



인문학연구소

최고급 학문의 위기에 처한 인문학을 위해 고 연구와 지학의 비교연구를 통하여 활성화하고 다른 학문과의 교류를 통해 인문학의 새로운 위상을 제고하고자 1992년에 설립되었습니다. 구학술처 인문학연구를 전담하고 있으며, 1992년부터 매년 심포지엄을 개최하고 있습니다.

한림대 인문학연구소, 제 165회 학술 집담회

“국민국가 종언 ‘론’”의 시작으로 문턱(threshold)의 인유(引|喩) -일본은 ‘이질적’인가 아니면 ‘주체적’ 국가인가-

2025.03.25(화)

전성곤

1. 일본인에게 <전후>란 어떻게 기술되는가의 문제
-왜 **사카모토 다카오와 같은 인물**이 중요한가.

→ 일본의 전후 속에는 <극우/우익 편향>에 [종속]하지 않는 <자유주의자>라는 입장.

→ 중성주의 혹은 제3의 입장, 자유주의사관을 강조하는 입장이 존재한다.

→ 객관적 위치라고 자부하고, 특히 주체성을 강조하는 논리로 변형, 그 내용이 매우 복잡하게 전개되는데, 그러면서 일본 내에서는 영향력을 잃지 않고 <소비>된다.

한일관계의 새로운 도달점으로서 무엇이 필요한가의 문제를 제기..

평화와 상호이해 그리고 국가를 넘는 연대는 어떻게 가능한가. [지금까지의 한일관계론]의 한계 즉 민중/시민 연대론이 갖는 문제점은?

→ 필자의 제안: 새로운 가능성을 위한 방법론으로서 [인식의 세계]의 문제로 접근

→ <내적 식민지의 논리>라는 [종속]과 [배제]의 문제를 고찰

→ <국민국가>라는 틀을 넘는 방법

<요약> 탈식민주의란 무엇인가-서구적 세계관/개념/인식에 대한 문제

→내부와 외부의 문제, 주체의 문제, 자유의 문제를 재고하기 위한 논점?

▷ 사카모토 다카오- 새로운역사교과서를 만드는 모임에 등장-자유주의 사관을 강조하게 된 점.

▷ 사카모토 다카오는 패전 직후에 전개된 마루야마 마사오와 1980년대 우에야마 순페이를 활용하면서, 쓰다 소키치와 같은 방법론으로 ‘일본의 전후’ 론을 구축했다.

→그런데 그 과정에서 마루야마의 국가에 의한 개인 인식의 지배를 비판하는 논점을 제기했는데 그 논리는 칼 슈미트와 카를 만하임의 ‘이중적 시각’ 즉 서구와 일본을 동시에 기술하는 방식으로 전개했다. 그렇지만 사카모토는 이러한 마루야마의 방법론을 단편적으로 수용한다. 또한 1980년대에 전개된 우에야마 순페이의 보편적 고대를 조몽시대부터 상정하는 방법론을 통해 일본은 고대부터 혁명이 존재하지 않았다는 점을 내세우며 승전국인 미국이 만든 태평양전쟁사관이 아니라 대동아공영권을 통해 주체를 확립해야 한다는 논리를 주장했다.

▷사카모토의 논리는 마루야마가 이해한 칼 슈미트를 단편적으로 재해석하고, 쓰다 소키치의 일본 주체성론을 활용하는데, 그 과정에서 미야자와 도시요시나 오타카의 논쟁, 미노베 다쓰키치 주권론 등을 의식하지 않았고, 와쓰지의 국민의지라는 부분을 활용한다. 그리고 1980년대 전개된 조몽론의 등장이 신교토학파의 시대적 유행 담론에 가담하고, 구와바라 다케오의 프랑스철학을 통해 미국의 ‘일본 식민지’ 문제를 해결하는 주체성 획득의 논리를 가져왔다는 점이다.

▷ 더 중요한 점은 패전 직후의 마루야마를 비롯한 지식인들이 서구 법철학과 해석을 활용하면서, 중성국가론을 구상한 점이고, 그것은 일본이 파시즘에 대한 철저한 반성을 피해가는 길을 열었다. 그리고 쓰다 소키치와 같이 상징천황제를 긍정하고, 와쓰지의 국민의지를 강조하는 논리들이 모두 서구의 비코, 딜타이, 카를 만하임의 수용 방식의 자의성이 있었으며, 1980년대에도 새롭게 등장한 프랑스 철학인 구조주의 즉 레비스트로스를 변형하면서 만들어낸 ‘주체성’ 론이었다는 점이다. 바로 이러한 프로세스를 밝혀내는 것이 본 발표의 목표이다.

▷ 전후란 시간적 흐름의 구분으로서 전후가 아니라 인식의 상대화를 만들어내기 위한 방법론으로서의 전후라고 활용하는 것으로, <영속적 전후>로서 [주체성의 종속]을 극복하는 레토릭이 될 수 있을 것으로 기대한다.

1. 사카모토 다카오(坂本多加雄)는 누구인가

- 사카모토 다카오의 <일본 내력론>이 갖는 함정과 가능성

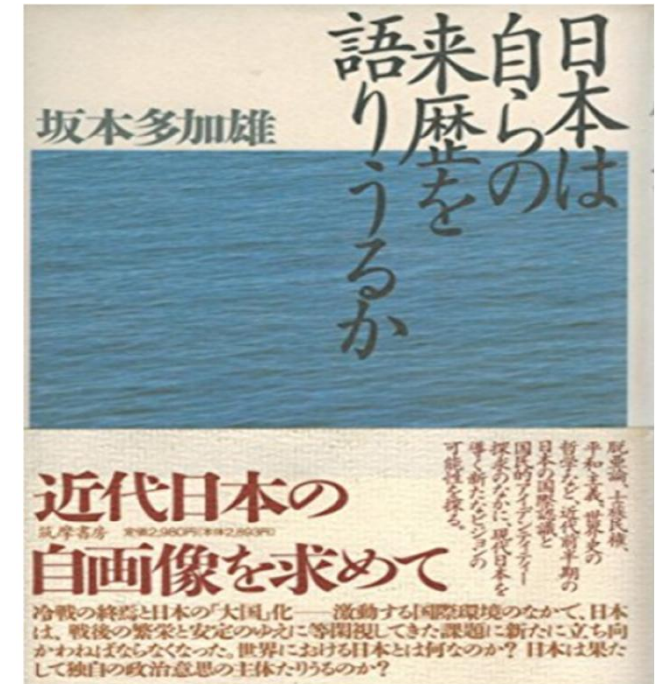
사카모토 다카오(1950년 6월 8일 - 2002년 10월 29일, 일반적으로 정치학자로 불리며 학위는 법학박사이다. 전공은 정치학, 일본정치사상사이다. 1975년 도쿄대학(東京大学) 법학부를 졸업, 이후 대학원에서 일본정치사상사를 전공했다. 1980년 대학원 법학정치학연구과 박사후기과정을 수료하고, 학습원대학(学習院大学) 법학부 조교수에 임용된다. 이후 하버드대학 객원연구원을 지냈다.



도쿄대학 법학박사, 정치학, 일본정치사상

1996년 후지오카 노부카쓰(藤岡信勝), 니시오 간지(西尾幹二) 등이 중심이 된 '새로운 역사교과서를 만드는 모임(新しい歴史教科書をつくる会)'의 결성에 참여하는데, 이때 「검정(検定) 중학교 교과서에 채택된 위안부 강제설 채용」에 대해 비판하고, 성명서를 냈다. 여기에 사카모토 다카오가 연명하고 참여한다.

야마지 아이잔(山路愛山) 등 일본의 근현대 지식인에 대해 발표. 일본 <내력>을 '어떻게 위치지을 것인가'를 중심에 두고 저술 활동...보수파 논객으로 알려지게 된다.



본 발제에서는 사카모토 다카오를 통해 무엇을 말하고자 하는가?

2022年:
사카모토 다카오 사후 20주년 기념 심포지엄

「日本文明」研究フォーラム：
坂本多加雄没後二十年記念シンポジウム

기조강연, 가루베 다다시(荻部直)
1988년 도쿄대학 법학부 졸업
1994년 도쿄대학 박사 수료
1996년 도쿄대학, 법학정치학연
구과 법학부 조교수
쓰다 소키치(津田左右吉)와 무라오카 쓰네쓰구
(村岡典嗣) 연구 → 일본사상사

坂本多加雄没後二十年 記念シンポジウム 2022/10/29 開催

タイムスケジュール

- 10:30~10:35 開会の辞
- 10:35~10:40 挨拶 河野有理(法政大学教授・「日本文明」研究フォーラム代表)
- 10:40~10:45 挨拶 中田喜万(学習院大学教授)
- 10:45~11:15 基調講演 荻部直(東京大学教授)
- 11:15~11:45 若手研究者による研究発表①
鈴木健吾(日本学術振興会特別研究員)
- 11:45~12:15 若手研究者による研究発表②
田頭慎一郎(学習院大学客員研究員)
- 昼食・休憩
- 13:30~14:30 座談会(第一部)「坂本多加雄の思い出」
司会: 河野有理(法政大学教授)
梶田明宏(昭和天皇記念館副館長)
北岡伸一(独立行政法人国際協力機構 JICA 特別顧問)
杉原志啓(音楽評論家・思想史家)
井上寿一(学習院大学教授)
- 休憩
- 14:40~14:50 質疑応答
- 14:50~15:45 座談会(第二部)「現代の政治・思想と今後の坂本研究」
荻部直(前掲)
御厨貴(東京大学先端科学技術研究センターフェロー)
- 15:50~16:00 閉会・挨拶
総合司会: 杉山亮(東京都立大学助教)



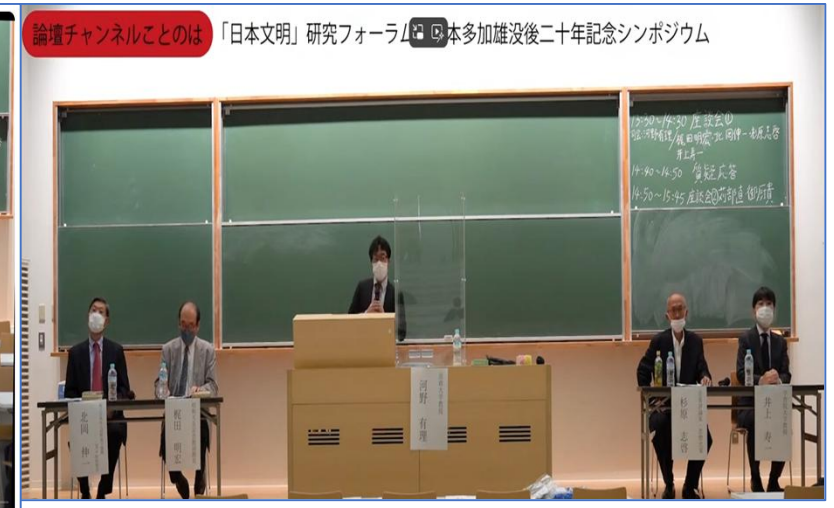
会場・学習院大学南3号館201教室
主催・「日本文明」研究フォーラム/学習院大学大学院政治学研究所

1994年:
『일본은 스스로의 내력을 말할 수 있는가』간행

1987년 국제일본문화연구 시대

1950年:
도쿄대학 <학생연구회토요일모임(土曜会)>-1950년대
부터 70년대에 걸쳐 도쿄대학 법학부 학생이 중심이 되
어 창립된 독서회-

1946年:
『세카이(世界)』잡지에 자유주의자들의 논리 선전



사카모토 다카오의 문제란 무엇인가 다시 확인 ?

1. 일본은 [서구와 비서구를 넘는] 즉 서구도 아시아도 아닌 제3의 독자적인 존재라는 <생각/사고/의식>을 [의식적/무의식적]으로 만든 것인가, 아니면 본질로써 이질성이 내재된 사회/국가인가?

2. 일본은 패전, 국가 상실 경험, 다문화 등의 논리를 <이데올로기>의 문제로서 극복하고, 독창적 위상을 구축했다고 생각하게 된 근거는 무엇인가?

➔ 결국 국가를 넘어 횡단을 주장(상대화)가 갖는 주체성 논리를 통해 ‘외재적 제국주의=내적 식민주의’의 문제점을 유지하고 있는 것은 아닌가?

국민국가란?

베네딕트 앤더슨-상상의 공동체-국민은 하나의 공동체로서 상상된다...

국민=(nation):

민족-(nation)

국가(nation)

에릭 홉스봄, 만들어진 전통

국가-nation

민족 국가-nation state

국가사 -national history

근대 국가-modern nation

국가 - state

국 -countries

엔겔스, 家族・私有財産・国家の起源

사회로부터 소외되어 가는 권력이 국가. 계급지배의 기관, 하나의 계급이 타계급의 억압 기관..합법화..질서만들

アーノルト・オスカー・マイヤー (Arnold Oscar Mayer) 「staat[国家]という言葉の歴史に寄せて」

라틴어의 *satus*의 중세에서의 어의(語義)전개에 관한 연구

즉 status는 공공 조직의 상태, 그 형태, 현하의 그 구조를, 둘째는 공공조직의 확고한 안정된 부동의 상태 내지는 한층 더 정확하게는 그 영속을 의미... 일찍부터 국가형태를 가리켜 사용하는 경우가 있었는데 확실하게 의식하여 res publica(국가) 대신에 이 말을 사용한 것은 테르툴리아누스 tertullianus, 기독교신학자가 최초... 이후 'status=국가'의 용례는, 14세기 이후이다. 그러나 중세말기의 국가 개념의 통례의 말은, 'status' 가 아니라 res publica 라던가 regum 이고, 'status' 는 오히려 신분이나 국제(國制)라는 개념으로 사용되었다. 'status=국가'의 용례가 그 개념이 'status' 에서 파생된 게르만 계통, 로마 계통의 언어의 말에 영향을 주었다.

즉 경우, 신분, 신체의 의미에서 출발하여 지위, 명성, 위대함, 위엄, 궁정, 통치, 지배의 의미를 거쳐 최후에는 국가=res publica의 의미에 도달한다..³¹ 'estate', 'status'라는 두 개의 어형을 가진 영어의 경우는 더 양 어형 간의 어의의 분화가 생기고 'estate'는 권리의 주장, 점유권, 소유권, 소령(所領)의 의미를 새롭게 획득한다. 프랑스어의 'e-state'에서는 재정이라는 의미가 매우 명확하게 나타난다. 이러한 경과를 거친 끝에 마지막에 국가라는 주요어에 도달하는 것인데 그것과 병렬하여 적든 많은 옛 것의 여러 갖가지의 어의도 부차적의미로서 지속적으로 살아있게 된다. ³¹

독일어의 Staat 의 어의는, 다른 언어에 비해 늦어지는데, 그럼에도 경과를 거친 것, 단 독일어의 경우 시간이 짧았다는 것, 병행현상은 역사적, 정치적인 것으로 설명해야 한다. 왜냐하면 국가라는 말은 절대주의시대의 소산이다.³¹ 절대주의는 이 말뿐 만이 아니라 이 말이 표현하는 사항들, 즉 일원화 되 근대국가를 창출(産み出し), 선행하는 갖가지 국가 형태, 즉 이원적 신분제국가 대신에 이 국가를 자리잡게 하기 때문이다. 독일에서는 이러한 정치적 발전이 타국가에 비해 100년 ³¹늦게 완결된다. ³² 국가라는 말의 어의 발전도 100년이다. ³²

Stat 는 상태, 신분, 높고 낮음이 따라다님, 관직(staat), 을 높다...고위(stat)..개개인의 인간이 아니라 공적인 상태에 대해 사용되고 제국의 상태, 신성로마제국이 붕괴 해체하는 것 없이 이 상태와 전통을 유지하기위해라는 의미의 과거의 유지이다. 33마지막의 용례에서는 국제 즉 좋은 국제로 가까워진다. 궁정, 궁정의 신하나 통치,라는 의미의 용례, 15세기에 보여진다. 통치 state 가 사용되고 stat regiment 의 의미였다. 의문의 여지없이 판명된다. 33 통치의 의미를 갖는 결과 staat 는 이미 res publica 국가의 의미에 현저하게 접근한 것으로 보인다. 33프랑스어가 독일어의 형태를 밀어내고 국고(staat)를 사용...34staat 는 17세기 중엽까지는 단수형으로 사용, 복수형 staaten 은 17세기 후반에 사용된다. 사라진 복수형을 흔적을 찾는다..35

국가와 연결,,,재정에 의존하는 형태, 군주의 지배권력과 만남, 재정행정, 통치권 군주의 위신, 군주의 존엄, 제후에 statue에 상소한다고 함, 통치권과 재정권의 최고의 통치관정의 의미를 갖게 됨...41군주의 손에 장악..42 그리고 독일어 macht 에 해당하는 말이 potestas 힘, 권력과 강국이라는 이중의 의미를 가진 것이었다. 17세기에 이미 staat 에 macht 개념이 들어가있었다. staat 에 macht는 동의어는 아니지만, 유사했다/근사했다. staat 는 군주가 가진 권능의 총화machtbefungis였다. 17세기에 보여진다. 43이것이 staat가 힘일반이 아니라 조직화된 군주의 권력, 즉 통치자의 권리이 총체의 의미를 갖게 된다. 43 독일어가 근린 여러나라의 대응하는 말들을 유사하게 발전을 거친 것이 이유이다. 43===>state를 재고하면서 근대의 의미로서 재구성의 실현가능을 이야기하기위한 다양성의 존재. 잃어버린 것의 재소환의 의미로서 사용되는가...

==>가타바시스(catabasis)라는 말,

--미국은 국제자본주의의 수호자라는 국제 여론을 만들고 동시에 그를 진지하게 수행한다.. 이것이 현재의 **자본주의 미국의 식민성이다**. 식민주의는 본성상 분리주의적이고, 지역주의적이다. 민중은 식민지 시대에 억압에 맞서 싸우라는 요구를 받는 것이고, 민족해방을 이룬 뒤에는 빈곤, 문맹, 저개발에 싸우라는 요구를 받는다. 그때 원주민 사이에 폭력이 일어난다. **그 어느 누구도 해방자로 자처하는 것을 용납하지 않는다.**

==자신들의 행동으로 얻은 결과를 놓치지 않으려 하며 자신들의 미래와 운명을 신에게 맡기려 하지도 않는다. 89 어제는 무책임했으나, 오늘은 모든 것을 이해하고 모든 결정을 내리고자 한다. 대중이 탐욕스러워진다는 것도 비판하는 것이다. 90

====>이렇게 본다면 근대국가-국가-근대 자체가 폭력의 존재로서 존재한다면, 국가를 다시 소환하고 법을 소환하는 것의 의미는 크다...근대라는 것을 시대구분의 하나로서 '시대'로 인식한다. 그래서 근대화를 서구사회를 모델로 하거나 하나의 도달 가능한 시대, 즉 현대 이전의 근대로 근세이후의 근대로 생각한다. 이 사고방식에는 '근대'가 어느 한 시대의 '그 이후'라는 속성을 잃게 된다. 그 이후를 포스트라고 부르게 되고, 그리고 '포스트를 통해 그것을 이해했다'고 생각한다. 그리고 현대를 살게 된다고 '인식하게 된다'는 점이다. 근대가 과거의 사건으로만 취급된다. 그렇지만 근대는 원래 시간구분의 개념일 뿐만 아니라 인간이 살아가는데 있어서 현재의 문제를 자각하는데 깊게 연관성을 갖는 것이었다. 다음에 오는 시대를 자각해 가는 것에 의미로서 근대였다. (有賀喜左衛門「近代化と伝統」1964年)

=== > 국가의 의미를 재고할 때 시간적 의미로서 [근대]가 아니가 <근대>=<전후>로서 문턱의 의미를 재고하는 것, 대위법적으로 의식의 의미로 사용 가능한가...

The **essential contiguity** between the state of exception and sovereignty was established by Carl Schmitt in his book *Politische Theologie* (1922).

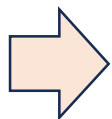
예외 상태와 주권 사이의 **본질적인 연속성**은 칼 슈미트가 그의 저서 『정치신학』(1922)에서 확립한 개념입니다.

용어에 대한 [필자의] 암묵적 전제

In truth, the state of exception is neither external nor internal to the juridical order, and the problem of defining it concerns precisely a threshold, or a zone of indifference, where inside and outside do not exclude each other but rather blur with each other. The suspension of the norm does not mean its abolition, and the zone of anomie that it establishes is not (or at least claims not to be) unrelated to the juridical order. Hence the interest of those theories that, like Schmitt's, **complicate** the **topographical** opposition into a more **complex topological relation**, in which the very limit of the juridical order is at issue. **In any case, to understand the problem of the state of exception, one must first correctly determine its localization (or illocalization).** As we will see, the conflict over the state of exception presents itself essentially as a dispute over its proper locus. (Giorgio Agamben, translated by Kevin Attell, *State of Exception*, The University of Chicago, 2005, p.23 - 24)

진실을 말하자면, 예외상태는 법질서 바깥에 있는 것도 안에 있는 것도 아니며, 이를 정의하는 문제는 진정 하나의 문턱 내부와 외부가 서로 배제하는 것이 아니라 서로를 식별하지 못하는 구분 불가능한 영역에 놓여있다. 규범의 효력정지는 규범의 폐지를 의미하지 않으며, 규범의 효력 정지가 만들어내는 아노미의 영역은 법질서와의 관계를 잃지 않는다. (혹은 적어도 잃지 않은 채 하고 있다). 그런 까닭에 슈미트의 이론 같이 앞서 말한 지형학적 대립을 보다 다면적이고 복합적인 **위상학적 (topologica) 관계** 속에서 **꼬아서 보려고** 하는 이론-여기서는 법질서 자체의 경계선이 의문에 부쳐진다-에 대한 관심이 생기는 것이다. **아무튼 예외상태 문제를 이해하려면 이 문제가 어디에 자리하는지를(혹은 자리하지 않는지를) 정확하게 규정하는 일이 전제되어야 한다.** 나중에 살펴보겠지만, 예외상태를 둘러싼 갈등은 본질적으로 예외상태가 자리하는 장을 둘러싼 논쟁으로 나타나기 때문이다. (조르조 아감벤저, 김항역, 『예외상태』 새물결, 2009년, p.52)

In this sense, the state of exception is the opening of a space in which application and norm reveal their separation and a pure force-of-law realizes (that is, applies by ceasing to apply [dis-applicando]) a norm whose application has been suspended. In this way, the impossible task of welding norm and reality together, and thereby constituting the normal sphere, is carried out in the form of the exception, that is to say, by presupposing their nexus. This means that in order to apply a norm it is ultimately necessary to suspend its application, to produce an exception. In every case, the state of exception marks a threshold at which logic and praxis blur with each other and a pure violence without logos claims to realize an enunciation without any real reference. (Giorgio Agamben, translated by Kevin Attell, State of Exception, The University of Chicago, 2005, p.40)



예외상태는 적용과 규범이 둘 사이의 분리를 드러내고, 하나의 순수한 법률-의-힘에 의해 적용이 정지되어 있던 규범이 실현되는(즉 탈-적용되면서 적용되는) 하나의 공간이 열리는 사태를 가리킨다. 이런 식으로 규범과 현실의 불가능한 용접 그리고 그 결과로서의 규범적 영역의 창출 등이 예외라는 형태 속에서 즉 그것들 사이의 연관을 상정함으로써 이루어지는 것이다. 이는 결국 하나의 규범을 적용하기 위해서는 궁극적으로 그것의 적용을 정지시켜 하나의 예외를 만들어 낼 필요가 있다는 것을 의미한다. 어쨌든 예외상태는 논리와 실천이 식별 불가능해지는 문턱을 그리고 로고스없는 순수폭력이 아무런 현실의 지시 대상없이 발화될 수 있는 양 행사되는 문턱을 나타낸다. (조르조 아감벤저, 김항역, 『예외상태』 새물결, 2009년, p.82)

① 1945년, 1980년대, 1997년, 2022년의 연속과 일관성
-의식의 내부성의 문제-



인식세계의 세계화와 구조화란 무엇인가

내부에서 외부로 나간 것이 되는 됨:

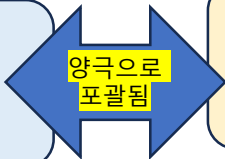
사카모토 다카오(坂本多加雄)

고타니 히로유키(小谷汪之)

일본이 타국과의 비교할 수 없을 듯한 독자적인 존재이고, 일본의 내력은 특별한 독자성이 요구되는 것이다. 『象徴天皇制度と日本の来歴』, 都市出版, 1995年, p.78-79

『역사는 왜 필요한가: 탈역사시대에서의 메시지』
南塚信吾・小谷汪之・木畑洋一編 『歴史はなぜ必要なのか: 「脱歴史時代」へのメッセージ』
『역사의 방법에 대해(歴史の方法について)』

혁명에 대한 전제성의 문제를 제기
→ 헌법에 대한 입장- 탄생을 파악
→ 독자성을 강조하는 입장이 사실성으로 현전됨



'관계'라는 것으로만 파악되는 논리로서 역사를 해석
→ 변용이라는 것 → 집적과 변용이라는 시각으로 현전됨 [관계의 구조를 모름]

모순 혹은 모순없이: 역사적 흐름의 시간과 단계성이라는 논리라는 역사성 속에 <적영(適迎)>한 것

프랑스혁명 자체가 유럽을 염두에 둔 경우라 하더라도 프랑스의 특수한 현상이다. 95

그런데 이를 기준으로

프랑스혁명의 신화에 구속된 언설이 유포되는 와중에 일본은 민주주의의 의식의 점에서 세계에서 뒤처지고 늦어졌다고 하는 자기부정적 내력이 전후 일본인을 구속하는 것이 되었다. 95 즉 일본국헌법의 이야기는 그대로 전후일본의 내력 그 자체를 규정해 버린 것/규정하고 있는 것이다. 95

일본국헌법의 성립자체가 하나의 혁명에 의한 것이라고 하는 생각이 전후의 정통적인 학서로서 널리 통용되어온 것에도 보여진다. 그 학설이란 미야자와 도시요시에 의해 제창된 8월15일 혁명설이다.

프랑스혁명론에 종속된 [혁명론의 외부]를 상정/강조



미야자와 도시오의 부정적 소환-마루야마는?

프랑스혁명의 시기에 정치변동의 최종적 귀결을 염두에 두면서 프랑스혁명을 무엇보다도 왕권타도의 혁명의 이야기로서 이해하기 위해서는 국민주권과 군주의 존재는 본질적으로 모순된다는 견해가 도출된다. 즉 호헌파에 있어서는 무엇보다 중요한 것은 일본국헌법의 문언 그 자체가 아니라 18세기말의 프랑스 정치변동을 특징짓는 '혁명'의 이야기이다. 87 이러한 혁명의 이야기가 일본국헌법 해석에 얼마나 커다란 그림자를 던지고 있는가는 원래 일본국헌법의 성립자체가 하나의 혁명에 의한 것이라고 하는 생각이 전후의 정통적인 학설로서 널리 통용되어온 것에도 보여진다. 그 학설이란 미야자와 도시요시에 의해 제창된 8월15일 혁명설이다. 이 생각에 의하면 일본국헌법은 형식적으로는 제국헌법의 개정규정에 근거하여 탄생했지만, 일반적으로 헌법이라는 것은 자기의 근본적인 부분을 차지하는 원리를 변경 혹은 폐기하는 듯한 개정을 예정을 갖지 않는다. 따라서 일본국헌법은 국민주권을 내건 점에서 천황주권에 선 제국헌법이란 전혀 서로 받아들일 수 없는 원리에 입각해 있다. 그렇다고 한다면 일본국헌법은 제국헌법에서 보아 위헌의 헌법이라는 것이 되고 제국헌법의 개정에 의해 탄생한 것이라고 보는 것은 불가능하다. 즉 일본국헌법은 제국헌법의 연속 상에 위치 지을 수 없는 것으로, 87여기에 국제상(國制上)의 단절로서의 혁명이라는 사태를 상정하지 않으면 안되는 것이다. 88

혁명=비종속=자유의 논리로 연결

8.15 혁명설
의 문제 지적

혁명의 의미, 그리고 8.15 패전이 갖
는 의미를 재해석

8.15 혁명설은 일본국헌법의 문언이 국민주권을 규정하고 있다는 점에 귀착된다. 그리고 **국민주권의 원리**의 탄생은 프랑스혁명의 즈음에 생긴 군주주권에서 민주주권으로 전환의 사실과 동질의 것으로, 따라서 **일본에 있어서도 프랑스혁명에 상응하는 혁명을 상정하지 않으면 안된다는 것이었다.** 여기에는 어떤 논리적 전도(轉倒)같은 것은 없는 것일까. 坂本多加雄『象徴天皇制度と日本の来歴』, 文藝春秋, 2014年, p.90

프랑스혁명 자체가 유럽을 염두에
둔 경우에도 프랑스의 특수한 현상

탈식민주의 논리 중 하나로 유럽을 지방화하거나 유럽중심주의의 탈피를 주장하는 논리

논리적 전도(轉倒) 비판에 대한

논리적 전도(轉倒)의 전도에 대한 비판은 없는가

전도의 외부 문제 ??

과거의 세계사적 역사의 흐름
및 <역사 해석>에 대한 인식

서구적 세계사에 대한 부정: 독자성을 강조

서구적 세계사와의 관계성 긍정: 보편성 강조

상호모순

당사자 논리와 관
찰자적 관점의 상
호성: 지속적으로
벌어지고 있음: 근
대국가

바로 이곳에 문제가 존재

그래서 문제는 <무엇이 문제>인가?

타국의 혁명의 내력에 무의식을 지배되는 것의 표현이다. 182 유럽은 외부세계가 상대적인 세력을 잃어가고, 유럽의 여러나라에 의 타지역에의 진출의 확대해 감에 따라 유럽은 유럽의 국제질서를 그대로 세계에 확대해 갔고 그것을 국제사회의 질서로서 이해하게 되었다. 218 → 이것의 의미는 세계를 정식의 주권국가에서 구성된 영역(유럽과 미국)과 이러한 주권국가의 지배의 대상에 지나지 않는 지역에서 구성된 영역이라는 이중의 구조로서 세계의 질서를 이해한다는 것이다. 218 **규범적 감각이다.** 218

패전 혁명설의 문제: 서구 프랑스의 영향에 오염된 것

여기에 맞춰서 일본의 내력을 논하는 것은 안된다

비주체적

방법

통치의 정통성의 원리에 착목해야 한다:
우에야마 슌페이(上山春平)의 『천황제의 심층(天皇制の深層)』참조함.

대권을 마치 유럽의 절대군주의 그것에 비견하여 해석하고 있는 것으로 천황의 전통에서 일탈한 것

그리고 미노베 다쓰키치<천왕기관설>나 미야자와의 8/15혁명설을 원용할 필요가 없다고 봄. [천황주권론에 대한 부정]

천황기관설: 독일 공법학자인 게오르크 옐리네크 (Georg Jellin)로 대표되는 국가법인설(國家法人說)에 근거하여 미노베 다쓰키치가 주장한 학설..천황주권설(호즈미, 우에스기의 주장) 과 대립했다.

일본국헌법은 주체적으로 받아들인 것이다. 97 상징천황이라는 형태로 천황제도의 존속이 규정되었다. 97제국헌법과 일본국헌법의 연속성을 말할 때 새로운 이야기를 구상할 때(미노베 다쓰키치<천왕기관설>나 미야자와의 8/15혁명설을 원용할 필요가 없다)
坂本多加雄『象徴天皇制度と日本の来歴』, 文藝春秋, 2014年, p.106

절대군주 아니며 주권자도 아니며 또한 프랑스혁명을 기준으로 하는 인식의 혁명론도 아니다. 천황제는 심층적인 것이다

문제가 발생:
주체적인 것이라고 생각하는 점: 외부로 나감?

이 논리의 외부로 나가야 한다

사카모토 다카오(坂本多加雄) 일관성?=외부성

사카모토는, 와쓰지 데쓰로의 천황을 <국민전체성의 표현자>로 하는 보다 [추상적이고 개괄적인 표현]이지만, <다른 형태로 표현한 것>이다...126 사카모토가 주장하는 것은, 근대일본에서의 천황의 정치상의 지위와 국민의식의 형성과의 관계는 프랑스를 비롯해 유럽의 그것과는 전혀 다른 양상을 노정하고 있는 것이라고 말한다. 139

타국의 혁명의 내력에 무의식으로 지배되는 것의 표현이다. 182 유럽은 외부세계가 상대적인 세력을 잃어가고, 유럽이 여러나라에, 타지역에 진출을 확대해 감에 따라 유럽은 <유럽의 국제질서>를 그대로 세계에 확대해 갔고, 그것을 국제사회의 질서로서 이해하게 되었다. 218 이것의 의미는 세계를 정식의 주권국가에서 구성된 영역(유럽과 미국)과 이러한 주권국가의 지배의 대상에 지나지 않는 지역에서 구성된 영역이라는 이중의 구조로서 세계의 질서를 이해한다는 것이다. 218 규범적 감각이다. 218

일본이 유럽이외의 지역에서의 주권국가로서 등장해 온 것으로 종래적인 유럽 내부에 대해 의식되고 있던 정통성의 관념에서 국제사회 전체의 있을 수 있는 질서를 상정하는 것은 곤란하게 되었다. 220 제1차세계대전은, 정통성의 동요의 결과이다. 220 제1차세계대전의 국제사회는, 220 새로운 국제질서를 구축하려는 것이었다. 221 국제사회의 현상의 승인이라는 의미에서의 정통성의 수용은 기대221

「戦後は「日本」をどう語ってきたか」대담자인 南丘喜八郎、는 말한다. 역사인식은 세가지이다. 전전의 일본을 일관하여 악의 국가로 규정하는 견해, 그 반대에 있는 것이 대동아전쟁 긍정사관, 그리고 그 어느 쪽도 부여하지 않는 것으로 등장한 것이 자유주의사관이다. 35 대표적으로 후지오카 노부카쓰, 도쿄대학교수는 선옥(善玉)·악옥(惡玉)사관을 넘어서 그것을 대신하는 역사관을 제안한다고 했다. 사카모토는 그 후지오카와 함께 새로운 역사교과서를 만드는 모임의 호소인의 한사람인데, 이러한 역사관을 어떻게 보는가라고 질문한다. 坂本多加雄, 歴史を語る作法:坂本多加雄·対談·書評集, 都市出版, 2004年, p.35

주장: 모양새가 다른<이태(異胎)>로서 현태나 체재(体裁)가 보통과 다른 것<이태(異態)>

잃어버린 것의 심각함을 알아채지 못하는 전후사상⁴⁹코스모폴리타니즘, 일본국헌법의 전제가 되고 있는 이야기로 세계 각국민이 주체가 없고 인류전체를 주체로 하는 역사관이다. ⁴⁹온 세계가 민주화하면 민중은 평화를 사랑하게 되기 때문에 필연적으로 평화가 된다. ⁴⁹이것은 하나의 역사관에서 나온 이야기이다. 매우 추상적이고 <가공 인물의 내력>같은 것이다. ⁴⁹그것이 일본국 헌법의 전문(前文)이다. 그 영향 하에서 일본인이 어느 한 종류의 코스모폴리탄 풍의 입장에서 스스로를 이야기하는 자세를 몸에 갖게 되었다.⁴⁹

결국 문제는 헌법학자의 대부분이 민주주의의 모델을 프랑스혁명으로 하고 있다는 것이다.⁴⁴천황과 민주정체가 병행하고 발전한 것은 어딘가 이양(異樣)한 역사라고 생각하고 있다. 国柄의 차이를 생각하면 좋는데 오로지 프랑스에 집착하여 프랑스의 그것이야말로 되어야하는 헌법제도의 진보라고 생각하고 있다.⁴⁴ 사카모토는 근대의 역사를 원리주의의 대립의 시대라고 논한다. 즉 원리주의의 입장에서 보면 원래 순수한 것이 있었는데 그것이 역사 과정에서 혼합되어버렸다 그래서 원래로 되돌려야 한다는 것이다. 불세비즘도 원리주의의 일종이다. 즉 계급을 없애고 무계급사회를 출현시켜야 한다는 점에서 그러하다. ⁴⁶나치즘도 포퓰리즘도, 정치적 올바름(폴리티컬 코레트네스, political correctness)에도 동질의 것이 내재되어 있다. <원리주의와 동형적이다>. ⁴⁶

坂本多加雄, 歴史を語る作法:坂本多加雄·対談·書評集, 都市出版, 2004年, p.46

고타니 히로유키 (小谷汪之)의 입장

쓰여진 역사로서의 역사는 실증적역사연구가 진전하여, 새로운 역사적 사실이 발견되고, 시대의 흐름과 함께 새로운 역사를 보는 법이 생긴다고 한다면, 그것에 동반하여 변화하고, 다양해 해 간다. 반대로 역사를 쓰는 방식이 변화하고, 다양화해 가면 그것이 실증적 역사연구의 방향을 다양화하기도하고, 새로운 역사를 보는 법을 낳기도 한다.

→ 실증적역사연구와 역사를 보는 방법으로서의 역사는 상호작용을 통해 항상 변화하고 새롭게 되어 가는 것이다.

「내력」은 역사연구의 성과를 통해 자기를 보강하는 것은 있어서도 역사연구로부터 작용을 받아 변화한다는 것은 없다. 「내력」은 역사연구에서 독립했다. 전혀 별개의 창조적 구상력에 의해 구상된 것이다. 창조적 구상력은 넓은 의미에서는 하나의 역사를 보는 법이라고 말할 수 있다. 그것이 상호작용을 갖지 않으면 역사를 보는 방법과는 다른 것이다. 역사를 보는 방식은 언제나 재검토를 거쳐야 한다. 변화해 가는 것이기때문이다.

관계성의 문제가 결여된 것이다.라고 해석함

관계의 구조 파악이 아니라
는 점이 문제

→사카모토의 <전후>의 정의 : 새로운 시각으로서 자유주의적인가?

역사를 말하는 방법(語り方)으로서 '전후는 일본을 어떻게 말해왔는가'를 설정하고 있고, 상징천황제도 재고(再考)라는 부분에서는 상징천황제를 어떻게 기를까(育てる)하는 것과 연결하여 상징천황제와 '전후사상'을 논했다는 점

사카모토의 「보편과 진보에 대해 (普遍と進歩について)」(1992년)의 대담에서 사카모토는 마루야마의 특성을 논하는데, 마루야마의 여러 측면 중 하나의 측면을 언급, 그러면서 '사상사연구자로서'의 마루야마를 논함. 坂本多加雄, 歴史を語る作法:坂本多加雄・対談・書評集, 都市出版, 2004年, p.2

충성과 반역을 '문제사로서의 사상사'로 연결하여 "이 책(『충성과 반역』)도 그러하지만 마루야마 마사오의 문제 관심이라는 것은 기본적으로 테마가 두 가지라고 생각한다. **콘포미즘이라는 것에 대한 일종의 체질적인 혐오감같은 것이 하나이고, 또 하나는 보편성 혹은 근대성에의 관심인데 충성과 반역은 말그대로 콘포미즘의 거부라고 할까 이것은 아마도 일관된 문제관심이었던 것은 아닐까**"라고 논한다. 이 발언의 연장선상에서 기타오카 역시 "콘포미즘과 보편성에 대해 마루야마류의 해석이 강렬하게 내세워지고 있는 논문의 하나에 **사쿠마 쇼잔(佐久間象山)에 관한 것이 있다. 이것은 사쿠마쇼잔에 대해 밸런스가 갖춰진 객관적 해설이 어떤가하면 나는 잘 알지는 못하지만, 지식의 국민화라는 것과 보편이라는 것으로 수미일관하여 자르고 있다(切っているでしょう).** 이것이 마루야마의 매력이다.

坂本多加雄, 歴史を語る作法:坂本多加雄・対談・書評集, 都市出版, 2004年, p.5 「佐久間象山とはどういう人ぞ」

사카모토 다카로의 마루야마와 와쓰시 해석의 문제점

마루야마 마사오의 해석

콘포미즘의 혐오자

콘포미즘[conformism] : 자기가 놓여 있는 처지에 대하여 아무런 의심을 품지 않고 주위의 관습대로 틀에 박힌 사고방식과 태도로 일관하는 일. 획일주의 · 공식주의 · 순응주의 등으로 번역되며, 어원은 라틴어의 conformis(같은 모양)이다. 도덕 · 종교 · 사회사상 등이 빠지기 쉬운 결함으로, 서유럽 사상(思想)의 흐름은 콘포미즘과의 끊임없는 싸움의 연속이었다고 해도 과언이 아니다. 이른바 ‘아웃사이더’는 이와 같은 도전(挑戰)을 감행한 사람들을 말하며, J.J.루소, F.W.니체, J.P.사르트르 등이 그 전형적 인물이다. 개인주의자 A.지드도 콘포미즘을 적대시한 사람으로 그는 “우리는 하나의 껍질에서 나오는 순간부터 또다른 껍질 속에 있다”고 말하면서 현상(現狀)에서의 끊임없는 탈출을 역설하였다.

와쓰지 데쓰로의 해석

천황을 국민전체성의 표현자로 하는 것

전후 상징천황제의 시작의 논리들, 쓰다와 와쓰지라는가 각각 표명한 새로운 천황제 이미지의 핵심은 첫째 국가와 종교의 연결성의 부정이다. 그것은 국체와 현인신에 귀착한 전전의 천황제의 모습에 대한 그들 나름대로의 비판을 의미한다. 둘째는 쓰다는 종교과의 연결성을 부정하는 것으로 천황이 80 갖는 전통적인 권위를 정신적인 것으로 규정하고, 와쓰지는 국가와의 연결성을 부정하는 것으로 천황을 일본이라는 문화공동체의 통합의 중심으로 규정하려고 했다.

시대의 사상(捨象)의 문제.p.203 역사적 역할을 했는가, 그리고 제약이 무엇이었나. 203-그것을 밝히는 것.

전자입장은, 보편적 시대의 인간 정신이나 심리적 작용에 착목하여 그 사상가의 인간상을 그려내는 방식-보편적인 사상과제를 추구하는 접근법은 잘못하면 '스스로를 의식하지 못하고 '현대적 심리를 직접적으로 역사적 인물에 투영하기도 하고 혹은 사상가가 '만인이 인정하는 쇼잔과 같은 위대한 인물'로서 연구자 자신의 이상적 인간상을 대상과 동일화하는 것으로 '만들어 내는 것(仕立て上げる)이다. 204 후자적 방법 즉 쇼잔의 사상을 철저하게 특수한 일회적인 역사적 상황만에서 설명하면 그 사상가로부터는 현대를 사는 우리들이 무엇을 배워야하가라는 문제가 도출되지 않는다.→그래서 결론은 시대의 '아이(時代の子)'였다고 표현함, 그러나 이 표현은 실은 아무것도 말하는 것이 아니다.204

사상가의 시대적 한계 지적 가능, 205 반대로 시대를 넘는 선각자였다고 하는 판단이 있음,
=> 이것은 결국 오늘날의 상식에서 재단된 것이다. 204 그런데 선각자였다고 논하는 것은 상식이다. 이것에 한정한 의미로서 평가는 한결같다. 이 점에서 선각자임에도 불구하고 양이론자의 입장에서는 그의 위대함을 모르고 그를 죽였다고 라고 말하게 된다. 이것은 오늘날 도달한 역사적 시점에 기대어 '이해받지못해서 죽음을 당한 아까운 선각자를 잃었다'고 말하게 된다. 204

마루야마는, →오늘날 도달한 지식과 기준이 된 도덕, 정치적 가치, 그러한 것이 당연한 것 자명(自明)한 것으로서의 역사적인 과거를 보면, 긍정하는 경우 '긍정식 방법' 즉 [(사쿠마 쇼잔이)외국을 이적(夷狄)으로 불러서는 안된다는 것은 시대적으로 위대했다]라고 평가하는 <방식>으로 나타난다. 205 마찬가지로 동일하게 '시대적 한계'가 있었다고205 하는 것도 나타난다.206

마루야마는 이러한 시각 자체에서는 배울 것이 있는가라고 의문을 제기206 그러면 역사적 상황도 무시하지 않고 사상을 오늘날의 시점에 다시 살릴수있는 것은 무엇인가..206

→ 우리가 도달한 지식이나 현재 사용하고 있는 말, 게다가 그것을 전제로 하고 있는 가치기준, 그러한 것을 일단 괄호 속에 넣는 것. 206

→ 쇼잔의 사망한지 백년 동안에 일본은 어떤 길을 걸었는가를 보고, 세계는 어떻게 발전했는가를 보는 것=기지(既知)

→ 쇼잔이 활동한 시점은 : 미지(未知) → 이것으로 환원하여, 내재적 이해<추체험적 이해>가 가능...한 것..206

전형적인 상황으로 인식하고 동시에 몇 개의 가능성으로 재인식...207

==→과거는 직접적으로 현재화 된 것이 아니라 어디까지나 과거를 매개로 현재화 된다. 207 [이점을 중시함] 이 문제를 현재로 다시읽어내는 것이다. 208

丸山真男「幕末における視座の変革—佐久間象山の場合」『丸山真男集』第9巻、岩波書店、1996年、

사카모토는 역사는 역사의식이 없는 곳에서는 생겨나지 않는다고 말한다.⁵⁰ 과거가 오랫동안 이어져온 사실만으로는 역사가 가져지는 것이 아니다. 일본의 역사는 외부에서 빌려온 이야기로 채우지 않아도, 충분히 이야기할 수 있다. ⁵⁰ 그것을 한다고 해서 반민주주의가 되는 것은 아니다.⁵⁰ 우메사와 다다오는 기능론과 계보론은 다르다고 논했다. 근대문명으로 기능하는 것은 일본도 서양도 모두 갖고 있다. 그러나 그것이 어떻게 무엇에 의해 되었는가 그 계보는 다르다. 일본에는 일본의 내력이 있고 특유의 역사에 서면서 자유와 민주주의의 국가가 되었다. 세계사의 흐름 속에서 수렴되어가는 근대문명의 모델이 있다고 하여 그것에 이르는 과정은 각각에 개성을 갖고 있다, 그러한 이해위에서 서있는 것이다. ⁵⁰ 전후사상은 그러한 의미에서 재문되어야 한다. 즉 이것이 전후사상이다.

우메사와 다다오의 인용: 기능론과 계보론 → [고대의 생태학-조몽시대의 재해석?]

단절이야기의 수법과 연속이야기의 수법이다. 그리하여 이에 맞춰 전전의 일본과 전후의 일본의 역사는 일관되게 전자 즉 단절이야기의 로써만 이야기되어왔기 때문에 축이 달라져버렸다. ⁵²



고대를 재구성하여 고대로부터의 변형을 재고, 보편성-근대적 사고를 재구성하는 시도

실은 이 단절의 이야기는 옛날부터 프랑스혁명에서 시작되고 러시아혁명이후 급속하게 유행한 역사의 이야기 방식이다. 말하자면 혁명이야기인 것이다. 혁명을 거치지 않으면 인류는 되살아나지 않는다, 흐름을 절단하고 발본적인 개혁을 하지 않으면 사회는 좋아지지 않는다는 사고방식이 19세기, 20세기에 세계적인 트렌드였다. 52 이 트렌드에 따라 일본에서도 일본은 점령에 의한 개혁을 거쳐 민주주의 국가로 다시 태어났다는 이야기가 반복해서 이야기되었다. 그리고 국민들도 그것을 의심하지 않고 이 이야기를 수용한 것처럼 보인다. 52

페르낭 브로델(Fernand Braudel)은 『펠리페 2 세 시대의 지중해와 지중해 세계』(한국어 번역은 『펠리페 2세 시대의 지중해 세계(3) 사건, 정치, 인간』)에서 역사가가 변화연구를 변화 연구하는 중심에서 변화하지 않는 것, 지속된 시선을 갖는다. 역사의 지속성을 논한다. '다움, 답다'는 것이다. 지리적조건, 문명적조건, 국제상황 등 세 가지 조건이 다움, 답다를 만든다고 했다. 일본은 어떤 다움을 갖고 있는가. 56

인용



대입

천황이 사회 속에서 어떠한 위치를 차지하는가가 그 시대에 있어서의 일본의 다움을 만든 것이라고 말할 수 있다. 장기지속이라는 점에서 일본의 역사를 '천황' 및 '천화에'를 축으로 한 지속/계속의 역사로 취하는 것이 매우 자연스러운 것이다. 57

사카모토는, 상징이라는 말은 쓰다 소키치가 헌법발표 이전에 사용하고 있었고, 와쓰지도 천황은 일본의 국민적 전체제의 표현자라고 하는 말하는 방식으로 일본국헌법의 상징규정을 순수하게 받아들였다. 법률어 용어 이외의 영역을 엄두에 두면 결코 불명료한 말은 아니다. 상징이란 무엇인가라는 것을 순수하게 설명해가면 상징천황제도 자연적으로 위치 지어진다. 상징이란 본래 눈에 보이지 않는 것을 구체적인 형태를 통해 눈에 보이게 하는 것으로 표현하는 것이다. 중략 천황이란 한 개인이 아니라 역할인 것이다. 국가의 본질은 대본이다. 대본에 쓰여진 내용은 눈에 보이지 않는다. 천황이라는 역할이 연기될 때 비로소 눈 앞에 현전한다. 칼 슈미트의 『憲法論』을 읽었는데, 슈미트가 말하는 대표(representative)이라는 말이 그것에 조응된다. 뚜렷하게 눈 앞에 <재현전'한다>는 의미의 representative은, 상연이라는 의미도 있는 것이다. 73

칼 슈미트 『憲法論』(1928년 간행)

古賀敬太, 『カール・シュミットとその時代』, みすず書房, 2019年, p.134.

대표한다는 것은 눈에 보이지 않는 존재를 공연(公然)과 현존하고 있는 존재에 의해 보이게 하도록 하여 현재화 하는 것에 있다고 했다. 134

이는 和仁陽, 『教会・公法学・国家: 初期カール=シュミットの公法学』, 東京大学出版会, 1990年の 252-291에 자세하다. 古賀敬太, 『カール・シュミットとその時代』, みすず書房, 2019年, p.25 그럼 이를 다시 확인해 보자.

슈미트는 고전적 정체의 3분법(군주/귀족/민주)를 해체 재구성하고 카톨릭교회와 절대군주를 중심으로 귀족이 지탱한 구체제와의 질서를 재현전이라고 표현하는 것에 의해 한편으로는 이것을 프랑스혁명이 규정한 19세기 이후의 국제와 첨예하게 대립시키면서 다른 한편으로 이것을 군주정의 명맥이 완전하게 다한 시대에 국가의 형태로 재생하는 것이 가능했던 것이다. 174 근대의 문제성을 두개의 요인 즉 경제와 기술 사고와 혁명적 정통성이 합일 된 것이라고 믿었다. 그러나 혁명적 정통성은 서서히 동일성이라는 경제 기술 사고로부터 독립했다. 국제사나 공법학적인 재현전의 상대개념으로 형성되어 간다. 그리고 1927년에 이 동일성은 형식상 재현전과 병렬되는 국가형태의 원리의 지위를 획득하기까지 이른다. 여기서는 우선 재현전개념에 의해 규정되는 카톨릭교회와 그 핵심175인 결정주의적 질서의 관념을 검토하고, 이 교회를 세속국가의 질서의 범형(範的)으로 보는 슈미트의 사고를 엄두에 두고 구체적인 역사적 사태를 살펴본다. 이것으로 슈미트의 관념세계를 재구성한다. 그 후에 재현전과 동일성의 대항 개념을 언급한다.175교회를 모범으로 하는 재현전으로서의 국가212교회와 국가의 평행성, 216 재현전의 질서를 보여주는 것, 법학과 신학의 유사성을 논하면서, 내재화에 대항하는 것239정치신학이라는 저서는 세속의 공법학의 입장에서 재현전의 질서로서 국가와 그곳에서의 페르소나적 법형태=결단이 경제적 기술적 사고의 완전한 관철에 대한 대항의 의의를 주장한다. 241근대의 관여 속에서 국가를 결단에 순화하는 것을 통해 카톨릭적-구체제적 질서 세계의 구출할 수 있는 부분을 구출하려고 한 지적 영위의 예였다. 242

칼 슈미트의 입장

① 게오르크 옐리네크(Georg Jellinek)가 시대 늦음이 되어버린 것을 앓았다. 1 ② 지금 일어나고 있는 일반국가학 내지 정치학에 관한 책들의 쓰레기 홍수에는 놀랄 것이다. 생각건대 독일에서는 국가학보다 헌법학쪽이 실천적이고 유익하다. 즉 국가개념의 문제성 전체는 오늘날 교과서라는 형태로 다룰 수 없는 것이기 때문이다. 1 ③ 실정국법학으로 끝내는 것은 이제 불가능하다. 일반국가학에 의해서 아무것도 희망이 없다. 1 왜냐하면 국가라는 것은 이제 이미 존재하지 않기 때문이다. 2

게오르크 옐리네크의 [일반국가학]이 이제 시대에 적합하지 않다는 것을 슈미트는 통감했다. 옐리네크에 대해하는 새로운 일반국가학의 필요성이 설파된다. 새로운 일반국가학을 기대한다고 답했다고 한다. 슈미트는 국가철학을 그리고 일반국가학을 집필한다고 전하고 의욕을 보였다. 2 1927년에 일반국가학을 대신하여 헌법학을 쓰고 싶다고 논함, 문제가 많은 국가개념을 중심으로 한 교과서는 불가능하다고 말하고 일반국가학의 무가치라고, 지배적인 국법학자2들에게 헌법개념을 축으로 교과서를 집필할 것을 설파한다. 3 국가는 이미 존재하지 않기 때문에 국가학을 쓸 수 없다. 라고 말했다. 3 슈미트의 일반국가학인 학문분야에 대해 **헌법학을 집필한다. 국가개념의 문제성이란 무엇을 의미하는가. 국가는 이미 존재하지 않는다는 것은 어떤 이유에서 나왔나를 3 국가란 이미 존재하지 않는다고 말하면서 국가에 대해 말하는 것은 어떻게 가능한가..**3 長野晃, カール・シュミットと国家学の黄昏, 風行社, 2021年

『독재』라는 제목의 저서는 1920년 여름경까지 집필하고, 21년에 공간된다. 제1차세계대전 중에 「독재와 계엄상태(独裁と戒嚴狀態)」1916년을 계기, 슈미트의 독재론의 전개를 거슬러 올라갈 수 있다. 11 게오르크 엘리네크의 기관설을 비판하는 것이다. 12 즉 독재는 특정의 목적을 달성하기 위해 어떤/무슨 규범에 대해 예외를 설정하는 것으로, 그 때에 중요한 것은 독재에 의해 보장되어야 하는 해당 규범이 무시된다고 하는 내적 변증법이다. 슈미트가 말하기를 실현되어야 할 규범의 지배와 그 실현방법과의 사이에 대립이 존재할 수 있다. 법철학적으로는 이 점에 즉 법규범과 법실현규범이 분리한다는 일반적 가능성에 독재의 본질이 존재한다고 말한다. 이것이 독재 개념의 실질적인 내용이다. 13

법인으로서 국가, -일정 영토에 정주하는 관현에 의해 지배되는 국민, 이것이 국가, 의심할 여지가 없는 자연적이고 역사적인 사실..로 해석...영역에 근거한 단일적 인격체로 규정..국가는 우리의 외부에 존재하는 객관적인 것 동시에 인간의 내적인 관계에 의한 주관적인 것으로 구분,,→단체적 단일체, 그리고 법 개념으로서 국가로 수렴...이것이 국가 개념의 기초가 되었음..71-72국가와 기관일 일체화...의회와 국민의 관계를 대표로 개념으로 해석..대표는 대리다. 대표자는 피대표자의 의사 바로 그대로이다. 국민대표의 기저에 존재하는 것은 단일체로 생각된 국민은 그 의사를 의회의 의사만으로 갖는다는 사상. 이렇게 대표되는 국민은 대표 없이는 그 어떤 의사도 갖지 못한다..77헌법제정권력의 의미...위임받은 것에 지나지않는데 주권을 행사..형식화되는 국민...국가와 병존하는 국민...공론/공공성을 중시..헤라는 이 칼 슈미트의 논리를 잇고, 주권의 주체로서 국민을 기술..85 대통령, 의회, 정부를 포함한 모든 정부관적 대표 행사는 국민에 종속된다고 주장.. 85 長野晃、「機関説批判と国家学の解体：ゲオルク・イエリネックとカール・シュミット」、『法學政治學論究：法律・政治・社会』107、慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治學論究』刊行会、, 2015年、pp.67-99

주권 개념도 유럽의 주권관념 자체에는, 기독교적인 신의 전능, 신의 절대성이라는 관념에 유래하고 있다는 역사적 사실에는 무감각이다. 주권의 절대성이라는 관념의 탄생이다. 본의를 파악하면 세계의 초월적지배자인 기독교적인 신의 관연에 대해 실감적 이해를 필요로하고 그것이 전능의 신을 중심으로한 세계관에서 인간중심의 세계관으로 전환을 동반하면서 왕권신수설을 매개로 세속의 세계의 절대적권력을 지시하게 되고 그것이 인민주권의 관념에 계승되고 있다는 것은 염두에 두지 않으면 안된다. 116 →일본의 신관념과는 다르다. 절대주의적 신관념을 천황의 신관념에 연결해서는 안된다....→일본은 다르다....

서구의 'God'의 의미를 재해석: 현인신을 그만두지만, 신의 의미는 변하지 않는다.

마루야마의 「政事の構造」에서 마쓰리의 용법설명, 그리하여 일본국헌법을 과거의 일련의 헌법의 연속 상에 위치지는 것을 의미한다. (小野紀明 『精神史としての政治思想史』, 行人社, 1988년, p.117)일본의 민주주의 양상이 논의될 때 일본국헌법 해석에 보이듯이 프랑스혁명이 암묵적인 전제가 되고, 그것과의 거리를 재보는 것으로 일본의 민주주의의 미숙함, 혹은 결함을 검출하는 것이 당연한 수단/방법으로 생각해왔다. (小野紀明 『精神史としての政治思想史』, 行人社, 1988년, p.119)

또 하나 역시 일본의 국민관념의 형성의 방식과 프랑스의 국민관념의 형성의 방식은 다르다는 것이다. 프랑스에서는 국왕이라는 것은 본래 프랑스의 토착의 존재인가 아닌가를 잘 모르며, 귀족은 국제적인 존재였다. 그것에 비해 민중은 토착이었다. 그렇게되면 군주의 존재와 국민관념은 인터내셔널 대 내셔널이라는 형태에서 대립한다. 그렇지만 일본의 경우의 국민관념의 형성을 생각하면 이것은 천황과 대립하는 것이 아니다. 미도학의 국체론도 요시다 쇼인의 경우도, 천황의 이름에서 행동하는 것과 국민의 이름으로 행동하는 것은 모순되지 않는다. 이미 막부말기에 민주화라던가 입헌주의화의 경향도 일어나고 있었는데, 입헌주의화와 국민관념의 성립과 천황의 권위의 상승과는 전부 함께 일어나고있었다. 그것을 프랑스혁명모델로 생각하면 점점 더 알지 못하게 된다. 일본에 맞추어서 말한다면 결과로서의 일본국헌법의 제1조와 같은29 형태로 낙찰되는 것은 필연적인 과정이다. 30

마루야마는 **추상적 근대주의자**라고 평가 (吉本隆明, 『吉本隆明全著作集12』勁草書房, 1969年、pp.69-77)

사회적 질서를 운명적으로 수용해 온 인간은 이제 그 질서의 성립과 개폐(改廢)가 사유와 의사에 의존하고 있다는 것을 의식하게 되었다. 질서로부터 행위한 인간이 질서로 행위가 이르게 된 것이다. (丸山眞男 『日本政治思想史研究』東京大学出版会, 1983年, p.225-226) 마루야마는 「초국가주의의 논리와 심리(超国家主義の論理と心理)」에서 비판한 것은 전전 일본인의 「자유로운 주체적 의식」의 결여였다고 보았다.

「유럽의 근대국가는 칼 슈미트가 말하듯이 중성국가 (Einneutraler Staat) 다운 커다란 특색이 있다. 바꾸어 말하자면, 그것은 진리라던가 도덕이라는 내용적 가치에 관해 중립적 입장을 취하고, 그러한 가치 선택과 판단은 오로지 타 사회적 집단(교회)내지는 개인의 양심에 맡기며, 국가주권의 기초를 모든 내용적 가치로부터 사상(捨象)된 순수한 형식적 법기구 위에 놓고 있는 것이다. (丸山眞男, 『超国家主義の論理と心理 他八編』岩波書店2015, p.14)

마루야마는 주체로서의 사회적 의식과 객체로서의 사회적 질서 사이의 근대화에 동반된 인식론적 문제를 논하고 있음, 사회적 의식(주체)가 사회적 질서를 자연적 질서로 하는 것이 아니라, 변혁가능한 대상(객체)로서 인식한다는 인식론적 전회의 가능성을 논한다. 澤田眞一, 「丸山眞男の「近代」「反近代」とナショナリズム」, p.41



중성국가는 메이지유신 이후 일본의 근대화의 목표로서의 국가였다. 국가는 주관적인 도덕의 내면성이 보증된 주체적 자유 의식을 갖는 멤버들에 의한 구성체이다. 澤田眞一, 「丸山眞男の「近代」「反近代」とナショナリズム」, p.44



마루야마는 '영구혁명으로서의 민주주의'를 주장

자유로운 주체적 의식이 존재하지 않고 각인이 행동의 제약을 스스로의 양심 속에 갖지 못하고 보다 상급의 자(궁극적 가치에 가까운 자)의 존재에 의해 규정되고 있는 것에서 독재관념이 바뀌어 억압의 이양에 의한 정신적 균형의 유지라고 말할 수 있는 현상이 발생한다. 위로부터의 압박감을 아래에 자의를 발휘라는 것에 의해 순차로 이양해 간다는 것에 의해 전체 밸런스가 유지되고 있는 체계이다. 이것이야말로 근대일본이 봉건사회로부터 이어받은 최대의 커다란 유산의 하나이다. 군대생활을 연상해 볼 수 있다. 그러나 그것은 실은 일본의 국가질서에 구석구석까지 내재하고 있는 운동법칙이 군대에 집약적으로 표현된 것이다. 근대일본은 봉건사회의 권력의 편중은 권위와 권력의 일체화에 의해 정연과 조직을 세웠다. 그리하여 지금은 일본이 세계의 무대에 등장하는 것과 함께 그 압박의 이양원리는 더욱 국제적으로 연장되고 있는 것이다. 丸山眞男, 「超国家主義の論理と心理」, 『世界』第5号, 岩波書店, 1946年,

시민생활에 있어서 또는 군대생활에 있어서 압박을 이식할 장소를 갖지 못한 대중이 한번 우월적 지위에 설 때 이미 억눌림의 전체 중압으로부터 일거에 해방되려고 폭발적인 충동에 내몰리게 된다는 것도 이상하지 않다.

→ 혁명의 논리는 내부적으로 민중의 논리와 연결, 관료에 대한 비판, 천황이나 국가는 책임이 없음으로 나아가게 된다.

자유로운 주체적 의식이 존재하지 않고 각인이 행동의 제약을 스스로의 양심 속에 갖지 못하고 보다 상급의 자(궁극적 가치에 가까운 자)의 존재에 의해 규정되고 있는 것에서 독재관념이 바뀌어 억압의 이양에 의한 정신적 균형의 유지라고 말할 수 있는 현상이 발생한다. 위로부터의 압박감을 아래에 자의를 발휘라는 것에 의해 순차로 이양해 간다는 것에 의해 전체 밸런스가 유지되고 있는 체계이다. 이것이야말로 근대일본이 봉건사회로부터 이어받은 최대의 커다란 유산의 하나이다. 군대생활을 연상해 볼 수 있다. 그러나 그것은 실은 일본의 국가질서에 구석구석까지 내재하고 있는 운동법칙이 군대에 집약적으로 표현된 것이다. 근대일본은 봉건사회의 권력의 편중은 권위와 권력의 일체화에 의해 정연과 조직을 세웠다. 그리하여 지금은 일본이 세계의 무대에 등장하는 것과 함께 그 압박의 이양원리는 더욱 국제적으로 연장되고 있는 것이다.

丸山真男, 「超国家主義の論理と心理」, 『世界』第5号, 岩波書店, 1946年

시민생활에 있어서 또는 군대생활에 있어서 압박을 이식할 장소를 갖지 못한 대중이 한번 우월적 지위에 설 때 이미 억눌림의 전중압으로부터 일거에 해방되려고 폭발적인 충동에 내몰리게 된다는 것도 이상하지 않다.

---→ 혁명의 논리는 내부적으로 민중의 논리와 연결, 관료에 대한 비판, 천황이나 국가는 책임이 없음으로 나아가게 된다.

그렇기 때문에 이와 별개의 역사를 가진 민중들에 주목해야 하고, 민중의 의식은 개인의 의지로 해석했다. 그리하여 이를 통해 일본도 일본 내부에서 발전해 온 천황의 논리를 '계승'과 '초극'의 이중성 속으로 들어가서 동시에 이를 극복해야 한다고 주장하게 된다.

민주주의 이념이라는 것은 사실 마루야마 마사오가 지적하듯이 민주주의의 기본이념이 무엇인가라는 의문을 갖지 않고 출발하거나 이를 액면 그대로 추종하는 점에 있었다. 마루야마는 이 두 가지 방향이 갖는 문제가 서구에서 형성된 민주주의의 '기초만듦'이 어떻게 이루어지는가던가, 진정하게 이 민주주의가 무엇인가를 논의되지 않은 점을 지적했고, 다시 민주주의를 '벌써 알았다'고 하여 민주주의를 주장하는 분위기가 형성된 일본을 비판적으로 보았다. 전자를 해결하기 위해 마루야마는 서구에서 형성된 민주주의의 의미나 역사, 정치사 및 사상사를 끊임없이 소환해 냈고, 전후의 '민주주의' 내부에서 일본적 전후 민주주의를 시작하고자 했다. 이 점에서는 오쓰카 히사오, 쓰다 소키치, 와쓰지 데쓰로도 마찬가지였다. 특히 **민주주의의 문제를 인간의 자유의 문제로 연결하여 인간 해방의 문제로 다루게 되는데, 이를 위해 막스 베버가 다시 소환되게 된다.**

패전 후 일본에서 등장한 8월혁명론에 대한 이해가 결여된 상태에서는 전후 민주주의 사상에 대한 핵심을 파악하기 어렵다. 8월혁명론이 전후 일본이 패전을 통해 맞이한 '민주주의 상태'를 만드는데 중요한 방향성을 갖게 된다.

패전 후 일본을 대표하는 비평가의 거두로 등장한 마루야마 마사오(丸山眞男)는 '패전일' 8월 15일은 '일본의 무혈혁명(無血革命)'의 날이라고 표현하며, "일본 군국주의에 종지부가 찍고 동시에 초국가주의의 전체적 체계의 기반인 국체가 그 절대성을 상실하고 지금 비로소 '자유로운 주체'가 된 일본국민에 그 운명을 맡기는 날"

쓰네토 교(恒藤恭)는 신헌법 규정에 따라 무혈혁명이라고 말해도 좋지만, 이 혁명은 태평양전쟁에서 일본군이 참패한 것에 기인하는 것이기 때문에, 무수한 사람들의 희생 즉 생명을 잃고 중상을 입은 사람들을 생각하면 역사상 유례없는 '대유혈혁명(大無血革命)'이라고 표현해야 한다

마루야마의 무혈혁명론 대(對) 쓰네토 교의 유혈혁명론처럼 단순하지 않는 문제



마루야마 마사오(丸山眞男), 쓰네토 교(恒藤恭), 미야자와 도시요시(宮沢俊義), 미노베 다쓰키치, 와쓰지 데쓰로, 야나이하라 다다오 등의 논리들이 중요한 계기를 만들었다.

미노베 다쓰키치(美濃部達吉)

미노베는 메이지[明治] 말기 이래 공인(公認)되었던 천황주권설을 비판하고 천황기관설을 주장...[국가법인설](#)에 따라 천황이 국가통치권의 주체임을 부정하고, 통치권은 법인인 국가에 속하며, 천황은 그 최고기관으로서 통치권을 행사할 뿐이라고 주장...천황기관설은 반국체적이라 하여 배격을 받았다. 그의 저서는 판매금지되었고, 그는 부득이 귀족원의원을 사임하였으며, 각 대학에서의 천황기관설에 의한 헌법강의는 일체 금지되었다.

1946년 1월에 창간한 세카이에 미노베는 「民主主義と我が議會主義制度」라는 글을 실는다. 일본의 민주화의 이데올로그의 한사람으로 간주된다. 67천황기관설의 필화를 입은 헌법해석론의 리베럴, 미노베는 패전후 제국헌법개정의 움직임이 대두하는 것에 대해 헌법개정소극론을 주창한 논진을 폈다. 미노베는 일본의 패전으로 막다른 골목으로 간 군국주의는 메이지헌법자체의 결함에 의해 생긴 것이 아니라 그 밑에 [일본의 제도의 결함, 바꾸어말하면 운용상의 결함에 의한 것으로, 그 개혁에 의해 일본의 민주화는 충분히 가능하다고 주장한 것이다.](#) 그러나 주목할 것은 미노베의 이러한 주장이 아니다. 미노베의 강한 국체의 호지론이다. 미노베는 국체는 호지되지 않으면 안된다고 주장하고,그 점에서도 이것을 규정한 메이지헌법은 바꿀 필요가 없다고 판단했다. 68

미노베의 주장은, 천황제 폐지는 민주주의의 폐지라고 간주..의원내각제의 문제점을 지적, 다수당 독점이나 전횡이 일어날 수 있다. 불안정성을 갖는다. 이를 안정화하는 것으로서 시스템통치로서 천황이 존재, 통합의 상징이다. 국가를 대표하고 국민은 천황을 존송해야 한다. 국민의 의무이다. 국가의 의지이다. →와쓰지 데쓰로?? 국가주권 주장...8월혁명설에 의해 일본헌법개정이 정당화 되어 버렸다며, 이를 비판함,, 林尚之, 「日本国憲法と美濃部達吉の八月革命説」, 『人間社会学研究集録』 5号、大阪府立大学大学院人間社会学研究科, 2009年、pp.83-108.

게오르그 옐리네크(Georg Jellink) 『일반국가학(一般国家学)』 한스 켈젠(Hans Kelsen)은, 사회학적 해석을 비판, [순수법학적 입장...美濃部, 達吉, 宮沢, 俊義新憲法逐條解説日本評論社 2016美濃部, 達吉ケルゼン学説の批判日本評論社 2016](#)

관료제와 민중 정신의 문제

마루야마 마사오 역시 문제는 바로 이 사유양식에 있었다. 일본에서의 자유의식의 형성, 규범적 사상사학으로부터의 사고양식에 대한 문제, 자연과 도덕, 공과 사의 일체화라는 세계로부터 구조적 분리를 거쳐 개인적 내면성의 해방이 실현되어 가는 역사과정이 그려진다. 동시대의 사고양식으로부터 역사서술을 진행했다. 메이지이래의 연속성에 역점이 놓여 그 때문에 쇼와의 초국가주의 고유의 역사적 특질이 국가주의 일반으로 해소되어버렸다. 그러나 일반대중사회에 대한 마루야마의 저항의식이 있다. 중성국가-상징천황제가 실현, 뿌리깊게 존속, 집요저음이 되었다. 전후민주주의의 원리는 잘못을 범하고 그렇기 때문에 그 잘못으로부터 立ち直る할 수 있는 것을 자각하는 것에 있었다. 부여받은 민주주의가 아니라 전후민주주의는 본질적으로 배급된 민주주의가 아니라 전쟁 속에서 죽음과 절망을 등에 업고 '복원(復員)한 민주주의'을 지탱한 한사람의 대중 속에 싹, 맹아(萌芽)를 갖는 혼돈의 사상가이기도 했다. 安田常雄, 「ミクロ・デモクラシーの世界へ」, 『歴史学研究』No.701, 青木書店, 1997年, pp.2-12.

広松渉外『哲学・思想事典』岩波書店、1998年、pp.231-232

서양, 기존의 법적 틀에 의거하지 않는 정치기구의 전면적이고 급격한 변혁이라는 의미에서 revoution 이라는 말이 사용되게 된 것은 17세기 중엽이후의 일이다. 그 내용에 결정적인 영향을 준 것은 프랑스혁명이었다. 왕제(王制)에서 공화제로의 이행은 국가권력의 전면적 변혁, 자코뱅 독재, テロル라는 문제를 통해 정치체제의 근원적인 단절로서 혁명을 위치지었다. 현재에는 역사학은 프랑스혁명이 복합적인 행동의 누적적 결과였다는 것을 밝히고 있는데, 구체제의 의식적, 대중적인 타도라는 자코방적 이미지는 토크빌과 같은 예외를 제외하고 이 이후의 혁명의 기본적 형식이 되게 되었다. 広松渉外『哲学・思想事典』岩波書店、1998年、p.231 중국, 혁명이란 원래 앞의 왕조에 부여된 천명(天命)革했다고 하여 새로운 왕조에 부여되는 것으로, 중국에서 왕조의 교체를 목표로하는 자, 혹은 새로운 왕조를 수립한 자가 그 왕조교체를 정당화하기위해 천의 권위를 빌려 행한다. 역사혁명의 논리이다. 중국에서는 고래, 천자는 천으로부터 명령을 받아 천을 대신하여 천하를 지배한다고 생각했다. 따라서 천자의 지위는 자손에 계승된다. 그러나 마침내 덕이 쇠하고 유덕자다운 자격에 결여한 천자가 나타나서 정치는 혼란스러워진다. 그 결과 민심은 이반해간다. 그러면 천은 그 명령을 革하여 천자다움을 결여한 천자로부터 천명을 박탈하고 다른 유덕자에게 준다. 이것이 혁명이다. 広松渉外『哲学・思想事典』岩波書店、1998年、p.232

관료제도라는 말은 반드시 일정한 의미에 있어서 사용되지 않는다. 모든 근대국가는 그 행정을 위해 방대한 관료조직을 필요로 한다. 이 관료조직을 가리켜 관료제도라고 말하는 경우도 있다. 그렇지만, 이 말은 더욱 한정된 의미에서 사용되는 경우가 있다. 국가의 행정기구가 현저하게 중앙집권적으로 조직되어 있고 행정기관이 인민 생활 위에 광범위한 통제, 감독권을 갖고 모든 거대한 권력이 그 위의 장(長)에 대해서만 책임을 지는 관리에 의해 행사되는 시스템이 되어있는 경우에 모든 시스템의 관리(官吏)조직을 관료제도 이름으로 부리고 모든 시스템의 일환인 관리를 관료라고 칭하는 것이 있다. 관료제도, 관료에 대해 논하는 것은 이러한 특질을 갖는 것: 岡義武, 日本の官僚, 17

관료제도는 근대사회생활의 불가피적인 소산이라고 말할 수 있다. 그것은 파시즘 통치하의 일, 독, 이탈리아에 있어서 마찬가지로 민주주의국가 4 미, 영, 프랑스도, 또한 사회주의 국가 소비에트연방에도 존재하고, 더 나아가 국가 뿐만 아니라 공공단체나 대규모기업 속에도 자주 발생하는 곳이다. 이러한 사례를 보아도 관료제도의 비목적성, 초정치성은 분명하다. 林健太郎, 官僚制度の本質と課題5

우리나라는 이 고양 강화된 민족의식을 배경으로 하여 점차 진전하게 된 자본주의의 커다란 동력으로 일전(一轉)하여 민족적 팽창을 격렬하게 의도하는 것이 되었다. 게다가 이 경우에 대해서 주의할 것은 실로 그 팽창의 형태이다. 유신 이래 정부의 보호, 유도에 의해 성장해 온 우리나라 자본주의는 당시까지 보는 발전을 보여줘왔는데, 구미 선진 자본주의국의 그것에 비하면 일반적으로는 강인성을 결여하고 일본 자본주의를 운명짓게 한 후진성-그것과의 관련에 있어서 자본의 취약성-은 자연히 선진 자본주의국의 강력한 자본과의 경쟁을 가능한 한 회피하고자했고, 모든 경쟁을 필요로 하지 않는 배타적인 시장, 원재료공급지, 투자지역을 획득하는 것을 강하게 욕구한 것이다. 이것은 실로 신흥자본주의 국가 일본의 대외적 팽창으로 하여금 경제적 침투에 두지 않고 <정치=군사적 수단>에 호소하게 한 커다란 원인이었다. 22 러일전쟁이후 농후하게 군사형사회로서의 성격을 띤 것에 되었다. 岡義武, 日本の官僚, 23

관료주의는
추수(追隨)의
문제



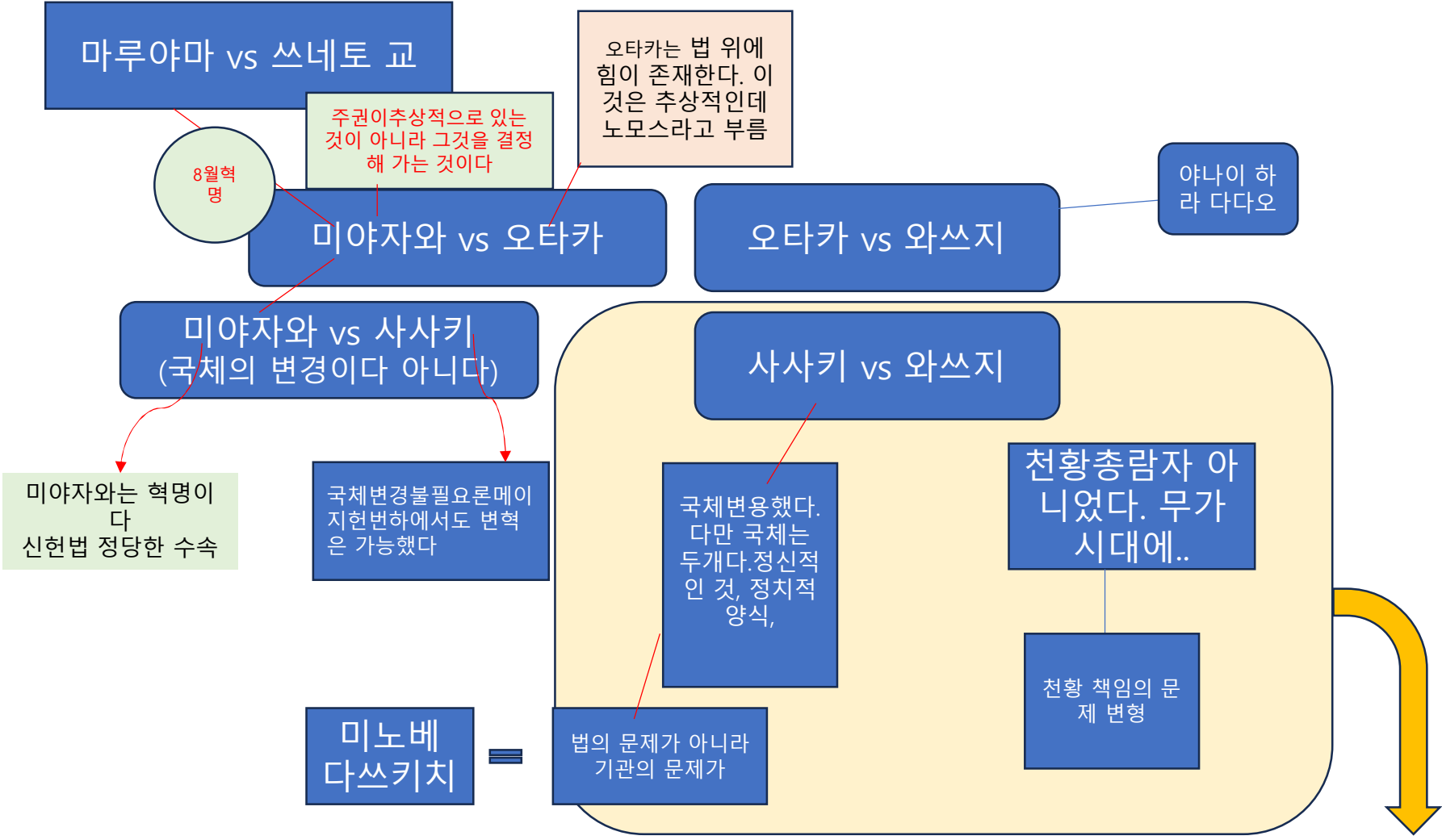
이상과 같은 정치적 과정은 관료, 관료제도가 어떻게 관련을 갖는가. 국체의식의 고양이나 군사형 사회로서의 성격의 강화 및 그것과의 연관에 있어서 권력자애의 맹목적 추수(追隨)풍의 잔존,,,,, 岡義武, 日本の官僚, 23

오늘날 우리나라의 관료제도가 직면하고 있는 과제는 매우 복잡하다. 한편에서는 그 전쟁책임을 철저하게 추구함과 동시에 다른 한편에서는 그 존재를 유지하면서 그 힘에 의해 그것에 의해를 갖고 서서 사회적 기초를 파서 무너뜨려(掘り崩す)간다는 새로운 역사적 과제의 앞에 우리들은 서있다.

林健太郎, 官僚制度の本質と課題, p.15 그것이 결코 용이한 과제는 아니라는 것은 말할 것도 없다. 그리고 그것은 이미 단순한 관료의 내지는 제도의 문제에 그치지 않고 말그대로 전국민적인 규모에서 새로운 정치의 문제이지 않으면 안된다. 林健太郎, 官僚制度の本質と課題, p.16

나는 패전 이전의 일본의 절대주의적 성격을 인정하면서도 그것을 절대주의 그것이라고 규정하는 것은 아니다. 그것은 추상화 된 이론을 그대로 역사의 현실 과정과 혼동하는 반역사적 견해라고 생각한다. 林健太郎, 官僚制度の本質と課題, p.16

군이 국내정치에 있어서 실현한 것은 전술한 것처럼 말하자면 국방국가체제의 철저한 강화였고 그곳에서 이 목적 아래에 그러한 국가체제의 관념적 기초로서 국체의식의 강조가 모든 수단을 갖고 열광적으로 기획되고, 게다가 우리나라 구래(舊來)의 군사형 사회로서의 성격은 말그대로 극도로 철저해졌다. 그러한 정세 아래 있어서 실질적으로는 군의 정치지배의 도구로 화(化)한 관료의 인민에 대한 우월적 지도자적 지위는 말그대로 거대한 것이 되었다. 인민의 생활의 모든 분야는 세세한 곳까지 미세한 점에 이르기까지 군사적 견지에서 준열한 통제에 의해 냉혹하기까지 규율화되고 통제의 거대한 권한을 쥐는 관료는 인민을 질타하고 독려하고 관료의 인민에 대한 우월적 지도자적 태도는 여기에 극단적인 것에 달했다. 岡義武, 日本の官僚, 25



와쓰지와 사사키의 논쟁, 29

와쓰지 데쓰로

사사키 소이치 (佐々木惣一)

신헌법에서 국체는 유지된 것. 정치형태가 바뀐 것이라고 해석. 무가시대 천황이 통치권 총람자 아니다.

→ 천황제와 민주주의의 융화를 꾀함.

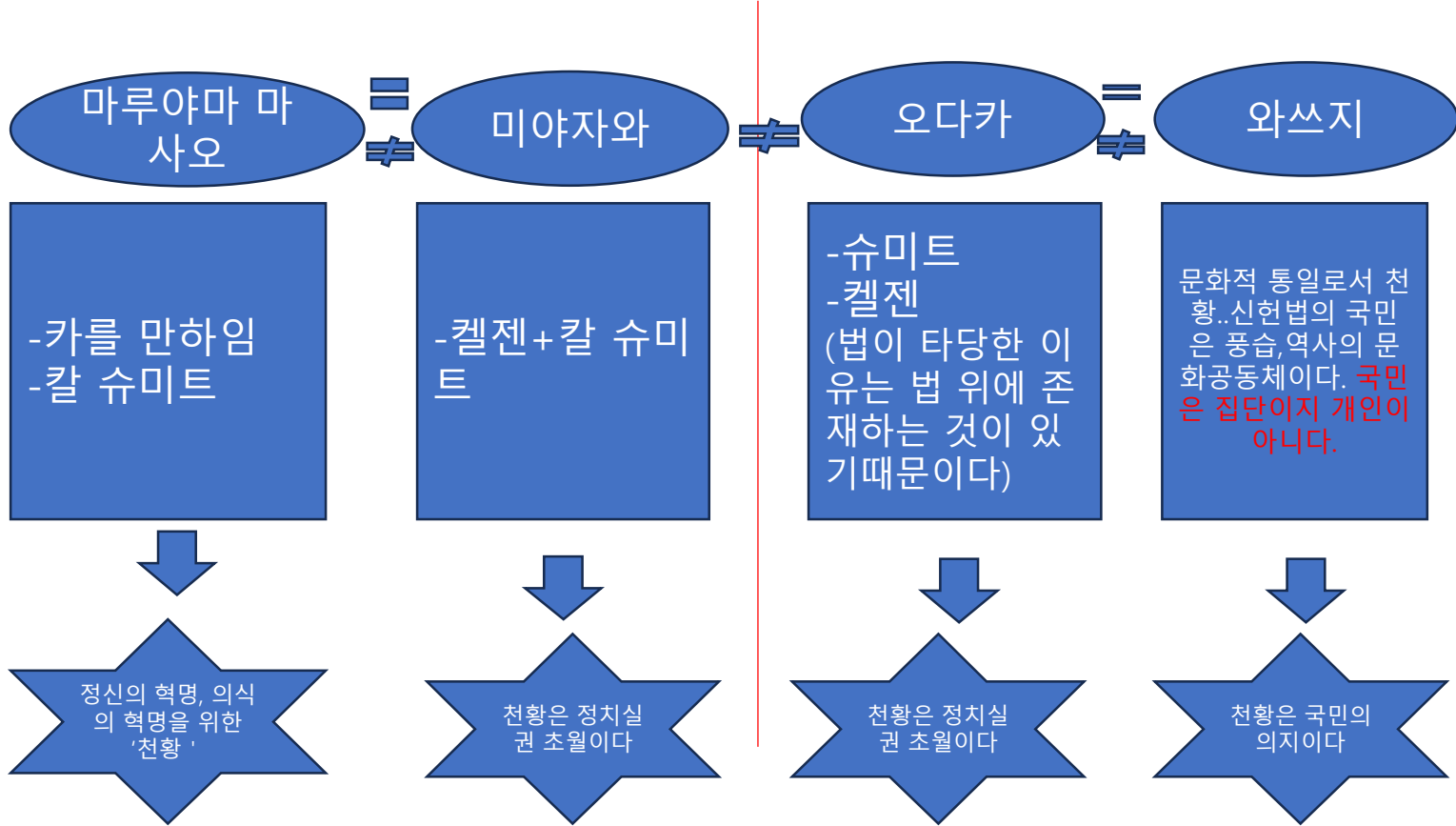
국체의 변용이다. 근대 이전부터 만세일계를 근거로 한 통치권 총람자라는 군주제였다. 메이지유신(메이지헌법)도 이것에 따르고 있다. 이후 일본국민에게 주권이 옮겨진 것은 국체의 변용이다. 그런데 문제는 헌법개정-국체의 변경이 필요없었다. 그것은 기관들의 문제. → 법적사실의 문제라고 주장...

→ 신헌법반대, 국민의 자기주장, 일본이 배양한 국체이다.

천황제가 문제가 아니라 협력기관의 문제이다로 변형

상징천황제 → 메이지헌법의 정통성을 강조, 천황 책임론의 면죄부

사실은 이러한 지식 배경에는 유럽적/서구적 사고방식에 근거를 두고 있었다.



야나이하라 다다오

야나이하라 다다오는 신화를 고대인의 정신생활상의 사실로 간주하고, 그 속에서 일본인의 생활과 이상을 도출하여 그것이 역사를 통해 현대의 국민을 형성하는데 어떻게 작동했는가 혹은 어떻게 지속되고 있는가, 그리고 어떻게 발전해 왔는가를 검토하는 것이 '과학적 태도'라고 논하게 된다. 그리하여 신화에 나오는 다카마가하라(高天原)의 사회구성을 통해 알 수 있듯이 신들이 모여서 신모(神謀)를 꾸민다고 기술한 부분은 종족구성원의 총회의에 의한 정치 체제를 보여주는 일례로 해석한다는 것이다.

따라서 아마테라스 오미카미 및 천손의 지위는 씨족의 상위로서 종족의 사회적 존경의 정점에 있었는데 반드시 정치적 권력의 정점이 아니라 반대로 천손의 정치적 권위는 종족구성원들의 총의에서 나온 것으로 간주해야 하며 그것이 민주주의였다고 논한다. 따라서 천손강림의 신칙은 종족 전체에 대한 신칙이기도 하면서 동시에 신의(神意)는 민의(民意)와 완전하게 일치하는 것이었다고 논한다. 그렇기 때문에 천손 종족 내부에서는 천황과 국민과의 연대(紐帶)는 원래 정치적인 것이라기보다는 사회적인 것으로 해석한다. 이것이 바로 천황의 사회적 의미이며, 이것이 2천년 역사를 통해 지속된다는 사실을 강조한다. 특히 모든 시대적 및 개인적 사실을 넘어 천황은 국민적 동요의 귀저점(歸著点)이 되었고, 국민적 역사의 지속성이었다고 보았다. 이 사실이 보여주는 의미는 국가의 정치 이상은 국민 공동체에 있으며 그것은 상장(上長)에 대한 예의와 존경을 유지하는 친애의 공동체로서 일본국민의 영원적 이상의 발로라고 보았다. 바로 이것이 일본국민이 추구해야 하는 이상이며, 현양하는 것이 사명이라고 연결시켰고, 만세일계의 천자는 모든 국민적 사명의 역사적 표현으로, 일본인은 일본이라는 국가적 특성으로서 자긍심을 갖고 동시에 책임이라고 논한다.

쓰다 소키치의 경우

황실과 국민의 거리: → 황실을 높은 지위에 두고 존엄을 보여주려는 것은 전통이 아니다.

지나 사상에도 하나 유래하는데, 당시는 역시 유럽으로부터 받아들인 것의 모든 제왕과 민중의 대립하는 것이라는 사상에 근거하여 국민에 대한 천황의 권력을 강하게 하고 정치상으로 국민의 작용을 가능한 한 통제하려는 것이 황실의 지위를 강고하게 하는 길이라고 생각했다.



헌법은 이러한 정세 하에서 제정되었다. 그리고 그것과 함께 마찬가지로 유럽의 일국에서 배운 관료제도가 설치되고 행정의 실권이 점차 관료에게 이행되어 가게 된다.



잘못된 전통의
탄생

국민은 황실에 대해 친애의 정을 품기보다는 그 권력과 위엄에 복종하는 쪽으로 향하게 했다.

쓰다의 결론 ①

과거의 시대의 사상에서는 통치자의 지위는 자연스럽게 민중과 상대(相對)하는 것이었다. 그러나 사실로서는 황실은 높은 곳에서 민중을 내려다보고 또한 권력을 갖고 그것을 압복하려고 한 것은 오랜 역사상에 있어서 한번도 없었다. 바꾸어 말하면 실제로 정치상에서는 황실과 민중의 대립은 없었다.

현대에 있어서는 국가의 정치가 국민 스스로의 책임을 갖고 스스로 해야 할 것이라고 하고 있다. 흔히 말하는 민주주의의 정치사상이 그것

황실의 지위란 황실이 국민과 대립하는 지위에 있고 외부로부터 국민에 임하는 것이 아니라 국민의 내부에 있고 국민의 의지를 체현하는 것에 의해 통치가 이와 같은 의의에 있어서 이루어진 것에 의해 조화된다.

쓰다의 민주주의 해석

국민 측에서 보면 <민주주의를 철저하게 하는 것>으로 민주주의가 이루어진다. → 국민이 국가의 모든 것을 주재한다는 것이 되면 황실은 자연스럽게 국민의 내부에 있고 국민과 일체로 있다는 것.

→ 국민적 결합의 중심이고 국민적 정신의 산(生きた)상징으로 있는 곳에 황실의 존재의 의의가 있는 것이다. 그리고 **국민의 내부에 있기 때문에 황실은 국민과 함께 영구하고 국민의 부조(父祖)자손을 이어받아 무궁으로 계속되는 것과 마찬가지로 그 국민과 함께 만세일계인 것이다.** 민족의 내부에서 일어나 민족을 통일한 국가형성의 정세와 사실에 있어서 민중과의 대립적 관계에 서지 않았던 황실의 지위란 자연스럽게 스스로 이와 같은 생각에 적응하는 것이다.

외부적 이질성이 아니라 내부의 민중

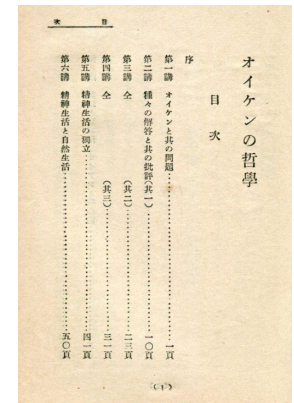
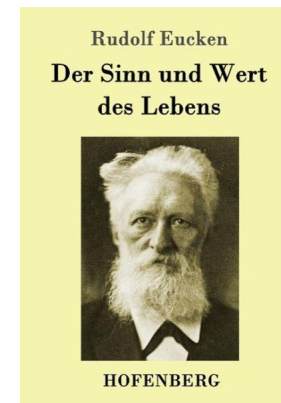


자연성과 획득성의 병존

문헌학과 전습적 사고 방식의 조정(措定):- 무라오카와 히라이즈미

다이쇼 초기, 그렇지 않더라도 메이지 말기라고 말하고 루돌프 오이켄(Rudolf Eucken)의 정신생활이라는 사상이 소개된 것이 계기라고 보았다. 정신이라는 말이 특수한 의미를 갖고 고조되어 온 것이 전제가 되어 그것과 일본이 연결되어 발생했던 것

쓰다 소키치는 1933년에 「일본사상 형성 과정」이라는 글에서 일본사상이나 일본정신이라는 말이 크게 유행하는 것을 보고, 이를 논평한다. 즉 일본정신이라는 것이 유행하지만, 과연 그것이 주체적인 일본사상이라는 것이 어떻게 형성될 수 있는가를 묻고, **일본정신**이나 사상을 논하는 것이 아니라 “그것은 어떠한 과정에 의해서 가능한가를 역사적 견지에서 생각해 볼 필요



무라오카와 쓰다 소키치의 일본정신이나 사상을 보는 시각 자체에 차이가 있었다. 물론 이러한 논리는 기요자와 만시(清沢満之)가 정신주의로서 윤리와 종교의 일체성으로서 무한성과 유한성의 통일로서 만물일체의 신념을 논하는 방식도 존재했지만, 무라오카와 쓰다 소키치의 방법론은 또 달랐다.

국민사로서의 일본사상사학의 기술양식이기도 했다. 무라오카는 그것을 일본문헌학에서 찾았다. 무라오카는 일본문헌학이라는 방법론과 모토오리 노리나가를 연결했고, 무라오카는 노리나가학의 선구자로 등장하게 된다.

무라오카 쓰네쓰구(村岡典嗣)의 일본사상사의 구성을 살펴보아야 한다. 일면에서는 일본사상사의 확립자로서 무라오카 쓰네쓰구를 거론하는데, 그 사상적 근원이 볼프(Wolf)나 베크(Boeckh)의 ‘필로로기(Philologie)’ 즉 문헌학에 촉발되어 노리나가학, 국학을 고찰하면서 문헌학으로서의 국학이 사적(史的) 문화학으로 완성되었을 때 그곳에 일본사상사를 볼 수 있다고 했다는 점이다. 말하자면 앞서 언급한 것처럼 무라오카는 일본정신이나 일본사상을 존재하는 것으로 파악하게 되는데, 그것은 베크의 필로로기 즉 문헌학을 노리나가의 방법론과 연결하여 해석한 것

“고대의 학이라는 개념이 그것이다. 황국의 고(古)를 밝히는 배움, 고학이라고 부르고, 그 고학에 대해 모든 것이 후세의 설에 관계없이 모두 고서에 의해 그 본을 생각하고 상대의 일을 자세하게 규명하는 학문”인데 “이 견지에 서서 보면 우리들은 스스로 근세 유럽 의 그 중에서도 독일학계에서의 ‘philologie’를 문헌학 혹은 고대학의 개념을 연상하지 않을 수 없다. 그리하여 이들 개념을 연구하고 그것을 표준으로 하여 노리나가학을 생각해 보는 것은 매우 흥미로운 일이며 노리나가학의 의의를 밝히는 상에 가장 적당한 방법”

노리나가학이 유럽의 문헌학상의 본질적 의의와 상통하기 때문이라고 보았다. 특히 베크(August Boeckh)는 ‘인식된 것을 인식하는 것이라는 관념’이 ‘문헌학의 본질’인데, 즉 고인의 의식을 재현하는 것이라는 것으로, 자세히 말하면 고인의 의식한 것, 그 의식에 사상(寫象)된다는 의미에서 인식된 것이라는 말에 총괄

무라오카가 받아들인 문헌학의 의미는 목적의 단순한 인식이 아니라 ‘인식된 것의 인식 즉 소여의 지식의 전제의 원천의 인식’이라는 것을 취하는 것이라고 보았다는 점이다. 바로 이 부분이 노리나가 ‘황국의 옛 것을 밝힌다’는 것은 베크의 ‘인식된 것을 인식한다는 것’과 같다고 보았다. 예를 들면 노리나가 ‘말(言)과 사물(事)과 생각하는 마음(心)’에 대해서는 ‘고가(古歌)나 고사(古史)’를 밝히는 것으로 ‘고인이 말하는 마음을 생각하는 일을 알고 그를 통해 그 세상의 모습을 보여준다’는 것을 평가했다. 이것이 바로 노리나가학의 의의라고 논한다.

國民性の研究

日本思想史研究 第V巻

村岡典嗣著



創文社

村岡典嗣「日本思想史の研究法について」

文化、事象と意識

→文化の展開を意識の方面についてみるのが思想史

準備的工作：資料の聚集→限定→整理

↓

文献学的階段：考証→釈義→了解 ⇒認識

↓

史学的階段：選択→発展 ⇒史的構成を完成

노리나가학을 제시한 무라오카의 사상적 이론; '무라오카는 사상이라는 보편적 논리와 동시에 국가마다 특수하게 존재하는 국민사상으로서의 사상이 존재하는 것으로 구분하면서, 일본적 특색을 설명'한 점에 있었다고 보았다. 그것은 일본에서 갖는 국체관념인데, 그것이 [고사기]의 성립의 유래와 그 성질에서 도출된 것이 국체관념이라고 보았다. 그것은 '문헌학적 해석'과 연결되고 있었다. 무라오카의 입장에서는 노리나가학을 도출한 것과 연동하여 그 시대에 신대(神代)의 논리로 해석된 것 즉 아마테라스 오미카미라는 당대의 신의 해석에 의해 종합 통일된 것인데, 아마테라스 오미카미라는 신격은 현인신으로서 천황에 대한 존경의 반영이라고 생각하게 되고, 더 나아가 현인신으로서 국가의 중심다운 존숭(尊崇) 방식이 체현되고, 그것으로 우주 최대의 신인 태양신의 자손이라고 하는 것이 창도 되었던 것을 '고대인의 인식 그대로'를 이해해야 한다고 보게 된다.

[国家]<即>[天皇]의 의미?

천황에 대한 절대존경이고 일면에서는 '국가 즉 천황(国家即天皇)', '천황 즉 국가(天皇即国家)'라는 천황지상주의의 국가주의를 의미하는 것이 된다는 것을 기술했다. 국가의 통일과 '국민정신의 이상이 순수한 마음을 통해 나타나는 것'이라고 결론짓고 있었다. 일본적 특수성으로서 나타난 인과적 세계관으로서, 보편성과 만나게 되는 내적 객관성이고 이것을 서구의 문헌학의 본질로 연결.

히라이즈미는 일반적 국체의 본의에 대해 비판했다. 물론 그 비판의 대상은 국체의 본의의 내용이 아니었다. 히라이즈미는 일본의 국체가 존엄한 요인으로서 아마테라스, 역대 천황의 덕과 선철(先哲)의 충의를 들고 있는데 이 중에서 히라이즈미가 중시한 것은 선철의 충의였다. 지금까지의 국체론이 국체의 정화로서 자궁해 온 선천적인 일본인, 야마토혼(大和魂)이라는 무사태평한 논의(暢氣)를 비판하는 것이다. 국체를 유지해온 것은 오로지 선철의 고심참담(苦心慘憺)의 결과이기 때문이다. 히라이즈미는 일반적으로 국체론은 자연적인 전통 즉 신칙이나 국민의 자연적 충의심에 의거하는 것이라고 했지만, 히라이즈미의 인식은 분명하게 이 전통적 특질에 반한다. 그에게 중요한 것은 국민에 내재화 된 자연적 충성심에 의존하는 것이 아니라 후천적으로 수련을 거쳐 획득되는 주체적인 충성심을 환기하는 것

「역사는 체험 그 자체의 표현, 그로부터 그 이해는 3개로 구성되어져 간다」라는 명제. **하야시 겐타로(林健太郎)의 말에**, 역사는 살아 있는 사람이 여러종류의 체험을 하고, 그것이 어떤 형태로든 표현되어 나중에 남게 되고, 그 남은 것을 이번에는 후세 인간이 이해하는 것이라고 논한다. 이 후세 인간에 의한 이해를 추체험(追体験, Nach erleben)이라고 한다. (林健太郎『史学概論』有斐閣, 1953年, pp.167~169. 「歴史への関心」『東京女子大学 紀要論集』第31巻第1号, 1980年, p.57) . 딜타이에 의해 의미어진 「추체험(追体験)」이란 과거 차원에 자기의 몸을 던져(자기투입), 과거 정신을 체득하려고 하는 역사의식의 방법으로 했다.

크로체와 히라이즈미를 분석하는 연구, 「역사를 자신의 반영으로 바라보면서, 라는 것을 히라이즈미는 역사는 필경 자아자신 내지 현대의 투영을 다른 표현으로 바꾼 것이다.

新見吉治, 『歴史教育論』同文書院, 2016年、pp.106~107

잠비스타 비코

아이자이아 버링著, 小池けい訳, 『ヴィーコとヘルダー: 理念の歴史:二つの試論』、みすず書房、1981
 清水 幾太郎, 『私の社会学者たち: ヴィーコ・コント・デューウィほか』筑摩書房、1986
 上村 忠男, 『ヴィーコの懐疑』みすず書房、1988
 木前 利秋, 『メタ構想力: ヴィーコ・マルクス・アーレント』未来社、2008
 上村忠男, 『ヴィーコ論集成』みすず書房、2017
 ジャンバッティスタ・ヴィーコ著, 上村忠男訳, 『新しい学』(上)、中央公論新社、2018
 ジャンバッティスタ・ヴィーコ著, 上村忠男訳, 『新しい学』(下)、中央公論新社、2018
 ヴィーコ著, 上村忠男訳, 『新しい学の諸原理』京都大学学術出版会、2018

크로체

베네DETTO·크로체著, 上村忠男訳, 『ヴィーコの哲学』、未来社、2011

石村多門, 「歴史を作ったのは精神ではない」, 『現代思想』第25巻第9号、青土社、1997、pp.250-291。

하니고로(羽仁) : 정신의 의미를 재고, 국체 비판? 쓰다 비판

딜타이

西村皓, 『ディルタイと現代: 歴史的理性批判の射程』

방법론 : 비코의 데카르트 비판 방법론 소개
 데카르트의 내부로 들어가 데카르트의 외부를 논하면서 비판

히라 이즈미 : 국체론에 응용

와쓰지

『近代歴史哲学の先駆者』에서 와쓰지는 비코의 방법론 그리고 크로체를 활용

와쓰지의 비코 해석 和辻哲郎『近代歴史哲学の先駆者』, 弘文堂, 1950年

유럽에서는 서로마제국의 멸망 이래 오랫동안 기독교적인 역사철학이 지배적인 힘을 갖고 있었다. 그것을 뒤집은 전복하여 근대역사철학의 싹이 나온 것은 겨우 18세기가 되어서부터이다.³ 왜 그러한 기독교적인 역사철학이 커다란 힘을 갖고 있었던가 하면, 그것은 기독교의 본질과 얽혀 있고 기독교의 절대성을 의심하는 것 외에는 그것으로부터 탈각하는 것이 불가능했기 때문이다.³ 기독교를 믿는 것으로 구제를 받고, 기독교의 재림과 신국의 도래 이것이 인류역사의 골격이었다. 기독교의 교의는 동시에 역사철학이기도 했다.⁴

보댕의 『역사학적 방법』을 저술했다. 16 보댕은 역사에 있어서의 진보의 생각을 확립하기 위해 과거에 황금시대를 인정하는 전통적인 사고를 타파하지 않으면 안되었다. 그것은 고대 역사관 뿐만 아니라 기독교의 종말관도 탈각하는 것을 의미한다. 그에 의하면 중세는 고대보다 진보했다. 근세에는 더욱더 나침반이나 인쇄술의 발명, 신세계의 발견 등이 있다. 인간의 역사는 일정한 법칙에 근거하여 전진하고 있다. 그러나 법칙은 때와 장소에 따라 각각 특수한 형태를 통해 표현된다. 그것을 가장 잘 보여주는 것이 법률이다. 로마법을 보편적 법률이라고 생각하는 것은 잘못이다. 그것은 로마제국에 즉 특수한 법률에 지나지 않는다. 보편적인 법전¹⁷의 근원이 된 것으로 다른 그어떤나라의 어느시대에 완전히 실현되었다고 말할 수 있는 것이 아니다. 따라서 보편법을 취할 수 있기 위해서는 로마법 이외에 페르시아, 이집트, 헤브라이, 스페인, 영국, 독일 등의 법전을 역사적으로 연구하지 않으면 안된다. 그것과 마찬가지로 역사의 법칙은 그 특수한 나타남을 통해서만 파착(把捉)할 수 있는 것이다. 이러한 보댕의 생각은 당시로서는 매우 광대한 것이었다. 18

대세속에서 16세기 이래 시권의 확대와 동반하여 역사적 자각을 새롭게 문제화하려는 철학자는 학계의 대세에 반항하는 강한 성격, 깊은 확신, 분명한 독창성을 필요로 했다. 모든 철학자로서 최초로 나타난 것이 이탈리아의 비코였다. 38 그 특성은 데카르트철학의 핵심인 자아의 입장에 대해 단호한 안티테제를 보여주고 있다고 말해도 좋을 것이다. 그의 입장은 인간성의 입장이었다. 그것을 그는 우마니타(umanita)로 나타내고 있다. 우마니타 그에게 있어서 인류를 의미함과 동시에 인간의 본질을 의미한다. 철학은 개인의 이식으로 부터만 구성되어야 하는 것이 아니라 인간적인 집단심, 공동의식의 작용을 고려한 것 속에서 들어가지 않으면 안되는 것이다. 집단도 또한 자아와 마찬가지로⁴¹ 주체적인 것인데, 자아가 직접적으로 개인의 의식에 나타나는 것에 반해 집단은 개관적인 형태에 나를 나타낸다. 따라서 공동의식은 주관적인 의식으로서가 아니라 종교, 예술, 언어, 역사 등에 있어서 나타난다. 42 개인의식은 모든 공동의식에 의해 보충되고, 고쳐지고, 인도되지 않으면 안된다. 개인의식을 출발점으로 하는 입장은 자연을 개명하기에는 도움이 되지만, 그러나 자연만이 학문의 대상은 아니다. 자연과학에 부당한 우월성을 인정하고 정신적 도덕적인 현상의 고구(考究)에 관심을 결여하는 것은 근대 학문의 폐해이다. 이 폐해에 빠져있는 학자는 진리를 사물의 본질에 있어서 찾을 뿐 인간의 본질에 있어서 찾으려 하지 않는다. 그러면 진리를 올바르게 취하는 것은 불가능할 것이다. 인간은 사물과는 다르며 비결정적으로 자유로 행위하는 자이다. 자연과학과 다른 방법을 취해야 할 것이다. 이렇게 생각한 비코는 데카르트철학의 중압을 떨쳐내고 우마니타 철학, 즉 역사철학으로 행해 갔다.⁴²

내부의 '이질성' 발견과 이질성 극복 방식: 쓰다 소키치

쓰다 소키치는 철저하게 중국을 소거하는 문제를 구체적으로 국학자들이 갖는 주체성 문제와 연결하여 전개했다. 중국식 사고방식 이미 내재화 해 버린 인식론적 사고로부터 탈각하는 것이 겪는 난항을 설명한 것이었다.

옛날에 전래한 지나의 고전의 지식, 그것에 나타난 지나사상이 일본 지식사회에 커다란 권위를 갖고 일면에서는 그것이 국민 생활의 역사적 발전에 따라 사상계에 끊임없이 무엇인가의 자극을 준 것과 함께 타면에서 말하면 그것이 항상 일본인의 사상을 속박하고 억압하고 발전과 심화를 방해한 것이다.

일본에 전해진 중국사상은 유교가 주된 것이었는데 그것은 사람의 도를 설파하는 것으로, 도를 배우는 것에 그것을 실천하는 것이 요구되어 따라서 그 설파하는 것의 도가 절대의 권위를 갖는 것으로 가르쳤기 때문에 그런 의미에서 일종의 종교적 성질을 갖는 것이었다고 본 것이다. 중국사상을 준봉하고 선전하는 자는 원래 어쩔 수 없이 또는 그것을 준거하고 있는데, 중국사상에 반항하고 그것을 적시한다고 해도 그 주장의 근거에는 모든 중국의 고전에 의해 부여받은 지식이 잠재하고, 그것에 제약되는 것이라고 논한다. 그리하여 일본의 지식사회는 언제의 시대나 동일한 중국의 고전, 동일한 중국사상이 권위를 갖고 있다. 중국사상이 끊임없이 일본에 받아들여졌다는 것은 그 의미를 말하는 것이다.

자아의 통로로서 천황과 무한포용론: 와쓰지와 마루야마

와쓰지는 1946년 봄에 동맹통신사배신(同盟通信社配信)의 문장에 '건국 이래의 역사를 통해 황실이 여러 시대의 변천을 넘어 존속해 왔다는 사실에 근거하여 황실의 독특한 권위가 국민 전체성이나 총의(總意)의 표현이라는 것'에 있다고 적었다. 즉 와쓰지는 시대적 변천에도 불구하고 황실이 존속해 온 것을 평가하며 그것은 국민 전체성 혹은 총의의 표현이라고 설명한다. 이렇게 보면 국체의 본의 에서 논하는 것처럼 만세일계로 이어져 온 황실이나 국민의 총의와 연결하는데 동질적인 것으로 보인다. 그렇지만, 그 내용은 다른 것이었다.

와쓰지 데쓰로는 천황이라는 한자 칭호가 만들어 질 때 이것이 '천(天)에 준(準)해서 통치한다'는 논리가 생겨나는데, 그것은 유학에 의한 천자로서의 군주의 개념이 들어가고, 권력이 아니라 덕에 의해 통치하는 것이 황실의 계승과 함께 전해진 이상론이라고 보았다. 이러한 정치적 정의의 전통을 일본사상사적으로 논한 것이 「인륜적 국가 이상과 그 전통」(1941)에서 논하고 이를 더 발전시켜 일본윤리사상사 (1952)에서 체계적으로 보여주었다. 그 발단이 된 것은 「제정일치의 사려(思慮)의 정치」였다. 이 「제정일치의 사려(思慮)의 정치」에서 와쓰지는 정치 권력에 대한 날카로운 비판을 포함하고 있었다. 전후에 재수룩하는데 와쓰지는 제정 즉 제사와 정치가 원래 하나였다는 점을 논하고, 제정일치는 어느 한 시대에 존재한 것이 아니라고 논한다. 그러면서 제정일치는 신성한 전통이고, 종교적인 것이었다고 보았다. 즉 천황의 신성성은 교단적 결합에서 기초를 이루고 법적인 의미에서의 국가의 성립 시에 시작된 것이 아니라고 논한다.

제사의 통일자로서의 천황이 현인신으로 이해되고 있는 이상도 그것에 존재한다. 천황의 신성한 권위는 일본의 민족적 통일이 제사적 단체로서의 성격에 있어서 성립되어오는 곳에 이미 존재하는 것으로, 정치적 통일의 형성보다도 훨씬 오래된 것"이라고 한다. 촌락의 단체는 공동의 제사에 있어서 나의 전체성을 자각하는 것의, 제사적인 통일이다. 국민적 단결도 회의에 있어서 표현된다. 천황의 신성성이고 그곳에 국민의 전체성이 표현된다. 정신적 공동체이고 동시에 감정적 융합적인 공동체이다.

그래서 사적인 것을 버리고 공(公)에 봉사한다고 주장하게 된다. 존왕사상(尊王思想)=멸사봉공(滅私奉公)이 된다. 즉 상대(上代)의 일본인은 천황의 신성한 권위를 통해 개인의 복리를 초월한 전체성을 알고, 도덕적 선악을 자각했다고 보았다. 그리고 봉사해야 하는 것은 공공은 어디까지나 국가의 전체성을 담당하는 천황을 현(現)하는 것으로, 무사의 주종관계는 사적인 결합에 지나지 않는다고 논하며 국체론자가 주장하는 무사들의 충군과 거리를 두었다. 즉 봉건시대에 등장한 무사들의 주종관계에서 형성된 하나의 군신관계나 충군론은 천황과 국민 사이의 관계와는 다른 것으로, 천황과 국민 사이에 존재하는 것은 도덕적 마음이었다고 논한다.

자각의 지반이 존황의 도였다. 즉 단순하게 정치적 혹은 법률적 의의에서만 이해되는 것이 아닌 전체성의 신성한 권위에의 귀의이며 이것이 사리와 복해, 선악을 넘는 전체성의 발현이라고 주장한 것이다.

마루야마는 도쿠가와 봉건사회가 지속된 제국이 아니었다는 역사를 제시하면서 그것과 마찬가지로 근세 유교의 전개도 단순하게 유교사상 내부의 전개에 머물지 않았다고 논한다. 주자학파, 양명학파의 성립이 그것이며, 더 나아가 송학을 배격하고 직접 원시 유교에 복귀하려고 하는 고학파의 흥기(興起)는 근세 유교의 발전과정을 보여주는 것으로, 형식적인 측면에서는 중국 송나라에서의 주자학, 명나라에서의 양명학, 청나라에서의 고증학 성립과정과 현상적으로 유사하지만, '사상적 의미는 전혀 다르다'고 설명한다.

마루야마는 중국과 일본은 그 '사상적 의미가 전혀 다르다'고 표현했는데, 이 부분을 다시 확인해 보면 그것은 '유교의 내부 발전을 통해 유교사상 자체가 분석되어 가고, 말 그대로 전혀 이질적인 요소를 자기 속에서 발아해가는 과정'이었다고 논한다. 그러면서도 일본 유교의 협의의 정치사상은 근세를 통해 봉건적 제약을 시종 탈출하지 못했다. 모든 제약은 유교 뿐만 아니라 그것에 대립하는 국학에 대해서도 말할 수 있다. 그러나 변혁은 표면적인 정치론의 깊은 사유방법 그것 속에서 눈에 띄지 않고 그러나 착실하게 진행하고 있었다고 논했다.

즉 마루야마는 신도를 알기 위해서는 신도자가 말하는 곳의 외부에 진정한 신도가 있다는 점을 알아야 한다고 논한다. 그것을 알지 못하고 오로지 중국만을 존송하는 것은 무엇이든 우수하다고 하는 것은, 황국의 논의는 결국 폄하의 틀을 벗어나지 못하는 것이 아니었다. 외국의 도라는 것도, 정대의 도라는 것이 무엇인가라며 공격하는데 이 공격은 반드시 모두 타당한 것도 아니며 동시에 소라이가 가라쿠니라는 특정의 국가를 지상시 한 것이 아니었다는 점이다. 그런 점에서 소라이학의 사상적 순수성이 신도론을 통해 소라이학과 국학을 부정적이지만 매개하는 것만은 명백함을 보여주는 것이라고 보았다. 마루야마는 소라이에 이어 노리나가가 일본의 유불교 이전의 고유신앙의 사고와 감각을 학문적 차원에 복원하려고 했는데, 원래의 것에는 인격신의 형태이든 이(理)라는 형상이라던가라는 비인격적인 형태이든, 궁극의 절대자라는 것은 존재하지 않는다고 본 점을 제시한다.

마루야마는 와쓰지가 논한 <통로로서의 천황> 즉 제사를 지내거나 제사를 받는 신의 관계를 통해 그 사이를 무한적으로 열어놓는 것을 통해 사적인 것이 사라지고 공적인 것으로서 개인이 천황에 종순하는 도덕심을 갖게 된다고 보았다. 그것이 청명심으로 나타나고 공을 위해 사를 바치는 논리로서 고대의 제사장의 모습이 살아나는 것이라고 보았다.

마루야마는 유교가 중국 사회에서는 <사회관계 자체>가 재생산되는 것으로 정체성을 벗어나지 못한 것이라고 보았다. 그 반면 일본은 유교를 받아들이지만, 그로부터 유교와 다른 고학이나 국학이 발생하는 논리에서 보아 사회관계가 재생산되는 사상의 세계가 아니었음을 논했다.

그런데 그것은 신도를 유교와 분리해 내려고 하는 고학적 방법이나 소라이가 노리나가에게 계승되는 과정에서 나타난 유교와 불교 그리고 신도의 대립이나 교리가 형성되면서 다시 그 교리 속에서 교리를 거부하는 논리 등에서 :비판 대립적 파생의 논리:는 결국 무한포용성을 보여주는 것으로, 소라이와 노리나가의 논리에 나타난 :파괴와 잇음:에 영향을 받으면서 국학의 존립을 주창하게 되고, 전후의 무한포용적인 논리로서 근대천황제 이데올로기론은 다시 도쿠가와시기의 고학과 국학의 전개 그것과 중첩하면서 다시 전후 천황제에 대해서는 거리를 두면서 상징천황론을 절단하지 못하는 방향으로 :상태화:되어 갔다.

문제는 바로 여기에 있었다. 이러한 사유양식은 전전 뿐만 아니라 전후에도 반복되고 있었고, 설령 그것에 대한 비판이 전개된다고 하더라도 천황이 통치한다는 논리가 국체의 본질이라는 논리나 가족국가론은 부정하지 않았다. 이러한 논리에 대해 정면으로 이의 제기를 하는 것이 쓰다 소키치와 와쓰지 데쓰로였다. 그런데 앞서 언급한 것처럼 쓰다는 신화부정론자였고 와쓰지는 가족국가론의 부정론자였다. 그러한 점에서 무라오카 쓰네쓰구는 차이가 나타나는데, 이러한 것을 포함하여 전체적으로 ‘사유양식’이라는 차원으로 문제를 제기한 것이 바로 마루야마 마사오였다. 마루야마는 전전에 형성된 의식의 형성과 그것이 인식론적 규범이 되었다는 의미에서 그것을 사상사학이라고 보고, 그 내용이 갖는 사고 양식에 대해 문제를 제기한 것이다. 마루야마는 메이지 이래의 연속성에 역점을 두었고, 그 속에서 쇼와의 초국가주의 고유의 역사적 특질이 국가주의 일반으로 해소되어 버린 경위를 지적했다.

마루야마는 그것에 대한 저항적인 의식을 강조하게 되는데, 그 방법론은 ‘중성국가론’이었다. 그 바탕이 된 것은 상징천황제가 실현되고 뿌리깊게 존속하는 논리에 일본 내부의 ‘저음’을 설명한 것이다. 따라서 이러한 메이지 이후의 일본적 집요저음을 규명하는 것은 전후 민주주의의 원리는 잘못이 무엇인가를 찾아내야 하는데, 그 이유는 ‘그 잘못으로부터 다시 일어설 수 있는 것’을 자각하는 길이라고 보았기 때문이다. 그리하여 마루야마는 전후 일본은 ‘부여받은 민주주의가 아니며, 배급된 민주주의가 아니라’ 일본 민중이 전쟁 속에서 죽음과 절망을 등에 업고 ‘복원(復員)한 민주주의’라고 보면서, 독창적인 논리를 주장했다(安田常雄(1997: 2-12)). 바로 이 논점에서 다시 전전과 전후의 연결성을 재고할 시사점이 존재하는 것이고, 다시 마루야마의 ‘중성국가론’ 논점에 주목해야 하는 이유이기도 하다.

기요세 이치로(清瀬一郎)는 1956년 문부대신의 입장에서 대동아전쟁은 성전이었다고 말했으며, 하야시 히사오(林房雄)는 대동아전쟁긍정론을 발표하고, 오쿠마 노부유키(大熊信行)가 일본민족을 논하면서 인용한 와쓰지 데쓰지로의 말에서 ‘대동아 백년전쟁의 숙명론’을 세우게 된다. 이것들은 마루야마가 「초국가주의의 논리와 심리」에서 “일본의 지도자에게는 개전에의 결단의 의식이 볼 수 없고 미끌리듯이 전쟁에 돌입했다”고 논한 부분을 잘못 해석한 것이라고 일축했지만, 오쿠마와 마치 짠 것처럼 마루야마는 비취졌던 것이다.

마루야마 마사오의 이 「초국가주의의 논리와 심리」 논문은 천황이 일본에서 절대적 가치를 체현하게 되면서 개인의 주체가 개인적 내면과 외면, 사적영역과 공적영역이 분리되지 못하게 된 점을 지적한 것은 매우 중요했다. 그럼에도 불구하고, 마루야마 마사오는 전후 일본과 민주주의를 어떻게 이해할 것인가에 대한 문제로서 다루어진다. 마루야마 마사오는 위로부터의 권위주의에 함몰되는 비주체성의 문제를 새로 보기위해 메이지 국가 이전의 국민주의를 위해 메이지초기의 사상가들을 논했다. 그렇지만 오쿠마가 주장하는 마루야마의 논리에는 ‘개인이 주체’를 확립할 수 있다는 전제에서 각성적 개인의 주체를 만들어야 한다는 의미에서 국민주의를 부정하지 않는 점이 있다. 개인의 주체의 문제를 ‘확립의 문제’로 다루었다. 민주혁명이라는 표현이 여기서 맞물리게 되는 것이다. 일본에서는 전통이 구조화 되지 않은 것을 마루야마는 지적한다. 유럽철학이나 사상이 자주 역사적 구조성을 해체하고 혹은 사상사적 전제로부터 떼어내어 부품으로서 취입된 결과 고도의 추상을 거쳐 이론이 의외로 우리들의 예습 속에 뿌리를 내린 생활감정에 어필하기도 하고 유럽에서는 강인한 전통에 대한 필사의 저항의 표현에 지나지않던 것이 여기서는 오히려 상식적인 발상과 합치되기도 하고 혹은 최신의 박래품이 갖고 있던 사상적 스탁에 잘 들어맞거나 사태가 자주 일어난다.

① [일본문화]와 [국제일본문화]를 <취하는 방식>의 선택

- 본 발제에서는 ‘일본문화’ 해석이 어떤 ‘국제일본문화론’으로 현현했는가 그 프로세스를 고찰해 보고자 한다. 일본이 경제적인 성공신화를 보여주면서 국제적으로 일본문화에 관심을 갖게 된 것이 일본문화가 국제일본문화로 나아가는 하나의 배경이기도 하지만, 그것 뿐 만이 아니라 사상적인 측면에서도 ‘일본적’ 논리를 형성하면서 일본문화의 국제일본문화론을 주창했다.

본 발제는 바로 후자 쪽의 입장에 초점을 맞추고, 그 역사성을 재조명해 보고자 한다. 물론 일본문화론, 국제일본문화론을 둘러싸고 기존에 많은 연구성과들이 존재한다. 그러나 그 대부분은 일본문화 특수론(하지, 축소지향, 다테사회, 집단주의) 등으로 그려지는데(그렇지 않은 경우도 있지만), 본 논고에서는 국제일본문화연구센터를 창설하고, 그를 둘러싼 논쟁 형태, 인물들을 통해 1980년대에 일본문화가 어떻게 논해지고, 그것을 어떤 방식으로 국제화/국제일본문화화를 시도하는가를 살펴볼 것이다. 이를 위해 일본과 문화가 구분되는 양상, 그리고 국제의 의미가 어떻게 인식되어졌고, 결과적으로 국제일본문화라는 것이 ‘일본적인 것’을 재생산하면서 무엇을 소거시켰는지를 설명해 보고자 한다.

<일관성>과 <포괄성>의 딜레마

개념의 '개념' 재구성

개념 구성에는 무한적인 개념이 필요한 상태에서 재구성됨



일관성이라는 보편성 vs 단계성에 대한 특수성 → 중간성이라는 [내부/외부 정의 현상]

바로 여기서 문제는 패전 후에 등장하는 일본론과 1980년대에 등장하는 일본문화론이 <중성성>을 띠면서 동시에 <비정통성>적 주체로서 등장한다는 점이다. 중간성이기도 하면서 다시 그 중간에서 떨어져나와 제3의 입장이라고 표현되는 입장을 만들면서 다시 '원초적 보편성'을 통해 세계사를 '초극'하는 [신문화론적 세계성]을 제시하는 지점에 이르게 된다. 균질적인 우익과는 거리를 거리를 두고, 마르크스주의나 서구철학도 수용/재구성하는 방식을 취하는 점에서 [배제주의적 국수주의]와는 거리를 두었고, 동시에 일본문화 부정주의자도 아니었다는 점이다. 그 방법론에서는 서구적 시선/역사도 포함하고 동시에 일본 내부의 역사도 재각성하는 방법론이 융합되고 혼효되면서, 다시 그것으로부터 빠져나오는 방법론이 동원되었다. 이것이 바로 일본적인 것이며, 일본인은 사상을 가졌는가라는 물음에 답하는 '일본문화의 국제일본문화론'의 구축이었던 것이다.

‘국제일본문화연구센터는 우메하라 다케시(梅原猛), 우에야마 슌페(上山春平), 구와하라 다케오(桑原武夫), 나카네 치에(中根千枝), 하가 도오루(芳賀徹) 등이 있다. 우메사와 다다오(梅棹忠夫)와 가와이 하야오(河合隼雄)가 함께 했다. 여기에 중심적 지원 인물이 우에야마 슌페이였다.

그런데 이 시기는 일본문화가 사상적인 측면에서 과연 일본문화는 일본적인가, 혹은 일본학이란 무엇인가를 묻는 작업으로 연결된다. 그 과정에서 서양인의 일본연구를 재론하고, 사상적 측면에서 논의하는 시점이 도입된다. 동시에 일본문화의 국제화를 둘러싸고 신문논설에서 등장한 ‘지역문화론=교토복권론’ 등 다문화적 일본문화론이 등장하는데 그 중심은 하기하라 노부토시(萩原延寿) 등인데, 이는 패전 후 『세카이』에서 일본관료제를 논한 오카 요시타케(岡義武)의 논리를 잇는 구조였다.

이러한 논의들은 일본의 서양/서구 사상에의 종속이나 새로운 일본문화론이 무엇인가라는 방향에서 ‘일본문화=일본적인것=일본사상의 위기론’으로 ‘반복’된다. 이때 전전의 와쓰지는 패전후에도 재등장하고, 그리고 1980년대에서 재등장하면서 ‘일본문화’를 구축하려고 한다. 패전 후 1946년부터 1950년 사이에도 동형적으로 일본사상의 위기론이 대두되었고, 일본문화와 평화론이 연결되면서 방향성을 구축하는 논의가 존재했다. 그런데 문제는 이시기에 대두된 일본문화론은 정통적 우익사상 즉 파시즘을 비판적으로 바라보면서 동시에 미국 민주주의에 대한 종속론을 넘는 문제로 나아갔다. 그것은 제3의 입장=중성/중간국가론으로 나아간다.

이후 고도 경제성장을 거치고 1980년대에 등장한 일본문화론 역시 일본사상의 위기론과 국제화 논리가 맞물리면서 등장하고, 여기서도 우익적인 입장이 아니라 우월주의나 엘리트주의의 부정, 헌법9조 개헌에 대해서는 반대, 평화주의 찬양 입장에서 일본문화론을 주창하게 된다는 점에 그 특징이 있다. 결국 일본문화론의 국제일본문화론을 만들어내는 우메하라 다케시, 우에야마 슌페, 구와하라 다케오, 하가 도오루 등 신교토학파는 보편적 인간학이라는 논리 속에서 ‘조몽시대’ 즉 국가 형성 이전 시대에 초점을 맞추고 기존의 ‘신화’이론을 탈구축하는 방법을 동원하면서, 일본문화의 세계화를 주장하게 된다. 여기서 중요하게 동원되는 것이 와쓰지 데쓰로의 문화론이었고, 이는 반복/재구성되면서 우메하라와 가와이 하야오, 그리고 우에야마 슌페이의 대동아전쟁 재해석으로 이러지는 국제문화론이 되었다.

그 논리는 여전히 서구인들의 시선을 의식하는 것이 열린 문화론연구방법이라고 보아 그것을 추종하거나 변형시키는 것으로 그 ‘자료’를 재활용하면서 일본 내부를 보는 갇힌 일본문화론의 세계화/국제화 논리를 형성한 것이다. 간(間) 논리가 만든 세계관은 간-주관주의로서 개체의 확립을 기준으로 하고 있었고 일본문화가 주체 확립을 가능하게 해 준다는 주체화에 빠졌으며, 그 틀에서 서구를 상대화 하는 비교문화론, 지역보편론, 근대주의 비판이 균질적 자아를 만들어냈다는 점을 각성하지 못하고 말았던 것이다. 따라서 본 발표에서는 먼저 일본문화론에 대한 논의가 서구인들의 시선을 ‘자료’로 선별되는 논리, 그리고 서구 대 일본을 의식하면서 이 구분이 의식적으로 삭제되는 논리가 어떻게 만들어졌고, 그것이 전후 일관되면서 동시에 다시 변형되는 과정을 거치는가를 조감적으로/개설적으로 설명해 보고자 한다.

시대 담론의 등장: 문화론과 국제론=일원성

1980년대가 '일본문화론 포식의 시대'라 불리고, 국제화/세계화의 슬로선 속에 일본문화를 '일본'과 '문화'를 떼어내어 '국제일본문화'를 고찰하자는 방법론이 함께 대두된 것이다.

특히 1980년대에 등장한 '문화의 시대'는 '상품'이 '문화다'라는 발상이 전제되었고, 경제적 마찰은 곧 문화 마찰이라고 해석하게 되면서, 일본문화론을 규정하려고 했다. 그리하여 '일본문화'를 전전과 서구와 또 다른 '가위바위보와 같은 삼자 병렬 문화'로서 서구대 동양의 이원대립 문화론과는 다른 성격으로써 **일본문화특수론**을 세웠던 것이다. 西島建男「『日本文化論』を考える」『朝日新聞』1988年1月4日



일본문화론 속에는 전전의 파시즘에 대한 반성이 '세계적 윤리와 도덕의 결여'라는 점과 '이데올로기에 종속된 대중'이라는 점에 집중했다.

즉 일본은 윤리와 도덕적 측면에서 세계성을 확보하지 못한 점을 다시 채워야한다는 논리를 생산해 냈고, 파시즘이라는 이데올로기에 종속된 대중을 그 종속 논리를 깨닫게 하면 자유를 획득하고 대중민주주의가 가능하다는 논리를 만들게 되었다. 역설적으로 이러한 논리에 갇히게 되면서 일본문화론이 형성되고, 동시에 '억압 기능으로서 문화' 즉 문화본질론과 문화적 규정론에 대한 위화감 속에서 다시 '일본이라는 국가를 넘어 문화를 억압 탈피의 기제로 작동'시켜야 한다는 '국가해체론' 견지가 등장

“사진집은 개인이나 가족의 기억을 나라의 기억과 연결시킴으로써 20세기 증언에 진행된 기억의 국민총동원 과정에 공헌했다. 중략 가족의 이야기가 국민사회라는 훨씬 커다란 이야기 속에서 마치 옷감의 실 한 올처럼 다시 상상된다. 말할 것도 없이 그러한 기억의 동원은 배제의 과정이기도 하다. 나라의 과거에 대한 바람직한 서술과는 어울리지 않는 사진을 가진 사람들은 선 밖으로 추방당하는 것이다”(테사 모리스-스즈키(Tessa Morris-Suzuki)저, 김경원역, 『우리 안의 과거』, 휴머니스트, 2006년, p145)

**신문 캡처: 왜 일본문화연구인가?
(『朝日新聞1986년 7월 15일』)**



쓰루미 슌스케(鶴見俊輔): 일본을 고립화 한 것, 순수화해서 취하고, 그 편법으로서 고대 일본을 고립된 순수한 것으로 취하는 것은 전전, 전중의 방법이었기 때문에 그 방법과는 확실하게 벗어나지 않으면 안된다. 전전(戰前), 전중(戰中)의 형이상학을 다시한번 끌어내려고 한다. 그것을 막기 위해서는 국제연구의 국제라는 말이 끌고가는 옛날부터의 때를 벗겨내야 한다. 즉 국가에 의해 <곤란함을 겪은 사람들> 측에서 일본문화를 보는 연구가 필요하다. - 미국에서는 주변부/마이노리티 측에서 '미국문화'를 보는 것이 요즘에 와서 진행.. 이것과 동일하게 재일한국인, 아이누, 대만, 한국, 조선, 중국, 필리핀, 동남아시아, 그러한 곳에서 일본문화를 보는 시점이 강하게 되지 않으면 안된다. 또 하나는 오키나와는 전쟁의 피해를 입고 본토 사람들에 의해 살해를 당했다. 생생한 상처를 살고 있다. 오키나와는 국제화라는 것이 전혀 다른 방식으로, 즉 아픔을 살고 있다. 그러한 국제화와의 연결을 이 센터는 되찾지 않으면 안된다. 관료의 식민지도 아니며 서쪽에서 새로 만드는 '포스트동(post東)'으로 되는가 아닌가라는 과제가 있다.

→ 일본의 자료(資料)에 뿌리를 두고 자신이 문제를 발견하고, 그것에 대해 스스로가 생각하는 방법을 찾고, 해외연구자가 갖고 온 것을 새로 비틀어서 다시 재발신 할 수 있다.



도날드 킹: 전전, 전중의 일본사상의 부활을 경계하고 있다.

우메하라 다케시: 보편 속에 개별인데, 세계의 커다란 문화의 흐름에 있어서의 개성을 가진 문명, 그것을 기초적으로 밝혀가는 것이 우리들의 생각이다. 정보채널에 관한 문제, 채널을 굽게하는 것이 센터의 하나의 목적이다.

→ 내부로부터 자발적인 문제의식과 외부로부터의 문제의식을 조합하여 연구를 진행하고 싶다.

→ 관료 식민지가 될 위험성이라는 말이 '연구자의 관료화'라는 의미라면 == 연구자가 관료에게 직접적으로 지배된다는 의미에서의 식민지라고 말한 것이라고 한다면 그럴 위험은 없다.

1980년대가 '일본문화론 포식의 시대'

1946년의 시점: 전중파가 전후파가 됨, 사상의 재구성.. 마루야마 마사오, 시미즈 이쿠타로, 와쓰지 데쓰로를 다룬다. 와쓰지 데쓰로는 패전 직후 천황제 옹호론자가 된다. p.226

'국제일본문화연구'

1985년의 시점: 사상 상황은 매우 혼돈적이다. p.1 전후 체험에 공통적인 것은 '전중 체험'이 아닌 것이 되었다. 전후 사상이 된다. p.3

전전, 전중의 일본사상의 부활을 경계

일본문화의 종합적 연구: =국제화....일본문화의 특수성 강조 아니라 보편성/세계성 속에서 일본을 종합적으로 보는 것이 일본문화론이다. 이를 위해 '지역문화'로서 일본문화를 본다. 지역사가 종합화 되었을 때 일본사가 보이게 된다. 일본문화는 재야연구를 중시, 국가적 차원과는 거리를 둔다.

동서양/중심과 지역의 분별을 넘어 저변에 빛을 비추는 크로스컬처(crosscultur, 異文化間)적인 것이 의미를 도출. 간단하게 일본학을 통일하는 장이 만드는 것보다 혼드는 것이다. 그런 장소를 만들었으면 한다. 지역은 국가의 문지방(혹은 영역, しきい=闕)을 넘는다. 그것이야말로 국제적 혹은 민중적인 연구를 견딜 수 있게 된다. →국제적이면서 민중적인 연구 방법론==→ 우메하라 다케시: 아이누나 오키나와문화에 강한 관심을 갖고 있다. 주변적이라고 말해지는 문화에 독자적이 것이 있고 그것을 소중하게 해 가지 않으면 안된다. 일본문화의 특징의 하나는 다원성을 허락하는 것이 아닌가. →일본문화의 다원성

이를 돌파하는 논리로 우메하라는, '기존의 연구자들이 유럽의 문화적 전통을 보편적이라고 설정한 후에 다른 문화에 대한 기술'이 시행된 것에 대해 비판적이었다. 즉 이 세계관 자체가 이미 문제이며, 각 나라 혹은 한 문화의 철저한 연구를 통해서 보편학이 가능하다고 피력했다. 우메하라는 일본연구가 일본 신내셔널리즘이 아니라 '새로운 학문 창조에 기여하면 일본문화론도 국제적인 보편학으로 높아져 갈 가능성이 있을 것이다. 이를 위해 테마로 '세계 속의 일본-방법과 해석'으로 설정하고, 일본연구의 패러다임-세계의 일본연구 현상(現狀)을 탐색했다.

일본문화의 글로벌성

내셔널리즘의 극복 실패

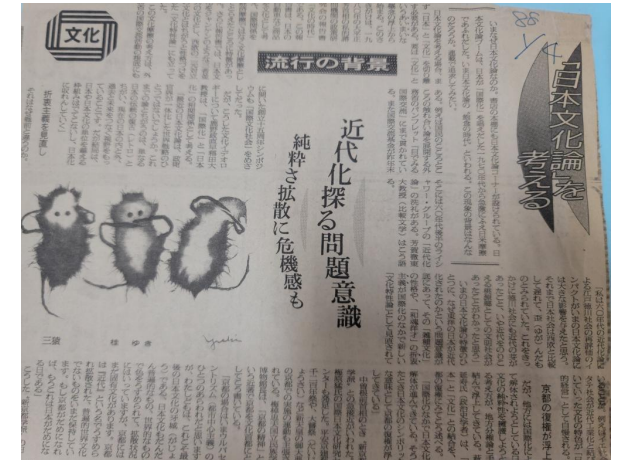
1. '일본문화의 국제화'라는 내셔널리즘: 극복인가 연속인가

<시대적 배경>론

전후 일본에서 '일본문화론'은 1950년대에 나타났다가, 다시 <일본문화론 붐>은 '일본이 국제화'가 제창되는 1970년대부터 급격하게 증가했는데, 그것은 일본이 경제적으로 세계적 진출 특히 미국에서 주목을 받게 되면서부터이다. 즉, 일본이 경제적으로 성장하고, 일본에 대한 관심이 세계적으로 높아짐과 동시에 반대편에는 국제적 마찰이 생겨나기도 했는데, 이 양가적 특색을 '문화' 문제로 집중시켰다

'문화 시대 연구 그룹'이 1979년 4월에 당시 오히라 마사요시(大平正芳) 수상의 위촉을 받아 발족했었다. 이 보고서는 일본의 자동차 등 상품을 문화로서 생각하여 국제관계를 경제적 마찰이 아니라 문화마찰로 취한 것이 특징이었다. 일본의 80년대의 새로운 정책 중 하나로서 국내적이면서 국제적으로 '문화의 시대'가 도래했다고 강조된다. 1980년대는 '일본문화론 포식의 시대'라는 말이 생겨날 정도로 넘쳐났다. 특히 1980년 8월 '문화의 시대'라는 잡지를 간행하며, 문화가 요청되는 시대라는 슬로건을 제시했다. 근대를 넘는 시대에 대응하기 위해 일본문화의 특질이 새롭게 평가되지 않으면 안된다고 주장하게 된 것.

西島建男「『日本文化論』を考える」『朝日新聞』1988年1月4日



이를 돌파하는 논리로 우메하라는, ‘기존의 연구자들이 유럽의 문화적 전통을 보편적이라고 설정한 후에 다른 문화에 대한 기술’이 시행된 것에 대해 비판적이었다. 즉 이 세계관 자체가 이미 문제이며, 각 나라 혹은 한 문화의 철저한 연구를 통해서 보편학이 가능하다고 피력했다. 그리하여 우메하라는 일본연구가 일본 신내셔널리즘이 아니라 ‘새로운 학문 창조에 기여하면 일본문화론도 국제적인 보편학으로 높아져 갈 가능성이 있을 것이다. 이를 위해 학술대회 테마로 ‘세계 속의 일본-방법과 해석’으로 설정하고, 일본연구의 패러다임-일본학과 일본연구에 대한 논의를 실시했다. 프랑스의 레비스트로스 등이 참여하는 등 세계의 일본연구 현상(現狀)을 탐색했다.

일본문화 부정론 즉 전전에 경험 즉 체제 측 이데올로기가 ‘정치반동’과 ‘군국주의화 시대’를 문화의 시대라고 부르며¹⁴³ 여기서의 문화는 특정한 문화의 문화적 가치에 우위성을 국민에게 강제로 심으려고 했던 ‘지배층의 의도적 표현’이라고 보는 문제를 극복하는 것도 의식한 논리였다.¹⁴⁴ 그것은 ‘근대의 초극’이나 ‘일본문화 우위론’이 주창되고 1930년대의 파시즘과 정치반동의 시대에 행했던 ‘일본주의 이데올로기의 대두’를 상기하며,¹⁴⁵ 일본연구는 일본의 신내셔널리즘 구축이라며 비판적 견해도 출현했기 때문이다. 국제일본문화연구센터는 우메하라 다케시가 논한 것처럼, 유럽적 사고방식이 아닌 하나의 국가적 문화를 철저히 연구함으로써 보편학을 성립시킬 수 있다는 논리를 국제화의 의미로 전개하고자 했다. 그러나 국제일본문화연구센터는 출발시기부터 1998년 5월로 창립 1주년을 맞이하면서도 ‘그 존립’에 대해 찬반논의는 끊이지 않았다. 그렇기 때문에 역설적으로 이러한 현상들은 일본 내부에서도 ‘가치의 다양화나 다원화’가 일어나면서 일본문화가 무엇인지 ‘혼돈적이고 탈중심적인 현상’ 동반되었다.

우에야마 슌페이(上山春平)는 일본의 문화라는 것은 문자에서부터 모방의 연속이었다. 일본문화의 기저에는 야요이시대의 문화가 있다고 생각하는 통설에 대해 우에야마는 조몽시대에 오늘날의 일본문화의 중심층이 만들어졌다고 일찍부터 주창했다. 초기 조몽시대에서부터 야요이시대에 걸쳐 수천년 사이에 수렵채집문화가 고도로 발달하고 그것이 마침내 중국으로부터 높은 문화를 받아들일 때 필터와 같은 작용을 한 것은 아닌가라고 말한다. 조몽시대 연구에는 열도주위의 자연환경에의 고찰이 필요하다. 우에야마는 조몽문화를 조엽수림(照葉樹林)문화의 일환으로서 취하고, 일본문화의 심층으로서 조몽문화에의 고찰을 진행했다. 조몽시대에는 일본은 지구상 보기드문 정도로 농경 이전의 자연에 매치한 생산의 형태를 취하고 있었다. 그 중에서 고도에 문화를 성숙시킨 나라라는 가설을 갖고 있다. 매우 진척된 문화라는 것이 알 수 있다.

구노 오사무(久野収): 문제는 유행하는 국제화가 외쳐지지만 다른 한편에서는 국수화의 되돌아가려는 모순이다. 그 근처에는 내셔널리즘의 운명의 문제가 잠재되어 있다고 생각한다. 국가주의를 내세우는 내셔널리즘은 20세기에는 미친듯이 날뛰었지만, 21세기에는 급속히 쇠퇴하는 시대착오 생각으로 미래를 여는 것이 아니라는 듯하다.경제분야에서는 내셔널리즘은 몰락한다.정치 면에서는 '일국가, 일민족만으로는 행복, 방위, 질서는 통용하지 않게 된 시대'..막말에 사쿠마 쇼잔이 내가 일신의 안위는 세계전체의 안위에 관련된다고 했는데 그 시대가 되었다. 국제화와 국가의 중앙집권화는 충돌한다. 자치로부터 이루어지는 자치연합국가를 만들어서 오키나와 아이누가 차별된 사람들의 권리를 인정하는 다민족국가로서 일본이 사는 것이 진정한 국제화라고 생각한다.

야스오카 쇼타로(安岡章太郎)는 '문화의 중심'이 보이지 않으면 경제나 기술 대국이 되어도 목표를 상실하는 것과 동일한 '상황'이 된다고 논한다. 그리하여 거슬러 올라가는 것이 가쓰 가이슈(勝海舟)였다. 浦辺登, 勝海舟から始まる近代日本, 弦書房, 2019년, buy에서주문중 이는 1987년에 국제일본문화연구센터를 창립하고, 초대 소장으로 우메하라 다케시(梅原猛)가 부임하면서 '일본문화의 국제화'에 대한 논의가 '본질론과 절충론'의 방향성에 대한 논의가 본격화 된다.



비교문화론의 방법론의 문제점 -서구가 아니라 아시아와 비교, -관료성과 집단구조의 문제를 재고

일본문화란 비교의 방법에 의해 성립한다. 그렇지만 그 비교가 지금까지 서구사회 유럽과 미국과의 대비에 의한 것이 많았다. 서구와의 비교는 마르크스주의에 의한 자본주의 사회분석에서 근대화론까지 공통적이다. 그러나 아시아사회와의 비교에 의한 문화론도 60년대 이후 일본 학자들에 의해 이루어져 왔다. 그 한사람으로 사회인류학자 나카네 치에 교수는 67년에 『다테사회의 인간관계』에서 일본사회를 분석하고 작년에 일본인류학에서 아시아 여러사회와의 비교를 했다. 그 근처에 있는 비교방법을 물어 보았다. 보편성있는 것을 아시아사회와의 비교를 생각한 이유는?나는 아시아는 유럽처럼 하나가 아니라고 생각한다. 유럽에 비해 아시아 쪽이 훨씬 크다. 그렇기 때문에 그 안에서 제사회의 비교는 의미가 있다고 생각한다. 전전의 중국의 주자학이나 인도의 불교 등 지배사상 연구는 있었지만, 현실사회에서 사람들이 어떤 생활을 하고 사회 시스템 속에서 어떻게 살고 있는가 비교는 거의 없었다고 말한다. 비교의 경우 유교라는 문화 사고 방식은 취하지 않는다고 들었는데 맞는가. 아시아사회의 보편성으로서 관료제나 집단구조라는 개념을 도구로 비교하고자 한다. 관료제에서 아시아는 상호 이질성이 나오는가. 유럽과 인도는 상류지배층이 종교인적 성격이 강했는데, 중국, 조선, 일본은 정치적, 윤리적 성격이 강한 관료층이었다. 부르주아의 의미가 다르다. 집단구조는 근대화해도 형태를 바꾸어 기본적으로는 저류한다. 현재사회에 살아있다. 일본은 집단적 틀 내에서 인간관계가 강해진다. 다테사회라는 집단구조에서는 그 집단내의 성원이 중국이나 조선처럼 개인주의 적인 것과 다르다. 일본의 커다란 집단은 작은 집단의 집단에 지나지않는다. 일본인이 집단을 좋아한다는 의미가 아니라 시대의 상황에 따라 집단에 매몰된다는 상황이 만들어진다는 의미이다.

비교문화론의 방법론의 문제가 낳은 것들, 최근, 동아시아와의 비교는 유교문화권이라는 시점에서 다액의 문부성 과연비를 받은 작년부터 中嶋嶺雄 교수 그룹이 연구를 시작하고 있다. 작년 한국에서 일한교류기금 등의 주최로 열린 국제세미나에 출석한 芳賀徹교수는 도쿠가와와 사회와 조선의 이조사회가 어떻게 다른가의 이질성의 발견을 알고 금후 아시아와의 비교가 비교가 일본 문화론에는 중요한 열쇠가 된다고 말했다. 상위성인가 공통성인가 지금까지의 일본문화론이 서구를 기준으로서의 문화론이었던 것에 비해 70년대 이후는 아시아 제사회와의 비교에 의해 그 이질성의 발견도 많아졌다. 그렇지만 아시아라는 많은 숫자의 민족 사이에서 상위성에 역점을 두는가 그렇지 않으면 공통성을 도출하는가는 어려운 문제이다. 즉 탈아입구형 연구에서 일본만이 아시아제 사회 속에서도 근대화를 이룬 것에 역점을 두는 비교문화론과 아시아주의 형 연구처럼 일본과 아시아의 공통성의 문화에 역점을 두는 방법은 같은 일본문화론이라 하더라도 커다란 차이가 있다. 아시아 제사회와의 비교에서도 지금의 일본이 놓여 있는 국제적 상황이 투영되고 있는 점에 일본문화론의 어려움이 나타나고 있다.



2. 절충주의의 경합으로서 나타난 방법론들

우에야마 순페이(上山春平, 1921-2012): 원래 조몽시대 우수성, 조업수렵론, 중국혁명, 일본비혁명론==제3의 입장론으로 대동아전쟁이라는 논리를 해석함

하기하라 노부토시(1926-2001, 萩原延壽)
교토복권론, 도시 지역의 보편성을 강조. 오카 요시타케로부터 수학함, 『일본의 명저에 모토오리 노리나가(本居宣長). 참고문헌으로서 宮村治雄 『戦後精神の政治学 丸山眞男・藤田省三・萩原延壽』 岩波書店、2009年

하가 도오루(芳賀徹, 1931-2020)
도쿠가와시대 평화론. 모리스·판케『テキストとしての日本』 비교문화론의 방법론의 문제점:
-서구가 아니라 아시아와 비교, -관료성과 집단구조의 문제를 재고

山崎正和 문화개국론, 국제화는 국내문제부터, 여기서는 오키나와 조선의 등장.
a) 高江州義英: 오키나와 고유성의 강조: 고유어로 광기치료, 치유의 풍경
b) 大城立裕 『休息のエネルギー—アジアのなかの沖縄』 農山漁村文化協会、1987年 신문 논평에 이 작품을 분석하는 글, 또 하나의 일본을 포함하는 것이 일본문화론이라고 해석.
c) 茨木のり子 『ハングルの旅』 차별문제 제기 유럽추종, 발판 아시아, 반성론 강조

야나기타 구니오 비판의 대상 단일민족론-일본의 과거를 찾는 것이라고 해석되어 소환 그러나 야나기타는 조몽을 무시하고 야요이에 관심을 가진 것이라고 비판.

網野善彦 『日本論の視座』,

坪井洋文 『イモと日本人』『稲を選んだ日本人』

鹿野 『日本文化論の現在』

福田アジオ 『日本民俗学の方法序説』

久野収 『国際化の独尊』

다민족국가, 국제화를 강조, 시라가바하의 출발의 논리 雁行

이마니시 긴지(今西錦司, 1902-1992) 생태학, 니시다기타로(西田幾多郎) 관련. 환경이라는 개념은 생물이 인식적으로 동화된 것을 가리킨다고 봄, 그것을 생활의 장소라고 봄, 생물을 통해 환경을 인식하는 것을 주체성이라고 보았다. 우에야마 슌페이(上山春平)가 니시다기타로의 영향이라고 했지만 수용되지 않았다. 1980년대에 영향을 인정한다. 上山春平『日本の思想—土着と欧化の系譜』1971.

우메사오 다다오(梅棹忠夫, 1920-2010). 생태학. 1963년 정보산업론, 문화인류학을 개척함, 이마니시 긴지의 문하생, 비교문명학을 연구, 문명생태사관을 통해 서구문명과 일본문명을 병렬에 놓음, 정보문명학을 제시

우에야마 슌페이(上山春平, 1921-2012) 원래 조몽시대 우수성, 조엽수림론, 중국혁명, 일본비혁명론. 대동아전쟁의 의미를 고찰 『日本のナショナリズム』至誠堂新書 1965 「日本の思想 土着と欧化の系譜」1971 『明治維新の分析視点』講談社 1968 『大東亜戦争の遺産』中央公論社、1969) 『神々の体系 正・続 深層文化の試掘』中公新書 1972-1975 『深層文化論序説』講談社学術文庫 1976 『埋もれた巨像—国家論の試み』岩波書店 1977 「天皇制の深層」朝日選書、1985

구와하라 다케오(桑原武夫, 1904-1988) 하이쿠(俳句)를 논한 「第二芸術」 『世界』(1946)을 게재한다. 가이즈카 시게키(貝塚茂樹), 우메사오 다다오(梅棹忠夫), 우메하라 다케시(梅原猛), 우에야마 슌페이(上山春平), 쓰루미 슌스케(鶴見俊輔) 등을 육성했다. 「第二芸術論」은 아이버 리처즈(Ivor Richards)의 『實踐批評』 바탕으로 집필된 것이라고 도야마 시게히코(外山滋比古)에게 비판을 받음(山滋比古『短詩型の文学』2003). 『文化への発言』創文社, 1953년 참고) 특히 『明治維新と近代化』, 1984 강좌파(講座派)를 시대착오적인 것이라고 비판했다. 이에 대해 中村正則 「明治維新と日本近代」(駒沢大学史学論集16号, 1986)에게 비판을 받음).

나카오 사스케(中尾 佐助, 1916-1933), 일본의 식물학자로 '조엽수림대(照葉樹林帯)에서의 문화적 특징과 이 조엽수림대의 문화적 공통성에 주목... 조엽수림문화론을 제창함.

야스오카 쇼타로(安岡章太郎, 1920-2013)소설가. 1960년대 미국유학, 『アメリカ感情旅行』 『ルーツ』를 번역함.

하기하라 노부토시(萩原延壽, 1926-2001)교토복권론, 도시 지역의 보편성을 강조, 오카 요시타케(岡義武)에게 배움, 마루야마 마사오 의식. 영국인 어네스트 사토(Ernest Satow)에게서 역사는 프로세스 탐구에 의의가 있다고 배움, 그 프로세스를 얼마나 정확하게 알기 쉽게 전달하는가에 주목. 宮村治雄 『戦後精神の政治学』丸山眞男・藤田省三・萩原延壽 岩波書店, 2009년 참고.

가이즈카 시게키(貝塚茂樹, 1904-1987). 동양학자, 『이토 진사이(伊藤仁斎)』中央公論社, 1972

우메하라 다케시(梅原猛 1925-2019) 보편학 세계속에서 일본문화 생각, 서양철학과 진보사관에 대해 비판적임. 우에야마 슌페이, 구와하라 다케오 등 교류. 미시마 유키오와 동년배. 스즈키 다이세쓰(鈴木大拙)를 평가함. 세계주의와 배외적 내셔널리즘 양쪽을 비판하는 양비론적 입장에서 천황제를 지지한다. 요시모토 다카야키(吉本隆明)·나카자와 신이치(中沢新一)와 함께 『일본인은 사상했는가(日本人は思想したか)』를 집필한다. 『美と宗教の発見』1967. 『隠された十字架』1972. 『水底の歌』1973. 『日本の深層—縄文・蝦夷文化を探る』. 1983년. 『日本学事始』1985. 패러독스주의 정반대 두개 공존한다. 덩어리주의 모든 것은 공통속성이 있다는 논리로 활용...고대 중에서도 조몽시대에 주목, 그 연속성

리트리트(retreat): 자기만의 세계적 공간에 잠긴다는 것의 의미 →역설로서 잠김

하기하라 노부토시(萩原延壽,1926-2001)교토복권론, 도시 지역의 보편성을 강조, 오카 요시타케(岡義武)에게 배움, 마루야마 마사오 의식. 영국인 어네스트 사토(Ernest Satow)에게서 역사는 프로세스 탐구에 의의가 있다고 배움, 그 프로세스를 얼마나 정확하게 알기 쉽게 전달하는가에 주목. 宮村治雄 『戦後精神の政治学:丸山眞男・藤田省三・萩原延壽』 岩波書店, 2009년 참고.

절충주의의 재검토를 주장하게 된다. 일본이 서구에 뒤쳐졌었다고 하는 것은 잘못된 것이다. 에도 도쿠가와 시대의 근대의 맹아론 등장, 그것은 왜 전전과 다른가. 그곳에는 60년대 후반의 라이샤워 그룹의 근대화론의 세레가 있다. 또한 국제화에 의해 해체하려 하는 일본문화의 순수성을 옹호하려는 생각이 지방분권론과 손을 잡고 부상하고 있다. 교토라는 지방의 특징을 통해 부상시키자. 즉 국가적 차원이 아니라 지방적 특색으로서 일본을 대표하는 문화의 재생을 강조 하기하라 노부토시(萩原延壽)는 일본과 문화의 결합을 교토의 복권으로 보았다. 우메하라 다다오(梅原忠夫) 역시 국제화 속에서 일본문화의 해체가 진행되고 있다. 그러할 때 일본문화의 심볼릭적인 의미로서 교토의 복권이 부상하고 있다. 즉 교토의 도시 중심주의의 하나의 나타남이라고 생각하는데 우리들은 이것이야말로 최후의 일본문화의 아성이고 일본문화도 점점 보편적인 것 세계적인 것으로 색이 멀어져가며 확산 상황에 들어가 있는데 교토에는 아직 고유문화가 있다. 교토는 근대라는 이름으로 멀어져서 확산되고 보편적 세계문화가 아닌 것을 지금도 보존하고 있다. 만약 교토가 잘못되면 이것은 일본이 잘못되는 날이다.

宮村治雄, 『戦後精神の政治学—丸山眞男・藤田省三・萩原延壽』 岩波書店, 2009年, pp.227

『自由の精神』에 대한 미야무라 하루오(宮村治雄)의 해설이다.

연구 분야의 경역(境域)227. 마르크스주의는 혁신적인가라는 질문을 던지는 입장230 혁신적이라는 말은 사물을 근거에까지 거슬러 올라가 이해하는 것이다. 보수파와는 다른 입장이다. 230인간에게 근거라는 것은 인간 그 자체에 다름아니다라고 하는 마르크스의 말을 혁신의 정의로 제출하고, 그것 위에서 마르크스주의는 혁신적인가를 묻는 것이었다. 230 하기하라 노부토시는 상대의 내회(内懷) 그것으로 들어가서 상대를 안쪽에서 절개하는 방식을 취했다. 230

하기하라는 마르크스가 자기 방법을 세계관으로 까지 높이는 것에 의해 정신 운동을 방기하고, 자유를 필연에 의해 치환했다고 한 부분이야 말로 마르크스의 문제라고 논한다. 231 이러한 의미에서 마르크스주의의 비판이었다. 혁신적인 것이라는 일의 조건은 두 가지 점에서 혁신하려고 했다. 혁신적인 것은 정신 논리로서 기성의 가치체계나 타성적 사고의 허위를 폭로하고 그 주박으로부터 자신을 포함해 인간을 해방해 가는 작업이라고 보았다. 베버가 학문의 임무로서 방법화 하려고 한 이 작업을 순연한 정신의 운동으로 담당하려는 곳에 혁신적인 것의 근원을 보려고 했다. 그리고 정신의 운동이란, 자기의 외부에 있는 것에 대한 정신적 의존을 근본적으로 절단하는 것 없이는 임무를 맡을 수 없다고 보았다. 이것에 대한 자각을 철저하게 하는 것이 또 하나의 혁신의 혁신을 행하려 한다. 정치와 혁신의 관계이다. 231정신세계에 들어오는 권력이나 정치 영역을 날카롭게 적발한다. 배타적 전체주의적 이데올로기라는 근본적 성격을 가진 마르크스주의는 사상에 있어서 이미 권력적이라고 한다. 사상에 있어서 이미 권력적인 것은 마르크스주의 뿐만이 아니다. 조국관념의 절대성을 강요하는 내셔널리즘도 정신의 질곡이다. 즉 권력을 내부에 품거나 권력을 장식하거나 권력에 의존하거나 권력을 사상에 해소시키거나 하는 사상은, 하기하라는 이것들을 일괄하여 정치사상이라고 불렀다. 정신운동의 입장에서 철저하게 퇴출시키려 했다. 이것은 정치와 무연한 것이 되는 것을 논하는 것이 아니라 정치사상이 범한 정치와 사상의 혼동을 해체하고 정치와 정신의 새로운 관련을 모색하려고 한 것이다. 232

정신운동이 반정치적이지 않을 수 없는 것은 역으로 정치가 권력에의 의지를 근본적인 동기로서 갖고 있기 때문이었다. 232



통로: 정치에 있어서의 자유를 도출하려는 것.232

절대주의란 어떠한 권력(자본주의 권력이든 사회주의적 권력이든)에 내재한 하나의 경향이기도 하다. 피치자에 의한 부단한 감시와 통제가 없으면 끊임없이 자기를 실현하려고 하는 정치권력의 귀신(鬼子)이 된다.233



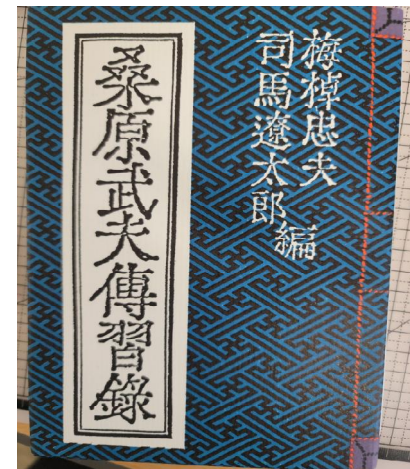
정신은, 특정 정치적인 입장과 일의적으로 연결되는 것이 아니라 영원의 회의와 힐문을 내포하지않으면 혁신적이지 않은 것이다.233

신교토학파: 구와하라, 이마니시, 우메하라, 우에야마, 우메사오이다. 교토대학 인문과학연구소를 중심으로 한 그룹이다. 53역설과 아이러니이다. 55 중심적 지탱인물은 우에야마 순페이이다. 柴山哲也 『新京都学派』 平凡社, 2014年, p.14

구와바라(桑原武夫)는, 미국의 영향을 지워야 한다고 논하는 입장이다. 즉 유럽의 프랑스의 영향, 구체적으로 루소의 영향으로 미국의 사회도 형성된다. 미국의 민주 정치가 그러하다. 일본은 미국의 영향을 소거시키는 것을 통해 일본문명의 구조가 더 확실하게 보인다고 주장한다. 구와바라는 만주사변, 2.26사건, 군부가 대두 했는데 이로써 태평양전쟁으로 가고 다이쇼데모크라시의 부정의 시대를 만들었다. 그런 과정에서 정부도 군부에 세뇌되고, 일반 대중도 <외국 문학>의 수용도 거부했고 동시에 일본의 『源氏物語』 『西鶴文学』도 인정하지 않게 되었다. 68



일본의 취약성은 근대성의 취약이다. 일본 전전과 전후가 연속성으로 나타난다. 전전과 전후는 단절이 아니라 연속성 속에서 그것을 생각하면서 빠져나가야 한다. 今 西錦司、上山春平、梅原猛의 동경과 다르다. 73 「제2의예술(第二芸術)」은 대중 문학 속에서 일본인의 고유의 토착의 정신을 발견하려고 한다. 동시에 그 변형을 중시한다. 예를 들면 하이쿠는 예술인가하면 그렇지않고 제2의 예술이다라는 논리이다. 인생을 어떻게 사는가라는 문제를 작품에 내포하면 그것은 예술이고 그렇지 않으면 예술이 아니다라고 한다. 74



학문적 연구와 병행하는 형태가 대중문학이라고 해석한다. 대중사회의 연구도 힘썼다. →인류적 시각, 인류라는 시각을 대입하기 시작한다.. 『桑原武夫伝習録』

강좌파를 비판→마르크스주의에 대한 해석과 그 입장... 『明治維新と近代化』 小学館、1984年

우에야마 슌페이(上山春平, 1921-2012)원래 조몽시대 우수성, 조엽수렵론, 중국혁명, 일본비혁명론. 대동아전쟁의 의미를 고찰

특히 제1연구연역의 연구축인 ①현대, ②전통, ③기층은 우에야마씨의 심층문화론의 발상이고, 우메하라의 기층으로서의 조몽문화의 것이다. 조몽문화의 양상이나 그 이후의 문화의 양상이나 타문화의 수용 방식을 강하게 규정한다는 독특한 발상이고, 기저환류론이며 발생결정론이다. 즉 형(型) 이론인 것이다. **우에야마는 일본문화를 凹형 문화라고 특징지었다.** 岩崎允胤 日本文化論と深層分析 新日本出版社、1989

우에야마는 대동아전쟁 사관과 태평양전쟁 사관을 병렬적으로 생각했다. 태평양전쟁 사관은 평화애호국이라고 지칭하는 서구 영미의 사관이며 이와 반대로 일본, 독일의 비평화국이라는 대립 구도를 형성한 상태에서 나온 것이다. 129 우에야마의 입장에서 보면 그것은 평화국가를 논하는 미영프의 허구적 논리적 모순으로 보였다. 일본제국 쪽이 만든 대동아전쟁 사관도 태평양전쟁 사관 구성과 다르기는 하지만 역시 이것도 허구다. 이데올로기인 것이다. 129 일본은 평화에 몸담은 반(半) 국가이다. 그렇지만 이제 일본은 경제애니멀이라 불리기도 하지만 세계적 국가로 성장했다. 그 사이에 태평양전쟁이라는 말이 정착했지만 대동아전쟁이라는 용어가 소거되었다. 그러나 우에야마는 그렇기때문에 오히려 대동아전쟁이라는 용어를 사용해야 한다고 주장한다. 즉 태평양전쟁이라는 말을 사용하게 되면 대동아전쟁의 역사적 의미와 기억이 소멸하게 되는 것을 두려워하기 때문이라고 주장한다. 132 전후 일본에서 전쟁 기억에서 전쟁이 지워진 것이라고 비판하면서 대동아전쟁을 사용한다. 上山春平 『大東亜戦争の遺産』 中央公論社 1969

『大東亜戦争の意味』 中央公論社 1964
『日本のナショナリズム』 至誠堂新書 1965
『神々の体系』 中公新書 1972
『続正神々の体系』 中公新書 1975
『深層文化論序説』 講談社学術文庫 1976 『埋もれた巨像』 岩波書店 1977
『天皇制の深層』 朝日選書 1985

우에야마 슌페이(上山春平)는 일본의 문화라는 것은 문자에서부터 모방의 연속이었다. 일본문화의 기저에는 야요이시대의 문화가 있다고 생각하는 통설에 대해 우에카미 슌페는 조몽시대에 오늘날의 일본문화의 최심층이 만들어졌다고 일찍부터 주창했다. 초기 조몽시대에서부터 야요이시대에 걸쳐 수천년 사이에 수렵채집문화가 고도로 발달하고 그것이 마침내 중국으로부터 높은 문화를 받아들일 때 필터와 같은 작동을 한 것은 아닌가라고 말한다. 조몽시대 연구에는 열도주위의 자연환경에의 고찰이 필요하다. 야마우에 씨는 조몽문화를 조엽수림(照葉樹林)문화의 일환으로서 취하고, 일본문화의 심층으로서 조몽문화에의 고찰을 진행했다. 조몽시대에는 일본은 지구상 보기 드물 정도로 농경 이전의 자연에 매치한 생산의 형태를 취하고 있었다. 그 중에서 고도에 문화를 성숙시킨 나라라는 가설을 갖고 있다. 매우 진척된 문화를 갖고 있었다. 上山春平「受け身に徹しきるのも個性だ」 『朝日新聞』 1988年1月3日

중국의 황제는 천상의 신을 책임으로 하는 다테마에가 되어 있는 것에 비해 이쪽의 천황은 천상의 신이 지상으로 강림한 모습이라고 해석하는 것에 의해 천상의 신에 대한 책임으로부터 해방되어 말하자면 무책임의 상태에 놓이게 되다는 다테마에가 된다. 우에야마 씨에 의하면 중국풍의 혁명의 철학을 무효하게 하고 말하자면 비혁명의 철학을 설파하는 것이 일본서기 신대권의 역할이라고 말한다. 『天皇制の深層』 일본문화의 여성적 성격, 이것은 일본이라는 나라의 国柄에서 스며나오는 것이다. 일본문화의 패시브(passive, 수동적인) 성격의 전형적인 나타남이 10세기부터 11세기에 걸쳐 교토의 궁정을 중심으로 꽃핀 여성문화이다. 上山春平「受け身に徹しきるのも個性だ」 『朝日新聞』 1988年1月3日

우에야마 슌페이(尾形)의 일본문화론

우에야마는 잡지 세카이에서 평화주의의 펜을 들고 있었다. 일본문화의 특수성과 우월성을 강조하고 인류문화의 보편성에 대치시키려는 구도를 갖고 있는 우메하라 씨와 공통적으로 나카소네의 일본학과 융합하는 기초가 된다. 우에야마가 전개한 일본문화론은 조엽수립문화론이다. 생태학자인 中尾佐助의 조엽수립대의 문화로서 특징지어지고 중근동의 사막지대나 유럽의 건조지대와는 다른 문화적 특성을 갖는 다는 것이다. 이것은 생태학적인 견해에 의해 모더니이즈화 된 것인데, 와쓰지 데쓰로의 풍토의 원형이 보인다. 일본의 원시문화, 조몽문화, 자연환경에 대한 의존도 높다. 수렵 채집문화의 특징, 여기에 자연적 종교가 생겨남, 신사가 그것, 천황제라는 형태의 흔적을 볼 수 있다. 자연종교를 존속시켜온 뿌리깊은 사상적 경향이야말로 외래의 철학적 이론을 마침내는 단순한 자연성에 귀속시키는 작용을 일으키는 에너지의 원천이 된다. 上山春平『哲学の旅から』朝日選書、p.104

외래문화의 호기심과 흡인력, '凹凸의 능동성'이다. 일본문화의 특징이다. 흡수가 만들어지고 수동적인 '凹凸의 일본문화의 심층구조가 만들어지지 것이다. 우에야마의 논리는 생산력이나 생산양식의 발전단계를 거의 무시한 입장이다. 일면적인 일본문화 특수성, 우위성을 주장한 것... 이는 내부에서 축적해 온 역사학이나 사회제 과학의 성과에 의거하지 않은 풍토론적 즉흥적 착상/생각에서 일본문화의 독자성을 주장하는 내셔널리즘(자국중심주의)경향이 눈에 띄는 것이다. 우에야마의 대동아전쟁사관이라는 주장도 마찬가지로 내셔널리즘적인 발상을 포함하고 있다.

미국 점령군제의 태평양전쟁사관에도 또한 마르크스주의적인 제국주의전쟁사관에도 찬성할 수 없다고 하여 일본인의 대동아전쟁사관이라고 우에야마씨가 명명하는 제2차세계대전을 생각해야 한다고 주장한다. 일본군만이 나쁜 것이 아니라 일본의 행동 속에도 정당한 의도가 있었다고 논한다. 제국주의 여러 전쟁의 하나이다. 우에야마 『天皇制の深層』에서 일본의 현행 헌법이 원시, 고대 국가에서는 보편적으로 존재하면서 오늘날에는 유례가 없는 제사적 군주의 존속을 인정하고 있는 것, 다른 한편에서는 장래에 세계에서 보편적일지도 모르는 일본에서 유례없는 비무장규정을 선취하고 있다는 것을 논한다. 우에야마는, 상징천황제를 긍정적으로 평가, 천황은 권력을 갖지 않는 제사적 군주이고, 고대이래의 성격이라고 보았다. 京都教育センター編, 『「日本文化論」批判と臨教審』あずみの書房, 1987年, p.65

서구인의 일본문화론에 대한 평가 내용과 그 전환

일본의 서구화와 근대화를 혐오하여 일본을 발견함, 서구의 근대문화에 대한 비판적 혹은 회의적인 사상이라는 점에서 공통. 라프카디오 헨(Lafcadio Hearn, 小泉八雲), 『일본의 마음(日本のこころ)』, 브루노 타우트(Bruno Taut) 『일본미의 재발견(日本美の再発見)』 됨. 에르빈 폰 벨츠(Erwin von Baelz) 『벨츠 일기(ベルツ日記)』

→ 일본의 근대화의 가능성을 논함서구인의 시선은 양분 됨. 일본의 전통문화에 대한 찬미와 근대론의 평가

→ 이면성이 나타남23 조지 샌섬(George Sansom) 『日本文化史』 1930. 에저턴 허버트 노먼 (Egerton Herbert Norman) 『日本における近代国家の成立』 1940, 『日本における兵士と農民』 1943. 이후 베네딕트의 『국화와 칼(菊と刀)』 1946년, 일본인의 행동의 배후를 읽어 냄

대표적으로 라이샤워(Reischauer)의 『日本近代の新しい見方』 일본발전의 요인이 강한 국가의식과 유럽과 공통하는 봉건제도의 유산을 예로 들고, 일본의 근대화는 유럽형에 속한다고 논함, 저개발국가의 견본이라고 봄

1986년도 『라이샤워의 일본사(ライシャワーの日本史)』에서는 일본은 일본자신의 아이덴티티를 잃지 않고 철저하게 근대화에 성공했을 뿐만 아니라 유럽선진국들에 비해 효율적이고 교육수준이나 기회균등, 질서와 안전에 대해 우수했다. 京都教育センター編, 『「日本文化論」批判と臨教審』 あずみの書房, 1987年, p. 22-25

이 발상은 1960년대부터의 미국인의 일본연구자 그대로라는 점에 주목하고 싶다. 28 우에야마 슌페이, 우메하라 다케시는 독특한 문화론으로 알려져 있다. 그들에게는 미국인의 영향은 그다지 보이지 않는다. 그들은 오히려 미국인 학자의 잘 모르는 일본고대사의 지식을 근거로 일본근대화 성공의 이유를 고대로부터 연면한 일본문화의 동일성에 있다고 주장한다.

일본민족의 우수성, 일본사회의 독자성을 강조하고자 했다.

<일본인론 정형화>

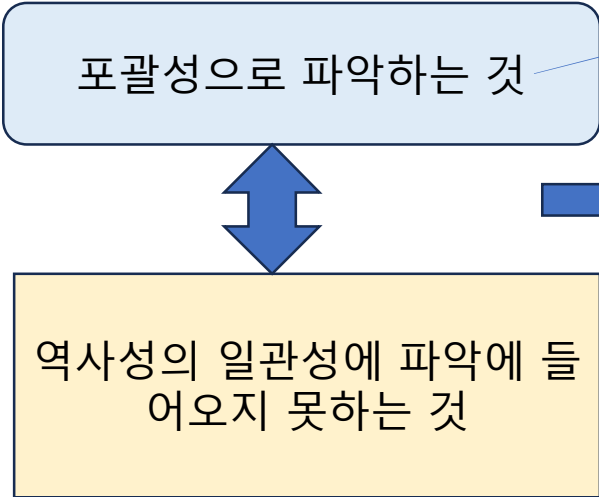
오스트레일리아의 멜버른대학의 스기모토 요시오(杉本良夫)(杉本良夫, ロス・マオア, 『日本人は「日本的」か—特殊論を超え多元的分析へ』, 東洋経済新報社, 1982년)와 그리피스대 로스·마오아의 『個人 間人 日本人 ジャパノロジーを超えて』



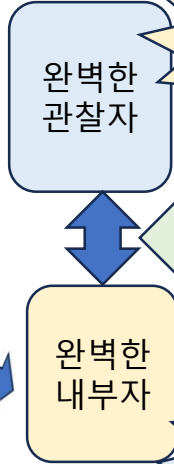
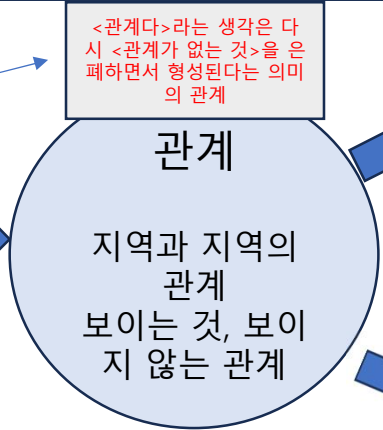
1980년대의 도전

세계적 공시성-관계성/시공성- 〈관계의 의미의 변용〉

차이 (오류)



배제와 포섭



코스코폴리탄-트랜스: 글로벌

내셔널리스트: 재구성 안됨

관계의 구조다.

- 이해하는 것이 완결되는 [일관성]
- =차이의 <차이> 관이다.

관계라는 것이 사용된다. 역사성파악 '먼 단계'의 문제를 현재에 읽는 것의 '관계 구조' 이다.

'일본문화'에서 '국제일본문화론'으로 비역하는 논리의 비판으로써 문화적 주체성

주체와 주체성이라는 말의 '사이'에 내재된 '차이'는 무엇일까. 주체라는 말은 사실 국어대사전에서 설명하는 부분 중, '철학적' 의미를 보면 ①'subject', 원래는 근거에 있는 것, 곧 기체(基體)의 뜻, 성질 상태 및 작용의 주(主). ②객관에 대립하는 주관, 의식하는 것으로서의 자아, 개개의 주체에 내재하면서 그것들의 개인성과는 독립한 추상적 주체 일반. 곧 순수 자아라고 적고 있다. 그런데 ①의 맨 앞에서 영어로 'subject'가 제시되었는데, 영어 사전의 'subject'에서 명사가 아니라 '형용사' 부분을 보면 ①지배되고 있는. 따라야만 하는, 영향을 받는, 의존하는. ②(군주, 국가 따위의) 통치하에 있는, 지배하에 있는, 충성(복종)의 의무를 지고 있는, 종속하는의 의미라고 적고 있고, 동사를 보면 ①지배하다. 영향 하에 두다. 'subject the mind of the people: 사람들의 마음을 지배하다. ②정복자(지배자)의 통치하에 두다. 정복하다. 복종시키다. ③하위에 두다(make subjacent)라고 적고 있다.

이렇게 본다면, 주체라는 말은 ①마음 또는 주관 내가 되는 것, 내 의지로 생각하고 행동하는 것이거나, ②지배되고 있는 혹은 복종된다는 의미로서 하위 범주에 놓인 것이고 종속화된다는 의미이다. 역설적으로 주체는 비주체에 빠지게 된다는 점을 발견할 수 있다. 그와 동시에 이 주체라는 말을 통해 '나의 주체란' 어떻게 비주체화되는가를 되돌아보게 해 주고, 그 양가성을 의식해야 함을 일깨워준다. 이것은 달리 표현하자면 부여된 것이 '주체'라는 의미에서 주체의 문제를 주체화 되는 과정의 문제로서 고찰해야 하고, 동시에 '주체'가 '주체성'과 어떤 차이를 가는가를 묻지 않을 수 없다.

1980년대는 무엇이 문제였는가?

<자국문화론>의 국제화라는 [이중의 시나리오]의 의미를 재고

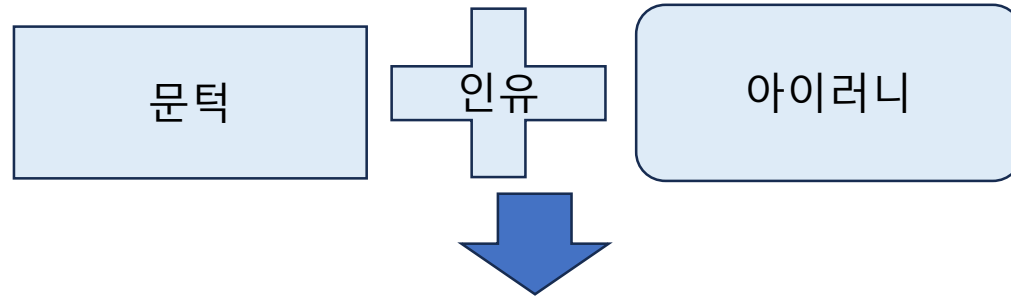
1. 일본의 경우는 '경제논리'로서 문화가 상품이 되다는 것을 상정했다. 경제가 만든 <또 하나의 문화적 국제성 니즈>가 있었고, 그것에 근거하여 [일본문화의 세계성]를 구축하고자 한 것이 1970년대와 1980년대였다. 그렇지만 일본문화나 일본학이 조몬시대, 조엽수림시대의 재해석으로 나타났고, 그 해석은 즉 '결정되어버린 문화적 해석=자유'라고 보고, 창출해 냈다. 문제는 '문화적 원형성'을 논하는 것을 비판하면서 그것을 극복하기 위해 '비판'과 <서구적 이론들>의 새로운 접속을 통해 만들지만, 결국 주체성이 박탈당하는 시나리오가 전개된다는 점을 잃게 만들었다. 이는 본 발제에서 검토한 <일본문화>와 <국제일본문화론>의 [공모]가 만들어 낸 [문화론]이었음을 보여주고자 했다.
2. 일본의 역사가들이나 사상, 문화론자들은 <세계 속의 자국문화론>을 구축하면서 이를 상대화하고 기존 논리에 함몰되지 않은 새로움을 제시했다고 생각했지만, <무엇에 동화: 일본적인 것이라고 믿는>되는 문화론인가를 생각하지 못하고, 혼효성적 탈자국주의를 논한 것이다. 이것이 바로 <자국 문화의 이해라는 식민지(종속)=동화>에 빠진 결과를 낳게 된 것이다. 이러한 일본의 경우를 보면 '경제적 권력=자본=자본주의'가 전후 일본의 [근대]로 현전하고, '시간적 흐름으로써의 근대'를 '기계적'으로 대입하면서, 그것을 극복하는 것이 '새로운 국제문화'라고 간주한 것이다. 그 속에서 머물면서, 일본 지식인은 미국의 세계적 문화론의 추종이면서도 일본도 자본주의의 [종속]에 의한 국제일본문화라는 점을 통해서 발견한 것이다.

그람시가 『獄中ノート』에서 마르크스주의를 가리키는 것으로 [materialism storico] 즉 사적유물론이라는 말과 함께 filosofis della praxis 또는 filosofia 즉 실천의 철학이라는 말을 사용, -이것에 주목. 14 1932년부터는 후자를 사용함, 이전에 써온 문장을 전사(轉寫)할 경우 거의 기계적으로 실천의 철학으로 치환하게 된다. 15 →언어론적 탈바꿈 (metamorphosis)이라고 함..15 마르크스주의를 구성하는 제요소에 있어서 통일성이라는 표제어가 붙은 곳, 그곳에 통일성은 인간과 물질(자연-물질적 생산력)과의 사이의 제모순의 변증법적 전개에 의해 부여된다고 한 후에 철학에 있어서는 통일의 중심을 이루는 실천, 즉 인간의 의지(상부구조)와 경제적 구조와의 관계라고 지적하고 있다. 15 또한 그람시는 사적유물론이라는 호칭을 상요하고 있는 동안에도 당초부터 유물론이 아니라 사적(史的)이라는 형용사쪽에 역점을 두고 있었던 것에 주목해 두고자 한다. 15 사적유물론이라는 말은 일반적으로는 역사에 대한 유물론적인 시각을 가리키는 것으로 사용되었다. 그렇지만, 15 그람시는 역사주의에 입각한 유물론이라는 의미를 취한다. 16그람시는 '마르크스는 본질적으로 역사주의자다'라고 했다. 16 그람시가 포회한 실천의 철학을 이해하는데 중요한 키가 되는 것으로 'Revesciamento della praxis' 라는 개념이 있다.17 'Revesciamento'란 뒤집다, 뒤바꾸다, 상하는 반대로 하다 라는 의미의 동사 것으로'Revesciare' 또는 이것의 재귀형인 'Revesciasi'가 명사화된 것으로 전복이라던가 뒤집다 내지는 반전이라는 의미를 갖는다. 18그렇지만 그렇기는하지만 **그렇다면 'Revesciamento della praxis'란 어떤 의미인가. 실천에 의해 무엇인가, 예를들면 세계라던가 사회적 제관계의 총체를 뒤집거나 변혁 내지 혁명한다는 의미인가. 그렇지 않으면 실천을 뒤집는다, 반전시킨다 또는 동일할수있지만, 실천이 뒤집어진다, 반전한다라는 의미인가. 정하기어려운 부분이 있다.** 18 인과의 법칙, 규칙성19규범성, 일양성(一様性)의 탐구가 역사적 변증법에 뒤바뀌어지고 있다. 그러나 이러한 취하는 방식으로는 어떻게 지양하고 'Revesciamento della praxis'를 도출해 낼 수 있을까. 20 베네딕트 크로체의 철학이라는 표제가 붙어 있다. [노트 10] **'Revesciare la prassi'라는 것에, "이 (역사와 반역사를 둘러싸고 현재 이루어지고 있는)논의의 이론적 의의는 다음의 점에 있는 것이라고 생각한다. 즉, 그것은 모든 세계관에 적합한 도덕에 모든 관조가 행동으로, 모든 철학이 그 철학에 의존하는 정치적 행동에 이행해 가는 즈음의 논리적 이행점을 가리키는 것이다. 바꾸어 말하면 세계관, 관조, 철학이 세계를 바꾸는 것 'Revesciamento della praxis'를 목표로 현실적인 것으로 전화한다, 그 전환점인 것이다. 따라서 이것은 실천의 철학의 중심적 연결점이라고 할 수 있다"**20 앞의 역사와 반역사는 아드리아노 티лке르(Adriano Tilgher)アドリアーノ・ティルゲル『歴史と反歴史』에 의해 제기한 것, 20 크로체로 대표되는 역사주의적 경향의 이탈리아관념론에는 인격성의 상실이 단순한 현상주의에의 전략의 위기가 내포되어 있는 것으로 계몽주의적 자연법에 되돌아것의 당위의 이론의 재건의 필요를 논한 것으로, 이 저작에는 그람시는 이미 노트1과 노트3에서 관심을 보여주었다. 21

주디스 니세 슈클라(Judith Nisse Shklar)를 인용, 리처드 로티(Richard Rorty)는 『우연성·아이러니·연대(偶然性·アイロニー・連帯)』에서, 리베럴 유토피아론을 전개, **아이러니스트**란 첫째, 자신이 현재 사용하고 있는 종극(終極)의 어휘를 철저히 의심하고, 끊임없이 의문을 갖고 있다. 왜냐하면 타 언어에 즉 자신이 만난 사람들이나 서책으로부터 받아들인 종극(終極)의 어휘에 감명을 받고 있기 때문이다. 둘째, 자신이 지금 사용하고 있는 어휘로 나타낸 논의는 이러한 의념(疑念)을 뒷받침하거나 해소하거나 하는 것이 불가능하다고 알고 있다. 셋째, 스스로의 상황에 대해 철학적으로 사고하는 한 자신의 어휘 쪽이 타 어휘보다도 실재에 가깝다고 생각하고 있지 않다. 즉 자신의 어휘 쪽이 타의 어휘보다도 실재에 가까운 곳에 있고 자신 이외의 힘(예를들면 합리성, 신, 진리, 역사)에 접촉하고 있다고는 생각하지 않는다. 철학적인 사고를 작동시키는 것 같은 아이러니스트는 어휘 사이의 선택을 중립적이고 보편적인 메타 어휘 사이에서의 선택으로서 행하는 것도 아니며 또는 나타남을 통해 실재에 이르는 길을 쟁취하려고 하는 시도로 행하는 것도 아니다. 단지 새로운 어휘를 옛 어휘와 경쟁시키는 것에 의해 어휘 사이의 선택을 행한다. 154=> 이런 유형의 사람들을 내가 아이러니스트라고 부르는 까닭은 어떤 것이라도 재서술에 의해 좋게도 나쁘게도 보이도록 만들어질 수 있다는 그들이 깨달음과 마지막 어휘들 사이에서 선택의 기준을 만들고자 하는 시도의 포기가 그들은 사르트르가 준안정상태(meta-stable<메타안정성>)라고 불렀던 입장에 처하게 하기 때문이다. リチャード・ロティ、斎藤純一外訳、『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店、2009年、p.154. (리처드 로티, 김동식·이유선역, 『우연성, 아이러니, 연대』 사월의책, 2023년, 163-164)

필자의 해석으로는, 아이러니의 의미는 ‘미결정이라거나 기호-의미 체계’ 를 다시 세우기 위해 의미화의 거부를 해체라는 말로 표현하며, 미결정 아이러니, 분리 아이러니라고 설명하는 것에 있는 것도 아닌 점에 있다. 그리고 아이러니의 반대를 상식으로 제시하는 점으로, 상식이야말로 모든것은 자이식도 없이 자신과 주변사람에게 습관화 된 마지막 어휘로 서술하는 사람들의 표어이다라고 함.. (번역서, 165)

탈식민지
→ 근대=식
민지=인식
지배의 과
정을 보여
주는 것?



실천의 반전 내지는 반전하는 실천의 가능성이다

반전의 실천, 반전하는 실천의 가능성 이란?

그람시가 'Revesciamento della praxis' 라고 할때는 그것은 실천에 의해 무언인가, 예를들면 세계라던가 사회적 제관계의 총체를 뒤집는, 변혁 내지는 혁명한다는 의미가 아니라 실천을 뒤집는 반전시키는 의미인 듯 한 것이 추측된다. 즉 실천을 반전한다는 작용이 먼저 있고 이 실천의 반전작용의 필연적 귀결로서 세계의 변혁이 있는 것이라 하고 하는 듯한 해석을 해야 할 것이다. 21 그리고 그람시는 [구조와 상부구조는 하나의 역사적 블록을 형성하고 있다]고 말한다. 즉 상부구조의 복잡하고 부조화적인 모순된 총체는 생산의 사회적 제관계의 총체의 반영]이라고 설명, 상부구조가 구조와의 사이에 연결하고 있는 관계가 피규정적인 반영의 관계에 있다는 것이다. 48 그람시는 “물질적 생활의 생산양식이 사회적, 정치적, 정신적인 생활과정 일반을 조건짓고 (bedingen). 인간의 의식이 그들의 존재를 규정하는 것이 아니라 역으로 그들의 사회적 존재가 그들의 의식을 규정한다는 것”이다. 49 그것은 하나의 전체성을 띤 이데올로기 체계만이 구조의 모순을 합리적으로 반영하고 있고, 실천의 반전을 위한 객관적인 제조조건이 어떠한 것인가를 있는 그대로 표현하고 있다. 라는 것이었다. 49 이것은 ‘이 논증은 구조와 상부구조가 필연적인 상호관계에 있다는 것에 의거하고 있다라고 부기하고 있다. 49 필연적인 상호관계의 뒤에는 괄호로 묶고 있으며 말그대로 현실적인 변증법적 과정이라는 것의 상호적 관계라고 했다. 50 필연적 상호관계에 있는 구조와 상부구조, 그것도 말그대로 현실적인 변증법적 과정으로서의. 이것으로부터는 그람시의 관심이 상부구조가 구조와의 사이에 연결되고 있는 관계가 피규정적인 반영의 관계라는 것이라기보다는 오히려 이것을 답습하고 그 위에 상부구조로부터 구조에의 인간주체에 의한 실천적 활동을 매개로 하는 능동적인 반작용의 가능성 쪽으로 향하고 있는 것이 보여진다. 말하는 실천의 반전 내지는 반전하는 실천의 가능성이다. 50

1. Perspective의 이중성이 갖는 함정과 가능성

글로벌

화(化)

글로벌라이제이션

담론의 신패러다임

Trans + local---(lization)

로컬

화(化)

로컬라이제이션

화(化)로 개념의 정의를 말하지 않는 방법

트랜스-로컬

현재에 '현재'하는 것 자체가 문제라는 점에서 시작

History

Process

「담론」 → 개념의 '선형성과 제도화' 되는 과정에서 형성된 '사고의 영야'?

→ 재현 방식의 재고

포스트 [트랜스-로컬]

혼종성과 beyond

'말해지는 방식'의 문제

①의문

-그대로 다룬다는 것이 가능한가
-세계사적 현재에 사용하는 이 개념이 <원래>의 의미로서 그것인가?

세계적 포시성

결론을 대신하는 또 하나의 문제

1. 서구를 의식하지 않고, 내적 인식을 통한 보편적 논리를 구축할 수 있다는 논리의 함정

1.1 주체의 형성이 가능하다는 논리= 개인의 완성

2. 서구를 의식하는/의식하지 않을 수 없는 비서구의 입장에서 <서구>를 넘고, 새로운 보편적/특수적 주체성을 구축할 수 있다는 논리의 함정

2.1 주체의 형성이 관계성에 의해 가능하다는 논리= 개인과 개인의 상대성

3. 개인의 주체는 서구를 의식하거나 그것을 소거하여 주체를 형성할 수 있다는 논리가 가진 문제점, 즉 이 둘만으로는 보이지 않는 것이 주체라는 것이 보편이라는 사실을 아는 것으로서 주체의 형성

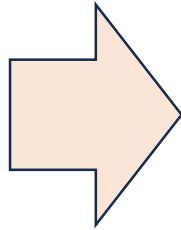
3.1 주체의 형성이 개인의 내부를 넘고 외부를 넘는 곳에 존재한다는 것을 [배제]한 논리를 아는 것

사카모토 다카오의 전후론을 통해 무엇을 느낄 수 있는가

결과적으로는 보편성(일본문화=국제일본문화론)이라는 논리의 ‘일본인의 의식의 사카모토 식의 해석이 재편되는 프로세스’였다.

➔ 의식의 단편적 해석과 유입에 의한 현전으로서 <일본 내부에 종속되는 상태>=식민지화된 상황으로 나타났다. 그리고 그것 자체에 대한 자각이 없는 상태를 가리키는 것이다. 루카치적으로 말하면 물상화된 의식이다.

일본문화의 국제일본문화론은 이데올로기와 무의식의 문제를 깨우쳐주고, 우리들에게는 의식이 안되는 부분이 존재한다는 점을 잃지 않게 해준다. 이미 내 안에 문화가 존재한다고 생각하는 것 자체가 문화론=국제문화론이라는 갈힘이라고 보아야 하고 그 속에서 주체를 재고하는 자세가 요구되는 것이다.



韓國に於ける「實証主義と<津田史学>」 —津田の弟子<李丙熙>の「古代史批判」をどう見るか。

이병도(李丙熙, 1896년 9월 20일(음력 8월 14일) ~ 1989년 8월 14일)는 대한민국의 역사가, 대학 교수, 저술가였던 전직 정치가이며, 본관은 우봉(牛峰)이고, 호는 두계(斗溪, 杜溪)이다.

일생 [편집]

일제강점기 조선사 편수회에서 수사관보와 촉탁으로 참여하였다. 이때의 경력으로 인해 민족문제연구소에서 발표한 친일인명사전에 수록되었다[1]. 이병도가 조선사 편수회에 있을 때 한국사를 왜곡하고 식민사관을 정립하는데 기여했다는 주장이 있다.[2] 1934년, 일본인을 배제한 민간학술단체인 친단학회를 창설하여 한국사를 연구했다. 경성제국대학 교수, 서울대학교 교수, 서울대학교 대학원장, 학술원 회장, 친단학회 이사장, 민족문화추진회 이사장, 국방부 전사편찬위원장, 국사편찬위원회 위원, 문교부 장관 등을 역임하였다. <국사대관(1948년)>을 비롯하여 한국의 역사와 사상, 문화에 관한 방대한 저술을 남겼다. 내무부장관 윤치영의 저남이며, 서울대학교 총장 이장우와 문화재청장 이근우는 그의 손자이다. 실증적·객관적 방법을 중시하는 실증사학(實證史學)을 추구하여 한국근대사학이 성립하는데 크게 기여하였다고 평가된다.[3]



- KCI 등재**
이병도의 「이조(李朝) 초기(初期)의 유학(儒學)」 (1930)과 조선 유학사 서술의 특징
강경현 | 한국사상사학회 | 한국사상사학 | (74) | pp.341-376 | 2023.08 | 역사학
KCI 피인용 횟수: 3
- KCI 등재**
이병도(李丙熙), 『자료한국유학사초고(資料韓國儒學史草叢)』 —한국유학사의 근대적 출발—
최영성 | 한국사상사학회 | 한국사상사학 | (61) | pp.141-169 | 2019.04 | 역사학
KCI 피인용 횟수: 3
- KCI 후보**
근현대 한국유학사에서 서예 류성용에 대한 평가와 해명 - 근대계몽기로부터 1980년대까지를 중심으로
김민재 | 서예학회 | 서예연구 | 10(1) | pp.127-160 | 2024.11 | 사회학
KCI 피인용 횟수: 0 **KCI 원문**
- KCI 등재**
植民地時期 朝鮮人の日本留學と韓國史 공부 - 李丙熙의 早稻田大學 留學時期(1915-1919)의 經驗을 一例로 -
우에야마 유리카 | 수선사학회 | 사림 | (56) | pp.67-96 | 2016.04 | 역사학
KCI 피인용 횟수: 1 **KCI 원문**

감사합니다.