

일본의 ‘국수주의’와 ‘일본주의’의 진폭 그리고 ‘번신’(翻身) 제국주의*

전성곤**

[초 록]

본 논문에서는 일본이 국수(國粹)를 어떠한 방식으로 맥락화하여 국가주의의 논리를 합리화했는가 그 변용과정을 설명해내고자 한다. 일본은 내셔널리티(Nationality)를 ‘국수’라고 번역하면서, 국가주의를 창출해냈고 이 국가주의 논리에 침잠하게 되면서 그것으로부터의 탈맥락화를 찾지 못하게 되었다. 따라서 ‘국수’의 세계화(worlding) 프로세스 속에 ‘내재한 원리’를 밝혀내는 것은 일본 국가주의 사유구조를 밝히는데 있어서 매우 유의미하다고 여겨진다. 일본에서는 국수를 사용하면서 반서구화와 반한학(漢學)이라는 제3의 입장을 지향하면서 출발했다. 서구의 내셔널리티를 국수로 번역하고, 이 국수라는 용어를 국수주의, 일본

* 이 논문은 2017년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 한림대학교 일본학연구소가 수행하는 HK+사업의 일환으로 이루어진 연구임(2017S1A6A3-A01079517).

** 한림대학교 일본학연구소 HK교수

주제어: 국민주의, 미야케 세쓰레이, 다카야마 초규, 국수주의, 일본주의, 세계주의
Nationalism, Miyake Setsurei, Takayama-Chogyu, *Kokusui*, Japaneseism,
Internationalism

주의 변용시켜가면서 국가주의나 제국주의와는 무관한 것이라는 입장을 취하고 있었다. 그것의 근거는 인간의 자유·해방·개인 인식의 각성을 해결한다는 ‘보편적 세계성’을 지향한다는 점에 두었기 때문이다. 결국 국수주의에서 일본주의로 나아가면서 만들어낸 세계주의는 ‘국민 도덕론’이었고, 이를 바탕으로 ‘도덕론을 통한 전체주의’로 귀착해간 것이다. 즉 역설적으로 ‘세계화 문맥’은 ‘국가주의 = 제국주의’의 공정화(公定化)를 보여주는 것이었다. 이를 규명하기 위해 본 논고에서는 서구 이론들이 가진 ‘개념’을 받아들이는 자세와 그 서구어를 모국어와 접목하는 방식에서 나타나는 ‘세계성’을 살펴보고, 어떻게 ‘주체’를 설명하는지를 살펴본다. 보편적 인간의 문제로서 ‘개인의 각성’에 주목하여, 국수주의와 일본주의라는 기반을 형성하는 논리를 알 수 있을 것이다. 이를 만들어낸 지적 논리는 서구의 셸링(Schelling), 쇼펜하우어(Schopenhauer)의 영향과 왕양명의 양지(良知)이론, 그리고 그린(Green)과 니체(Nietzsche)의 논리를 니치렌(日連)과 접목시키면서 만들어낸 세계관이었다. 그 세계관은 국수주의나 일본주의, 그리고 세계주의의 진폭 속에서 만들어낸 ‘세계적 시각’이었던 것이다. 즉 서구로부터 빌려온 ‘세계주의’를 내부의 ‘국민주의’와 ‘황조’(皇祖)를 상속하는 부자연스러움 속에서 잉태된 것이었다. 이 부자연스러움을 인지하는 주체를 찾기 위해서는 바로 국수주의가 번신(翻身)하여 ‘국가주의 = 제국주의’로 나아가는 ‘세계’ 속에서 ‘세계’를 탐구한 것이라는 점을 자각해야 할 것이다.

1. 서론

제국주의와 내셔널리즘, 그리고 전체주의가 처음부터 일체화된 것이 아니라 각각 별개로 출발했다고 보는 한나 아렌트(Hannah Arendt)의 시각¹⁾은 많은 시사점을 제공해준다. 그런 의미에서 일본의 경우를 살펴본다면,

1) 한나 아렌트(2010), 이진우·박미애 역, 『전체주의의 기원』, 한길사, pp. 13-29; 先崎 彰容(2010), 『高山樗牛』, 論創社, p. 73.

어떻게 일본에서는 국가주의나 제국주의가 ‘일체성’을 갖게 되었는가라는 물음으로 응용될 수 있을 것이다. 필자는 그 핵심 키워드를 ‘국수’라는 조어(造語)에 두고 ‘국수’라는 용어가 과연 어떤 방식으로 국가주의, 국민주의, 전체주의라는 내용들을 담지해 가게 되는지를 밝혀내고자 한다. 왜냐하면 그 구분이 모호해지면서 일본 사회에서는 전체 국가주의나 제국주의의 논리를 상대화할 기회를 잃었기 때문이라고 생각한다.

일본에서 ‘내셔널리티’(nationality)를 ‘국수’(国粹)라고 창안한 것은 시가 시게다케(志賀重昂)였다. 시가는 일본의 국수를 ‘일본의 자연, 지리, 역사, 사회적 환경 속에서 만들어진 것’이라며 일본의 특징을 추출해내고자 했다.²⁾ 그 추출된 일본의 특성을 국수라고 명명했고 그것이 내셔널리티라고 보았던 것이다. 이러한 시가의 ‘내셔널리티 = 국수’ 이론을 활용하여 ‘국수’를 다시 ‘보존’하는 쪽에 초점을 두고 ‘국수보존주의’ 이론을 전개한 것은 미야케 세쓰레이(三宅雪嶺)였다.³⁾ 그리고 미야케의 국수보존주의 이론을 일본주의로 재편하면서 국가 전체주의 이론으로 변주시킨 것은 다카야마 초규(高山樗牛)였다.⁴⁾

2) 米原謙(2002), 『近代日本のアイデンティティと政治』, ミネルヴァ書房, pp. 27-28.

3) 미야케는 1860년 가나자와(金沢) 신다테마치(新碓町)에서 삼남으로 태어났다. 필명으로는 산령(山嶺), 우혜(雨擘), 천산만악(千山萬岳)을 사용했다. 본명은 유지로(雄次郎)이다. 미야케가 어렸을 때에는 집안이 정토진종(淨土眞宗)의 신도였다. 라이산요(賴山陽)나 사쿠마 쇼잔(佐久間象山)의 여향(餘香)도 남아있는 집안이고, 『국사략』(国史略)과 『황조사략』(皇朝史略) 등을 공부했다고 한다. 영불(英佛)학교에서 프랑스어를 전공했는데 후에 1879년 도쿄대학(東京大学) 문학부 철학과에 입학한다. 동문으로서는 이노우에 테쓰지로(井上哲次郎)가 있었고, 교원로서는 나카무라 게이우(中村敬宇), 페놀로사의 영향을 받았다고 한다. 스펜서의 진화론과 헤겔 철학을 학습하기도 했다. 카라일의 영향을 받아 ‘사이고 다카모리’(西郷高盛) 등 영웅론도 집필했다. 1888년에는 시가 시게타카, 스키우라 슈고(杉浦重剛)와 함께 정교사(政教社)를 설립하고 잡지 『일본인』을 발행하면서 서구화에 대한 ‘항언’(抗言) 활동으로서 ‘국수보존주의’를 주창하게 된다. 中野目徹(2019), 『三宅雪嶺』, 吉川弘文館, pp.1-75.

4) 다카야마는 1871년 쓰루오카(鶴岡)의 다카하타(高畑)에서 차남으로 태어났다. 본명

이들은 공통적으로 서구화 추종에 대한 비판적 입장과 동시에 일본 내의 한학(漢學)적 한계성에 대한 반발로서 출발했다. 달리 표현하자면 서구도 아니면서 중국적 영향도 아닌 주체를 찾기 위한 시도였다. 바로 이러한 고민은 역시 오늘날에도 유효한 점이 있다고 생각한다. 즉 서구적 근대 속에서 다시 자국적 특수성에 대한 한계를 넘어 새로운 주체를 만들어야 하는 상황이 오늘날과 일맥상통하는 부분이 존재한다고 여겨진다. 그렇기 때문에 본 논고에서는 미야케의 국수주의와 다카야마의 일본주의가 어떠한 의미에서 주체 찾기였는지, 그 인식이 어떠한 세계적 논리의 영향 아래 형성되고 변용되었는지, 그리고 그것이 어떻게 국가주의를 정당화했는지 그 과정을 검토하고자 한다.

그러나 필자는 기존의 논고들이 ‘국수주의, 일본주의, 국가주의’를 하나로 보거나, 구체적인 내용에 대한 검증 없이 ‘내셔널리즘 = 내셔널리티로 동일화’ 시키는 ‘일반론’에 대해 비판적 입장을 취한다. 오히려 왜 내셔널리티를 자연화 했고, 그 논리가 무엇인지를 구체적으로 검토하여, 그 자명성에 대한 의문을 제시하는 것이 중요하다고 생각한다. 이를 위해 본 논고에서는 첫째, 미야케와 다카야마의 사상적 공통점과 차이점이 무엇인지를 제시한다. 먼저 공통점은, 이 두 사상가가 당시 일본에서 무비판적으로 받아들여졌던 서구주의에 반대하는 동시에 ‘탈한학’(脫漢學)도 병행하고 있었다는 점이다.

은 다카야마 린지로(高山林次郎)로 초규는 스스로 붙인 필명이었다. 초규는 『장자』에서 가져온 것으로, 무용으로 보이는 사물도 다 쓸모가 있다는 무용의 용으로서의 초(樗, 지)와 규(牛, 우)를 호로 사용했다. 1884년 후쿠시마(福島) 소학교를 졸업하고, 도쿄영어학교를 거쳐 1888년 제이고등학교(第二高等學校)에 입학, 그 후 창작 활동을 개시했다. 이미 1883년 후쿠자와 유키치는 『시사신보』(時事新報)에서 세계적 대세가 국가를 세우고 열강의 식민지 지배라는 제국주의 시대를 논하고 있었다. 청일전쟁이 발발하기 1년 전인 1893년에 도쿄제국대학(東京帝國大學) 문과대학 철학과에 입학한다. 같은 해 입학자로서는 아네자키 마사하루(姉崎正治)가 있었다. 다카야마는 『제국문학』(帝國文學)에 글을 실고, 종합잡지 『태양』(太陽)의 편집주관을 맡으며 ‘일본주의’를 주장하게 된다. 先崎華容(2010), 『高山樗牛』, 論創社, pp. 15-66.

즉 두 사상가는 서구주의도 한학주의도 아닌 제3의 입장을 모색하고 있었다. 그것의 핵심은 독립과 자각이었다. 구체적으로는 관료적 국가주의, 즉 정부 주도에 의한 관료들과의 거리두기 논리였다. 정부 관료들에 의해 운영되는 국가를 부정하고, 각성된 국민들이 주체가 되는 국가를 만들어야 한다는 입장이었다. 그러니까 정부를 비판하지만, 국가를 떠나서는 ‘개인의 자유’를 획득할 수 없다는 ‘국가주의’를 주창했던 것이다. 그러나 기존의 국민국가를 지탱해온 귀족이나 부르주아의 협업에 의한 국가협력을 주장하는 입장⁵⁾과는 달리, 개인의 각성에 의한 개인주의를 보장하는 국가주의의 논리를 주장한 것이다. 동시에 기존 가치관으로서의 신분제가 아니라 개인의 노력에 의한 새로운 계층으로의 이동이 보장되고 자유를 보장하는 국가주의를 주장한 것이다. 이처럼 이 두 사상가는 정부 주도적 국가주의에 반항하면서 개인의 능력주의를 인정하고 개인의 ‘자유’를 존중하자는 입장이었다.

그런데 이러한 논리는 우연히 생겨난 것이 아니었다. 그 사상에는 당시의 여러 사상가들의 영향관계 속에서 형성되었다. 따라서 둘째, 미야케와 다카야마가 어떤 사상적 영향 속에서 세계관을 만들었는지를 살펴보고자 한다. 미야케의 경우는 서구의 셸링, 쇼펜하우어, 헤겔의 영향을 받으면서 다시 왕양명의 이론을 접목시켜 일본에만 유일하고 독특하게 존재하는 ‘독존적’(獨存的)인 세계관을 형성했는데, 그 세계관 형성 과정을 밝힐 것이다. 셋째, 그러한 사상적 근거를 통해 미야케의 국수보존주의와 다카야마의 일본주의가 가진 공통점과 차이점을 규명할 것이다. 국수보존의 논리를 개인의 특화, 국가의 발전, 인류의 행복이라고 논하지만, 그것이 결국 일본 중심주의에 의거한 전체주의로 연결되는 프로세스의 복수성을 살펴볼 것이다. 넷째, 국수보존주의와 일본주의의 내용에 차이가 있음에도 이 두 사상이 내적으로는 ‘전체주의’를 지향하는 반면 외적으로는 ‘세계

5) 한나 아렌트(2006), p. 268.

제국주의’로 향하는 정당성을 확보하고자 하는 ‘간헐 세계주의’였음이 드러날 것이다.

2. 선행연구와 본 논고의 방향성

이러한 문제의식은, 기존의 선행연구를 통해 새롭게 발견한 것이기도 하다. 그렇지만 선행연구는 주로 미야케와 다카야마에 대한 개별연구에 집중되어 있으며, 이 두 사상가를 직접 비교 연구한 논문은 매우 적다. 특히 미야케의 경우 그가 국수주의 또는 국수보존주의를 제창하고 국수보존의 핵심사상을 ‘진선미(眞善美) 관념’과 연결하여 논한 측면에 대한 연구들이 대부분을 차지한다.⁶⁾ 그리고 다카야마의 경우 역시 내셔널리스트적인 측면에서 연구한 논문들이 주류를 이룬다.⁷⁾

그렇다고 이 두 사상가를 함께 비교한 논고가 없는 것은 아니다. 그 대

-
- 6) 佐藤能丸(1990), 『三宅雪嶺』, 『日本の歴史家』, 日本評論社, pp. 53-59; 中野目徹(2019), 『三宅雪嶺』, 吉川弘文館, pp. 5-315; 長妻三佐雄(2012), 『三宅雪嶺の政治思想』, ミネルヴァ書房, pp. 2-218; 佐藤能丸(1998), 『明治ナショナリズムの研究 — 政教社の成立とその周辺』, 芙蓉書房出版, pp. 1-350; 長妻三佐雄(2002), 『公共性のエートス 三宅雪嶺と在野精神の近代』, 世界思想社, pp. 3-282; 中野目徹(2014), 『明治の青年とナショナリズム—政教社・日本新聞社の群像』, 吉川弘文館, pp. 124-148; 森田康夫(2015), 『三宅雪嶺の思想像』, 和泉書院, pp. 1-175.
- 7) 赤木桁平(1918), 『人及び思想家としての高山樗牛』, 新潮社, pp. 2-183; 三井甲之(1914), 『樗牛全集から』, 敬文社, pp. 1-170; 姉崎正治・山川智応(1913), 『高山樗牛と日蓮上人』, 博文館, pp. 1-436; 高須芳次郎(1943), 『人と文學 高山樗牛』, 偕成社, pp. 2-266; 先崎彰容(2010), 『高山樗牛 — 美とナショナリズム』, 論創社, pp. 1-221; 先崎彰容(2010), 『個人主義から“自分らしき”へ — 福沢諭吉・高山樗牛・和辻哲郎の「近代」体験』, 東北大学出版会, pp. 2-272; 理崎啓(2010), 『青年の国のオリオン 明治日本と高山樗牛』, 哲山堂, pp. 1-159; 長尾宗典(2016), 『<憧憬>の明治精神史 — 高山樗牛・姉崎嘲風の時代』, べりかん社, pp.2-352; 花澤哲文(2013), 『高山樗牛 — 歴史をめぐる芸術と論争』, 翰林書房, pp. 2-26.

표적인 것으로 케네스 B. 파일(Kenneth B. Pyle)의 『서구화와 국수』(歐化と国粹)⁸⁾와 이로카와 다이키치(色川大吉)의 『메이지사상사(하)』(明治思想史, 下)를 들 수 있다. 동시기에 함께 활동한 도쿠토미 소호(徳富蘇峰)의 평민주의, 민권사상, 제국주의와 비교하며 그 동일성과 차이성을 규명하는 연구 또는 후쿠자와 유키치(福沢諭吉)와의 비교를 통해 독립자존이 갖는 의미를 밝히는 연구들이다.⁹⁾

본 논고에서는 기존 선행연구가 정리한 서구화나 국수의 상관성 논리가 아니라, 제3의 길로서 만들어 낸 국수의 의미와 그 국수에 어떤 의미를 부여해 갔는가를 살펴보고, 그 국수의 변종으로서 국수주의·일본주의가 어떤 의미를 담아내면서 구축되었는지 그 프로세스를 밝혀내고자 하는 것이다. 그것은 이 국수주의와 일본주의가 결국은 일본의 국가주의의 특징인 내셔널리즘, 전체주의, 제국주의로 연결되기 때문이다. 특히 두 사상의 사상을 통해 ‘일본 내셔널리즘’이 ‘개인의 자각과 국가 = 전체주의’의 상징으로서 ‘천황’의 특성을 어떻게 설명하는지도 밝혀내고자 한다. 동시에 이 두 사상의 차이성이 드러나는 지점에서 상대방의 이론을 어떻게 정의하는지를 통해 역설적으로 국수주의, 일본주의, 국가주의 논리의 전모가 드러날 것이다.

오늘날 일본에서는 국수주의를 윤리적 제국주의 또는 자유 제국주의라

8) 원저는 “*The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885-1895*”인데, 이를 일본어로 번역한 것이다. 케네스·B·파일(ケネス・B・パイル)著(2013), 松本三之介 訳, 『欧化と国粹』, 講談社, pp. 3-360. 이 책에서는 문화섭취와 민족적 자존심이라는 상호 모순적 시대요청에 대한 조화를 시도하고 근대적이면서 일본적 자주성 찾기는 관점에서 다루고 있다.

9) 色川大吉(1976), 『明治思想史(下)』, 講談社, pp. 64-144. 이로카와는 메이지20년대와 30년대를 구분하면서 새로운 일본을 구상한 것으로 순호(純乎)의 태서(泰西)주의가 아니며 그렇다고 서구를 배제하는 편지(偏知)주의도 아닌 정신적 혁명을 시도한 것으로 국수주의, 이름의 일본문화 부흥, 창조를 시도한 것으로 평가한다. 특히 이 시기의 사상가들이 숙명적으로 ‘내셔널리즘’을 체내에 내장하지 않을 수 없었고 국권 확장을 주창하면서 반대로 민권확장을 회복하려고 한 것으로 분석한다.

는 표현으로 포장하거나 1930년대의 파시즘적 국가주의와는 다른 색채로 이해하고 ‘일본주의, 국수주의, 국가주의’와 다른 성격으로 보는 견해도 존재하지만¹⁰⁾, 이 시기의 핵심 내용이 왜 파시즘으로 연결되고 있었는지를 놓치고 있기 때문에 그렇게 분리해서 보게 된다고 생각한다.

일본은 국수보존주의와 일본주의의 성격이 결합되는 프로세스를 규명하지 못한 채 ‘전체주의’나 ‘제국주의’를 획득했기 때문에 ‘비판적’으로 보는 각성된 시각을 잃게 된 것이라고 생각된다. 즉 서양문명의 보편화를 기획하는 세계주의와 동양문명의 패자로서 일본의 독자성을 강조하는 ‘국가주의’의 갈등이 내면에 지속된 것이라고 보는 논리, 그리고 국가 자체를 목적으로 하는 협한 국가주의가 아니라며¹¹⁾ 피해가려는 ‘은폐된 제국주의’를 내장하고 있었음이 드러날 것이다.

3. 개념과 번역에 의한 ‘각성’과 초월성

일반적으로 일본은 서구화에 대한 상반된 개념으로서 ‘국수’를 제안했다고 전해지지만 그렇다고 해서 반드시 반서구적인 것만은 아니었다. 즉 ‘반한학’적인 측면도 존재한다. 미야케와 다카야마는 ‘반서구·반한학’이라는 시대적 상황 속에서 ‘주체’의 발견에 대해 고민했던 대표적이 사상가이다. 그렇다면 어떤 방식으로 ‘주체’를 발견하고자 했는지를 살펴보기 위해 본 장에서는 ‘개인과 자각’이란 무엇이었는가부터 살펴보기로 한다.

미야케의 경우는 잘 알려진 바와 같이 국수보존주의를 주창했는데 그 내용을 이해하기 위해서는 미야케가 중시한 ‘개인의 각성’이 무엇인가를 이해할 필요가 있다. 즉 미야케가 초미의 관심을 가진 ‘개인의 각성’이 어

10) 藤田昌志(2008), 「志賀重昂・三宅雪嶺の日本論・中国論」, 『三重大学国際交流センター紀要』第3号, 三重大学国際交流センター, pp. 19-32.

11) 中野目徹(1993), 『政教社の研究』, 思文閣出版, p. 28. p. 164.

떻게 이루어지고, 그 각성이라는 것이 과연 무엇인가라는 ‘해석 투쟁 과정’을 중심으로 살펴볼 필요가 있다. 기존 논고들이 그랬듯이 ‘미야케 = 국수주의자 = 내셔널리스트’로 단정 짓는 선입견에 갇히게 되면 ‘어떤 점에서’라는 문제를 놓치게 되어, 만족스러운 해답을 찾기 어렵다. 미야케가 인간의 자아 각성이란 ‘개념’이 형성된 역사를 다시 들여다보는 것에서 출발해야 한다고 논했듯이 개념 해석에 대한 입장에서 새로 시작한다. 즉 ‘국어’와 ‘서구어 개념’에 대한 관계를 ‘직시’하는 것이었다. 그 예로서 제시한 것이 바로 ‘철학’이라는 개념이었다. 그것을 개인이나 한 국가의 ‘단일성’으로 여기지 않았고, 그 속에 보편적인 논리가 존재하는 ‘세계적인 개념’으로 보았다. 즉 미야케는 철학 연구라는 것은, 서구가 만들어 놓은 내용을 그대로 ‘추앙’하여 아무런 의심도 하지 않고, 당연하게 여기는 것이 아니라, 국어를 통해 그것을 다시 ‘이해’해야 하고 새롭게 ‘표현해 내야 한다’고 보았다.

예를 들어 철학이라는 용어는 영어의 필로소피(philosophy)를 번역한 것인데 그 어원이 희랍의 피타고라스에서 유래된 것이라고 한다면, 이 말을 이해하기 위해서는 어원이 사용되던 시대로 돌아가야 한다는 당대성 중시의 입장이었다. 그렇지만, 현실은 그 과거로 돌아갈 수 없게 되었고, 시간의 경과와 여러 세대를 거치면서 그 ‘명사’에 개념이 부착되어 버린 것이라고 보았다. 그것이 중국에서는 성리(性理)라든가, 치지(致知)라고 부르게 되었던 것이고, 그 용어에 포괄되는 사상이 복잡하게 얽히면서 개념이 형성된 것이라고 여겼다. 즉 그 명사(용어, 개념)의 정의는 시간의 경과에 의해 후대에 부여된 것이라고 본 것이다. 미야케의 직접적인 표현을 가져오자면 그것은 ‘개념을 언어 위에 올려놓은 구조’라는 것이다. 그렇기 때문에 개념의 내용을 그대로 받아들여 그것을 마치 실과하는 태도를 취하는 것이 아니라, 그 이전에 그 강령(綱領)이 강령으로 연결되는 인식이나 언어들의 고리들이 무엇이었는가를 이해하고, 그 연결 개념을 염출하는 것, 그리고 무엇을 목적으로 하고 있었기에 그것이 나타난 것인지

를 알 수 있는 ‘순서’를 중시해야 한다고 주장한다.¹²⁾

미야케의 논리는 어느 하나의 단어가 의미를 갖게 되는 것은 그것이 문자로서 조합되고, 의미화 되는 것이라고 보았다. 그렇기 때문에 그 단어의 ‘진정한 의미’를 알기 위해서는 서구의 해석도 하나의 의미로서 참작을 하지만, 그 ‘뜻’을 해석하는 것은 또 다른 의미를 파생한다고 보았다. 왜냐하면 그것을 알아가는 것이 바로 주체와 연결된다고 보았기 때문이다. 미야케는 사물을 이해하는 것에는 원리가 필요하고, 그 원리를 논구(論究)하는 것이 중요한데, 그것은 ‘원리의 원리, 원칙의 원칙’을 발견하는 것이었다.¹³⁾ 그래서 미야케가 도달한 것은 ‘원리’를 찾는 학(學)을 갖는 것이 중요하며, 그 원리의 학에 의해 보이는 세계가 바로 진리이며, 그 세계관을 통해서만이 진리가 발견되는 것이라고 주장했다.

이처럼 미야케는 단순하게 서구의 철학 이론을 수용하는 것이 철학 이해가 아니라, 그 철학이라는 개념이 어떻게 개념화 되었는가는 배경적 원리를 이해하는 것이 철학이라고 이해했다. 그것이 주체를 발견하는 원리로도 작용한다고 본 것이다. 그것은 문자나 언어가 가진 개념을 순정(純正)으로 이해하는 과정이며, 그를 바탕으로 서구의 개념을 활용하면서도 다시 국어(일본어)로 변환시켜야 ‘주체적인 것’이 된다는 새로운 철학을 발견한 것이었다.

이것이 왜 중요한가 하면, 앞서 언급한 것처럼 미야케는 하나의 명사가 개념을 갖게 되고, 그것이 그 개념으로 사용되는 것처럼, 그 용어를 그대로 사용하는 것은 무주체적인 것이며 동시에 그 진정한 의미를 알지 못하고 사용하는 것이라고 보기 때문이다. 그것은 결국 그 용어가 무슨 뜻인지 모른 채 ‘명사’를 사용하는 것이 되는 것이다. 그래서 명사가 개념을 담지 하면서 형성된 개념화는 목적을 갖고 목적의 전유물로서 의미화 된 것이기 때문에, 그 목적이 무엇인지를 생각하면 역설적으로 그 명사의 진실을

12) 三宅雪嶺(1975), 「我觀小景」, 『近代日本思想大系5 三宅雪嶺集』, 筑摩書房, p. 8.

13) 三宅雪嶺(1975), p. 10.

찾아낼 수 있다는 점을 발견한 것이다. 미야케는 그것이야말로 기존 개념에 매몰되지 않고 새로운 개념을 찾아낼 수 있는 ‘진리’의 길이며 그것은 비(非)원리를 소거하고 원리를 획득하는 길이라고 본 것이다. 이것이 바로 미야케가 주장하는 주체의 각성이며, 그 원리를 통해 찾아내는 것이 ‘순정한 진리’였던 것이다.

이러한 이중적이고 동시적인 감각은, 일본주의를 주창한 다카야마에게도 나타난다. 다카야마 또한 서구어를 일본어로 수용하면서 생기는 ‘번역’과 ‘언어’의 문제에 집중했다. 즉 다카야마는 번역이란, 서구어에 대해 오로지 사전을 찾아가며 용어를 선택하여 모국어로 대체시키는 것이 아니라, 모국에 존재하는 사상에 혼연동화(渾然同化) 시키면서 동시에 모국어로 새로 표현해 내는 것이었다. 부호(符號)로서 용어가 하나의 의미를 갖고, 번역어로서 일반적으로 통용되기 위해서는 사회가 이를 그런 의미로 사용한다고 하는 약속을 체결하지 않으면 안 된다¹⁴⁾는 것이었다. 번역어의 창출과 그리고 사회적인 약속에 의해 개념이 일반화되는 과정을 논하고 있는 것이다. 일반적 통념으로서의 번역이라는 말의 해석과는 다른 방

14) 速川和男(1974), 「高山樗牛の翻訳論」, 『現代英米研究』 9卷, 英米文化学会, pp. 37-46. 예를 들면 기요노 쓰토무(清野勉)의 『한도순리비판해설:표주』(韓圖純理批判解説:標註, 철학서원, 1896년)에 대해 ‘transscendal’을 원래 선천이라고 번역해야 하는 곳을 탁절(卓絶)이라고 번역하고, ‘apriori’를 마찬가지로 ‘선천’이라고 번역해야 할 것을 선험이라고 했다. 또한 칸트의 ‘idealismus’을 유심주우의(唯心主義)라고 번역했는데, 관념론 혹은 관념주의라고 번역해야 할 것이라고 비판했다고 한다. p. 42. 그리고 다카야마의 번역론에 관한 논고로는, 『太陽』에 실은 논고로서 「번역」(翻訳, 1895년 7월), 「역어일정의 필요」(訳語一定の必要, 1896년 4월), 「번역시대」(翻訳時代, 1896년 4월), 「역어 및 학어에 대해」(訳語及び学語に就きて, 1896년 8월), 「번역자와 ‘원저자」(翻訳者と原著者, 1896년 5월), 「근래 나타난 서양문학의 번역」(近頃現はれたる西洋文学の翻訳, 1896년 6월), 「서양 미문의 번역자에게 고한다」(西洋美文の翻訳者に告ぐ, 1896년 7월), 「다시 외국어사전의 번역에 대해」(再び外邦書典の翻訳に就きて, 1896년 4월), 「문학의 비교연구란 무엇인가」(文学の比較研究とは何ぞや, 1898년 4월)가 있다. 추후 이 논고들을 검토하여 다카야마와 번역의 문제를 고찰하기로 한다. 速川和男(1974), pp. 45-46.

식의 해석이었던 것이다. 다카야마는 서구 개념어를 수용할 때 직역 혹은 일본어로 단순하게 바꾸는 것에 중점을 둔 것이 아니라, 일본어를 새롭게 그 용어와 ‘합성’시켜 다른 개념을 만들어 내는 것이 중요하다고 주장했고 그것이 번역이라고 보았다. 그것은 지식의 개화로도 연결되는 ‘인식의 변환’이 번역이라고 본 것이다. 모국어에 근거한 새로운 세계관의 창조로 연결되었다. 서구어를 그대로 믿지 않는다는 논리를 통해 모국어 자체로 믿지 않는 것으로 새로운 인식의 세계를 열어주거나 생산해 낼 수 있다고 본 것이다. 반대로 말하면 기존에 습득한 개념을 새 개념에 의해 독특한 다른 세계관으로 만들어 낼 수 있다는 것이었다. 그렇기 때문에 다카야마에게 있어 서구 철학 개념어의 번역은 세계적 지식으로 통하는 회로였고 그것은 창조적 진화를 실천하는 ‘주체의 창발’이었던 것이다.

이처럼 미야케와 다카야마가 찾은 원리는 서구가 만들어 놓은 개념들에 대한 무조건적인 추종이 아니라 모국어를 새롭게 인식하게 되는 경로로서 이는 ‘주체’를 찾는 것이라고 본 점에서 공통점이 있었다. 기존 개념을 한 번 서구적 개념에 의해 ‘이화’(異化)시키고 다시 그것에 언어적으로 재현해 내는 것 그것은 바로 ‘주체의 원리, 원리의 주체’였던 것이다. 그렇게 해서 찾게 된 주체는 기존의 주체가 아닌 새로운 주체이고, 그 주체의 세계는 세계성을 띤 주체라고 여긴 것이다. 개인을 뛰어 넘는 ‘보편적 세계’를 그것이 담보해 주었던 것이다. 그렇기 때문에, 한 개인의 주체는 언제든지 새로운 세계성을 띤 주체로 변신(翻身)할 수 있었고, 역설적으로 세계성은 곧 개인의 주체에서 발현될 수도 있다는 ‘각성의 본질’을 구체화 했던 것이다. 이것을 국가의 레토릭으로 확대시켜갔다. 미야케의 입장에서 보면 하나의 국가 또한 세계성을 가질 수 있는 것이었고, 세계는 하나의 국가에서 만들어낼 수 있다는 ‘인식 틀’을 가질 수 있었던 것이다.

이를 바탕으로 미야케는 개인의 각성을 신장시키는 ‘자유’를 최대한 보장하는 것이 개인의 주체를 획득하게 하는 것인 동시에 이 개인의 집합인 국가는 그 국가의 장점을 극대화시켜 세계로 나아갈 수 있기 때문에, 그

국가의 국수를 찾고, 그 ‘국수’를 자각하는 것이라는 ‘국수주의’로 나아가게 된 것이다. 다카야마에게는 ‘일본주의’가 바로 그것에 해당된다. ‘국수 = 국민적 특성’을 찾아내고 그것을 세계화 하는 것 그것이 ‘세계성’의 진리였던 것이다. 바로 이 부분에 미야케와 다카야마의 공통점과 ‘서구대 일본, 일본내부 대 일본’의 이분법을 넘고 선형적 인식의 세계를 재구성하는 탈구조적인 세계관이었던 것이다.

4. 사유 구조의 특징과 ‘세계성’

미야케와 다카야마는 흥미롭게도 모국어라는 자연언어에 서구어를 접목시키는 방식이 유사했다. 인식의 ‘소거와 획득’은 이중적인 것인데, 이 이론을 다시 자연언어로 형성된 ‘세계관’을 극복하는 논리로 사용하고자 했다. 이러한 지적 근거는 일본어에 대한 자명성을 의심하는 작업과 동시에 서구화나 서구만을 추종하는 것이 아니라, ‘서구 세계’가 만들어낸 서구적 개념의 문제를 ‘변별’해 내는 지(知)로 작용한다.

먼저 미야케의 경우를 살펴보자면, 대표적 저서인 『위악추일본인』(偽惡醜日本人)에서 미야케는, 일본이 나라를 개방하여 서구와 교통한지 어언 30년이 되었지만, 그래서 일본은 오히려 세계문명의 후진국이 되어 버렸다고 보았다. 물론 선진 문명이나 새로운 것을 받아들이는 것에 급급한 나머지, 일본이 유지해 온 2천년의 시간은 무엇이었는가를 되돌아보게 했다. 사실 서구를 모방하여 서구화 하려고 해도 서구인과 동일할 수는 없기 때문에 결국은 ‘열등한 서구인’을 만드는 것이며, 역으로 국민을 ‘열등한 서구인’으로 만드는 것에 불과한 것으로 여겼다.¹⁵⁾ 서구인 중심, 백인 중심 사상의 세계라는 ‘서구 민중’이 되는 것으로 그것은 열등한 종족이 중

15) 三宅雪嶺(1891), 『偽惡醜日本人』, 政教社, pp. 62-63.

가되는 것뿐이라고 간주했다.

이 지점에서, 미야케는 서구를 모방하여 서구화를 이루어낸다 하더라도 그것은 ‘실체’가 아닌 ‘모방’이기 때문에 서구와 동일할 수 없다고 논한다. 미야케는 일본이 서구화되었지만 서구인들과는 다른 열등한 서구성(西歐性) 국가로서 열등한 일본이 되고 서구인이 아닌 열등한 서구인으로서 일본인인 채로 남는 것이며 이는 결국 세계화를 만들어내는 것인가라는 비판적 시각을 가진다. 미야케는 오히려 모방보다는 ‘자국의 고유적 특질을 발달’시키는 쪽이 중요하다고 인지하게 된다. 서구를 추종하는 것에 대해 극히 경계하고 서구인들이 만들어놓은 개념에 맹종이 아니라, 그를 통해 자국의 내부에서 ‘세계성’을 갖는 고유적 특질을 찾아내는 것이 ‘개별성 = 세계성’으로 연결될 수 있다는 입장을 활용하는 것이었다.

그리하여 미야케는 서구 기독교를 포함한 종교라는 ‘규정된 인식 세계’를 그대로 받아들이는 몰아적(沒我的) 입장에서 벗어날 것을 강조했다.¹⁶⁾ 동시에 한학에 의해 규정된 주자학을 극복하는 세계로서 양명학의 양지(陽知) 이론¹⁷⁾과 지행합일(知行合一)을 선택하게 된다. 그것이 기존의 서구적 종교개념과 동시에 중국의 한학의 영향에서 자유롭지 못했던 ‘세계’에서 떨어져 나와 다른 새로운 주체적 세계를 만들어 낼 수 있는 에토스라고 본 것이다.¹⁸⁾

다카야마 역시 주체 발견에 대한 문제를 풀어내기 위해 ‘종교’에 대한 접근 방식으로 다가간다. 다카야마는 종교란 일종의 초자연적 이상을 동경하는 과정에서 형성된 것인데, 이는 하나의 신념의 세계라고 보았다. 그것은 사회적 현상이며, 하나의 민족이 인문적 진보 속에서 ‘만들어낸 것’에 불과한 것으로 보고, 이를 무자각적으로 받아들이는 것을 비판했다.¹⁹⁾

16) 中野目徹(2019), pp. 13-14.

17) 三宅雄二郎(1893), 『王陽明』, 政教社, pp. 69-101.

18) 佐藤庄太(1911), 『陽明學と偉人: 心胆修養』, 武田文永堂, pp. 178-185.

19) 高山林次郎(1899), 『日本主義』, 『時代管見』, 博文館, p. 45. 다카야마는 “불교도가

다카야마는 앞서 번역에 대한 사유방식에서 언급했듯이, 한번은 형식 그 자체를 무화(無化)했다가 다시 유화(有化)하는 과정을 거쳐야 하는데 그런 과정이 없이 ‘받아들이는 것은 무지각적인 것’이었고, 이는 기독교 수용도 마찬가지라며 비판했다. 다카야마의 입장에서는 ‘무화와 유화의 프로세스’가 이어지는 뒷배경에 ‘국민의 성장’ 즉 ‘국민성’이 기준이 되어야 한다는 것이었다.

그렇다면 종교를 이해하는 방식까지를 고찰해 보았을 때 미야케와 다카야마의 사상에는 어떤 매커니즘이 작동했던 것일까 그 내재적 배경을 생각해보기 않을 수 없다. 먼저 미야케의 인식론적 배경에 작동하는 서양 철학과 한학의 극복 논리, 그를 추동시킨 논리에 대해 가장 설득력 있게 설명해주는 것이 나카노메 도오루(中野目徹)였다. 나카노메는 미야케가 “왕양명보다 앞선 주자(朱子)를 객관적 관념파로 보고 셸링(Schelling)과 대비했고, 주자를 비판한 육象山(陸象山)을 주관적 관념파로 보고 피히테나 헤겔에 비유했고, 왕양명을 쇼펜하우어와 하루투만의 위치에 두었다. 그리고 이를 심즉리(心卽理), 지행합일, 양지의 순서로 설명하면서 양지를 칸트의 이성, 헤겔의 이법(理法), 쇼펜하우어의 의지와 유사한 것으로 보았다. 즉 왕양명이 세상의 미몽(迷朦) 계발에 노력한 점을 평가하여²⁰⁾ 미야케가 주장하고자 했던 것은 ‘세계적 세계관의 세계’는 의지라는 관념이었고, 이것에 주체가 존재할 수 있다고 본 것이다.

이처럼 미야케는 서구적 개념을 주자학과 양명학과의 연결성 속에서 찾아내고 그것을 새로운 세상의 계몽 이론으로 만들어내려고 했다. 그리 하여 발견해낸 것이 의지론이었다. 미야케가 획득한 것은 서구 철학의 내

있다. 그렇지만 나는 이를 의심한다. 진실로 불교정신을 받들고 인생의 이상으로 삼는 자, 과연 무엇이 가능한가. 불경을 손에 든다고 해도 과연 신념을 가졌다고 할 수 있는가. 일종의 당안(當眼)의 미망에 이끌리는 것은 (중략) 아직 불교 신자라고 말할 수 없다. 일종의 사회적 형식에 속박되어 입으로 불교를 주창하고 손에 불전을 갖는 자는 아직 불교도라고 말할 수 없을 것”이라고 비판한다.

20) 中野目徹(2019), p. 106.

재적 특징과 한학의 내재적 논리를 합성하면서 우주의 삼라만상(森羅萬象)과 인간의 인식 세계가 만나게 되는 귀일점이었다. 여기서 다시 미야케가 활용한 세계성은 각성과 환상이었다. 각성은 어쩌면 몽환의 세계일 수도 있으며 몽환은 각성일 수도 있다는 ‘관념의 세계관’이었다. 즉 미야케는 인간이 ‘각성했다고 하는 각성의 순간이라 하더라도 그 관념은 일시적이고 한 부분이라는 한계점을 가질 수 있기도 하지만, 그 순간에는 기존 질서정연함의 세계를 나로부터 몰아내어 변화를 감지하게 되기도 한다’²¹⁾ 고 보았다.

즉 미야케는 각성의 세계가 기존질서를 구축하는 것에 의해 작동되며 그것이 각성이면서도 동시에 몽환의 세계로 비취질 수 있다고 보았다. 각성과 몽환을 설명하면서 미야케가 중시한 것은 그 각성과 몽환의 세계를 만들어내는 추동력이 바로 ‘의지’라고 본 점이다. 모든 인간이 일단 이러한 ‘영묘한 심의’를 갖고 있으며, 이 각성과 몽환을 갖게 될 수 있으며, 그것이 의지의 발현에서 나오는 것으로, 그 의지라는 세계가 바로 ‘우주’로서 ‘세계’였던 것이다.²²⁾ 미야케가 인간의 개별성을 중시하고, 우주와 개인의 관계 속에서 개인이 의지를 발현해가는 것 그것이 자유였고, 그 고유성을 발휘해가는 것이 ‘세계 = 우주’라고 의미화 했던 것이다.

미야케와 마찬가지로 다카야마는 ‘유신 후 세대’로 불리는 세대인데, 이 세대는 아주 독특한 자아관념을 형성했다고 보는 견해가 있다. 와타나베 가즈야스(渡辺和靖)가 대표적 인물인데, 와타나베는 유신 후 세대가 어릴 때부터 ‘유교적’ 성향을 학습하고, 그것을 중핵으로 하면서 세상을 보는데, 그로인해 형성된 ‘자아’라는 관념이 갖는 특성을 설명한다. 예를 들어 메이지유신 이전에 태어난 세대는 어떤 논리적 법칙을 찾아내어 그

21) 本山幸彦(1975), 『近代日本思想大系5: 三宅雪嶺集』, 筑摩書房, p. 26.

22) 井上克人(2007), 「明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について」, 『ショーペンハウアー-研究』12, 日本ショーペンハウアー協会, pp. 63-65. 미야케와 니시다 기타로(西田幾多郎)의 ‘의지의 무한성과 능동성’을 설명한다.

것을 통해 ‘만들어진 주체’가 실은 무아적 ‘주체였다는 것’을 깨닫게 되어 세계를 대상화할 인식을 갖지 못했지만, 유신 후 세대는 ‘주관·객관’을 구별하는 인식이나 자아의 해방과 각성에 대해 고민하는 근원적인 전환의 세대²³⁾라는 것이다. 이를 그대로 다카야마에게 대입시키는 것은 아니지만, 다카야마에게 있어 ‘주관객관’ 세계에 대한 분별을 통한 자아 상대화의 논리가 존재했다. 특히 서구철학을 통해 학습한 세계관을 니치렌(日蓮)으로 연결시켜 초자아적인 세계를 상징하여, 새로운 세계를 표현한 것이 ‘자연과 동화’된 세계였다. 물론 이는 니치렌의 절복(折伏)주의 세계관이 라고도 지적된다.²⁴⁾

그럼에도 불구하고 다카야마가 논하는 것은, 인간의 형이상학적인 관념의 영적 세계관도 아니며, 형식을 중시하여 뭔가를 보여주는 분식(粉飾)의 논리와도 거리를 두는 방식이었다. 다시 말해서 니치렌을 ‘성인론’으로 기술하는 전기(傳記) 소개 방식이 아니라 개인의 각성에 의한 삶을 산 ‘세계성’을 논한 것이다. 그것은 지조라고 표현했으며, 그 삶의 모습이 진실함 그것 자체이며, 반대로 그 진실함의 표본이 니치렌의 ‘지조성’이라고 표현한다.

그것은 ‘인위적인 것’이 아니라 인간으로서 ‘진실’된 세계 즉 인간의 자연 안에서 나오는 것으로 외부의 ‘정치성이나 사회적 이데올로기’에 의해 좌지우지되지 않는 ‘세계’였던 것이다. 다카야마는 「선비의 덕조」(士の徳操)에서, “명리(名利)나 봉영(逢迎)이 담기지 않는 국가에 대한 ‘뜻’(志)을 갖고 ‘주의’(主義)에 따라 움직이는 것이 아님’²⁵⁾을 강조한다. 즉 이성과 상궤(常軌) 세계에 대한 비판적 자아 형성이다. 그것은 서양문명에 대한 맹목적 추종도 아니며 그렇다고 해서 유교주의 가치에 대한 고정성 집착

23) 渡辺和靖(1978), 『明治思想史』, ペリカン社, p. 192.

24) 山川智応(1913), 「高山樗牛の日蓮上人崇拜に就いて」, 『高山樗牛と日蓮上人』, 博文館, pp. 363-364.

25) 高山樗牛(1912), 『文は人なり:樗牛文篇』, 博文館, p. 107.

도 아닌 것이었다.

또한 다카야마의 「성패와 정의」(成敗と正義)²⁶⁾을 보면, 사물 존재의 진정한 의미를 논하며, 그 실제적인 것은 그것 자체에서 사물다운 것을 얻는 것이며, 이것이 정신 본령의 존재라고 보았다. 즉, 겉으로 드러나는 형식주의에 대한 철저한 비판이었다. 결론적으로 인간은 인간 자체의 개체로서 독립자존을 찾아내야 한다는 논리로, 그것은 안심입명(安心立命)으로 표현했다.²⁷⁾ 다카야마가 논하는 안심입명은 “속계(俗界)에서 나를 빼내어 자연과 동화하는 것을 믿을 뿐이다. 진리와 함께 그 선을 이해하고 그 선을 이해함과 함께 동시에 그 미를 감응하는 능력을 나에게 주는 것이라고 믿고 있다”²⁸⁾에서 나타나듯이, 다카야마의 ‘세계성’의 특징을 이해할 수 있는 대목이다. 속계에서 나를 빼어 낸다는 것은, 선험적/세속적 관념으로부터 자아를 빼내어, 그렇지만 스스로가 살고 있는 곳에서 세상을 보는 한계를 벗어날 수 없기 때문에, 그것을 초월한 세계인 ‘자연의 세계와 일체화하는 세계’에 주체가 머무를 수 있도록 하는 것이었다.

다카야마의 이러한 세계관은 그린(Thomas Hill Green)의 영향과 니체의 영향 속에서 이루어진 것이다. 이노우에 가쓰히토(井上克人)가 분석했듯이, 그린에게 “인간정신은 본래 우주 초월적 정신 원리의 발현임에는 틀림없지만 그것은 각 개인의 의식에서 경험의 통일이 실현되는 것에서 발현되는 것으로, 이처럼 개아(個我)가 절대정신의 발현으로서 통일에 도달할 때 비로소 진정한 자기가 된다. 이 통일에의 접근이 인격이며 진정한 자기실현이 자기의 선임과 동시에 공공의 선이라고”²⁹⁾ 보았다. 이 부분에서 다카야마와 공통적이었던 것이다. 그린의 그려낸 인간의 보편적 ‘세

26) 高山樗牛(1899), 『時代管見』, 博文館, p. 211. 高山樗牛(1912), p. 105.

27) 先崎彰容(2010), p. 41.

28) 高山樗牛(1905), 「文学及び人生」, 『樗牛全集:文芸及史伝(上巻)』第2巻, 博文館, p. 2.

29) 井上克人(2014), 「明治期アカデミー哲学とその系譜」, 『国際哲学研究』3号, 東洋大学国際哲学研究センター, pp. 82-83.

계’는, 개인이 자아 속에서 느끼는 정신의 발현이 하나의 우주와 통일을 이루어 세계관을 가지면 자기실현으로서 선이고, 공공의 선에 도달하는 것이었다. 그리고 그린의 사상 속에 구체적이고 역동적인 개념은 ‘자기 활력’이라는 용어였는데, 다카야마는 이 ‘활력’을 계승 수용하고 있었다.³⁰⁾

다카야마는 「도덕의 이상을 논한다」(道德の理想を論ず)에서 인간의 행복은 자기 활력에 의해 만들어지는 것이라고 논하면서 개인주의를 본능과 연결하여 본능이 만족하는 것이 인생의 행복이라고 주장하는 ‘본능 개인주의’를 주장했다.³¹⁾ 즉, 다카야마는 이성적 세계를 중시하던 당시의 시대적 담론을 추종한 것이 아니라, 역설적으로 이성을 뒤집는 ‘감정의 세계’ 즉 이성과 감정의 대립을 넘어 그 배경에 존재하는 ‘내면의 활력’을 가져옴으로서 ‘보편적 세계성’을 설명해 내고자 했던 것이다.

이처럼 미야케와 다카야마의 인식 세계는 서구의 이론이나 철학 담론을 다시 유행이나 혹은 객관성, 이성성이라는 익숙한 개념으로부터 거리를 두면서 그 뒤에서 작동하는 세계를 설명하는 방식으로 초월적이면서 회귀적인 세계를 설명하고 있었다. 그것은 기존의 ‘주어진 인식/만들어진 인식’의 세계를 객관화와 주관화로 대상화하고, 다시 내부의 개인과 우주라는 외부를 연결시켜 ‘모든 경계’를 넘어서는 ‘세계’로 나아가는 계기가 되었던 것이다.

30) 先崎彰容(2010), pp. 72-77, p. 114.

31) 湯浅弘(2007), 「日本におけるニーチェ受容史瞥見(2)」, 『川村学園女子大学研究紀要』第18巻 第1号, 川村学園女子大学, p. 42, pp. 44-45. 다카야마는 「文明批評としての文学者」(『太陽』第7巻 第1号)에서도 니체에 공감하는 내용을 적고 있다. 금후 확인이 필요하다.

5. ‘복수’(複數)의 경로: 국수주의 속 ‘일본주의’, 일본주의 속 ‘국수주의’

이처럼 미야케와 다카야마에게는 선형적 인식론과 발견된 세계관이 겹치는 부분이 존재했지만 차이점이 생겨났다. 다카야마가 미야케의 ‘국수보존주의’를 비판하고, 일본주의와의 차이점을 강조하게 되면서, 일본주의는 새롭게 부상하게 된다. 역설적으로 다카야마에 의해 미야케의 국수보존주의의 한계가 설명되고, 다시 다카야마의 일본주의가 갖는 특징을 극명하게 보여주게 된다. 앞서 언급한 것처럼, 미야케와 다카야마가 세계적 세계관의 세계로서 강조한 것은 대립 해소나 새로움을 구축하는 방식의 세계가 아니라, 그 뒷배경을 이해하는 것과 그 이해과정에서 생긴 각성만이 세계성을 띤 것이라고 여기게 되었는데, 그런데 그것은 어디까지나 내부의 성정(性情)과 달라서는 안 된다는 점에 관심이 집중된다. 특히 다카야마는 내부 성정에 바탕을 두고 외부를 재조합하는 것이야말로 진실한 주체의 세계를 볼 수 있다고 주장한다. 그 표현의 응축이 ‘일본주의’였다.

다카야마가 가장 먼저 주장한 개념은 ‘유래’와 ‘국민의 특성’이었다. 유래란, “건국 정신에 심연(深淵)하여 우리(牢)로서 빠질 수 없는 것이며 생각 없이 외부의 가르침을 빌려와 짜깁기하는 것과는 처음부터 함께 논할 것이 못된다. 일본주의는 아마토(大和) 민족의 포부 및 이상을 표백하는 것이다. 일본주의는 일본국민의 안심입명지(安心立命地)를 지정하는 것이다. 일본주의는 종교가 아니고 철학도 아니며 국민적 실행 도덕의 원리”³²⁾라고 논하는 대목에서 알 수 있다. 단적으로 말하자면, 다카야마는 국민적 특성과 건국정신에서 유래하는 것이 일본주의라고 명언하고 있는 것이다.

여기서 모순점이 드러나지만, 이에 대해서는 후술하기로 하고, 우선 다카야마가 주장하는 일본주의를 통해 앞서 언급한 ‘세계적 세계관’이 어떻

32) 高山林次郎(1899), 「日本主義」, 『時代管見』, 博文館, p. 53.

게 주체적 발현 방식과 연결되는지, 혹은 뒤틀리는지를 먼저 살펴보고자 한다. 다카야마는, 번역어의 문제도 그러했지만, 외래어는 결국 모국어에 의해 혼합되고 새로운 개념어를 창안해 낼 수 있다고 보았다. 이와 마찬가지로 세계성 또한 내부의 활력에 의해 계발된다는 논리가 모순 없이 성립했던 것이다.

다시 반복하지만, 미야케와 다카야마가 주장하는 개인의 각성은 서구의 추종이 아니라 그 자각이 내부의 성정에 근거하여 계발된다는 ‘내재성’이 계속 강조되고 있었던 것이다. 그 내재성을 미야케는 ‘국수보존주의’에서, 다카야마는 건국정신에 근거하는 인식론적 독립 즉 ‘일본주의’에서 발견했던 것이다. 그런데 문제는 일본국민 스스로가 그 국민적 특성과 건국정신의 ‘틀’(率)에 갇혀 있었다는 것을 자각하지 못하고 소거시켜 버린 점이다. 바로 여기서 모순점이 남게 되고, 그 모순점을 소거한 상태에서 국수이론에서 일본주의로 나아가는 치명적 오류를 껴안고 가게 된 것이다.

이를 다시 들여다보기 위해서는, 처음에 미야케와 다카야마가 주장한 개인의 각성에 대한 논리가 가진 문제점으로 돌아갈 필요가 있다. 미야케는 개인의 각성을 사대주의의 극복과 노예근성의 탈피라고 표현했다. 즉 미야케는 개인의 각성, 즉 국민의 각성은 ‘교혁’(矯革)에 의해 이루어진다고 보았는데 그 핵심 내용은 반사대주의 사상과 노예근성의 탈피였다. 특히 미야케는 사대주의에 대한 정의를 두고 “약소국이 강대국에 귀속되어 안위를 찾으려는 것이 사대주의 행동의 하나”³³⁾인데 이렇게 해서는 결코 열강이 될 수 없다는 것을 설명했다. 그런 역사를 숙지하듯이 일본은 강자에게 굴복하지 않는 사회를 추구하며 이를 만들어왔다고 보았다. 중국과 싸운 것은 반(反)사대주의이며 러시아와 싸운 것도 반사대주의라고 보았다. 미야케는 강자에게 굴하지 않는 것이 반사대주의의 대표적인 것인데 일본이 청일전쟁과 러일전쟁을 감행한 것은 반사대주의의 실천이었다고

33) 三宅雪嶺(1915), 「事大主義は危険思想と孰れぞ」, 『想痕』, 至誠堂書店, p. 618.

본 것이다. 즉 세계적 시각에서 청일전쟁과 러일전쟁은 반사대주의였고 독립정신을 형성하는 주체형성이었다고 연결시켰다. 그리고 노예근성의 탈피와 독립정신에 대해 논한다. 즉 미야케는 “아시아인은 노예근성이 있지만 일본은 예외이다. 강자에 의지해 운명을 결정하고 강자에 의거해 세리(勢利)를 얻으려는 것은 세계의 자유경쟁에서 승리를 제(制)할 수 있다. 지금은 독립심을 높이고 노예근성을 저감(低減)할 필요가 있는 것은 사대주의의 영향인가, 사대주의는 집권자에게 편리한 것, 개인의 능력 발달 및 국가 전체의 세계의 발전을 방해한다”³⁴⁾고 보았다

여기서 주목해야 하는 것은 의무심과 복종이 노예근성과 다르다고 보는 맥락이다. 미야케는 “복종이 단체생활의 한 미덕이다. 권설(勸說)하고 장려해야 할 적당한 처치이다. 구스노기 마사시게(楠木正成)의 충절은 상벌과 상관없었던 것이다. 복종이나 의무심은 노예근성과 전혀 다른 것”³⁵⁾이라고 논한다. 미야케의 입장에서 볼 때 일본의 제96대 고다이고천황(後醍醐天皇)을 위해 목숨을 바친 구스노기의 경우는 ‘주군에 대한 충성심’으로 ‘상벌’을 초월한 복종의 미덕이지 노예근성이 아니라고 설명한 것이다. 즉 주군에 대한 충성은 초월적 세계의 진실로 표상된 것이다. 이러한 충성과 달리 반사대주의와 노예근성으로서 식별해야 하는 것이 관료주의였다. 미야케는 관료주의를 비판하고 거리를 두는 반(反)관료주의를 주장했다. 미야케는 사리사욕을 채우기에 바쁜 정부의 관료를 비판하는 반관료주의를 주창했다. 다시 말해서 미야케는 강자에 따르는 사대주의, 기존 개념에 따르는 몰주체, 정부 관료에 따르는 변설개론(辨說概論)에 대한 추종이 갖는 무주체성을 비판했던 것이다.

여기서 다시 세계적 세계성을 논하기 위해 등장시킨 중요한 것은 개념은 ‘배제’의 논리였다. 절대로 배제가 작동해서는 안 된다는 논리였다. 미야케는 하나의 사상을 고취시키거나 퍼뜨리는 것보다 더 위험한 사상은

34) 三宅雪嶺(1915), 「奴隸根性と義務心」, 『想痕』, 至誠堂書店, p. 632.

35) 三宅雪嶺(1915), pp. 628-629.

어느 한쪽을 결정해버리고 다른 한쪽을 ‘배제’하는 것이라고 보았다. 그런데 그것은 이유가 있었다. 예를 들어 충군애국자가 무정부주의자로 바뀔 수 있듯이 무정부주의자가 충군애국자로 바뀔 수 있다는³⁶⁾ 점에서 양면성을 보아야만 하기 때문이었다. 문제는 그 뒤에 존재하는 ‘세계적 세계’를 계발하는 것이 중요하다는 지적이었다. 그리하여 미야케가 제시한 것은, 개인이 발전하는 것은 ‘정부’가 아니라 ‘국가’가 발전하는 것이며, 국가들이 발전해야 세계적 인류 문명이 발전하는 것이라는 주장이었다. 개인은 곧 국가로서 유기체적 관계라는 ‘국가의식’의 확립이었다.³⁷⁾

이처럼 미야케는 유기체를 매개이론으로 하여 개인과 국가, 국가와 국가의 관계를 설명했다. 미야케는 국가는 고정 불변하는 것이 아니라 성쇠(盛衰)를 거듭한다고 보았다. 즉 쇠퇴하거나 발전을 반복하는 것이라고 인정했다. 그 변천 과정 자체에서 국가는 국가마다의 특징인 ‘국정’(國情)이 형성되거나 혹은 갖게 되는 것이라고 보았다.

미야케는 국가의 진화론을 설명하는 과정에서 그 국가가 갖게 되는 국정보다는, 국가가 존립을 유지하기 위해서는 국민이 어떠한 노력을 해야 하는가에 초점을 맞추고 있었다. 미야케는 국가 안에서 부자와 빈자(貧者)가 생겨난 것은 진화론의 돌연변이로서 ‘일부계급’만 진화한 것이라고 보았다. 이러한 ‘진화론’은 진화론의 한 분파로서 잘못된 것이라고 보았다. 이것은 다시 세계인류가 평등한 것이 아니라 서구만이 선진국이 되고 서구를 흉내 내는 국가들은 열등한 국가가 되는 ‘뒤틀린 진화론’과 맞물리게 되었다.³⁸⁾ 따라서 앞서 언급한 편파적인 진화론은 구관(舊觀)으로서

36) 三宅雪嶺(1915), p. 624, pp. 624-625.

37) 三宅雪嶺(1975), 「人生の兩極」, 『近代日本思想大系5 三宅雪嶺集』, 筑摩書房, p. 57. 사람은 원래 개별적으로 성립할 수 있는 것이다. 그렇지만 이군고거(離群孤居)할 수 없다. 반드시 타인의 교류를 찾지 않을 수 없다. 인류는 반드시 무리를 이룬다. 그 무리를 확충하고 정리하여 하나의 유기체를 이루게 된다. 즉 이를 국가라고 부르고 국가는 또 서로 모여서 하나의 유기체를 이룬다. 봉건정치는 작은 것이며 장래의 열국 동맹은 그 커다란 것이다.

패러다임의 전환을 피하지 못하는 한계라고 보았다. 이러한 일면적 진화론을 극복하는 것이 바로 개인의 진화, 사회 전체가 진화, 국가가 진화, 세계문명이 진화인데, 이때 기본 핵심이 되는 것이 국가이며 국가의 발전은 곧 세계 인류의 발전으로 이어지는 것이었다.³⁹⁾ 즉 인간은 국가의 세포로서 국가의 안전을 위해 힘쓰지 않으면 안 된다는 논리를 주장한다. 다시 말해서 개인은 국가를 위해 최선을 다해야 하며 그 최선을 다하는 것이 국민의 임무인데 이것이 바로 ‘선’(善)인 반면 국가에 손해를 끼치는 것이 바로 ‘악’(惡)이었다.

이러한 전제 속에서 미야케는 국가의 쇠락 혹은 발전이 생기는 ‘보편적 세계의 움직임’인 ‘차별’을 긍정한다. 즉 세력이 강한 국가는 약소국이라 할지라도 열강의 반열에 올라서고자 하는 시도가 중요하고 그 시도 자체가 문명의 촉진과 연결된다고 보았다. 미야케에 의하면 이는 차별이 아니라 오히려 ‘진화’를 위한 평등이기 때문에 차별이 생기는 것은 당연하다고 본 것이다. 국가의 세력 소장과 문명의 촉진이 맞물려있다는 논리로, 그것은 국가의 발전이 문명의 발전과 상통한다고 보는 흐름 속으로 빠지게 되었다.

한편으로 다카야마는 앞서 언급한 것처럼 개인주의적 내면의 세계성을 중시했다고 했는데, 미야케와 마찬가지로 개인이 기존의 세계관을 넘고 국가를 넘어 세계를 상상하는 방법의 기초는 바로 국성(國性)에 있다는 논리의 발견이었다. 다카야마는 그의 대표적 저서인 『시대관견』(時代管見)에서 ‘국성’에 대해 서문을 통해 밝힌다. 다카야마 자신의 언어로 본인 스스로를 평하면서, “(나는: 필자주) 국성과 국체 위에 서는 국가주의를 근거로 국민정신의 통일을 이루기를 기약하는 사람 중의 한 명이다. 세상

38) 三宅雪嶺(1975), p. 59. 이는 사회진화와 관련이 깊은데 사회는 진화를 통해 결합과 분화를 거쳐 빈부의 격차를 만들어낸다고 보았다. 즉 “부자를 보장하고 빈자를 근제(勤制)”하는 것 자체가 일면적으로 보면 진보라고 말할 수 있다.

39) 三宅雪嶺(1915), p. 622.

사람들은 국가주의라고 하면 곧바로 보수적이고 고루한 사상이라고 속단한다. 그렇지만 국가주의는 이상으로서의 개인주의이며 인도주의를 인정하는 것으로 세계주의의 뒷 편에 서는 것이 아닌 것⁴⁰⁾으로 보았다. 즉 다카야마는 국가주의가 이상으로서 개인주의나, 인도주의이며 그것이 세계주의와 모순되지 않는다고 보고 있었다.

그런데 그것은 반드시 국민적 성정을 기본으로 삼아야 하며 그것과 일치하지 않으면 결국 완전한 발달을 이룰 수 없다고 주장한다. 그리하여 이러한 사유의 총체적인 전유가 ‘일본주의’로 나타나게 된 것이다. 다카야마는 “일본주의란 무엇인가. 국민적 특성을 근본으로 하고 자주 독립의 정신에 의거하여 건국 당초의 포부를 발휘하는 것을 목적으로 하는 도덕적 원리, 즉 바로 이것이다. 우리들의 일본주의는 결코 기울어져서 그것을 세우거나 다른 것을 배제하는 협익(狹益)한 주아적(主我的) 반동과 동일한 선에서 논하는 것이 아니다⁴¹⁾라며 세계적 진보개념으로서 일본주의를 내세우고 있었다. 다카야마가 국민의 특성을 근본으로 삼으면서도 세계적 진보사상으로서의 도달점은 ‘자주독립’이었고, 그것이 주아적이 것이 아닌 ‘세계성을 가진 세계’라는 점을 강조하고 있었다. 즉 다카야마는 “현실 세계에서 모든 활동은 그 국가적인 것에서 가장 유효한 것이다. 국가는 인생 기탁(寄託)의 필연 형식으로서 또한 그 주상(主上) 권력이 된다⁴²⁾며 국가주의를 강조했다.

그런데 여기서 중요한 것은 다카야마가 미야케의 국수보존주의와 차이

40) 高山林次郎(1899), 『時代管見』, 博文館, pp. 1-2.

41) 高山林次郎(1899), p. 40.

42) 高山林次郎(1899), p. 50. 국가는 인류발달의 필연적 형식이다. 국가의 완전한 성립과 함께 비로소 그 맹아를 발하는 것, 국가적 도덕을 밖으로 하고 따로 인류적 정의(情誼)라는 것 이것 있는 것이다. 인류적 정의의 최고 표장(標章)으로서 인정할 국제공법 같은 것도 이를 집행하는 주권이 없으면, 어차피 각 국민의 숭고(高崇)한 도념(道念)에 호소할 수밖에 없다. 그리하여 이와 같은 도념은 국가의 완전한 통솔 하에 서가 아니면 결코 발달할 수 없는 것이다. 高山林次郎(1899), pp. 49-50.

화를 피한 점이다. 다카야마가 생각하는 미야케의 국수보존주의라는 것은 ‘서구화’를 주장하는 시대적 ‘주의’(ism)가 시대적 세력으로 사회에 만연되어 이에 대한 반동으로 생겨난 것이라고 보았다. 서구 추종주의는 서구화를 의미하는 동시에 서양에 대한 심취로 표현되며 심상적으로 서구를 받아들여 외존자비(外尊自卑)의 기풍이 성행하게 되어 직분의 상하를 떠나 유형무형 모든 부문에서 서양에 대한 모방으로 경도되는 ‘파퓰리즘의 시대’를 가리켰던 것이다.

즉 국수보존주의는 이러한 시대적 인식에 대한 반동적인 것으로서 서구 추종주의와는 반대의 입장을 주장하면서 등장한 것이다. 그렇지만 다카야마의 논리에 따르면 서구 추종주의와 국수보존주의는 대척점에 서있는 것처럼 보이지만 결국 ‘동형적’인 것에 불과하다고 간주했다. 수용과 반발이라는 이분법의 논리에서 해석해보면 결국 양방향의 주장 논리는 타자를 배제하는 편지적 논리라는 의미에서 동일한 것이라고 보았다. 아니 오히려 미야케의 국수보존주의는 이러한 시세에 편승하여 일어난 것으로 폄하했다. 그러므로 다카야마는 자신이 주장하는 일본주의와 미야케가 주장하는 국수보존주의를 혼동해서는 안 된다며 일본주의와 국수주의의 차이화를 강조하고자 했다. 즉 국수보존주의는 보존해야 할 국수의 존재를 설정하지 못한 공허한 것으로 실체가 없는 것으로 보았다. 즉 단순하게 서구 모방에 대한 반발에 그치고 있는 것으로 본 것이다. 다카야마는 이러한 현상에 대해 초월적인 입장에서 “이 시기 국민은 아직 자신의 존재와 독립을 깨닫지 못하고 그 의식은 전혀 외계(外界)에 투사되어 망망혼돈(茫茫混沌) 속에서 무아적(無我的) 활력을 방산(放散)한 것에 불과하다”⁴³⁾며 국수보존주의는 주체 의식이 없는 것이라고 역설했다.

43) 高山林次郎(1899), 「国粹保存主義と日本主義」, 『時代管見』, 博文館, pp. 60-61. 이 미 나는 없고 따라서 나와 나에게 다른 것이라는 것도 명백한 차이를 모르게 된다. 목적도 없고, 고찰도 없고, 단지 본능적으로 맹동(盲動)하는 것만 있을 뿐이다. 그것은 단지 맹동이고 그렇기 때문에 외물(外物)을 모방하는 것으로는 그 수 천 년의 역사를 타파하는 것을 깨닫지 못하고, 역사에 의해 도아해 온 특성을 손상하며 돌아

그렇다고 해서 다카야마는 미야케의 국수보존주의와의 상관관계를 전혀 무시한 것은 아니었다. 즉 다카야마는 국수보존주의가 존재했기 때문에 각성이 일어날 수 있었고 독립적인 일본사상이 나타나게 된 것이라고 보았다. 그런 의미에서 국수보존주의는 오늘날 일본주의의 선구라고 평가하기도 했다. 그리하여 다카야마는 인간의 인식론이 각성되는 프로세스로서 ‘혼돈에서 각성으로’라는 모델을 설정하고 있었는데, <국수보존주의 = 혼돈, 무아적 세계>에서 <일본주의 = 주체의 자각>이라는 논리를 대입시켰다. 구체적으로 다카야마는 국수보존주의와 일본주의 사이에 관통하는 ‘종’(種)으로서 일본이 ‘주’(主)가 된다는 것에서 공통점을 찾을 수 있었고 국수보존주의는 ‘실체 없는 주체 = 혼미’이고, 일본주의는 ‘국민의 각성’을 이룬다는 점에서 차이성을 발견할 수 있다고 피력했다.

국수보존주의와 일본주의 사이에 하나의 커다란 차별이 있음을 인지하지 않을 수 없다. 현저한 차별은 내부로는, 즉 국민적 의식의 명백한 자각이다. 외부로는, 즉 내외 사물의 진정한 성질에 의해 취사선택을 결심하고 그 방법을 연구하는 것이다. 이 두개의 주의는 일본을 주체(主)로 하고 외방(外方)을 객체(客)로 하는 것에서 원래 같은 계통 사상에 속하기 때문에 차별은 근본적인 것이라고 말할 수는 없지만 그 현격한 커다란 천연(天淵)의 별개라고 할 수 있다.⁴⁴⁾

다카야마에 의하면 국수보존주의와 일본주의의 커다란 차이점은 국민 의식에 대한 각성의 차이라고 논한다. 다카야마는 미야케의 국수보존주의에 사용되는 ‘국가’나 ‘국민’이라는 말이 단순하게 외방의 사상을 빌려와

보지 못하고 더욱 소아의 나를 희롱하듯이 한쪽만 보는 것이 된다. 메이지 초기 서구 화주의가 국민사상의 편승하여 일세의 인심을 풍미한 사실은 이렇게 해석이 될 뿐이다. 국민성의 탄생 극한에 달해서 극단적인 외물숭배와 모방은 국민적 의식의 반성을 촉진하고, 결국 다년의 억압을 견딘 국민적 특성으로 하여금 맹렬한 반동을 제공하는 것에 이르러 가장 자연적인 것이 된다. 국수보존주의는 이러한 반동인 것이다.

44) 高山林次郎(1899), p. 87.

막연한 관념을 구성한 것에 불과하다고 보았다. 반면 국가나 국민의 개념을 재정의하는 것은 다카야마가 내세운 일본주의의 핵심이었다. 국가나 국민의 개념을 일본식으로 재구성하면서 배려하는 능력이 생긴 것이 바로 일본주의의 입장이었다.

다카야마는 ‘국가주의’ 사상이 아직 ‘국민적 의식’으로 각성되지 않았음을 지적하면서 국민도덕의 실행주의를⁴⁵⁾ 오늘날 세계 국면에 대처하여 국가의 독립진보와 국민의 안녕과 행복을 보전하기 위해 가장 적절한 사업으로 삼고, 이것으로 국가 인심을 통일할 것을 주장한다. 다카야마의 일본주의는 세계적 대세의 흐름을 인지하고 수용하지만 그렇다고 해서 무조건적으로 추종하거나 모방하는 것이 아니라, 내부에서 국체와 민성을 찾아 이것을 중심으로 넓고 깊게 자타 내외의 사물에 대해 정미한 상량을 이루고 이를 통해 사상을 만들어낸 것이라고 보았다. 다카야마가 주장하는 일본주의는 국내를 넘어 세계의 대세로 연결되는 세계주의로 이어진다.

6. ‘세계주의’의 경험으로서 포스트 ‘국수주의·일본주의’: 그리고 변신 제국주의

편지(偏知)주의도 아니고 그렇다고 절충주의라고 표현하기에는 ‘내적 차이’를 갖는 국수보존주의와 일본주의가 찾으려는 정신적 혁명은 내면의 활력에 의한 세계적 시선이라고 볼 수 있다. 앞서 언급했던 것처럼 미야케는 나의 시선에 의해 그리고 상대적으로 우주가 존재하는 것인데, 그 사이에 인간이 위치지어진다고 논한다. 그것은 가족, 국가, 국가들의 관계에

45) 高山林次郎(1899), p. 69. 국민의 정치사상을 통일하고 마찬가지로 68 23년에 발표한 교육의 대책에는 국민도덕의 대강령을 지정하여 이로써 국민의 도덕 사상을 규합하여, 여기에 국가주의의 정신은 처음으로 사회의 인심(人心)을 사배(司配)하게 되었다.

의해 존재함을 인지하는 것이다. 미야케는 그 관계에 의해 구성되는 것이 인류라고 보았다. 그리하여 미야케는 그 관계를 인지하는 것만이 자아의 세계와 우주를 상대화하여 파악하는 ‘세계’라고 주장했는데 이는 하나의 원리적 사고로서 미야케가 획득한 ‘새로운 사상’이었다.

미야케는 국수보존주의가 이러한 독자적 세계관을 바탕으로 데모크라시시대의 개인주의적 사고를 중시하는 자유행동에 중점을 둔 평등사상이라고 본 것인데, 이에 대해 초국가주의자인 미쓰이 고노(三井甲之: 이하 미쓰이라 약칭)는 미야케를 ‘개인주의자’라고 비판한다. 즉 미쓰이는 서구의 이론 수용에 대한 비판논리를 통해 개인주의의 문제를 논한다. 이 개인주의를 빌려와 진정한 국수주의자의 입장에서 미쓰이는 미야케가 시대의 유행을 좇아가는 가짜 사상가로서 비판정신의 결여자로 결론짓는다.⁴⁶⁾ 이것은 다시 경쟁의 논리로 치환된다. 즉 개인의 능력을 신장시키지 않으면 안 된다는 논리인 것이다. 개인이 신장되면 민족이 신장되고 민족은 국가로 연결되어 발전을 이루게 되는데 그것은 모든 인종과 민족, 국가가 벌이는 경쟁의 논리로서 이 경쟁을 통한 진화를 긍정하게 됨으로써 국가 간의 차이를 인정하게 된다는 논리인 것이다. 개인주의의 의미 해석이 중첩되고 분리되어 사용되고 있다.

그렇기 때문에 개인주의적 경쟁 진화의 입장에 선 미야케는 조선에 대해 문화적 레벨은 아직 미숙하고 백성의 지식은 매우 비천하다고 논하면서 청일전쟁의 상황은 헤이안 시대(平安時代) 말기의 헤이지의 난(平治の亂)과 유사하다고 보았다. 헤이 씨(平氏)의 말로 비유하고 있었다.⁴⁷⁾ 동양의 평화를 유지하기 위해서는 이러한 상대국의 국정(國情)적 시세를 파악하여 일본의 역할이 중요하다는 ‘심술’(心術)을 선전하고 있었다. 개인의 특성 신장이 국가의 발전으로 연결되고 세계발전에 공헌한다는 자유, 행복의 증진에 기여한다는 논리가 이러한 시세와 맞물리고 있었다. 그리고

46) 中野目徹(2019), p. 223.

47) 三宅雪嶺(1904), 「朝鮮」, 『大塊一塵』, 政教社, pp. 46-47.

미야케의 논리 속에서 세계란 세계 5대국, 즉 미국, 영국, 프랑스, 이탈리아에 일본이 들어가거나 아니면 3대국, 즉 미국과 영국, 그리고 일본이 세계를 움직이는 열강국가라며 일본을 상정하고 있었다. 특히 미야케의 논리 속에는 중국과 조선에 대해 이해의 손득을 위한 대상⁴⁸⁾이라고 여기는 ‘모순’이 존재했다.

미쓰이는 평등주의가 백인에게 이루어진 것으로 차별과 평등의 논리는 하나로서 차별은 각 부분에 대한 표현이고 평등은 전체를 목표로 하는 것, 평등은 차별을 없앤 상태이기 때문에 차별을 떠나서 평등은 생각할 수 없다⁴⁹⁾고 논한다. 그 연장선상으로 미야케에게 중요한 것은 ‘민력’(民力)인데 그는 민력을 말하면서 국민으로서 전쟁을 치르는 것을 개인의 ‘힘찬 운동’과 유사한 것으로 보았다.⁵⁰⁾ 그러한 개인의 적극적 활력은 국가와 연결되는 것이고 더 나아가 일본이라는 국가를 진흥 발전시키게 된다. 이어서 미야케는 이제 “일본은 일본만의 일본이 아니라 동양의 일본이며 동양의 지위가 높아지면 그만큼 일본의 어깨가 넓어진다”⁵¹⁾는 논진을 펴나. 그리하여 결국 일본이 세계 문명에 공헌할 수 있게 된다고까지 확장시켜 논한다. 즉 “우리는 자국의 독립을 유지하는 것을 임무로 하고 그 다음에 동양의 평화를 보장하는 것을 임무로 하여 서방의 힘이 미치지 않는 곳을 통해 세계 인류의 복지를 돕는 것을 임무”⁵²⁾로 삼는다.

이처럼 일본의 메이지기 ‘국수보존주의’의 입장에서 세계의 중심국가로서 헤게모니를 주장하게 된 미야케의 논리는 단순한 변용이 아니었다. 미야케가 내적 인식의 기저에 흐르는 인류의 진화에 동반되는 문명, 문화의 부단한 진보를 전제로 삼은 것은 일관된 것이었고 동양의 평화나 세계

48) 中野目徹(2019), p. 213.

49) 三井甲之(1914), 『高山博士の樗牛全集から』, 名著評論社, p. 70.

50) 三宅雄二郎(1938), 『戦争と生活』, 帝都日日新聞社, p. 서문.

51) 三宅雄二郎(1938), 「支那を買被って」, 『戦争と生活』, 帝都日日新聞社, p. 24.

52) 三宅雄二郎(1918), 「帝国の任務愈々重し」, 『小紙庫』, 耕文堂, p. 214.

인류의 복지를 위한다는 명목 아래 서구적 국민국가를 넘어 새로운 세계 국가를 주창하는 논리로 자연스럽게 연결되었다. 그 한 예를 들어보면 다음과 같다.

19세기 유럽형 국민국가의 틀이 각국의 실력과 영토의 불균형, 불공평에 의해 붕괴되고 더 나아가 근대국민국가체제를 지탱한 자본주의와 자유무역체제가 세계공황에 의해 괴멸의 위기에 처했을 때 (중략) 일본을 중심으로 하는 아시아연방과 (중략) 일본에서도 그것을 추진하기 위해 강력한 정치체제를 구축하여 그 지도 아래 중국에의 침략을 정당화하며 전쟁을 마다하지 않는 국민적 합의를 요구하는 것이었다.⁵³⁾

이처럼 미야케가 개인의 인식론적 각성과 각성된 주체를 찾기 위해 주장한 내면의 자유주의 논리는 국가를 발전시켜 국가 간의 경쟁이나 격차를 중시하는 맥락이었고 그것은 국가체제 안에서의 해방이었던 것이다. 결국 미야케의 논리는 자유주의에서 전체주의로 이행하게 된다는⁵⁴⁾ 점에서 미야케의 한계성을 엿볼 수 있다. 그와 마찬가지로 다카야마 역시 개인적인 주관을 확장하여 객체에 가까이 다가가고자 하는 입장이었는데 특히 객관적 고찰을 독려했다. 그것은 편협과 고루함을 초극한다는 의미에서 ‘협약주관주의’를 강조한 것이었으며 세계적 사조를 통한 동서 문화의 조화였다. 즉 이러한 입각점에서 다카야마는 인도나 중국, 그리고 서구에서 볼 수 없는 일본의 장점을 끄집어내고자 했다. 그러한 시각은 동양과 서양을 객관적으로 보는 ‘양쪽 비판’에 서게 되는 것이었다. 결국 다카야마의 목표는 세계사상의 조화였다.⁵⁵⁾

초국가주의자인 미쓰이의 입장에서 다카야마의 이론을 보면 심미론적

53) 中野目徹(2019), p. 263.

54) 三宅雪嶺(1942), 「自由の悪用濫用」, 『炸裂の前』, 実業之世界社, p. 22.

55) 高山樗牛(1913), 「島国的哲学思想を排す」, 『樗牛全集(時勢及思索)』第4卷, 博文館, pp. 174-180.

효과론에 의한 이상주의자에 불과하고 그 점이 한계이며 실행이 부족하다고 보았다. 즉 객관주의나 비판적 견해라는 것은 한계를 갖는 것으로 인간은 “자기를 민족의 중심에 두고 몰각하는 것이 가장 자기 삶을 사는 사람인 것이다. 자아주의보다도 민족주의를, 초인보다도 초민족을 민족적 생활 속에 자아 망각의 활동에 몰입해야 한다. 즉 자연법이(自然法爾)에 따라 생을 수순(隨順)하는 것이 새로움을 실현하는 것”⁵⁶⁾이라고 비판했다. 미쓰이는 다카야마의 세계적 객관적 인식론에 대해 초인적 시각을 주장하지 말고 민족주의나 초민족주의를 위해서는 ‘자아’를 잊어야 한다고 비판한다. 미쓰이의 ‘민족주의’와는 다르기는 하지만 어떤 의미에서는 다카야마가 세계주의적 민족주의를 주창했다고 생각된다. 그것이 바로 다카야마의 일본주의였는데, 이 일본주의는 국성(國性)을 근본으로 하고 국민적 특성을 통해 독립된 객관성이 발달하는 것이라고 본 것이다. 이러한 일본주의는 서양주의에 고취한 자의 입장도 아니고 그 반동으로 나타난 한학주의도 아니라는 것이다. 그것은 세계적 안광(眼光)으로 일본을 보는 시각이었고 국체(國體)와 민성(民性)을 동시에 합체하는 고유의 미적 장점을 발현시키는 입장이었다.⁵⁷⁾

한편 다카야마는 차이를 갖고 나타나는 경로를 경쟁에서 찾았다. 즉 이 경쟁을 통한 세계 각국의 차이성을 주장했고 그것은 평등이라는 관점이었다. 그런 의미에서 다카야마는 경쟁을 강조해야만 했던 것이다. 즉 다카야마에 의하면 인간이 만든 국가라는 것도 차이를 갖게 되고 이해충돌이 없는 것은 진보도 없는 것이며 세력 불균형이 없는 것이 세계주의가 아니다. 특히 국가가 권능을 갖게 되면 개인의 행복을 실현시킬 수 있으며 역사가 발달해온 것이라고 보고 기독교가 말하는 절대적 평등은 존재하지 않는 것으로 보았다.⁵⁸⁾ 그리고 전쟁을 경쟁의 일종이라고 보았다. 인간은 욕망

56) 三井甲之(1914), pp. 169-170.

57) 三井甲之(1914), pp. 4-5.

58) 高山樗牛(1913), 「世界主義と國家主義」, 『樗牛全集(時勢及思索)』第4卷, 博文館.

적 존재로서 진보를 꿈꾸기 때문에 경쟁은 피할 수 없는 것으로 전쟁이라는 이름의 경쟁을 특별한 죄악이라고 사유하지 않는다⁵⁹⁾고 보았다. 다카야마는 경쟁으로서 전쟁을 긍정하고 있었기 때문에 전쟁에 의해 국가들이 식민지화되는 것을 보고, 다카야마에게 국가는 개인을 보장해주는 ‘장소’로서 국가를 절대시하고 있었다. 그렇기 때문에 강렬하게 국가주의에 의한 국민의 통교(統敎)를 중시하고 국가를 잃을 수 있다는 불안과 취약함을 보게 되었다. 그것은 반대로 국가를 무한히 경쟁에 의해 팽창시키는 논리로서 세계주의를 강조하게 되고 전쟁논리도 긍정하게 되어 버린 것이다. 그러한 국가주의는 세계 인류를 위한 사상으로도 접목되었다. 다카야마는 일본주의와 세계주의의 연관성을 다음과 같이 논한다.

우리 국민이 만방(萬方)의 국내를 다스리고 해외에 임하며 흥국과 함께 영원한 평화를 누리기를 희망한다. 여기서 일본주의는 세계평화의 유지에 노력하고 나아가 인류적 정의(情誼)의 발달을 기대한다. 일본주의는 일본국민의 안심입명지(安心立命地)를 지정하는 것이다. 일본주의는 종교가 아니고 철학도 아니며 국민적 실행 도덕의 원리이다.⁶⁰⁾

다카야마가 내세운 일본주의는 세계주의로서 그 내용의 핵심은 세계평화와 인류를 위한 것으로 연대된다는 점이다. 일본주의는 안심입명의 장소로서 독립을 의미하면서 그것은 각각의 개인, 각각의 국가가 독립의 세계를 만들어내는 의미에서 세계주의인 것이다. 전자가 국가특성의 보존과 국수주의의 경쟁으로서 후자는 세계적 헤게모니의 정점을 둘러싼 경쟁이었다. 그것은 배제와 편협을 극복하고 장점을 신장시킨다는 국가주의 사고방식에 의해 국가와 국민을 일체화시킴으로써 ‘세계주의’로 연결되는

p. 280.

59) 高山樗牛(1913), 「戦争は競争のみ」, 『樗牛全集(時勢及思索)』第4巻, 博文館, p. 249.

60) 高山林次郎(1899), pp. 52-53.

‘일본주의’였음이 드러났다. 국민적 도덕의 실행 즉 일본주의의 목적과 강령은 “군민일가(君民一家)로서 국체의 정화(精華)였고 황조(皇朝)와 황종(皇宗)의 그림(丕圖)에 기초한 만세신자(萬世臣子)의 영원한 경앙(敬仰)”⁶¹⁾을 주창하는 것에서 ‘황조 국가주의’로까지 연결되고 있었다.

7. 나오며

일본의 메이지기 ‘내셔널리티’를 ‘국수’로 번역하면서 새로운 사상적 지평을 여는 계기가 되었음을 확인할 수 있었다. 여기서 새로운 사상적 지평이란 서구추종도 아니었으며 한학을 고집한다고 해도 그것은 ‘사상적 투쟁’의 결과물이었다. 사회 전체가 서구화를 추종하거나 그에 대한 반발로서 한학주의를 내세우는 것은 둘 다 본능적으로 시세에 맹동(盲動)하는 ‘무자아’, 즉 주체성의 결여라고 보고 이 양가성을 극복하는 논리가 국수를 보존하는 국수보존주의였던 것이다. 또한 이 논리를 기저에 두면서 진화된 것이 바로 일본주의였다. 국수보존주의와 일본주의를 대표한 것이 미야케의 다카야마였고, 이 두 사상가는 공통점과 차이점이 존재했다. 먼저 공통점을 본다면 개인의 능력 신장과 자유를 바탕으로 둔 국가주의 논리를 가졌다는 점이다. 미야케는 국수보존주의를 고안할 때 개인을 하나의 ‘자각’ 단위로 설정했는데 그와 마찬가지로 다카야마의 일본주의도 개인의 권리와 각성을 기본으로 삼았다는 점이다. 이러한 사상은 결국 서구의 철학 개념이나 개념의 번역 과정을 통해 자각이 무엇인가를 논하게 되었고, 그렇게 형성된 자각의 세계는 말 그대로 ‘세계성을 띤 세계관’으로 인지하게 된 것이다. 그렇기 때문에, 개인의 특성을 살려 국가를 발전시키고

61) 高山林次郎(1899), pp. 51-52. 그렇기 때문에 국조 및 황종은 일본국민의 종가로서 무상의 숭경을 바쳐야 한다. 일본주의는 이렇기 때문에 국조를 숭배하고 항상 건국의 포부를 봉체(奉體)하는 것을 노력해야 한다. 우리 국민은 공명 쾌활한 인민이다.

세계 각각의 국가들이 발전하면 세계 인류에 공헌하는 것이라고 믿는 ‘진화론’이었다. 이러한 논리는 당시 유행하던 철학자, 즉 헤겔이나 쇼펜하우어, 셸링의 사상을 학습한 후 왕양명이나 니치렌으로 합일되면서 국수보존주의와 일본주의는 일본을 근본으로 하여 국성을 중시하는데 동참하게 되는 프로세스를 발견할 수 있었다.

그러나 처음에 공통분모에서 출발한 국수보존주의와 일본주의는 차이성을 갖게 되었다. 다카야마에 의하면 미야케의 논리는 혼미 속에서 주체를 형성한 것이라고 진단하고, 국수보존주의는 물아적인 차원의 ‘단순 이즘’에 포획된 것이라고 보았다. 그리고 다카야마는 개인의 독립은 국가의 통제 아래 영위되는 자유에 불과하며 그것은 국가의 통일체를 전체주의적 원칙 아래 재구성한 것으로서 국민의 각성을 통해 새로운 국가를 만들겠다는 ‘각성된 국민 = 국가’로 구성된 국가전체주의의 탄생을 강조했다. 국가를 전제로 하지 않으면 각성된 주체는 개별 주체로서 성립되지 않는다고 보았다. 개인의 자유와 각성을 바탕으로 세운 국가주의라며 초국가주의자였던 미쓰이로부터 비판을 받는 ‘국가주의’였지만, 그것은 전체주의로도 연결될 수 있었으며 세계주의라는 이름하에 제국주의로 이어지게 되었다. 그리하여 창출해 낸 것이 ‘종교’와 ‘이즘’의 이분법이나 구조를 해체 재구성하는 논리조차도 초월한 ‘국민도덕’을 주장했던 것이다. 그것은 바로 서구를 넘고 한학의 세계에서 벗어나 ‘국민 도덕론 = 일본주의’를 만들어내는 행보였던 것이다.

이처럼 세계적 시대 흐름 속에서 서구와 일본의 상대화 방법론으로서 주창한 ‘국민도덕’론은 세계주의를 가장했지만, 일본 국체와 민성이 근원점이라는 정체성을 끊임없이 강조한 ‘전체주의’에 불과했던 것이다. 그와 동시에 자아와 타자, 즉 내부와 외부를 통합한다는 원리라는 이론적 조건에서 만들어진 것이었음을 알 수 있었다. 그것은 인간 보편의 세계를 자연스럽게 완성할 수 있다고 주장한 ‘국수·일본주의’는 부자연스러운 세계주의였음을 자각해야만 할 것이다.

참고문헌

【논 저】

한나 아렌트(2006), 이진우·박미애 역, 『전체주의의 기원』, 서울: 한길사.

赤木栢平(1918), 『人及び思想家としての高山樗牛』, 東京: 新潮社.

姉崎正治·山川智応(1913), 『高山樗牛と日蓮上人』, 東京: 博文館.

井上克人(2014), 「明治期アカデミー哲学とその系譜」『国際哲学研究』3号, 東洋大学国際哲学研究センター.

_____ (2007), 「明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について」, 『ショーペンハウアー — 研究』12, 日本ショーペンハウアー協会.

色川大吉(1976), 『明治思想史(下)』, 東京: 講談社.

川村湊 (2000), 『作文のなかの大日本帝国』, 東京: 岩波書店.

ケネス・B・パイル(2013), 松本三之介 訳, 『欧化と国粹』, 東京: 講談社.

先崎彰容(2010), 『高山樗牛-美とナショナリズム』, 東京: 論創社.

_____ (1998), 『明治ナショナリズムの研究-政教社の成立とその周辺』, 東京: 芙蓉書房出版.

佐藤能丸(1990), 『日本の歴史家』, 東京: 日本評論社.

佐藤庄太(1911), 『陽明学と偉人:心胆修養』, 東京: 武田文永堂.

高須芳次郎(1943), 『人と文學 高山樗牛』, 東京: 偕成社.

高山樗牛(1913), 『樗牛全集(時勢及思索)』第4巻, 東京: 博文館.

_____ (1912), 『文は人なり:樗牛文篇』, 東京: 博文館.

_____ (1905), 『樗牛全集:文芸及史伝(上巻)』第2巻, 東京: 博文館.

高山林次郎(1899), 『時代管見』, 東京: 博文館.

槌田満文(1983), 『明治大正の新語・流行語』, 東京: 角川書店.

中野目徹(2019), 『三宅雪嶺』, 東京: 吉川弘文館.

_____ (2014), 『明治の青年とナショナリズム-政教社・日本新聞社の群像』, 東京: 吉川弘文館.

_____ (1993), 『政教社の研究』, 東京: 思文閣出版.

長尾宗典(2016), 『<憧憬>の明治精神史 — 高山樗牛・姉崎嘲風の時代』, 東京:

ペリカン社.

- 長妻三佐雄(2012), 『三宅雪嶺の政治思想』, 東京: ミネルヴァ書房.
_____ (2002), 『公共性のエトス 三宅雪嶺と在野精神の近代』, 東京: 世界思想社.
花澤哲文(2013), 『高山樗牛 — 歴史をめぐる芸術と論争』, 東京: 翰林書房.
速川和男(1974), 『現代英米研究』 9卷, 英米文化学会.
藤田昌志(2008), 「志賀重昂・三宅雪嶺の日本論・中国論」, 『三重大学国際交流センター紀要』 第3号, 三重大学国際交流センター.
三井甲之(1914), 『高山博士の樗牛全集から』, 東京: 名著評論社.
_____ (1914), 『樗牛全集から』, 東京: 敬文社.
三宅雪嶺(1975), 『近代日本思想大系5 三宅雪嶺集』, 東京: 筑摩書房.
_____ (1942), 『炸裂の前』, 東京: 実業之世界社.
_____ (1915), 『想痕』, 東京: 至誠堂書店.
_____ (1904), 『大塊一塵』, 東京: 政教社.
_____ (1891), 『偽悪醜日本人』, 東京: 政教社.
三宅雄二郎(1938), 『戦争と生活』, 東京: 帝都日日新聞社.
_____ (1918), 『小紙庫』, 東京: 耕文堂.
_____ (1893), 『王陽明』, 東京: 政教社.
本山幸彦(1975), 『近代日本思想大系5: 三宅雪嶺集』, 東京: 筑摩書房.
森田康夫(2015), 『三宅雪嶺の思想像』, 東京: 和泉書院.
山川智応(1913), 『高山樗牛と日蓮上人』, 東京: 博文館.
湯浅弘(2007), 「日本におけるニーチェ受容史瞥見(2)」, 『川村学園女子大学研究紀要』 第18巻 第1号, 川村学園女子大学.
理崎啓(2010), 『青年の国のオリオン 明治日本と高山樗牛』, 東京: 哲山堂.
渡辺和靖(1985), 『明治思想史』, 東京: ペリカン社.

원고 접수일: 2020년 4월 16일

심사 완료일: 2020년 5월 11일

게재 확정일: 2020년 5월 12일

ABSTRACT

The Amplitude of Japan's *Kokusui*, Japaneseism and Transformational Imperialism

Jun, Sung Kon*

This paper aims at examining how Japan recontextualized nationalism to rationalize the logic of imperialism and identifying the transformation process. In the view of the researcher, Japan created its own nationalism in the process of translating “nationality” as *kokusui* (国粹, *lit.* national characteristic) and giving the concept new meanings. Therefore, engrossed in its own logic of nationalism or imperialism, Japan has not yet reached the stage of decontextualization. In this respect, identifying which principle is intrinsic in Japan's worlding process of chauvinism is thought to be significant in revealing the thought structure reflected in Japanese imperialism. Japan's chauvinism and Japaneseism were born from an attempt to overcome the ambivalent position of anti-Western and anti-Chinese study. The concept of ‘nationality’ in the West was translated as *kokusui*, and the term was taken from the standpoint that it is irrelevant to imperialism and nationalism. In this context, it was claimed that the term connoted the pursuit of cosmopolitanity as a solution to the problems related to human

* Assistant Professor, The Institute of Japanese Studies, Hallym University

freedom, liberation and awakening. Nevertheless, the worlding context created based on chauvinism and Japaneseism was a process centered on Japan and served the rationalization of totalitarianism and the justification of imperialism. This process led to the birth of the new concept of cosmopolitanism, which was national morality, and this ultimately resulted in totalitarianism based on morality. To elaborate on this process, this paper first examines the attitude of accepting the concepts of Western theories and the cosmopolitanism found in the way of grafting the Western concepts onto the native language, and how it explains the matter of the subject. This approach will enable to identify the logic that forms the foundation of Japanese chauvinism and Japaneseism, with a focus on the issue of individual awakening as a universal human issue. The intellectual logic that gave birth to Japanese chauvinism and Japaneseism was a new worldview forged by combining Wang Yangming’s theory of *liangzhi* (良知, *lit.* original knowing) and the thoughts of Green and Nietzsche with Nichiren Buddhism, under the influence of Schelling and Schopenhauer. This worldview was thus an international perspective created under nationalism, Japaneseism and cosmopolitanism. That is, it was conceived by the unnatural connection of cosmopolitanism borrowed from the West to the internal nationalism and emperor system. To find a subject that can recognize this unnaturalness, there is a need for the awareness of the process where this chauvinism was transformed into a means to explore the world in the world system of the time that was towards imperialism.

