

일반 논문

인민의 이미지를 붙잡기

전후 일본의 민중사 연구를 중심으로

이영진 _서강대학교

논문요약

이 글에서는 전후 일본사에서 ‘정치의 계절’이라 불렀던 1960년대에 이로카와 다이키치, 야스마루 요시오 등 민중 사학을 중심으로 일본 사회에 나타났던 인민/민중(people)의 이미지에 대해 다룬다. 이 시기는 패전과 더불어 더욱 강화된 메이지 신화가 창출되는 시기였다. 하지만 메이지 시대는 새롭게 만들어지던 ‘근대 국민국가’라는 장치에 의해 인민들이 가지고 있던 소박한 꿈이나 희망, 유토피아가 압살되는 시기이기도 했다. 1960년대 일본 사회 속에서 민중사가들이 과거 인민/민중의 이미지에 주목했던 것은 고도 경제성장, 그리고 소비자본주의 사회가 만들어내는 스펙터클한 환등상(phantasmagoria)과 전체주의적 구축물을 돌파하는 제일 주체로서 이미지의 정치성에 주목하면서, 비관주의를 조직하고, 나아가 정치적 수렁 속에서 ‘이미지의 공간’을 발견하기 위해서이다.

이 글에서는 메이지 초기 국가 건설자들이 국민국가 건설, 그리고 국민 통합을 위해 어떠한 이데올로기 구축 작업을 했는지를 리뷰한 후, 메이지 사회 저변에서

* 이 논문은 2017년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A6A3A01079727).

DOI: <http://dx.doi.org/10.31008/MV.38.4>

일어난 인민들의 투쟁의 의미를 고찰한다. 이 시기 일본 사회에서는 자유 민권운동을 위시한 다양한 농민 봉기가 일어났지만 결과적으로 본다면 이러한 운동들은 모두 패퇴하고, 청일전쟁(1894)과 러일전쟁(1904) 등 일련의 대외전쟁에서의 승리를 거치면서 통치 엘리트들의 창조와 대중의 공모라는 두 행위(agency)의 결합을 통해 천황제 국가가 완성된다. 하지만 1960년대 이 시기의 다양한 민중 봉기에 서 당대 인민들의 생생한 이미지를 포착하고자 했던 민중사의 시도는 단지 과거가 원래 어떠했는가를 인식하는 일을 뜻하는 것이 아니었다. 그것은 오히려, “위험의 순간에 섬광처럼 스치는 어떤 기억을 붙잡는다는 것”을 의미한다는 점에서 벤야민(W. Benjamin)의 문제의식과 맞닿아 있다. 역사 속의 주인공들에게 “조각난 과거를 다시 일깨워 구축한다(re-membering)”는 엄청난 고통을 수반하는 과제를 지움으로써, 단순히 과거의 사건을 복원하는 차원이 아닌, 당대(전후)를 살아간 그들의 기억과 고통을 전유하고, 나아가 그 현재적 의미를 자리매김 하려는 시도야말로, 전후라는 환등상 속에서 그들이 추구하고자 했던 작업이었던 것이다. 민중사는 이제 지나가버린 구시대의 유물처럼 간주되고 있다. 하지만 인민의 이미지 자체를 상상하는 것이 점점 어려워지고 있는 오늘날의 사회에서 그들의 작업은 여전히 중요한 의미를 갖는다.

■ 주요어: 인민/민중, 이미지, 메이지 일본, 환등상, 유토피아

1. 그리운 시절로 띄우는 편지

비관주의를 조직한다는 것은 …… 정치적 행위의 공간 내에서 …… 이미지의 공간을 발견하는 것을 뜻한다. 그러나 이런 이미지의 공간(Bildraum)은 관조적인 방식으로서는 측정될 수 없다. …… 우리가 추구하는 이런 이미지의

공간은 …… 전방위로 열려 있으며, 온전한 현실성을 갖춘 세계이다(벤야민
2008, 360 번역 일부 수정).

전후 일본사에서 1960년대는 흔히 ‘정치적 계절’로 이야기된다. 이 시대는 1960년 안보 투쟁으로부터 1964년 베트남 전쟁 발발과 더불어 결성된 ‘베트남에 평화를, 시민연합(へ平連)’, ‘68’과 ‘전공투(全共闘)’로 이어지는 투쟁의 시대였다. 하지만 동시에 이 시기는 ‘소득 배증’이라는 캐치프레이즈로 상징되는 고도 경제성장의 시대이자, 도쿄올림픽, 그리고 ‘만국박람회(万博)’로 상징되는 자본의 스펙터클이 연출되는 시대이기도 했다. 그리고 잘 알려진 것처럼 1970년대를 거치면서 일본 사회가 풍요로운 고도 소비자본주의 사회로 진입하면서 짧았던 정치의 계절은 종말을 고한다. 물론 그 끝이 언제인지에 대해서는 논란의 여지가 있지만, 1972년 아사마(浅間) 산장에서 일어났던 ‘연합적군(連合赤軍) 린치 사건’이 한 시대의 종말을 알리는 우울한 전조였다는 점에는 많은 이들의 의견이 일치한다.

이 글에서는 이 짧았던 시기 일본 사회의 한 구석에 출현했던 인민/민중의 이미지에 대해 다루고자 한다. 실제로 이 기간은 일본 역사에서 보기 드물게 인민/민중에 대한 많은 상상력들이 솟아나오던 시기였다. 두드러진 저작들만 보더라도, 이로카와 다이키치(色川大吉), 야스마루 요시오(安丸良夫)와 같은 민중사가들의 연구, 오에 겐자부로(大江健三郎)의 문학 그리고 미나마타병에 대한 기념비적 저작들이 출간된 것도 이 시기였다.¹⁾ 그리고 현재적 상황에서 전개되던 미나마타병 투쟁에 대한 기

록을 제외한다면, 인민/민중에 대한 많은 연구들은 막부 말, 그리고 메이지기로부터 거슬러 올라가고 있었다. 인민/민중들의 투쟁이 한창이던 이 시기, 왜 그들은 과거로 눈을 돌렸을까.

그러한 지적 노력들의 한 구석에는 메이지 유신 100주년을 맞이하던 당대 일본 사회의 떠들썩한 분위기가 자리하고 있었을 것이다. 패전 이후 지난 일본 역사가 “어두운 골짜기”(마루야마 마사오 1995, 51)에 다다른 이유에 대한 많은 사회적 반성들이 제기되었지만, 그 저류에는 어디까지나 메이지 근대라는 신화가 자리하고 있었다. 군국주의에 대한 비판 역시 메이지기까지 거슬러 올라가기는 힘들었다. 뉴기니의 미군 포로수용소에서 맞이했던 1945년 8월 15일의 느낌에 대해 “결국 조국은 패하고 말았다. 위대한 메이지 선인들의 업적을, 삼 대째에 이르러 모두 망쳐버린 것이다. …… 우리는 모든 면에서 더욱 더 왜소해질 것이다. 위대, 장엄, 숭고 등의 표현은 우리와 멀어질 것이다”(오오카 쇼헤이 2010, 366)라고 기록하고 있는 소설가 오오카 쇼헤이의 회상은 사회 깊숙이 뿌리박인 메이지 신화를 반증하는 것이다.

메이지 일본은 “새로운 시대를 위해 죽어줘야겠어”라고 외치며 고독

-
- 1) 특기할 만한 저작만 열거한다 하더라도, 이로카와 다이키치의 『明治精神史』(1964)와 『明治の文化』(1970), 야스마루 요시오의 주목할 만한 연구인 『日本の近代化と民衆思想』(1965), 오에 겐자부로 소설 『万延元年のフットボール』(1967), 그리고 이시무레 미치코(石牟礼道子)의 『苦海浄土』(1969), 구와바라 시세이(桑原史成)의 유명한 미나마타 사진집인 『写真記録 水俣病 1960-1970』(1970)이 1960년대 중후반에 쏟아져 나왔다.

하게 정적들을 베어 나가던 ‘발도제(拔刀帝)’ 히무라 켄신(緋村剣心)²⁾과 그
에 못지않은 다양한 사연들을 가진 상처 입은 사람들의 꿈들을 그려모
아 만들어진 국가였다. 하지만 메이지 시대는 인민들이 의탁했던 소박
한 꿈이나 희망, 유토피아가 배반되고 압살되는 시기이자, ‘대일본제국’
이라는 폭력적 국가장치에 의해 ‘류큐 처분’(琉球處分, 1879년), 타이완의
식민지화(1895년), ‘한일 합방’(1910년) 등 인접 민족들의 삶의 공간과 주
권이 노골적으로 짓밟혀가던 시기이기도 했다. 여기서 다시 한 번 물음
을 던져보아야 한다. 1960년대 후반 민중사자들이 과거 막부 말기의 민
중 반란(一揆), 그리고 메이지기의 민권운동과 봉기의 역사로 거슬러 올
라갔던 이유는 무엇일까. 그것은 정치적 투쟁이 서서히 종말을 고하는
가운데, 전후의 유토피아적 상상력이 점차 붕괴되어 가고, 그 빈자리를
고도 경제성장, 그리고 대중 소비자본주의 사회가 만들어내는 스펙터클
한 환상들이 채워가던 당대 일본 사회 속에서 섬광처럼 스치는 어떤 이
미지들을 붙잡기 위한 시도가 아니었을까.

이 글에서는 1960년대 후반 일본 사회에 등장했던 인민/민중에 대한
이미지들을 통해, 그 재현(representation)의 의미와 그 이미지들이 당대
사회에 던졌던 물음을 구체화하고자 한다. 이는 멀리 떨어진 곳에서 오

2) 1990년대 중후반에 일본의 주간 점프에 연재되어 단행본으로도 7000만 부가 넘게
판매된 만화 와쓰키 노부히로(和月伸宏)의 작품 『바람의 검심(るろうに剣心)』의
남자 주인공. 메이지 초기 일본을 배경으로 한 시대물로, 일본뿐만 아니라 한국,
구미에서도 많은 독자층을 확보했으며, 이후 애니메이션 및 최근에는 다수의 실사
극영화로도 제작될 정도로 흥행에 성공한 작품이다.

랫동안 감춰진, 쓸모없던 이미지들을 발굴하고 그 내용을 분석하는 관조적 작업이 아니다. ‘전체사’, ‘민중사상사’라는 연구 주제를 통해 그들이 추구했던 것은 알려지지 않은 사료들의 발굴과 그것이 전달하는 사실이나 표상을 전체 속에 재배치하는 것을 통해 성좌(constellation)를 변화시켜가는 시도의 일환이었다. 그것은 제사에서 인용한 것처럼, “적이 승리하기를 멈추지 않고, 왕국과 그 영광에 의해 지평이 가로막힌 것처럼 보이는 ‘비상사태’에서, 정치적인 항의·위기·비관·해방을 작동시키며, 전체주의적 구축물인 지평을 돌파하는 제일 주체로서 이미지”(디다-위베르만 2012, 115)의 정치성에 주목하면서, “비관주의를 조직하고, 우리의 ‘정치적 행위’의 구령 자체에서 ‘이미지들의 공간’을 발견하고자 하는 시도”(디다-위베르만 2012, 124)의 또 다른 연장일 것이다.

2. 메이지 초기 국가 건설자들의 이데올로기

베네딕트 앤더슨(Anderson 1991)이 ‘무명용사의 기념비’라는 탁월한 비유를 통해 설명하는 것처럼, 근대화는 일면적인 세속화 과정과 함께 국민국가가 종교적 상상력을 독점적으로 회수해가는 과정이며, 민족주의는 이러한 세속적 유사-종교의 가장 대표적인 형태라고 할 수 있다. 민족주의와 더불어, 특히 서유럽의 경우 기독교는 일국의 차원을 넘어 문명(civilization)의 종교로서 서유럽을 하나로 아우름과 동시에, 복수의 문화가 충돌하는 제국주의 시대에 자신들의 문화적 헤게모니를 유지하기

위한 폭력행사의 선봉에서 공식 이데올로기 역할을 자임해왔다. 즉, 국민들을 통합하는 일련의 상징체계들이 의도적으로 고안된 것임에는 분명하지만, 서구의 경우 기독교는 이러한 체계들을 ‘자연스러운(natural)’ 것으로서 인식하게 하고(‘의도적으로 고안된 것’이라는 사실을 망각하게 하고), 나아가 ‘정통성’의 헤게모니를 만들어내는 데 있어 중요한 믿음체계로서의 역할을 수행했던 것이다. 동시에 이 믿음체계는 서유럽인 대 식민지 원주민, 우리 대 타자, 문명 대 야만, 기독교 대 이교도라는 끝없는 이항대립을 만들어내면서 우리와 그들(타자)을 구분하는 척도로 작용했다.

하지만 이렇게 지나긴 ‘문명화 과정’을 밟아온 서유럽과는 달리,³⁾ 메이지 유신 이후 급격한 근대화를 수행해야 했으며, 서구자본주의와 근대문명 등의 무분별한 침투에 의해 특히 정신적·도덕적 혼란을 겪어야 했던 일본의 경우 사정은 달랐다. 즉 이러한 근대화에 대한 반발이 ‘문명에 대한 반란’으로 귀결되지 않기 위해서는 문명의 질서에 대한 ‘집단적인 개종’이 절대적으로 필요했으며, 따라서 이러한 필요성에 대한 인식은 당대 정치 엘리트들에게 중요한 화두였던 것이다.

일본 근대를 정초한 사상가인 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)가 『문명론의 개략(文明論之概略)』에서 지(智)와 덕(德)을 논하면서, 국민의 기풍(ethos)을

3) 여기서 ‘문명(civilization)’, ‘문명화’는 18세기 영국과 프랑스의 계몽 사상가들을 중심으로 해서 점차 발전하게 된 ‘역사적’ 개념이다. 그들은 인류 역사를 야만(savagery), 미개(barbarism), 그리고 문명이라는 세 단계로 구분하면서 자신들의 ‘문명’을 진보의 정점에 위치시켰다. 서구 근대에서 문명, 문화 개념에 대한 자세한 논의는 엘리야스(1995) 참조.

강조했던 이유도 이러한 당대의 맥락과 무관하지 않다. 문명은 모방할 수 있지만, 문명을 문명이게끔 만드는 동력은 모방할 수 없는 것이라면 그것은 발명되고 상상되어야 했다. 물론 이 책에서 후쿠자와는 그것을 만들어내야 한다는 강한 의지를 천명한다. 하지만 그 역시 “과연 어떻게?”라는 물음에 대한 명시적인 해답을 제시하지는 못하고 있다. 천황제를 주장하는 국체론자들을 비웃으면서, “정치권력이 왕실로 돌아간 이상 일본 국민으로서 그 왕실을 만들어야 함은 물론 당연한 의무이겠으나, 국민과 왕실 사이에 존재하는 것은 오직 정치적인 관계뿐이다. 그 정분(情分)으로 말하면 그것을 갑자기 만들어낼 수는 없다”라고 이야기하거나, 서양 종교의 표면적인 의식만을 받아들이면서 타종교를 인정하지 않는 기독교도들을 비판하지만, 그렇다면 대안이 무엇인가에 대해서는 그 역시 주저할 수밖에 없었던 것이다. 이렇게 본다면 후기의 논의인 ‘탈아론(脫亞論)’은 전기 후쿠자와의 논의(흔히 ‘자유주의적 계몽주의’로 명명되는)와 모순된 것이라고 볼 수 없으며, 약육강식의 급박한 상황에서 메이지 일본이 나아갈 수밖에 없었던 역사의 인력에서 후쿠자와가 결코 자유로울 수 없었음을 반증하는 것이라고 하겠다.

사실 이는 근대 국민국가가 갖는 본질적 모순이기도 하다. 그 모순은 무엇보다 “완벽한 개체로서의 주권적 시민사회와 완벽한 개체로서의 이성적 시민, 이 양자를 동시에 추구할 수 있는가”라는 물음으로 요약된다. 근대 계몽사상을 사실상 완성해낸 루소(J. J. Rousseau)는 이것이 가능하다고 믿었다. 하지만 이성과 일반의지는 개체의 형태에 관한 의식과 다른 수준의 개체들 간의 교감을 가능케 하는 논리적 언어로는 다

담을 수 없는 하나의 정신(spirit)일 수밖에 없는 것이다(최정운 1996). 이후 근대 국민국가의 역사는 이러한 루소의 인간관과 사회관이 분리되어 전개되는 것을 잘 보여준다. 그의 완벽한 개체로서의 시민이 프랑스 인권선언을 거쳐 기본권 사상으로 발전하였다면, 그의 완벽한 국가의 꿈의 한 결실은 ‘상상의 공동체’였다. 그의 인간관과 사회관을 그대로 이어받았던 자코뱅주의는 프랑스 혁명에서 완성(종합)을 이루어내지만, 그 두 요소가 양립하기 힘들다는 사실은 혁명의 진행과정 내내, 그리고 이후 격동의 19세기 역사가 잘 보여주는 바이다.

물론 근대 국민국가의 태생적 모순은 서구의 경우 ‘장기 19세기’(Hobsbawm 1962)의 과정에서 점차 무너지고 잊혀간다. 후쿠자와가 바라본 당대의 서구 사회 역시 바로 그 태생적 모순이 제국, 혹은 문명이라는 신화에 의해 가려진 모습이었다. 마루야마 마사오는 후쿠자와가 당대 일본에서 거의 인식되지 않았던 민권(民權)과 인권(人權)의 그 예리한 차이를 자각했다는 사실을 지적하면서(마루야마 마사오·가토 슈이치 2000) 후쿠자와를 복권시킨다. 하지만 마루야마가 간과한 것은 프랑스 혁명의 유명한 팜플렛인 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」(흔히 “인권선언”으로 알려져 있지만, 사실 이 선언은 인간과 시민이라는 두 주체의 권리에 대한 긴장이 잘 드러나는 텍스트이다)에서와 같은 양자의 접합 시도가 후쿠자와의 논리에서는 발견되지 않는다는 것이다. 후쿠자와의 나이브(naive)한 생각과는 달리, 개인의 독립, 독립 정신이 있다고 해서 국민의 기풍이 만들어질 수는 없었다.

결국 근대 일본에서 후쿠자와의 기획은 수정의 과정을 거칠 수밖에

없었고, 이를 담당했던 것은 (직간접적으로 후쿠자와 사상의 영향을 상당히 받았을) 당대의 야심만만한 통치 엘리트들이었다. 물론 서구화가 거의 전염병처럼 휩쓸던 메이지 초기에는 심지어 이토 히로부미(伊藤 博文)마저도 천황에게 기독교로 개종하도록 설득할 것을 심각하게 고려하는 상황이었다. 서양에서는 기독교가 국가의 중추로서 사람들의 마음을 통일하고 헌정을 지지하는 데 기여해왔던 반면, 신생국 일본에서는 이를 대체할 만한 종교가 없다는 사실이 이토를 괴롭히는 문제였다. 1887년 6월 추밀원에서 헌법 제정의 근본정신에 대한 견해를 피력하면서, 개국의 직접적 결과로 생겨난 국가 생활의 질서화와 유럽 사상의 무질서한 유입의 대조 속에서 이제 막 근대국가로 발돋움하는 “일본이 기축으로 삼아야 할 것은 오로지 황실뿐”이라고 말했던 것도 근대 국가의 초기 설계자로서 이토의 고민이 묻어나오는 것이다. “불교는 이미 ‘쇠퇴’했고, 신도(神道)는 종교로서 사람들의 마음을 이끌 힘을 갖지 못한 상황에서 국가의 중추가 되어야 할 것은 무엇이어야 할까?” 라는 고민이 바로 그것이다.

……생각건대 유럽에서는 헌법정치가 싹튼 것이 천여 년, 이미 인민들이 그 제도에 익숙할 뿐만 아니라, 또 종교라는 것이 있어 기축(基軸)을 이루고 있으며, 사람 마음 깊숙이 젖어들어 사람들의 마음이 거기에 귀일되고 있습니다. 그런데 일본에서는 종교라는 것이 그 힘이 미약해서, 무엇 하나 국가의 기축이 될 만한 것이라곤 없습니다. 불교는 한때 융성한 세를 펴서 위아래 사람들의 마음을 잡기도 했지만, 오늘날에 이르러서는 이미 쇠퇴로 기울

었습니다. 신토(神道)는 선조들이 남긴 교훈에 근거하여 그것을 조술(祖述)했다고 하지만, 종교로서 사람들의 마음을 돌리게 하는 힘은 모자랍니다(清水伸 『帝國憲法制定會議』, 88; 마루야마 마사오 2012, 84에서 재인용. 강조는 저자).

하지만 개국 당시 맺었던 불평등조약 개정 노력의 거듭되는 부정, 청일전쟁의 승전에도 불구하고 삼국 간섭에 의한 대륙 진출 좌절 등 여러 요인은 일본으로 하여금 그들의 근대화가 무엇인지, 그리고 서구와 다른 자신들의 존재가 무엇인지에 대한 물음을 던졌다. 문명 개화를 지상 과제로 생각하는 서구주의의 풍조에 반발하면서, 서양의 침략주의에 대항하는 동시에 메이지 국가의 독선·전횡과도 맞서 싸우는 반제국주의·반번벌(反藩閥)적인 국민주의를 주창하면서, 이를 담당할 주체를 고래의 역사·전통·문화에서 실체화된 ‘야마토 민족’에서 발견하고자 했던 국수주의가 그 힘을 얻기 시작한 시기도 바로 이 때였다(윤건차 1997, 108-109).⁴⁾ 천황제는 바로 이러한 고민, 혹은 정치적인 과제에 부응하기 위해 선택된

4) 1888년에 간행되기 시작한 잡지 『日本人』은 국수주의의 입장에서 메이지 정부의 로쿠메이칸(鹿鳴館) 외교로 상징되는 피상적인 서구화주의를 비판했던 대표적인 잡지였다. 이 잡지는 창간호부터 일본이란 무엇인가라는 물음에 대한 국수주의적 논의를 전개해왔는데 그들이 야마토 민족의 실체에 그렇게 집착했던 이유는 다음 대목에서 여과 없이 드러난다. “지금 야마토 민족의 특성 중의 아름다운 점, 좋은 점, 순수한 점을 자세히 밝히고, 이러한 것들을 잘 보존하고 발전시키는 것은 당대의 우승열패(優勝劣敗) 무대에서 일본 국기(國旗)의 명맥을 유지하는 가장 크고 확실한 방책이다.”(“大和民族の潛勢力.” 『日本人』 제7호, 1888년 7월; 윤건차 1997에서 재인용).

것이었으며, 이와 함께 일본의 ‘고쿠타이(国体)’ 개념은 완성되었다. 소위 만세일계의 황실을 국가의 핵심으로 하는 일본 국체는, 일본인들을 통일시키고 일본 국민을 형성하는 데 불가결한 역할을 할 뿐만 아니라, 일본이 다른 모든 나라보다 탁월한 이유가 그 국체에 있다는 편협한 국체론이 거리낌 없이 통용되기 시작한 것이다.

천황제로의 길은 메이지 유신 이전까지 민중의 종교로 인식되었던 신도를 ‘국가 신도’로 편입하는 과정과 함께 이루어졌다.⁵⁾ 물론 일본에서

-
- 5) 여기서 ‘국가 신도’라는 용어는 전후 연합군 총사령부(GHQ)가 발한 ‘신도 지령(神道 指令)’이 “일본 정부의 법령에 의해 종파 신도 혹은 교파 신도와 구별되는 신도의 일파, 즉 국가 신도 또는 신사 신도로서 일반에 알려져 있는 비종교적인 국가 제사로 분류된 신도의 일파”라고 규정하면서 일반적으로 사용되어왔다. 특히 국가 신도 체제라는 개념이 정착되는 데 가장 커다란 기여를 한 것은 무라카미 시게요시(村上重良)의 『国家神道』(岩波書店, 1970)로 대표되는 일련의 연구일 것이다. 물론 메이지 유신으로부터 패전 이후까지 일원론적으로 발전한 것으로 파악한 무라카미의 논의에 대해, 1990년대 이후 나카시마 미치오(中島三千男 1995)나 사카모토 코레마루(阪本是丸 2007) 등의 연구 등에 의해 메이지 10년대 후반부터 20년대에는 적극적인 신사 정책이 나타나지 않는다는 사실이 역사적으로 명확히 밝혀지면서, 국가 신도라는 개념 자체의 필요성에 대한 문제제기까지 일부 신도학자나 제도사 연구자로부터 나오고 있다. 원래 전후, ‘국가’ 신도라는 말은 그 선구자인 무라카미에게서 단적으로 보이는 것처럼 국민의 신교 자유를 간섭하는 국가를 강하게 비난한다는 마르크스주의적 입장에서 사용된 것이다. 따라서 국가 신도라는 개념이 불필요하다고 주장하는 측이 무라카미의 논의를 비판하는 견해를 취하는 이상, 이 진영의 논리에는 전전 일본의 국가나 신사가 국민을 억압한 사실은 없었던 정반대의 주장이 암묵 중에 내포되어 있다. 하지만 이러한 신도학자나 제도사 연구의 흐름에 대해 이소마에 준이치(磯前順一 2007)는 이들 연구가 주로 신사 제

전통으로 내려오던 신사 참배는 애니미즘적인 신의 관념에 바탕을 둔 갖가지의 종교적 관습의 복합체인 신도에서 유래하는 행위로, 이는 천황을 제사장의 자리에 놓고 관리로서의 신직(神職)을 두며 국가가 정한 의례를 행하도록 하면서 천황을 절대적인 존재로 숭배케 하는 국가 신도와는 본질적으로 차이가 있는 것이었다. 그리고 그 위계질서는 가장 위에 『고사기』, 『일본서기』 등에 기재된 신들과 역대 천황의 영혼을 받들고, 다음에 지방의 유명한 신사와 국가의 공신을 배치하고, 밑바닥에 각 마을의 수호신과 조상령에 대한 숭배를 두는 신들의 체계를 수립하는 것으로 완성되었다. 그리고 그 외의 종교적인 것을 음사나 그릇된 종교로 배척하여, 그러한 음사나 그릇된 종교에 휘말려 국가적 지배로부터 벗어나려는 인심을 지배 질서 속에 회복시키는 것, 이러한 전략에 따라 신사 신직의 국가 관리와 선교·교화의 추진이 동시에 시도되었다(야스마루 요시오 2002, 189).

민간 신앙에 대한 메이지 신정부의 탄압이 얼마나 가혹했는지는 메이

도로부터 논의를 전개하는 것이며, 국가 신도가 일반의 신사만이 아니라, 야스쿠니 신사와 같이 창건 신사 혹은 궁중 제사를 구성 요소로 조직되어 있다는 사실을 생각한다면, 신사 제도사만으로 국가 신도의 전체상을 논한다는 것은 무리가 있을 것이라고 비판한다. 나아가 현재, 이들 제도사 연구는 개개의 법령의 의도를 실증적으로 음미하는 것이라 해도, 이들 제도가 결국 사회적으로 어떠한 영향을 끼치고 있는가를 논의하는 데에는 이르지 않고 있다는 점도 아울러 지적하고 있다. 이 책에서도 이상의 논의에 입각해서 국가 신도라는 용어를 사용할 것이다. 보다 자세한 논의로 이영진(2011)를 참조할 것.

지 초기 정력적으로 추진된 ‘신불분리’나 ‘폐불훼석’, 그리고 각종 신종교에 대한 탄압 및 교파 신도로의 흡수 등에서 확인할 수 있다. 사쓰마한(薩摩藩, 현재의 가고시마현)은 그 대표적인 예로, 강력한 불교 배격 정책의 영향으로 현 내의 모든 절들이 파괴되거나 추방되고 혹은 ‘신사’로 명칭이 바뀌는 탄압을 받았다. 오키한(隱岐 현재의 시마네현)의 경우를 보더라도 섬 전체에 불교 배격 정책이 실행되어 기록에 따르면 본존인 대일여래(大日如來)의 머리를 떨어뜨리고 불상을 부수고 경전을 파괴하고 분노를 뿌리는 등의 파괴 행위는 물론, 섬 안에 있는 70여 명의 승려 중 53명을 환속하여 귀농시키고 나머지는 섬 밖으로 추방하는 만행이 저질러졌다고 전해지고 있다(야스마루 요시오 2002, 151-152). 또한 도쿄 간다(神田) 신사의 경우처럼 신사의 두 주제신(主祭神) 중 하나인 다이라노마사카토(平の將門)가 일찍이 천황의 반역자였다는 과거의 대항 기억(counter memory)을 내포하고 있다는 이유로 다른 제신과 동급으로 격하된 역사적 사실(후지타니 다카시 2003, 42) 또한 국민의 기억을 통제하려는 메이지 정부의 시도의 한 예이다.

물론 메이지 정부의 정책은 강경 일변도의 탄압만은 아니었다. 국가주의적 신도화를 통해 지방 각지의 민간신앙이 갖는 에너지를 흡수하기 위해, 정부는 지방의 신사를 통폐합하거나 기존 조직들을 신도식으로 재정비하고, 지도자들을 회유, 포섭했다. 마을의 씨족신 = 촌사가 되는 한 마을 한 신사(一村一社) 원칙이 확립된 것도 이 시기이다. 그 결과 향사와 그 하부 조직인 촌사로 이루어지는 지역 종교 체계는 조상령 숭배로부터 천황의 조상 숭배로 이어지는 장대한 제사 체계의 단위 조직의

위치를 차지하면서, 다른 잡다한 신이나 부처를 배제, 혹은 국가가 제공하는 신 체계에 복속하는 결과를 낳게 된다(야스마루 요시오 2002, 188-222 참조). 아이러니한 점은 민속신앙에 대한 메이지 정부의 억압이 기본적으로 난잡하고 낡은 관습, 즉 낭비와 ‘미신(迷信)’을 타파한다는 계몽주의적 확신에 기초한 것이었기 때문에, 지역민들에게도 진취적이고 긍정적인 것으로 받아들여졌다는 것이다(야스마루 요시오 2002, 271). 이는 ‘미신 대 문명’이라는 정부의 프레임이 점차 헤게모니를 획득해가는 과정이기도 했다.

메이지기 천황을 중심으로 한 일련의 의례들—전몰자 제사의 정비, 그리고 천황의 순행(巡幸, pageant)—을 분석했던 후지타니(후지타니 다카시 2003)가 주목했던 것 역시 푸코(M. Foucault)적인 의미에서의 ‘규율 권력’의 형성과 그 내면화 과정이었다. 후지타니는 이러한 일련의 시도들이 근대 초기 일본의 상징적·의례적 지형의 기본 구도를 만들어내면서, 국민 형성을 위한 구심적인 내러티브 역할을 수행했다고 지적한다. 특히 1880년대 말부터 도쿄나 교토 등지에서 계속 이루어지는 천황의 순행이 앤더슨이 국민국가의 전제 조건이라고 말한 ‘균질적이고 공허한 시간(homogeneous empty time)’, 즉 국민들 자신이 시간을 공유하고 있다는 동시성을 만들어내는 데 커다란 역할을 했다는 지적은, 근대 일본에서 국가의 ‘의례’가 수행한 의미에 대한 정확한 평가라고 할 수 있을 것이다. 물론 메이지 국가가 만들어낸 새로운 내러티브가 결코 아무런 이음새도 문제도 없는 그런 견고한 것은 아니었을 것이다. 하지만 이러한 단층선에도 불구하고 이 책은 “지배적인 국민적 내러티브가 머잖아 그 국민에

대해 강력한 암시가 되었다는 것을 의심할 수는 없다(후지타니 다카시 2003, 91)”고 결론 내린다.

그런 점에서 “대일본제국은 만세일계의 천황이 이를 통치한다”(제1조) “천황은 신성하여 침범하지 못한다”(제3조)고 규정한 일본제국헌법(1889)의 반포와 신기관(神祇官) 설치의 메이지 유신 이후 문명의 질서에 적응하기 위한 종교의 필요성을 절감했던 지배 엘리트들의 의도가 관철되었음을 입증하는 기념비적 사건이다. 제국헌법은 ‘신앙의 자유’(28조)를 규정했지만, 그것은 어디까지나 “일본 신민은 안녕·질서를 방해하지 않고 신민으로서의 의무에 어긋나지 않는 한도 내에서”였다. 다시 말하면 이러한 애매한 조항은 일반적인 규범이나 습속의 강요를 용이하게 함으로써 이후 얼마든지 종교에 국가가 개입할 수 있는 명분을 제공해줄 수 있다는 점을 지적해둘 필요가 있다(야스마루 요시오 2002). 대표적으로 ‘신사 비종교론’은 ‘신사를 음사 사교가 아닌 국가 창건에 공로가 있었던 조상신을 ‘제사’하는 장소로서 규정하면서, 이를 신도로부터 분리시키고, 다른 한편으로 천황제 국가의 제사인 국가 신도에 다른 모든 종교를 종속시키는 이데올로기적 장치였다.⁶⁾

6) 다음의 글을 참고하라. “우리 국법에 있어서 국가와 종교의 관계에 대해 첫째로 들지 않으면 안 되는 것은 우리 태고 이래의 고신도(古神道) 또는 유신도(惟神道)로 그것은 황조황종 역대 천황의 신령 및 천신지기(天神地祇)를 제사지내는 도(道)로서 오늘에 전해지고 있다. 법률상으로 형식상 그것은 종교와는 구별되고 따라서 일본의 국교로 선언되지는 않았으나, 종교라는 관념은 결코 형식적으로 국가로부터 종교로서 지정된 것만을 가리키는 것이 아니고 그 실질을 지칭하는 관념으로,

결국 국가 신도는 제국헌법 체제 하에서 국내의 많은 민간신앙들을 국가 신도의 틀 내로 흡수, 재편성해나가면서 점차 일본사회 통합의 이데올로기로 정비되었다. 일본 국내에만 한정해서 본다면, 근대국가 건설과 병행해서 이루어졌던 천황제는 점차 일본인들에게 ‘자연스러운’ 것으로 받아들여졌던 것이다. 앞서 언급한 기념비, 천황의 화려한 행렬, 제사 등 메이지의 통치 엘리트들에게 대중들을 계몽하기 위한 기제로서 인식되었던 근대국가의 전반적인 문화적 장치들 역시 무지, 편협, 암흑을 일소하기 위한 수단으로서, 대중들에게 긍정적인 것으로 인식되면서 점차 국민 공통의 ‘기억의 장(mnemonic sites)’으로 자리 잡아나간다.

따라서 만일 종교의 관념을 어떤 초인적인 신령의 존재를 인정하여 그것을 존송하고 예배하는 것을 주요 요소로서 해석한다면 우리 고래의 제사도 어디까지나 하나의 종교이고 따라서 이것은 우리 제국의 국교이다. …… 국민적 숭배의 대상으로서 신명(神明)을 제사하는 신궁 및 신사는 국가의 공공시설이고 그 제사를 관장하는 신관 및 신직은 모두 다 국가의 공공 직원으로 국가가 스스로 이것을 임명하는 것이다. 법률적 형식상 설령 이것이 명백하게 종교와 구분되어 있더라도 실질적으로는 종교의 일종임을 의심할 수 없다면, 그것은 어디까지나 국가적 종교로 국가가 국정의 일부로서 스스로 제사를 관장하는 것이고 이리하여 천황은 그 제주로서의 지위에 있게 되는 것이다. 그것은 우리 태고 이래의 불문 헌법으로 성문 헌법의 제정에 의해 변경된 것은 아니다(美濃部達吉, 1927; 오에 시노부 2001, 100-101에서 재인용, 강조는 인용자).” 문제는 이 글이 국학자가 아닌 미노베 다츠키치의 글이라는 점이다. 당대의 최고헌법학자이자 자유주의자였던 “명백하게 종교와 구분되어 있더라도 실질적으로는 종교의 일종임을 의심할 수 없다면”이라는 구절에서 보는 바와 같이, 모순이 모순으로서 자각되지 않는다는 점은 흥미로운 대목이다.

3. 메이지 사회 저변의 투쟁들

하지만 ‘자연스럽게’ ‘자리 잡아 나간다’는 표현은 일종의 결과론이며, 실제로 이러한 과정이 통치 엘리트들의 의도대로 반드시 순탄하게 전개된 것만은 아니었다. 다시 말하면 이 과정을 히라타(平田) 학파나 『신론(新論)』의 저자 아이자와 세이시사이(合沢正志済)로 대변되는 미토학(水戸学) 주창자의 제사 국가론이 메이지기를 거쳐 매끄럽게 확립되었다는 식으로 이해해서는 곤란하다. 오히려 국학자들이 내건 천황 중심의 국수주의적 논리나 국체 개념에 대해서는 후쿠자와를 위시한 당대 계몽주의 지식인들의 강한 반발이 있었다. 후쿠자와는 『문명론의 개략』에서 “다른 문명을 취하는 것을 논함에 있어 먼저 인심(人心)에 고장(故障: 장애를 의미 - 인용자 주)을 느끼게 하는 것은 국체론으로, 심한 경우에는 국체와 문명은 병립할 수 없는 것과 같다”고 말하고 있다. 다시 말하면 후쿠자와의 문명론은 국체론에 대항하는 담론이었으며, 후쿠자와는 논의가 불가능한 절대적 국체론을 문명론적으로 바꾸어 읽고 틀을 바꾸어가는 담론 작업을 시도했던 것이다(교야스 노부쿠니 2007, 78-79). 메이지 유신이 정치적으로 단순한 복고(復古)만이 아닌, 개국 문명개화를 통한 새로운 국가로의 건설을 의미하는 일대 사건인 이유도 여기에 있다. 대표적인 국체론자로 알려진 가토 히로유키(加藤弘之)마저 초기에는 국학자들의 논리를 “거칠고”, “비루하고”, “가소로운” 것이라며 일고의 가치 없이 물리치는 계몽주의의 주창자로서의 면모를 보여준다.

일본에서 이른바 국학자(國學者)로 불리는 무리들의 논설은, 진리에 어긋나는 것이 심해서, 실로 꺼려해야 할 것이 많다 … 천하의 국토는 모두 텐노오(天皇)의 사유(私有), 역조(億兆) 인민들은 모두 텐노오의 신하들(臣僕)이라 하고, 이어 여러 가지 건강부회(牽強附會) 하는 망령된 주장을 내세워서, 무릇 일본에 태어난 인민은 모두 텐노오의 마음을 마음으로 삼아야 한다고 하고, 텐노오에 어떤 일이 있거나 하면, 선악(善惡)과 정사(正邪)를 가리지 않고서, 그저 기꺼이 勅命에 그대로 따르는 것을 진실된 신하의 길(臣道)이라 하며, 그 같은 모습을 우리의 고쿠타이라 하며, 또 일본이 만국(萬國)보다 탁월한 까닭이라고 하기에 이르렀다. 그 식견의 누추하고 열악함, 그 주장의 거칠고 비루함, 그야말로 가소롭다고 해야 할 것이다 … 모토오리(本居), 히라타(平田) 등의 주장에서도, 신전(神典)에서 거론해야 할 것은 모두 신들의 사업이므로, 실로 기기묘묘한 일이어서 결코 사람의 지혜로서는 생각할 수 없는 것이기 때문에, 그들을 신전 상의 일로, 두려워하며 존신(尊信)하는 것은 가능하지만, 오늘날 인간세계의 도리에 맞지 않는 일이기 때문에, 국가의 일을 논하는 데에는 아무런 관계가 없다고 나는 생각한다. 국가는 인간세계에 존재하는 것이므로, 진실로 인간세계의 도리에 맞지 않는 것은 단연코 취하지 않아야 하는 것이다(마루야마 마사오 1998, 207-208에서 재인용).

천황제, 혹은 국체에 대한 이런 상이한 인식은 단지 지식인층에만 한정되는 것이 아니다. 메이지 초기 일반 서민들에게 있어서도, 천황은 일찍이 들어보지도 못한(“그는 도대체 누구냐”) 존재이거나, 기껏해야 에도시대 민담에 나오는 쇼토쿠(聖德) 태자의 이미지로 느껴졌을 뿐이다(Fujitani

1993). 혹은 “천자님이 사는 다카마가하라에는 목젓도 축여지지 않는가 봐”라는 농민반란의 빈정거리는 동요나, “백성들의 익살스러운 이야기에 서도 요즘의 천자님은 천식을 앓고 계시다. 우리가 어떻게 그것을 아는 가 하면 시도 때도 없이 세세세세 하고 말하며 세금 타령을 하고 있기 때문이라고 민중들이 욕을 합니다”(『開花問答』, 오에 시노부 2002, 78에서 재 인용)라는 당시의 기록에서 보이듯, 빈정거림의 대상이기도 했다. 또한 천황이 민중 앞에 모습을 드러낸 첫 계기이기도 했던 오사가 밧 주고 쿠, 규슈 지방의 순행에서도 천황을 맞는 민중은 “전통적인 인신 관념을 벗어나지 못하고, 길가에 앉아서 박수 배례하거나 초록색 발과 금줄을 치고 떡을 바치며 마중하는 식의 반응을 보이는 등”(야스마루 요시오 2002, 217) 천황에 대한 관념을 거의 가지고 있지 않았다.

실제로 당대 민중들의 신앙은 불교 및 각종 민간신앙이 습합된 복합적인 것이었으며 천황의 이미지 역시 정치적이거나 국가공동체를 표상하는 것이라기보다는 비정치적이며 민간신앙에 뿌리를 두는 경향이 강했다. 물론 유력한 대항적 우주론이 존재하지 않는 한, 대부분의 사람들은 지존의 권위로서 부여된 우주론적 전체성을 수용할 것이다. 그러나 천황의 권위성을 전면에 내세우면 내세울수록 유신 정권의 새로운 정책을 강권에 의한 억압·강제로 받아들이는 민중 측에서의 비판은 천황에게 집약되는 결과를 가져오지 않을 수 없게 된다(야스마루 요시오 2008, 207). 실제로 1866년부터 1877년까지는 일본 역사상 봉기·소동형 민중운동이 가장 격렬했던 시기였고, 봉기 참가자들의 의식에 있어서도 요나오시 관념이나 신정부 정책 전체를 거부하는 측면이 현저했다고 한다

(야스마루 요시오 2008, 200).

민중사가 야스마루 요시오, 이로카와 다이키치 등의 작업이 이채로운 것은 지금까지 주로 지식인이 경험하는 사상 형성 과정으로만 채워져 왔던 정신사/사상사 연구의 전통으로부터 한 걸음 비켜서서 막말 변혁기의 민중들의 경험과 그로부터 그들의 ‘사상 세계’의 원천적 구조를 규명하려 했다는 데 있다.⁷⁾ 그 원천적 구조를 명명하는 다른 표현이 다른 아닌 ‘통속 도덕(通俗 道德)’(安丸良夫 1999; 이로카와 다이키치 2015)이다. 당대 민중들의 정신세계를 지배했던 것은 근면, 검약, 겸허, 효행 등과 같은 일련의 규범이며, 민중들은 한편으로는 다양한 사회적 규제력이나 관습에 의해 다른 한편으로는 어떤 자발성에 의해 이러한 통속 도덕을 자명한 당위로 실천해왔다. 그리고 사람들은 현실의 여러 문제에 직면

7) 기존의 사상사적 전통에서 한 걸음 비켜설 수밖에 없었던 이유에 대해 야스마루는 다음과 같이 이유를 밝히고 있다. “종래의 사상사 연구의 방법에서 근대 사상의 성립 과정은 자연이나 사회에 대한 객관적 인식과 그 인식을 가능하게 하는 새로운 사유 양식의 성립 과정으로 분석되거나, 사람들이 인간의 정욕, 이기심, 자아 등을 추구하며, 그것들이 긍정되어가는 과정으로 분석되어왔다. 하지만 이러한 분석시각은 민중의 자기 형성·사상 형성에는 타당하지 않다. 민중의 현실적 과제가 객관적 인식이나 근대적 자아의식의 형성 등의 방향이 아니었거나, 그러한 방향으로의 사상 형성이 완전히 보이지 않았다고 주장할 생각은 없다. 하지만 사상 형성의 주요한 방향은 결코 그러한 것이 아니었다. 민중적 제 사상을 연구할 때, 자연과 인간의 분열, 경험적 합리적 인식의 발전이나 자아의 확립 등을 분석기준으로 하는 것은 이념화된 근대 사상상을 고집하며, 거기서 역사적 대상을 재단하는 모더니즘의 도그마이다(安丸良夫 1999, 19).

해서 그 해결을 위해 사색해가지만, 그 문제를 낳은 현실적 역사적 근거는 아직 알지 못하기 때문에, 우선 이러한 통념의 프리즘을 통해 현실의 여러 문제를 검토하거나 처리해간다(安丸良夫 1999, 12-13). 이들이 통속 도덕에 주목했던 이유는 근대 일본 사회 형성기의 사회적 격동 속에서 광범위하게 이루어진 민중들의 자기 형성·자기 확립의 노력을 이해하기 위해서는 그 노력이 이루어지는 하나의 ‘형태’였던 통속 도덕을 이해하지 않으면 안 되며, 또한 이러한 형태로부터 근본적으로 벗어난 민중적 사상들을 발견할 수도 없다는 자각 때문이었다(安丸良夫 1999, 18).

하지만 통속 도덕에서는 결코 사회 체계 전체를 통찰하면서 이를 비판하는 논리가 나올 수 없다. 따라서 이 통속 도덕의 한계를 내부에서 돌파하기 위해서는 민중의 도덕관념을 누구보다도 충실하고 엄격하게 관찰하는 자기 규율을 가지면서도 동시에 자신의 외부(사회)에 대해서도 확신을 가진 예리한 비판자로서의 지도자가 선두에서 통속 도덕의 사유 방식을 극한으로 파고들어 자신에게도 상대방에게도 가차 없이 추궁하는 사태(이로카와 다이키치 2015, 191)가 요구된다. 이로카와 등이 도쿄에서 한참 떨어진 후카자와(深沢) 고택의 한 창고의 문서 더미에서 찾아낸 ‘이쓰카이치(五日市) 헌법 초안’은 서구 사상만이 아니라 이전 시대의 유학이나 군주의 조칙에 대해서도 ‘바꾸어 읽는 방법’을 통해 자신들의 논리에 맞도록 자유로운 해석을 가하고 그것을 소화하여 바꾸어버리는 사상 방법의 한 예일 것이다(이로카와 다이키치 2015, 118-119).

한편, 1884년 메이지 정부에 맞서 도쿄 인근의 산촌에 모인 수천 명의 농민군들의 ‘지치부(秩父) 봉기’ 연구는 일반 민중들의 사상과 감성에

대한 보다 본격적인 탐구를 통해 메이지 민중의식의 봉우리와 골짜기를 추적해간 이로카와 사학의 한 정수로 평가될 수 있다. 저자도 토로하듯이 이 작업에서 가장 어려운 것은 “글을 모르는 인민의 마음을 무엇을 매개로 파악할 것인가”의 문제일 것이다. 같은 인민이라 해도 ‘문자를 다룰 수 있는’ 호농층과 ‘문자를 모르는 백성’인 저변 민중 사이에는 사상 형성의 방법이라는 본질적인 점에서 중대한 차이가 있기 때문이다 (이로카와 다이키치 2015, 170, 197). 이로카와가 찾아낸 방법은 라나지트 구하(R. Guha)가 주도한 인도의 서벌턴(subaltern) 연구와 유사하게 「지치부 폭도 범죄에 관한 서류 편책」과 같은 관헌 측 기록들을 ‘거꾸로’ 읽는 방식을 동원하여 변혁기에 나타나는 민중의식의 표출 형태, 행동 방식을 재현해내는 것이었다.

앞서 언급했듯이 민중의 정신세계는 결코 ‘진보’라는 이름의 사관으로 일관되게 정리될 수 없으며, 다양하고 모순적이면서 굴절된 가치관, 심성, 그리고 주의들이 통속 도덕이라는 틀 안에서 충돌하고 있다. 여기서 지치부 사례가 중요한 이유는, 통속 도덕적인 사유 방법을 사회 변혁적인 사유 방법으로 비약시키는 계기가 덴리교, 마루야마교 등 민간신앙에서 연원한 잇키(一揆)와 같이 종교에 기반한 이단(heterogeneous)의 우주론이 아닌, 자유 민권의 세계상이라는 정치사상사적 매개를 통해 이루어졌기 때문이다. 야스마루가 민중 봉기의 계기로서 주목했던 것은 종교, 특히 ‘신들림’이었다. 가치나 의미의 질서를 구축하는 세계의 전체성에 무겁게 짓눌려 살아가는 민중들은 가미(神)라는 현존의 질서를 초월하는 권위를 구축하는 것을 통해서야 비로소 자기와 세계의 독자적

의미 부여를 이루어낼 수 있다고 생각했던 것이다(安丸良夫 1977, 5).

이로카와 역시 민중 종교적 사회변혁 구상이 갖는 힘을 부정하지는 않는다. 하지만 그 힘은 사상으로서의 두드러지게 환상적, 주술적인 것이기 때문에 합리적인 개혁 운동을 조직할 수 없다는 한계를 내포하고 있다. 그리고 이러한 종교사상은 천황제나 국체론과는 전혀 무관한 것이었지만, 1910년대 이후 오오모토교나 덴리교의 전개 과정에서 보듯 국체론적 급진주의로 화하면서, 이전에 지녔던 이단적 색깔 역시 사라져버리게 된다(야스마루 요시오 2008, 220). 반면 지치부 봉기에 참가한 인민의 세계에서 두드러지는 것은 주술성이 아닌, 통속 도덕의 사유 틀을 타파하고 보다 넓은 사회적 시야와 피아의 역사 관계를 냉정하게 고찰하는 리얼리즘이었다는 것은 특기할 만한 사실이다(色川大吉 2015, 194-197).

1960년대 일본의 민중사가들의 작업이 빛을 발하는 것은 이렇듯 100년도 지난 과거 하층 민중들의 언어, 몸짓, 얼굴을 생생하게 복원해내고 있다는 점에 있다. 거기에는 칸토로비치(E. Kantorowicz)나 슈미트(C. Schmidt)에게서 유래하는 ‘갈채의 고고학’에서 이야기되는 민중상, 즉 “예” 때로는 “아니오”라고 말하는 민중상이 아닌,⁸⁾ 봉기하는 민중들의

8) “오직 물리적으로 집결할 때에만 민중은 민중이고, 오직 물리적으로 집결한 민중만이 그들의 고유한 활동을 수행할 수 있다. 말하자면 오직 그들만이 갈채할 수 있다. …… 민중이 물리적으로 집결하는 순간부터—공공축제이든, 극장이든, 경마장이든, 경기장이든 ……, 그 목적은 중요하지 않다—이런 민중은 갈채를 통해 존재하며 적어도 잠재적으로 어떤 정치적 역량을 구성한다”(C. Schmidt, *Théorie de la*

다양한 생각들과 감정들, 그리고 표정들이 생생하게 드러난다. 이 모든 것은 역사가 진화나 낙후라는 단순한 용어로는 설명해내지 못하는 것들이다. 그런 점에서 인민들과 그들의 감정들을 이미지들처럼 역사에 기입된 것들로서, 재현들과 내재적인 동시에 분리적 관계, 표현인 동시에 갈등인 관계로, 즉 “변증법적으로” 파악할 필요성이 제기된다(디다-위베르만 2014, 103-107). 디다-위베르만은 벤야민의 논의를 심화시키면서 변증법적 이미지를, “어떤 방식으로 시간들이 가시화하는지, 어떻게 역사 자체가 ‘이미지’라고 명명해야 할 일시적인 섬광 안에서 우리에게 출현하는지 이해하기 위해 마련된 개념”(디다-위베르만 2012, 46)이라고 정의한다. 다시 말하면 변증법을 정지 상태에 묶으로써 “역사의 ‘승리자들’이 지금까지 역사와 맺어온 계약을 취소하고, 모든 파토스를 억압된 것의 구원으로 향하게 하는 것”(티데만 2005, 81)이야말로 정지상태의 변증법의 역사가의 작업이며, 1960년대 일본 민중사가들 역시 이 계보에 속한다고 할 수 있다.⁹⁾

constitution, 1928, Paris: PUF 1993, 382-83; 디다-위베르만 2012, 96에서 재인용).

- 9) 이미지를 변증법적으로 파악해야 한다는 의미는 무엇인가. 벤야민의 「역사의 개념에 대하여」 17절은 바로 이 문제를 명확하게 제시해주고 있다. “유물론적 역사 서술은 하나의 구성의 원칙에 근거를 둔다. 사유에는 생각들의 흐름만이 아니라 생각들의 정지도 포함된다. 사유는, 그것이 긴장으로 가득 찬 상황성좌(Konstellation) 속에서 갑자기 정지하는 바로 그 순간에 그 상황에 충격을 가하게 되고, 또 이를 통해 그 상황은 하나의 단자(Monade)로 결정된다. 역사적 유물론자는 역사적 대상에 다가가되 그가 그 대상을 단자로 맞닥뜨리는 곳에서만 다가가간다. 이러한 단자의 구조 속에서 그는 사건의 메시아적인 정지의 표식, 다시 말해 억압 받은

물론 우리는 역사적으로 지치부 봉기가 어떻게 패배했는지 이미 알고 있다. 지치부 봉기의 혁명적 사상은 국가의 무력 진압뿐만 아니라, 아이러니하게도 같은 민중들 사이에서 암묵적으로 이루어지는 격렬한 저변의 사상투쟁으로 저지되었다. 봉기 민중들의 혁명적 사상을 저지하고 그들을 ‘무법자’로 매장하는 데 중추적 역할을 했던 존재들은 무명 ‘세간사(世間師)’들, 또는 ‘촌락의 선전가’, ‘작은 선동가’들이었다. 그들의 논리를 간단히 말하면, 첫째, 요나오시(世直し)와 곤민당(困民党)을 ‘무법자’로 취급하고, 둘째, ‘권력’은 우월자이며 우월자는 반드시 승리하는 법이고, 이에 거스르는 것은 ‘바보’라는 식의 어조를 취하며, 셋째, 지치부 봉기자들의 논리를 민중들이 가장 듣기 싫어하는 ‘제멋대로’라는 논리로 전

과거를 위한 투쟁에서 나타나는 혁명적 기회의 신호를 인식한다.” 다시 말하면, ‘모든 형성된 사회 형태를 운동의 흐름 속에서 …… 파악하는’ 마르크스의 변증법과 반대로 운동의 흐름을 멈추려는 벤야민적인 변증법, 즉 ‘정지 상태의 변증법’은 모든 생성을 존재로 파악하려는 시도이다. 『파사젠베르크』에서만 보더라도 변증법적 이미지는 “물신으로서의 상품”으로 대표되듯, 현대의 새로운 것과 태고의 것이라는 양가적 의미가 공존하는 집단 무의식의 이미지 상상력(Bildphantasie) 정도로 정의되었다. 하지만 물신화된 상품은 사태 그 자체이지 역사적 경험으로 매개된 것이 아니다. 다시 말하면 아도르노(T. Adorno)가 비판한 것처럼 상품이 아니라 상품에 의해 발생되는 물신적 의식에 대한 변증법적 고찰이 필요한 것이다. 벤야민 역시 이 비판을 수용하면서 이후 ‘역사의 개념에 대하여’ 등을 통해, 변증법적 이미지를 재사유한다. 그 결과 변증법적 이미지는 “과거가 인식 가능성의 지금과 관계 맺는 형식이자, 점진적인 역사의 발전 과정이라는 연속성의 고리를 파괴하고 역사적 존재의 의식에 스치듯 나타나는 과거의 ‘진정한’ 형상”(강수미 2011, 89)으로 새로이 정의된다.

용시키고, 넷째, 곤민당과 같은 것은 ‘농사꾼과 야인의 폭민(暴民)인 까닭’에 사물의 이치를 모르는 무리라고 치부하면서(민중 내부의 사대주의, 고루하고 나쁜 관습, 노예적인 정신구조의 이면), 다섯째, 가족의 애정과 같은 신파조의 민중 심리를 파고드는 논리다(이로카와 다이키치 2015, 198-202).

그리고 지치부 봉기 패배 이후 민중사상은 “봉우리에서 골짜기로” 쇠퇴한다. 통속 도덕의 역사적 형성기에 마음의 철학은 민중에게 무한한 가능성을 믿게 하고 민중의 체념을 타파하여 그들을 적극적인 주체로 탄생하게 만드는 인간주의적 의의를 가지고 있었다. 하지만 이제 모든 문제는 자신의 ‘마음’ 하나로 귀착되고 그 ‘마음’의 평안을 유지하고 그 진실을 감수하는 것만이 지상에서 가장 행복한 조건이 된다. 즉, 통속도덕은 이미 기만적 사회 통념이 되어 지배를 타파하는 사상으로서가 아니라 지배적 사상의 기반으로 편입되면서, 민중은 자기 도덕관념을 진지하게 실천하면 할수록 지배 체제를 아래로부터 지탱하는 결과가 되고, 자신의 출구를 더욱 찾기 어렵게 만드는 악순환에 빠져 버리는 상황에 처하게 된다(이로카와 다이키치 2015, 208). 메이지 후기 이후 오오모토교 창시자인 테구치 나오(出口なお)와 같은 ‘예외적 개인’(安丸良夫 1977)을 제외한다면 통속 도덕이 내장하고 있던 강렬한 에너지들이 ‘입신출세주의’(見田宗介 2012)로 귀결되어버린 것은 일본 근대사의 안타까운 장면이라고 하지 않을 수 없다.

4. 메이지국가의 완성: 천황제 통치 체제의 확립

메이지 일본 사회가 내포하고 있던 내적 역동성을 흡수하여 국가장치를 완성시키고, 또 그 이데올로기로서의 천황제를 안착시킨 계기로서 주목해야 할 또 다른 계기는 청일전쟁(1894)과 러일전쟁(1904)으로 이어지는 일련의 대외전쟁이었다. 전통적으로 아시아/세계의 중심이자 학문적 종주국으로 인식되어왔던 중국과의 전쟁은 신생 메이지 정부로서는 국운을 건 승부였고, 어느 누구도 승리를 예측할 수 없는 절대 절명의 상황이었다. 하지만 막상 전쟁이 발발하자 근대적 규율로 잘 무장된 일본군은 신속하게 청나라를 제압하고 승리를 쟁취한다. 청일전쟁의 승리는 ‘야만’에 대항한 문명국 일본의 승리로 선전되었고, 또 이 승리로 서구 열강과의 조약 개정을 통해 불평등의 상징이었던 치외법권의 철폐까지 실현함으로써, 메이지 일본은 막부 말기 이래 최대의 국가적인 과제였던 대외적 자립, 다시 말해 주권국가의 확립을 이루어낸다.

청일전쟁의 승리는 국민적(national) 상징으로서의 천황의 지위와 권위가 확고부동해지는 계기이기도 했다. 이러한 배경에는 청일전쟁 당시 대원수 천황이 히로시마의大本營에서 전쟁을 독려했다는 이야기를 신문 등을 통해 퍼뜨리면서, 승리를 가져오는 천황의 이미지를 대대적으로 선전했던 메이지 정부의 고도의 상징 조작이 작동하고 있었음을 간과해서는 안 된다. 흥미로운 점은 청일전쟁 이후 국체론은 천황통치의 정당성을 논증하는 것을 넘어, 만세일계의 천황이 통치하는 일본의 국가적 성격, 일본 민족의 우수성을 강조하는 내셔널리즘적인 요소가 강

조, 표현되었다는 사실이다(스즈키 마사유키 1998, 91-92). ‘만방무비(萬邦無比)’의 국체라는 관념의 등장은 국체론과 내셔널리즘의 ‘행복한’ 결합을 잘 보여준다.

실제로 청일전쟁은 황실을 ‘정치와 사회 밖’의 존재로 규정하려 했던 자유주의적 계몽주의자들에게까지 영향을 미쳤다. 그 한 예로 후쿠자와 유키치 역시 전쟁이 한창이던 1894년 10월 『지지신보(時事新報)』에 “천 황폐하의 성덕(聖德)”이라는 제목의 글을 발표하고 있다. “개전 이래 천 황폐하께서는 대본영이 있는 히로시마에 가서서 친히 군을 돌아보시며 주야로 침식도 편히 하지 못하셨다. 이 사실을 국민 일반이 전해 듣고 감격을 금치 못하고 있다. …… 나는 그 사실을 알고 그저 감격하여 눈물이 흘러내려 목이 뭉 때름”(스즈키 마사유키 1998, 91에서 재인용)이라는 문장은 승전 분위기에 편승하면서 천황을 찬미하는 자유주의자의 모습을 떠올리게 한다. 청일전쟁 직후인 1895년 11월 14일에 『지지신보』에 게재된 「전사자의 대제전을 거행해야 한다」는 논설(후쿠자와가 썼다고 추정되는) 역시 전사자의 대제전에서 제주로서의 천황의 의의를 역설한 것으로, 승전이라는 결정적 국면의 전환기에 국민통합의 이데올로기로서 천황제가 ‘정착’되고 있음을 잘 반영하고 있다.

동양의 형세는 나날이 절박해져, 언제 어떤 변이 일어날지 예측할 수 없다. 만일 불행히 다시 전쟁이 시작되면 누구에게 의지해서 나라를 지킬 것인가? 역시 사나이의 죽음을 두려워하지 않는 정신에 의지할 수밖에 없을 것이다. 그렇다면 더욱더 이 정신을 함양하는 것이야말로 호국의 중요 임무일 것

이고, 이 정신을 기르기 위해서는 최대한의 영광을 전사자 및 그 유족에게 돌려, 그에 따라 전쟁터에서 쓰러지는 것이 행복한 일임을 느끼게 해야 할 것이다. …… 지난번 이래 각 지방에서 전사자의 초혼제를 올리고 있긴 하지만, 그것으로 충분하다고는 할 수 없다. 한 걸음 더 나아가서, 제국의 중심인 도쿄에 제단을 쌓고, 전국 전사자의 유족을 초대해서 식전에 참석하는 영광을 갖게 하고, 황송한 일이지만 대원수 폐하께서 친히 제주(祭主)가 되어 문무백관을 통솔해 식에 임하시어 사자의 공훈에 상을 내리시고, 그 영혼을 위로하는 직어를 하사하실 것을 우리는 대원하는 바이다(『時事新報』 1895.11.14; 高橋徹哉 2005, 42-43에서 재인용).

이미 오래 전에 르낭(E. Renan)이 지적한 바 있듯이, 국민의 기억과 관련해서 승리보다 더 가치가 있는 것은 슬픔의 감정이다. 왜냐하면 “슬픔은 의무를 부과하고 공동의 노력을 요구하기 때문이다”(르낭 1990, 19). 그런 점에서 의례, 특히 죽은 자에 대한 애도 의례인 제사는 상상적인 ‘공감의 공동체’로서의 국민을 만들어내는 국민국가의 대표적인 장치이다. 여기서 간과해서는 안 되는 것은 충혼사(忠魂社), 야스쿠니신사(靖国神社) 등으로 대표되는 ‘감동’, ‘감심’, ‘감화’의 시스템이 공동체 내부의 친밀성을 증대시키는 반면, 타자를 철저히 배제·차별해가는 논리로 전화하면서, ‘이심전심의 시스템’이 ‘강압 역제의 순환’을 끝없이 재생산해나간다는 사실이다(羽賀祥二 1994, 367). 그것은 특정 타자와의 차별적이고 배제적인 대립을 통해서만 자기표상이 가능한, 공감의 공동체가 갖는 근원적인 속성이기도 했다(사카이 나오키 2008, 161).

하지만 그럼에도 불구하고 가족과 국가가 ‘일체’라고 하는 환상이 성립되기 위해서는 먼저 대중이 몸을 ‘국가’ 쪽으로 맡기려는 도약의 의지가 발생하지 않으면 안 되며, 이를 위해서는 부단한 이데올로기적 사전 공작¹⁰⁾과 함께 ‘무리한 도약’을 가능케 하는 ‘민족적 이상 사태’(격렬한 내셔널 쇼크)가 연출되지 않으면 안 된다(이로카와 다이키치 2015, 308). 이렇게 볼 때, 러일전쟁은 바로 그러한 ‘민족적 이상 사태’를 불러일으킨 결정적인 사건이라고 할 수 있을 것이다.

전사자 숫자만 보더라도 러일전쟁은 이전의 전쟁과는 비교할 수 없는 대사건이었다. 한 예로 야스쿠니신사의 제신 수를 비교해보면, 메이지기부터 청일전쟁 이전까지 26년 동안의 야스쿠니의 ‘제신’수 1만 4,722명, 그리고 청일전쟁기의 ‘제신’수가 1만 3,619명인데 비해, 러일전쟁의 경우 8만 8,243명으로 그 수는 압도적으로 늘어난다(『靖国神社百年史 資料編 上』 1983; 秦郁彦 2010, 56에서 재인용). 또한 전사자의 구성을 보더라도 이전의 전사자들은 대개 사족(士族) 출신들이나 데 비해, 러일전쟁기에 이르면 국민개병제의 여파로 향토의 일반 평민들이 주를 이루게 되고, 그 결과 유족들 역시 그 대상이 전 국민이라는 범위로 확대된다. 전 국민

10) 이로카와는 ‘가족’의 공동성을 ‘촌락 공동체’로 이행시키고 나아가 ‘국가’로 원격이 행시키기 위해 천황제가 체계적으로 취한 방법으로, (1) 메이지 천황이라는 상징적 존재, (2) 일본인의 ‘이에’의 핵심이며 민중의 마음인 ‘조상 숭배’를 이용한 ‘이에’와 ‘국가’의 접합, (3) 가족제도 붕괴의 위기의식에서 공동환상을 한층 증폭시켜 새로운 체계화를 이데올로그에게 촉구, (4) 국정교과서에 의한 교육의 힘 등을 그 주요한 수단으로 지목하고 있다(이로카와 다이키치 2015, 300-307).

이 동원된 전쟁과 그로 인한 막대한 수의 전사자들이 국민국가의 핵심인 ‘애도의 공동체’를 만들어냈던 것이다. 그리고 국제사회의 대다수가 러시아의 우세를 점친 전쟁에서 일어난 기적적인 승리와 강화는 전 세계적인 칭송과 함께 일본인의 국민적 자긍심을 한층 고양시켰다.

이전의 자유주의자와 회의주의자들도 이러한 분위기에 편승했다. 청일전쟁의 후쿠자와의 역할을 대신했던 것은 『고쿠민신문(國民新聞)』의 도쿠토미 소호였다. 논설을 통해 도쿠토미는 강대국으로서의 일본의 지위를 유지하는 데 필요한 희생을 받아들이라고 국민들에게 거듭 촉구했다. 그리고 승전 소식에는 심지어 러시아와의 전쟁에 반대했던 우치무라 간조조차 벽장 속에 숨어서 몇 번이나 만세를 외칠 수밖에 없었다고 털어놓았다(안센 2006, 752-753).

그렇게 본다면 그로부터 7년 후인 1912년, 메이지 천황의 장례식을 목격하면서 느꼈던 “무어라 말할 수 없는 감정의 복받침”을 기록한 작가 다야마 가타이(田山花袋)의 회고, ‘메이지’라는 한 시대의 끝을 지켜보는 지식인의 내면세계의 발로로 보더라도 손색이 없다. 그것은 마치 천황의 죽음을 “한 시대의 종언”으로 선언했던 나즈메 소세키(夏目漱石)의 소설 『마음(こころ)』의 한 장면을 떠올리게 한다. “사상으로서의 자유사상”과 “혼으로서의 대일본주의”가 이제 일본 사회 개개인의 내면에 모순 없이 양립할 수 있게 된 것이다.

메이지 천황의 대상을 알리는 발표는 내가 잊을 수 없는 7월 하순의 무더운 날에 찾아왔다. …… ‘아, 결국 운명하셨구나.’ 이렇게 생각하자 무어라 말

할 수 없는 감정이 복받쳤다. 내 가슴엔 온갖 상념이 몰려들었다. 세이난(西南) 전쟁(1877)에서 아버지가 전사하셨다. 이어서 청일전쟁이 찾아왔다. 러일 전쟁 중에 나는 사진부대에 복무하며 폐하의 존엄한 덕이 만방에 두루 빛나는 것을 내 눈으로 보았다. 일장기가 진저우(錦州) 난산(南山)의 적 진지에서 펄럭이는 것을 보았을 때 내 가슴은 뛰었다. 내 몸 속에 일본인의 뜨거운 피가 흐르는 것을 느끼지 않을 수 없었다. 나는 사상적으로는 ‘자유사상’이지만, 혼으로 말하면 역시 대일본주의(大日本主義)의 일원이다(田山花袋 1917, 287-288. 후지타니 다카시 2003, 38에서 재인용. 강조는 인용자).

결국 근대국가 건설과 병행해서 이루어졌던 천황제는 일본인들에게 ‘자연스러운(natural)’ 것으로 받아들여졌다. 그것은 새롭게 만들어진 천황제 이데올로기가 일본 국내에만 한정해서 본다면—적어도 통치 이데올로기로서의 천황제가 ‘제국’의 지배질서로 화하기에는 많은 모순들을 내포하고 있다는 점에서—혜계모니를 확립했음을 의미하는 것이기도 하다. 메이지 초기 농민 봉기를 가능하게 했던 통속 도덕의 강렬한 에너지들은 천황제 국가 내에서의 입신출세주의로 전환되었다. 청일전쟁과 러일전쟁의 승리를 통해 획득한 타이완, 조선, 중국 동북부, 사할린의 일부라는 ‘외부’는, 경제적 폐쇄이 길어지는 국내에서 전망을 찾기 어려웠던 하층 민중들에게도 식민지/점령지로의 진출(침략)을 통한 입신출세가 가능하다는 심리적 기대감을 드높이면서, 그들의 에너지를 천황제, 국체 내셔널리즘으로 흡수하는 또 하나의 계기가 되었을 것이다. 천황제란 “평등의 원칙을 감상적으로 형상화하는 제도이고 국민공동체를 합체의 느낌을 통

해 전체화함으로써 항쟁에 의해 사회의 단편화를 은폐/전위시킨다는 점에서 근대의 국민 공동체에 있어서 개(個)와 전체의 관계를 훌륭하게 표현하는 제도”라는 사카이 나오키(酒井直樹)의 지적(2003, 190)은 근대 천황제의 본질을 잘 표현하고 있다.

그것은 분명 일본이라는 국가가 만들어낸 ‘환상’이었다. 그리고 운명 공동체라는 의식 속에 통속 도덕의 충실한 실천자들이었던 민중들은 자발적으로 병사가 되어 근대 일본의 대외전쟁에 의심 없이 참전했다. 하지만 달콤한 환상이 영원히 지속될 수는 없다. 이로카와는 『메이지의 문화』의 마지막 장에서, 자발적으로 동원된 대중 병사들이 일본이라는 ‘국가’의 동포로서 운명적인 일체감과, 그러나 최후에는 ‘고향’과 ‘집’에 대한 그리움에 이끌려 그 정점과 저변의 두 가지 환상의 자장 사이를 헤매면서 전장에서 쓸쓸히 죽어가는 모습을 침울한 시선으로 그려내고 있다(이로카와 다이키치 2015, 313). 메이지 이후 일본 사회는 그 방황하는 영혼들을 수습하기 위해 국가가 만들어낸 야스쿠니신사가 발산하는 강렬하고 사나운 서치라이트의 빛과 아스라이 먼 그리운 ‘고향집’의 반딧불, 즉 미광(lucciole)이 교차하는 공간이었는지도 모른다. 그러한 환상, 그리고 그 환상을 아래로부터 지탱했던 통속 도덕의 허위와 위선이 무너져 내리기까지는 ‘1945년 패전’이라는, 아직도 기나긴, 그리고 처참하고 끔찍한 시간들이 남아 있었다.

5. 반딧불의 미광¹¹⁾

다카의 〈폭동〉은 완전히 실패한 것처럼 보이지만, 적어도 지금까지 고정되어 있던 골짜기 마을의 인간 구성을 뒤흔들어 놓은 거야. 단적으로 말해서 다카의 그룹이었던 젊은 사람들이 촌의원을 한 사람 낼 수 있을 만큼, 머리가 굳은 우두머리들에 대해 힘을 갖게 된 거지요. 역시 〈폭동〉이 일어난 건 골짜기 전체의 장래를 위해서는 효과가 있었다구요, 미쓰 씨! 사실 그 〈폭동〉에서 일단은 골짜기 인간 사회의 종적인 파이프가 청소되었고, 젊은 사람들의 횡적인 파이프는 단단히 연결되었으니까. 미쓰 씨, 이제야말로 골짜기 마을에 장기적으로 전망이 생길 기반이 마련된 것 같다는 생각이 드네요!(오에 겐자부로 2000, 435)

이로카와, 야스마루 등 민중사가들의 작업으로부터 다시 50여 년의 세월이 흐른 지금 일본 사회에서 메이지라는 시공간은 또 어떤 방식으로 기억되고 또 평가되고 있을까. 메이지 유신 150주년의 해인, 2018년 일본 사회에는 메이지를 대대적으로 기념하면서 국가적/국민적 기억으로 자리매김하려는 움직임이 곳곳에서 감지된다. 그 기념의 일환으로 NHK 대하드라마 「세고 돈(西郷どん)」[「세고 돈」은 가고시마에서 사이고 다카모리(西郷隆盛)를 높이 부르는 호칭. '돈(どん)'은 도노사마(殿様), 즉 전하의 약칭]

11) 이 절의 제목은 조르주 디디-위베르만의 책, 『반딧불의 잔존』(김흥기 역, 도서출판 길, 2012)에서 차용한 것이다.

이 ‘인기몰이’를 하는 가운데, 과거 유신의 주역이었던 ‘사쓰마’, 즉 가고시마는 메이지 유신 150주년을 축하하며 도처에 걸쳐 있는 현수막과 함께 관광 상품화된 사이고 다카모리의 이미지들로 넘쳐흐르고 있다. 진정 ‘메이지 국가’는 서세동점의 위기에 처한 아시아의 한 사회가 선택한 ‘현실적인’ 유토피아였을까, 아니면 수많은 인민들의 유토피아들을 압살해가면서 만들어진 괴물적인 국가장치인가. 그리고 만약 메이지 초기 인민들이 품고 있던 유토피아적 꿈들이 이로카와 등의 주장처럼 근대 국민국가 형성 과정에서 ‘골짜기’에 빠져버렸다면, 어떻게 다시 봉우리로 나갈 수 있는 계기를 만들어낼 수 있을 것인가.

이 글은 공감의 구조와 이심전심의 시스템이 형성되면서 메이지 국가의 통치 이데올로기가 확립되어가는 과정을 검토하는 것으로 논의를 끝내고 있다. 물론 그것은 메이지기를 다루는 많은 역사 서술에서 공통적으로 나타나는 하나의 패턴이다. 하지만 과거를 역사적으로 표현한다는 것은 도대체 무엇일까. 여기서 우리는 폐허와 파국 앞에서 역사의 개념에 대해 사유했던 벤야민의 성찰을 다시금 상기할 필요가 있다. 그는 「역사의 개념에 대하여」에서 “(과거를 역사적으로 표현한다는 것은) ‘원래 어떠했는가’를 인식하는 일을 뜻하는 것이 아니라는” 것, 오히려 그것은 “위험의 순간에 섬광처럼 스치는 어떤 기억을 붙잡는다는 것”을 의미한다고 쓰고 있다. 그에게 있어 역사적 유물론의 중요한 과제는 “위험의 순간에 역사적 주체에게 예기치 않게 나타나는 과거의 이미지를 붙드는 것”이었다(벤야민 2008, 334).

이 비의적인 문장들에는 적들이 승리할 경우 죽은 자들도 그 적 앞에

서 안전하지 못할 터인데, 하물며 적들이 승리를 거둬고 있는 ‘비상사태’에서 역사적 유물론자로서 개입의 지점을 명확히 제시하고자 하는 벤야민의 다급함이 깃들어 있다. 그것은 1940년대 승승장구하는 파시즘의 밤, 혹은 서치라이트의 사나운 빛이 주위를 감시하던 이탈리아에서 반딧불의 춤을 관찰하면서 사라지지 않는 반딧불의 미광을 이야기했던 파솔리니의 사유와도 겹쳐지는 것이다(디다-위베르만 2012, 27). 그는 나폴리의 민중문화에 대해 언급하면서 “은어, 문신, 침묵의 계율, 제스처, 암흑가의 구조, 권력관계의 모든 체계는 변질되지 않고 남아 있었다. 심지어 소비 혁명의 시대—중앙 권력 문화와 민중문화의 관계를 근본적으로 변화시킨 시대—조차도 단지 나폴리 민중의 세계를 조금 더 ‘고립’시켰을 뿐”(Pasolini 1973, 235-236, 디다-위베르만 2012, 33에서 재인용)이라고 쓰고 있다. 그의 일련의 작업은 “민중문화가 떠맡은 잔존(survival)이라는 인류학적 사명을 통해 발휘되는, 민중문화의 역사적이고 정치적인 저항의 진정한 능력을 확인하는 시도”(디다-위베르만 2012, 33)이기도 하다.

근대 일본 민중들의 정신사, 사상사를 역사적, 혹은 문학적으로 추적하고자 하는 이로카와, 야스마루, 오에 겐자부로의 지난한 작업 역시 민, 민중에 대한 그의 신념, 아니 어떤 확신에 의해 진행되었다고 말할 수밖에 없다. 본론에서 언급했던 것처럼, 이로카와의 작업이 대중의 자기 해방을 위한 수단으로서 어두운 대지의 저변을 흐르는 역사의 ‘지하수’(이로카와 다이키치 2015, 326)로서의 메이지 초기의 비판적 정신들을 찾아내는 것이었다면, 전후 자신의 고향 마을에서 일어난 폭동을 유신 직전인 만엔원년(萬延元年)의 증조부의 봉기와 겹쳐 읽으려는 소설가 오에

겐자부로의 시도(『萬延元年のフットボール』, 1967)는 ‘바로 지금’ 자신이 살고 있는 전후 일본 사회에서 그러한 저항의 행동들의 의미를 탐구하기 위한 문제의식/문학적 상상력에서 연유한 것이었다. 다시 말하면 역사(소설) 속의 주인공들에게 “조각난 과거를 다시 일깨워(re-membering) 구축한다”(Bhabha 1994, 63)는 엄청난 고통을 수반하는 과제를 지움으로써, 단순히 과거의 사건을 복원하는 차원이 아닌, 당대(전후)를 살아간 그들의 기억과 고통을 전유하고, 나아가 그 현재적 의미를 자리매김 하려는 시도야말로, 전후라는 환등상(phantasmagoria) 속에서 그들이 추구하고자 했던 작업이었던 것이다. 그리고 그것이야말로 “비관주의를 조직하는” 것이자, 사건에 항상 한 발 뒤처질 수밖에 없는 이론이 떠맡아야 할 숙명이기도 할 것이다.

참고문헌

- 강수미. 2011. 『아이스테시스: 발터 벤야민과 사유하는 미학』. 글항아리.
- 고야스 노부쿠니. 2007. 『일본 근대사상 비판』. 김석근 역. 역사비평사.
- _____. 2011. 『일본 내셔널리즘의 해부』. 김석근 역. 그린비.
- 도미야마 이치로. 2002[1995]. 『전장의 기억』. 임성모 역. 이산.
- 디디 위베르만, 조르주. 2012[2009]. 『반딧불의 잔존』. 김흥기 역. 도서출판 길.
- _____. 2014. “감각할 수 있게 만들기.” 알랭 바디우 외. 『인민이란 무엇인가』. 서용순 외 역. 현실문화.

- 르낭, 에른스트. 2002[1882]. 『민족이란 무엇인가』. 신행선 역. 책세상.
- 마루야마 마사오. 1995. 『일본 근대사상사 연구』. 김석근 역. 통나무.
- _____. 1998. 『충성과 반역: 전환기 일본의 정신사적 위상』. 박충석·김석근 공역. 나남.
- _____. 2012. 『일본의 사상』. 김석근 역. 한길사.
- 마루야마 마사오·가토 슈이치. 2000. 『번역과 일본의 근대』. 임성모 역. 이산.
- 벤야민, 발터. 2008. 『발터 벤야민 선집 5: 역사의 개념에 대하여 / 폭력비판을 위하여 / 초현실주의 외』. 최성만 역. 길 출판사.
- 사카이 나오키. 2003. 『국민주의의 포이에시스』. 이규수 역. 창비.
- _____. 2008. 『일본, 영상, 미국: 공감의 공동체와 제국적 국민주의』. 최정옥 역. 그린비.
- 스즈키 마사유키. 1998. 『근대일본의 천황제』. 류교열 역. 이산.
- 야스마루 요시오. 2002. 『천황제국가의 성립과 신흥종교』. 이원범 역. 소화.
- _____. 2008. 『근대 천황상의 형성』. 박진우 역. 논형.
- 얀센, 마리우스 B. 2006. 『현대 일본을 찾아서 1, 2』. 김우영 외 역. 이산.
- 엘리아스, 노베르트. 1995. 『문명화과정: 매너의 역사』. 유희수 역. 신서원.
- 오에 겐자부로. 2000. 『만엔원년의 풋볼』. 박유하 역. 고려원.
- 오에 시노부. 2001. 『야스쿠니 신사』. 양현혜·이규태 공역. 소화.
- 오오카 쇼헤이. 2010. 『포로기』. 허호 역. 문학동네.
- 윤건차. 1997. 『일본 그 국가·민족·국민』. 하종문·이애숙 공역. 일월서각.
- 이로카와 다이키치. 2015. 『메이지의 문화』. 박진우 역. 삼천리.
- 이영진. 2011. “근대 일본의 전사자 위령에 대한 연구사적 접근: 전후 일본의 학계를 중심으로.” 『비교문화연구』 17-1.
- 최정운. 1996. “새로운 부르주아의 탄생: 로빈슨 크루소의 고독의 근대사상적 의미.” 『근대, 근대인, 근대국가』. 한국정치사상학회 제1차 연차학술대회 논

문집.

티데만, 롤프. 2005. “정지상태의 변증법.” 발터 벤야민. 『아케이드 프로젝트』. 조
형준 역. 새물결.

후지타니, 다카시. 2003. 『화려한 군주: 근대일본의 권력과 국가의례』. 한석정
역. 이산.

후쿠자와 유키치. 1989. 『文明論의 概略』. 정명환 역. 광일문화사.

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.

大江健三郎. 1967. 『萬延元年のフットボール』. 東京：講談社.

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.

磯前順一. 2007. 「死霊祭祀のポリテクス：慰霊と招魂の靖国」. 『喪失とノスタル
ジア：近代日本の余白へ』. 東京：みすず書店.

板垣竜太[外]阪本是丸. 2007. 「「国家神道体制」と靖国神社：慰霊と招魂の思想的系譜・
序説」. 『神社本廳教学研究紀要』12.

高橋哲哉. 2005. 『靖国問題』. 東京：筑摩書房.

田山花袋. 1917. 『東京の三十年』. 東京：岩波書店.

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.

羽賀祥二. 1994. 『明治維新と宗教』. 東京：筑摩書房.

秦 郁彦. 2010. 『靖国神社の祭神たち』. 東京：新潮社.

見田宗介. 2012[1967]. 「「立身出世主義」の構造：日本近代化の〈精神〉」. 『近代化日
本の精神構造(定本 見田宗介著作集 第3巻)』. 東京：岩波書店.

村上重良. 1970. 『国家神道』. 東京：岩波書店.

安丸良夫. 1977. 『出口なお』. 東京：朝日新聞社

_____. 1999. 『日本の近代化と民衆思想』. 東京: 平凡社.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso(revised edition).

Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.

Fujitani, Takashi. 1993. "Inventing, Forgetting, Remembering: Toward a Historical Ethnography of the Nation-state." in Harumi Befu ed. *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*. Institute of East Asian Studies. Berkeley, Calif: University of California.

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

Hobsbawm, Eric. J. 1962. *The Age of Revolution 1789-1848*. New York: New American Library.

Pasolini, Pier Paolo. 1973: "Les gens cultivés et la culture populaire." trad. P. Guilhaon. *Écrits corsaire*.

Seizing the Image of People

A Review of People's History in Post War Japan

Lee, Yungjin

Sogang University

In this manuscript, I explore how images of people were constructed by select Japanese historians, such as Irokawa Daikichi and Yasumaru Yoshio, in 1960's, which were characterized by active political struggles fought by the left but also gave rise to the legend of Meiji era in the aftermath of the defeat of the World War II. Although Meiji era was touted as the glorious time for Japanese people, this era was also the period that simple personal hopes for a better future held by middle and low class people had been crushed by the apparatus of modern national state built in Meiji era.

Irokawa, Yasumaru and other historians explored the images of people who lived in Meiji era in an effort to reveal the political nature of images as a important medium which breaks through totalitarian construction from the spectacular fantasy, organize pessimism and discover the space of images in the 1960's Japanese society, which enjoyed fast economic development and consumer-oriented capitalism despite on-going political struggles. In this manuscript, a brief review of the process in which national builders in early Meiji era constructed the ideology of patriotism and nationalism will be followed by the analysis of meanings of people's political struggles in this era. A special emphasis will be placed on

Irokawa and Yasumaru's works, which captured images of people who lived in Meiji era and reflected on how these struggles were eventually negated by submission to the power of the imperial state and the conspiracy between people and the ruling elite in following years. However, their attempts to capture the image of people are in line with the thought of W. Benjamin, in that the past is not the act of recognizing what it was like in the past time, but the act of "capturing certain memory traces that flash across in the moments of crisis,

In my view, Irokawa and Yasumaru's works were outstanding attempts to "re-member fractured past" by appropriating people's memories and sufferings from Meiji era and recasting meanings of past people's struggles in the post-war phantasmagoria in an attempt to reorganize the pessimism. Today, people's history is regarded as a relic of the past. However, in the contemporary spectacle society in which it is more and more difficult to imagine the image of people, their works still have an important meaning.

■ **Keyword:** People, Image, Meiji Japan, Phantasmagoria, Utopia

투고 : 2018/3/30 심사 : 2018/4/12 확정 : 2018/5/8