

# 야스마루 사상사 다시 읽기

**박진우**

냉전체제의 붕괴로 사회주의 혁명이 실패로 끝나고 포스트모더니즘과 포스트콜로니얼리즘, 문화연구(Cultural Studies), 서벌턴연구(Subaltern Studies),<sup>1</sup> 국민국가론 등과 같은 새로운 연구조류의 홍수 속에서 정통 마르크스주의 역사학은 이미 설득력을 상실하고 전후 역사학은 새로운 패러다임을 암중모색하고 있다. 21세기에 들어와 전후 역사학에 대한 재검토 논의가 전에 없이 활발하게 이루어지고 있는 것도 새로운 패러다임의 모색 속에서 전후 역사학의 자기점검이 절실하게 요구되고 있기 때문일 것이다.<sup>2</sup>

**박진우** 계명대학교 사학과 졸업 후 쓰쿠바대학 지역연구과 석사, 히토쓰바시대학 사회학연구과 박사 학위 취득. 현재 숙명여자대학교 일본학과에 재직하면서 주로 전후 일본의 역사인식과 천황제의 문제에 관하여 연구하고 있다. 저서로는 『근대일본형성기의 국가와 민중』(제이앤씨, 2004), 『21세기 천황제와 일본』(논형, 2006), 『함께 읽는 동아시아 근현대사』(공저, 창비, 2011) 등이 있다.

- 1 인도 하층민에 촛점을 맞춘 역사연구의 흐름. 여기서 '서벌턴'은 '하위자'를 의미하는 말.
- 2 2000년 이래 '전후 역사학'의 역사인식과 역사서술의 방법론을 되묻는 저작으로는 다음을 참조. 歴史学研究会 編, 『戦後歴史学再考』, 青木書店, 2000; 永原慶二, 『20世紀日本の歴史学』, 吉川弘

이와 같이 전후 역사학이 재고되는 상황 속에서 야스마루 요시오의 사상사 연구를 중심으로 이를 재검토하면서 새로운 역사와 사상 연구의 가능성을 탐구한 목격한 논문집 두 권이 출간되었다. 그 하나가 『야스마루 사상사와의 대론: 문명화·민중·양의성』(安丸思想史への対論—文明化・民衆・両義性, 安丸良夫·磯前順一 編, ペリカン社, 2010)이며, 또 하나가 『전후지의 가능성: 역사·종교·민중』(戦後知の可能性—歴史・宗教・民衆—, 安丸良夫·喜安朗 編, 山川出版者, 2010)이다.

주지하는 바와 같이 야스마루 요시오는 1960년대 전후 역사학에서 ‘민중사상사’라는 새로운 연구 분야를 개척한 중심인물의 한 사람이다. 1998년 히토쓰바시대학 사회학부를 정년퇴임한 후 본인의 말로는 다른 대학에 취직하지 않고 ‘프리타’를 자처하면서 자유로운 생활을 보냈다고 하지만 연구에 대한 열의는 식지 않았다. 퇴임 후에도 학술지와 대학기요(紀要), 종합잡지 등에 활발하게 논문을 발표하고 강연회와 좌담회에서 적극적으로 발언해 오고 있다. 이 가운데 『잇키·감옥·코스몰로지: 주연성의 역사학』, 『현대일본사상론』, 『문명화의 체험: 근대 전환기의 일본』<sup>3</sup>은 만년의 야스마루 사상사를 대표하는 저작으로 평가되고 있다.<sup>4</sup> 이러한 야스마루의 왕성한 연구 활동이 후진 연구자들의 지적 탐구에 자극이 되어 위의 두 논문집이 탄생하게 된 것이다. 먼저 두 권의 책

文館, 2001; 歴史学研究会 編, 『国家像・社会像の変貌—現代歴史学の成果と課題Ⅱ 1980~2000年』, 青木書店, 2003; 大門正克, 『昭和史論争を問う: 歴史を叙述することの可能性』, 日本経済新聞, 2006; 大日方純夫, 『近現代史考察の座標』, 校倉書房, 2007; キャロル・グラック, 『歴史で考える』, 岩波書店, 2007; 磯前順一・ハリー・ハルトゥーニアン, 『マルクスという経験』, 青木書店, 2008; 須田努, 『イコンの崩壊まで: 戦後歴史学と運動史研究』, 青木書店, 2008; 大門正克, 『歴史への問い/現代への問い』, 校倉書房, 2008; 今野日出晴, 『歴史学と歴史教育の構造』, 東京大学出版会, 2008; 成田龍一, 『戦後歴史学』の自己点検としての史学史, 『歴史学研究』第862號, 2010. 1; 歴史科学協議会 編, 『戦後歴史学と歴史学の現在』, 『歴史評論』特集 第729號, 2011. 1. 등.

3 安丸良夫, 『一揆・監獄・コスモロジー: 周縁性の歴史学』(朝日新聞社, 1999), 『現代日本思想論』(岩波書店, 2004), 『文明化の体験: 近代転換期の日本』(岩波書店, 2007).

4 『安丸思想史への対論』의 권말에 실린 大谷栄一の 「安丸良夫著作目録」은 1955년부터 2010년까지 야스마루의 55년간 저작목록을 총망라하고 있다.

이 탄생한 경위를 정리해 두자.

1998년 이소마에 준이치(磯前順一)의 『기기신화의 메타히스토리』(記紀神話のメタヒストリー, 吉川弘文館)에 대한 서평회가 끝난 자리에서 정년 퇴임한 야스마루를 초대하여 야스마루 독서회를 갖자는 의견이 제기되었다. 이에 따라 종교학자 시마조노 스스무(島藺進), 근세사상사의 하야시 마코토(林淳), 이소마에 등 후진 연구자들이 ‘민중·종교·역사연구회’를 발족하여 야스마루의 초기 저작인 『일본 근대화와 민중사상』(日本の近代化と民衆思想, 青木書店, 1974)을 시작으로 『신들의 메이지 유신』(神々の明治維新, 岩波新書, 1979), 『근대 천황상의 형성』(近代天皇像の形成, 岩波書店, 1992)을 비평하는 윤독회에 야스마루 본인도 참가하여 활발한 토론이 거듭되었다. 그리고 연구회가 진행되는 사이에 위에서 소개한 야스마루 만년의 저작들이 잇달아 간행되면서 비평 대상으로 하는 작품의 폭도 넓어졌다. 야스마루가 젊은 시절 영향을 받은 무라카미 시게요시(村上重良), 요시모토 다카아키(吉本隆明), 구로다 도시오(黒田俊雄)를 비롯하여 미키 기요시(三木清), 다카노 도시히코(高埜利彦), 오쓰카 가즈오(大塚和夫), 아미노 요시히코(網野善彦), 사카이 나오키(酒井直樹) 등의 연구에 대한 비평에 그치지 않고, 스투어트 홀(Stuart Hall)의 문화 연구, 라나지트 구하(Ranjit Guha)와 가야트리 스피박(Gayatri Chakravorty Spivak)의 서벌턴연구, 타랄 아사드(Taral Asad)와 호미 바바(Homi K. Bhabha)의 포스트콜로니얼리즘 등과 같이 국외에서의 역사서술 방법론까지 학습하게 되었다. 이러한 과정에서 일본 근대사의 아카자와 시로(赤沢史朗) 외에도 프랑스 근대사의 기야스 아키라(喜安朗), 중동사 전공의 우스키 아키라(臼杵陽) 등도 연구회에 가담하여 활발한 토론과 상호비판이 거듭되었다.

특히 야스마루가 1980년대 발표한 논문들을 새롭게 재구성한 『문명화의 경험』(文明化の経験, 岩波書店, 2007)을 발표한 것이 계기가 되어, 이소마에가 야스마루 민중사의 성과를 다각적인 방면에서 재검토하는 자리

를 마련하지는 의견을 제기하였다. 그리고 야스마루 본인이 이를 응낙하여 2008년 10월 4일 국제일본문화연구센터에서 ‘야스마루 민중사의 사정(射程): 문명화·민중·양의성’이라는 주제로 심포지엄이 개최되었다. 심포지엄 발표자는 연구회 멤버인 시마조노 스스무, 기야스 아키라, 아카자와 시로, 우스키 아키라 외에도 국가신도 연구자 사카모토 고레마루(坂本是丸), 오키나와 근현대사와 전후 사학사를 전공하는 도베 히데아키(戸邊秀明)로 구성되었다. 이 밖에 2008년에는 난잔(南山)대학 국제종교문화연구소, 역사학연구회, 와세다대학 등에서도 『문명화의 경험』의 서평회라는 형식으로 야스마루의 연구성과를 검토하는 연구회의가 잇달아 개최되었다.

이 가운데 국제일본문화연구센터에서 기획한 ‘야스마루 민중사의 사정(射程): 문명화·민중·양의성’은 심포지엄에 그치지 않고 야스마루 민중사의 성과와 과제, 가능성 등에 대한 발표자들의 발표 내용과 이에 대한 야스마루의 토론 내용을 정리한 논집을 간행하지는 기획으로 발전하게 되었다. 이 과정에서 같은 민중사 연구의 히로다 마사키, 일본의 전후사상에 관심을 가지는 중국사회과학원의 쑤거(孫歌)가 참가하고, 논평자를 대표하여 이소마에와 논평 대상자인 야스마루가 편집을 담당하여, 『야스마루 사상사와의 대론: 문명화·민중·양의성』이 탄생하게 되었다. 같은 해 가을에 간행된 『전후 지(戰後知)의 가능성: 역사·종교·민중』도 위의 ‘역사·종교·민중연구회’(1999~2008)가 모태가 되어 야스마루 요시오, 이소마에 준이치, 시마조노 스스무, 하야시 마코토, 기야스 아키라, 우스키 아키라 등 6명의 연구를 엮은 논문집으로 『야스마루 사상사와의 대론』의 자매편이다.<sup>5</sup>

5 이 밖에도 본 연구회의 성과는 磯前順一, 『近代日本の宗教言説とその系譜』, 2003; 島菌進, 『国家神道と日本人』, 2010 등으로 간행되었다.

## 1. 『야스마루 사상사와의 대론(對論)』

이 책은 야스마루의 텍스트에 대한 해석학적인 연구논문집이라 할 수 있다. 이 책에서는 단순히 야스마루의 텍스트를 불충분하게 읽은 채로 자의적으로 비판하거나 또는 텍스트를 정확하게 이해하고 저자의 의도를 재현한다고 주장하는 소박한 객관주의를 모두 거부하고, 야스마루의 텍스트와 해석자가 얼마나 긴장감을 가지고 대치하고 있는가가 중요한 논점이 되고 있다. 이는 곧 야스마루를 포함한 10명의 논자가 각기 텍스트의 해독에 대한 자신의 역량을 논평 받는 입장에 노출되는 것이기도 하다. 자신의 학설을 주장하기 위해 야스마루의 연구를 아전인수로 해석하는 과오를 범하지는 않는지, 또는 야스마루 텍스트의 가능성을 얼마나 정확하게 읽어내고 종합적인 논의를 전개하고 있는지, 그리고 야스마루도 자각하지 못했던 연구의 가능성과 과제를 파악한 논고가 될 수 있는지, 논자들은 제각기 독자들이 보는 앞에서 자신들의 역량을 겨루고 있는 것이다. 이 과정을 이소마에의 말을 빌리면 발표자가 텍스트를 제대로 이해하지 못한 것은 아닐까 하는 우려에서 대상과의 치열한 격투가 시작되고, 그 결과 전면적인 부정도 긍정도 아닌 텍스트의 지평에 호응한 해석자만의 고유한 해독, 즉 데리다가 ‘긍정적인 탈구축’이라고 부르는 바의 작업이 가능해진다는 것이다.<sup>6</sup>

이 책의 구성을 좀 더 구체적으로 보면 서론에서는 편집자 이소마에가 해석학적인 입장에서 「야스마루 민중사와 후진 연구자들의 격투의 기록」으로서 이 책이 가지는 의미를 소개하고 있다. 이어서 야스마루의 논문 「회고와 자문」에서는 자신의 연구경력이 당시의 정치적 상황과 사상적 조류 속에서 어떻게 형성되어 왔는지를 심도 있게 논하고 있다.

6 磯前順一, 「安丸思想史を読み解く」, 『安丸思想史への対論』, 12쪽.

본론에서는 8명의 기고자에 의한 야스마루론이 3개의 섹션으로 나뉘어져 있다. 섹션Ⅰ의 ‘야스마루 민중사와 전후 사학사의 컨텍스트’는 야스마루 사상사를 전후 사상 상황 속에서 논한 것으로 일본사학자 도베 히데아키의 「전후 사학사에서 본 야스마루 민중사: 어떤 전체성의 행방」과 중국의 일본사상사 연구자 쑤거(孫歌)의 「야스마루 민중사관의 〈외부〉」가 수록되어 있다. 섹션Ⅱ의 ‘종교·코스몰로지(cosmology)·이데올로기’는 야스마루 사상사의 상부구조에 대한 문제를 다룬 것으로 신도학자 사카모토 고레마루(坂本是丸)의 「야스마루 국가신도론에서 보이는 것과 보이지 않는 것」, 종교학자 시마조노 스스무의 「종교연구에서 본 야스마루사학: 통속도덕론에서 문명화론으로」, 인류학·민속학자 고마쓰 가즈히코(小松和彦)의 「야스마루 요시오의 민속론」의 3편이 수록되어 있다. 마지막 섹션Ⅲ ‘민중운동사 연구의 과제와 방법’에서는 야스마루 사상사의 또 하나의 지주라 할 수 있는 민중운동사론에 관한 논고들이 수록되어 있다. 민중사 연구자 히로다 마사키의 「일본제국과 민중의식」, 프랑스 사회운동사 학자 기야스 아키라의 「야스마루 민중사의 감성과 전체성」, 그리고 중동사 연구자 우스키 아키라의 「이슬람에서의 ‘문명화의 경험’과 현대세계」가 그것이다.

그리고 마지막 결론 부분에서는 이상의 논고들을 총괄하는 형태로 이소마에의 「사상을 자아내는 목소리」가 수록되어 있다. 특히, 여기서는 본론부에서 다중적인 측면에서 논의되었던 야스마루 사상사를 통일적이면서도, 야스마루의 자기인식과는 다른 형태로 파악하려고 시도하고 있다. 즉, 오늘날의 서벌턴연구나 포스트콜로니얼 비평, 혹은 현대사상의 성과와 문제의식에서 야스마루 사상사를 다시 논할 때 어떤 전체상이 보이는가 하는 동시대적인 문제의식으로 접근하고 있는 것이다.

이 책의 또 하나의 특징은 『야스마루 사상사와의 대론』이라는 제목에서 시사하고 있듯이 각 섹션마다 각 논평자의 해석에 대한 야스마루

의 코멘트가 첨부되어 있는 점이다. 독자는 이를 통해서 과연 어떤 부분에 논쟁점이 있으며 계승해야 할 성과가 어디에 있는지를 나름대로 파악할 수 있을 것이다. 야스마루의 주된 전공은 일본 근세부터 근대에 걸친 사상사 연구이지만 이상과 같이 다양한 분야에서 논의가 가능한 것은 그만큼 야스마루 사상사가 가지는 깊이와 폭을 말해주는 것이라 할 수 있을 것이다.

## 2. 『전후 지(戰後知)의 가능성』

이 책의 제목에서 ‘전후 지’란 용어는 패전 후 전쟁 체험과 전전의 국가 체제(천황제)를 총괄하고 전후 일본의 현실에 대응하여 적극적으로 사회 변혁에 가담하려 한 계몽적 지식인의 계보를 지칭하는 의미로 마루야마 마사오와 이시모다 쇼로 시작되는 ‘전후 지’의 계보가 포스트모더니즘, 포스트콜로니얼리즘의 시대를 거쳐 가라타니 고진, 사카이 나오키에게 비판적으로 계승되고 있다고 보는 함의를 가진다.

여기서 마루야마 마사오에서 사카이 나오키에 이르는 ‘전후 지’의 변천을 간단하게 정리해 보자. 마루야마 마사오, 이시모다 쇼, 다케우치 요시미 등은 전중부터 지적 탐구를 시작하여 전후 계몽적인 지식인의 제1세대로서 활약한 사람들이었다. 이들 세대에는 ‘전근대 대 근대’, ‘서양 대 일본’이라는 이항대립적인 사고양식이 지배적으로 존재하고 있었다. 야스마루는 이러한 이항대립이 전후 계몽에서 박력의 원천이었지만 한편으로는 시대의 변화와 함께 현실의 복잡성을 파악해 내지 못하고 다원화되는 사회상황 속에서 설득력을 상실했다고 보았다. 전후 역사학에서 이러한 제1세대를 비판적으로 계승한 것이 이로카와 다이키치(色川大吉), 구로다 도시오, 아미노 요시히코이며, 바로 그 뒤를 이어 등장한

것이 야스마루 요시오와 기야스 아키라였다. 특히 구로다와 아미노는 제1세대 이시모다의 역사학을 어떻게 극복하고 얼마나 거리를 둘 것인가 하는 문제의식이 강렬했다. 종교학자 무라카미 시게요시도 같은 문제의식을 공유하고 있었다. 또한 1960년대에 전위로서 계몽주의적 지식인에 대한 비판을 전개한 요시모토 다카아키는 하나의 전환점을 만들었다. 그러나 이들은 교조적인 마르크스주의와 전위당을 비판하면서도 마르크스주의의 사고법을 완전히 탈피하지는 못했다.

이러한 한계를 극복하려는 시도는 1960년대 말부터 구조주의 인류학을 주창한 아마구치 마사오(山口昌男)에 의해 주도되었다. 아마구치는 마르크스주의와는 다른 문화 해석을 제시하여 인문학 세계에 새로운 자극을 주었다.<sup>7</sup> 미야타 노보루(宮田登)는 아마구치의 뒤를 이어 민속학의 변모를 시도했다. 그러나 아마구치의 구조주의적인 접근방법도 기본적으로는 문화와 자연, 질서와 혼돈이라는 인류 보편적인 사고법으로 간주되는 이항대립으로 성립되어 있었다. 이러한 이항대립의 사고법에서 문제가 되는 것이 타자론이다. 1980년대 이후 일본에서 전개된 포스트모더니즘, 포스트콜로니얼리즘의 사고는 타자론과 같이 내부와 외부를 나누는 발상법 그 자체에 의문을 던지는 역할을 한 것이었다. 즉, 타자는 공동체의 외부만이 아니라 그 내부에도 존재하고 있으며, 외부의 영역으로 완전히 배제할 수 없는 타자와 우리가 어떻게 만나고 대응하는가 하는 그 교섭의 방식을 문제 삼기 시작한 것이다. 그리고 1990년대에 활약하는 사카이 나오키에 이르러 내부와 외부를 나누는 이항대립적인 사고법이 근본적으로 비판되기 시작했다.

이상과 같이 ‘전후 지’의 계보학을 되돌아보는 것은 전후 계몽주의

7 아마구치는 1976년 『思想』의 프랑스 사회사 특집에서 “사회경제사를 중심으로 구축되어 온 역사 연구의 패러다임은 파산하고 그 모델과 개념은 어느새 마멸해 버렸다”고 단언했다. 山口昌男, 「歴史人類学, 或は人類学的な歴史学」, 『思想』 第630號, 1979. 12. 29쪽.



의 유산을 비판적으로 계승하면서도 그것을 넘어서 어떤 사고의 가능성이 있는지, 현재에서 미래에 이르는 사고의 가능성을 탐구하려는 시도라고 할 수 있다. 각각의 집필자들이 지향한 것은 현재의 시점에서 과거 지식인들의 연구를 단순히 시대에 뒤떨어진 것으로 비판하는 것이 아니라 그들의 지적 고투를 검증하고 그 흔적에서 가능성을 발견해 가는 일인 것이다. 책의 제목에 ‘역사·종교·민중’이라는 부제를 붙인 것도 계몽적인 ‘지(知)를 상대화하고 갖가지 문제군을 역사와 사회 속에서의 광범위한 사람들의 ‘실천계’(實踐系)로서 가능한 한 리얼하게 재검토함으로써 새로운 ‘지’의 회로를 모색하고자 하는 연구자들의 문제관심을 표현한 것<sup>8</sup>이다.

이 책의 구성을 보면 먼저 서장 ‘전후 지의 변모’에서는 야스마루 요시오가 패전 직후의 전후 계몽이 1950년대 중반을 경계로 어떻게 변모했으며, 또한 무엇을 주제화하면서 전환했는지를 개략적으로 설명하고 있다. 이어서 제1장 이소마에 준이치 「이시모다쇼와 패배의 사고: 1950년대에서의 전회(轉回)를 둘러싸고」, 제2장 시마조노 스스무 「마루야마 마사오의 종교 이해」, 제3장 우스키 아키라 「다케우치 요시미의 이슬람 관」, 제4장 시마조노 스스무 「요시모토 다카야키의 사상과 종교」, 제5장 하야시 마코토 「무라카미 시게요시의 근대종교사연구」, 제6장 야스마루 요시오 「구로다 도시오의 중세 종교사 연구」, 제7장 기야스 아키라 「아미노 요시히코에게서 보는 절대자유의 정신」, 제8장 야스마루 요시오 「이로카와 다이키치와 전후 역사학: ‘민중사’의 구상력」, 제9장 하야시 마코토 「미야타 노보루와 민속학의 변모」, 제10장 이소마에 준이치 「가라티니 고진에서 사카이 나오키로」, 종장 이소마에 준이치 「변모하는 지식인: 지(知)와 신체」로 구성되어 있다.

8 安丸良夫, 「戦後知の変貌」, 『戦後知の可能性』, 6쪽.

물론 ‘전후 지’의 계보를 이상의 구성으로 모두 설명할 수 있는 것은 아니지만 특히 사상사, 종교사, 인류학 그리고 포스터모던의 사상에 관한 핵심적인 계보는 충분히 그려내고 있다고 볼 수 있을 것이다.

이상 두 권의 논문집에 실린 논고들이 다루는 다양한 분야와 다중적인 측면에서의 심도 있는 분석을 하나하나 모두 거론하여 비평할 수 있는 여유도 없거니와 더더구나 서평자의 역량이 미치는 바도 아니다. 따라서 여기서는 야스마루 사상사를 오늘의 시점에서 다시 논하는 의미가 어디에 있는지를 야스마루와 이소마에의 논고를 중심으로 정리하고, 끝으로 ‘천황·자유·질서’라는 본 특집의 주제와 어떤 관련이 있는지 생각해 보기로 한다.

### 3. 야스마루 사상사의 궤적

야스마루 사상사의 자립적인 출발은 1965년에 발표한 「일본 근대화와 민중사상」이라고 할 수 있다. 이 논문은 1960년대 전반에 등장한 근대화론에 대한 비판<sup>9</sup>과 동시에 전후 계몽과 마르크스주의 역사학에 대한 비판을 포함하고 있었다. 후일 ‘통속도덕론’으로 지칭되는 이 논문은 전통적 가치를 근대화와 결부시켜 옹호하는 미국의 근대화론에 대한 비판<sup>10</sup>이자 동시에 ‘통속도덕’을 전근대적이거나 봉건적인 것으로 보고,

9 야스마루의 근대화론에 대한 비판은 1962년 발표한 「日本近代化についての帝国主義的歴史観」(『新しい歴史学のために』, 81, 82)에서 시작되어 「日本の近代化と民衆思想」(『日本史研究』 78, 79, 1955)로 이어졌다. 두 논문은 야스마루 사상사의 출발점이라고 할 수 있다. 전자는 『〈方法〉としての思想史』(校倉書房, 1996)에, 후자는 『日本の近代化と民衆思想』(青木書店, 1974)에 각각 수록되었다.

10 여기서는 특히 로버트 벨라를 염두에 두고 있다(ロバート・ベラー, 『日本近代化と宗教倫理』, 未来社, 1962). 벨라가 이시다 바이간과 니노미야 손토쿠의 사상이 전통적 가치의 주도권 아래서 근대화 = 합리화를 가져왔다고 주장한 것에 대하여, 야스마루는 바이간과 손토쿠의 사상은

그 극복을 자명한 전제로 하는 전후 일본의 계몽적 진보주의에 대한 비판이기도 한 것이었다. 특히 마르크스주의 역사학과 전후 계몽의 진보주의에 대해서 야스마루는 일본의 현실을 지나치게 초월적인 시점에서 파악하고 있기 때문에 구체적인 실태에 입각한 설득력이 불충분하다고 본 것이다.

야스마루는 이러한 입장에서 지배 이데올로기와 민중의 생활사상을 방법적으로 구분하여, 후자의 영역을 상대적으로 자립된 분석 영역으로서 파악하고, 그러한 차원을 바탕으로 광의의 이데올로기 지배가 성립하고 있다는 점에 더욱 유의해야 할 것을 일관해서 강조하고 있다. 야스마루가 ‘통속도덕’의 생활사상으로서의 역사적 의의를 강조하는 것도 이러한 발상에 의거한 것이었다. 당시 야스마루의 문제의식에서 본다면 ‘통속도덕’은 마루야마학파의 ‘부락공동체’와 현저하게 다르며, 따라서 거기서 전망할 수 있는 천황제론도 마루야마학파의 그것과는 다른 것이었다. 야스마루가 천황제에 관하여 직접 논하기 시작하는 것은 1980년대 후반부터의 일이지만, 이 논문을 계기로 야스마루는 마루야마 사상사를 상대화하고 일본사상사 연구자로서 자립할 수 있는 실마리를 잡은 것이다.

야스마루 사상사의 두 번째 지주는 민중운동사에 관한 연구다. 1974년 간행된 최초의 저서 『일본 근대화와 민중사상』(日本の近代化と民衆思想)의 제1장에는 1965년에 발표한 같은 제목의 논문이 실렸지만 제2장 ‘민중투쟁의 사상’에서는 「농민봉기의 세계상」과 「농민봉기의 사상 과정」과 같이 농민봉기 등의 민중운동을 주제로 한 논문을 실고 있다. 이러한 연구 방향의 전환에는 1960년대부터 1970년대에 걸친 사회상황

일건 전통적 가치를 옹호하는 것처럼 보이지만 실은 그러한 가치의 내면화, 주체화를 독자적으로 계기한 것으로 거기에서 근대사회 형성기 특유의 광범위한 인간들의 주체 형성을 읽어내야 한다고 주장했다.

의 격동, 특히 급진적인 학생운동과 신좌익운동의 폭력과 정당성, 규범 의식에 나름대로 대응하려는 문제의식이 있었다. 농민봉기의 사상사적 연구를 집필하면서 야스마루는 사르트르의 『변증법적 이성비판』<sup>11</sup>을 열심히 읽었다. 이 책에서 빈번하게 사용되는 ‘공포’, ‘타자’, ‘외부인’ 등과 같은 개념은 농민봉기 연구에서 중요한 용어가 되었다. 특히, 스탈린 비판과 헝가리동란 이후의 사회주의 체제의 위기상황을 스스로의 사상적 과제로 받아들이고 마르크스주의적인 사회이론을 재구축하려고 고투한 사르트르는 야스마루에게 깊은 감명을 주었다. 이 밖에도 1960년대부터 70년대에 걸쳐서 세계 각지의 민중운동과 민족운동에 관한 구체적인 연구가 일본에 번역, 소개되었다. 이 가운데 에릭 홉스봄(Eric John Ernst Hobsbawm)의 『소박한 반역자들』<sup>12</sup>은 전후 역사학의 분석틀로는 용이하게 파악할 수 없는 농민봉기의 연구에 도움이 되었다. 이 책의 주제라고 할 수 있는 천년왕국주의적인 민중운동은 사상사적으로는 일본의 미륵 신앙과 관련지어 생각할 수 있으며, 요나오시잇키(世直し一揆)와도 유사하다고 생각한 것이다.

1970년대에 들어와 야스마루의 연구는 새로운 지배 이데올로기와 민중의식의 관계로 관심을 모으게 된다. 그것은 1960년대 초반에 등장했던 근대화론이 새로운 질서를 추구하면서 국가주의적인 경향을 강화하고 있다는 위기의식에 의한 것이었다. 1970년대 후반의 『일본 내셔널리즘의 전야』(日本ナショナリズム前夜, 朝日選書, 1977), 『테구치 나오』(出口なお, 朝日新聞社, 1977), 『신들의 메이지유신』(神々の明治維新, 岩波書店, 1979)은 모두가 이러한 위기의식을 배경으로 지배 이데올로기와 민중의식과의 관계를 역사 연구의 장에서 주제화하려 한 것이었다. 즉, 민중의 존

11 サルトル, 竹内芳郎 訳, 『弁証法的理性批判』, 人文書院, 1962.

12 エリック・ホブズボーム, 水田洋 ほか 訳, 『素朴な反逆者たち』, 社会思想社, 1959.

재양식과 그 의식을 매개로 지배에 관하여 생각하거나, 또는 반대로 국가권력의 지배를 바탕으로 민중에 관하여 생각하는 것은 마르크스주의 역사학에서도 당연한 방법적 전제라 할 수 있으나, 종교와 ‘코스몰로지’의 문제를 역사적으로 분석함으로써 이러한 과제를 구체화할 수 있다고 생각한 것이다. 이러한 분석에 즈음해서 민중의 생활세계와 생활사상을 그 독자성에서 파악하고자 하는 문제의식은 「일본 근대화화 and 민중사상」 이래 일관되고 있었다.

1980년대 이후 야스마루의 민중사연구에 새로운 자극을 준 것은 미국에서의 경험이었다. 1980년 미국의 캘리포니아대학 버클리 캠퍼스에서 안식년을 보낸 야스마루는 어윈 샤이나 교수의 도움으로 에드워드 톰슨(Edward P. Thompson)의 『영국노동계급의 형성』(*The Making of the English Working Class*)과 클리퍼드 기어츠(Clifford Geertz)의 『문화의 해석』(*The Interpretation of Cultures*)을 소개받고 신선한 충격을 받았다. 이 밖에도 영미의 사회운동사 관련 서적과 아날학파의 영역서, 푸코, 브로델 등의 작품도 이 시기에 접할 수 있었다. 1996년 두 번째 미국 체류에서는 콜롬비아대학의 캐롤 글럭(Carol Gluck)의 도움으로 미국의 일본사 연구자들과 교류하고 새로운 연구동향을 접할 수 있는 기회를 가졌다. 특히 이 시기에는 역사학에 관한 인식론적 반성과 페미니즘 비평이 성황을 이루고 있었지만 그것이 야스마루의 연구에 영향을 미쳤다고보다는 지금까지의 자신의 연구에 더욱 확신을 가지게 격려하는 것이었다.

미국에서 사회사적인 연구조류를 접한 야스마루는 귀국 후 시바타 미치오(柴田三千雄), 니노미야 히로유키(二宮宏之), 기야스 아키라, 곤도가즈히코(近藤和彦) 등 서양 사회사에서 신선한 연구 상황을 개척하고 있던 연구자들과 교류하기 시작하여 자신의 농민봉기에 대한 연구를 보다 일반화할 수 있는 기회를 가지게 되었다. 이 밖에도 민속학의 미야타 노보루, 종교학의 시마조노 스스무와도 교류의 폭이 확대되었다.

미국에서의 경험과 서구의 사회사 연구조류를 배경으로 야스마루는 1980년대 이후 새로운 전체사를 구상하기 시작했다. 그것은 이와나미서점 『일본근대사상대계』의 『종교와 국가』(宗教と国家, 1988)와 『민중운동』(民衆運動, 1989) 편집자로 가담하면서 구체적으로 나타나기 시작했다. 전자에 관해서는 종래의 국제사(國制史)나 신도사상사에서는 잘 보이지 않는 사상사적인 전체상 속에서 국가신도의 형성이라는 문제를 자리매김하고자 노력했다.<sup>13</sup> 예를 들면 신도국교화정책에 대항한 기독교농민과 진종(眞宗) 지역의 동향, 또는 소박한 민간신앙적인 차원에서의 반응도 국가의 정책사나 신도 사상가의 언설 못지않게 중요한 문제라고 생각한 것이다. 후자에 관해서는 야스마루로서는 메이지 초기의 '신정반대잇키'나 자유민권운동 등과 같이 전혀 새로운 영역에 대한 도전이었다. 여기서 야스마루가 주의한 것은 메이지 초기 특유의 민중운동의 조직 형태 및 그 속에 포섭되어 갈 때의 의식 동태와 지배 권력과의 관련성을 다이나믹하게 파악하는 일이었다.<sup>14</sup>

같은 시기에 야스마루는 천황제의 문제에 대해서도 본격적으로 연구하기 시작한다. 천황제에 관해서는 이미 1976년 간행된 '이와나미 강좌'의 「천황제 하의 민중과 종교」<sup>15</sup>에서 다루었으나, 1980년대 후반에 천황제에 대한 연구를 재시도한 것은 1987년경부터 쇼와 천황의 병상 악화에 대한 보도 속에서 일본사회 속에 잠재하고 있던 권위적 질서가 크게 전경화(前景化)되는 현상에 직면하였기 때문이다. 이러한 상황에서 긴장감이 강화되는 가운데 1988년 역사과학자협의회의 대회에서 「근대천황상의 형성」을 보고했다.<sup>16</sup> 여기서는 메이지유신을 전후한 근대사

13 「近代轉換期における国家と宗教」, 『宗教と国家』(日本近代思想大系 5), 岩波書店, 1988.

14 「民衆運動における〈近代〉」, 『民衆運動』(日本近代思想大系 21), 岩波書店, 1989.

15 安丸良夫, 『日本ナショナリズムの前夜』에 수록.

16 『歴史評論』 第465號, 1989.

회로의 전환기에 나타나는 복잡한 대항관계 속에서 근대 천황제 형성의 논리를 탐구한 것으로 지배 이데올로기와 민중의식의 문제에 대한 나름대로의 총괄을 시도한 것이었다. 이 논문을 바탕으로 보다 넓은 시야에서 지금까지의 천황제와 민중사상에 관한 연구를 최종적으로 정리한 것이 1992년에 출간된 『근대천황상의 형성』이었다. 여기서는 마르크스주의 역사학이나 마루야마학과들이 취했던 방법론과는 달리 천황제에 대한 이미지나 개념, 그리고 그러한 사회의식적인 규제력 등을 사상사적인 수법으로 논하고 있으며, 이를 통해서 궁극적으로 천황제를 둘러싼 근현대 일본인의 정신적인 동태를 해명하는 데 중점을 두고 있다.

1990년을 경계로 일본의 역사학계는 근대역사학에 대한 인식론적 비판, 국민국가론, 페미니즘과 여성사 연구, 문화연구, 포스트콜로니얼리즘 비평 등이 유행하면서 하나의 전기를 맞이했다. 2004년 간행된 『현대일본사상론』(現代日本思想論)은 이러한 변화에 영향을 받고 대응한 것이었다. 여기서 야스마루는 역사학이라는 자신의 연구 영역을 끝까지 지킴으로써 인접과학과 협력할 수도 있고 현대 일본의 문제 상황에 대해서도 나름대로의 문제제기가 가능하다는 생각을 관철하기로 했다. 즉, 지극히 추상적인 철학담론과도, 즉물적인 사료중심주의와도 구별되는 “사료에 입각한 탐구 속에서 방법과 이론에 관해서도 탐구를 게을리하지 않는 것이 역사 연구자에게 어울리는 스타일”<sup>17</sup>이라고 다짐한 것이다.

오늘날과 같이 역사연구가 탈전문화, 탈영역화되고 포스트 담론이 유행하는 가운데, 새로운 이론과 방법에 주의를 기울이면서도 사료에 충실한 역사연구자로서의 자세를 관철하려는 야스마루의 연구 자세는 자칫하면 담론분석에 치우치기 쉬운 젊은 연구자들에게 소중한 교훈을 시사해 주는 것이라 하겠다. 야스마루의 이러한 연구 자세는 궁극적으

17 安丸良夫, 「回顧と自問」, 『安丸思想史への対論』, 42쪽.

로 역사상(歷史像)의 단순화를 거부하고 그 복잡성과 심층성에 주의하면서 끊임없이 새로운 가능성을 탐구하는 데 있는 것이다.

#### 4. 야스마루 사상사의 이론과 방법

역사연구자로서의 사료에 입각하면서도 방법과 이론에 대한 탐구를 게을리 하지 않는 야스마루의 기본 입장은 40여 년 일관되어 왔다고 할 수 있다. 야스마루의 말을 빌리면 이론이나 일반화된 설명은 필요하지만 그러나 “처음부터 초월적 사회이론이나 연구사적 지식에 의한 예단을 염두에 두지 않도록 주의하여 이른바 방법론적 무방법이라고도 할 수 있는 입장을 취함으로써 먼저 소박한 실증성을 손에 넣을 수 있도록 노력할 필요가 있다”는 것이다. 그럼에도 연구자들은 반드시 나름대로의 입장성을 매개로 대상과 마주하는 것이며 무전제의 실증주의는 있을 수 없다. 단순한 실증주의는 오히려 자신의 입장성에 무자각이라는 말이 된다. 어떤 입장성을 가지는 것과 대상에 입각한 실증성을 획득한다는 것과의 사이에는 불가피한 딜레마가 있지만, 그것은 근원적으로는 우리들의 삶 그 자체에 뿌리를 둔 딜레마이며 그 딜레마가 오히려 풍부한 대상 파악을 가능하게 하는 것이다. 여기서 야스마루의 설명에 따라 야스마루 사상사 연구의 특징을 정리해 보자

##### 1) 연구주체의 입장성

야스마루 사상사 연구의 출발은 연구주체로서의 자신의 삶의 방식에 대한 물음에 바탕을 두고 있다. 그리고 연구 대상에 대해서는 사상의 현상적인 부분만 보지 않고, 보다 깊은 동기와 무자각적인 차원에 관심을 두면서 사회적인 것과 개인의 내면세계의 관계에 주된 관심을 두고 분석



하는 방법을 취하고 있다. 야스마루는 이러한 분석방법을 처음에는 마루야마의 사유양식론에서 배우고 칼 만하임(Karl Mannheim)의 전체적 이데올로기 개념을 원용하여 해결하려 했다. 만하임에 의하면 이데올로기 개념은 부분적 이데올로기와 전체적 이데올로기로 구분되며, 후자의 경우 그 논리 형식과 카테고리 장치까지도 주체의 '존재 위치'와 관련지어 파악하는 방법으로서 무의식적인 차원도 중요한 분석 대상이 된다. 또한 야스마루가 정신학과 마르크스주의를 결합한 프랑크푸르트학과와 샤프트르에게서 매력을 느낀 것은 사회적인 것과 개인의 내면을 상호 매개적으로 분석하고자 했기 때문이다. 『테구치 나오』와 『근대 천황상의 형성』도 기본적으로 이러한 방법론에 시사를 얻은 것이었다.

이데올로기 비판에 대해서도 야스마루가 관심을 가지는 것은 왜 그러한 이데올로기가 나타났으며 거기에 어떤 필연성과 의식구조의 특징이 있는가 하는 점이었다. 깊이 있는 이데올로기 비판이 되기 위해서는 그러한 이데올로기의 필연성과 현실 상황 속에서의 설득력에 관한 통찰이 필요하며, 그러한 과제는 또한 사상사 연구의 방법론적인 과제와도 직결되는 것이라고 보는 것이다. 그런 의미에서 이데올로기 문제를 역사와 사회 속에 깊이 자리매김할 수 있다면 자신들의 현재 위치를 재확인하고 의식변혁의 가능성을 개척해 나갈 수 있다고 생각하는 것이다.

## 2) 역사적 세계의 전체성

역사 연구자는 제각기 자신의 연구 대상과 연구 목적에 대응하여 대상으로 하는 역사적 세계를 적당하게 재설정해도 되지만, 그런 경우에도 해당 과제를 어딘가에서 근세 일본이나 근대 일본과 같은 전체성을 매개로 세계사 속에 자리매김해야 한다는 것이다. 이렇게 역사의 전체성 속에서 자신의 연구를 되돌아봄으로써 자신이 무엇을 알고 무엇을 모르는지, 어떤 부분에 탐구의 초점을 두어야 새로운 인식의 가능성이 생기

는지 그 연구 방향을 전망할 수 있다는 것이다.

예를 들면 민중사상사 연구는 근대화 과정에서의 일본사회에 민중적 사상주체를 발견하려는 점에서 출발했지만 이로카와 다이키치, 가노 마사나오(鹿野政直), 히로타 마사키 등은 이윽고 미나마타(水俣), 여성, 오키나와(沖縄), 군대, 차별 등과 같이 대상 영역을 확대하고 그러한 분석거점을 뒹으로써 근대 일본 역사의 전체성을 재구성해 왔다. 특정한 문제를 파내려가고 탐구함으로써 거기서 역사적 세계의 전체상이 다른 모습으로 보이게 되며 역사적 세계의 전체성을 크게 변모한 모습으로 재검토하는 것도 가능해진다는 것이다.

### 3) 전체성·코스몰로지·민중

역사적 전체성 속에서는 일반적이고 일상적으로는 구조적 질서가 우월하며 억압, 갈등, 카오스와 같은 것은 은폐되어 있다. 따라서 이러한 질서나 시스템을 따라 분석하고 서술해 나가면 현상추인적인 보수주의에 빠지기 쉽다. 실증사학과 결부한 역사주의에 이데올로기적인 보수주의가 결부된 경우가 적지 않은 것도, 어느 정도는 역사 연구가 근원적으로 가지는 이러한 특징에 유래하고 있다. 역사 연구의 소재가 되는 사료는 대부분의 경우 질서와 제도 측이 만들어낸 것이라는 사정이 실증사학과 보수주의의 결합을 지탱하고 있는 것이다.

그러나 또한 역사적 세계의 전체성을 논리적으로 재구성해 보면 세계가 복잡한 모순과 갈등에 가득 찬 것이라는 사실을 알게 되고 이러한 차원을 전경화해서 파악하기 위해서는 ‘코스몰로지 = 이데올로기 복합’(시마조노 스스무)의 세부와 주연과 균열에 주목할 필요가 있다. 그러한 시점에서 보면 신선하고 비판적인 분석을 가능케 하는 실마리는 무수히 많다고 보는 것이다. 여기서 야스마루가 주목하는 것은 “경계성, 주변성, 구조적 열위성은 신화, 상징, 철학체계, 예술작품이 빈번하게

발생하는 제반 조건”이라는 빅터 터너(Victor W. Turner)의 코뮤니타스(Communitas) 이론이다. 즉 “코뮤니타스는 경계성에서 사회구조의 균열 부를 통해 파고 들어가고, 주변성에서 구조의 첨단부에 들어가며, 열위성에서 구조의 아래로부터 밀고 들어간다. 그것은 거의 모든 곳에서 성스러운 것, 내지는 ‘신성한 것’으로 간주된다.”라는 설명에서 얻는 시사점이다.<sup>18</sup> 이렇게 보면 민중사 연구, 사상사 연구는 그러한 차원을 전경화한 분석을 하는 데 적합한 위치에 존재하고 있으며, 역사의 다이내믹한 동태 속에서 파악하는 가능성을 개척해 나가는 역할을 하는 것이라고 보는 것이다. 야스마루는 이러한 입장에서 현대역사학이 지향해야 할 연구 대상을 다음과 같이 제시하고 있다.

“주연성(周縁性), 비밀상성, 심층성, 허구 등에 주목하고 거기서 우리가 살고 있는 세계의 전체성을 다시 파악한다. 이 때 종교, 대중문화, 예술, 성, 그리고 범죄나 정신장애 등이 중요한 실마리가 될 것이다. 도시의 거리와 활약가, 행락지와 여행, 특수한 종교시설, 경륜장, 경마장 등과 같은 토포스(topos)도 적절한 대상이 될 것이다. 이러한 갖가지 분석 대상을 설정하면서 그것을 범죄조직이나 테러와 외국인 노동자, 그리고 사회적 격차의 확대 등과 함께 볼 수도 있을 것이다. 이러한 분석 방법은 구조주의 인류학이 개척한 분석 방법을 계승하면서도 근대라는 것이 글로벌한 규모에서 가져온 것을 응시한다는 점에서 우리들의 ‘지금’에 깊이 뿌리내린 내실을 분명히 발견할 수 있을 것이다.”<sup>19</sup>

18 安丸良夫, 「回顧と自問」, 46쪽.

19 安丸良夫, 「戦後知の変貌」, 『戦後知の可能性』, 29쪽.

#### 4) 자본주의적 세계 시스템과 민중의 생활세계

야스마루 역사 연구의 주요한 과제는 메이지유신을 경계로 한 근대화 과정에서의 일본사회를 자본주의적 세계 시스템에 포섭되어 가는 국민 국가의 한 유형으로 파악하는 일이며, 근대 천황제도 그러한 국민 국가의 일본형 편성 원리를 표상하는 것으로 보았다. 즉, 국민 국가 일본이라는 분석단위를 자본주의적인 세계 시스템의 존재를 전제로 하여 이 시스템을 내면화하려는 존재로 보는 것이다. 따라서 19세기 중엽 이후 근현대 세계의 가장 커다란 구조는 ‘자본주의적 세계 시스템 대 민중의 생활세계’로 파악할 수 있으며 국가와 가족도 포함하여 갖가지 사회단위는 이러한 구조의 매개환으로서 위치지울 수 있는 존재로 본다. 야스마루의 이러한 인식은 전후 역사학의 방법론에 대한 비판을 포함하고 있다. 세계사적 파악의 중요성은 전후 역사학에서 되풀이해 왔지만 주된 분석의 대상은 대부분 정치사나 전쟁사로 환원되는 것이며 생활세계라는 발상이 거의 결여되어 있다고 보는 것이다.

#### 5) 전후 역사학과 세 가지 방법적 전제

전후 역사학에서는 거의 암묵적으로 방법적인 선입관이 있어서 ‘자본주의적 세계 시스템 대 민중의 생활세계’라는 과제 의식을 정면에서 받아들이기 어렵게 하는 측면이 있었다. 야스마루는 강좌파 마르크스주의의 방법적 전제를 극히 간단하게 정리하여 ① 토대—상부구조론, ② 이를 전제로 하여 국민 국가 단위의 비교사적 발전단계론, ③ 위의 두 가지를 바탕으로 보다 구체적인 역사 과정으로서의 정치사로 집약하고 있다. 여기서 이러한 전후 역사학의 방법적 전제와 야스마루의 입장과의 관계를 보면, ①에 관해서 야스마루는 사회의식을 특정한 계급과 결부시킨 전체 이데올로기 개념으로 파악하는 만하임에 따라 토대에 규정된 존재로서의 의식을 다루고 있다. 그러나 이 경우의 규정성이란 토대의 경제

적 이해가 그 상부구조에 그대로 표상된다고 보는 것은 아니다. 토대의 이해는 인간 존재의 심층 구조에 매개된 복잡한 내실로 표상되는 것이며, 토대의 경제적 이해와 상반되는 의식 형태가 출현하는 경우도 적지 않다. 또한 그러한 사정으로 인하여 상부구조가 토대를 ‘규정’해 버리는 현상도 결코 드물지 않다고 보는 것이다.

②에 관해서 전후 역사학은 메이지유신은 절대주의 권력의 성립, 근대 천황제는 절대주의 국가권력과 같은 식으로 일국 단위의 발전단계론적인 역사상을 거의 자명한 전제로 하여 출발했다. 그러나 야스마루는 그러한 발전단계론적인 보편주의 속에 근대 일본을 위치지우는 파악 방식에 의문을 품고 근대 천황제도 이른바 사회주의 국가나 이슬람교를 정통 이데올로기로 하는 국가와 마찬가지로 모두 자본주의 세계 시스템 내부에서 국민국가 편성의 각각의 유형으로서 파악하는 입장으로 전환했다.

③에 관해서 야스마루는 역사 연구가 정치권력이나 계급투쟁으로서 현상하는 정치의 문제에 초점을 두는 점에 반드시 반대하는 것은 아니지만 그 정치의 파악 방식이 더욱 복잡하고 심층적인 것이어야 한다고 본다. 즉, 표면적으로는 정책과 정국으로 나타나더라도 그것은 훨씬 중심적(縱深的)인 사회구조와의 관련 속에서 그 특징을 파악할 수 있는 사회문화사적인 정치사와 같은 것이어야 한다고 보는 것이다.

이상과 같이 볼 때 야스마루는 전후 역사학을 계승하면서도 그 내실은 전후 역사학과는 상당히 동떨어진 지점에 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 야스마루는 전후 역사학과 거리를 두고 비판적인 입장을 견지해 오면서도 일관해서 역사학이라는 규율을 완고하게 지켜왔다고 자부한다. 이소마에는 이러한 야스마루의 입장성을 호미 바바의 말을 빌려 ‘in-between’(호미의 말에 의하면 동질화할 수 없는 공략 불가능한 틈새)이라고 불렀다. 즉, 틈새에 몸을 둔다는 것은 필연적으로 특정한 입장에 동일화

될 수 없는 상황을 가져오기 때문에 거부함과 고통을 우리에게 가져다 준다. 그러나 동시에 그 어느 쪽에도 동화할 수 없는 상태야말로 일상에 동화되어 버린 자에게는 보이지 않는 비전을 엿볼 수 있는 계기가 되기도 한다.

호미 바바는 ‘in-between’이 가져다주는 아이덴티티의 꺾판(霍亂)을 이문화의 틈새에 선 번역자의 사명이라고 설명하고 있는데, 야스마루는 자신의 역할을 이문화의 틈새에 선 번역자, 혹은 단일적이라고 생각된 문화 속에서 나타나는 균열에 몸을 드러내는 번역자로서 규정해 온 것이다. 여기서 틈새에 존재한다는 것은 초월적이라는 의미가 아니라 민중세계에 강하게 규정되어 있으면서도 그 세계에서 일탈해 버리는, 또한 지식인의 세계에서 활동하면서도 거기에 완전히 동화되지 않는 존재를 말한다. 그러한 동일성과 차이성의 틈새에 존재함으로써 야스마루가 전체성이라고 부르는 비전도 또한 자신과 긴장 관계에 있는 세계에 대하여 획득할 수 있다고 보는 것이다. 야스마루는 이와 같이 틈새에 존재함으로써 발생하는 위화감을, 전체성의 비전 하에서 민중사의 구상을 손에 넣고 ‘근대화되어 가는 일본사회의 위선과 기만’, 다시 말하자면 ‘역사의 어둠 속에 버려진 사람들의 상념의 무게’를 재조명하는 시도를 통해 교환하려 한 것이다.<sup>20</sup> 야스마루의 통속도덕론, 요나오시(世直)론, 천황상(天皇像)론은 이러한 시도의 전개 과정에서 구체화되어 온 결실이라고 할 수 있을 것이다.

20 磯前順一, 「思想を紡ぎだす声」, 『安丸思想史への対論』, 304쪽.

## 5. 야스마루의 천황상론

야스마루가 권력과의 관계에 주안점을 두고 민중세계를 분석하기 시작한 것은 『신들의 메이지 유신』(1979)부터다. 이후 「근대 전환기의 국가와 종교」(近代轉換期における国家と宗教, 1988), 『근대 천황상의 형성』(1992)을 거쳐 『‘감옥’의 탄생』(監獄の誕生, 1995)으로 이어져 왔다. 여기서는 『근대천황상의 형성』을 중심으로 야스마루의 천황상론의 특징을 간단히 정리하며 이 글을 마무리하고자 한다.

야스마루의 천황제에 대한 기본적인 인식은 오늘날 일본인들이 흔히 생각하는 천황제의 내실도 실은 메이지유신을 경계로 하는 일본의 근대 국민국가 형성 과정에서 위조된 ‘관념적 구축물’이라고 보는 데 있다. 야스마루에 의하면 국민국가는 전통의 이름으로 국민적 아이덴티티를 구성하고 국민통합을 실현하는 것을 중요한 특질로 하고 있으며, 근대 천황제는 국민국가 일본의 형성 과정에서 등장한 하나의 편성 원리에 다름 아니라는 것이다. 물론 천황제의 중핵을 이루는 대상제(大嘗祭)와 같은 황위 계승의 의례나 아마테라스 오미카미(天照大御神)의 신성을 계승한다는 관념과 같이 고대부터 그 유래를 가지는 것도 있지만, 그것은 근대 천황제를 구성하는 소재로 이용되어 새로운 의미가 부여된 것이었다고 본다. 즉, 근대 천황제는 국민국가 일본이 형성되는 과정에 등장한 편성 원리이며, 이러한 과정에서 극히 오랜 것으로 간주되는 전통은 국민통합과 민족적인 활력을 조달하기 위한 국민국가의 과제에 조응하여 새롭게 창출된 환상의 구축물에 지나지 않는 것이다. 그리고 그 작위성은 거의 자각하지 못하는 사이에 은폐되고 통념적인 ‘상식’이 되어 버린 것이라고 보는 데 중요한 특징이 있다.

이와 같이 국민국가의 편성 원리로 등장한 천황제는 근대 일본의 역사에만 적용되는 것이 아니라 현대 일본에서도 기능하고 있다고 보는

데 또 하나의 특징이 있다. 즉, 폐전 후 천황제를 구성하는 전통의 창출에 의한 관념 요소들이 상실되고 천황제는 물질문명과 소비주의 속에 적용해 오면서도, 여전히 권위적이고 금기적인 차원을 집약하면서 국민 국가의 통합원리로서 존재하고 있다고 보는 것이다. 실제로 야스마루가 지적하고 있듯이 현대 천황제는 여전히 일본사회에서 결코 경시할 수 없는 권위성을 표상하고 있다. 평소에는 일반 민중과는 전혀 무관한 것처럼 보이는 천황제도 쇼와 천황의 ‘자숙 현상’에서도 볼 수 있듯이 어떤 계기가 주어지면 천황제의 권위성을 거부하거나 동참하지 않는 자에 대해서는 ‘비(非)국민’이라는 낙인과 함께 ‘선별과 차별’의 기능이 작용하는 것이다. 쇼와 천황에게 전쟁책임이 있다고 발언한 나가사키 시장에 대한 총격테러도 그 단적인 예에 지나지 않는다.

일본인들이 이러한 ‘선별과 차별’의 원리에서 보다 자유로워지기 위해서는 천황제에 대한 사고의 획일성이나 경직성에서 벗어나 더욱 거리를 두고 이를 바라볼 필요가 있겠지만, 그것도 그리 간단하게 실현될 법하지 않다. 우리에게 국민국가 ‘대한민국’의 국민으로서 살아가는 것이 한편으로는 우리의 자유로운 인식과 행동을 속박하는 족쇄가 되고 있는 이상으로, 오늘날 일본이 여전히 국민국가로 존속하는 한 일본인들에게 천황제는 여전히 극복하기 어려운 국민국가의 족쇄로서 기능하고 있다. 그것은 근대 천황제의 역사가 빚어낸 차질과 그로 인한 정신사적 경험과 트라우마가 그 어느 국민국가보다도 뿌리 깊음에도 불구하고, 천황제가 과거의 어두운 역사와 거리를 두고 집합적인 망각을 촉진하면서 일본의 고귀한 전통과 도덕, 그리고 사회질서와 사회규범의 원천으로 생각하게 만드는 기능을 하고 있기 때문이 아닐까. ‘권위 있는 질서의 중심’으로서의 천황제와 일본인들의 ‘자유’는 결코 양립할 수 없는 것임에도 불구하고 그것을 자각하지 못하는 사이에 당연한 전제가 되고 있는 것이다.