

선문화·선예술과 일본의 문화내셔널리즘

-스즈키 다이세쓰[鈴木大拙]를 중심으로-

허은주*

(e-mail : huheunjoo@daum.net)

目次

- I. 머리말
 - II. 다이세쓰의 내셔널리즘
 - III. 선문화론
 - IV. 선문화론에서 ‘예술’의 의미-방법으로서의 ‘예술’-
 - V. 맺음말
-
-

I. 머리말

‘선문화’ 혹은 ‘선예술’이라는 말이 익숙하게 사용되고 있어 마치 매우 자명한 것처럼 보인다.

이에 대한 국내의 상황을 살펴보면, 일찍이 고유섭이 선종미술의 중요성을 역설한 바 있지만¹⁾ 학계에서는 1990년대에 들어 홍윤식에 의해서 강조되었다.²⁾ 흥미롭게도 ‘선문화’나 ‘선예술’은 禪에 대한 개설서나 개론에 편입되어 있어³⁾ ‘선문화’, ‘선예술’은 선을 논하는 데 있어 불가분의 본질적인 관계에 있는 것으로 논해지고 있으며, 대부분이 다도나 하이쿠[俳句] 등의 일본의 일부 전통문화를 빠짐없이 거론하고 있는 것도 특징이다. 또한 동아시아 고유의 문

* 명지대학교 국제한국학연구소 전임연구원

1) 고유섭 「불교미술에 대해서」(1993) 『고유섭전집』 3권, 통문관. 25-42쪽.

2) 홍윤식(1994) 「한국선미술에 대하여」 『인문학연구』 1, 한국문화사학회. 177-186쪽 ; 홍윤식(1996) 『한국의 불교미술』 대원사. 42-62쪽.

3) 교양교재편찬위원회 편(1999) 『선과 자아』 서울: 동국대학교 출판부. 153-196쪽 ; 정유진(2007) 『선학개론』 경서원. 285-302쪽 ; 최현각(2010) 『선학의 이해』 동국대학교 출판부. 439-441쪽.

화로 설정하기 위한 시도가 이루어지기도 했다.⁴⁾

‘선문화’, ‘선예술’은 무엇인가? 뜻밖에도 ‘선문화’나 ‘선예술’을 말하는 많은 저서나 논문이 이에 대한 정의가 그다지 명확하게 언급되지 않았다는 사실이 확인된다. ‘암묵의 이해’라는 것이 전제되어 있는 듯하다.

한편, 주지하다시피, ‘선문화’, ‘선예술’에 대한 이상과 같은 국내의 관심은 禪에 대한 서양의 관심에서 비롯된 부분이 크다. 禪은 단지 종교로서 뿐 아니라 동양적 세계관 및 철학적 개념으로 이해되어 물질만능의 현대사회가 안고 있는 위기에 대한 반성 혹은 대안으로 인식되어 대중적으로 널리 보급되어 왔다. 중국의 禪을 Chan, 한국의 禪을 Seon으로 구별해서 사용하는 경우도 있지만 이는 예외적인 경우이며, 서양에서 禪은 일반적으로 Zen이라는 용어로 통용되고 있다. Zen은 禪의 일본어 발음에 대한 알파벳 표기로, 근대 초기에 일본에 의해서 서양에 禪이 전달된 까닭에 일본어 발음으로 정착되어 오늘날에는 국제어가 되어 있다. 그러나 이는 비단 용어의 문제만이 아니다. 미국인 불교학자 샤프 로버트(Sharf Robert)는 禪이 “서양의 지식인층에 서양인 동양학자의 전문적·실증적인 연구를 통해서 얻어진 것이 아니라 국제사회를 향한 일본의 지식인 일부와 세계를 시찰 중이었던 선승들의 활동에 의해서 소개”된 결과, “서양의 지식인·종교학자·그리스도교 신학자·가톨릭 수도자에 이르기까지도 ‘왜곡된 禪’을 신봉하게 되었다”고 지적하면서 전달자로서 일본의 영향(혹은 역할)에 주목하였다.⁵⁾ 이러한 사실은 알파벳으로 표기되는 Zen이라는 말은 한자어 禪과 등가식이 성립되지 않는 의미의 변형이 이루어졌음을 나타낸다 할 수 있다.

오늘날 알려져 있는 禪의 많은 부분은 역사적 실제로서 내용이라기보다는 근대 일본이 처한 시대적 상황 속에서 새롭게 구축된 것이라 할 수 있다. 이는 일본의 발신에 의해서 서양에서 널리 유포되어 비판이 이루어지기 전에 국내에 유입된 측면이 강하다.

일본 근대에 전면적인 서구화로 치환되는 근대화 속에서 지식인들을 중심으로 문화적 식민지 상황에 대한 위기의식이 팽배해 있었다. 이러한 상황 하에 해외로 향한 禪의 지도자들은 禪을 서양의 사상적 문맥 속에서 구축해 냈다. 그들은 서구에 팽배해 있던 <서구의 물질문명 對 동양의 정신문화>라는 도식의 이분법적 발상, 즉 오리엔탈리즘을 되받아⁶⁾ ‘동양’의 본질적인 정신문화로

4) 김방룡(2008) 「동아시아 선문화의 형성과 한국불교의 변천과정」 『인문학연구』 35(1), 충남대학교 인문과학연구소, 253-278쪽. ; 고영섭(2002) 「신라말(新羅末) 선문화(禪文化)의 형태와 발전」 『한국선학』 2, 한국선학회, 75-106쪽.

5) 로버트·H·샤프(1995) 「禪と日本のナショナリズム」 『日本の仏教』 4, 東京:法藏館, 82頁.

6) 베르나르 포르는 스키의 성공이 그의 여학력이나 철학적 자질과는 관계가 없고 서양

서의 禪을 언어화하였는데, 이때 당시 일본이 처한 사회적·문화적 상황에 큰 영향을 받아 다분히 내셔널리즘의 성격을 띠게 되었다.

80년대 이후 서양의 몇몇 연구자들에 의해서 서양에 지대한 영향을 미친 일본 근대의 禪에 대한 비판이 이어지며 禪에 대한 재고가 이루어지고 있다. 특히 일본 근대 禪의 내셔널리즘에서 쟁점이 되는 점은 근대 일본의 禪의 지도자들이 전쟁을 지원하였는가 하는 점이다. 이 점에 주목하여 일본 근대 불교인, 특히 禪을 중심으로 한 불교인들의 전쟁관을 다룬 브라이언 빅토리아의 『전쟁과 선(Zen at War)』은 그간 禪이 서양에서 큰 관심을 모았던 만큼이나 큰 주목을 받았으며 일본 내에서도 상당한 반향을 일으켰다.⁷⁾ 한편, 본고의 관심은 일본에 의해서 서양에 알려진 禪이 종교적 측면에서 민족주의의 성격을 띠는 뿐 아니라 종교의 외연적 측면, 즉 문화나 예술적 측면에서도 민족주의의 성격을 띠는 점이다. 근대 일본의 禪의 지도자들이 禪을 도구로 해서 주장한 일본문화론에 내재된 내셔널리즘에 관해서는 샤프 로버트에 의해서 깊이 있게 다루어진 바 있지만⁸⁾ 국내에서는 아직 다루어지지 않았다.

루퍼트 콕스(Rupert Cox)에 의하면, 특정 예술 형태들이 전반적으로 선철학(Zen philosophy)의 미적 표현이고 선예술(Zen arts)이 일본 문화를 상징한다는 생각은 선예술의 실천자 및 비실천자들 모두의 기본적인 이해라고 한다.⁹⁾ 선예술이 일본 문화를 상징한다는 이러한 서구의 이해는 단순히 일본에 의해서 禪이 서양에 많이 알려졌음을 의미하는 것이 아니다. 이는 일본인들에 의해서 구상된 선예술의 패러다임이 일본의 특정 전통 문화를 대상으로 하여 연역적으로 그 특징을 추출하여 규정한 결과이다. 여기에서 간과해서는 안 될 점은 선문화·선예술 또한 일본과 서양 간에 이루어진 담론 속에 형성된 개념이라는 사실과 함께 근대 일본 불교의 내셔널리즘의 자장 속에서 형성된 개념이라는 사실이다. 그러나 아직까지 ‘선문화’, ‘선예술’이 성립된 과정에 대한 역사적 고찰과 이에 따른 이해가 결여되어 있어 자칫 한국 고유의 선문화에 대한 이해가 왜곡될 우려가 있다. 뿐만 아니라 여기에는 일본문화의 본질에 대한 중요한 문제가 내포되어 있다.

의 역사적 상황의 결과라고 지적했다. 또한 “이러한 역사적 상황에 자극을 받아서 적극적인 오리엔탈리즘적 연설의 양식이 나타났다.”고 지적했다. フォール・ベルナル, 金子奈央譯(2004) 「禪オリエンタリズムの興起(上) 鈴木大拙と西田幾多郎(禪研究の現在)」 『思想』 960, 東京: 岩波書店. 139頁.

7) 국내에서는 근년 원영상의 논고를 통해서 비로소 시작되었다(원영상(2010) 「근대 일본불교와 민족주의 -스즈키 다이세츠(鈴木大拙)를 중심으로-」 『동양철학연구』 64, 동양철학연구회. 416-449쪽).

8) 로버트·H·샤ーフ(1995), 앞의 논문, 81-108頁.

9) Cox, Rupert A.(2003), *The Zen Arts-An Anthropological Study of the Culture of Aesthetic Form in Japan*, London: Routledge Curzon, p.1

본고는 이러한 작업에 결정적인 역할을 한 스즈키 다이세쓰[鈴木大拙]를 중심으로 종교로서의 禪이 문화 내셔널리즘으로서 이데올로기화 되어 가는 과정에서 ‘예술’이 어떠한 의미를 갖는가를 중심으로 선문화·선예술이 성립되는 과정의 일단을 살피는 것이다. 본고에서는 종래 논란이 되고 있는 다이세쓰의 내셔널리즘이 그가 주장한 선문화·선예술과 깊이 관련된다고 보기 때문에 먼저 다이세쓰의 내셔널리즘에 관해서 검토하면서 시작하고자 한다.

II. 다이세쓰의 내셔널리즘

1. 다이세쓰의 전쟁관

스즈키 다이세쓰에 관해서 가토 슈이치[加藤周一]는 “모든 시대의 일본 사람 중에서 지적 또는 정신적으로 일본국 밖의 세계로 가장 폭넓고 가장 깊게 영향을 미친 것은 스즈키 다이세쓰였다. 그런 뜻에서 그를 뛰어넘는 사람은 오늘날까지 아마도 한 사람도 없을 것이다”라고 언급한 바 있을¹⁰⁾ 정도로 서양사회에서 다이세쓰의 위상은 매우 높으며 또한 서양에서 禪의 언설, 예컨대, 禪이 ‘직접경험’이라든가 ‘순수경험’이라는 인식의 형성에 절대적인 역할을 했다. 그러한 인물이 전쟁을 지원했다고 하는 서양 연구자들의 지적은 큰 반향을 일으켰는데, 이에 대해서 일본의 일부 연구자들은 다이세쓰가 전쟁을 지원하지 않았다고 옹호를 하는 등 아직도 논란 중에 있다.¹¹⁾ 이러한 논란의 원인은 다이세쓰가 전쟁에 대해서 극히 모호하고 때로는 양면적인 입장을 취했던 데 있다. 패전에 이르기까지의 기간에 다이세쓰는 국가와 전쟁에 대한 공식적인 언급을 하지 않았다. 그런데 제2차 세계대전 이후, 즉 패전 이후에 전쟁과 군국주의 그리고 신도를 맹렬히 비판했다. 이러한 그의 태도를 놓고 그를 옹호하는 입장에서는 전쟁 기간 중에는 국가에 대한 비판이 통제된 상황에서 그가 공식적으로는 국가나 천황제에 대한 비판을 하지 않았지만 지인들과의 서신을 통해 비판을 하였고 전쟁이 끝나 통제로부터 자유로워지자 비로소 자신의 신념을 피력했다고 이해하고 있다.¹²⁾ 이에 반해서, 그를 비판하는 입장에서는 그가 전

10) 가토 슈이치 저, 김태준, 노영희 역(2005) 『日本文學史序說 2』 시사일본어사. 262쪽.

11) 전쟁에 관해서는 다음의 논문을 참조했다. 브라이언 다이젠 빅토리아 저, 정혁현 역(2009) 『전쟁과 선』 인간사랑. 62-66쪽. ; 佐藤平(2007) 「鈴木大拙のまこと-その一貫した戦争否認を通して-」 『松ヶ丘文庫研究年報』 21. 1-56頁. ; 원영상(2010), 앞의 논문. ; 末本文美彦(2009) 「日本の仏教と戦争-鈴木大拙を中心として-」 『日本思想』 16. 3-20頁. ; 스에키 후미히코 저, 이태승·권서용 역(2009) 『근대 일본과 불교』 그린비. 25-56쪽.

12) 다이세쓰 자신이 전후에 이 점을 누차 강조하기도 했다.

쟁이 끝난 후 강하게 국가와 전쟁을 비난했지만 전쟁 중에는 아무런 공적인 발언을 하지 않았던 점에 주목하여 “불살생을 출·재가의 최고의 덕목으로 삼는 불교적 지식인으로서 사회 및 국가의 윤리를 논하기 이전의 문제”라고 지적했다.¹³⁾ 이미 우메하라 다케시[梅原猛]가 禪과 무사도의 정신을 논하는 다이세쓰의 언설이 “적극적 무력이었던 당시의 일본 침략정책을 비판하려는 의도를 암암리에 갖고 있었을지도 모르지만, 그 이상으로 당시의 일본인에게 소극적·평화적 무력이라 하더라도 무력을 존중하는 정신을 심었다는 역사적인 역할을 담당하지는 않았는가. <중략> 전쟁에 의한 죽음은 이제 전쟁터에 있는 병사에게만 주어진 특수한 운명이 아니라 전 국민에게 주어질 가능성을 갖춘 운명이 되어 있었다. 이러한 역사적인 상황에 죽음의 결의를 설하는 禪은 소극적이기는 해도 역시 전쟁협력의 종교가 되어 가고 있었던 것이다”라고 지적한 바와 같이,¹⁴⁾ 그의 禪 언설은 당시의 이데올로기와 공명하고 있었던 것이다. 중립을 표방하면서도 다이세쓰를 구제하고자 하는 입장이 역력한 스에키 후미히코[末木文美彦]도 다이세쓰에게 ‘기회주의’적인 측면이 있음을 인정한 바 있듯이,¹⁵⁾ 전시 중 전쟁이나 국가와 관련된 다이세쓰의 언설은 매우 완곡하고 또한 때때로 모순된다.

다이세쓰의 전쟁관 비판에 대해서 “객관적”인 평가를 주장하기 위해서 스에키가 제시한 몇몇 예시에 대해서는 다른 해석이 가능하다. 예컨대, 1936년 다이세쓰가 유럽을 여행할 때 독일에서 독일의 유대인 박해에 대해서 ‘여기에도 또한 크게 이유가 있을 것이다’하며¹⁶⁾ 나치스를 옹호하는 듯한 발언을 한 바 있는데, 이에 대해서 스에키는 “아직 유럽 전쟁이 시작되기 이전의 시기라고는 하지만 다이세쓰가 상황인식에 너무 낙관적이었다고 할 수 있다”고 하며¹⁷⁾ 그가 전쟁에 아직 큰 관심이 없었음을 암시하는 데 그쳤다. 그러나 불교자의 자비를 나타내는커녕 도리어 나치스를 옹호하는 다이세쓰의 발언은 그의 전쟁관을 이해하는 데 상당히 의미심장하다고 생각된다. 1936년 당시 일본과 독일 사이에는 일독방공협정(日獨防共協定) 체결을 전후하여 군사적으로뿐 아니라 사회적으로도 연대의식이 형성되어 있었다. 따라서 다이세쓰의 발언은 이러한 사회적 분위기에 동조한 것으로 여겨진다. 오히려 초기의 다이세쓰는 전쟁에 대해서 상당히 적극적으로 발언했다. 러일전쟁을 전후한 시기에 발표한 「전쟁에 대한 불교도의 견해(戰爭に對する仏徒の見解)」에는

13) 원영상(2010), 앞의 논문, 429쪽.

14) 梅原猛(1970) 『美と宗教の發見：創造的日本文化論』東京：筑摩書房. 25頁.

15) 末木文美彦(2009), 앞의 논문, 18頁.

16) 鈴木大拙 『補遺三』 『鈴木大拙全集』第29卷, 東京：岩波書店. 269頁.

17) 末木文美彦(2009), 앞의 논문, 9頁.

전쟁은 경원해야 할 것이지만 반드시 절대적으로 이를 거부해서는 안 된다. 단, 이는 현재 벌어지고 있거나 혹은 미래에 발생할 보편적인 전쟁의 일면일 뿐이다. 활동의 호흡이 아직 생물에 붙어 있는 한, 이것(전쟁-인용자)이 없는 것은 불가능하다. 그래서 인간이 영원한 평화를 얻는 동시에 평생 만족할 만한 강건(強健)을 즐긴다는 것은 모순된다. 우리는 일부러 잔인해질 필요는 없다. 또한 자멸을 감수할 수 없다. <중략> 다만 영원무궁하게 전진할 뿐이다. 이런 종류의 전쟁에 있어서는 인격적, 주아적, 개인적인 것은 없다. 이것이 가장 신성한 정신적인 전쟁이다.¹⁸⁾

라고 피력했으며, 제1차 세계대전이 발발한 1914년에는

근년의 대전쟁에 대해서 선자(禪者)는 어떠한 감상을 가지는가 하고 어떤 사람이 물었다. <중략> 선자라고 해서 특별히 별다른 사람은 아니다. <중략> 생각건대, 사람의 인생은 전쟁의 연속이다. <중략> 오늘날과 같은 국제관계에 있어서는 전쟁이 일어나는 것도 자연스러운 일이다. 이에 관해서 어떤 감상을 갖겠는가. 다만 바라건대, 우리 각자의 마음은 적과 싸워 승리할 것을 잊지 말아야 한다.¹⁹⁾

라고 ‘선자’로서의 전쟁관을 전개한 바 있었다. 다만 그의 지명도가 국제적으로 높아짐에 따라서 점차 공적인 장에서 언급을 자제했던 것으로 보인다. 다이세쓰가 전쟁 말기까지 큰 전쟁에 관심이 없었다는 의견은 설득력이 없지 않을까 생각한다.

또 다른 예를 들어보자. 다이세쓰가 전쟁의 패배를 예측하고 전쟁에 반대하는 의견을 1941년 8월 8일자로 소설가 이와쿠라 마사지[岩倉政治]에게 보낸 편지²⁰⁾는 스에키뿐 아니라 다이세쓰를 옹호하는 입장에서 그가 전쟁을 비판했다는 증거로 종종 거론되었다.²¹⁾ 그러나 이 편지는 다이세쓰가 일본의 군국주의

18) 「戦争に對する仏徒の見解」 『米國仏教』 第五年第六号, 鈴木大拙『補遺二』 『鈴木大拙全集』 第28卷, 東京: 岩波書店. 437-439頁.

19) 「禪と戦争」 『禪道』 第五十一号, 鈴木大拙『補遺二』 『鈴木大拙全集』 第28卷, 東京: 岩波書店. 547-549頁.

20) “…わしの考では、日本は此戰役で破滅する危機を味ふにきまつて居る、現に味わうて居ると云つてよい、こんな矛盾をいつまでも續けて行けるものでない、日本支配者の心中に一大矛盾がある、これが解消せぬと國運の進歩はない、東亞共榮圈も出來上がらぬうちに崩壊するにきまつて居る…” 鈴木大拙『書翰一』 『鈴木大拙全集』 第31卷, 東京: 岩波書店. 286頁.

21) “분명히 전쟁에 질 것을 예언하고 그러한 예측 하에 일본의 전쟁을 비판하고 있다. 미일 전쟁 직전에 이만큼 명확하게 비판을 나타낸 것은 놀랄 만한 일이다.” 末木文美彦(2009), 앞의 논문, 10頁. ; “중일전쟁 시대에는 아직 낙관하고 있었지만 점차로 강화되는

를 반대했다는 증거가 되지는 않는다. 다이세쓰가 전쟁에 반대한 이유는 인류 평화를 위해서가 아니라 일본이 패배할 것을 예측했기 때문이다. 이미 서양을 경험하고 있는 그는 무력으로 이길 수 없다는 것을 일찍부터 예측하고 있었던 것으로 보인다.²²⁾ 따라서 다이세쓰는 당시 일본이 처한 정치적 상황에 무관심하지 않았으며 공적인 장에서 적극적으로 전쟁이나 국가를 지지하지 않았지만 다분히 이에 동조하는 태도를 보였다고 하는 것이 사실에 근접하다고 본다.

2. 일본적 영성

다이세쓰의 내셔널리즘을 파악하는 데 그가 주장한 ‘일본적 영성’의 의미를 이해하는 것이 중요하다고 여겨진다. 패전 직전인 1944년 『일본적 영성(日本の靈性)』이라는 저서를 통해서 논해지기 시작한 ‘일본적 영성’은 당시 팽배했던 이데올로기로서의 ‘일본정신’을 전제로 한 것이다. 일본정신이란 중국이나 인도의 사상이 유입되기 전의 일본에 순수한 일본정신, 고유한 일본성이 있다는 것으로 1930년대에 팽배했던 이데올로기였다. 한편, 다이세쓰가 말하는 ‘영성’이란 “정신이나 마음(心) 속에 다 포함 되지 않는 것을 포함시키고자” 하는 의도에서 비롯되었다고 한다. 정신이나 마음은 물질과 대립되는데 이렇게 대립되는 한, 모순·투쟁·상극·상살(相殺) 등을 피할 수 없게 된다. 따라서 이 두 가지가 하나이자 동시에 하나이며 둘로 보는 것이 영성인데, 이원론적 세계가 상극·상살하지 않고 호양(互讓)·교환(交驩)하게 되는 것은 인간 영성의 ‘자각’에 있을 뿐이라고 했다.²³⁾ 또한 영성은 종교적인 의식이며 보편적인 한편, 각 민족마다 고유하다고 하여 문화상대주의의 입장을 취했다. ‘일본적 영성’에서 중요한 것은 ‘자각’의 작용인데, 영성은 처음부터 드러나는 것이 아니라 어떠한 계기에 자각됨으로써 발현한다고 한다. 특별히 일본적 영성이 자각되는 것은 가마쿠라 시대에 禪과 진중에 의해서라고 했다.

영성의 ‘일본적인 것[日本的なるもの]’은 정토계사상과 禪이 가장 순수한 형태이어서 그것(영성의 일본적인 것-인용자)이라고 생각한다. <중략> 본인은 불교를 외래의 종교라 생각하지 않는다. 따라서 禪도 정토계도 외래성을 가지

언론통제 속에서 위기감이 고조되었고 미일 개전이 가까워진 단계에서는 분명히 그러한 전쟁은 잘못되었다고 하는 인식에 이르렀다.” 末木文美彦(2009), 앞의 논문, 11頁.

22) 그가 일찍부터 패전을 예견하고 있었음은 각주(38)에 해당되는 인용문에서도 확인할 수 있다. 또한 위의 편지에 대한 것은 아니지만 다이세쓰가 태평양 전쟁을 ‘터무니없는’ 전쟁이라 언급한 것에 대해서 브라이언 빅토리아는 그가 미국생활을 통해서 일본이 패배하리라는 사실을 알았기 때문이라고 지적한 바 있다. 브라이언 다이젠 빅토리아 저, 정혁현 역(2009), 앞의 책, 263-264쪽.

23) 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京: 岩波書店. 17-22頁.

지 않는다. <중략> 불교는 긴메이[欽明] 천황 시대에 도래했다고 한다. 그러나 도래한 것은 불교적 의례와 그 부속물이었다. 그 때문에 도래는 일본적 영성의 환기라 할 수 있는 것을 수반하지 않았다. <중략> 일본적 영성 그 자체와는 불교섭이다.²⁴⁾

때문에 “일본 불교는 일본화된 불교라고 하지 않고 일본적 영성의 표현 그 자체라고 할 수 있다. 그 표현이 무르익었을 때 불교라는 형태에 그 몸을 빌렸을 뿐이다”²⁵⁾라고까지 표현했다. 禪의 지도자로서 다이세쓰는 당시 사회적 분위기로 볼 때 신도에 비해 불리하다고 할 수 있는 불교의 외래성을 불식하기 위해서 ‘자각’이라는 개념을 도입하여 일본 禪의 민족주의적 성격을 논리화하고자 했다. 물론 중요한 것은 가마쿠라 시대에 정토종이나 禪이 들어오기 전에 일본적 영성이라고 하는 고유한 것이 존재했다고 하는 점과 그것이 대체 무엇인가 하는 점일 것이다. 가마쿠라 시대에 비로소 자각된 일본적 영성이란, 쉽게 말하면 일본적 성질의 본질이라.

일본적 영성이 무엇인가 하는 점과 관련해서 주목되는 것은 신도와의 관계이다. 다이세쓰가 패전 후에 신도에 대해 맹렬히 공격하였음을 앞서 언급한 바 있다. 그런데 1944년에 저술된 이 책에서 ‘일본적 영성’은 신도와 애매한 관계가 설정되어 있다. 다시 말해, 패전하기 전의 다이세쓰는 단지 신도에 대해 비판하지 않은 것이 아니라, 신도와의 차별성을 인정하면서도 부정하지 않았으며 다분히 모호한 방식으로 신도와의 관련성을 암시했다.

아무 것도 갖지 않은 채 그대로 상대의 품 안으로 뛰어드는 것이 일본 정신의 밝은 부분[明きところ]인데 영성에 있어서도 또한 그렇다고 할 수 있다. 영성은 실로 이 밝은 것을 가장 근원적으로 작용하게 한 데서 나타난다. 밝은 마음[明き心]·맑은 마음[清き心]이라는 것이 의식의 표면에서 움직이지 않고 가장 깊은 곳으로 침잠해 거기에서 무의식·무분별하게 막망상(莫妄想)으로 움직일 때 일본적 영성이 인식된다.²⁶⁾

여기에서 밝은 마음[明き心]·맑은 마음[清き心]은 당시 국체사상을 지탱해주는 일본 고래의 신도와 관련되어 논해지는 ‘청명심(清明心)’의 다름 아니다.²⁷⁾

24) 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京: 岩波書店. 25頁.

25) 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京: 岩波書店. 100頁.

26) 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京: 岩波書店. 29頁.

27) 예컨대, 이노우에 데쓰지로[井上哲次郎]는 청명심(清明心)에 대해서 다음과 같이 언급했다. “일본은 타국과 확연히 다른 특색을 갖고 있으며 이는 신대(神代)부터 잘 나타나고 있다. 일본은 확실히 도덕적인 국가이다....그 도덕은 아마테라스오미카미[天照大神]의 말

禪은 단순한 막망상(莫妄想)이 아니라 중국에서 생겨나고 인도에 그 뿌리를 둔 것이며, 禪에는 단순한[只の] ‘가무나가라[神ながら]’의 위에 일종의 사유적 세련이 더해진 것을 간과해서는 안 된다.²⁸⁾

일본적 영성을 자각하게 한 禪은 가무나가라 위에 사유적 세련이 가해졌다고 하여 영성을 본질 혹은 주체로 삼았다.²⁹⁾ 다이세쓰가 일본적 영성의 구현으로 언급한 신란[親鸞]에 대해서 “이는 일본적 영성에 있어서 가무나가라의 자각이다”³⁰⁾라고도 했다. 다이세쓰가 신도를 말할 때는 ‘神道’, ‘神ながらの道’라고 표현했기 때문에 여기에서 ‘가무나가라’는 아마도 당시 국가 이데올로기로 맹위를 떨치고 있던 이른바 국가신도와 구별하려는 의도가 담겨 있지 않나 생각된다. 그러나 설령 다이세쓰 자신이 그렇게 구분 지으려고 했다 하더라도 그가 상정하는 ‘일본적 영성’은 당시의 국가신도가 그 뿌리라고 여기는 것에서 자유롭지 않다.³¹⁾

이 근원적인 것이 각각의 분별성을 통해서 출현하면, 혹은 노장적이 되고 혹은 불교적으로, 혹은 유교적이 되는 것이다.³²⁾

[御言葉]에 나타나듯이, 밝은 마음[明き心], 맑은 마음[清き心]이며 이를 간단하게 청명심이라고 부르는데, 이것이 훗날 야마토고코로[大和心]가 되고 야마토다마시이[大和魂]가 되며 결국에는 오늘날의 일본정신이 된 것이다. 일본정신은 아주 옛날부터 있었던 역사적, 전통적인 것이지 갑자기 최근에 흥성한 것이 아니다.” 井上哲次郎(1942) 『武士道の本質』 東京：八光社. 227頁.

28) 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京：岩波書店. 30頁.

29) “나의 주장은 우선 일본적 영성을 주체로 두고 그 위에 불교를 생각하고자 하는 것이다. 불교가 밖에서 들어와 일본에 이식되어 몇 백 년, 몇 천 년이나 지나면, 일본적으로 풍토화해서 이제 외국도래의 것이 아닌 것이 되었다고 말할 수 있지 않은가. 처음에 일본민족 속에 일본적 영성이 존재했고 그 영성이 때마침 불교적인 것을 봉착해서 자신의 내부로부터 본래 구유했던 것이 현현했다고 생각하고 싶다. 여기에 일본적 영성의 주체성을 인식해 둘 필요가 크게 있다.” 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京：岩波書店. 63頁.

30) 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京：岩波書店. 106頁.

31) 신도(神道)는 ‘가무나가라노 미치[神ながらの道]’의 약자로, 가무나가라[神ながら]의 자의는 ‘신 그대로[神そのまま]’이다. 신도학자 가케이 가쓰히데[覚克彦]는 ‘가미나가라의 정신(惟神の精神)’을 대일본제국헌법의 근본의와 관련지어 논하기도 했다. 覚克彦(1936) 『大日本帝國憲法の根本義』 東京：岩波書店. 20-66頁.

한편, 다이세쓰는 “신도에는 아직 일본적 영성이 그 순수성을 나타내고 있지 않다. 그리고 신사 신도 및 고신도라고 칭해지는 것은 일본민족의 원시적인 습속이 고정화된 것으로, 영성에는 접촉하지 않았다”(鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷. 25-26頁)고 하여 신도와는 일선을 그었다.

32) 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京：岩波書店. 110頁.

일본적 영성을 논하는 다이세쓰의 설명은 상당히 번잡한데, 쉽게 말해서 다이세쓰가 일본적 영성이라 표현하는 일본의 근원성은 가무나가라와 관계된 것으로 그 자극제에 따라서 도교나 불교 혹은 유교로 가시화된다고 했다. 뿐만 아니라, 신도 자체에 대한 이해도 상당히 긍정적이다.³³⁾

한편, 다이세쓰의 ‘일본적 영성’ 역시 목하 논란 중에 있다. 다이세쓰가 이미 1934년 「日本精神と禪の側面觀」³⁴⁾에서 ‘일본정신’이라는 용어를 사용했던 점을 포함해서 스에키는 “다이세쓰가 1934년에는 ‘일본정신’에 저항감을 나타내면서도 그 말을 인정했다. 전쟁 말기가 되어 드디어 ‘일본정신’에 대신하는 ‘일본적 영성’이라는 새로운 말을 획득함으로써 비로소 ‘일본정신’이라는 전쟁수행 이데올로기를 비판하고 이를 초월하는 사상적 무기를 손에 넣게 되었다”³⁵⁾고 이해했다. 그 증거로 1944년에 간행된 『일본적 영성』이 1946년 재판되었으며 그 후에도 이어서 『영성적 일본의 건설』(1946), 『일본의 영성화』(1947) 등 ‘영성’을 키워드로 하는 저작을 연달아 출판하고 있다는 점을 꼽았다.³⁶⁾ 그러나 패전 후 간행된 『일본적 영성』 재판의 서문에서 신도를 비판했지만, 앞서 밝힌 바와 같이, 초판에서의 ‘일본적 영성’은 禪이나 진종 등의 불교뿐 아니라 신도의 개념을 다분히 포함하고 있어, 우메하라 다케시[梅原猛]가 “당시 유행하고 있던 국가주의적인 일본정신론에 대해서 자신의 정신론을 구별하기 위해서일 것이다”라고 지적한 바와 같이,³⁷⁾ 일본정신을 종교적 입장에서 확립하고자 시도한 것으로 파악된다.

33) “세상에서는 종종 ‘신도’에는 어떤 사상내용도 없다, 뭔가 있다면 그것은 불교나 노장, 유교에서 빌려온 것이라고 하는 사람도 있다. 그것도 일리가 없지도 않지만, 무언가 다른 것에서 빌려왔다고 해도 그것을 빌리는 주체가 없어서는 안 된다. ‘신도’가 갖고 있다고 생각되는 내용은 소박한 원시성의 것으로 소위 외래의 것에 대해서 힐향(頽頹)할 만한 실질적인 것을 갖고 있지 않다고 그렇게 한마디로 단정 지을 수는 없다. 왜냐하면 ‘신도’는 언제나 그 이름에 의해서 ‘외래성’을 상대로 해서 자립성을 강조했기 때문이다. 물론 거기에는 언제나 강한 정치적 의미가 포함되어 있었음이 분명하지만 아무것도 없고서는 그 자체를 긍정할 수 없다.” 鈴木大拙(1944) 『日本の靈性』 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京: 岩波書店. 110頁.

34) 鈴木大拙 『補遺三』 『鈴木大拙全集』 第29卷, 東京: 岩波書店. 87-89頁.

35) 末木文美士(2009), 앞의 논문, 13頁.

36) “이것으로 다이세쓰는 일본의 종교를 대단히 우수한 것으로 찬미하게 된다. 이 측면은 최근 다이세쓰의 민족주의로 비판적으로 검토되고 있다. 특히 그의 저작이 15년전쟁 시기에 많이 나왔기 때문에 국가주의에 대한 협력이라는 관점에서 비판적으로 보는 것이 많다. 그러나 다이세쓰의 일본중심주의는 반드시 그 정도로 편협한 것은 아니다. 전쟁 중인 1944년에 간행된 『일본적 영성』이 전후에도 재판되고 있는 것에서도 시대 상황에 좌우되지 않는 보편성이 있음을 알 수 있다.” 스에키 후미히코 저, 이태승·권서용 역 (2009), 앞의 책, 191쪽.; “영성은 전쟁 말기부터 전후에 걸쳐서 시대의 단절을 연결해 전개되었다.” 末木文美士(2009), 앞의 논문, 13頁.

37) 梅原猛(1970), 앞의 책, 28頁.

일본문화의 정수를 지킬 수만 있다면 그 외에는 어떻게 되어도 관심 밖의 일이다. 싸움에서 저도 민족은 멸망하지 않는다. 일본민족의 영성적인 것에 대해서 자각이 충분히 있다면 우리들은 영원히 죽지 않는다.³⁸⁾

‘일본적 영성’은 이미 패전을 예견한 다이세쓰가 전쟁 말기에 일본의 패전이 현실이 될 경우를 대비하여 일본에 닥칠 정신적 혼란으로부터 일본의 정수를 지키기 위하여 니시다 기타로[西田幾多郎]의 ‘자각’의 개념을 도입해서 당시 유행했던 ‘일본정신’을 피력한 것이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 선문화론

1. 문화전으로서의 선문화론

패전 후 다이세쓰는 니시다를 추억하며 다음과 같이 기록했다.

전후 세계의 대세-특히 사상적 측면-에 대해서는 자주 서로 이야기했다. 동아의 전쟁 예견에 대해서는 두 사람이 함께 대체로 일치했다. 문제는 그 뒤의 것으로 우리 일본인이 어떤 방향으로 나아가야 할 것인가였다. <중략> 아무리 패전하더라도 그것은 무력상, 경제상, 과학기술상의 것이며 우리들이 가지고 있는 정신적 문화의 힘 위에서는 아닌 것이다. 다만 무력으로 뽑내는 것은 아동심리를 가진 자가 기뻐하는 것이다. 아무튼 만세불후(萬世不朽)의 국체를 운운하는 것이라면 그 생각의 기초를 달콤한 껌으로 어린아이를 속이는 듯한 책략 위에 두어서는 안 된다. 흔들림 없는 암근(岩根)은 무위가 아니고 그것을 넘어선 것이어만 한다. 이 넘어선 것을 취하는 것에 의해서 일본국의 전도는 양양한 것이 된다. 세계문화에 공헌할 수 있는 것은 지금부터 나와야 한다는 것에 우리들의 의견이 있었다.³⁹⁾

이미 패전을 예측한 두 사람은 무력에 의한 전쟁보다는 문화나 사상에 역점을 두고 정신문화의 세계적 공헌을 패전 후의 일본이 나아가길 바라고 상정했던 듯하다. 1935년 이후 다이세쓰의 활동은 일본문화를 대상으로 한 선문화론을 전개하는 데 집중되는데, 1940년에 선문화국제연구회를 설립했다.⁴⁰⁾ 다이세쓰

38) 鈴木大拙 『書翰一』 『鈴木大拙全集』 第31卷, 東京: 岩波書店. 352-353頁.

39) 鈴木大拙 『雜集四』 『鈴木大拙全集』 第30卷, 東京: 岩波書店. 13頁.

40) 『年譜』 『鈴木大拙全集』 第32卷, 東京: 岩波書店. 553頁.

선문화국제연구회의 구체적인 활동에 관해서는 관견의 범위에서는 확인하지 못했다.

의 민족주의와 ‘일본인론’에 대한 경사, 특히 서양과 대조적인 일본인의 내적 영성을 설명하고자 하는 관심은 1935년에 본격적으로 시작되어 禪·불교·일본인론을 논하는 형태로 30년 정도 이어진다.⁴¹⁾ 이러한 과정에서 주목할 점은 그의 선문화론이 무력 전쟁에 대한 언급의 대체로서 자리 잡게 되었다는 사실이다.

다이세쓰가 “대동아 전쟁이라고들 하는데 그 실상은 사상적으로 동아(東亞) 문화의 항쟁이라 보아도 좋다. 불교자는 이 항쟁에 가담해서 스스로가 갖는 본래의 사명을 다하지 않으면 안 된다”⁴²⁾고 발언한 것에 대해서는 다이세쓰의 전쟁 협력을 부정하는 스에키도 “확실히 여기에서 군사력에 의한 전쟁이 아니라 동아 문화를 확장하는 데 ‘본래의 사명’을 보고 있는 것으로, 소극적이지만 군사력에 의한 전쟁을 부정하는 심정에 근거하고 있다고 말할 수 있다. 그렇기는 하지만 그것이 충분한 ‘대동아’ 전쟁의 부정이 되지 않는다고 있다는 점도 확실하며 문화적인 확장주의, 침략주의에 의해서 군사적인 전쟁을 보완하는 것이 되어 버릴 위험이 없다고는 말할 수 없다. 여기에 다이세쓰의 애매함이 남아있다”⁴³⁾고 인정할 수밖에 없었다.

선문화에 관한 일련의 활동 중, 영향력의 측면에서 가장 결정적인 것은 다이세쓰가 그의 미국인 부인의 도움을 받아 영어로 저술한 『선불교와, 일본문화에 미친 그 영향(Zen Buddhism and Its Influence on Japanese culture)』(1938)⁴⁴⁾이라는 저서의 출판이다. 이 책은 1935,36년 영국과 미국의 여러 대학에서 강연한 내용을 골자로 해서 엮은 것으로, 첫 출판 후 오늘날에 이르기까지 세계 각국에서 번역출판되어 동양의 종교로서의 불교나 禪 혹은 동양문화, 일본문화 등의 이해를 위한 저서로 널리 읽혀 고전으로 자리잡고 있다. 이 책에서 다이세쓰는 미술, 하이쿠, 다도, 무사도, 검도 등 다양한 일본의 전통문화, 특히 중세문화를 중심으로 일본문화와 禪을 밀접하게 관련지었다. 다이세쓰에 따르면, 禪은 중국에서 성립되었으나 일본에서 꽃을 피웠다. 이 증거로 그가

41) 로버트·H·샤ーフ(1995), 앞의 논문, 97頁.

42)鈴木大拙『補遺二』『鈴木大拙全集』第29卷,東京:岩波書店,55頁.

43)末木文美士(2009), 앞의 논문, 11頁.

44) Daisetz Teitaro-Suzuki(1938), *Zen Buddhism and its influence on Japanese culture*, Kyoto: Eastern Buddhist Society, Otani Buddhist College.

이 책의 제1부는 1940년 기타가와 모모오[北川桃雄]에 의해서 일본어로 번역되어 『禪と日本文化』(岩波書店)라는 제목으로 일본에서 간행되었다(일부 추가됨). 제2부는 『續禪と日本文化』(1942)로 별도로 출판되었으며 전집에 수록되어 있다. 또한 영어본은 1959년 개정판부터 기타가와 모모오의 『禪と日本文化』를 기본으로 한 내용이 『Zen and Japanese culture』라는 서명으로 출판되고 있다. 따라서 『Zen Buddhism and Its Influence on Japanese culture』(1938)와 『禪と日本文化』(1940), 개정된 영어본 『Zen and Japanese culture』(1959) 사이에는 부분적으로 차이가 있다.

자주 거론하는 것은 禪이 종교로서뿐 아니라 생활 그 자체로 침투되었다는 점이다.⁴⁵⁾ 이러한 주장은 다이세쓰의 선문화론이 결코 동아시아 보편의 문화를 말하고자 하는 것이 아니라 실상은 일본만을 강조하는 일본문화론을 전개하기 위한 것이었음을 의미한다. 이에 관해서 간단히 언급하면, 이른바 생활예술의 발달이 일본의 특징이기 때문이다.⁴⁶⁾ 결국 이에 의해서 [일본문화=선문화]라는 도식적인 이해가 성립될 정도로 선문화는 일본문화를 대변하게 되었을 뿐만 아니라, “이상하리만큼 전도된 禪의 유행 속에서 일본문화는 그 문화 전체가 일종의 형이상학적 원리인 禪이 구체화된 것이라고 서구에 알려지게 되었다.”⁴⁷⁾

2. 선문화론에 대한 비판적 이해

일본에서 禪이 종교의 영역에 머물지 않고 다도, 하이쿠 등의 생활 속에 들어갔다는 것은, 말하자면 종교의 생활화를 표현하고자 했던 것 같다. 여기에서 다이세쓰의 설은 다도, 하이쿠 등을 ‘禪의 구현’으로 삼고 있음이 전제된다. 그렇기 때문에 앞서 베르나르 포르의 지적처럼 일본문화 전체가 禪의 구체화로 서양에 알려지게 된 것이다. 다이세쓰는 일본의 문화가 동아시아의 여타 지역보다 우수하다는 점을 강조하고 중국으로부터 유입된 외래의 것이라는 禪의 약점을 불식하기 위해 생활로의 침투라는 점에 의미를 부여했지만, 이러한 설은 일본의 전통문화를 왜곡할 수 있는 큰 위험을 내포하고 있다.

예부터 ‘다선일미’라는 말이 있듯이, 禪이 동아시아의 차문화에 큰 영향을 미쳐왔던 것은 주지하는 바와 같다. 또한 일본의 전통사회에서 차문화가 활발히 전개된 것도 사실이다. 그렇다고 해서 일본문화가 禪의 구현이라는 이해가 성립될 수 있을까?

논리로는 가능하지만 일본의 전통사회를 두고 그러한 결론을 내린다면 이는 철저히 비역사적인 것이며 실체가 없는 이야기가 되고 만다. 이와 관련하여 흥미로운 지적이 있다.

다이세쓰가 禪의 구현으로 본 바로 그 문제에 대해서 역사학자 이에나가 사부로[家永三郎]는 ‘종교의 세속화에 의한 새로운 문화의 발달’이라 지적했다.

45) “禪 이외의 불교 각파가 일본문화에 미친 영향의 범위는 거의 일본인의 생활의 종교적 방면에 한정되어 있지만 禪만은 이러한 범위를 벗어났다. <중략> 禪은 국민의 문화생활의 모든 층에 깊이 이르렀다. <중략> 중국에서의 사정은 반드시 일본과 같지 않다(禪이 일본인에 의해서 열심히 받아들여져 그 생활에 깊이 들어가 있는 것은 민족적 심리에 기인하는 것일 것이다).” 鈴木大拙(1940) 『禪と日本文化』 『鈴木大拙全集』 第11卷, 東京: 岩波書店, 17頁.

46) 이에 관한 보다 자세한 논의는 지면의 형편상 다른 장으로 미루겠다.

47) 포르, 베르나르 저, 김수정 역(2011) 『불교란 무엇이 아닌가』 그린비, 127쪽.

『일본문화사(日本文化史)』에서 이에나가는 가마쿠라 시대에 고조된 종교적 정신은 많은 새로운 종파를 만들어 냈는데 신불교 교단은 변동하는 시세의 움직임에 편승해서 14~15세기에 걸쳐서 그 교선을 확대하고 민중 속에 깊이 뿌리를 내렸다고 인정하면서도 교단의 외연적 발달은 반드시 불교정신의 사상적 성장을 의미하는 것은 아니라는 점을 분명히 했다.

불교는 그 후에도 오랫동안 사회적으로는 무시할 수 없는 지위를 유지하고 있었지만 그럼에도 불구하고 종교의 세속화 경향은 감출 수 없다. 선종문화의 내용은 그러한 사실을 여실히 나타낸다. <중략> 선종문화가 14, 15세기의 문화계에서 차지하는 비중이 크다는 사실에도 불구하고 이는 종교정신의 심화에는 조금도 도움이 되지 않는 것뿐이었기 때문에 선종문화의 유행은 아이러니하게도 종교문화로부터 세속문화로의 전환을 실현하는 첫걸음이 되었다.⁴⁸⁾

여기에서 이에나가는 중세 문화에서 차지하는 선문화의 비중이 크다는 사실에도 불구하고 종교정신, 즉 禪의 종교성을 수반하지 않기 때문에 그 실질적 내용은 종교문화에서 세속문화로의 전환을 의미한다고 지적했다. 이에나가의 이러한 이해는 일본 중세 문화의 실제적 내용을 근거로 한 것이라 여겨지기 때문에 주목된다. 물론 이 문제는 다분히 논쟁적일 수 있다. 그러나 적어도 다이세쓰의 선문화론은 많은 재고의 여지를 남김에도 불구하고 일본 내에서 다이세쓰의 선문화론을 비판적으로 인식하고 재고하는 경우는 극히 드물다. 아직도 여전히 다이세쓰가 구축해 놓은 선문화론은 많은 연구자들에 의해서 반복됨으로써 강화되고 있는 실정이다.⁴⁹⁾

일본 내의 이러한 상황에 반해서, 비판적 이해는 주로 서양의 연구자들에 의해서 이루어졌는데 이 가운데 주목되는 것은 앞서 언급한 샤프 로버트의 성과이다.

그는 “일본적인 것 모두를 선적 경험의 표현으로 간주하는 것은 일본문화를 찬미하는 데 공헌했을 뿐 아니라 그 문화와 정신의 특수성을 일본인에게 고유한 종교경험이라는 관점에서 해석함으로써 일본이 중국에서 받은 큰 문화적 영향을 해소하게 했다”고 지적했다.⁵⁰⁾ 또한 다이세쓰와 그의 지지자들이 주장한 禪과 일

48) 家永三郎(1959) 『日本文化史』 東京：岩波書店. 148頁.

49) 禪과 일본문화에 관한 일본 내의 비판적 연구로는 야마다 소지[山田獎治]의 『禪という名の日本丸』(東京：弘文館, 2005)가 주목된다. 이 책에서 야마다는 전후 일본인이 이른바 선문화를 일본의 전통으로 인식하게 되는 것은 서양이 선문화를 좋아했기 때문이라는 점을 지적함으로써 ‘禪과 일본문화’를 해체한 바 있다.

또한, 다이세쓰의 선문화론에 대한 몇몇 비판적 이해는 지면의 형편상 본고에서 미처 다 다루지 못했다. 따라서 별도의 장에서 논하기로 하겠다.

본문화의 관련에 대해서 당시 유행했던 일종의 ‘일본인론’이라고 지적했다.

20세기 초두, 다른 지식인들과 마찬가지로 禪의 논객들도 근대 세계에 있어서 일본의 위치와 장래에 깊은 관심을 갖고 서양문명의 맹공으로부터 고유의 문화·전통을 지키고자 했다. 그들은 일본인의 독자적인 특성을 묘사하며 전개하는 일종의 ‘일본인’론을 과제로 했는데 이는 당시 일세를 풍미한 사상적 기획에 다른 아닌 것으로, 다른 민족과 비교해서 일본인의 도덕적·정신적 우위성 및 문화적 단일성을 칭양하는 것이었다. 다른 ‘일본인론’자들이 일본인의 근원적 특징을 설명하기 위해서 일본의 기후·언어·건축·지형 등을 향한 데 반해서 그들은 禪을 향했다. 그들은 일본의 문화·정신성·도덕성·미적 감성 등 모든 근원은 禪의 경험에 있다고 논했다.⁵¹⁾

‘다른 지식인들’이란, 예컨대, 와쓰지 데쓰로[和辻哲郎]나 건축가인 호리구치 스테미[堀口捨己] 등을 염두에 둔 것일 것이다. 일본인론이란 현재의 일본인을 먼 과거에 투영하는 경향이 두드러진 것이 특징이다.⁵²⁾

‘일본인론’이라는 사상은 철저하게 비역사적인 성격에 의해서 특징지어진다. 개개의 문화적 산물은 독립되어 역사적 문맥에서 유리되어 일본적 정신의 아이콘의 지위에 모셔졌다. 정원·다기·할복의 분석에 있어서 기호론적 영역에서 의미의 시대적 변천·문화적 다양성이 문제가 되는 것이 아니라 오히려 이러한 문화적 산물이 시대를 초월한 일본인의 불변의 특성의 실증으로 제시된다. 이러한 철저한 비역사적인 시각은 ‘일본인론’이라는 레트릭이 만들어진 당시 현실의 역사적 상황-기술과 산업의 근대화에 의한 불안, 제국주의적 야망·외교의 실패-를 은폐하는 알맞은 방법이었다.⁵³⁾

철저하게 비역사적이며 이상화된 다이세쓰의 선문화론 역시 종교라는 미명하에 전쟁과 침략이라는 일본의 이미지를 은폐하는 데 지극히 유효하게 작용했다.⁵⁴⁾

50) 로버트·H·샤ーフ(1995), 앞의 논문, 101頁.

각주(24)에 해당되는 인용문에서 중국으로부터 도래한 것은 “불교적 의례와 그 부속물”이었다고 언급한 부분이 이런 경우에 해당된다.

51) 로버트·H·샤ーフ(1995), 앞의 논문, 98頁.

52) 니시카와 나가오 지음, 윤해동·방기현 옮김(2009) 『국민을 그만두는 방법』 역사비평사, 175쪽.

53) 로버트·H·샤ーフ(1995), 앞의 논문, 100頁.

54) “근년에 일본은 호전국으로 알려져 있지만 이는 완전히 오류이다.”鈴木大拙(1940)『禪と日本文化』『鈴木大拙全集』第11卷, 東京:岩波書店, 100頁.

IV. 다이세쓰의 선문화론에서 ‘예술’의 의미 -방법으로서의 예술-

선문화·선예술은 각각 문화적 측면과 예술적 측면에서 접근한 개념으로 단순하게 이해될 수도 있다. 그러나 이는 별개의 개념이 아니라 일본의 전통문화를 논하기 위한 장치의 하나로 고안되었으며 실제로 그렇게 작동했다. 서양의 연구자들을 중심으로 이루어진 선행연구에서는 선문화·선예술에 관해 각각 개별적으로 접근하고 있지만 이 둘 사이의 연관성이 의미하는 문제에 주목하지는 않았다. 선행연구에서는 다이세쓰의 선예술론이 니시다의 ‘순수경험’에 영향을 받았다는 점이 지적된 바 있다.⁵⁵⁾ 다이세쓰의 선예술론이 어떻게 순수경험과 관련되는지 구체적인 논의에 관해서는 지면의 형편상 본고에서 다룰 수가 없다. 다이세쓰의 선문화·선예술론은 1934년 출판된 저서 『선불교 에세이 (Essays in Zen Buddhism)』⁵⁶⁾ 3차 개정판에서부터 구체화되기 시작해서 『禪과 일본문화』에서 본격적으로 논해지게 되는데, 본고에서는 특히 대중적인 출판물로 널리 보급된 『禪과 일본문화』에 한정해서 그의 선문화론이 대중을 대상으로 어떻게 어필해 나갈 수 있었는지의 일면을 살피고자 한다.

원제 『선불교와, 일본문화에 미친 그 영향』인 이 책에서 다이세쓰의 선문화론은 예술론의 체계를 띤다. 이 책의 곳곳에서 다이세쓰는 예술가의 창작을 禪의 깨달음을 얻는 과정의 아날로지(Analogy)로 사용했다.

예술가의 생활에 있어 이러한 최고의 순간은 禪의 언어로 표현하면 깨달음의 체험이다.⁵⁷⁾

진정한 예술가는 선승과 마찬가지로 사물의 묘를 터득하는 법을 안 사람이다.⁵⁸⁾

깨달음은 신덕(神德)이 행하는 바로, 예술적 천재가 독점하게 된다고 결론지어도 좋다.⁵⁹⁾

55) Cox, Rupert A.(2003), 앞의 책, p.213

56) Deisetz Teitaro Suzuki(1934) 『Essays in Zen Buddhism』 third series, London : Luzac and Company.

57)鈴木大拙(1940)『禪と日本文化』『鈴木大拙全集』第11卷,東京:岩波書店. 118頁.

58)鈴木大拙(1940)『禪と日本文化』『鈴木大拙全集』第11卷,東京:岩波書店. 118頁.

59)鈴木大拙(1940)『禪と日本文化』『鈴木大拙全集』第11卷,東京:岩波書店. 119頁.

이러한 비유를 통해서 극단적으로 결부된 禪과 예술의 관계는 禪의 본질론으로서의 예술론과 혼재된다.⁶⁰⁾ 앞서 살핀 바와 같이 다이세쓰의 논법에 나타나는 특유의 모호함이 여기에서도 드러난다. 뿐만 아니라 다이세쓰는 禪과 예술의 관계를 보다 본질적인 차원에서 규정한다.

삶과 사물의 진리를 개념적으로 이해하는 것이 아니라 직관에 의해서 파악하는 것이 동양적인 인식체계의 특징인데 이처럼 “직관적 지식이 철학뿐 아니라 일체의 문화활동의 기초라고 하는 관념이야말로 禪이 일본인의 예술감상의 자양에 기여한 바이다. 여기에 禪과 일본적 예술개념과의 정신적 관계가 수립된다”고 했다.⁶¹⁾

禪과 불가분의 관계에 있는 예술의 논의는 바로 일본문화로 향한다.

일본인의 마음의 강점은 가장 깊은 진리를 직각적으로 파악하여 표상을 빌려 이를 다양하게 현실적으로 표현하는 데 있다. 이 목적을 위해서 하이쿠는 가장 타당한 도구이다. 일본어 이외의 언어로는 하이쿠는 발달할 수 없었을 것이다. 그 때문에 일본인을 이해하는 것은 하이쿠를 이해하는 것을 의미하며 하이쿠를 이해하는 것은 禪의 ‘깨달음’ 체험과 접촉하는 것이 된다.⁶²⁾

즉, 다이세쓰의 논리의 추이를 정리하면, 禪의 체험·구현으로서 선예술→그 구체적 장으로서 일본문화→禪의 체험으로 순환된다. 일본문화를 禪의 체험에 의한 구현으로 간주하는 다이세쓰의 일본문화론은 앞서 언급한 이에나가의 시각과는 큰 괴리가 있다는 점을 다시 한 번 확인하고 싶다.

일본문화를 논함에 있어서 禪과 예술의 관계는 1959년판 『Zen and Japanese Culture』에서는 한층 강화된다.

(9) 예술가의 세계는 자유로운 창조물의 세계이며 이는 보통 감성과 지성에 의해서 방해 받지 않는 진여(眞如)로부터 빠르고 직접적인 직관에 의해서만 생성된다. 그는 형태가 없고 소리가 없는 것으로부터 형태와 소리를 만들어 낸다. 이러한 면을 보면 예술가의 세계는 禪의 세계와 일치된다.

60) “초속적 미지상주의(The doctrine of ascetic estheticism)에 관해서 많이 이야기하는데, 禪의 ‘미’론만큼 근본적이지 않다. 예술운동은 도덕운동보다 원시적이며 생득의 것이다. 예술의 호소력은 단적으로 인간성에 잠입한다. 도덕은 규범적이지만 예술은 창조적이다. 하나는 외부로부터의 삽입이며 하나는 내부로부터의 억제하기 어려운 표현이다. 禪은 아무래도 예술과 결부되며 도덕과 결부되지 않는다. 禪은 무도덕일지라도 무예술일 수는 없다.” 鈴木大拙(1940) 『禪と日本文化』 『鈴木大拙全集』第11卷, 東京: 岩波書店, 22頁.

61) 鈴木大拙(1940) 『禪と日本文化』 『鈴木大拙全集』第11卷, 東京: 岩波書店, 117-118頁.

62) 鈴木大拙(1940) 『禪と日本文化』 『鈴木大拙全集』第11卷, 東京: 岩波書店, 127頁.

(10) 禪을 예술과 구분 짓는 것은 다음과 같다 : 예술가는 자신을 표현하기 위해서 캔버스나 붓 혹은 기계적 도구나 표현할 다른 도구를 필요로 하는 반면, 禪은 禪者 자신을 담고 있는 그 자신의 몸을 제외한 그 어떠한 외부의 것들을 필요로 하지 않는다. 절대적인 관점에서 보면 이는 옳은 것은 아니지만 단지 편의상 이렇게 표현한 것이다. 禪은 하늘을 나는 기러기가 바다에 자신들의 그림자를 드리우는 것을 인지하지 못한 상태에서 그림자를 드리우고 또한 기러기가 그림자를 드리우는 동안 바다 역시 자연스럽게 그리고 비의도적으로 기러기의 그림자를 반영하는 것과 같이 禪은 시공간이라는 끝이 없는 캔버스 위에 禪 스스로를 보여주고 있다.

(11) 마치 조각가가 생명력이 없는 거대한 덩어리에서 멋진 작품을 만들어 내듯이 자신의 삶을 하나의 창조적인 작업으로 변화시키는, 크리스천의 입장에서 보면 하나님(신)의 마음에 존재하는 이러한 창조적인 작업을 하는 禪者은 어느 정도까지는 예술가이다.⁶³⁾

(9)~(11)까지의 항목은 1959년판에서 새롭게 추가된 내용이다.⁶⁴⁾

그렇다면 다이세쓰의 선문화론에서 예술은 어떠한 의미를 갖는가? 다이세쓰가 이렇듯 예술을 강조하는 의도는 서양에서 일본예술의 위상에서 구할 수 있다고 본다. 다이세쓰가 처음 미국으로 건너가 활동하기 시작했을 무렵인 19세기말은 그때까지 서구를 열광시킨 자포니즘(Japonisme)에 의해서 ‘예술의 일본(Le Japon artistique)’이라 칭송받고 있었다. 일본미술에 대한 서구의 관심을 목격하고 체험한 다이세쓰는 일본의 예술이 서양에서 높이 평가받고 있어 그들의 주목을 끌기에 충분한 경쟁력이 있다는 것을 파악했다고 생각한다. 일반적으로 자포니즘은 제1차 세계대전을 전후하여 종식되었다고 일컬어지지만⁶⁵⁾ 그럼에도 불구하고 일본미술에 대한 서구의 관심은 여전히 이어졌다.

이미 니토베 이나조[新渡戸稻造]의 『무사도(Bushido: The Soul of Japan)』(1899), 오카쿠라 덴신[岡倉天心]의 『동양의 이상(The Ideals of the East-with special reference to the art of Japan)』(1903), 『다서(Book of Tea)』(1906)와 같은, 일본인에 의해서 저술된 저서를 통해서 무사도, 미술, 다도가 禪과 연결되어 일본을 대표하는 문화로 서양에 소개된 바 있었다. 특히 덴신의 경우에는 불교미술을 정치적으로 활용했다. 덴신은 일본의 미술이 서양과 대항할 수 있는 유일한 영역이라는 자신이 있었으며 미술을 서양에 대항하기 위한 아시아 통합의 이데올로기로 이용한 바 있다.⁶⁶⁾

63) Suzuki, Daisetz Teitaro(1970), *Zen and Japanese culture*, “What is Zen?”, N.J. : Princeton University Press, c1959, pp.16-17.

64) 따라서 1938년의 초판을 번역한 기타가와외의 일본어판에는 수록되어 있지 않다.

65) 馬淵明子(1997) 『ジャポニスム 幻想の日本』 東京：フリユッケ. 22頁.

선문화론에서 ‘예술’은 종교가 문화내셔널리즘으로 이데올로기화하기 위해서 다이세쓰가 구사한 매개항이었다고 생각된다. 다이세쓰는 선문화를 아시아의 것, 이국의 것(exoticism)으로 설명하지 않고 예술 일반의 문제로 치환함으로써 서구인들에게 쉽게 받아들여지도록 했다는 점에서 덴신과 구별된다. 1950년대 서양 미술에 나타난 禪에 관해서 연구한 웨스트지스트 헬렌에 의하면, 이 책은 1950년대 유럽과 미국의 많은 예술가들에게 읽혀졌다고 한다.⁶⁷⁾ 새로움을 모색하던 서양의 예술가들에게 그의 선문화론은 상당히 매력적이었던 것 같다.

다이세쓰의 선예술론은 무사도에 관해서도 적용되는데 이에 관해서 빅토리아는

그가 그 시대에 진행된 담론에 가장 창조적으로 기여한 바가 있다면 禪 수련을 받은 무사(와 확대해석하자면 현대의 군인)는 “순수한 본래성에 관한 작품을 생산하는 데에 참여하는 일급 예술가로 변한다”는 주장에 있을 것이다.⁶⁸⁾

라고 지적한 바 있다. 다이세쓰는 당시 활발히 논해지던 무사도에도 예술론을 적용함으로써 결과적으로 군국주의를 미화했다. 물론 이는 그의 선문화론 전체에 해당된다. 예술 혹은 종교의 이름으로 ‘호전국’ 일본을 불식하고 ‘문화국’ 일본을 구축함으로써 군국주의 시기의 대립적인 관계 속에서도 널리 서양에 보급될 수 있었다.

66) 岡本佳子(2012) 「インドにおける天心岡倉覺三—「アジア」の創造とナショナリズムに關する覺書き—」 『近代世界の「言説」と「意象」』 4卷, 關西大學文化交渉學教育研究據点, 181-211頁.

다이세쓰는 덴신의 논법을 상당 부분 답습하고 있다. 예컨대, ‘물질의 서양’과 대치되는 ‘정신의 동양’의 문화이자 예술로서 禪을 논하는 한편, 일본만이 생활 속에 깊이 뿌리를 내렸고 중국에서는 인정을 받지 못했던 우수한 작품들도 일본에 의해 보존되고 인정 받았다고 하면서 내셔널리즘으로 변형시켰다.

“중국의 경우에 주목해야만 하는 사실은 禪이 송학의 발달 및 특정 유파의 회화 발전에 매우 자극을 주었다는 사실로 이에 대한 언급을 생략할 수 없다. 후자는 가마쿠라 시대 초기에 일중 양국 간을 시종 왕래했던 선승들에 의해서 박래되었다. 남종의 회화는 이렇게 해서 바다를 건너와 열렬한 탐미자를 발견하게 되었다. 이것들은 지금은 일본의 국보가 되었고 본토인 중국에서는 오히려 이런 종류의 회화는 하나도 찾아볼 수 없다.” (鈴木大拙(1940) 『禪と日本文化』 『鈴木大拙全集』 第11卷, 東京: 岩波書店, 17頁)

따라서 다이세쓰가 설하는 선문화·선예술은 실질적으로는 아시아 보편의 것을 말하고자 하는 것이 아니라 일본을 피력하기 위한 도구의 일종이다.

67) Westgeest, Helen(1997), *Zen in the fifties—interaction in art between East and West*, London: Reaktion Books, p.87

68) 브라이언 다이젠 빅토리아 저, 정혁현 역(2009) 『전쟁과 선』 인간사랑. 198-199쪽

V. 맺음말

다이세쓰는 선문화·선예술론으로 대표되는 일본인론을 통해서 그의 전쟁을 치루고 있었던 것이다. 그 덕분에 19세기 말에서 20세기 초에 걸쳐서 구미를 품미했던 자포니즘은 선문화·선예술이라는 이름으로 이어졌다. 다도나 하이쿠, 선화(禪畫) 등의 일본의 전통문화는 선문화·선예술로 규정되어 구미에서 각광을 받았다. 물론 이러한 작업은 다이세쓰 한 사람에게 의해서 완결된 것은 아니다. 히사마쓰 신이치[久松眞一], 후루타 쇼킨[古田紹欽] 등 선학자들의 작업, 이사무 노구치[Isamu Noguchi, 野口 勇]나 하세가와 사부로[長谷川三郎] 등 서양(주로 미국)에서 활동한 일본계 예술가들이 자신들의 국가적인 정체성으로서 禪을 어필한 점, 서양의 禪 수용 과정에서 선구적인 서구의 연구자들에 의해서 禪과 일본문화가 지나치게 비약된 점⁶⁹⁾ 등이 복합적으로 작용했다. 이러한 점에 관해서는 앞으로 후속 연구가 필요하다.

또한 선문화·선예술이 한국에서 어떻게 이해되고 전개되고 있는지는 별도의 논의를 필요로 하지만 적어도 일본인에 의해 구축된 개념들이 아무런 비판 없이 수용되어 있다는 점, 그리고 이를 한국의 전통문화 혹은 종교문화에 적용하고 있다는 점, 그리고 결정적으로는 서양의 관심과 주목이 크게 작용하고 있다는 점을 지적할 수 있다. 따라서 일본의 선학자들이 일본의 전통문화를 선전하기 위해서 규정해 놓은 개념에 편승하는 것은 동아시아의 전통문화를 왜곡할 우려가 있기 때문에 보다 많은 학계의 관심을 기대하는 바이다.

【参考文献】

- 가토 슈이치 저, 김태준·노영희 역(2005) 『日本文學史序説 2』 시사일본어사. 262쪽.
 니시카와 나가오 저, 윤해동 외 역(2009) 『국민을 그만두는 방법』 역사비평사. 175쪽.

69) 독일인 철학자 오이겐 헤리겔(Eugen Herrigel)의 『Zen in der Kunst des Bogenschiessens』(1948)(정창호 옮김(2008) 『활쏘기의 선』 삼우반)가 이에 해당된다. 이에 관해서는 야마다 쇼지의 다음 논저를 참고 바란다. 山田獎治(2005) 『禪という名の日本丸』 東京：弘文館

- 빅토리아, 브라이언 다이젠 저, 정혁현 역(2009) 『전쟁과 선』 인간사랑. 62-66쪽, 198-199쪽.
- 스에키 후미히코 저, 이태승·권서용 역(2009) 『근대 일본과 불교』 그린비. 25-56쪽, 263-264쪽.
- 포르, 베르나르 저, 김수정 역(2011) 『불교란 무엇이 아닌가』 그린비. 127쪽.
- 井上哲次郎(1942) 『武士道の本質』 東京：八光社. 227頁.
- 梅原猛(1970) 『美と宗教の發見：創造的日本文化論』 東京：筑摩書房. 5-34頁.
- 寛克彦(1936) 『大日本帝國憲法の根本義』 東京：岩波書店. 20-66頁.
- 鈴木大拙(1944) 『日本的靈性』, (1981) 『鈴木大拙全集』 第8卷, 東京：岩波書店. 17-22頁, 25-26頁, 29頁, 30頁, 100頁, 106頁, 110頁.
- 鈴木大拙(1940) 『禪と日本文化』, (1981) 『鈴木大拙全集』 第11卷. 東京：岩波書店. 17頁, 22頁, 100頁, 118-119頁, 127頁.
- 鈴木大拙 『補遺二』, (1983) 『鈴木大拙全集』 第28卷, 東京：岩波書店. 437-439頁, 547-549頁.
- 鈴木大拙 『補遺三』, (1983) 『鈴木大拙全集』 第29卷, 東京：岩波書店. 87-89쪽, 269頁.
- 鈴木大拙 『雜集四』, (1983) 『鈴木大拙全集』 第30卷, 東京：岩波書店. 13頁.
- 鈴木大拙 『書翰一』, (1983) 『鈴木大拙全集』 第31卷, 東京：岩波書店. 352-353頁.
- Cox, Rupert A.(2003). *The Zen Arts-An Anthropological Study of the Culture of Aesthetic Form in Japan*, London : Routledge Curzon. p.1, p.213.
- Suzuki, Daisetz Teitaro(1970), *Zen and Japanese Culture*, N.J. : Princeton University Press, c1959. pp.16-17.
- 원영상(2010) 「근대 일본불교와 민족주의 -스즈키 다이세츠(鈴木大拙)를 중심으로-」 『동양철학연구』 64, 동양철학연구회. 416-449쪽.
- 岡本佳子(2012) 「インドにおける天心岡倉覺三—「アジア」の創造とナショナリズムに關する覺書き—」 『近代世界の「言説」と「意象」』 4卷, 關西大學文化交渉學教育研究據点, 181-211頁.
- フォル・ベルナル著, 金子奈央譯(2004) 「禪オリエンタリズムの興起(上) 鈴木大拙と西田幾多郎(禪研究の現在)」 『思想』 960, 東京：岩波書店. 135-166頁.
- フォル・ベルナル著, 金子奈央譯(2004) 「禪オリエンタリズムの興起(下) 鈴木大拙と西田幾多郎(禪研究の現在)」 『思想』 961, 東京：岩波書店. 124-142頁.
- 末末文美士(2009) 「日本の仏教と戦争—鈴木大拙を中心として—」 『日本思想』 16, 일본사상학회. 3-20頁.
- ロバート・シャーフ著, 菅野統子·大西薫譯(1995) 「禪と日本のナショナリズム」 『日本の仏教』 4, 東京：法藏館. 81-108頁.

要 旨

禪文化や禪芸術という言葉がよく使われていて非常に自明なもののように考えられている。しかし、禪文化・禪芸術は日本と西洋との間に行われた談論のなかで形成された概念であり、なお近代日本の仏教のナショナリズムの磁場のなかで作られた概念である。本稿は、こうした作業において決定的な役割を果たした鈴木大拙を中心に禪が文化ナショナリズムとしてイデオロギー化していく過程において「芸術」がいかなる意味をもつのかをとおして禪文化・禪芸術が成立していく一端にせまるものである。

大拙は芸術家の創作を禪の悟りを得る過程のアナロジーとして使った。禪の体験・具現としての禪芸術→その具体的な場としての日本文化→禪の体験、と循環する。禪文化論において芸術は、宗教を文化ナショナリズムへイデオロギー化するために施された媒介項であると考えられる。芸術あるいは宗教の名で「好戦國」日本を取り拂い「文化國」日本を構築することによって軍國主義の時期の對立的な関係のなかでも西洋に日本の文化は廣く普及することになった。

キーワード：禪文化, 禪芸術, 鈴木大拙, 文化ナショナリズム

투 고 : 2013. 2. 28
1차 심사 : 2013. 3. 16
2차 심사 : 2013. 4. 6