일본 주자학 도입기 유학자의 문제의식(1)*

- 후지와라 세이카(藤原惺窩)의 사상을 중심으로 -

김영수**

〈차 례〉

1. 서론
2. 일본 주자학의 정치적·사회적 성격에 대한 논의
3. 후지와라 세이카(藤原惺窩) 주자학의 내적 문제의식
 1) 전국(戰國) 무장과의 정신적 교류와 조선사상계의 영향
 2) 전쟁 없는 시대와 '인륜'의 회복을 위한 사상적 전향
4. 결론

【국문초록】

이 논문의 목적은 일본 도쿠가와 막번체제가 성립한 16세기말-17세기 초 에도 시대 초기 주자학의 정신적·정치적 문제의식을 검토하려는 것이다. 특히 일본 주자학의 개조로 알려진 후지와라 세이카(藤原惺窩)의 사상을 살펴보고자 한다. 그의 주자학에 대한 기존의 견해는 두 가지로 첫째, 도쿠가와 막번체제의 이데올로기

* 이 연구는 2008학년도 영남대학교 학술연구조성비(신임교원정착 과제번호 208A054006)에 의한 것임.

** 영남대학교 정치외교학과 교수

라는 것, 둘째, 중국 주자학의 단순한 번역이라는 것이다. 즉, 그의 사상에는 자신의 내적 계기가 없고, 시대와 정치사회에 대한 문제의식도 결여되어 있다는 의미이다. 하지만 오늘날에는 주자학이 도쿠가와 막번체제의 이데올로기가 아니었다는 견해가 널리 받아들여지고 있다. 세이카의 사상 또한 체제이데올로기가 아니었고, 중국 주자학의 단순한 번역도 아니었다고 생각된다. 본고는 그의 주자학 사상이 전쟁과 도적의 시대에 고통 받는 백성, 그리고 인간성을 상실한 세계에 대한 깊은 비애로부터 비롯되었다고 본다. 그는 백성을 굶주림에서 구하고 인륜을 회복하는 일이야말로 시대적 과제이자 정치의 책무라고 생각했다. 하지만 속세에 초연한 불교나 문학적·서지학에 치우친 한당유학도 답이 아니었다. 그가 불교를 떠나 주자학으로 전향한 것은 그 때문이었던 것으로 생각된다.

주제어: 후지와라 세이카, 도쿠가와 막번체제, 주자학, 불교, 대학

1. 서론

일본의 주자학은 16세기 말-17세기 초 도쿠가와 막번체제의 성립과 함께 시작되었다. 이 논문의 목적은 이 시대에 일본 주자학이 어떠한 정신적·정치적 문제의식 속에서 탄생했는지를 검토하려는 것이다. 특히 일본 주자학의 개조로 알려진 후지와라 세이카(藤原惺窩)의 사상을 살펴보고자 한다.

세이카의 주자학에 대한 통설은 두 가지이다. 첫째, 도쿠가와 막번체제의 이데올로기라는 것, 둘째, 중국 주자학의 단순한 모방자이자 번역자였다는 것이다.[1] 이는 세이카의 사상에 내면적 계기

1) 문화번역에서 제기되는 여러 문제에 대해서는 신지은, 「문화번역과 로컬

가 없다는 것이며, 또한 그 시대의 문제에 대한 관심이 없었다는 의미이다. 주지하듯이 중국 송대나 한국 여말선초의 주자학자들은 내면적 성찰과 정치사회의 개혁에 강한 욕구를 지니고 있었다. 따라서 통설대로라면 세이카의 주자학은 중국, 한국과는 전혀 다른 성격의 주자학인 셈이다. 하지만 본고는 통설과 달리 세이카의 주자학도 내면성과 사회현실에 대한 강한 문제의식에서 시작되었다는 점을 제시하고자 한다. 와타나베 히로시(渡辺浩)는 일본 주자학의 성격에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

> 대개 외래사상을 단지 하이칼라적 교양으로 지식에 받아들이는 것이라면, 적합과 부적합, 수용과 반발을 논하는 의의는 적다. 정확한 원전 이해와 전혀 별개의 생활상의 가치기준이 양립할 것이다. 도쿠가와 시대 초기의 적지 않은 학자도 그러했던 것일 것이다. 그러나 소수지만 주자학을 사상으로서 받아들이고, 진솔하게 자기의 정신과 행위의 규범으로 하고, 정치와 사회의 원리로 하려고 하는 자가 나타날 때, 거기에는 많은 모순・알력・충돌이 생긴 것이다.[2)]

세이카 또한 주자학을 단순한 지식이 아닌 생의 규범과 정치사회적 원리로 수용한 소수였던 것으로 생각된다.

세이카의 주자학에 대한 기존연구의 또 다른 문제는 그의 학설 에 대한 검토에 치중하여, 그 사상이 어떤 계기에서 비롯되었는지에 대한 관심이 적다는 것이다. 본 연구는 후자에 초점을 맞추고자 한다. 아래에서는 먼저 도쿠가와 막번체제가 시작되는 초기에 일본 주자학이 어떤 정치적・사회적 성격을 가지고 있었는지 검토하고자 한다. 다음으로 세이카의 주자학이 지닌 학문적・

리티연구」, 영남대학교 인문과학 연구소, 『인문연구』 제71호, 2014. 8, pp. 1-34 참고.

2) 渡辺浩, 『近世日本社會と宋學』, 東京大學出版會, 1996, p. 33. 한국어 역서는 박홍규 옮김, 『주자학과 근세일본사회』, 예문서원, 2007, p. 53.

정치적 문제의식을 그의 학문과 실천을 통해 구체적으로 검토하고자 한다.

2. 일본 주자학의 정치적·사회적 성격에 대한 논의: 마루야마 마사오(丸山真男), 사가라 토오루(相良亨), 와타나베 히로시(渡辺浩)의 논의를 중심으로

근대에 들어 일본 주자학에 관한 견해를 형성시킨 가장 중요한 인물은 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)이다. 그는 주자학이 도쿠가와 일본을 지배했을 뿐만 아니라, 근대에 맞서는 것으로, 즉 「주자학=반근대주의」라는 입장에서 이해했다.[3] 전후 이런 흐름을 이은 것이 마루야마이다.[4] 그는 주자학이 에도시대 초기 17세기 초반 이래 일본의 주도적 사상이 되었고, 그 이후 고학(古學)과 국학(國學)운동에 의해 자기 해체되었다고 본다.[5] 그는 주자학이 도쿠가와 봉건사회의 주도적 이데올로기가 될 수 있었던 이유로 객관적·주관적 조건을 들고 있다.

하나는 도쿠가와 봉건사회의 사회적 내지 정치적 구성이 유교의 전

---

3) 후쿠자와는 "일본이 문명의 영역으로 나아가기 위해서는 유교의 속박으로부터 벗어나고, 유교를 비판하는 일이 필요하다고 강조했다."(黑住眞, 「일본사상사와 유교」, 경상대학교 남명학연구소, 『남명학연구』 8권, 1998. 12, p. 47)

4) 구로즈미는 이를 '근대주의판 국학=유교비판' 흐름의 전후판(戰後版)이라고 부르고 있다.(黑住眞, 上揭論文, p. 47)

5) 물론 마루야마는 유교의 영향력을 매우 신중히 고려하고 있다. 그러나 그는 "일본에 있어서 유교의 영향을 소극적으로 평가하는 학자도, 그 사회에 있어서 유교의 적응성을 어느 정도까지 용인하지 않을 수 없는 시대가 있다. 유교의 최성기로 이야기되는 도쿠가와 시대가 그것이다"라고 결론짓고 있다.(丸山眞男, 『日本政治思想史硏究』, 東京大學出版會, 1952, p. 8. 한국어 역본은 김석근 역, 『일본정치사상사연구』, 통나무, 1998.

> 제로 된 중국제국의 구성에 유형상(類型上) 대비될 수 있었기 때문이고, 유교이론이 가장 적용되기 쉬운 상태에 놓여 있었기 때문이다.[6]

객관적 조건은 일본 "근세봉건사회의 사회구성과 유교윤리의 사상구조와의 유형적 조응"으로, 주자학은 상하에 의해 세분화된 신분구성을 정당화했다는 것이다. 주자학은 본래 "주(周)의 봉건제도에 있어서의 천자·제후·경·대부·사·서민과 같은 구성과 유형적으로 서로 비슷하기 때문에, 거기에 있어서 모든 사회적 관계는 유교윤리를 가지고 이데올로기적으로 기초지움에 극히 적절한 것이었다."

주관적 조건은 주자학에 대한 도쿠가와 이에야스(德川家康)의 지지이다. 세이카의 제자 하야시 라잔(林羅山)은 젊은 시절 교토에서 『논어』를 공개 강의하면서 주자(朱子)의 새로운 주석(新注)를 따랐다. 이런 행위는 한당(漢唐) 유학에 소양을 지닌 전통 지식세력이자 유학 경전 해석에 독점적 특권을 행사해 온 진신박사가(縉紳博士家)의 비판과 항의를 초래했다. 그 특권은 중세 이후 정부에 의해 인정되어 온 것이었다. 그들은 정부에 처벌을 호소했다.

> 예로부터 조정의 허락 없이는 그 누구도 자기 마음대로 경학을 강의한 예가 일찍이 없었습니다. 그런데 도슌(道春. 林羅山의 法號)이 사사로이 거리에서 강의를 하고 있습니다. 게다가 한당(漢唐)의 주소(注疏)를 존중하지 않고, 송유(宋儒)의 새로운 학설을 채택하고 있습니다. 그 죄가 결코 가볍지 않습니다. 이를 어떻게 처리할 것인지를 둘러싸고 논의가 분분하여 아직 정해지지 않았습니다. 결국 무가(武家)의 의견을 들어야 할 것입니다.[7]

---

6) 丸山眞男, 上揭書, p. 9.

7) 『東照宮御實紀』 附錄 卷22, 『增補國史大系』 第38卷, pp. 340-341. (丸山眞男, 前揭書, pp. 10-11.)

그런데 이에야스는 하야시 라잔을 지지했다. 그는 "성인의 도는 곧 사람들이 배우지 않으면 안 되는 도이며, 고주·신주는 각자의 기호에 따라 널리 세상에 가르쳐야 할 것"이라는 판결을 내렸다. 판결 자체는 중립적이지만, 결과적으로 한당 유학의 권위와 학문 해석의 독점을 부정한 것이다.

마루야마에 따르면 이에야스는 주자학에 대해 보다 적극적 태도를 취했다고 한다. 첫째, 그는 유학의 진지한 신봉자로서 『맹자』를 애독하여, "무릇 천하의 주인 된 자는, 사서(四書)의 이치에 통하지 않으면 안 된다. 만약 전부 아는 것이 불가능하면, 『맹자』 한 책이라도 꼼꼼히 음미하여 알아야 한다"라고 말했다 한다.[8]

둘째, 이에야스는 주자학을 새로운 정치질서 및 사회질서의 규범로 보았다고 한다.

> 원래 신성한 자질을 타고나, 마상에서 천하를 얻었지만 마상에서 다스리지는 못한다는 사실을 잘 깨달았다. 언제나 성현의 도를 존신했다. 무릇 천하국가를 다스리고 사람이 사람다운 도를 행하려면, 이 외에 다른 도가 있을 수 없다는 영단을 내리셨다.[9]

그 이유는 "이미 얻은 정권의 기초를 확보하기 위해서는, 전국(戰國)시대의 살벌한 인심을 전환해야 할 교학(教學)을 진흥시킬 필요" 때문이었다.

셋째, 이에야스는 주자학을 정치적 정통성의 근거로 삼고자 했다고 한다. 1612년(慶長 17년) 3월, 슨푸(駿府)에서 하야시 라잔이

---

8) 丸山眞男, 上揭書, p. 13. "분로쿠(文祿) 2년(1593) 이미 후지와라 세이카를 에도에 인견(引見)하여 『정관정요(貞觀政要)』를 강독하게 하고, 세키가하라 전투(關が原の役) 후에도 교토에서 누누이 성학(聖學)을 들었다."고 한다.(丸山眞男, 上揭書, p. 12)

9) 黑板勝美, 『德川實紀: 東照宮御實紀』, 吉川弘文館, 1998.(丸山眞男, 上揭書, p. 12.)

탕무(湯武)의 방벌이 천하 만민을 위한 행동이었다고 옹호하자, 이에야스는 "그 설이 순정(醇正)하고 또한 명석하다"고 말했다고 한다. 이에 대해 마루야마는 "이에야스는 유교 가운데 단지 장래의 교화수단만이 아니고, 에도 막부의 정통성의 거점을 모색하고 있었을지도 모른다"고 해석했다.[10] 이에 따라 이에야스는 라잔을 막부에 중용하여 건국의 기초 작업을 맡겼다고 한다.[11]

마지막으로 마루야마는 주자학의 정적=관조적(靜的=觀照的) 경향이 안정된 사회에 상응하는 정신 상태로서, 주자학은 '지속의 제국'을 밑받침하는 사회 안정 기능을 발휘했던 것으로 이해한다.[12] 이데올로기, 체제교학으로서의 주자학인 것이다.[13]

사가라 토오루(相良亨) 또한 유교가 도쿠가와 시대의 중심 사상이었다고 본다. 하지만 유학이 지도적 사상으로 등장한 이유에 대해, 마루야마가 체제교학으로서의 '조건'을 강조한 반면 사가라는

---

10) 마루야마는 또한 다음과 같이 주장하고 있다: "「東照宮遺訓」이 참으로 이에야스의 말이라면, 거기에는 그가 명백히 무가정치의 교체를 '천도'(天道)에 의해 합리화하고 있다. 여기에서도 무가의 중심적(棟梁) 지위를 중국의 '제후'에 비유하는 것이 내용상 맞는지 아닌지, 당시의 통속 관념인 '천도'와 유교의 천명이 이론적으로 같은지 다른지가 문제되는 것은 아니다. 그러한 설명의 방식의 안에 숨어있는 이데올로기적인 의미가 문제인 것이다."(丸山眞男, 上揭書, p. 19.)

11) "세이카의 추천에 의해 이에야스의 지우(知遇)를 얻어, 게이쵸(慶長) 12년 막부의 정치고문으로 되어, 「라잔, 국가창업의 때에 즈음하여 크게 총임(寵任)되어 조의(朝儀)를 일으키고 율령을 정했다. 대부(大府)에서 쓰는 바의 문서, 그 손을 거치지 않은 것이 없다」고 할 정도로 중용되어, 하야시가(林家)가 관학의 종가(宗家)가 되는 기초를 열었다."(丸山眞男, 上揭書, p. 12.)

12) 하지만 이후 일본 유학의 역사는 중국과 달리 "내부 발전을 통해서 유교 사상 자체가 분해되어 가고, 참으로 완전히 이질적인 요소가 자기 가운데로부터 싹터간 과정"이었다. 그것이 오규 소라이(荻生徂徠)의 '고학'(古學)과 모토오리 노리나가(本居宣長)의 '국학'(國學)으로, 일본 근대의 자생적 발전이었다고 본다.(丸山眞男, 上揭書, pp. 13-14.)

13) 丸山眞男, 上揭書, p. 29.

무가 집단의 주체적 '요구'를 강조하고 있다. 사가라에 따르면 첫째, 일본 유교는 가마쿠라 막부부터 도쿠가와 시대에 이르는 무가(武家)의 정치적 필요성 때문에 발전되었다. "실권은 있으나 정통성은 공가(公家=天皇)의 소유"였으므로 무가는 사적 존재였고, 이 때문에 무가는 "공(公)의 정치담당자일 수 있는 이념을 모색"했는데,[14] 유교의 역성혁명론이 이에 적합했다는 것이다.

그 역할을 담당한 것이 이 시대의 사상을 주도하던 승려였다. 그들은 "무가의 정신적 욕구에 응하기 위해" 유학에 대한 이해를 심화시켜갔으나, 결국 유불일치론(儒佛一致論)을 부정하고 유교의 독자성을 확립하는 방향으로 나아갔다. 불교의 입장에서 볼 때 자살적인 이런 행위는 오로지 무가 집단의 정신적 욕구에 응하기 위해서였다고 한다. 당대의 무사들은 단순한 전투력 이상으로, 위정자로서의 자질(人心 收攬 능력, 德性, 慰撫 방법)을 시험받고 있었다. 그리하여, "유교는 무사의 생활을 일거수일투족에 이르기까지 전면적으로 이념적으로 지배하게 되었다. 도쿠가와 사회와 함께, 성인의 가르침의 이해라는 방법을 가진 인생의 탐구운동이 일본에서 시작된 것"이다.[15]

둘째, 유교의 역할에 대해, 마루야마가 체제교학이라는 이데올로기성(외적 기능)에 주목하는 반면, 사가라는 치자로서의 무사윤리의 내면화(내적 기능)에 주목하고 있다. 사가라는 에도시대 유교가 봉건 질서를 정당화하고, 무사의 정치적 윤리를 확립했다고 본다. 그 운동의 선구자가 후지와라 세이카였다. 그는 "전국(戰國) 무사의 정신적 요구에 응해, 유교를 불교로부터 독립"시켰다. 하야시 라잔은 "막부가 유교를 봉건적 질서의 이념으로서 받아들려고 하는 요구에 응하여, 유교의 어용화(御用化)에 큰 역할"을 했다.

---

14) 相良亨, 『日本の儒教』, ぺりかん社, 1992, p. 17.
15) 相良亨, 上揭書, p. 18.

그것은 우선 "봉건적 계급적 지배체제를 이념지우는 일"로서 "무사에게 인륜의 지도자로서의 역할을 부여하고, 그것을 이념적으로 정당화"하는 것이었다. 이것은 다시 "무사에게, 지도자로서 알맞은 인간이 되도록 요구하는 것"이기도 했다. 이리하여 유교는 "보다 많은 무사를 대상으로 하여 설해지고, 봉건체제의 완성 강화의 정치적 사회적 운동과 평행하여 유교도 무교화(武敎化)의 길을 걷"게 되었다고 한다.[16]

셋째, 유교 계몽운동의 결과 무사의 유자화(儒者化)가 나타났다. 야마가 소코(山鹿素行)와 구마자와 반잔(熊澤蕃山)이 그들로, "인륜의 지도자로서의 무사의 직책은 단지 일신의 수양에 그치지 않고, 재능과 지식의 겸비를 주장"했다. 오규 소라이(荻生徂徠)는 이토 진사이(伊藤仁齋)에 부정된 무사의 소임을 "치세자로서의 무사"라는 인식으로 재확립하고자 했다. 소라이에 의하면, 무사는 "인륜의 지도자로 적절한 인간이 되는 것, 동시에 직책을 실행하여 천하에 윤리를 실현하는 운동에 기여해야 한다."[17]

와타나베 히로시(渡辺浩)는 마루야마와 사가라의 이런 견해를 정면에서 비판한다.

> (1) 일반에든 또는 무사신분에 한해서든 주자학, 보다 넓게는 송학(宋學)이 광범하게 보급·수용되고 있었다는 것, (2) 막부권력과 결부되어 「체제교학」「정통이데올로기」 등으로 되어 있었다는 것을 의미하지 않는다. 또한 (3) 사상의 내용과 구조에 있어서, 도쿠가와 초기의 정치와 사회의 존재방식에 특히 대응하는 것이었다고 하는 것도 어렵다.[18]

와타나베에 따르면, 첫째, 주자학은 단지 낯선 '외래사상'으로

16) 相良亨, 上揭書, p. 10.
17) 相良亨, 上揭書, p. 11.
18) 渡辺浩, 上揭書, p. 6.

존재하고 있었고, 보급도 매우 낮은 상태였다.[19] 설사 유학을 공부한다 해도 경세학이나 생의 윤리가 아니라 단순한 기예로서였다. 그 근거로 와타나베는 세이카의 제자 마쓰나가 세키고(松永尺五)의 지적을 제시하고 있다.

> 우리나라는 석가의 도가 번창하여, 상하 모두 귀의하고 있다. 유도(儒道)는 있다고 해도 문자 언구의 일뿐으로, 혹은 책을 읽고, 혹은 시를 짓는 것을 유도라고 생각해서 이학(理學)을 사람들에게 널리 펴는 일은 없다.[20]

둘째, 에도 초기의 막번체제에서 유학은 주변적이었다. 정치·사회체제에 적절한 이념도 아니고, 정치체제의 이데올로기도 아니었다.

---

19) 에도 시대 전후인 1550-1599년 사이 사망한 한문학자는 2명, 1600-99년 사이에는 174명에 불과했다.(渡辺浩, 上揭書, p. 22) 그 이후 대폭 증가하고 있으나, 체제교학이라고 보기에는 너무 적은 숫자이다. 번학(藩學)、번교(藩校) 등은 당시에 극히 특이한 것이었다. 1687년까지 4개, 1715년까지 약 10개뿐이었다.(渡辺浩 1996, 16) 1565년(永祿 8)생인 에무라 센사이(江村專齋)가 "소년 시절 교토(洛中)에서 사서(四書)의 낭독(素讀)을 가르치는 사람이 없었다"(「老人雜話」『改正史籍集覽』 第10冊(1901年) 3頁; 渡辺浩, 前揭書, p. 8.)고 할 정도로, 당시 일본문화의 중심지에서조차 유학을 배우는 것이 극히 곤란했다. 나카에 도주(中江藤樹)는 1624년(寬永元年) 17세 무렵 독학으로 『사서대전(四書大全)』을 읽었고(「藤樹先生年譜」, 山井湧他校注 『日本思想大系29, 中江藤樹, 岩波書店、1974, 二八七頁; 渡辺浩, 前揭書, p. 7.) 야마자키 안사이(山崎闇齋)도 "사우(師友)의 지도 없이 대전(大全)을 반복"했다고 회고하고 있다.(「文會筆錄」, 日本古典學會編 『山崎闇齋全集』第一卷, ぺりかん社、1978, p. 166; 渡辺浩, 前揭書, p. 7.) 이같이 "당시 처음부터 유학을 배우는 자의 수가 극히 한정되어 있었다. 서적도 매우 고가였다. 유학의 교설, 그 사고법의 사회적 통용도도, 중국, 조선은 물론이고 도쿠가와 시대 후반보다도 심히 낮고 한정되어 있었다."(渡辺浩, 上揭書, p. 8.)

20) 「彝倫抄」 (石田一良他校注 『日本思想大系28、藤原惺窩・林羅山』, 1975, p. 304.; 渡辺浩, 前揭書, p. 13.) 출판되는 서적도 유학서보다는 불서가 훨씬 많았다.(渡辺浩, 上揭書, p. 18.)

> 예컨대 도쿠가와 시대의 '체제교학'은 유교였다고 말하는 일이 있다. 어떤 의미에서 옳을 것이다. 그러나 그 대상영역은 '천하'로 표현되었음에도 불구하고, 쇼군의 통치가 '천명'의 위탁으로 공칭(公称)된 것은 아니다. 실제로 중국 황제와 달리 쇼군은 제천(祭天) 의식 등을 하지 않는다. … 당시의 '체제이데올로기'가 무엇이었는지 언제나 의론이 끊이지 않는 이유는 대저 그런 사정에 있을 것이다.[21]

도쿠가와 막번체제는 특별히 이론적으로 지배를 정당화하고자 하지도 않았다. 그 이유는 무력에 의해 전국을 통일한 도쿠가와 체제에서, "강자 즉 승자가 지배하는 것이 당연하다고 생각"하고 있었기 때문이다.

셋째, 주자학의 정치사회적 존재감도 거의 없었다. 다이묘오(大名) 가운데 유학의 후원자도 있었지만 극히 예외적이었다. 5대 쇼군 도쿠가와 쓰나요시(徳川綱吉 1646-1709)는 호학의 인물로, 아라이 하쿠세키(新井白石)는 "이 대(代)로부터 유도(儒道)도 세상에서 하나의 줄기가 되었다"고 말한 바 있다.(「本佐錄考」)[22] 와타나베는 그렇다 해도 유교의 정치적 영향력은 여전히 뚜렷한 한계가 있었다고 주장한다.

> 도쿠가와 시대에 들어서 유교에 대한 관심은 높아져, 「유예(遊芸)의 하나로 사서(四書)의 낭독」을 배우는 자도 늘어나고 있었다. … (그러나) 주자학이 복종의 조달, 질서의 유지에 중요한 역할을 담당하고 있었다는 식으로 생각되지는 않았다. 일반에게 유학, 유교의 사회적 보급도의 양과 질은 매우 한정되어 있었다.[23]

와타나베는 "도쿠가와 시대 전기, 적어도 쇼군 쓰나요시(綱吉)

---

21) 渡辺浩, 上揭書, p. 8.
22) 『新井白石全集』第六(1906年), p. 550.(渡辺浩, 前揭書, p. 17.)
23) 渡辺浩, 上揭書, p. 16.

무렵까지 주자학이 학문으로서나 정치, 윤리에 관한 교의 교설로서나, 또한 사물에 대한 사고방식으로서나 널리 보급되고 수용되어 있었다고 해석하는 것은 표면적, 상대적인 '성행'에도 불구하고 불가능하다고 결론"짓고 있다.[24] 일본유학사는 장기에 걸쳐 서서히 전개된 외래사상의 수용·수정·포섭과 그것에 대한 대항이 뒤얽힌 거대하고 복잡한 과정이었다는 것이다.[25] 이 때문에 와타나베는 "메이지 이후 막말(幕末)을 거치면서 형성되었던, 유교적 색채가 농후한 도쿠가와 사회의 상을 앞으로 소급하는 것에는 신중할 필요가 있다"[26]고 주장하고 있다. 비토 마사히데(尾藤正英)의 지적대로 "유학은 근세의 사회에 있어서 어떠한 역할을 담당하였던 것인가"라는 문제는 지금도 미해결의 상태이다.[27]

와타나베의 견해는 오늘날 널리 받아들여지고 있다. 즉, 일본주자학은 체제이데올로기도 아니고 무사의 정치윤리도 아니었다는 것이다. 그렇다면 세이카가 설사 원했다 해도, 그의 주자학이 체제이데올로기가 될 가능성은 처음부터 봉쇄되어 있었던 것이다. 요컨대 세이카가 주자학으로 전향한 계기는 도쿠가와 막번체제를 정당화시키기 위한 것으로 볼 수 없다. 아래에서는 세이카가 불교에서 주자학으로 전향한 계기를 그의 학문과 실천을 통해 구체적으로 살펴보고자 한다.

---

24) 渡辺浩, 上揭書, p. 17.

25) 渡辺浩, 上揭書, p. 29.

26) 渡辺浩, 上揭書, p. 16. 주자학을 「막번체제 유지를 위한 신학」으로 파악하여 봉건체제와 주자학의 조응관계를 증명하려고 한 대표적 연구로는 石田一良, 「德川封建社會と朱子學派の思想」, 『東北大學文學部研究年報』 第13號 下, 1963. 3, pp. 72-138가 있다(渡辺浩, 上揭書, p. 31.).

27) 渡辺浩, 前揭書, p. 32. 도쿠가와 막번체제와 주자학의 관계에 대해서는 尾藤正英, 『日本封建思想史研究: 幕藩体制の原理と朱子學的思惟』, 青木書店, 1961 참조

3. 후지와라 세이카(藤原惺窩) 주자학의 내적 문제의식

1) 전국(戰國) 무장과의 정신적 교류와 조선사상계의 영향

주자학이 도쿠가와 막번체제의 체제이데올로기가 아니었다면, 주자학이 일본에 수용되는 내적 계기는 무엇이었을까? 마루야마는 초기 주자학 수용자들이 단순한 '모방자'(pure imitator)이자 정치적 '장인'(craftman)에 불과했다고 보았다. 정신적으로 창조성이 없는 어용학자들이었다는 것이다. 그는 도쿠가와 초기의 주자학자가 "거의 정주(程朱)에 대해 성인(聖人)을 대하는 듯한 귀의를 보이고, 따라서 그 학설도 주자의 언설을 충실히 소개하는 이상에서 일보도 나가지 않는다"고 주장한다.[28]

마루야마에 따르면, 세이카는 첫째, 전국시대의 통속도덕으로 유행했던 '천도'(天道)라는 관념을 주자학의 '리'(理)와 결합시켰다. 이것은 주자학적 사유의 일반화를 위해 극히 유효한 방법이었기 때문이라는 것이다. 둘째, 천(天-자연법칙)과 인간의 '성-심'(性-心=人性)을 연속적으로 설명하고 있다. 셋째, 명덕(明德) 개념에 의해 성인(聖人)의 길을 제시하고 있다. 즉 모든 인간은 인욕(人欲)을 제거하여 명덕을 밝히면, 성인이 되어 천도와 일체가 될 수 있다고 설명한다.[29]

---

28) 丸山眞男, 前揭書, pp. 33-34. 마루야마는 이노우에 테쓰지로우(井上哲次郎, 1855-1944)의 말을 다음과 같이 인용하고 있다: "주자학파는 그중에 더욱 많은 분파가 있음에도 불구하고, 진실로 단조로운 「호모지니어스」여서, 주자의 학설을 서술하고 부연하는 외에 다시 하는 바가 없고, 만약 대담히 주자의 학설을 비평하고 만약 그것 이외에 자기의 창견(創見)을 여는 것 같은 태도로 나가게 되면 이미 주자학파의 사람이 아니게 되니, 진실로 주자학의 사람이라면 다만 충실히 주자의 학설을 숭봉하지 않으면 안 되는, 환언하면 주자의 정신적 노예가 아니면 안 되니, 이런 까닭에 주자학파의 학설은 천편일률의 감이 있음을 면하지 못한다."

29) 丸山眞男, 上揭書, pp. 34-35.

하야시 라잔 역시 "순수한 주자학자이므로, 그 말은 완전히 주자의 충실한 소개에 지나지 않는다"고 본다. 라잔 나름의 낙관적 사유방법이 있긴 하지만, 그의 이기론이나 인성론은 주자철학의 평이한 해설, 혹은 『대학』의 통속 해설에 그치고 있다는 것이다.[30] 또한 그 이기론은 양명학의 심론(心論)과 주자학의 이기이원론을 동시에 긍정하는 등 사상으로서 불철저했기 때문에, 하야시 라잔은 사상가라기보다 서지학자(bibliographer)였다고 본다.[31]

마루야마의 설명은 요컨대, 에도 초기의 주자학이 현실 사회의 주객관적 조건과 일치한 결과 주자학자들은 아무런 정신적 갈등 없이 단순한 소개자 혹은 모방자에 머무를 수 있었다는 것이다.

그런데 주자학의 초기 수용자들에게 내적 문제의식이 전혀 존재하지 않았는가? 즉 마루야마의 「이데올로기로서의 주자학」, 사가라 토오루(相良亨)의 「어용학으로서의 주자학」, 이시다 이찌로우(石田一良)의 「체제신학으로서의 주자학」[32]이 아니라 「문제의식으로서의 주자학」은 전혀 존재하지 않았던 것일까?

유학은 본래 단순한 지식이 아니라 "중국 성현을 신뢰하고, 그 가르침의 이해라는 방법으로 인간의 삶의 방식, 존재방식을 추구하는 사상운동"이다. 그에 의해 "유자들의 사색은 언제나 세도(世道)와 인심을 지도하려는 그들의 적극적인 의욕에서 나오는 것이고, 그들의 발언은 언제나 사회에 대한 교화적 의욕을 가지고 있"

30) 丸山眞男, 上揭書, pp. 37-38.

31) 丸山眞男, 上揭書, p. 41. 야마자키 안사이(山崎闇齋, 1618-1682)의 학설 내용에는 특이한 것이 없지만, 경건한 주자학자였다는 점이 주목된다. 그는 "주자를 배워서 틀리면, 주자와 더불어 틀림이 무슨 유감이 있겠는가"라고 할 정도의 종교적 숭경을 주자학에 쏟았다(丸山眞男, 上揭書, p. 37.).

32) 石田一良, 前揭論文, p. 72.

다.[33] 유학 사상의 성격은 '문제대결적'이며, 그런 만큼 자신의 내면과 시대에 대한 '문제의식'이 강렬하다.

세이카는 원래 고잔(五山)의 선승(禪僧)이었다. 가학(歌學)의 명문 레이제이 가문(冷泉家)[34]에서 태어나 7-8세 때 불문에 들어섰다. 그런데 그는 왜 불교를 부정하고 환속하여 유학자로 전향했는가? 세이카의 핵심적인 문제의식은 여기에 있다고 생각된다.

사가라는 그 이유로 두 가지를 들고 있다. 첫째, 내적으로는 전국(戰國) 무장과의 정신적 교류이다. 둘째, 외적으로는 조선 사상계의 영향이다.[35] 즉 한편으로 단순한 전사를 넘어 위정자의 자질이 필요했던 무장들의 정치적 필요성에 부응하고, 다른 한편 조선 유학의 영향을 받아 주자학으로 전향했다고 보는 것이다.

실제로 세이카는 당대의 관습에 따라 전국 무장들의 초청에 응하여 교설을 베풀고 있었다. 거기에는 도쿠가와 이에야스와 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)의 양자이자 관백(關白)인 토요토미 히데쓰구(豊臣秀次, 1568-1595), 히데요시의 최측근 이시다 미쓰나리(石田三成) 같은 당대 최고의 무장이자 위정자들이 포함되어 있었다.[36] 사가라는 특히 세이카의 고향인 하리마(播磨) 성주 아카마쓰 히로미치(赤松廣通)와의 교제를 강조하고 있다. 세이카보다 4년 아래인 아카마쓰는 그의 진정한 추종자이자 후원자였다. 사가라에 따르면, 세이카는 아카마쓰를 통해 무장들의 정치적 요구를 이해했다. 그리고 "그와의 교제 속에서, 인륜의 도, 지도자의 존재방식을

33) 相良亨, 前揭書, p. 9.

34) 중세 가학의 태두 후지와라 사다이에(藤原定家, 1162-1241)의 손자 후지와라 다메스케(藤原爲相, 1263~1328)를 시조로 하는 저명한 가문이다(「藤原惺窩略傳」, 國民精神文化研究所 編纂, 『惺窩先生文集』上, 思文閣出版, 1941, pp. 6-7.).

35) 相良亨, 前揭書, p. 22.

36) 「惺窩先生行狀」, 國民精神文化研究所 編纂, 『惺窩先生文集』 卷上, 思文閣出版, 1941, pp. 6-8.

설하는 유교에 대한 이해를 심화시키는 것이 가능했다"고 본다.[37]

하지만, 세이카는 무장들의 요구에 순응하기보다 그들에게 주자학의 가르침을 설득하고자 했다. 이중 아카마쓰 히로미치만이 주자학의 충실한 추종자가 되었다. 다른 무장들은 기본적으로 무사의 전통에 머물러 있었다. 현실에서 좌절한 세이카는 현실에 안주하거나 추종하기보다 현실을 떠나 은거하는 방식을 택했다. 막부에 봉사하라는 도쿠가와 이에야스의 요청을 물리친 것도 그 때문이었다. 요컨대 세이카의 전향은 전국 무장의 요구에 부응하기 위한 것은 아닌 것으로 생각된다.

조선 사상계와의 교류는 상당한 영향을 미친 것으로 생각된다. 이 교류는 두 가지 사건을 통해서 이루어졌다.[38] 첫 번째는 임진왜란 1년 전(1591) 토요토미 히데요시의 명에 의한 조선 사절과의

---

37) 相良亨, 前揭書, p. 20.

38) 일본에서는 일본 주자학이 조선의 영향을 받은 것에 대한 언급을 회피해 왔다. 그 이유는 일본 유학자의 주체성 문제 때문이다.(澤井啓一, 「일본에 있어서의 신유교의 전개」, 서울대학교 종교문제연구소, 『종교와 문화』 4권, 1998. 12, p. 19.) 이에 대해 사와이는 일본을 중심으로 발생하는 것에 아무런 의심도 하지 않는 폐지역(廢止域=closure)이 존재하고, 전후기 근세일본사상(일본유학)연구에서도 일본이란 폐지역 안에서 의론을 전개해왔다고 비판했다(澤井啓一, 前揭論文, p. 6.). 마루야마의 연구도 예외가 아니다(고희탁, 『일본 근세의 공공적 삶과 윤리: 주자학 수용 이후』, 논형, 2009, p. 27.). 이에 대해 마루야마는 『일본정치사상사연구』 영문판 서문에서 스스로를 비판하고 있다: "이 책의 치명적인 결함으로 눈에 띄는 것은 일본 주자학의 그야말로 일본적인 특성을 거의 고려하지 않았으며, 특히 에도시대 전기의 주자학을 「가장 순수한 (중국에서) 직수입한 주자학」으로 보고 있는 점이다. … 에도 시대의 주자학이 그 출발점에서부터 매우 많은 부분을 빚지고 있는 조선의 주자학, 특히 이퇴계의 학문과 사상을 고찰에 넣는 것이 절대적으로 필요하다는 점을 덧붙여 두기로 한다. 조선사상사를 경시하고 일본과 중국에 주요한 관심을 기울여 온 것은 사료 이용의 편의라는 점을 별도로 하더라도, 나만이 아니라 일본에 있어서의 전통사상 연구에 있어 다소간 공통되는 그런 맹점이었다." (丸山眞男 지음, 김석근 역, 『일본정치사상사연구』, 통나무, 1998, pp. 72-73.)

만남이었다. 사절단 속에는 황윤길, 김성일과 함께 온 서장관 허성(許筬, 1548~1612)이 있었다. 그는 이퇴계 문하 3걸 중 하나인 유희춘(柳希春, 1513~1577)의 제자였다. 세이카는 조선 사절의 숙소를 방문하여 필담을 나누었다. 허성은 귀국 전에 그에게 「순상인에게 드리는 시립자설」(柴立子說, 贈舜上人)이란 글을 남겼다. '시립자'[39]는 세이카의 별호이고, 슌(舜)은 법명이다.

> 아, 공자는 도(道)가 같지 않으면 서로 일을 도모하지 말라고 하였고, 맹자는 양묵(楊墨)을 막는 자는 성인의 무리라고 말할 수 있다고 하였다. 그대는 석씨(釋氏)의 류(流), 나는 성인(聖人)의 도(徒). 진실로 이를 막기에 여가가 없어야 하지만, 오히려 도가 같지 않은 자를 위해 도모함은 성인의 계를 범하여 스스로 이단에 빠지는 것이다. 그러나 사람에게 말을 증(贈)함은 인자(仁者)의 일이지만, 나의 말이 진실로 그대의 도를 발명(發明)하지 못하니, 후일 다시 볼 때 작은 도움이 되기에 족할지.[40]

우호의 글이지만, 허성은 유교와 불교를 준별하여 불교를 이단으로 규정하고 있다. 사가라에 따르면, 세이카 역시 유불 대립을 이론적으로 알고 있었. 하지만 당시 일본에는 유불을 빙탄불상용으로 여기는 사상은 존재하지 않았다. 이 때문에 그는 허성의 말에 강한 인격적 압력을 느끼고, 그 충격에 의해 유불일치론적 사유가 흔들리기 시작했다고 본다.[41]

조선 사상계와의 두 번째 만남은 1598년 조선 주자학자 강항(姜沆)과의 대면이었다. 그는 정유재란시 포로로 잡혀왔다. 당시 강항은 32세, 세이카는 38세였다. 두 사람은 서로에 대해 깊은 존경심을 가지게 되었다.

---

39) 『莊子』「達生」'柴立'에서 따온 것.
40) 「柴立子說」, 『惺窩文集』卷4, 『藤原惺窩集』 卷上
41) 相良亨, 前揭書, p. 21.

> 강항은 선생을 보고, 일본국에 이런 사람이 있음을 기뻐하여 함께 담론하기를 하루 종일하였다. 강항은 "조선국은 3백년이래, 이와 같은 사람이 있다는 것을, 나는 아직 이것을 듣지 못했다. 나는 불행히 일본에 떨어졌지만, 이런 사람을 만남은 또한 크게 다행이 아닌가"라고 말했다. 강항은 선생의 거처하는 곳을 칭하여 광반와(廣胖窩)라고 하였다.[42]

강항은 퇴계학파의 인물로 알려져 있다. 세이카는 강항과 협력하여, 주자학의 해석에 따라 사서오경에 새로운 훈점(訓点)을 찍었다.[43] 세이카는 강항에게 이 책의 발문을 써 주기를 요청하면, 그 의미에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

> 아카마쓰공이 지금 새로이 『사서오경』의 경문을 베껴 나에게 청하기를, 송유(宋儒)의 뜻을 각 경의 글자 옆에 왜훈(倭訓: 일본식 훈독)을 붙여 후학의 편의를 도모하고자 하였다. 그러므로 일본에서 송유의 의(義)를 외치는 자라면 이 책을 원본으로 삼아야 한다.[44]

세이카는 이 작업이 일본 주자학의 표준을 세우는 일이라고 생 각했다. 강항 또한 "일본 사람들은 송현(宋賢)이 있는 줄을 알지 못한 것을 염부(斂父, 藤原惺窩의 字)가 처음으로 그 사실을 밝혔으니, 염부가 아니었다면 곧 송현도 없었을 것"이라고 말했

---

42) 『惺窩先生行狀』『羅山先生文集』; 『藤原惺窩 林羅山』 日本思想大系28, 岩波書店, p. 190. 강항의 호는 수은(睡隱). 퇴계학파의 주자학자. 정유재란 때(慶長 2年) 일족 수십 인과 함께, 도도 다카토라(藤堂高虎)의 포로가 되어 후시미(伏見)에 있었다. 아카마쓰 히로미치(赤松廣通)의 저택이 후시미에 있어, 세이카는 거기에서 강항을 만났다. 강항은 그 뒤 세이카의 도움으로 귀국하였다. 저서로 『수은집(睡隱集)』이 있다. '광반와'(廣胖窩)는 세이카의 별장의 이름이자 호이다. 『대학』의 "마음이 너그러워서 몸에 살이 오름"(心廣体胖)을 따서 강항이 명명했다(『藤原惺窩·林羅山』, p. 378.).

43) 相良亨, 前揭書, p. 22.

44) 「問姜沆」, 『惺窩先生文集』 卷10.

다.[45] 하지만 그 의미는 그 이상이었다. 첫째, 유교 경전에 대한 한당 유학의 해석을 부정하고 새로운 해석을 제시했으며, 둘째, 선종의 유불일치론을 배격하고 유학의 독자적 위상을 확립하려는 것이었다. 셋째, 박사가에 독점된 학문의 해방과 대중화를 뜻했다. 학문이나 정신사적 의미가 크고, 사회적으로도 상당한 충격을 주는 일이었다.

강항은 세이카의 주자학에 큰 영향을 미친 것으로 평가된다. 오오타 헤이자부로(太田兵三郎)는 "강항의 출현은 천래(天來)의 복음"으로 평가했다. 사서오경에 왜훈을 더하고, 『文章達德綱領』을 편찬하고자 한 것은 강항의 도움과 격려에 크게 고무된 결과였다. 그래서 세이카는 강항보다 6세나 연상이었지만, 강항의 시에 화답하면서 "나의 스승"(吾師)이라고까지 칭했다.[46] 강항과의 만남을 계기로 세이카는 주자학에 크게 경도되기 시작했다.[47] 그것은 세이카가 이황이 발(跋)을 붙인 조선본 『연평문답(延平答問)』을 깊이 존신했다는 사실을 통해 알 수 있다.[48] 또한 주희의 이기론을 수

45) 「五經跋」, 『惺窩藁』 續卷3, 『惺窩文集』

46) 「涉亂事迹」, 『睡隱集看羊錄』; 신현승, 「17세기 한 조선 지식인의 일본 인식: 강항의 『간양록』을 중심으로」, 한국일본사상사학회, 『일본사상』 17권, 2009. 12, p. 217. 같은 시가 『惺窩先生文集』卷4에 「題菊花圖答姜沆」라는 제목으로 실려 있다. 한문이 조금 다르다(김선희, 「일본 주자학연구에 대한 一考察: 강항(姜沆) 연구를 중심으로」, 동아시아일본학회, 『일본문화연구』 30, 2009. 4, pp. 357-358.).

47) 「藤原惺窩略傳」

48) 阿部吉雄 지음, 김석근 역, 『퇴계와 일본유학』, 전통과 현대, 1998, p. 106; 이기동, 「일본 주자학의 수용과 전개」, 한국일본사상사학회, 『일본사상』 1권, 1999. 3, pp. 99-100. 하지만 강항이 퇴계학파였다는 것에 대한 반론도 있다. 김선희(앞의 논문, pp. 352-353.)에 따르면, 강항은 우계 성혼의 문하였고, 그 지인들은 주로 서인이었다. 또한 강항이 세이카에게 미친 영향에 대해서도 이론이 있다. 김선희(앞의 논문, p. 360.)에 따르면, 강항이 세이카를 위해 쓴 글 중 주자학과 관련하여 심도 있는 논의가 없었다. 이 때문에 세이카에게 영향을 미쳤다는 강항상은 근대 역사가에 의해 재구성된 것으로 본다. 사토 코에츠(佐藤貢悅, 「退溪學과 藤原

정하여 선을 지향하는 적극적인 자기수양을 주장했는데[49] 이는 퇴계의 특징이기도 했다. 세이카의 주자학은 주자학 자체라기보다 조선 유학, 그중 퇴계학이었다.

2) 전쟁 없는 시대와 '인륜'의 회복을 위한 사상적 전향

이상의 일들은 세이카의 유학 해석에 큰 영향을 미쳤지만, 이 사실들은 세이카의 내적 문제의식을 보여주지는 못한다. 즉, 그의 삶에서 주자학이 왜 그토록 중요했는지를 이해하기는 어렵다. 물론 세이카가 단순한 출세주의자였거나 기능적 지식인이었다면, 이것으로도 설명이 가능할 것이다. 하지만 그는 세속적 성공을 지향하지 않았다. 이에야스의 출사 요청조차 거절하고 은거를 택했다. 관백 히데쓰구와의 관계도 회피했다. 또한 아카마쓰와의 교류도 아카마쓰의 정치적 필요에 부응한 게 아니라 그 반대였다. 아카마쓰는 세이카의 후원자이자 문제(門弟)가 되어, 그 감화에 따라 유교 제도를 도입하고 유교 정치를 실행하고자 했다.

또한 주자학으로 전향함으로써, 세이카는 개인적으로 가족관계가 단절되고 생명에 대한 위협까지 당했다. 즉, 주자학의 길에 들어 선 이유는 단순한 학문적 호기심의 문제를 넘어서 있는 것으로

惺窩의 儒學」, 『퇴계학논집』 5, 2009. 12, p. 7.)는 퇴계학의 영향을 받은 것은 사실이지만, 큰 영향을 받았다고 해석하기에는 무리가 있다고 본다. 왜냐하면 만년의 저작인 『大學要略』은 주자의 『大學章句』보다 임조은의 『四書標摘正義』을 따르기 때문이다(신현승, 앞의 논문, p. 212.). 또한 세이카가 강항에게 일방적으로 배운 것이 아니라, 수평적인 지적 교류를 했다고 본다.

49) 澤井啓一, 앞의 논문, p. 19. 하늘과 사람이 매개 없이 직접 연결되는 것은 한국 주자학의 특징이다. 퇴계학은 천인여일의 근거로서 인의예지를 든다. 그에 반해 주자는 천인합일의 실천과제로 궁리와 거경 공부를 제시한다. 세이카는 "사람이 리(理)를 따르면 천도가 그 가운데 있으니, 하늘과 사람은 여일한 것"이라 생각했다(이기동, 앞의 논문, p. 100).

생각된다. 먼저 사서오경에 왜훈을 가하는 일은 당시 지식계의 주류인 불교와 박사가에 대한 도전이었고, 그들의 사회적 특권과 생계를 위협하는 행위였다. 일본에서 처음으로 심의도복(深衣道服)을 착용함으로써 유학과 유학자의 독자성을 선언하고[50], 불교계와 논쟁을 피하지 않은 것도 어느 정도 목숨을 건 행위였다.[51] 그런 의미에서 세이카의 전향에는 보다 깊은 내적 계기가 존재했을 것으로 생각된다. 세이카의 아래 자전적 고백은 그의 문제의식을 잘 보여주는 것으로 생각된다.

> 나는 오랫동안 불교를 공부해왔지만, 마음에 의심이 있었다. 성현의 책을 읽어보고는 믿어 의심하지 않았다. 도란 과연 여기에 있지, 어찌 인륜의 밖에 있으랴. 불교가 이미 인종(仁種)을 끊고 또한 의리를 멸하니, 이것이 이단인 까닭이다.[52]

그의 의심은 오래 전에 시작되었던 것이다. 세이카가 의심의 끝에 도달한 핵심적 개념은 '인륜(人倫)'이었다.[53] 만약 불교적 삶이 완전하게 성취된다면, 역설적으로 인간이라는 종족과 인간 사이의

---

50) 金谷治, 「藤原惺窩の儒學思想」, 『藤原惺窩・林羅山』, 日本思想大系28, 岩波書店, 1975, p. 452.; 송휘칠, 「근세일본의 주자학수용과 그 변용에 관하여」, 경북대학교 퇴계연구소, 『퇴계학과 유교문화』 22, 1994. 8, p. 105.; 이동희, 「수은 강항의 애국정신과 일본에의 주자학 전파」, 한국유교학회, 『유교사상연구』 12, 1999. 12, pp. 203-204; 허은주, 「유복(儒服)과 유자 의식: 하야시 라잔(林羅山)의 경우」, 한국일본언어문화학회, 『일본언어문화』 16권, 2010. 3.

51) 金谷治, 前揭論文, p. 450.; 박맹수, 「수은 강항이 일본 주자학 발전에 끼친 영향: 후지와라 세이카와이 관계를 중심으로」, 목포대학교 도서문화연구원, 『도서문화』 제35집, 2010. 6, p. 49.

52) 「惺窩先生行狀」 『林羅山先生文集』 卷四十. 인종(仁種)이란 천리의 사덕(四德=元亨利貞) 가운데 원(元=生物之心)이 사람에게 품수되면 인(仁)이 됨. 인의 본질은 사랑(愛).

53) 金谷治, 前揭論文, pp. 455-460.

적절한 윤리(義理)는 소멸될 것이다. "뜻이 높은 자는 공허(空虛)에 빠지고, 천한 자는 공리(功利)에 빠진다"[54]는 그의 시대인식 중 앞부분도 그런 의미이다. 불교는 인간 구원의 높은 뜻을 가졌으나 결과는 오히려 그 반대이며, 따라서 불교의 가르침은 정상적이지 않다고 본 것이다.

그런데 세이카가 유교로 전향한 것은 그의 시대인식과 직접 관련되어 있다고 생각된다. 세이카는 자신의 시대를 인륜이 파괴된 시대로 이해했다.

> 수십 년간 많은 괴변이 있고, 세도는 각박하고, 난역은 종잡을 수 없어 그 아버지를 죽이는 자가 많아서 지위와 신분이 높은 자들(達官貴介)에 미쳤으나, 사람들은 늘 그런 것으로 여겨 언급하지 않았다. 무신년(戊申年, 1608)에 하경(下京, 京都의 한 구역)에서 생모를 손으로 죽인 자가 있었는데, 사람들은 늘 그런 것으로 여겨 언 급하지 않았다. 비유컨대 사지가 마비되어 아픔과 가려움을 모르는 것 같다. 세도가 여기에 이르렀고, 풍속이 이처럼 극에 이르렀다. 슬프다.[55]

인륜을 파괴하는 가장 큰 원인은 전쟁이었다. 그의 전 생애는 전란 속에 있었고, 개인적으로도 큰 비극을 겪었다. 1574년 18세 때, 고향 하리마의 토호 벳쇼 나가하루(別所長治)의 내습으로 아버지와 형이 전사했다.[56] 그 시대는 100여 년에 걸친 전국시대의 끝자락으로, 무가 사이의 전쟁은 일본 역사상 가장 치열했다. 이 시대 무가의 목표는 덕이나 명예가 아닌 단순한 승리와 생존이었다.

---

54) 金谷治, 前揭論文, p. 453.

55) 「次菅玄同傷慈母詩韻」, 『惺窩先生文集』 卷上.

56) 「藤原惺窩略傳」. 그는 하시바 히데요시(羽柴秀吉, 뒤에 豊臣秀吉)에게 복수를 호소했으나 뜻을 이루지 못했다.(「藤原惺窩略傳」, p. 9.) 17년 뒤 세이카는 객지에서 부친의 기일을 맞아 제사를 지내지 못하고, 자손의 기량이 부족하여 가문의 도통을 잃어버린 것을 슬퍼하는 시를 짓고 있다(「家君忌日詩三首」 『惺窩先生文集』 卷3, p. 65.).

무사들은 "무자(武者)는 개라고 하든 축생(畜生)이라고 하든, 이기는 게 근본"[57]이라는, 전국의 피비린내 나는 싸움 속에서 그 의식과 조직을 형성했고,[58] 오직 전쟁기술에만 전념하고 있었다.

세이카는 이런 비극의 원인이 상하가 모두 탐욕과 역심(逆心)에 빠져 오륜이 어지러워졌기 때문이라고 보았다.[59] 그는 "일본의 장관(將官)은 모두 도적으로, 오직 히로미치(赤松廣通)만은 사람의 마음을 지녔다"[60]고 비판했다. 당시 일본의 지배자들 모두를 사람의 마음을 잃은 금수 같은 자들로 본 것이다. 이로 인해 그는 "일본의 생민(生民)이 지치고 시든 것이 이때보다 더 심한 적은 없었다"고 인식했다. 이 때문에 목적만 옳은 싸움이라면, 일본 백성들이 조선과 중국 군대를 지지할 것으로까지 보았다.

> 조선이 만약 중국 군사와 함께 일어나서 백성을 위로하고 죄 있는 자를 토벌하되, 먼저 항복한 왜인 및 통역으로 하여금 일본 글로 방을 내걸어, 백성의 수화(水火)같은 절박함을 구제한다는 뜻을 보이며, 군사가 지나가는 곳마다 추호도 백성을 침범하지 아니한다면, 비록 시라카와노세키(白河關)[61]에까지라도 갈 수 있거니와, 만약 왜인이 조선 사람을 죽이고 약탈하던 그 수단을 이쪽에다 바꾸어 쓴다면 비록 쓰시마(對馬島) 하나도 건지지 못할 것입니다.[62]

---

57) 『朝倉宗滴話記』

58) 渡辺浩, 前揭書, p. 62. 18세기 후반의 한 다이묘오는 이런 무사도를 다음과 같이 이상화시키고 있다: "오늘날 사무라이의 무도(武道)라고 칭하는 바는 협객의 기상을 가지고, 용기를 숭상하고, 죽음을 피하지 않고, 수치를 알고, 신의를 무겁게 여기고, 추하거나 더럽지 않고, 궁마창검의 술에 통달하여, 주인 앞에서 깨끗하게 일명(一命)을 버리는 것을 언제나 말한다."(本田忠籌, 『匡正論』)

59) 『大學要略』, 『惺窩先生文集』上

60) 日本將官盡是盜賊 而惟廣通頗有人心(「壬辰丁酉入寇諸將倭數」, 『看羊錄』)

61) 도쿄 북쪽, 센다이 사이에 있는 후쿠시마현(福島縣) 소재, 나라~헤이안 시대에 이르는 고대 일본의 검문소.

62) 「壬辰丁酉入寇諸將倭數」, 『看羊錄』

전쟁 없는 세계는 단지 세이카만이 아니고 하나의 시대정신이었던 것으로 보인다. 『타이헤이키(太平記)』[63]도 14세기에 그렇게 탄생된 작품이었는데, 이 책은 세이카가 살았던 16세기 후반에 널리 보급되었다.

> 『타이헤이키』는 "사해(四海)가 크게 어지러워" 전란에 빠진 때부터 시작하여 "하루도 편안할 날이 없"는 전란의 날이 계속되어 "한 여름 무위(無爲)의 시대를 이룰 때"까지, 즉 난의 처음부터 끝까지의 과정을 그린 전쟁 이야기이다. 여기서 최대의 관심사는 난의 원인을 규명하는 것도 아니고, 유학이나 불교, 신도(神道) 등이 외치는 이상적 정치체제의 실현을 주장하는 것도 아니다. 다만 눈앞에 계속되는 난의 종식 자체가 최대의 관심사이다.[64]

이 책이 세이카의 시대에 주목받은 이유는 "전국시대 무가, 다이묘오들에게 『타이헤이끼』는 우선 자기 시대에 가장 가까운 동란기를 극명하게 그린 역사서이고, 동시에 천하에 태평을 가져오기 위한 정치지도서"였기 때문이었다고 한다.[65] 세이카 역시 평화를 만들 길을 열렬히 찾았던 것으로 보인다. 그는 "이제 세상이 어지러운데, 다만 사람을 치료하는 기술만 없는 게 아니라 나라를 잘 치료하는 재능도 없다. 때때로 헛되이 「사해에 원대한 뜻이 없고, 작은 시내에 만족한다」는 구절을 읊을 뿐. 아, 모든 게 끝났구나"[66]라고 탄식했다. 세상을 참극에서 구하고 싶지만, 그럴 능력

---

63) 일본의 고전 역사문학 중 최장의 작품. 남북조시대를 무대로 한 1318(文保2)~1368년(貞治6)까지 약 50년에 걸친 전쟁을 그림.

64) 朴鴻圭, 『山崎闇齋の政治理念』, 東京大學出版會, 2002, p. 16.

65) 朴鴻圭, 上揭書, p. 19.

66) 「樂活撮要序」, 『惺窩先生文集』 卷7, p. 104. 方今宇內搶攘 非獨無醫人之術 又能無醫國之才 時時徒吟 四海無遠志 一谿甘遂心之句耳 吁已矣哉. 세이카의 시는 북송대 학자 黃庭堅의 藥名詩 "四海無遠志 一谿甘遂心 牽牛避洗耳 臥著桂枝陰" 중 일부를 인용함. 遠志, 遂心, 牽牛子, 桂枝는 모두

이 없는 자신에게 절망했던 것이다.

처음에 그는 불교에서 그 길을 찾았다. 하지만 그는 불교에서 답을 구하지 못하고,[67] 최종적으로 유학에서 그 길을 찾았다. 하지만 유학 중에서도 전통적인 한당 유학이 아니라 새로운 유학인 주자학에서 찾았다. 강항에게 보내는 편지를 보자.

> 일본의 여러 학자들이 유학을 말하나, 예부터 지금에 이르기까지 오직 한당(漢唐)의 학문만을 전하고 송유(宋儒)의 이(理)를 모릅니다. 4백년이 흘러도 그 구습의 폐단을 고치지 않고, 오히려 한유(漢儒)를 옳다 하고 송유를 그르다고 하니 참으로 불쌍하고 가소롭습니다. … 나는 어릴 적부터 스승이 없었습니다. 홀로 책을 읽고 스스로 한당의 유자는 기송사장(記誦詞章) 사이에 머물고 겨우 주석과 음훈(音訓)을 달며 사적(事迹)에 이름을 붙이는 데 지나지 않았을 따름이라고 생각했습니다. 결코 성학(聖學)의 성실한 견식이 없었습니다. … 만약 송유가 아니라면, 어찌 성학의 끊어진 단서를 잇겠습니까.[68]

암기나 작문에 그치는 유학은 참다운 유학(聖學)이 아니라는 것이다. '성실지견식'(誠實之見識)이 있는 주자학이 답이라는 게 세이카의 생각이었다. 세이카에게 '성실지견식'은 구체적으로 세상을 구제할 방책, 즉 구세의 정치론으로 생각된다. 그의 저서 『촌철록』(寸鐵錄)과 『대학요약(大學要略)』은 그런 의도로 쓴 저술이었다.

약초 이름. 약명시는 약초 이름을 넣어 짓지만, 외형상 보통 시와 다르지 않다. 이 시는 황정견의 荊州卽事藥名詩八首 중 첫째 시로 전원적 심경과 정치에서 벗어나고 싶은 뜻을 담고 있다.(暗指沒有經國遠志) (鍾美玲, 「北宋詩人黃庭堅的生死智慧探究」, 『生死學研究』 3, 臺灣南華大學生死學系, 2006. 1.) 遠志는 마음을 편안히 하고 정신을 안정(養心安神)시키는 약초의 일종으로, 여기서는 세상을 편안히 할 대책을 말한다.

67) 사가라는 이에 대해, 후지와라가 "인간 세계에 사는 무장의 생활과 그 인격적 매력에 끌렸다"고 해석했다.(相良亨, 前揭書, p. 26.)

68) 「問姜沆」, 『惺窩先生文集』 卷10.

그 중 대표적 저술은『대학요약』이다.

> 세이카의 윤리적·실천적 입장을 가장 강하고 선명하게 드러내고 있는 것은 그『대학요략(逐鹿評)』이다. 그것은 세이카의 가장 만년의 사상으로 전해지고 있는 것이지만, 그『대학』의 해석은 주자의 신주(新注=『大學章句』)에 따르면서 또한 보다 많은 점에서 주자와는 다른 명의 임조은(林兆恩: 1517-1598)[69]의 설(『四書標摘正義』)에 따르고 있다.[70]

『대학』은 원래 예기의 한 편이지만 주자가 독립시켜 사서에 넣은 책이다. 주자의 사상은 이 책에 가장 잘 집약되어 있다. 주자학의 학문적 정체성과 정치론도 이 책에 기초를 두고 있다. 세이카 또한『대학』을 깊이 연구하고, 자신의 이해를 담은『대학요약』을 저술했다. 여기에서 그는 기본적으로 주자의 해석을 따르지만, 왕양명과 임조은의 학설도 취용하고 있다. 그 이유는 이들의 학문이 주자학보다 더 실천적이었기 때문이라고 생각된다. 그만큼 세이카는 자신이 처한 현실 상황이 절박한 것으로 인식했고, 그 현실을 바꾸려는 욕구도 컸던 것으로 보인다. 그 점을 좀 더 자세히 살펴보자.

『대학』이 주자학의 핵심 텍스트인 이유는 학문과 정치의 목표 및 방법론을 일목요연하게 제시한 데 있다. 이른바 3강령 8조목이다. 3강령은 명명덕(明明德), 친민(親民), 지지선(止至善)이다. 이중 명덕을 밝히는 명명덕은 개인의 내면적 문제를 해결하는 수양론이다. 친민은 실천론으로 정치의 영역에 속한다.

세이카는 명덕, 친민, 격물에 대한 해석에서 주자를 따르지 않

---

69) 명말의 학자로 육왕심학(陸王心學)에 불교와 도교를 융합한 삼교일치를 주장했다(한예원,「일본 儒者의『大學』수용과 해석에 관하여」, 동양철학연구회,『동양철학연구』제63집, 2010. 8, p. 111.)

70) 金谷治, 前揭書, p. 456.

았다. 그의 『대학』 해석이 지닌 특징은 이 3가지 점에 있다. 첫째, 주자는 명덕이란 "사람이 하늘로부터 받은 바 허령불매(虛靈不昧)하고 중리(衆理)를 갖추어서 만사에 응할 수 있다"고 정의한다. 명덕을 형이상학적 이(理)의 차원에서 이해하는 것이다. 명명덕은 이 명덕을 밝히는 것으로, 인욕을 제거하여 순수한 상태로 회복시키는 것(復初)이다. 하지만 세이카는 보다 실천적이다. "명덕은 군신, 부부, 장유, 붕우의 오륜(五倫)의 오전(五典)이다. 위에 있는 명이라는 글자는 명덕교도(明德敎導)의 마음이다"라고 해석하고 있다. (『大學要略』) 명(明)을 오륜을 실천하고, 백성을 가르치는 위정 행위로 보는 것이다.[71] 세이카는 이처럼 명덕을 현실적이고 가시적인 현도(顯道)로 이해했다.[72] 주자는 명덕을 형이상학적이고 비가시적인 정신, 즉 현도(玄道)로 보았다.[73] 이것은 임조은의 해석을 답습한 것이다.[74]

둘째, 주자는 '친민=신민(新民)'으로 이해한다. 임조은은 "위에서 인륜이 밝혀지면 백성은 아래에서 친하게 된다(人倫明於上 小民親於下)"(『孟子』 藤文公 上)는 맹자에 말에 따랐다. 도덕적 관점에서 이해한 것이다. 세이카는 친민을 친애양육으로 해석하여, 경제적 측면을 강조한다.[75] 그는 「대학축록평」(大學逐鹿評)에서 그 뜻을

71) 한예원, 앞의 논문, p. 112.

72) 金谷治, 前揭論文, p. 457. "「명덕」은 인륜의 일이다. 인륜을 바르게 하지 않으면 어떤 일도 필요 없다. 그래서 인륜의 도를 밝게 하는 것이 간요(干要)하다. 『서경』에 이르기를 「하늘에 밝은 뜻이 있으니, 그 뜻이 분명하다(天有顯道 厥類惟彰)」고 하였다."(「大學逐鹿評」, 『大學要略』) 「天有顯道 厥類惟彰」의 출전은 『書經』 「泰誓」下. 그의 친민론은 왕양명의 「고본대학론」(古本大學論)을 따랐다고 한다(송휘칠, 앞의 논문, p. 109.).

73) 오규 소라이(荻生徂徠)에 따르면 현덕(玄德)은 일반이 이해하기 어렵게 가려진 '幽暗의 辭'이다. 현덕(顯德)은 "뚜렷하여 천하 모두가 이것을 알고, 은폐하기 어려운 것"이다. 그는 주자의 허령불매가 "석가의 진여무명(眞如無明)의 설에 지나지 않는다"고 주장했다(金谷治, 前揭書, p. 458.).

74) 송휘칠, 앞의 논문, pp. 109-108.; 김선희, 앞의 논문, p. 112.

보다 자세히 부연설명하고 있다.

> 「재친민」이란 인륜을 바르게 하여 상하가 서로 친하여 화목하게 한다는 것이다. 그래서 맹자가 말하기를 「人倫明於上 小民親於下」이라고 한 것이다. '친'이란 글자에는 친애양육의 마음이 있다. 즉 '양'(養)의 뜻이다. 교(敎)와 양(養)의 두 가지는 치인(治人)과 치기(治己)의 첫째가는 뜻이다. '친'이란 글자는 반드시 친근하다는 뜻만이 아니다. 임조은의 주석은 맹자를 인용한 것이다. 그렇지만, 맹자에게 친민이란 글자는 친하게 하는 마음으로, 인륜 중 한 가지 일인 명덕과 같은 마음이다. 내가 생각하기에, 명덕에 백성을 가르치는(敎) 마음이 있다면, 친민에는 백성을 기르는(養) 의(義)가 있어야 한다. 그래서 친애양육(親愛養育)이라고 한 것이다. 뒷사람이 나를 벌하는 것도, 나를 아는 것도 여기에 있을 것이다.

이를 보면, 세이카는 주자의 해석과는 다르지만 임조은의 해석은 가능한 존중하려고 노력하고 있음을 알 수 있다. 더욱이 임조은이 맹자에 근거하고 있기 때문에 부정하기가 보다 어려웠을 것이다. 그래서 그는 맹자의 '친민'이 단지 인간관계를 친밀하게 하는 뜻 이상이라는 점을 밝히고 있다. 그것은 백성의 생활을 풍요롭게 해 주는 일이다. 이는 매우 현실적이고 구체적인 해석이다. 그 역시 자신의 해석이 새로운 이해방식이라는 것을 알고 있었다. 이 때문에 그는 자신에 대한 후대의 평가도 여기에 달려있다고 생각했을 것이다.[76]

셋째, '격물'은 주자에게 있어 사물의 이치를 궁구하는 인식론으로, 그의 사유체계의 근간이다. 이 때문에 「격물보전」(格物補傳)까지 지었다. 주자는 격물의 '격'을 '지'(至)로 이해한다. 주지적인 해

---

75) "재친민(在親民)의 민은 사농공상 4민의 4업(業)이다. 친이란 글자는 친애양육의 마음이다. … 무릇 인륜이란 교(敎)와 양(養) 두 가지로, 하루라도 없어서는 안 된다."(『大學要略』)

76) 한예원, 앞의 논문, p. 114.

석이다. 하지만 왕양명은 '정'(正)으로 본다. 일을 바로잡는다는 뜻으로, 실천적이고 경세적이다. 임조은은 '거'(去)로 생각한다. 그는 지(知)를 거울에, 물(物)을 먼지(塵)에 비유하여, 먼지를 제거하면 거울이 깨끗해져 만물이 있는 그대로 보인다고 했다.[77] 먼지는 인욕(人慾)이다. 참다운 앎에 도달하려면 주자처럼 이성적인 태도가 아니라 도덕적인 태도가 필요하다고 보는 것이다. 하지만 이는 불교의 태도이다. 세이카는 이 설을 따른다. 『대학』을 철저히 인륜의 실천이라는 관점에서 보는 세이카의 특색이 여기에서는 조금 약화된 느낌이 든다.

후지와라는 이기론을 정밀히 발전시키지 않았다. 이기동은 그 이유가 주자학에 대한 세이카 자신의 이해가 완결되지 않았기 때문이라고 보았다.[78] 하지만 『대학』에 대한 세이카의 이해방식을 보면, 세이카가 이기론 자체에 궁극적 관심을 두지 않았음을 알 수 있다. 그의 최종 목표는 결국 백성에 대한 교육과 양육이었고, 그중에서도 양육을 우선시했다.

> 사람에게 가장 급한 것은 식(食)이다. 하루도 없어서는 안 된다. 그래서 농업에 힘쓰게 하여 노는 백성을 징계하는 것이 중요하다. 다음에 화(貨)란 옷을 비롯하여 기재(器財)를 빼놓으면 안 된다. … 이 둘은 사람을 양육하는 도구이다.[79]

『대학요약』 또한 "천하의 주인의 역할은 만민의 굶지 않고 춥지 않게 하고(養), 인륜을 가르치고(敎), 선인에게 다스리게 하는 것이다. 이 밖의 것이 아니다"라는 말로 맺고 있다. 정치란 요컨대 백

77) 金谷治, 前揭論文, p. 458.; 송휘칠, 앞의 논문, p. 109; 한예원, 앞의 논문, p. 113.
78) 이기동, 앞의 논문, pp. 102-103.
79) 『寸鐵錄』, 『惺窩先生文集』上.

성을 배불리 먹이고, 사람답게 가르치고, 그 일을 훌륭한 인재에게 맡기는 것이라는 뜻이다.[80]

4. 결론

이상에서 살펴본 바처럼, 후지하라 세이카의 사상은 전쟁과 도적의 시대 속에서 고통 받는 백성, 그리고 사람의 마음을 잃은 세상에 대한 깊은 관심으로부터 비롯된 것으로 생각된다. 세이카의 진정한 문제의식은 이것이었다고 생각된다. 그의 삶과 사상의 목표는 도쿠가와 막번체제의 이데올로그가 되어 세속적 성공을 하는 것이나 주자학의 번역자로서 학문적 명성을 얻는 것도 아니었다. 백성을 기한에서 구하고 인륜을 회복하는 일이야말로 자신이 짊어진 시대적 과제이자 정치의 책무라고 생각했다. 하지만 속세를 떠난 불교나 한당유학에서 답을 찾지 못했다. 그가 불교를 떠나 주자학으로 전향한 것은 그 때문이었다.

주자서는 가마쿠라 시대인 1211년 입송승(入宋僧) 슌조오(俊芿)가 일본에 처음 들여왔다. 그 후 1241년 엔니(円爾)가 『대학혹문』(大學惑問) 등 대량의 주자서를 유입했다고 한다.[81] 이후 밀교, 정토종과 경쟁하던 오산(五山) 선종에 의해 학습되었다. 유년기에 불문에 들어간 세이카는 오산 중 일산파(一山派) 선승 동명종호화상(東明宗昊和尙)과 문봉종소화상(文鳳宗韶和尙)에게 선학을 배웠고, 18세 후에는 숙부이자 상국사(相國寺) 보광원(普廣院) 주지인 청숙수천(淸叔壽泉)에서 사사했다.[82] 당시 선종은 주자학을 선종 교리

80) 金谷治, 前揭論文, p. 460.
81) 송휘칠, 앞의 논문, p. 105.
82) 「藤原惺窩略傳」, 『藤原惺窩集』 卷上.

와 융합시켜 유석불이(儒釋不二)를 주장했다. 예컨대 진심(盡心)을 직지인심(直指人心)으로, 지성(知性)은 견성(見性)으로, 지천(知天)은 성불(成佛)로 해석했다.[83] 주자학은 또한 14세기 후반에서 15세기에 걸쳐 박사가에 의해 수용되었으나, 그들의 가학으로 독점되었다.[84]

세이카가 언제 유학으로 전향했는지는 확실치 않다. 1591년 허성은 그를 불가의 제자로 인식했다. 그는 1596년 36세 때 명에 가기 위해 배에 탔지만 태풍을 만나 돌아왔다. 라잔에 의하면 당시 그는 "성현의 성리서(性理書)를 읽고 당세에 좋은 스승이 없음을 생각하고 홀연 분발하여 대명국(大明國)에 들어가려고 했다"고 한다. 또한 "언제나 중화의 풍을 사모하고, 그 문물을 보고 싶어했다"고 하며, 그 뜻을 이루지 못하자 "성인은 정해진 스승이 없다. 나는 육경(六經)에서 스승을 구하면 족할 것"이라고 말했다고 한다.[85] 그 무렵 이미 주자학에 경도되어 있었던 것이다.

한당유학이 문학과 서지학 방면에서 강조되는 학술 경향을 갖는다면, 주자학은 윤리학과 경세학적 방면에서 강조되는 경향을 갖는다고 할 수 있다. 그만큼 실용적이고 실천적이다. 양명학은 이보다 더 실천적 경향이 강하다. 세이카는 거기에서 한 걸음 더 나아가고자 했던 것으로 보인다. 무엇이 세이카를 그처럼 현실과 실천에 몰입하게 한 것일까? 그 이유는 전쟁 없는 세상, 백성이 굶주리지 않는 세상, 사람이 사람답게 사는 세상에 대한 절실한 염원 때문이었던 것으로 보인다. 이 때문에 그는 "치(治)란 세속에서 말

83) 王家驥, 前揭書, pp. 124-142.(송휘칠, 앞의 논문, p. 105에서 재인용) 궁리진성(窮理盡性)은 견성성불(見性成佛)로, 지경정좌(持敬靜坐)는 좌선과 동일시되었다(丸山眞男, 前揭書, p. 11.).

84) 澤井啓一, 前揭論文 pp. 16-17.

85) 「惺窩先生行狀」, 『林羅山先生文集』 卷四十.

하는 병란이 없는 것만이 아니다. 인륜의 도를 바르게 하면 치라 할만하다"[86]고 말했다.

이를 가로막는 것은 일차적으로 전쟁을 일삼는 무가일 것이다. 당시의 장수와 관리들을 모두 도적과 금수같은 존재라고 비난한 것은 그 때문이었다. 하지만 사상적인 적은 불교였다. 그리하여 그는 환속을 감행했을 뿐 아니라, 불교와 정면으로 대결했다. 무가와 불교에 대한 세이카의 대결은 다음 연구에서 살펴보고자 한다.

참고문헌

1. 기본 자료

姜沆, 민족문화추진회 역,『국역 海行摠載 2: 看羊錄』, 1974.
가나야 오사무(金谷治),「藤原惺窩の儒學思想」,『藤原惺窩・林羅山』, 日本思想大系28, 岩波書店, 1975.
구로이타 카쓰미(黑板勝美),『德川實紀: 東照宮御實紀』, 吉川弘文館, 1998.
國民精神文化研究所 編纂,『惺窩先生文集』上・下, 思文閣出版, 1941.

2. 논문

김선희,「일본 주자학연구에 대한 一考察: 강항(姜沆) 연구를 중심으로」, 동아시아일본학회,『일본문화연구』30, 2009. 4, pp. 347-364.
박맹수,「수은 강항이 일본 주자학 발전에 끼친 영향: 후지와라 세이카와이 관계를 중심으로」, 목포대학교 도서문화연구원,『도서문화』제35집, 2010. 6, pp. 39-66.
송휘칠,「근세일본의 주자학수용과 그 변용에 관하여」, 경북대학교 퇴계연구소,『퇴계학과 유교문화』22, 1994. 8, pp. 105-125.
신지은,「문화번역과 로컬리티연구」, 영남대학교 인문과학연구소,『인문연구』

86)『大學要略』,『惺窩先生文集』上.

제71호, 2014. 8, pp. 1-34.
신현승, 「17세기 한 조선 지식인의 일본 인식: 강항의 『간양록』을 중심으로」, 한국일본사상사학회, 『일본사상』 17권, 2009. 12, pp. 199-220.
이기동, 「일본 주자학의 수용과 전개」, 한국일본사상사학회, 『일본사상』 1권, 1999. 3, pp. 97-113.
이동희, 「수은 강항의 애국정신과 일본에의 주자학 전파」, 한국유교학회, 『유교사상연구』 12, 1999. 12, pp. 183-206.
한예원, 「일본 儒者의 『大學』 수용과 해석에 관하여」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제63집, 2010. 8, pp.107-128.
허은주, 「유복(儒服)과 유자 의식: 하야시 라잔(林羅山)의 경우」, 한국일본언어문화학회, 『일본언어문화』 16권, 2010. 3, pp. 517-536.
충 메이링(鍾美玲), 「北宋詩人黃庭堅的生死智慧探究」, 『生死學研究』 3, 臺灣南華大學生死學系, 2006. 1, pp. 209-248.
이시다 이찌로우(石田一良), 「德川封建社會と朱子學派の思想」, 『東北大學文學部研究年報』 第13號 下, 1963. 3, pp. 72-138.
사와이 게이이찌(澤井啓一), 「일본에 있어서의 신유교의 전개」, 서울대학교 종교문제연구소, 『종교와 문화』 4권, 1998. 12, pp. 3-37.
사토 코에츠(佐藤貢悅), 「退溪學과 藤原惺窩의 儒學」, 영남퇴계학연구원, 『퇴계학논집』 5, 2009. 12, pp. 1-9.
구로즈미 마코토(黑住眞), 「일본사상사와 유교」, 경상대학교 남명학연구소, 『남명학연구』 8권, 1998. 12, pp. 41-52.
구로즈미 마코토(黑住眞), 「일본에 있어서 신유학 연구」, 경북대학교 퇴계연구소, 『퇴계학과 유교문화』 23권, 1995. 8, pp. 131-138.

3. 단행본

고희탁, 『일본 근세의 공공적 삶과 윤리: 주자학 수용 이후』, 논형, 2009.
朴鴻圭, 『山崎闇齋の政治理念』, 東京大學出版會, 2002.
왕 지아제(王家驊), 『日中儒學の比較』, 大興出版社, 1988.
마루야마 마사오(丸山眞男) 지음, 김석근 역, 『일본정치사상사연구』, 통나무, 1998.
마루야마 마사오(丸山眞男) 지음, 『日本政治思想史研究』, 東京大學出版會, 1952.
비토 마사히데(尾藤正英), 『日本封建思想史研究: 幕藩体制の原理と朱子學的思惟』, 青木書店, 1961.

사가라 토오루(相良亨), 『日本の儒教』, ぺりかん社, 1992.
아베 요시오(阿部吉雄) 지음, 김석근 역, 『퇴계와 일본유학』, 전통과 현대, 1998.
와타나베 히로시(渡辺浩) 지음, 박홍규 역, 『주자학과 근세일본사회』, 예문서원, 2007.
와타나베 히로시(渡辺浩) 지음, 『近世日本社會と宋學』, 東京大學出版會, 1996.
와타나베 히로시(渡辺浩) 지음, 『東アジアの王權と思想』, 東京大學出版會, 1997.
이시다 이찌로우(石田一良)他校注, 『日本思想大系28、藤原惺窩・林羅山』, 岩波書店, 1975.

[Abstract]

The New Confucian's Problematics and Time Spirit in Tokugawa Era of Japan

- Focus on the Renounce and Thought of Huziwara Seika -

Kim Young Soo

The purpose of this paper intends to analyze the New Confucian's problematics and time spirit in Tokugawa Era of Japan. Especially, it focuses the renounce and thought of Huziwara Seika who is the founder of New Confucianism in Japan. In general, his New Confucianism was understood as the regime ideology and a mere translation of Chinese saints. It means that his thought lacked the passion and vision in the era and political society. However, it is widely accepted today the view that New Confucianism was not the Tokugawa Shogunate's ideology. I thinks that Seika's thought was not only regime ideology but also mere translation of New Confucianism. His thought seems to have been motivated from deep sorrow for the peasant's pains by war and soldier, and the world that had lost the humanity. He thought that it was the era issues and political responsibility to save people from the starvation and to recover humanity. However, he thoughts that Buddhism had not the solution because it forsakes the world. Han-Tang dynasty's Confucianism was same, too. For that reason, he left Buddhism and turned to New Confucianism.

Key words: Huziwara Seika, Tokugawa Shogunate, New Confucianism (朱子學), Buddhism, Great Learning(『大學』)

김영수
소속: 영남대학교 정치외교학과
주소: 경상북도 경산시 대학로 280, 영남대학교
전화번호: 010-3260-1862
전자우편: kysn@ynu.ac.kr

이 논문은 2014년 11월 15일 투고하여
2014년 12월 8일까지 심사 완료하여
2014년 12월 15일 게재 확정함.