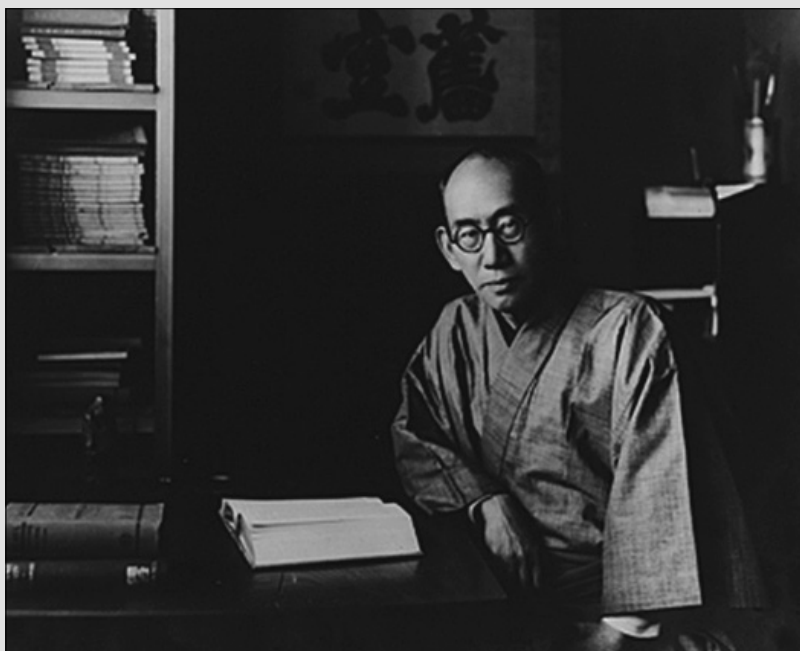


5/ 국가와 천황

니시다 기타로의 정치철학

임영강



임영강(林永強) 도쿄대학 교양학부 특임 준교수. 연구테마는 근대 일본철학과 중국철학을 중심으로 한 동아시아 철학과 트랜스컬처럴 철학(transcultural philosophy) 등이다. 최근의 연구 업적으로는 『日本哲学の多様性: 21世紀の新たな対話をめざして』(共編著, 世界思想社, 2012), "Philosophy as the Study of Life: Mou Zongsan and Nishida Kitarō" (『臺灣東亞文明研究學刊』 제9권 2호, 2012. 2), 『跨文化視野下的東亞宗教傳統當代新儒學與京都學派』(共編著, 中央研究院中國文哲研究, 2011), 「善と道徳: 西田幾多郎と新儒家」(藤田正勝 編, 『『善の研究』百年: 世界へ/世界から』, 京都大学学術出版会, 2011) 등이 있다.

“철학은 정치와 떨어져 있지 않다.

그러나 또한 정치는 철학과 떨어져 있지 않다.”(9:93)¹

1. 들어가며: 전쟁책임을 넘어

제2차 세계대전이 끝난 지 약 70년이 지난 오늘날에도 전쟁책임을 관한 논의 여전히 계속되고 있다. 이 글에서는 전전, 전시, 전후 지식인의 입장을 재고하면서 그것이 글로벌한 현대사회에 어떠한 의미와 의의를 갖는지 생각하고자 한다. 일본에서는 메이지 이후 ‘근대화’는 가속되었으나 한편으로 ‘전통’과의 갈등은 완화되지 못했다. 다케우치 요시미(竹内好)가 말했듯, ‘근대의 초극’은 “일본 근대사의 아포리아(난제)가 응축된 것이었다.”² 그러한 아포리아는 전쟁이라는 무력전에 그치지 않고 사상전에도 적용된다고 다케우치는 주장한다. 더구나 다케우치는 그것이 ‘아직 과거가 되지 않았다’고 강조했는데, 오늘날에도 이 말은 의미심장하다. 아마도 결코 잊을 수 없는 과제가 될 것이다.

주지하듯이 1942년이라는 전시 중에 ‘근대의 초극’ 좌담회가 열렸고, ‘교토학파’³의 ‘철학자’인 니시타니 게이치(西谷啓治), 스즈키 시게타카(鈴木

1 『西田幾多郎全集』第9巻, 東京: 岩波書店, 2004, 93쪽. 니시타 기타로의 저작에 관해서는 『西田幾多郎全集』(新版: 岩波書店, 2002~2009)에서 인용. 인용문 뒤의 숫자는 그 권수와 쪽수를 나타냄.

2 竹内好, 「近代の超克」, 河上徹太郎 外, 『近代の超克』, 富山房百科文庫, 東京: 富山房, 2006, 338쪽.

3 이 글에서 ‘교토학파’의 아이덴티티에 대해 자세히 논할 의도는 없지만, 현재 이에 대한 주요한 관점은 다음과 같은 두 가지로 정리할 수 있다. 먼저 다케다 아쓰시가 지적한 “니시타 기타로와 다나베 하지메(田辺元) 두 사람을 중심으로 그 학문적·인격적 영향을 직접적으로 받은 이들에 의해… 상호 밀접하게 형성된 지적 네트워크의 총체”라는 관점이다. 竹田篤司, 「下村寅太郎: 『精神史』への軌跡」, 藤田正勝 編, 『京都学派の哲学』, 京都: 昭和堂, 2001, 234~235쪽. 후지타 마사카쓰에 의하면, ‘교토학파’는 “어떤 일정 논리를 공유함으로써 성립한 집단은 아니다”(藤田正勝, 『西田幾多郎の哲学: 生きることと哲学』, 東京: 岩波書店, 2007, 183쪽; 藤田正勝, 「京都学派とは何か: 近年の研究状況に触れながら」, 『日本思想史学』第41号, 2009, 35~49쪽). 또 하나는 오하시 료스케의 관점으로 “교토학과라는 명칭은 ‘학과’라는 범위에서의 최소한의 규정, 즉 ‘철학사상’을 공유하는 학자 그룹이라는 뜻을 지니지 않으면 안 된다. 그러한 의미에서 지금 다시 그들의 핵심개념을 찾자면 역시 ‘무’(無) 내지 그와 비슷한 말, 예컨대 ‘장소’(場所)나 ‘공’(空)이 될 것이다”(大橋良介, 「なぜいま『京都学派』なのか」, 大橋良介 編, 『京都学派の思想: 種々の像と思想のポテンシャル』, 京都: 人文書院, 2004, 10쪽; 大橋良介, 『西田哲学の世界: あるいは哲学の転回』, 東京: 筑摩書房, 1995, 158~160쪽; 大橋良介, 『京都学派と日本

成高)도 여기에 참가했다.⁴ 그에 반해 ‘교토학과’의 ‘창시자’로 불리는 니시다 기타로(西田幾多郎, 1870~1945)는 이 좌담회에 참석하지 않았다. 뿐만 아니라 그는 전쟁이나 정치에 관한 공적인 언동에도 소극적이었다고 종종 지적된다. 그러나 그는 근대 일본, 특히 전쟁이라는 긴박한 정세에 결코 무관심하지 않았고, 다양한 형태로 자신의 입장을 표명했다.

역사 속에 살아있는 철학자 니시다 기타로는 직접적으로 ‘정치’에 관여한 적은 거의 없으나, 시국에 대한 사상 면에서의 비판은 적잖이 있다. 예컨대 후지타 마사카쓰(藤田正勝)가 지적하듯 니시다의 국가론은 “시대 속에서 쓰인”⁵ 것이다. 여기서 ‘시대’라 함은 “‘국가총동원’이나 ‘국민정신총동원’이라는 슬로건 하에 국가가 압도적 힘으로, 그것도 표면에 드러나는 형태로 사상, 언론, 경제, 노동 등의 모든 영역에 걸쳐 통제와 탄압을 시작한”⁶ 때를 말한다. 정치가가 아닌 학자로서 니시다는 ‘무력’했다고 볼 수도 있다. 하지만 니시다는 “학문의 자유와 개인의 권리가 국가의 힘에 의해 짓눌려 버리는”⁷ 상황에서, 사상 면에서 상당히 비판적으로 대응했다. 그러한 그의 언동을 통해 볼 때, 명성이 높았던 니시다의 존재란 그 ‘시대’의 ‘권력’에 대한 저항이자 또한 한계로서의 의미를 갖는다. 결과적으로 니시다는 전쟁을 멈추지 못했다. 그럼에도 불구하고 이 글이 다루는 니시다의 정치철학은 오늘날 전혀 무의미하지는 않다. 니시다는 ‘권력’의 압박을 받으면서도 그 ‘시대’에 ‘이성적’, ‘도덕적’ 반성을 촉구한 것이다. 여기에는 공식적일 뿐 아니라 통시적 의의도 들어있지 않을까.

근년 들어 니시다 기타로의 정치적 입장, 무엇보다 제2차 세계대전에 대한 입장을 둘러싸고 일본 국내외에서 활발한 논의가 있다. 기본적으로 니

海軍: 新史料「大島メモ」をめぐって, PHP新書, 京都: PHP研究所, 2001, 12~13쪽; 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 京都: ミネルヴァ書房, 2013, 167~168쪽을 참조).

4 실제로 『근대의 초극』이라는 책에서는 스즈키 시게타카의 논문이 삭제되었다. 그 이유와 경위에 대해서는 스가와라 준의 분석을 참조. 菅原潤, 『「近代の超克」再考』, 京都: 晃洋書房, 2011, 2~10쪽, 115~130쪽.

5 藤田正勝, 『西田哲学の国家論』, 『日本哲学史研究』 第4号, 2007年 11月, 27~55쪽.

6 藤田正勝, 『西田哲学の国家論』, 31쪽.

7 藤田正勝, 『西田哲学の国家論』, 31쪽.

시다의 전쟁책임에 관해서는 찬반양론이 있다. 그 중에서도 국가를 둘러싼 민족주의에 대한 논쟁이 초점이 되고 있는데, 해석도 매우 다양하다.⁸ 이 글에서는 ‘국가’와 ‘천황’이라는 두 가지 과제를 가지고 니시다의 정치철학을 논함으로써 근대 일본 및 근대 일본 철학의 의의를 밝히고자 한다. 니시다의 국가론을 말할 때 민족주의, 국가 존재의 이유, 국체(國體), 대동아공영권 등에 대해서는 자주 언급되지만, 천황에 대해 다룬 논고는 그리 많지 않다. 실제로 양자는 무관하지 않으며, 거기서 니시다 정치철학의 중심축을 엿볼 수도 있다. 단, 이 글은 정치철학을 고찰하는 것이므로 전쟁 혹은 전쟁책임이라는 특정한 시점, 사건, 과제에 구애받지 않고 어디까지나 보편적인 것, 즉 정치철학의 과제로서의 국가와 천황을 규명해 갈 것이다. ‘구애받지 않는다’는 말은 무시한다는 의미가 아니라 정치는 다름 아닌 역사 속에서 움직인다는 뜻이다. 그렇다 해도 전쟁이나 그 책임이라는 특수 상황에만 논의를 한정시키면 정치철학의 보편적 성격을 놓칠 우려가 있다. 서두의 인용문처럼 정치와 철학은 상호관계에 있다. 정치철학은 역사 속에 있는 정치만을 뜻하는 것이 아니라 역사에 부응하며 보편성을 추구하는 철학이기도 하다. 국가와 천황을 테마로 하는 이 글의 취지도 역사 속에 있는 특정한 정치사건과 상황을 살피면서 보편적인 것을 찾는 데에 있다. 니시다는 철저히 “사물의 진리에 다가간다”(9:5)는 자세를 견지했기 때문이다.

8 니시다를 비롯한 이른바 ‘교토학파’의 민족주의, 전쟁책임, 정치철학에 관한 연구는 많이 있다. 여기에서는 대표적인 몇 가지만 소개한다. James W. Heisig & John C. Maraldo, *Rude Awakening: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, Honolulu: University of Hawaii, 1995; David Williams, *Defending Japan's Pacific War: The Kyoto School Philosophers and Post-White Power*, London & New York: RoutledgeCurzon, 2004; Christopher S. Goto-Jones, *Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School, and Co-Prosperity*, London & New York: Routledge, 2005; Christopher S. Goto-Jones, ed., *Re-politicalizing the Kyoto School as Philosophy*, London & New York: Routledge, 2007; John Maraldo, “The War over the Kyoto School”, *Monumenta Nipponica* 61(3), Autumn 2006, pp.375~406; 大橋良介, 『京都学派と日本海軍: 新史料「大島メモ」をめぐって』 등이 있다.

2. 니시타 기타로의 국가론

니시다가 정치철학의 과제로서 국가에 관심을 갖는 것은 시기적으로 후기⁹에 해당한다. 특히 1930년 이후의 사색에서 그러한 언설을 많이 볼 수 있다. 예컨대 후지타 마사카쓰는 1930년 이후의 서간, 일기, 논문 등을 자료로 하여 니시타 철학과 역사·국가의 문제에 대해 자세히 논하고 있다.¹⁰ 또한 허우성도 니시다에게는 절대무의 자각의 철학에서 역사·정치철학으로의 ‘전회’(turn)가 있었으며, 그것은 1930년 무렵의 일이라고 지적한다.¹¹ 요컨대 니시다는 1930년 전후의 시점에서 국가를 적극적으로 논한다는 것이다. 한편 ‘전회’라고는 하지만, ‘전회’된 후의 관심인 ‘국가’는 필시 ‘전회’되기 전의 ‘자각’과 단절될 수 없을 터이다. 고토 존스(Christopher S. Goto-Jones)의 견해에 의하면, 전기 니시타 철학에 해당하는 『선(善)의 연구』(1911) 이전부터 ‘정치적’ 요소는 이미 존재했으며, 결코 1930년 시점에서 시작된 것은 아니라고 한다.¹² 결국 니시다의 ‘국가론’을 규명하기 위해서는 다음의 세 가지 물음을 생각할 수 있다. 첫째, 왜 니시다는 ‘국가’에 관심을 보였는가. 둘째, 니시다의 ‘국가론’이란 무엇인가. 셋째, 니시타 철학에서의 ‘국가론’은 정치철학에 어떠한 의미 내지 의의가 있는가.

1) ‘국가’에 대해 관심을 보이는 경위

먼저 니시다는 정치철학의 과제로서 왜 ‘국가’에 관심을 기울였는가 하는 점이다. 거기에는 외적 요소와 내적 요소가 있다고 하겠다. 외적 요소는 한

9 니시타 철학의 시기 구분에 대해서는 다음을 참조. 松丸壽雄, 「西田哲学の時期区分説」, 茅野良男・大橋良介 編, 『西田哲学: 新資料と研究への手引き』, 京都: ミネルヴァ書房, 1987, 167~206쪽.

10 藤田正勝, 「西田哲学と歴史・国家の問題」, 『日本哲学史研究』 第2号, 2005년 9월, 73~111쪽; 藤田正勝, 「西田哲学の国家論」, 27~55쪽.

11 Woo-Sung Huh, "The Philosophy of History in the 'Later' Nishida: A Philosophical Turn", *Philosophy East and West* 40(3), July 1999, pp.343~374.

12 Christopher S. Goto-Jones, "Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering 'Zen no Kenkyu'", *Philosophy East and West* 53(4), Oct. 2003, pp.514~536; Christopher S. Goto-Jones, *Political Philosophy in Japan: Nishida, the Kyoto School, and Co-Prosperity*, pp.47~67.

사람의 인간으로서 니시다가 처했던 환경이다. 또는 시대, 이를테면 ‘외적’인 역사의 흐름이라고도 생각할 수 있다. 전자는 니시다의 ‘생애’¹³와 관련되며, 후자는 물론 1930년 전후라는 특정 시점과 깊은 관계가 있다.

니시다는 1870년에 태어나 1945년에 그 생을 마감했다. 75년간의 인생은 평탄하지 못하여 니시다 가문의 몰락, 부친과의 불화, 아내와의 이혼(후에 재결합)과 사별, 여덟 명의 아이 중 다섯 명이 자기보다 먼저 세상을 떠나는 등의 ‘불행’을 겪었다. 또 이러한 슬픔만이 아니라 좌절도 여러 번 겪었다. 예를 들어 독학으로 도쿄제국대학에 진학했으나, 정규생(正規生)이 아닌 선과생(選科生)이었기 때문에 “도서관 열람실에서 책을 읽지 못하고 복도에서 읽어야만 했다.”¹⁴ 또한 취직에서도 과면 등의 불우한 시절이 있어서 “인생의 낙오자”(7:347)라고 회상하기도 했다. 고토 존스의 분석에 따르면, 니시다에게는 『선의 연구』 이전에도 다양한 ‘정치적’ 측면이 있었다. 예를 들면 자유주의의 상징인 후쿠자와 유키치(福沢諭吉)에 관심을 가졌고, 1890년에는 국가의 교육정책에 불만을 품고 학교를 자퇴했다. 당시 제4고등학교는 자유로운 학풍이 일변하여 사쓰마 하야토(薩摩隼人) 풍의 교육을 주입하는 방향으로 바뀌었는데,¹⁵ 이에 니시다는 벗이었던 야마모토 료키치(山本良吉)의 뒤를 이어 자퇴해 버린 것이다. 이러한 경우에서 볼 때 니시다는 ‘개인적인 자립’(individual self-independence)과 개인적인 자립정신(individual independent spirit)을 연관지어 이해했다고, 고토 존스는 분석한다. 그것은 후기 니시다

13 우에다 시즈테루(上田閑照)는 니시다의 ‘생애’에 관해 다음과 같이 세 가지 의미가 있다고 지적한다. 첫째는 ‘인생으로서의 일생’, 둘째는 ‘시대’와 ‘역사 속에서의 일생’, 셋째는 ‘생애 그 자체의 질’이라는 의미에서 ‘처한 환경이나 처지’다. 上田閑照, 『西田幾多郎を読む』, 東京: 岩波書店, 1998年版, 3~55쪽.

14 上田閑照, 『西田幾多郎を読む』, 35쪽.

15 1886년 제국대학령은 일본 전국 다섯 곳에 각각 문부성 직할의 관립 고등중학교를 설립하기로 정했다. 이에 따라 가나자와(金沢) 지역에는 도쿄의 제1고등학교, 교토의 제3고등학교에 이어 1887년 제4고등학교가 세워졌다. 제4고등학교는 당시 니시다가 다니던 이시카와 현 전문학교(石川県専門学校)를 모체로 했으나, 단순한 학교의 명칭 변경에 그치지 않고 학풍의 변화가 심각했다. 사쓰마 하야토(薩摩隼人)란 원래 사쓰마 지역 출신의 무사를 가리키는 말로 전투적 기질이 강한 가고시마 현의 남성을 뜻하는데, 초대 문부성 장관이었던 모리 아리노리(森有礼)가 사쓰마 출신이기도 하여 가나자와에 사쓰마 하야토식 교육 방침을 강요한 것이다. 진보주의적이었던 학풍이 교칙 중심의 무단적 성격으로 바뀐 데에 대해 니시다는 크게 반발했다.— 옮긴이

철학의 정치적 자세와 반드시 필연적 관계에 있다고는 할 수 없으나, 전기 니시다 철학의 정치적 경향이 역시나 무시할 수 없는 과제임을 말해준다.¹⁶

그런데 『선의 연구』 이후, 니시다의 정치적 발언이나 행동은 거의 보이지 않는다. 오로지 ‘학문’과 고투하는 데에 몰두했는지도 모른다. 하지만 1928년 니시다가 교토대학을 그만두고, 즉 “칠판을 뒤로 하고”(7:346) 나서 부터 공적인 언동이 많아진다. 그것은 니시다 스스로가 적극적으로 활동하기 시작했지기보다 여러 사람들과 정부 관계자들의 요청에 따른 것이었다. 예컨대 1935년에 설치된 문부성 장관의 자문기관 교학쇄신평의회(敎學刷新評議會)의 요청으로 니시다는 그 위원직을 맡게 되었다. 니시다가 수락한 이유는 ‘당시’ 과소 사조가 고조되면서 ‘교학쇄신평’이라는 명목 하에 “학문, 교육, 사상의 자유가 통제 또는 억압되는 것이 자명”했고, 더불어 제4고등학교 출신의 문부성 차관이었던 미나베 조지(三邊長治)가 ‘재삼 간청’하는 ‘성의’도 있었기 때문이라고 후지타 마사카쓰는 설명한다.¹⁷ 요컨대 니시다는 과소 시대의 학문 견제에 대한 대응으로서 공적 기구에 참가한 것이다. 그것은 비협력적 협력이라 할 수 있으며, 제4고등학교 시절의 자유주의에 대한 감명도 연상할 수 있다. 하지만 오랜 세월 정치와 거리를 두었던 니시다가 제언한 학문의 자유 및 ‘연구조건 정비의 필요성’¹⁸ 등은 당시 정부가 받아들이지 않았고, 니시다도 사실상 교학쇄신평의회의 제1회 회의밖에 참가하지 않았다. 오하시 료스케(大橋良介)의 최근 연구에 의하면, “교학쇄신평의회는 기히라 다다요시(紀平正義) 쪽이 힘을 발휘하여 국가주의적 추세에 입각한 교육체제를 추진하는 원동력이 되어갔다”고 한다.¹⁹

1937년 ‘일본제학진흥회’(日本諸學振興會)의 주최로 니시다는 히비야(日比谷) 공회당에서 ‘학문적 방법’이라는 제목의 ‘가두연설’을 했다. 이러한 예외 중의 예외적인 행동은 앞의 ‘교학쇄신평의회’ 요청과 마찬가지로, 당시의

16 Christopher S. Goto-Jones, “Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering ‘Zen no Kenkyu’”, p.518.

17 藤田正勝, 「西田哲学と歴史・国家の問題」, 78~79쪽.

18 藤田正勝, 「西田哲学と歴史・国家の問題」, 80쪽.

19 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 205쪽.

‘정세’와 ‘인정’ 때문이었다. 당시 문부성의 “국수주의적 방향”²⁰에 대해 니시다는, ‘일본정신’은 “엄밀한 학문적 방법에 의해 개념적으로 구성된 것이어야만 한다”(9:87)고 주장하며 비협력적 협력의 자세를 거듭 보여 주었다. 한편 당시 수상이었던 고노에 후미마로(近衛文磨)는 원래 도쿄대학 철학부에 진학했다가 실망하여 교토대학 법학부로 옮긴 인물로, 이 무렵 문학부로 이동해 있었던 니시다의 강의에도 출석했다.²¹ 그러한 인연으로 니시다는 고노에에 대한 ‘환상’을 품고, 즉 ‘문교 정책의 시정’을 기대했던 것이다.²²

메이지 청년의 한 사람으로서 니시다는 메이지, 다이쇼, 쇼와에 걸친 근대 일본의 ‘급격’한 ‘근시대’(近時代)에서 ‘몇 백 년, 이천 년, 수천 년’의 ‘거시대’(巨時代)²³로의 역사적 흐름과 결코 무관하지 않다. 그러나 그와 같은 ‘시대’는 역사의 사건이나 정세뿐만 아니라 사상 면이라는 ‘내적 요소’에서도 긴밀하게 연결되어 있었다. 예컨대 앞서 언급한 개인주의, 자유주의, 국수주의 등도 니시다가 직면한 사상적 과제였다. 니시다의 사상 전체를 검토하는 일은 불가능하지만 정치철학과 관련된 것을 조금 살펴 보자.

고토 존스는 전기 니시다 철학 중에서도 특히 『선의 연구』 단계에서는 ‘선’(善), 즉 이른바 윤리학을 논하는 부분에서 그의 정치철학의 일부를 볼 수 있다고 말한다. 『선의 연구』 제3편 「선」에는 “선이란 어떠한 것인가… 행위라는 것 안에 포괄할 수 있다고 생각하므로”(1:83)라고 되어 있다. 제3편은 니시다 최초의 정치적 문헌(political text)이고, 제1편과 제2편은 니시다의 정치적 윤리(political ethics)의 기초를 세운 것이다.²⁴ 왜냐하면 윤리적 행위는 ‘유의적 동작’(有意的動作)이라고 기술되어 있기 때문이다. 고토 존스에 따르면, 니시다에게 그것은 자아(self)와 절대자(the absolute)의 비이원적

20 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 228쪽.

21 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 219쪽.

22 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 218~228쪽.

23 上田閑照, 『西田幾多郎を読む』, 16쪽.

24 Christopher S. Goto-Jones, “Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering ‘Zen no Kenkyu’”, p.519.

(nonduality) 관계이자, 역사의 과정(process of history)으로의 함축이기도 하다.²⁵

전기 니시다 철학이 어떻게 정치철학, 특히 국가와 결부되었는가 하는 문제는 바로 철학적인 ‘내적 요소’에 답이 있다고 여겨진다. 『선의 연구』를 집필하던 단계, 그리고 그 이전의 니시다는 불행과 좌절이라는 갈등 속에서 세상에 대한 불만을 노정하는 동시에 다른 한편으로는 ‘자아’, 넓은 의미에서 ‘인생’이란 무엇인가를 깊이 고민하고자 했다. 그것은 형이상학, 윤리학 외에도 역사 또는 정치철학과도 관련이 있을 것이다. 다시 『선의 연구』 제3편 「선」으로 돌아가 보면, “개인의 선이란 가장 중요하여 다른 모든 선의 기초가 될 것으로 생각한다.… 인간이 공동생활을 영위하는 곳에는 반드시 각 개인의 의식을 통일하는 사회적 의식이 있다”(1:128~129)고 되어 있다. 니시다는 그린(Thomas Hill Green)의 학설을 많이 참고해서 ‘자기실현설’을 제창한다.²⁶ 그것은 결코 개인주의 차원에 머물지 않고 타자를 포함한 사회에까지 시선이 미치고 있다. 따라서 “개인의 인격이 국가의 기초는 아니다. 우리들 개인은 오히려 한 사회의 세포로서 발달해온 것이다. 국가의 본체는 우리들 정신의 근저인 공동적 의식의 발현이다.”(1:130)라고 말한다. 달리 표현하자면, 개인의 인격을 실현하면서도 개인에 머물지 않으며 그렇다고 사회적 기초도 아닌 것이다. 역으로 개인은 본래 ‘사회적 세포’이고, 거기에 있는 ‘공동적 의식’에 바탕하여 ‘국가적 본체’를 구성하는 것이다. 게다가 “한층 더 위대한 것을 요구”하여 “진정한 세계주의”를 지향한다(1:130). 그것은 ‘각 국가’를 없애려고 함이 아니라 “각 국가가 더욱 강해져서 각자의 특징을 발휘함으로써 세계 역사에 공헌한다는 의미”(1:130)라는 것이 니시다는 입장이었다. 『선의 연구』에서 니시다는 선에 대한 고찰 중에 개인, 사회, 국가 그리

25 Christopher S. Goto-Jones, “Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering ‘Zen no kenkyu’”, p.520.

26 니시다와 그린의 비교연구는 다음과 같은 것들이 있다. 行安茂, 「西田幾多郎とT. H. グリーン」, 『日本哲学史研究』 第9号, 2012年 10月, 1~22쪽; 行安茂, 「西田幾多郎とT. H. グリーン」, 『近代日本の思想家とイギリス理想主義』, 東京: 北樹出版, 2007, 108~143쪽; 水野友晴, 「理想主義的理性的信仰: T. H. グリーンの心霊的原理と西田幾多郎の純粹経験」, 『比較思想研究』 第27号, 2000, 66~72쪽; 水野友晴, 「西田幾多郎とT. H. グリーン: 自己実現の原理に注目して」, 『日本の哲学』 第1号, 2000, 58~75쪽.

고 세계에 대해 언급하며 ‘세계주의’까지 내세우지만, 후기의 ‘세계적 세계’라는 견해까지는 아직 논의가 성숙되지 않았다. 그러나 전기 니시다 철학에 이미 이러한 정치철학의 단초가 있었다고 해도 과언은 아닐 것이다.

다음으로 1930년 전후에는 말할 것도 없이 파쇼와 국가주의 등의 정치적 물결이 있었다. 앞에서도 말했듯이, 당시 문부성은 ‘일본정신’을 고양하려는 목적에서 각 대학에도 협력을 요구했다. 그러한 가운데 교토대학의 학생과장이었던 아마노 데이유(天野貞祐)가 ‘일본문화’라는 공개강좌를 기획하여, 1938년 4월부터 5월에 걸친 연속 3회 강연으로 ‘일본문화의 문제’를 니시다에게 부탁했다. 그것이 후에 『일본문화의 문제』(1940)라는 이와나미신서(岩波新書)한 권으로 출판되어 질적으로나 양적으로나 강연 내용을 일신하고 있다(9:3). 개중에는 문부성의 취지와는 다르게 “가장 경계해야 할 것은 일본을 주체화하는 것”(9:52)이라며, 일방적인 특수성을 고양하는 ‘일본정신’에 대해 명확히 반대하기도 한다. 니시다는 어디까지나 “사물의 진리에 다가간다”(9:5)는 입장, 그리고 “세계의 일본으로서 일어서고자 하는 지금의 일본”(9:7)이라는 관점에서 ‘일본정신’에 대한 의견을 피력했으며, 일본문화의 특수성보다 보편성을 추구하려 했다. 결국 니시다는 ‘국가’로서의 ‘일본’에 대해서도, 파쇼나 국수주의에 대해서도, 그것을 견제하려는 의도가 있었다고 하겠다.

2) ‘국가’란 무엇인가

그렇다면 대체 ‘국가’란 무엇인가. 그것은 분명 후기 니시다 철학의 「국가 존재의 이유」(1941), 「세계 신질서」(1942), 「국체」(1944) 등의 논문과 깊이 관련되어 있는데, 그렇다고 전기 저작과의 관련성이 전혀 없다고는 할 수 없다. 다시 허우성이나 고토 존스의 분석을 보면, 니시다는 자각의 형식에 다른 의미(different meanings)를 부여함으로써 자각의 철학에서 역사의 철학으로 ‘전회’했다고 한다.²⁷ 여기서 ‘다른 의미’란 ‘전회’의 요인을 가리키는 것일 지도 모르나, 여전히 ‘자각’에 묶여 있다고도 말할 수 있지 않을까. ‘자각’이

27 Woo-Sung Huh, “The Philosophy of History in the “Later” Nishida: a Philosophical Turn”, p.344.

란 기본적으로 “자아는 자아 안에 자아를 비춘다”(3:350)는 것을 뜻하므로, 과제로서 ‘자아’는 불가결하다. 실제로 니시다는 “자아의 쾌락을 목적으로 한”(1:127) 전통적 이기주의와 달리 급진적 이기주의를 주창한다. 그것은 개인주의와 공동체주의가 상호보완 관계에 있고, 후자는 전자를 포함한다. 급진적 개인주의에 의해 무정부(anarchy) 상태를 주창하는 것이 아니라, 국가(nation)와 인격(personality)에 대해 진지하게 고민하는 것이다.²⁸

한편 니시다가 일본이나 세계의 역사적·정치적 정세로 인해 후기에 와서 갑자기 ‘국가’를 과제로 다루게 된 것은 아니다. 인생의 문제가 중심인 전기의 『선의 연구』에서 적어도 개인, 사회, 그리고 국가에 대해서도 이미 언급한 바 있다.

국가의 본체는 우리들 정신의 근저인 공동적 의식의 발현이다.··· 국가는 통일된 하나의 인격으로, 국가의 제도 법률은 이와 같은 공동의식의 의지의 발현이다.··· 우리들의 인격적 발현은 이곳에 머무를 수 없고, 한층 더 위대한 것을 요구한다. 그것은 즉 인류를 달리게 하여 하나로 합친 인류적 사회의 단결이다.··· 또한 국가는··· 인격에 침해받지 말아야 할 위엄이 있기 때문이다(1:130).

‘국가의 본체는 우리들 정신의 근저’라는 문장만 보면 개인보다 국가를 중시하는 것 같지만, ‘인류적 사회의 단결’로서 ‘한층 더 위대한 것을 요구한다’고 강조하고 있다. 왜냐하면 국가는 ‘인격에 침해받지 말아야 할 위엄이 있기 때문’이다. 고토 존스의 견해에 의하면, 국가의 책임은 개인의 자유를 보호하는 데 있고, 개인의 자아실현 요구에 부응하기 위한 사회적 환경을 제공해야만 한다.²⁹ 그러나 니시다는 더 나아가 “국가라 함은 인류의 최종 목적이 아니다.”라고 명확히 제시하며, “각 국가가 더욱 강고해져서 각

28 Christopher S. Goto-Jones, “Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering ‘Zen no Kenkyu’”, p.527.

29 Christopher S. Goto-Jones, “Ethics and Politics in the Early Nishida: Reconsidering ‘Zen no Kenkyu’”, p.527.

자의 특징을 발휘하고 세계 역사에 공헌한다는 의미”(1:130)라고 말한다. 이는 후기의 ‘세계적 세계’와 관련해 생각해 볼 수 있다.

후지타 마사카쓰가 지적하기를, 후기 니시다 철학에서, 특히 1930년 이후에 “국가가 압도적 힘으로 사상 및 언론, 경제, 노동 등 온갖 영역에 걸쳐 통제·탄압하기 시작한 당시의 정세”³⁰의 영향으로, 국가란 무엇인가를 문제시하게 되었다고 한다. 니시다는 태평양전쟁이 발발하기 3개월 전인 1941년 9월에 「국가이유(國家理由)의 문제」라는 논문을 이와나미 강좌(岩波講座) 『윤리학』 제8권에 발표했다. 거기서 다음과 같이 논한다.

각각의 국가의 입장에서 각각의 세계사적 과제가 파악되어야만 한다. 그렇지 않으면 오늘날의 세계 문제는 어디서도 해결되지 않는다. 하나의 민족적 국가를 중심으로 한 제국주의적 이념은 이제 과거에 속하는 것이라(9:356).

문제로서의 ‘국가이유’는 감정적으로 경도된 민족주의나 제국주의가 아닌, 각각의 ‘국가’가 어떻게 ‘세계사적 과제’, ‘세계 문제’를 대할 것인가 하는 이성적인 과제다. 요컨대 전기의 니시다 철학에서처럼 ‘국가’를 자아 혹은 인격 실현이라는 시점, 또는 일개인의 ‘자각’에서 보지 않고, ‘세계’에서 생각해야 한다는 것이다. 그렇기 때문에 니시다는 ‘하나의 민족적 국가를 중심으로 한 제국주의적 이념은 이제 과거에 속하는 것’이라고 명시하고, 민족주의나 제국주의에 반대한다.

‘세계’라는 시점에서 ‘국가’를 논하는 것은 어떠한 의의를 지닐까. 어째서 ‘세계’ 속에서 ‘국가’를 재검토하지 않으면 안 되는 것일까. 그것은 1939년에 있었던 교토대학 공개강의 ‘일본문화의 문제’, 그리고 그 후에 책으로 엮은 『일본문화의 문제』에 이미 나타나 있다.

『일본문화의 문제』의 서두에는 본서의 목적에 대해, ‘우리나라 문화의 특수성’을 밝히는 것이 아니라 ‘공명정대’하고 “세계 역사의 근저에 닿을

30 藤田正勝, 「西田哲学と歴史・国家の問題」, 95쪽.

수 있는 깊이 있는 것이라야 한다”고 분명하게 쓰고 있다. 니시다가 ‘일본 문화’를 논할 때, 그 당시 ‘일본정신’을 고양하고자 하는 정치적 분위기에 맞추어 그랬던 것은 결코 아니다. 오히려 ‘일본’의 특수성이나 우월성을 일방적으로 강조하지 말고 철저히 ‘세계’의 시점에 서 있어야 한다고 말한다.

오늘날은 어느 나라도 세계에서 떨어져 독립적으로 서 있을 수 없다.… 오늘날 세계는 우리의 구체적 생명의 매개이기도 하다. 우리는 구체적 세계의 일부분으로서 자기 자신을 유지하지 않으면 안 된다. 그것은 특수이 일반이 된다는 말이다. 다만 특수이 그대로 곧 일반이 될 수는 없다(9:10).

니시다는 위 인용문에서 나라 혹은 ‘국가’는 ‘세계’에서 벗어나는 것이 아니라 ‘구체적 세계의 일부분’이라고 말한다. 그러한 ‘세계’로부터의 시점은 특수성을 강조하지 않고 ‘곧바로 일반이 될 수는 없다’고 한다. 문제는 ‘국가’와 ‘세계’가 ‘떨어질 수 없다’는 것이 과연 어떠한 관계를 뜻하는가. 또 ‘특수이 그대로 곧 일반이 될 수는 없다’는 것은 어째서일까. 그렇다면 특수과 일반은 어떻게 관련지어야 할까.

니시다는 1943년에 「세계 신질서의 원리」라는 짧은 글을 발표한다. 거기서 ‘국가’와 ‘세계’, 특수과 일반의 관계에 대해 자세히 논하고 있다. 간단히 정리하자면, 국가를 유지하면서 세계에서의 사명을 생각해야만 한다는 것이다. 그것은 ‘세계적 자각’, ‘세계적 세계’라고 하는 니시다는 ‘국가론’으로도 말할 수 있지 않을까.

오늘날 세계는 세계적 자각의 시대라고 나는 생각한다. 각 국가는 각자 세계적 사명을 자각함으로써 하나의 세계사적 세계, 즉 세계적 세계를 구성하지 않으면 안 된다. 이것이 오늘날 역사적 과제다(11:444~445).

‘세계적 자각’이라는 말에서 볼 때, 이것은 허우성이 말한 전기 니시다는 ‘자각’의 ‘전회’라 하겠다. 니시다는 ‘의식 현상’에서 ‘비의식 현상’으로, 이른

바 순수경험, 예술적 제작, 의식적 동작에서 역사적 시대(historical epoch), 국가(state), 천황(emperor)으로 ‘전회’했다는 것이다.³¹ 그러한 ‘전회’는 어떻게 일어났는가, 특히 과제로서의 천황은 어떻게 연결되는가에 대해서는 다음 장에서 논하기로 하자. 어찌 되었든 ‘국가’와 ‘세계’, 그리고 특수과 일반의 관계는 위 인용문에 분명히 드러난다. 한 마디로 그것은 ‘세계적 세계’라는 관점이다.

여기서 ‘세계적 세계’라는 것은, 특수성을 갖는 세계는 자기에 머물지 말고 일반으로서의 ‘세계적’ 자각을 해야 한다는 것을 의미한다. 다시 말해 각 ‘국가’의 특수성을 부정하고 ‘세계’를 구성해 가는 것이 아니라, 각자의 특수성을 견지하면서 일반으로서의 ‘세계’를 자각해야 한다는 뜻이다. 니시다는 다음과 같이 말한다.

어느 국가·민족도 각각의 역사적 지반 위에 성립하여 각각의 세계사적 사명을 지니며, 바로 거기서 각 국가·민족이 각자의 역사적 생명을 갖는다. 각 국가·민족이 자기에 입각해 있으면서 자기를 초월하여 하나의 세계적 세계를 구성한다는 것은, 각자가 자기를 초월하여 각각의 지역 전통에 따라 먼저 하나의 특수적 세계를 구성하는 것이어야 한다(11:445).

태평양전쟁 중에 이상과 같은 글을 발표한 것은 아마도 전쟁 직전 『일본 문화의 문제』를 집필하던 시기와는 달리, 어떻게 ‘자기에 입각해 있으면서 자기를 초월하여 하나의 세계적 세계를 구성’할 것인가, 또 ‘지역 전통에 따라 먼저 하나의 특수적 세계를 구성’할까라는 보다 복잡하고 민감한 과제 때문이었을 것이다. 니시다 철학에는 사색의 일관성이 있다고 해도 똑같은 의미로 볼 수 없는 경우가 종종 있다. 특히 ‘세계적 세계’로서의 ‘일본’은 대체 어떠한 ‘세계사적 사명’을 갖는지 의문이다. ‘세계 신질서’라 함은 국책연구회(国策研究會)³²에서의 발언이었기 때문에 니시다에게 정치적 감각이 전혀 없었다고는

31 Woo-Sung Huh, “The Philosophy of History in the “Later” Nishida: a Philosophical Turn”, p.344.

32 국책연구회는 “1934년 야쓰기 가즈오(矢次一夫, 1899~1983)를 중심으로 설립된 민간의 국책연구기관이다. 전시 중 국가의 정책입안에 지대한 영향을 끼쳤다”(11:513)고 한다.

말하기 어렵다. 그러나 니시다는 한편으로 다음과 같은 글을 쓰고 있다.

우리 국체는 단순히 이른바 전체주의가 아니다. 황실은 과거와 미래를 포함하는 절대현재로서, 황실이 우리들의 세계의 시작이자 끝이다. 황실을 중심으로 하나의 역사적 세계를 형성해 온 점에 만세일계(萬世一系)라고 하는 우리 국체의 정수가 있는 것이다. 우리나라 황실은 단지 하나의 민족적 국가의 중심만은 아니다. 우리나라의 황도(皇道)에는 팔괘위우(八紘爲宇)의 세계형성 원리가 포함되어 있는 것이다(9:446~447).

니시다는 왜 ‘세계 형성의 원리’로서 ‘황실’과 ‘황도’를 언급할까. 일견 니시다는 ‘황실’과 ‘황도’를 통해 ‘일본정신’을 고양하고 이것을 ‘세계 형성 원리’로 삼고자 하는 듯이 보인다. 거기에는 니시다의 ‘천황관’, 또 ‘국가’와 ‘천황’의 관계 등 니시다의 정치철학이 담겨 있는데, 이에 관해서는 뒤에서 논하기로 한다. 우선은 니시다의 ‘국가론’이 어떻게 ‘정치철학’과 연결되는지에 대해 정리해 보자.

3) ‘국가론’에서의 정치철학

니시다의 ‘국가론’은 전기와 후기에 차이가 있을지도 모르지만 무엇보다 ‘선’ 혹은 ‘도덕’과 깊은 관련이 있다. 다시 말해 니시다의 정치철학은 ‘선’, ‘도덕’과의 관계성에서 생각해야 한다. 『선의 연구』의 ‘국가론’은 ‘자기실현설’을 논하면서도 ‘개인’에 머물지 않고, 본래 ‘사회의 세포’라고 하는 ‘공동적 의식’에 기초하여 ‘국가의 본체’를 구성하게 한다. 이에 고토 존스는 ‘선의 행위’가 개인의 자아(individual self)만이 아니라 사회에 있는 타자까지 포함한다고 분석한다. 즉, 국가는 어디까지나 자아실현을 할 수 있는 자유로운 환경을 제공하는 존재이며, 바꿔 말하면 국가는 모든 개인의 자기실현을 중시하지 않으면 안 된다.

그러나 구체적으로 자아실현의 내용과 방법, 사회 및 세계와의 관계를 어떻게 연계하면 좋을지에 대해서는 검토가 더 필요하다. 태평양전쟁 발발

전이나 전시 중의 여러 발언을 종합해볼 때, 니시다의 ‘국가론’에는 변화가 보이는 반면 도덕과의 관계는 계속해서 중요한 과제임을 알 수 있다. 니시다 정치철학의 일관성이라고도 말할 수 있을 것이다.

이와 관련하여 후지타 마사카쓰는 니시다의 논문 「국가이유의 문제」에서 중요한 실마리를 찾았다.³³ 마이네케(Friedrich Meinecke)의 『근대사에서의 국가이성(國家理性)의 이념』이 바로 그것이다. 거기서는 국가란 무엇인가에 대해 ‘새로운 이성의 입장’에서 답하고자 했다. 전전 및 전시에 ‘새로운 이성’을 추구한 것은, 당시 일본이라는 ‘국가’가 사상, 학문, 언론의 자유에 대한 통제를 점점 더 강화해 감에 따라 “랑케가 말하는 도덕적 에너지”(9:82)를 필요로 했기 때문이다. 니시다는 랑케의 국가관에 공감하며, 나아가 ‘국가는 곧 도덕’이라고 주장했다. 요컨대 니시다의 ‘국가론’은 도덕의 중요성을 주창하면서, 어쩌면 당시 일본 정세 때문만이 아니라 학문의 자유가 위협받는 상황에서, 보편적으로 이른바 정치에 대한 철학적 기반을 구축하려는 의도가 있었다고 볼 수 있다.

그런데 앞에서도 언급했지만, 「세계 신질서」라는 짧은 글에서는 어째서 ‘우리나라의 황도에는 팔굉위우의 세계 형성 원리’가 있다고 강조했을까. ‘세계적 세계’라는 특수와 일반의 논리로서 각 국가의 관계에 보편적인 원리를 구축하려는데, 거기서 왜 ‘황도’가 ‘세계 형성의 원리’가 된다고 하는 것일까. 이는 니시다의 ‘국가론’에서 정치철학을 논할 때 매우 염려스러운 점이다. 이 글이 니시다 정치철학을 규명하는 데에 ‘국가’와 ‘천황’이라는 두 가지 과제를 설정하여 검토하는 이유가 바로 그 때문이다.

3. 니시다 기타로의 천황관

니시다가 후기뿐만 아니라 이미 전기부터 과제로서의 ‘국가’에 관심을 보인

33 藤田正勝, 「西田幾多郎の国家論」, 28쪽.

것은 분명하다. 그러나 ‘천황’에 관해서는 전기에는 거의 언급이 안 되다가 후기에 의식적으로 계속해서 논의되었음을 알 수 있다. 물론 그것은 당시의 정세와 밀접하게 관련되어 있다.

먼저 극소수에 불과하지만 전기의 언설을 살펴 보자. 예를 들면 1917년 니시다가 야마모토 료키치에게 보낸 다음의 서간에서 그의 ‘천황관’을 엿볼 수 있다.

요즘 국제라는 것 때문에 시끄러운데, 우리나라의 국체가 위대한 휴머니티(humanity) 위에 기초하고 있음을 말하는 자는 아무도 없다. 단지 만세일계라는 것을 도그마틱(dogmatic)하게 논할 뿐이다. 만세일계의 황실은 위대한 자비, 몰아(沒我), 공동의 상징이라고 생각한다. 이 깊은 정신을 설명하지 않으면 안 된다(19:343~344).

“황실은 위대한 자비, 몰아, 공동의 상징”이라는 것은 휴머니티(인간성)이고, 그것이 곧 일본의 국체이기도 하다. 그러나 오하시 료스케가 지적하듯이, 그것은 메이지 이래의 ‘천황주권설’이나 다이쇼 시기 및 태평양전쟁 직전까지의 ‘천황기관설’과는 ‘상당한 거리’가 있다.³⁴

천황을 국가의 ‘기관’이라고 보는 관점은 ‘황실은 위대한 자비, 몰아, 공동의 상징’이라는 천황관과 내용상 공통점이 없다.³⁵

오하시에 따르면, 근대 일본에는 ‘천황주권설’, ‘천황기관설’, 그리고 ‘상징천황제’라는 세 가지 ‘천황관’이 있다. ‘천황주권설’은 ‘국가에 군림하는 주권자로서의 천황’을 의미하고, ‘천황기관설’은 ‘천황을 국가의 최고기관’으로 보는 것, 그리고 ‘상징천황제’는 ‘국정에 관여하지 않는 한에서 국사(國

34 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 131쪽.

35 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 131쪽.

事)를 행한다’는 의미이다. 어느 쪽이든 실제로 전쟁을 추진한 육군은 ‘황실은 위대한 자비, 몰아, 공동의 상징’이라는 이념에서 멀리 벗어나고 말았다.³⁶

1935년에는 이른바 ‘천황기관설’ 사건이 일어나, 도쿄제국대학 법학부 교수 미노베 다쓰키치(美濃部達吉)가 귀족원(남작위원)이자 육군 군인이었던 기쿠치 다케오(菊池武雄)에 의해 대학에서 쫓겨나고 귀족원 위원직에서도 물러났다. 미노베의 ‘천황기관설’은 국가권력에 대해 학설이 개입한 것이라 간주되어, 천황 존중을 주장하는 우익주의자 기쿠치 등에 의해 공격받았던 것이다. 니시다는 어디까지나 “황실은 위대한 자비, 몰아, 공동의 상징”이라는 ‘천황관’을 견지하며 미노베의 ‘천황기관설’에 찬동하지는 않았으나, 학문의 자유에 대한 억압을 우려했다. 예컨대 1935년 5월 19일 아마모토 료키치에게 보낸 서간에는 다음과 같이 쓰고 있다.

예의 그 헌법문제

육군대신 등은 대체 어찌자는 말인가. 신문에 있는 것처럼 정말 국정해석(国定解釈)이라도 하겠다는 건가. 학자가 어떤 해석을 하든지 정치가나 사법관은 국책상 불가(国策上不可)라 해서 취하지 않으면 그만 아닌가.

학자에게 학문상 충분한 연구를 하도록 하지 않으면 장래에 실로 학문상으로 권위 있는 일본 헌법의 논리라는 것은 불가능하다고 생각한다. 미노베 씨의 설이 좋다는 말이 아니다. 다른 설이 진 것은 다른 학자들의 학식이 부족했기 때문이다(21:308).

니시다 자신은 ‘황실은 위대한 자비, 몰아, 공동의 상징’이라고 생각했지만, ‘천황관’을 둘러싼 논쟁에서 학문의 자유가 침해당하는 것을 허락할 수 없었다. 니시다가 볼 때, ‘천황’에 관한 학문적 연구가 반대 의견이라고 해서 정치적 권력에 의해 타도되는 것은 부당했다. 학문적 과제로서 천황

36 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 131~132쪽.

을 연구하는 것은 당연하며, 그와 같은 학문의 자유를 확보해야 한다는 것이 니시다의 입장이었다. 여기에서 다시 전기 니시다의 급진적 개인주의가 떠오른다. 니시다는 ‘국가’에게는 자아실현을 위한 자유를 보장하는 역할이 있으며, ‘천황’이나 ‘국가’에 비해 ‘사회의 세포’로서의 개인 및 그 개인의 자유가 보다 중요하다고 했다. 그러나 그것은 결코 이기주의가 아니다. ‘자비, 몰아, 공동의 상징’이라고 하는 ‘천황관’도 바로 이와 유사한 점이 있다.

다음으로 오하시의 분석에 의하면, “니시다 기타로와 다나베 하지메(田辺元)의 이해 하에 교토학파의 학자들을 중심으로 한 브레인 트러스트(brain trust)의 비밀조직을 결성하여”, 이들은 ‘해군의 양식파’와 연계했다. 말하자면 니시다 이하의 교토학파는 전쟁추진파인 육군과는 거리를 두고 “전쟁을 조기종결 방향으로 전환시키려고” 했다.³⁷ 그러한 비협력적 협력이라는 태도를 보면 왜 니시다가 ‘통제파’(이른바 이성을 중시하여 ‘규율통제와 문민통제를 중시하는’) 육군을 지지하고 않고, ‘천황 친정’을 실현하려고 했던 ‘황도파’에게 공감을 표했는지 이해할 수 있다. 또한 여기에는 도조 히데키(東條英機)와 같은 육군이 ‘대미전쟁으로 돌진하기 때문’이라는 이유도 있었다.³⁸ 즉, 니시다는 일생동안 ‘논리’ 혹은 ‘이성’을 추구하면서도 구체적인 역사적 정세를 무시하는 일은 없었다.

마지막으로 “우리나라의 황도에는 팔굉위우의 세계 형성 원리”가 있다는 니시다의 주장을 다시 음미해 보자. 문제는 어쩌서 ‘우리나라의 황도’가 ‘세계 형성의 원리’가 될 수 있는가다. 이는 민족주의, 제국주의를 의미하는 것이 아닐까. 더구나 당시는 전시 중이었기 때문에 더더욱 적절하지 못한 발언일 것이다. 만약 니시다가 자아실현의 자유를 무엇보다 소중히 지켜야 할 것으로 생각했다면 어쩌서 ‘우리나라의 황도’라는 표현을 써야만 했을까. 니시다는 개인이 각각의 자아실현의 자유를 갖는다고 말하지 않았던가. ‘황실은 위대한 자비, 몰아, 공동의 상징’이라는 ‘천황관’으로 보건대, 반드시

37 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 12~13쪽; 大橋良介, 『京都学派と日本海軍: 新史料「大島メモ」をめぐる」도 참조하길 바람.

38 大橋良介, 『西田幾多郎: 本当の日本はこれからと存じます』, 188쪽.

‘우리나라’를 강조해야만 했을까. 인간성에 기초하여 국체가 형성되는 것이 라면, 그것은 ‘우리나라’에 국한되지 않고 ‘세계’로 발전해도 좋지 않았을까. ‘위대한 자비, 몰아, 공동의 상징’이라는 주장은 천황제의 유무와 관계없이 오늘날 글로벌화가 가속되고 있는 경쟁 세계에서도 공생의 ‘원리’로 통용될 수 있지 않은가. 거기에 바로 정치철학의 과제가 있다고도 할 수 있다.

4. 국가와 천황: 니시다의 정치철학

정치와 철학의 불가분의 관계, 국가와 천황이라는 두 가지 과제로부터 니시다의 정치철학을 생각할 수 있다. 서두에서도 말했듯이 정치철학은 역사 속에 있으면서도 동시에 역사에 얽매이지 않는다. 국가도 천황도 근대 일본의 역사 속에서 많이 논의되어 왔고, 그것이 세계에 미치는 영향에 대해서도 상당수의 연구가 나와 있다. 그러나 정치철학에서 보면 어떤 보편적인 것이 나 원리를 이끌어내는 것이 보다 중요하다. 그리고 그런 점에서 니시다 정치철학의 특징을 발견할 수 있다.

첫째, 니시다의 국가론을 통해 선, 자아실현, 자각 등의 ‘자유’에 대해 살펴해보았다. 그러한 ‘자유’는 이기주의를 가리키는 것도 아니고 무정부주의를 뜻하는 것도 아니다. 국가란 자아실현의 ‘자유’를 확보하는 것이다. 또한 논문 「국가이유의 문제」에서 보더라도 ‘자유’의 문제를 거듭 들고 있는데, 국가가 학문의 자유에 대해 탄압하는 것을 결코 바람직하지 않다고 말한다. 정치적 정세만이 아니라 국가는 개인이나 학문의 자유를 위해해서는 안 된다는 입장이다. 게다가 「세계 신질서」라는 짧은 글에서는 “각자가 철저히 자아에 입각하면서도 자아를 초월”(9:445)할 것을 주창하는데, 그렇다고 해서 “에고이즘에 입각한 타국과의 통합”³⁹을 목표로 하는 것은 아니다. 왜냐하면 그것은 “진정한 세계성을 포함하지 않는 것”(11:449)이고 “민족자

39 藤田正勝, 「西田幾多郎の国家論」, 51쪽.

기주의이며 거기서 도출되는 것은 자연스럽게 침략주의라든지 제국주의”(11:449)가 되어버리기 때문이다.

둘째, 니시다의 천황론을 보면 그는 ‘황실은 위대한 자비, 몰아, 공동의 상징’이라고 하면서 인간성을 강조한다. 그러한 ‘천황관’은 ‘천황주권설’, ‘천황기관설’, ‘상징천황제’라는 세 가지 견해와 다를 뿐 아니라 한편으로 전쟁을 추진하는 육군의 노선을 경계하는 것이었다. 그러한 맥락에서 니시다는 전쟁을 반대하는 해군에 접근했다. 즉, “정치의 부패에 격노하며 국가의 전도를 생각하는 순수함을 지녔다”고 하는 ‘황도파’를 지지했던 것이다. 요컨대 니시다는 독자적인 ‘천황관’을 가지면서도 지극히 현실을 직시하는 입장을 취했다. 니시다는 그저 단순한 ‘보편성’을 추구한 것이 아니라, 구체적인 역사 사건도 중시했다. 이 또한 니시다 정치철학의 요점이라 하겠다.

셋째, 마지막으로 국가와 천황과의 공통점에 대해서는 아마도 ‘자유’라는 과제라고 말할 수 있을 것이다. 전전과 전시에 관계없이 개인 및 학문의 ‘자유’는 국가나 천황에 의해 제한되어서는 안 되며, 오히려 확보되어야만 한다. 니시다의 정치철학을 논할 때 왜 국가와 천황을 들었는지 알 수 있을 것이다. 또한 그 점이 바로 니시다 정치철학의 특징이라고도 생각한다.

5. 맺음말: 정치철학에서 철학으로

결론적으로 국가와 천황에 관한 언설에서 니시다는 정치철학에서의 ‘자유’의 중요성을 들어 국가도 천황도 그것을 지켜야 한다고 주장한다. 거기서 ‘우리나라’를 지나치게 강조하지만 않았어도 민족주의, 제국주의, 나아가 침략주의에 대한 우려는 없었을지 모른다. 또 ‘세계 형성의 원리’로서 인정 받았을지도 모른다. 니시다의 정치철학이란 자유로부터 선 혹은 도덕의 근원으로서의 물음이며, 권력에 대한 견제이기도 하다. 여기서 니시다가 말한 철학의 (제)정의를 인용해 보면, 인생 문제는 “철학 문제 중의 하나가 아니라 오히려 철학 그 자체의 문제”(5:139)라고 했다. 니시다는 역사 속에서 정

치를 생각할 때에도 자유의 문제를 둘러싼 도덕의 근원에 대해 물었다. 『선의 연구』에 보면 “우리 인간은 무엇을 해야 하는가. 선이란 어떤 것인가. 인간의 행동은 어디로 귀착되어야 하는가 하는 등의 실천적 문제”(1:83)에 대해 반문하고 있다. 요컨대 니시다 정치철학은 철학 그 자체로의 회귀라고도 할 수 있다.

서두에서도 말했지만 니시다는 특별히 ‘정치’에 관여한 바가 없다. 그러나 니시다는 ‘정치’에 전혀 무관심하지 않았으며 다양한 사상적 형태로 파쇼 시대에 대한 비판을 표명했다. 결과적으로 그의 주장은 그 시대의 권력에 받아들여질 수 없었으나, ‘국가’와 ‘천황’에 대한 철학적 언설은 오늘날에도 재음미할 가치가 있지 않을까. 니시다는 특히 권력에 대해 ‘자유’의 소중함을 몇 번이나 호소하면서 “‘사회가 신화적인 것을 넘어 법제적이 됨’으로써 국가가 성립한다”(9:33)고 생각했다.⁴⁰ 또한 ‘황실’을 신민(臣民)의 종가라고 하면서 천황을 아버지로, 신민을 그 적자로 자리매김하여 그 사이의 자애와 숭경이라는 감정을 국가 형성의 기축으로 하고자 한 ‘가족국가론’에 대해, 니시다는 ‘사회가 이성화(理性化)된 것’으로서의 국가에 의해 가족국가론을 대치하려고 했다. 이상은 후지타 마사카쓰가 지적한 대로다.⁴¹ 즉, 국가나 황실도 ‘이성화’하지 않으면 안 된다. 이때 ‘이성’이란 적어도 언론 및 학문의 ‘자유’를 옹당 확보해야만 한다는 것이 니시다는 입장인 셈이다.

근대 일본은 세계 혹은 세계사 안에서 어떠한 아이덴티티를 갖는가에 대해 계속해서 모색해왔다고 할 수 있다. 다케우치 요시미가 지적하듯, 그것은 단순히 현실적인 정치문제가 아니라 “복고와 유신, 존왕과 양이, 국수와 문화개화, 동양과 서양”⁴²과 같은 근대 일본의 아포리아, 이른바 사상과 제이기도 했다. 여기서 우리는 정치와 철학이 불가분의 관계에 있다고 하는 니시다 정치철학의 현대적 의의를 새삼 확인할 수 있다.

40 藤田正勝, 「西田幾多郎の国家論」, 44쪽.

41 藤田正勝, 「西田幾多郎の国家論」, 49쪽.

42 竹内好, 「近代の超克」, 338쪽.

* 원문은 일본어로 작성되었으며, 배관문(한림대 생사학연구소 HK연구교수/일본사상 전공)이 번역하였다.

확립하고, 천황 숭배를 통해서 국가적 통일성을 확보했다. 이러한 정책은 국가의 일반적 종교 행위가 아니라 일본의 오랜 관습이라는 사실을 강조함으로써, 외적으로는 그리스도교, 불교 같은 제도화한 종교의 자유를 보장하는 형식을 취했다. 그 과정에 국민들 사이에서는 사자(死者)의 영혼을 위로하거나 조상을 숭배하는 종교적 행위가 문화 혹은 관습이라는 이름으로 자리 잡게 되었지만, 자신들이 종교적인 행위를 한다는 의식은 가지지 못했다.

이러한 대중적 정서를 반영하고 구체화시키며 다양한 신종교들도 탄생하게 되었다. 상당수의 일본 신종교가 죽은 이의 혼령과 관계 맺는 민중적 종교심을 근간으로 하고 있다는 점에서 메이지 정부가 시도한 “영혼의 정치학”은 주요 신종교들의 형성과 유지에도 적지 않은 영향을 끼쳤다. 그러면서도 덴리교 같은 선구적 신종교들은 신도의 국가화 같은 국가주도형 정책에 저항하며 독자적 종교 세력을 구축하기도 했다. 20세기 중반에 생겨난 릿쇼코세이카이(立正佼成会) 같은 불교계 신종교는 정교분리의 원칙을 존중하고 개인의 종교적 주체성을 확보하고자 했다. 일본 내 상당수 신종교들은 이런 식으로 국가신도 분위기에 저항하면서 개체 혹은 주체 중심의 근대성을 확보하기도 했다. 그러나 천황제가 강화한 사자의 위령 및 조상신 숭배 전통에 기반해 성립되었고 천황제에 대한 비판적 평가에 대해서는 다소 취약하다는 점에서, 교파와 관계없이 신도와의 연속성을 벗어나기 힘들다.

주제어: 천황제, 조상제사, 영혼의 정치학, 신종교, 릿쇼코세이카이

국가와 천황: 니시다 기타로의 정치철학 | 임영강

투고일자: 2013. 6. 14 | 심사완료일자: 2013. 6. 21 | 게재확정일자: 2013. 7. 31

이 글에서는 ‘국가’와 ‘천황’이라는 두 가지 과제를 설정하여 니시다 기타로의 정치철학을 논함으로써 근대 일본 및 근대 일본 철학에의 의의를 밝히고자 한다. 니시다의 국가론을 말할 때 민족주의, 국가 존재의 이유, 국체, 대동아공영권 등은 자주 언급되지만 천황에 대해 다룬 논고는 많지 않다. 그러나 양자는 결코 무관하지 않으며 거기서 니시다 정치철학의 축을 볼 수도 있다. 결론부터 말하면, 니시다는 국가와 천황을 둘러싼 언설에서 정치철학에서의 ‘자유’의 중요성을 들어 국가도 천황도 그것을 지켜야 한다고 주장한다. 그러한 의미에서 니시다의 정치철학은 자유로부터 선 혹은 도덕의 근원으로서의 물음이며 권력에 대한 견제이기도 하다. 결과적으로 그것은 그 시대의 권력에 받아들여질 수 없었으나, ‘국가’와 ‘천황’에 대한 철학적 언설은 오늘날에도 재음미할 가치가 있다고 본다. 니시다가 철학으로서의 인생 문제를 (재)정의한 내용을 끌어와 말한다면, 정치철학은 철학 그 자체로의 회귀라고도 할 수 있을 것이다.

주제어: 니시다 기타로(西田幾多郎), 정치철학, 국가, 천황

연구논단

아시아·태평양전쟁기 일본 전쟁화의 전후 행방 | 김용철

투고일자: 2013. 6. 14 | 심사완료일자: 2013. 6. 26 | 게재확정일자: 2013. 7. 31

아시아·태평양전쟁기 일본의 전쟁화는 종전 후 미일 관계의 변화에 따라 우여곡절을 겪었다. 일본의 전쟁화는 종전 직후 전리품으로 수집되어 1951년에는 미국으로 이송되었고, 이송 후 약 20년이

be explained without understanding *Shinto* and its influence on them.

• **Keywords:** emperor system, memorial service, the politics of soul, new religion, *Rissho Koseikai*

Nishida Kitarō's Political Philosophy: State and the Emperor | LAM Wing Keung

This paper attempts to examine Nishida Kitarō's political philosophy in line with the notions of “state” (*kokka*) and “emperor” (*tennō*), and explores its significance to modern Japan and modern Japanese philosophy. In respect to the scholarships on Nishida's theory of nation, issues like nationalism, reasons for the existence of states, the national polity, the Greater East Asia Co-prosperity, etc. have been widely discussed, while less can be found on the state and the emperor. It is believed that the two notions, are somewhat interrelated, from which the axle of Nishida's political philosophy can be seen. Nishida tries to emphasize the importance of “freedom” (*jiyū*) as he analyzes the state and the emperor. His political philosophy is an inquiry into ‘freedom’ and ‘the good,’ or the ‘foundation of ethics,’ and it was also an attempt to check on the power of authority. Although, what Nishida had addressed was not widely appreciated at the time, it is meaningful to rethink about Nishida's philosophical discourses of the state and the emperor, which is indeed a return to his own definition of philosophy—that is, the problem of life.

• **Keywords:** Nishida Kitarō, political philosophy, state, emperor

ARTICLES

Whereabouts of Japanese War Painting during Asia-Pacific War Era after the War | KIM Yong Cheol

After the end of Second World War, Japanese War painting of Asia-Pacific War period wandered back and forth relative to the relation between the US and Japan. Soon after the war, they were collected as the booty, then transferred to America in 1951, and were returned to Japan after about twenty years. As these paintings were the media of propaganda during the war, GHQ struggled to find an appropriate treatment. While there were demands by Australia and Netherlands for their acquisitions, the paintings reached America at the end. The transfer of those war paintings to America reflects the fact that painters, who created the paintings, did not want them open to the public.

Even though Japanese war paintings, which had been divided and stored by the US Army and Air Force, were found by the Japanese people in the 1960s, it took several years for them to be returned to Japan, and behind this was the US-Japan Alliance. It is important to note that, the return of these paintings changed public awareness as if these paintings were ‘historical records’ or ‘masterpiece of war paintings’. Even though it has been forty years since the