

근대 극복의 과제와 한·일 학문*

조 동 일

I. 문제 제기

1995년 6월 일본에서 “전후 50년 국회 결의”를 한 데, (a) “세계의 근대사에 자주 있었던 식민지 지배 및 침략적 행위를 생각하고”, (b) “우리나라가 과거에 행한 그런 행위 및 타국민 특히 아시아 제국민에게 끼친 고통을 인식하고, 깊은 반성의 뜻을 나타낸다”는 말이 있다.¹⁾ (a)의 침략은 누가 했다는 말이 없으나, 그 주역은 유럽문명권 열강이다.²⁾ (a)에서 말한 유럽 열강의 침략과 (b)에서 말한 일본의 침략은 어떤 관계에 있는가? 이에 대해서 다음과 같은 네 가지 견해가 있을 수 있다.

* 이 글은 일본에서 두 차례, 1995년 6월 24일에는 仙臺의 東北大學에서, 8월 25일에는 東京의 한국문화원에서 강연한 내용을 연결시켜 다듬은 것이다.

- 1) 그 대목의 원문을 들면 “世界の近代史における數數の植民地支配や侵略的行爲に思いをいたし、我が國が過去に行つたこうした行爲や他國民とくにアジアの諸國に與えた苦痛を認識し、深い反省の表明する”라고 했다.(《朝日新聞》 1995년 6월 7일자)
- 2) 이제부터는 “유럽문명권”을 “유럽”이라고 일컫는다. “유럽” 대신에 “서양”이라는 말을 쓰면, 세계를 동·서양으로 양분해, “동아시아”를 “동양”이라고 하면서, 다른 여러 문명권은 논의의 대상에서 제외하는 잘못을 피하기 어렵다.

- (1) 유럽의 침략이 자랑스러운 일이었으니, 일본의 침략도 자랑스럽다.
- (2) 유럽의 침략은 자연스러운 일이었으니, 일본의 침략도 나무랄 수 없다.
- (3) 유럽의 침략은 어쨌든, 일본의 침략은 잘못되었다.
- (4) 유럽의 침략도 잘못되었고, 일본의 침략도 잘못되었다.

결의의 문면에서는 (3)을 말한 것으로 이해된다. 유럽의 침략에 대해서는 “생각하고”라고만 하고 비판은 하지 않았으니, (4)는 아니다. 그런데 (3)은 논리상 결함이 있다. 같은 행위를 두고 한쪽만 잘못되었다고 하는 것은 부당하다. 같은 행위에 대해서는 대등한 평가를 해야 마땅하다. 그러므로 이 결의는 표면에다 (3)을 내놓고, (3)은 부당하니 (2)를 생각하도록 유도한다.³⁾

(2)로 만족하지 않고 (1)이라고 생각하는 사람들이 일본에 적지 않다. (2)와 (1)의 차이는 그리 크지 않다. 침략전쟁의 주역 노릇을 했다고 자부하는 쪽은 (1)을, 그 동조자나 방관자는 (2)를 생각하고 있어, 입각점에 다소의 거리가 있을 따름이다. 전후 50년의 시기에 (1)을 표면화하는 것은 적절하지 않다고 여겨, (1)을 (2)에다 합치는 방책을 택했다고 이해된다.

결국으로는 (3)을 내세우면서, 실제로는 (2)를 뜻하고, (1)마저 받아들이는 여지를 남긴 이 결의가 침략전쟁에 대한 “반성”일 수는 없다. 사죄한다는 말이 없고, 재발 방지에 대한 다짐도 보이지 않는다고 비판하고 마는 것은 문제의 표면만 거론하는 단견이다. 그 이면이나 내막까지 철저하게 검토하고 비판하면서 시정 방안을 제시해야 잘못된 역사를 청산하고 다시 출발할 수

3) 일본공산당은 이 결의가 (3)이 아닌 (2)를 뜻하고 있다는 점을 지적하고 비판했다. 원문을 들면 “植民地支配や侵略的行爲はどの國も行った世界の一般的風潮であり、日本もそこに巻き込まれたただで特別の罪はないという侵略戦争合理化論となつている”(《朝日新聞》 1995년 6월 7일자)라고 했다. 번역하면 “식민지 지배나 침략적 행위는 어느 나라도 행한 세계의 일반적 풍조여서, 일본도 거기 휘말린 것이 특별한 범죄는 아니라고 말하는, 침략전쟁 합리화론으로 되었다”는 뜻이다.

있다.

잘못된 역사를 바로 인식하고 확고하게 청산하려면 (4)의 견해를 분명하게 해야 한다. (4)를 들어 (1)·(2)·(3)을 모두 부정해야 한다. 일본의 침략만 문제삼는 데 머무르지 말고, 유럽의 침략이 자행된 시대인 근대에 대해 세계사적 비판을 하고, 근대 청산의 확고한 방안을 마련해야 한다. 일본의 국회 결의에서는 자기네를 향한 비난을 회색시키느라고 유럽의 침략을 들먹였으며, 한국이나 아시아 다른 나라에서는 초점을 흐리지 않게 하기 위해서 유럽의 침략은 논외로 하고 일본의 침략만 따지려고 하지만, 그래서 문제가 해결되지 않는다.

“식민지 지배와 침략적 행위”를 특징으로 하는 근대를 비판하고 극복하는 방안이 있어야 하는데, 그렇지 못하기 때문에, 한·일간의 쟁점 해결이 정략적 임기응변이나 국민감정의 충동에 의해 좌우되고 만다. 일본 학계에서는 근대 극복의 이론을 정립해놓았는데, 정치인들은 그런 줄 몰라 혼미를 거듭하고 있는 것은 아니다. 일본 학계가 정신을 차리지 못하고 있는 것이 더욱 우려할 만한 사태이다. 그렇다고 해서 한국 학계에서는 일본의 혼미를 나무라고 치유할 만한 근대 극복의 이론을 정립했는가 반문하지 않을 수 없다.

일본 국회 결의의 후반에서 전후 50년을 청산하고, 이제 “항구평화의 이념 아래, 세계 여러 나라와 손을 잡고, 인류공생의 미래를 열겠다”고 했다.⁴⁾ 과연 그렇게 할 용의가 있는가, 그 방안이 무엇인가 의문이 아닐 수 없다. “항구평화”와 “인류공생”은 미사여구 구사 능력이 아닌 미래 창조의 역사철학 정립 작업에 의해 실현이 예견될 수 있다. 일본에서 이 일을 하지 못하고 있다면, 한국에서는 더욱 분발해야 한다.

4) 원문을 들면 “恒久平和の理念下, 世界の國國と手を携えて, 人類共生の未來を切り開く決意をここ表明する”라고 했다.

Ⅱ. 역사 이해의 기본 시각

역사의 방향을 다시 설정하려면, 일본이 明治維新 이후 오늘날까지 유럽 주도의 근대사에 성공적으로 참여해, 민족국가의 배타적 이익을 최대의 선행으로 삼고, 이웃 나라의 불행을 자기 행운의 불가결한 전제로 한 과오를 학문 연구를 통해 비판하고 청산하는 작업을 하는 것이 선결 과제이다. 유럽의 근대화가 세계사 발전의 최종 단계이며, 국가주의 이상의 가치는 인정되지 않는다는 두 가지 사고방식을 극복해야 전환이 가능하다. 그런데 일본 학계는 이에 대해서 어느 정도, 얼마나 명확한 자각을 갖추고, 새 시대를 여는 학문을 하고 있는지 의문이다.

자본주의와 제국주의를 비판하는 마르크스주의는 전환의 계기를 마련하려고 했다. 일본의 마르크스주의가 일본의 침략을 멈추게 하려고 한 노력을 평가한다. 그러나 국가주의 침략에 대한 대안이 프로레타리아 국제주의라는 주장은 설득력이 없어졌다. 계급모순을 해결하면 민족모순은 자연스럽게 해소되리라고 한 예측이 그 반대의 결과를 가져와, 세계사의 새로운 위기가 가중되고 있는 것이 지금의 현실이다.

나날이 격심해지고 있는 민족모순을 해결하기 위해서, 중세보편주의를 재인식해서 전환의 발판을 마련해야 한다는 것이 내가 내놓는 대안의 첫 번째 내용이다. 중세를 넘어서서 근대를 이룩하기 위해서 중세를 부정하고 고대를 긍정했듯이, 이제 근대를 버리고 다음 시대를 맞이하기 위해서 근대 비판의 대안을 중세에서 찾아내지 않을 수 없게 되었다. 근대보다 중세를 더욱 힘써 연구해야 할 단계에 이르렀다.

중세의 재인식은 근대 국가주의의 역사학이 중세사를 실상과는 다르게 왜곡한 잘못을 시정하는 데서 시작된다. 중세의 일본열도에는 아이누인, 일본인, 琉球人の 나라가 각립하고 있었다. 그 셋은 蒙古人, 女真人, 조선인, 중국인, 월남인 등과 함께 동아시아문명 세계 구성원 노릇을 했다. 경제 발전

의 정도나 통치 방식의 차이를 들어 어느 민족의 실체를 부정하는 것은 근대주의 역사관의 횡포이다. 아이누인이나 유구인의 나라는 일본의 일부이고, 몽골인과 여진인의 역사는 중국인의 역사에 포함된다고 하는 것은 근대 국가주의의 억지 주장이다. 唐·元·明·淸의 세계제국이 판도를 크게 넓힐 때에도, 그 안팎의 여러 민족은 독자적인 삶을 누릴 수 있었던 점이 근대 제국주의의 식민지 지배 방식과 달랐던 사실을 알아야 한다.

중세문명권의 성격을 분명하게 하는 것이 이제부터의 논의를 위해서 필수적인 과제이므로, 고찰의 범위를 확대하지 않을 수 없다. 중세문명권을 나누는 기준이 여럿 있으나, 공동문어가 특히 중요하다. 어떤 공동문어를 사용하는가에 따라서, 지구상의 넓은 영역이 한문권·산스크리트권·아랍어권·라틴어권으로 나누어져 있던 시기가 중세이다. 그렇게 구분된 중세문명권은 근대에 이르러서 영국·프랑스·스페인 등 제국주의 국가가 세계를 분할한 것과 성격이 아주 다르다. 제국주의의 세계분할은 지배국가와 식민지 사이의 착취 관계로 이루어졌으나, 중세문명권은 그렇지 않았다. 중세문명권에는 황제가 하나 있고, 왕은 여럿 있으며, 황제가 왕의 통치를 인정하고, 왕은 황제를 받드는 冊封의 관계가 식민지 지배와 피지배의 관계처럼 보이지만, 상당한 거리가 있다.

황제와 왕의 책봉 관계는 중세문명권 어디서나 공통되게 있었는데, 그 이유가 황제국의 침략과 지배가 일반화된 데 있지 않다. 황제는 문명권의 동질성을 종교적으로, 정신적으로 보장해주는 구실을 했다. 그래서 황제의 책봉을 받은 왕은 야만에서 벗어나 문명세계의 왕일 수 있었다. 그렇게 생각하는 것이 어리석다고 한다면, 중세인이 근대인이 아닌 것이 큰 잘못이라고 해야 한다. 동아시아의 경우를 들어 책봉 체제에 관해 고찰하는 작업부터 먼저 하면, 한국과 일본의 차이점만 부각되고 공통점은 무시되어 논의가 빗나갈 염려가 있어, 멀리 아랍세계의 경우를 먼저 살피기로 한다.⁵⁾

5) 아랍세계의 책봉체제에 대해서 S. A. Q. Hussaini, *The Constitution of*

아랍세계의 황제는 “할리파”(khalifah)라고 하고, 왕은 “술탄”(sultan)이라고 하는 것이 예사였다. 술탄은 실제로 할리파보다 더 큰 권력을 지녔더라도, 또는 문명의 중심에서 멀리 떨어진 곳에서 전에 없던 독립국을 세웠더라도, 자기가 이슬람교도라면 할리파의 책봉을 받아야 했다. 책봉의 문서도 받고, 옷도 받아야 정당한 통치자로 인정되었다. 형식만 남아 있던 아바시드 제국이 몽고군의 침입으로 완전히 사라지고 아랍세계가 분열되었을 때, 새로운 강자로 등장한 이집트의 술탄이 할리파의 책봉에서 벗어나 스스로 황제가 되지 않고, 할리파를 자기네 나라에 모셔다놓고 책봉을 받은 것은 문명권 전체의 보편적 이념과 국가의 주권 사이에 아무런 모순이 없었기 때문이다. 다음 시기에는 이스탄불로 자리를 옮긴 할리파가 터키 공화국에 의해 폐위되자, 책봉체제의 종말과 함께 중세가 끝났다.

동아시아 책봉체제에 관한 연구는 일본에서 많이 했는데, 일본은 동아시아 책봉체제에 소극적으로 참여한 준회원이었던 점이 자랑스럽다고 하는 것이 그 주류를 이룬다. 명나라에 사신을 보낸 회수를 《明史》에서 찾아 통계를 내보면, 1위 琉球는 171회, 2위 安南은 89회이고, 10위 조선은 30회인데, 13위 일본은 19회라는 사실을 여러 논저에서 즐겨 들고 있다.⁶⁾ 조선 10위와 일본 13위의 차이만큼 일본은 자주적인 국가라고 자부하는 것이다. 사신을 보낸 회수는 거리 및 교통편, 또는 경제적인 교류를 밀접하게 해야 할 사정의 유무와 관련되어 있을 따름이고, 국제관계의 본질과는 무관하다. 明의 天子와 朝鮮國王·日本國王·琉球國王·安南國王 사이의 외교적인 관계가 전혀 동일했으며, 아무런 차등이 없었다. 다만 일본에서는 武家の 집권자인 將軍이 대외적으로 日本國王으로 행세하는 점이 특이했는데, 그것은 어디까지

the Arab Empire(Lahore: Sh. Muhammad Sharaf, 1954)에서 잘 정리해서 논했다.

6) 그 한 예가 村井章介, 《アジアのなかの中世日本》(東京: 校倉書房, 1988)이다. p. 101에 그 표를 수록했다.

나 일본의 국내 사정일 따름이었다.⁷⁾

책봉체제의 본질이 무엇이었던가 이해하는 데 琉球國의 경우가 특히 소중한 자료를 제공하고 있다. 琉球國과 明의 책봉관계가 琉球國 독립을 위한 최상의 조건이었다고 琉球國의 후예인 오늘날의 학자들이 거듭 분명하게 하고 있다.⁸⁾ 明은 琉球國을 정치적으로 간섭하거나 군사적으로 점령하지 않았으며, 책봉외교에 수반되는 경제교류를 통해서 이익을 주었을 따름이라고 밝히고, 그 시절을 계속 그리워하고 있다. 琉球國에서는 외교사절을 明이 요구하는 것보다 더욱 빈번하게 파견해, 明의 물산과 동남아 여러 지역의 물산을 주고 받는 중계무역을 독점하다시피 해서 경제적인 번영을 누릴 수 있었다. 그런데 1607년에 일차로, 1879년에 이차로 침공을 감행한 일본은 琉球國의 경제를 망치고 국권을 찬탈해 마침내 식민지로 삼았다. 淸과 일본 양쪽에 종속되어 있던 琉球國을 일본 종속으로 귀일시킨 것이 부당하지 않다고 하는

7) 鎌倉幕府의 將軍이 日本國王의 책봉을 받은 이후 일본의 天皇은 국제관계에서 아무런 우치도 차지하지 못하고, 일본 국내의 제사장 구실이나 하는데 그쳤다. 將軍이 日本國王 노릇을 한 경과를 高橋富雄, 《征夷大將軍》(東京: 中央公論社, 1987)에서 정리해서 고찰했다. 중국의 明이 淸으로 바뀌고 일본에 德天幕府가 들어선 다음에는 將軍이 대외관계에서 日本國王으로 칭하지 않고 “日本國大君”이라고 칭했는데, 中村榮孝, 《日鮮關係史の研究》 下(東京: 東京大學出版會, 1985)에서 “外交上に‘日本國大君號’を設定したことは, 武家外交の名分論中, 少なくとも, 中國の冊封としていることの非難を回避できた”(p. 499)라고 했듯이, 그것은 책봉관계가 단절되어 책봉을 받아야 사용할 수 있는 日本國王의 칭호를 사용할 수 없었기 때문이다. 책봉관계의 단절은 明의 뒤를 이은 淸이 豊臣秀吉의 무례함을 응징하느라고 일본의 책봉의 요청을 거절했기 때문에 생긴 일인데, 근대 일본에서는 그것을 일본의 자주 선언으로 평가하고 있다. 만약 근대 일본의 주장이 타당하다면, 장군이 책봉의 절차를 거치지 않고서도 스스로 日本國王으로 선언하거나, 天皇이 將軍을 日本國王에 봉하면서 자기는 국왕을 거느리는 天子라고 했어야 하는데, 그 두 가지 가운데 어느 것을 택하자고 하는 주장도 일어나지 않았다.

8) 그 좋은 예가 高良倉吉, 《新版 琉球の歴史》(那覇: ひるぎ社, 1989)이다.

주장은 사실과 전혀 상치된다. 책봉체제와 식민지 지배는 전혀 다르다.

근대 일본은 동아시아 중세의 평화를 유린하는 침략자로 나서서, 다른 민족을 (1) 침공하고, (2) 지배하고, (3) 말살하는 만행을 저질렀다. (1)과 (2)의 단계에 머무르지 않고, (3)에까지 나아간 점이 유럽 제국주의 열강과 달랐다. 처음에는 아이누인을, 두번째는 유구를, 세번째는 臺灣을, 네번째는 조선을, 다섯번째는 滿洲를, 여섯번째는 中國 전역을 그렇게 하려고 하다가, 야망이 지나쳐 1945년의 패망을 자초했다. 그래서 세번째 순서인 대만 침략 이하의 것들은 원상회복되었으나, 첫번째로 아이누인을, 두번째로 유구인을 침공하고 지배해서 마침내 말살하는 단계에까지 이른 죄과는 시정되지 않고 있다.

(1)에서 (3)까지의 책동을 첫번째에서 여섯번째까지 저지른 과정을 밝혀 논하는 것이 일본 학문의 긴요한 과제이다. 그런데 연구 성과의 질과 양 양면에서 일본학문을 선도한다고 할 수 있는 역사학이 국가주의 사고방식에서 벗어나지 못해 그런 일을 할 수 없으므로,⁹⁾ 특히 피해자의 위치에 있는 이웃 나라에서 그 점을 날카롭게 비판할 뿐만 아니라 일본 학계에서 하지 못하는 연구를 힘써 감당하지 않을 수 없다. 아이누인·유구인·대만인·조선인이 같은 과정의 동질적인 수난을 겪었다는 사실을 분명하게 알아 자세하게 밝혀야 하고, 일본으로부터 벗어난 쪽이 벗어나지 못한 쪽의 대변자 노릇까지 해주어야 하는데, 그런 임무를 망각하고 있는 것은 참으로 개탄할 일이다.

일본사학은 일본사의 존엄성, 정통성, 단일성을 역설하는 국가주의의 관점에 빠져 있는 한편, 유럽사는 일본사 이상으로 미화해서, 유럽을 따르며 배워야 한다는 주장의 근거로 삼는 다른 일면이 있어, 이중의 차질을 빚어낸다. 그 두 가지 성향은 전혀 상반된 것처럼 보이지만, 긴밀하게 연결되어 있

9) 근래 나온 荒野泰典·石井正敏·村井章介 共編, 《アジアのなかの日本史》(東京: 東京大學出版會, 1993)라는 이름의 총서 서두에서 민족국가의 경계를 넘어서 아시아의 역사를 총괄적으로, 다각적으로 이해해야 한다고 말했으나, 개별적인 논문에서는 민족우열론의 견지에서 일본을 높이는 작업을 한 내용이 적지 않게 확인된다.

다. 근대를 만드는 데 앞서서 민족국가의 배타적인 우월성을 대외적인 침략으로 입증한 것을 깊이 존경하고, 일본도 그렇게 하는 데 뒤떨어지지 않으려고 다짐했다. 그렇게 한 것이 무엇이 잘못인가 묻는다면, 몇 가지 심각한 과오를 지적해서 대답을 삼을 수 있다.

근대를 예찬하기 위해서 중세보편주의를 부당하게 폄하한 것이 첫째 과오임은 이미 지적한 바와 같다. 근대의 시작이 비상하게 빨랐기 때문에 유럽은 일찍부터 우등생이었다고 하기 위해서, 문예부흥에서 유럽사의 근대가 시작되었다는 낡은 견해를 오늘날까지 받들고 있는 것이 그리 큰 잘못은 아니다.¹⁰⁾ 그러나 유럽이 근대에 들어섰을 때 일본은 그 비슷한 단계에 이르렀어도 유럽을 따를 수는 없어 “근대”와는 구별되는 “近世”를 겪었다고 하는 것이 마땅하고, 아시아의 다른 나라는 여전히 중세에 머물렀다고 하는 시대 구분을 하는 데서는 그 과오가 크게 확대되어 있다.¹¹⁾

이제 방향을 바꾸어, 역사 발전의 선후를 가려 등급을 나누는 것이 무엇보다도 낫다고 하는 민족국가 경쟁의 사관에서 벗어나, 세계사 전개

10) 19세기에 부르크하르트가 문예부흥을 근대의 시작이라고 주장한 견해가 유럽문명권에서 시정되어, 문예부흥은 중세 말기 또는 중세에서 근대로의 이행기의 시작에 위치한다는 사실이 밝혀진 경과를 Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*(Boston: Houghton Mifflin, 1948)에 잘 정리되어 있다. 森田鐵郎, 《ルネサンス期イタリヤ社會》(東京: 吉川弘文館, 1967)를 보면 수정 견해가 일본에도 소개되어 있다. 그러나 문예부흥이 근대의 시작이라는 종래의 주장이 일본에 광범위하게 남아 있어, 줄곧 동서양 역사 비교론을 그릇친다. 서양사학의 동향을 잘 모르는 국학이나 동양학의 분야나 대중적인 저술에서 낡은 견해를 더욱 숭상하고 있다.

11) 源了圓, 《德川思想小史》(東京: 中央公論社, 1973); 山岸德平 外, 《日本文學史概說》(東京: 有精堂, 1976) 등 일본사의 여러 영역에서 전개하는 近世論이 모두 그런 근거를 가지고 있다. 고등학교 교과서인 井上光貞 外, 《詳說日本史》(東京: 山川出版社, 1989)에서조차, 16세기부터 19세기까지의 일본의 근세 기간 동안에 유럽은 이미 근대에 들어서고, 인도, 중국 등의 아시아 각국은 역사발전이 정체되어 있었다고 대조해서 설명했다.(p. 150)

보편적인 과정을 확인하는 데 힘써야 한다. 그렇게 하기 위해서는 유럽이 문예부흥을 겪고 중세에서 근대로의 이행기로 들어섰을 뿐만 아니라, “近世”의 일본도 같은 단계에 이르렀으며, 한국·중국·인도·아랍 세계 등을 포함한 다른 여러 곳에서도 공통된 현상이 나타났다는 사실을 인정하고, 광범위한 비교연구를 할 필요가 있다.

Ⅲ. 근대 일본의 궤도 이탈

근대 일본인이 한국을 침략하고 지배하면서 한국민에 대해서 가진 편견을 다음과 같이 세 가지로 간추릴 수 있다.¹²⁾

- (a) 한국은 “神功皇后 三韓 征伐” 이래로 일본에 복속되었다.
- (b) 한국은 중국에 의존해왔으며, 자주정신이 결여되어 있다.
- (c) 한국의 역사는 뒤떨어지고 발전이 없다.

그러기에 일본은 (a)의 연고를 살려 “日韓合邦”을 하고, 한국인을 일본인으로 “同化”시켜, (b) 일본인의 자주정신으로 한국을 개조하고, (c) 일본의 일부로 한국이 발전할 수 있게 한다고 했다. 이런 억설을 들으면 한국인은 격분하지 않을 수 없다. 자리를 박차고 일어나고 싶은 충동을 누르기 어렵다. 그러나 그런 주장이 어째서 부당하며 왜 나왔는가 밝혀 비판을 하는 것이 마땅한 자세이다. 한·일의 갈등을 국민감정의 차원에서 처리하고 말 수는 없다.

위와 같은 주장은 우선 사실을 왜곡했기 때문에 부당하다. (a)에서 말한 것은 전혀 허구이다. 그것과 관련시켜, 일본의 한국 통치기구 任羅日本府가

12) 旗田 魏, <日本人의 朝鮮觀>, 《アジア・アフリカ講座 日本と朝鮮》(東京: 勁草書房, 1965)에서 이에 관해 자세하게 고찰했다.

있었다고 하는 것도 날조임이 판명되었다. 일본의 우위를 역설하는 것과 반대로, 이른 시기의 문화가 한국에서 일본으로 이동한 것이 거듭 입증되었다. (b)와 (c) 또한 한국사의 주체적 전개에 관한 다각적인 연구의 풍부한 성과에 의해 부정되었다.

그러나 (a)·(b)·(c)에 대한 반론이 사실 고증으로 완결되지는 않는다. 한국의 자주성을 고양해 대응책을 삼는 것이 최상의 방법일 수는 없다. 역사 이해의 일반이론을 새롭게 정립하는 작업을 한·일 학계가 공동으로 수행해야 최종적인 해결책이 마련된다. 그 점에 관해 논의하는 것이 여기서 할 일이다.

(a)에서 말한 “三韓征伐”은 “天孫降臨”과 동격의 발상이고,¹³⁾ 일본은 神國이며, 대외 침략을 통해 위대한 힘을 발현해야 한다는 주장의 근거가 된다. 그런 주장은 한국에 피해를 끼쳤을 뿐만 아니라, 일본 자체를 天皇制 이념에다 묶어두고 자유를 구속하는 구실을 해왔다. 한국이 당한 피해는 한국인이 가해자와 싸워서 물리치지만, 일본의 自害는 적극적으로 치유할 대책이 없어 방치되고 있다.

한국인의 투쟁에 일본인도 동참해야 그런 自害가 치유될 수 있다. 한국사나 일본사뿐만 아니라 다른 여러 곳의 역사도, 건국신화를 통해서 고대자기중심주의를 구현하는 단계를 거쳐 중세보편주의의 시대에 이르렀음을 확인하고, 세계사 전개의 일반이론을 수립하는 데 이르러야 잘못된 발상을 근본적으로 시정할 수 있다. “天孫降臨”이나 “三韓征伐”을 숭앙의 대상으로 삼는 것은 고대자기중심주의에서 벗어나지 못한 뒤떨어진 사고방식이므로, 길게 생각할 것 없이 우선 중세보편주의에 입각해 시정해야 한다는 대책을 새

13) 그 둘이 일본 국수주의 신화로서 지금도 살아 있는 모습을 일본 도처에서 쉽사리 확인할 수 있다. 나는 1994년 10월 2일 東京 근교 御岳山の 武藏御岳神社에서 가면을 쓰고 춤을 추는 神樂 연행을 참관했는데, 神樂 열 네 종목 가운데 “大蛇退治”, “三神和合”, “天孫降臨”, “海神”, “山の神” 같은 것들이 있었다. “三韓征伐”은 다른 여럿과 함께 신들의 세계에서 있었던 일로 이해된다.

로운 역사관이 쉽사리 제공할 수 있다.

자기 민족이 다른 민족보다 우월하다고 역설하는 국사학의 좁은 시야에서 벗어나, 민족사에서 문명권 전체의 역사로, 문명사에서 세계사로 나아가면서 역사 전개에 보편적 원리를 찾아내는 것이 이제 참으로 긴요한 과제로 제기되었다. 그 작업을 내가 이미 하고 있어,¹⁴⁾ 그 경험과 성과에 의거해 지금 하는 논의를 진전시킬 수 있다.

역사를 국가흥망사로 이해하고, 다른 나라와 싸워 이긴 것을 가장 자랑스럽게 여기는 武勇史觀에서 벗어나, 다른 나라 사람들과 함께 널리 나누어 가질 수 있는 문화창조의 성과를 특히 소중하게 여기는 새로운 관점을 마련해야 한다. 자기 역사의 어느 국면이라도 그 자체로 소중하다고 하는 데 머무르지 말고, 문명사 또는 세계사로 범위를 확대해서 평가할 수 있는 어떤 보편적인 의의가 있는가 물어야 한다. 민족사·문명사·세계사를 이어주는 공통된 시대구분이야말로 그런 작업을 하는 데 불가결한 기초가 된다.

(b)와 (c)의 주장을 펴는 데 福澤諭吉의 <脫亞論>이 큰 구실을 했다. 지금부터 110년 전인 1885년에 쓴 그 글이 지속적인 영향을 끼치고 있으므로, 다시 읽어 검토할 필요가 있다.¹⁵⁾ 일본은 “아시아의 고루함에서 벗어나 西洋의 文明으로 移行”해서 “脫亞”를 이룩했으나, 중국이나 한국은 “古風舊習”에 머무르고 있으므로, 일본은 “두 惡友를 謝絶”해야 한다는 것이 그 글의 기본 요지이다. 그렇게 주장한 근거는 유럽문명은 우월하고, 동아시아문명은 열등하다고 하는 데 있었다. 일본은 열등한 문명을 버리고 우월한 문명

14) 《한국문학통사》 전5권(서울: 지식산업사, 초판 1982-1986, 제3판 1994)에서 《동아시아문학사비교론》(서울: 서울대학교출판부, 1993)으로, 거기서 다시 《세계문학사의 허실》(서울: 지식산업사, 1996 간행 예정)로 나아가 간 일련의 작업을 통해, 한국문학사·동아시아문학사·세계문학사에서 두루 타당성을 가진 시대구분의 이론을 정립해왔다.

15) 《續福澤全集》 2(東京: 岩波書店, 1933) pp. 40-42 수록본을 이용한다. 앞으로의 인용에서는 출처를 다시 밝히지 않는다.

을 받아들여 脫亞入歐를 한 것이 자랑스럽고, 낙오자가 된 중국과 한국은 망국을 피할 수 없다고 했다. 그 때문에 한국은 멸시받아 마땅하다 하면서, 일본이 한국을 침략해 지배하는 것이 정당하는 주장의 근거를 마련했다.¹⁶⁾

일본이 택한 脫亞入歐의 노선이 일본에는 유리하게, 한국에는 불리하게 작용한 것은 길게 논의하지 않아도 쉽사리 인정할 수 있는 명백한 사실로 보인다. 많은 고통을 가져온 그 노선에 대해서 한국인이 비판하는 것은 당연하다고 하겠다. 그렇지만, 脫亞入歐가 과연 일본에게는 축복인가 재검토하지 않을 수 없다. 한국의 피해만 들어 일본을 비판하는 것은 학문의 객관성과 어긋나는 일일 수 있어, 논의의 확대와 전환이 불가결하다.

일본이 한국을 침략해서 저지른 갖가지 만행을 밝혀 규탄해야 하는 이유가 한국의 자위권 행사가 정당하다는 데 있는 것만은 아니다. 식민지 통치에 대한 비판은 세계사의 실상을 파헤치는 데 필수적인 과제이므로, 피해자의 경험을 근거로 해서 힘써 해야 한다. 피해자가 주도하는 작업은 가해자가 스스로 하지 못하는 자기 반성을 가능하게 하고, 침략과 지배에 반드시 수반되는 의식의 왜곡, 가치의 전도를 바로잡도록 하는 구실도 하므로, 인류 화합을 위해 적극적인 기여를 한다.

일본의 脫亞入歐를 새삼스럽게 문제삼는 이유가 바로 거기 있다. 그 때문에 빚어진 일본인의 착오를 시정해 일본을 돕는 것이 한국의 자위권 행사보다 더욱 긴요한 과제이다. 그래서 일본 학문의 과제를 한국에서 맡아서 진척 시키자는 것이다.

脫亞入歐의 문제는 왜 脫亞를 해야 하며, 入歐가 실제로 가능한가 하는 것 둘로 나누어 고찰할 필요가 있다. 앞의 문제에 관해서는 福澤諭吉 자신이

16) 福澤諭吉은 같은 해인 1885년에 <朝鮮人民のために其國の滅亡を賀す>라는 글을 쓴 것이 위의 책 pp. 65-85에 수록되어 있다. 거기서 조선의 관리는 인민을 돌보지 않고 학정을 일삼으므로, 인민이 살기 위해서는 나라가 망해야 한다고 했다. 그런 말은 식민지 강탈자가 애용하는 상투적인 논법이다.

밝혀 말했다. 그 대목을 들어보면, “儒敎主義라고 운위하는 학교의 敎旨는 仁義禮智라고 칭하지만, 하나에서 열까지 外見의 虛飾뿐”이며, “古風의 專制”를 하니 법률이 없고, “陰陽五行”을 숭상해 과학을 모르는 것이 동아시아 문명이 열등한 증거라고 들었다. 그렇게 말하면 반론의 여지가 없다고 생각했을지 모르나, 동아시아를 버려야 할 결정적인 이유는 하나도 들지 못했다. 동아시아의 허식과 전제를 유럽의 법률과 과학과 대립시켜 우열을 가린 논법이 그 당시로도 타당할 수 없었으며, 오늘날 다시 보면 너무나도 억지이다.

유교의 仁義禮智는 문화규범·사회정의·국제질서로서 다면적인 의의를 가지므로 “外見의 虛飾”으로 보일 수 있다. 실제적인 문제에 관한 구체적인 시비가 분분하면 그런 것들을 일단 넘어서 있는 名分을 소중하게 여겨야 하는 것이 선행과제이다. 仁義禮智가 내용이 갖추어져 있지 않은 형식이라고 해서 버리면, 나라 안에서나 국제관계에서나 약육강식을 비판하는 논거를 찾기 어렵다.

“古風의 專制”를 하는 중세의 시기는 세계 어디서나 공통되게 있었는데, 동아시아의 중세국가는 律令이라는 이름의 법치를 한 점에서 다른 문명권보다 앞섰다. 법률문화의 전통을 이어 발전시킬 줄 모르고, 동아시아에는 원래 법률이 없으니 유럽문명권의 법률을 이식하는 것 외에 다른 대책이 없다고 하는 것은 잘못된 생각이다. “陰陽五行”은 종교철학·과학을 연결시켜주는 공통의 개념인데, 과학이 아닌 미신이라고 해서 버리면, 자기 사상이 없어 남의 사상을 따라가지 않을 수 없게 된다.

그 글 후반부에서는 유럽인이 일본인을 동아시아 다른 나라 사람들과 구별해서 평가해야 한다고 하면서, 중국인은 “卑屈”하지만 일본인에게는 “義俠”이 있고, 한국에서는 형벌을 “慘酷”하게 하지만, 일본인은 “無情하지 않다”고 했다. 중국인이 “卑屈”하다는 것은 단순한 모욕이니 구태여 시비할 필요가 없다. 일본인의 “義俠”이라는 것은 천하만세의 大義와는 동떨어진 주

종관계의 小義에 매여 있으니, 자랑할 것이 아니다. 일본에서는 강자의 私刑이 존중되지만 한국에서는 國法에 의한 公刑 외에는 허용되지 않았다는 사실은 도외시하고, 형벌이 참혹한가 그렇지 않은가 하는 피상적이고 주관적인 비교론을 펴는 것은 온당하지 않다. 중세 律令 통치의 이상이 일본에서는 크게 훼손되어 私刑이 확대된 것을 동아시아문명사의 관점에서 검토하는 작업부터 해야 마땅하다.

동아시아문명을 비난해서 배격하면 일단 脫亞는 할 수 있다. 그러나 脫亞를 하면 入歐하게 되는 것은 아니다. 유럽문명을 찬양하고 추종하는 것은 “入歐”가 아니며, “追歐”라고나 할 수 있다. 追歐를 入歐라고 하는 것은 착각이다. 그 착각이 일본을 망친다. 追歐에 머물고 만 脫亞入歐의 노선이 일본에게 축복이 아니고 불행이어서, “亞”의 소중한 유산을 잃고 “歐”는 얻지 못한 이중의 상실을 초래했다.

위에서 든 바와 같이 일본은 한국과는 다르게 (b) 자주정신을 살리고, (c) 발전을 이룩했다고 하는 주장이 잘못되었음을 두 나라에서 학문하는 자세를 비교하면 명확하게 드러난다. 유럽에 대한 열등의식, 이론 창조 능력의 상실, 철학의 빈곤 등으로 지적될 수 있는 폐단이 한국보다 일본에서 더욱 심각하게 나타나는 직접적인 원인은 脫亞入歐의 노선이 잘못되었기 때문이다. 한국은 脫亞에서도 入歐에서도 일본보다 뒤떨어져 식민지 통치를 받는 수난을 겪었다 하겠지만, 그 점이 역사 제창조의 방향을 바꾸는 불가결한 근거가 되어 일본의 상황을 지적하고 비판하고 치료하는 데 기여할 수 있다.

IV. 동아시아문명의 재인식

脫亞는 했으나 入歐는 하지 못한 일본은 세계문명의 판도를 그릴 때 어디에도 소속되지 못하는 고아와 같은 존재이다. 그런데 고립을 합리화하기 위

해서 세계지도를 왜곡하는 것을 흔히 볼 수 있다. 일본에서 비교문명론을 전개하는 데 주동적인 구실을 하는 伊東俊太郎이¹⁷⁾ 세계문명을 나누는 것을 보면, 유럽문명·아랍문명·중국문명과 일본문명이 병칭된다고 했다.¹⁸⁾ 일본은 단독으로 한 문명을 이루고, 일본문명이 유럽문명이나 아랍문명과 같은 위치를 차지한다고 한 이런 주장은 일본이 택한 일시적인 궤도 이탈을 고착화시키는 어거지라고 하겠으므로, 세계문명을 총괄해서 논하는 기회에 바로 잡아야 한다.

일본은 이제 脫亞를 버리고 復亞을 택해, 동아시아 문명의 일원임을 재확인해 자기 위치를 찾아야 한다. 세계문명은 동아시아문명, 남아시아문명, 서아시아 및 북아프리카문명, 유럽문명으로 크게 나누어져 있다고 하는 너무나도 명확한 사실을 받아들이는 데서 정상화가 시작된다.¹⁹⁾ 그 가운데 유럽

17) 東京大學 교수를 거쳐 지금은 국제일본문화연구센터 교수인 이 사람은 일본비교문명학회 회장이다.

18) 伊東俊太郎, 《비교문명》(東京: 東京大學出版會, 1985)에서 그렇게 했다. 유럽문명은 “西歐文明”이라고 했는데, 그렇게 불러도 무방하다. 그런데 “아랍문명”을 “アラビア文明”이라고 한 것은 잘못이다. “아라비아”는 나라 이름이고, 문명 이름은 “아랍”이다. 영어로 말하면, “Arabia”와 “Arab”이 다르다. 일본에서는 언어를 지칭할 때에도 “아랍어”를 “アラビア語”라고 하는 것이 관례인데, 국제적인 관례를 몰라서 생긴 우연한 착오라고 생각되지 않는다. 다른 것들도 문명권의 이름을 나라 이름으로 바꾸어, “日本文明”라는 말이 자연스럽게 받아들여질 수 있게 하려고 하지 않았나 의심된다. 동아시아문명을 “중국문명”이라고 부르는 것은 유럽인들도 흔히 사용하는 용어이지만, 용납할 수 없다. 동아시아문명을 중국문명이라고 하고, 한국이나 월남은 거기 소속되었으나 일본은 따로 나와 있다는 견해가 동아시아문명의 보편성과 각 민족문화의 개별성을 바르게 이해하는 데 장애가 된다.

19) 伊東俊太郎의 문명 구분은 토인비의 전례 영향을 받아 이루어졌지만, 그들에 중요한 차이점이 있다. 토인비는 19개의 문명을 구분하면서 그 가운데 하나가 “Sinic”(중국문명) 또는 “the Far Eastern”(동아시아문명)이라 하고, 19개의 문명을 다시 세분할 때 동아시아의 문명이 다시 “Chinese and

문명에 이탈리아문화·프랑스문화·독일문화·영국문화가 있듯이, 동아시아 문명에 중국문화·한국문화·일본문화·월남문화가 포함된 것도 명확한 사실이다. 문명과 문화의 관계 양상이 양쪽에서 근본적으로 동일하다.

동아시아문명을 중국문명이라고 하고, 일본문명은 거기서 독립된 독자적인 문명이라고 하는 것은 이치상 부당할 뿐만 아니라, 동아시아문명의 동질성을 역사의 시기를 소급해서 올라가서 깨고, 그 동질성을 근거로 한 상호이해의 평화로운 관계를 앞으로도 가능할 수 없게 하므로 반드시 시정해야 한다. 일본문명을 내세우는 것은 日本帝國을 표방하는 것과 표리관계에 있으므로 더욱 경계해야 한다.

문명은 중세 때에 그 경계와 기본 특징이 만들어졌다. 한문, 산스크리트, 아랍어, 라틴어 등의 공동문어를 사용하는 것이 문명 성립의 요건이다. 근대에 이르러서 공동문어를 대신해서 민족어를 공용어로 사용하게 되었어도, 공동문어로 기록한 문화 유산이 계속 존중되고, 고전으로 평가된다. 그런데 일본에서 일본문명의 독립을 중세로까지 소급해서 선포하면서 동아시아의 공동문어 한문을 단죄하고 假名 표기의 일본어를 문명권의 언어로 삼아 제국 확장의 정신적 지주로 삼았다. 그렇게 한 것은 오랜 전통을 짓밟아 문제가 될 뿐만 아니라, 근대 제국의 구성 방식과도 어긋난다.

공동문어인 한문과 각국의 민족어가 공존하는 현상은 중세 시기 다른 문명권에서도 널리 확인되는 공통된 현상이었다. 유럽 열강이 세계 여러 곳을 침략해서 만든 근대 제국에서는 영어나 불어 등 지배자의 언어와 피지배 여러 민족의 언어가 또한 공용되었다. 그런데 일본은 중세의 공동문어를 악으로 규정하고, 자기네가 만든 근대 제국에서 사용되는 언어가 일본어만에게

Korean-Japanese Society”(중국 및 한국-일본 사회)로 나눌 수 있다고 했다.(Arnold J. Toynbee, A Study of History, abridgement of volumes I-VI by D. C. Somervell (New York: Oxford University Press, 1947) p. 34) 토인비의 견해도 다소 문제점이 있으나 실상에 근접되어 있다.

해서 이중의 반칙을 저질렀다. 아이누인에게, 유구인에게, 대만인에게, 다시 한국인에게 일본어 사용을 강요한 이른바 동화정책 확대를 커다란 영광으로 삼은 것은 일본제국이 제국일 수 없게 하는 자기 부정의 길이었다.²⁰⁾

단일민족국가와 제국은 서로 다르다. 모든 제국은 다민족국가이고, 단일민족국가가 아니다. 그러므로 단일민족국가와 제국을 겸할 수는 없다는 것을 일본은 무시했다. 근대 일본이 국호를 日本帝國이라고 했다는 것을 시비 하겠다는 말은 아니다.²¹⁾ 일본이 신성한 혈통을 이어받은 단일민족국가라고 자부하면서 일본열도 안팎의 다른 여러 민족을 침략해서 지배하는 제국을 만드려고 한 실제의 행적에 문제가 있다.

일본이 단일민족국가이기를 바라고 그 점을 자랑하고자 했으면, 아이누인이나 유구인이 일본 국가 밖에서 독자적인 삶을 누리는 것을 침해하지 말았어야 한다. 일본제국이 제국이기 위해서는 정복해서 통치하는 모든 민족이 정치적으로는 예속되었어도 독자적인 언어나 문화는 유지할 수 있게 했어야 한다. 그 두 가지 원칙을 다 무시하고, 단일민족국가를 제국이라고 하고, 제국을 단일민족국가라고 하는 억지를 부리면서, 일본은 세계역사상 예외일 수 있는 특권이 있다고 해서, 그 피해를 비슷한 예를 찾기 어려울 정도로 확

20) 又吉盛清, 《日本植民地教育下の臺灣と沖繩》(宣野灣, 沖繩: 沖繩あき書房, 1990)에 아이누·유구·대만·조선이 겪은 식민지 동화 교육을 비교해서 논했다.

21) 제사장에 지나지 않던 天皇이 국왕의 지위를 차지하면서 황제로 자처하고 국호를 日本帝國이라고 선포한 것 자체에는 잘못이 없다. 한국에서도 국왕이 황제라 하고 국호를 大韓帝國이라고 했으며, 월남의 국왕도 황제라고 했다. 동아시아에서는 모든 나라가 황제국이 되면서 중세의 책봉체제를 청산한 것이, 유럽에서는 황제가 없어지고 왕들만 남게 된 것과 명칭 사용은 반대이지만 역사적 전환의 근본적 성격에서는 서로 일치한다. 유럽의 근대 제국이 세계를 지배한 것은 중세제국의 유산인 황제라는 칭호를 계속 사용하는 것과 무관하다. 국왕이 다스리는 나라이든 시민혁명을 겪은 공화국이든 근대제국 노릇을 하는 데 어떤 지장이 있었던 것은 아니다.

대시켰을 뿐만 아니라, 그 때문에 일본인의 의식이 왜곡되고 혼란된 상처 또한 심각하게 만들었다.²²⁾

여러 민족이 함께 누리는 공동의 문명과 개별 민족 특유의 문화가 어떤 관계를 가지는가 이해하는 데 언어 못지 않게 종교가 소중한 구실을 한다. 문명권의 공동문어와 함께 문명권 전체에서 받든 세계종교가 있어 서로 밀접한 관련을 가졌다. 동아시아의 불교와 유교가, 남아시아의 힌두교와 불교가, 서아시아 및 북아프리카의 이슬람교가, 유럽의 기독교 같은 세계종교가 문명권이 서로 갈라지게 했다. 세계종교를 함께 믿는 같은 문명권의 여러 민족이 자기 나름대로의 토착신앙을 갖추고 있어 민족문화의 차이점을 형성하는 것도 널리 발견되는 현상이다. 중국의 道敎, 한국의 巫俗, 일본의 神道가 그 좋은 본보기이다.

그런데 일본제국에서는 유교는 종교 노릇을 할 수 없게 하고, 불교는 낮추며 神道를 높이고서, 神道를 국가종교로 삼아 식민지 지배를 받는 여러 민족에게 강요했다. 그 점 또한 제국 경영의 정상적인 방식을 어긴 것이다. 중세제국이든 근대제국이든 모든 제국은 자기네 문명권 공동의 세계종교를 최고의 이념으로 삼아, 지배체제를 합리화하고 신성화하는 근거로 삼았다. 유럽 열강이 피지배자들에게 자기 민족 특유의 토착신앙을 믿으라고 강요하지는 않았으며, 식민지 통치의 성스러운 과업을 수행하는 이유가 기독교의 복음을 온 세계에 전하자는 데 있다고 했다. 그 말이 거짓말임을 입증하려면 기독교의 보편성을 부인하지 않을 수 없는 곤혹스러운 작업을 안겨주었다. 그런데 일본의 神道는 문명권 공동의 세계종교일 수 없고, 보편적인 원리를 갖추지 못했다.

22) 小熊英二, 《單一民族神話の起源》(東京: 新曜社, 1995)라는 책이 나와, 근대일본에서 단일민족 신화를 조작한 내력을 다각도로 논했는데, 단일민족 국가를 제국이라고 하는 데서 생긴 근본적인 차질을 지적해서 논하지는 못했다. 일본의 문제를 일본 안의 시각에서만 다루었으므로 그렇게 할 수 없었다고 생각한다.

일본 안에서 불교와 神道の 우열관계를 역전시킨 것은 밖에서도 널리 수긍할 만한 이유가 있었던 것은 아니다. 神道を 일본제국의 종교로 삼으면서, 누구나 믿고 따를 수 있게 하는 보편적인 원리나 공동의 선을 갖추는 작업을 한 것은 아니다. 인류의 유래나 세계사의 향방에 관해서는 말이 없고, 일본 건국의 시조만 받드는 종교를 일본제국의 피지배자는 누구나 믿도록 강요하는 것은 일본제국이 제국일 수 없는 가장 결정적인 이유이다. 倭寇 수준의 지능지수로 轉輪聖王의 위업을 이해할 수는 없기 때문이다.²³⁾

일본제국의 어용학문인 일본문명론은 누구나 인정하지 않을 수 없게 하는 보편적인 원리를 조작해낼 능력이 없어, 문명이나 문화의 소속이 다른 상대방에 대해서 어떤 비판을 하더라도 배타적 편견 노출을 넘어설 수 없다. 내가 사용하는 시대구분의 개념을 들어 다시 논한다면, 중세보편주의의 단계를 거치지 않은 고대자기중심주의를 가지고 근대제국을 경영하려 해서 차질을 빚을 뿐만 아니라, 그런 소견에 사로잡혀 세계사를 온통 왜곡하는 것이 또한 문제거리이다. 위에서 (a)·(b)·(c)로 요약했던 한국에 대한 비방이 또한 그렇게 해서 생겼다.

위에서 든 (b)에서 한국은 “중국에 의존해” 자주정신이 결핍되어 있다고 했는데, 동아시아문명의 보편성을 소중하게 여긴 것을 그렇게 왜곡했다. 동아시아문명의 보편적인 가치는 중국에서 가꾸었더라도 중국 소유는 아니며, 한국·일본·월남에서 자기 것으로 가져다 쓰면서 더 보태서 다시 내보냈다. 일본은 동아시아문명의 준회원임을 들어 정회원보다는 자주성이 더 있었다는 무리한 주장을 하지 말고, 회원이었다는 사실을 재평가해야 한다. 동아시아문명을 향유하고 재창조하는 데 적극 참여하는 것이 앞으로 더욱 긴

23) 세계제국 황제가 해야 하는 세계종교 선양의 과업을 남아시아문명권에서 특히 잘 정리해서 轉輪聖王의 개념을 정립했다. 그것은 현실과는 동떨어진 이상이었던지, 이상이 설정되어 있어야 현실의 잘못을 시비하고, 시정하라고 요구할 수 있는 근거가 마련된다.

요한 자주적인 자세이다.

V. 보편적인 원리의 회복

근대의 국수주의자들이 생각하는 것과 다르게, 중세의 일본 지식인은 동아시아문명에 동참하는 것이 일본이 문명국일 수 있게 하는 현명한 선택이라고 평가했다. 일본이 한문·불교·유교를 받아들이지 않고, 고유문화만 지키고 있었으면 필리핀이나 뉴기니아와 그리 다를 바 없었을 것이다. 일본 불교문학의 절정을 이룩한 絶海中津이 다음과 같은 시를 읊은 데 나타나 있는, 일본의 협소한 영역을 넘어서서 정신적 고양을 널리 찾는 자세를 재평가할 필요가 있다.

三韓辭海國
五竺訪靈跡
洗鉢龍河水
燒香鷲嶺鐘

삼한에서 해국을 작별하고,
다섯 천축에서 신령스러운 자취를 찾는다.
용하의 물에서 바릿대를 씻고,
취령의 종 소리에서 향을 사른다.²⁴⁾

“三韓”은 한국이고, “海國”은 일본이다. “다섯 天竺”은 인도이고, “龍河”와 “鷲嶺”은 중국의 지명이다. 일본을 떠나 한국으로 향하고, 다시 인도와 중국에 가서 불법을 구한다고 했다. 그 여러 곳으로 나다니면서 쓴 기행시인가 하면 그렇지 않다. 실제 여생이 아닌 정신적인 순례를 시로 나타냈다. 시 뒤에다 “書眞寂山中”이라고 해서, 적막한 산중에서 썼다고 밝혔다. 일본의 산중에 들어앉아 있으면서 불교문명의 세계를 돌아보는 상상의 여행을 통해서 넓게 열려 있는 위대한 정신과의 만남을 이룩했다. 그렇게 해서 일본

24) 入矢義高 校柱, 《五山文學集》(東京: 岩波書店, 1990) p. 6. 이 시를 “洪武六年”(1373)에 썼다고 밝혀놓았다.

의 자주성을 해친 것은 아니다. 일본 또한 불교문명에 속해 있다는 것을 확인하고, 공동의 지혜를 나누어 가지고자 했다. 그 덕분에 일본이 오늘날까지 문명국이다.

불교시대에서 유교시대로 넘어오면서 문명권의 범위가 축소되었다. 불교 문명은 남아시아와 동아시아가 공유했는데, 유교문명은 동아시아에 국한되어, 정신적 교류의 범위가 그만큼 줄어들었다. 일본은 17세기 江戸시대의 시작과 더불어 유교문명의 시기를 맞이했다. 전환의 주역 노릇을 한 사상가 藤原惺窩는 유교의 理에 관해서 다음과 같이 말해, 동아시아 전체의 보편주의 가치관을 다시 설정하는 근거로 삼았다.

理之在也 與天之無不疇 似地之無不載 此邦亦然 朝鮮亦然 安南亦然 中國亦然 東海之東 西海之西 此言合此理同也 南北亦然 是豈非至公至大至正至明哉 若有私之者 我不信也

理가 있다는 것은 하늘이 위에서 덮지 않은 것이 없고, 땅이 아래에서 싹지 않은 것이 없음과 같다. 이 나라에서 그럴 뿐만 아니라, 조선 또한 그렇고, 안남 또한 그렇고, 중국 또한 그렇다. 동해의 동쪽, 서해의 서쪽에서도 이 말이 理와 합치되는 것이 마찬가지이다. 남북 또한 그렇다. 어찌 지극히 공변되고, 지극히 크고, 지극히 바르고, 지극히 밝은 것이 아니겠는가. 만약 이것을 사사롭게 여기는 사람이 있으면, 나는 불신한다.²⁵⁾

이 말을 자세하게 살피면, 理가 무엇인가에 관해서 네 가지 논의를 편 것을 알아차릴 수 있다. 첫째는 무엇이든지 하늘 아래 있고 땅 위에 있듯이, 理는 모든 사물에 無所不在한 보편성을 갖추었다고 했다. 둘째는 일본·조선·안남·중국의 理가 동일하다고 해서, 理는 문명권의 동질성을 보장해주는 공통성을 지닌다고 했다. 셋째는 동·서·남·북의 理가 모두 같다고 해서, 理에는 지역적 특성을 넘어선 일반성이 있다고 했다. 넷째는 理는 公明正大하

25) 제자 林羅山이 선생의 언행을 기록한 <性窩問答>, 《林羅山文集》32에 있는 말이다.

다고 해 개인이 사사로이 바꿀 수 없다고 해서, 理는 가치 정당성의 근거가 된다고 했다.

보편성·공통성·일반성·정당성을 지닌 理가 무엇인가 찾는 작업은 민족문화의 경계를 넘어선 문명권 전체의 공동과업이다. 여러 문명권에서 모두 자기네가 理라고 여기는 것을 구현하는 선의의 경쟁을 하면서 인류의 지혜를 더욱 향상시키는 세계사적 과업 수행에 동참해왔다. 세계사를 강대국 끼리의 군사적·정치적 쟁패의 역사로 보면 평화는 환상일 따름이고, 약자의 생존권은 부정되지 않을 수 없지만, 보편적인 이상을 더욱 바람직하게 구현하는 공동의 작업에 군사력이 약하거나 정치적으로 불우한 쪽이 더욱 성실하게 참여해온 과정을 이해하고 장래에 대한 예견도 낙관적으로 해야 한다.

오늘날 평화라는 단어를 가장 많이 사용하는 나라는 아마도 일본일 것이다. 지난 시기의 침략 전쟁을 반성하지 않을 수 없을 뿐만 아니라, 원자탄을 맞은 것과 같은 참사가 지구상 다른 어디서도 재현되지 않기를 바라는 마음이 간절해서 평화를 자주 거론한다. 그러나 전쟁이 없는 상태가 평화라고 할 수는 없다. 무력은 사용하지 않고, 경제 또는 기술의 국력을 마음껏 발휘해 경쟁을 하는 데 유리한 조건을 마련하는 것이 평화라고 여긴다면 더욱 부당하다. 그렇게 의심하지 않을 수 없는 이유는 일본이 평화를 말하는 데는 언제나 앞서면서도 다른 나라와 서로 화합할 수 있는 방법은 찾지 않고, 인류의 이상을 구현하는 보편적인 원리를 추구하는 데는 관심이 없기 때문이다. 藤原惺窩의 경고를 무시하고, 理를 사사로운 義理로 변질시켜 上命下達의 방식으로 자기 패거리를 무조건 옹호하는 것이 가장 값지다고 하고, 동·서·남·북에서 공유하는 大義는 패배자가 자기를 위안하는 구실 정도의 것으로나 여겨 조롱의 대상으로 삼는 迷妄에서 벗어나야 평화가 이루어진다.

脫亞入歐의 근대화를 추구하면서 동아시아의 이웃을 배신한 것이 잘못이라는 반성론이 일본에서 일어나지 않은 것은 아니다. “謝絶”했던 “惡友”들

과 다시 만나 아시아로 복귀하기 위해서, 일본사를 아시아사의 일환으로 이해해야 한다는 주장이 있다. 일본민족은 다른 여러 민족과 함께 아시아사를 이룩해 온 과정을, 민족우열론의 사고방식을 버리고 다원주의 또는 상대주의의 관점에서 고찰하는 작업이 진행되고 있다.

그 좋은 예를 동아시아 각국의 華夷사상을 다룬 논문에서 찾을 수 있다.²⁶⁾ 한국의 事大와 일본의 自主를 대비하는 종래의 관점에서 벗어나, 그 논문에서는 고구려·백제·신라·발해·일본·월남이 모두 자기 주체성을 華라고 의식하고 주변에 있는 자기보다 열세인 집단을 夷라고 한 점에서 서로 대등하다고 했다. 일본이 특별한 위치에 있지 않고 다른 민족과 대등하다고 한 것은 진실에 근접한 의의가 있고, 선린을 위한 배려를 적절하게 갖추었기 때문에도 평가할 필요가 있다.

그러나 동아시아 각국이 서로 존중하자는 것만으로 바람직한 화해에 이를 수는 없다. 각자 자기 주체성을 내세워 마땅한 점에서 서로 대등하다고 하는데 그치지 않고, 민족문화의 차이를 넘어선 문명권의 동질성을 인식하고, 상호이해의 근거로 삼아야 한다. 어느 민족이든 자기는 華이고 다른 쪽은 夷라고 여기는 것이 당연하다는 상대주의를 華夷 논란의 최종적인 해결책으로 삼으려 하지 말고, 동아시아문명의 보편적인 내용은 華이고, 민족문화의 특성은 夷라고 이론을 재확립하는 것이 더욱 전향적인 자세이다. 동아시아뿐만 아니라 다른 문명권의 어느 민족도 큰 전통인 華와 작은 전통인 夷를 공유하고 있다는 사실을 널리 확인해 세계문화사의 일반이론을 정립하는 근거로 삼아야 한다.

중세인이 華를 높이고 夷를 낮추는 것이 당연하듯이, 근대인은 華보다 夷를 더욱 소중하게 여기는 것도 마땅하다. 그러나 한 쪽 때문에 다른 쪽은 버려 마땅한 것은 아니다. 중세에는 華를 높이고 夷를 낮추면서도 夷를 버리지 않고 그 둘을 합치려고 했기 때문에 최고수준의 문명을 민족 생활의 내부로

26) 酒寄雅志, <華夷思想の諸相>, 《アジアのなかの日本史》 5

끌어들여 자기 것으로 삼을 수 있었듯이, 근대에 이르러서 華보다 夷를 더욱 소중하게 여기는 것은 보편적인 문명을 그 자체로 두지 않고 민족문화 발전을 위한 원천으로 적극 활용해 夷의 수준을 높이는 운동이다. 그렇게 하지 않고, 夷를 위해서 華를 버리면, 夷가 특수화되고 빈약하게 된다.

일본의 脫亞가 바로 華를 버린 행위여서, 그 결과가 철학의 빈곤으로 나타났다. 민속은 夷에, 문학은 華·夷 양면에 속한다면, 철학은 華의 영역인 점이 서로 다르다. 근대화를 한다고 해서 문명권 공유의 華를 버리면 철학의 전통이 단절된다. 일본에 철학이 없다는 것은 근대 이후의 상황에 맞추어 그 이전의 사정까지 논단했기 때문이다.²⁷⁾ 불교시대에도 유교시대에도 일본인은 동아시아문명의 철학을 창조하는 데 그 나름대로 동참했다. 일본에서 새로운 창조에 앞선 성과가 安藤昌益의 互性論 같은 것으로 구현되기도 했다.²⁸⁾ 일본이 동아시아문명에서 이탈하지 않을 때에는 동아시아의 철학이 모두 일본 철학이기도 해서 이용할 수 있는 밑천이 풍부했다.

그런데 脫亞入歐를 한다면서 仁義禮智나 陰陽五行를 공유한 “惡友”들과 결별하고, 유럽을 흠모하고 추종해 유럽철학을 수입하려고 했다. 일본은 근대화 후진국이므로 선진철학에 의존할 수밖에 없었다는 주장은²⁹⁾ 타당하지

27) 《우리 학문의 길》(서울: 지식산업사, 1993)의 한 대목 <일본철학사는 있는가>에서 일본 철학사의 부재에 관해 논한 내용을 여기서 보충할 필요가 있다.

28) 이에 관해서 별도의 논문을 써서 서울대학교 철학사상연구소의 논문집 《철학사상》에 발표한다.

29) 小收 治, <後進近代化と收容西歐思想>, 家永三郎 外篇, 《哲學と日本社會》(東京: 弘文堂, 1978)에서 그런 논의를 폈다. 일본에서는 유럽철학을 받아들이면서, 칸트에게서는 도덕적 질서의 근거를, 헤겔에서는 입헌군주제의 정치이념을 찾는 등으로 보수적인 측면 수용에 특히 힘썼다고 그 글에서 밝혔듯이, 유럽철학의 가치를 축소했다. 그래서 일본제국이 부강해지는 데는 도움이 되었을지 모르나, 철학의 일차적인 기능인 비판적이고 창조적인 정신의 함양에는 지장이 생겼다.

않다. 일본의 경우를 인도와 견주어보면 그 점이 분명하게 드러난다. 인도는 영국의 식민지가 된 어려운 처지에 있었으므로 자기 문명의 전통철학을 근대철학으로 재창조하는 데 더욱 분발해, 유럽철학과 맞서서 논쟁을 하면서 제국주의를 근저에서부터 비판했다.

福澤諭吉(1834-1901)과 동시대의 인도에 비베카난다(Vivekannanda, 1863-1902)가 있어 서로 크게 대조가 되는 일을 했다.³⁰⁾ 福澤諭吉은 일본인은 모름지기 선진문명을 유럽에서 배워야 한다고 역설했는데, 비베카난다는 침략의 과오를 시정하는 평화의 철학을 인도에서 펴고 또한 유럽에 가서 가르쳐 주었다.³¹⁾ 제국주의 열강의 대열에 들어선 것을 크게 자랑하는 일본제국의 철학자들이 남의 철학을 수입하고 모방하는 데 머문 것은 무력이나 경제력으로는 보상할 수 없는 크나큰 상실이다.

철학을 수입해서 무엇이 나쁜가 하고 묻는다면, 자기 철학은 없애고 남의 철학을 수입하면 그것은 이미 철학이 아니라고 대답할 수 있다. 철학은 문명권 단위로 창조하고 혁신해왔다. 다른 문명권의 철학을 가져오는 것도 가능하고 필요하지만, 그것을 자기 문명권의 철학에다 넣어서 용해시킬 때에만 가능하다. 오늘날 다른 어떤 문명권에서도 유럽철학을 거부할 수 없다. 유럽철학이 다가와서 커다란 도전을 하는 것을 어디서도 부인할 수 없다. 그렇기 때문에 항복을 하고 말 것은 아니다. 유럽철학의 도전이 심각하기 때문에 자

30) 비베카난다가 누구이며 무엇을 했는가 자세하게 서술한 전기가 *The Life of Swami Vivekananda, by his eastern and western disciples* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1979)이다.

31) 근대철학의 출발에 그런 차이가 있어, 《理想》 648(東京: 理想社, 1992)의 특집 《哲學は日本でうは》에서 고찰한 일본철학의 현황을 보면 자기 전통과 이어지는 생산품은 없고 유럽에서 가져온 수입품만 있으며, K. Satchidananda, *Philosophy in India, Tradition, Teaching and Research* (New Delhi: Montilal Banarsidas, 1985)에서 정리해서 보인 오늘날의 인도철학에서는 인도철학을 계승해서 재창조하는 작업이 활발하게 이루어지고 있다.

기 문명권의 철학의 전통을 이어 재창조하는 과업을 더욱 열심히 수행하면서 거기 맞서서 응전을 하고, 토론을 하고, 융합을 시도해야 한다.

일본은 그렇게 하지 않아, 동아시아철학을 버리고 유럽철학을 따르기만 했다. 유럽철학이 압도적인 설득력을 지녔기 때문에 그렇게 하지 않을 수 없었고, 그렇게 한 것이 현명한 일이었다고 할지 모르나, 그런 자세로 받아들이는 유럽철학은 철학 본래의 이치 따지기 속성을 잃고 지식화되고 만다. 유럽철학을 지식화해서 받아들여 일본문화 특유의 취향을 보태 가공하는 일을 부지런히 하지 않은 것은 아니지만, 그 성과라고 내놓은 것이 몇 가지 점에서 결정적인 결함을 지닌다.

西田幾多郎의 《善의 研究》같은 것이 그 좋은 예인데, 일본 학계에서 자랑하는 가치가 있다고 인정하기 어렵다.³²⁾ 우선 기본용어가 번역어이기만 해서 일본어 자체로서는 뜻하는 바를 따질 수 없다. 당대의 사상적 논란을 집약하고 토론하는 구실을 하지 못한다. 철학 전공자의 범위를 넘어서면 이해되지 않아 널리 영향을 끼치지 못한다. 설사 체계를 산뜻하게 하고 서술이 뛰어나다 하더라도 유럽철학의 모조품에 지나지 않아, 원본을 얼마나 충실하게 따랐는가 판가름하는 데나 소용되고, 독자적인 창조물로서 평가해야 할 의의가 있는가 크게 의심스럽다.³³⁾

32) 藤田正勝, <西田幾多郎 ‘善の研究’とヘケル‘精神現象學’>, 茅野良男 편, 《ドイツ觀念論と日本近代》(京都: ミネルヴァ書房, 1994)에서 헤겔의 《정신현상학》과 이 책을 대등한 위치에 놓고 비교한 것은 납득할 수 없는 일이다. 그 둘은 원본과 모조품의 관계를 가지고, 치열한 토론과 한가로운 사변을 각기 특징으로 삼으며, 동의할까 아니면 뒤집어엎을까 선택하도록 도전하는 것과 이해하고 평가할까 아니면 모른겠다고 하면서 덮어둘까 결정하게 하는 것이 서로 다르다.

33) 근대 일본에서 유럽문명을 받아들여 모조품을 만든 것이 무엇이든 그런 의문을 자아낸다. 가령 그림을 보면, 安井曾太郎은 폴 세잔느보다 솜씨가 더욱 뛰어나다고 할 수 있지만, 독자적인 예술 세계를 개척한 것은 아니다. 그림의 원리를 다시 찾으려고 분투하지 않고 눈에 보이는 사물을 옮겨놓으

일본의 철학 부재에 대한 자기 비판이 없는 것은 아니다. 일본의 학문은 이론 창조를 하지 못해서 “노예의 학문”에 지나지 않는다고 규탄하는 소리가 높다.³⁴⁾ 과학 발전이 제대로 이루어지지 않는 이유가 철학이 없어 창의적인 사고를 하지 못하기 때문이라고 개탄하기도 한다.³⁵⁾ 그러나 일본에서 철학을 지식 수용이 아닌 이론 창조 작업으로 다시 할 수 있는 방안은 내놓지 못하고 있다. 동아시아문명권의 철학을 계승해서 유럽철학과 토론하면서 새로운 이론을 창조하는 지혜의 원천으로 삼아야 한다는 생각은 일본에서 아무도 하지 못하고 있다.

VI. 마무리

이 글에서 일본의 학문을 나무란 일차적인 이유는 한국에 대한 일본의 가

려고 고심하는 데 그쳐 예술을 기술로 타락시켰다고 할 수 있다.

- 34) 中村 元, <奴隷の學問をのり超えて>, 《比較思想研究》 16(동경: 比較思想研究會, 1990), <なぜ奴隷の學問か>, 같은 잡지 17(1991)에서 그렇게 말했다. 일본에서는 남들의 철학을 세분화된 전공으로 나누어 협소하게 공부하기만 하고, 자기 사고를 전개하는 포괄적인 작업은 하지 않으므로 “노예의 학문”에서 벗어나지 못한다고 했다. 논자 자신은 《世界思想史》 전7권을 위시한 여러 방대한 저술을 해서 협소한 전공을 벗어났으므로 그렇게 나무랄 자격이 있다. 그런데 저술한 내용을 검토해보면, 다방면에 걸친 자료를 열거하면서 논증문이 아닌 설명문을 길게 썼다 하겠으며, 자기 이론을 만들어낸 것은 아니다.
- 35) 永田親義, 《創造を阻むもの》(東京: 地人書館, 1994)에서는 철학이 문과과목으로 분류되어 자연과학과는 거리가 멀다고 하는 것이 일본의 자연과학이 창의력을 상실하지 않을 수 없게 된 이유라고 하고, 철학 공부에 힘쓸 것을 역설했는데, 공부해야 한다는 것이 유럽문명권의 철학이다. 유럽이 아닌 다른 문명권에서는 철학이 없어 근대과학이 탄생하지 못했다고 했다.

해작용을 멈추게 하기 위해서이다. 일본의 가해작용이 멈추어지기 위해서는 일본이 달라져야 하는데, 일본 스스로 달라지려고 하지 않고 그럴 수 있는 길을 찾지 못하므로, 한국의 학문이 적극적으로 나서지 않을 수 없다. 일본이 달라지는 것은 한국을 위해 필요한 일일 뿐만 아니라 일본에게 더욱 유익하다. 그러므로 일본 학문의 혼미와 억지를 적극적으로 비판하는 것이 일본을 위해 봉사하는 최상의 방안이다.

그러나 비판에는 반드시 대안 제시가 따라야 한다. 일본이 유럽의 제국주의를 추종하고 모방하는 근대화를 해서 이웃을 불행하게 하고, 자기 스스로도 많은 것을 상실한 것이 잘못이었다고 비판하자면, 그 잘못을 시정하는 새로운 학문의 길이 어디 있는가 제시할 수 있어야 한다. 그런 작업은 하지 않으면서 일본을 나무라기만 하는 것은 무책임한 일이고, 한국과 일본 사이의 갈등을 해결하는 데 도움이 되지 못한다. 역사 창조의 새로운 방향을 제시해 두 나라 사이의 갈등을 해결하는 대안 제시를 결코 회피할 수 없다.

한국과 일본 사이의 갈등은 가해자와 피해자의 위치를 뒤바꾸어 해결할 수 있는 것도 아니다. 한국이 모든 힘을 기울여 일본에 타격을 주는 것을 능사로 삼으면 한국마저 비뚤어진다. 해결의 전망은 오직 서로 대등한 관계에서, 이질성의 다른 측면인 동질성을 확인하면서, 세계사 창조를 위한 아시아의 기여를 가장 바람직한 방향에서 함께 실현하는 데 있다. 그래서 조화를 이룩해 갈등을 해결해야 한다. 그렇게 나아가는 이론적 지침을 일본에서는 미처 마련하지 못하고 있으니 한국이 앞장서서 그 일을 해야 하는 과업을 얼마나 자각하고, 어느 정도 진척시키고 있는가 묻고 싶다. 그러므로 한국 학문에 대한 자기 비판이 더욱 시급한 과제임을 확인한다.

이 글에서 대안 제시가 없었던 것은 아니다. 불행한 시대인 근대를 극복하기 위해서는 중세를 재인식해야 한다 하고, 동아시아 중세문명의 전통을 이어 발전시키는 과업을 함께 수행해야 유럽철학을 이식하는 데 머무르는 잘못을 시정하고, 유럽철학과 대화하고 토론해 더 큰 창조를 이룩할 수 있다

고 했다. 그렇게 하는 것이 세계사의 당면 과제이고, 인류의 소망이라는 말을 더 보탤 수 있다.

그런데 이 글에서는 나의 기존 논저에서 이미 표명한 그런 착상을 가져와서 필요한 논의를 전개했을 따름이고, 이론 발전을 더욱 진척시킬 겨를이 없었다. 그뿐만 아니라, 나의 착상이 한국의 학계에서 어떻게 받아들여지고 있는지, 한국의 학문은 지금 어디로 가고 있는지 검증하지도 못했다. “근대 극복의 과제와 한·일 학문”이라는 표제를 내걸었으면서, 일본의 학문을 검토하는 데 치중하고 한국의 학문에 관한 논의는 구체화하지 못한 것이 커다란 결함이다. 그 모든 이유 때문에 이 글은 예비적인 검토에 지나지 않는다.