁾, 전반적으로 철경의 실례는 대단히 드물다.

15) 工藤 隆,, 『古事記誕生』.

16) 권오엽 역주, 『고사기-상권』, pp.120~121. 신의 이름을 한자로 고치고 부분적으로 고쳤다.

17) 大分縣 日田市日高町 단와라古墳의 金銀錯嵌珠龍文 鐵鏡, 岐阜縣 高山市 國府의 名張一之宮神社古墳의 鐵鏡 등이 있다.

그런 점에서 이유는 분명하지 않지만, 일본열도에서 철의 생산과 가공이 일반화되는 5세기 후반 이후의 현실을 반영한 것은 분명하다. 결국 신화 속에는 여러 층의 기억들이 반영되어 있음을 알 수 있다.

工藤隆은 이러한 상황을 古代的 古代, 고대의 중간층, 古代的 近代으로 나누고 파악하고 있는데, 이는 신화를 이해하는 데 있어서 대단히 유용한 틀이라고 생각된다¹⁸⁾. 다만 현실적으로 八咫鏡은 청동 거울일 가능성이 높다. 伊勢神宮의 神物の 경우도 内行花文鏡¹⁹⁾, 三角縁神獸鏡²⁰⁾, 八菱鏡이나 八花鏡, 鐵鏡 등으로 보는 다양한 견해가 있지만, 森浩一이 제기한 바와 같이 원래는 지름이 40cm를 넘는 内行花文鏡일 가능성이 높다. 이하 그의 견해를 소개해 본다²¹⁾.

우선 『古語拾遺』는 齋部廣成 즉 忌部氏の 후예가 기록한 것인데, 天香山의 구리를 캐어 日像鏡 즉 해 모양의 거울을 만들었는데, 처음 鑄物한 것은 제대로 만들어지지 못했으며 紀伊國의 日前神이고, 두 번째 만든 것이 아름다웠으며 伊勢大神이라고 하였다.

다음으로 『皇太神宮儀式帳』(804년 奥書)과 『延喜式』에는 八咫鏡을 수납하는 内

蝙蝠紐座の
内行花文鏡



그림 5 四葉座 内行花文鏡

容器(御樋代)의 직경이 1尺 6寸 3分 즉 49cm로 되어 있다. 이는 거울의 직경에 가까울 것으로 생각되는데, 그렇다면 직경 40cm 전후의 거울이 될 것이다.

또한 『伊勢二所皇太神宮御鎮座傳記』(13세기)에서는 “八頭花崎八葉形也”라고 하였다. 이 기록이 사실이라면 古墳時代를 중심으로 500매 이상 나타나는 三角縁神獸鏡과는 거리가 있다.

1965년에 平原遺蹟이 발굴되었는데, 彌生時代의 周溝墓에서 39개의 동경이 발굴되었다. 한 무덤에서 39개의 동경이 발굴된 것은 일본 최대 규모이다. 그런데 그 중 4매가 同形鏡인데 직경 46.5cm, 무게 7.95kg의 내행화문경이었다. 그리고 종래 알려져있던 四葉座가 아니라 八葉座였다. 바로 앞의 기록에서 짐작할 수 있는 거울의 크기나 八葉形과 일치한다는 것이다.

그밖에도 내행화문경으로 보는 설의 근거로 八咫鏡의 咫(尺)는 한 뼘을 뜻하는 것으로 보고 거울의 둘레가 8뼘에 해당하는 사실을 들기도 한다. 이에 대해서 삼각연신수경은 직경이 14.5cm~26.3cm 사이이며 가장 많은 것은 22cm 정도이다.

그밖에 철경으로 보는 견해의 근거는, 일본에서 발견되는 동경의 납의 동위원소에 조사에 의하며 미생시대부터 고분시대까지 구리는 원재료가 모두 한국 및 중국에서 생산된 것이라는 점, 히미코의 시대에 魏에서 鐵鏡이 만들어졌다는 점, 단와라 고분 등의 철경이 魏에서 만들어진 것으로 보인다는 점을 들고 있다. 그러나 그 크기나 형상에 관한 후대의 기록을 신뢰한다면, 철경으로 보기는 어렵다.

그런데도 『고사기』에서 鐵鏡으로 묘사한 것은, 구리의 주조보다 고도의 기술을 필요로

18) 工藤 隆, 『古事記誕生』, 『古事記の起源』 등.
19) 原田大六, 『實在した神話』, 學生社, 1998.
20) 出口宗和, 『三種の神器の謎』, 二見書房, 1975.
21) 森浩一, 『日本神話の考古學』, 朝日文庫, 1999, pp.67-84.

하는 철에 대한 후대의 인식이 반영된 것으로 보아야 할 것이다. 고사기 신화 속에 들어있는 ‘古代的 現代’를 보여주는 요소라고 할 것이다.

2) 八尺勾璽玉과 卜骨

신화 속에 등장하는 또 하나의 물건 勾玉 즉 曲玉이다. 신라에서 보이는 曲玉의 경우는 河川石, 琉璃, 翡翠 등 여러 가지 재료가 있지만, 그 중에서 翡翠로 된 것은 일본열도로 생산된 것으로 보인다. 비취의 원산지는 현재의 新潟縣 糸魚川 일대다. 일본열도에서는 北海道에서 오키나와에 이르는 범위에서 비취로 만든 옥제품이 발견되고 있다. 옥제품이 활발히 유통된 사실과 고대인들이 옥을 선호하였음을 짐작케 한다. 그런 의미에서 八尺玉 역시 이른바 姫川の 비취일 것이라는 사실은 의심할 수 없다. 다만 내행화문경처럼 큰 옥이 발견된 적은 없다. 『삼국사기』 백제본기에 보이는 孔靑大珠처럼 가운데 구멍이 뚫린 대형 옥제품도 존재한다.



사슴의 뼈를 이용하여 점을 친 흔적은 여러 곳에서 그림 6 卜骨(福岡縣 西蒲池池淵遺 발견된다. 현재도 신사에서 의식으로 남아있는 경 跡)

우가 있다. 이처럼 사슴이나 멧돼지의 견갑골 등을 사용하여 점을 친 것을 卜骨이라고 하며, 뼈에 불이 붙어 있는 나뭇가지나 달걀 쇠꼬챙이를 이용해서 구멍을 뚫고 그 균열로 점을 치는 방법과 뼈 전체에 불길을 가해 점을 치는 방법이 있는 것으로 생각된다.

이처럼 신화 속에 등장하는 요소들은 고고학인 발굴로 확인되는 경우가 적지 않다. 그런 의미에서 고고학적인 접근이 신화의 해명에 크게 기여할 것으로 보인다.

『古事記』と出雲の神話

다키오토 요시유키(滝音能之)

(고마자와대, 駒沢大)

はじめに

出雲は、「神話の国」とか「神々の国」とかといわれるが、そのようにいわれる所以は、712年（和銅5）に成立した『古事記』やその8年後の720（養老4）年に成立した『日本書紀』にみられる神話、すなわち、記・紀神話の中で出雲が占めている存在感の大きさにある。特に、『古事記』に記されている神話の中で、その3分の1以上は、出雲を舞台としているか、もしくは出雲の神が登場する神話といわれている。

一方、『古事記』とほぼ同時期の733年（天平5）に成立した史料に『出雲国風土記』がある。この『出雲国風土記』は、713年（和銅6）に出された風土記作成の命令に基づいて国ごとに編纂されたもののひとつである。現在、まとまった形で残されている風土記は、常陸・出雲・播磨・肥前・豊後の5カ国のみであるが、中でも『出雲国風土記』は、内容的にほぼ完全な形でみることができる。

この『出雲国風土記』にもいうまでもなく、多くの神話を見ることができる。律令政府の命を受けて平城京で編纂された『古事記』と、同じ政府の命を受けたものであるが、在地の出雲国でまとめられた『出雲国風土記』とでは、同じテーマを扱った神話でも興味深い違いを見ることができる。

こうした差異に注目して、以下、いくつかの問題点を提起して、それについて考えを述べてみたい。

1. 国土の創世神話

日本列島の誕生を神話的に説明したものとしては、イザナキ・イザナミによる国生み神話が有名である。『古事記』や『日本書紀』の神話、すなわち、記・紀神話の中でもよく知られたもののひとつといえる。ここでは、国生みのひとつひとつについては具体的にふれることはしない。この国生み神話で注目してほしいことは、イザナミが国（土地）を生み落とすということである。つまり、上から下への運動がそこにみられるわけであり、この国生み神話は垂直型の神話といえることができる。こうした垂直型の神話は、記・紀の天孫降臨神話をはじめとして日本神話のさまざまどころで見ることができる。

そして、こうした垂直型の神話はしばしば朝鮮半島など北方系の神話といわれている。この点を重視するならば、日本神話は北方系の要素が強いといえる。しかし、そう簡単に断定することはできない。それを裏付けるものとしては、出雲の国土創世神話ともいべき国引き神話をあげることができる。

国引き神話は、『出雲国風土記』にのみ記されている神話で、具体的には、出雲以外からの4回の国（土地）引きによって、島根半島を形成するという壮大なスケールをもつ神話である。主人公はヤツカミズオミヅヌという巨人神で、出雲は小さく作ってしまったので作り縫おう、といって国引きを始める。

まず、最初に朝鮮半島の新羅に向かって、国の余りがあるかときくと、あるというので国を分けとり、それを綱で引いてきて、杵築の一带（島根半島西部）を作りあげる。つい

で、北門の佐伎国から同様にして国引きをおこない、島根半島の中央部にあたる狭太国を作りあげる。さらに、北門からはもう1か所、波良国から国引きをおこない、闇見国を形成する。ここにでてくる北門とは検討の余地があるものの、おそらくは隠岐を指していると考えられる。そして、最後に、越（北陸）から国引きをおこない、島根半島東端の美保を作る。

国引き神話は、このようにユニークでスケールの大きな神話であるが、『古事記』の国生み神話との関係でいうならば、国を引くという行為が注目される。つまり、国を引くという行動は、水平的な動きを意味します。国生み神話を垂直型神話ととらえると、国引き神話は水平型神話ということがいえる。こうした水平型神話は、南方系の神話の要素といわれている。とするならば、国引き神話は南方系の神話ということができる。

つまり、国土創世という同じタイプの神話でも、記・紀にみられる国生み神話と『出雲国風土記』の国引き神話とでは、垂直型と水平型というまったく正反対の要素を指摘することができるわけである。したがって、日本神話にみられる国土創世神話を記・紀の国生み神話のみからただちに北方系と断じることはできないということなのである。

2. ふたつの黄泉国

古代人が死後の世界をどのように考えていたかということを神話で考えると、日本神話の中では黄泉国とか根国とかと表現されている。黄泉とは、地下にある泉のことといわれている。こうしたことを考え合わせると、古代人は、死者の国が地下にあったと認識していたともいえる。

日本神話で黄泉国がでてくる有名な場面は、イザナミが火の神を生んで死んだあと、イザナキが会いに行くところである。

イザナキ・イザナミ両神は、国生みをおこない、その後、神生みをおこなうが、そこで火の神であるカグツチを生んだためイザナミはやけどをして亡くなってしまう。妻を慕うあまりに、イザナキはカグツチを斬殺して黄泉国へ向かいます。しかし、そこで見たものは、死者となった醜い妻の姿であった。驚いたイザナキは、思わず逃げ出し、それを恨んだイザナミは、あとを追いかけることになる。やっとの思いで黄泉比良坂までたどりついたイザナキは、岩で通路を塞いでしまう。

この黄泉比良坂を『古事記』では出雲の伊賦夜坂と記している。現在、島根県の東部に位置する東出雲町に揖夜という地名が残っており、イザナミを祭神とする揖夜神社が鎮座している。また、揖夜神社から東方へ少し行ったところには、黄泉比良坂の伝承地とされる場所もあり、石碑が立てられている。

揖夜神社は、古代の伊布夜社・揖屋神社とされている。すなわち、揖屋神社は733年（天平5年）に成立した『出雲国風土記』の意宇郡の条には、神祇官社として伊布夜社が記されている。したがって、伊布夜社は八世紀の初めには、すでに官社であることを確認することができる。さらに、10世紀の初めに成立した『延喜式』神明帳にも揖夜神社として記載されており、官社であることがわかる。

これらから、伊賦夜・伊布夜・揖屋はいずれも古代地名であり、いずれもほぼ同一の地域をさしているといえる。もちろん、これは神話というレベルでの話であるが、『古事記』では、出雲の東部を黄泉国への入口と考えていたといつてよいと思われる。

出雲の東部を黄泉国と関連させる考えという点では、イザナミを葬ったとされる場所の問題もみのがせない。『日本書紀』の第5段の第5の一書では、イザナミの葬り先は、熊野の有馬村となっている。それに対して、『古事記』をみると、出雲と伯耆の国境にある

比婆山となっている。この比婆山については、現在、出雲地域の中だけでも佐太町の比婆山をはじめとして10か所以上の伝承地がある。こうしたことを考え合わせると、少なくとも『古事記』においては、出雲が黄泉国と密接な関係があると認識されていたことがわかる。

この点については、古代人は乾の方角、すなわち、西北の方向に死者の国があると考えていたという説があり、有力視されている。このようにとらえるならば、記・紀神話の中で出雲系の典型的な神とされるスサノオやオオクニヌシが共に死者の国である根国と深い関連を持っていることもうなずける。

スサノオは、父神であるイザナキに海原を支配するようにいわれたのにその命に従わず、母神のイザナミのいる根国へ行きたいと泣き叫び、ついにはイザナキの怒りをかうことになる。また、ヤマタノオロチを退治したのち、根国へ去ったという伝承もみることができる。

一方、オオクニヌシの場合には、兄神である八十神による迫害を逃れるためにスサノオのいる根国へ行くことになる。そこで、スサノオの娘であるスセリヒメと一目で恋に落ち、愛し合うようになる。そして、スサノオが出すさまざまな試練を乗り越えて地上にもどり、八十神を追放してしまう。そして、国土の開拓を終えたのち、国譲りをおこない、自らは幽界へと去ることになる。

こうしたスサノオやオオクニヌシの行動も出雲が黄泉国と深い関係をもった地域とするならば、それほど違和感をもたないのではなかろうか。さらに、出雲と黄泉国との関連性ということに注目して、地元でまとめられた『出雲国風土記』をみていくと、黄泉国への入口とされる黄泉の坂・黄泉の穴の記載が目にとまる。しかし、不思議なことに、『出雲国風土記』にでてくる黄泉の坂、黄泉の穴は、出雲の北西部にあたる。つまり、『古事記』にみられるイザナミの埋葬地や黄泉比坂・伊賦夜坂が出雲の東部であるということを見ると、それとは全く異なった正反対の場所ということになる。

『出雲国風土記』の黄泉の泉・黄泉の穴の具体的な記載は、出雲郡の宇賀郷の条にみることができる。この記載によると、日本海に面した脳磯という場所の西方に岩窟があるという。その高さや広さとは、共に六尺というから、約2メートルほどの大きさの岩窟ということになる。中は穴になっているが、人が入ることができないため、奥行きがどれくらいあるのかは不明としている。そして、この辺りにきている夢をみると、その人は必ず死ぬというのである。そこで、人々は昔から今にいたるまで、黄泉の坂とか黄泉の穴とかとっている、と記している。これらの内容からも明らかのように、出雲の人々は、この岩窟が黄泉国へ通じると思い恐れていたことがわかる。

このように、『出雲国風土記』にも黄泉国へといたる黄泉の坂や黄泉の穴がみられ、出雲と黄泉国との関係は十分に認めることができる。問題なのは、こうした黄泉国への通路が、『古事記』では出雲の東部とされているのに対して、『出雲国風土記』では西北部になっていることにほかならない。

しかし、この問題は、『古事記』と『出雲国風土記』とが、それぞれどの視点に立って書かれているかということを見ると容易に解決できるように思われる。すでに述べたように、『古事記』は中央政府によってまとめられたものがある。それに対して、『出雲国風土記』は地元である出雲によって在地の権力者である出雲国造が中心になってまとめあげたものである。いいかえると、『古事記』は大和を中心にして、日本列島全体を視野に入れているということがわかる。しかし、『出雲国風土記』は、在地でまとめられたものであるから、原則として出雲地域を対象にして記されている。

このことを、乾の方角、すなわち西北の方向を死者の国と考える古代人の感覚にあてはめてみると、『古事記』の場合、大和からみて西北にあたる出雲そのものが死者の国ということができるのである。そして、その入り口はどこかということ、出雲の入り口、つまり、伯耆と出雲との国境がまさにふさわしいということになる。そして、そこは出雲の東部ということになるのである。けれども『出雲国風土記』の場合は、出雲の中で西北の方角が死者の国になるわけであるから、出雲全体の西北を考えると、その場所は島根半島の西端あたりに落ちつくことになる。したがって、出雲郡の宇賀郷に黄泉の坂・黄泉の穴の伝承がみられることは不思議なことではないということになる。

出雲の東部と西部の二か所に黄泉国への入り口があるという、一見すると矛盾するような神話・伝承も『古事記』と『出雲国風土記』というふたつの史料がもつそれぞれの性格を考えるならば、少しも奇妙なことではなく、むしろ、当然のことということができるのである。それを不思議と感じてしまうのは、やはり、『古事記』の側からばかりわたしたちが神話をみてしまっているからではないであろうか。

3. 国譲り神話の舞台

記・紀神話には、さまざまな意図がこめられているが、やはり、究極的には天皇家の日本列島支配を正統化するために体系的に作られた神話群と見てよいであろう。天地開闢から始まって、ウミサチヒコ・ヤマサチヒコにいたるまでが神話で語られ、それらの神話は次の初代天皇とされる神武へとつながっている。こうした流れを編纂者は明確な意図と考えられる。

記・紀神話は質・量ともに豊富であるが、それらの中でも、最も重要な場面は、やはり、国譲りとそれに続く天孫降臨の場面と見てかまわないであろう。この場面は、オオクニヌシが作りあげ支配している葦原中国、すなわち、日本列島を高天原のアマテラスに譲りわたし、それをうけて高天原からアマテラスの孫であるニニギが天降ってくるというものである。

そして、ニニギの子孫の中から神武天皇が誕生するわけであり、このことはとりもなおさず、天皇家が神代から日本列島の正当な支配者であるということをいっているのに他ならない。

こうしたことから明らかなように、国譲り神話・天孫降臨神話は、記・紀神話の中核をなしているといえるであろう。

それでは、国譲り神話について、具体的にみていくことにします。『古事記』と『日本書紀』とは、細かい点においては違いがみられるが、大筋では同じと見てかまわないと思う。いま、『古事記』によって、国譲り神話をみるならば、最初にアマテラスが日本列島は自分の子であるアメノオシホミミが支配する国であると宣言する。そこで、アメノオシホミミが、高天原と地上の間にある天の浮橋に立って見たところ、地上はとても騒々しい様子で、とても天降りなどできそうにもない所であるといって、高天原へ戻ってしまい、アマテラスにそのことを報告する。

そのような地上に対応するために、タカミムスヒがアマテラスの命をうけて、天の安の河原に八百万の神を集めて相談することになる。その結果、アメノホヒが地上に派遣されることになるが、アメノホヒはオオクニヌシにとりこまれてしまい、3年間、高天原への報告を怠ってしまう。

こうしたアメノホヒのふるまいに、高天原側はしびれをきらしてしまい、二番手としてどの神を遣わしたらよいかということになり、その結果、アメノワカヒコが派遣されるこ

とになる。しかし、アメノワカヒコもオオクニヌシの娘であるシタテルヒメをめとり、8年間も高天原への連絡を怠ってしまう。そこで、高天原では、ナキメという雉を天降らせて様子を見させたところ、ナキメはアメノワカヒコによって射殺されてしまう。さらに、ナキメを射ぬいた矢が天の安の河原にまで届いてしまう。不思議に思ったタカミムスヒが、その矢をとって地上に向かって投げ返したところ、矢はアメノワカヒコの胸に当たり、アメノワカヒコは死んでしまう。

こうしたことを経て、アマテラスは、次にどの神を地上に送ったらよいかと神々にはかかったところ、タケミカヅチにアメノトリフネをつけて遣わすことになる。

タケミカヅチとアメノトリフネの二神は、出雲の稲佐浜に天降りして、オオクニヌシに国譲りを強く迫ったところ、オオクニヌシは、子神であるコトシロヌシに国譲りの諾否をゆだねてしまう。このときコトシロヌシは、島根半島の東端にあたる美保へ行っていたため、アメノトリフネを美保へやってコトシロヌシをよびもどすことになる。そして、国譲りの諾否を迫ったところ、コトシロヌシは即座に賛成して、自らは海中に隠れてしまいます。

すると、オオクニヌシは、自分にはもう1人子神がいると告げ、この子神、すなわち、タケミナカタにもきいてほしいといいます。すると、そこへタケミナカタが登場して人の国へきて、こそこそ話をしているのは一体、誰だといひ放ち、力くらべをしようではないかといひ出す。

そして、いい終わるやいなや、タケミナカタは、タケミカヅチの手をとる。すると、その手は氷柱に変化し、さらに剣に変わる。タケミナカタはびっくりしてしまい、思わず尻込みをしてしまう。すると今度は、タケミカヅチがタケミナカタの手をとってたやすくこれを投げ飛ばしてしまう。タケミナカタはたまらず逃げ出し、ついに信濃の諏訪湖で追いつめられて殺されようとするが、タケミカヅチに服従を誓い、からくも死をまぬがれることになる。

タケミカヅチは出雲へもどり、オオクニヌシにタケミナカタが国譲りに応じたことをのべ、再度、国譲りを迫ったところ、さしものオオクニヌシも国譲りに応じ、最後に自らの住むところとして出雲大社の創建を要求し、そこに鎮座することになる。

以上が、『古事記』にみられる国譲り神話のあらましである。ところが、『古事記』と同じく奈良時代の前半にまとめられた『出雲国風土記』には、これとは異なった国譲り神話が記されているのである。それは、意宇郡の母理郷にみられるもので、オオクニヌシが越の八口を平定してもどってきたとき、長江山まできて、「私が支配している国は天孫に献上しましょう。だが、出雲だけは、私が支配する国として守ることにします」と宣言したというのである。ここには、驚くことに記・紀の国譲り神話とはうって変わって積極的なオオクニヌシの姿をみることができる。

オオクニヌシが自分の国を天孫に譲ろうというのであるが、まさしく国譲り神話といってよいと思います。『出雲国風土記』のこの神話は、分量的にもさして多いとはいえないが、この神話の中には、問題点がいくつも含まれているといえる。

まず、場所の問題があげられます。『古事記』の場合、タケミカヅチとアメノトリフネの2神は、稲佐浜に天降りして、オオクニヌシと国譲りの交渉をおこなう。この稲佐浜は、現在の出雲大社からほど近い海岸であり、ここが国譲り神話の舞台とされているわけである。つまり、出雲の西部が神話の舞台ということになる。

一方、『出雲国風土記』の場合には、母理郷が神話の舞台とされている。この母理郷は、出雲の東部に位置している。したがって、『古事記』の舞台とは、まったく制反対と

いうことになるのである。

また、『古事記』では、オオクニヌシは葦原中国、すなわち地上のすべての地域を天孫に譲っているが、『出雲国風土記』では、出雲は国譲りの対象外となっており、オオクニヌシが国譲り以後も支配することになっている。こうした相違点をどのように解釈したらよいかということが、当然のことながら問題になってくる。この点については、いまのところ定説といえるまでの考えは提示されていないようにみうけられるが、高天原と出雲という対立関係を大和と出雲という視点に置き換えてみるとわかりやすいのではなかろうか。つまり、大和からの国譲りの要求に対して、記・紀の場合には、出雲も含めてすべてを国譲りするというのであるから、大和からみて出雲の一番奥の西部にあたる稲佐浜で国譲りがおこなわれることになるのである。

これに対して、『出雲国風土記』では、出雲だけは譲らないというのであるから、大和からみて出雲の入口、つまり、出雲の東部で国譲りが展開されるわけである。

このように考えるならば、国譲りの舞台が一見すると2か所もあり、しかも、出雲の東部と西部というまったく正反対のところにあって、不思議にみえるが、実は、それぞれに必然性があるということがわかるのではないかと思われる。

おわりに

以上、3点に問題をしばって、『古事記』にみられる出雲に関連した神話を取り上げ、それらを『出雲国風土記』でみた場合に生じる差異と比較してみた。

国土の創世神話という点では、『古事記』にみられるイザナミ・イザナキにゆる国生み神話が有名であるが、それ故に、日本神話の国土創世神話は、垂直型の構造をもっているとみられがちである。確かに『古事記』の神話においてはそういえるが、視点を変えて『出雲国風土記』の側から見ると、国引き神話は、水平型の構造をもっている。そして、国引き神話も間違いなく日本神話のひとつなのである。つまり、日本神話における国土創世神話について、単純に垂直型神話ということではできないということなのである。

また、死者の国である黄泉国について、古代人は西北の方角にその存在を想定していたといわれる。具体的には、古代人は出雲との関連を考えていたとされるが、その位置について『古事記』では出雲の東部と記している。しかし、『出雲国風土記』の中では出雲の西部に黄泉国が想定されている。この一見、矛盾しているようにみえる位置の問題も、どの視点からみるかということを確認するならば、矛盾はしておらず、むしろ、必然と考えられる。すなわち、大和からみれば西北にあたる出雲の入り口である東部に黄泉国があることになり、出雲国内からみるならば出雲の西部にあることになるのである。

さらに、国譲り神話の舞台に関しても、『古事記』と『出雲国風土記』とでは、出雲の西と東というようにまったく異なっている。しかし、この問題についても、良書の内容を注意深く読むならば、矛盾というよりも当然ということができるようと思われる。すなわち、『古事記』では、国譲りの範囲が出雲を含む地上のすべてであるのに対して、『出雲国風土記』では、出雲以外の地上を譲ることになっているのである。このことをふまえて、現実世界の出雲と大和との関係でみるならば、『古事記』の場合、出雲を含むのであるから大和から見て出雲の一番奥、すなわち、出雲の西部で国譲りがなされることになる。これに対して、『出雲国風土記』では、出雲は国譲りから除外されているのであるから、大和からみて出雲の入り口である東部で国譲りがなされるのである。

古事記와 出雲 신화

瀧音能之(駒澤대 교수)

번역 김은정(충남대)

머리말

이즈모(出雲)는 「신화의 나라」라든가 『신들의 나라』라고 일컬어지고 있는데, 이와 같이 언급되는 이유는 712년(화동 5년)에 성립한 『古事記』와 그로부터 8년 후인 720년(양로 4년)에 성립한 『日本書紀』에 보이는 신화, 즉 記·紀신화(이하 기기신화)에서 이즈모가 차지하는 존재감이 크기 때문이다. 특히 『고사기』에 보이는 신화 중에서 1/3 이상은 이즈모를 무대로 하고 있거나, 혹은 이즈모의 신이 등장한다.

한편 『고사기』와 거의 동시기인 733년(천평 5년)에 성립된 사료에 『出雲風土記』가 있다. 『이즈모 풍토기』는 713년(화동 6년)에 풍토기 작성 명령에 따라 각 나라에서 편찬한 풍토기 가운데 하나이다. 현재 정리된 형태로 남아 있는 풍토기에는 히타치(常陸)·이즈모(出雲)·하리마(播磨)·히젠(肥前)·분고(豊後)의 5개국의 것이 있으며, 그 중에서도 『이즈모 풍토기』는 내용적으로 거의 완전한 형태로 남아 있다.

이 『이즈모 풍토기』에서도 말할 필요 없이 많은 신화의 내용을 엿볼 수 있다. 율령정부의 명령에 의해 평성경(平城京)에서 편찬된 『고사기』와, 동일한 정부의 명령을 받았으나 지방인 이즈모노쿠니(出雲國)에서 완성된 『이즈모 풍토기』는 같은 테마를 다룬 신화라고 해도 매우 흥미로운 차이점을 확인할 수 있다.

이와 같은 차이점에 주목하여, 이하에서는 몇 가지 문제점을 제기하고 그것에 대하여 생각해 보고자 한다.

1. 국토 창세신화

일본열도의 탄생을 신화적으로 설명한 것으로는 이자나키·이자나미의 국토 창세신화가 유명하다. 이것은 『고사기』와 『일본서기』의 신화, 즉 기기신화에서도 널리 알려진 것 가운데 하나이다. 본 발표에서 개별적인 국토 창세신화에 대해서는 구체적으로 언급하지는 않지만, 이 국토 창세신화에서 주목하고 싶은 것은 이자나미가 나라(토지)를 낳는다고 하는 점이다. 즉 여기에서는 위에서 아래로 향한 운동이 보이는데, 이것으로 보아 국토 창세신화는 수직형 신화라고 할 수 있다. 이와 같은 수직형 신화는 記·紀의 천손강림 신화를 비롯하여 일본신화의 여러 측면에서 확인된다.

그리고 수직형 신화는 종종 한반도 등 북방계 신화라고 말하는데, 이 점을 중시한다면 일본신화에는 북방계 요소가 강하게 내포되어 있었다는 뜻이 된다. 그러나 이와 같은 주장은 이즈모의 국토 창세신화인 국토 끌어당기기 신화의 예를 보면, 그렇게 쉽게 판단할 수는 없다.

국토 끌어당기기 신화는 『이즈모 풍토기』에만 기록되어 있는데, 구체적으로 말하자면 이즈모 이외의 지역에서 네 번에 걸쳐 나라(토지)를 끌어당겨 시마네(島根)반도를 만든다는 장대한 스케일의 신화이다. 주인공은 야츠카미즈오미즈누라는 거인의 신으로, 이즈모는 작게 만들어졌기 때문에 꾀매 만들려고 토지를 끌어당기기 시작하였다.

먼저 처음으로 한반도에 있는 신라에 가서 남은 국토가 있는지에 대해 물은 다음, 있다고 하자 국토를 분할하여 그것을 그물로 끌고 와서 기츠키(杵築) 일대(시마네반도의 서쪽)를 완성하였다. 계속해서 북문의 사키노쿠니(佐伎國)에서도 동일한 방법으로 국토를 끌어당겨 시마네반도의 중앙부에 해당되는 사다노쿠니(狹田國)를 완성하였다. 북문에서는 한 곳 더, 즉 하라노쿠니(浪良國)에서 국토를 끌어당겨 구라미노쿠니(關見國)를 완성하였다. 여기에 나오는 북문은 검토의 여지가 있지만, 필경 오키(隱岐)를 가리킨다고 생각된다. 그리고 마지막으로 고시(越, 北陸)에서 국토를 끌어당겨 시마네반도 동쪽 끝에 있는 미호(美保)를 완성하였다.

이와 같이 국토 끌어당기기 신화는 독특하고 스케일이 큰 신화이지만, 『고사기』에 보이는 국토 창세신화와 관련해서 언급하자면, 국토를 끌어당기는 행위가 주목된다. 즉 국토를 끌어당기는 행동은 수평적인 움직임의 의미이다. 국토 창세신화를 수직형 신화로 간주할 때, 국토 끌어당기기 신화는 수평형 신화라고 할 수 있다. 이러한 수평형 신화는 남방계 신화의 요소라고 하는데, 그렇다고 한다면 국토 끌어당기기 신화는 남방계 신화라고 할 수 있다.

결국 국토창세라는 동일한 형태의 신화일지라도 記·紀에 보이는 국토 창세신화와 『이즈모 풍토기』에 보이는 국토 끌어당기기 신화는, 수직형과 수평형이라는 정반대의 요소를 가지고 있었던 것이다. 따라서 일본신화에 보이는 국토 창세신화를 언급할 때 記·紀의 국토 창세신화만을 보고 성급히 북방계라고 단정 지을 수는 없는 것이다.

2. 두 개의 黃泉國

고대 사람들은 사후 세계를 어떻게 인식하고 있었을까. 신화의 입장에서 살펴보면, 일본신화는 요미노쿠니(黃泉國)라든지 네노쿠니(根國)로 표현하고 있다. 황천은 지하에 있는 泉(구천, 저승)을 가리키는데, 즉 고대 사람들은 죽은 자의 나라가 지하에 있었다고 인식하였다.

일본신화에서 황천국이 등장하는 유명한 장면은 이자나미가 불의 신을 낳고 죽은 후에, 이자나키가 이자나미를 만나러 가는 대목이다.

이자나키·이자나미 두 신은 국토를 만들고 그 후에 신들을 만들었는데, 그 때 불의 신인 가구츠치를 낳았기 때문에 이자나미는 화상을 입어 죽게 되었다. 이자나키는 부인을 그리워한 나머지 가구츠치를 참살하고 황천국으로 향하였는데, 그곳에서 본 것은 흉칙한 아내의 모습이였다. 놀란 이자나키가 영겁결에 도망치자, 그것을 원망한 이자나미는 이자나키의 뒤를 쫓았다. 간신히 요모즈히라사카(黃泉比良坂)에 도착한 이자나키는 바위로 통로를 막아 버렸다.

이 黃泉比良坂이 『고사기』에는 이즈모의 이브야자카(伊賦夜坂)로 기록되어 있다. 현재 시마네현 동쪽에 있는 히가시이즈모쵸(東出雲町)에 이야(揖夜)라는 지명이 남아 있고, 이자나미를 신으로 모시는 이야신사(揖夜神社)가 진좌하고 있다. 또한 이야신사에서 동쪽으로 조금 이동하면 黃泉比良坂의 전승지로 불리는 곳에 비석이 세워져 있다.

揖夜神社는 고대의 이부야사(伊布夜社)· 이야신사(揖屋神社)라고 한다. 즉 이야신사(揖屋神社)는 733(천평 5년)에 성립한 『이즈모 풍토기』 오우군(意宇郡) 조에 神祇官社로서 이부야사(伊布夜社)가 기록되어 있어, 이부야사는 8세기 초에는 이미 관사였다는 사실을 확인할 수 있다. 더욱이 10세기 초에 성립한 『延喜式』 神明帳에도 이야신사(揖夜神社)로 기재되어 있어 관사였다는 것을 알 수 있다.

이것으로 보아 伊賦夜·伊布夜·揖夜는 고대 지명으로, 모두 동일한 지역을 가리키고 있다고 할 수 있다. 물론 이것은 신화라는 입장에서 고찰한 것으로, 『고사기』에는 이즈모의 동쪽을 황천국으로 가는 입구로 생각하고 있었다.

이즈모의 동쪽을 황천국과 관련시켜 생각하고 있는 점에서, 이자나미를 장사지냈을 것으로 추정되는 장소는 중요한 문제가 된다. 『일본서기』 제5단 제5의 일서에, 이자나미의 매장지는 구마노(熊野)의 아리마무라(有馬村)로 기록되어 있다. 이에 대해 『고사기』는 이즈모와 호우키(伯耆)의 국경에 있는 히바야마(比婆山)로 기록되어 있는데, 현재 이 히바야마의 소재지는 이즈모 사타초(佐太町)의 히바야마를 비롯해 10곳 이상의 전승지가 있다. 즉 적어도 『고사기』는 이즈모와 황천국의 밀접한 관계를 인식하고 있었음을 알 수 있다.

이와 관련해서 고대 사람들은 乾의 방향, 즉 서북쪽에 죽은 자의 나라가 있었다고 보는 학설이 있는데, 유력시된다. 이와 같이 파악할 수 있다면 기기신화에서 이즈모계의 전형적인 신으로 간주되는 스사노오와 오오쿠니누시가 죽은 자의 나라인 네노쿠니(根國)와 깊은 관계가 있다는 사실도 납득이 갈 것이다.

스사노오는 바다를 지배하기를 원하는 아버지 이자나키의 명령을 따르지 않고, 어머니 이자나미가 있는 네노쿠니로 가기를 위해 울부짖었으나, 결국에는 이자나키의 노여움을 사게 되었다. 또한 야마타노오로치를 물리친 후에 네노쿠니로 갔다고 하는 전승도 확인 할 수 있다.

한편 오오쿠니누시는 형인 야소가미(八十神)의 박해를 피해 스사노오가 있는 네노쿠니로 갔는데, 그곳에서 스사노오의 딸 스세리히메를 보고 한 눈에 반해 사랑에 빠지게 되었다. 스사노오가 내는 갖가지 시련을 극복하고 지상으로 돌아와 야소가미를 추방하였다. 그리고 국토 개척을 끝낸 후에 국토를 양도하고 자신은 저승(幽界)으로 갔다.

이와 같은 스사노오와 오오쿠니누시의 행동도, 이즈모가 황천국과 깊은 관계가 있다고 한다면 그다지 어색함을 느끼지 못할 것이다. 더욱이 이즈모와 황천국의 관련성에 착목하여 『이즈모 풍토기』를 보면, 황천국으로 가는 입구인 황천 고개와 황천 구멍에 관한 기록은 주목된다. 그러나 이상하게도 『이즈모 풍토기』에 나오는 황천 고개와 황천 구멍은 이즈모의 서북쪽에 있다. 이것은 『고사기』에는 이자나미의 매장지와 요모츠히라사카(黃泉比良坂)·이브야자카(伊賦夜坂)가 이즈모 동쪽에 있었던 사실을 생각하면, 그와는 정반대의 장소에 있었던 것이 된다.

『이즈모 풍토기』에 보이는 황천 고개와 황천 구멍에 관한 구체적인 내용은 이즈모군(出雲郡) 우가향(宇賀郷)조에서 볼 수 있다. 기사에 의하면 일본해에 접한 나즈키노이소(腦磯) 서쪽에 높이가 넓이가 6척쯤 되는 약 2미터 정도 크기의 바위굴이 있었는데, 그 안은 구멍으로 되어 있지만, 사람이 들어갈 수 없어 깊이가 얼마나 되는지는 확실치 않다. 그리고 이 근처에 와 있는 꿈을 꾸면 그 사람은 반드시 죽는다고 하여, 사람들은 예나 지금이나 이곳을 황천 고개나 황천 구멍으로 말한다고 기록되어 있다. 이 내용을 통해서 이즈모 사람들은 이 바위굴이 황천국으로 가는 통로라고 생각하여 두려워하였던 사실을 알 수 있다.

이와 같이 『이즈모 풍토기』에도 황천국으로 가는 황천 고개와 황천 구멍에 관한 기사가 있는 것으로 보아, 이즈모와 황천국의 관계를 충분히 인정할 수 있다. 다만 여기에서 문제가 되는 것은, 황천국으로 가는 통로가 『고사기』에는 이즈모 동쪽으로 표기되어 있는 반면, 『이즈모 풍토기』에는 서북쪽으로 표기되어 있다는 사실이다.

그러나 이 문제는 『고사기』와 『이즈모 풍토기』가 각각 어느 시점에 입각해서 기술되었는가를 생각해 본다면 쉽게 해결될 수 있을 것이다. 이미 언급했듯이 『고사기』는 중앙정부의 명령에 의해 완성되었다. 이에 반해 『이즈모 풍토기』는 이즈모 지방의 권력자인 이즈모노구니노미야츠코(出雲國造)가 중심이 되어 정리되었다. 다시 말하자면 『고사기』는 야마토를 중심으로 하여 일본열도 전체를 시야에 넣을 수가 있었지만, 『이즈모 풍토기』는 지방에서 완성되었기 때문에 원칙적으로 이즈모 지역을 대상으로 하여 기록되었다.

이것을 乾의 방향, 즉 서북쪽을 죽은 자의 나라로 생각하는 고대 사람들의 감각에서 살펴보면, 『고사기』의 경우는 야마토에서 볼 때 서북쪽에 해당하는 이즈모 자체가 죽은 자의 나라였던 것이다. 그리고 입구는 바로 이즈모의 입구, 즉 호우키(伯耆)와 이즈모의 국경이 딱 들어맞는다. 그리고 그곳은 이즈모에서 보면 동쪽에 해당된다. 그렇지만 『이즈모 풍토기』의 경우는 이즈모의 서북쪽이 죽은 자의 나라가 되며, 이즈모에서 서북쪽은 시마네반도의 서쪽 끝이 이에 해당된다. 따라서 이즈모군 우가항에서 황천 고개와 황천 구멍에 관한 전승이 확인된다는 것은 이상한 일이 아닌 것이다.

이즈모의 동쪽과 서쪽 두 곳에 황천국으로 가는 입구가 있다는 사실은, 언뜻 보기에는 모순되는 신화·전승으로 생각된다. 그러나 『고사기』와 『이즈모 풍토기』의 성격을 고려해 본다면 조금도 이상한 것이 아니며, 오히려 당연하다고 할 수 있다. 이것을 이상하게 생각하는 것은, 역시 『고사기』의 입장만을 내세워 신화를 이해하고 있었던 것에 기인할 것이다.

3. 국토 양도 신화의 무대

기기신화에는 여러 가지 의도가 담겨져 있지만, 역시 궁극적으로는 천황가의 일본열도 지배를 정당화하기 위하여 체계적으로 만든 신화군(神話群)이라고 해도 좋을 것이다. 천지개벽을 시작으로 하여 우미사치히코·야마사치히코에 이르기까지 신화의 내용이 기록되어 있고, 이들 신화는 초대 천황인 진무(神武)로 이어지고 있다. 이와 같은 흐름은 편찬자의 명확한 의도에 의한 것이었다고 생각한다.

기기신화는 질과 양에 있어 풍부하지만, 그 중에서 무엇보다도 중요한 장면은 역시 국토 양도와 뒤이은 천손강림일 것이다. 이 장면은 오오쿠니누시가 지배하고 있었던 아시하라노카츠쿠니(葦原中國), 즉 일본열도를 다카야마하라(高天原)의 아마테라스에게 양도하고, 그것을 받은 아마테라스의 손자 니니기가 高天原에서 강림한다는 내용이다.

그리고 니니기의 자손 중에서 진무천황(神武天皇)이 탄생하게 되는데, 이것은 다시 말하자면 천황가가 神대부터 일본열도의 정당한 지배자였다는 것을 언급하고 있음에 틀림없다.

이와 같은 사실에서도 명백하듯이 국토 양도 신화와 천손강림 신화는 기기신화의 핵심이라고 할 수 있을 것이다.

그럼 국토 양도 신화에 대해서 구체적으로 살펴보기로 하자. 『고사기』와 『일본서기』는 세세한 부분에서는 차이점이 드러나지만, 대강의 줄거리는 동일하다고 생각한다. 지금 『고사기』를 통해 국토 양도 신화를 살펴보면, 가장 먼저 아마테라스가 일본열도는 자신의 아들인 아메노오시호미미가 지배하는 나라임을 선언하였다. 거기서 아메노오시호미미가 高天原과 지상 사이에 있는 하늘의 부교(浮橋)에 서서 지상을 내려다 보니, 너무나 소란스러워 도저히 강림할 수 없는 곳이라고 판단하여 고천원으로 되돌아가 아마

테라스에게 그와 같은 사실을 알렸다.

소란스러운 지상을 평정하기 위해 다카미무스히가 아메테라스의 명령을 받고 아마노야스가와라(天安河原)에서 수많은 신들을 모아 놓고 상의하였다. 그 결과 아메노호히가 지상에 파견되는데, 아메노호히는 오오쿠니누시에게 농락되어 3년간 고천원에 올리는 보고를 게을리 하였다.

이와 같은 아메노호히의 행동에 더 이상 참을 수 없게 된 고천원측은, 두 번째 보낼 신을 놓고 고민하게 되었고, 그 결과 아메노와카히코를 파견하게 된다. 그러나 아메노와카히코도 오오쿠니누시의 딸 시타테루히메를 아내로 맞이하여 8년간이나 고천원에 연락하는 것을 게을리 하였다. 이에 고천원에서는 나키메라는 꿩을 내려 보내 상황을 살펴 보게 했는데, 나키메는 아메노와카히코에게 사살되고 말았다. 게다가 나키메를 꿩은 화살이 아마노야스가와라(天安河原)에 와서 떨어졌다. 이상하게 생각한 다카미무스히가 그 화살을 주워 지상을 향해 되던졌더니, 아메노와카히코의 가슴에 화살이 명중하여 아메노와카히코는 죽게 되었다.

이와 같은 과정을 겪은 아메테라스는 다음에 지상으로 보낼 신에 대해 여러 신들과 상의한 결과, 다케미카즈치에게 아메노토리후네를 붙여 파견하였다.

다케미카즈치와 아메노토리후네 두 신은 이즈모의 이나사노하마(稻佐浜)에 내려와서 오오쿠니누시에게 국토 양도를 강하게 재촉하자, 오오쿠니누시는 아들 고토시로누시에게 국토 양도의 승낙 여부를 위임해 버렸다. 이 때 고토시로누시는 시마네반도 동쪽 끝에 있는 미호(美保)에 가 있었기 때문에, 아메노토리후네를 미호로 보내어 고토시로누시를 불러들이게 되었다. 그리고 국토 양도의 승낙 여부를 강요하자, 고토시로누시는 그 자리에서 찬성하고 자신은 바다 속으로 몸을 감추어 버렸다.

그러자 오오쿠니누시는 자신에게는 또 한 명의 아들이 있다고 말하며, 즉 다케미나카타에게도 물어 보기를 원하자, 그곳에 다케미나카타가 나타나 남의 나라에 와서 소곤대는 말을 하는 것은 도대체 누구냐고 말하고 힘겨루기를 하자고 제안하였다.

그리고 말이 끝나자마자 다케미나카타는 다케미카즈치의 손을 잡았는데, 손은 고드름으로 변했고 다시금 검(劍)으로 변했다. 다케미나카타는 깜짝 놀라서 엉겁결에 뒷걸음질을 쳤다. 그러자 이번에는 다케미카즈치가 다케미나카타의 손을 잡고 손쉽게 던져 버렸다. 다케미나카타는 건디지 못하고 도망쳤는데, 결국 시나노(信濃)에 있는 스와호수(諏訪湖)에서 추격당해 죽음의 위기에 처하게 되었지만, 다케미카즈치에게 복종을 맹세하여 간신히 죽음을 면하게 되었다.

다케미카즈치는 이즈모로 돌아 와서 오오쿠니누시에게 다케미나카타가 국토 양도를 승낙했다고 말하며 재차 국토 양도를 재촉하자, 그토록 강경한 자세로 나왔던 오오쿠니누시도 국토 양도를 승낙했다. 그리고 마지막으로 자신의 거처로서 이즈모대사(出雲大社)를 세울 것을 요구하여 그곳에 진좌하게 되었다.

이상이 『고사기』에 보이는 국토 양도 신화의 줄거리이다. 그런데 『고사기』와 마찬가지로 나라시대 전반에 완성된 『이즈모 풍토기』에는 이와는 다른 국토 양도 신화가 기록되어 있다.

그것은 오우군(意宇郡)의 모리향(母理郷)에서 볼 수 있는데, 오오쿠니누시가 고시(越)의 야구치(八口)를 평정하고 돌아왔을 때, 나가에야마(長江山)까지 와서 「내가 지배하고 있는 나라는 천손에게 드립니다. 그렇지만 이즈모만은 내가 지배하는 나라로서 지키고자 합니다」라고 선언했다는 것이다. 여기에서는 놀랍게도 記·紀에 기록되어 있는 국토 양

도 신화와는 전혀 다른 적극적인 오오쿠니누시의 모습을 엿볼 수가 있다.

오오쿠니누시가 자신의 나라를 천손에게 양도할 의사를 표명하고 있는데, 이것은 분명히 국토 양도 신화에 해당한다. 『이즈모 풍토기』에 보이는 해당 신화의 분량은 그다지 많지 않지만, 여기에는 몇 가지 문제점이 내포되어 있다.

먼저 장소의 문제이다. 『고사기』의 경우 다케미카즈치와 아메노토리후네의 두 신은 이나사(稻佐) 해안에 강림하여 오오쿠니누시와 국토 양도에 관한 교섭을 벌였다. 이나사 해안은 현재 이즈모대사에서 그리 멀지 않은 곳에 있는 해안으로, 이곳이 국토 양도 신화의 무대가 되었던 것이다. 결국 이즈모 서쪽이 신화의 무대가 되었던 셈이다.

한편 『이즈모 풍토기』의 경우에는 모리향(母理郷)이 신화의 무대가 되는데, 이 모리향은 이즈모의 동쪽에 위치하고 있다. 따라서 『고사기』에 보이는 무대와는 정반대가 된다.

또한 『고사기』에서 오오쿠니누시는 아시하라노나카츠크니(葦原中國), 즉 지상에 있는 모든 지역을 천손에게 양도하였지만, 『이즈모 풍토기』에서는 국토 양도의 대상에서 이즈모는 제외되었으며, 국토가 양도된 이후에도 오오쿠니누시에 의해 지배되었다.

이와 같은 차이점을 어떻게 해석할 것인가는 당연히 문제가 된다. 이에 대해 현 시점에서 정설이라고 할 수 있는 견해는 없지만, 高天原과 이즈모의 대립관계를 야마토와 이즈모의 시점으로 바꿔서 생각하면 이해하기 쉬울 것이다.

결국 야마토에서 실시한 국토 양도 요구에 대해 記·紀는 이즈모를 포함하여 모든 지역의 국토를 양도하는 입장이었기 때문에, 야마토에서 볼 때 이즈모의 가장 안쪽에 있으면서 서쪽에 위치한 이나사 해변에서 국토의 양도가 이루어졌던 것이다.

이에 반해 『이즈모 풍토기』는 이즈모만은 양도할 수 없다는 입장이었기 때문에, 야마토에서 볼 때 이즈모의 입구, 즉 이즈모의 동쪽에서 국토 양도가 이루어졌던 것이다.

이와 같이 생각해 보면, 국토 양도의 무대가 언뜻 보기에 두 곳이나 되고, 게다가 이즈모의 동쪽과 서쪽이라는 정반대의 장소에서 이루어진 것이 이상하게 생각될 수도 있다. 그러나 각각의 입장에서 살펴보면 필연성이 있었다는 사실을 이해할 수 있을 것이다.

맺음말

지금까지 세 가지 문제점을 중심으로, 『고사기』에 보이는 이즈미와 관련된 신화를 채택하여, 이것들을 『이즈모 풍토기』에서 보았을 때 발생하는 차이점과 비교해 보았다.

국토 창세신화라는 점에서 『고사기』에 기록되어 있는 이자나미·이자나키의 국토 창세 신화가 유명하지만, 그런 까닭에 일본신화에서 국토 창세신화는 수직형의 구조라고 곧잘 지적되어 왔다. 분명히 『고사기』에 보이는 신화의 예를 통해서 보면 그렇게 말할 수 있을지 모르지만, 시점을 전환하여 『이즈모 풍토기』의 측면에서 보면, 국토 끌어당기기 신화는 수평형의 구조를 갖고 있었다. 그리고 이 국토 끌어당기기 신화도 틀림없이 일본신화 가운데 하나였다. 따라서 일본신화에서 국토 창세신화를 언급할 때, 단순히 수직형 신화라고 할 수 없는 것이다.

또한 죽은 자의 나라인 황천국에 대해서 살펴보면, 고대 사람들은 서북쪽에 황천국이 있었다고 상정하였다. 구체적으로 고대 사람들은 이즈모와의 관계를 생각하고 있었는데, 그 위치에 대해 『고사기』는 이즈모의 동쪽으로 표기하고 있는 반면, 『이즈모 풍토기』는 이즈모의 서쪽에 황천국이 있었다고 보았다. 이 위치문제는 언뜻 보기에는 모순되는 것처럼 보이지만, 시점을 어떻게 볼 것인가를 명확히 한다면, 모순되지 않으며 오히려

필연적이라고 생각된다. 즉 황천국은 야마토에서 보면 이즈모의 서쪽에 있었던 것이다. 더욱이 국토 양도 신화의 무대에 있어서도 『고사기』와 『이즈모 풍토기』는 이즈모의 서쪽과 동쪽으로 표기하고 있듯이 전혀 다른 양상을 보이고 있다. 그러나 이 문제도 양자의 내용을 주의 깊게 읽어 보면 모순되기 보다는 당연한 것이라고 생각된다. 즉 『고사기』에서는 국토 양도의 범위가 이즈모를 포함한 지상의 모든 지역이었던 반면, 『이즈모 풍토기』에서는 이즈모 이외의 지상을 양도하였던 것이다. 이와 같은 사실에 입각하여 현실세계의 야마토와 이즈모의 관계에서 보면, 『고사기』에서는 이즈모를 포함하고 있었기 때문에 야마토에서 볼 때 이즈모의 가장 안쪽, 즉 이즈모의 서쪽에서 국토 양도가 실시되었다. 이와는 반대로 『이즈모 풍토기』에서는 국토 양도에서 이즈모는 제외되었기 때문에 야마토에서 볼 때 이즈모의 입구인 동쪽에서 국토 양도가 실시되었던 것이다.

神話意識の変化と歴史認識

— 祇園御霊会と地震神を中心に —

호타테 미치히사(保立道久)

(도쿄대, 東京大)

はじめに

ここ二〇年以上、歴史学の側での神話研究は全体として低調であった。総じて歴史学的な神話の研究をどのような方法意識の下に行っていくべきかについての議論もほとんどなかった。神話は世界観に密接した言説体系であるから、それを検討する研究主体の側にも世界観的な視野を要求するから、これは歴史学が「世界観」にかかわる問題との格闘から身を引いてしまったことを意味する可能性がある。もし、そうだとすれば、それは歴史家の歴史観から世界観的な性格がうすくなっているという由々しい問題となる。

最近、『古事記』一三〇〇年ということで、神話に関する出版物がふえている状況を見てみると、ともかくも、日本の神話をどのように受けとめ、文化遺産としてどう生かしていくかということは、日本の学術と文化にとっての最大の問題の一つであることを実感する。別に述べたように、これはいわゆる「戦後派」歴史学が、当初、最重要の研究課題にかかげながら、結局、取りこぼしてきている問題の一つであって、その意味でも、私は、歴史学はそろそろ神話について正面から検討するべきであると思う。

もちろん、津田左右吉以来の神話研究が残したものは大きい。その史料批判の蓄積は『古事記』『日本書紀』に描かれた神話の政治的性格を明らかにしてきた。つまり、記紀神話は、当時現実に存在した多様な神話を素材としつつも、アマテラスの神格を皇祖神として強調することを中心として、天皇制支配を正統化する意図の下にその内容を再構成したものである。また、いわゆる国家神道が、記紀神話が「日本の神話」とは等置できない内実をもつことを無視して、その神話イデオロギーを組み立てていたこともよく知られている。そして、両者を媒介する位置にあったのが、本居宣長の仕事をはじめとする江戸時代の「国学」による記紀神話解釈であったことについてもほぼ共通に認識されているとよいと思う。

念のために確認しておけば、島薮進『国家神道と日本人』（岩波新書）がいうように、いわゆる国家神道は往年の影響力は失ったものの、日本社会の中でいまでも隠然とした位置をもちつづけている。歴史研究はそのようなイデオロギーから独立して行われなければならないというのは、私たちにとって譲れない一線である。日本の神話を文化遺産として生かしていくというのは、このようにして重層的に語り直され、作られてきた神話解釈のイデオロギー的な枠組みを突き破って、遙か昔、「現実に存在した神話」に立ち戻って復元するということであろう。

その意味では、私は右の津田以来の観点はそのまま受け継ぐことができると考えるものである。しかし、歴史学は安閑としてはいられない。それは、このような課題意識の問題のみでなく、実は、最近、「中世日本紀」といわれるテキスト群の研究が、宗教学や文学の

研究者を中心にして大きな稔りをみせ、歴史学の鼎の軽重が問われている状況があるからである。よく知られているように、これらの研究は、平安時代以降、記紀神話が密教的な体系と用語によって換骨奪胎されている様子を明瞭に示した。これらの具体的な研究が「神道」の内実それ自身に新たな測錘をおろしたことは疑いない。これによって、江戸時代の「国学」とはことなる『古事記』『日本書紀』の解釈が長く一般的であった様相が具体的に明らかになったことの意味はきわめて大きいと思う。

もちろん、歴史学の側からみると、これらの仕事の視野は黒田俊雄の学説の範囲内、つまり「神道」なるものは、仏教が世俗向けに作りだした儀礼の体系の構成部分であるという理解の範囲内にあるようにみえる。また「中世日本紀」それ自身については、義江彰夫『神仏習合』がすでに必要な視点の基本は打ち出していると思う。しかし、それにしても、最近の「中世日本紀」論の進展は目覚ましく、それを視野に入れて、義江に続く仕事が必要なことは明らかである。

その意味で今後の神話論はすべての面で「中世日本紀」論の達成をふまえることが必須なのであるが、それは方法や課題意識の問題であると同時に、さらに記紀神話の解釈それ自身に影響をあたえざるをえないのではないだろうか。私は、平安時代以降の神話関係史料の中には、時代が近い以上、これまでいわれていたような牽強附会のみではなく、記紀神話解釈それ自身にとっても大事な示唆が含まれている可能性があると思うのである。

実は、この問題は、「中世日本紀」の研究に対する若干の違和感にもつながっていく。つまり、現在の「中世日本紀」の研究は、その密教的性格を強調するのあまり、記紀神話との断絶を強調しすぎているのではないか。もちろん、「中世日本紀」の研究が文献学的な厳密さを重視し、その必然として膨大な聖教テキストの中に分け入って行くことは当然ではあるが、しかし、それは『古事記』『日本書紀』そのものの解釈の再検討と統合的に推進されなければならないように考える。そのような根源への遡及なしには、七・八世紀から一二・三世紀にかけての「神話」の歴史の変容を内在的に理解することはできないのではないだろうか。そして、究極的にはそれによってこそ、江戸期「国学」による神話理解をくつがえすことが可能になるのではないかと思うのである。

この報告では、そのような考え方の上に立って、これまであまり取り上げられなかった九世紀から一二世紀にかけての神話理解に関わると思われる史料のいくつかを取り上げて論じてみることにしたい。私は、おもに平安時代以降を先行しているが、最近公刊した『歴史のなかの大地動乱』で雷電・地震・噴火を表現する神話を中心にして、日本の神話それ自身について若干の検討を行った。これがどこまで正鵠をいっているかは、まだ不明であるが、ともあれ、その執筆の中で、これまで神話論研究において、九世紀の『日本後紀』以下の編纂史料さえも、神話論は真剣な研究の対象にしてこなかったことを知った。この報告はその作業の延長にある。アマテラス＝長谷観音・大日如来

さて、「中世日本紀」の研究において、現在、中心的な問題となっているのは、記紀において皇祖神とされ、また伊勢信仰の中心となったアマテラスの問題である。そこでここでも、まずアマテラスという神をどう考えるかについて述べるが、この神の本来の性格は、ようするに奈良盆地における太陽神であったと思う。

最近、考古学の北条芳隆は、初期大和政権の営んだ大和東南部古墳群（大和古墳群、柳本古墳群、纏向古墳群）が、その軸線を竜王山山塊のピークに正確にあてて配置された序列をもっていることを示した。そして、この山塊の東側には長谷寺の位置する初瀬川の溪谷

が切りこみ、遠く東には伊勢が位置する。太陽は竜王山塊から昇るから、その向こう、伊勢の太陽神が大和王権の政治的な空間秩序の標識であったことは理解しやすい。もちろん、この王権の本来の主神はタカミムスヒという神であって、この神は溝口睦子がいうように韓半島の神々と相似した性格をもち、少なくとも大和地域にとっては外来的な性格をもつ神であった（『王権神話の二元構造』）。しかし、この神は「天地鎔造」という神格をもつ雷神・火山神であって、古墳時代の終了、文明化の進展とともに主宰神の地位を滑り降りていく。それに対して、アマテラスの上昇は、推古女帝など、このころに女帝が多く、また社会の女権的な性格を反映していたものであろう。しかし、より一般的に言えば、それは文明化に対応して、なかば物語的あるいは劇場的な神として選択されたものだと思う。宮廷中枢は別として、アマテラスという神の名が奈良時代には、タカミムスヒ・オオナムチなどとくらべて、社会的にあまり有名な神ではなかった理由はそこに求められる。しかし、大和王権にとってアマテラスが鎮座する伊勢の位置は大きかった。それは伊勢が大和に対してもつ絶妙な地理的位置にかかわっている。伊勢は都の雑踏からは離れ、海辺をひかえる清浄な場として、その聖地性を強化したのである。そして九世紀、アマテラスの位置は本格的に上昇した。まず、九世紀半ば、イザナキやタカミムスヒが一品・従一位などの神階に固定され、それに対してアマテラスのみが神階をもたず、神階の秩序を超越する超越神の地位に残った。さらに大きかったのは、九世紀の平安京において「浄・穢」の体系を重要な内実とする宮廷神道のシステムが形成されたことが、伊勢・アマテラスの位置を決定的なものとした。平安京にとって「穢」の問題が、観念のレベルのみでなく、都市衛生のような物的関係においても大問題となったことはよく知られているが、伊勢は、そのような都市的な穢からは遠く離れていた。その中で、伊勢の聖地性はいよいよ強化され、そこに鎮座する女神アマテラスの光と清浄の神格が完成していったのである。ただ、興味深いのは伊勢神宮の上昇にもかかわらず、アマテラスという神名自身は、平安時代の初めには依然として有名ではなかったことである。それは『更級日記』の記主の女房が宮廷の巫女から「天照御神をお祈りしなさい」と言われたが、その神は「いつこにおはします。神か仏か」と聞き返したというエピソードによく現れている。それに対して、巫女は「神におはします。伊勢におはします。さては内侍所に守宮神となむおはします」と教えたという。相当の地位にあった貴族の娘である『更級日記』の記主が天照の神名を知らなかったことはきわめて印象的である。拙著『かぐや姫と王権神話』（洋泉社新書）で述べたように、私は奈良・平安時代の貴族女性にとってより親しい神は月の女神トヨウケであったのではないかと考えているが、そもそも太陽神というのは、自然神としては、早魃は別として畏怖の対象にもなりにくく、きわめて日常的な存在であるだけに讃仰の対象にもなりにくい。その意味で『更級日記』の記主が、巫女の言葉をきいて、「空の光を念ずべきにこそはなどと浮きておぼゆ」（空の光を念ずればいのだろかななどと軽く考えていた）などと述べていることは、太陽に対する信仰というもののあてどなさを示しているように思う。

私は、このような意外な事実、この神が本質的には奈良盆地の風景に根ざした太陽の神であって、平安京にすぐには根づかなかったことを示すのではないかと思う。ここには平城京から離れることによってアマテラスという神への実感が薄まったという要素があったのではないだろうか。

以上、私見に偏った紹介となったが、国家にとって、このように宗廟神の位置が不安定で

あるという状態が問題であったことはいうまでもない。これを整合的なものとする動きは仏教の側から始まった。そもそも七世紀におけるアマテラスの神格の上昇それ自身にもすでに仏教の影響が強かったが、平安時代に入ると、まずアマテラスの本地を観音とみるという観念が広まっていった。『蜻蛉日記』や『更級日記』に描かれた長谷寺の観音参詣の中に、アマテラスと長谷観音の同体説をみることができるのである（永井義憲「『蜻蛉日記』をとせでわたる森」考（『密教学研究』二、一九七〇、松本寧至「母一尺の鏡を鑄させて」（『国学院雑誌』八〇―四、一九七九）。つまり一〇世紀にはアマテラスと観音の同体説があったとしてよいということであるが、もちろん、そもそも長谷寺と初瀬溪谷は大和王権にとって竜王山塊の東の聖地であって、そのさらに東に伊勢が位置するという関係であったのだから、このような同体関係はもっと古くにさかのぼるかもしれない。しかし、ともかく、アマテラス信仰が大和の長谷を仲介としていたことは、やはりこの神が大和・伊勢の地域に根ざした女神であったことを示唆するのであろう。

もう一つの形態が、アマテラスと大日如来の同体説である。最近、佐藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一一年）は、この問題を詳細に追跡し、この同体説は、真言密教の教理において『大日経疏』『理趣経』にみえる伊舎那天が発音の類似から日本の本主＝イザナキと同体とされたことに由来することを明らかにした。この伊舎那天の天界は天竺の東北に存在したと解釈でき、大日如来の本来の住所であったというから、伊舎那天をイザナキとすれば大日がアマテラスとなるという訳である。正確なところは不明にしても、伊舎那天の存在は密教僧安然（八四一～九一五）によってすでに注意されているというから、この淵源も古いといってよい。第六天魔王とスサノヲ・オオナムチ

これらの研究によってアマテラス神話の変容の過程を説明できるようになったことの意味は大きい。しかも佐藤聡の研究は、後者のアマテラスの本地を大日如来に求める思想が、いわゆる第六天魔王譚をみちびいていったことを明らかにした。つまり仏典の論理としては、伊舎那天は仏菩薩ではなく、欲界の王、世俗の王であって、魔王である。大日如来は魔王の世界に生まれることによって、アマテラス（大日）はイザナキ（伊舎那天）と親子の関係を結んだということになる。ここに、如来と魔王の間に国土をめぐる「契」の関係が生じたという神学的思惟が胚胎し、それが仏教の経典による記紀の国譲神話の解釈に進んでいく。

それが第六天魔王譚なのであるが、その内容はアマテラス＝大日如来が魔王と契約をして国土領有を象徴する神璽をえたというものである。それは、たとえば、大日如来が天照という神祇の仮面をかぶることによって、第六天魔王をだまして日本の国土に入った。そのために天照＝伊勢大神は形の上だけでも僧侶を近づけないのだ、アマテラスは「色々ノタバカリ」をいって、日本の本主であったオオナムチから「此国ヲ御取りアツタ神」「虚言ヲ仰ラル神」だから、起請文の神文には載せないのだ（新田一郎）などの多様な内容もっている

このようにアマテラスの変容は、国土の本主が魔王であったという衝撃的な国土観の形成をともなっていたのである。伊舎那天＝イザナキではなく、第六天魔王＝オオナムチという図式は、伊藤聡によれば鎌倉初期に確認されるが、問題は、このような神話の変容の過程をどう考えるかであろう。

そこで注目したいのは、アマテラスの神格が、前述のように、抽象的で実態が希薄であったのに対して、第六天魔王の背後に存在するオオナムチが、奈良時代・平安時代を通じて

一貫して著名な神であり、地霊、とくに地震神として、画然たる神格をもっていたことである。たとえば、スサノヲは、死んだ母イザナミを慕って泣き叫び、父のイザナキにゆだねられた大地と海原の支配を放棄して、姉のアマテラスに会いに天に昇った。『古事記』は、その時、「山川ことごとくに動き、国土みな震りき」と伝えている。また、後にスサノヲの子孫のオオナムチがスサノヲが君臨する根の国を訪れた時、オオナムチはスサノヲの娘のスセリ姫と情を通じ、スサノヲのもつ「生太刀・生弓矢・天の沼琴」という三つの呪宝を盗み出した。その時、オオナムチは姫を背中に担ぎ、同時に「天の沼琴」を肩にしたが、その琴が「樹に払れて地動鳴みき」という。この琴は地震を発する呪具であったのである。

そもそもスサノヲは「根の鍛すの国」の王者であるが、この「根」は地底、「鍛す」は火をもって物を固成することであるから、日本神話における地下のイメージはギリシャ・ローマ神話のバルカン（Vulcan）が火山（volcano）の地下に棲むというのと同じものである。私はオオナムチが出雲の国主として語られるのは、出雲の火山に関係しているものと考えているが、いずれにせよ、スサノヲ・オオナムチが火山と地震の列島・日本にふさわしい巨大な地霊の男神であったことは明らかである。『中臣祓訓解』が「根国・底国」を「无間の大火の底なり」と説明しているように、こういう観念は平安時代以降も維持されていたことに注意しておきたい。

八・九世紀が日本列島にとって地震・噴火がはげしい大地動乱の時代であったことはよく知られるようになったが、そこでスサノヲやオオナムチの復活ともいうべき現象が起きたのは自然なことであった。とくに大隅国での海底噴火によってあたかも「冶鑄」するようにして火山島を作りだした神が大穴持命と呼ばれたことは注目され、これはオオナムチが地下の「鍛す国」（鍛冶の国）に居住していたことを鮮明に示している。また九世紀にはたとえば、伊豆神津島の噴火では「物忌奈乃命」が活動している。この神名は「物忌」とれば「奈」となるが、オオナムチという神名も、オオは美称、ムチは貴人を表現する接尾語であるから、「ナ」に還元される。「ナ」はツングース系の言語で「大地」を意味し、これが地震をあらわす古語、「なる」の語源でもあることはいままでもない。

また東国常陸国の大洗磯にオオナムチ神が、伴神のスクナヒコナとともに、海を光らせて再臨したという記録も注目しておきたい（『文徳天皇実録』齊衡三年十二月）。この海を光らせるというのはいわゆる地震発光あるいは津波を表現するものと思われるが、オオナムチの国作りを助けるために海の彼方からやってきた大物主という神も、「海を光して依り来る神」であった（『古事記』）。この神はオオナムチと同体の神で大和三輪山に鎮座したとされる雷電の神であるが、この「光」はオオナムチが雷神・電光としての神格をもっていたこと示すものといってよい。『古事記』は、このオオモノヌシという神についてふれた後に「故、その大年神」として大年神の系譜を語っているから、私は、この語法からして、オオモノヌシ＝大年神であると考えている。ここには夏の稲妻の光が稲をみのらせるというよく知られた民俗が淵源しているといつてよいのである。スサノヲ＝オオナムチの神統譜は深く大地の生業に接続してくることに注意しておきたい。スサノヲ＝牛頭天王と祇園御霊会

「中世日本紀」の研究は、中心的な研究対象をいわゆる伊勢神道にかかわる諸テキストにしているために、どうしても伊勢・アマテラスとその本地仏の分析が中心になり、そのため、議論が記紀神話のアマテラス枠組みに規制されがちな傾向があるように思う。しか

し、神話の変容過程の全体を考えると、むしろアマテラスの対極に存在する魔王の系列の位置こそが重大なのではないだろうか。

『歴史のなかの大地動乱』で述べたように、私は、日本の神話に登場する自然神としては、雷神（高御産巢日）、地震神（素戔鳴尊・大己貴）、火口神（イザナミ）という三位一体の構造の方が本質的な意味をもつ古層として存在していたと考えている。アマテラスはその基本構造からはいわば浮き上がった神であって、その意味でも、この三位一体の構造の中から登場する魔王こそが問題の焦点なのではないかと考えるのである。

まず、これを九世紀についてみるが、この時代に魔王としての性格を発展させたのは荒ぶる神としてのスサノヲであったようである。つまり、スサノヲは祇園神＝牛頭天王と習合して、首都の中枢部に、その神殿を確保したのである。それは八六八年（貞観一〇）の播磨国地震と、翌八六九年（貞観一一）の陸奥海溝地震を契機としていた。もちろん、実際には、この二つの地震は有名な応天門炎上事件で放火犯人と指名されて伊豆に流された伴善男が怨霊となって起こしたものと恐れられた可能性が高い。善男が死去したのは、この播磨地震の年であり、彼が怨霊となったことについては証拠がある。しかし、朝廷としては、そのような噂が広まるよりも、スサノヲが動いたという方がまだよかったということであろう。以降、祇園は首都における地震神スサノヲ＝牛頭天王の神殿としての公的な位置をしめることになる。

詳しくは『歴史のなかの大地動乱』を御参照願いたい。まず前者の播磨地震は地震の続いた九世紀でもはじめて京都を直撃して内裏に被害をもたらしたもので、震源は播磨国から摂津にかけて東南に下ってくる山崎断層にあった。被害の記録からすると、人々は播磨・摂津・京都と地震の伝わってきたルートも認識したらしい。播磨国の広峯社から牛頭天王が移座して祇園に鎮座して祇園天神となったというのが祇園社の伝承は、これに対応するものと思う。この播磨広峯神社の前身は、八六六年（貞観八）に従五位下の神階をうけた播磨の速素戔鳥神であるから、牛頭天王はスサノヲと同体の神であることになる。

そして、翌年五月には陸奥海溝地震が起きた。三・一一東日本太平洋岸地震と同一の起震構造をもつとされるM八・三の大地震である。京都祇園で御霊会が始まったのは、まさにこの陸奥海溝地震の年であった（林屋辰三郎、五島健児「『祇園信仰』七つのキーワード」『祇園信仰事典』）。これまで祇園会は、もっぱらこの時代における疫病の流行を鎮めるという意味でのみ注目されていた。しかし、以上のような状況からみて、人々は祇園会の創設を大地震の時代との関係で考えていたことは確実であろう。当時の人々にとって疫病と地震は不可思議な災害として共通するイメージの下に考えられていたことも注意しておきたい。

なお、これまで牛頭天王がスサノヲとの習合をふくめてその神格をはっきりさせるのは一一世紀あるいは一二世紀に下るとされていた。しかし、第一には、九世紀初頭には牛頭天王の物語が流布していたことが長岡京において「蘇民将来」札が発掘されたことで明瞭となった（『木簡研究』二三、二〇〇一年）。そして、第二に、一〇世紀にさかのぼる牛頭天王の神像が確認されたことも大きい。それを確認した井上一稔は、仏教経典における「牛」の表象を詳細に点検し、祇園社の草創期には牛頭天王信仰が確実に存在したことを指摘している（井上一稔「平安時代の牛頭天王」『日本宗教文化史研究』一五巻一号、二〇一一）。

また草創期の祇園にすでに素戔鳴尊が祭られていたという指摘も重大であろう。つまり、

祇園社は八二九年（天長六）紀氏が愛宕郡の「丘」一所に「神」を祭ったことに由来するが、その段階で紀氏が素戔鳴尊信仰をもっていた可能性があるというのである。それに着目した八木意知男は、この時期、「地震・旱魃・疫病と世上不安定であった点からして、祇園神が祀られるべき要件は備」わっていたとしている（五島健児前掲論文による紹介）。この時期は淳和天皇の時代にあたるが、この年の前年・前々年にたしかに異様な頻度で京都が地震に襲われ、朝廷に大きな問題をもたらしていたのである。祇園大田楽と比叡山の山王・オオナムチ

これまで祇園会の開創はもっぱら疫病・飢饉との関係でのみとらえられていた。九世紀における素戔鳴尊＝牛頭天王の京都鎮座の事情に地震神＝地霊としてのスサノヲの活動を想定する私見は、まだまったくの弧説である。しかし、祇園は京都の南からのびてくる花折断層が伏見・東山から清水に入ってきて、北白川・一乗寺・修学院と抜けてい入り口に位置する。九世紀の播磨地震で京都のどこが揺れたかについて史料は語らないが、一一八五年（元暦二）の近江山城地震では、まさにこの花折断層が揺れている。なによりも興味深いのは、祇園から北白川・修学院とつづく村々の産土神がスサノヲ＝牛頭天王であったことである。

そして、祇園が地震に深く関係する位置をもっていたことは、さらに院政期に入って、一〇九六年（嘉保三）十一月二四日の東海地震から一〇九九年（承德三）一月二四日の南海地震の頃の状況にもみることができる。このころも地震が多く、たとえば一〇九三年（寛治七）二月には京都で地震があって諸所の塔が損害をこうむり、疫病流行の予兆と占われており（『藤原宗忠日記』）、さらに五月一四日には奈良の春日山が鳴動した（『百鍊抄』）。ちょうどこの時近江国司と相論をしていた興福寺・春日社の僧侶神人は強訴は、京都に嗽訴するという手段にしようとしていたが、その訴状には「社頭頻りに鳴り、山谷しばしば響く」として、地震を神の怒りの表現とする主張がみえる（『扶桑略記』）。これが春日神木を動かした最初の嗽訴の事例であることは注意してよい。

永長の大田楽と呼ばれる祇園を中心とした田楽踊りの熱狂は「妖異の萌すところ」（洛陽田楽記）、「時の天言の致すところ」（『藤原宗忠日記』）などといわれるが、その伏線として、これらの地震があったに違いない。一〇九三年には右の二月の大地震のほかにも五回の地震があり、さらに年末から翌年にかけて京都で疱瘡が流行した。平癒の祈りが諸神社に捧げられたが、翌一〇九四年正月と九月にはとくに祇園社で読経が行われているのが重大だろう。この年には三回の地震が起きており、その翌年一〇九五年には地震の数は減ったが、八月に京都で「大地震」が感じられるとほぼ同時に出雲大社の鳴動が報告されている。そして一〇月には今度は叡山が美濃国司源義綱を訴える日吉社神輿の「動座」をともなう最初の嗽訴に突入したのである。これに対して武士が矢を放って傷つけたことが山僧・神人の激昂を呼び、これは堀河天皇と連携して白河法皇と対立していた関白藤原師通に対する大きな打撃となった。この時、悪僧の一部が祇園林に逃げ込んだことは祇園社が状況の中心にいたことを示すこととして注目される。堀河天皇は、九月に病気が悪化して祇園に立願をしているなど（『藤原宗忠日記』承德元年四月二六日条）この時期病気が多く、師通も一度病気をしているから、朝廷は不安要素をかかえていたといつてよい。

ここに始まった春日神木と日吉神輿の動座が平安時代末期にかけて政治状況とからんで、京都を大きく揺るがせたことは強調しておいてよい。こういう伏線が、一〇九六年、永長大田楽の熱狂を導いた。この年、二月に地震があり、五月頃には旱魃と疫病の流行が始ま

った（『藤原宗忠日記』嘉保三年六月一四日条）。その中で、人々は五月から七月頃にかけて石清水・賀茂・松尾・祇園などにむけて田楽を捧げた。白河院は、この田楽をむしろ応援したが、田楽は堀河と師通の災害対応に対する批判をふくんでいた可能性があり、彼らにとっては大きな失点となったという。そして、一〇月の二回の地震の後、十一月二四日、今度は掛け値なしに大きい被害を各地に及ぼした大地震が発生したのである。この地震は、京都が数日揺れ、伊勢安濃津と駿河を津波が襲い、近江勢多橋が落ちるという規模からして東海地震であることが確定的であるという。これによって嘉保の年号が永長に改元された。それを記録した師通は、この改元の理由を「今年世間淫乱、去る廿四日大地震」と述べている（『後二条師通記』）

しかし、一〇九九年（承德三年）一月二四日に京都をふたたび地震が襲った。京都での被害はなく、奈良で興福寺西金堂の柱が割れ、塔が破損した程度であったが、土佐国に津波をもたらしていることから、南海トラフ地震の可能性がいわれる大地震である。興味深いのは、この時、祇園社の宝殿が大震動して、雷音を発したことが、三月始めになって、怪異として卜占の対象となっていることである。これはあるいは関白師通の発病にかかわっていたのであろうか。師通はちょうど二月末頃から「風気」を発して調子を崩し（『後二条師通記』二月二四日条）、三月下旬になって発病して、六月に死去してしまった。

この経過は白河院の専制を導く最大の条件となり、政治史の上で巨大な影響をもたらしたが、右にふれた嗚呼で山僧神人が傷つけられたことに関係して、師通が日吉山王の祟りをうけたという噂が出まわったらしい。『平家物語』によれば、その時は、師通の母・源麗子の必死の祈りによって、山王が「三年が命を延奉らむ」という猶予をあたえたが、その期限が来て、師通は死去したというのである。そして、『源平盛衰記』『山王靈験絵巻』などには、師通の死後、日吉社の神体山、牛尾山の山頂の立つ八王子宮と三宮の神殿の間にある盤石の下に師通の魂が籠め置かれ、雨の夜には石に押されて苦しむ呻吟の音が聞こえたという。『源平盛衰記』では、呪詛された師通は「比叡の大嶽頹れ割けて御身にかゝる」という悪夢にうなされたともいう。牛尾山は標高三八〇メートルであるが、いわゆる神隠型の山であって、山頂に露出した岩盤はもとは信仰と祭祀の対象であって、八王子宮には大山咋神、三宮には妃の玉依姫が鎮座しているといわれる（『大津市史』377頁）。前者の大山咋神は大国主命と同体とされる大物主神＝大年神の御子神の系譜の中に「亦ノ名は山末之大主神。此ノ神は近淡海国之日枝山に座し、亦葛野之松尾に座す」と登場する。ようするにオオナムチの分身なのである。

もちろん、この師通が牛尾山の岩盤の下に押し込められたという物語は、『平家物語』の諸本うち『源平盛衰記』にのみみえるものであるが、しかし、師通が「山王」の祟りをうけたという噂が、この時期の比叡山の悪僧や神人の中でささやかれたことは否定できないであろう。そして、そもそも「山王」自身が日本国の地主であり、オオナムチであると観念されていたのである。比叡山と祇園の間に本末関係があることはいままでもないから、ここで延暦寺・日吉神社（オオナムチ）－祇園（スサノヲ）という地霊・地震神の神観念が動いたことは確実であろう。日本の地主神と魔王「安日」

以上、このように平安時代の政治史も、一貫して、旱魃・疫病の流行などを含む自然的諸条件に強く左右されてきたのであるが、中でも、京都における地震神を代表してきた祇園社の信仰の位置が大きかったことは注目するにたる。神話意識の変容を論ずる上で、この意味が大きいことは明らかであろう。それは地震という不可思議な自然の動きをど

う考ええるかが、世界観や宗教観の中枢にかかわるような重みをもっていたためであろうと考えられよう。

この中で、平安時代、各地域々々において様々な「地主神」の神格が作り出された。そこでオオナムチの位置が大きかったことはいうまでもない。たとえば、『諏訪大明神絵詞』には諏訪大明神は「雲州杵築、和州三輪、摂州の広田・西宮、信州南宮」「日吉三宮・八王子」などと一族の神であるとある。『諏訪大明神絵詞』は室町時代にくだる史料ではあるが、ここにはいわゆる出雲系の神々、三輪流の神々のネットワークがほぼ全国をおおっていた様子が確認できる。黒田俊雄は、これらの土地の守護神が「領主・地主」として登場していることは、それが（平安時代に形作られていった）「領主制に対応する観念形態」であったことを示しているとする（「中世国家と神国思想」）。こうして日本列島は、これらの「地主神」「鎮守神」の霊地の集積、その曼荼羅的世界と観念されるようになったというのである。

周知のように、黒田は、そのような観念形態を組織し、拡大していった中心的勢力は仏教であるとし、そのような仏教のあり方を顕密体制と呼んでいる。顕密体制とは、このような地霊の神々を国家の枠内に取り込んでいく体制であったということもできるであろう。しかし、これらの名をあたえられ、公けに祀られた神々のさらに基底には、真におそれられた魔王、「祟り神＝怨霊」が存在したことは疑いない。その恐るべき神格は、仏教的な論理の下に残り続けたのであって、私は、第六天魔王譚は、ここを原点として形成されたものであると考えておきたいと思う。おそらく、そこには『歴史のなかの大地動乱』で、河音能平の仕事に依拠して論じた、積極的に怨霊・祟り神を迎え入れることによって村落的なアジュール領域を作り出そうとした奥深い民衆の動きがあるのではないだろうか。

そして、このようなレヴェルで第六天魔王譚を問題にした時にクローズアップされるのは、いうまでもなく、魔王譚が、他民族・蝦夷との関係では別の相貌と位置をもって現れることである。つまり、よく知られているように『曾我物語』において、「安日」（アツヒ）という鬼王が鶺鴒羽昔不合尊の時にでて七千年の間、日本に君臨したが、神武天皇と争い、天から降ってきた霊剣によって「東国外の浜」に追い下されたという伝説が語られる。この「安日」は現在のアピスキー場の近くの土地のことを意味するらしいが、この「安日」は、室町時代の「下国伊駒安倍姓之家譜」では、「大日本国地神五代??草昔不合尊之御宇」に「欲界第六天主、化自在天天王」の「内臣天魔之次男・安日長髓」として現れるのである。

ここには、神武の王統以前に、国土を長期にわたって支配した鬼王＝魔王が存在したという点で、第六天魔王譚と同じ伝説が語られているのである。しかし、この蝦夷は王権によって追放された鬼王の子孫であるという物語は、「日本の本主」の物語ではなく、他民族に対するイデオロギーである。よく知られているように、鎌倉幕府は「夷島成敗権」なるものを主張し、夷島（北海道）を流刑地として支配していた。蝦夷＝鬼王の裔という観念は、そのような異民族支配を支えるイデオロギーとして存在していたのである。

これは夷島・陸奥と境界を接する東国の各地域に後々まで魔王譚が生き残った形で残りつづける結果をもたらしたものとおぼしい。とくに関東から東北にかけて「第六天王社」という神社が特徴的に分布しているという萩原竜夫が注目した事実は興味深いものがある。また入間田宣夫は、『馬医草紙』（文永四年＝一二六七年以前成立）に登場する伯楽と巫女のペアが「越後丹介と大汝」と呼ばれていることに注目している（同「久慈・閉伊の驛馬」

『北日本中世社会史論』)。馬飼と巫女は平安時代から職能として深い関係があったらしいが、「大汝」という巫女は地霊としてのオオナムチを呼び出す力をもった巫女であったに相違ない。そしてこの「越後丹介と大汝」というペアが北陸道ルートでの馬の貢進に関わる存在であったことはいうまでもないから、ここに陸奥・出羽におけるオオナムチの神話の分布を想定することは自然であろう。

入間田は陸奥を代表する駿馬の産地・糠部牧からの神馬貢進に「わかこぬかのふ（若子・糠部）」という名をもつ巫女（若子は巫女のこと）が深く関わったことに注目しているが、この糠部の巫女も「大汝」という名で呼ばれたことがあったのではないだろうか。そして、もしそうだとすると、「安日」という鬼王の名の由来となった安比が、この糠部の中枢地域であったことがきわめて示唆的となるのである。ここに、陸奥の「安日」の地に、巫女によって呼び出される「安日＝第六天魔王＝オオナムチ」というからまりあった観念が広がっていた一つの証拠をみいだすことができる。おわりに一蝦夷と小帝国の神話以上、地震と噴火という日本列島の自然条件の位置を強調しながら、『古事記』『日本書紀』に記された神話の構造から、顕密体制の下での「地主神」のネットワークにいたるまで、様々な問題にふれてきた。

このうち、最後に述べた第六天魔王と蝦夷の問題は、日本の国家イデオロギーの国際的な性格というきわめて重大な問題にかかわってくる。つまり、日本列島は「現人神」としての天皇が支配し、また国土それ自身も「地主神」の霊地によって織り上げられた神国であるという伝統的な観念の問題である。

私は、この神国思想は、八世紀後半以降、現実化してきた、一種の「小帝国」のイデオロギーであったと考えている。つまり、アマテラスを大日如来になぞらえて日本の国土を神聖化するというのは、日本をインド＝天竺と神学的に結びつけることによって、震旦（中国）を相対化し、朝鮮を無視するという特徴をもったいわゆる「三国思想」である。この思想は、日本は辺土の島国であるが、神の国であるというナショナリスティックな神話を根底にもっており、そのようなものとして現代まで続いてきた日本社会の正統思想である。

問題は、それが単なる空語ではなかったことである。私は、かつて拙著『黄金国家』で、八世紀までの日本国家は、民族複合国家ともいうべき性格をもっていたと述べたことがあるが、それに対して、八・九世紀の蝦夷戦争の過程で、平安時代の王朝国家が他民族を抑圧する「小帝国」の体制を構築したと考えている。そもそも、平安時代の王朝国家にとって、陸奥の境界的な権力を通じて蝦夷の人々を支配し、その富を有利な条件の下に交易することは国家の存立に関わる位置をもっていたのである。

日本の国家にとって、北方に対する抑圧とその富の収奪の体制は、その最奥の秘密の一つであった。陸奥と北海の富は、黄金のことを考えるまでもなく、平安時代から日本が東アジアの中で富を獲得し、それにそって自己を位置づける時、もっとも緊要なものであった。どのような場合も、日本国家は、この北方支配を拠点として東アジアに対する優越を確保しようとしていたということができると思う。その意味では、日本神話の歴史的変容という場合、それが第六天魔王譚において、他民族抑圧の帝國的イデオロギーの要素を帯びるようになったことについて十分に留意しておく必要があると、私は考えている。

記紀神話にはナショナリスティックで排外的な神話も多いが、他面で、日本の支配層と韓半島の支配層の深い関係を示唆する部分も多い。神話の形成の時代は、列島社会が渡来系

の人々の活動に支えられていた「民族複合」の時代でもあったはずだからである。そもそも、報告で取り上げた祇園社の創立の淵源は、八二九年（天長六）紀氏が愛宕郡の「丘」一所に紀百継が「神」を祭ったことに由来することはすでにふれた通りである。林屋辰三郎は、祇園の立地した八坂郷の豪族・八坂造は高麗系の渡来人の家柄であり、祇園社は、本来、彼らの氏神として出発したとしている。そして『八坂社旧記集録』所収の建内氏本系帳によれば、問題の紀百継の母は八坂氏の出身であるという。現在の私は祇園社の淵源の問題についての林屋の見解の当否をふくめて詳しい議論をする用意はないが、京都盆地が秦氏をはじめとする渡来系の豪族によって開発されたことはよく知られている。そのような場を淵源として始まった九世紀以来の神話の変容が、上記のような「小帝国」の思想という内実をもつに到った過程を、さらに具体的に検討することは、記紀神話、日本神話の本質を考える上でも欠くことができないと考えるものである。

신화의식의 변화와 역사인식

-기온고료에(祇園御靈會)와 地震神을 중심으로-

호타테 미치히사(保立道久)

머리말

최근 20여 년 동안 역사학 방면에서의 신화연구는 전반적으로 저조했다. 역사학적 신화연구가 어떠한 방법의식 하에서 이루어져야 할지에 대한 논의도 거의 존재하지 않았다. 신화는 세계관과 밀접하게 연관된 언설체계이므로, 그것을 검토하는 연구주체에게도 세계관적인 시각이 요구된다. 따라서 신화연구가 저조했다는 것은, 역사학이 '세계관'에 관련된 문제에 대해 적극적으로 대처하지 않고, 몸을 사렸다는 의미일 수도 있다. 만약 그렇다면, 이러한 동향은 역사가의 역사관에서 세계관적인 성격이 탈색되고 있다는 심각한 문제를 제기한다.

최근 『고사기』 편찬 1300년이라는 환경 하에서 신화관련 출판물이 늘어나고 있는 상황을 바라보고 있노라면, 일본신화를 어떻게 받아들이고 그것을 문화유산으로서 어떻게 살려나갈 것인가라는 문제는 일본의 학술·문화계가 안고 있는 가장 큰 문제의 하나라는 점을 실감하게 된다. 별고에서 논한 바와 같이, 신화연구는 이른바 '戰後派' 역사학이 애초에 가장 중요한 연구과제로 거론하면서도 제대로 취급하지 못한 문제의 하나이다. 그러한 의미에서도 필자는, 이제 역사학은 신화에 대해 본격적으로 검토해 나가야 한다고 생각한다.

물론 쓰다 소키치(津田左右吉) 이래의 신화연구는 중요한 성과들을 남겼다. 일련의 연구과정에서 축적된 사료비판을 토대로 『고사기』 『일본서기』에 묘사된 신화의 정치적 성격이 밝혀져 왔다. 즉, 기기신화는 당시의 현실 속에 존재한 다양한 신화를 소재로 하면서도 아마테라스(アマテラス)의 신격을 皇祖神으로 강조하는 등 천황제지배를 정통화한다는 의도 하에 그 내용을 재구성한 것이라는 점이 밝혀졌던 것이다. 한편, 이른바 국가신도가 '일본의 신화'와는 등치될 수 없는 기기신화의 내실을 무시한 채 신화이데올로기를 구축했다는 점도 널리 알려져 있다. 아울러 이러한 두 가지 동향을 매개하는 위치에 있었던 것이 모토오리 노리나가(木居宣長)의 작업을 비롯한 에도(江戸)시대 '국학'의 기기신화 해석이었다는 점에 대해서도 대체로 공감대가 형성되어 있다고 보아 좋을 것이다.

확인차원에서 말하자면, 시마조노 스스무(島蘭進)의 『国家神道と日本人』(岩波新書)이 주장하듯, 이른바 국가신도는 예전의 영향력은 잃어버렸으며 일본사회의 근저에서 여전히 만만치 않은 세력을 유지하고 있다. 역사연구가 그러한 이데올로기로부터 독립적으로 이루어져야 한다는 것은, 우리들로서는 양보할 수 없는 마지노선이다. 일본신화를 문화유산으로서 살려나간다는 것은, 이처럼 중층적으로 전승되고 구축되어 온 신화해석의 이데올로기적 틀을 깨뜨리고 그 옛날 '현실 속에 존재했던 신화'로 되돌아가 그것을 복원한다는 의미일 것이다.

그러한 의미에서 필자는 앞서 든 쓰다 이래의 관점을 그대로 계승하는 것도 가능하다고 생각한다. 그러나 역사학은 안일해서는 안 된다. 그것은 이러한 과제의식의 문제에서 비롯된 생각이기도 하지만, 한편으로 최근 '중세일본기'라 일컬어지는 텍스트군에 대한 연구가 종교학이나 문학 연구자를 중심으로 많은 성과를 보이면서 역사학의 실효성

이 의심받고 있다는 상황인식에서 비롯된 것이기도 하다. 잘 알려진 바와 같이, 이들 연구는 헤이안(平安)시대 이래로 기기신화가 밀교적 체계와 용어를 통해 환골탈태했다는 점을 명확히 밝혔다. 이들 구체적인 연구가 ‘신도’의 내실 자체에 대한 새로운 판단 기준을 제시했다는 점은 의심의 여지가 없다. 결과적으로 에도시대의 ‘국학’과는 다른 『고사기』 『일본서기』의 해석이 장기간에 걸쳐 일반적으로 존재했다는 사실이 구체적으로 밝혀진 셈인데, 그 의미는 매우 크다고 생각한다.

물론 역사학의 입장에서 보면, 이들 연구의 시각은 구로다 도시오(黒田俊雄) 학설의 범위 내에, 즉 ‘신도’라는 것은 불교가 세속에의 전도를 전제로 안출해 낸 의례체계의 구성부분이라는 이해의 범위 내에 존재하는 것으로 여겨진다. 또한 ‘중세일본기’ 자체에 대해서는 요시에 아키오(義江彰夫)의 『神仏習合』가 이미 기본적인 관점을 제시했다고 생각한다. 그러나 그렇다 하더라도, 최근의 ‘중세일본기’론의 눈부신 진전을 포괄하며 요시에를 뒤잇는 연구가 필요하다는 점은 두말할 나위 없다.

그러한 의미에서 앞으로의 신화론이 방법이나 과제 의식을 포함하여 모든 부분에서 ‘중세일본기’론의 성과를 전제해야 함은 물론인데, 이러한 연구는 기기신화의 해석 자체에 영향을 줄 것으로 예상된다. 필자는, 헤이안시대의 신화관계사료 속에는 시대가 가까우니만치 지금껏 알려져 온 것과 같은 건강부회뿐만 아니라 기기신화의 해석 자체에 연관되는 중요한 실마리도 존재할 것으로 추정하고 있다.

이 문제는 실은 ‘중세일본기’ 연구에 대해 느껴지는 다소의 위화감과도 연관된다. 즉, 현재의 ‘중세일본기’ 연구는 그 밀교적 성격을 강조하는 나머지, 기기신화와 단절을 지나치게 강조하고 있는 것은 아닐까 생각한다. 물론 ‘중세일본기’ 연구가 문헌학적인 엄밀함을 중시한다는 입장에서 방대한 聖敎텍스트군 속으로 파고 들어가는 것은 당연한 결과라 하겠지만, 그러한 작업은 『고사기』 『일본서기』 자체에 대한 해석의 재검토와 함께 통합적으로 진행되어야 한다고 생각한다. 근원으로서의 소급 없이는 7·8세기~12·3세기에 걸친 ‘신화’의 역사적 변용을 내재적으로 이해하는 것은 불가능하다고 생각한다. 그리고 궁극적으로는 이러한 작업을 통해서만이 에도시대 ‘국학’의 신화이해를 전복시키는 것도 가능하리라 생각한다.

본 발표에서는 이상의 문제의식에 입각하여 지금까지 그다지 거론되지 않았지만 9~12세기의 신화이해와 연관된다고 여겨지는 몇 가지 사료에 대해 살펴보고자 한다. 필자는 주로 헤이안시대 이후를 전공하고 있지만, 최근 공간된 『歴史のなかの大地動亂』에서 천둥번개·지진·분화를 표현하는 신화를 중심으로 일본의 신화 자체에 대해 다소 검토한 바가 있다. 그 내용이 얼마나 정곡을 찌르는 것인지는 아직 분명치 없지만, 어쨌든 집필과정에서 지금까지의 신화론 연구에서는 9세기의 『日本後紀』 이하 편찬사료조차도 본격적으로 검토되지 않았다는 사실을 알게 되었다. 본 발표는 상기의 저작에서 시도했던 작업의 연장선상에 있다.

1. 아마테라스=하세(長谷)관음·대일여래

오늘날의 ‘중세일본기’ 연구에서 중심이 되는 문제는 기기에서 황조신으로 자리매김되고 또한 이세(伊勢)신앙의 중심이 된 아마테라스에 관한 문제이다. 그래서 여기서도 우선 아마테라스라는 신을 어떻게 바라볼 것인가에 대해 논하겠지만, 이 신의 본래 성격은 나라(奈良) 분지의 태양신이었다고 생각한다.

최근 고고학의 호쥬 요시다카(北条芳隆)는 초기 야마토(大和)정권이 조성한 야마토 동

남부의 고분군(야마토 고분군, 야나기모토[柳本] 고분군, 마키무쿠[纏向] 고분군)이 그 축선을 류오(龍王)산 山塊의 정상에 정확하게 맞추어 배치된 서열을 지니고 있음을 밝혔다. 이 산괴의 동쪽으로는 하세데라(長谷寺)가 위치한 하(쓰)세가와(初瀬川)의 계곡이 들어서 있으며, 더 멀리 동쪽에는 이세가 위치한다. 태양은 류오산 산괴에서 떠오르므로, 그 건너편 이세의 태양신이 야마토정권의 정치적 공간질서의 표식이었다는 점은 쉽사리 이해할 수 있다. 물론 이 왕권의 본래의 主神은 다카미무스비(タカミムスヒ)라는 신이었다. 이 신은 미조구치 무쓰코(溝口睦子)가 논한 바와 같이 한반도의 신들과 유사한 성격을 지니고 있었으며, 적어도 야마토지역에서는 외래적인 성격을 지니는 신이었다(『王權神話の二元構造』). 그러나 이 신은 ‘天地鎔造’라는 신격을 지닌 천동신·화산신으로, 고분시대의 종료, 문명화의 진전과 함께 主宰神의 지위를 잃어갔다. 이에 반비례하는 아마테라스의 상승은 스이코(推古) 천황 등 여성천황이 많이 등장한 데에서도 미루어 짐작할 수 있듯이, 당시 사회의 女權적 성격을 반영하는 것이라고 여겨진다. 그러나 보다 일반적인 차원에서 말하자면, 아마테라스는 문명화에 대응하여 半 이야기적(物語的)인 혹은 극장적인 신으로 선택된 것이라고 생각한다. 다카미무스비·오나무치(オオナムチ) 등과 비교했을 때, 아마테라스라는 신의 이름이 궁정의 중추부를 제외하면 나라시대에 사회적으로 그다지 알려지지 않았던 이유는 여기에서 찾을 수 있다.

그러나 야마토정권의 입장에서 아마테라스가 진좌하는 이세의 위치는 큰 의미를 지니는 것이었다. 그것은 이세가 야마토에 대해 지니는 절묘한 지리적 위치와 관련된 것이었다. 이세는 都의 복잡함에서 벗어난, 해변을 끼고 있는 청정한 장소로 보였던 것인데, 그 聖地性은 점차 강화되었다. 아마테라스의 위상은 9세기에 이르러 본격적으로 높아져 갔다. 우선 9세기 중엽, 이자나기(イザナギ)와 다카미무스비는 一品·從一位 등의 神階로 고정되었지만, 아마테라스만은 신계의 질서를 넘어서는 초월신의 지위를 유지하였다. 한편, 9세기의 헤이안경에서 ‘기요메(淨)·게가레(穢)’의 체계를 주요내용으로 하는 궁정신도 시스템이 형성된 것은 이세·아마테라스의 위상 확립에 결정적인 영향을 주었다. 헤이안경에서 ‘게가레’의 문제가 관념의 차원뿐만 아니라 도시위생과 같은 물적 관계에서도 커다란 문제였다는 점은 잘 알려져 있는데, 이세는 그러한 도시적 게가레로부터 멀찌감치 떨어져 있었다. 이러한 일련의 과정에서 이세의 성지성은 점차 강화되었으며, 거기에 진좌하는 여신 아마테라스의 빛과 청정이라는 신격이 완성되어갔던 것이다.

단, 한 가지 흥미로운 것은 이세신궁의 상승에도 불구하고 아마테라스라는 신의 이름이 헤이안시대 초기에도 여전히 널리 알려지지 않았다는 점이다. 이 사실은 『更級日記』의 작자인 뇨보(女房)가 궁정의 무녀로부터 “아마테라스오미카미(天照御神)께 기도하세요”라는 말을 듣고는, 그 신은 “어디에 계십니까? 신입니까, 부처입니까?”라고 되물었다는 일화에 잘 드러나 있다. 이에 대해 무녀는 “신이십니다. 이세에 계십니다. 그리고 또한 나이시도코로(内侍所)에 스쿠진(守宮神)으로 계십니다”라고 알려주었다고 한다. 상당한 지위에 있었던 귀족의 딸인 『更級日記』의 작자가 아마테라스(天照)라는 신의 이름을 몰랐다는 사실은 매우 인상적이다. 출처 『かぐや姫と王權神話』(洋泉社新書)에서 논한 바와 같이, 필자는 나라·헤이안시대의 귀족여성에게 보다 친밀했던 신은 달의 여신인 도요우케(トヨウケ)였을 것으로 생각한다. 본래 태양신이라는 것은 자연신으로서는 畏懼를 별개로 하면 공포의 대상이 되기 어렵고, 극히 일상적인 존재이니만큼 찬양의 대상이 되기도 어렵다. 그러한 의미에서 『更級日記』의 작자가 무녀의 설명을 듣고 “허공의 빛을 생각하면 충분한 것인가라고 가볍게 생각하고 있었다”라고 진술한 것은 태양신앙의 정처 없음을 보여준다고 생각한다.

이러한 의외의 사실은 이 신이 본질적으로는 나라분지의 풍경에 뿌리내린 태양신이

며, 헤이안경에 곧바로 자리 잡지 못했음을 보여준다고 판단된다. 헤이쵸(平城)경에서 헤이안경으로의 천도도 아마테라스라는 신에 대한 감각이 무뎠던 데 일조했으리라 생각한다.

아마테라스에 대한 필자의 견해는 이상과 같은데, 이처럼 불안정한 종묘신의 위상이 국가차원에서 문제시되었다는 점은 두말할 나위 없다. 아마테라스를 정합적으로 자리매김하려는 움직임은 불교 측에서 개시되었다. 이미 7세기 아마테라스의 신격 상승에도 불교계의 강한 영향이 엿보이지만, 헤이안시대에 들어서면 우선 아마테라스의 本地를 관음으로 간주하는 관념이 확산되어갔다. 예컨대 『蜻蛉日記』 『更級日記』의 하세데라관음참배기록에서 아마테라스와 하세관음의 同體說을 확인할 수 있다(永井義憲 「蜻蛉日記「をとせでわたる森」考」 『密教学研究』2, 1970; 松本寧至 「母一尺の鏡を鑄させて」 『国学院雑誌』80(4), 1979). 요컨대 10세기에는 아마테라스와 관음의 동체설이 존재했다고 할 수 있는데, 하세데라와 하(쓰)세가와 계곡은 류오 산괴 동쪽에 위치한 야마토정권의 성지였고 그 너머 멀리 동쪽에 이세가 위치하고 있었으므로, 이와 같은 동체관계는 보다 앞선 시기에 성립되어 있었을 지도 모른다. 어쨌든 아마테라스신앙이 야마토의 하세를 매개로 하는 것이었다는 사실은, 아마테라스가 역시 야마토·이세 지역에 뿌리내린 여신이었던 점을 시사한다고 하겠다.

또 하나의 형태가 아마테라스와 大日如來의 동체설이다. 최근에 이토 사토시(伊藤聡)의 『中世天照大神信仰の研究』(法蔵館, 2011)는 이 문제를 상세하게 추적했다. 그에 따르면, 이 동체설은 眞言密敎의 교리에서, 『大日經疏』 『理趣經』에 보이는 이샤나텐(伊舎那天)이 발음의 유사성으로 인해 일본의 本主=이자나기와 동체로 간주된 데에서 비롯되었다고 한다. 이샤나텐의 天界는 天竺의 동북에 존재하는 것으로 해석할 수 있는데, 그곳은 대일여래가 본래 머물렀던 곳으로도 인식되었다고 한다. 이에 따라, 이샤나텐이 이자나기에 해당된다면 대일여래는 아마테라스에 해당된다는 식의 추상이 이루어졌다는 것이다. 정확한 사실관계는 명확하지 않지만, 이샤나텐의 존재는 밀교승 안넨(安然, 841~915)에 의해 일찍이 주목받은 바 있으므로, 이러한 동체설의 연원도 오래된 것으로 판단된다.

2. 第六天魔王과 스사노오(スサノヲ)·오나무치

이들 연구를 통해 아마테라스신화의 변용과정이 설명 가능해졌다는 사실은 큰 의미를 지닌다. 더욱이 이토 사토시의 연구는 아마테라스의 본지로 대일여래를 상정하는 사상이 이른바 제육천마왕담을 선도해 갔다는 점을 밝혔다. 즉, 佛典의 논리에 따르면 이샤나텐은 佛·菩薩이 아닌 欲界의 왕, 세속의 왕이며 마왕이다. 대일여래가 마왕의 세계에서 태어났다고 간주됨으로써 아마테라스(대일)와 이자나기(이샤나텐)는 부모자식관계에 있다는 논리가 성립되는 것이다. 여기서 여래와 마왕 간의 국토를 둘러싼 ‘계약’ 관계가 발생했다는 신학적 사유가 배태되었으며, 그것이 기기의 구니유즈리(国讓)신화에 대한 불교적 해석으로 발전되어갔다.

이것이 제육천마왕담인데, 그 내용은 아마테라스=대일여래가 마왕과 계약을 맺어 국토영유를 상징하는 神璽를 획득했다는 것이다. 제육천마왕담은 예컨대, 대일여래가 아마테라스(天照)라는 神祇의 가면을 걸침으로써 제육천마왕을 속이고 일본의 국토로 들어갔다, 그로 인해 아마테라스(天照)=伊勢大神는 표면적이나마 승려를 가까이 하지 않는다, 아마테라스는 ‘여러 가지 계약’을 말하는 까닭에 일본의 본주인 오나무치로부터

‘이 구니(國)를 빼앗으신 신’ ‘거짓을 말씀하시는 신’이라 일컬어져 기쇼몽(起請文)의 神文에는 기재되지 않는다(닛다 이치로[新田一郎])는 등 다양한 내용을 담고 있다.

이처럼 아마테라스의 변용은 국토의 본주가 마왕이었다는 충격적인 국토관의 형성을 수반하고 있었던 것이다. <이샤나텐=이자나기>가 아니라 <제육천마왕=오나무치>라는 도식은 이토 사토시에 따르면 가마쿠라(鎌倉) 초기에 확인되는데, 문제는 이러한 신화의 변용과정을 어떻게 생각할 것인가이다.

그래서 여기서 주목하고자 하는 것은, 아마테라스의 신격이 앞서 서술한 바와 같이 추상적이고 그 실태가 희박했던 데 반해, 제육천마왕의 배후에 존재하는 오나무치는 나라~헤이안시대에 일관되게 저명한 신이었고 地靈 특히 地震神이라는 명확한 신격을 지니고 있었다는 사실이다. 예컨대, 스사노오는 죽은 모친 이자나미(イザナミ)가 그리워 울부짖으며 부친 이자나기로부터 위임받은 대지와 대양 지배를 방기한 채, 누이 아마테라스를 만나러 하늘로 올라갔다. 『고사기』는 그 때 “모든 산천이 울리고, 모든 국토가 흔들렸다”고 전한다. 또한 스사노오의 자손인 오나무치는 스사노오가 군림하는 네노구니(根の国)를 방문하여 스사노오의 딸인 스세리히메(スセリ姫)와 정을 통하고, 스사노오가 지닌 ‘이쿠다치(生太刀)·이쿠유미야(生弓矢)·아메노누고토(天の沼琴)’라는 세 가지 呪寶를 훔쳤다. 오나무치는 히메를 짝어지고 ‘아메노누고토’를 어깨에 땀지만, 고토가 “나무에 걸려 땅이 울렸다”고 한다. 이 고토는 지진을 일으키는 呪具였던 것이다.

본래 스사노오는 ‘根の鍛すの国’의 왕자이다. ‘根’는 땅 밑, ‘鍛す’는 불을 가지고 사물을 단단하게 한다는 의미이므로, 일본신화에서 지하의 이미지는 그리스·로마신화의 발칸(Vulcan)이 화산(volcano)의 지하에 산다는 것과 동일한 것이라 할 수 있다. 필자는 오나무치가 이즈모(出雲)의 國主로 서술되는 것은 이즈모의 화산과 관련된 것이라고 추정하는데, 어쨌든 스사노오·오나무치가 화산과 지진의 열도인 일본에 어울리는 거대한 지령의 男神이었다는 점은 분명하다. 『中臣祓訓解』가 ‘根國·底國’을 “无間 大火의 밑바닥이다”라고 설명하는 사실에서 알 수 있듯이, 이러한 관념은 헤이안시대 이후에도 유지되고 있었다.

일본열도의 8·9세기가 지진·분화가 격렬했던 大地動亂의 시대였다는 점은 점차 널리 알려지고 있는데, 이 시대에 스사노오나 오나무치의 부활이라고도 할 만한 현상이 나타난 것은 자연스러운 수순이라 할 수 있다. 특히 오스미(大隅)국 해저분화에서 흡사 ‘금속을 제련’하듯 화산섬을 만들어 낸 신이 오나모치노미코토(大穴持命)라고 불린 점은 주목된다. 이는 오나무치가 지하의 ‘鍛す国’(鍛冶의 구니)에 거주하고 있었다는 점을 선명하게 보여준다. 또한 9세기 이즈(伊豆) 고즈시마(神津島)의 분화에서는 ‘모노이미나노미코토(物忌奈乃命)’가 활동했다. 이 신의 이름은 ‘모노이미’를 떼어내면 ‘나’가 되는데, 오나무치라는 이름도 ‘오’는 미칭, ‘무치’는 귀인을 표현하는 접미어이므로, ‘나’로 환원된다. ‘나’는 통구스계의 언어로 ‘대지’를 의미하는데, 이것이 지진을 의미하는 고어 ‘なる’의 어원이기도 하다는 점은 두말할 나위 없다.

또한 히타치(常陸)국 오아라이소(大洗磯)에 오나무치신이 스쿠나비코나(スクナヒコナ)를 이끌고 바다를 빛나게 하며 재림했다는 기록에도 주목하고자 한다(『文徳天皇実録』 齊衡3년 12월). 바다를 빛나게 한다는 것은 이른바 지진발광 혹은 해일을 표현하는 것으로 판단되는데, 오나무치의 구니즈쿠리(国作り)를 돕기 위해 바다 저 편에서 온 오모노누시(大物主)라는 신도 ‘바다를 빛나게 하며 온 신’이었다(『고사기』). 이 신은 오나무치와 동체의 신으로 야마토의 미와(三輪)산에 진좌했다고 일컬어지는 천동변개신이다. ‘빛’은 오나무치가 천동신·변개로서의 신격도 지니고 있었다는 점을 보여주는 레토릭이라 해도 좋을 것이다. 『고사기』는 이 오모노누시라는 신에 대해 언급한 후, ‘그래서 그

오도시노가미(大年神)'라 하며 오도시노가미의 계보를 서술하고 있다. 필자는 이 문맥으로부터 오모노누시=오도시노가미라고 추정한다. 여기에는 여름의 번개가 벼이삭을 여물게 한다는 잘 알려진 민속이 복류하고 있다고 보아 좋을 것이다. 스사노오-오나무치로 이어지는 신의 계보(神統譜)가 대지의 생업과 밀접하게 관련되어 있다는 사실에 주목해야 할 것이다.

3. 스사노오=고즈텐노(牛頭天王)와 기온고료에

‘중세일본기’ 연구는 이른바 이세신도에 관련된 텍스트군을 주요 연구대상으로 삼고 있기 때문에, 그 분석도 필연적으로 이세·아마테라스와 그 本地佛을 중심으로 이루어지고 있다. 전체적으로 보아 그 논의는 기기신화에서 제시된 아마테라스의 틀에 규제되는 경향이 있다고 여겨진다. 그러나 신화의 변용과정 전반을 생각할 때, 오히려 아마테라스의 대극에 존재하는 마왕계열의 위치야말로 중대한 의미를 지니는 것이 아닐까 생각한다.

『歴史のなかの大地動乱』에서 논한 바와 같이, 필자는 일본의 신화에 등장하는 자연신인 천둥신(다카미무스비[高御産巢日]), 지진신(스사노오노미코토[素戔鳴尊]·오나무치[大己貴]), 분화구신(イザナミ)으로 구성된 삼위일체의 구조가 본질적인 의미를 지니는 고층으로 존재했다고 생각하고 있다. 아마테라스는 이 기본구조와는 거리가 먼 신으로, 그러한 의미에서도 이 삼위일체의 구조 속에 등장하는 마왕이야말로 문제의 초점이 아닐까 생각하는 것이다.

우선 이와 관련하여 9세기에 대해 살펴보고자 한다. 이 시대에 마왕으로서의 성격을 발전시킨 것은 난폭신(荒ぶる神)으로서의 스사노오였던 것 같다. 즉, 스사노오는 기온(祇園)신=고즈텐노와 습합하여 수도의 중추부에 신전을 확보했던 것이다. 그것은 868년(貞觀10)의 하리마(播磨)국 지진과 이듬해의 무쓰(陸奥) 海溝 지진을 계기로 이루어졌다. 물론 실제로는 이 두 지진은 저명한 오텐몬(応天門) 소실사건에서 방화범으로 지목되어 이즈로 유배된 도모노 요시오(伴善男)의 원령이 일으킨 것이라고 여겨졌을 가능성이 높다. 요시오가 죽은 것은 하리마 지진이 있었던 해로, 그가 원령이 된 것에 대해서는 증거가 있다. 그러나 조정으로서 그러한 소문이 확산되는 것 보다는 스사노오가 거동했다고 설명하는 편이 한결 사정이 나왔을 것이다. 이후 기온은 수도의 지진신 스사노오=고즈텐노의 신전으로서 공적 지위를 차지하게 된다.

상세한 내용에 대해서는 『歴史のなかの大地動乱』을 참조해 주었으면 하지만, 하리마 지진의 경우 9세기에 연이어 발생한 지진 가운데에서도 특수한 것이었다. 즉, 이 지진은 처음으로 교토를 직격하여 다이리(内裏)에 피해를 주었던 것이다. 진원은 하리마국에서 셋쓰(摂津)에 걸쳐 동남쪽으로 내려오는 야마자키(山崎) 단층이었다. 피해기록에 따르면, 사람들은 하리마·셋쓰·교토로 지진이 전해져 온 루트도 의식했던 것 같다. 하리마국 히로미네(広峯)社에서 고즈텐노가 자리를 옮겨 기온에 진좌하고 기온텐진(天神)이 되었다는 기온사의 전승은 이에 대응하는 것이라고 생각한다. 하리마 히로미네신사의 전신은 866년(貞觀8)에 중5위하의 신계를 받은 하리마의 하야스사노오노가미(速素戔鳥神)이므로, 고즈텐노는 스사노오와 동체의 신인 셈이 된다.

다음해 5월에는 무쓰 해구 지진이 발생했다. 이 지진은 3·11 동일본태평양안지진과 동일한 起震구조를 지녔다고 일컬어지는 M8.3의 대지진이었다. 교토 기온에서 고료에 가 시작된 것은 바로 이 무쓰 해구 지진이 일어난 해이다(林屋辰三郎·五島健児 『祇園

信仰』七つのキーワード』『祇園信仰事典』). 지금까지 기온에의 창설과 관련해서는 오로지 역병유행을 진정시킨다는 맥락만이 주목받아 왔다. 그러나 이상과 같은 상황을 염두에 두면, 당시 사람들이 기온에의 창설을 대지진과 관련지어 생각하고 있었다는 점은 분명하다 할 것이다. 당시 사람들이 역병과 지진에 대해 불가사의한 재해라는 공통된 이미지를 지니고 있었다는 점에도 주의해야 할 것이다.

한편, 스사노오와의 습합을 포함하여 고즈텐노의 신격이 명확하게 드러나기 시작하는 시기로는 지금껏 11세기 혹은 12세기가 상정되어왔다. 그러나 나가오카(長岡)경에서 ‘蘇民将来’札이 발굴됨으로써, 9세기 초에 이미 고즈텐노와 관련된 이야기가 유포되고 있었다는 점이 밝혀졌다(『木簡研究』23, 2001). 또한 10세기까지 거슬러 올라가는 고즈텐노의 神像이 확인되었다는 점도 의미심장하다. 이를 확인한 이노우에 가즈토시(井上一稔)는 불교경전에서 확인되는 ‘소’의 표상을 상세하게 점검하고, 기온사의 초창기에 고즈텐노신앙이 확실하게 존재했음을 지적했다(井上一稔 「平安時代の牛頭天王」 『日本宗敎文化史研究』15(1), 2011).

또한 초창기의 기온에서 이미 스사노오(素戔嗚尊)가 제사되고 있었다는 지적도 중요하다. 즉, 기온사는 829년(天長6) 기(紀)씨가 아타고(愛宕)郡의 ‘구릉’ 한 곳에 ‘신’을 제사지낸 것에서 유래하는데, 이 단계에서 기씨가 스사노오(素戔嗚尊)신앙을 지니고 있었을 가능성이 있다는 것이다. 이 점에 주목한 야기 이치오(八木意知男)는 당시 “지진·한발·역병과 세간의 불안정이 존재했다는 점에서 기온신이 숭앙될 만한 요건은 갖”추어져 있었다고 주장한다(五島健児 전개논문에 따른 소개). 이 시기는 준나(淳和)천황 시대에 해당되는데, 확실히 이 해의 전해와 전전해에는 이상하리만치 빈번하게 교토가 지진피해를 입어 조정에서도 크게 문제시되었다.

4. 기온 다이텐가쿠(大田楽)와 히에이(比叡)산의 산노(山王)·오나무치

지금까지 기온에의 개창은 오로지 역병·기근과의 관계에서 파악되어왔다. 9세기 스사노오(素戔嗚尊)=고즈텐노의 교토진좌라는 동향과 관련하여 지진신=지령으로서의 스사노오의 활동을 상정하는 필자의 가설은 아직 고립무원의 언설에 불과하다. 그러나 기온은, 교토의 남쪽에서 뻗어 나오는 하나오레(花折) 단층이 후시미(伏見)·히가시야마(東山)를 거쳐 기요미즈(清水)로 들어선 후 기타시라가와(北白川)·이치쥬지(一乗寺)·슈가쿠인(修学院)으로 빠져나가는 입구에 위치한다. 9세기의 하리마 지진에서 교토의 어디가 흔들렸는지를 보여주는 사료는 존재하지 않지만, 1185년(元暦2)의 오미야마시로(近江山城) 지진에서는 바로 이 하나오레 단층이 흔들렸다. 무엇보다 흥미로운 것은 기온에서 기타시라가와·슈가쿠인으로 이어지는 촌락들의 향토신(産土神=우부스나가미)이 스사노오=고즈텐노였다는 사실이다.

기온이 지진과 깊이 연관되어 있었다는 사실은, 院政기로 들어선 1096년(嘉保3) 11월 24일의 東海 지진에서 1099년(承德3) 1월 24일의 南海 지진에 이르는 시기의 상황에서도 확인할 수 있다. 이 무렵에도 지진이 빈발했는데, 예컨대 1093년(寛治7) 2월에는 교토에서 지진이 발생하여 여러 곳의 탑이 손실되었으며, 역병유행의 조짐이 있다고 점쳐졌다(『藤原宗忠日記』). 또한 5월 14일에는 나라 가스가(春日)산이 鳴動했다(『百鍊抄』). 바로 이 시기에 오미 國司와 다투고 있던 고후쿠지(興福寺)·가스가社의 승려·神人は 교토에서 집단소송시위(強訴)를 계획했는데, 그 訴狀에는 “社頭가 계속해서 울리고, 山谷도 종종 울린다”라고 보여, 그들이 <지진=신의 노여움의 표출>이라고 주장했음을 알

수 있다(『扶桑略記』). 이것이 가스가의 神木을 움직인 최초의 집단소송시위 사례라는 점에는 충분히 주의할 필요가 있다.

에이쵸(永長)의 다이텐가쿠로 불리는, 기온을 중심으로 한 열광적인 덴가쿠오도리(田楽踊り)는 ‘妖異가 야기한 것’(『落陽田楽記』), ‘당시의 夭言이 야기한 것’(『藤原宗忠日記』) 등으로 일컬어졌지만, 그 복선으로 이들 지진이 존재했다는 점은 분명하다. 1093년에는 상기한 2월의 대지진 외에도 5차례 지진이 있었으며, 연말부터 다음해에 걸쳐 교토에서는 疱瘡가 창궐했다. 왜유의 기원이 여러 寺社에서 이루어졌는데, 특히 1094년 1월과 9월에 기온사에서 펼쳐진 讀經이 주목된다. 이 해에는 3차례 지진이 발생했다. 그 다음 해인 1095년에는 지진의 발생횟수는 줄어들었지만, 8월 교토에서 ‘대지진’이 감지됨과 거의 동시에 이즈모大社の 鳴動이 보고되었다. 그리고 10월에는 히에이산이 히요시(日吉)사 神輿의 ‘動座’를 이끌면서 미노(美濃) 국사 미나모토노 요시쓰나(源義綱)를 고발하는 최초의 집단소송시위를 일으켰다. 이 시위에 대해 무사가 활을 쏘아 신여와 승려에게 상처를 입힌 것이 山僧·神人の 격분을 초래했는데, 이 사건은 호리가와(堀河) 천황과 연대하여 시라가와(白河)法皇에 맞서고 있던 간파쿠(関白) 후지와라노 모로미치(藤原師通)에게 큰 타격을 주었다. 당시 악승의 일부가 기온의 숲으로 도망간 것은 기온사가 이 사태의 중심에 있었다는 점을 보여주는 방증으로 주목된다. 호리가와천황은 9월에 병이 악화되어 기온에 기원을 하는 등(『藤原宗忠日記』 承徳1년 4월 26일조) 자주 병치레를 했으며, 모로미치도 한 차례 병을 앓았다. 이 시기의 조정은 불안요소를 안고 있었다고 보아 좋을 것이다.

이 시기에 시작된 가스가 신목과 히요시 신여의 동좌가 헤이안시대 말기에 이르기까지 정치상황과 맞물려 교토를 크게 동요시켰다는 사실은 강조해 둘 필요가 있다. 이러한 복선이 1096년 에이쵸 다이텐가쿠의 열광을 이끌었다. 이 해 2월에는 지진이 발생했으며, 5월 무렵에는 한발이 시작되고 역병이 돌기 시작했다(『藤原宗忠日記』 嘉保3년 6월 14일조). 이러한 상황에서 사람들은 5월~7월 무렵 이와시미즈(石清水)·가모(賀茂)·마쓰오(松尾)·기온 등에 덴가쿠를 봉납했다. 시라가와인(白河院)은 오히려 이를 응원했는데, 한편으로 이 덴가쿠는 호리가와와 모로미치의 재해대응에 대한 비판을 전제로 이루어졌을 가능성도 있어서 이들에게는 부정적으로 작용했다고 전해진다. 그리고 10월의 두 차례 지진에 이어 11월 24일, 이번에는 문자 그대로 각지에 막대한 피해를 초래한 대지진이 발생했다. 이 지진으로 인해 교토가 며칠간 흔들리고, 이세 아노쓰(安濃津)와 스루가(駿河)에는 해일이 들이닥쳤다. 오미의 세타바시(勢多橋)가 붕괴될 정도의 규모였다는 점에서 볼 때, 이 지진이 동해 지진이라는 점은 거의 틀림없다고 일컬어진다. 이 지진으로 인해 가호(嘉保)라는 연호가 에이쵸(永長)로 바뀌었다. 모로미치는 改元의 이유에 대해 “금년에 세간이 淫亂하였다. 지난 24일 대지진”이라고 진술하였다(『後二条師通記』).

1099년(承徳3) 1월 24일, 다시 한 번 지진이 교토를 엄습한다. 교토에서의 피해는 없었으며 나라에서 고후쿠지 西金堂의 기둥이 쪼개지고 탑이 파손된 정도였지만, 도사(土佐)국에 해일이 들이닥친 점으로 보아, 이 지진은 南海 트러프(trough) 지진의 가능성이 상정되는 대지진이었다. 흥미로운 것은 당시 기온사의 寶殿이 크게 진동하고 천둥소리를 내었던 것이 3월초에 이르러 怪異로 자리매김 되어 卜占의 대상이 되었다는 사실이다. 이것은 간파쿠 모로미치의 발병과 관련된 것일지도 모른다. 모로미치는 때마침 2월말 무렵부터 ‘風氣’로 인해 몸 상태가 나빠지고(『後二条師通記』 承徳3년 2월 24일조), 3월 하순에 발병한 후 6월에 이 세상을 떠났다.

이러한 경과를 시라가와인의 專制가 출현하는 데 결정적인 영향을 미치는 등, 정치사

상 중대한 의미를 지니고 있었다. 그런데 앞서 언급한 집단소송시위에서 山僧·神人이 공격받은 것과 관련하여, 모로미치가 히요시 산노(山王)의 지벌(崇り)을 받은 것이라는 소문이 돌았던 것 같다. 『平家物語』에 따르면, 당시 모로미치의 모친 미나모토노 레이시(源麗子)의 필사적인 기도에 감응한 산노가 “3년간 수명을 늘려 주겠다”며 모로미치의 죽음을 유예했는데, 그 기한이 다하자 모로미치가 죽었다는 것이다. 또한 『源平盛衰記』 『山王靈驗繪卷』 등에 따르면, 히요시사의 신령이 깃든 산(神體山, 신타이산)=우시오(牛尾)산의 정상에 위치한 하치오지(八王子)궁과 산노(三)궁 신전 사이에는 盤石이 하나 있었는데, 그 반석 아래에 모로미치의 영혼이 갇혀 있어서 비오는 밤이면 돌에 깔려 괴로워하는 신음소리가 들렸다고 한다. 『源平盛衰記』에는 저주받은 모로미치가 “히에이산의 최고봉이 무너지고 갈라져 몸을 던치는” 악몽에 시달렸다고도 보인다. 우시오산은 표고 380미터에 불과하지만, 사람을 홀연히 사라지게 하는 신의 조화가 체감되는 산으로(神隱型の山), 정상에 노출된 암석은 원래 신앙과 제사의 대상이었다. 하치오지궁에는 오야마구이노가미(大山咋神), 산노궁에는 그 妃인 다마요리비메(玉依姬)가 진좌하고 있다고 일컬어진다(『大津市史』, 377쪽). 이 가운데 오야마구이노가미는, 오구니누시노미코토(大国主命)와 동체라고 일컬어지는 오모노누시노가미(大物主神)=오도시노가미(大年神)로부터 시작되는 계보에서 “또 다른 이름은 야마스에노오누시노가미(山末之大主神). 이 신은 치카쓰아와우미(近淡海)국의 히에노(日枝)산에 계시고, 또 가도노(葛野)의 마쓰오(松尾)에 계신다”라고 설명되고 있다. 요컨대, 이 신은 오나무치의 분신인 것이다.

물론 모로미치가 암반 아래에 갇혀 있었다는 이야기는 『平家物語』의 여러 판본 가운데 『源平盛衰記』에만 보이지만, 모로미치가 ‘산노(山王)’의 지벌을 받았다는 소문이 당시 히에이산의 惡僧과 神人 사이에 퍼져있었다는 점은 부정할 수 없을 것이다. 그리고 원래 ‘산노’ 자신이 일본국의 地主이자 오나무치라고 관념되고 있었던 것이다. 히에이산과 기온 사이에 本末관계가 존재한다는 점은 두말할 나위 없으므로, 여기서 엔랴쿠지(延暦寺)·히요시신사(오나무치)-기온(스사노오)라는 지령·지진신의 신 관념이 작용했다는 점은 확실하다 하겠다.

5. 일본의 地主神과 마왕 ‘安日’

이상에서 살펴본 바와 같이, 헤이안시대의 정치사도 일관되게 한발·역병의 유행 등을 포함한 여러 자연조건에 크게 좌우되었다. 그 중에서도 교토의 지진신을 대표해 온 기온사 신앙의 위치는 크게 주목할 만하다. 신화의식의 변용을 논하는 데 있어서 기온사 신앙의 위치는 의미심장하다 할 것이다. 지진이러는 불가사의한 자연의 움직임을 어떻게 생각할 것인가라는 물음은 세계관이나 종교관의 중추에 연계되는 무게감을 지니고 있기 때문이다.

이러한 가운데 헤이안시대의 각 지역에서는 다양한 ‘지주신’의 신격이 창출되었다. 거기서 오나무치의 위치가 중요했다는 점은 두말할 나위 없다. 예컨대, 『諏訪大明神繪詞』에서 스와다이묘진(諏訪大明神)은 ‘雲州의 기즈키(杵築), 和州의 미와, 攝州의 히로타(広田)·니시노(西)궁, 信州의 난(南)궁’ ‘히요시의 산노(三)궁·하치오지’ 등과 일족 신이라고 설명되고 있다. 『諏訪大明神繪詞』는 무로마치(室町)시대의 사료이기는 하지만, 여기서는 이른바 이즈모계열의 신들, 미와계열의 신들의 네트워크가 거의 전국을 뒤덮고 있었던 모습이 확인된다. 구로다 도시오는, ‘영주·지주’로 등장하고 있던 이들 토지의 수호신에 대해 (헤이안시대에 형성되어가던) ‘영주제에 대응하는 관념형태’라고 주장했다(『中世国

家と神国思想」). 이리하여 일본열도는 이들 ‘지주신’ ‘鎮守神’의 靈地의 집적체, 그리고 이들 신과 영지가 점재하는 만다라적 세계로 관념되게 되었다는 것이다.

잘 알려진 바와 같이, 구로다는 이러한 관념형태를 조직하고 확대해갔던 중심세력으로 불교를 지목했으며, 그러한 불교의 양태를 顯密체제라 불렀다. 현밀체제란 지령의 신들을 국가의 틀 속에 흡수해 가는 체제였다고도 할 수 있을 것이다. 그러나 이처럼 이름을 부여받고 공적으로 제사를 받는 신들의 기저에 진실로 두려워할 만한 마왕, ‘지별하는 신(崇り神)=怨靈’이 존재했다는 점은 의심의 여지가 없다. 그 두려워할 만한 신격은 불교적 논리 하에서 계속해서 잔존했던 것인데, 필자는 제육천마왕담이 이곳을 원점으로 형성된 것이라고 추정하고 있다. 『歴史のなかの大地動乱』에서 가와네 요시아스(河音能平)의 연구에 의거하여 논한 바 있지만, 이 문제와 관련해서는 아마도 원령·지별하는 신을 적극적으로 받아들임으로써 존락적 聖域(asyl)을 창출하고자 했던 심오한 민중의 움직임이 존재하는 것은 아닐까 생각한다.

그리고 이러한 수위에서 제육천마왕담을 문제 삼을 때 부각되는 것은, 마왕담이 타민족·에조(蝦夷)와의 관계에서 별도의 모습과 위상을 지니고 나타난다는 점이다. 즉, 잘 알려진 바와 같이 『曾我物語』에는 ‘安日’(アツヒ)라는 鬼王이 우가야후키아에즈노미코토(鵜羽葺不合尊) 시대에 나타난 후 7,000년 동안 일본에 군림했지만, 진무(神武) 천황과 자웅을 겨루는 와중에 하늘에서 강림한 靈劍에 의해 ‘東國外の浜’로 밀려났다는 전설이 기록되어 있다. ‘安日’은 현재의 앓피(安比) 스키장 근처를 가리키는 듯한데, 이 ‘安日’은 무로마치시대의 ‘下国伊駒安倍姓之家譜’에서는 ‘大日本国地神五代 우가야후키아에즈노미코토(鵜鷺草葺不合尊)의 시대’에 ‘欲界 第六天主인 化自在天天王’의 ‘内臣 天魔의 次男 安日長髓’로 설명되고 있다.

여기에는 진무의 왕통 이전에 국토를 장기간에 걸쳐 지배한 귀왕=마왕이 존재했다는 점에서 제육천마왕담과 동일한 전설이 서술되고 있는 것이다. 그러나 에조가 왕권에 의해 추방된 귀왕의 자손이라는 이 이야기는 ‘일본의 본주’에 관련된 이야기가 아니고, 타민족에 대한 이데올로기라 할 수 있다. 잘 알려진 바와 같이, 가마쿠라막부는 ‘夷島成敗權’이라는 것을 주장하고 에조가시마(夷島=홋카이도)를 유배지로 지배하고 있었다. 에조=귀왕의 후예라는 관념은 그러한 이민족지배를 지탱하는 이데올로기로서 존재했던 것이다.

이 이야기는 에조가시마·무쓰와 경계를 접하는 동국의 각 지역에 훗날까지 마왕담이 생생한 형태로 잔존하는 결과를 초래했다고 추정된다. 특히 간토에서 도호쿠에 걸쳐 ‘第六天王社’라는 신사가 특징적으로 분포하고 있다는 하기와라 다쓰오(萩原龍夫)의 지적은 흥미진진하다. 또한 이루마다 노부오(入間田宣夫)는 『馬医草紙』(1267년[文永4] 이전에 성립)에 등장하는 마의(伯樂)와 무녀의 한 쌍이 ‘越後丹介(에치고노단스케)와 大汝(오나무치)’라고 불리고 있는 점에 주목했다(「久慈・閉伊の驛馬」 『北日本中世社会史論』). 말을 돌보는 기술자와 무녀는 헤이안시대부터 직능을 매개로 깊은 관계를 맺고 있었던 듯한데, ‘大汝’라는 무녀는 지령으로서의 오나무치를 불러내는 힘을 지닌 무녀였음에 틀림없다. 그리고 이 ‘越後丹介와 大汝’라는 한 쌍이 호쿠리쿠도(北陸道) 루트에서 말의 貢進에 관계하는 존재였다는 점을 감안할 때, 무쓰·데와(出羽)에 오나무치 신화가 분포하고 있었다는 점은 자연스레 추정된다.

이루마다는 무쓰를 대표하는 준마의 산지인 누카노부노마키(糠部牧)에서 神馬를 공진하는 과정에 ‘와카코누카노부(若子・糠部)’라는 이름의 무녀(若子は 무녀의 의미)가 깊이 관여한 사실에 주목했는데, 이 누카노부의 무녀도 ‘大汝’라는 이름으로 불린 적이 있었던 것은 아닐까? 만약 그렇다면, ‘安日’이라는 귀왕의 이름의 유래가 된 安比가 누카노

부의 중추지역이었다는 사실은 시사하는 바가 크다고 할 것이다. 여기에서 무쓰 ‘安日’의 땅에 무녀에 의해 불러나오는 ‘安日=제육천마왕=오나무치’라는 서로 뒤엎힌 관념이 퍼져 있었다는 증거의 하나를 발견할 수 있는 것이다.

맺음말-에조와 소제국의 신화

이상으로 지진과 분화라는 일본열도의 자연조건의 위상을 강조하면서 『고사기』 『일본서기』에 기록된 신화의 구조부터 현밀체제 하의 ‘지주신’ 네트워크에 이르기까지 여러 가지 문제에 대해 살펴보았다.

이 가운데 마지막으로 논한 제육천마왕과 에조 문제는 일본의 국가이데올로기의 국제적 성격이라는 매우 중대한 문제와 연관된다. 즉, 일본열도는 ‘現人神’로서의 천황이 지배하고 국토도 ‘지주신’의 靈地를 기반으로 짜여진 神國이라는 전통적인 관념의 문제와 연관되는 것이다.

필자는, 신국사상은 8세기 후반 이후 현실화된 일종의 ‘소제국’ 이데올로기였다고 생각한다. 즉, 아마테라스를 대일여래에 빗대며 일본의 국토를 신성화한 신국사상은, 일본을 인도=천축과 신학적으로 결부시킴으로써 震旦(중국)을 상대화하고 조선을 무시하는 특징을 지닌 이른바 ‘三國사상’이었다. 일본은 변방의 섬나라이지만 한편으로 신의 나라라는 민족주의적 신화를 근거에 지니고 있는 이 사상은 현대까지 이어져 온 일본사회의 정통사상이다.

문제는 그것이 단순한 공상이 아니었다는 사실이다. 필자는 예전에 즐겨 『黃金國家』에서 8세기까지의 일본국가는 민족복합국가라고도 할 만한 성격을 지니고 있었다고 주장한 바 있는데, 이와 관련하여 8·9세기의 에미시(蝦夷)전쟁과정에서 헤이안시대의 왕조국가가 타민족을 억압하는 ‘소제국’ 체제를 구축했다고 생각하고 있다. 헤이안시대 왕조국가의 입장에서 볼 때, 무쓰의 경제적인 권력을 통해 에미시 사람들을 지배하고, 그 부를 유리한 조건 하에 교역하는 것은 국가의 존립에 결부되는 사안이었던 것이다.

일본국가의 입장에서 볼 때, 북방을 억압하고 그 부를 수탈하는 체제는 비장의 카드의 하나였다. 무쓰와 北海의 부는 황금을 생각할 것도 없이, 헤이안시대 이래로 일본이 동아시아 속에서 부를 획득하고 그에 연동하여 자신을 일정하게 자리매김하고자 할 때 가장 긴요하게 사용되었다. 일본국가는 언제나 북방지배를 거점으로 하여 동아시아에 대한 우월성을 확보하고자 했다고 할 수 있다. 일본신화의 역사적 변용을 구상할 경우, 제육천마왕담과 관련하여 이처럼 타민족을 억압하는 제국적 이데올로기의 요소가 나타났다는 점에 대해서는 충분히 유의해 둘 필요가 있다고 생각한다.

기기신화에는 민족주의적이고 배외적인 신화도 많지만, 한편으로 일본 지배층과 한반도 지배층의 깊은 관계를 시사하는 내용도 적지 않다. 신화가 형성된 시대는, 열도사회가 도래계 사람들의 활동을 바탕으로 한 ‘민족복합’의 시대이기도 했을 터이기 때문이다.

기온사 창립의 연원이, 829년(天長6) 기노 모모쓰구(紀百繼)가 아타고군의 ‘구릉’ 한 곳에서 ‘신’을 제사지낸 사실에 유래한다는 점은 이미 언급한 바와 같다. 하야시야 다쓰사부로(林屋辰三郎)는 기온이 위치한 야사카(八坂)郷의 호족 야사카노 미야쓰코(八坂造)가 고구려계 도래인 가문 출신이며, 기온사는 본래 그들의 우지가미(氏神)로서 출발했다고 주장한 바 있다. 그리고 『八坂神社旧記集録』에 수록된 建内氏本系帳에 따르면, 문제의 기노 모모쓰구의 모친은 야사카씨 출신이라고 한다. 현재 필자는 기온사의 연원문제

에 대한 하야시야의 견해가 옳은 지를 포함하여 이와 관련된 제반문제에 대해 상세하게 논의할 만한 준비가 되어 있지는 않다. 그러나 교토분지가 하타(秦)씨를 비롯한 도래계 호족에 의해 개발되었다는 사실은 잘 알려진 바와 같다. 그런 곳을 연원으로 하여 시작된 9세기 이래의 신화의 변용과정에서 앞서 서술한 바와 같은 ‘소제국’ 사상이라는 내실이 자리 잡게 되었던 것인데, 이 과정에 대한 보다 구체적인 검토는 기기신화, 일본 신화의 본질을 생각하는 데 있어서도 필수불가결한 작업이라고 생각한다.

모토오리 노리나가의 『고사기』 신화 ‘읽기’와 ‘노리나가 문제’ : 모노노아와레의 문헌학

박규태(한양대 일본언어문화학과)

“일본 신령들의 힘은 파괴하는 힘이 아닙니다. 그것은 변조시키는 힘입니다...
조심하세요, 조심하세요.”(芥川竜之介, 『神々の微笑』)
“태초에 일본이 있었다.”(Susan L. Burns, *Before the Nation*)

들어가는 말 : “일본적인, 너무나 일본적인?”

오늘날 일본인들은 『일본서기』보다 『고사기』에 더 친근감을 느끼고 있으며, 일본신화를 다룬 책들은 일반대중서든 학술서든 주로 『고사기』에 입각하고 있다. 1882년에 그것을 처음으로 영역하고 상세한 주석을 붙여 서구세계에 소개한 챔벌린(B.H. Chamberlain, 1850-1935)에 의해 “거의 12세기에 걸친 일본 책의 역사에서 가장 중요한 불후의 금자탑”¹⁾으로 자리매김 되기도 했던 『고사기』는 지금도 ‘일본’을 상징하는 대표적인 아이콘 중의 하나임에 틀림없어 보인다. 그것은 “일본적인, 너무나 일본적인” 아이콘이다. 그런 만큼 우리의 일본학 연구에서 『고사기』 연구가 지니는 기초적 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다.

이때 본고의 주제와 관련하여 『고사기』 신화에 대한 학문적 연구의 흐름은 크게 문학, 사상사, 신화학(종교학, 인류학) 방면에서의 연구로 대별할 수 있겠는데, 근래에는 문학 연구자들을 중심으로 종래의 ‘기기신화론’에 대한 비판적 입장에서 ‘작품론’²⁾이라든가 ‘변용론’³⁾ 등의 관점이 부각되고 있다. 흥미로운 것은 이런 새로운 연구경향에서 종종 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730-1801)가 논의의 중심을 이루고 있다는 점이다.⁴⁾ 물론 크게 보자면 이는 그다지 새삼스러운 일이 아니다. 근대 이래 작금에 이르기까지 『고사기』 신화해석은 기본적으로 노리나가의 신화해석에 기인하고 있기 때문이다.

노리나가라는 지극히 모순되고 다면적이며 복합적인 인물을 논하면서 그와 『고사기』와의 만남이 초래한 ‘고사기 절대주의’의 등장이 어떤 사상사적 의미를 가지고 있는가 라는 물음에 대해 정연하게 대답하기는 매우 곤란하지만, 『고사기』가 그러하듯이 노리나가 또한 “일본적인, 너무도 일본적인” 것을 정식화한 인물로 묘사할 수는 있지 않을까 싶다. 이 점에서 노리나가를 묻는다는 것은 곧 ‘일본적인 것’의 핵심에 들어

1) *The Kojiki : Records of Ancient Matters*, translated by Basil Hall Chamberlain, Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1981, i 쪽(1882년).
2) 1980년대 후반 이래 고노시 다카미쓰(神野志隆光)를 중심으로 퍼진 연구관점. 종래의 ‘기기신화’라는 통합적 관점에서 탈피하여 『고사기』와 『일본서기』 신화를 각각 완결된 독립적인 작품으로 다룬다.
3) 이른바 ‘텍스트의 운동’에 주목하여 시대적 변화에 따른 신화 변용의 문제를 주요 관심으로 삼는 연구경향. 본고에서 비중 있게 인용하고 있는 사이토 히데키(齋藤英喜)도 이런 경향을 대표하는 연구자에 속한다.
4) 가령 神野志隆光, 『本居宣長 『古事記伝』を読む』 I~IV, 講談社, 2010-12; 齋藤英喜, “近世神話としての『古事記伝』—「産巢日神」をめぐる—”, 『佛教大學 文學部論集』94, 2010; 同, “異貌の古事記—近世神話としての『古事記伝』”, 『現代思想』39-6, 2011.5月臨時増刊號; 同, “宣長・アマテラス・天文學—近世神話としての『古事記伝』のために—”, 『佛教大學 歴史學部論集』1, 2011 등 참조.

가는 문을 두드린다는 것을 뜻한다. 노리나가 국학은 이른바 ‘일본문화론’의 원형으로서 근대일본에서 끊임없이 재생되었으며, 오늘날 일본 지식인들은 “아직도 노리나가의 시대를 살고 있다.”⁵⁾ 왜 그럴까? ‘모순’에 대한 그의 대응 방식이 참으로 일본인답기 때문일까? 근대 이래 오늘날에 이르기까지 팽대하게 언급되어온 노리나가 담론은 지극히 착중되어 있다. 일본 지식인들이 노리나가를 말할 때, 그 담론의 이면에는 늘 애매하고 석연치 않은 고민의 찌꺼기가 묻어난다. 그런 찌꺼기를 그들은 통상 ‘노리나가 문제’라고 부른다.

I. ‘노리나가 문제’ 다시 묻기

배관문이 ‘노리나가 문제’의 시작을 무라오카 쓰네쓰구(村岡典嗣, 1884-1946)부터 잡고 있는 것은 적절해 보인다. 무라오카 쓰네쓰구(村岡典嗣, 1884-1946)가 기념비적인 저작 『모토오리 노리나가』(1911)⁶⁾에서 노리나가 국학의 본질을 ‘문헌학’으로 규정했다든가,⁷⁾ 또는 이런 무라오카에게 영향을 끼친 국문학자 하가 야이치(芳賀矢一, 1867-1927)가 국학을 ‘일본문헌학’이라고 명명했다는 점은 종래 여러 연구자들에 의해 지적된 바 있다.⁸⁾ 그런데 배관문은 노리나가의 문헌학을 “인식된 그대로의 인식” 혹은 “알려진 것을 아는 것”에 머물지 않고 고대 사실[事]의 인식이 그대로 자기주장[意]으로 이어지는 ‘변형된 문헌학’이라고 규정한 무라오카의 유보조건에 주목하면서, 바로 거기에 노리나가의 모순이 존재한다는 점을 통찰하고 있다. 그것은 학문적 방법론에서는 지극히 과학적인 태도를 취하면서 고전연구의 성과를 비합리적으로 맹신했다는 모순, 다시 말해 근대적인 실증적 문헌학자이면서 동시에 신앙적인 황국주의자였다는 모순을 가리킨다.⁹⁾

이와 같은 노리나가의 모순에 대해 일찍이 “『직비령』을 도외시하고 『고사기전』을 읽을 수는 없다. 바로 여기에 노리나가 연구자가 피할 수 없는 난제가 있다.”¹⁰⁾고

5) 가쓰라지마 노부히로, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 김정근 외 옮김, 논형, 2009, 50쪽.

6) 村岡典嗣, 『本居宣長』, 岩波書店, 1928(増補版).

7) 이때 ‘문헌학으로서의 노리나가 국학’이라는 규정은 단지 『고사기전』 주석학에만 한정되지 않는다. 무라오카에 의하면, 모노노아와레론을 핵심으로 하는 노리나가의 문헌론(가도론)은 서구에 있어 근대 문예론이 등장하기 이전에 이미 일본에서 ‘최고의 수준’에 도달한 ‘미증유의 탁견’으로서 ‘게이쥬(契沖)적 문헌학’을 한층 완성시킨 결과물이라는 것이다. 특히 같은 해(1763년)에 집필된 『石上私淑言』와 『紫文要領』의 논증은 “거의 완벽하게 문헌학적 방법에 의거하여 수행된 것”이라고 찬사를 아끼지 않는다. 村岡典嗣, 『宣長と篤胤』, 創文社, 1957, 55쪽.

8) 이와 관련하여 배관문은 “국문학이 국학이라는 전통을 등에 업고 탄생할 때 근대적 학문으로서 노리나가학이 발견되었으며, 노리나가학의 발견은 곧 노리나가 연구이자 ‘노리나가 문제’의 발단이기도 했다.”고 지적하면서, ‘노리나가 문제’의 연원이 하가 야이치에까지 거슬러 올라간다는 점을 시사하고 있다. 배관문, “국학에서 국문학으로의 계승이라는 전통: 황국 일본과 모토오리 노리나가”, 『일본연구』 16, 고려대학교 일본연구센터, 2011 참조.

9) 裴寬紋, “日本思想史學の方法と「宣長問題」”, 한국일어일문학회, 『일어일문학연구』 76, 2011, 273쪽. 이 글에서 배관문은 “흔히 중화주의자라 말해지는 소라이에 대한 오해와 마찬가지로 ‘황국’지상주의로서 노리나가를 이해하는 것도 재고를 요한다.”(283쪽), “근대적 학문의 관점으로 노리나가학을 정당하게 평가할 수 없다면, 근대적 국가의식의 문제로서 노리나가 비판을 주창하는 내셔널리즘 논의도 부당한 것”(287쪽), “노리나가의 고도론은 고대지향과 복고사상 혹은 신앙의 문제로서가 아니라 어디까지나 현재 세계의 문제로서 파악해야만 한다.”(282쪽)는 등, 노리나가 연구동향과 관련하여 매우 도전적인 문제의식을 제기하고 있다. 그런 문제 제기의 적합성 여부와는 별도로, 이는 한국에서 이제 본격적인 노리나가 연구가 진행 중임을 잘 보여줌과 동시에, 한국인 연구자로서 노리나가를 묻는 것이 어떤 의미가 있는지, 또는 한국에서 물어져야만 할 ‘노리나가 문제’의 내용은 어떤 것이 되어야 할지를 고민하게 만든다.

10) 小林秀雄, 『本居宣長(下)』, 新潮文庫, 1992, 120쪽.

지적인 것은 고야바시 히데오였지만, “만일 노리나가 문제라는 것이 혹 있다면”이라는 수사법을 통해 처음으로 표면에 부각시킨 것은 노구치 다케히코(野口武彦)였다. 그에 의하면 노리나가의 학문 방법은 특히 “원전을 복원하는 문헌실증(text critic)에 있어 질차상의 정확성”이 “지극히 엄밀하여 거의 과학적이라고까지 말할 수 있”는데, 이런 “객관성과 극단적인 주관적 독단성이 노리나가라는 동일한 인격에 내재적으로 공존”하고 있으며 그것이 바로 ‘노리나가 문제’라는 것이다.¹¹⁾

한마디로 노리나가 국학에는 무언가 심각한 ‘모순’이 내장되어 있다는 말이다. 고희탁은 이런 ‘노리나가 문제’를 좀 더 넓은 시야에서 “유학이 대중화되어 진사이나 이시다 바이간과 같은 대중적 사상운동까지 거쳐 간 18세기말의 시대에 어떻게 동시대의 국학자에게서조차 야유당할 정도의 ‘비합리적’ 신도론이 많은 사람들의 마음을 사로잡을 수 있었는지, 그리고 전후의 일본사회에서도 어째서 그러한 현상이 재생되는지”를 묻는 물음과 연관시키면서, “그의 사상적 모색을 ‘문학론에서 신도론으로’의 이동이라는 추이에 집중하여, 그 두 단계를 단절시켜 단순하게 전자에 긍정적 의미를, 후자에 부정적 의미를 추출하는 이분법적” 관점 또는 전술한 무라오카에서처럼 “후자의 단계에서 그의 언어학·문헌학적 근대성을 평가하면서도 그의 신도론을 ‘비합리적’ 언설로서만 간주하여 고찰의 시야에서 제외”시키는 관점 등으로 대별하여 이해하고 있다.¹²⁾

이상에서도 잘 엿볼 수 있듯이 ‘노리나가 문제’라는 발상에서는 통상 『고사기』 주석작업의 실증주의적 ‘객관성’과 신도 관련 저술의 신학적 ‘주관성’, 내셔널리즘적 ‘고도론’과 순수문학적 ‘가도론’, ‘사상’의 이데올로기성과 ‘학문’의 실증성, ‘상대’(上代)주의와 ‘중고’(中古)주의의 관계, 나아가 문헌학에 있어 ‘인식’(erkennen)과 ‘신앙’(glauben)의 일치¹³⁾ 등과 같은 이분법적 대립항들이 각기 다양한 방식으로 상이한 맥락을 수반하면서 제시된다. 이 점은 “노리나가의 고대 일본어 연구가 그 치밀한 실증성에서 획기적인 것임에 비해, 이 동일한 학자가 조야하고 광신적인 배타적 국가주의를 주창한 것은 어찌 된 일인가?”라는 물음을 노리나가의 ‘수수께끼’로서 제기한 가토 슈이치(加藤周一)에게서도 확인할 수 있다.

흥미롭게도 가토는 그런 노리나가의 ‘수수께끼’를 이른바 ‘하이텍거 문제’와 결부시킨다. 여기서 ‘하이텍거 문제’란 “『존재와 시간』의 하이텍거와 그의 나치즘 지지가 어떻게 관련되어 있는가”라는 의문을 가리키는데, 이는 “『어용개언』(馭戎概言, 가라오사 메우레타미고토)¹⁴⁾의 노리나가와 『고사기전』의 노리나가는 어떻게 관련되어 있는가”라는 물음과 유사하다는 것이다. 이와 같은 ‘하이텍거 문제’에 대한 세 가지 태도와 그에 상응하는 노리나가학에 대한 태도를 가토는 다음과 같이 정리한다.

첫째, 하이텍거의 나치 지지를 가볍게 보고 그의 철학과 무관한 것으로 보는 입장. 이는 ‘내부로부터의 노리나가 읽기’로 특징지어지는 고야바시 히데오(小林秀雄, 1902-1983) 및 그 지지자들의 노리나가 이해와 상응한다. 둘째, 하이텍거의 나치 지지

11) 野口武彦, “本居宣長の古道論と治道論”, 『江戸思想史の地形』, ペリかん社, 1993, 196~197쪽.

12) 고희탁, “모토오리 노리나가 : 문학세계와 황국이야기”, 『일본 근세의 공공적 삶과 윤리』, 논형, 2009, 291~292쪽.

13) 무라오카 쓰네쓰구, 『일본신도사』, 박규태 옮김, 예문서원, 1998, 181쪽.

14) 1796년 상·하 두 권으로 출간되었으며, 고대 스진(崇神)천황부터 근세 도쿠가와 이에야스에 이르기까지의 대외관계사료를 다루면서 거기에 등장하는 국가와 군주의 명호를 논한 책. 특히 임진왜란 및 정유재란에 관한 내용이 중심인 하권은 침략전쟁을 승인하고 찬미하는 범신론적 역사관을 제시하고 있다. 노리나가와 마찬가지로 가모노마부치에게 사숙한 우에다 아키나리(上田秋成)가 조소를 금치 못한 이 저술에 대해 의외로 무라오카는 ‘명분론’의 관점에서 정당화(?)하고 있다. 秋元信英, “本居宣長の名分史論--『馭戎概言』の論証技法と思想的特質”, 『國學院短期大學紀要』12, 1994 참조.

를 강조하면서 그의 철학을 처음부터 끝까지 나치즘과 밀접히 결부되어 있는 것으로 보는 입장. 이는 패전 직후 일본 좌익의 노리나가 담론과 상응한다. 셋째, 한편으로 하이데거의 철학을 평가하고 다른 한편으로 나치즘과의 밀접한 관계를 인정하면서 쌍방의 관련성을 통일적으로 이해하려는 근래 프랑스와 독일에서의 경향. 이는 노리나가의 모순된 두 측면을 ‘용기 있는 이성’으로 인식하여 양자의 연관성을 찾아내려는 가토 자신의 입장과 상응한다는 것이다.¹⁵⁾

그런데 가토가 말하는 이런 식의 ‘노리나가 문제’는 없다는 것이 고야스 노부쿠니(子安宣邦)의 입장이다. 그렇다면 고야스가 말하는 ‘노리나가 문제’란 어떤 것인가? 단적으로 그에게 ‘노리나가 문제’란 “근대일본에 있어 자기언급적인 언설로서 끊임없이 강력하게 재생된 노리나가 국학적 담론의 문제”¹⁶⁾를 가리킨다. 풀어 말하자면 이때의 ‘노리나가의 재생’은 “근대에 ‘일본이란’ 혹은 ‘일본인이란’을 말하는 자기언급적인 언설의 재생”¹⁷⁾을 의미한다. 고야스에 의하면, 배타적 황국주의의 이데올로기적 주장은 노리나가 학의 입간판 같은 것으로서, 가토가 말하듯이 결코 감추어진 수수께끼 같은 것이 아니다.¹⁸⁾ 노리나가의 학문 특히 그의 『고사기』 연구는 황국주의를 입간판으로 내세운 주석학이며, 근대일본은 그것을 ‘국학’으로 규정하여 계승했다는 것이다. 그러니까 어떤 통일적인 이해를 요청하는 수수께끼로서의 양면성에 ‘노리나가 문제’가 있는 것이 아니라, 오히려 근대일본은 그런 양면성이 적나라하게 노출된 것으로서의 국학을 의식적으로 계승한 것이며, 이런 의미에서 근대에 ‘살아 있는 노리나가’야말로 진짜 문제라는 말이다.

예컨대 치밀한 실증성을 평가받는 『고사기전』은 애초부터 황국주의적 이데올로기를 내세우는 『직비령』(直毘靈)을 서문으로 내세운 책이다. 그러므로 감추어진 수수께끼로서의 황국주의적 측면이 노리나가에게 별개의 것으로 따로 떨어져 있는 것이 아니다. 마찬가지로 『고사기전』의 주석학적 세계가 별도로 존재하는 것이 아니다. 그것은 어디까지나 ‘황국의 도’에 관한 절대적 주장에 입각하여 비로소 성립된 세계이다. 그런 주석학이야말로 전후 사이고 노부쓰나(西郷信綱) 이래 노리나가 연구의 대상이었다. 그들은 이데올로기적 주장에 대해서는 눈을 감고 주석학의 실증성만을 찬미한 것이 아니었다. 그러니까 고바야시 히데오의 대저 『모토오리 노리나가』(1977)¹⁹⁾는 노리나가의 황국주의에 눈을 감고 있다는 식의 비판으로 해체될 수 있는 빈약한 책이 아니다. 다시 말해 노리나가 주석학의 실증성은 평가하지만 황국주의 주장은 받아들이기 어렵다든가, 또는 그 반대로 황국주의 주장에 대해서는 비판적이지만 주석학의 실증성은 평가해야 한다는 식의 이항대립적인 인식양태²⁰⁾ 자체에 대해 고야스는 비판적인 태도를 취한다.

15) 加藤周一, “宣長・ハイデッカ・ワルトハイム”, 『現代思想』 臨時増刊・總特集 「ファシズム」, 1989年4月. 子安宣邦, 『「宣長問題」とは何か』, ちくま學藝文庫, 2000, 21~23쪽에서 재인용.

16) 子安宣邦, 『「宣長問題」とは何か』, 앞의 책, 13쪽.

17) 子安宣邦, 『本居宣長』, 岩波新書, 1992, 4쪽.

18) 『고사기전』에 입각하여 ‘노리나가 문제’를 재고하면서 ‘황국’이라는 용어의 검토를 거쳐 “노리나가의 황국 사상과 『고사기전』의 치밀한 문헌학적 작업을 모순으로 파악한 ‘노리나가 문제’라는 문제설정 자체가 별로 그 유효성을 가지지 못한다.”고 판단한 배관문의 작업은 이런 고야스의 관점을 ‘황국’ 담론에 대한 구체적인 분석을 통해 비판적으로 보완 검증했다는 측면이 있다. 裴寬紋, “日本思想史學の方法と「宣長問題」”, 앞의 글, 274쪽; 同, “『古事記伝』の「皇國」--注釋がつくる世界の物語”, 東京大學大學院総合文化研究科博士學位論文; 同, “『古事記伝』のつくれた「皇國」という物語”, 『思想』, 2012.7; 同, “「皇國」の物語のための「外國」”, 『思想』, 2006.11 참조. 하지만 중요한 것은 그런 ‘노리나가 문제’의 ‘모순’ 자체보다는 그 ‘모순’에 대한 인식이 어떤 회로를 통해 어떤 방식으로 작동하는지에 있다.

19) 小林秀雄, 『本居宣長(上・下)』, 新潮文庫, 1992.

20) 하지만 ‘노리나가 문제’의 이항대립적 인식양태 자체는 “『일본서기』와 『고사기』, 가라고코로와 야마토고

가령 노리나가의 새로운 ‘신(神) 담론’은, 마치 실증성을 유일한 평가기준으로 삼는 근대지식인의 인식 양태를 예견이나 한 듯이, 문헌학적 실증성을 자기정당화의 근거로 삼은 의식적인 ‘신 담론’이었기 때문이라는 것이다.²¹⁾

요컨대 고야스에게 ‘노리나가 문제’의 핵심은 비합리적인 고도론과 비평적인 가도론 및 실증주의적인 문헌학 사이에서 어떤 타협점을 찾고자 했던 메이지 이후 지식인들의 지적 편향성이 노리나가 국학 담론을 ‘받아들이고 싶은 것’ 혹은 ‘설득력 있는 것’으로서 파악하는 방향으로 끊임없이 반복적으로 재생되어 왔다는 사실에 있다. 하지만 왜 그런 재생이 반복적으로 되풀이되어 온 것인지에 대한 설명은 고야스에게 분명한 형태로 드러나 보이지 않는다. 본고가 신화 담론을 중심으로 던지고자 하는 물음 중의 하나가 바로 이 점이다. 그런 반복적인 재생의 구조는 ‘노리나가 문제’ 자체가 그 문제 제기자들조차 의식하지 못하는 사이에 하나의 새로운 ‘근대신화’로서 구성된 것임을 시사한다. 레비스트로스의 말대로, 신화란 인간이 “우주와 세계를 이해하고 설명할 수 있다는 환상”과 관련하여 “인간 안의 알려지지 않고 인식되지 못한 어떤 사유를 취하면서”(myths get thought in man unbeknownst to him)²²⁾ 이항대립적으로 구조화된 것이며, 그 가장 중요한 특성은 “끊임없이 재배열되면서 반복적으로 재생되는 변형성”에 있기 때문이다.

II. 신화 · 언어 · 민족 : ‘문헌학’의 원리

앞에서 ‘노리나가 문제’의 출발점으로 언급된 무라오카는 독일의 문헌학자 뵉크(August Böckh, 1785-1867)에 의거하여 문헌학을 “인간정신으로부터 산출된 것, 즉 인식된 것의 인식”이라고 정의내리면서 노리나가 국학을 문헌학의 한 변형태로 규정하고 있다. 그러면서 무라오카는 유럽에서 르네상스를 거쳐 베이컨과 데카르트 등이 나와 신학문이 발흥했듯이, 유불의 건강부회적 망설이 지배했던 중세 정신으로부터 벗어나 ‘진정한 학문을 발생시키는 기운’이 근세 일본에서도 일어났는데 그것이 곧 노리나가 국학이라고 본 것이다.²³⁾ 이하에서는 이와 같은 무라오카의 이해에서 ‘참조축으로서의 서구’를 읽어내고 있는 가쓰라지마 노부히로(桂島宣弘)의 관점²⁴⁾을 역으로 취하여 문헌

코로(마고코로), 중국과 일본, 문자와 구전 등 본질상 이데올로기적인 일련의 이항대립에 의존”함으로써 비로소 성립 가능했던 것이 노리나가 국학이라는 점에 비추어 보건대 일면 자연스러운 귀결일지도 모르겠다. Susan L. Burns, *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, London : Duke University Press, 2003, 80쪽.

21) 子安宣邦, 『「宣長問題」とは何か』, 앞의 책, 24~26쪽. 과학적 실증성을 자기정당화의 근거로 삼는 현대 창조과학의 ‘신 담론’도 이런 노리나가의 의식적인 ‘신 담론’과 유사한 현상이라 할 수 있다.

22) Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, New York: Schocken Books, 1979, 3쪽.

23) 村岡典嗣, 『本居宣長』, 앞의 책, 379~383쪽 참조. 이와 관련하여 사와이 게이이치는 무라오카에게 일본사상은 서구 근대와의 대조하에 논해질 뿐 아시아는 시야 바깥에 있었음을 지적한다. 무라오카는 독일 문헌학에 대해서만 언급할 뿐, 불교와 유학의 경전해석방법이라든가 창조 고증학 등은 고려 대상이 아니었다는 것이다. 澤井啓一, 『〈記號〉としての儒學』, 光芒社, 2000, 28~29쪽 참조.

24) 가쓰라지마에 의하면, 무라오카가 『모토오리 노리나가』에서 ‘문헌학’이라는 서구적 개념으로 노리나가 국학의 의미를 파악한 것은 하가 아이치(芳賀矢一)에 의해 제창된 ‘일본문헌학’으로부터 시사받은 것이며, 양자 모두 ‘문헌학이라는 서구로부터의 시점’에 의해 각각 일본사상사학과 국문학이라는 학술담론을 형성했다. 이 중 일본사상사학은 가상적으로 구성된 일본이라는 경계영역 내에 국민(민족)이 태고로부터 연속해서 존재하며, 그런 국민(민족)을 담당자로 하는 일본사상의 일관된 기술이 가능하다는 것을 전제로 성립된 일국사적 학문에 다름 아니다. 거기서는 일본사상의 고유성이 전제되고, 외래문화로 규정된 유불 등과의 교섭(포용, 동화)으로 일본사상의 전개를 이해하려 한다. 하가의 국문학 또한 태고로부터 전해져 내려온 일본어의 일관성이라는 부동의 가상에 의해 일본문학 및 그 안에 내재하는 일본정신을 보존하면서 중국문화와의 차별성에 의해 일본문

학과 관련된 신화 담론의 문제에 대해 생각해 보기로 하자.

전술한 ‘하이텍거 문제’의 연원은 가깝게는 니체(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)를 비롯하여 민족 담론과 결부된 신화 담론의 복권이 이루어진 18세기에까지 거슬러 올라간다. 노리나가 『고사기전』을 탈고한 18세기말에 유럽에서는 언어 및 민족 담론의 활성화와 더불어 ‘신화’(미토스)라는 범주의 복권이 진행되고 있었다. 노리나가의 ‘발견’ 이전까지 『고사기』가 그러했듯이, 로고스의 공화국으로부터 신화와 시인의 추방을 주창한 플라톤 이래 르네상스 시대에 이르기까지 유럽에서 신화를 중시하는 사람은 거의 없었다. 그러다가 르네상스 시대에 이르러 고대 문헌들이 복구되면서 가톨릭교회의 지배적 서사에 대한 대안으로서 로마 역사가 타키투스(Gaius Cornelius Tacitus, 56-117)의 『게르마니아』(Germania)²⁵⁾가 부각되었다. 이는 노리나가 당대의 지배적 담론이었던 유교에 대한 대안 모색으로서 『고사기』에 주목한 것과 흥미로운 유비를 보여준다.

이후 18세기에 들어와 말레(Paul Henri Mallet, 1730-1807)의 『덴마크역사입문』²⁶⁾, 맥퍼슨(James Macpherson, 1736-1796)의 오시안(Ossian) 시가집,²⁷⁾ 하만(Johann Georg Hamann, 1730-1788)의 반(反)계몽주의적 언어연구,²⁸⁾ 헤르더(Johann Gottfried Herder, 1744-1803)의 『인류역사의 철학에 관한 관념들』²⁹⁾에서 19세기로 넘어가 야콥 그림(Jacob Grimm, 1785-1863)의 『독일신화』,³⁰⁾ 바그너(Richard Wagner, 1813-1883)의 오페라 「니벨룽겐의 반지」와 「비벨룽겐」,³¹⁾ 니체의 『비

화를 파악하려 한 일국사적 학문담론으로 시작되었다. 요컨대 양자의 학문담론에 있어 외래문화(사상)와의 차이성에 의한 고유성의 ‘발견’은 동시에 ‘참조축으로서의 유럽세계’라는 시점에 의해 형성되었다는 것이다. 나아가 가쓰라지마는 ‘화이사상’을 해체시킨 노리나가 국학 또한 “반(反)중국과의 관련에서 유럽세계를 긍정적으로 참조”했다고 지적한다. 가쓰라지마 노부히로, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 앞의 책, 특히 제1장 “노리나가의 ‘외부’: 18세기의 자타인식” 및 제6장 “일본사상사학의 임계점: 일국 사상사학의 성립”; 桂島宣弘, 『思想史の十九世紀』, ベリかん社, 1999 참조.

- 25) 훔볼트(Alexander von Humbolt)는 게르만족의 명예, 정직, 용맹성, 아름다움, 혈통적 순수성 등을 찬미하는 『게르마니아』의 발견을 콜롬부스의 신대륙 발견에 비견하고 있다.
- 26) 1755년에서 1756년에 걸쳐 총 6권으로 발간된 ‘에다’신화의 최초 번역서. 스위스 출신의 작가이자 신화학자인 말레는 고대 북유럽 신화들이 순수했던 먼 과거의 황금시대를 투명하게 보여준다고 여겨 거기에 자신의 이상과 동시대의 이상을 투사했다.
- 27) 3세기의 맹인 음유시인인 오시안의 시가들을 모아 세 권의 책으로 펴낸 스코틀랜드 작가 맥퍼슨의 작업은 당시 ‘오시안 현상’을 불러일으킴으로써 호메로스나 셰익스피어보다도 더 뛰어난 작가로서의 오시안이라는 평가가 나올 만큼 하나의 대사건이었다. 맥퍼슨 사후 그의 글과 주장이 사기였음이 밝혀졌지만, 오시안 시가집은 자신들의 잃어버린 신화를 찾던 대중들의 집단적 상상력을 자극하여 이상적 과거에 내셔널리즘적 관심을 투사하게 만든 촉진제 역할을 했다.
- 28) 독일의 철학자로서 경건주의파 목사이자 낭만주의의 선구자였던 하만은 언어를 중심에 놓고 신학적, 철학적, 역사적 연구를 수행했다. 노리나가 한문(적인 것)에 대항하여 가나(적인 것)의 가치를 옹호했듯이, 그는 프랑스어를 전면적으로 반대하고 독일어를 옹호했다. 또한 유교의 논리적 이성을 ‘가라고코로’로서 배제하면서 시적 감성에 호소하는 모노노와레론을 펼친 노리나가처럼, 신비주의자 하만은 언어야말로 신이 주신 선물로서 이성보다 우월하며 원래 시와 노래의 숭고한 형식을 취했다고 주장한다.
- 29) 독일의 철학자이자 시인인 헤르더는 네 권으로 이루어진 이 저술에서 신화, 언어, 민족의 문제를 집중적으로 논하고 있다. 그에 의하면 각 민족은 신화를 통해 자신의 고유한 특징을 상기하고 재생산한다. 다시 말해 신화는 원초적이고 권위 있는 것으로 집단정체성의 결정적 원천이라는 것이다.
- 30) 독일의 문헌학자이자 신화학자인 야콥 그림이 1835년에 네 권으로 펴낸 게르만 신화에 관한 최초의 백과사전적 집성으로서 게르만 신화의 공인된 원천이라 할 수 있다. 이 기념비적 연구는 신화=언어=민족에 관한 헤르더적 관심과 더불어 독일민족을 정의하는 매개가 되어 독일인을 하나의 민족으로 결집시키는 데에 결정적인 역할을 했다.
- 31) 언어가 음악의 전제조건이라고 생각한 바그너는 예술을 통해 신화와 민족을 연결시키고자 시도했다. 1850년에 발표한 그의 글 “음악에서의 유대교”(Das Judentum in der Musik)는 지독한 반셈족주의로 악명 높다. 고사기를 재발견한 노리나가의 재능이 ‘가라고코로’로 표상되는 완강한 타자부정을 통해 유감없이 발휘되었듯이, 바그너의 천재성은 그의 오페라 작품을 통해 세계지배를 표상하는 ‘니벨룽겐의 반지’와 게르만 민족의 순수성을 표상하는 지그프리트를 내세워 용으로 표상되는 적대적 타자의 배제를 부추겼다.

극의 탄생』³²⁾에 이르기까지 유럽에서의 신화담론은 언어 및 민족이라는 주제와 불가분의 연관성을 가지고 전개되었다.³³⁾ 막스 뮐러(Max Müller, 1823-1900)를 필두로 하는 근대 비교신화학의 등장은 이런 ‘신화=언어=민족’ 복합체로서의 신화담론을 거친 이후에야 비로소 가능했던 것이다. 마찬가지로 일본에 있어 근대 신화학의 도입과 전개³⁴⁾ 또한 언어와 민족 담론을 수반했다는 점에서 유럽의 경우와 유사한 밀그림이 깔려 있다. 그 밀그림에 “일본 내셔널리즘 예언자의 한 사람으로 불리는”³⁵⁾ 노리나가의 담론이 자리잡고 있음은 두 말할 나위 없다. 그리고 노리나가의 『고사기전』은 무엇보다 언어(言)=사실(事)=사유(意)의 삼위일체설 위에 성립된 주석서였다.³⁶⁾

한편 니체는 『비극의 탄생』에서 “독일신화의 재탄생”³⁷⁾을 회구하면서 다음과 같이 독일민족의 정화와 재생을 요구하고 있다. “우리는 독일 본질의 순수하고 강력한 핵심을 높이 평가하기 때문에, 바로 강력하게 뿌리내린 외국적 요소를 독일적 본질로부터 일소해 낼 수 있기를 감히 기대하며, 독일정신이 자각하여 자기 자신에게로 복귀하는 것이 가능하다고 생각하는 것이다. 많은 사람들은 아마도 독일정신이 라틴적인 것을 일소함으로써 그 투쟁을 개시해야만 한다고 생각할 것이다...그러나 독일정신은 그러한 투쟁을 자신의 가정의 수호신 없이, 자신의 신화적 고향 없이 모든 독일적인 것을 ‘부흥’시킬 수 있다고 믿어서는 안 된다!”³⁸⁾ 여기서 ‘독일정신’을 ‘일본정신’(야마토고코로=마고코로)으로, ‘라틴적인 것’을 ‘중국적인 것’(가라고코로)으로 바꾸기만 하면 바로 노리나가의 주장을 듣는 듯한 환영에 빠지게 된다. 이 점에서 니체와 노리나가는 어딘가 모르게 비슷해 보인다. 사실 노리나가의 선악관은 곧바로 니체의 ‘선악의 피안’을 연상시킨다.³⁹⁾ 게다가 문헌학이라는 방법론에 있어서도 양자의 공통분모를 말할 수 있다.

32) 그리스 비극에서 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것 혹은 신화와 음악의 중합을 들여다보고 있는 이 책은 청년 니체가 1872년(28세)에 펴낸 처녀작으로 바그너에게 헌정되었다.

33) 이상 근대 유럽의 신화담론에 관해서는, Bruce Lincoln, *Theorizing Myth : Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, 47~75쪽 참조.

34) 일본의 근대 신화학은 1899년을 기점으로 본격적인 연구가 시작되었다. 그 무렵 막스 뮐러 등을 비롯한 유럽의 비교신화학이 일본에 소개되었고, 거기에 자극을 받아 『고사기』와 『일본서기』에 대한 신화학적 관점에서의 분석이 나오기 시작했다. 가령 다카야마 초규(高山樗牛, 1871-1902), 아네사키 마사하루(姉崎正治, 1873-1949), 다카기 도시오(高木敏雄, 1876-1922) 등에 의해 1899년 ‘스사노오’의 신격을 둘러싸고 벌어진 논쟁 및 그 후 다카기에 의해 계속 진행된 일련의 연구성과들이 주축을 이룬다. 하지만 이와 같은 초창기 신화학연구의 근저에는 국가신도의 논리를 추수하는 방향성이 깔려 있었다. 패전 후 마쓰무라 다케오(松村武雄, 1883-1969), 마쓰모토 노부히로(松本信廣, 1897-1981), 미시나 쇼에이(三品彰英, 1902-1971), 오카 마사오(岡正雄, 1898-1982), 오바야시 타료(大林太良, 1929-2001), 요시다 아쓰히코(吉田敦彦, 1934-현재), 마쓰마에 다케시(松前健, 1922-2002), 마쓰무라 가즈오(松村一男, 1953-현재) 등에 의해 계승되어 온 일본 신화학은 구미의 신화학, 종교학, 인류학, 민속학 등 인접학문의 연구성과를 받아들여 오늘날에 이르고 있다. 平藤熹久子, 『神話學と日本の神々』, 弘文堂, 2004, 제1장 참조. 1995년 이후 일본 신화학의 연구동향에 관해서는, 平藤熹久子, “古事記・日本書紀の神話學的研究の現在: 最近の傾向と課題”, 『國文學』, 學燈社, 2006 참조.

35) 가쓰라지마 노부히로, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 앞의 책, 13쪽.

36) “사람의 모습이나 마음가짐은 모두 그 사람이 남긴 말을 통해 추측해볼 수 있다. 그러므로 고대의 사실(事)은 모두 고대의 언어(言)를 이해하면 능히 알 수 있다. 한문체로 쓰인 문장을 그대로 읽어서는 고대의 언어나 사실을 파악할 수 없다. 고대의 와카를 보고 황국의 옛 사유(意)와 말(言)이 중국과 다르다는 점을 깨달아야 할 것이다.”(『古事記伝』, 전집9·33) 여기서 노리나가는 중국의 한자와는 다른 황국 고어의 존재를 기정사실로서 제시하면서, 그 고어를 이해하면 황국 고대의 모든 사실(事)과 사유(意)를 알 수 있다고 주장한다. 이것이 언어(言)=사실(事)=사유(意)의 삼위일체로 이루어진 노리나가의 방법론이다.

37) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생』, 박찬국 옮김, 아카넷, 2007, 276쪽.

38) 같은 책, 279~280쪽.

39) 니체는 『선악의 피안』(1886)에서 추상적인 선악 관념을 벗어난 곳에서 생(生) 실현의 ‘우열’이라는 구체적인 관념으로부터 새로운 도덕을 창조해야 한다고 주장했다. 한편 노리나가 또한 “일본의 신(神)은 유교에서 말하는 성인과는 크게 다르다. 신은 지극히 신비롭고 영묘하여 많은 경우 인간의 지혜로는 헤아릴 수 없다. 신에는 선신도 있고 악신도 있으며, 그 덕이나 행위에서 뛰어난 신이 있는가 하면 그렇지 못한 신도 있다.”(『くず花』, 전집8·158), “인간의 지혜는 아무리 뛰어나도 해도 한계가 있어 헤아려 알 수 없는 일은 끝내 알지 못한다. 그리하여 이것이 선이라 생각해서 행한 일이 실은 악한 일이고, 악이라 생각하여 금지한 일이

고바야시 히데오는 “역사에 관하여”라는 주제의 대답에서 “종래 노리나가 학문은 문헌학이라고 말해져왔다. 무라오카 쓰네쓰구는 뵈크의 문헌학이 노리나가 학문을 설명해 준다고 생각했는데, 이 뵈크라는 인물은 이른바 문헌학의 우등생이다. 하지만 우등생으로는 노리나가를 설명하기 어렵다. 문헌학도 니체에까지 가지 않으면 안 된다.”고 하면서 니체를 ‘문헌학의 과격파’라고 부른 적이 있다.⁴⁰⁾ 고바야시는 니체의 문헌학이 노리나가 문헌학을 설명하는데 더 적절하다고 생각한 듯싶다. 그렇다면 ‘문헌학의 과격파’로서의 니체가 말하는 문헌학적 원리 혹은 정신이란 어떤 것일까?⁴¹⁾

니체는 문헌학을 역사학적, 자연과학적, 미학적인 학문 활동의 총합⁴²⁾으로서의 ‘고대학’(Wissenschaft um das Alterthum)으로 정의하면서, (1) ‘고대적인 것의 가치를 설정’하고 (2) 그 ‘정당성을 주장’하는 일종의 ‘호교론적 문헌학’(philology as an apology for or a valorization of antiquity)에 대해서는 지극히 비판적이었다. (1)이 현재의 가치를 과거에 투사하려는 시도라면, (2)는 현재에 대한 깊은 불만의 결과, 왜곡된 방식으로 과거를 찬미하려는 시도라고 여겼기 때문이다. 니체에 의하면, ‘신들의 메신저’로서의 호교론적 문헌학의 목표는 학문적이고 공평무사한 과거 이해와는 거리가 멀다. 이에 반해 바람직한 문헌학은 고대적인 것을 통해 우리 자신의 시대를 이해하고 고대적 지혜를 현대인이 보다 용이하게 수용할 수 있도록 도와준다. 하지만 이처럼 현재의 관점에서 고대를 이해함과 동시에 고대의 관점에서 현재를 이해한다는 것은 매우 어려운 문헌학적 과제임에 틀림없다. 그래서 이런 역설적인 과제를 니체는 ‘문헌학의 모순’이라고 부르면서, 참된 문헌학자를 과거와 현재의 불가능한 종합을 추구하는 ‘특별한 켄타우르’에 비유했다. 이리하여 니체는 미래의 문헌학자란 당대 문화 전체에 대해 의문을 품고 물음을 던지는 자가 되어야 하며, 그런 물음과 의문표의 관점에서 과거를 탐구함과 동시에 연구자가 처한 당대의 잘못된 방향성의 계보를 추적하는 자가 되어야 한다고 주장한다. 이와 같이 호교론적 문헌학자가 아닌 참된 문헌학자가 되기 위해 필요한 기술을 니체는 다음과 같이 표현하고 있다.

“문헌학이란 일반적인 의미로 ‘잘 읽는 기술’ 정도로 이해해주었으면 한다. 다시 말해 문헌학이란 사실을 왜곡하지 않고 신중히 해석해 참을성 있게 내용을 파악하는 기술이다.”⁴³⁾

실은 그렇지 않은 경우도 많다.”(『玉くしげ』, 전집8·320), “시가란 생각나는 대로 나오는 것이다. 마음에 떠오른 것을 선악에 관계없이 읊는 것이다.”(『排蘆小船』, 전집2·28), “하늘과 땅 사이의 모든 것은 선한 것이든 악한 것이든 신의 마음에서 생겨난 것이다.”(『石上私淑言』, 전집2·166), “아랫사람은 윗사람이 선하든 악하든 그의 뜻에 따라야만 한다.”(『玉勝間』, 전집1·70)는 식으로, 선악에 관한 유불의 이분법적인 권선징악의 담론을 ‘가라고코로’(漢意)라고 비판하면서 범부론적, 불가지론적, 종교적, 모노노아와레적, 홉즈적 관점에서 선악 너머의 새로운 황국적 질서를 기획했다. 노리나가 국학에 있어 ‘선악의 피안’적 사상에 관해서는, 박규태, “일본 신도에 있어 선악의 문제 : 모토오리 노리나가를 중심으로”, 『종교와 문화』 3, 서울대학교 종교문제연구소, 1977, 251~56쪽 참조.

40) 新保祐司, “日本人の一神教性--村岡典嗣をめぐる架空の對話”, 『季刊 日本思想史』, ぺりかん社, 2003, 32쪽.

41) 이하 니체의 문헌학 개념 및 그 기본원리에 대해서는, Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York : Routledge, 1990, pp.144~168 참조.

42) 니체에 의하면, 문헌학은 새로운 이미지 안에서 드러나는 개개인의 표상과 현상의 사라짐 안에 내재하는 지배적 규칙을 파악하고자 노력한다는 점에서 역사학적이며, 인간의 가장 심층적인 충동 즉 언어(speech) 본능을 탐색한다는 점에서 자연과학적이고, 고대적인 것에서 이상세계를 발굴함에 있어 고전적이고 지속적인 기준의 거울을 제시하려 한다는 점에서 미학적이다.

43) 프리드리히 빌헬름 니체, 나경인 옮김, 『안티크리스트』, 이너북, 2005, 122쪽.

여기서 니체가 가장 경계하는 것은 ‘목적론적’(teleological) 해석에 있다. 다시 말해 ‘잘 읽는다’는 것은 곧 목적론적 해석을 하지 않는다는 것을 의미한다. 문헌학이란 해석의 ‘미결정성’(ephexis)을 가리키는 것이기 때문이다. ‘미결정성’을 뜻하는 그리스어 ‘ephexis’는 현상학적 ‘에포케’(epochē, 판단정지)의 어원이다. 그러니까 문헌학자가 고대의 텍스트를 보다 더 잘 읽어내기 위해서는 성급하게 달려 나가려는 충동을 억제하면서 자신의 관심사를 제어해야만 하고, 텍스트 자신이 스스로 발언할 수 있도록 충분히 기다릴 줄 알아야 한다는 것이다. 이를 위해서는 무엇보다 텍스트와 해석을 분리시킴으로써 양자간 거리를 유지해야만 한다. 하지만 우리는 종종 텍스트와 해석을 혼동함으로써 해석행위에 의해 텍스트를 왜곡하고 변조시키기 십상이다. 이처럼 호교론적 해석과 목적론적 해석을 경계하는 니체적 문헌학의 원리야말로 근대 해석학의 지평을 열어준 중요한 일원천이었다. 그렇다면 노리나가의 신화해석은 어떨까? 전술한대로 노리나가 국학은 특히 『고사기전』과 관련하여 이를테면 원전을 복원하는 문헌실증(문헌비평)에서의 절차적 정확성, 용례를 망라하여 거기서 어의를 확정짓는 방법론적 귀납성, 특히 국어학 연구 분야에서 일본어 문법의 법칙성을 찾아낼 때의 논리적 명석함⁴⁴⁾ 등에 있어 객관적인 실증주의적 문헌학으로 규정되어 왔다. 하지만 절차상의 방법론적 엄밀성만이 문헌학의 전부는 아니다. 근대 해석학의 선구자로 말해지는 니체의 문헌학적 원리를 노리나가 문헌학에서 기대하기란 쉽지 않아 보인다. 예컨대 수잔 번스에 의하면, 노리나가의 『고사기전』 주석학은 어원론, 형태론, 구문론적 분석을 비롯하여, “『고사기』에 나오는 신, 사물, 공간, 단어들을 18세기 후반의 일본 당대세계와 연결”시키기 위한, 즉 “『고사기』 세계와 도쿠가와 시대 독자 세계 사이의 관계를 규정”하기 위한 이런 저런 시도들을 포함한다. 하지만 무엇보다 가장 중요한 것은 『고사기』 서사에 신화적 시간성과 인과성 및 지향성을 부여함으로써 일본의 역사 및 문화적 아이덴티티를 새롭게 재구성하려는 이른바 ‘존재론적 주석’(ontological constructs upon the referential system of the text)에 있다. 이런 ‘존재론적 주석’에 의해 마침내 『고사기』 신화는 “태초에 일본이 있었다”는 ‘본래적인 문화적 아이덴티티’(original cultural identity)의 복원을 둘러싼 노리나가 고도론의 정식을 뒷받침하는 목적론적 해석의 도구가 되었다.⁴⁵⁾

뿐만 아니라 ‘자연의 신도’에서 ‘신의 도’로 이어지면서 ‘자연’이 아닌 ‘신’에게 우주의 궁극성을 투사함으로써 천황제의 영속성과 세계의 부조리를 변증하는 일종의 신학으로서,⁴⁶⁾ 현재 속의 신대(神代)를 강조하면서 동시에 상상의 유토피아적이고 기원적인 상고시대에 대한 절대적 봉헌을 주장하는 노리나가의 문헌학은 많은 부분 니체가 말하는 호교론적 문헌학에 가깝다. 또한 가라고코로(가라부미고코로)를 철저히 배척함으로써 성립되는 야마토고코로(미쿠니고코로=마코코로)에 입각한 고도(이니시에 미치)의 회복을 지향하는 황국 이야기로서의 노리나가 국학은 많은 부분 니체가 말하는 목적론적 해석에 입각하고 있다.⁴⁷⁾ 무라오카 이후 노리나가 국학은 실증적이고 따라서 가치중립적

44) 野口武彦, “本居宣長の古道論と治道論”, 앞의 글, 196쪽.

45) Susan L. Burns, *Before the Nation: Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, 앞의 책, 83~85쪽 참조.

46) 노리나가 국학의 신학적 성격에 관해서는, 東より子, 『宣長神學の構造』, ぺりかん社, 1999 참조. 특히 노리나가 신학에서 간과할 수 없는 마가쓰비와 나호비를 둘러싼 그의 개성적인 신정론적 선악관에 대해서는, 박규태, “일본신도에 있어 선악의 문제: 모토오리 노리나가를 중심으로”, 『종교와 문화』 3, 서울대학교 종교문제연구소, 1997 참조.

47) 노리나가는 자신이 왜 『고사기』 주석작업을 했는지에 대해 『고사기전』의 집필 목적을 요약한 다음 문장

인 서구 근대 문헌학을 선취한 것이라는 착각으로서의 ‘문헌학적 오류’⁴⁸⁾가 일본 지식인들 사이에 무반성적으로 정착되었다. 하지만 노리나가 국학이 가치중립적이 아님을 누구도 부정할 수 없는 사실이다. 이 점을 염두에 두면서 노리나가의 『고사기』 신화 ‘읽기’와 신화‘만들기’에 대해 생각해 보기로 하자.

III. 노리나가의 『고사기』 신화‘읽기’ : 신화‘만들기’의 변주곡

흔히 노리나가 문헌학의 정수라고 말해지는 『고사기전』은 실은 다수의 중요한 장면에서 고사기 신화의 ‘다시 읽기’와 ‘변조’를 통해 만들어진 새로운 『고사기』 신화라 할 수 있다. 근래에는 이와 같은 ‘신화 만들기’(mythmaking)의 관점에서 『고사기전』을 바라보는 경향이 두드러진다. 가령 『고사기전』을 “『고사기』 주석을 통해 새로운 신화를 성립시킨 텍스트”로 자리매김하면서 그 주석이 새롭게 만들어낸 세계로서의 ‘외국론’과 ‘황국론’을 분석한 배관문의 연구라든가,⁴⁹⁾ 또는 『일본서기』를 둘러싸고 ‘일본기주’(日本紀注) 혹은 ‘일본기강’(日本紀講)의 형태로 반복되어온 주석 작업들이 만들어낸 ‘중세신화’를 참고하는 한편, 그 연장선장에서 도쿠가와 사회에 퍼진 천문학 등 서양지식을 매개로 하여 『고사기전』을 ‘근세신화’라는 관점에서 해석하고자 하는 사이토 히데키(齋藤英喜)의 시도⁵⁰⁾ 등을 대표적인 사례로 들 수 있겠다.

본고 또한 ‘신화 만들기’의 관점에 입각하여 노리나가의 『고사기』 신화 ‘읽기’ 자체가 신화 ‘만들기’의 변주곡임을 확인하면서 ‘모순’으로서의 ‘노리나가 문제’에 내포된 일국면에 대해 생각해 보려 한다. 이때 본고가 특히 주목하는 것이 (1)천지창생신화 (2)무스비신화 (3)아마테라스신화와 관련된 노리나가의 해석이다. 이 중 (1)과 (2)는 『고사기』 모두에 나오는 다음 장면과 관계가 있다.

“천지가 처음으로 생겨났을 때(天地初發之時) 다카마노하라(高天原)에 나타난 신의 이름은 아메노미나카누시노카미(天之御中主神)이다. 그 다음으로 나타난 신은 다카미무스비노카미(高御產巢日神)⁵¹⁾이고 그 다음으로 나타난 신의 이름은 가미무스비노카미(神

으로 서문 『직비령』을 맺음하고 있는데, 여기서 우리는 목적론적 해석의 전형적인 사례를 잘 엿볼 수 있다. “더러운 중국정신(가라부미고코로)을 씻어내고 깨끗한 일본정신(미쿠니고코로)으로써 고전을 잘 익힐 일이다... 악신 마가쓰비의 행위를 보면서 가만히 있을 수 없어 가무나호비와 오호나호비 선신의 영에 의지하여 이 사악함을 바로잡고자 한다.”(『直毘靈』, 전집9·62)

48) 하타나카 겐지는 무라오카의 국제론적 측면에 주목함으로써 이런 ‘문헌학적 오류’의 계보를 추적하고 있다. 畑中健二, “村岡典嗣の國體論”, 『季刊 日本思想史』, ベリかん社, 2003 참조.

49) 藪寛紋, “『古事記伝』のつくれた『皇國』という物語”, 앞의 글, 61쪽. 또한 앞의 각주(18) 참조.

50) 앞의 각주(4) 참조.

51) 기본적으로 추상적인 신격이지만, 『고사기』의 다른 장면에서는 다카기노카미(高木神)라는 이름하에 아마테라스의 아들 아메노오시호미미의 아내인 요로즈하타토야키즈시히메의 부신(父神)으로 등장하는가 하면, 천손강림신화 장면에서는 아마테라스와 함께 니니기를 지상으로 내려 보내는 사령신으로 등장한다. 그밖에 진무(神武)천황의 동정(東征)신화에도 등장하는 이 신격은 다른 문헌에서는 ‘高皇產靈尊’(『日本書紀』 일서), ‘高皇產靈神’(『古語拾遺』), ‘高御魂命’(『出雲國造神賀詞』) 등으로 표기되어 나오기도 한다. ‘다카미’는 미칭이고 ‘무스비’는 노리나가의 어원 해석을 따라 ‘무스’와 ‘히’의 복합어로서 ‘만물을 생성하는 영이한 신령’으로 해석하는 것이 통설이다. 식내사(式内社) 등의 고사(古社)에서 이 신을 모시는 경우가 적지 않다는 점을 감안하건대, 고대에 실제로 신앙되었던 신격이라고 보여진다. 『연희식』(延喜式)에 의하면 궁중 수호신인 팔신전(八神殿)의 하나로서 황실의 특별한 숭경을 받은 신격으로 나오는가 하면, 『신찬성씨록』에는 伴造系 神別氏族의 조상신으로 자리매김되어 있다. 5,6세기 대왕가의 수호신은 이 신격이었으며, 아마테라스 이전의 이세신궁 제신은 남성 태양신인 다카미무스비였다는 설도 있다. 한편 히라타 아쓰타네(平田篤胤)는 다카미무스비를 남신, 가미무스비를 여신으로 보았지만, 노리나가는 양신을 일심동체의 신으로 해석하고 있다. 日本思想大系1 『古

産巢日神)⁵²⁾였다. 그 세 명의 신은 모두 단독신으로 있다가 몸을 감추었다. 이때는 국토가 아직 제대로 생성되지 않아 물 위의 뜬기름처럼(如浮脂) 또는 해파리처럼 표류하고 있었다.”(강조는 필자)⁵³⁾

이 장면과 관련하여 노리나가는 먼저 ‘뜬기름처럼’이라는 표현에 주목하면서 다음과 같이 매우 특이한 해석을 가하고 있다.

“뜬기름처럼 표류하는 것은 무엇인가 하면 그것은 곧 천지가 될 소재로서, 하늘로 될 것과 땅으로 될 것이 미분화 상태에서 하나로 섞여 있는 혼돈상태를 가리킨다...그 뜬기름 같은 것이 하늘과 땅으로 나누어지지 않은 혼돈상태였는데, 그 중 먼저 하늘이 될 부분이 떠올라 하늘이 되고, 땅이 될 부분이 남아 있다가 후에 내려앉아 땅이 되었다...이것이 바로 천지의 분리이다.”(『古事記傳』, 전집9·135~137)⁵⁴⁾

여기서 ‘뜬기름처럼’ 혹은 ‘해파리처럼’ 물 위에 표류하는 것은, 『고사기』의 원전 맥락에 따르자면, 이후 이자나기와 이자나미 양신의 신혼(神婚)에 의한 일본국토 창생신화의 무대가 되는 오노고로시마(淤能基呂嶋)의 원질로 이해하는 것이 맞다. 그러나 노리나가는 그것을 천지가 분리되기 전의 혼돈상태라고 해석한다. 이는 『고사기』의 문맥을 완전히 무시한 해석일 뿐만 아니라, 그 자신이 ‘가라고코로’(漢意, 중국적인 것)라 하여 부정한 일본서기의 음양설적인 천지창생신화를 모델로 한 것이라는 점에서 매우 모순된 해석이라 아니 할 수 없다.

노리나가는 『고사기전』 1권 “일본서기를 논함”에서 일본서기 신대권 앞머리에 나오는 천지창생신화에 대해 “이는 모두 중국책에 나오는 말들을 이것저것 모아서 쓴 것으로 편찬자의 사적인 설이며 결코 고전설 그대로가 아니다.”(『古事記傳』, 전집9·8)라 하여 일본서기 신화를 철저히 부정하는 입장이었다. 그럼에도 노리나가는 위의 해석에 이어 “저 뜬기름 같은 것이 처음 생겨난 것도, 그것이 나뉘어져 천지가 된 것도, 또한 신들이 계속해서 생겨난 것도 모두 두 무스비노카미(産巢日神)의 무스비(産靈)에 의한 것이라 할 수 있다.”(『古事記傳』, 전집9·138)고 하여, 일본서기 신화에서의 ‘음양의 기’를 ‘무스비(産靈)’ 또는 ‘무스비의 영[御靈]’으로 변조한 채 실제로는 일본서기 신화를 모델로 『고사기』 신화를 읽고 있다. 여기서 더 나아가 노리나가는 무스비신이 천지창생 이전부터 존재했으며 천지를 비롯한 모든 만물과 신들과 인간의 존재를 있게 만든 근원적인 창세신이라고 주장한다.

“참된 도의 취지를 알기 위해서는 세상 만물의 도리를 잘 이해해야 한다. 세상 만물의 도리란, 천지와 신들과 모든 존재의 근원이 다카미무스비와 가미무스비 양신의 ‘무스비(産靈)의 영[御靈]’에 의해 생겨난 것이다. 대대로 인류가 태어나고 만사만물이 생겨난 것도 모두 이 ‘무스비의 영’에 의거하지 않은 것이 없다. 일본의 신대가 시작될 때

事記』, 岩波書店, 1982, 316~17쪽 보주 참조.

52) 『일본서기』에는 ‘神皇産靈神’으로 표기되어 나오며, 스사노오가 살해한 오호게쓰히메의 사체에서 생겨난 오곡을 종자로 삼은 신이자 오쿠니누시(大國主神)를 소생시킨 신, 스쿠나비코나의 조상신으로서, 오쿠니누시의 건국신화 및 국토이양신화 등 주로 이즈모(出雲) 계열의 신화에 등장한다. 남성태양신 다카미무스비의 배우자 신으로서 만물의 생명과 생산을 관장하는 여신이었을 가능성도 있다. 같은 책, 317쪽 보주 참조.

53) 같은 책, 19쪽.

54) 이하 본문의 노리나가 인용은 『本居宣長全集』(筑摩書房, 1968~1993)의 전집 권수와 쪽수만 표기.

이자나기와 이자나미 두 신이 국토와 만물과 신들을 낳으신 것도 모두 ‘무스비의 영’에 의한 것이다.”(『玉くしげ』, 전집8·309)

이 또한 인간의 출현에 대해서는 전혀 언급이 없으며, 신들은 천지가 분리된 이후에 등장하는 것으로 묘사하고 있는 『고사기』와 『일본서기』의 맥락을 크게 벗어난 해석이다.⁵⁵⁾ 하지만 『고사기』 모두에 등장하는 원초적 지고신은 아메노미나카누시, 다카미무스비, 가미무스비의 이른바 ‘조화삼신’이다. 이 중 아메노미나카누시는 이름만 등장할 뿐이고 다카미무스비와 가미무스비는 고사기 신화에서 일정한 역할을 하고 있지만, 무스비 양신이 천지분리 이전부터 존재했음을 말해주는 어떤 암시도 고사기와 일본서기에는 나오지 않는다.⁵⁶⁾ 그런데도 노리나가는 이 삼신 가운데 아메노미나카누시를 뺀 나머지 두 신을 하나로 묶어 모든 우주만물의 원천으로서의 무스비신이라는 단일한 창세신으로 변조시킴으로써 새로운 신화를 만들어낸 것이다.

고노시 다카미쓰에 의하면 『고사기』 신화는 한마디로 ‘천황신화’이다.⁵⁷⁾ 노리나가의 『고사기』 신화읽기의 지향성 또한 그의 천황관과 떼려야 뗄 수 없는 관계에 있다. 노리나가는 천황 자신도 전적으로 아마테라스의 뜻에 따르면서 “어떤 일이든 자신의 사적인 지식과 판단에 의지하지 않는다”(『玉くしげ』, 전집8·321) 무사(無私)적 마코토(誠)의 태도를 견지했으므로, 모든 일본인은 이런 태도를 절대적인 모델로 삼아 자기를 내세우지 말고 천황의 뜻과 하나가 되어 천황의 지배에 무조건 복종해야 한다고 주장했다. 그래야 상하가 조화를 이루어 세상의 질서가 바로 잡히게 된다는 것이다. 때문에 『고사기전』은 천황이 다스리는 황국은 “황공하옵신 황조신 아마테라스께서 진좌하시는 나라”이므로 “만국보다 뛰어나”며 아마테라스의 후손인 천황은 아마쓰가미(天つ神)의 뜻을 받들어 “무슨 일이든 자신의 생각을 버리고 오직 신대(神代)의 고사(古事) 그대로 나라를 통치하신다.”(『直毘靈』, 전집9·49)는 말로 서문을 시작하고 있는 것이다.

이처럼 노리나가는 천황의 통치주권을 신화적으로 정당화했는데, 그때 동원된 주요한 신화로서 전술한 천지창생신화와 무스비신화 외에 천손강림신화에 등장하는 아마테라스의 이른바 ‘천양무궁의 신칙’을 들 수 있다. 고사기는 이자나기와 이자나미에 의한 일본 국토창생신화에 이어 불의 신 가구쓰치를 낳다가 죽은 이자나미를 찾아 이자나기가 황천국을 방문하는 이야기, 황천국에서 돌아온 이자나기의 정화의례(미소기)를 통해 태양의 여신 아마테라스가 탄생하는 이야기, 아마테라스가 황손 니니기를 지상의 통치자로서 내려 보내는 천손강림 이야기 등을 묘사하고 있는데, 이 대목에 이르러 노리나가는 아마테라스를 태양 그 자체라고 주장하면서 다음과 같이 말한다.

“아마테라스는 바로 지금 세상을 비추는 고마운 태양(天津日)이다. 이 아마테라스께서 아시하라노카쓰쿠니(葦原中國)를 통치하라고 위임하시어 황손이 천상에서 이 땅

55) 아이자와 야스시는 노리나가가 말하는 무스비신이 기독교의 절대유일신이 창조신과 유사하다고 보고 그것을 “서양사교의 정신”이라고 비판하기도 했다. 이와 같은 ‘천지보다 앞선 신’ 개념의 계보는 스이카신도라든가 요시카와신도 등의 근세 유가신도 및 중세 요시다신도에까지 거슬러 올라가 확인할 수 있다. 齋藤英喜, “近世神話としての『古事記伝』—「産巢日神」をめぐって”, 앞의 글, 25~30쪽 참조.

56) 종교학자 엘리야데(Mircea Eliade)에 의하면, 이 삼신은 ‘사라진 신’(deus otiosus)으로서의 ‘지고신’ 범주에 속한다고 할 수 있다. 미르치아 엘리야데, 『세계종교사상사 I: 석기시대부터 엘레우시스 비의까지』, 이용주 옮김, 이학사, 2005, 제2장 참조.

57) 神野志隆光, 『古事記と日本書紀—天皇神話の歴史』, 講談社現代新書, 1999 참조.

으로 강립하였다. 그때 아마테라스의 칙명에 이런 구절이 있었다. ‘황위 계승은 천지와 더불어 영원히 변함이 없고 조금도 흔들림 없이(天壤無窮) 한층 흥룡할 것이다.’ 이 칙명이야말로 도의 근원이며大本(大本)이다.”(『玉くしげ』, 전집8·310)

노리나가는 천황가의 황위 계승이 단절됨 없이 이어져 내려온 실제 일본의 역사가 이런 아마테라스의 ‘천양무궁의 신칙’의 진리를 입증한다고 역설했다. “황국은 천양무궁의 신칙 그대로 만대를 통해 지속되어 내려왔다. 그런데도 군주는 여전히 군주이고 신하는 여전히 신하다. 각자의 자리는 조금도 변함이 없다.”(『くず花』, 전집8·146) 노리나가는 이 ‘천양무궁의 신칙’이야말로 천황가의 영원한 황위계승을 보장해주는 것이라고 믿었던 것이다.

그런데 정작 ‘천양무궁의 신칙’은 『고사기』에도 『일본서기』 본문에도 나오지 않으며, 『일본서기』 일서58)에만 기술되어 있다. 노리나가의 『고사기』 재발견은 일본 사상사의 일대 ‘사건’으로 말해지지만, 황실 통치의 정당성을 주장하기 위한 가장 중요한 근거로서 그가 끌어온 ‘천양무궁의 신칙’은 『고사기』에는 ‘영원한 부재’의 기호로서만 존재하는 그런 것이었다. 마치 오늘날 상징천황제에서의 천황이 ‘텅 빈 중심’의 기호로서 작동하듯이 말이다. 일면 ‘고사기 절대주의’를 표방했던 그가 결국 『일본서기』에 의존하지 않고서는 아무 것도 말할 수 없었다는 이 아이러니야말로 ‘노리나가 문제’의 심층에 깔린 모순의 극치라 아니 할 수 없다. 그것은 단순한 양가적 모순을 넘어서서 동어반복적인 모순, 신앙으로서만 받아들여질 수 있는 그런 모순이었다.

여러 연구자들이 지적하듯이, 노리나가의 『고사기』 신화‘읽기’는 결코 고사기 신화 그 자체를 해석한 것이 아니다. 그는 『고사기』 신화를 변조시켰다. 노리나가는 끊임 없이 자기주장의 가장 중요한 논거가 『고사기』에 있다고 강조하지만, 이때 그가 말하는 『고사기』는 실은 『고사기』 신대권과 『일본서기』 신대권의 일서 내용을 짜집기 해서 편찬한 『신대정어』(神代正語, 가미요노마사고토)에 입각한 것이다.⁵⁹⁾ 과연 노리나가는 『고사기』 신화를 ‘잘 읽었다’고 말할 수 있을까?

IV. 모노노아와레의 신화학=문헌학

이제 우리는 노리나가 문헌학이 『고사기』 신화를 얼마나 잘 읽었는가 하는 물음과 관련하여 그가 “사(事, 고토)의 마음[意]을 아는 것, 물(物, 모노)의 마음[意]을 아는 것”(『紫文要領』, 전집4·57)이라고 정의내린 모노노아와레에 대해 살펴 볼 시점에 와 있다. 이때 ‘사’와 ‘물’이 무엇인가를 규정하는 일은 간단하지 않지만, 노리나가의 문맥 사이를 가로질러 추체험해 볼 수는 있다.⁶⁰⁾ 즉 노리나가에게 ‘사’란 일차적으로 어떤 구

58) “寶祚の隆えまさむこと、當に天壤と窮り無けむ”(神代下 第九段 一書第一). 坂本太郎他校注, 日本古典文學大系 67 『日本書紀上』, 岩波書店, 1967, 147쪽.

59) 이 편서의 서문에서 노리나가는 “『일본서기』는 한문체의 수식이 많아서 오늘날 그것을 전부 고대 일본어로 바꾸어 읽기가 어렵다. 이에 비해 『고사기』는 고어를 토대로 쓰인 까닭에 아름다운 말투의 신전(神典)이 되었지만, 대체로 한문투의 표기 또한 곳곳에 많이 섞여 있어 자기도 모르는 사이에 사람들이 황국 말투가 아닌 한문투 표기에 이끌리는 바가 적지 않다...(그래서) 일단 『고사기』 신대권만이라도 전부 가나를 붙여 한문투에 마음을 빼앗기지 않은 채 거리낌 없이 읽을 수 있도록”(『神代正語』, 전집7·487) 하기 위해 위 책을 펴낸 것이라고 그 편술 이유를 밝히고 있다.

60) 이하 ‘사’와 ‘물’의 해석에 관해서는, 박규태, “모토오리 노리나가의 모노노아와레론 재고: 감성적 인식론의 관점에서”, 『일본연구』 17, 고려대학교 일본연구센터, 2012, 특히 302~311쪽 참고.

체적인 사실이나 일 혹은 사건이나 행위를 가리키는 것이자, 인간 삶을 둘러싼 모든 경험세계를 구성하는 인식대상으로서 받아들여지는 듯싶다. 하지만 ‘사’는 단순히 인식대상에만 머물지 않은 채, 개개의 ‘사’ 안에 내장된 ‘마음’으로써 인간의 ‘마음’과 공명을 일으킨다. 사람이 살아가는 동안 대면하고 조우하게 되는 온갖 ‘사’는 언제나 ‘모순’에 가득 찬 ‘느끼는 사’(思ふ事)로서 우리의 의식과 감정에 부응하는 대상으로 나타난다.

한편 ‘물’(모노)은 ‘모노노아와레’에서의 그 ‘모노’로서 꽃이라든가 달이라든가 사람 등 우리 주변의 ‘존재 일반’ 혹은 존재하는 모든 ‘있음’을 가리키는 말이다. “모노(物)란 ‘모노이후’(物いふ), ‘모노가타리’(物語), ‘모노모우데’(物もうで), ‘모노미’(物見), ‘모노이미’(物忌) 등에서의 ‘모노’를 가리킨다. 널리 말하자면 이런 사례는 얼마든지 들 수 있다.”(『源氏物語玉の小櫛』, 전집4·202~203) 노리나가에게 이 ‘물’은 어떤 의미에서 ‘사’보다 더 큰 범주로서 한없이 확장된다.⁶¹⁾

요컨대 존재의 자극에 의한 감동으로서의 모노노아와레는 존재의 대상적 마음(사유, 의미)을 인식할 수 있을 때 비로소 가능한 것으로 말해진다. 그런 존재의 의미를 노리나가는 ‘물의 마음’ 혹은 ‘사의 마음’이라고 적고 있는 것이다. 이처럼 ‘사’와 ‘물’의 마음을 안다는 것은 그 사물의 바깥에서 사물과 철저히 분리된 초월적인 인식주체가 사물의 의미를 파악한다는 것이 아니라, 인식대상으로서의 사물에 내포된 마음과 인식주체의 마음 사이에 어떤 즉자적이고 정서적인 공감(sympathy)이나 감정이입(empathy)의 공명이 일어나는 것을 일컫는 표현이다. 거기서 인식대상과 명확히 분화되지 않은 채 인식의 경계 안팎을 표류하는 인식주체의 마음은 일종의 선형적인 감동에 빠져들어 “만사를 마음으로 맛보아” 그 ‘물’과 ‘사’의 의미를 직관적, 감성적으로 체득함으로써 “만사의 마음을 헤아려 아는 것”이다. 이때 ‘사’와 ‘물’은 완전히 있는 그대로 긍정되고 있으며, 또한 인식주체의 마음의 움직임이 순수할 것 즉 ‘마코토’ 혹은 ‘마고코로’가 전제되고 있다는 점을 간과해서는 안 될 것이다. 고바야시가 “노리나가는 있는 그대로의 인간 ‘마음’(情)의 작용을 철저히 파고들고자 했다. 그럼으로써 그 ‘마음’과 잘 어울려 둘러싸고 있는 ‘물’의 마음, ‘사’의 마음을 알고자 했다.”는 말로 대저 『모토오리 노리나가』를 끝맺음하면서, “노리나가의 고학을 관통하고 있는 것은 철저한 정신주의, 곧 사물에 즉하여 그것을 언어로 표현한 순수한 정신활동”⁶²⁾이라고까지 과장된 평가를 내린 것도 이런 의미에서였을 것이다.

이처럼 어떤 사건이든 사태이든 생물이든 무생물이든 세상에 존재하는 모든 ‘있음’에 대해 무엇이든 ‘물’과 ‘사’로 환원시키는 ‘감성적 인식론’으로서의 모노노아와레론은 노리나가에게 있어 개인을 넘어서서 가정과 국가에까지 그 적용범위가 확장되어갔으며, 다음 구절에서 짐작할 수 있듯이, 그 연장선상에서 신(神)까지도 모노노아와레적 인식대상으로서 ‘물’과 ‘사’의 범주에 포섭되고 만다.

“와카(和歌)는 모두 모노노아와레를 아는 것에서 시작된다. 『이세모노가타리』라든가 『겐지모노가타리』 등의 모노가타리(物語) 또한 모두 사람들에게 모노노아와레를

61) 이와 관련하여 와쓰지 데쓰로는 ‘물’을 형태나 심적 형태에 관계없이 그냥 ‘어떤 것’을 가리키는 말, 의미와 사물 모두를 포함하는 개념, 일반적으로 한정되지 않는 일종의 영원한 ‘근원’을 지시하는 말로 이해한다. 이런 ‘물’ 즉 ‘모노’가 가지는 ‘아와레’로서의 ‘모노노아와레’는 한정된 개개의 사물로서 우리 주변에 존재하는 ‘물’에 대한 감동이자 동시에 그 본래의 한정되지 않는 ‘물’로 돌아가고자 하는 부단한 움직임으로 해석될 수 있다는 것이다. 이리하여 와쓰지는 모노노아와레에 ‘영원한 근원에 대한 동경’이라는 이상적 가치를 덧입힘으로써 그것에 정신성의 깊이를 부여했다. 和辻哲郎, 『日本精神史研究』, 岩波文庫, 1992, 228~30쪽 참조.

62) 小林秀雄, 『本居宣長(下)』, 앞의 책, 252~53쪽.

답아 전달하기 위한 것임을 분명히 알아야 한다...여기서 ‘아와레’라는 말은 단지 ‘하늘이 맑게 개인 것’을 뜻하는 ‘아메하레’(天晴)를 반기는 마음에서 나온 말로, 그 때 그 때 군신(群神)의 마음이 되어 이해해야 할 것이다.”(『安波禮辨』, 전집4·585~587)

그리하여 김태호는 노리나가에게 있어 모노노아와레는 “인간의 감정일 뿐만 아니라 신화 속에 등장하고 있는 가미(神)의 감정으로서도 이해되고, 나아가서는 인간과 신의 교감 가능성까지를 확인”시켜주는 장치였으며, 그런 교감 가능성이 “신화적 내용을 아무런 저항 없이 그대로 사실(史實)로서 받아들이도록 하는 경험적 실체의 전제”⁶³⁾였다고 이해한다. 요컨대 모노노아와레는 “인간과 가미(神)의 접점이며 동시에 자국 신화의 사실성(史實性)을 구체적 감동의 경험으로써 확인시켜 주는 가장 평범하고도 깊이 있는 ‘일본어’”⁶⁴⁾였다는 것이다. 이로써 노리나가의 고도론은 ‘물의 마음’ 대신 ‘신의 마음’을 대체시키고 모든 ‘물’과 ‘사’뿐만 아니라 심지어 ‘역사’까지도 그 ‘신의 마음’으로 수렴시켜 나갔다. “아마테라스는 바로 지금 세상을 비추는 고마운 태양(天津日)이다.”(『玉くしげ』, 전집8·310)라는 노리나가의 당혹스러운 믿음의 근거에는 이런 모노노아와레적 사유가 깔려있었던 것이다.

그러니까 이와 같은 모노노아와레의 세계가 노리나가의 사유 안에서 『고사기』의 신화세계와 긴밀한 접점을 가진다 해서 전혀 이상할 것이 없다. 이와 관련하여 먼저 노리나가가 『겐지모노가타리』의 세계와 『고사기』 세계의 동질성을 말한다는 점에 유의할 필요가 있다. 즉 다음 구절에서 엿볼 수 있듯이, 노리나가가 발견한 『고사기』는 『겐지모노가타리』와 동질적인 세계로서의 『고사기』였다. “모든 문장이 한문체로 쓰여진 『일본서기』와는 달리 『고사기』는 전적으로 고어를 전달하는 것을 취지로 하는 책이므로, 중고시대(헤이안)의 모노가타리(物語)와 마찬가지로 황국의 말 그대로이므로 한 글자도 거짓이 없는 가나서이다.”(『古事記伝』, 전집9·17) 이처럼 노리나가가 발견한 『고사기』=고어의 세계란 헤이안시대 가나문의 관점에서 만들어진 것이다. 이 점에서 노리나가는 『고사기』의 세계와 『겐지모노가타리』의 세계를 동질적인 것으로 인식했다고 말할 수 있다.

『겐지모노가타리』 호타루(螢)권에서 겐지의 “좋은 일이든 나쁜 일이든 이 세상을 살아가는 사람들의 다양한 모습을, 보고 또 보아도 물리지 않고 듣고 또 들어도 버릴 수 없는 사연을 훑달까지 전하고 싶어 글로 쓴 것이 모노가타리의 시초”⁶⁵⁾라는 구절과 관련하여, 노리나가는 모노가타리가 말하는 ‘좋은 것’과 ‘나쁜 것’의 기준에 관해 그것이 유교나 불교가 말하는 선악시비와는 다르다고 주장한다. 다시 말해 “모노노아와레를 어느나 모르느냐가 선악의 중요한 관건”(『紫文要領』, 전집4·425)이라는 것이다. 이런 태도는 “사물에 접하여, 또는 사물에 의해 감동받을 줄 아는 능력”(capacity to be moved by things)⁶⁶⁾으로서의 모노노아와레에서 중요한 것은 그 감동의 “내용이 아니라 느낌의 강도와 깊이”⁶⁷⁾에 있다는 지적에 의해 더욱 강화된다. 거기서 더 나아가 이제 ‘모노노아와레를 안다’는 것은 『고사기』 신화세계를 관철하는 가치기준으로 제시된다. 즉 모노노아와레가 유불을 대신하여 사람들을 규제하는 삶의 규범이 되었으며,⁶⁸⁾

63) 김태호, “모토오리 노리나가와 민족주의”, 한국일본사상학회, 『日本思想』 5, 2003, 40쪽.

64) 같은 글, 39쪽.

65) 무라사키 시키부, 세토우치 지쿠초 현대일본어역, 김난주 옮김, 『겐지이야기』 5, 한길사, 36쪽.

66) Paul Varley, 『Japanese Culture』, Honolulu: University of Hawaii Press, 2000, 60쪽.

67) 菅野覺明, 『本居宣長』, べりかん社, 1991, 185쪽.

노리나가는 그런 규범을 『고사기』 신화세계에서 찾고자 한 것이다. 이 점에서 모노노아와레론은 노리나가 신도론과 밀접한 연관성을 노정한다.⁶⁹⁾ 환언하자면 노리나가 국학에서 참된 ‘신의 도’는 모노노아와레 미학에 의해 내밀한 안쪽으로부터 뒷받침되고 있다는 말이다.

“일체 신의 도(道)는 유교와 불교에서 말하는 도처럼 시끄럽게 선악시비를 따지는 일은 전혀 없다. 그저 풍요롭고 대범하고 우아한 것으로, 노래의 정취야말로 이런 신의 도와 썩 잘 어울리는 것이다.”(『うひ山ぶみ』, 전집1·18)

여기서 ‘노래의 정취’란 곧 모노노아와레를 가리킨다. 때문에 마루야마 마사오는 위 인용문과 관련하여 “노래의 정취인 모노노아와레가 그대로 신도 자체의 본질로까지 고양되고 있다.”고 평가하면서 그런 모노노아와레가 바로 “만인이 안온하고 즐겁게 살던 상고시대를 이상시한 노리나가적 유티미즘의 방법론적 토대였다”고 이해한다.⁷⁰⁾ 오늘날 일본인들이 여전히 노리나가의 신화해석에 사로잡혀 거기에 의지하는 까닭은 바로 마루야마가 말한 대로 “신도 자체의 본질로까지 고양된 문학의 원리=정치의 원리로서의 모노노아와레” 때문일지도 모른다. 왜냐하면 노리나가는 사람들의 마음이 순박했던 상고시대의 모노노아와레적 감성을 일반화시키고 있기 때문이다. 이와 같은 일반화는 곧 모노노아와레 공동성 혹은 모노노아와레 공동체의 형성을 예견케 한다.

앞서도 언급했듯이 ‘감성적 인식론’으로서의 모노노아와레적 세계관에서는 “덧없고 서투르고 미숙하고 어리석고 분별없고 어린 계집아이처럼 유치한 인정(人情)”(『排蘆小船』, 전집2·35)에 입각한 세세한 감정이 지성이나 도덕성보다 심오한 것이 될 수 있다. 그래서 가라타니 고진(柄谷行人)은 모노노아와레에 대해 “지적이고 도덕적인 원리(가라고코로)가 부정하고 은폐해버리는 작은 감정”이라고 규정하면서 그런 작고 애잔한 것의 공동성에 주목하고 있다.⁷¹⁾ 다시 모모카와 다카히토(百川敬仁)의 표현에 의하면, 이 ‘작고 애잔한 것의 공동성’이야말로 에도시대 이래 오늘날에 이르기까지 일본 특유의 ‘모노노아와레 시스템’⁷²⁾을 구성하는 기반이 된다. 그런 시스템의 작동원리를 ‘모노노아와레 공동성’이라 할 수 있다면, 그 작동원리에 의해 형성된 사회를 ‘모노노아와레 공동체’라고 이름붙일 수 있겠다. 사물에 대한 공감(sympathy, 情け) 없이는 사물의 마음을 이해할 수 없다고 본 노리나가는 느낌과 감정을 공유하는 이런 모노노아와레 공동체 안에서 사람들을 결합시키고자 했던 것이다.⁷³⁾ 아마도 노리나가는 모노노아와레적 감수성이 있다면 사람들이 ‘저절로’ 타자에 대한 공감과 배려를 가지게 되어 사회가 조화롭게 될 것이라는 낙관적 환상에 젖어 있었던 것이리라.

68) 이런 의미에서 노리나가는 오늘날에도 일본인을 내면에서 규제하는 일본적 사고를 정식화한 사상가로 말해진다. 百川敬仁, 『内なる宣長』, 東京大學出版會, 1987 참조.

69) 종래 모노노아와레론과 신도론의 밀접한 관계에 주목한 연구로는 특히 相良亨, 『本居宣長』, 東京大學出版會, 1978, 155~208쪽; 東より子, 『宣長神學の構造』, ぺりかん社, 1999, 제1장 참조.

70) 丸山眞男, 『日本政治思想史研究』, 東京大學出版會, 1983(新裝版), 173~74쪽.

71) 가라타니에 의하면, 노리나가가 18세기에 모노노아와레론을 내놓았을 때 서양에서는 감성의 의미를 고양시키려는 미학(aesthetics)이 성립되었다. 양자 모두 근대 내셔널리즘과 연결되어 있다. 그런데 국가와 연결된 서구의 내셔널리즘은 거대한 권력이나 영광을 지향하는데 비해, 네이션(민족)과 연결된 일본의 내셔널리즘은 작은 것 그리고 오히려 애잔한 것의 공동성을 기반으로 한다는 것이다. 가라타니 고진, 『일본정신의 기원』, 송태욱 옮김, 이매진(개정판), 2006, 96쪽.

72) 百川敬仁, 『日本のエロティシズム』, ちくま新書, 2000, 57~59쪽 참조.

73) H.D. Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, 104쪽 및 107쪽.

그렇다면 이와 같은 모노노아와레 공동체에서 『고사기』 신화는 어떻게 수용되었을까? 역사상 장기간 이어진 무사통치하에서 천황가의 신성성을 말하는 『고사기』 왕권 신화는 점차 그 정치적 기능을 상실해가고 있었다. 이런 『고사기』 신화의 비정치화와 함께 또 한 가지 주목할 것은, 근세 출판기술의 발달로 인해 일반서민들도 손쉽게 『고사기』 신화를 접할 수 있게 되었다는 점이다. 그 결과 이제 새롭게 신화 독자층이 된 근세 서민들은 노리나가를 매개로 하여 『고사기』 신화를 모노노아와레의 이야기로서 읽을 수 있게 되었다. 이와 관련하여 이소마에 준이치(磯前順一)는 노리나가를 “기기신화에 대한 근대적 읽기의 지평을 연 인물”이라고 평가한다. 다시 말해 노리나가는 모노노아와레론을 통해 『고사기』 신화해석을 피지배층과 밀접하게 연관시켰다는 것이다. 모노노아와레의 토대는 널리 조루리를 비롯한 서민문화에 있었기 때문이다. 요컨대 모노노아와레론과 『고사기』 신화를 결부시킨 노리나가의 태도는 근세국학에 이르러 비로소 나타난 하나의 “신기원적 발전”이었다는 것이다.⁷⁴⁾ 그런데 모노노아와레의 가장 심오한 측면은 “무엇이든 자신의 욕망을 따르지 않는 태도에서 비롯된 깊은 감정”(『源氏物語玉の小櫛』, 전집4·202)에 있다. 이와 같은 무사(無私)의 마코토(誠) 혹은 마고코로(真心)야말로 모노노아와레 공동체의 유일무이한 윤리라 할 수 있다. 그런 윤리가 대중들 사이에 널리 공유됨으로써 비로소 상부 권위에 대한 밑으로부터의 자발적 복종이 가능할 수 있었다고 말해도 과언이 아닐 것이다.

이런 의미에서 ‘노리나가 문제’의 해법을 ‘공공성’이라는 개념과 ‘모노노아와레론’으로 집약되는 문학론에서 찾고자 시도하는 고희탁이, 인간적 ‘자연’의 복합적 측면에 대한 이해를 바탕으로 공감적 공동성 및 생활세계의 재구축을 지향하면서 ‘아래’로부터 지탱되는 황국질서를 새롭게 세워나가려고 한 ‘황국 이야기’가 바로 노리나가학이었다고 본 것은 매우 타당한 통찰이라 생각된다.⁷⁵⁾ 이런 통찰과 관련하여 조관자는 ‘모노노아와레’를 “공동체의 화합을 가져오는 전통적인 공통감각”으로 이해하는 한편, 그런 공통감각을 환기시킨 것이 바로 가라고코로론이었다고 보면서 “시원에 돌아가 자기의 근원을 찾는 문화 내셔널리즘은 문화적, 역사적 동일성에 공동체 사람들을 귀속시키고 공동선의 규범을 장치하는 ‘신화’를 만들어왔다.”고 지적한다.⁷⁶⁾ 이 대목에서 우리는 다시금 무스비신화의 자리로 되돌아가야 할 것 같다.

전술했듯이 노리나가에 의해 새롭게 만들어진 무스비신은 천지 이전부터 존재한 창세신일뿐만 아니라, 더 나아가 세켄(世間)과 그 생활세계 구석구석까지 관여하는 신으로서 자리매김된다: “사람은 누구든 무스비신의 미타마에 의해 태어난 그대로이다. 이에 따라 자신이 행하지 않으면 안 될 범위의 일은 저절로 알아 행하게 되는 것이다.”(『直毘靈』, 전집9·59) 칸트가 말하는 ‘아프리오리로서의 양심’을 연상케 하는 이 대목에서 노리나가는 인간의 도덕성은 무스비신에 의해 부여된 것으로서 누구나 선천적으로 타고나는 것이라고 주장한다.

그런데 노리나가에게 이런 선천적인 도덕성은 무스비신을 매개로 하여 ‘마고코로’(真心) 담론과 연결되어 있다: “마고코로(真心)란 무스비신의 미타마에 의해 부여되어 선

74) Isomae Jun'ichi, "Reappropriating the Japanese Myths: Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon Shoki", *Japanese Journal of Religious Studies*, 27/1-2, 2000, 25-30쪽 참조.

75) 고희탁, “모토오리 노리나가: 문학세계와 황국이야기”, 앞의 글, 특히 351쪽 참조.

76) 조관자, “가라고코로(漢意)를 배제한 공동선(共同善)의 안과 밖: 모토오리 노리나가의 정치사상”, 한국일본사상사학회, 『日本思想』 3, 2001, 158쪽.

천적으로 가지고 태어나는 그대로의 마음을 말한다. 이 마고코로에는 지혜로운 것도 있고 어리석은 것도 있는가 하면, 세련된 것도 있고 졸렬한 것도 있으며, 선한 것도 있고 악한 것도 있다.”(『くず花』, 전집8·147) 이처럼 양가적인 특성을 함축하고 있는 마고코로는 『고사기전』에서 다시 야마토타케루(倭建命)에 대한 노리나가 특유의 해석과 결부되어 나타난다 : “야마토타케루는 이후에도 조금도 용기가 꺾이지 않은 채, 공을 세워 부왕의 명을 거스름 없이 씩씩하고 올곧은 마음을 지녔다. 하지만 한이 맺힐 수밖에 없을 만큼 원통하고 비탄한 마음이 들 때면 그저 슬피 울었다. 이것이야말로 인간의 마고코로(真心)이다.”(『古事記伝』, 전집11·219) 노리나는 이런 야마토타케루의 마고코로야말로 황국 고인(古人)의 그것이라고 보았다. 사이토는 이와 같은 마고코로에 대해 “『고사기전』이 만들어낸 무스비신이 황국의 고인에게 부여한 심성이라는 점에서 근세신화 담론이었다.”고 해석한다.⁷⁷⁾

한편 노리나는 “(죽으면) 이자나미가 그랬듯이 저 부정한 황천에 가는 것이 정해져 있으니, 이 세상에서 죽음만큼 슬픈 일은 없다.”(『玉くしげ』, 전집8·316) 하여, 야마토타케루의 슬픔과 더불어 이자나미의 슬픔을 마고코로의 전형이자 모노노아와레의 신화적 원형으로서 제시하고 있다. 여기서 우리는 노리나가 모노노아와레의 진수인 마고코로를 무스비신에 의해 생겨난 것으로 본다는 점에 주목할 필요가 있다. 따라서 노리나가에게 모노노아와레를 안다는 것은 그것을 창조한 무스비신의 영묘한 신적 작용을 인식한다는 것과 크게 다르지 않다. “노리나는 모노노아와레적 감수성에서 자연스러운 창조력을 보였다. 이는 노리나의 고사기 신화해석에서 출발점으로 제시된 무스비신의 창조력과 연결되어 있다.”⁷⁸⁾ 요컨대 모노노아와레론의 뿌리에는 ‘무스비의 영’에 입각한 노리나가 신학이 있다. 또는 하루투니안의 표현을 빌자면, 거기에는 “모노노아와레의 발견이 초래한, 실로 신화적인 세계 이해”와 결부된 ‘새로운 사실주의’(new realism)가 있다.⁷⁹⁾ 이리하여 우리는 『겐지모노가타리』에서 도출된 모노노아와레론은 『고사기』 주석에서 발견된 ‘무스비의 영’에 대한 인식과 불가분의 관계에 있음을 알게 된다. 사이토는 이런 관계 안에서 ‘모노노아와레의 신화학’을 보았다.⁸⁰⁾ 하지만 이와 더불어 ‘모노노아와레의 문헌학’도 보아야 하지 않을까?

나오는 말 : 세 가지 삼위일체

지금까지의 장황한 논의를 거칠게 요약해 보자면 다음과 같다 :

(1) 본고는 이른바 ‘노리나가 문제’의 재독을 통해 모토오리 노리나가에 의한 『고사기』 신화해석에 “태초에 일본이 있었다”는 정식, 즉 “본래적인 문화적 아이덴티티”를 상상적으로 재구축하기 위해 원래의 『고사기』 텍스트를 ‘변조’시킨 호교론적이고 목적론적인 해석의 측면이 내포되어 있지 않은가 라는 문제의식에서 시작된 것이다.

(2) 이때 ‘노리나가 문제’란 무엇인가에 대해 본고는 무라오카 쓰네쓰구를 비롯하여

77) 齋藤英喜, “近世神話としての『古事記伝』 - 「産巢日神」をめぐる”, 앞의 글, 33쪽.

78) Isomae Jun'ichi, 앞의 글, 23쪽.

79) H.D. Harootunian, “The Consciousness of Archaic Form in the New Realism of Kokugaku”, T.Najita & I.Schneider eds., *Japanese Thought in the Tokugawa Period 1600-1868*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, 82쪽.

80) 齋藤英喜, “「物のあはれ」の神話學-- 「源氏のもの」 「古事記のもの」をめぐる”, 『日本文學』, 2008·5 참조.

특히 고야스 노부쿠니를 중심으로 한 일본학계에 주요 담론들은 물론 국내 및 서구 연구자들의 제입장을 시야에 넣으면서, “『고사기』 주석작업의 실증주의적 ‘객관성’과 신도 관련 저술의 신학적 ‘주관성’, 내셔널리즘적 ‘고도론’과 순수문학적 ‘가도론’, ‘사상’의 이데올로기성과 ‘학문’의 실증성, ‘상대’주의와 ‘중고’주의의 관계, 나아가 문헌학에 있어 ‘인식’과 ‘신앙’의 일치 등과 같은 이분법적 대립항들이 각기 다양한 방식으로 상이한 맥락을 수반하면서 제시되어 온 복합적인 담론”으로서의 ‘노리나가 문제’ 자체가 근대 이후 끊임없이 반복적으로 재생되면서 새롭게 만들어진 ‘근대신화’일 가능성에 대해 조심스럽게 접근해 보았다.

(3) 이와 같은 관점을 전개하면서 본고는 먼저 방법론적으로 노리나가와 동시대인 서구 18세기의 신화담론을 참조축으로 삼으면서 특히 니체의 문헌학적 원리에 주목하고 있다.

(4) 구체적으로 노리나가의 『고사기』 신화해석과 관련하여 본고는 천지창생신화, 무스비신화, 아마테라스의 ‘천양무궁의 신칙’ 등을 집중적으로 분석하면서 그의 신화해석이 근본적으로 ‘신화만들기’의 변주곡이었음을 확인하고 있다.

(5) 끝으로 본고는 노리나가 가도론의 핵심인 모노노아와레론이 『고사기』 신화 및 그의 고도론과 밀접한 관계가 있음을 ‘물’과 ‘사’의 개념, 선악의 기준으로서의 모노노아와레, 모노노아와레 공동성, 무스비신과의 관계 등을 매개로 하여 규명함으로써, 모노노아와레론 자체가 하나의 신화로서의 ‘노리나가 문제’와 결부된 ‘문헌학적 오류’의 산물임을 시사하고자 했다.

그런 ‘문헌학적 오류’를 노리나가의 ‘언어학적 전회’라 할 만한 “말(言)=사실(事)=의미(意)”의 삼위일체에 대한 패러디로서 도식적으로 풀어보자면 이렇다. 괴테는 『파우스트』에서 구약성서 『창세기』의 “태초에 말씀[言]이 있었다”는 신화적 금언을 “태초에 의미[意]가 있었다”고 바꾸어 읽었다. 하지만 파우스트 박사는 실은 “태초에 모순[事]이 있었다”고 말하고 싶어 했던 듯싶다. 결국 “우리를 창조적으로 만드는 것은 바로 모순”이기 때문이다. 그러나 노리나가는 신화=주술적인 ‘잘못된 관념연합’⁸¹⁾을 통해 ‘은유’와 ‘환유’를 ‘실재’와 혼동하면서 모든 ‘모순[事]’의 ‘모순된’ 승인 위에서 언어의 세계와 의미의 세계를 강박적으로 연합시키고자 시도했던 것이 아닐까? 그리하여 노리나가는 “말(言)=사실(事)=의미(意)”의 결정체로서 “태초에 일본 이 있었다”고 선언하기에 이른 것은 아니었을까? 그 결과 “일본적인, 너무나 일본적인” 아이콘으로서의 “『고사기』=모노노아와레=노리나가”의 삼위일체는 물론이고 나아가 “신화=역사=모노가타리”의 삼위일체가 여전히 일본열도 위에 표류하게 된 것은 아닐까?

‘신화의 신화’로서의 노리나가 담론에 내장된 층층의 ‘노리나가 문제’에서 벗어나지 못하는 것은 어쩌면 일본 지식인들의 숙명일지도 모른다. 적어도 아직까지는 그렇게 보인다. 그렇다면 그 숙명은 그들의 학문적 성찰의 불충분함을 말하는 것일까? 아니, 그것은 지적 성찰의 불충분함이라기보다는 일종의 ‘지연된’ 시대적 한계일지도 모른다. 제국 시대 일본에서 신화적 이데올로기를 노골적으로 표출한 노리나가 담론의 시대적 한계는 포스트콜로니얼 담론과 내셔널리즘 논쟁을 유행병처럼 거친 지금까지도 충분히 극

81) 프레이저(James Frazer)는 주술(magic)을 “잘못된 관념연합의 산물”로 정의내리면서 크게 유사(은유적인 것)에 입각한 모방주술과 접촉의 법칙(환유적인 것)에 입각한 감염주술로 구분하고 있다. 제임스 프레이저, 박규태 역주, 『황금가지』 제1권, 을유문화사, 2005, 제3장 참조.

복되지 못한 것이 아닐까? 그들의 ‘노리나가 문제’가 노리나가에 의해 만들어진 『고사기』 신화와 더불어 하나의 ‘근대신화’로서 시대적 변화에 따라 옷만 바꾸어 입은 채 재생산되는 까닭은 아마도 그들이 의식적으로든 무의식적으로든 말하고 싶어 한 무언가를 대신해서 말해준 장본인이 바로 노리나가에 다름 아니기 때문일 것이다. 우리가 일본의 지성들과 어떤 방식으로 소통해야 할 것인지 고민되는 대목이 바로 여기에 있다. ‘내 안의 노리나가’를 묻는 그들의 고민은 어쩌면 우리들과도 무관한 것이 아니리라는 예감 때문이다. 이것이야말로 우리가 노리나가에 주목해야 할 가장 큰 이유 중의 하나임에 틀림없어 보인다.

本居宣長における『古事記』神話の「読み」と「宣長問題」 ：「もののあはれ」の文獻學

朴奎泰(漢陽大日本語文化學科)

(1) 本考察はいわゆる「宣長問題」に対する再讀を通して、本居宣長による『古事記』の神話解釋において「はじめに日本があった」という「本來的な文化的アイデンティティー」を想像として再構築していくうえで、元の『古事記』テキストを「変容」させた「護教論的」でしかも「目的論的」な解釋の側面が含まれているのではないかと、という問題意識から始まったものである。

(2) その際、「宣長問題」とは何かについて、本考察は村岡典嗣をはじめ、小林秀雄、野口武彦、加藤周一などのほか、特に子安宣邦の議論を中心とした日本學術界の主な言説や韓国および西歐の諸研究者の立場を視野に入れつつ、『古事記』にかかわる註釋作業の實證主義的な「客觀性」と神道にかかわる諸著述の神學的な「主觀性」、ナショナルな「古道論」と純粹文學的な「歌學論」、「思想」のイデオロギー性と「學問」の實證性、「上代」主義と「中古」主義の關係、ひいては文獻學における「認識」と「信仰」との一致などのような二分法的な對立項が各々多様なあり方でそれぞれ異なる文脈をあいまいながら提示されてきた複合的な言説としての「宣長問題」そのものが、実は近代以来絶えず繰り返して再生するなかで新しくつくられたある種の「近代神話」になる可能性について問い直してみた。

(3) そのような觀點から本考察はまず、方法論的に宣長とほぼ同時代である18世紀の西歐における神話言説を一つの参考軸とし、なかでもことに「護教論的」および「目的論的」な解釋を警戒するようなニーチェの文獻學的原理に注目している。

(4) つづいて本考察は具體的に宣長の『古事記』神話解釋とかかわり、天地創成神話、産靈神の神話、アマテラスの「天壤無窮の神勅」などの分析に焦点をあわせて、宣長の神話解釋は根本的に新しい「神話作り」の變奏曲であったことを確認している。

(5) 最後に本考察は宣長の歌學論の核心といわれる「もののあはれ」説はこうした『古事記』神話および彼の古道論とも密接な關係があることについて、「物」や「事」という概念、善惡の基準としての「もののあはれ」、「もののあはれ」の共同性(あるいは共同體)、「もののあはれ」と産靈神との關係などを媒介にして明らかにすることで、「もののあはれ」説それ自體が一つの神話として「宣長問題」と結び付いた「文獻學的誤謬」の産物であることを示唆しようと試みた。

야마자키 안사이의 「神代卷」의 해석과 표상

이희복(강원대)

머리말

근세일본유학계에서 누구보다 깊이 주자학을 이해했다고 평가되는 야마자키 안사이는 말년에 고대역사서인 『일본서기』의 「신대권」을 강의했다. 그의 강의는 제자들에 의해 필기되고, 신도비전으로서 정리되어, 신도제자들에게 전수되었다. 이른바 수가신도(垂加神道)의 성립이다. 수가신도의 비전전수라는 종교문화와 신도사상은 18세기일본사회에서 성행했다. 하지만 전통적 독자성을 표상하는 국학운동과 반비례하며 쇠퇴하고, 마침내 모토오리 노리나가에 의한 “카라고코로(漢意)”라는 낙인과 더불어 수가신도는 배척되었다. 그뿐만이 아니다. 후세에 “경건한 주자학자”라고까지 평가됐던 안사이는 정통 주자학을 일본적 특성에 맞게 일본주자학으로 변형시킨 민족주의자로 종종 표상되기도 했다. 여기에 한 몫 한 것이 수가신도이며 그의 「신대권」의 강의였다. 이상은 1945년 패전이후 일본사상사학계에 제출된 선행연구를 나름대로 정리한 것이다. 전후 일본사상사학계는 소수연구자를 제외하곤 안사이학과 안사이학과를 애써 외면했다. 소라이를 비롯한 고학과나 노리나가로 대표되는 국학자에 관한 연구업적과 비교해보면 그것은 더욱 확연하다. 그럼 노리나가에 의해 배척된 안사이의 학문과 사상은 19세기일본사회에서 완전히 소멸했는가? 나아가 근대이후 일본학계에서 안사이와 안사이학과 학문과 사상에 관한 역사적인 평가와는 어떠했을까? 본고의 물음은 여기서 시작된다.

1 막번체제를 둘러싼 담론

1) 무가사회를 구가한 안사이학

2006년 여름 한국학계에 안사이 관련 저서가 제출되었다. <유학사상가 총서시리즈 일본편>으로 기획 출판된 『야마자키 안사이 -일본적 주자학의 원형-』이 그것이다. 안사이학과인 사토 나오카다의 주자학과 사상에 이끌려 일본사상사에 입문했다는 저자 다지리 유키치로는 안사이학과 안사이학과에 관한 일본학계에서 독보적인 연구자이다. 조선성리학에 관해서도 조예가 깊은 그가 퇴계학과 안사이학의 관련성을 애써 평가절하하면서(210) 한국학계에 던진 화두가 바로 본서이다. 한국유학계와 사상사학계에서 얼마큼 대응했는지는 알 수 없지만, 여기서 발표와 관련지어 그 특징을 나름대로 정리하면 다음과 같다. 안사이는 종교적인 구도자와 같았다. 안사이는 일찍부터 주자학과 일본신도를 겸학했다. 안사이는 퇴계보다 우월하다는 자신감을 가질 만큼 주자학 체인에 철저했다. 안사이는 도쿠가와 막번체제를 긍정하고 찬양했다. 안사이는 무가들의 시각에서 「신대권」을 해석하고 현실사회에서 실천하려 했다. 이 5가지 중에 후반부만 살펴보자.

<신대권 해석과 표상> 안사이는 개인으로서의 천황에게 정치적인 지도력이나 카리스마를 전혀 기대하지 않았다. 안사이에게 있어 천황은 능동성·주체성을 지닌 존재가 아니다. 어디까지나 개성이 없는 천손 황손 히즈기노가미이며, 그 자신의 힘이 아니라 ‘황천이조’의 가호에 의해 비로소 존립할 수 있는 존재였다. (중략)이 황손을 지키려고 하는 행위에 있어서 신하들의 위치와 의미가 확인되는 구조를 갖고 있었다. 스사나오·오아나무치·사루타히코와 같은 존재야말로 안사이가 인간으로서의 존재방식을 투영한 대상이며 마땅한 ‘마음’의 상태를 좇고자 했던 신들이었다. 이러한 안사이의 관심을 사회적 차원에서 바꿔 말해보자면 안사이가 논하고자 하였던 것은 천황(禁裏)이 아니라, 그것을 지키는 자

로서의 무가정권과 무사의 존재방식이었고, 그 점에 있어서 인간으로서의 능동성·주체성을 묻는 것이었다(291).

<현실인식>안사이는 만년에 이르기까지 도쿠가와씨가 정치를 행하는 현실, 즉 도쿠가와막번체제에 의한 전국지배를 조금도 의심하지 않았다(148). 이들을 통해 알 수 있는 사실은 안사이 40대부터 만년에 이르기까지 도쿠가와씨의 통치에 대한 평가가 일관되게 높으며 전란으로부터 태평시대로의 전환을 항상 축복하고 있다는 것이다(150). 즉 아마테라스의 신칙을 받아 3종의 신기가 대대로 전해지는 황통의 연속이라는 사실과 오랜 전란을 진정시켜 천하에 태평을 가져온 도쿠가와와 통치가 사람들에게서 정당한 것으로 받아들여지고 있다는 사실이고, 안사이에 있어서도 이 두 가지의 공존은 당연한 일로 간주되고 있던 것이다(153쪽). 이렇게 안사이는 이퇴계조차도 역의 상징을 충분히 이해하였다고는 말할 수 없다고 생각한 것인데, (중략)일본에서 자신이 태어났다는 것에 행복감을 느끼면서 이퇴계를 넘어 안사이 자신이야말로 그 우주의 유일한 뿌리를 체득하지 않으면 안 된다고 하는 사명감을 다짐하는 것이었다(210).

「신대권」 해석에서 다지리가 무사의 이상형으로 표상한 스사나오·오아나무치·사루타히코는 누구인가? 스사노오는 아마테라스의 남동생이다. 난폭한 행동으로 아마테라스 누나를 무척이나 애태운 그는 결국 천상세계인 다카마가하라에서 지상세계인 네노구니로 추방되었지만 결혼해서 아이도 낳았다. 오아나무치는 바로 그의 아들이다. 이 부자가 사는 지상세계에 아마테라스의 손자가 내려오게 된다. 이른바 천손강림이다. 천손강림에 스사노오 부자는 일시 저항자세도 보였지만 결국 지상세계를 천손에 양보하게 된다. 이 양보하는 구절을 안사이는 「신대권」 강의에서 자세히 설명하였는데, 여기에 주목한 다지리가 재차 표상하여 활용한 것이다. 이에 비해 사루타히코에 관해선 천손강림을 인도하며 구주를 평정한 신으로 상대적으로 비교가 안 될 만큼 안사이의 언급은 짧다. 안사이의 강의에서 3신의 행동은 덕의(德義)라는 기준에서 아마테라스의 덕의와 일체가 되었다고 표상되었다. 이와 같은 안사이의 신대권 해석에서 다지리는 막번체제하의 무가의 이상형을 발견하고 표상했던 것이다. 이 표상과 관련된 것에 사회사상 차원의 안사이 평가가 있다. 즉 막번체제의 무가사회를 긍정하고 현실사회에서 안주(행복해)했다는 안사이像이다. 이상과 같은 다지리의 수가신도 표상을 선행연구와 비교하면 획기적인 전환이다. 일본사상사에 입문하여 나름대로 안사이학을 연구한다는 자부심을 갖고 안사이학의 연구동향을 살펴왔던 발표자에게도 충격적인 선행연구였다. 적어도 성리학의 입장에서 보면 그렇다. 그럼 이 충격을 어떻게 소화해낼 수 있을까? 정반대의 결론을 도출한 선행연구와 대조시켜보자.

2) 탈무가사회를 지향한 안사이학

20세기말 일본사상사를 전공하고자하는 한국유학생들에게 야마자키 안사이는 매력적인 소재였다. 특히 조선유학과 관련에서 안사이학은 퇴계 성리학의 아류(계보)로서 소개되며 한일양국을 포함한 동아시아 보편성의 상징처럼 여겨졌다. 그만큼 아베 요시오의 『조선주자학과 일본』의 영향력은 컸다는 반증이기도 하지만, 실제로 많은 한국유학생이 안사이학에 입문했다. 그리고 그들은 안사이의 신도사상, 즉 수가신도 앞에서 당혹해 했다. 그런 와중에서도 난관을 극복하고 가장 체계적으로 안사이와 안사이학 연구를 수행한 박흥규의 연구업적을 들어보자. 정치사상에서 접근한 그는 이상세계를 추구하는 성리학의 정치이념이 안사이학에 어떻게 투영되었으며, 나아가 그런 안사이학이 현실사회인 무가체제와 관련해 어떠한 역학관계로서 작용했는가를 논증했다. 그뿐만이 아니다. 그의 안사이학 연구의 절반이상은 안사이의 신도사상에 할애되어 있다. 안사이의 신유겸학을 학문적 특징으로 규정지은 그는 妙契 神風 神聖 神國 하라에(祓之) 등의

개념을 활용하여 안사이의 정치이념을 해석하고 표상했다. 이와 같은 연구배경에는 근세초기 발흥한 일본주자학은 정착하지 못하고 좌절했다는 일본학계의 통설이 있다. 즉 17세기 새롭게 재편성되는 일본사회에 새로운 정치이념으로서 제출된 성리학은 일본만의 독특한 막번체제라는 사회시스템이라는 장벽 앞에 좌절했다는 설명이다. 요컨대 성리학은 설 자리가 없었다는 결론이다. 따라서 통설에 따르면 안사이학에 이끌려 일본사상사에 입문한 한국유학생의 일본주자학연구는 당연히 불가능하다. 당연한 결과가 박홍규의 사례에도 그대로 반영되어 있다. 그의 수가신도의 연구가 그것이다. 그럼 수가신도의 연구를 통해 그는 어떠한 정치이념을 도출해 냈는가?

야마자키 안사이는 <주자주의>를 체인하고, 「경의학」을 세우는 한편, <주자주의>를 일본의 종래 신도에 적용해서 <新神道>=「수가신도」를 창성하고, 그것을 활용해서 무가정치체제의 현실=「무속」을 변화시키고, 「신대」의 이념에 따른 신국=「神風」을 실현하려한 사상가였다고 하는 것이 본고와 그리고자 하는 안사이像이다(학위3). 현재까지 근소하게 존재하는 안사이의 정치사상에 관한 연구는 안사이의 정치사상의 본질을 도쿠가와체제를 정당화, 또는 유지하기 위한 이데올로기로서 규정해 왔다. 하지만 본고에선 야마자키 안사이가 주자학의 보편적인 이념을 체인하고, 그 후에 종래의 신도를 이념화한 수가신도를 창설하고, 그것을 갖고 도쿠가와와 현실을 바꾸려고 한 사상가였던 것을 논증할 것이다(학위7 원어번역: 발표자, 이하 동일).

이상은 학위논문의 발췌이다. 다지리의 현실긍정론과 확연히 다르다. 신유겸학을 통해 무가사회를 변혁시키려는 계몽사상가로서의 안사이像이 논문목적으로서 제시되었다. 그 목적을 달성하기 위해 “안사이는 일본의 ‘지금’을 정당화하기 위해 수가신도를 창설한 것이 아니다. 수가신도는 도쿠가와 정치체제를 정당화하기 위한 것이 아니라, 그것을 변혁하고 ‘옛날’로 돌아가기 위해 주창된 것이다. (중략, 유가신도가) 3교일치나 신불습합의 전통을 계승하여 권력의 논리에 순응했다고 한다면, 수가신도는 그 전통과 단절하고 이념성을 갖고 권력을 상대화”했다고 주장했다(학위논문 143/ 신유묘계32). 뿐만 아니라 안사이학의 독창성은 무엇인가 질문한 그는 “그것은 「경의학」의 이념성·보편성을 토대로 해서 기존 신도를 재해석한 「수가신도」에서 찾을 수 있을 것이다. 안사이는 쇼군(將軍)권력을 상대화하는 「신대」의 이니시에(古)를 창출했다. 그것은 한편에선 자발한 야마토(倭)의 세계이면서도 다른 한편에선 「一理」를 실현한 보편성을 갖는 이념 세계였다. 보편과 특수, 절묘한 평형 위에 세워진 신유 「묘계」론을 창설한 안사이”(학위186)이야말로 일본에서 정치이념을 탄생시킨 “일본정치이념의 원조”라고 표상했다.

그럼 이와 같은 결론은 어떻게 도출되었을까? 신도관련에 한정시켜 살펴보자. 그는 안사이가 해석한 신국론이 기성신도의 신국론과 다르다고 주장했다. 즉 현존신국론이라 명명된 기성신도의 신국론에서 “일본이 타국보다 우월하다는 우월성, 자국의 아이덴티티를 상대국과의 대항관계에서 찾는 배타성, 일본을 武國으로 설정하려는 무력성, 권력의 논리를 지지하는 지배성, 현실 그대로 긍정하는 현실성 등을 속성”으로 한다는 특징을 도출한 위에 여기에 수가신도의 특징을 대비시켰던 것이다. 박홍규가 도출한 결론이 전술한 다지리의 결론과 정반대 주장임은 새삼 확인할 필요도 없을 것이다. 그럼 어떻게 이렇게 상반된 연구결과가 창출될까? 하지만 이 물음보다 중요한 것은 이 상반된 결론이 수가신도, 즉 안사이의 「신대권」 강의를 토대로 하고 있으며, 거론하는 내용도 방법도 거의 흡사하다는 사실이다. 대표적인 사례에 히모로기이와사카(神籬盤境)의 비전을 둘러싼 차이가 있다.

덕의를 갖춘 자가 천자가 되어 통치하는 것이 신대의 태평이라 안사이는 생각했다. 게다가 천자만

이 덕의를 갖추는데 멈추지 않고 만민모두가 덕의를 갖추게 되는 것을 상정하고 있다. (중략)위로는 천자부터 아래로는 만민에 이르기까지 모두가 하라에(청정의례:발표자)에 의한 수양을 하여 덕의를 갖춘 상태가 실로 안사이가 생각하는 ‘상세의 신평’이었던 것이다(이념신국38)

안사이는 역대천황은 신대와 같은 훌륭한 덕의를 갖추고 있다고 생각하지 않았다. 그렇기 때문에 천황자체보다는 아마테라스오카미의 신도를 상정하고 있는 신기(神器)에 정통성의 근거를 구했다. 하지만 (중략, 안사이 신도사상에서)신기는 그것을 가진 자에게 일본국의 군주, 즉 천황으로서의 정통성을 부여함과 동시에 신기에는 아마테라스오카미의 도(道)가 위탁되어져 있는 이상, 그것을 가진 자는 그 도에 따라 통치할 것이 요구되었다. (이념신국39)

안사이는 히모로기이와사카에서 양면성을 보고 있다. 다카미무스비노미코토와 아마테라스오카미는 황손을 가호하는 한편, 다른 한편으로는 황손은 황조이조의 명을 실행할 것을 요구받고 있다. 황천이조가 황통의 지속을 가호할 뿐만 아니라 더 나아가 황손이 황천이조의 가르침에 따라 만민을 교화하는 측면도 안사이는 히모로기이와사카로부터 읽어내고 있었던 것이다(이념신국40).

인용문은 안사이가 “신대를 어떠한 체제로서 생각하고 있었는가? 신대는 덕의를 갖춘 천황이 통치하는 체제”였다(이념신국36)라고 자문자답한 박홍규가 해석하고 표상한 「신대권」의 일부이다. 무가체제와 무사계급의 이상세계로서 표상하며 다지리가 애써 외면했던 신화와 천황의 관계, 특히 천황의 이상적 모습을 박홍규는 논리전면에 부각시켰다. 그 위에 정치사상으로서의 「이념신국론」을 마무리 지었던 것이다. 그의 연구결과는 2002년 일본학계에 단행본으로 출간되었다. 그리고 4년후 “수가신도도 도쿠가와체제를 정당화하는 유가신도 일반과 구별되어, 처음부터 ‘覇’를 부정하는 반체제적인 것이라 간주되고, (중략)혁명의 승인까지를 포함해서 주자학의 정치이념에 시종일관 충실했기 때문에 도쿠가와체제를 비판할 수 있었다고 논하고, 그와 더불어 안사이의 주자학에 관한 「일본적 변용」론을 엄히 비판”하고 있다는 정리와 더불어 “그 논의는 유교의 군신도덕, 주자학의 정치이념의 모형을 미리 상정하고, 그것을 받드는 안사이라면 당연하게 도쿠가와체제를 ‘패’로서 부정했을 터이라는 논리요청에 지나치게 의존”하고 있다는 평가를 덧붙인 다지리의 일본어판 저서가 출간되었다. 이렇게 해서 일본사상사 연구에서 박홍규의 안사이학 연구는 확실한 지분을 확보한 듯이 보였다. 하지만 좀 더 꼼꼼이 살펴보면 상황은 그리 낙관적이지 못하다.

박홍규는 안사이학연구의 결론을 다음과 같이 매듭지었다. 학위논문 마지막 문장에서 “그런데 안사이 사상의 진수인 「묘계」론은 유학계의 제자인 사토 나오카타나 아사미 케이사이에게 무시되고, 신도계의 제자에게는 오해받았다. 그리고 그 변질은 국체론에 이르러 극치를 이룬다. 안사이의 사상은 그의 죽음과 더불어 사라져 간 일순의 섬광이었을지도 모른다. 하지만 안사이 이후의 사상가들은 그가 제시한 정치사상의 본령-이념성·보편성-을 토양으로 해서 그와의 대결을 계속하면서 다양한 꽃을 피웠던 것”이라 마무리 지은 그는 한글논문에서도 재차 확인했다.

그러나 그러한 이상세계를 지향하는 안사이의 이념신국론은 도쿠가와 시대를 통해서 제대로 계승·발전되지 못했다. 오히려 현존신국론의 내용이 일반적으로 전개·신봉되었다. 그리고 그런 바탕위에 서구와의 충돌이후 일본은 군국주의 천황제 이데올로기인 국체(國體)론적 신국론에 이르고 만다. 국체론자들은 자신들의 사상적 원천 혹은 원조로서 안사이의 사상을 해석·이용하였다. 그리고 그들이 만든 안사이像을 오늘날의 연구자가 또한 계승하고 있다. 보고는 신국론을 통하여 안사이의 진상을 밝히고자 하였다. (이념신국44)

인용문을 나름대로 환언하면 일본정치이념을 탄생시킨 수가신도 =안사이의 신유겸학은

그의 사후 제자들에게 무시되고 오해받는 결과를 빚으면서 결국 올바르게 계승되지도 못하고 발전되지도 못했다는 결론이 된다. 뿐만 아니라 후세 안사이학의 계승자를 자처한 사람들은 현실사회를 긍정하고 막번권력을 옹호하는 현존신국론자들이나 국가이데올로기를 고양시킨 근대일본의 국제론자들 뿐이라는 설명은 전후일본사상사학계가 그토록 배척하고자 했던 야마자키 안사이의 학문과 사상, 그리고 성리학을 포함한 안사이학파에 관한 부정적 평가와도 거의 일맥상통한다. 왜일까?

2. 근대적 함정에 빠진 안사이학연구

1) 초국가주의의 기저로서 안사이학

전후일본학계에서 안사이학에 관한 연구는 손가락을 꼽을 정도에 불과하다. 다지리가 소개한 주요연구를 보자. 유학관련의 단행본을 망라하면 조선유학과 관련한 아베 요시오의 『조선주자학과 일본』, 중국유학연구를 토대로 한 오카다 타케히코의 『야마자키 안사이』, 성리학과 일본신도를 겸학한 안사이학의 특징을 분석한 다카시마 모토히로의 『야마자키 안사이-일본주자학과 수가신도』가 전부다. 이는 신도연구분야에서 제출된 2명의 연구업적(4권)보다도 적다, 다행인 것은 유학사상을 매개로 전후일본사상사연구를 이끌어왔다고 평가되는 대가들의 단편논문 2편이 추가된 점이다. 그것은 마루야마 마사오의 「안사이학과 안사이학파」와 비토 마사히데의 「야마자키 안사이의 사상과 주자학」이 그것이다. 후자인 비토는 막번체제를 옹호하는 대표적인 사상으로 안사이와 안사이학파를 꼽았다. 안사이와 동시대인 양명학자의 학문과 사상에 대비시키면서 안사이학의 전근대성을 규명한 그는 결론을 확정시키기 위해 오규 소라이와 소라이학의 근대성을 등장시켰다.

소라이가 주자학적 유심론의 입장을 방기한 대신에 새롭게 객관적인 경험주의 세계관을 수립하고 정치나 도덕이나 학문 등의 각 분야에서 고유한 정신적 영역을 찾아낸 것에 의해 경제학이나 고증학으로의 출구를 찾아서, 이른바 근대적인 사상이나 학문방법을 준비하는 역할을 다한 것에 비교한다면 안사이=복사이(木齋)적인 입장에는 그와 같은 이성적인 轉身의 출구를 찾지 못한 채, 막다른 골목에 내몰린 정신에 빠진 퇴폐적 경향이 현저하게 나타나 있는 점에 근본적 차이가 인정된다고 할 수 있다.(97)

소라이학과 대비시킨 비토는 전근대적 봉건사상, 정신적 공황 상태에 빠진 것 같은 안사이와 안사이학파의 사상적 특징을 제시하였다. 이런 특징을 제시하게 전에 그는 “예를 들어 마루야마 마사오씨가 일본에서 초국가주의의 기저에 있는 심리를 분석해서 개인의 주체적 의식이 약하기 때문에 전쟁책임의 소재조차 불명하며, 그 대신에 ‘억압의 이양에 의한 정신적 균형의 保持라고라도 해야만 할 현상’이 특징적이라 하고, 그 점에 ‘일본의 국가질서에 구석구석까지 내재해 있는 운동법칙’이 인정된다고 한 바와 같은 사고방식을 역사적으로 관통해서, 일본사회의 특수구조의 반영을 안사이의 사상에서 찾아내야만 할까, 그 점의 해결은 금후의 사회사연구의 진전을 기다려야만 할 것으로 여기선 단정을 보류해 두고 싶다(95)”고 기술했고, 논문말미에선 “그 안사이학이 훗날 사상계에 특히 막부말기에 끼친 영향에 대해선 또한 별고의 고찰이 필요”하다고 덧붙였다. 이상과 같은 비토의 논문은 1956년에 처음 지상에 처음 발표되었다. 그리고 5년 뒤에 출간된 단행본에 수록되었다. 환언하면 이렇다. 안사이학과 안사이학파는 전근대적인 봉건사상이다. 뿐만 아니라 안사이학은 마루야마 마사오가 분석한 초국가주의의 기저, 즉 전후일본사상사가 극복해야만 할 사상이다. 요컨대 태평양전쟁의 원동력으로써

지 추켜올려진 것이다. 이후 마루야마 마사오가 1980년 <일본사상대계31>에 『山崎闇齋学派』를 공동편집하고 관련논문을 집필하기까지 안사이학 연구는 전무에 가깝다. 주자학과 관련해서 일본사상사로서 집필된 안사이학의 선행연구는 아베 요시오 외에는 찾아보기 어렵다. 신도분야에서도 요시카와 신도의 연구와 병행한 다이라 시게미치(平重道)의 수가신도연구가 있을 뿐이다. 그만큼 마루야마의 초국가주의와 연계시킨 비토의 안사이학 비판을 강렬했고, 결국 『일본정치사상사연구』에서 안사이를 “경건한 주자학자”라고 평가했던 마루야마 마사오가 모든 짐을 짊어지는 결과로 이어졌다. 그럼 마루야마 마사오는 초국가주의의 주박으로부터 안사이학과 안사이학과를 해방시켰는가? 결론부터 얘기하면 그렇지 못했다, 오히려 마루야마의 논문은 안사이학을 더욱 속박하는 결과를 낳았다. 왜일까? 그것도 또한 마루야마의 사상사학에 기인한다.

우리나라에서 유학이 들어온 연원의 오랜 역사에도 불구하고, 또 일본근세의 정주학의 복수적 연원에도 불구하고, 정주학을 이론과 실천에 걸친 세계관으로서 一個一身으로 체인하려고 격투한 최초의 학파는 안사이학파였다. 그것은 崎門파가 자임한 것만이 아니라, 같은 유학 내에서 정면으로 적대하고 있었던 고문사학파로부터 (사료생략)공정한 평가도 제출되어 있다. 이나바 목사이도(사료생략) “우리당의 학문”을 적절히 “하즈미(탄력, 튼튼)”이라는 형용구로 특징 지우고 있다. 거기에서 崎門의 絶交가 林家의 阿世와 대비되었듯이 여기에서도 하즈미를 林家의 학문, 즉 탈렌트성과 대비되어 있는 것이다. 하즈미는 정말로 崎門의 준걸들을 각자 나름대로의 방법으로 지나치게 행동하게 하는(行き過ぎさせる) 동력이기도 했다. 그 지나친 행동에 의해서 안사이학파는 일본에서 “이국의 도”-엄밀히 말하면 해외에서 발생한 전체적 세계관-에 일신을 거는 곳에서 잉태되는 사상적 문제들을 우연히도 선구적으로 제시했던 것은 아니었을까? 거기에 안사이학파의 영광과 그리고 비참이 있었다.(논문664)

환언하면 이렇다. 외래사상인 정주학의 세계관을 체인하려고 격투한 안사이학파의 탄력, 하지만 동문수학끼리 절교까지를 서슴지 않는 안사이학파의 정통성 싸움, 그것들은 사상적 동력이기도 했지만 결국은 지나친 동력이었다. 그 지나친 동력에 의해 전개된 사상활동 중에 우연히 선구적 제시도 있었을 것이다. 이런 전망위에 마루야마는 안사이학파의 “영광과 비참”이 있었다고 단언했던 것이다.

2) 국체사상의 원류로서 안사이학

그럼 그 영광과 비참의 실체는 무엇일까? 이 문제에 대답하기 위해선 마루야마의 분석방법의 특징을 이해할 필요가 있다. 첫째 안사이학과 안사이학과를 구별하지 않았다. 안사이의 학문방법은 조술할 뿐 창작하지 않는다는 述而不作型으로 안사이학의 특징은 제자들의 사상으로부터 확인할 수밖에 없다. 둘째 안사이학의 정통은 무엇인가를 묻고, 분석방법으로 정통성을 두가지 개념으로 분류했다. 즉 교의나 세계관을 중핵으로 하는 O정통과 통치자 또는 통치체계를 주체로 하는 I정통으로 구별한 후 안사이학파의 다양한 사상을 분류하며 설명했다. 셋째 근대이후 안사이학과 안사이학과에 관한 기존통설을 비판하였다. 근대천황제를 설명한 존왕론의 계보나 일본적 사회에 적합하게 변용시킨 일본적 주자학 등이 그것이다. 넷째 안사이학과는 성리학과 수가신도와 신유경학파로 분류되는데 이들의 내부논쟁을 활용하여 분석하였다. 그럼 본격적인 정리이다.

우선 영광스런 안사이학과를 간추리면 “17세기 후반에 이미 문하생이 6천여명이라 일컬어지는 대학과를 형성한 안사이학과는 역사적인 연속성에서도 근세일본에서 비교대상을 찾을 수 없다. 그학통은 연면하게 메이지이후까지 거의 끊임없이 계승되고 있다. 유신이라는 대변혁을 어찌 이해하든 막번체제의 해체와 노도 같은 서구문명의 유입,(중략) 그럼에도 불구하고 에도유학의 여러 학파 중에서 학파로선 가장 빠른 재건을 근대일본에서 보인 것은 안사이학과”(603)라는 평가일 것이다. 근대일본에서 재건한 안사이

학파는 성리학을 고수한 사토 나오카타의 학맥이었다. 나오카타는 아사미 케이사이와 미야케 쇼사이와 더불어 유학파의 崎門삼걸이라 일컬어지는 성리학자인데, 그의 학통을 마루야마는 O정통으로 분류했다. 그리고 수가신도파와 신유겸학파, 뿐만 아니라 아사미 케이사이와 그 학통까지 L정통으로 분류했다. 안사이의 사후 각기 분파한 안사이학파는 활발하고 격렬한 논쟁을 전개했다. 유학파와 신도파, 성리학파 성리학, 성리학파 수가신도, 수가신도와 수가신도가 대립하는 형태로 전개된 안사이학파의 내부논쟁에 주목한 것이 마루야마의 논고였다. 그 위에 성리학의 보편성보다 일본중심의 사고를 보인 안사이학파를 L정통을 활용하며 설명하였다. 그럼 마루야마가 단언한 비참했던 안사이학파는 누구인가? 그의 문제의식을 보자.

야마자키 안사이의 인격과 사상에 내재한 정신이 맥맥이 문인에서 문인으로 계승되어 발전해서 왕정복고의 일대 원동력이 되었다. 그것은 전전의 국체론 이데올로기와 긴밀히 협주했다. 천인유일의 조국의 유래와 그것에 기초한 군신부자의 대의를 천명하고, 존왕척패와 화의내외의 명분을 현창한 안사이학의 진수는 도쿠가와 2세기의 성상을 관통해서 막부말기 존왕양이론이 되어 분출하고 메이지유신의 흥업을 익찬했다. 뿐만 아니라 막부말기 존왕양이론의 계보로서 통상 거론되는 미도학(水戸學)도 히라타파국학(平田派國學)도 결국 모두 안사이에서 와카바야시 료사이(若強林齋)의 학통에서 흘렀거나 혹은 수가신도의 발전 속에 위치지우고 관련시켰다.(607에서 정리요약)

이상은 마루야마가 정리한 선행연구이다. 그리고 안사이의 학문= 안사이학파의 학문이라는 등식은 과연 내용적으로도 그만큼 통용하는 것일까, 복수의 기문학자, 또는 안사이학의 여러 경향 대신에 단일의 안사학의 존재를 그만큼 자명한 전제로서 출발할 수 있을까라고 문제제기를 하였던 것이다. 그 위에 다양한 안사이학파의 구성원과 학파내의 사상적 역동성을 그려냈다. 그리고 유학관련에서 그는 “경의학파는 주자학을 일본화한 최초의 학파로 일컬어진다. 그것을 대국적으로는 틀렸다고 말할 수 없다. 하지만 만일 경의학이 주자학에서 배운 것을 화이내외의 명분론이라든가, 군신의 대의 등과 같은 윤리적=정치적 측면에만 중점을 두고 본다면 그것은 경의학에 대한 공평한 접근도 아니며 전체적인 이해도 되지 않는다”고 반론하며 항목별로 조목조목 논증해 갔다. 그런데 논증한 내용을 꼼꼼히 쫓다보면 수가신도의 비중이 점점 높아지면서 일본신화의 특수성이 강조되고 마침내는 그 논의가 국체론에 귀결된다.

결국 일본의 L정통의 우월은 단순히 王姓一系の 역사를 대조하는 것이 아니라 아마테라스오카미의 신칙에 의해서 군신의 분이-즉 황통의 불변이 영원하게 선천적으로 결정되어 있다고 하는 신칙적 정통성에 의거하지 않을 수 없다. (657) 덕치와 안민의 유교적 규범주의를 이미 씻어버리기 어렵고 자기정신에 각인시켜버린 료사이(強齋)는 “천양무궁”의 보호유지를 위해 거의 신들린 듯이 계속 경중을 울릴 수밖에 없었다. 이것은 근대일본의 래디컬한 국수파를 특징짓는 일종의 “국체연구위기설”의 원형이라고도 볼수 있을 것이다. 천명적 정통성에 보편적 원리를 인정하는 나오카타는 일본의 케이스를 아마테라스오카미의 신칙이라는 원점에까지 소급시켰다. 아마테라스는 자기자손에게 무궁한 번영을 보장하는 대신에 덕치주의혁명의 신칙을 내려야만 했다. (660쪽)

인용문의 료사이는 아사미 케이사이의 제자로 성리학으로 성장한 이후, 수가신도에도 관심을 보여 안사이의 신대권 해석인 『신대권풍엽집』을 완성시킨 인물이다. 즉 안사이가 남긴 미완의 신도해석을 체계화시킨 신유겸학자이며 수가신도의 완성자이기도 하다. 케이사이는 안사이가 행한 신대권 강의를 필기해서 후세에 남겨 제자인 료사이가 수가신도를 완성시킬 수 있는 토대를 마련해준 인물이었다. 근대일본의 심퍼(共鳴者)들이 그들에게 주목한 연원도 여기에 있다. 인용문과 같이 마루야마도 결국 료사이에 귀결시킨 안사이학파의 특징으로 마무리 지었다. 그 마무리를 위해 마루야마는 신유일치, “묘계

(妙契)”론, 천인유일, 『구유조』와 절대충성. 케이사이-쿄사이의 방벌부정, 聖人之道의 일본적 수정주의, 군주에 절대적 충성을 강조하는 교사이, 안사이=케이사이에 의한 무가정치의 긍정, 皇統一胤・一王一種, 사루다히코는 일본도학의 원조, 신칙적 정통과 쇼와텐노의 종전선언 등의 개념과 사건들을 활용하고 장황하게 설명했다. 이른바 안사이의 신유겸학에 잉태된 성리학파와 일본신화의 갈등을 안사이학파의 사상활동을 논증하는 것을 통해 그럴듯하게 그려냈던 것이다. 하지만 문제는 여전히 남아있다.

3. 宣長문제에 함몰된 안사이학(파)연구

1) 노리나가 국학의 표상과 안사이학

앞선 인용문처럼 마루야마는 교사이의 신도적 해석에 나오카타의 성리학을 크게 대비시켰다. 그 논증으로 “해신의 탁선에 우리자손을 5백만세 지키려고 명령하신 것은 좋지 않은 것이다. 자손에게 옳지 않은 행위가 하는 자가 있으면 차 죽이라고 명령하셨다면 좋은 일”이라는 문장을 인용했다. 이것이 덕치주의와 어떻게 결부되는지 별도의 과제라 해도, 곧바로 전개되는 노리나가와의 관련설은 더욱 난해할 따름이다.

이것은 시대는 내려가지만 일체의 규범적 가치판단을 漢意로서 배척하고 좋던 나쁘던 역대천황을 신대이래 받아들여온 것에 수메라미쿠니(皇御國)의 만국에 뛰어난 전통을 본 모토오리 노리나가의 논리(참조, 直毘靈, 쿠즈바나 등)와 마치 요철이 역방향에서 서로 맞물린 형태와 딱 맞은 일본정치像을 형성한다. 물론 현실의 사상사에선 나오카타와 노리나가로 대표되는 두 개의 L정통의 순수배양형은 드물었다. 崎門의 신도파, 혹은 신도경사파는 여기에서도 정도 차는 있을지언정 漢意적 이념과의 절충을 면하기 못했고, 모토오리국학의 그 후도 다양한 외래사상을 포용하면서 정치신학을 재구성하는 길을 걸은 것은 여기에서 재차 설명할 필요는 없을 것이다. (661쪽)

성리학의 보편사상을 추구하면서 일본신화의 특수성을 부정했던 나오카타와 누구보다도 강력하게 일본신화이데올로기를 주창했던 노리나가가 하나로 묶어 L정통으로 분류된 안사이=케이사이=쿄사이 학통과 대비된 것이다. 즉 순수성리학의 나오카타와 순수일본국학의 노리나가를 O정통으로 정리한 마루야마가 성리학과 일본신도의 일치를 주창한 교사이 학문을 현실순응이며 일본신화의 특수성을 주창한 L정통이라 간주하고 대비시켰던 것이다. 요컨대 수가신도의 교사이와 노리나가의 국학을 대비시키면서 전자를 근대일본의 국체이데올로기로 표상하고 배척했던 것이다. 비토가 마루야마에 가탁한 과제, 즉 초국가주의 심리의 기저로서 안사이학을 措定한 비토의 명제가 마루야마에 의해 완성되는 순간이다. 요컨대 안사이학을 둘러싼 비판적 내지 부정적인 통설이 마루야마와 비토의 협연으로 완성되었던 것이다. 주지하는 바와 같이 비토의 일본사상사학에서 일본주자학은 좌절의 역사였다. 마루야마가 노리나가와 더불어 표상한 나오카타의 주자학도 비토에겐 그저 막번체제를 옹호하며 순응적으로 왜곡된 주자학에 불과했다(책 제2장). 그 결과 안사이학과 안사이학파는 순수성리학을 지향한 주자학자이든, 일본신화에서 전통적 이상형을 추구하고 발견한 수가신도가이든, 그리고 성리학과 신도사상을 절충한 신유겸학자이든 모두 막번체제를 옹호하고 현실사회에 안주한 지식인에 불과했다. 이것이 안사이학연구의 현주소이다. 안사이학 연구의 어려움도 또한 여기에 있다.

그렇다면 마루야마는 왜 이상과 같은 결론에 도달했을까? 아니 왜 이런 논고를 집필했을까? 그는 『일본정치사상연구』에서 안사이를 주자학에 대해 거의 종교적인 존경을 품고 있었던 경건한 주자학자로 묘사했다. 하지만 그 다음에 준비된 소라이학으로 대표되는 고학과와 노리나가 국학이었다. 1940년대 초에 집필된 두 개의 수록논문에서 마

루야마는 소라이학을 전개시키고 노리나가의 국학으로 마무리 지었다. 특히 「근세일본 유교의 발전에 있어서 소라이가쿠의 특질 및 코쿠가쿠의 관련성」에선 노리나가 국학의 근대성을 강조했다.

후쿠자와 유키치가 같아졌듯이 근대적인 “국리”는 오로지 비근대적인 그것을 쓸어버린 이후에 개화할 수 있었던 것이다. 그리고 한편으로 신도를 배타적인 이데올로기로 끌어올려 “복고”를 강행하려고 한 히라타과 국학자들이 얼마 후 메이지유신 당시의 위대한 지도력을 급속히 잃어버리게 되고, “서구화”에 대해서 한갓 비분강개하는 일군의 반동주의자로 간대 대해서, 국학의 실증적 정신은 유럽의 시민문화의 보급을 위해서 적극적으로 활약한 -반드시 유명하지는 않지만- 일부 계몽적인 신관(神官)들에 의해서 실로 근대적인 합리주의와 결합을 보게 되었다. (중략)정치에는 안민, 역사에는 실증, 문학에는 모노노아와레라는 고유한 가치규준이 부여되었다. 이 같은 문화가치의 자율성이야말로 “분화된 의식”으로 근대의식의 가장 상징적인 표현이었던 것이다.(한글책 312~314)

이상은 논문의 맺음말에서 소라이학을 외면하면서 발췌한 것이다. 여기에는 근대적인 합리주의와 근대의식의 상징으로서의 노리나가 국학이 있다. 노리나가 국학에 대비된 것이 역사적으로 영향력을 상실한 히라타과 국학이다. 안사이학과의 마무리도 노리나가 국학으로 매듭지었다. 그뿐만이 아니다. 1972년 마루야마가 「역사의식의 고층」을 발표하여 노리나가를 일본최고의 사상가로 추켜올렸고, 노리나가해석해서 표상한 『고사기전』에 거의 몰아적인 자세까지 보인다. 그 논문 모두를 마루야마는 이렇게 시작했다.

모토오리 노리나가는 자신의 일생의 대작 「고사기전」에서 “예로부터 지금에 이르기까지 세상의 좋고 나쁨이 변천해 온 것을 비추어 보게 되면 모두 신대의 취지에 어긋난 것이 없으며, 앞으로 오게 될 천만대까지도 생각해 알 수 있다”. (중략) 노리나가해가 말하는 역사의 이치는 역사적 변화의 실질적 내용에 관해서지만 그런 이치를 좋은 일과 나쁜 일에 얽매이지 않고서 역사적 사건에 대한 일본인의 사고와 기술양식에서 찾는다면 역시 그 기저에 있는 틀은 “모두 이와 같은 신대초기의 뜻에 의한 것”이라 할 수 있지 않을까 하는 것이 이글의 가설이다.(한글책 『충성과 번역』 307)

그리고 “이른바 기기신화 특히 그 모두의 천지개벽에서 3귀자 탄생에 이르는 일련의 신화는 단순히 상고의 역사의식의 소재를 구함에 머물지 말고 거기에서의 발상과 기술양식 속에 근대에 이르는 역사의식의 전개양상들의 기저에 집요하게 흐르고 있는 사고의 틀을 찾을 단서를 보려고 하는 것이 본고의 출발점”이라고 덧붙였다. 즉 일본건국신화에서 일본역사를 관통하는 역사의식을 발굴하겠다는 마루야마의 신념이다. 그의 신념이 발굴한 원형, 고층, 집요저음, Basso ostinato가 그의 사상사학에서 어떻게 활약했는지는 너무나 유명하다(발표자 논문). 고층론에 입각해 보면 마루야마 사상사학에서 노리나가 국학과 『고사기전』은 한시도 떠난 적이 없었다. 환언하면 마루야마에게 안사이학은 언제나 중심사상을 보완하는 주변사상이었다. 그럼 이상과 같은 마루야마 사상사학은 독창적인 것인가? 근대이후 누구보다 노리나가 국학에 열정을 가졌던 무라오카 츠네즈구(村岡典嗣1884~1946)가 설명한 수가신도를 살펴보자.

2)노리나가 국학의 원류인 안사이학

무라오카 츠네즈구는 28세인 1911년 『本居宣長』를 출간했다. 와세다대학 문학부에서 서양철학을 학습한 무라오카는 1908년 일독우보사에 취직하여 독일어번역에 종사하면서 단행본을 준비했다. 1920년 히로시마고등사범학교 교수가 된 그는 22년 동북제국대학의 교수내정을 받고 2년간의 유럽유학을 명령받았다. 영국 프랑스 독일에서의 유학

생활을 마치고 귀국한 그는 법문학부 교수로 착임하여 일본사상사 전공의 문화사강좌를 맡게 된다. 이후 일본사상사학의 확립에 분주했던 그의 눈부신 활약은 많은 저작으로 남아있다. 하지만 패전의 소용돌이가 한창인 1945년 9월 동북제국대학에서 일본정신의 철저하지 못함이 패전의 원인이며, 따라서 현실의 난국을 타개하기 위해서 일본정신에 더욱 철저할 것을 강조한 강연을 끝으로 학문적 활동을 마감했다. 무라오카의 일본사상사에서 노리나가의 국학은 그 출발점이었고, 일본정신의 종착점이었다. 무라오카는 수가신도에 관한 연구업적도 남겼다. 1924년 탈고된 「垂加神道の根本義と本居への關係」가 그것이다. 후에 간행된 『일본신도사』에 보완 수록된 논문의 줄거리는 다음과 같다.

첫째 일본역사상 신대의 해석이 융성한 시기를 3단계로 구분하고 주요사상을 소개하였다. 둘째 유학신도의 완성자로 야마자키 안사이와 수가신도를 꼽았다. 셋째 수가신도의 대표적인 사상으로 천인유일을 꼽고 수가신도의 본질로 규정했다. 넷째 노리나가 국학과의 관계를 설명했다. 이하 순서대로 정리해 보자. 첫째 신대권 해석의 융성시기이다. 개벽신화와 건국신화를 문자 그대로 믿은 태고의 국민의식이 한편에서 그것을 고전설로서 전승하면서도 다른 한편에선 무언인가 의문이 발생하여 어떤 형태로든 해석을 시도하려 한 기도가 어느 시대에 시작되었을까? 신화의 합리화 경향이 점차로 발전해서 일본 국민사상 위에 명확하게 나타난 것은 3단계로 생각할 수 있다. 그것은 우선 나라시대의 『고사기』와 『일본서기』의 편찬된 당시가 제1단계이다. 이때는 천신7대와 지신5대의 개념이 계도로 기록된 정도이다. 그리고 제2단계는 키타바타케 치카후사가 『神皇正統記』를 집필한 전후시기, 즉 카마쿠라막부와 남북조시대에 걸친 신도론의 발생이다. 이때에는 천양무궁의 신칙과 삼종신기의 유래가 설과되면서 황통의 영원성이 예언되고 왕도의 근원임이 역설되었다. 또 몽고내습과 송학의 정통론의 영향으로 신국적 자각이 고양되었으며, 신국의 논거로서 개벽설이 철학화하였다. 천신7대와 지신5대도 특정 원리로서 설명되었다. 신대권을 일관된 원리로 해석하려는 움직임이 한층 강화된 것이 바로 제3단계 토쿠가와초기 유학흥룡 시대이다. 유학자들은 모두 배불론을 주장하면서 신유일치를 외쳤고, 그 중에는 역사적 해석방법을 구사하면서 신화를 사실화하고 인사화하기도 했다. 한편 신불습합의 정신으로 천주교를 배척한 불교적 활동도 있었으며, 신도분야에서 신도비전의 전수도 확립되었다. 다음은 둘째 안사이와 수가신도의 표상이다. 토쿠가와초기 이론과 신앙에서 유학신도를 성립시킨 것은 야마자키 안사이이다. 그 본질은 신도경전해석에서 무엇보다 명료하게 발휘되었는데, 3단계 융성이 궁극적인 지점까지 도달한 느낌이다. 그럼 안사이는 왜 신도 신앙에 빠지게 되었는가 그것은 종교적 성향이다. 그것을 선림에서 수학하며 성장한 그가 환속하여 주자학을 배우게 된 그의 태도=종교적 경건함과 그의 일상생활에서도 살필 수 있다. 즉 신앙적 경지에 드는 선천적 소지가 존재했다. 이상과 같이 종교적 차원에서 안사이를 이해한 무라오카는 여기서 멈추지 않는다. 수가신도의 본질이라는 천인유일을 설명한 후

수가신도의 신앙은 안사이에겐 본질적 의의를 갖는다. 그의 광신적 태도를 생각할 때 나는 진사이의 말이라고 전해지는 불교에서 유학으로, 유학에서 신도로 전향한 안사이는 만약 장수하면 키리시탄을 신봉할 것이라는 평가에 일종의 흥미를 느끼지 않을 수 없다. 마침내 신대권의 해석을 통해 그가 설명한 신념 중에 가장 중요한 위치를 점유하고 근세에서 가장 감화를 주는 것은 천일일체(天日一體)의 황조신 아마테라스오카미의 자손으로서의 천황에 대한 절대숭경의 신앙이다.(중략)천황=천제라는 신념은 안사이를 가장 잘 조술한 것이며, 신유일치의 가장 좋은 사례는 호레키(寶曆)사건의 주인공 타케노우치 시키부가 저술한 「奉公御心得書」를 들 수 있다. 즉 관련 문헌 중에서 가장 종교적 정조가 풍부한 것인데, 그와 같은 사상 또한 여기(수가신도의 신앙:발표자)에서 유래하는 것이다.(중보 本居宣長 책382)

라고 단정했다. 진사이가 말했다는 종교적 평가는 소라이학과인 타자이 순다이의 『성학문답』 구절이며, (중략)은 수가신도파의 타마키 세이에이(玉木正英)의 『藻鹽草』의 인용문이다. 호레키사건은 교토조정의 존왕론자가 처벌받은 최초사건이라 일컬어지는데, 실상은 공경과 천황에게 강의한 타케노우치가 막부로부터 처벌받은 사건이다. 즉 안사이를 비판한 소라이학파의 평가와 안사이학과인 수가신도의 절대숭경사상, 그리고 실제로 존왕론을 고무시킨 역사적 사건이 종교적인 情操라는 차원에서 정리된 결과이다.

그럼 천일일체의 황조신과 천황에 대한 절대적 숭경은 어떻게 형성되었는가? 이것은 셋째 수가신도의 본질과 관련된다. 수가신도 비전의 제1은 천인유일의 비전이다. 천인유일이란 천지인이 조화와 인사에 의해 일관된 법칙(理法)이 존재하고 그 법칙 내용을 송학의 태극도설에서 찾는 것으로 그 선구는 요시카와 코레타루이다. 코레타루의 신도 해석을 발전시킨 안사이의 수가신도에는 천인유일의 비전이 있다. 그것은 예를 들어 해와 달의 신성에 관한 해석에서 안사이에게 “태양의 덕을 비유하여 태양신이라 함은 옳지 않다. 곧바로 태양자체를 천일일체의 태양신으로 모시는 일”이 중요했다. 이것은 덕을 매개로 설명한 천인합일이나 천인일치를 부정한 것으로 여기에 수가신도의 특색이 있다. 이상과 같이 설명한 무라오카가 그 다음에 준비한 것이 앞선 인용문이다. 마지막은 넷째 노리나가 국학과 관계이다. 노리나가는 고신도의 순수한 학문적 연구가이면서 동시에 복고신도의 경건한 신앙가였다. 일찍부터 수가신도에 접한 노리나가는 그 영향을 받았다. 안사이학과 노리나가 국학을 비교하면 공통점과 유사성이 많다. 우선 신대해석의 내용면에서 수가신도는 “신을 인체로 보고, 타카마가하라를 천상으로 해석하고, 아마테라스오카미를 태양신으로 보고, 신대기의 기사를 사실로 보고, 불가사의의 존재를 인정하는 것” 등은 모두 노리나가와 동일하다. 무엇보다 그들은 신도 신앙의 종교적인 정조에서 상통한다. 모토오리 신도의 신앙적 경지가 반드시 특수한 현상이 아니라 신도사에선 이미 수가신도의 선구가 있었다. 따라서 모토오리 신도는 수가신도의 배제를 벗어나선 존재할 수 없다. 하지만 문헌학적 시각에서 수가신도는 견강부회가 극심하고, 신앙은 미신적인 것도 많다. 수가신도가 유교를 떠나 존재할 수 없는 것처럼 모토오리신도는 그 문헌학을 떠나선 존재하지 못한다. 따라서 유교적 해석을 배제, 즉 수가신도를 배제하지 않고선 존재할 수 없다. 따라서 신대전설에 대한 유교적 합리화, 즉 천인유일은 수가신도의 본질이며, 그것의 부정은 모토오리 신도의 본질이다. 그것이 모토오리신도의 신면목이다.(중보 本居宣長 책264~287에서 요약)

5. 안사이의 「神代卷」 해석과 표상

1) 신도의 윤리화와 유가신도 : 村岡典嗣 「神道の倫理学」 『岩波講座 教育科学』 岩波書店1932年. 박규태 옮김 村岡典嗣 지음 『일본신도사』 예문서원 1998년(원문 『神道史』 創文堂1956년). 李喜馥 「排仏論から神儒一致へ-閻齋学を手掛りとして」 『新韓学报』 23 新韓学

2) 윤리학의 소통과 수가신도 : 留守友信 「和学通大伝」 仙台東北大学図書館所蔵. 山崎閻齋 「神代卷講義-浅見綱齋記録」 『近世神道論・前期国学』 <日本思想大系39> 岩波書店1972年. 이희복 「신유일치와 국체사상」 『일본사상』 제5호 한국일본사상사학회 2003.

맺음말 : 아직 미완성 작품입니다. 꼭 완성시켜서 발표하겠습니다.

20년도 이전 발표자는 졸업논문을 작성하였다. 그 요지는 이렇다. 선림에서 환속한

야마자키 안사이는 정통주자학을 신봉하였다. 하지만 막번체제 앞에서 안사이학은 사회적 유효성을 획득하지 못했다. 난관을 타개하기 위해 안사이는 신도관련의 학문과 사상을 차용하였다. 그것은 성리학과 일본신도를 겸학형태로 재구성한 것이었다. 논문은 여기서 끝났다. 다행히 졸업논문을 토대로 대학원에 진학하여 일본사상사에 정식 입문하였다. 석사논문의 주제는 안사이의 경의내외설, 그리고 박사논문에선 센다이번의 안사이학과를 실마리로 막번체제와 안사이학의 정치적 역학관계를 추적해 보았다. 이른바 안사이학을 통해서 본 일본사상사의 정립이다. 학업을 마치고 귀국한 이후에도 안사이학에서 벗어나지 못했다. 오늘의 발표주제인 신대권의 해석을 둘러싼 담론도 또한 안사이학에서 본 일본사상사이다.

<참고문헌> 山崎闇齋の「神代卷」解釈と表象

1. 막번체제를 둘러싼 담론

- 1). 무가사회를 구가한 안사이학 : 엄석인 옮김 다지리 유이치로 지음 『山崎闇齋-주자학의 원형』 성균관대출판부 2006년. 田尻祐一郎 『山崎闇齋の世界』 ぺりかん社 2006年. 이회복 서평 「다지리 『야마자키 안사이』」 『일본사상』 2006.
- 2). 탈무가사회를 지향한 안사이학 : 박홍규 「山崎闇齋의 理念神國論」 『정치사상연구』 8 한국정치사상사학회 2003. 박홍규 「신유묘계(神儒妙契) : 야마자키 안사이의 스이카신도」 『아세아연구』 제46권-4호<특집 일본신도의 정치사상>고려대학교 아세아문제연구소 2003. 朴鴻圭 『山崎闇齋の政治理念』 東京大学出版会、2002年(学位論文1999年)

2. 근대적 함정에 빠진 안사이학

- 1) 초국가주의의 기저로서 안사이학 : 尾藤正英 『日本封建思想史研究』 青木書店 1961年 丸山真男 「闇齋學と闇齋學派」 『山崎闇齋學派』 <日本思想大系31> 岩波書店1980年
- 2) 국체사상의 원류로서 안사이학 : 三上参次 『尊王論の發達史』 富山房1941年 / 小林健三 『垂加神道の研究』 至文堂1940年

4. 宣長문제에 함몰된 안사이학(파) 연구

- 1) 노리나가 국학의 표상과 안사이학 : 丸山真男 「闇齋學と闇齋學派」 『山崎闇齋學派』 <日本思想大系31> 岩波書店1980年. 丸山真男 「歴史意識の古層」 『歴史思想集』 <日本の思想6> 筑摩書房 1972年. 丸山真男 『日本政治思想史研究』 東京大学出版会 1952年. 이회복 「전통사상과 고유양식, 그리고 일본사상」 『인문과학연구』 제24집 강원대학교 인문과학연구소 2010
- 2) 노리나가 국학의 원류인 안사이학 : 平重道 「近世の神道思想」 『近世神道論・前期国学』 <日本思想大系39> 岩波書店1972年. 村岡典嗣 「垂加神道の根本義と本居への関係」 『思想』 42号1925年(前田勉校訂 『増補本居宣長』 平凡社2006). 田尻祐一郎 「本居宣長と平泉澄」 『東海大学紀要』 74輯2000年.

5. 안사이의 「神代卷」 해석과 표상

- 1) 신도의 윤리화와 유가신도 : 村岡典嗣 「神道の倫理学」 『岩波講座 教育科学』 岩波書店 1932年. 박규태 옮김 村岡典嗣 지음 『일본신도사』 예문서원 1998년(원문 『神道史』 創文堂 1956년). 李喜馥 「排仏論から神儒一致へ-闇齋學を手掛りとして」 『新韓學報』 23新韓學術

研究会1996年。

2) 윤리학의 소통과 수가신도 : 留守友信「和学通大伝」仙台東北大学図書館所蔵. 山崎闇齋「神代卷講義-淺見綱齋記録」『近世神道論・前期国学』<日本思想大系39>岩波書店1972年. 이희복「신유일치와 국체사상」『일본사상』제5호 한국일본사상사학회 2003.

맺음말 : 이희복「신유문답(神儒問答): 일본 국왕은 쇼군인가, 덴노인가?」『아세아연구』제46권-4호<특집 일본신도의 정치사상>고려대학교 아세아문제연구소 2003. 이희복「일본사상사(학)의 탄생을 둘러싼 21세기 담론」『일본사상』제21호 한국일본사상사학회 2011. 배관문「日本思想史學の方法と『宣長問題』」『일어일문학연구』70 한국일어일문학회.2011

『기기(記紀)신화』 텍스트와 바리언트(variant) 사이에서

-기타 사다키치가 표상한 『기기』 신화와 ‘민족’

전성곤(고려대)

1. 서론: 차이와 반복의 <신화> 텍스트와 민족

주지하다시피 메이지기(明治期) 일본의 지식인들은 ‘신화’ 논쟁을 벌였다. 물론 신화 논쟁을 ‘근대일본의 국민국가 형성사’의 일부 시점에서 다룬 것이 많지만 두 가지를 확인해 두지 않으면 안 될 것이다. 근대 일본신화학의 새 패러다임을 제시한 쓰다 소우키치(津田左右吉)의 이론을 빌리면¹⁾, 쓰다는 ‘역사가 틀리게 기록’되어 있다는 것을 논하면서 그것이 두 가지의 의미가 있다고 보았다. 하나는 “역사적 사실을 기술한 것이라고 여겼던 고서(古書)가 실은 그렇지 않은 것으로, 예를 들면 『고사기』『일본서기』는 상대(上代)의 역사적 사실을 기술한 것이 아니라는 점이다. 『기기(記紀)』는 상대사(上代史)의 사료이기는 하지만, 상대사 자체는 아니기 때문에 그것에 사실이 아닌 것이 기록되어 있어도 역사가 잘못된 것이라고는 할 수 없다. 사료는 진실과 거짓이 섞여있는 것이 보통이기 때문에 거짓부분을 버리고 진실한 부분을 취해 역사 자료로 사용해야 하는 것이다. 사료에 비판이 필요하다는 것은 바로 이것을 말한다. 사료를 그대로 역사라고 생각하는 사람”²⁾에 대한 거리두기였다. 물론 이러한 쓰다의 신화에 대한 근대적 비판 이론이 독특한 위치라고 생각할 수도 있지만, 쓰다의 이러한 신화비판이 가진 의미 자체를 재고하면서³⁾ 기타 사다키치(喜田貞吉)의 ‘기기신화’ 비판이론을 검토해 보기로 한다.

기타는 기본적으로 신화비판 입장에서 ‘신화 자체’를 재구성하는 ‘신화의 텍스트화’를 시도했다. 신화의 시뮬라크르(simulacres, 허상:필자) 시도라고 볼 수 있다. 기존 ‘기기신화’를 ‘그 시대에 맞게’ 재구성하는 논리들은, 7-8세기에만 이루어진 것이 아니라, 그 시대 시대마다 그 시대적 배경을 등에 업고 ‘재현해냈다’고 볼 수 있는데, 이것이 기타에게도 적용된다. 오토매틱적, 다시 말해서 기존 신화를 그대로 받아들이면서 그 내용을 해석한다는 의미에서 기계적일수도 있다는 의미인데, 그렇지만, 설사 그렇다고 하더라도 그것은 반복적으로 끊임없이 ‘작은 차이’를 통한 배리언트(variant), 이형(異形), 변형(變形), 변양(變樣), 변조(變造)들로 나타났다. 이처럼 차이를 통해 재현해내는 부단한 반복들, 이것이 바로 ‘기기신화’였던 것이다.

고대, 즉 신화시대를 거슬러 올라갈 수 없는 의미에서 이미 ‘허상’인데, 그 허상이거나 환시라고 표현한다면, 그 허상은 ‘시대적 배경의 차이에 의해 성립한 차이의 체현 텍스트’라는 것을 알 수 있다. 그런데 이 차이란 두 가지의 특징을 갖는데, 첫째는 앞 세대의 부정을 통한 차이를 재구성해내는 방식과 다른 하나는 동일하지만 선행 텍스트와 상호관계성을 가지면서 ‘모순되거나 오류 논리(사실이 아닌 것)’을 ‘완벽하게 복원해 내는 총체적 기술’이 실천된다는 ‘차이’이다. 이는 자칫 잘못하면 지배이데올로기 이론과 신화론 즉 이데올로기가 신화라는 기존의 공통인식을 바탕으로 하여 작성된다⁴⁾는 이론과 맞닿을 수도 있지만 단순히 지배이데올로기의 전치화과정이라고만 취급하는 것이 아니라 ‘변형 과정과, 그 변형이 다시 다음 문제들로 이어지고, 그것이 기존 논리와 다시

1) 神野志隆光「古代神話のポリフォニー」『現代思想』vol.20-4, 青土社, 1992年, p.46.

2) 津田左右吉『日本記及び日本書紀の研究』毎日ワーズ, 2012年, pp.10-11.

3) 崔在錫「津田左右吉의 日本古代史論批判」『民族文化研究』23집, 高麗大學校民族文化研究所, 1990년, pp.75-143.
岩崎信夫「津田左右吉の中國・アジア觀について」『思潮』新39号, 歴史学会, 1996年, pp.46-64. 関根英行「쓰다 사학(津田史學)의 신대사(神代史) 해석과 한·일 민족의 계통관계」『日本思想』第12号, 韓國日本思想史學會, 2007年, pp.77-107.

4) 榎村寛之「神話と伝承-日本古代史と隣接諸学の関係」『歴史評論』No.630, 校倉書房, 2002年, p.4.

재접속하면서 '신화'하는 차이의 문제를 살펴보는 것이 중요하다고 본다. 그것은 바로 '텍스트'가 끊임없이 '다시 문자화되어 재구성'되고 그것은 '컨텍스트'와 불가분한 관계에서 배치된다는 상호관련성 문제에 주목할 필요가 있다고 본다.

기타는 신화를 전적으로 비판하고 거리를 두는 것이 아니라, 신화 내용을 사실적으로 재구성해야 한다는 입장을 취한다. 바로 '기존 텍스트 속으로 들어간다'는 입장인 것이다. 여기서 나타나는 문제는 신화와 민족(국가)의 문제이다. 신화를 '재텍스트화'를 시도하면서 차이를 통한 '탈'국가주의 이론 재구축 공간으로 나아가지 못하는가의 문제이다. <기타의 신화론'='신화 텍스트 재구성'>이 가진 의미는 하나의 단일 신화를 '주조해 낼 수 있다'고 믿는 '의식'과 일본이라면 일본이라는 내부 공동체 경험과 거리를 두는 상대화의 방편으로서 신화 이론이 가능한가라는 문제점이다.

이러한 문제의식을 통해 기타에게 나타난 <신화>와 '민족', 그리고 '국가'에 대한 인식이 검증하기로 한다. 아니 기타의 역사 서술을 하나의 텍스트로 간주하여, 그 텍스트 속에 나타나는 <의식>이 분명한 '기기신화'의 특질을 '원'텍스트와 '재'텍스트화'의 차이(사이)를 밝히는 것을 시도한다.⁵⁾ 이 텍스트속의 의식이란, 기타는 '신화'가 가진 문제점들을 비판하지만, 그 비판은 신화부정의 의미가 아니라 다시 신화를 재구성할 수 있다는 의미에서의 비판이었다. 그리고 다양한 신화 양상을 다시 '다양함'으로 돌려놓으면서 그것을 '단일신화'로 텍스트화했다. 그 과정에서 보이는 메이지기의 컨텍스트를 재확인하면서 '신화'와 '민족'을 일원화해가는 논리를 찾아낼 수 있을 것이다. 기타는 결과적으로 신화를 재구성하고, 그 신화에 나타난 '일본 내부의 이인종'들의 '혼합'임을 밝혀내면서, 그 '이인종들'의 '혼합'과 '일본민족화'라는 일국주의 사상을 주장하게 된다. 다시 말해서 신화 재구성을 통해 일본내부안의 이인종들의 차이성을 인정하는 논리가 아니라 평등한 일본민족이라는 이데올로기를 조장하여, 일국주의를 지탱하는 신화담론을 형성했고, 이 혼합민족론은 결국 타민족까지도 일본민족으로 혼합한다는 '제국의식'에 매몰되기도 한다.⁶⁾ 이처럼 당시의 '담론 공간'에서 즉 다른 일본인 학자와의 상관관계의 문제, 즉 시대적 배경이 무엇이었고, 신화와 일본 민족을 어떻게 규정하려는 '컨텍스트'가 작동하는지를 밝히는 것은 자연스럽게 <구조적인 면>을 상세히 드러낼 수 있을 것이다. 그것은 또한 어떤 역학 속에서 신화가 민족 이데올로기와 접속되는지도 드러나게 될 것이다.

5) 磯前順一『記紀神話のメタヒスロチー』吉川弘文館, 1998年, pp.1-2. 『기기(記紀)』에 무엇이 적혀있는가'가 아니라 『기기』가 어떻게 읽혀져 왔는가'를 논한다. 첫째 무엇이 적혀있는가라는 물음은, 텍스트는 추이해(追理解)가 가능하다고 하는 신념의 전제를 통해 비로소 성립된다. 텍스트는 명확한 의미를 가진 내적 구조체이며, 그렇기 때문에 해석자는 그 의미를 읽어낼 수 있다고 하는 해석자 측의 신념이 암묵적인 전제가 된다.1) 그렇지만 텍스트를 이해한다는 것은 어떤 것일까. 오늘날의 해석학부에서 밝히듯이, 과거의 텍스트 의미를 정확하게 파악한다고 단언할 수 있는 확실한 증명은 어디에도 남아있지 않다. 해석자가 역사적, 사회적으로 규정된 존재인 이상 전능한 이해력을 가질 수 없기 때문이다. 가령 그 해석이 텍스트의 의도에 적중하였다고 하더라도 그것을 확인할 수 있는 방법도 없는 것이다. 눈앞에 있는 대화상대와는 달리 과거의 텍스트는 이해 거부에 대해 답을 해 주지 않기 때문이다. 이러한 이소마에 준이치의 이론은 자신이 각주에서 밝히듯이 이는 가다머(Gadamer)의 이론을 수용하면서 텍스트 이해가 작자의 의도나 시대정신의 실체적 복원에 환원하는 것이 아니라 그 이후의 해석 역사에 주목하여 그것을 인간의 정신사로 평가하는 점에서 가다머의 공적에 영향을 받았다고 한다. 그리고 예로 든 참고문헌 중 필자가 참조한 것은 도미니크 라카프라(Dominick LaCapra, 도미니크·라카프라)의 『사상사재고-텍스트, 컨텍스트, 언어』(平凡社, 1993年)과 폴 리코어(Paul Ricoeur)의 『해석의 혁신』(白水社, 1978年)이다. 그리고 구조주의의 레비스트로스의 『신화학』에 의해 신화와 같은 복잡한 체계에 확대 적용 된다. 즉 언설(談論)에 의한 이야기(物語)의 장르에 의해 보인다. 레비스트로스는 '신화'라는 관념은 자연현상을 설명하려는 시도나 구승문예나 철학적 사변, 나아가서 언어학적 과정이 주체의 의식에 들어간 제반 예를 하나의 동일한 용어아래 채집하기 위해 우리들이 제멋대로 활용하고 있는 사유의 하나의 범주이다. C·레ヴィ·스토로스저, 仲沢紀雄역『今日のトートেমイズム』みすず書房, 1970年, p.21. 클로드레비-스트로스저, 류재화역『오늘날의 토테미즘』문학과지성사, 2012년, p.22.

6) 小熊英二『単一民族神話の起源』新曜社, 2000年, p.119. 関根英行『日鮮同祖論再考』『人文科学研究』제24집, 대구대학교인문과학연구소, 2002년, pp.111-130. 上田正昭『日鮮同祖論』의系譜』『季刊三千里』14号, 1978年, pp.28-36. 永原慶二『20世紀日本の歴史学』吉川弘文館, 2003年 등이 있다.

먼저 기타의 간단한 약력과 일본의 <근대 역사학>이 전개되는 방식을 <역사학>이라고 불리는 기존 담론과 연결하여 기타가 어떻게 이를 <사유>해 가는지에 대해 살펴보기로 한다.

2. 기타와 시대적 배경-‘무의식적’ 사상

기타는 1871년 도쿠시마(徳島) 현 나카(那賀) 군 다쓰에무라(立江村)에서 태어났다. 도쿠시마 중학교를 거쳐 다이산고(制第三高)를 졸업한 후 기타는 1893년 동경제국대학의 국사과에 입학했다. 기타가 동경제국대학에 입학 한 시기는 태정관에서 역사과(歷史課)가 설립되는 시기였으며, 이것이 통상적으로 일본근대사학의 출발이라고 본다. 당시 역사학을 주도하면서 정사편찬(正史編纂) 방침을 내세우고 1872년 태정관정원(太政官正院)에 역사과를 설치함으로써 단선적으로 제도화한다. 후에 이것이 수사국(修史局), 수사관(修史館), 임시수사국(臨時修史局)을 거쳐서 1888년 동경제국대학에 이관되고 임시 편년사(編年史) 편찬계(編纂係)로 바뀌면서 명치정부의 수사사업은 널리 알려져 있듯이 관학(官學)의 손으로 넘어간다. 한편 동경대학(東京大學)에는 문학부에 사학과가 설치되었는데, 1879년에 폐지되었다가 1887년에 다시 제국대학에 사학과가 설치된다. 이곳에 리스가 부임하고, 다음해인 1888년에는 시게노 쓰구(重野安繹), 구메 구니다케(久米邦武), 호시노 히사시(星野恒) 세 명이 문과대학 교수로 임명받는다. 1889년에 국사과가 설치되고, 사학회도 결성되어 『사학회잡지(史學會雜誌)』도 간행을 보게 된다.⁷⁾

이러한 흐름 속에 동경제국대학에 입학한 기타는 인류학과 고고학을 강의하는 쓰보이 쇼고로(坪井正五郎)에게 강의를 들었다고 한다. 같은 동기로는 구로이타 가쓰미(黑板勝美)가 있었다. 1893년 7월 제국대학(1897년 동경제국대학으로 개칭)의 문과대학의 국사과를 선택했다. 국사과에는 구로카와 마요리(黒川眞頼)에게 『고사기(古事記)』 강의, 미술사, 풍속사를 들었고, 호시노 와타리(星野恒)로부터 국사지리 등을 배웠다.⁸⁾ 1899년에 일본역사지리학회(日本歴史地理學會)를 조직하여 10월부터 『역사지리(歴史地理)』를 간행한다. 1901년 4월에 문부성에 들어가 도서과(図書課)에 있다가 5월에는 문부성 도서 심사관에 임명된다. 1903년에는 국정교과서 방침이 정해지고, 기타도 교과서 편찬 사무를 담당한다. 이시기를 좀 더 자세히 들여다보면, 1903년 4월 소학교령 제24조 개정으로 소학교교과서제도는 1886년 4월 소학교에 검정제도에서 국정(國定)제도로 전환된다. 기타는 1903년 4월 4일 문부성 교과서 편찬 및 검정사무촉탁, 1903년 5월 7일에 문부성 도서심사관, 1903년 7월에 문부편수에 임명되어 문부성 ‘국정교과서 편찬취의서’의 ‘소학일본역사편찬취의서’에 근거하여 ‘소학일본역사’를 집필한다. 이후 ‘소학일본역사’는 동경제국대학 국사 제1강좌 교수인 미카미 산지(三上參次)의 수정에 의해 완성된다. 1903년 6월에 문부성 안에 교과서조사위원회가 설치되고, 교과서 개량 및 편찬에 참가한다. 1908년

7) 수사사업(修史事業)은 그 성립과정에서 이미 서양류의 역사서술을 참고하고 있었다. 수사관(修史館)이 1877년에 파리에서 열린 만국박람회(万国博覽會) 사무국에 위촉하여 편찬한 『일본사략(日本史略)』을 초고(初稿)로 하여 문과대학 교수인 시게노 야스쓰구(重野安繹), 구메 구니다케(久米邦武), 호시노 히사시(星野恒)에 의해 편찬된 『교본국사안(稿本国史眼)』(1888년)으로 저술되는데 이것이 서구 근대사학의 영향을 받은 대표적인 것이라는 것이다. 工藤雅樹『日本人種論』吉川弘文館, 1979年, pp.136-137. 하타다 다카시(旗田巍)는 1869년 이후 『일본사략(日本史略)』(1877년)과 그 개정판인 『국사안(國史眼)』(1888년 완성, 1901년 출판)에서 고대 서술이 「日鮮同祖論」의 역사상(歷史像)을 창출한 것이라고 지적하기도 했다.

8) 上田正昭「喜田古代史學の問題点」『古代史論叢』(上卷), 吉川弘文館, 1978年, p.88. 동경제실(東京帝室)박물관에 고스키 스키무라(小杉樫郎)가 재직하고 있었다. 기타는 동경제국대학에 진학했는데, 고스키 스키무라가 같은 동향의 선배라는 것이 인연이 되어 후에 일본역사지리연구회(후에 일본역사지리학과로 개칭) 발족에 협력해 주었다. 山田野理夫『歴史家 喜田貞吉』宝文館出版, 1976年, pp.45-46. 기타는 민족사, 사회사, 미술사, 건축사, 종교사 등 일본사학의 여러분야 연구는 물론 고고학, 역사지리학을 필두로 관련 연구 분야에 정력적이었다. 田畑久夫「喜田貞吉と法隆寺(上)」『奈良学研究』第2号, 奈良学学会, 1994年, p.62.

기타는 9월 15일, 교과용도서조사위원, 9월 28일에 교과용도서조사위원회주사(主査)위원, 제2부원, 기초담당에 임명되어 편집과 수정을 담당했다. 남북조정운론(南北朝正閏論)⁹⁾으로 기타는 1911년 면직되었다.¹⁰⁾ 물론 1911년 남북조정운론(南北朝正閏論)이 원인이 되어 면직되었지만, 남북조정운론(南北朝正閏論), 법룡사의 재건비재건의 문제(法隆寺の再建非再建の問題), 평성경사지(平城京四至)의 논쟁¹¹⁾을 벌이면서, 기타는 ‘역사가’로 불리게 된다. 그렇지만 그 이후 기타는 민족사, 사회사, 건축사, 종교사 등등을 ‘일본사’와 연결시키는 한편 고고학과 역사지리학에도 관심을 갖고 있었다.¹²⁾

기타가 고대 민족의 연구에 대해 기타는 ‘일본민족은 다년간 우리나라 섬나라에 살면서 동일한 국어¹³⁾를 말하고, 동일한 풍속을 이루며 스스로가 동일한 민족이라는 것을 의식하는 모든 민족의 총칭¹⁴⁾이라는 의미를 생각하고 있었다. 그리고 일본민족의 성립

9) 최초의 국정교과서가 1903년에 『소학일본역사(小学日本歴史)』로 간행되고, 1909년에 개정판으로 『심상소학일본역사(尋常小学日本歴史)』로 간행된다. 이곳에는 남조(南朝)와 북조(北朝)가 병존(並存)하는 형태로 기술되었다. 그 후 1910년에 교사용교과서 개정에서 문제가 되기 시작했고, 1911년 1월 19일 『読売新聞』에 비판적 기사가 실리면서, 정치적문제로 확대되고, 가쓰라(桂) 제2차 내각 비판문제까지로 번져나갔다. 1911년 다시 남조가 정통이라는 교과서로 개정되고, 교과서 집필 책임자인 기타는 면직되었다.

10) 田中史郎「喜田貞吉の「歴史教育=応用史学」論の性格とその歴史的位置」『研究集録』第39号, 岡山大学教育学部, 1974年, pp.25-26.

11) 齋藤忠「学史上における喜田貞吉の業績」『日本考古学選集8-喜田貞吉集』築地書館, 1972年, p.3. p.11. 법룡사론(法隆寺論)이란 첫째 법룡사재건비재건논쟁(法隆寺再建非再建論争)이다. 이 논쟁은 기타가 실지조사라는 고고학 연구에도 눈을 돌리게 하는 중요한 계기가 되었다. 1905년부터 전개된 법룡사재건비재건논쟁은 그의 연구 목표를 분명히 해 주었다. 법룡사론의 동기는 1905년 『사학잡지』200호에 세키노 다다시(関野貞)가 ‘법룡사당탑비재건론(法隆寺堂塔非再建論)’을 발표하는데 이를 반박하는 것으로 시작된다. 기타는 덴치천황(天智天皇) 9년 법룡사 이재(罹災)의 ‘일본기’의 기사를 의심할 여지가 없다는 것에 확신을 얻어 당당히 비재건론에 반박했다. 1939년에 와카쿠사가람(若草伽藍) 흔적이 발굴되면서, 아다치 야스시(足立康)는 1939년 5월에 법룡사신비재건론(法隆寺新非再建論)이라고도 할 수 있는 논리를 제창한다. 즉 법룡사는 덴치천황(天智天皇) 9년에 소실되었는데, 그 불탄 가람이 와카쿠사(若草) 가람 자리 근처로 지금의 법룡사가람이 이 화재이전부터 본전과 함께 있었던 아스카(飛鳥)시대 건축으로 법룡사 두 사원 이론을 고안해냈던 것이다. 기타가 『일본서기』의 법룡사 소실 기사를 확신하고, 세키노 다다시(関野貞)의 양식론에 근거한 비재건설에 반박했다. 양식에 고집하는 과학적인 듯한 논리가 가진 모순점을 지적했다. 재건(再建)·비재건(非再建) 논쟁은, 법룡사(法隆寺)가 성덕태자(聖德太子) 창건인 채로 이어져왔다는 전승을 가지고 있었다. 그러나 메이지시기 역사학자는 『일본서기(日本書紀)』의 덴치천황(天智天皇) 9년 즉 670년이 법룡사가 소실되는 기술을 보고 이에 대해 의문을 가지게 되었고, 재건할 것을 주장했다. 이에 대해 건축사가 입장에서 반론이 제기되었다. 역사학계는 양분되어 논쟁을 벌이게 되었다. 재건파의 주요 논자는 구로카와 마요리(黒川真頼), 고스기 스기무라(小杉樞郎), 기타 사다키치(喜田貞吉)였고, 비재건파는 건축사의 세키노 다다시(関野貞), 미술사의 히라코 다쿠레이(平子鐸嶺)였다.

12) 1910년 『역사지리(歴史地理)』15-3호에 「고우고이시호(神籠石号)」라고 하여 「고우고이시개론(神籠石概論)」을 발표. “원래 유물 유적은 불문(不文)의 기록이다. 조사연구는 불문기록의 조사연구이다. 역사가가 역사의 기록문에만 의존하여, 과거의 사적(事蹟)을 밝혀내는 시대는 이미 오래전에 지나갔다. 유적유물의 조사는 이미 고고학자나 옛것에 관심이 있었던 사람들에게만 위할 것이 아니다. 역사가 스스로가 나서서 이를 조사 연구하고, 성문(成文)과 불문(不文)의 양쪽 기록을 더불어 역사학의 진보를 기획하지 않으면 안 된다.” 『역사지리(歴史地理)』15-3호. 기타는 「고우고이시개론(神籠石概論)」(『歴史地理』15-3호)에서 제차 “나는 어디까지나 고우고이시(신농석, 神籠石)를 신령이 깃든 곳(가무나비, 神奈備)의 경계 부분이라고 믿는다”고 논했고, 야기 쇼자부로(八木英三郎)는 「고우고이시와 성곽(神籠石と城郭)」(『歴史地理』15-3호)에서 이를 반박한다. 기타가 주장하는 고우고이시(神籠石)가 가무나비(神奈備: 간나비, 가미나비)가 아니고 성곽이라고 주장한 것이다. 이후 조선의 고대 산성 등이 알려지면서 세키노 다다시(関野貞)·다니이 세이치(谷井濟一)가 산성설을 지지한다. 齋藤忠「学史上における喜田貞吉の業績」『日本考古学選集8-喜田貞吉集』築地書館, 1972年, p.11.

13) 田中克彦「ことばと国家」岩波書店, 1982年, pp.108-128. 모어(母語)와 모국어(母国語)의 모순을 설명하고, <모어(母語)에서 국가어(国家語)로>라는 소주제로 전개하는, ‘미쿠니코토바(御国語)’에서 ‘일본어’로, 국어로 사용되는 과정을 메이지18년 방언과 관련되면서 형성되는 과정을 설명한다. 국어의 탄생이 근대일본국가 탄생과 떼어 수 없는 것이었음을 설명하고 황국어(皇國語)와도 연결시킨다. 이렇게 보면 기타에게 ‘국어’는 당연히 존재하는 것이라고 여긴 것으로 보인다.

14) 기타는 자신의 ‘민족의 동화(民族の同化)’라는 논고에서 민족이라는 표현을 다음과 같이 설명했다. 기타는 “여기서 사용하는 민족의 의미는 막연한 광의(廣義)로 해석하는 민족 전반을 가리키는 것으로, 영어의 네이션(nation)으로 이전에는 국민이라고 번역한 것인데, 근래에는 이것을 민족이라고 번역하게 되었던 것이다. 이 민족이라는 것은 인종, 즉 레이스와는 다르다. 또한 종족과도 다르다. 한마디로 말하면, 민족이라는 것은 토톨로지(tautology: 동어반복)와 같은 것인데, 민족의 의미에 대해서는 단결체적인 하나의 인민이라고 말할 수 있다. 그리하여 민족이라는 것에서 가장 중요한 요소는 민족의식이다. 인간에게 민족의식이 생겨나면, 하나의 민족이 될 수 있는데, 이 민족의식이 생기는 것, 즉 민족을 만드는 것이 무엇인가하면, 그것은 여러 종류의 조건

은 엄격하게 말하면 일본국가의 발전에 추종하면서 점차로 그 범위를 넓혀왔다고 생각하고 있는데, 다채로운 논고를 발표한다.¹⁵⁾ 특히 중대한 흐름은 1903년 국정교과서 방침의 명문화였다. 사풍(史風)의 기본 인식이 『고사기(古事記)』와 『일본서기(日本書紀)』의 기사(記事)를 고증(考証)으로 삼아 해석하는 방법이 중시된 것이다. 『기기(記紀)』를 기준으로 한 기년론(紀年論)의 주장과 신대(神代)를 실재적 인물로 서술하는 사고가 발견되기 시작한 것이었다. 이러한 시대적 배경이 작동하던 시기 기타는, 1880년부터 민간교과서(民間教科書)조사를 실시했다. 1883년에는 인가제도(認可制度)가 실시되고, 1886년에는 교과서 검정제도가 도입된다. 1903년 교과서 국정 제도가 명확해지고, 1904년부터 소학교에서 문부성(文部省) 국정교과서가 사용되게 되었다. 이때에 기타는 소학교용 일본역사 5권, 지리 4권을 집필하게 된다. 동조론을 주창하던 시게노(重野安繹), 구메(久米邦武), 호시노(星野恒)의 저술인 『일본사략(日本史略)』(1877년)의 개정판인 『국사안(國史眼)』은 소학교 일본사 교과서에도 영향을 주고 있었다. 국체사관의 원천, 기반인 고사기와 일본서기의 합리적 혹은 과학적 연구에서 생긴 모순이다. 1887년대부터 1897년대에 걸쳐 『서기(書紀)』의 기년에 관한 비판적 연구가 활발하게 일어나고, 호시노 히사시(星野恒), 간 마사토모(菅政友), 요시다 도고(吉田東伍), 나카 미치요(那珂道世) 등이 논문을 발표하고 있다. 구메 구니타케(久米邦武), 히라코 다쿠레이(平子鐸嶺)와 함께 기타도 역할을 담당하고 있었다.

3. 기타의 '신화 해석'과 '민족론'

1) 기타의 신화를 보는 시선

기타가 문필활동을 개시한 1886년부터 문부성에 들어간 1901년 4월까지, 그리고 휴직하게 된 1911년 2월까지의 저술들을 보면, 「국사교육(國史之教育)」, 『한국 병합의 역사(韓國の併合の歴史)』가 있었다.¹⁶⁾ 그리고 교과서 검증이나 편찬 등의 문부편수(文部編修)업무와 연구를 병행했는데, 남북조정운문제로 기타가 관여한 『심상소학용일본역사(尋常小學用日本歴史)』는 논쟁의 대상이 되었고, 휴직하게 된다. 기타의 연구사를 보면, 원시나 고대뿐만 아니라 중세, 근세까지도 연구대상이 확대된다. 기타가 민족사에 연구를 개시한 것은 1907년으로 본다. 기타 자신이 회고록에서 밝히듯이 “일본의 고대사는 일본민족의 성립사라고 말할 것까지는 없지만, 민족적 색채가 농후한 것이다”¹⁷⁾라고 할 정도로 고대사와 일본민족론을 의식했던 것이다.

특히 1907년 3월의 「쓰치쿠모종족론(土蜘蛛種族論)」, 「에미시와 코로보쿨과의 이동(異同)을 논함(蝦夷とコロボックルとの異同を論ず)」, 「아즈마비토고(東人考)」, 「일본태고 민족에 대하여(日本太古の民族に就いて)」, 「왜인고서론(倭人考緒論)」, 「구마소고(熊襲考)」, 「고마히토고(肥人考)」, 「하야토고(隼人考)」, 「하타비토고서론(秦人考緒論)」 등의 연구가 이

이 있지만, 인종이 동일하다는 것은 민족을 만드는데 매우 중요한 좋은 조건이다. 그렇지만 어느 나라든지 인구 전체가 하나의 종족으로 이루어진 나라는 없다. 우리나라는 비교적 호모제니아스적인 민족이지만, 그래도 역시 여러 종류의 인종 즉, 다인종이 포함되어 있다”고 밝혔다. 喜田貞吉「民族の同化」『朝鮮及滿洲』第156号, 朝鮮及滿洲社, 1920年, p.9.

15) 1907년에 『역사지리(歴史地理)』에 「쓰치쿠모종족론(土蜘蛛種族論)」을 발표했고, 이 방면에 관심을 가졌으나 하야토(隼人)·구마소(熊襲)·고마히토(肥人) 그리고 에미시(蝦夷)에 대해 적극적으로 연구를 진행시켰다. 1915년경에는 이 방면에 열중한다. 1919년 1월에 『민족과 역사(民族と歴史)』라는 개인잡지를 간행했는데 ‘민족연구 분위기가 고조된 시기의 시대적 산물’이었다. 1928년 9월에 『동북문화연구』를 간행하고 창간호에 「동북민족연구서론(東北民族研究序論)」에서 동북민족은 일본역사의 근간을 이룰 정도의 일본민족의 성립, 일본국가의 발전 사정을 밝히는데 가장 중요한 지위를 차지하고 있다는 것을 강조하고, 동북문화연구의 필요성을 논했다. 上田正昭「喜田古代史学の問題点」『古代史論叢』(上卷), 吉川弘文館, 1978年, p.97.

16) 田中史郎「喜田貞吉の「歴史教育=応用史学」論の性格とその歴史的位置」『研究集録』第39号, 岡山大学教育学部, 1974年, p.27.

17) 喜田貞吉「喜田貞吉回顧」『喜田貞吉著作集』14, 平凡社, 1982年, p.168.

어졌고, 「일본민족의 성립(日本民族の成立)」, 「일본민족사개설(日本民族史概説)」, 「일본민족의 구성(日本民族の構成)」으로 정리되어 왔다.¹⁸⁾ 물론 그런 의미에서 기타의 사상성을 이해하기 위해서는 논고의 흐름을 전체적으로 살펴보고, 사상의 전모를 밝히는 방법도 있지만, 서로 겹치거나 갈라지는 부분들이 있어 내적 정합성을 찾아내는 것은 간단하지 않다. 그렇지만 확실한 것은 기타가 신화를 바라보는 인식과 신화 재구성을 시도하면서, 일본민족 이론을 체계화했다는 점이다. 기타는 자신이 역사학자라고 말했지만 그 역사학이라는 학문적 성격은 기타가 일본의 정전인(정전화 된) 『고사기』와 『일본서기』를 텍스트로 삼아 문헌중시라는 사유 틀 속에 일본인의 민족적 루트를 설명해내려 한다는 점일 것이다.

기타는 ‘일본민족의 유래와 연혁, 일본민족을 정의’를 위해, 원시시대나 고대의 주민들에 대해 조사한 ‘자료’를 근거로 ‘고대사’를 재구성하는 입장이었다. ‘고대학’이라고도 표현할 수 있는 기타의 역사학적 기반은, 실물(고고학적 자료 즉 유적과 유골), 실지조사(기타 자신이 현지에 조사를 실시), 비교연구 방법을 동원한 종합적¹⁹⁾ ‘시선’이었다. 이것은 두 가지의 의미를 지니고 있었다. 첫 번째가 앞 세대의 역사학자와의 차별성의 문제였고, 둘째는 ‘신화와 학제적 연구’의 재구성에 대한 문제였다. 기타는 첫 번째인 앞 세대와의 차이를 위해 기기신화 비판론적 입장을 고수하면서, 당시 시대를 풍미했던 ‘고고학적 발굴품’을 통한 역사의 재구성이라는 ‘실증론’을 의식했다. 이는 당시 시대를 풍미했던 일본민족 구성 ‘인자’를 해명하고, 인종적 루트를 설명하는 논리들과도 연관되었다. 일본민족 구성원론(인종론)은 도쿠가와(徳川) 말기 이후의 일본민족형성 과정이 구체적인 문제로 제기되었다. 도쿠가와 말기의 연구자의 논쟁은 일본신화를 주축으로 하여 전개되었다. 즉 일본신화는 일본군도의 발전을 이자나기(伊弉諾)와 이자나미(伊弉冉)의 국가 만들기와 천손강림에 의해 해결하였다. 신화를 사적 사실로 본다면 이 구성에는 논리적 모순이 존재했고, 그렇기 때문에 논쟁의 주목대상이 되었다.

다시 말해서, 일본민족형성 과정을 논하는데 중요한 근거로 작동한 것이, 일본신화에 대한 해석의 문제였다. 이러한 논리 속에서 새로이 등장한 것은, 이종족(異種族)의 문제를 유발시켰다. 왜냐하면 신화에서는 다카야마하라(高天原)에서 강림한 신들이 지상에서 살고 있던 신들과 대립하고 하야토(隼人), 구마소(熊襲), 에미시(蝦夷) 등을 이종족이라고 인정하고 있기 때문이다. 바꾸어 말하자면 이러한 신들의 분열과 이종족의 존재를 말살하지 못한 신화의 구성은 당시 현실의 모순을 반영하고 폭로하고 있었던 것이다.²⁰⁾ 즉 일본민족의 루트나 민족적 원형에 대해 명확하게 논하고 있는 것은 아니었다. 그렇지만 다카마가하라(高天原)와 이종족의 문제를 둘러싸고 점차로 민족론에 접근하고는 있었다. 그런데 아이누가 선주민이었다고 하는 것이 고고학적 논거에 준해서 인정하지 않을 수 없는 상황이 일어나게 되었다. 그러한 상황 속에서, 기타는 ‘일본민족의 심연이 어떠한 것인지’라는 문제와 그 발전의 역사의 개명은 일본민족으로서 이해하지 않으면 안 되는 것이라고 보는 입장이었다. 이는 당대에서 “기타박사는 그 해박한 지식, 연구를 유물유적에 증거를 가지고 문헌과 연관시켜, 일본민족의 기원과 그 역사에 대해 해결점을 찾으려 하였다”²¹⁾고 논평할 정도로, 주변학문들과의 접목을 시도했다. 즉 일본 안에서 별

18) 上田正昭「喜田古代史学の問題点」『古代史論叢』(上卷), 吉川弘文館, 1978年, pp.97-98.

19) 上田正昭『日本民俗文化大系(5)喜田貞吉』講談社, 1978年, p.3.

20) 첫째로 다카야마하라(高天原)는 어디인가, 그 소재지가 문제였다. 모토오리 노리나가(本居宣長)처럼 ‘다카마가하라는 천(天)’이라고 보았고, 야마자키 안사이(山崎闇齋)는 ‘다카마가하라는 천상의 황거(皇居)를 일컫는 것으로, 야마토(大和)의 다카이치군(高郡)’이라고 보았다. 아라이 하쿠세키(新井白石)는 해상이라고 보기도 하였다. 그럼에도 불구하고, 일본민족 발원지의 추구는 계속되었다. 赤松啓介『東洋古代民族史』白揚社, 1939年, pp.55-56.

21) 「会報」『歴史と地理』第3卷第2卷, 大鑑閣, 1919年, p.172.

어지고 있었던 역사의 방향성이 ‘일본신화 해석과 근대 역사학’의 해석이 ‘일본 내부의 인식형성’에 전환이 일어나고 있었고, 역사학이라는 개념에서 문헌 의존적 발상의 전환이 진행되는 시점이었다. 그러한 시기에 기타는 ‘역사학’ 진보적 ‘양상’의 틀 속에서, 서구에서 유입되는 고고학과 인류학을 엮고, 이를 통한 역사해석 방향을 잡아가고 있었다.

기타는 문헌 중심주의적 신화해석 이론에 대해 위화감을 갖게 된 것은, 당시는 역사학이 아닌 인류학과 고고학에서는 실질적 자료를 바탕으로 하여 일본 내지의 석기시대 선주민을 아이누 혹은 코로보쿨(Korpokkur)이 아닌가라는 논쟁을 전개되고 있었다. 즉 일본인의 조상이 역사시대에 대륙에서 이동하여 이들과 혼혈하여 일본민족을 구성한 것이라는 논쟁이 한창이었다. 중요한 것은 이러한 일본민족구성에 대한 인종론이었다.²²⁾ 다시 정리하자면, 기타의 신화론과 사유구조의 연관성을 ‘내적 정합성’이라는 측면에서 다시 재구성해보기 위해서는 아이누와 코로보쿨 논쟁의 전개도 상정해야 하는데, 그것보다도 먼저 방법론적인 시선에 대해 확인해 보자. 기타는 기본적으로 진무(神武)천황이나 기년론은 ‘하나의 연구’이며, 신설(新說)²³⁾이라고 보았다. 기기(記紀)의 합리적이고 과학적 연구를 위한 시도라고 본 것이다.

기타는 한편으로 역사를 보는 시선에 대해 “학문으로서의 역사는 사실 그대로 분명히 하는 것이면 되는데, 정확한 사료에 의해서 취할 것은 취하고, 버릴 것은 버려, 조금의 사양함도 해석도 보태어서는 안 된다”²⁴⁾고 보았다. 이는 쓰다 소키치가 『기(記)』 『기(紀)』 비판 방법으로서, 제시한 두 가지 방법론과도 일치한다. 그러니까 『기기』본문을 분석에 의한 비판이었다. 그를 위해서는 먼저, 본문을 그 언어 그 자체 문자 그대로 성실하게 읽어낼 필요성이 있는 것이고, 처음부터 일종의 선입관이나 고정관념(成心)을 가지고 이를 대하거나 특수한 독단적 역측견해(臆見)를 가지고 『기기』를 다루는 것을 비판했다.²⁵⁾ 「기기신화」론은 『고사기』 『일본서기』의 신화를 둘러싼 연구의 커다란 축이 되어 왔다. 그 출발을 이룬 것이라고 볼 수 있는 것이 쓰다 소우키치(津田左右吉)인데 즉 고우노시 다카미쓰(神野志隆光)가 논하듯이 『고사기』와 『일본서기』에 돌아가서 읽으려는 근세 이전의 주석적 연구에 대해 근대의 신화연구는 『고사기』와 『일본서기』 이전으로 거슬러 올라가려 하였다. 쓰다 소우키치로부터 시작되는 『기기』비판에 의한 신화비판을 포함한다면 한편으로는 비교적 견지에서 <민족학적 문화계통론적>으로 정립시키려는 방향과, 한편으로 『기기(記紀)』의 <문헌비판을 통해 역사적으로 신화의 성립이나 발전을 바라보는 방향>이 근대의 신화연구추진의 기축(機軸)²⁶⁾이 있었다.

이러한 논지를 받아들인다면, 기타는 쓰다와는 달리 전자 쪽에 무게중심을 둔 인물일 지도 모른다. 그렇지만 그 방법론을 보면, 기타 또한 “자신의 생각을 가미하여 과거 인물이든 사건들을 판단한다. 바꾸어 말하자면 제멋대로 인물이든 사건이든 자신의 머릿속에서 만들어내고, 제멋대로 이를 훼손(毀損)하기도 하고 명예롭게도 만드는 것”²⁷⁾에 대해 비판적이었다. 이를 극복하기 위해 기타가 시도한 것은 ‘있는 그대로 사실을 적는

22)赤松啓介『東洋古代民族史』白揚社, 1939年, p.58.

23)喜田貞吉『国史之教育』三省堂, 1910年, p.73.

24)田中史郎「喜田貞吉の『歴史教育=応用史学』論の性格とその歴史的位罫」『研究集録』第39号,岡山大学教育学部, 1974年, pp.7-9. "원래 인간이 멀리 떨어진 시대를 보는 것은, 먼 곳의 사물을 보는 것처럼 자세한 것은 알지 못하고 현저한 것만 눈에 띈다. 그 눈에 띈 것을 토대로 여러 가지 상상을 가지고 자신의 공상으로 자세한 것까지 정리한 것을 뇌리에 그려본다. 당대 사람의 사상을 가지고, 첨가하면서 이를 생각한다. 그 대신에 하찮은 것이라고 생각되는 사실은 어느 것이라도 소홀하게 대하게 된다"고 논했다.

25)工藤雅樹『日本人種論』吉川弘文館, 1979年, p.193.

26)神野志隆光「神話研究の方法をめぐって-「神代」への視点から」『比較文学研究』第60号, 東大比較文学会, 1991年, p.55.

27)田中史郎「喜田貞吉の『歴史教育=応用史学』論の性格とその歴史的位罫」『研究集録』第39号,岡山大学教育学部, 1974年, p.10.

일'이며, 그것이 역사학의 실증사학이라고 보았다. 그러니까 기타는 신화를 비판하는 당시 풍조를 받아들이면서도, 기타의 입장에서는 '바른 신화 해석'을 시도하는 입장을 취한 것이다. 기타는 역사학의 방법을 '소재의 세부적인 것은 내 것으로 하고, 소재의 여러 가지 발전 형태를 분석하여, 이들의 발전 형태의 내적 연대를 탐색하는 것'이 중요하다고 전제했다. 실증과학으로서의 역사학의 기본적인구성요소로 중시했다. 중요한 것은 '내적 연대'의 발견은, 달리 말하면 역사의 법칙 혹은 이론을 가리키는 것이라고 볼 수 있는데, '사실 그 자체에 내재하고 있는 것'으로 발견되어야 하는 것이라고 보았다. 그 발견을 위해서는 대담한 가설이 중요한데, 그 내용은 선험적 지식에 의한 억측단정이어서는 안되고, 개개의 사실에 의해 검증되고 수정된 것이라고 본 것이다.²⁸⁾

달리 말하자면, 일차적으로 기타는 신화 속으로 들어가, 그 신화 자체를 재독하면서, 문제점을 수정 보완하는 의미에서 신화 비판적 태도를 취한 것이다. 이러한 신화 해석의 방법론은 기타 입장에서는 '자각'이었는데 그 '자각할 수 있는' 논리의 발견이야말로 연구자 주체 확립과도 연결되었던 것이다. 이러한 의미에서 기타의 신화 연구는 자각적인 역사학의 전개(신화론 전개)였던 것이다. 문자 그대로를 이해하고 그 '속'으로 들어가 '통'하는 것을 찾아낼 수 있는 것이며, 그 문제점을 찾아 보완하는 것이 내부에서 '생성'되며 타나나는 것이었다. 신화연구에서 다루어지듯이 “『고사기』와 『일본서기』는 712년과 720년에 각각 성립되었다. 거의 같은 시기에 다른 한편에서는 『만엽집(万葉集)』 편찬이 진행되고, 713년에 『풍토기(風土記)』 편찬이 각각의 구니(國)에 명된다. 이들 문헌 이전에 기록되었다고는 하지만, (『고사기』서, 긴메이키(欽明紀)2년 3월 조(條), 만엽(万葉) 권(卷)1-6) 그것들은 자료로서 이용되고, 『고사기』와 『일본서기』 문헌으로 수렴²⁹⁾되었던 것이다. 즉 8세기 이전 기록에 대한 집대성이 집중적으로 실시된 것이다.

다시 말해서 “고사기 일본서기 자체는 8세기의 체계화물이지만, 그것에는 옛 신화적인 것이 포함되어 있으며, 비판적으로 다루면 일본의 신화를 생각할 수 있다는 것이 근대 신화연구의 전제”였다. 그것 자체를 재문(再問)해야 한다.³⁰⁾ 이는 야마시타 신지(山下晋司)가 “신화는 역사적 상황 속에서 미래를 조망하면서 권력을 재편성하는 과제와 깊게 연관되어 있다. 일본 신화가 『고사기』 『일본서기』라는 형태로 편찬된 것은 7-8세기 동아시아의 국제관계 속에서 일본왕권을 확립한 것과 깊게 관련되어 있었다는 사실은, 동시에 그것이 국민에게 널리 알려진 것은 메이지 이후 일본근대국가의 확립과정에서 이루

28) 吉田昌「石母田古代史学の批判と継承」『歴史学研究』No.782, 青木書店, 2003年, p.7. 이러한 논리는 전후 이시모다(石母田)씨 연구방법이나 이론 이론에 대한 평가인데, 이는 기타에게서 먼저 발견되는 방법론과 이론이었다. 어디까지나 사실 그 자체에 내재하는 것으로 그 해명은 '실증과학'으로서의 역사학에서 불가결한 내용을 가진 것이라고 정했다.

29) 遠山一郎「多様性のなかの『古事記』と『日本書紀』と」『国語と国文学』至文堂, 1994年, p.1. 연이어서 편찬된 여러 문헌들 중에서 『古事記』 『日本書紀』는 서로 많이 닮은 신들이나 인물들의 사적을 기록하고 밀접한 관련을 보여준다. 그러나 이 두 책은 서로 다른 원리에 입각하여 각자의 기술을 펼쳐, 밀접한 관련을 갖지만 독자성을 갖고 있다.

30) 神野志隆光「神話研究の方法をめぐって-「神代」への視点から」『比較文学研究』第60号, 東大比較文学会, 1991年, p.55. 神野志隆光「古代神話論のために」『日本思想史講座1-古代』ベリカン社, 2012年, p.66 천황의 신성(神性)에 근거하여 만들어진 것이라고 보았다. 그리고 그 「神代史」 그것 자체 연구를 목표에 두고, 「記紀의 기재(記載) 그것을 문자 그대로 해석하는 것에서 출발한다고 한다. 특히 『古事記』 『日本書紀』, 『日本書紀』-一書와 많은 이설(異説)이 있는 것에서 '신대사 그것에 역사적 발전이 있는 것'에 주의하려하였다. 『古事記』 『日本書紀』에는 황실의 유래를 말하는 것의 역사적 발전 이후를 멈추게 한 것이라고 본다. 따라서 이러한 고찰은 두 개의 문헌 내부에서 윤색, 개변(改變)을 식출하는 형태로 이루어진다. 자료가 된 구사(舊辭)/제기(帝紀)의 최초의 자료가 존재했다. 松前健『日本の神々』中公新書, 1979年, p.186. 『기기』 편찬시대 이전에도 『日本書紀』(스이코<推古>28년의 조(条)에 「천황기(天皇記)」 「국기(国記)」 「신련백팔십부병공민등본기(臣連百八十部并公民等本記)」 등이 찬록(撰錄)되었던 것이 기록되어 있고, 그것을 그대로 사실(史實)이라고 인정할 수는 없지만, 이 시기에는 이미 여러 종류의 문헌기록이 궁중이나 씨족 '들' 사이에 전해지고 있었던 것에서 신화전설의 문필적 윤색은 적어도 6세기 후반부터 7세기 초기까지 이미 이루어지고 있었던 것을 알 수 있다는 의미에서 편찬에 대한 논의는 많다.

어졌다는 것은 이 관점에서 검토되어야하는 문제인 것이다. 신화가 역사가 만나는 지점³¹⁾이라고 지적하는 것처럼, 메이지기 이러한 근대국가 성립에서 신화가 역사가 조합되는 ‘관계’에 놓여 있었던 것이다. 그러니까 ‘원근법적으로 7-8세기 일본왕권 성립에서 벌어진 고사기와 일본서기 간행은, 메이지기 근대국가 성립에서 이루어진 ‘신화’해석이 치환되는 구조’를 갖고 있었던 것이다.³²⁾

4. 조형(祖型)을 찾아 다양성 속으로

그런데 유념해야 하는 것은 기타의 신화해석은 ‘불변하는 구조’를 갖고 있는 것이 아니었다. 기타 자신이 논하듯이 ‘변용가능 한 것’이었다. 다시 말해서 기타의 이론들은 시대의 흐름에 맞추어 ‘진화’하고 있었다. 이것이 기타가 자각하는 ‘사유 방식’일지도 모르지만, 신화의 불변성을 주장하기보다는 신화의 작위성 쪽에 관심이 있었다. 계속되는 집필 작업을 통해 ‘다채로운 학지’들을 받아들이지만, 앞에서 기타의 경력에서 언급했듯이, 문부성이 들어간 1901년 이전 1897년에 「고사관견구칙(古史管見九則)」과 1899년에 「유유재지리잡담구칙(呦々齋地理雜談九則)」에 「오야시마구니(大八洲國)」라는 소제목을 넣어 발표했다.³³⁾ 이 논고들은 연대적으로 일찍 집필했다는 의미에서 선검토가 필요하다는 의미라기보다는 기타의 『기기신화』 인식에 대한 원초적 접근 방식을 이해하기 위해 주목하는 ‘분석’을 병행한다는 의미이다.

기기신화를 이해하기 위해 기타가 참조한 것은, 모토오리 노리나가(本居宣長)가 혼독한 『고사기』(고훈본<古訓本>)이다.³⁴⁾ 그렇지만 모토오리 노리나가의 나고야(名古屋) 신푸쿠지본(眞福寺本)에 근거를 두면서도 가모본(賀茂本)에 적힌 논리를 조합해 보고 있었다. 이를 다시 히라타 아쓰타네(平田篤胤)의 『고사성문(古史成文)』을 참조하여 대비시켰다. 모토오리 노리나가나 히라타 아쓰타네가 『고사기』, 『일본서기』, 『고어습유(古語拾遺)』, 『풍토기』등을 재료로 하여 신대(神代)에서 스이코천황(推古天皇)까지의 ‘고전(古傳)’을 『고사기』문체를 따라 보충하고 정정한 것을 의식하고 있었던 것이다. 그렇지만 그러한 고전들 사이에 다름이 있다는 것을 작가하여 재구성한 『고사성문』이었음을 알고 있었던 것이다. 기타가 재구성하는 고사기와 일본서기의 객관성을 찾으려는 노력이었다. 기타의 스펙트럼은 신화 속으로 들어가는데, 그 들어가는 방식에 ‘신화 내용의 검증’이 필요하다는 입장이었다. 그러니까 기타는 신화 속으로 들어가면서 “태고의 이자나기(伊弉諾)와 이자나미(伊弉冉)가 처음으로 국토를 만들었다. 그 중 8개 섬을 만들었다고 해서 오야시마(大八洲)라고 한다. 이것은 고전(古傳)에 한결 같이 전해지는 것이다”³⁵⁾라며 ‘공통 항목’을 찾았다. 기타가 시도하는 방식은 고전들의 <공통성>을 전제로 하는 방법을 제시했다.³⁶⁾

31)山下晋司「神話と歴史」『国文学』第39卷6号, 学燈社, 1994年, p.34.

32)柄谷行人, 村井紀「神話の理論と理論の神話」『国文学』第39卷6号, 1994年, pp.6-7.

33)喜田貞吉「古史管見九則」『宗教』第69号, 1897年2月. 喜田貞吉「呦々齋地理雜談九則」『歴史地理』第1卷第1-3号, 1899年(明治32)10-12월에 각각 발표했다, 이는 『기타 사다키치저작집(喜田貞吉著作集)4』에 「오야시마구니신고(大八洲國新考)」(pp.5-36)로 실린다.

34)喜田貞吉「大八洲國新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.6, p.11. 오노 야스마루(太安万侶)의 고사기를 인정하고 있다.

35)喜田貞吉「大八洲國新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.5.

36)神野志隆光「古代神話のポリフォニー」『現代思想』第20卷第4号, 青土社, 1992年, p.47. 예를 들면 「기기신화」라고 하지만, 이는 『고사기』와 『일본서기』를 두 개의 다른 텍스트로 보고 분석해야 한다는 입장을 제기하기도 한다. 즉 소재적으로 서로 별개의 신화가, 그것이 정치적 발전을 거치면서 6세기경에 체계화되고 더욱더 발전하면서 고사기와 일본서기에 이르렀다고 본다. 한 예로 다카야마하라와 아마테라스의 문제이다. 천손강림과 연결을 시켜본다면, 황조신인 아마테라스라는 존재와 다카야마하라의 세계는 『일본서기』에는 보이지 않는다. 『고사기』에서 다카야마하라에서 천손 니니기가 지상으로 내려오는데, 이를 명한것이 아마테라스로 되어있다. 『일본서기』에서는 중심인물이 다카미무스히로 아마테라스는 니니기와 사이를 설명하는 정도로 이름이 등장

기타는 야시마의 산생(産生) 순서에 대해서는 그다지 주의를 기울이지 않았고, 이자니 기나 이자나미의 산생과 바닷물거품에 의해 생성된 것이 복합된 것이라고 여겼다. 그리고 여덟(八, や, 야)는 8개의 섬을 가리키는 것이 아니라, 다수를 의미하는 야(ヤ)이며, 야타노카가미(八咫鏡), 야사카니노마가타(八尺瓊勾玉) 등의 야(ヤ)의미로 보았다. 그렇지만 기존 논리인 8개의 섬을 가리키는 것이라는 표현도 배제할 수 없어, 8개의 섬에 대한 보충설명을 전개했다. 오야시마구니(大八洲國)는 시대에 따라 달라지는데, 그것은 사상과 지리적 지식의 진보에 의한 것임을 밝혔다.³⁷⁾ 그리고 기타는 이러한 8개의 섬이 선택된 것은 다이카개신(大化改新)이후의 일인데, 그것은 지방행정청을 둔 것을 기준으로 삼았을 것으로 보았다. 그래서 『고사기』의 ‘야(八)’는 이 이후의 사상변화에 의한 윤색과 정리 즉 ‘이형’이라고 해석했다. 바로 이러한 부분에서 ‘국토’의 탄생에 대한 해석이 당대(다이카 개신)이후의 사회적 배경, 즉 그 선찬자들의 지리적 인식 변용에 의해 형성된 ‘이형’으로서의 ‘해석본’임을 사유 방식으로 끌어들이는 것이다.

이를 통해 “모토오리 노리나가의 『고사기』는 시코쿠와 규슈 사이에 오키(隱岐)가 있는 것을 의심하여 『구사본기(旧事本紀)』의 제1설처럼 아와지(淡路), 시코쿠(四國), 규슈(九州), 이키(壹岐), 쓰시마(對馬), 오키(隱岐), 사도(佐渡), 혼슈(本州) 순서로 만들었다고 보아야 한다고 주장과³⁸⁾ 히라타 아쓰타네의 『고사성문』에는 아와지, 시코쿠, 규슈, 이키, 쓰시마, 오키, 사도, 혼슈의 순서를 문제 삼아 결론적으로 “지리적 순서에 구애받을 필요는 없다고 본다. 『일본기(日本紀)』에 있는 고전(古傳) 또한 지리적 순서에 따르지 않았고, 『구사본기(旧事本紀)』의 제2설도, 『고사기』와 마찬가지로 오키(隱岐)를 시코쿠와 규슈 사이에 둔 것을 보면, 아마도 『고사기』는 처음부터 이 순서로 되어 있었던 것이다. 오히려 『구사본기(旧事本紀)』제1설이 원래 『고사기』와 동일계통 설이면서도 특히 그 순서를 합리적으로 고친 것³⁹⁾이라고 해석했다.

기타는 선자나 편찬자, 주석자라는 ‘작자’에 의해 재구성되어가는 ‘본문 내용’을 확인했고, 그 프로세스를 밝히고 있었다. 이러한 기타의 문맥해석은 점진적이면서, 자신의 인식 변화를 경험하는 과정이었다. 기타는 ‘신화 해석’의 총체적 견해를 찾고 싶어 했으며, 신화 속에 나타난 작위성을 의식했던 것이다. 이러한 기타의 인식 궤적은 ‘신화 해석 비판’이라는 일관된 시선으로 진척시켰다.

기타는 이러한 해석이 이루어지는 방식은 “시간과 지리”의 접점으로 보았다. 그러니까 “구마소쿠니(熊襲國)에 대해 『고사기(古事記)』에는 치쿠시(筑紫) 사면(四面)이라고 보고 있다. 그렇지만 이본(異本)에는 5면이 되는데 「역면유사(亦面有四)」라고 적힌 것에 모순을 노정하는 상황이 생긴다. 『고사기』를 초록한 『구사본기(旧事本紀)』에는 구마소쿠니(熊襲國)를 치쿠시사면(筑紫四面)의 외부에 두고 이것을 오야시마(大八洲)의 하나로 보고, 그 대신에 사도(佐渡)를 오야시마에서 제외시킨다. 이처럼 3가지의 서로 다른 전설이 생겨나는 것⁴⁰⁾으로 모토오리 노리나가의 해석을 비판한다.⁴¹⁾이라고 보았다.

할 뿐이다. 또한 『일본서기』에서는 다카마가하라가 ‘세계’로 나타나지 않는다. 이러한 차이점은 폴리포니(polyphony, 다성음악)를 고려하지 않은 것이라고 본다.

37) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, pp.14-15.

38) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, pp.18-19.

39) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.19. 현존하는 『고사기(古事記)』사본은 30을 넘는다고 하는데, 연구에 의해 두 개가 원조라고 전해지고 있다. 첫 번째가 『신푸쿠지본고사기(眞福寺本古事記)』(1371-72), 다른 하나가 『가네나가필본고사기(兼永筆本古事記)』(1522)로 알려져 있다.

40) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.21.

41) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.23. 고시노시마(越洲)란 『고사기』에 이민족(異民族)의 나라라고 하여 구마소(熊會)의 이름이 나타나는 것과 마찬가지로 처음에는 막연하게 이것도 이민족인 고시비토(越人)들이 사는 나라라고 보았다고 생각한다. 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.20. 모토오리 노리나가의 신푸쿠지본(眞福寺本)에 보면 치쿠시사면(筑紫四面)의 하나라고 보고, 후

기타 입장에서는 작위성을 식별하는 과정에서 “황위(皇威)의 발전과 지리적 지식의 진보에 의해 시간과 함께 이동하는 성질을 가진 것으로 때마침 사도(佐渡) 섬이 그것으로 지적된 것이다. 다니가와 고토스가(谷川土清)의 『일본서기통증(日本書紀通証)』에서 ‘고시노시마(越洲)란 모인(毛人)의 섬이다’라고 말한다.⁴²⁾ 즉 기타는 황위라는 표현과 지리적 지식이라는 표현을 섞어가면서, 즉 황위가 확대되면서, 시간의 흐름을 인지하면서 공간 이동이 이루어진다는 ‘진보’사관을 바탕으로 삼아, 사도 섬과 고시노시마의 문제를 해결한다. 그리고 고시노시마가 모인 지역임을 확인했다.

기타는 모토오리 노리나가나 히라타 아쓰타네의 연구를 재구성하는 방식으로 신화 속으로 들어가면서 그 다면성을 끄집어내면서 신화해석을 비판했고 거리를 두었다. 그것은 ‘총체적 신화해석’을 염두 해 두면서 진행된 작업이었다. 그렇지만 그 경험은 기타 자신이 고전이나 고서들의 내적 연대를 찾아내는 작업이라고 ‘착각’하게 만드는 ‘내면’을 겪게 된다.

기타는 결과적으로 모토오리 노리나가의 설에 찬동하는 자를 비판하며, 사토 조지쓰(佐藤誠實)가 『하리마풍토기(播磨風土記)』에 이본(異本)인 구사기(旧事紀)에 히노쿠니(肥國)와 휴가국(日向國)을 나눈 것은 잘못된 것이라는 논리도 비판한다. 기타는 이러한 논리는 견해는 본말전도라고 보았다. 그러니까 지리적 감각 즉 공간감각으로 보아 동쪽면인 휴가국과 서쪽 면인 히노쿠니(肥國)는 둘 사이에 교통이 불편한 산맥을 고려하면 이들을 하나로 볼 수가 없다⁴³⁾고 보았다. 기타는 결과적으로 “고판본(古版本) 『고사기』에 있는 것처럼 히노쿠니와 휴가국이 두 개였던 것을 모토오리 노리나가가 정반대로 ‘일별 휴가(日別日向)와 ‘일(日)이 상하로 중첩되어 있어서, 잘못하여 일별(日別) 두 글자를 탈락시키고 국위(國謂) 두 글자가 상하로 중첩되어 있어, 아래 글자를 빼고, 속(速)을 건(建)이라고 잘못 쓰고 휴가(日向) 아래의 일(日)을 보충하여 전체를 히노쿠니(日向國) 하나로 보았다고 생각한다. 이렇게 틀린 것에는 타당한 이유가 있었다. 원래 구미소쿠니가 『구사본기』처럼 치쿠시 사면의 외부에 있고, 이것을 오야시마의 하나로 파악하고 그 대신에 사도 섬이 없었던 것으로 상상한다면, 쉽게 이해할 수 있다. 『고사기』에 전하는 바로는 오야시마에 사도 섬이 없고, 그 대신에 구마소쿠니를 치쿠시의 사면 외부에 두었고 그 한 면이라고 보았다. 그 후에 구마소국이 사실상 치쿠시 섬 즉 규슈섬의 일부라는 것을 지리적 지식의 보급에 의해 당연히 이를 야오슈의 하나로 추가한 것으로, 구마소쿠니를 치쿠시 사면 속에 추가하여 그 대신에 사도 섬을 보충할 필요가 생겨, 치쿠시 5면이 되었다. 그래서 4면이 맞지 않게 되어 우연히 생긴 오사(誤寫) 혹은 오탈(誤脫)을 신푸쿠지본처럼 히노쿠니와 휴가노쿠니를 하나로 한 이본(異本)을 낳은 것이라고 생각

가(日向)를 제외한다는 설을 탐구했는데, 그것에 대해 모토오리 노리나가 『고사기전(古事記伝)』(5권)에서 나타 나듯이 휴가가 없는 것이 고본(古本)이다. 휴가를 보탠 본(本)은 『구사기(旧事紀)』에 의해 후인들이 고친 것이라고 보았다.

42) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.20. 아베노 히라후(阿部比羅夫)의 원정 이후는 그 존재가 『日本紀』의 편자가 그것을 의식하여 오야시마(大八洲)에 포함시켰는지도 모른다. 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.20.

43) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年24. “휴가에 대해서는 북쪽 반이 히노쿠니(肥國) 속에 있고, 남쪽 반은 구마소쿠니(熊襲國)에 속했던 것이 나중에 휴가라는 이름이 구마소의 위쪽에 까지 이르게 되어 『神代紀』에 휴가노소(日向ノ襲)라고 불렀고, 와도(和銅) 2년에 휴가를 기모쓰키(肝坏)·아이라(始羅)·오스미(大隅)·소오(曾於)로 나누어 오스미쿠니(大隅國)를 두었다고 설명하고 있다. 실제 지리적으로 보더라도 동쪽면인 휴가국과 서쪽면인 히노쿠니(肥國)는 둘 사이에 교통이 불편한 산맥을 끼고 있어 도저히 고대인들의 머릿속에는 하나의 접촉면이라고 생각할 수 있는 형세가 아니다. 또한 사토 조지쓰(佐藤誠實)의 휴가노 고마히토(肥人)라는 설도 말하자면 고마히토(肥人)를 히노쿠니(肥國) 사람이라고 좁게 해석했기 때문에 생긴 결과라고 생각한다. 실은 고마히토(肥人)란 구마비토로서, 문화 계층 정도에 따라 민족적 호칭이라고 해석해야 하며 나라조정시기에는 사쓰구우진(薩隅人)에게도 구마비토(肥人)인의 성씨가 있다. 반드시 히노쿠니(肥國) 사람에 한정된 것은 아니었다. 치쿠시(筑紫) 즉 규슈섬(九州島)을 몇 개의 면으로 나누어보면 히노쿠니와 휴가를 하나로 보는 것은 지리상 도저히 용납할 수 없는 것이다.

한다.⁴⁴⁾ 기타는 기존에 합의 된 『고사기』나 『일본서기』 해석 담론의 틀을 깨면서, 이본과의 공통점과 차이점을 끌어냈다. 기타가 벌인 ‘해석학’적 입장은 신화 자체를 깨기보다는 그 신화의 구조적 특징을 재구성하는 입장이었던 것이다.

기타는 주(洲)를 시마(シマ)라고 표기했다. 그러니까 ‘월주(越洲)’를 고시노시마로 표기한다. 고시노시마는 동북의 내륙지방인데도 불구하고 시마(シマ)라고 읽은 것이다. 기타 입장에서는 모토오리 노리나가가 읽은 구니(クニ)보다는 시마라고 통일되게 읽었다. 다시 말해서 오야시마(大八洲)는 모두가 시마 즉 섬이라고 여기고 해석했다. 신화를 통해서 기타는 ‘원래’ 고대인들은 일본을 오야시마구니(オオヤシマクニ)라고 불렀고 야시마란 다수의 섬을 가리키는 것이라고 보았다.

이민족들의 고시노시마(越洲), 구마소시마(구니)(熊襲島(國))라고 표기했다. 이것은 다시 서쪽의 구마소쿠니와 동쪽의 고시노시마를 보태면서 구마소가 역사적으로 관련성이 오래된 것이고, 고시비토(越人) 즉 에미시의 관계가 나중이라고 해석하게 된다.⁴⁵⁾ 기타의 입장에서는 시마와 구니를 특별하게 구분하지 않았지만, 시마는 구니보다 큰 개념으로 여겼고, 구마소쿠니라고 하듯이 구니는 하나의 일정한 지역개념으로 상정하고 있었다. 그리고 시마는 실제로 섬이라는 의미보다는 ‘호칭적 구분으로서 구획이나 집합적 토지로 이루어진 지역’이라고 본 것이다. 이들 전체가 오야시마구니(大八洲國)가 된 것이다. 시마와 구니를 총체적으로 다룬 ‘군도국(群島國)⁴⁶⁾’이라고 설정하게 되었다.

그리고 이 오야시마가 설정된 이후에 천손강림이 이루어진다. 다시 말해서 오야시마를 통치하기 위해서 천손강림이 이루어진 것으로 연결된 것이다. 문제는 왜 휴가지역이었는데, 기타는 이즈모의 국가이양(國讓り)에서 보이는 구니쓰카미가 아니라 휴가지역에 강림한 이유를 ‘일본민족 성립’과 연결된다는 연결고리를 찾아냈다.⁴⁷⁾ 애초부터 기타가 보기에 ‘신화’는 가공된 것임을 인지하고 있었기 때문에 오히려 구조 그 자체를 충실하게 ‘재구성’해야 한다는 입장이었던 것이다. 이를 바탕으로 기타는 천손강림과 이즈모민족, 구마소민족에 대해 관심을 집중시켰고, 특히 규슈의 구마소에 대한 관심을 인종문제와 연결시켜 갔다. 그 과정에서 기타에게 눈에 띈 것은 두 가지 관심사였다. 첫째는 천손강림과 천손족에 대한 해석이었고, 둘째는 구마소로 불리는 지역의 ‘이인종’ 해석이었다. 이를 해석하기 위해 기타는 ‘모토오리 노리나가나 히라타 아쓰타네’가 재구성한 신화 해석을 자신이 새로 재해석하려 했다. 이때 기타는 고서들의 천손강림의 공통점과 차이점에 대한 분석하고, 『고사기』와 『일본서기』를 ‘인종 문제와 민족 문제’와 연결하는 ‘근대적 재구성’을 시도한다.

기타는 천손강림을 대립된 두 신 즉 아마쓰카미(天つ神)와 구니쓰카미(國つ神)라는 대립 개념으로 해석한다.⁴⁸⁾ 물론 현재적 시점에서 보면 구니쓰카미에 대한 내용이나 신들

44) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, pp.25-26. 모토오리 노리나가의 『고훈고사기(古訓古事記)』에는 히(肥)와 휴가(日向)를 하나로 보고, 이는 신푸쿠지본에 의거하는데, 고본(古本)에는 휴가국이 「肥国は建日向日豊久土比泥別(たけひむかひとよくじひねわけ)と謂う」라고 적고 있다. 고훈(古訓)에서 말하는 ‘建日向日豊久土比泥別’는 『고사기』에서는 너무 간단하게 언급하고 있어, 여기서 ‘豊久土比泥別’의 ‘豊’는 미칭이고, 남자를 의미하는 ‘別’을 빼면, 단순하게 구시히네(クシヒネ)가 된다. 휴가의 ‘다카치호(高千穂)’의 ‘구시부루(櫛触)’의 봉우리는 그 구시부르(クシブル)와 동어(同語)라고 해석하며 휴가의 다른 호칭으로 적당한 것이다. 히라타 아쓰타네가 『고사성문』에서 5면이라고 고친 것으로 원래 형태로 돌아가는 것도 아니다. 이러한 점에서 『구사본기』가 올바르게 옛 형태를 전하는 것이다. 구마소를 하나의 국가로 보는 것은 지리상으로 물론 맞는 것은 아니다. 하지만, 지리적 감각이 없던 고대인이 머릿속에 비친 바로는 단순하게 서쪽의 구마소라는 이민족이라는 것으로 알고, 그것을 하나로 본 것은 이상하지 않다.

45) 喜田貞吉「大八洲國の一つとしての佐渡が島」『喜田貞吉著作集』4, 平凡社, pp.40-46.

46) 喜田貞吉「大八洲国新考」『喜田貞吉著作集4(歴史地理研究)』平凡社, 1982年, p.34.

47) 喜田貞吉「わが建国史上の出雲と大和と熊野」『喜田貞吉著作集4(歴史地理研究)』平凡社, 1982年, p.53.

48) 矢野由利「対立する神々-『古事記』における天つ神・國つ神の対立概念に関する考察」『比較文学研究』60, 東大比較文学会, 1991年, pp.71-75.

에 대해 비판적일 수 있지만, 당시의 기타에게는 신화의 본질적 개념을 이해하면서 ‘본질’을 유지하며 주변 고서들과 비교하는 변모된 해석이라고 생각하고 있었다. 기타는 천손민족과 이즈모민족을 다음과 같이 설명한다.

다카미무스히노미코토(高皇產靈尊), 가미무스히노미코토(神皇產靈尊) 두 신에 대해서 다카미무스히노미코토는 다카아마하라(高天原)의 신으로, 천손강림에 대해서도 진무천황 동정(東征)에 관해서도 관여하고 나타난다. 그렇지만 가미무스히노미코토는 『고사기』에 오키니누시카미(大國主神)와 관련하여 나타나고, 다카미무스히노미코토, 가미무스히노미코토 두 신의 대립으로 나타나는 『고사기』에는 근원이 다카마가하라로 하나는 천신(天神)으로, 하나는 이즈모(出雲)의 신으로 나타났다고 전해진다. 이를 통해서 본다면, 이즈모의 신으로서는 가미무스히노미코토에서, 스사노오노미코토, 오키니누시카미로 이어진다. 이에 비해 다카미무스히노미코토는 이자나기(伊弉諾尊), 아마테라스 오미카미(天照大神)는 다카아마하라 즉 아마쓰카미(天津神)의 대표로서 아마테라스 오미카미의 직계인 자손 신들은 천손으로 모셔졌다. 이리하여 이즈모의 신 계통에 속하는 민족을 이즈모민족이라고 하고 아마쓰카미의 계통에 속하는 민족을 천손민족이라고 칭하는 예가 된 것이다.⁴⁹⁾

기타 사다기치의 신화해석의 새로운 논리를 시도한다. 물론 새로운 시도라는 ‘폭’ 자체는 기존의 신화해석의 흐름을 따라가고 있었다는 의미에서 이 표현이 적절할지 모르지만 ‘시마의 개념과 구니’의 개념을 모은 오야시마구니에 천손족이 강림하고 이것이 아마쓰카미라고 설정한 것이다. 물론 다카아마하라에 비(非)다카아마하라 그룹이 혼재한 것을 연결하는 인식이 문제이기도 하다. 원래 다카아마하라계통과 이즈모계통, 치쿠시계통이라고 나누는 법 자체가 ‘신대사’ 틀에 갇힌 ‘신대사’적인 견해인 것이기 때문이다.⁵⁰⁾

기타는 구니가 지역을 경계로 나누어지는 개념이었고, 시마가 더 크게 분할된 지역임을 의식하면서 야에시마를 커다란 영토적 의미를 가진 구니 즉 국가로 확대해 간 것이다. 그러니까 신화에서 나타난 시마와 작은 구니들 즉 개별들이 결합 된 것이 군도(群島)가 되었고 이를 통치하기 위해 천신이 강림한다는 의미체계였다. 이것은 다시 말하면 다카아마하라(高天原)가 존재하고 야에시마구니라는 군도 즉 국토가 생기면서 대립되는 두 개의 공간적 틀이 총체적으로 보이게 된 것이다.

5. 천손 강림 공간해석과 규슈지역 이인종의 통합논리

문제는 기타가 신화를 해석하면서 아마쓰카미와 구니쓰카미를 배치하면서, 관심을 기울인 것은 동쪽 끝의 고시노시마와 서쪽 끝의 구마소구니에 대한 해석이었다. 기타가 신화를 해석하는 ‘핵심 사항’으로 떠 오른 것이다. 기타는 “천손종족은 다카아마하라에서 오야시마구니(大八洲國)에 강림하여, 선주민 및 이전부터 수십 차례에 걸쳐 이주해 온 종족들을 전부 종속시키고, 이에 군림하였고, 후에 다시 이주해 온 자들도 전부 수용하여, 동화시켰던 것이다. 에미시를 정복하였고 종속시켰으며, 동화했고 마침내는 모두 일치단결하여 대일본제국이 만들어진 것이다. 말하자면 좋은 종자를 접목하였고 그 위에

49)喜田貞吉「わが建国史上の出雲と大和と熊野」『喜田貞吉著作集4』平凡社, 1982年, p.55.

50)上田正昭「日本神話の体系と構成」『日本神話Ⅱ』有精堂, 1977年, p.2. 書記の本文にいう「神世7代」は, クニノトコタチ, クニノサツチ, トヨクモヌの「純男」三神の三代と, ウヒヂニ・スヒヂニ, オオトノヂ・オオトノベ, オモダル・カシコネ, イザナギ・イザナミの「男女」の四代である。そこには「高天原にあれます」アメノミナカヌシ・タカミムスビ・カムムスビの三神は入ってこない。これは『古事記』がアメノミナカヌシ・タカミムスビ・カムムスビの「独神」三神に, ウマシアシカビ・アメノトコタチの「独神」二神を加えて「別天つ神(ことあま)」五神という類別を行っているおもむきと大いに異なっている。そして, 「神世7代」も『日本書紀』とは違って, クニノトコタチ・トヨクモヌの「独神」二神の二代をあげて, クニノサツチの一代を記さず, 書紀本文にいうイヒヂニ・スヒヂニ以上の四代にツノクヒ・イククヒの一代を加えて五代つる。

장점을 취하고, 단점을 보완한 결과 단결이 강한 일본국민이 되었던 것⁵¹⁾이라고 주장 하듯이 인종의 혼합을 통해 일본 인종이 일본민족 즉 일본국민으로 귀결되었다고 ‘상정’ 했다. 이 과정에서 일본제국을 완성하면서, 외래의 귀화인 등도 이에 혼효(混效)융합되었다⁵²⁾고 보았다.

이처럼 기타의 인식을 따라가면서 분명해 진 것은 레토릭적으로 “천손종족의 조국인 다카아마하라(高天原)는 정확하게 지정할 수 는 없지만, 그것이 대륙방면이라는 것은 의심할여지가 없는 사실⁵³⁾”이라고 보았다. 기타는 천손종족을 대륙방면으로 상정했고, 구니쓰카미를 일본 군도로 상정했다. 기본적으로 연대순으로 작성되는 신화 이론을 체계화하기 보다는 ‘신화를 개념’적으로 재구성하고 있었던 것이다. 기타는 이즈모를 일본 국토의 대표적 구니쓰카미(國津神)로 여길 수 있지만, 휴가가 천손강림의 지역으로 설정된 이유를 ‘민족사’와 연결되는 이유라고 보고⁵⁴⁾ 이를 증명하기 시작했다.

기타는 “진무천황(神武天皇)이 병사를 이끌고 먼 휴가(日向)에서 야마토로 동천(東遷)한 것도 야마토조정(大和朝廷)의 기원을 설명하는 하나의 고전설로 여겨야 한다. 근래 이 학설 혹은 이 동천(東遷)을 인정하지 않고, 천손종족은 먼 고대부터 기내지방에 정주한 것으로 보고, 혹은 그들은 석기시대 상태에 머물렀다고 하며 일본 각지에 퍼져 살았다고 하는 자들도 있지만, 규슈의 휴가방면의 고분이 타 지방보다도 기내지방의 고분과 유사하다는 점으로 이를 보아도 양자의 관계가 깊음을 알 수 있기에 충분하고, 이를 부정할 수 없을 것이다⁵⁵⁾”라고 주장하듯이, 천손강림이 규슈의 휴가지역이라는 것과 진무천황의 동천을 제시한다. 이는 인류학이나 고고학의 조사 결과와도 맞물리는 해석이라고 주장하며 고고학적 조사로 발견된 유물이나 유적과도 연결하는 ‘신화 해석’을 시도한다.

기타의 주제적 핵심은 물론 ‘신화 해석’과 ‘민족의 해석’이었다. 바로 이 기본 라인이 형성되면서 기타는 계속해서 이들 ‘연관성’을 둘러싸고 논지를 전개해 갔다. 여기서 다시 생각해 보면 기타가 자신의 역사학을 ‘사실 그대로, 정확한 사료’에 의해 가감(加減)없는 해석이 필요하다고 보는 입장에서, “대체적으로 말해서 우리나라 역대 천황은 모두 성덕(聖德)을 가진 군주라는 것은 말할 것도 없다. 그렇지만 칙찬(勅撰)된 일본서기를 들여다보면 시조가 되는 조상의 기록 중에서도 웅락천황과 무열천황에 대해서는 기탄없이 적고 있다. 요제(陽成)천황에 대해서도 여러 종류의 설이 전해지고 있다. 호겐(保元, 보원)의 난에서는 스토쿠(崇德)상황과 고시라카와(後白河)천황과 형제사이지만, 정쟁을 벌였다. 또한 모반을 벌이는 자도 있다⁵⁶⁾”며 사실적으로 묘사하는 기술법을 사용했다. 한편 기타가 사용하는 역사적 사실은 ‘있는 그대로를 서술하는 방식’도 있었지만, 고서가 가진 문제점을 극복하고 주제적으로 새로 기술하는 방법도 ‘사실 그대로를 찾는 작업’이었던 것이다.

51)喜田貞吉「日本太古の民族について」『喜田貞吉著作集』8, 平凡社, 1979年, pp.28-29.

52)喜田貞吉「日本民族概論」『喜田貞吉著作集』8, 平凡社, 1979年, p.34. p.51. 선주 토인의 동화는 해를 거듭할수록 유감없이 발휘되고, 외래의 귀화인까지 이에 융합하여, 일본제국은 점점 발달하여, 일본민족은 마침내 발전했다. 그들은 육체적인 부분에서, 우량의 선주 이종족의 성질을 유전 받았고, 언어나 풍속부분에서도 다소 시간의 영향은 있었지만, 천손종족 안에 수용되었다. 상호간에 혼혈하고 서로 합동하여, 하나가 되어 확고한 대일본국민을 생성(成生)했던 것이다.

53)喜田貞吉「日本民族概論」『喜田貞吉著作集』8, 平凡社, 1979年, p.39. 喜田貞吉「朝鮮民族とは何ぞや(日鮮兩民族の關係を論ず)」, p.353. 조선의 민족은 선주의 왜인계통이었는데, 만주방면에서 남하한 부여계, 지나에서 도래한 지나족이 주요 요소가 되어 그것이 상호간에 혼효하여 오늘날의 조선민족을 이룬 것이다. 353 우리 일본민족도 마찬가지로 부여계통의 자들과 비교적 가까운 관계를 가졌다고 믿는 천손민족, 한인(汗人), 왜인(倭人) 등으로 불리는 야요이식 계통의 민족, 그것에 동탁(銅鐸)을 남겼다고 인정되는 지나 민족 등이 서로 섞여서, 서로 동화 융합하여 성립된 것이다.

54)喜田貞吉「わが建国史上の出雲と大和と熊野」『喜田貞吉著作集』4, 平凡社, 1982年, p.55.

55)喜田貞吉「本邦太古の交通」『喜田貞吉著作集』4, 平凡社, 1982年, p.79.

56)喜田貞吉『国史之教育』三省堂1, 1910年, p.5.

기타는 구마소쿠니에 대해 “『고사기』에 의하면, ‘휴가국(日向國)을 도요쿠지히네와케(豊久土比沼別)라고 하며, 구마소국(熊會國)을 다케히와케(建日別)라고 말한다. 그러니까 휴가(日向)와 구마소(熊會)는 별개의 나라였다. 이것을 고사(古史)상으로 논하면, 휴가는 천손강림, 황조(皇祖) 발상의 나라로서, 태고적부터 천손종족과 깊은 관련을 맺고 있는 것이 인정되며, 구마소(熊會)는 배반이 끊이지 않던 이족으로서, 자주 황군(皇軍)을 괴롭히던 자들이라고 하는데, 이 고(古)전설에 의하면 양자는 서로 다른 나라였던 것을 알 수 있다”⁵⁷⁾고 논하고, 이는 다시 기존에 기타가 전개한 「오야시마구니신고(大八洲國新考)」와 마찬가지로 고사기의 <원고사기(당초 고사기)>론을 주장하면서, 후대 즉 7-8세기에 고의적으로 고사(古史)를 개찬한 것으로 본 것은 불박이처럼 변하지 않았다. 특히 구마소쿠니의 기록은 가필, 찬입, 개찬(改撰)에 의해 생긴 오류의 일례라고 이를 강조한다.

구마소쿠니는 이족 구마소의 거점국가였다. 천손강림 3대신도의 땅이라고 믿는 휴가국과 동일시할 수 가 없다. 하야도국인 사쓰(薩), 스미(隅)를 일시적으로 막연한 휴가국내로 포함한 것은, 에미시의 나라 막연하게, 무쓰(陸奥)·데와(出羽) 속으로 포함시킨 것과 마찬가지로 행정상의 형편 때문이라고 본다. 더 생각해보면, 도요쿠지히네와케(豊久土比沼別)라는 이름은 원래 휴가(日向)와 인연이 있다. 도요(豊)는 미칭(美稱)으로 쿠지히네(久土比沼)는 음으로 구시후르(クシフル)에 가깝다. 천손강림의 지역인 휴가의 다카치호(高千穂)의 구시후르(クシフル, 久土布流)의 다케(嶽)라고 한다. 라행(良行)과 나행(奈行)은 자주 서로 변한다. 구시히네가 전와하여 구시후르가 된다. 도요쿠지히네와케(豊久土比沼別)의 이름을 통해 히(肥)의 나라 별칭이라고 하기보다는 휴가의 별명이라고 보아야 할 것이다. 그러면 치쿠시(筑柴) 사면은 치쿠(筑), 도요(豊), 히(肥), 휴(日) 네 곳이 된다. 구마소(熊會)는 이족의 나라로 보아야 할 듯 싶다.⁵⁸⁾

기타의 입장에서는 이족 구마소쿠니를 휴가와 분리하면서 천손강림이 이루어진 아마쓰카미와 분리해 낸다. 철저하게 기타는 나라(奈良)시기 만들어진 하나의 ‘구마소(熊襲)’ 해석이라며, “『기기』『풍토기』는 나라시기의 편저이다. 이것은 나라조정 때의 당시 인사의 믿음이었다고 해석할 수 있다. 예를 들어 그것이 믿음이 아니었다고 하더라도 당시 그러한 설이 있었다고 하는 것은, 이것을 확인할 수 있는 것은 가능하다. 이렇게 본다면 구마소와 관련된 기사 같은 것은 원래는 다른 쓰치쿠모 전설과 마찬가지로 다량의 속전(俗傳) 분자를 포함해 이것을 가지고 곧바로 진실한 사실(史實)이라고 인정하지는 않지만, 적어도 나라조정시기에 이렇게 전달하고 있었던 것이라고 인정할 수 있을 것”⁵⁹⁾이

57) 喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.167.

58) 喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.171. 喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, pp.167-168. 『古事記』에 이자나기(伊弉諾尊)와 이자나미(伊弉冉尊)가 오야시마(大八洲)가 탄생하는 것을 기록하여 쓰쿠시노쿠니(筑紫島) 아래에서 적어놓기를 “이 섬 또한 몸 하나에 얼굴이 네 개다. 그리고 얼굴마다 이름이 있다. 따라서 쓰쿠시노쿠니(筑国)는 시라히와케(白日別)라하고, 토요노쿠니(豊国)는 토요히와케(豊日別)라 하며, 또 히노쿠니(肥国)는 다케히무카히토요쿠지히네와케(建日向豊久土比泥別)라 하며, 구마소쿠니(熊會国)를 다케히와케(建日別)라하며 모토오리노리나가가 이렇게 결정했다. 그 『古訓古事記』에 채용한 것이다.

59) 喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.170. 구마소의 나라 「경행기(景行紀)」에는 이를 습(襲)의 나라라고 다룬다. 따라서 학자들은 자주 오스미(大隅) 소오군(嗚刺郡)을 가리킨다고 본다. 그렇지만, 경행기의 문서를 보면, 천황 휴가 다카야(高屋) 행궁(行宮)이라고 하여, 구마국을 평정하고, 후에 아들을 보냈다. 구마소의 위치는 오스미(大隅) 소오군(嗚刺郡)보다도 북쪽이라고 볼 수 있다. 『풍토기(風土記)』에 증명하기를 구마소의 이름을 기록하기를 항상 구마(球磨), 소오(嗚刺)라는 글자를 사용한다. 규슈지역의 풍토기가 모두 미리 이야기를 한 것처럼, 2개의 군(郡)이름을 중첩시켜 사용하는 것은 당시의 구마소가 구마비토(球磨人), 소히토(襲人)라고 칭한 것임을 알 수 있다. 이족을 부름에 있어, 그 주거지역의 이름을 가지고 부르는 것은, 옛날의 관례이다. 마찬가지로 에미시에게도 예쓰(越)에 사는 에미시는 예쓰(越)의 에미시라고 부르고, 옛날에 예쓰진(越人)이라는 호칭이 있었다. 동일종족으로 그 지역에 살고, 혹은 구마비토(球磨人)라고 부르며, 소인(襲人)이라고도 한다. 반드시 불가한 것은 아니다. 이들을 총칭하여 구마소라고 이름 붙인 것은 아닐까. 喜田貞吉

라고 나라시기의 편전에 의한 총체관념으로 생성된 ‘구마소’를 재구성해 냈다. 분립된 이인종들의 이론들을 계보적으로 도출하여, 이를 다시 메이지라는 시대의 기타 입장 즉 ‘메이지컨텍스트’속에서 이인종을 해석한 것이다. 기타는 구마소와 하야토라는 이인종들을 구분해 내면서, 앞에서 논한 아마쓰카미를 해석해 낼 필요가 있었다.⁶⁰⁾

기타는 구마소쿠니의 하야토를 이종족이라고 볼 수 있다고 결론을 내리면서, 일본 고사(古史)에 하야토의 기원을 논하는 근거를 찾았다. 하야토를 분명하게 천손의 후예에서 유래된 것임을 찾아내어, 단순하게 이인종으로 처리되지 않는 근거를 구성해 내야 했다. 기타는 모토오리 노리나가가 히라타 아쓰타네가 실시한 ‘텍스트’를 재구성한 ‘텍스트’를 보았듯이, 기타 자신도 온전한 텍스트를 복원하는 차원에서 ‘신화 내용’ 자체를 분석하여 그 본질을 드러내려 한다. 기타는 기기의 신화들속에 전개되는 개별적 해석‘들’의 저변에 흐르는 ‘상관관계’ 및 내적 연대를 간파하는 것이 관건이었다. 이를 위해 기타는 “『일본기(日本紀)』 본문에 기록된 히코호노니니기노미코토(彦火瓊瓊杵尊)+가아시쓰히메(鹿葦津姬)=①호노스세리노미코토(火關降命)=(하야토<隼人>의 시조), ②히코호호데미노미코토(彦火火出見尊), ③호아카리노미코토(火明命)를 제시했다. 그리고 이를 다시 “『고사기(古事記)』: 아마노오시호미노미코토(天忍穗耳命)+요로즈하타토요아키쓰시히메노미코토(万幡萬幡豊秋津師比賣命)=아메노호아카리(天火明命)-히코호노닌기노미코토(日子番能邇邇芸命)+간아타쓰히메(神阿多都比賣) 즉 고노하나사쿠야히메(木花開耶姬)라고도 함-①호데리노미코토(火照命), 하야토의 조상, ②호스세리노미코토(火須勢理命), ③호오리노미코토(火遠理命) 즉 아마쓰히코히코호호데미노미코토(天津日高日子穗穗手見命)와 “『日本紀』 인용의 일서(一書): 히코호노니니기노미코토(彦火瓊瓊杵尊)+가미아타카아시쓰히메노미코토(神吾田鹿葦津姬) 즉 고노하나사쿠야히메(木花開耶姬)=①호노스세리노미코토(火酸芹命), ②호아카리노미코토(火明命), ③히코호호데미노미코토(彦火火出見尊) 즉 호오리노미코토(火折尊)를 보다 정확하게 비교하여, 대체로움속에 감춰진 공통점을 찾아냈다.

이것이 바로 이인종 하야토에 대한 전모이고, 총체적 해석이며 총체적 윤곽이라고 ‘맥락화’했던 것이다. 기타는 자신이 열거한 여러 가지 설(說) 중 적합한 ‘맥락’을 선택했다. 기타는 “이름이 다르다거나 혹은 형제의 순서가 다르기도 하지만, 대체적으로는 오하리(尾張)씨의 조상인 호아카리노미코토(火明命)를 니니기노미코토(瓊瓊杵尊)의 형이라고 하는 설(『구사본기』)과 히코호호데미노미코토(彦火火出見尊)의 형이라고 하는 설 두 개로 나누어진다. 그러나 『일본기』에서는 호노스세리노미코토(火關降命)를 하야토의 시조라고 하고, 『고사기』에서는 다른 계보에서 보이는 호아카리노미코토(火明命)에 해당하는 호데리(火照命)를 하야토의 조상이라고 한다. 단, 『고사기』에는 『일본기』일서(一書)의 4 및 6과 마찬가지로 오시호미미노미코토(忍穗耳命)의 아들이 아메노호아카리(天火明命)를 나타내는 것이기 때문에 그 호데리(火照命)은 호스세리노미코토(火須勢理命)의 다른이름으로, 이것을 잘못하여 형제 두 신이라고 하는 것, 『일본기』일서 3에 동일 신인 호오리노미코토(火折尊)와 히코호호데미노미코토(彦火火出見尊)를 따로 기록한 것처럼 종류가 다른 것이라고 해석해야 하는가. 과연 그렇다면 그 중 모두가 하야토의 조상은 천손 니니기노미코토(瓊瓊杵尊)의 아들로서 히코호호데미노미코토(彦火火出見尊)의 형이라는 점에서 일치한다”⁶¹⁾며, 하야토의 조형을 재구성했다. 기타는 이는 후대인의 사상에 의해

「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.172.

60) 喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.179. 후에는 적자생존의 원칙에 의해 襲人は 점차 소멸했고, 구마소는 단순한 전설상의 이종족이라는 호칭으로 전해지게 되었다.

61) 喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.184. 호노스세리노미코토(火關降命)혹은 호데리노미코토(火照命)는 하야토의 조상이 아니라 그 수령인 아타노키미(吾田君)의 조상을 말하는 것이다. 『日本紀』 등에서 하야토의 조상에 주목하는 것은 그 아타노키미(吾田君)가 가장 유력자이며, 다른 하야토족을 통솔하였기 때문으로 그 전설이 일반 하야토에게까지 영향을 준 것이라고 보아야 한다. 喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作

일어난 것임을 확인했고, “『고사기』『일본기』에 의하면, 하야토의 조상은 천손 니니키노미코토의 아들로써, 히코호호데미노미코토(彦火火出見尊)의 형(兄)이라는 것에서 일치함”⁶²⁾을 강조하고, 나아가 하야토인이 우리 황실에 종속되어 온 유래에 대한 전설임을 재맥락화했다.⁶³⁾

6. 기타의 신화 ‘재<재텍스트>’⁶⁴⁾화와 전환

이를 다시 기타는 확대 아니 진보시켜, 민족의 해석과 주변 학문과 연결을 시도했다. 기타는 “『속일본기』의 기사를 보면, 나라조정시기에 하야토는 경기(京畿)지방으로 이주한다고 기록하고 있다. (중략)사회적 지위를 양인(良人)으로 대우 해 주었다”⁶⁵⁾고 논하고, 일본인으로 동화하고 일본인 속으로 혼효된 것을 강조했다. 기타는 “하야토의 회유와 순치(馴致)가 진행되고, 나라시기에 즉 연력(延曆)⁶⁶⁾11년 즉 792년 8월 20일에 이르러 하야토는 처음으로 제국국민(帝國民)⁶⁷⁾이 되었다고 기입했다.

기타가 전개한 ‘신화해석’은 결국 현재적 시점인 ‘민족국가’의 시간 속으로 치환되고 있었다. 기타가 이처럼 집중적으로 조명한 이인종에 대한 신화해석은 결국 기기신화에 등장하는 야마토다케루(日本武尊)의 이동경로 즉 경행(景行)천황 시대에는 야마토다케루노미코토(日本武尊)의 구마소나 에미시의 정벌이 있었는데, 황위(皇威)의 대발전이 이루어진 것⁶⁸⁾을 설명하는 ‘텍스트’로 독자화 된다.⁶⁹⁾ 물론 이러한 텍스트는 천황과 이인종을 총체적으로 서술하는 입장에서 ‘특수와 보편을 직시’한 즉 지배자와 피지배자를 통섭한 시각을 합해서 만든, 대화적 컨텍스트 속에서 이루어진 작업이었다. 기타는 자신이 사유하는 대상이 ‘이인종’ 즉 당시 ‘인류학과 고고학’에서 해결하려는 ‘이인종’문제에 대한 문제를 의식하는 가운데 발전시킨 논리임을 자각했지만, 그 자장 안에서 멈추고 있었다. 그러니까 기타의 인식론 속에서 전개된 도상 화법(畫法)은 ‘원근법’을 활용하지만(전근대와 근대의 통합) ‘이인종’문제 해결에 사로잡힌 것이다. 기존 신화 텍스트의 동일성을 수용하면서, 당시의 이인종 문제 해결에 대해 ‘과잉 반응’하는 주체를 변별하지 못하고, 기타 자신의 내면적 공간 안에서 ‘배제’를 의식하지 못한(의식한) 기기신화를 반복(repetito)한 것이다.

이를 바탕으로 기타는 “진무천황(神武天皇)이 야마토(大和)를 평정하고 쓰치쿠모(土蜘蛛

作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.186.

62)喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.184

63)니니키노미코토(瓊瓊杵尊)와 고노하나사쿠야히메(木花開耶姫)사이에서 태어난 3번째 아들이다. 『日本書紀』에서는 첫 번째 우미사치(海幸)를 하야토(隼人)의 조상이라고 했다. 『古事記』에서는 둘째 아들로 호스세리노미코토(火須勢理命)라 부르고, 형 호테리노미코토(火照命)와 동생 호오리노미코토(火遠理命, 히코호호데미노미코토(彦火火出見尊))가 경쟁을 벌인 이야기가 우미사치(海幸)·야마사치(山幸)의 이야기(物語)라고 전하고 있다.

64) 磯前順一『記紀神話のメタヒストリー』吉川弘文館, 1998年, pp.37-47. 이소마에 준이치는 이를 바리엔트(variant) 즉 변종이나 이형(異形)이라고 보고 정전과의 차이성에 대해 논했다. 본 논고에서는 기타가 기기신화 텍스트를 새롭게 당시에 맞는 논리로 재맥락화했다는 의미에서 다시 재검토의 대상이라는 의미로 사용한다. 즉 “말하는 이와 듣는 이의 관계나 시간과 장소의 적절성” 등과 관련한 용법으로 ‘차이’를 동반할 가능성 등을 의미한다. 텍스트→재텍스트→텍스트→재텍스트의 순환적 차이들을 의미한다.

65)喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.219.

66)엔라쿠(延曆)는 일본 원호로 782년부터 806년까지를 가리킨다. 이 시기의 천황은 간무천황(桓武天皇)이었다.

67)喜田貞吉「倭人考」『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, 1979年, p.225. 멀리 떨어진 곳에는 황실의 손이 미치지 않았고, 천황의 덕과 은혜를 입지 못하는 구마소(熊襲)라든가 에미시(蝦夷)라 불리던 토인이 많이 살고 있었다. 구마소는 서남쪽의 규슈지방에, 에미시는 도호쿠(東北)의 오우(奥羽)지방에 있었다. 이 구마소도 에미시도 천손강림이전부터 이곳에 살고 있었던 자들로, 옛날에는 널리 중앙에까지 퍼져 살았던 것이다. 점점 천황의 은덕에 복종하여, 중앙에서 가까운 곳부터 차례로 일본민족의 동료가 되었다.

68)喜田貞吉『日本歴史物語』アルス, 1928年, p.57.

69)이권희『古事記 왕권의 내러티브(narrative)와 가요』제이앤씨, 2010년, pp.125-128. 이권희가 최종적으로 편찬 당시의 권력집단 기호에 맞게 재구성된 것이라고 보듯이, 기타 또한 신무천황의 동정과 야마토다케루노미코토의 서정을 음영기법을 통해 렌더링(rendering, (특정한 해석을 가미한) 연주, 번역)이었던 것이다.

蛛)나 야소타케루(八十梟師)와 같은 토적을 정벌하고, 야마토타케루(日本武尊)가 구마소(熊襲)나 에미시를 정벌하고 이를 평정했다는 것은 결코 완력으로 이종족을 학살하거나 그 토지를 빼앗은 것은 아니다. 불쌍한 그들은 아마테라스 오미카미가 천손 니니기노미코토(瓊瓊杵尊)에게 맡겼지만, 이 국토의 한 귀퉁이에서 살았고 게다가 아직 천황의 존엄함을 알지 못했다. 상호간에 살해했으며 양민을 해치고 있었기 때문에 역대 천황은 이를 고민하다가 충분히 회유수단을 강구하고 이를 베풀었다"70)며 천황의 황위와 황덕을 강조했다.

메이지기의 특정한 시대라는 '공간/장소'성과 어떻게든 관련된다고 보더라도, 이 기타가 해석한 <기기신화와 천황텍스트>는 독특하지 않지만 독자적인 해석이었던 것이다. 기타는 오야시마구니(大八洲國)는 천조(天祖)로부터 하사받은 것으로 아마테라스 오미카미는 황운의 천양무궁(天壤無窮)를 서약하고, 우리 자손들 군주의 땅'이라고 받들었다. 따라서 오야시마구니(大八洲國)에 있는 인민은 모두 천황의 신민(臣民)으로 이종족을 모두 천황의 적자로 간주하는 제국의 텍스트를 주조해냈다.71) 특히 혼합이라는 '다른 개념'을 구성하면서, 신화해석에 존재했던 이인종들의 결합이 천황 신민으로 조합되고 소통되는 복합개념으로 해석해 냈다. 그러니까 고사기와 일본서기를 그대로 따르지 않고, 모토오리나 히라타를 모방하면서 기타 자신의 역사학이론을 통해 차이를 가진 재맥락화를 시도한 것이다. 그것이 바로 혼효나 혼합, 복성이라는 개념들이었고, 그것은 기타가 제시한 '차이를 가진 기기신화 해석' 텍스트의 컨텍스트적 개념으로 수렴되어지면서 단일화된 것이다. 기타는 "일본민족이 결코 단순한 자들이 아니며 또한 서로 다른 민족의 집합이 아니라, 혼화하여 만들어진 하나의 복성민족(複成民族)이라는 것은 사실상으로도 충분히 입증"72)되었다고 보고, 이는 일본민족과 신화를 연결하면 이해가 가능하다고 보았다. 그 이해할 수 있을 <논리>의 구체적인 내용이 "일본민족 혼합설(混合說)" 이었다. 기타는 일본민족 혼합설을 일본의 신화 해석과 연결한 민족해석에 제시한다.

일본 신화를 이즈모 민족 신화와 천손민족 신화로 나누어서 분류하는 방식을 취하고 있었다. 『기기(記紀)』 편찬에 의도성에 따라 그 전하는 내용이 다르다는 것과, 신화형태나 종류가 다르다는 것에 주목한 것이다. 천손종족은 다카야마하라(高天原)에서 오야시마구니(大八洲國)에 강림하여, 선주민 및 이전부터 수십 차례에 걸쳐 이주해온 종족들을 전부 종속시키고, 이에 군림하였고, 후에 다시 이주해 온 자들도 전부 수용하여, 동화시켰던 것이다. 기타는 "천손민족이 에미시를 정복하였고 종속시켰으며, 동화했고 마침내는 모두 일치단결하여 대일본제국이 만들어진 것이며, 말하자면 좋은 종자를 접목하였고 그 위에 장점을 취하고, 단점을 보완한 결과 단결이 강한 일본국민이 되었던 것"73)

70)야마토타케루노미코토(日本武尊)의 위업은 매우 큰 것이었다. 서남쪽으로는 구마소에서 동북은 에미시까지 북중하지않는 자들을 모두 북중하게 하고, 우리 제국의 영토를 어느 때보다도 커지고, 천황의 위광은 점점더 성대하게 되었다. 그러나 우리 일본이 성대해진 것은 경행천황의 황자인 야마토타케루노미코토(日本武尊) 한사람만의 힘은 아니다. 그 이전에도 그 이후에도 대대로 천황은 모두가 '일본의 무(武)'라고 말할정도의 무용에 우수하고 높은 덕을 가진 분들이었다. 그리고 항상 덕을 가지고 인민을 품고, 어쩔 수 없는 경우에는 위업을 가지고, 이를 북중시켰기 때문에 그 대대로 위업의 공적이 싸이고 싸여서, 제국은 점점 성대해졌던 것이다. 그 중에서도 경행천황의 황자인 야마토타케루노미코토(日本武尊)의 위업이 특히 현저했던 것이어서 특별히 다른 것이었다. 喜田貞吉『日本歴史物語』アルス, 1928年, pp.65-66.

71)喜田貞吉『国史之教育』三省堂, 1910年, pp.1-2. 세계는 넓고 나라는 많다고 하지만 우리나라만큼 오래되고, 우리나라처럼 훌륭한 역사를 가진 나라는 없다. 지나(支那)가 오래되었다 이집트(埃及)가 오래되었다고 하지만, 그것은 그 지방이 일찍 개척되었다는 것을 말하는 것뿐이며 나라 자체는 변했다. 그러나 우리나라에는 유사이전 시대부터 위로 만세일계(萬世一系)의 천황(天皇)이 있었고, 황통(皇統)은 연면히 이어져 끊긴 시기 없이 역대 천황의 인자함으로 항상 국민민복(国民民福) 증진을 꾀해왔다. 또한 아래로는 이에 동반하여 건국 이래 혈통을 계승한 국민이 항상 군주에게 충성을 다하고 (중략) 이전부터 변함이 없었다. (중략) 선미(善美)한 국사(国史)를 가진 나라는 지구상에 유례를 볼 수 없을 것이다.

72)喜田貞吉『日鮮兩民族同源論』喜田貞吉著作集』8, 平凡社, 1979年, p.369.

73)喜田貞吉『日本太古の民族について』喜田貞吉著作集』8, 平凡社, 1979年, pp.28-29.

이라고 주장하듯이 가 나타났고, 그것이 일본 내부에서 일었다⁷⁴⁾고 보았다. 이러한 기타의 전략은 일본에서의 ‘지역적 차이’를 통해 일본의 ‘과거시간’을 설명하고 일본민족의 혼효성도 제시했다. 그것은 신화 재해석을 통해 가능했고, 기타는 일본 내의 차이와 지역의 경계나 계층(천손과 구니쓰)간의 차이를 ‘아마테라스 오미카미의 동화와 혼효의 차이’로 설정하고⁷⁵⁾, 시간의 추이에 의해 ‘일본민족으로’ 혼효되는 과정을 치환시켜 ‘해석’했던 것이다.

7. 결론

지금까지 살펴본 것처럼 일반적 ‘신화론’의 틀을 벗어나는 시기를 메이지기 특히 쓰다 소우키치가 제시하는 ‘신화비판론’을 기존 신화론의 ‘탈 신화론’이라는 논리를 활용하여 텍스트와 재텍스트화의 ‘사이’를 제시해보았다. 물론 결과적으로 기타가 제시한 신화 해석이 기존 논리와의 차이를 통한 ‘일본 내부인에 의한’ 재텍스트화 과정이고, 민족국가의 이데올로기를 지탱하는 텍스트였다고 담론화 했지만, 기타가 제시한 신화텍스트 사례는 메이지기와 쇼와(昭和)를 지나 현재의 기기신화 해석 즉 텍스트의 컨텍스트 문제가 재인식되고 있음을 보여주는 사례인 것이다.

본문에서는 특히 호시노 와타루(星野恆)의 『일본서기(日本書紀)』해석과, 요시다 도고(吉田東伍)의 『일한고사단(日韓古史斷)』, 시게노 야스쓰구(重野安綱)등이 실증(實証)사학의 중요성을 논하면서 『고사기』『일본서기』를 해석하는 논리들이 통용되고 있었다. 물론 이 시기에 모토오리 노리나가(宣長)가 전개한 방식과는 달리 1877년에는 고사기와 일본서기가 전혀 다른 방법으로 고안(考案)되고 있었다. 특히 기년(紀年)을 설명하는 기호 즉 간지(干支)와 연결되는 「사실(史實)」과의 정합성을 묻는 문제가 텍스트(『일본서기』, 『고사기』) 성립 시점에서, 작위적으로 기록된 것이라는 것이 중심흐름이었다. 이대 쓰다 소키치의 신화비판론, 구메 쿠니타케(久米邦武)의 신도해석이 정치적 문제로 연결되는 등 국가의 틀 속에서 논의되고 있음을 알 수 있다. 그렇지만 기타의 기기신화는 ‘당시 사회적 분위기’와 연관시키면서 주변의 고전들을 재확인하는 작업을 병행하는 ‘메타 기술’을 실시한다. 모토오리 노리나가나 히라타 아쓰타네가 기술한 ‘기기신화’가 나타나기 선찬자들에 의해 작성된 ‘기기신화’라는 점을 착안해, 기타 스스로가 신화텍스트를 ‘더욱더 신화적 텍스트’로 원형(原型)텍스트를 체현해갔다.

기타는 당시 인류학이나 고고학에서 전개된 이인종론을 염두에 두면서도, 기기신화 자체를 문헌 텍스트를 통해 재해석했다. 기타는 오야시마구니를 모토오리나 히라타의 논리속에 어떻게 변용되고 ‘텍스트’화 되었는지를 밝힌 후 그 작위성과 문제점을 밝히며 새롭게 그 신화 내용을 보충하는 ‘발리엔트’로서의 기타신화론 텍스트를 유형화했다. 그 과정에서 다양성의 원신화‘들’이 호명되고, 메이지 천황국가의 논리들 사이에서 강조될 필요가 있었던 내부의 타자를 총체적으로 해석하는 ‘컨텍스트 속에서 단일화되고 독자화’ 되어 갔다. 그때 제시된 천손민족이나 이즈모민족, 치쿠시신화를 반복하면서 다시 차이화 된 ‘신화상’을 통해 일본 공동체와 민족을 만나게 하는 맥락을 추출해 냈다. 이

74)喜田貞吉「朝鮮民族とは何ぞや(日鮮兩民族の關係を論ず)」『喜田貞吉著作集』8, 平凡社, 1979年, p.355. 구마소, 에미시, 귀화인이라고 해도 모두가 하나의 동일한 일본민족의 동료로서, 우리 일본민족은 결코 서로 다른 민족을 싫어하거나, 이를 배척하는 일이 없이 모두가 한결같이 따뜻한 품으로 감싸안고, 같은 동료로 받아들였던 것이다. 그리고 모두가 충량한 제국신민(帝國臣民)이 되었던 것이다. 喜田貞吉『日本歴史物語』アルス, 1928年, pp.93-94.

75) 가야트리·C·스피박다카하시 아키후미(高橋明史)(외)역「権力·知, 再論」『現代思想』青土社, 1999년7월호, p.126. 스피박은 어떤 시대적 공간에서 작동하는 시대인식은 ‘식민지주의’ 폭력이라고 주장한다. 이러한 인식의 폭력은 의식화되지 않는 한 정치체제가 변화한다고 해도 계속된다는 것이다. 인식의 폭력 지배하에 존재하는 것은 그 인식을 수용한다는 것만으로도 그 공범자가 되는 것이라고 본다.

인증인 구마소를 재해석하고, 이들 인증들이 야마토타케루(日本武尊)에 의해 정복되는 역사를 재구성하고, 이는 혼효민족론으로 치환하면서 민족국가의 위엄을 황통과 연결시켰다. 모토오리 노리나가나 히라타 아쓰타네가 실천한 '신화적 텍스트'를 기타는 메이지기의 인류학이나 고고학, 문헌학의 컨텍스트 속에서 재차 '신화적인 텍스트'로 텍스트화했던 것이다. 그곳에서 기타는 복수적이고, 다양한 신화해석을 강조했던 '신화 해석' 프레임을 혼효민족론으로 치환해 가면서, 혼효라는 복수의 다중성을 단일화하며, 민족국가의 이상을 변형시켰던 것이다.

● <日本語要旨>

既存の(明治時期であるが)「記紀」神話論から新しく「批判的」視線を出し始めた(持ち得た)のを津田左右吉と指摘している。もちろん、それを批判することではないが、もう一人の人物で「記紀」神話論を批判する立場から「既存」神話論から脱却を試みたのが喜田貞吉である。しかしながら、ここで表現している「批判」という単語の意味は、「既存」神話に対する否定というより、神話の「再構成を」意図することを含めている。つまり、神話を「紀年問題」とか「物語」としての作られたものとして見る視点よりは、そのような「矛盾」とか「問題」を改めて「総体的」に作り替え、完全なテキストとして「完成」することである。喜田はこのような「認識」に基いて「記紀」神話を再考し、新たなテキストとしての「喜田神話テキスト」を産み出している。それは、もう一つの神話論でありながら、近代日本の国民国家の「枠組み」で行われたもう一つの「神話テキスト」であったのである。ここで重要なのは、喜田が「近代日本の国民国家の父親として<喜田神話学>を創出」ということではなく、喜田がそのような「神話テキスト」を創出した、コンテキスト、つまり、喜田がおかれていた当時の学知の「エピステム」を明らかにすることであり、そのプロセスを浮かび上がらせることであろう。それをもって、喜田が創出した「近代的な記紀神話」がもっている意味が何であったのかを問うことに繋がるのであろう。とりわけ、喜田が「歴史」および神話を学習した時期は、東京大学で出会った人物および思想の磁場におかれていた。つまり、星野恆の『日本書紀』解釈だとか吉田東伍の『日韓古史断』、重野安禪などの実証史学という「方法」であり、『古事記』『日本書紀』の解釈原理であった。言い換えれば、神話自体を読み直すことより、すなわち宣長が展開した方法ではなく、批判的な方法論が持ち出されていた。特に紀年の問題は、干支とつながる「時間」の問題と史実との関係で整合性が合わないことに気付き、テキストとしての『古事記』、『日本書紀』の成立及び内容の作為性を問題として取り扱った。そこで、喜田は、そのような雰囲気、つまり「コンテキスト」のなかで、作為的に神話を構成し直す作業に取り掛かった。そこで一つ近代的な方法として加えたのが「テキスト再構築論」と周辺学問である「考古学」「人類学」という「実証的な」視線であった。喜田は、まず本居な平田が残した『記紀』神話を「原」テキストを復元するために、「古書」を参照し、再解釈を試みた。その方法は<メタ記述>という方法論であった。つまり、支配者と被支配者、中央と周辺をトータルにみる「総体的」な視線であった。そこに喜田の「神話」解釈には新しい可能性として「近代日本民族論」を立て直す「主体性」が含まれていた。ところが、喜田は奈良時代の編纂者、その後の「本居」な「平田」が「当時の認識」に寄り添った「テキスト」作成であった、その「コンテキスト」に気づいたが、喜田自身も「当代」というコンテキストの渦海のなかにいたことには、気づかなかった。その結果、混合とか復成という「相対化」したかのような「概念」を活用し、総合的な視線をもって作り上げたと思う「記紀神話」<テキスト>を提示したのである。もちろん神話に登場する「天津神」と「国津神」の問題と「異人種」である隼人、蝦夷の解釈には成功したが、それが「皇威」と「同化」の論理として単一化したことがもつ「支配論理」を見逃していたのである。そこで、本論文では、テキストの再テキスト化がもつヘゲモニーの再編がもつ危険性に気づくことなく、「埋没」していた喜田の<記紀神話テキスト>がもつ限界性を浮かび上がらせたのだらう。

신화는 그림을 필요로 한다: 근대의 『기기』신화 繪畫

김용철(전주대)

- 목 차 -

1. 머리말
2. 회화로부터의 접근 : 메이지타이쇼시대
3. 중재에 의한 만남 : 15년전쟁기
4. 맺음말

1. 머리말

주지하다시피 기기신화는 근대 일본의 부활된 천황제를 지탱하는 천황제 이데올로기의 핵심적인 근거를 제공하였다. 신화 속 서사에 담긴 신비와 위엄은 만세일계의 천황의 계보를 전제로 한 천황주권의 헌법정신에 활용되었고 교육칙어에도 반영되었다. 하지만, 초자연적이고 비현실적인 신화 속 서사의 내용이 역사로 편입되는 데는 적지 않은 문제점이 내포되어 있었던 사실은 ‘말살박사’로 불린 역사학자 시게노 야스즈구(重野安繹)나 쿠메 쿠니타케(久米邦武), 츠다 소우키치(津田左右吉) 등의 학문연구와 행적에 그대로 반영되어 있다.¹⁾

이 글은 근대 일본에서 이루어진 기기신화의 해석, 수용과 관련하여 또 하나 빼놓을 수 없는 영역인 시각적 형상화의 양상을 규명하기 위한 것이다. 기기신화의 시각적 형상화가 근대에 처음 이루어진 것은 아니지만, 메이지시대 이후 근대 일본에서 그것의 기능은 언어 및 문자가 연관된 영역과는 구분되는 특별한 것이었다. 구체적이고도 즉각적으로 수용되는 시각이미지의 속성과도 관련이 있는 그 기능으로 인하여 전람회 등을 통한 대중적인 선전에 동원되었기 때문이다. 이하 본론에서는 근대 초기부터 나타난 기기신화의 시각적 형상화를 다룰 것이다. 그 시각적 형상화의 전개과정은 주로 기기신화와 회화의 만남이라는 차원에서 접근하였고, 양자의 만남이 이루어지는 상황에 주목하였다. 따라서 그 상황의 변화와 기기신화의 시각적 형상화가 가지는 성격을 염두에 두고 메이지타이쇼(明治大正)시대와 15년전쟁기 두 시기로 구분하여 각각의 시기에 전개된 양상을 논하고자 한다. 이는 15년전쟁기의 기기신화의 시각적 형상화에 초점을 맞춘 기존연구에 드러났듯이 또 하나의 신화로 파악하려는 시도나 기기신화의 향유방식의 차원에서 다루려는 시도, 그리고 <조국창업에마키(肇國創業繪卷)>나 양정관(養正館) 역사화와 같은 개별 연구주제로는 도달할 수 없는 통합적인 시각에서 기기신화의 회화화를 이해할 수 있게 해줄 것이다.²⁾

2. 회화로부터의 접근 : 메이지타이쇼시대

1) 永原慶二·鹿野政直編著 『日本の歴史家』(日本評論社, 1976), pp. 3-18 및 pp. 165-174
2) 長嶋圭哉, 「<肇國創業繪卷>の研究」, 『芸叢』 17 (筑波大学芸術学系芸術学研究室, 2000), pp. 41-98; 박일호, 「記紀神話と肇國創業繪卷」, 『日本學報』 71(한국일본학회, 2007), pp. 263-273; 澤田佳三, 「繪畫館と壁画」, 『昭和前期美術展覧会研究』(東京文化財研究所, 2000), pp.465-482; 田中千晶, 「視覚化される『古事記』」, 『甲南女子大学大学院論叢』 6 (甲南女子大学大学院, 2008); 박삼현, 「근대 일본 ‘국체’ 관념의 시각화」, 『근대 일본 형성기의 국가체제』(소명출판, 2012), pp. 293-297

메이지시대에 들어 국민국가의 건설이 추진되던 시기에 역사학 분야나 국가신도의 확립과정에서 이루어진 기기신화에 대한 논의와는 별도로 회화 분야에서 기기신화의 시각적 형상화는 새로운 계기를 맞이하였다. 화가 키쿠치 요사이(菊池容齋)는 1868년 완간한 『前賢故實』에서 우마시마지노 미코토(宇摩志麻遲命)를 비롯하여 이츠세노 미코토(五瀬命), 야마토타케루노 미코토(日本武尊) 등 일군의 신화 속 인물이나 역사상 인물의 모습을 형상화하였다.³⁾ 『전현고실』은 야마토타케루노 미코토의 모습에서 볼 수 있는 바와 같이 에도시대말기까지의 정형화된 모습과는 달리 해부학적 지식이 반영된 현실적인 인체묘사를 시도한 점이 특징이다. 그것은 개국 이후 서양문물의 수용을 경험한 시기인 만큼 사생의 정신을 살려 비례나 동작, 그리고 표정에 현실적인 묘사가 시도된 결과다.

키쿠치 요사이의 『전현고실』은 그의 영향을 받은 젊은 세대 화가들에게는 교과서처럼 활용되었다. 카지타 한코(梶田半古), 마즈코토 후코(松本楓湖) 등 직접적인 사승관계에 있던 화가들과 츠키오카 요시토시(月岡芳年)와 같은 우키요에(浮世繪) 화가는 아메노우즈메노 미코토(天宇受売命)나 아마테라스 오미카미(天照大神), 스사노오노 미코토(素戔男尊), 진무천황(神武天皇) 등이 등장하는 신화 속의 장면들을 형상화함에 있어 키쿠치 요사이의 영향을 드러내었다. 키쿠치 요사이와 그 제자들은 에도시대 아마테라스 오미카미가 남성이나 동자의 모습으로 형상화되어 성별조차 일정하지 않았던 에도시대와는 달리 여신의 모습을 정확히 형상화하였고 스사노오노 미코토가 야마타노 오로치(八岐大蛇)를 퇴치하는 장면이나 아메노우즈메노 미코토가 동굴 속에 숨은 아마테라스 오미카미를 불러내기 위해 춤을 추는 장면, 아마테라스 오미카미와 스사노오노 미코토가 만나는 장면 등 기기신화 속의 극적인 장면을 형상화하였다. 그러나 여기서 시각적으로 형상화된 장면이나 주인공이 당시 국가신도를 내세운 정부가 추진한 정치적 심볼과는 일정한 거리를 드러낸 점은 주의를 요한다. 그것은 화가들의 주제선정이 정치적 필요나 정부의 움직임 등과 같은 일정한 거리를 두고 있었음을 의미하기 때문이다.

사실 국민국가 건설기 일부 화가들의 그림에 나타난 기기신화 장면들의 시각적 형상화는 같은 시기 역사화의 주류와도 거리가 있었다. 이는 도쿄미술학교 교장의 위치에서 당대 미술 분야의 이론가로서도 지대한 영향을 미쳤던 오카쿠라 텐신(岡倉天心)이 주도한 역사화에 신화의 내용을 다룬 예가 거의 없는 사실로 증명된다.⁴⁾ 그것은 당시 그가 중시한 주제가 무사도나 천황에 대한 충성과 애국심 즉, 충군애국(忠君愛國)의 성정과 연관지어보면 명확해진다. 그의 제자인 시모무라 칸잔(下村觀山)이 그린 <츠클노부(嗣信) 최후의 순간>(1897)에서 주군인 미나모토노 요시즈네(源義經)를 보호하려다 목숨을 잃게 된 사토 츠클노부(佐藤嗣信)의 희생장면이 다루어지고, 천황 관련 장면에는 남북조시대 쿠스노키 마사시게(楠正成)를 주인공으로 등장하는 정도였다. 그 만큼 아마테라스 오미카미나 스사노오노 미코토와 같은 신들은 물론이고, 역사 속 인물로 간주된 진무천황과 같이 기기신화에 등장하는 비중있는 존재들을 형상화될 가능성은 상대적으로 낮았다는 것이다.

같은 시기 역사교과서에서도 유사한 현상이 나타났다. 메이지 정부의 『소학교교칙대강』이나 『소학교교칙강령』에서 확인할 수 있는 바와 같이 역사의 윤리화를 지향한 당시 일본의 역사교육에서도 신화 속 장면을 회화로 묘사하여 삽화로 사용한 매우 드물었다.⁵⁾ 1870년대 교과서들과 1887년에 편찬한 『高等小學日本歴史』에 사용된 삽화들

3) 塩谷純, 「菊池容齋と歴史画」, 『国華』1183(2000), pp. 7-23

4) 山梨俊夫, 「『描かれた歴史』-明治のなかの『歴史画』の位置」, 『描かれた歴史』(1993), pp. 11-19 및 岡倉天心 「第3回内国勸業博覧会審査報告」, 『岡倉天心全集』3(平凡社, 1979), p. 87 참조.

은 실제 사진을 촬영한 유적의 장면을 동판화로 제작한 예, 혹은 유물 및 유적의 실측도 등이 사용되었고, 1891년 『高等小學歴史』에서도 최소한의 삽화가 사용되었다. 이는 공교육의 역사교육에서 천황제 통치의 정당성을 확보하기 위하여 기기신화의 내용이 포함되긴 하였지만, 한편으로는 서양문물을 수용하여 근대화를 추진하는 과정에서 추구된 실증적이고 객관적인 사실이 중시된 결과다. 달리 표현하자면 그것은 천손강림과 같은 신화속의 신비한 장면이나 제신의 존재 등 기기신화 속의 주요 장면들이 배제되었음을 의미한다. 진무천황의 즉위장면이나 이세신궁의 광경, 야마토 타케루노 미코토의 모습 등이 묘사된 사실로 보아 최소한의 장면만이 채택되어 시대고증에 주의를 기울인 현실적인 장면의 삽화로 묘사된 것을 알 수 있다.

회화 분야의 기기신화 형상화에 의미있는 변화가 일어난 것은 1899년의 일로서 그 변화를 불러온 것은 그해 1월 요미우리 신문사가 실시한 동양역사화제(東洋歴史畫題)의 모집이다. 1월 1일 광고에서부터 시작된 이 캠페인에는 2월 15일까지 응모기간을 거쳐 390여 건이 접수되었고 화제의 내용은 10월까지 지면에 소개되었다.⁶⁾ 응모된 주제 가운데 약 10%에 달하는 주제가 기기신화에서 취한 것이었다. 그 사실은 신화 속 주제를 다룬 회화가 역사화에 편입되는 과정을 보여준다. 그 가운데 중요한 예로는 각각 1등과 3등에 당선된 도쿄제국대학 문학부 교수 토야마 마사카즈(外山正一)의 <스사노오노 미코토(素戔男尊)>나 <이나다히메(稻田姫)>와 같이 『코지키』에서 화제를 취한 경우들이다. 당시 오카쿠라 텐신은 동양역사화전시회 전람회평에서 신화의 회화화가 어렵고 이전까지의 신화그림이 발굴에서 출토된 석기를 사용하거나 의복의 형태에서도 한 가지였던 점을 지적하며 심리표현에 비중을 두는 등 신화의 형상화에 드러난 새로운 묘사를 높게 평가하였다.⁷⁾ 실제로 당시 텐신이 언급한 회화작품으로 전시회에 출품된 히시다 슌소의 <이나다히메(稻田姫)(奇縁)>(1899)는 불안한 마음으로 야마타노 오로치의 출현을 기다리며 어둠 속에 앉아 있는 이나다히메의 모습을 묘사하여 이전의 회화들과는 차이를 보였다. 이 이벤트 이후 일본미술원과 같이 당시 미술계의 중심에 있던 단체의 화가들 사이에서도 천상에서 지상을 내려다보는 이자나기(伊弉諾神)와 이자나미(伊弉那美)의 모습 등 신화 속 서사에 초점을 맞춘 회화의 예들이 그려졌다. 그들이 그린 회화주제의 영역이 확장되어 기기신화의 세계가 포함된 것이다.

기기신화 속 장면의 형상화는 미술의 장르상으로는 일본화에만 국한된 일은 아니었다. 서양화에서도 그와 관련된 움직임이 있었고, 그것에 가장 적극적이었던 화가는 서양화가 아오키 시게루(青木繁)다. 도쿄미술학교 서양화과 출신인 그는 당대 주류였던 쿠로다 세이키(黒田清輝)의 소위 일본식 외광과가 밝은 옥외의 풍경묘사, 혹은 구상화(構想畫)로 불리는 형이상학적 주제를 형상화한 경향에서 벗어나 『코지키(古事記)』와 같은 신화 속 장면을 선호하였다.⁸⁾ 불의 신을 낳다가 죽은 이자나미를 찾아 저승에 간 이자나기가 죽은 후 추하게 변한 이자나미의 모습에 충격과 공포를 느껴 저승을 빠져나온 직후의 순간을 음울한 색채와 어지러운 형태로 묘사한 <요모츠히라사카(黄泉比良坂)>, 그리고 야마노 사치히코(山幸彦)가 용궁에 가서 토요타마(豊玉) 공주를 만나는 장면을 묘사한 <와다즈미노 이로코(わだつみのいろこ)의 궁(宮)>, <오우나무치노 미코토(大穴牟知尊)> 등은 『코지키』에서 아이디어를 얻은 그가 극적인 장면을 골라 개성적인 회화 표현을 보여준 예들이다. 신화 속 장면을 형상화한 그의 회화작품에는 신화에서 드라마

5) 唐澤富太郎, 『教科書の歴史』(創文社, 1956), pp. 123-126

6) 『讀賣新聞』1899년 1월1일자 및 7월18일자 참조

7) 岡倉天心, 「東洋歴史画題展談片」, 『国民新聞』, 1899.10.28

8) 田中淳, 「白馬會と東京美術学校」, 『白馬會-明治洋画の新風』(日本經濟新聞社, 1996-1997), pp.129-131

택한 주제를 선택함으로써 문학적 서사와 함께 회화적 상상력의 발휘에 중점을 둔 그의 입장이 반영되어 있다.

메이지시대에 이루어진 기기신화의 시각적 형상화에서 한 가지 두드러진 경향은 소위 이세족이 아닌 이즈모족의 신들이 주로 다루어진 점이다. 구렁이 야마타노 오로치를 퇴치하는 스사노오노 미코토를 주인공으로 한 장면을 그린 츠키오카 요시토시와 하라다 나오지로, 빈사상태의 오나무치노 미코토가 구조되는 장면이 아오키 시게루(青木繁), 그리고 야마타노 오로치를 기다리는 이나다히메(稲田姬)를 그린 히시다 슌소(菱田春草) 등 주요 화가들의 그것이 그러하였다. 특히 스사노오노미코토의 야마타노오로치 퇴치장면은 이자나기와 아자나미가 함께 지상을 내려다보는 장면 이상으로 자주 다루어진 화제였다. 이와 같은 현상은 일견 복고신도 가운데 국가신도로 정착한 이세계열이 아니라 이즈모 계열을 지지하는 화가들이 많았던 결과로 이해될 수 있다. 하지만, 당시 신도의 계보에 대한 화가들의 입장은 명확하지 않을뿐더러 그와 같은 시각은 설부른 판단을 불러올 수 있다. 그것은 신도계파와 관련한 정치적 해석보다는 회화주제의 선택과정에서 드라마틱한 장면을 선택한 결과로 보는 것이 타당할 것이다.

이후 1907년 문부성미술전람회의 설치로 역사화 제작이 소강상태에 들에 따라 기기신화의 시각적 형상화 역시도 매우 드문 일이 되었다. 그와 같은 사정을 고려하면 타이쇼시대에 그려진 기기신화 속 장면으로 주목을 끄는 예가 코스기 미세이(小杉未醒)의 <야마사치히코(山幸彦)>(1917년)다. 원래 벽화용으로 그려진 이 그림은 일찍이 아오키 시게루의 작품에서도 다루어진 바 있는, 야마노사치히코가 용궁의 토요타마공주를 만나는 장면을 다루었다. 코스기는 이 작품에서 대상을 평면화시키고 장식성을 강조함으로써 일본미술의 특징을 드러내었다. 주제뿐만 아니라 조형표현에서도 일본인으로서의 정체성을 투영시키려 하였던 것이다.

한편, 타이쇼시대 기기신화의 시각적 형상화에 대한 인식과 그 양상을 아는 데 있어 빼놓을 수 없는 장르가 역사교과서의 삽화다. 메이지시대와 비교하였을 때 작은 변화는 있었지만, 여전히 신화 속 장면을 직접 형상화한 예는 드물었다. 1921년에 문부성이 발행한 역사 교과서 『尋常小學國史』에는 사진을 신거나 발굴에서 출토된 유물의 실측도, 유적 현장의 스케치 등을 실었고, 드물게 진무천황의 동정중에 삼족오가 길을 안내하는 장면과 진구황후의 신라정벌 장면이 등장한다. 이는 같은 교과서에 천손강림이나 아마테라스 오미카미와 관련한 신화속 내용이 문장으로 서술된 점을 고려하면 신화 속 서사에 대한 사실 인정 여부에 관한 입장을 반영하는 것이다. 그것은 삽화를 통해 본문에 서술된 신화의 서사를 형상화하는 일에는 신중한 입장을 취하였다는 뜻으로 해석된다.

3. 중재에 의한 만남 - 15년 전쟁기

일부 화가들 사이에서 기기신화의 시각적 형상화가 이루어져 미술계 내부의 논의대상 에 머물던 상황은 1930년대에 들어 달라졌다. 1935년 천황제기관설사건을 기화로 ‘무혈쿠데타’로도 불리는 국체명정운동이 전개되고 국체사관이 강화되는 한편에서 거국일치체제를 위한 대중선전이 시도된 것이다. 이 과정에서 일본역사를 조국(肇國)정신의 발현과정으로 규정하며 기기신화 속 신대와 역사시대의 연속성을 강조하고 진무천황의 건국을 찬양하려는 시도가 이어졌다. 정치가나 관료는 물론이고 관변 역사학자들이 가세한 이 움직임에서 회화는 중요한 대중선전의 수단으로 동원되었다.

국체사관의 강화에 따라 기기신화가 일본역사로 편입되고, 그것이 곧 시각적 이미지

로 구체화되어 일반 대중에게 확인되는 이른 사례는 도쿄부양정관(東京府養正館)의 국사화(國史畫)에서 찾을 수 있다. 1933년 지금의 헤이세이 천황인 아키히토 황태자가 탄생하자 도쿄부가 탄생 축하사업의 계획과 논의를 시작하여 축하사업의 일환으로서 조국정신(肇國精神)의 체득과 일본정신의 수련을 위한 청소년 교육장의 건립을 결정하고, 교육장 시설의 일부로서 국사회화관을 건립하기로 하였다.⁹⁾ 교육장의 이름이 도쿄부양정관으로 결정된 1937년의 일이지만, 1934년 국사회화관에 전시될 역사화의 주제선정이 이루어지고 화제고증(畫題考證), 밑그림을 거쳐 완성화에 이르기까지는 수년의 시간이 소요되었다. 장면의 설정은 히라이즈미 키요시(平泉澄), 후지오카 츠구히라(藤岡繼平) 두 사람이 미카미 산지(三上參次), 츠지 젠노스케(辻善之助)의 자문을 얻어 역사적 사실을 선택하였다. 1937년에 제정된 「도쿄부양정관 설치규정(東京府養正館設置規程)」에 따르면 이 시설의 건립목적은 황태자의 탄생을 축하와 함께 청소년 및 교사들에게 국체관념을 명징하게 하고 국민정신을 불러일으키게 하는 것이었다.¹⁰⁾ 그것이 이미 시작된 국체명징운동이나 같은 해에 문부성이 간행한 『국체의 본의(國體の本義)』에 드러난 의도와 궤를 같이하였음은 두말할 나위도 없다.

표1. 기기신화 관련 양정관 국사화 주제

번호	주제	화가	장르
1	天照大神	伊藤龍涯	일본화
2	天孫降臨	狩野探道	일본화
3	神武天皇 東征	野田九浦	일본화
4	神武天皇即位	町田曲江	일본화
5	鳥見山の 郊祀	小泉正治	일본화
6	皇大神宮奉祀	矢澤弦月	일본화
7	日本武尊	渡部信也	서양화
8	弟橘媛	伊藤深水	일본화
9	神功皇后	佐々木尙文	일본화
10	仁德天皇	松岡壽	서양화

결정된 회화의 주제는 표1에 드러나 있듯이 일본역사의 시점을 훨씬 거슬러 올라가 아마테라스 오미카미의 동굴은둔사건과 천손강림의 장면을 다룸으로써 천황계보의 신성성을 부각시키려는 의도를 분명히 하였다. 바위동굴 은둔장면을 다룬 <아마테라스 오미카미>의 설명에는 바위동굴의 문을 열자 우주가 다시 밝아졌다는 아마테라스 오미카미의 초월적인 신통력을 강조하고, <천손강림>의 설명에서는 니니기미노 미코토의 강림을 통해 지상으로 이어진 천황계보의 신성성과 만세일계의 천황을 모신 빛나는 일본국이라는 기술을 통해 신국 일본의 정체성을 강조하였다.¹¹⁾ 이미 신화의 시각적 형상화를 전제로 한 이들 주제를 결정하는 단계에 이르러 신화와 역사의 구분이 모호해지고 기기신화의 내용은 역사의 일부로 편입되어 양자는 연속성을 갖게 된 것이다. 또한 진무천황과 관련한 장면은 전체 78장면 가운데 3장면을 차지하게 됨으로써 메이지천황을 제외하면 가장 많은 장면이 할당되었고, 그 수효만으로 진무천황의 비중을 절대적인 것으로 만들었다. 그뿐만 아니라 진무천황의 동정을 천업(天業)을 확장시키기 위한 것으로 규정

9) 松村光磨, 「序」, 『東京府養正館国史壁画集』(東京府養正館, 1942), 페이지 없음.

10) 澤田佳三, 앞의 글, pp. 466-469

11) 東京府養正館, 『国史絵画館 画題, 揮毫者及説明』(1939), p. 1

함으로써 초월적 정당성을 부여한 점은 동시대의 침략전쟁 즉, 만주사변 이후 전개된 15년 전쟁을 합리화하려는 의도와 무관하지 않은 것으로 보인다.

화가들이 완성한 회화의 장면에서는 선정된 주제의 내용을 최대한 구체적으로 설명하고 확증시키려 한 화가들의 의도가 두드러져 있다. 예를 들어 동굴은둔 장면을 다룬 <아마테라스 오미카미>의 경우 암산의 동굴 앞에 흰옷을 입은 신들이 모여든 가운데 불을 피우고 의식을 주도한 아메노우즈메를 비롯하여 바위동굴의 입구에 숨은 아메노타지카라오노 카미(天手力男神), 나무에 걸린 거울, 아메노 우즈메 옆에 울고 있는 수탉, 열리는 바위 문을 바라보며 세상이 다시 밝아진 사실에 환호하는 신들의 모습 등이 그려져 있다. 화가들이 비중을 둔 부분은 주제의 설명과 함께 각종 모티프의 사용이다. 특히 머리를 양갈래로 묶은 미즈라의 머리모양, 곡옥으로 만든 목걸이를 하고 대도를 찬 신들의 모습과 함께 등장하는 각종 모티프들은 고분시대 하니와에 등장하는 인물상이나 동경, 도검 등의 조형물을 참고한 것을 알 수 있다.

지상의 장면과 구별하기 어려운 <아마테라스 오미카미>와는 달리 <천손강림>은 화가의 상상력이 한껏 발휘된 경우다. 무리를 지어 구름을 타고 지상으로 내려오는 니니기노미코토 일행은 <아마테라스 오미카미>에서 보는 신들의 차림새와는 차이가 거의 없으나 흰옷을 입고 금속제 창을 들고 지금의 사이타마현 코미무라(小見村)에서 출토된 대도와 유사한 도검을 찬 채 끝이 안보이도록 큰 무리를 지어 구름을 타고 내려오는 장면으로 묘사되어 있다. 신들이 구름을 타고 천상으로부터 지상으로 내려오는 신비한 장면을 통해 천황계보의 신성성을 부각시키려는 화가의 의도가 분명히 드러나 있다.

진무천황이 등장하는 장면은 두 가지 측면에 초점이 맞추어졌다. 그 하나는 아마테라스 오미카미의 계보를 잇는 신성성을 강조하고 초자연적인 사건의 주인공으로 묘사하는 것이다. 그의 동정을 천업을 확장시키려 한 시도로 규정하거나 동정에 나선 그가 금색 솔개의 등장과 함께 초자연적인 현상의 수혜자로 묘사되었다. 야마토(大和)에서 나가스네비코(長髓彦)에게 고전하던 그에게 갑자기 하늘에서 금색 솔개가 날아들어 강렬한 빛을 발하는 장면이 채택된 것이다. 그림에서는 그 빛으로 인해 나가스네비코 군대가 눈이 멀게 되고 그들을 물리쳤다는 서사를 충실히 묘사하였다.

두 번째는 시대고증에 비중을 둔 점이다. 정면에 여러 갈래의 가지가 표현된 금관을 쓴 진무천황의 모습과 갑옷을 입고 투구를 쓴 병사들의 모습은 천손강림의 장면에 등장한 니니기미노미코토 일행에 비하면 한 단계 진화한 무구나 조형물의 양상을 보여준다. 진무천황이 쓴 금관의 경우는 메이지시대에 지금의 후쿠이현 니혼마츠야마(二本松山) 유적에서 출토된 금동관과 유사한 형태를 보이고 있으며 <토미노 야마(鳥見山)의 제사> 장면도 유사한 차림의 진무천황 일행이 등장하고 있다. 긴 받침이 달린 고배를 비롯하여 하지키(土師器)가 사용된 점은 지금의 시대구분에서 고분시대 조형물의 고증에 충실하려 한 화가의 의도를 드러내고 있다. 진무천황과 그 일행의 모습에 반영된 시대고증의 문제는 이후 야마토 타케루노 미코토나 진구황후의 모습에서도 마찬가지로 확인할 수 있는 특징이다. 특히 장식이나 무구에 관한 한 <진구황후(神功皇后)>에 등장하는 고증은 가장 자세하다. 진구황후가 쓴 관은 후쿠이현 니혼마츠야마(二本松山) 유적에서 출토된 금동관과 흡사하고 인물들이 입은 갑옷이나 투구 등은 고분에서 출토된 갑옷이나 투구, 하니와의 형상 등을 참고하여 자세하게 묘사하였다. 이처럼 비중을 둔 시대고증은 메이지시대 이후 역사화에서 강조된 요건 가운데 하나였다.¹²⁾ 신화의 장면들을 역사의 일부로 편입시키는 과정에서 그 양자 사이의 간극을 메우려는 화가들의 시도가 초래

12) 東京国立文化財研究所美術部, 『明治美術基礎資料集-内国勸業博覧会・内国絵画共進会(第1・2回)編』, (東京国立文化財研究所, 1975), pp. 553-554 및 793-794

한 결과로 생각된다.

한편 1935년 구성된 기원2600년제전준비위원회가 계획한 국사관의 건립, 그리고 1939년 기원2600년 봉축회와 내각의 기원2600년축전사무국이 공동으로 개최한 <조국정신의 발양기원2600년봉찬전람회>는 역사적 사실의 구상화(具象化)를 통해 국민정신의 양양에 기여한다는 취지 아래 추진되었다. 조국정신의 발현을 중심으로 한 역사적 사실의 전시에는 대화면의 글씨 <炳たり, 肇國精神>을 비롯하여 <조국창업에마키>, 역대황릉사진 등이 포함되어 있다. 그리고 역사적 사실의 구상화 대상에는 이미 역사로 편입된 신화의 내용이 포함되어 있었음은 현재 남아 있는 <조국창업에마키>를 통해 확인할 수 있다.

위에서 언급한 바와 같이 <조국창업에마키>는 기원이천육백년기념사업의 일환으로 제작되었다. 기원이천육백년기념사업회가 지치부노미야(秩父宮)에게 헌상한 이 에마키는 츠지 켄노스케가 주제를 정하고, 표2에 드러나 있듯이 요코야마 타이칸(横山大觀), 야스다 유키히코(安田靫彦) 노다 큐호(野田九浦) 등 9명의 일본화 화가들에게 의뢰하여 제작이 이루어졌다.¹³⁾ 1939년 3월 1일 내각기원이천육백년축전 사무국장 우타다 치카츠(歌田千勝) 명의로 발송한 문서에 따르면, 이 에마키는 기원 2600년을 맞이하여 천업회홍(天業恢弘), 황운부익(皇運扶翼)에 관한 사실의 구상화와 자료의 전시를 통하여 조국창업의 드넓은 의도(宏圖)를 받들고 조국정신의 양양을 위한 <조국정신의 발양 기원 2600년 봉찬전람회>의 일환으로 제작된 것이다. 국체사관에 의거한 일본사 인식을 대중적으로 선전하는 데 회화가 동원된 것이다.

<조국정신의 발양 기원2600년 봉찬전람회>는 두 부분으로 구성되어 있어 조국정신이 발현된 역사적 사실과 1940년 당대의 상황으로 이루어졌으며 이 에마키는 전자의 역사적 사실을 보여주는 한 부분으로 포함되었다. 전체 전람회의 구성에 드러나 있듯이 기기신화 속의 장면들은 이미 역사로 편입되어 있었고, 그 배경에는 일본의 역사 전체와 당대의 상황을 진무천황의 조국정신에 입각하여 재구성, 재조명하려는 의도가 작용하고 있었다. 당초의 계획상으로는 도쿄를 비롯하여 일본 국내 8개 도시와 경성, 신경을 순회하여 대규모 대중선전에 활용하려 한 점은 이 전람회의 성격과 에마키의 기능을 유감없이 보여준다.¹⁴⁾

<조국창업에마키>의 주제를 설명한 텍스트는 이미 지적된 바와 같이 기기신화와 함께 1937년 문부성이 발행한 『국체의 본의』의 내용에 의거한 것이다.¹⁵⁾ 특히 신대를 다룬 4단까지의 텍스트 내용에서 기기신화를 직접 인용하기보다는 천황 본위의 국체를 논한 동시대 주장을 담은 사실은 이 에마키의 성격을 보다 분명하게 해준다. 즉 그것은 강화된 국체사관에 의거하여 일본역사의 성격을 규정하려는 의도를 반영한 것이었다. 실제로 에마키의 회화에서는 아마테라스 오미카미를 상징하는 태양이 그려진 <일륜(日輪)>에서 시작하여 <천손강림>까지 4장면이 이어지고, 이후 진무천황의 행적에 7장면을 할당하였다. 이자나기 이자나미의 국토창생에 관한 덕을 찬양한 1단과 빼어난 자연환경과 아마테라스 오미카미의 덕을 다룬 제2단, 오오쿠니누시의 나라양보를 다룬 3단과 천손강림을 다룬 4단에 이르기까지의 전반부는 이미 후지산 아래 연봉이 늘어선 일본의 국토를 비치는 붉은 해를 비롯하여 현실에 존재하는 일본의 자연환경을 묘사하거나 각종 토기를 탁자 위에 늘어놓은 채 창을 들고 있는 오쿠니노누시의 모습, 천상에서 지상을 가리키는 니니기 일행의 모습을 통해 신화 속 서사에 구체성을 부여하였다. 오

13) 紀元二千六百年祝典記録編纂委員會, 『紀元二千六百年祝典記録』 11권(1942), pp. 353-355

14) 紀元二千六百年祝典記録編纂委員會, 앞의 책, p. 340

15) 박일호, 앞의 글, p. 267

쿠니누시의 나라 양도의 장면에서는 미즈라나 곡옥 목걸이, 그리고 고배를 비롯한 각종 토기를 등장시킴으로써 하니와나 토기 등 고분시대의 조형물을 활용한 묘사를 보여준다. 또한 사루타히코(猿田彦)나 아메노우즈메 등 니니기 일행이 등장하는 장면에서도 신들의 복식에서 투구, 갑옷에 이르기까지 하니와나 토기 등 고분시대 조형물을 활용함으로써 신화와 역사 속의 간극을 줄이고자 하였다.

장면번호	화가	주제
1	横山大観	日輪
2	中村岳陵	豊穰の国土
3	菊池契月	国土奉獻
4	安田靫彦	天孫降臨
5	岩田正巳	日向御進發
6	長野草風	五瀬命の御奮戦
7	前田青邨	熊野御難航
8	吉村忠夫	布都御魂の劍
9	服部有恒	金鷄の瑞
10	中村岳陵	饒速日命の御帰順
11	吉村忠夫	橿原宮の御即位

진무천황이 등장하는 7개 장면은 동정과정에서 일어난 주요사건을 형상화함으로써 조국창업의 서사가 가지는 다이내믹한 전개를 시각적으로 제시하였다. 휴가발전에서부터 격전, 난항, 고전 등 정복 과정에서 일어난 장면들을 통해 진무천황의 건국과정이 각종 난관을 해결함으로써 도달한 위업임을 부각시켰다. 회화로 제시된 각 장면은 신화 속 서사를 설명하고 때로 신비로운 현상이나 사건이 현실성을 띠게 하는 보조장치였다. 따라서 그 경우에 당연히 요구되는 것이 시대고증의 문제였고 발굴에서 출토된 하니와, 토기, 무기나 갑옷, 투구 등이 등장인물의 모습을 묘사하는 데 활용되었다. 실제로 <휴가발전(日向發進)>이나 <쿠마노(熊野)난항> 등의 장면에서는 지금의 미야자키현 사이토바루(西都原) 유적에서 출토된 배모양 하니와나 인물모양 하니와에 묘사된 복식이나 무기, 유적에서 출토된 도검, 토기 등을 활용하였다.

한편, 이렇게 기기신화의 장면들을 시각적으로 형상화한 <조국창업에마키>와 양정관 국사화는 완성된 후 곧 일본 역사를 시각적으로 형상화한 국사화의 범주에서 다루어졌다. 말하자면 역사서술과 결합된 삽화 혹은, 역사교재의 성격을 갖게 된 것이다. <조국창업에마키>의 경우는 1940년 기원이천육백년봉찬전에 역사디오라마 37장면, 대동아건설을 주제로 한 파노라마와 함께 전시되었다. 바로 그 단계에서 <조국창업에마키>는 기기신화 속에 드러난 천황계보의 신성성을 보여주는 기능을 수행하는 데 머물지 않고, 국체사관을 구현한 일본역사가 기기신화 속의 신대에서부터 면면히 이어진 연속성을 시각적으로 제시함으로써 신화의 내용이 곧 역사의 일부임을 확증시켜준 것이다. 나아가 당시 증일전쟁의 슬로건이었던 대동아건설을 진무천황의 동정에 의한 이민족 동화에 오버랩시켰다. 그것은 이 에마키가 침략전쟁을 역사적으로 정당화하기 위한 대중선전의 매체로 이용된 것을 의미한다.

4. 맺음말

이상에서 논한 바와 같이 근대에 이루어진 기기신화의 시각적 형상화 역시도 근대 일본의 상황이 기기신화를 어떻게 인식하고, 또 그것을 어떻게 활용하려 했는지와 밀접한 관련이 있다. 메이지시대에 일부 화가들에 의해 시도된 기기신화의 시각적 형상화는 역

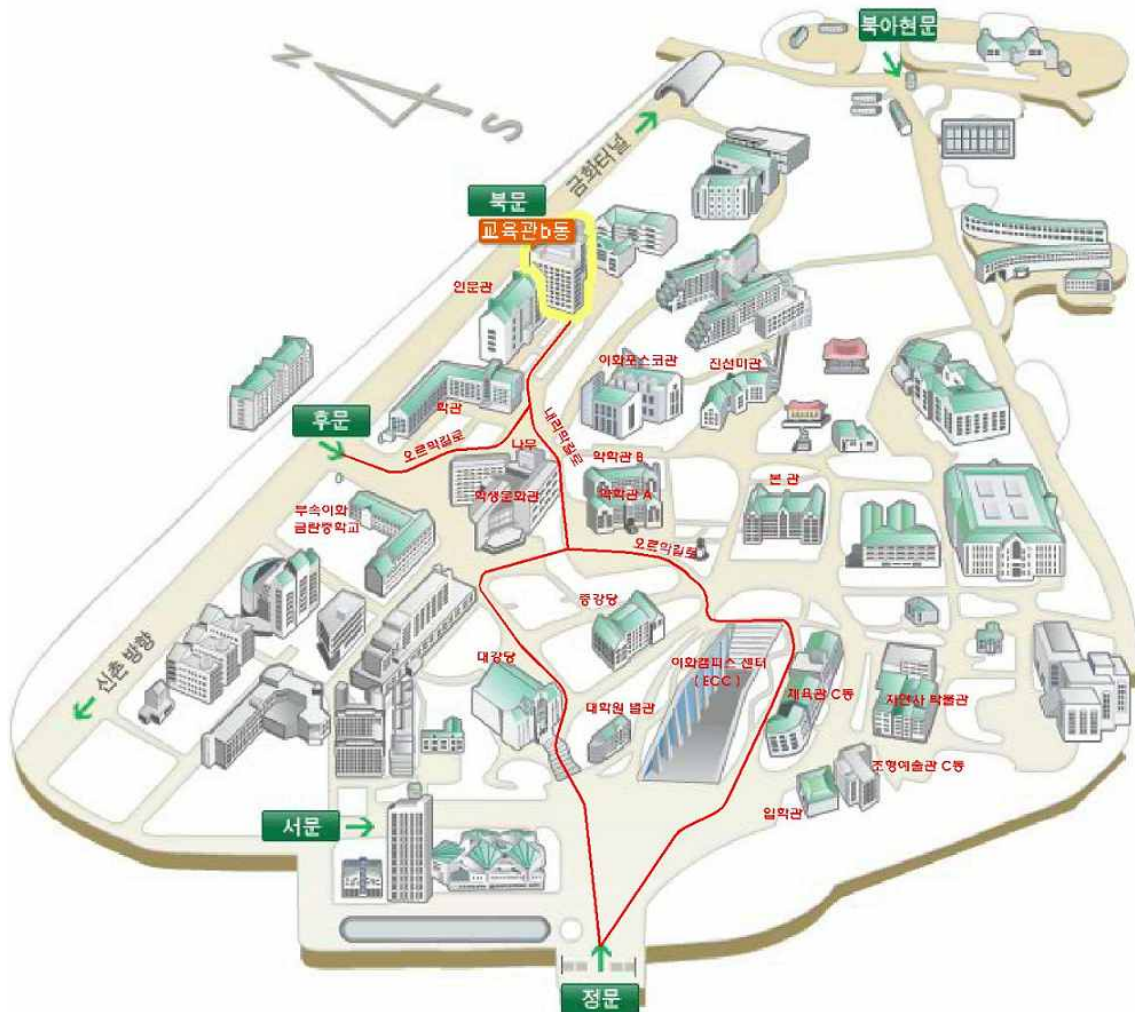
사화의 주류에는 들지 못한 채 회화적 상상력을 자극하는 소재로 인식되었지만, 1899년 요미우리신문사의 동양역사화제 모집에서 보듯이 일본 역사의 일부로 편입되는 변화를 보였다.

1930년대 15년 전쟁기에 들어 기기신화의 시각적 형상화를 새로운 단계로 이끈 것은 강화된 국체사관의 영향력이었다. 국민연합 사업의 형태로 이루어진 양정관 국사화나 조국창업에마키의 목적은 국체사관에 입각한 역사인식을 대중에게 선전하는 것이었다. 천황통치를 정당화하기 위해 천황계보의 신성함과 대동아건설을 슬로건으로 내건 침략전쟁의 합리화의 근거를 기기신화에서 찾으려 하였고 그와 같은 의도를 실현시키기 위한 도구로 사용하기 위하여 시각적 형상화를 요구하였다. 신화를 끌어와서 현실을 규정하고 현실을 투영시켜 신화를 인식한 것이다. 바로 그 흔적이 시각적으로 형상화된 기기신화 주제의 그림들에 반영되어 있다. 따라서 기기신화의 시각적 형상화에 드러난 양상은 15년전쟁기 일본의 이데올로기 및 대중선전의 상황을 충실히 반영하는 하나의 지표라고 말할 수 있을 것이다.

周知の通り記紀神話は近代日本の復活された天皇制を支える天皇制イデオロギーの核心的根拠を提供した。本研究は近代日本において行われた記紀神話の受容と解釈に関しては欠かさない領域である視覚的形象化の展開を究明するためのものであるが、その視覚的形象化を記紀神話と絵画の出会いという見方から捉えると共にそれが行われた状況に注目した。既存の研究とは異なる統合的見方を目指すと共に、時期的には大きく見て明治大正時代と15年戦争期に分けて考察する。まず、明治時代には一部の画家によって試みられた記紀神話の視覚的形象化は歴史画の主流には入らずに、絵画的想像力を刺激する素材として考えられたが、1899年読売新聞社による東洋歴史画題募集では日本美術院を中心とし日本の歴史の一部として取り込まれる変化が現れた。

15年戦争期に入って 記紀神話の視覚的形象化を新しい段階に導いた主な理由の一つは強化された国体史観であった。官民連合の形で行われた養正館の設立や紀元二千六百年記念事業の過程で制作されたか国史画や<肇国創業絵巻>は国体史観に基づいた歴史認識を大衆向けに宣伝するのが目的であっただけに、天皇の統治を正当化するために天皇の系譜の神聖さと大東亜建設をスローガンに掲げた侵略戦争の合理化の根拠を記紀神話から求め、そうした意図を実現させるための手段としてその視覚的形象化を必要とした。神話をもって現実を認識し、現実を投影させ神話を認識したのであるが、その痕跡が視覚的に形象化された記紀神話主題の絵画に反映された。従って記紀神話の視覚的形象化の実像は15年戦争期日本におけるイデオロギー及び大衆宣伝の状況を充実に反映する一つの印しといえる。

<학회발표장 찾아오시는 길>



이 발표논문집은 2012년도 정부재원(교육과학기술부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음.

(한국일본사상사학회: 기억이 장소 신화, 그 사상과 이미지)

이 발표논문집은 2012년도 동북아역사재단의 지원을 받아 발간되었음.

(일본사학회: 기기신화의 성립과 역사인식-『고사기』 편찬 1300주년을 즈음하여-)