4/ 국가라는 신체에서 전통과 근대는 어떻게 만나는가

가이에다 노부요시의 인체 그림을 중심으로*

김태진

일본 사람에게 강의하는 슈타인. 오른쪽부터 가이에다 노부요시, 마루야마 사쿠라, 로렌츠 폰 슈타인, 아리가 나가오 (출처: 清水伸, 『明治憲法制定史 上』, 原書房, 1971)

김태진(金泰鎭) 서울대학교 일본연구소 HK 연구교수. 전공은 일본정치사상사, 동아시아정치사상사. 신체정치(body politic)을 중심으로 국가론, 주권론 연구를 하고 있다. 논문으로는 「나카에 조민의 루소 수용: 심장과 혈액의 은유와 집합적 신체」, 『정치사상연구』, 23권 1호(2017). 「근대 일본에서의 홉스의 번역과 변용: 인공 신체로서의 리바이어던은 어떻게 괴물이 되었는가」, 『국제정치논총』 57권 2호(2017), 「후쿠자와 유키치의 '건강'을 읽는다: 메이지 일본의 정치사상과 신체관」, 『일어일문학연구』 100권 2호(2017) 등이 있다.

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2008-362-B00006).

https://doi.org/10.29154/ILBI.2018.19.096

1. 머리말: 의문의 그림, 〈인체배당도〉

근대란 무엇인가? 이 질문은 처음부터 답을 구할 수 없는 질문일지 모른다. 쉽게 생각하듯이 '이념형'(ideal type)의 근대는 어디에도 존재하지 않았다. 서양에서의 근대도 완성된 개념이 아닐뿐더러 나라마다 다른 방식의 근대가 존재했고, 더욱이 이를 받아들인 비서구의 근대 수용 과정 역시 하나로 정리될 수 없다.[1] 그렇다면 우리는 다른 방식으로 접근할 필요가 있다. 이른바 동아시아의 근대라는 시기에 도대체 무슨 일이 일어났는가? 근대의 수용 과정에서 '서양의 충격'(western impact)은 동아시아의 무엇을 바꾸어 놓았는가 혹은 무엇을 바꾸지 못했는가?

동아시아에서 근대화 과정이 서양의 충격을 통해서 시작되었음은 부인할 수 없다. 하지만 이것이 단순히 서양의 것이 그대로 들어왔음을 의미하지는 않는다. 그러나, 그렇다고 해서 이 과정을 서양의 생각을 오역했다거나 이해 부족으로 일어난 일로 치부할 수도 없다. 문제는 이 수용 과정에서 벌어지는 중간을 훌쩍 건너뛰어 버리는 경향에서 발생한다. 기존의 논의들은 서양사상의 수용 과정에서 사후적으로 몇몇 장면들만을 뽑아내어 이것이 근대적이었냐 아니었냐는 '근대성 프레임'의 틀로 재단하려 한다. 하지만 스냅사진을 몇 장 찍는 것으로 당시의 상황을 구성해 내는 것이 아니라, 슬로우 모션으로 보면 과연 그곳에서는 어떤 일이 일어나고 있었던 것일까.

본 논문은 동아시아의 근대를 신체-정치[2]라는 문제를 통해서 다시 사유

1 코헨은 각 전통 내에 대단한 다양함과 내적 변화가 있을 수 있고, 심지어 서구의 근대성 자체 내에도 국가별로 다양함과 변화가 있을 수 있음을 상기시킨다. 마찬가지 이유로, 전통이라고 생각했던 역사에서 놀라울 정도로 근대적으로 보이는 요소를 발견할 수도 있고, 충분히 근대화된 사회에서도 놀라울 정도의 생명력으로 어떤 전통적 요소가 지속되고 있을 수도 있다. 폴 코헨, 이남희 옮김, 『학문의 제국주의: 오리엔탈리즘과 중국사』, 순천향대학교출판부, 2013; 김영민, 「근대성과 한국학: 한국 사상사를 중심으로」, 『오늘의 동양사상』 13호, 2009, 128쪽. 메이지 시기 근대성에 관한 논의는 너무 많아 따로 정리하지 않는다. 기존논의에 대한 정리 및 비판에 대해서는 박훈, 「'봉건사회'-'군현사회'와 동아시아 '근대' 시론(試論)」, 『동북아역사논총』 57호, 2017; 박훈, 「'연속하면서 혁신': 막말정치사와 메이지유신을 보는 시각」, 『일본역사연구』 40호, 2014 참조.

2 여기서 신체-정치란 용어는 body politic에 대한 논의로 본 논문에서는 정치체를 신체를 통해 사유하는 논의로 한정해 사용하고자 한다. 김태진, 「근대 일본의 통치라는 신체성: 메이지 헌법의 구성과 바디폴리틱(body politic)」, 『동양정치사상사연구』 16권 1호, 2017 참조.

하고자 한다. 신체-정치라는 문제의식이 동아시아 근대를 잘 보여줄 수 있는 이유는 다음과 같다. 첫째, 근대란 단순히 어떤 한 영역의 문제가 아니라 여러 영역에 중층적으로 겹쳐있는 일종의 '에피스테메'(episteme)라 할 수 있다. 그런 점에서 세계관 내지 가치관의 문제를 떨어뜨려 놓고 근대를 논할 수 없다. 따라서 근대를 단순히 특정한 제도나 개념의 수용 차원의 문제에 한정되는 것이 아닌 가치관적 차원의 변화, 그리고 여러 영역 사이에 걸친 다차원의 문제 속에서 접근할 필요가 있다. 신체-정치는 이러한 관점에서 중요한 지점을 보여줄 수 있다.[3] 둘째, 서구의 근대적 개념들이 동아시아에 수용되는 과정에서 체화되지 못한 채 새로운 지식 담론에 대한 단순 인용 차원으로 그치는 경우가 많았다. 가령 근대적 의미의 통치나 주권 개념이 새롭게 수용되더라도 그것의 의미가 그대로 수용되거나 곧바로 아래까지 확대된 것은 아니었다. 신체로서 국가를 사유하는 방식은 일반 인민의 인식이라고까지는 할 수 없지만, 당시 광범위하게 퍼져있던 사유언어와 담론의 측면에 가깝다는 점에서 '체화된'(embodied) 은유로서 당대의 사유양식을 보여준다.[4] 셋째, 신체-정치에 대한 관점은 전통적인 것과 근대적인 것의 대비를 잘 보여준다. 근대 동아시아의 개념들이 서양에서 건너와 수용되었다고 할 때, '출발지'와 '도착지'의 세계관이 동일하지 않다는 점과 관련된다. 중요한 것은 이 다른 세계관의 충돌 과정의 근저에서 일어나는 변화일지 모른다. 그리고 이 두 세계관에서 신체를 바라보는 대조적인 관점은 이를 잘 보여준다.

주지하듯이 근대 일본의 신체-정치 논의는 유기체 담론의 수용, 즉 스펜서나 블룬칠리 등의 영향을 중심으로 연구되었다.[5] 이른바 국가유기체설

3 '근대성'이라는 것이 사회와 인간의 인식 태도 전반에 걸친 광범위한 현상을 설명하는 개념이라면, 학제적인 연구를 통하지 않고는 근대성 개념을 어떤 해당 분야의 특정 요소로 환원해 버릴 위험이 있다는 지적은 타당하다. 김영민, 「근대성과 한국학: 한국 사상사를 중심으로」, 2009, 144쪽.

4 따라서 본 논문에서도 메이지 시기의 신체관의 변화에 대해서도 다루는 것이 맞겠으나 지면상 생략하기로 한다.

5 메이지 시기 유기체설의 수용과 관련한 연구에 대해서는 安世舟, 「明治初期におけるドイツ国家思想の受容に関する一考察」, 『日本政治学会年報政治学』, 1975; 石田雄, 「日本における国家有機體説」, 『日本近代思想史における法と政治』, 岩波書店, 1976; 田中浩, 「明治初期におけるヨーロッパ政治思

은 군주를 중심으로 하는 인민들에 대한 복종의 이데올로기로서 이해되기 쉽지만, 뒤에서 다룰 19세기 서양의 국가유기체설은 이러한 군주 중심의 유기체설이 아니었다. 그것은 근대 동아시아의 수용 과정에서 생긴 일종의 변용이었다. 하지만 이것이 서구의 원본과 비서구의 부족한 수용으로서의 복사본으로 파악할 수는 없다. 그런 점에서 기존 논의들이 일본에서 유기체론을 받아들일 때 그것이 얼마나 원본과 닮아있는지, 혹은 그것을 이해 못하고 받아들였는가에 초점을 두어온 점은 문제다.

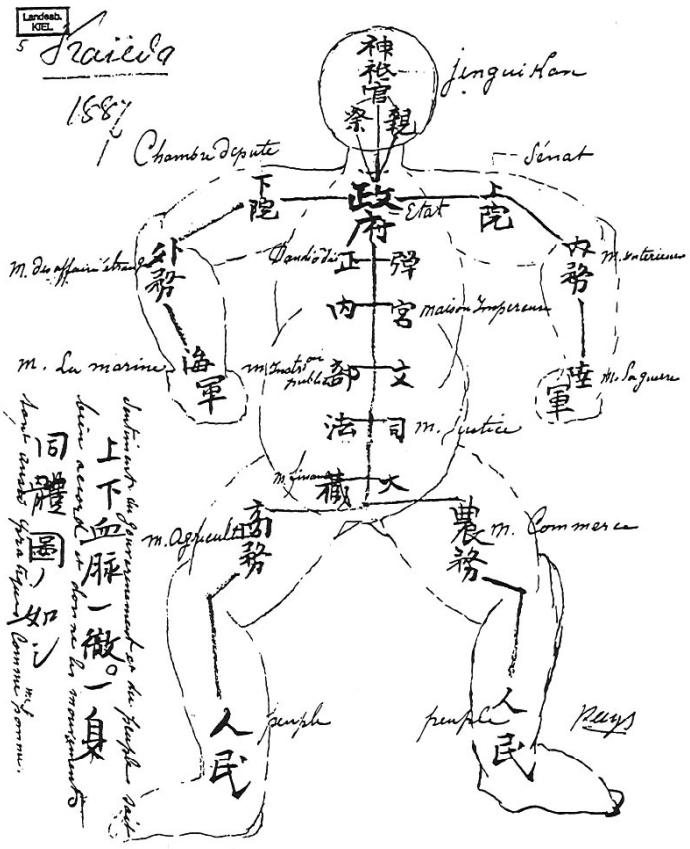
여기서 보게 될 로렌츠 폰 슈타인(Lorenz von Stein, 1815~1890)의 유기체론과 이를 받아들이고 있는 가이에다 노부요시(海江田信義)의 논의는 이를 잘 보여주는 사례다. 슈타인은 지금은 그다지 주목받지 못하고 있지만, 일본 헌정사에 지대한 영향을 준 인물이었다.[6] 이토 히로부미는 1882년부터 그 다음해까지 유럽으로 헌법조사를 갔을 때 빈 대학에서 강의를 들었다. 이토는 당시 유명했던 그나이스트(Rudolf von Gneist), 모세(Albert Mosse)등의 강의를 들었지만, 단연코 그를 감동시킨 것은 슈타인의 강의였다.[7] 이는 이후 이토의 소개로 많은 정치가들과 학자들이 슈타인의 강의를 듣게 된 점에서도 확인해 볼 수 있다.[8] 1887~1888년에 유럽에 건너가 슈타인의 강의를 듣

想の受容にかんする一考察」, 稲田正次 編, 『明治国家形成過程の研究』, 御茶の水書房, 1977; 山田央子, 「ブルンチュリと近代日本政治思想(上): 「国民」概念の成立とその受容」, 東京都立大学法学会 編, 『東京都立大学法学会雑誌』 32(2) 1991; 山田央子, 「ブルンチュリと近代日本政治思想(下): 「国民」概念の成立とその受容」, 東京都立大学法学会 編, 『東京都立大学法学会雑誌』 33(1), 1992 등 참조.

6 슈타인이 1890년 서거했을 당시 일본에서 유력의 정치인들이 모여 신도(神道)의 방식으로 그를 기리는 추모회를 할 정도였다. 滝井一博, 『ドイツ国家学と明治国制: シュタイン国家学の軌跡』, ミネルヴァ書房, 1999, 113~116쪽. 당시 일본 지식인들과 슈타인이 주고받았던 서한집을 보더라도 그의 영향력을 확인할 수 있다. 柴田隆行 編集 · 判読, 『ローレンツ · フォン · シュタインと日本人との往復書翰集』, 東洋大学社会学部社会文化システム学科, 2011.

7 滝井一博, 『ドイツ国家学と明治国制: シュタイン国家学の軌跡』, 1999, 207~208쪽. 이토에게 미친 슈타인의 영향은 세 가지로 정리할 수 있는데, 첫째, 근대국가의 전체적인 구조의 파악으로 이 점은 실천적으로는 행정에 의한 헌법/헌정의 상대화라는 효과가 있었다. 둘째, 동시기 유럽의 사회 · 국가이론의 흡수로, 이를 통해 당시 일본에서 유행하던 영 · 불학을 극복할 수 있었다. 셋째, 문교정책에 관한 명확한 비전의 획득이다. 다키이는 이러한 3가지에 의해 이토가 '입헌 카리스마'로 변신하는 것이 가능했다고 평가한다.

8 일본에서 슈타인의 사상사적 의의에 대해서는 滝井一博, 『ドイツ国家学と明治国制: シュタイン国家学の軌跡』, 1999. 2부 「슈타인과 메이지일본」. 가이에다의 개인사에 관련해서는 東郷尚武, 『海江田信義の幕末維新』, 文藝春秋, 1999.



〈그림 1〉 인체배당도

고, 그 강의를 『슈타인씨강의필기』(須多因氏講義筆記, 궁내성, 1889)로서 간행했던 원로원 의관 가이에다 노부요시 역시 그 중 한 사람이다.[9] 그런데 그는 슈타인의 강의를 들으며 촉발된 것으로 보이는 의문의 그림 하나를 남기고 있다.[10]

그림에서 보이듯이 그는 인체의 각 부위에 국가의 기관들을 대비시키고 있다. 신기관(神祇官)·친제(親祭)를 머리에, 인민을 좌우 양발에, 그리고 그

9 가이에다는 슈타인에게 2년 동안 사숙하며 그의 집에 머물렀다. 가이에다가 귀국 시에 슈타인 역시 그와의 헤어짐을 아쉬워해 갖고 싶은 것이 있으면 무엇이든 말하라고 하자, 가이에다는 서재에 있던 슈타인의 석고상을 갖고 싶다고 말한다. 가이에다는 이를 받아 귀국해 자신의 침대 옆에 두었을 정도로 가이에다와 슈타인의 관계는 특별했다. 訪問子, 「訪問餘録(五)スタイン崇拝の海江田子爵」, 『國學院雑誌』 第12巻 第3号, 1906, 73쪽.

10 『シュタイン文書』 4.2: 04.25-6. 이 문서는 슈타인의 고향인 독일 슐레스비히 홀슈타인 주립도서관에 보관된 원고, 편지 등 개인적 자료를 모아놓은 것으로, 특히 일본관계문서 속에는 슈타인의 일본에 관한 논고 초고나 일본 정부가 보낸 입법 초안이나 대학편람 등의 자료, 명함과 편지들이 실려 있다.

사이 몸통에 정부의 각 부서를 두고 있다. 몸통 위에서부터 아래로 탄정(弾正)·궁내(宮内)·문부(文部)·사법(司法)·대장(大蔵)의 부서가, 양 다리에 농무(農務)와 상무(商務), 오른쪽 팔에는 상원(上院)·내무(內務)·육군, 왼쪽 팔에는 하원(下院)·외무(外務)·해군을 위치시킨다. 그리고 옆에 '상하의 혈맥이 일철(一徹)함이 이 일신동체도와 같다'(上下血脈一徹 一身同体図ノ如シ)라고 가이에다는 해설을 덧붙이고 있다. 머리인 신기관으로부터 몸통인 정부와 양팔인 상원과 하원, 다리인 인민이 하나의 혈맥처럼 연결해 그리고 있다는 점도 특이하다.[11]

기존 연구에서는 이 그림에 대해 단편적으로 소개하는데 그칠 뿐, 위 그림에 대해서 충분한 논의가 이루어지지 않았다. 이는 가이에다가 이 그림의 의미에 대해서 구체적으로 설명하고 있지 않기 때문일 것이다. 가령 미즈타 히로시(水田洋)는 위 그림이 인민을 발에 위치시켰다는 이유로 인민들을 억압하는 신체라는 식으로 평가한다거나[12], 이치무라 유키코(市村由喜子) 역시 별 설명 없이 이 그림이 나오게 된 배경을 소개하는 것으로 그치고 있다.[13] 다키이 가즈히로(滝井一博)의 분석은 앞선 분석들이 단편적인 것임을 지적하고 가이에다의 저작들 속에서 분석하고 있다는 점에서 한 발 나아간다. 그러나 뒤에서 살펴보듯이 이를 '인격'을 '인체'로 잘못 받아들여 비속화된 의인적 국가관으로 사유하게 된 것이라 평가하는 점은 재고의 여지가 있어 보인다.[14] 본 논문은 이 그림의 의미를 살펴봄으로써 '근대', '동아시아'에서 무엇이 일어났는가라는 질문에 답하고자 한다.

11 옆에는 불어로 당시의 프랑스의 정부기관에 해당하는 말로 부연 설명하고 있는데, 신기관(神祇官)과 탄정(弾正)은 번역하지 않고 그대로 음차해서 쓰고 있다는 점, 그리고 농무성과 상무성이 실수로 반대로 기록되어 있다는 점이 특이하다.

12 水田洋, 『知の風景−続·近代 ヨーロッパ思想史の周辺』, 筑摩書房, 1994, 44~45쪽.

13 市村由喜子, 「ローレンツ·フォン·シュタイン日本関係文書について」, 山住正己 編, 『文化と教育をつなぐ』, 国土社, 1994, 307~309쪽.

14 滝井一博, 『ドイツ国家学と明治国制: シュタイン国家学の軌跡』, 1999, 223~226쪽.

2. 유기체설의 수용—슈타인과 가이에다의 만남

그렇다면 우선 이 그림이 나오게 된 배경부터 살펴보자. 가이에다가 쓴 『슈타인씨강의필기』에 이 그림이 나오게 된 상황이 묘사되고 있다.[15]

> 여기 국가조직[官省]들을 인체의 위치에 배치[配布]하는 그림을 내보입니다. 즉 신기관(神祇官)을 머리로, 내각을 가슴으로, 각성(各省)을 신체, 수족에 각각 배치[分置]합니다. 신기관이 정부기관[諸官]들의 위에 있는 것은 신국(神國)의 풍습[風儀]으로 상고[上世] 이래의 관제(官制)입니다. 고로 유신의 때에 복고와 함께 다시 설치되었는데, 개제(改制)에 의해 폐지되어 수차례 항의를 받기에 이르렀습니다. 신기(神祇)를 정신으로 삼아 무형(無形)을 밝히고, 정부기관을 작용으로 삼아 유형(有形)을 바르게 한다면, 국가는 일신동체(一身同體)의 이치[理]를 이루리라 믿습니다. 이에 높은 가르침을 청합니다.[16]

이에 슈타인은 다음과 같이 대답한다.

> 이 인체배당도는 높이 볼 바가 있으니, 저에게 주십시오. 그런데 그 설에는 대체로 동의해도, 도면의 배치에 대해서는 다소 이견이 있습니다. 학자사회에서

15 이 강의는 1888년 7월 26일에 시작해, 그 다음해 1월 4일 끝났고, 격일마다 한 번씩, 2시간여씩 진행되었다. 9월 26일까지 가이에다의 수행내각고(隨行內閣雇)인 마가키 다카노리(曲木高配)가 통역하고 마루야마 사쿠라(丸山作楽)가 필기했다. 중도에 마가키가 병이 들어 계속할 수 없게 되자 가이에다가 아리가 나가오(有賀長雄)를 프랑스에서 불러들여 9월 26일 이후로는 그를 시켜 통역하고 필기하게 했다. 그래서 이 글은 1부와 2부로 나뉘어져 있는데 2부 이하가 아리가가 필기한 내용이다. 1부에서는 불어를, 2부에서는 독어나 영어를 원용한 것도 이 때문이라고 아리가는 범례에서 밝히고 있다. 그렇다면 위의 그림에서 불어로 적혀 있는 것은 아마도 마루야마가 적어놓은 것으로 보인다. 海江田信義, 「須多因氏講義筆記」(1889), 明治文化研究会 編, 『明治文化全集』 4券 憲政篇, 日本評論社, 1992, 201쪽.

16 海江田信義, 「須多因氏講義筆記」, 516쪽. 메이지 정부는 1868년 3월 13일 신기관 재흥의 태정관 포고를 발한다. 신기를 관장하는 고대의 관청인 신기관을 재흥하여 신사 관할의 중앙집권화를 도모한 것이다. 이후 1872년 종교관할부서인 교부성이 설치되었다가 1877년 1월에 폐지된다. 신도의 요소 중 제사의 측면과 교화의 측면을 분리시킨 '제교분리'(祭教分離)가 부상하였고, 이는 1882년 신관과 교도직의 분리 및 1884년 교도직 제도의 완전 폐지에 이르러 정교분리가 일어났다. 이노우에 노부타카 외, 박규태 옮김, 『신도, 일본 태생의 종교 시스템』, 제이앤씨, 2010, 290~298쪽.

는 '아나토미 폴리틱'(anatomy politic), 즉 해부정치학이라 이름하여, 국가의 여러 기관을 해부의 부위에 배치하는 그림을 제작해 일목요연하게 이해하기 쉽게 만들었습니다. 즉 기혈(氣血)을 정신(종교[宗旨] 교육)으로 하고, 피육(皮肉)을 작용[관성 부현(官省府縣)]으로 하고, 근골(筋骨)을 조직(토지 인민)으로 하는 설입니다. 조직의 대요(大要)는 앞뒤의 설에 따라 분명히 이해해야만 합니다. 정신과 작용과 직분이 나누어지는 바가 이 그림을 통해 발명되었음을 알 수 있습니다.[17]

대화에 따르면 이 그림은 가이에다가 그려서 슈타인에게 보여주자, 이 그림을 높이 평가한 슈타인이 요구하여 그가 받아 소장하게 된 것이다. 그렇다면 가이에다는 왜 이 그림을 그렸을까. 이 그림이 의미하는 바는 무엇이었을까. 이를 보기 위해 대담의 전후 맥락을 좀 더 살펴보도록 하자. 가이에다가 그림을 그려 설명한 부분은 두 사람이 '신도'(神道)에 관해서 대화하는 부분에서 등장한다. 슈타인이 종교와 러시아 황제의 역할에 대해 설명하자 가이에다는 이것이 일본의 신도와 유사한 점이 있다며 이에 대해 설명한다.[18]

가이에다의 설명을 들은 슈타인은 "신도는 당신 나라에서 국체를 유지하는데 필요하며, 이로써 종교를 대신해 스스로 종교의 밖에 서서 국가정신이 돌아가야 할 바"로 삼을 것을 추천한다. 즉 슈타인은 '애국정신'을 '양성'하는 것이야말로 '일대 요무(要務)'이고, '신도'로 '국가정신'이 귀결케 해야 할 것을 충고한 것이었다. 그러자 가이에다는 이 그림을 그리며 자신의 생각을 슈타인에게 확인시키고자 했다. 즉 그리스도교와 같은 종교가 없는 일본에서 국민을 통합할 수 있는 종교 혹은 윤리의 필요성으로 슈타인이 신도를 제시했던 것이고, 이 설명을 들은 가이에다는 이를 위와 같은 국가-신체로서 그려내 그에게 확인받고 싶어했던 것이다.[19]

17 海江田信義, 「須多因氏講義筆記」, 516쪽.

18 슈타인의 종교관 및 신도관에 대해서는 平野武, 『明治憲法制定とその周辺』, 晃洋書房, 2004, 181~219쪽.

19 실제 가이에다는 귀국 후 1891년에 사사키 다카유키(佐々木高行), 요시이 도모자네(吉井友実) 등과 신기관 재흥운동을 다시 전개한다. 이는 서양에서의 경험의 성과에 의한 것일 것이라 평가된다. 渡辺

이토 역시 1882년 이와쿠라 도모미에게 보낸 편지에서 슈타인으로부터 황실이 중요한 역할을 담당한다는 점을 배웠음을 말하고 있다.[20] 슈타인의 영향을 받아 종교의 역할로서 천황을 기축으로 삼고자 한 것은 당시 메이지 지식인들의 공통된 경향이었다.

> 지금 헌법을 제정함에 먼저 우리나라의 기축(機軸)을 찾아 '우리나라의 기축'이란 무엇인가를 확정해야만 한다. 기축도 없이 정치를 인민의 허망한 논의[妄議]에 맡길 경우 정치[政]는 기강[統紀]을 상실하고 국가 또한 폐망한다. 적어도 국가가 국가로서 생존하고 인민을 통치하고자 한다면 깊이 사려하여 통치의 효용을 잃지 않도록 힘써야 한다. 구주(歐洲)에서는 헌법정치의 맹아가 싹튼 지 천여년이 되어, 인민이 이 제도에 익숙할 뿐 아니라 종교라는 것이 기축을 이루어 인심(人心)에 깊이 침윤하여 인심이 여기에 귀일(歸一)된다. 그런데 우리나라에서는 종교라는 것이 그 힘이 미약하여 한 국가의 기축이 될 만한 것이라고는 하나도 없다. 불교는 한때 융성한 기세를 떨쳐 상하의 인심을 한데 묶어냈지만, 오늘에 와서는 이미 쇠퇴하는 경향을 보이고 있다. 신도(神道)는 조종(祖宗)의 유훈을 받들어 이를 조술(祖述)했다. 하지만 종교로서 인심을 귀향(歸向)시키기에는 힘이 부족하다. 우리나라에서 기축이 될 수 있는 것은 오로지 황실뿐이다.[21]

이토 역시 헌법을 제정하는데 서구와 같이 중심축[機軸]으로서 종교의 역할을 담당할 무언가를 찾고 있다. 인심을 하나로 귀일시킬 존재로서 종교는 불교나 신도로서는 불가능하며, 오로지 황실만이 가능하다고 지적한다.

昌道, 「海江田信義の洋行-シュタイン·クルメッキとの交流を中心に」, 95쪽.

20 "독일에서 유명한 그나이스트, 슈타인 두 선생으로부터 국가조직의 큰 틀을 이해할 수 있는 가르침을 받았습니다. 이로써 황실의 기초를 확고히 하여 대권을 실추시키지 않겠다는 큰 목적을 이룰 수 있게 됐고, 이에 대해서는 다시 보고드리겠습니다. 실로 영, 미, 불의 자유과격론자의 저술을 금과옥조처럼 여겨 국가를 거의 무너뜨리려는 세력이 현재 우리나라에 있습니다만, 이를 물리치는 도리와 수단을 얻은 것입니다. 보국(報國)의 적심(赤心)을 관철할 이 시기에 그 임무를 다할 중요한 도구를 얻을 수 있게 돼 사처(死處)를 찾은 심정입니다. 앞으로 일이 편하게 될 것 같습니다." 春畝公追頌會編, 『伊藤博文傳』 中卷, 春畝公追頌會, 1940, 296~297쪽.

21 『枢密院会議議事録』 第1卷, 東京大学出版会, 1984, 22쪽.

그런데 슈타인과 가이에다의 대화 속에서 둘은 미묘한 생각의 차이를 보인다. 가이에다는 신기관을 머리에, 내각을 가슴에, 정부부서와 인민을 수족에 위치시키고, 신기관이 다른 정부기관 위에 위치하는 것이 일본의 원래 관제임을 주장한다. 이를 '무형의 정신'으로서의 신기관과 '유형의 작용'으로서의 정부가 갖는 구조로 파악해, 국가와 신체가 같은 논리에 기반한다고 본 것이다. 그러나 가이에다에게 한 대답에서 보이듯이, 슈타인이 생각하는 아나토미 폴리틱이란 인체를 기혈, 피육, 근골로 나누며, 이는 각각 '정신'(종교와 교육), '작용'(관성과 부현), '조직'(토지와 인민)으로 구성된다. 가이에다가 신기관과 내각, 즉 정신과 육체의 이분법적 관계 속에서 설명하고 있다면 슈타인은 정신-작용-조직이라는 삼분법적 논리로서 대응하고 있는 것이다. 가이에다에게 핵심이 신기관의 역할을 강조함으로써 이를 통해 정부기관과 인민을 통합하는 역할을 강조한 것이라면, 슈타인이 가이에다가 말한 정신적 작용에는 동의하면서 약간의 이견이 있다는 단서를 단 것도 이 때문이었다.

3. 근대 유럽과 메이지의 차이

그렇다면 이 둘의 차이는 얼마나 유사하고 다른가? 이 차이를 보기 위해 우선 슈타인의 국가관을 조금 더 자세히 살펴볼 필요가 있다. 슈타인에게 국가란 '독립된 인격으로 고양된 게마인샤프트(Gemeinschaft)'로 규정된다. 독립한 하나의 '인격'(person)으로 파악된 국가는 개체의 인격과 마찬가지로 독자의 의사를 형성하고, 그 의사에 기초해 행위하는 존재이다. 따라서 국가에서도 개인과 마찬가지로 '의사형성'과 '행위'가 핵심이 되며, 국가의 독자적 다이내믹이 강조된다. 이때 국가의 의사는 군주, 대통령, 귀족계급 어디에서 나와도 상관없다.[22]

이는 슈타인이 군주의 지위에 대해 설명하는 것에서도 알 수 있다. 그에게 군주는 혼자 힘으로 대신에게 무엇인가 명령을 내리거나 어떤 간섭도 내릴 수 없는 존재다. 이럴 경우 책임내각은 존재할 수 없기 때문이다. 군주는 군림하되, 통치하지 않는다는 것이 그의 생각이었다. 즉 군주란, 어떠한 국가사항에도 스스로 개입하지 않는다. 입법권과 집행권은 군주로부터 완벽히 독립하고, 군주는 다만 입법부와 정부라는 두 개의 국가권력 간의 조화를 유지시키는 존재로 그 필요성이 제한된다.[23] 이처럼 군주는 슈타인의 이론체계 속에서 국가 내의 하나의 기관으로써 국가통일을 표상하는 상징적 기능을 담당하는 데 지나지 않는다.

그런데 여기서 중요한 것은 슈타인의 국가관에 새겨진 능동적 성격이다. 인격적 존재로서 국가는 독자의 의사를 형성해, 그 의사를 실천할 것을 요청받는다. 이때 의사 형성을 위한 원리가 헌정(憲政)이고, 의사 집행의 원리가 행정으로, 헌정과 행정 양자가 두 개의 바퀴가 되어 국가가 굴러간다. 여기서 주의할 점은 슈타인에게 행정이란 헌정으로부터, 그리고 군주로부터도 자율적이라는 점이다. 변화하는 내외환경 속에서 국가공동체가 존립하기 위해서는 행정이 독자의 의사형성을 갖추어야하기 때문이다. 이 시스템을 구비할 때만이 단순한 법령의 기계적 집행기관으로서 정부를 탈피할 수 있고, 국가의 통치시스템은 정부의 통합과 운동의 중추가 될 수 있다.[24] 이러한 삼각구도로서의 슈타인의 논의는 그에게서 강의를 듣고, 그 내용을 남기는 이토 역시도 잘 이해하고 있었다.

> 인체의 질(質)은 반드시 세 개의 원소를 갖추고 있다. 첫째, 양지(良知)다. 사람이

22 슈타인은 프로이센에 저항해 오스트리아로 넘어온 경력을 가지고 있으며, 학설적으로도 당시 독일 법학계의 실증주의적 경향으로부터 일탈한, 오히려 당시에는 크게 주목받지 못한 학자였다. 그가 일본과 관계를 맺는데 적극적이었던 이유 역시 경제적 어려움과 학계에서의 주변적 지위를 돌파하기 위함이었다는 평가도 있다. 瀧井一博, 『文明史のなかの明治憲法ーこの国のかたちと西洋体験』, 講談社, 2003, 110~115쪽.

23 瀧井一博, 「獨逸学再考」, 瀧井一博 編, 『シュタイン国家学ノート』, 信山社出版, 2005, 253~264쪽.

24 瀧井一博, 「獨逸学再考」, 259~264쪽.

사는 데에 다양한 차이가 있다 해도, 반드시 동일한 까닭은 이 양지가 있기 때문이다. 하나의 인체가 질을 갖춤에 이르러 이를 나[我]라고 한다. 둘째, 의사(意思)다. 사람이 스스로 그 한 몸의 방향과 목적을 정하는 힘을 의사라고 말한다. 셋째, 실력(実力)이다. 이미 있는 물건을 뜻에 따라 바꾸고 바로잡음을 실력이라 말한다.[25]

슈타인이 이토에게 한 강의는 협의의 헌법학의 범주를 넘어 보다 광범하게 국가의 구체적인 활동 전반을 대상으로 하는 것이었다. 방국의 학, 즉 방국의 결구(結構)는 이 세 요소(양지, 의사, 동작)의 본질과 직무를 연구함에 있다고 이토는 적고 있다.[26] 여기서 핵심은 인격이라는 것이 자기의식(Ich)과 의사(Wille)를 갖춰 행위(Tat)를 한다는 것이다. 즉 자율적 개인이 그러한 것처럼 국가도 이 3가지 요소를 갖추고 있다. 국가의 자기의식을 구현하는 기관으로서 군주, 국가의 의사를 형성하는 기관으로서 입법부, 그리고 국가의 행위를 담당하는 기관으로서 행정부가 그것이다.

슈타인에게 입헌제란 이들 세 기관이 상호 독립하면서도, 상호 규율에 따라 하나의 조화를 형성하는 정체에 다름 아니었다. 역으로 말하면 이들 세 기관 중 무엇도 정치적으로 돌출하지 않는 정치체제다. 그런 점에서 슈타인이 의도한 바는 분명하다. 이는 통치자 개인의 자의에 의한 것이 아니라, 국가의 기계적 성격을 통해 자율적으로 굴러가는 하나의 시스템을 의도하고자 한 것이었다.

그렇게 보면 슈타인의 강의를 들었던 이토 및 메이지 이데올로그들이 매력을 느꼈던 것 역시 이해가 가는 바이다. 이들이 생각했던 메이지 체제는 단순히 천황의 절대성을 강조하기 위한 것이 아니었다. 천황을 중심으로 하는 체제가 정치적인 구심점을 위해 필요하다고 판단했을지 몰라도, 그들의 의도 역시 이러한 기계적 성격으로서의 국가의 자율성을 강조하려 했다.

25 伊藤博文 宛講義, 伊東巳代治 筆記, 『純理釈話』, 国立国会図書館憲政資料室蔵, 『伊東巳代治関係文書』, 1882.

26 滝井一博, 『ドイツ国家学と明治国制: シュタイン国家学の軌跡』, ミネルヴァ書房, 1999, 200쪽.

즉 천황의 권한을 어느 정도 제한하면서 체제를 직접적으로 운영하는 당시 행정 엘리트들의 역할을 강조한 것이었다.[27] 그렇다면 이토가 그리는 신체는 가이에다의 그림과는 다른 형태였을지 모른다. 그것은 머리와 몸통의 관계가 중요한 것이 아니라 기계로서의 몸통의 움직임이 강조되는, 슈타인의 생각과 좀 더 가까운 모습이었을 것이다.[28] 가이에다의 『슈타인씨강의필기』에도 다음과 같이 적혀있다.

> 국가를 운전(運轉)하고자 한다면, 먼저 그 체제를 알지 않으면 안 된다. 국가는 개인의 집합이다. 고로 모든 국가에 있는 것은 반드시 모든 개인에게도 있다. 개인의 체제를 보면 세 가지로, 그것이 협력, 발동해 생활을 이룬다. 첫째 자오(自吾), 둘째 의지, 셋째 동작이다. 고로 국가에서도 이 셋이 없어서는 안 된다. 첫째 국가의 자오-원수, 둘째 국가의 의지-입법부, 셋째 국가의 동작-행정부이다.[29]

이 셋의 기능이 행정부-발의, 입법부-결의, 원수-재가로 이루어진다. 가이에다 역시 슈타인의 논의를 따라 균형을 이루는 것이 세계의 대세라고 보았다.[30] 그렇다면 앞서 살펴본 가이에다의 그림은 이 논리와는 확연한 차이를 보인다. 슈타인의 논의 속에서 세 기관인 의사, 의지, 행동이 조화롭게

27 이토가 슈타인을 방문했을 당시 슈타인이 일본에도 국체가 있느냐고 묻자, 별달리 그러한 것은 없다고 말했다. 이후 도리오 고야타(鳥尾小弥太)가 방문했을 때 슈타인이 이토의 이와 같은 의견을 전하자 그는 "이토와 같은 무학자가 무엇을 알겠는가, 원래 일본에는 올바른 국체가 있고, 역사가 있다"고 강조했다고 한다. 이로써 슈타인은 유럽과 같은 것은 아니지만 일본에도 국체가 있음을 알게 되었다. 訪問子, 「訪問餘録(五)スタイン崇拝の海江田子爵」, 『國學院雑誌』 第12巻 第3号, 1906, 72~73쪽. 이토의 관심은 국체나 천황 자체에 방점이 있는 것이 아니라 어떻게 서양의 정치제도를 수용할 것인가에 있었다.

28 그들이 그리고 있던 것은 실재 주권자인 천황을 기축으로 하는 기계적 정치체였다. 그것을 움직이는 주체는 당연히 천황이었지만 그러한 기계를 만들어내고 그 원리를 만들어내는 것은 행정부의 역할이라고 파악했던 것이다. 이러한 메이지 지식인의 성격에 대해서는 마루야마 마사오, 김석근 옮김, 『일본의 사상』, 한길사, 2012, 96쪽. 그런 점에서 메이지유신이 단순히 '위로부터의 개혁'이라기보다 중간층에 의한 '아래로부터의 개혁'이라는 측면을 강조한 미타니 히로시의 견해를 참조할 수 있다. 미타니 히로시, 「메이지유신의 해부: 비교사적 관점에서」, 『일본역사연구』 43호, 2016, 26쪽.

29 海江田信義, 「須多因氏講義筆記」, 525쪽.

30 海江田信義, 「須多因氏講義筆記」, 526~527쪽.

균형을 이루는 점이 중요하다. 이 셋 중에서도 굳이 강조점을 뽑자면 행동, 즉 행정부의 기능이었다.[31] 하지만 가이에다의 그림에서 앞서 보았듯이 머리에 놓인 신기관의 역할에 유달리 주목한 것처럼 보인다. 신도를 논하는 대목임을 감안하더라도, 가이에다의 〈인체배당도〉는 슈타인이 주장하는 인격으로서의 국가론이나 삼분법적 사고로서 행정에 대한 강조 없이 정신으로서의 신기관의 역할에만 방점이 찍혀있다. 슈타인의 강의를 들었던 무쓰 무네미쓰(陸奥宗光)의 노트(1885)에서도 국가의 인격화가 주요한 개념임을 충실히 소개하고 있는 데 비해 가이에다에게는 그에 대한 논의가 없는 점 역시 이러한 증거로 볼 수 있다.[32] 그런 점에서 메이지 행정 관료들과 가이에다의 논의, 그들이 바랬던 정치적 신체상의 차이가 드러난다.[33]

그렇다면 이러한 이해의 차이는 무엇에 기인하는 것일까? 이에 대해 가도 가즈마사(嘉戸一将)는 가이에다의 신체유비가 헤겔의 영향 하에 있는 슈타인식의 유기체로부터 온 것이 아니라 서양 중세의 신체유비에서 영향을 받았을 가능성을 제시한다. 슈타인의 유기체설은 국민정신의 단일성을 요청해 19세기 독일의 '분립주의'적 동향을 부정하고 중앙집권화를 꾀하는 동시에, 절대주의를 부정하고 국민의 정신을 의회에 반영시키는 의회주의를 실현시키고자 하는 것이었다. 반면 가이에다의 신체유비는 의회를 통해 민심을 '반영'시키는 것이 관심이 아니라, 어떻게 하면 민심을 '복속'시킬 것

31 슈타인에게 프로이센은 관료제의 탁월성이라는 점에서 가장 모범적인 국가였다. 프로이센의 강대함은 강력하고 통일적인 행정에 기반하며, 행정의 능력이 국가의 힘과 능력의 척도라고 보았다. 슈타인은 이들 관료의 행위 속에서 혁명과 반동 사이 중간노선의 가능성이 있다고 믿었다. W.G 비즐리, 장인성 옮김, 『일본근현대사』, 을유문화사, 1996, 134~135쪽.

32 瀧井一博 編, 『シュタイン国家学ノート』, 2005, 252쪽. 무쓰 무네미쓰가 유럽 방문 시 슈타인으로부터 받은 개인수업(1885. 6~8)의 기록 "The Plan of State Science"에서 "국가란 하나의 인격(person)을 형성한 인간의 단체" 란외(欄外)에 붉은 글씨로 '국가체'(國家躰)라고 적혀있다. "국가의 신체는 토지 내지 영토이고, 인민은 그 혼이다. 그러나 이것만으로는 충분하지 않다" 란외에는 '주권의 해'(主權ノ解)라고 적혀있다.

33 이는 이토가 가이에다를 유럽으로 보낸 이유와도 관련된다. 이에 대해서 시미즈 신(清水伸)은 슈타인의 후광을 이용해 이토가 가이에다를 회유하여 자신의 정책을 지지하는데 끌어들이기 위한 목적이라고 설명한다. 그러나 와타나베는 그렇게 보기에는 너무 늦은 시기로 적절하지 않으며 끌어들이기 위해서가 아니라 오히려 멀리 떨어뜨리기 위해서였다고 평가한다. 황실전범의 초안과 헌법 초안이 작성되기 시작하던 제도적 전환기에 전부터 신기관 재흥운동, 태정관제 비판으로 정부 주류파를 심란하게 했던 가이에다는 다루기 곤란한 존재였었기 때문이라는 것이다. 渡辺昌道, 「海江田信義の洋行-シュタイン・クルメッキとの交流を中心に」, 『千葉史学』 50, 千葉歴史学会, 2007, 95쪽.

인가를 관심에 두고 있다는 것이다. 그리고 이는 19세기 독일의 유기체설보다 서양 중세의 신분제적 유기체설에 가깝다고 그는 평가한다. 가이에다의 유기체설은 '인체'로서 유기체를 파악, 정신의 단일성, 이른바 귀일을 목적으로 하는 것으로 머리(원수)로서 천황은 국민을 정신적으로 복속시키는 역할을 담당한다는 것이다.[34]

그러나 가도의 이러한 논의는 재고의 여지가 있다. 이러한 이해는 결국 복사본의 원본은 무엇인가를 찾는 과정에서 원본에 대한 복사본의 결여 혹은 이해부족으로서 사상의 수용 과정을 평가하는 관점이 깔려있다.[35] 하지만 이는 서로 다른 신체관 혹은 세계관을 가진 장소에서 사상이 접합되면서 생기는 '굴절'이라는 측면을 간과한 것은 아닐까. 가도의 논의를 검토하기 위해서 서양 중세의 신분제적 유기체설과 동아시아의 전통적인 신체 은유 논의를 살펴볼 필요가 있다.

4. 서양 중세의 유기체론과 동양 전통의 신체 은유

12세기 들어 많은 정치이론서에서 국가를 유기적 질서를 가진 것으로 유비하는 언급들이 출현한다. 존 솔즈베리(John of Salisbury), 크리스틴 드 피장(Christine De Pizan), 마르실리우스(Marsilius) 등이 대표적이다. 인문주의자 겸 정치이론가 존 솔즈베리는 이 신체 비유를 사회조직에 적용하여 구체적인 정치이론으로 발전시킨 최초의 인물이었다. 정치가의 책이라 번역되는 『폴

34 嘉戸一将, 「身体としての国家–明治憲法体制と国家有機体説」, 『相愛大学人文科学研究所研究年報』 4, 2010, 14쪽.

35 가도의 이러한 비판은 이시다 다케시의 비판의 연장선상에 있다고 보여 진다. 이시다는 일본에서 유기체론이 칸트적 시민사회론의 매개를 거치지 않았다는 점을 강조하며 신체의 비유를 통해 국가를 설명할 때에도 두뇌가 군주가 되는 것이 비유로서가 아니라 사실 그 자체로서 간주되었다는 점을 비판한다. 이로써 일본의 유기체설은 일본사회의 가족적 구성과 결부되어 '실체'화해, '가족국가관'을 형성하는 하나의 계기가 되었다는 지적이다. 이는 맹아적으로 발생하고자 한 근대자연법적 사유의 성숙을 저지하고, 군주주권의 강화를 의도하면서, 관료지배를 강화하게 되었다고 평가한다. 石田雄, 「日本における国家有機體說」, 『日本近代思想史における法と政治』, 岩波書店, 1976, 173쪽.

리크라티쿠스』는 독자들로 하여금 쉽게 이해할 수 있도록 성서, 고전, 우화 등 다양한 원천으로부터 예화를 적극 활용했다. 당시의 정치서들이 군주의 행동을 위한 군주의 거울론적 성격을 강하게 띠었다면, 솔즈베리는 이솝의 '배의 우화'(The Belly and the Members) 이야기가 보여주듯이 국가를 하나의 신체로서 유비해 어떤 국가-신체를 구성할 것인가에 초점을 맞춘다. 그에게 국가는 영혼, 머리, 심장, 갈비뼈, 눈, 귀 및 혀, 위장, 손과 발로 구성되며, 이는 성직자, 군주와 원로원의 심의기관, 재판관과 주지사 등 집행기관과 농민으로 대변된다. 국가란 자연의 질서를 모방한 일종의 유기체로, 이 속에서 각자의 직책과 기능은 다르지만 공공의 이익을 위해 상호의존과 호혜의 관계에 놓인다.[36]

> 무엇보다 종교적 관습들을 형성하며, 신에 대한 숭배를 전달하는 성직자들이 공화국의 신체에서 영혼의 자리를 획득한다. … 공화국에서 머리의 위치는 오직 신에게만 그리고 지상에서 그의 자리에서 행동하는 이들에게만 복종하는 군주가 차지한다. 이는 인간의 몸에서 머리가 영혼에 의해 자극되고 지배되는 것과 같다. 심장의 자리는 선한 일과 악한 일의 시작을 진행시키는 원로원이 차지한다. 눈과 귀, 입의 의무는 심판관과 주지사들이 담당한다. 손은 관리들과 군인과 일치한다. 군주를 항상 보필하는 사람은 옆구리에 해당한다. 재정 관리인과 재정 기록 관리자는 위장과 대소장의 형태와 닮았다. … 나아가 발은 토지에 영원히 매여 있는 농민들과 일치한다. 그들은 머리가 가장 주의를 기울여야 할 존재들이다.[37]

성직자는 영혼처럼 몸에 대한 모든 지배권을 가지지만 이는 종교적 차원으로, 세속적인 일은 머리인 군주가 담당한다. 그리고 중세 의학자들이

36 John of Salisbury, ed. Cary J. Nederman, *Policraticus*, VI, xxiv, Cambridge University Press, 1990; 솔즈베리의 유기체설에 대해서는 이희만, 「존 솔즈베리의 국가유기체론: 제도화를 중심으로」, 『서양사론』 제106호, 2010; 김중기, 「국가와 인체: John of Saliusbury의 유기체론」, 『서양중세사연구』 제2호 1997; 김경희, 『근대 국가 개념의 탄생: 레스 푸블리카에서 스타토로』, 까치글방, 2018 참조.

37 John of Salisbury, *Policraticus*, V, ii, p.67.

심장을 지혜의 상징으로 간주했듯이 삶의 지혜를 바탕으로 한 원로들이 심장의 역할을 담당한다. 그리고 옆구리는 군주의 측근으로 군주를 보필하는 지식인들이다. 인체의 감각기관인 눈, 귀, 입 등은 정책집행기관으로 재판관, 주지사에 해당한다. 위장은 소화기관으로 재무관리를 맡으며, 손은 무장한 군인과 비무장한 관리들로 외부로부터 적을 방어하고 사회적 약자를 보호한다. 마지막으로 생산에 종사하는 농민과 수공업자는 발이다. 이 때문에 그의 사상은 기존의 위계적 정치 질서를 고착화시키고, 신분 간 이동을 차단하는 보수적 이론으로 평가되기도 하지만 여기서 발은 단순히 몸을 지탱하는 도구적 차원만은 아니다. 생산계층은 국가 유기체에 걸쳐 가장 유용하고 유익한 존재로서, 사회를 유지시키는 구성원이다.[38]

그런데 이러한 신체-정치담론을 살펴볼 때 빠뜨려서는 안 되는 것이 신체관의 문제다. 솔즈베리의 기능적 측면을 강조한 신체 인식은 중세를 지배한 갈레노스(Claudius Galenus)의 목적론적(teleological) 신체론의 영향하에 있다. 갈레노스는 신체의 다양한 부분의 크기가 다른 것은 자연이 그들의 기능들을 유용성에 맞게 정해주었기 때문이라고 설명한다. 또한 어떤 부분들이 신경을 거의 갖고 있지 않은 것은 그것들이 민감성을 필요로 하지 않기 때문이다. 이처럼 갈레노스에게서 기능들은 목적론적 세계관 속에서 배열되어 있으며 사회적 정의라는 개념 속에서 위계적으로 할당되어 있다.[39] 그리고 이제 이러한 각각의 기능을 조정하고 관리할 머리로서 군주라는 모습이 등장한다. 주지하듯이 솔즈베리의 이러한 기관학적(organologial) 정치체 발상은 유기체적 사고의 고전이 되었다. 그가 정치체(body politic)에 관한 새로운 유비를 가지고 온 것은 아니지만, 기존의 은유들을 섞어 당대의 신체관 속에서 새로운 정치적 함의를 탄생시켰다.[40]

38 John of Salisbury, *Policraticus*, Ⅵ, xx, p.23.

39 Owsei Temkin, *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine*, The Johns Hopkins Univ Press, 1977, p.272.

40 Jeffery Zavadil, *Anatomy of the Body Politic: Organic Metaphors in Ancient and Medieval Political Thought*, Arizona State University, 2006, pp. 280~281. 반면 무솔프는 솔즈베리의 신체관을 단순히 머리에서 발로 내려오는(head-to-feet) 수직적 모델로 상정하는 것에 반대하고 오히려 이러한 신체

이렇게 볼 때 확실히 가이에다의 신체유비는 확실히 서양 중세 시기 솔즈베리의 그것과 유사한 점이 많다.[41] 각 기관들을 신체에 비유한 것이나 인민을 다리에 놓고 인민의 강조점을 둔 것 역시 그렇다. 그러나 이것이 가이에다가 서양의 중세 유기체설에 영향을 받았다고 단언할 논거가 될 수는 없다. 이러한 기관학적 비유가 서양 중세에만 있었던 것이 아닐뿐더러 신체론 자체에서 차이를 보이기 때문이다.

동양 전통 사상에서도 서양의 중세 유기체설과 유사하게 신체의 각 장부나 부위가 국가를 비유하는 논리가 있었다. 즉 임금은 우리 몸의 심장이고, 이 심장을 돕는 기관들인 간신비폐는 백관이라거나 신(神)을 임금으로, 혈(血)은 신하로, 기(氣)는 백성으로 비유하고 가슴과 배는 궁궐로, 관절은 백관으로 비유되기도 한다.[42] 동중서의 『춘추번로』에는 조금 더 자세히 '심'으로서의 군주에 대해 이야기한다.

> 한 나라의 군주는 한 몸의 심(心)과 같다. 군주는 깊은 궁궐에 드러나지 않게 살고 있으니 심이 가슴 속에 감춰진 것과 같다. 군주는 가장 고귀하여 더불어 대적할 상대가 없는데, 이것은 심의 신성에도 견줄 것이 없는 것과 같다. 관직에

유비의 위험성을 제시한 것이라 평가한다. Andreas Musolff, "Metaphor in discourse history," Margaret E. Winters, Heli Tissari and Kathryn Allan eds., *Historical Cognitive Linguistics*, De Gruyter Mouton, 2010, pp.79~83. 김경희는 솔즈베리의 유기체론을 res publica와의 관련성 속에서 평가, 국가에 탈인격적 성격을 부여하는 시초였다고 보고 있다. 김경희, 『근대 국가 개념의 탄생: 레스 푸블리카에서 스타토로』, 2018, 29~54쪽.

41 당시 독일 법학에서 중세 국가유기체론이 다시금 각광을 받게 된 것은 오토 폰 기에르케(Otto von Gierke)의 연구 업적을 통해서였다. 기에르케의 법학 이론은 당대 가장 강력한 논의였는데, 그의 중세 유기체론에 대한 해석은 슈타인에게도, 그리고 이를 경유해 메이지 일본의 지식인들에게도 널리 알려졌을 것이다. 기에르케의 유기체설에 대한 논의는 Otto Gierke, trans by Frederic William Maitland. *Political theories of the middle age*, Beacon, 1959.

42 오장과 관료조직에 대해서는 가노우 요시미츠는 다음과 같이 정리하고 있다. 가노우 요시미츠, 동의과학연구소 옮김, 『몸으로 본 중국 사상』, 소나무, 1999, 180쪽.

	肝	心	脾	肺	腎
素門 靈蘭秘典論	將軍之官	君主之官	倉廩之官	相傳之官	作强之官
靈樞 五鍼津液別篇	將	主	衛	相	外
千金要方	郎官	帝王	諫議大夫	上將軍	後宮內官
中藏經		帝王	諫議大夫	上將軍	
張仲卿五臟論	將軍	帝王	大夫	丞相	內官
五臟論	尙書	帝王	諫議大夫	丞相	列女

> 임명하여 사인(士人), 즉 지식인을 우대한다. 탁월한 이를 높은 자리에, 고만고만한 이를 낮은 자리에 둔다. 이것은 몸이 눈을 소중히 하고 발을 천하게 여기는 것과 같다. 여러 신하에게 일을 맡기지만 누구 하나에게 편애하지 않는데 이것은 두 팔과 두 다리가 나름대로 하는 일이 있는 것과 같다. 내조(內朝)에 네 명의 보필하는 현신[四輔]이 있는데 이것은 심에 간장, 폐장, 비장, 신장이 있는 것과 같다. 외조(外朝)에 다양한 직무로 편재된 행정 관료가 있는데 이것은 심이 신체의 여러 가지 뼈대, 몸집, 구멍들로 엮여져 있는 것과 같다.[43]

그렇다면 이는 어떤 논리적 배경에서 나온 것일까? 기존 연구들은 이것이 지배체제를 정당화하는 논리, 즉 위계적 상하 질서를 상정한 것이라고 주장해왔다.[44] 국가 유비를 정치적인 상황과 연결해 본다면 이 말은 타당하다고 할 수 있다. 이는 한대 중앙집권화된 정치상황 하에서 이러한 기관학적 사유의 바탕인 '오행'(五行)체계가 체계화된 이유를 설명해 줄 수 있는 그럴듯한 가설이기 때문이다. 그러나 몸에 대한 비유를 상하질서로 유추하는 것은 서구적 관념으로 그것을 덧씌운 것이기도 하다. 『춘추번로』에서는 이어지는 대목에서 다음과 같이 설명한다.

> 성인을 닮으려고 하고 현인을 가까이 하려고 하는데 이것은 신명(정신)이 모두 심(心)에 집중되어 있는 것과 같다. 위와 아래가 서로 일을 주고받는데 이것은 팔다리와 몸이 도와가서 움직이는 것과 같다. 은혜를 두루 베푸는데 이것은 원기(元氣)가 피부, 털, 살결에까지 골고루 퍼지는 것과 같다. 백성들이 모두 제자

43 동중서, 신정근 옮김, 『춘추: 역사해석학』, 태학사, 2006, 828~829쪽.

44 가령 니덤(Needham)은 국가 유비라고 불렀던 이러한 사유가 코스모스의 영역인 하늘과 지상의 영역인 왕조 또는 국가 관료체제 사이의 감응을 통해 국가의 정당성을 가져오기 위한 담론으로서 이용되었고, 그렇기 때문에 한대에 들어서 정권의 정당화라는 목적과 부합되어 살아남을 수 있었다고 지적한다. 핸더슨(Henderson) 역시 '국가유비'의 관념이 없었다면 아마도 한나라의 왕권은 신적인 차원의 권위를 지니지 못했을 것이라고 평가하며, 기원전 2세기 한나라 초기에 처음 나타난 이러한 담론은 관료 체제를 역법 및 인체와 연관 지으면서 결국 천도와 사람의 형상, 그리고 관료 기구들이 서로 감응하는 이론으로 제시되었다고 지적한다. Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1954, pp. 298~303; John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia University Press, 1984, pp.21~22.

> 리를 잡아가는데 이것은 혈기(血氣)가 순조롭고 숨소리가 골라서 몸이 아픈 곳이 없는 것과 같다. 의도적으로 정책을 펼치지 않으나 공동체가 태평해지는데 이것은 신기(神氣)가 저절로 기의 바다와 소통하는 것과 같다.[45]

동중서는 위와 아래가 서로 승순(承順)하는 것은 팔다리와 몸이 서로 사역하는 것과 같다고 말한다. 이때 원기와 혈기, 신기가 통하는 것이 정치체가 태평해지는 방법으로 제시된다. 그는 군주가 명민하면 신하가 군주의 은공을 입게 되는데 이것은 심이 신령하면 몸이 온존하게 유지되는 것과 같고, 신하가 출중하면 군주가 그 혜택을 보게 되는데 이것은 몸이 편안해지면 심이 안정되는 것과 같다고 말한다. 또한 윗사람이 아둔하면 아랫사람이 고통을 당하게 되는데 이는 귀가 밝지 않고 눈이 정확하지 않으면 손발이 다치게 되는 것과 같다. 그리고 신하가 충직하지 않으면 군주가 멸망을 하게 되는데 이것은 몸을 함부로 제멋대로 놀리게 되면 심이 그것으로 인해 다치게 되는 것과 같다. 이렇기 때문에 군주와 신하 사이의 예는 심(心)과 몸[體]의 사이와 같다고 그는 말한다. 그렇다면 이때 심과 몸 사이의 관계를 단순히 상·하의 지배-복종 관계로만 한정할 수는 없다.

또한 시빈(Sivin)이 지적하듯이 이는 국가와 신체 사이의 유비관계보다 둘 다 대우주의 조그만 버전이라는 공통점에 주목할 필요가 있다.[46] 여불위의 『여씨춘추』(呂氏春秋)는 이러한 지배의 논리가 어떻게 대우주의 논리와 연결되는지를 보여준다.

> 하늘의 원리는 둥글고 땅의 원리는 모나거니와 성왕(聖王)은 이를 본받아 위아래의 구별을 정하였다. 무엇 때문에 하늘의 원리가 둥글다고 말하는가. 정기(精氣)는 올라갔다 내려왔다 하며 순환하면서 반복해 뒤섞여 한 군데 머무르는 법이 없다. 그러므로 하늘의 원리는 둥글다고 말한 것이다. 무엇 때문에 땅의 원리는

45 동중서, 신정근 옮김, 『춘추: 역사해석학』, 830쪽.
46 Lloyd · Sivin, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, pp.214~226.

> 모나다고 말하는가. 만물은 각기 종류를 달리하고 형태도 다르지만 모두들 맡은 바 직분이 있어서 서로 바꿀 수 없다. 그러므로 땅의 원리는 모나다고 말한 것이다. 군주는 둥근 [하늘의 원리를] 관장하고 신하는 모난 [땅의 원리를] 지켜 군주의 원리와 신하의 원리가 서로 뒤바뀌지 않으므로 그 나라가 번창하게 된다.[47]

군주는 둥근 하늘의 도를, 신하는 모난 땅의 원리를 지켜 각자의 원리를 다한다. 따라서 "제왕에게 정해진 거처는 없다. 거처가 있다면 거처를 포기하였다는 것이나 다름없다"는 황제의 말은 항시 움직여서 멈추지 않는 것을 의미한다. 이것은 둥근 순환의 원리이며, 사람의 몸에 있는 아홉 개의 구멍에서 하나라도 막히게 되면 다른 여덟 개의 구멍이 부실해져 몸이 무너지게 되는 것처럼 제왕은 정체가 계속되어 패망에 이르지 않도록 둥근 순환의 도를 따라야 한다는 것이다.[48] 기가 인체를 도는 것처럼 군주의 명령이 국가를 돌게 하는 것이 원의 원리이다. 중요한 것은 단순히 국가와 인체 사이의 기능적 유사성이 아니라 정치적 영역과 신체적 영역, 이 둘은 모두 대우주를 구성하는 논리가 체화된 것이라는 점이다.[49] 그리고 이 때 핵심은 치국(治國)과 치신(治身)에서 '순환'의 논리다. 이 점에서 서양의 중세 유기체론과 동양 전통의 유기체론은 그 기반이 되는 논리 자체에서 차이를 보인다.[50]

47 여불위, 정하현 옮김, 『여씨춘추』, 소명출판, 2011, 99쪽.

48 『呂氏春秋』에서는 이 원리에 대해 "저 하나[즉 도]는 지극히 고귀한 존재이지만 그 뿌리를 알지 못하고 끝가지를 알지 못하며, 그 시작하는 곳을 알지 못하고 끝나는 곳을 알지 못해도 만물이 종가(宗家)로 여긴다. 성왕은 이로부터 본받아 자신의 본성을 보전하고 자신의 정치를 바로잡아서 호령(號令)을 내린다. 호령이 군주의 입으로부터 나오면 관직을 지닌 자들이 받아서 실행하는데 밤낮을 쉬지 않고 두루 전해져 아래에까지 미쳐서 민심에 스며들며 사방에 도달했다가, 돌고 돌아 다시 군주의 자리로 되돌아온다. [이것은] 둥근 [순환의] 원리이다. 호령이 둥근 [순환의] 원리에 합치되면 불가능한 것도 가능하게 만들고 좋지 않은 것도 좋게 만들어 막힘이 없게 될 것이다. 막힘이 없으면 군주의 도가 창통하게 된다. 그러므로 군주의 호령은 군주가 생명처럼 여기는 것이며 [군주의] 현명함과 그렇지 못함, [국가의] 안위가 모두 그것에 의해 결정된다"고 설명한다.

49 Lloyd · Sivin, *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, p.218.

50 물론 서양 중세의 유기체론에서도 소우주와 대우주의 상관관계 속에서 그려진다. 인간과 국가는 조화와 협동의 원리 속에서 동일한 논리를 갖는다. 그러나 동양과 서양에서의 차이, 즉 어떻게 조화를 이룰 것인가, 건강을 이룰 것인가의 차이가 있다. 이러한 차이가 어떻게 신체정치의 차이를 가지고 오는가에 대해서는 Takashi Shogimen, "Treating the Body Politic: The Medical Metaphor of Political Rule in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan," *The Review of Politics*, Vol 70, Issue 1, 2008.

5. 가이에다의 논리구조와 유기체론

다시 가이에다의 그림으로 돌아가 보자. 앞서 보았듯이 가이에다의 논의는 독일의 유기체설을 제대로 이해하지 못했거나 의도적으로 왜곡해서 받아들였다고 평가된다. 즉 근대 일본에서 슈타인의 국가학의 핵심이라 할 수 있는 국가의 인격화에 대한 이해가 부재했던 상황에서 이를 '인격'이 아니라 단순한 '인체'로 받아들였기 때문이라는 것이다. 즉 근대 정치체에서 국가라는 인격은 '의제적(fictitious) 신체', 법인격에 해당한다면, 동아시아에서는 이를 서양 중세식과 유사한 '천황의 신체'로 동일시했다.[51] 그들은 입헌군주제를 통해 군주를 견제하고자 했던 독일식의 유기체론을 천황 중심의 수직적인, 흡사 서양 중세식의 유기체 비유와 유사한 방식으로 이해하고 유통해버렸다. 이는 그들의 착각 내지 의도적 곡해였다.[52]

하지만 일본에서 유기체가 자연적 신체로서 인식된 것은 단순히 신체와 인격 구별에 관한 지식의 결여로 돌릴 수만은 없다. 그리고 이것이 중세의 목적론적 신체관 자장 속에 있다고 단언할 수 없다. 더 중요한 점은 가이에다가 인격에 대한 이해의 부족에서 그림을 그렸다고 해도, 이러한 이해에 도달하게 된 원인을 살펴보아야 한다는 점일지 모른다.

여기서 우리는 가이에다가 의식적 혹은 무의식적으로 슈타인의 논의를 자신의 방식으로 해석했을 가능성을 생각해 볼 수 있다. 가이에다는 다른 글에서도 신체를 그리며 정치체를 설명한다. 그가 메이지헌법의 시행, 제국의회의 개설을 목적에 둔 1890년 5월에 의회대책을 제언하고 있는데 여기서 또 다른 신체 유비도가 등장한다. 그 제언의 요점은 국가유기체설에 기초해, 천황과 국민이 '동일체'(同一體)로 단일 정신을 형성하지 않으면 안 된다는 주장이었다.[53] 이 글에서 역시 두 가지의 신체도가 등장한다. 하나

51 서양 중세의 왕의 신체론에 대해서는 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.

52 滝井一博, 『ドイツ国家学と明治国制: シュタイン国家学の軌跡』, 209쪽.

53 嘉戸一将, 「身体としての国家–明治憲法体制と国家有機体説」, 13쪽.

는 다리가 삐쩍 마른 모습이고, 다른 하나는 다리가 튼튼해 균형 잡힌 모습이다.

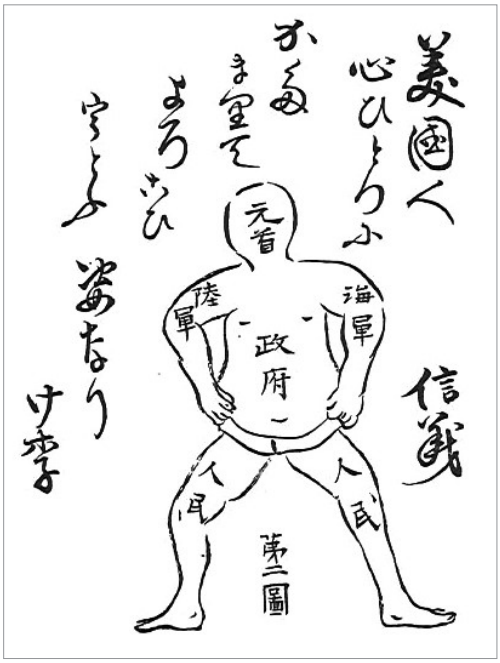
> 인체제일도는 신체가 잔약(孱弱)하고 지려(志慮)가 천박한 인체이다. 이는 머리[頭]와 배[腹] 양부가 비대하여 언뜻 보기에는 꼭 건전한 신체로 보인다. 머리[頭部]가 활대(濶大)함은 지려의 여유가 있는 것처럼 보이고, 복부(腹部)의 비대함은 생력(生力)이 강건한 것처럼 보이고, 팔[手腕]의 영대(逞大)함은 역량이 발군인 것처럼 보인다. 하지만 한 번 옷을 벗겨 명찰(明察)한 의사의 진단을 받아보면 머리의 활대함은 뇌장(腦漿)이 충만한 것이 아니라 뇌충혈(腦充血)의 증상이며, 복부의 비대함은 위장장애[腸胃不具]이자 소화장애[食物不消化]의 증상이며, 팔의 영대함은 동작[座臥]이 적당함을 얻지 못해서 수종(水腫)이 발생한 증상이며, 족부의 여윔[瘦小]은 전체의 영양이 순환되지 않음으로 해서 혈맥의 운행이 좋지 않아 혈액이 위로 올라[上騰] 점차 다리[足脚]가 여위고 마르고 쇠약[瘦枯衰弱]해진 것으로, 한번 양생[加養]을 잘못하면 끝내 일어나지 못하는 증상을 갖게 된다. 즉 평소의 거동을 듣자니, 음식을 먹는 양은 과다하지만 기력이 쇠약해서 지려가 극도로 망망(茫茫)해지고 걷고자 해도 다리에 힘이 없어서 전체를 받칠 수 없다.[54]

두 번째 그림에 대해서는 다음과 같이 설명하고 있다.

> 인체제이도는 신체가 무병하고 건전해 지려(志慮)가 심원한 인체이다. 즉 머리보다 복부, 족부에 이르러 비육이 만만(滿滿)하고, 근골이 강견해 불구의 결처(缺處) 없이 항상 동작이 민첩해 신체의 영양이 적응해 지려가 따라 증장함으로써 진취의 기력이 두루 왕성해진다.[55]

54 海江田信義, 『私議考案』, 1890, 84쪽 (http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/783134).
55 海江田信義, 『私議考案』, 85쪽.

〈그림 2〉 인체제일도



〈그림 3〉 인체제이도

균형 잡힌 신체와 불균형한 신체로서 그려지는 〈인체제일도〉와 〈인체제이도〉의 차이는 누가 봐도 분명하다. 튼튼하고 위풍당당한 모습의 이 그림은 앞선 그림보다 활력 넘치는 모습이다.[56] 여기서 균형 잡힌 〈인체제이도〉에서 부각되는 것은 인민의 중요성이다.

앞서 슈타인의 강의를 들으면서 그렸던 가이에다의 그림과 인민이 다리를 차지하고 있는 점은 동일하다. 하지만 이 인체도에서는 보다 직접적으로 다리의 중요성이 강조된다. 따라서 가이에다의 그림에서 인민을 다리에 위치시켰다는 것만으로 인민을 단순히 포섭의 대상으로만 여겼다거나 복속의 대상으로 삼았다고 평가하는 것은 잘못된 해석이다.[57] 가이에다의 논리가

56 그런데 〈인체제이도〉는 "미국인이 한마음으로 뭉쳐서 기쁨을 구가(謳歌)하는 모습이다"(美国人心ひとつにかたまりてよろこひうとふ姿なりけり)라는 글이 붙어 있다. 그렇다면 앞서 〈인체제일도〉는 일본이라는 신체를 나타낸 것이라고도 해석할 수 있을지 모른다. 또한 앞서 〈인체배당도〉에서 신기관이 머리에 위치했던 것에 비해 〈인체제일도〉와 〈인체제이도〉에서는 원수가 그 자리를 차지한다. 심사자의 지적대로 메이지 초기 신도와 천황이 분리되는 존재였다면, 이 시기에 들어서면 신도=원수(천황)가 되어가는 과정으로, 즉 종교적 요소는 이제 피처럼 온 몸에 흐르고 있는 것으로 볼 수 있을지 모른다.

57 "상원(Sénat)과 정부(Etat), 하원(Chambre député)이 횡으로 나란히 있는 관계인지 모르지만, 상원-

정부와 인민의 관계를 단순히 수직적이거나 동원 내지 포섭의 대상으로서만 본 것은 아님을 알 수 있다. 오히려 다리에 대한 강조는 머리나 팔다리, 복부의 중요성과 비교해 동등하게 혹은 상대적으로 더 많이 강조되고 있다. 물론 인민의 다리가 신체를 지탱하듯이 '국가를 지탱한다거나 인민이 있어야 정부가 있다'는 말은 슈타인의 견해와는 정반대에 서 있음을 알 수 있다.[58]

가이에다는 전통적인 방식과 유사한 논리구조 속에서 인민의 중요성을 강조하고 있다. 이를 인민의 중요성을 강조한 전통적 위민사상의 영향때문으로 혹은 몸의 건강에서 하초(下焦)를 강조한 전통적인 신체론과 관련 있을지 모른다. 이처럼 전통적인 논리에 기반한 그의 사상은 국가라는 정치체의 흥망성쇠에 대해 다루고 있는 부분에서도 잘 나타난다. 그는 국가라는 정치체 질병의 원인은 바깥보다 안이라는 점을 강조한다. 감기에 걸릴 때 외사, 밖의 나쁜 기운에 의해 질병에 걸린다 하더라도 이것은 결국 나에게 틈새가 있어 걸린다. 즉 안과 밖의 구도에서 몸 내부의 문제에 초점을 두고 있다. 국가의 안녕과 인민의 번영을 위해서 필요한 것은 안을 정비하고 밖을 방어하는 것으로 이때 중요한 것은 안을 정비하는 데 있다.[59] 따라서 국가의 통치가 마땅함을 잃어 세상의 질서를 어지럽히는 원인이 있다면, 이를 바로잡는 대책을 강구하는 것이 정무의 주안이어야 한다. 이것은 몸에 질병이 있다면 치료를 시행해 건강하게 돌아가는 바와 다르지 않다.[60] 이처럼 가이에

내무-육군이라는 구성은 육군과 내무성을 국내 탄압 기구로 생각하고 있음을 보여주는 것 일게다. 물론 가장 특징적인 것은 신기관과 친제이고, 인민의 위치도 '인민에게 권리가 있다니 그게 무슨 말인가'라고 발언한 고관이 있던 시대에 어울린다." 水田洋, 『知の風景: 続·近代 ヨーロッパ思想史の周辺』, 44~45쪽.

58 베를린에서 빈민의 급증이 사회문제화 되기는 했지만, 파리에서 노동자계급에 의한 래디컬한 사회운동이 일어나기 시작한 것을 본 슈타인은 당대를 모든 질서도식을 초월해 '사회'가 자기고유의 운동을 시작한 시대로 파악했다. 즉 조화를 결여한 계급대립의 시대 속에서 그는 해결책으로 국가에 의한 위로부터의 사회개혁을 제시했다. 왜냐하면 이러한 부자유의 체계로서 사회를 제어할 수 있는 것은 결국 인격의 최고태로서 국가만이 가능하다는 것이 그의 확신이었기 때문이었다. 滝井一博, 『ドイツ国家学と明治国制: シュタイン国家学の軌跡』, 44쪽.

59 이는 세균설(germ theory)의 도입과 함께 '제국의 몸'(imperial body)으로 이행했다는 논의와 비교해 보면 차이를 알 수 있다. 이에 대해서는 이종찬, 「메이지 일본에서 근대적 위생의 형성 과정 1868~1905」, 『의사학』 12권 1호, 2003, 46~48쪽.

60 海江田信義, 『私議考案』, 88쪽.

다의 논의는 슈타인 식의 신체적 유비와 다를 뿐 아니라 서양의 중세 유기체설에서 말하는 기관론적 신체, 위계적 신체와도 차이를 보인다. 이는 그가 국가의 위기는 안으로부터 온다고 지적하면서, 국가의 '생기'를 강조하는 관점과 맞닿아있다. 인체에서 오관이 구비되어도 '생기'가 갖추어지지 않으면 인간이라 할 수 없듯 국토 역시 생기를 갖지 않으면 국가라 할 수 없다. 따라서 국민 모두 업을 열심히 하고, 일을 중시하며, 각자 '애국의 정신'을 견실히 세우지 않으면 안 된다고 주장한다. 그가 나라를 다스리는 치국(治國)의 논리와 몸을 기르는 양생(養生)의 논리 사이의 동일성을 강조한 것 역시 이러한 차이를 잘 보여준다.

> 이와 같이 나라도, 사람도 마찬가지로 그 본체를 같이 함으로써 보육(保育)의 도를 그르친다면 쇠멸을 면키 어렵다. 흡사 사람이 폭험(暴險)의 정도를 넘어선 때는 신체를 상하게 하고 일락(佚樂)의 정도를 넘어서면 마음을 약하게 하는 것 같이 국가 또한 폭정 가렴이 지나치면 인심 역시 괴역(乖逆)해 종국에는 분란이 발생한다. 폐정완만(弊政緩慢)을 넘으면 인심(人心)이 흩어져[離散] 마침내 쇠망에 빠지게 된다. 따라서 나라를 다스리는[治] 것은 흡사 몸을 기르는[養] 것과 같다. 사시(四時)의 섭양(攝養)이 도를 그르칠 때는 반드시 어딘가 불쾌함을 초래하지 않겠는가.[61]

가이에다는 국세의 성쇠(盛衰)를 인체에 비교해 화도(畵圖)를 제작하고 설명을 붙인다고 쓰고 있다. 이것이 앞에서 본 〈인체제일도〉와 〈인체제이도〉이다.

> 이상 두 그림을 국가의 현상에 비의(比擬)해서 논하면 머리는 곧 두뇌의 수좌(首座)로서 지각, 신경의 본원(本原)이다. 이는 흡사 일국 원수(元首)가 국민의 수좌에 서서 제반 정령을 통할하는 것과 같다. 따라서 머리는 즉 원수의 수좌에 비

61 海江田信義, 『私議考案』, 83쪽.

> 유한다. 또 복부는 소화호흡의 제기관을 갖춘 신체 장양(長養)의 장소로서 즉 인체 유지의 국소(局所)이다. 이는 흡사 일국 정부가 제반의 정령을 시행하고 통치하는 국면에 해당하는 것과 다르지 않다. 따라서 이를 정부에 비유한다. 그 중 복부는 흉부와 합쳐 정부로 병칭(倂稱)했는데, 몸 중의 기관(機關)은 각각 사명(司命)의 본원을 갖춰 저절로 그 작용에 전후가 있고 완급이 있어 같지 않은 것처럼 정부의 기관 또한 이와 다르지 않다. 입법, 행정이 각각 그 사명의 본원을 갖춰 서로 다투지 않음은 오관(五管)의 작용이 서로 다투지 않음과 같다.[62]

「인체비화병해설」(人體比畵並解說)이라는 제목의 이 글은 앞서 〈인체배당도〉에서 각 기관을 신체의 일부분에 비교한 것과 동일한 배치를 보인다. 이때 두뇌의 강조와 지각, 신경의 본원으로서 역할은 『헌법의해』에서 보이듯이 그의 유기체론이 서양식의 논리와 유사하다는 느낌을 준다. 이처럼 신체에서 머리의 위치가 갖는 명령의 역할은 근대에 들어 신체를 사유하는 방식에서 일반화되던 사유였다.[63] 가이에다에게 인민=다리의 역할이 중요하다는 점이 전통적 사상과 유사하다면, 두뇌의 역할의 강조는 근대적 사상과 유사하다. 앞서 〈인체배당도〉에서 머리인 신기관이 강조되고 이것이 혈맥으로 연결되어 있는 것을 상기하면 알 수 있다.

그는 같은 책 3장 〈치국은 수신과 균일하다는 논의〉에서 수신하고자 할 때 먼저 무형의 두뇌를 수양하고 나서 유형의 수족에 이른다고 주장한다. 여기서 그는 수신(修身)을 '도덕'의 일종이 아니라 '두뇌의 수련'으로 파악하는 특이한 해석을 보여준다. 앞서 일국의 원수를 지각과 신경의 본원인 두뇌에 비유하였듯이 여기서도 두뇌의 방침이 정해지지 않으면 일신의 방향도 결정할 수 없으며, 국가를 다스리는 데에도 '입국의 정신'을 정하지 않으면 시정의 방향을 세울 수 없음이 강조된다. 이렇게 되면 국정이 분요하고, 민심이 동요해 다른 나라의 미관을 숭모하며 허식에 빠지거나 다른 나라의

62 海江田信義, 『私議考案』, 86~87쪽.

63 『헌법의해』에서의 국가 신체 은유에 대해서는 김태진, 「근대 일본의 통치라는 신체성: 메이지 헌법의 구성과 바디폴리틱(Body Politic)」 참고.

강위를 두려워해 국권을 욕되게 하여 독립의 체면을 보지할 수 없게 된다는 것이다. 따라서 옛 사람들이 말하는 수신제가치국평천하의 가르침은 즉 '무형의 정신'을 다스려 유형의 신체, 일가의 성립, 사회의 교제에 이른다는 뜻이다. 사람은 두뇌가 착란되면 일신의 부귀를 바랄 수 없고, 국가의 기초가 동요해 일국의 융성을 바랄 수 없는 것처럼 치국과 수신은 모두 본을 다스림으로써 도를 믿는 것이다. 즉 외모에 빠져 헛된 영예를 과시하는 우를 범하지 말도록 주의를 주고 있다.

이때 가이에다의 치(治)-양(養)의 논리에서 중요한 것은 '정신력'이다. 이는 인체나 국가에서 정신이 갖는 중요성 때문이다. 그가 말하는 치국과 수신의 논리의 동일성은 둘 다 정신이 우위에 있다는 점이다. 무형의 정신이 바로 서야 개인의 신체, 국가라는 집합적 신체도 나아가야 할 바를 정해 흔들리지 않게 된다는 논리 속에서 몸과 마음을 닦는[修養] 것이 '두뇌'를 닦는 것으로 묘하게 비틀리는 것을 볼 수 있다. 이제 두뇌야말로 몸의 중심으로 등장하고, 이것이 집합적 신체에서도 중심을 잡기 위한 과정으로 등장하는데 이것이 전통적인 용법으로 표현된다.

「인체비화병해설」을 쓰는 목적에 대해 '국세의 성쇠'를 말하기 위한 것임을 밝혔듯이, 이는 주권의 소재가 어디에 있는가를 밝힌다기보다 국가라는 전체의 차원에서 건강이라는 측면을 이야기하고자 한 것이었다. 그는 〈원수인민 및 국가정부는 동일체라는 논의〉라는 4장에서 원수, 인민, 국가, 정부는 결국 동일체임을 강조한다. 즉 모든 물체는 사물이 서로 모여[湊合] 하나의 물체를 조성해 그 동작과 발달의 작용을 구비하게 됨에는 조금의 차이도 없다는 것이다. 따라서 사회 역시 인민이 모여 하나의 단체를 이뤄 사회의 형체, 동작의 순서, 통합의 제도 순으로 세운다. 이때 원수가 있어 이를 지휘하게 된다. 몸이 있어야 머리가 있는 것처럼 이 둘을 따로 떨어뜨려 생각할 수 없기에 원수와 인민은 하나의 동일체다.[64] 이처럼 원수가 머리로서 통합의 기능을 담당하지만 이는 원수의 절대성이 아닌 '통합의 연결고

64 海江田信義, 『私議考案』, 44~45쪽.

리' 속에서 원수와 인민이 일체라는 점을 강조하기 위함이다. 앞서 말한 정치의 요는 민심을 복종시키기 위한 것이라는 내용만을 들어 가이에다의 논의를 보수적 이데올로기라 비판하는 것은 잘못이다.

따라서 가도가 근대 일본의 유기체론 수용 과정의 변용을 서양 중세의 유기체론과 직접 연결하는 것은 과도한 해석일 수 있다. 오히려 전통적 신체론과 일정 정도 공통적 기반을 공유하고 있다고 보는 편이 더 타당할 것이다. 그것은 가이에다가 신체를 국가에 유비하면서 펼치는 논리적 구조를 살펴보았을 때 더욱 그러하다. 그는 전통적인 양생 개념에 기초한 신체 관념을 통해 유기체적 사유를 펼치고 있다. 물론 이러한 수신-치국의 동일성 속에서 통합 기능의 정신, 두뇌 역할을 강조한다는 점에서 근대적 모습 역시 혼종하고 있다. 그것은 근대 동아시아에서 전통적인 것과 근대적인 것, 동양적인 것과 서양적인 것이 서로 뒤섞여 나타날 수밖에 없던 상황을 보여주는 것일지 모른다.

6. 맺음말: 블랙박스라는 장치로서의 근대

추측컨대 가이에다는 슈타인의 인격에 대한 논의와 신체 기관에 관한 비유 속에서 전통적 사유 양식과의 친연성을 발견했을 지도 모른다. 가이에다는 슈타인의 강의를 들으며 자신의 생각을 강화하는 논거로 삼았다. 그러나 슈타인의 논리를 그대로 받아들인 것이 아니라 오히려 자신의 사상을 뒷받침하는 논리로 슈타인의 사상을 '전유'(appropriation)했다고 볼 수 있다.[65]

따라서 가이에다에게 서양의 유기체론에 대한 이해가 부족했다는 논리보다는 자신의 사상 속에서 서양의 담론을 녹여내었다고 보는 편이 더 적절할 것이다. 그 속에서 가이에다의 집합적 신체는 새로운 유기체설에 대

65 슈타인은 듣는 이의 입장이나 관심의 소재에 따라 강의를 진행해 상대방이 듣고자 하는 의견을 반사했다고 말해지는데 이 역시 가이에다가 자신의 논리로 슈타인을 이해한 하나의 요인일 것이다. 渡辺昌道, 「海江田信義の洋行-シュタイン·クルメッキとの交流を中心に」, 94쪽.

한 전통적 이해 방식의 일면을 보여준다. 국민을 통합시키기 위한 머리로서 역할에 대해 가이에다는 슈타인 역시 동일한 생각을 갖고 있었다고 보았다. 그러나 그가 표현한 신체의 모습은 슈타인의 유기체와는 달리 전통의 영향하에서 이를 새롭게 각색한 것이었다. 그런 점에서 가이에다를 비롯한 메이지 지식인들의 욕망 내지 사고의 단초들이 서구의 사상과 만났을 때 '선택적 친화성'(elective affinities)의 지점을 보여주는 것일지 모른다.[66]

물론 가이에다에게 신기관은 단순히 복고로의 회귀를 의미하는 것은 아니었다. 그의 사상은 줄곧 국민정신을 통일하기 위한 것이었고, 이 점에서 신기관으로서 보여지는 머리의 역할은 축소될 수 없었다.[67] 그러나 이를 달성하기 위한 방법론적 차원에서 그의 신체는 슈타인과 다르다. 행정-입법-군주의 세 바퀴를 축으로 셋이 균형을 이루는 신체로서가 아닌 각 장부의 역할이 자신의 역할을 할 때, 특히 인민이 강조되는 모습 속에서 두뇌의 통합성이 강조되는 신체를 보이게 된다. 이럴 때 신체는 '활기'를 갖게 된다. 수신과 치국의 논리에서 동일성에 대한 강조가 보여주듯이 '내부'를 강화시키는 원리로서 양생론이 두 논리를 동일하게 관통하고 있음을 알 수 있다. 이것이 전통적 신체관의 논리가 서양의 유기체론과 만나 이상한 형태의 그림을 낳게 한 이유였다.

마지막으로 동아시아의 정치사상에서 '근대'란 무엇인가라는 질문으로 돌아가 보자. 근대에 대한 여러 정의가 있지만, 신체-정치적으로 보자면 르포르의 지적을 참고할 수 있다. 그는 루이 16세의 '머리'를 잘라냄으로써 근대가 시작되었다고 말한다. 그에 따르면 이 머리의 자리를 대체하는 세속화(환속화) 과정이 서양 정치사상의 역사였다고 할 수 있다.[68] 그렇다면 가

66 메쯔거는 서구문명과의 만남이 중국인들에게 재난이 아니라 곤경으로부터 탈출 기회였던 셈이고, 서구 문명의 수용은 전통을 파괴하는 일이라기보다는 전통적인 욕망을 실현하는 기회가 되었다고 평가한다. 메쯔거의 논의에 대해서는 김영민, 「근대성과 한국학: 한국 사상사를 중심으로」, 2009, 137쪽.

67 메이지 유신의 '복고'이자 '진보'를 동시에 추진하는 성격에 대해서는 미타니 히로시, 「메이지유신의 해부」, 29쪽.

68 물론 르포르가 지적하는 바가 그렇게 일직선적으로 세속화(환속화)의 과정을 이야기한 것은 아니다. 그가 탈신체화와 재신체화의 과정 속에서 이야기한 것을 참고할 필요가 있다. 세속화(환속화)에 대해서는 아감벤의 논의를 참고할 필요가 있다. 르포르는 19세기 이래로 권력이나 법이 탈신체화되어

이에다가 머리를 잘라내지 못하고, 다시 머리를 통치의 중심으로 상정한 것을, 종교가 정치로 덜 환속화됐다거나 환속화에 실패해 이런 일이 생겼다고 볼 수 있을까. 르포르의 말처럼 프랑스 인민들이 루이 16세의 목을 쳤을 때, 즉 주권 혹은 권력을 제 몸에 체화했다고 여겨지던 인격적 권력을 없애버렸을 때 신체화는 상징적인 것에 자리를 내줬다. 요컨대 그 어떤 통치자도 온전히 권력을 체화할 수 없게 되어 권력의 공간이 텅 비어버리게 된 이후 그 텅 빈 공간을 메워나간 것은 상징적인 것이었다. 권력과 사회, 종교와 정치가 분리되어 각자의 자율적인 영역을 갖게 된 것이 이때부터이다.[69] 하지만 근대란 이렇게 단순히 '탈신체화'되었다는 사실로서 이야기될 수만은 없다. 특히 메이지기 일본에서 근대적 주권을 사유할 때 신체화는 탈신체화가 아니라 오히려 새로운 신체적 통합을 의미했다. 따라서 가이에다의 논의를 근대국가라는 픽션으로서의 탈인격성을 이해하지 못하고, 군주라는 머리를 상정하는 중세식 사유에 머물러 있었다고 평가할 수만은 없다.

'저쪽'의 근대 역시 하나가 아니었고, '이쪽'의 근대도 하나가 아니었다. 또한 근대라는 개념을 하나로 묶어 버리기에는 가령 신체, 정치, 왕에 대한 관념 등 각각의 논리 차이에 주목할 필요가 있다. '근대'라는 이름 속에서 같이 변화하는 것이 아니라, 논리 별로 시차가 존재할 수밖에 없기 때문이다. 그런 점에서 단순하게 제도의 도입만으로 근대적인 것을 결정할 수는 없다. 또한 근대를 선적으로 구별하여, 앞 시기와 선을 긋듯이 이야기될 수 없는 것은 당연하다. 그것은 전통적 사유양식과의 단절점과 연속점을 동시에 갖고 있다. 그렇게 보자면 가이에다의 이 이상한 그림은 근대란 하나의 복잡한 블랙박스(black box)와 같이 그 안에 여러 논의를 품고 있음을 보여준다. 그것은 블랙박스에 무엇이 들어갈지도, 무엇이 결과로 나올지도 모르는 불투명(opaque)한 하나의 '장치'였던 것이다. 전통과 근대라는 시간, 동양과

사상과 사회적인 것이 탈신체화됐고, 그로 인해 '상징적인 것'이 신체화의 힘을 상상적인 것의 영역으로 추방한 사실을 강조한다. Claude Lefort, The permanence of the theologico-political?, *Democracy and political theory*, trans by David Macey, Polity Press, 1988, pp. 254~255.

69 물론 르포르는 20세기에 들어와 전체주의나 근본주의가 등장함으로써 이 '분리'가 다시 봉합되는 일이 빚어졌음을 지적한다. 이는 다시 머리의 위치를 차지하는 재신체화의 과정이었다.

서양이라는 공간이 그 안에서 복잡하게 뒤섞여 있다는 측면에서 일본의 근대란 일종의 블랙박스였던 것일지 모른다.