

일본 근세 유교에서 ‘古學派’의 위치

－ 야마가 소코(山鹿素行)를 중심으로

이시바시 켄타(石橋賢太)* 저, 이효원** 역

머리말

1. 일본 유학사에서 고학과란 무엇인가?
 2. 고학과에 관한 두 가지 연구
－ 마루야마 마사오(丸山眞男)와 비토 마사히데(尾藤正英)
 3. 기존 야마가 소코 연구의 문제점
 4. 사토 나오카타(佐藤直方)·무로 큐소(室鳩巢)와의 비교
맺음말
-

머리말

『古事記』에 따르면 일본에 유교가 전래된 것은 應神天皇 16년, 서력 285년으로 추정된다. 이때 백제에서 ‘와니(和邇)’라는 인물이 『천자문』과 함께 『논어』를 가지고 왔다고 한다.¹⁾ 이 에피소드가 어디까지 역사적 사실인지는 알 수 없으나 적어도 일본에서 유교의 역사가 꽤 오래

* 추오 대학(中央大學), E-mail: kishibashi011467@gmail.com

** 인하대학교, E-mail: leehw@inha.ac.kr

1) 『古事記』卷中, 應神天皇 “또 백제국에 ‘만일 현명한 이가 있다면 바쳐라’라고 했다. 그리하여 명을 받아 온 이가 和邇吉師이다. 『논어』 10권, 『천자문』 1권을 합해서 11권을 가지고 곧 進貢하였다.”

되었다는 것은 확실하다.

그러나 그 후 한동안 일본에서 유교의 역사는 결코 화려하지 않았다. 사람들의 관심은 유교와 거의 비슷한 시기에 전래된 불교에 쏠렸고, 유교는 교양으로서의 의미는 인정받았으나 인기가 있었다고 보기는 어려운 상황이었다. 일본 역사에서 12세기 후반 정치의 중심이 귀족에서 무사로 넘어간 이후를 중세라고 하는데, 유교는 중세에 들어서도 세력을 키우지 못했다. 고대부터 유교의 교관이었던 박사 가문(清原氏·中原氏)이 존속하고 있었지만 고대로부터 이어진 불교가 사람들의 마음을 사로잡고 있었다. 오히려 중세 유교의 주체는 승려들, 특히 선불교를 공부한 사람들이었다. 그들은 선불교를 배우기 위해 중국에 유학했고, 귀국할 때 불서와 함께 유교 서적도 함께 가지고 돌아왔다. 당시 중국은 송·원 시대였고, 그들이 가져온 것 중에는 최신 유교인 주자학 관련 서적도 포함되어 있었다. 그러나 그들은 어디까지나 불교를 우선으로 하고, 유교는 불교를 이해하기 위한 하나의 계단으로 취급했다.²⁾

이러한 상황이 전환되는 것은 근세에 들어서면서부터다. 중세 후기부터 불교를 중심으로 한 민중의 봉기에 시달려온 권력자들은 안정적인 통치를 위해 불교의 각 종파를 국가기구에 편입시키는 방법을 택했다. 그 동안 불교의 후발주자였던 유교가 일본 역사에서 세력을 키워가는 것도 이 시기다. 중세 후반부터 혼란의 시대를 극복하고 이후 260년 이상 지속된 통일 정권을 수립한 것은 도쿠가와 이에야스(德川家康, 1543~1616)이며, 그가 征夷大將軍이 된 것은 서기 1603년이다. 이에야스의

2) 가령 원나라에 유학한 선승 中巖圓月(1300~1375)은 그의 저서 『中正子』에서, “中正子は 불교를 안으로, 유교를 바깥으로 삼는다. 따라서 이 책은 외편이 앞에 있고 내편이 뒤에 있다. 대개 밖으로부터 안으로 돌아오는 뜻이 있다”(序篇, 『日本思想大系 16 中世禪家の思想』, 岩波書店, 1972, 127쪽)라고 하여, 유교를 배우기 앞서 불교에 대한 이해가 있다고 하였다.

자문을 맡은 후지와라 세이카(藤原惺窩, 1561~1619) 및 세이카의 제자이자 이에야스를 섬긴 하야시 라잔(林羅山, 1583~1657)이 일본 유교 시대의 시작을 알린 인물이라고 할 수 있다. 라잔이 쓴 『藤原惺窩行狀』에서 라잔은 세이카가 다음과 같은 말을 남겼다고 기록하고 있다.

불자로서 말하자면, 眞諦가 있고 俗諦가 있고 출세간이 있다. 나의 관점에서 人倫은 모두 진리이다. 아직 군자를 속인이라 부르는 것을 들어 본 적이 없다. 나는 아마도 승려, 곧 俗이라 할 것인저! 성인이 어찌 인간 세상을 버리겠는가.³⁾

세이카와 라잔 모두 젊은 시절 선종을 배웠고 유교 서적을 접한 후 불교를 버리고 유교를 택했다. 그들은 불교가 세속적인 삶을 경시하는 것으로, 그런 점에서 유교가 더 뛰어나다고 생각한 것이다. 불교가 우세한 상황에서 사회성을 중시하는 유교가 세력을 확장하는 것은 동아시아의 공통된 경향이며, 근세 일본에서의 유교의 부상도 그 일환이라고 할 수 있다.

지금까지 일본 유교의 역사를 개략적으로 살펴보았는데, 이러한 사정으로 인해 일본의 유교 사상사 연구는 세이카·라잔 이후의 근세 유생들이 주된 대상이 되어 왔다. 최근 들어 그들 이전의 중세 유교에 대한 연구도 이루어지고 있지만, 그 분량은 여전히 근세 유교에 비하면 턱없이 부족하다. 필자 역시 근세 유교 사상을 전공하고 있으며, 특히 라잔의 제자인 야마가 소코(山鹿素行, 1622~1685)를 연구해 왔다.⁴⁾ 소코는

3) 『日本思想大系 28 藤原惺窩・林羅山』(岩波書店, 1975), 192쪽.

4) 야마가 소코에 대한 줄고는 다음과 같다. 「山鹿素行の周濂溪批判—朱子に對する評價との對比を中心として—」(『紀要』哲學第60号, 2018); 「山鹿素行の『主靜』批判」(『日本思想史學』 第50号, 2018); 「『山鹿語類』卷第四十三について」(『紀要』哲學第62号, 2020); 「山鹿素行の『日用』論—「聖人の道」との關係を中心として—」(『倫理學年報』 第 69集, 2020).

근세 일본 유교사에서 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627~1705)·오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728)와 함께 古學派로 분류되며, 고학파는 연구사적으로 큰 주목을 받아왔다. 따라서 본고에서는 야마가 소코를 중심으로 일본의 고학파에 대해 논하고자 한다.

본고는 다음과 같은 순서로 전개될 것이다. 먼저 고학파란 어떤 사람 들어인가? 다음으로 그들의 사상이 주목받게 된 이유는 무엇이며, 지금까지의 연구에서 고학파는 어떻게 이해되어 왔는가? 또한 기존 이해의 문제점은 무엇인지에 대해 주로 소코를 대상으로 논의한다. 마지막으로 앞으로의 전망과 과제를 다룬다.

1. 일본 유학사에서 고학파란 무엇인가?

먼저 주의해야 할 점은 소코(素行)-진사이(仁齋)-소라이(徂徠)가 고학파라고 불린다고 해서 그들이 일치된 방향성을 가진 집단을 형성한 것은 아니라는 것이다. 이들 세 사람을 하나의 그룹으로 묶은 것은 근대에 들어와서이며, 구체적으로는 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1856~1944)의 『日本古學派之哲學』(富山房, 1902)이 최초이다. 다만 이노우에 자신도 세 사람이 각각 다른 사상을 가지고 있음을 인정하며 다음과 같이 말했다.

소코, 진사이, 소라이, 이 세 사람은 고학파를 대표하는 인물로 가장 뛰어난 인물이다. 그러나 세 사람 모두 각기 다른 개성이 있다. 모두 고학을 표방하지만 하나로 뭉뚱그려 말할 수 없는 까닭이다. (敍論)⁵⁾

5) 『日本古學派之哲學』, 3쪽.

그럼에도 불구하고 소코-진사이-소라이를 하나의 '학파'로 취급하는 것은 그들이 근본적으로 공통점을 가지고 있기 때문이다. 그것은 이노우에가 “모두 동일하게 活動主義를 주장하며 宋儒의 靜寂主義에 반기를 들었다”(앞의 글)⁶⁾라고 말했듯이, 세 사람 모두 주자학을 부정했다는 점이다. 소코 등은 모두 한때 주자학을 신봉하다가 중간에 주자학의 잘못을 깨닫고 비판자로 전향하는 과정을 거쳤다. 근세 일본에서는 라잔이 『四書集注』를 출판한 것에서도 알 수 있듯이 주자학이 주류였다. 그런 상황에 대해 과감하게 비판했다는 점에서 이노우에가 그들을 같은 방향성을 지닌 유학자로 생각한 것이다.

또한 이들 세 사람의 공통점은 주자학을 비판하고 공자 시대의 유교로 회귀하는 것을 이상으로 삼았다는 데 있다. 이노우에는 그들의 사상을 '결국 곧바로 공자에 접속하려고 하는 向上的인 지향에 다름아니다'(결론)⁷⁾라고 평하고 있다. 예를 들어 소코는 “나는 주공과 공자의 도를 스승으로 삼고 한·당·송·명나라의 諸儒를 스승으로 삼지 않았다”(『聖教要錄』小序)⁸⁾라고 하여 '주공과 공자'로의 회귀를 표명하고 있다. 이는 후대, 특히 송대 이후 유교가 변질되고 왜곡되었다는 인식 아래 유교 본래의 정신을 되찾는 것이 소코의 목표라는 것이다. 이러한 '송대에 유교가 왜곡되었다'는 인식은 진사이와 소코도 공통적으로 가지고 있으며, 두 사람 모두 소코와 마찬가지로 고대 유교로의 회귀를 지향하고 있다. 그래서 그들은 '고학'이라고 불리는 것이다.

그렇다면 그들은 주자학의 무엇이 옳지 않다고 한 것일까? 그것은 이노우에가 '활동주의를 주장했다고 말한 것처럼, 소코 등은 주자학이 실

6) 위의 책, 4쪽.

7) 위의 책, 705쪽.

8) 廣瀬豊編, 『山鹿素行全集思想篇』(岩波書店, 1941), 第11卷, 6쪽. 이 책에 대해서는 이하 『全集』이라고 약칭함.

제 사회에 관여하는 실천성이 결여되어 있다고 본 것이다. 다시 소코의 말을 살펴보자.

송나라에 이르러 周, 程, 張, 邵의 대유학자가 이어서 나타났다. 易을 가지고 태극을 말하고 그 연원을 다하고자 했으나 결국은 지나친 병통이 있어 일상의 쓰임과 멀어졌다. 성인의 학문이 이에 이르러 크게 변하여 학자는 궁구하여 靜坐만 하고 天常과 人紀를 가법게 여기며, 未發已發의 가운데 寂然不動한 것만 말하고, 無極·太極·性善·養氣의 구절에 나아가 默識心通하고자 했다. 그러므로 학자는 배우지 않고도 釋氏의 이단의 견해에 빠지게 되어, 顏淵의 즐거움, 曾點을 허여하는 뜻을 음미하게 된다.⁹⁾ 道統의 전승은 송나라에 이르러서 완전히 사라졌다. (『山鹿語類』 卷第35)¹⁰⁾

소코는 주돈이(周敦頤, 1017~1073)의 『太極圖說』로 대표되는 만물의 근원으로 '태극'을 논하는 형이상학적인 경향이 현실 생활(=일상)과 유리되어 있다고 지적한다. 이와 함께 『중용장구』의 '未發中'과 같은 내면으로 침잠하는 방법론이 생겨나 마치 불교와 같다고도 말한다. 이로 인해 고대로부터 전해 내려온 유교의 올바른 가르침은 송대에 와서 완전히 사라졌다고 했다. 이러한 견해는 진사이와 소라이에게도 공통적으로 나타나는데, 이것이 고학파의 핵심 논점이다.

경학이라는 측면에서 보면 소코는 그런 측면을 별로 논하지 않았지만, 진사이와 소코는 주자학에서 필수로 여겼던 四書を 부정했다는 점이 주목된다. 구체적으로는 먼저 진사이가 사서 중 『대학』과 『중용』에 대해 의문을 제기했다. 『대학』에 대해서는 曾子の 선집이라는 기존의 설을 받

9) 역자주: 소코는 성리학의 心性을 중시하는 사상에 물들게 되면 불교처럼 사회 정치적 관심에서 멀어진다고 생각했다. 이런 맥락에서 顏淵의 청빈낙도, 증점의 舞雩歸詠을 언급하였다.

10) 『全集』 第9卷, 272쪽.

아들이지 않고, “아직 공맹의 혈맥을 모르는 사람이 편찬한 것이다”(『語孟字義』 卷下)¹¹⁾라고 하여 유교의 가르침을 제대로 이해하지 못하는 사람의 손에 의한 것이라고 했다. 또한 『중용』은 제1장에 현존하지 않는 『樂經』의 奪簡이 섞여 있다고 했다(『中庸發揮』). 그리하여 진사이는 진정으로 가치 있는 것은 『논어』와 『맹자』 두 책이라고 주장했다.

그러므로 『논어』는 실로 最上至極, 宇宙第一의 책이다. 공자의 성스러움은 生民 이래로 일찍이 없었으니, 요순보다 훨씬 뛰어난 까닭은 바로 이 책 때문이다. 그리고 『맹자』는 『논어』의 버금인 되는 책으로, 공자의 뜻을 發明한 것이다. (『童子問』 卷上)¹²⁾

진사이의 뒤를 이어 등장한 소라이는 사서의 부정을 더욱 심화시킨다. 공자의 ‘道’를 ‘先王의 도’로 한정하고 왕으로서 제도를 만들지 않은 공자는 성인이 아니라고 했다. “옛사람들은 作者를 성인이라고 불렀다. 그러나 공자는 작자가 아니다.”(『弁道』)¹³⁾라는 것이 소라이의 주장이다. 또한 『맹자』에 대해서는 제자백가와와의 논쟁 속에서 ‘선왕의 도’를 儒家라는 여러 학파 중의 하나로 축소시켰다고 비판한다. 그리하여 소라이는 『論語』, 『孟子』를 최고로 여기는 진사이의 입장을 넘어 “六經은 곧 선왕의 도”¹⁴⁾라며 사서보다 六經이 더 가치가 있다는 입장을 정립하기에 이른다.

이러한 논의를 통해 주자학을 비판하는 것이 고학파 사상의 특징이다.

11) 『日本思想大系 33伊藤仁齋・伊藤東涯』(岩波書店, 1978), 100쪽.

12) 『日本古典文學大系 97 近世思想家文集』(岩波書店, 1966), 62쪽.

13) 『日本思想大系 36 荻生徂徠』(岩波書店, 1973), 10쪽.

14) 위의 책, 12쪽.

2. 고학파에 관한 두 가지 연구

- 마루야마 마사오(丸山眞男)와 비토 마사히데(尾藤正英)

고학파가 근세 사상사 연구에서 특히 주목받게 된 것은 제2차 세계대전 이후 발표된 마루야마 마사오의 연구에 힘입은 바가 크다. 마루야마 마사오는 1914년에 태어나 도쿄대학교 법학부 교수를 역임한 인물이다. 그 마루야마가 전쟁 중에 발표했던 논문을 한 권의 책으로 묶은 것이 『日本政治思想史研究』이며, 1952년에 도쿄대학 출판회에서 출판되었다. 이 책은 출간된 지 70여 년이 지났음에도 불구하고 현재까지도 근세 일본 사상 연구에 큰 영향력을 행사하고 있다.

마루야마 연구의 요점을 한마디로 표현하자면 ‘근세 일본에서의 주자학적 사유의 해체’라고 할 수 있다. 본고 서두에서 언급했듯이 일본에서는 도쿠가와 막부가 시작되면서 유교, 그중에서도 주자학을 배우는 사람이 증가했는데, 마루야마는 이에 대해 주자학이 막부를 정점으로 하는 사회체제에 적합했기에 막부는 체제 교학으로 주자학을 적극적으로 채택했다고 해석했다. 그 증거가 이에야스가 후지와라 세이카(藤原惺窩)에게 자문을 구하고, 하야시 라잔을 막부에 등용한 것이라고 했다.

그렇다면 주자학의 무엇이 당시 사회 체제에 적합했던 것일까? 마루야마에 따르면 주자학은 자연법칙과 도덕규범이 연속적이라는 것을 가장 큰 특징으로 보았다. 마루야마는 주자학의 ‘理’ 사상에 대해 다음과 같이 말했다.

그것은 사물에 내재하여 그 動靜變合의 ‘原理’를 이룬다는 의미에서는 자연법칙이지만, 本然의 성품으로 인간에게 내재화될 때는 오히려 인

간 행위가 마땅히 따라야 할 규범이 된다. 다시 말해 주자학의 이치는 物理이면서 동시에 道理이고, 自然이면서 동시에 當然이다. 거기에서 자연법칙은 규범과 연속되어 있다. (제1장 「근세 유교의 발전에 있어서 주자학의 특질과 國學과의 관계」)¹⁵⁾

이렇게 ‘자연’이라고 함으로써 규범은 인간의 손을 넘어선 것이 되고 인위적으로 변경할 수 없는 것이 된다. 그렇게 현 사회 체제를 ‘자연’과 연결함으로써 기존 질서를 긍정하고 혁명을 부정하는 논리를 제공하는 것이 주자학의 역할이었다는 것이 마루야마의 이해이다. 실제로 라잔도 “天은 귀하고 地는 천하다. 天은 높고 地는 낮다. 상하 차별이 있는 것처럼, 사람도 또한 君은 귀하고 臣은 천하다”(『春鑑抄』)¹⁶⁾라고 하여 군신의 상하가 ‘天地’와 같이 자연스럽다고 했다. 하늘과 땅의 위치를 사람의 힘으로 바꿀 수 없듯이 근세 사회에서의 신분도 바꿀 수 없는 것이다. 마루야마가 고학파에 주목한 것은 그들의 주자학 비판이 바로 주자학의 규범=자연이라는 발상을 무너뜨렸다는 점에 있다. 소코와 진사이의 등장은 주자학의 사고방식에 대한 회의의 등장이기도 하며, 이들을 거쳐 주자학을 완전히 부정한 소라이의 등장에서 마루야마는 근세 사상사에서 하나의 도달점을 본다. 그들은 모두 주자학의 ‘性卽理’를 비판하는데, 이는 인간과 자연의 일체성을 부정하는 것을 의미한다. 더 나아가 소라이는 ‘도’를 ‘선왕의 도’이며 그들의 제작물이라고 했다. 여기에는 도덕이 인간에 의한 作爲이며 자연에 내재되어 있는 것이 아니라는 이론이 담겨 있다. 이렇게 해서 마루야마는 근세 일본 유학의 전개를 ‘주자학에서 고학으로’라고 생생하게 그려냈다.

그러나 마루야마의 연구가 큰 영향력을 발휘한 것은 단순히 이러한

15) 新裝版 『日本政治思想史研究』(東京大學出版會, 1983), 25쪽.

16) 『日本思想大系 28 藤原惺窩・林羅山』, 131쪽.

도식을 만들어냈기 때문만은 아니다. 중요한 것은 이 전개를 통해 마루야마가 근세 사상 속에서 ‘근대적 사유의 싹’을 발견했다는 점이다. 마루야마는 독일 사회학자 텐니스의 ‘게마인샤프트(gemeinschaft)’와 ‘게젤샤프트(gesellschaft)’의 개념을 원용하면서 사회의 모습을 두 가지로 구분했다.

인간의 사회적 결합에는 근본적으로 상반되는 두 가지 양상이 있다. 하나는 그 결합이 개인에게 필연적 所與로서 先在하는 경우이고, 다른 하나는 개인이 자기 자유의지에 의해 결합을 만들어내는 경우이다. 전자의 경우 결합양식은 고정적, 객관적 형태를 가지며, 사람은 자신에게 운명처럼 주어진 그 양식으로 들어가게 된다. 후자의 경우에는 개인은 어떤 의도를 가지고 그 목적을 달성하기 위한 수단으로 새로운 사회관계를 맺기 때문에 그 결합양식에는 어떠한 고정된 객관적 정형도 존재하지 않고, 목적의 다양성에 따라 임의적인 형태를 취한다. (제2장 「근세 일본 정치사상사에서의 ‘자연’과 ‘작위’ - 제도관의 대립으로서-」)¹⁷⁾

즉, 어떤 사회 공동체가 있을 때 그것이 이미 존재하는 것으로서 그곳에 들어갈 것인가, 아니면 그러한 공동체는 사람의 손에 의해 만들어지는 것인가 하는 것이다. 다시 말해 공동체가 먼저냐, 개인이 먼저냐의 차이이기도 하다. 그리고 후자의 사회관에는 개인의 자유의지의 존재가 인정된다. 게젤샤프트의 사고방식에서는 개인이 그 목적을 위해 사회를 선택할 수 있기 때문이다. 이렇게 보면, 마루야마는 공리를 도달점으로 삼는 고학과의 사상에서 게마인샤프트의 발상을 해체하고 게젤샤프트적 사고가 발생하는 과정을 찾아냈음을 알 수 있다.

마루야마의 이론은 이후 근세 사상사 연구에 큰 영향을 미치게 된다. 그러나 그것은 당연히 반론도 받게 되었다. 마루야마에 대한 반론 중 가

17) 『日本政治思想史研究』, 223쪽.

장 잘 알려진 것은 비토 마사히데의 『日本封建思想史研究』(青木書店, 1961)이다. 비토가 비판한 것은 마루야마 논의를 출발점이 된 ‘주자학은 근세 사회체제에 적합했다’는 이해였다. 비토는 성립 초기 막부와 주자학과의 관계에 대해 다음 세 가지를 지적했다.

①에도 막부 성립 초기에 막부가 특정 사상을 정통적 학문으로 인정한 사실은 존재하지 않는다.

②과거 주자학자 하야시 라잔이 막부의 자문역을 맡았다고 하여 마치 도쿠가와 막부가 주자학을 중시한 것처럼 알려졌지만, 실제 하야시 라잔의 직무는 결코 중요하지 않았다.

③유생들이 무사들에게 유교를 강의했다고 전해지지만, 실제 정치에 관여할 기회는 거의 없었고, 그들의 사회적 영향력은 제한적이었다.

비토는 역사학 연구자였으며(마루야마는 원래 유럽 정치철학 연구를 지망했다), 사료를 바탕으로 자기 설을 전개했다. 예를 들어 ①에 대해서는, 중국처럼 과거제가 있어서 『四書集注』 등 주자학에 부합하는 질문이 있다면 ‘정권이 공식적으로 그 학문을 인정했다’고 할 수 있지만, 무사 가문 출신으로 관직에 나아갈 수 있는 직책이 한정되어 있었던 근세 일본에서는 이에 해당하는 것이 존재하지 않는다. 이처럼 비토는 구체적인 사례를 들어 근세 사회와 주자학과의 친화성을 부정하고 오히려 양자의 이질성을 지적했다.

유교를 정치적으로 보호하고 儒生들이 등용되었다고는 하지만, 그것이 실제 정치적 실천과 무관한 상황에서만 기능하도록 허용되었다는 사실은 유교와 현실 체제를 지탱하는 정치적 원리 사이에 이질성이 존재했음을 암시한다. 양자를 쉽게 동일시하는 상식은 이런 의미에서도 타과할 필요가 있지 않을까. (「序章 근세유학 연구의 과제」)¹⁸⁾

18) 『日本封建思想史研究』, 36쪽.

여기서 비토는 ‘유교’라고 말하고 있지만, 그가 특히 염두에 두고 있는 것은 주자학이다. 비토는 주자학이 ‘性卽理’를 표방하고 ‘리’라는 초월성을 가진 관념과 인간을 연결함으로써 개인주의적인 사고방식이 도출된다고 생각한 것이다. 그것이 봉건제 사회와 맞지 않는 면을 초래한다. 그것이 바로 비토가 말하는 ‘이질성’이다.

그렇다면 근세에 주자학을 비판한 소코를 비롯한 고학파는 어떻게 자리매김할 수 있을까? 이에 대해 마루야마는 고학파에서 근대적 사유의 싹을 보았지만, 비토는 반대로 거기서 근대의 부정을 발견한다. 고학파 세 사람의 공통점은 주자학이 현실 생활과 괴리되어 있는 것을 비판하고 있다는 점이었다. 물론 이 경우의 ‘현실’이란 그들이 살았던 17세기 후반 혹은 18세기 전반의 사회 모습에 다름 아니다. 즉, 비토의 이해에 따르면 소코를 비롯한 고학파 유생들은 주자학의 반봉건적 성격을 비판하고 당시 사회에 적합하도록 주자학을 변용했다는 것이다.

이후 근세 사회의 모습과 주자학의 사고방식의 차이를 항목별로 세밀하게 검토한 와타나베 히로시(渡辺浩)의 『근세일본 사회와 송학(近世日本社會と宋學)』(東京大學出版會, 1985) 등의 연구가 발표되면서 주자학과 근세 일본 사회와의 이질성이라는 관점은 널리 받아들여지게 된다. 이후 마루야마 자신도 주자학이 일본에 침투한 것은 근세 중기 이후라고 견해를 바꾸었다.

3. 기존 야마가 소코 연구의 문제점

앞 절에서 마루야마와 비토의 설을 소개하였다. 이를 바탕으로 본고 서두에서 언급했듯이 필자의 전문 분야인 야마가 소코에 대해 살펴보기

로 한다.

먼저 소코에 대한 연구사를 간단히 살펴보고자 한다. 애초에 소코는 근세 일본에서 병학자로 알려졌을 뿐, 유학자로서는 유명하지 않았다. 소코의 유교 사상을 세상에 널리 알린 것은 앞서 언급한 이노우에 데쓰지로의 『일본고학파지철학』이 처음이다. 이노우에가 ‘유교의 취지를 深遠幽邃하게 만든’ 주자학에 대해 소코는 그것을 ‘단순한 공자의 학문’으로 되돌리려 했으며,¹⁹⁾ 난해한 주자학에 반해 소코의 사상은 평이함을 지향한다고 했다. 그 후 전후에 걸쳐 많은 소코 연구가 발표되었지만, 기본적인 방향성은 이노우에와 크게 다르지 않은 연구가 대부분을 차지한다. 예를 들어 마츠모토 준로(松本純郎)는 소코가 “주자학을 포함한 추상적 경향을 배격”하고, “事는 理로 인해 행해지고, 리는 사를 기다려 이루어진다는 事理一致의 정신”을 핵심으로 하는 사상을 만들었다고 하였고,²⁰⁾ 무라오카 쓰네즈구(村岡典嗣)는 소코가 주자학 비판으로 전향한 것에 대해 “宋學의 고원한 이치를, 불교의 견해와 같다고 배척했다”²¹⁾고 말했다. 전후에도 이러한 경향에는 큰 변화가 없었는데, 최근의 예로 다치바나 히토시(立花均)는 소코의 사상이 “그러한 道德學을 실현하기 위해서는 도덕학의 형이상학적 요소가 도입되기 이전의 공자의 古로 돌아가야 한다”²²⁾라는 이념 아래 형성된 것이라고 하였다.

이처럼 소코가 주자학을 난해하고 현실과 동떨어진 학문이라고 비판할 때 주자학의 어떤 개념을 쟁점으로 삼았을까? 그것은 ‘리’와 그에 기반한 ‘성’이라는 발상일 것이다. 앞 절에서 보았듯이, 마루야마 마사오는 주자학의 ‘리’에서 자연과 도덕이 연속되어 있으며, 게다가 그 ‘리’는 ‘본

19) 『日本古學派之哲學』, 122쪽.

20) 松本純郎, 『山鹿素行先生』(至文堂, 1937), 181~182쪽.

21) 村岡典嗣, 『素行・宣長』(岩波書店, 1938), 54쪽.

22) 立花均, 『山鹿素行の思想』(ベリかん社, 2007), 190쪽.

연의 성'으로서 인간에게 내재되어 있다고 말한다. 따라서 사람이 규범과 일치할 수 있다는 것이 보장되는 것이다. 보편으로서 세계 전체 및 모든 개인에게까지 퍼져 있는 것이 '리'라는 것이다.

따라서 소코가 주자학을 부정했다는 것은 주자학의 '리=보편성'을 부정한 것으로 해석될 수 있다. 예를 들어 와타나베 히로시는 소코의 사상을 주자학의 근세 사회 적응화의 일면으로 파악한 후, 소코를 포함한 근세 전기의 일본 유학을 개괄하여 "초월적인 '리'보다 '實'(현실, 사실, 실정)에 바로 연결하려는 경향"을 지적한다.²³⁾ 또한 비토 마사히테의 「야마가 소코의 사상적 전회(山鹿素行の思想的轉回) (上)(下)」(『思想』 560・561號, 岩波書店, 1971)나 마에다 쓰토무(前田勉), 『근세일본의 유학과 병학(近世日本の儒學と兵學)』(ペリカン社, 1996)은 '性即理'로서 각 개인에 내재하는 善性을 믿는 주자학이 개인의 확립을 촉진하는 개인주의로 이어져 막부의 지배에 반하는 것으로 보고, 소코가 근세 정치 체제에 부합하는 유학을 만들려고 했다고 보았다. 즉, 각각의 연구에서 논조의 차이는 있지만, 소코의 사상은 보편으로서의 '리'를 부정하는 것이라는 점에서는 공통점이 있다고 본 것이다.

이와 같이 이노우에 이후 진사이, 소라이와 함께 고학파의 유학자로서 '야마가 소코=주자학 비판'이라는 이해가 통설로 정착되어 왔다.²⁴⁾ 그러나 필자는 이 이해에 대해 의문을 가지고 있다. 이에 대해 크게 두 가지 논점을 제시하고자 한다.

첫 번째는 소코가 애초에 주희(1130~1200)를 그다지 비판하지 않

23) 『近世日本社會と宋學』, 207쪽.

24) 극히 적은 예외로 田原嗣郎가 있다. 그는 주자학의 '리'와 소코의 '誠'이 거의 같은 의미라고 하였다. 『徳川思想史研究』(未來社, 1958): 「山鹿素行における思想の基本的構成」(『日本思想大系 33 山鹿素行』, 岩波書店, 1973) 참조. 단, 그의 견해는 비토 마사히테나 마에다 쓰토무에 의해 비판받았으며 지금은 일반적으로 인정받지 못하고 있다.

있다는 점이다. 물론 지금까지 주자학 비판으로 해석되어 온 것처럼 소코는 주희와 다른 견해를 표명하는 경우가 많다. 그러나 소코의 말을 잘 읽어보면 주희에 대해 일종의 공감을 표시한 예가 산재해 있다.

내가 생각건대, 六經과 四書의 주해는 고급에 적지 않다. 다만 朱子는 학문으로 日用을 논하였고, 下學하여 上達할 것으로 고민했다. 그 뜻이 聖學에 공적이 있는 까닭이다. 안타깝도다! 先儒의 餘流를 이어받아 아직도 本然之善을 찾고 天命之性을 회복하고자 하니, 持敬存心の 폐해가 있다. (『山鹿語類』 卷第35)²⁵⁾

이미 언급했듯이 선행연구는 소코가 주자학이 실천성이 부족하다고 비판했다고 한다. 그러나 실제로 소코는 주희의 실천지향성을 높이 평가하고 있다. 그것은 주희의 경서 주석이 ‘일용’을 염두에 두고 이루어졌다는 점에서 드러난다. 그 위에 소코는 주희가 사람이 본래 가지고 있는 善性(本然之善)을 논하며 그것으로 돌아갈 것을 설파한 것은 ‘선유의 여류’, 즉 주희 이전의 유자들의 영향이라고 말한다. 따라서 소코는 ‘본연의 선’을 상징하는 착상을 주희의 것으로 보지 않는다. 이 점은 선행연구에서 거의 언급되지 않고, 언급되더라도 결국 ‘본연의 선’을 추구한 주희의 사상을 소코가 비판했다고 하여 소코와 주희와의 비교로 전개되는 경우가 대부분이다.²⁶⁾ 즉, 지금까지의 연구에서는 소코가 주희와 주희 이전의 송대 유생들과 구별되는 점이 충분히 고려되지 않았다. 그것만으로는 소코의 진의를 읽어낼 수 없다는 것은 분명하다.

이를 바탕으로 본고 1절에서 인용한 소코의 말을 다시 한번 살펴보자. 여기서 소코는 “송대에 들어서면서 유교가 형이상학이나 內觀的 방법론

25) 『全集』 第9卷, 266~267쪽.

26) 가령, 立花均, 앞의 책, 26쪽.

등 일상에서 벗어난 논의를 하게 되었다”고 했다. 그것은 周敦頤·二程(程顥1032~1085, 程頤1033~1107)·張載(1020~1077), 邵雍(1011~1077) 등 북송의 대유학자들의 등장(朱熹는 여기에 포함되지 않았다는 점에 유의할 필요가 있다). 또한 소코는 이 인용문에서 다음과 같이 말한다.

周-鄭-張-邵의 유생들이 세상에 이름을 떨치고, 그동안 수많은 講筵이 있었으나 송나라에 漢唐의 治世도 없고, 또 恢復의 계획도 없었다. 다만 朱元晦의 학문이 선유를 압도했지만 餘流를 뛰어넘을 수 없었다. 만약 元晦가 周子の 땅에서 태어나 餘流에 물들지 않았더라면 반드시 不傳의 맥을 이어받았을 것이다. (『山鹿語類』 卷第35)²⁷⁾

소코의 인식에 따르면 송대 유학의 시발점은 주돈이이다. 그래서 소코는 인용문 말미에 주돈이와 주희가 서로 바뀌었으면 좋겠다고 아쉬워하고 있는 것이다. 이를 통해 주희는 주돈이를 출발점으로 하는 송대의 나쁜 사상의 영향을 받았고, 이에 저항하면서도 완전히 벗어나지 못한 인물이라는 것을 알 수 있다. 따라서 소코가 진정으로 비판해야 할 사람은 주희가 아니라 주돈이인 것이다. 사실 소코는 “후세의 학자가 이학을 말할 때는 周子에 의거한다”(위의 책)²⁸⁾라고 하여 주돈이 이후의 유생들은 모두 그의 영향력 아래에 있다고 이해하고 있다.

이것만으로도 이미 소코의 사상을 ‘주자학 비판’이라는 한마디로 정리할 수 없음이 분명하지만, 본고에서는 기존 연구에 대한 의문을 한 가지 더 제기하고자 한다. 그것은 소코의 비판 대상이 주돈이인 것과 관련된 것인데, 소코가 독자적인 ‘太極說’을 주장하고 있다는 점이다. 소코의 태

27) 『全集』 第9卷, 273쪽.

28) 위의 책, 239쪽.

극설은 다음과 같다.

스승께서 말씀하셨다: 태극의 설을 사람의 태중에 생기는 것에 비유하자면, 理氣가 섞여 아주 작은(一點子) 象을 이룬다. 이때는 이미 象數가 이미 갖추어져 있어 한 가지도 부족함이 없다. 그래서 오직 아주 작은 것으로서 冲漠無朕하다. 이 작은 것이 천지자연의 오묘함이고, 일용사물의 이치이며, 四肢百體의 형상이니, 이미 태극이다. 그리하여 해가 되고 달이 되어 마침내 이 모양을 이루었다. 이는 아주 작은 것들 사이에서, 象數가 이미 태극으로 발한 것이다. 지금 하나도 더함도 덜함도 없이, 새, 짐승, 물고기, 곤충이 탄생하고, 초목의 열매, 알에 깃드는 생명, 싹이 돌아나는 것이 모두 理氣가 오묘하게 합하여 이루어진 사물인 것이니 모두 이와 같다. 상수는 이미 갖추어져 조짐이 없다. 그 상수는 이미 발하여 用이 된다. 그러므로 태극은 시종일관 지극한 것이다. (『山鹿語類』 卷第43)²⁹⁾

여기서 소코는 태극에 대해 사람이 태내에서 태어나는 시점에 비유하여 설명하고 있다. 이에 따르면, 사람이 태내에서 한 인간이 되었을 때 이미 그 이후에 가지게 될 모든 요소가 존재한다고 한다. 예를 들어 '사지백체'라는 말처럼 신체 등이 이에 해당한다. 태어난 아이가 자라서 어떤 신체가 될지는 이미 정해져 있는 것이다. 이는 인간뿐만 아니라 동물이나 식물도 마찬가지다. 이처럼 이후 변화로 나타나는 것이 발생 단계에서 이미 존재하고 있다는 것이 인용문에서 말하는 '상수가 이미 갖추어져 있다'는 말의 의미이다. 그것이 변화로 보이는 것은 눈에 보이지 않던 것이 보이게 되었기 때문이지, 눈에 보이지 않는다고 해서 존재하지 않는 것이 아니다. 모든 것은 이미 존재하고 있으며, 기존에 존재하지 않던 것이 존재하게 되거나 반대로 존재하던 것이 없어지는 것이 아

29) 『全集』 第10卷, 360쪽.

니다. 이처럼 변화와 동시적 위상에 있지만, 가시화 내지는 비가시화인 것이다.

이러한 태극론을 통해 소코가 염두에 두고 있는 것은 다름 아닌 주돈이이다. 주돈이의 대표작이 『太極圖』와 『太極圖說』인데, 소코는 이 책에서 제시된 생성론에 대해 그것이 단계적이라는 점을 비판한다.

음양오행이 서로 뿌리를 내리고, 이기가 오묘하게 합하여 단지 아주 작은 象이 있을 뿐이다. 그 사이에 막힘이 없다. 오행이 분리된 후 眞精妙함이 됨이 없었다. 진정묘합할 때는 사람과 사물이 모두 그 사이에서 생겨났다. 먼저 사람이 나고 후에 사물이 난 것이 아니다. (위의 책)³⁰⁾

소코에 따르면 음양과 오행으로부터 사람과 사물이 생겨나는 것도 이 과정에 간격이 없고 순서도 존재하지 않는다. 『태극도설』에서는 여러 도상을 세로로 연결하여 음양→오행→인간→만물의 순서로 생성해 간다고 본다. 동시성을 기조로 하는 소코의 태극설은 『태극도설』의 단계적 생성론에 대한 안티테제로서 만들어진 것이다.

주지하다시피 주자학에서는 태극과 ‘리’를 동일한 것으로 보고, 만물의 근원이자 그 존재 방식에 대한 규정이라고 보았다. 기존의 연구에서는 소코는 이러한 주자학의 난해한 형이상학적 사고를 현실과 유리된 것이라 비판했던 것으로 알려졌다. 물론 소코는 태극을 ‘이기묘합’이라 하였고, ‘리’라고는 말하지 않았다. 그러나 모든 존재를 동시적 병존으로 보는 소코의 태극설은 주돈이보다 훨씬 난해하다. 즉, 지금까지의 ‘주자학의 비현실성을 비판했다’는 관점에 치우친 연구에서는 찾아볼 수 없는 복잡한 논의가 소코의 사상에 있는 것이다.

30) 위의 책, 382쪽.

그렇다면 본 절에서 살펴본 바와 같이 소코가 ‘주희보다 주돈이를 비판하고’, ‘동시성을 바탕으로 한 태극설을 구축’한 것은 어떤 의미가 있을까? 다음 절에서는 소코와 대조적으로 주자학을 고수한 유자와의 비교를 통해 이를 생각해 보기로 한다.

4. 사토 나오카타(佐藤直方)·무로 큐소(室鳩巢)와의 비교

주자학이 주류였던 당시 일본에는 가능한 주자학에 충실하고자 했던 사람들도 적지 않았다. 이 절에서는 소코의 비교 대상으로 사토 나오카타(佐藤直方, 1650~1719)와 무로 큐소(室鳩巢, 1658~1734)라는 두 명의 유학자를 다루고자 한다. 두 사람은 충실한 주자학자를 자처했을 뿐만 아니라 태극에 대해 일관된 논의를 펼쳤기 때문에 앞 절에서 살펴본 소코의 태극설의 의의를 명확히 하는 데 적합하기 때문이다.

우선 사토 나오카타부터 살펴보자. 나오카타는 원래 엄격한 주자학자로 알려진 야마사키 야사이(山崎闇齋, 1619~1682)의 제자였으며, 후에 안사이와 결별하지만 주자학은 평생 고수하였다. 이러한 나오카다가 말년에 태극을 다룬 강의에서 다음과 같은 말을 남겼다.

‘無極太極’의 설은 周子の 본의가 아니다. 『通書』를 살펴야 한다. 本旨는 ‘太極動而’ 운운한 데 있다. 그러나 공자의 ‘易有太極’이라는 구절이 이상하게 되기 때문에 부득이하게 말한 것이다.³¹⁾ 그것은 노자의 무리, 이단의 허무는 배격하기 위한 것이다. 周子は ‘有太極’을 대상으로 의론하여 有에 대해 無라 한 것이다. 단지 ‘무’만 말하는 것은 좋지 않다. (『道体講義』)³²⁾

31) 역자주: 『周易』 『繫辭傳』에서 공자가 ‘易有太極’이라고 했기 때문에 주돈이가 어쩔 수 없이 태극에 대해 설명했다는 말이다.

이 말은 나오카다가 69세 때 한 말이다. 왜 이 논의를 여기서 다루었는가 하면, 54세 때 나오카다가 “(주돈이가-역사) ‘無極而太極’이라고 처음 말했는데, 그것참 훌륭한 발상이었다”³³⁾라고 했기 때문이다. 즉, 과거 나오카타는 『태극도설』의 ‘무극이태극’을 매우 높게 평가했지만, 말년에 이르러서는 이것이 주돈이가 진정으로 말하고자 했던 것(‘本意’)이 아니라고 말하기에 이르렀다. 그런데 나오카다가 중요하게 여기는 『통서』나 『태극도설』의 ‘太極이 動하여...’라는 부분에는 ‘무극’이라는 단어가 단 한 번도 등장하지 않는다. 왜 나오카타는 이렇게 달라진 것일까? 그것은 나오카다가 ‘무극’과 ‘태극’ 및 그 관계에 대해 고민했기 때문이다. 사실 나오카타는 젊은 시절부터 ‘태극’에 대한 해석이 일정하지 않았고, ‘태극’이 ‘리’인지 ‘리’와 ‘기’를 합쳐서 설파한 것인지 시기에 따라 해석이 달랐다. 이에 대해 선행연구는 “평소 ‘定見’을 갖는 것의 필요성을 강조해 마지않았던 나오카타로서는 매우 드문 ‘흔들림’이라고 할 수 있다”³⁴⁾고 말한다. 또한 ‘무극’과 ‘태극’의 관계에 대해서도 과거 나오카타는 양자를 별개의 것으로 보는 것을 부정했다. 그래서 “‘而’라는 글자는 순서를 나타내는 말은 아니다”(「太極圖同圖說同圖說解並後論講義」)³⁵⁾라고 하여, ‘무극’→‘태극’과 같은 단계가 있는 것이 아니라고 했다. 그로부터 ‘무극이태극’이 중요하지 않다고 생각이 변한 것은 나오카타가 ‘무극’과 ‘태극’의 관계에 대해 납득할 수 없는 부분이 있었기 때문으로 추측

32) 『増訂佐藤直方全集』(ベリかん社, 1979) 第2卷, 435쪽.

33) 『増訂佐藤直方全集』 第1卷, 462쪽.

34) 吉田健舟, 『叢書日本の思想家 12 佐藤直方 三宅尚齋』(明德出版社, 1990), 89쪽. 또 나오카타의 태극설에 대해서는 ‘흔들림’이 없다고 하는 설도 존재한다. 嚴錫仁, 「佐藤直方の理氣論—朱・陸の太極論争との關連において—」(『倫理學』 第 14号, 1997); 關幹雄, 「佐藤直方の理氣論をめぐって—太極解釋を中心にして—」(『九州中國學會報』 第 53号, 2015) 참조.

35) 위의 책, 429쪽.

된다. 그래서 결국 ‘무극이태극’은 어디까지나 방편에 불과하다고 할 수 밖에 없었던 것이다.

그렇다면 무로 큐소는 어떨까? 큐소는 기노시타 준안(木下順庵, 1621~1699)을 스승으로 모셨으며, 나오키타처럼 주자학을 신봉한 인물이다. 그는 태극에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

어떤 사람이 물었다: 제4절의 본문에 대해, 黃勉齋가, ‘앞에 말한 바 無極으로부터 아래 오행에 이르기까지는 시작에서 연원하여 끝까지 모두 궁구한 것이고, 지금 말한바 오행으로부터 위로 무극에 이르기까지는 흐름을 거슬러 올라가 그 연원을 궁구한 것이다’라고 했습니다. 이것은 황면재가 주자의 뜻에 의거하여 추론한 것이니 그 뜻은 명백한데, 우리 그대에게 과연 餘論이 없는지요?

답하였다: 황면재의 설은 얻은 바가 있지만 아직 미진합니다. (중략) 周子の 이 편은 ‘무극이태극’을 가지고 立言의 시작을 삼았는데, 이에 이르러 마침내 ‘太極本無極也’로 결론지었으니, 또한 아래 문장의 시작을 맡긴 것입니다. 그래서 아래 문장에도 또 무극을 가지고 일으킨 것이니, 또한 流行과 化育한 것이 一理를 通貫하여 애초에 二本의 뜻이 없음을 충분히 볼 수 있습니다. 朱子は 여기에서 먼저 본문의 大意를 들어 해석하기를, ‘오행이 갖추어졌으니 造化, 發育이 갖추어지지 않음이 없다’라고 했으니, 이것은 이미 乾男, 坤女, 萬物化生의 뜻이 그 가운데 있는 것입니다. 이 구절은 周子가 실제로 아래 문장을 위해 일으킨 것이고, 朱子가 또한 周子의 뜻을 받아들여 이와 같이 해석한 것이니, 어찌 단지 흐름을 거슬러 올라가 그 근원을 궁구한 것이라 할 뿐이겠습니까! (『太極圖述』 卷之下)³⁶⁾

『태극도설』의 ‘太極本無極’에 대해 큐소는 어디까지나 앞뒤 문장을 연결하기 위한 것이라고 한다. 따라서 당연히 ‘무극’→‘태극’의 단계라고 읽을 수 있는 이 한 구절에 무게를 두어서는 안 된다는 말일 것이다. 그보

36) 『日本儒林叢書』(東洋圖書刊行會, 1931) 卷8, 73~74쪽.

다 큐소는 '무극이태극'에 '남녀'와 '만물'이 갖추어져 있다고 하는 등, 단계적으로 읽어서는 안 된다는 것에 중점을 두어야 한다고 보았다.

또한 여기서 주목해야 할 점은 큐소가 주희의 사위이자 제자인 黃幹(勉齋, 1152~1221)의 이름을 언급하고 있다는 점이다. 큐소에 따르면 황간은 『태극도설』을 해석할 때 '始'나 '源'이라는 개념을 사용했다. 즉, 주돈이·주희까지는 '태극'을 동시성으로 파악했던 것이 황간이 되면서 단계적 생성론으로 바뀌었다는 것이 큐소의 이해이다.

이렇게 보면 참으로 이상한 상황이 벌어지고 있음을 알 수 있다. 일반적으로 주자학에 대한 태도에 있어서 대조적인 것으로 여겨지는 소코와 나오카타·큐소이지만, '태극'을 단계적 생성론으로 읽지 않는다는 태도는 공통적이다.

그리고 그 배경에 있는 것으로 보이는 것은 주희의 말이다. 『朱子文集』에는 다음과 같은 말이 있다.

然曰無極而太極，太極本無極，則非無極之後別生太極，太極之上先有無極也。又曰五行陰陽，陰陽太極，則非太極之後別生二五生，二五之上先有太極有也。以至於成男成女，化生萬物，而無極之妙，蓋未始不在是。此一圖之綱領，大易之遺意，與老子所謂物生於有，有生於無，以造化爲眞有始終者正南北矣。(『朱子文集』卷45「答楊子直」)

여기서 주희는 주돈이의 진의가 단계적 생성론에 있지 않다고 단언한다. '태극'은 '무극'에서 생겨난 것도 아니고, '음양', '오행'도 '태극'에서 생겨난 것도 아니다.³⁷⁾ 이런 의미에서 『노자』의 無→有→萬物이라는 단계적 생성론³⁸⁾과는 정반대라고 한다. 이렇게 보면 단계적 생성론의

37) '무극이태극'에 대해서는 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』(春秋社, 1969)146~246쪽 및 土田健次郎, 『道學の形成』(創文社, 2002), 131~134쪽 참조.

부정은 주희의 견해를 따른 것이다. 그것은 나오카타와 큐소는 물론, 소코도 마찬가지라고 볼 수 있을 것이다.

그러나 소코는 나오카타와 큐소와는 분명히 다른 점이 있다. 소코는 주돈이의 사상과 주희의 사상에 어긋남이 있다고 주장하고 있다. ‘무극이태극’에 대해 소코는 다음과 같이 말한다.

어떤 사람이 묻자 주자가 말하기를, “‘무극이태극’의 이 다섯 글자는 한 글자도 더하거나 뺄 수 없다”라고 했고, 또 말하기를, “이 ‘而’자는 가볍다”라고 했다. 이 두 가지 설은 차이가 있으면서도 비슷하다.

스승께서 말씀하셨다: 성인의 도를 말함은 더욱 긴요하다. 더구나 문장으로 설명할 수 있는 것이 아니다. 그러므로 학자라면 한 글자도 가감하지 말고 따라야 한다. 朱子は 周子の 말을 성인의 말로 삼았으니, 한 글자도 더하거나 빼지 말아야 한데 이르렀다. 그러나 ‘而’자를 보면 태극의 위에 무극이 있는 것 같다. 그러므로 사람들의 착오를 두려워하여 ‘而’자를 가볍게 여긴 것이다. (『山鹿語類』 卷第43)³⁸⁾

소코에 따르면, 주희는 ‘而’를 가벼운 의미를 가진 글자로 보려고 했다. 그것은 ‘而’에 중요한 의미를 부여하면 ‘無極’과 ‘太極’이 각각 별개의 것이 되기 때문이다. 주희의 의도는 ‘무극’=‘태극’에 있다. 따라서 양자를 구분하는 듯한 주돈이의 서술은 주희에게는 바람직하지 않은 것이 된다. 하지만 주돈이의 문장에 손을 댈 수 없는 주희로서는 해석의 차원에서 자신의 설을 주장할 수밖에 없었다. 이 문답에서 소코가 주돈이의 말에 대해 고민하는 주희의 모습을 상정하고 있음을 알 수 있다.

한편 주자학을 준수하고자 했던 나오카타와 큐소는 주돈이와 주희를 분리하는 발상에는 이르지 못했다. 그 결과 그들은 ‘무극이태극’의 해석

38) 『老子』 第40章 “反者道之動, 弱者道之用. 天下万物生於有, 有生於無.”

39) 『全集』, 394~395쪽. 주자의 말은 『朱子語類』 卷第94.

에 어려움을 겪었는데, 나오키타는 그것이 중요하지 않다고 하였고, 큐소는 주돈이와 주희와의 일치를 깨뜨리지 않기 위해 황간이 잘못된 해석을 하게 된 요인이 되었다고 한 것이다.

여기서 소코 사상의 의의를 다음과 같이 이해할 수 있다. 즉, 소코는 주자학을 체계성 있는 통일체로 봄으로써 거기에 내재된 모순에 갇히는 것을 회피하려 한 것이다. 그리고 그는 주희의 사상이 가지고 있는 좋은 면만을 취하고자 했던 것이다. 이는 기존의 주자학을 축으로 하여 그것에 찬성하느냐 반대하느냐의 이항대립만으로는 볼 수 없는 것이 있음을 의미한다. 소코 사상은 그런 지점에서 자유로운 곳에 위치해 있는 것이다.

맺음말

마지막으로 근세 일본의 '근대적 사유'에 대해 언급하고 싶다. 본고 2절에서 언급했듯이 마루야마가 가장 중시한 것이 바로 이것이며, 마루야마의 설이 현재까지도 영향력을 유지하고 있는 것도 그 '근대'를 둘러싼 사고 때문이라고 할 수 있다. 그것은 전후 일본에서 '근대적' 주체성의 확립이 큰 과제였기 때문이다. 마루야마는 말한다.

우리의 전통 종교가 모두 새로운 시대에 유입된 이데올로기와 사상적으로 대결하고, 그 대결을 통해 전통을 자각적으로 재생시키는 역할을 하지 못했고, 그 때문에 새로운 사상이 무질서하게 쌓여가되어 근대 일본인의 정신적 雜居성이 극에 달했다. 일본의 근대 천황제는 바로 권력의 핵심을 동시에 정신적 '기축'으로 삼아 이 사태에 대처하려 했지만, 국체가 잡거성의 '전통' 자체를 자신의 실체로 삼았기 때문에 그것은 우리의 사상을 실질적으로 정돈하는 원리로서가 아니라 오히려 부정적인 동질화(이단 배제) 작용의 측면에서만 강력하게 작용했다. 인격적 주

체-자유로운 인식주체라는 의미에서도, 윤리적 책임주체라는 의미에서도, 또한 질서형성의 주체라는 의미에서도-의 확립에 결정적인 장애가 될 운명을 처음부터 내포하고 있었다. (『일본의 사상』 「일본의 사상」)40)

마루야마는 일본의 사상이 전통적으로 주체성을 확립하지 못하고 주변과 동화되는 경향이 있다고 보았다. 그것은 나쁜 의미의 동질화이며, 다수에서 벗어난 이단을 배제하는 힘이 작용한다. 이 글은 일본이 패전한 지 약 15년 후에 발표된 것으로, 전쟁으로 흘러간 일본 사회와 이를 막지 못한 지식인들에 대한 비판이 담겨 있다. 즉, 마루야마가 주체성 확립을 중시한 것은 전쟁 전과 전쟁 중에 대한 반성에서 비롯된 것이다. 그래서 그는 이후의 구절에서 “그 주체를 우리가 만들어내는 것이 무엇보다도 우리의 ‘혁명’의 과제이다”(위의 책)41)라고 강조하고 있다. 그렇기 때문에 마루야마는 소라이를 비롯한 ‘고학파’에서 근대로 연결되는 요소를 발견하고, 그것에 높은 평가를 내린 것이다.

본고에서도 질서를 스스로 만들어가는 주체성이 중요하다는 의견에는 이견이 없다. 현대 일본을 살아가면서 자신들의 역사를 잊어서는 안 된다. 또한 최근의 세계 정세를 보더라도 주변을 의식하지 않고 자기의 견을 주장하는 것의 중요성은 점점 더 커지고 있다고 할 수 있다.

다만, 역사 연구라는 측면에서는 한 가지 관점에 갇혀 있으면 보이지 않는 것들도 있다. 지금까지 소코의 사상이 ‘주자학 비판’이라는 단순한 관점에서만 파악되어 온 것은 ‘근대’의 所在를 주자학으로 볼 것인가, 반주자학으로 볼 것인가에 대한 관심이 강했던 것이 원인 중 하나이다. 이를 넘어서 새로운 각도에서 재검토했을 때, 소코의 사상에는 지금까지

40) 『日本の思想』(岩波新書, 1961), 63쪽.

41) 위의 책, 66쪽.

생각했던 것보다 훨씬 더 복잡한 면이 있음을 알 수 있었다. 본고에서는 소코에 대한 이야기가 중심이 되었지만, 비슷한 사례는 다른 곳에서도 찾아볼 수 있을 것이다. 근세 일본 유학은 아직도 많은 가능성을 내포하고 있다고 나는 믿는다.