

近世日本の 朱子學受容과 그 變容에 관하여

宋 彙 七*

• 目 次 •

I. 序 論	IV. 伊藤仁齋의 사랑(仁)의 人間學
II. 幕藩體制와 朱子學	V. 貝原益軒의 氣一元論
III. 山鹿素行의 朱子學批判	IV. 結 論

I. 序 論

近世日本(1600-1868)의 朱子學 受容은 藤原惺窩(후지와라 세이까, 1561-1619)에 의해 그序幕이 열리고 林羅山(하야시 라잔, 1583-1657)에 의해 本格的인 軌道에 오르게 된다. 물론 朱子學이 日本에 傳來된 것은 400餘年 以前の 鎌倉時代(가마쿠라시대, 1192-1333)였으나¹⁾, 적어도 1600年代 초기까지는 五山禪林의 僧侶들과 京都의 皇室・公家・博士家에 限定的으로 읽혀졌고, 그 이해방법에 있어서도 朱子學을 禪佛敎의 觀點에서 해석하는²⁾ 儒佛一體의 性格을 벗어나지 못하고 있었다.

그러나 德川家康(도쿠가와 이에야스, 1542-1616)가 天下統一을 이룩한 1600년에 五山禪僧이었던 藤原惺窩가 僧服 대신에 儒家의 深衣道服을 입고 家康에게 朱子學을 講論한 것은 분명히 佛敎로부터 儒敎의 獨立을 선언한 중대한 事件이었다³⁾. 그리고 惺窩가 家康으로부터 幕府에 出仕해 달라는 要請을 받고 자기 대신에 弟子 林羅山을 薦舉한 것은 1605년이었고 그것이 훗날 林家 朱子學을

* 慶北大學校 師範大學 教授

1) 朱子書의 日本傳來는 1211년 入宋僧 俊躬(준조오)에 의해 처음 이루어지고, 그보다 30년후(1241)에 중국에 다녀온 승려 円爾(엔니)도 「大學或問」, 「中庸或問」, 「論語精義」, 「大學精義」 등 大量의 朱子書를 가져왔다고 한다. 王家驊, 『日中儒學의 比較』(東京: 大興出版社, 1988), pp. 122-3參照.

2) 1600년대 以前에도 「四書集注」가 和訓本으로 刊行되고 地方禪林에서는 朱子註釋本을 통한 旺盛한 講論이 이루어졌으나, 이를테면 盡心을 直指人心으로 해석하고, 知性을 見性으로, 知天을 成佛로 해석하는 등 朱子學을 佛敎의인 觀點에서 이해하고 있었다. 王家驊, 前掲書, pp.124-42參照.

3) 藤原惺窩는 以前에도 家康에 의해 江戸에 招待되어 「貞觀政要」를 講義한 적이 있으나(1593), 佛敎와 緣을 끊고 佛敎를 비판하면서 儒者의 입장에서 朱子學을 講論한 것은 이때가 처음인 것으로 알려지고 있다. 阿部吉雄, 『日本朱子學と朝鮮』(東京: 東京大學出版會, 1978), pp.88-9 및, 金谷治, 「藤原惺窩의 儒學思想」, 『藤原惺窩 林羅山— 日本思想大系(이하 ‘大系’로表記함) 28』(東京: 岩波書店, 1975), p.449參照.

幕府官學의 지위에 올려놓는 첫 출발이 되었다.

學者에 따라서는 惺窩를 近世日本의 朱子學 開唱者라고 말하기도 하나⁴⁾, 그가 비록 「四書」를 重視하고 또 朱子를 崇모했지만 佛教를 批判하면서도 禪佛教의 인의식을 완전히 拂拭하지 못했고 또 理氣心性論에 있어서는 陽明學的 기반 위에 서고 있어 그를 朱子學者로 규정하는 데는 상당한 問題點이 있다.

그러나 林羅山은 이미 惺窩의 弟子가 되기 以前에 惺窩의 陽明學 포용자세를 批判하면서 朱子學 一尊主義를 표방하고 나섰고⁵⁾, 理論의 면에서는 다소 혼란이 있었으나 一生동안 朱子學 信奉者로 處身했다는 점에서 그는 近世日本朱子學의 開唱者로 규정하기에 充分한 人物이었다. 그러나 惺窩는 그의 折衷主義의인 자세 때문에 엄격한 意味에서 朱子學 開唱者라고 하기 보다는 ‘近世儒學의 開唱者’ 내지는 그 鼻祖라고 하는 것이 더 適合하리라고 생각한다.

筆者는 本稿에서 위의 두사람을 통한 德川初期의 朱子學 受容過程을 살피고, 以後의 山鹿素行(야마가 소코, 1622-1685), 伊藤仁齋(이토오 진사이, 1627-1705), 貝原益軒(가이바라 엑켄, 1630-1714), 荻生徂徠(오규우 소라이, 1666-1728) 등의 朱子學 受容과 그 批判·克服의 過程을 추적하면서 近世日本儒學의 特徵의인 性格을 밝혀보려 한다.

뒤에 詳論하겠지만 近世日本의 朱子學 受容은 그 始發點인 藤原惺窩에서부터 哲學의인 原理보다는 倫理的인 實用性에 더 큰 비중을 두었고, 그의 弟子 林羅山도 無極·太極·天理 등의 本體論的 原理보다는 現實社會의 身分秩序를 규정하는 倫理的인 原理(道理)에 더 큰 관심을 기울였다. 그리고 日本儒學史에서 가장 철저한 朱子學者로 지칭되는 山崎闇齋(야마자키 안사이, 1616-1682)도 朱子學의 완벽성을 예찬하면서 ‘記述하되 결코 創作하지 않는다’(述而不作)는 것을 ‘家法’으로 내세웠지만⁶⁾, 역시 그도 形而上學의인 朱子學보다는 實踐的인 朱子學, 즉 ‘敬義内外’의 修養論에 치중하였고 또 「垂加神道」를 創始할 정도로 철저히 日本的인 朱子學者가 되었다⁷⁾.

그런가 하면 日本의 儒學者들은 陽明學者 中江藤樹(나카에 도오쥬우, 1608-

4) 金谷治, 前掲書, p.451參照.

5) 林羅山은 1604년에 藤原惺窩에게 書簡을 보내면서 惺窩의 大學解釋, 특히 明德 親民의 二綱領論과 親民을 新民으로 읽지 않고 王陽明처럼 親民 그대로 해석해야 한다는 주장 등을 신랄하게 비판한다. 林羅山, 「惺窩答問」, 『大系28』, pp.198-205參照.

6) 山崎闇齋는 朱子學에 대해 거의 宗教的인 信念에 가까운 崇拜意識을 갖고 있었고 朱子의 說은 ‘한마디도 보탬 것이 없으므로 記述하되 결코 創作하지 않는다’는 것이 그의 ‘家法’이라고 말한다. 이러한 관점은 그의 學派(闇齋學派) 전체에 하나의 전통으로 계승되었다. 阿部隆一, 「崎門學派諸家の略傳と學風」, 『山崎闇齋—大系31』, pp.567-74參照.

7) 闇齋는 神儒一體論者로 儒敎의 ‘天人合一의 道’와 神道의 ‘神人唯一의 道’가 같은 하나의 理(一理)라고 주장한다. 그리고 그는 ‘孔子가 大將, 孟子가 副將이 되어 日本을 侵攻해 오면 자기 손으로 무기를 들고 싸울 것이요, 孔孟을 사로잡아 國恩에 보답하는 것이 孔孟의 道’(先哲叢談三)라고 주장할 정도로 民族主義的 色彩가 짙은 學者였다. 岡田武彦, 『江戸期の儒學』(東京: 木耳社, 1981), pp.11-16參照.

1648)가 그랬듯이 젊은 시절에는 大部分이 朱子學에 沒頭하고 또 朱子學者임을 自處하지만 30代 중반을 넘어서면 朱子學을 批判하면서 古代 孔孟의 原始儒學으로 돌아가자고 외치거나(古學派), 아니면 朱子學을 批判하지는 않더라도 朱子學과 거리가 먼 自己流의 思想體系를 구축해 간다. 이점에 있어서는 日本의 學者들이 朱子學을 받아들여 ‘變容했다’고 하기보다는 朱子學을 ‘벗어났다’고 하는 것이 더 적절할지 모른다. 그러나 筆者는 이들 批判者들도 이미 體得한 朱子學的 要素를 완전히 拂拭할 수는 없었다고 보기 때문에 ‘變容’의 관점에서 그들의 思想을 論議하려 한다.

II. 幕藩體制와 朱子學

德川家康은 ‘關が原(세키가하라)合戰’(1600)에서 豊臣秀吉(도요토미 히데요시, 1536-1598)家 支持勢力인 西軍을 물리치고 天下統一을 이룩한 뒤 江戸(지금의 東京)에 幕府政權을 수립하고(1603), 應仁의 亂(1467-77)以來 수십년동안 戰禍에 시달린 백성들을 안정시키고 흐트러진 社會秩序와 紀綱을 확립하기 위하여 渾身の 노력을 기울인다. 그는, 비록 말을 타고(戰爭을 통해) 天下를 얻었지만 ‘文으로 天下를 다스리겠다’고 선언하고⁸⁾, 기회있을 때마다 學者들을 불러 「四書」와 「史記」, 「貞觀政要」, 「後漢書」 등의 講論을 들으면서 有益한 統治經綸을 얻으려 했다.

이같은 시기에 朱子學은 그에게 自身の 權威를 強化할 수 있는 大義名分論과 社會紀綱을 確立할 수 있는 ‘上下定分の理’(士農工商의 身分制와 綱常의 倫理)를 제공해 주었다. 家康은 흔히 ‘好學之士’로 불려질 정도로 學文(問이 아님)을 좋아했다고 하지만 그가 주자학을 選好한 것은 그 심오한 哲理 때문이 아니라 現實的인 有用性 때문이었다. 이점은 그가 朱子學者 林羅山을 幕府에 採用하면서 그에게 삭발을 命하고 이름까지 바꾸어 승려의 모습으로 근무토록 했다는 사실⁹⁾을 보아도 충분히 알 수 있는 일이다. 排佛論이 그의 思想의 出發點이 었던 羅山으로서 이러한 조치가 분명히 큰 충격이 되었을 것이다.

그러나 羅山은 幕府에 採用된 뒤 한때는 스스로를 ‘天地間の 一廢人’으로 규정할 만큼 挫折을 겪으면서도¹⁰⁾ 과거의 主君이었던 豊臣秀吉家を 타도하고

8) 北島正元, 『德川家康』(東京: 中央公論社, 1963), pp.223-4參照.

9) 尾藤正英, 『日本封建思想史研究』(東京: 青木書店, 1978), pp.143-5. 林羅山은 削髮하고 幕府에 근무했다는 사실 때문에 中江藤樹, 山崎闇齋 등 많은 학자들로부터 曲學阿世의 徒로 비판을 받게 된다.

10) 前田勉, 「林羅山の挫折」, 『東北大學附屬圖書館研究年報』22(1988), p.179參照. 羅山은 1619년 그의 擁護者였던 松平定綱에게 보낸 편지에서 ‘나는 草木과 같이 썩어가고 瓦石과 같이 버려진 몸’이라고 기술하면서 ‘天地間の 一廢人’이라고 탄식하고 있다.

大權을 차지한 家康을 湯武放伐論으로 合理化했고, 家康을 神格化하여 東照大權現이라는 神君의 地位로까지 끌어 올렸다¹¹⁾.

그렇다면 林羅山은 과연 어떤 人物인지 그의 學問과 世界觀, 스승이었던 藤原惺窩와의 관계, 그리고 ‘御用學者’로서의 그의 役割등을 보다 구체적으로 論議해 보기로 하자.

林羅山은 浪人武士의 아들로 태어나 13세 때 京都 五山禪門의 하나였던 建仁寺에 들어가 학문을 익혔으며, 僧侶가 되라는 권유를 뿌리치고 3년후에 집으로 돌아와 儒學공부에 專念한다. 그는 18세 때 「四書集注」를 接하고부터는 朱子學에 沒頭하게 되고 20세 때는 이미 철저한 排佛論者가 되어 있었다¹²⁾. 그리고 22세 되던 해(1604년) 3월에 惺窩에게 書信을 보내는데, 이 書信에서 그는 惺窩의 脫服還俗을 예찬하면서도 佛教批判이 철저하지 못함을 지적하고 陸象山의 心學에 기울어져 있다고 비판한다¹³⁾.

그러나 惺窩는 羅山에게 보낸 答狀을 통해, 사람들은 ‘異’만 보고 ‘同’을 보지 못한다고 말하면서 널리 읽어서 豁然貫通하면 결국 같은 것으로 歸一하기 때문에 자신은 特定한 理論에 ‘偏執하지 않는다’¹⁴⁾고 주장한다. 이 答장을 받고 羅山은 理氣와 格物致知를 論하는 두번째 書信을 보내지만 答장을 받지 못한다. 그리고 같은 해 8월에 惺窩를 만나 入門하고 그의 弟子가 된다.

한편 惺窩는 歌道名門의 후예로 태어나 7~8세 경에 入山(播州 景雲寺)하여 禪學을 배우고 18세 때 京都五山の 相國寺로 옮겨온 禪儒兼修의 승려였다. 그는 30세 되던 해(1590)에 日本에 온 朝鮮通信使 黃允吉, 金誠一, 許篈 등과 交流하면서 朱子學을 志向하게 되고, 1598년 丁酉再亂 때 포로로 잡혀 온 姜沆을 만나 朱子에 대한 이해를 더욱 深化시킨다. 그리고 姜沆과의 학문적인 交流를 통해 「四書五經和訓」을 著述하고¹⁵⁾, 이후 「寸鐵錄」과 「大學要略」 등의 儒學관계 저술을 남긴다.

여기서 잠시 「大學要略」에 나타난 惺窩의 思想을 중요한 부분만 소개해 보면 다음과 같은 내용이 된다. 우선 그는 「大學」 첫부분의 三綱領中 ‘親民’을 朱子の 註釋처럼 ‘新民’으로 해석할 것이 아니라 親民 그대로 읽어야 한다고 말한다. 그리고 明德과 親民은 用이요, 至善은 體이기 때문에 明德·親民의 二綱領 이외에 至善까지 포함하여 三綱領을 만들 필요가 없다고 주장한다. 그에 의하면 ‘明德은 곧 顯道’이고 顯道란 五倫을 지칭하기 때문에 明明德은 君子가 人民을 指導하

11) 北島正之, 「徳川家康」, p.225 및, 石田一良, 「前期幕藩體制のイデオロギーと朱子學派の思想」, 「大系28」, pp.37-43參照.

12) 石田一良, 「林羅山の思想」, 「大系28」, pp.487-89參照. 羅山은 20세 때 「辨18篇」을 저술하는데 그 중에 11편이 佛教를 비판하는 내용이었다. 이점에 대해서는 pp.471-2參照.

13) 石田一良, 「前期幕藩體制のイデオロギーと朱子學派の思想」, 前掲書, pp.416-8參照.

14) 藤原惺窩, 「答林秀才書」, 前掲書, pp.6-10參照.

15) 林羅山, 「惺窩先生行狀」, 前掲書, pp.188-98 및, 阿部吉雄, 「日本朱子學と朝鮮」, pp.62-91參照. 「四書五經和訓」은 姜沆의 序文을 붙혀 出版하려 했으나 뜻을 이루지 못하고 그 原稿만 內閣文庫에 남아 있다고 한다.

여 五倫之道를 실현하는 것이라고 말하면서, 明德은 體요 親民은 用이라는 朱子의 說을 거부한다¹⁶⁾. 한편, 그는 格物論에 있어서도 格物의 格을 朱子처럼 ‘이른다(至)’로 해석하지 않고 ‘제거한다(去)’로 해석한다. 요컨대 格物이란 心上의 物欲을 제거하는 것이고 致知란 마음에 욕망을 제거한 뒤에 나타나는(生發) 明知, 即 至善을 아는 것¹⁷⁾이라고 그는 주장한다.

이 세가지의 관점 중 첫번째의 ‘親民’論은 王陽明의 「古本大學論」에 따른 것이고¹⁸⁾, 두번째의 ‘二綱領’論은 明代 後半期の 三教合一論者 林兆恩의 說을 채용한 것이며¹⁹⁾, 세번째의 ‘格物’論은 王陽明의 ‘바로잡는다(格者 正也)’는 이론과 유사한 것이다. 왜냐하면 陽明도 格物致知를 欲望을 제거하여 마음을 바로잡고(正心) 純粹至善의 良知를 아는 것(致良知)으로 해석하기 때문이다²⁰⁾. 요컨대 惺窩는 格을 ‘제거한다(去)’로 해석하고 陽明은 ‘바로잡는다(正)’로 해석하는 文字上의 차이는 있지만 그 내용에 있어서는 두사람이 거의 일치하고 있는 것이다.

이러한 惺窩의 「大學」 해석방법을 正面으로 批判하고 나선 사람이 22세의 청년학자 林羅山이었으며, 그는 5개월 후에 惺窩와 相面한 자리에서도 그의 親民論, 二綱領論, 格物論에 대해 다시 문제를 제기하고 있다. 그러나 惺窩는 朱子의 窮理, 象山의 易簡, 白沙의 靜園, 陽明의 良知가 제각기 말은 다르지만 그 最終의 인도달점은 같다고 말하면서²¹⁾ 程子が 말한 例의 豁然貫通論으로 陸王學을 포용하는 자신의 折衷의인 立場을 강력히 변호하고 있다.

그런데 여기서 한가지 주목해야 할 것은 惺窩가 이날 羅山을 弟子로 맞이하면서 ‘道에 뜻을 둔 자는 때를 論해서는 안된다’(志道者 不可論時)는 자신의 歷史觀을 披瀝했다는 점이다. 惺窩의 이말을 듣고 羅山은 ‘때는 遠近이 있고 道는 高下가 없다’(時有遠近 道無高下)고 응답하지만, 훗날 그는 惺窩와는 달리 ‘學者는 때를 알아야 한다’(學者 要知時)는 적극적인 입장을 취하게 된다²²⁾. 이 두사람의 관점은 해석의 방법에 따라 전혀 다른 뜻으로 해석할 수도 있겠으나, 前田勉氏는 惺窩의 ‘不可論時’論을 現實政治에 초연한 자세로, 羅山の ‘要知時’論을 現實順應의인 從俗의 論理로 해석하고 있다²³⁾.

그러나 惺窩도 비록 家康의 出仕要請을 거절할 정도로 出世에 대한 個人的

16) 藤原惺窩, 「大學要略」, 前掲書, pp.42-43參照.

17) 藤原惺窩, 前掲書, pp.44-45參照.

18) 筆者의 拙稿, The Philosophical Nature of Yangmyong-Hak, 『現代와 宗教』(大邱: 現代宗教問題研究所, 1984), p.264參照. 그러나 惺窩는 林兆恩의 說에 依存하여 論하고 있다. 藤原惺窩, 前掲書, p.51參照.

19) 惺窩는 「大學要略」에서 ‘林子曰-’을 여덟 차례나 되풀이 하면서 거의 모든 내용을 林兆恩의 說에 의존하여 설명하고 있다. 林兆恩(1517-1598)은 「四書標摘正義」를 저술했고 이 중에도 惺窩가 인용한 책은 주로 「大學正義」였다. 林兆恩에 관해서는 前掲書, 「大學要略」補注, pp.360-4參照.

20) 筆者의 前掲論文, pp.250-51參照.

21) 林羅山, 「惺窩答問」, 前掲書, p.204參照.

22) 林羅山, 前掲書, p.198 및, 前田勉, 「林羅山の挫折」, pp.180-1參照.

23) 前田勉, 前掲論文, pp.181-2參照.

인 野心은 없었다고 하더라도, 政治社會를 내다보는 시각은 가혹할 정도로 엄격한 측면이 있다. 왜냐하면 그는 程朱의 理一分殊說을 받아들여 封建社會의 身分構造를 설명하고 있으나 ‘理一’을 지나치게 강조하면 釋·墨의 경우처럼 平等과 兼愛를 부르짖게 된다²⁴⁾고 경계하고 있기 때문이다. 아무튼 惺窩는 때를論하지 않는 초연한 野人學者로 一生을 마쳤고 羅山은 때를 아는 학자로 幕府에 出仕하여 家康에서 家綱(이에쓰나, 在位1651-1680)까지 4대의 將軍에 봉사하는 긴 一生을 살아가게 된다. 이제 우리들은 羅山의 思想과 幕府儒者로서의 그의 役割에 대해 간단히 살펴볼 차례가 되었다.

林羅山은 22세가 되는 1604년까지 讀破한 書籍이 자그마치 440部(書名으로 쳐서)에 이를 정도로 그 방대한 독서량을 보면 阿部吉雄氏의 말처럼 거의 ‘超人的인’ 정력을 지닌 학자였다²⁵⁾. 그러나 羅山은 그의 폭넓은 讀書과 博識에도 불구하고 朱子學의 基本理論을 파악함에 있어서는 상당한 문제점이 있어 보인다. 왜냐하면 그는 無極·太極·陰陽·理氣·心性論 등, 특히 그중에서도 理氣論에 있어서는 朱子의 說에 확고한 신념을 갖지 못하고²⁶⁾ 거의 晩年에 이르기까지 主氣論的·一元論的인 傾向을 보여주기 때문이다.

上記했듯이 그는 이미 22세 때 惺窩를 批判하고 나섰지만, 그 이후에도 理와 氣는 하나인가 둘인가, 理는 氣의 主宰인가 條理인가, 朝鮮의 理氣四七論(李退溪의)은 옳은 것인가, 氣의 清濁은 어디에서 오는가-에 대해 계속 懷疑하고 있었으며²⁷⁾, 32세가 되는 1614년까지 陰陽은 形而上인가 下인가, 形而下라면 道일 수 있는가, 理氣는 왜 둘인가, 등에 대해 「疑問六條」를 記述하고 있다²⁸⁾.

이런 혼란을 검토하면서 阿部吉雄氏는 羅山의 理氣論이 主氣論 내지는 理氣一元論의 관점에 서고 있다고 주장한다. 그는 羅山의 이런 관점이 주로 羅整庵과 王陽明의 영향하에 이루어 졌다고 보며, 특히 羅山은 陸王學을 비판하면서도 ‘理는 氣의 條理요, 氣는 理의 運用’이라는 王陽明의 說을 受容했다²⁹⁾고 보는 것이다. 따라서 그는 羅山의 惺窩 批判도 朱子學에 대한 확고한 信念에서 이루어진 것이 아니라 陳建(清瀾)의 『學蔀通辨』과 詹陵의 『異端辨正』 등을 통해 얻어진 原則的인 異端批判論에 불과한 것이라고 본다³⁰⁾.

24) 王家驊, 前掲書, p.147參照. 王氏가 惺窩의 原典 어디에서 인용하였는지 분명치 않으나 原文을 보면, ‘學問之道 分別義理 以理一分殊爲本 萬物一理 物我無間 則必入於理一 流釋氏平等利益 墨子兼愛而已’로 되어 있다.

25) 阿部吉雄, 前掲書, p.162 및, pp.204-9參照.

26) 林羅山, 「理氣辨」, 前掲書, pp.161-71 및, 阿部吉雄, 前掲書, pp.208-210參照. 阿部氏는 同書 pp.204-8에서 「主理哲學への疑問」이라는 題目下에 羅山의 主氣論的 傾向을 羅整庵의 「困知記」에서 영향을 받은 것으로 論하고 있다.

27) 阿部吉雄, 前掲書, pp.209-210參照. 여기서 阿部氏는 다시 羅山이 王陽明의 氣의 哲學을 빌려서 朱子의 理氣論을 수정하려 했다고 말한다.

28) 石田一良, 「室町時代の禪儒一致と藤原惺窩 林羅山の思想」, 『江戸の思想家たち』(上)(東京: 研究社, 1979), pp.27-29參照.

29) 앞의 注27, 28參照.

30) 阿部吉雄, 前掲書, pp.185-92參照.

이와는 반대로 石田一良씨는 적어도 羅山이 「大學」跋文을 썼던 40세(1620年)부터는 朱子の 理氣論에 確固하게 ‘定着했다’³¹⁾ 고 주장한다. 그러나 羅山은 40세 이후에도 陽明學的 理氣論에 미련을 버리지 못하고 있어 비록 그가 朱子學을 信奉했다고는 하더라도 그 哲學的인 原理를 이해하고 수용하는 데는 한계가 있었다고 할 수 밖에 없으며, 아니면 대부분의 일본학자들이 그러하였듯이 哲學的・認識論的 原理의 糾明에는 관심이 없었다고 할 수 밖에 없다.

그러나 朱子學者로서의 羅山에는 限界가 있었다고 하더라도 한 學者로서 德川幕府에 기여한 공로는 至大했다고 할 수 있다. 물론 尾藤正英氏의 주장처럼³²⁾ 幕府儒官으로서의 羅山の 位置가 文書を 作成・管理하는 書記 정도의 小吏에 불과하였는지 모른다. 그리고 前田氏가 서술하고 있듯이 道보다는 物理的인 힘과 法の 強制력이 앞서는 武士들의 專制的인 통치기구 속에서 ‘天地間の 一廢人’으로 ‘屈原의 忠憤’을 느끼는³³⁾ 挫折과 堪耐의 세월을 보냈는지 모른다. 그러나 阿部吉雄氏는 羅山이 幕府에 出仕한 초기부터 家康의 書庫를 관리하고 圖書를 蒐集・出版하면서 近世 黎明期에 日本의 思想과 學問을 先導한 위대한 學者였다고 評價한다. 특히 그는 4대 將軍 家綱時代에 이르러서는 羅山이 文教政策의 顧問役을 담당하면서 學問과 教育을 總括하고 幕府의 諸般儀式과 外交文書까지 관장한, 그러니까 文部大臣과 大學總長, 그리고 각 학문분야의 主任教授의 역할을 동시에 담당한³⁴⁾ 거의 절대적인 위치에 있었다고 주장한다.

최근 林羅山の 年譜를 치밀하게 분석 검토한 荻生茂博氏의 논문³⁵⁾ 등을 고려한다면 阿部氏의 이같은 평가는 다소 과장된 면이 없지 않음을 알 수 있다. 그러나 近世日本の 教育과 學問의 發展에 기여한 그의 공로는 결코 過小評價될 수 없는 것이다.

羅山은 1630년대 初부터 將軍 家光(在位1624-1653)의 命을 받아 上野 忍が岡(시노부가오카)에 學問所를 開設하여 弟子들을 양성하기 시작하고, 弘文院이라 불려진 이 家塾은 1690년에 湯島(유시마)로 옮겨져 半官學 體制인 昌平坂(쇼오헤이자카) 學問所로 확대・개편되며, ‘寬政異學의 禁’이 발표되는 1790년

31) 石田一良, 前掲論文, pp.27-39參照. 石田氏는 여기서 세 차례의 긴 補注를 붙이면서 羅山の 思想을 연구함에 있어서 各著述의 著作年代를 무시한 채 일생동안 陽明學에 관심을 두었다고 규정하는 것은 큰 잘못이라고 강조하고 있다.

32) 尾藤正英, 『日本封建思想史研究』, pp.29-30參照. 尾藤氏는 여기서 羅山の 역할뿐 아니라 朱子學이 幕府의 통치 이데올로기 기능을 담당했다는 주장에 대해서도 語不成說이라고 비판하고 있다.

33) 前田勉, 「林羅山の挫折」, pp.195-6參照. 前田氏는 이러한 내용을 「林鶴峰文集」卷39에서 引用하고 있는데, 鶴峰은 亡父 羅山の 詩文集을 편찬하면서(1659) 端午節을 맞아 屈原의 忠憤이 바로 父 羅山の 忠憤이었다고 말하고 先考의 遺文이 楚辭보다도 ‘10倍 以上の 感慨’를 느끼게 한다고 기술하고 있다.

34) 阿部吉雄, 『日本朱子學と朝鮮』, pp.151-154參照.

35) 荻生茂博, 「幕府儒者林家の位置-將軍家と林家」, 『米澤史學』9號(1993), pp.1-26參照.

부터는 幕府의 公式 教育機關(官學)이 되어³⁶⁾ 인재양성의 중추적인 역할을 담당하게 된다. 石川謙氏의 연구에 의하면³⁷⁾ 朱子學 계열에 속하는 德川時代 地方藩校(1630년부터 德川末期까지)의 教授들 중 林家塾 출신자가 311명, 昌平坂學問所 출신자가 230명으로, 전체의 1368명 중 林家朱子學 계통의 학자가 5분의 3을 차지하고 있었다 한다. 우리들은 이 사실 하나만으로도 近世 日本社會에 끼친 林羅山의 影響이 얼마나 컸는가를 충분히 짐작할 수 있는 것이다.

III. 山鹿素行의 朱子學 批判

近世 日本儒學의 다음 단계는 朱子學의 教條主義와 形式主義에 반발한 中江藤樹가 陽明學을 唱導하고, 熊澤蕃山(구마자와 반잔, 1619-1691)과 淵岡山(부찌고오잔, 1617-1668), 그리고 三輪執齋(미와 싯사이, 1669-1744)로 이어지는 日本陽明學派를 形成시키며³⁸⁾, 뒤이어 土佐南學의 學統을 이은 山崎闇齋에 의해 修養主義적인 朱子學이 展開되고, 佐藤直方(사토오 나오키타, 1650-1719)와 淺見綱齋(아사미 케이사이, 1652-1711), 그리고 若林強齋(와카바야시 쿄요사이, 1679-1732)로 이어지는 崎門朱子學派를 형성시킨다³⁹⁾.

한편 德川社會는 4代將軍 家綱가 등장하는 1650년대 중반부터 지금까지의 가혹한 武斷政治가 완화되고 이른바 文治主義 시대가 열리게 된다. 이것은 幕藩體制가 확립되고 政治·社會적으로 그만큼 안정되었다는 것을 의미하며, 商品經濟가 발달되고 文化的으로도 새로운 기운이 싹트는 繁榮의 시대-元祿文化를 예고하는 것이었다. 이러한 시기에 「聖教要錄」을 저술하여(1665년) 朱子學을 비판하고 古代 孔孟의 學으로 돌아가자고 외친 사람이 山鹿素行이었다.

山鹿素行은 다른 많은 학자들이 그랬듯이 浪人武士의 아들로 태어난 사람으로 일찌기 林羅山의 家塾에 入門한 적도 있으나(9세때), 거의 獨學으로 儒學을 공부하여 15세 때 이미 「大學」을 강의할 정도로 총명한 少年이었다. 그리고 그는 16세 때 「大學諺解」와 「中庸諺解」를 저술하고 17세 때 「論語諺解」, 18세 때 「孟子諺解」를 저술하였으며, 12세 때부터 兵學을 연구하여 17세 때에는 이미 「兵法神武雄備集」이라는 兵書を 찬술할 정도로 전문가가 되어있었고 25세 때

36) 大久保利謙, 『日本の大學』(東京: 創研社, 1943), pp.61-99 및, 井上光貞, 『日本史』(東京: 學生社, 1963), p.213參照.

37) 石川謙, 『日本學校史の研究』. 阿部吉雄, 「朱子學派の發展と思想」, 『日本思想史の基礎知識』(東京: 有斐閣, 1974), pp.280-281에서 再引用.

38) 筆者의 拙稿, 「陽明學의 日本的 受容展開에 관하여」, 『伏賢漢文學』第7輯(伏賢漢文學會 1991), pp.35-55參照.

39) 丸山眞男, 「闇齋學と闇齋學派」, 『大系31』, pp.601-674參照.

는 徳川家系の 松平定綱가 兵學의 弟子로 入門해 올 정도로 이름을 떨치고 있었다⁴⁰⁾.

이후 素行은 31세 때 赤穂藩에 採用되어 1660년까지 8년간 藩政에 奉仕하게 되는데 이 기간 중에도 「治教要錄」, 「修教要錄」, 「武教要錄」, 「武教本論」, 「武教全書」, 「兵法或問」 등 엄청난 분량의 저술을 남긴다. 그러나 그는 41세가 되는 1662년에 「近思錄」을 읽고 周濂溪의 ‘無極而太極’을 비판하면서 古學으로 전환하게 되고, 44세 때 저술한 「聖教要錄」에서 朱子學을 비판한 관계로 赤穂藩으로 쫓겨나는 流配刑을 받는다.

그의 주장에 의하면 周子가 「太極圖」를 만들어 後學들을 迷惑시켰는데, 太極 위에 ‘無極而’ 3字를 올려놓은 것은 한마디로 異端의 說이요 聖學에 대한 罪인이 되는 것이라고 한다⁴¹⁾. 그리고 그는 「聖教要錄」에서 聖人이란 日用之事를 잘 알고 禮를 갖추며 過不及이 없는 사람을 지칭하는 것이지, 聖人の 모습이 따로 있고 聖人の 道가 따로 있는 것이 아니라고 주장한다. 요컨대 聖人の 道란 人之道, 즉 日用當行之道를 말하고 그 條理를 배우는 것을 聖學이라고 한다⁴²⁾. 한편 그는 漢唐時代에는 仁을 사랑(愛)이라 했으나 宋代에 이르러 仁을 性이라고 하는 弊端이 생겼다고 하면서, 性을 天命의 性과 氣質의 性으로 구분하고 善과 惡으로 설명하는 것도 또한 異端의 說이라고 주장한다⁴³⁾. 그러니까 天命의 性, 혹은 本然의 性이란 태어난 그대로의 性(生之謂性)을 意味한다는 것이다.

그리고 素行은 「山鹿語錄」에서도 제33권부터는 聖學・天命・道・性・格物・理氣・性善・情欲・仁義 등 朱子學의 核心的인 概念에 대해 자신의 說을 개진하고 있다. 그 중요한 내용을 요약해 보면 다음과 같다. 우선 道란 事物의 存在方式을 나타내는 法則이요, 理란 事物의 條理이며, 格物이란 이 條理를 發見하는 것, 性(本性)이란 妙用感通하는 知的作用, 誠이란 인간에게 必然의으로 갖추어진 情, 情이란 生生發展하는 人間의 原動力이다. 그리고 男女의 情(欲)은 天地의 定理로서 聖人도 이러한 情을 소유하고 있으며, 이 情을 除去(去人欲)한 人間은 죽은 인간이나 마찬가지다⁴⁴⁾. 한마디로 그는 朱子學의 理想的인 人間, 禁慾的인 人間을 거부하고 사랑하고 욕구하는 現實的인 人間을 택하고 있다. 이러한 人間像을 추구하는 것이 바로 그가 말하는 孔孟의 聖學인 것이다.

40) 「山鹿素行年譜」, 『日本の名著(이하 ‘名著’로 표기함)12- 山鹿素行』(東京:中央公論社, 1973), pp.464-9參照. 한편 素行은 「配所殘筆」앞부분에서 北條安房守 앞으로 보내는 편지 형식을 취하면서 자신의 학문적인 편력을 상세히 기술하고 있다. 同書, pp.79-94參照.

41) 山鹿素行, 「山鹿語類」第43卷中, ‘論濂溪太極圖’, ‘論濂溪無極說’, ‘辨或問無極之說’ 및, ‘聖教要錄」, 『大系32』, pp.27-8參照.

42) 山鹿素行, 「聖教要錄」, 前掲書, pp.11-13 및 17-8參照.

43) 山鹿素行, 「聖教要錄」, pp.24-5參照.

44) 山鹿素行, 「山鹿語類」第33卷 以下の ‘辨或問聖人之說’, ‘論格物致知’, ‘論天命之謂性’, ‘論人物之性’, ‘論仁義’ 등 參照.

그러나 素行은 「配所殘筆」에서 최근의 腐敗・無能한 俗學者들이 權力의 그늘 아래서 私利를 추구하면서도 자신의 저술(「聖教要錄」)을 자세히 읽고 그 진실을 확인하지도 않고 그에게 罪를 주려하고 있다고 개탄한다. 그러나 그는 자신에게 罪를 주는 것은 周公・孔子의 道(聖學)에 罪를 주는 것이라고 주장하면서, 자신에게 罪를 줄 수는 있어도 道 자체에 罪를 줄 수 없는 것이지만, 聖人の 道에 罪를 주려고하는 것은 政治의 크나큰 罪⁴⁵⁾라고 비난하고 있다.

뒤에 다시 詳論하겠지만 거의 비슷한 시기에 古義學을 제창한 伊藤仁齋⁴⁶⁾나 그보다 4~50년 뒤에 「大疑錄」을 통해 羅整庵의 一元論의 主氣論을 수용한 具原益軒, 그리고 「弁道」「弁名」을 통해 古文辭學을 提唱한 荻生徂徠⁴⁷⁾나 朱子學을 총체적으로 비판한 학자들이었으나 일체 사상적인 탄압은 받지 않았다.

山鹿素行가 流配刑을 받은 것은 당시 幕府의 實權者였던 保科正之(호시나 마사유키, 1611-72)의 학문적인 偏狹性에 기인한 것으로⁴⁷⁾, 같은 시대의 朝鮮 朝에서 처럼 朱子學 비판자들을 斯文亂敵으로 몰아부치는 가혹한 思想統制는 없었던 것이다. 물론 近世 日本社會에서도 ‘異學禁止令’은 있었으나⁴⁸⁾, 적어도 1790년대까지는 朱子學이 幕府의 공식적인 官學이 아니었기 때문에 朱子學 비판자들을 배척하거나 통제해야 할 하등의 이유가 없었다. 이런 점을 고려한다면 朱子學의 비판적인 수용이라는 先驅의인 역할을 담당하고도 10여년간이나 流配生活을 해야했던 山鹿素行은 분명히 시대를 잘못 만난 학자였다고 할 수 밖에 없다.

그러나 素行은 兵學의 전문가로서 그리고 ‘士道’(武士道)의 창도자로서 그가 살았던 德川時代는 물론 明治維新 이후 오늘에 이르기까지 많은 일본인들로부터 거의 神秘的인 인물로 추앙받고 있다⁴⁹⁾. 더구나 그가 젊은 시절에 8년간이나 奉仕했고 또 10여년간 유배생활을 했던 赤穂藩의 武士들(46명)이 1701년 江戸 城에서 切腹命令을 받고 自決한 藩主 淺野長矩(아사노 나가노리)의 원수를 갚

45) 山鹿素行, 「配所殘筆」, 『名著12- 山鹿素行』, pp.93-94參照. 이 「配所殘筆」은 流配生活에서 풀려나온 1675년에 刊行된 것이다.

46) 伊藤仁齋가 「論語古義」, 「孟子古義」를 完成한 것은 1683년이었으나 京都에서 私塾 古義堂을 개설하고 古義學을 提唱한 것은 素行의 「聖教要錄」보다 3년이 앞선 1662년 이었다. 「伊藤仁齋年譜」, 『伊藤仁齋一大系13』, pp.502-4參照.

47) 保科正之는 2代將軍 秀忠(히데타다, 在位1607-1623)의 庶子로 會津藩(지금의 福島縣 會津若松)領主였으나 家綱이 11살의 어린나이에 4代將軍職에 오르자 그 後見人이 되어 幕政을 總括하게 되었으며 엄격한 朱子學者 山崎闇齋를 각별히 신뢰한 사람으로 朱子의 說을 그대로 신봉했던 사람이다.

48) 筆者의 拙稿, 「陽明學의 日本的 受容展開에 관하여」, pp.42-6參照.

49) 이를테면 幕末의 尊皇攘夷論者였던 吉田松陰(요시다 쇼인)은 素行의 兵法과 士道論의 계승자로서 그를 ‘先師’로 받들었고, 日露戰爭의 英雄이었던 乃木(노기)大將은 素行을 군인정신의 상징으로 추앙하여 자주 그의 묘소에 참배하였다. 田原嗣郎, 「山鹿素行と武士道」, 『山鹿素行- 名著12』, pp.7-13參照.

기 위하여 奮起敵討한 사건(1702년)⁵⁰⁾은 지금까지도 素行의 士道論과 연계선에서 논의되고 있다.

素行에 의하면 武士란 農工商 三民의 위에서 그들을 指導하는 人倫의 教師로서 존경을 받아야 하는 身分이다. 그러나 武士가 이 職分을 自覺하지 못하고 武士의 가정에서 태어났다는 사실만으로 武士의 복장을 하고 칼을 차고 다닌다면 그들은 한낱 遊民에 불과하며 또 賤民이 되고 마는 것이다. 따라서 그들은 仁義를 배우고 浩然之氣를 길러 清廉正直하면서도 威儀를 갖추는 道(聖學)의 실천자(士)가 되어야 한다⁵¹⁾.

素行가 이같은 士道論을 提唱하게 된 것은 武士들이 더이상 武術에 能한 戰鬪者가 아니라 統治機構에 참여하고 行政과 治安을 담당하는 지도자로서 새로운 역할이 주어졌기 때문이다. 따라서 兵術에 치중했던 종래의 武士道는 儒教的인 仁義와 德治論에 바탕을 둔 새로운 형태의 士道論으로 강화될 수 밖에 없었던 것이다.

한편 素行은 「中朝事實」이라는 저술에서 일본이 곧 中朝, 즉 四海를 統率하는 ‘中國’이라고 주장한다. 그에 의하면 일본은 神代 以來 現人神인 天皇이 통치해온 나라로 다른 나라의 國家體制(國體)와는 비교될 수 없다고 한다. 그리고 日本은 聖人의 德인 ‘勇知仁’의 三德을 완전히 갖춘 유일한 나라라고 그는 주장한다⁵²⁾. 한마디로 儒教的인 理想主義에 기초한 天皇中心의 國體論者였던 것이다.

이러한 日本主義的 要素는 近世 日本儒學史에 나타나는 또 하나의 특징으로서 이미 素行 以前에도 林羅山の 「理當神地神道」와 山崎闇齋의 「垂加神道論」이 있었고 1700년대에 들어서면 「萬葉集」, 「古事記」, 「日本書紀」 등의 古典研究를 통하여 神代史를 재해석하는 國學派⁵³⁾가 형성되기에 이른다.

아무튼 素行은 어려서부터 朱子學에 몰두하여 「四書」를 諺解하는 등 많은 저술을 남겼으나, 40세를 넘어서면서부터 朱子學의 形而上學的인 體系를 거부하고 孔孟의 聖學은 日用當行之道에 있었다고 主張함으로써 古學에의 端緒를 열었으며 종래의 武士道에 儒學을 接木시켜 士道論을 提唱함으로써 日本精神史에 새로운 地平을 열었다.

50) 淺野長矩는 前年 3월에 江戸城에서 儀式責任者 吉良義央(기라 요시나카)에게 모욕을 당하고大怒한 것이 화근이 되어 切腹命을 받았으며 이에 분개하여 吉良의 목을 베고 복수한 46명의 浪士들도 전원 切腹命을 받는다. 이 사건은 ‘忠臣藏’(쥬우신구라)라는 歌舞伎 극본으로 묘사되어 지금까지 무대에 올려지고 있다.

51) 山鹿素行, 「山鹿語類」第21卷, ‘士道’ 및, 22卷 以下の ‘士談’, 『名著12』, pp.225-425參照.

52) 田原嗣郎, 「山鹿素行と士道」, 前掲書, pp.34-7參照.

53) 國學은 契沖(1640-1701)에 의해 이미 그 연구방법이 提示되었으나 하나의 思想體系로 논의되기 시작한 것은 荷田春滿(1692-1736)부터였다. 그리고 國學은 이후 賀茂真淵(1697-1769), 本居宣長(1730-1801), 平田篤胤(1776-1843) 등에 의해 本格的인 연구가 이루어지게 된다.

IV. 伊藤仁齋의 사랑(仁)의 人間學

山鹿素行보다 5년 늦게 京都의 한 町人(商人) 家庭에서 태어난 伊藤仁齋는 朱子學을 더욱 人間化한 독창적인 思想家로서 學者에 따라서는 그를 日本儒學의 創始者로 評價하기도 한다⁵⁴⁾. 그러나 여기서 ‘朱子學을 人間化’ 했다고 하는 것은 仁齋가 朱子の 註釋에서 解放되어 ‘孔孟의 原意’(古義)로 돌아간다는 觀點을 취했기 때문에 외형적으로는 충돌되는 측면이 있다.

하지만 그는 朱子の 註釋을 비판하면서도 朱子の 說에 의존하고 孔孟의 原意를 전제하면서도 獨自의인 해석을 많이하고 있기 때문에⁵⁵⁾, ‘人倫日用當行之道’라는 그의 觀點에서 朱子學을 人間化 했다고 하는 것이 오히려 더 적절한 표현이라고 생각한다. 물론 이러한 경향은 山鹿素行에서도 이미 강하게 나타나고 있지만 素行의 이론은 역시 武士道와 결부된 엄격한 측면이 있기 때문에 仁齋만큼은 철저하지 못했다고 할 수 있다.

아무튼 仁齋는 11세에 漢文을 배우기 시작하고 16세에 「四書集注」, 「近思錄」, 「朱子語類」, 「性理大全」 등 朱子書를 읽기 시작했으나 처음에는 큰 흥미를 느끼지 못한다. 그러나 19세 때 「李延平問答」을 읽고부터는 크게 감명을 받고 朱子學에 몰두하게 된다. 그리고 27세 때는 「太極論」과 「敬齋記」를 짓고 28세 때는 「性善說」과 「心學原論」이라는 短文의 論說을 짓는데, 특히 「敬齋記」는 朱子の 「敬齋箴」을 읽고 느낀점을 기술한 것으로 그에 매료된 나머지 자신의 書齋名을 「敬齋」라고 부르기 시작했다고 한다⁵⁶⁾.

그러나 仁齋는 32세 때에 저술한 「仁說」을 통해 朱子처럼 仁을 理(性)로 해석하지 않고 사랑(情)으로 해석하는 獨自의인 觀點을 세우기 시작하며⁵⁷⁾, 이때부터 자신의 號도 ‘仁齋’라고 호칭하기 시작한다. 그리고 그는 京都 堀川에 私塾 古義堂을 開設한 1662년(36세)부터는 본격적으로 古義學을 提唱하기 시작한다.

그런데 仁齋가 古義堂을 開設한 堀川 서쪽편에는 당시의 正統派 朱子學者였던 山崎闇齋의 私塾이 자리잡고 있어서 극적인 대조를 이루게 된다. 왜냐하면 闇齋는 너무 엄격해서 제자들이 그 앞에 나아갈 때는 항상 가슴이 조일 정도로 겁을

54) 貝塚茂樹, 「日本儒教の創始者」, 『名著13- 伊藤仁齋』, pp.7-33參照. 貝塚氏は 여기서 仁齋의 독창성을 강조하면서 ‘日本的인 儒教’의 창시자라는 뜻으로 설명하고 있다.

55) 이를테면 仁齋는 孔孟의 古義로 定義해야 할 「語孟字義」에서도 序章 ‘天道凡七條’에서부터 朱子の 弟子인 陳北溪의 「性理字義」 ‘道’章을 그대로 옮겨 놓고 있으며, ‘理凡五條’에서도 理는 죽은 것(死者)이라 규정하면서도 ‘氣의 條理’라고 설명하고 있고, 聖人의 書에는 體用說이 없다고 朱子體用說을 전부 부정하면서도 四端七情論은 결국 本末體用說에 의존하여 설명하고 있다. 이러한 현상은 仁齋의 文集 전체에 걸쳐 나타나고 있다.

56) 「伊藤仁齋 東涯略年譜」, 『大系33』, pp.633-48 및 「仁齋年譜」, 『名著13』, pp.502-504參照. 「太極論」, 「敬齋記」, 「心學原論」 등은 「古學先生文集」, 『大系33』, pp.171-95에 실려 있다.

57) 伊藤仁齋, 「仁說」, 『大系33』, pp.208-11參照.

먹고 있었으나⁵⁸⁾, 仁齋의 古義堂에서는 다같이 同志라는 뜻에서 〈同志會〉라는 간판을 걸어 놓고 자유롭게 비판하고 토론하는⁵⁹⁾ 民主主義적인 教育을 하고 있었기 때문이다.

그의 主著인 「論語古義」와 「孟子古義」도 古義堂을 개설한 그해부터 1673년(47세 때)까지 10여년 동안 同志會에서 講義·討論하면서 제자들의 이론을 받아들여 계속 수정하고 加筆한 것으로, 57세가 되던 1683년에야 비로소 「中庸發揮」, 「語孟字義」와 함께 筆寫하여 완성한 것이다⁶⁰⁾. 그런데 「語孟字義」는 「論語」와 「孟子」에서 중요한 용어 30여개를 뽑아서 自說로 설명한 것으로 「論語古義」와 「孟子古義」의 부록에 해당하는 저술이며 陳淳(北溪)의 「性理字義」를 모델로 하여 만든 것이다.

한편 仁齋는 「論語」를 天下第一의 書라고 극찬하고, 「孟子」는 「論語」의 義疏요, 「中庸」은 「論語」의 衍義라고 하여 重要視했으나⁶¹⁾, 「四書」中 유독 「大學」만은 孔子의 遺書가 아니라 하여 그 가치를 貶下하고 있다⁶²⁾. 朱子學 體系에서 가장 중요한 텍스트인 「大學」을 孔子의 著述이 아니라고 주장한다는 것은 말 할 것도 없이 주자학에 대한 그의 강력한 不信을 나타내는 것이다.

앞에서도 이미 言及했듯이 仁齋는 道를 人倫日用當行之路라고 규정하고, 그것은 소리도 냄새도 없고 보이지도 않는 高遠한 原理(理)인 것이 아니라 日常生活에서 지켜야 할 道德的인 基準이라고 말한다⁶³⁾. 그러니까 道란 聖人의 힘으로 유지되고 小人의 無知로 인해 없어지는 그런 원리가 아니라, 父子之親, 君臣之義, 夫婦之別, 長幼之序, 朋友之信이라는 綱常의 倫理를 말한다는 것이다.

그에 의하면 天道라는 것도 우리들이 보고 느끼고 경험할 수 있는, 그리고 生生不息하고 變化流行하는 自然秩序를 말하고 또 인간이 日常生活에서 지켜야 할 道理를 말하는 것이지, 超自然的인 어떤 原理(道體)나 힘이 따로 있는 것이 아니라고 한다⁶⁴⁾. 따라서 「中庸」 첫귀절에 天命을 일러 性이라고 한다(天命之謂性)고 말한 것도 超越的인 命을 前提한 것이 아니라 自然的인 原理에 의해 주어진(天與), 태어난 그대로의 性(生之謂性)을 의미하는 것이다⁶⁵⁾.

58) 그의 弟子 佐藤直方와 淺見綱齋는 闇齋의 學堂에 이르면 마음이 지옥에 떨어지는 것 같고 그 門을 나설 때는 호랑이 굴(虎口)을 탈출하는 기분이었다고 술회할 정도였다. 阿部隆, 「崎門學派諸家の略傳と學風」, 前掲書, p.575參照.

59) 伊藤仁齋, 「同志會籍申約」, 「同志會式」, 「同志會品題式」, 『大系33』, pp.249-55參照.

60) 伊藤仁齋, 「語孟字義」, 「論語古義」, 「孟子古義」 등의 序章參照.

61) 伊藤仁齋, 「童子問」, 『名著13』, p.453參照. 여기서 그는 「論語」를 「最上至極宇宙第一書」라고 규정하고 있다.

62) 伊藤仁齋, 「大學非孔氏之書辨」, 『大系33』, pp.98-106參照. 여기서 仁齋는 「大學」은 孔孟의 血脈을 모르는 자가 제멋대로 찬술한 邪說에 불과하다고 규정한다.

63) 伊藤仁齋, 「童子問」序, 『名著13』, pp.447-8 및, 「語孟字義」中 「天道凡七條」, 「道凡五條」, 『大系33』, pp.14-18參照.

64) 伊藤仁齋, 「語孟字義」中 「天道凡七條」, pp.14-18參照.

65) 伊藤仁齋, 前掲書, 「天命凡七條」 및, 「性凡五條」, pp.20-26, 48-53參照. 仁齋는 「性」章에서 「性生也 人所生而無加損也」라고 하면서 董仲舒의 「性者生之質」이라는 말을 원용하고 있다.

性理學은 통상 古代 孔孟의 實踐的인 倫理體系에 道教·佛教의 宇宙論과 本體論을 수용하여 哲學的·形而上學的인 思想體系로 再構成한 것이라고指摘되어왔다. 그러나 仁齋는 宋儒들에 의해 追加된 부분, 즉 宇宙論·本體論的인 原理는 일체 거부하고 現實的 經驗的인 實踐倫理에 치중하고 있다. 이를테면 그는 天地가 있기 전에 먼저 理가 있고 그 理로부터 氣가 생겼다는(理在氣先)는 程朱의 說을 臆說이라고 규정하며, 심지어는 程朱가 理로써 天道를 설명하려 했으나 결국은 天道를 죽이고 말았다⁶⁶⁾고 주장하고 있다.

仁齋에 의하면 聖人은 天地를 活物로 보았으나 老子가 天地를 虛無로 봄으로써 死物로 만들었다고 한다⁶⁷⁾. 따라서 理도 당초부터 죽은 것에 불과한 것인데 그들은 인간의 본성을 純善의 理라 하고 情은 惡을 저지를 수 있는 氣質之性이라 하여 二分法으로 설명함으로써 老莊의 異端邪說에 빠지고 말았다고 주장한다⁶⁸⁾. 요컨대 仁齋는 孟子 性善說의 要旨가 氣質之性(=本性)에 기초하고 있고 그 氣質之性이 外物에 感應할 때 欲이 생기는 것인데⁶⁹⁾, 宋儒들은 그 欲을 滅하고(去人欲) 靜의 本性(理)으로 돌아가야 한다(復性)고 주장함으로써 生을 본질로 하는 人間(活物)을 죽은 것으로 만든다고 본 것이다.

따라서 그는 仁을 사랑의 理(愛之理)로 보는 것이 아니라 그대로 사랑이요 情이라고 봄으로써 살아있는 生哲學的 人間論⁷⁰⁾을 提唱하고 있다. 한마디로 그는 程朱學에 나타나는 老佛的인 要所, 即·空·忘·虛·無·靜·無欲·無情·惺惺·沖漠無朕·明鏡止水·廓然大公·顯微無間·虛靈不昧 등의 개념을 총체적으로 거부하고⁷¹⁾, 動的이고 經驗的인, 그리고 卑近한 곳에서 眞理를 찾는⁷²⁾ 日用當行의 道에 몰두한 것이다.

그러나 같은 古學派의 荻生徂徠(오규우 소라이)는 이러한 仁齋의 理論이 왜 古義의 學이 되는지 알 수 없다고 비판한다. 그는 仁齋가 宋儒의 잘못을 비판하는데는 卓見을 보여주고 있으나 결국은 그도 宋儒의 엄격한 이론을 완화하고 주관화하여 個人的인 修養之道로 限定하는 잘못을 범했다고 주장한다⁷³⁾. 그러니까 仁齋가 宋儒를 비판했지만 결과적으로는 그도 程朱學의 울타리를 벗어나지 못했다고 비판한 것이다.

徂徠는 聖人의 道란 ‘先王의 道’를 의미하는 것으로 仁齋의 주장처럼 개인

66) 伊藤仁齋, 「童子問」, 『名著13』, pp.482-484參照.

67) 伊藤仁齋, 「語孟字義」, 「理凡五條」, p.31參照.

68) 伊藤仁齋, 「語孟字義」, 「理凡五條」 및 「性凡五條」, pp.32, 48-53參照.

69) 伊藤仁齋, 「語孟字義」, 「性凡五條」, p.50 및 「童子問」, pp.462-3參照.

70) 仁齋의 活物(人)論은 베르그송(Bergson)의 약동하는 生(elan vital)의 개념과 닮타이(Dilthey)의 生은 인식되는 것이 아니라(can not be conceived) 다만 살아 질 수 있을 뿐(can only be lived)이라는 生哲學的 개념과 유사한 측면이 있다.

71) 仁齋는 「論語古義」, 「孟子古義」, 「語孟字義」, 「童子問」 등 여러 곳에서 朱子學에 나오는 이러한 용어들을 老佛의인 요소라고 지적하면서 異端邪說이라고 비판한다.

72) 伊藤仁齋, 「童子問」, pp.460-70參照.

73) 荻生徂徠, 「弁道」, 『名著16』, pp.101-2參照.

적인 도덕규범으로 끝나지 않는다고 말한다. 그리고 先王의 道란 先王이 제작한 禮樂刑政을 의미하고 그것은 天下의 安泰를 목표로 한다고 주장한다⁷⁴⁾. 요컨대 徂徠는 聖人の 道를 治國平天下의 政治學으로 파악하고 마키아벨리가 그랬듯이⁷⁵⁾ 정치를 윤리·도덕의 영역에서 분리·독립시켜 制度의 學·治術의 學으로 세속화(secularization)한 사람이다.

그리고 徂徠는 앞에서 논의한 山鹿素行·伊藤仁齋와 함께 ‘古學三祖’의 한 사람으로 평가되는 思想家로서 자신의 학문을 ‘古文辭學’이라고 표방한 사람이다. 그는 당초 仁齋를 흠모했던 사람으로, 仁齋 生存時(1704년)에 그에게 보낸 書信을 통해 자신의 이론과 부합되는 사람이 한 사람도 없는데 오직 선생(仁齋)만이 존경할 수 있는 유일한 학자라고 칭송한 적이 있다⁷⁶⁾. 그러나 徂徠는 그로부터 서신을 받지 못했고 仁齋는 이듬해에 세상을 떠남으로서 그에 대한 반감이 컸던 것으로 알려지고 있다.

徂徠는 40세 경에 明代의 學者 李攀龍·王世貞의 詩文을 읽고 처음으로 古文辭에 接했다고 술회하고 있으나⁷⁷⁾, 朱子學에서 孔孟으로 돌아서는 古學에의 轉機는 역시 仁齋의 영향하에서 이루어 졌다고 보아야 한다. 왜냐하면 그는 자신의 主著인 「弁道」, 「弁名」에서 仁齋의 說을 수 없이 引用·批判하고 있지만 존경의 念을 버리지 않았으며⁷⁸⁾, 또 朱子學批判이라는 원칙적인 관점과 六經의 해석방법에 있어서는 거의 仁齋와 일치하기 때문이다.

아무튼 徂徠도 素行나 仁齋처럼 젊어서는 朱子學에 몰두했지만 40대를 넘어서면서 獨自의인 古學으로 轉向한 日本的인 特徵을 보여주고 있다. 그리고 그도 宇宙論·本體論의인 原理에 대해서는 관심이 없었으며, 理를 정치·사회적인 定分の 原理로 활용하면서도 이론적으로는 主氣論의 基盤 위에 서고 있다. 따라서 그는 孟子의 性善說을 지지하지 않으며 인간의 心性에 仁義禮智의 善한 本性이 先天의으로 주어져 있거나 윤리도덕적인 規범이 거기서 유래한다고 보는 것이 아니라⁷⁹⁾, 人爲的으로 만든 禮에 의해서 규제되고 교육되어야 비로서 인간은 善한 行爲를 할 수 있다고 보는 것이다.

74) 荻生徂徠, 前掲書, pp.98-9, 103-4 및 以下 參照.

75) 丸山眞男, 『日本政治思想史研究』, (東京:東京大學出版會, 1952)參照. 丸山氏は 이 著書를 통해 荻生徂徠가 日本近代事想의 先驅者였다고 주장한다. 그리고 그는 徂徠가 政治를 儒敎化(道德化)한 것이 아니라 儒敎를 政治化한 철저한 現實主義者(realist)였다고 평가한다. 마키아벨리의 政治理論에 대해서는 筆者의 拙稿, 「政治의 道德的理想과 그 限界」, 『平和研究』第18輯(慶北大平和問題研究所, 1993), pp.6-8參照.

76) 荻生徂徠, 「與伊藤仁齋書」, 『徂徠集』, 『大系36』, pp.525-6參照. 이 書信에서 그는 ‘自身の 魂이 이미 오래전부터 先生 곁으로 날아가고 있다’고까지 표현하고 있다.

77) 荻生徂徠, 「弁道」, 『名著16』, p.101參照.

78) 이를테면 그는 ‘本邦에 伊藤先生이 나타나서’라든가, ‘伊藤氏도 우수한 學者였지만’이라고 전제하면서 비판한 곳이 7-8개소에 이른다. 「弁道」, p.108 및, 이하 參照.

79) 荻生徂徠, 「弁道」, 『名著16』, pp.100-105參照. 그는 여기서 荀子가 禮로서 人間을 敎育해야 善해 질 수 있다고 주장한 것은 옳았다고 지지한다. 그리고 그는 先王의 道가 孔子 孟子 荀子로 이어졌다고 말함으로써(p.101)儒敎의 道統論에 荀子를 포함시키고 있다.

그리고 徂徠도 대부분의 日本思想家가 그랬듯이 神道の 祭政一致論에 共感하고 神道와 先王의 道는 일치하기 때문에 皇室의 先祖를 天으로 奉祀하고 神道を 통해 국민을 교육하는 것은 夏殷周의 三代之治와 같은 것이라고 주장한다⁸⁰⁾. 물론 앞에서 논의한 仁齋도 「論語」子罕編에 나오는 ‘九夷’가 東方의 君子國인 日本을 지칭하는 것이라고 주장함으로써⁸¹⁾ 日本的인 民族主義를 외치지 않는 예외적인 학자로 머물지는 않았다.

V. 貝原益軒의 氣一元論

貝原益軒(가이바라 액켄)은 山鹿素行보다 8년 늦게 태어나고, 伊藤仁齋보다는 3년 늦게, 그리고 荻生徂徠보다는 36년 먼저 태어난 百科全書的인 思想家이다. 益軒을 百科全書的인 思想家라고 하는 것은 우선 그의 著述을 보더라도 총 99種 251卷에 이르며, 그 내용을 보면 「大疑錄」, 「慎思錄」을 비롯한 儒學관계 저술이 21種 53卷, 「近世武家編年略」을 비롯한 歷史關係 저술이 17種 49卷, 「古詩斷句」 등 詩文類가 11種 15卷, 「女大學」 등 教育관계 저술이 17種 58卷, 「日光名勝記」 등 地理・風土記가 20種 29卷, 「大和本草」 등 醫藥관계 저술이 4種 31卷, 그리고 「菜譜」 등 雜著가 9種 18卷으로⁸²⁾, 그의 학문적인 관심이 人文, 社會, 自然科學 등 거의 모든 분야에 걸치고 있기 때문이다.

益軒은 九州 福岡의 한 武士家庭에서 태어나 어린 시절을 보냈으며, 8세 때 한문을 배우기 시작하고 16세 때 처음 「小學」을 읽었으며, 22세 때 「近思錄」을 읽고부터는 儒學工夫에 專念하게 된다. 그리고 18세 때 福岡藩主 黑田光之에 採用되었으나 2년여만에 해고 당해 浪人이 되었다가 26세 때 다시 채용되었고 이듬해인 1657년에는 藩主의 命으로 7年間の 京都留學을 떠나게 된다⁸³⁾.

京都에 留學하는 동안 그는 山崎闇齋, 木下順庵, 松永尺五 등 당시의 著名한 朱子學者들을 만나게 되고 向井靈蘭, 稻生若水 등 本草學者들과도 폭넓은 交流를 하게 된다⁸⁴⁾. 그리고 이때는 朱子學뿐 아니라 陸王學도 兼修하고 있었으나 36세 때인 1665년에 陳清瀾의 「學部通辨」을 읽고부터는 陸王學을 배척하고 朱子

80) 荻生徂徠, 「舊事本紀解序」, 「徂徠集」, p.525參照.

81) 尾藤正英, 「國家主義の祖型としての徂徠」, 「名著16」, p.59參照.

82) 石川謙, 「貝原益軒の慎思錄」(一), 「教育」8-1(東京: 岩波書店), pp.1311-3參照.

83) 「貝原益軒年譜」, 「名著14-貝原益軒」, pp.507-510 및 井上忠, 「貝原益軒の生涯とその科學的業績」, 「大系34-貝原益軒 室鳩巢」, pp.492-5參照. 益軒은 20세때 福岡藩에서 해고 당한 이후 生業을 위해 漢醫學을 공부한 것으로 알려져 있으며 25세때는 두차례에 걸쳐 西洋文物의 窓口였던 長崎를 여행하고 돌아온다.

84) 井上忠, 前掲論文, pp.495-6參照. 益軒은 山崎闇齋에 대해서는 비판적이었기 때문에 잦은 交流가 없었으나 木下順庵과는 福岡에 歸還한 이후에도 계속 文通으로 교류했으며, 木下의 弟子인 中村惕齋, 藤井懶齋, 米川操軒 등과도 가깝게 지낸 사이였다.

學에 전념한다⁸⁵⁾. 그리고 같은 해에 「易學提要」와 「讀書順序」를 저술하고 그 3년후(1670)에는 日本 최초의 「近思錄」註釋書인 「近思錄備考」와 「大學句讀備考」를 저술한다.

그러나 益軒은 50세를 전후하여 朱子學에 懷疑를 품기 시작하고⁸⁶⁾, 末年에 이르러서는 程朱도 孔孟과 합치되지 않은 점이 많음으로 朱子學을 무조건 추종할 것이 아니라 믿을 것은 믿고 의심할 것은 의심해야 한다고 주장하게 된다. 그에 의하면 學問의 道란 의심나는 것을 밝히고 혼란(迷惑)을 극복해 가는 과정이기 때문에, 懷疑하는 能力이 있으면 밝아지고 懷疑하는 能力이 없으면 無知를 면할 수 없다고 한다. 그리고 크게 懷疑하면 크게 발전하고 적게 懷疑하면 적게 발전하며 懷疑가 없으면 전혀 발전이 없다고 말한다⁸⁷⁾. 이같은 관점에서 益軒은 朱子의 理論體系에 대해 다음과 같은 反論을 提起한다.

우선 그는 朱子의 無極而太極論이 잘못되었다고 주장한다. 왜냐하면 그는 「太極圖」의 著者로 알려진 周濂溪가 정작 그의 主著인 「通書」에서는 「無極」에 대해 一言半句도 언급하지 않았으며, 또 「太極圖」와 「通書」는 그 文體가 전혀 닮지 않았기 때문에 周濂溪의 著作이라고 말하기 어렵다고 한다⁸⁸⁾. 그리고 이 론상으로도 無極의 ‘無’가 有의 本이라고 말하는 것은 語不成說이라고 그는 주장한다. 요컨대 益軒은 無極而太極이라는 말이 당초 華嚴宗의 「法界觀」에서 나온 말인데 朱子가 周濂溪의 說이라고 믿은 데서부터 문제가 발생했다고 보는 것이다⁸⁹⁾.

한편 그는 朱子가 理氣를 나누어 둘이라고 한 것(理氣二元論), 陰陽을 形而下라 하여 道가 아니라고 한 것, 天地의 性과 氣質의 性을 서로 다른 別個의 性이라고 한 것과 性을 理라고 한 것, 性(=理)은 生死가 없다고 하여 인간의 肉體가 死滅한 뒤에도 그대로 살아있다고 한 것 등이 잘못이라고 주장한다⁹⁰⁾. 그리고 修養論에 있어서도 靜坐라든가 主靜, 默坐澄心, 天理體驗 등의 방법은 佛教의 坐禪과 다를 바가 없다고⁹¹⁾ 그는 주장한다. 한마디로 그는 宋儒들이 孔孟을 祖述함에 있어서 孔孟을 떠나 老佛의 觀點을 채용하고 있기 때문에 그들의 이론을 그대로 盲信할 것이 아니라 항상 取捨選擇해야 한다고 보고 있다.

물론 益軒은 이같은 反論을 제기하면서도 朱子 이후 세상에 태어나서 朱子

85) 岡田武彦, 『江戸期の儒學』, pp.31-2參照. 특히 益軒은 王陽明의 「傳習錄」을 12회나 읽었다 할 정도로 陽明學에 傾倒되고 있었다. 그리고 그의 「玩古目録」에 의하면 40세까지 읽은 書籍이 총320餘種에 이른다.

86) 益軒은 이미 46세 경에 친구 谷一齋에게 보낸 편지를 통해 朱子의 道에 疑問이 있다고 述懷하고 있다. 岡田武彦, 前掲書, p.35참조.

87) 貝原益軒, 「大疑錄」, 「名著14」, p.461參照.

88) 貝原益軒, 前掲書, p.478參照.

89) 貝原益軒, 前掲書, p.483參照. 無極而太極論에 대한 이러한 비판은 이미 朱子 生存時에 陸象山에 의해 提起된 내용이다.

90) 貝原益軒, 前掲書, pp.466-7, 474-5, 479, 485參照.

91) 貝原益軒, 前掲書, p.463參照.

書を 읽게 된 것은 無限의 幸福이요 無上の 恩惠라고 말하면서 朱子를 神처럼 존경한다고 말한다⁹²⁾. 그러나 그는 古今天下에 ‘완전히 신뢰할 수 있는 사람’은 오직 孔子뿐이라고 주장한다. 그리고 孔子의 학문은 信義를 大本으로 하고 實踐을 중시하며 생활주변에서 시작하는 평이한 학문인데 비해, 朱子學은 高遠難解하고 瑣末無用하며 實行하기도 어렵다고 말한다⁹³⁾.

益軒의 이러한 관점은 앞에서 논의한 伊藤仁齋의 人倫日用當行之道와 크게 다를 바 없다. 그리고 益軒도 「四書」의 朱子註釋을 비판하면서 孔孟의 原意를 강조하고 있다는 점에서 古學의인 관점에 서고 있다고 할 수 있다.

그러나 益軒은 仁齋의 古學을 明代 郝景山の 「時習新知」에 의존한 것이라고 비판한 적이 있다⁹⁴⁾. 물론 仁齋를 비판한 그의 「童子問批語」는 아직 朱子學 비판자로 돌아서기 이전에 作成한 것이어서 晩年の 「大疑錄」과 「慎思錄」의 관점과는 일치하지 않는다. 따라서 설사 그가 仁齋를 비판한 적이 있다고 하더라도, 京都에서 留學生活을 하면서 仁齋의 古學을 익히 알고 있었고 또 개인적으로 仁齋를 만난 사실까지 있기 때문에 오히려 그는 仁齋로부터 영향을 받았을 것이라고 보는 것이 옳다고 생각한다. 이런 관계를 고려하여 岡田武彦씨는 益軒의 無極而太極論中 無極이라는 말이 華嚴法界觀에서 나온 말이라고 지적한 부분은 ‘仁齋의 說을 표절한 것일지도 모른다’⁹⁵⁾고까지 말하고 있다.

아무튼 益軒의 晩年定論⁹⁶⁾은 無極而太極論 이외에도 理氣一體論의이고 性情一元論의인 측면에서 仁齋와 일치하고, 天道가 곧 人道라고 보는 점, 氣質之性이 곧 本然之性이라고 보는 점, 그리고 朱子의 主靜的인 관점을 거부하는 점까지 仁齋와 일치하고 있다. 그리고 두 사람은 이후의 荻生徂徠와는 달리 支配者의 統治原理보다는 被支配者의 生活倫理에 치중하고 있다는 점에서 또한 공통점이 있다. 다만 羅整庵의 主氣論의 一元論을 채용하고 있는 益軒⁹⁷⁾은 仁齋에 비해 理氣論에 더 큰 비중을 두고 있고 仁齋는 情的인 인간관계에 더 큰 비중을 두고 있다는 점이 차이라면 차이라고 할 수 있을 것이다.

그러나 益軒의 특징은 역시 그의 著述이 말해 주듯이 歷史, 地理, 風土, 農業, 教育, 文學, 語學, 醫學까지 포괄하는 그의 방대한 연구영역에 있었다고 할 수

92) 貝原益軒, 前掲書, pp.463-4參照.

93) 貝原益軒, 前掲書, p.472參照.

94) 岡田武彦, 前掲書, p.37參照.

95) 岡田武彦, 前掲書, p.36參照.

96) 여기서 益軒의 「晩年定論」을 전제한 것은 그의 反朱子學의 관점을 集約한 「大疑錄」, 「慎思錄」이 1714년 그의 死去 직전에 완성된 것이고, 그 이전의 저술에서는 反朱子學의 논의가 크게 부각되지 않았기 때문이다.

97) 益軒은 「大疑錄」에서 네차례에 걸쳐 羅整庵의 理氣論을 소개하면서, 宋代 이후 元明代에 이르기까지 다른 儒者들이 말하지 못한 理氣一元論의 主氣論을 제창했다고 거듭 예찬하고 있다. 貝原益軒, 「大疑錄」, 前掲書, p.468, 479, 480, 496參照. 羅整庵의 主氣論에 대해서는 筆者의 拙稿, 「羅整庵의 「困知記」와 奇高峯 李栗谷의 主氣論」, 『韓國의 哲學』第21號(慶北大退溪研究所, 1993), pp.9-17參照.

있다. 여기서 그의 학문체계 전반을 다 소개할 수는 없으나 教育論에 대해서는 간략히 言及해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 그의 教育關係 著述은 대부분이 儒教 倫理에 기초하고 있기 때문이다.

우선 그의 教育관계 저술을 열거해 보면, 이른바 ‘益軒十訓’으로 알려진 「大和俗訓」, 「家道訓」, 「和俗童子訓」, 「五倫訓」, 「養生訓」, 「樂訓」, 「君子訓」, 「五常訓」과 「教女子法」, 「女大學」 등이 대표적인 저술이다⁹⁸⁾. 「大和俗訓」은 儒敎의인 倫理敎育書라 할 수 있고, 「家道訓」은 가족간의 관계와 儉約·用財의 문제까지 논의한 家族倫理 敎育書이며, 「和俗童子訓」은 子女敎育 문제를, 「五倫訓」은 三綱五倫의 실천문제를, 「養生訓」은 건강유지 방법을, 「樂訓」은 老後를 즐겁게 지내는 방법을, 「君子訓」은 仁의 道를 실천하는 방법을, 「五常訓」은 仁義禮智信의 德目을 실천하는 방법을, 그리고 「教女子法」은 어린 女兒의 敎育법을 논하고 「女大學」은 성장기 이후의 여성敎育 문제를 논의한 저술이다.

특히 이중에서도 「大和俗訓」은 총괄적인 倫理敎育書로서 그 序頭에서부터 ‘天地는 萬物의 父母’라는 「尚書」의 구절로 시작하고 있으며, 聖人의 道와 學問의 길, 그리고 格物과 致知의 문제에서 생활속의 言語와 依服, 接待의 문제까지 논의하고 있다⁹⁹⁾. 한마디로 「童蒙先習」과 「明心寶鑑」, 그리고 「小學」의 내용을 절충한 것 같은 전형적인 儒敎敎育書인 것이다. 그리고 인간은 누구나 ‘憐憫의 情’이 있고 이 憐憫의 情을 擴大해 가면 理想的인 社會를 이룩할 수 있다는 益軒의 樂觀의인 倫理觀이 이 著述의 底邊에 깔려있다¹⁰⁰⁾.

한편 「女大學」은 그 서두에서부터 여자도 남자와 함께 떳떳히 敎育받을 권리가 있다고 밝히고 있어 啓蒙主義의인 학자로서의 益軒의 면모를 보여주고 있으나 그 구체적인 敎育내용에 있어서는 역시 傳統的인 儒敎倫理의 굴레를 벗어나지 못하고 있다. 한마디로 三從之義와 七去之惡의 規範倫理를 구체화시키는 내용인 것이다¹⁰¹⁾. 그러나 「女大學」은 德川時代뿐 아니라 明治維新 이후 昭和前期에 이르기까지 女子敎育書의 모델이 되었고 그 내용도 시대의 변화에 따라 추가되고 개정된 형태로 수십여종의 敎本이 發行되어 왔다¹⁰²⁾. 이런 의미에서 益軒은 孝道의 모델을 제공한 陽明學者 中江藤樹와 함께 日本敎育史에서 빼놓을 수 없는 중요한 思想家로 평가되고 있다.

그리고 마지막으로 益軒의 神道觀을 살펴보면, 그도 「神祇訓」에서 神道を

98) 이중에 「大和俗訓」, 「和俗童子訓」, 「樂訓」, 「家道訓」, 「養生訓」 등은 『名著14－貝原益軒』에 실려 있다.

99) 貝原益軒, 「大和俗訓」, 前掲書, p.59, ‘爲學上’ 參照. 全體의 目次는 第一卷爲學上, 第二卷爲學下, 第三卷心術上, 第四卷心術下, 第五卷依服言語, 第六卷躬行上, 第七卷躬行下, 第八卷應接의 順으로 되어있다.

100) 貝原益軒, 「大和俗訓」, pp.65-6, 78, 91-2, 95, 121 등 參照.

101) 貝原益軒, 「女大學」附錄, 『大系32』, pp.201-28 및, 石川松太郎, 「女大學について」, 같은책, pp.534-41參照.

102) 石川松太郎, 前掲論文, pp.542-5參照.

天道라고 규정하고 그것은 ‘不言의 教’요, ‘易簡의 道’라고 말하고 있다. 그에 의하면 日本은 陽氣가 발생하는 동쪽에 위치하고 있어서 中國보다 더 우수한 나라라고 한다. 그러니까 日本은 東方에 위치하고 있기 때문에 그 풍요로운 陽氣를 받아 人心이 溫和하고 純正하며 神人이 많이 태어난다는 것이다¹⁰³⁾. 이러한 주장은 明治時代에 등장한 ‘神國으로서의 日本’의 自然條件論과 맥을 같이 하는 것으로 國粹主義적인 右翼思想의 한 전형이 되는 것이다.

VI. 結 論

이상에서 우리들은 近世日本의 儒學者들, 특히 그 중에도 藤原惺窩, 林羅山, 山鹿素行, 伊藤仁齋, 荻生徂徠, 貝原益軒 등의 朱子學 受容과 그 變容에 관하여 논의해 왔다. 그러나 荻生 徂徠는 貝原益軒을論한 다음에 따로 한 章을 만들 예정이었으나 제한된 紙面關係로 같은 古學派의 伊藤仁齋를 논하면서 그 批判者로서의 荻生徂徠에 한정할 수 밖에 없었다. 하지만 우리들은 이들의 사상을 分析하면서 朱子學에 대한 日本의인 批判의 시각을 충분히 확인할 수 있었다고 생각한다.

앞에서도 누누히 강조했지만 그들은 한결같이 朱子學을 受容하여 現實的, 實用的이며, 經驗的 主氣論的인 思想體系로 變容하는 특징을 보여주고 있다. 이런 점에서 近世日本의 儒學思想은 朱子學에 대한 자유로운 비판이 허용되지 않았던 朝鮮朝 儒學思想史와 비교해 볼 때 훨씬 더 創意的이고 多樣性이 있었다고 할 수 있다.

물론 近世日本에서도 山鹿素行과 같이 朱子學을 비판했다하여 유배형을 당하는 예외적인 경우가 있었지만, 그보다 더 온건한 비판론자였던 朝鮮朝의 尹鑰(1617-1680)는 斯文亂賊으로 몰려 사약을 받았고, 朴世堂(1629-1703)도 끝내는 유배지에서 死去하는 不運을 겪었다¹⁰⁴⁾. 日本의 學者들이 이렇듯 자유분방하게 反朱子學的 이론을 提唱할 수 있었던 것은 우선 앞서도 언급했듯이 1790년대까지는 朱子學이 官學體系가 아니었다는 점, 그리고 科擧制가 없었기 때문에 朝鮮朝의 선비들처럼 朱子註釋本 「四書三經」이 立身出世를 좌우할 만큼 절대적인 의미를 지니지도 않았다는 점에 기인한 것이라고 생각한다.

그리고 더욱 근본적인 이유라고 생각되는 것은 韓國과 달리 日本은 그 地政學적 條件이 中國에 대해 事大主義를 내세울 필요나 小中華를 자처할 필요도 없었다는 점이다. 따라서 그들은 唐나라 文化(唐心-가라고코로)를 배우자고 외치

103) 松田道雄, 「貝原益軒의 儒學」, 『名著14』, pp.28-31參照.

104) 白湖尹鑰에 대해서는 三浦國雄씨의 「十七世紀朝鮮における正統と異端」, 『朝鮮學報』第102輯(1982), pp.191-243. 朴世堂에 대해서는 尹絲淳氏의 「朴世堂의 實學思想에 관한 研究」, 『韓國儒學論究』(玄巖社: 서울, 1980), pp.188-284에서 상세히 논의하고 있다.

다가도 멀지않아 唐心은 空心(가라고코로)이라고 거부할 수 있었고, 和魂洋才라는 전통적인 캐치-프레이스도 西洋文物을 接하고부터는 和魂洋才로 바꾸는¹⁰⁵⁾ 文化受容의 機敏性을 보여왔던 것이다.

105) 筆者의 拙稿, Neo-Confucianism and Politics in Tokugawa Japan(1600-1868), 『現代와 宗教』第8輯(1985), pp.223-4參照.