**제2세션 : 에도 시대 유학과 일본 사상**

**사회자:**

박충석(이화여자대학교)

**주제 및 발표자:**

1) 고희탁(연세대학교), 마루야마 마사오의 ‘사유양식론’의 함정: 이토 진사이에서 오규 소라이로의 ‘발전’의 역설

2) 이기원(강원대학교), 마루야마 마사오의 일본사상사학과 오규 소라이

3) 김석근(아산정책연구원), 마루야마 마사오의 고대 사상사 연구 : 고층, 원형, 그리고 집요저음

**토론자:**

코노 유리(도쿄수도대학), 요네하라 켄(오사카대학), 요쿠보 다케하루(게이오대학), 쯔즈키 쯔토무(신슈대학)

**박충석 사회자**

마루야마 사후 그 사상의 핵심이 되는 ‘본점’에 관한 비판적 논의들이 활발해졌다. 1990년 이후 한국에서도 사회학뿐 아니라 문학, 동양사 등 다양한 분과에서 마루야마를 배우고 온 사람들이 늘어났고, 비판적 논의들 역시 놀라울 정도로 발전했다. 마루야마론에 관한 책들이 한국에서도 머지않아 나오게 될 것으로 기대한다.

**고희탁 – 마루야마 마사오 사유양식론의 재발견을 위한 시론**

오늘 날 마루야마 마사오의 사유양식론은 인기가 없는, 잊혀진 주제가 되어가고 있지만 본인에게는 그렇지 않다. 작위관을 포함한 사유양식론에 있어 편견은 마루야마 자신을 포함해 많은 비판들에서 지적되어 왔지만 여전히 비판되지 않은 측면이 있다는 것과, 비판과 함께 긍정적 가능성까지도 쓸려가 버린 것은 아닌가라는 것이다.

유학과 주자학을 매개로 한 동아시아의 근대를 사고할 때, 민의 위상과 역할이 꾸준히 증대되어 온 역사적 현상을 보인다. 따라서 '민의 문제를 어떻게 볼 것인가'가 중요한데, 마루야마의 사유양식론에서는 민의 문제가 상대적으로 경시되었다는 것이 치명적 약점으로 생각된다. 이와 관련해 마루야마가 오규 소라이에 이르는 중간 정도로 밖에 취급하지 않은 유학자 이토 진사이가 민의 문제와 관련하여 중요한 함의를 가지고 있었다는 것이 본인의 생각이다. 둘째는 유교와 주자학의 구분에 관한 것으로 마루야마는 주자학적 구도로 유교 전체를 동일화, 일반화하고 있다. 그러나 이토 진사이와 오규 소라이는 주자학이라는 유학적 흐름이 원래의 유학, 공자와 맹자의 주장과 다르다는 인식에서 옛날로 돌아가자는 취지의 ‘고학’이라는 표현을 사용했다. 이들의 시도가 현대에서 어떤 의미를 갖는가에 마루야마는 깊게 주목하지 않았고, 유교는 주자학이라는 등식으로 일관했다.

이 두 가지 논점을 『일본정치사상사연구』(이하 『연구』) 텍스트 하나에 한정해서도 읽어낼 수 있는 여지가 많았다. 『연구』는 1940-44년까지 쓰여진 논문으로 구성되어 있는데, 전전과 전후의 마루야마의 시각이 뒤섞여 있는 흥미로운 저작이다. 마루야마의 사상적 변화가 꽤 있었다고 보는 측에서는 이를 초기, 중기, 후기로 구분하기도 하는데, 저자후기는 중기에 가깝고, 74년 영어판이 발간되며 덧붙여진 서문은 후기를 의미한다. 시대를 염두에 두지 않고서 영어판 서문을 먼저 읽으면 논지가 잘 보이지 않을 수 있다.

제 2장에서는 유명한 오규 소라이의 작위관을 발견하는데, 2장 전반부와 후반부가 근대를 보는 시각에서 차이를 보인다. 전반부는 1장의 연장에 있고, 후반부는 3장과 이어지므로 1장과 2장 전반부를 전기, 2장 후반부와 3장을 후기로 부를 수 있겠다. 전기의 저술에서는 일본의 아시아에 대한 상대적 진보성(비정체성)이 강하게 드러난다. 물론 여기에는 초 학문적 동기로 불리는 컨텍스트가 있어, 일본의 정신은 근세부터 근대까지 연속되어왔다는 정신주의자들에 대항하여 단순한 연속이 아니라, 일본 정신을 부정할 수 있는 근대적 요소가 자생하고 있었다는 주장으로 이어진 측면도 있다. 후기에는 거꾸로 유럽과 대비한 일본의 후진성을 드러낸다. 여기에도 1940년대 당시 파시즘 세력, 특히 근대가 넘쳐나서 이기적인 사회가 되었다고 주장하는 근대 초국론자들을 의식하여 아직 일본은 충분히 근대도 되지 않았다는 논지로 대항하려 한 측면이 있다. 일본형 오리엔탈리즘으로 불릴 만한 구도로 전, 후기가 구성되고 있는 것이다.

전기에서는 일본이 사상사적으로 중국에 비해 정체하지 않았다는 상대적 진보성의 근거로서 오규 소라이의 작위관으로의 사상사적 발전을 발견하고, 사유양식론의 강점이 강조되어 근대를 보는 색조가 상당히 밝다. 오규 소라이와 같은 작위론이 제시된 한은 근대 의식이 분출해서 되돌릴 수 없다, 불가역적인 흐름에 들어섰다는 다소 낙관적 뉘앙스가 보인다. 반면 후기에서는 (근대적 국민주의의 형성을 논하는 논문이지만 충분하지 않아 앞부분의 전기적 형태의 국민주의를 논하는 대목이지만) 국민주의 자체가 일본에서는 형성될 수 없었다, 좌절될 수 밖에 없었고 불가능했다는 비관을 보인다. 마루야마는 전기의 사유양식론의 작위관과 후기에서 강조하는 근대적 국민주의가 따로 놀았기 때문에 문제가 생겼다고 지적하고 있지만, 본인은 양자가 결합되지 않나 생각한다.

오규 소라이의 작위관 자체가 일본의 상대적 진보성을 상징하는 논제였으나, 그 전망은 제2장 말미에 이르러 사상사적 ‘좌절’로 돌변하고 있다. 그 이유는 소라이의 ‘작위’관에 내포된 이론적 제약, 즉 “작위하는 주체가 성인 혹은 도쿠가와 쇼군이라는 식으로 특정한 인격에 한정되어 있는 점”때문에, 그 ‘작위’적 질서관이 근대적인 “‘인작설’(人作說=사회계약설)로 진전할 수 있는 계기가 완전히 결여”되어, “대다수 사람들에게는 질서에 대한 주체적 능동성이 부여되지 않게 되므로 그들에게 현실의 정치적∙사회적 질서는 실제로는 운명적으로 주어진 것일 수밖에 없”게 되는 결과를 낳았다고 보기 때문이다. 그리하여 그 사상사적 좌절의 비탄을 쏟아내지 않을 수 없었다.

근대적 국민주의적 흐름의 좌절이라는 것 자체가 전기에서 설정한 사유양식론의 구도 설정의 미스가 아니었는가라는 논점을 제기한다. 『연구』 제 3장에 인용되고 있는 영국 외교관 알코크의 일본 막부 말기 회고 기록을 보면, “지배자들은 인민 대중들이 지적으로 또 도덕적으로 계몽된다면, 불가피하게 여러 가지 근본적인 변혁이 초래될 것이라는 것, 게다가 그런 변혁의 첫머리에 오게 될 것은 바로 자신들의 구속적인 봉건권력”이라는 점을 잘 알고 있었다고 한다. 알코크가 말한 봉건 지배자들의 생각은 전기에서 사상사적 최고 단계에 이른 것으로 평가되는 오규 소라이의 민에 대한 생각과 궤를 같이 한다. 와타나베 선생님의 정리를 인용하면 소라이의 사상은 “역사관으로서는 반진보∙반발전∙반성장이다. 그리고 반도시화∙반시장경제다. 개개인의 생활에 대해서는 반‘자유’이자 반평등이며 피치자에 대해서는 반‘계몽’이다. 그리고 정치에 대해서는 철저한 반민주주의이며 그러한 사고로 철저히 일관된다”

그러한 의미에서 소라이의 작위관과 그에 입각한 마루야마의 사유양식론은 야스마루 요시오라는 민중 사상사 연구자에게는 안이한 견해라고 비판 받고, 국민 국가론자들에게는 (다소 오해가 섞여있지만) 일본 근대와 제국주의의 폭력 자체가 마치 작위가 초래한 것처럼 지탄받는 지경에 이른다. 그러나 본인이 보기에 이는 구도 설정의 미스 때문이며, 그 첫 번째 문제를 “제1장과 제2장의 마루야마의 사유양식론은 제3장의 ‘근대적 국민주의’ 형성의 예비적 주체라 할만한 ‘민’에 대한 ‘경시’라는 심각한 문제를 안고 있는 것”으로 본다.

그래서 동일하게 마루야마가 다루고는 있지만 상대적으로 경시되었던 이토 진사이라는 유학자를 다시 들여다볼 필요가 있겠다는 것이 3절의 내용이다. 이토 진사이는 오규 소라이에 지대한 영향을 미쳤고, 오규 소라이의 사상적 혁신은 이토 진사이에 대한 안티테제로서 구축된 바가 강했다고 보여진다. 오규 소라이는 민간의 사상적 활력이 위험하다는 인식을 가지고 있었던 것 같다. 이토 진사이가 대단하게 보이는 것은, 선행연구에서 지적되듯, 오규 소라이의 독자성으로 취급되는 도덕과 정치 영역의 구별이 이토 진사이로부터 비롯되었다고 볼 수 있는 측면과, 주자학자들 사이에서는 평판이 좋지 않았던 고대 중국의 정치가 관중에 대해서도 혁신적인 논의를 하고 있기 때문이다.

와타나베 선생님에 의하면, 진사이가 그의 말년 주저에서 “거듭해서 ‘왕도’론이야말로 학문의 요체라고 주장하였고, 실제로 ‘왕도’, 즉 통치자는 어떠해야 하는가에 대해 논한다는 사실과 그의 ‘왕도’론이 종전의 “흔해 빠진 유학적 민본주의론과는 다르고, 거기서 한 발 더 나아간, 민의 의향에 따라 통치하라는 주장”인 바를 마루야마는 완전히 무시하고 있다.

게다가 역성혁명론에 대한 이토 진사이의 해석을 보면, 방벌 자체가 주자학자들이 말하는 ‘권’이 아닌 ‘도’고, 천하공공의 도이기 때문에 仁이고 義며, 탕/무와 같은 이들이 없었다면 또 다른 탕/무가, 지배층이 아니라 아래층에서라도 나왔을 것이라 하면서, 한 둘이 하지 못했다면 천하가 들고 일어나서 행했을 것이라는 식의 급진적 논의를 전개하고 있다.

 이러한 논의를 전개하고 있는 진사이에 대한 마루야마의 무관심은 이상하리만치 부자연스럽게 보인다. 예를 들어, “에도시대의 표면에 나타나고 있는 정치적 교의는 너무나도 매력이 없었다. 거기에는 2세기 반 동안의 역사를 통해서 사회계약설이나 인민주권론은 말할 것도 없고 서구 중세에 발달한 저항권 이론조차 발생해 있던 흔적이 없었다”고 단순화한다.

본인은 이러한 혁신성을 담은 이토 진사이의 민본주의를 ‘민주적 민본주의’라는 이름으로 가설적으로 붙여두고자 한다. 그 점이 앞서 인용한 ‘천하공공의 도’라는 명제에도, ‘천하의 천하’(『古学先生文集』)라는 명제에도 상징적으로 표현되고 있다고 생각한다. 이제 진사이에 의해 ‘천하’는 특정 가문의 것도 특정 지배계층의 것도 아닌, ‘천하’ 만민의 ‘공유물’임이 ‘민’의 입장에서 선언되었고, 그 위상에 걸맞게 통치자들에 의해 취급되어야 할 것임이 강조되었다.

4절은 유교와 주자학의 불분명한 구별에 대한 문제제기로 중기 마루야마에 들어서면 이른바 역설적 정치론, 방법론이 강조되며 충성과 반역 등이 잘 표현된다. 단순화해서 말하면, 논문에서는 여러 도정을 거쳤지만, 이제는 주자학, 유교를 일본이 좀 더 철저하게 수용했으면 좋았을 걸, 뒤집어 말하며 철저한 수용에 장애물이 되는 요소가 일본 전통에는 강하게 자리하고 있었음을(집요저음) 논하고 있다. 그러나 주자학과 유교를 구분하지 않으며, 주자학으로 유교 전반을 일반화하는데서 지나친 경도를 느끼게 된다. 사유양식론의 강점은 역사적 근대를 봄에 있어 세습적 신분제라는 차별적 위계질서를 운명적으로 볼 것인가, 인위적 현상이기 때문에 인위적으로 바꿔나갈 수 있는 것으로 볼 것인가와 같은 중요한 문제를 제기하는 데 있는데, 오규 소라이의 작위관을 발견하는 데 있어서 가장 밑바탕의 동기가 된 것이 쓸려져 버리고 있다. 중기의 마루야마는 강대한 보편의식이나 초월적 신념, 원리, 이념을 내면화하는 것을 가로막는 일본의 강한 사상적 전통 앞에서 매우 고독한, 미약한, 원리에 기대는 대항자로서 충성과 반역에서 무사, 야마자키 안사이 등을 언급한다.

사실 이는 매우 도전적이고, 비단 마루야마에게만 한정되는 것이 아닌 현대적인 문제다. 주자학은 단순히 ‘정체성’의 철학이 아니다. 마루야마가 ‘중기’의 “충성과 반역”에서 그것의 역동성을 표현했고, 와타나베 선생님도 다음과 같이 재미있는 표현을 남기고 계신다. “주자학자는 현상이 올바르다고 생각하는 한 극도로 보수적으로 되지만, 현상이 올바르지 않다고 생각하면 개인적 이해에 관계없이 고립을 두려워하지 않는 단호한 반대자가 되기도 한다. ‘쓸모없는 저항’이라는 생각 자체를 거부한다. 주자학자라고 해서 보수적•전통주의적이라는 것은 오해다.”

그러나 주자학자들에 의한 그 ‘저항’도 혹은 ‘혁신’ 지향조차도 치자층과 피치자층의 절대적 구분 하에 정치적, 경제적, 지적 권력이 치자층에 의해 독점되는 구조 안에서 벌어진 일이었음을 상기한다면, 그 현상을 곧바로 ‘근대적’인 그것과 연속적인 지평에서 논하는 것은 일정한 유보를 필요로 한다. 특히 그 독점구조를 자연시∙당연시하는가 그렇지 않은가의 문제는 앞서 제기한 동아시아에서의 근대를 전망함에 있어서 특히 ‘민’의 위상과 역할의 증대라는 현상에 대한 입장 차이와 맞물려 있음을 잊지 말아야 한다. 물론 그 ‘저항’과 ‘혁신’ 지향을 언제까지나 과소평가만 할 수는 없을 것이다. 조선시대의 사례를 보더라도 권력의 ‘견제와 균형’에 대한 학습의 경험이나 관료 윤리의 확립 등에 내포된 의미는 작지 않다. 그럼에도 불구하고 동학(東學)에 대한 치자층의 부정적 반응에서, 동학이라는 이름을 단 도적들이라 표현을 하고, 상당수 사대부 층이 보국안민의 기치를 들고 일어선 농민들과 연대하기 보다는 진압에 나선 일본군들과 쉽게 손을 잡을 수 있었던 사례에서 무거운 현실에 대해 같이 생각해야 한다.

이런 관점에서 근대적 방향성을 단순화하면 결국 그들만의 리그였다. 영어판 저자 서문에서 개념화한 관료적 국가주의에 가까운, 괄호가 쳐진 근대에 머문 것이다. 마루야마가 『연구』 제 3장에서 비판적으로 지적하고 있듯이 관료적 국가주의에 기댄 것은 프랑스 혁명이나 영국의 명예혁명 전후에 보여지는 역사와 같은 근대적 국민주의로의 탈피를 기다려야 하는 운명을 짊어진 것이라 하지 않을 수 없다.

**이기원 – 마루야마 마사오의 일본사상사학과 소라이학**

에도시대의 일본사상사는 소라이학을 중심으로 전개되었다는 것이 일반적 평가다. 소라이학의 출현 이전과 이후의 학문과 사상의 세계에는 분명한 전환이 보인다. ‘소라이 이후’의 소라이학과 반소라이학의 사상 구도에서 소라이학은 “절충학이 융성해가는 토양”을 만들고 “막번제의 정치적 세계에 유학이 정치개혁을 주도해 가는 이념이 되는 상황을 창출하는 전제”가 되었다고 한다. ‘소라이 이후’의 사상계는 소라이학의 수용과 계승, 혹은 변용하는 사상사의 상이 존재한다. 사상사의 문제는 소라이 이후의 사상계를 어떻게 규정할 것인가에 있다. 하지만 마루야마 식의 근대의 내재적 준비라는 측면에서 사상사를 보는 한 18세기 후반기에 걸쳐 전국적으로 유학교육의 폭발적 보급, 예를 들면 “번교(藩校)의 증가에 따르는 무사 교육의 일반화, 민중의 교화활동의 활발화, 데나라이주쿠(手習塾)의 광범위한 보급과 침투, 사숙의 증가와 다양화　등 전 사회적인 교육과 학습의 고양”등을 어떻게 볼 수 있을지, 이 물음에 대한 답을 찾을 수 없다. 마루야마 뿐 아니라 기존의 많은 소라이학 연구에서도 남겨진 문제라고 생각되는 두 측면은 순자와 소라이학 내에서 다자이 슌다이에 대한 평가인데 그 결과에 따라 18세기 이후 일본정치사상사에서 소라이학의 위치가 많이 달라질 수 있다고 생각된다.

**•마루야마의 소라이학**

소라이학의 체계를 한마디로 한다면 천(天), 천과 인간 세계를 매개하는 성인, 그리고 성인의 작위에 의한 도의 실현이다. 하지만 소라이학은 주로 성인과 성인의 도를 어떻게 현실에서 실현할 것인가라는 관점에서 논의되어 왔는데 그 배경에 마루야마의 논리가 있었다. 마루야마의 근대화론은 소라이학에서 천의 문제를 중요하게 다루지 않게 만든 요인으로 작용했다. 그러나 “선왕의 도는 천에 기초하여 천명을 받들어 이것을 행한다”라는 소라이의 언설에서 보듯 천과 성인의 도는 밀접하게 연관되어 있다.

**•자연에서 작위의 놀리로의 전환과 성인의 위치**

소라이는 『순자』의 주석서 『독순자』를 저술했다. 그 이유로는 일반적으로 소라이가 고문사학의 체계를 완성하기 위한 요청과 순자 사상의 공명을 들 수 있다. 이것은 소라이의 언어관이나 예악관, 예악의 성인제작설 등을 순자의 사상적 영향 관계로 파악하는 지금까지의 연구로도 충분히 알 수 있을 것이다. 소라이와 순자와의 관계는 주로 성인의 작위와 관련되어 논의되어 왔는데 여기에 마루야마가 강조한 작위의 논리가 작용했다.

마루야마에 의하면 성인은 도의 절대적 작위자로 모든 정치적 사회적 제도에 선행하는 존재이다. 자연적 질서의 안에 존재했던 성인이 아니라 자연적 질서의 밖에서 질서를 만드는 다시 말하면 ‘무에서 질서를 창조하는’ 지위를 가진 존재였다. 마루야마가 “자연적 질서 사상의 전환에 있어서 저쪽(서양)에서 신이 맡았던 역할이 바로 이쪽의 소라이학에서 성인의 역할이었다는 것은 명료하다” 고 한 것을 보면 신과 성인은 거의 유사한 존재로 자리매김되어 있음을 알 수 있다.

소라이의 성인 개념은 『변명』에 나와있는 것처럼 작자를 말한다. 복희, 신농, 황제, 요순과 같은 선왕은 모두 성인인데 이들은 이용후생의 도와 같이 인간생활에 필요한 무엇을 만들었기 때문이다. 공자에 대해서는 술이부작이라 하여 제도를 만들지는 않았지만 천명으로서 당대에 성인의 도를 전하는 임무를 가지고 있었다고 평가하고 있다. 공자에 대한 평가를 볼 때, 소라이의 성인 개념을 절대적인 창조 주체로까지 보기에는 어려운 측면이 있다.

소라이의 “선왕의 도는 천에 기초하여 천명을 받들어 이것을 행한다” “요순이 예를 만드는데 천도를 받들어 이것을 행했다” “성제, 명왕 모두 천을 본받아 천하를 다스리고 천도를 받들어 그 정교를 행한다” “도의 대원은 천에서 나온다”는 언설을 보면 천의 주재아래 있는 성인, 천명을 갖고 있는 성인이면서도 일정한 자연성이 들어가 있지 않은가 하는 느낌을 받을 수 있다.

그러나 마루야마가 관심을 둔 것은 소라이의 “길이란 사물이 당연히 그러해야 할 이치도 아니며 하늘과 땅 그리고 자연의 길도 결코 아니다. 그것은 바로 성인이 세우고 만든 길” 이라는 말이었으며 소라이가 천도에서 천명으로 전환했다는 것을 부연하고 있을 뿐이다. 이러한 마루야마의 작업이 소라이학에서 천의 이미지를 약화시키는 결과를 초래한 것이 아닌가 한다. “제도를 세운다는 것은 성인의 정전법” 또는 “제도를 바꾼다는 것은 왕도의 지반을 만드는 것이다. 이 지반 위에서 예악으로 다스리려는 마음이 왕도의 가장 지극한 것” 이라는 소라이의 언설을 보면 성인은 왕도정치를 실현하는 성인일 뿐, 유럽식의 신의 이미지는 없고, 고대 유교로 돌아가려 했던 복고주의자가 전망했던 성인이 보이기 때문이다. 이어 “하늘에 근거하여 천명을 받들어” 라고 하는 부분에서는 성인의 도의 작위의 권위를 천에서 찾고 있는 것으로 이해되는데, 여기에는 도의 제작과 자연이 일정한 상관성을 띠고 있다. 이는 제자인 다자이 슌다이에 이르면 보다 명확하게 천지자연의 도가 강조되고 있다.

**•자연에서 작위의 논리로의 전환과 천**

소라이는 성인에 의한 예치 사상의 근거를 천에 두고 있기 때문에 소라이와 순자의 사상적인 영향관계를 찾는다면 천의 문제와 직면하게 될 것이다. 순자 사상의 핵심은 예치사상에 있는데 그 이론적 근거는 천에 있다. 순자의 천 이론의 핵심은 ‘불가지천’과 ‘천인지분’에 있고, 소라이학에서 천의 문제는 성인과 성인의 도와 깊이 연관되어 있기 때문에 천의 문제를 무시해서는 소라이학의 전모를 밝힐 수 없음은 분명하다.

소라이학의 천 인식은 활물관과 예측 불가능한 자연으로서 전혀 알 수 없다는 불가지천이고, 천명을 가지고 있는 공경의 대상이다. 순자 역시 사람은 천에 대한 어느 정도의 인식밖에는 불가능하기 때문에 천의 원리에 대해서 알 필요가 없고, “천과 사람은 직분을 다투지 않는다”고 했다. 인간의 지의 범위는 가시적 세계에 한정되어 있고, 천은 인간의 인식 범위 안에 존재하지 않기 때문에 사천의식만이 보일 뿐이다. 사천의식은 공경천이나 불가지천으로 나타나며 생명의 주재자로서의 천이 위치하고 있다. 사람이 천과 직분을 다투지 않는다는 것은 사람과 천은 분한이 따로 존재한다는 것을 의미하는데, 순자는 천과 인간을 명확하게 구분할 줄 아는 사람을 지인(至人)이라 했고, 이는 성인으로 연결된다고 볼 수 있다.

소라이는 순자의 천 인식과 성인 인식에 공명하면서 일본 최초의 순자 주석서로 평가되는 『독순자』를 저술했다. <천론편>에서 소라이 천 인식의 시작된다고 보여지는데, <천론편> 주석의 특징은 불가지천의 인식과 천인지분의 자각을 통해 천도 보다 인도를 중시하는 방향으로 진행된다는 점에 있다. 그러나 이 진행은 천도를 전면적으로 부정하는 방향으로 나아간 것이 아니라 작위자의 위치를 확인하면서 천의 주재 아래 ‘인도를 실현한다’는 인식에서 『순자』<천론편>을 이해한 것이다. 『독순자』의 주석은 주자학 신봉시기에 시작되었지만 주자학을 극복하기 위한 기초작업이었고, 사물에 대한 관념의 형성기에 결정적 구조를 제공한 『독순자』의 평가는 중요할 수 밖에 없다. 하지만 마루야마 연구에서 『순자』는 크게 다루어지지 않았다.

**• 소라이학의 계승문제 – 다자이 슌다이의 사상사적 의미**

마루야마는 “켄엔학파 그 자체에 있어서도 이미 소라이학 이상의 이론적 발전이 보이지 않았다. 그 대신 켄엔이 그 황금시대를 자랑하고 있을 무렵 이미 외면적인 융성의 그늘에서는 소라이학의 분열이 진행되고 있었다” 라고 하여 “소라이학을 몰락시킨 것은 엄청나게 쏟아져 나온 반소라이학적인 문헌도 아니었으며 마츠다이라 사다노부의 관정이학의 금도 아니었으며 실로 켄엔학파 스스로에 의해서였다” 로 결론짓고 있다. 마루야마의 이러한 평가는 다자이 슌다이와 핫토리 난카쿠로 대표되는 소라이 문인들을 ‘소라이의 에피고넨(Epigonen)’으로 치부하면서 나오는 견해이다. 소라이 문인들에게는 사상적인 새로움이나 발전 혹은 독창성을 찾아볼 수 없으며 오직 소라이의 모방자에 지나지 않았다는 마루야마의 인식이 사상사의 왜곡을 초래하는 것은 아니었나 하는 문제의식에서 소라이학의 계승자 슌다이를 어떻게 평가할 것인가를 세 측면에서 살펴보고자 한다.

**• 오규 소라이의 고문사학과 다자이 슌다이의 고문사학**

소라이의 경학과 경세학을 계승한 슌다이에게는 『倭読要領』, 『詩経』및『書経』의 고훈을 수집 간행한『詩書古伝』, 명대 고문사파를 비판한 『文論』과 『詩論』, 소라이의 『論語微』을 논증하기 위해 저술한『論語古訓』과『論語古訓外伝』 등 소라이와 유사한 성격의 저작이 존재한다. 슌다이 경학의 기본은 소라이와 마찬가지로 육경은 논어다라는 인식으로, 그 토대를 소라이에게 두고 있음은 자명하다. 그러나 슌다이와 소라이의 미묘한 차이를 보여주는 지점도 존재한다.

슌다이는 소라이의 고문사 인식을 ’분소의’라는 표현을 써서 비난한다. ‘분소의’란 인분에 버린 의복을 주워 천을 적절하게 재단하고 이어 붙여 승려들이 입는 옷으로, 슌다이는 남의 문장을 모방, 표절하면서도 그것을 자기의 문장이라 간주하는 고문사에 대한 비판이 있다. 슌다이는 “소라이 선생은 기묘한 것을 좋아하는 버릇이 있다. 중년에는 고문사를 즐겨 줄 곳 이것으로 고훈에 통하려 했다. 기묘하다. 줄 곳 이것을 지켜 바꾸지 않고 10여 년 지나 돌아가셨다.....만약 몇 년을 더 살았더라면 오래지 않아 반드시 고문사의 잘못을 깨달았을 것이다”라는 말을 남기고 있다.

슌다이가 생각한 고문사는 “사물의 형용이나 심적 상태에 대한 리얼리티를 문장으로 표현해내는 것”으로 살아있는 그대로를 포착하여 쓸 수 있어야 했다. 이를 위해서는 편법, 장법, 구법, 자법의 네 가지와 체, 법, 사의 3요소로 구성된 문장법을 정확히 알아야 한다고 강조했다.

**• 상품경제의 발전과 중상주의의 모색**

슌다이는 소라이의 경세서 『정담』과 흡사한 내용을 담은 『경제록』을 저술했는데, 소라이가 죽은 이듬해인 1729년에 간행되었다. 중농주의를 주장한 소라이와 달리 슌다이는 중상주의적 경제를 수용할 것을 강조하고 있다. 『경제록』을 관통하는 키워드는 예악으로, 소라이의 예악이 국가 제도를 만드는 측면이었다면 슌다이는 사람들의 인식이 그 수준에 이르기까지 개개인들에 관심을 가지고 그 안에 들어가서 예와 악을 가르쳐 주어야 한다는 ‘만사의 작법’으로서 좁의 의미의 예악을 말하고 있다. 중상주의 경제를 그대로 받아들이면서 교역 사례들을 제시하며 부를 일구는 방법에 대해 논하고 있다.

**•규범의 외재화에서 내재화로**

슌다이 사상의 또 하나의 특징은 성인의 도의 현실적 확립을 위한 방법에 있다. 소라이는 『정담』과 『태평책』에서 치인중심의 제도 작위의 중요성을 강조한다. 문제는 소라이학파 내부에서 소라이식의 제도 개혁 방법이 그대로 통용되었는가에 있다. 여기에 슌다이의 사상적인 고투가 있다고 할 수 있다. 치인중심의 소라이적인 방법은 상업경제의 거대한 변화 앞에서 수정을 필요로 했다. 소라이가 전체적인 시점에서 국가의 제도 확립의 중요성에 시선을 두고 있었다면, 물론 소라이 당대에는 그것이 가장 절실했겠지만, 슌다이에 오면 좀 더 세밀하게 국가와 그 속에서 살아 숨쉬는 인간, 그리고 인간들이 만들어내는 풍속의 파악이 시급한 과제가 되고 있다. 인성론을 주로 논한 『성악문답』의 집필배경도 여기에 있다고 볼 수 있겠다. 슌다이는 소라이보다 더 철저하게, 소라이가 등한시했던 개인의 심성의 문제에 관심을 돌리고 있고, 여기에 소라이학파 내부에서의 슌다이의 위치가 보다 선명하게 드러나 있다고 할 수 있다.

이 때 슌다이의 의도가 어디에 있었는가가 중요한 문제가 되는데, 마루야마처럼 분열의 측면이 아니라 소라이학의 문제점을 포착하고, 이를 완성해 나가려 한 것으로도 볼 수 있다. 당시 이미 강하게 형성되었던 반소라이학파로부터 소라이학파를 지키기 위한 사상적 고투를 자신에게 주어진 사명감으로 인식하면서, 소라이학파의 계승자는 자신 밖에 없다는 언설을 남기고 있기 때문이다.

소라이학을 중심으로 한 마루야마의 일본사상사 연구에서는 근대와 역사, 정치가 강조될 뿐 당대 서민들과 그 서민들의 ‘일상’이 보이지 않는다. 근세 무수히 많이 성립한 데나라이주쿠, 회덕당이나 오카야마의 칸기엔 등으로 대표되는 가쿠몬주쿠 등에서 이른바 ‘학문하는 사람들’의 ‘일상’을 어떻게 볼 것인지에 대한 물음을 찾기 어렵다. 마루야마는 서적의 유통이나 주쿠의 광범위한 발생 등이 당대 사람들에게 어떠한 의미를 지니는지에 대한 관심이 적었기 때문이다. 마루야마처럼 사유구조의 변화에 대한 강한 관심이 오히려 전근대 서민들의 ‘일상’과 연동된 ‘학문함’의 의미를 묻어버린 것은 아니었겠는가. 또한 소라이라는 사상가를 일본사상사만이 아니라 동아시아 문맥에서 본다면 마루야마가 했던 평가를 그대로 받아들일 수 있을 것인지가 연구과제로 남는다.

**김석근 – 마루야마 마사오의 고대 사상사 연구: 원형, 고층, 집요저음과 관련하여**

오전에 재미있는 문제가 제기됐다. “정치사상사를 연구하고 서술하고 발표한다는 것은 과연 어떤 의미가 있는가? 그 자체가 어떤 의미일까?” 라는 질문은 사실 뒤집어서 말한다면 정치사상사의 연구와 다른 분야의 연구는 또 어떻게 각기 다른가라는 뜻으로 돌려 읽어도 될 듯 하다. 그에 대한 내 생각을 간단히 덧붙인다면 사상가의 연구와는 별개로 사상사의 연구자는 훌륭한 연구자가 되기위해 자신의 생각이나 사상을 투과하게 된다는 것이다. 그런 측면은 고대로 거슬러 올라가면 갈수록, 즉 현재시점과 멀어지면 멀어질수록 훨씬 더 두드러진다.

한국에서는 마루야마 마사오의 대표작 하면 「일본정치사상사연구」와 「현대정치의 사상과 행동」이 꼽힌다. 내가 번역한 책들 중에서도 이 책들이 지금까지 꾸준히 잘 팔린다. 감사한 일이다. 이 두 책의 성격이 다름에도 이렇게 많이 읽히는 것은 마루야마 식으로 말한다면, 「일본정치사상사연구」가 ‘본점’, 아까 박종석 선생님이 말씀하신 ‘본류’라고 할 수 있기 때문이다. 「현대정치의 사상과 행동」은 굳이 말하자면 ‘부업’, 혹은 ‘야미세’, ‘야즈미’라고 할 수 있겠다.

이 두 책을 같이 놓고 보면 「일본정치사상사연구」의 세 번째 논문 ‘근대 전기적 국민국가의 형성’이 하나의 징검다리가 된다는 생각이 든다. 두 책을 압축시키면 결국 ‘근대성과 내셔널리즘’으로 요약될 수 있을 것이다. 그러나 아시는 것처럼 마루야마 마사오는 어느 순간부터 고대사상사에 관심을 갖고 「고사기」와 「일본서기」, 일본신화에까지 거슬러 올라가기 시작했다. 내 문제의식은 마루야마 마사오는 대체 언제부터, 어떤 생각을 가지고 고대 사상사에 관심을 갖게 되었는가에 관한 것이다. 그래서 이 글에서는 고대사상사 연구 내용 자체에 깊이 들어가지는 않았다. 사실 아직 그럴만한 연구축적도 되어있지 않다. 다만 그런 연구로 가기 위한 일종의 징검다리로써 사상사연구방법론과 관련하여 특별히 마루야마 마사오가 고대사상사에 대해서 관심을 갖게 된 사연과 연유에 대해 말씀 드리고 싶다.

마루야마 마사오의 이 같은 정치사상사연구는 1952년에 출간됐지만, 아까 고희탁 선생이 자세히 설명 해준대로 전부 제2차세계대전 이전에 쓰여진 것들이다. 제2차세계대전을 겪으면서 마루야마 마사오의 생각과 사상사를 바라보는 시각에도 변화가 있었을 것이다. 첫 번째는 역시 중국에 대한 인식의 변화다. 특히 1949년의 중화인민공화국 성립이 큰 충격이 주었던 듯 하다. 다케우치 요시미라는 친구의 영향도 있었겠지만 형상적으로 뭔가 달라진 측면이 있었다. 두 번째로 본인 스스로 기계적 편향성을 들었다. 그는 주자학의 해체 자체가 근대적인 이데올로기의 성숙이라는 편향성에 빠지고 말았다고 스스로 인정했다. 그런 점에서 마루야마 마사오는 굉장히 솔직한 연구자다. 세 번째로, 그는 영어판 서문에서 이렇게 말한다. “이 책의 치명적인 결함으로 눈에 띄는 것은 일본 주자학의 일본적 특성을 거의 고려하지 않았으며 특히 에도 시대전기의 주자학을 중국에서 직수입한 가장 순수한 주자학으로 보고 있는 점이다”. 주자학이 수용돼 일본화된 측면, 즉 일본적 주자학의 특성을 간과했다는 점을 지적하고 있다. 이런 생각들이 언제부터 결정됐는지는 알 수 없으나 분명한 것은 1952년부터는 확연히 드러나기 시작했다는 것이다. 1950년대 중반에 이르러서, 특히 1956년도 강의에서 마루야마 마사오의 동양정치사상강의는 일본고대, 중세로까지 거슬러 올라갔다. 그가 마흔두 살 때의 일이다. 1957년도 강의에서는 도쿠가와사상사의 ‘정통과 이단’이라는 시각을 정면으로 도입하고, ‘시야(perspective)의 확대와 정치적 집중’이라는 관점에서 19세기말 메이지 유신기의 사상을 다뤘다. 또한 1959년도 강의에서는 ‘고대국가와 정치적신화’, ‘진호국가와 말법사상’ 등을 다루어, 마루야마는 1950년도 중반, 특히 56년도부터 고대사상에 대해 관심을 가진 것으로 나타난다.

그러나 마루야마를 조금 다른 각도에서 읽어보게 되면 이 고대사상사에 대한 관심은 1946년, 제2차세계대전 직후에 쓴 「초국가주의의 논리와 심리」에서 이미 드러났다고 본다. 이미 고대에 대한 관심은 그때부터 싹트고 있었다. 책에서 마루야마가 후쿠자와 유키치의 「문명론의 개략」, 특히 제9장 ‘일본 문명의 특질’에 의거하면서 일본사회에서 오랫동안 이어져온 인간들 사이의 정해진 법칙으로써의 '권력의 편중'을 지적하기 시작했을 때, 이미 고대사상사에 대한 관심이 분명히 존재했다고 생각한다. 논문에서는 초국가주의 현실에서 일본의 건국신화에 대한 연속성을 읽어낼 수 있다. 이미 비판적인 지식인으로서의 마루야마에게는 고대사상사에 대한 관심이 자리잡고 있었다.

다행스럽게도 마루야마는 본인의 사상사 방법론에 대해 강연도 하고 글도 썼다. 그의 글을 하나 읽어보겠다.

“다만 사상사 방법에 대한 나의 전후의 궤적을, 지금까지 말해온 나의 전반생의 족적에서 크게 변모시키고 있는 점을 하나 들라고 한다면, 그것은 문화접촉에 의한 사상변용의 문제를 일본사상사의 고찰에 크게 도입하려고 시도하게 되었다는 점이다. <개국>이라는 문제의 사상사적 의미를 고찰하면서, 결국 나는 사료적으로 추구할 수 있는 최초의 문화접촉-수당제국의 그것-에 이르렀다.”

이런 ‘문화접촉’과 ‘문화변용’이라는 측면에 주목하게 되었을 때에, 마루야마 마사오는 젊었을 때 영향을 받았던 마르크스주의의 역사인식 또는 단선적인 역사발전론으로부터 상당히 벗어날 수 있었다고 해석할 수 있겠다. 아울러 근래 유행했던 문화권 내지 문명권의 해석 및 동아시아를 하나의 문명권으로 바라보는 시각이 자리 잡을 수 있었을 것이다. 그 과정에서 마루야마 마사오는 메이지유신과 겹쳐지는 형태로써의 7세기와 8세기 초의 율령제도 대개편이라는 두개의 전환기를 대상으로 삼아 점차 고대사상사로 거슬러 올라갔다. 그는 그들 전환기를 '일본사회에서의 2대 전환'이라고 불렀다.

이런 과정에서 주목하게 된 것은 외래사상을 일본화 시키고 수정시키는 계기로써 거듭해서 작용하는 사고의 패턴이었다. 그러니까 주자학이면 주자학, 선사상이면 선사상, 불교면 불교, 이런 외래사상을 받아 들여 나름대로 일본화 시키고 일본적인 것으로 만들어버리는 그런 사고의 패턴에 마루야마는 착안했다. 1963년, 마루야마는 그 패턴을 ‘prototype’, 원형이라고 칭한다. 마루야마의 말을 다시 인용하겠다.

“제가 대학 강의의 구상을 크게 바꾸어, 그때까지 에도시대에서 시작하고 있던 정치사상사를 고사기, 일본사기의 시대로까지 소급시킨 것은 1959년부터이며, 매년 강의의 서론에 ‘외래’ 사상을 ‘일본화’시키고, 수정시키는 계기로써 거듭해서 작용하는 사고의 패턴을 세계상의 ‘원형’이라는 이름하에 다루게 된 것은 1963년입니다. 그런 ‘원형’이라는 명칭은, 세계상속의 역사의식만을 추출해서 독립적으로 간행했을 때에는 ‘고층’이라는 표현으로 바꾸어, 나아가 외국 체류 중에 역사의식과 더불어 3부를 구성하는 윤리의식과 정치의식에 대해서 영문으로 발표했을 때에는 ‘basso ostinato’, 집요저음이라는 음악용어로 다시 바꾸었습니다.”

63년, 72년, 75년에 걸쳐서 원형, 프로토타입에서 고층으로, 그리고 다시 집요저음으로 바뀌어갔다. 이렇게 본다면 마루야마 마사오의 고대사상사 연구는 그의 사상사방법론과 긴밀하게 연결돼있다. 마루야마 마사오가 구사하는 사상사방법론 자체가 이미 고대사상사에 대한 관심과 직결될 수밖에 없는 논리적 연관구조를 가지고 있었다. 물론 ‘원형’하면 칼 융을 떠올리겠지만 마루야마씨는 칼 융이 말하는 ‘아키타입’이 아니라 ‘프로토타입’이라는 단어를 사용했다. 그리고 그것을 어떻게 찾아낼 것이냐에 대해 마루야마는 소거법을 제시한다. 현 단계에서 유교, 불교, 민주주의, 기독교 등 외래사상들을 하나씩 다 제거해갔을 때 마지막에 남는 것이 원형에 가깝다는 것이다. 이러한 소거작업을 거쳐 마루야마가 도달한 곳은 구사기 일본사기에 실려있는 건국신화로써의 기기신화였다.

72년에 마루야마는 고층이라는 용어를 썼지만, 마르크스주의적 시선에서 벗어나고자 다시 ‘집요저음’이라는 표현을 사용한다. 음악에 해박했던 마루야마다운 독특한 용어다. 이 집요저음을 이해하는데 있어 가장 중요한 것은 집요저음이 아닌, 통주저음, 혹은 basso continuo다. 일반적인 저음이라는 용어가 있고, 다른 한편으로는 주선율이라는 용어가 있다. 주선율이란 그 시대에 가장 두드러지는 선율이라고 할 수 있겠다.

이 같은 구도 아래서 진행된 마루야마 마사오의 고대사상사연구 혹은 지도는 과연 어떤 의미를 갖는가? 마루야마에 의하면 자신의 연구는 기존의 일본사상사, 일본사상론에 대한 비판과 더불어 과학적이고 객관적인 탐구다. 본인의 연구가 굉장히 과학적이고 객관적인 연구라고 생각했던 듯 하다. 다시 말해 종래의 2차세계대전 이전의 코쿠타이론, 일본정신론, 그리고 황도정신론에 대한 신랄한 비판의 의미를 갖는다고 볼 수 있다. 동시에 그가 구사했던 ‘원형, 고층, 집요저음’은 나름대로 일정한 함의와 시사를 가진다. 한국사상사를 설명하고 지도할 때 사실 나도 많이 응용하고 있다. 마루야마가 그려낸 ‘원형 고층 집요저음’의 존재는 그 자체가 하나의 굉장히 위험한 주술이 되어버릴 수도 있지만, 다른 각도에서 보면 그와 같은 언설행위를 통해서 오히려 그들을 상대화, 객관화 시킬 수도 있다. 더 나아가, 일본 사회에 아주 오랫동안 지속되어오는 원형, 고층, 집요저음들에 과감히 도전할 수 있고, 그것을 해체시킬 수도 있지 않겠냐는 비전을 갖고 있다. 장기적으로는 한 개인이 거기서 완전히 벗어날 수 없다고 하더라도 그것의 존재를 자각하고 있다면, 적어도 일종의 구성주의적인 관점에서 그것을 재구성해가려는 이런 측면에서 의미를 인정할 수 있다고 생각한다.

끝으로 한가지만 덧붙이려 한다. 마루야마의 고대사상사연구에 대해 더 들어가 검토해야 하겠지만, 그의 연구에 내장된 일종의 위험성이 있을 수도 있다. 사상사연구에서 과학적이고 객관적인 연구는 과연 어디까지 가능한가? 어디까지 객관적인 연구가 가능한 것인가? 사상사연구는 궁극적으로는 사상가가 자신의 생각을 투사시킨 것일 수도 있지 않겠느냐. 다른 말로 하자면 강한 의도와 목적이 개입되고 있다는 것이 아닐까? 마루야마 마사오가 기기신화 고사기 일본서기 일본신화의 분석에 있어서 일본사회의 고유한 병리현상으로 파악한 것들이 어쩌면 선험적으로 투사되어있지는 않을까 생각한다. 이런 부분은 앞으로 더 연구해야 할 부분이겠다.

**논평1 – 코노 유리 교수**

이토 진사이와 다자이 슌다이의 근대에는 마루야마의 소라이적인 근대에서는 간과되었던 일상석, 민주적인 것에 대한 감각이 드러난다는 공통점이 있다. 민주와 일상은 중요한 개념이지만 민본주의가 민주주의인가 라는 근본적 질문과 이토 진사이가 과연 민이 주체가 되는 정치를 상상했었을까라는 질문을 던져 볼 수 있겠다. 마루야마의 민에 대한 인식에 관해서는 집요저음, 고층과 같은 표현들로 민중에 대해서 말한 것이 아닐까 생각해 볼 수 있고, 동시에 위험한 대상으로 파악하고 있었음을 알 수 있는데, 해당 발표를 맡으신 김석근 선생님께서는 앞선 두 분의 발표를 어떻게 들으셨을지 궁금하다.

**논평2 – 요네하라 켄 교수**

고희탁 선생님의 발표와 관련하여 정치세계에서 우민주의는 결점이 아닐 수 있다는 점을 지적하고 싶다. 현대 민주주의를 봐도 모두가 현명한 선택을 하는 것은 아니니만큼 오히려 리얼리즘이라고 볼 수도 있다. 진사이가 도덕과 정치를 생각을 때, 소라이는 도덕적 한계를 자각하고 있었기 때문에 마루야마가 막말의 유명 사상가로 소라이에게 더 집중했을 수 있다. 이기원 선생님께는 소라이 연구에 순자를 가져오면 근대성이 더 잘 드러난다고 말할 수 없는 것이 아닌가라는 지점과 김석근 선생님께는 '작위'라는 것을 통해 자기 안의 문제를 말한 것에 지나지 않는 것이 아닌가라는 지점을 묻고 싶다.

**논평3 – 오쿠보 타케하루 교수**

김석근 선생님께서 논하신 고층론에 대해 90년대부터 일본에서는 부정적 의견이 많이 제시되어 왔다. 첫째는 방법론이 순환적이라는 것이고, 둘째는 문화적 측면으로 일본을 무비판적으로 받아들이면서 일본적이라는 것을 새롭게 만들어 내고 있는 것이 아닌가라는 비판이다. 일본에서는 이미 제기되고 있는 비판이므로, 한국의 시점에서 고층론을 보면 어떠한가에 대해 질문하고 싶다. 아무래도 고층론은 후대에 다시 재구성된 것이고 당시에 정말로 단선적으로 되어있지는 않았을 것 같다. 고층론의 전개는 개국과 연관이 되는데, 49년 강의에서도 언급되듯이 닫힌 사회에서 열린 사회로의 전환에서 마술로부터의 해방을 염두하고 있었을 것이다. 기독교 안에서 보편 가치에 대한 헌신과 그것을 가로막는 요인은 무엇인가를 생각해 볼 때 이는 고대사만의 문제가 아니었을 것이다. 유학을 떠나 외부에서 일본을 바라보면서 이들 논문을 영어로 저술했는데, 방법론의 완성을 어떻게 생각하는지 듣고 싶다. 마루야마는 일본을 위해 이들을 고안했다고 평가되는데, 문명의 전파가 제한적이었던 일본과 대비되는 중국과 한국에 적용된다면, 특히 한국에 어떠한 유용성을 가질 수 있을 것인지 궁금하다.

**논평4 – 쯔즈키 쯔토무 교수**

서양학문과 같이 보편진리를 추구하는 것이 있다면 일본의 유학일 것인데, 마루야마가 도쿠가와 시대 이후 일본 유교를 연구하게 된 것은 1937년 새로운 강좌가 개설되고 그 책임자로 임명되는 두 가지 우연에서 비롯되었다. 사회과학의 기초 환경은 역사는 이야기적 전개로 의미가 있다는 헤겔의 철학을 인용할 수 밖에 없는데, 마루야마 역시 젊은 시절 마르크스와 헤겔을 체득했다. 그러나 후대에 이르면 음악적 비유를 사용하게 되는데, 그 변화에는 마르크스에 대해 실망이 크게 작용했으리라는 것이 본인의 생각이다.

고희탁 선생님의 논의는 개별 정치적 의견과 그 배경의 사유양식을 구별하여 생각한다는 측면에서 지식사회학에 근거하고 있다고 생각된다. 마루야마는 실제로 내 놓은 정책에 있어서는 굉장히 반 근대적인 사람이라고 평가되지만 사상적으로는 근대성을 이어받을 수 있는 전략을 취했다.

소라이가 절대주권을 말한 것을 아시아에서 앞서나간 증거로 볼 수 있을까 하는 의문이 든다. 본점과 야점의 구분에도 찬성할 수 없는데, 마루야마의 연구는 처음부터 정치인식에 이끌린 결과라고 보기 때문이다. 후쿠자와는 국민주의적인 관점을 취하게 되는데, 소라이 이후 해당 학파는 끊기고, 전쟁 중 연구와 전후 견해가 바뀌었다는 것을 인정할 수 밖에 없다. 『일본정치사상사연구』에서는 ‘일본 국학’에 주목하고 있고, 도쿠가와 시대의 유교 연구 역시 비슷한 시기에 시작되었는데, 아시아주의와 대동아공동체 등 아시아 일체성에 대해 강조하는 풍조가 강한 시대 속에서 도쿠가와 시대 유교 발전의 독자성을 주장한 것은 전후 일본주의에 맞지 않는 특이한 것으로 볼 수 있다. 이후 후쿠자와가 등장하는데, 정치적인 것에 대한 강한 관심이 일관적으로 드러난다. 정치 실천은 싫어했지만 정치적 실천을 관찰하는 데는 큰 관심을 보였던 것이며, 시민의 정치학을 성립하는 것을 성취하지는 못했지만 소망을 가지고 있었음을 보여준다.

**답변1 – 고희탁 교수**

요네하라 선생님과 고노 선생님이 지적하신 정치와 민의 관계는 극단적으로는 포퓰리즘의 문제로까지 이어질 수 있겠는데, 한/일의 역사적 경험의 차이가 저변에 존재할 것 같다. 마루야마는 안보투쟁과 60년대 후반 전공투 학생 운동을 어떻게 보고 있나. 한국은 1980년대 중반 학생들만의 힘이 아니라 이른바 민의 힘으로 유사 파시즘의 전복을 경험했는데, 이 의미는 결코 작지 않다고 본다. 마루야마는 자신의 전전 병영체험을 포함하여 일상적으로 접하는 민의 모습이 부정적으로 인식되기 쉬운 상황이었겠지만, 한국의 경험을 거친 본인 입장에서는 지식인 혹은 정치가들이 민의 문제에 좀 더 신뢰와 접점을 가져야 한다고 생각한다.

고층과 관련해서는, 근대적 국민주의가 일본 사상적 전통에서는 불가능했다는 인식, 『연구』 제 2장 말미에 나오듯 소라이의 작위관이 근대적 국민주의 형성으로 이어지지 못한다는, 근본적 한계를 보기 시작한 때부터 고층론이 시작되었고, 거친 일반화이나, 민이나 일상성에 거리를 두는 것에서 넓은 의미의 엘리트주의로도 볼 수 있다. 독일 국가학적 전통도 큰 그림에서는 영향을 주었을 것이다.

민본적 민주주의는 방향성으로만 제시한 것이지만, 적어도 마루야마 식으로 이야기 한다면, 서구 근대사상의 흡수조차도 안에서 변질이 없이는 불가능했고, 변질 차제를 촉진하는 요소로서 민주적 민본성이 있었던 것이 아닌가 생각된다.

**답변2 – 이기원 교수**

일상과 관련하여 마루야마가 말한 민중과 에도시대 민중들의 일상이 비슷한 것 아니냐는 질문이다. 만일 그랬다면 마루야마의 『倭読要領』(이토오 진사이)를 비롯한 저작들에 대한 평가는 달라져야 했을 것이다. 특히 『倭読要領』은 1728년 소라이가 죽은 해에 발간되어 스승에게 보여주지도 않았는데, 전혀 의도가 달라 아마도 소라이가 봤다면 화를 낼만한 내용이라고 생각했기 때문일 것이다. 그 내용인 즉 소라이적 고문사학 방법으로 교육을 한다면 누가 할 수 있겠는가, 훈독의 세계에 살고 있는 일본의 특수성을 반영해서 한문읽기나 경서를 가르쳐야만 일본인들이 이해할 수 있다는 것이다. 『성악문답』에서는 심성론이 중요문제가 되고, 『변도서』도 소라이의 『변도』 『변명』과 유사하지만 도에 대해서 다시 변론한다고 하는, 소라이가 한 것 보다 좀 더 명확한 것을 하고 싶었던 의도가 반영되어 있다. 당대 사람들에게 좀 더 친근하게 유교를 전해주고 싶었던 진사이의 노력과 의식들이 마루야마 연구에는 많이 드러나지 않는다.

순자를 가져왔을 때 마루야마 연구가 어떻게 변화될 것인가에 관해서는 소라이학을 좀 더 일반적으로 볼 수 있는 가능성을 들 수 있겠다. 중국과 조선을 포함하여 동아시아에서의 유교, 주자학, 고학, 고문사학이 갖는 의미들을 확장해서 볼 수 있는 것이다. 이반용∙왕세정의 영향을 받아 고문사학이 만들어졌다는 일반적인 평가에 대해서도 마루야마가 크게 주목하지 않는 것은 일본사상사 문맥 안에서만 보려는 의도가 반영된 것이라 생각된다. 근대성이 좀 더 드러날 것인가에 관해서는 슌다이로 이어진 경학이 이후 가타야마 겐지, 오타 긴조 등에 의해 경학파로, 근대로 오면 문헌학으로 정립되는 과정을 볼 때 근대 역시 슌다이와 반소라이학파와의 관련성 속에서 이해할 수 있을 것이다.

**답변3 – 김석근 부원장**

마루야마 사상사 연구에서 마키아벨리, 홉스 등 서양 정치학자들의 이름을 발견하는 것은 놀라운 것은 아니다. 오히려 야마자키 안사이 학파에 비해 해설을 하면, 이전 세션에서 와타나베 선생님께서 인용하셨듯이, 거기에 야마자키 안사이 학파의 '영광과 비참함'이 있다는 식으로 두 측면을 동시에 말할 때 더 많은 설득력을 갖는다.

고층, 집요저음 등이 일본 사회에서는 오쿠보 선생님께서 지적하신 바대로 근대로 나아가지 못한 장애요인으로서 비판의 대상이 되지만 외국인의 입장에서는 일본의 특성, 장점으로 이해할 수 있는 부분도 있다. 근대적 사유로 보면 비판 대상이나 탈근대적, 포스트 모던적 관점에서는 친화성을 갖는 대상이 아닐는지.

마루야마의 고사기, 일본신화 연구에 대한 비판에 있어서 본인이 더욱 궁금한 것은 잘못 읽었다면 어디를 잘못 읽은 것인가, 제대로 읽는다면 무엇이 나오는가 이다. 본 연구에서도 내용까지는 가지 못하고 방법론에 머무른 아쉬움이 있다.

**박충석 사회자**

에도 시대 사상사 연구가 많이 보급되어 있지 않기 때문에 이해를 돕기 위해 보충 설명을 덧붙이고자 한다. 일본에서는 마루야마 사상사학이라는 용어가 따로 쓰이고 있을 정도로 높은 평가를 받고 있는 분야이다. 마루야마는 에도 시대 이래 일본사상사에서의 근대 문제를 다루면서 그 좌표로 자연과 작위를 제시했다. 사상사적 관점에서 자연으로부터 작위로 변화되어 왔는데, 마루야마 사상사학에서는 주체적 작위라는 용어가 대표적으로 쓰인다. 본인이 생각하기에 자연과 작위는 인류 역사 처음부터 있어왔으나, 근대 이전의 작위는 자연의 연장선 상에서, 자연이 제공해 주는 혜택을 인간이 효율적으로 이용하는 수준의 것에서 머무르나 근대 이후에는 자각된 작위라는 데 차이가 있다. 일본에서는 개인적 차원의 작위까지는 논의가 나아가지 못하고 절대군주차원의 주체적 작위에 머물렀다. 근대는 인류 역사의 보편적 현상이나 어느 시기에 진행되는가 하는 문제가 있다. 동아시아에서는 일본이 첫 주자였고, 중국과 한국이 뒤를 이었으며 외부의 역량에 의해 촉발되기도 했지만 자세히 살펴보면 내재적 시발 요소를 찾을 수 있다. 따라서 근대의 전개양식(일본말로 ‘아리가타’)은 각기 다르게 나타나는데, 앞으로 비교사상적 관점에서 한국과 중국의 근대도 연구될 필요가 있다. 고희탁 선생님이 언급하신 바 일본에서는 마루야마의 근대 작위론이 단선적이라는 지적이 많이 제기되고, 국내에서도 그 관점을 원용해 마루야마를 비판하고 있다. 마루야마 사상의 또 다른 축은 고층론이다. 고층과 근대는 사상사적 방법론의 차이인데 근대가 동서양을 막론한 보편사적 개념이라면 고층은 해당 사회의 특수한 사고패턴을 대상으로 하는 개별적 개념이다. 일본의 특수한 것으로 일본에서는 굉장히 역점에 놓이는 반면 한국에서는 주목 받지 않는 대조가 일어난다. 마루야마는 우주 창성론에 서로 다른 동사 ‘만들다, 낳다, 되다’가 쓰임으로써 기독교, 일본, 한국의 사고 패턴이 결정적 차이를 보이게 됨을 제시하고, 개념적으로 설명한 사고패턴을 사상사 영역까지 끌어올려 일본의 역사적 문맥을 설명해 냈다. 따라서 마루야마 사상사학은 개별주의적 연구와 보편사적 연구를 모두 포괄한다.