

## 근대 일본의 전사자 위령에 대한 연구사적 접근:

전후 일본학계의 연구를 중심으로

이영진\*

주랑식 현관의 빛 속에서 영웅들이 그들의 무훈을 보여주고 있었지만, 내게 그들은 그다지 평판이 좋아 보이지 않았다. 즉 그들은 회오리바람에 채찍질 당하고, 수액을 흘리는 나무 그루터기에 베이고, 빙하 덩어리에 갇혀 꼼꼼한 채 어두컴컴한 깔때기 같은 지옥에서 허덕이는 무리들과 별반 다르지 않아 보였다. 따라서 이 주랑은 전승기념탑 위에서 빛나는 승리의 여신상을 감도는 은총의 영역과는 정반대인 지옥인 셈이었다. 종종 탑 위쪽에 서 있는 사람들이 보였다. 하늘을 배경으로 서 있는 그들은 가위로 오리는 그림책 인물들처럼 까만 테두리를 두른 듯 보였다. 나는 가위와 풀통을 가지고 그림책 인물들을 오려서 정문 앞, 수풀 뒤, 기둥 사이, 그 밖에 내키는 대로 여기저기에 배치하지 않았던가. 저 탑 위에 햇빛을 받으며 서 있는 사람들 역시 이처럼 즐거운 변덕에서 만들어졌던 형상들이었다. 영원한 일요일이 그들을 감싸고 있었다. 아니면 그것은 영원한 스당의 날이 아니었을까.

— W. Benjamin, 『1900년경 베를린의 유년시절』 중에서 —

---

\* 서울대학교 인류학과 박사과정

## 1. 들어가며

대전쟁(The Great War) 이후 다시 전쟁의 그림자가 짙게 드리워지기 시작하던 1930년대 유럽사회, 유대인에 대한 탄압이 점차 거세어지던 고향 베를린을 떠나 망명길에 나선 발터 벤야민(W. Benjamin)은 어린 시절 베를린의 정경을 형상화하는 작업에 착수한다. 그는 이 작업에 대해 “지나간 과거사를 개인사적으로 돌이킬 수 없는 우연의 소산으로 보는 것이 아니라, 사회적으로 돌이킬 수 없는 필연적인 것으로 통찰”(Benjamin 2007b: 33)하고자 함이라고 그 의의를 부여하고 있다. 그 중에서도 본고의 논의와 관련하여 흥미로운 것이 당시 베를린 시내에 세워져 있던 『전승기념탑』에 대한 회상이다. 프랑스-프로이센 전쟁 승리(스당 전투)를 기념하며 세워진 이 탑에 대한 어린 시절의 인상을, 벤야민은 “빛나는 승리의 여신상을 감도는 은총의 영역과는 정반대인 지옥”이자, 어린 아이가 가위와 풀로 오리기 장난을 하는 것처럼 “즐거운 변덕에서 만들어진 형상들”로 기억한다. 프로이센 민족의 빛나는 승리를 기념하는 전승기념탑이 실은 “죽은 자들의 무시무시한 유령들이 봉인된 하나의 기념비”라는 것, 그리고 그 유령들은 “언어의 땅 속 깊은 곳에서 울려나오는 웅얼거림”(Benjamin 2007a: 123)처럼 “피비린내 나는 목소리만 알 뿐, 산자들의 왕국에서 무슨 일을 저지르든 개의치 않는”(Benjamin 2007a: 123) 존재들이라는 것이다. 『전승기념탑』, 그리고 『전몰용사기념비』(『일방통행로』에 수록)에 대한 짧은 인상비평을 통해 벤야민은 죽은 자의 입을 빌려 산 자들이 자신의 이야기를 만들어내는 근대국가의 본질, 나아가 죽은 자와 어떻게 마주할 수 있을 것인가, 아니 마주해야 할 것인가 라는 본고의 논의를 선취하고 있었다고 볼 수 있지 않을까.

전쟁 기념비에 대한 벤야민의찰나적인 성찰은 이후 베네딕트 앤더

슨(Anderson 1991)에 의해 전유된다. 이제는 고전이 되어 버렸지만, 근대 문화로서의 내셔널리즘의 비밀을 무명전사의 묘지와 비석에서 찾고 있는 앤더슨의 논의는 크게 두 가지로 정리될 수 있을 것이다. 하나는 국가를 위해 싸우다 죽은 전사자에 대한 기념이 근대 국민국가의 가장 중요한 사업의 하나가 되었다는 점이며, 다른 하나는 이러한 기념 행위가 일찍이 존재하지 않았던, 근대에 들어와 새롭게 만들어진 것이라는 점이다. 다시 말하면 무명용사의 기념비나 무덤이 건설되고, 그것이 “귀기서린 국민적 상상력”(ghostly national imaginings)을 뿜어내기 시작한 것은 근대에 들어서면서부터라는 것이다. 이는 근대 국민국가의 ‘만들어진 전통’(invented tradition)의 가장 전형적인 예라고도 할 수 있을 것이다. 하지만 이제는 광고 문구로 사용될 정도로 상투화되어버린 『만들어진 전통』이라는 편서의 결론에서 홉스봄(E. J. Hobsbawm)이 강조했던 것은, 창출된 전통의 ‘인위성’이라기보다는, 그러한 창출을 가능하게 만든 내적기반이었다. 다시 말하면, 전통의 창출이라는 조작들이 가장 성공적이었던 때는 특정집단의 절실한 — 물론 항상 분명하게 이해된 것은 아니지만 — 필요를 충족시켜주는 관행들을 이용했을 때라는 것, 즉 그것들은 어느 순간 갑자기 ‘창출될’ 수는 없으며, 이용되거나 창출되기 이전에 먼저 발견되어야 한다는 것이다(Hobsbawm 2004: 567). 또한 창출된 전통이라는 논의에 흔히 뒤따르는 그 인위성에 대한 비판을 백번 인정한다 하더라도, 거기에는 그러한 인위적 창조물을 필요로 하는 현실이 있다는 사실 그 자체를 부정할 수는 없다.

이상은 근대 일본의 전사자 위령(慰靈)이라는 문제를 분석함에 있어서도 중요한 시사점을 주는 지적들이다. 야스쿠니(靖國)의 전사자 제사가 근대에 들어와 새롭게 만들어진 것임은 분명하다. 하지만, 야스쿠니의 제사로 수렴되는 전사자의 위령이 무엇 때문에, 그리고 어떤 과정을 거치면서 근대 일본 사회에서 국민 전체가 공유해야 할 것으로 받아들여졌는가의 문제에 대해서는 조금 더 깊은 논의를 필요로 한다. 본고에

서는 근대 일본의 전사자 위령에 대해 전후 일본 학계에서 이루어진 연구들을 리뷰하면서, 야스쿠니의 제사를 위시한 전사자 제사가 일본 사회에서 만들어지고 또 정착되는 과정을 파악함과 동시에, 패전이라는 경험이 이러한 실천에 끼친 영향에 대해서도 비판적으로 고찰하고자 한다.

## 2. 위령이란 무엇인가

‘위령’(慰靈)이라는 단어는 죽은 자와 산 자의 관계에 대한 일본 사회의 인식 틀을 반영하는 표현으로, 현재 한국사회에서도 친숙하게(커다란 거부감 없이) 사용되고 있다. 하지만 이 표현이 일본 사회에서 언제부터 등장했는지, 그리고 그 의미가 무엇인지에 대한 고찰로 들어가면 문제는 그리 단순하지 않다. 왜냐하면 전후 일본 사회에서 이 단어는 정교(政教) 문제를 둘러싸고 실로 무수한 논란을 불러일으킨 하나의 진원지 역할을 해왔기 때문이다. 따라서 근대 일본의 전사자 제사에 관한 본 논의에 있어, 위령을 둘러싸고 전후 일본 사회에서 나온 여러 언설들을 정리하는 것은 가장 우선적으로 요청되는 작업이라고 할 수 있을 것이다.

현재 위령이라는 말이 언제부터 사용되었는가에 대해서는 일본 학계 내에서도 의견이 분분하지만, 전후(1945년 일본의 패전 이후)로 접어들면서 일반화되었다는 점은 통설로 받아들여지고 있다(小松和彦 2002; 新谷尚紀 2009). 일본 민속학의 창시자라 일컬어지는 야나기다 쿠니오(柳田國男)의 일련의 저작을 보더라도(『定本 柳田國男集』의 색인을 보더라도), 위령이라는 단어는 등장하지 않으며, 패전 직후 출간된 백과사전인 『広辞苑』(1950) 초판, 그리고 2판(1969)에서도 위령은 동음의 항목 중 맨 마지막을 차지하고 있었다. 위령이라는 단어 이외에

흔히 사용되는 말로, 공양(供養)이나 제사(祭祀) 등이 있지만, 이마저도 명확한 구분 없이 사용되고 있는 것이 현실이다(新谷尙紀 2009: 170-176 참조).

이에 대해 야노(矢野敬一 2006)는 위령, 추도, 현창이라는 개념들이 근대 일본 사회에서 사용되어온 양상을 역사적으로 추적하면서, 그 관계를 다음과 같이 정의하고 있다.

본서에서는 … 불교, 신도 등 종교를 불문하고 성직자가 관여해서 무엇인가의 종교적 의례를 수반하여 사자의 영에 대응하는 경우를 ‘위령’으로 하고, 다른 한편 성직자가 관여하지 않고 사자를 상기하며 애도하는 경우를 ‘추도’라고 정의한다. 이 양자를 개념상 준별하는 것은 근대 일본에 있어서는 불완전하나마 정교분리의 원칙이 관여하고 있기 때문이다.

근대에서 보이는 죽은 자에 대한 태도에 대해 여기서는 종교적 의례를 수반한 ‘위령’과, 다른 한편 세속적 성격을 농후하게 띠는 ‘현창’을 양극으로, 그 중간에 종교적 색채·세속성이 모두 희박한 ‘추도’가 위치한다고 본서에서는 개념화해두고 싶다(矢野敬一 2006: 6-8, 밑줄은 인용자).

여기서 위령이 강한 종교적 색채를 띠고 있다는 점에 대해서는 일본 사회 내에서도 일반적으로 받아들여지고 있지만(赤澤史朗 2005; 西村明 2006; 新谷尙紀 2000, 2006), 야노의 주장처럼 위령이 과연 “불교, 신도 등 종교를 불문하고” 보편적으로 적용될 수 있는 것인가에 대해서는 입장이 갈린다. 특히 이에 대한 비판은 위령이라는 사상이 갖는 특정 종파적 성격을 지적하는 기독교나 불교, 신종교 측에서 제기되어 왔다. 그 한 예로 ‘나가사키 충혼비 소송’의 원고였던 오카 마사하루(岡正治)는 ‘위령’과 ‘추도’의 차이를 언급하면서, ‘위령’을 “원초적인 심정으로 부터 생긴 일정의 상태 — 즉 초자연적·초개인적 존재인 ‘영’을 관념(확신)하고, 이를 ‘위로한다’는 일정의 내심의 의지 — 를 가리키며, 그 외적 표출로서의 행위(신도행위)를 가리키는 어휘라고 주장했다. 즉, 불교, 크리스티교에는 ‘위령’이라는 사고방식은 없으며”, 종교성(특히 신

도적 성격)의 유무에 의해 ‘위령’과 ‘추도’를 엄밀히 구분해야 한다는 것이다(西村明 2006: 16-17에서 재인용). 아카자와(赤澤史朗 2005) 역시 위령 개념이 내포하고 있는 독특한 영혼관에 대해 다음과 같이 조심스런 견해를 피력하고 있다.

‘위령’이라는 말의 의미는 … ‘죽은 자의 영혼을 위로하는 것’이다. 이렇게 보면 ‘위령’이라는 행위 속에는, 사람이 죽더라도 ‘영혼’은 남는다는 관념이 있으며, 더욱이 ‘죽은 자의 영혼’을 살아 있는 지상의 인간이 ‘위로한다’는 것이 가능하다는 이해도 동시에 깔려 있다. 그렇다면, 이 ‘위령’이라는 행위에는 예를 들어 자각되지 않더라도 어떤 종류의 종교적 견해가 포함되어 있다고 말할 수 있다. 왜냐하면 ‘영혼’이 존재한다고 한다는 것 자체가 하나의 종교적 판단이며, 예를 들어 ‘영혼’이 존재한다는 사고방식에 서 있더라도, ‘죽은 자의 영혼’은 이미 초월적인 신의, 또는 부처의 손 안에 있으며, 지상의 인간이 여기에 영향을 미치거나, ‘위로한다거나’ 하는 것은 불가능하다는 별종의 종교 관념도 존재하기 때문이다.

다시 말하면, 위령이라는 행위 안에는 사람이 죽어도 영혼은 남는다는 믿음, 또한 사자의 영혼은 불안정하며 부유하는 성향이 있기 때문에, 이들 영혼을 불러내어 위무하여 편안히 해야 하며, 그 영혼이 영성을 획득하면서, 카미(神)로 받아들여진다는 일련의 신도적 관념들이 응축되어 있다고 할 수 있으며, 따라서 모든 종교에 통용될 수는 없다는 논리이다. 따라서 정교분리가 헌법으로 제도화된 전후 일본 사회에서 전전 국가신도의 폐해를 문제시한 연구자와 종교가 등 일군의 진영에서는, 전사자의 영혼을 위로한다는 뜻으로 사용되어온 위령이라는 개념이 갖는 문제점을 일찍부터 지적해왔다. 이는 ‘죽은 자와 마주하는’ 산 자의 행위의 의미에 대한 탐구가 개개인의 신앙 차원을 넘어, 한 사회의 종교와 정치의 역학관계, 그리고 그 사회문화적 의미를 고찰하고자 하는 정치인류학/종교인류학의 영역임을 의미하는 것이다.

### 3. 전후 일본의 위령연구(1): ‘국가신도’ 문제와의 관련에서

근대 일본사회에서의 정치와 종교·신앙과의 관계(소위 ‘정교분리’ [政教分離]의 문제), 사람들의 종교적 동향을 어떻게 이해해야 할 것인가의 문제를 파악하는 데 있어, 전후 일본 학계에서 가장 커다란 축이 ‘국가신도’ 연구였다는 점에는 이론(異論)의 여지가 없을 것이다. 그리고 현재 역사적 사실을 둘러싼 실증의 측면에 있어 여러 비판이 제기되고 있지만,<sup>1)</sup> 여전히 전후 국가신도 연구에 있어 무라카미 시게요시(村上重良 1970, 1974)의 연구가 갖는 획기적인 의의에 대해서는 그 관점의 차이에도 불구하고 일본 내의 대다수 연구자들 역시 인정하고 있다(羽賀祥二 1994; 田中丸勝彦 2002; 赤澤史朗 2005; 西村明 2006; 矢野敬一 2006; 磯前順一 2007).

국가신도에 대한 무라카미의 이해는 간결하면서 명확하다. 이를 간단히 정리하면 다음과 같다. (1) 국가신도는, 메이지기 제사와 종교의 분리에 의해 형식상 종교로부터 벗어나면서, 교파신도, 불교, 크리스트

---

1) 특히 국가신도체제를 메이지유신으로부터 패전 이후까지 일원론적으로 발전한 것으로 파악한 무라카미의 논의에 대해, 근년 사카모토(阪本是丸 2007)나 나카시마(中島三千男 1995) 등의 연구 등에 의해 메이지 10년대 후반부터 20년대에는 적극적인 신사정책이 나타나지 않는다는 사실이 역사적으로 명확히 밝혀지면서, 국가신도라는 개념 그 자체가 불필요한 것이 아닌가 라는 의견까지 일부의 신도학자나 제도사연구자로부터 나오고 있다. 원래 전후, ‘국가’신도라는 말은 그 선구자인 무라카미에게서 단적으로 보이는 것처럼 국민의 신교자유를 간섭하는 국가를 강하게 비난한다는 맑스주의적 입장에서 사용된 것이다. 최근 국가신도 불필요론이 그것을 비판하는 견해를 취하는 이상, 전전의 사회에는 국가나 신사가 국민을 억압한 사실은 없었다는 정반대의 주장을 암묵 중에 포함하고 있다. 하지만 이러한 신도학자나 제도사 연구의 흐름에 대해 이소마에(磯前順一 2007)는 이들 연구가 주로 신사제도로부터 논의를 전개하는 것이며, 국가신도가 일반의 신사만이 아니라, 야스쿠니신사와 같이 장건신사 혹은 궁중제사를 구성요소로 조직되어 있다는 사실을 생각한다면, 신사제도사만으로 국가신도의 전체상을 논한다는 것은 무리가 있을 것이라고 비판한다. 나아가 현재, 이들 제도사연구는 개개의 법령의 의도를 실증적으로 음미하는 것이라 해도, 이들 제도가 결국 사회적으로 어떠한 영향을 끼치고 있는가를 논의하는 데는 이르지 않고 있다는 점도 아울러 지적한다.

교 등 소위 신불기독교의 위에 군림하는, 세계 자본주의 국가에서는 유례가 없는, 특이한 국가종교이다. (2) 국가신도가 된 신사신도는 국가의 제사를 일정한 형식에 따라 치르는 것을 통해, 근대천황제국가의 종교적 성격의 기초를 이루게 되었다. (3) 내용을 결여한 국교로서의 국가신도는 일반종교를 복속시켜 국가신도체제를 형성하는 것을 통해 국가종교로서의 실체를 가질 수 있었다. (4) 정부는 국가제도의 당연한 귀결로서 종교공인제도를 채용하고, 신도, 불교, 기독교 3교를 직접적인 통제하에 두고 국가신도체제를 확립했다(村上重良 1970: 118-119). 즉, 전전의 영령(英靈)제사의 흐름, 즉 초혼사(招魂社)로부터 야스쿠니신사로의 발전 과정은 “전몰자 개개의 초혼이 ‘영령’이라 불리는 몰개성적 제신집단에 대한, 국가에 의한 위령현장으로 변질해가는 과정에 다름 아니라는”(村上重良 1974: ii-iii, 강조는 인용자) 것이 무라카미 학설의 골자라고 할 수 있을 것이다.

무라카미에 따르면 ‘초혼’이란 하늘로부터 죽은 자의 영을 불러내 제사지내는 종교 관념으로 원래의 고대신도에는 없었던 관념이지만, 고대사회에서 신도가 불교나 유교 및 민간신앙과 습합되는 과정에서 넓게 퍼진 것이다. 그리고 이때의 초혼은 비업의 죽음을 당한 사람들의 혼을 위로하고 제사지내는 어령(御靈)신앙적 성격이 강했고, 실제로 근대 이전 일본 사회에서는 불교의 원친평등(怨親平等) 사상의 영향도 있어, 적군과 아군을 가리지 않고 모두 함께 제사지내는 관습이 일반적이었다고 한다. 하지만 1869년 창설된 도쿄초혼사(東京招魂社)에서의 초혼제는 이러한 어령신앙의 민중적 기반을 일부 배경으로 하면서도, 내전에서 죽은 모든 병사들이 아닌, 천황을 위해 싸우다 죽은 관군만을 제사지내면서 기존의 관습에서 벗어나고 있다. 또한 기존에 각 번에서 개별적으로 이루어지던 초혼 의례를 국가가 독점하기 시작하면서, 숨진 전사자들의 충혼을 강조하며 훈공·표창의 성격이 강하게 대두하기 시작한 것도 새로운 초혼제의 독특한 특징이라고 할 수 있다(村上重良 1974:



#### 45-55 참조).

그로부터 10년 후인 1879년, 도쿄초혼사는 ‘별격관폐사’라는 사격(社格)을 부여받으면서, 그 이름도 ‘야스쿠니신사’로 개칭된다. 무라카미에 따르면, 이는 단순히 이름이 바뀐 것에 그치는 것이 아닌, 종교시설 그 자체의 변질을 의미하는 것이었다. 왜냐하면 초혼사에서는 소위 전사자 개인의 영혼이 주인공이었지만, 야스쿠니신사에서는 ‘국가’가 확실히 전면에 등장했기 때문이다. 또한 주역이 개인의 영혼에서 국가, 즉 근대천황제국가로 이행했다는 사실은, 강한 개성을 가지고 있었던 ‘영혼’이 점차 개성을 상실화하고 추상화되어 야스쿠니의 카미로 승화해가는 과정이기도 했다(村上重良 1974: 111). 이렇듯, 야스쿠니 제사는 일본인의 전통적인 어령 신앙의 흐름을 계승하면서도 막말기의 정치적 위기에 대응해서 창출된 완전히 새로운 종교 관념에 기초한 것이자, 천황(天皇)에 대해 충성을 바친 전사자만을 신으로서 제사지낸다는 점에서는, 기존 일본인의 죽음에 대한 관념마저 바꿔버렸다는 것이 국가신도에 대한 무라카미의 이해였던 것이다.<sup>2)</sup>

전후의 신도 연구에 있어 이상의 무라카미의 작업이 갖는 연구사적 의의는 부정할 수 없는 것이다. 종교사가인 하가(羽賀祥二 1994)는 (1)

---

2) 메이지기 초혼사에서 야스쿠니신사의 전개과정에 대해 오오에(大江志乃夫 2001 [1984])는 무라카미와 비슷한 관점에서 “진혼에서 위령으로, 위령에서 현창으로”라는 흐름으로 정리하고 있다. 오오에에 의하면, 초기의 초혼제는 당시 정부(에도 막부)에 의해 억울하게 죽음을 당한 지사(志士)들을 제사지내는 것에서 출발했다는 점에서 어령 신앙적 계보가 강했다고 한다. 하지만 1868년 6월 에도의 초혼제에 이르면 상황이 달라진다. 왜냐하면 이 초혼제에서는 전쟁에서 죽음을 당한 관군만을 제사지냄으로써, 패군이라는 오명 하에 비참하게 전장에 버려진 원령은 완전히 무시하고 있기 때문이다. 또한 같은 해 5월에 교토의 히가시야마(東山)에서 거행된 초혼제에서는 페리 제독 내항 이래 숨겨 유신지사들의 지조를 천하에 공표하여 그 충혼을 위로한다고 하여, 어령진제가 아닌 위령진제에 그치고 있다. 이렇게 천황을 위해 관군만을 제사지내는 관습은 야스쿠니 제사에 의해 그대로 계승되고 위령의 성격에 덧붙여 훈공·표창의 성격이 강하게 대두되었다는 것이 오오에의 대략적인 논의이다(大江志乃夫 2001). 이 저서는 ‘이와테(岩手) 야스쿠니 소송’ 및 ‘미노(美濃) 충혼비 소송’의 의견서를 묶어 출판된 것으로, 논의에 있어 정확한 출처가 생략되어 있는 경우가 많아 그 영향관계를 확인하기는 힘들지만, 국가신도에 대한 무라카미의 일련의 논의에서 많은 시사를 받은 것은 분명해 보인다.

신도의 발전사적 방법, 즉 원시신도로부터 국가신도로 발전, 더욱이 전후에 해체되기까지의 신도의 역사를 전체적으로 명확히 하는 것을 목표로 하고 있었다는 점, (2) 종교제도, 교의, 제사, 초혼·위령, 축제일 등, 근대의 국가신도가 포함하는 다양한 요소를 망라적으로 해명하고 있다는 점, (3) 근대일본의 여러 종교와의 관계에서 ‘국가신도’란 무엇인가에 대한 명쾌한 정의를 행한 점 등을 들어, 그 의의를 적절하게 평가하고 있다. 다시 말하면, 전전부터 전후에 이르는 긴 시야를 가지고, 근대의 국가신도가 포함하는 다양한 요소들을 아우르면서, 근대 일본의 독특한 현상 종교인 국가신도를 연구대상으로 설정했다는 점에서, 전후 국가신도 연구에 있어 무라카미의 위치는 확고부동하다는 것이 하가의 입장이다.

물론 현재까지 축적된 메이지기의 신도 연구(安丸良夫 1979; 中島三千男 1995; 羽賀祥二 1994; 島藪進 2005, 2006; 阪本是丸 2007)를 종합해본다면, 무라카미의 연구가 전전기의 국가신도체제를 메이지기에 그대로 투영해서 국가와 신사와의 관련을 과대하게 파악했으며, 그 접근도 현실의 (야스쿠니 국가호지반대) ‘운동’에 상당 부분 개입하는 방식에서 이루어졌다는 점은 부인할 수 없는 사실이 되었다.<sup>3)</sup> 실제로 ‘국가신도’라는 말 자체가 전후에 접어들어 사용된 것으로(일본을 점령한 연합군총사령부[GHQ]에 의해 1945년 12월에 발효된 ‘신도지령’[神道指令]에서 처음 언급됨), 이를 소급하여 전전의 신도의 양태를 지칭하

3) 『慰靈と招魂: 靖国の思想』(1974)의 서론에서 무라카미 스스로도 밝히고 있듯이, 그가 국가신도 연구를 하게 된 동기는 “야스쿠니신사의 국영화가 현실의 문제가 된 현재, 야스쿠니신사, 호국신사의 과학적 연구는 점점 중요하고 긴급한 과제가 되고 있으며, 금후의 반대운동의 진전은 야스쿠니의 사상에 대한 이론적 비판의 전개와 분리하기 어렵게 결합되어 있는” 현실, 하지만 “문제의 중요성에도 불구하고 이 분야의 연구는 현재 현저히 뒤쳐져 있으며, 야스쿠니신사, 호국신사를 근대 천황제 국가의 전체 구조 속에서 자리매김하면서, 야스쿠니 사상의 본질과 역할을 규명하는 작업은 이제 시작 단계에 있다고 말하지 않을 수 없는(村上重良 1974: iii)” 현실에서 비롯된 것이었다. 즉 처음부터 그의 연구는 상당히 실천적이고 운동론적인 목적 아래에서 이루어졌음을 확인할 수 있다.

는 것은 적절하지 않다는 지적도 있다(大原康男 1993). 하지만 하기는 이러한 연구의 경향성은 당시 일본 내의 근대사 연구 전반에서 나타나고 있었기 때문에, 무라카미만이 비판을 받아야 하는 것은 아니라며 적절하게 변호하고 있다. 오히려 전후의 어떤 시기까지의 천황제와 국가신도에 대한 비판의 특징적 경향이 무라카미에게도 반영되어 있다고 이해해야 한다는 것이다(羽賀祥二 1994). 또한 시마조노(島蘭進 2005)는 무라카미 학설에 대한 반대 진영의 비판을 일부 인정하면서도, 국가신도가 제도적으로 언제 출현했는가가 초점이 아니라, “신도적 관념이나 실천이 근대적으로 전개되는 상태로서의” 국가신도를 파악해야 한다고 주장하면서, 무라카미 학설을 비판적으로 지지하고 있다.<sup>4)</sup>

한편 근대의 국가신도를 종교제도나 교의뿐만 아니라, 제사, 초혼·위령, 축제일 등 다양한 관점에서 파악하고자 한 무라카미의 시각은 이후 많은 후속연구들에 영감을 주었다. 푸코(M. Foucault)의 ‘규율권력’이라는 관점을 받아들이면서, 메이지기 천황을 중심으로 한 일련의 의례들에 주목한 후지타니(Fujitani 2003[1996])의 저작 “*Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*”은 그 한 전범이라고 할 수 있을 것이다. 메이지기의 신사나 전몰자 제사의 정비, 그리고 천황의 순행(巡幸, pageant)에 주목한 이 연구는 이러한 일련의 시도들이 근대 초기 일본의 상징적·의례적 지형의 기본구도를 만들어내면서, 국민 형성을 위한 구심적인 내러티브 역할을 수행했음을 규명하고 있다. 특히 1880년대 말부터 도쿄나 교토 등지에서 계속 이루어지는 천황의 순행이 앤더슨이 국민국가의 전제조건이라고 말한 ‘균질적이고 공허한 시간’, 즉 국민들 자신이 시간을 공유하고 있다는 동시성을 만들어내는

4) 이런 전제에서 시마조노는 국가신도를 좁은 의미의 신사신도로 보는 기존의 관점을 비판하며, “황실제사와 이세신궁(伊勢神宮)을 정점으로 하는 신사 및 신기제사(神祈祭祀)에 높은 가치를 두고, 신적인 계보를 계승하는 천황을 신성한 존재로 숭경하며, 천황중심의 국체(国体)를 유지하고, 번영을 기원하는 사상과 신앙실천의 시스템(島蘭進 2010: 59)”으로 정의하고 있다.

데 커다란 역할을 했다는 지적은, 근대 일본에서 국가의 ‘의례’가 수행한 의미에 대한 정확한 평가라고 할 수 있을 것이다.<sup>5)</sup> 하지만 이 연구 역시 내러티브 연구가 종종 빠지기 쉬운 함정인 “왜 그러한 내러티브를 사람들(국민들)이 받아들여지게 되었는가”라는 물음에 대해, 이 책이 그다지 설득력 있는 답변을 제시하지 못한다는 점은 아쉬움으로 남는다.<sup>6)</sup>

하가의 논의가 갖는 장점은 근대 초기, 전통사회가 해체하면서 인간의 사회적 관계를 뒷받침하는 윤리감각이 붕괴되는, 즉 공동체의 위기가 민심의 위기로 의식되는 과정에서, 의례(즉, 제사)의 역할에 주목하면서도, 여기서 한 걸음 더 나아가 사회적 질서의 붕괴감각 속에서 유통하지 않을 수 없는 ‘민심’의 통합을 가능하게 한 메커니즘, 즉 역사를 공유하는 국민으로서의 ‘공감(共感)의 구조’의 형성과정에 주목했다는 점이다. 물론 이러한 한 사회의 집합정서를 분석하기 위한 개념 틀로서, 뒤르켐의 집합표상(représentation collective)이나, 프랑스의 아날학과

- 
- 5) 물론 권력의 유지에 있어 힘이나 정통성에 비해 형식과 의례가 갖는 중요성은 19세기 발리왕국의 사례연구를 통해 기어츠(Geertz 1980)가 개념화한 ‘극장국가(theater state)에 대한 연구 이후 인류학 내부에서도 꾸준히 논의되어 왔다. 하지만 16세기 말 이래 서구 정치이론을 지배해온 권력론 혹은 국가론, 또 그에 기초한 국가의 기호론적(semiotic) 가치에 대한 반성에서 제기된 국가(Negara) 모델이 기존의 이데올로기적 국가장치에 중독되어온 사회과학자들에게 상상이 갖는 중요성에 대한 인식과 더불어 많은 시사점을 던져주고 있는 것은 부정할 수 없지만, 이를 하나의 추상적 모델을 넘어 실재화해서는 곤란할 것이다. 더구나 ‘근대국민국가’라는 시스템이 일반적으로 보급된 현대의 국가체제를 분석 대상으로 함에 있어, 이데올로기론적 측면을 도외시한다는 것은 치명적인 결함이다.
- 6) 후지타니(Fujitani 2003)는 메이지 국가가 만들어낸 새로운 내러티브가 결코 아무런 이음새도 문제도 없는 그런 내러티브는 아니었음을 여러 번 강조하고 있다. 하지만 결국 그 내러티브가 “20세기에 들어서면서 비로소 스스로 문제를 해결할 잠재력을 지니게 되었다”(村上重良 1974 91)라던가, “이런 단층선에도 불구하고 지배적인 국민적 내러티브가 머잖아 그 국민에 대해 강력한 압시가 되었다는 것을 의심할 수는 없다. 그것은 황실중심의 단일 역사를 공유한다는 것을 제시했으며(바꿔 말해서 기억을 규율화하려 했으며), 미래에 투사될 수 있는 천황과 그 정부로 표상되는 국가 공동체의 통일된 의지가 있음을 시사했다”(村上重良 1974: 91)라고 결론 내리는데 머무르고 있을 뿐, 왜 그런 내러티브가 사람들에게 침투할 수 있었는가, 그 토대에 대해서는 그다지 설득력 있는 논의를 제시하지 못하고 있다. 오히려 그가 강조하는 것은 그러한 내러티브를 만들어낸 지배집단의 전략, 즉 “군주의 화려한 스펙터클과 동시에 일어난 무질서한 순간보다, 규율적인 혼란을 만들어낸 근대 일본의 수많은 제도들의 증식”(村上重良 1974: 229)에 있는 것으로 보인다.

역사학이 개념화한 심성(mentalité), 또 인류학에서는 에토스(ethos) 등의 개념들이 다양한 분과에서 지금까지 논의되어 온 것이 사실이다. 하지만 집합표상은 근대적 인식론의 함의가 매우 강하여, 인식만이 아닌 규범과 감정까지를 내포하는 마음의 총체를 다루기에는 적합하지 않으며(김홍중 2009: 23), “한 사회 구성원들이 영위하는 생활의 색조, 성격, 성질이자, 그것의 도덕적, 미적 양식이며 분위기”(Geertz 1998: 157)라는 기어츠(C. Geertz)의 에토스 정의가 시사하듯, 에토스는 한 사회에서 오랫동안 축적되어온 문화 체계적 성격이 강해, 시대의 흐름에 따른 사회 구성원들의 감수성의 변화를 파악하는 데는 어느 정도 한계가 있다. 이렇게 본다면, 공감의 구조는 하가가 직접 밝히고 있지는 않지만, 영국의 문화사가인 레이몬드 윌리엄스(Williams 1977)가 개념화한 ‘감정의 구조’(structures of feeling)라는 문제들과 가장 닮아 있음을 알 수 있다. 한 세대나 특정한 집단, 계급, 사회가 공유하지만, 경제관계로 환원되지 않는 의식을 개념화하기 위한 방법론적 도구이기도 한 ‘감정의 구조’는 집단적, 문화적 무의식과 이데올로기의 중간에 있는 그 무엇을 지칭하는 것으로, 윌리엄스가 ‘감정’이라는 용어를 선택한 이유는 “‘세계관’이나 ‘이데올로기’와 같이 보다 정형적인 개념들과 구분”해서, “실제로 활발히 체험되고 느껴지는바 그대로의 의미와 가치를 표현”(Williams 1977: 132)하기 위해서였다.

하가는 근대 일본의 국가형성 과정에서 사회의 일반 민중들에게 나타나는 특징으로 야스마루(安丸良夫 1979)가 지적한 민중들의 ‘과잉동조’ 성향을 지적하면서, 이러한 과잉동조성이 “군과 신, 선조와 자손과의 이중의 이항관계에 상승적으로 영향을 끼치면서, 국가공동체에 민족적인 핵(‘국민의 생명’)을 만들어냈음”을, 그리고 그 상승작용이 강해지면 강해질수록 공동체의 친밀성은 증대되는 반면, 타자는 철저히 배제·차별해가는 논리를 만들어냈다고 주장한다. 이러한 친밀성의 다른 표현이 이심전심(以心傳心)의 논리, 즉 ‘공감의 구조’이다. 다시 말하면

공감의 구조는 근대 일본이라는 사회적 현실에 뿌리내려(embedded) 있고, 개개인의 감정에 앞서 구조화된, 하지만 동시에 개개인의 감정의 유의미한 원천으로서 상호관련적이면서 동시에 긴장관계에 있는 특정한 내적 연관을 지닌 “집합적이고 시대적인 감응의 양식”, 근대 일본사회의 “마음의 레짐”(김홍중 2009)이라고 할 수 있을 것이다.<sup>7)</sup>

국가가 이데올로기의 밑바닥에 이심전심의 논리를 두는 한, 제사라는 의례는 무엇보다 이러한 장을 만들어내는 효과적인 기능을 수행하게 된다. 나아가 이러한 ‘감동’, ‘감심’, ‘감화’의 시스템은 야스쿠니신사나 지방의 초혼사뿐만 아니라, 전사자기념비·충혼비, 증위(贈位) 등의 제도로서 급속히 정비되고, 이항관계의 땅에 사람들을 포섭해가며, 이러한 ‘이심전심’의 시스템이 ‘강압억제의 순환’을 끝없이 재생산해간다(羽賀祥二 1994: 367). 특히 규모나 성격 면에서도 이전의 전쟁과는 본질적으로 차이가 나타나는 러일전쟁을 거치고 난 후, 야스쿠니제사가 단순한 정치적 당파의 초혼제가 아닌 ‘국민의 제사’로 받아들여졌을 것임은 어렵지 않게 상상할 수 있을 것이다. 그 한 예로, 러일전쟁 전후의 야스쿠니신사의 제신 수를 비교해보더라도, 메이지기부터 청일전쟁 이전까지 26년 동안의 야스쿠니의 ‘제신’수 1만 4,722명, 그리고 청일전쟁기의 ‘제신’수가 1만 3,619명인데 비해, 러일전쟁의 경우 8만 8,429명(1998년 10월 현재)으로 그 수는 압도적으로 늘어난다. 또한 전사자의 구성을 보더라도 러일 전쟁 이전의 전사자들이 대개 사족(士族) 출신들인데 비해, 이 시기에 이르면 국민개병제의 여파로, 향토의 일반 평민들이 주를 이루게 되고, 그 결과 유족들 역시 그 대상이 전 국민이라는

7) 하기는 이를 극장세계의 비유를 들어 다음과 같이 이야기한다. “등장인물-배우-관객의 관계는 전사자-유족-근린 주민들에 비교될 수 있다. 더욱이 여기에는 전사자들의 가족은 충의의 인물의 유족이며, 그 입장에 어울리는 행동이 요구된다. 친자·형제 등의 이항관계가 상실한 것을, 전사자=충의의 전사자와 유족이라는 관계가 보완한다. 그뿐 아니라, 필경 충의의 전사자와 그 출신지의 주민, 나아가 전사자와 남겨진 국민이라는 이항관계의 연쇄가 만들어지게 될 것이다. ‘우리와 같은’ 전사자를 생각하게 되는 것이다(羽賀祥二 1994: 367).”

범위로 확대된다는 점도 중요하다.<sup>8)</sup>

이러한 전사자와 유족의 수와 구성에 있어서의 변화는 이심전심의 시스템, 즉 공감의 구조가 어느 정도 완성된 시기로서 러일전쟁기 이후를 상징하는 하가의 논의를 뒷받침하는 하나의 증거가 될 수 있을 것이다. 그것은 다른 말로 하면, 메이지 일본이 전력을 다해 추구해간 국민국가(nation-state)의 완성을 의미하는 것이기도 했다. 하지만 국민국가 성립의 토대를 칸트 이후의 독일 낭만파 철학(대표적인 논자로서 헤겔)에서 나타나는 감성과 오성의 일원화에서 찾는 가라타니(柄谷行人 2004)의 논의가 시사하듯, 감성과 오성의 종합, 나아가 국민국가의 완성이라는 것은 원래 상상력에 의해 매개되는 것이자, 동시에 항상 상상적인 것(假象)에 불과한 것이다.<sup>9)</sup> 다시 말하면 이심전심의 시스템으로서의 공감의 구조가 갖는 힘에 대한 인정은, 이를 일본이라는 네이션 스테이트 성립의 기초로서 실제화하는 데 있다기보다는, 왜 그러한 시스템이 출현했는가, 그리고 그러한 시스템을 만들어내는 동력은 어디에서 왔는

---

8) 오오하마(大濱徹也 1973)는 야스쿠니신사에 내는 새전(賽錢)과 신사 부속 전쟁박물관인 유슈칸(遊就館) 입장객 수를 통해 야스쿠니신사의 참배객 수를 대략 계산한 바 있는데, 그 통계를 보면 다음과 같다. 1893년에 23만 2천 엔 이하였던 새전은 1894년에 약 34만 2천 엔으로, 1895년에는 52만 6천 엔으로 늘어나 2년간 220% 증가한다. 러일전쟁 즈음에는 그 증가세가 더욱 현저하다. 1904년의 새전액은 전년의 67만 8천 엔에서 124만 엔으로 두 배 가까이 늘었고, 1905년에는 218만 엔으로 다시 두 배로 증가, 그 다음 두 해에도 200만 엔이 넘었다고 한다. 이러한 증가는 유슈칸의 입장객수의 증가와도 비례한다. 1894년 입장객은 전년도의 7배를 넘어 700만 명 이상으로 급증했으며, 1905년 러일전쟁기에 이르면 1,100만 명에 이르렀다고 한다(大濱徹也 1973: 174-175).

9) 주지하다시피 철학사에서 오성(悟性)과 더불어 감성을 인간의 인식의 두 기둥으로 설정한 최초의 중요한 인물은 칸트이다. 하지만 칸트는 이 양자가 하나의 뿌리에서 생기는 것이라고 말하지만, 그 뿌리를 적극적으로 제시하려고 하지는 않았다. 왜냐하면 그것은 칸트가 보기에는 상상적인 것(假象)에 불과하기 때문이다. 감성과 오성을 직접적으로 연결하는 시도는 상상적인 것을 실제화하는 오류를 범할 수 있다. 하지만 세링, 피히테로 이어지는 독일 낭만파는 칸트가 구분하려고 했던 감성과 오성의 이원성을 초월하는 직관적 지성을 도출해내고자 했으며, 이를 통해 감성과 오성을 종합하고 실제화하는 데 이르며 그 과정에서 발견된 것이 네이션이었다는 것이 가라타니의 주된 논의이다. 칸트적 이원론에서 낭만파적 일원론으로의 이행에서 가라타니는 프랑스 혁명 전후에 나타난 조함주의에서 내셔널리즘으로의 전향을 읽어내고 있다(柄谷行人 2004: 28-40 참조).

가에 대한 논의를 전개하기 위한 출발점에 있다는 점을 간과해서는 안 된다는 것이다.

#### 4. 전후 일본의 위령연구(2): ‘국민도덕’과 ‘향토’와의 관련에서

근대 일본사회에서 전사자 위령을 둘러싼 풍속의 변화를 견인하는 이데올로기로서 주목해야 할 또 하나의 시도가 메이지 말엽에 등장하는 ‘국민도덕론’이다. 러일전쟁 이후 자유사상의 보급, 공산적 사회주의의 대두와 함께 혼란스러워지는 국민사상의 재편성, 이에(家) 제도나 선조 제사의 쇠퇴과정 등의 위기에 대응하는 과정에서, 이노우에(井上哲次郎)나 호즈미(穂積陳重)를 위시한 메이지 이데올로그들은 국민도덕의 문제를 선조제사의 연장선상에서 고려하기 시작한다(矢野敬一 2006). 특히 도쿄제국대학 철학과 교수이자 국민도덕론의 창시자라고도 할 수 있는 이노우에는 1911년 『국민도덕개론』을 발표하면서, 국민도덕을 신도, 무사도, 가족제도, 선조숭배, 충효와의 관계에서 검토하고 있다(林淳 2006: 143-144 참조). 이와 동시에 신도를 국가적 제사 나아가 도덕의 문제와 연관시켜 사고하는 논리, 즉 “신사를 적극적으로 활용한 국민교화정책이자 엄밀한 의미에서 국가신도체제”(磯前順一 2003: 104) 역시 러일전쟁 전후에 점차 확립되고 있었다는 점도 주목을 요한다. 이러한 움직임은 근대국가의 기본원리이자 헌법에도 규정된 ‘정교분리’ 조항을 피해가기 위한 메이지 정부의 한 수단이기도 했다.<sup>10)</sup>

10) 그러한 논리의 한 전형이 ‘신사비종교론’이다. 신사비종교론은 1900년 관계 변경에 의해 내무성 신사국과 신사국과 종교국으로 분리되어 행정면에서 신도가 종교로부터 독립되면서, 즉 신도가 국가의 제사로 자리매김 되면서 대두되었다. 하지만 여기서도 국가신도가 종교인가 아닌가에 대한 명확한 설명은 제시되지 않았는데, 그 이유는 국가신도를 종교가 아니라고 명확하게 규정하면 제국헌법의 전체계가 성립된 근본원칙을 붕괴시키게 되는 반면, 국가신도를 종교라고 규정하면 제국헌법에 있는 신교의 자유를 전면적으로 부정하게 되기 때문이다. 결국 국가신도의 종교적 성격에 관한 논의라는 다루어서는 안 되는 영역에 도전한 결과, 역시 이 본질적인 모순을 해결하



국민도덕론의 보급은 호주제도 정비와 같은 메이지 정부의 새로운 이에(家) 제도 창설과 관련해서 이해할 필요가 있다. 단순한 혈연적 생활공동체를 넘어 호주 대 가족이라는 새로운 권력관계를 통해 정비된 이에 제도는, 국가를 모방해서 가족관계의 틀을 만들어내면서 국가와 이에 사이의 친화적이며 호환적인 관계를 만들어내는 한편, 개개의 이에 단위에 전통적으로 갖고 있던 선조 관념이 국가 단위로 확장될 수 있는 가능성의 토대를 구축하는 작업으로 나아간 것이다. 다시 말하면 국가는 하나의 커다란 가족으로, 천황은 가장이며, 가족이 가장을 따르는 것처럼, 국민은 천황을 따르고 귀의해야 한다는 논리이다. 이렇게 본다면 국민도덕론이란 메이지 40년대에 등장한 국가주의적 도덕운동으로, 봉건사회로부터 근대적인 국민국가로 이행하는 데 있어 개인과 전체와의 관계를 어떻게 설정하고, 국가의 한 성원으로서 전체에 대한 의무를 어떻게 자각시켜 실천시켜 가야 하는가의 물음에 대해 메이지 정부의 해답이라고 할 수 있을 것이다(이상 矢野龍一 2006: 17-23 참조). 근대 일본에서 선조제사와 국민의례의 상관관계에 대해서는 민속학자인 가와무라 쿠니미츠(川村邦光) 역시 비슷한 맥락에서 지적하고 있다.

선조제사와 충훈(忠魂)제사는 양자 모두 이에(家)-무라(村)-쿠니(国)·코스모스를 연결하는, 근대국민국가에 적합한 종교의례-국민의례로서 보급되었다. 말하자면 천황교(天皇敎)-야스쿠니교(靖國敎)-선조교(祖先敎)라는 삼위일체의 정치적 종교체제가 근대 일본의 국민통합의 정신적 기축이 된 것이다. 계속 되는 민족적·국민적 위기에 의해 이 삼위일체의 정치적 종교체제는 세련되고, 국민국가로서의 응집성 역시 높아졌다. 균질화-표준화된 국민의례가 전국 어디에서나 동일한 방식으로 집행되었다. 이는 예전의 자연스러운 풍경으로서 익숙해지게 되고, 자명한 것으로 정착되었다. 마치 데자뷰의 만성화와

---

지 못하고 신사법 제정은 보류된다(大江志乃夫 2001: 112-113). 하지만 여기서 지적해야 할 것은 외부자의 시각에서는 너무나 분명한 ‘모순’이 적어도 일본 국내에서 중요한 문제로 자각되지 않았으며, 신사는 제사이지 종교가 아니라는 논리로 너무 쉽게 봉합되어버렸다는 점이다(이에 대해서는, 줄고(2004)를 참조할 것).

같이. 그리고 영혼은 다양한 차이·다원성이 사상(捨象)된 채, 균질적인 내용을 가진 기호로서 전국에 충만해간 것이다(川村邦光 2006: 198).

중요한 점은 창출된 ‘국민도덕론’이 단순히 정부의 공식 이데올로기에 머무르지 않고, 점차 일본 사회 전역에 헤게모니의 장을 형성해갔다는 것이다. 물론 이에의 공동성이 그것과 다른 공동성을 내포한 국가와 접합하기 위해서는 반드시 이를 전환하기 위한 장치가 필요하다. 그 장치로서 역사학자 이코카와(色川大吉)는 이미 오래 전에 ‘메이지천황이라는 상징 조작’, ‘선조제사의 세속적·국가적 통일’, ‘가족제도의 위기와 그 환상성’, ‘국정교과서에 의한 교육의 힘’(色川大吉 1970: 304-322) 등, 네 가지 요인을 거론한 바 있다(矢野敬一 2006: 33에서 재인용). 그 하나하나의 요인이, 예를 들어 천황의 순행 등과 같은 메이지 정부의 상징조작에 관한 연구(Fujitani 2003), 학교교육, 특히 수신교과와 국민 형성의 관계에 대한 연구(川村邦光 2006) 등, 후속연구들에 의해 보완되고 있다는 것은 연구사적 측면에서 보더라도 흥미로운 대목이다.

이에와 국가를 연결하는 또 하나의 중요한 고리(상상력)는 ‘향토’였다(임경택 2005; 矢野敬一 2006). ‘일가(一家)에 있어서는 일가 공동의 선조를, 향토에 있어서는 향토 공동의 선조 즉 우지가미(氏神)를, 일국(一國)에 있어서는 일국 공동의 선조를 제사지낸다’는 메이지의 이데올로그 이노우에(井上哲次郎)의 논리에서 드러나듯, 향토라는 차원은 일찍부터 국민도덕론의 안에서 ‘선조숭배’를 통해서 구성되는 시스템의 일환으로 편입되어 있었다. 다시 말하면 국민도덕론이란 개개인을 역사 의식이라는 회로를 통해, 이에, 향토, 나아가 일본으로 동일화시켜 나가면서, 국민적 선조라는 예전에는 없던 새로운 대상을 만들어내고, 여기에 의미를 부여하는 시도에 다름 아니었다. 국가에의 공헌을 통해 국민 누구나 역사상 이름을 남기는 국민적 선조가 될 수 있다는 이야기는,

대만출병, 청일전쟁, 러일전쟁 등 끊임없는 전쟁으로 점철된 메시지를 살아가는 사람들의 관심을 내셔널한 차원으로 회수하면서, 이들을 ‘국민’으로 훈육하는데 있어 효과적인 이데올로기였을 것이다. 특히 전 시기 지역 사회 출신의 전사자들을 제사지내기 위해 향토 레벨에서 치러지는 공장(公葬)이나 위령제는 전사자의 추도와 현창을 둘러싼 ‘감정의 공동체’를 형성하는데 있어 가장 중요한 의례들이었다(이상 矢野敬一 2006 참조).

일본이라는 국가가 본격적인 전시체제로 화하는 1931년 만주사변 이후가 되면, “기원제(祈願祭)나 위령제, 초혼사와 군신(軍神)신사의 건축을 축으로, 신사는 국가를 수호하는 종교적 기관으로서 급속히 부상해가면서”, “이들 제전의 거행이나 신사건설은 동시에 신사에 대한 국민의 집단적 참배를 촉진하는(赤澤史朗 1985: 201) 계기가 된다. 이는 지방에 있던 일련의 초혼사가 국가의 칙령에 의해 호국신사(護國神社)로 개칭되고(『초혼사를 호국신사로 개칭하는 건』[內務省令, 제12호, 1939년]), 또 ‘부현 1신사제’(府県 1社制)를 원칙으로 한 호국신사제도가 신설되면서(『초혼사 창립에 관한 건』[狹社 제30호 神社局長通牒, 1939년]),<sup>11)</sup> 국가신도 체제가 점차 정비되고 지방의 초혼사가 이 체제 안으로 편입·위계화 되어가는 움직임과 밀접히 연관되는 것이기도 했다.

호쿠리쿠(北陸) 지방의 대표적인 군사도시 가나자와(金沢)의 위령 공간에 대한 모토야스(本康宏史 2002)의 연구는 이러한 중앙의 움직임이 실제 지역 차원에서 전개되는 양상에 대해 구체적인 사례를 통해 보여주고 있다. 가나자와의 경우 1930년대에 접어들면 시내 중심부에서

11) ‘부현 1신사제’를 원칙으로 한 호국신사제도가 칙령으로 공포된 것은 1939년이지만, 실제로 이 제도에 대한 논의는 1934년 내무성 초혼사제도에 관한 내규나 그 이후 구체적으로 움직임을 개시한 내무대신 자문기관인 ‘신사제도조사회’의 활동에서도 확인할 수 있는 것처럼, 1930년대 초부터 계속된 일련의 흐름이었다(本康宏史 2002: 229-233 참조).

떨어져 있던 초혼사를 시내중심으로 이전·증축하는 논의가 ‘봉찬회’라는 반관적인 조직의 주도 하에 진행되어 건립되고 1939년에 이르면 ‘이시카와(石川)호국신사’라는 이름으로 개칭되는 등 변화가 시작된다. 물론 이 지역에서는 메이지 초기부터도 초혼사가 시내 중심에서 떨어져 있다는 이유로 초혼제는 시내 중심부에서 거행하는 이중적 상황이 전개되고 있었다. 하지만 시내 중심에 호국신사를 건립한다는 것은 단순히 초혼사와 초혼제의 괴리상태를 제도적으로 해소하는 의미만이 아닌, 초혼사에 초혼제뿐만 아니라, 장병들의 무운을 기원하는 기원제를 필두로 한 결의, 선전, 봉축(奉祝) 등 모든 국가 이데올로기의 발양의 장(현창공간)으로서의 역할을 부과하는 성격도 아울러 지니고 있었다(本康宏史 2002: 224-225). 즉 초혼사와 같은 위령공간의 창출을 통해 민중의식을 통합하려는 구상이 실제 정책의 차원에서 이루어지고 있었던 것이다.

나아가 하루투니언(Harootunian 2002)과 고쿠니(小国喜弘 2001)는 이러한 실천들에 학문적 권위/정당성을 부여해주고, 또 학교라는 교육현장으로 침투, 국민(‘우리 일본인’)을 상상하게 하는 언설체계를 만들어내는 대표적인 분과학문으로서 ‘향토’를 연구의 주무대로 했던 ‘민속학’에 주목한다. 하루투니언(Harootunian, 2002)의 논의에 따르면 민속학은 “근대 일본에서 〈국민의 이야기〉가 출현하는 과정에서 진짜 공동체의 부재를 메우는 허구의 공동체로서의 국가라는 추상을 창작하는 첨단 임무를 완수한 대표적인 학문”이었다. 다시 말하면, 민속학은 메이지 일본의 국가기획을 지적·사상적으로 뒷받침했던 대표적인 근대적 학문분과였다는 것이다. 또한 민속학은 근대교육체계, 즉 학교라는 현장으로 침투하면서, 지역적인 것 혹은 재래적인 것을 고유한 국민문화의 ‘전통’으로 ‘발견’해가는 기능을 수행하는 동력으로서의 역할도 자임했다(小国喜弘 2001). 이는 근현대 일본 사회의 전사자 제사, 위령 등을 둘러싼 언설, 즉 ‘말들의 풍경’을 이해하는 데 있어 그 정치적 함의에 대한 보다 예민한 시선이 필요함을 의미하는 것이기도 하다.<sup>12)</sup>

지금까지의 논의를 요약한다면, 근대 초기부터 전개된 국민도덕론과 같은 이데올로기 교육, 이심전심의 시스템과 공감의 구조 형성, 나아가 영령제사에 대한 매스미디어의 언설의 힘 등은 ‘영령제사’를 일본 사회의 감정의 구조의 핵심에 위치하도록 만든 요인들이라고 할 수 있을 것이다. 그리고 대외 전쟁이 심화되는 1930년대에 접어들면 위령행사는 규모나 조직 면에서 보더라도 더욱 확대되며, 이와 함께 천황을 위해, 그리고 조국을 위해 싸우다 죽은 자의 영을 제사지내는 야스쿠니 신사는 실로 국민도덕의 장으로 자리잡아간다. 이렇듯 짧은 시간 안에 인위적으로 창출된 전통이 일본 국민 전체가 공유하는 장으로 발전하는데에는, “스스로 자각하지 못하면서도 그 속에서 살 것을 강요받는 관습적인 측면이 압도적으로 우세하기 때문에, 거기서 벗어나면 안심하지 못하고 결국은 거의 신경증적인 불안에 싸이는” 근대 일본의 ‘과잉동조적인 특질’(安丸良夫 1979: 10-11)이 작용하고 있었다. 그 공동체의 친밀성이 커지면 커질수록 타자는 배제되고 차별될 수밖에 없으며, 자아는 점차 공동체에 그 우위를 내주게 될 수밖에 없다. 그리고 이러한 과잉동조적인 근대일본의 특질이, 총력전 체제 하에 들어가면서 일본이라는 사회에서 살아가는 사람들을 더욱 촘촘한 거미줄 망에 고정시키면서 움짱달짝 못하게 만들었던 것이다.

- 
- 12) 현대 일본 사회의 위령 연구의 언어를 사실상 만들어낸 야나기다의 민속학적 작업-특히 미타마(御霊) 신앙, 선조제사론 등이 갖는 이데올로기적 문제에 대해서는 조금 더 상세한 고찰이 필요하다. 특히 패전 직전부터 저술되기 시작해서 그 이듬해 출판된 『先祖の話』(柳田國男 1998[1946])에 대해서는 그의 논의가 순국 이데올로기를 창출하여, 결과적으로 대동아전쟁의 긍정으로 나아갔다는 거센 비판이 전후 민속학계 내부에서도 제기된 바 있다. 이러한 논란을 둘러싼 일본 학계의 일련의 논의로서 신타니(新谷尚紀 2002), 이와타(岩田重則 2003), 그리고 한국 학계의 연구로서 임경택(2005), 남근우(2008)를 참고할 것. 실제로 본 주제와 관련하여 야나기다의 『先祖の話』이 갖는 의미에 대해서는 별도의 논의의 장이 필요할 것이다. 이 문제는 추후 다른 기회에 논의하기로 한다.

## 5. 나오며: 죽음과 어떻게 마주할 것인가.

근대 일본의 전사자제사/위령에 대한 이상의 논의들은, 서론에서 잠깐 언급했듯이 무명전사의 묘지에 드리운 ‘귀기’에서 근대 국민국가의 비밀을 찾고자 했던 앤더슨(Anderson 1991)의 문제의식을 다시금 상기시킨다. 앤더슨의 지적처럼, 무명전사의 묘지는 죽은 자와 산 자, 그리고 아직 태어나지 않은 자라는 과거, 현재, 미래를 ‘균질적이고 공허한 시간’에 포섭시키는 장치이다. 앤더슨은 1991년에 나온 개정판에 새로 추가한 「기억과 망각」이라는 장에서, 프랑스 혁명(그 자체가 유럽에서의 국민국가 등장인 신화적 사건이기도 한)의 역사가임을 자부했던 19세기의 역사가 미슐레(J. Michelet)와 그 한 세대 뒤에 태어난 르낭(E. Renan)을 언급하면서, 논의를 한층 심화시키고 있다. 특히 현대 민족주의론의 고전(classic)이라고 할 수 있는 「민족이란 무엇인가」라는 팜플렛의 저자인 르낭은 죽은 자(선조)와 앞으로 태어날 자(자손)의 상호적 교환을 영속의 전제로 하는 기존의 공동체가 해체되면서, 그 영속성을 보증하는 새로운 무엇인가가 요청되었을 때, 그 역할을 국민/민족이 담지해 가게 되는 새로운 전환기의 도래를 다음과 같이 웅변적인 어조로 예견한 바 있다.

과거에는 영광의 유산과 함께 나누어야 할 후회스러운 유산이 있고, 미래에는 실현해야 할 공동의 계획이 있습니다. 즉, 고통을 함께 하고 즐기고 기대하는 것, 바로 이것이 공동의 세계관이나 전략적인 사고에 맞춘 국경보다 훨씬 더 가치 있는 것입니다. 인종과 언어의 다양성에도 불구하고 사람들이 이해하는 것이 바로 이것입니다. 저는 조금 전에 ‘고통을 함께 하는 것’이라고 말했습니다. 그렇습니다. 함께 하는 고통은 기쁨보다 훨씬 더 사람을 단결시킵니다. 국민적인 추억이라는 점에서는 애도가 승리보다 낫습니다. 애도의 기억들은 의무를 부과하며 공동의 노력을 요구하기 때문입니다. 그러므로 민족은 이미 치러진 희생과 여전히 치를 준비가 되어 있는 희생의 욕구에 의해 구성

된 거대한 결속입니다(Renan 2002: 81).<sup>13)</sup>

앤더슨은 언급하고 있지 않지만, 죽은 자에 대한 태도를 둘러싸고 18세기 유럽사회에서 나타나는 커다란 단절선에 주목한 또 다른 역사가로 우리는 필립 아리에스(Ariès 1975)를 떠올릴 수 있을 것이다. 이러한 단절의 원인으로 그가 주목하는 시대사조는 콩트(A. Comte)의 실증주의이다. 물론 아리에스 자신은 왜 실증주의가 “내셔널리즘의 지적(知的) 형태”인가에 대한 구체적인 설명은 제시하지 않은 채 논의를 끝맺고 있어 아쉬움이 남지만, 사회가 죽은 사람들과 살아 있는 사람들로 구성되어 있으며, 나아가 인류 내지 위대한 존재의 증축을 이루는 것은 사랑의 대상으로서의 친근한 타자이자 역사상의 위대한 사자들이라는 콩트의 사상이, 기존의 공동체가 붕괴되어가는 현실에서 한 사회의 과거와 현재, 미래를 이어줄 새로운 무엇인가를 찾고자 하는 모색에 많은 영감을 주었으리라는 것은 미루어 짐작할 수 있다. 당시 여러 논란을 거치면서 파리에 세워진 팡테옹(Panthéon)은 콩트가 제창한 「인류교」의 가장 전형적인 사원이었을 것이다. 결국 이 애매한 상상력의 종교는 유아무야로 끝나고 말지만, 이후 정비되는 전사자 묘지(제1차 세계대전 이후 정점에 달하는)와 그러한 상상력의 정점이라고 할 수 있는 「무명전사의 묘지」로 이어지는 일련의 흐름을 본다면, 전사자 제사와 민족주의의 관계에 있어 콩트의 유산이 갖는 영향력 간과하기는 어려울 것이다.<sup>14)</sup>

---

13) 하지만 민족 형성의 토대에 대한 르낭의 관념은 혈연, 영토 등과 같은 원초적 요인에 의한 것은 아니다. 오히려 그는 『민족이란 무엇인가』라는 연설문의 전장에서 민족 형성의 토대로 간주되어 온 인종, 언어, 종교, 지리(자연적 국경선)적 요인들을 하나하나 부정하면서, 민족이 하나의 의지의 표현임을 그 유명한 “매일 매일의 국민투표”라는 메타포를 통해 주장하고 있다. 이런 점에서 그는 철저히 18~19세기 계몽주의의 아들이다. “인간들의 대결집, 건전한 정신과 뜨거운 심장이야말로 민족이라 부르는 도덕적 양심을 창출합니다. 이 도덕적 양심이 공동체를 위해서 개인을 버린 그 희생들을 바탕으로 하여 자신의 힘을 증명하는 한 그것은 정당하며 존재할 권리가 있습니다”(Renan 2002: 83).

14) 조국을 위해 죽은 병사들에게 국가가 명예를 부여하고 제사를 지내는 관습은 고대에서도 성행했던 것이다. 이는 펠로폰네소스 전쟁에서 전사한 아테네 병사들을 위한

본고는 근대국민국가 체제가 이미 어느 정도 정비된 이후의 전사자 제사와 기념을 둘러싼 일본 사회의 변화에 논의의 초점을 한정했다는 점에서, 이러한 19세기 초반 유럽의 발명품들이 ‘관주도 민족주의’(official nationalism)의 산물로서 처음 일본사회에 수입되고 받아들여지기까지의 전사(前史)를 추적하는 작업까지는 리뷰의 대상에 포함시키지는 못했다. 이 작업을 위해서는 수입된 근대국민국가의 제도적 틀이라는 외적 요인뿐만 아니라, 제사, 귀신에 대한 근대 일본의 유학적 담론으로부터, 이후 모토오리(本居宣長)나 히라타(平田篤胤)로 대변되는 근세 국학에 의한 변형, 그리고 이러한 국학주의자들의 주도에 의해 이루어지는 메이지 초기 일본의 의례 정비 등 내적 요인(子安宣邦 2002, 2004)들과 이들의 부딪침이 만들어내는 부산물들에 대한 새로운 시각의 연구들이 선행되어야 할 것이다. 칸트와 피히테의 철학적 논의에 입각해서 2인칭(친근한 타자)의 죽음과 3인칭(낯선 타자)의 죽음을 나누는 절대적 기준으로, 나아가 친근한 사자(死者)에게 안주의 장(彼岸)을 제공하는 행위자로서 네이션이 등장했다는 케두리(Kedourie 1993) 식의 논의를 안이하게 대입하는 것으로는, 19세기 말 근대 일본과 동아시아에서 전개된 역동적인 상황을 이해하기 어렵다. 아쉬운 점은 전후 일

---

페리클레스의 유명한 ‘장례연설’이나 아테네의 케라메이코스나 도모로스의 도로 양쪽에 늘어서 있는 전사자의 묘를 떠올리면 바로 납득할 수 있는 사실이다. 칸토로비츠(Kantorowicz 1951)는 『중세정치사상에서 조국을 위해 죽는다는 것』이라는 논문에서, ‘조국을 위한 죽음’(pro patria mori)이라는 관념이 ‘주군을 위한 죽음’(pro domino mori)으로 변형되는 중세의 단절기를 거치면서 근세에 다시 부활하기는 과정을 검토하고 있다. 물론 그는 그 부활의 시점을 프랑스 혁명 이후의 근대 국민국가보다는 조금 이전의, 특히 프랑스나 영국과 같은 국가의 경우는 영토적 국민국가(territorial national state)의 출발이라 일컬어지는 13세기까지 소급하고 있다. 하지만 이러한 칸토로비츠의 논의는 앤더슨이나 홉스봄의 논의와 대치된다기보다는 오히려 보완의 역할을 한다고 보는 것이 타당하다. 앞서 언급한 것처럼, 홉스봄이 근대의 창출된 전통은, 창출되기 이전에 먼저 발견되어야 한다고 이야기했던 그 문화적 관행에 대해 칸토로비츠는 훌륭한 주석을 제시하고 있는 것이다. 그렇다면 앤더슨이나 모스(Mosse 1990)의 작업은 그러한 유산이 근대에 들어와 하나의 모델로 다시 정비되고, 근대화(근대국민국가 모델의 수출)라는 과정과 함께 세계로 확산되는 과정을 보여주는 연구라고 할 수 있을 것이다.



본의 역사학이나 인류학에서 아직 이 시기에 대한 주목할 만한 연구 성과를 그다지 찾아보기 어렵다는 것이다.<sup>15)</sup>

마지막으로 소환된 망령(亡靈, specter)의 행방이라는 새로운 문제를 제기하면서 논의를 마치고자 한다. 그것은 민족/국민이라는 불멸의 공동체에 의해 소환된 그들은 결국 그렇게 국민-국가의 틀 안으로 다시 회수되고 소멸되어버리는 것일까라는 물음이다. 본고에서는 제국 일본에서 이러한 국민도덕론과 영령제사가 민중의 감정구조 안에 자리잡아가는 과정에서 ‘수신교과서’로 대표되는 메이지 정부의 이데올로기적 통제, 그리고 조직적인 동원이 이루어져 왔음을 지적한 바 있다. 그러나 르낭이 오래 전에 지적한 것처럼, 프랑스 국민은 저 ‘성 바르톨로메의 학살’을 잊음으로써 만들어질 수 있었다. 다시 말하면, ‘국민’이란 기억에 의해서만이 아닌, 망각에 의해 만들어지는 것이며, 그 망각은 국민의 역사에 있어 ‘바람직하지 않은’ 많은 사자들을 기억의 저편에 묻는 행위이기도 하다. 그 망각이 결코 완벽할 수 없으며, 항상 그 경계를 침범하는 또 다른 망령들을 끊임없이 만들어내는 것은 그런 의미에서 당연한 것이다. 앤더슨은, 1998년에 출간된 새로운 저서의 결론부(『네이션의 선성(善性)』)에, 그 망령들이 “균질적이고 공허한 시간”을 침범하면서, 끊임없이 “머나먼 전방을 응시하는 형제들의 연대”에 불온한 그림자를 드리우고 있다는 묵시론적 예언을 끼워 넣고 있다(Anderson 1998). 그들의 존재, 그리고 목소리가, 영령제사가 가장 엄숙하게 치러지던 전쟁 시기, 그리고 패전과 더불어 영령제사가 금지되는 전후에 어떤 방식으로 출현하는가, 그리고 이러한 변화들이 전전의 감정공동체에 어떤 균

---

15) 이런 점에서 볼 때 19세기 말 근대적 천황제와 국가신도 등 국가주도로 만들어지는 신앙체계와 당시 일본사회 내의 무수한 민간 신앙들 사이의 피비린내 나는 격투의 역사를 세밀하게 그려낸 종교사가 야스마루(安丸良夫 1979)의 작업은 전후 일본 학계가 보여준 가장 훌륭한 성과의 하나로 평가할 수 있을 것이다. 물론 결과론적으로 본다면 결국 민간신앙 측의 패배의 역사임에 분명하지만, 그 과도기적 측면이 갖는 역동성이 물고 온 파장을 복원함으로써, 야스마루는 근대 초 일본의 정신세계에 대한 중요한 민족지적 자료를 제공해주고 있다.

열을 가져오며, 또 이를 통합하기 위한 어떠한 시도들이 전개되는가, 그 정치적 장을 고찰하는 것은 금후의 과제가 될 것이다.

논문접수일: 2011년 4월 15일, 논문심사일: 2011년 6월 4일, 게재확정일: 2011년 6월 22일

## 참고문헌

김홍중

2009 『마음의 사회학』, 서울: 문학동네.

남근우

2008 “보론 야나기타 민속학과 식민주의: 순국이데올로기의 창출”, 『조선민속학』과 식민주의』, 서울: 동국대학교출판부.

이영진

2004 “상처입은 제국주의: 식민지 조선에서의 무속담론과 神道정책에 관한 연구”, 서울대학교 사회과학대학 대학원 인류학과 석사학위 논문.

임경택

2005 “야나기타 쿠니오의 일국민속학과 문화내셔널리즘: 단일민족론의 민속학적 형성과 전개”, 『日本思想』 8: 201-234.

磯前順一

2003 『近代日本の宗教言説とその系譜: 宗教・国家・神道』 東京: 岩波書店.

2007 “死靈祭祀のポリティクス: 慰霊と招魂の靖國”, 『喪失とノスタルジア: 近代日本の余白へ』 東京: みすず書店.

大江志乃夫

2001[1984] 『靖國神社』, 양현혜, 이규태 역, 『야스쿠니신사』, 서울: 소화.

大濱徹也

- 1973 “『英霊』崇拜と天皇制”，田丸徳善 編，『日本人の宗教 第3巻：近代との邂逅』，東京：佼成出版社。

大原康男

- 1993 『神道指令の研究』，東京：原書房。

島藺進

- 2005 “宗教史叙述の罣”，津城寛文[編]，『公共宗教の光と陰』，東京：春秋社。
- 2006 “戦後の国家神道と宗教集団としての神社”，『日本人の宗教と庶民信仰』，東京：吉川弘文館。
- 2010 『国家神道と日本人』，東京：岩波書店。

柳田國男

- 1998[1946] 『先祖の話』，『柳田國男全集：第十五巻』，東京：筑摩書房。

柄谷行人

- 2004 『定本柄谷行人集：ネーションと美学』，東京：岩波書店。

本康宏史

- 2002 『軍都の慰霊空間：国民統合と戦死者たち』，東京：吉川弘文館。

色川大吉

- 1970 『明治の文化』，東京：岩波書店。

西村明

- 2006 『戦後日本と戦争死者慰霊：シズメとフルイのダイナミズム』，東京：有志舎。

小国喜弘

- 2001 『民俗学運動と学校教育：民俗の発見とその国民化』，東京：東京大学出版会。

小松和彦

- 2002 “『たましい』という名の記憶装置”，『神なき時代の民俗学』，東京：せりか書房。

新谷尚紀

- 2000 “慰霊と軍神”，藤井忠俊・新井勝紘[篇]，『人類にとって戦いとは3: 戦いと民衆』，東京: 国立歴史民俗博物館。
- 2002 “戦争と柳田民俗学”，福井勝義・新谷尚紀[篇] 『イデオロギーの文化装置』，東京: 東洋書林。
- 2006 “慰霊と軍神再考”，『国立歴史民俗博物館研究報告』第133集。
- 2009 『お葬式: 死と慰霊の日本史』，東京: 吉川弘文館。

安丸良夫

- 1979 『神々の明治維新』，東京: 岩波書店。

岩田重則

- 2003 『戦死者靈魂のゆくえ: 戦争と民俗』，東京: 吉川弘文館。

矢野敬一

- 2006 『慰霊・追悼・顕彰の近代』，東京: 吉川弘文館。

羽賀祥二

- 1994 『明治維新と宗教』，東京: 筑摩書房。

林淳

- 2006 “国民道徳論と『先祖の話』”，国際宗教研究所編，『現代宗教〈2006〉: 特集 慰霊と追悼』，東京: 東京堂出版。

子安宣邦

- 2002 『鬼神論: 神と祭祀のディスコース』，東京: 現代書館。
- 2004 『国家と祭祀: 国家神道の現在』，東京: 青土社。

赤澤史朗

- 2005 『靖國神社: せめぎあう〈戦没者追悼〉のゆくえ』，東京: 岩波書店。

田中丸勝彦

- 2002 『さまよえる英霊たち: 国のみたま，家のほとけ』，東京: 柏書房。

中島三千男

- 1995 “戦争と日本人”，『岩波講座: 日本通史 第20巻: 現代1』，東京: 岩波書店。

川村邦光

- 2006 『幻視する近代空間: 迷信・病氣・座敷牢』, 東京: 青弓社(1990再版).

村上重良

- 1970 『国家神道』, 東京: 岩波書店.  
1974 『慰霊と招魂: 靖国の思想』, 東京: 岩波書店.

阪本是丸

- 2007 “『国家神道体制』と靖國神社: 慰霊と招魂の思想的系譜・序説”, 『神社本庁教学研究所紀要』 12.

Anderson, Benedict

- 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London · New York: Verso(revised edition).  
1998 *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, London · New York: Verso.

Ariès, Philippe.

- 1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Paris: Éditions du Seuil.

Benjamin, Walter

- 2007a[1972] *Einbahnstraße, Gesammelte Schriften Bd. IV*, 김영옥·윤미애·최성만 역, 『일방통행로』, 서울: 도서출판 길.  
2007b[1972] *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, Gesammelte Schriften Bd. IV*, 윤미애 역, 『1900년경 베를린의 유년시절 / 베를린 연대기』, 서울: 도서출판 길.

Fujitani, Takashi

- 2003[1996] *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, 한석정 역, 『화려한 군주: 근대일본의 권력과 국가의례』, 서울: 이산.

Geertz, Clifford,

- 1980 *Negara: The Theatre State In Nineteenth-Century Bali*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

1998[1973] *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 문옥표  
역, 『문화의 해석』, 서울: 까치.

Harootunian, Harry

2002 “National Narratives/Spectral Happenings: Formation of Subject  
and Self in Modern Japan,” 『国民の物語／亡霊の出現: 近代日本  
における国民的主体の形成』, キャロル・グラック[外篇], 『日本の  
歴史25: 日本はどこへ行くのか』, 東京: 講談社.

Hobsbawm, Eric, J. and Terence Ranger(eds.)

2004[1983] *The Invention of Tradition*, 박지향·장문석 역, 『만들어진  
전통』, 서울: 휴머니스트.

Kantorowicz, Ernest

1951 “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought,” *The American  
Historical Review* 56(3): 472-492.

Kedourie, Elie

1993 *Nationalism*, 4th, expanded ed. Oxford · Cambridge · Mass.:  
Blackwell.

Mosse, George L.

1990 *Fallen Soldiers: Reshaping of the World Wars*, Oxford: Oxford  
University Press.

Renan, Ernest

2002[1996] “Qu’ est-ce qu’ une nation?” *Qu’est-ce qu’une nation?  
et autres écrits politiques*, 신행선 역, 『민족이란 무엇인가』, 서  
울: 책세상.

Williams, Raymond

1977 *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

〈Key concepts〉: commemoration, war deads, modern nation-state, state Shintoism, irei[慰霊], specters

## A Review of the Post-War Japanese Academic Researches on the Commemoration of War Deads in Modern Japan

Lee, Yungjin\*

In this manuscript, I reviewed recent Japanese research on national commemoration of war deads in Yasukuni shrine and state Shintoism in post-World War II Japan, paying special attention to why such commemoration has been disputed in post-war Japan, unlike other modern states where similar commemoration of unknown fallen soliders is regarded as natural. Reflecting the critical stance against Japanese war efforts in the post-World War II academia, Japanese scholars' research on state-Shintoism has strongly maintained a counter-ideology against ultra-nationalism. And also, we should not overlook the fact that previous counter-ideology-based academic research had posed meaningful questions against the conservative swift of Japanese society, like the effort of establishing the bill that proposed the state control of Yasukuni shrine. However, the trend of most recent Japanese research on this issue has switched to empirical

---

\* Ph.D. Candidate, Department of Anthropology, Seoul National University

investigation of why and how commemoration of war deads has been increasingly accepted as a shared responsibility among people in modern Japan.

Taking notice of *irei* [慰霊] the unique belief system regarding death in modern Japanese society, I summarized major issues regarding state Shintoism in Japanese scholars' research on *irei*.

Then I reviewed recent research findings that considered the process that Japanese public has embraced and internalized the commemoration of war deads as an institute of the modern nation state in relation to civic morality and patriotism [*kyodoai*]. In my view, the process in which the commemoration of war deads is institutionalized in modern Japan reflects not only the universal process found in other modern nation-states but also unique Japanese experience of rapid construction of the nation state in Japan via importing modern institutions from Western powers and waging a series of wars against neighboring countries. Furthermore, we should also take into account the shock experienced by Japanese public at the time of World War II defeat, which severed the pre-war link between the state and Shinto and brought the fundamental change to pre-war commemoration of war deads.

However, the question still remains how the specters of war deads recalled by the immortal community of the Japanese nation are to be incorporated and disappeared in the frame of the nation state. Further investigation is deemed necessary in order to explore the dynamism of the political field, where the specters of war deads bring a crack in emotive community and the nation-state tries to suture it desperately.