마루야마 마사오 탄생 100주년 기념 한일국제학술회의

2014/7/24-25

아산정책연구원 1층 강당

**마루야마 마사오(丸山眞男)와 일본주의[[1]](#footnote-1)**

박홍규(고려대학교)

1. 머리말

2. 일본주의의 등장과 개화

3. 마루야마의 근대 내셔널리즘

4. 전후 일본주의의 진화와 古層론

5. 󰡔｢문명론의 개략｣을 읽는다󰡕의 출간

6. 맺음말: 일본주의의 殘影

**1. 머리말**

마루야마 마사오(丸山眞男, 1914-1996)에 대한 평가와 접근은 긍정적이든 부정적이든 다양하다. 가루베 다다시(苅部直)는 󰡔리버럴리스트의 초상󰡕에서 마루야마를 ‘20세기의 깨어있는 지식인’으로 설정하고(가루베 2011, 16) 다음과 같이 마루야마 사상의 핵심과 의의를 말하고 있다.

정치에 관한 규범이론과 일본 사상사에 관한 탐구를 마루야마가 동시에 진행한 것은 20세기의 일본이라는 특수한 환경 속에서였다. 선진 제국과 공통되는 대중사회적 상황과 일본사회에 뿌리 깊게 남아 있는 전통문화를 포함한 문제성을 함께 해명하는 것이 그의 주안점이었다. 이러한 조건 속에서 인간의 자유를 어떻게 보장하는 정치는 가능한가? 거기에 마루야마의 리버럴리즘(liberalism)을 지탱하는 근본 물음이 있었다. 그리고 이 물음의 중요성은 서로 다른 문화 사이에 불관용이 팽배해 있는 오늘날의 세계에서도 결코 소실되지 않았다.(가루베 2011, 11, 서문)

마루야마는 일본의 전통문화와 대중사회에 직면하여 그것에 함몰되지 않고 근대적 주체의 형성을 추구한 리버럴리스트였다는 것이다. 이 글에서는 이러한 관점을 달리 표현하여 ‘근대 내셔널리즘’을 가지고 ‘일본주의’와 대결한 마루야마로 설정한다. 이러한 설정을 통해 마루야마가 과연 늘 깨어있었는지, 또는 경계를 게을리 한 적은 없는지 살펴보고자 한다. 일본주의의 역사를 등장, 開花, 진화, 殘影이라는 4단계로 구분한다. 그리고 일본주의의 전개와 더불어 그 기능과 성격이 변화하는 神道에도 주목할 것이다.

**2. 일본주의의 등장과 개화**

일본주의란 일본(일본인)이 가지고 있는 자국중심주의를 말한다. 자국중심주의에는 자국 문화의 우월성과 자국이 세계 질서의 중심이라는 문화론과 질서론의 두 측면이 존재한다. 일본주의는 일본이 타국보다 우월하고 세계의 중심이며 따라서 일본이 세계를 지배해야 한다고 주장한다.

일본주의의 단편적인 모습은 고대로부터 나타나 중세를 거쳐 근세에 이르기까지 다양한 형태로 전개되어 오다가, 근세 후기 모토오리 노리나가(本居宣長, 1730-1801)에 의해 체계적인 일본주의가 등장한다.

청 황제가 지배하는 18세기의 동아시아는 평화의 시기였다. 그러나 주변국 조선과 일본에서는 만주족 청조에 의한 평화를 받아들이지 않는 지식인들이 등장하였다. 대청질서의 외부에서 고립된 상태로 위치한 일본에서는 임진왜란 이후 중국과 조선으로부터 수입된 주자학의 일본화과정을 거친 후 모토오리 노리나가가 고대 신도(古神道, 復古神道)를 창출하여, 일본주의적 문화론과 일본주의적 질서관을 개진했다. 노리나가의 일본주의는 세 가지 요소로 구성되었다. 첫째는 보편적 神道의 전유성(專有性)이고, 둘째는 당대 자국 문화의 우월성이고, 셋째는 세계질서의 중심성이다.

먼저 보편적 神道의 전유성(專有性)이다.

노리나가는 신국 일본(皇國)의 참된 도(古神道)를 창출했다. 노리나가는 일본 고대에 “하늘과 땅 사이 전 세계에 통용되는” 보편적 신도가 있었고, 그것은 오직 일본에만 올바르게 전해지고 있다고 보편적 신도의 전유성을 주장하였다. 그는 18세기 일본에서 신도를 새롭게 창출하였던 것이다. 참된 도는 계통과 무관하다는 선언을 통해 노리나가는 儒道의 道統론을 타파하고, 유도와 결합한 기존 習合神道와 결별하면서 고신도를 창출했던 것이다. 그는 신도의 핵심을 다음과 같이 말한다.

본래 도라는 것은 아마테라스의 도이고, 천황이 천하를 다스리는 도이며, 사해만국으로 퍼져나가는 참된 도로서 오로지 황국 일본에만 전해지고 있다(모토오리 2011, 206-207).

신본주의, 천황 통치의 영원성, 일본의 세계지배, 이 세 가지가 일본이 전유하고 있는 신도의 핵심 내용이다. 노리나가의 말을 통해 이 세 가지를 부연해보자.

신도는 하늘과 땅, 신, 만물을 포함하는 세상 전체가 무스비 신의 영(靈)에 의해 만들어졌다는 것에 뿌리를 두고 있다(모토오리 2011, 86-87). 이 도는 이자나기․이자나미가 시작하여 아마테라스가 계승하여 전해주었다(모토오리 2011, 69-70). 그런데 무스비의 영은 신이 만드는 아주 기묘한 행위이기에 어떠한 이치로 그렇게 되는지 사람의 지혜로는 절대 알 수 없다(모토오리 2011, 86-87)(이상이 신본주의). 태양의 신으로 천상을 지배하는 아마테라스는 자기 자손에게 지상으로 내려가 천황이 되어 영원히 일본을 통치하라고 칙명을 내렸다(모토오리 2011, 86-87). 인간은 단지 신과 천황의 행위에 절대적으로 복종하여 받들어 모셔야만 한다(모토오리 2011, 66)(이상이 천황 통치의 영원성). 나아가 아마테라스의 덕과 광영을 받고 아마테라스의 은택을 입은 사해만국, 세상 모든 나라(모토오리 2011, 91-92)는 일본의 지배를 받아야 한다(이상이 일본의 세계지배).

둘째는 당대 자국 문화의 우월성이다.

노리나가에게 일본은 고대, 중세, 근세, 당대를 통틀어 신도가 실현되고 있는 찬란한 황국이었다. 이러한 노리나가의 우월성 개념은 절대적 우월성이라고 할 수 있는데, 이는 노리나가가 일본의 신도가 우주 발생에서 당대에 이르기까지 지속적으로 관철되고 있다고 보았기 때문이다. 일본이 지나온 매 순간은 비록 기복이 있기는 하지만 참된 도가 실현되었으며 앞으로의 미래 또한 그러할 것이다. 따라서 노리나가는 인간이 기본적으로 현실에 순응하며 살아가야 신의 도에 부합한다고 주장한다.

셋째는 세계질서의 중심성이다.

󰡔고사기󰡕 󰡔일본서기󰡕의 신대(神代)에는 코스모거니(우주창생설)와 통치에 관한 기록이 있다. 노리나가는 코스모거니와 통치설이 거짓이 아닌 사실이라고 주장한다. 천지가 존재하는 것, 하늘에 아마테라스(태양)가 실재하는 것, 그리고 일본의 황통이 신칙대로 이 세상을 비추고 있는 아마테라스의 자손에 의해 계승되고 있는 것 등 어느 하나도 신대의 옛 전설에 어긋나는 것이 없다고 노리나가는 주장한다(모토오리 2011, 94). 그리고 그는 아마테라스의 위대함을 다음과 같이 말한다.

아마테라스는 하늘을 통치하는 신이시기에 우주에서 비견할 만한 것이 없으며 천지 구석구석까지 영원히 비추신다. 사해만국, 세상 모든 나라에서 아마테라스의 덕과 광영을 받지 않는 나라가 없고, 그 어느 나라도 아마테라스의 은택을 입지 못하면 하루는커녕 잠시도 유지할 수 없다. 이 세상에서 각별하게 고귀하고 고마운 신은 아마테라스이시다(모토오리 2011, 91-92).

그러한 위대한 아마테라스와 관련시켜 노리나가는 일본의 우월성을 이렇게 단정한다.

우리나라는 사해만국을 비추고 있는 아마테라스가 태어나신 본국이기 때문에, 만국의 원본대종의 나라로서 많은 점에서 외국보다 뛰어나다(모토오리 2011, 93).

따라서 “만국은 이를 존숭하여 신복하고, 온 세상이 모두 참된 도에 따르는 것이 도리”(모토오리 2011, 94)이고, 우주와 세상이 생길 때부터 일본은 그 중심에 있었으며, 만국은 영원히 일본에 복종하도록 정해져 있었다고 노리나가는 주장한다. 노리나가는 일본주의의 원형을 제시하였다.

이러한 노리나가의 일본주의는 도쿠가와막부 말기에 일본인들에게 영향을 미쳤으며 메이지유신과 더불어 근대국가를 구성하는 한축이 된다. 일본주의는 근대라는 자양분을 흡수하면서 자기 開花를 하게 된다.

메이지유신을 전후하여 신도의 국교화 정책이 추진되었다. 메이지 신정부는 왕정복고를 부르짖으며 유신을 수행해갔다. 그리고 제정일치의 神祇국가라는 이념 아래 신사(神社)를 국가의 종사(宗社)로 삼는 정책을 실시했다. 신도와 불교를 철저하게 불리했으며(신불분리) 근세 이래 계속되어온 기독교 금지령도 재확인했다. 신기적 천황제 국가를 확립하는 게 유신정부의 이데올로기적 목표였다. 그러므로 최고 제사자인 천황을 정점으로 일본국가를 신도적 제사체계로서 종교적으로 순일화하고 신기적 국가이념에 의해 인민을 교화하여 국가적 통합을 추구하는 것이 신정부의 종교정책이었다.(고야스 2005, 170)

이렇듯 신도의 국교화 정책이 추진된 1865년부터 1871년까지의 시기를 근대 신도의 역사에서는 ‘신도 국교화 정책기’라고 시대구분한다. 이때 신생국가의 자립성이 제정일치의 신기적 국가이념으로 표명되고, 이 이념에 의한 국가의 통일이 이른바 국교가 된 신도의 독선에 따라 배타적, 배외적으로 이루어졌다.(고야스 2005, 170)

국교가 된 신도란 신생국가의 교양체계, 제사체계임을 자각하는 신도의 입장을 가리킨다. 이것을 이데올로기적으로 뒷받침하는 것이 미토가쿠(水戸学) 계열의 황국적 신학과 고쿠가쿠(國學) 계열의 복고 신도이다. 그리고 그것을 인적으로 구성한 것은 고쿠가쿠 계열의 복고 신도가들이었다.(고야스 2005, 171) 일본주의가 개화해 가는 과정에는 노리나가의 복고신도와 미토가쿠(水戸学)가 기반이 되었다.

그러나 1887년 이후 일본은 ‘국가신도의 확립기’에 들어선다. 이는 동시에 일본국가가 근대적 세속국가로서 재편성되는 시대에 들어섰다는 의미이기도 하다. 신기적 국가이념에 주도된 신생 일본이 세속국가로서 다시 형성된 것이다. 근대적 세속국가 일본은 법제도적으로는 제국 헌법의 제정(1889)으로 실현되었다. 세속국가에서는 ‘국가의 신도’는 있을 수 있어도 ‘신도의 국가’란 있을 수 없다. 신도와 그 제사적 시설물인 신사는 그러한 세속주의에 의해 국가와의 관계를 다시 구축했다. 그로써 ‘국가의 신도’가, 즉 ‘국가신도’가 이루어진다. 그것은 메이지유신의 신도주의자들이 품고 있던 ‘신도의 국가’라는 신기적 국가이념이 좌절됨으로써 성립된 것이라 할 수도 있겠다.(고야스 2005, 171)

하지만 메이지 국가가 세속국가로서 다시 형성되었다고 해서 단순히 법제도상 행정적 개념에서 ‘국가신도’가 성립된 것은 아니다. 국가가 신기적 제사체계를 흡수하여 국가 그 자체가 새로운 祭祀성을 갖추고 재형성되었던 것이다. 거기서부터 인민에 대한 구심력을 지닌 신성 황국 일본이 등장하여 세속적 황민 내셔널리즘을 환기시킨다. 여기서 성립되는 근대적 세속국가 일본, 게다가 그 자체로 제사성을 갖춘 황국 일본과 떼놓을 수 없는 그 국체론적인 이데올로기 체계까지 포함해서 국가신도라고 한다.(고야스 2005, 171-172)

국가신도로 무장한 천황제 일본은 1894년의 청일전쟁, 1904년의 러일전쟁을 거치면서 일본의 우월성을 확신하게 되고 아시아 지배를 향해 매진하였다. 그리고 마침내 세계지배라는 명분하에 태평양전쟁을 야기하기에 이른다.

일본주의의 개화에서 주목할 인물은 후쿠자와 유키치(福沢諭吉, 1835-1901)이다. 그가 제기한 脫亞論, 國權論, 皇室論 등은 천황제 군국주의의 행로와 친화적인 내용을 포함하고 있기 때문이다.[[2]](#footnote-2) 그렇다고 그가 일본주의자였다는 것은 물론 아니다. 단지 그는 개화하는 일본주의에 침윤되었다고 볼 수 있겠다.

**3. 마루야마의 근대 내셔널리즘**

정치사상(사)가로서의 마루야마 마사오의 제1 주제는 국민국가론(근대 내셔널리즘)이다. 그것은 자신이 실존하고 있던 동시대의 정치체제를 정당화하는 이데올로기에 대한 비판에서 출발한다. 가루베는 두 가지 측면을 지적한다.

그것은 한편으로 만세일계의 천황이 통치하는 ‘국체’란 이념에 기초하여 정부와 군부가 ‘만민익찬(萬民翼贊)’이나 ‘진충봉공(盡忠奉公)’ 혹은 ‘신도실천(臣道實踐)’과 같은 구호들을 통해 위로부터 국민을 동원하는 체제와는 달리, 사람들 개인 개인이 ‘자주적 인격’을 키워 스스로의 판단에 따라 ‘주체’로서 나라의 정치를 담당해 가는 체제를 제기한다. 그리고 다른 한편으로는 ‘국체’에 내재하는 ‘팔굉일우(八宏一宇, 세계를 하나의 집으로 여기는 것)’라는 이념이 일본국가의 범위를 넘어서 만주나 남아시아․동남아시아 여러 지역도 포함하는 ‘대동아공영권’의 지배질서를 정당화하는데 사용된 것에 비해, 다시 한 번 국민국가를 단위로 하는 건전한 내셔널리즘의 모습을 보여주었다.(가루베 2011, 91)

마루야마가 비판한, 자신이 실존하고 있던 동시대의 정치체제를 정당화하는 이데올로기란 다름 아닌 개화한 일본주의였다. 한편 비판의 무기는 건전한 근대 내셔널리즘이었다.

메이지국가의 사상세계는 이중구조로 이루어져 있었다. 천황중심의 ‘국체’를 소박하게 신봉하는 ‘일반국민’과 ‘근대적’인 사상을 몸에 익힌 ‘지식인’의 사이에는 사상 세계의 단절이 생성되어 갔다. 교육칙어(敎育勅語)의 반포 이후 일반대중에 대해서는 “국정교과서의 수신(修身)과 국사(國史)”가, 그리고 군대 내부에서 행해지는 교육에서는 신화에 기반한 ‘국체’ 관념이 강조된 반면, 고등학교나 대학에서 교육받은 소수 지식인들 사이에서는 천황기관설에서 볼 수 있는 것과 같은 ‘근대국가’의 제도관이 상식이 되어 있었던 것이다.(가루베 2011, 73-74)

그러나 이러한 사상세계의 이중구조는 “매스컴의 발달과 대중사회 현상의 확대”에 따라 파탄을 맞이한다. 쇼와 초기에는 지식인의 상식이 확산되는 것이 아니라, 반대로 공산주의 운동에 대한 경계와 전쟁동원의 필요성에 따라 정부가 교육과 언론에 개입을 강화하여 ‘국체’에 기반한 ‘신민’의 천황에 대한 충성을 확고히 하는 형태로 이중구조의 돌파가 이루어진 것이다[座6-48]. 대중에게 막연하게 침투해 갔던 ‘국체’라는 구호가 ‘정치화’의 추세에 맞춰 순식간에 정치과정에 흡수되자 정치권력과 여론은 일체가 되어 이론(異論)을 봉쇄해 간다. 국수주의자나 군부뿐만 아니라 내각이나 정당 그리고 일반대중이 모두 함께 ‘국체명징’을 외쳐댔던 천황기관설 사건은 한 나라 전체가 그러한 상황에 돌입했음을 나타내고 있었다. 누구나가 ‘국체’ 신화를 진심으로 믿고 있었던 것은 아니라 하더라도, 그에 대한 비판을 허용하지 않는 분위기가 사회 전체에 널리 퍼져간다.(가루베 2011, 74)

이러한 문제를 극복하기 위해 마루야마가 후쿠자와의 사상을 소개하면서 지향해야 할 이상으로 든 것은 우선 개인 한 사람 한 사람이 주위환경으로부터 정신을 분리시키고 ‘독립’하여, ‘자주적 인격’을 확립하는 것이다. 그리고 그 위에 한 사람 한 사람이 “국가구성원으로서의 주체적․능동적 지위”를 ‘자각’하고 정치에 관여해 감으로써 ‘근대국가’의 질서로서의 자율이 이루어진다[集2-220∼221]. 종전 직후에는 이것을 ‘근대’사상의 논리로서 간결하게 정식화하고 있다.(가루베 2011, 90) 그러나 ‘근대사상이 곧 서구사상’이라고 단정하는 것으로 끝나는 것이 아니다. (가루베 2011, 92) 마루야마는 일본사상에서도 ‘근대’를 찾아냈다.(가루베 2011, 93)

따라서 마루야마에게 ‘근대’란, 후쿠자와 유키치가 『문명론의 개략』에서 ‘문명’이란 ‘상대적인 말’이라고 했던 것과 마찬가지로, 역사상 18, 19세기의 구미 여러 나라에 완전한 형태로 실재했던 것은 아니다. 개인이 스스로의 ‘자주적 인격’을 확고히 하여 ‘주체’로서 정치에 관여해 간다는 의미에서의 ‘근대’는 모든 인류가 문화의 차이를 넘어 지향해야 하는 이상이며, 그런 의미에서 ‘구주의 시민문화’가 지금은 앞선다고는 해도, 본래 서양과 일본의 차이도 지금까지 얼마나 이상에 근접했는가, 그 정도의 차이에 지나지 않았다.(가루베 2011, 93)

마루야마는 패전 직후인 1946년에 개화한 일본주의를 ‘초국가주의(ultra nationalism)’라고 정의하고, 천황제이데올로기의 논리와 심리를 분석한 글을 발표했다. 그가 말하는 초국가주의란 일본주의적 일국주의와 결합된 근대 내셔널리즘이었다. 따라서 마루야마는 울트라 내셔널리즘에서 일본주의를 제거하고 근대 내셔널리즘의 건전성을 확보하고자 했다. 그것이 liberalist로서의 마루야마 사상의 본질이다.

마루야가가 일본주의와 사상적 각투를 벌리는데 있어서 결정적인 역할을 한 인물이 후쿠자와이다. 마루야마가 근대 내셔널리듬을 본격적으로 자기화한 계기는 바로 후쿠자와 유키치와의 지적 대면을 통해서였다. 마루야마에게 후쿠자와는 단지 지적 선행자에 그치지 않았다. 그는 정신적 위안처였으며, 현실로부터의 탈출구였고, 미래의 방향성이었다. 마루야마는 메이지 초기 후쿠자와의 사유와 행동에 자신을 투영시켜가며 자신의 실존과 학문의 활로를 모색했고, 전후에는 본격적으로 후쿠자와의 유산―긍정과 부정의 양 측면을 포함하여―을 계승하고자 했다.

**4. 전후 일본주의의 진화와 古層론**

패전 이후 일본은 미군 점령 하에 새롭게 출발하였다. 자유민주의의와 평화주의를 주축으로 하는 새로운 일본이었다. 그것은 1948년의 일본국헌법의 시행으로 제도적으로 확립되었다. 그 후 일본은 55년체제의 성립과 더불어 고도성장 시대를 이어갔다. 1950년대 중반부터 70년대 초반에 걸친 경이적인 경제성장이 전후 일본의 번영을 가져왔고, 일본은 선진국으로 화려하게 부활했다.

미국 하버드대학 아시아연구 소장이었던 에즈라 보겔(Ezra Vogel)은 1979년에 *Japan as No.1*이라는 책을 통해 일본의 위대함을 찬양했다.

일본은 GNP의 면에서는 세계 제1이 못되며 현재 정치나 문화의 면에 있어서도 세계의 지도적 입장에 있는 나라라고는 할 수 없지만 그러면서도 일본의 성공을 여러 가지 분야에 걸쳐 자세히 관찰해 본 결과 이 나라가 빈약한 자원에도 불구하고 세계의 어떤 나라보다도 탈공업사회가 직면하는 기본적 문제들의 대부분을 가장 슬기롭게 처리해 왔다는 확신을 갖게 되었다. 내가 일본에 대해 세계 제1이라는 말을 사용한 것은 실로 이런 의미에서이다.(에즈라 1979, 22)

보겔이 주목하는 것은 일본 경제였다. 일본의 공업생산과 국제무역의 압도적 우월성을 극찬하면서 그러한 기적적인 성공의 원인을 구명한다.

우선 내가 생각한 것은 근면, 인내력, 극기, 남을 동정하는 마음씨 등 미덕이라고 생각되는 특징을 검토해 보는 것이었다. 그런데 일본인들의 조직, 財界, 관료제 등에의 관련성을 조사하면 할수록 일본인의 성공은 그와 같은 전통적 국민성, 옛날부터의 미덕에 의한 것이 아니라 오히려 일본 특유의 조직력, 정책, 계획에 의해서 의도적으로 이루진 것이라고 믿지 않을 수 없게 되었다.(에즈라 1979, 23)

보겔은 일본 경제의 성공과 세계 지배(의 가능성)는 우월한 제도 때문에 가능했다고 설명한다. 그러한 우월한 제도가 가지고 있는 조직력, 정책, 계획이 경제적 기적을 가능케 했다는 것이다. 일본의 여러 가지 제도 가운데에서 미국에게 교훈이 될 만한 뛰어난 면을 골라서 분석하고 기술하려는 것이 저작의 주안점이라고 보겔은 밝힌다.(에즈라 1979, 23)

그가 찾아낸 우월한 제도는, 정부(실력본위 지도와 민간의 자주성), 정치(종합이익과 공정한 분배), 대기업(사원의 일체감과 업적), 교육(높은 질과 사회균등), 복지(모든 사람의 권리로서의 생활보장) 등이었다. 일본의 근대화를 촉진한 주요 요소는 중앙정부의 계획과 지도력, 정부와 기업간의 긴밀한 협조, 자본의 집중화에 의한 대기업의 급속한 설립, 그리고 교육제도였다.(에즈라 1979, 344) 특히 대기업 부문에서의 일본적 제도의 특징으로 설명되는 종신고용제와 연공서열제에 대한 보겔의 설명은 인상적이다.

그리고 보겔은 이러한 제도를 지탱하는 원리(가치, 문화, 철학)를 미국과의 비교를 통해서 제시한다. 그는 개인주의에 기반한 미국 제도의 문제점을 다음과 같이 지적한다.

서구적 전통에 바탕한 미국의 제도는 20세기 중반까지는 매우 잘 기능을 발휘했다고 할 수 있다. 자유경제, 시민의 자유와 권리, 각 주의 독립성과 같은 철학에 따라 미국의 개인이나 기업은 각자 주위의 상황에 적응해 나갔다. 미국이라는 나라는 과학기술의 면에서 세계의 첨단에 있고 또 유럽에 있어서의 압제적 성격을 반성의 자료로 삼아 만들어진 법률제도는 개인의 자유를 중시하는 원칙이 관철되어 있다. 더욱이 미국의 자선사업이나 교육제도는 국민에게 다른 나라에 부족한 풍부한 인간성과 품위를 부여하는데 공헌했다. 이와 같은 제도가 제대로 기능을 발휘했던 시대에는 미국인들이 자기 나라를 긍지로 여기고 조국에 헌신할 의욕도 강했던 것이다. 그러나 70년대에 들어오면서 과거에는 매우 잘 되어 갔던 제도의 결함들이 두르러지기 시작, 붕괴 직전의 상태로까지 되어 버렸다.(에즈라 1979, 345)

이에 비해 일본의 집단주의에 대한 설명이다.

일본의 경우 봉건시대로부터 탈피한 시기가 비교적 뒤늦었고 또 집단주의의 전통을 지닌 중앙정부의 지도에 의한 근대화가 추진되었기 때문에 걸핏하면 법률에 의존하는 경향이 많은 미국인들이 생각지 못한 문제해결 방법을 찾아내곤 했던 것이다. 미국이 공업화 사회로 변천해 가는 과정에서는 중앙정부의 지도도, 새로운 사회체제를 실현하기 위한 정부와 기업의 협조도 필요로 하지 않았다. 그러나 현재 탈공업사회를 맞고 있는 미국에게는 보다 근대화된 질서를 만드는데 중앙정부나, 정부와 기업의 협력이 불가결하다. 미국으로서는 전통도 다르고 공업화의 경험 역시 다르다고는 하지만 일본을 모범으로 해서 받아들일 것을 섭취하지 못할 이유는 없다.(에즈라 1979, 347)

그리고 보겔은 미국이 일본의 우월성에서 교훈을 얻어야 한다고 주장한다.

지역사회의 질서가 변화하고 사람들의 연대의식이 약화되고 있지만 이와 같은 때에 미국인들 속에 공동체 의식을 불러일으키기란 집단의 결속력이 약화된 적이 없는 일본에 비해 훨씬 어려울 것이다. 그렇지만 강력한 중앙의 지도와 함께 각종 집단의 요구에 따르면서 단결을 유지하기 위한 기구를 고안하여 광범한 의견을 수집하는 등으로 탈공업화 시대에 좀더 적합한 사회정책을 취하고 또 탈공화 사회에 필요한 새로운 공동체의식을 불러일으키는 것이 불가능하지는 않을 것이다.(에즈라 1979, 349)

이상에서 보겔이 말하는 미국의 개인주의와 대비되는 일본적 특징으로서의 집단주의의 전통, 집단의 결속력, 공동체의식, 강력한 중앙집권성 등은 어디에서 연원하는 것인지에 대한 설명은 없다. 미국과는 “이질적인 문화적 사회적 토양에서 배양”된 것이라고는 말하지만,[[3]](#footnote-3) 오히려 보겔은 일본적 문화, 사회적 토양의 영향을 부정하거나 과소평가하기도 한다.[[4]](#footnote-4) 보겔은 일본적 특성에 대한 충분한 문제의식을 갖고 있지 않았던 듯하다. 특히 보겔은 神道에 대한 언급을 전혀 하고 있지 않다. 메이지유신 이래 전전까지의 일본의 근대적 제도를 지탱했던 것이 국체이데올기(국가신도)였다는 것, 그리고 그것이 집단주의의 전통, 집단의 결속력, 공동체의식, 강력한 중앙집권성의 기반을 제공했다는 것에 대한 언급은 없다. 오히려 그것을 부정하는 듯한 언급을 한다.[[5]](#footnote-5)

보겔은 일본의 자유주의와 평화주의에 대해선 말하지 않았다. 그는 일본 경제의 세계 지배를 가능케 한 다양한 제도의 우월성을 설명하고, 그러한 제도의 기반이 되는 집단주의적 특성에 대해 말했을 뿐이다. 그러나 경제의 지배성, 제도의 우월성, 집단성 등의 근저에 일본주의가 지속적으로 작용하고 있다고 보아야 하지 않겠는가?

전후 미군 GHQ의 神道指令에 의해 신도와 국가는 분리되었다. 1948년의 평화헌법 제정을 통해 신도는 국가제도의 표면에서 사라졌다. 그러나 神社神道는 지속되었으며, 전전의 국가신도를 지탱하던 3개의 중심, 즉 이세신궁, 야스쿠니신사, 宮中三殿[[6]](#footnote-6)은 여전히 존속했다. 황통은 지속되었고 국체는 호지되었다. 국가신도의 기반은 여전히 존속했던 것이다. 표면적으로는 신도가, 신도가 지탱하는 일본주의가 사라진 듯하지만, 전후 민주주의 체제가 확립되고, 시민사회가 성장하고, 지식인의 비판기능이 강화됐음에도 불구하고, 일본주의는 여전히 지속하고 있다고 보여 진다. 물론 전전의 정치, 군사 중심적 일본주의 그대로는 아니다. 보겔이 극찬한 제도적 우월성과 경제적 지배성을 지탱하는 일본주의로 진화했다. 일본주의의 지속성과 보겔이 말한 세계 제1의 일본을 중첩시켜 본다면, 거기에는 진화한 일본주의의 모습이 드러난다.

1955년부터 1957년까지를 진무(神武)경기로, 1958년부터 1961까지를 이와토(岩戸)경기로, 1965년부터 1970년까지를 이자나기(イザナギ)경기로 부르는 용어에서 경제적 일본주의의 느낌을 받는 것은 자연스러울 것이다. 전후 일본은 메이지시대 영광의 재현, 아니 미완의 일본주의를 완성해가는 과정으로 인식되고 있었다. 전후 일본에서는 전전의 일본주의가 극복, 청산되지 않았고, 사실은 일본주의가 변형, 진화되었다. 대 아시아에 대한 전후처리에도 일본주의가 관철되고 있다.

마루야마는 이러한 일본주의의 진화에 대해 사상적으로 대응했다. 그는 1970년대에 고층론을 발표했다.

마루야마는 신화의 첫머리의 서술에서 발상 양식의 세 가지 기초 범주(成る, 次ぎ, 勢い)를 추출해내어 그것을 “역사의식의 고층”이라 부르고, 그것이 “고대 이래 일본의 역사서술이나 역사적 사건에 대한 접근방식의 밑바닥에, 은밀히 혹은 소리높게 울려퍼져 온, 집요한 지속저음(持續低音, basso ostinato)”(마루야마 1998, 310)으로 작용하고 있다고 설명한다. 나루(成る)는 되다, 쯔기(次ぎ)는 잇다, 이키오이(勢い)는 추세로, 이를 하나의 구절로 정리해 본다면, ‘쯔기쯔기 나리유쿠 이키오이(次ぎ次ぎ成り行く勢い) 즉 “잇달아 되어가는 추세”가 된다(마루야마 1998, 350). 이러한 계보적 연속에서의 무궁함(無窮性)이 일본의 역사의식의 고층에서 영원자(永遠者)의 위치를 차지하고 있고 거기서 일본형 ‘영원의 지금’이 구성되었다고 마루야마는 본다(마루야마 1998, 370). 이런 무궁함은 시간 자체를 초월한 것은 아니며 시간의 무한한 직선적인 연장 위에 위치한다는 점에서는 참된 영원성과는 다르지만, 가라고코로(漢意), 호토케고코로(佛意, 불교식 사고), 에비스고코로(洋意, 서양식 사고)에서 유래하는 영원상(永遠像)에 촉발될 때, 그것과의 마찰이나 삐걱거림을 통해서 그 같은 고층은 역사적 인과의식이나 변동의 역학을 발육시키는 적절한 토양이 되었다고 마루야마는 주장한다(마루야마 1998, 370).

마루야마의 고층론은 역사의식만이 아니라, 윤리의식과 정치의식에 대한 분석도 포함하고 있는데, 항상 그때그때의 시대상 속에서 생성 에너지의 충만함을 보는 역사관이나, 공동체의 질서를 배반하는 것을 죄로 여기는 윤리의식, 나아가 통치활동을 지배기구상의 상위자를 향한 봉사로서 파악하는 마쓰리고토(정치를 의미함)의 발상 등이 고대로부터 쭉 일본인의 사고의 저류에 흐르고 있다는 것이다(가루베 2011, 179).[[7]](#footnote-7)

에도시대에 주자학적 합리주의가 일본의 정치사회의 원리로서 확고하게 뿌리를 내리지 못하고 결국 노리나가의 국학이 발생한 것, 메이지 유신 이후 자유민주주의가 실현되지 못하고 초국가주의로 전이되어 간 것 등에서 마루야마는 일본적 고층이 작용하여 합리적 보편사상의 전개를 저해한 것으로 보았다. 전후 자유민주주의를 추구하고 실현해가는 것을 자신의 임무로 설정한 마루야마는 실로 그러한 고층의 작용을 어떻게 극복할 것인지를 궁리하게 된 것이다.

마루야마는 고층이 저류로 흐르다가 언젠가 다시 분출하는 것으로 생각하여, 그것이 분출하지 않도록 늘 경계해야 한다고 주장했다. 즉 마루야마는 자유주의를 강화하여 일본주의가 준동하지 않도록 억지해야 한다고 경계했다. 그러나 일본주의는 이미 진화한 형태로 일본사회를 지배하고 있었다. 고층론을 통해 비록 경계하기는 했지만, 마루야마는 진화한 일본주의와 철저하게 승부를 하지 않았다. 오히려 Japan as No.1의 시대를 향유한 것은 아닐까. 시간이 지남에 따라 경계심이 약해지고, 진화한 일본주의에 침윤되어 갔던 것은 아닐까.

**5. 󰡔｢문명론의 개략｣을 읽는다󰡕(1986)의 출간**

마루야마는 1978년 7월부터 󰡔문명론의 개략󰡕을 텍스트로 하는 강독회를 시작하였다. 이와나미서점의 이토 오사무가 주선하여 소수의 편집자들이 모인 사적인 독서회였다. 이 독서회는 1981년 3말에 완료되었고 25회에 걸친 강독 테이프를 기반으로 󰡔｢문명론의 개략｣을 읽는다󰡕가 간행되었다.(마루야마 2007, 9-10)

마루야마의 의도는 ｢序, 고전에서 어떻게 배울 것인가｣에서 분명하게 알 수 있다. 후쿠자와의 󰡔문명론의 개략󰡕을 고전(classic)의 반열에 올려, 후쿠자와의 遺業을 계승한 사상사가로서의 자신의 임무를 공고히 하고자 했다. 그것은 후쿠자와에서 마루야마로의 일본 지성의 계보화 작업이라고도 할 수 있겠다. 이 작업을 통해 마루야마는 근대 내셔널리즘(자유주의)의 계보를 확립하려고 했다. 그러다 보니 마루야마는 국권론으로 빠져버린 후쿠자와의 흡집을 어떻게든 해명하지 않을 수 없었다. 물론 그 해명은 이미 오래전인 1952년에 󰡔후쿠자와 유키치 선집󰡕 제4권의 ｢해제｣에서 시도된 바 있다. 그러나 󰡔｢문명론의 개략｣을 읽는다󰡕에서는 ｢해제｣에서 다뤄지지 않은 ｢탈아론｣으로까지 논점을 확대하여 한층 더 후쿠자와를 변호하였다.

마루야마는 후쿠자와의 국제정치론이 자연법사상에서 국가이성의 입장으로의 변화를 현실과 이념 사이의 긴장관계라는 것으로 해명한다.

그것(국가 실존 이유의 사상)은 국가권력과 내셔널리즘의 ‘편파성’의 의식―다시 말해 다른 극으로서의 ‘사해형제’라는 보편적인 이념성의 인식―에 의해 끊임없이 견제되는 한에서, 바닥을 알 수 없는 진흙 연못과 같은 자기기만이나 위선과는 달리, 끊임없이 양자의 모순 감각을 자기 정신의 내면에 불러일으키지 않을 수 없었던 것이지요(마루야마 2007, 704).

후쿠자와의 국가이성 사상은 사해형제라는 보편적인 이념성(합리성, 善性)과 국가권력과 내셔널리즘의 편파성이라는 현실성(비합리성, 惡性)에 의해 동시에 견제되기에, “그에게 있어 비합리적인 것은 굳이 미화되거나 합리화되는 일은 없었다. 그는 비합리적인 것을 어디까지나 비합리적인 것으로 간주했”(丸山 2001, 150)다. 이것이 대동아공영론을 주장하는 자들이 보여주었던 “바닥을 알 수 없는 진흙 연못과 같은 자기기만이나 위선과는 달리” 후쿠자와의 탁월함―“놀랍도록 성숙한 정치적 인식,” “깨어있는 정신의 소유자”―이라는 것이다. 그러나 이러한 준엄한 이원적 대립의식을 기초로 한 국가의 ‘실존’의 강조는 높이 수평으로 매달려 있는 예리한 칼 위를 걷는 것과도 같은 위험성을 수반하게 되고, 실제로 후쿠자와가 메이지 10년대에 국권론으로 중점을 이행시켰다는 점은 도저히 부정할 수 없다. 하지만 당면한 사상적 문제에 대해 말한다면, 국가 실존 이유가 아무리 위험한 모험을 내포하고 있다 하더라도, 적어도 거기에는 자기기만이나 위선이 개입될 여지는 없었다는 것이다(마루야마 2007, 701).

현실과 이념의 관계에 대한 마루야마의 시각은 양자의 관계를 정치적 리얼리즘과 연계시켜 설명함으로써―｢해제｣에서 보이지 않고 󰡕｢문명론의 개략｣을 읽는다󰡕에서 나타남―그 독특함을 더욱 발휘하게 된다.

그리고 제2단락과 제3단락(후쿠자와 2012, 364)에서는 국제사회에 대한 후쿠자와의 리얼리즘이 분명하게 드러나 있습니다. 리얼리즘이라는 것은 한편으로 인류보편의 이념으로서의 일시동인 사해형제와, 다른 한편으로 국가가 무역과 전쟁을 통해 이익을 다투거나 또는 서로 살육하고 있다는 세계의 현실, 이들 양자의 이원적인 긴장의 의식입니다. 이들 두 계기를 같이 파악하지 않으면―다시 말해 한쪽의 ‘이념’을 경시 또는 무시하고 다른 쪽의 ‘현실’을 오로지 주장하는 것만으로는―긴장의 의식에 근거한 리얼리즘은 나오지 않습니다(마루야마 2007, 699).

마루야마는 후쿠자와의 국제정치론이 “‘현실’주의”(｢‘現実’主義の陥穽｣, 󰡔丸山真男集󰡕5)가 아닌 “정치적 리얼리즘”(｢政治的判断｣, 󰡔丸山真男集󰡕7)의 소산이라고 주장한다. 바로 이것이 마루야마가 찾아낸 후쿠자와의 진실이었다. 그러나 이것이 과연 진실일까?

마루야마는 “‘현실’주의”와 “정치적 리얼리즘”을 구분한다. 이상론을 개진하는 사람에게 “현실적이지 않다”라고 비난할 때의 ‘현실’은 대략 세 가지 특징을 가지고 있다고 마루야마는 설명한다. 첫째는 현실의 소여성이다. 소여성이란 기정사실이라는 말로 등치될 수 있다. 따라서 “어쩔 수 없다”는 체념으로 전환되어 기정사실에 굴복하게 된다. 둘째는 일차원성이다. 현실에 포함된 다면성 중에서 한 면만을 유일한 ‘현실’로 선택하고 다른 나머지 측면을 비현실적이라고 배제해버리는 것이다. 셋째는 권력성이다. 그 때 그 때의 지배권력이 선택하는 방향이 현실적인 것이 되고 그 외의 다른 동향들은 무시되어 버린다(丸山 1995, 200). 이러한 ‘현실’주의에는 “권력자가 만들어 가려고 하는 방향, 그러나 아직 반드시 지배적이지 않은 동향에 대해서 큰 폭으로 진지(陣地)를 내어주고 마는 결과만을 초래하”는 함정이 도사리고 있다(丸山 1995, 203).

이에 비해 정치적 리얼리즘은 “현실이라는 것을 고정된, 완성된 것으로 보지 않고,” “다양한 가능성의 묶음”으로 보고, “그 중에 있는 여러 가능성 중에서 어느 가능성을 키워나갈 것인지, 혹은 어느 가능성을 개선해 갈 것인지, 그러한 것을 정치의 이상이나 목표와 관련시켜 가는 사고방식”이라고 마루야마는 말한다. 따라서 정치적 리얼리즘은 현실 진행의 방향성에 대한 인식을 동반하는 정치적 선택을 빼고는 생각할 수 없다. 여러 가능성의 묶음 중에서 어느 가능성이 장래에 점점 커져 갈 지, 아니면 다른 가능성이 장래에 점점 없어져 갈 지 모른다. 따라서 현실인식은 방향성의 인식이라는 것과 불가분의 관계에 있다. 다양한 가능성의 방향성을 인식하고 선택하며, 어느 방향을 이후 키워가는 것이 옳은가 고민하고, 어느 방향은 더 바람직하지 않으니 그것이 커지지 않도록 체크하는 것, 바로 이러한 것이 정치적 선택이라는 것이다(丸山 1996, 319).

마루야마는 ‘현실’주의에 직면하여, “우리들은 관념론이라는 비난에 위축되지 말고, 무엇보다도 이러한 특수한 ‘현실’관에 정면으로 도전해야 하지 않겠습니까. 그리고 기성사실에 더 이상의 굴복을 거절해야 하지 않겠습니까. 그러한 거절이 비록 하나하나는 아무리 미미할 지라도, 거절하는 만큼 우리가 선택하는 현실을 좀 더 추진하고 좀 더 유력하게 하는 것입니다. 이것을 믿지 않는 사람은 인간의 역사를 믿지 않는 사람입니다.”(丸山 1995, 200)라고 절규했다.

이러한 마루야마의 구분에 입각하여 판단한다면, 후쿠자와는 ‘현실’주의자가 아니라 정치적 리얼리스트라는 것이 마루야마의 주장이다. 후쿠자와는 이념과 현실 사이의 준엄한 긴장관계를 인식하고 있었고, 따라서 그의 국가이성의 사상은 자기기만이나 위선과는 거리가 멀었다는 것이다. 그러나 마루야마의 설명은 거기까지다. 후쿠자와가 현실을 어떻게 보고, 정치의 이상과 목표와 관련하여 현실의 방향성을 어떻게 인식하고, 어떤 선택을 했나 하는 부분이 빠져 있다.

후쿠자와는 당시의 제국주의를 ‘현실’ 즉 어쩔 수 없는 기성사실로 받아들이고, 동아연대를 통한 제국주의 대항, 또는 만국공법에 입각한 국가간의 관계 설정 등의 현실의 다른 측면을 비현실적이라고 배제해버렸다. 그는 당시의 강대국이 선택한 방향을 유일한 현실로 인정하고 다른 동향들은 무시해버렸던 것이다. 게다가 그는 이념을 극단적으로 설정하여 현실과의 관련성을 소멸시켜 버렸다. 그리하여 그가 선택한 일본의 독립이란 ‘이념’을 벗어던진 ‘현실’, 즉 제국주의라는 주어진 질서에 편입하여 제국주의의 일원으로서 행동하는 것이었다. 이러한 그의 사상이 전개되는 과정에서 이념과 현실의 긴장관계에 대한 인식은 유지되고 있었을지는 모르지만, 그 긴장성은 국제정치에서의 권력의 편중이라는 현실을 개선시키는 방향으로 작용하지 못하고, 오히려 편중을 심화시키는 방향으로 나아갔다. 후쿠자와의 선택은 단순히 현실을 추종한 것일 뿐만이 아니며, 오히려 현실에 적극적으로 호응하고, 때로는 현실을 앞질러 유도하기조차 했다. 그런 의미에서 보자면 그는 압도적인 현실의 위력에 굴복하여 권력의 편중에 혹닉(惑溺)된 울트라 ‘현실’주의자라고 할 수 있겠다.

후쿠자와는 굳이 일본주의화해 가는 현상에 가세하여 일본주의화를 조장할 필요는 없었다. 그것이 후쿠자와가 의도한 바가 아니라면, 후쿠자와는 개화하는 일본주의에 침윤되었다고 볼 수 있겠다. 마루야마는 그런 후쿠자와를 옹호할 필요는 없었다. 그것이 마루야마의 의도한 바가 아니라면, 마루야마는 진화하는 일본주의에 침윤된 것이라고 볼 수 있겠다. 리버럴리스트 마루야마는 Japan as No.1의 시대를 향유하면서 진화하는 일본주의에 대한 경계심이 약화되었고 마침내 󰡔｢문명론의 개략｣을 읽는다󰡕를 간행하기에 이른다. 후쿠자와가 일본주의와 싸우다 일본주의에 침윤되었듯이 마루야마도 일본주의와 싸우다 일본주의에 침윤되었다. 청일전쟁의 승리에 환호한 후쿠자와의 모습과 󰡔｢문명론의 개략｣을 읽는다󰡕의 간행에서 후쿠자와를 옹호하는 마루야마의 모습이 중첩되어 보인다. 후쿠자와의 ‘마마자국’을 자신의 마마자국으로 승계한 마루야마의 모습에서 일본주의의 악령을 떠올리게 된다.

**6. 맺음말: 일본주의의 殘影**

전후 평화주의와 자유민주주의의 시대가 열리고 1980년대에 “Japan as No. 1”을 구가하게 되면서 일본주의는 극복된 듯이 보였다. 그러나 절정기를 지나 ‘잃어버린 20년’을 지나면서 아베(安倍) 수상이 등장했다. 그는 기울어져 가는 일본의 위상을 회복하기 위해 비장한 각오로 정치적 우경화와 경제적 아베노믹스라는 정책을 채택했다. 그리고는 한국, 중국은 물론 미국까지도 만류하는 야스쿠니신사(靖国神社) 참배를 결행했고, 급기야 고노담화의 수정이라는 폭거를 감행하고, 각의 결정을 통해 집단적 자위권 행사라는 명분으로 평화헌법을 유린하였다. 그의 언행과 그것에 동조하는 일본인의 모습에서 일본주의의 잔영(殘影)을 목격한다. 지금도 일본주의가 진행하는 데에 마루야마에게도 일말의 책임을 묻고 싶다. 게다가 이 잔영의 또 다른 진화를 막는 길을 마루야마에게선 찾을 수 없다.

<참고문헌>

가루베 다다시 저. 박홍규 역. 2011. 󰡔마루야마 마사오 리버럴리스트의 초상󰡕. 서울: 논형.

고야스 노부쿠니 저. 김석근 역. 2005. 󰡔야스쿠니의 일본 일본의 야스쿠니󰡕, 서울: 산해.

마루야마 마사오 저. 김석근 역. 2007. 󰡔“문명론의 개략”을 읽는다󰡕. 서울: 문학동네.

마루야마 마사오 저. 김석근 역. 1998. 󰡔충성과 반역󰡕. 서울: 나남출판.

모토오리 노리나가 저. 고희탁 외 역. 2011. 󰡔일본 ‘국체’ 내셔널리즘의 원형󰡕. 서울: 동북아역사재단.

박홍규. 2011. ｢모토오리 노리나가 ‘일본주의’ 탄생의 조건과 과정｣. 󰡔아세아연구󰡕54-2.

에즈라 보겔 저. 진영수 역. 1979. 󰡔Japan as No.1󰡕. 서울: 다락원.

후쿠자와 유키치 저. 임종원 역. 2012. 󰡔문명론의 개략󰡕. 서울: 제이엔씨.

丸山真男. 2001. ｢󰡔福沢諭吉選集󰡕第四巻 解題｣. 󰡔福沢諭吉の哲学 他六篇󰡕. 東京: 岩波書店.

丸山真男. 1996. ｢政治的判断｣. 󰡔丸山真男集󰡕7. 東京: 岩波書店.

丸山真男. 1995. ｢‘現実’主義の陥穽｣. 󰡔丸山真男集󰡕5. 東京: 岩波書店.

本居宣長, 1968. ｢古事記傳｣. 󰡔本居宣長全集󰡕9. 東京: 筑摩書房.

1. 이 글은 인용문의 전거 처리가 제대로 안 된 초고이므로 인용을 삼가해주기 바랍니다. [↑](#footnote-ref-1)
2. 마루야마는 그 부분을 ‘마마자국’이라고 하면서, 그 해명에 힘을 쏟았다. 이에 대해서는 후술함. [↑](#footnote-ref-2)
3. “일본이 가지고 있는 온갖 제도의 바람직한 면은 대부분 일본의 독자적인 문화적 토양에서 생겨난 것이고 미국과 매우 거리가 있기 때문에 그렇게 간단히 닮아질 일은 아니다.”(에즈라 1979, 26) [↑](#footnote-ref-3)
4. “일본인들의 동질성은 전통의 깊이만에 의한 것이 아니다. …문화의 동질성은 어느 정도 사회정책에 의해 배양된 것이며 교육은 그런 정책의 기둥의 하나이다.”(에즈라 1979, 255) [↑](#footnote-ref-4)
5. “그 성공의 원인은 일본 민족 속에 흐르고 있는 신비로운 집단적 충성심 따위에 의한 것이 아니라 이 조직이 개인에게 귀속의식과 자존심을 주고, 일하는 사람들에게 자기의 장래는 기업이 성공함으로써만이 보장된다는 자각을 갖게 하기 때문이다. 대부분의 일본인들은 가족의 일원이 대기업에 근무하고 있다는 사실에 대해 긍지와 안도감을 갖는데 이것이 사회 전체의 기조가 되고 정치를 안정시키는 하나의 요인이 되기도 하는 것이다.”(에즈라 1979, 228-229) [↑](#footnote-ref-5)
6. 皇居에 있는 세 개의 神殿으로, 賢所, 皇霊殿, 神殿을 말함. [↑](#footnote-ref-6)
7. 보겔이 언급한 일본의 사회적, 문화적 토양이라는 것은 아마도 이런 것들일 것이다. [↑](#footnote-ref-7)