

‘상대적 객관성’ 구조와 ‘동양’ 표상의 곤란성*

— 쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키의 착종

鄭毅** · 전성곤***

[초 록]

쓰다 소키치(津田左右吉), 오카와 슈메이(大川周明), 미노다 무네키(蓑田胸喜). 이들은 내적으로 차이가 존재했음에도 불구하고 외현적으로는 동일한 근대 일본 내셔널 아이덴티티를 구축해 냈다. 그런데 아이러니컬하게도 이들은 동양이나 서구라는 ‘외래사상’을 통해 자국의 ‘내부 사상’을 완성하려고 한 점에서 공통적이었다. 그 외래 사상을 내부 사상으로 변용시키기는 과정에서 이들 사상을 관통한 중요 개념은 ‘주체’와 ‘역사’였다. 쓰다 소키치는, 과거의 역사란 ‘역사를 기술하는 개인의 현재적 인식’에 의해 재현되는 것이라고 보았다. 그렇기 때문에 쓰다 소키치는, 개인의 인식 그 자체가 어떠한 환경 속에서 형성되어 왔는지를 인지하는 것이 중요하다고 보았다. 반면, 오카와 슈메이는 역

* 이 논문은 2015년 중국사회과학원의 지원을 받아 수행된 연구임(15ASS004).

** 北華大學校 東亞研究院 教授

*** 북화(北華)대학교 동아연구원 외국인 교수

주제어: 쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키, 주체성, 해체, 변위, 본질, 동양
Tsuda Soukichi, Okawa Shumei, Minoda Muneki, Subject, Deconstruction,
Displacement, Essence, Orient

사에 나타난 사건들 속에서 현재에 필요한 논리를 찾아내고, 그것을 취사선택하는 것이 역사라고 보았다. 그러나 미노다 무네키는 개인의 인식이란 객관성을 획득할 수 없는 것이기 때문에 과거에 존재하는 것들을 ‘있는 그대로 받아들여야 하는 것’이라고 보았다. 과거에 고유하게 존재했던 것이 무엇이었는가를 현재 깨닫는 것이 역사라고 본 것이다. 바로 이 지점에서 세 명의 논리는 갈라섰다. 그렇기 때문에, 쓰다 소키치는 동양 개념의 부정을 통해, 선형적으로 내면화 된 인식 즉 비(非)주체적으로 내면화 해 온 역사 세계로부터 자유로워질 수 있다고 보았다. 그러나 동양을 부정하는 이유는, 중국과 인도로부터 일본을 분리해 내고, 일본이 가진 특수성과 보편성을 주장하고자 했기 때문이었다. 한편 오카와 슈메이는, 동양문화와 서양문화의 이질성을 강조한 후, 동양문화의 완성체인 일본문화가 근대에 서양도 통섭하면서 보편문화를 갖게 되었다고 주장했다. 미노다 무네키는 외부와의 문화 교류에 의해 자국 문화가 소멸 아니면 보존으로 갈라진다는 것에 초점을 맞추어, 후자 쪽인 문화 보존을 중시하는 논리를 세우게 되었다. 그래서 미노다 무네키는 일본이 동양문화들과 교류하면서도 고대로부터 잃지 않았던 일본의 고유적인 것을 재생시켜야 한다고 주장하게 되었다. 이 세 층위의 이론들은 내적 방법론에 차이점이 존재했음에도 불구하고, ‘일본중심=동양론’이라는 내부적 자국중심주의 교리를 동일하게 표면화 했던 것이다.

1. 들어가면서

쓰다 소키치(津田左右吉), 오카와 슈메이(大川周明), 미노다 무네키(蓑田胸喜). 이들은 인식의 주체성에 착목하여 ‘동양론’을 구축하고자 한 점에서 공통적인 사상가들이었다. 물론 굳이 이 세 명을 내세우지 않더라도 기존에 동양론에 대한 논의는 많다. 그럼에도 불구하고 이들이 문화를 규정하는 방법 속에는 ‘스스로도 하나의 문화에 속해 있다고 간주하면서 다른 문화를 보는’ “상대적 객관성”¹⁾이라는 특이할만한 사상

이 존재했다는 점에서, 그 연관성을 규명하는 것은 ‘상대적 동양론’ 구축이 갖는 의미를 재고하는 실천이 될 수 있다고 본다. 특히 인식론적 주체성 확립이 무엇이고, 이에 근거하여 형성되는 동양 상(像)의 상층적인 율힘은 일본이 근대 신내셔널리즘을 갖게 되는 전환점 자체를 찾아내는 계기가 될 수 있을 것이다.

쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키가 일본 내의 주체적 사상을 찾아내기 위해 중국이나 인도와의 관련성을 설명하는 방식을 취했고, 동시에 서구문화를 상대화 하는 동양론을 세우고자 하는 점에서 특수성이 존재했다. 실은 중국이나 인도의 동양문화라는 것도, 서구문화도 모두 ‘외래적’인 것이었음에도 불구하고, 그 외래적인 것 속에서 자국문화의 보편성을 찾으려는 공통점을 갖고 있었던 것이다. 먼저 쓰다 소키치의 경우를 본다면, 쓰다는 외래문화와 사상 특히 중국과 인도의 관련성을 부정하고, 서구 문화와의 관련성을 긍정하면서 일본문화의 독자성을 찾으려 했다. 그러나 오카와 슈메이는 일본이 중국과 인도의 외래사상과 교섭을 통해 일본문화가 창조되어 왔다고 항변하면서 일본문화의 독자성을 논했다. 반면 미노다 무네키는 외래문화와의 교섭이 존재했다는 점은 수긍하지만, 그것은 새로운 문화를 융합해 낸 것이 아니라, 일본 내에서 원초적으로 존재하는 우수한 문화의 고유성을 발견하는 것이 중요하다고 보는 입장을 취했다.

이러한 세 입장은, 이소마에 준이치(磯前順一)가 논하듯이 “인간은 사회적 존재이고, 공동성을 배제한 초월적 개인으로서는 존재할 수 없다. 역사를 말한다는 것이 개인의 자유에 맡겨지는 것이 아니라, 장소를 둘러싼 상황에 의해 방향지어질 수밖에 없다. 어떤 목소리가 승인을 얻고, 어떤 목소리가 사라지는가”²⁾라는 승인의 문제와도 연결된다. 역사를 보

1) R. Wagner(Roy Wagner)(2000), 山崎美穂·谷口佳子訳, 『文化のインベンション(The invention of culture)』, 東京: 玉川大学出版, p. 25.

2) 磯前順一(1999), 「『国史』という言説空間」, 『現代思想』第27巻第12号, 青土社, p. 24.

는 주체성이나 동양론에 대한 목소리들은 당대에 승인을 받거나 소거되면서 아니 오히려 그 승인과 소거를 판금해 내는 배경이 무엇인지도 고찰할 필요성을 일깨워 주는 것이다.

이를 인지하면서, 개인의 주체성에 대해 어떠한 세례를 부여하는지를 살펴보기로 한다. 쓰다 소키치는 한 개인의 주체에 보편성을 갖는 것이 매우 어렵다고 보았다. 그렇기 때문에 과거의 역사를 논할 때 중시해야 하는 것은, 과거를 이야기하는 현재 그 사람의 시점 그 자체를 파악해야 한다고 보았다. 과거 역사를 논한다는 것은, 역설적으로 현재적 시점이 무엇인가를 반증해 주는 것이라고 보았기 때문이다. 즉 논자의 인식에 내재된 의도나 욕구를 그 자체가 무엇인지 인지하게 해주는 것에 방점을 두었다. 그래서 쓰다 소키치는 동양 개념은 시대 시대마다 당대의 역사적·시대적 인식론의 특징에 근거하여 재현된 허구적인 창조물이라고 보았다. 특히 중국문화와 인도문화 그리고 일본문화를 하나로 보는 동양문화를 공무(空無)하다고 주장하는 그 유명한 동양문화의 부정론이었다.³⁾ 이 동양문화 부정은 곧 일본정신의 부정이라고 받아들여져 ‘동양부정=일본정신의 부정’으로 간주되어 공동체 의식의 공동(空洞)화를 선동하는 것이라고 오카와 슈메이로부터 비판을 받았다.⁴⁾

오카와 슈메이는, 역사란 개인의 취사선택이기는 하지만, 전체 역사 속에서 역사적 전환이 일어나는 사건이나 사실들을 찾아내어 주체를 설명해야 한다고 보았다. 즉 오카와 슈메이는 쓰다 소키치의 입장과 달리 동양·아시아·일본문화의 존재를 인정하면서, 이들의 교섭을 근거로 문화가 구축되어 왔다는 입장을 취했다. 즉, 일본 내에서 존재하는 일본

3) 吉野浩司(2011), 『「亜細亜」という地域の枠組みについて』, 『東アジア評論』 第3号, 長崎県立大学東アジア研究所, p. 210. 津田左右吉(1938), 『支那思想と日本』, 東京: 岩波書店, pp. 106-110.

4) 오구마 에이지(小熊英二)(2003), 조현설 역, 『일본단일민족 신화의 기원』, 서울: 소명출판, p. 430. 大川周明(1962), 『新東洋精神』, 『大川周明全集』 第2卷, 東京: 岩崎學術出版社, p. 985.

적 옛 문화가 외래 문화인 중국과 인도와의 접촉을 통해 일본문화를 융합적으로 신문화를 창조해 왔다고 보는 입장이었다.

오카와 슈메이와 쓰다 소키치와는 동양문화를 보는 시선이 정반대였다. 그럼에도 불구하고 이 둘은 미노다 무네키로부터 '동일한 논자'라고 공격을 받는다. 미노다 무네키는, 쓰다 소키치와 오카와 슈메이가 정반대의 입장이라는 하지만, 결과로서는 동일한 논리로 맞닿아 있다고 본 것이다. 어쩌서 미노다 무네키의 관점에서는 쓰다 소키치와 오카와 슈메이가 동일하게 보였는가 하면, 역사는 한정된 개인의 인식으로 전체를 논할 수 없다는 논리를 전제하고 있었기 때문이다. 즉 개인의 인식은 공간과 시간적 제약을 받는 것이기 때문에 아무리 외부와 내부를 인지한다고 해도 보편적 개인 인식이란 존재할 수 없어, 문화를 부정하거나 새롭게 문화를 구축하는 논리는 '무리'라고 보고 있었다. 미노다 무네키는 이러한 개인의 인식이 갖는 한정성 논리를 연장시켜 동양과 서양이 갖는 동서양문화 자체에도 대입했다. 즉 동양이든 서양이든 그것은 각각의 지역 내부 환경 속에서 특수하게 각각 창출된 것이라고 여겼다. 그것은 보편성을 담보할 수 없는 개별적인 하나의 영역으로서의 전통이며 사유방식이라고 보았다. 그렇기 때문에 서로 다른 개별적인 것을 마치 서구가 보편적인 것처럼 여겨 서구이론을 일본에 대입시킨다거나, 혹은 새로운 동양을 천착하는 논리는 한계를 가질 수밖에 없다고 보았다. 미노다 무네키는 현재의 일본 '있는 그대로'를 직시하고, 일본적인 것이 무엇이었는가 그것을 재현해야 한다는 사유방식을 갖고 있었다. 이러한 인식론적 입장의 미노다 무네키는 쓰다 소키치가 서구 이론 수용자=서구 숭배자로, 오카와 슈메이가 일본문화를 재구성하는 구축주의자로 보았다. 그렇기 때문에 개인의 인식이 보편성을 만들어낼 수 있는 것처럼 여기는 유아독존자(唯我獨尊者) 즉 주관주의자, 민주주의적인 척하는 패도(霸道) 주창자, 자유적 개인주의자로 비춰졌다.⁵⁾

쓰다 소키치는 서구 논리인 자유주의나 개인주의를 바탕으로 보편을

추종하는 주체성 결여자라고 비판을 받았다. 오카와 슈메이는 일본문화를 새롭게 탐색하지만 그 탐색 속에 내장된 한계성을 자각하지 못한 유아독존주의자로서 주체성 결여자라고 비판받은 것이었다. 결국 쓰다 소키치와 오카와 슈메이를 비판한 미노다 무네키는 일본 내부의 고층(古層)에 저류(底流)하는⁶⁾ 일본의 우수한 독자적 문화를 찾아내어, 그것에 순종적으로 따라야 하는 논리를 믿어야 한다는 관점을 견지한 것이었다. 서구추종이나 내부 재구축을 옹호하는 쓰다 소키치와 오카와 슈메이의 논리를 모두 차단하고, 일본적인 것을 ‘있는 그대로 받아들인다’는 초역사적 본질주의라는 정태적 입장을 내세웠다. 이는 ‘타자’를 절대적으로 받아들이지 않는 미노다 무네키의 ‘자아 절대주의자’적 입장⁷⁾인 것이었다. 그렇지만 문제는 쓰다 소키치가 사용한 인식 소거론, 오카와 슈메이가 제시한 타(他)문화 수용과 자국문화 구축론 또한 미노다 무네키와 표리부동한 ‘자아 절대주의 확장’이 존재한다는 점이다. 바로 이 세 층위의 ‘자아 절대주의적 확장’ 혹은 이러한 논리들의 제후가 갖는 내적 차이의 일본중심주의 담론이 외현적으로 동일하게 동양론의 핵심적 모순이 존재했던 것이다.

5) 蓑田胸喜(2004), 「大川周明氏の学的良心に懇ふ」, 『蓑田胸喜全集』第6巻, 東京: 柏書房, p. 206. pp. 306-307.

6) 竹内洋(2004), 「丸山真男と蓑田胸喜」, 『諸君』第36巻第3号, 文芸春秋社, p. 209.

7) 植村和秀(2007), 「蓑田胸喜の西田幾多郎批判-論理的解析(二・完)」, 『産大法学』41巻1号, 京都産業大学法学会, p. 20.

2. 자명성(自明性)에 대한 다층적 원리

서두에서 밝혔듯이 쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키는 역사를 바라보는 개인의 인식에 대해 각각 다른 시각을 갖고 있었다. 쓰다 소키치는 1913년 『신대사의 신연구』(神代史の新しい研究)를 시작으로 『지나사상과 일본』(支那思想と日本)(1938년)을 발간하면서, 일본의 기기(記紀) 신화의 신대사(神代史) 서술이 후대 통치자인 천황의 유래를 기록하기 위해 각색한 것 즉 후대인이 만들어낸 것으로 객관적 역사적 사실(史實)이 아니라고 주장했다.⁸⁾ 즉 천황의 역사를 기록한 신대사를 부정하고 있었다. 이러한 쓰다 소키치는 도쿄(東京)제국대학에서 ‘동양 정치사상사’ 강사로 초빙되어 강연했는데, 이에 대해 미노다 무네키가 『원리일본』에 비판적 글을 발표하면서 논쟁이 시작되었다. 쓰다 소키치의 기존 저서가 발행금지 되는 그 유명한 쓰다 사건⁹⁾이 발생했다. 신대사라는 신화의 부정에 대한 내용이 아니라, 그 신화 부정이 황실의 존엄을 모독했다는 황실 부정론으로 받아들여졌던 것이다. 이와 동일한 시기에 오카와 슈메이도 『일본이천육백년사』(日本二千六百年史)(1939년)를 간행했는데, 이 또한 미노다 무네키로부터 황실 모독이라며 비판을 받게 된다.¹⁰⁾

8) 쓰다 소키치는 『문학에 나타난 우리 국민사상의 연구』(文學に現はれたる我が國民思想の研究)(4권, 1916년-21년), 『고사기 및 일본서기의 신연구』(古事記及び日本書紀の新研究)(1919년), 『신대사의 연구』(神代史の研究)(1924년, 개정판), 『고사기 및 일본서기의 연구』(古事記及び日本書紀の研究)(1924년, 개정판), 『일본상대사연구』(日本上代史研究)(1930년), 『상대일본 사회 및 사상』(上代日本の社會及び思想)(1933년)을 저술했는데, 이 저서들은 공통적으로 신대사가 부정이었다. 竹内洋(2006), 『帝大肅正運動の誕生・猛攻・蹉跌』, 『日本主義的教養の時代』, 東京: 柏書房, p. 39.

9) 竹内洋(2006), pp. 39-40.

10) 오노 마코토(大野慎)가 「오카와 슈메이씨의 이천육백년사를 논박한다」(大川周明氏の二千六百年史を駁す)(일본협회, 1940)를 발표했다. 그리고 미노다 무네키가

이는 앞서 언급한 것처럼 시대적 상황 속에서 어떤 목소리가 승인을 받게 되고, 어떤 목소리가 권력을 획득하는가의 문제로 연결된다. 실제 쓰다 소키치가 1913년부터 ‘신대사’ 부정론을 주창했지만, 1939년이라는 시대가 되어 비판의 대상이 된 것이었다. 마찬가지로 오카와 슈메이의 『일본이천육백년사』도 1913년에 집필한 『열성전』에서 시작하여 1913년 『일본문명사의 의의 및 가치』를 거쳐 발간된 것이었다. 바로 국체명징을 부르짖는 시대적 상황에 의해 비판의 대상이 되었고, 그 시대적 인식 속에서 목소리 소거 논쟁이 진행되고 있었던 것이다.¹¹⁾

즉, 쓰다 소키치와 오카와 슈메이가 비판을 받던 시기는 1940년, 즉 진무(神武) 천황 즉위를 기준으로 2600년에 해당하던 해였던 것이다. 메이지 천황의 신성성을 강조하며 교육칙어 제창 50주년도 겹치면서, 국사(國史)에 자긍심을 갖고 국민 사상에 동요가 일어나지 않도록 주장하며, 대동아의 신질서를 건설하자고 주창하던 시기였던 것이다.¹²⁾ 국체사상의 동요¹³⁾나 황국사관¹⁴⁾이 흔들려서는 안 되는 상황이었고, 오히려 국체사상, 황국사관을 통제하고 이러한 사상을 견고하게 하려는 시대였던 것이다.

이러한 시대적 상황이라는 점을 감안하면서, 쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키는 ‘연구의 시각=주체성’이 어떻게 국체주의와 반목하는 것처럼 보이는지 혹은 맞당게 되는지에 대한 맹아를 거슬러 올라갈

「오카와 슈메이씨의 학적 양심에 호소한다-『일본이천육백년사』에 대하여」(大川周明氏の學術良心に懇ふ - 『日本二千六百史』に就て)(원리일본사, 1940)에서 오카와 슈메이를 비판했다.

- 11) 1919년 「국민생활의 중심으로서의 황실」(國民生活の中心としての皇室)을 거치면서 1921년 10월 『일본문명사』(日本文明史)를 간행했다. 『일본문명사』가 1929년에 『국사개론』(國史概論), 1931년 『국사독본』(國史讀本), 1939년 『일본이천육백년사』로 간행되었다. 본문 내용은 변함이 없었다.
- 12) 田中保平(1940), 「紀元二千六百年記念號發行の辭(紀元二千六百年記念)」, 『彦根高商論叢』第28號, 彦根高等商業學校研究會, pp. 1-2.
- 13) 里見岸雄(1992), 『國體思想史』, 東京: 展伝社, pp. 27-37.
- 14) 長谷川亮一(2009), 『「皇國史觀」という問題』, 東京: 白澤社, pp. 1-6.

필요가 있다. 그것은 개인의 인식에 의해 역사를 기술하는 기술자의 인식에 대한 물음이었다. 쓰다 소키치는 기본적으로 한 개인의 인식은, 그 개인의 생활 전체의 상태에 의해 형성된 것이라고 보았다. 그래서 결국 인간은 생활 전체에 의해 형성된 인식을 바탕으로 하고 있기 때문에 사물에 대한 관찰이나 사색도 결국 그 사람의 사상에 의해 대상이 해석되는 것이라고 보는 입장이었다. 물론 그렇기 때문에 그곳에 개인적 특색이 존재하지만, 대상 전체를 관통하는 관찰 능력을 갖거나 혹은 일관된 해석 논리를 갖는 것이 필요하다고 보았다. 즉 자기 입맛에 맞는 단편적 감상은 금물이며, 특히 학술연구로서 성립의 가부가 이것에서 결정된다고 보았다.¹⁵⁾ 대상을 바라보는 자의 자의성이나 주관적 판단을 저지하고 객관성을 유지할 수 있는 '균형'을 중시했던 것이다.

이러한 인식론에 대해 이에나가 사부로(家永三郎)가 “쓰다 소키치는 연구자의 주체적 입장을 강력하게 발휘하여 연구자 스스로의 사상상(思想上)의 가치 기준에 의해 과거의 사상을 평가하고 있다는 것도 간과해서는 안 되는 점이다. 역사학에 있어서 연구자가 주체성을 전혀 갖지 않고 완전하게 나를 비우고 대상을 순(純)객관적으로 인식한다고 하는 것은 원리적으로 불가능하고 그것을 표면적으로 주창하는 실증주의 사학자에게 있어서도 현실에서는 하나의 주체성을 갖고 연구하고 있다는 사실은 부정할 수 없다”¹⁶⁾고 제시한 것처럼, 서구적 이론인 실증주의 사학에 빠진 것도 하나의 주체성을 갖는 것이었다고 보았다. 그렇지만, 그 주체성은 사실 주체성이 아니었다. 연구자가 자신을 비우고 역사를 순수 객관적으로 인식한다는 것은 원리적으로 불가능하다는 것을 감안한다면 하더라도 실증주의 사학자들이 시도한 역사기술은 주체성이 결여되어 있었다는 의미이다. 즉 실증주의 사학에 빠져서 실증주의 논리로 역사를

15) 津田左右吉(1919), 『文學に現はれたる我が國民思想の研究: 平民文學の時代(上)』, 千葉: 洛陽堂, p. III.

16) 家永三郎(1972), 『津田左右吉の思想史的研究』, 東京: 岩波書店, p. 104.

보는 것 자체는 ‘물론 하나의 주체성’이라고 인정하지만, 그 자체가 주체성을 갖는 것은 아니었다. 다시 말해서 실증주의를 맹신하고 실증주의를 액면 그대로 일본역사에 대입시켰기 때문이다. 즉 메이지기(明治期) 서구에서 유입된 실증주의 사학이라는 방법론은, 방법론으로서는 선진적이고 새로운 이론이었지만, 그것을 그대로 받아들여 일본 역사에 대해 연구하는 방법이 자료의 실증성 자체에 집착하게 만든 것은, 한편으로는 주체적 입장이지만 그것은 진실한 주체성을 가진 역사 연구법이 아니었다. 즉 ‘서구적 이론=새로운 시각’이라는 인식으로 그것을 모방한 것은 무(無)주체적이었던 것이다. 바로 이러한 무주체성을 극복하고자 한 것이 쓰다 소키치였다. 이에 나가 사부로¹⁷⁾는 이러한 쓰다 소키치를 ‘객관적인 사상이 갖는 인식론적 특성을 보여주는 것’¹⁷⁾이라고 보았다. 쓰다 소키치는 주체적 입장이 무엇인가라는 문제를 중시했고, 쓰다 소키치 스스로도 그것을 보여주었다는 점에서 독특한 이채를 띠고 있었다는 것이 이 에나가 사부로의 논점이었다.

여기서 등장하게 된 것이 객관적 인식이라는 것인데, 그럼 그 객관적 인식이란 어떻게 개인의 사회적 틀을 넘어 형성될 수 있는 것일까. 그것에 대한 방법론으로서 쓰다 소키치는 ‘기존 인식을 부정하는 방법’을 통해서 가능하다고 보았다. 다시 말해서 ‘인식된 사상에 대한 인식’에 대한 재구성을 시도하는 것이라고 본 것이다. 이를 더 확대시켜보면, 그것은 곧 ‘사상화 된 것’으로 나타난 것들이 과연 진정한 사상인가라며 의혹을 갖는 것이었다. 즉, 쓰다 소키치는 기존에 갖게 된 논리들이나 역사에 대해 비판과 부정을 통한 방법론에 의해 재생산된 ‘인식’ 그 자체의 형성을 중시한 것이다. 동시에 철저한 내부 반성을 촉구하는 방식이었다. 그것은 바로 객관적 과거를 보는 인식의 형성도 중요하지만, 그것이 갖는 한계가 존재하기 때문에 그것을 극복하기 위해서는 ‘현재의 자아가 어떠한

17) 家永三郎(1972), p. 104.

의도로 역사를 보고 있는가를 아는 것'이 중요하다고 보았다. 이것은 쓰다 소키치가 실제로 역사를 기술하면서 사용한 이중적 방법론이었다. 즉, 쓰다 소키치는 역사를 볼 때 중요한 것은 과거에 존재했던 그것이 어떤 의미에서 미래에 의미가 있는가를 설명해야 한다고 보았다.

이러한 쓰다 소키치의 논리를 잇세 요코(一瀬陽子)는 “첫째는 역사가가 과거의 시점에 위치를 두고 미래를 이해할 수 없다는 시점에서 서서 그 생활 과정=역사를 서술하는 것과 둘째는 역사가가 현재의 시점에 위치를 두고 과거를 반성하는 시점에서 서서 그 생활 과정=역사를 서술하는 방법”¹⁸⁾이라고 기술했다. 후자 쪽에 중점을 두어 현재의 시점에서 과거를 비평적이고 반성적 입장에서 생활 과정=역사를 기술한다고 보는 점을 제안했다. 즉 현재의 인식에서 과거가 표상되는 것이라는 점에 쓰다 소키치의 특징이 있는데, 그것을 다시 읽어보면 그 내용이 단순하게 역사를 논할 때 ‘역사는 현재 인식의 표현’이라고 제안하는 것에 그친 것이 아니라, 그렇기 때문에 현재 생활에서 갖고 있는 ‘지향이나 욕망’이 무엇 인지를 자각해야 한다는 논리도 내포하고 있다는 점이다. 즉 과거를 보면서 미래를 상정하지만, 그것은 현재의 인식에 의해 ‘발견’되는 것인데, 그 현재의 인식이 어떠한 것인지를 ‘인지’하지 않으면 과거도 없고 동시에 미래도 주체적으로 존재하지 않는 것이었다. 그렇기 때문에, 현재 주체성이 갖는 문제라는 근본적인 화두를 던지고 있었던 것이다. 즉 과거를 보는 이유는 미래의 원리를 알기 위함인데, 그것 자체가 이미 현재 그 개인의 욕구에 의해 과거가 선택되어 그 원리가 나타나는 것이라고 여긴 것이다. 그리고 그것을 통해 미래의 원리를 찾으려고 하는 것이 갖는 문제였다. 즉 과거에서 유형적인 것을 찾기도 하고 어떤 법칙에 귀납하고자 하는 욕구 즉 의도가 이미 어떤 무엇인가에 이미 기준을 두었고, 그것에 의해 미래에 대한 지향점을 설정해서는 안 된다고 보았다.¹⁹⁾ 그

18) 一瀬陽子(2005), 『津田左右吉にみる戦前と戦後の間』, 『言語文化學』 vol. 14, 大阪大學言語文化學會, p. 26.

렇기 때문에 이를 떨쳐 내기 위해서는 현재에 있어서 과거를 보려는 역사 연구가의 욕구 자체 즉 의도가 무엇인가를 감지해야 한다고 여긴 것이다. 그리고 그것을 감지하기 위해서는 현재 생활 그 자체를 다시 이해해야 한다는 입장이었다. 이처럼 쓰다 소키치가 역사를 보는 개인의 의도나 인식적 입장이 무엇인지를 알아야 한다는 것은 동시에 역사가 개인이나 시대의 현실 속에서 재구성되는 것 자체의 인식을 계속 끊임없이 현실에서 묻고 있었다.

오카와 슈메이는 “역사가 단순하게 기록의 천착(穿鑿)이 아니며 기록은 역사의 재료에 불과하며, 재료를 하나의 원리에 의해 취사선택하는 과학²⁰⁾”이라고 보았다. 즉 역사란, 현실의 원리에 의해 과거의 사실을 취사선택하는 지식 체계라고 보았다. 오카와 슈메이가 역사를 개인에 의한 과거의 재구성 즉 개인의 인식에 의해 ‘선택된 것’으로 설명하고 있는 부분은, 일견 쓰다 소키치와 유사하다. 그리고 쓰다 소키치가 역사학의 실증사학적 방법론을 비판했듯이 오카와 슈메이 또한 역사 연구가 실증적

19) 津田左右吉(1929), 『歴史の矛盾性』, 『史苑』2(1), 立教大學史學會, pp. 14-18. 쓰다 소키치는, 역사가의 인식이 반영된다는 의미를 설명했다. 즉, 현재가 미래로 변형되어 가는 것을 잘 인지하는 것이 역사가의 역할인데, 그것이 어떻게 그 경로로, 어떠한 방식으로, 어떠한 심리가 작용하여 변형이 일어나는가, 혹은 어떻게 변형되었는가, 어떠한 점에 있어서 현재의 생활과 다른 생활이 만들어지는가를 보아야 한다고 논했다. 그래서 역사가는 현재 살고 있는 것이기는 하지만, 과거의 요소가 존재하는 것인데, 과거가 현재 생활 정신에 그대로 현존하는 것은 또 아니지만, 현재의 생활에 과거가 살고 있는 것은 말할 수 있다고 보았다. 그러니까 과거를 보는 것은 현재를 보는 것이며 현재를 보는 것으로 현재가 어떻게 전화(轉化)하는가를 볼 수 있다고 생각한 것이다. 그래서 미래에 대한 지향점이나 욕구도 흔히 말하는 지도 원리도 이러한 물음에서 나오는 것으로, 즉 현재의 욕구에 의해 과거가 보이듯이, 그것을 통해 미래의 원리를 찾으려고 하는데, 그것은 과거에서 유형적인 것을 찾기도 하고 법칙에 귀납하고자 하는 것도 어떤 것에 준거를 두고 미래에 대한 지향을 정할 수 있는 것이 아니다. 중요한 것은, 현재의 욕구가 무엇인가를 감지하여야 하고 그것을 감지하기 위해서는 현재 생활 그 자체를 이해해야 한다고 논했다.

20) 大川周明(1961), 『日本の言行』, 『大川周明全集』第1卷, 東京: 岩崎學術出版社, p. 366.

방법을 마치 역사 연구의 유일한 것인 것처럼 인지하는 방법론과는 거리를 두었다. 고증적이고 실증적인 것은 반드시 필요하지만, 그것이 역사학 방법이 갖는 본래 취지가 아니며, 오히려 역사를 보는 시각에 혁신적 인식이 필요하다고 주장했다.

이러한 논점은 1921년에 간행했던 『일본문명사』에도 나타났다. 이 저서가 간행되었을 때 마쓰모토 요시오(松本芳夫)는, “모든 선택의 원리, 해석의 근거가 되는 것은 역사가의 인생관 및 세계관이다”²¹⁾라며, 역사가가 역사 기술자의 인식론 표출이라고 논평했었다. 이 『일본문명사』를 재구성하여 『일본이천육백년사』로 발간되었는데, 이 『일본이천육백년사』가 간행되자, 그 내용에 반박하는 오노 마코토(大野慎) 조차 역사 서술이 역사가의 인식 반영이라고 보아 비판의 대상은 역사 서술자의 시점에 있음을 강조하고 있었다. 그렇기 때문에 오노 마코토는 『일본이천육백년사』가 “혁신 일본의 지도원리를 설파한 하나의 교서(敎書)이다. 사실의 강석(講積)을 들으려고 하는 것이 아니라, 박사가 과거의 사실(史實)을 어떻게 판단하고 시국(時局)을 엮는 일본 국민에 대해 어떠한 방향을 암시하는가를 기대하는 것으로, 사실(史實)의 기술이 정확한가, 아닌가의 문제가 아니다”²²⁾라며, 역사서는 역사 기술자가 어떤 원리를 보여주는 가라는 점에 있었다.

이러한 당대 논평에서도 알 수 있듯이, 오카와 슈메이의 역사관 혹은 역사를 해석하는 인식은 『일본이천육백년사』에 잘 나타나 있었다. 오카와 슈메이는 역사 자체는 발전 경로를 보여주는 것이라고 보았다. 그런데 그 발전 경로는 그것이 정확하게 과거, 현재, 미래로 구분하거나 나눌 수 있는 것이 아니며, 미래는 이미 현재가 되고, 현재는 과거가 되는 것

21) 松本芳夫(1922), 『東西新史乘 日本文明史(大川周明著大鑑閣發行)』, 『Shigaku』 1(3), 慶應義塾大學文學部, p. 119.

22) 大野慎(1940), 『大川周明氏の二千六百年史を駁す』, 東京: 日本協會出版部, pp. 6-7.

처럼 흘러가는 것 즉 생명적인 것이라고 보았다. 그렇기 때문에 현재는 과거와 미래가 동시에 존재하는 것이었다. 즉 어느 시대, 어느 때이든 현재가 존재했고, 그것은 역사가 된 것이라고 본 것이다. 그것을 통합적으로 보는 논리에서 일본 전체의 역사를 들여다보는 논리를 가져온다. 일본의 역사를 본다면 일본 역사는 일본의 국민적 생명의 발현인데, 이 생명은 개인 내부에 깃들어 있는 것으로, 그것을 시간 질서에 따라 인식하는 것이 다름 아닌 역사라고 보았다. 즉 ‘과거에 있어서 현재를 설명하고 현재에 의해 미래를 찰지(察知)하는 것’²³⁾이라고 간주한다. 오카와 슈메이는 이를 역사 편찬과 연결하여 설명해 냈다. 즉 역사를 보고 국사를 편수(編修)한다는 것은 하나의 ‘국민적 자각의 소산’이라고 보았다. 즉 자신이 지나온 경로를 한 발 떨어져서 객관화 하는 작업이며, 그것은 자각이라고 본 것이다. 그런데 “자각은 반성을 동반한다. ‘...’ 강대한 국민적 자각 및 반성의 소산이다. 그렇다면 그 자각은 어떻게 생겨났는가. 그것은 일본민족의 발전이 일정한 정도에 달했다는 것은 말할 것도 없지만, 그 내면적 사정 외에도 직접적으로 동시에 유력한 외면적 자극이 있었기 때문”²⁴⁾이라며, 자각은 내부적 반성과 외부의 자극이 필요한 것이라고 보았다.

물론 이러한 부분에서 어쩌면 쓰다 소키치와 맞닿아 있기는 했지만, 쓰다 소키치가 주장한 것처럼 현재에 내재된 의도성을 인지해야 한다는 논리는 아니었다. 오히려 의도성을 갖고 그 자각의 논리를 체현해 내야 한다고 주장하는 것이었다. 즉 오카와 슈메이가 강조한 것은 어디까지나

23) 大川周明(1961), p. 363. 大川周明(1961), 『國史概論』, 『大川周明全集』 第1卷, 東京: 岩崎學術出版社, p. 414. 大川周明(2013), 『日本二千六百年史』, 東京: 毎日ワンス, p. 12. 2013년에 단행본으로 발간된 『일본이천육백년사』는 초판본 원본을 살리면서, 논쟁 이후 본문 중에 삭제된 부분도 함께 제시해주고 있어, 초판과 개정판 사이에 어느 부분이 삭제되고 어떻게 변용되었는지를 파악할 수 있는데 도움이 되어 본 논고에서는 이 저서를 사용했다.

24) 大川周明(2013), p. 11.

반성과 자극을 통해 역사를 들여다보지만, 그것은 개인의 자각을 가져오기 위한 현재적 필요에 의한 것이라고 보았기 때문이다. 오카와 슈메이의 입장에서는 그 의도가 무엇을 담고 있는가라는 문제를 강조한 것이었다. 그래서 자각을 만들어내야 하는데, 그 자각을 불러일으키기 위해서는 현재에서 과거를 취사선택하는 것이라고 본 것이다. 이는 쓰다 소키치가 경계한 논리, 즉 현재의 욕구에 의해 과거를 보는 문제와 그 의도된 시각에 의해 기술되고 호출되는 과거를 다시 미래의 원리로 활용해서는 안 된다는 점을, 오카와 슈메이는 역으로 중시했던 것이다.

이러한 인식과는 달리 미노다 무네키는 역사를 보는 새로운 관점을 제시했다. 미노다는 ‘인류생활의 경험 내용이 문자로 표현된 것’²⁵⁾이 역사라고 보았다. 그리고 그러한 역사 기록에서 진리를 찾아내야 한다는 점을 중시했다. 그런데 이 역사라는 것 즉 인류 생활의 경험을 문자로 표현하고 있는 것에 내재된 진리를 어떻게 해석할 것인가에 대해서는 쓰다 소키치나 오카와 슈메이와는 다르게 해석하고 있었다. 즉 미노다 무네키는, 인간에게 있어서 경험 내용이란 객관적으로 부여된 것이며 그것이 진리²⁶⁾라고 보아야 한다고 규정했다. 그렇기 때문에, 미노다 무네키는 오카와 슈메이가 “역사의 시대 구분도 자아의 내용을 시간 질서에 따라 조직하는 체계라고 한 것은, 역사 연구가 역사 철학을 필요로 하고, 전체적 통일로서 체계를 요하는 것은 말할 것도 없지만, 역사 자체는 민족, 국가, 인류 생활의 불가사이의 전개 그 자체, 그 기술로서 그것은 내용으로 보고 형식으로 보아도 결코 체계가 아니다. 체계가 아닌 것이야말로 역사”²⁷⁾라며, 역사를 자아의 의도에 따라 체계화 하는 것이 아니라고 보았다. 특히 자아의 인식을 근거로 체계화 할 수 있는 것이 아니라는 입장

25) 蓑田胸喜(1941), 『學術維新』, 東京: 原理日本社, p. 9.

26) 蓑田胸喜(1933), 『學術維新原理日本』上卷, 東京: 原理日本社, pp. 56-57.

27) 蓑田胸喜(2004), 『大川周明氏の學術良心に懇ふ』, 『蓑田胸喜全集』第6卷, 東京: 柏書房, pp. 312-313.

이었다. 물론 미노다 무네키는 역사적 사실이 인간의 집단적 정신생활이며 개인이 자기의 정신생활에 의해 이에 참여하고 귀명(歸命)할 수 있는 점에 있어서 사학은 주관적 정신 활동을 떠나서는 존립할 수 없다는 점은 인정하지만, 그렇기 때문에 그것이 역사적으로 생명을 종섭(綜攝)하면서 공간적 관계와 시간적 전개에 있어서 이를 초월하는 부분이 존재한다고 보았다.²⁸⁾

즉, 미노다 무네키는, 역사가 인간 생활이나 인간 정신의 표현인데, 그것은 측정할 수 있는 것이 아닌 불가사의한 것이기 때문에 어느 한 개인이 역사 전체를 ‘본인 내부에 깃들여 있는 인식’을 통해 체계화 할 수 없다고 본 것이다. 오카와 슈메이가 역사를 체계화하고 역사를 개인의 인식과 시간 질서 속에 가두려고 하는 측면을 비판하는 것이었다. 이러한 측면에서는 미노다 무네키의 논리가 더 ‘열려있는 것’처럼 보인다. 그렇지만, 미노다 무네키가 논하는 역사 체계화 부정론은, 인간은 영원히 주관적인 세계를 벗어나 객관적 인식을 소유할 수 없는데, 한 인간의 내면에 세계성이 깃들여 있을 수 없으며, 그것을 깨닫고 사색이나 명상에 의해 이론을 체계화해서는 안 된다는 논리였다. 그리하여 미노다 무네키가 새롭게 제시한 개념이 원리였다. 즉 “원리란 하나하나의 사실에 대해서 말하는 것이 아니라 하나하나의 사실을 통괄하는 개념이다. 이 개념을 점점 밀고 올라가서 최후에 그것 이상 거슬러 올라갈 수 없는 곳까지 도달했을 때 그것을 원리라고 한다. 그럼 ‘어떠한 원리인가’하면 그것은 자아주의도 아니고 그렇다고 해서 이상주의도 아니다. 그것은 오히려 무(無)주의”²⁹⁾라고 보았다. 그러니까 어떤 사상이나 이론을 가져서는 안 된다는 논리였다. 이러한 원리를 중시한 미노다 무네키는 ‘자연 수순(隨順)의 현실주의’를 강조했다.³⁰⁾ 즉 ‘있는 그대로의 현실’에 순응하는 점

28) 蓑田胸喜(2004), pp. 313-314.

29) 竹内洋・佐藤卓己編(2006), 『日本主義的教養の時代』, 東京: 柏書房, pp. 2-3.

30) 蓑田胸喜(1933), 『學術維新原理日本』上卷, 東京: 原理日本社, p. 52.

에 핵심이 존재했다. 즉, 쓰다 소키치의 경우는 역사가 자신의 현재적 인식 그 자체가 갖는 역사성을 통해 주체를 재구성해 낼 수 있다고 보았고, 오카와 슈메이는 역사는 현재적 시점에 의한 재구성이지만, 그것을 통해 새로운 자각의 논리를 만들어 내야 한다는 의미에서, 작위성 자체를 자각이라고 보고 있었다. 미노다 무네키는 역사는 개인의 인식을 초월하는 것으로, 개인은 인식론적 한계를 갖고 있기 때문에, 역사는 있는 그대로를 받아들여야 한다고 보았다. 결국 이 세 층위의 역사서술관이나 자아 객관성 문제는 서로 다른 방향으로 나아가는 토대가 되었던 것이다.

3. 배제하는 ‘배제의 논리’

쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키는 역사 해석을 실시하고 그것을 미래로 연결하는 법을 찾고자 하는 점에서 공통적이었다. 즉 역사의 기술이나 또한 그렇게 기술된 사회적인 것은 곧 작위적인 것임을 인지하면서 출발했다. 특히 역사나 사회가 무엇인가에 의한 작위적인 것을 자각했다는 의미는, 사카이 나오키(酒井直樹)가 지적하듯이 “사회적 현실 구축이 개인의 의식을 조작하거나 통제한다는 논리”³¹⁾를 인지했다는 의미가 아니라, 이 과정을 초월하여 사회적 현실은 개인의 의식이 조작되거나 통제된다는 논리를 깨달은 것이며, 그렇기 때문에 그것을 건설하는 주역으로 등장하고자 했다. 단언하자면, 의식을 작위적으로 조작하거나 통제하는 논리를 적극적으로 활용해가는 모순을 갖게 된 것이다. 즉 의식이 작위적인 것이기 때문에 주체적으로 그것을 자각하고, 그것에 대한 상대화 논리가 아니라, 오히려 더욱 더 그 의식을 의식적으로 조작하고 통제하지 않으면 안 된다는 논리를 가지려고 했다는 점이다. 문제는 전자를

31) 酒井直樹(2003), 『過去の聲』, 東京: 以文社, p. 405.

내세우면서 후자 쪽으로 교묘하게 전생(轉生)하는 것에 있었다.

쓰다 소키치는 메이지기(明治期)에 유입된 외국의 제도 문물은 정부의 손에 의해 이식되는 시대적 상황 속에서도, 결국 그 정부라는 것도 국민생활의 기초 위에서 이루어진 것이기 때문에, 그러한 문화나 제도도 받아들여지게 된 것은 오히려 모두 국민의 내적 요구로부터 생겨난 것이라고 보았다. 쓰다 소키치는 이러한 논리를 근거에 두고 “국민문화의 원동력은 국민자신에 있는 것”³²⁾이라며 정부와 국민을 분리시키는 논리를 세웠다. 즉 서구문물에 대한 수용방식이 국민들의 수용 능력에 의해 발전되었다고 보는 입장이었다. 표면적으로 일본 내부로 들어오는 새로운 제도 문물이 정부 주도로 이루어지는 것으로 비춰지지만, 그것의 수용 주체는 국민에게 있다는 논리였다. 이러한 논리는 정부와 거리를 두는 대립구조 설정이었으며, 결국은 국민이 그것을 만들어 가는 것이라고 주장하기 위한 것이다. 이러한 쓰다 소키치의 국민 주체론은 다시 오카와 슈메이의 일본인 주체론으로 확장되었다.

오카와 슈메이는 일본의 내부의 문제를 강조했다. 오카와 슈메이는 “개조하기 위해서는 국민적 생명의 내부에 숨겨진 위대한 것, 고귀한 것, 견실한 것을 인식하고, 이를 부흥시키는 것에 의해 현재 성행하고 있는 사악(邪惡)을 타도하지 않으면 안 된다. 간결하게 말하면 개조 또는 혁신은 자국의 선을 통해 자국의 악을 토벌하지 않으면 안 된다. 그렇기 때문에 건설의 원리는 결코 이를 타국에서 찾아서는 안 되고, 실로 나의 내부에서 찾지 않으면 안 된다”³³⁾며, 개조나 개혁은 ‘내부에서 발견’되는 국민 내부에 힘을 실었다.

이러한 오카와 슈메이의 내부론은, 일본 내부에 이미 일본에 내장된

32) 津田左右吉(1966), 『文学に現れたる我が國民思想の研究-貴族文学の時代』, 『津田左右吉全集』別卷第2卷, 東京: 岩波書店, pp. 57-58.

33) 大川周明(1931), 『國史讀本』, 東京: 先進社, p. 3. 大川周明(2009), 『日本二千六百年史』, 東京: 毎日ワーズ, p. 10.

것을 자각하고 그것을 통해 세계성을 만들어 내야 한다는 논리로 이어진다. 즉 “서구를 모방해서 해결할 것인가, 서구의 사회주의를 차용하여 새로운 일본을 조직할 것인가. 우리들은 결코 아니라고 답한다. 우리들은 아세아정신의 권위에 의해 일본의 개조는 단순한 서구의 비천한 모방에 있어서는 안 된다. 일본은 아세아국가로서 아세아 본래의 정신인 자유, 내면적 평등, 정신적 통일을 천년 동안에 단련해 왔다. 그리고 아세아에서 일본만이 서구의 과학적 지식을 소화해냈다, 동시에 일본만이 순수한 독립국으로서 그 자유의 창조의 대업을 따를 수 있는 지위에 있다. 혁명 구라파와 부흥 아세아가 앞으로 전개될 세계사의 경위³⁴⁾라며 서구의 모방을 넘고, 아세아의 본질을 유지하고 있는 <일본 내부>에서 이루어져야 한다고 주장했다. 이러한 오카와 슈메이의 ‘자국의 선을 통해 자국의 악을 토벌한다’는 주장에 대해 미노다 무네키 역시 이에 동의하면서 “선 옥악옥(善玉惡玉)식 사상법은 종합적인 것을 요하는 사관으로서는 너무도 단순한 상식론³⁵⁾”이라고 표명한다. 즉, 일본 내부에서 주체성을 갖고 일본 내부에서 일본의 문제를 해결해야 한다고 보는 것은 미노다 무네키에게 있어서는 ‘너무나도 당연한 상식’이었던 것이다.

이러한 측면에서 표면적으로는 쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키가 일본 내부 즉 일본의 일반 민중/국민/대중이 주체가 되어 일본을 개조해 가야 한다는 인식은 공통적이었던 것이다. 그럼에도 불구하고 개인과 국민이 가져야 하는 개별적 주체성에 대해서는 차이가 존재했다. 물론 쓰다 소키치가 일본 내부에서 일본인으로서의 주체는 철저히 일본 내부에서 전개되어 온 역사를 ‘객관화 하는 인식’으로만 가능하다고 보았다. 즉 쓰다 소키치는 자신이 일본의 시대적 사조 흐름에 영향을 받으면서도 그것을 대상화 하여 ‘국민이 과거에 지내 온 사적(史的) 진상을 규명’하고자 하는 시각에서 있었다. 이는 ‘자신 내부에 절대주의’를

34) 大川周明(1921), 『日本文明史』, 東京: 大鐘閣, p. 450.

35) 蓑田胸喜(2004), p. 3.

갖고 세계를 보는 논리에 대한 반발로서 출발했다. 이에 대해 오이 겐스키(大井健輔)는 쓰다 사학이 ‘번민의 결과 잉태한 자기 인식의 학문’³⁶⁾이라고 설명했다. 즉 쓰다 소키치는 메이지기의 시대적 상황에 놓여 있으면서도 제국주의와 충돌하는 논점 즉 자아 주체성과도 연결하려 했던 것이다.³⁷⁾ 이를 근거로 쓰다 소키치는 『지나사상과 일본』에서 “일본인의 생활의 기초를 이루는 것이 흔히 말하는 서양문화, 즉 현대의 세계문화인 것은 분명한 사실이기 때문에 그것을 현대의 생활에는 거의 교섭이 없는 중국문화나 인도문화와 대립적으로 다루려고 하는 것은 현실 생활 그것에 모순되는 것으로, 따라서 그 두 개를 종합한다 혹은 조화시킨다고 하는 것은 성립되지 않는다”³⁸⁾라며 동서의 문화를 결합하고 혹은 조화시킨다는 논리는 이루어질 수 없는 것이라고 논했다. 쓰다 소키치는 일본 신대사 자체도 부정하면서, 동시에 일본에서 생겨난 일본문화가 ‘서구문화=세계문화’인데, 이를 어떻게 중국이나 인도문화, 그리고 일본문화를 하나로 묶는 동양문화라고 할 수 있는가라고 비판한 것이었다. 쓰다 소키치의 논리는 철저하게 일본 내에서 전개된 인식론을 부정하고 탈피하는 방법을 동양문화 부정을 통해 제시한 것이다.

오히려 오카와 슈메이는 신대사를 중시하면서, 일본 내부의 역사서에 나타난 것이라고 보았다. 즉 중국을 의식하면서 발간한 기록한 최초의 역사 기록인 『일본서기』와 『고사기』에서 찾을 수 있다고 주장했다. 즉, “기기의 신대권(神代卷)은 유대(猶太)의 창세기나 인도의 구사론(俱舍

36) 大井健輔(2015), 『津田左右吉: 大日本帝國との對決』, 東京: 勉誠出版, pp. 33-58.

37) 植木孝次郎(1980), 『日本古代史研究と學問の自由』, 『歴史評論』 No. 363, 校倉書房, p. 11. 塩出環(2001), 『帝大肅正運動と原理日本社』, 『日本文化論年報』 第4号, 神戸大學國際文化學部日本文化論大講座, p. 64. 메이지 시대의 내적 사조 흐름, 즉 사실주의나 실증주의를 수용하면서도 그것과는 달리 일본의 천황주의의 근간이 되는 신대사에 대해 후대 수사가(修史家)의 허구이며 가공이라고 주장하는 신대사/상대사 말살을 주장하는 것이 독특했던 것이다.

38) 津田左右吉(1939), 『支那思想と日本』, 東京: 岩波書店, pp. 193-194.

論)처럼 우주 생성 그것을 주제로 하는 것이 아니라, 그것은 오로지 심혈을 기울이는 ‘…’ 천양무궁(天壤無窮)할 황실의 연원을 밝히고 황통(皇統)이 유래하는 것을 유원(悠遠)하게 삼엄(森嚴)하게 역설하는 것에 있는 것이다. 천황이란 천신(天神)으로서 황제의 의미이다. 우리들의 조상은 천신(天神)으로서 황제인 군주를 받들고, 이 일본국을 건설했다. 그리하여 우리나라는 문자 그대로 신국(神國)이다. 천황은 현신(現神)이고, 천황의 치세는 신세(神世)라는 것을 믿고 있다. 말하자면 간나가라노미치(神ながらの道)란 천황이 신의 뜻 그대로 일본 국가를 통치하는 길(道, 道)이고, 동시에 일본국민이 신의 뜻 그대로 천황을 받들어 모시는 길을 말한다”³⁹⁾고 보며, 일본 내부에서 발생한 천신으로서 황제인 군주를 제창하고 간나가라노미치가 신의 뜻 그대로 일본을 통치하는 길이라고 설명했다. 즉 신대사를 부정하지 않는 방식으로 『일본서기』와 『고사기』를 해독해 내고 있었다.

중요한 것은 이처럼 오카와 슈메이가 『일본서기』와 『고사기』의 기록을 바탕에 두고, 외부 문화로서 중국 사상과 접촉하는 과정을 제시하면서, 이를 다시 ‘일본=우리 것’으로 변용시키는 논법 속에 역사가 존재한다고 보는 구축론이다. 주축이 존재하다고 보면서도 중국 사상을 수용하면서 변용이 일어나고, 또 인도 사상을 접하면서 그것들이 일본화 되어 가는 생성의 논리였다. 즉, “아세아 정신의 양극(兩極)이라고도 할 수 있는 이들 사상 및 문명은 일본정신에 의해 올바르게 방향을 부여받았기 때문에 오늘날까지 그 생명을 호지(護持)하고 장양(長養)해 온 것”⁴⁰⁾이라며 융합론을 주장했다. 중국의 유교와 인도의 불교를 수용하면서 발전시켜 온 ‘일본=국가’를 창조해 왔고, 현재에도 계속 창조되고 있는 것으로, 그것이 일본의 민중·국민의 힘이라고 보았고, 그것이 일본 정신이라고 연결시켰다.

39) 大川周明(2013), pp. 25-28.

40) 大川周明(2013), p. 18.

즉 오카와 슈메이는 중국문화와 인도문화를 수용하고 변용시키면서 만들어 낸 것은 ‘기기신화=천황의 존재’를 재구성하고 유지하는 기억을 부활시키는 논리를 주장한 것이다. 중국의 유교와 인도의 불교를 스테레오타입적으로 원용하고, 그것이 천신으로서 황제인 군주를 재구성해 내는 동양의 보편 논리로 설정해 냈던 것이다. 즉 내부적인 것이 외부의 중국과 인도의 문화의 영향으로 융성해진 것이라고 보는 논리인 것이다. 수용과 창조의 논리를 담지하는 것으로 이것이 바로 일본정신이라고 보았다. 특히 오카와 슈메이는 창조가 본질적으로 내부에서 갖고 있는 것을 통해 외부의 융합이 이루어진다고 보는 입장이었다. 쓰다 소키치가 일본 신대사 상대사를 부정한 것과는 달리 오카와 슈메이는 그 신대사의 내용을 중시하면서, 그것이 중심이 되어 새로운 문화 즉 중국과 인도, 서구를 받아들이면서 새롭게 창조되는 것이라고 주장했다.

이러한 논리들에 대해 미노다 무네키는, 앞서 언급한 쓰다 소키치의 논리 즉 『기기』가 ‘후대의 창출물’이라고 보는 논리를 철저히 비판했다. 미노다 무네키는 “쓰다씨는 진무천황에서 주아이(仲哀)천황까지에 걸친 『고사기』와 『일본서기』의 기사는 조칙을 포함해 『고사기 및 일본서기의 연구』에 모두 후대의 수사가(修史家)의 허구이고, 전부 가공담(架空譚)이라고 기탄없이 단정하고 조작이라던가 만든 이야기라던가 마지막에는 날조라고 하는 것처럼 반도덕적 열악(劣惡)을 의미하는 평어(評語)를 사용⁴¹⁾하는 것이라며 쓰다 소키치를 비판했다. 그리고 동시에 오카와 슈메이가 천황을 천신이라고 적은 것, 황제를 스메라기(スメラギ)로 혼독한 것은 그 어법이나 사상법이 외국의 ‘제왕신권설’을 생각하게 하는 것으로 “천황의 본질에 명분을 흐리게 하는 자의적 독단⁴²⁾”이라며 오카와 슈메이를 비판했다.

그런데 이 오카와 슈메이의 비판 논리는 쓰다 소키치의 논리에 근거한

41) 蓑田胸喜(1939), 『津田左右吉氏の大逆思想』, 東京: 蓑田胸喜刊行, p. 8.

42) 蓑田胸喜(2004), p. 4.

것이였다. 즉 쓰다 소키치가 천신을 황제로 연결시킨 논리에 대해 “제왕의 권력의 상징을 천(天)으로 하고 제왕이 천의 대리자로서 지상의 민(民)을 대한다는 것은 천자와 민중을 본래 상하로서 상대적인 것으로 하고, 격리된 위치에 있는 것으로 했다. 단지 치자와 피치자라는 관계로 외부로부터 연결된 것이다. 그렇기 때문에 민중은 언제라도 천자와 민중을 잇는 실줄(糸)을 끊을 수가 있다. 실제로 혁명이라는 것이 항상 이루어지고 있는 것은 이 때문이다. 이러한 관계이기 때문에 중국인의 정치사상은 일면적으로는 매우 민주적임에도 불구하고 제왕의 권력은 지극히 전제적이다. 천이라는 말이 전제적 의미를 보여주는 것이다. 우리 신대사의 정치사상은 이것과 전혀 다르다”⁴³⁾고 기술한 내용을 그대로 오카와 슈메이의 ‘천신=황제론’에 대입시켜 비판했다. 메이지천황을 전제자로 표현한 것 또한 오카와 슈메이의 인식론적 한계라고 미노다 무네키는 비판한다. 왜냐하면 쓰다 소키치가 설명한 것처럼, ‘천’이라거나 전제자적 위치는 국민과 인위적인 관계이며, 혁명이 일어날 수 있기 때문이였다. 그리고 오카와 슈메이가 ‘군주를 받들어 모시고 일본을 건설했다’고 표현한 것에 대해서도 철저하게 미노다 무네키는 비판했다. 이는 쓰다 소키치가 기기에 나타난 개국에는 일반 민중과는 거리가 있다는 논리와 반대로 오카와 슈메이는 일본 조상 즉 고대의 국민들이 군주로서 받들어 모신 것으로 상위층이 빠진 것을 문제 삼은 것이였다. 즉 오카와 슈메이가 주장하듯이 ‘민중이 군주로 받들어 모신 것’은 지배층이 빠진 논리이고, 쓰다 소키치가 ‘건국 신화는 민중과 별개의 것’이라는 주장하는 논리 속에는 민중이 빠졌다는 논리로 서로 정반대의 입장으로, 한쪽 면만을 보고 주장하는 단편론이었기 때문이다. 미노다 무네키는 일본 개국 신화는 천황의 조상인 신에 복종하여 받들면서 시작된 것이라는 쓰다 소키치의 논리를 가져오면서 오카와 슈메이의 민중이 받들어 모신 논리를 보완

43) 津田左右吉(1913), 『神代史の新しい研究』, 東京: 二松堂書店, p. 199.

하고, 다시 오카와 슈메이가 주장한 민중이 받들어 모신 것이라는 논리를 가져와 쓰다 소키치가 주장한 민중 배제를 보완해 냈던 것이다. 쓰다 소키치와 오카와 슈메이가 반대의 논리를 갖고 천황의 조상신 논리를 전개한 것을 역으로 활용하고, 이 둘이 논리를 비판하고 있었던 것이다.

그리고 더 나아가 미노다 무네키는 쓰다 소키치가 중국문화와 인도문화 부정에 대해 문화적 세계로서의 동양 그리고 일본 말살론이라고 이를 비판했다. 그리고 이러한 발상 자체가 쓰다 소키치가 주장하듯이 일본 내에 이미 ‘서구적=세계적 문화’가 존재한다고 보는 논리가 이미 서양문화 즉 세계문화론적인 서구 의존적 의지 표현이라고 간주했다. 이러한 쓰다 소키치의 학설은 동양문화의 폐기이며, 동양말살, 일본말살론⁴⁴⁾이라고 간주되고, 쓰다 소키치를 철저한 서구주의자라고 비판하는 사상을 미노다 무네키는 갖게 된 것이다.

그럼에도 불구하고 다시 미노다 무네키는 개인의 인식은 어디까지나 한계를 갖는 것이라고 보았다. 즉 개인이 만들어내는 논리 그것이 융합이든 내면적 성찰이든, 그것은 한 사람의 인식이 갖는 한계를 가질 수밖에 없다고 보았다. 이는 오카와 슈메이가 주장했던 논리 즉 개인 안에 전체를 볼 수 있는 가능성 그 자체를 부정하는 논리에서 시작했다. 즉 미노다 무네키는 “생물학적 생명의 종(種)은 개(個) 안에 그 전체가 깃들여 있다고 해도 인류의 역사적 생명에 있어서는 그 문화적/사상적 가치 내용이 무한정하고 복잡 다양하기 때문에 각각의 개인은 결코 자기 속에 역사의 전체를 깃들게 할 수 있는 것이 아니다. 진정한 의미에 있어서의 역사적 생명은 자각적 정신사인데, 그것은 본래 개인을 총섭(綜攝)하는 전체로서의 인류 단체 생활의 시간/공간적 사이(間)에서의 정신적 교통의 세계이다. 따라서 각각의 개인은 그 시간 공간적 제약 때문에 어떠한 노력을 해도 완전하게 그 전체를 자기 속에 영략(領略)할 수 없다”⁴⁵⁾고

44) 蓑田胸喜(1939), p. 14.

45) 蓑田胸喜(2004), p. 6.

주장했다. 그렇기 때문에 미노다 무네키는 “객관적 정신으로서의 역사의 전체를 ‘개인 자신의 주각’이라고 보는 것은 유아독존적 철저주의의 사관 사상법의 오류이며, 오히려 있는 그대로의 현실을 받아들여야 한다”⁴⁶⁾고 주장했다.

앞서 쓰다 소키치나 오카와 슈메이가 주장한 것처럼, 미노다 무네키 역시 실증주의라는 역사학적 방법론을 서구에서 받아들여 그 실증주의적 방법론에 매몰되어 역사 연구를 고증하는 논리를 비판했다. 미노다 무네키의 입장에서 학자들이 서구적 방법론에 함몰되는 논리를 비판적으로 바라보고 있었다. 그리하여 미노다 무네키가 보기에는 쓰다 소키치나 오카와 슈메이는 서구 사학적 방법론에 매몰된 실증주의 사학가들과 별반 다를 게 없어 보였던 것이다. 즉 쓰다 소키치는 서구 우월주의에 빠져 일본이 서구와 동일하다고 보는 것에는 일본이 빠져 있는 것으로 보였다. 그리고 오카와 슈메이 역시 서구 마르크스주의나 개인주의라는 유행 담론에 빠져 일본문화를 그것에 대입시킨다는 의미에서 ‘무사상주의자’로 보였던 것이다. 이들 모두가 서구의 마르크스주의나 개인주의 사상을 근대사상이라고 착각하는 것으로 이는 모두 위험사상이라고 간주했다. 즉, 서구의 인식을 일본에 받아들이는 논리도 서구적인 것에 오염되는 것이다. 또한 서구 인식을 마치 일본적인 것으로 변용시켜 일본을 새로 바라보겠다고 하며 그것을 새로운 주체를 만들어 보겠다는 노력 그것은 학자의 배신으로 비춰졌다. 미노다 무네키의 입장에서는 이러한 두 가지 입장, 특히 후자적 입장도 결국은 오카와 슈메이가 논한 것처럼 개인의 각주로서밖에 작용하지 못한다고 보았던 것이다. 결국 개인은 자신의 주관적 세계에 머무르게 되고 세계적 객관화 논리에는 도달할 수 없다는 점을 강조하여, 이성에 의해 이론과 투쟁한다거나 탐구하는 것 그것 자체를 부정했던 것이다. 그렇기 때문에 미노다가 주장하는 결론은,

46) 蓑田胸喜(2004), pp. 31-32.

현실 세계에 수순하는 것이 가장 중요하며, 대상 즉 일본을 주관적 조작에 의해 산출하려고 해서는 안 된다는 입장⁴⁷⁾이었다.

이러한 차이점들이 존재하기 때문에, 결국 미노다 무네키로부터 쓰다 소키치와 오카와 슈메이는 비판을 받게 된다. 그리고 쓰다 소키치나 오카와 슈메이가 주장하는 개인의 인식론이나 주체성 논리는 서구 사회에서 서구적으로 만들어진 사회주의나 개인주의, 자유주의도 받아들인 것이거나, 동시에 그것을 일본에 대해 무언가 새로운 사상을 탐색하는 것 그것도 부정하는 것이었다. 다시 말해서 서구사상으로서의 개인주의, 자유주의, 주지주의를 탈피하는 것이 일본인으로서의 주체를 찾는 것임과 동시에 일본 내부에 대해서도 탐구를 시도하지 않는 것이 주체를 찾는 것이라고 본 것이다. 서구적인 것도 부정하면서, 동시에 일본내부에 대한 사상적 탐구 그것도 안 되는 것이었다. 결국 이것은 메이지기에 일본 내에서 서구를 받아들이면서 서구적 논리를 추종하면서 생긴 일본주의 혹은 서구적인 것을 수용하지만, 일본 내부의 독자성을 재구성하기 위해 일본을 탐구하는 의미의 일본주의를 모두 부정하면서 새로운 일본주의를 주장하는 첫걸음을 내디딘 것이 미노다 무네키였다. 이것은 ‘일본주의’를 새로운 일본주의로서 ‘원리일본’을 주창하는 길을 가는 것⁴⁸⁾이었는데, 이는 쓰다 소키치와 오카와 슈메이의 방식을 잘라내면서 만들어가는 신내셔널리즘이었다. 결과적으로 그것은 서구적인 사상을 수용한다거나 일본 내부의 사상 신념에 의혹을 가져서는 안 되는 것이었는데, 그것은 결국 역사에 대한 비판적 태도를 취한 연구 자체가 비판의 대상으로 나아가고 있었으며, 학문의 독립이나 연구의 자유라는 것도 논리 자체도 허락하지 않았다.

47) 植村和秀(2007), p. 9.

48) 植村和秀(2007), p. 31. 蓑田胸喜(1941), 『學術維新』, 東京: 原理日本社, pp. 102-103.

4. <방법으로서>의 ‘동양’과 일본의 재구성

쓰다 소키치는 잘 알려진 것처럼 중국문화와 인도문화를 부정하면서, 동양문화라는 것이 존재하지 않는다고 주장했다. 그렇지만 그 내용을 잘 읽어보면, 쓰다 소키치의 동양부정론은, 중국과 인도 부정을 담보로 일본문화를 찾곤 하는데 있었다. 즉 쓰다 소키치는 중국, 인도, 일본을 동일시하지 않으려는 의미에서 동양을 부정했다. 다시 말해서 일본문화는 일본의 독자적인 것으로, 그것은 일본의 역사적 변용 과정에서 이루어낸 것이고, 이것은 중국문화나 인도문화와는 이질적인 것이라고 강조했다. 쓰다 소키치의 논리는 일본문화를 독자화시키기 위한 논리를 세우기 위해 <방법으로서>의 동양을 동원하고 있었다.⁴⁹⁾ 그렇기 때문에 중국문화와 인도문화, 그리고 일본문화를 통합해서 부르는 ‘동양’에 대해서는 부정적 입장을 취했다.⁵⁰⁾

특히 쓰다 소키치가 동양문화나 동양을 논할 때 유념한 것은 그러한 호칭이 어떻게 생겨났는가라는 ‘유래’에 주목했다. 동양이라는 지역은 사실 애매한 것인데, 이는 학자의 입장에 따라 동일하지 않다는 점을 강조하며, 동일한 동양이라고 하더라도 좁게는 일본과 중국을 가리키고, 극동이라고 불리는 등 한결같지 않다는 것을 강조했다. 지역적 의미로서 동양과 정치적 의미로서 동양은 달라지는 것을 보고, 그 이유가 이 호칭을 사용하는 ‘동기’에 의해 다르다고 설명했다. 그래서 쓰다 소키치는 동양이라는 호칭에 대한 역사적 유래부터 검토해야 한다고 여겼고, 동양과 서양의 분계선이 어디에 있는가라는 근원적인 문제부터 설명해야 한다고 여긴 것이다. 특히 무엇에 의해 그 경계선이 설정되었고, 학자들마다의 견해가 어떻게 다르며, 또한 그것이 시대에 따라 어떻게 변화했는지

49) 宇安宜邦(1999), 『方法としての江戸』, 『江戸の思想』 第十号, ベリかん社, pp. 2-12.

50) 津田左右吉(1939), pp. 115-117.

를 검토했다.

원래 동양 명칭에는 중국에서 시작되었지만, 중국에서의 동양 호칭은 모두 제번(諸蕃) 땅으로서 만이(蠻夷)의 땅이었기 때문에 중국 자신은 동양 속에 포함하지 않았다. 이것이 일본에서 동양이라는 말에 새로운 의미를 부여하게 되었고, 그것을 채용하여 문화적 의의에서 오히려 중국을 중심으로 하는 것이 되어 버렸다. (….) 중국인이 번인(蕃人)의 나라, 중국의 변외(邊外)의 나라를 동양/서양 두 개로 나누던 것과는 다르며, 세계문화권을 크게 두 개로 나누어 그것에 동양과 서양의 명칭을 붙인 것인데, 명칭의 의미가 전혀 다르게 바뀌었다.⁵¹⁾

즉, 쓰다 소키치가 제시하는 것은 동양이라는 호칭이나 그 개념의 문제가 아니었다. 어떻게 그 호칭이 형성되고 변용되는가에 중점을 두면서, 그 원인 즉 배경을 구체적으로 설명하는 방식이었다. 원래는 중국에서 처음 사용된 동양 호칭에는 중국 자신이 들어가지 않았고, 동양을 일본에서 처음 사용했을 당시 중국을 포함시켰다고 보았다. 일본이 동양에 중국을 포함시킨 이유는, 일본이 중국에서 발생한 유교 사상 혹은 유교 학문을 받아들였기 때문에 서양의 문화와는 대립하는 의미에서 중국과 일본이 동일한 도덕적 문화를 갖는 것이라고 간주한 것에 연유한 것이라고 보았다. 그것은 동양 호칭을 사용하기 시작할 당시 일본 내에서 서양 사상을 학습한 자들이 있었음에도 불구하고 중국과 일본이 유교라는 동일문화권에 속해 있다고 하는 사상적 논리가 존재했기 때문이라고 본 것이다. 즉 사상의 근거에는 유학에 의해 ‘부여받은 지식’이었기 때문이며, 그렇기 때문에 ‘그러한 생각이 발생한 것’⁵²⁾이라고 보았다. 쓰다 소키치는 동양의 의미가 정치적인 것을 동반하는 것으로, 이는 일본이 동양의

51) 津田左右吉(1939), pp. 109-110.

52) 津田左右吉(1939), p. 110.

중심이 되려는 사고방식과 반대라는 것을 알아야 한다고 그 문제점을 지적했다. 특히 이 동양 호칭을 합리적인 것이라고 주장하기 위해 나타난 논리 즉 서양이 물질문명, 동양이 정신문명이라고 하는 것 자체가 이미 잘못된 시각이라고 보았다.⁵³⁾

그렇지만 오카와 슈메이는 동양과 서양이 존재하는 것을 전제했다. 오카와 슈메이는 “아세아는 혼연한 하나를 이루고 서양문명과 상대하는 동양문명을 이루고 있다. 원래 동양정신은 다른 국토에 있어서, 다른 표현을 하고 있다. 게다가 그들은 모두 하나의 태양(太洋)에서 기복(起伏)하는 남파여파에 지나지 않는다. 아세아 제국의 모든 문명은 모두 통일적인 아세아를 이야기한다”⁵⁴⁾라며 동양정신은 나라마다 다르지만, 그것은 조그만 파도에 지나지 않는 것으로 하나라고 보았다. 그런데 “이 지구는 7세기 회교문화의 지배하에 놓여 그 문화는 더 헬레니즘 문화의 깊은 영향을 받았다. 그리하여 이 헬레니즘 문화를 공통 기반으로 하던 것에 의해 이 문화세계는 구라파 문화세계와 일맥 연결을 갖고 있다. 따라서 이 문화권의 고유 생활 감정 및 이에 상응하는 인생관 및 생활양식은 결코 동양 즉 대동아권 내의 그것과 동일하지 않다. 그럼에도 불구하고 양자는 그 본질적 특징에 있어서 현저하게 유사하고, 아세아의 양 문화군은 공통의 특색에 의해 이를 구라파 문화로부터 구별할 수가 있다”⁵⁵⁾고 논했다. 즉 공통의 헬레니즘 문화의 영향을 받았지만, 서구는 물질문명으로 발전했고 동양은 정신문명을 갖고 있다고 보았다.⁵⁶⁾

오카와 슈메이는, 특히 아세아문화는 표면적으로는 서로 달라 보이지만, 아세아는 하나라고 보았다.⁵⁷⁾ 이를 “동양 또는 아시아라는 말은 지리

53) 津田左右吉(1939), p. 112.

54) 大川周明(1921), p. 8.

55) 大川周明(1962), 『大東亞秩序建設』, 『大川周明全集』 第2卷, 東京: 岩崎書店, pp. 834-835.

56) 大川周明(1921), p. 448.

학 상의 명칭으로 아무런 정신적 내용 혹은 문화적 내용을 갖지 않는다고 하는 주장이 상당한 세력을 얻고 있다. 바꾸어 말하면, 지리학적 명칭 이외에 동양 또는 동양문화라는 것은 없다는 주장이다. 이 주장의 가장 유력한 지지자 혹은 주장자는 쓰다 소키치 박사이며, (….) 이들 의견에 의하면 동양에는 서양사와 의미를 같이 하는 역사가 없다. 서양에 있어서는 하나의 문화가 전개되고 따라서 하나의 서양사가 형성되었지만, 동양에 있어서는 그러한 것이 없다는 것이다⁵⁸⁾라며 동양문화 부정 주장에 대해 반론했다. 그리고 오카와 슈메이와 동일선상에 있을 법한 미노다 무네키 또한 쓰다 소키치와 마찬가지로 동양과 서양을 특징짓는 물질문화 정신문화의 구별에 대해서는 부정했다.

본래 물질문화와 정신문화라는 두 개의 독립된 문화영역이라는 것은 없다. 문화의 창조자나 역사의 주체는 모두 인간이며, 인간 문화 활동의 역원(力源)은 정신이다. (….) 인간의 노력 활동은 모두 정신적인 것으로 정신문화는 물론 물질문화도 정신적 활동의 산물이다.⁵⁹⁾

미노다 무네키는 물질문화 자체도 이미 인간 정신 활동의 산물이기 때문에 물질문화와 정신문화의 구별은 무용이라고 설명한 것이다. 미노다 무네키가 물질문화와 정신문화의 구분을 부정한 것은 쓰다 소키치와 동일했다. 그렇지만 쓰다 소키치는 서양문화와 동양문화를 대비하여 가치의 고하를 논하는 논리 즉, 서양문화는 물질적이고 동양문화는 정신적이라고 하는 것을 주장하는 것을 무의미하다고 보는 것이었다. 즉 정신적인 것과 물질적인 것으로 나누는 것 자체도 불가능한 것으로, 문화라고

57) 大川周明(1962), p. 806, pp. 809-831.

58) 大川周明(1962), p. 985.

59) 蓑田胸喜(2004), 『世界文化史の新回顧と新展望』, 『蓑田胸喜全集』第4卷, 東京: 柏書房, pp. 522-523.

하는 것은 정신의 작용에 의해 인간의 생활이 깊어지거나 풍부하게 되는 데, 이것이 인간의 생활인 이상 순수하게 정신적이고 물질적인 것은 구별할 수 없다고 본 것이다.⁶⁰⁾

한편 쓰다 소키치가 정신문화와 물질문화를 구분하는 것을 비판하는 이유는, 정신에 의해 물질이 산출된다는 미노다 무네키의 입장을 존중해 서가 아니었다. 쓰다 소키치는 일본인의 생활 속에 이미 서양문화 즉 현대 세계문화가 존재하기 때문에 굳이 서구와 동양이 물질문화와 정신문화로 구분할 필요가 없었기 때문이었다. 그렇기 때문에 쓰다 소키치의 입장에서는 현대 생활에 교섭이 거의 없는 중국 문화나 인도 문화를 서구문화와 대립적으로 다룰 필요조차 없다고 보았다. 왜냐하면, 서양에 본원을 발하는 현대문화를 기조로 일본인은 이미 생활하고 있고 일본은 이미 서구적 문화를 향유하고 있다고 보았기 때문이다. 이는 일본이 이미 서구=세계문화를 갖고 있는 경지에 도달한 것인데, 중국과 인도는 그러한 경지에 도달하지 못하고 있다고 보았기 때문이다. 즉 중국과 일본은 문화를 만들기 위해 역사의 시간을 통과해 왔지만, 그것은 시간이 길었던 것일 뿐 역사가 짧았다는 레토릭을 가져왔다. 즉 서양이 중세사와 근세사를 거쳐 현대로 나아왔듯이 일본도 그러한 역사적 통과 시간을 거쳐 현재 서구와 동일한 현대 문화를 갖게 되었지만, 중국이나 인도는 중세사도 근세사도 없으며, 현대라는 것은 전개되지도 않은 상태 즉 '고대에 머물러 있는 것'으로 '고대사의 연장'이라고 주장했다. 그러한 중국과 인도의 문화를 일본에서 조화시킨다는 것은 불가능한 것이라는 논리였다. 그 해결책으로는 동양문화라던가 중국 사상으로부터의 탈피를 요구했다.⁶¹⁾

쓰다 소키치의 입장에서 보면, 동양이라는 호칭 속에는 지역적, 정치적으로나 시대적으로 다르며, 누가 논하는가에 따라 달라진다는 것을 전제로 하면서도 일본이 동양의 지도자 역할을 해야 한다고 주장하는 논리

60) 津田左右吉(1939), p. 190.

61) 津田左右吉(1939), pp. 197-198.

를 내세우고 있었다. 그러면서도 일본이 중국적 사고방식을 벗어나지 못하고 있다는 점에 모순을 느낀 것이다. 그렇기 때문에 이러한 동양 호칭에는 ‘기형적’이라고 본 것이다. 실제 동양에서는 일본 본위적인 즉 일본 우월적인데, 사상적으로는 중국 존숭 논리에서 벗어나지 못한다는 점이 있었다. 그렇기 때문에 쓰다 소키치의 인식 속에서는 철저하게 중국으로부터 일본을 떼어내는 것만이 동양을 새로 창출하는 논리라고 여긴 것이었다. 즉, 쓰다 소키치는 중국문화 지배인식을 탈피해야 만이 일본의 특이성을 찾는 길이라고 본 것이다. 즉, ‘중국사상은 중국의 특수한 정치사상, 특수한 사회조직, 또한 중국인의 특수한 생활, 특수한 심리를 떠나서는 의미가 매우 적은 것’ 즉 보편성이 결여된 것⁶²⁾이라는 이유가 여기에 존재했고, 일본이 철저하게 중국문화와 인도문화와의 거리 두기를 통해서 이루어지는 것이라고 본 것이다. 즉, 일본인 스스로가 일본 내부에서 일본의 과거 문화가 가진 독자성에 대한 견고한 신념을 갖지 못하고 그것을 동양문화라고 명명하는 것은, ‘중국 문화에 종속된 것’이라고 여긴 것이다. 쓰다 소키치는, 일본문화는 현대 문화적이며, 세계성을 갖고 있는 문화라고 보았기 때문이다. 즉 일본문화로서의 독자성이 구비되어 있는 것을 충분히 자각하지 못하고 있다고 본 것이다.⁶³⁾

이것은 무엇을 의미하는가. 쓰다 소키치는 일본의 주체성은 철저하게 중국적/인도적인 것을 배제하고 부정하고, 현대 문화 속에 즉 일본문화 속에 구비된 세계성을 통해서만이 가능하다고 보는 논리인 것이다. 그렇기 때문에 쓰다 소키치는 오히려 중국문화나 인도문화를 부정하고 배제하면서 일본의 독자성을 강조하는 논리를 주장하는 입장이었고, 그것은 ‘세계문화=현대 일본문화’에 내재된 세계성을 가지고 오면서, 과거에 일구어 온 것들 속에서 일본적 독자성을 분별해 내야 했던 것이다. 그 방법

62) 岩崎惟夫(1996), 『津田左右吉の中國・アジア観について』, 『史潮』 39号, 弘文堂, p. 47.

63) 津田左右吉(1939), 『支那思想と日本』, 東京: 岩波書店, pp. 7-13.

으로서는 그것들을 객관적으로 되돌아보는 방식을 취하는 것인데, 그것은, 일본이 중국 사상을 어떻게 받아들였는가, 그 자체의 과정을 더듬어 보는 방식이었다.

그러나 오카와 슈메이는 왜 동양과 서양을 구분하면서, 동양문화의 존재를 찾아야 하는가 하면, 그것은 동양문화라는 것은 즉 “서양이 아직 역사에 나타나기 이전에 일찍이 완성된 문화구성체를 구축했었다. 그렇기 때문에 동양은 그 생활 형태를 통해 모든 자여(自余)의 문화에 우월한 것이라고 생각하고, 고래부터 전통을 호지(護持)하기 위해 노력하고, 구라파에서 보이는 것처럼 진보에 대한 욕구를 느끼지 않았다”⁶⁴⁾라며, 동양은 이미 서양보다 일찍이 완성된 문화를 갖고 있어, 그 문화를 지키고 유지하는 것이 동양문화의 특징이라고 보았기 때문이다. 오카와 슈메이의 입장에서는 동양문화가 서양문화가 발전하기 이전부터 존재하는 것이었기 때문에 그것을 찾아내는 것에 방점을 두고 있었다.

한편 미노다 무네키 역시 동양문화와 서양 문화에는 차이성을 존재함을 인정하고 있었다. 그렇기 때문에 오카와 슈메이와 마찬가지로 쓰다 소키치가 『지나 사상과 일본』에서 주장한 동양문화 부정에 대해서 비판적이었다. 미노다 무네키는 “동양문화 부정론은 민족 지역으로서의 지나, 인도, 일본 공통의 동양문화라는 것을 존재하지 않는다고 하는 한다. 그러나 중국의 유교도 인도의 불교도 그 발상지에서 소멸하고 또한 멸하고 있음에도 불구하고 일본문화 속에 섭취되고 장양되어 있는 역사적 현실에서는 동양문화는 일본문화의 부분적 요소가 되어있기 때문에 쓰다 씨가 이 사실과 함께 유교 불교에 대표되는 중국문화, 인도문화의 가치를 모두 부인하고 말살하는 이론을 결국 일본문화에까지 적용하는 것은, 시대착오도 보통이 아닌 18세기적 합리주의에 근거한 비과학적인 것으로 반국체적인 망론(妄論)”⁶⁵⁾이라고 보았다. 미노다 무네키는 오카와 슈

64) 大川周明(1962), pp. 836-837.

65) 蓑田胸喜(1980), 『日本世界觀』, 『原理日本の信と學術』, 大阪: しきしまのみち

메이와 동일한 입장에서 쓰다 소키치의 동양문화 부정론을 비판했다.

그리고 오카와 슈메이와 마찬가지로 동서양 문화의 문화적 근원은 동양에 존재했었고, 그것이 지역적 특징과 연동되어 시간이 흐르면서 달라진 형태로 나타난 것이라고 보았다. 즉 미노다 무네키는 동서양이 문화적으로 상이하게 된 역사를 되짚어 설명했다.⁶⁶⁾ 미노다 무네키 역시 동양문화와 서양문화를 구분하지만, 그것은 원 모체가 희랍이라는 동일문화에서 발생한 것이라고 설정했다. 그것이 서양문화로 발전한 것은 서양적 특성 속에서 이루어졌고, 동양문화는 동양적 특성 속에서 이루어졌다고 논했다. 미노다 무네키는 쓰다 소키치가 동양을 부정하는 것과는 다른 위치에서 동양을 중국과 인도와 연결시켜 해석하면서도, 쓰다 소키치와 동일한 방법론으로서 동양과 서양이 각각 어떻게 자신들의 문화를 이루어왔는가라는 그 시대적 배경을 설명해 냈다. 동시에 오카와 슈메이의 논리 또한 중시했다. 즉 미노다 무네키가 동양과 서양이 각각의 문명을 창출해 왔다는 것도 인정하고 있었다. 그렇지만, 오카와 슈메이의 논리는 어디까지나 서양이든 동양이든 어떻게 ‘끊임없이 새로운 요소를 자신에게 동화시켜 가는가라는 점에 중심을 두었고, 새로운 요소 섭취에 노력하지 않는 국가는 그 생명은 점차로 침체되고, 마침내 그 존재를 잃는다’⁶⁷⁾는 점에 초점이 있었다. 오카와 슈메이의 관점은 동양과 서양의 문물을 섭취해왔는지 그 교류를 통한 변용을 주장하는 입장이었다.

물론 미노다 무네키는 동양이라는 호칭을 설명하는 것은 아니었지만, 서양문화나 동양문화의 특징인 문화의 형성과 변용 즉 그것이 구체적으로 철학 문화로 빚대어 설명한다. 즉 하나의 문화는 하나의 지역적 특성에 연유한 것이라는 논리로 설명했다. 그럼에도 불구하고 미노다 무네키는 이것을 더 세부화 시켰다. 즉 문화 교류 즉 교류를 부정하는 것은 아

會大阪支部發行, p. 222.

66) 蓑田胸喜(2004), pp. 525-526.

67) 大川周明(1921), p. 3.

니지만, 그 교류 속에는 문화의 소멸과 진보로 나누어질 수 있다고 보았다. 즉 서구는 서구적 특성에 의해 서구의 특성이 나타난 것, 인도는 인도의 특성에 의해 인도 문화가 나타난 시대적 배경을 구체적으로 설명하는 방식으로 그것을 증명했다. 그 결과로서 동서양의 원천 문화였던 희랍문화가 그 위대함을 가졌음에도 불구하고 외부와의 교류에 의해 소멸한 것이라고 보았고, 마찬가지로 중국 문화 역시 소멸해 버렸다고 제시한다. 전자인 희랍 문화의 소멸 원인은 우수한 주변 민족과 접촉에 의해 그 문화를 수용하지 못하면서 지배당한 것이었고, 중국문화가 소멸한 원인은 '내부적 사상 문제'에 의해 소멸된 것⁶⁸⁾이라고 보았다. 미노다 무네키의 입장에서는 문화적 교류에 의해 문화가 진보할 수도 있지만, 소멸될 수도 있다고 보았다. 즉 외부 문화에 압도되거나 혹은 내부의 사상 속에서 가진 문제점에 의해 자신의 문화가 소멸될 수 있다고 여겼다. 그렇기 때문에 미노다 무네키는 문화 교류에 의해 외부적 요소를 전면적으로 수용하는 것도 문제가 존재하고 동시에 내부의 사상적 특징을 유지하지 못하면 그 문화가 소멸한다는 논리를 획득하면서, 외부적 요소와 내부적 요소 속에서 소멸하지 않는 일본문화를 살리려고 했던 것이다.

5. 나오며

본 논고에서는 쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다 무네키의 주체론 해석, 그리고 그와 연결된 방식으로 나타나는 동양론에 대한 표상 방식을 살펴보았다. 특히 이 세 층위의 연구방법을 통해 시대적 인식이나 시대적 파퓰리즘의 극복인가 새로운 시대 이론에 대한 영합인가라는 논리를 들여다보고자 했다. 이를 위해 쓰다 소키치, 오카와 슈메이, 미노다

68) 蓑田胸喜(2004), pp. 540-541.

무네키를 관통하는 공통 인식으로서 역사를 보는 주체성에 대한 문제, 내적 자생론에 대한 차이, 동양 표상이 갖는 의미를 살펴보았다. 이 세 문제는 각각 별개로 작동한 것이 아니라, 상호 연결되면서 동양론이 체현되었음을 밝혀냈다.

구체적으로 쓰다 소키치는 개인이 갖는 인식은 한계를 극복하기 위한 방법으로 ‘과거’를 부정하는 방법으로 출발했다. 그를 통해 쓰다 소키치는 ‘기존 인식’을 상대화 할 수 있다고 보았다. 그렇기 때문에 동양이라는 개념도 부정하면서 철저하게 그 역사관을 탈피하고자 했다. 오카와 슈메이는 역사가 현재 인식에 의해 취사선택되는 것이라고 보았다. 이를 근거로 역사 속에서 어떻게 개인과 국가의 각성을 이루어내었는가를 제시하고자 했다. 그것은 바로 내부에 존재하는 것은 외부와의 교류에 의해 새롭게 내부에서 주체성이 생성된다는 혼합론에 힘을 실었다. 미노다 무네키는, 역사란 개인을 초월하는 것이라고 간주했다. 그것은 외부를 받아들이는 것도 아니며 내적 반성이나 부정을 통해서 이루어지는 것이 아니라 이미 내안이 존재하는 인식 그 자체를 역사화 하는 것이라고 보았다. 전자는 쓰다 소키치의 동양부정론에 대한 부정론으로 활용되었다. 서구적 논리에 매몰된 쓰다 소키치의 인식이 일본문화=고유성을 소거시킨다고 보았다. 그리고 후자는 오카와 슈메이 비판에 활용되었다. 즉 내부의 철저한 분석을 통해 인식의 객관화를 만드는 것에 대한 부정이었다. 오카와 슈메이처럼 일본문화 자체를 사색하거나 탐색하는 것도 고유성의 소거라고 보아 이를 부정했던 것이다.

결과적으로 ‘쓰다 소키치=동양부정=일본 세계주의’, ‘오카와 슈메이=동서융합론=일본 보편주의’, ‘미노다 무네키=일본고유론=일본(세계/보편)주의’라는 논리를 주창했다. 이 세 원리들은 차이성을 갖지만, 결론적으로는 일본 세계주의=일본주의로 회수되고 있었던 것이다. 일본이 세계성을 갖는다는 ‘다르지만 동일한’ 이데올로기를 수행하는 내셔널리즘 기획자‘들’이었던 것이다.

참고문헌

【한국어 문헌】

오구마 에이지(小熊英二)(2003), 조현설 역, 『일본단일민족 신화의 기원』, 서울: 소명.

【일본어 문헌】

家永三郎(1972), 『津田左右吉の思想史的研究』, 東京: 岩波書店.

磯前順一(1999), 「『國史』という言説空間」, 『現代思想』 第27卷第12号, 青土社.

岩崎惟夫(1996), 「津田左右吉の中國・アジア觀について」, 『史潮』 39号, 弘文堂.

一瀬陽子(2005), 「津田左右吉にみる戦前と戦後の間」, 『言語文化學』 vol. 14, 大阪大學言語文化學會.

植木孝次郎(1980), 「日本古代史研究と學問の自由」, 『歴史評論』 No. 363, 校倉書房.

植村和秀(2007), 「蓑田胸喜の西田幾多郎批判—論理的分析(二・完)」, 『産大法學』 41卷1号, 京都産業大學法學會.

大川周明(2013), 『日本二千六百年史』, 東京: 毎日ワンス.

_____ (1962), 「新東洋精神」, 『大川周明全集』 第2卷, 東京: 岩崎出版社.

_____ (1962), 「大東亞秩序建設」, 『大川周明全集』 第2卷, 東京: 岩崎出版社.

_____ (1961), 「日本の言行」, 『大川周明全集』 第1卷, 東京: 岩崎出版社.

大井健輔(2015), 『津田左右吉: 大日本帝國との對決』, 東京: 勉誠出版.

大野愼(1940), 『大川周明氏の二千六百年史を駁す』, 東京: 日本協會出版部.

酒井直樹(2003), 『過去の聲』, 東京: 以文社.

里見岸雄(1992), 『國体思想史』, 東京: 展伝社.

塩出環(2001), 「帝大肅正運動と原理日本社」, 『日本文化論年報』 第4号, 神戸大學國際文化學部日本文化論大講座.

田中保平(1940), 「紀元二千六百年記念號發行の辭(紀元二千六百年記念)」, 『彦根高商論叢』 第28號, 彦根高等商業學校研究會.

- 竹内洋(2004), 『丸山眞男と蓑田胸喜』, 『諸君』第36卷第3号, 文芸春秋社.
- 竹内洋・佐藤卓己編(2006), 『日本主義的教養の時代』, 東京: 柏書房.
- 津田左右吉(1966), 「文學に現れたる我が國民思想の研究-貴族文學の時代」,
『津田左右吉全集』別卷第2卷, 東京: 岩波書店.
- _____ (1938), 『支那思想と日本』, 東京: 岩波書店.
- _____ (1929), 「歴史の矛盾性」, 『史苑』2(1), 立教大學史學會.
- _____ (1918), 『文學に現はれたる我が國民思想の研究:平民文學の時代(上)』,
千葉: 洛陽堂.
- _____ (1913), 『神代史の新しい研究』, 東京: 二松堂書店.
- 長谷川亮一(2008), 『「皇國史觀」という問題』, 東京: 白澤社.
- 松本芳夫(1922), 「東西新史乘 日本文明史(大川周明著大鏡閣發行)」, 『Shigaku』
1(3), 慶應義塾大學文學部.
- 蓑田胸喜(2004), 『世界文化史の新回顧と新展望』, 『蓑田胸喜全集』第4卷, 東
京: 柏書房.
- _____ (2004), 「大川周明氏の學的良心に懇ふ」, 『蓑田胸喜全集』第6卷, 東
京: 柏書房.
- _____ (1980), 「日本世界觀」, 『原理日本の信と學術』, 大阪: しきしまのみ
ち會大阪支部發行.
- _____ (1941), 『學術維新』, 東京: 原理日本社.
- _____ (1933), 『學術維新原理日本』上卷, 東京: 原理日本社.
- R.ワグナー(Roy Wagner)(2000), 山崎美穂・谷口佳子訳, 『文化のインベン
ション(The invention of culture)』, 東京: 玉川大学出版.
- 吉野浩司(2011), 「『亞細亞』という地域の枠組みについて」, 『東アジア評論』
第3号, 長崎縣立大學東アジア研究所.

원고 접수일: 2017년 6월 30일

심사 완료일: 2017년 7월 23일

게재 확정일: 2017년 7월 26일

Abstract

The Structure of Relative Objectivity and
Difficulty of Representing the 'Orient':
the Conflicting Views of
Tsuda Soukichi, Okawa Syumei and Minoda Muneki

Zheng Yi* · Jun, Sung-Kon**

Tsuda Sokichi (津田左右吉), Okawa Shumei (大川周明), Minoda Muneki (蓑田胸喜). What they have in common is that they aimed to find the identity of their nation through the foreign ideas of the East and West. Tsuda Sokichi perceived the individual to be a limited being and maintained that the current desire or intention of such an individual had to be understood in relation to the state history. Okawa Shumei put importance on identifying how individual recognition appeared from the phenomenon of history in order to achieve objectivity. Minoda Muneki stated that things that existed innately in the past should be accepted as is, since individual recognition has no subjectivity. The logic of these three diverged at this point. Tsuda Sokichi focused on examining the transformation of concept of the East. He denied the created East and insisted on the creativity of Japanese culture. Okawa Shumei divided the East and West, and

* Professor, Dean of East Asian History and Culture College, BeiHua University

** Foreign Professor, Department of Japan History and Thought, BeiHua University

proposed a theory of creativity concerning Japanese culture, which had come to establish a new culture through interaction with Chinese and Indian cultures. Minoda Muneki adopted the theory that cultural exchange led to either the preservation or extinction of cultures, and asserted that, throughout Japan's exchange with other eastern cultures, the innate cultural traits of Japan had not been lost from ancient times. These three adopted different theories and methodologies, but all had arrived at the notion of 'individual subjectivity' through independent realization.