

한국일본사상사학회 제25차 추계학술대회

“

-

가

”

일 시 : 2009년 11월 28일(토) 10:00-18:00

장 소 : 단국대학교 죽전캠퍼스 석주선박물관(컨벤션홀)

주 최 : 한국일본사상사학회, 단국대학교

후 원 : 동북아역사재단, 단국대학교 일본연구소

음료협찬: (주)롯데아사히

韓国日本思想史学会 第25回 秋季学術大会

“東北アジアにおける平和の模索と他者認識
—歴史葛藤の国家主義を越えて—”

日 時：2009年11月28日(土) 10:00-18:00

場 所：檀国大学校竹田キャンパス石宙善博物館

主 催：韓国日本思想史学会、檀国大学校

後 援：東北亜歴史財団、檀国大学校日本研究所

飲料協賛：(株) ロッテアサヒ

◆ 등 록 접수처

09:30 - 10:00

◆ 개 회 식 사회: 이창수(경희대)

10:10 - 10:20 개 회 사 정 형(한국일본사상사학회 회장, 단국대)

◎ 제 1 부 “동북아 역사갈등의 국가주의와 배제된 타자 ”

..... 사회 : 이기용(선문대)

10:20 - 11:10 “〈국민사〉를 넘어서—동아시아 차세대를 위한 역사—”

○ 기조발표 : 미타니 히로시(三谷博, 동경대교수)

○ 토론 : 김민규(동북아역사재단)

11:10 - 12:00 “타자를 향한 시선: 근대 일본 지식인의 동아시아 인식

-시라토리 와 나이토의 언설을 중심으로-

○ 발표 : 신현승(고려대 연구교수)

○ 토론 : 유지아(중앙대) / 김영숙(이화여대)

12:00 - 13:00 중 식

13:10 - 14:00 "일본의 단일민족론과 상징천황제"

○ 발표 : 박진우(숙명여대 교수)

○ 토론 : 허동현(경희대) / 박순애(호남대)

◎ 제 2 부 “미래 동북아 평화론의 모색과 소통하는 타자”

..... 사회 : 송완범(고려대)

14:00 - 14:50 “전쟁과 평화-레비나스의 정치철학을 통해서 보는 동아시아의 평화”

- 발표 : 강영안(서강대 교수)
- 토론 : 박원빈(숭실대) / 윤대선(강원대)

14:50 - 15:10 휴 식

15:10 - 16:00 “일본 사회의 타자 인식에 대한 과제”

- 발표 : 아마 도시마로(阿滿利鷹, 메이지가쿠인대학 명예교수)
- 토론 : 박규태(한양대) / 고희탁(연세대)

16:00 - 16:50 “공사(共死)와 공생(共生)

— 근대 일본철학 「주체성」에서 「공존」으로의 가능성”

- 발표 : Lam Wing-keung(홍콩교육대학 교수)
- 토론 : 허우성(경희대) / 정혜선(성균관대)

16:50 - 17:00 휴 식

◎ 제 3 부 종합토론

..... 사회 : 최재목(영남대)

17:00 - 17:30

◆ 폐 회

17:30 - 18:00

◎ 学術大会 日程 ◎

◆ 登 録 受付

09:30 - 10:00

◆ 開 会 式 司会: 李昌秀(慶熙大)

10:10 - 10:20 開会の辞 鄭 滢(韓国日本思想史学会 会長, 檀国大)

◎ 第 一 部 “北東アジアの歴史葛藤の国家主義と排除された他者 ”

..... 司会: 李起勇(鮮文大)

10:20 - 11:10 “<国民史>を超えて—東アジア次世代のための歴史—”

- 基調発表: 三谷博(東京大 教授)
- 討論: 金旼奎(東北亜歴史財団)

11:10 - 12:00 “他者に向かう視線 : 近代日本のインテリの東アジア認識
—白鳥と内藤の言説を中心に—”

- 発表: 辛炫承(高麗大 研究教授)
- 討論: 柳芝娥(中央大) / 金英淑(梨花女大)

12:00 - 13:00 昼 食

13:10 - 14:00 “日本の単一民族論と象徴天皇制”

- 発表: 朴晋雨(淑明女大 教授)
- 討論: 許東賢(慶熙大) / 朴順愛(湖南大)

◎ 第 二 部 “未来の北東アジア平和論の模索と疎通する他者”

..... 司会：宋浣範(高麗大)

14:00 - 14:50 “戦争と平和-レヴィナスの政治哲学を通して見た東アジアの平和”

○ 発表：姜栄安(西江大 教授)

○ 討論：朴垣彬(崇実大) / 尹大善(江原大)

14:50 - 15:10 休 憩

15:10 - 16:00 “日本社会における他者認識の課題”

○ 発表：阿満利磨 (明治学院大学 名誉教授)

○ 討論：朴奎泰(漢陽大) / 高熙卓(延世大)

16:00 - 16:50 “共死と共生—近代日中哲学における「主体性」から「共存」への可能性”

○ 発表：Lam Wing-keung(香港教育学院 教授)

○ 討論：許祐盛(慶熙大) / 鄭惠善(成均館大)

16:50 - 17:00 休 憩

◎ 第 三 部 総合討論

..... 司会：崔在穆(嶺南大)

17:00 - 17:30

◆ 閉 会

17:30 - 18:00



三谷 博

시작하는 말

- 1, 「동아시아 공동체」?
- 2, 미디어 속의 국민사 : 司馬遼太郎 『坂の上の雲』
- 3, 대체안 : 동아시아 지역사 「어른을 위한 근현대사」

끝맺는 말

부록

시작하는 말

이번 전체 테마 「동북아시아에 있어서의 평화 모색과 타자인식-역사를 둘러싼 국가주의적 갈등을 넘어서-」는 정말로 21세기 최초의 10년을 매듭짓기에 어울리는 문제 설정이라고 생각된다. 이 기간 동북아시아에서는 2001년 일본의 「つくる會」 교과서를 둘러싼 논쟁부터 오늘의 한국과 중국의 고구려 귀속논쟁에 이르기까지 지역 내 각국의 국민사 사이의 격돌과 그 극복노력이 전개되어 왔다. 그 일부를 담당 한 한 명으로서 이 10년을 회고 하고 반성하고, 한국의 역사가들과 함께, 다음 10년의 과제를 생각해 보고 싶다.

1, 「동아시아 공동체」?

올해 8월말, 전후 일본에서 첫 번째 본격적인 정권교체가 이루어졌지만, 민주당 내각의 수상과 외상은 「동아시아 공동체」의 창설이라고 하는 외교 이념을 제창하고 있다. 동북아시아의 상호 교류가 긴밀해진 1990년대 이후, 한중일에서는 유럽 공동체를 본보기로 하여 「동아시아 공동체」를 만들자는 목소리가 자주 들리게 되었다. 이것은 20세기의 후반, 대일본 제국의 붕괴와 한국의 광복·인민 중국의 성립으로 동아시아가 국민 국가군으로 구성되게 된 이래, 특히 상호 불신과 세력 다툼으로 빼격거리기 쉽상이었던 동북아시아 4개국(5개국) 사이에 평화롭고 협조적인 국제

질서를 만들어 내고 싶다고 하는 소망의 표명이며 그렇다고 한다면 아무도 굳이 부정하려고는 하지 않을 것이라고 생각된다.

그러나, 나는 이 생각에는 소극적이다. 동아시아의 이웃나라 국민이 서로 마주대하며 협조 관계를 만들도록 노력하려고 한다는 이상(理想)에는 쌍수를 들어 찬성이며, 최근 수십 년 남짓의 나의 일의 4분의 3은 이를 위한 것이었다. 그러나 이 이상을 실현하기 위해서, 「공동체」 모델을 제시하는 것은 오히려 반대의 결과를 초래하는 것은 아닐까 위구하고 있다.

「공동체」란 한 개의 선으로 안과 밖을 나누어 사람들을 배타적으로 어느 쪽인가에 귀속시키려고 하는 틀이다. 외부를 배제하면서, 내부에 속하는 사람들의 단결을 강화하는 것이 그 목적이다. 그렇다고 한다면, 「동아시아 공동체」라고 하는 틀은 「동아시아」를 단위로 하여 그 「외부」를 배제하고 「내부」의 평화와 이익 증진을 도모하자는 주장이 된다. 이 틀 하에서는 1) 「외부」의 배제와 2) 「내부」의 패권 경쟁이 발생한다. 「평화」라고 하는 미명아래에 오히려 심각한 긴장 관계가 생겨난다.

「공동체」 모델에 대한 관심은 국민 국가가 그렇듯이, 정치적 패권의 관점에서 유래한다. 그러나 순수하게 국제 정치의 권력적 측면에서 생각해도, 「동아시아 공동체」론은 무효, 또 유해와 같이 보인다. 그럼, 우리 동아시아의 주민은 아무것도 하지 않아도 좋은 것일까? 그렇지 않다. 오히려 이웃에 대해 더 많은 관심을 가져야 한다.

하이 켈처에 관해서는, 지금의 동아시아는 서양적 교양만을 매개로서 결합되어 있는 것에 지나지 않는다. 어느 쪽이 서양적 교양을 더 많이 습득하고 있는지, 그것을 경쟁하고 있는 것이 현실이다. 이것을 뒤집어 말하면, 동아시아의 모든 국민은 다른 비서양 세계와 마찬가지로 서양으로의 지적 종속을 겨루는 것에만 공통성을 가지고 있다고 해 좋다. 그러나 대중문화에 관해서는 사정이 다르다. 동아시아의 이웃들은 착실하게 서로에 대한 관심을 높여가고 있다. 금세기 초에 화제가 된 일본 여성의 한류 붐이 그 좋은 증거이다.

동아시아에 있어서의 대중문화의 주류는 아마 1990년대 일본 만화의 한국·중국에 있어서의 유행을 효시로 하는 것은 아닐까? 축구 등의 구미가 기원인 오락과 함께 만화·애니메이션·유행가 등은 동아시아의 내부로부터 생겨나고 발견되어 주류와 상호 영향의 프로세스가 시작되었다. 대중문화에 관한 이전에는 서로 소원했던 동아시아의 제국민은 대등한 기반 위에서 상호에 대한 관심을 자연스러운 형태로 육성해 온 것이다.

그렇지만, 하이 켈처의 레벨에서는 어떠한가? 단적으로 말하여 대학인이 담당하는 학문 속에서 무엇인가 눈부신 것이 일어난 것인가? 유감스럽지만, 나는 그렇다고 단언할 수 없다. 우리의 학문은 각각 모두 서양학문에 종속되어 있으며, 내부로부터 독창적인 사상이 나타나 동아시아 내부에서 상승적인 발전이 생겼다고는 들은 적이 없다. 그러나 상당히 한정적이지만 동아시아의 학자들이 서로 마주하여 진지

한 대화를 시작한 케이스가 있다. 그것은 2001년에 시작하는 지역 내의 역사 대화이다. 대중문화와 반대로 이것은 서로에 대한 친밀감에서 생긴 것이 아니고, 국민사의 엇갈림과 격돌에서 생긴 것이었다. 그러나 계기는 반대라도 이것이 동아시아의 학자들이 서로 마주하고 꽤 많은 사람들이 지인 관계가 되는 계기가 된 것은 틀림없다. 그것은 반드시 「동아시아 공통의 역사 인식」이라고 하는 사전선고에 어울리는 큰 성과를 올린 것은 아니다. 실제로는 오히려 그 고상한 목표의 어려움을 보여주는 것으로 그친다. 그러나 동북아시아 3개국(내지는 4개국)에 있어서의 약 10년 가까운 경험은 이웃나라 국민과의 대화를 통해서, 보다 높은 수준의 학문을 창조하고 한편으로 공통의 지적 기반을 준비하는 조건을 제공한 것도 틀림없다. 이하에서는 이렇게 해서 생긴 지적 네트워크를 발전시키는 가운데, 향후 어떠한 역사를 동아시아에 제공해야 할 것인가, 나 자신의 경험과 관찰·반성을 말해보고 싶다.

2, 미디어 속의 국민사: 司馬遼太郎 『坂の上の雲』

21세기 최초의 해 동북아시아에서는 일본의 「새로운 역사를 만드는 모임」의 중학교 역사 교과서를 둘러싸고, 격렬한 역사논쟁이 전개되었다. 한국·중국·일본의 역사가들은 일본 사회에서 이 교과서의 역사 인식에 대한 지지가 꽤 있는 것에 주목하여 그것을 억제하려고 하는 일을 시작했다. 그 대표 예는 삼국의 공통역사교재로 만들어진 「미래를 여는 역사」(일본어판의 표제)이다.

그렇지만, 지금 되돌아보면 여기에는 몇 개의 문제점이 있었던 것으로 생각된다. 그 하나는 문제를 일으키고 있는 것이 어른이었는데, 노력을 기울인 것은 어린이용 교과서의 제작이었다. 둘째는 일본의 내셔널리즘이 문제를 일으킨 20세기 전반에만 초점을 맞춰져 있었던 것이다. 셋째는 이 삼국 공통교재가 동아시아·리전 공통의 역사라기보다 삼국의 「국민사」 모음이라는 성격이 농후한 점이다.

「국민사」라고 하는 범위를 고수하는 한, 「동아시아 공통의 역사」 추구는 평화롭지 않고 분쟁을 낳는다. 어느 국민사의 범위를 「올바른 역사」라고 간주하고 동아시아 전체를 해석하려고 하면, 다른 국민사는 「부정한 역사」가 되어 양자 간에 끊임없는 정통 분쟁이 전개된다. 지금 우리는 「국민사」가 낳는 부조리에 직면하고 있는 것이다. 이 문제는 어떻게 하면 극복 내지는 완화할 수 있을까?

그 해결법을 생각하려면 우선 「국민사」 자체의 구성과 그 깊은 뿌리의 이유를 검토해 두지 않으면 안 된다. 아카데믹한 저작이나 교과서보다, TV프로그램이나 역사 소설, 역사 만화를 분석할 필요가 있다. 이에 이번에는 일본인 안에서 「국민사」를 형성해 온 대표적인 저작으로 소설가 시바 료타로(1923-1996)의 『坂の上の雲』를 다루고 싶다.

『坂の上の雲』는 러일 전쟁을 클라이막스로 하는 메이지 일본의 융성을 그린 장편 소설이다. 시바 료타로는 전후 일본에서 가장 인기를 얻은 역사 소설가, 시대를 대표하는 「국민적」 작가이다. 그의 역사 소설의 성격에 대해서 나는 일찍이 「시바

료타로의 「국민사」라고 하는 소론을 썼던 적이 있다 (『明治維新を考える』有志舎、2006年). 그 주된 인식은 그의 역사 소설이 독자로서 일본인만을 상정하고, 저자와 독자가 「국민」이라고 하는 테두리 안에서 과거의 기억을 공유하여, 그것을 점점하면서 「국민」으로서의 아이덴티티를 재구성해 가도록 구성되어 있다고 하는 것이다. 이 성격은 일본국가의 영광시대를 말하는 『坂の上の雲』에서는, 특히 선명히 나타나고 있다.

시바의 역사관에 대해서 이하에서는 1) 전쟁과 식민지 지배에 대한 태도 및 2) 그 배후에 있는 「국민사」 마스터·내러티브의 순서로 검토하고 싶다. 러일전쟁을 「러일 제국주의의 모퉁이의 교제」(3-173)라고 하는 견해는 오늘날 일본 내외의 역사가 대부분이 긍정할 것이다. 그러나 시바의 식민지화인가 제국주의화인가라는 양자택일의 논법은 역사에 있어서의 과정이나 변화의 중요성을 무시하고 있다. 시바의 러일전쟁 이야기는, 조선·만주의 지배에 관해서도 전쟁에 관해서도 다원적인 국제 정치가 일으키는 여러 가지 변화를 무시한, 꽤 조잡한 것이라고 말하지 않으면 안 된다.

단, 시바는 「일본이 조선에 이 정도로 고집하고 있다는 것은 역사의 단계가 지난 오늘날 너무나도 불합리하고, 보기에 따라서는 우스꽝스럽게 조차 보인다」라고 하는 표현에서 보이듯이, 러일전쟁기 일본인의 식민지 획득 욕구를 그대로 긍정하고 있는 것은 아니다. 그는 메이지 일본과 쇼와 일본을 분할해, 반복해 전자에 있어서는 일본의 영광과 후자에 있어서는 타락을 말했다. 러일 전쟁은 확실히 그 터닝 포인트로서 주목하고 있는 것이다.

이러한 시대의 분절과 해석은 동시대의 독자들이 대단히 공감하는 대목이 되었다. 전후의 일본인은 쇼와 전기의 일본의 본연의 자세를 부정하면서, 비전쟁기하의 부흥에 전력을 기울이고 그 성과를 긍정적으로 받아들이고 있었다. 시바의 역사 소설은 그러한 발상을 있는 그대로 받아들이고 그렇게 함으로써 패전에 의해서 부수진 국민적 아이덴티티를 다른 형태로 재건하려고 하는 것이며, 그 때문에 많은 공감을 얻었던 것이다. 현재에 대한 긍정이 그 직전의 시대에 대한 부정이 되고, 더욱이 더 그 이전의 「보다 나은 과거」에 대한 동경이 된다. 『坂の上の雲』은 확실히 그러한 심리적 요청에 대답하는 저작이었다.

그러나 지금 보면 여기에는 두 개의 함정이 있는 것처럼 보인다. 하나는 시바의 쇼와 일본이나 러일전쟁시의 작전계획에 대한 비판이 오로지 기술적인 비합리성, 즉 목적에 대해서 채용된 행동 계획이 목적 달성에 불충분하거나 반대의 결과를 가져오는 것이었던 점에 집중되고 있는 것이다. 『坂の上の雲』로 말하면, 乃木希典에 의한 여순요새(旅順要塞)의 공격법이 그 전형이다.

다른 하나는 보다 근본적인 문제이다. 러일 전쟁을 일본과 러시아라고 하는 대전자에만 주목하여 글을 쓰는 것은 적절한 것인가? 『坂の上の雲』는 이러한 먹이가 되거나 내쫓기거나 자기의지와 상관없이 귀속이 바뀐 피해자에 대해서는 말하지 않는다. 일본의 영광이라고 하는 「국민사」의 시점에서는 시야에 포함되는 것은 기껏해야 전쟁 상대나 제3국을 돋보이게 하는 역할로 취급하는 것에 지나지 않는다.

이러한 내러티브의 배후에는 다음과 같은 일본 근대사의 마스터·내러티브가 있었다. 에도막부 말기에 탄생한 서양의 위협·일본의 저항이라고 하는 내러티브는 러일 전쟁 후, 이 전쟁을 위대한 국민적 이벤트로 하기에 이르렀고 국정교과서를 통해서 다음 세대의 전 국민에게 침투해 갔다. 전국의 획일적인 의무 교육을 통해서 러일 전쟁의 기적적인 승리와 「일등국」으로의 상승이라고 하는 이야기는 다음 세대의 일본인에게 널리 공유되기에 이르렀다. 시바 료타로도 그 예외는 아니었다고 봐도 좋을 것이다.

동아시아에 사는 모든 국민이 서로 긴밀한 교류를 하게 된 현재, 이 마스터·내러티브는 적절한 것이라고는 할 수 없다. 한 나라를 단위로 하여 그 내부에서 본 이해와 영광 및 비참이라고 하는 마스터·내러티브는 바로 근방에 사는 사람들에 대한 상상력을 기르지 않고 반대로 저해한다. 협조가 아니고, 대립의 원천이 된다. 그 대체물로서 동아시아의 지역사를 구상해도 그것이 단순한 국민사의 집적이라면, 역시 마찬가지인 것이다. 현재의 우리가 써야 할 역사는 동아시아의 각 사회의 내정을 정확하게 파악하면서, 또 국민의 레벨을 초월하는 지역 질서의 생성을 말하고 지역 내 사람들의 이웃에 대한 상상력을 높이는 것이어야 한다. 이와 같이 생각하면, 『坂の上の雲』가 그리는 세계는 상당히 편협한 것이라고 말하지 않을 수 없다.

이와 같은 의미에서 이번의 NHK에 의한 『坂の上の雲』영상화는 과연 어떤 의미를 가지는지 염려된다. Web상의 NHK의 기획 설명에 의하면, 메이지라고 하는 시대를 「새로운 가치관의 창조로 고민·분투한」 시대라고 규정하고, 현재와 중첩시키고 있다.

에도막부 말기나 메이지 일본인이 남긴 사료를 많이 다룬 필자는 이 중첩에 곤혹감을 느끼지 않을 수 없다. 메이지인은 새로운 가치관의 창조나 분열이라고 하는 문제에 괴로워하지 않았던 사람들이었다. 현재의 일본이 국민적 목표를 잃고 활력이 없는 것은 사실이다. 그러나 그것은 근대화 끝에 가까스로 도착한 경지이며, 거기에는 메이지기와 같은 간단명료한 해결책이 있을 리가 없다. 미래에 대해서 밝은 전망을 가지는 것은 바람직한 일이지만 그것이 단순한 「국가나 민족의 본연의 자세」, 군주에 대한 무조건적인 순종이나 군국주의, 외국과의 대결 예찬으로 이끌린다고 하면, 그것은 시바 료타로 자신이 단호하게 거절한 「자멸로의 길」이 될 수밖에 없다. 과연 제 정신으로 하는 일일까?

지금 일본에서는 여러 방송국에서 한류드라마가 방영되고 있다. 나도 한 명의 팬으로 일주일에 몇 차례는 보고 있지만, 그 가운데의 역사물 중에는 요동 반도나 산둥 반도를 한국·조선의 고지라고 보고, 그에 대한 군사 원정이나 그 계획이 그려지는 것이 적지 않다. TV드라마를 즐기는 대중의 마음속에 그러한 틀이 무의식중에 침투하는 것은 바람직한 것일까? 『坂の上の雲』와 마찬가지로 걱정스러운 점이다.

3, 대체안 : 동아시아 지역사 「어른을 위한 근현대사」

「국민사」가 다양한 문제를 포함하고 있다고 해서 그 대체가 될 역사의 서술법이 있을까? 하나는 개인이나 가족 등, 국민 국가보다 하위 레벨에 위치하고 또 자주 국경을 넘는 관계를 가지는 단위에 초점을 맞춰서 그 집적으로서 역사를 구성하는 것이다. 단지, 이것은 예를 들면 러일 전쟁과 같이 국가가 일으키는 현상에 대해 수동적인 서술 밖에 할 수 없다. 반대로, 국민 국가의 상위에 있는 질서에 초점을 맞추어 글로벌·히스토리를 쓸 수도 있다. 감염증이나 환경·생태의 역사와 같이, 이것 이외의 서술법은 불가능한 역사도 인류사 안에는 있다. 경제사는 거기에 가까운 성격을 가지지만, 그러나 국가 간의 상호작용은 이것만으로는 끝까지 쓸 수 없다. 따라서 국민국가 레벨과 글로벌·레벨 사이에서 리저널·히스토리를 쓰는 일도 필요하게 된다.

내가 중심이 되어 편집해, 올해 11월에 출판한 「어른을 위한 근현대사 19세기편」(도쿄대학 출판회)은 동아시아에 관한 일본어로 쓰여진 최초의 근대 지역사이다. 단순한 「국민사」의 모음이 아니고, 국가를 단위로 하는 관계사 및 국가를 넘는 공공재(公共財)의 생성에 주의를 기울이고 있는 점이 종래의 역사와 다른 점이다. 이 지역사가 글로벌 히스토리의 대다수처럼, 네트워크가 아니고 국가의 행동으로 초점을 좁힌 것은 무엇보다도 19세기부터 20세기에 걸친 동아시아제국의 관계가 관계국민의 기억 안에서 지금도 아직 깊은 상처 자국을 남기고 있기 때문이다.

이 「어른을 위한 근현대사 19세기편」이 과연 근대 동아시아 지역사로서 성공할지 아닌지, 나는 논평할 입장이 아니다. 편자로서는 일본뿐만 아니라 근린 제국에서도 이것을 수정하여 발전시키는 지역사가 나오기를 기대하고 있다. 이를 위해, 이하에서는 편집 과정의 경험이나 반성에 대해 적어 두겠다.

우선, 집필진의 대부분이 일본인으로 외국인은 미국인이 한 명 있을 뿐이다. 금세기 초에 국제 공동 연구가 유행한 것을 생각하면, 자국 본위의 동아시아사를 만들려고 한 것이 아닐까라고 하는 의문이 있을 지도 모른다. 그러나 우리에게는 그런 의도는 없었다. 주로 일본인으로 구성된 것은 단지 돈과 시간이 없었기 때문이다.

우리는 이 책을 하나의 해석으로 일관하는 것은 건전해도 가능하지도 않다고 당초부터 생각하고 있었다. 독자가 이해하기 쉽게 가능한 한 전체가 일관된 서술이 되도록 하는 것은 필요하며, 연구회에서 의견조율을 하거나 마지막에는 미타니가 전편을 통독하고 수정해서 정합성을 확보하도록 노력했지만, 그런데도 각 담당자의 사이에서는 조금씩 해석의 차이가 남았다. 한편, 연구자로서 역사 해석은 다양할 수 있다고 믿어서 그것을 아마추어의 독자도 알아주었으면 하는 바람도 있었으므로, 각 문장의 말미에는 몇 개의 코멘트를 두어 그것을 표현하고, 그 때문에 본문의 집필자뿐만 아니라 외부 전문가에게도 코멘트 기고를 의뢰했다. 단, 나에게는 일본역사가와 한국이나 중국역사가와의 사이에서 발생할만한 역사 해석의 차이를 여기서 표현해, 일본의 독자에게 알리고 싶다는 의도도 있었다. 그러나 이것은 실제로는 거의 실현될 수 없었다. 이 점은 지금도 유감이다.

내용면에서 이 책은 세 가지의 특색을 가진다. 첫 번째는 첫 부분에 중국·조선·일

본·류큐의 「근세」 사회에 관한 서술을 해서, 그것들을 분류하는 비교 기준으로서 宮嶋博史씨나 岸本美緒씨가 최근10년 정도 제창해 온 「동아시아적 근세」론을 채용한 것이다. 두 번째 특색은 청일 전쟁까지만 기술한 것이다. 세 번째는 말미에 川島眞씨에 의한 「국제 공공재의 형성」이라고 하는 장을 둔 것이다.

먼저 말한 것처럼, 우리는 이 책을 완벽한 것이라고 생각하지 않는다. 오히려, 개별적인 비판에 가세해 이것을 대체하거나 보완하는 책이 이웃나라로부터 차례차례로 출판되어 그것들을 서로 번역 출판하면서 보다 좋은 동아시아 지역사를 가지고 싶다고 생각하고 있다. 이상의 변변치 않은 소개가 그 도움이 된다면, 이것에 비할 만한 기쁨은 없다.

끝맺는 말

약간 장황한 논문이 되어 버렸지만, 필자로서는, 이것을 기회로, 한국의 역사가들과 「공동체」라고 하는 틀이나 미디어 속의 「국민사」가 내포하는 문제성, 그리고 동아시아 지역사 편찬이 불러일으킬 희망 등에 대해서 이야기를 주고받을 수 있다면 매우 기쁘게 생각할 것이다.

부록

三谷 博・並木頼寿・月脚達彦編 『大人のための近現代史 19世紀編』 目次

1 日本開国への決断	三谷博
2 東アジア近世の世界秩序	茂木敏夫
3 日本社会の近世	三谷
4 琉球社会の近世	三谷
5 朝鮮社会の近世	松本武祝・月脚達彦
6 中国社会の近世	並木
7 ロシアの東方進出	Wolff
8 日本の対西洋危機認識	三谷
9 イギリスの東アジア進出と中国	並木頼寿
10 アメリカの北太平洋進出	遠藤泰夫
11 日本外交政策の転換	三谷
12 日本世論の二重反転	三谷

13	ロシアの東方政策と中国・日本	Wolff・三谷
14	東アジア国際秩序の再編	川島真
15	朝鮮の改革と攘夷戦争	月脚
16	日韓国交更新の紛糾	月脚・三谷
17	アヘン戦争後の中国	並木
18	日清国交の開始と台湾出兵	川島
19	征韓論争と江華条約	三谷・月脚
20	日本の近代的領土確定	千葉功
21	中国の版図・華人再編と東アジア	川島
22	ロシア・日本・中国の近代化	Wolff
23	1880年代の朝鮮と国際政治	月脚
24	日中の軍備拡張と世界政治	櫻井良樹・川島
25	日清戦争の発端と展開	川島・千葉・月脚
26	日清戦争後の東アジア世界	櫻井・月脚・川島
27	東アジアにおける国際公共財の形成	川島

■ ■ 基調発表 - 『国民史』を超えて：東アジア次世代のための歴史

三谷 博

はじめに

一、「東アジア共同体」？

二、メディアの中の国民史：司馬遼太郎『坂の上の雲』

三、代替案：東アジア地域史『大人のための近現代史』

むすび

付録

はじめに

この度の全体テーマ「東北アジアにおける平和の模索と他者認識－歴史をめぐる国家主義的葛藤を超えて－」は、まさに**21世紀の最初の10年**を締めくくるにふさわしい問題設定と思われる。この期間、東北アジアでは、**2001年**における日本の「つくる会」教科書をめぐる論争から、今日の韓国と中国の高句麗帰属論争に至るまで、域内各国の国民史の間の激突とその克服の努力が展開してきた。その一部を担った一人として、この十年を回顧し、反省して、韓国の歴史家たちと共に、次の十年の課題を考えてみたい。

一、「東アジア共同体」？

この8月末、戦後日本に初めての本格的な政権交代が発生したが、その民主党内閣の首相と外相は、「東アジア共同体」の創設という外交理念を提唱している。東北アジアの相互交流が緊密になった**1990年代**以来、日韓中ではヨーロッパ共同体にならって、「東アジア共同体」を創ろうという声がしばしば聞こえるようになった。これは、**20世紀の後半**、大日本帝国の崩壊と、韓国の光復・人民中国の成立とによって、東アジアが国民国家群によって構成されるようになって以来、とかく相互不信と勢力

争いでぎくしゃくしがちであった東北アジア四国（五国）の間に、平和で協調的な国際秩序を創り出したいという願望の表明であって、そうである限りは、誰もあえて否定しようとはしないものと思われる。

しかし、私はこのアイデアには消極的である。東アジアの隣国民が互いに向きあい、協調関係を創るように努力しようという理想には双手を挙げて賛成であり、この十数年余りの私の仕事の四分の三は、このために捧げてきた。しかし、この理想を実現するために、「共同体」モデルを持ち出すことは、むしろ逆の結果をもたらすのではないかと危惧している。

「共同体」とは、一本の線で内と外を分け、人々を排他的にいずれかに帰属させようとする枠組である。外部を排除しつつ、内部に属する人々の団結を強化するのがその目的である。とすると、「東アジア共同体」という枠組は、「東アジア」を単位として、その「外部」を排除し、「内部」の平和と利益増進を図ろうという主張となる。この枠組の下では、1) 「外部」の排除と、2) 「内部」の覇権競争が発生する。「平和」という美名の下に、かえって厳しい緊張関係が生まれかねない。

「内部」の覇権競争は、どんな「共同体」でも発生する。そこから生ずる緊張関係は、個人を単位とする「共同体」の場合、1) 「共同体」の役割を限定し、個人が様々の「共同体」に参加すること、および2) 覇権競争を穏やかなものとするためのルールを創ることによって、緩和される。しかし、「共同体」の単位が国民国家の場合、1) の条件、つまり国民国家をまたぐ様々の組織に人々が所属することは稀であり、2) についてもまだまだ不十分である（例えば、戦争というルールはまだのこっている）。「東アジア共同体」の場合、すぐ分かるのは、日本と韓国と中国が、覇権をめぐる葛藤を起こすに違いないということである。誰かの提案が他の二者によって否定されることはしばしば観察されることであろう。

他方、「共同体」という組織は、「外部」の排除において、もっとも明白な機能を発揮する。例えば、「国民国家」は、国境と国籍を厳重管理し、他の国家と利害が衝突した場合、戦争という極限的手段に訴える権利を保留している。この「外部」への冷たさと「内部」への温かさの対照は、日本の近代史にもっとも鮮明にみることができる。明治維新以来、今日に至るまで、政治的理由で日本人が殺した日本人の数は約3万人であったが、外国人の数は1000万は超えたと思われる。とくに西南内乱以後の国民内部の死者は700人足らずであって、その外国人死者の数との対照は際だったものがある。ナショナリズムは外部への攻撃性をもつと同時に、内部の葛藤を抑制する傾向ももつことがこれで分かる。それは20世紀に内戦をくり返した中国が、鄧小平の改革開放政策以後、内部での暴力行使を抑制するようになったことにも見て取れる。以前よりは良くなったに違いないが、どの国民国家でもその「外部」に対する攻撃性が無くなったわけでは決してない。

「外部」排除への傾向は、リージョナルなレベルの「共同体」でも見られる。「東アジア共同体」論者の場合、排除さるべき「外部」は、まずもってアメリカ合衆国の

ようである。それは、韓国・中国・日本とも共通である。ただ、無意識下の排除に眼を向けると、ロシアもその対象となっていることに注意しておいた方がよいだろう。歴史的にはロシアがむしろ主役であった。

19世紀後半以来、東北アジアの諸国は内部の紛争を回避しようとするとき、ロシアを共通の仮想敵に措定するという操作をしばしば行ってきた。1880年代初期、中国と日本は、琉球をめぐる葛藤の戦争への転化を防ぐため、関心を琉球から朝鮮へ移し、ロシアを共通敵とし、「同文同種」を媒介項として、協調を図った。東京の公使館にいた黄遵憲が執筆した『朝鮮策略』の「親中国・結日本・聯美国」による朝鮮自強という構想である。これは元来は日本の外務卿が清国公使に提案したもので、修信使の金弘集によって高宗に捧げられ、朝米条約による朝鮮の西洋への開国をもたらした。東北アジア三国は、ロシアを共通敵にして、内部の葛藤を緩和することに成功したのである。この1880年という年は、白人一般を敵と見なし、黄色人種の連帯を主張する「アジア主義」が誕生したときでもあった。

しかし、21世紀初頭の現在、リージョンを単位とする外部の排除は健全なことだろうか。あるいは現実的だろうか。現在、東アジアは経済的にはもっとも活力を持ち、今でもすでに、北米やEUとならぶ世界経済の中心の一つになっている。しかし、その経済は東アジアの内部で自足するものではない。むしろグローバルな経済ネットワークの膨大な集積として初めて成り立っている。相互依存を深める一方で、激しい競争も存在するが、その競争は企業単位でなされているのであって、それに比べると国単位の側面は従属的であり、リージョンとしての競争はほとんどないと言って良い。経済の世界で、空間的な「共同体」を想定し、その内外で扱いを変えろということとは、不可能であり、むしろ自殺行為となる。今までのこの地域の経済発展は、ネットワークの集積によってなされてきたのであり、これからもそうであるに違いない。ここにわざわざ「共同体」モデルを持ち込むのは何の意味があるのだろうか。

「共同体」モデルへの関心は、国民国家がそうであるように、政治的覇権の観点に由来する。現在の「東アジア共同体」の提唱は、アメリカの世界覇権への挑戦という思惑を色濃く持っている。鳩山民主党は、アメリカとの「対等」関係の構築を志向してこれを主張しているようだが、元来、アメリカの核に安全保障を依存し、北朝鮮の核を抑止するのにそれ以外の手段を持たない日本が、どうしてアメリカへの「対等」を主張できるのか、第三者から見ると理解不可能だろう。まさか、フランスや中国やインドのように、核を持ち、重武装しようというのだろうか。この点で、中国政府の行動は極めて合理的である。中国は安全保障を他国にまったく依存せず、むしろアメリカとは戦略的に対抗的な立場にあり、長期的にはアメリカと覇権を争える条件を備えた唯一の国である。にもかかわらず、その指導者は鳩山氏による「東アジア共同体」の提唱を黙殺した。短期的には無論、中期的にもアメリカと敵対しないことが国益だからである。この「東アジア共同体」をめぐる日本と中国の態度の差は、両国の政治指導者の戦略的思考の成熟度を端的に物語っているように思われる。

このように、純粹に国際政治の権力的側面から考えても、「東アジア共同体」論は無

効かつ有害のように見える。では、我々東アジアの住民は何もしないでよいのだろうか。そうではない。むしろ、隣人への関心をより深めることが不可欠である。1990年代に、経済のみならず、大衆文化の面でも、東アジアの住民の交流は飛躍的に増大した。1992年における韓国と中国の条約締結は、まさにその画期と見なせるであろう。しかしながら、東アジアの諸国民は、それ以前においては、互いに極めて疎遠であった。それぞれが、自国の発展のために欧米を向きながら、隣国には無関心であった。端的に言って、翻訳される書物のほとんどは西洋のものであり、したがって、子供たちは、例えばイソップのような西洋の昔話やおとぎ話は知っていても、隣に住む人々の楽しんできた昔話は知らなかった。ここには濃厚な逆オリエンタリズムがあり、東アジア共通の想像力を支える知的枠組は皆無に近かったのである。

近年、しばしば儒教が東アジアの共通枠として持ち出されることがあるが、適切とは言えない。人口の半分を占める女性が正当な位置を占めえないという根本問題もあるが、卑近な面を言えば、日本を排除することになる。歴史的に日本は、東アジアではもっとも儒教色の乏しい社会であった。徳川時代に、学問、とくに道徳に関わるそれとしては、普及したが、朝鮮と対照的に、政治体制の核に科挙が位置づけられることもなければ、日常生活の根幹をなす礼の世界にも浸透しなかった。いまの日本人に儒教復興を求めるのは非現実的であり、その条件下で儒教を東アジアの共通枠にしようとするれば、日本人を排除することになるのは疑いない。

したがって、ハイカルチャーに関しては、今の東アジアは、西洋的教養のみを媒介として結びついているに過ぎない。どちらが、より西洋的教養を身につけているのか、それを競争しているのが現状である。これを裏返して言えば、東アジアの諸国民は、他の非西洋世界と同じく、西洋への知的従属を競うことにのみ共通性を持っていると言って良い。

しかし、大衆文化に関しては、事情が異なる。東アジアの隣人たちは、着実に互いの関心を強めている。今世紀初頭に話題となった日本女性の韓流ブームがその良い証拠である。日本の中年女性たちが、輸入された韓国のTVドラマに夢中となり、日本のメディアの中に韓流というジャンルを確立した。これは、日本でも韓国でも男性たちから奇異な現象と受け止められ、揶揄されたが、しかし、真正面から注目する意味がある。多くの社会で、女性たちは、男性よりは国民国家に巻き込まれる度合いが低い。男性中心に構成された社会から排除されているためか、女性の異性への関心はより簡単に国境を超えるように思われる。しかし、この一般的条件を割り引いても、日本の女性たちの韓流スターへの熱狂は歴史的に見て画期的な事件だったのではあるまいか。しばしば指摘されるように、日本人の心の奥底には韓国人への差別感が根強く存在してきたと言われる。しかし、日本女性の韓流スターへの開けっぴろげな熱狂には、そうした影が微塵もない。かつては支配し、蔑視した国の俳優を、かっこよく、優しそうとみると夢中になって追いかけ回し、自ら異国語を学んで、直接に対話しようとする。人口の半分の、その中心部分がそうなったことは、大きな変化といわねばならない。ここには国境を超えた対等交際の基盤が出現している。かつ、それは理想や使命感を掲げた無理矢理の努力から生じたことではない。自らの趣味として、好ん

で隣国の文化に親しむ。それは歴史始まって以来の現象である。そして、この韓流ブームはいま日本だけでなく、中国にも飛び火している。

東アジアにおける大衆文化の周流は、おそらく**1990年代**における日本漫画の韓国・中国における流行を嚆矢とするのではなかろうか。サッカーなどの欧米起源の娯楽と並んで、漫画・アニメ・流行歌などは、東アジアの内部から生まれ、発見され、周流と相互影響のプロセスが始まった。大衆文化に関する限り、以前は互いに疎遠だった東アジアの諸国民は、対等な基盤の上に、相互への関心を自然な形で育ててきたのである。

しかしながら、ハイカルチャーのレベルでは、どうだろうか。端的に言って、大学人の担う学問のなかで、何か目覚ましいことが起きたらどうか。残念ながら、私はそう言い切れない。我々の学問は、それぞれ、すべて西洋のそれに従属したままであり、内部から独創的な思想が出現し、東アジアの内部で相乗的な発展が生じたとは聞いたことがない。しかし、かなり限定的ではあるが、東アジアの学者たちが相互に向きあい、真剣な対話を始めたケースがある。それは、**2001年**に始まる域内の歴史対話である。大衆文化と反対に、これは互いの親しみから生じたことでなく、国民史の食い違いと激突から生じたことであった。しかし、機縁は反対でも、これが、東アジアの学者たちが相互に向きあい、かなり多くの人々が相識の間柄となるきっかけとなったのは間違いない。それは必ずしも、「東アジア共通の歴史認識」という触れ込みにふさわしい、大きな成果をあげたわけではない。実際はむしろ、その高尚な目標の難しさを示すことになったに留まる。しかし、東北アジア三国（ないし四国）における約**10年**近くの経験は、隣国民との対話を通じて、よりレベルの高い学問を創造し、かつ共通の知的基盤を用意する条件を提供したことも間違いない。以下では、こうしてできた知的ネットワークを発展させるなかで、今後どのような歴史を東アジアに提供すべきか、私自身の経験と観察・反省を述べてみたい。

二、メディアの中の国民史：司馬遼太郎『坂の上の雲』

21世紀最初の年、東北アジアでは、日本の「新しい歴史をつくる会」の中学歴史教科書をめぐって、激しい歴史論争が展開した。この教科書が、近代日本の近隣侵略をできるだけ隠蔽しようとしているということが、その中心的争点であったが、日本の中学校での採択率が**0, 04%**（現在は**1, 7%**）に留まったことによって、論争自体は終熄した。しかし、韓国・中国・日本の歴史家たちは、日本社会の中にこの教科書の歴史認識に対する支持がかなりあることに注目し、それを抑制しようとする仕事を始めた。その代表例は、三国の共通歴史教材として作られた『未来をひらく歴史』（日本語版の表題）である。これは当時、東アジアの歴史家たちが「共通の歴史認識」をめぐる共同作業に初めて成功したのものとして、東アジアのみならず、北米でも大きな注目を集めた。

しかしながら、いま振り返ってみると、ここには幾つかの問題点があったように思わ

れる。その一つは、問題を起こしているのが大人だったのに、努力が注がれたのは子供向け教科書の作製だったことである。次世代の日本人が再び近隣を侵略しないよう、反省材料を提供しようという意図は分かるが、現在の大人が引き起こしている問題の対策にはならない。学校教科書、さらに学校教育に対する過度の期待はどこからきたのだろうか。

第二は、日本のナショナリズムが問題を引き起こした**20世紀前半**のみに焦点が当てられたことである。日本人による再犯防止という動機は正当なものであるが、このような関心の絞り方は、必ずしも意図通りの結果を生むとは限らない。のちに日本の執筆者の一人から、この教材を大学の教室で使ったところ、学生の一部から猛烈な反発を受けたと聞いた。**20世紀**の終わり近くに生まれた若者たちにとって、**20世紀前半**に生きた遠い先祖たちについて、その醜悪な姿のみをこれでもかこれでもかと思わせるのは、愉快ではない。自分たちは隣国の民に対して何も悪い先祖をしていない。父母の世代もまた戦後生まれで、一度も戦争も植民地支配もしたことはない。なぜ、自分たちが直接に関わらなかったことについて責任を追究され続けるのか、不条理である、というのである。こうした反発は、彼らを漫画家小林よしのりのような大日本帝国肯定論に押しやったり、歴史からの完全逃避という傾向を生み出した。日本人が一度も戦争しなかった戦後や徳川時代を完全に無視し、日本が罪過を犯した時代のみを記述する歴史は、しばしば意図と逆の結果をもたらすのである。

第三は、この三国共通教材が、東アジア・リージョン共通の歴史というより、三国の「国民史」の寄せ集めという性格が濃い点である。編集意図からして、日本に関してはそのナショナリズムの主張は抑えられているが、韓国と中国の記述は、認識の摺り合わせを行わないまま、各々の「国民史」を並列して済ませているように見える。ただし、三国を一度に扱った効果が見える部分もある。例えば、従来の中国教科書では、日清戦争を日本による中国侵略として物語ってきたが、この教材では、日中両国の争奪の対象、すなわち真の被害者であった朝鮮人の視点を持ち込むことによって、より公平な物語が中国語でも読めるようになった。とはいえ、この共通教材は、結果的には、東アジアの諸国民がいかに自らを自己中心的な歴史記憶の中に閉じ込めようとしているかを明らかにすることとなった。言い換えれば、各自の「国民史」への自己反省がない限り、「共通の歴史認識」は求めようがないということが判明したのである。

この「国民史」の相互衝突という問題は、今日では、日本とその隣国の間のみならず、高句麗や渤海をめぐる韓国と中国の「歴史的領土紛争」にまで展開している。遠い過去の国々を、最近にできた国民国家の直接の先祖として排他的に所有しようという志向は、これをヨーロッパに持ち込むならば、例えば、古代ローマをイタリア・フランス・イギリスで奪い合うということになる。ヨーロッパにそんな歴史家がいるだろうか。かれらはむしろ、古代ローマを偉大なる共通の祖先として見ているのではないだろうか。

「国民史」という枠組を固守する限り、「東アジア共通の歴史」の追求は平和でな

く、紛争を生む。ある国民史の枠組を「正しい歴史」とみなして東アジア全体を解釈しようとする、他の国民史は「不正な歴史」となり、両者の間に絶え間ない正統争いが展開する。いま、我々はいま「国民史」が生み出す不条理に直面しているのである。この問題はどのようにしたら克服、ないし緩和できるだろうか。

その解決法を考えるにはまず、「国民史」自体の構成と、その根強さの理由を検討しておかねばならない。かつ、それには、アカデミックな著作や教科書より、TV番組や歴史小説、歴史漫画を分析する必要がある。「国民史」は、いまや日中韓の三国いずれでも、TV番組や歴史小説、歴史漫画により反復して語られ、消費されている。それが「国民」に及ぼす影響はアカデミズムの歴史よりはるかに大きい。したがって、「国民史」のナラティブとその問題点を分析するには、まずメディアの中の姿を分析する必要がある。そこで、今回は、日本人のなかに「国民史」を形成してきた代表的な著作として、小説家司馬遼太郎（1923-1996）の『坂の上の雲』を取り上げたい。

『坂の上の雲』は、日露戦争をクライマックスとする明治日本の興隆を描いた長編小説である。もとは、1968年4月から1972年8月まで、約4年余にわたって産経新聞に連載され、のちに文藝春秋社から全6巻で刊行された¹⁾。1973年の第一次オイルショックの直前、いわゆる経済の高度成長期の末期に著された著作である。四国の松山城下に生まれた三人の青年、陸軍と海軍の士官となった秋山好古と秋山真之の兄弟、および近代短歌を創始した正岡子規を主人公に、近代日本の青春時代を描いている。

実は、この学会の翌日、11月29日からNHKで、そのTV放映が始まる。今年、来年、再来年と、三期に分けて放映されることが決まっているそうである。今回は日清戦争までを取り扱おうと聞く。秋山好古を阿部寛、秋山真之を本木雅弘、正岡子規を香川照之が演ずるそうで、それぞれ適役と思われる。元の小説では、全巻の約5 / 6が日露戦争の話で、戦争をお茶の間向けにどうアレンジするのか、私には想像もできないが、この第一期は主人公たちの学生時代が主となっており、いかにも明治前半の日本が持っていた活力ある楽天性が伸び伸びと描かれているので、かなりの視聴を集めるのではないかと予想する。

実は、生前、司馬はこの小説の映像化を禁じていた。他の小説は映像化されてきたが、『坂の上の雲』だけは拒否していた。しかし、その没後、NHKの要請を夫人が受け入れた結果、放映に漕ぎ着けたということである。決まったのは、小泉純一郎か安倍晋三が政権を取っていた時期とおぼしい。憲法9条の改正とか、海外への自衛隊派遣とか、防衛庁の防衛省への昇格とか、日本の軍事的自己主張が流行していた時代であった。日露戦争の戦闘場面で埋め尽くされた小説を、著者の遺志を無視して映像化するという決定は、それ以前にも、以後にも、できなかったのではないかとと思われる。ただ、ここでは、その真相究明や批判には立ち入らず、元の小説『坂の上の雲』

¹⁾ 以下の引用では、都合上、文藝春秋社の8巻からなる文庫版を使う。引用の末尾に（2-123）とあれば、その第2冊の123頁を指すこととする。

のナラティブを分析し、日本の大衆に愛され、共有された国民史がどのようなものかを、分析してゆきたい。

司馬遼太郎は、戦後日本でもっとも人気を博した歴史小説家、時代を代表する「国民的」作家と見なされてきた。その代表作は、幕末日本で薩長を結びつけ、維新への道を開いた坂本龍馬を主人公とする『龍馬がゆく』（連載1962-1966）、『坂の上の雲』、8・9世紀の密教招来者の時代を描いた『空海の風景』（1975刊）、清の建国直前の満洲族と日本人の交流を描いたフィクション『韃靼疾風録』（1987刊）、日本各地のみならず、韓国・中国・オランダその他を歩きながら歴史に思いを馳せた『街道を行く』（1971-1996、全43巻）などであった。著作の種類としてはフィクションが多いのだが、彼の評価はむしろ、広汎な資料調査を基礎とした歴史小説と歴史評論にもとづくところが多い。小説であるから表現は会話などを交えたフィクションの形を取っており、典拠も示されないが、それが記述する諸事件は史実として概ね正確だと認められてきた。砕けた親しみやすい表現の中に、自在な描写と評論を展開したところに人気の秘密があった。

その歴史小説の性格について、私はかつて、「司馬遼太郎の国民史」という小論を書いたことがある（『明治維新を考える』有志舎、2006年）。これは、司馬遼太郎が、NHKTVで行ったモノローグ番組をもとに出版された二冊の本、『明治という国家』（1986年）、および『昭和という国家』（1999年）を材料に、司馬遼太郎の歴史観を分析したものである。その主たる認識は、彼の歴史小説が読者として日本人のみを想定し、著者と読者とが「国民」という枠の中で過去の記憶を共有し、それを点検しつつ、「国民」としてのアイデンティティを再構成してゆくように構成されているというものである。この性格は、日本国家の栄光の時を語る『坂の上の雲』では、特に鮮明に表れている。

あらすじの紹介は省略し、そのナラティブの分析・評価に進もう。まず、表題はかなり変わったものだが、その理由を、司馬は刊本第一巻のあと書きでこう説明している。「このながい物語は、その日本史上類のない楽道家たちの物語である。やがてかれらは日露戦争というとほうもない大仕事に無我夢中でくびをつっこんでゆく。・・・楽道家たちは・・・前をのみ見つめながらあるく。のぼってゆく坂の上の青い天にもし一朶の白い雲がかがやいとすれば、そのみをみつめて坂をのぼってゆくであろう」。

維新により誕生した明治日本を、限りない進歩を夢み、それを留保なしに追求した楽天主義の時代とみなし、そのクライマックスを、西洋の大国ロシアとの死闘に置いているわけである。幕末・明治初期の研究者として、私はこの前半部分は概ね正しいと思う。この時代は、もと武士を中心とするエリートの世界と庶民の生きていた世界とが大きく乖離していた時代だが、前者に注目する限り、西洋を模範とした近代化への努力が、個人の栄達と国家の栄光との両方を同時にもたらすと信じられていた。この小説の主人公たちは城下町に生まれた武士の子弟で、廃藩と秩禄処分によって生まれながらの貴族身分は失い、経済的に困窮しはしたものの、国家が設けていた無料の洋

式中等教育機関を利用して、新たに生まれた官僚・軍人やジャーナリズムなどの職業に参入し、生まれ持った才能をその世界で極限にまで発揮した。それは彼らに限らず、同時代の士族の子弟によく見られた経歴であり、維新の敗者であった元徳川家臣も例外ではなかった。この小説の最初の部分は、そのゆとりある、くつろいだ表現を通じて、開放的で明るい、楽天主義の支配した時代を巧みに描き出している。

他方、後半の日露戦争をクライマックスと見る見方については、より立ち入った分析を必要とする。明治日本を政治的な達成という角度から見る場合、専門的歴史家の多くは、立憲政治の導入をまず取り上げる。西洋近代に生み出された文明的な政治体制、現在の民主政の源泉を日本が体現し、創りだしたされとして、注目するのである。しかし、司馬は、明治立憲政をあまり評価していない。その抱えていた欠陥が昭和における日本の転落を防ぎ得なかった原因の一つだったと見るからである。では、なぜ日露戦争を偉大な達成としてクローズアップするのだろうか。

先の引用にあるように、明治の日本人たちが、「日露戦争というとはうもない大仕事」に敢えて挑み、成功したと見るからである。彼は、相手方のロシア人と異なって、日本人は比類ない団結力と自己犠牲の精神を発揮し、それによって、軍備と経済力でかなり劣勢にあったにもかかわらず、勝利という奇跡をもたらしたと見ている。ここに戦勝自体への高い評価があるのは無論であるが、著者はその奇跡を可能にした明治の日本人だけが持っていたある種のクオリティにとくに関心を向けている。

この司馬の歴史観について、以下では、1) 戦争と植民地支配への態度、および、2) その背後にある「国民史」マスター・ナラティブの順で検討してゆきたい。

戦後日本、主に1960年代から90年代にかけての時期では、戦争について語ることはタブーであった。正確に言えば、学校教育の場や政治家たちが公の場で語る際には、戦争それ自体を非難する以外の語りはできなかった。その裏側では、国家主義運動家は無論のこと、普通の日本人も戦争の事実、勝敗の原因、軍備、戦争の当否などについて語ることはあったが、表の世界で公然と語ることは稀であった。その点で、戦争を主題とし、広い読者をえた『坂の上の雲』は例外的存在であった。にもかかわらず、そこでの戦争の語り方は、「戦後」特有の色彩を帯びているので、注意深い分析に値する。

司馬は戦後日本のアカデミズムや言論界の主流とことなり、絶対平和主義者ではなかった。したがって戦争という行為自体を批判することはない。望ましいことではないが、やむを得ない場合には正当であると考えている。日露戦争の場合は、「祖国（防衛）戦争」と呼んで肯定している（例えば6-338）。彼はこの戦争について、こう述べている。

「日露戦争の原因は、満洲と朝鮮である。満洲をとったロシアが、やがて朝鮮をとる。これはきわめて明白である。日露戦争にもし日本が負けていれば、朝鮮はロシアの所有になっていたことは、うたがうべくもない。」（3-68）

「一九世紀からこの時代にかけて、世界の国家や地域は、他国の植民地になるか、それがいやならば産業を興して軍事力を持ち、帝国主義国の仲間入りするか、その二通りの道しかなかった。後世の人が幻想して侵さず侵されず、人類の平和のみを国是とする国こそ当時のあるべき姿とし、その幻想国家の架空の基準を当時の国家と国際社会に割りこませて国家のあり方の正邪を決めるとするのは、歴史は粘土細工の粘土にすぎなくなる。世界の段階はすでにそうである。日本は維新によって自立の道を選んでしまった以上、すでにその時から他国（朝鮮）の迷惑においておのれの国の自立をたもたねばならなかった。」（3-173）

ここには幾つもの論点が錯綜しているので、丁寧に分析する必要がある。まず、日露戦争を「日露の帝国主義の角のつきあい」（3-173）とする見方は今日の日本内外の歴史家の多くが肯定するであろう。しかし、司馬の植民地化か帝国主義化かという二者択一の論法は歴史における過程や変化の重要性を無視している。日本が自立の道を選んだ以上、隣国たる朝鮮の植民地化は必然だったという解釈は、1880年代、日清戦争の2・3年前までの日本政府がとり続けた朝鮮半島中立化政策の存在を知っていれば、不可能である。日本政府が軍部の主張を容れ、朝鮮の支配権をめぐる清と戦争を始めなければ、植民地を持たない海洋国家という選択肢も皆無ではなかった。さらに、日本が朝鮮支配に固執し始めた後でも、それがロシアとの戦争を必然化したとは言えない。戦争勃発の直前、ロシア皇帝ニコライは、いわゆる満韓交換論に肯定的であった。彼はロシアの利害は清の領土であった満洲を奪うことにかかっており、朝鮮は日本に与え、日本が国際社会から非難を浴びるように仕向けてやればよいと述べている。司馬はロシア側の資料について丁寧に分析しなかったため、ロシア皇帝を主戦論者とみなしたが、実際は戦争なしに帝国主義的な勢力範囲分割を図ろうと考えていたのである。にもかかわらず戦争が起きたのは、一つには極東で全権を託されていた総督アレクセーエフが朝鮮半島に手を出して日本側を挑発し、一つには日本側の世論がロシア軍が義和団事件後も満洲への駐兵を続けたことに硬化し、朝鮮のみならず満洲の支配まで主張し始めたからであった。司馬の「日露戦争にもし日本が負けていれば、朝鮮はロシアの所有になっていたことは、うたがうべくもない」という解釈は、満韓交換が失敗し、戦争が始まったのちに、初めて語りうることなのである。司馬の日露戦争の語りは、朝鮮・満洲の支配にしても、戦争にしても、多元的な国際政治を引き起こす様々な変化を無視した、かなり粗雑なものと言わねばならない。

ただ、司馬は、「日本が朝鮮にこれほど固執しているというのは、歴史の段階がすぎたこんにち、どうにも理不尽で、見様によっては滑稽にすらみえる」という表現に見えるように、日露戦争期の日本人の植民地獲得願望をそのまま肯定しているわけではない。彼は、明治日本と戦後日本を分断し、明治日本を別のシステムをもった社会として描いた。実は、彼はこの論法を帝国日本自体にも適用している。彼は明治日本と昭和日本を分割し、くり返し前者における日本の栄光と後者における墮落とを語った。日露戦争はまさにそのターニング・ポイントとして注目しているのである。

司馬は、『坂の上の雲』でも、『昭和という国家』でも、「昭和日本への転落」を

語った。彼自身による説明はこうである。彼は戦車兵として敗戦を迎えた。装甲の薄い戦車の搭乗員だった彼は、もし米軍が日本本土に上陸していたら、東京東北方の九十九里浜で即死を運命づけられていた。彼はこのような不条理を国民に強制した日本軍部、そして政治家官僚たちを呪い、その著作の至る所で昭和のエリートたちの非合理性と無責任さを批判したのである。そして、彼はその出発点を、日露戦争の講和条約に対する日比谷焼き討ち事件に求めた。多額の賠償を期待していた民衆が当てが外れたのを憤り、警察や交番、政府系の新聞社を襲ったこの事件を、司馬は日本社会を非合理性が覆い始めた画期として厳しく批判したのである。

このような時代の分節と解釈は、同時代の読者たちがあつく共感するところとなった。第二次世界大戦末期に太平洋の戦場で飢餓にさらされ、銃後でもアメリカ軍による空襲に逃げまどった経験は、日本人の中に二度と戦争はするものでないという実感と、そうした災厄に国民を導いた軍人や政治家たちへの不信感を植え付けていた。戦後の日本人は昭和前期の日本のあり方を否定しながら、不戦下の復興に全力を傾け、その成果を肯定的に受け止めていた。司馬の歴史小説は、そうした発想を率直に受け止め、それによって敗戦により打ち砕かれた国民的アイデンティティを別の形で再建しようとするものであり、それゆえに広い共感を得たのである。現在への肯定が、直近の時代への否定となり、さらにその前の「よりましな過去」への憧れとなる。『坂の上の雲』はまさにそのような心理的要請にこたえる著作であった。

しかし、現在から見ると、ここには二つの落とし穴があるようにみえる。一つは、司馬の昭和日本や日露戦時の作戦計画に対する批判が、もっぱら技術的な非合理性、すなわち目的に対して採用された行動計画が、目的達成に不十分であったり、逆の結果をもたらすようなものだったことに、集中されていることである。『坂の上の雲』で言えば、乃木希典による旅順要塞の攻撃法がその典型である。司馬は『昭和という日本』で、昭和のエリートが軍事にばかり眼を注いで国際政治の大局に眼を向けなかったとを批判しているが、『坂の上の雲』の彼は、同様の罠に陥っている。これは、新聞連載という時間的制約の中で戦争の細部を書くため、参謀本部編『明治三十七八年日露戦史』全10巻という大部かつ無味乾燥な書物の解読に精力のほとんどを吸い取られ（第6巻あとがき参照）、国際政治への注意が削がれたためかも知れない。しかし、戦争自体への反省は埒外としても、戦闘以外の側面や政治的背景、さらにオルターナティブの可能性への考察も、もっと詳しく書き込んだ方が良かったのではないだろうか。

もう一つは、より根本的な問題である。日露戦争を日本とロシアという対戦者のみに注目して書くのは適切であろうか。司馬は日本側の史料をひろく漁り、ロシア側についてもかなり努力して史料を読んでいる。しかし、日露戦争の当事者は日本とロシアだけだったのだろうか。両国が争奪したのは朝鮮と満洲の支配権だった。両者は無人の地でなく、しかも大韓という独立国と清の一部だった。その地の住民の意思を無視し、勝手に争奪したのである。公平に見るならば、大韓と満洲の住民は当然抗議する権利があり、歴史にも発言権を与えられるべきである。また、主戦場は南満洲、と

くに遼東半島だった。そこは元々は満州族の故地であり。当時は漢族が入植して人口の多数派となっていた。『坂の上の雲』を見ると、その農地や山地が戦場にされただけでなく、民家は胸壁として使われ、戦火でぼろぼろに破壊された。また、土地の有力者たちの邸宅は軍司令部などとして接収された。住処を追われ、住宅や農地を破壊された人々はどのようにして生き延びたのだろうか。戦後、どんな賠償を受けたのだろうか。『坂の上の雲』は、た。また、餌食にされたり、追いだされたり、勝手に帰属を変えられた被害者について語らない。そのような戦争の語り方は正当なものであろうか。司馬は、この戦争が世界大なるものであった事実を良く意識し、戦費調達に関する日本とイギリス、ロシアとフランスの関係、バルチック艦隊の極東開港に対するイギリス・フランス・ドイツの態度、日本のヨーロッパでの諜報工作とそれに対するフィンランド・スウェーデンの愛国者たちの共感や社会主義者たちの協力、アメリカによる講和の媒介、さらに日本の戦勝がトルコなどロシアと対抗していた中東の国々に与えた影響について、詳しく書いている。しかし、戦争が争奪し、直接に被害を与えた人々について無視しているのは、いくら資料の入手が困難だと言っても、いただけない。日本の栄光という「国民史」の視点からは、視野に入るのはせいぜい戦争相手や第3国を引き立て役として取り上げるにすぎないのである。

このようなナラティブの背後には次のような日本近代史のマスター・ナラティブがあった。「徳川末期の日本は、西洋列強により開国を強制され、その後も続いた西洋による軍事的・経済的支配の危険に抵抗するため、ありとあらゆる努力を傾け、悪戦苦闘の果てに成功した」。この幕末に誕生した西洋の脅威・日本の抵抗というナラティブは、日露戦争後、この戦争を偉大なる国民的イヴェントとするに至り、国定教科書を通じて次世代の全国民に浸透していった。小学校の国語と修身の教科書には日露戦争のエピソードや英雄譚が数多く盛り込まれ、明治維新のそれらを上回るようになった。全国画一の義務教育を通じて、日露戦争における奇跡の勝利と「一等国」への上昇という物語は、次世代の日本人にひろく共有されるに至った。司馬遼太郎もその例外ではなかったと見て良いだろう。

東アジアに生きる諸国民が互いに緊密な交流を持つようになった現在、このマスター・ナラティブは適切なものとは言えない。一国を単位とし、その内部から見た利害と栄光および悲惨というマスター・ナラティブは、すぐ隣に生きる人々への想像力を育てず、逆に阻害する。協調でなく、対立の源泉となる。その代替物として、東アジア大の地域史を構想しても、それが単なる国民史の集積であるならば、やはり同じことである。現在の我々が書くべき歴史は、東アジアの各社会の内情を正確に把握しながら、なおかつ国民のレヴェルを超える地域秩序の生成を語り、域内の人々の隣人への想像力を高めるものであらねばならない。このように考えると、『坂の上の雲』の描く世界は、かなり偏ったものと言わねばならない。

こう考えると、この度のNHKによる映像化は、はたしてどんな意味を持つのか、懸念される。Web上のNHKの企画説明によると、「『坂の上の雲』は、国民ひとりひとりが少年のような希望をもって国の近代化に取り組み、そして存亡をかけて日露戦争を戦った『少年の国・明治』の物語」であって、そこには「今の日本と同じように新

たな価値観の創造に苦悩・奮闘した明治という時代の精神が生き生きと描かれています。この作品に込められたメッセージは、日本がこれから向かうべき道を考える上で大きなヒントを与えてくれるに違いありません」ということである。それはさらに、日本の現状を「21世紀を迎えた今、世界はグローバル化の波に洗われながら国家や民族のあり方をめぐって混迷を深めています。その中で日本は、社会構造の変化や価値観の分裂に直面し進むべき道が見えない状況が続いているのではないのでしょうか。」と診断し、明治という時代を「新たな価値観の創造に苦悩・奮闘した」時代と規定して、いまと重ね合わせている。

幕末や明治の日本人が遺した史料に親しんできた筆者は、この重ね合わせには困惑せざるを得ない。明治人は新たな価値観の創造や分裂という問題に苦しまなかった人々であった。幕末の政治変動を経て「富国強兵」「立身出世」といった単純明瞭な価値観を共有し、その実現のため、公論政治や近代科学の導入をはじめ、ありとあらゆる努力を傾けた。秋山兄弟や子規たちの明るさ、気楽さは、価値観への疑いを持たず、ひたすらその実行に没頭したところから来ている。夏目漱石のような同世代人が気づいたこみ入った問題、そして創造への苦闘を人々が理解し始めるのは、その後の時代であった。

現在の日本が国民的目標を見失い、元気がないのは事実である。しかし、それは近代化の果てにたどり着いた境地であって、そこには明治期のような単純明瞭な解決策があるはずがない。未来に向かって明るい展望をもつことは望ましいことではあるが、それが単純な「国家や民族のあり方」、君主への無条件の随順や軍国主義、外国との対決の礼賛に導かれるとしたら、それは司馬遼太郎自身が厳しく斥けた「自滅への道」となるほかはない。はたして正気の沙汰であろうか。

いま日本では、様々のTV局で韓流ドラマが放映されている。私も一ファンで、週に数回は見ているが、そのうちの歴史ものの中には、遼東半島や山東半島を韓国・朝鮮の故地とみ、それへの軍事遠征やその計画が描かれるものが少なくない。TVドラマを楽しむ大衆の心の中に、そうした枠組が無意識のうちに浸透してゆくのは望ましいことだろうか。『坂上の雲』と同じく、懸念に耐えないところである。

三、代替案：東アジア地域史『大人のための近現代史』

「国民史」が種々の問題性を含んでいるとして、その代わりになる歴史の語り方はあるだろうか。一つは、個人や家族など、国民国家より下のレベルに位置し、かつしばしば国境を越える関係を持つ単位に焦点を当て、その集積として歴史を構成することである。ただ、これは、例えば日露戦争のように、国家が引き起こす現象に対し、受け身の叙述しかできない。逆に、国民国家の上位にある秩序に焦点を当て、グローバル・ヒストリーを書くこともできる。感染症や環境・生態の歴史のように、これ以外の書き方は不可能な歴史も人類史の中にはある。経済史はそれに近い性格を持つが、しかし、国家間の相互作用は、これだけでは書ききれない。したがって、国民国

家レヴェルとグローバル・レヴェルの間で、リージョナル・ヒストリーを書くことも必要となる。

私が中心となって編集し、この11月に出版した『大人のための近現代史 19世紀編』（東京大学出版会）は、東アジアに関する日本語で書かれた最初の近代地域史である。この書は、日本・朝鮮・中国の三国の関係を主とし、各国の内情、近代にこの地域に姿をあらわしたロシア・イギリス・アメリカの動き、さらに東アジア地域の秩序を律した冊封や主権などの原理、および各国が関係を成り立たせるために受け入れ・創りだした国際公共財などについて、体系的な解説を加えている。単なる「国民史」の寄せ集めではなく、国家を単位とする関係史、および国家をまたぐ公共財の生成に注意している点が、従来の歴史と異なる点である。

この地域史がグローバルヒストリーの多くのように、ネットワークでなく、国家の行動に焦点を絞ったのは、何よりも19世紀から20世紀にかけての東アジア諸国の関係が、関係国民の記憶の中に今もなお深い傷跡を遺しているからである。企画が始まったのは、2005年春に、ソウル、ついで北京・上海などで、若者たちが街頭で激しい反日行動を展開した直後であった。いま生きている日本の大人は、先祖が近隣の民に対して何をしたか、よく知らないのではないか。戦争と支配の存在は知っていても、その具体像や意味についてはあやふやなのではないか。そうである限り、今後も似たような抗議行動が隣国に発生し、それが日本の中に強烈な反発を生み出して、歴史認識をめぐる悪循環が現実の秩序を破壊してしまうのではないか。私と故並木頼寿氏はそう懸念し、朝鮮史の月脚達彦氏や中国外交史の川島真氏といった気鋭の研究者たちに呼びかけて、取りあえずは、日本と隣国の関係、そしてその向こうにある各国の内情が分かるような歴史を編纂することにしたのである。第一巻の19世紀編の章立ては、末尾に掲げるようなものであった。日本が近隣侵略を行った20世紀の前半こそ大事なのであるが、出版までにはかなりの日がかかるであろう。

この『大人のための近現代史 19世紀編』がはたして近代の東アジア地域史として成功しているか否か、私は論評する立場にない。编者としては、日本のみならず、近隣諸国でも、これを修正し、発展させるような地域史が出現することを強く期待している。そのために、以下では、編集過程の経験や反省について記しておこう。

まず、執筆陣のほとんどが日本人で、外国人はアメリカ人が一人加わっているだけなこと。今世紀初頭に国際共同研究がはやったことを考えると、自国本位の東アジア史を作ろうとしたのではないかという疑念があるかも知れない。しかし、我々にはそういう意図はなかった。日本人を主に構成したのは、単にお金と時間がなかったからである。出版までに4年を費やしたとはいえ、開始当時の我々はこれを緊急の課題と考えていた。私は90年代後半からの日韓共同研究や今世紀初頭の民間レヴェルの日中共同研究を通じ、国際共同研究が通訳や翻訳をはじめ、いかに多くの手間と時間、そして資金を要するか、熟知していた。各国の学者たちが自国本位の視点を抜けきれず、その間の解釈の相違を埋めきれない傾向があることは無論である。したがって、とにかく読者に一貫性のある物語を速やかに提供するには、日本人、実際には東京在住者を

まず集めるほかはなかった。アメリカ人に加わってもらったのは、我々の知り合いの中にロシア史が書ける人が見つからなかったためである。東アジア史にとって、ロシアは極めて重要な存在である。19世紀には外交と軍事、20世紀においては社会主義革命との関連で、ロシアを抜きにしては歴史が書けない。にもかかわらず、現在の日本にはロシア文学研究者は居ても、歴史、とくに東アジアとの関係を研究している人は極めて少ない。そのため、我々は伝手をたどって、北海道大学のスラヴ研究所に着任したばかりの **David Wolff** 氏に英語で執筆を依頼し、その翻訳を載せざるを得なかったのである。

執筆陣はほとんど日本人だったが、研究会を始めて見ると、中国研究者、朝鮮研究者、日本研究者がそれぞれ、研究対象の中国・朝鮮・日本を中心に世界を見ていることが分かった。私のような日本史研究者は、中国研究者の中華主義がとくに鼻についた。例えば、19世紀半ばの日本人の世界知識を、魏源の『海国図志』に由来するという解釈である。私は江戸時代後期の日本人がオランダの世界地理書を愛読し、それをもとに詳しい世界図や地誌を幾つも著していたことを知っていたので、世界知識がすべて中国から来たという解釈には驚かざるを得なかった。しかし、中国研究者の側では、私の解釈に無意識の日本中心主義を見ていたかも知れない。このように、日本人だけで書いても、専門によって観点と解釈が異なったのが実情である。我々はその都度驚きながら、どうしてそんな解釈が出てくるのか、懸命に理解しようとし、さらに元々知識の無かった隣国の歴史を知ろうと夢中になった。我々は、大学生の時代以後、初めて東アジアの歴史を学び直すことになり、それを通じて各国の国民史を超える東アジアの地域史を各自の頭の中に育ててゆくことになったのである。

ただ、我々は、この本を一つの解釈で通すことは健全でも、可能でもない、当初から考えていた。読者が理解しやすいよう、できるだけ筋の通った叙述を心懸けることは必要で、研究会で摺り合わせをしたり、最後は三谷が全編を通読し、書き直して整合性を確保するように努めたが、それでも各担当者の間には、少しずつ解釈の差異が残った。かつ、研究者として、歴史の解釈は多様でありうると信じ、それを素人の読者にも知ってもらいたいと願ってもいたので、各章の末尾には数個のコメントを置いてそれを表現し、そのために本文の執筆者だけでなく、外部の専門家にも、コメントの寄稿を依頼した。これは元来は、保苺実がオーストラリアのアボリジニの歴史認識について著した『ラディカル・オーラル・ヒストリー』（御茶の水書房、2004年）で展開した歴史の多声的記述法に学んだアイデアである。ただ、私の頭には、日本の歴史家と韓国や中国の歴史家との間に生ずるはずの歴史解釈の差をここで表現し、日本の読者に知らせたいという意図もあった。しかしこれは実際にはほとんど実現できなかった。隣国には日本語原稿が読める中国史や韓国史の専門家がない。また、寄稿を依頼しても応じてもらえなかった場合もあり、編集の終盤では、私が日本人の専門家から原稿を取り立てたり、調整をすることだけで疲労困憊し、とても時間をかけて隣国の専門家に依頼するゆとりをなくしたという事情もあった。この点は、今でも心残りである。

内容面では、この書は三つの特色を持つ。第一は、冒頭に、中国・朝鮮・日本・琉球の「近世」社会の叙述を置き、それら束ねる比較基準としてを宮嶋博史氏や岸本美緒氏がここ十年ほど提唱してきた「東アジア的近世」論を採用したことである。両氏の解釈はかなり異なるが、私は宮嶋氏の考えを主に参照した。中国の宋代に創出された科挙官僚制による統治と小農経営を基礎とする市場経済という秩序の文法を基準とし、朝鮮による継受と日本による拒否という形で「近世」を描いたのである。これは、地方に軍事権力が残存し、世襲身分制を維持した日本を「遅れた」国として性格づけることとなり、読者の反発も予想されたのであるが、中国と朝鮮は元来遅れた国だったという偏見を正すには必要と考えた次第である。ただし、周知のように、19世紀の日本はいわゆる近代化の先頭を切ることとなった。これについては、一種の「辺境革命」説で答えている。科挙官僚制がなかったゆえに朱子学の正統性が確立せず、国学や蘭学が生まれる余地が生じたとか、地方軍事政権があったがゆえに近世国家の解体と再統合が容易となったという解釈である。「人間万事塞翁が馬」ということだろうか。

第二の特色は、日清戦争によって巻を終えたことである。先に見たように、日本を中心に置く「国民史」のマスター・ナラティブからすると、西洋からの侵略の可能性を克服した日露戦争が画期とされる。我々の狙いは東アジア全域の歴史であったから、最初の会議で我々はこれを斥け、日清戦争を画期とした。これは、それまで東海中に孤立していた日本が、台湾に植民地を領有し、帝国主義国家に変わったこと、西洋と度々戦争をくり返しながらか、体制の改革に不熱心であった中国が、とうとうナショナリズムに目覚め、立憲政の導入も考えはじめたこと、朝鮮が中国の冊封秩序から離脱し、これまたナショナリズムと立憲改革の道に取り組みはじめたこと。日清戦争は、従前の東アジア秩序に終止符をうち、三国それぞれに新たな秩序の模索を始めさせた。20世紀の前半はそれが実を結ばず、日本による侵略と朝鮮の植民地化、そして中国の内戦を生み出したが、より長期的に見れば、今日の東アジア秩序の源流はそこにあると見た次第である。

第三は、末尾に、川島真氏による「国際公共財の形成」という章を置いたことである。19世紀後半から20世紀前半にかけて、東アジアは戦乱の巷となった。しかし、その間にも、この地域には、貿易や防疫を始め、共通の制度や規範が形成されていった。今日の東アジアでも、その域内の関係が緊密になるにつれ、国際公共財の形成はなお進んでいる。それは東アジア内部で閉じた現象でなく、むしろ西洋主導のグローバルライゼーションがもたらしたものであったが、それでもなお、この地域の秩序を成り立たせるために不可欠であった。そのような、今日から未来に向かう展望を示しながら、書を結ぶことにしたのである。

先に述べたように、我々はこの書を完璧なものと思っていない。むしろ、個別の批判に加え、これに代替したり、補完するような本が、隣国から次々に出版され、それらを互いに翻訳出版しながら、より良い東アジア地域史を手に入れたいと考えている。以上の拙い紹介が、その役に立つなら、これにすぎる喜びはない。

むすび

やや冗長な論文となってしまったが、筆者としては、これを機に、韓国の歴史家たちと、「共同体」という枠組やメディアのなかの「国民史」のはらむ問題性、そして東アジア地域史の編纂がもたらす希望などについて、語り合えるようになれば、とてもうれしく思う。

付録

三谷 博・並木頼寿・月脚達彦編 『大人のための近現代史 19世紀編』 目次

1 日本開国への決断	三谷博
2 東アジア近世の世界秩序	茂木敏夫
3 日本社会の近世	三谷
4 琉球社会の近世	三谷
5 朝鮮社会の近世	松本武祝・月脚達彦
6 中国社会の近世	並木
7 ロシアの東方進出	Wolff
8 日本の対西洋危機認識	三谷
9 イギリスの東アジア進出と中国	並木頼寿
10 アメリカの北太平洋進出	遠藤泰夫
11 日本外交政策の転換	三谷
12 日本世論の二重反転	三谷
13 ロシアの東方政策と中国・日本	Wolff ・三谷
14 東アジア国際秩序の再編	川島真
15 朝鮮の改革と攘夷戦争	月脚
16 日韓国交更新の紛糾	月脚・三谷
17 アヘン戦争後の中国	並木
18 日清国交の開始と台湾出兵	川島
19 征韓論争と江華条約	三谷・月脚
20 日本の近代的領土確定	千葉功
21 中国の版図・華人再編と東アジア	川島
22 ロシア・日本・中国の近代化	Wolff

23 1880年代の朝鮮と国際政治	月脚
24 日中の軍備拡張と世界政治	櫻井良樹・川島
25 日清戦争の発端と展開	川島・千葉・月脚
26 日清戦争後の東アジア世界	櫻井・月脚・川島
27 東アジアにおける国際公共財の形成	川島

金 旼 奎()

『國民史』を越えて：東アジア次世代のための歴史)에 대한 코멘트

1.

선생님의 기조 강연은 한국일본사상사학회 금년도 학술 테마인 “동북아 평화의 모색과 타자인식: 역사 갈등의 국가주의를 넘어서”에 많은 시사점을 제공해 주고 있다는 점에서 무엇보다도 의미가 있다고 할 수 있습니다. 진심으로 감사드립니다.

일본 민주당 집권 이래, 동아시아는 물론 구미 정치가 및 학자들에게 회자되고 있는 ‘동아시아 공동체’ 구상에 대해 선생님께서는 (만들어 지게 될지 어떨지는 모르지만, 만일 만들어 지더라도) 그 ‘공동체’의 평화와 이익의 증진을 꾀하기 위해서는 결국에는 ‘공동체’ ‘내부’와 그것에서 배제되는 ‘외부’로 나뉘어져야 하고 또 ‘내부’의 주도권을 두고 패권경쟁의 출현이 불가피하기 때문에 어쩔 수없이 긴장관계가 조성될 수밖에 없다. 따라서 그의 창설은 회의적이라 할 수밖에 없다는 입장을 분명히 하고 계십니다.

오늘날의 동아시아 대중문화는 구미의 그것에 결코 열등치 않아 域內간 국경을 넘나드는 ‘대등 교제’의 단계에 달해 있기는 하지만, 선생님의 용어인 "high culture" [(사회) 상층문화?]에 관한 한 서양의 교양만을 매개로 서로 위여 있는 것에 지나지 않는, 이른바 ‘逆 오리엔탈리즘’에 푸욱 찌들어 서양에 대한 지적(知的) 종속을 경쟁적으로 추종하고 있다는 뼈아픈 지적이야말로 ‘동아시아 공동체’ 창설이 아직도 지나치게 이론적이고 추상적인 단계에 있음을 증명하는 것입니다.

선생님께서서는 그렇다고 해서 동아시아인에 의한 ‘공동’작업을 전부 포기하자고 주장

하시는 것은 아닌 듯합니다. 왜냐하면, 극히 제한적이기는 하지만 약 10년 전부터 동아시아 학자들이 서로 마주 앉아 진지한 ‘역사대화’를 시작한 것 즉, 동아시아의 지적 네트워크의 발전을 통해 다음 세대에게 보다 건강한 역사를 남겨줄 가능성을 발견하고 계시기 때문입니다.

2.

선생님께서서는 특정 국가가 自國史 즉 자국민의 ‘國民史’의 틀을 고집하는 한, 다른 나라의 역사는 전부 ‘올바르지 못한 역사’가 되므로 이러한 문제를 극복·완화시킬 수 있는 방법을 모색하고 계십니다.

그 모색을 위한 비판의 대상으로 그 유명한 시바 료타로의 <<사카노 우에노 쿠모 (언덕 위의 구름)>>(와 그 영상물)를 들고 있습니다. 그것은 시바의 이 작품이 철저하게 ‘국민사’의 시각에서 쓰여져, 역사해석에 있어 자국민인 일본인들을 엄청난 미스리딩(誤導)의 길로 들어서게 했던 때문입니다. 아울러 현재를 살고 있는 동아시아인들이 적어 내야만 하는 역사라는 것은 域內 각국이 처해 있는 사정을 정확하게 파악하면서 국민 차원을 넘어 지역질서를 생성해 내야한다는 것과 또 역내에 살고 있는 사람들이 자기 이웃들에 대한 상상력을 보다 높여 나아가야 한다는 것이라는 점에서, 시바類의 역사인식은 더욱 더 철저히 비판의 대상이 되어야 한다는 것입니다. 그러한 점에서, 선생님께서서는 ‘故土修復’ 또는 ‘失地回復’적 사관에 입각한 최근 일련의 한국 역사드라마 역시 시바의 작품과 同類의 것이라 지적하고 계십니다.

3.

선생님께서서는 이상의 문제점들을 염두에 두시면서 그러한 것들을 대체할 수 있는 代案物로서의 역사 텍스트로서 선생님께서 직접 쓰시고 또 편집 책임까지 맡으신 동아시아 지역사 특히 국가 간의 상호작용을 다룬 <<어른들을 위한 근현대사: 19세기 편>>을 들고 계십니다. 이것은 선생님께서 주장하시는 바와 같이 그 골칫거리인 국민사 중심 즉 국민국가 레벨의 역사와 또 국민국가의 상위 개념인 국가질서 등을 논하는 거시적 관점의 글로벌한 레벨의 역사의 중간 단계에 있는 것이어서 동아시아 역내에서는 처음 탄생되는 地域史的 텍스트로 주목하지 않을 수 없었습니다.

이하, 선생님께서 이 동아시아 지역사인 <<어른들을 위한 근현대사>> 내용의 세

가지 특징에 대해 각각 간단한 질문을 드립니다.

질문1: 우문입니다만, '뒤쳐진' 일본이 '변경 혁명'을 통해 근세국가를 해체하고 재통합을 한 것을 '인생지사 새옹지마'라고 하심은 역사를 우연으로 보시고 계시는 것인지 아니면 필연으로 보시고 계시는 것인지요?

질문2: “일본을 중심으로 두는 ‘국민사’의 매스터 내러티브에서 볼 때, 서양의 침략 가능성을 극복했던 일러전쟁이 획기...”라고 언급하시면서도 일청(청일)전쟁을 끝으로 책을 마무리 지었다라고 하셨습니다. 청일전쟁을 획기로 잡으시고 또 그에 대해 적절히 설명을 해 주신 것에 대해서는 역사를 공부하고 있는 저 역시 충분히 공감하고 있습니다. 그런데, (원래는 청일전쟁이 아니고)“일본을 중심으로 두는 ‘국민사’의 매스터 내러티브에서 볼 때, 서양의 침략 가능성을 극복했던 일러전쟁이 획기...”였다는 위의 선생님의 언급에 대한 것입니다만, 러일전쟁 직전 서양의 침략 가능성이 정말때, 존재했었는지요? 서양의 선생님의 언급은 기조 강연문에서 선생님께서 지적하신 1880년대에 있었던 ‘조선반도 중립화정책의 존재’라든가 러일전쟁 발발 직전에 있었던 러시아 황제 니콜라이, (滿韓交換論’공정에 대한 언급과 相馳되는 것은 혹 아닌지요?

질문3: 카와시마 신(川島 眞)氏が 말하는 ‘國際公共材의 형성’에 관한 것입니다만, 이 ‘國際公共材’라는 것이 19세기 후반에서 20세기전반에만 한정되는 것이 아니라 예컨대 고대 중국을 중심으로 한 동아시아 역내 국가들 사이에 널리 행해졌던 율령제도 등과 같은 것들도 해당되는 것인지요?

金 旼 奎(東北亜歴史財団)

“『国民史』を超えて：東アジア次世代のための歴史” についてのコメント

1.

先生の基調講演は、韓国日本思想史学会の今年度の学術テーマである「北東アジアの平和の模索と他者認識：歴史葛藤の国家主義を越えて」に多くの示唆点を提供してくださっている点から、何よりも意味があるということが出来ます。心から感謝いたします。

日本の民主党執権以来、東アジアはもちろん、欧米の政治家や学者たちに膾炙されている「東アジア共同体」構想について、先生は（作られるようになるかどうかは分からないが、もし作られても）その「共同体」の平和と利益の増進を図るためには、結局は「共同体」「内部」とそこから排除される「外部」に分けられるべきで、また「内部」の主導権をめぐる覇権競争の出現が避けられないので、仕方なく緊張関係がつくられるしかない。したがって、その創設は懐疑的だというほかないという立場を明らかにしていच्छやいます。

今日の東アジアの大衆文化は、欧米のそれに決して劣らない、域内間の国境を越えた「対等交際」の段階に達してはいますが、先生の用語である「high culture」[（社会）上層文化？]に関する限り、欧米の教養だけを介して互いに編まれているものに過ぎない、いわゆる「逆オリエンタリズム」に汚れて欧米に対する知的従属を競争的に追従しているという痛い指摘こそが、「東アジア共同体」創設がまだあまりに理論的で抽象的な段階にあることを証明するものです。

先生は、かといって東アジア人による「共同」作業を全部放棄しようと主張なさっているのではないようです。なぜならば、ごく限定的ではありますが、約10年前から東アジアの学者たちが互いに向きあって真剣な「歴史対話」を始めたこと、すなわち東アジアの知的ネットワークの発展を通して次の世代に、より健康的な歴史を残してやる可能性を発見しておられるからです。

2.

先生は、特定国家が自国史、つまり自国民の「国民史」の枠組みにこだわっている限り、他国の歴史は全部「正しくない歴史」になることから、これらの問題を克服・軽減させることができる方法を模索していच्छやいます。

その模索のための批判の対象物として、有名な司馬遼太郎の『坂の上の雲』（と、その映像物）を持っています。それは司馬のこの作品は徹底して「国民史」の視角で書かれ、歴史の解釈において自国民である日本人を非常なミスリーディング（誤導）の道に入らせたからです。あわせて、現在を生きている東アジア人たちが書かなければならない歴史というのは、域内各国がさらされている問題を正確に把握しながら、国民の次元を超えて地域秩序を生成しなければならないことと、また域内に住んでいる人々が自分の近所の人々についての想像力をより高めていかなければならないという点から、司馬類の歴史認識は、より一層徹底的に批判の対象にならなければならないのです。その点から、先生は「故土修復」または「失地回復」的史観に立脚した最近の一連の韓国の歴史ドラマも、やはり司馬の作品と同類のものだと指摘していらっしゃいます。

3.

先生は、以上の問題点を念頭に置きながら、そうしたものと替えることができる代案物としての歴史テキストとして、先生が直接書かれ、また編集責任まで担われた東アジア地域史、特に国家間の相互作用を扱った『大人のための近現代史：19世紀編』を挙げていらっしゃいます。これは、先生が主張されるように、やっかいものである国民史中心、すなわち国民国家レベルの歴史、また国民国家の上位概念である国家秩序などを議論するマクロの視点の、グローバルなレベルの歴史の中間段階にあるもので、東アジア域内で初めて誕生した地域史的テキストとして注目せざるを得ません。

以下、先生に、この東アジア地域史である『大人のための近現代史』の内容の3つの特徴について、それぞれ簡単な質問をいたします。

質問1：愚問ですが、「ひっくりかえった」日本が「辺境革命」を通して近世国家を解体し、再統合をしたことを「人間万事塞翁が馬」とすることは、歴史の偶然とみていらっしゃるのか、それとも必然だとみていらっしゃるのでしょうか？

質問2：「日本を中心に置く『国民史』のマスターナラティブから見るととき、欧米の侵略の可能性を克服した日露戦争が画期…」と言及されながら、日清戦争を最後に本を仕上げたとおっしゃいました。日清戦争を画期とし、また、それについて適切な説明をしてくださったことに、歴史を勉強している私も十分に共感しています。ところで、（元々は日清戦争ではなく）「日本を中心とする『国民史』のマスターナラティブから見るととき、欧米の侵略の可能性を克服した日露戦争が画期…」だったという、上記の先生の言及についてですが、日露戦争直前に欧米の侵略の可能性が本当に存在したのでしょうか？　このような先生の言及は、基調講演文で先生が指摘された1880年代にあった「朝鮮半島中立化政策の存在」とか、日露戦争勃発直前にあったロシア皇帝ニコライの「満韓交換論」肯定についての言及とくいちがっているのではないのでしょうか？

質問3：川島真氏が言う「国際公共材の形成」に関するものですが、この「国際公共財」というものは19世紀後半から20世紀前半にのみ限定されるものではなく、例えば、古代中国を中心とした東アジア域内の国々の間で広く行われていた律令制度のようなものも該当するのでしょうか？



:

- 시라토리와 나이토의 언설을 중심으로 -

(HK)

목차

- 1. 머리말
- 2. 근대의 일그러진 동아시아 視點
 - 1) 시라토리의 自他認識의 視點
 - 2) 나이토의 自他認識의 視點
- 3. 두 동양사학자의 동아시아 인식
 - 1) 시라토리의 언어문화학적 동아시아관
 - 2) 나이토의 문화사적 중국론
- 4. 맺음말
- 참고문헌

1. 머리말

전근대 동아시아 세계에서 중화질서는 견고한 성벽처럼 유지되고 영향력을 행사하였다. 그 구체적 사항에 대해서는 이 논고에서 일일이 기술하지 않겠지만, 중화질서의 존재만큼은 이 논고의 전제가 되었다는 것이다. 그리고 근대가 되어 중화질서는 해체되었다. 그것도 자발적인 해체가 아니라, 서구라는 거대한 타자에 의한 강제적 해체였다. 그럼 그 해체의 이면은 어떠한 양상이었을까. 사실 19세기에 접어들자 동아시아 지역에서는 서구의 충격이 시작되었다. 그 충격은 곧 中華秩序[華夷秩序]의 몰락을 의미하기도 하였다. 충격은 때로 새로운 변화를 초래한다. 그동안의 무감각 상태인 자기인식도 거대한 타자의 등장에 의해 새로운 자기인식의 단계로 들어서고, 타자에 대한 인식 양상은 새로운 전기를 마련하지 않으면 안 된다. 19세기 이전만 해도 일본에게 있어서 거대한 타자는 ‘中華’였다. 이제 그 중화라는 거대한 타자의 몰락을 지켜보는 주변인들의 시선은 어느새 또 다른 거대한 타자에게로 향한다. 西歐라는 또 다른 타자가 눈앞에 다가온 것이다.

자기정체성(self-identity)의 확인과 정립은 자기 내부에서의 인식보다도 타자에 의한 강렬한 충격과 시선(視線)에 의해 이루어지는 경우가 많다. 그 결과 자기정체성의 혼돈이나 확고한 정립으로 드러나기도 한다. 19세기 후반 동아시아 지역은 자기정체성의 혼돈 속에 빠져 일대 아수라장의 자기인식 상태에 함몰되었고, 타자인식의 확고한 정립이 불가능한 상황이었다. 거기에서 일본 근대 지식인들—이 논고에서는 특히 근대 일본 동양사학자들—은 타자인식의 새롭고 확고한 정립을 목표로 하였다. 그 결과 일본을 중심으로 한 새로운 근대적인 역사학[동양사학]의 정립이 일본의 양대 학술계를 대표하는 도쿄대학(東京大學)과 교토대학(京都大學)에서 출현하였다. 그 대표자는 각각 도쿄대학의 시라토리 구라키치(白鳥庫吉, 1865-1942)와 교토대학의 나이토 고난(內藤湖南, 1866-1934)이었다. 이 두 인물은 당시 동시기의 저명한 양대 동양학자로 ‘동쪽의 시라토리 구라키치, 서쪽의 나이토 고난(內藤湖南)’, ‘실증학파의 나이토 고난, 문헌학파의 시라토리 구라키치’라고 명칭될 정도로 일본 동양사학계의 선구자였다. 또 시라토리가 滿鮮史觀으로 유명하다면, 나이토는 支那史觀으로 유명하다.

그런데 타자인식으로서 서구의 오리엔탈리즘(Orientalism)도 자아와 타자를 대립적으로 구분하는 자기중심적 가치관 속에서 自意識의 강화를 위해, 자아와 타자와의 차이를 강조하기 위해, 또는 타자를 소외하거나 배제하기 위해 타자, 즉 동양의 문화를 의도적으로 날조하거나 왜곡하였다.¹⁾ 이러한 방식은 그대로 두 동양사학자에게도 적용될 수 있는 문제였다. 중화질서의 해체와 서구의 충격으로 인해 새롭게 인식된 ‘支那’는 자아의식[일본의식]의 강화와 타자[중국, 조선]의 극단적 멸시·소외로 표현되었다. 그것은 근대의 일그러진 동아시아 인식이자 하부 오리엔탈리즘, 혹은 문화내셔널리즘의 일종에 다름 아니었다. 그래서 이 논고에서는 이와 같은 일그러진 동아시아 視點과 하부 오리엔탈리즘의 선두 주자로 일본 동양사학의 태두라 할 수 있는 시라토리와 나이토의 동아시아 인식(혹은 觀)의 실상과 허상 등에 관해 검토하기로 한다. 지금도 일본의 동양사학계에서 이들의 학술사적 위상은 흔들림 없는 명성을 유지하고 있지만, 과연 그러한 명성의 뒷면에는 어떠한 왜곡된 視點과 동아시아觀이 자리 잡고 있었던 것일까. 이 논고는 바로 그러한 의구심에서 출발한다.

2. 근대의 일그러진 동아시아 視點

동아시아 세계에서 근대의 시작은 중화질서(혹은 화이질서)의 해체와 서구의 충격으로 상징화할 수 있다. 이 중화질서의 해체와 서구의 충격은 다시 새로운 질서 구축의 가능성을 모색케 하였다. 그 해체와 충격의 사이에서 일본 근대 지식인들은 재빠르게 움직였고 새로운 동아시아 질서[왜곡된 일본중심주의 질서 등]를 창출하였다. 중국은 이제 지나간 역사의 늙은 대국으로 인식되었으며, 그 자리는 ‘支那’라는 호칭에서도 보이듯이 철저히 무시되고 멸시되었다. 반면 일본은 드디어 중화질서의

1) 崔炯斤, 「동서양 문화의 他者認識에 관한 연구」, 『강원대학교 박사논문』, 2006, 4-5쪽.

늘에서 자유로워질 수 있었다. 하지만 그것은 어디까지나 정치적·외교적 입장에 근거한 일그러진 동아시아 視點이지 않을 수 없었다. 무엇이 일그러졌다는 것일까. 이 절에서는 일본 근대 지식인들의 일그러진 동아시아 視點에 접근해 보기로 한다. 그 가운데 본 논고의 주인공 시라토리 구라키치와 나이토 고난의 동아시아 視點에 초점을 맞춘다. 視點(point of view)이란 한자적 의미에서 視力의 중심이 닿는 곳으로 ‘注視點’을 의미하며, 주로 문학용어로 많이 쓰인다. 즉 話者가 이야기를 하기 위해 자리 잡은 視線의 각도, 서술의 발화점, 관점을 뜻한다. 일반적 의미에서도 이 視點이라는 용어는 어떤 사물·사건을 바라보는 관점이다. 따라서 여기에서는 시라토리와 나이토의 동아시아 지역(주로 朝鮮과 支那)에 대한 視點을 문제시하려고 한다. 自他認識의 視點인 것이다. 이들은 과연 어떠한 視點을 가진 관찰자였을까.

1) 시라토리의 自他認識의 視點

타자를 바라보기 위해서는 우선 자기 혹은 자아의 존재가 전제된다. 자기로부터 출발하지 않는 한, 타자의 존재는 성립하지 않는다. 타자가 존재하기에 자기인식의 視點이 생겨나고, 더 나아가 포괄적 자타인식의 視點이 완성된다. 본 소설에서는 시라토리 자신의 언설 가운데 자기(자아)로서의 일본과 타자인 동아시아 제국(諸國)과의 관계에 관한 부분을 논증자료로 하여 그의 자기인식(=일본중심주의적 인식) 혹은 자타인식을 살펴보기로 한다. 우선 시라토리는 쇼와(昭和) 4년(1929) 8월 『新國語讀本』 권5와 『純正國語讀本』 권5에 실린 「日本民族論」이라는 논고 속에서 방어적 자기인식의 視點을 제시하고 있는데, 그 자신도 속해 있는 일본민족과 그 국민성의 특징에 관해 다음과 같이 발언한다.

……게다가 무(武)만을 일본인의 본령(本領, 특색)이라고 생각하는 것은 완전히 오해이다. 근본적으로 잘못된 견해이다. 평화를 좋아하고 문화를 사랑하는 것도 또한 마찬가지로 일본인의 본령이며, 요컨대 문무(文武)를 겸비한 바에 우리 국민성의 특색이 존재하는 것이다. 약언하면 일본인은 아세아(亞細亞)의 남방민족의 문화성을 주로 하고 여기에 덧붙여 북방민족의 용무성(勇武性)을 가지고 있어 남북 양 민족의 장점을 조화시킨 민족이라고 할 수 있다.²⁾

이 문장에서 보는 한, 시라토리는 변명투의 자기방어적 언설을 구사한다. 즉, 그의 자기인식을 투영하는 視點의 출발은 ‘武’의 이미지로 표상화된 일본인의 특색[本領]이 전제되고, 이에 대한 부정의 결과 ‘文武’ 겸비의 평화와 문화를 사랑하는 일본민족으로서의 우아한 자기도취적 인식을 도출해낸다.

그런데 여기에서 눈에 띄는 부분이 있다. ‘남방민족의 문화성’과 ‘북방민족의 용무성’이라는 부분이다. 이것은 시라토리의 주된 동양사학 방법이라 할 수 있는 ‘南北二元論’을 의미한다. 시라토리의 저작 가운데 이 남북이원론이 극명하게 드러나 있

2) 白鳥庫吉, 「日本民族論」, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 213-214쪽.

는 논고는 「동양사에서의 남북의 대립(東洋史に於ける南北の對立)」과 「동양사상에서 보는 일본국(東洋史上より觀たる日本國)」, 「동양사상에서 보는 일본(東洋史上より觀たる日本)」이라는 논문이다.³⁾ 이 세 논문을 종합해 보면 남북이원론의 구상은 간단하다. 동양사는 기본적으로 남북이라는 2대 세력이 대립하는 것이 전제되는데, 그것이 漢民族으로 대표되는 남쪽 세력과 북적(北狄)이라는 명칭으로 대표되는 북쪽 세력이다. 이에 따라 시라토리는 '북방민족=야만, 유목, 공격'이라는 틀과 '남방민족=문화, 定住, 방어'라는 틀을 이분하여 북방민족에 주목한다. 그리고 일본은 이 양대 민족의 장점을 모두 갖추고 있는 우수한 국가, 내지는 동양문화에서 가장 뛰어난 국가, 진보가 일본의 특색이라는 점 등을 '自己認識化' 하였다.

이제 시라토리는 남북 양대 민족의 장점을 지닌 일본민족이 나아가야 할 방향을 제시한다. 그것은 곧 부정적 타자를 향한 강렬한 '제국주의 침략의 視線'이었다. 그는 메이지 37년(1904) 10월 『世界』 제5호에 발표한 「朝鮮의 日本에 대한 역사적 정책(朝鮮の日本に對する歴史的的政策)」이라는 논문 속에서 청일전쟁 후에 조선반도를 둘러싸고 벌어진 급박한 동아시아 정세 속에서 일본이 취해야 할 입장을 명확히 제시한다. 그것은 곧 조선 진출을 위해서는 러시아 세력을 물리쳐야 한다는 그 당시 일본에서의 일반적 인식과 궤를 같이 하는 것이었다. 이 무렵은 마침 만주와 한국의 배타적인 지배권을 둘러싸고 러시아와 일본이 벌인 러일전쟁(1904-1905)이 한창 일 때였다.

따라서 일본이 지나(支那)를 정복하지 못하는 동안은 조선을 억압할 수 없기 때문에, 청일전쟁(필자는 日淸戰爭이라고 표현)에서 지나(支那)의 세력을 쫓아내었다. 그런데도 조선은 후에 러시아(露西亞)와 결탁하여 일본의 세력을 쫓아내려 하였다. 때문에 러시아의 세력이 만주, 시베리아(西伯利亞)로 밀려닥쳐와 조선반도를 뒤에서 미는 동안은 일본이 아무리 해도 세력을 조선반도에 휘두를 수가 없다. 그런 연유로 일본이 조선반도에 세력을 확장하는 데에는 러시아 세력을 부숴버리지 않으면 결코 조선반도는 일본의 것이 될 수 없는 것이다.⁴⁾

이 문장에서 시라토리는 일본의 입장에서 생각하는 청일전쟁의 의의와 러시아와의 전쟁에서 승리해야 할 이유 등에 대해 언급하고, 또한 그 승리의 열망을 기원하고 있다. 그 최종목적은 조선반도를 일본의 수중에 넣기 위함이었다. 그것은 대부분의 근대 일본 지식인의 공통 열망이자 제국 일본의 타자를 향한 '탐욕적 시선'이기도 하였다. 그리고 이어지는 문장 속에서 조선반도와 일본의 적대적 관계에 대해 역사적 연원을 추적하는 방식에 의해 선명히 드러낸다.

3) 白鳥庫吉, 「東洋史に於ける南北の對立」, 『白鳥庫吉全集』(第8卷, 「アジア史論上」), 69-84쪽과 「東洋史上より觀たる日本國」, 『弘道』 제254호, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 177-188쪽. 「東洋史上より觀たる日本」, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 225-266쪽. 釜山:民族文化(影印本), 1995.

4) 白鳥庫吉, 「朝鮮の日本に對する歴史的的政策」, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 275-276쪽.

이상 서술한 바와 같이 조선이라는 나라의 맹아라고 칭해지는 신라국(新羅國)은 일본에 반대하여 흥기하였고, 일본의 세력을 분쇄하여 조선반도를 통일시킨 것이다. 지금의 조선은 일본의 왜구(倭寇)에 반대하여 흥기하였고, 원래부터 항상 대륙의 유력한 자에 의탁하여 일본의 세력을 억압하려고 하였는데, 이것이 조선반도 나라들 대대로의 일본에 대한 政略이었다. 따라서 일본이 조선을 경영하는 데에는 오로지 제도를 바꾸고, 또 조선국 대신을 농락하고, 또 조약의 체결 등으로 그 세력을 확장하려고 했다면, 각설하고 완전히 효과가 없다. 또 조선에게 은의(恩義)를 느끼게 하려고 해도 이것은 또한 우환[迂闊, 사리에 어둡고 세상 물정을 잘 모르다]한 말이며 이러한 것을 실행하려고 하는 자는 조선의 역사를 알지 못하는 자이다. 일본과 朝鮮國은 고래부터 반대하고 있었기 때문에 友情을 가지고 德을 이끌어내려고 하는 것은 완전히 쓸데없는 것이다.⁵⁾

朝日關係를 ‘新羅’에까지 거슬러 올라가 그 연원을 적대적 관계로 규정한 시라토리의 이 언설에서 조선의 이미지는 ‘중국 대륙에 의지한’ 事大主義 왕조로 그려진다. 또 일본과 조선 사이에는 ‘友情’이나 ‘恩義’와 같은 평화적 관계가 어렵다는 점을 암시적으로 드러내고 있다. 시라토리는 끝으로 당시의 시점에서 일본이 조선에 그 세력을 뻗치기 위한 방략으로 조선반도에 대한 세 가지 정책을 제시한다. 첫째, 러시아의 세력을 축출하는 것. 둘째, 이와 동시에 많은 일본인을 조선에 보내 학교를 일으키고 일본의 언어를 조선에 확산시키는 것. 셋째, 다른 한편으로 경제적으로 일본의 세력을 얻는 일과 동시에 정치적으로 일본의 권력을 수립하는 것 등⁶⁾이었다. 즉 시라토리의 이러한 조선정책 방략 구상을 보면 1910년 한일병합의 어두운 그림자가 이미 일본 근대 동양사학을 대표하는 학자의 언설에서도 희미하게 보이는 듯하다. 이것은 과히 일본의 근대 지성계를 휩쓴 주술적 환상과 같은 반도와 대륙에 대한 집착과 몰입의 결과였다고 할 수 있다.

다시 메이지 40년(1907) 8월 8일과 9일, 10일에 시라토리가 행한 강연을 묶은 『예산강연집(叡山講演集)』 소수의 『韓史概說』의 내용을 살펴보자. 시라토리는 이렇게 발언하고 있다.

일본이 유신 이래 서양의 문물을 접하고 나서 세계의 역사에서 거의 그 유례를 찾아볼 수 없는 장족의 進歩를 이룩했다고 하는 것은 내가 다시 말할 필요도 없습니다. 그 결과로서 각 방면에 걸쳐 일본의 국력이 발전해 온 것이지만, 그 가운데 가장 눈에 띄는 것은 앞에는 일청전쟁[청일전쟁]이었고, 뒤에는 근래의 러일전쟁이었는데, 그렇게 해서 일본국은 한달음에 열강의 반열에 들어섰다는 것입니다. 이것은 우리들에게 실로 기쁨과 즐거움[愉快] 느낄 수 있게 해주는 일입니다. 우리 국민이

5) 白鳥庫吉의 위의 논문, 276쪽. 이 논문은 『世界』 제5호에 실렸음은 물론이고, 메이지 38년(1905) 7월 『史學系』 제7권 제7호, 메이지 40년(1907) 3월 『學習院輔仁會雜誌』 임시호에도 실린 논문이다.

6) 白鳥庫吉의 위의 논문, 276쪽.

이와 같이 성공을 거둔 이유로서, 하나는 국민이 열심히 외국의 문명을 채용하고 그 문명의 근본을 이식·배양시켰다는 것, 그로부터 국민에게는 충용(忠勇)의 국민적 정신, 즉 소위 야마토다마시이(大和魂)라는 것이 있었다는 것, 이 두 가지가 결합하여 이러한 성공의 길에 이르렀다고 저는 생각하고 있습니다.⁷⁾

여기에서도 시라토리는 일본의 국력 발전과 진보에 대한 자부심을 이야기하면서 그 동력으로서 메이지유신과 서양 문물의 수용을 들고 있다. 그 가운데 직접적으로는 두 차례의 전쟁(청일, 러일전쟁)에서 승리한 일을 발전과 진보의 양대 동력으로 언급한다. ‘유쾌(愉快)’라고 표현하듯이 전쟁에서 이긴 승리자의 자부심과 더불어 오만함까지 느껴질 정도이다. 이렇게 해서 시라토리는 자연스럽게 그 자기성공의 원인으로 외국 문명의 수용과 일본인 특유의 야마토다마시이(大和魂), 즉 두 요소의 결합의 산물로 바라보는 ‘자기인식’의 視線에 머문다. 그리고 시라토리는 일본이 강성하게 된 요인을 다음의 한 가지에서도 찾고 있다. 즉 근대 일본 학술의 힘이라는 논지이다.

그렇기 때문에 일본국이 융성하게 된 것은 외국의 문명을 접한 이래, 문명의 근원인 여러 종류의 학술(學術)을 배우고, 그 학술이 우리나라에서 특수하게 발달하여 각 방면에서 현저한 진보의 양상을 보였다는 것이 하나의 원인이라고 말하지 않으면 안 된다. (중략) 우리 일본국은 오늘날에 이르러 동양 각국의 지도자가 되었기 때문에, 어쩌면 지나(支那)로부터 혹은 한국으로부터 혹은 저 멀리 인도로부터도 일본으로 유학생이 몰려오는 지위가 되었는데, 이것은 최근의 일이다. (중략) 우리나라 [일본]가 세계의 강국 러시아를 격파했다는 것은, 다시 말해 무력으로 우리가 그들을 이겼을 뿐만 아니라, 학술로도 또한 그들에게 승리했다는 것을 증명한 것이다.⁸⁾

시라토리의 이 문장의 전체 흐름은 우선 외국의 문명이 전제되고, 그 문명을 수용하여 일본 자국의 학술이 발전했다는 점이 서술되고 있다. 그 결과 일본에서는 학술 발전의 영향으로 각 방면에서 進歩가 이루어졌다는 점을 강조한다. 또 자국 일본이 동양의 지도자가 되었다는 점을 언급하며 유학생들이 몰려드는 이유도 여기에서 찾는다. 강대국 러시아에 승리한 의의를 武力과 함께 學術의 힘이었다고 말하는 시라토리의 언설은 흥미롭기까지 하다.

이상에서 살펴보았듯이 시라토리의 자타인식의 시점이 머무는 곳은 進歩를 특색으로 하는 일본 그 자체이다. 즉 그 자신의 사학 이론인 ‘남북이원론’이라는 대전제 하에서 현재의 일본이 진보의 상징이라는 것이다. 이어서 그의 視線은 자연스럽게 진보되지 못한 타자를 향하여 강렬한 ‘제국주의 침략의 視線’을 보낸다. 거기에는 일본 근대 지식인들의 보편적 인식이었던 ‘서양문명·문화=진보’, ‘동양문명·문화=정

7) 白鳥庫吉, 「韓史概說—韓國の地理及び人種—」, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 277-278쪽.

8) 위의 『全集』, 278쪽과 280쪽.

체'라는 헤겔식의 東洋觀이 자리하고 있었다. 다음 소절에서는 시라토리와는 쌍벽을 이루며 일본 근대 동양사학계에서 支那史觀으로 유명한 나이토의 자타인식의 시점을 살펴보자.

2) 나이토의 自他認識의 視點

나이토와 동시대에 활약한 인물 중에서 쓰다 소키치(津田左右吉, 1873-1961)라는 인물이 있다. 그는 시라토리의 문하에서 공부한 적도 있으며, 일본 근대를 대표하는 지성인 중의 한 명이다. 우선 쓰다의 支那思想과 문화에 대한 언설에서 시작해 보자. 쓰다의 일본 역사와 문화에 대한 시점은 나이토와 대조를 이루는 것이었다.

일본의 문화는 일본 민족생활의 독자적인 역사적 전개에 의해 독자적으로 형성되어 온 것이고, 따라서 支那의 문화와는 완전히 달랐다고 하는 점, 일본과 支那는 별개의 역사를 가지고 있고, 별개의 문화를 가지고 있는 별개의 세계이며, 문화적으로는 이 두 개를 포함한 것으로서의 하나의 東洋이라는 세계가 성립되지 않고 하나의 東洋文化라는 것은 없다고 하는 점, 일본의 과거에 있어서는 文化財로서 支那의 文物을 많이 받아들였지만, 결코 支那 문화의 세계에 포함되었던 것이 아니라는 점, ……일본 과거 지식인들의 지식으로서는 支那思想이 중시되었지만, 그것은 일본인의 실생활과는 아득히 멀리 떨어진 것이며, 직접적으로 실생활에서는 작용하지 못했다는 점이다. (중략) 개괄해서 말하면, 유교의 도덕은 학자에 따라 항상 講說되었지만, 일본인의 도덕생활은 결코 그것에 의해 지배되지 않았다. …… 유교의 정치사상도 또한 일본인의 정치에 實際에는 거의 영향을 주지 못하였다. …… 이상은 支那思想이 일본인의 실생활에는 이렇다 할 관계가 없었음을 기술한 것이다. ……⁹⁾

이 문장에서 쓰다는 일본과 중국은 문화적으로도 역사적으로도 별개의 세계이며, 중국사상은 일본에 유입되어서도 일본인의 실생활에 아무런 영향도 주지 못했다고 생각하였다. 결국 쓰다 소키치의 중국론은 유교와 중국사상을 부정적으로 평가하면서 중국의 문화와 사상이 일본의 독자적인 생활이나 문화 형성에, 다시 말해 자기의 역사 형성에 본질적으로 관련성을 가지지 못한 이물(異物)이라고 전제하였다. 이에 반해 나이토의 경우는 중국문화야말로 그 내부로부터 자기, 즉 일본이 성장해온 모태와 같은 것이었고, 자기의 밖에 있는 것이 아니었다.¹⁰⁾ 쓰다가 일본문화에 대해 자기인식 시점에서의 출발이자 도달점으로서, 또 철저히 부정해야 할 대상으로서 중국문화와의 분리를 우선시했다면, 나이토는 일본문화의 전제로서 동양문화(혹은 중국문화)를 긍정적으로 설정하고 그 테두리 안에서 다시금 부정적 타자로서 중국문화를 설정한 뒤 일본문화의 진보성을 염두에 두고 있다는 점이 다르다. 즉 나이토

9) 津田左右吉, 『支那思想과 日本』, 東京:岩波書店, 1938, 2-3쪽, 89-97쪽. 增淵龍夫, 「日本近代史學史における中國と日本(I)-津田左右吉の場合」, 『日本の近代史學史における中國と日本-津田左右吉と内藤湖南』, 岩波書店, 2001, 11-12쪽.

10) 增淵龍夫 위의 책의 논문, 「日本近代史學史における中國と日本(II)-内藤湖南の場合」, 58-59쪽.

의 시점은 중국의 역사와 문화에 대한 긍정과 부정을 적절히 구사함으로써 성립될 수밖에 없었다. 이제 나이토는 1919년 3월, 「支那의 정치적 부활」이라는 논문에서 다음과 같이 말한다.

원래 支那와 같이 하나의 나라이고, 긴 역사를 가진 나라는 세계 속에서 그 유례가 없기 때문에 세계 여타 나라의 역사에 비추어 봐도 支那의 상태를 판단하는 것은 약간 곤란하다. 支那의 타락한 상태를 가지고 미리 여타 列國의 전도를 점칠 수 있지만, 여타 국가의 변천을 가지고서는 支那의 전도를 예언하기 어렵다. 따라서 支那의 정치에 관해서는 일본은 물론이고, 세계 열국도 자국의 역사 이외에 완전히 다른 견지로부터 관찰하지 않으면, 정확한 판단을 내릴 연유가 없는 것이다. 支那와 같이 유치(幼稚)하지 않고, 오히려 노후(老朽)한 국민의 정치와 그 밖의 기관의 구제는 오늘날 세계에 유행하는 민족자치와 같은 방침을 가지고서는 결코 달성할 수 있는 것이 아니라고 생각된다. 노인이 젊은이에게 손을 이끌릴 필요가 있듯이 支那와 같은 국민은 그 통치자의 중심에 他國人을 끼게 하는 것이 필요하다는 점을 생각하지 않으면 안 된다. 支那人과 같이 그 사회가 노후해 있기 때문에 정치라고 하는 것이 그렇듯이, 公德을 기초로 하는 사업은 어떻게 해도 그 혈관 속에서 부활하지 않는다. 그 정부 안에 外人을 집어넣고, 그 外人의 정치적 公德心에 의해 自國人の 타락한 상태를 지지하는 것에 의해 처음으로 통치라고 하는 것을 이룰 수 있게 되는 것이다.¹¹⁾

여기에서의 ‘幼稚’라는 용어는 사람의 연령 구분으로 나이가 어린 幼兒의 단계를 말한다. 그래서 이 문장의 의미는 국민의 연령이라는 문제에서 생각할 때, 이미 노쇠하여 ‘노인’이 되어버린 중국의 국민과 그 정부는 이미 노후해진 체질을 스스로 개선할 수 없기 때문에 ‘정치적 공덕심’이 있는 외국인이라는 새로운 피를 수혈해야 한다는 논리가 성립한다. 지금처럼 중국의 타락한 상태는 아무리해도 구제가 되지 않는다고 하는 것이 나이토의 기본전제였다. 이것은 결국 늙어서 힘을 잃어버린 劣等·無能으로서의 중국이라는 타자가 나이토의 시선에 포착된 것이라 할 수 있다. 그 視線에는 외국인으로 상징된 자신이 구제할 수 있다는 强者로서의 오만함이 들어 있는 것이다.

그리고 나이토는 1919년 4월 30일자 『오사카 아사히신문(大阪朝日新聞)』에 실린 「우리의 체면을 어찌하리오(我面目を奈何)」라는 문장 속에서 다음과 같은 견해를 제시한다. 열등·무능의 타자로서 인식된 중국의 오늘날의 현실은 누구의 탓도 아닌 내부적인 요인에 의한 결과물로서 스스로 초래했다는 것이다.

민족의 성쇠는 제각기 역사가 있고, 단순히 국제상의 형편으로부터 하나의 민족을 억압하고 타민족을 옹호하더라도 결국은 그 민족의 힘이 어떠한가로 귀속되어 사람

11) 内藤湖南, 「支那の政治的復活」, 『内藤湖南全集』 第5卷, 50-51쪽.

의 힘[人力]으로 만든 균형[權衡]은 조만간 파괴되어야 하는 것이다. 支那가 오늘날과 같은 경우에 처해진 것은 본디 자업자득(自業自得)이며, 일시적으로 국제적 관계에서 그 위치를 높이다라도 점차 쇠감하고 있는 중인 大勢를 만회하는 일은 완전히 불가능하다. 동유럽 제국(諸國)에서도 일단 멸망한 원인은 제각기 그 민족 자신들[民族自己]의 과실에 있다.¹²⁾

이 문장에서 가장 눈에 띄는 것은 ‘자업자득’이라는 표현이다. 중국의 국력 쇠퇴는 결국 ‘자업자득’의 결과라는 것이며, 어떤 한 국가가 쇠망하는 원인도 스스로 초래한 결과라는 논리이다. 이제 그 대세를 만회하는 일도 불가능한 일이며, 중국은 스스로 ‘자포자기’하라는 식의 언설이다. 이러한 언설은 나이토의 타자인식인 ‘중국 인식’에 보이는 일관된 것이기도 하였다.

나이토의 중국을 바라보는 시점은 시라토리와 일맥상통하는 면이 있다. 시라토리가 중국의 주변인 만주와 조선에 시선을 집중했다면, 나이토는 중국 본토에 시선을 고정하고 중국문화를 재해석한다. 하지만 이들은 중국을 열등한 타자로 바라보는 시점에서는 공통성을 지니고 있었다. 나이토의 경우는 좀 더 나아가 열등한 他者로서 중국을 설정하고 치료의 대상 혹은 임의적으로 상대해도 무방한 하찮은 他者이자 대상으로서 중국을 폄하하고 멸시하는 시점을 가지고 있다. 이와 같은 나이토의 타자인식으로서의 ‘支那認識’은 『支那論』(1914)과 『新支那論』(1924)을 관통하는 일관된 관념이었으며 일본의 우월성에 초점을 맞춘 당대 역사에 대한 그 자신의 자국우월주의 인식이었다. 또 그것은 일종의 ‘극단적 독선주의’의 표현이자 ‘치기어린 거만

그의 이와 같은 자국우월주의 인식은 다음의 언설에서도 여실히 드러난다. 나이토는 워싱턴회의 개최중의 1922년 1월에 발표한 「支那란 무엇인가(支那とは何ぞや)」라는 문장 속에서 다음과 같이 말한다.

支那와 같이 광대하고 또한 부원(富源)이 충분한 영토를 능력 없는 인민에게 의존하여 폐기물과 마찬가지로 방치해 두는 일은 세계 인류의 공통된 이익을 방해하는 것으로 보이기 때문에 능력 있는 인민의 기획군등으로 이것을 개발해야 할 권리를 인정하고자 하는 것이다. 支那가 ‘자국의 영토이기 때문에’라고 해서 그 부원(富源)을 언제까지나 파묻어 둔다고 하는 일은 오늘날 세계의 인도(人道)에 있어서는 용납되지 않는 것이며...(중략)...영토라고 하는 것은 세계 인류의 진보를 방해하지 않는 한에 있어서 국가가 이것을 유지할 수 있는 것이며, 어떠한 국가의 영토라 하더라도 그 개발을 방해하여 세계를 향하여 이것을 폐쇄한다고 하는 일은 도저히 용서되는 않는다.¹³⁾

12) 内藤湖南, 「我面目を奈何」, 『大阪朝日新聞』, 1919년 4월 30일. 또 『内藤湖南全集』 第5卷, 54-55쪽을 참조.

13) 内藤湖南, 「支那とは何ぞや」(1922년, 1월 「工業之大日本」 第19卷 第1号), 『内藤湖南全集』(第5卷), 東京, 筑摩書房, 163쪽.

여기에서도 그의 支那認識은 경제력을 근거로 하여 ‘능력 없는 인민=중국 인민’을 설정하면서 자국 일본은 ‘능력 있는 인민=일본’이라는 도식을 상정한다. 특히 그는 『新支那論』에서 중국을 철저하게 ‘상공업 일본’에 종속하는 ‘원료산출국’에 위치시키고자 했던 것뿐만 아니라, “支那의 사회조직에 새로운 생명을 투여해야 할 (경제) 운동은 일본 이외의 다른 나라에게는” 기대할 수 없다고까지 단언하였다.¹⁴⁾

즉 중국에 대한 영국이나 미국의 경제운동을 인정하지 않고 자국 일본만이 중국에 진출할 수 있는 정당성을 갖추고 있다고 인식하였다. 이와 같은 타자인식의 기반 위에서 나이토는 支那人에 대해서 “……하여튼 몽고인이나 만주인이라도 支那를 지배하는 것과 동시에 支那人의 악덕(惡德)에 감염되어 뇌물(賂物)이라던가……”¹⁵⁾라는 식으로 표현하고 있는데, 支那人은 악덕(惡德)의 소유자이며 이민족(異民族)은 그들의 악덕에 감염되었다는 식으로 발언하고 있다. 다시 말해 支那는 나이토에게 있어서 호의를 가질만한 他者が 아니었다.¹⁶⁾ 과히 타자인식의 오류라고 할 수 있을 정도로 자기인식의 과대포장이 주목을 끈다.

이렇듯 나이토의 자타인식에는 일방통행적 사고에 의한 부정적 타자가 이미 전제되고, 주체(일본)와 객체(중국) 간의 철저한 분리 속에서 차별성이 부각된다. 신흥강자로서의 주체로서 일본이 설정되고, 늙은 강자로서의 支那가 ‘오버랩(overlap)’되고 있는 것이다.

3. 두 동양사학자의 동아시아 인식

『武士道(Bushido)』의 저자이자 일본 근대기 학술계를 대표하는 니토베 이나조(新渡戸稻造, 1862-1933)¹⁷⁾는 다음과 같은 한국 인식 혹은 韓國觀을 가지고 있었다.

나는 스스로를 한국인들의 가장 좋고 진실한 친구의 한 사람으로 꼽는다. 나는 그들을 좋아한다. ……나는 그들이 상당한 정도의 자치정부 훈련을 받을 능력을 갖춘 민족이며, 현재는 이를 위한 보호 기간에 해당한다고 생각한다. 그들이 우리가 한국에서 하고 있는 것이 무엇인지를 공부하게 하자. 내가 이렇게 말하는 것은 우리의 군국주의적 지배가 저지른 많은 실수들을 정당화하거나 우리의 몇몇 업적들을 과시하기 위해서가 아니다. 최대한 겸손하려고 하지만, 일본이 극동의 부양(扶養)이라는 거대한 임무를 짊어진 관리자라는 확고한 믿음이 있기 때문에, 나는 어린 한국이 아직 스스로를 다스릴 능력이 없다고 생각한다.¹⁸⁾

14) 陶德民, 『明治の漢學者と中国—安瀾·天因·湖南の外交論策—』, 関西大学出版部, 2007, 263-264쪽.

15) 内藤湖南, 『新支那論』, 『支那論』, 創元社, 1938, 272쪽.

16) 拙稿, 『日本の 東洋史學者 内藤湖南の 歴史認識—支那認識과 文化史觀을 중심으로—』, 『東아시아古代學』 제19호, 2009년 6월, 326-328쪽.

17) 니토베 武士道の 사상적 가치, 양명학과의 관계 및 그 습학적 사상 특징에 관해서는 다음의 줄고를 참조. 줄고, 『무사도와 양명학에 관한 소고—습합의 사상 구조—』, 『日本思想』, 제12호, 한국일본사상사학회, 2007. 6.

18) Inazo Nitobe, “Japanese Colonization”, *Asiatic Review* 16(January 1920), p. 118. 또는 Peattie, “Japanese Attitudes Toward Colonization” 참조. 스테판 다나카 저, 박영재·함동주 역, 『일본 동양학의 구조』, 문학과지성사, 2004, 353쪽에서 재인용.

이처럼 니토베 이나조의 자타인식은 열등한 타자로서, 혹은 '幼稚의 他者'로서 한국을 자리매김 시키고, 일본을 그 '관리자' 혹은 '구제자'로 인식하는 치명적 자기오만에 빠져 있었다. 이것은 니토베 한 사람만의 의식이 아니었고, 근대 일본의 지식인들이 공유했던 타자를 향한 부정적 시선이자, 제국 일본의 지식인들이 망령처럼 떠받들던 일종의 종교적 신념과도 같은 것이었다. 시라토리와 나이토와 이와 같은 맥락에서 이해해 볼 수 있을 것이다.

1) 시라토리의 언어문화학적 동아시아관

시라토리의 언어문화학적 혹은 비교언어학적 동아시아관은 언어학 관련 의 논고에서 잘 드러난다. 그는 메이지 40년(1907) 8월 『國字問題論集』에 실린 「문자의 우승 열패(文字の優勝劣敗)」라는 논고 속에서 다음과 같이 말한다. 아래에 인용하는 문장의 소제목은 「漢語는 가장 열등한 孤立語」라고 되어 있다. 즉 중국문화를 상징하는 漢語를 가장 열등한 언어라고 비판하고 있는 것이다.

종교의 다음으로 문화의 목표가 되는 것은 그 국민의 언어인데, 漢語(=중국어)는 세계의 언어 가운데 어떠한 위치에 놓여야 할 것인가.……오늘날 언어학자는 세계의 언어를 크게 나누어 고립어(孤立語), 칠착어(漆着語), 굴절어(屈折語)의 세 종류로 분류하고, 고립어의 상태로부터 차례차례로 발달하여 최종으로는 굴절어의 영역에 도달하는 것이라고 설명합니다. 따라서 漢語는 이 세 종류의 언어 가운데 어느 계급에 속해야 할 것인지 라고 하면, 최초의 고립어에 넣어야 하는 것으로 언어발달 사상에서 말하면 가장 하등의 지위에 있는 것이다. (중략) 漢語의 성질이 이미 이와 같이 천박하고 비열[下劣]한 것이라고 한다면, 이제까지 우리나라[일본] 사람이 漢語를 중시하고 國語를 경시한 것은 크나큰 유견(謬見, 잘못된 견해)이라고 말하지 않으면 안 된다. 漢語의 성질이 이미 언어발달의 순서에서 볼 때 이상과 같이 원시적 조말(粗末, 변변치 못하고 허술한)이라고 하면, 언어와 밀접한 관계가 있는 문자의 쪽은 과연 어떠한 것인가.¹⁹⁾

이와 같은 시라토리의 언설은 중화질서의 문화적 핵심이라 할 수 있는 한자와 漢語에 대해 언어학적 차원에서 평가 절하한다. 그의 표현을 빌리자면 중국의 漢語는 '가장 하등의 지위', '천박하고 비열[下劣]하며, '원시적 조말(粗末)'의 성질을 가진다. 언어학적 측면에서 이러한 논의가 타당한지 어떤지를 떠나서 중국의 漢語를 이렇게 평가하는 것은 상식적으로도 이해가 되지 않는다. 이어지는 소절 「漢字는 가장 열등한 符號文字」에서는 더 상세하게 漢字의 성질에 대해 분석하면서 비판적 관점을 견지하고 있다. 다음의 인용문도 시라토리의 언설이다.

19) 白鳥庫吉, 「文字の優勝劣敗」, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 4-6쪽.

세계의 언어가 고립, 칠착, 굴절의 세 종류로 분류되고 있듯이 文字에도 부호문자(符號文字), 철음문자(綴音文字), 음운문자(音韻文字)의 세 종류를 크게 구별되고, 또한 이 符號文字는 발달의 초기에 속하는 것으로, 그로부터 점차 진화하여 마침내 음운문자의 영역에 다다른 것이다. 따라서 漢字는 이 세 종류의 문자 가운데 어떤 부류에 들어가야 할 것인지 라고 하면, 가장 발달되지 않은 符號文字에 속하는 것이다. (중략) 그런데도 支那人은 文化를 가진지 3, 4천년이나 지난 오늘날에 이르러서도 여전히 아주 오랜 옛날부터 전해진 符號文字를 사용하고, 또한 제작하여 안일하게 그 불편함을 느끼지 못한다고 말하는 것은 극히 우매한 국민이라고 말하지 않으면 안 된다. (중략) 한문명(漢文明)의 요소는 철두철미하게 원시적이다. 하지만 그 정도의 범위에서 모든 발달을 이루어낸 것이다. (중략) 우승열패(優勝劣敗)는 자연의 법칙이기 때문에 이러한 문자를 사용하는 국민은 마침내 쇠퇴하여 망해버릴 것임에 틀림이 없다. (중략) 이 도리를 모르고 이 문자에 연연하여 다른 훌륭한 문자를 취하지 않고 있는 국민만큼 불쌍하고 가련한 국민은 없다.²⁰⁾

이것도 앞 문장에 나오는 ‘중국의 언어 부정’에 이어서 그 문자를 부정하고 폄하하는 문장이다. 가장 발달되지 못한 符號文字가 중국의 ‘漢字’라는 것이며, 이러한 漢字를 사용하는 중국인은 ‘우매한 국민’으로 매도되고 있다. 중국 문명 역시 원시적 문자를 사용하기 때문에 ‘원시적’이라고 하는 시라토리의 표현은 납득이 가질 않는다. 또 이러한 문자를 사용하는 국가와 국민이 중국에는 亡國의 길을 걸을 것이라는 표현, 이러한 문자를 사용하는 국민은 ‘불쌍하고 가련하다’는 표현을 어찌 평가해야 될까. 시라토리는 이처럼 중국의 언어는 물론이고, 그 언어를 형성하는 문자에 까지 부정적·비판적 언설을 구사하고 있다.

이뿐만 아니라, 그는 한국의 언어까지 언급하면서 한국어의 결점을 지적한다. 이 문장의 제목이나 본문에 나오는 ‘優勝劣敗’라는 용어를 보아도 쉽게 알 수 있듯이 시라토리는 근대 일본사회(특히 19세기 말엽부터 20세기 초)에서 지식인들 사이에 대유행했던 허버트 스펜서(Herbert Spencer, 1820-1903) 등의 社會進化論(Social Darwinism)을 자신의 언어문자학에 적용시키고 있다. 하지만 이것은 시라토리의 치명적 오만에 지나지 않는다. 李光來는 “근대 일본을 ‘치명적 오만’에 빠지게 한 또 다른 요인은 進化論에 대한 환상에서 비롯된 진화론적 倒錯症에 있다”²¹⁾고 지적한다. 그와 같이 시라토리도 적자생존과 생존경쟁을 중심논리로 하는 사회진화론을 도착증에 걸린 사람처럼 간단히 그 자신의 비교언어학에 적용시키고 ‘優勝劣敗’의 ‘劣’에 중국의 언어와 문자를 대응시킨다. 그것은 곧 열등한 이미지로서의 ‘支那’를 인위적으로 부각시키기 위한 도착증적 망상이었으며, 시라토리 자신만이 과학적이고 실증적 방법이라고 생각한 환상과 착각에 지나지 않는 것이었다.

시라토리의 進化와 進歩에 대한 믿음은 곳곳에서 보인다. 그는 일본 사회·문화의

20) 白鳥庫吉, 「文字の優勝劣敗」, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 6-7쪽.

21) 李光來, 『일본사상사연구—습합·반습합·역습합의 일본사상—』, 景仁文化史, 2005, 656-657쪽.

발전과 기원을 점진적이며 진보적으로 묘사한다. 그의 경우에 고대 일본인들이 이미 상당히 발달된 문화를 지니고 일본으로 이주했다고는 말하지 않는다. 하지만 다음과 같이 말한다.

어느 나라에서도 처음에는 역시 그 사회가 발전하지 않았기 때문에, 처음에는 역시 文化의 정도가 낮으며, 거기에서 서서히 발전하여 오늘에 이르렀으므로 進歩라는 것은 일본이라는 나라의 특색입니다.²²⁾

‘일본의 특색=진보’라는 자기인식은 시라토리의 학술세계를 구성하는 근본 요소였다. 진화·진보의 도상에 있는 일본과 노쇠·노후·낙후의 길을 걷는 중국(주변을 포함)이 미묘하게 대응한다. 이러한 인식은 나이토에게도 마찬가지로의 현상이었다. 나이토의 경우에도 ‘낡은 제국·문화=중국’과 ‘신흥 제국·문화중심=일본’이라는 이원론적 틀이 그 자신의 학술세계를 구성했던 것이다. 다음으로 시라토리는 한자의 아류로 인식한 한국어의 결점을 지적한다.

이와 같이 문자를 종횡으로 조립하여 1개의 符號와 같이 겹으로만 그럴싸하게 꾸며 보이는 것은 확실히 漢文字의 형태를 흉내낸 것[模擬]이며, 만든 자가 참담하게 애를 쓰고[經營慘憺], 고심 끝에 여기에 이르렀을 것이라 생각되지만, 우리들로부터 이것을 보면 언문(諺文)의 결점이 바로 여기에 있는 것입니다.²³⁾

이 문장에서 보면 한글이 중국 문자인 한자를 모방한 말이 된다. 즉 漢字와 같이 한글도 符號文字에 속하는 것이며, 시라토리의 漢字 인식에서도 드러난 바와 같이 이 부호문자는 우매한 국민이 사용하는 낙후된 문자라는 것이며, 따라서 그것을 모방하고 있는 한글도 결국은 결점이 많은 열등의 문자라는 논리가 된다. 全成坤에 의하면 시라토리는 일본어와 조선어의 친밀성을 강조했던 초기와는 달리 1909년 『일한아이누 삼국어의 수사에 관하여(日韓アイヌ三國語の數詞に就いて)』에서 조선어와 일본어의 동일계통 부정론을 드러내고, 1913년의 『동양사상에서 보는 일본국(東洋史上より觀たる日本國)』에 이르러서는 일본어가 일본 고유의 언어라고 주장하였는데, 시라토리는 여기에서 조선어와 일본어의 동일계통을 부정하며 일본어의 특수성이라는 입장으로 바뀌게 되었다고 한다.²⁴⁾ 위의 문장도 그와 같은 연장선상에서 한국어의 결점을 ‘한자 모방의 문자’이기에 결점이 많다는 논리를 내세우며, 일본어와의 차이성을 암시하고 있는 것이다.

그리고 『동양사상에서 보는 일본국(東洋史上より觀たる日本國)』이라는 논문의 세 번째 절 「언어학상에서 보는 일본(言語學上より見たる日本)」에서 마침내 동아시아

22) 白鳥庫吉, 「東洋史上より觀たる日本國」, 『弘道』 254, 1913. 5. 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山: 民族文化(影印本), 1995, 179쪽.

23) 白鳥庫吉, 「文字の優勝劣敗」, 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山: 民族文化(影印本), 1995, 10쪽.

24) 全成坤, 『일본인류학과 동아시아』, 한국학술정보(주), 2009, 148-149쪽.

언어 중에서도 특별히 차이성을 가진 일본어에 대해서 다음과 같이 언급한다.

즉 일본의 언어는 일본 주위에 있는 곳의 언어와는 완전히 그 유형을 달리하는 것이며, 아시아[亞細亞]는 말할 것까지도 없이 기타 대륙에서도 일본과 같은 언어는 없다. 이것이 朝鮮이라던가 혹은 滿洲라던가 혹은 支那라던가 하는 것이 되면, 그 주변의 민족과 관계를 가지고 있는 바의 언어라고 하는 일을 금방 알 수 있는 것입니다.²⁵⁾

결국 시라토리는 비교언어학적 차원에서 일본어의 특수성을 강조하고 있는데, 이러한 일본 언어문화의 동아시아 세계에서의 특수성 강조는 사회진화론 및 역사발전 단계에서의 '일본=진보'라는 논리와 상응하는 것이었다. 이 특수성은 '우승열패'라는 자연의 법칙에서 살아남은 일본의 진보를 표상하는 것이었으며, 상대적으로 진보되지 못한 중국과 그 주변(한국을 포함한 諸國)은 낙후된 타자로서 표상되었다. 그리고 이제 진보된 일본이 동아시아, 넓게는 아시아의 주인공으로서 동아시아 역사의 무대에 등장하지 않으면 안 되는 제국주의적 진출의 논리가 창출되기에 이르렀던 것이다.

2) 나이토의 문화사적 중국론

나이토의 문화사적 중국론은 『支那論』(1914)과 『新支那論』(1924)이라는 저술에서 살펴볼 수 있다. 그런데 그의 문화사적 중국론을 이해하는 전제로서 그의 경력은 하나의 단서를 제공해 준다. 원래 그는 저널리스트(journalist)로서 인생의 전반기를 보내고 저널리즘(journalism)이 정신과 육체 모두에 익숙해져 있었는데, 그 자신이 『支那論』을 집필하는 데 있어서 그 영향을 받지 않았다는 것은 생각할 수도 없는 일이다. 저널리즘은 말 그대로 팜플렛·뉴스레터·신문·잡지·라디오·영화·텔레비전·책 등을 통하여 대중에게 뉴스·해설·특집물 등을 수집·준비·배포하는 활동으로서 근원적으로 포퓰리즘(Populism, 대중인기영합주의)과 관련되지 않을 수밖에 없다. 나이토의 경우도 이 포퓰리즘에서 자유로울 수 없었다.

그는 대중매체인 신문을 통해 대중과 소통하는 글쓰기를 몸에 익힌 상태였고, 순수 학문으로서의 문장표현보다는 대중의 감성을 자극하는 정치적 수사어구와 같은 문장표현에 익숙해 있었다. 그러한 경향은 본격적으로 아카데미즘의 산실인 대학이라는 공간에 몸담은 뒤에도 여실히 들어난다. 그 대표적 작품이 『支那論』과 『新支那論』이었고, 이 두 저작을 통하여 지금의 시각에서 살펴보면 열등의 타자인 중국과 중국인에 대한 멸시를 표현하기 위해 치졸하고 편협한, 혹은 유치할 정도로까지 느낄 수 있을 정도의 문장표현을 많이 사용하고 있다는 점이 우선 눈에 들어온다.²⁶⁾

25) 白鳥庫吉, 「東洋史上より觀たる日本國」, 『弘道』 254, 1913. 5. 『白鳥庫吉全集』(第9卷, 「アジア史論下」), 釜山: 民族文化(影印本), 1995, 179쪽.

나이토는 1919년 7월호 『다이요(太陽)』에 게재한 「산둥 문제와 배일론의 근저(山東問題と排日論の根底)」라는 문장 속에서 다음과 같이 말한다.

支那라는 나라가 망한다고 해서 크게 슬퍼할 필요는 없다고 생각한다. 支那民族 전체라는 大國的 견지에서 보면 支那가 망했다고 해도 조금도 支那를 모욕한 말이 아니라고 생각한다.……존경하기에 충분한 문화적 대업적의 융성함을 생각하면 국가의 멸망은 아무것도 아니라고 생각한다.²⁷⁾

이와 같은 나이토의 ‘支那 멸망’, ‘문화적 대업적’ 운운하는 언설 속에서 볼 때 중국의 멸망은 문제시되지 않는데, 그 이유는 문화사적 중국론이 전제되어 있기 때문이다. 즉 문화사적 관점에서 볼 때, 국가의 멸망 같은 것은 문제가 되지 않는다는 것이며, 支那의 문화사적 소명은 이제 일본으로 무게 중심이 옮겨와 支那가 멸망하더라도 東洋文化라는 큰 틀에서 볼 때 일본이라는 존재가 있기에 전혀 문제가 되지 않는다는 논리를 암시하는 문장이다. 그럼 이런 암시는 나이토의 어떤 문화사적 중국론에 입각해 있던 것일까.

사실 나이토의 文化史觀은 이미 그의 최초의 저작이었던 『近世文學史論』(明治 30년)에서 그 흔적을 찾아 볼 수 있다. 여기에서 그는 도쿠가와(德川)시대 학술의 발달을 간사이(關西)에서 간토(關東)로 文化中心이 이동했다는 견지에서 의론을 전개하였다.²⁸⁾ 그리고 여기에서 더 발전하여 ‘문화중심이동설’이 탄생하였던 것이다. 나이토의 ‘文化中心移動說’을 한 마디로 정리하면, 그것은 역사적으로 형성된 동양문화의 중심이 ‘동쪽’으로 이동했으며 이제 그 文化中心이 일본에 있다는 것으로 정리할 수 있다. 그리고 『新支那論』(1924)의 ‘文化中心移動說’을 주장하는 그의 문맥 속에서 보면 자주 사용하는 문장의 주된 핵심어는 文化中心, 문화중심의 동쪽 이동, 국민의 구역, 동양문화의 중심, 훌륭한 강국, 동쪽 일본의 융흥, 하나의 국가, 동양문화의 진보·발전 등등²⁹⁾이다.

이렇게 볼 때 유추할 수 있는 논리는 文化中心이 이제 동쪽으로 이동하여 동양문화의 중심이 동쪽 끝에 위치한 일본에 있고, 일본은 이미 강대국으로서 융흥(隆興)의 기운을 맞이했으며 만일 중국과 하나의 국가를 형성한다고 해도 중국인은 전혀 개의치 않을 것이라는 이야기이다. 또 이렇게 해야지만 동양문화의 진보·발전이 되는 것이며 이를 위해서는 국민 혹은 민족의 구별이 중요하지 않다는 논리를 펼친다. 마치 태평양전쟁 때에 ‘대동아공영권’을 외치던 일본 제국주의의 망령이 이미 그 서막을 여는 듯하다.³⁰⁾ 결국 나이토 고난의 중국론은 國民史的 觀點이 아니라,

26) 拙稿, 「內藤湖南의 ‘支那論’과 동아시아 인식」, 『한일병합’을 전후로 한 일본 역사가들의 동아시아象』, 2008년도 하반기 고려대 동아시아문화교류연구소 학술발표회집, 2008. 9, 7-8쪽.

27) 子安宣邦著, 이승연 옮김, 『동아·대동아·동아시아』, 역사비평사, 2005, 192쪽에서 재인용.

28) 拙稿, 「日本の 東洋史學者 內藤湖南의 歷史認識—支那認識과 文化史觀을 중심으로—」, 『東아시아古代學』 제19호, 2009년 6월, 338쪽.

29) 內藤湖南, 「新支那論」, 『支那論』, 創元社, 1938, 266쪽.

30) 필자는 나이토 고난의 중국론과 문화사관 및 동아시아 인식 등에 관한 제 문제에 대해서 이미 한 차례의 논

철저하게 개개의 민족을 뛰어넘은 ‘文化’史的 관점에 입각해 있다. 이것을 超國家的 인식이라고 해야 할까. 이 초국가적 인식의 내면에는 보다 더 강렬한 내셔널리즘이 자리매김 하고 있었는지도 모르겠다.

이제 그는 『新支那論』이 간행되고 20년이 지난 뒤 출간된 『支那上古史』(1944년판)의 「緒言」에서도 다음과 같은 문화사적 관점으로 동양사와 支那의 문화발전을 연결시키고 있다.

나의 소위 동양사는 支那 문화발전의 역사이다.……支那 문화발전의 파동에 의한 대세를 보면,……하나는 내부에서 외부로 향하여 발전하는 경로인데, 즉 上古의 어떤 시대에 支那의 어떤 지방에서 발생한 문화가 차츰차츰 발전하여 四方으로 널리 퍼져가는 경로이다. 마치 연못 속에 돌을 던지면 그 파동이 사방으로 퍼져나가는 형태이다. 다음으로 또 이것을 반대로 보아 支那의 문화가 사방으로 널리 퍼져, 가까운 곳에서 먼 곳으로 향하여 그 부근의 野蠻種族의 새로운 자각을 촉진하여 진행해가고, 그러한 種族의 자각의 결과, 때때로 유력한 자가 나오자 그것이 내부로 향하여 반동적으로 세력을 미치어 오는 일이 있다. 이것은 파도가 호수 사면의 물가에 맞닥뜨려 반동하여 오는 형태이다.³¹⁾

여기에서 나이토의 ‘동쪽으로의 문화중심 이동’과는 별도로, 또 하나의 문화중심이 동설의 내막을 확인할 수 있다. 즉 支那文化(=동양문화)의 흐름은 ‘내부→외부’로 향하고, 문화의 발전에 의해 ‘四方’으로 퍼져나가며, 이어서 ‘가까운 곳→먼 곳’으로 향한다. 그 결과 반동적 작용에 의해 다시금 ‘외부→내부’로 반동해 들어가는 형태이다. 다시 말하면 내부는 支那가 형태이다., 외부는 일본가는 고 오늘날 문화중심이 支那文化(= 의해반동적 작용에 의해 외부의 支那文문화가 내부의 중국문화에 영향을 주어야 한다는 논리가 성립한다.

이제 주인공은 과거 문화의 주역이었던 중국이 아니라, 현재의 문화중심인 일본이라는 시각이다. 주체와 객체의 전도 현상이 여기에서 보인다. 과거의 주체가 중국이었다면 현재의 주체는 자신들 ‘일본’인 것이다. 그만큼 나이토의 입장에 의하면 문화발전의 중심인 외부 일본이 이제는 문화적 자부심을 가지고 동아시아 전역에 그 위세를 떨쳐야 할 시기라는 것이 된다. 이러한 논리가 자연스럽게 제국 일본의 동아시아 침략의 이론적 근거가 되었음은 두말할 나위도 없을 것이다.

고야스 노부쿠니(子安宣邦)는 다음과 같이 말한다. “고난이 현대 중국을 얼마나 품위 없이 묘사하고 파악하고 있는지 분명하게 바라볼 필요가 있다. 외부의 처방 시책이 필요한 대상으로서 중국을 파악하는 시각은 애초에 대상을 철저히 폄하한

고 게재와 보고서를 발표하였다. 다음의 줄고와 보고서를 참조. 拙稿, 「日本の 東洋史學者 内藤湖南의 歴史認識—支那認識과 文化史觀을 중심으로—」, 『東아시아古代學』 제19호, 2009년 6월, 322-354쪽. 拙稿, 「内藤湖南의 ‘支那論’과 동아시아 인식」, 『한일병합』을 전후로 한 일본 역사가들의 동아시아象, 2008년도 동북아역사재단 과제 보고서집, 2008. 10, 1-22쪽.

31) 内藤湖南, 「緒言」, 『支那上古史』(1944), 『内藤湖南全集』 第10卷, 9-11쪽.

다”. 또 “고난을 비롯한 학자들은 중국 내부에서의 자기 혁신 시도는 필시 헛수고로 끝날 것이라는 예측을, 따라서 처방은 오로지 외부에서만 가능하다는 시책을 주장함으로써 제국주의자들로 하여금 같은 입장을 취하게 만든다”.³²⁾ 고야스의 지적대로 ‘외부의 처방 시책’이 필요한 대상으로서의 중국, ‘중국 내부에서의 자기 혁신 시도의 헛수고’ 등등은 나이토의 시점에 입각할 때, 문화대국을 자부하는 일본과 일본인의 제국주의 진출에 정당성을 부여하는 이유이자 논리였으며, 외부(=일본)로 문화중심이 이동된 상황에서 외부 처방이 필요한 굼아터진 내부(=중국)에 세력·영향을 미쳐야 할 당위적 언설이었다. 나이토의 문화사적 중국론에는 이와 같이 일본중심주의, 혹은 대외팽창주의, 제국 일본의 ‘강렬한 침략의 視線’이 내재되어 있었다 할 수 있다.

그리고 나이토의 문화사관에 바탕을 둔 중국론은 당시 일본의 중국학 혹은 동양학 연구자 및 대중들에게 호소력 있게 다가갔고, 근대 일본 동양사학의 한 축을 담당하게 되었던 것이다. 아직도 국내 학계에서 나이토 고난의 중국론 및 중국학 연구 성과에 대한 평가가 제대로 이루어지지 않았음을 상기해 볼 때, 금후의 연구가 기대된다.

4. 맺음말

근대 일본에 있어서 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835-1901)가 ‘문명’이라는 개념을 가지고 중화질서와 그 문명을 해체하고, 제국 일본의 문명중심적 위상을 이끌어내고자 했다면, 시라토리과 나이토는 각각 ‘문화’라는 시점을 가지고 중국문화의 해체와 재구성을 시도하였다 할 수 있다. 그 가운데 시라토리는 언어문화학적 혹은 비교언어학적 방법으로, 나이토는 문화사적 방법으로 재구성을 시도대한 해체를 의도하였다. 하지만 시라토리의 언어문화학적 동아시아관과 나이토의 문화사적 중국론은 독일 철학자 니체(Nietzsche, 1844-1900)의 反이성주의 내지는 ‘反형이상학적 假定’을 연상시킨다. 니체는 『인간적인 너무나 인간적인』의 제1장에서 영원한 존재, 절대적 진리를 추구하는 철학자들의 타고난 결함과 그들의 초라한 진리에 대한 존중을 다음과 같이 조롱한다.

“지금까지 모든 형이상학적 假定을 만들어 낸 것은 정열과 오류와 자기기만이다. 최선이 아니라, 최악의 인식방법이 이런 것을 믿게 했다.”³³⁾ 니체의 이와 같은 언설은 마치 시라토리과 나이토의 동아시아 시점과 인식에 대한 오류와 자기기만을 지적하고 있는 듯하다. 자기인식의 오만함으로서의 긍정적 과장과 타자인식의 부정적 배타성은 근대 일본의 지식인들이 행한 최선의 인식이 아니라, 최악의 인식방법이었다. 또 이 자기인식의 긍정적 과장과 타자인식의 부정적 배타성은 결국 이 두 동양사학자가 그와 같은 최악의 인식방법을 선택함으로써 필연적·자연적으로 초래한

32) 子安宣邦著, 김석근 역, 『일본근대사상비판』, 역사비평사, 2007, 116-117쪽.

33) Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, 제1장 7절. 이 인용문은 이광래, 『해체주의와 그 이후』, 열린책들, 2007, 40쪽에서 재인용.

병리현상의 최종 결과물이었음을 잊어서는 안 된다.

시라토리 와 나이트, 근대 일본의 동양사학을 상징하는 이 두 인물의 자기인식의 시점과 동아시아 인식에는 이상에서 살펴본 바와 같이 중국과 그 주변 동아시아 지역의 '정체·낙후·쇠퇴'의 이미지가 전제되었고, 진보·발전의 이미지로 표상화된 자국 '일본'의 존재가 그 시점과 인식의 배경에 있었다 할 수 있다. 끝으로 새롭고 거대한 타자(=서양), 늙고 병든 낙후된 타자(=중국을 포함한 한국 등의 아시아 국가), 새롭고 거대한 타자(=서양)에 대항할 수 있는 아시아의 진보·발전국가(=일본)라는 세 개의 축이 이 두 동양사학자의 시점과 인식 배경에 놓여 있었다는 점도 상기할 필요가 있을 것이다.

【참고문헌】

1. 内藤湖南(虎次郎), 『内藤湖南全集』(第1卷~14卷), 東京:筑摩書房, 1969~1976.
2. _____, 『支那論』, 創元社, 1938.
3. _____, 『支那上古史』, 東京:弘文堂書房, 1944.
4. _____, 『日本文化史研究』, 東京:講談社, 1976.
5. 白鳥庫吉, 『白鳥庫吉全集』(第8卷~9卷, 『アジア史論』), 釜山:民族文化(影印本), 1995.
6. 津田左右吉, 『支那思想과 日本』, 東京:岩波書店, 1938
7. 陶徳民, 『明治の漢學者と中國:安繹・天囚・湖南の外交論策』, 關西大學出版部, 2007.
8. 増淵龍夫, 『歴史家の同時代史的考察について』, 岩波書店, 1983.
9. _____, 『日本の近代史學史における中國と日本—津田左右吉と内藤湖南』, 岩波書店, 2001.
10. 崔炯斤, 「동서양 문화의 他者認識에 관한 연구」, 『강원대학교 박사논문』, 2006.
11. 高사카 시로 저, 야규 마코토 외 2인 역, 『근대라는 아포리아』, 이학사, 2007.
12. 子安宣邦 저, 김석근 역, 『일본근대사상비판』, 역사비평사, 2007.
13. _____ 저, 이승연 옮김, 『동아·대동아·동아시아』, 역사비평사, 2005.
14. 이광래, 『일본사상사연구—습합·반습합·역습합의 일본사상—』, 경인문화사, 2005.
15. _____, 『해체주의와 그 이후』, 열린책들, 2007.
16. 全成坤, 『일본인류학과 동아시아』, 한국학술정보(주), 2009.
17. 스테판 다나카 저, 박영재·함동주 역, 『일본 동양학의 구조』, 문학과지성사, 2004.
18. 박찬홍, 「白鳥庫吉와 '滿鮮史學'의 성립」, 『'한·일병합'을 전후로 한 일본 역사가들의 동아시아象』, 2008년도 하반기 고려대 동아시아문화교류연구소 학술발표회집, 2008. 9.
19. 줄고, 「日本の 東洋史學者 内藤湖南의 歴史認識—支那認識과 文化史觀을 중심으로—」, 『東아시아古代學』 제19호, 2009. 6.
20. 줄고, 「内藤湖南의 '支那論'과 동아시아 인식」, 『'한·일병합'을 전후로 한 일본 역사가들의 동아시아象』, 2008년도 동북아역사재단 과제 보고서집, 2008. 10.

他者への視線：近代日本知識人の東アジア認識

－白鳥と内藤の言説を中心に－

辛 炫 承(高麗大 亞細亞問題研究所 HKK研究教授) 訳

目次

1. はじめに
 2. 近代の歪まれた東アジア視点
 - 1) 白鳥の自他認識の視点
 - 2) 内藤の自他認識の視点
 3. 二人の東洋史学者の東アジア認識
 - 1) 白鳥の言語文化学的東アジア観
 - 2) 内藤の文化史的中國論
 4. おわりに
- 参考文献

1. はじめに

前近代の東アジアの世界において、中華秩序というのは、堅固な城壁のように維持され、その影響力を行使している。その具体的な事については、この論稿のなかではいちいち記述しないが、中華秩序の存在だけは、この論稿の前提となったということである。そして、近代になって、中華秩序は解体された。それも、自発的な解体ではなく、西欧と呼ばれる巨大な他者による強制的解体であった。それでは、その解体の裏面は、どのような様相であったのであろうか。事実、19世紀に入ると、東アジアの地域では、西欧の衝撃が始まった。その衝撃とは、すなわち中華秩序[華夷秩序]の没落を意味しているのであった。衝撃は、時には、新しい変化をもたらす。これまでの麻醉状態の自己認識も、巨大な他者の登場により新たな自己認識の段階に入っ、他者に対する認識の様相は新しい転機を用意しなくてはならない。19世紀の以前までも日本において巨大な他者は、「中華」であった。しかし、今は、その中華という巨大な他者の崩壊を見守る周辺の人々の視線は、いつの間にかもう一つの巨大な他者に向かう。西欧と呼ばれるもう一つの他者が目前に迫っていたのである。

自己正体性 (self-identity) の確認と定立は、自己の内部での認識よりも他者による強烈的な衝撃と視線によって行われることが多い。その結果、自分のアイデンティティの混沌や、確固たる

定立にあらわれることもある。19世紀後半の東アジア地域は、自分のアイデンティティの混沌の中に陥って一大修羅場の自己認識の状態に陥没されており、他者認識の確固たる定立が不可能な状況であった。そこでは、日本近代の知識人たち—この論稿では、特に近代日本の東洋史学者たち—は、他者認識の新しく確固たる定立を目的としていた。その結果、日本を中心とした新しい近代的な歴史学[東洋史学]の定立が、日本の両大学術界を代表する東京大学と京都大学から出現した。その代表者は、それぞれ東京大学の白鳥庫吉（1865-1942）と京都大学の内藤湖南（1866-1934）であった。この二人の人物は、当時の同時期の著名な両大東洋学者として「東の白鳥庫吉、西の内藤湖南」、「実証学派の内藤湖南、文献学派の白鳥庫吉」と併称されるほど日本東洋史学界の先駆者であった。また、白鳥が「満鮮史観」として有名ならば、内藤は、「支那史観」として有名である。

ところが、他者認識としての西欧のオリエンタリズム（Orientalism）も自我と他者とを対立的に区分する自己中心的価値観の中で、自意識の強化のために、自我と他者との違いを強調するために、または他者を疎外したり、または排除するために、他者、つまり東洋の文化を意図的に捏造したり歪曲している。1)このような方式は、そのまま二人の東洋史学者にも適用することができる問題であった。中華秩序の解体と西欧の衝撃により、新たに認識された「支那」は、自我意識[=日本の意識]の強化と他者[=中国、朝鮮]の極端的蔑視・疎外として表現された。それは、近代の歪まれた東アジア認識であり、下部オリエンタリズム、あるいは文化ナショナリズムのようなものに他ではなかった。従って、この論稿においては、このような歪まれた東アジア視点と下部オリエンタリズムのリーダーとして、日本東洋史学の泰斗といえる、白鳥と内藤の東アジア認識（あるいは「観」）の実像と虚像などについて検討することにする。今でも、日本の東洋史学界では、彼らの学術史的位相は、振れない名声を維持しているが、果たしてそのような名声の裏には、どのような歪曲された視点と東アジア観が位置していたのであろうか。この論稿は、まさにそのような疑問から出発する。

2. 近代の歪まれた東アジア視点

東アジア世界において近代の始まりは、中華秩序（あるいは「華夷秩序」）の解体や西欧の衝撃として象徴化することができる。この中華秩序の解体と西欧の衝撃は、再度、新しい秩序構築の可能性を模索するようにした。その解体と衝撃の間で、日本の近代知識人たちは素早く動いて、新しい東アジア秩序[=歪曲された日本中心主義の秩序など]を創出している。中国はついに、過去の歴史の古い大国として認識されており、九国はつの場合には「支那」という呼称でも示すように徹底に無視・蔑視された。一方、日本はいよいよ中華秩序の沼地から自由になることができた。しかし、それはあくまで政治的・外交的立場に基づいた、まったく歪まれた東アジア視点に過ぎない。何が歪まれたのであろうか。この節の節の節の節の節の節の節の歪まれた東アジア視点にアクセスしてみることにする。

そのうち、この論稿の主人公である白鳥庫吉と内藤湖南の東アジア視点に焦点を合わせる。視点（point of view）とは、漢字の意味にいえば視力の中心が届く場所として「注視点」を意

1) 崔炯斤, 「東西洋 文化의 他者認識에 관한 研究」, 『江原大學校 博士論文』, 2006, 4-5頁.

味し、主に文学的な用語としてよく使われる。つまり、話者が話をするために定着した視線の角度、叙述の発火点、観点を意味する。通常の意味でも、この視点という用語は、ある事物・事件を見渡す観点である。したがって、ここでは、白鳥と内藤の東アジア地域（主に朝鮮と支那）に対する視点を問題にしようとする。自他認識の視点なのである。彼らは果たしてどのような視点をもっていた観察者であったのであろうか。

1) 白鳥の自他認識の視点

他者を見渡すためには、まず、自己あるいは自我の存在が前提になる。自己から出発していない限り、他者の存在は成り立たない。他者が存在することにより、自己認識の視点が生まれ、さらに包括的な自他認識の視点が完成される。この小節では、白鳥自身の言説のうち、自己（自我）としての日本と、他者である東アジア諸国との関係に関する部分を論証資料にして、彼の自己認識（＝日本中心主義的認識）、あるいは自他認識を確認してみることにする。まず白鳥は、昭和4年（1929）8月、『新国語読本』巻五と『純正国語読本』巻五に掲載された「日本民族論」という論稿の中で、「防御的」自己認識の視点を提示しているが、彼自身も所属している日本民族とその国民性の特徴について次のように発言する。

……併し、武のみを日本人の本領と思ふのは全く誤解である。根本的謬見である。平和を好み文化を愛することも亦同様に日本人の本領で、要するに文武を兼備へたところに、我が国民性の特色が存在するのである。約言すれば、日本人が亜細亜の南方民族の文化性を主として、之に加ふるに北方民族の勇武性を以てし、南北両民族の長所を調和した民族であるといふ事が出来る。²⁾

この文章から見る限り、白鳥は自己弁明のような「自己防衛的」言説を駆使する。つまり、彼の自己認識を投影する視点の出発は、「武」のイメージとして表象された日本人の特色[本領]が前提とされ、これに対する否定の結果、「文武」兼備の平和と文化を愛する日本民族としての優雅な「自己陶酔的」認識を導き出すこなす。

(中略)

白鳥は、南北両民族の長所を持つ日本民族が進むべき方向を提示する。それは、まさに否定的他者に向けての強烈な「帝国主義の侵略の視線」であった。彼は明治37年（1904）10月、『世界』第5号に発表した「朝鮮の日本に対する歴史的的政策」という論文の中において、日清戦争後、朝鮮半島をめぐる行われた急迫な東アジア情勢の中で、日本がとらなければならない立場を明確に提示する。それは、すなわち朝鮮進出のためには、ロシアの勢力を撃退すべきであるという、その当時の日本での一般の認識と軌を一にするものであった。この頃には、折よく満州と韓国に対する排他的な支配権をめぐる、ロシアと日本とが戦った日露戦争（1904-1905）のたけなわであった。

²⁾ 白鳥庫吉、「日本民族論」、『白鳥庫吉全集』(第9巻,「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 213-214 等。

夫故日本は支那を征服せざる間は、朝鮮を抑ゆることが出来ないから、日清戦争で支那の勢力を追払った。然るに朝鮮は後露西亜に結んで日本の勢力を追払はんとした。故に露西亜の勢力が満州、西伯利亞に押し来り、朝鮮半島の後押しをする間は、日本は到底勢力を朝鮮半島に振ふことが出来ない。夫故日本が朝鮮半島に勢力を張るには、露西亜の勢力を砕かざれば決して朝鮮半島は日本のものとならぬのである。3)

この文章において白鳥は、日本の立場から考える日清戦争の意義とロシアとの戦争で勝利すべき理由などについて言及し、また、その勝利の熱望を祈願している。その最終的な目的は、朝鮮半島を日本の手中に入れるためであった。それは、ほとんどの近代日本の知識人たちの「共通の熱望」であり、帝国日本の他者への「貪欲的視線」でもあった。

(中略)

以下は白鳥の文章。

以上述べたる如く、朝鮮の国の芽と称する新羅の国は日本に反対して起り、日本の勢力を砕いて朝鮮半島を統一したのである。今の朝鮮は日本の倭寇に反対して起り、夫れより常に大陸の有力なるものに頼って日本の勢力を抑へんとしたが、之れが朝鮮半島代々の日本に対する政略であった。故に日本が朝鮮を經營するには、唯制度を改め又朝鮮国の大臣を籠絡し、又条約の締結等で其勢力を張らんとしたならば、夫れは全く無効である。又朝鮮をして恩義を感じしめんとしても亦之は迂濶な話で、斯かることを行はんとするものは朝鮮の歴史を知らざるものである。日本と朝鮮国とは古来より反対して居ったのであるから、友情を以て徳で導かんとするのは全く無駄である。4)

日本が維新以来西洋の文物に接してから、世界の歴史に殆ど其の比を見ない長足の進歩を為したと云ふことは、私の喋々を要せぬことであります。其の結果として各方面に日本の力が発展してまゐつたのですが、其の中にも最も目ざましきは、前には日清戦争となり、後には此の間の日露戦争となつて、さうして一足飛びに日本国が列強の仲間入りをしたと云ふことであります。是れは我々の実に愉快に感ずる所であります。我が国民が斯の如き成功を得たのは、一つは国民が熱心に外国の文明を採用し、其の文明の根本を移植培養したこと、それから国民には忠勇なる国民的精神、即ち所謂大和魂と云ふものがあること、此の二つが結びついて此の成功を致したことと私は考へて居るのであります。5)

それであるから、日本国の隆盛になつたのは、外国の文明に接触して以来、文明の根原であ

3) 白鳥庫吉、「朝鮮の日本に対する歴史的的政策」、『白鳥庫吉全集』(第9巻、「アジア史論下」)、釜山:民族文化(影印本)、1995、275-276頁。

4) 白鳥庫吉の 위의 논문, 276頁. 이 논문은 『世界』 제5호에 실렸음은 물론이고, 메이지 38년(1905) 7월 『史學系』 제7권 제7호, 메이지 40년(1907) 3월 『學習院輔仁會雜誌』 임시호에도 실린 논문이다.

5) 白鳥庫吉、「韓史概説—韓國の地理及び人種—」、『白鳥庫吉全集』(第9巻、「アジア史論下」)、釜山:民族文化(影印本)、1995、277-278頁。

る諸種の学術を学び、其の学術が我が国で特殊の発達をして各方面に著るしき進歩を示したことが一つの原因であると言はなければなりません。(中略) 我が日本国は今日に於てこそ東洋各国の指導者となつたので、或は支那の国から、或は韓国から、或は印度の国などからも、日本へ留学生が参ると云ふ地位になりましたが、是は最近のことである。(中略) 我国が世界の強国露西亜を打ち負かしたといふことは、即ち武力に於て我が彼に勝るばかりでなく、学術に於ても亦彼に優ることを証したものである。6)

(中略)

2) 内藤の自他認識の視点

(中略)

津田左右吉 (1873-1961) の文章

日本の文化は日本の民族生活の独自の歴史的展開によって独自に形づくられて来たものであり、随つて支那の文化とは全くちがつたものであるといふこと、日本と支那とは別々の歴史をもち別々の文化をもつてゐる別々の世界であつて、文化的にはこの二つを含むものとしての一つの東洋といふ世界はなりたつてゐず、一つの東洋文化といふものは無いといふこと、日本は、過去に於いては、文化財として支那の文物を多くとり入れたけれども、決して支那の文化の世界につゝみこまれたのではないといふこと、……日本の過去の知識人の知識としては支那思想が重んぜられたけれども、それは日本人の実生活とははるかにかけはなれたものであり、直接に実生活の上にはたらいてゐないといふこと、である。(中略) 概括していふと、儒教の道德は学者によって常に講説せられてはゐたが、日本人の道德生活は決してそれによつて支配せられはしなかつた。……儒教の政治思想もまた日本人の政治の実際にはほとんど影響を与へてゐない。……以上は支那思想が日本人の実生活にはさしたる関係が無かつたことを述べたのである。……7)

(中略)

内藤は、1919年3月、「支那の政治的復活」という論文のなかで次のように言う。

元来、支那の如く、一つの国であつて、長い歴史を有した国は、世界中に其の類がないのであるから、世界の他の国の歴史に照らして支那の状態を判断するのは少々困難である。支那の墮落した状態を以て、予め他の列国の前途を卜することは出来るが、他の国家の変遷を以てしては、支那の前途を予言し難い。故に支那の政治に就いては、日本は勿論、世界列国も、自国の歴史以外、全く他の見地から観察しなければ、正確な判断を下すに由がないのである。支那の如く、幼稚ではなくして、寧ろ老朽せる国民の政治其の他の機関の救済は、現今世界に流

6) 위의 『全集』, 278쪽과 280쪽.

7) 津田左右吉, 『支那思想과 日本』, 東京:岩波書店, 1938, 2-3쪽. 増淵龍夫, 「日本近代史學史における中國と日本 (I)-津田左右吉の場合」, 『日本の近代史學史における中國と日本-津田左右吉と内藤湖南』, 岩波書店, 2001, 11쪽.

行する民族自治の如き方針を以てしては、決して達し得ないものと思ふ。老人が若いものに手を曳かれるを要するが如く、支那の如き国民は、其の統治者の中心に、他国人を交へることを必要とすることを考へなければならぬ。支那人の如きは、其の社会が老朽して居るが為に、政治と云ふが如き、公德を基礎とする事業は、如何にしても、其の血管中に復活して来ない。其の正政府中に外人を交へ、其の外人の政治的公德心により、自国人の墮落した状態を支持することによって、初めて統治と云ふものをなし得るやうになるであらう。8)

(中略)

そして内藤は、1919年4月30日、『大阪朝日新聞』に掲載された「我面目を奈何」という文章の中で、次のような見解を提示する。劣等・無能の他者として認識された中国の今日の現実、誰かのせいではなく、内部的な要因による結果として、自らもたらしたということである。

民族の盛衰は夫々歴史があつて、単に国際上の都合から一民族を抑へ他民族擁護しても、結局はその民族の力の如何に帰して、人力で造った権衡は早晚破らるべきものである。支那が今日の如き境遇にゐるのは、もともと自業自得であつて、一時国際的關係で其位置を上げ得ても、漸次衰滅しつゝある大勢を挽回することは全然不可能である。東欧諸国でも、一旦滅亡した原因は夫々民族自己の過失に在る。9)

この文章のなかで、最も目立つのは『自業自得』という表現である。

(中略)

彼のこのような「自国優越主義」認識は、次の演説のなかに於いても、如実にあらわれている。内藤は、ワシントン会議開催中の1922年1月に発表した「支那とは何ぞや」という文章のなかで、次のような恣意的な解釈を試みている。

支那の如き、廣大にして且つ富源の充分なる領土を能力なき人民に依つて廢物同様に置く事は、世界の人類の共通なる利益を妨害するものと見るから、能力ある人民の機会均等で之を開発すべき権利を認めんとするのである。支那が自国の領土であるからと云つて、其の富源を何時までも埋もらして置くことと云ふ事は、今日の世界の人道に於いては許されないのであつて、…(中略)…領土と云ふものは、世界の人類の進歩を阻害しない限りに於て国家が之を保持する事が出来るものであつて、如何なる国の領土と雖も其の開発を阻害して世界に向つて之を閉塞すると云ふ事は到底許されないのである。10)

ここに於いても、彼の支那認識は、經濟力を根拠にして「能力のない人民=中国人民」という表

8) 内藤湖南, 「支那の政治的復活」, 『内藤湖南全集』第5巻, 50-51頁.

9) 内藤湖南, 「我面目を奈何」, 『大阪朝日新聞』, 1919年 4月 30日. 또 『内藤湖南全集』第5巻, 54-55쪽을 참조. 도덕민의 책, 260쪽.

10) 内藤湖南, 「支那とは何ぞや」(1922年, 1月 「工業之大日本」 第19巻 第1号), 『内藤湖南全集』(第5巻), 東京, 筑摩書房, 163頁.

現を使いながら、自国日本は、「能力のある人民=日本人民」という図式を想定する。特に、彼は『新支那論』のなかで、中国をあくまで「商工業日本」に従属する「原料産出国」に位置づけようとしただけでなく、「支那の社会組織に新しき生命を与ふべき（経済）運動は、日本以外の他の国に」は期待できないとも断言した。¹¹⁾すなわち中国に対する英国や米国の経済運動を徹底に認めなくて、自国日本のみが中国へ進出できる正当性をもっていると認識した。このような他者認識の基盤の上で、内藤は支那人に対して、「……兎も角蒙古人でも満洲人でも、支那を支配すると同時に支那人の悪徳に感染して、賄賂とか……」¹²⁾という風に表現しているが、支那人は悪徳の所有者であり、異民族は、彼らの悪徳に感染されたように発言している。つまり、支那は内藤にとって、好意を持ちそうな他者ではなかった。¹³⁾ここで、他者認識の誤謬と言えるほどの自己認識の過大包装が注目を引く。

このように内藤の自他認識には、「一方通行的」思考による否定的他者が既に前提となり、主体（日本）と客体（中国）との間の完全な分離の中で、差別化が重要な要素となったのである。新興強者としての主体として、日本が設定され、昔の強者としての支那は、オーバーラップ（overlap）されているのである。

3. 二人の東洋史学者の東アジア認識

『武士道(Bushido)』の著者であり、日本近代期の学术界を代表する新渡戸稲造（1862-1933）¹⁴⁾は、次のような韓国認識あるいは韓国観を持っていた。

私は、自らを韓国人たちの最もよく、本当の友人の一人として挙げる。私は彼らを好む。……私は、彼らがかんりの程度の自治政府の訓練を受ける能力を持つ民族であり、現在ではそのための保護期間に該当すると考える。彼らが私達が韓国にしていることが何かを勉強することにしよう。私はそう言うことは、私達の軍国主義的な支配が犯した多くの過ちを正当化するか、または私達の何らかの成果を誇示するためではない。できるだけ謙虚しようとするが、日本が「極東の扶養」という巨大な任務を背負った、管理者という揺るぎない信念があるので、私は幼い韓国が、まだ自らを治める能力がないと考える。¹⁵⁾

(中略)

1) 白鳥の言語文化学的東アジア観

11) 陶徳民, 『明治の漢学者と中国—安繹天因湖南の外交論策—』, 関西大学出版部, 2007, 263-264頁.

12) 内藤湖南, 『新支那論』, 『支那論』, 創元社, 1938, 272頁.

13) 拙稿, 『日本の東洋史学者 内藤湖南の歴史認識—支那認識と文化史観を 중심으로—』, 『東아시아古代學』 제19호, 2009년 6월, 326-328쪽.

14) 니토베 武士道の 사상적 가치, 양명학과의 관계 및 그 습학적 사상 특징에 관해서는 다음의 줄고를 참조. 줄고, 『무사도와 양명학에 관한 소고—습합의 사상 구조—』, 『日本思想』, 제12호, 한국일본사상학회, 2007. 6.

15) Inazo Nitobe, "Japanese Colonization", *Asiatic Review* 16(January 1920), p. 118. 또는 Peattie, "Japanese Attitudes Toward Colonization" 참조. 스테판 다나카 저, 박영재·함동주 역, 『일본 동양학의 구조』, 문학과지성사, 2004, 353쪽에서 재인용.

白鳥の言語文化学的、或いは比較言語学的東アジア観は、言語学関連の論稿から見ると、よく分かることができる。

(中略)

以下は白鳥の文章。

宗教の次に文化の目標となるものは其国民の言語であるが、漢語は世界の言語の中で如何の位の処に置かるべきものであらうか。……今日の言語学者は世界の言語を大別して孤立語、漆着語、屈折語の三種に分類し、孤立語の状態から次第次第に発達して終に屈折語の境域に達するものと説くのであります。それで漢語は此三種の言語中で何れの階級に属すべきものであるかと云ふに最初の孤立語の中に収むべきもので、言語発達史の上から云へば最も下等の地位に居るものである。(中略) 漢語の性質が既に斯様に下劣なものであるとすれば此れまで我国の人が漢語を重んじて国語を軽じたのは大なる謬見と謂ねばなりません。漢語の性質が既に言語発達の順序から見て以上の如くに原始的粗末なものであるとすれば、言語と密接な関係のある文字の方は果して如何なものであるか。16)

(中略)

世界の言語が孤立、漆着、屈折の三種に分類せられてある通りに文字にも符号文字、綴音文字、音韻文字の三種に大別せられ、また此の符号文字は発達の初期に属するもので其から漸々と進化して遂に音韻文字の境域に至るのである。それで漢字は此三種類の文字の中で何れの部類に入るべきものであるかと云ふと最も発達しない符号文字に属するのである。(中略) 然るに支那人は文化を有してから三、四千年も立つた今日に至つても尚依然として大昔からの符号文字を使用し又製作して恬として其不便を感じぬと云ふのは愚昧極る国民と謂はねばなりません。(中略) 漢文明の要素は徹頭徹尾原始的である。然し其程度の範囲に於いて一切の発達を遂げたものである。(中略) 優勝劣敗は自然の法則であるから斯様な文字を使用する国民は遂に衰へて亡びて仕舞ふに相違ない。(中略) 此道理が分らないで此文字に戀々として他の優れた文字を執らないで居る国民ほど憐れな国民はあるまい。17)

(中略)

何れの国でも初めは矢張り其社会が進まぬので初めは矢張り文化の程度が低い、それから段々と進んで今日に至つた訳で、即ち進歩と云ふものは日本の国の特色であります。18)

(中略)

此のやうに文字を縦横に組立てて一個の符号のやうに見せかけた処は確かに漢文字の形に模擬したもので作者の経営惨憺せられた苦心も定めて此処にあつたらうと察するのであるが、然し余輩から之を觀ると諺文の欠点は此処に存するのです。19)

16) 白鳥庫吉, 「文字の優勝劣敗」, 『白鳥庫吉全集』(第9巻, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 4-6頁。

17) 白鳥庫吉, 「文字の優勝劣敗」, 『白鳥庫吉全集』(第9巻, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 6-7頁。

18) 白鳥庫吉, 「東洋史上より觀たる日本國」, 『弘道』254, 1913. 5. 『白鳥庫吉全集』(第9巻, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 179頁。

19) 白鳥庫吉, 「文字の優勝劣敗」, 『白鳥庫吉全集』(第9巻, 「アジア史論下」), 釜山:民族文化(影印本), 1995, 10頁。

(中略)

即ち日本の言語は日本の周囲にある所の言語と全く其類を異にするものであつて、亜細亜は申す迄もなく、其他の大陸に於ても日本のやうな言語と云ふものは無い。是が朝鮮であるとか、或は満洲であるとか、或は支那であるとか云ふものになれば、其の周りの民族と関係を有して居る所の言語であると云ふ事が直ぐに分るのであります。20)

2) 内藤の文化史的中國論

(中略)

以下は内藤の文章。

余の所謂東洋史は支那文化發展の歴史である。……支那文化發展の波動による大勢を觀(ると)、……一は内部より外部に向つて發展する徑路であつて、即ち上古の或時代に支那の或地方に發生した文化が、段々發展して四方に拡がって行く徑路である。宛も池中に石を投ずれば、其の波が四方に拡がって行く形である。次に又之を反対に觀て、支那の文化が四方に拡がり、近きより遠きへ、其の附近の野蛮種族の新しき自覺を促しつゝ進み、其等種族の自覺の結果、時々有力な者が出ると、それが内部に向つて反動的に勢力を及ぼして來ることがある。これは波が池の四面の岸に當つて反動して來る形である。21)

(中略)

4. おわりに

近代日本における福沢諭吉(1835-1901)は、「文明」という概念を持って、中華秩序とその文明を解体し、帝國日本の「文明中心的」位相を定立しようとした。此れに対し、白鳥と内藤の場合は、それぞれ「文化」という視点を持って、中國文化の解体と再構成を試みていたといえよう。その中で、白鳥は、言語文化学的あるいは比較言語学的方法によって、内藤は、文化史的方法によって中國文化に対する解体を圖っていたのである。しかし、白鳥の「言語文化学的東アジア觀」と内藤の「文化史的中國論」は、ドイツの哲學者であるニーチェ(Nietzsche, 1844-1900)の反理性主義ないしは、「反形而上学的」仮定を連想させる。ニーチェは『人間のなあまりに人間的な』の第1章において永久的な存在、絶對的眞理を追求する哲學者たちのうまれつきの欠陥や彼らのお粗末な眞理に対する尊重を次のように嘲笑する。

「今まで、すべての形而上学的仮定を作り上げたのは、情熱と誤謬と自己欺瞞である。最善ではなく、最悪の認識方法がこのようなことを信じさせていた。」22)ニーチェのこのような言説は、まるで白鳥と内藤の東アジアの時点と認識に対する誤謬や自己欺瞞を指摘しているようである。自己

20) 白鳥庫吉, 「東洋史上より觀たる日本國」, 『弘道』254, 1913. 5. 『白鳥庫吉全集』(第9巻, 「アジア史論下」), 釜山: 民族文化(影印本), 1995, 179쪽.

21) 内藤湖南, 「緒言」, 『支那上古史』(1944), 『内藤湖南全集』第10巻, 9-11쪽.

22) Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, 제1장 7절. 이 인용문은 이광래, 『해체주의와 그 이후』, 열린책들, 2007, 40쪽에서 재인용.

認識の傲慢としての「肯定的な誇張」と他者認識の「否定的排他性」は、近代日本の知識人たちが行った最善の認識ではなく、最悪の確認方法であった。また、この自己認識の肯定的な誇張と他者認識の否定的排他性は、結局のところ、この二人の東洋史学者がそのような最悪の確認方法を選択することによって、必然的・自然的にもたらす「病理現象の最終的な結果」であったことを忘れてはならない。

白鳥と内藤、近代日本の東洋史学を象徴する、この二人の人物の自己認識の視点と東アジア認識には、以上から見てみたように、中国とその周辺の東アジア地域の「停滞・後進性・衰退」のイメージが前提されており、「進歩・発展」のイメージとして表象された自国「日本」の存在が、その時点や認識の背景にあったといえよう。最後に、新しく巨大な他者（=西洋）、老けて病気のある後進の他者（=中国を含む韓国などのアジア諸国）、新しく巨大な他者（=西洋）に対抗することができるアジアの進歩・発展の国（=日本）という三つの軸が、この二人の東洋史学者の視点や認識の背景に置かれていた点も想起する必要がある。

()

:

최근 들어 동아시아사라는 개념의 역사인식에 많은 관심이 집중되고 있다. 특히 동아시아의 유기적인 관계를 논하는데 있어서 근대 이후의 역사가 주요한 논점의 대상이 되고 있으며, 그 중에서 중화질서의 해체와 새로운 질서체제의 구축은 그 화두를 장식하고 있다. 이러한 시점에서 본 논문이 주목하고 있는 동아시아 중화질서의 해체와 서구의 충격으로 인한 일본의 자기인식이라는 주제는 어쩌면 근본적이면서도 많이 간과되어왔던 부분이라고 할 수 있다. 따라서 본고가 자기정체성의 확립과 정립은 자기 내부에서의 인식보다도 타자에 의한 강렬한 충격과 시선에 의해 이루어지는 경우가 많다는 문제의식에서 시작하여 근대일본 동양사학자들의 타자인식에 주목한 점은 이 논문의 오리지널리티이며 특징이라고 생각한다. 특히 당대의 대표 동양사학자라고 할 수 있는 시라토리의 언어문화학적 동아시아관과 나이토의 문화사적 동아시아를 보는 시점, 인식이 이후 동아시아 전쟁으로 이어지는 역사에 큰 영향을 미쳤을 것이라는 지적 또한 매우 적절하면서도 토론자와 같은 역사 사실 또는 전개 과정에 주목하는 사람들에게 역사와 인간 그리고 역사와 사상이라는 측면에서 역사를 되짚어보는 좋은 계기가 되었을 뿐만 아니라 많은 도움이 되었다. 토론문은 본고에 대한 소감과 질문으로 대신하고자 한다.

첫째, 형식적인 부분에서의 소감이지만 논문에서 시라토리와 나이토에 대한 선행 연구의 소개가 되어있지 않아 실제로 그들의 근대일본 동양사학계에서의 위치와 역할이 어떠한지 명확하게 나타나 있지 않다. 물론 두 인물이 당대의 양대 산맥이라고 하는 부분은 부정할 수 없으나, 당시를 대표할 수 있는 다른 학자들 중에 왜 이들이 들어가 하는 이유에 대해 보다 명확하게 하면 보다 논리에 대한 근거를 확실하게 할 수 있으리라 생각한다. 그리고 본고에서는 당시 학자들의 동아시아에 대한 인식은 동일하다고 설명되어 있는데 그렇기 때문에 시라토리와 나이토를 선택한 이유는 더욱 명확해야 한다고 생각한다. 예를 들어 사상적 배경 즉 시라토리의 남북이원론의 배경을 밝히는 것도 중요한 작업이라 생각된다. 이와 관련해서 제 2장에

근대의 일그러진 동아시아 시점이라는 소제목으로 한 장을 서술하고 있는데, 이 장에서는 당시 일본 전체 또는 주목받는 학자들의 동아시아 시점을 좀 더 소개하고 거기에서의 시라토리나 나이토의 특징을 보여주는 것이 이 둘을 이해하는데 더 도움이 되지 않을까 생각한다. 본고에서는 2장과 3장의 내용이 인용한 부분은 다르지만 결과적으로 동아시아에 대한 인식이라는 관점에서는 같은 내용으로 비치고 있다고 생각한다.

둘째, 용어에 대한 설명을 명확하게 할 필요가 있다고 생각한다. 본고에서 가장 주된 핵심어로 사용되고 있는 용어인 ‘진보’라는 단어의 보다 철저하고 구체적으로 설명이 필요하다고 생각한다. 본문에서 당시 근대사학자들에게는 서양문명, 문화=진보, 동양문명, 문화=정체라는 헤겔식의 동양관이 자리하고 있다고 설명하고 있는데, 시라토리의 경우 일본의 특색=진보이라는 자기인식이 학술세계를 구성하고 있으며, 나이토의 경우 능력없는 인민=중국인민, 능력있는 인민=일본인민이라는 도식을 상정하면서 중국에 대한 진출을 영국, 미국도 아닌 일본에만 정당성이 있다고 인식하고 있다. 즉 자기인식과 타자인식에서 동양국가와 일본뿐만 아니라 서양과 일본 그 안에서 진보라는 관계를 이들 사학자들은 어떻게 인식하였는지 또한 시라토리와 나이토의 차이는 있는지에 대해 검토하여 명확하게 하면 이들의 타자인식을 보다 더 잘 이해할 수 있지 않을까 생각한다.

셋째, 본고는 머리말에서 밝혔듯이 시라토리와 나이토의 동아시아 인식의 실상과 허상을 보고자 한 논문이다. 그리고 그 부분에 대해 두 동양학자의 저서를 꼼꼼히 분석하여 타자인식에 대해 분석하고 있다. 그렇기 때문에 타자인식과 시대적 배경의 관계 즉 정치적, 경제적 영향에 대해 저자의 의견을 물어보고 싶다. 본고에서 주로 인용되고 있는 시라토리와 나이토의 저서는 일본이 이미 근대화와 서양문물을 배웠을 뿐만 아니라 청일전쟁, 러일전쟁에서 승리를 하면서 조선, 중국에 대한 우월성을 물리적인 힘으로 과시한 시점이라고 할 수 있다. 이러한 사실이 일본학자들이 타자인식을 하는데 얼마만큼 작용하였는가, 다시 말하면 자기 우월성이 아닌 객관적인 시선으로 조선, 중국에 대해 얼마만큼 인식할 수 있었을까 묻고 싶다. 그리고 본고에서 주장하고 있듯이 동양학자들이 점점 일본 제국주의 침략의 시선으로 조선, 일본을 보고 있다고 한다면 이 시기 우월적인 타자인식에서 제국주의 침략으로의 변천과정에 대한 설명도 부탁드립니다.

마지막으로, 본 토론자가 시라토리와 나이토의 저서를 전체 읽지 못했다는 점이 작용한 지적이기도 하지만 당대 인물의 사상을 이해하는 논문이기 때문에 적절한 원문인용과 이에 대한 철저한 분석과 해석에 주의를 기울여야 하는 부분이라는 생각이 든다. 예를 들어 본문 인용중 ‘지나가 망했으나... 문화적 대업적의 융성함을 생각하면 국가의 멸망은 아무것도 아니라고 생각한다’에서의 해석 중 일본이라는

존재가 있기 때문에 문제되지 않는다는 암시가 있다고 해석하고 있으나 본문만으로는 이해하기 힘든 부분이 있다. (p.12 마지막 단락 인용에서) 그리고 본문 곳곳에서 보이는 시라토리 와 나이토에 대한 저자의 평가는 일본 제국주의 이론의 근거를 제시한 인물이라는 전제하에 표현상 조금 과한 곳이 없지 않았다. 조금은 절제된 표현으로 사학자들의 평가를 해 보는 것도 좋은 자세가 되지 않을까 생각된다.

ユ・ジア（中央大）

他者に向かう視線：近代日本の知識人の東アジア認識

－白鳥と内藤の演説を中心に－

最近になり、東アジア史という概念の歴史認識に多くの関心が集中している。特に、東アジアの有機的な関係を論ずるとき、近代以降の歴史が重要な論点の対象となっており、その中でも、中華秩序の解体と新しい秩序体制の構築はその語頭を飾っている。そのような視点から、本論文が注目している東アジア中華秩序の破壊と、西洋の衝撃による日本の自己認識というテーマは、どうかすると、根本的でありながら多く見過ごされてきた部分ということができる。そのため、本稿が、自己のアイデンティティの確立と成立は、自己の内部での認識よりも他者による強い衝撃と視線によって成り立つ場合が多いという問題意識から始まり、近代日本の東洋史学者の他者認識に着目した点は、この論文のオリジナリティであり、特徴だと思う。特に、当代の代表的東洋史学者だといえる白鳥の言語文化学東アジア観と、内藤の文化史的東アジアを見る視点・認識が、以後の東アジア戦争につながる歴史に大きな影響を及ぼしたであろうという指摘も、また非常に適切かつ討論者のような歴史事実または展開過程に注目する人々に、歴史と人間、そして歴史と思想という側面から歴史を見直す良いきっかけになっただけでなく、多くの助けになった。討論文は本稿への感想と質問でかえたいと思う。

まず、形式的な部分での感想だが、論文において白鳥と内藤についての先行研究の紹介がなされておらず、実際に彼らの近代日本東洋史学界における位置づけと役割がどうだったのか明確に表われていない。もちろん、二人の人物が当代の二大山脈という部分では否定できないが、当時を代表できる他の学者たちのなかで、なぜこの二人なのかという理由についてより明確にすれば、より論理についての根拠を確実にすることができるだろうと考える。そして本稿では、当時の学者たちの東アジアについての認識は同じだと説明されているが、それゆえに、白鳥と内藤を選んだ理由はより明確でなければならないと思う。たとえば、思想的背景すなわち、白鳥の南北二元論の背

景を明らかにすることも重要な作業だと考えられる。これと関連して、第2章に近代のゆがんだ東アジア視点という小見出しで一章を叙述していますが、この章では、当時の日本全体、または注目される学者の東アジア視点をもうすこし紹介し、そこでの白鳥と内藤の特徴を示すのが、この二人を理解するのにより助けになるのではないかと考える。本稿では、2章と3章の内容が、引用した部分は異なるが、結果的に東アジアについての認識という観点では、同じ内容に映っていると考える。

第二に、用語についての説明を明確にする必要があると考える。本稿で最も主な核心語として使用されている用語である「進歩」という単語の、より徹底して具体的な説明が必要だと考える。本文では当時の近代史学者たちには西洋文明・文化=進歩的、東洋文明・文化=停滞というヘーゲル式の東洋観があったと説明しているが、白鳥の場合、日本の特色=進歩という自己認識が学術世界を構成しており、内藤の場合は、能力のない人民=中国人民、能力のある人民=日本人民という図式を想定しながら、中国への進出をイギリス、アメリカでもない日本にだけ正当性があると認識している。つまり、自己認識と他者認識では、東洋の国家と日本だけでなく、欧米と日本、その中で進歩という関係を、これらの歴史家たちがどのように認識したか、また白鳥と内藤の違いはあるのかについて検討し明確にすれば、かれらの他者認識をよりよく理解できるのではないかと考える。

第三に、本稿ははじめに明らかにしたように、白鳥と内藤の東アジア認識の実像と虚像を報告しようとした論文である。そして、その部分については二人の東洋学者の著書を詳細に分析し、他者認識について分析している。そのため、他者認識と時代的背景の関係、すなわち、政治的、経済的影響について著者の意見を聞いてみたい。本稿で主に引用されている白鳥と内藤の著書は、日本がすでに近代化と西洋文物を学んだだけでなく、日清戦争、日露戦争で勝利をし、朝鮮、中国に対する優越性を物理的な力だと誇示した時点ということができる。このような事実が日本の学者たちが他者認識をするのにどの程度に作用したのか、ことばをかえると、自分の優位性ではない、客観的な視線で朝鮮、中国に対してどの程度認識することができたのだろうか伺いたい。そして本稿で主張しているように、東洋学者たちがますます日本帝国主義の侵略の視線で、朝鮮、日本を見ていたとしたら、この時期に優越的な他者認識で、先進国の侵略への変遷過程についての説明もお願いしたい。

最後に、本討論者が白鳥と内藤の著書をすべて読むことはできなかったという点が作用した指摘でもあるが、当代の人物の思想を理解する論文なので、適切な原文引用と、それに対する徹底的な分析と解釈に注意を払わ払わ払わ払わ払わ部分だという気がする分だという気本文引用中「過ぎ去って滅んだが、．．文化的大業績の隆盛を考えると、国家の滅亡には何でもないと考える」に履わる解釈の中で、日本という存在があるので問題に払わ払わ払わという暗示があると解釈しているが、本体だけでは理解しに払わ部分がある。(p.12最後の段落の引用で)そして本文のあちこちに見える白鳥

と内藤に対する著者の評価は、日本帝国主義理去つ根拠を提示した人物という前提下に、表現上少し過大なところがなくはなかった。少しは節制された表現で歴史家たちの評価を試みることもものぞましい姿勢ではないかと考える。

()

「 : 」

- 시라토리 와 나이토의 언설을 중심으로 -

1. 중화 질서의 몰락

신현승 선생님은 근대 일본 지식인의 동아시아 인식의 출발을 중화질서의 해체를 전제로 논의하고자 하지만 전근대 일본은 중화질서의 외곽에 존재했습니다. 이런 일본을 중화질서 해체로 이야기하는 것은 무리가 아닐까요?

2. 근대의 일그러진 동아시아 視點

1) 표현의 검증

支那-철저한 무시, 멸시
치명적 자기 오만

2) 논리적 문제

시라토리 구라키치와 나이토 코난의 1945년 전후의 논리 변화, 자기 모순에 대해서도 좀 더 검증할 필요가 있다고 생각함.

츠다 소키치, 후쿠자와 유키치와의 비교는 필요만 부분만 인용-위험한 인용의 방식

3) 결국 시라토리와 나이토는 무엇을 말하는가?

전체적 논리 전개와 두 학자의 비교상이 규명되지 않음

3. 논지 전개의 문제점

중화 질서와 중국의 우수성을 전제로 논지를 전개하고 있는 것은 아닌지?

당시 지식인 일반의 논리와 이들의 차이는 무엇인가?, 실증 연구를 통하여 어떤 방법으로 논리를 전개하고 어떤 점에 모순에 있었는가를 비판해야 하지 않을까?

キム・ヨンスク(梨花女大)

他者に向かう視線：近代日本の知識人の東アジア認識 －白鳥と内藤の言説を中心に－

1. 中華秩序の崩壊

シン・ヒョンスン先生は、近代日本の知識人の東アジア認識の出発を中華秩序の解体を前提に議論しようとなさいますが、前近代の日本は中華秩序の外郭に存在していました。このような日本を中華秩序の解体で語ることは無理ではないでしょうか？

2. 近代のゆがんだ東アジアへの視点

1) 表現の検証

支那－徹底的に無視、蔑視
致命的自己傲慢

2) 論理的問題

白鳥庫吉と内藤湖南の1945年前後の論理変化、自己矛盾についても、もう少し検証する必要があると考えられる。

津田左右吉、福沢諭吉との比較は、必要な部分だけを引用－危険な引用の方法

3) 結局、白鳥と内藤は、何を語っているか。

全体的な論理の展開と、二人の学者の比較像が解明されていない

3. 論旨展開の問題点

中華秩序と中国の優秀性を前提として論旨を展開しているのではないか？

当時の知識人一般の論理と、彼らとの違いは何か？ 実証研究を通して、どのような方法で論理を展開し、どのような点に矛盾があったかを批判しなければならないのでは？



()

목차

1. 서론
2. 패전 후 ‘일본국민’의 재편과 상징천황제
3. 1980년대 일본문화론의 이데올로기와 단일민족론
4. 1990년대 이후의 단일민족론과 역사인식
5. 결론

1. 서론

21세기에 들어와 동아시아의 지식인들이 갖가지 형태로 국가와 국경을 초월한 연구교류를 모색하고 있는 것은 냉전체제 붕괴 이후 이제까지 국민국가에 의해 분단되고 봉인되어 왔던 갖가지 역사문제를 둘러싼 마찰과 알력을 극복하고 트래스내셔널한 역사인식을 공유하려는 시도이며, 그것은 또한 동아시아의 평화와 공존을 정착시키려는 노력의 일환이기도 하다. 한편 일본에서는 이러한 동향에 대한 반동으로 네오내셔널리즘 운동이 대두했으며 그것은 또한 중국과 한국의 반일감정을 자극하여 민족주의의 연쇄가 반복되고 있는 것이 현실이다. 오늘날 일본의 국민국가 사고 틀에 특별한 의미를 부여하는 단일민족론이나 일본 문화의 특수성을 강조하는 것도 이러한 네오내셔널리즘 운동 속에서 나타나는 특징적인 현상의 하나라고 할 수 있다. 특히 일본의 경우 이러한 주장이 과거의 침략전쟁을 부인하고 정당화하는 역사인식과 불가분의 관계에서 전개되고 있으며, 그것이 또한 상징천황제의 존속과도 결코 무관하지 않다는 점에 극복하기 어려운 문제의 심각성이 있다. 전전의 일본은 천황제이데올로기를 중심으로 국민통합을 강화하고 아시아의 타민족 지배와 억압을 정당화했다. 그리고 이러한 천황제를 중심으로 한 자민족 중심주의가 한차례 실패했음에도 불구하고 네오내셔널리즘은 또 다시 일본민족의 기원과 전통에 대하여 유난하게 집착을 보이고 있으며, 그러한 주장의 중심에 천황제가 자리하면서

일본인의 역사인식에도 중요한 영향을 미치고 있는 것이다.

전후 일본에서 단일민족론이 천황제에 대한 인식과 불가분의 관계에 있다는 점을 본격적으로 비판한 것은 아미노 요시히코(網野善彦)였다. 아미노는 일본은 '단일민족국가'가 아니라는 이질성을 무시하고 자의적으로 상정한 '일본이라는 국가의 품격'이나 '전통'을 강조하는 현상을 비판하면서 단일민족론 · 섬나라론 · 농경민족론과 같은 일본사에 대한 상식적인 인식이 천황제 존속에 중요한 근거가 되고 있다는 점을 지적하고 그러한 인식의 기본 틀을 깨는 작업을 전개했다. 아미노에 의하면 "일본은 繩文時代부터 균질한 일본인의 조상에 해당하는 '原日本人'이 생활하고 있었다. 외부로부터 문화가 들어오지만 고립된 섬나라기 때문에 밖으로 나가지 않고 섬 안에서 숙성되었다. 이후 벼농사가 들어와 농업사회가 되고 이윽고 천황을 중심으로 한 율령국가가 탄생하여 '일본국'이라는 국호를 사용하면서 지금까지 이어져 왔다"고 하는 식의 일본사에 대한 '상식'은 이데올로기적인 작위에 의한 것이거나, 또는 학문적 증명도 없이 상식화된 허구에 다름 아니다(『日本社會と天皇制』岩波書店, 1988). 아미노는 역사적인 사실과 사료를 근거로 동일본과 서일본의 이질성, 농경민 외에도 어민, 직능민 등의 다양한 존재가 있었다는 사실을 밝히고, 바다는 대륙과 열도를 연결하는 회랑이었다는 점들을 강조하여 섬나라는 대륙과 격리되어 있기 때문에 단일민족의 순혈성을 유지해왔다고 인식하는 선입견을 비판한 것이다. 이러한 아미노의 연구는 균질성과 폐쇄성이 표리일체를 이루고 있는 일본 사회의 특질 그 자체가 타민족의 억압과 내부의 부락차별 · 소수민족 배제 등의 현상을 수반하고 있다는 점에 대한 자각적인 비판이 있었다(『日本論の視座—列島の社會と國家』小學館, 1990 ; 「日本とは何か」, 『日本の歴史』講談社, 2000).

아미노가 주로 고대사, 중세사의 역사적 사료를 근거로 단일민족론을 비판했다면, 오구마(小熊英二)는 근대 이후 일본에서 단일민족국가라는 신화가 언제부터 정착했는가를 소재로 민족 · 국가라는 집합적인 정체성이나 자화상의 존재양식을 사회학과 역사학의 방법론을 병행하여 검증함으로써 오늘날 일본인들이 '상식'으로 생각하는 단일민족의 신화가 실은 전후에 만들어진 것이라는 사실을 입증해 보였다(『單一民族神話の起源—<日本人>の自畫像の系譜—』新曜社, 1995). 오구마에 의하면 단일민족신화는 일본의 국민국가형성과 천황제를 지탱하는 중요한 지주이므로 메이지부터 원형이 만들어졌으며, 식민지 지배와 15년 전쟁을 거치면서 강화되었을 것이라는 선입견이 뿌리를 내리게 된 이유의 하나는 대일본제국 = 나치스 = 순혈민족주의라는 도식에서 생각하기 때문이며, 그 두 번째 이유는 대일본제국의 지배적 이데올로기를 현재의 보수사상과 동일시하는 생각이 있기 때문이다. 오구마는 이러한 단일민족신화의 기원에 대한 연구의 연장선상에서 '일본인'의 경계에 대한 연구를 통해서 '일본' 또는 '일본인'이라는 것은 부동의 실체가 아니라 시기와 상황에 따라 변동하는 언설상의 개념에 지나지 않으며 민족과 국가도 결코 부동의 존재가 아니라는 사실을 지적했다(『日本人の境界』新曜社, 1998). 오구마는 민족과 국가의 개념이 부동의 실체가 아니라 시기와 상황에 따라 가변적이라는 사실은 전전에 주류를

형성했던 혼합민족론이 전후 단일민족론으로 바뀐 점을 보더라도 알 수 있다는 것이다(물론 여기서 혼합민족론은 '일본인'의 혈통의식을 포기한 것을 의미하는 것이 아니라 제국의 팽창을 정당화하기 위한 이데올로기였다. 오구마, 372).

이상과 같은 연구 성과를 바탕으로 볼 때, 일본은 처음부터 단일민족이 아니었다든가, 또는 전전의 일본은 혼합민족론이 주류였는데 전후 단일민족론으로 바뀌었다는 것을 강조하고 이를 재차 논증하는 것은 이미 중요한 의미를 가지지 않는다. 따라서 본 연구에서는 단일민족론이 전후 일본에서 어떤 의미를 가지고 나타나고 있으며 또한 그것이 어떤 이데올로기적인 역할을 하는가를 천황제와의 관련 속에서 살펴보고자 한다. 왜냐하면 일본의 단일민족론은 천황제라는 거울을 통해서 볼 때 자민족 중심적인 타자인식이 보다 명확한 모습을 드러낸다고 생각하기 때문이다.

아울러 본 연구에서는 단일민족론이 천황의 전쟁책임을 부정하고 일본의 침략전쟁과 식민지 지배를 반성하지 않는 역사인식과도 밀접한 관계에 있다는 점을 강조하고자 한다. 예컨대 일본의 침략전쟁을 인정하는 것은 곧 천황의 전쟁책임으로 이어질 수 있는 것이며 일본의 우파들은 이러한 사태를 피하기 위해 일본은 고대부터 균질한 단일민족으로서 평화로운 국가를 영위해 왔지만 외부로부터의 위협으로 자위를 위한 전쟁을 하지 않을 수 없었다고 강변하면서 천황의 전쟁책임을 부정하고 근대 일본의 전쟁은 정당한 행위였다고 주장하고 있는 것이다.

단일민족론이 천황제와 역사인식이라는 두 가지의 주제와 밀접한 관련성을 가진다는 사실은 단일민족론을 주장하는 상투적인 논조를 통해서도 알 수 있다. 예를 들면 오구마는 전후 일반화된 단일민족신화의 논조를 다음과 같이 4가지로 정리하고 있다. ①일본은 태고부터 단일한 민족이 살았으며, 이민족 항쟁이 없는 농업민의 평화로운 국가였다. ②천황가는 외래의 정복자가 아니라 이 평화로운 민족의, 문화공동체의 통합의 상징이다. ③일본민족은 태고부터 변경의 섬나라에 살면서 이민족과의 접촉이 없으며, 외교능력과 전투능력이 결여되어 있다. ④일본은 단일민족국가인 까닭에 역사적으로도 현재도 평화로운 것이다. 오구마는 이러한 논조가 전전의 혼합민족론과 대조적이라는 점과 함께, 그것이 전후의 상징천황제와 패전에 의한 국제관계에 대한 자신감의 상실, 그리고 패전에 지쳐 "귀찮은 일에는 말리고 싶지 않다"고 하는 '일국평화주의'의 심리와 합치하고 있다는 점을 지적하고 있다(363~364). 그러나 본고에서는 이러한 인식이 근대일본의 전쟁과 가해의 역사를 부정할 뿐만 아니라, 가해의 역사과정에서 천황제가 중요한 역할을 했다는 사실조차 은폐하고 평화 개념과 결부시키는 문제점을 내포하고 있다는 점을 주목하고자 한다.

본 연구에서는 이상과 같은 기본 인식을 바탕으로 첫째로 패전 직후에 대두하는 단일민족론이 상징천황제의 탄생과 어떤 관계에 있는지를 살피고, 그러한 과정에서 일본사회 속에서 타자인식이 어떻게 나타나는지를 밝히고자 한다. 둘째로 1980년대에 일본의 전통문화에 적극적인 의미를 부여하면서 나타나는 '일본문화론'의 이데올로기 속에서 단일민족론과 상징천황제가 어떻게 위치 지워지고 있었는지를 살피고,

셋째로 1990년대 이후 네오내셔널리즘의 대두 속에서 단일민족론과 상징천황제가 일본 우파들의 역사인식에서 어떻게 나타나고 있지를 살핀다. 끝으로 냉전체제 붕괴와 글로벌리제이션의 영향 속에서 상징천황제는 어떤 변모를 보이고 있으며, 그것은 또한 단일민족론과의 사이에 어떤 관련성이 있는지를 살핌으로서 금후의 전망에 대신하고자 한다. 이러한 연구의 궁극적인 목표는 단일민족론 그 자체에 대한 비판에 있는 것이 아니라, 단일민족론의 배후에 있는 사상적인 근거와 그것이 안고 있는 모순과 문제점이 무엇인가를 밝히는데 있다.

2. 패전 후 '일본국민'의 재편과 상징천황제

*'終戰의 詔書'(1945. 8. 15)

-'忠良한 臣民', '一億衆庶', '너희 臣民은 짐의 뜻을 체현하라' → 식민지 조선과 대만의 '신민' 포함. '황국신민'의 분열로 인한 혼란, 천황의 전쟁책임에 대한 불만과 비난 회피.

*중의원의원 선거법개정(1945. 9)

-“호적법의 적용을 받지 않는 자의 선거권 및 피선거권은 당분간 이를 정지한다.” (패전 직후) → 구식민지 출신자의 참정권 박탈.

*'인간선언'(1946. 1. 1)

-천황을 중심으로 한 통합의 대상을 '신민' 대신 '국민', 또는 '일본국민'이라는 용어로 사용.

→신일본 건설에서 천황을 정점으로 한 순수한 '일본국민'의 일치단결 호소. 구식민지출신의 민족 배제.

-일본국헌법 제정 과정에서 '인권의 존중'에 관한 외국인 적용을 의도적으로 삭제 (尹健次)

-대일본제국이 천황을 정점으로 다민족국가를 표방하면서 아시아 식민지 제 민족을 '황국신민'으로 통합했다면, 패전 후에는 천황이 단일민족으로서의 '일본국민'의 개념을 재구성하고 타민족을 배제하는데 중심적인 기능을 하는 것으로 바뀌었다.

-이후 천황의 전쟁책임 면책, 일본국헌법의 제정과 상징천황제의 탄생, 그리고 평화조약의 발효로 재일외국인이 일본국적을 상실하는 과정은 실로 천황을 중심으로 한 일본국민의 재편과 함께 전개되었으며, 이러한 제도적 차별은 일본 사회의 타자에 대한 차별과 멸시를 조장하고 나아가 자신들의 전쟁책임을 집단적으로 망각하는 결과로 이어지는 것이었다.

*상징천황제와 단일민족

-일본사회당 가토 간쥬의 헌법초안(1946. 2) : “천황은 어디까지나 그 생성의 연혁에서 볼 때 민족화친의 상징으로서 제전, 의례적 존재여야 한다.”

-기타 정치학자 로야마 마사미치, 야베 사다하루, 전향자 사노 마나부 등도 천황제와 국민의 재정의의를 시도하여 '상징'으로 규정.

*津田左右吉

-천황의 '인간선언' 직후 천황제 존속의 위기상황 하에서 마르크스주의 역사학과 초국가주의적인 황국사관을 비판하고 천황제와 민주주의의 양립을 변증하는 이론적 근거를 제공

-"일본은 태고부터 단일민족이 사는 농업민의 평화로운 국가였다. 그 상징은 천황이다."

→ '八紘一宇'의 '現人神'에서 '평화국가'의 '상징'으로 전환을 적극적으로 옹호.

-천황과 국민의 관계 : "국민적 결합의 중심이며 국민적 정신의 살아있는 상징이라는 점에 황실의 존재의의가 있다."(「建國の事情と万世一系の思想」, 『世界』, 1946. 4)

-"일본의 국가는 일본민족이라고 칭할 수 있는 하나의 민족에 의해 형성되었다. 이 일본민족은 가까운 곳에 親緣이 있는 민족을 가지지 않는다." "일본이 하나의 국토이며 일본인이 같은 일본인이라는 것은 천황을 통해서만 의식된다."

-"일본이 하나의 국토이며 일본인이 같은 일본인이라는 것은 천황을 통해서만 의식된다."(『文學に現れたる我が國民思想の研究』 1916년. 1951년 개정판에서 가필)

*和辻哲郎

-일본은 유사 이래 통일을 상실한 적이 한 번도 없는 '문화공동체'이며 그 전체성의 표현자이자 통일의 상징이 천황. 통일의 자각은 곧 존왕의 전통에 다름 아니다 (『國民道德論』 1932년).

-신헌법에서 규정하는 '국민통합의 상징'이란 고대 이래로 '국민 전체 의지의 표현자'로서 존속해 온 천황의 본연의 모습을 명문화 한 것일 뿐이다(『國民統合の象徴』 1948년).

-전전부터의 단일민족론 : "일본국민성을 문제로 할 때 조선 · 대만에 대해서 '일본국가의 신민'은 고려되지 않고 있다."(『全集』 別卷)

-"일본국민이란 언어 · 습속 · 역사 등을 공통으로 하는 하나의 집단임과 동시에 일본국가의 인민이다...(패전 전) 일본국가에 속하는 인민을 부르는 정식 명칭은 '일본신민'이지 '일본국민'이 아니었다...일본국민 속에 조선인과 대만인이 포함되지 않는 것이 국민의 개념으로서 올바른 것이다."(『全集』 14卷)

*양자의 공통점

-다민족국가에서 탈피하여 타민족을 배제하고 단일민족의 틀 속에서 천황과 일본국민과의 관계를 재정의.

-일본민족의 '전체성'을 타민족에게 강요하고 동화주의적인 팽창정책을 전개하는 초국가주의적인 사상에 대하여 비판적 → 천황의 신격화, 절대화를 천황제 역사에서의 '예외현상'으로 간주 → '권력 없는 권위'로서의 '天皇不親政'의 전통을 강조

하고 고대로부터의 황실과 국민의 '화합' 강조 → 상징천황제의 정통성을 변증하는 이론적 근거 제공 → 천황의 전쟁책임 면책을 위한 논증(道場親信)

-타자에 대한 차별 · 멸시와 우월감 : 중국문화의 영향 부정, 재일조선인에 대한 부정적인 시각.

-상징천황제를 중심으로 일본국민을 재편하는 과정은 전쟁책임의 망각과 마이너리티에 대한 차별 · 배제가 포리일체의 관계에서 전개되었으며 그것은 전후 일본사회에 단일민족신화가 정착되어 가는 과정과 궤를 함께하고 있었다. 단일민족의 신화가 뿌리를 내리면 내릴수록 상징천황을 중심으로 한 일본인의 아이덴티티가 강화되고, 그만큼 이질적인 타자에 대한 차별 · 배제와 전쟁책임에 대한 망각이 심화되었다.

3. 1980년대 일본문화론의 이데올로기와 단일민족론

*60~70년대의 '안보번영'하에서의 천황제와 역사인식

-천황제는 번영과 성장이데올로기를 보완하는 역할(渡辺治)

-보수정치와 재계의 정치 · 사회적인 이용가치 증대(山田敬男)

-고도성장에 따른 국민의식의 변화와 이기적인 대중사회의 형성 → 기업사회의 논리를 보완하는 부차적인 역할.

-“일본에서는 예부터 희생정신과 殉忠精神이 천황을 중심으로 배양되어 왔으며, 일본민족이 국민의 상징으로서의 천황을 중심으로 하여 국민의 정신적 지주를 여기에 집중하는 모습은 다른 외국에서는 그 유래를 볼 수 없다”(日経連 専務理事 前田一)→ 천황의 전통적인 권위를 이용하여 기업사회의 발전에 노동자의 희생정신을 환기.

-국가에 대한 애국심과 천황에 대한 경애심을 결합시키는 교육 강화(1966년 10월 중앙교육심의회 답신 『期待される人間像』)

-80년대까지 천황을 중심으로 한 국가주의 강화의 시도는 일본국민들의 애국심을 고취시키는 데는 성공하지 못했다. 더구나 경제대국이라는 장기적인 염원의 성취에도 불구하고 대중사회의 형성과 개인주의의 만연으로 인하여 개인과 가정을 희생하면서까지 기업과 국가에 헌신할 수 있는 국민상을 기대하기 어려웠다. 그러나 80년대 이후 일본의 경제대국화에 따른 자본 진출의 증대와 무역마찰의 심화에 따른 'Japan bashing'식의 일본비판, 역사교과서에 대한 근린아시아의 비판 등은 일본인의 정체성 강화를 절실하게 요구하게 되었다. 1980년대에 등장하는 일본문화론이 일본인의 아이덴티티를 강렬하게 탐구하고 여기에 천황의 존재가 중요한 의미를 가지면서 등장한 것은 이러한 상황에 대응하여 국민통합을 강화하기 위해서였다.

*일본문화론의 전형

“일본인은 몬순지대의 도작농경민족으로서 집단지향성이 높으며 和를 존중하고 협조적이며 남에 대한 배려가 있다…。 또한 일본인은 자연을 매우 사랑하고 있다. 이 심전심으로 의사소통을 한다. 일본은 서구와 나란히 문명적으로 최첨단에 있으며 아시아에서 가장 선진적인 단일민족국가이다…일본인의 정신은 일본에 태어나 일본어를 말하는 사람 밖에 모르는 감각이며, 그것은 세계에서 신비적으로 보일 정도로 독자적이며 유니크하다.” → ‘일본인 = 균질적인 단일민족’이라는 것을 커다란 전제로 하는 논리(ハルミ・ベフ 『イデオロギーとしての日本文化論』)

-일본열도 = 일본인종 = 일본어 = 일본문화 = 일본사회 = 단일민족 = 특수성 · 우월성 강조 → 일본인을 동질적인 존재로 한정시키는 자민족 중심주의적인 인식의 중심에 천황.

*나카소네 야스히로와 국제일본문화연구센터(日文研)

-국민적 아이덴티티 확립의 중심은 천황. 부정할 수 없는 일본문화의 전통으로 정착시키려는 발상 → 국제일본문화연구센터를 중심으로 한 일본문화론

*80년대 일본문화론과 천황제

-일본문화는 서구적인 근대의 개인주의가 가지는 한계를 극복하고 ‘근대 이후’의 새로운 문화를 낳을 수 있는 모태가 될 것이라는 발상(梅原猛). 그 심층에 천황의 존재를 위치지우는 주장 등장 → 일본문화론에서의 일본민족의 단일성과 순수성을 강조하는 일본문화론은 天照大神 이래의 후손으로서 순수한 혈통을 대변하는 것으로 인식되어 온 천황가의 존재와 결부되기 쉬웠다.

-80년대 천황의 전통적인 권위 강화는 정치적인 비판의 대상에서 동떨어진 ‘일본문화론’의 심층에 자리하고 있었다. 그리고 그 내실은 천황은 곧 일본의 전통문화의 상징이며, 단일민족 신화의 중심에 위치하는 것이었다. 천황과 천황제를 독특한 일본문화의 특질로 설명하는 비역사적인 논리는 정치가뿐만 아니라 일반 시민에 이르기까지 대다수 일본인들에게 ‘상식’으로 정착되어 갔다.

-천황을 일본 문화의 전통으로 자리매김하고 천황을 중심으로 한 전통적인 ‘和’의 사상을 강조하는 것은 천황의 전쟁책임을 은폐하고 과거의 침략전쟁을 정당화하려는 역사인식과도 밀접한 관계가 있다. 이 점과 관련하여 ‘일본문화론’의 봄이 전쟁책임을 문제를 한층 애매하게 했다는 지적은 주목할 만하다. 즉 일본문화의 우월성과 특수성을 강조하는 논리의 심층에는 일본의 전쟁이 서구제국주의로부터 아시아를 해방했다는 ‘역사의 역설’을 악용한 전쟁 긍정의 심리가 잠재하고 있다는 것이다.(山口定)

*천황재위 60년 기념식전(1986년)

-평화주의자 천황의 대대적인 선전. 평화, 복지, 자유, 번영 등을 남발하면서 전쟁과 침략의 역사에 대한 망각 촉진

*쇼와천황의 죽음(1989년)

-매스컴의 논조 : ‘聖斷’ 신화의 재생산. 세계평화, 국민의 행복, 평화와 민주주의, 일본의 상징, 국민통합의 상징, 경애와 신뢰 등을 남발하는 천편일률적인 논조(집단적인 망각)

-일본인이란 당연히 슬퍼해야 한다(記帳, 弔旗 게양 등). 슬픔에 동조하지 않는 자 = 비국민, 마이너리티에 대한 차별과 배제의 시선

4. 1990년대 이후의 단일민족론과 역사인식

*기억의 공동체

-기억의 공동체가 전쟁책임을 의식화하는 것은 외부로부터의 압력이나 내부로부터의 도전을 받는 경우 이에 대응하여 갖가지 형태로 재생산된다(石田雄)

-내외의 변화(냉전체제 붕괴, 증언의 시대, ‘잃어버린 10년’, 중국위협론과 북한문제 등)에 의해 싫든 좋든 망각했던 기억을 되살리지 않을 수 없게 되면서 네오내셔널리즘 등장

-오구마는 일본이 약할 때는 단일민족론으로 몸을 지키고, 강대해지면 혼합민족론으로 외부의 것을 포섭하는 왕복운동이 있다고 하면서 “이 경제대국이 국제적 지위를 상승함에 따라서 아마도 순혈의식으로서의 단일민족론은 금후 점차 쇠퇴하고, 혼합민족론이 대두할 가능성이 생각된다”(396)고 하지만 현실은 단일민족론이 더욱 강조되는 방향으로 나타나고 있다.

*‘일본회의’의 설립 취의서(1997. 5. 3)

“전국의 유지와 함께 운동을 전개한 원호법제화 실현을 비롯하여, 재위60년과 즉위식 등 황실경모의 봉축운동, 역사교과서 편집사업과 전물자추도사업, 쇼와사(昭和史) 검증사업, 그리고 전통에 의거한 국가이념을 구상한 신헌법제정의 제창 등 모두가 전후일본의 재건을 기원해 온 우리 국민운동의 결정이다” → 황실을 중심으로 전통회귀적인 운동 계승

“125대라는 유구한 역사를 가지는 연면한 황실의 존재는 세계에 그 예를 볼 수 없는 우리나라의 자랑스러운 보물입니다. 우리 일본은 황실을 중심으로 민족의 일체감을 품고 국가건설에 매진해 왔습니다. 우리는 황실을 중심으로 같은 역사, 문화, 전통을 공유하고 있다는 역사인식이야말로 ‘같은 일본인’이라는 동포감을 키우고 사회의 안정을 이끌며, 나아가 국가의 힘을 키우는 원동력이 된다고 믿고 있습니다. 국제화가 진전되고 사회가 크게 변동하더라도 언제나 변함없는 자랑스러운 고고한 전통을 가지는 국가의 품격을 내일의 일본에 물려주고자 합니다.”

*森喜朗의 ‘神의 나라’ 발언

“일본이라는 나라는 천황 중심의 국가”이며 이러한 사실을 “확실하게 국민들이 납득하도록 해야 한다는 생각으로 활동해 왔다.”(2000. 5. 15. 신도정치연맹의원 간담회)

*‘緑の日’를 ‘昭和の日’로

-“오늘날의 평화와 풍요로운 일본을 구축 해 오신 쇼와천황의 마음을 잊지 않기 위해서도 반드시 이번 국회에서 통과시키고 싶다 ... 일본의 전통인 이 민족의 정신을 잃어서는 안 된다”(朝日新聞, 2000. 5. 29. 植村繁雄 자민당 내각위원장)

*건국기념일을 ‘국가 만들기를 생각하는 날’로 삼자는 주장

-“글로벌한 세계 속에서 일본인의 마음속에 국가의식이 희박해지고 국민의 구심력이 급속하게 상실되고 있다. 그것이 일본인이 지금까지 가지고 있던 위기를 극복하는 힘을 박탈하고 있다.”(産経新聞, 2001.2.11)

→ 천황제가 일본인에게 민족적 아이덴티티를 확인하는 요소로서 지금도 중요한 역할을 하고 있다는 것을 말해주고 있다.

*정치인들의 단일민족 발언

“일본이라는 국가의 성립은 어느 쪽이나 하면 단일민족, 단일국가, 단일문화라는 국가로 성립되어 왔다”(伊吹文明文部科學相, 2006. 11. 28. 중의원 교육기본법 특별위원회)

-“(일본은) 극히 동질적인 국가”, “일본은 大和 민족이 줄곧 통치해 왔다. 그런 의미에서 동질적인 국가”(伊吹文明文部科學相, 2007. 2.26)

-“(일본은) 하나의 국가, 하나의 언어, 하나의 민족이라 해도 좋다. 북해도는 아이누 민족이 있지만 지금은 완전히 동화되었다.”(2001. 7. 2. 북해도 출신 자민당 鈴木宗男 대의사의 日本外國特派員協會에서의 강연)

-“작은 국토에 1억2천6백만 명의 수준 높은 단일민족으로 단합된 국가. 그것이 곧 일본이 세계에서 우수한 국가인 까닭이다”, “이러한 인적자원이 있었기 때문에 대동아전쟁에 지고 원폭까지 맞으면서도 아직까지 미국에 이어 세계 제2위의 경제대국의 자리를 지키고 있다.”(平沼赳夫 經濟産業相 札幌市内에서의 政経파티)

-이들의 발언은 일본 사회 속에서 다양한 문화나 아이덴티티를 가지고 살아가는 갖가지 사람들의 존재를 무시하고 있다. 특히 히라누마 발언의 핵심은 ‘수준 높은 단일민족’이라는 점이며 그것은 명백하게 “일본은 단일민족이기 때문에 우수하다”는 발상에 의거하고 있다. 그러나 그렇게 볼 때 이 사회에 존재하는 갖가지 문화나 아이덴티티를 가지는 사람들은 ‘사회에 대해서 유해한 존재’라는 결론을 내릴 가능성이 있다. 그것은 결국 이질성을 버리고 무해하고 균질적인 것으로 종속되고 동화되거나, 아니면 동화를 거부하고 억압당하고 배제될 것인가 그 어느 쪽을 선택하라는 결과가 된다. 단일 = 우수하다는 발상은 결국 배외주의적인 내셔널리즘과 연결되는 것이다.

*새로운 역사교과서의 일본인의 기원과 일본역사에 관한 인식

-“야요이시대 대륙에서 청동기와 철기가 전래되었다. ... 그러나 조몽문화가 돌연히 변화하고 야요이문화로 바뀐 것은 아니다. 마치 메이지시대의 일본인이 和服에서 양복으로 차츰 변화했듯이, 밖에서 들어 온 사람들이 전하는 새로운 기술과 지식

이 서일본에서 동일본으로 점차 전래되어 처음부터 일본열도에 살던 사람들의 생활을 바꾸어 간 것이다.”(29쪽)

→ 야요이의 도래인 부정. 죠평인이 그대로 야요이인으로 변했다는 ‘단일민족론’의 입장.

-섬나라 일본은 고대부터 격리되어 사람들은 평화롭게 살고 있었다. 외국과 전쟁을 하는 일도 거의 없었다. 그러한 ‘평화로운 일본’이 근대에 들어와 서구열강의 아시아식민지에 의해 압박을 받고 자위와 아시아해방을 위해 대동아전쟁을 부득이하게 내걸게 되었다. 그럼에도 언제까지나 전쟁책임의 사죄와 반성을 추궁하는 ‘좌익의 자학사관’은 일본인의 긍지와 애국심에 상처를 입히고 있다 등등 → 단일민족론과 역사인식의 관계를 단적으로 보여주고 있다.

***네오내셔널리즘과 황국사관**

-기기신화의 중시. 신화를 근거로 한 ‘만세일계’ 천황의 ‘神靈’ 계승 강조, 천황에 대한 충성(경애)의 강조, 침략전쟁을 세계평화를 위한 전쟁으로 정당화(공통점)

-‘국체’의 절대성과 우월성을 강조하기 보다는 고대부터 일관된 일본적 민주주의의 전통으로 상징천황제를 높이 평가(차이점) → 천황을 국민통합의 상징으로 합리화하는 점에서는 패전 직후의 쓰다 등의 주장과 유사하다.

***네오내셔널리즘과 쓰다 · 와쓰지와의 공통점과 차이점**

-쓰다 등은 상징천황제를 옹호하고 단일민족론을 주장하는 입장에서 ‘대동아전쟁’을 비판했지만 네오내셔널리즘은 상징천황제를 옹호하고 단일민족론을 주장하는 입장에서 ‘대동아전쟁’을 정당화 → 쓰다 등과 같이 타민족에 대한 침략 지배와 동화를 거부하는 것이 아니라, 침략과 전쟁을 정당화하는 역사왜곡으로 이어지고 있다는 점에 보다 심각한 문제가 있다.

-근대일본의 침략전쟁을 일관해서 정당화하고 있다는 점에서는 근대천황제를 ‘예외현상’으로 보는 쓰다의 입장과 구별되지만, 상징천황제를 일본적 민주주의의 전통으로 옹호하고 천황의 전쟁책임을 부정하는 점에서는 쓰다 등과 공통점이 있다. → 천황의 전쟁책임을 불식하고 국민통합의 구심점으로 천황의 권위를 재차 강화하려는 의도.

-패전 직후 천황의 전쟁책임 문제를 둘러싸고 논의가 전개되는 가운데 쓰다 등의 상징천황제에 대한 옹호론이 등장했듯이, 히로히토 사후 천황의 전쟁책임 문제가 재연되는데 대응하여 상징천황제를 민주주의적인 전통으로 적극적으로 평가하고 있다는 점에 공통점이 있다.

5. 결론 - 단일민족론과 여성천황 논의 -

***여성천황제의 논의 속에서의 단일민족론**

-21세기에 들어와 논란이 되었던 여성천황에 관한 논의는 순수한 ‘혈통의 계승’과

밀접한 관련을 가지는 문제라는 점에서 단일민족론과도 결코 무관하지 않다.

-여성천황에 관한 논의는 황통을 계승할 남자 아이가 없다는 위기감 때문 → 2001년 공주 출산으로 더욱 팽배 → “혈통의 유전세습적 전달에 관한 이상할 정도의 관심으로 상징되는 ‘인종적 패닉’ 현상”(후지타니, 260쪽) → 여성천황을 용인하는 논의는 남녀평등의 차원에서가 아니라 황통에서의 ‘피의 계승’이 유지되어야 한다는 것을 전제로 한 것.

-황통의 ‘피의 계승’은 일본인의 ‘피의 계승’의 알레고리. 일본인은 천황이 ‘전통적인 일본문화’, ‘야마토문화’를 체현하고 있다고 말할 때, 그것은 대체로 문화뿐만이 아니라 인종까지도 포함하고 있다(후지타니).

*여성천황 반대론

-여성천황을 반대하는 입장에서는 남자주의 원칙은 국가 고유의 전통이라는 점, 여성천황을 용인하면 황통의 계열이 혼란스럽고 복잡해져 황위가 불안정해진다는 점, 배우자에 대한 처우문제가 발생한다는 점 등을 내세우고 있다. 특히 ‘새역모’의 회장을 역임한 야기 히데쓰구는 여성천황뿐만 아니라 ‘女系’천황을 강력하게 반대하고 있는데, 그 이유로 1대 천황부터 지금까지 천황은 일관해서 남계혈통으로 계승되어 왔기 때문이라고 한다. 그가 이렇게 반대하는 보다 본질적인 문제는 ‘여계’는 황조 황종의 자손이 아니므로 궁중제사의 주재자가 될 수 없다는 것이다. 이러한 인식의 배경에는 천황의 존재를 초헌법적인 것으로 생각하고 헌법에서의 ‘상징’ 규정 이상으로 ‘만세일계’의 혈통을 중시하는 발상이 자리하고 있다고 할 수 있다. 그들의 입장에서는 ‘만세일계’의 정통성이 상실되면 천황제 그 자체의 존속도 의미가 없어지는 것이다. 더구나 강한 국가를 지향하는 그들에게 여성천황은 내셔널리즘적인 국민통합의 중심이 될 수 없다는 남성우월적인 인식이 배경에 있을 것이다.

-그러나 찬성하는 입장이든 반대하는 입장이든 상징천황제는 일본의 고유한 전통이라는 인식을 전제로 천황제의 국민통합 기능에 기대하고 있다는 점에서는 공통적이다.

-천황제는 다민족국가에서든 단일민족국가에서든 ‘일본인’을 핵심으로 하는 내셔널리즘적인 통합기능을 계속하고 있다.

 戦後日本の単一民族論と象徴天皇制

パク・ジンウ（淑明女子大学）

目次

1. 序論
2. 敗戦後「日本国民」の再編と象徴天皇制
3. 1980年代の日本文化論のイデオロギーと単一民族論
4. 1990年代以降の単一民族論と歴史認識
5. 結論

1. 序論

21世紀に入って、東アジアの知識人たちが様々な形で国家と国境を超えた研究交流を模索しているのは、冷戦体制の崩壊以来今日まで国民国家によって分断され、封印されてきた様々な歴史問題をめぐる摩擦と軋轢を克服し、トランスナショナルな歴史認識を共有しようとする試みであり、それはまた、東アジアの平和と共存を定着させようとする努力の一環でもある。一方日本では、これらの動向に対する反動として、ネオナショナリズムの動きが台頭しており、それがまた中国や韓国の反日感情を刺激して、民族主義の連鎖が繰り返されているのが現実である。今日の日本の、国民国家という思考枠に特別な意味を付与する単一民族論や、日本文化の独自性を強調することもこのようなネオナショナリズムの動きの中で表れた特徴的な現象の1つということができる。特に日本の場合は、このような主張が過去の侵略戦争を否定し、正当化する歴史認識と不可分の関係で展開されており、それがまた、象徴天皇制の存続とも決して無関係ではないという点に、克服しがたい問題の深刻性がある。戦前の日本は天皇制イデオロギーを中心に、国民統合を強化し、アジアの他民族支配と抑圧を正当化した。そして、このような天皇制を中心とした自民族中心主義が一度失敗したにもかかわらず、ネオナショナリズムは再び日本民族の起源と伝統について特別な執着を見せており、そのような主張の中心に天皇制が位置し、日本人の歴史認識にも重要な

影響を与えているのである。

戦後日本において、単一民族論が天皇制についての認識と不可分の関係にあることを本格的に批判したのは網野善彦だった。網野は、日本は「単一民族国家」ではないという異質性を無視して、恣意的に想定した「日本という国家の品格」や「伝統」を強調する現状を批判しつつ、単一民族論・島国論・農耕民族論のような日本史についての常識的な認識が天皇制の存続の重要な根拠となっているという点を指摘し、このような認識の基本的な枠組みを破る作業を展開した。網野によれば、「日本は縄文時代から均質な日本人の祖先に該当する『原日本人』が生活していた。外部から文化が入ってくるが、孤立した島国なので、外に出ず島の中で熟成された。以後、稲作が入って来て農業社会となり、やがて天皇を中心とした律令国家が誕生して、『日本国』という国号を使用しながら今まで続いてきた」という式の日本史の「常識」は、イデオロギー的な作為によるものか、あるいは学問的な証明もなしに常識化された虚構にほかならない（『日本社会と天皇制』岩波書店、1988）。網野は歴史的事実と史料を根拠に、東日本と西日本の異質性、農耕民以外にも漁民・職能民などの多様な存在があったことを明らかにし、海は大陸と列島をつなぐ回廊だった点などを強調して、島国は大陸と分離されているので単一民族の純潔性を維持してきたと認識する先入観を批判したのである。このような網野の研究は、同質性と閉鎖性が表裏一体をなしている日本社会の特質それ自体が他民族の抑圧、内部の部落差別、少数民族の排除などの現象を伴っているという点についての自覚的な批判があった（『日本論の視座－列島の社会と国家』小学館、1990、「日本とは何か」、『日本の歴史』講談社、2000）。

網野が主として古代史、中世史の歴史的史料を根拠に、単一民族論を批判したとすれば、小熊英二は、近代以後の日本において単一民族国家という神話がいつから定着したのかを素材を根拠に民族・国家という集合的なアイデンティティや自画像の存在様式を社会学と歴史学の方法論を並行根拠検証することにより、国家という人が「常識」と考えている単一民族の神話が、じつは戦後に作られたものであるという事実を立証してみた（『単一民族神話の起源－〈いう人〉の自画像の系譜－』新曜社、1995）。小熊によれば、単一民族神話は日本の的なアイ形成と天皇制を支える重要な支柱であり、明治時代から原型が作られ、植民地支配と15年起源－経て強化されたものだという先入観が根を降ろした理由の1つは、大日本帝国=ナチス=純血う神話がという図式で考えるからであり、その2つ目の理由は、大日本帝国の支配的年起源－経て強、現在の保守思想と同一視する考えが作らからだ。小熊はこのような単一民族神話の起源についての研究の延長線上で、「日本人」の境界の研究を通柏拠に「日本」単一は「日本人」というのは不動の実癥制を支く、時期や状況に応柏拠変動する言説上の概念に過教本帝民族や国家も、イ形成不動の存在ではないという事実を指摘した（『日本人の境界』新曜社、1998）。小熊杯帝民族と国家の概念が不動の実癥制を支く、時期や状況に応柏拠変自画像という事実杯帝、植民主流を形成した混合民族論が戦後の単一民族論掃変わったのを見ても知例られたものである（もちろん、ここ

で、混合民族論は「日本人」の血統意識を放棄したことをの存するもの制を支く、帝国の膨張は、当化するためのイデオロギーだった。小熊、372）。

以上のような研究成果をもとに見るとき、日本は最初から単一民族ではなかったか、または戦前の日本は混合民族論が主流だったが、戦後の単一民族論に変わったことを強調し、これを改めて論証することは、すでに重要な意味を持たない。したがって、本研究では、単一民族論が戦後の日本でどのような意味を持って表われており、またそれがどのようなイデオロギー的な役割をするかを天皇制との関連の中で見てみようと思う。なぜならば、日本の単一民族論は、天皇制という鏡を通して見ているとき、自民族中心的な他者認識がより明確な姿を現すと考えるからである。

なお、この研究では、単一民族論が天皇の戦争責任を否定し、日本の侵略戦争と植民地支配を反省しない歴史認識とも密接な関係にあることを強調しようと思う。例えば、日本の侵略戦争を認めることはすぐに天皇の戦争責任に結びつくものであり、日本の右派は、このような事態を避けるため、日本は古代から均質単一民族として平和な国を営んできたが、外部からの脅威に自衛のための戦争をせざるをえなかったと強弁しながら、天皇の戦争責任を否定し、近代日本の戦争は正当な行為だったと主張しているのだ。

単一民族論が天皇制と歴史認識という2つの主題と密接な関連性を持つという事実は、単一民族論を主張する常套的な論調を通じても知ることができる。例えば、小熊は戦後一般化された単一民族神話の論調を次のように4つにまとめている。①日本は太古から単一の民族が住んでおり、異民族抗争がない農業民の平和な国だった。②天皇家は、外来の征服者ではなく、この平和な民族の、文化共同体の統合の象徴である。③日本民族は、太古から辺境の島国で生活しながら異民族との接触がなく、外交能力と戦闘能力が欠如している。④日本は単一民族国家であるゆえに、歴史的にも現在も平和である。小熊はこれらの論調が、戦前の混合民族論とは対照的という点とともに、それが戦後の象徴天皇制と敗戦による国際関係への自信喪失、そして敗戦に疲れて、「わずらわしいことには、巻き込まれたくない」という「一國平和主義」の心理と合致している点を指摘している（363～364）。しかし、本稿ではこのような認識が近代日本の戦争と加害の歴史を否定するだけでなく、加害の歴史過程で、天皇制が重要な役割を果たしたという事実さえも隠蔽し、平和の概念と結びつける問題を内包している点に注目しようと思う。

本研究では、以上のような基本的な認識に基づき、最初に敗戦直後に台頭する単一民族論が象徴天皇制の誕生とどのような関係にあるかどうかを考察し、その過程で、日本社会の中で他社認識がどのように表示されるかどうかを明らかにしたい。第二に、1980年代に日本の伝統文化へ積極的な意味を付与しつつ表れた「日本文化論」のイデオロギーのなかで、単一民族論と象徴天皇制がどのように位置づけられていたかを考察し、第三に、1990年代以降のネオナショナリズムの台頭のなかで、単一民族論と象徴天皇制が日本の右派勢力の歴史認識にどのように表われているかを考察する。

最後に、冷戦体制の崩壊とグローバリゼーションの影響のなかで、象徴天皇制はどのような変貌を見せており、それはまた、単一民族論との間にどのような関連性があるかを考察することで、今後の展望にかえたいと思う。このような研究の最終的な目標は、単一民族論それ自体に対する批判にあるのではなく、単一民族論の背後にある思想的な根拠と、それが抱えている矛盾と問題が何であるかを明らかにすることにある。

2. 敗戦後「日本国民」の再編と象徴天皇制

* 「終戦の詔書」 (1945年8月15日)

－「忠良なる臣民」、「一億衆庶」、「なんじら臣民は、朕の意を体せ」→植民地朝鮮と台湾の「臣民」を含む。「皇国臣民」の分裂による混乱、天皇の戦争責任についての不満と非難を回避。

* 衆議院議員選挙法改正 (1945年9月)

－「戸籍法の適用を受けない者の選挙権と被選挙権は、当分の間これを停止する。」(敗戦直後)→旧植民地出身者の参政権の剥奪。

* 「人間宣言」 (1946年1月1日)

－天皇を中心とした統合の対象を「臣民」ではなく「国民」、または「日本国民」という用語を使用。

→新日本の建設で、天皇を頂点とした純粋な「日本国民」の一致団結を訴える。旧植民地出身の民族排除。

－日本国憲法制定過程で「人権の尊重」に関する外国人への適用を意図的に削除(尹健次)

－大日本帝国が天皇を頂点とした多民族国家を標榜しながら、アジアの植民地の諸民族を「皇国臣民」として統合したとすれば、敗戦後には、天皇が単一民族としての「日本国民」の概念を再構成し、他民族を排除するのに求心的な機能をするこゝに変わった。

－以後、天皇の戦争責任免責、日本国憲法の制定と象徴天皇制の誕生、そして平和条約の発効により、在日外国人が日本国籍を喪失する過程は、実に天皇を中心とした日本国民の再編と一緒に展開されており、このような制度的差別は、日本社会の他者への差別と蔑視を助長し、さらには自分たちの戦争責任を集団的に忘却する結果につながったのである。

* 象徴天皇制と単一民族

－日本社会党加藤勘十の憲法草案(1946年2月)：「天皇はその生成の歴史から見るとあくまで、民族和親の象徴として、祭典・儀礼的な存在でなければならない。」

－その他、政治学者蠟山政道、矢部貞治、転向者佐野学なども、天皇制と国民の再定義を試みて「象徴」と規定。

* 津田左右吉

－天皇の「人間宣言」直後、天皇制存続の危機の状況下で、マルクス主義歴史学と超

国家主義的な皇国史観を批判し、天皇制と民主主義の両立を弁証する理論的根拠を提供。

－「日本は太古から単一民族が住んでいる農業民の平和な国だった。その象徴は天皇である。」

→「八紘一宇」の「現人神」から「平和国家」の「象徴」に、天皇を積極的に擁護。

－天皇と国民の関係：「国民的結合の中心であり、国民的精神の生きた象徴であるという点に、皇室の存在意義がある。」（「建国の事情と万世一系の思想」、『世界』、1946年4月）

－「日本の国家は、日本民族と呼ぶことができる1つの民族によって形成された。この日本民族は近くに親縁がある民族を持っていない。」「日本は1つの国土であり、日本人は同じ日本人だというのは、天皇を通してのみ意識される。」（『文学に現れたる我が国民思想の研究』1916年。1951年改訂版で加筆）

* 和辻哲郎

－日本は有史以来の統一を失ったことが一度もない「文化共同体」であり、その全体性の表現者であり、統一の象徴が天皇。統一の自覚はすなわち尊王の伝統的にほかならない（『国民道徳論』1932年）。

－新憲法で規定する「国民統合の象徴」というのは、古代以来「国民全体の意志の表現者」として存続してきた天皇の本来の姿を明文化しただけだ（『国民統合の象徴』1948年）。

－戦前からの単一民族論：「日本の国民性を問題にするとき、朝鮮・台湾について『日本国家の臣民』は考慮されていない。」（『全集』別巻）

－「日本国民とは、言語・習俗・歴史などを共にする一つの集団であると同時に、日本国の人民である。...（敗戦前）日本国家に属する人民を呼ぶ正式名称は「日本臣民」であり、「日本国民」ではなかった。...日本国民の中に朝鮮人と台湾人が含まれていないのは、国民の概念として適切である。」（『全集』14巻）

* 両者の共通点

－多民族国家から脱皮して、他民族を排除し、単一民族の枠組みの中で天皇と日本国民との関係を定義し直す。

－日本民族の「全体性」を他民族に強制し、同化主義的な膨張政策を展開する超国家主義的な思想に対して批判的→天皇の神格化、絶対化を天皇制の歴史における「例外現象」と見なす→「権力のない権威」としての「天皇不親政」の伝統を強調し、古代から皇室と国民の「和合」を強調→象徴天皇制の正統性を弁証する理論的根拠を提供→天皇の戦争責任の免責のための論証（道場親信）

－他者に対する差別・蔑視と優越感：中国文化の影響否定、在日朝鮮人に対する否定的な視角。

－象徴天皇制を中心に、日本国民を再編する過程は、戦争責任の忘却とマイノリティに対する差別・排除が表裏一体の関係で展開されており、それは、戦後の日本社会で単一民族神話が定着していく過程と軌を一にしていた。単一民族の神話が根を伸ばせ

ば伸ばすほど、象徴天皇を中心とした日本人のアイデンティティが強化され、その分、異質な他者への差別・排除と戦争責任についての忘却が深まった。

3. 1980年代の日本文化論のイデオロギーと単一民族論

* 60～70年代の「安保繁栄」下の天皇制と歴史認識

－天皇制は繁栄と成長イデオロギーを補完する役割（渡辺治）

－保守政治と経済界の政治・社会的な利用価値増大（山田敬男）

－高度経済成長に伴う国民意識の変化と利己的な大衆社会の形成→企業社会の論理を補完する副次的な役割。

－「日本では古くから犠牲精神と殉忠精神が天皇を中心に培養されてきており、日本民族が、国民の象徴としての天皇を中心とし、国民の精神的支柱がここに集中する姿は、他の外国では由来を見ることができない」（日経連 専務理事 前田一）→天皇の伝統的な権威を利用して、企業社会の発展に労働者の犠牲の精神を喚起。

－国家への愛国心と天皇への敬愛心を結合させる教育の強化（1966年10月の中央教育審議会答申『期待される人間像』）

－80年代までの天皇を中心とした国家主義の強化の試みは、日本国民の愛国心を鼓吹させることに成功しなかった。さらに経済大国という長期的な念願の達成にもかかわらず、大衆社会の形成と個人主義の蔓延により、個人や家庭を犠牲にしてまで企業や国家に献身できる国民像を期待することは難しかった。しかし、80年代以降、日本の経済大国化に伴う資本進出の増加や、貿易摩擦の激化に伴う「ジャパン・バッシング」式の日本批判、歴史教科書への近隣アジアの批判などは、日本人のアイデンティティ強化を切実に要求した。1980年代に登場する日本文化論が、日本人のアイデンティティを強烈に探求し、ここに天皇の存在が重要な意味を持って登場したのは、このような状況に対応して国民統合を強化するためだった。

* 日本文化論の典型

「日本人は、モンスーン地帯の土着農耕民族であり、集団指向性が高く、和を尊重し、協力的で、他人への配慮がある…。また、日本人は自然をととても愛している。以心伝心に意思疎通をする。日本は西洋と並んで文明的に最先端にあり、アジアで最も先進的な単一民族国家である。…日本人の精神は、日本に生まれ日本語を話す人にしか分からない感覚であり、それは世界では神秘的に見えるほどに独自でユニークである。」 → 「日本人=均質的な単一民族」ということを大きな前提とする論理（ハルミ・ベフ『イデオロギーとしての日本文化論』）

－日本列島=日本人種=日本語=日本文化=日本社会=単一民族=特殊性・優越性を強調→日本人を同質的な存在に限定させる自民族中心主義的な認識の中心に天皇。

* 中曽根康弘と国際日本文化研究センター（日文化研）

－国民的アイデンティティ確立の中心は天皇。否定することのできない日本文化の伝統として定着させようとする発想→国際日本文化研究センターを中心とした日本文化論

* 80年代の日本文化論と天皇制

－日本文化は、西洋的な近代の個人主義が持つ限界を克服して、「近代以降」の新しい文化を産むことができる母胎になるだろうという発想（梅原猛）。その深層に天皇の存在を位置づける主張の登場→日本文化論での、日本民族の単一性と純粋性を強調する日本文化論は、天照大神以来の子孫として、純粋な血統を代弁するものと認識されてきた天皇家の存在と結びつきやすかった。

－80年代の天皇の伝統的な権限の強化は、政治的な批判の対象からはかけ離れた「日本文化論」の深層に位置していた。そしてその内実は、天皇はすなわち日本の伝統文化の象徴であり、単一民族神話の中心に位置するものであった。天皇と天皇制を独特な日本文化の特質として説明する非歴史的な論理は、政治家だけでなく一般市民に至るまで、大多数の日本人にとって「常識」として定着して行った。

－天皇を日本文化の伝統に位置づけ、天皇を中心とした伝統的な「和」の思想を強調することは、天皇の戦争責任を隠蔽し、過去の侵略戦争を正当化しようとする歴史認識とも密接な関係がある。この点に関連して「日本文化論」のブームが戦争責任の問題をさらにあいまいにしたという指摘は注目に値する。すなわち、日本文化の優越性と特殊性を強調する論理の深層には、日本の戦争が西欧帝国主義からアジアを解放したという「歴史の逆説」を悪用した戦争肯定の心理が潜在しているということだ。

（山口定）

* 天皇在位60年記念式典（1986年）

－平和主義者天皇の大々的な宣伝。平和、福祉、自由、繁栄などを乱発しながら、戦争と侵略の歴史の忘却を促進

* 昭和天皇の死（1989年）

－マスコミの論調：「聖断」神話の再生産。世界平和、国民の光復、平和と民主主義、日本の象徴、国民統合の象徴、敬愛と信頼などを乱発する千篇一律的な論調（集団的な忘却）

－日本人なら当然悲しまなければならない（記帳、弔旗掲揚など）。悲しみに同調しない者=非国民、マイノリティに対する差別と排除の視線

4. 1990年代以降の単一民族論と歴史認識

* 記憶の共同体

－記憶の共同体が戦争責任を意識化することは、外部からの圧力や内部からの挑戦を受ける場合、これに対応し、様々な形で再生される（石田雄）

－内外の変化（冷戦体制の崩壊、証言の時代、「失われた10年」、中国脅威論や北朝鮮問題など）によって、好むと好まざるとにかかわらず忘却した記憶をよみがえらせざるをえなくなり、ネオナショナリズムが登場

* 小熊は、日本が弱い場合は単一民族論で身を守り、強大になると混合民族論で外部のものを包摂する往復運動があったとしながら、「この経済大国が国際的地位が上昇するにつれて、おそらく純血意識としての単一民族論は、今後次第に衰退し、混合民

族論が台頭する可能性が考えられる」（396）というが、現実には、単一民族論がより強調される方向に現われている。

* 『日本会議』の設立趣意書（1997年5月3日）

「全国の有志とともに運動を展開した元号法制化実現をはじめ、在位60年と即位式など、皇室敬慕の奉祝運動、歴史教科書編集事業と戦没者追悼事業、昭和史検証事業、そして伝統の基づく国家理念を具象化した新憲法制定の提唱など、すべてが戦後日本の再建を祈願してきた私たち国民運動の結晶である」→皇室を求心に伝統回帰的な運動の継承

－ 「125代という悠久の歴史をもつ連綿とした皇室の存在は、世界にその例を見ることができないわが国の誇らしい宝物である。日本は皇室を中心に、民族の一体感を抱いて国家建設に邁進してきた。私たちは皇室を中心に同じ歴史、文化、伝統を共有しているという歴史認識こそ、「同じ日本人」という同胞感を育て、社会の安定を導き、さらには国家の力を育てる原動力になると信じている。国際化が進展し、社会が大きく変動しても、いつも変わらぬ誇らしい孤高の伝統を持つ国家の品格を明日の日本に伝えようと思う。」

* 森喜朗の「神の国」発言

－ 「日本という国は天皇中心の国家」であり、このような事実を、「確実に国民が納得するようにしなければならないという考えで活動してきた。」（2000年5月15日。神道政治連盟議員懇談会）

* 「緑の日」を「昭和の日」に

－ 「今日の平和と豊かな日本を構築してこられた昭和天皇の心を忘れないためにも、必ず今国会で通過させたいと思う...日本の伝統であるこの民族の精神を失ってはならない」（朝日新聞、2000年5月29日。植村繁雄自民党内閣委員長）

* 建国記念の日を「国づくりを考える日」として、三者は主張

－ 「グローバルな世界の中で、日本人の心の中で国家意識が希薄になり、国民の求心力が急速に失われている。それが、日本人が今まで持っていた危機を克服する力を剥奪している。」（産経新聞、2001年2月11日）

→天皇制が日本人に民族的アイデンティティを確認する要素として、今でも重要な役割を果たしていることを物語っている。

* 政治家の単一民族発言

「日本という国家の成立は、どちらかというと単一民族、単一国家、単一文化という国家として成立されてきた」（伊吹文明文部科学相、2006年11月28日。衆院教育基本法特別委員会）

－ 「（日本は）極めて同質的な国」、「日本は大和民族がずっと統治してきた。その意味で同質的な国」（伊吹文明文部科学相、2007年2月26日）

－ 「（日本は）1つの国、1つの言語、1つの民族だといっている。北海道はアイヌ民族がいるが、今は完全に同化された。」（2001年7月2日。北海道出身の自民党鈴木宗男代議士の日本外国特派員協会での講演）

－「小さな国土に1億2千6百万人のレベルの高い単一民族で団結した国。それがすなわち日本が世界において優秀な国である理由だ」、「このような人的資源があったため、大東亜戦争に負け原爆まで受けても、いままで米国に次ぐ世界第2位の経済大国の地位を保っている。」（平沼赳夫経済産業相、札幌市内での政経パーティー）

－かれらの発言は、日本社会の中で多様な文化やアイデンティティを持って生きていく様々な人々の存在を無視している。特に、平沼発言の核心は、「レベルの高い単一民族」という点であり、それは明らかに「日本は単一民族だから優秀だ」という発想に基づいている。しかし、そのように見るとき、この社会に存在する様々な文化やアイデンティティを持つ人々は「社会に有害な存在」という結論を下す可能性がある。それは結局、異質性を捨て、無害で同質的なものとして従属し同化されるか、あるいは同化を拒否し、抑圧され排除されるか、そのどちらかを選択しろという結果になる。単一=優秀という発想は、結局のところ排外的なナショナリズムと結びつくものである。

* 新しい歴史教科書の日本人の起源と日本の歴史についての認識

－「弥生時代に大陸から青銅器と鉄器が伝来した。...しかし、縄文文化が突然変化し、弥生文化に変わったわけではない。まるで明治時代の日本人が和服から洋服に徐々に変化したように、外から入ってきた人々が伝える新しい技術や知識が、西日本から東日本に徐々に伝来し、最初から日本列島に住んでいた人々の生活を変えて行ったのである。」（29ページ）

→弥生の渡来人否定。縄文人がそのまま弥生人になったという「単一民族論」の立場。

－島国日本は古代から分離され、人々は平和に暮らしていた。外国と戦争をすることもほとんどなかった。このような「平和な日本」が近代に入り西欧列強のアジア植民地によって圧迫を受け、自衛とアジア解放のためやむを得ず大東亜戦争を掲げることになった。それでも、いつまでも戦争責任の謝罪と反省を迫及する「左翼の自虐史観」は、日本人の誇りと愛国心に傷を与えている等々→単一民族論と歴史認識の関係を端的に示している。

* ネオナショナリズムと皇国史観

－記紀神話の重視。神話をもとにした「万世一系」の天皇の「神霊」継承を強調、天皇への忠誠（敬愛）の強調、侵略戦争を世界平和のための戦争として正当化（共通点）

－「国体」の絶対性と優越性を強調するよりも、古代からの一貫した日本的民主主義の伝統と象徴天皇制を高く評価（相違点）→天皇を国民統合の象徴として合理化する点では敗戦直後の津田らの主張と類似している。

* ネオナショナリズムと津田・和辻との共通点と相違点

－津田らは象徴天皇制を擁護し、単一民族論を主張する立場から「大東亜戦争」を批判したが、ネオナショナリズムは、象徴天皇制を擁護し、単一民族論を主張する立場から「大東亜戦争」を正当化→津田らのように他民族に対する侵略支配と同化を拒否

するのではなく、侵略と戦争を正当化する歴史歪曲につながっているという点に、より深刻な問題がある。

－近代日本の侵略戦争を一貫して正当化しているという点では、近代天皇制を「例外現象」と見る津田の立場と区別されるが、象徴天皇制の日本的民主主義の伝統として擁護し、天皇の戦争責任を否定する点では津田らと共通点がある。→天皇の戦争責任についての議論を払拭し、国民統合の求心点として天皇の権威を再び強化しようとする意図。

－敗戦直後の天皇の戦争責任問題をめぐり、議論が展開される中で津田らの象徴天皇制擁護論が登場したように、裕仁の死後、天皇の戦争責任問題が再燃されるのに対応して、象徴天皇制を民主主義的な伝統として積極的に評価している点に共通点がある。

5. 結論－単一民族論と女性天皇の議論－

* 女性天皇制の議論の中での単一民族論

－21世紀に入り論議をよんだ女性天皇に関する議論は、純粋な「血統の継承」と密接な関連を持つ問題という点で、単一民族論とも決して無関係ではない。

－女性天皇に関する議論は、皇統を継承する男児がないという危機感のため→2001年皇女の出生でさらに広まる→「血統の遺伝世襲的伝達に関する異常なほどの関心に象徴される『人種的パニック』現象」（フジタニ、260ページ）→女性天皇を容認する議論は、男女平等の次元からではなく、皇統での「血の継承」が維持されなければならないということを前提にしたもの。

－皇統の「血の継承」は、日本人の「血の継承」のアレゴリー。日本人は、天皇が「伝統的な日本文化」、「大和文化」を体現していると言うとき、それはおおむね文化だけでなく、人種までも含まれている（フジタニ）。

* 女性天皇反対論

－女性天皇に反対する立場では、男性主義の原則は国家固有の伝統であるという点、女性天皇を容認すると皇統の系列が複雑に乱れ、皇位が不安定になること、配偶者に対する処遇の問題が発生するという点などを主張している。特に「新しい歴史教科書をつくる会」の会長を務めた八木秀次は、女性天皇だけでなく、「女系」天皇に強力に反対しているが、その理由として初代天皇から現在まで、天皇は一貫して男系血統で継承されてきたからだという。彼がこのように反対するより本質的な問題は、「女系」は皇祖皇宗の子孫ではないため、宮中祭祀の主権者になることができないということだ。このような認識の背景には、天皇の存在を超憲法的なものと考え、憲法での「象徴」規定以上に「万世一系」の血統を重視する発想があるということが出来る。彼らの立場では、「万世一系」のアイデンティティが失われると、天皇制自体の存続も意味がなくなるのである。しかも、強い国家を志向する彼らにとって、女性天皇はナショナリズム的な国民統合の中心となることができないという、男性優越的な認識

が背景にあるのである。

－しかし、賛成する立場でも、反対する立場でも、象徴天皇制は日本固有の伝統だという認識を前提として、天皇制の国民統合機能に期待しているという点では共通的である。

－天皇制は多民族国家でも、単一民族国家でも、「日本人」を核心とするナショナリズム的な統合機能を続けている。

()

전후 일본의 단일민족론과 상징천황제

박진우 선생님은 一橋大學에서 「근대일본에 있어서 배외적 내셔널리즘과 천황숭배의 형성」을 주제로 박사학위를 받은 후 「일본파시즘기의 천황제 이데올로기와 국가신도」, 『일본학연구』 18(2006), 「패전 직후 천황제 존속과 재일조선인」, 『한일민족문제연구』 8(2005), 그리고 「여성천황론과 상징천황제」, 『일본학의 지평』 (형설사, 2004) 등의 연구 성과를 낸 일본 근대 천황제에 관한 한 최고의 전문가입니다.

이번에 발표한 「전후 일본의 단일민족론과 상징천황제」는 패전 직후 대두한 단일민족론이 상징천황제의 탄생과 어떤 관계에 있는지를 살핀 후 그것이 1980년대에 유행한 '일본문화론'의 이데올로기와 1990년대 이후 대두한 네오내셔널리즘에 상징천황제와 단일민족론이 어떤 영향과 관계를 맺고 있는지를 잘 정리하고 그 배후에 깔린 사상적 근거와 그것이 안고 있는 모순과 문제점이 무엇인지를 비판한 의미 있는 글이라고 봅니다.

박진우 선생님이 지적한 바와 같이 냉전체제 붕괴 이후 일본에서 대두된 역사수정주의자들의 네오내셔널리즘 운동이 한중 양국의 반일감정을 자극하여 민족주의의 연쇄가 반복되고 있는 것이 현실입니다. 그렇기에 동아시아 지역에 평화와 공존이 정착되기 위해서는 그 정착을 어렵게 하는 주된 원인 제공자인 일본의 단일민족론과 상징천황제의 해체가 필요하며, 그것이 동아시아 공동체의 도래의 첫걸음이 될 것이라는 점에 토론자도 생각을 같이 합니다. 이점에서 이 발표문은 동아시아 공동체의 형성을 꿈꾸는 오늘의 현재와 시의에 잘 부합하는 글이기도 합니다.

토론자는 한일관계사 전공자로 일본 근대 천황제와 단일민족론에 깊은 지식이 없는 관계로 박진우 선생님의 발표문에 대해 심도 있는 토론을 하기에는 역부족입니다. 따라서 한국근대사 전공자의 시각에서 느낀 세 가지 의문에 대한 질문을 함으로써 토론자의 짐을 벗고자 합니다.

첫째, 박진우 선생님께서는 서론의 문제제기 부분에서 냉전 붕괴이후 일본에서 네오내셔널리즘운동이 대두한 원인을 동아시아 지식인들의 트랜스내셔널한 역사인식

공유 노력에 대한 반동에서 찾고 있습니다. 그러나 토론자가 보기에 네오내셔널리즘운동의 침략전쟁을 부인하는 역사수정주의는 패전이후 일본 정통 역사학계의 실증적·성찰적 역사연구에 정면으로 도전장을 내민 데서 시작된 것이 아닌가 합니다. 특히 일본 우익의 침략전쟁을 부정하는 역사인식은 1948년 11월 일본을 반공의 보루로 삼는 소위 “역코스(reverse course)”로 알려진 점령정책의 전환이 있는 이래 수차례에 걸친 교과서공격에 잘 나타나듯이 그 모멘텀을 잃지 않고 쉼 없이 계속 추동되어 온 것이 사실임을 고려해 볼 때, 이를 냉전 붕괴 이후의 산물로 보기 어렵다고 생각합니다.

둘째, 오구마 에이치의 지적처럼,¹⁾ 일본에서 단일민족론은 이미 1880년대에 탄생한 것이었습니다. 그러나 토론자는 “일본은 처음부터 단일민족이 아니었다든가, 또는 전전의 일본은 혼합민족론이 주류였는데 전후 단일민족론으로 바뀌었다는 것을 강조하고 이를 재차 논증하는 것은 이미 중요한 의미를 가지지 않는다. 따라서 단일민족론이 전후 일본에서 어떤 의미를 가지고 나타나고 있으며 또한 그것이 어떤 이데올로기적인 역할을 하는가를 천황제와의 관련 속에서 살펴보는” 것이 중요하다고 동의합니다. 그러나 패전이후 천황의 전쟁책임 면책, 그리고 일본국헌법의 제정과전쟁책임 면책, 그리 과정에서 당시 점령국 미국의 입장과전쟁정책이 가장 중요한 변수였던 것으로 보입니다. 따라서 단일민족론과 상징천황제의 대두과정에서 미국의 입김이 어떻게 작용했는지를 작분석할 필요가 있어 보입니다. 왜냐하면 더글러스 맥아더는 1945년 8월 29일부터 51년 4월 11일까지 “가이진 쇼군(外人將軍)”으로 불릴 만큼 막강한 권한을 행사하며 전후 일본의 밑그림을 그린 일본점령 연합군 총사령관이었기 때문에 그와 미국정부의 천황제에 대한 태도가 무엇보다 큰 영향을 미쳤으리라고 생각하기 때문입니다. 상징천황제와 단일민족론의 대두에 미국이 미친 영향이 어느 정도였는지, 만약 없다면 왜 그러했는지에 대해 말씀해 주시면 이해에 도움이 되겠습니다.

셋째, 오구마의 연구가 밝힌 것처럼 오늘의 일본인이 “상식”으로 생각하는 초역사적 실체이자 집단 역사기억으로 단일민족의 신화는 패전이후에 만들어진 것으로 “혼합민족론”이 제국의 팽창을 정당화하기 위한 이데올로기로 기능하던 일제하에서 식민지 조선인들은 “일본인”의 경계에 포함되어 있었던 것으로 보입니다. 당시 제국 일본은 다민족 국가였고 식민지 조선인도 현실적으로 제국의 국민이었다면, 이 광수의 사례에 잘 들어나듯이 민족주의 우파세력들의 “민족을 위한 친일” 논리도 “혼합민족론”이란 제국의 통치 이데올로기를 바탕으로 생산된 것으로 볼 수 있을는지요? 그렇다면 현재 우리 사회에서 논란을 빚고 있는 친일 행위의 범주도 친일과 반일로 이분하기 어려워 보입니다. 이에 대한 박진우 선생님의 고견을 여쭙고 싶습니다.

1) 오구마 에이치 저, 조현설 역, 『일본 단일민족신화의 기원』(소명출판, 2003), pp. 54~55. “일본민족론은 1880년대까지 두 조류를 형성했다. 하나는 일본민족은 후래의 정복자와 선주민족의 혼합이라는 혼합민족론이고, 다른 하나는 일본에는 태고로부터 일본민족이 살고 있었고 그 혈통이 계속 이어졌다는 단일민족론이다. 사실 이로부터 현재에 이르기까지 일본민족 기원론은 이 틀의 변형에서 거의 한 걸음도 나아가지 못했다고 해도 과언이 아니다.”

니다.

이상 토론을 마치고자 합니다. 감사합니다.

ホ・ドンヒョン（慶熙大学校学部大学教授）

「戦後日本の単一民族論と象徴天皇制」についての討論文

パク・ジヌ先生は一橋大学で「近代日本における拝外的ナショナリズムと天皇崇拜の形成」をテーマに博士号を受けた後、「日本ファシズム期の天皇制イデオロギーと国家神道」、『日本学研究』18（2006）、「敗戦直後の天皇制の存続と在日朝鮮人」、『韓日民族問題研究』8（2005）、そして「女性天皇論と象徴天皇制」、『日本の地平』（ヒョンソルサ、2004）などの研究成果を出した、日本の近代天皇制に関する限り最高の専門家です。

今回発表した「戦後日本の単一民族論と象徴天皇制」は、敗戦直後に台頭した単一民族論が、象徴天皇制の誕生とどのような関係にあるかを考察したのち、それが1980年代に流行した「日本文化論」のイデオロギーと、1990年代以降に台頭したネオナショナリズムに象徴天皇制と単一民族論がどのような影響と関係を結んでいるのかを整理し、その背後にある思想的根拠と、それが抱えている矛盾と問題点が何であるかを批判した、意味のある文だと思われます。

パク・ジヌ先生が指摘したように、冷戦体制の崩壊以降、日本で台頭してきた歴史修正主義者たちのネオナショナリズムの動きが韓中両国の反日感情を刺激して、民族主義の連鎖が繰り返されているのが現実です。ですから、東アジア地域に平和と共存が定着するためには、その定着を困難にしている主な原因提供者である日本の単一民族論と象徴天皇制の解体が必要で、それが東アジア共同体の到来の第一歩になるだろうという点に、討論者も考えを一にします。この点から、この発表文は東アジア共同体の形成を夢見る現在の時宜にかなった文でもあります。

討論者は韓日関係史の専攻者であり、日本の近代天皇制と単一民族論に深い知識がない関係で、パク・ジヌ先生の発表文について深い議論をするには力不足です。ですから、韓国近代史専攻者の視野で感じた3つの疑問について質問をしたいと思います。

第一に、パク・ジヌ先生は序論の問題提起部分で、冷戦の崩壊以降、日本においてネオナショナリズム運動が台頭した原因を、東アジアの知識人たちのトランスナショナルな歴史認識共有の努力への反動にみています。しかし、討論者の見解では、ネオナショナリズム運動の侵略戦争を否定する歴史修正主義は、敗戦以降、日本の正統な

歴史学界の実証的・省察的な歴史研究に正面から挑戦状を出したことから始まったのではないかと思います。特に、日本の右翼の侵略戦争を否定する歴史認識は、1948年11月、日本を反共の砦とみなす、いわゆる「逆コース (reverse course)」として知られている占領政策の転換があつて以来、数回にわたる教科書攻撃によく表れているように、その勢いを失うことなく、休むことなく引き続き推進されてきたのが事実であることを考慮してみると、これを冷戦崩壊後の産物と見ることは難しいと思います。

第二に、小熊英二が指摘するように¹⁾、日本では、単一民族論はすでに1880年代に誕生したものでした。しかし、討論者は、「日本は最初から単一民族ではなかったとか、また戦前の日本は混合民族論が主流だったが戦後に単一民族論が変わったことを強調し、これを改めて論証することは、すでに重要な意味を持たない。したがって、単一民族論が戦後の日本でどのような意味を持って表れ、またそれがどのようなイデオロギー的な役割をするかを天皇制との関連の中で考察する」ことが重要だということに同意します。しかし、敗戦後の天皇の戦争責任免責、そして日本国憲法の制定と象徴天皇制の誕生過程で、当時の占領国米国の立場と政策が最も重要な変数であったと思われる。そのため、単一民族論と象徴天皇制の台頭過程で、米国の影響力がどのように作用したのかを分析する必要があると思われる。なぜならば、ダグラス・マッカーサーは、1945年8月29日から51年4月11日まで、「外人将軍」と呼ばれるほど強力な権限を行使し、戦後日本の下絵を描いた日本占領連合軍総司令官だったので、彼とアメリカ政府の天皇制に対する態度が何よりも大きな影響を及ぼしたであろうと考えるからです。象徴天皇制と単一民族主義の台頭に米国が及ぼした影響がどの程度だったのか、もしなかったとすれば、なぜそうしたのかについてお話しください。

第三に、小熊の研究が明らかにしたように、今日の日本人が「常識」と考えている超歴史の実体であり、集団歴史記憶としての単一民族の神話は、敗戦後に作られたもので、「混合民族論」が帝国の膨張を正当化するためのイデオロギーとして機能していた日帝下で、植民地朝鮮人は「日本人」の境界に含まれていたと思われます。当時の帝国日本は多民族国家であり、植民地朝鮮人も現実的に帝国の国民だったとすれば、李光洙の事例によく表れているように、民族主義右派勢力の「民族のための親日」論理も、「混合民族論」という帝国の支配イデオロギーをもとに生産されたものを見ることができるのでしょうか？ そうだとすれば、現在の私たちの社会で議論を起こしている親日行為の範疇も、親日と反日で二分するのは困難に見えます。これに対するパク・チヌ先生のご高説を伺いたいと思います。

以上で討論を終わります。ありがとうございました。

1) 小熊英二著、チョ・ヒョンシル訳、『日本単一民族神話の起源』（ソミョン出版、2003）、pp. 54~55、「日本民族論は1880年代まで2つの潮流を形成した。1つは日本民族は後から来た征服者と先住民の混合という混合民族論であり、もう1つは日本には太古から日本民族が住んでおり、その血統がずっと続いたとする単一民族論である。実際、その後現在まで日本民族の起源論はこの型の変形からほとんど一歩も踏み出せなかったといっても過言ではない。

()

①네오내셔널리즘, 단일민족론, 국가주의

제3장에서 '80년대 이후 일본의 경제대국화에 따른 자본 진출의 증대와 무역마찰의 심화에 따른 'Japan bashing'식의 일본비판, 역사교과서에 대한 근린아시아의 비판에서 일본인의 정체성을 요구하게 되었다' 라고 했는데 같은 의미이긴 하지만 경제대국이 된 일본이 경제적 성공을 바탕으로 민족적 자부심을 갖게 됨에 따라 그러한 일본의 민족주의적 프라이드가 외부로부터의 비판을 수용하지 않겠다는 자세로 변질된 것이 90년대 중반부터 등장하는 네오내셔널리즘의 본질이라고 생각한다. 네오내셔널리즘과 단일민족론, 국가주의가 동일 선상에서 이해되고 있는 것인가?(네오콘의 4대이념-천황제, 군사대국, 친미주의, 시장원리주의) 그리고 '80년대까지 천황을 중심으로 한 국가주의 강화의 시도는 일본국민들의 애국심을 고취시키는 데는 성공하지 못했다'고 했는데 90년대 이후에는 성공했다고 평가할 수 있는가?

②경제적 요인

경제버블기에 일본문화론의 이데올로기로써 단일민족론이 대두하였고 제4장에서 오구마에이지가 '일본이 약할 때는 단일민족론으로 몸을 지키고, 강대해지면 혼합민족론으로 외부의 것을 포섭하는 왕복운동이 있다고 하면서 "이 경제대국이 국제적 지위를 상승함에 따라서 아마도 순혈의식으로서의 단일민족론은 금후 점차 쇠퇴하고, 혼합민족론이 대두할 가능성이 생각된다"(396)고 하지만 현실은 단일민족론이 더욱 강조되는 방향으로 나타나고 있다'고 지적한 점에 공감한다. 그렇다면 왜 단일민족론이 강조되고 있는가에 대한 설명이 필요하다.

'일본은 냉전후 세계에서 유일하게 패권국이 되었다. 아메리카의 세계전략에 종속되어 세계 강국의 대열에 끼면서 군사대국화를 서두르고 있다. 이러한 움직임은 전전과는 전혀 다른 환경하에서 또한 전혀 다른 의장술로 일본이 다시금 때리는 쪽의 대국이 된 것을 의미하고 있다. 이러한 길은 필히 저지되어 전철을 밟지 않게 해야

한다 (渡辺治, 日本の大國化とネオ・ナショナリズムの形成 — 天皇制ナショナリズムの模索と隘路): 「殴る側」の大國となった日本, 現代日本の大國化とネオ・ナショナリズム)로 대변될 수 있는가?

③ '日文研' 연구기관의 연구경향

일본문화론의 이데올로기로써 단일민족론의 배경에는 나카소네 정권의 전후총결산과 야스쿠니 신사 참배로 인한 우경화가 조장되는 시기와 맞물려 경제력을 바탕으로 군비확장과 국제적으로 패권을 의식한 나머지(신보수주의, 탈이데올로기-안전보장에 대한 보혁이데올로기 차원의 종언, 중도화-경제성장으로 중류의식으로 계급의식이 소멸) '1980년대에 등장하는 일본문화론이 일본인의 아이덴티티를 강렬하게 탐구하고 여기에 천황의 존재가 중요한 의미를 가지면서 등장한 것'으로→나카소네의 국제일본문화연구소와의 관계를 강조한 시각으로 보여지는데 '국민적 아이덴티티 확립의 중심은 천황. 부정할 수 없는 일본문화의 전통으로 정착시키려는 발상'이라고 지적한 점에 입각하여 국제일본문화연구센터를 중심으로 한 일본문화론은 설립 이후 20년이 넘는 동안 연구경향이 어떠한 형태로 나타나고 있는가가 궁금하다.

④ 국제화와 대중문화의 변용에 대하여

90년대이후 기미가요, 히노마루의 법제화가 이뤄지고 내셔널리즘이 강력하게 강조되어 오고 있는 한편, 일본의 국제화, 국제공헌 등이 시행되는 상황 속에서 예를 들면 NHK대하드라마의 경우를 보면 1990년대 이후 많은 변화가 보인다.

1990년 이전에는 전혀 제작되지 않았던 역사상의 패자부활이 있다. 徳川慶喜、新選組 등의 소재가 속출하여 1990년 이후 대하드라마는 시대적인 패자에 대한 재인식, 역사 속의 마이너주인공의 등장이 현저해졌다. 90년대의 일본경제 침체에 있어서 사회문화적인 측면에서도 많은 인식의 변화를 제공했다고 생각한다. 대하드라마의 소재와 시대적인 검토에 있어서도 현상을 정리해 보면 대하드라마가 제공하는 메시체에 어느정도 시대적인 가치관을 반영하고 있다고 본다. 즉, 徳川幕府를 인식지 못하고 대정봉환을 한 '慶喜'기에 1998년 NHK 대하드라마의 소재로 등장했다. 그리고 2004년 방영의 '新選組'는 본질적으로 반근대적인 조직이다. 유식되어 닳아진 체로써 종래에는 막부에 충성을 다한 시대착오적 영웅으로 평가된 단체였기 때문에 범죄단체라는 인식에 가까웠다.

1990년 이전의 대하드라마에는 막말, 유신기의 소재가 많았고 일본인의 우수성을 강조하는 이데올로기적인 측면이 강했으며 개국공신에 대한 평가가 높았다. 그 이유는 승자의 논리 즉 薩長史觀이 지배하고 있었기 때문이다. 그러한 분위기가 일신되는 계기가 1989년의 '소화시대의 종언'이다. 90년대에 들어와 平安時期에서 室町時期에 이르는 과정의 소재가 상대적으로 많아졌다. 황국사관에서는 반역자로 인식

되어온 足利尊氏와는 대조적으로 楠木正成는 충신으로 숭배되고 왔고 그의 동상은 황거 앞에 서있다. 천황제에 있어서 터부시되어온 전국시기의 반역자로 인식되어온 室町の 인물 足利尊氏와 足利義政를 소재화한 것은 역설적으로 황실의 위기를 대변하는 것이었다. 이러한 변화는 어떻게 해석되어야 하는가?

⑤ 정치인들의 단일민족에 대한 발언이후의 변명이나 철회 등을 보면 침략전쟁이나 식민지에 대한 발언에서도 같은 차원의 번복이 계속되고 있는데 정치인의 역사인식이 동일한 맥락에서 이해되어질 수 있는가? 무라야마 정권이후 네오콘이 부상했는데 민주당 정권하에서는 어떤 예측이 있을 수 있는가?

(이하는 본문에 열거된 것 외의 예임)

-1986년9월24일 中曾根康弘(首相当時) 의 ‘아메리카는 다민족국가이니까 교육이 용이하지 않고 흑인, 푸에르토리코, 멕시코 등의 지적 수준이 높지 않다. 일본은 단일민족국가이니까 교육이 잘되어 있다’,(미국의 비판, 아이누민족의 항의 → 일본은 6개 혼합민족이다 라고 정정)

-1995년 山崎拓(衆議院議員在任中) ‘一民族、一國家、一言語의 일본의 국가의 모습이 이정도의 국력을 만들어냈다.’

-2003년2월13일 鳥居泰彦 (中央教育審議會会長在任中) ‘일본이 범죄율이 낮은 것은 단일민족의 국가이기 때문이다’

-2005년10월15일 麻生太郎 ‘一文化、一文明、一民族、一言語의 나라는 일본 외에는 없다’

-2008년9월25일 中山成彬(国土交通相) ‘日本は単一民族’

パク・スンエ (湖南大)

戦後日本の単一民族論と象徴天皇制

①ネオナショナリズム、単一民族論、国家主義

第3章で「80年代以降の日本の経済大国化に伴う資本進出の増加や、貿易摩擦の激化に伴うジャパン・バッシング式の日本批判、歴史教科書に対する近隣アジアの批判で、日本人のアイデンティティが要求されるようになった」とするが、同じ意味ではあるが、経済大国となった日本が経済的成功をもとに民族の誇りを持つようになったのに伴い、そのような日本の民族主義的プライドが、外部からの批判を受け入れないという姿勢に変質したのが、90年代半ばから登場するネオナショナリズムの本質だと思ふ。ネオナショナリズムと単一民族論、国家主義が同一線上で理解されているのか？（ネオコンの4大概念－天皇制、軍事大国、親米主義、市場原理主義）、そして「80年代までの天皇を中心とした国家主義の強化の試みは、日本国民の愛国心を鼓吹させるのには成功していない。」としたが、90年代以降には成功したと評価することができるか？

②経済的要因

経済バブル期に日本文化論のイデオロギーとして単一民族論が台頭し、第4章で小熊英二が「日本が弱い場合は単一民族論で身を守り、強大になった場合は混合民族論で外部のものを包摂する往復運動があるとしながら、『この経済大国が国際的地位が上昇するにつれて、おそらく純血意識としての単一民族論は今後徐々に衰退し、混合民族論が台頭する可能性が考えられる』(396)とするが、現実には、単一民族論がさらに強調される方向が表われている」と指摘した点に共感する。それならばなぜ単一民族論が強調されているかについての説明が必要だ。

「日本は、冷戦後の世界で唯一の覇権国となった。アメリカの世界戦略に従属して世界の大国の隊列に加わり軍事大国化を急いでいる。こうした動きは、戦前とはまったく異なる環境下で、またまったく別の偽装術で、日本が再び攻撃する側の大国になったことを意味している。これらの道は必ず阻止され、前轍を踏まないようにしなければならない（渡辺治、日本の大国化とネオナショナリズムの形成－天皇制ナショ

ナリズムの模索と隘路) : 「殴る側」の大国となった日本、現代日本の大国化とネオナショナリズム) 」で代弁されることができるか?

③ 「日文研」研究機関の研究傾向

日本文化論のイデオロギーとして、単一国家論の背景には中曽根政権の戦後総決算と靖国神社参拝による右傾化が助長される時期と重なり、経済力をもとに軍備拡大と国際的に覇権を意識したあまり(新保守主義、脱イデオロギー-安全保障についての保革イデオロギー次元の終焉、中道化-経済成長と中流意識で階級意識が消滅)

「1980年代に登場する日本文化論が日本人のアイデンティティを強烈に探求し、ここに天皇の存在が重要な意味を持ちながら登場したこと」に→中曽根の国際日本文化研究所との関係を強調する視覚と見られるが、「国民的アイデンティティの確立の中心は、天皇。否定することはできない日本文化の伝統として定着させようとする発想」だと指摘した点を踏まえて、国際日本文化研究センターを中心とした日本文化論は、設立以来20年以上の間、研究傾向はどのような形で表れているのか気になる。

④国際化と大衆文化の変容について

90年代以後、君が代、日の丸の法制化が行われ、ナショナリズムが強く強調されて来ている一方で、日本の国際化、国際貢献などが試行されている状況の中で、例えばNHK大河ドラマの場合を見ると、1990年代以降、多くの変化が見られる。

1990年前には全く制作されなかった歴史上の敗者復活がある。徳川慶喜、新選組などの素材が続出して、1990年以降の大河ドラマは、時代の敗者に対する再認識、歴史の中のマイナー主人公の登場が顕著になった。90年代の日本経済の低迷期にあって、社会的文化的な面でも多くの認識の変化を提供したと考える。大河ドラマの素材と時代的な検討においても、現状を整理してみると、大河ドラマが提供するメッセージがある程度時代的な価値観を反映しているとみられる。つまり、徳川幕府を守れず大政奉還をした「慶喜」が1998年のNHK大河ドラマの題材に登場した。そして2004年放映の「新選組」は、本質的には反近代的な組織として認識されてきた団体であり、従来は幕府に忠誠を尽くす時代錯誤的英雄として評価された団体だったため、犯罪組織という認識に近かった。

1990年以前の大河ドラマは、幕末、維新期の素材が多く、日本人の優秀性を強調するイデオロギー的な側面が強く、開国功臣への評価が高かった。その理由は、勝者の論理、すなわち薩長史観が支配していたからである。このような雰囲気が一掃されるきっかけは、1989年の「昭和時代の終焉」である。90年代に入り、平安時期から室町時期に至る過程の素材が相対的に多くなった。皇国史観では、反逆者として認識されてきた足利尊氏とは対照的に、楠木正成は忠臣として崇拝されてき、彼の銅像は皇居前に立っている。天皇制においてタブー視されてきた、戦国時代の反逆者とし認識されてきた室町時代の人物足利尊氏と足利義政を素材化したことは、逆説的に皇室の危機を代弁するものだった。このような変化はどのように解釈されなければならないか。

⑤政治家の単一民族についての発言後の言い訳や撤回などを見ると、侵略戦争や植民

地についての発言でも同じレベルでの繰り返しが続いているが、政治家の歴史認識が同じ脈絡で理解することができるか？ 村山政権以降にネオコンが浮上したが、民主党政権下では、どのような予測ができるか？

(以下は、本文に記載されたもの以外の例)

-1986年9月24日中曽根康弘（首相当時）の「アメリカは多民族国家だから教育が容易でなく、黒人、プエルトリコ、メキシコなどの知的レベルが高くない。日本は単一民族国家なので教育がうまくいっている」、(米国の批判、アイヌ民族の抗議→日本は6つの混合民族であると訂正)

-1995年山崎拓（衆議院議員在任中）「一民族、一国家、一言語の日本の国民の姿がこの程度の国力を作り上げた。」

-2003年2月13日鳥居秦彦（中央教育審議会会長在任中）「日本の犯罪率が低いのは、単一民族国家だからだ」

-2005年10月15日麻生太郎「一文化、一文明、一民族、一言語の国は日本以外にない」

-2008年9月25日中山成彬（国土交通相）「日本は単一民族」



()

동아시아의 평화는 어떻게 가능한가? 동아시아 사상에 평화를 보장할 수 있는 철학적 사유가 있는가? 이 물음을 염두에 두면서 나는 전쟁과 평화에 대한 레비나스의 사상을 그의 대표적 저서 가운데 하나인 『전체성과 무한자』를 읽고자 한다. 나의 독해는 이 책의 서문 가운데도 첫 여덟 문단에 제한해서 이루어질 것이다. 그 외의 레비나스 텍스트에 대해서는 거의 침묵할 것이다. 오직 첫 여덟 문단속에서 전쟁과 평화에 대한 레비나스 사상이 어떤 방식으로 펼쳐지고 있는지, 되도록이면 자세하게 읽고 알아보는 것이 이 글의 의도이다. 여기서 나는 레비나스 철학이 전쟁에 근거를 둔 평화가 아니라 영원한 평화를 가능하게 하는 근거를 모색한 철학임을 보여줄 것이다. 이를 통해 동아시아에 가능한 평화의 조건을 찾아 볼 것이다. 먼저 레비나스에게 과연 정치철학이 있는가 하는 물음을 다룬 다음, 전쟁에 대한 레비나스의 이해를 다룰 것이다. 그렇게 한 뒤, 레비나스가 말하는 ‘메시아적 평화의 종말론’이 어떤 방식으로 이해되는지를 살펴 볼 것이다.

1. 레비나스에게 정치철학이 있는가?

레비나스에게 정치철학이 있는가? 1930년대부터 1990년에까지 60년에 걸쳐 출간된 레비나스의 저서와 논문을 빠르게 훑어보면 어느 책이나 논문에서도 ‘정치’란 단어를 제목에서 확인할 수 없다. 1961년에 나온 그의 주저 『전체성과 무한자』 이후로 레비나스 철학은 형이상학 또는 윤리학으로 이해되었다. 레비나스를 많은 사람들은 인식론이나 형이상학 대신에 윤리학을 제 1철학의 위치에 세우고자 애쓴 철학자로 기억한다. 레비나스는 정치보다는 종교에 관심을 더 두고 있는 것처럼 보인다. 초기에는 주로 유대교 관련 잡지에서 다루던 종교적 주제들을 후기에는 더욱더 철학적인 방식으로 논의한 것을 고려하면 레비나스 철학은 종교철학의 범주에 넣어도 무방할 정도로 종교와 밀접한 관련을 맺고 있다. 윤리학이나 종교철학이 그 자체로

는 정치적인 것과 무관하다고 할 수 없으나 레비나스 철학은 대체로 정치에 대한 성찰과는 무관하다는 결론을 이로부터 내리는 것이 정당한 것처럼 보인다.

그러나 쉽게 속단하지 말자. 드러난 텍스트보다 때로는 텍스트에 드러나지 않은 것이 훨씬 더 본질적일 수 있다. 훨씬 더 중요한 것은 침묵의 그늘 속에 숨겨져 있다. 하지만 레비나스의 경우, 자신의 철학적 동기와 지향에 대해서는 생각보다 훨씬 명시적이다. 그 자신이 유대인으로, 히틀러와 독일 국가 사회주의의 등장을 경험하였고, 2차 대전 기간에는 전쟁 포로 생활을 하면서 인간 이하로 취급받는 경험을 몸소 하였고, 자신의 가족과 아내의 가족들을 잃기도 하였다. 또한 이스라엘의 등장, 소비에트 연방 공화국의 참상과 베트남 전쟁 등을 목도한 사람으로, 더구나 철학자로, 레비나스는 결코 정치에 무관할 수 없었다.

그러나 일단 레비나스는 정치에 무관심했다고 가정해 보자. 그리고 1961년 이전과 그 이후 레비나스의 작품을 전혀 있지 않았다고 가정하자. 다만 『전체성과 무한자』라는 책을 우리 손에 들고 있다고 가정하자. 그렇다면 레비나스에 대해서 우리는 어떻게 판단할 것인가? 다시 가정해서 이 책을 펼쳐 들고 이제 서문부터 읽어간다고 해 보자. 예상과는 다르게 두 번째 문단에서 우리는 ‘정치’라는 단어에 마주친다. “우리가 도덕에 속고 있는 것은 아닌지를 알아보는 일이 무엇보다도 중요하다는 사실을 쉽사리 인정할 것이다”라는 말로 첫 문단이 시작된 다음 두 번째 문단이 이렇게 이어진다.

[정신의] 밝음(lucidité) - 참에 대한 정신의 열림 - 은 전쟁의 영속적인 가능성을 엿보는데 있지 않은가? 전쟁 상태는 도덕을 중지시킨다. 전쟁 상태는 제도들과 영원한 의무들로부터 영원성을 박탈하고, 그 절대적인 명령을 일시적으로나마 무효화시킨다. 전쟁 상태는 인간의 행동에 자신의 그림자를 미리 앞서 드리운다. 전쟁은 - 더 큰 전쟁일수록 - 도덕이 겪으면서 살아남는 그런 시련들 중 하나가 될 수 없다. 전쟁은 도덕을 우스꽝스러운 것(dérisoir)으로 만든다. 그러므로 전쟁을 예측하고 모든 수단을 다해 승리하는 기술, 곧 정치는 마치 이성의 훈련 그 자체인 것처럼 요구된다. 철학이 소박함(naiveté)에 대립되는 것처럼 정치는 도덕에 대립된다.”

레비나스는 『전체성과 무한자』으로 독자들을 안내하는 첫 부분에 우리 자신이 ‘도덕에 속고 있는 자’, 곧 ‘도덕의 봉’(le dupe de la morale)이 아닌가 묻는다. 그리고는 곧장 우리의 이성, 우리의 정신 활동은 전쟁 가능성을 생각하면서 최선을 다해 전쟁을 수행하는 수단으로 자처한다고 주장한다. ‘도덕’, ‘도덕으로부터 속은 이’, [정신의] 밝음, ‘참[곧 진리]에 대한 열림’, 얼른 들어서는 무슨 말인지 알아듣기가 힘든 단어들이 나열되다가 우리에게 너무나 익숙한 ‘전쟁’이라는 낱말이 등장한다. 사물을 파악하고 무엇이 참된지를 분간하고 판단하는 인간의 정신, 사물에 마치 빛을 비추듯이 사물의 외양과 의미를 밝고 명료하게 읽어내는 이성적 활동을 레비나스는 ‘전쟁의 영속적인 가능성’을 읽어내고 대처하고 온갖 수단을 다해 전쟁을

이겨내는 활동과 연관시킨다. 어떻게 이성적 활동이 전쟁과 연관될 수 있단 말인가? 전쟁은 몰이성(沒理性), 비이성(非理性)과 연관되는 것이 아닌가? 만일 사람이 정신적 명료성을 동원해서, 오직 이성적으로 생각한다면, 전쟁은 인간과는 무관한 현실이 아닌가?

홉스를 아마 조금이라도 읽어 본 사람은 레비나스가 이성을 전쟁과 연관시켜 보는 것이 생각보다는 이상하지 않음을 알게 될 것이다. 홉스는 자연 상태를 만인의 '만인에 대한 전쟁'으로 그린다. 자연 상태에서 인간을 지배하는 능력은 물론 정념(情念)이다. 그러나 정념만으로 자연 상태에서 인간의 생존이 보장되지 않는다. 이성이 이 때 등장한다. 이성은 홉스를 따르면 덧셈과 뺄셈을 할 수 있는 능력, 곧 계산을 할 수 있는 능력이다. 그런데 자연권(自然權)을 따르면 누구나 생존을 위해 어떤 수단이나 쓸 수 있는 권리와 능력이 있다. 그러나 조금만 생각해 보더라도 이런 상황에서는 아무리 힘센 사람이라도 생존의 위협을 벗어나지 못한다. 그러므로 계산 능력인 이성을 사용하여 사람이 도달할 수 있는 결론은 전쟁을 일시적으로 중단하는 수단을 찾는 것이다. 그 결과, 고안된 것이 자연법(自然法)이다. 모든 시민법의 기초가 되는 자연법은 평화를 위해 전쟁을 일시 중단하는 법이기 때문에, 평화는 언제나 전쟁 가운데 확보된 평화이며, 전쟁 가능성은 언제나 열려 있다. 그러므로 이성은 전쟁 가능성에 대비해서 언제나 깨어 있지 않을 수 없다. 깨어있는 이성은 초소(哨所)를 지키는 경계병의 이성이요, 적을 효과적으로 물리칠 수 있는 무기와 전술 전략을 개발하는 공학자와 병략가의 이성이다.

전쟁이 그런데 왜 문제인가? “전쟁 상태는 도덕을 중지시킨다”고 레비나스는 말한다. 전쟁이 문제인 까닭은 전쟁으로 빚어지는 상태로 도덕이 중단되기 때문이다. 그 예를 레비나스는 몇 가지 부연해서 들고 있다. 예컨대 가족 제도라든지, 생산 제도라든지, 교육 제도라든지 하는 인간의 제도들을 전쟁 상태는 파괴한다. 우리가 지켜야 할 부모에 대한 의무, 이웃에 대한 의무, 가족들에 대한 의무, 종교적 의무와 명령들조차도 전쟁 상태는 지킬 수 없도록 만들어버린다. 살아남기 위한 행위 밖에, 적을 제압하고 승리하는 행동 밖에는, 어떤 의무도 어떤 가치도 자리할 수 없는 것이 전쟁 상태이다. 이런 방식으로 인간의 행동이 제어되고 통제되는 것이 전쟁 상태이다. 그러므로 여기서 도덕은 우스꽝스러운 것이 되고 만다. 이런 상태에서 “전쟁을 미리 보고, 모든 수단을 다해 승리하는 기술”(l'art de prévoir et gagner par tous les moyens la guerre), 이것을 일컬어 레비나스는 '정치'라고 부른다. 이런 의미에서의 정치는, 마치 소박한 삶이 삶을 되묻는 철학과 대립되듯이, 도덕과 대립된다. 『전체성과 무한자』에서 전개되고 있는 레비나스의 정치철학은 말하자면 정치와 도덕의 대립에서 비롯된다고 할 것이다.

2. 전쟁, 존재론적 사건, 전체성

그렇다면 전쟁이란 도대체 무엇인가? 전쟁이 무엇이기에 도덕을 중지시키고 정치

가 삶의 현실을 주도하는가? 레비나스는 전쟁의 얼굴을 -만일 이것을 얼굴이라 부를 수 있다면 -이렇게 그린다.

가혹한 현실 (이 말은 마치 중복범처럼 들릴 것이다) 이자 사물에 대한 혹독한 교훈인 전쟁은 환상의 휘장을 불태우는 섬광이 일어나는 바로 그 순간에도 순수 존재에 대한 순수 경험으로 발생한다. 이처럼 암울한 명료성 속에서 드러나는 존재론적인 사건은, 지금까지 자신의 동일성 속에 정박해 있던 존재자들의 움직임의 시작이자 우리가 그것으로부터 벗어날 수 없는 객관적인 명령에 따른 절대적인 것들의 동원이다. 힘을 시험하는 것은 실재를 시험하는 것이다. 하지만 폭력은 인격들의 연속성에 상처를 입히고 그것을 무화시키기 보다는 인격들의 연속성을 단절시킨다. 또한 폭력은 사람들로 하여금 스스로를 찾을 수 없게 만드는 역할을 수행하게 하고, 참여뿐만 아니라 자신들의 고유한 실체까지도 배반하도록 만들며, 행위의 모든 가능성을 파괴하게 될 행위들을 수행하게 만든다. 현대의 전쟁에서와 마찬가지로 모든 전쟁은 이미 무기를 지닌 자들에게로 되돌아가는 무기로 사용되어 왔다. 전쟁은 또한 그 누구도 거리를 둘 수 없는 하나의 명령을 구성한다. 따라서 전쟁 속에서는 그 어떤 것도 외재적이지 않다. 전쟁은 외재성을 드러내지 않으며, 타자(l'autre)를 타자로서 드러내지도 않는다. 그것은 동일자(le Même)의 동일성을 파괴한다.

전쟁이 드러내는 얼굴, 전쟁의 모습은 한마디로 '거친 현실'이다. 전쟁을 통해서 우리는 현실 자체가 거친 것이고, 혹독하고 모진 것이 곧 현실 자체임을 체험한다. 레비나스는 그러므로 이 표현이 거의 말의 중복 표현으로 들린다고 말한다. 전쟁을 통해 우리는 현실이 거칠고 혹독함을 체험하고 혹독하고 거칠고 모진 것, 그것이 곧 현실임을 전쟁 속에서 경험한다는 말이다. 그러나 이 현실이 의식을 가진 존재에게 일단 체험될 때는 '순수 존재의 순수 체험'이 된다. 무엇이라고 우리가 서술할 수 없을지라도, 어떤 술어를 붙여 표현할 수 없을지라도, 그것의 있음, 그것의 현실성을 도무지 부인할 수 없는 방식으로, 단적으로, 우리가 체험할 수밖에 없는 것이 전쟁이라는 것이다. 이것을 일컬어 레비나스는 '사건'이라 부른다. 사건은 사건이 되, '존재론적 사건'이다. 지금까지 자신의 세계, 자신의 자리, 자기 동일성의 공간 속에 머물러 있던 존재자들, 각각 자신의 절대적 위치를 지키고 있던 개별자들을 움직이게 하고(une mise en mouvement des êtres) 동원하는 일(une mobilisation des absolus)이 레비나스가 '존재론적 사건'이라 부른 사건이다. 그 결과가 무엇인가? 전쟁의 폭력이다. 그래서 레비나스는 "[전쟁의] 폭력은 사람들로 하여금 스스로를 찾을 수 없게 만드는 역할을 수행하게 하고, 참여뿐만 아니라 자신들의 고유한 실체까지도 배반하도록 만들며, 행위의 모든 가능성을 파괴하게 될 행위들을 수행하게 만든다"고 말한다. '인격의 파괴'라고 말하면 아마도 좀 더 듣기가 쉬울 것이다. 사람이 사람으로 자신의 인격적 정체성, 인격적 동일성을 유지하는 방식으로 행동하지 못하고, 자신과는 전혀 다른 방식으로, 자신을 벗어나, 자신과는 상관없이 행동

하게 만드는 것이 전쟁의 폭력이다.

인용한 구절 마지막 부분에서 전쟁에 관한 레비나스의 핵심 사상이 드러난다. “전쟁은 또한 그 누구도 거리를 둘 수 없는 하나의 명령을 구성한다. 따라서 전쟁 속에서는 그 어떤 것도 외재적이지 않다. 전쟁은 외재성을 드러내지 않으며, 타자를 타자로서 드러내지도 않는다. 그것은 동일자의 동일성을 파괴한다.” 전쟁에는 바깥이 없다는 말이다. 외재성의 가능성이 전쟁에는 없다. 두 가지의 결과가 여기서 초래된다. 첫째는 타자를 타자로서 드러내지 못한다는 것이고 둘째는 동일자의 동일성을 파괴한다는 것이다. 레비나스 철학의 핵심 개념들을 여기서 만난다. ‘외재성’, ‘타자’, 그리고 ‘동일자’가 그것이다. 문자 그대로 수용하자면 우리는 이렇게 이해할 수 있다. 전쟁은 존재자들, 곧 개별자들, 절대자들을 움직이고 동원하되, 전쟁이 내리는 동원 명령에는 외재성이 들어설 가능성이 보이지 않는다. 그 결과는 타자를 타자로서 보여주지 못할 뿐만 아니라 동일자, 곧 내가 나로서도 설 수 없도록 만든다. 텍스트를 좀 더 읽어보자.

전쟁 속에서 보여주는 존재의 얼굴은 서구 철학을 지배해 온 전체성이라는 개념 속에 고착되어 있다. 전체성 속에서 개인들은 그들 자신도 모르게 그들에게 명령을 내리는 모종의 힘의 담지자로 환원된다. 개인들은 자신의 의미를 이 전체성 속에서 찾는다. (이 전체성 밖에서는 보이지 않는다.) 현재의 매 순간이 갖는 독특성은 그것으로부터 객관적인 의미를 도출해 내고자 하는 미래에 끊임 없이 희생된다. 오직 궁극적인 의미만이 중요하며, 최후의 행위만이 존재자들을 그 자체 속에서 변화시키기 때문이다. 이 존재자들은 서사시의 형식과 같이 이미 가변적인 성격을 띤 형식 속에 나타나는 것으로 존재한다.

레비나스는 전쟁의 문제를 단순히 정치 문제로 국한해서 보지 않는다. 모든 것을 동원하고, 객관적 질서 안에서 인격의 연속성을 단절시키는 전쟁은 근본적으로 존재론적인 사건이며, 이 존재론적 사건의 핵심은 전체성 개념 속에 담겨 있다고 본다. 외재성, 곧 바깥이 없고 오직 안만 있는, 모든 것이 모든 것에 관계하는 존재 방식이 곧 전체성이다. 전체성 안에서는 어떤 것도 고유한 개체성을 지니지 못한다. 개인들은 ‘힘의 담지자’로 전체성의 틀 안에서, 전체성의 틀의 명령에 따라 움직인다. 총동원(total mobilization), 총력전(total war) 속에는 적군과 아군의 구별 외에, 민간인과 군인의 구별이 있을 수 없고, 궁극적으로, 최후에 이기는 것 외에는 어떤 것도 의미가 없다. 그러므로 현재는 미래를 위해서 유보되고, 오직 미래의 승리만이, 현재에 의미를 줄 뿐이다. 개인은 개인으로서 고유성을 상실하고 서사시의 한 인물처럼, 전체를 배경으로 설정된 위치와 설정된 역할을 담당할 뿐, 고유의 판단과 양심의 부름에 반응해서 행동할 수 없다. 그러므로 위에 인용한 구절에 이어 레비나스는 이렇게 쓰고 있다.

“도덕적 의식[곧 양심]은 평화의 확실성이 전쟁의 명백함보다 우세할 때에만 비로소 정치가의 비웃는 시선을 견뎌낼 수 있다. 평화의 확실성은 단순한 반대 주장의 놀이로 얻어지는 것은 아니다. 전쟁으로 탄생한 제국들의 평화는 결국 전쟁에 기초하고 있는 것이다. 따라서 이 평화는 소외된 존재들에게 그들의 상실한 동일성[정체성]을 되돌려주지는 못한다. 그러기 위해서는 존재와의 원초적이면서도 독창적인 관계가 필요하다.”

‘도덕적 의식’, 곧 ‘양심’을 거론하는 자리에서 레비나스는 존재와 맺는 관계, 곧 존재하는 타인들과 맺는 관계의 변화를 요청한다. 그의 논지를 따르면 전쟁은 또 다른 전쟁을 부른다. 이렇게 해서 얻은 평화는 전쟁을 기초로 한 평화일뿐 - 칸트의 말을 빌리자면 - ‘영원한 평화’에 이르지 못한다. 그러므로 우리는 타인들과 전적으로 ‘원초적이면서 독창적인 관계’를 맺을 필요가 있다고 레비나스는 주장한다. 전쟁 위에 기초한 평화, 언제나 새로운 가능성의 전쟁을 앞 두고 우리의 지성과 이성을 사용하는 정치와는 다른 평화, 다른 정치 가능성을 모색해야 할 필요를 강조한 것이다. 전쟁 위에 기초한 평화와는 다른 방식의 평화, 다른 방식의 정치가 가능할 수 있는 근거를 어떻게, 어디서 찾아가 하는 것이 문제가 된다.

3. 전쟁의 존재론과 메시아적 평화의 종말론

전쟁 위에 기초한 평화와는 다른 방식으로 평화를 찾을 수 있는 가능성의 단서를 레비나스는 이렇게 모색한다.

역사적으로 보면 도덕은 메시아적 평화의 종말론이 전쟁의 존재론 위에 겹치게 될 때 정치와 대립하는 위치에 서게 될 뿐 아니라 처세의 기능이나 미의 기준을 초월하여 절대적이고 보편적으로 타당하는 것으로 주장하게 된다. 철학자들은 이와 같은 도덕을 경계한다. 물론 그들 역시 평화를 주장하기 위해 그것을 이용하기도 한다. 그들은 과거나 현재의 전쟁 속에서 나름의 역할을 담당하는 이성으로부터 궁극적인 평화를 추론해 낸다. 즉 그들은 정치 위에 도덕을 세운다. 철학자들은 종말론을 미래에 대한 주관적이고 자의적인 예언이요, 증거 없는 계시의 열매요, 믿음의 보고로 본다. 종말론은 그들이 당연히 의견(doxa)의 영역에 속한 것이다.

이 구절의 의미가 무엇인가를 읽어 내기가 그리 쉽지가 않다. 하지만 나는 ‘메시아적 평화의 종말론’과 ‘전쟁의 존재론’을 대립시키면서 ‘전쟁의 존재론’ 위에 ‘메시아적 평화의 종말론’이 겹치게 되었다는 말을 고대 그리스 철학 전통 위에 유대 기독교 전통이 들어와 서게 되었다는 말로 이해한다. 만일 이 이해가 옳다면 고대 희랍 전통에 유대 기독교 전통이 들어옴으로 도덕의 위치가 절대적이고 보편적으로 타당한 것으로 더욱 강화되었다는 말로 레비나스를 이해하는 것도 옳을 것이다. 레

비나스가 말하고자 하는 것은 나의 읽기 방식을 따르면 두 가지이다. 첫째, 고중세를 거치면서 예컨대 칸트에서 이르러 도덕이 절대적이고 보편 타당한 규칙으로 등장했다는 것이다. 이런 의미에서 상황에 의존하는 정치와 도덕은 엄밀하게 구별된다. 둘째, 그럼에도 철학자들은 이런 의미에서의 절대적 도덕을 불신했다는 것이다. 나름대로 도덕을 끌어들이기는 하지만 도덕을 정치, 곧 이성적 계산 위에 두었다는 것이다. 다시 말해 도덕이 정치의 기초가 아니라 정치가 도덕의 기초가 되었다는 말이다. 그렇게 함으로써 철학자들은 메시아적 평화를 내세우는 종말론을 플라톤의 앎(episteme)과 의견(doxa)의 구별에 따라 의견의 영역으로 밀어내 버렸다고 레비나스는 서술한다. 종말론에 대해서 레비나스의 논의를 좀 더 따라 가 보자.

하지만 선지자적 종말론이라는 특별한 현상은 분명 철학적 명증성에 적응함으로써 사유 속에서 자신의 시민권을 얻고자 하지 않는다. 종말론은 종교들과 심지어 신학에서 일종의 신탁처럼 철학적 명증성을 '보충하는' 것으로 보인다. 종말론이 담고 있는 믿음의 확신은 철학적 명증성보다 더 확실하기를 바란다. 그리하여 종말론이 존재의 궁극성을 밝히 드러냄으로써 해서 미래에 대한 해명을 해 주는 것처럼 보인다. 하지만 명증성으로 환원될 경우 종말론은 이미 전쟁으로부터 도출되는 전체성의 존재론을 받아들이는 것이 될 것이다.

레비나스는 종말론이 종교나 신학에서 하는 역할을 우리가 확실하게 알 수 없는 미래에 대해 알려주는 일이라고 설명한다. 철학이 확실하게 보여줄 수 없는 것, 철학으로는 확실하게 알 수 없는 것을 종말론을 통해 보충받고자 하는 인간의 일반적인 욕망을 지적한 것이다. 그런데 만일 종말론에 이런 기능이 부여된다면 종말론은 현재의 시점에서, 현재의 연장으로서는 미래를 조종하고 파악하려는 또 다른 형태의 인식의 통로에 지나지 않는다. 그러므로 이렇게 이해된 종말론은 '이미 전쟁으로부터 도출되는 전체성의 존재론'을 수용하기 때문에 영원한 평화를 위한 가능성을 모색하는 통로가 될 수 없다. 그렇다면 레비나스가 생각하는, '전쟁의 존재론' 또는 '전체성의 존재론'을 넘어서는 종말론은 무엇인가? 위 인용문에 곧장 이어 나오는 다음 구절을 읽어 보자.

종말론의 진정한 의미는 다른 데에 있다. 그것은 전체성 속에 목적론적인 체계를 도입하지 않으며, 역사의 방향을 지시하는 일에 존립하지 않는다. 종말론은 '전체성' 혹은 역사를 '넘어서' 존재와 관계를 맺는 것이지, 과거와 현재를 넘어서 존재와 관계를 맺는 것은 아니다. 또한 그것은 전체성을 에워싸고 있고, 그 안에서 우리가 자의적으로 바라는 것을 믿을 수 있고, 마치 바람과 같이 자유로운 주체성의 권리를 고양시킬 수 있는 공허와 관계를 맺는 것도 아니다.

평화의 가능성을 열어 줄 수 있는 통로로서 레비나스가 의도한 종말론은 역사의 끝에 일어날 일에 대한 논의도 아니고 존재하는 세계 전체를 설명하고 이해하고 파

악할 수 있는 인식 체계도 아니다. 그러므로 레비나스는 그가 의도한 종말론은 ‘과거와 현재를 넘어서 존재와 관계 맺는 것은 아니다’라고 말한다. 과거와 현재를 지나, 같은 선상에서, 역사의 흐름을 최종적으로 종결지우는 의미에서의 종말이 아니라는 말이다. 그런 의미에서 레비나스는 ‘전체성 속에 목적론적인 체계’를 도입하지도 않고 ‘역사의 방향’을 지시하는 것이 아니라고 말한다. 그렇다면 어떤 종말론인가? 전체성을 넘어, 역사를 넘어서 존재와 관계하는 방식, 그것이 레비나스가 의도한 종말론이다. 말하자면 역사의 연속선에서 그 끝에 오는 종말론이 아니라 역사와 전체성을 넘어, 끝에서뿐만 아니라, 현재 순간에서도 그 한계를 넘어선, 말하자면 수평선상에서 그려낼 수 있는 것이기보다는 수직선상에서, 저 너머로부터 곧장, 지금, 여기로 침투해 오는 차원의 종말론이다. 그러므로 이런 의미의 종말론을 레비나스는 전체성을 에워싼 일종의 빈 공간과도 구별한다. 앞의 글에 이어 레비나스는 이렇게 말한다.

종말론은 ‘전체성에 대해서 언제나 외재적인 잉여’ *un surplus toujours extérieurs à la totalité*와 관계를 맺는다. 이것은 마치 객관적인 전체성이 존재의 진정한 용량을 채우지 못하는 것과 같으며, 또 다른 개념, 즉 ‘무한자’(l’infini)라는 개념이 전체성에 대하여 이러한 초월을 표현해야 하는 것과 같다. 이 때 무한자는 전체성 속에 포함될 수 없는 것이며, 전체성만큼이나 원초적인 것이다.

드디어 영원한 평화를 가능케 할 종말론으로 레비나스가 드러내고자 하는 현실이 어떤 것인지 적어도 그 이름만이라도 이제 호명되었다. 그것은 전체성의 관점에서 보면, 또는 전체성과 관련해서 보자면 ‘잉여’, ‘나머지’, ‘가외’(加外)와 같은 것과의 관계이다. 그 현실은 있음의 눈으로 보면 없는 것 같다. 따라서 포착할 수 없고, 한계지을 수 없고, 내 손에 집어 놓을 수 없는 존재의 차원, 아니, 존재를 넘어서는 차원이다. 이것과의 관계를 레비나스는 신학적 용어인 ‘종말론’이라 부른다. 이 현실, 이 존재, 아니, 이 현실과 이 존재의 초월을 보여주는 개념으로 레비나스는 ‘무한자’를 지목한다. 전체성으로 포괄할 수 없는 현실, 전체성과 관계해서 초월을 표현하는 용어로서 ‘무한자’가 사용된 것이다. 레비나스는 이 때 말하는 무한자는 지금, 여기를 무한히 확장해서, 저 너머, 넘어서 있는 현실을 지칭하는 말이 아님을 곧장 상기시킨다.

4. 종말론과 무한자와 타자의 이념

여기서 잠시 레비나스가 도입한 ‘무한자’의 개념에 대해 생각해 보자. 무한자는 그 말뜻만 두고 보면 제한 또는 한정이 없는 것이라고 이해된다. 우리는 어떻게 제한 또는 한정을 생각하는가? 우리 마음대로 움직일 수 있는 상황을 생각해 보자. 그런데 마음대로 할 수 없도록 어떤 벽이나 한계에 우리는 직면한다. 그 때 우리는 우리의 행동, 우리의 생각이 무엇에 의해 제한되고 한정되는 경험을 한다. 우리의

경험은 이런 의미에서 유한하다. 그러나 우리의 일상적 욕망은 어떤가? 우리는 제한이나 한정, 한계를 벗어나고자 애쓴다. 우리에게서 무한에 대한 욕망이 있다. 주어진 조건, 주어진 상황을 벗어나, 끊임없이 진전하고 끝없이 나아가고자 하는 욕망이 우리에게 있다. 이런 의미에서 우리의 욕망은 '무한'하다. 레비나스가 '무한', 또는 '무한자'라는 개념을 쓸 때는 이런 방식과는 다르다. 지금 얘기한 방식은 주어진 경험의 한계에서 시작한다. 그리고 그것을 무한히 확장하고자 하는 욕망에서 무한을 설정한다. 무한은 이런 의미에서 유한의 부정(否定)이며 동시에 유한의 확장(擴張)이다. 출발점은 언제나 유한이다.

레비나스는 '무한자'라는 개념 또는 이념을 쓸 때 데카르트를 언급한다. 데카르트는 『성찰』 3에서 신 존재를 증명하는 과정에서 무한자라는 이념을 도입한다. 나는 예컨대 악한 신에게 속임을 당할 수 있다. 속임을 당한다는 것은 내가 유한하다는 증거이다. 그런데 나는 유한하다는 것을 어떻게 아는가? 유한은 무한에 대한 인식이 있을 때에야 비로소 인식될 수 있는 것이다. 그런데 무한에 대한 의식, 무한자에 대한 의식은 어떻게 주어지는가? 나는 유한자이다. 그렇다면 유한자로서 나는 무한자를 생각할 수 없다. 왜냐하면 작은 자는 큰 자를 생각할 수 없기 때문이다. 어떻게 뱀새가 황새를 따라 갈 수 있겠는가? 그러나 나는 나의 유한을 인식한다. 내가 유한을 인식하는 것은 무한의 이념, 무한자의 이념에 비추어 볼 때 가능하다. 그런데 무한자의 이념에 내가 어떻게 유한자인 나를 비추어 볼 수 있는가? 그것은 나에게 무한자의 이념이 있기 때문이다. 그런데 유한자인 나에게 어떻게 무한자의 이념이 있는가? 그것은 내가 생산한 이념일 수 없다. 왜냐하면 유한자는 무한자를 생산할 수도 없고 이해할 수도 없기 때문이다. 그렇다면 어떻게 무한자의 이념이 나에게 있는가? 나에게 무한자의 이념이 있는 것은 그것이 밖으로부터 주어지지 않고서는 가능하지 않다. 무한자의 이념은 따라서 밖에서 나에게로 온 것으로밖에 생각할 수 없다. 무한자의 이념은 이런 의미에서 내 밖에 있는 것이고(外在性), 나와 다른 것이다(他者性).

그런데 이런 무한자를 생각하고 무한자와 관계 맺는 방식을 레비나스는 어떻게 종말론이라 부를 수 있는가? 종말론은 문자 그대로 종말(eschaton), 곧 끝에 관한 이야기(logia)이다. 그렇다면 존재의 종말, 역사의 종말에 관한 이야기일 때 그것을 일컬어 종말론이라 할 수 있다. 과거에서 현재로, 현재에서 미래로 향하는 시간의 흐름에서, 시간의 끝에 오는 것에 관한, '마지막 것'(das letzte Ding)에 관한 논의가 문자 그대로 종말론이다. 그러나 레비나스가 종말론이라 부른 것은 전혀 다르다. 레비나스의 종말론은 역사의 시간의 관점에서 as 오히려 비종말론, 무종말론 또는 '종말론의 부정'이라 불러야 할 것이다. 왜냐하면 레비나스의 종말론은 사실은 역사의 끝, 존재의 끝에 관한 얘기가 아니라 오히려, 끝날 수 없는 것, 한계지을 수 없는 것, 따라서 우리가 손에 넣을 수 없는, 무한자에 관한 얘기이기 때문이다. 이 종말론은 역사 저편에, 역사 너머에 있으면서, 동시에 역사 속으로, 지금, 여기로, 깊숙이 침투해 들어오는 존재와 다른 측면을 열어준다. 그러므로 레비나스는 앞에서

인용한 글에 이어 이렇게 말한다.

한편, 이와 같은 전체성과 객관적 경험의 '너머'는 완전히 부정적인 방식으로 기술되지 않는다. 그것은 전체성과 역사의 '내부'(l'interieur)에, 경험의 '내부'에 반영된다. 역사의 '너머'로서의 종말론은 존재들을 역사와 미래의 심판으로부터 구해내며, 그들을 충만한 책임 속에서 생동시키고 그 책임으로 부른다.

레비나스의 종말론은 전체성과 역사 저편을 넘어가는 것만으로 무한자를 그리지 않고 지금 여기에, 이 현실 속으로 무한자가 침투해 들어오는 것을 그려낸다. 말하자면 레비나스의 무한자는 -이것은 타자에 대해서도 마찬가지로 적용된다 - 여기, 이곳과 무관하게, 저 너머의 차원으로 떠나 있는 것이 아니라 지금, 여기에, 경험과 역사 '내부'에 새로운 삶의 현실로 침투한다. 이로 인한 결과를 레비나스는 두 가지로 지목한다. 존재자들을 역사와 미래의 심판으로부터 구해내는 것이 하나이고, 존재자들을 책임적 존재로 활성화시킨다는 것이 또 다른 하나의 결과이다.

먼저 첫 번째 것부터 생각해 보자. 전체성의 관점, 역사의 관점에서 볼 때 삶의 현실은 인과적 연쇄 관계를 벗어날 수 없다. 과거는 현재에, 현재는 미래에 동일한 힘으로 작용하는 방식만을 생각한다면 우리는 과거의 짐을 벗어날 수 없다. 미래는 과거와 현재의 연장선에 있으며 삶을 영위하는 존재자들은 이 시간의 심판을 벗어날 수 없다. 그러나 무한자를 통해, 무한자와의 만남을 통해, 수평적이 아니라 수직적으로 전체성을 깨고 침투해 오는 새로운 현실은 이 짐으로부터 벗어나게 해준다. 새로운 시작의 가능성이 이를 통해 열린다. 이로 인해, 존재자들은, 과거와 현재와 미래 시간의 흐름의 인과적 연쇄를 새로운 시작을 할 수 있다. 만일 이 인과로부터 벗어날 수 없다면 역사 자체가 곧 역사와 시간의 심판이며, 용서는 불가능하다.

두 번째 레비나스가 지적한 것은 전체성을 깨뜨리는 무한자와의 관계를 통해 존재자는 책임적 존재로 부름 받는다. 여기서 우리는 레비나스 철학의 중심 개념 가운데 하나인 '책임'이란 개념을 만난다. 책임(responsabilité), 곧 부름에 응답할 수 있는 능력은 전체성의 체계 속의 한 요소로 존재하는 이에게는 불가능하다. 그러므로 전체성의 틀을 벗어나서, 전체성의 틀을 깨뜨리는 무한자와의 만남을 통해, 다시 말해 부름 받은 이로서의 자기 확립을 통해 비로소 부름에 응답하는 존재, 책임적 존재가 될 수 있다. 모든 것을 자기 안으로 통합하고 흡수하고, 동원하는, 전쟁에 기초한 전체성 안에서는 응답하는 주체가 들어설 자리가 없다. 응답하는 주체, 곧 책임적 주체, 다시 말해 윤리적 주체는 자기 발로 설 수 있는 내부적 공간이 주어질 때 가능하다. 레비나스는 이어서 이렇게 쓰고 있다.

이 '너머'는 종말을 형성하는 전쟁 바깥의 관점에서 역사 전체를 심판에 맡기는 것을 통해 매 순간 마다 순간 자체에 그 충만한 의미를 복원시킨다. 모든 사건들은 재판에 회부될 수 있을 정도로 성숙해졌다. 최후의 심판이 중요한 것이 아니라 살아있는 자들을 심판하는 시간 속에서 모든 순간들에 대한 심판이 중

요하다. 심판에 대한 종말론적인 생각은 (헤겔이 그릇되게도 심판의 합리화로 보았던 역사의 심판과는 반대로) 존재들이 영원성 '이전', 역사의 완성 이전에, 시간이 바뀌기 이전에, 아직 시간이 남아 있을 때, 동일성을 가지고 있다는 사실을 내포하고 있다.

레비나스의 '메시아적 평화의 종말론'은 역사의 종말, 시간의 종말을 예측하고 얘기하는 종말론이 아니다. 그것은 더구나 현재를 부정하고 신천신지를 꿈꾸는 말세론이 아니다. 레비나스의 종말론은 무한자가 전체성의 틀, 전체성의 체계를 깨고, 전체성 속으로, 역사 속으로 침투해 들어와 새로운 시간, 새로운 가능성을 배태하는 종말론이다. 그러므로 역사 전체의 옳고 그름을 심판하는 것을 통해서 시간 전체의 흐름으로 포섭될 수 없는 순간 그 자체의 의미를 회복한다. 순간의 회복, 과거와 현재와 미래의 단일선상의 시간에 종속될 수 없는 매 순간의 회복을 통해 존재자는 동일성을 확보한다. 동일성을 가진 주체, 그리하여 책임을 질 수 있는 주체의 가능성은 모든 심판, 모든 재판의 선행 조건이다. 그러자면 순간을 자기의 시간으로, 자기 것으로 짊어질 수 있는, 전체의 한 부분이 아니라, 절대적 개체로서 설 수 있는 주체의 등장이 있어야 한다. 시간과 역사의 정당성에 대한 심판 또는 재판보다, 모든 순간 순간마다 순간을 자기 것으로 삼을 수 있는 책임적 주체의 성립이 선행되어야 한다. 다시 말해 심판 또는 재판은 정의(justice)를 요구한다. 그런데 정의는 '각자의 것을 각자에게'(suum cuique) 돌릴 수 있는 개체의 자기 동일성과 자기 동일성을 지닌 개체의 책임을 요구한다. 그렇지 않고서는 정의가 없고, 정의 없이는 평화가 없다. 히브리어를 빌려 표현하자면 미쉬파트(mishpat) 없이 샬롬(shalom)은 주어지지 않는다.

5. 자기, 책임, 말, 윤리

최후의 심판보다 순간의 심판의 중요성과 동일성을 지닌 존재자의 출현을 얘기한 다음 레비나스는 이어서 이렇게 쓰고 있다.

[종말론적 심판의 이념은] 또한 존재들이 전체성으로부터가 아니라 자기에서 출발한 (à partir de soi) 모종의 관계 속에서 존재한다는 사실을 의미하고 있다. 역사를 초월하는 존재에 대한 이념은 존재 속에 연루함과 동시에 개인적이고, 자신들의 소송에 응답하도록 요구받는, 따라서 이미 성숙한 모습을 한 '존재자들'(étants)을 가능하게 해준다. 이 '존재자들'은 바로 이를 통해 역사의 익명적인 말에 그들의 입술을 빌려주는 대신 스스로 말 할 수 있는 존재자들이 된다. 평화는 말을 할 수 있는 능력으로 발생한다.

우리는 여기서 레비나스 철학에서 반복되는 또 다른 개념 곧 '자기'라는 개념을

만난다. '자기'는 전체성과 대비되는 개념으로 여기에 등장한다. 역사의 균열, 전체성의 깨뜨려짐은 무한자와 관계할 수 있는 '자기'의 등장으로 가능하다. 여기서 자기는 '나'라는 이름으로 남에게 자신을 내세우는 자아(moi)가 아니라, 앞 문단의 표현을 따르자면 "영원성 '이전'에, 역사의 완성 이전에" 이미 자신을 부름에 내어 놓음으로 창조된 자기(soi)이다. 이 자기는 이미 부름을 받았고, 무엇보다 앞 서 정의 앞에, 정당한 행위와 판단 앞에 소환된 존재이다. 역사를 초월하는 종말론의 이념으로 가능해진 '자기'는 두 가지 모습을 동시에 가진다. 자기는 존재와 연루되어 있으면서, 다시 말해 타자와 타인들과 연관을 맺으면서도 자기 자신으로서의 고유한 독립적 인격성을 지닌다. 만일 독립성이 없다면 관계가 가능하지 않고, 만일 관계가 없다면 부름에 응답할 수 없다. 독립성은 부름 받는 자기가 자기로서의 개체성과 인격성을 유지할 수 있는 조건이고, 관계성, 곧 전체성에서 출발한 관계가 아니라 자기에서 출발한 관계의 가능성은 자기 자신과 타인에 대해 응답하는 존재, 책임적 존재로 만들어 준다.

이 문단에서 중요한 대목은 이렇게 자기 자신과 타인에 대해서 응답하고, 답변하고, 책임질 수 있는 존재자는 무엇보다도 스스로 자기 입술로 '말할 수 있는 존재'라는 것이다. 그런데 말이 왜 중요한가? 전쟁 가운데, 정치를 제대로 하는 데는 무엇보다도 말이 중요하다. 말없는 전쟁, 말없는 정치는 불가능하다. 그러므로 정치에 관심을 두었던 소피스테스들은 무엇보다도 말의 전문가들이었다. 나치의 선전장관 괴벨스도 말을 통한 선동 정치를 주도하였다. 그런데 이 정치의 말은 어떤 말인가? 통제하고 지배하고자 하는 의도로 주어진 말, 되어진 말 -레비나스의 용어로는 dit-이다. 들어야 하고, 수용해야 하고, 순종해야 할 말일뿐, 그것에 대해서 대꾸하고, 되받고, 되썰고, 다시 따져볼 수 있는 말이 아니다. 순종함으로 사느냐, 거부하느냐 죽느냐, 설득을 통해 이기느냐, 지느냐, 하는 두 가지의 선택만이 주어진 말이 전쟁의 말, 정치의 말이다. 전쟁의 말, 정치의 말은 된 말, 한 말일뿐 내가 그것에 말붙일 수 있는 말이 아니다. 나에게 요구되는 것은 침묵이고 묵종이다. 그러므로 만일 여기에 평화가 있다면 그 평화는 침묵을 통한 평화, 곧 전쟁 위에 기초한 평화일뿐 제대로 누릴 수 있는 평화가 아니다.

그렇다면 어떤 말인가? 자기를 자기로서 내어 놓는 말이다. 후기 철학의 용어로 말하자면 "내가 여기 있나이다!"(me voici; hineni)라고 나를 내어 놓는 말, 타인에 대해서 책임지는 이로서 자신을 내어 놓는 말이다. 이렇게 나를 내어 놓는 가운데, 나와 타인, 나와 너는 다른 존재로, 어느 한쪽으로 환원될 수 없는 존재로 구별된다. 말은 너와 나를 구별한다. 말은 모든 것을 전체화하고 획일화하는 것을 막는다. 말을 할 수 있다는 것은 거리가 있다는 것이고, 거리가 있다는 것은 나와 너가 서로 존경할 수 있는 공간이 확보된다는 말이다. 레비나스는 이렇게 말한다. "언어의 관계는 초월, 근본적 분리, 대화 상대자의 타자성, 나에게 대한 타자의 열어 보여줌을 전제한다." 레비나스의 이 사상은 결국 발가벗은 얼굴로 나타나는 타자와의 말걸기, 타자의 호소에 귀 기울이는 것으로 전개된다. 말은 타자와의 관계를 전제하고 타자

와의 관계를 만들어준다. 나에게로 환원할 수 없는 타자의 존재를 내가 받아들임으로 나는 타자와 비로소 평화를 세우는 일을 시작할 수 있다. 여기서 말은 내가 듣고, 귀 기울이고, 내가 하는 말 -레비나스의 구별로는 *dire* -이다.

말을 통해 이제 무엇이 들어오는가? 말하는 존재자의 출현으로 전체성의 세계 안에 무엇이 일어나는가? 윤리적 전망이 들어온다고 말하는 것이 아마 가장 정확한 대답이 될 것이다. 윤리적인 봄, 윤리적 시선의 가능성이 여기에 들어온다. 앞에서 논의한 문장에 이어 레비나스는 곧장 다음의 문장을 덧붙인다.

종말론적인 관점은 사람들의 입을 막고 있는 전쟁과 제국의 전체성을 깨뜨린다. 그 관점은 전체성으로 이해된 존재 속에서 역사의 종말을 겨냥하지 않는다. 오히려 전체성을 초월하는 존재의 무한성과 관계를 맺는다. 종말론의 첫 번째 '관점'[목표]는 (실증 종교들의 계시된 의견들과는 구별되는) 종말론의 가능성 자체, 곧 전체성의 단절(*la rupture de la totalité*), '맥락 없는 의미작용'(*une signification sans contexte*)의 가능성에 이른다. 도덕적 경험은 이러한 관점으로 부터 유래하지 않는다. 오히려 이 관점을 '완성시킨다'. 따라서 윤리란 하나의 봄이다(*l'éthique est une optique*). 하지만 이미지가 없는 '관점'이고, 관점이 통상 갖는 미덕들, 예컨대 개괄적으로 객체화하고, 관점을 전체화하는 미덕을 가지고 있지 않은 관점이며, 전혀 다른 유형의 관계나 지향성을 나타내는 관점이다. 바로 이것을 기술하는 것이 본서의 주된 목적이다.

『전체성과 무한자』 서문 첫 부분을 마무리하는 자리에서 레비나스는 평화를 가능케 하는 종말론의 목적을 드러낸다. 첫 문장을 따르면 타자와 무한자의 관점을 철학 속에 끌어 들이는 까닭은 “사람들의 입을 막는 전쟁과 제국의 전체성”을 깨뜨리는 것이다. 사람들이 말을 하게 하는 것, 말의 길, 말의 공간을 가능하게 하는 것이다. 내 바깥에 존재하는 타자와 타인을 전제하지 않고서는 말을 할 수 없다. 타자를 제거하거나 동일자로 환원하는 전쟁이나 제국의 논리로 말의 길은 막힌다. 타자와 말을 주고 받고, 타자를 부르고, 타자의 부름에 응답하는 가운데 삶은 의미를 얻는다. 그러므로 평화를 세우기 위해서는 무엇보다 사람들이 말을 못하도록 입을 막는 '전쟁과 제국의 전체성'을 깨뜨리는 것, '전체성의 단절'이 레비나스 철학의 1차적 과제가 된다. 『존재에서 존재자로』에서 시작되고 『시간과 타자』를 통해 『전체성과 무한자』에서 완성되는 서양 존재론 비판이 바로 이 과제를 수행한 것이다.

레비나스의 종말론은 무한자와의 관계 맺음을 지향한다. 이를 통해 윤리적 관계를 보이고 평화의 가능성을 위한 토대 놓기 과제가 레비나스의 이른바 '종말론'이 겨냥하는 두 번째 목표라고 할 수 있다. 여기서 종말론적인 관점, 종말론적인 방식으로 사물을 보고 세계와 인간을 보는 것으로 인해 정치적인 삶의 질서 아래, 우리가 깨닫기도 전에, 이미 그 이전에, 윤리적인 것이 그 아래 바탕으로 깔려 있음을 알게 한다. 윤리는 레비나스의 말을 따르면 '봄'(optique)이다. 보되, 어떤 조형적인 것, 어

면 형상을 가진 것이 아니라 나에게 말을 걸어오고 호소해 오는 고통 받는 이의 얼굴을 보고, 그 호소에 반응하는 데 윤리가 존재한다. 어떤 정치라도 이 봄이, 이 들음이, 이 수용이 토대가 되어야 한다는 것이 평화로 향한 레비나스의 열망이다. 그러므로 레비나스는 우리가 논의한 문단 바로 다음 문단에서 “평화에 대해서는 종말론밖에 없다”고 단언한다. 타인의 얼굴을 수용하고 귀 기울이고, 환대하는 데 윤리가 존립하고, 이 가운데서 비로소 참된 주체성, ‘타인에 대한 환대로서의 주체성’이 확립된다는 것을 레비나스는 보이고자 한다. 이런 의미에서 레비나스는 자신의 책을 무한자의 이념에 토대를 둔 ‘주체성의 변호’라고 부른다.

6. 결론을 대신해서

레비나스의 철학이 동아시아의 정치와 사회 상황에 어떻게 적용될 수 있을지, 그리고 더구나 중국과 일본, 일본과 한국, 또는 중국과 한국의 관계에서 그와 같은 사상이 어떻게 적용될 수 있을지 나는 잘 모른다. 그러나 레비나스의 사상은 우리에게 몇 가지 생각의 단초를 제공해 준다고 나는 믿는다.

무엇보다도 동아시아의 평화는 전쟁의 폭력에 근거한 평화일 수 없다. 그럴 수 없다는 것을 우리는 19세기와 20세기 역사에서 너무나 명백하게 보았다. 전쟁은 전쟁을 부르고, 미움은 또 다른 미움을 부른다. 그러면 무엇을 통해 평화를 누릴 수 있는가? 하나의 가능한 모형은 예컨대 ‘대동아공영권’과 같은 공동 운명체의 의식을 갖도록 하는 것이다. 공동의 운명, 공동의 유산, 공동의 문화적 전통을 강조하는 방법이다. 분명히 3국은 공통점을 많이 가지고 있다. 한문을 공유하고 있다는 것이나 불교와 유교의 텍스트를 숙지하고 존중한다는 것이나 공동의 교육과 문화유산을 가지고 있다는 점에서 3국은 비슷하다. 그럼에도 제국의 꿈을 꾀 것으로 인해 서로 간의 많은 상처를 입힌 것이 과거의 역사였다.

라이홀드 니버는 일찍이 한 개인은 도덕적일 수 있을지라도 한 집단은 결코 도덕적일 수 없다고 보았다. 만일 이 생각을 따른다면 중국인, 일본인, 한국인, 각각 한 개인은 도덕적일 수 있을지라도 한 집단이 될 때는 상대방에 대해서 결코 도덕적일 수 없다는 결론을 내려야 한다. 그렇다면 평화는 영원히 불가능할 것이다. 만일 지금 평화가 주어져 있다고 하더라도 그 평화는 언제나 깨어질 수 있다. 그렇다면 대안이 무엇인가? 중국과 한국, 그리고 일본은 비록 공통점이 있지만 서로 다른 민족이며, 서로 다른 언어를 사용하며, 서로 다른 영토를 차지하고 있다는 사실을 인정하고 존중하는 것이 나는 중요하다고 생각한다. 동일성, 유사성, 공통성을 찾는 것보다는 오히려 차이와 다름을 인정하고 서로 다른 주체임을 존중하는 것이다.

여기에 중요한 것은 서로 말을 걸고 듣는 일이다. 말을 주고받는 동안, 그 동안은 나는 너에게로, 너는 나에게로 흡수되지 않는다. 왜냐하면 거리를 전제하지 않고서는 진정한 말을 주고받음이 가능하지 않기 때문이다. 이 때 중요한 것은 타인을 수

용하고 환대하는 주체로서 서는 것이다. 그렇게 하기 위한 조건은 역시 성숙이다. 성숙한 자아로서 서는 것, 이것이 개인으로서 뿐만 아니라 집단으로서 동아시아인들이 평화를 누릴 수 있는 길이 될 것이다. 그러자면 역시 말할 수 있어야 하고, 말을 서로 나눌 수 있어야 하고, 상대방의 비판에 자신을 회부할 수 있어야 하고, 상대방의 호소에 귀 기울일 수 있어야 한다. 민족문제와 문화 문제, 모든 문제에 있어서, 우리의 일상적 삶에서 우리가 타자를 존중할 때 하는 말처럼 “먼저 하십시오! 제가 뒤에 하겠습니다”(Après vous; After you)라고 말할 수 있어야 한다. 평화를 위해서 가능한 조건 가운데 우리가 레비나스를 통해 배울 수 있는 것이 이런 것들이 아닌가 나는 생각한다.

■ ■戦争と平和 - レビナスの政治哲学を通して見た東アジアの平和

カン・ヨンアン（西江大学哲学科教授）

東アジアの平和はいかに可能であるか？ 東アジアの思想に平和を保証することができる哲学的思惟があるか？ この問いを念頭に置きながら、私は戦争と平和についてのレビナスの思想を、彼の代表的な著書の1つである『全体性と無限』に読もうと思う。私の読解は、この本の序文の中でも、最初の8段落に限定して行われるだろう。それ以外のレビナスのテキストについては、ほとんど沈黙するだろう。ひたすら最初の8段落のなかで、戦争と平和についてのレビナスの思想がどのように展開されているのか、なるべく詳しく読んで調べるのが、この論文の意図である。ここで私は、レビナスの哲学が戦争に根拠をおいた平和ではなく、永遠の平和を可能にする根拠を模索した哲学であることを示すだろう。これにより、東アジアで可能な平和の条件を求めて見るつもりだ。まず、レビナスに果たして政治哲学があるのかという問いを手がけた後、戦争についてのレビナスの理解を手がけるだろう。そうした後、レビナスが言う「メシア的平和の終末論」がどのように理解されるかを考察してみる。

1. レビナスに政治哲学があるか？

レビナスに政治哲学があるか？ 1930年代から1990年まで60年にわたり出版されたレビナスの著書や論文を一瞥してみると、どの本や論文でも「政治」という単語を題目で確認することができない。1961年に出た彼の主著『全体性と無限』以来、レビナスの哲学は、形而上学または倫理的と理解された。多くの人々はレビナスを、認識論や形而上学のかわりに倫理学を第一哲学の位置たてようと努めた哲学者として覚えている。レビナスは、政治よりも宗教により関心を置いているように見える。初期には、主にユダヤ教関連の雑誌であつかった宗教的な主題を、後期にはさらに哲学的な方法で論議していることを考慮すると、レビナスの哲学は、宗教哲学のカテゴリーに入れてもかまわない程度に宗教と密接な関係を結んでいる。倫理学や宗教哲学が、それ自体としては政治的なものとは関係ないとはいえないが、レビナスの哲学は、おおむね政治についての省察とは無関係だとの結論をそれから下すことは正当なことのように見える。

しかし、安易に即断しないようにしよう。目に見えるテキストよりも、場合によってはテキストに表れないものがより本質的である場合もある。さらに重要なことは、沈黙の陰の中に隠されている。しかし、レビナスの場合、自身のの哲学的動機と志向については、思ったよりもはるかに明示的である。彼自身がユダヤ人であり、ヒトラーのドイツ国家社会主義の登場を経験し、第2次大戦期には戦争捕虜生活をしながら、人間以下に扱われる経験をしており、自分の家族と妻の家族を失ってしまっている。また、イスラエルの登場、ソビエト連邦共和国の惨状、ベトナム戦争などを目撃した人間として、さらには哲学者として、レビナスは決して政治に全く無関係ではいらなかった。

しかし、いったんレビナスは政治に無関心だったと仮定してみよう。そして1961年以前とそれ以降のレビナスの作品はまったくないと仮定してみよう。ただ『全体性と無限』という本を私達の手を持っていると仮定してみよう。その場合、レビナスについて私達はどのように判断するだろうか。もう一度仮定するとして、この本を広げて持って、今から序文から読んでいくとしてみよう。予想とは違って、2番目の段落で私達は「政治」という言葉に出会う。「私達が道徳にだまされていないかどうかを調べることが何よりも重要であるという事実を、容易に認めるだろう」という言葉で最初の段落が始まった後、2番目の段落はこのように続く。

[精神の]明るさ (lucidité) – 真実についての精神の開放 – は、戦争の永続的な可能性をかいま見ることにあるのではないか？ 戦争状態は道徳を中止させる。戦争状態は、制度と永遠な義務から永遠性を剥奪し、その絶対的な命令を、一時的ではあれ無効化させる。戦争状態は、人間の行動に自分の影を事前におろす。戦争はより大きい戦争ほど道徳が経験しながら存続する、そのような試練のひとつになることができない。戦争は道徳をこっけいなもの (dérisoir) にする。したがって、戦争を予測し、あらゆる手段を尽くして勝利する技術、すなわち政治は、まるで理性の訓練それ自体であるかのように要求される。哲学が素朴 (naïveté) に対立するように、政治は道徳に対立する。

レビナスは、『全体性と無限』に読者を案内する最初の部分で、私達自身が「道徳にだまされている者」、すなわち「道徳のかも」 (le dupe de la morale) ではないかと尋ねる。それからは、すぐに私達の理性、私達の精神活動は、戦争の可能性を考えながら、最善を尽くして戦争を遂行する手段として自負すると主張する。「道徳」、「道徳にだまされる者」、[精神の]明るさ、「真実 [すなわち真理] についての開放」、いそいで入っていくと何を言っているのかわかりにくい単語が羅列されたあと、私達にあまりにも親しい「戦争」という単語が登場する。物事を把握し、何が真実かどうかを見分けて判断する人間の精神、まるで物事に光を照らすように、物事の外見と意味をはっきり、明瞭に読み取る理性的活動を、レビナスは「戦争の永続的な可能性」を読み取って対処して、あらゆる手段を尽くして戦争に耐える活動と関連づけている。どうしたら理性的活動が戦争と関連付けることができるというのか？ 戦争は没理性、非理性と関連付けられるのものではないのか？ もし人々が精神的明瞭性を動員し、ただ合理的に考えるなら、戦争は人間とは関係のない現実ではないのか？

ホップズを多少なりとも読んで見た人は、レビナスが理性を戦争と関連させて見る

ことをそれほど不思議ではないことがわかるだろう。ホッブズは自然状態を万人の「万人に対する戦争」と描く。自然状態で人間を支配する能力はもちろん情念である。しある情念だけで、自然状態で人間の生存は保証されない。理性がこのとき登場する。理性は、ホッブズによれば、足し算と引き算をすることができる能力、すなわち計算をすることができる能力である。ところで、自然権によれば、誰もが生存のためにはどのような手段でも使うことができる権利と能力がある。しある、少し考えてみても、このような状況では、どんなに力が強い人でも、生存の脅威から脱することができない。したがって、計算能力である理性を使用して、人が到達できる結論は、戦争を一時的に停止する手段を見つけることである。その結果、考案されたのが自然法である。すべての市民法の基礎となる自然法は、平和のために戦争を一時中断する法であるので、平和はいつでも戦争の中で確保された平和であり、戦争の可能性はいつでも開かれている。したがって、理性は、戦争の可能性に備えて必ず目ざめていなければならない。目がめている理性は、哨所を守る歩哨の理性であり、敵を効果的に撃退することができる武器や戦術・戦略を開発する技術者と兵略家が理性である。

しかし、戦争がなぜ問題なのか？ 「戦争状態は、道徳を停止させる」とレビナスは言う。戦争が問題であるわけは、戦争でもたらされる状態により道徳が中断されるからである。その例をレビナスはいくつか敷衍して挙げている。例えば、家族制度とか、生産制度とか、教育制度とかいう人間の制度を、戦争状態は破壊する。私達が守らなければならない親に対する義務、隣人に対する義務、家族に対する義務、宗教的義務と命令さえも、戦争状態は守ることができないようにしてしまう。生き残るための行為のほか、敵を制圧し、勝利する行動のほかには、どんな義務もどんな価値も存在することができないのが戦争状態である。このように人間の行動が制御され、統制されるのが戦争状態である。したがって、ここでは道徳はこっけいなものになってしまう。このような状態で、「戦争を事前に見、あらゆる手段を尽くして勝利する技術」(l'art de prévoir et gagner par tous les moyens la guerre)、これを称してレビナスは「政治」と呼ぶ。このような意味での政治は、まるで素朴な生活が人生を問い直す哲学との対立するごとく、道徳と対立する。『全体性と無限』において展開されているレビナスの政治哲学は、いわば政治と道徳の対立から始まったといえるだろう。

2. 戦争、存在論的な事件、全体性

それでは、戦争とはいったい何だろうか？ 戦争がどのようなものであるから、道徳を停止させ、政治が生活の現実を主導するのか？ レビナスは戦争の顔をーもしこれを顔と呼べるならーこのように描く。

過酷な現実（この言葉は、まるで重複法のように聞こえる）であり、物事に対する残酷な教訓である戦争は、幻想の幕を燃やす閃光がおきる、まさにその瞬間にも、純粋な存在に対する純粋な経験として発生する。このように陰鬱な明瞭性の中にあられる存在論的事件は、今まで自分の同一性の中に停泊していた存在者たち

の動きの始まりであり、私達がそれから逃れることができない客観的な命令による絶対的なものの動員である。力を試すことは実際に試すことである。しかし、暴力は人格の継続性に傷を負わせそれを無化させるというよりも、人格の継続性を断絶させる。また、暴力は人々に自分自身を見つけることができなくさせる役割を果たすようにし、参加だけでなく、自分たちの固有の実体までも裏切るようにし、行為のすべての可能性を破壊するようになる行為を行うようにする。現代の戦争においてと同様に、あらゆる戦争は、すでに武器を持った人たちに戻っていく武器として使われてきた。戦争はまた、誰も距離を置くことができない1つの命令を構成する。そのため、戦争の中では、どのようなものも外在的ではない。戦争は外来性を露出せず、他者 (l' autre) を他者として露出しない。それは同一者 (le Môme) の同一性を破壊する。

戦争がさらけ出す顔、戦争の姿は、一言で言って「経験した現実」である。戦争を通して私達は現実そのものが経験したものであり、厳しくとげとげしいものがすなわち現実そのものであることを体験する。レビナスはそれゆえ、この表現がほとんどの言葉の重複表現に聞こえると言う。戦争を通して私達は現実が乱暴で厳しいことを体験し、厳しく乱暴でとげとげしいもの、それがすなわち現実であることを戦争の中で経験するというわけだ。しかし、この現実が意識を持つ存在に一度体験されるときは、「純粋な存在の純粋な体験」がされている。何だと私達が述べることができないとしても、どんな述語を付けて表現することができないとしても、それがあつこと、その現実性をまったく否認できない方式で、端的に、私達が体験するしかないのが戦争だというのだ。これを称してレビナスは「事件」と呼ぶ。事件は事件だが、「存在論的事件」である。今まで自分の世界、自分の席、自己同一性の空間の中にとどまっていた存在者、それぞれ自分の絶対位置を保っていた個別者を動くようにし、(une mise en mouvement des êtres) 動員すること (une mobilisation des absolus) が、レビナスが「存在論的事件」と呼ぶ事件である。その結果が何であるか。戦争の暴力である。だからレビナスは、「(戦争の) 暴力は人びとに自分自身を見つけることができなくさせる役割を果たすようにし、参加だけでなく、自分たちの固有な実体までも裏切るようにし、行為のあらゆる可能性を破壊するようになる行為をさせるようにする」と言う。「人格の破壊」と言えば、おそらくもう少し聞きやすいだろう。人が人として、自分の人格的アイデンティティ、人格的同一性を維持する方式で行動することができず、自分とは全く別の方式で、自分自身を脱して、自分とは関係なく行動するようになることが戦争の暴力である。

引用した一節の最後の部分で、戦争に関するレビナスの核心的な思想が表れている。「戦争はまた、誰も距離を置くことができない1つの命令を構成する。そのため、戦争の中では、どのようなものも外在的ではない。戦争は外来性を露出せず、他者を他者として露出しない。それは同一者の同一性を破壊する。」戦争には外側がないということである。外在性の可能性が戦争にはない。2つの結果がここでもたらされる。最初は、他者を他者として表せないということであり、第二は、同一者の同一性を破壊するというのである。レビナスの哲学の核心的な概念にここで出会う。「外在性」、「他者」、そして「同一者」がそれである。文字通りに受け取ろうとしたら私達はこのように理解することができる。戦争は存在者、すなわち個別者、絶対者を動

かし動員するが、戦争が下す動員命令には外在性が入りこむ可能性が見えない。その結果は、他者を他者としてみせられないだけでなく、同一者、すなわち私が私として立つことができないようにする。テキストをもっと読んでみよう。

戦争の中で示すの存在の顔は、西洋哲学を支配してきた全体性という概念の中にくっついている。全体性の中で、個人は彼ら自身も知らないうちに彼らに命令を下すある種の力の担持者に還元される。個人は、自分の意味を、この全体性の中で探す。（この全体性外からは見えない。）現在の瞬間ごとに持っている独特性は、それからの客観的な意味を導き出そうという未来にたえまなく犠牲にされている。ただ究極的な意味だけが重要であり、最後の行為だけが存在者をそれ自体の中で変化させるのからである。この存在者は叙事詩の形式のようにすでに可変的な性格を帯び形式の中に表れることで存在する。

レビナスは、戦争の問題を、単に政治的な問題に限定して見ない。すべてのものを動員して、客観的秩序の中で、人格の連続性を断絶させる戦争は根本的に存在論的な事件であり、この存在論的な事件の核心は、全体性の概念の中に込められていると見られる。外在性、すなわち外側がなく、ただ中だけがある、すべてのことがすべてのことに関係する存在方法がすなわち全体性である。全体性の中では、どのようなものも、固有の個性をもつことができない。個人は、「力の担持者」であり全体性の枠組みの中で、全体性の枠組みの命令に従って動く。総動員（total mobilization）、総力戦（total war）の中では敵軍と味方軍の区別のほかに、一般市民と軍人の区別はありえないし、最終的には、最後に勝つこと以外には何も意味がない。だから、現在は未来のために留保され、ただ未来の勝利だけが、現在に意味を与えるだけである。個人は個人としての固有性を失い、叙事詩の一人物のように、全体を背景に設定された位置と、設定された役割を果たすだけで、独自の判断と良心の呼出しに答えて行動することはできない。したがって、上に引用した一節に続き、レビナスは次のように書いている。

「道徳的意識（すなわち良心）は、平和の確実性が戦争の明白さよりも優勢なときにだけ、初めて政治家の嘲笑の視線に耐えることができる。平和の確実性は、単純な反対の主張の遊びと得られるものではない。戦争で誕生した帝国の平和は、結局のところ戦争に基づいているのだ。したがって、この平和は、疎外された存在に彼らの失った同一性（アイデンティティ）を戻してくれることはできない。そのためには、存在との原初的かつ独創的な関係が必要である。」

「道徳的意識」、すなわち「良心」を取り上げる場所で、レビナスは、存在と結ぶ関係、すなわち存在する他者と結ぶ関係の変化を要求する。彼の論旨によれば、戦争はもう一つの戦争の部fmsする。そうすることによって得られる平和は、戦争を基礎とした平和であるだけ—カントの言葉を借りれば—「永遠な平和」には至れない。従って私達は、他人と完全に「原初的でありながら、独創的な関係」を結ぶ必要があるとレビナスは主張する。戦争に基づく平和、常に新しい可能性の戦争を前に置いて、私達の知性と理性を使用する政治とは違う平和、ちがう政治可能性を模索しなければな

らない必要性を強調する。戦争に基づいた平和とは、他の方式の平和、他の方式の政治が可能である根拠をどのように、どこで見つけるかということが問題になる。

3. 戦争の存在論とメシア的平和の終末論

戦争に基づいた平和とは別の方法で平和を探ることができる可能性の手がかりをレビナスはこのように模索する。

歴史的に見ると、道徳はメシア的平和の終末論が戦争の存在論の上に重なるようになる時、政治と対立する位置に立つようになるだけでなく、処世の機能や美の基準を超越して、絶対的で普遍的に妥当するものと主張することになる。哲学者たちはこのような道徳を警戒する。もちろん、彼らもやはり平和を主張するために、それを使用することもある。彼らは過去や現在の戦争の中で、それなりの役割を担っている理性からの究極的な平和を推論させる。すなわち、彼らは政治の上に道徳をたてる。哲学者は、終末論の未来のための主観的・恣意的な予測であり、証拠のない啓示の実であり、信頼の宝庫と見る。終末論は、彼らが当然意見 (doxa) の領域に属している。

この節の意味は何かを読み取ることはそれほど容易ではない。しかし、私は「メシア的平和の終末論」と「戦争の存在論」を対立させながら、「戦争の存在論」の上に「メシア的平和の終末論」が重なっているという言葉、古代ギリシャの哲学の伝統の上にユダヤキリスト教の伝統が入ってたてられたという言葉だと理解する。もしこの理解が正しいなら、古代ギリシャの伝統にユダヤキリスト教の伝統が入ると、道徳の位置が絶対的であり、普遍的に妥当なものにさらに強化されたという言葉でレビナスを理解することも正しいだろう。レビナスが話そうとしたことは、私の読み方によれば2つである。まず、古中世を経て、例えばカントに至って道徳が絶対的であり、普遍妥当な規則として登場したというのである。この意味で、状況に依存している政治と道徳は厳密に区別される。第二に、それでも哲学者たちはこのような意味での絶対的道徳を不信したというのだ。それなりに道徳を引きつけるが、道徳を政治、すなわち理性的計算の上に置いたのである。言い換えると、道徳が政治の基礎ではなく、政治が道徳の基礎になったというのである。そうすることで、哲学者は、メシア的平和を掲げる終末論を、プラトンの知 (episteme) と意見 (doxa) の区別に応じて、意見の領域に押出してしまったとレビナスは述べる。終末論についてレビナスの議論をもう少し見てみよう。

しかしながら、予言者的終末論という特別な現象は、明らかに哲学的明証性に適応することで、思惟の中で自分の市民権を得ようとはしない。終末論は、宗教と、はなはだしくは神学に一種の信託のような哲学的明証性を「補充する」ものと思われる。終末論が含まれている信仰の確信は、哲学的明証性よりもっと確実なことを望む。それで終末論が存在の究極性明らかにして、未来のために解明をしてくれる

ように見える。しかし、明証性で還元される場合、終末論はすでに戦争から導出される全体性の存在論を受け入れることになる。

レビナスは、終末論が宗教や神学でになう役割を、私達が確実に知ることができない未来について教えてくれることだと説明する。哲学は確かに示すことができないものを、終末論を通して補充されようとする人間の一般的な欲求を指摘したものである。ところで、もし終末論にこのような機能が付与されたら、終末論は、現在の時点で、現在の延長としての未来を操縦して把握しようとする、また別の形の認識の通路に過ぎない。したがって、そのように理解される終末論は、「すでに戦争から導出される全体性の存在論」を受容するため、永久的な平和のための可能性を模索する通路になることができない。そうすればレビナスが考える、「戦争の存在論」または「全体性の存在論」を超えて終末論とは何か？ 上記の引用文にすぐ続いて出る次の一節を読んでみよう。

終末論の真の意味は他にある。それは全体性の中に目的論的な体系を導入せず、歴史の方向を指示することに存立しない。終末論は、「全体性」あるいは歴史を「越えて」存在と関係を結ぶのであって、過去と現在を越えて存在と関係を結ぶことはない。また、それは全体性を囲んでいて、その中で私達が恣意的に望むものは信じることができ、まるで風のように自由な主体性の権利を高揚させることができるむなしさと関係を結ぶこともない。

平和の可能性を広げてくれることができる通路として、レビナスが意図した終末論は歴史の終わりに起こることについての議論でもなく、存在する世界全体を説明し、理解し、把握することができる認識体系でもない。したがって、レビナスは彼が意図した終末論は「過去と現在を越えて存在と関係を結ぶことではない」と言う。過去と現在を過ぎ、同じ線上で歴史の流れを最終的に終結させる意味での終末ではないということだ。その意味では、レビナスは「全体性のなかに目的論的な体系」を導入もせず、「歴史の方向」を指示することではないと言う。そうだとすれば、どのような終末論なのか？ 全体性を超え、歴史を越えて存在と関係する方式、それが、レビナスが意図した終末論である。いわば歴史の連続線で、その終わりに来る終末論ではなく、歴史と全体性を超え、終わりでだけでなく、現在の瞬間でもその限界を超えては、言わば水平線上で描き出すことができるものというより、垂直線上で、その向こう側からまっすぐ、今ここに浸透して来る次元の終末論である。したがって、このような意味の終末論をレビナスは、全体性を囲む一種の空き空間とも区別する。前の文に続いてレビナスはこう言う。

終末論は、「全性について常に外在的な剰余」 *un surplus toujours extérieurs à la totalité* と関係を結ぶ。これは、まるで客観的な全体性が存在の真正な容量を満たせないことと同じであり、また別の概念、すなわち「無限者」 (*l' infini*) という概念が全体性について、このような超越を表現しなければならないことと同じです。このとき、無限者は全体性の中に含めることができないものであり、全体性ほど元初的なものである。

ついに永遠な平和を可能にする終末論に、レビナスがあらわそうとする現実がどんなものか、少なくともその名前だけでもすでに呼ばれた。それは全体性の観点から見れば、または全体性と関連して見ようとする、「剰余」、「残り」、「加外」のようなものとの関係である。その現実、あることのみで見るとないようだ。そのため、捉えることができないし、限界づけることはできないし、自分の手でつまんで置くことができない存在の次元、いや、存在を通り越す次元である。これとの関係をレビナスは、神学的用語である「終末論」と呼ぶ。この現実、この存在、いや、この現実とこの存在の超越を見せる概念としてレビナスは「無限者」を指目する。全体性で包括することができない現実、全体性と関係して超越を表現する用語として、「無限者」が使用されるのである。レビナスは、この時言う無限者は今、ここを無限に拡張して、その向こう、越えている現実を指す言葉でないことをすぐに想起させる。

4. 終末論と無限者と他者の理念

ここで、しばらくレビナスが導入した「無限者」の概念について考えてみよう。無限者は、その言葉の意味だけをみると、制限または限定がないものと理解される。私達はどのように制限または限定を考えるか。私達の自由に移動可能な状態を考えてみよう。しかし、勝手にできないように壁や限界に私達は直面する。そのとき、私達は私達の行動、私達の思考が何によって制限され、限定された経験をする。私達の経験は、この意味で有限である。しかし、私達の日常的な欲求はどうだろうか？ 私達は制限や限定、限界を超えようと努力する。私達には無限への欲望がある。与えられた条件、与えられた状態を脱して、絶えず進展し、限りなく進みたいという欲望が私達にはある。その意味で、私達の欲望は「無限」である。レビナスが「無限」、または「無限者」という概念を使うときは、このような方式とは異なっている。今話した方式は与えられた経験の限界から始まる。そしてそれを無限に拡張しようとする欲望に無限を設定する。無限は、この意味では有限の否定であり、同時に、有限の拡張である。出発点はいつでも有限である。

レビナスは「無限者」という概念または理念を書くときにデカルトに言及する。デカルトは『省察』3で、神の存在を証明する過程で、無限者という理念を導入する。私は、例えば邪悪な神にだまされる可能性がある。だまされるということは私が有限であることの証拠である。ところで私は有限であることをどうやって知っているか？ 有限は無限への認識があるとき初めて認識されることができるのだ。ところで、無限についての意識、無限者についての意識はどのように与えられるのか？ 私は有限者である。そうであれば有限者として、私は無限者を考えることができない。なぜなら、小さい者は大きい者を考えることができないからである。どうしてダルマエナガがコウノトリについて行くことができるだろうか？ しかし、私は私が有限であることを認識する。私が有限を確認することは無限の理念、無限者の理念に照らして見るときは可能である。ところで、無限者の理念に私がどうすれば有限者である私を照らして見ることができるのか？ それは私に無限者の理念があるからだ。しかし、有限者である私にどうして無限者の理念があるのか？ それは、私が生産した理念ではありえない。な

ぜなら、有限者は無限者を生産することもできないし、理解することもできないからである。そうであれば、どうして無限者の理念が私にあるのか？ 私に無限者の理念があるのは、それが外から与えられてなくては可能でない。無限者の理念は、したがって外から私にきたものとしか考えられない。無限者の理念は、そのような意味では私の外にあるものであり（外在性）、私とちがうものである（他者性）。

しかし、このような無限を考えて、無限者と関係を結ぶ方式をレビナスはどのように終末論と呼ぶことができるのか？ 終末論は、文字通り終末 (eschaton)、すなわち終わりに関する物語 (logia) である。そうであれば、存在の終末、歴史の終末についての物語である時、それを称して終末論ということができる。過去から現在に、現在から未来に向かう時間の流れで、時間の終わりに来るものについて、「最後のもの」(das letzte Ding) についての議論が、文字通り終末論である。しかし、レビナスが終末論と呼んでいるものはまったく異なっている。レビナスの終末論は歴史の時間の観点から見ると、むしろ非終末論、無終末論または「終末論の否定」と呼ばなければならないだろう。なぜなら、レビナスの終末論は、実際には歴史の終わり、存在の終わりの話ではなく、むしろ、終わることができないもの、限界づけることができないもの、従って私達が手に入れることができない、無限者に関する話だからだ。この終末論は歴史の向こう側に、歴史の向こうにありながら、同時に歴史の中に、今、ここに、深く浸透して入って来る存在ちがう側面を開いてくれる。したがって、レビナスは、上の引用文に続いてこう言う。

一方、このような全体性と客観的経験の「向こう」は、完全に否定的な方法で記述されない。それは全体性と歴史の「内部」(l'interieur) で、経験の「内部」に反映される。歴史の「向こう」としての終末論は、存在を歴史と未来の審判から助け出し、彼らを充満した責任の中で生き生きとさせ、その責任と呼ぶ。

レビナスの終末論は、全体性と歴史の向こう側を越えていくことだけで、無限者を描かず、今ここに、この現実の中に無限が浸透して入って来ることを描き出す。言わばレビナスの無限者は—これは他者に対しても同様に適用される—は、ここ、ここは無関係に、あの向こうの次元に離れているのではなく、今、ここに、経験と歴史の「内部」に新たな人生の現実浸透する。これによる結果を、レビナスは2つ指摘する。存在者を歴史と未来の審判から助け出すことが1つであり、存在者を責任的な存在として活性化させるというのがもう1つの結果である。

まず、最初のものから考えてみよう。全体性の観点、歴史の視点から見るとき、人生の現実因果的連鎖関係を免れることはできない。過去は現在に、現在は未来に同じ力で作用する方法だけを考えるなら、私達は、過去の荷物を免れることはできない。未来は過去と現在の延長線にあり、生活を営む存在者は、この時の審判を免れることはできない。しかし、無限者を通して、無限者との出会いを通して、水平的ではなく垂直的に全体性を破り、浸透して来る新しい現実、この荷物から逃れさせてくれる。新たな始まりの可能性がこれによって開かれる。これにより、存在者は、過去と現在と未来の時間の流れの因果的連鎖を新たな始まりをすることができる。もし、この因果から逃れることができなければ、歴史そのものがすなわち歴史と時間の審判であり、許すことは不可能である。

2番目にレビナスが指摘するものは、全体性を破る無限者との関係を通して存在者は責任的存在と呼ばれる。ここで、私達はレビナス哲学の中心概念の1つである「責任」という概念に出会う。責任 (responsabilité)、すなわち、呼び出しに答えることができる能力は、全体性の体系中の一要素として存在しているものには不可能である。したがって、全体性の枠を超えて、全体性の枠を破る無限者との出会いによって、つまり、呼び出しを受けたものとしての自己確立を通して初めて、呼び出しに答える存在し、責任的存在になることができる。すべてのものを自分の中に統合し、吸収し、動員する、戦争に基づく全体性の中では、応答する主体が入る場所がない。応答する主体、すなわち責任的主体、つまり倫理的主体は、自分の足で立つことができる内部的空間が与えられたときに可能である。レビナスは続けてこのように書いている。

この「向こう」は、終末を形成する戦争の外側の観点から歴史全体を審判に任せるところを通して、瞬間ごとに、瞬間自体にその充満した意味を復元させる。すべての事件は、裁判に回付させられるほどに成熟した。最後の審判が重要なのではなく、生きている人たちを審判する時間の中で、すべての瞬間に対する審判が重要である。審判についての終末論的な考えは（ヘーゲルが誤った審判の合理化に見えた歴史の審判とは反対に）存在が永遠性「以前」、歴史の完成前に、時間が変わる前に、まだ時間が残っているとき、同一性を持っているという事実を内包している。

レビナスの「メシア的平和の終末論」は、歴史の終末、時間の終末を予測して話をする終末論ではない。それはさらに、現在を否定し、新天新地を夢見る末世論ではない。レビナスの終末論は、無限者が全体性の枠、全体性の体系を破り、全体性の中に、歴史の中に浸透して入って来て、新しい時間、新しい可能性を胚胎する終末論である。したがって、歴史全体の善悪を審判することを通して、時間全体の流れとして包摂されることができない瞬間、それ自体の意味を回復する。瞬間の回復、過去と現在と未来の単一線上の時間に従属することができない毎瞬間の回復を通して、存在者は同一性を確保する。同一性を持つ主体、そうして責任を取ることができる主体の可能性は、すべての審判、すべての裁判の先行条件である。すると瞬間を自分の時間に、自分のものとして担うことができる、全体の一部ではなく、絶対的個体として立つことができる主体の登場がなければならない。時間と歴史の正当性についての審判または裁判よりも、すべての瞬間ごとに瞬間を自分のものとみなすことが責任的主体の成立が先行されなければならない。つまり、審判または裁判は正義 (justice) を要求する。しかし、正義は「各自のものを各自に」 (suum cuique) 配ることができる個体の自己同一性と、自己同一性を持つ個体の責任を要求する。そうでなければ正義がなく、正義なしには平和がない。ヘブライ語を借りて表現すれば、ミスィパト (mishipat) なしにシャローム (shalom) は与えられない。

5. 自己、責任、言葉、倫理

最後の審判よりも、瞬間の審判の重要性と同一性を持つ存在者の出現を話したあと

に、レビナスは続いてこのように書いている。

(終末論的な審判の理念は) また、存在が全体性からではなく、自分から出発した (*à partir de soi*) ある種の関係の中で存在するという事実を意味している。歴史を超越する存在についての理念は、存在の中に連累と同時に、個人的で、自分たちの訴訟に対応するように要求される、したがってすでに成熟した姿をした「存在者」 (*étant 's*) を可能にしてくれる。この「存在者」は、まさに彼らを通して歴史の匿名的な言葉に彼らの唇を貸す代わりに、みずから話すことができる存在者になる。平和は話すことができる能力で発生する。

私達はここで、レビナスの哲学で繰り返されるもう1つの概念、すなわち「自分」という概念に出会う。「自分」は、全体性に対比される概念としてここに登場する。歴史の亀裂、全体性の破壊は、無限者と関係することができる「自分」の登場で可能である。ここで、自分は「私」という名前で他人に自分自身を掲げている自分 (*moi*) ではなく、前の段落の表現によれば、「永遠性『以前』に、歴史の完成以前に」すでに自分を呼び出しにだしておいて創造された自分 (*soi*) である。この自分は、すでに呼び出しを受けており、何よりも前に立つの正義の前で、正当な行為と判断の前に召喚された存在である。歴史を超越する終末論の理念で可能となった「自分」は、2つの顔を同時にもっている。自分は存在と連累されていながら、すなわち他者と他人との関係を結びながらも、自分自身としての固有の独立的人格性をもつ。もし独立性がなければ、関係が可能でなく、もし関係がなければ、呼び出しに答えることができない。独立性は、呼び出しを受ける自分が自分としての個体性と人格性を維持することができる条件であり、関係性、すなわち全体性から出発した関係ではなく、自分から出発した関係の可能性は自分自身と他人に対して応答する存在、責任的存在としてくれる。

この段落の重要な題目は、このように自分自身と他人に対して応答し、回答し、責任を負うことができる存在者は、何よりも自分で自分の唇で「言うことができる存在」だということである。しかし、言葉がなぜ重要なのか？ 戦争の中で、政治をまともにするには何よりも言葉が重要である。言葉なしには戦争、言葉なしには政治は不可能である。したがって、政治に関心をおいたソフィステスたちは、何よりも言葉の専門家だった。ナチスの宣伝大臣ゲッペルスも言葉による扇動政治を主導している。ところで、この政治の言葉はどんな言葉なのか？ 統制し支配しようとする意図で特定の言葉、作られた言葉—レビナスの用語では、*dit-*である。聞かなければならず、受け入れなければならず、従わなければならない言葉というだけで、それに対して返事をし、口答えをし、繰り返して言い、再度聞いてみることもできる言葉ではない。従って生きるのか、拒否して死ぬのか、説得を通して勝つのか、負けるのか、という2つの選択だけが与えられる言葉が、戦争の言葉、政治の言葉だ。戦争の言葉、政治の言葉きびしい言葉、一言なだけで、私がそれに話かけることができる言葉ではない。私に要求されることは沈黙であり黙従である。したがって、もしここに平和があれば、その平和は沈黙を通した平和、すなわち戦争に基づく平和なだけで、きちんと楽しむことができる平和ではない。

そうとすればどんな言葉なのか？ 自分のことを自分で立てて置く言葉だ。後期哲学

の用語で言えば、「私がここにおります！」（*me voici; hineni*）と私を立てて置く言葉、他人に対して責任を負うことにより自分を立てて置く言葉だ。こうして私を立てて置く中で、私と他人、私とあなたは別の存在として、どちらか一方に還元されることができない存在として区別される。言葉はあなたと私を区別する。言葉は、すべてのものを全体化し画一化することを防ぐ。言葉を話すことができるということは距離があるということであり、距離があるということは私とあなたがお互いに尊敬できる空間が確保されたということだ。レビナスはこう言う。「言語の関係は超越、根本的分離、会話相手の他者性、私に対して他者が開いて見せてくれることを前提とする。」レビナスのこの思想は、結局素顔で表れた他人に話しかけ、他人の訴えに耳を傾けることで展開される。言葉は他者との関係を前提とし、他者との関係を作ってくれる。私に還元することができない他者の存在を私は受け入れることで、私は他者と初めて平和を立てることを始めることができる。ここで、言葉は私が聞き、耳を傾け、私が話す言葉—レビナスの区別では*dire*—である。

言葉を通して何が入って来るのか？ 話をする存在者の出現により、全体性世界の中で何が起こるか？ 倫理的な展望が入ってくると言うことが、おそらく最も正確な答えになるだろう。倫理的な見方、倫理的な視線の可能性がここに入って来る。前で論議した文章に続き、レビナスは次の文を加える。

終末論的な視点は、人々の口を塞いでいる戦争と帝国の全体性を破る。その観点は全体性として理解される存在の中で、歴史の終末をねらっていない。むしろ全体性を超越する存在の無限性と関係を結ぶ。終末論の最初の「観点」（目標）は、（実証宗教の啓示された意見とは区別される）終末論の可能性自体、すなわち全体性の断絶（*la rupture de la totalité*）、「脈絡のない意味作用」（*une signification sans contexte*）の可能性に至る。道徳的経験は、このような観点から由来しない。むしろ、この視点を「完成させる」。したがって、倫理とは1つの見方である（*l'éthique est une optique*）。しかし、イメージがない「観点」で、観点が通常持つ長所、例えば、概括的に客体化し、観点を全体化する長所を持っていない観点で、まったく別の類型の関係や指向性を示すの観点である。まさにこれを記述することが本書の主な目的である。

『全体性と無限』序文の最初の部分をおわる部分で、レビナスは、平和を可能にする終末論の目的を明らかにする。最初の文章によると、他者と無限者の観点を哲学の中に引き入れる理由は、「人々の口を塞いでいる戦争と帝国の全体性」を破ることだ。人々が言葉を話すようにすること、言葉の道、言葉の空間可能にするのである。自分の外に存在する他者と他人を前提とせずには言葉を話すことができない。他者を除去したり、同一者として還元する戦争や帝国の論理では、言葉の道は塞がれる。他者と言葉を交わし、他者を呼び、他者の呼び出しに応じる中で、人生の意味を得る。したがって、平和を打ち立てるためには、何よりも人々が言葉を話せないように口を塞ぐ「戦争と帝国全体性」を破ること、「全体性の断絶」がレビナス哲学の第一次的な課題になる。『存在から存在者に』から始まり、『時間と他者』を通し『全体性と無限』で完成される西洋存在論批判が、まさにこの課題を成し遂げたのだ。

レビナスの終末論は、無限者との関係を結ぶことを目指す。これにより、倫理的な

関係を見せて、平和の可能性のための土台作りの課題が、レビナスのいわゆる「終末論」がねらいとする2番目の目標ということができる。ここで、終末論的な観点、終末論的な方法で物事を見て、世界と人間を見ることにより、政治的な生活の秩序の下で、私達が理解する前に、すでにそれ以前に、倫理的なことは、その下の土台に敷かれていることがわかる。倫理はレビナスの言葉によると、「見方」(optique)である。見たが、どのような造形的なもの、どのような形状を持つものではなく、私に言葉をかけて来、訴えて来る苦しむ者の顔を見て、その訴えに答えるときに倫理が存在する。どのような政治も、この見方、この聞き、この受け入れが土台にならなければならないということが、平和に向けてのレビナスの熱望である。したがって、レビナスは私達が論議している段落の直後の段落では、「平和については、終末論しかない」と断言する。他人の顔を受け入れ、耳を傾け、歓待するとき、倫理が存立し、この中で初めて真の主体性、「他人に対する歓待としての主体性」が確立されることをレビナスは見せようとする。この意味ではレビナスは、自身の本を無限者の理念を土台にした「主体性の弁護」と呼ぶ。

6. 結論に代えて

レビナスの哲学が、東アジアの政治と社会の状況にどのように適用できるか、そしてまた、中国と日本、日本と韓国、または中国と韓国の関係で、そのような思想をどのように適用することができるか私にはよくわからない。しかし、レビナスの思想は、私達にいくつかの思考の手がかりを提供してくれると私は信じる。

何よりも東アジアの平和は、戦争の暴力に基づいた平和であることはできない。そうできないことを私達は、19世紀と20世紀の歴史の中であまりにも明らかに見た。戦争は戦争を呼び、憎しみは、もう一つの憎しみを呼ぶ。それでは、何を通して平和を享受することができるだろうか？ 1つの可能なモデルは、例えば「大東亜共栄圏」のような共同運命体の意識を持つようにすることだ。共通の運命、共通の遺産、共通の文化的伝統を強調する方法である。明らかに3国は共通点をたくさん持っている。漢字を共有していることや、仏教と儒教のテキストを熟知し尊重することや、共通の教育と文化遺産を持っているという点で、3国は似ている。それでも帝国の夢を見たことにより、お互いの中で多くの傷を受けたのが過去の歴史であった。

ライホールド・ニーバーは、かつて一個人は道徳的であることができても、1つの集団は決して道徳的でありえないと見た。もし、この考えに従えば、中国人、日本人、韓国人、それぞれ一個人は道徳的でありえても、1つの集団になるときは、相手に対して決して道徳的でありえないとの結論を下さなければならない。それでは平和は永久に不可能である。もし現在平和が与えられているとしても、その平和はいつでも破られることができる。そうとすれば代案は何か？ 中国と韓国、そして日本は共通点はあるが、それぞれ別の民族であり、別の言語を使用しており、別の領土を占めているという事実を認め、尊重することが私は重要だと考える。同一性、類似性、共通性を追求するよりも、むしろ違いを認め、別の主体であることを尊重することである。

ここで重要なのは、お互いに言葉をかけて聞くことである。言葉をやりとりしている間、その間は、私はあなたに、あなたは私に吸収されない。なぜなら、距離を前提とせずに、真の言葉をやりとりすることは可能でないからである。この時に重要なのは、他人を受け入れ、歓待する主体として立つことである。そうするための条件は、やはり成熟である。成熟した自我として立つこと、これが個人としてだけでなく、集団として東アジアの人々が平和を享受することができる道になるだろう。そう思えばやはり話せなければならず、言葉をお互いに共有でなければならず、相手の批判に自身を回付できねばならず、反対側の訴えに耳を傾けることができなければならない。民族問題と文化問題、すべての問題において、私達の日常生活の中で私達が他人を尊重するときの言葉のように、「お先にどうぞ!」「私があとでします」(Après vous; After you)とすることができなければならない。平和のために可能な条件の中で、私達がレビナスを通して学ぶことができるのはこのようなものではないかと私は考える。

()

전쟁과 평화-레비나스의 정치철학을 통해서 본 동아시아의 평화>를 읽고

들어가며

먼저 한국일본사상사학회의 추계학술대회에 논평자의 한 사람으로 참여하게 됨을 참으로 영광스럽게 생각한다. 동시에 평소 학문적으로나 인격적으로 존경하는 강영안 교수님의 훌륭한 논문을 읽고 논평을 하게 되었다는 점에서 개인적으로 매우 뜻깊고 의미있는 자리라고 할 수 있다. 논자는 일본사상에 대해 아는 바가 매우 적지만 일본사상사학회에서 레비나스에 관심을 갖고 이 분야의 대가이신 강영안 교수님을 모신 이유는 레비나스에게서 보여지는 동양적 사유, 다시 말해 주체중심적이며 로고스 중심적인 서구 철학과 대척점에 서 있는 타자중심적인 관계성이 동아시아의 평화의 담론을 구성하는데 새로운 통찰을 제시할 수 있다는 판단에서 비롯되었다고 생각한다. 특히 OECD 회원국으로서의 국제적 위상과 내년에 G 20 회의를 개최하는 등 동아시아에서 주도적인 리더쉽을 발휘하고 있는 한국의 위상을 생각할 때 동아시아의 평화를 위한 하나의 정치철학적 구상으로서 레비나스에 대한 논의는 매우 시의적절하다고 생각한다.

논문 요약

강영안 교수의 논문은 “레비나스에게 정치철학이 있는가?”라는 매우 흥미있는 질문으로 시작하고 있다. 강 교수께서도 분명히 밝히고 있지만 레비나스의 저작에서 정치철학이라는 말은 찾아보기 힘들기 때문이다. 하지만 강 교수는 레비나스의 가장 중요한 저작 중의 하나인 『전체성과 무한자』에 집중하여 레비나스의 철학에서 정치철학을 추출해 내려고 한다. 강 교수는 이 책의 내용을 다 살피는 것이 아니라 마치 레비나스를 전혀 모르는 독자가 이 책의 서문을 읽는 상황을 가정하는 독특한 ‘해석학적 가정’ 위에서 논의를 진행하고 있다. 레비나스에 대해 전혀 아는 바가 없는 독자가 처음 여덟 문단을 마치 돋보기로 보듯이 꼼꼼히 읽어 내려가는 독법을

통해 마치 신타래가 하나하나 풀어지듯이 레비나스 사상의 전모가 드러나기 시작하는데 이는 이전까지 레비나스가 윤리학자요 철학자요 유대교 탈무드에 대한 해석자라는 종교철학자의 면모 뿐만 아니라 전쟁의 폭력성을 고발하고 유대교에 기반한 메시아적 평화의 종말론을 제시하는 정치철학자로서 모습이다.

레비나스에게 전쟁은 “모든 가능성을 파괴하는” 폭력으로 표현된다. 전쟁의 폭력은 어떠한 외재성도 허락하지 않는다. 외재성이란 말은 밖으로부터 나에게 침투된 낯선 모든 것을 의미한다. 하지만 전쟁 중에 이러한 외재성은 들어설 틈이 없는 것이다. 왜냐하면 “전쟁은 모든 것이 모든 것에 관계하는 전체성”이기 때문이다(5). 즉 전쟁으로 표현된 폭력 속에는 오직 승리를 위한 투쟁만이 있을 뿐 여기에는 어떠한 형태의 윤리적 관계가 형성될 수 없다. 강교수는 이러한 전쟁의 무자비란 논리를 전쟁의 존재론이라고 명하며 이러한 전쟁의 존재론을 메시아적 종말론과 대비시킨다. 일반적으로 기독교 전통 신학에서 종말론은 직선적 시간의 흐름 속에서 세상의 마지막에 메시아가 이 땅에 도래하는 파루시아적 비전을 의미한다. 하지만 레비나스는 이러한 시간적이며 역사적인 종말론이 아닌 ‘수직적’ 종말론, 즉 지금 여기로 침투해 오는 위로부터 오는 종말론을 언급하고 있다. 이러한 위로부터 오는 종말론은 전체성으로는 도무지 포착할 수 없는 “잉여요, 나머지요, 가외”(7)라고 할 수 있다. 레비나스는 자신의 메시아적 종말론을 가장 잘 담보하는 개념으로 무한자를 제시한다. 레비나스에게 무한자는 단순히 유한의 반정의 개념이라기보다는 존재를 초월한 개념이다. 존재를 초월했기에 언어로 표현될 수 없다. 왜냐하면 일단 무한자가 언어로 포착되고 개념화되는 순간 이미 무한은 무한이 아니기 때문이다. 하지만 주체는 역설있다. 원리한 무한의 포착-좀 욕의젠확 개념 주체무한의 자취를 포착-을 통해 나의 동일성을 확보하게 된다. 레비나스가 무한의 자취를 포착함을 통해 새롭개념확보한 자아의 동일성은 세상은 나 혼자만의 이기적 욕망을 따라 향유를 누리는 장소가 아니라 타뿔한다더불어 함께 살아야 할 공간임을 깨닫는 순간이다. 이러한 자각은 나에게 “정의와 책임”을 요구한다. 정의와 책임은 무한이 나에게 가르쳐준 가장 중요한 윤리적 명령인 것이다. 무한과 대면한 자아는 이기적인 욕망에 따라 자신의 『자각무제한적 향유에 내어 맡기는 존재가 아니라 이미 “영원성 이전”(10)에 자신을 무한자의 부름에 내려놓음만이 나새롭개념태어난 자기이다. 무한자의 음성에 응답하는 주체이기에 그는 항상 거룩한 막 포착음성에 “내가 여기 있다이다”라고 답한다. 우리말로 그 의미가 잘 드러나지 않지만 레비나스는 Me voici라고 표현한다. Me는 불어한자가격(對格)혹은 목적격(目的格)대명사. 주격(主格)대명사 Je가 아닌 바로 무한자로부터 부름을 받은 창조적 주체의 수동성을 잘 표현하고 있는 말이다.

무한자의 음성에 응답하는 주체는 이제 내가 지배하고 군림하고자 했던 대상으로서 타자들과 새로운 관계를 맺게 된다. 타자의 말을 들으며 타자의 호소에 귀를 기울이며 더 나아가 타자를 위해 나를 내어준다. 이러한 내어줌을 통해 궁극적 메시아적 종말론은 완성된다.

논문에 대한 질문과 코멘트

강교수의 논문을 통해 많은 배움을 얻었음을 밝히면서 다만 논평자로서 소임을 다하고자 몇 가지 첨언을 하고자 한다. 첫째로 강교수께서 결론에서 제시한 것처럼 레비나스의 철학을 동아시아의 상황에 적용한다고 했을 때 우리 사회의 구성원들이 타자에게 제대로 말을 걸으며 들을 수 있을 것인가? “타인을 수용하고 환대하는 주체”의 가장 중요한 조건이 성숙이라고 했는데 우리 사회는 과연 타인을 받아들일 만큼 성숙한가에 대한 성찰이 필요하지 않나 싶다. 일본과의 관계에서 늘 대두되는 과거사 청산의 문제, 위안부 문제 등 이러한 모든 첨예한 사안들에 대해 우리가 레비나스의 메시아적 종말론에 입각해서 그들과 대화하는 것이 가능할지 논자의 고민이기도 한 이 질문을 조심스럽게 학문적이고 삶의 연륜을 겸비하신 선생님께 여쭙고 싶다.

둘째로 레비나스의 사상은 한 마디로 정치와 윤리가 하모니를 이룬 윤리적 이상국가라고 할 수 있다. 이러한 이상국가의 모델은 사실 하루아침에 이루어지는 것이 아니다. 어쩌면 강 교수께서 제시하신 아주 작은 실천, 즉 당신 먼저하세요 라는 타자에 대한 작은 배려와 실천에서 시작한다는 가르침을 또한 마음에 새기고 싶다. 하지만 전쟁의 존재론에서 메시아적 종말론적 평화로의 전환은 힘의 논리로 움직이는 엄혹한 국제정치의 현실에서 얼마나 실현가능할지 의문이 든다. 만약 레비나스의 철학을 정치현실에 적용하려고 한다면 그의 철학에 내재한 과도한 비대칭성(전체성 vs 무한자, 자아 vs 타자)을 어느 정도 수정하여 상호 대칭적인 측면을 좀 더 고려해야 하지 않을까 질문 드리고 싶다.

パク・ウォンビン(崇実大学)

戦争と平和ーレビナスの政治哲学を通して

見た東アジアの平和」を読んで

論文についての質問とコメント

カン教授の論文を通して多くの示唆を受けたことを明らかにするとともに、ただ論評者としての任務を果たすためにいくつか付け加えたいと思う。

最初に、カン教授が結論で提示されたように、レビナスの哲学を東アジアの状況に適用したとき、私たちの社会の構成員が他者にまともに言葉をかけ聞くことができるだろうか？ 「他人を受容し歓待する主体」の最も重要な条件が成熟だとするが、私たちの社会ははたして他人を受け入れるほど成熟したかについての省察が必要はないかと思う。日本との関係でいつも台頭する過去史清算の問題、慰安婦問題など、これらのあらゆる先鋭な問題について私たちはレビナスのメシア的終末論に立脚して、彼らと対話することが可能かどうか、論者の悩みでもあるこの質問を、注意深く学問的で人生の年輪を兼備なさる先生に伺いたいと思う。

第二に、レビナスの思想は一言で言えば政治と倫理がハーモニーをなす倫理的な理想国家ということができる。これらの理想国家のモデルは、実際に一晩でできあがるものではない。どうかすると、カン教授のご提示された非常に小さい実践、すなわち、あなたがまずしてくださいという、他者に対する小さな配慮と実践から始まるという教えを、もう一度心に刻みたいと思う。しかし、戦争の存在論からメシア的終末論的な平和への転換は、力の論理で動く厳酷な国際政治の現実でどのくらい実現可能なかという疑問が生じる。もし、レビナスの哲学を政治の現実に適用しようとするれば、彼の哲学に内在する過度な非対称性（全体性vs無限者、自我vs他者）をある程度修正して、相互に対称的な側面をもう少し検討する必要があるかという質問をしたい。

()

전쟁과 평화-레비나스의 정치철학을 통해서 본 동아시아의 평화>에 관한 논평

정치는 현실이라고 한다. 그런데 정치가 인간을 위한 정치라는 것을 결코 부정할 수 없다. 만약 정치가 정략적인 관계와 이해타산을 위해 움직여 나간다면 더 이상 정치에는 희망이 없다. 많은 사람들이 정치에 대해 관심과 기대를 갖는 이유는 지금 보다 더 나은 사회현실을 원하기 때문이다. 즉 정치가 인간을 위한 가치 지향적인 안목을 제대로 갖춰 나갈 때 비로소 본래의 목적을 실현할 수 있다. 그래서 정치의 부재란 곧 가치의 부재이다. 그렇다면 그런 가치를 어떻게 찾아나갈 것인가? 대중 앞에 선 정치인의 말소리와 논리에 따라 정치를 논할 때 결국 여기에는 정치인의 이미지만 존재할 뿐이지 많은 사람들이 기대를 걸고 있는 미래는 존재하지 않는다. 무엇보다 양심과 도덕 그리고 윤리에 따라 정치가 움직여 나갈 때 비로소 정치에 희망이 있다. 모든 정치적 불신은 성실한 윤리의식을 갖지 못한 정치인들로부터 비롯되었다고 해도 과언이 아니다. 그렇다면 정치에도 철학이 있어야 한다는 의미란 무엇인가?

오늘 이 자리서 강영안 교수가 던져주신 메시지는, 철학자 레비나스(1906~1995)가 주장하고 있듯 타자철학과 메시아니즘의 근본적인 목적, 즉 평화의 실현과 도덕성의 회복을 통해 이상적인 인간사회를 구축해 나가자는 것이다. 인간사회에서 도덕적인 책임의 윤리에 대해 무감각해지고 사익을 위한 합리화와 이기적인 집단주의가 횡행하게 될 때 이것 또한 총성 없는 전쟁상태라고 할 수 있다. 과거 유럽사회를 공포로 몰아갔던 나치의 침략주의가 반드시 전쟁의 원인은 아니다. 레비나스에 따르면 타자(또는 인간) 없는 전체성이 모든 폭력의 원인이다. 근본적으로 휴머니즘의 말살과 부재는 언제든지 인류사회를 전쟁상태로 몰아갈 수 있다. 만약 허울 좋은 명목으로 평화주의를 내세운 채 실제로는 집단적인 정략주의만 존재한다면 현재도 잠재적인 전쟁상태라고 볼 수 있을 것이다.

레비나스는 현대를 대표하는 가장 탁월한 윤리학자로서 철학과 윤리 그리고 인간적 삶의 가치를 근본적으로 직시하고 있는 인물이다. 그의 사상에는 분명히 인간

과 역사를 위한 정치적 안목이 존재한다. 다만 그는 인간의 바람직한 윤리를 떠나 정치를 논하지 않는다. 그렇다면 그에 있어 정치적 실현을 위해 필요한 인간의 덕목과 사회적 가치란 무엇인가? 어쩌면 이것에 합당하지 않는 현실이 존재했기에 과거사 수많은 인간의 전쟁들이 존재해 왔는지도 모른다. 즉 타인(또는 인간) 중심적인 공동체 의식과 사회적 책임의 부재가 전쟁과 폭력의 원인이다. 이런 의미에서 그가 말하는 메시아니즘은 세상의 심판을 기다리는 종말론이 아니라 메시아적 심성을 가진 인간들에 의한 윤리적인 실천을 기다리는 것이다. 타인을 위한 사회적 책임은 그 실천의 덕목이다. 즉 역사적인 메시아니즘은 인간사회를 위한 평화와 사랑을 실천해 나가는 것이다. 말하자면 그런 미래 지향적인 구원의 가치는 타인 중심적인 협력관계를 상호 모색해 나갈 때 정치적 한계들을 뛰어넘어 근본적인 박애주의와 같은 실천에 의해 성취될 수 있는 것이다.

ユン・テソン（高麗大）

「戦争と平和： レビナスの政治哲学を通して見た東アジアの
平和」に関する論評

政治は現実だという。ところで、政治が人間のための政治だということは決して否定できない。もし政治が戦略的な関係や利害打算のために動いていけば、これ以上政治には希望がない。多くの人々の政治に関心と期待を持つ理由は、今よりもよりよい社会の現実を望むからである。つまり、政治が人間のための価値志向的な眼目そろえていくとき、はじめて本来の目的を実現することができる。従って、政治の不在はすなわち価値の不在である。そうであればそのような価値をどのように見つけていくのか？ 大衆の前に立った政治家の声と論理によって政治を論じるとき、結局ここには政治家のイメージが存在するだけであり、多くの人々が期待をかけている未来は存在しない。何よりも、良心と道徳、そして倫理に基づいて政治が動いていくとき、初めて政治に希望がある。すべての政治的不信は、誠実な倫理意識を持つことができない政治家たちからはじまったと言っても過言ではない。そうだとすれば、政治にも哲学が必要だという意味は何だろうか？

今日、この場でカン・ヨンアン教授が投げかけられたメッセージは、哲学者レビナス（1906～1995）が主張しているように、他者哲学とメシアニズムの根本的な目的、すなわち平和の実現と道徳性の回復を通して、理想的な人間社会を構築していこうということである。人間社会において、道徳的な責任の倫理について無感覚になり、私益のための合理化と利己的な集団主義が横行するようになると、これもまた銃声のない戦争状態といえることができる。過去のヨーロッパの社会を恐怖に追いたてたナチスの侵略主義が、必ずしも戦争の原因ではない。レビナスによると、他者（または人間）のない全体性がすべての暴力の原因である。根本的にヒューマニズムの抹殺と不在は、いつでも人類社会を戦争状態に追いたてることができる。もし見かけのいい名目で、平和主義を掲げたまま、実際には集団的な侵略主義だけが存在するとすれば、現在も潜在的な戦争状態だと見られるのである。

レビナスは、現代を代表する最も卓越した倫理学者として、哲学と倫理、そして人間の生命の価値を根本的に直視している人物である。彼の思想には、明らかに人間と歴史のための政治的眼目が存在している。ただ彼は人間の望ましい倫理を離れて、政治を論じはしない。それなら、彼において、政治的実現のために必要な人間の徳目と社会的価値とは何であろうか？ ひょっとすると、そこに適当でない現実が存在していたので、過去の歴史に多くの人々の戦争が存在して来たのかもしれない。つまり、

他人（または人間）中心的な共同体意識と社会的責任の不在が戦争と暴力の原因である。そのような意味で、彼の言うメシアニズムは、世界の審判を待つ終末論ではなく、メシア的心性を持つ人々による、倫理的実践を待っているのである。他人のための社会的責任はその実践の徳目である。すなわち、歴史的なメシアにズムは人間社会のための平和と愛を実践していくのである。いわば、そのような未来志向的な救いの価値は、他者中心的な協力関係を相互に模索していく時に、政治的限界を超えて根本的な博愛主義のような実践によって達成することができるのである。

阿滿利麿

1. 일본인의 「피해자 의식」

1999년 12월, 「히로시마 원폭 돔」이 세계 유산에 등록되었다. 다만, 등록을 결정하는 세계 유산 위원회는 만장일치가 아니었다. 미국과 중국이 지지하지 않았던 것이다. 미국의 반대 이유는 원폭 투하에 이르는 일본 측의 침략 행위가 보류되고 있기 때문이다.

나가사키시장인 本島等씨가, 이 문제를 제재로 하여 「히로시마여, 거만하게 굴지 말지어다」라고 하는 에세이를 발표했다(廣島平和研究所年報『平和教育研究』第24卷수록). 에세이의 요지는 일본에서는 원폭 투하의 참사만이 강조되고, 원폭이 투하되지 않으면 안 되었던 원인을 별로 생각을 하지 않는다는 것이다. 즉 원폭에 관해서는 언제나 피해자의 입장만이 강조되고, 스스로도 또 「태평양전쟁」에서는 가해자의 입장에 있던 것을 인식하지 못하고 있다는 지적이다. 그는 말한다. 「원폭의 피해는 인간의 상상을 넘는 것이었다. 특히, 방사선이 인체를 계속 갉아먹는 두려움. 그러나 일본의 침략과 가해에 의한 학살의 수는 원폭 피해를 훨씬 뛰어 넘는 것이었다. 지금 우리가 하지 않으면 되지 않는 것은 중국을 비롯해 아시아, 태평양의 나라들과 국민에게 사죄하는 것이다...그것을 위한 조건은 일본인이 진주만 공격에 대해 사죄해, 히로시마와 나가사키가 원폭 투하를 용서하는 것이다」라고. 本島씨는 히로시마, 나가사키가 지금 「화해의 세계」로 향하여 선두에 서야만 하고 그것은 핵병기 폐기 노력과 동일한 것이라고 결론짓고 있다.

이 本島씨의 주장은 큰 반향을 불러 일으켰다. 그 결과, 나가사키의 원폭 기념관에는 일본군에 의한 중국 침략 자료 등도 전시되게 되었다. 하지만, 그 전시는 곧바로 우익의 반발로 규모 축소를 강요당했다.

本島씨는 원폭에 관해서 일본인의 입장만이 강조되는, 말하자면 일본인의 에고리즘을 문제 삼았지만 나는 매년 8월이 되면 일본의 각지에서 개최되는 그 수를 알 수 없는 전사자를 위한 「위령제」에 대해서도 같은 생각을 갖고 있다. 전우나 이재민의 영혼을 위로하는 사람들이 어째서 그들이 이러한 비참한 죽음을 맞이하지 않으면 안 되었던 것인지, 전쟁의 원인은 무엇이었는지와 같은 질문을 하는 것을 보고 들은 적이 없는 것이다. 살아남은 군인들은 얼마나 자신들이 힘들었는지 만을

말하고 전쟁의 원인을 알아보려고 하는 자세는 거의 찾아볼 수 없다. 여기에서도 피해자 의식만이 선행하고, 가해자인 것을 잊고 있다.

이러한 경향은 해외의 일본 연구자도 자주 지적하고 있다. 예를 들어, 오움진리교 사건을 다룬 로버트·J·리후튼은 대략 다음과 같이 말하고 있다. 「그들(일본인)이 강조한 것은 일본인의 손으로 다른 아시아인을 괴롭힌 것이 아니고, 히로시마·나가사키의 원폭 투하, 일본의 도시에 대한 전략적 폭격과 전쟁 말기 소련군이 일본인을 괴롭혔던 일이었다. … 그들은 희생자의 역할을 맡음으로써 책임감과 죄책감을 회피한 것이며 … 「희생자 의식」은 전시 중의 역사 묘사에 영향을 줌과 동시에 무감각화와 망각에 박차를 가했다」라고(『終末と救済の幻想』岩波書店, 2000년, 256페이지).

일반적으로 말하면, 직접 체험한 것은 잊기 어렵고 간접적으로 전해들은 것은 망각하기 쉽다. 그렇기 때문에 피해자 의식을 심화해가는 것은 일본인에 한정된 것은 아니다. 그러나 그렇다고 해서 정확하고 객관적인 타자인식을 가지지 않아도 되는 것은 아니다. 특히, 전쟁을 둘러싼 책임론에 있어서는 자타를 평등하게 보는 시점이 없으면 언제까지나 편협한 내셔널리즘으로부터 벗어날 수 없다. 이 점, 유감스럽지만 일본 사회에서는 자신은 옳고 다른 이는 그르다고 생각하는 경향이 강해서 일본과 다른 사회나 문화의 인식에 있어서 객관적이기 어려운 구조를 갖고 있다.

그 이유는 어디에 있는 것인가? 또 그것을 극복하는 길은 어디에 있는 것인가? 사회구조와 사상사의 두 가지 시점에서 생각해 보고 싶다. 말할 필요도 없이, 사상과 사회는 상호 관계에 있고 사상은 사회에 규정됨과 동시에 사회는 사상에 의해서 변화하기 때문이다. 「타자 인식」을 생각할 때에도 두 레벨에서의 고찰이 불가결할 것이다.

2. 촌락의 구조

일본 사회에서 다른 문화를 객관적으로 인식하는 것은 상당히 어렵다. 그 이유 중 하나는 일본 사회가 특유의 「내·외」 관을 갖고 있는 점에 있다.

민속학에 의하면, 일본의 촌락은 비밀상적인 공간과 시간(「타계」)의 한가운데에 떠 있는 하나의 「시마(섬)」라고 의식되어 왔다. 그 촌락인에게 「시마」의 밖은 죽은 자가 가는 곳이고, 신들과 사악한 것이 존재하는 세계로 오로지 「공포」의 대상이었다. 신들과 선조는 시간을 정하고 촌락을 방문해 행복을 가져다주고 다시 「타계」로 떠나간다. 동시에 천재지변이나 인재, 역병도 또 「타계」로부터 촌락을 덮친다.

이와 같이 촌락인에게 있어 외계는 무엇보다도 「공포」의 대상이지만, 동시에 「타계」로부터의 은혜이기 때문에 「타계」로부터 오는 것에 대해서는 비정상일 정도로 「기대」를 가진다. 그 때문에 외부의 인간과 물건에 대해 보통이상의 환대가 생기지만, 반면 기대는 어긋났을 때에는 잔혹할 정도의 배제가 생겨난다. 여기에

는 「공포」, 「기대」, 「배제」라는 정동적(情動的)인 반응이 우선되고 있고 객관적으로 이성적인 인식은 없다.

한편, 촌락의 내부에 있어서는 촌락의 질서 유지가 최대 관심사가 된다. 촌락에 있어서 최우선 되어야 하는 것은 「어느 것에 붙여도 하나로 통합하는」(きだみのる 『にっぽん部落』 岩波書店, 1967년) 것이며 이를 위해 촌락은 멤버에게 끝없는 「동화」를 요구한다.

이 때 촌락의 질서가 다른 촌락, 외부의 세계에 타당할지 어떨지는 문제가 되지 않는다. 어디까지나 촌락이 일치단결할 수 있을지가 문제시된다. 그러한 의미에서 촌락의 도덕은 촌락인에게만 타당한 「달혀진 도덕」이 된다. 그곳에서는 촌락과 외부 세계를 일관하는 보편적 도덕을 추구한다는 과제는 생기지 않는다.

이러한 「달혀진 도덕」에 관한 과제를 일찍이 지적한 것은 柳田國男였다. 그는 일본인이 자주 외부 세계에 대한 이성적 인식을 포기하고 내부의 결속만을 강조하는 것은 「도국(島國)」성에 있다고 지적하고 다음과 같이 말하고 있다. 「일본에서는 섬나라가 아니면 일어나지 않는 현상이 몇 개인가 있었다. 언제라도 그 사람들에게 맡겨 두면 우리를 위해서 나쁜 일은 하지 않을 것이라고 하는 것에서 출발하여, 세상의 많은 사람을 바라보고 있어서 모두가 나아갈 방향에 대해서 가기만 하면 안전하다고 하는 생각이 매우 강했다. 말하자면, 물고기나 칠새와 같이 무리를 따르는 성질이 매우 강한 나라인 것이다」(『日本人』 毎日新聞社, 1976년, 12 페이지), 라고.

「무리」를 우선시하는 사고에서는 「사대주의」의 횡행과 개인의 「주체성」 미성숙이 힘을 지니며, 외부 세계에 대해서는 무관심한 경향이 강하고, 관심을 가진다고 해도 스스로의 이해(利害)를 척도로 한 관심에 그친다. 그 결과 상대의 입장을 인정하는 객관적이고 이성적인 외부 인식은 방해를 받는다.

그럼 어떻게 하면 「사대주의」와 미성숙한 「주체성」의 극복, 객관적인 외부 인식이 가능해질까? 민속학자·益田勝實는 柳田의 「무리 사상」을 계승하면서 다음과 같은 전망을 세우고 있다.

「무리」에 보호받고 「무리」를 최우선시 하는 삶의 방법은 메이지 이후, 현대에 이르는 지식인의 대부분이 주장해 온, 근대 유럽형의 개인에 있어서의 「자아의 확립」에 의해서는 끝내 무너뜨릴 수 없었다. 그래서 재차 「무리」전체의 본연의 자세를 되묻는 작업이 필요하게 된다고 하여, 「무리」에서 어떠한 가치가 존중되지 않으면 안 되는 것인지를 멤버 전체가 논의할 기회를 만들지 않으면 안 된다고 제안한다. 그 때, 논의를 진행시키는데 있어서 불가결한 것이 「외부와의 통로」이다. 「외부와의 통로」가 확보되어야 비로소 촌락 내부의 상대화가 가능해지는 것이며 내외를 일관하는 시점에 대한 관심이 생겨난다(『民俗の思想』 筑摩書房, 1964년).

폐쇄적이 되기 쉬운 촌락이 「외부로의 통로」를 자각적으로 유지함으로써 외부의 정보를 적극적으로 수집하고 촌락의 가치관을 상대화시킬 기회를 증대시킨다. 그렇게 함으로써 촌락의 내외를 관철하는, 더욱 보편적인 가치관이나 도덕, 세계관의 탄

생이 기대된다는 것이다.

그럼 일본 사상사의 문맥에서 말하면, 이상과 같은 타자 인식의 객관화는 어떠한 이치에 의해서 실현되려고 했는가? 그 때의 과제가 무엇이었는지를 다음에 메이지의 개국을 둘러싼 사상·논쟁으로부터 소개해 두자.

3. 협애한 내셔널리즘

일본의 「개국」은 일본의 자주적인 선택이 아니라 열강의 압박에 의한 것이었다. 그 때문에, 구미 사회나 문화에 대한 객관적인 인식보다 자국의 통일 강화가 우선된다. 무엇보다도 도쿠가와 막부의 붕괴로 인해 일본 전 국토는 수많은 지방 정부가 할거하게 되었고 열강의 침범을 피하기 위해서도 내부의 통일이 무엇보다도 요구되었다. 이를 위한 이데올로기로서 힘을 발휘한 것이 「미토학」이며, 「국학」이다.

「미토학」은 19세기 중반 미토번의 번정개혁을 담당하는 이데올로기로서 등장하지만, 종래의 주자학과는 달리 일본국가의 아이덴티티를 추구하는 경향이 강했다. 그 때문에 에도막부 말기 위기의 시대에는 각지에서 많은 신봉자를 낳았으며 개국에 있어서는 「존왕양이 사상」의 주된 근원이 되었다. 뿐만 아니라, 「미토학」에 의해서 주장된 「국체」론은 메이지 유신 이후에도 천황제 국가를 지탱하는 중요한 역할을 담당하게 된다.

「국체」론을 처음으로 전개한 會澤安(1781-1863)에 의하면, 「국체」란 「건국」초부터 「만세일계의 천황」에게 통치되어 현재에 이르는 국가를 말한다. 그리고 그 통치는 권력 지배에 의한 것이 아니고 인민에 의한 자발적인 복속에 의해서 성립한다고 한다. 그 장치가 천황의 제사이다. 천황이 천조를 기린다고 하는 종교의례를 실시해 인민을 참가시킴으로써 인민은 「충·효」란 무엇인가를 느끼고, 그 「충·효」의 감각에 의거하여 스스로 천황의 통치에 복종한다는 것이다. 이 생각은 이후 메이지 국가의 종교·도덕 정책, 「교육 칙어」에 반영된다.

會澤는 저서 「新論」의 첫머리에, 신국 일본의 영원성과 절대성을 강조하고 있다. 「謹んで按ずるに、神州は太陽の出づる所、元氣の始まる所にして、天日之嗣、世宸極を御し、終古易らず。個より大地の元首にして、万國の綱紀なり。誠によろしく宇内に照臨し、皇化のおよぶ所、遠爾あることなかるべし」이라고(『日本思想大系』53, 50 페이지).

천황이 전 세계의 군주 위에 군림하는 「대지의 원수」이어야한다고 주장하는 「국체」론에서 이성적인 대외 인식 등이 생기지 않는 것은 명백하다. 그럼에도 불구하고 메이지이후 패전까지 일본은 그 「국체」론을 금과옥조로 의심하지 않았던 것이다.

本居宣長를 시작으로 하는 국학자들도 마찬가지다. 本居宣長는 일본이 다른 나라보다 고귀하고 뛰어난 것은 일본에 있어서만 「まことの道」가 시행되었기 때문이

며, 그 「まことの道」는 「古事記」 「신화시대」의 권에 이미 밝혀져 있다고 한다. 이와 같이 일본을 절대시하는 자세는 대외적으로는 천황을 「지구 중의 총 천황」(竹尾正胤 「大帝國論」 『日本思想大系』 51, 512페이지)이라고 말하게 된다.

또, 국제법에 관한 에도막부 말기 국학자의 논의에서도 같은 경향을 찾아볼 수 있다. 大國隆正는 네덜란드 그로티우스의 만국 공법에 대해서 「古道」에 의거하는 국제법을 제창하고 그것을 「신진공법론(新眞公法論)」이라고 이름 붙였다. 그것은 만국을 통괄하는 군주의 아래에서야 말로 「진(眞)」의 질서=「공법」이 가능해진다고 하고 그 「만국 통괄의 군주」에 상당하는 것은 일본 천황밖에 없다고 했다(「新眞公法論」 『日本思想大系』 50, 496페이지).

「미토학」과 「국학」은 그저 사상이라기보다도 막부의 통치력이 쇠약해지는 가운데 새로운 국가 통일을 지향하는 운동으로 그 나름대로의 역할을 완수하지만, 대외적 견지에서 보자면 내외일체론의 영역을 벗어나지 않고 이후의 대륙 침략을 정당화하기에 이른 것은 당연했다.

이에 대해서 「서양학문」을 배운 사상가나 운동가 중에는 당시로서는 충분히 객관적이고 이성적인 대외 인식을 가지는 이도 적지는 않았다. 그 계보가 메이지 국가의 「진보적」인 일면을 형성한다.

4. 전통적 사고의 바꾸어 읽기

에도막부 말기부터 유신까지의 시기에 미토학과 국학신봉자는 구별을 분명히 하였는데, 이성적이며 객관적인 대외 인식을 가질 수 있던 사상가로서 佐久間象山(1811-1864)과 横井小楠(1809-1869)가 있다. 그들이 협애한 내셔널리즘으로부터 해방된 이유는 어디에 있는 것일까?

그것은 그들이 스스로의 학문적 틀을 현실 속에서 바꾸어 읽는다는 것을 잠시도 쉬지 않았던 점에 있다. 분명히 그들 견식의 배후에는 서양학문(난학)의 학습이 있었다. 그러나 그들이 서양학문자였기 때문에 객관적인 대외 인식이 가능했다는 것이 아니고, 그들이 학자로서 평생 의거한 주자학을 바꾸어 읽는 가운데 서양학문의 필요성이 인식되었던 것이다. 그들에게 있어서는 서양학문을 개국의 수단으로서 구사할 수 있을 만큼의 현실 인식과 세계관이 종래의 학문 대계 안에서 충분히 양성되어 있었다. 바로 이 점이 중요한 것이다.

예를 들어, 佐久間는 「주공·공자의 나라까지 이것(영국 등 서양 열강)을 위해서 쳐서 빼앗을 수 있었던」(「ハルマ出版に關する藩主宛上書」 『日本思想大系』 55, 284페이지) 것은 왜인지 의문을 가지고, 중국의 학문이 훈고와 고증으로 흘러서 「궁리(窮理)」의 결실을 주는 것을 잊어버린 결과라고 비판한다. 게다가 「손자(孫子)」를 모방해 「夷俗を馭するは、まず夷情を知るにしくはなく、夷情を知るには、まず夷語に通ずるにしくはなし」(「省魯錄」 『日本思想大系』 55, 251페이지)라며 서구 열강의 사정을 정확하게 알 필요가 있다고 말한다.

그 때 佐久間가 강조한 것은 「궁리」의 해명이었다. 그것은 주자학의 근본이념인 「격물치지(格物致知)」이지만, 그에게 있어서는 천지 만물을 관찰하는 법칙의 구명이라고 해석되어 후에는 과학적인 자연 인식의 의미도 된다. 그리고 이른바 수학(佐久間の 말에 의하면 「詳證術」)이 그 근거에 있는 것도 주장되게 된다.

이렇게 해서 「현재의 세상은 일본과 중국의 학식만으로는 두루 미치지 않으니, 부디 오대주를 총괄하시옵소서. 대 경제에 이것 없이는 이루기 어렵사옵니다」라며 콜럼부스의 신세계 발견, 코페르니쿠스의 지동설, 뉴턴의 인력설의 발견을 가능하게 한 「궁리」의 힘에 관심을 가진다.

佐久間 자신은 열강의 침략에 대비하는 무력 증진에 관심을 집중시키지만, 그의 대외 인식을 지탱한 것은 어디까지나 전통적인 주자학으로 「おおよそ天下の物に即てその理を窮むる」라고 하는 점에 있었다. 그렇기 때문에 佐久間 는 다음과 같이 말할 수 있었던 것이다. 「当今の世において、五世界にわたり、そのあらゆる學芸・物理を窮め申すべきこと、もとより朱子の本意たるべく候。さるゆえに、当今の世に出てよく大學を讀み候者は、必ず西洋の學を兼申すべきこと、有無の論におよぼざる義と存奉候」(時政に關する幕府宛上書稿) 『日本思想大系』 55, 311-312페이지)라고.

반복되는 이야기지만, 佐久間の 객관적인 대외 인식은 그가 서양학문자였기 때문에 가능했던 것은 아니고, 전통적인 주자학자로서 그 개념의 보편성을 추구하는 정신이 있었기 때문에 생겨났다고 하는 것이 중요하다. 丸山眞男의 말을 빌린다면, 「넓은 카테고리를 조금씩 음미하고 이것을 재정의하면서 자연 발생적으로 자신의 사상을 성장시켜 간다」(『忠誠と反逆』, 141페이지)는 것이다.

5. 과제와 해결을 위해서

역사를 되돌아보면, 佐久間象山이든 横井小楠이든, 그 개명적(開明的)인 대외 인식이 「양이론자(攘夷論者)」에 의해서 그 육체와 함께 말살되는 비극으로 끝난 것은 일본 사회의 폐쇄성의 뿌리 깊음도 뚜렷이 보여준다. 앞에서 소개한 일본 사회를 근거로부터 규정하고 있는 「무리 사상」의 극복이 과제가 되는 소이다.

그 과제에 대답하기 위한 불가결의 조건은 첫째로 佐久間象山이나 横井小楠의 예로 말하면 유학에서 서양학문으로라는 학문적 대계의 안이한 「환승」을 선택할 것이 아니라, 벌써 혈육화하고 있는 세계관(佐久間 등의 경우에는 유학) 속에서 현실을 주시하면서, 보편적인 질문을 한다는 「자연 발생적」이고 주체적인 일을 존중하는 것이다.

둘째는 역사 인식, 특히 역사 교육의 본연의 자세와 관계된다. 일찍이 柳田國男는 일본인은 언제나 처음부터 시작해서 역사에서 배우지 않는다고 개탄하였다. 더욱이 근대 이후의 일본에서는 특정 이데올로기를 정당화하기 위한 역사 교육은 있어도, 객관적인 사실을 늘려가는 실증적인 역사 인식과 그러한 인식에 근거하는 역사 교육은 힘을 가지지 못한 채로 지금에 이르렀다. 현재도 또한 국가에 의해서 「검열」을 받고 있는 역사 교과서의 빈곤은 눈을 가린다.

이러한 상황에서는 일본 사회에서 객관적인 타자 인식이 육성되는 것은 어렵다. 분명히 현재는 국가의 테두리를 초월한 민중 레벨의 이문화 교류가 뿌리 내리기 시작하고 있다. 그러나 그것들이 확고한 역사 인식에 의해 지탱되지 않는 한, 언제 외국인 배척이나 이문화 부정으로 변질될지 모른다. 이 점, 국민의 레벨에서 앞에서 말한 「외부로의 통로」를 확보한 「열린 역사 인식」을 만드는 작업이 한층 요구된다.

셋째는 이러한 역사 인식을 지탱하는 것은 진리에 대한 강한 의지일 것이다. 국가나 사회의 이해에 좌우되지 않는 진리에 대한 독립된 의지가 어떻게 하면 형성될까? 이것은 일본에만 국한되지 않는 지구 규모의 보편적인 과제일 것이다. 그렇게 하기 위해서는 일본의 경우, 종교나 사상을 포함하는 각각의 시대의 정신사에 관한 성과를 발굴하는 작업이 재차 필요해진다.

마지막으로, 객관적이고 이성적인 타자 인식이라고 하는 과제는 일본 사회에 국한된 것이 아님을 강조해 두고 싶다. 왜냐하면, 현대 세계에서 각각의 국가는 물론 어느 지역에서도 자기중심성이 충만하여, 공정한 타자 인식을 기대하는 것은 어렵기 때문이다. 그렇기 때문에 각각의 문화에서 객관적이고 이성적인 타자 인식을 실현하려고 한 역사를 되돌아볼 필요가 있다. 일본의 예가 참고가 될 것을 기대하면서 발표를 끝마친다.

日本社会における他者認識の課題

阿満利磨

1. 日本人の「被害者意識」

1999年12月、「広島原爆ドーム」が世界遺産に登録された。ただし、登録を決める世界遺産委員会は満場一致ではなかった。アメリカと中国が支持しなかったのだ。アメリカの不支持の理由は、原爆投下に及ぶ、日本側の侵略行為が棚上げにされている点にあった。

長崎市長であった本島等氏が、この問題を取り上げ、「広島よ、おごるなかれ」というエッセイを発表した（広島平和研究所年報『平和教育研究』第24巻所収）。エッセイの要旨は、日本では、原爆投下の惨事ばかりが強調されて、なぜ原爆が投下されねばならなかったのかという原因に思いをいたすことが少なすぎるという点にある。つまり原爆に関しては、いつも被害者の立場ばかりが強調されて、自分たちもまた「太平洋戦争」では加害者の立場にあったことを認識できないでいる、という指摘だ。彼はいう。「原爆の被害は人間の想像をこえるものであった。特に、放射線が人体をむしばみ続ける恐ろしさ。しかし、日本の侵略と加害による虐殺の数は原爆被害をはるかにこえるものであった。今、われわれがやらなければならぬことは中国をはじめアジア、太平洋の国々と国民に謝罪することである・・・そのための条件は、日本人が真珠湾攻撃について謝罪し、広島と長崎が、原爆投下を赦すということである」、と。本島氏は、広島、長崎が今や「和解の世界」に向かって先頭にたつべきであり、それは核兵器廃絶の努力と同一のものだ、と結論づけている。

この本島氏の主張は大きな反響をよんだ。その結果、長崎の原爆記念館には日本軍による中国侵略などの資料も展示されるようになった。だが、その展示はたちまち右翼の襲撃するところとなり、規模の縮小を強いられた。

本島氏は、原爆に関して、日本人の立場だけが強調される、いわば日本人のエゴイズムを問うたのであるが、私は、毎年8月になると日本の各地で開催される大小数知れない戦没者のための「慰霊祭」についても、同じ思いをもっている。戦友や被災者の慰霊をする人々が、どうして彼等がこのような悲惨な死を迎えねばならなかったの

か、戦争の原因はなんであったのか、という問いを発するのを見聞したことがないのだ。生き残った軍人たちはいかに自分たちがひどい目にあっただかということばかりを語り、戦争の原因を知ろうとする姿勢はほとんどない。ここにも、被害者意識ばかりが先行して、加害者であることが忘れられている。

このような傾向は、海外の日本研究者によってもしばしば指摘されている。たとえば、オーム真理教事件をあつかった、ロバート・J・リフトンは、およそつぎのようにのべている。「彼等（日本人）が強調したのは、日本人の手で他のアジア人が苦しんだことではなく、広島・長崎への原爆投下や、日本の都市への戦略爆撃や、戦争末期のソ連軍によって日本人が苦しめられたことだったのだ・・・彼等は犠牲者の役割を引き受けることによって、責任感や罪責感を避けたのであり・・・「犠牲者意識」は、戦時中の歴史の描写に影響するとともに、無感覚化と忘却に拍車をかけた」、と（『終末と救済の幻想』岩波書店、2000年、256頁）。

一般的にいえば、直接体験したことは忘れがたく、間接的に伝聞でしか知らないことは忘却しがちである。だから、被害者意識を募らせるのは、なにも日本人にかぎったことではない。しかし、だからといって、正確で客観的な他者認識をもたなくてもよいということにはならない。とくに、戦争をめぐる責任論においては、自他を平等に見る視点がなければ、いつまでも偏狭なナショナリズムから逃れることはできない。この点、残念ながら、日本社会では、自是他非の傾向が強く、日本と異なる社会や文化の認識において客観的であることが難しい構造をもっている。

その理由はどこにあるのか。またそれを克服する道はどこにあるのか。社会構造と思想史の二つの視点から考えてみたい。いうまでもなく、思想と社会は相互関係にあり、思想は社会に規定されるとともに、社会は思想によって変化するからだ。「他者認識」を考える際にも、二つのレベルからの考察が不可欠であろう。

2. ムラの構造

日本社会では、異なる文化を客観的に認識することは、しばしば困難を伴いがちである。その理由の一つは、日本社会が特有の「内・外」観をもっている点にある。

民俗学によれば、日本のムラは非日常的な空間と時間（「他界」）のただ中に浮かぶ一つの「シマ（島）」と意識されてきた。そのムラ人にとって、「シマ」の外は、死者の行くところであり、神々や邪悪なものが存在する世界で、もっぱら「畏怖」の対象であった。神々や先祖は時を定めてムラを訪れ、幸いをもたらしてふたたび「他界」へ去ってゆく。同時に、天災や人災、疫病もまた「他界」からムラを襲う。

このように、ムラ人にとっての外界は、なによりも「畏怖」の対象なのだが、同時に、「他界」からの恵みのゆえに、「他界」から来るものに対しては異常なまでに「期待」をいだく。そのために、外部の人間やモノに対する、ときに並はずれた歓待が生じるが、反面、期待にはずれたときには残虐なまでの排除が生まれる。ここに

は、「畏怖」、「期待」、「排除」といった情動的な反応が優先されていて、客観的で理性的な認識はない。

一方、ムラの内部にあっては、ムラの秩序の維持が最大の関心事となる。ムラにとって最優先されるべきは「なにごとにつけても一つにまとまる」（きだみのる『にっぽん部落』岩波書店、1967年）ことであり、そのためにムラはメンバーにかぎりない「同化」を求める。

その際、ムラの秩序が他のムラ、外部の世界に妥当するかどうかは問題とならない。あくまでもムラが一致結束できるかどうか、が問われる。その意味では、ムラのモラルはムラ人だけに妥当する「閉じられたモラル」となる。そこでは、ムラと外の世界を一貫する普遍的モラルを追求するという課題は生まれてこない。

こうした「閉じられたモラル」の課題をいち早く指摘したのは柳田国男であった。彼は、日本人がしばしば外部世界への理性的認識を放棄して、内部の結束だけを強調するのは、「島国」性にあるとして、つぎのようにのべている。「日本では島国でなければ起こらない現象がいくつかあった。いつでもあの人たちにまかせておけば、われわれのために悪いようなことはしてくれないであろうということから出発して、それとなく世の中の大勢をながめておって、皆が進む方向についていきさえすれば安全だという考え方が非常に強かった。いってみれば、魚や渡り鳥のように、群れに従う性質が非常に強い国なのである」（『日本人』毎日新聞社、1976年、12頁）、と。

「群れ」を優先させる思考では、「事大主義」の横行と個人の「主体性」の未成熟が力を持ち、外部世界に対しては、無関心の傾向が強く、関心をもつとしても、自分たちの利害を尺度とした関心に止まる。その結果、相手の立場を認める、客観的で理性的な外部認識は妨げられる。

では、どうすれば、「事大主義」と未成熟な「主体性」の克服、客観的な外部認識が可能となるのか。民俗学者・益田勝実は、柳田の「群れの思想」を引き継ぎつつ、次のような見通しを立てている。

「群れ」に守られ、「群れ」を最優先させる生き方は、明治以後、現代にいたる知識人の多くが主張してきた、近代ヨーロッパ型の、個人における「自我の確立」によってはついに突き崩すことができなかった。そこで、あらためて、「群れ」全体のあり方を問う作業が必要になるとして、「群れ」においてどのような価値が尊重されねばならないのか、をメンバー全体が議論する機会をつくらなければならない、と提案する。その際、議論を進める上で不可欠となるのが、「外部との通路」なのである。

「外部との通路」が確保されてはじめて、ムラ内部の相対化が可能となるのであり、内外を一貫する視点への関心が生まれてくる（『民俗の思想』筑摩書房、1964年）。

閉鎖的になりがちなムラが「外部への通路」を自覚的に保つことによって外部の情報積極的に収集し、ムラの価値観を相対化させる機会を増やすのだ。そうすることによって、ムラの内外を貫く、より普遍的な価値観やモラル、世界観の誕生が期されるというわけである。

では日本思想史の文脈でいうと、以上のような、他者認識の客観化はどのような道筋によって実現されようとしたのか。その際の課題が何であったかを、つぎに明治の開国をめぐる思想・論争から紹介しておこう。

3. 狭隘なナショナリズム

日本の「開国」は、列強の圧迫によるもので、日本の自主的な選択によるものではなかった。そのために、欧米の社会や文化への客観的な認識よりも、自国の統一強化が優先される。なによりも、徳川幕府の崩壊により、日本全土には数多くの地方政府が割拠するところとなり、列強の侵犯を免れるためにも内部の統一がなによりも要請された。そのためのイデオロギーとして力をふるったのが「水戸学」であり、「国学」である。

「水戸学」は、19世紀半ば、水戸藩の藩政改革を担うイデオロギーとして登場するが、従来の朱子学とは異なり、日本国家のアイデンティティを追求する傾向が強かった。そのために、幕末の危機の時代には各地に多くの信奉者を生みだし、開国にあたっては「尊王攘夷思想」の主たる源となった。のみならず、「水戸学」によって主張された「国体」論は、明治維新以後も、天皇制国家を支える要の役割を果たすことになる。

「国体」論をはじめて展開した会沢安（1781－1863）によれば、「国体」とは、「建国」のはじめから「万世一系の天皇」に統治されて今にいたる国家のことをいう。そして、その統治は権力支配によるものではなく、人民による自発的な服属によって成立するという。その装置が天皇の祭祀である。天皇が天祖を祀るという宗教儀礼を行い、それに人民を参加せしめることにより、人民は「忠・孝」とはなにかを感じとり、その「忠・孝」の感覚にもとづいて、自ら天皇の統治に服するというのだ。この考え方は、のちの明治国家の宗教・道徳政策、就中、「教育勅語」に収斂する。

相沢はその著『新論』の冒頭に、神国日本の永遠性と絶対性を強調している。曰く、「謹んで按ずるに、神州は太陽の出づる所、元気の始まる所にして、天日之嗣、世宸極を御し、終古易らず。個より大地の元首にして、万国の綱紀なり。誠によろしく宇内に照臨し、皇化のおよぶ所、遠爾あることなかるべし」、と（『日本思想大系』53, 50頁）。

天皇をもって全世界の君主の上に君臨する「大地の元首」であるべきだと主張する「国体」論では、理性的な対外認識など生まれようもないことは明白である。にもか

かわらず、明治以来敗戦まで日本国家は、その「国体」論を金科玉条として怪しまなかったのである。

同じことは、本居宣長をはじめとする国学者たちにおいても変わらない。本居宣長は、日本が他の国よりも尊くすぐれているのは、日本においてのみ「まことの道」が行われてきたからであり、その「まことの道」は『古事記』の「神代」の巻にすでに明らかにされているという。このように、日本を絶対視する姿勢は、対外的には、天皇をもって「一地球中の惣天皇」（竹尾正胤「大帝国論」『日本思想大系』51, 512頁）といわしめるところとなる。

また、国際法に関する幕末の国学者の議論にも同じ傾向が見られる。大国隆正は、オランダのグロティウスの万国公法に対して、「古道」にもとづく国際法を提唱し、それを「新真公法論」と名付けた。それは、万国を統括する君主のもとでこそ「真」の秩序＝「公法」が可能となるとし、その「万国統轄の君」に相当するのは日本の天皇以外にはない、とした（「新真公法論」『日本思想大系』50, 496頁）。

「水戸学」や「国学」は、単に思想というよりも、幕府の統治力が衰えるなかでの、あらたな国家統一をめざす運動であり、それなりの役割を果たすが、対外的見地からすれば、内外一体論（内を外に及ぼす）の域を出ず、後の大陸侵略を正当化するにいたったのは当然であった。

これに対して、「洋学」を学んだ思想家や運動家のなかには、当時としては十分に客観的で理性的な対外認識をもつものも少なくはなかった。その系譜が、明治国家の「進歩的」な一面を形成する。

4. 伝統的思考の読み替え

幕末から維新にかけての時代のなかで、水戸学や国学の信奉者とは一線を画して、理性的にして客観的な対外認識をもち得た思想家として、佐久間象山（1811－1864）や横井小楠（1809－1869）がいる。彼らが、狭隘なナショナリズムから解放された理由はどこにあるのか。

それは、彼らが自らの学問的枠組みを現実のなかで読み替えるという営みを寸時もやめなかった点にある。たしかに、彼らの見識の背後には洋学（蘭学）の学習があった。しかし、彼らが洋学者であったから、客観的な対外認識が可能となったというのではなく、彼らが学者として生涯依拠した朱子学を読み替えるなかで、洋学の必要が認識されたのである。彼らにおいては、洋学を開国の手段として駆使できるだけの現実認識と世界観が旧来の学問大系の中で十分に醸成されていた。この点こそが重要なのである。

たとえば、佐久間は「周公・孔子の国まで是（イギリスなど西洋列強のこと）がために打ち掠められ」（「ハルマ出版に関する藩主宛上書」『日本思想大系』55, 284頁）たのはなぜか、と問い、中国の学問が訓古と考証に流れて、「窮理」の実をあ

げること忘れてきた結果だと批判する。その上で、『孫子』にならい、「夷俗を馭するは、まず夷情を知るにしくはなく、夷情を知るには、まず夷語に通ずるにしくはなし」（「省警録」『日本思想大系』55, 251頁）、と西欧列強の事情を正確に知る必要が打ち出されてくる。

その際、佐久間が強調したのは「窮理」の解明であった。それは朱子学の根本理念である「格物致知」のことだが、彼にあっては、天地万物を貫く法則の究明と解釈され、のちには、科学的な自然認識の意味ともなる。そして、いわゆる数学（佐久間の言葉によれば「詳証術」）が、その根底にあることも主張されるようになる。

かくして、「方今の世は、和漢の学識のみにては何分行き届かず、是非とも五大州を総括致し候大経済にこれなく候ては、叶いがたく候」として、コロンブスの新世界発見、コペルニクスの地動説、ニュートンの引力説の発見を可能ならしめた「究理」の力に目を向けてゆく。

佐久間自身は、列強の侵略にそなえる武力の増進に関心を集中させるが、彼の対外認識を支えたのはあくまでも伝統的な朱子学、就中「おおよそ天下の物に即てその理を窮むる」という一点にあった。だからこそ佐久間はつぎのようにのべることができたのである。「当今の世において、五世界にわたり、そのあらゆる学芸・物理を窮め申すべきこと、もとより朱子の本意たるべく候。さるゆえに、当今の世に出てよく大学を読み候者は、必ず西洋の学を兼申すべきこと、有無の論におよぼざる義と存奉候」（時政に関する幕府宛上書稿）『日本思想大系』55, 311-312頁）、と。

繰り返えすが、佐久間の客観的な対外認識は、彼が洋学者であったから可能となったのではなく、伝統的な朱子学者として、その概念の普遍性を求める精神があったがゆえに生まれたということが重要なのである。丸山真男の言葉を借りるならば、「古いカテゴリーを歩一歩吟味し、これを再定義しながら、内発的に自分の思想を成長させてゆく」（『忠誠と反逆』、141頁）ということだ。

5. 課題の解決のために

歴史をふりかえれば、佐久間象山にせよ横井小楠にせよ、その開明的な対外認識が「攘夷論者」によって、その肉体と共に抹殺されるという悲劇に終わったことは、日本社会の閉鎖性の根深さをも浮き彫りにする。さきに紹介した、日本社会を根底から規定している「群れの思想」の克服が課題となる所以である。

その課題にこたえるための不可欠の条件は、第一に、佐久間象山や横井小楠の例からいえば、儒学から洋学へという学問的大系の安易な「乗り換え」を選択するのではなく、すでに血肉化している世界観（佐久間らの場合には儒学）のなかで、現実と向かい合いながら、普遍的な問いを発してゆくという、「内発的」にして主体的な営みを尊重することであろう。

第二は、歴史認識、とくに歴史教育のあり方にかかわる。かつて、柳田国男は、日本人はいつも一から始めて歴史に学ぶことをしないと慨嘆してきた。加えて、近代以後の日本では、特定のイデオロギーを正当化するための歴史教育はあっても、客観的な事実を積み重ねる実証的な歴史認識や、そうした認識に基づく歴史教育は力をもつことができずに今にいたっている。現在もなお、国家によって「検閲」を受けている歴史教科書の貧困は目を覆おう。

このような状況の中では、日本社会における客観的な他者認識が育つことは難しい。たしかに、現在は、国家の枠を超えた、民衆レベルの異文化交流が根付きはじめている。しかし、それらが、確固とした歴史認識に支えられないかぎり、いつ、外国人排斥や異文化否定へ豹変するかわからない。この点、国民のレベルで、さきにのべた「外部への通路」を確保した「開かれた歴史認識」を作る作業が一段と求められる。

第三には、こうした歴史認識を支えるのは、真理への強い意志であろう。国家や社会の利害に左右されない、真理への独立した意志がどうすれば形成されるのか。これはなにも日本だけにかぎらない、地球規模の、普遍的な課題であろう。そのためには、日本の場合、宗教や思想をふくむ、それぞれの時代の精神史の成果を掘り起こす作業があらためて必須となる。

終わりに、客観的で理性的な他者認識という課題は、日本社会にかぎられたことではないことを強調しておきたい。なぜなら、現代世界では、それぞれの国家はもとより、どの地域においても、自己中心性が充満しており、公正な他者認識を期することは難しいからだ。だからこそ、それぞれの文化において、客観的で理性的な他者認識を実現しようとした歴史をふりかえる必要がある。日本の例が参考になることを期待して発表を終わる。

(終)

()

“일본사회에 있어 타자인식의 과제”에 대한 질의

저는 발표를 들으면서 선생님께서 제시하신 과제해결 방식, 특히 민중차원에서의 이문화 교류의 필요성에 대해 많은 공감을 느꼈습니다. 그러면서 한편으로 일본사회에 있어 타자인식과 관련하여 모토오리 노리나가의 사상적 태도를 많이 떠올리지 않을 수 없었습니다. 이하에서 노리나가의 주요한 사상적 입장과 연관된 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.

첫째, 발표자께서는 “일본사회에는 自是他非의 경향이 강해서 일본과 상이한 사회와 문화에 대한 인식이 객관적이기 어려운 구조를 가지고 있”으며, 그것이 피해자의식과 관계가 있다고 지적하셨는데, 이 때의 ‘自是他非’라는 표현의 의미가 잘 들어오지 않습니다. 실은 이런 인식구조는 정도의 차이가 있을 뿐, 일본에만 국한된 것은 아니라고 봅니다. 저는 한국사회야말로 ‘자시타비’의 경향이 강하다고 생각합니다. 문제는 ‘자시타비’의 인식구조가 기능하는 방식의 차이에 있는 것이 아닌가 싶습니다. 가령 일본의 경우는 노리나가의 사례(가라고코로 vs 마고코로)에서 전형적으로 보이듯이, 그것이 주로 일본이라는 울타리 바깥에 대해 적용되어온 경우가 많은 반면, 한국의 경우는 그것이 주로 한국사회 내부적으로 발현하는 경우가 많다고 보여집니다만, 이런 ‘자시타비’의 경향에 대해 좀 더 부연설명을 부탁드립니다.

둘째, 또한 발표자께서는 그 이유로서 ‘무라’의 구조와 관련하여 일본사회에서는 “외포, 기대, 배제와 같은 정동적인 반응이 우선시되며, 거기에는 객관적이고 이성적인 인식이 부재한다”고 진단하셨는데, 노리나가가 말하는 ‘모노노아와레’의 미의식도 기본적으로 “감정이 논리보다 더 강력한 현실을 구성한다”는 점에 있어 이런 경향과 상통한다고 볼 수 있겠는지요?

셋째, 발표자께서는 아이자와 야스시의 국체론을 언급하시면서 그런 국체론적 천황통치가 인민에 의한 ‘자발적인 복속’에 의해 성립되며, 이를 가능케 하는 것이 바로 천황의 제사라고 하셨습니다. 이런 지적은 최근 출간된 고바야시 요시노리의 만화 <<천황제>>에서도 천황의 제사가 가지는 의미에 주목하고 있어서 특히 흥미롭게

들렸습니다. 일반 대중들 사이에서 천황의 존재감이 미약했던 근세에 노리나가는 '천황이 옳건 그르건 천황에 대한 무조건적인 복종'을 역설했는데, 그런 에도시대의 경우에도 '자발적인 복속'과 천황 제사와의 관계를 상징할 수 있을지, 나아가 현재의 상징천황제 시대에서는 어떠한지에 대해 의견을 여쭙고 싶습니다.

パク・キュテ

「日本社会における他者認識の課題」についての質疑

私は発表を聞きながら、先生が提示された課題の解決方法、とくに草の根レベルでの異文化交流の必要性について、多くの共感を覚えました。しかしながら一方で、日本社会において、他者認識に関連して、本居宣長の思想的態度を思い出さざるをえませんでした。以下では、宣長の主な思想的立場と関連するいくつかの質問をしたいと思います。

まず、発表者は、「日本社会には、自是他非の傾向が強く、日本と異なる社会と文化に対する認識が客観的になりにくい構造を持って」おり、それが犠牲者意識と関係があると指摘なさいましたが、この時の「自是他非」という表現の意味がよくわかりません。実はこのような認識構造は、程度の差があるだけで、日本にだけ限定されるものではないと思います。私は、韓国社会こそ「自是他非」の傾向が強いと考えます。問題は、「自是他非」の認識構造が機能する方法の違いにあるのではないかと思います。例えば日本の場合は宣長の事例（からごころvsまごころ）で典型的に見られるように、それが主に日本という垣根の外に適応されてきた場合が多い反面、韓国の場合はそれが主に韓国社会の内部的に発現する場合が多いと見られますが、このような「自是他非」の傾向について、もう少し詳しい説明をお願いいたします。

第二に、また、発表者は、その理由として「村」の構造と関連して、日本社会では「畏怖、期待、排除のような情動的な反応が優先視され、そこには、客観的で理性的な認識が不在だ」と診断されましたが、宣長が語る「もののあはれ」の美意識も、基本的に「感情が論理よりもより強力な現実を構成する」という点にあり、こうした傾向と相通ずると見ることはできるでしょうか？

第三に、発表者は、会沢安の国体論に言及なさいながら、そのような国体論的な天皇の統治が、人民による「自発的な服属」によって成立し、これを可能にするのはまさに天皇の祭祀だとおっしゃいました。このような指摘は、最近出版された小林よしのりの漫画『天皇制』でも、天皇の祭祀の持つ意味に注目していて、特に興味深きうかがいがありました。一般大衆の間で天皇の存在感が微弱だった近世で、宣長は「天皇が正しくても間違っても天皇に対する無条件的な服従」を力説したが、そのような江戸時代の場合にも、「自発的な服属」と天皇祭祀との関係を想定できるか、さらに、現在の象徴天皇制の時代ではどうなのかについてのご意見をうかがいたいと思います。

()

「 (阿満利鷹) 」

위 발표는 일본사회에서의 타자 인식에 대한 문제를 사회학적, 사상사적 접근으로 하여 그 문제의 구조적 원인 및 극복의 방향을 모색하는 것이다.

아마 교수는 일본 사회에 가해자로서의 의식보다는 피해자로서의 의식이 강하다는 점을 부각시키면서, 그 문제가 '무라(ムラ) 의식'·'섬나라 근성'에 입각한 '(자기만의 공동체에) 닫힌 윤리의식'에서 비롯되어 편협한 내셔널리즘에까지 이르고 있다는 점을 강조하고 있다(오바마 미국 대통령의 히로시마 방문안을 둘러싸고 피해자 의식을 상징하는 '히로시마의 편향'에 대한 최근의 문제제기와 개선 움직임은 이 점과 관련하여 관심을 끈다).

그리고 그 문제를 극복하기 위해서는 민족적 자타를 평등하게 보는 시점에서 자기(공동체·민족)의 바람직한 모습에 대한 진지한 모색이 필요하며, 그것을 가능하게 하는 전제조건으로서 민족적 타자와의 교통(communication)을 동반하는 '외부와와의 통로'를 확보하여 자기를 상대화하고 공동체 내·외부를 관통하는 보편적 가치에 대한 커밋먼트(commitment) 확보·'열린 역사인식'을 통한 공정한 타자인식의 중요성에 대해 역설하고 있다.

특히 그 방법론적 모색의 일환으로서 막말 사쿠마 쇼잔(佐久間象山), 요코이 쇼난(横井小楠)의 사례와 마루야마 마사오(丸山眞男)의 해석들을 빌어, 보편적 가치에의 안이한 '갈아타기(換乘)'가 아니라, 이미 체화(혈육화)되어 있는 세계관 내부에서 그것을 구조적으로 해체하고 재해석하여 그로부터 보편적 가치를 창출해내는 '내발적'이며 주체적인 사상적 실천의 필요성을 부각시키는 국면은 흥미롭다.

이상과 같은 아마 교수의 지적과 제안은 일본 사회뿐만 아니라 우리 자신의 타자인식의 문제를 되돌아보는 데에도 중요한 성찰적 계기를 제공하고 있다.

다음으로는 마루야마를 비롯한 이른바 전후 민주주의('근대주의') 그룹의 사상적 실천에 대한 평가 및 그 대안의 실천적 측면과 연관시켜 논평자 자신의 문제의식 두 가지를 관련 질문과 함께 던지고자 한다.

아마 교수가 주로 공동체로부터 독립한 보편적 주체로서의 개인·자아의 확립에 중점이 두어졌던 그들의 기획이 설득력을 잃어가고 있다고 하면서, 공동체 외부와의 통로를 확보하고 공동체 그 자체의 바람직한 모습에 대한 탐구를 그 내부에서

수행하는 것이 중요하다고 강조하는 점에 공감한다. 근대주의적 사고에서는 공동체를 어느 쪽인가 하면 전근대성의 온존처로서 부정적으로 간주하고 그로부터의 이탈 혹은 해체를 자아의 확립과 동전의 양면과 같은 관계로 파악하는 경향이 일반적이었다는 점을 생각하면, 그들의 근대주의적 기획이 공동체를 무시·간과해왔던 만큼 이제는 오히려 그들이 공동체로부터 무시·간과당하는 형국에 내몰리고 있다는 측면 또한 없지 않으리라.

이러한 사정까지 염두에 둔다면 첫째, '외부와의 통로를 확보하면서 공동체 자체의 바람직한 모습에 대한 탐구'를 가능하게 하는 구체적이고도 실천적인 길은 어떠한 것이 있을 수 있는지, 그리고 거기에 상정되는 '외부와의 통로'는 어떠한 것이 가능할까.

둘째, 보편적 가치에의 안이한 '갈아타기(換乘)'가 아니라, 이미 체화(철육화)되어 있는 세계관 내부에서 그것을 구조적으로 해체하고 재해석하여 그로부터 보편적 가치를 창출해내는 '내발적'이며 주체적인 사상적 실천은 어떻게 가능하다고 전망하고 있는 지에 대해 아마 교수의 고견을 듣고 싶다.

コ・ヒタク（延世大学）

「日本社会における他者認識の課題」（阿満利麿）についてのコメント

上記の発表は、日本の社会における他者認識の問題を、社会学的、思想史的にアプローチし、その問題の構造的な原因と克服の方向を模索するものである。

阿満教授は、日本社会に加害者としての意識よりも被害者としての意識が強いという点を浮き彫りにさせながら、その問題が「ムラ意識」・「島国根性」に立脚した「（自分だけの共同体に）閉ざされた倫理意識」から始まり偏狭なナショナリズムにまで至っているという点を強調している（オバマ米大統領の広島訪問案をめぐり、被害者意識を象徴する「広島への偏向」についての最近の問題提起と改善の動きは、この点と関連して関心を呼んだ）。

そして、その問題を克服するためには、民族的自他を平等に見る視点から、自己（共同体・民族）の望ましい姿への真摯な模索が必要であり、それを可能にする前提条件として、民族的他者との交通（communication）を伴う「外部との通路」を確保して、自己を相対化し、共同体の内・外部を貫通する普遍的な価値へのコミットメント（commitment）確保・「開かれた歴史認識」を通した公平な他者認識の重要性について力説している。

特にその方法論的模索の一環として、幕末の佐久間象山、横井小楠の事例と丸山眞男の解釈の枠組みを借りて、普遍的な価値への安易な「乗り換え」ではなく、既に体化（血肉化）されている世界観の内部で、それを構造的に解体し、再解釈して、そこから普遍的価値を創出する「内発的」で主体的な思想的実践の必要性を浮き彫りにする局面は興味深い。

以上のような阿満教授の指摘や提案は、日本社会だけでなく、われわれ自身の他者認識の問題を振り返る際にも重要な省察的契機を提供している。

以下では、丸山をはじめとする、いわゆる戦後民主主義（「近代主義」）グループの思想的実践についての評価およびその代案の実践的な側面と関連させて、論評者自身の問題意識²を、関連質問とともに投げかけたいと思う。

阿満教授が、主として共同体から独立した普遍的な主体としての個人・自我の確立に重点が置かれた彼らの企てが説得力を失っていつているとしながら、共同体外部との

通路を確保し、共同体それ自体の望ましい姿についての探求をその内部で行うことが重要だと強調する点に共感する。近代主義的な思考では共同体を、どちらかという前近代性の温存先として否定的に見なし、それからの離脱あるいは解体を、自我の確立とコインの両面のような関係と把握する傾向が一般的だった点を考えると、彼らの近代主義的企てが共同体を無視、見過ごしてきただけ、今ではむしろ彼らが共同体から無視され、見過ごされる状況に追い込まれているという側面もまた、なくはないだろう。

そのような事情まで念頭に置けば、最初に、「外部との通路を確保しつつ、共同体自体の望ましい姿についての探求」を可能にする具体的かつ実践的な道は、どのようなものがありうるか、そして、そこに想定されている「外部との通路」はどのようなものが可能か。

第二に、普遍的な価値への安易な「乗り換え」ではなく、すでに体化（血肉化）されている世界観の内部で、それを構造的に解体し、再解釈して、そこから普遍的な価値を創出する「内発的」で主体的な思想的実践はどのように可能だと展望しているか、阿満教授のご高説を伺いたいと思う。

「 주체성 」 으로부터 「 공존 」 으로의 가능성

林永強 (香港教育学院)

들어가는 말

최근, 공생이라는 말을 자주 채택한, 글로벌의 세계로 인한 문화의 다양성에 대한 대책을 볼 수 있다. 「함께 산다」고 하는 것을 공생의 의미라고 한다면, 누가 함께 사는지에 관한 「주체」의 문제도 생기고, 어떻게 함께 사는지, 함께 살 수 있는지와 같은 「공존」에 관한 과제도 생긴다. 그러나 「주체」와 「공존」이라는 물음을 구명할 때, 공생뿐만 아니라 표리일체로서의 「공사(共死)」도 논의해야 한다고 생각된다. 그것은 「산다」와 「죽는다」라고 하는 생물적인 견해에서 본 의미를 다루려고 하는 것이 아니고, 생사 혹은 사생에 대한 보편적인 의미, 즉 철학적으로 검토하려고 하는 것이다. 본고에서는 근대 일본과 중국의 철학, 특히 「교토학파」¹⁾의 창시자인 西田幾多郎과 「新儒家」²⁾의 대표자 중 한 명인 牟宗三의 철학적 관점에서 공사와 공생에 포함되는 「주체」와 「공존」의 가능성이라는 과제를 고찰하고 싶

1) 본고에서는 「京都学派」의 정의를 자세히 검토하지는 않겠지만, 이에 관해서는 현재 크게 2가지 시점이 있다. 첫째는 竹田篤司가 지적한 것처럼, 「西田・田辺 두 사람을 중심으로 그 학문적・인격적 영향을 직접적으로 받은 사람들이 서로 밀접하게 형성한 지적네트워크의 총체」. 「下村寅太郎—「精神史」への軌跡」 藤田正勝編 『京都学派の哲学』 昭和堂, 2001, 頁234-235. 「京都学派」에는 「어느 일정한 이론을 공유함으로써 성립된 집단이 아니다」라고 藤田正勝가 말하고 있다. 『西田幾多郎の哲学—生きることと哲学』 岩波書店, 2007, 頁183. 둘째는 「京都学派」라는 명칭은 「学派」라고 하는 최소한의 규정, 즉 「哲学思想」을 공유하는 학자그룹이라는 의미를 가진다. 지금 다시 그 경우의 핵심개념을 찾는다면 역시 「無」 내지는 유의어 (예를 들면 「場所」, 「空」가 될 것이다.) 大橋良介 「なぜ、いま「京都学派」なのか」 大橋良介編 『京都学派の思想—種々の像と思想のポテンシャル』 人文書院, 2004, 頁10. 同氏 『京都学派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐって』 PHP新書, 2001, 頁12-13. 『西田哲学の世界—あるいは哲学の転回』 筑摩書房, 1995, 頁158-160. 그리고 同氏編 『Die Philosophie der Kyōto Schule』 (Frieiburg: Alber Verlag, 1990), 머리말을 참조. 중국어권에서도 이러한 견해를 가진 연구자가 있다. 吳汝鈞 『京都學派哲學：久松真一』 台北：文津出版社, 1995, 頁(1). 同氏 『絕對無的哲學：京都學派哲學導論』 台北：商務印書館, 1998, 頁III-V. 또, 『京都學派哲學七講』 台北：文津出版社, 1998, 頁(1)-(4). 그리고 「無」라는 철학사상에 대해서 「京都学派」를 논하는 연구자는 James Heisig라는 인물이 있다. 『Philosophers of Nothingness: An Essay of the Kyoto School』 (Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001)을 참조.

2) 「京都学派」와 마찬가지로 「新儒家」의 정의도 논하지 않겠지만, 몇 개의 문헌만 열거해 두겠다. 劉述先 『現代新儒學之省察論集』 台北：中央研究院中國文哲研究所, 2004, 頁137. 同氏 『儒學的復興』 香港：天地圖書, 2007, 頁92 및 『Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy』 (Westport: Praeger, 2003), 鄭家棟 『現代新儒學概論』 南寧：廣西人民出版社, 頁14-16.

다. 양자는 서양에 있어서의 「지성」으로 「철학」을 주장하는 것과 달리, 「생명의 학문」으로 「철학」을 재정의한다. 「생명의 학문」이라고 하는 것은 「생명」을 중시하면서 「학문」 이른바 「엄밀한 논리」도 추구한다. 또, 「생명」에는 사생이라고 하는 과제도 포함될 것이다. 본고는 「공사」와 「공생」에 있어서의 「주체」 혹은 「주체성」, 특히 西田와 牟의 이해를 탐구하는 한편, 「공존」이라고 하는 의미, 또 그 가능성을 분명히 밝히고 싶다.

공사와 공생-표리일체의 과제

공생보다 공사라고 하는 표현은 아주 드물다고 생각된다. 일본어나 중국어에서 죽음, 사망(日: *shi*, *shibō*, 中: *si*, *siwang*)이라는 말은 또 하나의 개념으로서 아시아의 철학과 사상 안에서 생(生)(日: *sei*, 中: *sheng*), 산다고 하는 표현보다 많이 연구되지 않고 회피되어 온 인상을 받을 것이다. 그러나 일본과 중국의 고전을 보면, 그것은 사실이 아니다. 최근, 사생학이라고 하는 「새로운국의」³⁾이 일본과 중국어권(대만, 중국, 홍콩)에 수입되어⁴⁾ 죽음 中: 한 연구는 더욱 더 가속화되고 있다. 이러한 상황에서 대만의 남화대학(南華大學) 생사학연구소의 釋慧開교수 中의해서 공자의 「논어화되고 「죽음」이라고 하는 말은 38회 나오며, 22회 밖 中나오지 않는 「생」이라고 하는 말보다 약 2배라고 계산되었다⁵⁾. 또, 전반사실에도 「논어화의 5분의 1로부터 4분의 1까지의 문장은 「생사는 말보다 약과제와 관련된다(말보釋慧開교수 약의 했다⁶⁾. 물론, 말의 빈번함은 반드시 사상보편중시와 일치(生)(日지만, 「미지생, 언생사(未知生, 焉生死)」(아직 생을 알지 못수, 죽음을 알지 못한다)라는 문장만 보말보공자가 죽음을 회피했다는 것은 오해이다. 반대로 죽음실로부터 멀어져서 생을 논하지 않, 생에서 멀어져서 죽음을 탐구할 수 없었다말보주장한다⁷⁾. 즉, 생사는 표리일체의 과제이다.

일본의 경우도 생사 혹은 사생이라고 하는 것은 「표리일체의 관계에 있다고 여겨져 왔다」고 지적되고 있다⁸⁾. 1904년에 『死生觀』이라고 하는 加藤咄堂의 저작에 의하면, 다이와(大和)민족의 사생관은 일본 서기 神功皇后의 권에도 기재되어⁹⁾ 무사도에서도 생사라고 하는 과제를 잘 나타내고 있다고 한다¹⁰⁾. 그것들을 보면, 죽음이라고 하는 것은 손대어서 안 되는 것도 아니고, 한편에서는 죽음을 논의할 때 생으로부터 분리하지 않고 다루고 있다. 즉, 일본은 생사보다 사생이라고 묘사할 수 있지만, 중국과 마찬가지로 죽음은 생과 표리일체라고 할 수 있다. 만약 그렇다면,

3) 島薺進、竹内整一編 『死生学とは何か』 東京大学出版会、2008、頁ii。

4) 傅偉勳에 의해서 1990년대 사생학이 중국어권에 수입되었다. 이에 관한 최초의 저작물은 『死亡的尊嚴與生命的尊嚴』이다. 台北: 正中書局, 1993. 그 후, 傅씨는 대만의 南華大學에서 사생학연구소를 창설하였다.

5) 釋慧開 『儒佛生死學與哲學論文集』 台北: 洪葉文化, 2004, 頁5-6.

6) 同上, 頁7.

7) 同上, 頁55.

8) 同注3.

9) 加藤咄堂 『死生觀』 書肆心水、2006版、頁 33.

10) 同上, 頁 39-58.

공생이라고 강조함과 동시에 공사라는 말, 의제, 개념도 망각할 수 없고 무시할 수 없을 것이다. 따라서 공생만이라고 말한다면, 동전의 한 면밖에 보여주지 않고 다른 한 면이 숨겨져서 불완전한 논술이 되지 않을까? 山折哲雄는 그와 같이 말하고 있다.

共生、共生……とばかり旗をふり立てて、共生共死、とは口が裂けてもいわなかった。生きることは、とりもおおさず死ぬことでもあるのだ、と教える大人たちの数がだんだんすくなくなっていたような気がする。11)

그러나, 위에서는 단지 사생학에서 사생이 표리일체라고 말하고 있다. 본고의 과제인 「공존」은 아직 다루고 있지 않고 철학적으로 표리일체의 사생도 검토하고 있지 않다. 또, 가장 중요한 포인트는 사생이 아니고, 공사로 공생에 의한 「함께」라고 하는 개념이며, 「함께」 죽으면 「함께」 산다고 하는 본고의 취지이다. 「함께」라고 하는 것은 한 사람의 과제에 그치지 않고 적어도 두 명, 혹은 두 명 이상의 과제이다. 말하자면, 누가 함께 죽는지, 또 사는가라는 「주체」, 또는 「주체성」의 문제를 찾아내고 거기에서 「공존」이라고 하는 과제도 이끌어낼 수 있다. 근대의 일중 철학에 있어서 철학은 서양과 같이 「객관적인 지식」을 추구해 고양할 뿐만 아니라, 「생명의 학문」으로서 「철학」을 재정의하려고 하는 경향이 있다. 「생명의 학문」이란 철학 논제의 하나로서 생명 또는 생명론을 연구하는 것이 아니며 「철학」 자체는 「생명의 학문」이라고 한다. 바꾸어 말하면, 「철학」은 「생명」의 「엄밀한 논리」를 요구하는 「학문」이라는 것이다. 또, 「생명」이라고 하면, 생명(命)을 의미하고 삶뿐만 아니라 죽음도 생각되어진다.

그럼, 철학적으로 「공사」와 「공생」이란 무엇인가? 전자에는 아직도 명확한 정의가 없지만, 후자를 분석하면서 분명히 해 두고 싶다. 법철학자인 井上達夫의 관점¹²⁾에 의하면, 공생이란 「신바이오시스」(symbiosis)와 「콘비비아리티」(conviviality)의 양의성이 있다고 한다. 전자는 생태학 용어이며 「生の諸様式の調和的統一」을 추구하고 후자는 「生の諸様式の雜然たる賑わい」를 요구한다고 한다¹³⁾.

現代的意味での共生は、自他が融合する「共同体」への回帰願望ではなく、他者たる存在との対立緊張を引き受けつつ、そこから豊かな関係性を創出しようとする営為である。
(中略) 被差別者の「同化」とは根本的異なる。14)

같이 산다고 하는 「공생」은 자타의 상위성을 무시하고 「동화」하려고 하는 것

11) 山折哲雄 「はじめに」 山折哲雄編 『日本人と「死の準備」—これからをより良く生きるために』 角川新書、2009、頁4。

12) 井上達夫 「共生」 広松浩ほか編 『岩波哲学・思想事典』 岩波書店、1998、頁343-344에 수록. 여기에서는 川本隆史의 『共生から』 岩波書店、2008에서 인용한다.

13) 川本隆史 『共生から』、頁11.

14) 同上、頁9.

이 아니고 자타의 차이를 인정하고 「거기로부터 풍부한 관계성을 창출하려고 하는 영위이다」. 이와 같이 생각한다면, 자타의 차이가 있는 그대로 함께 죽어서, 「공사」에서 「동화」로의 추구는 필요가 없을 것 같다. 그러나 「자타」라고 하는 것은 나와 너라고 하는 관계뿐만 아니라 그도 포함되어 있는 것이다. 또, 「공생」이라는 것은 함께 사는 「장소」도 빠트릴 수 없으며 「세계」에 놓여진 나, 너, 무수한 그로 구성된다. 그러한 「세계」에 있어서는 너와 그의 차이를 들을 때, 자기라고 하는 내가 부정되지 않으면 「콘비비아리티」와 같은 「연회」에서의 회화도 할 수 없다. 즉, 자타(무수한 그를 포함한다고 하는 타(他))의 차이를 승인해도, 「연회」와 같은 「세계」에 있어서는 자신을 부정, 혹은 「자신」을 「죽」이지 않으면 안 된다. 그것은 나뿐만 아니라 너나 그 「자신」이라도 죽어야 할 것이라고 나는 생각한다. 그것은 차이를 동화하기 위함이 아니고, 반대로 차이를 받아들여 지키기 위함이다.

본론에서는 근대 일중 철학에서 일본 철학의 아버지, 「쿄토 학파」의 창시자라고 불리는 西田幾多郎와 新儒家의 대표자 중 한 명인 牟宗三의 철학을 고찰해 두고 싶다. 왜 西田와 牟를 채택하여 두 사람의 관점을 구명하고 싶은 것인가? 牟(1909-1995)는 분명 연령적으로 西田(1870-1945)보다 약 40세나 젊고 시대에 따른 역사적, 철학적 차이도 포함하고 있다. 하지만, 「철학」에 대해서 牟는 西田와 함께 「생명의 학문」을 이해하고 있다. 주지하는 바와 같이, 西田는 「선의 연구」로부터 만년까지 「생명」이라는 과제를 중시해서 「철학」은 「생명의 학문」이라고 하였다. 예를 들면, 「선의 연구」의 서문에서 西田는 「「선의 연구」라고 명명한 이유는 철학적 연구가 전반을 차지하고 있음에도 불구하고, 인생의 문제가 중심이며 종결이라고 생각했기 때문이다」¹⁵⁾라고 말했으며, 마지막으로 완성한 「장소적 논리와 종교적 세계관」이라고 하는 논문 안에서도 「종교는 심령상의 사실이다. (중략) 철학자는 그 심령상의 사실을 설명하지 않으면 안 된다」¹⁶⁾고 강조하고 있다. 당연히 「인생」과 「심령」을 중시하는 것은 각각의 「철학」의 과제라고 해도, 또는 「생의 철학」과 「철학」의 정의에 관련이 있지만, 「철학」그 자체와 일치해서는 안 된다. 철학의 동기로서의 「깊은 인생의 비애」에서 보면, 「생명」이라고 하는 것은 「철학」과 떼어놓을 수 없는 것이다. 오히려 「철학 그 자체의 문제」¹⁷⁾라고 西田는 분명히 밝히고 있다.

그 점에 있어서는 牟도 철학은 「생명적 학문」(생명의 학문)¹⁸⁾이라고 인식하고, 「지식」이 아니고 「생명」을 중심으로 하는 것이 중국 철학의 특징이라고 지적하고 있다¹⁹⁾. 두 사람은 「생명의 학문」으로서 「철학」을 이해하고, 여기에서부터 자신의 「철학」을 구축해 나간다. 그러나 본고에서는 그 공통점을 밝히려고 하는 것이 아니고 이에 기초를 두고 두 사람의 「공사」와 「공생」에 포함되는 「주체」, 또

15) 『西田幾多郎全集』第一卷、岩波書店、1965版、頁4。

16) 同上、第十一卷、頁371。

17) 同上、第五卷、頁178。

18) 牟宗三『中國哲學的特質』台北、學生書局、1998、頁4-6。

19) 牟宗三『生命的學問』台北、三民書局、1994、頁34-35

「주체성」의 철학적 분석을 탐구하고 특히 글로벌 세계에 있어서 「주체」로부터 「공존」 으로의 가능성을 논의하려고 한다.

공사와 공생에 있어서의 주체성의 문제

잘 알려져 있듯이, 후기 西田의 사색에 있어서는 역사의 현상을 둘러싸고 동료와 학생들에게도 영향을 받아 형이상학적인 「실재」로부터 「세계」로 관심이 이동하고 있다. 그 중에서 가장 주목받는 것은 「일본 문화의 문제」에 의거한 정치적 「공(公)의 발언」이다. 上田閑照가 지적한 것처럼 「문제」로서의 「일본 문화」라고 하는 것은 「西田는 자각적인 눈으로, (중략) 근대의 일본 역사, 당시 세계의 현대사, 그 가운데에 있으면서 그것에 국한되지 않는 역사의 거시대적인 방향을 확정하고 역사에 있어서의 자신의 과제를 납득하고 있었던」²⁰⁾ 것이다. 즉, 西田는 「자신의 과제」로서의 「일본 문화」는 「근대의 일본의 역사」, 「당시의 세계의 현대사」, 또 「역사」라고 하는 것을 「납득하고 있었다」.

문제는 「동양과 서양이 하나의 세계가 된 오늘날」에 대해서 「일본」이라고 하는 개념을 「주체성」으로서 西田가 다루고 「세계로의 일본」이라고 하는 입장을 나타내고 있으며 「일본을 주체화하는 것(즉 제국주의적으로 되는 것)은 일본으로서 가장 경계해야 할 것이다」²¹⁾등의 「발언」을 했다는 것이다.

今日日本文化が世界文化として考へられ、世界文化として發展するには、それが如何なる意味に於て、又如何にして云ふことが考へられねばならない、即ち問題とならなければならぬと思ふ。(中略)而してそれは又東洋と西洋とが一つの世界となつた今日、東洋文化が如何なる意味に於て世界文化として、将来の世界歴史に貢獻するかと云ふことであらう。(中略)物は他と比較することによつて、真にその物を知り得るのである。我々は自己を客觀の鏡に映すことによつて自己を知り、客觀的に自己を知ることによつて客觀的に働き得るのである。然らざれば夜郎自大の謗を免れない。單に特殊性を明にすると云ふだけでは足りない。世界の日本として立たんとする今日の日本に於て、特に此点が注意せられなければならない。²²⁾

「일본 문화의 문제」에 대해서는 문제로서 「일본 문화」를 논하고 있다. 그러나 西田는 「일본 문화」라고 하는 「문제」를 통해서 평생에 걸쳐서 「진실」을 추구하는 철학적 과제를 논하고 있다. 西田는 일본 문화의 특수정보다 「한층 깊은 큰 근본」²³⁾을 구명하려고 하고 있다.

「私は今此題目によつて述べようとする所は、歴史的 사실について我国文化を研究し、そ

20) 上田閑照 『上田閑照集』 第一卷、岩波書店、2001、頁203.

21) 『西田幾多郎全集』 新版、第九卷、岩波書店、2004、頁52.

22) 同上、頁6-7.

23) 同上、頁91.

れによつて我国文化の特殊性を明にせうと云ふのではない。(中略)私はそれを尊重するに於て人後に落つるものではない。併し研究は隠す所なく蔽ふ所なく、(中略)何処までも公明正大でなければならない。(中略)日本精神には、かゝる公明正大なものがあると思ふ。学問的精神とはかゝる公明正大の精神に基くものでなければならない。(中略)宣長が「其はたゞ物にゆく道にそこ有りけれと云ふ如く(直毘靈)、直に物の真実にゆくといふ意に解すべきであらう。物の真実に行くこと云ふことは、唯因襲的に伝統に従ふとか、主観的感情のまゝに振舞ふとかと云ふことではない。何処までも物の真実に行くこと云ふことは、科学的精神と云ふものも含まれてゐなければならない。それは己を空くして物の真実に従ふことでなければならない、(中略)真実の前に頭を下げると云ふことでなければならない。(中略)物の真実に徹することは、何処までも己を尽すことでなければならない。」²⁴⁾

「세계의 일본」으로서의 「일본」이란 가장 경계해야 할 것은 문화의 특수성을 추구하는 것보다 「진실하게 간다」고 하는 것으로 西田의 「일본 문화론」의 기점이다. 「주체의 초극」²⁵⁾과 「세계를 매개로 한다」²⁶⁾등의 관점을 보아도 「진실하게 간다」고 하는 것은 西田가 궁극적으로 추구한 것이라고 생각된다. 「자신을 비우고」는 분명 불교의 무아 사상과 관련된 것이지만, 「세계의 일본」이라고 하는 도식에 있어서는 「자신」, 말하자면 「일본」을 비우고 「진실하게 가야」한다고 西田는 지적하고 있는 것은 아닐까? 그것은 단순히 「자기를 부정하고 사물에 속한다」고 하는 「무심하게 행위 한다」²⁷⁾라는 것뿐만 아니라, 「세계」에 접하고 「주체」또 「자기」로서의 「일본」을 넘지 않으면 안 된다고 하는 것을 의미하는 것이다. 즉 「일본」의 특수성을 강조하지 않고 「세계」의 앞으로 「진실하게 가야」만 한다는 것이리라.

「세계의 일본」이란, 「특수성」을 강조하지 않고 西田가 말하는 「진실하게 간다」라고 하는 입장이지만, 「일본」의 「특수성」을 전면적으로 부정하는 것도 아니다. 「주체」로서 「자신을 비우고」라고 하는 것은 「일본」을 모두 「비우고」 「진실하게 간다」라고 하는 의미도 아니라고 생각된다. 반대로 「특수성」이 없으면 「세계의 일본」이라고도 말할 수 없기 때문일 것이다. 西田는 다음과 같이 말하고 있다.

特殊性を失ふといふことは文化といふものがなくなるといふことである。(中略)種々なる文化が各自の立場を守りながら、世界を媒介として自己自身を發展することによつて眞の世界的文化が形成せられて行くのである。²⁸⁾(「形而上学的立場からみた東西古代の文化形態」)

24) 同上、頁5-6.

25) 同注20、頁218-243.

26) 藤田正勝 「日本文化・東洋文化・世界文化—西田幾多郎の日本文化論—」 『東アジアと哲学』 ナカニシヤ、2003、頁13-15를 참조.

27) 同上、頁16.

28) 『西田幾多郎全集』 新版、第六卷、岩波書店、2003、頁353.

「세계」에서 보면, 「일본」의 단순한 「특수성」을 강조하는 것이 아니고 「진실하게 간다」, 말하자면 「보다 한층 깊은 근거」로 향하는 것이다. 그러나 「일본」에서 보면, 「세계」에 접함과 동시에 그 「특수성」을 잃는 것이 아니라 「세계를 매개로 하여 자기 자신을 발전시킨다」고 西田는 말하고 있다. 그러한 「세계의 일본」이 가지는 양면성을 보면, 그 후 육군이 주창 하는 「대동아공영권」에 대한 「세계적 세계」라고 하는 「공적 발언」도 이해할 수 있다.

歴史的形成には、何処までも民族と云ふものが中心とならなければならない。それは世界形成の原動力である。共栄圏と云ふものであつても、その中心となる民族が、國際聯盟に於ての如く、抽象的に選出せられるのでなく、歴史的に形成せられるのでなければならない。斯くて眞の共栄圏と云ふものが成立するのである。(中略)私の世界的世界形成主義と云ふのは、國家主義とか民族主義とか云ふのは、國家主義とか民族主義とか云ふものに反するものではない。世界的世界形成には民族が根柢とならなければならない。29) (「世界新秩序の原理」)

그러한 「세계적 세계」의 입장을 보면, 「세계의 일본」 또 「세계적 일본」이라고 바꾸어 말할 수 있는 것은 아닐까? 「세계적 일본」에 있어서는, 「세계」의 「표준」으로서 「주도」하는 것이 아니고 「세계적 세계」로부터 구성되는 하나의 「특수적 세계」 밖에 없을 것이다. 西田는 다음과 같이 말하고 있다.

各國家各民族が自己に即しながら自己を越えて一つの世界的世界を構成すると云ふことは、各自自己を越えて、それぞれの地域伝統に従つて、先づ一つの特殊的世界を構成することではなければならない。而して斯く歴史的地盤から構成せられた特殊的世界が結合して、全世界が一つの世界的世界に構成せられるのである。30) (「世界新秩序の原理」)

上田閑照가 지적한 것처럼, 西田가 말하는 「자기에게 속하면서 자기를 넘어서」라고 하는 것은 「각 국가 각 민족의 문화의 전통에 근거하는 고유의 역사적 생명을 어디까지나 존중하는 입장이 잘 나타나고 있습니다. 그리고 「자기를 넘어서」에는 이문화간의 관계와 각국 단위의 정치적 주권의 어떤 종류의 공동 제한이 담겨 있겠지요». 즉, 「세계적 세계」라고 하는 이상은 「특수성」을 잃지 않은 채로 그 「특수성」을 넘어 「세계적 세계」를 구성해 가는 것이다.

그러한 구상은 글로벌 세계에서 어떻게 「자신을 비우」고, 다른 한편에서는 「자기에게 속하면서 자기를 넘어서」 「세계적 세계」를 구성할 수 있는 것일까? 전자는 본고에서 제안하려고 하는 사람들이 「공사」하고 그리고 후자와 같이 각각의 「특수성」, 말하자면 차이점이 있는 그대로 「공생」할 수 있는지와 관련되는 것일 것이다.

29) 『西田幾多郎全集』新版、第十一卷、岩波書店、2005、頁449.

30) 同上、頁445.

그런데, 牟宗三은 「세계적 세계」라고 하는 현실 세계의 논리적 구조를 지향하는 자세도 아닌 것 같지만, 서양 문화와 서양 철학이라고 하는 외부 서양학문에 영향을 받으면서 공산당과 국민당과의 분쟁으로 인한 중국 내부의 현실적인 혼란도 무시하고 있지 않다. 牟는 헤겔이 말하는 「정신」(Geist)을 참고하면서, 스스로의 역사 철학을 창립한다. 또, 중국의 전통적인 문화, 특히 유교 사상으로 서양 문화의 위협에 대항하여 중국 문화를 진흥하려고 한다.

우선, 「중국 철학」이 있는가하는 의문에 대해서는 牟가 형이상학의 기반으로서의 「하늘」, 생명과의 관련을 역설하고 「도덕적인 주체성」과 「내재적 도덕성」을 중국 철학에 요구하고 있다.

哲学とは何か。全ての人性の活動、理智及び觀念を反省して説明するのは、哲学である。(中略) 中国哲学においては、より「主体性」(Subjectivity)及び「内在的道德性」(Inner morality)を重視する。(中略) それに対して、西洋哲学は、主体性ではなく、客体性を重視する。それは大体「知識」を中心とし展開する。³¹⁾

그러한 「주체성」은 西田가 말하는 「생명」과는 다르게 역사적으로 발견되어지는 것이 아니며 「천명」과 「천도」에 의해 형성되는 「사람의 본체」, 또는 「진실한 주체성」이다.

天命及び天道が下降し、それによって人の本体、即ち「真実な主体性」(Real Subjectivity)直ちに形成される。当然、その主体は、生物学あるいは心理学的な主体ではない。つまり、それは形而下的ではなく、(中略)むしろ形而上的、価値を体現し、真実的無妄な主体である。³²⁾

물론, 서양 철학과 동양 철학의 이분화에 대해서 엄밀한 분석이 결코 불가결하지만, 「주체성」은 중국 철학에 있어서 가장 중요하다고 牟는 강조한다. 또, 실천에 있어서의 「주체」는 행동, 하늘과 연결되어 있다.

中国の古代では、聖と哲という二つの概念を相通する。元の意味で、哲という言葉は、賢明(明智)である。その賢明を徳性化及び人格化とすれば、聖になる。だから、聖哲という二つの文字は常に一つの言葉として連用される。聖王は理想の実践を重視し、実践のプロセスは政治的な活動である。その活動は、自己から出発し、人、事及び天という三つの面と関連する。政治的な成功とは、主体に対する人、事、天という三つの面と合理的及び調和的關係である³³⁾

원문에서는 사람이라고 하는 것은 「외계인(外界人)」이며, 다른 사람을 의미한다. 즉, 「주체」는 사람과 사람, 또는 자기와 타자의 관계뿐만 아니라 행동과 하늘과의 「합리적 및 조화적」 연결이다. 牟는 그러한 관계에 의거하여 스스로의 역사 철학

31) 牟宗三『中國哲學的特質』、頁4-6。

32) 同上、頁25。

33) 同上。

을 창조하고 「공사」와 「공생」에 있어서의 「주체성」도 결정한다.

우선, 牟는 그의 저작 『歷史哲學』 안에서 서양의 역사에 있어서 「분해적 진리의 정신」(분해적으로 철저한 리(理)의 정신)은, 정치, 법률, 수학 및 과학에 나타나고 있다고 지적한다. 그에 비해 중국의 역사 발전은 「종합적 진리의 정신」(종합적으로 철저한 리(理)의 정신)과 「종합적 진기의 정신」(종합적으로 철저한 기운의 정신)에 의해서 형성된다. 그 세 개의 「정신」에 대해서는 「지성주체」(지적인 주체), 「도덕주체」(도덕적인 주체) 및 「예술성주체」(예술적인 주체)라고 하는 세 개의 「주체」로 나누고 있다. 중국의 경우, 서양과는 달리 지적인 주체가 아니고 도덕적인 주체를 강조한다. 그러한 차이점으로 인해 중국에서는 과학과 민주주의가 서양과 같이 발전되지 않았다고 하지만, 양자에 있어서의 역사적인 「사건」에 대한 이해의 차이를 나타낼 수 있다. 서양은 역사적인 사건을 물리적으로 생각해 「물리적인 사건」(physical events)이라고 지칭하고 있다. 중국은 역사적인 사건을 「사람의 일」(human affairs)로 도출하고 있다. 중국의 경우, 역사적인 사건을 객관적인 이성애 한정하지 않고, 감정적인 이성으로도 이해한다. 그것은 大橋良介가 말하는 「비(悲)」로부터 역사를 재검토하는 것과 마찬가지로 생각된다. 『聞くこととしての歴史—歴史の感性とその構造』라고 하는 저서에서 大橋는 다음과 같이 말하고 있다.

“compassion”をその英訳とする大乘仏教の概念「悲」は、(中略)自己と他者とが歴史世界において共生するときの根本感情と取るなら、それは、「共に」(co)「生きる」(vivo)ということの作法“conviviality”の情意でもある。この語は「闊達さ」の意味である。そして文字どおりには「共生」である。(中略)共通感覚の深層を「悲」と捉えることは、仏教教義に依存する思考ではなくて、むしろ生活の場面に即して「自己」と「他者」と「歴史世界」に触れる道である。³⁴⁾

비(悲)로부터 「공생」으로의 길은 「공통 감각」이라고 하는 파이프이다. 그것은 「불교 교의에 의존하는 사고는 아니고」라고 말하고 있지만, 「자신을 무(無)로 한다」³⁵⁾, 「물·주체적」 혹은 「무아적」이라고도 西田幾多郎나 西谷啓治의 사고라고도 大橋가 승인한다³⁶⁾. 또, 비(悲)는 「공생」을 이끌어낼 수 있음과 동시에 「공사」와도 연결시킬 수 있다고 말할 수 있는 것은 아닐까라고 나는 생각한다. 大橋는 이와 같이 말하고 있다.

共通感覚の「共通」の主体ないし人間の「自性」そのものが、そういう場面なのである。共通感覚の深層は歴史世界の「他者」を開示する場であったが、その他者のうちには「死者」も入る。(中略)これらの死者たちの声を「聞く」ということは、もちろん聴覚のレ

34) 大橋良介 『聞くこととしての歴史—歴史の感性とその構造』 名古屋大学出版会、2005、頁15。

35) 同上、頁203。

36) 大橋良介 『感性の精神現象学—ヘーゲルと悲の現象論』 創文社、2009、5-6。

ベルではなくて、五感に共通の全身感覚という意味での「共通感覚」において、ないし、その深層でもある「悲」というような情意において、成立するであろう。³⁷⁾

「공통 감각」의 심층에 있고 「비(悲)」와 같은 정의(情意)가 있고 공통의 주체에는 역사 세계의 「타자」 안에 있는 「사망자」도 포함된다. 물론, 그것은 「사망자」와 함께 「죽었다」라고 하는 의미가 아니고, 「다양한 사망자의 이야기를 듣는 것은 눈앞에 존재하는 역사이기도 하다」³⁸⁾. 그것은 아마 「자신을 무(無)로 하지」 않으면, 말하자면 「공사」 혹은 「함께 죽는다」, 「공통의 주체」로부터 「타자」를 분명히 표시할 수 없다. 즉, 비(悲)라는 정의라고 하는 것은 「자기」와 「타자」가 「역사 세계」에 접하는 길인 「공생」하는 「근본 감정」을 나타내고 있을 뿐만 아니라, 역사 세계의 「다른 사람」 안에 있는 「사망자」도 포함하는 「공사」라는 장면도 포괄한다.

따라서, 「세계의 일본」이라고 하는 西田의 문화론 내지 역사 철학은, 주체로서의 「일본」에서 「자신을 비우고」 역사를 형성하는 「공사」를 의미하는 한편으로, 「자기에게 속하면서 자기를 넘어서」, 「특수성」을 잃지 않고 그 「특수성」을 넘어 「세계적 세계」를 구성해가는 「生の諸様式の雜然たる賑わい」라고 하는 「공생」에서도 성립할 수 있다. 大橋가 말하는 공통 감각의 심층에 있는 「비(悲)」라고 하는 정의를 역사의 구조에 대해서 西田와 함께 新儒家의 대표자인 牟도 공감한다. 왜냐하면, 역사적인 사건이라고 하는 것은 물리적인 사건이 아니고 사람의 일이며 도덕적인 주체에 의한 감정적인 이성을 통해서 이해해야 하기 때문에. 또 「공사」와 「공생」은 표리일체의 관계에 있다고 파악하면서, 거기에 있는 「주체」, 또 「주체성」이라는 개념도 무시할 수 없다고 나는 생각한다.

주체성으로부터 「공존」으로의 가능성

마지막으로, 「공사」와 「공생」에 있어서의 「주체성」으로부터 「공존」으로의 가능성에 대해 간단하게 정리하고 싶다. 「공존」이라고 하는 것이 함께 「존(재)」한다는 의미라면, 和辻哲郎의 관계론을 분석에 적용할 수 있다고 생각된다.

和辻는 「「존(存)」이 주체의 자기견지이며, 「재(在)」가 인간관계에 있는 것이다」³⁹⁾라고 지적한다. 즉, 「존」은 망실(忘失)에 대립하는 의미이며, 「재」는 주체가 있는 장소를 나타내며 거(去)에 대립하고 있다. 이러한 「존재」라고 인식한다면, 인간관계는 공간적인 것만의 관계도 아니고 객관적인 관계도 아니다. 오히려, 주체적으로 서로 연관되어 「사람과 사람 사이의 행위적 연관」이며, 「살아가는 동적인 사이이다」⁴⁰⁾. 和辻의 경우, 인간이라고 하는 것은 사람과 사람의 사이라고 하는 관계이며 「인간 존재」라고 하면 이 세상 한 명의 주체의 자기견지로 한다는

37) 同注34、頁217。

38) 同注34、頁218。

39) 和辻哲郎 『倫理学』 岩波文庫、2007、頁38。

40) 同上、頁32。

의미가 아니고, 「사람이 사람과의 사이에서 행위적 연관이 있으면서 게다가 이 연관에 있어서 개별적 주체를 넘은 공동적인 주체, 즉 주체적 공동 존재이다」 41).

문제는 그 「개별적 주체를 넘은 공동적인 주체, 즉 주체적 공동 존재」는 어떻게 가능한 것인가이다. 개별적 주체는 어떻게 넘어서 공동적인 주체가 되는 것인가? 다시 말하면, 「공사」와 「공생」에 있어서의 「주체성」에서 보는 「공존」과 어떻게 연결시킬 수 있는 것인가이다.

이에 대해서 和辻는 「공(空)」이라는 불교 개념을 빌려 설명한다. 우선, 「개별의 주체」에 있어서 「개인」이라고 하는 것은 「인간의 전체성의 부정으로서만 성립하는」 것이다. 그와 동시에 「인간의 전체성은 모두 개별성의 부정에 있어서 성립한다」고 한다⁴²⁾. 즉, 인간 존재라고 하는 것은 두 개의 「부정」에 의해서 구성된다. 하나는 인간의 전체성을 부정해서 개인이 성립하고, 그리고 개인을 부정하여 전체성이 성립한다. 인간 존재는 그러한 부정의 운동 안에서 상호적으로 서로 관계하는 것이다. 그러한 부정의 운동이 없으면, 인간 존재라고도 말할 수 없게 된다. 바꾸어 말하면, 「인간 존재가 근본적으로 부정의 운동」이며, 「인간 존재의 근원은 부정 그 자체, 즉 절대적 부정성」이다. 따라서 「개인도 전체도 그 진상에 대해 「공(空)」이며, 그렇게 해서 그 공(空)이 절대적 전체성인 것이다. 이 근원부터 (중략) 부정의 운동으로서 인간 존재가 전개된다」⁴³⁾고 하는 것이 和辻의 입장이다.

본고에서는 井上達夫가 말하는 「生の諸様式の難然たる賑わい」을 요구하는 「공생」(「콘비비아리티」(conviviality))의 시점으로부터 글로벌 세계안의 다양성, 말하자면 자타의 차이를 인정하면서, 나, 너, 그리고 그 「자신」과 함께 죽어야 한다고 주장하려고 한다. 즉, 「공생」뿐이라고 고양할 때, 「공사」도 무시할 수 없을 것이다. 그 두 개의 개념은 표리일체의 관계이며 상호적으로 의존한다. 그것은 和辻의 관계론을 지적한 것처럼, 인간 존재가 근본적으로 부정의 운동이며 개인을 부정해 전체성이 성립하고 전체성을 부정해 개인이 성립한다. 그 두 개의 부정이라고 하는 것은 개인이나 전체성이 「공사」하는 것과 동시에 「공생」한다고도 말할 수 있는 것은 아닐까? 또, 그것은 西田가 말하는 주체로서의 일본, 말하자면 「자신을 없애고」, 「자기에게 속하면서 자기를 넘어서」라고 하는 입장에도 적용되는 것은 아닐까? 그리고 牟가 말하는 감정적인 이성에 의해서 주체에 대한 人, 事, 天이라고 하는 세 개의 면과 합리적 및 조화적 관계인 「사람의 일」로서의 역사를 파악한다. 그것은 大橋의 「비(悲)」의 관점에서 말한 것처럼, 「자신을 무(無)로」하고, 「공통의 주체」로서 「자기」와 「타자」와 「역사 세계」에 접하는 길인 「공생」하는 「근본 감정」을 나타냄과 동시에 역사 세계의 「타자」안에 있는 「사망자」도 포함하는 「공사」라고 하는 장면도 현재한다. 따라서 근대 일중 철학에 있어서 특히 西田幾多郎와 牟宗三의 철학에서 보면, 주체는 상호적으로 「공생」을 목표로 하려고 함에 있어서 「공사」라고도 망각하지 못하며, 거기에 「공존」으로의 가능성이 드러난다.

41) 同上, 頁33

42) 同上, 頁39-40.

43) 同上, 頁40.

■ ■ 共死と共生 - 近代日中哲学における「主体性」から「共存」への可能性

林永強(香港教育学院)

はじめに

近年、共生という言葉をしぼしば取り上げ、グローバルの世界による文化の多様性への対策が見られる。「共に生きる」という共生の意味とするならば、誰が共に生きるという「主体」の問題も見出され、どのように共に生きるのか、共に生きることができるのかという「共存」の課題をも引っ張られる。しかし、「主体」と「共存」との問いを究明する際、共生のみならず、表裏一体としての「共死」とも論考すべきだと思われる。それは、「生きる」と「死ぬ」という生物的な見方からの意味を取り上げようとするのではなく、生死あるいは死生による普遍的な意味、すなわち哲学的に検討しようとするのである。本稿では、近代の日本と中国の哲学、とりわけ「京都学派」¹⁾の創始者である西田幾多郎と「新儒家」²⁾の一人の代表者である牟宗三との哲学的観点から、共死と共生に含まれる「主体」や「共存」の可能性という課題を考察しておきたい。両者は西洋における「知性」として「哲学」を主唱することは異い、「生命の学問」として「哲学」を再定義する。「生命の学問」というのは、「生命」を重視しながら、「学問」、いわゆる「厳密的な論理」をも追求する。また、

1) 本稿では「京都学派」の定義を詳しく検討しようとしませんが、それに対して、現在主な二つの視点があると思われる。一つは竹田篤司が指摘したように「西田・田辺の両者を中心に、その学問的・人格的影響を直接的に受けとめたものたちが、……相互に密接に形成しあった知的なネットワークの総体」。「下村寅太郎—「精神史」への軌跡」藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、2001、頁234-235。それにより、「京都学派」には「ある一定の理論を共有することによって成立した集団ではない」と藤田正勝が語っている。『西田幾多郎の哲学—生きることと哲学』岩波書店、2007、頁183。もう一つは、「京都学派」という名称は、「学派」というかぎりでの最小限の規定、すなわち「哲学思想」を共有する学者グループという意味を、もたなければならない。いま改めてその場合の鍵概念を探すなら、やはり「無」ないしその類縁語（たとえば「場所」、「空」となるだろう）。大橋良介「なぜ、いま「京都学派」なのか」大橋良介編『京都学派の思想—種々の像と思想のポテンシャル』人文書院、2004、頁10、同氏『京都学派と日本海軍—新史料「大島メモ」をめぐって』PHP新書、2001、頁12-13、『西田哲学の世界—あるいは哲学の転回』筑摩書房、1995、頁158-160、そして同氏編*Die Philosophie der Kyōto Schule* (Frieburg: Alber Verlag, 1990)、序を参照。中国語圏にもそのような見解を持つ研究者がいる。吳汝鈞『京都學派哲學：久松真一』台北：文津出版社、1995、頁(1)、同氏『絕對無的哲學：京都學派哲學導論』台北：商務印書館、1998、頁III-V、また『京都學派哲學七講』台北：文津出版社、1998、頁(1)-(4)。そして、「無」という哲学思想をめぐって「京都学派」を論じる研究者は、James Heisigという人物がいる。*Philosophers of Nothingness: An Essay of the Kyoto School* (Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001)を参照。

2) 「京都学派」と同様に、「新儒家」の定義をも論述しようとしませんが、幾つの文献のみを取り上げる。劉述先『現代新儒學之省察論集』台北：中央研究院中國文哲研究所、2004、頁137。同氏『儒學的復興』香港：天地圖書、2007、頁92及び*Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy* (Westport: Praeger, 2003)、鄭家棟『現代新儒學概論』南寧：廣西人民出版社、頁14-16。

「生命」には、死生という課題をも包含するであろう。小論は「共死」と「共生」における「主体」あるいは「主体性」、特に西田や牟の理解を探求する一方で、そこから「共存」という意味、またその可能性を明らかにしたい。

共死と共生—表裏一体の課題

共生より、共死という表現は希有であると思われる。日本語や中国語では、死、死亡（日：*shi*, *shibō*, 中：*si*, *siwang*）という言葉、また一つ概念として、アジアの哲学や思想の中において、生（日：*sei*, 中：*sheng*）、生きるという表現より、深く究明されず、避け続けられる印象を与えられているのであろう。しかし、日本や中国の古典から見るとおいては事実ではない。近年、死生学という「新しい学問」³⁾が日本や中国語圏（台湾、中国、香港）に輸入され⁴⁾、死に関する研究はますます加速している。その中で台湾の南華大学生死学研究所の釋慧開教授研究はま孔子の『論語』で、「死」という言葉は三十八回ではま二十二回しかない「生」という語究はま約二倍であると統計されている。⁵⁾また、全般本やも、『論語』の五分の一から四分の一松やも文章は「生死」という課題と関連されると釋慧開深く究する。⁶⁾無論、言葉の頻繁畀死学研究、必ずしも思想本や重視されていると一致してはいないが、「未知生、焉生死」（未だ生を知らず、焉ぞ死をしらん）という文章のみにより、孔子が死を避けるのは誤解である。逆に死から離れ、生を論じられず、それと同様に生を離れ、死を探求できないと釋慧開が主唱する。⁷⁾つまり、生死は表裏一体の課題である。

日本の場合も、生死あるいは死生というのは、「表裏一体の関係にあるととられてきた」のように指摘されている⁸⁾。一九〇四年に『死生観』という加藤咄堂の著作により、大和民族の死生観は日本書記神功皇后の巻にも記載され⁹⁾、武士道からも死生という課題をよく表している。¹⁰⁾それらを見ると、死というのは、手を触れてはいけないものでもなく、他方では死を論考する際、生から離れず取り上げている。すなわち、日本は生死より、死生と描けるが、中国と同様に、死は生と表裏一体の関連であるとは過言ではない。もしそうであるならば、共生と強調すると同時に、共死という言葉、議題、概念とも忘却できず、無視できないであろう。したがって、共生のみと説くなら、コインの一面しか見せず、もう一面を隠され、不完全な論述ではないかと考えられる。山折哲雄はそのように述べている。

共生、共生……とばかり旗をふり立てて、共生共死、とは口が裂けてもいわなかった。生きることは、とりもおおさず死ぬことでもあるのだ、と教える大人たちの数

3) 島菌進、竹内整一編『死生学とは何か』東京大学出版会、2008、頁ii。

4) 傳偉勳により、1990年代死生学を中国語圏に輸入された。それに関する初の著作は『死亡的尊嚴與生命的尊嚴』である。台北：正中書局、1993。その後、傳氏は台湾の南華大学で死生学研究所を創設した。

5) 釋慧開『儒佛生死學與哲學論文集』台北：洪葉文化、2004、頁5-6。

6) 同上、頁7。

7) 同上、頁55。

8) 同注3。

9) 加藤咄堂『死生観』書肆心水、2006版、頁33。

10) 同上、頁39-58。

がだんだんすくなくなっていたような気がする。11)

しかし、以上はただ死生学から死生が表裏一体であると語っている。小論の課題としての「共存」には未だ入っておらず、哲学的に表裏一体の死生とも検討していない。また、最も重要なポイントは、死生ではなく、共死と共生による「ともに」という概念であり、「ともに」死ぬと「ともに」生きるという本稿の趣旨である。「ともに」というのは、一人の問題にとどまず、せめて二人、あるいは二人以上の課題である。いわば、誰が共に死ぬのか、また生きるのかという「主体」、または「主体性」の問題を見出され、そこから「共存」という課題をも引き出せる。近代の日中哲学においては、哲学は西洋のように、「客観的な知識」を追求して高揚するのみならず、「生命の学問」として「哲学」を再定義としようとする同調がある。「生命の学問」とは、哲学の一つの論題として、生命、または生命論を論究することではなく、「哲学」自体は、「生命の学問」である、という。言い換えれば、「哲学」は「生命」の「厳密的な論理」を求める「学問」ということである。また、「生命」といえば、いのち（命）を意味し、生きることのみならず、死も考えられる。

さて、哲学的に「共死」や「共生」とは何か。前者には未だ明確な定義がないが、後者を分析しながら明らかにしておきたい。法哲学者である井上達夫の観点¹²⁾により、共生とは「シンバイオーシス」(symbiosis)と「コンヴィヴィアリティ」(conviviality)の両義性がある。前者は生態学用語であり、「生の諸様式の調和的統一」を追求し、後者は「生の諸様式の雑然たる賑わい」を求める、という。¹³⁾

現代的意味での共生は、自他が融合する「共同体」への回帰願望ではなく、他者たる存在との対立緊張を引き受けつつ、そこから豊かな関係性を創出しようとする営為である。(中略)被差別者の「同化」とは根本的異なる。¹⁴⁾

共に生きるという「共生」は、自他の相違性を無視し、「同化」しようとするのではなく、自他の差異を承認し、「そこから豊かな関係性を創出しようとする営為である」。そのように考えるなら、自他の差異がありのままに、共に死んで、「共死」から「同化」への追求は必要がないようである。しかし、「自他」というのは、私と汝という関係のみならず、彼をも含まれているわけである。また、「共生」は、共に生きる「場所」も欠かすことができず、「世界」におかれる私、汝、無数の彼に構成される。そのような「世界」においては、汝や彼の差異を聞き入る際、自己という私を否定されないと、「コンヴィヴィアリティ」のような「宴」での会話をもできない。つまり、自他（無数の彼を含めるという他）の差異を承認しても、「宴」のような「世界」においては、己を否定、あるいは「己」を「死」ななければならない。それは、私のみならず、汝や彼の「己」でも死ぬべきであろうと私は考える。それは差異を同化するためではなく、逆に差異を聞き入って守る所以である。

11) 山折哲雄「はじめに」山折哲雄編『日本人と「死の準備」—これからをより良く生きるために』角川新書、2009、頁4。

12) 井上達夫「共生」広松浩ほか編『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998、頁343-344に所収される。ここは川本隆史の近作『共生から』岩波書店、2008に拠って引用する。

13) 川本隆史『共生から』、頁11。

14) 同上、頁9。

ところで、本論では、近代日中哲学において、日本哲学の父、「京都学派」の創始者と言われる西田幾多郎と、新儒家の一人の代表者である牟宗三の哲学を考察しておきたい。なぜ西田と牟を取り上げ、両氏の観点を究明したいのか。牟（1909-1995）は、確かに年齢的に西田（1870-1945）より約四十歳も若く、時代による歴史的、哲学的差異も含まれている。だが、「哲学」に対して、牟は西田と共に「生命の学問」を理解している。周知のように、西田は、『善の研究』から晩年まで「生命」という課題を重視し、「哲学」は「生命の学問」として示している。例えば、『善の研究』の序では、西田は「『善の研究』と名づけた譯は、哲学的研究が其前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考えた故である」¹⁵⁾と述べ、最終的に完成した「場所的論理と宗教的世界観」という論文の中にも、「宗教は心霊上の事実である（中略）哲学者はその心霊上の事実を説明せなければならない」¹⁶⁾と強調している。当然、「人生」や「心霊」を重視するのは、それぞれの「哲学」の課題とはいえ、または「生の哲学」や「哲学」の定義に関連しているが、「哲学」そのものと一致してはいけない。哲学の動機としての「深い人生の悲哀」から見ると、「生命」というのは、「哲学」と断裂できないことである。むしろ、「哲学そのものの問題」¹⁷⁾であると西田は明言している。

その点においては、牟も哲学は「生命的学問」（生命の学問）¹⁸⁾と認識し、西洋哲学に対して、「知識」ではなく、「生命」を中心とする中国哲学の特徴であると指摘している¹⁹⁾。両氏は「生命の学問」として「哲学」と理解し、そこから自らの「哲学」を構築していく。しかし、小論ではその共通点を明らかにしようとするのではなく、それに基づき、両氏の「共死」と「共生」に含まれる「主体」、また「主体性」の哲学的分析を探求し、とりわけグローバルの世界において、「主体」から「共存」への可能性を論究しようとする。

共死と共生における主体性の問題

よく知られているように、後期西田の思索においては、歴史の現状をめぐる、同僚や生徒たちにも影響され、形而上学的な「実在」から、「世界」への関心に移りつつある。その中で、最も注目されるのは、『日本文化の問題』により、極めて少ない政治的「公の発言」である。上田閑照が指摘したように、「問題」としての「日本文化」というのは、「西田は覚めた目で、（中略）近代の日本の歴史、当時の世界の現代史、その渦中にありながら、それだけに尽きない歴史の巨時代的な方向を見定めて、歴史における自分の課題を受け取っていた」²⁰⁾のである。つまり、西田は「自分の課題」としての「日本文化」は、「近代の日本の歴史」、「当時の世界の現代史」、また「歴史」というのを「受け取っていた」。

問題は、「東洋と西洋とが一つの世界となった今日」に対して、「日本」という概念を「主体性」として西田が取り上げ、「世界への日本」という立場を示しており、

15) 『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、1965版、頁4。

16) 同上、第十一巻、頁371。

17) 同上、第五巻、頁178。

18) 牟宗三『中國哲學的特質』台北、学生書局、1998、頁4-6。

19) 牟宗三『生命的学問』台北、三民書局、1994、頁34-35

20) 上田閑照『上田閑照集』第一巻、岩波書店、2001、頁203。

「日本を主体化すること（すなわち帝国主義的になること）は、日本として最も戒むべきことである」²¹⁾などの「発言」でもある。

今日日本文化が世界文化として考へられ、世界文化として発展するには、それが如何なる意味に於て、又如何にして云ふことが考へられねばならない、即ち問題とならなければならないと思ふ。（中略）而してそれは又東洋と西洋とが一つの世界となった今日、東洋文化が如何なる意味に於て世界文化として、将来の世界歴史に貢献するかと云ふことであらう。（中略）物は他と比較することによって、真にその物を知り得るのである。我々は自己を客観の鏡に映すことによつて自己を知り、客観的に自己を知ることによつて客観的に働き得るのである。然らざれば夜郎自大の謗を免れない。単に特殊性を明にすると云ふだけでは足りない。世界の日本として立たんとする今日の日本に於て、特に此点が注意せられなければならない。²²⁾

『日本文化の問題』においては、言うまでもなく、問題として「日本文化」を論じている。しかし、西田は「日本文化」という「問題」を通して、生涯をかけて「真実」を追究する哲学的課題を論じている。西田は日本文化の特殊性より、「一層深い大きな根柢」²³⁾を究明しようとしている。

「私は今此題目によつて述べようとする所は、歴史的事実について我国文化を研究し、それによつて我国文化の特殊性を明にせうと云ふのではない。（中略）私はそれを尊重するに於て人後に落つるものではない。併し研究は隠す所なく蔽ふ所なく、（中略）何処までも公明正大でなければならない。（中略）日本精神には、かゝる公明正大なものがあると思ふ。学問的精神とはかゝる公明正大の精神に基くものでなければならない。（中略）宣長が「其はたゞ物にゆく道にそこ有りけれと云ふ如く（直毘霊）、直に物の真実にゆくといふ意に解すべきであらう。物の真実に行く」と云ふことは、唯因襲的に伝統に従ふとか、主観的感情のまゝに振舞ふとかと云ふことではない。何処までも物の真実に行く」と云ふことは、科学的精神と云ふものも含まれてゐなければならない。それは己を空くして物の真実に従ふことではなければならない、（中略）真実の前に頭を下げると云ふことでなければならない。（中略）物の真実に徹することは、何処までも己を尽すことでなければならない。」²⁴⁾

「世界の日本」としての「日本」とは、最も戒むべきことにおいて、文化の特殊性を追求することよりも、「物の真実に行く」ということと西田の「日本文化論」の基点であろう。「主体の超克」²⁵⁾や「世界を媒介とする」²⁶⁾などの観点を見ても、「物の真実に行く」というのは西田が究極的に求めるものと思われる。「己を空くし

21) 『西田幾多郎全集』新版、第九巻、岩波書店、2004、頁52。

22) 同上、頁6-7。

23) 同上、頁91。

24) 同上、頁5-6。

25) 同注20、頁218-243。

26) 藤田正勝「日本文化・東洋文化・世界文化—西田幾多郎の日本文化論—」『東アジアと哲学』ナカニシヤ、2003、頁13-15を参照。

て」、おそらく仏教の無我思想と関連しているのであるが、「世界の日本」という図式においては、「己」、いわば「日本」を空くして「物の真実に行く」べきだと西田は指摘しているのではないか。それは単なる「自己を否定して物に即する」という「無心に行為する」²⁷⁾ということのみならず、「世界」に面して、「主体」、また「自己」としての「日本」を越えなければならないということを意味するだろう。すなわち、「日本」の特殊性を強調せず、「世界」の前に、「物の真実に行く」べきということであろう。

「世界の日本」とは、「特殊性」を強調せず、西田のいう「物の真実に行く」という立場であるが、しかしながらそこに「日本」の「特殊性」を全面的に否定するわけでもない。「主体」として「己を空くして」というのは、「日本」をすべて「空くして」「物の真実に行く」という意味でもないと思われる。逆に「特殊性」がないと、「世界の日本」とも言えないのであろう。西田は次のように述べている。

特殊性を失ふといふことは文化といふものがなくなるといふことである。(中略) 種々なる文化が各自の立場を守りながら、世界を媒介として自己自身を發展することによって真の世界的文化が形成せられて行くのである。²⁸⁾ (「形而上学的立場からみた東西古代の文化形態」)

「世界」から見ると、「日本」の単なる「特殊性」を強調するわけではなく、「物の真実に行く」、いわば「より一層深い根柢」に向かうことである。しかし、「日本」から見ると、「世界」に面すると同時に、その「特殊性」を失うのではなく、「世界を媒介として自己自身を發展する」と西田は語っている。そのような「世界の日本」による両面性を見ると、その後陸軍が主唱する「大東亜共栄圏」に対する「世界的世界」という「公の発言」をも理解できるのであろう。

歴史的形成には、何処までも民族と云ふものが中心とならなければならない。それは世界形成の原動力である。共栄圏と云ふものであつても、その中心となる民族が、国際聯盟に於ての如く、抽象的に選出せられるのでなく、歴史的に形成せられるのでなければならない。斯くして真の共栄圏と云ふものが成立すして真の共。

(中略) 私の世界的世界形成主義と云ふのは、国家主義とか民族主義とか云ふのは、国家主義とか民族主義とか云ふものに反するものではない。世界的世界形成には民族が根柢とならなければならない。²⁹⁾ (「世界新秩序の原理」)

そのような「世界的世界」の立場を見ると、「世界の日本」、また「世界的日本」と言い換えることができるのではないか。「世界的日本」においては、「世界」の「標準」として「主導」することではなく、「世界的世界」から構成される一つの「特殊的世界」しかないのであろう。西田は次のように述べている。

各国家各民族が自己に即しながら自己を越えて一つの世界的世界を構成すると云ふ

27) 同上、頁16。

28) 『西田幾多郎全集』新版、第六巻、岩波書店、2003、頁353。

29) 『西田幾多郎全集』新版、第十一巻、岩波書店、2005、頁449。

ことは、各自自己を越えて、それぞれの地域伝統に従って、先づ一つの特殊的世界を構成することでなければならない。而して斯く歴史的地盤から構成せられた特殊的世界が結合して、全世界が一つの世界的世界に構成せられるのである。³⁰⁾（「世界新秩序の原理」）

上田閑照が指摘したように、西田のいう「自己に即しつつ自己を越えて」というのは、「各国家各民族の文化の伝統に基づく固有の歴史的生命をあくまで尊重する立場がよく表れています、そして「自己を越えて」には、異文化間の結びつきと各国単位の政治的主権のある種の共同制限とがこめられているでしょう」。つまり、「世界的世界」という理想は、「特殊性」を失わないまま、その「特殊性」を越えて「世界的世界」を構成していくということである。

そのような構想はグローバルの世界において、どのように「己を空く」する一方で、他方では「自己に即しつつ自己を越えて」「世界的世界」を構成できるのか。前者は小論で提案しようとする一人々が「共死」し、そして後者のように、それぞれの「特殊性」、いわば相違点があるままに「共生」できるのかと関連しているのである。

ところで、牟宗三は「世界的世界」という現実の世界の論理的構造を目指す姿勢でもないようであるが、西洋文化や西洋哲学という外部からの洋学に影響されながら、共産党と国民党との紛争による中国内部の現実的な混乱をも無視してはなない。牟はヘーゲルのいう「精神」（Geist）を参考しながら、自らの歴史哲学を創立する。また、中国の伝統的な文化、特に儒教の思想により、西洋文化の脅威に対して、中国文化を振興しようとする。

まず、「中国哲学」があるのかという疑問に対しては、牟氏が形而上学の基盤としての「天」、生命との関連を力説し、西洋哲学のような「知識の客観性」ではなく、「道徳な主体性」や「内在的道德性」を中国哲学に求めている。

哲学とは何か。全ての人性の活動、理智及び観念を反省して説明するのは、哲学である。（中略）中国哲学においては、より「主体性」（Subjectivity）及び「内在的道德性」（Inner-morality）を重視する。（中略）それに対して、西洋哲学は、主体性ではなく、客体性を重視する。それは大体「知識」を中心とし展開する。³¹⁾

そのような「主体性」は、西田の言う「生命」とは異い、歴史的に見出されているのではなく、「天命」や「天道」による形成される「人の本体」、または「真実な主体性」である。

天命及び天道が下降し、それによって人の本体、即ち「真実な主体性」（Real Subjectivity）直ちに形成される。当然、その主体は、生物学あるいは心理学的な主体ではない。つまり、それは形而下的ではなく、（中略）むしろ形而上的、価値を体現し、真実的無妄な主体である。³²⁾

³⁰⁾ 同上、頁445。

³¹⁾ 牟宗三『中國哲學的特質』、頁4-6。

無論、西洋哲学と東洋哲学との二分化に対して、厳密な分析が決して不可欠であるが、「主体性」は中国哲学において、最も重要であると牟は強調する。また、実践における「主体」は、事と天と繋がっている。

中国の古代では、聖と哲という二つの概念を相通する。元の意味で、哲という言葉は、賢明（明智）である。その賢明を徳性化及び人格化とすれば、聖になる。だから、聖哲という二つの文字は常に一つの言葉として連用される。聖王は理想の実践を重視し、実践のプロセスは政治的な活動である。その活動は、自己から出発し、人、事及び天という三つの面と関連する。政治的な成功とは、主体に対する人、事、天という三つの面と合理的及び調和的關係である³²⁾

原文では、人というのは、「外界人」であり、他者を意味するのである。つまり、「主体」は人と人、または自己と他者との関係のみならず、事と天との「合理的及び調和的」繋がりである。牟はそのような関係により、自らの歴史哲学を創造し、「共死」と「共生」における「主体性」をも結晶する。

まず、牟の著作『歴史哲学』の中に、西洋の歴史において、「分解的盡理之精神」（分解的に徹底的な理の精神）は、政治、法律、数学及び科学に現していると指摘する。それに対して、中国の歴史発展は、「綜合的盡理之精神」（総合的に徹底的な理の精神）と「綜合的盡氣之精神」（総合的に徹底的な氣の精神）によって形成される。その三つの「精神」においては、「知性主體」（知的な主体）、「道德主體」（道徳的な主体）及び「藝術性主體」（芸術的な主体）という三つの「主体」に分けている。中国の場合、西洋とは異い、知的な主体ではなく、道徳的な主体を強調する。そのような相違点により、中国では科学や民主主義を西洋のように発展されていないといわれるが、両者における歴史的な「事（件）」に対する理解の差異を顕せる。西洋は歴史的な事件を物理的に考え、「物理的な事件」（physical events）と指している。中国は歴史的な事件を「人の事」（human affairs）と見出されている。それらによって、中国の場合、歴史的な事件を客観的な理性に限らず、感情的な理性にも理解される。それは、大橋良介のいう「悲」から歴史を見直すことと同等であると考えられる。『聞くこととしての歴史—歴史の感性とその構造』という著作の中に、大橋は次のように述べている。

“compassion”をその英訳とする大乘仏教の概念「悲」は、（中略）自己と他者とが歴史世界において共生するときの根本感情と取るなら、それは、「共に」（co）「生きる」（vivo）ということの作法“conviviality”の情意でもある。この語は「闊達さ」の意味である。そして文字どおりには「共生」である。（中略）共通感覚の深層を「悲」と捉えることは、仏教教義に依存する思考ではなくて、むしろ生活の場面に即して「自己」と「他者」と「歴史世界」に触れる道である。³⁴⁾

32) 同上、頁25。

33) 同上。

34) 大橋良介『聞くこととしての歴史—歴史の感性とその構造』名古屋大学出版会、2005、頁15。

悲から「共生」への道は「共通感覚」というパイプである。それは「仏教教義に依存する思考ではなく」と語っているが、「自分を無にする」³⁵⁾、「没・主体的」あるいは「無我的」とも西田幾多郎や西谷啓治の思考とも大橋が承認する。³⁶⁾また、悲は「共生」を導き出せると共に、「共死」とも結び付けられると言えるのではないかと私は考える。大橋はこのように述べている。

共通感覚の「共通」の主体ないし人間の「自性」そのものが、そういう場面なのである。共通感覚の深層は歴史世界の「他者」を開示する場であったが、その他者のうちには「死者」も入る。(中略)これらの死者たちの声を「聞く」ということは、もちろん聴覚のレベルではなくて、五感に共通の全身感覚という意味での「共通感覚」において、ないし、その深層でもある「悲」というような情意において、成立するであろう。³⁷⁾

「共通感覚」の深層において、「悲」というような情意があり、共通の主体が、歴史世界の「他者」のうちにある「死者」も入る。もちろん、それは「死者」とともに「死んだ」という意味ではなく、「さまざまな死者の語りを聞きことにおいて現前する歴史でもある」³⁸⁾。それは、恐らく「自分を無にする」でなければ、いわば「共死」あるいは「ともに死ぬ」、「共通の主体」から「他者」を開示することもできない。すなわち、悲という情意というのは、「自己」と「他者」と「歴史世界」に触れる道である「共生」する「根本感情」を示しているのみならず、歴史世界の「他者」のうちにある「死者」も入る「共死」という場面も包含する。

したがって、「世界の日本」という西田の文化論ないし歴史哲学は、主体としての「日本」において、「己を空して」歴史を形成する「共死」を意味する一方で、「自己に即しつつ自己を越えて」、「特殊性」を失わないまま、その「特殊性」を越えて「世界的世界」を構成していく「生の諸様式の雑然たる賑わい」という「共生」でも成立できる。そこには大橋のいう共通感覚の深層にある「悲」という情意を、歴史の構造において、西田と共に、新儒家の代表者である牟も共感する。なぜなら、歴史的な事件というのは、物理的な事件ではなく、人の事であり、道徳的な主体による感情的な理性を通じて理解しなければならないであるから。また「共死」と「共生」とは表裏一体の関係にあると捉えながら、そこにある「主体」、また「主体性」という概念をも無視できないと私は考える。

主体性から「共存」への可能性

最後に、「共死」と「共生」における「主体性」から、「共存」への可能性を簡単に

35) 同上、頁203。

36) 大橋良介『感性の精神現象学—ヘーゲルと悲の現象論』創文社、2009、5-6。

37) 同注34、頁217。

38) 同注34、頁218。

纏めたい。「共存」というのは、共に「存（在）」すると意味するなら、和辻哲郎の間柄論を借りて分析に適用すると思われる。

和辻は「「存」が主体の自己把持であり、「在」が人間関係においてあることにほかならぬ」³⁹⁾と指摘する。つまり、「存」は忘失に対する意味であり、「在」は主体がある場所を示し、去に対しての。このような「存在」と認識するならば、人間関係は空間的な物と物との関係でもなく、客観的な関係でもない。むしろ、主体的相互にかかわり合い、「人の人のば、行為的連関」であり、「生ける動的な間である」。⁴⁰⁾和辻の場合、人間というのは、人の人のばという間柄であり、「人間存在」といえば、この世の中一人の主体の自己把持とする意味ではなく、「人の人とのば、行為的連関でありつつしかもこの連関における個別的主体を超えた共同的な主体、すなわち主体的共同存在にほかならぬのである」。⁴¹⁾

問題は、その「個別的主体を超えた共同的な主体、すなわち主体的共同存在」はどのように可能であるのか。個別的主体はどのように超えて共同的な主体になるのか。それは、小論では「共死」と「共生」における「主体性」からみる「共存」とどのように結び付けられるのか。

それらに対して、和辻は「空」という仏教の概念を借りて説明する。まず、「個別の主体」における「個人」というのは、「人間の全体性の否定としてのみ成立する」のである。それと同時に、「人間の全体性はいずれも個別性の否定において成立する」、という⁴²⁾。つまり、人間存在というのは、二つの「否定」によって構成される。一つは人間の全体性を否定する個人を成立し、そして個人を否定して全体性を成立する。人間存在はそのような否定の運動の中に、相互的にかかわり合うのである。そのような否定の運動がなければ、人間存在とも言えなくなる。言い換えれば、「人間存在が根本的に否定の運動」であり、「人間存在の根源は否定そのもの、すなわち絶対的否定性」である。したがって、「個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すわなち空が空ずるがうえに、否定の運動として人間存在が展開する」⁴³⁾と和辻の立場である。

本稿では、井上達夫のいう「生の諸様式の雑然たる賑わい」を求める「共生」（「コンヴィヴィアリティ」(conviviality)）の視点から、グローバルの世界の中の多様性、いわば自他の差異を認めながら、私、汝、そして彼の「己」と共に死ぬべきであると主張しようとする。つまり、「共生」ばかりと高揚する際、「共死」をも無視できないはずである。その二つの概念は表裏一体の関係であり、相互的に依存する。それは、和辻の間柄論を指摘したように、人間存在が根本的に否定の運動であり、個人を否定して全体性を成立し、全体性を否定して個人を成立する。その二つの否定というのは、個人や全体性が「共死」すると同時に「共生」するとも言えるのではないか。また、それは西田のいう主体としての日本、いわば「己をなくして」、「自己に即しつつ自己を越えて」という立場にも適用するのではないか。そして、牟のいう感情的な理性により、主体に対する人、事、天という三つの面と合理的及び調和的關係

39) 和辻哲郎 『倫理学』 岩波文庫、2007、頁38。

40) 同上、頁32。

41) 同上、頁33。

42) 同上、頁39-40。

43) 同上、頁40。

である「人の事」としての歴史を把握する。それは大橋の「悲」の観点から述べたように、「自分を無に」し、「共通の主体」として、「自己」と「他者」と「歴史世界」に触れる道である「共生」する「根本感情」を示すことと共に、歴史世界の「他者」のうちにある「死者」も入る「共死」という場面も顕在する。したがって、近代日中哲学において、とりわけ西田幾多郎と牟宗三の哲学から見ると、主体は相互的に「共生」を目指そうとするあたって、「共死」とも忘却できず、そこに「共存」への可能性が露現する。

()

1. 共死와 共生에 대하여, 그리고 니시자와 牟宗三에 대하여 많이 배웠습니다. “共死と共生—表裏一体の課題”라는 점에 대해서도 동의할 수 있고, 특히 함께 죽어야 함께 산다고 말하면서, 죽음을 앞에 두고 그 다음에 삶을 세운 것도 이해할 수 있다.

나와 너, 그가 있는 장소, 상위성, 차이를 간직하면서도 풍부한 관계성을 유지할 수 있는 장소, 그런 곳이 있다면 우리 모두는 환영해야 할 것이다.—그 장소가 국민 국가 내부든 아니면 국제적 관계에 있든지—. 발표자는 이런 세계를 宴conviviality 과 같은 세계라고 부르고 있다. 연을 한글로 표현한다면 잔치라고 할 수 있다. 이런 학술대회 같은 것도 잔치와 비슷한 데가 있다. 그런데 우리가 사는 정치 세계가 실제로 잔치와 같은 것일까? 자신의 己를 유지하는 것은 쉬워 보이고, 함께 죽는 것은 아주 어려워 보이기 때문이다.

2. 「宴」のような「世界」와 혁명·전쟁

毛澤東은 ‘후난湖南 농민운동 보고서’(1927년 2월)에서 혁명적인 폭력의 필요성과 적합성에 대해 강한 확신을 갖고 있었으며 다음과 같이 선언했다. “혁명은 만찬에 사람을 초대하는 것, 에세이를 쓰는 것, 그림을 그리는 것, 수를 놓는 것이 아니다. . . . 혁명이란 한 계급이 다른 계급의 힘을 전복시키는 봉기이고 폭력 행위다.”¹⁾

메를로 폰티(Merleau-Ponty, 1908-61)도 역사를 폭력이 자행되는 공간으로 보았다. 그는 “각각의 의식은 타자의 파괴와 죽음을 추구한다.”는 헤겔의 『정신현상학』의 한 구절을 인용하고 다음과 같이 논하고 있다.

의식은 신체 없이는 아무 것도 할 수 없다. 의식이 다소간 다른 의식에 영향을 끼칠 수 있는 방법은 그들의 신체에 영향을 미치는 것뿐이다. . . . 역사는 본질적으로 투쟁—주인과 노예의 투쟁, 계급 투쟁—이다. . . . 육화된 의식의 체계 속에서 인간은 타자를 대상으로 환원시킴으로써만 자신을 확증할 수 있다. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*:

¹⁾ Mao, Quoted From Timothy Cheek(2002), p. 47.

An Essay on the Communist Problem (Boston, Beacon Press, 1969), p. 102.

우리가 육화된 존재인 한 폭력은 우리의 운명이다. . . 폭력이란 모든 체제에 공통된 출발 상황이다. . . 이것[폭력]은 미래를 향해서 현재를, 타자를 향해서 자기를 뛰어넘는 인간적인 행위의 법칙이다. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*

정치적 문제들은 우리 모두가 주체이면서 타자를 대상으로 보고 다룬다는 사실로부터 생긴다. 따라서 인간들의 상호 공존은 실패할 수밖에 없는 것처럼 보인다. 그 이유를 세 가지 경우로 나누어 볼 수 있다. [첫째] 몇몇 사람만이 절대적 주체의 권리를 행사할 경우, 다른 사람들은 그들의 의지에 복종하게 되고 주체로서 인정되지 않는다. [둘째] 사회 전체가 신에 의해서 규정된 운명 혹은 철학적 사명으로 나아갈 경우이다. 이 경우 운명 혹은 사명을 떠맡는 자들은 몇 명에 불과할 것이기 때문에 이것 또한 첫 번째 경우로 귀착되며 객관적 정치는 주관적 정치로 환원된다. Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*

첫 번째 인용에서 의식의 신체 의존성이 주장되고 있다. 다른 의식에 영향을 주자면 신체에 영향을 주어야 한다. 그리고 역사는 본질적으로 주인과 노예의 투쟁이고. 이 투쟁은 인간의 조건이다. 자신을 확증할 수 있는 유일한 방법은 타자를 대상으로 환원시키는 것, 그래서 “폭력은 우리의 운명”이라고 했다. 인간의 미래에 대해서건 타자에 대해서건 폭력을 야기하지 않는 인간의 행위나 체제는 없다고 했다.

그리고 “우리 모두가 주체이면서 타자를 대상으로 보고 다룬다”는 것, 이것이 정치적 문제의 기원이고, 상호 공존은 실패한다는 것이다. 만일 사회적 조직, 제체, 하나의 제국이 세계사에서 섭리적인 운명이나 사명에 스스로를 바친다고 주장한다고 해도, 이는 객관적인 주장이 될 수 없다고 한다. 오로지 소수만이 역사적 사명을 달성하려고 하기 때문이다. 니시다가 동아공영권에서 세계사적 사명을 달성할 수 있는 나라로 일본 밖에 없다고 했을 때 이것은 바로 주관적 주장의 전형적인 사례가 될 수 있다.

이 모든 인용들은 메를로 폰티가 마르크시즘, 역사, 프롤레타리아트의 역할, 당, 국가 등 공산주의의 문제를 논의하는 문맥에서 온 것이다. 이것들은 잔치와 같은 세계에 근본적으로 도전하고 있다. 니시다는 「私と汝」에서 ‘나와 너’의 문제를 다루고는 있지만, 그 맥락이 주인과 노예의 투쟁의 맥락은 아니다. (6맥에381 참조.) 니시다, 大橋, 불교의 무아론 등과 메를로 폰티, 모택동 중 어느 편의 “세계”관이 옳은가?

3. 세계의 성격은 시대에 따라서 달라지는가?

잔치라면, 그런 잔치에 참석할 사람 사이에 대화가 가능할 정도로서는 자신을 비우거나 죽일 수 있다. 우선 참석자는 상당히 동질적일 것이다. 그런데 이방인은 초대받기 어렵고, 적이라면 초청 대상에서 제외될 것이다.

발표자에 따르면, “세계에 면하여, 주체 또는 자기로서의 일본을 초월하지 않으면 안된다”고 니시다가 주장했다.(p.6) 하지만 일본국이라는 주체를 죽이는 일이 때

로 아주 어려운 일로 보인다. 이것은 60여년 전 니시다가 국제 정치에 관련하여 언급한 데에 잘 나타나 있다. 니시다는 「세계신질서의 원리」(全集, 12: 426-434, 1943)에서, 세계신질서 원리, 동아시아 공영권, 팔굉일우의 원리를 받아들이고 있다. 니시다가 이해하고 있는 세계구성의 원리는 일본 국가의 주체성을 보존해 줄 뿐만 아니라, 자신을 비움으로써 다른 국가를 포함하는 것이다. 하지만 니시다는 그 앞에서 다음과 같이 동아시아에서의 일본 중심론을 펴고 있다.

今や東亞の諸民族は東亞民族の世界史的使命を自覺し、各自自己を越えて一つの特殊的世界を構成し、以て東亞民族の世界史的使命を遂行せなければならない。これが東亞共榮圈構成の原理である。今や我我東亞民族は一緒に東亞文化の理念を掲げて、世界史的に奮起せなければならない。而して一つの特殊的世界と云ふものが構成せられるには、その中心となつて、その課題を擔うて立つものがなければならない。東亞於にて、今日それは我日本の外にない。

(429)

여기에서 니시다는 동아시아민족이 떨치고 일어나 유럽 제국주의에 대항하라고 부추기고 있지만, 일본을 제외한 동아시아민족중에서 “我我東亞民族”이라는 말에 대하여 공감할 수 있었던 사람은 얼마나 되었을까? 니시다에게는 일본이 동아시아의 중심이 되는 일과 자기를 비우는 일이 동시에 가능했던 것이다. 동아시아 공영권의 중심에 일본을 둔 것은 국가로서의 일본을 죽인 것일까? 국가를 無로 만드는 것이나 空으로 만드는 것은 어려운 것이 아닐까?

이해관계가 크게 대립하지 않는 세계에서는 공생, 특히 공사의 원칙을 어느 정도 지킬 수 있을 것이다. 하지만 도덕조차 무너지는 전쟁터에서는 공사와 공생은 모두 불가능해 보인다. 그래서 모택동, 메를로 폰티, 그리고 홉스는 寔/잔치라는 말로 자신들이 경험한 세계의 성격을 드러낼 수 없었을 것이다. 니시다도 역사적 세계를 寔의 세계라고 할 수는 없었을 것이다.

따라서 “「主体性」から「共存」への可能性”은 세계의 성격에 따라서 달라지는 것으로 보인다. 니시다와 모택동의 시대는 그 가능성이 낮았고 오늘날은 좀 높아 보인다. 그리고 “「共通感覺」の深層において、「悲」というような情意があり”는 주장은 “「悲」というような情意が 있어야 한다”는 윤리적 요구로 바뀌어서 표현하는 것이 더 정확하지 않을까? 교수님의 고견을 기다립니다.

許祐盛(慶熙大学校)

イム・ヨンガン教授の文章を読んで

1. 共死と共生について、そして西田と牟宗三についてたくさん学びました。「共死と共生—表裏一体の課題」という点についても同意することができ、特に一緒に死んでこそ一緒に生きると言いながら、死を前にして、次の人生を立てたのも理解できる。

私とあなた、彼がいる場所、相違性、違いを保持しながらも豊かな関係を維持することができる場所、そのような場所があれば、私たちは皆歓迎しなければならない。—その場所が国民国家の内部であろうが、あるいは国際関係にであろうが—。発表者はそのような世界を宴convivialityのような世界と呼んでいる。宴をハンブルで表現するとランチとすることができる。このような学術大会のようなものも、ランチと似ているときがある。ところで、私達が住んでいる政治の世界は、実際にはランチのようなものだろうか？ 自分の己を維持することは簡単に見え、一緒に死ぬことは非常に困難に見えるからだ。

2. 「宴」のような「世界」と革命・戦争

毛沢東は「湖南農民運動報告書」（1927年2月）で、革命的な暴力の必要性と適合性について強い確信を持っており、次のように宣言した。「革命は、晚餐に人を招待すること、エッセイを書くこと、絵を描くこと、計算をすることではない。…革命とは、ある階級が他の階級の力を転覆させる蜂起であり、暴力行為だ。¹⁾

メルロポンティも歴史を暴力が恣行される空間と見た。彼は「それぞれの意識は他者の破壊と死を追求する。」というヘーゲルの『精神現象学』の一節を引用して次のように論じている。

意識は身体なしには何もできない。意識が多かれ少なかれ他の意識に影響を及ぼすことができる方法は彼らの身体に影響を及ぼすことだけである。……。歴史は本質的に闘争—主人と奴隷の闘争、階級闘争—である。……。肉化された意識の体系の中で人間は他者を対象に還元させることによってのみ自分を確証することができる。Merleau - Ponty, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem* (Boston, Beacon Press, 1969) 、p.102。

¹⁾ Mao, Quoted From Timothy Cheek(2002), p.47.

我々が肉化された存在である暴力は我々の運命である。……。暴力とはすべての体制に共通した出発状況である。……。これ（暴力）は未来に向けて現在を、他者に向けて自分を乗り越える人間的な行為の法則である。Merleau - Ponty, Humanism and Terror

政治的問題は我々みんなが主体でありながら他者を対象として見て扱うという事実から生まれる。したがって人間の相互共存は失敗するしかないように思われる。その理由を3つに分けて見ることができる。第一に、数人の人だけが絶対的主体の権利を行使する場合、他の人々は彼らの意志に従うようになり主体として認められない。第二に、社会全体が神によって規定された運命あるいは哲学的使命で進む場合である。この場合、運命あるいは使命を引き受ける者は数人かに過ぎないだろうからこれも一番目の場合に帰着され、客観的政治は主観的政治に還元される。Merleau - Ponty, Humanism and Terror

一番目の引用で意識の身体依存性が主張されている。他の意識に影響を与えようとすると身体に影響を与えなければならない。そして歴史は本質的に主人と奴隷の闘争であり、この闘争は人間の条件である。自分を確証することができる唯一の方法は他者を対象に還元させること、そのため「暴力は我々の運命」という。人間の未来についても他者についても暴力を引き起こさない人間の行為や体制はないという。

そして、「我々みんなが主体でありながら他者を対象として見て扱う」ということ、これが政治的問題の起源であり、相互共存は失敗するというのである。もし社会的組織、体制、一つの帝国が世界史において攝理的な運命や使命に自らを捧げると主張すると言っても、これは客観的な主張になれないという。ただ少数のみが歴史的使命を果たそうとするからである。西田が東亜共栄圏で世界史的使命を果たすことができる国に日本しかないといった時、これはまさに主観的主張の典型的な事例になる。

このすべての引用はメルロポンティがマルキシズム、歴史、プロレタリアートの役割、党、国家など共産主義の問題を論議する文脈から来たものである。これらは、「宴」のような「世界」に根本的に挑戦している。西田は「私と汝」から「私と汝」の問題を扱ってはいるが、その脈絡が主人と奴隷の闘争の脈絡ではない（全集6：381参照）西田、大橋、仏教の無我論などとメルロポンティ、毛沢東のうちどちら側の「世界」感が正しいか？

3. 世界の性格は時代によって変化するか？

ランチであれば、そのようなランチに出席する人々の間での会話が可能な程度には、自分自身を空にするか殺すことができる。まず、参加者はかなり同質的である。しかし、異邦人は、招待状を受け取ることが難しく、敵であれば招待の対象から除外される。

発表者は、西多の意図を「『世界』に面して、『主体』、また『自己』としての『日本』を越えなければならないということの意味するだろう」と理解している。

(p.6) しかし、日本国という主体を殺すことは容易ではないように思われる。これは60年以上前に西田が国際政治に関連して言及したものによく現われている。西田は「世界新秩序の原理」（全集、12：426 - 434、1943）で、世界新秩序の原理、東アジア共栄圏、八紘一宇の原理を受け入れている。西田が理解している世界構成の原理は、日本国家の主体性を保存してくれるだけでなく、自分自身を空にすることで、他の国が含むものだ。しかし、西田はその前に、次のような東アジアの日本中心論を展

開している。

今や東亞の諸民族は東亞民族の世界史的使命を自覺し、各自自己を越えて一つの特殊的世界を構成し、以て東亞民族の世界史的使命を遂行せなければならない。これが東亞共榮圏構成の原理である。今や我我東亞民族は一緒に東亞文化の理念を掲げて、世界史的に奮起せなければならない。而して一つの特殊的世界と云ふものが構成せられるには、その中心となつて、その課題を擔うて立つものがなければならない。東亞於にて、今日それは我日本の外にない。(429)

ここから西田は東亞民族が馳せて立ち上がり、ヨーロッパの帝国主義に対抗するようにはけしかけているが、日本を除く東アジアの民族の中で、「我我東亞民族」という言葉について共感することができた人々がどれくらいいただろう？ 西田には、日本が東アジアの中心となることと、自分を空にすることが同時に可能だったのである。東アジア共榮圏の中心に日本を置くことは、国家としての日本を殺したのだろうか？ 国家を無にすることや空にすることは難しいのではないだろうか？

利害関係が大きく対立していない世界では、共生、特に公私の原則をある程度保つことがある。しかし、道徳すら崩壊する戦場では、公私と共生は、すべて不可能にみえる。だから毛沢東、メルロポンティ、そしてホッブズは宴/チャンチという言葉で自分たちが経験した世界の性質を表すことができなかつたのである。西田も歴史的世界を宴の世界とすることはできなかつたろう。

したがって、「『主体性』から『共存』への可能性」は、世界の性格に応じて変化するものとみられる。西田と毛沢東の時代は、その可能性は低く、今日はちょっと高く見える。そして、「『共通感覚』の深層において、『悲』というような情意があり」という主張は、「『悲』というような情意がなければならない」という倫理的な要求に変えて表現することがより正確ではないでしょうか？ 教授のご高説をお待ちしています。

()

共死と共生

-近代中日哲学における‘主体性’から‘共存’への可能性-

일본근현대사를 전공했기에 철학에는 문외한이지만, 평화라는 같은 목표를 지향하는 하나의 연구자로서 전문적이기보다 일반적인 질문과 코멘트를 하고 싶습니다. 부족하더라도 널리 양해를 구합니다.

니시다기타로(西田幾多郎)와 牟宗三라는 근대 일본과 중국의 두 철학자의 관점을 통하여 공사와 공생을 논하면서 거기에 함유된 주체성의 문제, 공존의 가능성을 말씀해 주셨습니다. 보통 요즈음 지구촌시대에 인간의 공존을 말하면서 ‘共生’이라는 말은 많이 하지만, 임선생님께서서는 한걸음 더 나아가 ‘共死’라는 차원으로 까지 확장시켜 고찰함으로써, 더불어 산다는 것이 인간에게 하나의 선택이 아니라 ‘근원적’이고 ‘본질적’임을 절실하게 드러내 주었습니다. 그리고 글로벌세계에 평화롭게 공존하는 길은 자신을 비우고 자신을 부정하면서도, 동시에 자기다움을 간직하는 것이라는 지적 등은 현재 세계화시대를 살아가는 데에 많은 시사를 줍니다. 이런 측면에서 임선생님의 글은 대단히 의미있고, 깊이 있는 관점으로 많은 생각을 하게 합니다. 특히 죽음이라는 심층으로까지 인간의 공통기반을 심도있게 포착한 시도는 감명깊었습니다. 문의안으로서 다음의 세 가지에 대해 질문을 드리겠습니다.

첫째, ‘共死’라는 차원은 위에서 이야기한대로 심도있는 시각임에는 확실하지만, ‘共生’이 분명한 개념이 제시되고 이해될 수 있음에 비해서 ‘共死’가 무엇을 의미하는 것인지 구체적으로 다가오지 않는데요. 좀 쉽고도 간단하게 다시 한번 설명해 주신다면, 이 자리의 많은 청중들에게 도움이 되겠습니다.

둘째, 논문의 주요 분석대상인 일본 철학자 니시다 기타로는 태평양전쟁을 지지하면서 오직 일본만이 세계사적 사명을 띤 국가라고 지목하고, 나치스를 옹호하기까지 했습니다. 그런데 논문에서는 민족의 개성을 극단적으로 주장함으로써 침략 전

쟁을 지지하게 되는, 공존이 아니라 파멸적인 결과를 야기했던 니시다의 사상에 대해 전혀 언급하고 있지 않습니다. 그냥 니시다가 언급한 '일본문화의 특수성'을, '단순히 특수성 강조가 아니라 만물의 진실을 추적해가는 일환으로서 보다 심층의 근거로 향하고 있는 것'으로서 긍정적으로 지적하고 계십니다. 그리고 니시다가 말한 민족이란 것도 특수성을 보존하면서도 특수성을 초월하는 긍정적인 견지에서 말씀하고 계십니다.

설사 니시다의 사상의 큰 부분이 평화공존에 대한 많은 가능성을 함유하고 있다손 치더라도, 파멸의 사상으로 변한 부분에 대한 정당한 언급없이 공존을 말한다는 것이 무언가 핵심이 빠져있는 것은 아닌가하는 생각이 듭니다. 이 점에 대해서 말씀을 듣고 싶습니다.

셋째, 적어도 글로벌 시대의 막연한 이상적 차원의 공존이 아니라, 이 사회를 생생하게 담아내고 변화시키는 사상이 되기 위해서는, 현실의 사악성에 대해 더 깊이 있게 고민해야 하지 않을까 하는 생각이 드는데요. 그 점에 대해 고견을 듣고 싶습니다.

ジョン・ヘソン (成均館大学)

共死と共生

-近代中日哲学における「主体性」から「共存」への可能性-

日本近現代史を専攻したので、哲学には門外漢ですが、平和という同じ目標を志向する一人の研究者として、専門的というより一般的な質問とコメントをしたいと思います。不足な点があっても、広くご了承ください。

西多幾多郎と牟宗三という、近代日本と中国の二人の哲学者の観点を通して、共死と共生を論じながら、そこに含まれる主体性の問題、共存の可能性を語ってくださいました。このごろは普通、地球村時代の人間の共存を語る時「共生」という言葉はよく使いますが、イム先生は、さらに一歩進めて「共死」という次元にまで拡張させて考察することにより、共に生きるということが人間にとって1つの選択ではなく、「根源的」で「本質的」であることを適切に示してくださいました。そしてグローバルな世界で平和に共存する道は、自分を空にして自分自身を否定しながらも、同時に自分らしさを大切にすることだという指摘などは、現在の世界化時代を生きる際に多くの示唆を与えてくれます。こうした側面からイム先生の文章は非常に意味があり、深みのある観点であり、多くの示唆を与えてくれます。とくに死という深層にまで人間の共通基盤を深くとらえた試みには深い感銘を受けました。門外漢として次の3つの点について質問をさせていただきます。

最初に、「共死」という次元は、上記したように深みのある視覚であることは確かですが、「共生」が明確な概念が提示され、理解できるのに比べて、「共死」が何を意味するのか、具体的に迫ってきません。もう少しやさしく簡単にもう一度説明していただければ、この席にいらっしゃる多くの聴衆の助けになると思います。

第2に、論文の主要な分析対象である日本の哲学者西田幾多郎は、太平洋戦争を支

持しながら、日本だけが世界史的な使命を帯びた国家だと指摘し、ナチスを擁護までしています。しかし、論文では、民族の個性を極端に主張することで侵略戦争を支持するに至る、共存ではなく破滅的な結果を引き起こした西田の思想については、まったく言及していません。ただ西田が言及した「日本文化の特殊性」を、「単純な特殊性の強調ではなく、万物の真実を追求していく一環として、より深層の根底に向かっているもの」として、肯定的に指摘していらっしゃいます。そして西田が言う民族というものも、特殊性を保ちながらも特殊性を超越する肯定的な見地から話していらっしゃいます。

たとえ西田の思想の大部分が平和共存についての多くの可能性を含有しているとしても、破滅の思想に変わった部分についての正当な言及なしに共存を語ることは、何か核心が抜けているのではないかという気がします。この点についてお話を伺いたいと思います。

第3に、少なくとも、グローバル時代の漠然とした理想的な次元の共存ではなく、この社会を生き生きと表現し、変化させる思想になるためには、現実の邪悪性についてより深く悩まなくてはいけないのではないかと思います。その点について、ご高説を伺いたいと思います。