

편집자의 말

## 아프게 피지 않는 꽃은 없다

박규태 \_ 한양대학교 일본언어문화학과

이번 『일본비평』 5호 특집에서는 최근 일본사회의 가장 떠근떠근한 현상들을 대상으로 ‘일본정신분석’을 시도해 보고자 한다. 대담한 기획일지도 모르겠다. 일본을 ‘정신분석’하자는 것인가? 아니면 ‘일본정신’을 분석하자는 것인가? 일본이라는 타자와 부딪쳐 오면서 필자는 종종 막연하게나마 “일본은 정신분석의 대상”이라는 생각을 하곤 했다. 일본인과 일본사회를 경험하면서 느꼈던 이문화 충격 때문이었을까? 열거하자면 끝이 없겠지만, 이를테면 양파껍질처럼 속이 텅 빈 중심으로서의 천황제에 대한 집착의 역사, 남에게 ‘메이와쿠’(迷惑, 誑)를 끼쳐서는 안 된다는 예절문화에 입각한 질서예의의 강박증, 그러면서도 때로 지나치다 싶을 정도로 관대한 성문화, 촌촌하게 짜인 거미줄 사이사이로 교묘하게 엮어지는 인간관계의 정형화, 일본사상사에서 흔히 엿볼 수 있는 상반된 사유방식의 공존, 금욕적 초월성을 내세우는 종교에까지 깊이 침투해 있는 현세적 욕망의 과장, 한편으로는 그런 과잉 욕망과 다른 한편으로는 철저히 자기를 부정하는 몰아적 절제 사이의 경계 불확정성, 원리적인 것(理)을 배제한 채 자기를 버리고(無私) 주어진 역할에 최선을 다한다는 ‘마코토’(誠) 윤리의 내면화, 성인이 된 후에도 유아기의 모성의존심리에 고착됨으로써 나타나는 ‘아마에’(甘え) 현상, 이것과 짝을 이루면서 타자에게 책임을 떠

넘기려는 ‘OO해 받다’(してもらう)의 기묘한 언어용법, 알파에서 오메가까지 모든 것들이 뒤섞여 있으면서도 실은 같은 자리에 늘어서 있는 모순의 질서, 요컨대 논리보다 감정이 일차적인 현실을 구성하는 ‘모노노아와레’(物哀れ)적 공동체에의 자기분열적 기억 같은 거 말이다. 혼란과 이질감을 수반하는 그런 충격에 점차 익숙해지고 있던 필자에게 이번 호 특집은 하나의 ‘도전’으로 받아들여질 수밖에 없었다.

### 1. 가라타니 고진의 『일본정신분석』<sup>1)</sup> 다시 읽기

실은 두 마리 토끼를 쫓아보자는 것이 이번 호 기획의 본심일지도 모르겠다. 그러니까 거기에는 일본을 ‘정신분석’하면서 현대일본인의 ‘정신’세계 심부까지 들여다보고 싶다는 ‘불가능한 욕망’이 숨어 있다. 하지만 이 기획의 의도가 가라타니 고진이 말하는 ‘일본정신분석’과 반드시 일치하는 것은 아니다. 일천한 탓이겠지만, 필자가 아는 한 일본 지식인 가운데 ‘일본정신분석’이라는 야심적인 용어를 내세운(그것도 저서 제목으로!) 이는 가라타니가 유일하다. 본 호의 특집주제 이해를 위해 잠시 가라타니가 시사하는 바를 되돌아보는 것도 나쁘지 않을 듯싶다. 도대체 그는 어떤 맥락에서 ‘일본정신분석’이라는 표현을 쓸 생각을 한 것일까. 요컨대 그가 궁극적으로 다루고자 한 것은 전통적으로 ‘아마토다마시이’(大和魂)라 칭해져 온 자민족중심적인 ‘일본정신’에 대한 비판적 재해석에 있다. 가라타니는 근세 국학의 대성자인 모토오리 노리나가(本居宣長)에 의해 정식화된 ‘아마토다마시이’를 전술한 ‘모노노아와레’와 연결시켜 재해석하고 있다. 즉 “열광적이기는커녕 매우 실용적이며 여성적”인 아마토다마시이로 표상되는 일본의 내셔널리즘은 “작은 것

1) 柄谷行人, 『日本精神分析』, 東京: 文藝春秋, 2002. 국내에는 『일본정신의 기원』(송태욱 옮김, 이매진, 2003)이라는 제목으로 번역되었다.

그리고 오히려 애잔한 것의 공동성 즉 모노노아와레적 공동성”을 기반으로 한다는 것이다. 지적이고 도덕적인 원리가 부정하고 억압하고 은폐해 버리는 작은 감정으로서의 모노노아와레를 무엇보다 소중하게 여기는 것이야말로 ‘일본정신’의 정수라는 말이다.

물론 노리나가 국학을 이루는 두 측면, 즉 모노노아와레를 다루는 섬세한 문예론(歌論)과, 그가 ‘가라고코로’(漢心)라 부른 것 곧 모든 타자적인 것을 철저히 배제하면서 가히 광조적 종교의 경지에까지 몰입하는 신도론[古道論] 사이의 화해할 수 없는 균열(교야스 노부쿠니가 ‘노리나가문제’라고 명명한)을 염두에 두건대, ‘일본정신’에 대한 이와 같은 재해석에 반드시 동의할 수 있는 것만은 아니다. 모놀로그적(독아론적) 사유의 해체를 문제삼으면서 끊임없이 “진정한 타자란 무엇인가”, 그런 “타자와의 대화란 무엇인가”를 되물어 온 가라타니 윤리학의 자리에서 보더라도, 분명 모놀로그적 사유의 극단을 보여 주는 노리나가 국학에 대해 모노노아와레의 측면을 지나치게 부각시키는 상기의 재해석은 납득하기 어려운 구석이 있다. 그룹에도 불구하고 가라타니의 ‘일본정신분석’이 여전히 유용하다면 어떤 면에서 그러한지를 좀더 짚어 볼 필요가 있겠다.

일본 ‘근대문학의 종언’을 비롯하여 모놀로그적인 근대적 사유의 해체를 주창해 온 가라타니는 주체라든가 원리성에 입각한 서구 근대적 사유가 ‘편집증적’이라면, 이에 반하여 주체나 원리성을 갖지 않는 자아불확실성의 일본적 사유를 ‘정신분열적’이라고 규정한다. 이때 그가 사례로 드는 것이 불교를 비롯한 일본의 외래사상 수용양상이다. 마루야마 마사오(丸山眞男)나 다케우치 요시미(竹内好)와 마찬가지로 가라타니 또한 일본에는 확고한 자기라든가 원리 같은 것이 없기 때문에 외래적인 것을 무엇이든 잘 받아들이며, 때문에 아무것도 받아들이지 않는다고 보았다. 바깥에서 들어온 것이 일본에 정착하는 경우는 아쿠타가와 류노스케가 단편 「신들의 미소」에서 언급한 “변조하는 힘”에 의한 것일 뿐이다. 그 결과 일본에서

불교는 종종 외래사상으로 간주되곤 한다는 것이다. 가라타니는 이런 사유경향을 ‘거세’(원억압)라든가 ‘배제’라는 라캉적 개념을 빌려 설명한다. 예컨대 한국의 경우는 불교의 외래성이 세계종교로 ‘거세’됨으로써 ‘자기’가 형성되어 내면화의 과정을 거쳐 더 이상 외래사상으로 인식되지 않는 반면, 일본의 경우는 “세계종교로의 ‘거세’ 자체가 ‘배제’되었기 때문에 ‘자기’가 형성되지 않았다. 그래서 불교는 일본에 아무런 저항 없이 곧바로 뿌리내릴 수 있었던 것”이다. 요컨대 외래적인 것을 무엇이든 재빨리 받아들이는 일본의 천재적 모방능력은 일종의 ‘배제’ 형태라는 말이다. 즉 일본에서 불교는 세계종교로서의 제도화된 보편질서로 상징화되지 않은 채 일본적 사유체계 안에 별개의 ‘영토’로 ‘배치’되었다고 바꿔 말할 수도 있겠다. 이에 비해 한국에서 불교는 거세의 과정을 거쳐 한국인의 정신 밑바닥에 억압됨으로써 확실하게 ‘재영토화’되었다고 볼 만하다.

가라타니가 시도한 ‘일본정신분석’의 유용성은 이와 같은 정신분석학적 개념들의 적절한 원용에 있다기보다는 오히려 “일본에 관해 ‘정신분석’을 한다면 그것은 문자 문제를 빼고는 있을 수 없다”고 말하는 그의 문제의식 자체에 있다. 문자는 무의식을 규정하는 시니피앙이며, 사건을 가능하게 만들고 역사에 의미를 부여하는 것은 주체가 아니라 시니피앙이기 때문이다. 그런데 라캉은 『에크리』 일본어판 서문에서 한자를 혼독하는 일본의 경우는 항상 무의식을 드러내고 있으므로 정신분석이 불필요하다고 언급한 바 있다. 혼독과 무의식이 어떻게 연결되는지 라캉이 분명하게 해명하고 있지는 않지만, 이는 어찌면 무의식과 의식의 경계가 애매하기 때문에 정신분석이 불필요하다는 말처럼 들리기도 한다. 정신분석이란 무의식을 의식의 표층으로 끌어올리는 작업이기 때문이다. 하지만 이 대목에서 가라타니는 정신분석을 “지금 여기의 현재에서 출발하여 과거로 소급하는 것”으로 정의 내리면서, 특히 메이지시대 이래 오늘날에 이르기까지 일본인의 정신상태를 병적인 것으로 진단하고 그런 병리현상을 유년기로 거슬러 올라가 역사학적으로 분석

할 것이 요청된다는 점을 강조한다. 이때 그는 일본인이 한자를 음독과 훈독한다는 점, 그리고 한자와 가나를 병용한다는 점에 주목하면서, 그와 같은 문자 사용방식이 일본인의 자어구조를 형성시킨 회로를 추적하고 있다. 앞서 말한 ‘거세’는 ‘상징계’ 즉 언어의 세계로 들어가는 회로를 가리킨다. 그러나 일본의 경우는 “상징계로 들어가면서 동시에 들어가지 않는다”. 예컨대 훈독은 한자를 수용하면서도 그것을 자기 것으로 받아들이는 대신 어디까지나 외래적인 것(가라고코로)으로 간주하도록 한다.

노리나가 말하는 외래적인 것(가라고코로)이 관념적인 원리성에 논리, 이론, 사상, 언어 등이 고착되어 억압적인 양상을 노정한다면, 일본정신(아마토타마시이=마고코로眞心)은 거세가 배제된 상태에 가깝다고 보는 것이 가라타니의 입장이다. 그런데 가라타니는 이와 같은 일본정신의 정신분석학적 이해에만 머물지 않는다. 거기서 더 나아가 일본의 정치적·문화적 형태를 크게 규정한 것이 다름 아닌 한국이라는 존재라는 점을 지적하기도 한다. 가령 가라타니에 의하면, 후대에 히라가나와 가타가나로 정착되기 이전 7세기의 만요가나는 한반도로부터 열도에 건너온 도래인들에 의해 고안되었으며, 사카구치 안고(坂口安吾)의 말처럼 미나모토씨와 다이랴씨의 겐페이(源平) 전쟁은 신라와 백제 사이에 벌어진 싸움의 연장선장에서 이해될 수 있다. 뿐만 아니라 그 후에도 오늘날에 이르기까지 일본이 외래 세력에 의한 군사적 정복(일본이 일으킨 태평양전쟁의 패배로 인한 미군정 치하를 제외한다면)이 한번도 없었던 근본적인 요인은 한반도가 방파제 역할을 했기 때문이다. 또한 일본에 원리적이고 체계적인 것의 억압이 없었다는 사실은 역으로 그런 체계적인 억압(가라고코로)이 강했던 한국이 존재했기 때문이다. 요컨대 한국정신이 ‘억압’과 관련되어 있다면 일본정신은 ‘배제’와 밀접한 관계가 있다는 것이다.

이런 식의 ‘일본정신분석’은 과연 타자와의 참된 조우가 어떤 것인지를 고민해 온 가라타니다운 발상이라는 생각이 든다. 필자는 유대교 연구에 심취했던 젊은 시

절 한때 “타자의 고통에 얼마만큼 민감한지”를 “누가 사람인가”라는 물음의 제1척도로 제시한 랍비 아브라함 헤셀에 감동한 적이 있는데, 오랜 시간이 흐른 뒤 “타자의 외부성에 민감하게 반응하기”를 추구하는 가라타니의 윤리학에 접하면서 다시 금 젊은 날의 표박을 떠올리게 되었다. 가라타니에 의하면 타자란 ‘나’라는 주체의 외부에 내가 이해할 수 없는 방식으로 ‘필연적으로’ 존재하며, 그런 타자가 존재함으로써 비로소 내가 존재할 수 있다. 타자는 결코 ‘나’의 언어게임 규칙에 의해 코드화되거나 영토화될 수 없는 그런 존재라는 것이다. 하지만 뿌리깊은 가부장제로부터 근대의 파시즘, 제국주의, 식민주의, 인간중심주의에서 현대의 정치이데올로기, 종교적 근본주의, 신자유주의 및 환경과피적 경제논리 등에 깔려 있는 모든 형태의 모놀로그적 사유는 동일한 언어게임 안에서 그 규칙에 포섭되지 않는 타자들을 동질화 내지 배제하는 동선들로 이루어져 있다. 심지어 공공성과 합의를 전제로 한 민주적 다원주의 공간에서 흔히 거론되어 온 ‘대화’조차 이미 모놀로그적 보편성에 근거하고 있다. 참된 대화란 무엇인가? 바흐친의 폴리포니적(다성적) 대화를 상기시키듯, 가라타니는 “동일한 언어게임의 규칙으로 환원될 수 없는 타자와의 비대칭적 관계 속에서 이루어지는 대화”야말로 참된 대화라고 말한다. 가라타니의 작업은 그런 낯설고 이질적인 타자와의 ‘우연한 조우’를 통해 지금까지 ‘나’를 만들어 온 지극히 익숙한 언어게임의 코드를 의심하고 내 경험이나 인식의 자명성과 타당성을 다시 의심하는, 즉 내가 자명한 것으로 믿어 의심치 않는 언어게임의 코드에 내장된 조건 자체를 되묻는 사유를 지향하고 있다.

‘일본정신분석’의 작업 또한 이런 지향성 안에서 이루어진 것임에 틀림없어 보인다. 하지만 전술했듯이 노리나가의 모노노아와레론에 대한 일종의 타협적 태도에 다소 석연치 않은 느낌이 남는 것도 사실이다. 이와 더불어 필자에게 더욱 짙은 앙금으로 다가서는 문제가 하나 있다. 그것은 고대 일본의 이른바 ‘도래인’ 문화에 관한 문제이다. 필자는 오래 전부터 일본인들이 가장 고유한 일본적 전통 중의 하

나로 꼽아온 신사와 신도에 관심을 기울여 왔는데, 이는 애초 가장 순수한 형태의 일본문화가 무엇인지를 확인하고 싶은 동기에서 비롯된 작업이었다. 그런데 그 과정에서 뜻하지 않게 만난 것이 바로 도래인 문화였다. 일본열도 전국의 신사들을 찾아다니면서 술하게 만난 한반도 관련 신사들은 내게 또 하나의 문화충격을 던져 주면서, 어떤 문화든 순수하게 고유한 것은 존재하지 않는다는 사실을 일깨워 주기에 족했다. 고대일본에 있어 도래씨족의 광범위한 분포와 그들이 남긴 놀라운 족적들을 말해 주는 문헌기록들도 얼마든지 많이 찾아볼 수 있다. 1970년대 이래 일본에서의 도래인 연구 또한 상당히 축적되어 있고 최근에 이르러 보다 체계적인 성과들이 속속 나오고 있지만, 정작 일본 아카데미즘에서 그것들은 여전히 소수의견으로 치부되고 있는 것이 사실이다.

가라타니는 ‘일본정신분석’에서 도래인 문화의 의미에 대해서는 별 언급이 없다. 기껏해야 만요가나의 창시자가 도래인이라는 점만 간단히 지적할 뿐이다. 하지만 만요가나 시대보다도 훨씬 더 멀리 거슬러 올라가야만 ‘일본정신분석’의 지도 그리기가 완성될 수 있을 것이다. 어쨌거나 이를 위한 최소한의 토대를 제공해 주었다는 점에서 가라타니의 작업이 가지는 의의를 평가할 만하다. ‘일본정신분석’의 관점을 포함하여 도래인 문화에 대한 다각도의 검토는 향후 집중적으로 다루어질 기회가 있기를 바라고 여기서는 이 정도로 간단히 문제제기하는 수준에 그치기로 하겠다.

## 2. 트라우마와 치유

일본을 ‘정신분석’해 보자는 ‘무모함’에서는 공통적이지만, ‘아마토다마시이’의 분석에 초점을 맞춘 가라타니의 ‘일본정신분석’과는 달리 본호 특집의 주된 관심은 특히 현대일본사회의 제현상에 대한 분석을 통해 일본인의 ‘마음’을 읽어 보자는

데에 더 치우쳐 있다. 그런데 ‘그림자’를 간과한 채 마음을 읽었다고 할 수는 없다. 그림자 없는 마음은 영혼이 없는 마음이나 다름없기 때문이다. 역설적이게도 마음에 깊이를 더해 주는 것이 바로 그림자이다. 우리가 일본사회의 트라우마(정신적 외상)와 병리현상 및 그 치유의 문화를 말하는 것은 이런 의미에서이다. 특집은 각각 소토코모리, 핸드폰소설 『연공』과 호스티스를 위한 정보지 『소악마 아게하』, 오타쿠 출신의 팝아티스트 무라카미 다카시, 일본교와 스피리추얼리티 등을 분석 대상으로 삼은 네 편의 논문과 초식납을 다룬 특별기고 및 애니메이션 속의 신체와 마음을 다룬 특집서평으로 구성되어 있다. 이 특집글들은 현대 일본사회의 복잡성과 그 이면을 다 담아 냈다고 말할 수는 없겠지만, 다양한 관점에서 현대일본인의 ‘마음의 편린’들을 제각각 인상적으로 포착하여 잘 보여 주고 있다.

첫번째 글인 권숙인의 「소토코모리, 일본 밖을 떠도는 젊은이들:시대의 폐색으로부터 탈출, 혹은 신자유주의의 희생양?」은 비유컨대 특히 젊은 세대에 있어 ‘느리게 살기’와 ‘뒤처지기’ 사이의 쌍곡선을 잘 보여 주고 있다. 저자는 히키코모리, 워킹푸어, 취직빙하기, 로스제네, 프리터, 니트족, 기생충 독신자, 하류사회, 하류지향, 희망격차, 격차사회, 무연사회, 고독사 등등, 최근 일본사회의 어두운 그림자를 표상하는 신조어들의 기나긴 행렬 가운데 ‘소토코모리’를 자리매김하는 한편, 그 다양한 양상을 크게 ‘진성형’과 ‘침몰형’으로 유형화하면서 사회적·역사적·구조적 배경 및 의미를 짚어 내고 있다. 여기서 소토코모리란 히키코모리(은둔형 외톨이)와의 공간적 대칭 개념으로 나온 용어이다. 즉 히키코모리가 일본 안(집안)에 틀어박히는 현상이라면, 소토코모리는 일본 밖(주로 동남아시아나 인도)으로 나가 은둔하는 현상을 가리킨다. 저자는 주로 ‘진성형’을 일본 사회시스템에 적응하지 못한 젊은이들의 ‘자폐적 도피’와, 그리고 일종의 ‘여행의 기법’으로 시작된 ‘침몰형’은 ‘참된 자아 찾기’의 동기와 결부시킨다. 하지만 이 두 유형은 더 큰 사회적 맥락을 공유한다는 점에서 배타적인 범주는 아니다. 부제가 시사하듯이, 양자는 ‘시대



적 폐색감'과 '신자유주의적 경쟁시스템'이 낳은 위기의식, 고독, 절망감, 적대감, 거부감의 팽배라는 사회적·정신적 배경의 관점에서 이해되어야 한다는 말이다. 이와 아울러 저자는 소토코모리의 아시아 지향성 및 성찰적 자아기획과 관련하여 일본판 오리엔탈리즘, 글로벌리즘, 모더니티의 문제를 제기하면서, 소토코모리의 다양한 함의에 유념할 것을 주문하고 있다. 이와 같은 논쟁적인 이론들의 무게에도 불구하고 이 논문이 독자들에게 글읽기의 즐거움을 줄 것으로 예상되는 까닭은, 그것이 소토코모리 당사자들의 생생한 육성을 르포 형식으로 담고 있기 때문일 것이다. 때문에 이 글은 가령 "이상할 만큼 청결하고, 안전하고, 관리되고, 기호화되어 버린" "일본에 있으면 뭔가 공허하다"는, 그래서 상징계의 안착에 실패한 채 탈주자 혹은 희생양이 될 수밖에 없는 젊은이들의 자화상을 우리 자신의 문제인 양 가까이서 느끼게 해준다.

김효진의 글 「공동화된 지방사회와 젊은 여성들: 핸드폰소설, 『소악마 아게하』, 그리고 '불황문화」 또한 신선한 소재와 인터넷 사이트의 말랑말랑한 정보를 적극 활용하는 등 톡톡 튀는 미시적 글쓰기 양식으로, 특히 2천년대 젊은 여성들의 정신세계를 묘사하면서 현대 일본사회의 병리를 다루고 있다. 저자는 스마트폰 열기가 한창인 한국과는 달리 일본에서는 일찍부터 'i모드'라 하여 핸드폰을 통한 인터넷 이용환경이 발달되어 소녀들 사이에 핸드폰 소설이 유행하는 현상에 주목하면서, 작품 『연공』 및 호스티스 대상의 정보지 『소악마 아게하』를 중심으로 90년대 '원조교제'라든가 '고가루' 혹은 '양키문화'와 대비되는 2천년대 '불황문화' 서브컬처의 시대상을 섬세하게 풀어 내고 있다. 이 글의 진수는 핸드폰 소설로 대변되는 현대일본 젊은이들의 커뮤니케이션 양상분석을 넘어서서 무엇보다 젊은 여성들이 공동화된 지방문화와 접속하면서 트라우마를 고백하는 방식이 극단적이고 진부한 전개에도 불구하고 리얼한 현실을 반영한다는 해석에서 찾아볼 수 있겠다. "슬픔이 눈처럼 쌓여도 금방 녹는 아스팔트가 있으면 좋을 텐데" (『소악마 아게하』 2010

년 3월호)라는 문구가 암시하듯, 이제 우리는 일본사회가 개인의 한없이 연약해 보이는 트라우마와 아스팔트처럼 단단한 사회의 트라우마가 겹쳐지는 풍경 속에서 치유를 모색하고 있음을 예감하게 된다.

한편 김민수의 「무능현실 전능예술의 역설: 오타쿠 문화와 무라카미 다카시로 본 일본」은 『철완 아톰』과 『우주전함 아마토』 등 애니메이션의 무의식 깊은 곳에 패전 후의 사회적 트라우마가 존재하듯이, 후쿠시마 원전사고 이후의 트라우마 또한 대중문화 영역에 큰 변화를 초래할 것이라는 예상과 더불어 특히 오타쿠 문화와 접목된 시각예술을 분석하고 있다. 이때 그가 주목하는 것이 바로 일본의 네오파아트를 주도하는 무라카미 다카시의 작품세계이다. 저자가 보기에 무라카미는 서구적 팝아트와 비즈니스의 경계를 넘나들며 일본적 오타쿠 문화를 상업화시켜 큰 몫을 챙기는, 비유컨대 “끝없는 ‘욕망의 쾌락동산’을 건설한 부동산 개발업자” 같은 작가이다. 가령 ‘미스터 도브’는 이런 무라카미 자신의 노골적인 욕망을 표상한 캐릭터이며, ‘타원형 금부처’는 그의 내면에 숨어 있는 어두운 그림자의 세계를 표현한 작품이다. 욕망과 그림자는 모두 인간 마음의 핵심임에 틀림없다. 하지만 탐욕스럽게 입을 벌리고 날카로운 이빨을 드러낸 괴물 같은 ‘타원형 금부처’가 “괴물이 되는 것이야말로 곧 극락정도에 이르는 참 깨달음의 길”임을 역설적으로 보여 준다 한들, 그의 예술은 “결코 채워질 수 없는 공복감과 식탐을 위한 예술”에 지나지 않는다는 것이 저자의 평가이다. 이런 해석은 욕망과 트라우마의 미묘한 함수관계를 상기시킨다. 라캉에 의하면 트라우마는 상징계 심부에 있어 상징화되지 않는 영역인 실재계의 중핵을 구성하면서 쾌락과 고통이 결합된 ‘주이상스’ 및 죽음충동과 연계된다. 그리고 주체는 ‘환상’을 통해 이런 실재계의 트라우마를 받아들임으로써 죽음충동과 이어져 있는 주이상스의 위협으로 자신을 방어하고자 한다. 주이상스는 바로 하나의 기표에서 다른 기표로 부단히 미끄러지면서 결코 채워질 수 없는 욕망의 유일한 탈출구에 다름 아니다. 하지만 주이상스의 끝은 죽음이므로 욕망

의 주체가 자신을 유지하려면 좋은 싫든 간에 환상을 살아갈 수밖에 없다. 무라카미의 예술을 그런 환상의 대체적 시각화로 이해하는 것은 아마도 필자의 억견일 것이다.

줄고 「'일본교'와 '스피리추얼리티':현대 일본인의 '정신'세계를 종교의 저울에 달아 본다」는 아마모토 시치헤이의 '일본교'라는 특이한 개념과 일본인론 및 신종교, 신영성운동, 서브컬처에서의 스피리추얼리티 담론을 매개로 하여 현대 일본인의 아이덴티티 위기의식을 둘러싼 마음의 치유와 자기 찾기의 문제를 다루고 있다. 여기서 '일본종교'가 아니라 '일본교'에 주목하는 까닭은 종교가 개인의 내면 세계를 넘어서 사회와 국가 전반에 걸쳐 작동하는 문화체계라는 사실과 무관하지 않아 보인다. 만일 "모든 일본인은 일본교도다"라는 일본교의 명제가 아직도 유효하다면, 그것은 무의식의 차원에서일 것이며 '일본정신분석'은 곧 일본교에 대한 정신분석이라 할 수 있을 것이다. 그때 이 글은 상징계에 들어가면서 동시에 들어가지 않는 일본교적 저울의 평형성 즉 이자관계의 평형이 이른바 '스피리추얼리티 혁명'에 의해 재편될 가능성을 묻고 있다.

이상 특집논문의 테마와 관련하여 본 호에서는 특별기고와 특집서평을 각각 1편씩 준비했다. 먼저 모리오카 마사히로의 특별기고 「'초식계 남자'의 현상학적 고찰」은 2천년대 후반에 일본사회에서 유행한 신조어인 '초식남'의 특징과 의미를 다루고 있다. 우리에게도 널리 알려져 있는 '초식남'에 대한 정의는 다양하다. 가령 초식남은 여성 못지않게 용모에 신경쓰고 멋부리며 반지와 귀걸이는 물론, 예쁘게 머리염색하고 머리카락을 매고 화장용 기름종이 등을 상용하는 남자, 부드럽고 여성적인 남자, 그래서 여성들에게 안전한 남자, 하지만 섹스나 연애에는 적극적이지 않은 젊은 남자를 가리킨다. 이런 초식남에 대해 한편에서는 젊은이들이 남자다움을 잃고 여자처럼 되어 버려 일본의 경제성장을 견인할 수 없게 되는 거 아니냐는

탄식이 있는가 하면, 페미니즘 진영에서는 이를 남성권력이 만들어 낸 새로운 함정이라 하여 의혹을 품기도 한다. 하지만 다른 한편으로 초식남은 젠더적 고정관념을 벗어나 여성을 우선 한 명의 인간으로 보는 대등한 여성관을 보여 준다는 점에서 저자는 이런 현상을 ‘페미니즘의 승리’라고 해석하기도 한다. 더 나아가 저자는 초식남 현상을 전후(戰後) 일본의 정치체제와 연동하여 이해하면서 “젊은 남성의 초식화는 전후 66년 동안의 평화의 부산물”이라고 규정한다. 그러나 초식남이 “상처 받고 상처주기 싫어하는 남자”로 정의될 수 있다고 할 때, 이는 역으로 일본사회가 트라우마에 직접적으로 노출되어 있음을 시사하는 아이콘이라고 말하면 지나친 것일까?

김준양의 특집서평 「일본 애니메이션 속 신체와 마음이라는 주제를 이해하는 세 개의 입구」는 요코타 마사오의 『일한 애니메이션의 심리분석』(2009), 오쓰카 에이지의 『아툼의 명제: 데즈카 오사무와 전후 만화의 주제』(2003), 오시이 마모루의 『이노센스 창작노트: 인형·건축·신체의 여행+대담』(2004) 등 세 권의 인상적인 책을 ‘신체’와 ‘마음’이라는 키워드를 중심으로 예리하게 풀어 내고 있다. 이를테면 일본 애니메이션에 분신 혹은 변신 모티브가 반복적으로 등장한다는 사실은 이전부터 많은 주목을 받아왔는데, 요코타 마사오는 이를 일본인의 대인공포증과 연관시켜 이해하고 있다. 또한 오쓰카 에이지는 데즈카 만화 캐릭터의 신체표현이 서양 캐릭터의 모방임을 밝혀내면서 그것이 역사적으로 변모해 온 과정을 추적하는 한편, 거기서 신체와 마음의 이원론적 주제가 전후 일본만화(및 애니메이션)를 형성했다고 해석한다. ‘애니메이션의 철학자’라 할 만한 오시이 마모루는 이런 이원론적 설정 자체를 거부하면서 대안적인 전략으로서 ‘인형’의 인식론 혹은 ‘냄새나는 신체=인간 바깥의, 말할 수 없는 신체’로서의 동물론을 제창한다. 각각 상이한 관점의 세 책에서 신체와 마음이라는 공통분모를 추출하여 엮어 내는 저자의 통찰력이 뛰어난 이 서평은 앞의 특집논문에서 다루어진 문제들을 보완한다는 측면에 있

어서도 매우 시사적이다.

가령 요코타는 히키코모리가 수동적 틀어박힘이라면 도지코모리는 능동적 틀어박힘이라고 구별한다. 그러면서 일본인의 심리구조에서는 초자아, 이드, 자아의 상호작용이 불분명하기 때문에 외부와의 접촉 이후 소모된 자신을 되찾기 위해서는 반드시 도지코모리의 자폐적 시공간이 필요하다고 말한다. 이는 소토코모리의 의미를 재음미하게 해주는 대목이다. 또한 오쓰카에 의하면, “데즈카의 습작만화에서 신체성의 부여가 뒤이어 섹슈얼리티의 부여로 발전하고 1980년대에는 포르노 애니메이션과 오타쿠 취미의 신체표현으로까지 이어졌다”는 것이다. 이와 같은 역사성의 관점은 무라카미 다카시의 오타쿠적 신체표현에 대해서도 적용할 만한 여지가 있어 보인다. 그밖에 오시이 마모루가 애니메이션 속의 모든 캐릭터를 하나의 ‘인형-껍질’ 즉 스크린이라는 표면 위에 존재하는 인간의 ‘모방’으로 간주하면서, 그 껍질을 벗겨 내도 그 안에는 껍질만 있을 뿐인 그런 세계 인식을 내세울 때, 전술했듯이 우리는 거기에서 양파껍질 같은 천황제의 인식론적 구조를 떠올리게 된다.

세 편의 연구논문 가운데 송지원의 「조선통신사를 통해 본 조·일 문화교류의 면면」은 참된 문화교류란 무엇인가를 되물으면서 『조선통신사 사행록』의 기사 내용을 중심으로, 1607년부터 1811년까지의 204년간 12차례에 걸친 조선통신사 문제를 다루고 있다. 이때 저자의 관심은 종래 연구가 미진했던 분야, 특히 조선이 일본에 전한 제사의례, 조선왕이 하사한 악기들, 조선통신사를 위한 일본궁중음악(아악), 조선통신사가 일본에 남긴 춤, 일본의 국민의례 등 제사와 음악 분야에 집중되어 있다. 예컨대 일본측에서 통신사 일행을 송별할 때 에도에서 행했던 가장 성대한 의식인 ‘상미연’ 때 일본 아악이 연주되었는데, 그 중에는 고구려악, 백제악, 신라악 등을 총칭하는 ‘고마가쿠’(高麗樂)가 다수 포함되어 있다. 뿐만 아니라 오늘

날까지 미에현, 기후현, 아이치현 등지에서 성행하는 ‘가라코’(唐子)춤은 통신사 행렬 중 소동 2인의 대무(對舞)를 모델로 하여 만들어진 것이며, 쓰네이시의 나발부는 남자 모습의 하리코 인형 또한 통신사 수행악사가 모델이라고 한다. 필자도 몇 년 전부터 일본에서의 제2차 한류붐(제1차는 고대 도래인들에 의한 한류붐)이라는 관점에서 조선통신사 루트를 따라 답사여행을 해오면서 통신사 행렬이 일본에 남긴 흔적이 상상 외로 많다는 사실에 새삼 놀라곤 한다. 요즘은 현지 일본인에 의한 조선통신사 관련 유물유적 보존회의 활동도 곳곳에서 활성화되고 있다. 역사적·정치적·문화적 측면에서 많은 것을 시사하는 조선통신사 문제에 대한 연구가 일본학 분야에서도 향후 보다 발전적으로 이루어지기를 기대한다.

서재길의 논문 「‘제국’의 전파 네트워크와 식민지 조선의 자기 표상:1930년대 중반 조선방송협회의 ‘전국’ 중계방송을 중심으로」는 식민지기 제국의 전파 네트워크를 통해 조선방송협회에서 ‘전국’ 중계한 방송 프로그램의 내용 및 거기에 나타난 조선의 자기표상을 분석하면서 그 정치적·문화적 함의를 규명하고 있다. 물론 이는 1929년 이후 제국에서 송출된 라디오 방송이 경성방송국을 중계지로 하여 한반도 전역에서 청취되었다는 사실을 전제로 하고 있다. 저자는 이를 식민지와 제국을 잇는 ‘전파의 공동체’ 혹은 ‘상상의 공동체’라고 칭하면서, 특히 1934년 이후 조선소식(뉴스, 강연, 어린이프로그램, 전통음악 등)이 일본열도는 물론 만주와 타이완 등 제국 곳곳으로 송출됨으로써 식민지의 고유한 자기 표상이 제국으로 전파되는 효과를 낳았다 하여 일면 ‘쌍방향적’으로 해석한다. 이와 아울러 저자는 식민권력의 입장에서 전파 네트워크가 제국 ‘심상지리’의 재구성 및 확장이라는 효과를 낳았다는 사실에 대해서도 간과하지 않는다. 요컨대 식민지 자기 표상의 형성은 어디까지나 “제국의 시선을 통한” 것이었다는 말이다. 이와 관련하여 필자는 특히 중일전쟁 발발 후 이중언어(일본어와 조선어) 방송 폐지론이 나왔을 때 조선방송협회에서 폐지불가를 내세우기도 했다는 사실을 알고 갑자기 생각이 복잡해

지기 시작했다. 조선통신사의 경우 오직 조선쪽에서만 일본에 갔고 일본에서는 조선에 오지 않았던(혹은 올 수 없었던) 상황에 대해 ‘일방적’ 교류의 문제점을 제기할 수 있듯이, 경성방송국 혹은 조선방송협회의 최고책임자나 편성담당자가 결국은 일본인일 수밖에 없었으리라는 추측이 식민지 시대 자기정체성의 근원적 한계를 아프도록 느끼게 해 주었기 때문이다.

끝으로 이은경의 논문 「일본 전통 료칸·오카미의 현대적 모색과 도전」은 일본의 전통 료칸(여관)과 그 료칸을 대표하는 여성 접대인으로서의 ‘오카미’를 분석 대상으로 삼고 있는 흥미로운 글이다. 통상 료칸의 이미지는 다타미, 차, 꽃꽂이, 전통 요리, 유카타, 온천욕 등 일본전통을 체현하는 가장 대표적인 공간 중의 하나로 각인되어 있는데, 오카미는 바로 이런 “료칸의 꽃”으로 여겨져 왔다. 저자는 60여 명의 오카미 인터뷰 기사를 중심으로 90년대 중반 이후 료칸의 위기를 극복하기 위해 오카미들이 어떤 노력을 기울여 왔는지를 꼼꼼하게 정리하고 있다. 예컨대 건물, 시설, 인테리어, 요리 등을 특화한다든지 아니면 오카미극장이라든가 역사탐방 프로그램 혹은 지역활성화 운동과의 연계 등 다양한 방식의 이벤트를 도입하는가 하면, 나아가 90년대 말 이래 이상적인 오카미 양성을 위한 사설 전문기관인 ‘오카미주쿠’까지 등장했다. 필자는 특히 이와 같은 자구책들이 공통적으로 ‘개인’과 ‘치유’를 지향한다는 점에 주목하고 싶다. 저자가 언급한 후나코시 료칸의 경우는 ‘치유’에 초점을 맞추어 아예 고객들끼리 서로 얼굴이 마주치지 않도록 가능한 모든 고안을 다 했다고 하는데, 이 정도 되면 료칸은 이미 일종의 소토코모리 공간으로 변모되었다고 해도 과언이 아닐 것이다. 게다가 이런 아이디어를 실행에 옮긴 후나코시 료칸 오카미의 우울증과 자살은, 저자도 시사하듯이 단지 한 개인의 사적인 문제라기보다는 현대 일본사회의 트라우마를 상징적으로 보여 주는 사건일지도 모르겠다.

### 3. 사랑의 정신분석

피할 수 없고 소통될 수 없는 것이 트라우마라면 우리는 그것을 우리 자신이 파괴 되기까지 향유(주이상스)할 수밖에 없는 것일까? 크리스테바는 우울증을 두 유형으로 분류한다. 상실한 어떤 대상을 애도하는 대상적 우울증, 그리고 대상보다는 자기 자신에게 슬픔을 투사하면서 그 슬픔과의 합병을 불가능한 사랑처럼 향유하려는 나르시시즘적 우울증이 그것이다. 전자가 신경증의 일종으로 누구든 피할 수 없는 우울증이라면, 후자는 정신병에 더 가까운 것으로서 우리를 상징계 속의 고아로 만들어 버릴 위험성을 내포하는 우울증이다. 소토코모리, 히키코모리, 도지코모리 등은 이런 우울증을 수반하면서 트라우마의 상흔을 보여 주는 표식에 다름 아니다. 그렇다면 트라우마는 치유될 수 있는 것일까? 흔히 무의식 속에 억압된 것들의식의 표층으로 끌어올림으로써(프로이트), 혹은 자아의 지배력을 강화하여 이드와 초자아를 통제함으로써(자아심리학) 트라우마를 치유하는 것이 정신분석의 궁극적인 목표라고 말해져 왔다. 하지만 만일 존재 자체가 돌이킬 수 없는 트라우마라면, 그래서 그것이 이미 종교와 정치와 학문과 예술을 비롯한 모든 문화체계 및 사회관계까지 구조적으로 깊이 스며들어 있는 거라면, 혹은 라캉의 말처럼 자아 자체가 주체를 속이는 기만적 환영이라면, 이제 치유를 묻는 것조차 점점 더 어려워지는 그런 세상을 살 수밖에 없는 것 아닐까.

그러고 보니 크리스테바가 왜 '사랑의 정신분석'을 말해야 했는지를 어렵듯이나마 알 것 같기도 하다. 말 못할(문자화될 수 없는, 그래서 무의식과도 닿지 않는!) 아픔과 슬픔을 공유한 이에게 사랑은 더 이상 가능한 것도 불가능한 것도 아니게 되기 때문이다. 아픔과 슬픔 자체가 곧 사랑일 수도 있다는 앎, 어쩌면 그것이야말로 치유의 마지막 희망일지도 모른다. 현대일본사회가 겪고 있는 트라우마와 치유에의 길찾음이 동일본 대진재 이후 어디로 향해 갈 것인지는 비단 일본인들만의 절



실한 문제는 아닐 것이다. 한국사회의 트라우마는 어떤 의미에서 일본보다 더 깊을 지도 모른다. 아니, 그보다 더 중요한 것은 한국과 일본이 머나먼 고대적부터 '트라우마로서의 가라고코로(漢心-韓心)'를 매개로 얽혀 오면서 자신도 모르는 사이에 서로 적지 않은 아픔과 슬픔을 공유해 왔다는 사실의 인식일 것이다. 그런 의미에서 다시 한번 동일본 대진재의 희생자들에게 애도를 표하고자 한다. 결국 본 호는 트라우마의 향연(심포지움)같은 것이 되고 만 듯한 느낌이지만, 할 수만 있다면 독자 여러분과 함께 '트라우마의 꽃'을 피워 냈으면 싶다. "아프게 피지 않는 꽃은 없다. .... 아프지 않고 피는 꽃은 어디에도 없다."(도종환, 「꽃」)