2019 유교문화연구소 학술회의

한국의 근·현대 유학을 연구하다

- 일시: 2019년 1월 9일(수) 13:30~17:30
- 장소: 성균관대학교 600주년기념관 6층 첨단강의실
- 주최: 성균관대학교 유교문화연구소, 동양철학·문화연구소, 동양철학과 BK21+사업단
- 주관: 성균관대학교 유교문화연구소

〈 학술회의 일정 〉

▣ 등 록 13:30~14:00

▣ 개회식 14:00~14:10 사 회: 송인재 (한림대학교)
개회사: 신정근 (유교문화연구소장)

▣ 기조발표 14:10~14:40

| 21세기 동아시아 유학의 재정립 방향 모색
발 표: 신정근 (성균관대학교)

▣ 주제발표 14:40~16:10

14:40~15:10 | "皇道에 醇化 融合된 유교"로서의 '황도유학(교)' 담론
발 표: 강해수 (국제기독교대학) / 논 평: 정다함 (상명대학교)

15:10~15:40 | 조선의 '황도유학' 전개 과정과 일본제국주의와의 관계
발 표: 류미나 (국민대학교) / 논 평: 나종석 (연세대학교)

15:40~16:10 | 皇道儒學과 '正名'
발 표: 박영미 (단국대학교) / 논 평: 정욱재 ((재)한국학호남진흥원)

▣ 휴 식 16:10~16:30

▣ 종합토론 16:30~17:30 좌 장: 양일모 (서울대학교)

▣ 폐 회 17:30

목 차

21세기 동아시아 유학의 재정립 방향 모색 ····· 7
○ 신정근 (성균관대학교)

“皇道에 醇化 融合된 유교”로서의 ‘황도유학(교)’ 담론 ····· 43
○ 강해수 (국제기독교대학)

조선의 ‘황도유학’ 전개 과정과 일본제국주의와의 관계 ····· 71
○ 류미나 (국민대학교)

皇道儒學과 ‘正名’ ····· 83
○ 박영미 (단국대학교)

21세기 동아시아 유학의 재정립 방향 모색

— 유학사(儒學史)의 궤적과 함께 —

신 정 근
(성균관대학교)

1. **문제 제기**
2. BC 6**세기 체제: 황하**(黃河) ∨ **존왕양이**(尊王攘夷) ∨ **유술**(儒術) ∨ **지역학**
3. 960**년 체제: 해내**(海內) / **천하**(天下) ∨ **천하일통**(天下一統) ∨ **성학**(聖學)·**도학**(道學) ∨ **절대적 보편학**
4. 1644**년 체제: 청·조선·에도** ∨ **보편의 경쟁** ∨ **중화학**(中華學) ∨ **상대적 보편학**
5. 1894~1895**년 체제: 국민국가** ∨ **억압적 대동아공영** ∨ **국학** ∨ **국권**(國權) **담론**
6. 21**세기 신체제: 동아시아** ∨ **인권의 심화** ∨ **인권유학** ∨ **공동체성**
7. **맺음말**

<요약문>

황도유학은 조어에서 유학의 이름을 지니고 있다. 하지만 아직 유학사에 등재되어 기술과 평가의 대상이 되지 못하고 있다. 현재 시민권을 획득하지 못하고 있는 황도유학의 특성을 밝히기 위해 유학사의 전개 과정을 살펴보고자 한다.

이글은 21세기의 유학을 동아시아학의 성립 가능성과 연결시켜서 논의를 진행하고자 한다. 인권은 양자를 연결시키는 공통 분모이다. 인권을 매개로 유학과 동아시아학이 결합될 때 유학은 일국(一國)을 벗어나서 동아시아를 공동의 공간으로 창출하게 된다. 이로써 21세기에서 유학은 인권 유학이 되고 동아시아학은 지역학이 아니라 인문학이 될 수 있다.

이러한 작업을 수행하기 위해서 유학(儒學)이 전근대에서 유술(儒術), 성학(聖學)·도학(道學), 중화학(中華學)으로 쓰이는 궤적을 훑어보고 근현대에서 국학(國學)으로 쓰이는 현상을 비판적으로 살펴보고자 한다. 여기서 통상 유학(儒學)을 왕조 명칭과 연관시켜서 한의 훈고학, 당의 사장학, 송명의 성리학, 청의 고증학으로 명명하는 관행을 받아들이지 않는다. 왜냐하면 이러한 분류는 유학(儒學)을 중국과 폐쇄적으로 연결시켜서 동아시아 맥락에서 살펴볼 수 없기 때문이다. 따라서 이글에서 특정한 유학이 태동한 시점을 기준으로 BC 6세기 체제, 960년 체제, 1644년 체제, 1894~1895년 체제, 21세기 신체제로 구분하고자 한다. 하나의 체제는 모두 지역(중심), 목표 과제, 학문 명칭, 비고 사항에 의해서 특징지워진다.

우리가 21세기의 신체제에서 국학(國學) 유학이 아니라 인문(인권) 유학을 주장해야 하는 것일까? 국학 유학의 단계에서 한·중·일의 개별 국가는 자기 완결적인 특성을 지니고 있다. 개별

국가는 상호 경쟁적 대립적 상황에 놓여있으므로 서로 상대국의 서사에 개입할 수도 없다. 즉 연구자-학자가 모두 이해 상관자의 관계에 놓여있기 때문이다. 개별 국가의 국학의 완성은 경쟁 국가의 국학의 미완성을 전제로 삼는다. 이러한 상황에서 한중일이 동아시아에 편재된다고 하더라도 그 공간은 인문학적 의미를 창출할 수 없는 불임의 동토이지만 정쟁의 활화산이 될 뿐이다. 그럼에도 불구하고 국권(國權) 담론에 기초를 둔 국학을 21세기의 신체제가 나아갈 길이라고 한다면 연구자-학자가 이데올로그이기를 자임하는 형국이 될 뿐이다.

주제어: 유학, 유술, 성학, 중화학, 국학

1. 문제 제기

동아시아[1] 지성사에서 지식의 박학(博學)과 사상의 다변(多變)을 보인 인물이 적지 않다. 타자와 끊임없이 만났던 만큼 알아야 할 대상도 많고 그에 따라 대응을 위해 변화가 생겨날 수밖에 없다. 량치차오(梁啓超, 1873~1929)도 박학과 다변의 리스트 중에 빼놓을 수 없는 인물 중의 한 명이다. 그러한 그도 1901년에 쓴 「중국사서론(中國史敘論)」에서 자신이 참으로 부끄러워할 수밖에 없었던 일을 밝히고 있다. 자신의 나라가 있지만 그 나라를 부르는 어엿한 이름, 즉 국명(國名)이 없었기 때문이다. 당시 청 제국이 있었지만 외세에 제대로 대응도 하지 못했을 뿐만 아니라 한족의 눈에 정통성을 가진 정체(政體)로 인정할 수 없었다. 이에 그는 세 가지 가능성을 생각해보았다. 첫째, 제하(諸夏)·한인(漢人)·당인(唐人)처럼 왕조의 이름을 쓰는 경우가 있다. 둘째, 진단(震旦)·지나(支那)[2]처럼 외국인들이 부르는 경우가 있다. 셋째, 중국(中國)·중화(中華)처럼 자기 존재를 크고 높게 여겨서 비난을 받을 만한 경우가 있다.

량치차오는 셋 중 하나를 고르고 나머지 둘을 배제했다. 그 이유는 다음과 같다. 첫째는 국민을 존중하는 원칙과 어긋난다. 둘째는 자국민이 스스로 지은 이름이 아닐 뿐만 아니라 “사물은 주인이 짓는 이름대로 불린다”[名從主人][3]는 원칙에 어긋난다. 따라서 그는 셋 중에서 관행적으로 쓰이는 세 번째에 따라 자국의 역사를 ‘중국사(中國史)’로 명명하고자 했다. 그는 처음에 ‘중국(中國)’이 갖는 자존자대(自尊自大)의 어감 때문에 주저했지만 말미에 “모든 민족은 제각각 스스로 자신의 나라를 존중하는 게 지금 세계의 보편적인 기

1) 이 글에서 동아시아는 구체적으로 한국·중국·일본을 하나로 포괄하는 날이다. 여기서 ‘동양 철학’이라고 말하면서 실제로 ‘중국 철학’으로, ‘동아시아’이라고 말하면서 실제로 ‘한중일’로 받아들이는 관행에 따른다. 물론 ‘동아시아’ 용어는 기원과 지시 범위와 관련해서 상당한 복합적 특징을 가지고 있다. 이와 관련해서 고야스 노부쿠니, 이승연 옮김, 『동아·대동아·동아시아: 근대 일본의 오리엔탈리즘』, 역사비평사, 2005; 2쇄 2006 참조.

2) 震旦과 支那는 모두 秦 나라의 이름에 연유하여 오늘날 중국을 가리키는 영문 명칭 China를 소리 나는 대로 표기한 것이다. 전자는 인도 사람이 중국을 부를 때, 후자는 일본 사람이 중국을 부를 때 사용한 명칭이다.

3) 이 주장은 원래 『춘추곡량전』 桓公 2년에 공자의 말로 나온다. “孔子曰: 名從主人, 物從中國, 故曰郜大鼎也.”

준이다"라며 옹호하고 있다.[4] 이로써 '중국'은 처음으로 공식적으로 국명으로 쓰일 수 있는 가능성을 열게 되었다.

한국·중국·일본은 유럽의 지리적 기준, 미국의 전략적 선택 등에 따라 '동아시아' 또는 '동아(東亞)'로 명명되고 있다.[5] 하지만 오늘날 우리는 '동아시아인'의 호명에 익숙하지 않을 뿐만 아니라 '동아시아인'으로서의 정체성을 충분히 공유하지 못하고 있다. 특히 한국의 우파, 북한의 좌파(매파), 일본의 우파, 중국의 좌파는 대외적으로 공공연하게 민족주의 감정을 내세우면서 상대 국가에 대한 도발적 행위를 자기 집단의 존립 근거로 삼고 있다. 한국의 특정 정파는 선거 때마다 '북풍'에 기대는 선거 전략을 구사한다. 2017년 10월 일본의 아베 정부는 자신의 미래 비전이 아니라 북한의 군사적 위협을 선거 전략으로 삼아 대승을 거두었다. 중국은 2017년 10월 19대 당대회가 열려 시진핑 주석의 2기가 출범하기 전에 한국과 일본의 군사 동맹화를 견제하기 위해 외교 갈등을 키웠고 민간인의 자유로운 교역도 통제하기도 했다.

동아시아 역내의 사정이 이러하다 보니 '유럽 연합'과 같은 공동체 구상이나 현실화는 동아시아인에게 아직 현실의 문제를 해결할 수 있는 유력한 대안으로 간주되지 못하고 있다. 한·중·일은 근대의 민족 국가가 아직 덜 완성되었다고 보고 제각각 자국의 영토를 강화시키는 데에 골몰하고 있다.[6] 이러한 상황에서 동아시아에 살아가는 '우리'는 아직 같은 동아시아인이라는 동질성을 공감하지 못하기 때문에 ―량치차오의 '자존자대(自尊自大)'와 달리 익숙하지 않더라도― 다른 대안이 없는 한 개별 국가의 구성원과 동아시아인의 이중 소속을 받아들일 수밖에 없다.

이렇게 보면 한·중·일의 사람은 관행적으로 동아시아인으로 불리지만 아직 이름과 실상이 서로 꼭 들어맞지 않는다. 즉 명실상부하지도 못하고 명종주인(名從主人)하지도 못한 셈이다. 나는 이 글에서 유학(儒學)이 전근대 동아시아인의 정체성에 어떤 영향을 미쳤고 근현대 동아시아인의 정체성 형성에 어떤 기여를 할 수 있는지 살펴보려고 한다. 또 이를 바탕으로 해서 지역학이 아니라 인문학으로서 '동아시아학'의 성립 가능성과 유학(儒學, 21세기 신체제의 유학)의 결합 양상을 규명하고자 한다. 지역학은 정보 부족과 결핍을 보충하기 위해 주체가 공리적 목적을 가지고 특정 지역에 접근하는 탐구 활동과 관련된다. 지역학속의 인간은 탐구 주체의 필요성에 따라 재구성되게 된다. 필요성이 없으면 의미가 없기 때문이다. 그 결과 지역학의 인간은 탐구 주체와 같은 사유 체계와 생명 가치를 가진 살아있는 인간이 아니라 탐구 주체의 이해(관심)에 따라 자신의 효용성을

4) 梁啓超, 張品興 主編, 「中國史叙論」(1901), 『梁啓超全集』第1冊, 北京出版社, 1999, 448~454쪽. "民族之各自尊其國, 今世界之通義耳."

5) 미국의 전략과 동아시아의 명명과 관련해서 아리프 딜릭, 「아시아-태평양이라는 개념: 지역 구조 창설에 있어서 현실과 표상의 문제」, 정문길 외, 『동아시아, 문제와 시각』, 문학과지성사, 1995; 6쇄 2004, 41~72쪽 참조.

6) 영토와 과거사 문제는 동아시아에서 민족 국가가 미완성된 지표로 볼 수 있다. 현재 동아시아는 탈영토화의 현대와 영토화의 근대가 착종되어있는 만큼 복잡한 문제 상황에 놓여있다고 할 수 있다. 둘은 분리되다가도 결합하여 크고 작은 국가간의 갈등과 분쟁을 일으키고 있다.

드러내는 발명품이 될 뿐이다.[7] 우리가 발명품이 아니라 살아있는 인간과 대화하고 또 이해하려면 동아시아학은 그 속성상 인문학일 수밖에 없는 것이다.

이러한 작업을 수행하기 위해서 유학이 전근대에서 유술(儒術), 성학(聖學)·도학(道學), 중화학(中華學)으로 쓰이는 궤적을 훑어보고 근현대에서 국학(國學)으로 쓰이는 현상을 비판적으로 살펴보고자 한다. 여기서 통상 유학을 왕조 명칭과 연관시켜서 한(漢)의 훈고학, 당(唐)의 사장학, 송명(宋明)의 성리학, 청(淸)의 고증학으로 명명하는 관행을 받아들이지 않는다. 왜냐하면 이러한 분류는 유학을 중국과 폐쇄적으로 연결시키게 되어 동아시아 맥락에서 살펴볼 수 없기 때문이다. 그 결과 동아시아인들이 다른 곳에서 열정적으로 수행해온 유학의 연구와 발전이 제대로 평가받을 수 없게 된다. 예컨대 이황과 정약용은 중국 위주의 지성사에 편입될 가능성이 없어진다. 따라서 이글에서 특정한 시대 유학이 태동하여 역내 질서를 규율한 시점을 기준으로 BC 6세기 체제, 960년 체제, 1644년 체제, 1894~1895년 체제, 21세기 신체제로 구분하고자 한다. 각각의 체제는 유학이 영향력을 발휘한 지역(중심), 목표로 지향하는 과제, 당시 사람들에게 불리는 학문 이름 등으로 구성된다.[8] 예컨대 BC 6세기 체제는 공자가 춘추시대에 창시하여 존왕양이(尊王攘夷)를 목표로 하면서 넓게는 한당(漢唐) 제국까지 지속된 치국방략(治國方略)의 유술(儒術)을 가리킨다. 나는 ‘선진 유학’보다는 ‘황하에 뿌리를 둔 존왕양이(尊王攘夷)의 유술로서 BC 6세기 체제’가 유학의 동아시학 맥락을 살리는 정의라고 본다.

이를 통해서 오늘날 유학이 동아시아학으로서 학문의 시민권을 획득하려면 국권(國權) 담론에 기반을 둔 ‘국학(國學) 유학’에서 ‘인권 유학’으로 전환 또는 진화되어야 한다는 점을 밝히고자 한다. 이 연구는 유학을 21세기의 동아시아학으로 정립하기 위한 완결적인 작업이 아니라 중간 보고서에 가깝다. 하지만 국권 담론에 바탕을 둔 국학 유학에서는 동아시아학의 관점을 가질 수 없고 일국 유학에 한정되는 반면 인문 담론에 바탕을 둔 인권 유학에서는 일국을 벗어나 동아시아의 지평을 갖는 동아시아학의 성립 가능성을 보증해줄 수 있다.

2. BC 6세기 체제: 황하(黃河) ∨ 존왕양이(尊王攘夷) ∨ 유술(儒術) ∨ 지역학

역사적 인물로서 공자는 천자의 나라 주(周) 나라가 제 역할을 못하면서 중원지역에 위기가 도래하자 존왕양이(尊王攘夷)를 우선적인 과제로 설정했다. 즉 얼핏 보면 우아한

7) 여기서 지역학의 가치를 부정하는 것이 아니라 지역학과 인문학의 충돌 가능성을 말하고 있다. 이런 맥락에서 나는 동아시아학을 지역학으로 보려는 시각을 거부하고 인문학으로 자리매김하려고 한다. 따라서 이글은 동아시아학을 지역학으로 규정하려는 관점과 시각을 달리한다.

8) 네 가지 특성은 특정 시대의 체제가 가진 동태적 성질을 종합적으로 보여준다.(자세한 내용은 결론의 <표 1> 참조)

의미를 담은 사자성어로 보이지만 실제로 주 나라 왕실의 권위를 지키고 그 권위에 도전하는 주변의 이민족을 물리치자는 극히 도발적이며 자극적인 구호이다. 훗날 보통 공자가 이전의 문화 전통을 계승하여 이룩한 학문적 성취를 '유학(儒學)' 또는 '유교(儒敎)'라고 부른다. 일반인은 하나의 대상에 대한 두 이름, 즉 일실다명(一實多名)에 익숙하지 않은지 둘이 무엇이 다르냐고 묻곤 한다. 보통 유학은 학문과 사상의 측면을 가리키고 유교는 종교의 측면을 가리킨다고 한다. 이에 따르면 도가와 도교의 구분도 비슷하다.

또 우리는 유학 또는 유교의 가치에 동조하는 사람을 '유가(儒家)', '유림(儒林)', '유자(儒者)', '유학자(儒學者)'라고 부른다. 우리는 공자의 사상을 가장 진실하게 담고 있는 『논어(論語)』에서 이와 같은 호명과 지칭을 찾아볼 수 없다. 이러한 호명은 공자 시대가 아니라 유학이 주류 학문이 되면서 후대에 생겨난 말이기 때문이다. 따라서 공자는 후대의 용어가 아니라 자신의 시대에서 전통적으로 계승된 용어를 수용했는데, 『논어』를 읽어보면 제자들의 역할 모델로 사(士)와 군자(君子)를 즐겨 이야기하고 있다. 공자는 예외적으로 단 한 차례 제자 자하(子夏)에게 "자네는 군자 유가 되어야지 소인 유가 되지 마라!"는 당부를 하고 있다.[9] 여기서 공자는 자신의 정체성을 처음으로 '군자(君子) + 유(儒)'로 표방하고 있지만 다른 곳에 이를 반복하지 않는다.

그렇다면 언제부터 '공자'와 '유(儒)'의 결합이 널리 쓰이게 되었을까? 역설적으로 그 공로는 유가가 아니라 묵가의 창시자로 알려진 묵적(墨翟), 즉 묵자(墨子)에게 돌아간다. 묵자는 공자보다 약간 뒤에 활동하면서 세계의 갈등을 별애(別愛)와 겸애(兼愛)의 틀로 설명했다. 그는 공자가 사랑과 정의를 강조하지만 그 안에 혈연과 소속에 따른 차별을 담고 있다고 보았다. 따라서 공자의 사상은 사람들의 고통을 구원하지 못하고 오히려 배가(악화)시키게 되는 것이다. 이러한 맥락에서 묵자는 「비유(非儒)」에서 공자의 사상을 신랄하게 비판하면서 유자(儒者), 유술(儒術), 도교(道敎)와 공모(孔某), 공자(孔子), 유사(儒士) 등을 사용하고 있다.[10] 묵자는 '공모'처럼 공자의 학문적 권위를 인정하지 않으려는 호칭을 쓰기도 한다. 「공맹(公孟)」에서 공자의 의복, 상례, 예악을 비판하면서 '유자(儒者)', '유지도(儒之道)'를 사용하고 있다. 묵자가 「공맹(公孟)」에서 유자의 입장을 비판하자 정자(程子), 즉 정번(程繁)는 유자의 입장을 대변하면서 묵자의 '비유(非儒)', '훼유(毁儒)' 비판이 부당하다는 반론을 펼치고 있다.[11]

이 중에서 우리는 유지도(儒之道), 도교(道敎), 유술(儒術)의 용례를 주목해볼 만하다. 당시 유자(儒者)는 신의 전능성을 부인하고 장례를 호화롭게 지내고 악무(樂舞)를 지나치게

9) 『논어』「옹야」 13(134) "子謂子夏曰: 女爲君子儒, 無爲小人儒!"

10) 『묵자』「非儒」는 묵자가 공자의 핵심 주장을 비판하는 부분과 실패로 끝난 공자의 유세 활동을 기록하는 두 부분으로 되어있다. 공자는 전반부에서 '유자儒者'로 호명되고 후반부에 '공자孔子'와 '공모孔某'로 호명되고 있다. 전반부의 실례로 "儒者曰: 親親有術, 尊賢有等. 言親疏尊卑之異也."가 있고 후반부의 실례로 "今孔某之行如此, 儒士則可以疑矣."가 있다.

11) 『묵자』「公孟」 "程子曰: 甚矣先生之毁儒也. 子墨子曰: 儒固無此若四政者. 而我言之. 則是毁也. 今儒固有此四政者. 而我言之. 則非毁也. …… 程子曰: 非儒, 何故稱于孔子也?"

숭배하고 운명을 인정했다. 묵자는 이를 천하(세상)를 망치는 사정(四政)으로 비판하면서 그것을 다시 유지도(儒之道)로 부르고 있다.[12] 이 유지도(儒之道)는 유도(儒道) 용어의 기원이 되는 것이다. 그는 또 운명론이 관리와 서민으로 하여금 자신의 일을 등한히 하게 만들어 정치의 근본을 흔드는 데도 유자가 유명론(有命論)을 도교(道教)로 삼는다고 비판하고 있다.[13] 이 도교(道教)는 ‘도교’라는 개념의 최초 용례이지만 훗날의 용례와 아주 다른 방식으로 쓰이고 있다. 이 도교는 훗날 유·불·도 중의 도교가 아니라 유교를 가리키고 있다.

마지막으로 유술(儒術)은 공자가 입으로 정의를 부르짖지만 실제로 최악의 불의로 귀결된다는 맥락으로 쓰이고 있다. “성인이 세상을 위해 사회의 해악을 없애고자 군사를 일으켜 폭군을 처단하려고 한다. 이겼을 경우 진실로 유술에 따라 병졸에게 다음처럼 명령한다. ‘달아나는 적을 뒤쫓지 않고 갑옷을 벗은 적에게 활을 쏘지 않고, 적의 짐수레를 도와주도록 하라.’ 이로써 잔인하고 혼란스러운 사람이 살아난다면 세상의 해악이 제거될 리가 없다. 이것은 부모에게 커다란 해를 끼치고 세상을 아주 하찮게 만드는 것으로 이보다 더한 불의가 없다.”[14] 이에 따르면 공자는 말과 행동이 다른 위선자가 된다.[15]

묵자의 유술 비판에서 우리는 공자의 사상이 춘추전국 시대 이후에 되살아날 수 있는 이유를 찾아낼 수 있다. 공자는 불의의 처벌을 통해 정의의 실현을 주장하지만 그 과정이 무자비한 살상과 가혹한 응징으로 이어지는 것을 막고자 했다.[16] 이 때문에 공자는 정치 지도자에게 자신을 잘 통제하여 주위 사람을 편안하게 해주라는 수기안인(修己安人), 전통으로 내려오는 공통 규범을 실천하여 습관화하라는 극기복례(克己復禮), 형식과 내용을 잘 조율하라는 문질빈빈(文質彬彬)의 품위와 기품을 요구했던 것이다. 즉 그는 폭력이 야만을 진행되지 않고 목적이 수단이 정당화시키지 않고 야성(본능)이 여과 없이 표출되지 않도록 절제, 공정, 교양 등의 인문 정신을 사람들에게 요구했던 것이다.

묵자가 공자의 사상을 ‘유지도(儒之道)’, ‘유술(儒術)’ 등으로 명명한 뒤에 이 명명이 전국 시대의 다른 사상가들에게 점차로 받아들여지게 되었다. 그들 중 맹자와 순자는 모두

---

12) 『묵자』「公孟」“子墨子謂程子曰: 儒之道, 足以喪天下者, 四政焉. 儒以天爲不明, 以鬼爲不神, 天鬼不說, 此足以喪天下. 又厚葬久喪, …… 又以命爲有, 貧富壽夭, 治亂安危, 有極矣, 不可損益也. 爲上者行之, 必不聽治矣. 爲下者行之, 必不從事矣. 此足以喪天下.”

13) 『묵자』「非儒」“有強執有命以說議曰: 壽夭貧富, 安危治亂, 固有天命, 不可損益, 窮達賞罰幸否有極, 人之知力, 不能為焉. 群吏信之, 則怠於分職. 庶人信之, 則怠於從事. 吏不治則亂, 農事緩則貧, 貧且亂政之本, 而儒者以為道教, 是賊天下之人者也.”

14) 『묵자』「非儒」“聖將為世除害, 興師誅罰, 勝將因用儒術令士卒曰: 毋逐奔, 揜函勿射, 施則助之胥車. 暴亂之人也得活, 天下害不除, 是為群殘父母, 而深賤世也, 不義莫大焉.” 원문의 교열은 王煥鑣, 『墨子校釋』, 浙江文藝出版社, 1984 참조.

15) 현대의 기준으로 보면 道教와 儒之道에 대한 유명론 비판에서 묵자는 공자보다 진보적인 가치를 주장하지만 儒術의 정의에 대한 비판에서 묵자는 공자보다 퇴보적인 가치를 주장하고 있다. 특히 儒術에서 묵자는 정의 실현을 위해 무자비한 살상과 가혹한 응징을 긍정하고 있다. 이는 정의를 빙자한 학살과 만행 그리고 절대 권력의 출현을 용인할 수 있다. 이렇게 된다면 묵자가 먼저 공자를 최악의 불의라고 비판했지만 역설적으로 그 비판이 자신에게로 되돌아갈 수 있다.

16) 『논어』「헌문」 36(384) “或曰: 以德報怨, 何如? 子曰: 何以報德? 以直報怨, 以德報德.”

경쟁적으로 공자 사상의 후계자로 자처했다. 두 사람은 활동 기간의 차이로 공자를 직접 만나 가르침을 받지 못했지만 공자 제자의 제자를 통해 사숙했다고 주장했다. 흥미롭게도 맹자보다 순자가 묵자의 명명을 적극적으로 수용하고 있다. 먼저 맹자의 용례를 살펴보자. 그는 '유(儒)'를 2차례 쓰고 '공자(孔子)'를 81차례 쓰고 있다. 『맹자』의 유(儒) 용례는 2차례에 불과하지만 흥미로운 점을 보여주고 있다.

첫째, 유자지도(儒者之道)는 묵가의 이지(夷之), 즉 이자(夷子)가 유자의 별애(차별적 사랑)를 비판하는 맥락에서 쓰이고 있다. 둘째, 유(儒)는 맹자가 공자 이후에 활약한 양주와 묵적 또는 그들의 일파와 구별되는 일파를 가리키고 있다.[17] 맹자는 81번의 '공자(孔子)' 용례에서 공자를 대부분 발언자로서 그의 말을 인용하고 있지만 단 한 차례 '공자지도(孔子之道)'를 쓰고 있다.[18] 이 공자지도는 「진심」 하 26에서 다루었던 공자(孔子)의 사상을 비판했던 양주와 묵적의 사상, 즉 양묵지도(楊墨之道)와 대비되고 있다.

맹자의 명명 행위를 통해서 우리는 다음의 세 가지 사실을 확인할 수 있다. 첫째, 이지의 간접 논변을 통해서 우리는 묵자가 공자 사상을 호명하는 방식을 알 수 있다. 둘째, 맹자는 유의 집단 정체성보다는 공자 개인에 초점을 맞추고 있다. 셋째, 맹자는 개인으로서 공자에 주목할 때 「등문공」 하 9에서 보이듯 공자를 성왕(聖王), 선성(先聖)의 맥락으로 대우하고 있다.

맹자는 공자를 성인으로 간주하기 때문에 집단 정체성을 나타내는 유(儒)보다 공자 개인을 즐겨 소환했던 것이다. 맹자가 공자와 제자 또는 공자 학파의 존재를 알고 있었지만 그들의 관계를 공자의 사상을 공유하는 대등한 개인들의 집합으로 보지 않았던 것이다. 바로 이러한 점은 당나라의 한유(韓愈)와 송나라의 도학자(道學者)들 사이에서 도통론(道統論)의 시작으로 간주되는 『맹자』의 제일 마지막 장 마지막 편 마지막 구절인 「진심」 하 38의 내용에서도 여실히 확인할 수 있다. 맹자는 그곳에서 요순, 탕, 문왕, 공자 사이의 활동 주기를 언급하면서도 집단 정체성과 학문 전통을 고려하지 않고 철저하게 성인 공자에 주목할 뿐이다.[19]

순자는 공자를 호명하는 방식에서 맹자와 커다란 차이를 보인다. 그는 발언자로서 공자(孔子), 중니(仲尼)를 자주 사용할 뿐만 아니라 유(儒) 또는 유자(儒者)를 다양하게 분류한다. 그는 유(儒) 또는 유자(儒者)를, 천하고 너절한 누유(陋儒), 조심성이 없고 가벼운 투유(偸儒), 아무런 쓸모가 없는 산유(散儒), 고상하지 못하고 상스러운 천유(賤儒),

17) 『맹자』「滕文公」 상 5 "夷子曰: 儒者之道, 古之人若保赤子, 此言何謂也? 之則以爲愛無差等, 施由親始." 『맹자』「盡心」 하 26 "孟子曰: 逃墨必歸於楊, 逃楊必歸於儒. 歸, 斯受之而已矣. 今之與楊墨辯者, 如追放豚, 旣入其苙, 又從而招之."

18) 『맹자』「滕文公」 하 9 "聖王不作, 諸侯放恣, 處士橫議, 楊朱墨翟之言盈天下. …… 楊墨之道不息, 孔子之道不著, 是邪說誣民, 充塞仁義也. 仁義充塞, 則率獸食人, 人將相食. 吾爲此懼, 閑先聖之道, 距楊墨, 放淫辭, 邪說者不得作."

19) 『맹자』「盡心」 하 38 "孟子曰: 由堯舜至於湯, 五百有餘歲. …… 由湯至於文王, 五百有餘歲. …… 由文王至於孔子, 五百有餘歲. …… 由孔子而來, 至於今, 百有餘歲. 去聖人之世, 若此其未遠也. 近聖人之居, 若此其甚也. 然而無有乎爾, 則亦無有乎爾."

썩어빠진 부유(腐儒), 세상에 아부하는 속유(俗儒), 소견이 좁은 소유(小儒) 등의 부정적 유형과 기준을 제시하고 영향력이 큰 대유(大儒), 품위가 느껴지고 고상한 아유(雅儒) 등 긍정적인 유형으로 나누어 설명하고 있다. 여기서 순자는 맹자에 비해 공자 개인의 탁월성만이 아니라 유(儒)의 집단 정체성에 주목하고 있다.

순자는 집단 정체성을 지닌 유(儒)가 사회의 요구와 시대의 사명을 수행할 수 있다고 보았다. 이러한 자각은 「유효(儒效)」와 「왕제(王制)」에서 여실히 나타난다. 전자에 순자와 진(秦)나라 소왕(昭王) 사이의 질문이 있다. 소공이 “유(儒)가 나라에 무슨 이익이 있는가?”라는 질문을 던졌지만 순자는 “유자(儒者)가 선왕을 본받고 예의를 존중해서 사람으로 하여금 사회적 역할을 신중하게 하고 리더를 빛나게 할 수 있다”고 대답했다.[20] 다소 노골적인 질문이지만 순자는 유(儒)의 사회적 효용성을 확신하고 있었다. 물론 그는 집단 정체성을 가진 유(儒)가 동질성만이 아니라 내부의 자기 부정적인 적을 가지고 있다고 보았다. 그는 이러한 내부의 분화가 유(儒)의 존립에 위험이 되지 않도록 하기 위해서 자정 기능을 발휘해야 한다고 주장했다.

순자는 유(儒)의 집단 정체성을 긍정하는 만큼 묵자의 명명을 그대로 수용하는 경향을 보인다. 예컨대 「부국(富國)」에서 그는 유술(儒術)과 묵술(墨術)을 대비시키고 있다. 그는 둘 중 전자가 실행되면 부유하고 평화로운 세상이 출현하지만 후자가 실행되면 가난하고 전쟁하는 세상이 될 것이라고 주장하고 있다. 「자도(子道)」에서 사람의 뜻이 예에 따라 편안하고 언어가 범주에 따라 사용된다면 유도(儒道)가 완전히 갖추어질 것이라고 보고 있다.[21]

이렇게 보면 순자는 묵자의 용어를 그대로 수용할 뿐만 아니라 그 명명법을 반대로 묵자와 그 집단에게 돌려주고 있다. 또 그는 묵자가 비판했던 유술(儒術)과 유도(儒道)를 폐기하지 않고 그대로 수용해서 오히려 공자의 사상 또는 공자 학파의 집단 정체성, 핵심 사상, 근본 취지 등을 가리키는 말로 자유롭게 구사하고 있다. 이렇게 보면 같은 용어라도 누가 어떤 맥락으로 사용하느냐에 따라 의미가 달라지고 어감도 바뀐다고 할 수 있다.

BC 5~6세기에 활약했던 공자가 죽은 뒤에 그의 사상은 처음에 성인(聖人)으로서 개인이 부각되었지 오늘날처럼 유학(儒學), 유가(儒家), 유교(儒敎) 등으로 불리지 않았다. 묵자가 공자의 사상을 비판하면서 그것을 유술(儒術), 유지도(儒之道) 등으로 명명하면서 비로소 집단 정체성을 가지게 되었다. 묵자의 명명 작업 이후에도 맹자는 그 언어의 사용에 주저한 반면 순자는 그 언어를 자유자재로 구사하면서 유(儒) 집단의 사회적 효용성을 입증하고자 했다.

---

20) 『순자』 「儒效」 “秦昭王問孫卿子曰: 儒無益於人之國? 孫卿子曰: 儒者法先王, 隆禮義, 謹乎臣子, 而致貴其上者也.” 孫卿子는 순자를 말한다. 이와 관련해서 漢나라 宣帝의 이름 劉詢의 순과 발음이 같아서 避諱했다고 하고 荀과 孫의 음이 비슷해서 일어난 일이라고 한다.

21) 『순자』 「富國」 “儒術誠行, 則天下大而富, 使而功, 撞鐘擊鼓而和. …… 故墨術誠行, 則天下尙儉而彌貧, 非鬪而日爭, 勞苦頓萃而愈無功, 愀然憂戚非樂, 而日不和.” 『순자』 「子道」 “入孝出弟, 人之小行也. 上順下篤, 人之中行也. 從道不從君, 從義不從父, 人之大行也. 若夫志以禮安, 言以類使, 則儒道畢矣, 雖舜, 不能加毫末於是矣.” 「子道」의 儒道는 묵자의 儒之道가 축약된 꼴이다.

BC 5~6세기만 하더라도 묵자의 비판에 보이듯이 공자 사상은 좁게는 산둥성 넓게는 황허(黃河) 유역을 벗어나지 못할 정도로 영향력이 미미한 상태에 머물고 있었다. 공자의 사상은 그의 직전 제자와 이후 맹자나 순자 등에 의해서 계승되었지만 지역학의 범위를 결코 벗어나지 못했던 것이다. 하지만 공자 사상은 묵자의 비판에도 불구하고 정의, 교양, 질서 등 새로운 시대에 재해석될 수 있는 자원을 가지고 있었다. 이 때문에 공자의 사상은 춘추전국 시대에 사회적 수요에 호응하지 못했지만 한(漢) 제국의 등장 이후에 주도적인 사상의 지위를 누릴 수 있었던 것이다.

3. 960년 체제: 해내(海內) / 천하(天下) ∨ 천하일통(天下一統) ∨ 성학(聖學)·도학(道學) ∨ 절대적 보편학

유술(儒術)은 묵자가 처음으로 명명하고 순자가 이어서 사용하다가 한(漢) 제국에 이르러서 상용화되기에 이르렀다. 우리는 이러한 현상을 『사기』와 『한서』의 열전(列傳)에서 '호유술(好儒術)'의 꼴로 많이 쓰이는 것에서 확인할 수 있다.[22] 이 과정을 간단하게 살펴보자. 전국시대에 이르러 국가 간의 전쟁이 격화되면서 유술(儒術)은 사회적 요구에 호응하지 못하게 되자 그 세력이 자연히 약해졌다. 하지만 제(齊)나라와 노(魯)나라 지역의 학자들만 유술(儒術)을 잊지 않고 계속 지켰다. 맹자와 순자가 공자의 학문을 재해석하여 당시에 이름을 알리게 되었다.[23]

진(秦) 제국이 무너지고 한(漢) 제국이 등장한 뒤 유술(儒術)은 이전보다 우호적인 환경을 맞이하게 되었다. 무제(武帝)는 유술(儒術)을 중시하려고 했기 때문이다. 당시 두태후(竇太后)가 사실상 막후에서 최고 권력을 행사하면서 황로(黃老) 도가(道家)에 편향되어있었기 때문에 유술의 세력이 넓어지기 어려웠다.[24] 그런데 이러한 현상은 무제가 실권을 장악하고 흉노족에 대해 공세적 전략을 취하면서 바뀌게 되었다. 이에 따라 학자-관료는 유술을 발판으로 현실 정치에서 두각을 나타내기 시작했다. 이러한 변화는 동중서

---

22) 秦 제국의 멸망 과정에서 陳餘는 好儒術로 보통 사람이 아니라는 명망을 얻었고 부잣집 딸을 아내로 맞게 되었다. "陳餘者, 亦大梁人也, 好儒術, 數游趙苦陘. 富人公乘氏以其女妻之, 亦知陳餘非庸人也. 餘年少, 父事張耳, 兩人相與爲刎頸交."(『史記』「張耳陳餘列傳」) 유방은 건국 과정에서 儒術에 부정적이었지만 황제가 된 뒤에 公孫弘을 통해 유술에 호의적인 반응을 보이기 시작하면서 宣帝 이후에 유술로 학자-관료로 발탁되는 사람이 늘어나게 되었다. "弘爲人恢奇多聞, …… 於是天子察其行敦厚, 辯論有餘, 習文法吏事, 而又緣飾以儒術, 上大說之. …… 孝宣承統, 纂脩洪業, 亦講論六藝, 招選茂異, 而蕭望之,梁丘賀,夏侯勝,韋玄成,嚴彭祖,尹更始, 以儒術進."(『史記』「平津侯主父列傳」)

23) 『史記』「儒林列傳」"後陵遲以至于始皇, 天下並爭於戰國, 儒術既絀焉, 然齊魯之間, 學者獨不廢也. 於威宣之際, 孟子荀卿之列, 咸遵夫子之業而潤色之, 以學顯於當世."

24) 『사기』「儒林列傳」"太皇竇太后好老子言, 不說儒術.「魏其武安侯列傳」魏其武安俱好儒術. …… 太后好黃老之言, 而魏其武安趙綰王臧等務隆推儒術, 貶道家言, 是以竇太后滋不說魏其等."

의 노력에 의해서 절정에 이르게 되었다. 그는 일통(一統)을 명분으로 내세워서 “육예지과(六藝之科), 공자지술(孔子之術)”이 아닌 백가(百家)의 도(道)를 사벽지설(邪辟之說)로 몰아붙이고서 그들의 자유로운 활동을 제약하고자 했다.[25] 이것이 바로 『한서』「동중서전(董仲舒傳)」에서 말하는 “추명공씨(推明孔氏), 억출백가(抑黜百家)”이다.[26]

유술(儒術)의 일반화와 제도화와 더불어 또 하나 주목할 만한 개념과 사고 방식이 있다. 진(秦) 제국과 한(漢) 제국은 오랜 분립의 시대를 끝장내고 통합의 시대를 열었다. 아울러 혈연과 지연을 바탕으로 특정 지역을 분점 하던 씨족 공동체의 성읍국가가 혈연과 지연을 초월하여 황제의 의지가 관철되는 중앙집권적 관료국가이면서 제국(帝國)으로 변모하게 되었다. 진한의 초기 제국이 출현한 이후에 사람들은 상상에 의해 완성되는 가상의 세계가 아니라 통일에 의해서 실현된 현실의 세계를 무엇으로 불렀을까? 이와 관련해서 천하(天下), 해내(海內), 우내(宇內) 등의 개념을 살펴볼 만하다.

『서경』을 비롯해서 제자백가(諸子百家)의 서적에는 왕천하(王天下), 치천하(治天下), 일광천하(一匡天下), 득천하(得天下), 실천하(失天下)처럼 천하(天下)가 자주 쓰이고 있다.[27] 하지만 『서경』과 제자백가의 천하(天下)와 진한(秦漢) 제국의 천하(天下)는 문자가 같지만 의미 맥락마저 같다고 할 수는 없다. 전자는 상상에 의해서 구축된 세계의 최대 외연이지만 그 경계가 분명하지 않다. 후자는 정복과 전쟁을 통해 현실의 지배력이 미치는 최대 영역이다. 이런 점에서 진한 제국이 등장한 뒤에 이 세계를 천하(天下)라고 부르면서도 동시에 해내(海內)와 우내(宇內)로 부르기 시작했다.[28] 해내(海內)와 우내(宇內)는 천하(天下)와 달리 세계를 내외(內外)로 구분하면서 그 사이에 경계를 설정하고 있다. 이때 내(內)는 ―천상(天上)에 대비해서 막연하게 전체를 함축하는 천하(天下)와 달리― 그 확장에 저항하는 외(外)를 전제하고 있으면서 양자의 역학에 따라 수축과 팽창이 상시적으로 일어날 수 있는 특성을 갖는다. 나아가 『사기』에서는 해내위일(海內爲一)의

25) 『漢書』「董仲舒傳」“『春秋』大一統者, 天地之常經, 古今之通誼也. 今師異道, 人異論, 百家殊方, 指意不同, 是以上亡以持一統; 法制數變, 下不知所守. 臣愚以爲諸不在六藝之科孔子之術者, 皆絶其道, 勿使並進. 邪辟之說滅息, 然後統紀可一而法度可明, 民知所從矣.”

26) 동중서의 성과를 철학사나 연구 논저에서 상투적으로 “罷黜百家, 獨尊儒術”이라고 표현한다. 하지만 이 말은 명백한 역사적 전거를 갖는 말로 간주되지만 『漢書』「董仲舒傳」을 비롯해서 당시와 후대의 문헌에 보이지 않는다. 훗날 연구자가 사용하면서 오늘날의 철학사에 약방의 감초처럼 등장하게 되었겠지만 1988년 학부 졸업 논문을 「동중서의 천관」으로 쓴 이래로 30여년 탐문했지만 과문한 탓에 여전히 최초의 발언자를 찾지 못했다. 서울대 종교학과 이연승교수와도 이와 관련해서 대화를 나누었지만 아직도 출처의 정보를 확인할 수 없다. 따라서 논문과 저작에서 8자를 동중서의 말로 당연시하는 주장은 자제해야 한다. 누구라도 출처를 알고 있거나 알게 된다면 공유하면 좋겠다.

27) 전해종 외, 『중국의 천하사상』, 민음사, 1988; 김한규, 『천하국가』, 소나무, 2005 참조.

28) 『史記』「平津侯主父列傳」“『司馬法』曰: 國雖大, 好戰必亡. 天下雖平, 忘戰必危. 天下旣平, 天子大凱, 春蒐秋獮, 諸侯春振旅, 秋治兵, 所以不忘戰也. 且夫怒者逆德也, 兵者凶器也, 爭者末節也. 古之人君一怒必伏尸流血, 故聖王重行之. 夫務戰勝窮武事者, 未有不悔者也. 昔秦皇帝任戰勝之威, 蠶食天下, 幷呑戰國, 海內爲一, 功齊三代. 務勝不休, 欲攻匈奴.” 『史記』「貨殖列傳」“漢興, 海內爲一, 開關梁, 弛山澤之禁, 是以富商大賈周流天下, 交易之物莫不通, 得其所欲, 而徙豪傑諸侯彊族於京師.”

관념과 동중서의 삼통(三統) 사고를 결합해서 한(漢)의 등장을 해내일통(海內一統)으로 파악하기도 했다.[29]

천하 단계에서는 화이(華夷) 관념에 따라 세계를 크게 화하(華夏)와 사이(四夷)로 양분하기도 하고 또 오복(五服)으로 세분하기도 했다. 여기에 그치지 않고 화하와 사이를 다시 구주(九州)와 동이(東夷)·서융(西戎)·남만(南蠻)·북적(北狄)으로 구분했다. 하지만 이때 화하(華夏) 세계는 "왕자가 이민족을 직접 통치하지 않는다."는 원칙에 따라 사이(四夷) 세계의 점령을 위한 적극적인 팽창을 추진하지 않았다.[30] 이와 관련해서 사이(四夷)를 금수와 같은 존재로 인식하는 편견을 드러내기도 하지만[31] 실제로 점령할 수 있지만 통치할 수 없다는 현실적 상황을 고려한 것이라 할 수 있다.

천하(天下) 단계의 천하는 말(기호)과 달리 실제로 황하 유역의 중원을 가리켰지만 해내(海內) 단계에서는 실제로 접촉하던 해외(海外)와 어떤 식의 관계 설정을 필요로 했다. 해내 단계에서는 때로는 정복 전쟁을 벌이기도 했지만 기본적으로 해내외의 경계에 변군(邊郡) 또는 외군(外郡)으로 부르며 고삐를 죄였다가 풀었다 관리하는[羈縻不絶而已] 정책을 벗어나지 않았다. 그리고 해내는 변군 밖의 지역과도 책봉-조공 체제를 통해서 질서를 유지하고자 했다.[32] 이로써 해내 단계에서는 당시의 한·중·일이 한편으로 독립을 유지하면서도 다른 한편으로 상호 의존과 대결을 벌이는 공동의 세계에 들어서게 되었던 것이다. 즉 해내 단계에 이르러서야 비로소 오늘날 동아시아처럼 지역을 넘어선 새로운 세계를 형성하게 되었다고 할 수 있다.

지배력의 완성태는 시대마다 다르게 표현되었다. 진한의 초기 제국에서는 이를 해내위일(海內爲一)의 관념으로 표현했다. 명(明) 제국에서는 자신의 시대를 역사의 최고 단계로 규정했는데, 영종(英宗)은 1461년에 편찬한 『대명일통지(大明一統志)』의 서문(序文)에서 일통지성(一統之盛)을 사용해서 그 최고 단계의 영광을 다음처럼 선언했다. "천하를 한데 섞어서 하나로 만들고 해내와 해외까지 모두 우리 영토에 들어왔으므로 요순(堯舜)에서 시작하여 하은주 삼대(三代)로부터 한당(漢唐) 이래로 일통의 성대한 위업이 이보다 더 할 수 없다. …… 대대로 이어질 우리 자손의 계승자들로 하여금 조종(祖宗)이 창업한 공업이 이처럼 광대함을 알게 하여 공손함으로 그것을 지키는 데에 집중하도록 할 뿐만 아니라 온 천하의 선비가 이 책을 얻어서 고금의 고실(故實)을 살펴서 문견을 보태고 지식을 넓히게 한다. …… 서로 더불어 우리 국가 일통(一統)의 성대한 공업이 무궁토록 유

29) 『史記』「太史公自序」"今漢興, 海內一統, 明主賢君忠臣死義之士, 余爲太史而不論載, 廢天下之史文, 余甚懼焉, 汝其念哉!"

30) 『春秋公羊傳』隱公 2년 "公會戎於潛." 이에 대해 何休는 다음처럼 풀이했다. "王者不治夷狄. 錄戎來者不拒, 去者不追也." 이러한 "王者不治夷狄"은 蘇軾의 「王者不治夷狄論」, 王夫之의 『宋論』 神宗篇에서도 반복되고 있다.

31) 소식의 「王者不治夷狄論」에 四夷=禽獸의 사고가 여실히 드러난다. "夷狄不可以中國之治治也. 譬若禽獸然, 求其大治, 必至於大亂. 先王知其然, 是故以不治治之. 治之以不治者, 乃所以深治之也."

32) 김한규, 「전통시대 중국 중심의 동아시아 세계질서」, 『역사비평』 50, 2000; 김한규, 『천하국가』, 소나무, 2005; 이성규, 「중화제국의 팽창과 축소: 그 이념과 실제」, 『역사학보』 186, 2005 참조.

지하게 하여 천지와 그 장구함을 같이할 수 있도록 하면 좋겠다.”[33] 영종의 선언은 다른 사람들에게 그대로 받아들여지지 않았다. 예컨대 조선의 김성일(金誠一, 1538~1592)은 서문에 나오는 천하지사(天下之士) 중의 한 명이겠지만 그 내용을 “없는 것만도 못한 책”이라고 반박하며 일본 측에도 오류의 확인을 촉구하고 있다.[34] 즉 역사와 영토 그리고 지배력과 관련해서 당시의 한·중·일은 세계를 서로 달리 인식했던 것이다.

학술과 관련해서 동아시아의 사인(士人)은 공통한 관점을 보였다. 한(漢) 제국의 등장과 함께 유술의 명칭이 일반화되고 주도적 지위를 차지하게 되었다. 이때 유술(儒術)의 언어 사용자들, 즉 동중서(董仲舒)와 사마천(司馬遷) 등은 기(氣)와 오행(五行)을 제자백가의 천인론(天人論)과 결합시켜서 천인지제(天人之際), 즉 하늘과 사람의 사이를 밝히고자 했다. 하지만 이러한 천인지제의 유술(儒術)은 치국방략(治國方略)의 틀을 벗어나지 못했다. 사마담(司馬談)은 「논육가요지(論六家要旨)」에서 제자백가(諸子百家)는 방법론에서 차이를 보이지만 결론은 동일하다고 보면서 그 결론이 결국 “세상의 질서를 위한 힘쓰는 것”에 있다고 단정했다.[35] 이것은 유술(儒術)을 치자 중심의 정치적 질서의 창출로 귀결시키는 특성을 가졌다고 할 수 있다. 이런 점에서 한(漢) 제국 넓게는 당(唐) 제국까지 영역은 공자 시대의 황하와 비교되지 않을 정도로 광대하지만 유학(儒學)은 유술(儒術)의 단계에 머물러있었다고 할 수 있다.

송나라에 이르러 학술 분야에서 가장 주목할 만한 현상은 맹자의 재발견이다.[36] 북송(北宋)의 유학자들은 맹자의 사상 중에서 특히 성선(性善)과 성인(聖人) 그리고 정전(井田) 등의 논의에 주목했다. 성선은 현실에 악이 있더라도 도덕을 가능하게 하는 최종 근원이 되었다. 성인은 기존의 초월성을 벗어나 목표 실현을 위한 역할 모델이 되었다. 정전은 성인(聖人)과 성선이 불리한 환경에서도 실현될 수 있는 물질의 안정적 기반이다. 송유(宋儒)들은 맹자의 성선으로 인해서 외적 강제, 인격적 존재, 사회 계약에 의존하지 않고서도 훼손되지 않는 도덕의 절대적 근거를 찾을 수 있었다. 일찍이 안연(顔淵)이 자신과 성왕(聖王)으로 알려진 요(堯) 사이에 절대로 극복할 수 없는 차이가 있다는 것을 부정한 적이 있다. 맹자는 이를 받아서 성인을 인륜(人倫)의 실현자로 보면서 ‘나’와 동류

---

33) 『大明一統志』「御製大明一統志序」“太祖皇帝受天明命, 混一天下, 薄海內外, 悉入版圖, 皆自唐虞三代, 下及漢唐以來, 一統之盛, 蔑以加矣. 顧惟覆載之內, 古今已然之跡, 精粗巨細, 皆所當知. 雖歷代地志, 具存可考. 然其間簡或脫略, 詳或冗複, 甚至得此失彼, 舛訛殽雜, 往往不能無遺憾也. 肆我太宗文皇帝慨然有志於是, 遂遣使徧采天下郡邑圖籍, 特命儒臣大加修纂, 必欲成書, 貽謀子孫, 以嘉惠天下後世. 惜乎書未就緒, 而龍馭上賓. …… 不獨使我子孫世世相承者, 知祖宗開創之功, 廣大如是, 思所以保守之惟謹, 而凡天下之士, 亦因得以考求古今故實, 增其聞見, 廣其知識, 有所感發興起, 出爲世用, 以輔成雍熙泰和之治, 相與維持我國家一統之盛於無窮, 雖與天地同其久長, 可也. 於是乎序.”

34) 이우성, 「동아시아와 한국」, 김시업 외 편, 『동아시아학의 모색과 지향』, 성균관대학교출판부, 2005, 13~19쪽 참조.

35) 『史記』「太史公自序」“易大傳曰: 天下一致而百慮, 同歸而殊塗. 夫陰陽,儒,墨,名,法,道德, 此務爲治者也. 直所從言之異路, 有省不省耳.”

36) 周淑萍, 「宋代孟子昇格運動與宋代儒學轉型」, 『史學月刊』, 2007 제08기 참조.

자(同類者)라는 의식을 피력했다.[37]

도덕 근원으로서 성선과 역할 모델로서 성인이 결합하게 되면 왕수인(王守仁)과 왕간(王艮)의 이야기에 보이듯이 길거리의 모든 사람이 성인이 될 수 있다[滿街聖人].[38] 이러한 사고 방식은 주렴계(周濂溪)와 정이천(程伊川)에 의해서 싹텄다고 할 수 있다. 주렴계는『통서(通書)』에서 "성인(聖人)은 하늘과 같기를 바라고 현인(賢人)은 성인되기를 바라고 사인(士人)은 현인이 되기를 바란다."는 말을 통해서 사람이 사인에서 출발하여 현인, 성인 그리고 궁극적으로 하늘이 되기를 바라는 송유(宋儒)의 이상을 표현했다.[39] 정이천도 「안자소호하학론(顔子所好何學論)」에서 정면으로 사람이 배움을 통해서 성인에 이를 수 있는지 묻고서 흔쾌히 성인은 배워서 이를 수 있다는 주장[聖人可學而至]을 내놓았다.[40] 주희도 성인 지향의 관점을 공유하면서 이 과정을 현실적 인간을 초월하여 성스러운 사람이 되는 초범입성(超凡入聖)으로 불렀다.[41]

이로 인해서 송(宋)나라의 유학은 범인이 성인을 모방만 하는 것이 아니라 바로 성인이 되는 학문으로서 성학(聖學)이 되었다. 이는 치국방략으로 여겨지던 BC 6세기 체제의 유술과 다른 특징을 가진다고 할 수 있다. 유술(儒術)에서 성인은 기준을 제시하고 일반 사람이 모방해야 하는 창조적이며 절대적인 존재였다. 성학(聖學)에서 성인은 유학의 가치를 공유한 사람이라면 추구해서 도달해야 할 지평이었다. 이황도『성학십도(聖學十圖)』에서 성학에 체계와 구조가 있는데, 그것은 그림과 해설을 통해서 드러날 수 있다고 보았다.[42] 왕수인은 후학들에 의해서 성학이 제대로 밝혀지지 못했다고 하면서 그 정체를 지(知)와 행(行)을 둘로 나누지 않고 연속된 과정으로 설명하고 있다.[43]

송나라의 신유학자들은 자신의 학문 정체성을 성학(聖學)으로 규정하면서도 또 도학(道學)으로 불렀다. 이러한 도학(道學) 용어는 원(元) 제국의 탁극탁(托克托)이 편찬한『송사(宋史)』「도학전(道學傳)」으로 인해 널리 통용되게 되었다. ≪이십오사(二十五史)≫를 보면 17곳에서 「유림전(儒林傳)」 또는 「유학전(儒學傳)」을 두었지만,『삼국지(三國志)』,『송서(宋書)』,『제서(齊書)』,『위서(魏書)』,『구오대사(舊五代史)』,『신오대사(新五代史)』,『요사(遼史)』,『금사(金史)』에는 「유림전(儒林傳)」도 없다.[44]『송사(宋史)』에만 「

37)『맹자』「滕文公」상 1 "顔淵曰: 堯何人也, 予何人也."『맹자』「離婁」상2 "聖人, 人倫之至也."『맹자』「告子」상 7 "聖人, 與我同類者."

38)『傳習錄』하 313조목 "王汝止出遊歸, 先生問曰: 遊何見? 對曰: 見滿街人都是聖人. 先生曰: 你看滿街人是聖人, 滿街人倒看你是聖人在."

39)『通書』「志學」"聖希天, 賢希聖, 士希賢." 이후 주희에 의해 이 구절은『近思錄』「爲學」과『小學』「嘉言」에도 수록되었다.

40)『二程集』,『河南程氏文集』 권8;『宋元學案』 권16. "聖人可學而至歟? 然: …… 凡學之道, 正其心, 養其性而已, 中正而誠, 則聖矣."

41)『朱子語類』 권8 "學者大要立志, 才學, 便要做聖人是也. 爲學須思所以超凡入聖."

42)『성학십도』「進聖學十圖箚」"聖學有大端, 心法有至要, 揭之以爲圖, 指之以爲說, 以示人入道之門, 積德之基, 斯亦後賢之所不得已而作也."

43)『傳習綠』상 26조목 "知者行之始, 行者知之成. 聖學只一箇功夫, 知行不可分作兩事."

44) 권중달,「元朝의 유학정책과 원말의 유학」,『인문학연구』18, 1991, 156쪽.

도학전(道學傳)」과 「유림전(儒林傳)」을 두고서 주렴계, 이정, 장재(張載), 소옹(邵雍), 이정(二程) 문인, 주희, 주희 문인의 학문을 ‘도학(道學)’으로 규정하면서 같은 시대의 다른 유학자와 구분하고 있다.

「도학전(道學傳)」에 따르면 도학(道學) 명칭은 없다가 이정(二程)과 주희(朱熹)의 학문 정체성을 지칭하기 위해서 만든 말이라고 한다.[45] 물론 성학이 달리 도학(道學)으로 일컬어진다고 하더라도 그 도학(道學)에서 표방하는 학은 맹자가 자신의 책 마지막에서 말한 성왕(聖王)과 공자(孔子)의 도통(道統) 계보와 겹치는 부분이 있다. 이런 점에서 도학(道學)과 도통(道統)은 같은 내용을 다른 방식으로 말한다고 할 수 있다. 도학(道學)은 학문에 초점이 있다면 도통(道統)은 학문의 계보에 초점이 있다는 것이다. 이렇게 성학과 도학이 성립된 뒤에 푸젠성(福建省) 일원의 지역학을 벗어나 원(元) 제국에 이르러 동아시아로 전파되면서 공통의 학문이 되었다.[46] 이 학문은 성학과 도학의 중국적 기원을 넘어서서 한국과 일본에서도 통약성을 발휘했다. 이런 점에서 성학과 도학이 BC 6세기 체제의 지역학을 넘어서 절대적 보편학으로 정립되었다고 할 수 있다.

4. 1644년 체제: 청·조선·에도 ∨ 보편의 경쟁 ∨ 중화학(中華學) ∨ 상대적 보편학

성학(聖學)과 도학(道學)은 960년 체제에서 주도적인 사상의 자리를 차지한 것으로 평가받는다. 주희의 만년에만 주목하면 절대적 보편학으로서 성학과 도학은 가짜 학문이라는 위학(僞學)으로 몰리면서 탄압을 받았다. 주자의 학문이 훗날 보편 학문으로 승인되었기 때문에 ‘위학’의 꼬리표는 역사의 추억으로 남았지만 당시의 주희는 앞날이 어떻게 전개될지 몰라 주역점을 칠 정도로 긴장된 나날을 보냈다.[47] 주희가 종합화했던 도학(道學)은 만주와 중앙 아시아의 이민족과 실제로 대치하고 있던 종족 대립의 상황을 반영한 탓에 화이(華夷)의 차별 관념에서 자유롭지 못했다. 역설적으로 도학은 몽골족 원(元) 제국에 의해서 푸젠성(福建省) 일원의 지역학에서 전국학 또는 보편학으로 발돋움하였고 이어서 한국과 일본 등으로 전파되면서 동아시아의 보편학으로 자리 잡게 되었다. 원 제국은 남송을 멸망시킨 뒤에 지식인을 대거 베이징으로 이주시키면서 도학이 전국과 동아

45) 『宋史』「道學傳」“道學之名, 古無是也. 三代盛時, 天子以是道爲政教, 大臣百官有司以是道爲職業, 黨庠述序師弟子以是道爲講習, 四方百姓日用是道而不知. 是故盈覆載之間, 無一民一物不被是道之澤, 以遂其性. 于斯時也, 道學之名, 何自而立哉?”

46) 宋의 신유학이 지역학에서 전국적 학문으로 이어서 세계의 보편학으로 변모하는 과정과 관련해서 권중달, 「元朝의 유학정책과 원말의 유학」, 『인문학연구』 18, 1991; 권중달, 「원대의 유학과 그 전파」, 『인문학연구』 24, 1996; 권중달, 「주원장정권 참여 유학자의 사상적 배경」, 『인문학연구』 14, 1987; 이기동, 『東洋三國의 주자학』, 성균관대학교출판부, 2003 참조.

47) 미우라 쿠니오, 이승연·김영식 옮김, 『인간주자』, 창작과비평사, 1996 참조.

시아로 퍼지는 결과를 낳았기 때문이다. 그 상황은 만주족 청(淸) 제국의 등장과 함께 커다란 변화를 맞이하게 된다.

1644년 체제는 청(淸) 제국의 수립으로 발단이 되었다. 청(淸)의 존재는 동아시아에서 정치 권력의 지각 변동을 가리키는 것만이 아니라 세계 인식의 대전환을 가져온 일대 사건이었다. '중국(中國)'은 한족(漢族)이 유술(儒術), 도학(道學)과 성학(聖學)을 일으켜서 지켜온 성지였다. 이 때문에 한족(漢族)은 세계를 화(華)와 이(夷), 즉 한족의 중심과 비한족의 주변으로 구분하여 이화변이(以華變夷) 논리에 의해 세계 질서를 지탱해왔다고 자부했다. 청(淸) 제국의 등장은, 세계관을 지탱하는 화이(華夷) 관념의 전복이자 선민 의식(한족)과 지역(중국)의 신성성을 상징하는 공간 인식의 전위이었다. 이 때문에 1644년 체제는 960년 체제로 설명할 수 있는 사고 방식의 전환을 촉진할 수밖에 없었다. 즉 화이 관념과 선민(選民)-지역(中土)의 신성성이 더 이상의 부동(不動)의 권좌를 차지하고 못하고 부동(浮動)의 양상을 보이게 되었다. 즉 같은 시대의 청·조선·에도 정부가 각각 중화학(中華學) 또는 예의학(禮義學)의 보편성을 수호할 만한 적임자로 자처한다고 하더라도 그 주장은 상대적일 수밖에 없다. ―당시 '중화학'과 '예의학'이란 명칭은 없었고 이글에서 사용하는 새로운 조어이다. 하지만 '중화'와 '예의'의 유무가 문명의 수호자로 자처할 수 있는 가치 체계의 상징이었기 때문에 신조어가 당시의 지적 풍토를 잘 압축할 수 있다.― 세 주체가 보편성의 담지자로 자처하기 때문에 그 누구도 절대적 보편학의 수호자가 될 수 없는 것이다.[48]

1) 청(淸) 제국의 중화학(中華學)

동아시아는 1644년을 기점으로 더 이상 부동(不動)의 보편 문명 아래에 동거하지 못하고 부동(浮動)하는 보편을 두고 경쟁하는 상황에 놓이게 되었다. 절대 중심으로 여겨온 한족과 중국의 등식이 깨졌기 때문이다. 물론 청 제국은 현실의 권력을 바탕으로 부동(不動)의 보편을 수호하는 주체로 자리매김하고자 했다.[49] 이처럼 '중국(中國)'은 주도권을 상실한 한족(漢族)과 제국을 이룩한 만주족(滿洲族)이 외견상 통합의 국면에 놓이면서도 내연(內燃)하는 분화의 운동을 드러내고 있었다. 이러한 양면성은 1644년 청(淸) 제국의 등장 이후에 84년이 되는 1728년에 일어난 증정(曾靜)의 모반 사건과 그 전말을

48) 거자오광도 17세기 중엽부터 중국, 일본, 한국이 점차로 멀어진다고 보았다. 문화가 원래 '같았지만' 시간이 갈수록 점차 '달라졌던' 양상을 보인다고 보았다. 이원석 옮김, 『이 중국에 거하라』, 글항아리, 2012, 169~170쪽.

49) 淸제국의 문제 상황은 먼저 원 제국이 겪었던 상황이다. 장기적 지배에 따라 제국의 질서가 안정화되면 漢族도 이민족 정부에 출사하게 되었다. 또 "驅逐胡虜, 回復中華"의 기치를 내세우며 元제국을 타도했던 明제국의 태조 주원장은 元의 지배가 人力이 아니라 受天命으로 풀이했다.(이성규, 「중화사상과 민족주의」, 『철학』 37, 1992, 54~55쪽) 이념적 우위의 華가 현실에서 규제력을 행사하지 못하는 상황이 생기게 되자 華夷는 종족, 영토, 전통, 가치 등과 결합하면서 복잡한 양상을 드러내게 되었다. 즉 이념적 華夷의 차별 의식과 현실적 華夷의 세력 관계의 조합에 따라 '中國', '華夷' 등의 의미가 가변적일 수 있다.

담은 1729년『대의각미록(大義覺迷錄)』의 출판과 홍보를 통해서도 여실히 알 수 있다.[50]

황종희(黃宗羲, 1610~1695), 고염무(顧炎武, 1613~1682), 왕부지(王夫之, 1619~1692)는 명말청초(明末淸初)의 대표적인 학자이지만 ‘이민족’의 청 제국의 수립 이후에 국정에 일절 참여하지 않았다. 그들 중 왕부지는 복식, 제도 등 문명의 유무와 연결시켜서 화이를 각각 문명인과 야만인 또는 인간과 동물로 구분했다.[51] 이러한 구분 자체가 새로울 것은 없다. 그는 여기서 더 나아가 화(華)와 이(夷) 사이의 관계 단절을 요구했다.

> 사막의 북쪽(몽골), 간쑤성 황하와 조수(洮水)의 서쪽, 윈난성과 광시성의 남쪽, 발해의 동쪽 등은 일기가 다르고 지리가 다르며 사람의 기질이 다르고 물산이 다르다. 사람은 제각각 자신이 살던 곳에서 살고 자라온 방식대로 자라야 한다. …… 저들이 우리를 침범해서 안 되고 우리가 저들을 걱정하게 해서 안 된다. 제각각 자신들의 규범에 편안해하며 서로 업신여겨서는 안 된다.[52]

왕부지는 중국의 내부와 외부 경계를 설정하고서 중국과 몽골, 중앙아시아, 베트남, 요동의 자연적 문화적 차이를 강조하고 있다. 그는 차이를 단절과 불간섭의 이유로 제시할 뿐이지 그것을 다양성으로 인정하고서 상호 교류에 의한 공동의 발전 가능성을 긍정할 수 없었다.

> 지역이 나뉘고 일기가 다르면 섞여서 어지럽혀서 안 된다. 어지럽히게 되면 사람의 기준이 허물어지고 중국의 인민들도 침범을 당해서 쇠약해질 것이다. 따라서 일찍부터 막는 게 사람의 기준을 안정시키고 사람의 생명을 지키는 바탕이 된다.[53]

이렇게 보면 왕부지는 화(華)의 이(夷)에 대한 우월적 가치와 지위를 내세우지만 두 영역이 엄격하게 단절되어서 상호 배타적 관계에 머물러 있어야 한다고 생각했다. 즉 그는 화(華)의 우월적 가치를 바탕으로 하여 적극적이고 공세적인 이화화이(以華化夷), 즉 계몽의 확산을 자신의 역할로 바라보지 않았다. 이는 부동(不動)의 보편성을 지닌 화(華)가 더 이상 현실의 질서를 규제하지 못하는 일종의 한계 상황에 직면한 것을 보여주고 있

---

50) 曾靜 모반 사건의 시말과 雍正帝의 대응에 대해서 민두기,「『대의각미록』에 대하여」,『진단학보』25~27합본, 1964; 조너선 스펜스, 이준갑 옮김,『반역의 책』, 이산, 2004; 2006 2쇄; 이시바시 다카오 저, 홍성구 옮김,『대청제국 1616~1799: 100만의 만주족은 어떻게 1억의 한족을 지배하였을까?』, 휴머니스트, 2009; 2011 3쇄 참조.『大義覺迷錄』은 조선에도 전해져서 문화적 화이론의 형성에 영향을 끼쳤다. 조성산,「18세기 후반~19세기 전반 ‘조선학’ 형성의 전제와 가능성」,『동방학지』148, 2009, 208~210쪽 참조.

51) 안재호,「왕부지의 夷夏觀 試探」,『동양철학연구』31, 2002, 311~312쪽 참조.

52)『宋論』“沙漠而北, 河洮而西, 日南而南, 遼海而東, 天有殊氣, 地有殊理, 人有殊質, 物有殊産. 各生其所生, 養其所養. …… 彼我無侵, 我無彼虞. 各安其紀, 而不相瀆耳.” 비슷한 관점은 그의『讀通鑑論』에도 보인다. “夷狄之與華夏, 所生異地. 其地異, 其氣異矣. 氣異而習異, 習而所知所行滅不異焉.”

53)『船山全書』『讀通鑑論』“特地界分, 天氣殊, 而不可亂. 亂則人極毁, 中國之生民亦受其吞噬而憔悴. 防之於早, 所以定人極而保人之生.”

다. 이로써 왕부지는 전도된 현실의 출현에도 불구하고 화(華)가 결코 소멸하지도 않고 그 생명력을 지닐 수 있는 새로운 세계, 즉 순백한 역사를 찾아야 했던 것이다.[54]

1728년은 청 제국이 수립된 지 84년이 지나고 옹정제(雍正帝)가 제위에 오른 지도 5년이 되는 해였다. 그 해에 증정(曾靜, 1679~1736)은 평소 반청(反淸) 의식을 가지고 있던 여유량(呂留良, 1629~1683)의 저작을 통해 영향을 받아 제자 장희(張熙)를 천섬(川陝) 총독(總督) 악종기(岳鍾琪)에게 보내서 혁명을 선동하는 글을 전달했다. 그는 악종기가 악비(岳飛)의 후손이었기에 청에 반기를 들기에 적합한 인물로 보았던 것이다. 악종기가 역모의 기도를 옹정제에게 보고함으로써 사건은 증정의 의도와 반대로 진행되었다. 옹정제는 증정의 역모 사건을 보통의 경우처럼 처리하려고 하지 않았다. 그는 증정의 모반 기도와 그 행위에 주목하지 않았다. 그는 청 제국이 수립되고서 80년의 시간이 지났는데도 사람들이 역모를 꿈꾼다는 사실에 주목했다. 즉 그는 발각된 증정과 그 일파의 처벌보다도 발각되지 않았지만 증정에 동조하는 다수의 사람의 회유에 관심을 가졌다. 이에 그는 증정을 처벌하기보다 회심(回心)시키기로 하고서 사건의 발단과 전개 그리고 회심의 과정을 모두 묶여서 1729년에 『대의각미록(大義覺迷錄)』을 발간하였다. 이어서 책을 전국에 배포하고 또 관리가 쓰촨과 산시[川陝] 지역을 돌아다니면서 대중 강연을 펼쳤다.[55]

증정(曾靜)이 여유량(呂留良)의 주장에 기울어져 있을 때 그의 사고는 왕부지(王夫之)의 화이관(華夷觀)과 다를 바가 없었다. 그의 사고에 의하면 하늘은 이일분수(理一分殊), 즉 보편적 이치가 단일하지만 개별적 가치가 다양한 원리에 따라 사람과 사물을 낳는다. 이 생성의 과정에서 중토(中土) 또는 중국(中國)에서 자라 올바름을 얻어서 음양이 덕에 어울리면 사람이 된다. 네 변방에서 자라 삐딱하여 간사하면 이적이 된다. 화(華)와 이(夷), 사람과 짐승의 경계는 세계에서 가장 중요한 것으로 사람과 이적 사이에는 군신의 본분이 없다. 중화(中華)의 바깥 사방은 모두 이적이다. 중토와 조금 가까운 경우 조금 사람다운 기색이 있지만 짐승과 다를 바가 없다.[56]

이에 맞서서 옹정제(雍正帝)는 덕이 있으면 천하의 임금 노릇할 수 있으므로 하늘이 그것을 도와준다는 주장을 펼친다. 이를 바탕으로 그는 사는 지역으로 인해 어떠한 구별이 있을 수 없다고 보았다. 나아가 내근(內近)과 외원(外遠), 즉 중국과 이적 중 어디에서 활동하더라도 유덕자(有德者)가 천명을 받을 수 있다. 왜냐하면 「중용(中庸)」에 나오는 공자의 말처럼 덕(德)의 소유와 수명(受命)의 관계에 지역의 조건이 없기 때문이다.[57]

---

54) 왕부지는 『독통감론讀通鑑論』, 『宋論』 등 방대한 역사 비평의 글을 지었다. 이는 단순히 역사적 사실을 기록하기 위한 것이 아니다. 그는 절대로 혼동할 수 없는 華夷가 뒤섞인 상황에서 다시 둘을 분리하기 위해서 역사 비평에 열을 올렸던 것이다.

55) 당시 『대의각미록』의 텍스트만이 아니라 회화에도 옹정제의 화이관을 구현하고자 했다. 이와 관련해서 최혜연, 「淸 雍正帝 정치사상의 시각적 구현에 관한 연구」, 성균관대학교 동양철학과 석사학위논문, 2017 참조.

56) 『大義覺迷錄』 "華之與夷, 及人與物之分界, 爲城中第一義. 人與夷狄, 無君臣之分. …… 中華之外四面, 皆是夷狄, 與中土稍近者, 尙有分毫人氣, 轉遠與禽獸無異.(知新錄) 天者人物理一分殊, 中土得正, 而陰陽合德者爲人. 四塞傾險, 而邪僻者爲夷狄, 夷狄之下爲禽獸.(上岳督書)"

57) 『大義覺迷錄』 "蓋德足以君天下, 則天錫佑之, 以爲天下君. …… 惟有德者乃能順天, 天之所與, 又豈因何地之人而

옹정제를 이은 건륭제(乾隆帝)는 증정(曾靜)을 처벌하고 『대의각미록(大義覺迷錄)』을 금서 조치하는 등 자신의 아버지와 완전히 다른 조치를 취했다. 옹정제와 건륭제는 화원화가를 적극적으로 활용하여 자신을 대승불교의 본지수적설(本地垂迹說)에 따라 유교적 군주상, 라마불교의 활불(活佛)로 그리면서 화이일가(華夷一家)의 이상을 구현하고자 했다.[58] 건륭제는 명체달용(明體達用)의 취지를 표방하고서 약 79,000여권으로 된 ≪사고전서(四庫全書)≫를 편찬하여 중화 문화의 진정한 수호자로 자처하고자 했다.[59]

1728년 증정(曾靜)의 역모 사건을 보면 1644년 청(淸) 제국의 등장으로 인해 화이(華夷) 차별에 의한 동아시아 질서가 안정화의 길을 가는 것이 아니라 재편의 방향으로 흘러갈 수 있다는 것을 보여주고 있다. 중국의 내부에도 한족(종족) 중심의 화이론(華夷論)과 대덕(大德) 중심의 화이론의 분화가 생겨나고 있었다.

2) 조선의 중화학(中華學), 즉 화이일(華夷一)

조선은 명청(明淸) 교체라는 국제 질서의 변화에서 무관하게 있을 수 없었다. 전국시대를 통일한 도요토미 히데요시가 명나라를 치기 위해 길을 빌려달라는 정명가도(征明假道)를 명분으로 조선을 침략하여 전선이 점차 북쪽으로 확대되었다. 조선은 멸국(滅國)의 위기에 놓이게 되었고 명(明)은 자국의 전장화 가능성을 염려하지 않을 수 없었다. 명(明)은 자국의 전장화를 막기 위해서 조선에 원군을 보내서 전선의 북상을 저지하여 마침내 동아시아의 국제 전쟁을 수습하게 되었다. 이러한 연유로 조선은 상국(上國) 명(明)에게 제조지은(再造之恩)을 입은 것으로 여겼다. 사실 모모야마(桃山) 시대는 임진전쟁(임진왜란)에서 조선과 명(明)을 공동의 적으로 설정했던 만큼 그간 지속되어온 중국 중심의 화이 질서, 즉 960년 체제에 반기를 들었다고 할 수 있다. 16세기의 끝자락에 망국(亡國)의 위기를 넘긴 조선은 17세기 중엽에 만주족의 성장과 더불어 명청(明淸) 교체라는 격랑으로 쓸려 들어갔다. 명(明)은 조선과 연합해서 청(淸)을 협공하려고 했지만 청(淸)은 배후의 조선을 압박하여 명(明)과 관계를 단절시키려고 했다. 조선은 현실적 고통에 불구하고 친명배금(청)親明排金(淸)의 정책을 추진했지만 망해가는 명을 구원할 수는 없었다.

조선은 명청(明淸) 교체 이후에도 여전히 현실과 이상 사이의 괴리에서 오는 고통을 톡톡히 겪었다. 먼저 조선은 대내적으로 인조(仁祖) 반정을 겪으면서 대외 정책을 둘러싼 갈등을 겪었고, 대외적으로 1627년과 1636~1637년 두 차례에 걸쳐서 떠오르는 청(淸)과 대결하여 패배의 치욕을 겪었다. 조선은 대내외적인 위갈등과 위기에도 불구하고 1704년

有所區別乎? …… 夫天地以仁愛爲心, 以覆載無私爲量. 是爲德在內近者, 則大統于內近. 德在外遠者, 則大統集于外遠. 孔子曰: 大德者必受命.(上論)”

58) 정석범, 「康雍乾시대 ‘大一統’ 정책과 시각 이미지」, 『미술사학』 23, 2009; 이시바시 다카오, 홍성구 옮김, 위의 책 참조.

59) 켄트 가이, 양휘웅 역, 『사고전서』, 생각의나무, 2009; 신정근, 「경학사와 학술사의 쟁점으로 본 『사고전서총목제요』의 특징, 『대동문화연구』 75, 2011 참조.

에 창덕궁의 금원(禁苑)에 대보단(大報壇)을 설치하여 대명의리를 지속하고자 했다.[60] 이렇게 보면 청(淸) 제국의 내부 상황과 마찬가지로 조선도 북벌론(北伐論)을 내세우지만 현실적으로 화(華)의 자리를 차지한 이(夷), 즉 청(淸)의 존재를 긍정도 부정도 못하면서 이념적으로 이미 망한 명(明)을 완전히 사라진 존재로 취급할 수도 없었던 것이다.

조선의 사대부는 청(淸) 제국 등장 이후 베이징 사행(使行)을 조천(朝天)이 아니라 연행(燕行)으로 표현을 바꾸었지만 그 과정에서 강성하고 발달한 현실을 목격하게 되었다. 이를 바탕으로 북학론(北學論)이 대두되면서 배만(排滿) 의식이 줄어들기는 했지만 청(淸) 제국을 중화(中華)의 주체로 선뜻 인정하지 않았다. 이러한 곤경을 돌파하기 위해서 조선의 사대부들은 무엇이 중화(中華) 또는 중국(中國)과 중원(中原)인지 정식으로 질문을 던지게 되었다.

예컨대 황경원(黃景源, 1709~1787)은 에두르지 않고 곧바로 중국이 무엇인지 물음을 던지고서 예의(禮義)의 중화(中華)를 그 답으로 제시했다. 답을 찾게 되자 예의(禮義)는 지역과 종족의 배타성을 벗어나 보편적 가치로 전화되게 된다. 이를 바탕으로 그는 예의가 밝게 드러나면 이적도 중국이 될 수 있지만 예의가 밝게 드러나지 않으면 중국이 이적으로 바뀌게 된다는 논리를 펼쳤다. 이렇게 되면 이적(夷狄)과 중국(中國)은 고정된 지시체가 아니라 가변적 행위자가 된다.[61]

이종휘(李鍾徽, 1731~1797)는 한 걸음 더 나아가 황경원이 말하는 중국(中國)이 조선에 있지 청(淸)에 있지 않다는 주장을 펼치고 있다. 왜냐하면 중국이 중국다운 까닭은 사람에 달려있지 땅에 달려있지 않기 때문이다.[62] 황경원과 이종휘의 주장은 비슷한 시대에 활약했던 홍대용(洪大容, 1731~1783)의 역외춘추론(域外春秋論)으로 귀결되었다. 원래 『춘추(春秋)』는 공자가 유명무실한 주(周)나라를 대신하여 노(魯)나라를 천자(天子)의 지위에 놓고서 정명(正名) 사상에 입각해서 춘추 시대의 현실을 기록한 것이다. 현실의 거악(巨惡), 성공한 쿠데타도 『춘추(春秋)』라는 역사 법정에서 난신적자(亂臣賊子)로 엄정하게 재평가되었다.[63] 이 때문에 『춘추』는 국내적으로 신분 질서와 국내적으로 화이(華夷) 질서를 뒷받침하는 경전으로 여겨져 왔다.

홍대용은 대담하게 가설적인 상황에서 새로운 시공간을 창조하여 역외춘추(域外春秋)의 가능성을 주장한다.[64] 상상의 공간이 현실의 재편을 촉진시킬 수 있다. 즉 공자가 주(周)나라 사람이여서 『춘추』를 지었지만 구이(九夷)에 살았더라면 '역외춘추'를 지었을

60) 대보단의 설치와 『尊周彙編』(1800)의 편찬을 둘러싼 대명의리와 관련해서는 정옥자, 『조선후기 조선중화사상연구』, 일지사, 1998; 2010 3쇄 참조.

61) 『江漢集』 권5 「與金元博茂澤書」 "夫所謂中國者, 何也? 禮義而已矣. 禮義明則戎狄可以爲中國, 禮義不明則中國可以爲戎狄. 一人之身, 有時乎中國, 有時乎戎狄, 固在於禮義之明與不明也."

62) 『修山集』 「題東國輿地勝覽後」 "今之求中國者, 宜在此而不在彼. …… 中國所以爲中國, 蓋亦在人而不在地也."

63) 『춘추』 문헌의 특성과 관련해서 신정근, 『신정근교수의 동양고전이 뭐길래?』, 동아시아, 2012 참조.

64) 『湛軒書』 「毉山問答」 "孔子周人也, 王室日卑, 諸侯衰弱, 吳楚滑夏, 寇賊無厭. 春秋者周書也, 內外之嚴, 不亦宜乎? 雖然使孔子浮于海居九夷, 用夏變夷, 興周道於域外, 則內外之分, 尊攘之義, 自當有域外春秋, 此孔子之所以爲聖人也."

것이라는 것이다. ‘역외춘추’의 저술이야말로 공자가 성인으로 불릴 수 있는 존재 이유라고 보았다. 이러한 논리는 화이(華夷) 도식의 파탄으로 이어지게 된다. 실제로 홍대용은 지구설과 함께 고정된 중심을 부정하는 화이일야(華夷一也)의 주장을 펼쳤다. 흥미롭게도 아사미 게이사이(淺見絅齋, 1652~1711)에서도 동일한 논리가 보인다는 점이다.[65]

조선의 사대부들이 문화적(文化的) 또는 예의적(禮義的) 화이론(華夷論)을 통해서 청(淸) 제국의 질서로부터 이념적으로 탈출하려는 시도를 펼쳤다. 역설적으로 이 논리가 옹정제가 『대의각미록(大義覺迷錄)』에서 증정을 설득하면서 전개했던 내용과 일치한다.

3) 에도 막부의 고학(古學)

에도 막부는 1592년 임진전쟁의 연속선상에서 1644년 체제의 심대한 영향을 받았다. 일본이 중국의 왕조에 견당사(遣唐使)와 견명사(遣明使)를 보내서 책봉-조공에 기반을 둔 동아시아 국제 질서에 참여했다. 하지만 도요토미 히데요시는 1592년 임진전쟁을 통해 기존의 국제 질서, 즉 960년 체제에 도전하여 화이(華夷) 질서의 재편을 기도했다. 전후 도쿠가와 이에야스는 정권을 장악한 뒤 대명(對明) 외교를 부활시켜서 도쿠가와 막부의 안정을 도모하고자 했다. 도쿠가와 막부의 대명 외교는 명(明)의 거부로 실패하게 되면서 고립의 길로 빠져들게 되었다.

이에 도쿠가와막부는 1630년대에 조선의 통신사, 류쿠 국왕의 사은사, 네덜란드 상관장(商館長) 등이 차등적인 서열로 쇼군을 알현하는 의식을 공개적으로 거행했다. 이로써 그는 국제적 고립을 벗어나서 도쿠가와막부 중심의 새로운 화이 질서를 세우고자 했다.[66] 이러한 새로운 질서를 반영하듯 야마가 소코(山鹿素行, 1622~1685)는 자국(일본)을 중국(中國) 또는 중조(中朝)로 부르고 중국을 외조(外朝)로 부르면서 명명의 전환과 더불어 자국 중심주의를 드러냈다.[67] 나아가 그는 당시의 지식인들이 자국의 문물을 가볍게 여기고 오로지 중국의 경전만을 좋아하는[專嗜外朝之經典] 현상을 심하게 비판했다.[68] 도요토미 히데요시는 1592년 임진전쟁으로 명(明) 제국 중심의 동아시아 국제 질서, 즉 960년 체제에 도전장을 던졌고 대명 외교의 좌절로 인해 1630년대에 자국 중심의 신질서를 모색했던 것이다.

1644년 체제의 등장으로 인해 그간 진행되어오던 960년 체제로부터 일본의 이탈이 가속화되었다. 청(淸) 제국의 중심 질서는 일본이 재진입을 시도해야 하는 것이 아니라 이전에 시작된 이탈을 독립으로 마무리해서 경쟁해야 할 국제 질서였다. 고학파(古學派), 예컨대 야마가 소코, 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627~1705), 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728) 등은

---

65) 아사미 게이사이는 홍대용에 앞서서 『春秋』를 종족적 중화 질서의 수호를 넘어서려는 방식으로 해석했다. 이와 관련해서 박희병, 「淺見絅齋와 홍대용 —중화적 화이론의 해체 양상과 그 의미」, 『대동문화연구』 40, 2002 참조.

66) 고희탁 외, 『국학과 일본주의: 일본 보수주의의 원류』, 동북아역사재단, 2011, 22~23쪽 참조.

67) 조성산, 「18세기 후반~19세기 전반 ‘조선학’ 형성의 전제와 가능성」, 『동방학지』 148, 186쪽 참조.

68) 황쥔제(黃俊傑), 정선모 역, 『동아시아학 연구방법론』, 심산, 2012, 58쪽 참조.

천리(天理)와 인욕(人欲), 군자(君子)와 소인(小人) 등의 이원론적 대립 구도에서 관념적이고 초월적 리(理)의 절대성을 주장하는 주자학에서 벗어나서 출발점으로서 공자나 맹자의 고대 유학으로 돌아갈 것을 주장했다. 특히 오규 소라이는 연구자의 주관을 배제하고 옛 문헌이 쓰인 시대의 문화와 풍속을 통해 고전의 정확한 의미를 밝힐 것을 주장했다.[69]

고학파(古學派)의 방향 선회와 더불어 가다노 아즈마마로(荷田春滿, 1669~1736)는 유교의 인의(仁義)와 일본의 도(道)를 대립시키게 되었다. 그는 집집마다 유교의 인의를 입에 올리고 하인조차 시를 읊으며 집집마다 불경을 외우고 하녀조차 불법을 담론하느라 전답을 버리고 불탑을 세우느라 가산을 탕진하는 사회 현상을 비판했다. 이런 현상으로 인해 일본의 도가 쇠퇴하기에 이르렀다고 보았다. 이에 그는 일본 고도(古道)의 부흥을 위해서 고어(古語)를 연구하고 그것을 바탕으로 고의(古義)를 이해하고자 했다. 이처럼 그는 고어 → 고의 → 고도의 단계적 이해와 상호 연결을 통해서 일본의 독자적 문명을 내세우게 이르렀다. 마침내 아즈마마로는 자기 학문의 정체를 왜학(倭學), 황왜지학(皇倭之學), 국가지학(國家之學), 복고지학(復古之學), 황국지학(皇國之學)으로 명명함으로써 고학파(古學派)와 달리 일본의 고도(古道)에 두고자 했다.[70]

모토오리 노리나가(本居宣長, 1730~1801)는 고학파(古學派)에게 아즈마마로에게로 이어지는 흐름에서 한 걸음 더 나아가 오늘날 일본 내셔널리즘의 예언자로 평가될 정도로 '국학(國學)'의 신기원을 열었다. 그는 청(淸) 제국 1644년 체제의 등장이 바로 중국 문명의 한계이자 일본 문명의 우월성을 입증하는 것으로 보았다. 고염무(顧炎武)가 『일지록(日知錄)』에서 "천하흥망(天下興亡), 필부유책(匹夫有責)"이라고 통분할 정도로 1644년 체제의 등장을 분개했다. 반면 일본에는 고염무가 통분할 만한 일이 일어나지 않았다. 즉 도쿠가와 막부가 정권을 장악한 이래 200여년이 지났지만 '태평'의 시간이 지속되었다. 태평의 지속은 1644년 체제와 경쟁을 시도하던 흐름과 맞물리면서 엄청난 의미를 부여받았다. 첫째, 현실적으로 일본이 중국보다 나은 것이 있는 것이 있어서 가능한 일이다. 이를 국민성으로 보았다. 둘째, 국민성이 장기 지속되면 그것을 주도하는 기주체가 있어야 한다. 천황(天皇)과 신도(神道)의 존재와 그 가치가 재발견되었다.[71]

노리나가는 『고사기(古事記)』, 『겐지모노가타리(源氏物語)』 등의 고전 문학에 대한 문헌학적 연구를 『논어(論語)』 등 성인의 도(道)와 경쟁 또는 대체하는 신도(神道)를 발굴했다. 일본의 고대에는 모두 자연히 존재하는 신도에 의해 자연히 몸도 건강하고 천하도 다스려졌던 것이다. 이에 따라 성인의 도가 필요하지 않았다고 보았다. "우리는 다행히도 신의 나라에 태어나 아마테라스의 은총을 받고 자연의 신도를 신봉하고 있다. …… 육경(六經), 『논어(論語)』는 말장난과 같다. 하지만 성인의 말이므로 자연의 신도를 보충할 만

69) 나가오 다케시, 박규태 옮김, 『일본사상 이야기 40』, 예문서원, 2002, 158~165쪽; 임옥균, 『주자학과 일본 고학파』, 성균관대학교출판부, 2012 참조.

70) 고희탁 외, 『국학과 일본주의: 일본 보수주의의 원류』, 동북아역사재단, 2011, 183~186쪽 참조.

71) 고희탁 외, 『국학과 일본주의: 일본 보수주의의 원류』, 동북아역사재단, 2011, 51~56쪽 참조.

한 것이 있다면 그것을 취하면 그만이다.”[72] 노리나가에 이르러 일본은 동아시아 국제 질서에서 독자 문명의 독립을 주장하는 단계를 넘어서 배타적인 민족주의와 선민 의식을 재생산하는 국학(國學)의 탄생을 낳았던 것이다.

1644년 체제에서 에도 막부가 얼마나 깊이 중국 중심의 960년 체제로부터 이탈했는지 보여주는 흥미로운 이야기가 있다. 야마자이 안사이(山崎闇齋, 1619~1682)의 제자가 스승에게 물었다. “중국이 공자를 대장군으로 하고 맹자를 부장으로 삼아서 수만의 기병을 거느리고 우리 일본을 공격한다면, 우리와 같이 공맹(孔孟)의 도(道)를 배운 사람들은 어떻게 대처해야 하는가요?” 안사이는 대뜸 대답했다. “우리들은 갑옷을 입고 날카로운 무기를 들고 그들과 싸워서 공자와 맹자를 사로잡아 나라의 은혜에 보답해야 한다. 이것이 곧 공맹의 도(道)이다.”[73] 이 일화는 동아시아, 즉 청·조선·에도 정부 사이에 공통의 보편성이 없다는 것을 상징적으로 보여주고 있다.

5. 1894~1895년 체제: 국민국가 ∨ 억압적 대동아공영 ∨ 국학 ∨ 국권(國權) 담론

1644년 체제는 이전 체제에 비해서 단일한 중심을 가지지 못했지만 충돌 없는 경쟁을 통해 장기간 지속되었다. 16세기에 마테오 리치(1552~1610) 등 천주교 선교사들이 동아시아로 진출해서 서학(西學)을 전파할 때 보유론(補儒論)의 전략을 취했던 터라 커다란 문제가 생기지 않았다. 19세기에 이르러 이양선(異樣船)이 견선리포(堅船利砲)로 바뀌면서 이익을 추구하게 되자 서세동점(西勢東漸)의 상황이 생겨났다. 이처럼 1644년 체제는 서학과 서세가 동아시아의 주변이 아니라 중심부로 침투하게 되면서 종말을 고하게 되었다.

그 결과 동아시아는 내부(內部)가 아니라 외부(外部)의 적으로부터 자기 보존의 과제를 실현하기 위해서 경쟁하는 국민 국가로 변모하게 되었다. 동아시아의 개별 국가는 식민지와의 위기에서 국권(國權) 담론을 통한 국학(國學)의 정립을 목표로 삼게 되었다.[74] 이어서 일본은 근대의 국민 국가로 빠르게 변신한 뒤에 전근대 중국을 대신해서 공동의 적인 서양에 대응하는 주도권을 추구했다. 이를 위해서 일본은 대동아(大東亞)의 통합을 추진하느라 1592년 이후 다시금 동아시아를 국제 전쟁으로 소용돌이로 몰아넣었다.

---

72) 가쓰라지마 노부히로 저, 김정근 외 옮김, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009, 30~35쪽 참조. 인용문은 노리나가 교토 유학 중에 시미즈 기치타로清木吉太郎에게 보낸 편지에 나오는 구절이다. 노리나가의 주장을 확인하려면 고희탁 외 옮김, 『일본 ‘국체’ 내셔널리즘의 원형: 모토오리 노리나가의 국학』, 동북아역사재단, 2011 참조.

73) 황쥔제(黃俊傑), 정선모 옮김, 『동아시아학 연구방법론』, 심산, 2012, 57~58쪽 재인용. 황쥔제는 이 가설적 사항이 단순한 사유실험이 아니라 실질적 위기를 상상한 것이라고 보고 있다.

74) 한·중·일의 국학 개념에 대한 개설적인 이해와 관련해서 한국국학진흥원 교육연구부 편, 『국학이란 무엇인가』, 한국국학진흥원, 2004 참조.

이렇게 보면 1894~1895년 체제는 중국이 1840년에 아편 전쟁을 통해 서양과 충돌하고 1853년에 일본이 미국에게 굴복하고서 양국이 근대 국가로의 변신을 꾀한 뒤 대결하면서 개막했다. 즉 1894~1985년 체제는 동아시아가 내부와 외부의 적을 동시에 가지면서 시작된 신체제였다.

1) 일본의 제국학(帝國學) 또는 황도(皇道)

미국이 1853~1854년간에 해군 함대를 동원한 무력 시위로 인해 일본이 그간 쇄국 정책을 풀고 개항을 하게 되었다. 개항 뒤 도쿠가와 막부가 점차로 몰락하면서 대정봉환(大政奉還, 1867)과 폐번치현(廢藩置縣, 1871)을 통해 천황제가 수립되었다. 이후 천황은 메이지 유신을 단행하여 부국강병을 달성하고 근대의 국민 국가를 완성시키고자 했다.

메이지 정부는 학술 제도를 정비하여 국민 국가의 토대를 구축하고자 했다. 이를 위해서 1886년 제국대학령에 따라 제국대학 문과 대학을 설립하고 또 1889년에 국사과(國史科)와 국문학과를 설치하고, 1893년에 국어학, 국문학, 국사학 강좌를 개설하여 자국의 언어, 역사, 문학 중심으로 근대 국가의 국민을 만들고자 했다.[75]

하가 야이치(芳賀矢一, 1867~1927)는 독일 유학에서 돌아와서 서양 문헌학을 모방해서 국학을 문헌학으로 정립하고자 했다.

> 뵈크의 말에 따르면 문헌학이 목적으로 하는 것은 옛 사람이 안 것을 다시 알려고 하는 것입니다. …… 고어를 아는 것을 첫 번째 단계로 하여 이미 배워 얻은 고문학의 지식으로, 그 사회 전체의 정치, 문학, 어학, 법제, 역사, 미술 등의 모든 사안을, 한 마디로 말하면, 하나의 국민 전체의 사회상의 생활상태, 활동 상태를 과학적으로, 학술적으로 연구해 안다고 하는 것, 이것이 문헌학의 목적이라 할 수 있습니다. …… 그 국민을 외부의 국민과 구별하는 것이 국학의 목적이라고 훔볼트는 보다 명료하게 말하고 있습니다. …… 지금의 학문은 세계적이고 국민적은 아니다, 세계적이기 때문에 만국공통이다, 라는 것에는 문헌학의 연구가 필요하지 않습니다. 그러므로 국학은 그 연구의 범위를 고대에 두지 않으면 안 됩니다.[76]

하가 야이치는 국학(國學)을 문헌학 또는 고전 문헌학과 등치시키고 있다. 이러한 국학(國學)의 틀 안에 유학(儒學)이 들어설 자리가 전혀 없어진다. 아울러 그는 국학(國學)을 외부의 국민과 구별되는 국민 만들기에 철저하게 한정시키고 있다. 이 때문에 국학(國學)은 배타적 동일성의 원리가 되면서 타자와 소통 불가능한 특성을 가지게 되었다.

1894~1895년 체제에서 메이지 정부는 일본의 고유한 문명의 길을 찾으면서도 서양 제국주의 세력에 의한 식민지화의 위기를 벗어나는 이중의 과제를 풀어야 했다. 이때 일

75) 가쓰라지마 노부히로, 김정근 외 옮김, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009, 76쪽 참조.

76) 「국학이란 무엇인가」, 『芳賀矢一選集』제1권, 國學院大學, 1982. 가쓰라지마 노부히로, 김정근 외 옮김, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009, 77~78쪽 재인용.

본에는 두 가지 노선, 즉 흥아(興亞)와 탈아(脫亞)가 있다. 흥아(興亞)는 아시아의 모든 나라가 일국의 힘으로 식민지화의 위기를 벗어날 수 없으므로 아시아가 연대하는 것이다. 탈아(脫亞)는 아시아의 개명(開明)을 기다려서 아시아를 일으켜 세울 여유가 없으므로 동방(東方)의 악우(惡友)를 떠나서 서양의 신문명으로 나아가야 한다는 것이다.

이후 역사의 전개로 보면 흥아론(興亞論)은 순진하고 낭만적이어서 어리석게 보인다. 하지만 당시 흥아론(興亞論)은 메이지 시대 관(官)과 민(民)의 문헌에 자주 드러나고 있었다. 타루이 토오키치(樽井藤吉)은 『대동합방론(大東合邦論)』(1893)에서 먼저 일본과 조선이 대등하게 합방하여 대동(大東)을 이루고 이를 바탕으로 중국, 기타 나라와 연합하여 서양의 침략을 막아내자는 것이다. 탈아론(脫亞論)은 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835~1901)가 동양 침략을 정당화시키는 서양의 도식, 즉 문명과 야만(미개)의 틀을 동아시아에 재적용한 것이다.[77] 이로써 1894~1895년 체제의 국학(國學)은 서세의 위협 아래에서 국민 국가의 완성을 통해서 제국을 이루려고 하는 억압적 제국학(帝國學)으로 확대되었던 것이다.

탈아론(脫亞論)이 득세하면서 일본은 이제 지나(支那)로 개명된 중국을 현실적으로나 사상적으로 압도하게 되었다는 자부심을 가졌다. 이런 측면에서 1894~1895년의 청일 전쟁은 중국에 대한 일본의 우월성을 인증하는 역사적 사건이자 새로운 체제의 출범을 알리는 신호였다. 후쿠자와 유키치는 청일전쟁의 결론을 예감하듯이 1875년에 지은 『문명론지개략(文明論之槪略)』에서 “지나인은 사상이 빈곤하지만 일본인은 사상이 풍부하다. 지나인은 하는 일이 별로 없지만 일본인은 일을 많이 한다.”라는 말처럼 인상 비평을 통해 일본과 지나(중국)가 문명과 비문명(미개)의 도식을 확정하고 있다.[78] 이로써 고대 중국에 기원을 두고 있는 성인의 도(道)는 적어도 1644년 체제에서 유일한 가치 체제로 여기지 않았지만 그렇다고 결코 전면 부정되지 않았는데, 1894~1895년 체제에 이르러 문명에 반하는 유물로서 버려야 할 대상으로 여겨지게 된 것이다. 1894~1895년 체제는 일본이 동아시아의 공통 가치 체계로서 유학의 몰락이라고 할 수 있다.

서세동점(西勢東漸)의 상황에서 일본은 청(중국), 조선(한국)과 달리 어떻게 근대 국가로 재빨리 변신할 수 있었을까? 지금까지 논의한 맥락으로 볼 때 일본이 구체제의 저항이 약한 데에 그 해답을 찾을 수 있다. 1644년 체제에서 주자학과 고대 성인의 도(道)로부터 ‘이탈’하면서 고도(古道), 신도(神道)를 발견했기 때문에 1894~1895년 신체제의 출범을 막을 이념의 저항이 없었다. 오히려 막부체제의 붕괴와 문헌학으로서 국학(國學)의 정립이라는 지원을 받아서 신체제, 즉 제국학(帝國學)으로 황도(皇道)를 정립시킬 수 있었다. 이는 청과 조선이 서세동점의 위기 상황에서 960년 체제와 1644년 체제의 이중 저항에 가로막혀서 1894~1895년 신체제의 전환을 신속하게 추진할 수 없었다.

---

77) 다케우치 요시미(竹內好), 서광덕·백지운 옮김, 『일본과 아시아』, 소명출판, 2004; 2쇄 2006, 206~214쪽 참조.

78) 가쓰라지마 노부히로, 김정근 외 옮김, 『동아시아 자타인식의 사상사』, 논형, 2009, 133~138쪽 참조.

2) 중국의 국학(國學)

중국은 19세기에 서양, 일본과의 연이은 전쟁에서 패배하면서 과거 찬란한 문명의 제국에서 반식민 상황으로 전락했다. 근대의 지식인들은 망국멸종(亡國滅種)의 위기 극복을 모색하면서 전통을 총체적으로 성찰하게 되었다. 20세기 초반 신문화운동의 바람이 거세게 불면서 유학(儒學)은 봉건 문화의 상징이 되면서 파괴와 부정의 대상이 되었다. "타도공가점(打倒孔家店)!"의 구호와 '전반서화(全盤西化)'의 방향 설정은 이러한 도도한 물결을 대변했다.

이처럼 유학(儒學)을 부정하는 흐름이 주류를 이루었지만 그 이면에는 유학(儒學)의 재해석을 통해 근대 적응과 극복을 달성하자는 흐름도 있었다. 후자는 신학(新學)으로 표상되는 서학(西學)에 맞서기 위해서 구학(舊學)에 지나지 않는 유학(儒學)의 새로운 이름을 찾기 시작했다. 이 과정에서 국학(國學)은 구학(舊學)을 대체하면서 신학(新學)에 대응하는 과제를 위해서 등장했던 것이다.

역사적으로 보면 '국학(國學)' 용어는 『주례(周禮)』「춘관(春官)」에 가장 먼저 보인다. "악사가 국학(國學)의 업무를 맡아서 어린이(청소년)에게 춤을 가르쳤다." 『예기(禮記)』에 보면 거주 형태에 따라 다양한 교육 기관을 두었는데 "국(國)에는 학(學)을 두었다"고 한다.[79] 이 국학(國學)은 근대의 국학(國學)과 달리 천자나 제후가 있는 수도에 귀족자제를 위해 설치한 교육 기간을 가리킨다고 할 수 있다.

근대 '국학(國學)' 개념의 기원과 관련해서 다양한 설명이 있다.[80] 그 중 국학(國學) 개념의 활성화에 기여한 인물을 꼽으라면 단연 량치차오(1873~1929), 『국수학보(國粹學報)』의 진영, 장타이옌(章太炎, 1868~1936) 등을 빼놓을 수 없다. 량치차오는 1901년에 「중국사서론(中國史叙論)」에서 '국수(國粹)'를 사용하다가 1902년 일본에서 황준헌(黃遵憲, 1848~1905)에게 『국학보(國學報)』의 창간을 제안하면서 '국학'을 처음으로 썼다. 얼마 뒤 량치차오는 「논중국학술사상변천지대세(論中國學術思想變遷之大勢)」를 쓰면서 '국학(國學)'을 여러 차례 사용하여서 그 개념의 확산에 기여를 했다.

중국 국내에서는 1905년 국학보존회(國學保存會)가 기관지 『국수학보(國粹學報)』를 창간했는데, 편집 책임을 맡은 덩시(鄧實, 1877~1951)가 국학(國學)의 정의를 내린 적이 있다. "국학(國學)이란 무엇인가? 한 나라가 가진 학문이다. 땅(영토)이 있으면 사람이 그 위에 살고 이로 인해 나라를 이루게 된다. 나라가 있으면 나름의 학문이다. 있다. 학(學)이란 한 나라의 학문을 배워서 나라의 쓰임에 이바지하고 한 나라를 스스로 다스리는 것이다."[81] 그 대상과 범위가 적시되지 않아 국학의 정의가 엄밀하지 않다. 문맥으로 보면

79) 『주례』「宗伯 樂師」"樂師掌國學之政, 以教國子小舞." 『禮記』「學記」"古之教者, 家有塾, 黨有庠, 術有序, 國有學."

80) 이와 관련해서 田正平·李成軍, 「近代'國學'概念出處考」, 『華南師範大學學報(社會科學版)』, 2009년 제2기; 惠賜, 「清末'國學'概念的提出及特點研究」, 『儒家中國』, 2012.9.25 참조.

81) 「國學講習記」, 『國粹學報』제19기, 1906. "國學者何? 一國所有之學也. 有地而人生其上, 因以成國焉, 有其國者有其學. 學也者, 學其一國之學以爲國用, 而自治其一國也."

국학(國學)은 한 나라 학문의 총체를 가리키기도 하고 학문의 총체 중 국용(國用)과 자치(自治)에 기여할 수 있는 학문을 가리키기도 한다.

량치차오와 덩시가 국학(國學) 개념을 고안해서 썼지만 그것을 대중화시킨 인물은 장타이옌이다. 그는 일찍이 1906년 일본 동경에서 국학진기사(國學振起社)의 설립을 주도하면서 국학(國學)을 신학(新學)인 서학(西學)과 상호 보완을 강조하면서 국광(國光)과 결부시켜 설명하면서 그 내용을 제자학(諸子學), 문사학(文史學), 제도학(制度學), 내전학(內典學), 송명리학(宋明理學), 중국 역사 등 6분야로 구분했다. 이때 그는 국학(國學)을 캉유웨이의 공교(孔教)와 엄격하게 구별했다. 또 1908년에 일본의 유학생을 상대로 『설문해자(說文解字)』, 『장자(莊子)』 등 고대 문헌을 강의했다. 귀국한 이후에 그는 베이징, 상하이(1922)의 강학(講學), 蘇州(1934)의 장씨국학강습회(章氏國學講習會) 등을 통해 국학을 대중에게 널리 보급하고자 했다.[82]

이처럼 19세기 국학(國學)은 나름의 특징을 갖는다고 할 수 있다.[83] 먼저 일본의 국학(國學)이 탈중국(脫中國)과 일본의 고유 문명의 모색과 긴밀하게 연관되어있다면 중국의 국학(國學)은 민족의 위기 진단을 위해 부정의 대상이 되지만 위기 극복을 위해 새로운 동력을 제공하는 긍정의 대상이 되는 이중적 특성을 지니고 있었다. 첫째, 국가(왕조)가 설립한 학교에서 민간에서 자율적인 학술 활동으로 변했다. 둘째, 국가(왕조)가 질서의 유지와 재생산을 위해 지정하는 교과목에서 개별 왕조의 이해와 상관없이 중국의 정체성을 총체적으로 파악하려는 노력으로 바뀌었다. 셋째, 전통은 일방적 숭배의 대상이 아니라 객관적 거리를 허용하는 비판과 탐구의 대상이 되었다. 넷째, 유학(儒學) 중심을 벗어나서 제자백가(諸子百家), 제도(制度), 언어(言語), 문학 등 다양한 분야가 고루 관심의 대상이 되었다. 다섯째, 서학(西學)의 도전에 대응하기 위해서 과학적 방법론을 수용하게 되었다. 여섯째, 국가, 민족의 위기 극복과 결부되어 학문과 정치 영역이 결합되었다.

첸무(錢穆, 1895~1990)도 장타이옌과 같은 제목의 『국학개론(國學概論)』을 출간했다.[84] 흥미로운 점은 첸무가 당시 학문의 나아갈 지표로 등장한 ‘국학(國學)’에 대해 독특한 주장을 펼친다는 데에 있다. 그는 머리말에 해당하는 「변언(弁言)」에서 “학술에는 본래 국계(國界), 즉 국가의 경계가 없다”는 말로 시작했다. 이어서 그는 “‘국학(國學)’이란 개념이 19세기 이전에 이어받은 바가 없고 그 이후에도 성립되지 않을 것이다. 다만 한 시대의 명사일 뿐이다.”라고 예측했다. 또 ‘국학(國學)’ 관련 저술을 하려니 “그 범위가

82) 이러한 대중화 작업의 일환이 『國學概論』의 출간이다. 이 책은 장타이옌이 1922년 4~6월 상하이에서 강연한 것을 차오쥐런曹聚仁이 채록하여 泰東圖書局에서 출간했다. 한국어 번역으로 조영래 옮김, 『중국학개론』, 지식을만드는지식, 2011 참조.

83) 이와 관련해서 장타이옌의 국학에 대한 설명을 참조할 만하다. 그는 국학의 본체에 대해 1) 經史는 신화가 아니다, 2) 諸子의 저술은 종교가 아니다, 3) 역사는 소설 傳奇가 아니다 등 세 가지를 제시하고, 학문 방법에 대해 1) 서적 징위의 판별, 2) 小學의 정통, 3) 지리의 파악, 4) 고금 人情의 변천 파악, 5) 문학의 응용과 분별 등 5가지를 제시했다. 조영래 옮김, 『중국학개론』, 지식을만드는지식, 2011, 9쪽.

84) 첸무는 1920년대 중반에 無錫의 江蘇省立第三師範과 蘇州의 江蘇省立蘇州中學에서 강의하면서 수시로 기록한 내용을 1927년 商務印書館에서 이 책을 출간했다.

미치는 바와 관련해서 어떤 것이 국학에 들어가는지 어떤 것이 들어가지 않는지 실로 판별하기 어렵다."며 고충을 토로하고 있다.[85]

1930년대를 거치면서 국학(國學)은 점차 사회의 공론장에서 활력 있는 논의를 불러일으키지 못했다.[86] 1978년에 개혁개방을 실시하여 급격한 경제 성장을 거둔 뒤에 2000년 무렵 국학열(國學熱)이 점화되고 있다.[87] 이 열기는 1894~1895년 체제 초기의 국학과 양상이 다르다. 2000년의 국학열은 공자열(孔子熱)로도 표현될 정도로 전통 문화 중 '공자'에 초점이 맞추어져 있다. 아울러 국학은 신체제로의 전환을 방해하므로 부정해야 할 대상이었던 과거와 달리 경제 성장을 설명하고 중화 민족을 통합시킬 수 있는 가치로 간주되고 있다.

3) 한국(조선)의 국학(조선학)

조선은 1644년 체제에서 현실적으로 청(淸) 제국을 부정할 수는 없었지만 960년의 구체제에 있었던 중화(中華)를 수호할 수 있는 적임자로 자처했다. 그 일단이 대보단(大報壇)의 설치, 『존주휘편(尊周彙編)』의 편찬으로 나타났다. 이처럼 중국적인 것의 고수에 열을 올렸을 뿐만 아니라 조선적인 것에 관심을 두었다.[88] 예컨대 정약용이 유배지에서 자식에게 편지를 보자. "우리나라 사람들은 걸핏하면 중국의 사건을 끌어들이는데, 이 또한 못난 짓거리이다. 반드시 『삼국사기』『고려사』『국조보감』『여지승람』『징비록』『연려실기술』과 우리나라 문헌을 뒤져서 적절한 사실을 찾고 어울리는 지방을 살펴서 시에 넣어 쓴 뒤에라야 세상에 이름을 알릴 수 있고 후세에 전할 만하다."[89]

1644년 체제에서 조선의 학자-관료는 중화의 수호자로 자처하면서 청(淸) 제국에 대한 복수설치(復讎雪恥)를 준비했다. 수호하는 것은 기존에 없던 새로운 것이 아니라 이미 있던 것이다. 이런 측면에서 조선의 학자-관료는 1644년 체제에서 960년 체제를 수호하는 역설적인 상황에 놓인 것이다. 이로써 조선의 시공간은 960년 체제를 적용하는 수동성을 가질 뿐이지 신체제를 고안하는 능동성을 지닐 수 없었다. 따라서 조선적인 것의 관심을 환기시킨다고 하더라도 그것은 찻잔속의 폭풍일 뿐 시대를 전환하는 거대한 바람이 될 수 없었다. 이 점은 도쿠가와 막부 시절의 고학(古學)과 뚜렷하게 구별되는 것이다.

---

85) 錢穆, 『國學概論』, 商務印書館, 1997, 1쪽. "學術本無國界. '國學'一名, 前旣無承, 將來亦恐不立. 特爲一時代的名詞. 其範圍所及, 何者應列國學, 何者則否, 實難判別."

86) 근현대의 '國學' 개념의 파악을 위해서 王富仁, 「'新國學'論綱」, 『新國學研究』第1輯, 人民文學出版社, 2005, 1~162쪽 참조.

87) 이상욱, 「현대 중국 "국학열" 소고」, 『인문과학연구』 12, 2007; 형려국, 「오늘날 중국의 '國學熱'의 몇 가지 사고에 대해」, 『공자학』 16, 2009 참조.

88) 조성산, 「18세기 후반~19세기 전반 '朝鮮學' 형성의 전제와 가능성」, 『동방학지』 148, 2009 참조.

89) 『與猶堂全書』 제1집 「寄淵兒 戊辰冬」 "雖然我邦之人, 動用中國之事, 亦是陋品. 須取三國史, 高麗史, 國朝寶鑑, 輿地勝覽, 懲毖錄, 燃藜述李道甫所輯, 及他東方文字, 採其事實, 考其地方, 入於詩用, 然後方可以名世而傳後."

조선은 1894~1895년 체제에서 중첩된 위기를 해결해야 했다. 먼저 1644년 체제에서 현실적으로 청(淸) 제국에게 굴종하면서 이념적으로 우월성을 주장하는 혼돈의 관계를 청산해야 했다. 둘째, 서구 제국주의 침탈로부터 자위권을 행사해야 한다. 셋째, 탈아론(脫亞論)에 따라 일찍 문명으로 개명한 일본의 침략 야욕을 분쇄해야 했다. 넷째, 무능한 왕조를 바꾸어서 내외의 위기에 능동적으로 대처하려고 하는 시대의 요구에 대응해야 했다. 이처럼 조선은 사중(四重)의 위기 상황에서 1894~1895년 체제 속으로 급속하게 편입되었다.

조선의 학자-관료는 동도서기(東道西器)의 논리를 강구했지만 현실에서 긍정적인 효과를 거두지 못했다. 조선은 대한제국(1897~1910)으로 탈바꿈하면서 자주와 독립의 목표를 추진하고자 했다. 하지만 1910년에 일본의 식민지로 전락하면서 사람들은 과거와 다른 새로운 방향을 설정하여 그것을 위한 과제를 수행해야 했다. 이제 임진 전쟁으로 인해 망국(亡國)의 위기에 처한 조선을 구원해준 명(明) 제국과 같은 경찰 국가(上國)도 없고, 상호 이해를 위해서 동맹을 맺을 만한 우방도 없고, 식민지가 된 약소국의 권익에 귀기울여줄 국제기구도 없었다.

따라서 망국의 직전 또는 식민지의 전락 이후에 대한제국은 독립할 역량을 갖추지 못하면 멸망할 수밖에 없다는 차가운 국제 질서의 피해자가 되었다. 1910년 전후로 망국을 피할 수 없었지만 국권 회복 또는 독립을 쟁취하려는 움직임이 생겨나기 시작했다. 이러한 상황에서 신채호는 1894~1895년 체제에서 한국이 나아갈 방향을 뚜렷하게 제시하고자 했다.[90] 그는 망국을 앞둔 상황에서 형식적 국가와 정신적 국가를 구별했다. 그는 이 구분을 통해 형식적 국가가 망할 수 있지만 정신적 국가는 형식적 국가의 멸망에도 불구하고 살아남을 수 있다고 주장했다.[91] 반대로 정신적 국가가 계승되지 않고 멸망한다면 진정한 멸망에 이르게 되는 것이다.

신채호는 정신적 국가의 보존을 최우선 과제로 설정했지만 시대 상황은 그와 달랐다. “무슨 주의(主義)가 들어와도 주의를 위하는 조선은 있고 조선을 위한 도덕(道德)과 주의(主義)는 없다.” 즉 공자의 유교(儒敎)가 들어오면 공자(孔子)를 위한 조선(朝鮮)은 있지만 조선(朝鮮)을 위한 공자(孔子)는 없다는 것이다.[92] 신채호는 ‘조선학’을 주창한 것이 없지만 그의 주장 속에 조선학의 태동을 제안하고 있다. 신채호가 아니더라도 누구라도 ‘조선학’을 주창할 수밖에 없었다. 1930년대부터 ‘조선학’의 요구가 하나의 흐름을 형성하게 되었다. 지금 망한 형식적 국가를 회복하려면 아직 망하지 않은 정신적 국가를 지켜야 하는데, 그 정신적 국가는 반드시 조선적인 것과 일체가 되어야 한다. 만약 정신적 국가가 조선적이지 않는 것과 결합된다면 정신적 국가가 부활한다고 해도 그것이 ‘조선’이 될 수 없는 것이다.

90) 신정근, 「신채호의 투쟁적 자아관」, 『철학』 109, 2011 참조.
91) 신채호, 『丹齋申采浩全集』 별집, 「精神上의 國家」(1909), 160쪽.
92) 「浪客의 新年漫筆」(1925), 『단재신채호전집』 하, 25~26쪽. 신채호의 이 주장에는 공맹을 공격해야 한다고 했던 야마자이 안사이의 목소리가 약간 감지된다.

따라서 조선은 식민화된 1894~1895년 체제에서 독립의 응집력이 될 수 있는 조선학을 주창하게 되면서 자연히 공자이든 주자이든 유학으로부터 일정 정도로 거리를 둘 수밖에 없었다. 이것은 도쿠카와 막부의 1644년 체제에서 고립화를 벗어나려는 시도와 함께 고도(古道), 신도(神道)를 발견하는 것과 비슷하다고 할 수 있다.[93] 예컨대 신채호의 선교(仙敎), 수두교, 낭가, 최남선의 부루교, 신도(神道), 박은식의 국혼(國魂), 정인보의 조선얼, 안재홍의 한, 붉, 태백진교(太伯眞敎), 안확의 종사상(倧思想), 이능화의 신교(神敎)[94] 등을 보면 공통적으로 조선적인 것을 강조한다. 반면 유물사관을 수용한 백남운(白南雲), 이청원(李淸源), 김태준(金台俊) 등의 사회경제사 학파는 민족주의 사학의 민족정신과 영웅론을 신비주의와 허장성세로 비판했다.[95]

주창자는 다르지만 조선학은 분명 공통점을 갖는다. 첫째, 조선적인 것과 비조선적인 것의 구별을 위해 조선적인 것의 기원에 관심을 갖는다. 시대로는 고대가 대상으로는 단군이 초점이 되었다. 고대의 단군은 중국의 삼황오제, 일본의 태양신 아마테라스에 대응된다. 둘째, 오염되지 않는 자연, 타락되지 않는 집단을 찾아서 독립의 동력으로 삼고자 했다. 셋째, 사람의 결속과 응집을 위해서 종교성을 부각시킨다. 이것은 장타이옌이 캉유웨이와 달리 국학에서 종교성을 배제하고 과학성을 부각시키려는 점과 차이난다. 이렇게 보면 역설적으로 조선은 1894~1895년 체제에서 중국과 다르고 일본과 닮은 길을 걸어가려고 하고 있다.

6. 21세기 신체제: 동아시아 ∨ 인권의 심화 ∨ 인권유학 ∨ 공동체성

21세기의 사회 정치 지형은 전근대의 그것과 크게 다르다. 근대(현대) 이후는 1644년 체제와 그 이전의 모든 체제가 기반하고 있는 삶의 조건을 송두리째 부정하고서 출발한다. 자연 질서에 바탕을 둔 신분 질서는 동아시아의 근대화에서 비인간적이며 반인권적인 제도로서 법적으로 철폐되었다. 군주, 사대부, 남성의 특권은 보편 인권에 반하는 것으로 간주되기 때문이다. 아울러 유학이 사상 문화에서 갖는 특권적 지위도 부정되었다. 오히려 근대에 반하는 봉건적 가치로 간주되어 금기시되기도 했다. 물론 1980년대 동아시아의 경제 성장과 민주주의의 진전으로 인해 유학의 가치가 다시금 주목을 받게 되었다고 하지만 유학(儒學)이 전근대 통합 학문, 특히 960년 체제의 지배적인 지위를 회복했다고 할 수는 없다.

---

93) 미야지로 히로시는 일본의 국학과 한국의 조선학이 역사적 경위나 배경이 다르지만 종교성에서 합치한다는 점을 일찍이 지적한 적이 있다. 「일본의 국학과 한국의 조선학: 비교를 위한 서론적 고찰」, 『동방학지』 143, 2008 참조.

94) 김동환, 『국학이란 무엇인가』, 흔뿌리, 2011, 74, 82쪽 참조.

95) 최기영, 『식민지시기 민족지성과 문화운동』, 도서출판 한울, 2003, 55~60쪽. 이청원은 『朝鮮社會史讀本』에서 정인보의 '얼'을 강력하게 비판했다. "儒敎訓話的이고 정책적이고 반봉건적인 '조선학'은 조선의 역사적 과정을 세계사와 전혀 별개의 독립적인 고유한 신성불가침의 '5천 년간의 얼'을 탐구하는 데 열심이고, 그 공식의 천재는 '단군'에 분식하고, 그 전체적인 영웅은 '이순신'의 옷을 빌려 입고, 그 재간 있는 사람은 '정약용'의 가면을 쓰고 역사를 왜곡하고 있다. 이리하여 '얼'에 의하여 이루어진 신비적인 역사가 이루어진 것이다."(최기영, 58쪽 재인용)

1) 국학(國學)의 폐기와 재연

문인(文人)이든 무사(武士)이든 유학(儒學)의 가치를 주도하던 계층은 사회 역할과 지위에서 커다란 변화를 겪었다. 이전 체제에서 문인과 무사는 유학(儒學)의 가치와 사회 체제의 가치를 동일시하며 그 가치를 현실화하면서 수호하고 재생산하는 주도 계층이었다. 주도 계층이라도 지배적 유학의 가치를 달리 해석한다면 그것으로도 ‘이단(異端)’과 ‘사문난적(斯文亂賊)’의 낙인을 받아서 배제되었다. 반면 21세기 체제에서 유학 연구자는 비판보다 숭배의 대상으로서 절대적 가치를 지닌 유학(儒學)의 권력장이 아니라 비판이 허용되는 가치의 시장과 사상의 자유를 보장하는 헌법적 질서에서 활동하고 있다. 이로써 유학은 학자-관료가 아니라 학자 또는 지식인에 의해서 연구되게 되었다.

이처럼 21세기 신체제에서 유학(儒學)은 이전의 구체제와 전혀 다른 삶의 제도 위에서 새로운 도전을 맞이하고 있다. 한국은 사회적 강자와 약자 중에 약자의 권리 보호에 둔감한 약탈적 자본주의, 한국 전쟁의 경험을 지배 질서의 동력으로 삼는 반공적 자유주의의 자장에 갇혀있다. 중국은 검은 고양이와 하얀 고양이를 구별하지 않고 효용을 강조하는 공리주의적 사회주의, 비약적 경제 성장을 발판으로 갈등을 낳는 패권주의를 추구하고 있다. 일본은 1894~1895년 체제에서 자행했던 제국주의의 피해 책임을 회피하고 과거의 영광을 재현하려는 군국적(軍國的) 복고주의, 사회주의 세력의 쇠퇴 이후에 전후 장기적으로 득세하고 있는 정치적 보수주의를 벗어나지 못하고 있다.

이 상황에서 21세기 신체제에서 유학이 나아갈 길은 세 갈래이다. 하나는 1894~1895년 체제에서 무용론과 파탄론에 의해서 폐기 처분된 유학이다.[96] 이 유학은 문헌학적 연구가 가능하지만 재해석은 불가능하다.(여기서 논외로 친다) 둘째, 1894~1895년 체제에서 부상된 국학(國學)의 연장선상에서 유학의 활로를 찾는 길이다. 셋째, 1894~1895년 체제에서 완성시키지 못한 근대의 가치에 주목하는 길이다. 즉 유학을 자유, 평등, 박애의 인권, 민주주의의 제도, 과학의 지식과 연계해서 그 가치를 심화시키는 방향으로 나아가는 것이다.

현재 유학 연구는 세 번째보다 두 번째 방향이 득세를 하고 있다. 1894~1895년 체제에서 동아시아는 망국멸종(亡國滅種)의 위기 상황에 내몰렸기 때문에 인권(人權)보다 국권(國權)을 우선시하는 국학을 지향했다. 나아가 중국에서는 2000년대의 국학열(공자열)과 이전 체제의 도통(道統)을 확충한 ‘국학대사(國學大師)’의 계보를 작성하고 있다.[97] 21세기의 신체제에서 유학은 왜 두 번째에 머물러 있는 것일까? 첫째, 국권이 회복된 이후에도 동아시아는 영토, 역사 등 미회복된 국권의 반환을 주요 의제로 설정하고 있다. 이로 인해

96) 서양의 Philosophy의 번역과정에 나타난 儒學과 대립 양상과 관련해서 김성근, 「메이지 일본에서 “철학”이라는 용어의 탄생과 정착: 니시 아마네(西周)의 “유학”과 “philosophy”를 중심으로」, 『동서철학연구』 59, 2011 참조.

97) 중국의 검색 사이트(www.baidu.com)에서 ‘國學’을 검색하면 ‘國學大師名錄’이라 하여 명단이 열거되고 있다.(http://baike.baidu.com/view/2592.htm) 『論語』에 충실히 하는 한 好學대사는 가능하지만 國學대사는 불가능하다. 그럼에도 불구하고 최고의 학인을 낯 뜨겁게 국학대사로 예찬하고 있으니 안타까운 일이다.

동아시아는 보수의 능동성과 함께 배타적 민족주의, 반인권적 국가주의가 사회 질서의 중핵에 자리하고 있다.[98] 둘째, 동아시아에서 국민-국가의 만들기가 완성이 아니라 진행 중인 상태에 있다. 이에 따라 동아시아는 국권의 절대성을 근본적으로 의심하지 않으므로 국권론(國權論)을 반성적으로 사유하지 못하고 있다. 셋째, '프로젝트 인문학'이라고 할 정도로 오늘날 학자는 국가 기관의 연구비 수주에 종속되어 연구를 진행하고 있다.

2) 인권유학으로서 동아시아학의 성립 가능성: 비판 정신과 창조적 사유

유럽의 르네상스와 근대 만들기가 기성의 강력한 권위 체제를 유지하던 교권과 왕권에 대한 비판에서 출발해서 보편 인권의 자각과 근대적 주체에 도달했다. 21세기의 신체제에서 유학은 기성의 권위로부터 해방에서 출발할 수밖에 없다. 그 권위의 중핵에 '국권(國權)' 담론이 있다. 따라서 21세기 신체제의 유학은 국권보다 인권을 상위에 두는 방향으로 전환을 의미한다. 이러한 점에서 21세기의 유학은 초월적 성인이 되기를 요구하는 960년 체제의 성인 유학(聖學), 국권 회복을 위한 동력을 제공하는 1894~1895년 체제의 국학유학(國學儒學)과 다른 인권(人權) 유학 또는 인문(人文) 유학이 되어야 한다.[99] 이를 위해서 인문 유학과 인권 유학에 반하는 가치와 그 권위를 부정하는 자유로운 비판 정신을 발휘해야 한다. 비판 정신을 통해 우리는 지금 사람을 사람답게 살지 못하게 하는 권위와 제도의 기원과 기제를 뿌리째 파헤쳐서 그 정체를 드러내고 앞으로 사람[人]이 사람답게 살 수 있는 제도[文]를 자유롭게 상상하여 기획해내야 한다.

유학이 비판 정신과 결합된 인문유학 또는 인권 유학으로 재해석될 수 있을까? '유학' 하면 근대 실패의 원인으로 지목하거나 봉건적 가치의 대명사로 생각한다면 21세기 신체제의 유학은 불가능하다. 또 유학이 기성의 가치와 권위에 순종하는 인간을 양산하거나 섣부른 조화론으로 기성의 권에 타협하기다만 한다면 21세기 신체제의 유학의 불가능하다. 만약 유학에서 비판 정신을 함창(含藏)하고 있다면 21세기 신체제의 유학이 성립 가능할 수 있다. 사실 유학의 역사가 기존 체제의 '유학(儒學)'에 대한 끊임없는 도전과 응전의 과정이었다는 점이 간과되기 쉽다. 이전 체제의 필자들은 차이보다 동일성을 강조하는 글쓰기를 구사하고 있는데, 우리는 그들의 주장에 현혹되어서 차이를 발굴하여 목소리 높여 외치는 주장을 놓치곤 한다.[100]

---

98) 동아시아 사회가 보수화되고 하더라도 각국의 사정은 다르다. 근대 국가의 경험이 다르기 때문에 한국(남한)과 일본은 우파가, 중국은 좌파가 정치적 보수화를 추진하고 있다. 한국의 경우 1970~80년대 민주화 열풍과 함께 보수주의가 수세에 몰린 적은 있지만 보수는 특유의 능동성을 발판으로 정치적 주도권을 장악하고 있다.

99) 21세기 신체제의 유학은 인성론에 초점을 두어야 한다는 주장이 강하다. 물론 이 주장이 960년 체제의 단순 재판이 아닐 것이다. 그렇더라도 하더라도 인성 유학은 21세기 신체제의 초점을 제대로 짚지 못한 것이라고 할 수 있다. 현대 사회는 性惡, 합리적 개인, 私益의 추구, 세속성을 특징으로 하는데, 현대인에게 성인이 되라고 한다면 시대착오라고 할 수밖에 없다. 쉬캉성은 인성론 중심의 21세기 유학을 주장하고 있다. 許抗生, 「중국 유학의 미래 발전에 관한 몇 가지의 사고」, 김시업 편, 『동아시아학의 모색과 지향』, 성균관대학교출판부, 2005, 143~160쪽.

『논어(論語)』를 보면 공자는 “인(仁, 사람다움, 평화)과 관련해서 스승에게 굽히지 않는다.”라고 당당히 주장하고 있다.[101] 인은 공자가 중시하는 핵심 가치 중의 하나이다. 스승은 학문 영역에서 기성의 권위를 상징하는 최고의 인물이다. 공자는 제자가 최고의 가치와 관련해서 최고의 인물에게 순응하는 것이 아니라 대립하는 사태를 허용하고 있다. 문제 상황에서 인이 둘이 아니라 하나이므로 인(仁)의 제자와 반인(反仁)의 스승이 나타날 가능성이 있을 수 있기 때문이다. 사(師)를 스승이 아니라 군대 단위로 풀이하기도 한다. 이 경우는 한층 기성의 권위에 투항하지 않고 대립각을 세우는 의미 맥락을 드러낼 수 있다. 군대가 기성의 질서를 수호하는 가장 집중된 물리력이다. 이 물리력 앞에서도 굴복하지 않는다고 한다면 그 사람이 반인(反仁)의 기성 권위와 절대로 공존할 수 없다는 비판 정신을 가졌다고 할 수 있다.

맹자는 자신이 공자 사후에 양주와 묵적의 언론을 철저하게 공격해서 사회적 영향력이 줄어들어야 한다고 보았다. 그 결과 당시에 맹자가 공자의 학문을 잇는다고 하면서 너무 호변(好辯), 즉 주제넘게도 논쟁적이라는 평가를 들었다. 맹자는 이러한 평가를 받아들여서 침묵한 게 아니라 적극적으로 자신의 소명을 해명했다. 자기 이전의 요(堯)·순(舜)·우(禹), 문(文)·무(武)·주공(周公), 공자(孔子) 등이 가만히 앉아서 천하를 평정한 것이 아니라 시대에 맞는 자신의 임무에 능동적으로 대응하고 자신을 역할을 적극적으로 수행한 이야기를 하고 있다. 우는 치수 사업을 벌이고 무왕과 주공은 은나라를 정벌했고, 공자는 천자가 해야 하는 『춘추(春秋)』를 저술했다는 것이다. 따라서 맹자 자신도 사설(邪說)의 종식이라는 시대 사명을 완수하기 위해서 호변(好辯)할 수밖에 없다는 것이다. 이러한 자임(自任)에 대해 그는 “성인이 다시 태어난다고 하도라도 자신의 주장을 바꾸지 못할 것이다.”라며 정당성을 피력했다.[102] 맹자는 시대의 담론이 사람을 살리는 것이 아니라 역설적으로 짐승이 사람을 잡아먹고 사람이 사람을 잡아먹는[率獸食人, 人將相食] 식인(食人) 사회를 만들고 있다고 보았다.[103] 이에 그는 식인(食人)의 반인간적 사태를 초래한 사설(邪說)에 대해 맹공을 퍼부었던 것이다. 이 또한 비판 정신의 발로이자 인문(인권)을 위한 유학이었다고 할 수 있다.[104]

주희가 자신의 선배 철학자 정이의 “성즉리(性卽理)”, 장재의 “심통성정(心統性情)”의 테제를 수용하고 자신의 리선기후(理先氣後) 테제와 도심(道心)과 인심(人心), 천리(天

100) 이와 관련해서 자세한 논의는 신정근, 『철학사의 전환』, 글항아리, 2012 참조.

101) 『논어』「衛靈公」 36(431) “當仁, 不讓於師.”

102) 『맹자』「滕文公」 하 9 “聖人復起, 不易吾言矣.” 맹자의 시대 인식이 정확한지 이 글의 초점이 아니므로 논외로 한다. 초점은 사상의 주류적 흐름에 과감하게 맞서서 비판의 칼날을 겨루는 데에 있다.

103) 대진은 성리학을 以理殺人으로 비판했고, 루쉰은 유교의 예가 사람을 잡아먹는 吃人, 즉 以禮殺人의 특성을 갖는다고 비판했다. 사실 食人 현상의 경고는 맹자가 처음으로 한 것이다. 맹자의 주장을 “以獸食人, 以人食人”으로 표현할 수 있다. 이러한 상호 비판도 결국 살아있는 비판정신의 존재를 입증하는 것이라 할 수 있다.

104) 『中庸』에 보면 묵자의 三表처럼 유학에서 말하는 군자의 도가 확고한 기반 위에 서있으므로 백세 이후에도 한 점 의혹이 없을 것이라는 예언하고 있다. “君子之道, 本諸身, 徵諸庶民, 考諸三王而不謬, 建諸天地而不悖, 質諸鬼神而無疑, 百世以俟聖人而不惑.”

理)와 인욕(人欲), 태극(太極)과 음양(陰陽) 등의 개념을 종합화해서 공자와 맹자 등의 선진 유학과 구별되는 신유학을 대성해냈다. 이러한 테제와 개념은 반-성리학파들로부터 선불교와 도가의 용어를 무차별적으로 차용했다는 비판을 들었다. 반면 주희는 정이와 장재의 두 테제야말로 선진 유학에 없었던 것이지만 선천적 도덕의 근원을 정립하기 위해서 넘어뜨리고 두드려도 절대로 깨뜨릴 수 없는 확실한 이론의 토대라고 보았다.[105] 그는 마치 데카르트가 생각하는 주체를 명석 판명한 것으로 보았던 것처럼 이를 전박불파(擅撲不破)라는 말로 그 확실성과 의심 불가능성을 표현하고자 했다. 이렇게 보면 주희는 단순히 경전의 뜻을 풀이한 것에 그치지 않고 이전 체제에서 찾지 못했던 새로운 존재의 세계를 개척하는 창조적 사유를 해냈던 것이다.

왕수인(王守仁, 1472~1529)의 제자 서애(徐愛)는 『전습록(傳習錄)』의 「이끄는 글」에서 스승의 학설에 대한 절대적 신뢰를 다음처럼 표현했다. "선생님의 학설은 마치 물이 차갑고 불이 뜨거운 것처럼 참으로 확실해서 먼 훗날의 성인이 할 검증을 기다린다고 해도 한 점 의심이 있을 수 없다"라고 말했다.[106] 그는 물론 자신의 말이 아니라 『중용(中庸)』의 말을 빌었지만 그 말로 왕수인의 학설에 털끝만큼의 의혹이 있을 수 없다는 점을 분명히 했다. 왕수인과 서애의 대화에 맹자가 말한 「등문공(滕文公)」 하 9의 구절이 그대로 쓰인 용례가 있다. 서애는 책을 저술한 것이 도를 밝히는 것[明道]이고 문중자(文中子) 왕통(王通, 584~617)처럼 경전을 흉내 낸 것[擬經]이 명예를 위한 것[爲名]으로 엄격하게 구분하고 후자를 부정적으로 평가했다. 왕수인은 서애의 구분이 의미가 없을 뿐만 아니라 역사적으로 논설이 많아져서 저서가 많아지면 알맹이와 찌꺼기를 가리는 작업이 필요하다고 보았다. 즉 제대로 된 분서갱유가 필요하다는 논법을 펼치면서 왕통의 의도가 무엇인지는 몰라도 경전을 흉내 낸 것이 잘못으로 볼 수 없다는 주장을 펼쳤다. 이에 맹자의 "성인이 다시 태어난다고 하도라도 자신의 주장을 바꾸지 못할 것이다."라는 말을 인용했다(『傳習錄』 권상 11조목). 수나라의 왕통은 공자의 수준에 미치지 못하면서도 『논어(論語)』를 본받아 『중설(中說)』을 지었는데, 전근대의 철학사에서 주제 파악하지 못하는 인물로 간주되었지만 왕수인은 그 평가를 뒤집었다. 여기서도 왕수인은 통설에 결코 굴하지 않고 자신의 주장을 끝까지 고수하고 있다.

임성주(任聖周, 1711~1788)는 이민보(李敏輔, 1720~1799)에게 보내는 편지에서 "리가 순수하지 않다면 기가 진실로 그 자체로 순수할 길이 없고, 기가 순수하지 않다면 리가 공중에 매달린 채 홀로 순수할 수 있겠는가?"라며 자신을 주장을 정리하고서 "몇몇 주장은 본말이 완전히 만족할 만하니 넘어뜨리고 두드려도 절대로 깨뜨릴 수 없고 성인이 다시 태어난다고 하도라도 자신의 주장을 바꾸지 못할 것이다."라며 주희와 맹자의 말을 동시에 끌어들이고 있다.[107] 그는 주기병(主氣病)의 혐의를 받으면서도 자신의 주장을 굽히지 않고 있다.

105) 『張載集』 「張子後錄」 하, 『朱子語類』 권5 「性理」 2 "伊川性卽理也, 橫渠心統性情, 二句擅撲不破."
106) 『傳習錄』 「徐愛引言」 "然後知先生之說, 若水之寒, 若火之熱, 斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也."
107) 『鹿門集』 권5 「答李伯訥」 "理不純則氣固無自以純矣. 氣不純則理將懸空而獨純乎? 此數語, 自謂本末完足, 擅撲

대진(戴震, 1724~1777)은 『맹자자의소증(孟子字義疏證)』에서 도덕적 결정을 개인의 의견이 아니라 언제나 타당하며 불변의 기준[至當不易之則]에 기초해야 한다고 보았다.[108] 이것이 바로 성리학의 주관적 확신을 넘어서 객관적 확실성을 학적 출발점으로 삼으려는 태도를 나타낸다. 그래서 그는 『맹자자의소증』 등을 쓰면서 주관적 억측이 아니라 경전적 근거를 제시하면서 논지를 이끌어간다. 고증학은 단순히 사실을 열거하는 것이 아니라 주관성에 기초한 성리학을 넘어서기 위한 전략이었던 것이다. 그는 성리학의 주관성을 비판하고 자연(自然)과 필연(必然)을 구분하지 않는 노장과 불교의 한계를 지적하면서 성리학자 중에서 정자와 주자로부터 장재를 구분해서 그의 기화론(氣化論)을 긍정하고 있다. 대진은 자신의 철학사 이해를 맹자의 표현을 빌어서 확실성을 주장하고 있다.[109]

그리고 량치차오(梁啓超, 1873~1929)는 『신민설(新民說)』(1902)에서 중국(中國)의 나아갈 길을 봉건제의 신민(臣民)을 근대의 시민(市民)으로 탈바꿈하도록 계몽하는 데 두었다.[110] 이를 위해서 사덕(私德) 중시의 사회에서 공덕(公德) 중시의 사회로 바뀌어야 하는데, 공덕의 핵심이 바로 리군(利群), 즉 사회(국가) 공익의 증대에 있다.[111] 량치차오는 자신의 통찰에 대해 온 세계에 적용해도 타당하며 먼 훗날의 성인(지식인)이 할 검증을 기다린다고 해도 한 점 의심이 있을 수 없다고 자부했다(『중용』 인용). 그럼 왜 량치차오를 제외한 다른 사람들은 공익(公益)의 가치를 발견하지 못했을까? 과거 위대한 성현과 철인이 이와 관련해서 제대로 말하지 못했던 탓에 사람들도 하나같이 스스로 한계를 긋고서 앞으로 나아가려고 하지 않았기 때문이다. 반면 량치차오는 성현들이 말하지 않는 것에 굴하지 않고 그것으로부터 한 걸음을 내딛은 창조적 사유를 한 사람이 된다.

전체적으로 보면 동아시아 철학사에는 풍부한 비판 정신과 날카로운 창조적 사유를 함장하고 있다. 공자는 반인(反仁), 맹자는 식인(食人)의 반인간적 상황에서 불퇴전의 비판 정신을 표출했고, 주희와 임성주 그리고 대진은 반대 진영의 신랄한 비판에도 불구하고 창조적 사유를 감행하고 있다. 물론 이들의 사유 세계는 다시금 21세기의 신체제에서 혹독한 검증의 세례를 피할 수 없다. 하지만 그들이 걸어왔던 길은 묵종과 침묵의 길이 아니라 도전과 창조의 길이라고 할 수 있다. 21세기의 유학도 비판(批判) 정신과 창조적(創造的) 사유를 통해서 인권(人權) 유학으로 거듭나야 할 것이다. 이것은 유학이 바로 21세기의 동아시아에서 새로운 공동 기반으로서 재정립될 수 있는 길이기도 하다. 21세기의 동아시아 사회에는 인권과 인문이 아직 보편 규범으로 자리 잡지 못하고 있다. 계급은 사

不破, 雖聖人復起, 不易吾言.”

108) 필립 아이반호, 신정근 역, 『유학, 우리 삶의 철학』, 동아시아, 2008, 210~211쪽.

109) 『孟子字義疏證』「理」“獨張子之說, 可以分別錄之. 如言‘由氣化有道之名’, 言‘化天道’, 言‘推行有漸爲化, 合一不測爲神.’ 此數語者, 聖人復起, 無以易也. 張子見於必然之爲理, 故不徒曰神而曰‘神而有常’, 誠如是言, 不以理爲別如一物, 於六經孔孟近矣.”

110) 시민의 개념사와 관련해서 신진욱, 『시민』, 책세상, 2008; 박명규, 『국민·인민·시민: 개념사로 본 한국의 정치 주체』, 소화, 2009 참조.

111) “道德之立, 所以利群也. …… 是故公德者, 諸德之源也, 有益于群者爲善, 無益于群者爲惡, 此理放諸四海而準, 俟諸百世而不惑者也. …… 未可以前王先哲所罕言者, 遂以自劃而不敢進也.”

라졌지만 특권은 끊임없이 인정되고 있고, 민주주의는 형식적 단계에서 실질적이며 근본적인 실현으로 나아가지 못하고 있다. 이러한 불구(不具)의 인문, 불비(不備)의 인권, 미완(未完)의 민주주의를 비판하고 그 한계를 극복하는 세계를 상상하며 기획한다면 유학은 21세기 신체제의 시민이 될 수 있을 것이다.

7. 맺음말

오늘날 한국·중국·일본의 동아시아는 앞에서 살펴본 네 가지 유학(儒學)의 특성을 어느 정도씩 지니고 있으면서 다섯 번째 21세기 신체제의 유학을 모색하는 상황에 놓여있다. 그 여정의 결론을 간단히 도표로 나타내면 아래와 같다.

<표 1>동아시아 유학(儒學)의 다섯 가지 체제와 그 특성

특성 / 체제	지역	과제	이름	비고
BC6세기 체제	黃河	尊王攘夷	儒術	지역학
960년 체제	海內(天下)	天下一統	聖學·道學	절대적 보편학
1644년 체제	청·조선·에도	보편의 경쟁	中華學	상대적 보편학
1894~5년 체제	국민 국가	억압적 대동아공영	國學	國權 담론
21세기 체제	동아시아/세계	인권의 심화	人權儒學	공동체성

우리가 21세기의 신체제에서 국학(國學) 유학이 아니라 인권 유학을 주장해야 하는지를 설명하면서 논의를 매듭지고자 한다. 국학(國學) 유학의 단계에서 한중일의 개별 국가는 자기 완결적인 특성을 지니고 있다. 개별 국가는 상호 경쟁적 대립적 상황에 놓여있으므로 서로 상대국의 사정에 개입할 수도 없다. 즉 연구자-학자가 모두 이해 상관자의 관계에 놓여있기 때문이다. 개별 국가의 국학의 완성은 경쟁 국가의 국학의 미완성을 전제로 삼는다. 이러한 상황에서 한·중·일이 동아시아에 편재된다고 하더라도 그 공간은 인문학적 의미를 창출할 수 없는 불임의 동토이지만 정쟁의 활화산이 될 뿐이다. 그럼에도 불구하고 국권 담론에 기초를 둔 국학을 21세기의 신체제가 나아갈 길이라고 한다면 연구자-학자가 이데올로그이기를 자임하는 형국이 될 뿐이다.

유학(儒學)이 원래부터 보편 인권(人權)을 지향한 학적 체계라고 할 수는 없다. 군주, 가부장의 남성 권익을 옹호한 측면이 분명히 있다. 하지만 유학에는 보편 인권을 논의할 수 있는 강력한 비판 정신과 풍요로운 창조적 사유를 함장하고 있다.[112] 공자는 반인(反仁)의 스승에

112) 한국학술협의회가 주최한 <2012년 제14회 석학 연속 강좌>에서 참석했던 천라이(陳來) 칭화대 국학연

대해, 맹자는 식인(食人)의 사회에 대해 비판정신을 발휘해서 반인간적 책임을 물었다. 우리는 인권에 반하는 반인(反仁)과 식인(食人)의 사회에 대해 국경을 넘어서 개입할 수 있다.

중국은 2013년 새해 벽두부터 언론과 영화 검열로 내홍을 겪었다. 중앙선전부가 1월3일자 『난팡저우모(南方周末)』의 기사를 검열하고(『중앙일보』 2013.1.16) 21일 개봉한 <007 스카이폴> 영화의 대사를 검열했다가(『한겨레』 2013.1.24) 다른 언론인으로부터 반발을 일으켰다. 한국은 생존의 벼랑에 몰린 노동자들이 철탑에 올라 고공 농성을 벌이고 있고 세월호 참사가 일어나자 진사 규명을 요구하는 목소리가 들불처럼 일어났고 비선실세에 의한 권력 농단이 발생하자 2016~2017년에 서울 광화문을 비롯하여 전국 각지에서 타올랐던 촛불시위는 현직 대통령을 권좌에서 끌어내리는 도화선이 되었다. 일본은 후쿠오카 원전 폭발 이후로 핵의 안전성이 사회의 현안으로 대두되고 있다. 이러한 사안은 인간의 기본적인 권리와 밀접하게 관련이 되므로 국경을 넘어서 발언할 수 있다. 유학의 가치를 바탕으로 이러한 사태에 발언한다면 인권과 유학이 결합하는 인권 유학이 성립될 수 있다. 이처럼 국경을 넘어선 개입은 동아시아의 공동체성을 키울 수 있다. 바로 이런 점에서 나는 21세기의 신체제에서 유학이 되살아나려면 인권 유학의 길을 가야한다고 주장하는 것이다.

오늘날 동아시아는 1894~1895년 체제를 서로 달리 경험하면서, 구원(舊怨)과 숙원(宿怨)을 가지고 있다. 1894~1895체제는 종식되었지만 아직도 그 구체제의 여진에 여전히 속박되어있다. 이러한 양상의 대표적인 사례가 한일 사이의 독도(다케시마) 분쟁, 한중의 이어도 분쟁, 중일 사이의 센카큐(다오위다오) 분쟁이다. 이처럼 한·중·일의 동아시아는 아직도 근대에 일어났던 침략과 식민으로 인해 빚어졌던 과거사와 영토 문제로부터 자유롭지 못하다. 우리는 960년 체제에 가졌던 문화적 공동의 자원을 확대하여 발전시키기보다 축소하여 퇴보하는 양상을 보여주고 있다. 동아시아이면서 동아시아인이기를 거부하는 것이다. 문제제기에 이야기했듯이 오늘날 우리는 100여 년 전에 량치차오가 느꼈던 부끄러움을 느끼지 않을 수 없다. 왜냐하면 이것은 단순히 정부 주도의 군중 동원에 한정되는 것이 아니라 인권에 침묵하게 만드는 반인간적 결과를 낳을 수 있기 때문이다. 이 틀에 갇힌다면 21세기의 신체제에서 국학 유학이 진군의 나팔을 소리 높여 부를 뿐 인권 유학은 골방에 갇혀서 광장으로 나오지 못하게 될 것이다. 인권 유학이 활성화되면 유학은 재차 동아시아를 벗어나 세계라는 더 넓은 무대를 만날 수 있다. 이로써 유학은 아는 사람만이 아는 것이 아니라 알아야 하고 알만한 가치가 있는 인류의 사상 자원이 될 수 있다.

구원 원장과 서울대 자유전공학부 양일모 교수가 대담한 내용이 『조선일보』(2012.11.13)에 소개된 적이 있다. 양교수가 “한국 학자들은 전통 유학 속에서 지식인의 사회적 책임이나 시대에 대한 비판적 역할을 강조해왔다. 그러나 선생은 유교 이론을 바탕으로 공생과 화해를 앞세운다.”고 지적했다. 이에 대해 천원장은 “근대 이래 지식인의 비판적 기능이 강조된 것은 서양문화의 영향이다. 유교적 전통에서 현실 비판은 지식인의 한 측면일 뿐이고, 사회 풍속의 개량과 도덕윤리의 건설도 책임져야 한다. 1990년대 이래 중국은 전통 윤리가 커다란 충격을 받은 시기이기도 하다. 지식인이 현실 정치에 영합해도 안 되지만, 정치 비판만 일삼을 게 아니라 새로운 가치와 윤리를 건설해야 한다.”고 대답했다. 비판 없는 공생과 화해의 목소리가 유학을 인문학이 아니라 체제 유지의 어용학문으로 받아들여지게 했다. 천원장의 우려대로 비판을 위한 비판이 문제를 유발할 수 있지만 비판을 잃은 공생은 반인권의 상황을 용인할 수도 있다.

“皇道에 醇化 融合된 유교”로서의 ‘황도유학(교)’ 담론

—다이토(大東)文化學院과 경학원의 관계를 중심으로—

강 해 수
(국제기독교대학)

1. **다이토(大東)文化學院과 경학원**
2. **다이토문화학원과『경학원잡지』·『儒道』**
3. **“황도·국체에 순화된 유교”로서의 ‘일본유교’**
4. **안인식에 있어서의 ‘儒道 振興’과 ‘황도유학’론**
5. **“道는 하나” —주병건에 있어서의 ‘황도유학’·‘일본유교’론**
6. **“大同 太平의 세계”와 “興亜 聖業의 큰 精神”의 합치**

유학도 일본정신에 의해 이를 攝理하고 항상 우리 만세일계의 절대적인 황실을 중심으로 億兆가 이에 귀일하고 받들지 않으면 안 된다. 이것이 즉 우리 **國體의 本義에 透徹 醇化된 유학**, 즉 황도정신에 의거한 황도유학이라 믿는 것입니다(오오노 로쿠이치로 [大野緑一郎]「總裁告辭」. 강조는 인용자)

孔子教로부터 醞釀된 東洋道德이 국경을 越하야 정의 평화의 관념을 선포하야 夙히 我國 皇道와 融和하야 茲에 日本精神을 築上한 것은 今에 更히 言을 不俟하는 바이라(오오쿠라 기시치로 [大倉喜七郎]「演說要旨」)

儒道가 중시하는 바의 왕도사상은 제국 고유의 황도정신을 선양하는 데는 적절한 설명서이다. 특히 오늘날 동아신질서건설 사업은 孔夫子의 大一統主義와 大同太平의 理想을 현시대에 실현할 好機會를 만난 것이라 생각하지 않으면 안 된다(安寅植「동아의 건설과 유도의 정신」)

1. 다이토(大東)文化學院과 경학원

‘황도유학(교)’(이하 괄호 없이 사용) 담론은 총동원체제가 이루어지는 1930년대 말의 식민지 조선에서 발화되기 시작했지만, 황도유학(교) 담론의 사상적 영위 그 자체는

1920년대의 일본 내지에서 이미 보이고 있다. “황도에 醇化 融合된 유교”라는 내러티브가 바로 그것이다. 이 내러티브는 도쿄의 다이토문화학원을 거점으로 발화되었고, 1934년 1월 27일에 다이토문화학원 내에서 발족된 ‘日本儒教宣揚會’에서 편찬한 『日本之儒教』에서 “황도 국체에 醇化된 유교”로서의 ‘일본유교’라는 담론이 처음 등장한다. 이때는 제국 일본이 1933년 3월 27일에 국제연맹으로부터의 탈퇴를 발표하며 국제적 질서로부터 유리되는 ‘고립 일본’으로 진입하는 이후 시기였다. 그런데 1929년 10월 4일에 조선총독부 학무국장(1931년 6월 27일까지)에 취임한 다케베 긴이치(武部欽一, 1881−1955)가 조선총독부 학무국장 재직 시에 쓴 「演示 經學의 振興과 明倫學院의 使命」에는, 다음과 같이 경학원이 “황도 국체에 醇化된 유교”로서의 ‘일본유교’를 발화한 다이토문화학원과 경학원이 사상적으로 ‘연계’되었던 사실을 시사하고 있다.

> 지금 사이토(斎藤)總督 閣下게서 懇切하신 訓示로 明倫學院의 嚮할 方途를 밝이사 吾人의 擧々服膺하야 遵守할 바를 誨諭하섯스나 予는 다시 明倫學院의 使命으로 할 바에 關하야 一言하고저 함이다. 目下 帝國議會가 開會되여 政治上 重要한 諸般條件이 論議되여잇는대 去 十八日에 貴族院에서 學術研究의 奬勵 助長에 관한 建議案이 全會의 一致로써 可決되엿슴니다.[1)]
>
> 漢學振興에 관한 建議는 翌 大正十一年의 의회와 大正十二년의 의회에서 중의원에서 三會가결된 것인데 이 衆議院의 건의의 취지에 基하야 당시에 한학을 연구하고 동양문화의 眞精神을 발휘함을 목적으로 하야 東京에 설립된 大同文化學院에 對하야 정부로부터 보조금을 교부하야 그 사업을 진흥시키게 된 것이니 이 명륜학원 講師 安寅植君도 아시는 바와 갓치 同學院을 졸업하고 本學院에서 교편을 잡게 된 것임니다. …그리하야 漢學의 振興이 政治上에 매우 중대한 문제로 貴族院에서도 取扱되며 大正十二年에 前述의 漢學振興建議案이 衆議院에서 가결된 바에 근본하야 卽 정부는 중의원 院議에 근본하야 卽時에 제국의회에 大東文化學院에 對한 보조금의 예산을 제출한 째에 귀족원의 예산총회에서 該 豫算에 對하야 希望決議와 添附된 것입니다. 그 決意中에는 다음과 갓흔 一節이 有합니다. 卽 我邦 현재의 상황을 도라보건대 동양문화의 연원이 일즉이 **우리 國體에 醇化하야 祖宗列聖의 遺訓인 皇道를 輔翼한 漢學 卽 儒教**는 維新 以來로 歐米의 문물을 移入함에 急하기 째문에 자연히 厭倦 遺棄의 경향이 생길뿐만 아나라 불행히 근래 國民指導의 任에 當할 老儒 碩學이 점차 凋落하야 그 자최를 쓴케되랴고 함으로 적당한 방책을 강구하야 국민으로 하야곰 大業을 성취케 하지 아니하면 아니 된다는 것임니다(강조는 인용자).[2)]
>
> 또 황실에서는 자조 先儒에 對하야 贈位의 恩典이 잇고 혹은 朝鮮儒學의 中樞이오 淵源인 此經學院에 對하야 恩賜金을 下附하시고 혹은 此 文廟의 東西廡서에 從祀한 先賢에 對하야 자조祭粢料를 下賜하신 事 等에 依하야서도 이것을 窺知할 수 잇다고 생각함니다.[3)]

---

1) 『경학원잡지』제34호(1932년 3월), 45−46쪽.

2) 『경학원잡지』제34호, 47쪽.

3) 『경학원잡지』제34호, 48쪽. 또 다케베는 “공자에 依하야 唱導된 유교는 支那로부터 조선에서 移入되야 다시

위 둘째 인용문에는, 다이토문화협회의 창립에 따른 다이토문화학원 (本科 · 高等科, 旧制 전문학교)의 설립 경위가 서술되어 있다. 1921년 3월 24일에 당시 중의원 의원으로서 후에 대동문화협회 설립에 參劃하는 기노시타 시게타로(木下成太郎, 1865−1942) 외 열 명의 중의원에 의해 議事일정 제33회 중의원 본회의에 「한학진흥에 관한 건의안」[4]이 처음 제출되었다. 이후 1922년에서 1923년에 걸친 세 차례의 건의안과 심의를 통한 가결에 의해, 1923년 2월 11일에 法人格 다이토문화협회가 설립되고, 동년 9월 20일에 다이토문화협회의 재단법인 전환과 함께 다이토문화학원의 설치인가를 받는다(개교식은 이듬해 1월 28일).[5] 이 다이토문화협회의 목적 및 사업 要領 제1항은, “우리 황도를 따르고 국체에 醇化된 유교에 의거해 國民道義의 扶植을 기할 것”[6]이라 되어 있다. 또 다이토문화학원의 학칙 제1장 총칙의 제1조에는 “본 학원은 우리나라 고유의 황도 및 국체에 醇化된 유교를 主旨로 하여 동양문화에 관한 교육을 실시함을 목적으로 한다”[7]라고 명기되어 있다. 다케베가 위 인용문에서 언급한 ‘決意中’의 ‘一節’인 “우리 國體에 醇化하야 祖宗列聖의 遺訓인 皇道를 輔翼한 漢學 卽 儒教”라는 표현이, 이 다이토문화학원의 교육 취지에 그대로 반영되어 있는 것이다.[8]

한편 인용문에서도 거론된 것처럼, 明倫學院(조선총독부령13호에 의거하여 1930년 2월 26일에 설립) 강사, 명륜전문학교[9] 교수 및 經學院 司成이 되는 安寅植(1891−1969)

일본 內地에 전래되여 금일에 이르럿슴니다. 공자는 인륜을 밝히고 수신제가 치국평천하의 道를 창도하야 萬世의 師로서 이것을 후대에 垂教하엿슴니다. 공자의 道는 조선에 드러와서는 조선 고유의 民俗에 同化하고 일본 內地에 드러와서는 일본 고유의 국민사상과 同化하야 충효의 大道를 육성한 것임니다”(51쪽)라고 말한다.

4) “한학은 고래에 우리나라 문화에 공헌하고 국민사상의 함양에 도움이 된 바가 크다. 그리하여 앞으로도 또한 여기에 기대하는 바가 적지 않다. 이 振興의 방도를 강구하는 것은 목하의 急務다. 따라서 정부는 이에 관한 적절한 방법을 시행하기를 희망한다. 위와 같이 건의한다”(「漢学振興ニ関スル建議案」戸水寛人『国政論集』, 非売品, 1924年, 77쪽).

5) 동양사학자로서 후에 『日本文化と儒教』 (刀江書院, 1935) 및 「日本儒道の一考察」를 쓴 바 있는 나카야마 규시로(中村久四郎, 1874−1961)는 “다이쇼(大正)6년 말부터 漢学振興, 동양문화 作興의 문제가 貴衆両院 議員 사이의 논제가 되어, 大正10년 · 同11년 · 同12년의 세 의회에 걸쳐 「漢学 振興에 관한 건의안」을 상정 의결하고, 마침내 다이쇼11년 2월 11일에 貴衆両院 議員, 세간의 학자, 실업가 대표자에 의해 본 협회의 설립을 보았고, 이듬해 9월 20일에 재단법인 설립 허가를 얻었다. 본 협회의 경영에 관계하는 다이토문화학원은 다이쇼12년 9월에 설립 인가를 얻어, 同13년 1월부터 개교한다. 제46차 의회에서 정부당국은 본 협회의 취지에 찬동하여, 추가예산으로써 본 협회에 십여년에 걸쳐 175만 엔의 보조를 제공하기로 결정한다” (中村久四郎『現代日本に於ける支那学研究の実状』, 外務省文化事業部, 1928, 109쪽)라고 설명한다.

6) 大東文化學院編 『大東文化學院要覧』(1933年), 7쪽.

7) 『大東文化學院要覧』, 12쪽.

8) 교육사회학자인 오바나 기요시(尾花清) 는 「『大東文化大學五十年史』の批判的検討―戦前美化の呪縛を断ち切るために」 (『人文科学』9号, 大東文化大学, 2004. 3. 115−121쪽)에서, 제1차 건의안에서의 ‘한학진흥’이란 표현이 “皇道를 輔翼한 漢學 卽 儒教”로 바뀐 경위에 관해 분석한다.

9) 명륜학원은 1939년 2월 18일에 명륜전문학원으로 개칭, 개편되었다. 조선총독부령 제13호에 있는 명륜전문학원 규정 第一條를 보면 “명륜전문학원은 황국정신에 의거해 유학을 研鑽하여 국민도덕의 本義를 闡明하고, 忠良有爲한 황국신민을 양성하는 것을 목적으로 한다”(『朝鮮総督府官報』第3623号, 1939. 2. 18)라고 명기하고 있다. 이후 명륜전문학원은 1942년 3월 17일에 명륜전문대학으로 승격되었고, 1944년 10월 14일

은 1925년 4월에 다이토문화학원 고등과에 입학하여 1929년 3월 25에 동교를 졸업한다.[10] 또 안인식과 마찬가지로 명륜전문학교 교수가 되는 朱柄乾(1890-?)은 조선 경성보통학교 부설 임시교원양성소 本院本科 출신으로, 1931년 3월에 다이토문화학원 고등과 제5기(24명)로 졸업하였다.[11] 다이토문화학원은 본과 3년과 고등과 3년으로 나뉘는데, “본과 졸업생에게는 漢文科 중등교원 무시험검정의 자격이 주어지고, 나아가 고등과 졸업생에 대해서는 漢文科 고등교원 무시험검정의 자격이 부여되었”[12]다고 한다.

본 발표에서는 이처럼, 주로 다카하시 도루의 ‘황도유교’론을 기점으로 한 한국에서의 ‘황도유학’ 연구 경향과는 다른 각도에서, “國體에 醇化하야 ...皇道를 輔翼한 漢學 卽 儒敎”라는 내러티브를 실마리로 하여, 다이토문화학원과 경학원 및 조선유도연합회에 공유된 ‘황도유학(교)’ 담론의 일단을 고찰한다. 나아가 다이토문화학원 졸업생인 안인식과 주병건의 ‘황도유학’ 및 ‘일본유교’론을 살펴봄으로써, 조선 유학자 측에서의 ‘황도유학’ 담론이 어떤 것이었는지를 생각해본다.

2. 다이토문화학원과 『경학원잡지』·『儒道』

『경학원잡지』는 1913년 11월에 국한문과 한문체의 잡지로 출발하여, 1944년 4월의 48호까지 발간되었다. 1939년 10월 10월 5일에 발간된 제44호 잡지 표지에는 일본어로 된 「황국신민의 誓詞」와 함께, 국한문의 「朝鮮總督府令제49호」, 「朝鮮總督府訓令제29호」, 「陸軍特別志願兵令 並 改正朝鮮敎育令에 對한 總督諭告」, 「朝鮮敎育令에 對한 鹽原學務局長談」이 잡지 앞 부분에 실려 있다. 또한 제7대 조선총독(1936. 8. 15-1942. 5. 29) 미나미 지로(南次郎, 1874-1955)의 「내선일체의 구현에 관해」가, 일본어 기고문으로서는 『경학원잡지』에 처음 등장한다. 1939년 10월 16일 게이죠(京城)에서 개최된 ‘조선유도연합회’(이하 따옴표 없이 사용) 결성 대회 이후에 발간된 제45호부터 마지막 호인 48호(1944. 4)까지는 대부분의 글들이 일본어로 되어 있고, 경학원 혹은 명륜전문학교의 조

에 朝鮮明倫鍊成所로 바뀌면서 폐교되었다. 결과적으로 명륜전문학교는 단 한명의 졸업생도 배출하지 못한 셈이 됐다. 여기에 관해서는, 馬越徹「旧韓末期における成均館改革とその変遷」(『大学論集』第11集, 広島大学大学教育研究センター, 1982)을 참조.

10) 『大東文化學院要覽』의 126쪽에는, 조선 경성고등보통학교 임시교원양성소 출신의 안인식이 다이토문화학원 고등과 제3기 졸업생(21명)임이 적시되어 있다. 峴山先生記念事業會편『峴山文稿』(文潮社, 1973)의 65-66쪽에는 「入大東文化學院有感」이라는 漢詩가 수록되어 있고, 369-374쪽에는 ‘大東文化學院創立之由來’와 1926년 4월의 입학 및 이후의 휴학과 졸업 과정에 관해 명기되어 있다.

11) 『大東文化學院要覽』, 138쪽. 이 밖에 이 『大東文化學院要覽』에는 1903년 7월 출생으로서 大邱高普 출신의 李承鎬가 1933년 2월 1일 현재 본과 3학년에 재학 중이며, 1901년 9월 출생으로 조선鴻山보통학교 출신의 金永驥가 1929년 3월에 본과 제3기졸업생(16명)임을 적시하고 있다. 金永驥은 안인식의 ‘門人’의 입장에서, 『峴山文稿』(文潮社, 1973)에 「序文」을 쓰고 있다.

12) 『現代日本に於ける支那学研究の実状』, 111쪽.

선 유학자들의 한문체 문장이 간혹 섞여 있다. 이에 비해 『儒道』(조선유도연합회)는 1942년 12월 8일 태평양전쟁이 개전된 이후인 1942년 4월에 창간되었다(전7호로 일본어. 7호는 1944. 11). 이 창간호에는 당시 조선유도연합회 회장 보쿠사와 소준(朴澤相駿, 朴相駿 [1876－?] 의 창씨명)의 「창간에 즈음하여」와 '조선유도연합회' 부회장 하야시 시게키(林茂樹, 1885－?)의 「유도 창간에 부쳐」에는 태평양전쟁 발발 하의 조선유도연합회와 『유도』 잡지 창간의 의미에 관해 논하고 있다. 1942년 10월 간행된 『유도』제2호에는 당시 朝鮮軍 보도부장이자 육군소장이었던 구라시게 슈조(倉茂周蔵)의 「징병제 시행과 유림에 대한 희망」, 중추원 참의 高元勳(1881－1950) 의 「징병제 실시와 반도 청년의 각오」, 조선유도연합회 평의원이자 경기공립중학교 교장이었던 이와무라 도시오(岩村俊雄)의 「징병제도의 실시와 반도 청년」 등, 조선에서의 징병제실시와 관련한 글이 세편 실려 있어 『유도』 잡지의 한 성격을 이루고 있다. 『유도』제5호(1943. 11)의 「편집후기」에는 "이번 병역법 실시에 의해 반도 도처에서 감사와 宣揚의 유림회가 개최되는 것은 지극히 좋은 일이지만, 모처럼의 회합을 감사와 결의의 형식적 의례만으로 끝나는 것은 아쉬운 일이다. 우선 指導階級인 儒林이 징병제의 真義와 감사해야할 이유를 철저히 인식하여, 이를 無識階級에게 宣揚 주지시키는 방법을 구체적으로 강구하고 실천하지 않으면 안 된다"라고 적시되어 있다. 『유도』는 또한 『경학원잡지』에 비해, 평균적으로 각호의 쪽수 분량이 두 세배 정도 많다. 일본어 논설이 다수이고, 경학원유학자나 명륜전문학교의 유학자들에 의한 한문체 문장도 섞여 있다. 이는 『경학원잡지』에 비해, 일본인 기고자가 많음을 의미하기도 한다.

한편 위 『경학원잡지』와 『유도』에는 다이토문화학원에 관계했던 일본 측 인사들의 글이 다수 게재되어 있어 주목된다. 이를 통해 다이토문화학원과 경학원 및 조선유도연합회가 인적·사상적으로 어떠한 연관관계가 형성되었음을 알 수 있다. 먼저 『유도』3호(1943. 1)에 대동문화학원 초대총장(1923. 9.25－1925.2.16)을 역임한 히라누마 기이치로(平沼騏一郎、1867－1952)가 당시 동양문화학회 제2대 회장으로서 「日華 提携의 基調와 유교의 복흥」을, 당시 다이토문화학원 제9대(1940. 12. 27－1943. 8. 24) 총장 우자와 후사아키(鵜澤總明, 1872－1955)가 「文教 戦士의 노력을 뒤돌아보라」, 그리고 다이토문화학원에서 가르친 바 있는 우노 데쓰토(宇野哲人, 1875－1974)가 동호 및 『유도』제4호(1943.8)에 「유교와 일본정신(續)」이 각각 실려 있다.[13] 또 다이토문화협회의 객원을 지낸 야스오카 마사히로(安岡正篤, 1898－1983)가 『유도』 제5호에 「시대와 유도」를 발표했다. 『유도』 마지막 호인 제7호(1944. 7)에는 다이토문화학원에서 교편을 잡았던 모로하시 데쓰지(諸橋轍次, 1883－1982)가 「유교와 興亞의 이념」을 기고했다. 『경학원잡지』의 경우를 보면, 우노 데쓰토가 『경학원잡지』제22호(1922년 3월)에 「一貫之道」를 실었다.

13) 『유도』 제3호 및 제4호에 각각 「대동아전쟁과 斯文」과 「대동아전쟁과 斯文(續)」을 발표한 다카타 신지(高田眞治, 1893－1975)는 전후인 1956년에 다이토문화학원을 전신으로 하는 다이토문화대학 교수를 역임한다.

도쿄제국대학 교수로서 다이토문화학원에서도 강의했던 핫토리 우노키치(服部宇之吉, 1867−1939)는『경학원잡지』24호(1923년 12월)에「經學院釋尊參拜時告文」과「知天命說」을, 26호(1925년 12월)와 제27호(1926. 12)에「仁義와 現代思潮」와「仁義와 現代思潮(續)」을 각각 발표했다.『경학원잡지』39호(1935. 10)에는 다이토문화학원 제2대(1925. 2. 16−1926. 10. 11) 총장을 지냈던 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1856−1944)의「연설 요지」가 실려 있다.

다이토문화협회 설립 모토의 하나인 “우리 황도를 따르고 국체에 醇化된 유교에 의해 國民道義의 扶植을 기한다”라는 내러티브와 관련해서는, 히라누마가 상술의「日華 提携의 基調와 유교의 복흥」에서 “우리 황도에 醇化 融合된 유교는 점차 일본적 유교로 되어 발달하고...”[14]라고 언급한다. 우노는『유도』제4호의「儒教와 日本精神 (続) 」에서 孔子에 대해서는 성인이라 하지 않을 수 있겠는가! 공자는 좋은 사람이라고 평하고 공자 以下를 혹평하는 것은、그 혁명론에 있어서의 대의명분 문제를 중심으로 하는 것이다. 그 점에 있어서는 기몬(崎門, [야마자키 안사이山崎闇斎학파−−인용자])学, 미토(水戸)学과 같은 것은, 말하자면 황도에 醇化된 유학으로서 비난 여지는 없는 것이다”[15]라고 언급한다. 도쿄제국대학 교수였던 다카다 신지(高田眞治, 1893−1975)는『유도』제3호와 제4호의「大東亜戦争과 斯文」및「大東亜戦争과 斯文 (前回 継続) 」에서, “周孔의 道는 ‘斯의 道’ 안에서 그 理想을 실현했다. 따라서 皇道에 醇化된 유교야말로 대동아건설의 現下 時勢에 있어서 가장 앙양되어야 하는 것이다. 斯文의 徒가 奮起해야할 이유도 또 실로 이곳에 있다고 말하지 않으면 안 된다”[16], “孔子는 단순한 尚古主義者가 아니며 또 경박한 진보주의자도 아니다. 大道를 따르며, 中正에 이끌리며, 文武가 분기되기 않고, 知仁勇을 겸비하여 尊皇 愛国의 일본정신에 가장 일치하는 점을 가지고 있다. 그 덕교는 가장 잘 우리 황도에 醇化하고 오랫동안 皇道를 扶翼하고 있다”[17]라고 피력한다. 야스오카는 조선유도연합회가 1943년 10월 4일에 京城府民館에서 개최한 강연인「시대와 儒道」에서 “우리 국체에 純化하고 우리 황도에 입각한 바의 새로운 유학, 유교, 유도가 쭉쭉 세계를 光被해가기를...”[18]이라 말한다. 당시 게이죠(京城)제국대학 교수였던 아베 요시오(阿部吉雄, 1905−1978)는『유도』제2호의「이퇴계와 야마자키 안사이(山崎闇斎)]에서 “안사이선생의 주장은 元明 이래의 弊風을 답습한 지난 시대의 주자학에 대해서, ‘즉시 주자의 옛날로 돌아가고, 주자의 정신을 파악하라’ ‘황도에 醇化되라’라는 두 가지 점을 간곡히 부르짖었다. 前者의 주장은 곧 퇴계선생의 주장이었다”[19]라고 논한다. 또「우리 文教史 상에 있어서의 李退溪」에서 아베는 “유교는 그 전래 당초부터 일찍 국체에 醇化되고, 內鮮의 사상적 一體는 이미

14)「日華提携の基調と儒教の復興」『儒道』第3号, 7쪽.
15)「儒教と日本精神 (続) 」『儒道』第4号, 7쪽.
16)「大東亜戦争と斯文」『儒道』第3号, 31쪽.
17)「大東亜戦争と斯文」(前回継続) 」『儒道』第4号, 14쪽.
18)『儒道』第5号, 18−19쪽.
19)「李退溪と山崎闇斎」(『儒道』第2号, 1942. 10), 27쪽.

上代로부터 이루어지고 있었다”[20], “선생(야마자키 안사이--인용자)은 神道 연구를 시작했으면서도 결국은 깊이 주자학이나 퇴계선생 등의 사상을 연구했다. 우리 국체에 입각하여 이를 醇化하고, 또 단지 醇化시킬뿐만 아니라 높게 이를 지양 발전시켜 훌륭한 황도유학을 건설하였다”[21]라고 주장한다. 모로하시의 경우는『유도』제7호의「유교와 興亜의 이념」에서 “유교는 원래부터 支那에서 발달한 德教이지만 그 가르침은 천여 년 이래 우리나라에 전해져, 능히 황도에 醇化되고 民風·国俗의 배양을 裨補하였다”[22]고 말한다. 당시 경학원대제학이었던 보쿠사와 소준(朴澤相駿)은『경학원잡지』제46호의「권두언」에서 “여러분은 능히 중대 시국에 대한 국민적 인식을 새롭게 함과 동시에 과거의 폐습을 芟除해서 皇道에 醇化된 儒學의 확립 진흥에 앞으로도 협력 매진함으로써, 더욱더 內鮮一如와 황국신민화의 촉진을 꾀하고 臣道 실천, 職域 奉公의 정성을 다할 것을 切望한다“[23]라고 피력한다. 이밖에도 안인식의 황도유학론에도 “공자의 道는 忠孝道義를 근본 의의로 하는 것으로 우리나라와 같은 국체를 얻어 理想하는 바대로 실현될 수 있도록, 日本國體는 어떠한 가르침보다도 五倫五常의 道로써 더욱더 건전히 배양될 것이다. …여기에 있어서 어느 나라에도 비할 바 없는 국체에 万世 人道의 大本을 훌륭히 醇化 融合해서 혼연일체를 이루고…”[24]라는 내러티브가 보이고 있다.

『유도』와『경학원잡지』에 보이는 이러한 사례들은 다음 장에서 고찰하는 “皇道에 醇化 融合된 유교”로서의 ‘일본유교’ 담론과 더불어, 다이토문화학원과 경학원 및 조선유도연합회의 사상적 연관을 잘 대변해주고 있다고 할 것이다.

3. “황도·국체에 순화된 유교”로서의 ‘일본유교’

제1장 모두에서 논한 것처럼 귀족원의원으로서 다이토문화학원 제7대(1932. 1. 30-1938. 2. 9) 총장이었던 가토 마사노스케(加藤政之助, 1854-1941)의 “제창 창설”에 의해, 1934년 1월 27일에 도쿄 마루노우치(丸の内) 의 도쿄회관에서 “일본유교선양회 發會式 및 先哲祭”가 거행된다[25]. 가토는 발회식 式辭에서 “황도·국체에 순화된 유교를 선양하려 한다면 先哲을 제사하여 그 경건한 마음을 발동시키는 것보다 좋은 것은 없다. 우

20)「我文教史上に於ける李退溪」(『儒道』第6号, 1944. 4) , 35쪽.
21)「我文教史上に於ける李退溪」, 39쪽.
22)「儒教と興亜の理念」『儒道』第7号, 2쪽.
23)「卷頭言」(『경학원잡지』제46호, 1941. 12), 1쪽.
24) 安寅植「皇道儒学の本領」(『朝鮮』第347号, 朝鮮総督府, 1944. 4), 32쪽.
25)『日本之儒教』(日本儒教宣揚会, 1934), 269쪽. ‘일본유교선양회’의 창립 취지에 관해서는, 加藤政之助「日本儒教宣揚会創立の趣旨」(『日本の儒教』, 177-185쪽)를 참조. 다이토문화학원 및『日本之儒教』와 관련해서는 또, 橋本文三,「日本的儒教の流れ」『昭和維新論』(朝日出版社, 1884) 및 駒込武「『日本之儒教』解説」『日本之儒教』<日本教育史基本文献·史料叢書45>(大空社, 1997)을 참조.

리들 다이토문화학원의 학도가 여기에서 교직원끼리 서로 연결하여 유교선양회를 조직해, 도쿄시민을 시작으로 전국적으로 유교선양회 강연회를 개최하여 우리나라 고유의 정신문화를 보급하고 물질문명에 附隨된 폐해를 일소하기를 基하여, 오늘 이곳에서 儒學先哲祭를 거행하게 되었다”[26]라고 말한다. 또 발회식에는 가토총장의 위 式辭와 함께, 당시 문부대신이었던 하토야마 이치로(鳩山一郎, 1883-1959) 가 직접 참가하여 축사를 읽었다. 그밖에 당시 내각총리대신으로서 제2대 조선총독(1919. 8. 13-1927. 12. 10)을 역임한 바 있는 사이토 마코토(齋藤 實, 1858-1936)를 비롯하여 귀족원 의장 고노에 후미마로(近衛文麿), 중의원의장 아키타 기요시(秋田清, 1881- 1944), 만주국 입법원장인 자오신보(趙欣伯, 1890-1951) 등 정계 실력자들의 축사도 모였다. 이날 “貴會의 장래를 기원한다”라는 안인식의 축전도 도착했다. 이밖에 「일본유교선양회 紀念 冊 題辭」에는 駐日本 만주국 특명전권공사 丁士源(1879-1945)과 입법원장 趙欣伯, 그리고 조선 측의 주병건의 축사도 보인다. 형태로 보면 ‘일본유교선양회’의 발회식은 일본과 만주국, 그리고 조선 경학원의 인사들이 관계한 형태로 거행된, “황도·국체에 순화된 유교”로서의 ‘일본유교’를 선포한 행사였다. 1933년에 ‘朝鮮儒教會(明教學院)’를 창시하고 이후 조선유도연합회에도 가입하는 安教煥(安淳煥에서 개명, 1871-1942. 1935년 2월 8일에 『日月時報』를 창간)의 경우는 1935년 6월 8일의 「가토(加藤)총장에게 바친다」는 글에서, “朝鮮經學院, 係是類似官廳, 既無與民合作之例, 自是朝鮮由習也, 但朝鮮儒教會, 純出於民力, 既有三萬餘之教徒, 批若適宜誘導其勢, 有不可思量之潛力”[27]이라 하며 경학원과의 대립적 입장을 표명하고 있다.

한편 ‘일본유교선양회’는 이 행사 이후인 동년 2월 3일에 메이지(明治)神宮 外苑에 있는 일본청년관에서 첫 강연회를 개최했다. 오야나기 시게타(小柳司気太, 1870-1940. 다이토문화학원 교수)의 개회사를 시작으로, 후지사와 지카오(藤沢親雄, 1893-1962. 다이토문화학원 교수) 「메이지(明治)천황과 모토다 나가자네(元田永孚)」, 가토 마사노스케 「일본유교선양회 설립취의(趣意)」, 아카이케 아쓰시(赤池濃, 1879-1945. 귀족원의원) 「일본유교의 眞髓」를 강연했다. 이어 2월 15일 도쿄 아사히(朝日)강당에서 열린 강연회에서는, 오야나기 시게타의 개회사에 이어, 加藤政之助 「일본유교선양회 창립의 취지」, 나이토 세이타로(内藤政太郎, 게이오 [慶應] 대학 교수) 「유교와 현대」, 고라이 긴조(五来 欣造, 1875-1944, 정치학자) 「독일을 구한 유교의 왕도주의」, 다케베 돈고(建部遯吾, 1871-1945. 문학박사) 「유교와 實理 및 사회인식」, 호리우치 분지로(堀内文次郎, 1863-1942. 육군중장) 「일본정신과 유교」, 미네마 신키치(峯間信吉, 1873-1949. 다이토문화학원 교수) 「폐회의 辭」의 순서로 진행되었다. 2월 21일의 도쿄 센슈(專修)상업학교에서 열린 강연회는, 나가하마 구스지(長濱楠治, 센슈상업학교 교장)「개회의 辭』, 다나카 요시토(田中義能, 1872-1946. 다이토문화학원 교수)「일본정신의 본질에 관하여』, 호시노(星野 [이름은 未詳], 센슈상업학교 教頭) 「폐회의 辭」로 이루어졌다. 4월 7일 치바현(千葉縣) 후마마치(府馬町) 克復館에서는 가토총장이 다이토문화학원의

26) 『日本之儒教』, 8-9쪽.
27) 日本儒教宣揚会編, 『日本之儒教』 第2輯, 1936. 1. 282쪽.

나치(那智)교수를 대동하고 연설했다. 4월 4일 오사카(大阪)중앙공회당에서 개최된 강연회에서는, 비젠 히로시(備前浩)「개회의 사」, 다사키 마사요시(田崎仁義, 1880−1976. 오사카(大阪)상과대학 교수)「왕도와 유교」, 가토 마사노스케「일본유교선양회의 창립취지」, 다카세 다케지로(高瀬武次郎, 1869−1950. 교토(京都)제국대학 명예교수)「왕도와 논어」, 오야나기 시게타「일본정신과 유교의 본질」의 강연이 있었다. 4월 28일 센다이(仙台)市 사이토(斎藤) 회관에서는 대동문화학원의 이마이 히코사부로(今井彦三郎, 1868−1944) 다이토문화학원 교수의 사회로, 가토 마사노스케「일본유교선양회 창립의 취지」, 다케베 돈고「유교와 實理 및 사회인식」, 아라카와 고로(荒川五郎, 1865−1944. 다이토문화협회理事)「일본정신에 관하여」가 강연되었다.[28] 이와 관련해, ‘일본유교선양회’가 1934년 6월에 편집, 발간한『日本之儒教』[29]의 편자「例言」에는 “다이토문화학원은 斯道의 闡明을 임무로 하여 학생을 가르쳐 육성하기를 십여 년. 가토(加藤) 同學院 총장은 더욱이 이를 사회에 宣布할 필요를 느꼈다. 일본유교선양회를 창립하여 강연회를 개최하거나 유교보급강좌를 개설함으로써, 국가 중대의 시기에 대한 봉공의 정성을 다하려 한다”라고 적시되어 있다.

1936년 1월에 간행된『日本之儒教』제2집에는 이밖에, 사이타마현(埼玉県) 우라와시(浦和市)에서 열린 강연회에서의 강연문 가토 마사노스케「유교정신의 作興」, 후지사와 지카오(대동문화협회理事 겸 다이토문화학원 교수)「황도정치의 本義」, 다나카 요시토「유교의 일본정신에 끼친 영향」을, 도쿄중앙방송국에서의 라디오방송강연문 가토 마사노스케「일본정신의 작흥」, 노리모토 요시히로(法本義弘, 1909−1987. 다이토문화학원 교수)「支那節義사상과 일본정신」을, 도쿄 구단시타(九段下) 군인회관 강연에서의 강연문 후지사와 자카오「황도정신의 기초」, 야마다 쥰(山田 準, 1867−1952. 다이토문화학원 교수 겸 二松學舍전문학교 교장)「메이지(明治)천황의 聖旨를 우러러 받들며」, 소에지마 기이치(副島義一, 1866−1947. 법학박사)「군주제의 特長」을, 교토(京都)시에서 열린 강연회의 강연문 오야나기 시게타「일본정신과 유교」를, ‘제2회 동양사상 일요강좌’에서의 강연문 오야나기 시게타「유교의 본질」, 야스이 고타로(安井小太郎, 1858−1938. 다이토문화학원 교수)「나카에 도쥬(中江藤樹)선생에 관해」등을 각각 싣고 있다.

이와 같이 가토 마사노스케총장과 다이토문화학원의 관계자 등은, 제국 일본의 국제연맹 탈퇴로 인한 “孤立 日本”의 ‘非常時’ 상황을 돌파하기 위한 ‘일본정신’[30]론의 폭발적인 회자 풍조 속에서, “황도 및 국체에 순화”된 ‘일본유교’를 새롭게 ‘闡明’[31]하고 ‘宣揚’하기 위한 일련의 행동을 이어나갔다. 그런데『日本之儒教』(1934)에 실린 이와사와 이와오(岩澤巖)의「황도를 扶翼하는 유교」에는 ‘황도’와 ‘유교’가 한 단어로 결합된 ‘황도유교’라는

28)『日本之儒教』, 273−284쪽.

29)『聖諭記』(1934. 1),『儒教早わかり』(1934. 3), 『日本に於ける儒教の影響』(1935. 1), 『日本之儒教』第二輯(1936. 1) 등.

30) 여기에 관해서는 우선 필자의 소론「「がんばろう日本」と「日本精神」という言説」(ちきゅう座, 2011. 7. 18. http://www.chikyuza.net)을 참조바람.

31)「祭文」『日本之儒教』, 4쪽.

말이 처음 등장한다. 이와사와는 “황도와 왕도”를 동일한 의미로 사용하는 것을 부정하면서, ‘황도’는 ‘天命 民意主義’에 입각한 “受命의 君”의한 ‘王道’와는 달리 “神君一體”의 “천손이자 아키쓰미카미(現神) ”의 “君德에 여하에 따라 君位가 좌우되지 않는 君”에 의한 통치를 의미한다고 말한다. 이와사와는 이어 “황도유교의 주장은 실로 이 한 곳에 귀착된다. 일정한 토지, 인민, 주권 없는 세계주의에 대한 그 인식·비판이야말로 황통이 만세에 변동 없는 해 돋는 동방의 나라 국민이 지닌 유일한 자랑으로서 선양하지 않으면 안 된다”라고 주장한다.[32] 『日本之儒教』에 「선철제에 참석하여」를 기고한 동양사학자 하시모토 마스키치(橋本增吉, 1880−1956)도 “우리 先哲 諸儒는 유교의 다른 일면인 역성혁명 是認의 사상을 무시하고 특히 그 가족주의사상의 방면을 강조함으로써, 우리 황도의 扶翼에 힘쓰고 여기에 소위 일본유교를 완성했다. 이리하여 지나의 유교가 왕도를 그 이상으로 하는 데 대해서, 일본유교가 황도를 그 이상으로 하는 양자의 근본적 차이가 나타난 것이다”라고 말하며, 일본의 “대가족주의의 국가관념”에 입각하여 “역성혁명 是認의 사상을”을 부정하는 ‘황도’로서의 ‘일본유교’를 논한다.[33]

한편 “황도 및 국체에 순화된 유교”로서의 ‘일본유교의 기원’을 보증하는 내러티브로서 발화되고 있는 존재가 바로 ‘하카세 와니(博士 王仁)’다. 동양사학자 나카야마 규시로(中山久四郎, 1874−1961)는 『日本之儒教』에 기고한 「하카세 와니(博士 王仁)의 공적에서」, ‘하카세 와니’를 “阿直岐와 더불어 本朝의 儒祖 儒宗”[34]이라 묘사한다. 나아가 나카야마는 “하카세 와니(博士 王仁)의 공적에 대해서도 역시 이를 현창 報謝하는 것은 당연한 일이다. 이는 첫째로 과거 위인 선철에 대한 예의임과 동시에, 현대의 教化 振作에 裨益하고 더불어 내선융화를 위해 유익한 일이다”[35]라고 주장한다. 가토 마사노스케총장은 이 “本朝의 儒祖 儒宗”으로서의 ‘하카세 와니’와 함께 도입된 ‘支那’의 “공맹의 도”가 “황도·국체에 순화된 유교”로서 성립할 수 있었던 배경을, “이 유교는 우리나라의 황도, 국체에 합치되는 부분이 많았기 때문에 이 유교는 오래지 않아 황도, 국체와 순화하고 일본도덕의 요소가 되었다”[36]라고 설명한다. 이러한 ‘일본유교’의 ‘성립의 담론(discourse of origins)’ 혹은 “시초 이야기(Beginnings[37])”는 이처럼 근대 일본의 ‘하카세 와니’ 담론 등장과 더

32) 『日本之儒教』, 46−47쪽. 이와 관련해서는 또, 졸고, 「‘도의’ 담론—‘황도유학’과 식민지 조선」인하대 한국학연구소 엮음, 『동아시아한국학의 형성—근대성과 식민성의 착종』(소명출판, 2013), 229쪽을 참조바람.

33) 『日本之儒教』, 147−148쪽. 이후 일본에 있어서의 ‘일본유교’ 담론의 전개에 관해서는, 「‘도의’ 담론—‘황도유학’과 식민지 조선」, 232−236쪽을 참조바람.

34) 「博士王仁の功績」『日本之儒教』, 127쪽. 이러한 ‘하카세 와니’ 像 등장의 상세와 관련해서는, 「‘도의’ 담론—‘황도유학’과 식민지 조선」, 237−239쪽 및 졸고 「“제2의 와니(王仁)”로서의 이퇴계 상과 ‘도의’ 담론—근현대 한일 양국의 이퇴계연구를 중심으로」(『동서인문학』49호, 계명대학교 인문과학연구소, 2016. 6), 99−104쪽을 참조바람.

35) 「博士王仁の功績」, 124−125쪽.

36) 加藤政之助「日本精神の作興」『日本之儒教』第2輯, 81쪽.

37) E. W. Said, *Beginnings, Intention and Method*. Columbia University Press, 1985. エドワード·W.サイード著, 山形和美·小林昌夫訳『始まりの現象: 意図と方法』(法政大学出版局, 1992).

불어 발화되어온 것이었다. 이는 다이토문화학원과는 연관이 없었던 도쿄제국대학 漢文科 출신의 다카하시 도루(高橋亨, 1878-1967)가 조선유도연합회의 발족에 즈음하여, 1939년 12월에 발표한 「王道儒道에서 皇道儒道로」에서도 보이고 있다. 19쪽 분량의 이 글 모두에서 다카하시는 “우리나라 고유의 國道 國教와 融和”된 ‘皇道理想’으로서의 “일본의 유교” 혹은 “일본儒道의 第一 義諦”에 관해 논의를 전개하면서[38], “오징(應神)천황 16년에 와니(王仁)가 논어를 바친 때부터 메이지(明治) 원년까지 실로 1580여년” 동안 “유도의 사상 가운데서 특이한 우리나라의 국민정신 국민도덕과 어떻게든 조화될 수 없는 것은 이미 먼 옛날에 우리 국민의 사상 권외로 걸러내져 그 사상적 세력을 상실했을 것이다”[39]라고 말한다. 다카하시는 이어 “그 가운데 가장 큰 점은 말 할 필요도 없이 역성혁명을 인정하는 사상이다. 게다가 이는 이미 나라(奈良)·헤이안(平安)시대의 맹자를 다루는 방식과 和魂漢才의 訓戒에 따라 해결이 끝나, 우리나라로서는 이에 대해 완전히 면역이 되어 있다. 맹자를 강설하거나 史記를 강설하는 누구라도 이를 단지 漢土의 정치사상으로서 설하는데 지나지 않았다”[40]라고 논한다. 즉 “공자가 그 정치사상의 理想에 있어서 革命易姓을 인정하다는 것은 漢民族 국가조직의 근본 즉 국체에 기인한 것으로, 여기에 우리나라의 정치사상과 양립할 수 없는 것이 있음은 불가피한 일이다. 우리나라는 세계에서도 유일한 특별 국가로 만국과 비교할 수 없는 국체를 보유해, 타국에서 태어난 누구라도 이를 뇌리에서 묘사할 수 없다”라고 전제하면서, “공자와 맹자에 의해 道가 파괴된 정치사상을 왕도라 일컫고, 우리나라의 정치는 황도라 일컫는 것이다”[41]라고 다카하시는 피력한다. 자타인식과 관련해 다카하시는 또한 “支那를 中國으로 삼고 우리나라를 東夷로 하는” “陋習을 타파해서 우리나라를 中朝라 칭한 야마가 소코(山鹿素行)”를 높이 평가한다. 이 같은 입장에 서서 다카하시는 “우리 국민은 천오백년을 통해서 유교의 취할 만한 부분은 취하고 버릴 만한 부분은 버려 혼연히 우리 국민의 교화와 同化하고, 이로써 구체적인 일본 국민의 역사를 형성해왔다. 우리들은 오히려 유교의 眞諦는 우리나라에 와서 처음으로 실행되었다 믿는 것이다”라고 논하는 것이다.[42] 이처럼 “유교의 眞諦는 우리나라에 와서 처음으로 실행되었다”라고 주장하는 다카하시의 견해는 결국은 어디로 수렴되고 있는가? 다카하시는 이 글 마지막 장에서, ‘朝鮮儒教徒’를 향해 다음과 같이 메시지를 던진다.

> 우리들은 지나유교정치사상인 역성혁명·禪讓放伐을 배제하고 충효 불일치, 효를 충보다 중히 여기는 도덕사상을 부인하며, 그리하여 우리 국체에 입각해 대의명분으로써 정치사상의

38) 「王道儒道から皇道儒道へ」『朝鮮』295号(朝鮮総督府, 1939、12), 10쪽. 다카하시는 1940년 게이죠(京城)제국대학을 퇴직하고, 이듬해 야마구치(山口)縣 하키(萩)市에서 은둔한다. 이후 다시 게이죠로 돌아와 1944년 10월부터 경학원 提學 겸 朝鮮明倫錬成所 소장을 역임하고, 조선유도연합회 부회장을 지냈다.

39) 「王道儒道から皇道儒道へ」, 15-16쪽.

40) 「王道儒道から皇道儒道へ」, 16쪽.

41) 「王道儒道から皇道儒道へ」, 20쪽.

42) 「王道儒道から皇道儒道へ」, 16-17쪽.

> 근본을 세우고, 충효일치로써 도덕의 골자를 정하지 않으면 안 된다. 또 지나를 중화로 숭배하는 것을 없애 우리나라를 中朝로 하고, 우리 국사의 精華를 존숭하지 않으면 안 된다. 이것이 실로 우리 日本儒教徒가 품은 바의 정치사상으로, 朝鮮儒教徒도 앞으로 이에 의해 時運에 기여하고 스스로를 발휘해나가야 할 것이다. 조선의 유교단체는 황도유도를 선포하고 발양하지 않으면 안 된다.[43]

다카하시가 이처럼 ‘朝鮮儒教徒’를 향해 “우리 日本儒教徒가 품은 바의 정치사상”, 즉 “황도유도를 선포하고 발양”해야 한다고 권고하는 방향이, “뜨뜻미지근한” “재래의 지나 조선 그대의 유교”로써는 달성할 수 없는, “현하의 국민총동원운동”을 위한 “조선민중의 국민정신을 일깨우고 국민도덕을 내선일체로 나아가게 하는” 데 있음은 새삼 지적할 필요도 없다.[44]

4. 안인식에 있어서의 ‘儒道 振興’과 ‘황도유학’론

위에서 살펴본 다카하시 도루의 「왕도유학에서 황도유도」라는 글 외, ‘황도유학(도)’이란 글자를 자신의 글 표제로 넣고 발표한 유일한 경학원의 유학자는 당시 조선유도연합회 교육부장이었던 안인식 뿐이다. 안인식은 『儒道』 창간호(1942. 5)와 『儒道』 제2호(1942. 10)에 「황도유학 (一)」과 「황도유학 (二)」를 각각 게재한다(상하단의 쪽으로, 합쳐 18쪽). 그런데 「황도유학 (二)」의 마지막 쪽에 “다음 호에 계속”이라는 문구가 있음을 볼 때, 안인식은 다음 글(들?)의 차호(?) 게재도 계획했던 것으로 보인다. 이를 감안하면 안인식은 경학원 및 조선유도연합회 내에서도 ‘황도유학’을 통한 조선(유림)의 “儒道 振興”에 대한 지향성이 뚜렷했다고 생각된다.[45] 그러나 차호(?) 게재는 실제로 이루어지지 않았다. 다만 시간적인 간격을 두고 명륜전문학교 교수 직함으로, 후술하는 「황도유학의 本領」을 『朝鮮』 347호(조선총독부, 1944. 4)에 게재한다. 아무튼 “경학원을 중심으로 全鮮 유림의 聯絡 統一있는 단체를 조직하고, 황도정신에 바탕한 황도유학을 확립할 것”[46]을 조선유도연합회 결성 3대강령의 하나로 한 후, 그리고 1941년 3월에 “종래 유도로 통칭되는 것을 이제부터 황도유학으로 칭하도록 지도할 것”[47]이라는 조선총독부의 통첩이 있은 후, 안인식은 『유도』창간호와 연이은 제2호에서 발 빠르게 그의 ‘황도유학’론을 전개하는 것이다. 이는 조선유도연합회 교육부장의 직책을 가진 그가, 적어도 조선인 유학자

43) 「王道儒道から皇道儒道へ」, 27-28쪽.
44) 「王道儒道から皇道儒道へ」, 27쪽.
45) 安寅植, 「皇道儒学(二)」 (『儒道』 第二号, 朝鮮儒道聯合會, 1942. 10), 41쪽.
46) 『朝鮮社会教育要覧』, 朝鮮総督府学務局社会教育課, 1941. 10. 『日本植民地教育政策史料集成(朝鮮篇)』 51[下] (龍溪書舍, 1989), 77쪽.
47) 『朝鮮社会教育要覧』. 『日本植民地教育政策史料集成(朝鮮篇)』 51[下], 69쪽.

측에서 이 단체가 앞으로 나아가야할 이론적 지향을 선두에서 리드해나간다는 의미로도 해석할 수 있다.

「황도유학 (一)」의 내용을 보면 첫째로, '황도'와 "일본국체의 萬邦無比"와의 관계를 중심으로, '교육칙어'에 나타난 "道義 立國의 일본정신"과 이를 바탕으로 한 '국민'의 '忠孝道義'의 실천에 관해 논한다.[48] 둘째로, "황도와 유도"가 결합된, 일본에서의 공자의 "춘추의 대의" 혹은 "대의명분에 중심을 둔 尊皇思想"의 전통에 대한 서술이 보인다. 즉 기타바다케 지카후사(北畠親房, 1293-1354)의 『진노쇼토키(神皇正統記)』(1339년에 완성, 1343년에 개정), 제2대 미토(水戸)藩主 도쿠가와 미쓰쿠니(徳川光圀 [義公] , 1628-1701)의 쇼코칸(彰考館)의 설치와 『다이니혼시(大日本史)』의 편찬 사업 (1657년 도쿠가와 미쓰쿠니의 명에 따라 착수되어 1906년에 완성. 총 39권), 제9대 미토藩主 도쿠가와 나리아키(徳川斉昭 [義公], 1800-1860)의 藩校 고도칸(弘道館, 1841년 7月에 완성) 등의 설립이, 일본에서 "**황도와 유도를 융합한 학파**를 만들어, 존황사상의 원천이 되었다(강조는 필자)"라고 안인식은 설명한다. "**황도와 유도가 융합 醇化**됨으로써 最上 至善의 도덕을 완성시(강조는 필자)"켰음을 안인식은 주장하는 것이다[49]. 이 두 인용문에서의 서술은 "皇道에 醇化 融合된 유교"로서의 '일본유교' 혹은 '황도유교'를 연상시킨다. 다음으로 「황도유학(二)」에서 인인식은, 먼저 "황도유학의 定義"와 관련하여 "湯武放伐의 문제"을 거론한다. 즉 '황도유학'적 사고 지향에 있어서 "放伐思想 같은 것은 國體 護持 상 단연코 이를 배척해야"하는 것이다. "공자의 춘추대의 및 '君은 君이고 신하는 신하'라고 하는 理想政治는, 일본을 제쳐두고서는 추구할 데가 없다. 고로 황도유학의 특질로서는 먼저 방벌사상의 是正을 명확히 하지 않으면 안 된다"라고 논한다[50]. 둘째, 안인식은 "능히 충을 다하고 능히 효에 힘써..."라는 '교육칙어의 문장과 "사람의 사람다운 까닭은 충효를 근본으로 한다(人之所以爲人, 忠孝爲本)"라는 요시다 쇼인 (吉田松陰, 1830-1859)의 「士規七則 第一節」을 예로 들며, '황도정신' 상의 충효의 중요성을 지적한다. "충효 일치", 즉 "원래 충효는 하나로 둘이 아니다. 忠이 곧 孝이고 孝가 곧 忠으로서, 이 둘은 원래부터 일관하는 성질을 가지고 있"다는 것이다.[51] 이와 관련하여 안인식은 "미토(水戸)學의 眞髓"로서의, 미토藩士 후지타 도코(藤田東湖, 1806-1855)가 1847년에 두 권으로서 완성한 『고도칸키쥬쓰기(弘道館記述義)』의 一節을 소개한다. 이 『弘道館記述義』는 1838년에 도쿠가와 나라아키의 이름으로 선언한 고도칸(弘道館)의 교육방침을 후지타 도코가 한 권으로서 起草한 『고도칸키(弘道館記)』를, 후지타 자신이 주석한 책이다. 안인식은 『弘道館記』에 나오는 '忠孝無二'의 구절에 관한 『弘道館記述義』에서의 긴 주석을 소개하면서, "황도유학의 특질로서 忠孝一本의 진리를 특히 宣揚"해야 한다고 주장하는 것이다.[52] 안인식의 이 같은 '황도

48) 安寅植「皇道儒学」(『儒道』 第一号, 朝鮮儒道聯合會, 1942. 5), 31-32쪽.
49) 「皇道儒学」, 32-35쪽.
50) 「皇道儒学(二)」, 35-38쪽.
51) 「皇道儒学(二)」, 38쪽.
52) 「皇道儒学(二)」, 41쪽.

유학’론 개진에 동원된 일본 근세·바쿠마쓰(幕末)期 ‘皇學’류에 관한 지식은, 후술하는 주병건과 더불어 경학원 유학자 및 조선유도연합회 내에서는 독보적인 것이었다. 이는 물론 그의 다이토문화학원 고등과에서의 수학 경험과 무관하지 않을 것이다. 다이토문화학원 설립시의 「다이토문화학원 학칙」 제7조 「학과課程」를 보면, 本科 1학년 정규과목의 ‘皇學’ 분야에는 『弘道館記述義』학습도 포함되어 있었다.[53] 안인식은 高等科를 다녔지만, ‘황도’ 담론과 관련된 당시의 『弘道館記述義』 등을 둘러싼 논의를 간과하지는 않았을 것이다. 안인식의 『弘道館記述義』에 대한 관점은, 향토사가 오카무라 리헤이(岡村利平, 1864−1933)가 『日本之儒教』에 기고한 「弘道館記述義와 일본유교」에서 “미토(水戸)학을 알고 일본유교를 扶植하는 緣由의 道를 알려고 하는 者는 반드시 먼저 館記述義로부터 시작해야 할 것이다. ...나라를 염려하는 人士는 도코(東胡)의 정신을 부활시켜 大義 관념을 불러일으켜 황도를 확인하고, 사람들이 다같이 국가에 목숨을 바칠 각오를 하지 않으면 안 된다”[54]라고 말한 인식과 매우 유사하다.[55] 한편 안인식의 다이토문화학원 졸업 이후, 가쿠슈인(学習院)의 中等科 교수로서 다이토대동문화학원에서도 가르쳤던 이이지마 다다오(飯島忠夫, 1875−1954)[56]가 『일본의 유교』(國體의 本義 解說叢書의 한 권, 1937)와 「일본유교」(1940)를 각각 발표한다. 이 책과 논문에서는 1930년대와 1940년대 초 일본에서의 후지타 도코의 ‘황도’론 및 『大日本史』[57]와 “후기 미토학”에 의한 유교의 ‘황도적 醇化’, 즉 “일본의 유교”·‘일본유교’ 담론을 엿볼 수 있다.

> 후기 미토(水戸)학에서는 우리나라 고유의 道를 일컬어 神州의 道, 神皇의 道 등으로 불러왔지만, 그것을 皇道라 말한 것은 도코(東湖)에서 시작된다. ...라잔(羅山 [하야시 라잔林羅山, 1583-1657 ―인용자])의 황도는 즉 유교와 동일한 것이었지만, 도코의 황도는 즉 신황의 道다. 유교가 설한 것의 도움은 받았다할지라도 반드시 전부 유교와 일치한 것은 아니다.[58]

53) 이에 관해서는, 浅沼薫奈「井上哲次郎と大東文化学院紛擾――漢学者養成機関における「皇学」論をめぐって」(『東京大学史紀要』第27号, 2009. 3), 36−38쪽을 참조.

54) 「弘道館記述義と日本儒教」『日本之儒教』, 78−79쪽.

55) 후지타 도코의 『弘道館記述義』과 “尊王의 道” 및 ‘文武不岐’에 관해서는, 졸고 「「小楠問題」を語りなおす ―「道義」·「道義国家」言説の系譜学」平石直昭·金泰昌編, 『横井小楠 ―公共の政を首唱した開国の志士』, 東京大学出版部, 2010, 227−228쪽) 및 「‘도의’ 담론 ―‘황도유학’과 식민지 조선」(234−236쪽)을 참조바람. 하루야마 아키요(春山明世 [李明世의 창씨명], 1893~1972)는 『儒道』 第6号(1944. 4) 및 『儒道』 第7号(1944. 11)에 후지타 도칸의 한시 「正気歌」를 해설한, 「正気歌の解説」을 제1편과 제2편으로 나뉘어 싣고 있다.

56) 『現代日本に於ける支那学研究の実状』, 113쪽.

57) 일본사상사가의 고야스 노부쿠니(子安宣邦, 1933−)는 「「国体」の創出―祖来制作論と水戸学」(2018. 11. 11)에서, “三代 藩主 도쿠가와 미쓰쿠니(德川光圀)가 시작한 『大日本史』의 편찬사업은 역사주의적인 국가학의 성격을 지닌 미토蕃의 학문, 즉 미토학을 형성해갔다. 『大日本史』는 주자학적인 大義名分에 의거해 紀傳體風으로 천황통치의 정통적 계보와 통치세계를 추적한 역사기술이다”(http://blog.livedoor.jp/nobukuni_koyasu, 검색일은 2018. 12. 1)라고 설명한다. 또 고야스의 이 글에 따르면, “「국체」론은 미토학에 의해 처음으로 가능한 논의”라고 언급한다.

58) 『日本の儒教』(教学局, 1938), 85쪽. 또 이이지마는 “메이지(明治) 維新 당시에 있어서는, 유교사상은 이미 국민의 상식이 되고, 더욱 다년간 단련한 결과 不純한 것을 제거하고 완전히 황도에 醇化했다”(101쪽)라고 주장한다.

> 從前의 儒者가 堯舜禹湯文武의 道라든가 先王의 道라 일컬은 것을 대신해 후기 미토학에서는 神皇의 道라 일컫고, 또 이를 略해서 황도라고도 일컬었다. 이에 따라 유교사상의 精髓는 모두 황도 안에 수용되었다. 미쓰쿠니(光圀) 시대로부터 시작된 미토의 大日本史는 이 後期에서 완성되었다. 이 大日本史의 완성과 후기 미토학의 성립은 실로 도쿠가와(德川)막부 초부터 제 학파가 서로 논박을 교환해 변천되어가는 가운데 단련된 결과가 나타난 것으로, 국사가 여하히 유교적으로 개척되었던가, 유교가 여하히 일본적인 것으로 造成되었는가를 볼만한 큰 걸작이라고 말할 수 있다.[59]

그런데 前述한 '황도유학'에 관한 안인식의 논의 전개는 "황도유학의 本義는...국체를 명확히 하고 人道를 바르게 하는 데 있다. 따라서 오늘날의 儒道 振興을 云爲하는 데 있어서도, 여기에 支那의 잘못된 사상을 무조건 받아들이거나 조선 말엽의 폐습을 그대로 답습해서는 안 된다"[60]라고 피력하고 있는 것처럼, "조선 말엽의 폐습" 혹은 "과거 유학의 말폐"[61]와 이를 위한 "儒道 振興"에 대한 그의 지론의 지평 위에서 이루어진 측면이 있다. 후술하는 것처럼, 1940년 2월에 『경학원잡지』에 게재한 「東亜의 건설과 儒道의 정신」이 그것이다. 어쨌든 안인식은 이 「황도유학(二)」을 다음과 같이 끝맺음한다.

> 세계 만국 가운데서 萬世一系의 皇統을 받들고, 삼천년의 빛나는 역사를 가진 나라는 우리 일본을 제쳐두고는 없다. 동양 수천년래 支那혁명이 반복되었음에도 불구하고, 二千五百年을 통해서 인류의 尊仰을 받는 공자와 같은 존재는 없다. 이에 **萬邦 無比의 國體에다 萬世 人道의 大本을 수용해, 능히 融合·醇化해서 혼연일체가 되었다.** 국체는 점점 존엄하게 되고 人道는 점점 闡揚되어, 인류역사 상 지금까지 없었던 새로운 도덕을 건설했다. 이로써 동아공영권의 지도원리가 되고, 나아가서는 세계신질서 건설에도 크게 공헌하고자 하는 것이 황도유학의 究竟의 목적이다(강조는 인용자).[62]

한편 위 문장에 이어서 고찰하는 안인식의 「황도유학의 본령」(『朝鮮』 제347호, 1944. 4)은 일 년 반 정도의 시간적 간격에도 불구하고, 실제 「황도유학(一)」 및 「황도유학(二)」의 내용과 거의 유사하다. 일본'이 "神國 일본"으로, "새로운 도덕"이 "最高 至善의 새로운 도덕"으로, "...건설에도 크게 공헌하고자 하는 것이 황도유학의 究竟의 목적이다"가 "건설에도 큰 공헌을 바침으로써 大同 太平의 理想世界를 동아의 신천지에 건설하고자 하는 것이 이 황도유학 본령의 완성이라 말할 수 있을 것이다"[63]로, 강조를 위한 수사들이 덧붙

59) 「日本儒教」『日本精神』(理想社出版部, 1940), 165쪽,
60) 「皇道儒學(二)」, 41쪽. "조선 말엽의 폐습"에 관해서는 안인식은 이미 「經學의 利用과 儒林의 覺醒」(『春秋』 제2권 제3호, 春秋社, 1941. 4. 151쪽) 등에서도 개진한 바 있다. 그런데 "황도유학의 확립"을 위한 전제로서, "우리 조선 말엽의 폐습"과 그 일소를 위한 "우리 유도진흥"(朴澤相駿, 「會長式辭」, 『儒道』 第一号, 1942. 4, 53-54쪽)을 거론하는 것은 조선유도연합회 내에서는 어느 정도 공유된 인식으로 보인다.
61) 安寅植, 「經學의 利用과 儒林의 覺醒」(『春秋』제2권제3호, 1941. 4), 151쪽.
62) 「皇道儒学(二)」, 43쪽.

여져 있을 따름이다. 즉 7쪽 분량이 이 소론은 앞 두 글을 요약 정리한 성격의 것으로서, 앞 두 글의 패러그래프를 그대로 반복하는 문장이 다수 눈에 띄고 있다. “道義立國의 大精神”[64]의 발로인 ‘교육칙어’론, 孔子의 “春秋의 尊王大義”[65], “最高 至善의 標準 道德”[66]으로서의 ‘교육칙어’, ‘忠孝道義’로서의 “孔子의 道”[67]에 관한 패러그래프 내용 등등은 거의 유사하다. 다만 「황도유학(二)」의 “오늘날의 儒道振興”(『유도』제2호, 48쪽)에 관한 문장은 “반석과 같은 국체 위에 새로운 정신문화를 건설해 興亞聖業에 공헌하고 싶은 것이 오늘날의 儒道振興의 목표이고, 이것이 황도유학 본령의 대미이다”[68]라는 표현으로 바뀌고 있을 뿐이다. 또한 1944년 4월이라는 태평양전쟁의 새로운 전황 전개 하에서, 「황도유학(二)」의 “文教報國의 實”(『유도』2호, 42쪽)이란 표현이 들어간 문장이, “(우리 동양인 전체의) 공통의 신념 하에 道義的 세계를 건설하는 것이 오늘날의 문교보국의 사명이라 생각”한다는 문장으로 수정되어 있다. 이상과 같은 앞 두 글과 「황도유학의 본령」의 유사성(再版)을 감안하면, 안인식은 「황도유학(二)」에 이러지는 글의 『유도』에서의 연속 게재는 어려웠을 것이다. 그러나 이는 안인식 개인의 사고적 한계의 문제뿐만 아니라, ‘황도유학(교)’ 담론의 이데올로기적 언술들의 동호반복성에 기인한 까닭이기도 하다.

그런데 이 가운데 가장 주목되는 점은, 상술한 바와 같이 「황도유학(二)」와 「황도유학의 본령」의 끝 단락에 재차 적시된 “萬邦 無比의 國體에 萬世 人道의 大本을 받아들여 훌륭히 融合 醇化해서 혼연일체가 되어”라는 서사다. 「황도유학의 본령」 끝 단락에서의 이 서사는 다음과 같은 「황도유학의 본령」 모두의 내용과 수미상관하고 있다.

> 황도유학이란 우리나라 고유의 황도정신을 기본으로 하고, 여기에 동양도덕의 근원인 유교도덕의 眞髓를 融合하는 것을 말한다. …國體와 人道는 서로 循環작용을 이루며 서로 떨어질 수 없는 관계를 가지는 것과 동시에, 양자가 완전히 融合·醇化된 最高至善의 국민도덕의 規準이 되어야한다.[69]

다이토문화협회·다이토문화학원의 설립과 더불어 발화되기 시작한 “皇道에 醇化 融合된 유교”라는 내러티브는, 이처럼 안인식에 있어서도 빈번하게 나타나고 있음을 확인할 수 있다. 즉 안인식은 이 같은 내러티브의 경학원 및 조선유도연합회 측에서의 일관된 再發話者였던 것이다. 한편 『유도』 3호(1943. 1)의 「本會記事」를 보면, 안인식은 조선유도연합회 교육부장으로서 조선유도연합회가 조직한 “本會 參事 平山泰仁, 花岡卓 및 各道 대

63) 「皇道儒学の本領」, 32쪽.
64) 「皇道儒学の本領」, 27쪽.
65) 「皇道儒学の本領」, 29쪽.
66) 「皇道儒学の本領」, 31쪽.
67) 「皇道儒学の本領」, 32쪽.
68) 「皇道儒学の本領」, 30쪽.
69) 「皇道儒学の本領」, 26쪽.

표 十二 名(黃海道 缺員)"으로 구성된 "제2회 성지순례단"(15명) 단장을 맡아 1942년 11월에 일본 '내지'로 출발한 것으로 적시되어 있다.[70] 또 『유도』6호(1944. 4)의 「地方記事」는 조선유도연합회가 1941년 "9월 15일 오전 9시부터 16일까지 이틀간 大邱 文廟明倫堂에서 大邱府 內 中堅儒林鍊成會를 개최하여, 강사로서 본회 교육부장 안인식을 초빙하여 황도유학 및 시국인식에 대해 약 8시간의 강습을 했다"[71]라고 전하고 있다. 이를 보면, 안인식은 內地 일본의 관계 인사들과도 교류를 유지하고 있었음을 짐작케 한다. 뿐만 아니라 안인식은, 조선유도연합회 교육부장 및 명륜전문학교 교수로서, 식민지 조선 내에서 '황도유학'과 그의 회자를 위한 '실천(articulation)' 활동에 충실했다.

5. "道는 하나" — 주병건에 있어서의 '황도유학'·'일본유교'론

1890년생인 朱柄乾은 1891년생인 안인식보다 나이는 한 살 위지만, 다이토문화학원을 1929년 3월에 졸업한 안인식보다는 두해 늦은 1931년 3월에 졸업한다. 안인식의 『峴山文稿』에는 도쿄 유학시절에 주병건에게 보낸 「與朱柄乾書」 및 명륜전문학교 재직 시 주병건과 주고받은 「與朱柄乾書」 한통과 「答朱柄乾書」 7통을 싣고 있다. 『峴山文稿』 「書」에서는 가장 많은 지면을 차지한다. 이는 같은 충청남도 출신인 두 사람이 남다른 친분관계를 유지했고, 해방 이후의 안인식의 뇌리에도 이전의 교분이 뚜렷한 기억으로 각인되어있었음을 의미한다. 실제 같은 다이토문화학원에서 수학했던 점을 감안하면, 경학원 내에서 두 사람만이 공유할 수 있었던 사상적인 유대감이 있었을 것이다. 그런데 다이토문화대학 교수인 요시다 아쓰시(吉田篤志)가 "다이토문화학원 시대의 중국으로의 修学旅行의 두 기록인 「大東文化學院第壹回支那大陸旅行記」(발행기일 미기재) 및 「燕呉遊蹤 第二回支那大陸旅行記」(쇼와 [昭和] 6年 [1931] 7月5日 発行)"[72]에 관해 언급한 것을 보면, 이 여행 모두는 중국에서의 귀국길에 조선(한)반도를 거쳐 부산에서 간푸(関釜)연락선으로 시모노세키로 귀국한 것으로 되어 있다. 「第二回旅行記 目次」 후편에는 주병건의 「朝鮮 안내」도 실려 있어, 주병건이 도쿄에서의 학업을 마치고 조선으로 돌아온 이후에도, 다이토문화학원 관계자들과 관계를 유지했음을 짐작할 수 있다.

그런데 주병건이 『유도』에 발표한 글 중에서 가장 이른 것이 제3호(1943. 1)의 「[연구] 李栗谷先生」이다. 그는 이 글을 게재하는 취지에 대해 "때는 대동아전쟁 수행 중을 당하여, 조선의 先哲로서 동양적 철학·정치·경제의 재능을 兼有하고 또한 실행한 大儒의 事績·학설 등을 一考한다. 현 시국 하에 적절한 것을 취하여, 皇道 翼贊에 조력하기 위해

70) 『儒道』 제3호, 101쪽.
71) 『儒道』 제6호, 69쪽.
72) 「大東文化学院時代の中国旅行記(二)」(『大東文化歴史資料館だより』 第15号, 2013. 11. 30. http://www.daito.ac.jp/information/about/archives/file/file_newsletter15.pdf. 검색일은 2018. 12. 2).

堅忍하고 持久力의 精神으로 임한다면 사람들과 관계없는 일이 되지는 않을 것이다”[73]라고 설명한다. 이 글은 「李栗谷先生(其二)」(『유도』 4호), 「李栗谷先生(其三)」(『유도』 5호), 「栗谷先生」(『유도』 6호)의 연재 형식으로 이루어졌다. 다음으로 윗 글과 거의 동시기에 주병건이 명륜전문학교 교수 직함으로 『유도』에 게재한 것이 「漢和 쥬쵸지지쓰(中朝事実)」(『儒道』 4호), 「漢和 中朝事実(二)」(『儒道』 5호), 「中朝事実(其三)」(『儒道』 6호)이다. 『中朝事実』은 에도(江戸)시대 前期의 유학자이자 兵學者인 야마가 소코(山鹿素行, 1622−1685)가 “尊王사상의 역사서”로서 1669년에 저술한 책이다. 주병건은 「漢和 中朝事実」의 「例言」에서 “야마가 소코선생은 無言大將 노기(乃木 [노기 마레스케乃木希典, 1849−1912 ―인용자])장군이 가장 존경하는 바, 그중에서도 소코선생이 지은 『中朝事実』의 최대 애독자로서, 사비를 털어 간행하여 세상의 識者 혹은 도서관이나 공공단체 등에 배포했다”[74]라고 언급한다. 주병건이 이 한문체의 『中朝事実』을 『유도』를 통해 일본어로 번역 소개하려는 의도는, 이 글의 「作者 略傳」의 문장에서 읽혀진다.

> 진사이(仁斎 [이토 진사이伊藤仁斎1627-1705 ―인용자])도 소코도 동시에 주자학에서 고쿠가쿠(古學)로 전향했지만, 적어도 소코는 어디까지나 공자를 존숭했다. 그러나 상당히 일본정신이 ○○○○○(의미 불명 ―인용자), 국체를 천명하고 내외의 분별을 명확히 했다. 그리하여 무사도를 발휘하는 데 크게 힘을 기울이고, 또한 병학 연구에 한 新紀元을 열었다. 유교의 선구자이지만, 그러나 純然한 당시의 일본주의자였다. 그 정신적 陶藝에 의해 아코기시(赤穂義士)의 쾌거도 일어나고, **요시다 쇼인(吉田松陰) 및 노기대장 등의 壯烈한 事跡도 발생한 셈이다. 소코의 영향이 얼마나 위대하여 세월의 흐름에 따라 점점 熾盛하는지를 알아야만 할 것이다. 이를 진사이·소라이(徂徠** [오규 소라이荻生徂徠, 1666-1728 ―인용자])**의 학파가 오늘날 완전히 쇠퇴해서 후계자가 없는 것**에 비하면, 상당한 차이가 있음을 간과해서는 안 된다(강조는 원문).[75]

위와 같은 동시대의 야마가 소코 담론[76]에 관한 주병건의 지식과 일본어로의 번역 능력은, 그의 다이토문화학원에서의 수학 경력과 무관하지 않을 것이다. 이는 안인식과 더불어, 경학원 유학자 내에서는 예외적이었다.

한편, 본 논문과 관계해서 가장 주목되는 주병건의 글이 『경학원잡지』의 마지막 호(48호, 1944. 4)에 실린 「유교의 나아갈 길」(일본어)이다. 길지만 그대로 인용한다.

> 대저 日本儒教는 한마디로 전체를 요약하자면, 유학 본래의 정신인 **實踐躬行**에 중점을 두면서, **忠孝一本** 및 **文武가 갈라지지 않음**으로써 **대의명분**을 명확히 하기 위해 있는 것이라 사유된다. 특히 **미토學**은 일본주자학이라고도 불리는 것으로, 때는 바야흐로 도쿠가와(德川)幕府

73) 「[研究]李栗谷先生」(『儒道』 第3号), 84쪽.
74) 「漢和 中朝事実」『儒道』 4호(1943. 8), 49쪽.
75) 「漢和 中朝事実」, 51쪽.
76) 다카하시 도루도 前述의 「王道儒道에서 皇道儒道로」에서, “우리나라를 中朝라 칭한 야마가 소코도 역시 儒者이다”(「王道儒道から皇道儒道へ」, 16쪽)라고 말하고 있다.

> 가 朝廷의 大政을 제멋대로 쇼군(將軍)의 손으로 행함에 따라, 그 不義를 반성시키는 大義名分에 호소하는 데 중점을 두었다면 주자의 **通鑑綱目 중 正閏論**과 **大義名分**을 한층 강요했을 것이다. 그 大要는 弘道館記에 명기되어 있다. 후지타 도코(藤田東湖)의 同 述義에 상세히 주해되어 있다. 記(弘道館記 ―인용자) 중의 大要는 첫째 敬神, 둘째 愛民, 셋째 尙武로 하여 **忠孝一本**하는 것이다. **文武不岐**를 **실천궁행**에도 한층 勉勵해서, 대의명분에 最高의 중점을 두었다. 漢土의 因循 緩慢한 儒教 및 在來의 文墨을 弄하고 詩賦를 희롱하는 儒俗의 末技를 한칼로 快斷하고 통렬히 배척하여 忠孝를 실행하는 이외에 道가 없고, 대의명분을 主된 것으로 하지 않으면 가르침 없는 一本直通의 學이 된다. 이런 것에 의해 앞의 미토의 렛코(烈公, [도쿠가와 나리아키의 諡號 ―인용자]), 기코(義公, [도쿠가와 미쓰쿠니의 시호 ―인용자])가 심혈을 기울인 大日本史가 있고, 이후 (이를) 계승하여 幾多의 忠烈을 끝까지 다한 志士 義人의 大成功인 메이지(明治)維新의 대업을 翼贊함이 있었다. 여기에 이르면 日本儒教, 미토학의 위대함은 어찌 앞에서 거론한 俗儒末學에 전념하는 자의 夢想이 미칠 수 있는 것이라 하겠는가? 대관절 漢土를 말하고 朝鮮을 말해도 유교에 있어서 道는 하나다. 어찌 우열이 있겠는가? 그런데도 일본은 그 眞髓를 얻었고, 다른 곳은 汗漫에 빠져버렸다. 이런 점에 우리들이 注意을 기울이도록 그 猛省을 촉구해야할 뿐만 아니라, 繁을 버리고 簡을 취하며 短을 버리고 長을 취해야하는 것이 아닌가? 우리 朝鮮儒教가 皇道儒學을 따르는 부분은 위에서 열거한 근본적인 數句에 있고, 달리 이를 유교 이외에서 취하는 것이 아니다. 儒教의 眞髓, 人倫의 大綱은 실로 여기에 있으니, 어찌 因循하고 주저함이 있겠는가?(강조는 원문)[77]

'일본유교'란 '일본주자학'의 '실천궁행'으로서 있다. 미토학으로서 성립된 '일본주자학'은 '忠孝一本'과 '文武不技'를 그 골자로 한다. 그 '미토학'은 "에도(江戶)의 쇼군(將軍)권력에 가장 가까운 신판(親藩) 미토藩에서, 그러나 막부권력을 구성하는 관료들과는 다른 정치적 시점과 견식을 가진 미토藩主 도쿠가와 나리아키 밑에 모인 새로운 武家지식층에 의해 구성된 역사주의적인 국가경륜의 담론"[78]인 것이다. 1838년 도쿠가와 나리아키에 의해 공표되고 미토藩士 후지타 도코가 起草한 『弘道館記』에는 "첫째 敬神, 둘째 愛民, 셋째 尙武로 하여 **忠孝一本**"한다는 메시지가 담겨있는 것이다. 이에 앞선 『大日本史』라는, "도쿠가와(德川)정권이라는 무가정권 하의 근세 일본에 있어 미토번이 꾀하는 천황과 조정통치의 정통성을 통사적으로 변증하는 역사편찬 시도는, 武家지배 하의 일본을 초월한 일본국가로의 시점을 이 修史작업에 종사한 사람들에게 부여해간"[79] 것이다. 유학의 '실천궁행'으로서의 "日本儒教, 미토학의 위대함"도 여기에 있다. 주병건은 위 문장에서 "우리 朝鮮儒教가 皇道儒學을 따르는 부분은 위에서 열거한 근본적인 數句에 있고, 달리 이를 유교 이외에서 취하는 것이 아니다. 儒教의 眞髓, 人倫의 大綱은 실로 여기에 있"다고 명확히 말한다. 그가 "대관절 漢土를 말하고 朝鮮을 말해도 유교에 있어서 道는 하나다. 어찌 우열

77) 「儒教の進むべき道」(『경학원잡지』 48호), 39쪽.
78) 「「国体」の創出―徂来制作論と水戸学」.
79) 「「国体」の創出―徂来制作論と水戸学」.

이 있겠는가?”라고 언급할 수 있는 것도 바로 이런 이유에 의한다.[80] 주병건이 수학했던 다이토문화학원에서 성립된 ‘황도유교’ 내지는 ‘황도유학’으로서의 ‘일본유교’ 담론은 ‘조선유교’의 본산인 경학원 내의 명륜전문학교 교수 주병건에 있어서, “유교에 있어서 도는 하나다”라는 내러티브로서 발화되고 있다. 조선 유학자 측으로부터 ‘황도유학’ 담론을 발할 수 있는 근거도 바로 여기에 있음이다.

6. “大同 太平의 세계”와 “興亜 聖業의 큰 精神”의 합치

> 오늘 우리들, 적어도 유교를 존숭하는 자는, 이 유시마(湯島)의 聖堂을 중심으로 해서 現下의 혼돈 아래서 그 귀추를 알 수 없는 세계 動亂에 대응하고, 또한 다시 올 세계의 새로운 事態에 즉시 응할 수 있도록 만전의 방책을 강구하지 않으면 안 되는 중대한 시기에 처해있습니다. 거기에는 먼저 우리 유교를 존봉하는 자가 적어도, 동양에 있어서의 제 민족이 향해야 할 정신 기준을 수립하여 그들을 지도해나가는 책임감이 없으면 안 됩니다. 그렇게 하는 것이 우리들의 의무이자 동아공영권을 건설하는 국책에 협력하는 일이며, 나아가서는 세계평화에 공헌하는 길이라 믿습니다. 여기에는 우리들의 헌신적 노력에 의해 오늘날에 이르기까지 동양 諸國의 국민정신에 침투하고 있는 유교를 동양 제 민족의 지도정신으로 하는 것이 가장 보편타당성이 있는 것이라 생각합니다. 따라서 우리들은 한층 단결을 공고히 하여 불퇴전의 결의로 유교를 振作함으로써 세계정세의 變轉에 대처할 준비를 하지 않으면 안 됩니다[81]

위 문장은 조선유도연합회의 ‘성지참배(1941. 10. 17−11. 4)’[82]에 참가한 17명의 중견 유림 단원들이 10월 25일에 도쿄 유시마세이도(湯島聖堂)를 참배한 뒤 오전 11시 경에 있었던, 우노 데쓰토의 강연 「일본정신으로부터 본 유교」의 요지 앞부분이다. 이 강연에서 우노는 “동양 諸國의 국민정신에 침투하고 있는 유교를 동양 제 민족의 지도정신으로” 해야 한다고 강조하고 있다. 그러나 우노가 여기에서 말하는 ‘유교’란 “일본정신으로부터 본 유교”다. 그런 ‘유교’를 우노는 “조선의 同志 제군”[83]에게 말하고 있는 것이다. 또 그 “일본정신에서 본 유교”란 ‘대의명분’으로서의 “국가에 대한 도덕”[84]을 의미한다. 이에 관해 우노는 아래와 같이 부연설명 한다.

---

80) 주병건은 또 이 글 마지막에서, 조선 유학자들을 향해 “때는 바야흐로 세계 인류의 큰 軋轢이 있고 大東亞聖戰은 격렬함을 더해간다. 詩文을 弄하고 空論을 전념함을 허할 것인가? 모두 떨쳐 함께 鞭撻과 猛省을 실행하자”(「儒教の進むべき道」, 41쪽)라고 외친다.

81) 『朝鮮儒林聖地巡拝記』(朝鮮儒道聯合會, 1943. 일본어), 77−78쪽.

82) 이 ‘성지참배’는, 단장을 맡은 당시 조선총독부 사무관이자 조선유도연합회 문화부장이었던 나가타 다네히데(永田種秀, 金秉旭[1895−?]의 창씨명)가 밝히고 있는 것처럼 “성지참배를 하는 한편, 內地 황도유학의 진수를 연구해 조선 내에서의 황도유학 확립에 도움이 되”도록 하기 위한 것이었다.

83) 『朝鮮儒林聖地巡拝記』, 78쪽.

84) 『朝鮮儒林聖地巡拝記』, 79쪽.

> 支那에 있어서는 잘 아시는 바와 같이 혁명이 줄을 이어, 孔夫子가 春秋를 편찬하신 큰 理想은 충분히 發揚될 수 없었습니다. 홀로 일본이 天孫이 連綿하여 皇統을 계승함으로써, 대의명분도 일본국민정신에 철저히 존재하고 있습니다. 미토學도 대의명분을 명확히 하기위해 발생한 학파입니다. 그런 점에서 봐도 유교는 일본에 들어와서 처음으로 참된 정신을 발휘할 수가 있었던 것이라 확신할 수 있습니다.[85]

우노는 위와 같은 ‘유교의 참된 정신의 발휘’는 메이지유신 이후 ‘메이지大帝’에 의해 ‘환발’된 “교육에 관한 칙어”로 顯現했다고 말한다. “이 칙어에 의해 국민이 나아가야할 방향이 명확히 제시”되었을 뿐만 아니라, 이 ‘칙어’는 “전부가 유교정신에 합치”된다는 것이다. 우노는 이 같은 “유교정신을 능히 궁구함으로써 일본 본래의 사상을 啓培하는 것이 肝要”[86]함을, “조선의 동지 제군” 앞에서 역설하는 것이다.[87]

그런데 위에서 우노가 말한 “동양 諸國의 국민정신에 침투하고 있는 유교를 동양 제 민족의 지도정신으로”한다는 논리는, 안인식과 같은 동시대의 식민지 조선의 유학자에게도 공유된 인식이라 할 수 있다. 그러한 안인식의 인식 세계가 內地 일본으로부터의 담론체계 안에서 재구성되어 발화되었다할지라도, 그것이 곧 ‘동의’나 수용만의 산물이라는 것을 의미한다는 것은 아니다. 안인식은 조선유도연합회의 발족 이후에 열린 12월 1일의 ‘충청남도 유도연합회 결성식’에서, “동아의 건설과 유도의 정신”(일본어)[88]이란 연설을 한다. 분량 면에서는 「황도유학(一)」 및 「황도유학(二)」를 합친 것과 엇비슷한 긴 연설이다. 조선유도연합회가 발족된 이후 향리인 충청남도의 유도연합회 결성을 맞이하여, 경학원의 司成으로서 나름의 의지를 피력하려는 의미가 이 연설에 담겨있는 것이다. 이는 충청남도 道知事이자 충청남도유도연합회 회장인 李聖根이 “유도는...일단 우리 황국에 전래되면서 존엄 無比한 우리 국체에 醇化되어, 영원히 世道와 人心의 啓沃을 裨補하고, 우리 神國 고유의 황도정신의 발달 선양 상에 도움이 된 바가 극히 큰 것이 있었습니다”[89]라는 취지의 결성식 式辭 등을 이은 연설이기도 했다. 안인식은 이 연설에서 다음과 같이 피력한다.

> 일본제국은 道義立國하는 최초의 理想이 타 권력국가에 비해 특이한 것은 물론, 八紘一宇의 큰 정신 아래로 君民一體가 되었다. 위로는 만세일계, 萬邦 無類의 존엄한 국체를 받들고 아래

85) 『朝鮮儒林聖地巡拜記』, 82쪽.

86) 『朝鮮儒林聖地巡拜記』, 82-84쪽.

87) 이러한 ‘일본 본래의 사상 계배’를 위한 일환으로 참배단은 10월 27일에 이바라기(茨城) 縣 미토市에 있는 고도칸(弘道館) 터를 방문한다. 『朝鮮儒林聖地巡拜記』에는 “황도유학의 확립이 외쳐지고 있는 오늘날에 있어서”“미토학을 연구할 필요가 있다고 생각한다”(89-90쪽)라고 기술한다. 또 『朝鮮儒林聖地巡拜記』에는 당일 밤 8시부터 도쿠가와 미쓰쿠니 및 도쿠가와 나리아키를 받드는 미토시 도키와(常盤)神社 사무실에서 있은, 지역 중학교 교장 長本多의 미토학 강연문이 수록되어 있다(92-104쪽).

88) 안인식은 다이토문화학원을 졸업한 후에 「精神指導에 對하야」『경학원잡지』39(1930.10) 및 「教育家の奮起を望む」『文教の朝鮮』(1930. 10)를 발표하고, 중일전쟁 발발 후에는 「時局과 吾人의 覺醒」(『삼천리』 제9권 제5호, 1937. 10)라는 시국연설을 한다.

89) 「忠淸南道儒道聯合會結成式 會長式辭要旨」『경학원잡지』 제45호(1940년 12월), 70쪽(일본어).

로는 億兆 一心, 忠孝道義를 하여 結晶된 특수한 국민성을 발휘함으로써, 건국 이천오백의 광휘 있는 역사는 세계적 지도국가로서는 자격이 충분하다.90)

동양 고유 정신문화의 새 運動을 일으켜 국민으로 하여금 忠孝道義의 신념을 함양케 함으로써, 道義에 살고 道義에 죽고자 하는 각오를 굳건히 한다. 나아가서는 이 신념을 널리 추진해 滿支 제 민족에 대해서 공통의 신념을 발휘해 민족과 국경을 초월하고, 利害와 감정으로부터 벗어나 大同 太平의 理想世界에 携手同歸하는 큰 각오 큰 결심을 喚起하는 것이 무엇보다도 필요한 것이다.91)

제국 일본을 ‘道義立國’으로 새기는 것은 이 연설 이후, 안인식의 「황도유학(一)」 및 「황도유학의 본령」에서도 연이어 보이고 있다. 즉 제국 일본은 ‘道義의 제국’92)인 것이다. 이 ‘도의의 제국’의 ‘국민’으로서 “도의에 살고 도의에 죽”는 ‘忠孝道義’를, 안인식은 강조한다. 이 ‘충효도의’는 “동양 고유 정신문화”의 소산으로, ‘일본국민’으로서 “동양 고유”의 “공통의 신념을 발휘”해, ‘만주’ 및 중국의 각 민족과 얽혀있는 “利害와 감정으로부터 벗어나 大同 太平의 理想世界”를 함께 건설하기를, 충청남도유도연합회 회원들 앞에서 주장하는 것이다. 안인식은 이어, “大同 太平의 理想世界”에 관해 구체적으로 발언한다.

또 이 정신으로써 동아의 영구 평화를 확립하고 日滿支 諸 민족의 共同有機體를 조성하여 天下一家와 四海同胞의 理想 아래 국경과 민족의 偏狹主義를 철폐한다. 利害와 感情의 제반 충돌을 해소하며, 道德禮義로써 ○○○(의미 불명 ―인용자) 陶冶해서 서로를 형제로 보고 서로가 彼我인 것을 잊으며, 평화의 낙토와 지상의 천국을 동아의 신천지에 건설함으로써, 진실로 孔夫子의 理想인 大同 太平의 세계를 완전히 실현할 것을 기대해마지 않는 바이다. 이것이 팔굉일우의 큰 精神을 받들어 모시는 연유이고, 제국 특유의 황도의 큰 精神을 세계에 선양하는 연유이다.93)

---

90) 安寅植,「東亜ノ建設ト儒道ノ精神」『경학원잡지』 제45호, 77-78쪽.

91) 「東亜ノ建設ト儒道ノ精神」, 82쪽.

92) 여기에 관해서는, 졸고, 「‘도의의 제국’과 식민지 조선의 내셔널 아이덴티티」(『한국문화』 41호, 서울대학교 규장각한국학연구원, 2008. 6. 및 「「道義」言説と植民地朝鮮におけるナショナル·アイデンティティ」『アジア文化研究』 第43号, 国際基督教大学アジア文化研究所, 2017. 3), 「제국 일본의 ‘도의국가’론과 ‘공공성’ ―와쓰지 데쓰로(和辻哲郎)와 오다카 도모오(尾高朝雄)를 중심으로」(『오늘의 동양사상』 23호, 예문동양사상연구원, 2012. 12. 및 『アジア文化研究』 第38号, 2012. 3), 「‘도의의 제국’론의 射程 ―해방 후·전후 한일 양국의 ‘도의’담론과 이퇴계」(『일본공간』 11호, 국민대학교 일본학연구소, 2012. 5. 및 『アジア文化研究』 第42号, 国際基督教大学アジア文化研究所, 2016. 3) 등을 참조바람.

93) 「東亜ノ建設ト儒道ノ精神」, 91쪽. ‘도의’라는 유교적 교설의 언어를 통해, ‘국경’ ‘민족’ ‘이해’ ‘감정’을 초월하여 “大同 太平의 理想世界”을 실현해야한다는 안인식의 주장은, 중추원 參議 申錫麟(1865-1948)이 “要컨대 眞히 內鮮融和를 圖하랴거든 必히 道德의 輪에 仁義의 楔로써 國境이라든지 民族이라든지를 超越하며 利害라든지 感情이라든지로부터 脫離하야 彼我相忘하야 聖人의 道에 俱히 藥할 方法을 講치하니함이 不可하니 此가 玆에 儒教를 紹介하는 所以라” (「사회교육에 관한 의견서」 『경학원잡지』 제34호, 1932. 3, 22쪽)라고 논한 것과 상당히 닮아있다.

안인식이 여기서 말하는 "日滿支 諸 민족의 共同有機體"의 조성이란 "동아의 신천지", 곧 '동아신질서건설'의 의미와 맞닿아있다. 이는 "孔夫子의 理想인 大同 太平의 세계" 실현과 같은 의미라는 것이다. 안인식의 이 같은 논리는, 조선유도연합회 결성을 위한 全鮮유림대회에서의 경학원 대제학 훈시에서 尹德榮(당시 子爵, 1873-1940)이 "유교의 왕도주의는 제국 고유의 황도주의와 符合하고, 孔夫子의 大一統主義와 大同 太平의 理想은 오늘날 興亜 聖業의 큰 精神과 일치하는 것이라 말해야할 것이다"[94]라고 발언한 데서 보듯, 경학원 내의 공식적 입장을 표명한 것임을 알 수 있다. 안인식은 상기 연설을 통해 경학원 司成으로서 "오늘날의 동아신질서건설이 儒道振興 上 千載一遇의 好機가 된다면、우리들은 과거의 폐습에 대해서 단호한 혁신을 가해 儒道의 真精神 真面目을 완전히 발휘해야 할 것이다"[95]라고 역설하는 것이다.

"황도 및 국체에 순화된 유교"로서의 '황도유학(교)'라는 내러티브와 그 담론적 영위는 제국 일본의 패망을 더불어 한일 양국에서는 종말을 고했지만, 지배규율을 위한 기체로서의 '도의'는 한일 양국[96]에서 그 생명력을 상실함이 없었다. 그 한 예를 안인식이 1965년 12월에 발표된 「충남유교」라는 글에서 확인할 수 있다.

> 작금에 이르러 국토개발 문제는 국가의 총력을 다하여 진행중에 있으니 不遠한 장래에 實效를 可期할 것이며 革命政府의 最先着眼으로 國民再建運動을 전개하여 人間改造를 企圖한 것은 과연 時宜에 적절한 措置라 할 것이다. 그러나 그 운영방법에 있어서 우리의 고유한 전통이 있고 또 特長이 있고 일반의 慣習性이 있는 儒教精神을 輕視한다는 것은, 참으로 佛身은 만들었으나 佛魂은 안만들었다는 感이 不無하다. 爲政 當局과 일반국민은 냉정한 관찰로 유교는 舊日陳腐한 道德으로만 錯認치 말고 人道의 大本이라는 것을 잘 이해하여 준다면 천하의 幸甚일 것이다.[97]

안인식은 여기서 박정희(1917-1979) '혁명정부'의 '국민재건운동'에 의한 '인간개조' 노력을 높이 평가한다. 그 '인간개조'를 위한 '국민재건운동' 상에서의 '유교정신'의 유효성을 재차 강조하는 것이다. 즉 "人道의 大本"으로서의 '유교정신'이라는 것은 "국민정신의 함양"·"道義昂揚운동"을 통한 '인간개조'에 그 목적이 귀결된다. 이전 경학원에 있어서의 언론 중심의 역할을 했던 것처럼, 안인식은 이 시기에 다시 한 번 "儒林 同志에게 敬告"하는 것이다.

---

94) 「全朝儒林大会ニ於ケル経學院大提学訓示要旨」(『경학원잡지』 제45호), 14쪽. 이어 윤덕영도 안인식과 유사한 입장에서 "동아 영구평화의 기초를 확립하기 위해서는 반드시 동양정신문화의 새 運動을 일으키고, 정치 경제 이외에 日滿支 공통의 道義적 신념을 배양하고, 인심이 귀결하는 바를 일치시키는 것은 동아 백년의 大計로 목하 중요한 급무"(14쪽)라고 말한다.

95) 「東亜ノ建設ト儒道ノ精神」, 85쪽.

96) 일본의 경우에 관해서는, 「'도의의 제국'론의 射程 ―해방 후·전후 한일 양국의 '도의'담론과 이퇴계」 및 「제국 일본의 '도의국가'론과 '공공성' ―와쓰지 데쓰로(和辻哲郎)와 오다카 도모오(尾高朝雄)를 중심으로」 등을 참조바람.

97) 「忠南儒教」『忠清南道誌』下卷, 1965년 12월. 峴山先生記念事業會編『峴山文稿』(文潮社, 1973), 233쪽.

> 우리 儒林 同志에게 敬告하노니 우리가 금일 가장 유교의 否運時期를 당하여 孔夫子의 至誠救世의 大精神을 체득하여 道義를 昌揚하며 彝倫을 扶植하여 철저한 至聖救教의 운동을 전개하여 新建國家의 風教를 裨補하며 세계인류평화에 공헌할 바가 되기를 至誠懇願하는 바이다.98)

위 문장은, 앞장에서 살펴본 그의 「동아의 건설과 유도의 정신」에서의 문장을 새삼 연상케 한다. ‘도의’를 鑄造하는 주체가 단지 ‘제국일본’에서 ‘新建國家’로 대체되었을 따름이다. ‘新建國家’에 있어서의 “風教를 裨補”한다는 이 권력적 내러티브는, 제국일본·조선총독부 지배 하 경학원 유학자들의, ‘황도유학(교)’ 담론 재발화자로서의 영위가 무엇을 의미하는가를 여실히 시사하고 있다.

98) 「忠南儒教」, 275쪽.

「“황도에 醇化 融合된 유교”로서의 ‘황도유학(교)’ 담론」 토론문

정 다 함
(상명대학교)

이 발표문은 그 필자께서 그 동안 해 오신 연구의 연장선에서, 이른바 황도유학(교)이 출현하게 되는 역사적 맥락, 그리고 그 맥락 속에서 일본의 유학과 조선의 유학이 만나는 과정과 맺게 되는 관계성 등을 보다 구체적으로 살펴보려는 시도라고 생각됩니다. 필자께서 이전부터 해 오신 연구들과 마찬가지로, 매우 중요하고 논쟁적인 지점을 논하고 있는 연구라고 평가할 수 있을 것 같습니다. 필자의 연구와 논지에 공감하는 독자의 입장에서도, 그리고 전부터 대한민국이라는 근대국민국가의 성립 이후의 조선시대사 연구와 그 안에서 이루어진 유교적 전통에 대한 재발견/재평가 과정의 지성사/사학사적 맥락을 비판적으로 연구해 온 토론자 스스로의 입장에서도, 모두 중요한 의미를 지닌다고 생각되는 필자의 연구에, 조금이나마 보탬이 되고자, 아래와 같은 논평을 적어보았습니다.

1. 저는 필자께서 “본 발표에서는 이처럼, 주로 다카하시 도루의 황도유교론을 기점으로 한 한국에서의 황도유학 연구 경향과는 다른 각도”에서 접근한다고 쓰신 것이나, 다이토 문화학원과 경학원에 의해 “공유된 황도유학(교) 담론”이라고 쓰신 것에는, 중요한 문제의식의 단초가 노정되어 있다고 생각합니다. 필자의 이 중요한 문제의식이란, 결국 일본의 유교적 전통과 조선의 유교적 전통 사이의 관계에 대한 것인 동시에 그 관계를 정의해 온 기존의 연구들에 대한 것일 수밖에 없을 텐데요. 필자께서 이 부분에 대해 조금 더 구체적으로 견해를 밝혀주시는 것이 이 연구를 더 바람직하고 풍성하게 만들 수 있을 것이라고, 토론자는 생각해봅니다.

2. 필자께서, 당시 경성제국대학 교수였던 아베 요시오가 “안사이선생의주장은 원명 이래의 폐풍을 답습한 지난 시대의 주자학에 대해서, ‘즉시 주자의 옛날로 돌아가고 주자의 정신을 파악하라’, ‘황도에 순화되라’라는 두 가지 점을 간곡히 부르짖었다. 전자의 주장은 곧 퇴계선생의 주장이었다”라고 쓴 글을 인용하신 것은, 위의 1항에서 제가 언급한 필자의 문제의식을 감안할 때에, 중요한 의미를 지닌다고 생각합니다. 그런 맥락에서, 아베 요

시오가 퇴계의 주장과 야마타키 안사이의 주장을 연결시켰던 의도나 그러한 연결을 통해 도출하려 했던 논리를, 좀 더 분석적으로 드러내시는 것이 필요할 듯 합니다. 예를 들어 그러한 연결이 “內鮮의 사상적 一體”가 이미 오래 전부터 이루어지고 있었다는 것을 드러내기 위한 것이었다는 점이 아베 요시오가 쓴 구절로만 인용되는 것보다는, 필자 자신의 분석을 통해 드러나는 것이 보다 바람직할 것 같습니다.

3. 위의 2항의 논평의 연장선에서, 아베 요시오가 강조한 바와 같이, 주자의 옛날로 돌아가고 주자의 정신을 파악할 것을 강조하라는 지적인 전통이라는 것이, 조선의 유교적 전통(퇴계)으로부터 일본으로도 공유되는 것이었다면, 그렇게 공유된 유교적 전통이라는 것이 결국 소위 황도유학이라는 언설이 만들어지는 과정에서 어떤 구체적인 논리를 제공하게 되는 것인지(오래된 내선의 사상적 일체를 증명하는 것 이외에)가 궁금합니다. 예를 들어, 혹시, 이렇게 주자학 본연의 의미를 되묻는 것이 퇴계로부터 야마자키 안사이에게 공유되는 것이었다는 언설이, 결국 거꾸로 황도유학이 그 밖의 중국 및 조선의 유교적 전통과 차이가 크고 따라서 보다 “보편”적이니 모두가 따라야 한다는 언설을 뒷받침하는데 쓰이게도 되었던 것은 아니었을까 라는 생각을 토론자는 해 보았는데요. 이에 대한 답변을 듣고 싶습니다. 이러한 토론자의 생각과 부합하는 사례를 바로 이 발표문에서 또 찾을 수 있다고 생각되는데, 유교를 받아들인다고 했을 때 생각하지 않을 수 없는 “역성혁명”에 관해서도, 당대 일본의 유교 지식인들이 “황도”가 “왕도”와 다른 차이점이라는 것을 본질화시키기 위해 황도는 유교의 “역성혁명” 개념을 부정하는 특징을 가졌다고 강조해왔음을, 필자께서 드러내신 부분이 특히 인상 깊었습니다.

4. 황도유학이라는 것은 종말을 고했어도, 그것이 통치권력으로 군림하기 위해 활용했던 “도의국가”라는 언설은, 한일 양국에서 2차 세계대전 이후로도 다시금 소환되어, 특히 박정희 정권의 통치권력을 확립하는 데에 유용하게 활용되고 있었음을, 필자께서 비판/분석하신 부분도 매우 중요하다고 생각합니다. 통치권력과 유교적 전통과의 관계라는 주제에 대해서는, 미국과 일본과 한국 등이 서로 연결되어 있는 광역적 통치질서와 유교적 전통의 재평가 사이의 관계에 대해, 토론자 자신도 전부터 비판적 분석을 제시해 왔는데요. 그런 입장에서 필자께서 제기하신 비판에 공감합니다. 그런데 여기서 조금 더 나아가서 살펴보아야 할 부분이 있는 것 같습니다. 예를 들어, 박정희 정권과 유교적 전통의 관계에 대해서는, 대개 그것이 군사독재정권이었기 때문에 그 정권의 유교적 전통의 활용에 대한 비판에 동의를 하는 것 같지만, 그 보다 상대적으로 “진보적”이라고 평가되곤 하는 정권이나 학자들이 유교적 전통을 현재에 소환해서 활용하는 방식에도 유사한 비판을 받아야하는 문제점들이 있다는 점은, 매우 중요한 문제인데도 불구하고 오히려 중요하게 받아들여지지 않고 있는 듯합니다. 이 문제에 대한 선생님의 의견이 궁금합니다.

5. 마지막으로 발표문 6장의 내용을 언급하고자 합니다. 필자께서 “大同 太平의 세계”라는 구절과 “興亞 聖業의 큰 정신”이라는 구절을 댓구로 6장의 제목으로 놓으며 논하신 것은 결국, “서구”의 위협에 맞서 “대동아공영권”의 건설을 주장하며 전쟁을 일으키려하는 일본의 역사적 맥락 속에서, 그 대동아공영권의 일부가 되어야 하는 여러 민족과 나라들이 이미 공유하고 있는 어떤 것으로 그리고 그 대동아공영권의 구성원이라면 모두가 지향해야 할 보편적 가치로, 이제 유교적 전통이 다시금 중요하게 소환되어졌던 것임을 보여주려는 것이었다고, 토론자는 생각합니다. 그렇다면, 이러한 근대국민국가의 통치권력과 유교적 전통 사이의 관계를 보여주는 ‘가까운 과거’를 통해, 우리는 우리가 살고 있는 글로벌한 사회와 현실과 관련해서, 어떤 부분을 배울 수, 아니 배워야 할 까요?

조선의 '황도유학' 전개 과정과 일본제국주의와의 관계

류 미 나
(국민대학교)

1. 1920년대 '다이쇼 데모크라시'의 전개와 황도유학의 필요성 대두
2. 조선총독부의 '심전개발운동'정책 수행과 경학원의 '황도유학' 전개
3. '황도유학' 전개 속 부각된 서열화
4. '황도유학'으로 본 동아시아 신질서 구축

들어가며

조선이 식민지가 된 후, 조선총독부의 첫 번째 지배정책은 조선왕조 교육제도의 정리와 총독부 주도 하의 근대적 교육기관의 설립이었다. 한말 이후, 그 권위가 위태롭던 성균관은 끝내 1911년 6월, 총독부에 의해 폐지를 당하고, 동연 9월 '경학원'이란 이름의 시설이 성균관을 대체했다. 물론 현재 성균관대학교의 역사에서 경학원은 정식적인 지위를 갖고 있지 않으며, 이 시기를 '수난기'로 자리매김하고 있어, 그에 대한 역사적 평가는 매우 낮다. 특히 조선총독부의 지배정책의 프로파간다 역할을 한 이력이 경학원의 역사적 평가를 방해하고 있다. 그러나 경학원은 1911년부터 1945년 해방을 맞이할 때까지 존재한 정식 기관이었고, 당시의 조선 내 유교 관련 인력동원과 총독부의 정책 선전, 그리고 각 지역별 유림들 간의 연락 중계 역할을 담당한 것은 부정할 수 없는 사실이다.

한편 이러한 경학원의 활동 중에는 일본에서 한문에 뛰어난 한학자나 혹은 총독부 학무국 담당자들과의 교류가 중요한 부분을 차지했다. 조선인의 경우, 조선의 행정구역 별로 '강사(講士)'라는 직위를 만들어 해당 지역을 순회하면서 총독부의 정책을 설명하는 것은 물론, 일본에서 온 유교 연구자들을 대동하여 강연회를 열고 일본제국주의의 위대함을 적극 선전했는데, 이런 활동 중에는 조선 유림들의 일본 탐방 행사도 있어, 식민지기 내내 '내지' 일본과 '외지' 조선 간의 왕래가 끊이지 않았다.

발표자는 이러한 교류 행사가 어떠한 의미를 지니는지에 대해 검토하고자 하는데, 시기는 1920년대 이후부터 이른바 ‘황도유학’의 출발이라 할 수 있는 30년대 말까지의 내용을 중심으로 살펴보고자 한다.

경학원을 중심으로 일본과 조선 간의 교류는 이미 선행연구로 그 성과가 주목되는데 그 중 이 자리에 참석한 박영미의 「경학원에 보이는 근대 일본 유학의 경향-동경사문회의 관계를 중심으로」[1]나, 정욱재의 「1920년대 식민지 조선 유림과 일본의 湯島聖堂」[2], 나종석의 『대동민주 유학과 21세기 실학』[3] 등이 있다. 상기의 연구 성과로 경학원과 일본의 유교 관련 기관들과의 관계와 양측의 담론 내용은 어느 정도 파악이 됐고, 결국 이들 단체들이 일본제국주의 건설에 동원된 사실도 밝혀진 바 있다. 발표자는 이러한 선행연구의 성과를 발판으로 식민지기 조선에서 황도유학이 전개되는 과정에서 특히 일본의 ‘천황제’와의 관계와 ‘신도’와의 연관성, 그리고 ‘황도유학’을 통한 동아시아 신질서 구축의 의미를 살펴보고자 한다.

1. 1920년대 ‘다이쇼 데모크라시’의 전개와 황도유학의 필요성 대두

—‘자유’, ‘평등’, ‘민주주의’의 시대와 대동문화학원의 설립

발표자는 1923년 일본의 ‘대동문화학원’의 설립에 관심을 갖고 있다. 그것은 이 학원이 이른바 자유와 평등, 그리고 민주주의 시대를 구가한 ‘다이쇼 데모크라시’시대에 등장한 아이러니한 산물이기 때문이다.

주지하는 바와 같이 1910년대 말부터 20년대에 걸쳐 일본 사회에 개인주의와 공산주의, 그리고 민주주의의 바람이 불었다. 특히 동경제국대학의 교수인 미노베 다쓰키치가 발전시킨 ‘천황기관설’, 즉 천황 또한 국가 기관의 일부로 국민을 위해 존재한다는 주장은 ‘다이쇼 데모크라시’의 상징처럼 확대됐다. 이러한 사회적 요인이 원인이 되어 1921년부터 ‘한학 진흥’을 통해 국민의 도덕적 수준을 높이겠다는 ‘한학 진흥책’이 국회에 상정됐고, 1923년 3월, 일본 중의원회에서 ‘한학 진흥책’의 추진 시설인 ‘대동문화협회’에 보조금을 지출하도록 결정했다. 이에 설립된 것이 ‘대동문화학원’이다.

1923년 9월 1일에 발생한 관동대지진의 피해로 국가의 무능력함이 일본 사회의 커다란 이슈가 되는 상황에서 ‘대동문화학원’이 등장한 것은 천황제를 위시하는 세력들의 결속을 다지는 근거지로 떠올랐고, 2014년이 되면 설립 100년을 맞게 된다.

1923년 9월 20일, 대동문화학원의 설립 인가가 내려진 후, 다음해인 1924년 1월 11일,

---

1) 박영미, 「경학원에 보이는 근대 일본 유학의 경향-동경사문회의 관계를 중심으로」, 『일본학연구』27, 2009년.
2) 정욱재, 「1920년대 식민지 조선 유림과 일본의 湯島聖堂」, 『민족문화연구』71호, 2016년.
3) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』도서출판b, 2017년 8월.

초대 총장인 히라누마 기이치로(平沼騏一郎)가 '시업식(始業式)'을 진행했다. 히라누마는 후에 35대 내각총리대신에 임명된 인물로, 동경대학의 전신인 제국대학 법과 대학 졸업 후 한국의 법무부장관의 자리인 사법대신을 역임한 인물이다. 그가 대동문화학원의 학생들을 대상으로 처음 연설한 내용은 다름 아닌, '황도 및 국체에 醇化한 유학', 즉 '황학(皇學)'이었다. 그는 일본의 교육을 '고래 국사의 성적을 상징하는 도덕 이륜에 기초하여 지식 사업에 미친 국체의 정화를 발휘하는 것'으로 규정하고, 이를 진행시키기 위해 교육칙어의 고귀한 뜻을 실행하는 것이 급선무라고 주장했다. 그리고 '대동문화학원의 설립은 도덕, 국체 강화를 목적으로 한다'는 설립 방침에 의거해 '2천 년 이래의 황도를 보익(輔翼)하고 우리의 국체에 순화한 유학을 진흥시키고 보급하는 것을 주안점으로 내세워 학칙에서는 특히 황학 관련 학과를 설치하고 그의 표적으로 명확하게 할 것'이며, 본 학원의 교육은 '무엇보다 황도 및 국체에 순화(醇化)한 유학, 즉 '황학(皇學)'에 있고, 이를 널리 알리는 것이 필요하다'고 주장했다. 요컨대, 대동문화학원이 말하는 한학은 '황도'와 '유학'의 사상을 추구하는 것만을 염두에 둔 교육인 것이다.[4] 흥미로운 것은 이러한 대동문화학원의 교수회의 총 책임자를 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎)가 맡고 있었다는 것이다.

이노우에는 조선의 유교에 대해 연구를 진행한 학자로도 유명한데, 그는 '동경사문회'의 부회장을 역임할 정도로 일본 유학계에서는 정평한 인물이다. 그는 1925년 4월, 경학원을 방문해 '공자의 天의 관념에 대해'란 강연을 했고, 그의 글은 '경학원잡지'에 실려 각 지방의 유림들에게 전달됐다.

이노우에가 소속된 '동경사문회'는 이미 박영미의 선행연구에서도 자세하게 설명돼 있는데, 이노우에 이외에도 동경사문회의 교화부장과 총무를 역임한 동경제국대학의 교수 · 핫토리 우노키치(服部宇之吉), 동경사문회의 참여인 이치무라 산지로(市村瓚次郎), 동경사문회의 회원인 교토제국대학의 교수 · 고지마 겐기치로(兒島 獻吉郎), 동경사문회의 간부인 시오타니 온(鹽谷溫) 등 다수의 동경사문회 관계자들이 경학원을 찾았다.

발표자는 특히 핫토리나 이노우에, 그리고 이치무라와 같은 동경사문회의 주요 간부들이 1920년대 경학원에 방문한 것에 주목하고 있는데, 이는 앞서 설명한 바와 같이 1920년대 '한학 진흥'이란 미명아래 '황학'이란 '천황중심의 유학 진흥책'과 무관하지 않기 때문이다.

예를 들어 1922년 9월, 우노가 경학원을 방문할 당시, 그는 일본의 '한학 진흥책'과 유사한 '유교 부진 타개 방법'을 강조했다. 우노는 조선에서의 유교가 부진한 것은 유교에 대한 '새로운 해석'이 부족하기 때문이라고 단정하고, "현재 사람들이 유교를 頑固 守舊라고 하면서 귀를 기울이지 않는다"고 비판했다. 그는 이러한 인식을 타개하기 위해서는 "우리 유생은 여러 새로운 맛을 더해서, 현대적으로 해석할 필요가 있다고" 제안하며, 유교의 새로운 해석에 대한 거부감을 "진리는 영원히 새로운 것이어야 한다"고 합리화했다.

4) 이에 대한 연구는 浅沼薫奈, 「井上哲次郎と大東文化學院紛擾—漢學者養成機関における「皇學」論をめぐって —」, 『東京大學史紀要』27, 東京大學史史料室, 2009년 3월, 33쪽.

그리고 그가 제안한 것이 바로 ‘충여’이다. 우노는 공자의 ‘인’은 증자가 말하길, ‘충여(忠如) 뿐이었다’고 설명하며, ‘유교의 새로운 해석’은 결국 ‘유교의 정신을 천명하고, 국가발전에 공헌해야 하는 것’[5]으로 규정지었는데, 이는 결국 일본의 발전을 위해 유교정신이 새로워져야 한다는 의미로 해석해도 좋을 것이다. 그의 발언은 ‘대동문화학원’의 시업식에서 히라누마가 강조한 대동문화학원의 교육 목적, 즉, ‘무엇보다 황도 및 국체에 순화(醇化)한 유학, 즉 ‘황학(皇學)’에 있고, 이를 널리 알리는 것‘과 일맥상통하다.

이러한 맥락에서 본다면, ‘황도유학’은 바로 ‘황도 및 국체에 순화한 유학’의 의미로 이해해도 좋을 것이다. 그렇다면 이러한 ‘황도유학’이 조선의 식민지 지배 정책 속에서는 어떻게 전개했는가를 검토해 보겠다.

2. 조선총독부의 ‘심전개발운동’정책 수행과 경학원의 ‘황도유학’ 전개

1920년대 ‘한학 진흥책’의 일환으로 강조된 ‘황학’, 즉 ‘황도유학’은 1920년대 말부터 본격화된 경제난 속에서 더욱 중요시 됐다.

주지하는 바, 1930년대의 일본사회는 1920년대부터 이어진 극심한 경제적 곤란으로 인해 국민통합의 필요성이 제기됐고, 이러한 이유로 고안해 낸 ‘심전개발운동’정책은 ‘내지’ 일본은 물론, 조선에도 이식됐으며 후에는 일본제국주의의 ‘국민총동원체제’로 확대됐다.

일본의 ‘심전개발운동’정책에는 정치가는 물론 공무원, 학자, 종교인들이 대거 동원됐는데, 특히 불교계와 같은 종교계를 중심으로 정책 선전을 위한 활동이 이어졌다. 조선총독부 역시 ‘심전개발운동’정책의 시행을 위해 정관학계의 모든 분야에서 이를 지원했다. 예를 들어 1928년 5월, 조선총독부 정무총감인 이케가미 시로(池上四郎)는 도지사 회의 석상에서 조선의 각 지방에 존재하는 역사적 풍습을 교화시키기 위한 방법으로 유교를 거론하면서, ‘동양교학의 특징인 유교의 좋은 점은 교육에 관한 칙서의 聖旨에 의한 것이고, 우리 국민의 실천도덕 함양 상, 이를 장려해도 아무 문제가 없다’고 하면서 ‘그에 해당하는 시설만 관리에 유의하면 된다’는 의견을 내 놓았다.[6]

이러한 계획에 의해 나타난 것이 경학원 내 1930년 ‘명륜학원’의 설립이었다. 흥미로운 것은 명륜학원의 설립 과정에서 강조된 ‘유교의 좋은 점’ 즉, ‘교육에 관한 칙서의 성지에 의해 동양교학’이 활용되어야 할 것이고, 이를 위한 관리 가능한 시설이 중요하다는 의견인데, 이는 대동문화학원의 설립 과정에서 등장한 담론과 유사하다는 것이다. 이에 발표자는 대동문화학원의 설립 과정과 명륜학원의 설치와의 관계에 주목하고 연구 중이지만, 본 발표에서는 시간 상 자세한 언급은 하지 않겠다.

---

5) 宇野哲人, 「一以貫之」, 『경학원雜誌』第22号, 1922년 3월, 59쪽.

6) 池上四良, 「道知事会議における政務総監訓示」, 1928년 5월 22일, 水野直樹編, 『朝鮮総督論告·訓示集成』4, 緑蔭書房, 86쪽.

조선총독부는 1932년부터는 '국민정신작흥의 조서'발표를 기념하는 의례를 거행하기 시작했는데, 세계적으로 강타한 경제적 혼란과 이로 인해 야기될 조선인의 민심 이탈을 방지하기 위한 수단이었다. 당연히 조선의 경학원 역시 이에 동원됐다. 분명한 것은 1920년대와는 달리, 경학원에는 일본인 방문자가 급격하게 늘었고, 특히 후술할 '조선유도회' 설립 이후에는 그 증가 폭이 더욱 눈에 띠게 된다. 잠시 관련 표를 보겠다.

표1 경학원 방문자 명단[7)]

시 기	단 체
1921.9.11	朝鮮內 諸儒林会와 교류, 大東斯文会의 우노 데쓰토(宇野哲人) 방문
1922.9.26	경학원에서 東京斯文会의 総務, 핫토리 우노키치(服部宇之吉) 박사가 방문해 강연
1922.10.25	東京湯島聖堂로 출장, 東京, 京都, 大阪, 奈良, 嚴島視察 부제학 · 朴箕陽, 司成 · 金完鎭, 直員 · 朴時陽, 講士 · 鄭萬朝, 鄭鳳時 출장
1931.10.20	東京斯文会, 孔夫子誕降 800年 記念祭, 부제학 · 鄭鳳時, 司成 · 安寅植이 출장
1932.6.3	講演, 午餐, 東京斯文会 幹部 · 塩谷温박사 방문
1935.4.25	東京斯文会에서 동경 湯島聖堂의 낙성식에 경학원 관계자 초대－ 대제학 · 鄭萬朝, 부제학 · 兪萬兼, 司成 · 金完鎭, 安寅植, 講士 · 李尚鎬, 評議員 · 黃錫龍
1939.3.8	大阪府 警部 大野雉雄,下関水上,署員山本, 齋河 경학원文廟 참배
1939.3.22	黃海道 社会課 道所属 李鍾駿,免書記 17명 참배
1939.3.23	尋常小學校長·許道成 참배
1939.3.31	京城 保護観察所書記·橘吉藏의 案內－ 東京地方裁判所 検事·長部謹吾 / 総督府会計課出納係·渡辺長六가 참배
1939.4.12	開城府 囑託·李豊載, 同府鄕校財産事務員·禹晳亨이 경학원의 婚姻礼儀式을 질문
1939.4.14	咸陽 儒林代表 · 金漢鎬, 鄭在蘊, 平康 儒林代表 · 金鍾聲, 鎭安文廟 直員·吳采烈, 龍潭 文廟掌議 · 金甲植, 鮮滿國境 儒林連盟会長 · 崔達斌, 清州儒林代表 · 柳萬馨이 釈奠 참가자 순서로 방문
1939.5.12	平北 定州教化事業視察団 · 金東외 16명, 醫學博士 · 大塚九二, 普賢寺講師 · 金文玉외 16명
1939.5.13	東京帝國大學醫學部長 今村豊氏
1939.5.26	新任顧問 · 渡辺豊日子의외 신임 총독부 관료 참배
1939.6.1	咸南儒林 · 金魏鎭외 18명 참배

7) 이 표는『경학원잡지』에 기재된 방문자들의 내용을 발표자가 정리한 것이다.

1939.6.2	京都平安高等女學校長·早川喜四郎외, 職員5명, 학생16명 참배
1939.6.4	東京府 大泉師範學校 朝鮮視察団第一班 30명, 小沢栄一, 五味保義이 引率
1939.6.7	山口縣立 下関中學校長·岡本精, 生徒 62명
1939.6.9	大阪 明浄高等女學校 教諭·鈴木甚助引率, 瀬戸 83명 참배
1939.6.12	徽文尋常小學校 教員·金性達 引率, 児童 50명 참배
1939.6.17	静岡商業學校 修學旅行団体 36명 (大石岩雄引率)
1939.6.26	載寧郡属 江頭基와 該郡 文廟直員·李炳根 외 儒生12명 참배
1939.8.11	孝悌尋常小學校 訓導·山崎衛 외 아동 70명
1939.9.10	誠心家庭女學校 教員 3 명, 학생 50명
1939.9.11	協成實業學校長·白南薫, 教員 6명, 학생 250명
1939.9.11	東星商業學校 教員·李丙三, 학생 250명
1939.10.12	李王同妃来院[8]
1939.12.8	専売局長·鈴木来院

특히 위의 표에서도 보듯, 1920년대부터 일본의 ‘사문회(斯文會)’의 총무인 우노 데쓰토와 동경제국대학의 철학과 교수인 핫토리 우노키치와 같은 인물이 경학원을 방문했고, 30년대에 들어서는 경학원의 관계자 역시 일본의 사문회를 방문하거나 혹은 경성의 성균관과 같은 위치의 유시마 성당을 찾은 것을 알 수 있다. 경학원과 동경사문회와의 교류가 결국 ‘내선일체와 황화’의 산물이 된 것은 이미 박영미[9]의 연구를 통해 소개된 바가 있지만, 발표자는 거기에 추가하여 ‘내선일체와 황화’가 일본제국주의 속에서 어떻게 서열화 됐는지에 대해 생각해 보고자 한다. 그것은 강해수의 연구에서도 강력히 주장한 바와 같이, ‘황도유학’이 ‘내선일체’의 논리 속에 어디까지나 일본과 조선의 차별성이 드러난 장이었으며, 그것을 체현한 것이 경학원의 활동이라고 보기 때문이다.

8) 資料から경학원における「李王」の訪問が確認できるのはこの시기のみである. かつて, 成均館の君主として君臨したはずの國王が, 訪問という形で경학원にあらわれるのは, 当時の日中戦争と総動員体制の展開と関連して考慮する際, 示唆するものが多い. それに関しては, 今後の課題にしたい. 同前を参照すると, そのほかの代表的な訪問者には, 板垣征四郎朝鮮軍司令官, 東京帝國大學の井上哲次郎, 服部宇之吉などがあげられる.

9) 박영미, 앞의 논문, 100쪽

3. '황도유학' 전개 속 부각된 서열화

경학원이 조선총독부의 선전도구로 활용된 것은 이미 선행연구들로 밝혀져 주지하는 바이다. 발표자는 그러한 경학원의 활동 중 조선신궁으로의 참배 의례에 주목하고 있다. 그것은 1장에서도 설명한 바와 같이, 일본제국주의의 정수는 역시 천황제 이데올로기속에서 진행됐고, 그 실현의 장이 각종 의례 공간이기 때문이다. 특히 1925년 조선신사가 '조선신궁'으로 개칭되고 천황제의 상징인 '삼종의 신기'를 안치시킨 이후, 경학원은 조선신궁의 참배를 본격화했다. 이에 대한 표는 아래와 같다.

표2 神宮, 神社 관련 행사[10)]

시 기	장 소	행 사 명	참 가 인 원
1925.10.15	朝鮮神宮	鎭座祭	경학원 職員, 講士 8명 참가. 이후 석전 다음날 반드시 신사 참배가 의무
1925.10.17	朝鮮神宮	例祭日	경학원 職員참가
1935.7.24	朝鮮神宮	心田開発懇談会開催	경학원 職員
1935.10.15	朝鮮神宮	鎭座10周年紀念祭	경학원 諸職員이 참배
1935.12.4	朝鮮神宮	第二親王命名式日祝賀式	경학원 諸職員 참배
1937.7.7	朝鮮神宮	滿洲事変記念	司成·金完鎭, 直員·鄭喆永
1937.7.15	朝鮮神宮	國威宣揚式武運長久祈願祭	경학원 職員
1937.9.3	朝鮮神宮	國威宣揚式武運長久祈願祭	경학원 職員
1937.10.16	朝鮮神宮	國威宣揚式武運長久祈願祭	경학원 職員, 명륜학원 講師, 評議員 일동
1937.11.6	朝鮮神宮 京城神社	精神作興週間第一日紀念参拝	경학원 職員, 학생 일동
1938.4.3	朝鮮神宮	神武天皇記念式	
1938.5.23	朝鮮神宮	國威宣揚武運長久祈願祭	신임 경학원 대제학 · 윤덕영 참배
1938.7.7	朝鮮神宮	武運長久祈願祭	대제학·윤덕영, 司成 2명
1938.10.16	朝鮮神宮	武運長久祈願祭 (석전 다음날)	경학원 職員, 講士, 명륜학원 評議員, 학생 일동
1938.10,28	朝鮮神宮	漢口陷落奉告祭	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 金完鎭, 羅一鳳, 直員·朴初陽, 鄭鎭九
1939.2.11	朝鮮神宮	紀元節	경학원 職員
	京城神社	紀元節	경학원 職員, 학생 일동
1939.4.25	朝鮮神宮	靖國神社遥拝式	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 安寅植, 直員·李熲, 禹顯誠

1939.4.29	朝鮮神宮	天長節式典	司成·李敬植, 安寅植
1939.5.27	朝鮮神宮	海軍記念式	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 尹炳皓, 安寅植, 直員·李熲
1939.6.30	朝鮮神宮	恒例大祓式	명륜학원 職員,生徒代表11명
1939.7.7	朝鮮神宮	支那事変2週年記念	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 尹炳皓, 安寅植, 直員·禹顯誠, 趙泰植
1939.7.7	京城運動場	支那事変2週年記念	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 尹炳皓, 安寅植, 直員·李熲, 禹顯誠, 明倫専門學校講師, 생도 일동
1939.10.16	京城神社	恒例大祭	司成·尹炳皓, 安寅植
1939.10.18	京城神社	恒礼大祭	司成·尹炳皓, 安寅植, 직원·趙泰植
1939.10.20	朝鮮神宮	靖國神社臨時大祭遥拝式	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 直員·禹顯誠, 趙泰植
1939.12.31	朝鮮神宮	大祓祭	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 直員·趙泰植
1940.3.15	朝鮮神宮	皇紀2600年紀元節	司成·李敬植, 安寅植
1940.4.16	朝鮮神宮	國威宣揚武運長久祈願祭	대제학·윤덕영, 경학원 및 明倫専門學院 直員 일동
1940.4.25	朝鮮神宮	靖國神社臨時大祭遥拝式	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 尹炳皓, 安寅植, 李熲, 直員·禹顯誠, 趙泰植, 書記官·李璉燮, 생도 대표 5명
1940.5.27	朝鮮神宮	海軍記念式	直員·趙泰植
1940.6.19	朝鮮神宮	紀元2600年奉祝, 銃後奉公祈誓大会	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 安寅植, 直員·趙泰植
1940.7.7	朝鮮神宮	聖戦3周年紀年	대제학·윤덕영, 司成·李敬植, 安寅植
1940.9.5	朝鮮神宮	祈誓式	司成·李敬植, 安寅植
1940.10.4	朝鮮神宮	聖旨奉体祈誓式	司成·李敬植, 安寅植

위의 표를 보면 알 수 있듯이, ‘심전개발운동’정책의 구현을 위해 경학원은 조선신궁 참배에 동원됐다. 특히 1935년 조선신궁에서 열린 ‘심전개발 간담회’를 시작으로는 조선신궁의 주요 제사 때마다 참배가 이뤄졌고, 1938년부터는 석전 이후 조선신궁에서의 참배가 이뤄졌다. 조선신궁에서의 의례 목적은 천황의 생일을 축하하는 ‘천장절’과 만주사변 이후 중일전쟁으로 심화된 전쟁 무훈 기원, 그리고 천황의 지배 연혁을 찬양하는 ‘황기 2600년’ 기념식과 일본의 건국기념일 등이었다. 물론 경학원에서도 건국기념일과 전장 무훈을 비는 의례는 진행됐지만, 공자님의 제사 이후 조선신궁으로의 참배 행렬을 일본제국주의의 사상적 서열을 분명히 보여주는 것이었다. 현재 발표자의 조사로는 조선신궁에

10) 위의 표는 경학원잡지에 기록된 경학원 직원들의 조선신궁 참배를 정리한 것이다. 시기는 황도유학의 본격화를 설명하기 위해 1920년대와 30년대까지만 한정했다.

서 경학원에 정기적 행사 참가는 확인된 바 없는데, 이와 같은 현상으로 볼 때, 경학원이 조선신궁의 소속은 아니었지만, 하부 계열에 속한 것음을 인정하지 않을 수 없고, 이것은 '내선일체'를 표방한 '황도유학'의 본질이 '내지' 일본과 조선과의 차별을 명확하게 드러낸 것이었음을 보여준 것이라고 할 수 있다.

4. '황도유학'으로 본 동아시아 신질서 구축

― 유시마 성당의 '성지화'와 경학원의 '세속화'

발표자는 조선에서의 '황도유학' 전개 과정에서 일본의 '황도유학'이 동아시아 사회에 적용되는 과정에서 어떠한 논리로 전개했는가에 관심을 갖고 있다.

'황도유학'이 천황제와 불가분의 관계임을 앞에서 이미 설명한 바와 같은데, 거칠게 말하자면 '황도유학'은 일본제국주의가 천황제의 위대함을 선전할 때 사용한 일본의 '고유성'이라고도 하겠다. 그렇다면 이러한 '일본의 고유성'인 '황도유학'을 동아시아 사회에 적용시키는 데 필요한 논리는 무엇이었을까?

발표자는 '일본의 고유'인 '황도'를 동아시아의 이데올로기로 이용하는데 '동양도덕'이란 '용제(溶劑)'가 투입됐다고 보고 있다. 즉, 천황제를 중심으로 한 이데올로기로서 '황도유학'을 '동양 도덕'이란 이름으로 조선과 만주, 대만에 이식하고, 전근대 동아시아 질서인 '중화' 대신 일본 중심의 신질서를 구축하는데 이용됐다고 보는 것이다.

본 발표에서는 그의 대표적 사례로 1935년에 개최된 유시마 성당 준공식에 대해 살펴보고자 한다. 유시마 성당 준공식에 대해서는 박영미의 동경사문회의 활동으로 소개된 바가 있는데, 발표자는 이 행사 중 각종 의례에서의 황실가 인물과 일본의 화족으로 대우받은 도쿠가와 가문의 행사 참가 방법과 행사 중 각종 연설로 그의 실태를 파악하고자 한다.

발표자가 이 행사 중에서 유독 주의하게 된 것은 유시마 성당 준공식에서 개최된 공자제이다. 이 제사에는 중국은 물론, 조선, 만주, 대만의 유림들과 학자들이 참가했는데, 이들이 모두 참가한 공자제의 의례 순서는 동경사문회의 총재인 후시미노미야 친왕(伏見宮親王)을 중심으로 진행됐다. 이것은 경학원의 문묘석전 행사에서 총독이 과거 조선왕조시대의 국왕이 입장한 순서를 대신한 것과 동일한 형태로 결국 '황도유도'의 중심이 일본의 황실이었음을 단적으로 드러내며, 현재의 통치 권력의 소재를 분명히 한 사례인 것이다.

또한 이 행사의 참가자를 보면, 이미 유시마 성당의 준공을 기념하기 위해 만주국의 푸이는 공자제가 있기 며칠전 방문을 마친 상태이고, 공자제 행사에는 중국의 참가자들, 가령 공자의 후손과 안자의 후손, 산동성의 관료, 상해의 집정부 비서장, 북경 사법총장의 대리원장, 開封중화유학연구회 대표, 만주국의 문교부 차장, 봉천성의 교육청장 등의 관료들, 조선의 경학원 관계자, 명륜학원의 평의원, 공자의 후예인 공성학, 조선유학회, 대만

대북제국대학의 교수들 등등, 당시 유림들과 학계의 주요 인물들이 대거 참가했다. 단, 이 행사에 일반인들은 참가하지 못했다. 일본 측에서도 동경사문회 및 동경제국대학의 교수들, 교토제국대학의 교수들, 또는 한학자 중 명망있는 원로와 동경사문회의 회장이자 도쿠가와 가문의 7대 당주 도쿠가와 이에다쓰(徳川家達) 공작과 같은 인물들이 초대됐다.

이에 비해 경학원의 문묘석전은 일반 조선인이 ‘자유롭게’ 출입할 수 있는 공간이었고, 문묘석전의례에 남녀노소 구분 없이 활보할 수 있었다. 사진에서 보듯, 대중의 ‘볼거리’가 된 석전 의례는 권위 있는 행사라기보다는 관람물로 전락해, 실제로 경학원은 일본에서 조선의 관광지로 소개되었고, 이러한 경학원 소개서는 그 수를 헤아릴 수 없다.(예, 『조선연감』)

또한 이미 발표자의 연구로 소개된 바 있는 경학원 내 결혼식 행사는 조선왕조시대에서는 일반인의 출입이 결코 허용되지 않았던 공간을 ‘세속화’시킨 조선총독부의 정책으로 1936년에는 ‘심전개발운동’의 일환으로 일반인에게 개방의 폭을 넓혔다.[11] 1937년에는 본격적으로 일반인 이용을 확대했는데 그것은 ‘유교정신의 진작’과 ‘유림 도덕관념의 고조 보급’이란 명목이었다.

유시마 성당의 준공식은 ‘황도유도’를 표방한 동아시아 신질서 구축의 체현장이기도 했다. 그것은 중국이 청조의 멸망 이후, 군벌의 시대와 중화민국 대 공산당의 격돌로 이어지는 혼란 속에 더 이상 유교의 본산지인 지위를 잇지 못한다는 일본제국주의의 평가 아래 새로운 동아시아 질서를 구축하겠다는 의지이기도 했다. 유시마 성당의 준공식 장에는 중국의 혼란과 함께 손문을 숭상하는 중국에 대해 비판이 이어졌고, 그러한 중국 대신이 일본이 공자의 길을 이어간다는 의지가 표방됐다. 이는 후에 ‘국민총동원’ 정책의 정신적 기반으로도 이용된 논리였다. 다카하시 도루(高橋亨)의 유명한 연설문 ‘왕도에서 황도로’는 바로 이 담론의 복제판이었다.

다카하시 도루는 유교 진흥을 이용한 ‘국민정신총동원’의 시행을 위해 ‘황도유도’로 완성될 내선일체를 강조했다. 그리고 조선의 유림들에게 현 시점에서 일본을 중심으로 유도가 발전해야 할 이유를 다음과 같이 강조했다.

> 지나를 중화로서 숭배하는 것을 폐하고 우리나라를 중조로 한다. 우리 국사의 정화를 존숭하지 않으면 안 된다. 이것은 실로 우리에게 일본 유교도의 품고 있는 바인 정치 도덕사상이나, 앞으로는 조선 유교도도 이에 의해 시운에 기여하도록 자신을 살리는 것이다. 조선의 유교단체는 황도유도를 선포, 발양하지 않으면 안 된다.[12]

여기서 다카하시는 명확하게 ‘황도유도’가 일본을 중심으로 펼쳐지고, 그것이 ‘일본 국사의 정화를 존숭하는’ 것임을 밝히고 있다. 그리고 그것을 조선에서 전개하는 것을 지나의 혼란으로 탓을 한다.

---

11) 『매일신보』 1936년 7월 15일 기사.

12) 高橋亨, 「王道儒道より皇道儒道」, 『조선』 제295호, 1939년 12월, 27쪽.

> 공자는 그의 정치사상의 이상으로는 천위 천명설을 들었고, 대의명분은 주 왕실을 옹호하고 그것에 신절을 다하는 데에 있다고 했다. (중략)그렇다면 이러한 대의명분론을 세운 공자가 만약 우리나라에 태어났다면 어떠한 정치사상을 세워 대의명분이 지향하는 데를 어디에 둘 것인가에 대해서는 말 할 나위도 없을 것이다.[13]

다카하시는 공자의 대의명분이 주 왕실을 보호하듯, 지금은 일본 황실을 중심으로 '황도유학'이 이뤄져야 한다고 선포했다.

이러한 다카하시의 생각은 조선총독부 관료들 사이에서도 이미 알려진 바인데, 예를 들어 조선총독부 학무국 편수과의 다케야마 류하쿠(竹山龍伯)는 '황도유도'를 서양 숭배 사상의 대항책으로 삼고 있음을 강조하며, 유도정신의 진흥이 공산주의나 공화주의와 같은 서양 숭배 사상에 대항하는 것으로 주장했다.[14] 앞서 1920년대부터 서양 사상의 대항으로 '황도유학'을 강조해 온 우노나 핫토리의 발언과 다름이 없다.

다케야마는 총독부가 필요로 하는 유림은 '흥아 신체제의 일익인 유림', '시국정신을 불러일으키는 유림'으로 못 박으며, '일본 고유의 일본 정신 중에서 피가 되고 살이 되는 살아있는 유도 정신'이어야 함을 강조했다.[15] 즉, '황도유도'는 일본의 제국주의를 실현시키는 이데올로기이면서, 서양을 대항하는 새로운 동아시아 질서 구축의 담론이며, '동양문화 통일'을 실현시킬 논리인 것이다.[16]

결론

이상으로 식민지기 조선의 '황도유학' 전개 양상과 일본과의 관계를 살펴봤다.

해방 후 일본의 유시마 성당과 경학원은 '유교 전통의 계승 기관'이란 기억으로 존재하고 있다. 나종석의 저서에서도 매섭게 비판하고 있듯이, 식민지기를 거친 유교가 일본의 근대성에 옷 입고 변형된 형태로 해방을 맞은 후, 박정희 정권에 의해 '전통'의 이름을 국민 포섭의 장으로 활용된 것을 부인할 수 없다.

더불어 유시마 성당 역시 지금의 성균관과 같은 사회적 지위를 갖고 있지는 못하지만, 여전히 일본의 유교 전통의 산실로 남아있다. 또한 그 안에서 활동한 인물들이 학계에 포진되어 있었고, 그 계보를 잇는 인물들이 일본의 보수 진영에서 활동한 상황을 볼 때, '황도유학'을 과거의 역사로만 보기에는 어렵다. 예를 들어 1947년 설립된 일본의 '동방학회'는 과거 동경사문회 및 역사학계, 한학계의 중진들이 모아 만든 단체인데, 1962년부터 유

13) 高橋亨, 앞의 논문, 28쪽
14) 竹山龍伯, 1941「儒道精神振興の 意義」,『조선』제308호, 1941년 1월, 38쪽.
15) 竹山龍伯, 앞의 논문, 39쪽.
16) 竹山龍伯, 앞의 논문, 45쪽.

학 관련 연구자들이나 한학자들에 대한 좌담회를 열어 선배들의 업적을 기리는 작업을 하고 있다. 이 때 처음으로 간행된 좌담회가 우토 데쓰토의 미수 기념 특집호이다. 이 출판물이 계기가 되어 매 호마다 대가들에 대한 좌담회를 개최해, 총 9권이 발간됐고, 이 때 대상이 된 선학들은 72명에 달한다.

> ‘동방학’은 동양학이라고 하는 아시아 여러 지역을 주로 하여 인문과학 분야를 연구 대상으로 하고 있는데, (중략) ‘동방학회’는 전후 새로운 시대에 대응하기 위해 널리 동방학 관계의 연구자들을 모아, 1947년 재단법인으로 설립됐다. 그 목적은 우리나라의 동방학 연구의 발달을 꾀하고, 그 학술적 성과를 동방 제국의 문화 진전에 공헌함은 물론, 나아가 세계 학계와의 연락, 제휴를 촉진하고 널리 국제문화의 교류에 기여하는 것이다. (중략) 현재 그 수는(회원 수는) 1천 5백 명을 넘고 있다.[17]

비록 현재 일본에서 ‘황도유학’이 통용되고 있지는 않지만, 이에 동원된 인물들에 대한 인식과 대우가 어떠함을 나타내는 비판적 사례이다.

현 시대의 유교 관련 의례들이 ‘만들어진 전통의 창출’이라고만 볼 수는 없지만, 시대와 상황에 따라 어떠한 형태를 이뤄왔는지 주의해야 할 것은 우리 연구자들의 몫이라 하겠다.

17) 財團法人 東方學會編,「先學を語るー服部宇之吉博士」,『東方學回想』Ⅰ, 2000년 1월, 刀水書房, 4쪽.

류미나 선생의 <조선의 '황도유학' 전개 과정과 일본제국주의와의 관계>를 읽고

나 종 석
(연세대학교 국학연구원)

류미나 선생(이하 발표자)의 <조선의 '황도유학' 전개 과정과 일본제국주의와의 관계>는 매우 흥미롭다. 부족한 논평에 앞서 학제적 탐구 능력의 중요성을 거듭 실감하게 되었음을 강조하고 싶다. 평소에 한국 인문학의 위기를 초래한 요인 중의 하나로 문사철의 세 학과가 분과 체제로 편제되어 있고, 이런 틀 내에 안주하여 상호 대화를 게을리 한다는 점을 거론하면서, 이런 분과체제의 극복이 시급함을 강조했다. 그럼에도 불구하고 논평자 역시 전문적인 일본학 연구자의 글에 대해 막상 논평을 하려고 하니 커다란 한계를 느끼지 않을 수 없었다. 철학을 전공한 논평자가 발표자의 글을 전문가로서 평하기에는 너무나 공부가 부족하다는 점을 고백하지 않을 수 없다. 따라서 여기에서 논평자는 아마추어로서 발표자의 글을 읽고 느낀 몇 가지 궁금증을 제기하는 방식으로 논평을 하고자 한다. 달리 말하자면 철학을 공부하는 사람이 발표자의 글을 접하면서 지닐 수 있는 궁금증 위주로 논평을 작성함으로써 학제적 대화의 실마리를 찾고자 한다.

우선 논평자는 발표자의 글을 통해 일제 강점기에 일본이 조선의 지배를 공고히 하기 위해 경학원을 중심으로 조선의 유림 세력을 어떻게 동원하고자 했는지에 대해 많은 것을 알게 되었다. 조선총독부가 조선 지배를 위해 유교를 동원하는 방식에 대한 연구는 학문과 권력의 연계에 대한 인식과 관련해서만이 아니라, 일본의 식민지배의 정책과 방법에 대한 연구에서도 시사하는 바가 매우 크다고 할 것이다. 또한 일본발 근대 유학이라 할 수 있는 황도유학이 식민권력과의 연계 하에 조선에서 어떤 방식으로 유통되는지에 대한 연구로서 발표자의 글은 큰 의의를 지닌다고 여겨진다.

그럼 이제 논평자에게 궁금증을 유발하는 몇 자기 사항을 적어보자.

1. "황도 및 국체에 순화(醇化)한 유학, 즉 '황학(皇學)'"은 "황도유학"과 동의어인지 궁금하다. 발표자는 "'황도유학'은 바로 '황도 및 국체에 순화한 유학'의 의미로 이해해도 좋을 것"이라고 말하기 때문이다. 달리 표현해본다면 '황학'이 '황도유학'으로 변형되는 것인지 아니면 황학과 황도유학은 단지 표현상의 차이에 지나지 않는지 궁금하다.

2. 글에서 등장하는 '우노'를 논평자는 우노 테츠토(宇野哲人, 1875-1974)라고 이해하는데 그런가? 그리고 우노가 1922년 조선의 경학원을 방문할 즈음에 유교를 새롭게 해석할 필요성을 역설했다고 한다. 그 부분을 인용하면 다음과 같다.

> 우노는 조선에서의 유교가 부진한 것은 유교에 대한 '새로운 해석'이 부족하기 때문이라고 단정하고, "현재 사람들이 유교를 頑固 守舊라고 하면서 귀를 기울이지 않는다"고 비판했다. 그는 이러한 인식을 타개하기 위해서는 "우리 유생은 여러 새로운 맛을 더해서, 현대적으로 해석할 필요가 있다고" 제안하며, 유교의 새로운 해석에 대한 거부감을 "진리는 영원히 새로운 것이어야 한다"고 합리화했다. 그리고 그가 제안한 것이 바로 '충여'이다. 우노는 공자의 '인'은 증자가 말하길, '충여(忠如) 뿐이었다'고 설명하며, '유교의 새로운 해석'은 결국 '유교의 정신을 천명하고, 국가발전에 공헌해야 하는 것'으로 규정지었는데, 이는 결국 일본의 발전을 위해 유교정신이 새로워져야 한다는 의미로 해석해도 좋을 것이다.

위 인용문에서 흥미로운 점은 우노가 유교를 현대적으로 새롭게 해석할 필요성을 역설하면서 유교에 대한 새로운 해석으로 "제안한 것이 바로 '충여'"라고 한 부분이다. 달리 말하자면 우노가 유교의 현대화 작업으로 공자의 '인'(仁)과 증자의 '충서'(忠恕)를 제안했다고 한다면 그것은 기존의 해석이나 일제 강점기 조선 유림들이나 그 이전 조선시대의 '충서'에 대한 비판을 함축하고 있는 것으로 여겨진다. 우노가 비판의 대상으로 삼고 있는 공자의 인 내지 충서에 대한 학설이 무엇인지, 그리고 그것을 어떤 방식으로 비판적으로 극복하고자 했는지 궁금하다. "'유교의 새로운 해석'은 결국 '유교의 정신을 천명하고, 국가발전에 공헌해야 하는 것'으로 규정지었는데, 이는 결국 일본의 발전을 위해 유교정신이 새로워져야 한다는 의미로 해석"하는 것으로는 무언가 부족하다고 생각된다.

3. 2번 항목에 연결된 질문인데, 위에서 인용된 글에서도 보듯이 일본발 황학, 즉 "황도 및 국체에 순화(醇化)한 유학"이 "유교에 대한 새로운 해석"일 터인데, 이에 대한 반발이 조선의 유림계에 존재했을 것이다. 그러므로 "유교의 새로운 해석에 대한 거부감"이 어떤 사상적 근거, 달리 말하자면 유학에 대한 우노식 혹은 일본화한 황학적 유학과 다른 유학의 해석을 전제하지 않으면 성립되기 힘들 것이다. 왜 일부 조선 유림은 일본화한 유학과 다른 해석을 견지하고 있었는지가 궁금해지는 대목이다. 이 지점에 대한 해명은 친일행위를 한 유림들에 대한 좀 더 분명한 평가를 위해서도 필요하다. 친일행위를 정당화하는 논리로 동원된 유학의 새로운 해석이 어떤 한계를 지니는지에 대한 성찰을 유학의 전통을 둘러싼 해석의 갈등의 차원에서 해명하는 작업은 일제 강점기에 일본 제국주의에 자발적으로 협력한 사람들의 정신세계에 대한 더 나은 이해를 위해서만이 아니라, 그들이 내세운 논거에 대한 비판을 통해 친일세력의 한계를 좀 더 명확하게 드러내는 데 기여할 것이라는 점에도 중요하다.

4. 동아시아 유학전통의 황학적 내지 황도유학적 전유의 역사성에 대한 언급도 필요하지 않을까 한다. 발표문에 등장하는 다카하시 도루(高橋亨)의 주장의 일부를 인용해보자.

> 공자는 그의 정치사상의 이상으로는 천위 천명설을 들었고, 대의명분은 주 왕실을 옹호하고 그것에 신절을 다하는 데에 있다고 했다. (중략)그렇다면 이러한 대의명분론

을 세운 공자가 만약 우리나라에 태어났다면 어떠한 정치사상을 세워 대의명분이 지향하는 데를 어디에 둘 것인가에 대해서는 말 할 나위도 없을 것이다.

위 인용문에서 보듯이 다카하시 도루는 공자의 사상의 핵심을 존주 사상, 즉 “주 왕실을 옹호”하는 데에서 구한다. 이런 해석은 다카하시 도루의 돌발적이거나 예외적인 해석이 아니라, 일본의 에도시대의 유학전통에서도 흔하게 찾아볼 수 있지 않을까한다. 달리 말하자면 우리는 유학사상을 흔히 ‘공맹사상’이라고 일컫는 데에서 보듯이 공자와 맹자를 한 쌍으로 보는 견해는 우리에게 통설로 간주되지만 이 역시 우리나라 유교전통의 영향사의 결과일 것이다. 이와 달리 에도시대에서 맹자는 역성혁명을 주장하고 주나라는 존중하지 않은 사람이기에 공자사상의 배반자라는 인식이 꽤 널리 펴져 있었던 것으로 알고 있다. 황도유학으로 대변되는 일본 제국주의의 국체 이데올로기 형성에서 에도시대의 사상사적 전통 역시 무시할 것이 못 된다. 그렇다면 일본 제국주의 형성과 에도시대 사이의 연관성을 사상사적 맥락에서 되묻는 작업도 일본 근대, 특히 일본제국주의의 성격과 그 한계를 이해하는 데에서 필수적이라고 해도 과언이 아닐 것이다.

皇道儒學과 '正名'

박 영 미
(단국대 한문교육연구소)

1. 帝國에서 皇國으로
2. 滿洲國 건국과 皇道
3. 昭和維新과 皇道
4. 正名論의 양상과 전개
5. 황도유학과 정명

1. 帝國에서 皇國으로

皇道儒學은 무엇인가. 이 단어는 皇道와 儒學이 결합된 것이다. 그렇다면 皇道는 무엇인가. 高田眞治는[1] 황도를 '大日本帝國의 道'라고 하였으며 神道가 황도의 연원이라고 하였다. 황도의 생성, 의의, 내용, 이것이 준수하는 의무, 보편타당성은 明治天皇의 教育勅語(1890)에[2] 나타나 있다고 밝혔다.[3]

다카다 신지는 황도를 '대일본제국의 道'라고 하였는데 '대일본제국'은 '일본제국'과 다른 것인가. 국학자이며 皇明会을 주재하였던 四宮憲章은 그의 저서『皇国か帝国か』(1943)에서 이에 대해 다음과 같이 이야기 하였다.

> 제국이라는 名은 영어 '엠파이어'를 번역한 것인데 '제국'는 침략주의의 국체라는 식으로 받아들일 수 있는 名이기도 하다. 그래서 지나에서는 '제국'이라는 문자를 보면 일본은 침략주의

1) 高田眞治(1893-1975)는 동경제국대학지나철학과 출신으로 경성제국대학 예과 및 법문학부교수를 지냈으며 동경제국대학 지나철학지나문학 교수를 역임하였다.

2) 教育ニ關スル勅語 (明治二十三年十月三十日)
朕惟フニ我力皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ德ヲ樹ツルコト深厚ナリ我力臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世々厥ノ美ヲ済セルハ此レ我力國體ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス爾臣民父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信シ恭倹己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ学ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ智能ヲ啓發シ德器ヲ成就シ進テ公益ヲ廣メ世務ヲ開キ常ニ國憲ヲ重シ國法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ如キハ獨り朕力忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ爾祖先遺風ヲ顯彰スルニ足ラン
斯ノ道ハ實ニ我力皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ倶ニ遵守スヘキ所之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス朕爾臣民ト倶ニ拳々服膺シテ咸其德ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ

3) 高田眞治, 濱薫明, 『比較政治學』, 南郊社, 1939, p. 7.

> 를 국체로 한다고 여긴다. 뿐만 아니라 지나는 청조를 혁명으로 무너뜨렸고 국민당을 이끌어 民國을 세웠지만 제국을 사갈시 하며 일본의 제국은 타도되어야만 한다고 하였다. ‘타도일본제국’을 표어로 삼고 중국 도처에 학교 사원의 벽마다 排日의 포스터가 붙어 있으며 철저하게 抗日교육을 실시하고 있다. 국민, 학생, 아동의 심리를 격동시킨지 이미 30여년이나 되었다.
>
> 그렇기에 이번 사변에도 지나 국민은 일반적으로 일본의 출병은 제국주의의 침략이라고 하고 있다. 일본 쪽에서는 우리의 출병은 성전을 위해서이지 침략이 아니라고 말해보아도 그래도 ‘제국’이 아닌가, 침략주의를 국체로 하고 있는 名은 아닌가라고 그들은 말하고 있다.[4)]

니시미야는 ‘제국’이라는 말이 갖고 있는 침략주의를 비판하며 일본제국을 서양의 제국과 차별화 하고자 하였다. 다카다 신지가 말하는 ‘대일본제국’이라는 것도 일본제국을 서양제국과 같지 않다는 것을 강조하고자 한 것이 아닌가 한다. 왜 대일본제국인가. 그 차별화 되는 점은 무엇인가.

니시미야는 일본이 중국을 침략한 것은 여타의 제국 침략과는 다르고 放伐을 통해 환난 속의 중국 백성을 구출하는 데에 목적이 있다고 하였다. 이에 니시미야는 제국의 이름을 버리고 皇國을 사용해야한다고 주장하였다.

> 皇國正名의 복고는(제국의 명칭을 고쳐 황국으로 복고하는 것) 곧 昭和維新의 標識이다. 이는 실은 현시국의 事變을 매듭지기 위한 중요한 조건일 뿐만 아니라 국민사상의 통일을 도모하고 국체를 명징하여 八紘爲宇의 皇謨를 달성하는 대기초가 되는 근간이라고 할 수 있다.
>
> 皇國이 공존공영을 이념으로 하고 자타의 독립 자유를 존중하며 인류본연의 경행을 따라 도의의 질서에 기초한 국체라는 것은 분명하게 그 문자에 드러나 있으며 조금도 침략 등의 의미는 없다.[5)]

여기서 말하는 皇國은 교육칙어의 ‘我力皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト’의 皇國인 것이다. 이 황조황종국의 황국이 바로 대일본인 것이며 황국의 道가 바로 皇道인 것이다.

2. 滿洲國 건국과 皇道

다카다 신지는 당시 중국이 국시로 삼았던 三民主義를 극렬 비난하며 이 삼민주의가 중국의 화근이 되었다고 하였다.

> 중화민국이 됨에 미치어 삼민주의를 국시로 하여 구물파괴, 우상타파를 부르짖으며 공자 및 유교와 같은 것을 배격하였고 공자의 제사를 폐지하고 유교사상을 배척하였다 그러나 그

4) 四宮憲章,『皇国か帝国か』, 竜宿山房, 1943, p. 12.
5) 四宮憲章,「皇國正名の復古 昭和維新の標識」『皇国か帝国か』, 竜宿山房, 1943.

> 결과는 어떠하였나. 오늘날의 擾亂을 초래하고 언제 안정될지 알지 못하는 지경에 이르렀다. 이 때에 만주국이 세워져 王道立國을 표방한 것은 空谷跫音의 감이 있지만 진정 지나 본래의 면목을 복원시키려는 것이라고 할 수 있다.6)

다카다 신지는 삼민주의가 '민족을 위해, 민생을 위해, 민권을 위해'를 주장한 사상이라고 하였다. 이는 '지나 민족을 위해, 지나인의 생활을 위해, 지나인민의 권리를 위해'라는 의미라고 하였지만 孫文의 이 사상은 미국의 링컨의 말을 지나식으로 번역한 것이라고 하였다. 다카다는 '지나 민족을 위해'라고 하는 것은 漢民族을 위한 것으로 즉 淸朝의 타도를 목적으로 한 것이라고 하였다. 이는 결국 성공하였지만 '민생을 위해'에 있어서는 확실하게 목표가 세워지지 않았다고 평가하였다. 그렇기에 소련 공산주의와 관계를 맺게 되었다고 하였다. '지나 민족을 위해' 제국주의를 타도하자고 하였지만 '민권'이라든가 '민생'이라든가 하는 것은 장개석 정부에서도 제대로 행해지지 않았다. 장개석이 한 것은 독재정치였다. 인민의 생활은 돌보지 않고 장개석의 목적을 위해 지나 민족을 동원하였다. 인민의 권력을 인정하지 않고 생활도 되지 않았다. 그러나 '지나 민족'을 위해라고 하는 모토를 위해 지나 민족을 압박하는 일본을 배척해야만 하였다. 일본의 세력을 쫓아내야만 하였다. 그 목적을 위해 수단 방법을 가리지 않았다. 영국과 손을 잡고 소련과 손을 잡았다. 소련의 공산주의, 적화사상은 삼민주의와 맞지 않았다. 사실 소련의 공산주의 사상은 지나를 적화시킬 목적으로 지나에 들어왔지만 중국 공산당은 적화를 그만둘 것이라는 것을 선언하며 국민정부와 하나가 되었다. <중략> 일본의 지나에 대한 방침은 공산주의를 절명시키겠다는 결심, 적화사상에 대해 일본의 올바른 정의의 힘을 보여 주여 적화사상을 절명시키겠다는 것이다.7)

'지나사변'을 사상전이라고 주장하였다. 그는 이 전쟁이 삼민주의와 왕도정치의 다툼이라고 보았다. 이어

> 지나사변은 日支 양 민족에게 불행한 일이다. 그러나 우리는 **저 포악한 군벌 무리를 응징하는 데 단호한 태도를 가져야 하는 동시에 무고한 백성을 水火의 괴로움에서 구해내야만 한다.** 하물며 우리는 聖戰을 표방한 이상, 빠르게 폭도를 제압하고 懷安도 빠르게 해야 한다. 양국의 충돌은 일시적이어야만 한다. 양 민족의 제휴는 영원해야만 한다. 일시적인 충돌은 저들이 초래한 것이지만 영원한 제휴는 우리가 도모해야만 하는 것이다. 武로 誅暴하고 文으로 懷安하는 것은 전통적인 지나의 통치 방식이었다. 武功 없이 文治는 없으며 文治 없이 武功을 완성시킬 수 없는 것이다.
>
> 이번 사변은 **天命**이라고 하지 않을 수 없다. 명치유신 이래 우리 국력의 증진과 국민정신의 앙양은, 서양문화를 흡수하고 그것을 우리의 것으로 만든 데에 있었다. 나아가 그것을 활용하여 肇國2600년 간의 鍊磨 정신을 가지고, 일본 정신을 바탕으로 동서 문화를 융합하여, 그 정

6) 高田眞治, 『支那思想と現代』, 大日本圖書株式會社, 1940, p. 5.
7) 高田眞治, 『支那思想と現代』, 大日本圖書株式會社, 1940, p. 86-87.

화의 발휘라는 사명을 실천하여 왔다. 일청, 일러 두 전쟁을 통해 국가적 지위를 굳건히 하였으며 세계대전을 거쳐 세계적 지위를 높였다. 만주사변을 계기로 세계적 지위에 올라 세계의 주목을 받게 되었다. 세계의 지도적 입장에 서는 데에 도달한 것이다. 이번 사변을 중심으로 가장 큰 갈림길에 서있다고 할 수 있다. 멀리로는 肇國의 宏謨, 가깝게는 명치유신의 皇猷의 발전인 것이다. 이는 **황도의 精華**가 저절로 이에 이른 것으로 자연적이며 필연적인 추세인 것이다. 저절로 이르고 부르지 않았는데도 온 것은 천명이다. 일본이 동아의 맹주로 아세아제국을 지도하고 善治의 도를 행하고 생민의 안정을 이루게 된 것이다. 세계의 평화에 기여하는 것이 지금 일본에게 부여된 천명이라는 것을 확신해야만 한다. 이는 역사적으로 또한 지리적으로, 도덕적 정치적 경제적 민족적으로 고찰해보면 그러게 될 것이라는 것이 증명되어진다. 나는 이와 같은 天命을 확신하고 이러한 천명에 순응하는 데에 최선을 다할 것이다. 지나 4천년의 역사상 공전절후의 통치를 하였던 **周公이 殷을 통치하는 데 사용하였던 道**도 실은 이것이다. 執拗頑强한 현재 지나 민족의 항일의식을 진압시키기 위해서도 이러한 천명을 지나인에게 깨닫게 하고 항일의 잘못을 알게 해야만 한다. <중략> 그러나 주공의 聖으로도 은을 복종시키는데 수년의 세월이 필요하였다. 拮据經營, 愼畏戒懼의 생각을 지극히 하면서 몇 번인가 전복될 위기도 있었다. 지금은 열강의 이해득실이 견제하고 있기에 이 사이에 처하여 **우리가 정의를 수행하는 데**에는 참으로 엄청난 노력이 요구된다. 다만 **大道를 따라야한다**는 것을 잊으면 안 된다. 단지 힘만 다투고 이익만을 도모한다면 이는 장개석과 다를 것이 없다. 우리는 어디까지나 당당한 仁義의 병사를 진군시키고 王者의 정치를 도모하며 **성현을 실천**해야만 한다.[8)]

3. 昭和維新과 皇道

앞서 니시미야의 글에서와 ‘皇國正名의 복고는 곧 昭和維新의 標識이다.’라고 지적한 바와 같이 ‘皇國’ ‘皇道’ 등등은 바로 昭和維新의[9)] 표식이기도 하였다. 다카다 신지는 소화유신의 필요성을 天意에 비겨 다음과 같은 기록을 남기고 있다.

昭和 11년(1936년) 2월 23일 백주에 사납게 바람이 불며 눈바람이 휘몰아치며 컴컴해져 지척도 분간할 수 없었다. 교통은 두절되고 관민 모두 망연히 놓을 놓고 아무것도 할 수 없었다, 나는 우연히 도심에 나갔다가 평소에는 반시간 정도 걸려 돌아올 오기쿠보의 집에 전차가 몇 번이나 연착되는 바람에 5시간 걸려 간신히 돌아왔다. 3일 후에 대사건이 일어났다.(2.26 사건) 며칠 전 눈바람이 사납게 불어온 것이 **天意**였던 것인가. ... 현대는 明治維新에 비견할 만한 **昭和維新**이 요구됨에도 불구하고 **西鄕南洲와 같은 거인**이 아직도 나타나지 않고 있다.[10)]

8) 高田眞治,『支那思想と現代』, 大日本圖書株式會社, 1940, p. 145-146.

9) 昭和維新은 1930년대 초반부터 일본 군부의 급진파 청년 장교와 초국가주의자들이 昭和 시대에 明治維新을 재현한다는 의미로 사용한 용어로 그 이념체계와 논리는 명확하지 않지만, 대체로 재벌 및 의회정치의 타도, 만세일계의 황통사상의 확립을 바탕으로 天皇과 국민이 '군민일체'가 되는 국가로의 개조를 추구했다. 대외적으로는 '아시아 통합'과 일본을 중심으로 하는 통일국가 건설을 궁극의 목적으로 삼았다. 그러나 1936년 2·26사건을 계기로 군 상층부와 정부가 거국일치의 국가총동원을 추진하게 되면서 이 용어는 자취를 감추었다. <다음백과>http://100.daum.net/encyclopedia/view/b12s3142a

그렇다면 다카다 신지가 소화유신을 필요하다고 한 이유는 무엇일까. 당시 일본의 상황에 대한 우려가 주된 이유였던 듯하다. 그는 '昭和의 일본을 약소국인 노나라에 비견할 수는 없지만 그러나 오늘날 동경에 계엄령이 선포되니 외람스럽게도 폐하는 평소에도 군복을 입으시고 사직을 걱정하시고 계신다. 묘당의 신하들은 무엇을 하고 있는지. 황실을 편안하게 받들고자 하고는 있는 것인가. 생각건대 현시국의 불안한 국정은 그 이유가 여러 가지 있겠지만 실은 하극상이 그 중요한 이유 중 하나인 것 같다. <중략> 하극상의 풍조가 생겨난 것은 위에 있는 사람의 책임이 없다고 할 수는 없을 것이다. 현 시국에 가장 필요한 것은 禮의 질서이며 正名의 思想이다.'

4. 正名論의 양상과 전개

왕도정치와 황도정치 둘 다 도덕주의를 중시한다. 황도정치는 피치자의 도덕으로 충효를 더욱 강조하며 정명론에 대한 다양한 이론을 전개하였다. 우선 중국에서의 정명론의 다양한 층위를 살펴보고 일본에서의 정명론 전개를 검토해 보고자 한다.

1) 정명론의 다양한 층위

○ 齊景公問政於孔子 (顔淵-11-01)
齊景公名杵臼. 魯昭公末年 孔子適齊.
孔子對曰 君君 臣臣 父父 子子 (顔淵-11-02)
此人道之大經 政事之根本也. 是時景公失政 而大夫陳氏厚施於國 景公又多內嬖而不立 太子 其君臣父子之間 皆失其道 故夫子告之以此.
公曰 善哉 信如君不君 臣不臣 父不父 子不子 雖有粟 吾得而食諸 (顔淵-11-03)
景公善孔子之言 而不能用 其後果以繼嗣不定 啓陳氏弑君簒國之禍. ○楊氏曰 君之所以君臣之所以臣 父之所以父 子之所以子 是必有道矣. 景公知善夫子之言 而不知反求其所以然 蓋悅而不繹者 齊之所以卒於亂也.

○ 季康子問政於孔子 孔子對曰 政者 正也 子帥以正 孰敢不正 (顔淵-17-01)
范氏曰 未有己不正而能正人者. ○胡氏曰 魯自中葉 政由大夫. 家臣效尤 據邑背叛 不正甚矣 故孔子以是告之 欲康子以正自克 而改三家之故. 惜乎康子之溺於利欲 而不能也.

○ 子路曰 衛君待子而爲政 子將奚先 (子路-03-01)
衛君 衛出公輒也. 是時魯哀公之十年 孔子自楚反乎衛.

10) 高田眞治, 『支那思想と現代』, 大日本圖書株式會社, 1940, p. 18.

子曰 必也正名乎 (子路-03-02)
是時出公不父其父 而禰其祖 名實紊矣 故孔子以正名爲先. 謝氏曰 正名雖爲衛君而言 然爲政之道 皆當以此爲先.
子路曰 有是哉 子之迂也 奚其正 (子路-03-03)
迂 謂遠於事情 言非今日之急務也.
子曰 野哉由也 君子於其所不知 蓋闕如也 (子路-03-04)
野 謂鄙俗. 責其不能闕疑而率爾妄對也.
名不正 則言不順 言不順 則事不成 (子路-03-05)
楊氏曰 名不當其實 則言不順. 言不順 則無以考實而事不成.
事不成 則禮樂不興 禮樂不興 則刑罰不中 刑罰不中 則民無所措手足 (子路-03-06)
范氏曰 事得其序之謂禮 物得其和之謂樂. 事不成則無序而不和. 故禮樂不興. 禮樂不興 則施之政事 皆失其道 故刑罰不中.
故君子名之必可言也 言之必可行也 君子於其言 無所苟而已矣 (子路-03-07)
程子曰 名實相須 一事苟則其餘皆苟矣. ○胡氏曰 衛世子蒯聵 恥其母南子之淫亂 欲殺之不果而出奔. 靈公欲立公子郢 郢辭. 公卒 夫人立之 又辭. 乃立蒯聵之子輒 以拒蒯聵. 夫蒯聵欲殺母得罪於父 而輒據國以拒父 皆無父之人也. 其不可有國也明矣. 夫子爲政而以正名爲先 必將具其事之本末 告諸天王 請于方伯 命公子郢而立之 則人倫正 天理得名正言順而事成矣. 夫子告之之詳如此 而子路終不喩也. 故事輒不去 卒死其難. 徒知食焉不避其難之爲義 而不知食輒之食爲非義也.

공자의 정명사상 연구를 劉正浩는 이를 대략 다음과 같이 분류하였다.

1) 正文字: 鄭玄은 이를 ‘공자가 당시에 가르침을 베풀었으나 행하여지지 않자 그 문자의 그릇을 바로 잡고자 하였다.’고 설명하면서 명을 ‘문자’로 풀이한 이유로 정명이란 글자를 바르게 하는 것이라고 하였다.

2) 正名分: 蔡淸은 그의 저서 『論語蒙引』에서 ‘名이란 名分을 의미하는 것이다’라고 하였다. 온공이 말한 ‘예에는 그 分보다 큰 것이 없고 分에는 名보다 큰 것이 없다.’는 말이 바로 이 뜻이며 공자가 제경공에게 한 ‘임금은 임금다워야 하고 신하는 신하다워야 하며 부모는 부모답고 자식은 자식다워야 한다.’는 말도 이런 의미에서 정명을 설명한 것이라고 보았다.

3) 正名實: 馬融은 정명이 ‘百事의 名을 바르게 한다.’고 주장하였다. 즉 백사의 명이 그 實에 부합하게 한다는 것이다. 논어 집주에서도 역시 ‘당시 出公이 그의 아버지를 아버지로 여기지 않고 조부를 따라 임금이 되었다. 명과 실이 문란했던 것이다. 그래서 공자가 정명을 우선 한 것이라’라고 설명하고 있다.[11]

여기에 더하여 노사광은 정명사상은 禮 관념에서 파생된 것으로 파악하였다 공자의 예에 관한 이론은 당시의 정치적 질서문제를 해결하려는 데에 있었다. 공자의 정치관은 다음 구절에 명백히 드러난다. '孔子曰 天下有道 則禮樂征伐 自天子出 天下無道 則禮樂征伐 自諸侯出 自諸侯出 蓋十世希不失矣 自大夫出 五世希不失矣 陪臣執國命 三世希不失矣 天下有道 則政不在大夫 天下有道 則庶人不議 (季氏)' 예악과 정벌이 천자로부터 나온다는 것은 정치질서가 확립되어 정상적인 정치행위가 이루어진다는 것이다. 그렇지 않은 경우 대부 陪臣 등이 참람한 짓을 하고 법을 어기고 권력을 다투면서 정치질서는 무너지고 마는 것이다. 공자는 이미 '권한침해'를 정치질서 붕괴의 주요 원인으로 보았고 이를 막기 위해 정명을 주장하지 않을 수 없었다. 따라서『논어』「자로」13편 3장은 유가최초의 명분이론이 되었다. 공자는 分字를 말하지는 않았으나 명을 말할 때 이 分의 뜻을 명백히 드러냈다. 정치하는 것은 이름을 바로잡는 것을 근본으로 삼으니 권한의 구분을 그어 정하는 것을 근본으로 함을 뜻한다. 즉 모든 질서제도는 기본적으로 권리의 의미를 정하는 것을 목적으로 한다<중략> 공자의 정치사상은 질서를 세움으로써 권분을 정하는 것을 기초로 하여 덕성의 교화를 중시하고 강제적인 힘의 사용을 반대하며, 경제적 약탈과 포학한 정치를 반대하는 것이 공자의 구체적인 주장들이다. 이 모두는 공자의 예 관념 중에서 파생된 것으로 볼 수 있는데 그 중 정명사상은 가장 중요하다고 할 수 있다.[12)]

2) 일본에서 정명론의 전개

에도시대 정명론의 전개를 간략하게 정리하면 다음과 같다.

첫째, 荻生徂徠를 들 수 있다. 그는 '名'의 사상가로 가장 유명하며 그의 저작으로『弁名』이 있다. 소라이가 '정명'을 통해 문제 삼고자 한 것은 '道'와 '禮'에 관한 것이었고 일본의 사물을 명명한 것에 대한 것은 아니었다.

둘째, 新井白石를 비롯한 中井竹山 尾藤二洲 등의 정명론을 들 수 있다. 아라이 하쿠세키의 경우, 정명론을 들고 나온 것은 다음과 같은 이유 때문이었다.

> 공자는 반드시 명을 바르게 해야 한다고 말하였다. 名이라는 것은 君臣父子만을 말하는 것이 아니라 天子로부터 諸侯, 卿大夫, 士에 이르기까지 그 작위 名號가 모두 이에 해당한다.[13)]

아라이 하쿠세키는 조선통신사와의 교섭을 담당하며 도쿠가와 쇼군의 호칭을 대군에서 국왕으로 변경하였는데 이러한 사건의 배경은 천왕과 쇼군의 호칭을 둘러싼 문제가 있었

11) 劉正浩,「孔子正名考」, 공자학보38, 서양중,「공자의 정명사상연구」,『사회과학연구』19집2호, 2001, p. 49 재인용.

12) 勞思光저, 정인재 역,『중국철학사』, 탐구당, 1991, p. 77-83. 서양중, 상게서, 재인용.

13) 新井白石,『國書復號紀事』, 중국어문학논집9, p. 176.

다. 천황이 있지만 쇼군가 다수의 실권을 장악하고 있는 상황은 일본의 독특한 상황이었지만 이를 유가의 관점에서 어떻게 이해하여야하는지 국제적으로 어떻게 통용시켜야하는지에 관한 것이었다. 이것은 아라이 하쿠세키 정명론의 과제였다.

셋째, 懷德堂 유자들에 의해 제기된 것으로 소라이파가 일본의 사물을 명칭한 것에 대한 비판이었다. 소라이학파는 한시 기법으로 일본의 사물의 명칭을 개변을 하였다.

넷째, 국학자의 정명론으로 本居宣長의 정명론을 들 수 있다. 앞서 소라이학파의 명칭의 개변에 관해, 모토오리 노리나가는 이는 ‘유자가 명칭을 어지럽혔다’라고 비판하였다. 일본의 유자가 사물의 명칭을 중국풍으로 바꾼 것은 공자의 정명에 반하는 행위라고 하였다. 그는 옛 명칭을 보지하는 것이 정명이라고 주장하였다. 즉 명의 존재는 한자가 유입되기 전의 명이어야 하다. 그렇기에 ‘정명’이라는 것은 바르게 개변하는 것이 아니라 보존하는 것이라고 하였다. 14)

5. 황도유학과 정명

1) 名分論

황도유학의 정명론에서 가장 중시되는 것은 水戶學에서의 정명론이다. 藤田幽谷(1774−1826)는 18세에(1792) 「正名論」을 저작하였는데 황도유학에서 그의 글은 중요한 텍스트로 다루어졌다. 그는 정명을 **명분을 바르게 하는 것**으로 해석하였다.

① 甚矣! 名分之於天下國家, 不可不正且嚴也, 其猶天地之不可易也. 有天地 然後有君臣, 有君臣 然後有上下, 有上下 然後禮義所措. 苟君臣之名不正, 而上下之分不嚴, 則尊卑易位, 貴賤失所, 强凌弱, 衆暴寡, 亡無日矣.

② 赫赫日本! 自皇朝開國, 父天母地, 聖子神孫, 世繼明德, 以照臨四海. 四海之內, 尊之曰: 天皇. 八州之廣, 兆民之衆, 雖有絶倫之力, 高世之智, 自古至今, 未嘗一日有庶姓奸天位者也. 君臣之名, 上下之分, 正且嚴, 猶天地之不可易也. 是以皇統之悠遠, 國祚之長久, 舟車所至, 人力所通, 殊庭絶域, 未有若我邦也, 豈不偉哉!

③ 雖然天無二日, 土無二王. 皇朝自有眞天子, 則幕府不宜稱王, 其治天下國家, 莫非王道也. 伯而不王, 文王之所以爲至德, 與其王而用覇術, 曷若其覇而行王道! 日本自古稱君子禮義之邦, 禮莫大於分, 分莫大於名 ,不可不愼也.15)

14) 河合一樹, 本居宣長の孔子観と「正名」:『玉勝間』第九三条を中心として, 哲学・思想論叢35, 筑波大学哲学・思想学会, 2017, p. 6−8.

平泉澄(1895-1984)는 이 글에 주석을 하였는데 황도 사상을 잘 보여준다. 平泉澄(1895-1984) 일본의 대표적인 황국사관의 역사학자이다. 그의 연구는 '히라이즈미 사학'으로 칭해진다. 히라이즈미는 福井県출신으로 平泉寺白山神社 第4代宮司였으며 호는 布布木の屋 · 寒林子 · 白山隠士이다. 1918년 동경제국대학 국사학과를 수석으로 졸업, 동대학원에 진학하였다. 1926년 동경제국대학 조교수가 되었고 18년 만주 건국대학 창설에 참가하였다. 1940년 満洲에서 皇帝溥儀에게 「日本と支那及西洋諸国との国体及び道義の根本的差異に関する講話」을 진강하였다. 1945년 8년 공직추방 되었다.

① 名分은 동양도덕 특히 우리 일본의 도덕발휘의 근저가 되는 것으로 정치의 안목도 이에 있어야만 한다. '分限' '分際' '身分' '過分''隨分'등의 말에도 고래의 '分'의 의미가 들어가 있다고 할 수 있다. 하지만 여러 기회에 도덕의 근저로 중시되고 실행되었으며 그것을 파괴하는 것은 인륜을 거스르는 것으로 배척되어졌다 이에 반대되는 사상이 평등이다.16)

② 지나에서 천자는 민심을 반영한 天의 명을 받아 자리에 올랐다. 따라서 천자 한 사람이 영구히 그 자리에 있을 수는 없었고 덕을 따르면 융성해지고 덕을 거스르면 멸망하게 되었다. 이는 걸주나 탕무의 사실에 비추어 보면 알 수 있다.17)

③ 맹가의 혁명시인의 사상이야말로 배척해야만 하는 것이니 우리나라에서는 山崎闇齋의 「湯武放伐論」 藤田東湖의 「孟軻論」 吉田松陰의 「講孟箚記」는 이 점을 혁파하는데 조금도 주저하지 않았다고 할 수 있다.18)

④ 공자의 진의는 분명하다. 즉 혁명은 절대로 안 된다는 것이다. 그러나 한 걸음 더 나아가 생각해보면 西土(역자 주: 중국을 지칭)의 실정은 伏羲이래 姓을 바군 것은 30氏, 殺이라고 쓴 것은 200회, 그리고 나머지 放廢 등의 일이 자주 일어났다. 성인이 부르짖었던 것이 전혀 지켜지지 않았고 이 道를 따라 다스려진 것은 우리 빛나는 神州에서야 비로소 가능했던 것이다.19)

⑤ 황조국을 열고 대대로 계승하셨다. 君은 무궁하게 君이 되시고, 신하는 영원히 신하가 되니 하늘의 해가 그 자리를 바꿀 수 없는 것과 같은 것이다. 그 명분의 엄격함은 힘으로도 다툴 수 없고, 지혜로도 다툴 수 없는 것임을 분명히 하였다. 혁명을 없애고 명분을 엄격하게 하여 황조는 천지와 함께 무궁할 것이기에 '어찌 위대하지 않은가'라고 감격하며 쓴 것이다.20)

※ 四宮憲章의 名分三節

국가는 명분에 의해 국체를 바르게 하고, 국체는 주권에 의해 본질을 밝힌다.

주권이 국가에 속하는 것을 '제국'이라고 하며 통치가 천황(天定的)에게 있는 것을 '황국'이라고 한다.

15) 藤田幽谷, 「正名論」, 雄山閣, 1938.
16) 平泉澄, 「正名論」 주, 雄山閣, 1938, p. 21.
17) 平泉澄, 「正名論」 주, 雄山閣, 1938, p. 25.
18) 平泉澄, 「正名論」 주, 雄山閣, 1938, p. 25.
19) 平泉澄, 「正名論」 주, 雄山閣, 1938, p. 26.
20) 平泉澄, 「正名論」 주, 雄山閣, 1938, p. 27.

‘제국’은 황제(인위적)를 국가의 기관으로 삼으며 ‘황국’은 국가의 통치를 천황의 天權으로 삼는다.[21]

※ 大義名分

에도 시대의 일본에서는, 주자학이 보급됨과 동시에, 주자학의 합리주의적 측면을 대표하는 窮理의 설보다, 직각적인 수양을 가르치는 居敬의 설에 중점을 두어 주어진 질서에 순응하는 개인의 순일한 심정을 敬의 관념으로 표상함으로써, 주자학을 이해하려는 경향이 있었다. 그것을 대표하는 것이 山崎闇齋 학파이며 이 학파에서는 질서에의 순종을 가르치기 위해, 大義나 名分의 관념을 강조하였고, 그 영향으로 인해 이러한 관념이 주자학의 특색을 이루는 것이라고 일반적으로 생각하게 되었다. 안사이의 문인 浅見絅斎의 저작인 『靖献遺言』(1688)은 그러한 의미에서의 대의와 명분의 중요성을 중국의 역사적 사실에 입각하여 해설한 것으로 유명하다.

『靖献遺言』의 영향 하에 막부말기가 되면, 외국에 대한 일본인의 국민으로서의 자각이나, 그 국가의 군주로서의 천황에 대한 충성의 의무 등이, ‘대의명분’이라고 하는 숙어로 표현되게 되어, 그것이 정치 운동을 지지하는 일종의 이념으로서 메이지 유신에 이르는 통일 국가 형성의 움직임을 추진하는 역할을 했다. 이 시기에서의 '대의명분'의 단어는 정치적 행동을 정당화하는 것으로서의 '정의'의 관념과 거의 동일한 의미를 나타내고 있었다고 생각된다.[22]

2) 忠孝와 職分

西晉一郎(1873-1943)의 『국가·교학·교육』에서는 정명을 직분으로 해석하였다. 1899년 동경제국대학 철학과를 졸업하고 広島高等師範学校가 설립되자 교수가 되었고 동교가 文理科大学 되어 교수로 근무하였다. 1943년 정월 昭和天皇에게 論語를 진강하였다. 니시기타로와 더불어 ‘兩西’라 병칭되기도 하였다.

> 우리 일본은 군신의 도가 입국의 근간이 되었고 나라가 있은 후에 군신이 생겨난 것이 아니다. 군신의 도로 나라가 나라를 만든 것이다. 그 군신의 도는 지나에서도 말하지만 저들이 말하는 것은 臣과 民을 구별한 것이다. 民은 단지 길러지는 것으로 정치 참여는 전혀 할 수 없었다. 미토의 아이즈에서는 一君二民이라고 하는데 이는 지나의 경서에 근거한 것이 같다. 그러나 이들이 말하는 민과 신의 구별은 본질적인 것은 아니고 一君의 아래에 萬民이라는 뜻이다. 아마도 이를 통해 군신의 도를 철저히 하고자 한 것 같다. 一君은 만민 모두의 생명을 평등하고 차별 없이 一身 위에 구현한 자이다. 만민 하나하나의 생명은 군주에게 있다. 일군

21) 四宮憲章,「正名について」『皇国か帝国か』, 竜宿山房, 1943, p. 53-54
22) 日本大百科全書.

에 의해 만민이 일국의 국민으로 그 명맥이 이어지는 것이다. 한 사람 남김없이 君이 그것을 보호하고 한사람일 지라도 그 있어야할 곳에 있게 하는 것이 一君萬民이다. 민의 입장에서 말하자면 한 사람도 남김없이 모두 한 명의 君을 섬기는 것, 이것이 君民同體라고 할 수 있다. 君에 의해 民이 참된 생명을 얻었기에 상호적이라고 할 수 없다 마치 부모에 의해 자식이 생명을 얻었기에 상호적이라고 할 수 없는 것과 같다. 一體라든가 同體라고 말하면 간혹 본말경중존비의 구별을 망각하기 쉽다. 지금 국민 한 사람 한 사람이 살아가는 것은 모두 君을 받들기 위한 것이라는 것을 분명히 해야만 한다. 君主愛民의 치교에 의해 한 사람 한 사람의 생명을 보존된다. 군주의 이 마음을 체화하여 이 치교를 각자 스스로 상응하여 돕고자 할 때 비로소 신민은 완성될 것이다. 단지 군주에게 길러지는 것은 그냥 민이다. 지나에서 臣과 民을 나눴던 그 民인 것이다. 군주의 정치를 돕는 것이 臣이다. 정치를 돕는다는 것은 참정권 같은 것과는 전혀 다르다. 국민의생명의 평등하고 차별 없이 구현하는 자로서 至上尊으로 모든 것을 위신하는 데서 이를 위해 살아가야하는 것으로 이러한 마음을 체화하고 이와 같은 일을 돕는 것이다. 일이 없는 사람은 없지만 이 일이라는 것은 단지 각자 의식주 생활을 위해 하는 것이 아니라 상호부조 공존공영을 위해 최선을 다해난 것이다. 군주의 애호하는 민의 생활에 도움이 되도록 각자의 직을 통해 군주의 정치를 돕는 것에서 민에서 신이 되는 것이다. 의회에 의원을 보내는 것이 민이 국 참여하는 유일한 길은 아니다. 실질적으로 말해보면 모든 직업이 군주를 위해 각종의 도로 봉공하는 직분인 것이다.[23]

농업은 국민의 의식을 제공하는 것이기에 가업인 농경에 저녁을 다한다면 집안을 잘 보존하기에 孝가 되고 군주애민의 정치를 돕는 것이기에 忠이 된다. 충효 둘 다를 잘 한 것은 자의 직업에서 하는 것이다. 직업을 단순히 보수의 측면만을 보는 것은 수준이 낮은 것이다. 군주와 나라에 대해 직분을 다하는 가운데 보수는 저절로 생겨나는 것이다. 이른바 적당한 보수를 얻게 하는 것이 바로 애민의 정치이다. 이렇듯이 農은 전답의 臣이다. 商은 천자의 재물을 통하게 하여 군주애민의 정치를 돕는다. 폭리를 취하지 않고 정직하게 장사를 한다면 집안도 번창하게 되니 이것이 효가 되며 군주와 라에 대한 충이 된다. 충효 가운데 商賈는 그 직업을 온전히 하는 것이다. 이런 상고는 가게의 臣이다. 또한 회사공장의 신도 있고 직업이 있는 곳마다 신이 있고 이에 군주도 그곳에 애민의 정치를 행하는 것이다. 신은 조정에만 있는 것이 아니다. 지나에서는 조야의 구별은 매우 중요한 것이었지만 우리 일본에서는 신하는 관청의 신도, 군대의 신도, 교육현장의 신도 있다. 국가에서 직접 봉급을 받는 것이 신이 아니다. 직업상 얻은 바른 수익은 국가봉급과 결국 같은 의미이다.[24]

※ 忠君愛國

지존이신 一君을 섬기고 그 뜻을 체화하고 그 일을 돕는 데에 신민의 의의를 다해야한다. 왜냐하면 오직 민만을 위해 살며 천하를 일가로, 만민을 아들로 삼으신 군주이시기 때문이다. 그러므로 군신의 도를 통하지 않고 단순히 국가를 위라고 한ㄴ 것은 우리에게는 해당되지 않

23) 西晉一郎,「8.正名」『국가·교학·교육』, 目黑書店, 1939, p. 299-300.
24) 西晉一郎,「8.正名」『국가·교학·교육』, 目黑書店, 1939, p. 299-300.

는다. 국가를 위해라고 하는 것은 만국 모두가 그러하다. 그러나 우리는 그렇지 않다. 忠君이 있기에 報國이 잇고, 보국이 있기에 愛國이 있는 것이다 나라를 사랑하는 것은 원래 군주의 일이다. 신민은 군주의 마음을 본받아 나라를 사랑하게 되는 것이다. <중략> 지나에서는 민의 위해 임금을 세웠다고 하는 사상이 있다. 임금은 民만을 위해 존재한다는 것은 仁政이 군주 존재의 생명이라는 의미이다. 임금을 책망하는 것은 있을 수 있는 것이지만 이와 상응하여 民은 군을 위해 자신을 잊어야한다는 식의 가르침은 철저하지가 않았다. 백성은 단지 길러지는 것이었다. 民과 구별한 臣은 임금에게 충성을 해야 하는 존재였다. 신하가 되어서는 임금을 위해 몸을 바쳐야한다고 가르쳤지만 民은 그 당시 모두가 臣이 되는 것은 아니었다. 우리나라에서는 臣民이라고 하는 名을 바르게 하여 그 의의를 명확히 해야 한다. 그렇지 않으면, 징병을 복무하고, 의원 선거를 하는 것만을 신민이라고 하고 農을 하고 商을 하고 工을 하고 실험실에서 연구하고 서가에서 문예를 쓰고 화실에서 그림을 그리는 모든 개인의 행동을 개인의 일이라고 할 것이다.[25]

25) 西晉一郎, 「8.正名」 『국가·교학·교육』, 目黑書店, 1939, p. 303-304.

「皇道儒學과 '正名'」에 대한 토론문

정 욱 재
((재)한국학호남진흥원)

주지하다시피 '皇道儒學'은 일본의 神國思想, 즉 일본 천황을 정점으로 하는 신도와 유교의 왕도정치를 결합시켜 만들어 낸 충효일치의 일본화된 유학입니다. 그동안 식민지 조선에서의 황도유학의 등장과 전개, 참여 인물, 논리와 그 허구성 등에 대해서는 어느 정도 연구가 이루어졌지만, 정작 황도유학을 산출한 일본의 사상적 흐름과 배경에 대한 연구는 상대적으로 미흡하였습니다. 따라서 박영미 선생님의 글은 황도유학 창출의 근원적 배경에 착목하고 있다는 점에서 연구사적으로도 의미가 큽니다. 다만 지금 선생님의 글이 아직 완성되지 않고 일종의 연구노트적인 성격을 지닌 것 같습니다. 그래서 저는 글을 완성시키는 데에 도움이 되는 방향으로, 그리고 평소 제가 글을 읽고 느낀 점과 궁금한 점을 위주로 하여 몇 가지 질의를 함으로써 토론자의 소임을 다할까 합니다.

우선 이 글을 읽고 느낀 점이 있다면, 제가 볼 때 이 글이 완성된다면 글의 내용상 한국사의 영역이 아니라 사실상 일본사의 영역이 된다고 생각합니다. 한국의 근·현대 유교 연구에 보탬이 되려면 최소한의 접점 내지 연관성이 글에 들어있어야 한다고 봅니다. 그리고 황도유학을 살피는 데 왜 '正名'을 주목하고 선택하였는지, 즉 저자의 문제의식이 이 글에서는 잘 보이지 않습니다. 사실 황도유학의 이론 자체가 정상적으로 학자 간의 치열한 토론을 바탕으로 정밀한 학문적 연구에서 나온 것이 아니라 1930년대 후반 일본의 대륙 침략 이후 일본의 전쟁 수행을 뒷받침하려는 목적에서 나온 어용이데올로기입니다. 따라서 18세기~19세기 일본의 정명론이 갑자기 이 시기에 와서 황도유학으로 어떻게 굴절, 착종, 이용되었는지에 대해 연구가 된다면 상당히 재미있으리라 생각합니다. 아이러니하게도 황도유학을 세련되게 포장하여 구체적으로 논의한 사람은 안인식(安寅植, 1883~1969) 같은 일제협력유림이었습니다. 덧붙여서 당시 일본의 '정명'과 조선 유림이 생각했던 '정명'을 비교하여 당대의 맥락과 함의 등을 설명한다면, 오히려 한국의 근·현대 유교 연구에도 기여하리라 봅니다.

제가 일본근대사상사에 대한 지식이 매우 부족하여 잘 모르지만, 일본의 전쟁이데올로기에 기여한 것은 황도유학이 아니라 황도불교로 알고 있습니다. 저는 황도유교가 일본과

식민지 조선에 각각 다르게 작용되었을 것이라고 생각합니다. 식민지 조선에서의 황도유학은 직접적으로 인적·물적 수탈을 합리화시킨 이데올로기로 작용하였다면 일본에서의 황도유학은 구체적으로 어떻게 작용하였는지, 그리고 황도유학에 대한 논의가 과연 당시 일본사상계에서 어떤 위상을 지니고 있었는지 궁금합니다.

이상으로 제가 두서없이 몇 가지 질문을 했습니다. 선생님이 평소 지니고 있던 고견을 듣고 싶습니다.