

오규 소라이의 인간학

—신체의 규율과 도덕의 행방—

이기원*

dlrldnjs1020@gmail.com

Contents

- I. 들어가는 말
- II. 人性多類
- III. 以禮制心:신체의 규율
- IV. 성인의 도에 물들다
- V. 수신의 메커니즘
- VI. 상생의 인간학
- VII. 맺음말

Abstract

本稿は、荻生徂徠(1666~1728)의人間理解의問題를江戸思想史において持つ意味を明らかにしたものである。徂徠學は政治學と言われているように、政治的な視線において人間學も構築したところに大きな特徴がある。社会統合のために儒學の有効性に着目した徂徠は、社会共同体の維持と公的秩序の確立がなによりも最優先の課題であった。徂徠は氣質の性を本然の性と見なし、多様性や個別性豊かな人間を認めた。そこには朱子學のように理として与えられている本善の性を回復すれば聖人になるという思惟は見られない。そして統一的社會を形成するために、すべての存在に必要な役割りを与えた。その人間に与えた役割りを天命と見なすことによって當為性を強調し、それによって社會の揺れを防ぐことができると考えたのである。

しかし社會の分裂を防いで、社会文化の共同体を維持するためには、多様性豊かな社會を統一して、全体的な調和をもたらす力が必要になる。徂徠はこの力を聖人、即ち当代の君主に求めたのである。その君主に社会文化を統一できる制度の制定、即ち禮樂制度の制定を任務として求めた。それは君主という外部的強制力による人性の統制を想定していたことになるだろう。ところが、古代の聖人の時代に作為された禮樂制度は、歴史の変遷によって変わっていくので、時代に合う禮樂の制定が必要になる。従って各時代、時代に必要な禮樂を

* 강원대 강사, 일본사상문화학 전공

본 논문은 2010년 5월 29일 역사학대회에서 발표한 논문을 수정 보완한 것이다.

制定して、それを道徳の定型にするという論理が成立するのである。徂徠學が幕府中心の政治學と言われるのは、こうした性格があるからである。

Key Words : 荻生徂徠、禮樂、氣質、性、身体、道徳

(Ogyuusrorai, etiquette and music, temperament, nature, the body, morality)

I. 들어가는 말

유학이 일반 대중에게 보급되기 시작한 것의 배경에는 17세기에 접어들면서 민간 서사에 의해 폭발적으로 증가되는 출판물의 대량 보급이 있었다.¹⁾ 출판물의 대량화 시대의 도래라는 사회적 변동과 함께 가쿠몬주쿠(學問塾), 번교(藩校) 등에서의 유학 학습을 통해 유학적 세계상이 형성된다. 유학 관련 출판물의 대량 보급과 교육이 儒學知를 대량화, 대중화시키고 균질화 시켜갔다. 이러한 과정에서 정형화된 유학적 인간상이 창출된다.

지금까지 도쿠가와 막부의 유학 수용이 갖는 의미와 일본 유학의 특질에 대한 다양한 연구가 제기되었다.²⁾ 그러나 유학수용을 통한 인간 형성 과정, 즉 ‘유학적 인간’의 존재 양태 혹은 사회적 위치나 역할 등에 대해서는 아직까지 분명하게 밝혀졌다고 할 수는 없다.³⁾ 유학으로 자기형성하면서 사회의 전면에 등장하는 에도시대의 ‘儒者’들을 ‘유학적 인간’이라 보고, 그들이 에도시대의 학문과 사상의 형성에 어떠한 역할을 했는가를 규명하는 것은 유학의 사회 침투 과정

1) 예를 들어 『江戸時代出版書籍目録』에 의하면 출판물은 1660년대에만 이미 2천점을 돌파했고 1690년대에는 6천점을 넘었으며, 1730년대에는 1만점을 넘었다고 한다. 위의 통계는 유학 서적 뿐만이 아니라 일반 교양서적까지 포함하고 있다. 横田冬彦編(2007)「書物をめぐる人びと」 知識と學問をになう人びと、吉川弘文館, pp.2-3. 출판물의 대량화 시대의 도래와 더불어 貝原益軒(1630~1714)처럼 출판업 붐에 편승하여 자신이 저술한 유학 관련 저서를 대량 간행 보급시키는 유학자도 출현했다(쓰지모토 마사시 지음·이기원 옮김(2009) 일본인은 어떻게 공부했을까, 지와사랑, p.138).

2) 예를 들어 渡邊浩 지음·박홍규 옮김(2007) 주자학과 근세 일본 사회, 예문서원.

3) 이러한 연구로는 宇野田尚哉를 들 수 있는데 그는 에도시대 유학적 지식을 소유한 ‘儒者’들의 사회적 역할과 동태 등을 분석했다(宇野田尚哉(2007)「儒者」 知識と學問をになう人びと、吉川弘文館).

을 이해하는 중요한 단서가 된다.

본고는 근세 일본 유학사에서 고문사학을 제창한 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728)의 인간론을 분석한 것이다. 소라이의 인간론은 소라이 이후 반소라이학이 등장하는데 중요한 축대로 작용했다. 소라이가 주장한 기질불변화설과 도학주의의 반발, 심법론의 부정 등은 소라이학의 유행과 더불어 그대로 반소라이학의 쟁점이 되었다.⁴⁾ 반소라이학은 소라이가 주장한 인간이해에 강한 반발을 보였던 것이다.

소라이의 인간이해에 대한 선행연구로는 대표적으로 쓰지모토 마사시(辻本雅史)가 있다. 쓰지모토는 에도시대의 ‘교육’이라는 틀 안에서 18세기 후반기 막부와 번의 공권력에 의해 구축된 교육 정책들이 어떠한 구조와 특질을 가지는지에 대한 교육사적 의의를 밝히고 있다. 그러한 출발을 오규 소라이의 교육사상에 두고 있다. 쓰지모토는 소라이가 주장한 기질불변화설에서 인간의 다양성과 개별성을 읽어내고 있는데, 그러한 개별성과 다양성이 에도 시대의 사회 틀에서 갖는 내재적 의미를 밝히면서 전문인의 탄생 등 인재론으로 연결된다고 했다.⁵⁾ 고야스 노부쿠니(子安宣邦)는 특히 소라이의 예악론에서 “외부에서 내부로 향한 교화적 시선이 예악에 수반되어 있다”는 점을 밝히고 있다.⁶⁾ 소라이는 예악이라는 수단을 통해 인성의 외부에서 인성의 내부를 교화하려는 시점에서 서 있다는 것이다.

선행연구에서는 주로 소라이의 인간론에서 다양성이나 개별성의 의미, 성인과 도, 천지자연사이에 존재하는 ‘인간’의 위치, 소라이가 예악을 강조하는 이유 등을 읽어내고 있지만, 예악의 습속을 통한 신체의 규율화 과정에서 도덕성이

4) 日野竜夫(1977) 『江戸人とユートピア』 朝日新聞社, p.99. 小島康敬(1994) 『徂徠學と反徂徠學』 ぺりかん社, p.224.

5) 辻本雅史(1990) 『荻生徂徠の教育思想』 近世教育思想史の研究 思文閣出版, p.75. 한편 구로즈미 마코토(黒住真)는 소라이가 법이나 방법보다 인간을 더 중요하게 여긴 이유를 성인과 도, 천지자연과의 관계, 사회 안에서의 인간의 위치등과 결부하여 설명하고 있다. 그러나 그가 “인성론의 아주 기초적인 부분에만 머무르며 각각 인간의 차이나 도덕론 등에는 거의 들어가지 않는다.”라고 밝히고 있는 것처럼, 소라이가 주장한 기질지성의 인성론이 갖는 사회적 의미, 도덕과 수신의 문제등 소라이의 인간론의 쟁점에 대해서는 거의 다루지 않았다. 黒住真(2003) 『荻生徂徠の人間論に向けて』 近世日本社会と儒教, ぺりかん社, p.485.

6) 子安宣邦(1998) 『江戸思想史講義』 岩波書店, p.172.

양육된다는 견해가 갖는 의미까지는 명확하게 드러났다고 할 수는 없을 것이다. 한편 한국에서는 주로 비교사상이라는 관점에서 정약용과 소라이의 인성론에 대한 연구가 이루어지고 있다.⁷⁾

본고는 소라이가 주자학을 탈구축하면서 도덕성의 양육 문제를 어떻게 이론화했으며, 그 과정에서 특히 마음보다 신체의 규율에 더 중점을 둔 이유와 그러한 수신의 방법이 갖는 의의 등을 밝히고 나아가 소라이의 인간론의 지향점은 어디에 있었는가를 전망해 본다. 이러한 한 한 한 한 한은 결국 일본사상사에서 한 한학적 한 이해가 의미하는 바는 무엇이었는가의 문제로 귀결될 것이다.

II. 人性多類

소라이가 보기에 유학사에서 성(性)이 문제화되기 시작한 것은 노장이 출현하기 시작하면서부터이다. 원래 성인의 도에는 성이 무엇인지에 대한 논란은 없었다. 소라이에 의하면 자사와 맹자는 인의예지가 인위적으로 생겨났다고 주장하는 노장의 말에 대항하기위해 성선을 제기했으며, 순자는 자사와 맹자의 주장이 예악을 폐하게 만들 것이라 하여 성악을 제기하여 자사와 맹자에 대항하려 했다고 보았다.⁸⁾ 성선이나 성악과 같은 말들은 노장의 출현에 위기감을 느낀 맹자와 순자가 성인의 도를 지키기 위해 고안해 낸 시대적 산물에 지나지 않는다. 마찬가지로 주자학에서 주장하는 본연지성이나 기질지성 같은 개념들로 이론화된 인성론도 작위된 것들에 불과하다. 인의예지를 성의 범주로 파악하기 시작한 것도 한 대 이후부터 시작되어 송유들에 의해 이론적으로 완성된 가공의 산물에 지나지 않는다는 것이 소라이의 인성론사에 대한 평가이다.

그러면 소라이는 성을 어떻게 판단하고 있었던 것일까? 성이라는 말이 애당초 성인의 도에는 정말 없었던 것일까? 그렇지 않다. 소라이는 성인의 도가 담겨있다고 보는 육경에서 성이라는 말이 어떤 의미로 사용되었는지를 집요하

7) 대표적으로 금장태(2004) 『도와 덕—다산과 오규 소라이의 <중용>·<대학> 해석』, 이광리 오. 결과적으로 소라이의 인간론을 정면에서 다룬 연구는 찾아볼 수 없다.

8) 『辨道』 13·14, p.204(『荻生徂徠』(1973)、日本思想大系 36、岩波書店).

게 분석하고 있다. 그 결과 소라이는 “기질이란 천성이다”⁹⁾, “성은 生質이다”¹⁰⁾라고 하여 기질지성을 본연의 성이라 간주한다. 소라이는 주자학의 본연과 기질의 이중 구조를 부정하면서 성을 기질지성의 단일 구조로 파악하고 있다. 이러한 기질로서의 성은 萬品을 속성으로 한다. 소라이는 만품으로서의 성에서 人性多類의 인성을 읽어내고 있다.¹¹⁾ 기질로서의 성은 사람마다 특수하며 사람마다 다르다. 인성은 다양성을 본래성으로 한다.

그런데 소라이가 기질지성을 본연의 성으로 보는데 계기로 작용한 것은 성악을 주장한 순자이다. 소라이는 『讀荀子』에서 “성악은 순자의 特見”이라고 하면서 다음과 같이 말한다. 만약 성선을 주장한 맹자의 견해가 옳다면 모든 사람은 요순이 될 것이다. 맹자가 주장한 것은 요순은 선천적이며 걸주는 후천적이라는 점이다. 그러나 현실에서 요순같은 성인이 특별한 예에 해당한다면 성은 결국 악할 수밖에 없을 것이다. 이러한 이유로 소라이는 “기질 이외에 이른바 성은 없으며 성이 선하다고 말할 수 없다”¹²⁾라고 하여 기질지성이 본연의 성이라는 결론에 도달한다. 그러나 그렇다고 하여 소라이가 순자의 성악설을 수용한 것은 아니다. 소라이는 순자의 성악을 ‘특견’이라고까지 평하면서도 순자적 성에 빠지지 않고 거기서 기질지성만을 읽어내고 있었다고 보아야 할 것이다.¹³⁾

주자학에서는 모든 사람은 순성한 성(리)을 하늘로부터 품부 받았기 때문에 精粗, 清濁 등 다양한 기질의 차이에 의해 형성되는 기질의 다양함에도 불구하고 근본적으로 동일성을 갖추고 있다고 한다. 인간이 도덕적 존재인 이유도 인간에게 선한 성이 갖추어져 있기 때문이다. 주자학은 기질의 다양성에 의해 형

9) 『辨道』 14, p.204.

10) 『辨名』 性情才, p.240(『荻生徂徠』(1973)、日本思想大系36、岩波書店). 『弁道』 24(207쪽)에서는 ‘성은 性質’이라 했다.

11) 『辨名』 性情才, p.240、『辨道』 7, p.202.

12) 『讀荀子』 「性惡篇」(『讀荀子』 4卷, 『徂徠山人外集』, 東京大學圖書館所藏. 소라이는 『讀荀子』 『讀韓非子』 『讀呂氏春秋』를 합하여 『徂徠山人外集』라 했다. 『讀荀子』는 1763년 간행되었는데 자필원고는 1711년 이전으로 알려져 있다.)

13) 今中寛司(1966) 『徂徠學の基礎的研究』 吉川弘文館, pp.179-180. 소라이는 순자의 성 개념을 기질의 성으로 이해했다. 순자는 성악을 주장하면서 사람이 선을 행하는 것은 인위적인 것이라고 했는데, 소라이는 순자의 성악설을 부정하면서도 순자가 주장한 ‘인위적’이라는 부분에는 주목하고 있었다. 이것은 바로 선한 인간이 되기 위해서는 인위적인 것이 필요하다는 소라이의 인간이해로 연결되고 있다는 점에서 주목된다.

성되는 인간의 차별이나 차이는 인간의 본래성이 아니기 때문에 부정되어야만 하는 것이었다. 인간이 지향해야 하는 것은 기질지성의 다양성이 아닌 본연지성의 동일성 회복에 있다. 복초설이 그것이다.

그런데 소라이가 보기에 주자학자들의 이러한 주장은 “인성은 모두 성인과 다르지 않다. 다른 바는 기질뿐이라고 하고 급기야 기질을 변화시켜 성인에 이르러 한다”는 것에 지나지 않았다.¹⁴⁾ 소라이에 의하면 주자학자들의 본연 기질지성을 따른다면 금수나 인간의 구별이 없게 된다. 금수 역시 리로서의 성을 부여받았기 때문이다. 소라이는 기질지성을 본연의 성으로 간주하면서 최종적으로 기질로서의 성은 변화시킬 수 없다는 인식에 이른다.

기질은 하늘에서 품부 받아 부모가 낳아 주신 것입니다. 기질을 변화시킨다고 하는 것은 송유의 망설로서 불가능한 것을 사람에게 강요하는 아주 무리한 짓입니다. 기질은 어떤 것으로도 변화시킬 수 없습니다.¹⁵⁾

소라이는 송유들이 본연 기질지성을 만든 이유를 다음과 같이 설명하고 있다. 만약 사람에게서는 본연의 성만 있고 기질의 성이 없다면 사람들은 모두 성인이 될 수 있다. 배울 필요가 없다. 또 만약 기질만 있고 본연의 성이 없다고 하면 배워도 성인이 되지 못하기 때문에 무익하다. 학문의 쓰임이 없다. 그래서 송유들이 본연과 기질지성을 만들게 된 것이다.¹⁶⁾

그렇다면 기질 그 자체는 선도 악도 없는 무선 무악한 상태일까? 소라이는 맹자와 순자의 성선과 성악에 대한 논쟁은 그들이 자신의 문호를 세우려는 것에 지나지 않은 것으로 “무용한 논변(無用之辨)”이라 간주했다.¹⁷⁾ 그런데 소라이가 “子雲(양웅의 호)의 선악이 혼재해 있다는 것과, 퇴지의 성에 삼품이 있다는 것이 어찌 이치에 어긋나겠는가?”라고 말한 것을 보면 적어도 선악혼재설과 성삼품설은 인정하고 있었다.¹⁸⁾ 이 문제를 논어, ‘上知下愚章’의 소라이 주해

14) 『辨名』, 性情才, p.240.

15) 徂徠先生答問書 中, p.465(荻生徂徠全集 一卷(1973), みすず書房).

16) 『辨名』, 性情才, p.240.

17) 『辨名』, 性情才, p.240.

18) 『辨名』, 性情才, p.241. 소라이가 주장하는 선악혼재설에 대해 이마나카는 “소라이의 선은 적극적인 인위이며 악은 선이 불완전한 것, 혹은 아직 선한 곳에 이르지 못한 것”이라 보고

와 관련시켜 생각해 볼 수 있다.

상지와 하우는 옮겨지지 않는다고 하는 것은 성이 서로 다를 수 있다는 것이다. (중략) 이루면 이전과 다른 부분이 있다. 이것을 옮긴다(移)고 하는 것이다. (중략) 성을 옮긴다는 것이 아니다. 배우는 자들은 이것을 잘 살펴야 한다.¹⁹⁾

그런데 기질이 선천적인 이상 절대로 변화불가능하다면, 또한 그러한 기질에 선악이 혼재해 있다면 어떻게 도덕적인 인간을 양성할 수 있을까? 소라이의 선악혼재설과 성삼품설의 인정에는 이처럼 도덕적인 인간의 양성 문제를 안고 있었다. 소라이는 ‘移’를 인성을 ‘옮긴다(移)’는 의미로 사용하지 않고 있다. 상지와 하우의 성을 바꾸는 것이 불가능하듯이 기질로서의 인성은 천성이기 때문에 절대 불변이다. 소라이가 사용하는 ‘移’는 “배워서 이것을 기르고 기른 후에 材를 이룬다”라는 말에 함축적으로 잘 드러나 있다.²⁰⁾ 기질지성을 그대로 인정하면서 천성적으로 서로 다른 기질 그대로를 양육하여 더 좋은 상태로 만든다는 의미이다.²¹⁾ 소라이가 강조하고자 한 것은 어떻게 하면 선악이 혼재해 있는 인간 심성에서 선한 부분을 잘 기르고 양육할 수 있는가 하는 점이다. 소라이가 “단지 기질을 길러 태어난 그대로 이루는 것이 학문입니다”라고 한 것에서 그러한 인식을 읽을 수 있다.²²⁾

인성론에서 또 하나의 문제는 情을 어떻게 파악하고 있었는가에 대한 것이다. 소라이는 주자학처럼 욕망의 부정을 인정할 수 없었다. 오히려 욕망이 있다는 것은 자연스러운 것이다.

인성은 모두 욕구하는 바가 있다. 욕구하는 바는 성에 따라 다르다. 7정은 욕구를 주로 삼는다. 욕구하는 바를 따르면 희, 락, 애가 되고 욕구를 거스르면 노, 오, 애, 구가 된다. 성은 욕구하는 바가 있어 정에서 나타난다. 그래서 욕정이라고 하

있다(今中寬司, 앞의 책, p.181).

19) 論語徵 「陽貨篇」、p.279(荻生徂徠全集 第4卷(1978)、みすず書房).

20) 論語徵 「陽貨篇」、p.279.

21) 마루야마에 의하면 소라이는 옮긴다(移)는 말을 기질의 양적인 변화를 말하는 것이라 해석하고 있다(마루야마 마사오 지음·김석근 옮김(1995) 일본정치사상사연구. 통나무, p.205).

22) 『徂徠先生答問書』 中、p.456.

고 천하의 동정이라고 하는 것은 모두 욕구하는 바를 가지고 말하는 것이다. 성은 각각 다른 바가 있어서 정에서 나타난다.²³⁾

인간의 욕망을 어떻게 발산하는가에 따라 情은 달리 드러난다. 인성의 욕구를 따르면(順欲) 희, 락, 애의 정이 드러나고 욕구를 거스르면(逆欲) 노, 오, 애, 구의 정이 드러난다. 그러므로 인성이 무엇을 욕구하는가가 중요해지는 것이다. 이 문제에 대해 소라이는 “선하게 배우면 선해지고 악하게 배우면 악하게 된다”고 하여 선한 것을 주입하는 방법을 제시하고 있다.²⁴⁾ 이 문제는 ‘학칙’에서 “사물이 양육(養)을 받지 못하면 악이 되며 그 자리를 얻지 못하면 악이 된다. 길러 이것을 이루고 그 자리를 얻게 되면 모두 선이 된다”에서 분명히 알 수 있다.²⁵⁾ 즉 천성인 기질이 ‘養’을 얻어 충분히 옮겨갈 수 있는지 없는지가 관건이며, 선하게 양육되어진 후에는 모두가 특정한 ‘자리(所)’에 처하여 자신에게 주어진 일을 감당할 때에 선하다거나 악하다거나 판단할 수 있다.

Ⅲ. 以禮制心:신체의 규율

소라이에 의하면 도덕성은 양육되어진다. 그런데 소라이식의 도덕성 양육은 맹자가 주장하는 도덕성의 확충과는 이질적이다. 맹자에 의하면 도덕성의 확충이란 선한 본성의 단서가 되는 사단지심을 소유하고 있는 인성이 스스로의 자율적 통제에 의해 선한 것을 자신의 심성 내부로 충만하게 만드는 것이다. 맹자는 사람의 본성이 생물적인 욕구나 감성에 지배당해 선한 본성이 가려졌다고 보아 사단지심을 마음에 확충할 것을 요구한다. 사단을 확충해 나가면 최종적으로 인의예지인 성이 발현된다. 이러한 맹자의 확충설은 심성 내부에 시선을 두는 내재적 관점에 바탕을 두고 있다. 주자학 역시 맹자와 같은 심성의 내재적 시선에 서 있다. 그런데 소라이는 사단을 확충한다는 것 자체가 잘못된 것이라 판단했다. 왜냐하면 ‘사단의 확충’은 원래 육경에 없는 것으로 맹자가 노장들과

23) 辨名, 性情才, p.242.

24) 辨名, 性情才, p.240.

25) 『徂徠先生學則』 6, p.258(『荻生徂徠』(1973)、日本思想大系36、岩波書店).

의 논쟁을 위해 만든 것(論說)에 불과하다고 보았기 때문이다.²⁶⁾ 예를 들어 측은지심에 대해서도 소라이는 “사람을 사랑하는 마음이 있다 해도 은택이 사물에 미치지 못한다면 인이라 하기에 부족하다”라고 하면서 그런 의미에서 보면 맹자의 견해는 망령된 것(妄意)에 지나지 않는다고 보았다.²⁷⁾

사단 확충설의 부당성을 제기하는 소라이가 주장하는 수양이란 “선을 길러 악을 제거하는 것”이다.²⁸⁾ 소라이가 보기에 공자 이후의 자사와 맹자로부터 주희에 이르기까지 이들이 수양론으로 제기하는 천리인욕, 치지역행, 존양성찰론은 만들어진 개념들에 불과하다.²⁹⁾ 다시 말하면 공자시대에는 없었던 개념들이 후대에 생겨났다는 것이다. 소라이는 다음과 같이 말하고 있다.

선왕의 가르침은 物로 하는 것이지 理로 하지 않는다. 가르치는데 物로 한다는 것은 반드시 事로 일삼는다는 것이다. 가르치는데 理로 하면 언어는 상세하다. 物이라는 것은 모든 이치가 모인 것이다. 그런데 반드시 일을 따르기를 오래도록 하면 즉 마음이 실제로 이것을 안다.³⁰⁾

소라이가 보기에 성인의 시대에는 도리를 인성에 들려주어 깨닫게 하는 것으로 인성의 수신을 도모하는 방법은 없었다. 소라이가 여기서 말하는 “가르치는데 理로 하면 언어는 상세하다”라는 것은 주자학적 교화의 방법을 엄두에 둔 발언이다. 소라이는 당시 유행하던 유학자들의 강석(講釈)을 대단히 싫어했는데 그 이유는 도리를 사람에게 들려주고 깨닫게 하여 성인이 되게 만드는 방법이라 간주했기 때문이다.³¹⁾ 소라이가 주자학의 언어적인 방법을 비판하면서 제기하는 것이 物로 가르치는 방법이다. 소라이에게서 “物이란 가르치는 조건”이다.³²⁾ 物로 가르치는 방법이란 도덕 원리를 언어로 들려주어 스스로 깨닫게 만드는 것이 아니다. “事로 일 삼는다”는 표현에서 알 수 있듯이 구체적인 행위나

26) 『辨名』 仁、p.214.

27) 『辨道』 7、p.202.

28) 『辨道』 9、p.203.

29) 『辨道』 16、p.205.

30) 『辨道』 16、p.205.

31) 줄고(2009) 「근세 일본의 사유구조의 치료학」 유학연구, 19집, 충남대, 참조.

32) 『辨名』 物、p.253.

행동을 하게 만드는 것이다.

그렇다면 문제는 인성이 따라야할 행위나 행동 규범을 어떻게 정할 것인가에 있다. 기질지성을 본연의 성으로 갖는 인성 내부에는 도덕성을 추구할 수 있는 내용이 갖추어져 있지 않다. 그렇기 때문에 인성의 외부에서 인성을 따르게 할 도덕적인 상을 제시해 주어야 한다. 소라이가 선왕의 가르침을 物이라 간주하는 이유를 여기에서 찾을 수 있다. 소라이는 선왕(성인)은 인성의 밖에 物이라는 상을 만들어놓고 그것으로 인성이 따라야만 하는 표준이자 길로 삼았다고 했다. 이렇게 보면 物이란 “마땅히 행해야 될 규범” 혹은 “실체적 내용”을 말한다고 할 수 있다.³³⁾ 物이 인성 수양에 대한 마땅한 상이라면 物의 내용을 검토해 보지 않으면 안 될 것이다.

이 문제를 살펴보기 전에 소라이가 왜 物이나 事를 理보다 우월한 것으로 보았으며 그것이 바로 선왕 시대의 가르침의 방법이라고 하여 선왕의 권위를 빌리면서까지 강조하고 있는지를 먼저 설명하지 않으면 안 될 것이다.

리는 형태가 없다. 그러므로 기준도 없다. (중략) 그것을 중용이라 하거나 당행의 리라고 하는 것은 그 사람이 보는 바일뿐이다. 보는 바는 사람마다 다르다. 사람마다 각각 그 마음으로 이것은 중용이다, 이것은 당행이다 라고 한다. 이러한 것 뿐이다. 인간이 북에서 보면 남쪽이 되니 또한 어떤 것으로 기준을 삼을 것인가? (중략) 송유가 이것을 만들었으나 무용한 논변이다.³⁴⁾

소라이는 理라고 하는 것이 모든 만물의 원리가 되고 그것이 인성에 내재하는 내재적 원리가 된다고 인식하지 않았다. ‘이것이 리이다’라고 하는 것은 주관적인 것일 뿐이다. 보는 사람에 따라 다르기 때문이다. 리는 “사물이 반드시 이렇게 되는 것” 또는 “반드시 이렇게 되지 않는 것”의 속성을 갖지만 한편으로는 “내 마음으로 추측하는” 것에 지나지 않는다.³⁵⁾ 이러한 이유로 소라이는 리가 내재적 규범이 될 수 없다고 판단했기 때문에 物을 리보다 우월한 것으로 생각한 것이다. 여기서 소라이가 문제시한 것은 주관적인 리가 모든 만물의 ‘기준’이

33) 쓰지모토 마사시 지음 이기원 옮김, 앞의 책, p.48.

34) 辨道 19, pp.205-206.

35) 辨名 理氣人欲, p.244.

될 수 있는가에 있었다. 그러면 ‘마땅히 행해야 될 규범’이나 ‘실체적 내용’이 리가 아니라면 무엇이 되어야 하는가?

마음은 형태가 없으니 얻어 이것을 제어할 수 없다. 그러므로 선왕의 도는 예로 마음을 제어하는 것이다. 예를 제쳐두고 마음을 다스리는 길을 말하는 것은 모두 사지망작한 것이다. 다스리는 것은 마음이며 다스리는 바의 것도 마음이다. 내 마음으로 내 마음을 다스린다는 것은 비유하면 광인이 스스로 광기를 다스리는 것과 같다. 어찌 능히 다스리겠는가? 그러므로 후세의 마음을 다스리는 설(治心之說)은 모두 도를 모르는 것이다.³⁶⁾

소라이에 의하면 마음으로 마음을 다스린다는 것은 광인이 자신의 광기를 다스린다는 것과 같은 것이다. 마음에 대한 강한 불신이 드러나 있다. 그런데 이처럼 심법론에 대한 강한 부정은 주자학적 수신론의 강한 부정을 표면화 한 것이다. 주자학의 수신이란 ‘마음으로 마음을 다스리는 것’이다. 마음에 대한 강한 신뢰성을 바탕으로 형성된 것이 주자학의 인성론이며 수신론이다. 그런데 예를 들어 소라이는 주자학의 ‘존심지경’설에 대해 “마음을 잡고 있는 것이 마음인데 마음으로 마음을 붙잡으면 이 둘이 서로 다투어 싸움이 끊이지 않을 것이다”라고 했다.³⁷⁾ ‘존심’이나 ‘지경’은 결국 서로 다른 두 마음의 끊임없는 싸움이나 갈등의 연속 국면을 만들어낼 뿐 마음을 다스리는 것이 아니고 오히려 마음을 더 혼란한 상태에 처하게 할 뿐이다.

이처럼 소라이가 주자학적 수신론을 부정하면서 마음의 수신 방법으로 제시하는 것이 선왕의 도, 즉 예악이다. 소라이가 주장한 物이라는 것은 예악이 된다. 예악이 행동의 규범이자 가르침의 내용이다. 주체의 인간 형성도 예악이라는 외부의 힘에 의존한다. 소라이는 선왕이 예악을 제정한 이유에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

선왕은 언어로 사람을 가르치는데 부족함을 알아 예악을 만들어 이것으로 가르쳤다. 형정으로 백성을 편안히 하는데 부족함을 알아 예악을 만들어 이것으로 변

36) 辨道 18, p.205.

37) 辨名 恭敬莊慎獨, p.227.

화시켰다. (중략) 군자는 이것을 배우고 소인은 이것으로 말미암는다. 배우는 자는 여기에 습속하고 묵묵히 이것을 안다. 묵묵히 이것을 알면 모르면 바가 없다. 언어가 미치는 바이겠는가? (중략) 예악을 말하지 않고 무엇이 언어로 사람을 가르치는데 뛰어나겠는가? 변화하기 때문이다. 습속하면 아직 깨닫지 못한다 해도 그 심지신체가 이미 서서히 여기에 변화된다.³⁸⁾

언어로 가르친다는 것은 전술한 것처럼 도덕적인 훈계 내용을 언어로 인성에 들려주어 인성이 스스로 깨닫게 하는 것이다. 그것은 주자학적인 교화의 방법이다. 또한 소라이는 형정이라는 강제적 법률에 의한 교화의 문제점도 알고 있었다. 이렇게 언어나 법적인 교화를 배제하면서 그 대신에 예악이라는 새로운 교화의 수단이 부상해 온다. 소라이는 선한 인성을 양육하기 위해서는 선한 것을 배워 거기에 폭 젖어 습관이 되도록 해야 한다고 했다. 마음이 아니라 몸, 신체에 주안점을 두고 있다. 소라이는 몸의 교화가 곧 마음의 교화로 이어진다고 본 것이다. 예악에 의한 신체의 규율을 통해 도덕적 인간을 양육해 낼 수 있다고 생각했기 때문이다. 이것은 외부의 힘에 의한 강제적 통제라 할 수 있다. 마음에는 마음을 다스릴 수 있는 자율적 통제 능력이 없기 때문이다. 불안한 인성은 외부의 힘에 의존할 수밖에 없다.

IV. 성인의 도에 물들다

소라이는 ‘學’자를 “오랫동안 성인의 도에 습속하여 변화되는 것”이라 정의한다.³⁹⁾ 그렇다면 소라이는 왜 성인의 도에 습속해야함을 강조하는 것일까? 이 문제를 ‘格物’에 대한 소라이의 해석과 관련시켜 살펴보기로 하자. 소라이는 ‘격물’을 “선왕의 시대 학습 방법의 양상을 보여주는 언사”로서 중요도를 부여하고 있기 때문이다⁴⁰⁾.

주희는 모든 사물의 법칙(理)이 내재해 있는 인성을 바탕으로 사물에 나아가

38) 辨名 禮、p.219.

39) 辨名 學、p.249.

40) 沢井啓一(1983) 「習熟と思慮—徂徠學の方法論」 『寺小屋語學文化研究所論叢』 2號、p.165.

사물의 이치를 궁리하면 천하 모든 이치를 일관할 수 있다고 보았다. 이렇게 하여 지식이 활연 관통해지면 모든 사물의 표리와 정조가 이르지 않음이 없으며 내 마음의 전체 대응이 밝지 않음이 없게 된다. 이처럼 주희는 사물의 극처에 도달하는 것을 격물이라 했는데 우주의 보편적인 리를 인식하는 것이 격물의 최종 목적이다. 그런데 이러한 주자의 해석을 정면에서 반박한 것이 소라이의 격물론이다.

대학에서 이른바 격물이란 그 일을 배움이 오래되어 자연히 얻는 바가 있으며, 얻는 바가 있는 후에 아는 바가 비로소 분명해 지는 것을 말한다. 그러므로 격물한 후에 지가 이른다고 하는 것이다. 어찌 천하의 이치를 다하는 것을 이르는 말이겠는가?⁴¹⁾

위에서 보듯이 소라이는 격물을 주희처럼 “모든 사물에 나아가 사물의 이치를 궁구하”하는 것이라 하지 않고, “그 일을 배움이 오래되어 자연히 얻는 바가 있는 것”이라 했다. 다시 말하면 어느 한 사물을 배워 익숙해질 때에 비로소 지를 획득할 수 있다는 것이다. 여기서 소라이가 말하는 “그 일을 배움이 오래된다”고 할 때의 “그 일”이란 육경 안에 제시되어 있는 도(예악), 즉 物이다. 여기서 소라이는 지를 습득하는 중요한 수단으로 物을 오래도록 익힌다는 習熟의 방법을 것을 제시하고 있다. 소라이가 주장하는 격물은 주희처럼 천하의 이치를 다하는 것이 아니다. 소라이의 주희 격물론 비판은 다음과 같이 이어진다.

정현이 대학을 해석하면서 격을 오는 것(來)이라고 했다. 고훈이 조금 남아 있었기에 그러했다. 주자는 궁리라고 해석했다. 궁리는 성인의 일인데 어찌 이것을 배우는 자가 바랄 수 있겠는가? 격물에 궁리를 더한 후에 비로소 뜻이 이루어진다는 것인데, 어찌 망령된 것이 아니겠는가? 또한 옛날에 이른바 知至라는 것은 이것을 몸에 얻은 후에야 비로소 분명해 지는 것을 말한다. 그런데도 주자는 밖에 있는 것을 궁리하여 자신의 지식을 얻으려 했으니 무리한 짓일 뿐이다.⁴²⁾

윗글에서 분명한 것처럼 소라이는 인성을 다하고 물성을 다한다는 것은 오직

41) 辨名, 智, p.216.

42) 辨名, 物, pp.253-254.

성인만이 할 수 있다고 보았다. 소라이는 ‘공리’란 “성인이 역을 제작하는 것을 칭찬한 것”⁴³⁾이라 했다. 소라이에 의하면 ‘격물’은 ‘대학’에 있는 말이고 ‘공리’는 ‘역경’ 설괘전의 말로서 이 둘은 전혀 다른 의미를 갖는데, 주희는 ‘격물’과 ‘공리’를 같은 의미로 사용하는 오류를 범한 셈이다. 소라이가 이 글에서 강조하고자 하는 것은 주희처럼 외부의 사물을 공리하는 것으로 지가 얻어진다는 것을 부정하는 데 있었다.

소라이는 『大學解』에서 “격이란來이며 至이다. 感하여 이것을 오게 하는 것을 말한다”⁴⁴⁾라고 주해하고 있다. 感하다는 말을 『辨道』에서는 感格이라 표현하고 있다.⁴⁵⁾ 사물을 의식하지 않는 사이에 자신에게 ‘다가와(來)’ ‘감응(感)’하고, 그것을 오래도록 신체로 익히면 지는 자연히 체득(신체화)된다.⁴⁶⁾ 성인의 도에 신체가 물드는 방법이다. 관념적인 방법이 철저하게 배제되어 있다. 소라이는 신체에 의한 학습을 지의 체득의 중요 수단으로 삼고 있었다.

습속한 후에 내 것이 된다. 내 것이 되면 생각하지 않아도 얻게 되며 노력하지 않아도 적중하게 된다. (중략)그렇지 않고 모든 만물이 나에게 갖추어져 있다고 하면, 맹자의 시대에 어찌 황당한 논변이 아니겠는가? 이것은 모두 고언을 잃었다는 것을 모르는 것이다.(중략) 옛 군자는 선왕의 법언이 아니면 감히 말하지 않았던 것이다. 모두 고언을 암송한다는 것을 말하는 것이다⁴⁷⁾.

윗 글에서 소라이는 인성이 사물에 완전히 감응 동화되는 것을 ‘습속’이라고 했다. 습속한다는 것은 “성인의 말과 행동에 익숙해져 내 마음 지혜도 저절로 성인의 도와 차이가 나지 않게 되는” 효과를 기대하기에 충분했다.⁴⁸⁾

소라이의 습속론은 자기 주체가 주체를 확인하는 과정이 아니다. 자기주체성은 약화되거나 없다. 성인의 도로의 습속은 모든 만물의 원리가 내장되어 있는

43) 『辨道』 24, p.207.

44) 『大學解』, p.627(『荻生徂徠全集』 第2卷(1978)、河出書房新社).

45) 『辨道』 24, p.208.

46) 沢井啓一, 앞의 논문, 168쪽. 또한 辻本雅史는 소라이의 습속론을 “신체로 기억하는 학습”이라고 주장한다(辻本雅史, 앞의 책, p.49).

47) 『辨名』 物, p.254.

48) 『太平策』, p.449(『荻生徂徠』(1973)、日本思想大系 36、岩波書店).

주체의 의지의 결단으로 생겨나는 결과가 아니다. 소라이는 인간의 안(內)이 되는 마음(心)의 자율적 통제기능을 부정하고 인간의 밖(外)이 되는 物에 의한 통제를 주장했기 때문이다.⁴⁹⁾

V. 수신의 메커니즘

소라이에 의하면 예악의 실천은 범위가 한정되어 있다. 예악의 실천은 군자라는 특정 층에 한정되어 있으며 백성은 군자의 가르침을 따르는 존재이다. 군자란 위정자 층을 말한다. 이렇게 보면 소라이학에서 수신은 위정자에 의한 시선에서 제시되었다고 할 수 밖에 없다. 예악의 수신이 위정자의 시선에서 제시되어 있다고 본다면 일반 백성들에게 필요한 수신은 무엇일까?

민간에는 효제충신을 알게 하는 것 외에는 필요 없습니다. 효경, 열녀전, 삼강행실과 같은 종류를 벗어나면 안 됩니다. 그 외의 학문은 사람의 사악한 지혜를 증가시켜 흠어지게 만듭니다. 백성에게 사악한 지혜가 성행하면 다스리기 어렵습니다.⁵⁰⁾

소라이가 주장하는 것처럼 “백성에게 사악한 지혜(邪智)가 성행하면 다스리기 어렵다”고 본다면 백성에게 가르칠 수 있는 학문은 한정되기 마련이다. 소라이가 백성들에게 가르칠 내용으로 위의 책들을 주장한 것을 보면 공동체 유지를 위한 사회 문화 풍속의 조장이라는 관점이 작용하고 있었다고 볼 수 있다. 결국 소라이가 구상했던 백성들의 수신이란 ‘효경’이나 ‘열녀전’, ‘삼강행실도’ 등에 나타난 정형화된 도덕의 상을 주입시키기 위한 것이었다. 또한 소라이는 “고대 성인의 도에 백성에게 효제를 가르치는 것을 첫째라고 하여 유자들이 강석을 하여 백성에게 들려주고 백성이 스스로 깨달아 효제를 하도록 하는 것이

49) 그런데 소라이의 ‘격물’ 해석에서 주목되는 것은 소라이가 ‘격물’을 “고훈”에 연관시키고 있다는 점이다. 소라이가 정현의 해석을 수용한 이유도 그것이 ‘고훈’이었기 때문이다. 소라이가 주희의 격물 해석을 비판한 것도 주희의 해석이 ‘고언’을 잃었기 때문이었다. 이처럼 소라이는 ‘격물’의 해석에서도 “선왕의 법언”이라는 ‘고언’에 입각한 해석으로 일관되어 있다. 소라이의 고문사학에 대하여는 즐고(2009) 「오규 소라이의 고문사학」, 일본사상, 16호, 참조.

50) 『太平策』, p.458.

라 생각한다면 커다란 잘못이다”라고도 말하고 있다.⁵¹⁾ 백성 스스로가 깨달아 효제를 할 수 있다는 것에 대한 강한 불신이 드러나 있다. 어디까지나 위로부터의 교화에 따르도록 해야 한다는 소라이의 교화론이 강하게 드러나 있는 대목이다.

후세 리학의 무리들은 도리를 사람들에게 들려주어 사람에게 합치시켜 그 사람들의 마음을 고치려 합니다. 이것은 쌀을 절구에 넣고 빻는 것이 아니라 한 알씩 한 알씩 정제하는 것과 같습니다. (중략) 풍속은 습관입니다. 학문의 도도 습관입니다. 선하게 배우면 선한 인간이 되고 악한 것을 배우면 악한 인간이 됩니다.⁵²⁾

소라이에게는 주자학처럼 도리를 들려주어 깨닫게 하는 수신은 없다. 전술한 것처럼 소라이는 사람의 마음에 직접적으로 관여하여 마음을 고치려는 방법을 “광인이 스스로 그 광기를 고치려는 것과 같다”라는 것에 비유하고 있다. 주자학에서는 인성의 수신도 한 사람 한 사람을 대상으로 하여 “한 알씩 한 알씩 정제하는” 방법을 사용하지만 그것은 “도리를 사람의 마음에 들려주어 마음을 고치려는 것”에 불과하다. 그 대신에 소라이는 “쌀을 절구에 넣고 빻는” 방법을 사용하고 있다. 이것은 개인의 의지와는 전혀 상관없는 외부로부터의 강제성을 수반한 방법이다. 여기에서는 어떠한 것을 습관화시킬 것인가가 관건이 된다. 개인의 가치판단은 중요하지 않다. 소라이의 방법은 전 민중을 한통속으로 만들어 내기 위한 방법으로 기능할 뿐이다. 전민중이 만들어 내는 풍속의 교화가 강하게 작용하고 있었기 때문이다.

그렇다면 인성의 주체에 의한 내면의 수신은 소라이에게는 없었던 것일까? 아니다. 소라이는 백성들의 자기 수신은 필요 없다고 생각했지만 군주에게는 요구하고 있었다. 이와 관련하여 '대학'의 '三綱領' '明明德'에 관한 소라이의 주해를 보자.

명덕은 顯德과 같은데 玄德에 대하여 이것을 말한다. (순이) 요의 치하에 있을 때는 한 촌의 선비였다. 그런데 비록 성덕이 갖추어져 있었다고 해도 백성이 이것

51) 政談 卷一、p.277(荻生徂徠、(1973)、日本思想大系 36、岩波書店).

52) 『太平策』、p.473.

을 알지 못했다. 그러므로 서경에서 이것을 玄德이라 했다. 군상의 덕, 숭고한 지위, 백성이 모두 보는 바에기에 말 한마디 행동하나도 밝게 드러나 천하가 모두 그를 알게 된다. 숨길 수 없기 때문에 명덕이라 한다.⁵³⁾

주희는 모든 사람이 하늘에서 품부 받은 것을 명덕이라 하고 이것을 본연의 성이라 했다. 명덕을 밝히는 주체는 인간 일반이 된다. 그런데 이러한 주희의 명덕에 대한 입장에 대해 소라이는 “주자가 명덕을 허령불매라 해석한 것은 마음을 중심으로 한 학문이 주체가 되어있기 때문으로 고대에는 없었던 해석이다”라고 지적하고 있다.⁵⁴⁾

소라이는 주희의 해석을 비판하면서 명덕을 顯德 즉 아주 깊은 덕의 의미로서의 玄德과 대비시켜 외면에 확연하게 비취는 덕이라 생각했다. 순이 성덕을 가지고 있었지만 한 촌의 선비(一鄉之士)였을 때에는 백성이 그를 몰랐다. 순이 군주가 되자 말 한마디 행동 하나도 숨김없이 확연하게 드러나 천하가 모두 그를 알게 되었다. 이것이 소라이의 명덕이었다. 소라이는 명덕을 주희처럼 인간 일반에 요구한 것이 아니라 군주 개인의 차원에서 말하고 있다. 이렇게 보면 인성 주체에 의한 내면의 수신은 군주라는 위정자의 입장에서 구상된 것이라고 볼 수 있다. 교화를 위한 유덕자를 강조하는 측면에서 보면 덕치주의적 입장에서 수신이 구상되었다고 할 수 있다.

그런데 소라이가 군주에 요구한 수신의 목적은 다른데 있다. 소라이는 다음과 같이 말하고 있기 때문이다.

몸을 닦는 것을 먼저 한다고 하는데 사람의 위에 있는 자가 몸의 행의가 올바르지 못하면 아래에서 존경하고 믿지 않습니다. 존경하고 믿지 않는다면 명령이 행해지지 못하며 안민의 공을 이루기 어렵기 때문에 몸을 닦는 것입니다. 몸을 닦는 것을 미루어 그 나머지로 백성을 다스린다고 하는 것은 아닙니다.⁵⁵⁾

여기서 분명하게 알 수 있는 것처럼 수신은 안민, 즉 ‘안천하’라는 정치적 목

53) 大學解、p.625.

54) 辨名、德、p.213.

55) 太平策、p.467.

적을 달성하기 위해 군주에게 부과된 것으로 되어 있다. 군주가 몸의 행의가 올바르지 못하면 아래에서 존경하지도 않고 믿지도 않는다. 그렇게 되면 위로부터의 명령은 미치지 못하게 된다. 결국 안민의 실행은 어렵게 되기 때문에 군주의 수신이 필요한 것이다. 위정자의 덕의 유무가 풍속 교화에 중요한 변수로 작용한다는 것을 여실히 보여주고 있다. 소라이는 법에 의한 풍속의 교화가 갖는 한계를 잘 알고 있었다. 그렇기 때문에 덕이 있는 사람을 위에 세운다면 행정 같은 법에 의존하지 않아도 풍속은 자연히 고쳐질 것이라고 본 것이다.

이렇게 보면 소라이가 강조하는 수신이란 위정자(막부)의 원만한 통치행위를 돕기 위해 위정자에게 요구된 것이었다고 볼 수 있다. 소라이에게서 성인의 도가 오직 안민이라는 정치적 목적, 치인의 문제에 집중해 있다는 것을 생각해 보면 수신도 또한 치인과 관련성이 깊다고 보지 않으면 안 된다. 소라이의 수신이란 사회를 전체로서 통합하기 위한 방법의 토대로서 구상되었다고 할 수 있다. 물론 이러한 경우의 자기 수신이란 어디까지나 통치를 위한 방법이었다는 것을 잊어서는 안 될 것이다. 주자학처럼 본연의 성을 보존하면서 성인이 되기 위한 수신은 결코 아니다.

그런데 통치를 위한 정치적 시선에서 군주의 수신을 강조했다라는 점은 곧 유덕자에 의한 통치라는 것이 통치를 위한 정치적 의미에서의 일종의 ‘연출행위’일 수도 있다고 볼 수 있다. 그렇게 볼 수 있다면 유덕자라는 것도 정치적 관점이 작용한 의미에서의 유덕자가 될 것이다. 소라이의 수신론에서 보면 군주의 수신이 필요한 이유로 “아래에서 존경하고 믿지 않는다면 명령이 행해지지 못하며 안민의 공을 이루기 어렵기 때문에 몸을 닦는 것”이라는 부분과 “몸을 닦는 것을 미루어 그 나머지로 백성을 다스린다고 하는 것은 아니다”라는 부분이 연결이 되기 때문이다. 이렇게 본다면 유덕자를 통한 덕치주의는 정치적 목적을 달성하기 위한 방편으로서의 ‘덕치주의’라고 볼 수 있다.

그러한 근거로서 仁에 대한 소라이의 해석을 들 수 있다. 소라이는 인에 대해 “인이란 사람의 어른이 되어 백성을 평안히 하는 덕을 말한다”라고 하면서 천하의 군주가 되는 성인의 大德이라고 했다. 계속해서 소라이는 “君이란 群이다. 사람들(群)을 통일하는 자는 인이 아니면 무엇으로 가능하겠는가?”라고 하여 인을 정치적 관점에서 해석하고 있다.⁵⁶⁾ 이러한 인의 해석은 “愛之理, 心之德”

으로 해석하는 주희의 인 해석에 대한 전면적 부정을 함의하고 있다. 따라서 정치적 목적의 달성아래 인이 놓여있다고 할 수 있다.

VI. 상생의 인간학

소라이는 기질지성을 본연의 성이라 간주하고 인성은 사람마다 서로 다르다고 하면서 기질불변화설을 주장했는데 이러한 인간관이 갖는 의미는 무엇일까? 소라이가 주장하는 기질불변화설은 인간이 하늘로부터 품부된 기질 그 자체에 의미를 둔다는 것이다. 태어난 그대로의 기질 상태를 받아들이면서 더 나은 기질의 상태로 만들면 된다는 것이 소라이가 구상한 인간관의 핵심이다. 전술한 것처럼 소라이의 인성론은 동일성이 아니라 어디까지나 다양성이나 개별성을 추구하고 있다.

그런데 다양성과 개별성을 속성으로 갖는 인간이 구성하는 사회 역시 다양성과 개별성으로 구성된 사회일 수 밖에 없다. 다양성과 개별성을 속성으로 하는 사회의 분열은 필연적이다. 그렇기 때문에 그러한 사회에 전체적으로 통일된 질서를 부여할 수 있는 존재가 필요하다. 소라이는 성인과 성인의 작위에 의한 도가 사회의 분열을 막고 전체적인 통일을 부여할 유일한 존재라고 강조하고 있다. 이러한 생각에는 결국 사회와 그 속에서 살아가는 개별자로서의 인간을 하나로 묶어주기 위해서는 성인과 성인의 도라는 외부적 힘에 의존할 수밖에 없다는 것이 자각되어 있다. 도덕이라는 것도 인성 내부에서 근거를 찾을 수 없고 인성의 외부, 즉 성인이라는 외부적 힘에 있다. 성인이 도덕의 체현자이기 때문에 성인을 본받아 성인이 되려고 하기 보다는 성인의 가르침을 그대로 수용하여 신체로 습속하기만 하면 된다.

소라이에게서 성인의 도가 사회 전체를 통일 시켜주는 존재로 자각되어 있다면 사회를 구성하는 인간은 어떠한 의미를 갖을까? 소라이는 개별적이고 다양하여 분열될 수밖에 없는 인간에게서도 사회의 통합을 위한 능력을 발견한다. 소라이에 의하면 인간은 “서로 사랑하고 서로 기르며 서로 돕고 서로 이루어주

56) 이상 『辨名 仁』, pp.213-214.

는 마음, 運用營爲의 재주”가 선천적으로 갖추어져 있다.⁵⁷⁾ 그러한 재주에 의해 인간은 서로 도우면서 조화 있는 사회를 존속시켜 나가는 것이다. 개개인의 내부에 자율적 근거를 갖지 못하여 불안정한 성을 안정시키기 위한 방법이 이러한 형태로 고안되어 있었다고 할 수 있다. 이것은 사회 집단 안에서 성의 의미를 추구하려는 자세이다. 결국 소라이적 인간관이란 개인 그 자체가 갖는 의미보다는 공동체라는 사회 집단 안에서 서로 의존적 관계를 형성하면서 살아갈 수 밖에 없는 인간관이 될 것이다.⁵⁸⁾

그렇다면 조화로운 사회를 만들기 위해 각 인간이 해야 할 의무가 있기 마련이다. 소라이의 다음의 언설에서 그 단초를 찾을 수 있다. 소라이는 “사람은 그 성이 다른 바에 따라 각기 잘 하는 바가 있는데 이것이 材이다”라고 했다.⁵⁹⁾ 서로 다른 본성을 가진 인간이지만 각기 서로 “잘 하는 바가 있다”는 것이다. 여기서 性과 材는 같은 시선에서 파악되고 있다. 결국 서로 다른 기질을 양육하여 더 좋은 상태로 만드는 목적은 재를 이루기 위함에 있다고 할 수 있다. 재를 이룬다는 것은 유용성의 관점에서 성을 바라보고 있다는 것을 의미한다. 인성을 유용성의 측면에서 본다는 것은 곧 소라이학이 목적으로 했던 사회의 전체적 통일성의 실현, 즉 안천하의 실현에 부합되고 있다.

그렇다면 이처럼 개개의 인성을 안천하의 실현이라는 목적에 부합되는 유용성의 측면에서 파악하고 있다는 것과 덕과는 어떠한 상관성을 가지고 있을까? 소라이는 덕을 얻는 것(得)이라 보고 있는데, “각각의 도에서 얻는 바” 즉 각각 서로 다른 인성을 소유한 인간이기 때문에 덕도 사람마다 다를 수밖에 없다.⁶⁰⁾ 주희라면 당연히 덕은 도를 행하여 마음에 얻는 것이 된다. 반면 소라이는 '예기, 향음주에서 “덕은 몸에 얻는 것”이라는 말을 근거로 덕은 신체 활동의 결과로 보고 있다. 성인은 각자의 성을 따라 인성을 양육하여 덕을 이룬다. 이러한 덕은 주자학처럼 도덕적 의미의 덕이 아니라 특수한 재능이라는 성격이 크다.

57) 辨名, 道, p.211.

58) 辻本雅史, 앞의 책, pp.26~27.

59) 辨名, 性情才, p.242.

60) 「辨名」德, p.212. “덕이란 얻는 것(得)이다. 사람이 각기 도에서 얻는 바가 있다. 혹은 성에서 얻고 혹은 배움에서 얻는다. 모두가 성이 특수하며 성은 사람마다 다르다. 그러므로 덕도 사람마다 다르다.”

소라이는 “각각 그 성의 가까운 바를 따라 길러 이것으로 덕을 이룬다. 덕이 서게 되면 재가 이루어진다.”고 했다.⁶¹⁾ 마루야마가 지적하고 있는 것처럼 각 개인이 자신의 성에 가까운 기능을 함양하고 각각의 방법에 따라 보편적인 도에 참여하는 것이 된다.⁶²⁾ 성인은 각각 서로 다른 인성에 알맞게 배워야 할 것을 세웠는데 이것이 예약이다. 그것을 배우면 덕을 이루게 되는 것이다. 예약에 습속하여 각 개인에 맞는 재능을 기른다. 그것이 덕이다. 결국 소라이가 말하는 덕의 함양이란 才智·材·才能·器量·장점(長所) 등의 함양이다. 정치의 목적에서 인성은 의미를 갖는다는 소라이의 견해와 같은 맥락에서 볼 수 있다.

농부는 밭을 갈아 세상 사람을 기리고 공인(工)은 물건을 만들어 세상 사람들에게 사용하게 하고 장사하는 사람(商)은 있고 없음을 통하여 세상 사람을 돕고, 선비는 다스려 문란해지지 않게 합니다. 각자의 역할을 한다고는 하지만 서로 도와 하나라도 빠진다면 나라는 서지 못합니다.⁶³⁾

윗글에서 보면, 각각의 존재는 사회에서 각각의 직분과 역할 분담을 수행하는 것으로 의미를 갖는다고 강조되어 있다. 소라이에 의하면 “쌀은 언제까지나 쌀이며 콩은 언제까지나 콩”인데 쌀이면 쌀, 콩이면 콩으로서의 맡겨진 직분이 있다. 그런데 “쌀은 쌀로서 쓰임이 되고 콩은 콩으로써 쓰임이 된다”라고 하여 쌀이 비록 콩은 되지 못한다고 해도 그 상태로도 충분히 사회적인 의미를 갖는다고 했다.⁶⁴⁾ 소라이는 사회를 전체적으로 통일시키고 통합시키기 위해 각 인간에게 주어진 역할이 있다는 역할론을 제기하고 있다.

이러한 역할론은 공자의 지천명장의 해석에서 보다 확연히 드러난다. 소라이는 논어의 지천명장의 주석에서 “50세가 되어 비로소 천명을 후세에 전하는 것이 공자의 사명이라는 것을 알았다.”라고 주해하고 있다. 소라이에 의하면 공자는 하학하여 상당할 수 있는 사람이기에 하늘이 공자에게 명하여 도를 세상에 전하는 임무를 부여했다. 그래서 공자는 선왕의 도를 배워 천명을 기다렸다. 그

61) 辨名, 德, p.212.

62) 丸山真男, 앞의 책, p.90.

63) 徂徠先生答問書, 上, p.430.

64) 徂徠先生答問書, 中, pp.456-457.

러나 공자가 50세가 되어도 작록이 이르지 않았다. 왜냐하면 하늘은 공자에게 도를 세상에 전하는 사명을 준 것이 아니라 후세에 도를 전하는 것을 사명으로 주었기 때문이다. 그렇지 않다면 공자가 50세가 되어서 비로소 천명을 알았다고 할 리가 없다는 것이다.⁶⁵⁾ 소라이는 공자가 당시의 현실 정치에 등용되지 못한 것을 천명과 연관시키는데 이러한 결과 역할론의 당위성은 한층 상승하는 결과를 초래한다.

소라이는 역할론을 천명 이외에도 복선화음의 관념과 관련시켜 설명함으로써 변동불가능하게 단단히 고정시켜 버렸다. 즉 “물고기가 강에서 헤엄치는 것을 복이라 하고 물을 잃어버리는 것을 화라 한다. 원숭이가 물속에 들어가면 죽는다”라거나 “천자가 제후가 되는 것을 화라 하고 대부가 제후가 되는 것을 복이라 한다”라는 표현에서 볼 수 있다. 여기서 나타난 역할론은 복과 화라는 상반 구조로 설명되어 있다. 이어서 소라이는 “하늘이 나에게 명하여 천자가 되고 제후가 되고 대부가 되고 사가 되게 한다. 그러므로 천자, 제후, 대부, 사라 하는 것은 모두 천직이다”라고 하여 화복관은 천직관으로 연결되고 있다.⁶⁶⁾

이처럼 소라이는 역할론을 천명이나 천직, 화복이라는 단어로 개념화시킴으로써 사회 각 계층의 유동성이나 흔들림의 방지에 최선의 방책을 강구하고 있었다. 역할론의 최종 목적은 소라이가 『답문서』에서 강조하고 있는 것처럼 군주가 백성의 부모가 되도록 돕는 역인을 만드는데 있다.⁶⁷⁾

VII. 맺음말

소라이학이 현실 정치에 강한 관심을 가지고 태동한 것처럼 인간이해에서도 정치적 시선에서 인간학이 구축되었다. 사회 통합기제로서 유학의 유효성에 착

65) 이상 辨名, 天命帝鬼神, pp.236-237.

66) 복선화음론은 徂徠集 12집에 수록(近世儒家文集集成, 第3卷(1985), ぺりかん社). 한편 소라이는 자신에게 주어진 역할이 천직이라는 것을 강조하면서 “사람의 힘은 미치는 바가 있고 미치지 못하는 바가 있다. 강제로 그 힘이 미치지 않는 바를 구하는 것은 지혜가 없는 자이다. 그러므로 말하기를 명을 알지 못하면 군자가 아니다.”라고도 했다.(辨名, 智, p.215.)

67) 徂徠先生答問書 上, p.430.

목한 소라이는 사회 공동체의 유지를 통한 공적 질서의 확립이 최우선 과제였다. 다양성과 개별성아래 분열될 수밖에 없는 공동체의 분열을 막고 통일적 사회를 형성하기 위해서 각 존재마다 필요한 역할을 부여하고 그것을 천명으로 강조함으로써 사회의 유동화를 막을 수 있다. 소라이는 사회의 분열을 막고 사회의 다양성을 통일하여 전체적인 조화를 이룰 힘을 성인, 즉 당대의 군주에게서 찾았다. 예악 제정의 임무를 군주에게 둔다는 것은 군주라는 외부적 강제력에 의한 인성의 통제를 상정했다는 것이 된다. 그런데 고대 성인 시대에 제정된 예악제도도 역사의 변천과 함께 변해가기 때문에 각 시대에 맞는 예악제정이 필요하다. 따라서 각 시대 각 나라마다 필요한 예악을 제정하여 그것으로 도덕의 정형을 삼는다는 논리가 성립된다.

이러한 소라이적인 인간이해가 가능한 이유는 인성의 내부에는 도덕적 근거가 없다는 점에 있다. 또한 도덕성의 양육은 마음이 아닌 신체에 집중되어 있다. 이것은 곧 신체가 교화의 직접적 대상이 되고 있다는 것이며 여기에서 근세 유학자의 마음과 신체에 대한 유학적 이해를 볼 수 있다. 알 수 없는 마음보다 눈에 확연히 드러나는 신체가 부상해 오는 것이다.

이러한 소라이와 유사한 인간이해를 보여주는 견해가 존재한다. 예를 들어 소라이보다 앞 세대에 속하는 가이바라 에키켄은 주자학의 리의 개념을 부정하면서 실체적인 것을 기에 두고 있다. 에키켄이 리를 대신하여 도덕론의 근거로 삼은 것이 천지를 섬긴다는 事天地說이다. 사천지설에는 인간의 마음은 신뢰할 수 없다는 것이 전제되어 있다. 인간의 마음에는 도덕적 근거가 없기 때문에 마음의 외부가 되는 천지에 도덕적 근거를 둔 것이다. 이러한 에키켄의 인간이해에서 소라이와 유사성을 발견할 수 있다. 에키켄도 소라이와 유사하게 인간의 마음은 신뢰할 도덕의 근거가 없으며 마음은 마음의 외부에서 강하게 규율해야 한다는 점을 강조한다. 그것은 마음의 외부에서 마음을 들여다보는 사고법이다. 신체의 행위가 예에 맞게 될 때 마음도 도덕적이 된다. 끊임없는 신체의 규율화를 통해 도덕적 인간이 양육된다. 이렇게 보면 에도 시대의 사회와 문화사를 시야에 넣었을 때 소라이적 인간이해는 일본의 사회 문화사속에 존재하는 인간이해, 즉 마음보다 신체에 우위성을 두려는 사고를 계승하고 있다고 평가할 수 있다.

참고문헌

『辨道』、『辨名』、『徂徠先生學則』、『政談』(『荻生徂徠(1973)、日本思想大系 36、岩波書店).
 『徂徠先生答問書』(『荻生徂徠全集 一卷(1973)、みすず書房).
 『論語徴』(『荻生徂徠全集 第4卷(1978)、みすず書房).
 『徂徠集』(『近世儒家文集集成 第3卷(1985)、ペリかん社).
 금장태(2004) 『도와 덕—다산과 오규 소라이의 <중용>·<대학> 해석』, 이괄리오.
 쓰지모토 마사시 지음·이기원 옮김(2009) 『일본인은 어떻게 공부했을까』, 지와사랑, p.138.
 마루야마 마사오 지음·김석근 옮김(1995) 『일본정치사상사연구』, 통나무, p.205.
 고희탁(2009) 『일본근세의 공공적 삶과 윤리』, 논형.
 渡邊浩 지음·박홍규 옮김(2007) 『주자학과 근세 일본 사회』, 예문서원.
 横田冬彦(2007) 『知識と學問をになう人びと』, 吉川弘文館, p.2-3.
 日野竜夫(1977) 『江戸人とユートピア』, 朝日新聞社, p.99.
 小島康敬(1994) 『徂徠學と反徂徠學』, ペリかん社, p.224.
 辻本雅史(1990) 『近世教育思想史の研究』, 思文閣出版, p.75.
 黒住真(2003) 『近世日本社會と儒教』, ペリかん社, p.485.
 子安宣邦(1998) 『江戸思想史講義』, 岩波書店, p.172.
 今中寛司(1966) 『徂徠學の基礎的研究』, 吉川弘文館, p.179~180.
 沢井啓一(1983) 『習熟と思慮—徂徠學の方法論』, 『寺小屋語學文化研究所論叢』, 2號, p.165.
 줄고(2009) 『근세 일본의 사유구조의 치료학』, 『유학연구』, 19집 참조.
 줄고(2009) 『오규 소라이의 고문사학』, 『일본사상』, 16호 참조.

- ❖ 투고일 : 2010. 6. 30.
- ❖ 심사일 : 2010. 7. 14.
- ❖ 심사완료일 : 2010. 8. 2.