

日本에 있어서 新儒學 研究

黑 住 眞*
서 재 곤 옮김**

• 目 次 •

- | | |
|-------------------------|--------------------------|
| 1. 보고의 주대상(신유학, 근세, 일본) | 4. 2차 세계대전 이후의 일본 신유학 연구 |
| 2. 명치시대부터의 신유학 연구 | 5 참고문헌 |
| 3 2차 세계대전 이후의 신유학 연구 | |

1. 보고의 주대상(신유학, 근세, 일본)

표제에서 '신유학'이라고 부르고 있는 것은, 다시 말해서 주자에 의해서 새로운 단계에 접어든 이후의 유학의 발전, 보통 주자학, 송학(宋學), 송명학(宋明學) 등으로 불리는 것을 가르킨다. 그러나 주자학, 송학이라는 개념은 당연히 인간으로서의 주자, 주자파, 시대로는 중국의 송대라는 특정의 것도 가르킨다. 그러므로 이들 개념에는 특정의 것과 좀더 일반적인 것이 섞여 있는 면이 있다. 따라서 여기서는 일부러 큰 사조의 흐름을 가르키는 말로서 신유학이라는 단어를 사용하려고 한다. 그리고 이 신유학이라는 개념은 주자 이후의 유학이면 어떤 것이든, 어느 시대, 지역이라도, 예를 들면 주자를 반대한 학파라도 모두 포함한다. 다만 19세기 이후의 신유학 운동은 대상에서 제외한다. 따라서 대상이 되는 것은 넓은 의미의 근세기의 신유학이고 그것에 대해 일본에서 행해진 연구이다.

또 나는 일본 사상가가 주된 연구분야이다. 그러므로 나는 일본 신유학에 대한 연구가 특별연구에 속하는 셈이다. 처음에는 조금 넓게 신유학의 일반적 학습, 연구를 다루고, 그 다음에 발표의 후반부에서는 일본 신유학에 대한 연구를 중점적으로 다룬다.

* 동경대 교수

** 동경대 박사과정.

2. 명치시대부터의 신유학 연구

유학을 배우든지, 연구하는 사람들, 또 그것과 관련된 학교, 그 외의 사회제도는 19세기까지는 일본(근세, 에도(江戸)시대)에서는 꽤 많이 퍼져 있었다. 여기서 상세하게 다루지는 않지만 근세 일본인들에 있어서 지식의 기초 교양이 유학에 의해서 길러지고 그것이 사회를 어느 정도 이끌어갔다는 것은 분명하다.(단지 사회 전체 속에서의 유학의 위치 설정방법이 어떠했는가에 대해서는 주의할 필요가 있고, 이 점은 나중에 조금 언급하겠다.) 그러나 서양의 충격에 의해서 유학의 학습, 연구상태는 크게 바뀌어진다. 서양의 충격을 계기로 해서 일어나고, 그리고 이미 일어나고 있었던 근대국민(국가) 형성운동 속에서 근세까지의 유학의 학습, 연구의 흐름은 상당수가 단절되어 버렸다. 하지만 그것은 세 개의 영역에서 새롭게 이어졌다고 보여진다.

첫째는 '국민도덕'의 영역, 둘째는 '근대독자'의 영역, 셋째는 '대학아카데미즘'의 영역이다. 첫째는 초등·중등교육, 사회교육 등을 비롯한 관(官), 민(民)에 있어서의 여러 가지 국민사상 계몽이데올로기운동이다. 둘째는 근대적 미디어의 성립에 의해 태어난 문학, 독서인에 있어서의 유학과 한학(漢學) 교양의 세계. 이것은 첫째보다는 직접적인 정치성, 도덕성이 옅다. 셋째는 관민에 의해 만들어진 대학에서의 학과, 학계를 기초로 해서 전개되는 연구의 세계이다. 이들 세가지는 독립되어 있으면서도 서로 연결되어 있고 어느 정도 서로 침투해 있다. 본래는 이들의 상호작용도 고려하면서 논할 필요가 있지만 여유가 없기 때문에, 여기서는 셋째의 흐름에 대해서만 적기로 한다.

근대국가 속에서 유학의 연구가 처음으로 제도적 보증을 얻은 것은 대학아카데미즘에서이다. 자세한 기술은 생략하지만 대학아카데미즘에 있어서의 유학연구의 시작은 언어, 문학 연구에 있어서 '국어국문, 학문'의 부류에서 나온 것[인도 및 지나(支那:중국)철학 등] 등이 있다. 명치시대 유학연구의 특징은 첫째, 서양철학과의 비교와 그 개념, 방법 등을 바탕으로 해서 유학사상을 분석하는 경향이 강하다는 것, 그리고 둘째, 국민도덕, 국민교육을 주장하는 일종의 윤리도덕주의가 종종 그것과 중복된 채 주장되고 있다는 점이다. 당시의 시대요청인 서양풍의 논리장치를 적용하면서 보편적 입장에서 '동양의 독자'적인 '우리들의 철학'이 주장된다는 것이다. 이 방면에서도 개별적인 연구로서는 뛰어난 것이 결코 적지 않다. 그러나 대상에 가치를 부여하는 관점 그 자체는 객관적, 학문적이라기보다 상당히 실천적 의도가 촌스럽게 들어가 있는 것이 많았다고 하지 않을 수 없다. 이러한 계통의 학문을 <한학(漢學), 동철적(東哲적(的))> 유교연구라 부르기로 한다(井上:이노우에 1900~06)

명치 말이 되면 문과대학의 학과가 '철(哲) 사(史) 문(文)'의 세종류로 분류됨에

따라 중국철학, 문학, 역사가 각각의 영역을 얻게 되고 단순한 '한학'과는 독립된 대상으로서의 '지나(支那)'의 여러 학문이 자각화되어 왔다. 이러한 대정기(1912~26) 무렵에는 꽤 실증적 연구가 나타나게 되었다(諸橋:모로하시 1926 외). 이러한 흐름 속에서 특필(特筆)할 것은 '경도지나학(京都支那學)'이라 불리는 것으로 서구의 CHINOLOGY의 영향을 받아 대상이 되는 학술을 있는 그대로 이해해 가는 방법을 취하려고 했다. 카노 나오키(狩野直喜), 타케우치 요시오(武内義雄) 등이 대표자들이다(狩野 1906, 武内 1936). 이들 <지나(支那)학적>인 실증가들의 업적은 지금까지도 참고가 될 정도로 정확한 것이다. 그러나 흥미깊은 것은 그들이 서양철학의 적용에 대해 신중해진 결과, 종종 청조(淸朝) 고증학적 학풍으로 되고, 철학사의 실체가 결국은 고전학사, 고전연구서에 지나지 않게 되어 나중에는 그 학문이 종래의 경학사(經學史)의 흐름 속으로 되돌아가게 되었다는 것이다. 그런 의미에서는 이 지나(支那)학은 학술적으로는 정밀, 성실했지만 옛부터의 전통적인 언설의 세계에 흡수되었다고도 말할 수 있다. 명치 이후의 <한학, 동철적> 학문이 이 데올로기에 치중하는 경향이 있고 지나치게 PHILOSOPHY적인 것이라 한다면, 이 <지나적인> 학문은 오히려 문헌학 PHILOLOGY에 치중하는 경향이 있었다. 그러나 여기서 개척된 실증주의적 학문방법은 일본 유교연구에 점차 퍼져가서 일본 유교연구에 있어 최고의 업적을 쌓아 갔다고 할 수 있다. 대상에 의거한 실증의 세계 안에 들어박히는 것은 특히 유교가 이데올로기적으로 고취되는 2차대전 전과 대전 중의 일본에서는 일종의 소극적 저항과 지적 성실을 의미하고 있었다.

이상의 것과는 조금 다른 계통의 일본 유교연구로서는 츠다 사우키치(津田左右吉)의 동양사상연구가 있다. 츠다의 업적은 일본, 중국의 고금에 걸쳐서 방대한 것이 있지만 그의 연구는, 사실 유교는 일본 대중문화의 전통과는 다르다고 하여 이것을 구별화하는 일종의 민중사관에 의한 문화상대주의 입장을 취한다. 이것은 당시의 유교 이데올로기의 고취 및 그것과는 반대의 차원에서 중국의 학예(學藝)에 자폐적 취미와 낭만을 추구하던 일부 지식인의 경향, 그 양쪽에 비판적 입장을 취하려는 것이었다. 츠다 속에 포함되어 있는, 이러한 비판주의적 연구태도는 대전 이후에 서서히 일어나오는 <사상적> 유학연구의 선구가 되었다는 면이 있다.

3. 2차 세계대전 이후의 신유학 연구

패전에 의해 신유학 연구의 영역은 누가 보아도 분명할 정도로 변화했다. 시대사조가 봉건으로부터의 탈피와 근대화, 민주화를 주장하게 됨과 동시에 <동철(東哲)>적 이데올로기는 일본 제국주의, 국가주의를 고무시키던 것으로 생각되어 전혀 되돌아보지도 않게 되었다. 그로 인하여 일본 신유학 연구는 실증주의적 경향

을 더욱 분명하게 하여 수많은 연구를 배출했다. 문헌학적으로는 유학의 텍스트를 더욱 더 깊이 파고 들고, 또 철학적으로는 신유학자들의 이기(理氣)론 등의 개념들을 답습하고 이것에 해석을 가하는 것이 많았다. 이 실증주의의 흐름은 끊어지지 않고 오늘날까지도 계속되고 있다.

그렇다고 하나 대전 이후에는 이전과는 다른 의미의 〈사상적 물음〉을 포함한 연구가 나타났다. 그 물음이란 말하자면 “신유학이라는 전형적인 근세사상에서 ‘근대’ 또는 보다 나은 사회를 초래할 수 있는 요소를 어떻게 해서 찾아낼 수 있을까” 하는 근대론적 내지는 혁명론적 문제이다. 전쟁 직후는 아시아 정체론의 관점에서 ‘좌절’의 원인을 찾으려는 모티프가 많았지만(鳥田:시마다 1949), 전후 부흥 및 중국혁명의 진전과 함께 오히려 전통 속에서 새로운 주체형성의 가능성을 찾으려는 연구도 이루어지게 되었다(西:니시 1969, 溝口:미즈구치 1980). 전쟁 전의 〈지나(支那)학〉 계통의 ‘대상에 의거한’ 태도는 소화 전기의 시대적 율적함 속에서 점차로 내부에 낭만주의도 자라고 있었지만, 그것과 연결되어 이들 사상적 물음이 나타나게 된 것이다. 그러나 문화대혁명(1966~77)의 결과를 거쳐 신유학 연구에 있어, 이와 같은 형태의 ‘열’은 이윽고 식어갔다.

이것에 비해 1980년 중반부터 아시아의 경제, 사회성장을 배경으로 유학과 성장과의 관계를, 종래와 같이 부정적으로 보는 것이 아니고(또는 유학 속에서 혁명적인 것을 찾는 것이 아니고) 오히려 긍정적으로 파악해가는 논조도 나타났다(유교 르네상스론). 이것에 비해 성장의 낙관주의적 긍정은 문제라고 보는데서 그치지 않고, 거기에서 새로운 범아시아주의와 대중화(大中華)주의의 가능성도 찾아내어 그것을 비판하는 논도 행해지고 있다. 또 유학적 사유에서 성장과의 관련이 아니라 오히려 환경과 조화한 생태학의 가능성을 찾아내야 한다는 시점도 있다.(溝口:1989, 1991).

이상과 같은 실천적 관심보다 좀더 연구에 입각한 레벨에 있어서는 다음과 같은 경향이 일어났다. 즉 신유학을 종래와 같이 철학적 이기론의 상태로 파악한다든지, 경학(經學)적 전통의 흐름 속에서만 파악하는 것이 아니고 이들을 보다 분절화된 구체적인 역사적, 사회적 과정 속에서 파악하려는 연구의 흐름이다. 이들은 먼저 〈사상, 종교사적〉 방법으로 나타났다. 형성사적 방법이 선택되고(市川:이치카와 1974, 友校:토모에다 1980), 또는 신유학을 다른 여러 사상과의 복합 속에서 파악한다(荒木:아라키 1963, 79, 84), (後藤:고토우 1979). 이러한 방향은 한층 더 나아가서는 유교사상이 애초부터 갖고 있는 종교성에 대한 주목을 불러 일으키고 있다(加地:카지 1990~94). 전후 일본에서는 유교사상이 단순한 세속적 합리주의인 것처럼 받아들여지고 있었지만 그것은 그 자체가 전후에 사람들을 사로잡은 근대합리주의의 투영이었던 것은 아닌가 하고도 생각되기 시작해서, 좀더 깊이 파고 들어가서 유교가 가진 종교 및 의례적 측면을 파고 들려고 하는

것이다.

그것과 함께, 또 사상이 형성되는 사회적 제조건에 보다 구체적인 주의가 기울어지게 된다. 현재는 사회층(層), 경제조건, 교육, 지역, 유통, 교통, 의례 등으로 관심이 기울어지게 되었다. 1990년대에 들어서는 이러한 〈사회사적〉 방법에 대한 관심이 특히 현저하게 되었다(이것에 대해서는 참고문헌 1 小島 1991 참조).

개개의 사상을 환경과 문맥에까지 거슬러 올라가서 구체적으로 분절하려는 움직임은, 보다 큰 레벨에 있어서는 당연히 동아시아 신유학 전체에 이른다. 중국, 일본, 한국 각각에 있어 신유학의 다른 점, 같은 점이 도대체 무엇인가에 대한 관심이 높아지고 있다. 그러한 사상의 국면을 단순히 추상적 철학레벨, 경제레벨이 아닌, 사회적 역사적 여러 조건에까지 거슬러 올라가서 인식해야 한다는 문제의식을 널리 공유하게 되었다. 이것을 〈지역문화적〉 방법이라 해도 좋을 것이다.

이러한 〈사상, 종교사적〉 〈사회사적〉 〈지역문화적〉 방법의 흐름은 어떻게 일어나고 있는가? 일반적으로 말하면 이것은 연구자가 사상적 대상을 특정의 정통화, 중심화된 틀을 넘어, 다른 다양한 것과의 관련 속에서 보려고 하는데서 일어난다. 바꾸어 말하면 연구자의 시야가 어떤 사상, 어떤 시대, 어떤 지역 등이 가지고 있는 자기민족중심주의(ethnocentrism)를 넘어 사상, 인간생활, 문화, 지역 등에 있어서의 **다원주의**의 입장으로 바뀌어가고 있기 때문이다. 이런 움직임은 20세기 말이 되면 될수록 현저하게 되고 있고, 어쩌면 역사적으로 봐서 필연적일 것이다. 그렇다고 하지만 거기에는 단순히 전면적으로 긍정만 할 수 없는 면이 있다 라고 하는 것은, 다원주의는 단순한 사소주의(trivialism)에 빠진단든지, 비전을 잃어버린 상대주의에 떨어질 가능성도 적지 않기 때문이다. 다원주의로 나아가면 갈수록 그만큼 사람은 보다 넓은 시야를 토대로 하여 상상력과 비전을 추구해야 한다.

그러나 어쨌든 이상의 일어나고 있는 방법상의 흐름은 개별논문은 축적되고 있지만 아직 실마리를 발견한 것에 지나지 않는다는 것이 현재 상황이다. 특히 나중의 두 가지가 그렇다. 또 한국 유학사상사에 대해서 일부(鄭 1982, 李 1987)를 제외하고는 한 권의 번역도 없다는 현실은 아주 유감스럽다. 한국유학에 대한 관심은 연구자 간에는 최근 급격하게 높아지고 있지만 기본적인 연구상의 자산(資産)과 단서는 아직도 부족하다.

4. 2차 세계대전 이후의 일본 신유학 연구

이상의 것을 근거로 해서 마지막으로 일본 신유학에 대한 연구를 보기로 한다. 일본의 신유학 연구는 명치(1868~1911) 후기부터 서서히 행해지고 있었다. 그

것들에는 개별연구로서는 사료(史料)의 개척, 활자간행을 비롯하여 귀중한 업적도 적지 않았다(井上 1900~06). 그러나 그것들의 학문방법으로서는 먼저 사상의 통시적 파악에 있어서 경학(經學) 해석상의 대립에 의해 학파를 나누고 배치하고 이것을 따르고, 다음으로 개개 사상 구조분석에 있어서는 적당하게 서양철학과 형이상학의 범주를 적용한다고 하는 것이 많았다. 전통적 고전해석학의 흐름과 시야에 사로잡힌 채로, 추상적인 레벨에서의 철학 논의를 이것에 가미한다는 것이었다.

이러한 방법을 돌파하려는 움직임이 나타난 것은, 먼저 앞에서 언급한 津田左右吉의 업적에 있어서이다(津田 1916~18). 게다가 소화시대가 되면 마르크스주의적 연구가 일어난다(永田:나가타 1938). 그러나 그것들은 조잡한 것이었다. 이것에 비해 깊은 동서사상에 대해 착실한 정통(精通)에서 <사상사>를 써간 것이 和辻哲郎(와츠지 테츠로우 1940경~) 및 丸山眞男(마루야마 마사오 1940~44, 1952)의 연구이다. 和辻는 근대주의적 반성을 포함한 전통주의라고 불러야 할 입장을 취하고 전후의 온건내쇼날리즘의 분야를 개척하여 유학의 경학해석학과는 다른, 일본문화중심의 해석학적 연구를 이끌어 갔다(相良 1955~56). 한편 丸山の 연구는 和辻보다 더욱 더 눈에 보이는 형태로 오랫동안 영향력을 미쳤다. 丸山은 서양 근대사상을 본으로 한 모델을 전쟁 중의 연구에서 근세일본 신유학에 적용하여, 전후 사람들의 근대주의적 관심을 모았다.

丸山の 이 연구는 근본적으로는 탈아시아론적, 아시아正體論의 구도에 서 있다. 丸山에 있어 주자학은 근세적이라기 보다는 중세적 正體 체계에 지나지 않는다. 근대일본의 이데올로기는 이러한 정체적, 반동적인 주자학이었지만 이것에 비해 고학(古學) 등의 근세일본적 신유학이 일어나서 파괴를 행하여 근대로의 준비를 했다는 것이다. 이 사상이 근대주의와 일본주의의 혼합물이라는 것은 조금만 주의를 기울이면 분명해진다.

이에 대해서 전후 연구에서는 다음과 같은 비판 내지는 수정이 가해졌다.

(1) 일본 근세에 있어서의 주자학의 위치에 대해서 재음미. 丸山은 주자학을 근세일본에 있어서의 정통성, 중심성을 가진 것이라고 너무 과분한 위치를 부여하고 있다. 그러나 일본사회에 있어서의 주자학의 정통성, 중심성은 중국, 한국에 비해 매우 소극적이었다(尾藤:비토우 1961, 渡邊:와타나베 1981~1985). 그 반면 수용된 주자학이 단순히 부정적, 경제적인 것이라고는 할 수 없다. 거기에는 근세, 근대형성으로 이어지는 주체적 계기가 있었을 것이다(源:미나모토 1980).

(2) 사상의 복합성, 종교적 정통성에 대한 고찰. 丸山の <사상사>는 정밀한 것이지만 추상적 사유세계로의 프로세스로서 쓰여지고 그 때문에 유학 이외의 여러 사상에 대해서는 맹목적으로 되어, 이것을 은폐하는 결과가 되었다. 그러나 앞에서 보았듯이 구체적 사상은 여러 사상, 종교의 복합 속에 있다(유교에 중국의 도

교, 불교가, 한국의 도불(道佛)과 사머니즘이 연결되어 있는 것처럼). 특히 일본의 경우, 유학은 독립적인 정치적 정통의 위치를 얻지 못하고 신도를 정통으로 해서 이것을 지지하는 절충구조로 되어 있다. 이러한 절충적인 면, 특히 신도, 천황의 문제를 丸山은 언급하지 않은 채 숨기고 있다.

(1)의 주자학의 적극적인 면에 대해서 주목은 '실학'론이 되어 중국, 한국에 서도 전개되고 있지만 이것들은 1980년대 후반 이후의 동아시아 유교문화권론으로 이어져 더욱 더 새로운 형태로 전개될 가능성이 있다. 또 (2)에 대해서는 丸山 자신이 1980년대에 들어서 논문을 써서 보충하게 되었다. 어쨌든 이렇게 해서 일본 주자학에 대해서 그 중심성을 상대화함과 동시에, 쓸데없이 부정하는 것이 아니라 거기에 (한정된) 역할은 인정하고 그것과 다른 여러 사상과의 연관 형태에 있어서 사상사를 써가는 그런 방향으로 연구가 바뀌어가고 있다. 앞 항의 <사상, 종교사> 관심은 일본에 있어서도 같다.

앞 항에서는 <사회사>적 연구가 일어나고 있다고 적었지만 이것에 대해서도 상황은 같다. 일본 신유학은 중국이랑 한국과 달리 과거(科擧), 유교의례를 가지지 못했다. 그 때문에 그 자체가 튼튼한 고등교육과 정치력을 가지지 못하고 그 때문에 오히려 근대화, 서구화를 쉽게 수용했다. 이러한 사회적 조건이 도대체 어떤 것이고, 그것이 어떻게 일본 신유학의 성격과 이어졌는가 하는 <사회사>적 측면도 현대 연구자들의 관심의 표적이 되어 있다(渡邊 1985).

이상과 같이 일본 신유학에 대해서도 연구는 아직 발전단계에 있다. 그러나 점차로 그것이 발전되고 나아가서 일본 이외의 다른 지역의 연구와도 머지않아 비교, 대조되기를 기대한다 이번 연구회도 그러한 진전을 위한 첫걸음이라고 믿는다.

참고문헌

I. 新儒學をめぐる研究(史)論・認識論

<中國學系>

• 1950년대

「宋學の本質とその思想史的意義」山井湧, (日本中國學會での報告)1959, → 山井『明清思想史の研究』東大出版會, 1980所收,

• 1960년대

「明代思想研究はどう進められてきたか」山下龍二, 『名古屋大學文學部研究論集』

36號, 1964, →「陽明學研究はどう進められてきたか」として、『陽明學の研究・成立編』現代情報社, 1971に所収

「漢學シナ學の沿革とその問題點」戸川芳郎, 『理想』397號, 1966.

「明治以後の儒教」宇野精一, 『講座東洋思想10 東洋思想の日本的展開』東大出版會, 1967.

●1970年代

「歐米の陽明學」陳榮捷, 『陽明學大系1 陽明學入門』明德出版社, 1971.9.

「日本の陽明學」山下龍二, 『陽明學大系1 陽明學入門』明德出版社, 1971.9.

「朝鮮の陽明學」阿部吉雄, 『陽明學大系1 陽明學入門』明德出版社, 1971.9.

「宋明學研究文獻目録」『陽明學大系12 陽明學便覽』明德出版社, 1974.

「朱子學研究の現状と課題」後藤延子, 『歴史學研究』第421號, 1975.

「朱子學研究文獻目録」『朱子學大系15 朱子學研究志』明德出版社, 1976.

●1980年代

「戦後日本宋明學研究的概況」島田虔次『中國哲學』(中國)第7輯, 1983.

「思想史(Ⅲ)-宋~清」島田虔次, 『アジア歴史研究入門3 中國Ⅲ』同朋舎出版, 1983.11.

「日本宋明理學研究情況概況」吉田公平・市來津由彦, 『中州學刊』1985年 第3期, 1985.

「王陽明研究史」吉田公平, 岡田武彦編『陽明學の世界』(明德出版社)所收, 1986.

「明代思想研究史」山下龍二, 『名古屋大學文學部研究論集』XCIX 哲學33, 1987.

「日本における宋明儒學研究の概況」人島晃, 『國文學科紀要』(上智人) 第6號, 1989.1.

『方法としての中國』溝口雄三, 東大出版會, 1989.6.

●1990年代

「中國儒教史の新たな研究視角について」小島毅, 『思想』No.805, 1991.7.

『歐米の東洋學と比較論』福井文雅, 隆文館, 1991.7.

『中國思想研究と現代』福井文雅, 隆文館, 1991. 9.

〈日本史系〉

『近代思想の源流』(シンポジウム日本歴史12), 學生社, 1974.

『近世思想論』本郷隆盛他編, 有斐閣, 1981.