

# 일제말기 근대비판 담론의 시간성 연구: 세계사 · 전통 · 비상시\*

고 봉 준  
(경희대학교)

## I. 일제 후반기와 근대 비판담론의 등장

중일전쟁에서 태평양전쟁에 이르는 일제 후반기에 일본과 조선의 지성계에서는 근대비판 담론이 유행처럼 번졌다. 탈(脫)근대론의 성격을 띠고 있는 이들 담론은 오늘날 세계 패권을 노린 친일파시즘의 이데올로기 정도로 폄하되거나, 심지어 “전쟁과 파시즘의 이데올로기조차 되지 못했다”<sup>1)</sup>는 부정적인 평가를 벗어나지 못하지만, 다케우치 요시미도 인정했듯이 ‘근대의 초극’이라는 말은 “전쟁 중 일본의 지식인을 사로잡은 유행어 중 하나”였으며, 심지어 중일전쟁 이후 식민지 조선에서도 상당한 영향력을 행사한 것처럼 보인다. 1930년대를 ‘전행기’, ‘전환기’로 인식하는 태도는 조선에서 매우 일반화되어 있었다. 이 시기 일본과 조선에서는 서구의 자연주의와 자본주의를 근대의

---

\* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.[NRF-2009-353-A00049]

1) “나는 「근대의 초극」의 최대의 유산은 그것이 전쟁과 파시즘의 이데올로기였다는 점도 아니라, 전쟁과 파시즘의 이데올로기조차도 되지 못했다는 점, 다시 말해 사상 형성을 목표로 삼았지만 사상 상실이라는 결과를 낳았다는 점에 있다고 생각한다.” 다케우치 요시미, 서광덕·백지운 옮김, 『일본과 아시아』, 소명출판, 2004, 79쪽.

핵심으로 보면서 이를 초극해야 한다는 주장도 있었고, 과학주의와 휴머니즘이 서구적 근대의 본질로 지목되기도 했으며, 근대의 역사주의적 시간 개념을 비판하고 ‘전통’의 의미를 새롭게 부각시키기도 했고, ‘우리 안의 서양’에 대한 극복이 주창되기도 했다. 물론 제국 일본에서 발원된 이 담론은 국가적 통합과 전체주의적 태도를 견지하고 있었고, 일본의 자기중심성을 노정함으로써 주변 민족들을 계몽과 동일화의 대상으로만 바라보았으며, 특히 천황을 통합의 절대적인 중심으로서의 상징함으로써 천황제 파시즘이라는 비판의 여지를 남기고 있다. 그들은 서구 극복의 대안이 아시아(동양)라고 주장했지만 ‘아시아’는 일본의 또 다른 이름에 불과했고, 근대를 극복해야 한다고 주장했지만 극복의 방식은 여전히 근대적이라는 한계를 드러내기도 했다. 이러한 비판을 앞세워 이 시기의 근대비판 담론에서 제국주의 침략전쟁을 정당화하는 논리를 꼬집어내는 것은 그다지 어려운 일은 아니다. 그렇지만 침략전쟁의 이데올로기로 쓰였다는 이유가 한 담론의 정당성을 부정하는 근거가 되는 것도 또한 아니다. 특히 일제 후반기 조선의 담론장에서는 김기림, 김남천, 서인석 등처럼 천황제 파시즘의 이데올로기와는 거리를 두면서도 직간접적으로 서구적 근대의 극복을 모색하려 했던 지식인들이 상당수 존재했기 때문이다.<sup>2)</sup>

신체제 시기였던 1940년대 초, 김남천의 리얼리즘론은 세계사적 전환기에 직면하여 구질서(근대)의 극복과 신질서(현대)의 건설이라는 신체제 이념과의 연관성 속에서 전개되었고, “조선은 근대사회를 그 성숙한 모양으로 이루

- 
- 2) 필자는 현재 일제 후반기 일본과 조선의 사상계에 등장한 근대초극담론 일반을 시간, 공간, 주체의 범주로 구분해서 연구를 진행하는 프로젝트를 수행하고 있으며, 이 논문은 ‘시간’의 범주를 중심으로 근대초극담론을 고찰하고 그것의 이율배반을 지적하는 것을 목적으로 하고 있다. 따라서 이 논문은 이른바 근대초극론에 대한 개별 비평가들의 입장을 치밀하게 고찰하거나, 근대비판 담론이 일본과 조선의 담론장에서 어떻게 다르게 드러났는가에 대한 논의를 포함하고 있지 않다. 학술대회에서 이 논문을 발표했을 때 토론자를 비롯한 몇몇 분들이 조선에서의 논의가 빠져 있다는 지적을 해 주셨지만, 논문의 성격상 일본과 조선에서 발화된 근대비판 담론을 모두 포괄하기보다는 그것들이 공유하고 있는 기본적인 시각들, 특히 두 개의 좌담회에서 제기되었던 논점들을 중심으로 삼는 데 집중하고 있다. 한정된 지면과 필자의 역량부족으로 일본과 조선 모두에서 발화된 근대비판 담론을 포괄하지 못했는데, 또한 이것은 한 편의 작은 논문으로 감당하기 어려운 과제라고 판단되어 부득이 연구 대상의 범위를 좁혔음을 밝혀둔다.

어 보지도 못하고 근대정신을 그 완전한 상태에서 체득해 보지도 못한 채 인제 ‘근대’ 그것의 파국에 좋은 곳든 다닥치고 말았다.”<sup>3)</sup>라는 진술로 가시화된 김기림의 곤혹스러움에서도 근대 극복이 시대적인 화두로 등장한 당시의 분위기를 읽을 수 있다. “앞으로 기대되는 신질서 건설에는 제 민족이 민족의 자격으로 참가할 것”이며, “한 민족을 건질 수 있는 것은 동시에 세계적인 원리”여야만 하고, ‘근대의 파산’을 “단순한 서양사의 전환이라고 부르지 않고 보다 더 함축 있는 의미에서 세계사의 전환”이라 칭하며, 세계사적 전환의 원리를 발견이 “구라파만의 당면한 특권”이 아니라 제 민족이 “선후의 구별 없이 한데 모여서게 되는 것”이라고 주장하며 “초조와 흥분”을 감추지 못한 김기림의 모습에서 우리는 근대비판 담론이 당시 조선의 담론장에서 어떻게 기능하고 있었는가를 엿볼 수 있다. 김기림도 지적했듯이, 당시 일본과 조선의 지식인들에게 1940년 6월 ‘파리의 낙성’은 서구 근대의 파산을 알리는 상징적인 사건이었고, 세계적 대공황에서 시작되어 1940년 4월 남경의 신정부 수립과 7월에 발표된 제2차 코노에 내각의 신체제 수립 성명으로 이어지는 세계의 정치적 현실은 “구라파적 질서(원리)”의 극복, 즉 근대의 초극이 더 이상 허황된 논리만은 아님을 실감하게 했다. 이런 이유로 우리는 친일 파시즘에 대한 개별 지식인들의 정치적 태도상의 차이에도 불구하고 일제 후반기 담론의 중핵을 근대비판, 즉 ‘근대초극론’이라고 인식할 수 있을 것이다.

히로마쓰 와타루가 『근대초극론』에서 인용하고 있는 가토 슈이치의 말 (“일본 낭만파가 전쟁을 감정적으로 긍정하는 방법을 궁리해 냈다면, 교토 학파는 똑같은 전쟁을 논리적으로 긍정하는 방법을 제공했다.”)처럼 근대초극론은 단순히 이데올로기라는 성격 외에도 ‘감정’과 ‘논리’라는 양면성을 지니고 있었다. 그러므로 근대초극론에 대한 정당한 비판은 그것을 침략의 이데올로기라고 부정하는 것으로 완결될 수 없다. 어떤 담론과 대면하여 그것을 평가하고 극복하는 올바른 방법은 그 담론을 부정하고 기각하는 단순한 행위로 귀결될 수 없기 때문이다. 특히 일제 후반기 근대초극론이 당대의 지식인들을 매혹시킨 것이 ‘감정’이 아니라 ‘논리’였다면 사정은 더욱 심각해진다.

3) 김기림, 「우리 신문학과 근대의식」(『인문평론』1940.10), 『김기림 전집 2』, 심설당, 1988, 48쪽.

근대초극론이라 불리는 근대비판 담론의 논리 구조를 시간 범주를 중심으로 살펴보고, 그 범주들을 통해서 근대초극론의 내적 모순과 이율배반을 해명해 보려는 것이 이 글의 문제의식이다.

## II. 근대의 초극과 ‘세계사’라는 틀

일제 후반기에 등장한 근대비판 담론, 즉 ‘근대초극론’은 좁게는 두 개의 좌담회(1942년 9~10월 『문학계』에 실린 좌담회 <근대의 초극>과 1941년 11월부터 1942년 11월까지 『중앙공론』에 실린 좌담회 <세계사적 입장과 일본> <동아공영권의 윤리성과 역사성> <총력전의 철학>)를 가리키지만, 넓게는 소화 10년대(1935~1945) 일본 사상계를 풍미했던 근대비판 담론 전체를 지시하는 사상사적 개념이다. 일본의 경우, 광의의 근대초극론은 교토학파의 니시다 기타로, ‘종의 논리’를 주장했던 다나베 하지메, 그리고 ‘풍토론’을 주창한 와쓰지 데쓰로를 포함한다. 근대초극론의 핵심적 이론이라 말할 수 있는 ‘세계사의 철학’은 교토학파의 2세대 철학자인 고타마 이와오나 고사카 마사아키가 주장한 것이며, 예외적으로 미키 키요시의 ‘협동주의’를 포함하지만, 실제로 이들의 사상은 니시다 기타로를 중심으로 한 앞 세대의 그것과 긴밀하게 연결되어 있었다. 따라서 근대비판 담론, 즉 근대초극론의 논리적 지형을 근본적으로 살피기 위해서는 먼저 니시다, 다나베, 와쓰지의 사상을 살펴야겠지만, 그것은 이 논문은 범위는 물론 필자의 역량을 넘어서는 부분이므로 먼저 두 개의 좌담회를 중심으로 근대초극의 지형을 살펴보는 데서 시작하려 한다.

『문학계』 좌담회는 『문학계』 동인들과 일본낭만파, 교토 학파라고 불리는 철학자들이 주축이 되어 행해졌지만, ‘근대의 초극’이라는 제목의 선명성에 비해서 논의의 수준은 높지 않았다. 좌담의 사회자이자 『문학계』 동인의 일인이었던 카와카미 데쓰타로의 말<sup>4)</sup>에서 유추할 수 있듯이, 이 좌담은 좌담

4) “저의 출제가 반드시 요령이 좋았던 것은 아니었던 듯합니다. 사실 ‘근대의 초극’이라는 말은 하나의 기호 비슷한 것으로서, 이제는 이 말을 한번 내던지면 아마

의 참석자들 가운데 9명이 사전에 논문을 제출한 상태에서 진행되었는데, 카와카미의 예상과 달리 ‘근대의 초극’이 “하나의 기호”로 인식되지도 못했고, 저마다 극복의 대상으로 설정한 ‘근대’의 정체 역시 상이했다. 이 좌담회에서 주목할 만한 사람은 교토학파에 속한 철학자 스즈키 시게타카이다. 그는 좌담에 앞서 제출한 논문에서 “근대의 초극이란 정치에서는 민주주의의 초극, 경제에서는 자본주의의 초극, 사상에서는 자유주의의 초극을 의미한다.……일본의 경우 근대의 초극이라는 과제는, 세계를 지배하는 유럽의 초극이라는 특수한 과제와 중복되기에 문제는 한층 더 복잡하다. 게다가 유럽에서도 근대의 초극이 가리키는 의미가 반드시 한 가지인 것은 아니다. 단적으로 말하면 초극할 근대가 19세기인지, 아니면 르네상스 이래의 넓은 의미의 근대 전체를 포함하는 것인지도 문제가 된다.”<sup>5)</sup>처럼 ‘근대의 초극’과 관련하여 명시적인 문제의식을 밝혔고, 좌담에서도 동일한 주장을 바탕으로 논의를 주도했다.

이런 고려에 근거하여 나는 이 문제를 대체로 다음과 같이 제기하고 싶다. 첫째, ‘근대의 초극’을 본래의 의미에서, 즉 유럽의 맥락에서 분명히 하는 일. 둘째, 문제를 일본의 시각에서 자리 매김하고, 일본의 과제로서는 무엇을 의미하는가를 분명히 검토하는 일. 셋째, 초극할 근대가 19세기인지 르네상스인지를 검토하는 일, 이것은 첫 번째 과제 속에 당연히 포함되는 일이지만 역사적 고려라는 측면에서 특별한 의미를 갖는다. 넷째, 르네상스의 초극은 당연히 ‘휴머니티’의 근본 문제에 닿아 있으며, 기독교의 장래와도 연관시켜야 한다. 다섯째, 기계 문명과 인간성의 문제는 과학의 문제에 연관된다. 즉 문명의 위기를 해결하기 위해서 과학의 역할의 한계라는 문제를 제기해야 한다. 여섯째, 특히 역사학과 가장 관계가 깊은 문제로서 ‘진보의 이념’을 초극하는 일이 문제가 되며, 역사학 고유의 문제로서 역사주의의 초극이 가장 큰 근본 문제가 되어야 한다. 역사주의의 초극은

---

모든 분들에게 공통되는 느낌이 확 올 것이라는 점을 노리고 제시해보았던 것입니다. 그러나 절반이 넘는 분들이 써주신 논문을 배견하니, 역시 이러한 출제 방식은 엉터리였으며, 오히려 문제를 더 복잡하게 했을지도 모른다는 생각이 들었습니다.” 나카무라 미츠오·니시타니 게이 지 외, 이경훈 외 옮김, 『태평양 전쟁의 사상』, 이매진, 2007, 43쪽.

5) 히로마쓰 와타루, 김항 옮김, 『근대초극론』, 민음사, 2003, 16쪽에서 재인용.

결국 역사학에서의 근대의 초극이다.<sup>6)</sup>

히로마쓰 와타루의 지적처럼 스즈키의 이러한 문제제기가 『문학계』 좌담회의 공통된 기조는 아니었고, 또 좌담회가 이러한 문제를 중심으로 진행되었던 것도 아니지만, 스즈키의 이와 같은 입론은 당시 일본 사상계에서 ‘근대의 초극’이 구체적으로 어떤 문제들의 제기로 이어졌는가를 분명하게 보여준다. 특히 『문학계』 좌담회에서 스즈키는 근대의 초극이라는 시대적 현실을 ‘세계사’적인 시각과 맥락에서 사유해야 하며, 그것은 서구 근대 역사학을 이끌어온 ‘진보의 이념’, 즉 역사주의를 초극하는 문제와 연결시킴으로써 태평양 전쟁 시기 동안 교토학파가 보여주었던 근대 비판담론의 시간성을 선취하고 있다. 스즈키는 19세기 말부터 20세기 전반까지 일본에 랑케의 역사학을 소개했던 서양사학자 사카구치 다카시의 제자로 32세에 일본 최초의 본격적인 랑케 연구서인 『랑케와 세계사학』(1930)을 출간하기도 했다. 일본 역사학계에 19세기 독일 실증사학의 대표자인 랑케의 이론이 소개된 것은 메이지 초년의 일이었다. 1887년 베를린대학 사학과에서 랑케의 이론을 수학한 루트비히 리스라는 독일출신의 역사학자가 일본에 체류하면서 제국대학 사학과에서 랑케의 역사학을 강의했으며, 스즈키의 은사인 사카구치는 리스의 충실한 제자 가운데 한 사람이었다. 랑케의 실증사학은 이처럼 도쿄제국대학에서 리스에게 수학한 사카구치가 교토 제국대학에 자리를 잡음으로써 도쿄에서 교토로 흘러들어왔다. 스즈키는 1926년 교토제국대학 문학부에서 서양사학을 전공했고, 사카구치의 지도를 받았으며, 1942년 교토제국대학의 문학부 조교수로 취임했다. 이 교토제국대학에서 사카구치와 스즈키를 중심으로 한 랑케의 역사학은 니시다 기타로와 그의 제자들의 역사철학과 접합되면서 ‘세계사’라는 개념으로 굳어졌다. 물론, 사카구치와 스즈키를 깊게 매료시킨 랑케는 일반적으로 알려진 실증사학자로서의 랑케가 아니었다. 그것은 교야마 사토시의 지적처럼 ‘철학화된 랑케’였으며, 더욱 본질적으로는 제국주의 일본적으로 전유된 랑케였다.<sup>7)</sup>

6) 같은 책, 17쪽.

7) 도면화·윤해동 엮음, 『역사학의 세기』, 휴머니스트, 2009, 100쪽.

서구 역사학에서 18세기는 계몽주의의 시대였고, 19세기는 역사주의의 시대였다. 계몽주의는 불변의 인간본성과 이성을 척도로 삼았고, 자연법과 이성의 법칙에 의해 과거와 현재를 파악했다. 계몽주의에서 역사는 보편적 타당성을 지닌 인간본성이나 이성과 관련되었다. 19세기 (낭만주의를 포함하여) 역사주의의 출현은 이러한 계몽주의적 시각에 대한 부정이었다. 즉 역사주의는 유적 존재인 ‘인간’ 개념보다는 ‘개인’을 강조하는 입장을 취했고, 이는 역사의 영역은 보편적인 것이 아니라 특수한 것에 속한다는 헤겔에 대한 랑케의 반론에서 분명하게 확인된다. 역사는 특수한 것, 그리하여 서로 혼동될 수 없는 개별적인 것의 형상 속에서만 드러난다는 역사주의적 시각이 등장함으로써 역사적 개별성에 대한 관심이 두드러지기 시작했다. 이러한 19세기 역사주의는 랑케, 드로이젠, 트라이치케, 부르크하르트, 몸젠, 그리고 20세기의 마이네케, 리터 등에 의해 대표된다. ‘보편’이라는 개념에서 벗어나려한 역사주의는 역사적 개별성의 범위를 개인만이 아니라 국가, 민족 같은 집단적인 대상에도 적용했다.

랑케와 역사주의자들은 특히 ‘국가’에 특별한 의미를 부여했는데, 랑케에 따르면 국가는 “정신의 본질, 즉 인간정신의 독창적인 창조물이며 더 나아가 신이 계획한 것”으로 평가된다. 역사주의는 이처럼 ‘국가’에 집중함으로써 강력한 정치성을 띠었는데, 랑케는 프랑스대혁명이 자연적인 사건이라는 이유로 역사적 이해의 바깥에 있다고 보았다. 역사주의에서 또 하나 주목할 점은 역사주의가 계몽주의와 달리 ‘진보’라는 관념을 신뢰하지 않았다는 사실이다. 이것은 역사적 개별성이라는 단자적인 시각이 역사의 연속을 전제하는 ‘진보’ 관념을 수용할 수 없음에서 발생하는 문제이다. 역사주의는 결정주의나 필연성이라는 관념에 대립했는데, 이런 역사주의가 세계적으로 크게 유행을 한 것은 제1차 세계대전 이후, 그러니까 역사의 진보에 대한 확고한 신뢰의 바탕 위에 있었던 19세기적 질서가 위기에 직면하여 새로운 방향성이 요청되던 때였다.

두 개의 좌담회에서 스즈키와 교토학과의 철학자들이 강조하고 있는 ‘세계사’라는 일본적 관념은 랑케의 실증사학에서 실증주의를 제거해버렸을 때 남는 것이 무엇인가를 극명하게 보여주는 사례이다. 교토학과의 좌담회인 『중

양공론』 좌담은 ‘세계사적 입장과 일본’이라는 제목에서 드러나듯이 유럽중심의 보편사를 대체할 ‘세계사’라는 개념이 중요한 문제들이었다. 당시 교토학과에게 ‘세계사’라는 개념은 교토학과를 상징하는 핵심 기호이자, 서구적 근대의 초극에서 일본이 담당해야 하는 역할을 의미화하는 이데올로기의 중핵이었다. 역사학자였던 스즈키는 ‘세계사학’을 “종래의 역사학으로 해결할 수 없는 한계를 극복하고, 거기에 있는 철학적 모티프가 필요해지는,.....역사주의의 나쁜 일면을 극복하는”<sup>8)</sup> 것이라고 정의한 바 있다. 그런데 『중앙공론』 좌담에는 우리의 시선을 사로잡는 하나의 개념이 반복해서, 그것도 좌담참석자 모두의 입에서 발화된다. 그것은 바로 ‘세계사와 모랄’이라는 소제(小題) 부분에 등장하는 ‘모랄리세 에네르기’라는 랑케의 개념이다. 특히 이 좌담회에서 이 개념을 끌어들이고 있는 것은 교야마 이와오이다.

교야마 : 역사의 구성력 문제입니다만, 프랑스가 패배했다고 할 때, 프랑스가 패전한 근본 원인은 뭘까요? 랑케의 말로 하면, 즉 모랄리세 에네르기(도의적 생명력)가 결핍되었기 때문입니다....(중략)...언제나 세계사를 움직여 나가는 것은 도의적인 생명력입니다.

교야마 : 전쟁이라고 하면 금세 반유리적이다, 윤리와 전쟁은 영원히 결합하지 않는다, 라고들 생각합니다. 이런 생각은 윤리를 단지 형식주의적인 것으로 만들어버립니다. 그러나 그것은 이미 진정한 도의적 에네르기가 고갈되어 버린 것입니다. 랑케 같은 사람이 말한 것처럼, 전쟁 속에 도의적인 에네르기가 있습니다.

교야마 : 모랄리세 에네르기의 주체는 국민이라고 봅니다. 민족은 19세기의 문화사적 개념인데, 설사 과거의 역사가 어떻든 간에 오늘날 ‘민족’은 세계사적 힘이 없습니다. 진정한 의미에서 ‘국민’이 모든 것을 해결하는 열쇠입니다. 모랄리세 에네르기는 개인 윤리도 아니고 인격 윤리도 아니며 피의 순결함도 아닙니다. 문화적이고 정치적인 ‘국민’에 집중하는 것이 오늘날 모랄리세 에네르기의 중심

8) 나카무라 미즈오니시타니 게이치 외, 이경훈 외 옮김, 『태평양 전쟁의 사상』, 이매진, 2007, 100쪽.



이 아닐까요?)

도의적 생명력이라고 번역되는 ‘모랄리세 에네르기’에 관한 한 주도권을 쥐고 있는 것은 고야마이며, 좌담의 다른 참석자들은 고야마의 주장에 각자의 방식대로 동의하는 형식을 취하고 있다. 이 장면은 랑케의 역사학이 당시 일본(교토)에서 차지하고 있던 위상을 짐작하게 한다. 일찍이 랑케는 『정치문답』<sup>10)</sup>에서 ‘폭력’과 구분하면서, 신흥세력이 경쟁자를 제압하기 위해서는 ‘도덕적 에네르기’가 필수적이라고 주장했고, “우리들이 세계사의 전개에서 목격하는 것은 여러 가지 힘이며 생명 그 자체이다. 그것은 실로 도덕적인 에네르기인 것이다....이들 여러 힘의 상호작용과 계기 속에서 그 생존과 소멸 또는 부흥.....의 가운데에서야말로 세계사의 비밀이 가로놓여 있는 것이다.”<sup>11)</sup>라고 썼다. 당시 일본에서는 중일전쟁 이후부터 세계사나 역사철학에 관한 수많은 저작들이 교토학파의 지식인들에 의해 집필되었는데, 랑케의 번역도 이 기획의 일환이었던 것으로 추측된다. 그러나 교토학파의 랑케는 ‘실증사학’이라는 원래의 입장이 모두 제거되고 국가의 생명력을 강조한 세계사 철학의 선구자였다. 실제로 ‘세계사의 철학’은 교토학파의 제2세대들의 특징적인 개념이었다. 이러한 ‘세계사 철학’의 유행에는 미키 키요시도 포함되어 있었다. 그는 “중일 전쟁에 세계사적인 의미를 부여한다.”는 시무(時務)로부터, 일본의 행동, 일본의 현실에 요구되는 바가 ‘세계사의 철학’이라고 설파하기 시작했다. 그리고 “새로운 사상 원리는 이미 파탄의 징조가 역력한 근대주의를 한층 높은 입장에서 초극”하는 것이어야 한다고 설파하기 시작했다.<sup>12)</sup> 일찍이 헤겔은 이성을 역사의 주체로 간주하여 세계사를 이성의 역사라고 정의했다. 헤겔에 따르면 역사란 이념이 스스로 전개되어 점차 더 완전한 사회 상태에 도달하는 과정이며, 세계사란 이러한 자유 의식의 진보과정에 다름 아니다. 그에게 정신

9) 같은 책, 203~206쪽.

10) 이 책은 1941년 일본에 번역되었다.

11) 랑케의 『강국론』은 1940년 일본에서 번역되었고, 이 책의 번역자 아이하라 신사쿠는 니시다 기타로의 제자이자, 스즈키 시게타카의 동료였다. 도면화·윤해동 엮음, 『역사학의 세기』, 휴머니스트, 2009, 109쪽.

12) 히로마쓰 와타루, 김항 옮김, 『근대초국론』, 민음사, 2003, 220쪽.

의 본질은 ‘자유’였고, 세계사는 세계정신이 이런 자유를 실현하는 과정이었다. 이 맥락에서 그는 세계사를 동양에서 서양으로 진행되는 것으로 파악했다. 이러한 헤겔의 세계사 체계 안에서 진보의 논리적 상관항은 ‘보편’이라는 개념이었다. 그러나 근대의 초극을 주장했던 교토학파의 철학자들은 이러한 서양 중심의 보편사로서의 세계사가 서구를 세계의 중심으로 간주하는 근대적 태도에 불과하다고 보았고, 그리하여 거의 무의식적으로 헤겔을 논쟁의 대상으로 삼았다. 타나베 하지메, 니시다 기타로, 와쓰지 데쓰로의 철학이 그러했으며, 특히 교토학파의 2세대들은 랑케의 역사학을 빌려와 일본적인 의미의 ‘세계사’를 구성하려 했다. 이것은 ‘유럽’이 더 이상 ‘세계’가 아니라는 발상, 즉 “현재로서는 유럽은 더 이상 세계가 아니다. 우리는 지금 새로운 세계상을 가져야만 한다.”라는 스즈키의 말처럼 유럽적 세계사에서 (태평양전쟁이라는 역사적 사건이 제대로 의미화될 수 있는) ‘세계적 세계사’로의 전환을 뜻하는 것이었다. 이 지점에서 교토학파의 철학자들은 랑케와 분리될 수밖에 없었다. 그들에게는 랑케의 세계사학 역시 유럽적 세계사에 불과했기 때문이다. “랑케와 같은 상상적인, 그리고 정관적인 입장에서 보는 세계사의 관념이 아니라, 세계를 어떻게 만들 것인가 하는 실천적인 의식, 바로 거기에서 현재의 세계사학은 출발한 것이니까요.”<sup>13)</sup> 이처럼 교토학파의 ‘세계사’는 역사적 구현이라는 맥락에서 ‘세계의 시간’을 문제 삼았고, 서구의 세계사가 비서구의 역사를 포함하는 보편사가 아니라 인식에서 출발하여 비서구까지 포함한 진정한 보편사=세계사의 정당성을 주장했지만 그들의 이론적 이념적 기초는 여전히 서구의 ‘역사적 시간’에 근거함으로써 이율배반을 낳았다.

### III. ‘진보’에서 ‘전통’으로

일제후반기 근대 비판담론에서 드러나는 또 하나의 시간성 범주는 ‘전통’

13) 나카무라 미츠오·니시타니 게이 지 외, 이경훈 외 옮김, 『태평양 전쟁의 사상』, 이매진, 2007, 227~228쪽.

이다. ‘세계사’라는 문제의식이 시간의 구현이라는 맥락에서 ‘세계의 시간’을 문제 삼았다면, ‘전통’은 ‘역사적 시간’ 자체를 근대로 이해하고 그것을 극복하려는 문제영역에 속한다고 말할 수 있다. 역사를 ‘진보’ 과정으로 이해하는 것을 비판하고, 현재하는 과거 혹은 영원한 현재로서의 전통을 발견하려는 시도가 여기에 해당한다. 기독교인이었던 랑케는 “도덕에서 진보가 있었다고 볼 수 없다”고 주장하면서 ‘진보’의 가치를 부정했지만, 19세기 기술과 산업에서의 혁신, 그리고 그것들이 다른 영역에 끼친 영향의 증대를 목격하고 인류의 사상과 문화의 거대한 확장을 진보라고 보지 않을 수 없음을 인정했다. 산업화 시대의 등장으로 인해서 19세기 유럽에서 ‘진보’는 “대체 종교적 범주”<sup>14)</sup>로 자리 잡았고, “지식에서 탄생한 새로운 종교는 진보에 대한 믿음이다”라는 하이네의 말처럼 19세기의 핵심적인 가치로 등장했다. 가장 소박한 의미에서 ‘진보’는 역사를 ‘발전’의 관점에서 이해하는 태도와 결부되며, 진보의 패러다임 속에서 시간은 궁극적으로 ‘미래’를 향해 흘러간다. 서구 근대의 시간관념인 과거-현재-미래라는 구분이나 발전론적 역사인식은 본질적으로 ‘진보’ 관념과 분리될 수 없다.

그러나 앞서 살핀 것처럼 일제후반기 근대초극론자들은 발전론적 역사인식과 ‘진보’ 관념을 서구적, 근대적이라는 이유에서 초극의 대상으로 삼았다. 그들은 ‘세계사’라는 개념이 말해주듯이, 역사를 ‘진보’ 과정으로 이해하는 태도를 비판하고, 현재하는 과거 혹은 영원한 현재로서의 전통을 발견하려 했다. 근대초극론은 미래=진보가 현재를 규정한다는 근대적 시간관념에 맞서 과거의 현재성을 제시하는 바, 그것이 가장 분명하게 드러나는 것이 ‘전통’이라는 시간범주에서이다. 헤겔적인 의미에서 세계사가 보편의 시간이라면, 랑케를 우회하여 교토학파의 철학자들이 말하려고 했던 역사적 개별성은 특수 의 시간, 즉 ‘전통’의 시간범주에 속한다고 말할 수 있다. 서구=보편이라는 관념 하에서는 문명개화가 지상 과제가 되고 서양적인 것이 ‘문명’의 척도가 되지만, 서구적 보편성이 세계사적 보편이 될 수 없다는 자각은 일제 후반기 지식인들에게 특수로서의 ‘전통’에 대한 관심을 불러 일으켰다. 이처럼 근대

14) 라인하르트 코젤렉, 크리스티안 마이어, 황선에 옮김, 『코젤렉의 개념사 사전 2: 진보』, 푸른역사, 2010, 120쪽.

초극론의 맥락 속에서 ‘전통’은 근대의 대립항, 보다 구체적으로 말하면 ‘발전’과 ‘진보’의 대립개념으로 기능한다. 물론, 이것은 서양과 동양을 실체적으로 구분하는 공간적 사고, 서구의 휴머니즘과 동양의 ‘인륜의 윤리’를 맞세우는 주체관의 차치와 하나의 계열을 형성한다. 서구 중심의 보편적 세계사에 대해서는 역사주의의 극복을 통한 ‘지역적 특수성’이, 서구=보편의 논리에 대해서는 동양=특수의 논리가, 미래로 향하는 진보 관념에 대해서는 현재하는 과거를 뜻하는 전통이라는 시간범주가 각기 대응되었던 것이다.

‘전통’과 관련하여 주목할 점은 일제 후반기 조선의 지식인들이 경사되었던 ‘동양문화론(동양론)’과의 연관성이다. 1940년대 도쿄 문단에서 고전부흥론이 유행을 했고, 비슷한 시기 조선 문단에서도 고전에 대한 관심을 중심으로 한 동양문화론이나 전통론이 중요한 문제로 제기되었다.<sup>15)</sup> 서인식이 「전통론」의 도입부에서 “최근 이 땅에서도 시대적 조류를 배경으로 하고 문화의 전통문제가 지식계급의 관심을 끌고 있다. 본지(조선일보-인용자) 상에 나타난 것만으로도 「서구정신과 동방정취」에 관한 종합논문이라던가 「고전부흥의 이론과 실제」에 관한 제가(諸家)의 의견 정발과 같은 것은(고전이 곧 전통이 아님은 물론이나) 문화의 전통문제에 관한 현대인의 관심의 일단을 표현하는 것으로 볼 수 있다.”<sup>16)</sup>라고 쓴 것은 당시 ‘전통’이나 ‘동양’에 관한 논의가 얼마나 많았는가를 보여준다. 이런 맥락에서 일본의 역사서 『고지키(古事記)』나 『니혼쇼키(日本書記)』를 통해 일본정신을 습득할 것이 권장되었고, 문인들에게는 『만요슈(萬葉集)』나 『고킨슈(古今集)』를 통해 일본의 정통 가론과 일본적 교양을 습득할 것이 강조되었다. 『중앙공론』 좌담에서 교토학과의 역사철학자들은 메이지 이전의 일본을 “활발한 생명력이 살아 움직이던 나라”였고, ‘평등’에 기초한 서양의 ‘인격윤리’와 달리 동양은 ‘인륜의 윤리’를 바탕으로 하고 있었다고 주장한다. 그들은 쇼토쿠 태자의 「17조 헌법」과 불교의 실상론을 근거로 동양적 전통의 풍부함을 강조하고, ‘이에’가 중요한 사회적 원리로 작용했으며, “하카쿠레 같은 무사도 정신의 부활”의 필연성을

15) 일제 후반기 ‘동양론’에 대해서는 정중현, 「식민지 후반기(1937~1945) 한국문학에 나타난 동양론 연구」, 동국대 박사논문, 2005 참고.

16) 서인식, 「전통론」, 『서인식 전집 1』, 역락, 2006, 114쪽.

강조한다. 일본의 세계사적 입장을 메이지 이전의 고대나 중세 일본 사회에 비추어 재해석하려는 이러한 시도는 조선에서도 동일하게 반복되었는데, 단적으로 최재서가 ‘고대’를 매개로 새로운 국민문학을 구상하는 장면이나 한식이 「조선문학과 동양적 과제」에서 “일본 문학이 동양의 문학으로 나아가기 위해서는 무엇보다도 먼저 그 동양적 예술 전통이 반성되어야 한다”고 말하면서 “동양 전체의 여러 문학이 비교 연구되고 대륙 문화의 전통이 반성되어 동양 문화의 정신이 교류”되어야 하며, “일본 문학을 애호하는 일과 만주 문학, 중국 문학, 조선 문학을 애호하는 일은 결코 모순되는 일도 상반되는 일도 아니”라고 주장하는 장면이 그러했다.<sup>17)</sup> 한 마디로, 이 시기의 지식인들은 근대를 초극한다는 시대적 사명을 고대적인 시간에 투사하고 있었던 것이다. 일본에서는 중세와 고대가, 식민지 조선에서 ‘조선’을 부정하고 ‘고대’에 의미를 부여하는 방식을 통해서 ‘전통’은 ‘동양’이라는 또 다른 이름으로 되살아났다. 그러나 당시 근대 초극의 맥락에서 새롭게 조명되었던 고전들은 대다수가 메이지 시대 ‘국가 만들기’ 과정에서 창조된 고전들이었다.<sup>18)</sup> 근대(성)와 전통은 근대비판 담론의 발화자들의 생각과 달리, 결코 이원적이지 않았다. 즉 근대초극론자들은 근대와 서구를 초극해야 한다는 입장에서 중세와 고대로 눈을 돌렸지만, 정작 그들이 근대 초극의 중요한 잣대로 간주했던 고전과 전통은 근대의 산물이었던 것이다. 일제 후반기 근대비판 담론의 시간 범주 가운데 하나였던 ‘전통’의 이율배반은 그것이 근대의 산물이었다는 것이었으니, 그들은 ‘근대’로 ‘근대’를 초극하려 했던 셈이다.

‘전통’과 관련하여 주목해야 할 또 하나의 이율배반은 그것의 공간적 산물인 ‘동양문화’ 자체에서 발견할 수 있다. 사실 일제 후반기의 담론장 내에서 ‘전통’이 중요했던 이유는 그것이 ‘진보’의 대척점으로 간주되기도 했거니와, 실체적인 의미에서 ‘동양(문화)’의 시간성을 지시하는 것으로 인식되었기 때문이었다. 철학적인 맥락에서 이해하면, 이 문제는 ‘보편’과 ‘특수’의 관계 문

17) 한식, 「조선문학과 동양적 과제」(일문), 이경훈 편역, 『한국 근대 일본어 평론과 담회 선집』, 역락, 2009, 127~128쪽.

18) 서승희, 「최재서 비평의 문화 담론 연구」, 이화여대 박사논문, 2009, 163~164 참고.

제와 직결되어 있다. 그렇기 때문에 이것은 근대 비판담론의 1차 발신지인 일본과 그것의 수신지인 식민지 조선에서 상이한 기능을 할 수밖에 없었을 것으로 추측할 수 있다. ‘역사적 개별성’이라는 관점에서 ‘동양(문화)’은 ‘서양’과 구분된다는 것이 근대 비판담론이 함축하고 있는 역사에 대한 시각이라면, 같은 논리로 ‘동양’ 내에서의 ‘보편’과 ‘특수’를 구분할 수도 있다. 일제 후반기의 담론지형은 일본이 동양 안에서 지도적인 위치, 즉 보편을 점하고, 여타의 제 민족들이 특수한 위치에 있었음을 보여준다. 그런데 대개 ‘전통’이란 과거라는 시간성을 통해서 한 민족의 문화와 연결되는 것이다. 일본 지식인들의 경우 ‘전통’이라는 가치를 통해서 일본의 고대적 과거와 마주하는 것은 문제가 되지 않았다. 그러나 식민지의 경우는 사정이 다르다. 식민지가 일본에 대해서 ‘특수’를 주장하며 자신들의 전통을 배타적으로 강조할 때, ‘동양’이라는 총체와 그 속에서 일본이 차지하는 ‘보편’의 위치는 크게 위축된다. 그렇다고 해서 식민지가 자신의 ‘전통’이 아니라 일본의 ‘전통’에 주목함으로써 스스로를 보편인 일본과 동일시하게 되면 개별민족의 독자성을 전제로 한 ‘동양’이라는 융합은 불가능하게 된다. 여기에 ‘전통’ 자체를 다르게 사유하는 지식인들의 철학적 입장이 개입되면 사태는 한층 복잡해진다. 이것이 바로 최재서·한식과 서인식의 ‘전통론’이 상이했던 이유이다. 서인식은 “현대는 정히 역사가 전형하는 시기이다.”라는 문장을 버릇처럼 반복해서 썼다. 그렇지만 그는 ‘전형’의 방향이 동양과 일본이라는 것을, 그리고 일본의 세계성을 지속적으로 의심했다. ‘보편’이라는 가치를 끝내 포기할 수 없었던 그는 ‘전통’에 관한 논의를 철학적으로 접근한 글 「전통론」에서도 “현대의 많은 전통주의자는 우월한 의미의 전통의 가치를 찾기 위하여 역사를 소행(溯行)한다. 금일에서 작일(昨日)로 작일에서 재작일(再昨日)로. 그러나 전통의 우월한 가치가 참으로 창고(蒼古)한 곳에만 있을까? 뿐만 아니라 저들은 그것을 창고한 것 중에서도 특히 특수한 것에서 찾는다.”처럼 ‘전통’과 ‘창고적인 것’, ‘특수한 것’을 동일시하는 입장을 비판한다. “전통의 우월한 가치가 참으로 특수한 곳에 있을까? 창고한 것에 보다는 도리어 현대의 발전된 형태 속에, 특수한 것보다도 도리어 현대의 보편화한 것 속에 있는 것이 아닐까?”<sup>19)</sup>

‘보편’과 ‘특수’의 관점에서, 실제로 일본은 각각 서양과 동아시아 제 민족

에 대해 다른 입장을 갖고 있었다. 가령 『중앙공론』 좌담에서 고야마는 쇼토쿠 태자의 「17조 헌법」을 ‘헌철정치’라고 평가하면서 “헌철하지 못한 범용한 자들을 지도하고 개발하듯이, 세계사적 입장에서 미개발의 민족을 지도하는 것”이 맹주의 도의라고 말하고 있다. 또한 이 좌담에서 고사카는 팔굉일우를 ‘이에(家)’의 윤리적 구조로 설명하면서 그것을 “같은 시간대에 있지만 역사적 현실에서의 위치”가 다르다는 것을 근거로 내세워 “부모와 자식”의 관계로 설명한다. “거기서 이끄는 자와 이끌리는 자의 구별이 생기는 법이죠. 동아공영권의 경우도, 세계적인 시간에서 차지했던 혹은 차지하는 위치가 다르기 때문에 이끄는 자와 이끌리는 자의 구별이 생긴 것 아닙니까?”<sup>20)</sup> 부모와 자식의 관계, 즉 “부모가 자기 자식을 키워 독립된 인격체로 키우는 것”이 이에의 귀중한 윤리이며, ‘대동아’는 이러한 철학적 윤리에 근거하고 있다는 주장이다. 그러나 신체체가 주장했던 개별민족의 독자성을 인정한 동양의 융합은 시도되지 않았고, ‘전통’의 문제도 대부분은 일본적 전통을 그대로 수용하는 방향으로 흘러갔다. 일본은 서구를 상대화하고 일본과 동양의 특수성을 옹호했으나, 동양=비서구의 전통 내부에서 일본의 전통만을 제시하는 이율배반의 구조를 보였고, 그것을 동양 혹은 동아시아 내부에서 일본의 지배적 위치를 정당화하는 데 사용했던 것이다.

#### IV. ‘비상시’, 예외상태의 정상성

일제후반기 근대 비판담론의 세 번째 시간범주는 ‘비상시’이다. ‘비상시’는 전쟁 상황과 관련하여, 현재의 시간을 새로운 시대를 향해 가는 과도기로 규정하는 방식을 의미한다. 일반적으로 ‘비상시’나 ‘전시’라는 개념은 정상적인 시간에서 이탈한 예외적 시간을 의미하며, 따라서 이러한 규정에는 위기의식이 잠재되어 있기 마련이다. 그러나 일제 후반기 담론장에서 ‘비상시’는 두

19) 서인식, 「전통론」, 『서인식 전집 1』, 역락, 2006, 133~134쪽.

20) 나카무라 미츠오·니시타니 게이시 외, 이경훈 외 옮김, 『태평양 전쟁의 사상』, 이매진, 2007, 281쪽.

가지 의미로 쓰였다. 먼저, ‘비상시’는 일상적인 상태를 벗어난 특수한 상태를 지칭하는 ‘전시’의 동의어로 쓰였다. 가령 이광수가 “지금은 국가의 비상시다.”, “비상시의 국민은 비상시의 위의를 가져야 한다.”<sup>21)</sup>라고 썼을 때, 이것은 ‘전시’라는 특수한 상황을 염두에 둔 것이었다. 그러나 일제 후반기 근대비판 담론에서 ‘비상시’가 반드시 정상적인 상태를 벗어난 특수한 시간만을 의미했던 것은 아니다. 교토학파의 철학자들에게 ‘비상시’는 전시와 평시, 정상과 비정상이라는 구분을 넘어서 신체제, 고도국방국가, 총력전 체제를 표현하는 시간관념이었고, 그런 한에서 그들은 역설적이게도 ‘비상시’를 정상적인 시간의 일부로 규정하려고 노력했다. 고야마는 『중앙공론』 좌담회에서 “전쟁을 ‘비상시’라고 여기는 인식”이 강하다는 사실을 지적하고, 그러한 인식을 강력한 ‘정치적 지도’에 의해 극복해야 한다고 말하고 있다. 이것은 ‘비상’이라는 특수한 시간관념이 ‘전쟁’이라는 현실을 넘어선 것임을 뜻한다. 이 경우 ‘비상시’는 예외이되, 규칙화된 예외상태, 즉 예외가 규칙이 된 시간을 의미하는 개념이었다. 교토학파의 철학자들은 ‘비상시’라는 개념을 좋아하지 않았지만, 대다수의 지식인들은 신체제의 등장과 고도국방국가의 설립이라는 정치적 현실을 ‘비상시’라고 표상했다. 교토학파의 논리를 추상하면 ‘비상시’라고 하는 예외상태는 해당 시기의 일상적이고 정상적인 시간이다. 문제는 예상과 달리 전쟁이 장기화됨에 따라 ‘비상시’라는 규정이 갖는 단기적인 속성이 사라짐으로써 예외상태의 정상성이 한층 두드러졌다는 데 있다.

사실 1930년대 중반 이후 담론장에서 가장 빈번하게 등장한 단어는 ‘비상시’가 아니라 ‘위기’<sup>22)</sup>나 ‘전환기(전형기)’라는 단어였다. 그러나 신체제가 선포된 이후부터 이 단어들은 시간성을 내포하고 있는 ‘비상시’ 또는 ‘전시’라는 말과 구분되지 않고 쓰였다. ‘위기’나 ‘전환기’가 방향성을 결여하고 있는 상황을 가리키는 것이었다면, 비상시는 ‘총력전’이나 ‘국방국가’처럼 전환의 방향을 함축하고 있는 한층 추상화된 개념이었다고 말할 수 있다. 일제말

21) 이광수, 『신시대』 창간호, 1941.1, 33쪽.

22) 일제후반기 ‘위기’ 담론에 대해서는 차승기, 「‘근대의 위기’와 시간-공간의 정치학: 교토학파 역사철학자들과 서인식」, 『한국근대문학연구』 제4권 2호, 2003, 239~269쪽 참고.



기의 대표적인 역사철학자인 서인식은 전형기를 “옛 문화가 경색하고 새 문화가 생성하는 문명”의 과도기라고 명명했지만, 실제로 그는 이 생성하는 문명이 ‘동양’과 ‘일본’에 의해 완성되리라고 믿지는 않았다. 보편주의자였던 그는 ‘동양’이나 ‘일본’이 동양과 서양을 모두 포괄하는 세계사적 보편의 위치에 도달할 수 있을지에 대해서 끝까지 의문을 가졌다. 그럼에도 불구하고 동양=일본에 의한 근대의 초극과 세계사적 전환의 실현가능성을 믿었던 사람들에게 ‘비상시’는 곧 세계사적 변환이 시작되는 ‘신시대’(‘신시대’는 1941년 1월 발간된 잡지의 제호이기도 하다.)를 의미하는 것으로 인식되었고, ‘신체제’는 그것의 정치적 명명이었다.

니시타니 : 이렇게 볼 때 가장 큰 문제는 전쟁을 일종의 변태적인 현상으로 생각하는 기존의 사고방식이라고 봅니다. 이를테면 윤리나 세계관만 해도 정상적인 윤리나 세계관은 평상시에 해당되고, 전쟁에서는 일시적인 일탈이 일어난다고들 생각합니다. 실제로 과거의 전쟁에서도 그렇지는 않았는데, 그러려니 여기곤 했지요. 그러나 이번 전쟁의 특징은 전쟁이 결코 일시적인 변태현상이 아니라는 전쟁의 본질을 확실히 드러낸 점에 있습니다. 보통 ‘삶’을 정상적인 것으로 보고 ‘죽음’을 그것의 단절로 생각하지만, 실제로는 삶의 본질 속에 죽음이 함축되어 있어요. 그렇게 생각해야 비로소 삶을 진실로 이해할 수 있습니다. 전쟁도 마찬가지입니다. 이번 전쟁은 평상시와 전시를 두루 일관하는 성격을 지녔다고 할까, 그런 심오한 바탕에 뿌리를 내리고 있다는 생각이 들어요. 평상시와 전시를 뛰어넘는 역사의 저 밑바닥에서 전쟁이 끓어오르는 듯한 느낌입니다. ....전쟁 자체 안에도 평상적인 일이 중요한 요소가 됩니다. 결국 전쟁이 참으로 총력전이 된 거지요. 또 전후라도 해서 전쟁이 종결되면 원래 상태로 복귀하리라고만 생각할 수는 없어요. 전쟁 자체에 작용하는 평상적인 일이 전후에도 연장되어 계속 전개된다고 봐야 할 겁니다. 그러니까 전쟁을 일시적인 변태현상이라고 생각하면 커다란 착각입니다. 그러한 인식의 부족이 전쟁 수행에도 적지 않은 장애가 되지요.<sup>23)</sup>

23) 나카무라 미츠오·니시타니 게이 지 외, 이경훈 외 옮김, 『태평양 전쟁의 사상』, 이매진, 2007, 301~311쪽.

교토학파는 ‘전쟁’과 ‘건설’을 분리해서 사고하지 않았고, 심지어 ‘전쟁’의 상대개념이 ‘평화’라는 논리는 1차 세계대전까지를 지배했던 낡은 논리에 불과하다고 생각했다. 그들에게 전쟁은 곧 건설을 의미하는 것이었고, 신시대의 건설은 오직 전쟁을 통해서만 가능한 것이었다. 이 경우 ‘전쟁’은 “총력전은 모든 것이 변해간다는 것을 표현하므로 전쟁이나 전술만으로 이해하는 것은 불충분하지요.”(스즈키), “국방국가는 전시국가, 군대국가 같은 의미는 아닙니다. 마찬가지로 총력전도 무력전의 전쟁 같은 것은 아니지요.”(고야마)처럼 무력적인 충돌에 국한되는 것은 아니었다. 그러나 이러한 비전쟁론의 논리는 전쟁의 반대항으로 ‘평화’나 ‘평시’를 상징하는 대신 영구적인 전쟁이라는 새로운 개념에 의해 뒷받침되고 있었다.(『중양공론』 좌담회에서 스즈키는 ‘영원’과 ‘무한’을 구별한다.) 교토학파의 철학자들에게 ‘총력전’은 “세계의 모든 질서가 총체적으로 막다른 데 이르러 전면적으로 변화하는 대대적인 변혁”, 그러니까 “경제 질서도 자유주의 경제에서 계획경제로 변하고, 국가의 구조나 체제, 세계관도 변합니다. 19세기의 모든 것이 근본적으로 붕괴되는 것이지요. 이 모든 변화는 필연적인 것으로서, 오늘날의 현실은 변혁의 결절점이 전쟁이라는 형태로 나타난 것입니다.”(고야마)처럼 서구의 19세기를 가리키는 것이었다. 문제는 이러한 총력전이 전쟁을 영구화하는 것으로 이해됨으로써 “전시와 평상시의 구별이 없어지는 상태”로 받아들여진 데 있다. ‘전시’와 ‘평시’의 구별이 사라진다는 것은 ‘비상시’와 ‘평상시’의 구별이 무의미해진다는 것을 의미하며, 나아가 ‘전쟁’과 ‘평화’, ‘전선’과 ‘총후’의 경계가 없어진다는 것이다. 총력전에 대한 이러한 설명은 비상사태와 예외상태를 ‘법’의 내부로 포착하려던 칼 스미스의 공법학을 연상시킨다. 그러나 이 경우 ‘예외상태’는 정상적인 상태가 일시적으로 정지되는 단절인 반면, 근대초극을 주장했던 일본은 언제 끝날지 모를 긴 전쟁을 수행해야만 했다. 추측컨대 이러한 논리적 딜레마 때문에 교토학파의 근대초극론은 일본 내에서도 매우 위험한 사상으로 간주되었고, 심지어 국가권력으로부터 탄압을 받기도 했다.

아감벤에 따르면 주권자는 법질서에 속하는 동시에 법질서의 외부에 서 있다. 그는 언제 헌법이 중단되어야 할지를 결정하기 때문에 정상적인 상태에서 효력을 갖는 법질서에 속하면서도, 또한 극단적인 비상사태를 제거하기

위해 무엇을 해야 하는지를 결정하기 때문에 법질서의 외부에서 있는 것이다. 아감벤은 슈미트의 주권 개념에 대한 해석과정을 통해서 법 상태와 자연 상태의 완전한 분리는 허구이며 가설일 뿐임을 주장했는데, 이 주장을 교토학파의 ‘전쟁’과 ‘평화’에 대입하면 ‘전쟁’과 ‘평화’의 완전분리는 허구라는 스즈키의 논리에 도달하게 된다. 인류의 역사에서 ‘평화’가 전쟁이 없는 상황이 아니라 전쟁에 의해 성취되었으며, 그런 한에서 빈번하게 ‘평화’는 전쟁을 정당화하는 명분과 논리가 되었다. 이러한 전쟁과 평화의 절대적인 구별불가능성이 바로 스즈키가 부르크하르트에게서 읽어낸 전쟁의 문명사적 의의이다. 그렇지만 대동아전쟁을 총력전으로 규정한 교토학파의 역사철학자들이 생각했던 것은 전쟁과 평화의 구별을 없앴으로써 영구전쟁론을 도출하는 것이 아니라 전쟁을 비정상적인 시간으로 인식하는 것이었고, 그런 한에서 그들은 영구전쟁론이 아니라 최종전쟁론을 강조할 수밖에 없었다. 다시 말해서 전쟁에 관한 한 그들의 사상은 최종전쟁론을 주장하면서 동시에 ‘전시’를 정상적인 시간에 기입하려는 방향으로 균열되어 있었던 것이다. 앞서 지적한 것처럼 비상시는 정상적인 상태를 벗어난 예외적 시간을 뜻한다. 그렇지만 총력전 체제 하에서 ‘비상시’는 ‘변태적인 현상’이 아니라 정상적인 시간으로 간주되었다. 그들은 전쟁 상황을 비상시라는 의미에서의 예외상태라고 간주하기보다는 일상과 비일상, 전시와 평시의 구별이 불가능한, 다시 말하면 전쟁이 일상이 되어버린 상황으로 이해했다. 이런 이유에서 전쟁은 영구적인 사건의 과정이 되며, ‘전쟁’과 ‘전후’의 구별도 무의미해진다. 이런 의미에서 총력전 체제 하에서 ‘비상시’라는 시간범주는 ‘천황 내지 ‘일본’이라는 주권자에 의해 도입되는 일종의 ‘예외상태’라고 말할 수 있다. 정상의 일부가 되어버린 예외적 시간을 뜻하는 교토학파의 ‘비상시’라는 개념은, 그러나 사상적으로 사유될 수 있을 뿐 실제 현실에서는 성취될 수는 없었다. ‘전쟁’을 정상의 일부라고 인식하는 순간 이제 전쟁은 전시와 평시, 전쟁과 전후를 구분할 수 없는 영구전쟁론으로 흘러가고 말 것이기 때문이다. 더구나 목전에서 펼쳐지고 있는 전쟁, 그러니까 더욱이 근대의 초극을 겨냥했던 대동아전쟁과 태평양전쟁이 지극히 근대적인 방식으로 수행되고 있음을 목격하고, 근대를 초극하려는 전쟁이 정작 근대일 수밖에 없음을 자인하지 않을 수 없는 상황에서 전

쟁을 정상 상태로 간주하는 것은 결코 쉬운 일이 아니었다. 이처럼 일제 말기에 접어들어 교토학파의 사상체계는 목전에서 전개되는 현실과의 불일치를 노정하게 되었고, 이 불일치가 결국 사상과 현실의 괴리를 가져오게 된다. 이 불일치가 이윤배반의 기원이라면, 그것은 ‘전시’를 일상적인 시간의 일부로 간주하려던 교토학파의 사상이 자초한 것이며, 궁극적으로 일본에 의해 수행된 이 시기의 전쟁이 ‘근대’의 경계를 벗어나지 못했음에서 초래된 것이라고 보아야 할 것이다.

## ❖ 참 고 문 헌

『국민문학』

『신시대』

『인문평론』

김기림, 「우리 신문학과 근대의식」 『김기림 전집 2』, 심설당, 1988.

나카무라 미츠오·니시타니 게이 지 외, 이경훈 외 옮김, 『태평양 전쟁의 사상』, 이매진, 2007.

노상래, 「근대초극론, 아직 끝나지 않은 공영권총력전」, 『동아인문학』 제10집, 2006.

다케우치 요시미, 서광덕·백지운 옮김, 『일본과 아시아』, 소명출판, 2004.

도면화·윤해동 엮음, 『역사학의 세기』, 휴머니스트, 2009.

라인하르트 코젤렉·크리스티안 마이어, 황선애 옮김, 『코젤렉의 개념사 사전 2: 진보』, 푸른역사, 2010.

서승희, 「최재서 비평의 문화 담론 연구」, 이화여대 박사논문, 2009.

서인식, 「전통론」, 『서인식 전집 1』, 역락, 2006.

정중현, 「식민지 후반기(1937~1945) 한국문학에 나타난 동양론 연구」, 동국대 박사논문, 2005.

차승기, 「‘근대의 위기’와 시간-공간의 정치학: 교토학파 역사철학자들과 서인식」, 『한국

근대문학연구』제4권 2호, 2003.

한 식, 「조선문학과 동양적 과제」(일문), 이경훈 편역, 『한국 근대 일본어 평론좌담회  
선집』, 역락, 2009.

히로마쓰 와타루, 김향 옮김, 『근대초극론』, 민음사, 2003.

❖ ABSTRACT

## A Study of Temporality of a Critical Discourse on the Modern in the Late Japanese Colonial Period

Ko, Bong-Jun

In the late Japanese colonial period, from the Sino-Japanese War until the Pacific War, critical discourses on the modern were prevalent in Japan and the Joseon. Despite the absence of a consensus about the specific definition of the modern, most thinkers agreed that the modern was something to be overcome. While some regarded naturalism and capitalism of the West as the essence of the modern, some others named scientism and humanism as the nature of the western modernity. Additionally, some criticized the temporal concept of historicism and brought new meanings of 'tradition' into relief, and some others advocated overcoming 'the West inherent in us'. This study is to consider the temporality of the theory of overcoming the modern focusing on the following three notions-world history, tradition, and emergency-, and examines the antinomy of them.

The first notion to consider is 'world history'. The theorists of overcoming the modern, including the Kyoto school, discarded the progressive ideology that had led the Western modern history, and instead introduced 'world history' as a new notion. Although this resulted from the imperialistic embracement of the theories of Ranke, a major positivist historian from Germany, it contained antinomy of remaining in 'history' which was the modern temporal view.

The second notion is 'tradition'. While the critical mind of 'world history' brought 'time of world' into question in the context of temporal realization, the notion of 'tradition' was to understand 'time of history' itself as the modern and overcome it. The critical mind of the notion involves the attempts to criticize regarding history as a 'progressive' process and to discover tradition as 'the present past' or 'the eternal present'. However, it also contained antinomy; the 'tradition' here was a notion that was created in the modern times, not passed down from ancient times.

The third notion to consider is 'emergency', which was a method to define

the present time as a transition period toward a new era, relating to states of war. However, the theorists of overcoming the modern did not regard 'emergency' as a particular time that strayed from normal states, instead they thought is as 'a regularized exceptional state', namely 'a state in which exceptions have become regulations'. However, the notion also contained antinomy since the word 'emergency' connotes abnormality.

---

**Key Words**

근대초극론, 세계사, 교토학파, 전통, 비상시, 이율배반

The theorys of overcoming the modern, World History, Kyoto school, tradition, emergency, antinomy

논문접수일: 2011. 04. 15.

심사완료일: 2011. 05. 20.

게재확정일: 2011. 06. 11.