

幕末에 있어서의 「自他認識」

- 後期水戸學과 幕末國學을 中心으로 -

桂島宣弘 (立命館大學 助教授)

머리말

여기서는 幕末(에도時代 末期:이하 「幕末」이라 함) 일본에 있어서의 「自-他」喪失의인 言說이 어떠한 言說的 特徵을 가지고 있었는가에 대해서 주로 「아시아觀」을 둘러싼 문제를 중심으로 고찰해 보고자 한다. 이 때 「自-他」喪失의인 言說이라함은 「自-他」認識의 「基準」, 즉 어떤 「外部」에서 본 「基準」이 결여된 「自己충족적」인 言說을 뜻한다(「外部」에서 본 「基準」이 무엇인가에 대해서는 아래에서 밝혀질 것이다). 무릇 nationalism이라 일컬어지는 것은 대체로 이러한 「自己充足的」인 性格을 가지고 있으나 그렇다고 해서 그 모두가 「外部」에서 본 「基準」을 상실한 것은 아니다. 日本에서도 예를 들어 막말의 유학자들(야스이 속젠 安井息軒 <1799-1876>, 요코이 쇼오낭 横井小楠<1809-69>, 사쿠마 쇼오장 佐久間象山<1811-64>등)의 「自-他」認識, 혹은 「삼천세계 世界」의 「神」의 言說에 의거한 민중종교 교조들(나카야마 미키 中山<1798-1887>, 아카자와 분지 赤澤文治<1814-83>등)의 언설, 그리고 명치시대의 후꾸자와 유키치(福澤諭吉 1835-1901), 나카에 초오밍(中江兆民 1847-1901), 우치무라 간조오(内村鑑三 1861-1930), 미야자키 도오텡(宮崎滔天 1871-1922)등의 「自-他」認識은 바로 그러한 언설로 볼 수가 있다. 그런데 후꾸자와를 제외하고는 그들의 사상은 소수파의 사상으로 치부되었다. 바로 이로 인해 일본의 nationalism이 유럽은 물론 아시아와 유리되어 暴戾한 아시아 침략을 가져오게 했던 것이다. 뿐만 아니라 오늘에 이르기까지 「自-他」認識을 확립시키지 못하고 있는 배경이 되기도 한다.

이 점을 고찰하기 위해 가라타니 고오징(柄谷行人)이 말하는 바와 같이 19세기전반의 사상까지 거슬러 올라갈 필요가 있다. 본 발표는 그러한 구도를 사상사적으로 소묘하기 위한 시도라 할 수 있다.

1. 國學的 「自己言及」의 성립

19세기 전반기의 사상을 검토하기에 앞서 먼저 모토오리 노리나가(本居宣長 1730-1801)에 대해 언급할 필요가 있을 것이다. 왜냐하면 18세기말에 등장한 모토오리에 의해 처음으로 「理」와 「天」과 같은 「기준」과 관련하여 「自己」를 말하는 방식에서 벗어나, 그 대신 이질적인 요소 즉 中國이 아닌 존재로서의 「自己」가 주장되었기 때문이다. 이를 보다 명확히 하기 위해 「國粹的」이라는 평가를 받고 있는, 모토오리 이전 유학자들의 「自己言及」의 예를 살펴 보기로 하자. 일본을 「中朝」라 하고 중국을 「外朝」, 혹은 「異朝」라 부름으로써 「日本型 화?思想」을 표명한 야마가 소교오(山鹿素行 1622-85)가 중국보다 「本朝」가 훨씬 좋다고 주장하는

「기준」은, 「本朝 즉 일본의 인물들은 예의범절에 있어 聖人の 길을 따르며 異朝의 경전이 예로부터 널리 보급되어 있으니 (중략) 本朝의 風化는 甚大하다.」(『謫居童問』)라는 말에서 엿볼 수 있듯이, 「聖人の道」와 「禮」이며 이 기준에 의해 양자간의 우열이 거론되었다. 이렇게 「聖人の道」가 기준이었으므로 「文才는 異朝를 比較의 根據로 삼는다.」 「異朝의 제도가 비록 좋다 할지라도 本朝에서는 쓰기 어려운 것이 많다.」(『中朝事實』) 등과 같은 상대화를 위한 시점이 존재할 수 있었다. 이는 또한 국가에의 귀속의식을 강조한 崎門派의 아사미 게이사이(淺見 형齊 1652-1711)에 있어서도 찾아 볼 수 있는데, 그는 「무릇 하늘이 땅의 바깥을 둘러싸고 있으며 땅은 아무리 가도 하늘에서 벗어나지 아니하느니라」라는 관점을 유지하면서 「그 나라에서 태어나 그 나라를 主로 하고 他國을 客으로 볼 때, 각각의 나라에 따른 稱號가 있는 법」이라 하여 「이 일본에서 태어났으니 일본 전체가 다 天子의 나라이니라」고 주장하였다(『靖獻遺言講義』). 한편 구마자와 반잔(熊澤蕃山 1619-91)은 중국을 「天地의 中國」, 「四海의 ?國」이라 하고 중국 이외의 九夷 중에서는 일본이 제일이라 하며 그이유로서는 「天照皇/神武帝의 御德」으로 「일본처럼 禮樂이 갖추어진 풍류의 나라는 동서남북에 없기」 때문이라 하였다(『集義和書』). 그의 경우, 어디까지나 「中夏」가 基軸이 되며 일본이 九夷의 하나라고 한 점은 유학자로서의 표준적인 시점이 유지되어 있다고 할 수 있으나, 「道는 天地의 道라. 中夏의 聖人之道와 일본의 神人之道는 다 天地의 神道이니라」고 하여 天地의 神道를 기준으로 삼아 「時/處/位」에 의한 일본의 神人之道가 강조되고 있다(『大學或問』). 요컨대 이런 언설들은 대체로 일본과 중국의 관계를 보다 포괄적인 유학적 관념인 「天」「道」에 비추어 인식하려는 구조를 가지고 있다고 말할 수 있다.

그러나 모토히노리나가의 「자기언급」에는 이렇게 포섭적이며 「외부」에서 본 기준이 존재하지 않는다. 그가 「皇國의 우수함은 自然之理라」(『玉勝間』)고 주장하는 근거는, 다른 나라에는 「古傳説」이 전해지지 않았는데 유독 일본에만 옳은 「古傳説」이 전해져 내려 왔고, 일본이 아마테라스(天照大神)가 태어난 「본래의 宗主國」이기 때문인데, 이는 「古學의 관점」에서 볼 때 분명한 사실이라는 것이었다. 그의 이와 같은 순환논법은, 많은 의문들이 「凡人の 알은 지혜로는 알 수 없느니라」는 식으로 거절되고 있음에 비추어 볼 때 「자기충족적」인 언설이라 할 수 있으며 「믿고자 하는 사람만 믿어라. 믿지 않는 자를 어이 하리」(같은 책)라는 입장이었음이 분명하다. 즉 노리나가는 「國粹的」 유학자들처럼 어떤 외부로부터의 관점에 입각하여 일본과 중국을 비교하지 않는다. 고야스(子安宣邦)의 설명에 의하면(『本居宣長』), 모토히노리는 「中國儒學이 아닌 것」으로써 「皇國」의 탁월한 내용으로 제시하고 있다. 또한 모토히노리는 유학의 整合的이고 설명적인 「知」의 체계에 대해 그는 「천지만물의 理를 다 알았다고 착각하는」 「오만함」이라고 비판하며(『구즈하니』), 반면 「일부러 언어화를 하지 않는」(『直毘靈』) 일본을 찬양한다. 즉 유학적인 「보편성」과 맞선 채, 그 보편성에서 본 자기언급이라는 사유 자체를 「오만함」이라 하면서 이를 해체하고 「유교가 아닌 것」을 그 내용으로 하는 皇國 일본의 탁월성을 주장하고 있는 것이다.

그러나 자세히 보면 모토히노리가 「古傳説」에만 의거하고 있는 것은 아니다. 즉 그에게는 「古傳説」을 지금의 현실에 비추어 보고자 하는 사고가 이미 잉태되어있었으며, 그 현실을 근거로 하여 皇國이 中國보다 탁월하다고 주장하려는 태도가 엿보인다.

「天照大御神(아마테라스 오오미카미)은 하늘을 통치하시므로 우주에 둘도 없으시며 영원히

하늘과 땅 끝까지 다스리시니 四海萬國에 그 은혜를 입지 아니하는자가 없고 어떤 나라일지라도 이 大御神의 은덕을 벗어나서는 하루하도 살아 있지 못하느니라」(『다마구시게 玉』).

여기서 皇國이 탁월한 나라인 이유를, 신화적인 아마테라스와 실제 태양을 동일시하는 데서 찾고자 하는 자세가 엿보인다. 또한 「稻穀이 만국에 비해 뛰어나다」는 점, 「皇統이 만세일계」인 점 등을 들어 탁월성의 증거로 보는 논리도 엿보인다. 다시 말해 모또오리의 언설은 「고사기와 일본서기의 두 책에 기록된 여러 사실」(『우이야마부미 初山踏』)에 입각하고 있는 것처럼 보이면서도, 동시에 古傳說과 지금의 현실의 동일시라는 수법에 의해 皇國이 탁월하다고 주장하는 구조를 가진다. 또한 때로는 『眞曆不審考弁』에서 볼 수 있듯이, 지금의 현실을 근거로 「근래에 들어온 화란」의 曆法을 이용하여 일본의 탁월성을 주장하기도 한다. 즉 모또오리는 「自己」의 내용을 마치 「儒學이 아닌 것」으로만 제시하는 척 하면서, 실은 일본 및 중국의 외부자인 화란학의 지식을 이용하여 지금의 현실의 측면에서 皇國의 탁월성을 제시하고 있는 것이다. 여기서 우리는 기준을 상실한 비교의 운명을 엿볼 수 있음과 동시에 새로운 기준으로서의 서양지식이 이식되기 시작하는 양상을 보게 된다.

사실 핫도리 주우요오(服部中庸 1757-1824), 히라타 아츠타네(平田篤胤 1776-1843) 및 그의 제자들의 시대가 되면 「자기언급」의 내용이 서양지식을 이용한 古傳說의 우주론적 실체화로 시 명백히 주장되기 시작한다. 이에 관해 그러한 패러다임의 낡상인 핫도리가 분명하게 말하고 있다. 즉 그는 「서양사람들이 이 大地를 잘 궁리해 본 결과, 땅은 동그랗고 허공에 떠 있으며 해와 달이 그 아래 위를 돌고 있음이 밝혀 졌느니라. 이로써 보건대 중국의 낡은 학설들은 거짓이 많고 이치에 맞지 아니하나니 믿을 수가 없느니라」(『三大考』)고 확신하게 되었다. 다시 말해 그는 서양 천문학과 지리학을 접함으로써 일본 古傳說의 우주론이 옳음을 알게 되었다는 것이다. 이리하여 서양 천문학 및 지리학을 원용하고 古傳說의 우주론을 유학(주자학)의 우주론과 대치시켜 皇國의 탁월성을 주장하는 언설이 성립된다. 다만 여기서 주의할 것은, 서양지식이 「측량이 미치는 범위 내에서」라고 한정되어 있다는 점이다. 즉 서양이 천문학과 지리학에민 한정된 형태로, 말하자면 局外者로서의 비교기준으로 인식되고 있다.

핫도리의 이와 같은 문제의식은 그의 사상을 전면적으로 계승하고 발전시킨 히라타 아츠타네에게서 보다 선명하게 나타난다. 「모든 외국의 학설을 널리 알고서야 우리나라 도의 소중함을 알게 되느니라」(『入學問答』)고 주장하는 히라타는, 「측량술이든 무엇이든 고전의 취지와 현실에 비추어 보고, 알 수 있는 한 다 알아야 하느니라」(『三大考辨辨』)라는 말에서 알 수 있듯이, 주로 外國說과의 비교를 통해 古傳說의 질서화를 추구한 결과 확정된 「사실에 비추어 확고한」(『古道大意』)실체적 우주론을 새로운 古傳說로 형성하고자 했다. 그리하여 「우리나라 道가 실로 존귀하다」는 사실이 제시된다.

히라타에 의해 묘사된 실체적 우주론은 주자학적인 그것과는 다른 객체적 자연관의 성립을 시사해 주는 것으로서 흥미를 끄나, 여기서 문제는 천문학과 지리학에 한정된 국외자로서의 서양지식의 원용이 결국은 언제나 皇國의 탁월성으로 귀착한다는 점에 있다. 즉 「비록 외국의 학문을 배울지라도 그 목적은 외국의 좋은 점을 배워 우리나라를 위해 이용하기 위함」이며, 서양지식은 다만 「天地의 行道時候에 들어맞아 편리할 뿐」(『伊吹於呂志』)인 것으로 간주된다. 뿐만 아니라 外國說과의 비교에 의한 이와 같은 「御國學」은, 「외국의 학문을 우리나라

사람이 배운다고 할 때, 그것은 그 장점을 배워 우리나라를 위해 이용하기 위함이다. 그러니까 중국은 물론 天竺和蘭의 학문도 다 우리나라를 위해 배워야 하는 것, 『古道大意』이라고 주장한다. 곧 모든 지식이 결국은 皇國의 古傳說에 수렴흡수되는 사유구조를 이루고 있다. 흔히 모토표리는 문헌고증적인데 비해 히라타는 그렇지 못하다하여 이질적인 사상가로서 무시되거나 경시되어 온 측면이 있으며 또 양자의 방법론을 구별하는 경향이 있지만, 실은 히라타의 방법은 곧 모토표리의 그것이었다고 말할 수 있다. 다시 말해 모토표리가 중국을 反射板으로 삼아 皇國을 논했다고 한다면, 히라타는 온갖 外國說과의 비교를 통해 皇國을 논한 것이다. 이는 他者의 지식을 자기 것으로 흡수함으로써 결국 「자기」로 「보편」적인 것으로 정당화시키고자 한 시도라 할 수 있으며, 그런 의미에서 히라타 역시 모토표리와 마찬가지로 객관적 「기준」을 상실한 비교를 행했다고 볼 수 있다. 히라타의 제자들이 이를 더 확대시킨 것은 주지의 사실이다. 가령 츠루미네(鶴峯戊申 1788-1859)에 의하면, 萬國을 「오오구니누시(大國主神)이 神靈」과 스쿠나히코나(少彦名)의 神靈」이 경영했다고 하는 「古傳說」을 부연하면서 그 「모든 敎術」은 다 「本敎에 속한 것」이라한다(『本敎異聞』). 그밖에 다케오(竹尾正胤 1833-1874), 오오쿠니(大國隆正 1792-1871) 등도 유사한 주장을 펴고 있다. 이러한 「자기언급」적 구조는 말말기의 국학자들에만 관련된 것은 아니다. 객관적 기준이 결여된 비교를 통한 이와 같은 「자기언급」은 「일본-중국」의 구도가 「일본-서구」의 구도로 바뀌어도 출구가 없는 함정에 빠지게 된다. 이 점에 관해 고찰하기에 앞서 잠깐 유학계의 「자기언급」에 대해 살펴 볼 필요가 있다.

2. 「華夷」의식의 해체

19세기 전반 일본 유학계의 「자기언급」적 언설을 대상화하기 위해, 그 인식들이었던 華夷의식이 19세기에 어떤 변천과정을 겪었는지에 대해 먼저 검토해 보자. 화이의식이 공고한 朝鮮蔑視의 온상이었다는 점은 분명하지만, 그 자체는 他者인식을 위한 인식들이었으며 국가의 식이라기 보다는 문화의식이었다고 볼 수 있다. 즉 그것은 「天」과 「理」를 공유하는 문화적 공통성을 전제로 한 「中國=華, 日本=夷」라고 하는 인식들이었다(여기서 素行의 「일본형 華夷의식」에 관해서는 뒤에서 다시 언급할 것임). 물론 이는 동아시아의 유교문화권이라고 하는, 닫혀진 圓環내에서의 「白-他」인식틀로서의 성격을 가진 것이었다. 막말기의 탁월한 유학자인 사또오(佐藤一齊 1772-1859)의 華夷論에도 이 점이 선명하게 드러난다.

「망망한 우주에 이 道가 오직 一貫하나니, 人으로서 이를 보면 中國이 있고 夷狄이 있되, 天으로서 이를 보면 中國도 夷狄도 없느니라. 中國에 秉의의 性이 있다면 일본에도 그것이 있노라 (중략) 天 사이에 후하고 박함과 사랑하고 미워함이 따로 있을 리 없으니 이 道가 오직 一貫하는 所以이라」(『言志錄』)

18세기까지의 유학자들에게 이러한 인식은 자명한 것으로 받아들여졌으며 夷로서의 일본을 東方君子國으로 보는 주장까지 존재했다. 이또오(伊藤仁齋 1627-1705)가 일본을 「古稱東方有君子之國」이라 했던 것이 그 예이다.

그러나 19세기 서양의 등장은 이런 華夷의식에 변화를 가져왔다. 즉 「이질적인 他者로서의

華夷觀이 대두하게 된 것이다. 여기서 후기 水戶學 학자인 아이자와(會澤安 1781-1863)의 「神州」 의식구조를 살펴 보기로 하자. 그는 어디까지나 유학자라는 인식을 가지고 있었으며, 따라서 곳곳에서 도는 「天地自然의 도」이고 또한 「四海萬國이 다 敎로 삼을 大道」라고 주장했다(『讀直毘靈』). 그러므로 「皇神의 道와 聖人の 道를 二分」함은 잘못이며 둘을 일관하는 道가 전제된다. 이 때 주의할 점은 그 道에 「理」가 필요없다고 주장한 점이다. 「天理라고 함은 後儒가 주장하는 바」이며 「天理人欲을 논함 역시 경전과 다르다」고 말하는 데서 이를 알 수 있다.(『讀級長戶風』). 이러한 「理」의 상실(해체가 아님)은 아이자와가 효시는 아니다. 그전에 이미 가이바라(貝原益軒 1630-1714) 및 이또오를 비롯하여 근세 유학자들이 氣一元論者였던 것은 주지의 사실이다. 문제는 「理」를 상실한 「氣」가 地理的, 先天的으로 고정되어 다음과 같은 「自己言及」으로 되어 가는 데에 있다.

「正氣의 나라와 偏氣의 나라가 구별되나니, 正氣의 나라에는 五倫이 갖추어졌고 偏氣의 나라는 그렇지 못하느니라. 神州는 해가 뜨는 쪽을 향해 있어 正氣를 일으키는 곳에 있으니, 君臣父子의 大倫의 뚜렷함이 만방에 비할 바 없노라」(『讀直毘靈』).

이렇게 아이자와는 「正氣」와 「偏氣」를 기준으로 하여 「陽國」과 「陰國」을 구별하고 「神州/漢土」는 그중에서도 「正氣」이자 「陽國」에 속한다고 주장하면서, 「특히 君臣有義, 父子有親에 있어서는 神州의 옳고 바름에 비길 나라가 없으니, 이는 漢土 중국과 비교할 필요조차 없다」(같은 책)고 하여 「神州」 일본이야말로 「陽國」중의 으뜸가는 「陽國」이라 하였다. 이처럼 「理」의 不在 위에 이루어진 「天地自然의 道」의 주장은 「氣」의 동태적 성격보다는 地理的이고 先天的으로 고정된 차별성에 대한 강조를 초래하게 된다. 그리하여 「道는 自然의 大道이므로 사해만국에 人倫이 없는 나라는 없는 법」(같은 책)이라고 하는, 얼핏 보기에는 「보편적」인 주장이 엿보이면서도 곧 이어 「이를 행함에 있어 正偏之別이 있다」고 말한다. 거기서 「自然」은 차별성을 「보편적」으로 고정시키는 역할을 하게 되며 「서구-일본-중국」을 일관하는 「기준」으로 작용하지는 않는다. 더구나 「천지만물의 시작은 사람이 능히 알 수 있는 바가 아니다」(『讀葛花』)고 함으로써 「천지만물의 始原」에 대한 원리적 사고 자체가 포기되고 만다. 따라서 「氣」자체의 대상화 역시 영원히 포기됨으로써 「차별상」(氣)을 「보편성」(理)으로 수렴하는 회로가 차단되고 그 위에서 아이자와는 「차별상」을 한층 더 강화한 不可知的 「天地自然」을 초지일관 주장하게 된다.

이러한 「자기언급」은 말할 것도 없이 「이질적인 夷狄」으로서의 서양열강의 출현에 대응하여 등장한 것으로서, 해체되어 가고 있던 儒學의 개념을 古傳說로 다시 해독하는 작업이었다고 할 수 있다. 즉 유학적 개념을 이용함에 따라 일면 「보편적」인 얼굴을 가지면서도, 실은 「차별상」을 「보편적」으로 고정시키는 「天地自然」으로 地理的이고 先天的인 근거로 「자기언급」하는 구조를 지닌 사상이었다고 할 수 있다. 그리고 이런 주장은 마끼(眞木保臣 1813-64)의 「우리나라는 大地의 元首로서 地理的으로 보더라도 사방에 진출하기 편리하다」(『經緯愚說』)는 언설, 또한 주자학계의 尊王攘夷主義者로 알려진 오오하시(大橋訥庵 1816-62)의 「우리 신주는 동쪽에 위치하고 조양鬱勃의 기가 모인 용감한 나라」이고 「戎狄은 서쪽의 변방이므로 陰氣가 응어리진 곳이니 의심과 시기가 가득 찼다」(『關邪小言』)라는 언설로 이어진다.

이와 같은 언설들은 얼핏 보기에는 17세기경(대략 明清교체를 전후하여)에 잉태된 「일본형

華夷』의식과 유사하다는 인상을 준다. 「滿清=夷狄」觀 또한 막말기의 사또오나 오오하시 등에게서 널리 보이는데 이는 일찌기 구마자와에게서도 찾아볼 수 있는 것이었다.

그러나 서양의 등장과 그 위협의 증대가 단순히 「일본형 華夷」의식의 고조만을 가져온 것은 아니었다. 「水土의 氣脈」을 중심으로 지리적인 우열관계를 논하고 있는 듯이 보이는 素行조차, 중국은 물론 서양에 대해서까지 「天地의 道」의 「過不及」이라는 공통적 문화상의 맥락에서 파악하고 있었다(『謫居童問』). 구마자와 역시 「文明」이라는 기주의 공통성을 확신하고 있었다(『集義和書』). 그러나 아이자와에 이르러서는 「華夷」를 일관하는 문화적 공통성이 해체되고 폐쇄적인 「자기언급」과 차별성 및 변별성이 강조되게 된다. 오오하시의 다음과 같은 언설은 그 점을 뚜렷하게 보여 준다.

「중국이 옛 영광을 의지하여 스스로 華夏의 위치에 있다고 함은 마치 여우가 人家에 의지하여 나야말로 만물의 신령이라고 주장하는 것과 같다. 서양제국은 원래 그 성질이 비뚜러져 있으니 聖인이 나온 적도 없고 聖人の 가르침을 따른 적도 없어 윤리도 없고 道에 대해서는 추호도 아는 바가 없다」(『關邪小言』).

단, 중국에 대해서는 확실히 「神州와 풍기가 원래 같고 人情 역시 흡사하므로 그 가르침이 서로를 꼭 닮았다」(『新論』)고 하여 그 「유사성」을 주장하는 면이 있었음이 주목된다. 오오하시 또한 「참된 華夏는 우리 神州를 제외하고는 따로 없다」 하여, 「日本一華」의 입장을 천명하면서도 「일본과 중국은 풍토 및 人情이 매우 가까우며」 「일본과 중국의 백성들은 天地陽明의 氣를 탄 사람 가운데 으뜸가는 사람」이라는 주장을 한 바 있다. 이들의 발언은 國學者와 비교해 볼 때, 儒學者로서의 자세라 할 수 있을 것이다. 그런데 문화적 공통성이 부정된 「서양=夷狄」의 관념이 후기 水戶學/마끼/오오하시 등에 있어 중국과 일본의 유사성을 강조하게 했다는 점을 무시해서는 안 될 것이다. 즉 이 때 주장된 일본과 중국의 유사성도 地理的/先天的으로 언급된 것에 다름 아니다. 이리하여 「華夷」의식의 배후에 있었던 문화적 공통성이 해체됨으로 말미암아, 「神州의 治教는 그 근본이 서 있으므로 이를 위한 특별한 도구가 필요 없지만, 중국의 그것은 君臣의 義와 같은 도구를 필요로 한다」(『退食問話』)는 주장과 같이, 정태적이고 고정적인 「神州=本, 儒學=道具」설이 전개되기 시작한다.

후기 水戶學이 대외적 위기의식을, 「억조일심으로 모두가 그 상을 믿고 이를 버릴래야 버릴 수 없는 성의야말로 가장 소중하다」(『新論』)고 할 때의 「버릴래야 버릴 수 없는 성의」에 호소한 것도 이러한 「華夷」의식의 변화와 무관하지 않다. 여기서 우리는 후기 水戶學이 사변적, 논리적인 것보다는 不可知의 「神州」에의 귀속의식이라고 하는 「情」을 불러일으키는 것임을 본다. 바로 이 점에서 후기 水戶學은 큰 충격을 줄 수 있었다. 마끼는 「修身만 하면 그것으로 다 해결된다고 생각하여 가만히 앉아 있는 사이에 나라가 夷狄의 손에 넘어간다」(『何傷錄』)는 말로 『格物窮理』를 비판하고 있다. 그 대신 그는 「하늘도 誠으로써 하늘이 되며 땅도 誠으로써 땅이 된다」고 하여 「誠」을 중시하고, 「誠은 천지만물에 차별이 없다」는 「보편적」인 발언도 하고 있다(같은 책). 그러나 마끼로 하여금 「誠」을 환기시켜 준것은 바로 구스노기 마사시게가 「大義에 殉死」한 사건이었는데, 거기서의 大義란 「忠孝의 大義」였다. 여기서는 아이자와의 「고유한 것」에의 귀속의식에 의해 환기되는 「버릴래야 버릴 수 없는 성의」와 동일한 구조가 「충효의 대의」에 대한 「성의」로 표현되고 있다. 또한 요시다 쇼오잉(吉田松陰

1830\59)이, 후기 水戶學이 제시한 「情」에 의한 귀속의식을 「至誠」과 「忠義」를 통해 「貴賤尊卑」할 것 없이 죽음을 불사하고 天子를 모심이 神州의 道(『丙辰幽室文橋』)라는 「神州」의식으로 승화시킨 것도 이런 인식에서 비롯된 것이었다. 그러나 귀속의식을 「情」으로 불러 일르킴은 앞서 말한 바와 같이 결국은 「自-他」인식 해체의 소산이다. 그것은 단지 尊王攘夷주의자들 뿐만 아니라 근대의 「俠氣」 및 「美」의식으로 계승되어 갔으리라 여겨지는데, 요컨대 「기준」의 해체와 그 「기준」에 대한 통찰력의 후퇴가 이러한 「情」의 환기를 가져왔다고 하는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.

이상의 고찰이 후기 水戶學과 尊王攘夷 사상에 지나치게 치중되어 있는 것일지도 모른다. 그러나 위에서 언급해 온 사실들은 비교적 「보편적」인 「道」를 확신했던 유학자들, 예를 들어 사쿠마, 요코이 등의 「華夷」의식과 비교해 보면 더욱 뚜렷해진다. 「聖人이 道를 세워 忠이라고 하고 孝라 하니 (중략) 또 이를 사해에 널리 보급시켜 교화되지 않는 사람이 없다」고 하면서 그 보편성을 확신했던 야스이는 「야소교」를 반대하면서도, 「北狄南蠻일지라도 가르치지 못할 類가 아니니 머지 않아 우리의 道가 행해지게 되고 이단이 저절로 사라질 것」(『辨妄』)이라는 말로 「夷」인 서양에서 유학이 보급될 가능성을 시사했다는 사실을 지적해 두고자 한다. 그들의 주장이 혁신적이든 수구적이든 간에, 유학에 있어서의 가변적인 「華夷」의식을 드러낸 것으로 볼 수 있다. 이런 사사의 배후에 서양까지도 문화적으로 공통된 존재로 파악하는 「自-他」인식이 깔려 있었음은 두 말할 나위 없다.

전체적으로 볼 때, 막말기 사상적 과제의 하나는 서양의 출현에 직면하여 새로운 「자-타」인식을 어떻게 형성하는가 하는 문제였을 것이다. 그 새로운 「自-他」인식은, 유학적인 인식에 입각하여 서양까지 對自化시킨 일부 사상가를 제외하고는, 地理的/先天的으로 고정된 華夷의식, 바꾸어 말하자면 他者상실의 언설로서 전개되어간 사실을 위에서 살펴 보았다. 근대의 많은 언설들이 이러한 「폐쇄적 자기언급」과 관련되어 있다고 여겨진다.

3. 근대예의 전망 : 후쿠자와의 「문명」에 있어서의 「自-他」인식

끝으로 후쿠자와의 「自-他」인식의 검토를 통해서 근대예로의 전망을 기술해 보고자 한다. 후쿠자와의 『文明論之概略』이 발표된 것은 1875년의 일이다. 「華夷」사상은 이미 『唐人往來』에서 비판된 바 있는데, 그것을 대신하여 위의 저술에서는 「문명」이라는 「기준」에 비추어 「文明-非文明」론이 탄생되었다. 이 「기준」에 관한한, 후쿠자와의 인식은 생애를 통해 변함이 없었다. 즉 「문명은 죽은 것이 아니라 움직여 진보하는 것이다. 곧 야만은 半開로, 半開는 문명으로, 그리고 문명 역시 지금 이 순간에도 진보한다」고 하는 「문명진보사관」이 일관되어 유지되었다. 그 문명진보사관의 극에는 「문명이 극도에 도달하면 정부도 필요없게 되리라」고 하는 일종의 무정부주의까지 전망되었다. 이러한 「기준」이 존재했기 때문에 서양에 대해서도 「서양제국은 전쟁을 일삼는다 (중략) 국내에도 결당하여 패권을 쟁탈하는 자들이 있는가 하면 권력을 잃어 불만을 말하는 자가 있는 법이다. 하물며 나라와 나라간의 관계에 있어서 그런 것이 없겠는가. 거기에는 권모술수가 항상 따라 다닌다 (중략) 서양문명은 따라서 만족할 만한 것이 못 된다」라는 상대적 파악이 가능했던 것이다. 한편 중국과 조선은 「門閥」, 「君臣의 論」, 「名分」등 문명의 장벽으로서의 유교주의로 묘사되고 「半開」로 인식되었다.

이와 같이 「문명」이란 「기준」에 비추어 후쿠자와는 어떤 「자기언급」을 하고 있는가? 『文明

『論之概略』에서는 일본도 「半開」에 속하는 것으로 파악되고 있다. 즉 「인간의 교체가 상고로부터 지배자와 피지배자의 둘로 나누어져 권력의 偏重을 이루어 오늘날에 이르기까지 그 세력이 바뀐 적이 없다. 인민들 사이에는 自家의 권위를 주장하는 자가 없으며, 종교도 학문도 다 지배자의 손에 장악되어 있어 독립하지 못하고 있다」라는 말에서 알 수 있듯이, 그는 「문명」을 가로막는 「권력의 편중」에 일본이 휘말려들어 있음을 지탄하고 있다. 여기서는 일본과 중국 및 조선을 구분하려는 논법을 찾기 어렵다. 그러므로 일단은 철저히 「문명」에 의거한 「自-他」인식으로 일관된 논리가 거기에 존재한다고 볼 수 있을 것이다.

하지만 이와 동시에 후쿠자와가 「自國의 獨立」을 추구한 것도 사실이다. 그리고 그러한 인식이 「문명」을 「기준」으로 삼는 「自-他」인식구조에 미묘한 변화를 초래했다고 볼 수 있다. 이미 『文明論之概略』에서도 이에 관련된 미묘한 발언이 관찰된다. 주지하는 바와 같이, 위 책에서는 전반부에서 문명진보사관과 상대주의에 입각한 문명론을 전개하고 있는데, 거기서 「외국을 향해 자국의 독립을 도모하는것은 문명론적 입장에 서서 보면, 일개 사소한 문제에 불과하다」고 언급되어 있다. 그러나 마지막 장에 이르면, 일본이 식민지화되지 않을까 라는 위기의식에 따른 전반부의 논지와는 크게 다른 논지가 전개되고 있다. 즉 거기서는 「목적을 정해 놓고 문명의 길로 전진할 따름이다. 그 목적이란 무엇인가? 안과 밖의 구별을 명백히 하고 우리 本國의 독립을 유지하는 일이다. 지금 일본국민을 문명으로 가게 하는 목적은 이 나라의 독립을 위해서일 뿐이다」라고 하여 「自國의 독립」이 시급한 목적으로 제시되고 있다. 후쿠자와는 기본적으로 「문명화」와 「자국의 독립」에 대해 논의상 구별하면서 궁극적으로는 「문명화」가 목적이라고 하고는 있으나, 이 마지막 장에서의 논지는 역시 후쿠자와의 문명론에 있어 어떤 망설임을 보여 주고 있다.

「자국의 독립」과 「문명화」라는 이 두 원리가 전술적으로 어떻게 작용하는가 따라 후쿠자와의 「自-他」인식이 미묘하게 변화해 간다. 坂野潤治는 「문명-비문명」, 「동양-서양」, 「일본-중국」을 둘러싼 「삼중적 세계상의 혼란」을 중심으로 후쿠자와의 아시아관에 관한 사상분석을 시도한 바 있다. 이에 따르면, 「문명」이라고 하는 「自-他」인식의 기준에, 「자국의 독립」을 둘러싸고 「동양-서양」, 「일본-중국」이라는 세계상이 混入되어 가는 모습이 뚜렷하게 파악된다. 즉 조선 정세를 둘러싼 일본과 중국 양국간의 대립격화가 후쿠자와의 「自-他」인식에 있어 기준의 시급성이 되고 있는 셈이다. 여기서 후쿠자와는 바로 이 「자국의 독립」이라는 관점에서 「동양-서양」론적인 주장(이는 후기 水戶學的인 「자기충족적」언설이라 할 수 있다)을 전개하면서도, 「문명-비문명」이라는 관점을 전면내 내세우지 않을 수 없었기 때문에, 조선에 비해 일본을 「문명」측에 할당한 『文明論之概略』 시기와는 다른 규정을 함으로써 일본의 간섭과 일본화 추진을 정당화한 것이다. 그런데 일본과 중국의 대립이 격화되어 가는 와중에서는 중국의 「문명화」 즉 「일본화」가 불가피하다는 입장에 설 수 밖에 없었으므로, 그의 입장은 최종적으로 「서양=일본=문명, 조선=중국=半開」라는 구도로 확정되고 만다. 여기서 우리는 「자국의 독립」과 「문명-비문명」이라는 두 원칙 사이에서 고민하는 후쿠자와의 모습을 보게 된다.

이렇게 하여 도달한 「탈아론」 역시 그 두 원리가 교차된 지점에서 태어난 것으로 볼 수 있다. 이 「脫亞論」 첫머리에서 후쿠자와는 「세계의 현황을 잘 관찰하고 모두가 문명의 苦樂을 함께 할지이다」하는 식으로 「문명진보사관」에서 있으면서도, 일본은 「고루한 아시아에서 탈출하여 서양문명으로 옮겨 갔다」고 규정되고, 이에 비해 중국과 조선은 「改進의 길을 몰라 하나에서 열까지 虛飾만을 일삼는다. 기실 진리 원칙의 지견이 없을 뿐더러 도덕마저 사라져

염치불고의 잔인한 나라인데도 불구하고 오만하기 짝이 없고 반성하려는 마음조차 없다」고 하였다. 그리고 「지금으로부터 몇 년 후이면 망국이 되고 그 국토는 세계 열강이 분할하게 될 것이 분명하다」는 예언까지 한 바 있다. 일본을 「문명」측에 할당시키는 후쿠자와의 입장은 조선을 둘러싼 갈등의 격화 속에서 점차 강조되게 되었는데, 이는 바로 「자국의 독립」이라는 원리에서 기인된 것이다. 한편 「탈아론의 전반부는 문명을 기준으로 한 「自-他」인식인데 비해 후반부에서는 전혀 다른 모습이 보인다. 즉 「서양 문명인들」이 중국 및 조선과 일본을 혼동하는 것은 「우리 일본의 一大不幸」이고 「일본외교상 큰 장애가 된다」고 주장하고 있다. 그런 사태의 발생을 예방하기 위해서 「나는 마음으로 아시아 동방의 惡友를 사절한다」는 저 유명한 「탈아론」의 결론이 도출된다. 이 부분에서는 시종 「자국의 독립」의 원칙에 입각한 논리가 전개되고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 즉 이 「탈아론」에서 우리는 후쿠자와의 모순을 볼 수 있다. 다시 말해 「문명」을 기준으로 하는 「自-他」인식과 「자국의 독립」이라고 하는 또 다른 원리 사이에 갈등과 차질이 빚어지게 된 것이다. 이리하여 후쿠자와의 「문명, 비문명」론은 「문명」으로서의 「自己」라는 새로운 「他者상실」의 언설로 변화하게 된다. 유교적 「華夷」의식을 대신하는 새로운 「상대화」를 획득했던 「문명-비문명」론은 大正시대에 다소간 계승되기는 했으나 이윽고 昭和시대의 「동양-서양」론 속으로 포섭되어 갔다고 생각된다.

맺음말

민중종교 교조들의 발언 중에는 「배타주의」적인 것이 적지 않다. 예를 들어 천리교 교조 나가야마 미키(中山 美樹)는 『오후테사키』에서 다음과 같이 말하고 있다.

『唐人이 일본땅에 들어와 제멋대로 굴어 신을 화나게 만든다』(明治2년 3월, 제2호 32).
 「앞으로는 일본이 唐을 마음대로 할테다. 모두가 그리 알라」(明治7년 1월부터 3호 87).
 「앞으로는 아무리 唐이라 해도 일본이 지지는 앞으리라」(明治7년 5월, 제5호 84).

주지하듯이, 이런 발언은 마루야마교(丸山教) 교조 이또오 로꾸베이(伊藤六郎兵衛), 오오모토교(大本教) 교조 데구치 나오(出口 直)등에게 있어 더욱 뚜렷하게 나타나고 있다. 콩쿄오교(金光教) 교조 아까자와 분지(赤澤文治)의 경우에도 그 뜻은 분명치 않으나, 「唐→日本←天竺」(그림으로) 움푹 팬 곳에 낀 물이 구덩이에 낀과 같다」(『金光大神御覺書』 明治8년 6월 13일)는 발언이 있는데, 거기에서도 어떤 nationalism의 존재가 상정되어 있다고 보여진다. 이런 발언에서 우리는 민중종교의 교조들 역시 급속도로 진행되는 근대화 및 문명화에 따라 「자-타」인식에 있어 어떤 망설임이 있었음을 보게 된다. 그러나 민중종교 자체가 근대에 겪은 변모(특히 교조 사후의 변모) 및 청일/러일전쟁에의 적극적 참가 등의 문제를 떠나 생각한다면, 적어도 교조들 자신의 언설에는 강력한 「自-他」인식의 기준이 분명히 존재했다고 말할 수 있다. 이런 의미에서 민중종교 교조들의 언설은 근대 일본에서는 보기 드문 「自-他」인식이었으리라고 추측된다. 그런 「기준」이 어떻게 상실되어 갔는가 하는 문제는 청일/러일전쟁의 참여 문제와 더불어 따로 고찰해야 할 것이다.

여기서는 다만 이렇게 「自-他」인식의 「기준」을 상실한 언설들이 근대일본에 만연되어 있었다는 점을 지적하는 데에서 그치고자 한다. 戰後, 마루야마 마사오(丸山眞男)의 지적처럼, 정신

적 권위와 정치권력을 일원적으로 점유했던 戰後 일본국가권력의 존재방식, 즉 「국가의 대내 및 대외적 활동은 국가를 초월한 여타 도의적 기준의 간섭도 받지 않는다」는 구조에 주목하건대, 거기서 우리는 유학적인 「自-他」인식의 해체 이후 19세기에 국가 자신이 그런 「기준」이 됨으로써 「자기충족적인 자기언급」을 구조화시켰다는 경위를 보게 된다. 그리고 현재에 이르기까지 우리는 이러한 구조의 주박에서 아직도 벗어나지 못하고 있는 것이다.