

세계사와 포월적 주체

고야마 이와오의 역사철학과 근대비판*

장인성

1. 머리말: 교토철학, 세계, 주체

세계는 주체로 하여금 자기존재를 깨닫게 해주는 매개다. 일본의 지식인들은 주체논쟁을 되풀이하면서 변용하는 세계에 대응하여 일본을 주체화하는 의식을 드러냈다. 주체의식/주체성은 현실에 대한 감응, 혹은 현실을 바꾸려는 의지의 표명이다. 전후의 주체성논쟁, 탈냉전기의 주체논쟁에서 보듯이 일본의 지식인들은 주체-객체를 둘러싼 세계의 양태에 민감하게 반응하

장인성(張寅性) 서울대학교 정치외교학부 교수. 서울대학교 외교학과를 졸업하고 같은 대학원에서 석사 과정을 마쳤다. 도쿄대학 종합문화연구과 국제관계론 전공에서 유학적 사유의 관점에서 근대적 사유를 포착하는 근대 동아시아 지식인들의 정치사상에 관심을 갖고 연구했으며, 요코이 쇼난(横井小楠)과 김윤식의 국제정치사상을 중심으로 한 개항기 한일 정치사상 비교 연구로 학술박사학위를 받았다. 연구분야는 동아시아 국제정치사상, 일본사상사, 한국사상사, 동아시아 개념사 등이다. 주요 저서로 『동아시아 국제사회와 동아시아 상상』(서울대학교출판문화원, 2017), 『서유견문: 한국보수주의의 기원에 관한 성찰』(아카넷, 2017), 『메이지유신』(살림, 2007), 『장소의 국제정치사상』(서울대학교출판부, 2002) 등이 있다.

* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2017 S1A3A2065772).

<https://doi.org/10.29154/ILBI.2018.19.272>

였고 주체와 객체 사이의 간극이 만들어낸 비정상 상태에 유의하였다. 주체성은 세계에 대면하는 주체의 대응만이 아니라 세계를 살아가는 주체의 실존을 함축한다. 주체론은 세계인식과 세계에서의 자기존재를 표현하는 언설이다. 세계사구상은 세계사 속에서, 혹은 세계사를 재구성함으로써 주체를 확인하는 작업이다.

가라타니 고진(柄谷行人)은 전형적인 사례의 하나다. 가라타니는 칸트의 재해석을 통해 서구(근대) 초월적 관점에서 세계공화국을 구상한 바 있다. 그는 세계경제체제를 교환양식으로 보고, 이러한 관점에서 자본=네이션=스테이트 이후의 제국세계를 구상한다.¹ 가라타니의 세계구상은 탈냉전, 지구화 상황의 보편적 세계에 부응하는 포월적 사유의 한 모습을 보여준다. 제국 이후 새롭게 상정된 제국세계에서 일본의 탈주체화/재주체화를 모색하는 사상과제의 한 양태를 보여준다.

가라타니의 세계사구상은 얼마간 교토학파의 역사철학을 떠올리게 한다. 사상내용은 다르지만 그들의 세계상상이 주체화와 깊이 관련된다는 점은 상통한다. 교토학파는 니시다 기타로(西田幾太郎)를 비롯한 교토대학 철학자들이 사제관계를 넘어 자유로운 사색을 하면서 서로 영향을 주고받은 지식인 공동체였다.² 교토학파 사상가들은 1930년대, 1940년대 제국일본에서 역사철학을 통해 세계상상과 근대비판의 정신을 보여주었다. ‘역사’와 ‘세계’에 관한 성찰은 세계사 속에서 일본의 주체를 확인하는 작업이었다.

교토철학의 등장은 제1차 세계대전 이후 유럽의 몰락이 구가되는 한편, 동서양을 포괄하는 세계정치가 전개되고 제국일본이 영미 본위의 질서를 바꾸려는 도전국가(수정주의국가)로 부상하고 중일전쟁을 계기로 총력전체제에

1 가라타니 고진, 조영일 옮김, 『세계사의 구조』, 도서출판b, 2012.

2 교토학파는 1930년대, 40년대 교토제국대학 철학과 교수였던 니시다 기타로(西田幾太郎)와 다나베 하지메(田辺元), 그리고 이들을 사사한 철학자 미키 기요시(三木清), 고야마 이와오(高山岩男), 고사카 마사아키(高坂正顕), 서양사학자 스즈키 시게타카(鈴木成高), 종교학자 니시다니 게이치(西谷啓治) 등 일군의 학자를 지칭한다. 교토철학은 칸트, 헤겔 등의 관념철학, 하이데거의 실존철학을 받아들이는 한편, 불교를 비롯한 동양사상의 지적 전통을 토대로 일본의 경험, 체험에 기초한 일본적 철학을 전개하였다.

들어서게 된 콘텍스트와 관련된다. 교토철학은 제1차 세계대전 이후에 전개된 세계사적 변화와 전쟁의 상황에 조응하는 역사철학을 수행하면서 일본철학이 단순히 서양철학을 수용하는 단계를 넘어 근대철학의 내면화, 주체화 수준까지 이르렀음을 보여주었다. 교토사상가들은 ‘근대’ 철학을 내면화하는 한편 역사적(정치적) 세계의 주체적 재구성을 통해 ‘서양’ 철학을 극복하고자 하는 사상적 과제와 격투하였다. 교토철학자들은 장소의 철학과 세계사철학을 제시하면서 서구중심의 세계사를 극복하고 근대를 넘어선 포월적 세계관을 보였다. 랑케의 서구 중심적 실증주의 역사학에서 벗어나 “일본의 혁신적 세계의식”³을 투영한 역사철학, 즉 ‘세계사의 철학’을 모색하였다.

이 논고에서는 고야마 이와오(高山岩男, 1905~1993)의 역사철학과 주체문제를 살펴봄으로써 교토철학의 사상적 영위의 한 단면을 밝힐 것이다. 고야마는 니시다 기타로와 다나베 하지메(田辺元)의 훈도를 받아 교토철학을 계승한 한편, 일본과 세계의 양태를 재설정하는 역사철학에 더 깊숙이 관여함으로써 1930, 1940년대 교토철학과 역사적 현실의 접합지점을 극명하게 보여준 철학자였다.⁴ 고야마는 비유럽국가들이 유럽세계에서 떨어져나가는 세계사적 전환에 주목하면서 유럽세계를 하나의 근대적 세계로 상대화하고 유럽근대를 부정하였으며 일본이 주도하는 세계사구성을 시도하였다. 고야마의 역사철학은 세계사와 주체의 문제로 귀결된다. 고야마는 ‘초근대’를 지향하고 포월적 주체를 상정하였다. 고야마가 말한 ‘초근대’는 ‘근대의 포월’로 치환할 수 있다. ‘포월’은 대칭적인 대립적 이항의 변증법적 초월이 아니라 비대칭적, 비대립적 이항의 포섭적 초월을 뜻한다. ‘포월’은 현실과 인간의 관계, 개체와 세계의 관계, 서양과 동양의 관계를 파악하는 고야마의 사유법이였다. 본고는 이러한 사유법에 유의하면서 고야마의 역사철학

3 고사카 마사아키의 발언, 「세계사적 입장과 일본」, 『태평양전쟁의 사상』, 이매진, 2006, 145쪽.

4 고야마 이와오(高山岩男, 1905~1993)는 고사카, 니시다니, 스즈키와 더불어 ‘교토학과 사천왕’으로 불렸던 교토학파의 대표적 지식인의 한 사람이었다. 교토제국대학 철학과에서 니시다 기타로 다나베 하지메, 와쓰지 데쓰로(和辻哲郎)의 훈도를 받았고 전중기에 교토제국대학 철학과 교수를 지냈다. 전후 공직추방령에서 해제된 후에도 가나가와대학, 니혼대학, 도카이대학 등에서 가르치면서 집필 활동을 지속하였다.

과 주체의 문제를 조명한다.

교토철학은 ‘대동아전쟁’을 옹호하는 역사철학 내지 정치사상이었다는 이유로 오랫동안 일본사상사 연구에서 소외되었다.⁵ 이와 관련하여 고토-존스(Christopher Goto-Jones)는 콘텍스트와 텍스트의 상호교차적 해석을 중시하는 캠브리지 사상사가들이 사상사방법론에서 ‘승리’를 거두었음에도 불구하고 교토학과의 수세적인 자민족중심주의 때문에 교토철학을 주류 정치사상사에서 배제해 왔다고 지적한다. 비유럽사회에 대해 캠브리지 사상사방법론을 선택적으로 적용하는 유럽중심주의를 벗어나지 못했다고 비판한다. 뿐만 아니라 일본인들의 사상사연구에서도 교토학과의 전쟁의 ‘콘텍스트’와 관련되었다는 이유로 ‘악마시’되어 왔다고 지적한다. 고토-존스는 일본제국주의에 연루되었다고 해서 사상사연구에서 배제시켜서는 안 된다고 주장한다.⁶ 교토학과의 유럽비판이 지금도 유효하며, 교토학과의 역사철학이 서양인 연구자들의 오리엔탈리즘을 교정하고 주류철학사, 정치사상사 서술에 ‘혁명적인 기여’를 할 것이라는 고토-존스의 주장은 지나친 면이 없지 않지만 흥미할 만하다.⁷ 스키너(Quentin Skinner)의 사상사방법론은 교토철학에 대한 역사적 판단과 비판을 넘어 일본제국의 철학적 사유, 역사철학으로서의 존재 양태를 드러낼 여지를 높여줄 것이다. 제국의 ‘콘텍스트’에서 배양된 일본적 철학과 사상의 시공간적 존재양태, 시간적 연속성과 공간적 불연속성의 교착의 양상을 살펴보는 일은 제국의 콘텍스트 속에서 고야마의 텍스트를 읽어내는 작업이 될 수밖에 없다.⁸

5 최근 교토학과의 철학을 재조명하는 작업이 진행되고 있지만 이러한 분위기는 여전하다. 한국에서는 교토철학 자체보다는 식민지 지식인에 교토철학이 어떠한 영향을 미쳤는지를 다루고 있다. 한국의 니시다철학에 관한 대표적인 연구로는 허우성, 『근대일본의 두 얼굴: 니시다철학』(문학과지성사, 2000)을 들 수 있다.

6 Christopher Goto-Jones, “The Kyoto School and the history of political philosophy,” Christopher Goto-Jones ed, *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*, Routledge, 2008, p.4.

7 Goto-Jones, “The Kyoto School and the history of political philosophy”, pp.19~20.

8 이 글에서는 주요 텍스트에 표명된 고야마의 견해를 재구성하는 방식을 취한다. 때문에 자칫 ‘해제’적 성격이 강하다는 인상을 줄 수도 있다. 하지만 고야마의 텍스트를 선택하고 그의 견해를 재구성하는 것 자체에 연구자의 의도가 반영되어 있으며, 선택된 텍스트와 언어를 재구성하는 방식에는 연구자의 전략이 들어 있다. 이 글에서는 제국과 전쟁의 콘텍스트를 의식하면서 고야마의 사상을 세계사와 주체에 초점을 맞추어 재구성하는 데 힘썼다.

2. 세계사의 재구성과 역사적 과제

1) ‘역사적 세계’와 ‘지리의 공간성’

‘역사’와 ‘세계’는 교토철학의 핵심개념이다.⁹ ‘역사적 세계’는 ‘역사’와 ‘세계’의 보편과 개별, 시간과 공간을 함축한 개념이었다. 교토학파의 태두 니시다 기타로는 1929년부터 ‘역사’ 용어를 쓰기 시작했고, 특히 1930년대에 들어 ‘행위적 자기’, ‘역사적 현실’이라는 말을 자주 썼다. 1931년 저술에서 ‘역사적 현실’을 자기입장의 출발점으로 삼았고, 특히 1934년 저작에서 ‘순수경험’, ‘자각’, ‘장소’의 입장 대신에 ‘역사적 현실’의 입장을 분명히 밝혔다. 자기로부터 세계를 보는 것에서 벗어나 세계부터 자기를 보는 ‘객관적 한정’의 관점과 ‘역사적 현실’의 입장을 취하였다.¹⁰ 이는 철학적 주관에서 역사적 주체로의 전환이 이루어지고 있었음을 뜻한다. 니시다는 1940년대에 들어 제자들이 사용한 ‘역사적 세계’ 개념을 받아들였다. 니시다가 생각한 ‘역사’는 인간이 살아가는 장소로서 인간을 둘러싼 환경(자연)이 아니라 인간이 만든 것이었다. ‘역사적 세계’는 만들어진 것으로부터 만드는 것으로 움직여가는 세계, 자기 자신을 형성해가는 세계였다. 자기와 세계는 주관-객관의 대립적 관계가 아니라 역사적으로 만들고 만들어지는 작위적, 실천적 관계였다.¹¹ 역사는 현재적 세계와 결부해서 이해되며, 현재의 세계를 작위하는 실천성을 내포한다는 점에서 현재적이며 공간적인 것이었다.

‘역사적 세계’는 고사카 마사아키(高坂正顕)가 『역사적 세계』(1937)에서 본격적으로 다루었다. 고사카는 역사의 저변에는 시간을 초월한 영원한 것이 있다고 보았다. 역사는 초월적인 절대적인 것일 수 있으며, 절대적인 것과 역사적인 것의 모순이 성립하는 곳에 역사적인 것이 가능해진다고 생

9 이와 관련된 저술로는 高坂正顕, 『歴史的世界』(1937); 高坂正顕, 『歴史哲学と政治哲学』(1939); 高山岩男, 『世界史の理念』(1940); 西谷啓治, 『世界観と国家観』(1941); 鈴木成高, 『歴史的国家の理念』(1941); 高山岩男, 『世界史の哲学』(1942); 高坂正顕, 『歴史哲学序説』(1943) 등이 있다. 西谷啓治 외, 『世界史の理論』(1944)은 교토역사철학의 총 결산이었다.

10 長谷正當, 「解説」; 高坂正顕, 『歴史的世界』, 燈影舎, 2002, 313~314쪽.

11 西田幾太郎, 「哲学論文集第四補遺」, 『西田幾太郎全集』第12卷, 岩波書店, 1949, 405쪽.

각했다. “시간은 모두 영원한 것과 연결되어 있다”라는 시간관념에 기초했을 때, 영원한 것과 연결된 시간을 매개로 역사는 비연속적인 것의 연속성을 가진 것으로 이해된다는 것이다. 고사카가 생각한 역사는 일방적인 상승이나 발전이 아닌 “높은 봉우리에서 봉우리로 비연속적으로 단절하면서 연속하는 것”이었다. 연속적인 역사 위에 비연속적인 역사가 성립한다는 말이다. 이 경우 과거는 현재에 포섭되지 않는다.¹²

고야마도 ‘역사적 세계’를 역사철학의 핵심 논제로 삼았다. 역사적 세계를 공간과 시간의 종합으로 보았다. 역사적 세계의 공간적 계기에 시간적 계기가 침투해있고, 역사적 시간에도 공간적 계기가 스며있다고 보았다. 공간과 시간의 두 계기는 상즉상입(相即相入)의 관계인 것이다.¹³ 그런데 역사적 세계는 공간과 시간의 단순한 종합이 아니다. 고야마에 따르면, 역사적 세계는 특수와 보편이 교착하면서 스스로를 유지하는 전체다. 세계는 특수를 특수이게끔 하는 고차원의 보편이다. 국가와 국민은 역사적 세계의 동적인 보편적 연관을 매개로 성립한다. 역사적 세계의 구조는 통일성, 다양성, 종합성이다. 역사적 세계는 단순한 자연적, 지리적 통일성이 아니라 역사적, 정신적 통일성을 가지며, 동질적 통일성뿐 아니라 이질적 다양성에 기초한다. 이질적 다양성 속에도 동질적 통일성이 관통한다. 역사적 세계는 다(多)와 일(一), 이(異)와 동(同)의 종합, 대립과 통일의 종합으로 성립한다.¹⁴

고야마가 생각한 역사적 세계는 보편성과 특수성, 동상(同相)과 이상(異相)의 양면이 종합된, 유일하고 일회적인 개성적 세계였다. 개성(유일성, 일회성)은 역사적 세계의 특수성을 뜻한다.¹⁵ 역사적 세계는 일반적 구조와 특

12 高坂正顯, 『歴史的世界』, 岩波書店, 1937, 序論. 고사카는 네 종류의 시간관념을 제시한다. 1) 과거에서 미래로 흐르는 시간, 즉 ‘과거로부터’의 시간, 2) 미래에서 과거로 흐르는 시간, 곧 ‘미래로부터’의 시간, 3) 과거도 미래도 현재에 있다는 시간관념, 즉 ‘현재로부터’의 시간, 그리고 4) 현재가 과거, 현재, 미래를 포괄하는 시간, 즉 영원의 현재이다. 이 네 가지는 결부되어 있다. 또한 제1의 시간은 제2의 시간에 의해, 제2는 제3에 의해, 제3은 제4에 의해 포괄된다.

13 高山岩男, 『世界史の哲学』, 岩波書店, 1942, 274~275쪽.

14 『世界史の哲学』, 281~284쪽.

15 『世界史の哲学』, 273~274쪽.

수적 성격에 의해 개성적인 역사적 세계가 된다.¹⁶ 고야마가 이해한 역사적 세계는 시간상 특수적인 세계이자 공간상 특수적인 세계였다. 이 특수성이 개성이다. 하지만 역사적 세계의 특수성에 대한 자각은 보편적 세계에 관한 의식을 수반한다. 특수성의 자각은 동시에 보편성의 자각이며, 보편적 세계의 성립은 특수적 세계의 확립을 수반한다. 역사적 세계는 다양성(多様性)에서의 일양성(一様性), 이 둘의 긴장된 통일에서 성립한다.¹⁷ 그런데 개별(역사적 세계)이 고차원의 보편(세계사적 세계)을 전제로 성립할 때 개별은 공간적으로 규정될 수밖에 없다. 고야마는 역사적 시간 속에 존재하는 역사적 세계의 공간성에 주목하였다.

이러한 세계관은 유럽세계에 관한 고찰에서 도출된다. 고야마가 역사적 세계의 특수와 보편을 논한 것은 기존의 세계사를 유럽 중심의 하나의 특수적 세계사로, 유럽세계를 하나의 역사적 세계로 상대화하기 위해서였다. 고야마는 역사적 세계를 재구성함으로써 역사적 세계의 다원성을 밝히고 유럽 중심의 세계사를 해체한다. 고야마는 근대세계사가 유럽의 기계문명과 자본주의에 의해 자연적 봉쇄성을 인위적, 자발적으로 타파하고 다원적 지역을 일원화하면서 성립했으며, 따라서 유럽세계사일 수밖에 없었다고 보았다.¹⁸ 고야마는 여러 단계의 통일과정을 거쳐 유럽이 기독교 민족집단들을 중심으로 하나의 통일된 세계로서 성립했다는 랑케의 견해를 비판한다.¹⁹ 유럽의 역사적 세계는 지리적, 지역적으로 주어진 정적 통일이 아니라 달성된 동적인 ‘역사적 통일’이라고 주장한다. 유럽세계가 동양과의 접촉, 교착, 융합 과정에서 역사적 세계로서의 통일성을 보전했다는 것이다. 고야마가 보기에 유럽세계는 통일성과 분산성, 단일성과 다양성의 종합 위

16 『世界史の哲学』, 292쪽.

17 『世界史の哲学』, 282~283쪽.

18 『世界史の哲学』, 109쪽.

19 고야마에 따르면, 랑케는 로마제국 건설에 의한 정치적 통일, 로마법에 기초한 문화적 통일, 기독교를 통한 종교적 정신적 통일을 거쳐 통일적인 유럽세계가 성립하였고, 게르만민족의 로마화와 로마민족의 게르만화를 거쳐 중세에 역사적 세계로서 ‘유럽적 공동체’(Das europäische Gemeinwesen)가 성립하였다고 보았다(『世界史の哲学』, 277쪽).

에 역사적 세계로서 성립한 것이며, 유럽공동체는 동양과 서양의 이질성 위에 ‘제3의 새로운 것’으로 창조된 것이었다. 고야마가 찾아낸 것은 역사적 세계가 일개 민족이나 국민의 연속적 확장 혹은 국가의 영토적 팽창으로 성립한 것이 아니라 민족과 민족, 혹은 국가와 국가 사이에서 “그것들을 포월하여 존립하는 별개의 통일체”로서 존재했고 민족과 국가는 이러한 역사적 세계를 매개로 성립하였다는 사실이다.²⁰

유럽 세계사를 역사적 세계로서 상대화했을 때 비유럽세계에서 역사적 세계의 존재를 찾을 가능성이 생겨난다. 고야마는 중국[지나]의 역사에서 역사적 세계를 찾아낸다. 중국 중심의 대륙세계는 인종, 언어, 습속, 사회, 제도는 달랐지만 정치적 연관과 교섭을 행하는 이민족을 포괄한 천하였다. 천하는 정치적, 문화적 다양성과 분산성이 공존하고, 많은 국가들이 교섭, 대립, 통일의 과정을 보이면서 중원의 패권을 다투고 흥망성쇠를 되풀이한 역사적 세계였다. 한어가 세계어로서 기능하고 율령제도와 왕도정치의 이상이 공유된, 유럽보다 문화적, 정신적 통일성이 훨씬 강하고 동적인 통일성과 생성적 통일성을 가진 역사적 세계였다. 거기에는 하나의 세계사가 있었다. 고야마는 중국의 사례에서도 역사적 세계의 통일성과 특수성이 다른 역사적 세계와 대립할 때 자각되었음을 확인한다. 다만 주관적인 중화사상이 역사적 세계를 부인하였기에 진정한 의미의 세계사 이념은 성립하지 못했다고 보았다.²¹

고야마는 역사적 세계의 공간적 토대로서 지리를 중시한다. 지리적 공간을 떠나 역사는 성립할 수 없다.²² 역사성이 있는 곳에 지리성이 존재하고 지리성이 있는 곳에 역사성이 존재한다.²³ 지리와 역사의 상관성은 ‘지

20 『世界史の哲学』, 277~281쪽.

21 『世界史の哲学』, 286~291쪽. 고야마는 중국의 역사적 세계가 유럽의 그것과 동일하다고 보지는 않았다. 유럽의 종교적 통일성(기독교)이 아니라 윤리적 통일성(유교)이 보였고, 세계어로 통용된 라틴어와 달리 한자는 특수한 통일성을 보이지 않았다. 또한 유럽과 달리 국민국가 형성도 보이지 않았다. 하지만 고야마는 이러한 차이가 동아시아의 역사적 세계의 존부와 관련된다고 보았다.

22 『世界史の哲学』, 103쪽.

23 『世界史の哲学』, 17~18쪽.

리의 역사성'과 '역사의 지리성'으로 표현된다. 고야마는 지리적 결정론에 비판적이었다. 라첼(Friedrich Ratzel)의 지리적 결정론은 공간성만 중시하고 시간성의 역사성과 정신적 자발성을 무시한다고 생각했다. 역사의 지리성만을 파악하고 지리의 역사성을 간과하며, 지리적 환경에 대한 인간의 주체성을 용인하지 않는다는 것이다.²⁴ 고야마는 자연과 지리를 역사의 기체가 되는 가능적 조건으로 보았을 뿐, 자연의 가능성은 주어진 기체를 이용하는 인간의 정신적 자발성에 의해 역사적 현실이 된다고 보았다. 인간은 자연의 일부가 아니라 자연을 환경으로 삼는 주체로서 자발적 정신력을 지리적 환경에 작용함으로써 생활을 건설하고 창설한다는 것이다.²⁵ 역사는 지리적 환경에 대한 주체적 정신의 행동연관에서 성립한다고 보았다.²⁶ 고야마는 페브르(Lucien Febvre)의 지리적 가능론에도 주목하였다. 지리(자연)는 필연성이 아니라 인간의 행동에 대한 가능성의 체계이며, 인간은 노동을 통해 이러한 가능성 안에서 주체로서 행동한다는 페브르의 견해에 일정 부분 동의하였다.²⁷ 하지만 지리적 가능론이 인간의 자발적 능동성을 과장하고 지리의 역사성을 강조한 나머지 역사의 지리성을 보지 못했다고 비판하였다.

고야마는 지리의 역사성과 역사의 지리성을 함께 봐야 한다고 주장한다. 인간은 자발적으로 행동하지만 인간의 선택은 자연조건에 제약을 받는다고 보았다. “자연의 가능성의 전(全)체계는 결정적인 것이며, 주체에 의한 가능성의 선택 이용은 이 한계 내부에서만 성립한다”는 것이다. 가능성의 전 체계는 비역사적인 것이고 그 내부에서 이루어지는 인간의 선택적 이용이 역사적인 것이라는 말이다. 인간의 주체적 자발성과 자연의 토지 계박성(繫縛性)이 역사를 규정한다. 지리적 환경의 비역사적 기반을 매개로 하되 인간의 자발적인 기획적 노동이 종합될 때 역사성이 성립한다. 가능성적 특수성이 종합되어 사회, 경제, 문화 등의 지역적 유형성이 성립한다. 역사적

24 『世界史の哲学』, 117~119쪽.

25 『世界史の哲学』, 121~125쪽.

26 『世界史の哲学』, 98~100쪽.

27 『世界史の哲学』, 126~128쪽.

세계 속에 있으면서 역사적 시간성에 해소될 수 없는 비역사적인 공간적 기체로서 작용한다. 고야마는 지리의 역사성과 역사의 지리성이 종합되는 곳에 세계사가 존재한다고 보았다. 지리적 자연은 세계사의 구성요소로서 세계의 역사성을 구성한다.²⁸ 고야마에게 지리적 특수성은 역사적 세계와 통일 의식의 핵심 요소로서 의미가 있지만, 역사적 개성이 세계사와 결부되는 한 그 개성을 규정하는 지리는 세계에 연결되지 않을 수 없다. 여기서 ‘세계사적 세계’의 존재양태가 문제된다.

2) ‘세계사적 세계’와 ‘역사적 과제’

고야마가 역사적 세계의 다원성을 논증한 것은 유럽 중심의 세계사를 상대화하고 세계사적 세계를 구성하기 위해서였다. ‘역사적 세계’는 ‘세계사적 세계’가 성립했을 때 진정한 세계사를 가질 수 있다. ‘역사적 세계’가 자기 완결성을 가지고 다른 역사적 세계와 상대적 연관성을 가질 때, 유일적, 일회적인 개성을 가지면서 다른 역사적 세계와 연결되면서 세계사를 구성한다. 세계의 비연속성과 연속성, 봉쇄성과 개방성, 완성과 미완성, 절대성과 상대성 등 양면들이 결합했을 때 진정한 세계사가 성립한다. 진정한 세계사는 동시성을 내장한 비동시성에서 성립하며, 절대적인 동시에 상대적이다. 고야마는 특수적 세계사와 보편적 세계사를 상정한다. 전자는 민족과 민족의 관련으로 구성된 세계의 세계사이고, 후자는 특수적 세계와 보편적 세계로 구성된 세계의 세계사이다. 근대에는 특수적 세계사들이 다원적으로 존재했고, 유럽이 팽창하면서 일원적인 보편적 세계사가 성립하였다. 하지만 그것은 유럽 중심의 세계사적 세계였을 뿐이다. 유럽이 몰락하고 비유럽 세계가 등장하면서 진정한 세계사적 세계가 출현하였다.²⁹

세계사적 세계는 ‘세계사의 이념’을 필요로 한다. 고야마가 생각하기에 ‘세계사의 이념’은 특수적 세계사와 보편적 세계사가 서로 연관될 때 출현

28 『世界史の哲学』, 137~143쪽.

29 『世界史の哲学』, 15쪽, 69~73쪽.

한다. 자기세계를 주관적으로 확대하는 ‘무자각한 세계일원론’이나 세계의 고립적 병존을 상정하는 ‘소박한 세계다원론’에서는 성립하기 어렵다.³⁰ 유럽세계사의 계보를 세계사로 간주하는 근대유럽사학이나 중화세계관에서는 나오기 어렵다. 랑케는 역사적 세계를 하나의 완성체로 보았지만 세계사 이념을 보여주지는 못했다. 랑케의 세계일원론은 로마세계의 연속적 발전이라는 관점에서 세계사를 구성하고 추상적 인류를 상정한, 무자각적인 ‘소박한 세계일원론’에 불과할 따름이다. 고야마는 유럽세계가 문화적, 종교적인 공동성에 의거한 통일성도 있었지만 대항적인 역사적 세계를 갖지 못해 자기세계를 세계사적 세계로 보는 ‘소박한 세계일원론’이 생겨났다고 보았다. 중국은 다른 세계와 정치적 교섭이 적었고 비국가 중심적인 중화사상을 가졌기에, 일본은 섬나라로서 다른 역사적 세계를 갖지 못했기에 세계사적 세계의 이념을 구현하기 어려웠다.³¹

고야마는 보편적인 세계주의가 아니라 개별적인 역사적 현실에서 세계사의 이념을 구성해야 한다고 말한다. 유럽의 역사철학은 역사성=시간성이라는 전제에서 역사성을 세계성의 관점에서 보지만 추상적인 역사성은 현실적인 세계사가 아니라는 것이다.³² 고야마는 세계사학(현실)과 철학(추상)을 분리하지 않은 ‘세계사의 철학’을 요구한다. 세계사의 철학은 역사의 지리적 공간성, 역사적 세계의 다원성, 문화의 순환과 퇴락, 세계사의 계보 등의 문제를 다룬다. 역사적 인식은 실천적 관심에 기초하여 사료의 선택과 이해를 통해 역사적 의의를 찾아내고 이론—이상유형이나 법칙성—과 대비시킴으로써 개별적 사실의 의의를 파악하는 것을 뜻한다.³³ 따라서 세계사철학은 특수적 세계사의 이념에 주목한다. 고야마는 특수적 세계사의 이

30 『世界史の哲学』, 72~73쪽.

31 『世界史の哲学』, 18~21쪽. 고야마는 같은 관점에서 헤겔과 마르크스의 세계일원론을 비판한다. 헤겔은 동양세계나 그리스-로마의 지중해세계를 게르만세계의 출현을 예비하는 수단으로 보았고 세계사를 세계정신의 진보로 간주하였으며, 마르크스도 아시아적 생산양식 등 지리적 특수성을 고려했지만 근대사회의 특수한 현상인 계급대립을 세계사에 확장하고 세계사를 동일한 경제법칙이 지배하는 계급투쟁의 역사로 보았다는 것이다.

32 『世界史の哲学』, 16~17쪽.

33 『世界史の哲学』, 346~347쪽.

념이 유럽세계사를 보편적 세계사로 간주하는 세계사관을 부정하고 동아를 하나의 세계사로 볼 여지를 제공하며, 일국사적 입장에 한정된 국사학(일본사학)에 세계사적 관점을 열어준다고 보았다. 세계사적 전환을 지도할 일본의 역사는 국사와 세계사의 양 관점에서 파악해야 한다고 생각했다.³⁴

이러한 세계사 철학의 이념은 현재의 세계사를 재구성하려는 의지의 표현이다. 고야마는 현재의 세계사적 관점에서 세계사의 계보를 재구성하였다. 역사적 사실은 ‘현대의 관심’에서 역사적 의의를 갖는 것으로서 선택된 사실로 이해된다. ‘현대의 관심’은 ‘현대의 건설’이라는 역사의 창조에 대한 요구에서 규정되며 ‘역사적 양해[了解]’를 규정(規整)한다. ‘역사적 인식’은 모사적 수용이 아니라 건설적, 주관적, 주체적 구성이다.³⁵ 이러한 주체적 건설의 의지는 일본에 부과된 ‘역사적 과제’의 수행의지를 가리킨다. ‘현대의 관심’, ‘현대의 건설’은 ‘역사적 과제’를 수행해야 하는 역사적 소명의식을 뜻한다. 역사적 과제는 각국에 특유한 과제인 동시에 세계사적 연관을 가지면서 국가의지와 상관없이 역사적 세계에 강제된 과제다.³⁶ 국사의 저변에서 생겨난 국사적 과제임과 동시에 근대세계의 자기모순에서 생겨난, 세계사적 전망을 갖는 세계사적 과제다.³⁷ 과제의 해결은 국가 특유의 해결임과 동시에 세계사의 기본경향에 상응하고 합일하는 것이어야만 한다.³⁸ 고야마는 이렇게 생각하였다.

고야마에 의하면, 역사는 역사적 과제들로 구성된다. 즉 과제의 양성, 해결의 준비, 해결의 사건으로 이루어진다. 과제는 과거로부터 주어진 것이며, 과제의 양성은 과거로부터의 역사의 성숙이며, 과거로부터의 성숙은 필연성을 갖는다. 과거로부터 주어진 과제는 미래의 해결을 내장하며 해결을 향한 방향에 의해 규정된다. 역사는 과제와 해결, 필연성과 자발성, 운명과

34 『世界史の哲学』, 10~11쪽.

35 『世界史の哲学』, 344~346쪽.

36 高山岩男, 『日本の課題と世界史』, 弘文堂, 1943, 223쪽.

37 『日本の課題と世界史』, 서문, 1쪽.

38 『日本の課題と世界史』, 224쪽.

창조의 파동이다. 역사는 과제와 해결의 파동적 연결이다.³⁹ 역사적 과제의 설정과 해결은 국사적, 세계사적 관점과 결부된다. 역사적 과제는 국가적 과제임과 동시에 세계사적 과제다.⁴⁰ 고야마에 따르면, 역사적 과제는 반복되는 것이 아니라 당해 시대에 고유한 일회적인 것이다. “역사에 단순한 반복은 없다. 현재는 언제나 새로운 것이며 일회 한정된 것이다. 현재는 후회해도 돌아오지 않는 유일의 것이다.” 유일한 과제의 해결은 영원절대의 것이다. “영원의 시원은 금일에 있고 현재 속에 영원이 있다. 과거도 미래도 현재에서 시작하고, 그 의의도 현재에서 살릴 수도 죽일 수도 있다.”⁴¹ 역사적 과제는 현재적이며, 현재적일 때 유일절대적인 것이 된다. 역사적 과제의 유일절대성과 현재성에서 소명의식이 생겨난다.

고야마의 소명의식은 니시다 기타로가 ‘모순적 자기동일’이라 말한 ‘역사적 정신’과 상통한다. 니시다의 철학은 현재의 세계를 구성하는 방식에 관한 성찰이었다. 니시다는 때[時]는 과거에서 미래로 움직이는 것이 아니라 공간적인 것을 매개로 현재가 현재를 한정하는 곳에 성립하고 과거와 미래가 현재에서 결합할 때, ‘모순적 자기동일’로서 만들어진 것에서 만드는 것으로 움직인다고 생각했다. 때에 작용하는 변하면서 변하지 않는 ‘모순적 자기동일’이 ‘역사적 정신’인 것이다. 니시다는 일본은 황실을 중심으로 모순적 동일로서 ‘생생발전’해 왔는데, 이제 ‘세계역사적 현재’에서 일본 정신은 공간적이어야만 한다, 특수로써 일반에 대응하는 것이 아니라 ‘역사적 정신’의 저변에서 세계적 원리를 창조해야 한다고 생각했다.⁴² 시간적으로 ‘생생발전’해온 일본문화(일본정신)는 현재의 ‘모순적 자기동일’을 규정하는 ‘세계역사적 현재’의 공간을 매개로 세계적 원리를 창조해야 하는 역사적 과제를 부여받았다는 말이다.

39 「世界史の動学」, 森哲郎編, 『世界史の理論』, 燈影舎, 2000, 236~237쪽.

40 「世界史の動学」, 244쪽.

41 『日本の課題と世界史』, 220~221쪽. 고야마는 이러한 의미에서 대동아전쟁은 현대의 세계사적 과제에 대응하는 유일한 고유의 해결이며, 선례 없는 일회적인 것이기 때문에 창조적인 고려(苦慮)가 필요하다(『世界史の動学』, 239~240쪽).

42 西田幾太郎, 「學問的方法」, 『西田幾太郎全集』第12卷, 386~387쪽.

고야마도 역사적 과제가 현실과 이념의 괴리, 모순에서 생겨난다고 보았고, 그러한 모순을 해결하는 역사적 과제를 수행할 때 작동하는 이상에 주목하였다. 고야마가 생각하기에 이상주의적 정열 없이 역사적 해결은 달성될 수 없다. 과제의 해결은 과거에서 배태된 운명적 필연을 뒤집어 이상을 실현하기 위한 기체로 바꾸고, 이상을 필연에 상극해서 실현하는, 이상과 운명이 합치되는 지경에서 성립한다. 자유의지와 자발적 정신에서 구상된 자유로운 이상은 과거로부터 부하된 운명적 필연과 상극하는 현실적 이상으로 간주될 때 과제의 요청에 상응하는 해결의 유일한 방식이 정해지고, 이 방식이 실현될 때 해결은 역사적 현실이 된다. 여기서 이상은 현실적이 되고 현실은 이상적이 된다. 과제가 해결되었을 때 현실에 즉한 지도이념으로서의 이상과 지도이념의 방향으로 움직이는 현실은 합일한다. 지도이념이 ‘도의적 생명력’을 가질 때 획기적 해결이 가능하다. 개혁, 혁명, 전쟁 등은 과제의 자각과 해결의 의도로써 성립하는 시대의식이 반영된, 시대를 구획하는 획기적인 사건이다.⁴³ 1940년대의 교토철학자들은 제국과 전쟁의 콘텍스트에서 부과된 국내개혁, 동아공영권 건설, 세계신질서 건설이라는 ‘역사적 과제’에 부응하는 실천적 관심을 보였다.

3. 세계문화와 일본문화

1) 문화의 특수성과 보편성

고야마는 역사적 세계와 세계사적 세계를 지탱하는 요소로서 문화를 중시하였다. 민족과 세계가 상호형성의 관계일 때 세계사가 성립하는데, 민족과 문화는 상관적이며 문화사가 민족사를 구성한다고 보았다. 세계는 민족

43 「世界史の動学」, 237~243쪽. 이상적인 것이 현실적인 것이며 현실적인 것이 이상적인 것이라는 이상과 현실의 결합적 사고는 개항 이래 근대일본의 질서변동 과정에서 끊임없이 ‘모순적 자기동일’을 겪어야 했던 일본사상의 특질이라고 볼 수도 있다. 전후의 마루야마 마사오도 이러한 모습을 보였다. 이에 관해서는 장인성, 「냉전과 일본의 자유주의: 마루야마 마사오의 냉전자유주의와 리얼리즘」, 『동북아역사논총』 59호, 동북아역사재단, 2018 참조.

과 민족의 연관뿐 아니라 문화와 문화의 연관으로 성립한다.⁴⁴ 역사적 세계는 문화적 통일을 지닌 자기동일적 세계다. 문화적 통일이 없는 곳에 역사적 세계는 있을 수 없다. 문화다원론의 입장이다. 고야마는 문화에는 공통된 가치표준이 없으며, 각 개별문화는 우열을 따질 수 없는 고유의 전체적 가치를 갖는다고 생각하였다. 이러한 관점에서 신칸트학파의 문화철학은 문화의 민족성과 다원성을 무시한 비역사적 입장이며, 합목적성과 순수감정을 주장하는 칸트의 예술론은 무자각적인 세계일원론에 입각한 유럽적인 예술론이라 비판하였다.⁴⁵ 고야마는 정의(情意)나 이성의 소산이 아니라 역사적 산물인 문화가 역사적 세계와 내적으로 융합하면서 비연속적인 자기완결성을 갖는다는 생물학적 문화론에도 비판적이었다. 역사적 세계와 문화의 상관성을 제대로 보여주지 못한다는 것이다.⁴⁶

고야마에게 문화는 비생명적인 의미형태도, 생명적인 생물유기체도 아니었다. 그는 문화의 주체로서 역사적 민족을 상정한다. 문화와 민족은 상호형성의 관계이며, 문화가 변하면 민족도 변한다. 문화는 역사와 연루되며 역사의 필연성이나 작위성과 관련되지 않을 수 없다. 고야마는 문화의 형성과 발전에 제작과 정책은 불가결한 요소라 보았다. 문화의 형성은 “성(成)과 작(作)의 중합”이었다. 문화는 생성뿐 아니라 건설하는 것이다. 문화는 전통으로서 필연성을 갖지만, 문화활동이 건설행위인 한 인간의 자유로운 자발성에 기초한다. 문화는 인간의 자발성과 전통의 필연성의 호응적인 합일로서 성립한다. 필연과 자유의 중합, 전통과 창조의 중합이다. 역사의 필연성은 운명적 필연으로서 객관적 필연이자 주관적 필연이다. 역사적 세계의 몰락은 운명적 필연과 호응하는 정책으로만 피할 수 있다. 주체의 창 의와 자유는 객관적 정책을 창조하는 데 있다.⁴⁷

44 『世界史の動学』, 242~243쪽.

45 『世界史の哲学』, 29~35쪽. 고야마는 신칸트학파의 문화철학을 비판하는 반면, 리글(Alois Riegl)과 보링거(Wilhelm Worringer)의 비판적 역사예술론과 드보르작의 예술양식론에 주목하였다. 교토철학자들이 공유한 생각이었다.

46 『世界史の哲学』, 65쪽.

47 『世界史の哲学』, 67~68쪽, 고야마는 이러한 관점에서 다른 문화와의 접촉과 교섭이 없어도 문화가

그런데 문화의 형성과 건설은 기존 문화에 기초한다. 개인의 자유로운 독창력만으로 문화를 제작하거나 개혁할 수는 없다. 인간은 문화를 형성하고 건설하는 주체이지만 동시에 문화에 구속받는 객체이기 때문이다. 문화는 시간 속에서 태어나고 성장하는 생명체이지만, 개인의 힘으로 움직이기 어려운 생명력과 역사적 운명을 지닌다. 그리스문화, 인도문화, 일본문화와 같은 민족문화나 고대문화, 중세문화, 근세문화와 같은 시대문화를 얘기할 때 문화는 추상적인 개념일 뿐이다. 하지만 문화는 역사성을 본질로 하는 ‘역사적 문화’이다.⁴⁸ 역사적 문화는 역사적 세계의 지역적, 공간적인 자기완결성에 구속받는 한편 자기완결성을 보전한다.

교토철학자들은 세계에 열린 문화개념을 영위하였다. 그들은 일본주의자나 국채론자와는 달랐다. 니시다는 서양문화를 받아들이되 수천 년간 배양된 동양문화와 일본의 역사적 문화를 배경으로 새로운 세계문화를 창조해야 한다고 주장한다. 세계문화의 창조는 문화의 일반성, 보편성을 추구한다는 뜻이다. 니시다는 일본적인 법의 형성은 과거에 형성된 특수성을 특수에 대응할 뿐, ‘생생발전의 정신’을 사물(死物)로 만든다고 경계하면서 살아있는 정신, 혹은 신화나 영원의 생명은 이론적 내용을 내장하고 창조적인 것은 구체적인 일반성을 가져야 한다고 주장하였다. 서양문화를 받아들이되 동양문화의 근저에서 서양문화와 다른 방향을 포착함으로써 인류문화의 본질을 밝혀야 한다는 생각이었다. 서양문화, 동양문화 어느 한쪽에 의거해 다른 쪽을 부정하거나 포섭하는 것이 아니라 양 문화의 “한층 깊은 커다란 근저”를 찾아내 양쪽에 “새로운 빛을 쬐어야” “생생발전”한다는 말이다. 물

스스로 발전하고 몰락한다고 주장하는 문화순환설을 비판한다. 문화와 문화의 교섭이라는 세계사적 사실을 이해하지 못한다는 것이다. 문화순환설은 고대 혹은 지중해세계와 서양세계 사이에 평행현상이 있음을 강조, 유럽의 세계사가 고대세계사와 서양세계사의 둘로 되어 있다는 견해는 올바른 것이지만 두 세계사의 교착도 생각해야 한다고 주장한다(『世界史の哲学』, 69~71쪽). 문화순환설은 역사적 세계의 다원론에 기초한다. 하지만 역사적 세계의 다원성의 견해에 대해 충분히 자각하고 비판하지는 않는다. 문화순환설의 특색은 다수의 세계와 문화가 각자 독립된 자율성을 가지는 것, 즉 각기 비연속적 자기완결성을 갖는다는 생각에 있다. 비연속적인 다수의 완성적 세계를 생각한다. 역사적 세계를 비역사적으로 보고, 비역사적 입장에서 이해한다(『世界史の哲学』, 59~62쪽).

48 『世界史の哲学』, 63~64쪽.

론 개인의 자유 없이는 창조도 없다는 말도 잊지 않았다.⁴⁹ 문화가 인간의 자발성과 전통의 필연성, 전통과 호응의 호응적인 합일로서 성립한다는 고야마의 문화관은 니시다의 이러한 문화관과 연결된다. 여기서 문화의 주체적 초극은 포괄적 사유에 기초함을 엿볼 수 있다.

2) 문화유형과 세계사

고야마는 문화의 특수성, 보편성과 관련하여 독자적인 문화유형학을 제시한다. 문화유형학은 문화를 객관적인 의미 형상으로 보고 민족과 시대로부터 떼어내 예술, 신화, 종교, 사상, 법률 등을 비교 고찰하는 것을 말한다. 문화유형학은 역사적 사실을 비역사적인 본질의 관점에서 이해하고 각 시대의 문화를 동시성의 차원에서 고찰한다.⁵⁰ 고야마의 문화유형학은 세계관의 유형을 추출하는 딜타이, 슈펜글러, 야스퍼스의 유형학에서 영향을 받았지만 내용은 달랐다. 고야마는 현상의 개별성을 사상하여 그것을 무(無)의 입장에서 유례(類例)적 특수로서 한정하는 일반자의 입장을 생각하는 이성적 인식을 매개로 유형화가 성립한다고 보았다. 이상적 유형은 역사적 사실에서 형성되지만 일회적 유일성을 넘어 모든 역사적 세계에서 실현가능한 것으로 직관된 이데아적 본질이다.⁵¹ 역사적 사실의 일회적 유일성은 이성적인 보편타당성에 기초한 일반적 전체적인 것을 매개로 인식된다. 유형적 인식은 “이성적인 법칙인식의 입장을 부정적으로 매개하면서 정신적 사실이 갖는 개성적 의의를 이해하려는 고차의 인식”이다.⁵²

고야마는 비역사적인 본질의 관점에서 역사적 일회성을 부정하는 이상적 유형학을 인정하는 한편, 문화형식의 총체에 존재하는 민족의 양식적 통일을 고찰하는 ‘민족문화의 유형학’을 상정한다.⁵³ 법칙을 세우는 과학적 인식의 입장에 서되 인간적 사실의 개별적, 역사적 의의를 파악하는 고차원

49 西田幾太郎, 「學問的方法」, 385~389쪽.

50 「文化類型學: 文化類型學の概念」, 高山岩男(花澤秀文編), 『超近代の哲學』, 燈影舎, 2002, 65쪽.

51 「文化類型學」, 56~59쪽.

52 「文化類型學」, 58쪽.

53 『文化類型學』, 弘文堂, 1939. 『日本民族の心: 文化類型學的考察』, 玉川大學出版部, 1972에 재수록.

의 입장에 서야 한다고 말한다.⁵⁴ 민족문화의 유형학은 세계문화사와 밀접히 관련된다. 고야마는 이상적 유형이 모든 역사적 세계에 실현되는 것이 아니라 특정의 역사적 세계에 나타난다고 보았다.⁵⁵ 세계관의 유형학이 인간 정신생활의 근저에서 유형의 내면적 통일성을 부여하는 것과 달리, 민족문화의 유형학은 세계문화사와 연결되며 세계사의 객관적 이해에서 성립한다는 것이다.⁵⁶ 문화를 고정된 것으로 보는 문화철학과 달리, 고야마는 문화를 성장, 발전, 소멸하는 자발자전성(自發自展性)을 갖는 것으로 본다. 다만 문화의 성장, 발달, 노쇠는 자연적인 과정이 아니라 주체의 목적과 작위에 의한 것이다. 문화의 발전은 이성적 진보와 문화의 경로를 밝힐 수 있고 인간의 발전은 문화의 발전에 의해 규제된다.⁵⁷

‘민족문화의 유형학’은 문화의 담지자가 민족임을 전제로 한다. 고야마는 민족은 세계 속에서 존재한다면, 민족문화는 문화적 세계에서 형성되고 발전한다. 민족문화와 민족문화의 교류가 행해지는 장소는 문화적 세계이며, 그곳에 세계문화가 성립한다. 세계는 풍토적, 지리적 조건에 따라 각자 고유한 통일성을 가지며 문화에 고유한 양식적 통일성을 지닌다. 양식에 결정적 영향을 미친 민족문화는 세계문화의 의의를 갖는다. 역사적으로 세계문화는 반드시 어느 곳의 민족문화였다. 민족문화는 협소한 민족성을 벗어나 민족문화들의 교류를 통해 공동적 세계성을 획득한다. 세계와 세계는 독립성을 갖고 연결될 때 주관적인 자기 세계를 넘어 객관적 세계가 열린다. 여기서 이전의 세계문화와 민족문화는 새로운 객관적 세계에서 새롭게 형성, 발전하고 문화양식도 변화한다.⁵⁸

54 「文化類型學」, 56~57쪽.

55 「文化類型學」, 60쪽. 이 점에서 문화유형학 영역에서는 과학적, 이성적 사유의 입장을 매개로 성립하는 유형학 개념보다는 생물학 개념인 형태학(morphologie)이 사용되었다. 프로베니우스와 슈팽글러의 문화형태학은 문화의 생물학적 견해로서 민족문화를 하나의 살아있는 유기체로 간주한다. 문화는 인간에 의해 만들어지고, 인간에 의해 담지되는 관념적인 것이 아니라 인간 사이를 살면서 인간을 담지하는 독립의 생명체라 생각한다(「文化類型學」, 60쪽).

56 「文化類型學」, 65~66쪽.

57 「文化類型學」, 60~62쪽.

58 「文化類型學」, 67~68쪽.

‘민족문화의 유형학’은 세계문화사라는 역사적 기반에 기초한다. 딜타이류의 세계관 유형학이 인간정신의 내면에 체계적 통일성을 추구하는 것이라면, 민족문화의 유형학은 세계사와의 객관적인 연관적 통일성을 추구한다. 고야마는 세계사의 이념은 민족들과 세계, 세계들과 포괄적 세계의 복잡한 관계에서 파악해야만 한다고 말한다. 완성된 하나의 세계를 상정하고 유일신과 세계정신의 목적론적 지배, 혹은 자연법칙과 물질적 생산의 일원적 필연성의 지배를 생각하는 유럽의 역사철학은 하나의 특수적 세계를 보편적 세계로 생각하는 주관적인 유럽중심주의의 ‘억단’일 뿐이다. 문화철학의 유형학도 마찬가지다. 고야마는 다원적 세계의 인식에서 출발하여 다수의 세계에서 하나 된 세계가 발현되는 모습을 봐야 하며, 이는 인간 주체의 역사적 행동에 의해 가능하다고 말한다. 세계문화의 창조는 객관적 세계의 발현이라는 역사적 동향에 부응해야 한다는 말이다.⁵⁹

고야마의 문화유형학은 세계사적 세계 구성에 필요한 역사적 세계의 문화 창출을 의도한 것이었다. 구체적으로 동아시아의 민족들을 포섭하는 동아시아문화의 창출을 모색한 것이다. 고야마는 일본문화사와 동양문화사의 입장에 유형학적 고찰이 필요하다고 말한다. 그에 따르면, 민족차별이 없는 동양문화의 이념을 구상하거나 민족차별을 강조하면서 동양문화가 공상이라고 말하는 것은 객관적인 유형학적 고찰을 결여한 것이다. 동아시아문화와 동아시아문화는 일즉다(一即多)와 다즉일(多即一)의 관계여야 한다. 유럽적 세계는 일(一)의 세계가 아니라 다(多)의 세계에서 하나의 특수적 세계일 뿐이다. 실제 세계에서는 일이 다를 융입(融入)하는 일도 없고 다가 일에 귀추(歸趨)되는 일도 없다. 민족문화는 동아시아문화를 전제로 제 자리를 얻는다.⁶⁰

59 「文化類型學」, 68~69쪽.

60 「文化類型學」, 70~71쪽.

4. 주체와 세계

1) ‘주체’의 개념사

고야마가 역사적 세계와 세계사적 세계를 논하고 문화다원주의에 입각한 문화유형학을 제시한 것은 현재 세계의 시공간적 문맥에서 일본의 자리를 새롭게 설정하려는 주체의식의 표현이었다. 교토철학의 주체의식은 21세기 들어 유럽의 몰락이 얘기되고 일본의 세계적 위상이 높아지는 상황에서 모습을 드러냈다. 니시다 기타로는 『선의 연구』(1911)에서 ‘주관’, ‘객관’을 철학개념으로 정립함으로써 객관적 세계에서 주체를 상징하는 사유법을 보여준 한편, 후기에 들어서는 헤겔과 마르크스의 영향을 받아 ‘주체’ 용어를 쓰기 시작했다. ‘주관-주어-주체’의 도식이 아니라 술어를 매개로 한 ‘주관-술어-주체’의 도식에서 주체를 상징한 것이다. 여기에는 장소의 논리와 탈구축의 사유가 작용하였다.⁶¹ 니시다는 헤겔의 관념적인 ‘주체’를 벗어나 세계를 지향하는 ‘주체의 초극’을 모색하였다. 그가 말한 ‘역사적 인간의 객관주의’ 혹은 ‘객관적 인간주의’는 역사의 주체화, 즉 기체화에 대한 위구심에서 나왔다.⁶² 니시다는 국수주의적 황도주의와 제국주의를 지향하는 주체화를 거부하는 한편, 역사적 세계의 세계성과 객관성을 지향하고 주체의 저변에서 사물의 진실로 나아가는 주체의 초월을 탐구하였다. ‘동서문화의 결합점’으로서 일본과 역사의 목적지를 모색하였다.⁶³ 이러한 사색은 1930, 1940년대 세계신질서를 지향하는 정책적, 사상적 상황에서 전개된 주체의식의 표현이었다.

근대 일본에서 주체의 발견과 탄생은 메이지계몽 이래 서양문명의 수용, 적용, 변용 과정에서 이루어졌다. 근대적 주체(subject) 개념에 관해 처음 고민한 계몽사상가는 니시 아마네(西周)였다. 니시는 『백학연환』(百學連環)에서 ‘subjective’와 ‘objective’를 ‘차관’(此觀), ‘피관’(彼觀)으로 번역하였다. “차

61 小林敏明, 『〈主体〉のゆくえ: 日本近代思想史への一視角』, 講談社, 2010, 74~86쪽.

62 森哲郎, 「解説」, 森哲郎編, 『世界史の理論』, 406쪽.

63 「日本文化の問題」(1938), 『西田幾太郎全集』第12巻, 341~360쪽.

관은 물(物)에 취(就)하여 논하지 않고 단지 자기에게 리(理)가 어떠한지를 사유하는 것”이며, “피관은 물에 취하여 그 리를 논하는 것”이었다. ‘subject’와 ‘object’는 사물을 보는 관점과 연관된 말이었다. 그는 독일관념론의 영향을 받았고 헤겔의 주관-객관의 변증법을 알았다. 니시는 주어-술어 관계를 상정할 때에는 ‘주위’(主位=Subject)와 ‘속위’(屬位=Predicate)라는 용어를 사용했다. ‘subject’는 원래 ‘신민’, ‘종속하는 것’이라는 뜻인데, ‘신민’이 ‘주인’으로 의미가 뒤바뀐 것이다. 이러한 전도는 한자말의 언어체계에서 생겨난 것이지만, 문법 용어인 ‘주위’(主位)의 ‘주’(主)라는 말의 시니피앙도 ‘차관-피관’의 용례에 영향을 주었다. 니시는 1년 뒤 「지설」(知說)이란 글에서는 ‘주관’, ‘객관’이란 말을 선보였다.⁶⁴ ‘subject’, ‘object’의 역어가 미확정 상태였다는 것은 주체적 개인이 아직 확립되지 않았음을 시사한다. 후쿠자와 유키치(福沢諭吉)는 주체적 개인을 제시하였다. 후쿠자와는 “일신독립하여 일국독립한다”라는 명제에서 사회에서 행동하고 자신의 행위에 책임을 지는 주체로서의 개인을 상정했다. 자연/인류의 세계에서 벗어나 자유주의경제와 법치국가를 지탱하는 정치적, 법적, 경제적 주체로서 개인을 제시하였다. 다만 ‘일신’은 마음과 신체를 사용하여 행동하는 주체였다. 세계를 인식하는 주체도 아니고 윤리적 주체도 아니었다.⁶⁵

‘주체’의 용례는 1880년대 후반부터 개인이 세계인식의 주체와 법률적 주체로 여겨지면서 나타났다. ‘주체’는 ‘subject’, ‘sujet’, ‘Subjekt’의 번역어로서 ‘주어’, ‘주관’, ‘주제’, ‘신민’ 등과 함께 사용되었다. 번역어 ‘주체’는 1887년 이노우에 엔료(井上円了)의 『철학요령』에 처음 나왔다고 한다. 이노우에는 ‘주체’를 지각과 그 대상의 기본이 되는 본체라는 뜻으로 사용하였다. 번역어 ‘주체’가 철학 용어로서 성립한 것은 개인이 객체와 대응하는 세계인식의 주체로서 등장했음을 시사한다.⁶⁶ ‘주체’ 용어는 1880년대 말 법

64 小林敏明, 『〈主体〉のゆくえ』, 42~46쪽.

65 鈴木康史, 「明治期日本における「主体」の変容と「身体」のゆくえ」, 『近代教育フォーラム』第18巻, 2009, 3~5쪽.

66 小林敏明, 『〈主体〉のゆくえ』, 60~61쪽.

학자 호쓰미 야쓰카(穗積八束)가 사용한 이래 법률학 용어로도 쓰였는데,⁶⁷ 널리 통용되지는 않았지만 세계인식뿐 아니라 법적 행위의 주체가 탄생했음을 보여준다. 번역어 ‘주체’의 성립은 천황제국가와 국민(신민)이 창출된 콘텍스트의 출현과 관련된다. 일본주의자들은 문명개화에 대응하여 ‘국수’(國粹, nationality)를 표방하면서 일본문화의 보전을 표방하는 주체성을 보였다. 외면적 근대화(문명개화)에 대항하여 내면적 근대화를 모색하는 주체의식도 생겨났다.⁶⁸ 문명개화를 통해 보는 서양과, 천황제와 일본문화를 통해 보수하려는 국가 사이에 균형을 취하려는 의식이 문화론적 주체의식으로 표현되었다. 다만 이러한 주체개념은 천황제국가 형성과 문화정체성 위기와 결부되어 유통했기에 국가주의적 함의를 벗어나기 힘들었다.⁶⁹

한편 메이지 말기가 되면 근대철학이 확립되면서 주관적 세계를 상정하는 철학적 주체와 개인을 국가와 결부된 윤리적 주체로서 상정하는 주체관이 출현한다. 일본의 근대철학을 정초한 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎)는 ‘신체의 독립자존’(후쿠자와)뿐 아니라 ‘정신의 독립자존’을 강조하였다. 육체의 독립자존만으로는 현상을 초월한, 일체를 융합 조화시키는 세계의 실재인 진아(眞我)를 파악할 수 없다는 주장이었다.⁷⁰ 국가표상과 결부된 주체개념이 성립하면서 주관적 세계를 논하는 철학적 사유와 개인을 윤리적 주체로 간주하는 철학이 출현하였음을 엿볼 수 있다. 천황제국가라는 국가체제가 인간의 내면과 행위의 규범을 규율하게 된 것이다. 근대 일본에서 ‘주체’는 ‘subject’의 번역어로서 성립했지만, ‘주체’를 다시 영어로 옮기면 ‘subject’가 되지는 않는다. ‘subject’가 ‘주관’, ‘주체’로 번역되고 다시 ‘subject’로 번역될 때 영어와 일본어의 ‘subjectivity’ 개념의 차이만으로 설

67 ‘주체’ 개념의 법학적 의미의 형성에 관해서는 이예안, 「근대일본에서 천황: 국가적 ‘주체’ 개념의 형성」, 『개념과 소통』 제20호, 한림대학교 한림과학원, 2017.

68 이는 나쓰메 소세키(夏目漱石)의 글 「개화란 무엇인가」에서 볼 수 있다.

69 前田角藏, 「主体性と他者: 終戦直後の文学論争と現在の〈日本〉」, 『日本文学』 44卷11号, 1995, 22쪽. 주체개념이 국가, 민족과 무관하게 보편적 가치로 여겨지게 된 것은 전후에 들어서었다.

70 鈴木康史, 「明治期日本における「主体」の変容と「身体」のゆくえ」, 3~5쪽.

명할 수 없는 차질이 생겨난다.⁷¹ 이러한 차질은 천황제국가의 경험에서 비롯되지만, 제국과 전쟁의 체험에서 기인했다고 볼 수 있다. 제국과 전쟁의 콘텍스트에 부응했던 교토철학자들의 주체 개념에도 이러한 차질이 보였다.

2) ‘주체적 행동’과 ‘호응적 합치’

교토철학에서 ‘주체’는 강국으로 성장한 일본제국의 역사적 체험과 정신적 상황이 투사된 말이었다. 교토철학의 주체개념은 국가표상에 규율된 국가/국민적 주체와 세계표상에 연루된 철학적/주관적 주체가 만나는 지점에 성립하였다. 초기의 니시다는 칸트와 헤겔의 영향을 받아 관념론의 차원에서 주체문제를 생각했지만, 만년의 니시다와 그 제자들은 역사철학의 재해석을 통해 주체성을 모색하였다. 교토철학자들은 일본제국이 세계정치의 주체로 부상하고 세계사와 제국과 전쟁이 정책과 사상을 규율하는 콘텍스트에 부응하여 제국의 세계사적 사명에 걸맞은 철학적, 윤리적 주체의 형성을 모색하였다. 인간의 존재를 역사와 세계 속에서 파악하는 철학을 영위하였다. 고사카의 말을 빌리면, 철학은 “역사가 움직이는 가운데 자신이 앉아있는 위치를 확실히 하고 어떤 방향으로 나아가는 데 시사점을 주는 학문”,⁷² 즉 세계사의 현재를 분석하고 그 방향을 설정해주는 학문이었다. 일본제국이 서양열강과 대결하는 콘텍스트의 출현은 새로운 주체의 확립과 실천을 요청하였다. 주체는 자기 존재를 역사와 세계에서의 일본의 양태와 연관하는 형태로 모색되었다.

고야마에게 주체를 조건 지우는 요소는 개성적인 역사적 세계였다. “역사적 세계는 일반적 구조와 특수적 성격을 가지므로 개성적인 역사적 세계가 된다.”⁷³ 고야마는 역사와 세계사를 움직이는 주체적 행동을 얘기한다. 고야마가 생각하는 역사는 단순한 시간성이 아니라 시간에 인간의 주체적

71 사카이 나오키, 후지이 다케시 옮김, 『번역과 주체』, 이산, 2005, 212쪽.

72 「세계사적 입장과 일본」, 나카무라 미츠오, 니시타니 게이 지 외, 이경훈 외 옮김, 『태평양전쟁의 사상』, 이매진, 2007, 144~145쪽.

73 『世界史の哲学』, 292쪽.

행동성이 부가된 것이었다. 객관적인 생기(生起)의 현상만이 아니라 행동으로써 타자에 영향을 미치는 현상이었다. 역사는 “우리의 행동으로 움직여지는 사실, 우리의 행동으로 결정되는 사실”이다. 고야마는 ‘자발적 정신’에 기초한 행동성이 역사성의 본질이며, 이러한 자발적 정신은 현상(status quo)에 대한 불만과 이상을 실현하려는 정열에서 가장 뚜렷하게 나타난다고 보았다. 여기에 앞에서 말한 이상주의적 정신이 작용한다.⁷⁴ 그런데 주체와 주체적 행동성은 정신적인 것만이 아니라 신체적인 것이다. 신체는 인간의 자발적 정신과 자연적 환경이 접촉하는 장소다. 주체적 행동은 신체를 매개로 한 정신과 자연의 중합이다. 신체를 매개로 하지 않는 것은 현실의 행동이 아니라 주관적인 자유의지에 지나지 않는다. 역사는 지리적 환경에 대한 주체적 정신의 행동연관에서 성립한다.⁷⁵

고야마가 상정한 주체의 행동성은 현재적이자 공간적인 것이었다. 주체적 행동의 공간성은 주체가 노동을 통해 자연(환경)에 대해 능동적 혹은 수동적 행동을 수행하는 데서 확인된다. 환경에 대한 주체의 능동과 수동은 자유의지와 자발적 정신을 가진 자에게만 있다. 자연환경과 자발적 주체의 행동적 교섭은 능동과 수동이 착종하는 곳에 성립한다. 이러한 관점에 섰을 때 자연은 필연성의 체계가 아니라 가능성의 체계로서 주어진다.⁷⁶ 주체적 행동성이 부과되었을 때 세계사적 필연성은 자연적 필연성이 아니라 일본적 주체의 자각과 실천을 통해 전개되는 주체적 필연성이자 세계사적 당위가 된다.⁷⁷

주체와 환경의 관계는 ‘천인합일’ 혹은 ‘호응적 합치’의 원리로써 파악된다. 고야마는 주체의 요구와 자연의 형태가 ‘호응’하여 ‘합치’하는 곳, 혹은 반대로 자연의 ‘은밀한’ 요구와 주체의 자유가 ‘호응’하듯이 ‘조화’하는 곳에 유일한 현실의 형태가 성립한다고 말한다. 이러한 호응적 합치 혹은 조화가 성립했을 때 지리적 가능성은 지리적 현실이 되고, 의지적 가능태는

74 『世界史の哲学』, 96~98쪽.

75 『世界史の哲学』, 98~100쪽.

76 『世界史の哲学』, 134~135쪽.

77 「세계사적 입장과 일본」, 141쪽.

정신적 현실이 되며, 정신과 자연의 통일은 움직일 수 없는 유일한 역사성을 얻게 된다고 말한다.⁷⁸ 주체와 환경의 호응적 합치에는 인간의 자발적 정신이 개재한다. 자연의 은밀한 모습은 자유로운 정신, 이상주의 정신에서만 보인다는 것이다. 주체의 자발적 요구와 자연환경의 ‘은밀한’ 형태가 호응하여 합치하는 경계에 사적 주관의 자의로 움직일 수 없는 객관적 현실이 정해진다. 현실의 객관성은 필연성과는 다른 부동의 확실성과 진실성을 갖는 주체적, 환경적인 것이다. 주체와 환경 사이에 성립하는 움직일 수 없는 호응적 합치의 경지는 역사에서 영원의 의의를 갖는, 현실적인 동시에 이상적인 것이다. 자연과 인간의 호응적 합치, 즉 ‘천인합일’은 인간의 정신적 자발성에서 발하는 윤리적 요구와 이상을 추구하는 마음(이상주의)과, 자연에 순응하는 마음(범신론적인 현실주의)이 합치한 곳에 있다.⁷⁹

고야마는 자연의 요구와 인간의 요구가 호응하여 합치하는 곳에 지역 고유의 완성된 양식이 성립한다고 말한다. 이상적인 미는 풍토경관의 자연성과 인간의 주체적 자발성의 조화에서 성립한다고 말한다. 그에 따르면 예술양식과 미의 표준은 장소적인데, 각 민족문화는 지리적 환경의 요구에 합일하고 어떠한 힘으로도 움직일 수 없는 진실성과 절대성을 갖기 때문이다. 인간의 주체적 자발성은 역사적이며, 환경과 주체의 합일, 자연과 인간의 호응적 합치는 역사적 변천을 보인다. 시대의 은밀한 요구와 지리적 환경이 호응적 합치를 보이면서 각 시대에는 “신에 직접(直接)하는” 절대성이 성립한다. 기술도 자연의 도리와 인간의 의지가 합일하는 경지에서 인생의 건설로써 만들어내는 작용이다. 이처럼 고야마는 천인합일을 자연-인간관계뿐 아니라 역사적 세계-주체 관계를 규정하는 원리로 상정하였다. 역사해석의 이론적 원리일 뿐 아니라 역사건설의 실천적 원리로 파악하였다. 새로운 역사적 세계는 과거의 운명을 짚어준 역사적 세계와, 인생의 건설과 역사창조를 요구받는 인간이 합일하는 곳에 건설된다고 보았다.⁸⁰

78 『世界史の哲学』, 143~145쪽.

79 『世界史の哲学』, 146~148쪽.

80 『世界史の哲学』, 150~155쪽. 고야마는 이러한 관점에서 서양 근대의 자아철학, 혹은 인간중심주의

5. 제국과 주체, 전쟁과 에토스

1) 제국, 전쟁, 주체

교토학파의 역사철학은 20세기 세계정치의 변동과 관련되지만 특히 일본제국이 팽창하고 총력전체제가 전개되는 상황에서 극적인 모습을 보였다. 제국과 전쟁의 콘텍스트는 20세기 초중반 일본의 주체/주체의식을 규율하였다. 주체의 변용은 제국일본의 변화하는 국제적 위상과 관련된다. 일본제국이 세계정치의 주체로서 등장하고 일본의 제국주의적 팽창이 거세지는 가운데 서양문명과 동양문명, 세계문화와 일본문화의 관련을 재규정하는 주체의식은 강렬해졌다. 제국이 성장하는 동안에는 기존 세력에 대한 대결의식을 높이는 한편, 세계를 포괄하는 보편지향적인 철학도 생겨났다. 제국의 세력구도, 지정학적 구도, 지문화적 역사성, 권력팽창의 의지 등은 제국의 세계관을 지탱하는 지의 토포스를 구성하였다. 세계사의 재구성과 일본의 주체화는 상관적이었다.

제국의 구성원들은 제국의 중심에 머무를 때 편안함을 느낀다. 제국이 하나의 전체적 세계를 구성했을 때 제국의 중심은 구성원들에게 편안함을 제공하며, 편안함을 느끼는 중심의 구성원에게 주체화는 쉽지 않다. 이와 달리 제국이 경쟁적인 다른 세계를 의식하고 열등함을 느낄 때는 구성원들은 불편함을 느낀다. 이러한 불편함을 해소하려는 의지가 강할수록 제국 확장의 사명감을 동반하며, 이 사명감에서 세계를 향한 주체의 자각은 고양된다. 제국일본에서 수정주의국가(도전국가)로서 현상변경을 모색하는 대외정책은 능동적인 주체적 행동을 통해 불안을 해소하는 하나의 길이였다. 세계사적 전환에 관여하는 주체적 행동은 불편한 세계를 수정하려는 의지의 표현이었다.

전쟁은 지의 토포스를 가장 극단적이고 명료한 형태로 드러낸다. 전쟁은 이항대립적 문명관과 대결적 세계관을 일깨우고 세계와 주체의 관계를

의 오류를 지적한다. 기술은 인간의 자연정복이 아니다. 절대적인 자아를 실현함으로써 비아를 극복했을 때 기술문명이 성립하는 것도 아니라고 비판한다(『世界史の哲学』, 153~154쪽).

생각하게 만드는 가장 극적인 계기다. 하지만 전투적 세계를 상정한 대결의식, 전쟁에 대한 리얼리즘이 만들어내는, 총력전과 거국일치를 요구받는 극적인 상황에서 주체화는 왜곡될 수 있다. 1937년 중일전쟁을 계기로 전개된 총력전과 전쟁수행의 상황은 일본의 지식사회를 구속하였다. 대결구도가 만들어내는 적개심의 파토스와 전쟁을 정당화하는 논리가 출현하였다. 서양세계에 대항하는 분투심이 고양되고, 전쟁수행에 필요한 윤리가 요구되었다. 일본제국의 팽창은 세계사적 세계의 추세에 부응하여 새로운 세계형성에 관여하는 일본의 ‘자주적 행동’으로 해석되었다.

고야마는 20세기 세계사적 세계의 출현은 세계대전에서 비롯된 것으로 보았다. 러일전쟁은 세계사적 의의는 갖지만 동아시아의 유럽적 질서를 바꾸지 못했고 새로운 동아시아 질서의 이념을 제시하지 못했다.⁸¹ 고야마가 생각하기에 제1차 세계대전은 유럽의 근대국가와 유럽적 근대세계를 형성한 세계관의 파탄을 초래한 전쟁이었다. “근대 내부의 전쟁이 아니라 근대세계의 차원을 초출하고 근대와는 다른 시기를 확정하려는 전쟁”, 즉 근대에 종언을 고하는 세계사적 의미를 가진 전쟁이었다. 복수의 역사적 세계가 하나의 세계사적 세계를 구성하게 되는 계기였다. 아울러 1930년대의 만주사변, 국제연맹 탈퇴, 지나사변, 1940년대 대동아전쟁 등은 일본이 새로운 세계사의 추이에 능동적으로 대응하면서 세계사적 세계의 구성에 관여하는, 세계사적 의의를 갖는 사건들이었다. 고야마는 이들 일련의 사건을 “유럽의 근대적 원리에 입각한 세계질서에 대한 항의”로 이해하였다.⁸²

특히 중일전쟁과 태평양전쟁은 세계사적 세계의 질서를 구축하려는 일본의 적극적 의지가 투사된 사건이었다. 교토철학자들에게 세계사의 전환은 세계의 앵글로색슨 질서의 전환이었다. 고야마도 중일전쟁을 구질서를 지키려는 의지와 신질서를 구축하려는 의지가 투쟁을 벌이는 계기로 보았다.⁸³ 제2차 세계대전은 미영의 세계지배에 대한 일본, 독일, 이탈리아를 추

81 『日本の課題と世界史』, 27쪽.

82 『日本の課題と世界史』, 28쪽; 『世界史の哲学』, 초판 서문, 8쪽.

83 『日本の課題と世界史』, 41~42쪽.

축으로 하는 협동의 항쟁으로 받아들여졌다. 고야마가 생각한 대동아전쟁은 동아의 앵글로색슨적 질서를 부정하는 일본의 투쟁, 미영의 세계지배 혹은 세계의 앵글로색슨 질서에 대한 일본의 항쟁이었다. 역사적 과제의 근본 해결을 모색하는 “세계질서의 전환전(轉換戰)”, “근대세계를 초월하려는 획기적 전쟁”이었다. 고야마가 상정한 동아신질서는 동아를 위한 질서임과 동시에 세계사적 전환을 지도하는 일본의 지도로 동아민족들이 “각자 자리를 얻어” 자발적으로 협력하는 질서였다. 일본적 세계의 이념인 팔굉위우(八紘爲宇)의 정신은 세계질서의 전환전을 수행하는 ‘주체적인 근원력’, 일본사의 저변을 관통하는 ‘영원의 원리’였다. 고야마는 일본적인 세계사적 이념이 일본의 역사적 세계에 즉(卽)하면서 발현된 곳에 “불역(不易)이면서 유행하고 유행하면서 불역인 조국(肇國)정신이 있고, 생생발전하면서 영원불변한 일본정신”이 구현될 수 있다고 말한다. ‘팔굉위우의 정신’은 만방만인이 제 자리를 얻는 ‘양정(養正)의 도의’가 핵심이었다.⁸⁴

전쟁의 콘텍스트는 물질적 주체화와 윤리적 주체화의 결합을 유발한다. 전쟁을 매개로 일본문화를 동양의 문명표준으로 설정하고 ‘도의’(혹은 ‘왕도’), ‘팔굉위우’의 이념으로 권력관계를 규정하는 사상형태가 강력한 현실 추종의 이데올로기로서 제출된다. 고야마에게 ‘도의’, ‘팔굉위우’의 이념은 근대 비판의 사상적 근거인 동시에 팽창하는 제국의 윤리적 기반이었다. 제국이 전쟁을 수행하는 제국주의를 표방할 때, 제국의 이념과 사상은 철학적 사고에 머무르지 않고 정치적 사고와 결부된다. 철학은 리얼리즘과 결합하면서 현실을 설명하고 현실에 부응하는 논리를 장착하게 된다.

2) ‘기체적 생명력’과 윤리적 주체

전시에는 전쟁 수행에 부합한 윤리를 요구받는다. 전쟁 상황에서 주체는 정치적이기보다는 윤리적일 것을 요청받는다. 전쟁을 지원하는 일본사회의 질서와 안정, 제국에 충성하는 신민, 제국과 전쟁에 봉사하는 도덕윤리를

84 『日本の課題と世界史』, 서문, 1~4쪽.

갖춘 신민일 것을 요구받는다. 고야마는 전쟁은 “거대한 국가종합력의 발현, 소위 국가총력의 발현”이며, 전쟁을 움직이는 동력은 국가생존의 생명력과 더불어 사상적, 도의적, 정신적인 힘이라 생각했다. 이러한 힘들이 함께 작용하면서 역사를 움직인다고 보았다. 심신의 통일체인 인간은 이성이나 정신뿐 아니라 ‘기체적 생명력’을 가져야 한다고 생각하였다.⁸⁵

‘기체적 생명력’은 고야마의 인간학에서 핵심 개념이다. 고야마는 이성만은 완벽한 것이 아니며 이성 이외의 것이 현실세계를 지배한다고 생각했다. ‘이성 이외의 것’이란 반이성적, 무이성적인 것이 아니라 이성이 근거하는 기체적 실재, 혹은 이성이 이것에 의해 한계를 깨닫는 초이성적인 초월적 실재를 가리킨다. 인간의 현실은 혈연, 성, 종족, 민족, 국가 및 신체, 생사, 욕망, 인격 등 자연적 기체가 없으면 성립할 수 없고, 인간의 사회는 도구, 기계, 기술, 생산, 노동, 교환, 교통, 소유 등의 현상이 없으면 성립할 수 없다. 이성적, 합리적인 것도 표현, 관습, 언어, 신화, 제사 등과 결부되어야 인간적인 문화를 구성한다. 고야마는 이성의 철학이 아니라 인간이 노동, 문화를 거쳐 이성으로 나아가고, 이성의 한계에 달하여 초월자에 직면함을 자각하게 되는 도정을 해명하는 인간학적 철학을 표방하였다.⁸⁶

고야마는 개인을 사회성의 출발점이 아니라 도달점으로 인식하였다. 개인은 사회질서와 그것을 규율하는 객관적 체제에 의해 규정된다는 말이다. 또한 인간과 현실을 대립이 아니라 연관의 관계로 보았다. 현실은 인간을 싸며 인간은 현실에서 생존하고 활동하는 자다. 고야마에 따르면, 인간과 현실은 원초적인 생명관계, 생명관계를 초월한 노동관계, 노동관계를 초월한 인격관계, 인격관계를 초월한 상징관계를 가지며, 이러한 관계들은 역사 속에서 포착해야 한다. “인간적 현실은 역사적 세계이고, 현실적 인간은 역사적 인간이다”. 고야마가 생각하는 인간은 역사적 현실에 매몰된 정적 존재가 아니다. 고야마는 이성의 부정을 매개로 분열하는 한편 대립의 긴장을 간직하

85 「世界史の動学」, 207~212쪽.

86 高山岩男, 『哲学的人間学』, 岩波書店, 1938, 11~14쪽.

면서 통일해가는 인간의 발전을 상정한다. 발전에 요구되는 인간의 자각은 객관적 영역을 상정했을 때 가능하다고 보았다. 고야마는 인간은 독립적인 ‘비인격적인 초월자’와 조우했을 때 궁극적인 자각에 도달하고 발전의 한계에 직면한다고 말한다.⁸⁷ 고야마는 주체의 자각을 촉발하는 동시에 주체의 한계를 규정하는 요소로서 객관적인 비인격적 초월자를 상정했던 것이다.

그런데 세계질서에 구속되는 현실과 인간의 모습에 직면했을 때, 기존 질서와 신질서의 길항을 새로운 질서원리로 극복하는 사상적 과제와 대면했을 때, 비인격적 초월자의 현실규정보다는 대항적 현실질서의 극복이 과제로서 부상하게 된다. 고야마는 두 차례 세계대전으로 귀결된 세계질서의 도의상의 결함을 찾아내고 새로운 윤리를 모색하였다. 고야마는 자유주의 비판에서 도의적 윤리의 필요성을 제시한다. 그에 따르면, 자유경쟁은 불평등을 초래하고 평등하려면 자유를 속박해야만 하는 모순을 가지며, 유럽근대는 자유주의로 인해 약육강식의 권력투쟁의 현실과 인격평등의 추상적인 윤리적 이상이 대립을 보였다. 윤리와 권력, 이상과 현실이 분리되었기에 윤리적 이상이 현실을 지도하지 못했다. 세계대전은 개인주의적 자유주의의 모순에서 비롯되었으며 국제연맹도 이러한 모순을 재현하였다.⁸⁸ 고야마가 자유주의나 개인주의의 의미를 완전히 부정한 것은 아니다. 이들 이념과 관련된 개인의 자발성과 자주성, 책임감을 배척해서는 안 된다는 것이다. 역사적 관점에서 자유주의와 개인주의가 일본의 현실에 맞지 않다고 보았을 뿐이다.⁸⁹

그런데 고야마는 개체의식이 서구적 자유주의에서만 유래한다고 보지는 않았다. 근대 이전의 일본 무가사회에도 개체의식이 있었다고 주장한다. 근대 유럽의 개인주의, 자유주의와는 다르지만 절대적인 책임주체로서 주

87 『哲學的人間學』, 43~49쪽. 비인격적 초월자를 상정한 것은 중세, 전국무사들의 투쟁상태에서 ‘천도’라는 초월적 존재를 상정한 것과 상통한다. 보수주의자 후쿠다 쓰네히리(福田恆存)도 전후 민주개혁과 근대화의 문맥에서 초월적 절대자를 상정한 바 있다(『絶對者の役割』, 『福田恆存全集』第4卷, 284~285쪽).

88 『日本の課題と世界史』, 29~31쪽.

89 「세계사적 입장과 일본」, 169쪽.

체성의 자각이 대단히 강했다는 것이다. 고야마에 따르면, 중세일본의 무사들은 항시 죽음에 직면해 있었기에 실존적 개체의식이 있었고, 전국시대의 무질서 상황에서도 개인의식이 있었으며, 유교윤리가 규율하는 도쿠가와 쇄국체제의 신분질서에서도 상인이 성장하면서 신분관념과 개인의식이 혼합된 윤리적, 현세적인 개체의식을 가진 책임주체가 형성되었다. 고야마가 생각하기에 메이지 이후의 개체의식은 근세(도쿠가와시대)의 개체의식이 “근대적인 유럽의 옷을 걸치고 아주 새롭고 다른 개인의식처럼 나타난 것”이었다. 여기서 주종관계의 봉건사회를 전체주의, 전제주의로 간주하는 “케케묵은 근대적 관점”은 근대 개인주의에서 추론된 것이라는 비판이 성립한다. 유럽의 시민사회가 인간과 인간의 상호불신의 관계인 것과 달리, 일본 무가의 봉건사회는 인격과 인격의 절대적 신뢰관계였다는 것이다.⁹⁰ 고야마는 유럽근대의 개인주의적 책임주체와는 구별되는, 새로운 질서에 부응하는 주체적 인간을 상정하였다.

세계사적 세계를 지향하는 신질서에서 개체의 주체성은 어떻게 확보할 수 있을까. 고야마는 태어날 때부터 자유롭고 평등하다는 ‘인격윤리’가 아니라 각자가 주권을 갖는 책임윤리를 ‘인륜의 윤리’로서 요구한다. 고야마는 서양근대의 개인주의적 자유주의를 대체할 책임주체의 윤리로서 랑케의 개념을 빌어 ‘모랄리세 에네르기’(Moralische Energie)를 제시한다. 모랄리세 에네르기는 ‘책임주체성의 윤리’를 촉발하는 매개이다.⁹¹ 고야마는 새로운 제국질서와 세계질서의 형성의지에 촉발된 이러한 윤리가 개인의 자발성, 자주성, 책임성을 환기시킬 것이라 기대하였다. 인격과 인격의 절대적 신뢰관계에 입각한 책임주체성의 윤리는 흔히 ‘도의’로 표현된다. 이 윤리는 국제관계로 확장되었을 때 “만방의 각 나라로 하여금 각자의 자리를 갖게 한다”라는 직분의식이 표출된다.

신질서에서 개체의 윤리는 장소의 윤리였다. 장소는 개체를 개체이게끔

90 「세계사의 입장과 일본」, 170~174쪽.

91 「세계사의 입장과 일본」, 267~268쪽.

하는 곳이며 개체는 이러한 장소에서 개체가 된다. 장소를 사회로 간주했을 때 개체와 사회는 ‘일즉다, 다즉일’의 관계가 성립한다. 고야마는 문화와 장소적 윤리의 관계를 상정하면서 역사적 세계에서 ‘호응적 합일’의 지경에 보이는 ‘도덕력’을 ‘무아’(無我) 또는 ‘무사’(無私)로 보았다.⁹² ‘무아’, ‘무사’는 공존성, 평등성, 도의적 공동성의 원리로서, 이 원리에서 신의 창조와 인간의 발전적 완성이 가능하다고 보았다. 고야마는 ‘장’(場), ‘소’(所), ‘개’(個)의 삼자가 ‘소’를 중심으로 변증법적으로 상입상즉(相入相卽)할 때의 윤리를 상정하였다. 상황적인 ‘장’에서 ‘개’가 ‘소’를 얻는 곳에 질서가 생겨나고 그 정신의 중심에 ‘무’(무아)의 도의성이 있으며 여기에서 윤리의 진수(眞髓)가 발현된다는 것이다. 장소의 윤리는 인간과 세계의 유한성에 대한 자각에서 출발하고 유한과 무한의 변증을 토대로 성립한다. 윤리는 “천지를 통하는 도의의 발현”, “천지정대의 기(氣)”의 발현으로서 이해된다.⁹³

6. ‘초근대’와 포월적 주체: 맺음말을 대신하여

세계사적 과제에 대응하는 세계사철학은 유럽의 근대와 서구중심주의를 극복하려는 인위적(공간적) 필연성의 소산일까, 아니면 계몽사상 이래 전개된 일본철학의 자연적(시간적) 필연성의 산물일까. 전자의 경우라면 세계관/세계질서/세계사의 혁명적 재구성에 주목해야 하며(객관적 세계구성의 공간성), 후자의 경우라면 근대 수용의 자연적 추세로서 전개된 철학적, 사상적 변용을 봐야 할 것이다(주관적 세계구성의 시간성). 교토학과의 역사철학은 일본근대철학의 자연적 추세(시간성) 위에 세계사의 혁명적 재구성(공간성)이 부과된 형태로 전개되었다고 볼 수 있다. 교토학과의 역사철학에서 세계사는 시간과 공간의 결합이지만, 이 결합은 세계사적 세계의 공간적 변용을 바라

92 『場所的論理と呼応の原理』, 弘文堂, 1951, 제5장과 제6장. ‘장소’는 니시다 철학에서는 “개체에 있는 장소”를 의미한다.

93 『場所的論理と呼応の原理』, 216쪽.

는 원망(願望)에 기초한 것이었다. 세계사철학의 자연과 작위를 연결하고 시간과 공간을 결합시킨 것은 전쟁이었다. 러일전쟁 이후 자연적 추세에서 형성된 철학적 주체는 전쟁을 매개로 인위적인 세계사적 세계의 필연성에 대면하는 역사적 주체로서 거듭나게 된다. 주체는 철학적 주관성을 넘어 역사적 객관성에 대응해야만 했다. 교토철학자들은 유럽 중심의 국제질서를 수정하고 일본의 역사적 세계가 포함된 세계사적 세계를 재구성하는 과제와, 역사적 세계와 세계사적 세계를 저변에서 지탱하는 서양문화와 동양문화의 관계를 재설정하는 과제와 격투하였다.

세계사의 역사철학이 제국주의전쟁을 수행하는 일본 파시즘체제에 호응하는 이념이었음은 부정하기 어렵다. 교토학과 지식인들은 구체적인 정책구상이나 정책대안을 제시하기보다는 제국일본의 존재양태에 관한 인식론적, 존재론적 근거를 제공하는 데 힘썼다. 이들의 유럽(중심주의) 비판과 일본제국주의 옹호는 자신들의 세계사적 전망에 기초하였다. 고야마는 실증적 정신이 없어 합리성과 실증성이 결합되지 못한 동양과 대비시켜 유럽 근대의 실증적 정신을 평가하는 한편,⁹⁴ 근대 실증주의의 한계도 분명하게 짚어냈다. “유럽의 확장이라는 입장”(高山岩男)에 선, “세계의 문제를 유럽이라는 견지에서 보는 습관”(西谷啓治)⁹⁵을 내장한 관념철학의 유럽중심주의를 놓치지 않았다. 유럽중심주의와 유럽의 역사적 경험이 반영된 유럽사학을 세계사학으로 여기는 일본 사학계의 풍토를 비판하기도 했다.

고야마는 유럽의 ‘근대’를 현세주의, 인간중심주의, 개인주의, 실증주의, 합리주의로 파악하였다. 고야마는 ‘근대’에 비판적이었다. ‘근대’가 인간의 각 영역에서 합리주의를 지향함으로써 전체적 인간의 실존을 상실시켰고, 인간을 초월하는 일체를 부인하는 자아절대의 인간관을 낳았으며, 현세적 욕망의 해방과 자연정복의 기술문명을 초래했다는 것이다.⁹⁶ 그렇다고 동양 세계를 적극적으로 옹호한 것도 아니다. 고야마는 동양세계가 세계사의 전

94 「세계사적 입장과 일본」, 156쪽, 159쪽.

95 「세계사적 입장과 일본」, 147쪽.

96 花澤秀文, 「解説」, 『世界史の哲学』, 473~474쪽.

사(前史)에 불과하며 오랜 세월을 지나도 고대적 원리에 일관하는 고대세계에 머물러 있다는 헤겔의 동양관을 비판하였지만, 동양이 통일된 역사적 세계를 구성한 적이 없고 편의상의 지리적 개념에 불과하며 따라서 동양문화, 동양정신이 없다는 인식을 보였다.⁹⁷ 동양까지도 극복할 대상이었던 것이다.

고야마는 서양의 ‘근대세계’를 부정하고 동양의 ‘고대세계’를 극복하는 길을 ‘세계사적 세계’의 형성에서 찾았다. 서구 중심적 ‘세계’와 ‘근대’의 부정뿐 아니라 통일된 동양세계(대동아질서)의 긍정에 기초한 세계사적 세계를 구성해야 한다고 보았다. 일본은 이러한 세계구성에 주도적으로 관여하는 주체로서 설정되었다. ‘초근대’의 사유는 근대세계의 부정과 동양세계의 구축을 변증법적으로 극복한다는 발상이었다. ‘초근대’는 일본의 주체화를 통해 초월적 세계, 초월적 근대를 구축하려는 지향성이었다. 그런데 한편 고야마는 근대 극복을 위해 ‘근대’를 용인하는 모습도 보였다. ‘근대’를 부정하면서도 일본사에서 ‘근대’의 가능성을 찾았다. 고야마는 일본에도 에도시대의 근대[‘아시아적 일본적 근세(근대)’]와 유신 이후의 근대(‘유럽적 일본적 근세’)가 있었다고 주장한다. 에도시대의 무사정신은 무사의 관료화로 근대적 성격이 있었고 상인정신은 상인의 활동이 국내에 한정되면서 가족 중심의 봉건적 성격을 띠었으며, 봉건적 성격을 띤 에도의 근대정신은 유신 후 유럽의 근대정신과 접속되었다고 강조한다. 에도와 메이지의 두 근대가 유럽의 근대를 매개로 비연속적인 연속성을 보였다는 것이다.⁹⁸ 이는 유럽의 자유주의를 비판하면서도 일본사에서 개체적 책임 주체의 존재를 논증했던 관점과 통한다. 물론 일본사에서 근대의 비연속적인 연속성을 찾아냈다고 ‘근대’를 용인했다고 단정할 수는 없다. 하지만 ‘근대’를 넘어선 세계사를 구성하려면 동양에서건 일본에서건 ‘고대세계’를 벗어난 ‘근대’의 발견이 필요

97 『世界史の哲学』, 24~25쪽. 이는 교토학파에 공유된 동양관이었던 것으로 보인다. 고사카 마사아키는 세계(유럽)의 잔여로 본 유럽인의 입장을 비판하였고 스즈키 시게타카는 ‘아시아의 자각’을 유럽적 교양을 가진 아시아인의 ‘사이비 동양주의’라고 폄하하였다(『세계사적 입장과 일본』, 149~150쪽).

98 『世界史の哲学』, 27~28쪽; 『日本の課題と世界史』, 7쪽. 고야마는 메이지유신이 에도막부에 대한 부정이었기에 에도시대를 중세적 야만으로 간주하는 관념, 그리고 메이지 유신의 전과 후를 단절된 것으로 생각하는 관점이 생겨났다고 보았다(『세계사적 입장과 일본』, 157~159쪽).

했을 터다.

고야마가 서양의 근대와 원자적 근대국가를 부정했음은 분명하다. 고야마의 근대부정은 대칭적인 대립적 이항의 변증법적 초월이라기보다는 비대칭적인 비대립적 이항의 포섭적 초월이라 할 수 있다. 포섭적 초월은 ‘포월’을 뜻한다. 포월의 사유는 고야마의 인간관에서 엿볼 수 있다. 고야마는 인간과 현실이 대립관계가 아니라 연관관계에 있다고 보았다. 연관은 대립뿐 아니라 대립 이외의 관계들까지 포함하는 말이다. 고야마는 현실은 인간을 싸는(包) 것이고 인간은 현실에서 생존하고 활동한다고 생각하였다.⁹⁹ 현실과 인간을 대립적 관계가 아니라 포월적 관계로 파악하였다. 고야마는 이성의 철학이 아니라 “이성을 포월하는 인간의 철학”¹⁰⁰을 지향하였다. 포월은 비인격적 절대자를 상정한 것이었다. 고야마는 세계구성에서 ‘서양식’ 근대와 그것이 체현된 ‘근대국가’를 일본적 가치가 투사된 동양정신으로써 포월하고자 했다. 고야마의 ‘초근대’는 ‘근대의 포월’로 해석할 수 있다. 고야마는 ‘유럽’의 근대와 ‘근대국가’를 부정했지만, 개체적 책임주체와 자주적 정신에 근대성까지 배척한 것은 아니다.

원리상 고야마의 포월적 세계구상은 서양제국주의 대 피압박민족의 대결구도를 일본이 주도하는 피압박민족의 ‘해방’을 통해 소멸시키고자 했던 대아시아주의나, 천황제적 가치와 특수한 일본정신을 보편적 세계질서의 원리로 설정함으로써 일본 대 서양의 대결구도를 해소하고자 했던 황도론과 구별된다. 세계사적 보편성을 표방하는 ‘초근대’=‘근대의 포월’은 원자적 근대국가의 흡수적 투쟁상태를 부정하는 사고에서 나왔다. 포월의 원리는 개체와 사회의 연관, 특수한 역사적 세계와 보편적인 세계사적 세계의 연관을 ‘다즉일, 일즉다’, ‘다양성’과 ‘일양성’의 관계로 파악하는 관점에서도 확인할 수 있다. 하지만 실제상 포월의 주체를 일본으로 상정하는 한, 팽창주의적 제국이 전쟁을 수행하는 한, 자민족중심주의를 벗어날 수 없었다. 포

99 『哲学的人間学』, 43~44쪽.

100 『哲学的人間学』, 서문, 4쪽.

월하기 위해 대결구도를 상정하고 투쟁한다는 역설을 벗어나지는 못했다.

고야마는 패전 후에도 ‘초근대’의 세계사 구상을 포기하지 않았다. 전후 세계에서 문화국가가 권력국가를 초월하는, 근대국가를 넘어선 ‘초근대세계’가 형성되고 있다고 생각하였다. 그가 말하는 ‘문화국가’는 전후 지식인들이 표방한 그것과 의미가 달랐다. 고야마는 “단수 정관사의 더 켄처”가 되어 버린 서구문화를 추종하는 근대지향적 ‘문화국가’의 건설에 동의하지 않았다.¹⁰¹ 그가 생각한 ‘문화국가’는 ‘퇴행적’ 근대화의 소극적 개념이 아니라 권력에 대항하는 ‘생명력’을 가진, 세계사의 추세에 부합한 ‘문화창조’를 꾀하는 국가였다. 그는 패전으로 광역권 구상은 ‘환상’처럼 사라졌지만, 국제연합의 창설을 통해 광역권 구상에 내장된 근대국가 초출의 지역주의로서 실현되고 있다고 생각했다. 권력에 기초한 원자론적인 평등주의가 아니라 국가들이 도의로써 결합하고 민족이 문화의 주체로서 결합하는 지역주의를 기대했다. ‘도의’는 여전히 자유와 평등의 변증법적 종합을 매개하고 금욕의 입장에서 이욕을 살리는 윤리적 덕목이었다.¹⁰²

고야마는 『세계사의 철학』을 전후에 재출간하면서 “[전쟁 직전에 발간했었는데] 지금 다시 읽어봐도 내용상 정정할 것은 전혀 없다…[오히려 전후에] 극히 명량한 하나의 조리를 좇게 되었고, 자칫하면 침체되기 쉬웠던 도의적 생명력도 발랄하게 발현하게 된 것은 깊이 기뻐”할 일이라 적고 있다.¹⁰³ 고야마의 역사철학이 전쟁의 상황과 논리에 부응한 것이었지만 전전, 전중, 전후를 통해 연속된 것이었음을 엿볼 수 있다. 하지만 ‘근대의 포월’은 근대의 현실이 계속되는 한 실천적 의미를 갖기는 어려웠다. 자민족 우월의 제국적 발상에서 성립한 ‘도의’와 ‘직분’의 이념은 주권평등을 지향하는 전후 세계에 부응하는 원리가 될 수 없었다. ‘포월’의 상상력은 근대국민국가와 근대패러다임의 현실에 ‘계박’(繫縛)되지 않을 수 없었다.

101 『日本民族の心』, 서문.

102 「文化国家の哲学」(1946), 『超近代の哲学』, 146~176쪽.

103 『世界史の哲学』, 12~13쪽.