

1 / ‘조선’이라는 파레르곤

보편주의와 침략적 아시아주의의 매듭*

심희찬



르네 마그리트 작, <인간의 조건 1933 경계의 안과 밖은 어디인가>

심희찬(沈熙燦) 연세대학교 근대한국학연구소 HK교수. 근대 한일관계사, 사상사 전공. 리쓰메이칸대학(立命館大学) 문학부에서 석사학위와 박사학위를 받았다. 편저로는 『東アジア 遭遇する知と日本: トランスナショナルな思想史の試み』(文理閣, 2019), 공저로는 『일본의 근대, 근대의 일본』(세창출판사, 2022) 등이 있으며, 논문으로는 「조선적인 것과 ‘모노노아와레’: 식민지에서 상징계 구축하기」(『일본사상』 39, 2020) 등이 있다. 최근에는 디지털인문학의 방법론을 통한 근대한국학의 통계분석 작업을 진행 중이다.

* 이 논문은 2017년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A6A3A01079581).

<https://doi.org/10.29154/ILBI.2022.27.18>

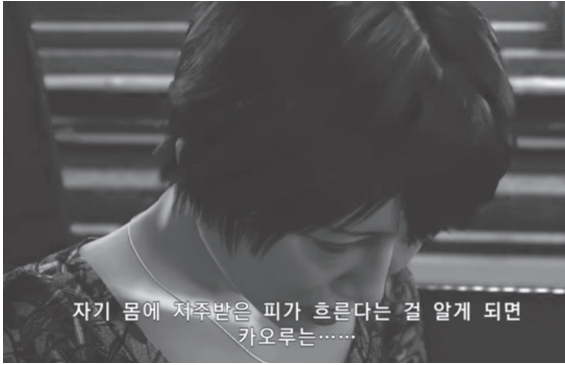
1. 저주받은 피

2005년 일본에서 발매된 ‘용과 같이’(龍が如く)라는 가정용 게임 시리즈가 있다. 일본식 임협(任俠)을 잘 보여 주는 액션 어드벤처 게임으로 도쿄 가부키초[歌舞伎町, 게임 속에서는 가무로초(神室町)라는 가상의 장소]의 젊은 야쿠자인 주인공이 여러 세력과 싸워 가며 자신들의 거리를 지키는 것이 주된 목적이다. 전 세계적으로 큰 인기를 끌었으며 현재도 후속작들이 계속 나오고 있다. 게임 속에 등장하는 주된 대립 세력은 일본의 야쿠자들이지만 그 이외에도 다른 적들이 나온다. 중국계 조직과 재일조선인들이다. 그리고 이 두 그룹은 게임에서 전혀 다른 방식으로 표상된다.

중국계 조직은 집단으로 돌아다니며 청나라를 떠오르게 하는 문양이 들어간 복장을 하고 언월도 등을 무기로 사용한다. 또한 짧은 일본어를 구사하는 등 누가 봐도 중국인임을 알 수 있다. 그야말로 전형적인 외부의 타자로 표상되는 것이다. 반면 재일조선인들은 ‘진권파’라는 자신들의 조직을 겉으로 드러내지 않고 일본 사회 곳곳에 스며들어서 암약한다. 이들은 처음에 일본인으로 등장하여 플레이어를 속이며, 경찰 간부 등 사회의 요직에 숨어서 긴 시간 음모를 꾸미는 존재로 표상된다. 중국계 조직의 목적이 돈이나 ‘나와바리’ 확장 같은 속물적 욕망에 집중된다면, 진권파는 오랜 원한을 갚기 위해 가부키초 전체를 폭탄으로 파괴한다는 숭고하면서도 끔찍한 목표 아래 움직인다. 재일조선인들은 내부의 숨겨진 타자, 그것도 우리의 공동체를 아무도 모르게 붕괴시킬 수 있는 무시무시한 타자로 표상되는



(그림 1) 게임 속에 등장하는 중국계 조직의 보스 리우 카롱



〈그림 2〉 재일조선인은 게임 속에서 '저주받은 피'로 표현된다.

것이다. 게임 속에서 그들을 설명하는 단어는 '저주받은 피' 또는 '저주받은 과거'라는 대사다.

물론 이것은 게임 속 설정에 불과하지만, 일본의 조선에 대한 뿌리 깊은 불안과 차별의식을 잘 보여 주는 사례가 될 수 있을 것이다. 자신과는 완벽히 다른 타자의 존재가 배타적·공격적 의식을 조성한다면, 자타의 경계가 불분명한 존재는 불안과 공포를 불러일으킨다. 조선은 단순한 외부의 타자가 아니다. 조선은 내부에 숨어 있는 외부, 혹은 외부를 향하는 내부로서 일본이라는 존재를 불안에 휩싸이게 한다. 외밀(外密)한 내부의 타자. 데리다(Jacques Derrida)의 표현을 빌리자면 조선은 일본의 '파레르곤'(parergon)이다.

2. 내부의 외부, 외부의 내부: 파레르곤

파레르곤이란 무엇일까? 고대 그리스인들은 예술에서 작품을 뜻하는 에르곤(ergon)과 장식을 뜻하는 파레르곤을 엄격히 구분했다. 파레르곤은 에르곤에 '주변'을 뜻하는 파라(para)가 더해져 만들어진 용어다.¹ 연극을 예로 들자면 예술 행위가 펼쳐지는 무대는 에르곤, 이를 바라보는 객석은 파레르곤

1 김호영, 「불확정성의 기호로서의 프레임」, 『기호학 연구』 53권, 2017, 38쪽.

이 될 것인데, 지엄한 연극 무대와 그 바깥의 객석이 서로 뒤섞이는 일은 허용되지 않았다고 한다.² 칸트 역시 이러한 전통을 따라 예술 작품의 내부와 외부 철저히 분리한다.

사람들이 장식물(附帶裝飾)이라고 부르는 것조차도, 다시 말해 대상의 전체 표상에 그 구성요소로서 내적으로 속해 있는 것이 아니라, 단지 외적으로 부가물로서 속하여 취미의 흡족함을 증대시켜 주는 것조차도 이것을 단지 그 형식에 의해서만 하는 것이다. 가령 회화의 틀, 또는 조상(彫像)에 입히는 의복 또는 장려한 건축물을 둘러싸고 있는 주랑과 같은 것이 그러하다. 그러나 장식물이 그 자신 아름다운 형식을 가지고 있지 못하면, 그 장식물이 황금의 액자처럼 한갓 자신의 매력(자극)에 의해서 회화가 박수를 받도록 하기 위해 만들어진 것이라면, 그럴 경우에 그러한 장식은 치장물이라 일컬어지고, 진정한 미를 해치는 것이다.³

“물질보다 형식에, 감성보다 이성, 경험보다 논리에 우위를 두고 중심과 주변, 내부와 외부 철저히 구분하는”⁴ 칸트에게 파레르곤은 “대상의 전체 표상에 그 구성요소로서 내적으로” 속할 수 없는 ‘회화의 틀’에 불과한 것으로서, 때때로 “진정한 미를 해치는 것”으로 여겨졌다. 즉 “파레르곤은 오로지 형식적이고 합리적이며 아름다운 부대장식이라는 조건하에서만 미적 판단의 구성 요소가 될 수 있는 것”이었다.⁵

서구 형이상학의 탈구축을 주장한 데리다는 『회화의 진리』(1987)라는 저작을 통해 이와 같은 전통적인 예술론을 비판한다. 데리다에 의하면 예술과 그 의미의 기원을 찾는 물음은 “항상 ‘작품’의, ‘예술 작품’의 존재”에만 주목해 왔다. 또한 예술은 ‘하나의 통일성’을 가질 뿐만 아니라 “단일하고 분명한 하나의 진리를 가진다.”라고 상정되었다. 칸트는 물론 플라톤에서 헤

2 이선형, 「〈헤테로토피아〉의 탈경계성」, 『드라마연구』 44호, 2014, 65~66쪽.

3 임마누엘 칸트, 백종현 옮김, 『판단력비판』, 아카넷, 2009, 223쪽.

4 김호영, 「불확정성의 기호로서의 프레임」, 38쪽.

5 김호영, 「불확정성의 기호로서의 프레임」, 39쪽.

겉, 후설, 하이데거까지 서구의 미학은 이러한 대립적 구조를 통해 예술을 인식해 왔다. “내적인 포함물(내용)로서의 의미와 형식의 대립”이 그것이다. “예술을 스스로의 원환 속에 가두고” 그 “단일하고 별거벗은 의미를 찾아왔던” 지금까지의 철학을 비판하기 위해, 데리다는 ‘잉여’, ‘부가물’, ‘첨부물’, ‘보충’으로만 간주되었던 파레르곤에 주목한다.⁶

전통적인 철학의 대문제(‘예술이란 무엇인가?’, ‘미란 무엇인가?’, ‘표상이란?’, ‘예술 작품의 근원은?’)를 파레르곤의 집요한 무(無)장소성으로 선회시키는 일에 전념하기. 파레르곤은 작품(에르곤)도 아니고 작품의 바깥에 있는 것도 아니며, 내부도 외부도 아니고 상부도 하부도 아니며, 모든 대립을 흐트러뜨리지만 규정되지 않은 채로 존재하는 것도 아니면서 작품에 장소를 부여한다.⁷

이게 대체 무슨 말일까? 가령 미술관에서 회화를 감상하는 경우를 떠올려 보자. 우리는 보통 그림 그 자체에 집중하고 감탄하지, ‘회화의 틀’, 곧 액자를 유심히 보는 사람은 거의 없을 것이다. 칸트가 말한 것처럼 전통적인 미학의 관점에서 액자는 부수적인 역할에 머물러야 하며 자신을 뺀내거나 회화 관람을 방해해서는 안 된다. 하지만 역설적으로 액자가 없다면 회화는 자기 자신으로 존재할 수 없다. 액자가 없으면 우선 회화를 벽에 거는 일조차 불가능하다. 또한 액자 없이 회화가 자신의 경계를 가지는 일은 불가능하고, 그로 인해 중심을 가리키는 포커스 자체가 무한정의 공간으로 흩어지고 말 것이다. 회화의 경계에 위치하면서 내부를 고정하는 역할을 맡는다는 점에서 액자는 회화의 성립에 필수적인 요소지만, 그 자신은 여전히 외부에 머무른다. 그렇다고 액자가 회화의 완전한 외부라 할 수 있는 벽 그 자체는 아니다. “파레르곤은 작품이 걸린 벽과 대비되어서는 작품의 일부분(개별 텍스트)으로, 반면 작품과 대비되어서는 벽을 포함하는 배경(텍스트 일반)

6 ジャック・デリダ, 高橋允昭・阿部宏慈 訳, 『絵画における真理』上, 法政大学出版局, 1997, 31~93쪽.

7 ジャック・デリダ, 『絵画における真理』上, 16쪽.

으로 간주되는 존재”가 된다.⁸ 어느 쪽에도 포함되지 않으면서 양쪽 모두가 기도 한 파레르곤은, 그런 의미에서 하나의 회화를 존재하게 만드는 내부의 외부이자 외부의 내부인 것이다.

파레르곤은 어떤 잉여를, 본래의 분야(여기서는 순수이성과 『이성의 한계 안에서의 종교』라는 분야)에서 외적인 것을 기입한다. 그렇지만 그것의 초월적 외재성이 멋대로 경계 자체에 접하여 이를 흐리게 만들고 마찰을 일으키고 압박해서 그 내부와 관계할 수 있는 것은 내부에 결핍이 있기 때문이다. 내부에는 무언가가 빠져 있다. 자기 자신에 대해 자기 자신이 결핍되어 있다. 이성은 “자신의 도덕적 욕구를 채우지 못한다는 자신의 무력함을 의식”하기 때문에 파레르곤에, 은총에, 신비에, 기적에 호소하는 것이다. 이성 자체가 그러한 보조적인 것들을 필요로 한다. 이 보조적인 것들은 명백한 위협이다.⁹

파레르곤이 “본래의 분야에서 외적인 것을 기입”함으로써 ‘내부’는 결핍을 채울 수 있다. 하지만 회화의 액자가 그렇듯이 파레르곤 자체에는 아무런 의미가 없다. 파레르곤의 역할은 ‘경계 확정’이지만, “자신의 최대의 효과를 발휘하는 바로 그 순간에 … 사라지고, 가라앉고, 사람들 눈에서 멀어지고, 녹아들어서 … 자기 자신을 제거”한다.¹⁰ 그러므로 “그 자체로 결핍을 나타내는 파레르곤은 고유영역의 완성을 위해 필수 불가결한 요소이지만 동시에 그 고유영역의 결핍을 지칭하기 때문에 작품의 경계에 존재하는 위협적 존재”가 되는 것이다.¹¹

칸트가 몇 번 언급하지도 않았던 파레르곤의 개념을 데리다가 집요하게 추궁하는 것은, 합리와 비합리, 관념과 경험의 대립 구도라는 칸트 철학의 핵심을 비판하기 위해서였다. 이러한 데리다의 주장이 타당한지를 묻는 일

8 강우성, 「파레르곤의 논리: 데리다와 미술」, 『영미문학연구』 14호, 2008, 10쪽.

9 잭·데리다, 『絵画における真理』上, 92쪽.

10 잭·데리다, 『絵画における真理』上, 94·102쪽.

11 강우성, 「파레르곤의 논리」, 9쪽.

은 필자의 역량을 벗어난다. 여기에서는 결코 내부에 포함되지 못하면서 완전히 외부로 밀려나지도 않는 파레르곤이 내부의 ‘고유영역’을 완성시키는 동시에 이를 위협하는 존재라는 점에 주목하고 싶다. 일본의 자기 인식, 혹은 아이덴티티 형성에 조선이 바로 이러한 파레르곤의 역할을 했다고 생각하기 때문이다. 내 안에 존재하는 외부의 위협. 신화의 세계부터 근대에 이르기까지 조선은 일본의 파레르곤이었다. 특히 근대 국민국가 형성기에 자기 완결적인 일본사를 구축하려고 했던 역사가들에게 조선 문제는 심각한 모순으로 다가왔다. 아래에서는 먼저 고대 이후 일본의 기원과 조선의 관계에 대한 다양한 담론을 살펴보고, 메이지유신 이후 일본의 역사가들이 파레르곤으로서의 조선을 어떻게 다루었는지를 검토함으로써 ‘일본의 한국 인식과 탈/식민주의’의 밑바닥에 있는 감각을 드러내 보이고자 한다.

3. 스사노오, 보편과 특수를 잇는 이름

메이지유신 이듬해인 1869년 신정부는 천황의 ‘수사의 조’(修史の詔)를 통해 ‘육국사’ 이후 단절되었던 정사를 새로 편찬하라는 명령을 내린다. 육국사는 720년에 편찬된 『일본서기』(日本書紀)를 시작으로 고대 천황이 통치하던 시절에 간행되었던 6개의 정사(『속일본기』, 『일본후기』, 『속일본후기』, 『몬토쿠천황실록』, 『삼대실록』)를 가리키는데, 그간 막부를 중심으로 작성되었던 사서의 정통성을 부정하고 왕정복고에 따른 새로운 정사 편찬이 지시된 것이다. 따라서 이 새로운 정사는 당연히 천황가와 그 신화를 일본 역사의 기점이자 중핵으로 삼아야만 했다. 그런데 주지하듯이 가장 중요한 사료인 『일본서기』에는 조선 관련 기사가 빈번하게 등장한다. 특히 “스사노오(素戔嗚尊)는 그 행상이 난폭하기 그지없었다. 그러므로 신들이 그 별로 많은 공물로 속죄하도록 하고 스사노오를 쫓아냈다. 스사노오는 아들 이소타케루(五十猛神)를 데리고 신라국에 내려가 소시모리라는 곳에 갔다”는 기술은 “한일관계를 말하는(서기 연대로) 가장 오래된 전설이며” “서기의 편찬자가 한일관계 문제를 일본

국가의 역사에서 얼마나 중시했는지”를 알려 주는 내용으로 유명하다.¹²

이처럼 고대의 사료에서 조선과 일본 사이의 자타 경계는 흐릿했다. 현존하는 가장 오래된 역사서인 『일본서기』와 『고사기』(古事記)의 편찬사업은 7세기 후반 덴무천황(天武天皇) 시대부터 시작되었는데, 당시 덴무천황은 “야마토 국가를 ‘제국’ 중국 중심의 동아시아 국제질서의 일각을 담당하는 존재로 변모”시키는 정책을 시행했다. “고대 일본은 ‘제국’ 중국이 형성하는 동아시아의 보편적 균질 공간에 자리” 잡았으며 『일본서기』와 『고사기』는 이러한 ‘글로벌리즘’을 배경으로 편찬되었다.¹³ 『일본서기』가 신화를 ‘글로벌 스탠더드’에 따라 기술하는 것에 비해 『고사기』는 ‘로컬 아이덴티티’를 중시한다는 차이는 있지만,¹⁴ 두 책 모두 역내 보편주의를 염두에 두고 집필되었다는 공통점을 지닌다.

그중에서도 스사노오는 광역적인 보편성과 일본의 특수성을 매개하는 존재였다. 불교적 세계관이 강했던 중세에 접어들면 스사노오의 표상은 더욱 다양해진다. 스사노오는 ‘악신’이자 ‘지옥의 왕’인 ‘염마왕’으로 표상되는 한편, 지옥에 떨어진 중생을 구제해 주는 ‘지장보살’로도 인식되었다.¹⁵ 또한 신라에 건너갔다 일본으로 왔다는 신화의 기술을 바탕으로 천상계를 지배하는 최고의 여신 아마테라스(天照大神)의 남동생 스사노오를 일본의 신이 아닌 ‘이국신’(異國神)으로 간주하는 관점이 등장했고, 교토의 기온사(祇園社)에서 모시던 외국의 신 ‘우두천왕’(牛頭天王), ‘무탑천신’(武塔天神)을 스사노오로 해석하는 주장도 나타났다.¹⁶ 나아가 스사노오는 중국의 천지창조신 ‘반고’(盤古)나 인도의 ‘금비라신’(金毘羅神), ‘마다라신’(摩多羅神)으로 비정되었고, 당나라나 신라에 머물다 일본으로 건너온 ‘적산권현’(赤山權現), ‘신라명

12 三品彰英, 『日本書紀朝鮮關係記事考証』 上卷, 天山舎, 2002, 1쪽. 스사노오를 다룬 신화학, 역사학, 민속학 등 각 분야의 연구 성과 및 한국과의 관계에 대한 논의는 박규태, 「스사노오 신화해석의 문제: 한반도와의 연관성을 중심으로」(『종교와 문화』 19권, 2010)가 상세하다.

13 齋藤英喜, 『荒ぶるスサノオ, 七変化』, 吉川弘文館, 2012, 12~17쪽.

14 齋藤英喜, 『荒ぶるスサノオ, 七変化』, 17쪽.

15 春瑜, 『日本書紀私見聞』, 1426(貴重図書複製会, 1938).

16 齋藤英喜, 『荒ぶるスサノオ, 七変化』, 152~155쪽.

신’(新羅明神) 등이 모두 실은 스사노오라는 설도 등장했다.¹⁷ 석가의 종형제인 ‘제과달다’(提婆達多)와 스사노오의 유사성을 지적하는 주장도 있었다.¹⁸

이러한 발상을 뒷받침한 것은 일본의 신이 중국이나 인도 등에서는 다른 이름으로 나타난다는 관념이었는데, 여기에서 “천축·진단(震旦)·일본의 삼국적 세계관”을 아우르는 ‘중세적 글로벌리즘’의 사상을 확인할 수 있다.¹⁹ 스사노오는 일본을 불교적 보편성에 이어 주는 하나의 통로였다.

근세에 들어서면서 신화 해석은 유교적 합리주의의 영향을 받게 되지만, 보편주의적 사유 양식 자체는 유지되었다. 에도막부의 유교 정책을 이끌었던 하야시 라잔(林羅山)의 셋째 아들 가호(鶯峰)는 1667년 조선의 사서 『동국통감』을 번각하는데, 그 서문에서 간행의 경위와 함께 조선의 역사를 다음과 같이 간략하게 소개한다.

태고에 단군이 나라를 열었다. 중화에서 들어와 나라를 다스린 것은 기자를 시초로 한다. … 신공황후 정벌 이래 삼한이 모두 복속했다. 본조에 조공하지 않아서 일본부를 두고 그들의 왕자를 인질로 두었다. … 우리 국사로 이를 말하면 한향(韓鄉)의 섬 신라국 또한 스사노오가 경력한 곳이다. 스사노오의 응위에 박혁거세, 주몽, 온조가 미치지 못한 점으로 미루어보아 삼한의 일조(一祖)로 여겨도 될 것이다.

신공황후의 정벌과 스사노오의 경력을 언급하는 위 인용문은 종종 제국일본의 식민지주의 이데올로기였던 ‘일선동조론’(日鮮同祖論)의 근세적 모델로 언급된다. 다만 가호가 『동국통감』을 번각한 것은 막부가 편찬할 정사 『본조통감』(本朝通鑑)을 기술하면서 참고로 삼기 위해서였다. 이것은 역사작법에 관한 역내 공통의 방법론을 일본의 유학자가 따르고 있었음을 의미한다. 일본과 조선의 관계에 대한 가호의 기술은 중국의 『자치통감』(1065),

17 斎藤英喜, 『荒ぶるスサノオ, 七変化』, 168~169쪽.

18 斎藤英喜, 『荒ぶるスサノオ, 七変化』, 189쪽.

19 斎藤英喜, 『荒ぶるスサノオ, 七変化』, 170쪽.

조선의 『동국통감』(1485), 일본의 『본조통감』(1670)으로 이어지는 이른바 환동아시아적 역사관의 일환 속에서 등장한 것이었다.

유교적 합리주의에 따른 신화의 재해석을 최초로 시도한 것은 아라이 하쿠세키(新井白石)였다. 하쿠세키는 ‘신은 사람’이라는 전제 아래 1716년 『고사통』(古史通)을 저술하고, 아래와 같이 일본의 신화에 덧씌워진 신비주의의 베일을 벗겨 내고자 한다.

천제가 사람들에게 성(誠)을 내려주는바, 어떤 땅에서는 신성이 태어나지 못하는 경우가 있을까? 사람들이 말하는 것처럼 반드시 중국에서만 성인이 태어나고 인도에서만 부처가 태어난다는 법은 없으며, 혹은 그 사정을 신비한 것으로 여기고 이를 감추는 일은—천자의 전통을 존중하기 위해서일지도 모르지만—민중을 우매하게 보는 태도에 다름 아니다. 스스로를 존대한 것으로 포장하는 일은 진(秦)이 겨우 두 세대 만에 망해 버린 이유이기도 하다. 누구나 밝은 하늘을 우러러본다. 그러나 하늘이 하늘인 이유는 성인조차도 쉽게 알 수 있는 것이 아니다. 그것이 신비로운 비밀이라서 알기 어려운 것이 아니다. 우리나라의 황통이 천지와 함께 유구한 이유도 그것이 신비하고 비밀스러워서가 아니다.²⁰

하쿠세키는 신대(神代)의 신비성을 부정하고 이를 현실의 반영으로 해석하는 관점을 제시했다.²¹ 이에 따라 신화에 등장하는 여러 조선 관계 기사 역시 역사적 사실의 기록으로 인식되었고, 조선은 일본국의 기원과 깊은 관련을 지닌 존재로 규정되었다. 가령 하쿠세키는 진무동정(神武東征) 당시 구마노(熊野)에서 폭풍을 만났을 때 진무천황의 형 이나이노(稻飯命)가 ‘죽은 어머니의 나라’[毗国]를 찾아 ‘해원’(海原)에 갔다는 기사를 신라에 원병을 요청하러 갔던 역사적 사실의 반영으로 해석한다. 그리고 『신찬성씨록』(新撰姓

20 新井白石, 『古史通』, 1716(桑原武夫 編, 『日本の名著』 15, 中央公論社, 1969, 260쪽).

21 工藤雅樹, 『研究史 日本人種論』, 吉川弘文館, 1979, 1~3쪽.

氏錄)에 의하면 이나이노는 신라 출신이며, 따라서 이나이노와 어머니가 같은 진무천황 역시 신라 출신이 된다고 주장한다.²² 일본의 첫 번째 인간 천황으로 추앙받는 진무천황을 신라인으로 추정한 것이다. 또한 하쿠세키는 일본을 생성한 이자나기(伊佐奈岐)와 이자나미(伊佐奈弥)가 조선어에서 유래하는 와타(ワタ)를 이름으로 가지는 오와타쓰미노가미(大綿津見神)와 와타쓰노가미(綿津見神)를 낳았다는 신화에 주목하고, 이는 이자나기와 이자나미의 시대에 한지(韓地)를 개국하거나 정복했던 사실의 비유라고 논한다.²³

나아가 『고사통혹문』(古史通或問)에서는 602년 백제를 통해 역(曆)이 수용되었기 때문에 그 이전의 기년에는 착오가 매우 많으며 『일본서기』 기년의 불합리성을 지적한다. 뒤에서 살펴보겠지만 이 기년 관련 문제는 훗날 일본 역사학계의 커다란 전환점이 된다. 한편 하쿠세키는 같은 책에서 일본의 기원이 조선에 있을지 모른다는 주장까지 펼친다.

조선은 그 옛날 한지에 스사노오가 강립했던 유서 깊은 곳이다. 나중에 삼한이 복속했을 때 칙명을 내려 우리나라의 신을 제사 지내도록 했던 사실이 기록에도 있으며 「흠명천황기」(欽明天皇紀)를 보라, 지금도 비슷한 풍속이 남아 있다. 전혀 이상한 일이 아니다. 그것보다도 마한의 제사에서 영고(鈴鼓)가 사용되었던 풍습 등은 대체 어디에서 유래하는가를 묻는 일이 더 중요한 문제다. 우리나라에서 조선 남부로 건너간 것일까? 조선 남부에서 우리나라로 건너온 것일까? 아니면 동방의 습속이 우연히 동시에 생겨난 것일까?²⁴

나는 일찍이 한과 위의 옛 사서를 읽고 우리나라는 마한에서 비롯된 것이 아닐까라는 의문을 품은 적이 있다. … 『위지』 「동이전」에 「여러 나라가 각각의 마을로 나누어져 있었다. 이를 소도(蘇塗)라 불렀다. 큰 나무를 세우고 영고를 걸어 귀신을 모셨다. 사람들이 그 안으로 도망쳐 들어가면 그를 내쫓지 못했다. 소도

22 新井白石, 『古史通』(『新井白石全集』3, 国書刊行会, 1977, 316쪽).

23 新井白石, 『東雅』, 1717(『新井白石全集』4, 国書刊行会, 1977, 16쪽).

24 新井白石, 『古史通或問』, 1716(桑原武夫 編, 『日本の名著』15, 277쪽).

를 세운 것은 부도(浮屠)(사탑을 말한다)와 닮았다’는 기술이 있다. 이 소도란 스사노오가 강립했다는 신라의 소시모리였을 것이다.²⁵

하지만 하쿠세키가 이른바 일선동조론의 관점을 전면에 내세웠던 것은 아니다. 하쿠세키는 도끼를 잃어버린 사람이 주변 사람의 행동이나 얼굴을 보면 모두 도둑처럼 보이지만, 도끼를 찾은 뒤에는 전혀 그렇게 보이지 않는다는 『열자』(列子)의 고사를 인용하며, 마한과 일본이 같아 보이는 것도 비슷한 연유일 것이라 논한다.²⁶

하쿠세키가 일선동조론자인가 아닌가는 여기서 중요한 문제가 아니다. 중화의 예범에 따라 막부에 정치적 정당성을 부여하고자 했던 유학자 하쿠세키가 일본의 신화와 역사를 역내 보편주의적 질서에 따라 해석하는 태도를 정립한 점에 주목할 필요가 있다. 하쿠세키의 발상은 일본이 중국, 조선과 함께 중화의 질서 아래 하나의 시간을 공유하는 동일한 세계를 구성한다는 전제가 없으면 생겨날 수 없는 것이었다.

가령 하쿠세키는 일본사를 해석할 때 주변 각국의 역사서를 적극적으로 활용할 필요가 있다고 강조했다. 고대에 관한 “일본의 서적은 그 수가 적지만, 후한서 이래 다른 나라의 책에는 일본이 등장하는 경우가 많다. 우리가 이것들을 잘 음미하지 않고 그저 다른 나라의 그릇된 이야기로 치부하거나, 또 삼한(三韓)은 4백 년 이상 일본의 외변이었기에 여기에도 볼 것이 많으나 마찬가지로 이를 고려하지 않고 단지 일본의 국사만을 강조하는 일은 일본의 처음과 끝을 꿈속의 꿈에서 논하는 것과 같다”고 주장하고, “조선의 해동제국기에 일본의 연호 및 오랜 과거의 사실이 일일이 적혀 있는데도 일본 사적에 보이지 않는다면서 참고하지 않는다”는 비판에서 하쿠세키 역사방법론의 일단을 엿볼 수 있다.²⁷ 일본을 역내의 보편주의적 질서에 주체적으로 참여시키고, 공통의 역사인식에 따라 일본사를 해석하려는 것이다.

25 新井白石, 『古史通或問』(桑原武夫 編, 『日本の名著』 15, 277~278쪽).

26 新井白石, 『古史通或問』(桑原武夫 編, 『日本の名著』 15, 280~281쪽).

27 羽仁五郎, 「新井白石」, 1929(『羽仁五郎歴史論著作集』 3, 青木書店, 1967, 149쪽).

4. 대두하는 초월성: 히노카미(日の神) 논쟁

일본의 신이면서 다양한 이국신을 지칭하기도 했던 스사노오의 양의성이 신라와의 관계에서 비롯된다는 점, 그리고 삼한을 참조하여 일본사를 기술하려는 하쿠세키의 태도가 보여 주듯이 조선은 일본을 규정하면서 이를 동시에 보편적 세계관에 진입시키는 회로로 기능했다. 고대의 조선과 일본의 흐릿한 자타 경계, 곧 역사를 비롯한 언어와 문화 등의 공유를 지렛대 삼아 일본은 광역적 질서 속에 자기를 위치 지을 수 있었다.

1781년 교토의 유학자 도 데이칸(藤貞幹)이 저술한 『충구발』(衝口發)은 이와 같은 세계관을 가장 멀리까지 밀고 나간 작품이었다. 데이칸은 이 책에서 일본의 기원과 역사, 풍습 등을 전부 16개 강목으로 나누어 설명하는데, 서문에는 다음과 같은 내용이 적혀 있다.

일본 상고는 천신 7대, 지신 5대로 이루어지며 국사 이하의 책에서는 이를 신대라 부른다. 진무기(神武紀)는 신대가 1,792,470여 년에 달한다고 하는데, 이는 따져 볼 가치도 없는 이야기다. 천신 7대란 이름뿐이며 실체가 없다. 지신 5대의 시초는 중국 서한에 해당한다. [『동국통감』에서 말하길-인용자] 진한(辰韓)은 진(秦)의 유민이고 스사노오는 진한의 왕이다. ... 진무천황 신유(辛酉) 원년은 주혜왕 17년에 해당한다. 주혜왕 시대에는 아직 진한, 마한이 없었을 것이다. ... 짐작컨대 진무천황 원년 신유는 후한 선제 신작(神爵) 2년 신유로서 ... 그렇다면 [진무천황 원년은] 주혜왕 17년 신유보다 600년 뒤가 되어야 한다. 이렇게 600년을 더해야만 삼국의 연기(年紀)에 부합한다. 이 점은 사기에 조선전은 있어도 일본전은 없다는 사실에서도 추측할 수 있다. 한서에도 없다.²⁸

『일본서기』는 진무천황이 즉위한 시점을 기원전 660년 신유로 기록하고 있는데, 데이칸은 이를 무시하고 주나라 혜왕 및 진한, 마한 등과의 교차

28 藤貞幹, 『衝口發』, 1781(鷺尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 名著刊行会, 1969, 258~259쪽).

검도를 통해 진무천황 원년을 600년 늦출 것을 주장한다. 이처럼 일본의 기년을 조선 및 중국 역사와의 비교를 통해 추정하는 점에서 데이칸은 하쿠세키의 문제의식을 계승했다고 할 수 있다. 데이칸은 하쿠세키와 마찬가지로 일본의 역사를 동아시아 세계 속에서 바라보았다.

개벽 이후, 위로는 스사노오 아래로는 오나무치(大己貴命)로부터 모든 것이 비롯되었다. 사물, 언어, 모두가 한속이었다. 진무천황이 발흥한 이후로도 이와 같은 풍속은 그대로였다. 오진천황 시대에 백제에서 아직기, 왕인 등이 건너와 문자를 알려 주었고 처음으로 중국과 연결되었다. 긴메이천황 시대에는 백제에서 불교가 전래했다. … 고토쿠천황이 처음으로 고평을 버리고 울령을 제정했다. 일본기는 이를 이르러 신도(神道)가 쇠퇴했다고 적고 있다. 덴치천황은 당나라의 제도와 문물을 가져왔고, 결국 700여 년에 이르는 한풍(韓風)이 물러나게 되었다.²⁹

데이칸은 일본이 개벽한 이래 모든 것이 ‘한속’이었는데 7세기 중엽 다이카개신(大和改新)을 추진한 고토쿠천황과 당나라의 제도를 받아들인 덴치천황에 이르러 ‘한풍’이 밀려났다고 한다. 흥미로운 사실은 그가 중국의 제도와 문물이 본격적으로 수입되기 이전의 상태를 ‘신도’로 표현한다는 점이다. 데이칸의 논리를 따르자면 신도는 한반도에서 건너온 것이 된다. 신도를 한속, 한풍의 다른 이름으로 여기는 유학자 데이칸의 태도는 후술할 제국대학 국사과 교수 구메 구니타케(久米邦武) 신도론의 인식론적 기초가 된다.

또한 데이칸은 스사노오가 진한의 왕이었으며, 진한은 진의 유민이 세운 나라라고 한다. 스사노오를 통해 일본이 진한 및 진으로 연결되는 것이다. 그리고 진무천황은 오(吳) 태백(太伯)의 후예였는데 오진천황 때부터 계통이 달라졌다고도 논한다. 이처럼 데이칸은 천황가의 기원을 외국에 상정하는 한편 ‘왕조교대론’이라고도 할 수 있는 논리를 제시하는데, 여기

29 藤貞幹, 『衝口発』(鷲尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 258~259쪽).

에는 ‘만세일제’는커녕 황실 계보에 대한 의심 어린 시선만이 존재함을 알 수 있다.

신화를 현재의 합리주의적 관점에서 재해석한 『충구발』은 이와 같은 급진적인 내용으로 이루어져 있었고, ‘사람을 현혹하고’ ‘호기심벽을 드러낸’ 저작으로 비판받기도 했다.³⁰ 다만 데이칸은 위 인용문의 다음 구절에서 ‘한풍’을 몰아낸 덴치천황을 ‘일본 중흥의 왕’³¹으로 높게 평가하며, 텍스트 전체를 보아도 고의적으로 황통을 훼손시키려는 의도는 딱히 발견되지 않는다. 개벽 이래 모든 사물과 언어가 한속이었으며 신도의 기원도 여기서 찾을 수 있다는 그의 주장은 지역적 보편성을 당위로 여기는 사고의 연장선 위에 존재하는 것이었다. 데이칸에게 역내의 보편성과 일본의 황통은 서로 충돌하는 것이 아니었다.

그런 데이칸을 누구보다 강하게 비판한 것이 모토오리 노리나가(本居宣長)였다. 노리나가는 1785년 『검광인』(鉗狂人)을 저술하여, 일본의 고대를 폄훼하고 불경한 논리를 펼치는 ‘광인’ 데이칸의 입에 자물쇠를 채우겠다는 의지를 드러냈다. 여기에 우에다 아키나리(上田秋成)가 『검광인 우에다 아키나리 평』(鉗狂人上田秋成評)을 쓰고 다시 노리나가가 『검광인 우에다 아키나리 평 동변』(鉗狂人上田秋成評同弁)을 통해 논박을 시도함으로써 유명한 ‘히노카미’ 논쟁이 벌어지게 된다.³² 우선 데이칸에 대한 노리나가의 비판을 살펴보자.

노리나가는 100만 년이 넘는 신대의 시간을 부정하는 데이칸의 논리에 대해 “신대의 전설은 모두 대단히 신묘하며 범상치 않은 사리에 속하기 때문에 사람들이 믿는 것”이라며, 이를 ‘오늘날의 사리로 따져서는’ 안 되며 ‘한적(漢籍)의 뜻’에 현혹되어서도 안 된다고 말한다. 신대의 일이란 “인간의

30 강석원, 『『衝口發』小考』, 『일어일문학연구』 37권, 2000, 349쪽.

31 藤貞幹, 『衝口發』(鷲尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 258~259쪽).

32 ‘히노카미’ 논쟁에 대해서는 권동우, 「근세 중기 일본 지식인의 삼한 인식 연구: ‘스사노오’ 해석을 중심으로」(『원불교사상과 종교문화』 67집, 2016), 김경희, 「국학자 지식인의 사상적 논쟁: 『가가이카』를 중심으로」(『일본학연구』 47집, 2016) 등을 참조.

작은 지식으로 헤아릴 수가 없는 것”이기 때문이다.³³ 합리주의적 관점에서 는 황당무계한 말처럼 들리겠지만, 노리나가 역시 신대 기년에 모순이 존재 함을 알고 있었고 조선의 사서를 참조하는 작업에 일정한 의의가 있다는 점 도 부정하지 않았다.³⁴ 노리나가의 의도는 신화의 내용을 합리적 인식의 세 계로 끌어내려서 해석하는 일을 비판하는 점에 있었다. 이는 다른 시공간의 사유에 대해 현재적 관점의 우위를 주장하는 부질없는 행위이기 때문이다. 노리나가는 신대의 기술에 대해 합리주의적 해석을 시도하는 자세를 비판하 고, 그 초월성을 매개 없이 인정하는 태도를 강조했다. ‘모노노아와레’(ものの あはれ)의 미학에서 알 수 있듯이, 노리나가는 일정한 논리의 틀이 적용되기 이전에 사물 그 자체에서 직접 발생하는 감각과 사유의 체득을 중시했다.³⁵

노리나가는 유학적 합리주의나 불교적 세계관이 아닌 일본 신화 그 자 체의 초월성에 입각하여 텍스트를 읽는 고증학의 방법론을 제시했고, 이러 한 방법론에 따라 “진한은 진의 유민이고 스사노오는 진한의 왕이다.”라는 데이칸의 주장을 아래와 같이 비판한다.

우리 황국을 진나라보다 뒤쳐진 것으로 보고, 또한 모든 것이 한(韓)에서 시작 되었다는 것이 논자의 주된 요지다. 그런데 스사노오가 진한의 왕이었다는 주 장에는 근거가 없다. 아마 신대기에 보이는 스사노오가 신량(新良)에 내려갔다는 기술을 근거로 삼는 것 같다. 그는 신량을 진한으로 간주하는데 커다란 오류 다. … 신라는 변환을 가리키는 것으로 진한이 아니다. 따라서 스사노오와 진한 사이에는 아무런 관계가 없다. 논자는 상고의 전설을 부정하고 새로운 설을 주 장하기 위해 근거 없는 이야기를 하고 있다.³⁶

33 本居宣長, 『鉗狂人』, 1785(鷺尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 262~263쪽).

34 工藤雅樹, 『東北考古学・古代史学史』, 吉川弘文館, 1998, 338쪽.

35 노리나가와 모노노아와레에 대해서는 박규태, 「모토오리 노리나가의 『고사기』 신화 ‘읽기’와 ‘노리 나가 문제’: 모노노아와레의 문헌학」, 『일본역사연구』 36집, 2012를 참조.

36 本居宣長, 『鉗狂人』(鷺尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 268·270쪽).

데이칸 주장의 핵심인 ‘스사노오=진한의 왕’이라는 논리를 문헌학적 고증을 통해 끊어 냄으로써 노리나가는 일본을 둘러싼 보편주의적 역내 질서를 부정한다. 그런데 노리나가는 ‘스사노오=진한의 왕’이라는 주장을 비판하면서도 일본과 조선의 가까운 관계까지 깡그리 배제하지는 않았다.

옛날 한(韓)의 나라들은 대부분 황국에 복속했고 항상 왕래하였으므로, 이쪽과 저쪽에 서로 오래 머무는 사람이 많았다. 언어뿐 아니라 의복, 기재, 풍속 등도 이쪽에서 저쪽으로 전해진 것이 많다고 보인다. 이것을 반대로 저쪽에서 이쪽으로 왔다고 하는 것은 깊이 생각하지 못한 까닭이다.³⁷

황조 사람들의 세시(姓尸)는 모두 황국의 지명 혹은 그 관직에서 따온 것이지만 한의 관명을 취한 것은 하나도 없다. … 고려의 관명도 그렇다. 혹시 이쪽의 것을 취한 것인지 모른다.³⁸

모든 의복은 어느 나라건 대개 서로 비슷하다. 저절로 한과 닮은 것일 수도 있고 혹은 한이 우리의 것을 배워 갔을지도 모른다.³⁹

노리나가는 일본의 문물과 제도는 모두 스스로 태어난 것이라 주장하면서, 이것들이 오히려 일본에서 한반도로 건너갔을 가능성을 제기한다. 배관문이 지적한 것처럼, 흔히 ‘혼합문화론적 시점’과 ‘국수주의적 타자 인식’의 대립으로 설명되는 이 논쟁의 핵심 주제는 ‘일본’의 기원을 어떻게 상정할 것인가의 문제에 있었다.⁴⁰ 데이칸이 유교적 합리주의를 기반으로 일본의 기원을 하나의 문명권 속에서 생각하려고 했다면, 노리나가는 독자적인 세계관에 입각하여 ‘외국’과 대비되는 고유한 ‘미쿠니’(皇国)를 설정하고자 했다.

37 本居宣長, 『鉗狂人』(鷲尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 287쪽).

38 本居宣長, 『鉗狂人』(鷲尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 289~290쪽).

39 本居宣長, 『鉗狂人』(鷲尾順敬 編, 『日本思想闘争史料』 4卷, 297쪽).

40 斐寛紋, 『宣長はどのような日本を想像したか: 『古事記伝』の「皇国」』, 笠間書院, 2017, 101~104쪽.

그리고 ‘미쿠니’라는 자기 인식의 형성에서 일본의 기원이 ‘한’의 타자성에 의해 성립한다는 유교적 합리주의의 발상은 배격되었다. 보편주의적 사유를 일본의 초월성을 근거로 부정한 것이다. 물론 일본을 세계의 중심에 두는 사유는 노리나가 이전에도 존재했다. 17~18세기에 등장한 ‘일본형 화이사상’에서도 청을 이적으로 간주하고 일본의 문화적 우월성을 주장하는 관념이 엿보인다. 다만 노리나가의 사상이 동시대의 사상과 결정적으로 분리되는 지점은 ‘예·문’ 중심주의라는 역내 보편성과 결별을 꾀하는 지점에 있다. 일본형 화이사상이 말하는 일본의 우월성은 중화문명권의 보편적 가치 기준에 따른 것이었고, 그렇다면 표면적인 일본의 부각과는 달리 일본형 화이사상은 여전히 동아시아의 사유 양식에 속하는 것이었다고 볼 수 있다. 노리나가 사상의 특이성은 이와 같은 동시대의 사유 양식을 과감히 해체하고 반(反)중국적인 허구의 공동체를 구상한 점에 있다.⁴¹

우에다 아키나라는 이와 같은 노리나가의 구상이 지닌 허점을 날카롭게 파고들었다. 아키나라는 태양의 신이 천지의 모든 이방(異邦)을 밝게 비춘다는 노리나가 주장의 자료적 근거를 묻는 한편, 네덜란드에서 들어온 세계지도를 예로 들면서 일본은 연못에 떠 있는 작은 나뭇잎 같은 섬나라에 불과하다고 강조한다. 아키나라는 이 작은 섬나라가 태양과 달의 본국이며 세계의 모든 나라가 조공해야 한다는 노리나가의 주장을 외국 사람들이 들으면 코웃음을 칠 것이 뻔하고, 세계 여러 곳에 태양과 달에 관한 태곳적 전설이 있는데 일본의 그것만을 존송하는 태도 역시 지양해야 한다고 주장했다.⁴²

이처럼 아키나라의 주장은 합리주의적 세계관에 입각해 있었다. 그러나 노리나가의 관점에서 보면 광역적 질서를 기준으로 일본의 신화를 해석하는 인식은 정작 중요한 신화의 초월성을 삭제하는 행위에 지나지 않았다. 신대의 모호한 이야기를 대체 왜 자꾸 외국과 비교하는가? 그것은 일본

41 이 점에 대해서는 가쓰라지마 노부히로, 김정근·김태훈·심희찬 옮김, 『동아시아 자타인식의 사상사: 일본 내셔널리즘의 생성과 동아시아』, 논형, 2009의 1장 「노리나가의 ‘외부’: 18세기의 자타인식」을 참조.

42 工藤雅樹, 『研究史 日本人種論』, 14~15쪽.

의 신화를 해석하기 위한 올바른 자세가 될 수 있는가? 노리나가는 아키나리의 주장에 대해 일본이 작은 섬나라라고 해서 거기에서 배태된 사상의 크기 또한 작다고 볼 수는 없으며, 외국의 전설들이 어떻든 간에 일본의 전설만이 진실한 정전이라고 강조했다.⁴³ 노리나가는 역내 보편주의에 구애되지 않는 신화의 초월성에 집착함으로써 배타적인 일본 사상사의 영역을 창출해 냈다.

일본의 사상사 연구자 고야스 노부쿠니(子安宣邦)는 이렇게 ‘일국적 시원’의 담론이 성립하면서 소위 ‘조선문제’가 시아의 사각(死角)으로 은폐되었음을 지적한 적이 있다.⁴⁴ 고야스는 이러한 표현을 통해 아마 조선에 관한 일본 학계의 전반적인 무관심까지 비판하려고 했던 것으로 보인다. 하지만 지금까지 검토한 것처럼 ‘조선문제’는 은폐되었다기보다 외부와 내부를 잇는 파레르곤으로서 도리어 ‘일국적 시원’ 담론 성립의 결정적인 계기로 작용했다고 보아야 한다.

5. 일본의 근대역사학과 침략적 아시아주의

이러한 논의의 흐름 위에 전술한 메이지유신 이후 새로운 정사편찬의 과업이 지시되었다. 근대역사학은 동일한 문화 및 언어를 공유하는 국민을 상징하고, 외부와 명확히 단절되는 그들만의 역사를 직선적인 시간의 흐름에 따라 그려 내려는 특성을 가진다. 따라서 고대의 사료에 빈번하게 등장하는 조선 관계 기사를 어떻게 처리할 것인가라는 과제는, 일본 근대역사학의 성패와 직결하는 심각한 문제가 아닐 수 없었다.

노리나가를 비롯한 국학적 고증의 정신을 중시하는 그룹과 유학적 합리주의를 대변하는 진영은 정사편찬의 방향성 및 주도권을 두고 치열한 논

43 工藤雅樹, 『研究史 日本人種論』, 15쪽.

44 子安宣邦, 「〈朝鮮問題〉と一國的始源の語り」, 『江戸の思想』 4, 1996.

쟁을 벌였다. 결국 이 경쟁에서 승리를 거둔 것은 유학의 흐름을 잇는 시게노 야스쓰구(重野安繹), 구메 구니타케, 호시노 히사시(星野恒) 등이었는데, 이들은 정사편찬사업을 제국대학으로 이관시켰고 이와 동시에 신설된 국사과(1889)의 교수 자리를 차지했다. 시게노는 중국에서 비롯된 ‘청조고증학’이 일본에 ‘고학’으로 전해졌다는 계보를 설정하고, 여기에 서구에서 들어온 실증주의 역사학의 방법론을 조합하여 근대적 역사학자로서 자신들의 새로운 영역을 창출해 냈다.

한편 메이지정부의 정사편찬사업은 다양한 방식으로 진행되었는데, 거칠게 정리하면 주로 3가지 방향에서 이루어졌다고 할 수 있다. 하나는 메이지정부의 정당성을 증명하기 위한 당대사 연구, 또 다른 하나는 <사료>(史料)의 편찬, 그리고 마지막으로 편년체 통사의 체제를 갖춘 정사를 간행하는 일이었다. 이때 <사료>란 오늘날 흔히 생각하는 역사연구의 기본적인 재료를 말하는 것이 아니라, “역사적 사건을 연월일 순으로 배열하고, 사건의 내용을 요약한 문장(강문)을 적은 뒤에 그 근거가 되는 사료를 나열한 형식의 편찬물”을 가리킨다.⁴⁵ 이러한 방식은 1793년에 설립된 화학강담소(和學講談所)의 스타일을 계승한 것으로서 이후 『대일본사료』의 편찬으로 이어진다. 한편 이렇게 편찬되는 <사료>를 바탕으로 정사 『대일본편년사』를 집필하는 작업이 1881년부터 시작되었다.

정사편찬을 주도한 시게노와 구메, 호시노의 역사가관은 그들이 공동으로 집필한 『고본국사안』(稿本國史眼)에 잘 드러난다. 이 책은 천황가의 신화를 역사 속에 집어넣어 실증적으로 파악한다는 하쿠세키 이래의 유학적 합리주의를 표방하고 있었는데, 초반부에 다음과 같은 기술이 나온다.

막내아들 스사노오노 미코토에게 해원(海原)을 알려 주었다. 해원은 가라쿠니(韓國)를 가리킨다. … 오쿠니누시노 미코토를 낳고 가라쿠니에 갔다. … 이나

45 松沢裕作, 「修史局における正史編纂構想の形成過程」, 松沢裕作 編, 『近代日本のヒストリオグラフィー』, 山川出版社, 2015, 4쪽.

이노 미코토는 죽은 어머니의 나라[妣ノ国] 해원에 건너가 신랑(新良)의 국조가 되었다.⁴⁶

스사노오가 다스렸다는 ‘해원’을 신라로 상징하고, 이를 ‘죽은 어머니의 나라’로 규정하는 점에서 하쿠세키와 데이칸의 논리가 이어지고 있음을 알 수 있다. 이러한 국사과 교수들의 주장은 국학자 및 신도가의 커다란 반발을 불러일으켰다. 구메는 1889년에 발표한 「일본폭원의 연혁」에서 신대와 조선의 관계를 단절시키는 노리나가의 논의를 강하게 비판하고 “해원은 고금 조선지방의 충칭이 분명하다”고 단언한다.⁴⁷ 노리나가의 ‘개찬변이’, ‘견강’의 논리와 자신의 역사학적 방법을 구분하는 구메는 일본과 조선은 예전부터 연합관계를 맺어 왔으며, “삼한이 분열하여 일본과의 연합이 깨진” 이후에도 “친밀하게 왕래하는 국민”으로서 ‘이해’를 공유했다고 주장한다.⁴⁸ 그리고 ‘일본폭원’에 조선을 포함할 것을 강조한다.

나라의 경계선은 산과 바다로만 정해지지 않는다. 일본의 폭원이 먼 옛날부터 지금과 같았다고 생각하는 것은 역대 군상(君相)의 고심을 고려하지 않는 일이라는 점을 국사를 읽는 자들은 항상 명심해야 할 것이다.⁴⁹

호시노는 1890년에 발표한 「우리나라의 인종언어에 대한 미천한 생각을 논하여 세상의 진심 애국자에게 묻는다」에서 우선 데이칸과 노리나가의 논쟁을 소개한다. 그리고 “노리나가 씨의 입장을 지지하는 사람들은 국제황통이라는 방패 뒤에 숨어 사실고증의 여하를 묻지 않는다”며 “사실의 밝은 빛을 영원 속에 묻어 두어서는 안 된다”고 주장한다. 이어서 “사실을 정확하게 파악하고 그 곡절을 명시하면 반대자라 할지라도 동의할 날이 올 것”이

46 重野安繹·久米邦武·星野恒, 『稿本国史眼』, 東京帝国大学蔵版, 1890, 2쪽.

47 久米邦武, 「日本幅員の沿革」, 『史学会雑誌』1, 1889, 16~20쪽.

48 久米邦武, 「日本幅員の沿革」, 19~20쪽.

49 久米邦武, 「日本幅員の沿革」, 『史学会雑誌』3, 1890, 10쪽.

라며 과학적 역사학의 힘을 강조한다.⁵⁰ 그가 내린 결론은 다음과 같다.

우리들은 일찍이 일본의 고적에 등장하는 일한교섭 부분을 조사했다. 그리고 두 나라는 원래 일역으로서 경계를 가지지 않으며, 서로 다른 나라로 갈라진 것은 덴치천황 이후라는 견해를 얻었다.⁵¹

18세기 데이칸의 주장이 거의 똑같이 반복되고 있음을 알 수 있다. 호시노는 각종 증거를 들어가며 ‘황조’가 한반도와 깊은 관련을 가지며, 조선과 일본은 종족과 언어가 동일함은 물론 그 밖의 모든 점에서 같은 나라가 확실하다고 역설한다. 그럼에도 불구하고 “그들의 인종 및 언어가 우리와 같다고 말하면 국체를 더럽히고 애국심이 없다”는 비판을 받는 풍조를 한탄하며, 진정한 애국자라면 ‘한토(韓土)가 ‘우리의 옛 영토’라는 사실, 그리고 이를 통해 “수천 년에 걸쳐 사람들의 마음에 깊이” 스며든 ‘황조의 대어심(大御心)’을 깨달을 것이라 강변한다.⁵²

시게노 역시 시간이 조금 흐른 뒤이긴 하지만, 1907년 5월 오스트리아에서 열린 ‘제3회 만국학사원연합회 총회’에 제출한 영어 팸플릿에서 “이즈모는 자유로운 왕래를 통해 일본의 개발에 커다란 도움을 주었던 조선(코리아)과 마주 보고 있다. 이러한 사실은 전통으로 이어지고 있으며 또한 고대사에서도 확인된다”는 점을 강조했다.⁵³ 이들은 일본사의 기원을 조선과의 관계를 통해 확정·묘사하려고 했으며, 그런 의미에서 일본을 광역적 질서 속에 위치시키는 보편주의적 발상을 계승했다고 볼 수 있다.

한편 하쿠세키와 데이칸이 지적했던 기년 문제도 근대역사학의 도마 위에 올랐다. 나카 미치요(那珂通世)는 1878년 「상고연대고」를 집필하고 이

50 星野恒, 「本邦ノ人種言語ニ付鄙考ヲ述テ世ノ真心愛國者ニ質ス」, 『史学会雑誌』 11, 1890, 17~18쪽.

51 星野恒, 「本邦ノ人種言語ニ付鄙考ヲ述テ世ノ真心愛國者ニ質ス」, 18쪽.

52 星野恒, 「本邦ノ人種言語ニ付鄙考ヲ述テ世ノ真心愛國者ニ質ス」, 40~42쪽.

53 SHigeno Aneki, *Free Translation Of A Synoptical Lecture on the History of Japan*, London: Printed by William Clowes And Sons, Limited, 1907, p. 5.

를 증보한 「일본상고연대고」를 10년 뒤인 1888년에 미야케 요네키치(三宅米吉)가 주재하던 상업 잡지 『문』(文)에 전재하는데, 이것이 유명한 ‘기년논쟁’의 기폭제가 된다. 나카는 이 글에서 “진무천황의 시대를 지금으로부터 2,500여 년 전으로 상정하고 의심하지 않는” 자세, “고전을 맹신하거나 칙선(勅撰) 국사에 대한 비평을 꺼리는” 일을 강하게 비판한다.⁵⁴ 노리나가 이래 국학자들이 중시해 온 『고사기』에는 기년 자체가 없고, 『일본서기』의 기년 역시 이에 못지않게 허식이 많아서 신용하기 어렵기 때문이다. “연대를 계산하여 기원을 정하는 작업은 불가결”⁵⁵한 것이지만, 이 두 텍스트만 가지고는 그것이 도저히 불가능하다. 일본의 기년이 부정확한 것은 ‘역법’이 없었기 때문인데, 역법이 일본에 처음 들어온 것은 백제를 통해서였다. 따라서 백제가 역법을 가져온 이후는 문제될 것이 없지만, 그 이전의 기년에 관한 종래의 ‘기묘한 부회(付會)’들은 바로잡아야 한다는 것이 나카의 핵심적인 주장이었다.⁵⁶

그러므로 일본의 기년을 확정하기 위해서는 ‘다른 사서’가 필요한데, 그 중에서도 ‘조선의 구사(旧史)’, 가령 『삼국사기』와 『동국통감』에 “참고할 만한 부분이 굉장히 많다”고 한다.⁵⁷ “양국에서 따로 편술된 고대의 사서에 서로 부합하는 기사들이 존재한다는 진귀한 사실”을 토대로 나카는 진무천황 원년을 서력 1세기로 추정한다.⁵⁸ 국사과의 교수들은 이러한 나카의 주장을 열렬히 환영했다. 구메는 나카의 작업을 높이 평가하고 ‘일본서기 상대 기년’을 고찰함에 있어서 “한한사(漢韓史)에 부합되지 않는 부분은 믿기 어렵다”고 잘라 말한다.⁵⁹ 호시노 또한 나카의 주장이 “당토(唐土), 삼한의 역사에서 일본 관련 기사를 취하는” 수사국의 방침과 거의 동일하다고 평가한다.⁶⁰

54 那珂通世, 「日本上古年代考」, 『文』 1-8, 1888(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 東海書房, 1974, 58쪽).

55 那珂通世, 「上古年代考」, 『洋々社談』 38, 1878(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 31쪽).

56 那珂通世, 「日本上古年代考」(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 63쪽).

57 那珂通世, 「日本上古年代考」(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 64쪽).

58 那珂通世, 「日本上古年代考」(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 67쪽).

59 「年代考(一)」, 『文』 1-11, 1888(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 88~89쪽).

60 「年代考(三)」, 『文』 1-13, 1888(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 119쪽).

나카의 주장에 거세게 반발한 것은 국학자와 신도가들이었다. 그들은 조선이나 중국의 역사서를 이용하여 황통의 시간을 미주알고주알 따지는 행위에 크게 분노했다. 제국대학 문과대학 교수 나이토 지소(内藤耻叟)는 “(기년론은) 일본의 아름다움을 증대시키지 못한다. 우리나라의 아름다움을 외부에서 고찰하는 일을 멈추길 바란다”는 의견을 미야케에게 보냈고,⁶¹ 고나카 무라 요시카타(小中村義象)는 “기년은 역사상의 표준에 그치는 것이 아니다. 국체의 경중, 인민개화의 지속(遲速)에 관련된다. 그 옳고 그름이나 차이는 그저 종이 위에 문자를 증감시키는 일에 머물지 않고 국가의 일에도 영향을 끼칠 것”이라며 연구 자체의 중단을 요청했다.⁶² 국학자 오치아이 나오즈미(落合直澄)가 구(旧) 수사국 인물들이 나카의 논의에 가담한 일에 대해 “사람들의 이목을 놀라게 했다”며 완곡하게 비판하는 점에서 알 수 있듯이,⁶³ 이와 같은 논란의 배경에는 유학자들을 중심으로 한 정사편찬사업의 주류화와 여기서 밀려난 국학자, 신도가들의 대립이 있었다. 조선이라는 파레르곤을 둘러싼 보편주의와 특수주의의 오랜 논쟁이 근대 이후 재연된 것이다.

다만 국사과 교수들의 이러한 논리가 강화도사건(1875)과 조일수호조규(1876), ‘탈아론’(1885), 육군참모본부의 광개토왕비 조사(1883~1889), 청일전쟁(1894) 등이 벌어진 시점에 등장했다는 점을 잊어서는 안 된다. 국사과 교수들은 과학적인 근대역사학을 표방했지만, 이미 일본은 중화문명권의 조공책봉체제에서 벗어나 만국공법으로 대표되는 주권국가 간 조약체제로 달려 나가는 중이었다. 조선을 일본사 속에 포함시키는 구메와 호시노의 논리는 제국주의라는 현실정치의 궤적과 맞닿아 있었고, 역내의 보편성에 대한 회구는 침략적 아시아주의로 변해 가고 있었다. 신화를 현실의 반영으로 해석하는 유학적 합리주의는 일본의 조선 침략에 역사적 정당성을 부여하는 이데올로기로 기능했다.

아시아협회에서 활동했던 영국의 일본 연구가 체임벌린과 아스톤이 “고

61 「年代考(一)」(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 90쪽).

62 「年代考附録」, 『文』 1-15, 1888(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 154쪽).

63 落合直澄, 「旧修史局諸先生に問ふ」, 『文』 1-15, 1888(辻善之助, 『日本紀年論纂』, 185쪽).

사기, 일본기의 첫 장에서 5세기에 이르는 내용은 신용하기 어렵다”, “일본 연기(年記)를 파괴하면서도, 제왕의 이름, 역대, 숫자, 순서는 조금도 의심하지 않는다”며 기년논쟁 당시 일본의 역사가들이 『고사기』와 『일본서기』의 기술 자체는 완전히 긍정하는 태도를 비판한 사실에서 알 수 있듯이,⁶⁴ 그들은 기년을 바로잡는 일에만 관심을 기울였을 뿐 신대와 고대의 기사에 허식이 있을 수 있다는 가능성은 생각하지 않았다. 일본의 역사가들이 “이 시대에 기재된 사항이 전부 황탄(荒誕)하다는 점을 인정”⁶⁵하라는 체임벌린의 조언을 받아들인 흔적은 찾아볼 수 없다. 그들의 합리주의는 국가의 논리와 제국주의의 침략을 간섭하지 않는 영역에서만 작동하는 모순을 지니고 있었다. 조선에 대한 신대 이래 일본의 우월한 지위가 이렇게 역사적 사실로 간주되기 시작했다.

하지만 조선을 일본의 완전한 내부로 포섭하는 행위가 파레르곤의 위협성을 제거할 수는 없었다. 천황의 신화를 조선과 연결시키는 주장은 강렬한 규탄의 대상이 되었다. 당시는 제국헌법이 발포되어 천황이 법을 내려주는 존재인 초월적 주권자로 규정된 시기이기도 했다. 이러한 상황에서 구메는 1891년에 유명한 「신도는 제천의 고속」이라는 논문을 발표했고, 이것이 이듬해 다구치 우키치가 주관하던 잡지 『사해』(史海)에 전재됨으로써 사회적 파문이 일었다. 구메는 이 글에서 신도를 동아시아에 광범하게 나타나는 고속으로 간주하는 한편, 시대의 변화에 따라 이를 상실한 다른 나라에 비해 유일하게 만세일계를 지켜 온 일본의 위대함을 논한다. 신도와 한반도의 관계를 지적한 데이칸의 논리를 차용했음을 알 수 있다. 구메는 스사노오를 신라의 신으로 보았고 황실에서 제사 지내는 신들이 동맹, 영고, 무천 등 고조선의 샤머니즘적 천신들이라고 주장했다. 구메가 이러한 주장을 한 목적은 신도나 천황을 동아시아에서 널리 발견되는 습속의 하나로 격하하는 것이 아니라, 오히려 그 영광과 위엄을 드러내려는 점에 있었다.

64 工藤雅樹, 『東北考古学·古代史学史』, 348쪽.

65 工藤雅樹, 『東北考古学·古代史学史』, 348쪽.

그러나 국학자와 신도가들은 이를 빌미로 필화사건을 일으키고 구메를 대학에서 몰아냈다. 황전강구소(皇典講究所)의 부총재 이와시타 미치히라(岩下方平)는 ‘천황폐하의 위대한 조상’들을 “해외유리의 번중으로 간주하는 일이 황통에 대한 심각한 불경이 아니고 무엇이나”며 분개했다.⁶⁶ 황전강구소 동료 사에키 아리요시(佐伯有義)는 “아메노오시호미미(忍穗耳尊)가 신라에서 건너와 서국을 평정했으며 후에 도요히메(豊姬)에게 그 땅을 건네주었다고 한다. 이 얼마나 엄청난 망언이나. 그런 얼토당토않은 조언(造言)을 내뱉고 원체(円体)를 훼손하는 것이 사학가의 책임이더냐”⁶⁷며 구메를 규탄했다. “구메 씨는 황조를 외국인 아니면 이 제국을 약탈한 자처럼 묘사한다면 “우리 황실이 조선인의 분류고 신라인의 지류라고 논단하는 것은 황실을 비천한 지위로 이끄는 행위”에 다름 아니라는 비판이 비등했다.⁶⁸

구메에 대한 비판은 정사편찬의 주도권을 빼앗기고 기년논쟁에서도 밀렸던 울분으로 옮겨 갔다. “국사안이라는 제목의 책을 보니 시게노 씨는 우리 정사를 자의적으로 고치고 개인적 의도를 집어넣고 있으며 … 호시노 씨는 경악스럽게도 황조가 신라에서 왔다는 설을 주장한다.”⁶⁹ “나는 이 책을 거리낌 없이 국사안이 아닌 욕국사(辱國史), 아니 아세사(阿世史)로 부를 것이다. … 의화(擬化)가 많은 것으로 이름 높은 조선사, 오문오전(誤聞誤傳)이 넘쳐나는 지나사를 잣대로 삼아 연대를 조작하고 우리 국사에 끼워 맞추는 일은 참으로 괘씸하다.”⁷⁰

이들의 비판은 “신대의 일은 그냥 그렇게 여기면 된다. 결코 억상망단(臆想妄斷)해서는 안 된다”⁷¹는 구절에서 알 수 있듯이, 노리나가 이래 국학적 고증학의 관점에 바탕을 두고 있었다. 보편성에 입각한 합리주의와 초월성을 강조하는 고증학이라는 신화를 해석하는 두 가지 상반된 관점의 충돌

66 岩下方平, 「神道ハ祭天ノ古俗ト云フ論ヲ讀テ其ノ妄ヲ弁ズ」, 『隨在天神』 196, 1892, 6쪽.

67 佐伯有義, 「久米邦武氏ノ邪說ヲ弁シテ世人ノ惑ヒヲ解ク」, 『隨在天神』 197, 1892, 14쪽.

68 下田義天類, 「田口卯吉氏ノ告ヲ讀ミ併テ祭天論ヲ弁ス」, 『隨在天神』 197, 1892, 22~23쪽.

69 深江遠広, 「神道者諸氏ニ告グノ妄ヲ弁ズ」, 『隨在天神』 197, 1892, 39쪽.

70 柳井嘯庵, 「国史眼ヲ讀ミテ之レガ修正ヲ望ム」, 『隨在天神』 206, 1892, 9~10쪽.

71 柳井嘯庵, 「国史眼ヲ讀ミテ之レガ修正ヲ望ム」, 『隨在天神』 205, 1892, 11~12쪽.

이었다. 하지만 1910년 조선을 식민지화한 이후 사에키 아리요시가 태도를 바꾸어 ‘조선반도’에 “역대 천황폐하가 깊은 대어심을 발휘하셨으며” “조선의 국조와 우리 역사 사이에 밀접한 관계가 있음은 분명한 사실”이라고 주장했던 사실이 보여 주는 것처럼,⁷² 국학자들 또한 침략적 아시아주의에 적극적으로 동조했다. 조선을 둘러싼 보편주의와 특수주의의 대치는 침략적 아시아주의로 흡수·귀결되었다.

어쨌든 국학자와 신도가들의 조직적인 움직임은 구미의 사직을 넘어서 결국 제국대학 국사과 교수들을 중심으로 운영되던 정사편찬기관의 폐지까지 이끌었다. 이토 히로부미의 브레인으로서 대일본제국헌법 초안, 황실전범 기초에 관여했으며 추밀고문관, 법제국장관 등을 지낸 이노우에 고와시(井上毅)는 당시의 일을 다음과 같이 회상한다.

국사에 관해서는 그 무렵 아마 일본국사라는 제목의 교과서가 만들어졌기에 첫 한두 장을 펼쳐 보니, 제실의 조상은 인도인이거나 조선인이라는 말도 안 되는 내용들이 적혀 있었다. 그래서 나는 수사국을 때려 부쳤다. 병근이 거기에 있다고 생각했다.⁷³

정사 『대일본편년사』의 편찬사업은 이렇게 중단되었고, 이후 신설된 사료편찬과(史料編纂掛)는 정사를 대신할 <사료>(『대일본사료』, 『대일본고문서』, 『대일본유신사료』)의 간행으로 방향을 틀었다. 이는 개인의 사론을 강문으로 대체하는 한편 역사가의 신변에 위협을 가져올 수 있는 황실관련 논의를 피해 가려는 소극적인 자세에 다름 아니었다. 조선이라는 파레르곤 앞에서 일본의 역사가들은 과학과 실증의 미명 속으로 도피하는 길을 택했다. 사료편찬과는 물의를 빚을 수 있는 발언을 금지하는 동시에 개인적 논설의 집필과 발표를 『사학회잡지』에 한정하는 규약까지 만드는 등 국사과 교수들의 그

72 佐伯有義, 『韓国併合の旨趣』, 会通社, 1910, 2~8쪽.

73 井上毅, 「皇典講究所口話筆記草案」, 『井上毅伝』史料編 2, 1969, 605쪽.

립자를 지우기 위해 노력했다. 정사편찬은 두 번 다시 시도되지 않았고, 공적인 역사편찬은 오직 <사료>의 작성에만 집중되었다.

이렇게 일본의 근대역사학은 조선과의 관계 설정을 통해 성립되었고, 이를 다시 삭제함으로써 역사 연구의 방향성을 결정했다. 조선은 외부에서 일본사를 성립시키는 동시에 이를 내파시킬 수 있는 위협적인 존재였다. 일본의 역사연구자들은 이와 같은 조선이 지닌 파레르곤으로서의 성격에 눈을 감는 것으로 대응했다. 제국대학 고전강습과 출신의 하야시 다이스케는 1892년 근대적 역사학의 체계로 이루어진 최초의 조선사 저술을 내놓는데, 신공황후의 삼한정벌과 임나일본부 설치를 사실로 간주하면서도 양국의 신화를 직접 이어붙이는 논리는 부정했으며, 일본과 조선의 긴밀한 역사적 관계에 대해서도 상세한 내용은 확인이 불가능하다는 입장을 취했다. 조선은 일본과 분리되는 완전한 외국사로 보려는 것이었다.⁷⁴

1910년 조선이 일본의 식민지가 되자 조선과 일본의 관계를 어떻게 바라볼 것인가가 다시금 역사학계의 화두가 되었다. 앞서 소개했듯이 신도학자 사에키는 과거의 주장을 뒤집었고, 구메와 호시노는 자신들이 예전에 주장했던 내용이 틀리지 않았음이 현실에서 증명되었다고 기뻐했다.⁷⁵ 잡지 『역사지리』는 특집호를 발간하고 그 서문에서 “한 자루의 칼도 부러지지 않고 한 명의 병사도 잃지 않고 평온무사하게 주권을 양도”받았으며 지상의 지배자였던 스사노오의 후손이 천상계에서 강림한 천손에게 국토를 양보했다는 신화를 내세웠다.⁷⁶

그러나 제국대학 사료편찬과에서 일한 경험이 있으며, 조선총독부의 조선사편찬사업을 주도했던 구로이타 가쓰미(黑板勝美) 등은 조선이라는 위험한 존재를 철저히 가두어 두는 방법을 채택했다. 그는 사료편찬과의 <사료> 작성 스타일을 그대로 조선에 도입했고, 이를 통해 역사가의 사론을 자제하

74 하야시 다이스케(林泰輔), 편무진 외 옮김, 『朝鮮史 번역·해제』, 인문사, 2013, 61~78쪽.

75 星野恒, 「歷史上より觀たる日韓同域の復古と確定」, 『歴史地理』臨時増刊朝鮮号, 1910; 久米邦武, 「倭韓共に日本神國なるを論ず」, 『史学雑誌』2-1, 1911.

76 「『朝鮮号』發刊の辭」, 『歴史地理』臨時増刊朝鮮号, 1910, 2쪽.

고 오직 기사의 나열과 강문의 기입으로만 이루어진 『조선사』 전 35권이 간행되었다. 구로이타는 자신의 개인적 저작에서는 국체를 칭송하는 발언을 여러 번 했지만, 이를 공적인 조선사편찬사업에 적용하지는 않았다. 내부의 외부이자 외부의 내부로서 일본사를 내과할 수 있는 조선의 존재가 일본사에 어떤 위협을 가져오는지 스승들의 경우를 통해 경험했기 때문이다. 그들은 이렇게 파레르곤을 망각의 저편으로 지우고자 했다.⁷⁷

6. 파레르곤을 직시하기

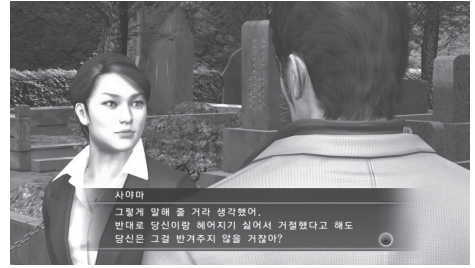
조선은 일본에게 가장 가까운 아시아의 이웃이면서 동시에 위협적이고 불길한 존재다. 자기를 생성시키면서 파괴할 수도 있는 파레르곤이기 때문이다. K-POP과 한류 콘텐츠가 젊은이들을 중심으로 커다란 인기를 끄는 한편, 위안부나 징용공 등의 문제는 일본의 공동체 의식을 뒤흔드는 명백한 위협이 된다. 내 안의 무서운 타자에 대처하는 가장 손쉬운 방법은 근대 일본의 역사가들이 그랬던 것처럼 눈을 감는 일이다. 하지만 눈을 감는다고 파레르곤은 사라지지 않는다.

마지막으로 다시 게임 ‘용과 같이’로 돌아가 보자. 대부분의 재일조선인 조직원들이 죽음을 통해 ‘저주’에 대한 대가를 치르는 것에 비해, 진권파와 깊은 관련이 있으며 일본인 아버지와 재일조선인 어머니 사이에서 태어난 여자주인공 사야마만은 결국 ‘저주받은 과거’에서 구원받는다. 조직의 철칙에 따라 일본에 대한 복수만을 생각하며 음모를 꾸미는 다른 조선인들과 달리 사야마는 자신의 운명을 받아들이고 주체적인 삶을 선택하기 때문이다. 경찰인 그녀는 죽음을 불사하고 자신의 임무를 완수하고자 노력하고, 과거의 모든 속박에서 벗어날 수 있는 길을 찾는다.

77 패전과 제국 붕괴 이후 일본은 이른바 ‘평화’와 ‘민주주의’의 국가로 탈바꿈한다. 이 과정에서 파레르곤으로서의 조선이 어떻게 다루어졌는가에 관해서는 추후 다른 글에서 논해 볼 것이다.



〈그림 3〉 운명을 받아들이는 여자주인공 사야마



〈그림 4〉 경찰로서의 꿈을 이루기 위해 주인공과 헤어지고 미국으로 떠난다.

흥미로운 것은 사야마가 운명의 굴레에서 벗어나는 방식이다. 저주받은 그녀의 삶은 모든 진권과 관련자, 곧 주변의 모든 제일조선인이 죽으면서 회복된다. 주인공의 활약으로 진권파의 주요 인물은 모두 사망하고, 사야마는 경찰로서 계속 쫓았던 야쿠자가 실은 자신의 친오빠였음을 알게 된 후 죽어 가는 그와 화해한다. 경찰로서의 임무와 진권파의 후예로서의 운명이 친오빠의 죽음을 통해 하나의 대단원을 맞는 것이다. ‘저주받은 피’는 모두 씻겨 내려가고, 세상에 홀로 남겨진 사야마는 ‘저주받은 과거’에서 벗어나 미국으로 떠난다.

게임 ‘용과 같이’의 이러한 스토리는 조선이라는 파레르곤을 대하는 일본의 인식을 잘 보여 주는 것 같다. 즉 삭제다. 내 안에 존재하는 외부의 위협을 삭제라는 방식으로 간단히 처리하는 것이다. 진권파가 소멸하고 과거와 관련된 인물들이 사라짐으로써 사야마는 진정한 주체로서의 해방을 맞이한다. 조선을 지우고 극복함으로써 그녀는 무구하고 무해한 존재가 될 수 있었다. 조선을 보편주의와 침략적 아시아주의의 매듭으로 묶어 내려던 일본 지식인들의 무던한 노력 역시 파레르곤이 가진 위험성을 탈각시키기 위해서는 아니었을까? 그러나 이는 처음부터 실패가 예정된 시도일 수밖에 없다. 그리고 이러한 실패는 곧 자기 인식의 실패이기도 하다. 두 갈래의 길이 있을 때, 답은 항상 어려운 쪽에 있다.

투고일자: 2022. 6. 20. | 심사완료일자: 2022. 7. 2. | 게재확정일자: 2022. 7. 4.