

1880년대 일본

‘문명개화’론의 행방

사회진화론과 유니테리어니즘을 대하는 두 가지 사례*

이새봄

1. 머리말

1870년대 후반의 일본은 ‘메이지’(明治) 연호가 사용되기 시작한 지 십여 년이 지나면서 내란의 가능성이 잦아들었고, 장기적인 헌정(憲政) 정치에 대한 구체적인 밑그림을 그리기 시작한 상황이었다. 또한 메이지시대의 시작과 함께 서양에 대한 정보와 지식의 전면 도입을 위해 신정부를 중심으로 학제 개편과 유학생 파견 등의 개혁에 박차를 가한 결과, 서양 국가들에 대한 지

이새봄(李새봄) 연세대학교 정치외교학과를 졸업하고 도쿄대학 종합문화연구과에서 석·박사학위를 받았으며, 현재 서울대, 연세대에 출강하고 있다. 동아시아와의 비교를 시야에 넣은, 도쿠가와 시대부터 메이지 시대까지의 일본정치사상사를 주요 연구 주제로 삼고 있다. 저서로는 『「自由」를求めた儒者: 中村正直の理想と現實』, 中央公論新社, 2020이 있으며, 『메이로쿠 잡지: 문명개화의 공론장』 빈서재, 2021를 통해서 『메이로쿠(明六) 잡지』의 원문 번역과 연구를 발표했다. 이외에도 유길준의 사상, 근대일본의 한학 등에 관련한 주제로 다수의 논문을 발표했다.

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A5B5A07072567).

<https://doi.org/10.29154/ILBI.2022.26.238>

식인들의 이해 양상도 다양화되었다. 그러한 변화를 온몸으로 경험했던 세대가 바로 훗날 ‘덴포(天保)의 노인’으로 불리게 되고 ‘일신이생’(一身二生)의 세대로도 구분되는 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835~1901)의 세대이다. 이들이 궁극의 목표로 삼았던 일본의 ‘문명개화’(文明開化)의 실현이라는 목표 자체는 변하지 않았지만, 메이지시대가 시작한 지 10여 년이 지나자 이를 실현하기 위한 방법의 구상 면에서 변화의 양상이 드러나기 시작했다. 대표적인 예로 후쿠자와 유키치의 문명관이 『민정일신』(民情一新, 1879)을 기점으로 변화하는 일이나,¹ 가토 히로유키(加藤弘之, 1836~1916)가 자신의 사상적 기반인 천부인권설에서 벗어나 ‘우승열패’의 사회진화론을 주장하며 『인권신설』(人權新說, 1882)을 출간한 사례를 꼽을 수 있다.²

메이지 초기의 서양 이해를 주도한 그들이 이러한 변화를 겪는 배경에는 이른바 자유민권운동의 격화로 인해 국내 질서 혼란과 분열이 국가적 위기를 가져올 것이라는 우려가 있었다. 같은 시기 정부는 조약개정이라는 과제를 껴안고 있었고, 대내외 정책 면에서 문명국가의 실현이 더욱 절실해진 만큼 ‘국회 개설의 칙유(勅諭)’(1881)를 반포하여 헌법 제정에 박차를 가했다. 입헌군주국으로서의 체제를 갖추기 위해 천황의 위치와 역할 설정에 힘을 기울이기도 했다. 그러나 무엇보다도 국제사회에서 경쟁력을 갖춘 국민국가의 확립을 위해서는 국민의 역할이 중요했고, 문명국으로 거듭나기 위해서 국민 개개인의 역량을 최대한 끌어내야만 했다.

1 후쿠자와는 『민정일신』을 기점으로, 인간의 지력의 향상이 문명의 진보를 가져올 것이라는 낙관적인 역사관을 ‘막연한 망상’이라고 배척하는 자기비판의 태도를 보인다. 자유민권운동의 주축인 불평사족의 욕구가 충족되지 않은 것이 문제의 핵심이라 생각한 그는, 불평사족의 ‘불평’을 받아 낼 방법으로 서정당을 만들어 국회를 통해 정권 교체하는 즉시 국회 개설론으로 전환한다. 여기에는 국회개설을 요구하는 민권운동의 원동력을, 정권을 잡고 싶은 ‘공명심’에 있다고 보는 후쿠자와의 관점이 작용했다. 개개인의 ‘지덕’의 향상을 기대하는 것만으로는 부족하다는 위기감이 제도적 차원에서 문명의 진보를 위한 조치를 마련해야 한다는 주장으로 이어진 것이다. 松沢弘陽, 『福澤諭吉の思想的格闘: 生と死を越えて』, 岩波書店, 2020 중 第六章 『『民情一新』覺え書: 官民調和論との関係において』의 내용을 참조.

2 본 논문에서는 이러한 가토의 소위 ‘전향’(轉向) 문제에 관해, 사회진화론에 입각한 『인권신설』 이후 그의 논의가 단순한 보수화만이 아닌 메이지 후기의 국제(國體)론에 대한 비판 가능성을 내포하는 것이었음을 주장하는 최신 연구인 田中友香理, 『〈優勝劣敗〉と明治国家: 加藤弘之の社会進化論』, ぺりかん社, 2019를 참고하였다.

이처럼 메이지시대에 접어든 지 10년이 지나도 일본 국민의 의식 수준을 문명국답게 끌어 올리고 국가적 통합을 실현해야 한다는 과제는 여전히 유효했다. 메이지 초기의 약 10년간 일본 사회 전체를 품미한 ‘문명개화’의 바람이 잦아들면서, 1880년대에는 서양에 대한 더 많은 정보와 지식을 토대로 새로운 방법론들이 등장했다. 본 연구는 그러한 방법론의 일환인 사회진화론과 유니테리언리즘(Unitarianism) 수용에 주목하고자 한다. 두 가지 모두 결코 간단히 다룰 수 없는 소재이나, 본 연구에서는 후쿠자와 유키치와 나카무라 마사나오(中村正直, 1832~1891)라는 특정 인물들의 시각에 초점을 맞추므로써, ‘일신이생’ 세대 지식인이 가진 사상의 특성을 부각시킬 수 있을 것이라 기대한다.

1880년대 일본은 “진화론이라는 말은 날개를 단 듯 날아다니고, 신지식에 관심이 있는 사람이라면 빈번하게 진화를 말하며, 진화라고 말하면 문제가 해결되는 것처럼 생각했³던 상황이었다. 자유민권파, 관료, 학자, 학생, 언론인, 종교인 그리고 훗날의 사회주의자까지도 그 사상 형성에 있어서 사회진화론의 영향을 받지 않은 자는 소수였다. 특히 흥미로운 사실은, 당시 진화론의 발생지인 서양에서는 기독교인 중심의 종교인들이 진화론에 친화성을 보이지 않았던 것과 달리, 일본의 기독교나 불교 진영 종교인 중에서는 진화론에 주목해 이를 접목시켜 종교론을 펼친 인물들이 상당수 존재했다는 점이다.⁴ 그러나 한편 메이지 초기를 대표하는 지식인인 후쿠자와나 나카무라는 사회진화론에 동조하지 않았을 뿐만 아니라, 거의 관심을 표명하지조차 않았다. 같은 세대의 지식인인 가토 히로유키가 사회진화론에 입각해 자유민권운동에 대항하는 언설을 펼친 것과는 사뭇 다른 태도였다. 서양의 학문에 대한 관심은 당대 누구에게도 뒤지지 않았던 두 사람이 어째서

3 三宅雪嶺, 『明治思想小史』, 丙午出版社, 1913, 110쪽.

4 근대 일본에서 기독교와 불교계 종교인 및 지식인들이 사회진화론을 어떻게 이해했는지에 대한 최근 연구로는 클린톤·고다르,碧海寿広 訳, 『ダーウィン, 仏教, 神: 近代日本の進化論と宗教』, 人文書院, 2020(원저는 G. Clinton Godart, *Darwin, Dharma, and the Divine: Evolutionary Theory and Religion in Modern Japan*, University of Hawaii Press, 2017)을 참고.

사회진화론에 대해서는 이처럼 상대적으로 무관심했던 것인지는 충분히 의문을 가져볼 만한 문제다.

본 연구는 나카무라나 후쿠자와의 진화론에 대한 거리두기와 그들이 유니테리언리즘에 친화적이었다는 사실이 동일한 문제의 표리를 이루는 현상이었다고 생각한다. 대체로 19세기 후반 서양 문화권에서는 기독교와 진화론의 관계가 대립 혹은 갈등 관계에 놓여 있다. 창조론과 진화론이 양립할 수 없는 이론적 기반을 갖고 있다는, 이른바 ‘대립설’(conflict thesis) 때문이다.⁵ 그러나 근대 일본에 진화론이 유입되었을 때, 일본의 종교계는 의외로 다윈의 이론 이후에 유의미한 세계관을 어떻게 구축해 낼 것인가를 둘러싸고 고민하며 대립과 조화의 양상을 모두 보인다. 그리고 이처럼 진화론이 대세가 되어 가는 가운데, 다른 한편에서는 그것과 상관없이 종교의 힘을 통한 문명화라는 구상을 공고히 하는 인물들 또한 다수 존재했다. 후쿠자와와 나카무라의 유니테리언 신앙에 대한 관심도 그러한 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 후술하듯이, 이들은 인간이 지향해야 할 궁극적 보편 목표인 문명(civilization)에 도달하기 위한 수단으로서 ‘종교’를 상정하는데, 여기에는 유학에서 ‘도’(道)에 이르기 위한 수단으로 ‘교’(教)를 이해하는 사고방식이 작동한 것으로 여겨진다. 이러한 인류 보편의 목표를 설정할 수 있었던 데에는 그들이 보편 질서의 근원에 ‘천’(天)을 두었기 때문이었다. 본 연구에서는, 이러한 종교 이해 방식이 유니테리언 신앙에 대한 긍정적 기대를 품게 만든 기반으로 존재했으며, 동시에 이들의 문명관이 사회진화론에 친화적일 수 없었음을 설명할 수 있는 단서임을 보여 주고자 한다.

5 여전히 대립설이 존재하나, 오늘날에는 양자의 관계를 반드시 대립적인 것으로 보지 않고 과학에 대한 열린 사고를 중시하는 종교 관계자나 조직 등이 더 많다고 한다. クリントン・ゴダール, 『ダーウィーン, 仏教, 神: 近代日本の進化論と宗教』, 14쪽.

2. 메이지 초기 지식인들의 ‘종교’ 이해와 ‘문명개화’

도쿠가와 시대의 기리시탄(切支丹) 금지 정책의 근거에는, 현실 정치질서와 초월신인 ‘데우스’가 다스리는 질서 사이에 충돌이 발생할 경우에 대한 불안이 있었다. 즉, 사람들이 초월적인 존재인 신을 받들게 됨으로써 현실 속 군주의 권위가 경시되고, 질서가 흔들릴 것에 대해 우려했던 것이다. 이미 ‘히에이(比叡)산 정벌’이나 ‘잇코 잇키’(一向一揆)의 사례를 경험했던 도쿠가와 정권은 초월적인 존재에 대한 신심의 힘이 갖는 위력을 목도한 바 있기에, 1614년에 일본 전국에 금교령을 공포했고, 아마쿠사(天草)·시마바라(島原)의 난(1637~1638)에 이르러 처절한 탄압으로 기리시탄의 뿌리를 제거하다 시피 했다.⁶ 그 후 200여 년 이상을 ‘기리시탄이 아니다’라는 사실을 인정받는 형태로 신원보증이 이루어진 체제가 바로 도쿠가와 일본이었다. 철저한 통제하에서 당시 일본인들은 실제로 기리시탄을 마주칠 기회조차 없었지만, 대다수의 사람들에게 기리시탄이란 막연하게 “이해할 수 없고, 기괴하며, 사악한 이미지”를 떠올리게 하는 효과를 가져왔다.⁷

한편, 도쿠가와 후기로 갈수록 유학의 보급이 확대됨에 따라 ‘군부’(君父)에 대한 ‘충효’를 중시하는 유학의 관점에서 봐도 기독교 신앙의 위험성은 분명해져 갔다. 가령 막부말기의 오하시 도쓰안(大橋訥庵, 1816~1862)과 같은 유자는 ‘야소교’(耶蘇教)에 의해 ‘오전’(五典, 사람이 지켜야 할 5가지 도리, 義·慈·友·恭·孝)의 질서가 붕괴될 것을 우려하여 개국에 격렬하게 반대한 바 있다.⁸ 그리고 메이지 시대 이후에도 그러한 우려를 가진 유학자는 여전히 많았다. 대표적인 인물로는 야스이 슛켄(安井息軒, 1799~1876)을 꼽을 수 있을 것이다. 슛켄은 1873년의 저작인 『변망』(辯妄)에서, 성서의 내용을 ‘망탄불경’(妄誕不經)하다며 기독교를 격하게 비판한다. 특히 제2권의 내용은 기

6 黒住真, 『民衆仏教の定着』, 佼成出版社, 2010, 44쪽.

7 黒住真, 『複数性の日本思想』, ぺりかん社, 2003, 194쪽.

8 『關邪小言』(1857)平泉澄·寺田剛 編, 『大橋訥庵先生全集 上巻』, 至文堂, 1938.

독교가 ‘생민(生民)의 도(道)’인 충효의 가치를 우습게 여긴다는 점에 초점이 맞춰져 있다. 그는 ‘군부(君父)를 가짜로 여기며 하늘 위에야말로 ‘진군진부(眞君眞父)가 있다는 믿음이 위험한 이유로, 그러한 믿음을 가진 백성은 자신의 육체적인 목숨보다도 ‘천상무궁(天上無窮)의 영달’을 중시하는 존재로 거듭날 수 있기 때문이라고 생각했다. 그리고 이렇게 백성이 ‘야소의 가르침을 위배하는 것’을 택하느니 차라리 ‘군부에 어긋나는’ 일을 선택할 때에, 현실 세계의 질서는 안정의 기반을 잃게 된다.⁹ 『변망』에 서문을 써 준 시마즈 히사미쓰(島津久光, 1817~1887)도 “대저 군신의 도가 멈추고, 부자의 정이 끊기면 화란(禍亂)이 미치지 않는 곳이 없으리라”라고 말하며, 야소교의 가르침이 일본 내에 퍼지는 일을 ‘대환(大患)이라 여겼다.¹⁰

물론 이러한 우려나 비판의 목소리에 대해 모두가 동조한 것은 아니었다. 나카무라 마사나오와 같은 인물은 메이지 일본에서 일관되게 기독교의 확산을 옹호했다. 그는 도쿠가와 시대에 오하시 도쓰안처럼 유학을 가르치는 유자(儒者)의 직분을 가졌지만, 1860년대에 이미 영국 유학을 자원해 2년 여의 기간을 체류하며 본격적인 ‘영학’(英學)을 공부한 인물로서 동시기 일본의 지식인 세계에서 독보적인 위치에 있었다. 더군다나 당시 서양의 학문을 공부했다는 것이 반드시 기독교 신앙에 대한 긍정 혹은 일본에서 포교의 자유를 옹호하는 입장으로 이어지지 않는다는 사실을 고려할 때 나카무라의 기독교 옹호론은 특별하다.

일반적으로 당대 지식인 및 정치가들은 서양의 ‘문명국’에서 국가 통합을 위한 기축으로 기독교가 작동한다는 점에 착안해, 그것을 대체할 만한 일본의 ‘교법’이란 무엇인가를 찾아내고자 했다.¹¹ 그러나 잘 알려져 있다시피, 기독교를 일본에 뿌리내리게 하고자 하는 발상이 끝내 주류를 차지하

9 安井息軒, 「辯妄」二, 中村幸彦·岡田幸彦 校注, 『日本思想大系47 近世後期儒家集』, 岩波書店, 1972, 425~426쪽.

10 中村幸彦·岡田幸彦 校注, 『日本思想大系47 近世後期儒家集』, 岩波書店, 1972, 422쪽.

11 호시노 세이지, 이예안·이한정 옮김, 『만들어진 종교: 메이지 초기 일본을 관통한 종교라는 물음』, 글항아리, 2020, 62~70쪽.

지는 않았다.¹² 종교에 대한 관심이라는 측면에서 나카무라보다 훨씬 그 정도가 약했지만, 후쿠자와 역시 국가 통합과 국민의 도덕적 수준을 끌어올리게 하는 수단이라는 차원에서 종교의 중요성을 인정했다.¹³ 그러나 이처럼 종교를 어떤 다른 목적을 달성하기 위한 수단이라고 보는 발상은, 기독교에서 말하는 신에 대한 믿음 그 자체로 인한 인간의 구원이 목적이 된다는 것과는 다르다. 절대적인 초월자에 대한 믿음이 우선되어야 하는 것이지, 신의 명령에 복종하는 것이 도덕이기 때문이라는 식으로, 다른 목적이 있을 후에 이를 위해 믿음을 갖는 것이 아니다.

그렇다면 이러한 메이지 지식인들의 종교 이해란 어떠한 논리에 입각하여 도출 가능한 것일까. 가장 유력한 설명은 메이지 초기에 활약한 지식인들의 종교/religion 개념을 이해했던 방식이 유학 경서의 가르침에서 유래한다는 것이다. 당시 ‘religion’의 번역어들을 살펴보면, 법교(法敎), 교법(敎法), 교문(敎門), 교도(敎道), 신도(神道), 종교(宗敎) 등 다양한 사례를 볼 수 있다. 이들 사례에 전부 가르침, 즉 ‘교’(敎)가 포함되어 있다는 사실을 알 수 있는데, 이때 교의 의미는 단순히 교리만을 내포하지 않는다. 이러한 현상은 그들의 기초 학문인 유학에서 중시하는 『중용』의 첫 구절, 즉 “하늘이 명한 것을 성(性)이라 하고, 성에 따르는 것을 도(道)라 하고, 도를 닦는 것을 교(敎)라 한다.”(天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎)라는 부분과 밀접하게 연관되어 있다.¹⁴ 해당 부분에 대한 주희(朱熹)의 해석에 따르자면, 만물을 생성시

12 메이지 초기의 일본 지식인의 ‘종교’(religion)에 관한 고찰로는 이새봄, 「메이로쿠샤(明六社) 지식인의 religion 이해의 맥락: 니시 아마네(西周)의 「교문론」 분석」, 『일본사상』 제32호, 2017을 참조.

13 만년의 후쿠자와는 『복옹백화』(福翁百話)에서 종교에 대해, “세상에 종교(宗旨)라는 것이 있어서 우선 사람의 신심(信心)을 단단히 하고, 교조(宗祖)의 가르침(敎)이라 칭하고 하늘의 복음이라고 주장하여 일향일심(一向一心)으로 선(善)을 향하도록 하는 방편”이라고 설명하면서, 자신이 “소위 종교를 믿지는 않지만 종교가 가져오는 이익”을 주장하는 입장에 있다고 밝혔다.(福澤諭吉, 『福翁百話』, 『福澤諭吉全集』 제6권, 岩波書店, 224쪽) 그는 분명하게 종교를 국가 통합과 국민의 도덕 수준 향상을 위한 방편으로 이용하고자 하는 입장에 있었지만, 동시에 신앙의 대상으로서 종교란 무엇인지에 대해서도 진지하게 고민했다.

14 이상의 내용은 渡辺浩, 『東アジアの王權と思想 増補新装版』, 東京大学出版会, 2016에서 「宗教とは何だったのか」라는 주제의 보론(補論)에서 주제로 다루고 있으며, 같은 저자(와타나베 히로시)의 「교(敎)와 음모: 국체(國體)의 한 기원」, 『한국·일본·서양』, 고려대학교 아세아문제연구원, 2008 수록 등에서도 구체적인 메이지 초기의 정치 지도자나 지식인들의 사례를 들어 서양의 religion을 이해한 기본 틀을 제시하고 있다.

키는 하늘(天)은 인간에게 인간다운 본성을 부여했고, 이러한 하늘의 명(命)에 따라 충실한 삶을 사는 것이 도(道)에 따르는 것이다. 가르침은 이러한 인류 보편의 도, 즉 '선'(善)의 방향으로 인도하기 위해 존재하며, 교의(教義)이자 교육(教育), 교훈(教訓), 교화(教化)의 의미를 겸한다.

서양의 'civilization'을 '문명개화'로 번역한 최초의 인물로 알려져 있는 후쿠자와를 포함해 당대 양학 지식인들은 서양의 부강의 근원에 도덕성이 있음을 발견했다. 그렇기 때문에 유학 경서(『서경』 순전, 『역경』 문언전)에서 순인금의 심원한 덕을 상찬하는 표현이자, 도덕적 감화가 이루어진 세상의 안정된 모습을 가리키는 말인 '문명'이라는 개념이 번역어로 채택된 것이다.¹⁵ 국가의 번영이란 반드시 도덕적 기반 위에 성립하는 것이다. 그런데 이때 중요한 것은 서양 문명국들에서는 피치자인 인민의 도덕적 수준이 높다는 사실이었다. 서양의 'religion', 즉 기독교가 인민의 교화를 효율적으로 가능하게 만들었다고 보았기 때문이었다. 유학적 교양을 가진 사람들에게 'religion'이란, 넓은 범위의 인간이 하늘로부터 부여받은 도덕성을 알게 하고 실천시키게 만드는 데에 높은 효율성을 가진 가르침의 수단이었던 것이다.

이처럼 종교가 사람을 사람답게 만들기 위한 가르침이라는 인식을 가진 사례로, 쓰다 마미치(津田真道, 1829~1903)의 '삼성(三聖)론'을 꼽을 수 있다. 그는 '삼성', 즉 석가, 공자, 그리스도의 가르침이 공통적으로 인도(人道)의 근본·중심을 설파한 것이라 이해했다. 이는 불교, 유교, 기독교의 핵심이 사람다운 삶을 걷기 위한 길의 근본을 설파했다는 점에서 공통의 기초를 갖고 있다는 논리이다.¹⁶ 니시 아마네나 나카무라 마사나오는 "필부필부"(匹夫匹婦)나 '야만인'의 일견 우상숭배와 같은 낮은 수준의 신앙이라도, 궁극적으로는 그것이 세계의 '주재'(主宰)자의 존재, 혹은 '상제', '천(天)의 실재에

15 '문명개화' 개념과 메이로쿠샤 지식인들 논의의 관계에 대한 자세한 분석은 이세봄, 『메이로쿠 잡지』와 문명개화(후쿠자와 유키치 등, 이세봄 옮김, 『메이로쿠 잡지: 문명개화의 공론장』 빈서재, 2021, 수록 해제)를 참조.

16 쓰다 마미치, 「삼성론」, 후쿠자와 유키치 등, 『메이로쿠 잡지: 문명개화의 공론장』, 186~187쪽.

대한 믿음으로 이어진다는 점에서 긍정했다.¹⁷ 한편, 후쿠자와는 니시나 나카무라만큼 종교의 역할을 적극적으로 긍정하지는 않았지만, 그 역시 만물의 기원인 ‘천도’(天道)가 실재하며, “그 뜻대로 되지 않는 것은 즉 사람의 죄이자 (사람의) 부덕함과 무지의 소치이지만, 인간의 진보개량(進歩改良)은 하늘(天)의 약속으로 정해져 있으며, 개벽 이래의 사실이 증명함을 알 수 있다.”¹⁸라고 믿었다. ‘하늘’이 담보해 주는 ‘진보개량’을 위해 인류는 끊임없는 노력을 해야 하며, 그러한 인류의 노력을 돕기 위해 ‘천도’의 가르침이 존재한다는 믿음이 그에게도 뿌리내려 있었다.

이처럼 그들은 하나의 신앙만이 절대적으로 옳다고 보지 않았으며, 여러 종교 간의 우열 비교가 가능하다고 보았다. 중요한 문제는 신앙 자체가 목적이 되어 영혼을 구원받거나, 사후 세계의 안락함을 보장받는 등의 일이 아니었다. 신앙을 갖는다는 것이 보통 사람들로 하여금 도덕적 삶을 영위하면 보상을 받을 수 있다는 보장을 해 주는 역할을 하여, 현실 세계의 도덕적 질서가 평화롭게 유지되는 것이 메이지 엘리트층에게는 중요했다. 즉, 현실의 도덕적 질서의 실현과 번영이라는 목적을 위한 수단으로서 종교는 유용했다.

3. 1880년대 일본의 사회진화론 열풍

메이지시대 초기 10여 년 동안 일본 사회의 전반적인 흐름은 ‘문명개화’를 향했다고 해도 이론은 없을 것이다. 하지만 그다음 10여 년의 시간 동안 일본 엘리트층이 가장 큰 영향을 받았고, 화두가 되었던 관념은 더 이상 ‘문명개화’가 아니었다. 메이지 10년대 일본은 ‘진화론’, 특히 ‘사회진화론’의 시대였다고 해도 과언이 아니다. 일본의 진화론 수용사를 살펴보면, 일찍이

17 니시 아마네의 「교문론」(教門論)(1874), 『명육잡지』(明六雜誌), 나카무라 마사나오의 『청질소문』(請質所聞, 1869)의 내용.

18 福澤諭吉, 『福翁百話』, 216쪽.

1870년대 초반에 영국에서 직접 사회진화론을 배워 온 모리 아리노리(森有禮, 1847~1889)와 같은 인물도 있었다. 하지만 대다수의 일본 지식인들은 메이지 10년대에 접어들어 도쿄대학에서 가르치던 외국인 교수(특히 Edward S. Morse와 Ernest Francisco Fenollosa)와 미국 유학을 마치고 돌아와 도쿄대 강단에 섰던 도야마 마사카즈(外山正一, 1848~1900)의 사회진화론 수업에서 영향을 직간접적으로 받았다.

이처럼 사회진화론이라는 새로운 학문 조류가 일본에 유입되면서, 일본인들은 중대한 의식 변화를 경험하게 된다. 잘 알려져 있다시피, 사회진화론이란 다윈(Charles Darwin, 1809~1882)의 진화론이 제시한 생존경쟁설에 의해 사회의 변화를 설명한다는 취지를 갖고 있다. 사회진화론은 종교 혹은 윤리학이 맡아 온 역할을 대신하여 생물학적 유기체 원리를 동원해 사회와 개인의 관계를 다루었다. 물론 현대 관점에서 보자면 이는 의사(疑似) 과학적인 학설에 지나지 않기에 비판의 여지는 다분하지만, 전술한 바와 같이 당시 일본 사회에서 진화론의 영향력은 막대했다. 특히 메이지 일본에서 전개된 다양한 사회진화론을 상징하는 표현으로 ‘우승열패’와 ‘약육강식’을 꼽는다. 진화를 통해 우열이 갈리며, 강자만이 살아남는다는 뜻이 포함되어 있는 것이다. 하지만 원래 진화론에서 말하는 진화란 단순히 주어진 환경에 적응하는 것을 말할 뿐 특정한 방향성을 내포하지 않는다. 즉, 진화는 반드시 더 복잡해진다거나, 더 높은 수준으로 변한다는 의미가 아니며, 환경 변화에 적응하여 살아남는 것을 당연히 더 우월한 존재로 간주한다는 의미도 아닌 것이다.¹⁹ 이는 메이지 일본에서 사회진화론이 확산되는 과정에서 발생한 변주의 일환으로 볼 수 있을 것이다.

이노우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1856~1944)가 회고한 바에 따르면, 메이지 일본 학계에는 철학적·종교적 경향을 띤 영국식 사회진화론과 기계주의적이고 유물주의적 성격의 독일계 사회진화론이 혼재한 상태였다. 전자로는 영국의 발달된 산업사회를 배경으로 개인의 부를 향한 욕망에 도덕적 정당

19 渡辺浩, 『明治革命・性・文明: 政治思想史の冒険』, 東京大学出版会, 2021, 512쪽.

성을 부여하는 스펜서(Herbert Spencer, 1820~1903)나 그에 대한 비판적 사회진화론자인 헉슬리(Thomas Huxley, 1825~1895)를 꼽을 수 있다. 후자로는 가토 히로유키에게 지대한 영향을 끼친 핵켈(Ernst Haeckel, 1834~1919)을 든다. 메이지 일본에서는 결국 점차적으로 영국식 사회진화론이 독일식 사회진화론에 의해 도태되어 갔기 때문에 가토가 메이지 사회진화론을 대표하는 인물처럼 인식되고 있지만 실상은 그렇지 않았다. 자유민권운동이 고조됨에 따라 이에 대항하기 위한 언설로서 사회진화론을 적극 활용한 가토의 『인권신설』은 야노 후미오(矢野文雄, 1851~1931), 도야마 마사카즈, 우에키 에모리(植木枝盛, 1857~1892) 등의 반론에 부딪히는데, 이들 반론의 기반에도 스펜서의 사회진화론이 있었다.²⁰ 자유민권운동의 사상적 지도자인 나카에 조민(中江兆民, 1847~1901)도 스펜서의 이론에서 출발했던 것으로 알려져 있다.²¹ 이웃 나라인 중국과 조선에서는 1900년을 전후로 한 시기에 진화론이 본격 유입되었고, 진화론을 통해 ‘진보’의 관념이 해당 사회에 공급되었다고 한다. 그러나 일본의 경우는 ‘문명개화’의 관념이 우선 광범위하게 공유되고 난 후, 별도로 진화론이 유입되었다는 점에서 이웃 나라들과는 사뭇 다른 과정을 밟았다.²²

사회진화론의 영향은 다방면에 걸쳐 있었다. 우선 정치 영역을 보자면, 자유민권파가 의회개설과 더 넓은 범위의 사람들에게 참정권을 부여해야 한다는 주장을 펼치는 경우, 그리고 그 반대편에서 시기상조론을 말할 경우, 양측 모두 사회진화론에 입각해 자신의 주장을 펼쳤다. 구체적으로 전자에 관해서는, 메이지 일본의 사회진화론 도입에서 가장 중요한 이론가로 꼽히는 스펜서의 저서인 『사회학 원리』(Social Statics, 1851)를 번역한 『사회평권론』(社會平權論, 松島剛 옮김, 1881~1884)이 당시 민권파의 거두 이타가키 다이스케(板垣退助, 1837~1919)와 자유당 관계자들에게 영향을 주었던 사실을 꼽

20 백지운, 「량 치차오(梁啓超)의 사회진화론: 계몽주의의 종교적 재구성」, 『중국어어문학논집』 55, 2009, 326~328쪽.

21 山室信一, 『法制官僚の時代: 國家の設計と知の歷程』, 木鐸社, 1984, 129~135쪽.

22 渡辺浩, 『東アジアの王權と思想 増補新裝版』, 東京大学出版会, 2016, 220~221쪽.

을 수 있다. 그들은 ‘개인의 자유평등’과 ‘철저한 필요악 국가’라는 관점을 배워 정부에 대항했다.²³ 후자의 경우로는, 도야마 마사카즈처럼 스펜서의 이론을 인용하면서 작은 정부가 시대와 지역을 막론하고 바람직하다고 말할 수 없음을 주장하며 민권파의 과격주의를 비판한 사례를 들 수 있다. 그는 “자유주의가 행해지고 행해지지 않고는, 일반 인민이 자유를 원하는가 원하지 않는가” 그 마음에 달린 것이라고 주장했다. 그러한 마음의 발달이 민권의 신장으로 이어지는 것이며 그 과정에서 서서히 정부의 권능을 좁혀 가야 한다는 도야마의 논리는, 스펜서의 사회진화론을 충실하게 반영하여 정부와 민권파의 대립을 완화한다는 점진적인 민권 발달론이었다.²⁴

한편 종교 진영, 그중에서도 특히 불교 진영에서 사회진화론을 적극적으로 이용했다. 여기에는 다른 종교들에 비해 불교가 가진 우월성을 주장해야 할 필요성이 있었다는 배경이 있다. 메이지 초기의 이른바 신불분리령(神佛分離令)을 계기로 일어난 폐불훼석(廢佛毀釋)의 광풍을 거치며 좁아진 입지를 회복하기 위해 쇄신을 거듭하던 불교는 1880년대에 들어가면서 기독교와의 경합에서 이겨야 했기 때문이다. 1880년대는 기독교 교회의 신자 수가 극적으로 늘어나면서, 프로테스탄트 교회 지도자들이 일본의 기독교 국가화를 낙관하던 시대였다. 여기에 위기감을 느낀 불교계 인사들은, 불교야말로 국가 간의 적자생존 경쟁 속에서 일본 사회를 진화시키는 데에 유용하다는 논리를 전개하며 기독교를 공격했다. 이는 진화론과 기독교의 창조설의 대립구도를 염두에 두고, 기독교와 달리 불교는 사회진화론과 친화적이므로 국가 간 경쟁 시대에 국가의 발전을 위해 도움이 된다는 점을 강조한 것이었다.²⁵

이렇게 불교의 우월성을 주장하며 기독교를 공격한 가장 중요한 인물로는 이노우에 엔료(井上圓了, 1858~1919)가 있다. 기독교를 공격하기 위해 저

23 山下重一, 『스펜서와近代日本』, 御茶の水書房, 1983, 63쪽.

24 田中由香理, 『〈優勝劣敗〉と明治国家: 加藤弘之の社会進化論』, 56~57쪽.

25 진화론(=과학)과의 불화를 빌미로 한 기독교 공격에 대해, 기독교야말로 근대과학의 정신적 배경임을 주장한 인물로는 우에무라 마사히사(植村正久, 1858~1925)가 가장 대표적 인물이다.

술한 책인 『진리금침』(眞理金針, 1886~1887)에서 그는, ‘국제 경쟁’이 치열해진 당시 상황에서 일본이 승리하기 위해서는 사회 내부에 있는 “하등(下等)한 사리(私利)를 다투는 마음(競爭心)을 제거하고 고등(高等)한 공익(公益)을 다투는 마음을 기르는” 일과 “도덕적으로는 자신의 이익(自利)을 천시하고, 남을 사랑함(愛他)을 권하는” 일을 통해 “사회의 단결”을 촉진시키는 일이야말로 필요하다고 주장했다. 이때 “사회의 단결”을 촉진시켜 국가를 유지하는 역할을 맡는 것이 바로 종교이며, 여러 종교 중에서 불교가 그 역할을 가장 훌륭하게 해낼 것이라는 논리를 펼쳤다.²⁶ 이노우에 이외에도 무라카미 센쇼(村上專精, 1851~1929)가 불교와 진화론이 모순되지 않는다면 기독교에 대한 반대론을 전개했고, 정토진종(淨土眞宗)의 승려였던 이나바 마사마루(稻葉昌丸, 1865~1944)는 1884년에 동물학자로 진학했던 이유를 훗날 회고하면서 “이것(인용자 주: 기독교)을 부숴 버리는 데에는 진화론을 갖고 하는 것이 제일 빠르다”는 스승의 조언을 들었다고 말했다.²⁷

그러나 비슷한 시기에 사회진화론의 이론을 토대로 한 국가론을 구축한 아리가 나가오(有賀長雄, 1860~1921)의 경우, 인간 사회가 진화의 궁극적 단계에 다다르면 종교가 더 이상 국가의 통치시스템 안에서 차지할 위치가 없다고 보았다. 스펜서의 『사회학원리』(Principles of Sociology)의 내용을 골자로 한 저서 『사회학』(社會學, 1883~1884)에서 그는, 사회의 진화 과정을 ‘전국요란’(戰國擾亂) → ‘교권일통’(教權一統) → ‘혁명요란’(革命擾亂) → ‘법률일통’(法律一統) → ‘도리일통’(道理一統)의 단계를 거친다고 설명했다.²⁸ ‘교권일통’의 단계에서 종교란 군주의 권력시스템 속의 주요 기축으로 그려지지만, 진화의 마지막 단계인 ‘도리일통’의 사회에 도달하면 누구나 각자가 동의하는 바에 따라 ‘도리’(道理)라고 생각되는 종교를 자유롭게 선택할 수 있다고 보았다. 국가가 진화할수록 종교적 교의는 “지식 진보의 대장애(大障礙)”가 될 뿐이

26 井上圓了, 『眞理金針: 耶蘇教を排するには實際にあるか』(續編), 法藏館, 1887, 69~70쪽.

27 クリントン・ゴダール, 『ダーウィン, 仏教, 神: 近代日本の進化論と宗教』, 108쪽.

28 田中由香理, 『優劣劣敗』と明治国家: 加藤弘之の社会進化論』, 58~59쪽.

기 때문이다.²⁹ 아리가가 구상한 국가론 속에서 정치와 종교는 완전히 분리 되어야만 했다.

이상과 같이 1880년대에 사회진화론은 일본 사회의 다양한 논자들이 자신의 주장을 구축하는 데에 동원했다. 그리고 그들이 사회진화론을 이용했다는 사실은 그 원리에 대한 기본적인 동의를 전제하고 있다. 그러나 메이지 초기의 양학자 1세대로서 일본의 서양 이해를 주도했던 본 논문의 주인공 두 사람은 이러한 열풍에 휩쓸리지 않았다.

4. 메이지 일본에서의 유니테리언 미션(Unitarian Mission)과 지식인들의 기대

1880년대의 일본 지식인 사회를 강타한 사회진화론의 영향력은 막대했지만, 한편에서는 여전히 기존의 도쿠가와 사회에서 학문의 기축이 되었던 유학이 제공하는 가치관이 세상을 이해하는 렌즈로 작동하고 있기도 했다. 이때 물론 유학보다는 양학의 대비 개념으로서의 ‘한학’(漢學)이 일반적인 호칭으로 통용되면서 학문적 대세는 명백하게 양학으로 넘어간 상태였다. 보수적인 지식인들 사이에서는 ‘덕육’(德育)의 중요성을 강조하며, 니시무라 시게키(西村茂樹)처럼 도쿄대학에 ‘성학’(聖學)과를 설치해야 한다며 유학 교육의 부활을 주장하는 논자도 등장했다.³⁰ 후쿠자와가 “양학이 유행하여 청년자제들이 매우 불손해졌다, 이를 교정하려면 도덕에 전념하는 유교주의에 의존할 수밖에 없다는 것은, 때때로 우리 귀에 들리는 말이다.”라고 말한 것은 메이지 16년, 즉 1883년의 일이었다. 물론 그는 도덕론으로서의 ‘유교

29 有賀長雄, 『宗教進化論』, 東洋館, 1883, 486쪽.

30 ‘성학’의 정확한 개념은 중국의 유학과 서양의 철학을 두 축으로 하는 학문이다. 西村茂樹, 「大學ノ中ニ聖學一科ヲ設クベキ説 明治十二(1879)年四月 東京學士會院講演」, 松平直亮, 『西村茂樹先生論說集』, 松平直亮, 1894, 163-166쪽.

주의'를 인정하지 않았다.³¹ 그러나 양학자의 대가이자 유교 비판론자로 알려져 있는 그의 사상조차도 유학적 가치관으로부터 자유롭지 않았으며, 동세대 지식인들 다수의 논의는 여전히 유학의 어휘와 사고틀을 기반으로 삼고 있었다.³²

한편 1880년대의 나카무라는 교육 면에서는 양학 일변도의 교육이 가져온 폐해를 다스리기 위해 여전히 한학은 유효하다는 주장이 이어 가고 있었다.³³ 하지만 한학 교육의 강조는 양학의 시대가 도래했음에도 불구하고, 그것이 여전히 학문의 기초로서 유용하다는 내용이었다. 그는 한학이 도덕의 영역에서 할 수 있는 역할은 거의 없다고 판단했기 때문이다. 나카무라가 메이지 일본에서 사람들의 도덕적 역량, 즉 그의 표현에 따르자면 '품행'(品行)의 향상을 위해 필요하다고 생각한 것은 '천'(天), '천도'(天道), '상제'(上帝), '진신'(眞神)이라고 부른 만물의 근원이자 초월자, 절대적 진리가 실재한다는 믿음이었다. 그리고 그러한 믿음을 갖게 만들기 위해서는 '교법'(教法), 즉 종교를 갖는 방법이 가장 효과적이라고 생각했다.

여러 종교 중에서 제일 나은 것은 역시 기독교였다.³⁴ 일찍이 1874년에 캐나다 감리교 교회에서 세례를 받은 나카무라로서 당연한 선택이었을지도

- 31 福澤諭吉, 「儒教主義」(1883), 慶應義塾 編纂, 『福澤諭吉全集』 第九卷, 1960, 268쪽). 이 글에서 후쿠자와가 비판한 것은 유교 자체가 아니라, 메이지 정부가 자유민권운동에 뛰어난 청년들이 후쿠자와 같은 서양 학문의 영향을 받은 것이니 유교식 교육으로 충효의 도덕을 심어 주어야 한다고 생각하는 자세였다. 메이지 14년 정변 이후 상황 속에서 후쿠자와가, 도덕과 정치의 밀접한 연관성을 고려하지 않고 오로지 도덕 교육 면에서만 유교를 이용하겠다는 정부의 모순적인 발상을 비판하고자 집필한 글이다.
- 32 후쿠자와의 사상이 유학적 사고를 기저에 깔고 있다는 사실을 지적한 연구로는 미야지마 히로시, 「후쿠자와 유키치의 유교인식」, 『한국실학연구』 23호, 2012; 渡辺浩, 「儒教と福澤諭吉」, 『福澤諭吉年鑑』 39, 福澤諭吉協會, 2012; 강지은, 「후쿠자와 유키치 유학비판의 배경과 해석: 동아시아 유학사 재인식을 위한 출발점」, 『역사와 현실』 117집, 2020을 참조. 이들 연구는 후쿠자와의 유교 비판 논리가 유교의 논리 자체를 전면 부정하는 주장이 아님을 밝히고 있다. 특히 그가 '천'(天)이 실재함을 전제하는 사고를 보여 주는 부분에서 유학적 논리를 인정·원용하고 있음을 보여 준다고 분석한다.
- 33 이새봄, 「메이지 전기 한학(漢學)의 유효성 논의: 나카무라 마사나오(中村正直)의 논리」, 『동방학지』 191집, 2020을 참조.
- 34 “교법에는 불교도 있고, 유교도 있지만, 그중에서 기독교가 가장 폐해가 없다고 생각된다. 또한 기독교는 사람의 마음을 안락하게 해 주기 때문에, 기독교를 믿는 부인(婦人)이 한 집의 주부가 된다면 자연스럽게 그 집도 안락하게 되는 까닭이다. 고로 여자의 교육에는 기독교가 마땅할 것이다.” 生野ふみ, 「中村敬字先生を訪ふ」(明治二十三[1890]年9月27日), 『女学雑誌』 第232号, 臨川書店, 1966.

모른다. 그러나 그는 기독교의 ‘가르침’에 대해 신실했을지언정 정통 교회인 혹은 기독교 신앙인이라고 부르기에는 태도가 모호했다. 마지막까지 기독교의 삼위일체론이나 내세의 존재에 대한 그의 의구심은 사라지지 않았고, 교회에서의 예배에 정기적으로 잘 참여하지도 않았다고 한다. 그럼에도 불구하고 기독교를 옹호했고, 기독교에 관한 공부를 계속하고 있었다. 나카무라에게 있어서 ‘교법’은 절대적 진리에 도달하기 위한 다양한 ‘가르침’이었던 만큼, 만년의 그는 기독교 이외에도 산스크리트어를 공부해 법화경의 교리를 연구하고 있었다.³⁵

후쿠자와는 나카무라만큼 ‘교법’의 중요성을 강조하지 않았다. 그런데 이 두 사람이 1880년대 후반에 이르러 일본에서의 본격적인 활동 준비를 하던 유니테리언(Unitarian)파의 선교에 적극적인 관심을 표명한다는 지점에서 만나게 된다. 유니테리언파의 교리 해설은 신의 단일성(Unity)을 주장하고, 정통파 기독교의 중심적 교의인 삼위일체론을 거부하며, 예수 그리스도를 한 인간으로 간주함으로써 그리스도가 행한 인간의 원죄에 대한 속죄를 인정하지 않는다. 이러한 교리 해석을 접하게 되자 후쿠자와나 나카무라를 포함한 메이지 지식인들 중에는, 그동안 기독교에 대해 품었던 위화감의 핵심 요소가 상당히 해소되면서 자연스럽게 사상적 호감이 생겨났다. 그리고 1880년대 후반, 후쿠자와는 게이오의숙(慶應義塾)에 유니테리언파를 중심으로 한 신학부 설치를 준비하게 되었고, 나카무라는 유니테리언리즘의 주창자였던 에머슨(R. W. Emerson, 1803~1882)의 저서들을 번역하고 소개하기에 이른다.

‘천’(天)이 실재한다는 믿음을 가진 ‘인민’이 ‘문명국’을 만든다는 확신을 가졌던 나카무라나, 인간의 ‘진보개량’을 약속한 ‘천’의 실재를 사상적 기저에 가지고 있던 후쿠자와에게 공통되는 지점은 이들이 기독교의 신앙 체계에 대한 근본적인 믿음을 갖고 있지 않았다는 점이다. 전술했다시피, 나카

35 高橋昌郎, 『中村敬宇』, 吉川弘文館, 1966, 273쪽. 나카무라의 서양 서적들 목록인 「敬宇文庫洋書總目錄」에도 *Sanskrit Grammar for Beginners* by Max Muller, *Max Müller's Handbook for the Study of Sanskrit* 등의 책 제목이 보인다.

무라는 직접 교회에서 세례를 받기까지 했지만, 성경의 「창세기」가 그리는 세계관이나 삼위일체론에 대한 의구심을 버리지 못했다. 또한 후쿠자와는 상대적으로 기독교에 대한 관심도가 낮았으나 1884년에 이르러 “종교도 또한 서양풍을 따르지 않을 수 없다”(1884년 6월 6~7일, 『시사신보』(時事新報))는 태도를 보인다. 하지만, 같은 해 10월 3일의 동일 지면상에서 “나를 실망하게 만드는 것은, 저 야소교 사람이 그 신앙심이 열심인 것에 취해서 혹은 세간의 평안을 방해하는 일은 없으리라” 생각하며 포교활동을 하는 행태를 비판하며, 기독교가 종교로서 해낸 역할은 긍정하지만 일본의 토착 신앙이나 문화를 부정하는 선교사들의 불관용의 자세를 인정할 수 없다고 말했다.³⁶ 기독교 신앙이 일본의 문명개화를 위해 할 수 있는 역할에 대해 기본적으로는 긍정했지만, 한 사람은 교리 내용 자체에 대한 의구심이 전폭적인 지지를 방해하였고, 다른 한 사람은 그 포교과정에서 일본의 현지 문화를 부정하는 태도가 전폭적인 지지를 망설이게 만들었다. 그리고 그러한 가운데 유니테리언의 가르침을 알게 된 것이다.

1) 유니테리언 신앙의 기본 내용

우선 유니테리언주의, 즉 유니테리언파의 신도들이 일반적으로 받아들이는 내용에 관해서 정리해 보도록 한다. 단, 모든 유니테리언들이 받아들이는 신조란 존재하지 않기 때문에, 여기서 거론하는 내용은 상대적으로 다수의 영미권 유니테리언에게 공유된 내용임을 밝혀 둔다.³⁷

하나는 1901년에 영국의 유니테리언인 존 라이트(John Wright, 1824~1900)가 쓴 『유니테리언이 부인하는 것, 믿는 것』(*Denials and Beliefs of Unitarians*, London: Philip Green, 1901)의 내용이다. 그에 의하면 유니테리언이 부정하는 것은 7가지이다.

36 土屋博政, 『ユニテリアンと福澤諭吉』, 慶應義塾大学出版会, 2004, 86쪽.

37 역사적으로 유니테리어니즘은 급진파와 보수파로 분류할 수 있으며, 양자 사이에는 큰 차이가 있다고 한다. 본 절에서 설명하는 유니테리어니즘의 특징은 土屋博政의 책 『ユニテリアンと福澤諭吉』 제1장 「ユニテリアンの歴史と特質」(43~66쪽)을 정리한 것이다.

- (1) 성서의 모든 내용이 신의 영감을 받은 것이라는 믿음
- (2) 삼위일체설. 즉 성부, 성자, 성령이 하나의 실체로서 존재한다는 믿음
- (3) 그리스도가 신의 아들이라는 믿음
- (4) 사람은 태어나면서부터 죄를 지었다는 원죄신앙
- (5) 예수 그리스도가 우리의 죄를 대신 짊어지고 십자가에 못 박혔다고 믿는 속죄신앙
- (6) 악마의 존재에 대한 믿음
- (7) 영원한 형벌이 있다는 믿음

그리고 이들이 긍정하는 것은 다음 7가지이다.

- (1) 개인이 판단하는 권리와 의무가 있다는 것
- (2) 신의 존재
- (3) 신의 사랑과 섭리
- (4) 구원은 자신이 성취할 책임이 있다는 것
- (5) 사람은 모든 자신의 언동에 대해, 주위환경의 탓을 하지 말고 스스로 책임질 것
- (6) 영혼의 불멸성
- (7) 인류는 최종적으로 모두 구원받을 것이라는 점.

다음으로 미국의 저명한 유니테리언 클라크(James Freeman Clarke)가 꼽은 신앙 5개조를 살펴보자. 클라크는 유니테리언주의를 보편교회(Universal Church)로 발전시켜서 기독교의 교의를 자유주의화하여 보편적 조직이 되는 것을 꿈꾸었던 인물이다. 후술하듯이 일본의 가네코 겐타로(金子堅太郎)가 강한 인상을 받은 것도, 이러한 클라크의 비교종교연구서인 『위대한 종교들』(*The Great Religions*, 1871)이었다. 이 책에서는 그는 여러 종교의 공통점을 발견하고, 거기에서 보편종교의 요소를 발견하고자 했다. 그는 다음과 같이 정리한다.

- (1) 신이 아버지라는 점(신의 유일성을 표현함)
- (2) 인간은 모두 형제라는 점
- (3) 예수가 지도자라는 점
- (4) 품격에 의한 구제
- (5) 인류의 무한한 진보

클라크의 경우, 보수적 리버럴과의 성격이 잘 드러나 있는데, 신을 아버지
 지로 두는 것은 인격신에 대한 신앙을 보여 준다. 또한 예수가 지도자라는
 점은 예수를 초자연적 존재가 아닌 인간의 모범으로 간주함을 보여 준다. 품
 격에 의한 구제와 인류의 무한한 진보도 유니테리언이 항상 강조하는 자기
 수련과 개인적인 성장, 그리고 낙관적 진보의 사상을 보여 주는 부분이다.

정통과 기독교의 시각에서 보자면 일반적으로 다음과 같은 반론이 제기
 된다. 우선 가톨릭에서는 삼위일체는 인간의 능력으로는 깨닫기 어려운 ‘미
 스테리’(mystery)로 간주된다. 프로테스탄트의 정통파에서도 마찬가지로 삼
 위일체론은 논리적으로 설명할 수 없는 것이라 여긴다. 또한 자유를 강조하
 는 유니테리언 신앙에 대해, 그 어떤 신조도 없이 무제한적인 자유가 주어
 지는 것은 과연 신앙으로서 의미가 있는 것인가. 유니테리언에서 말하는 자
 유도 어디에선가 타협하지 않으면 안 되는데, 그렇다면 결국 유니테리언의
 자유란 결속할 수 있는 공통항을 모두 없애버리는 결과에 당도하게 되는 것
 아닌가. 또한 그리스도에 의한 속죄에 관해 살펴보자면, 정통파 기독교에
 서 그리스도가 십자가에 매달려 죽은 것은 숭고한 자기희생의 정신을 보여
 준 것이며 사람들에게 모범을 보인 것이다. 그러나 유니테리언에서는 그러
 한 그리스도의 희생을 바라지도 않은 자기희생이라고 생각한다. 그렇기 때
 문에 유니테리언 신자는 자력에 의한 성취만을 강조하며, 다른 존재가 나를
 지탱하고 있다는 의식이 거의 없다. “하늘은 스스로 돕는 자를 돕는다”를 신
 조로, 오로지 나의 노력에 따른 결과만이 있을 뿐이라는 발상을 하기에 신
 에게 기도한다거나, 감사하는 의식이 적을 수밖에 없고, 이는 곧 겸양의 미

덕이 결여되는 결과로 이어지기도 한다.³⁸

2) 유니테리언 선교사의 일본 파견의 배경

미국의 유니테리언 기관지인 『크리스천 레지스터』(*The Christian Register*) 지면에 일본 관련 기사가 등장하는 것은 1886년 중반 이후부터이다. 당시 도쿄 대학에서 동물학을 가르치던 에드워드 모스의 일본 기사가 6월에 실렸고, 8월에는 미국의 신학자인 클라크(James Freeman Clarke)가 일본 선교에 관한 첫 기사를 기고했다. 클라크의 기록에 의하면 당시 이토 히로부미(伊藤博文)의 사설 비서관이었던 가네코 겐타로의 역할이 컸다. 가네코는 세계 여행 도중에 일본에 들린 유니테리언 목사인 로렌스(E. H. Lawrence)에게 자신이 동료들에게 유니테리언에 대해 선전하고 있으며 하버드대학 시절³⁹의 은사인 클라크가 보내 준 책이 일본의 불교도들 사이에서 많이 읽히고 있음을 말했다고 한다. 또 클라크는 10월 14일 기사에서 “일본에서 리버럴한 기독교가 도래할 기회는 우리들 자신의 태만을 제외한다면 무엇에 의해서도 포기되지 않을 것이다.”라고 적었다. 일본에서도 종교를 가져야 할 필요성이 인식은 되고 있지만 다윈이나 스펜서, 헉슬리와 같은 진화론 및 사회진화론의 주장을 인정하지 않는 정통파 기독교에 불만을 느끼는 사람들이 많으니, 그들의 요구에 응해야 한다는 주장인 것이다.

한편, 영국의 유니테리언 기관지인 『인콰이어러』(*The Inquirer*)의 1887년 1월 22일 기사에 의하면, 일본의 야노 후미오로부터 영국 유니테리언 협회

38 이러한 부분이 '천'(天)의 이념을 기초로 사고하는 나카무라나 후쿠자와가 공명할 수 있는 중요한 기반이었다. 후술하듯이 나카무라는 '천'의 실재를 전제로 사고하며 인과응보의 논리를 중시했다. 그는 에머슨의 *Compensation*을 『보상론』(報償論)이라는 제목으로 일역하면서, 『역경』의 '복선화음'(福善禍淫) 논리와 일치한다고 보았다(李セボン, 『「自由」を求めた儒者: 中村正直の理想と現実』, 中央公論新社, 2020, 241~247쪽). 후쿠자와도 『복용백화』에서 조물주의 존재 없이 생성되고 순환하는 '천'의 이념을 전제로 하여 '문명'이 최고도로 발달한 상태를 '천인합일'(天人合一) 상태로 보고, '천'의 '인과응보'에 대한 신뢰를 기반으로 하는 새로운 도덕 체계의 제시를 시도했다(河野有理, 『政體: 加藤弘之と福澤諭吉』, 『近代日本政治思想史: 荻生徂徠から網野善彦まで』, ナカニシヤ出版, 2014, 147~150쪽).

39 가네코 겐타로는 1871년 이와쿠라 사절단의 수행원으로 미국에 건너가 그대로 유학생생활을 시작해 1878년에 귀국했다.

에 유니테리언 선교사를 일본에 파견해 주면 좋겠다는 편지가 도착했다는 소식을 전한다. 1885년부터 이듬해까지 약 2년에 걸친 유럽 생활을 마치고 돌아온 야노는, 이미 『우편보지신문』(郵便報知新聞) 지상에 13회에 걸쳐서 세계 4대 종교론을 설명했다[『주유잡기』(周遊雜記): 1886년 9월 21일에서 10월 9일까지]. 그는 유교와 이슬람교는 복종의 종교라면, 야소교와 불교는 ‘평균’, 즉 평등의 종교라고 했다. 하지만 불교의 가르침은 진보된 사회에서 충분히 평등의 가르침을 발휘하지 못하고 있으며, 자연과학과 사회과학 및 여러 제도의 발달과 조화를 이루는 것은 오로지 기독교뿐이지만, 그중에서도 불가사의한 부분을 배제한 채 도덕만을 강조하는 가장 개량된 기독교인 ‘유니테리언파’라는 종파가 있음을 설명한다. 야노는 이러한 유니테리언교야말로 일본의 국교(國教)로 삼아야 한다고 주장한다.⁴⁰

그의 이름은 1887년 6월 25일자 『인콰이어러』 지면에 다시 한 번 등장하는데, 해당 기사는 야노가 재차 유니테리언 선교사의 파견을 요청하는 편지(4월 22일자)를 보내왔다는 소식을 전한다. 기사에 따르면 야노의 편지에는, 일본에 오게 될 유니테리언 목사는 40세를 넘지 않은 인물로 전적으로 일본인에게 설교해야 하는 일을 맡길 수 있고, 일본에 현재 있는 종교를 적대시하지 않되 그 속에도 진리가 있음을 인정하는 사람이어야 한다고 당부한다는 내용이 들어 있었다. 그러면서 일본에는 지적이고 교육을 받은 사람들이 유니테리언이 아닌 기독교 교도의 이야기에는 더 이상 귀를 기울이지조차 않으므로, 일본에서 유니테리언의 전망이 밝다는 사실을 덧붙인다.

그러나 야노의 편지보다 현실적으로 더 큰 힘을 발휘한 것은 일본 정부의 요직에 있던 인물들로부터 미국 유니테리언 협회(The American Unitarian Association, 이하, AUA)에 도착한 요청이었다. 냅의 보고서에 따르면, “일본제국의 두세 명의 유력한 정치가 및 애국자로부터 요구”가 있었다고 한다.⁴¹ 여기서의 ‘두세 명’은 모리 아리노리, 요시다 기요나리(吉田清成), 가네코 겐

40 矢野文雄, 「目下の急務は速かに國教を定むるに在り」, 『周遊雜記』 下卷, 『郵便報知新聞』 1886. 10. 9.

41 『宗教』 제2권 3호, 1892년 1월 5일, 맥컬리의 보고문 「亜米利加ユニテリアン大會」 중 27~28쪽.

타로를 가리킨다.⁴² 이들은 모두 미국에 체재하는 동안 유니테리언을 알게 되었고, 일본의 상황에 유니테리언이 매우 적합할 것이라는 확신을 했다. 이들은 1885년부터 초대 총리대신을 지낸 이토 히로부미의 측근에서 일하고 있었고, 정부 요직에 있는 인물들로서 1887년에 미국에서 온 유니테리언 선교사 냅(Arthur May Knapp, 1841~1921)을 지원하는 데에 앞장섰다.

5. ‘가르침’(敎)으로서의 유니테리언리즘

미국 유니테리언 협회에서 파견한 냅이 일본에 도착한 것은 1887년 12월의 일이었다. 이듬해 1월 6일 후쿠자와가 미국 유학 중인 아들 이치타로에게 보낸 편지에 의하면, 후쿠자와는 냅의 주거지 알선, 일본 내 지인들을 소개하는 일 등에 힘쓰고 있었다는 사실을 알 수 있다. 그는 “유니테리언주의는 모든 사려 깊은 일본의 지식인의 종교가 될 것이다”라고 말하며, 자신의 “가족은 불교에도 기독교에도 마음에 호소하는 바를 느끼지 못하여 포기하고 완전히 무종교”로 지냈지만, 유니테리언의 신앙에 깊은 인상을 받았다고 전하며, 후쿠자와의 유니테리언에 대한 호감을 분명히 드러냈다. 여기에는 그가 아끼던 장남 후쿠자와 이치타로(福澤一太郎, 1863~1938)가 미국 유학 중 유니테리언 신자가 되었다는 사실이 중요한 요인으로 작용했을 것이다. 아들과의 서신 교환 과정은 후쿠자와로 하여금 기독교 신앙에 대해 재고하는 계기가 되었던 것으로 보인다.⁴³ 이러한 공감을 토대로 그는, 당시 경영난을 겪고 있던 일본 유니테리언 미션이 세운 선진학원(先進學院)을 게이오의숙의 대학 기관 중 하나(university extension)로 합병하자는 냅의 제안에 승낙 의사를 내비친다. 그만큼 유니테리언주의에 대한 지지가 있었던 것이다.⁴⁴

42 일본의 지식인과 정치가들이 이처럼 적극적으로 유니테리언 선교사 파견을 요청한 배경에는 일본이 서양 열강들과 맺은 불평등조약의 개정문제가 깊이 연관되어 있었다.

43 小泉仰, 『福澤諭吉の宗教観』, 慶応義塾大学出版会, 2002, 63~67쪽.

44 그러나 당시 유니테리언 미션과 미묘한 관계를 유지하던 냅의 제안이 일본 유니테리언 미션의 감독

나카무라가 처음으로 유니테리언의 신앙에 대해 알게 된 것이 언제인지는 확실하지 않지만, 그가 적어도 1883년경에는 “일본의 에머슨”이라는 별명이 붙을 정도로 에머슨에 심취해 있었음은 알 수 있다.⁴⁵ 에머슨은 미국 유니테리언 협회에서 진보파에 속한 인물로 분류된다. 그는 자연이나 정신도 신의 보편정신이 반영된 것이라는 생각을 가진 인물로 인격신을 부정했다. 그는 유럽과 아시아의 철학이나 종교에 관심을 갖고 비교종교학에 큰 흥미를 가졌으며, 동서양의 이상을 화해시키는 길을 찾고자 했다. 이러한 에머슨의 글에 나카무라는 큰 흥미를 가졌고, 1888년에는 「보상」(Compensation)이라는 작품을 『보상론』(報償論)이라는 제목으로 번역해서 간행하기도 했다. 나카무라는 『보상론』이 유학의 『역경』(易經)과 동일한 원리를 이야기하고 있음을 발견했다고 생각했는데, 특히 ‘복선화음’(福善禍淫)의 논리를 ‘선악의 보상’ 원리로 풀고 있다는 점에 주목했다. ‘복선화음’이란 유학에서 우주 만물의 역동적인 동태를 파악하는 음양론에 입각해서, 천인상관(天人相關)을 설명하는 원리이다. 그렇기 때문에 “저 보상론과 같은 것은 완전히 『역』(易)의 이치와 동일한 것이다”라고 말했다.⁴⁶

『역경』이 미래를 점칠 수 있는 문헌으로 알려진 것은 ‘천’과 ‘인’ 사이에 작동하는 원리를 알게 됨으로써 인간의 행위가 가져오는 결과, 즉 인간의 행위에 대한 ‘천’의 반응을 예견할 수 있기 때문이다. 그런 의미에서 나카무라는 『역경』을 하늘과 인간 사이의 ‘전신기’(電信機)라고 간주하기도 했는데,⁴⁷ 에머슨의 「보상」이 바로 서양에서 그러한 역할을 하고 있다고 본 것이다. 에머슨의 사상에서 드러나는, 자연의 법과 인간윤리의 법 사이의 상관관계를 인정하고, 우주만물에 본래적으로 내재하는 도덕적 질서를 올바

자인 맥컬리(C. McCauley)의 공식적인 것이 아니었고, 「교육칙어」에 대해 비판적이지 않았던 맥컬리에 대해 비판적이었던 후쿠자와의 태도가 빚어낸 어긋남 등의 이유로 게이오의숙 내의 신학부, 즉 선진학원 설치는 결국 실현되지 못했다. 土屋博政, 「第5章 福澤はなぜユニテリアンの支援を止めたのか」, 『ユニテリアンと福澤諭吉』, 137~198쪽.

45 小泉仰, 「R.W.エマソンの神論と中村敬宇・内村鑑三・北村透谷の受容法」, 慶応義塾福澤研究センター, 『近代日本研究』 第29巻, 2012, 249~250쪽.

46 生野ふみ, 「女子高等師範学校長中村敬宇先生を訪ふ」, 『女学雑誌』 第207号, 1890년 4월 5일.

47 中村正直, 「高島易占第二編序」, 『敬宇文集』 卷14, 吉川弘文館, 1903, 16丁.

르게 보전하고자 하는 움직임에 신뢰하는 경향이 두드러지게 나타나기 때문이다. 이러한 나카무라의 이해는 『보상론』 첫머리에 붙인 다음 글에서 확인할 수 있다.

사람이 선을 행하는 것은 왜 그런 것인가. (중략) 사람다운 길을 가고자 하기 때문이다. 왜냐하면 사람은 마땅히 선을 행해야 하는 존재이기 때문이다. 선을 행함은 사람이 사람다운 수 있는 당연한 도이다. 하늘(天)의 밝은 명(命)이다. 영어로는 the Will of God이라고 한다. 선을 행하면 복됨과 이로움을 얻는 것은 물론이지만, 처음부터 복됨과 이로움을 획득하는 것만을 목적으로 하지 않는다. 하지만 그 보상에 반드시 다다를 것임은 마치 악(惡)을 행하면 형벌을 반드시 받게 되는 것처럼, 도망가려 해도 그렇게 할 수 없는 법이다. 선에는 선으로 보상이 있고, 악에는 악의 보상이 있음은 따로 떼어 놓을 수 없는 것으로, 마치 그림자가 원래 모양을 따르고, 메아리가 원래 소리에 응하는 것과 다를 바가 없다. 예로부터 음덕양보(陰德陽報)라고 하지만, 역시 양덕명보(陽德冥報)도 있을 수 있다. 어쨌든 보상의 이치는 자연의 천칙(天則)으로 결코 틀림이 없음이라.⁴⁸

나카무라는 세상을 규율하는 원리로 ‘인과응보’ 혹은 ‘복선화음’을 꼽으며, 어디까지나 인간의 ‘선악’이라는 원인에 의해 ‘상벌’이라는 결과가 주어진다는 것이 궁극적 이치라고 생각했다. 그렇기 때문에 그로서는 기독교에서 ‘신불신’(信不信)을 기준으로 인간의 구원 혹은 영생을 약속한다는 발상은 받아들이기 힘들었던 것이다. 이러한 발상은 누군가가 스스로의 믿음을 방패 삼아 악행을 할 수 있게 만들기도 하고, 반대로 신앙심을 갖고 있지 않은 사람은 선할 수 없다는 논리로 이어지기도 한다. 그러나 신앙심의 유무와 상관없이 인간의 선한 본성을 전제하는 나카무라에게 어떤 사람이 기독교를 믿지 않는다는 이유로 구원받지 못한다는 논리는 받아들일 수 없었다. 그런 그에게, 에머슨이 제시하는 ‘보상’의 원리는 기존의 기독교 신앙의 논

48 中村正直 訳, 『報償論』, 大久保利謙 編, 『明治文学全集3 明治啓蒙思想集』, 1967, 334쪽.

리에 대해 품었던 의구심을 해소해 주는 역할을 했던 것이다.

무엇보다도 에머슨은 ‘nature’를 만물의 기원으로 보았다. 나카무라가 보기에 에머슨의 ‘nature’란 ‘천(天)’이었다. 이때 ‘천’이란, “유도(儒道)에서 저 『중용』 첫머리에 있는 ‘천명지위성, 솔성지위도, 수도지위교’(天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教)가 말하는, 가르침(教)이라는 것이 귀착하는 대근원(大根元)”을 말한다. 그리고 이때 “성(性)이란 대저 사람이 이 세상에 태어난 이상 반드시 하늘(天)로부터 이래라 저래라라고 명령을 받는 것”이다.⁴⁹ 이는 “한학자뿐만 아니라 서양에서도 도학자(道學者)가 말하는 바는 대개 이와 유사하므로 동서의 학문을 함께 수학한 사람이라면 알 만한” 사실이었다. ‘nature’가 ‘천’과 동일한 개념이므로, 인간의 본성이 nature에서 왔다는 논리도 당연히 성립한다. 그것은 동시에 에머슨의 표현처럼, 인간이 ‘a part of God’이라는 말이기도 하다.⁵⁰ ‘가르침’은 그러한 인간의 본성을 알고, 신의 일부로서의 인간을 이해하는 행위였다.⁵¹ 만년의 나카무라에게 있어 유니테리언주의가 바로 그러한 역할을 해 줄 최선의 가르침이었던 것이다.

에머슨의 사상에 심취해 있던 나카무라가 미국에서 온 유니테리언 선교사 뱀을 만난 것은 1888년 초반의 일이다. 그리고 후쿠자와와 나카무라는 뱀의 일본 포교에 누구보다도 적극적인 지지를 보냈다. 재능을 꽃피우는 일이 신과 자신에 대한 의무라고 생각하는 유니테리언의 가르침은 교육을 특히 중요시했는데, 이러한 특징 역시 메이지 일본 교육계의 거물인 두 사람의 관심과 지지를 끌어낸 중대한 요인이었다. 물론 그 밖에도 가토 히로유키를 비롯해 정계 인사들도 다수가 유니테리언 신앙의 일본 유입을 환영했다.⁵² 후쿠자와의 축사는 다음과 같은 내용이었다.

49 中村正直, 「天人一體論」(1891), 『斯文學會雜誌』第26号, 3~4쪽.

50 中村正直, 「天人一體論」, 6~7쪽.

51 에머슨은 힌두교, 불교, 유교의 경서들을 연구하며 많은 영향을 받았던 것으로 알려져 있다. 특히 유교에 관해서는 사서(四書) 중심의 공부를 했으며, 그의 사상에 『중용』의 내용과 유사한 부분이 다수 등장한다는 사실은 이미 지적된 바 있다. 이러한 사실에 입각해 주자학과 에머슨의 사상에 대한 본격적인 비교 고찰을 시도한 연구로 高梨良夫, 『エマソンの思想の形成と展開: 朱子の教義との比較的考察』, 金星堂, 2011이 유익하다.

52 일본 유니테리언 기관지의 창간호인 『ゆにてりあん』第1号, 惟一社, 1890에는 이들을 비롯해 다수의

미스터 냅의 말에 따르자면, 유니테리언교는 꼭 종교나 종문의 한 과거가 아니라 영어로 말하는 무브먼트(movement)라고 부르고, 일본어로 번역하자면 운동, 동세, 운기(運機)라고 말하는 것이라고 한다. 과연 종교인지 그렇지 않은지는 내가 관여할 바는 아니지만, 가르침(教)의 목적은 인류의 품위를 고상하게 만들고, 지력의 작용을 자유롭게 하고, 박애를 주로 삼되, 한 개인이나 가족의 관계에 이르기까지 이 모든 것을 망라하여 선(善)으로 향하게 하는 것이라고 한다. 이는 모두 지금의 사람 사는 일에 관한 것으로 내가 아무리 종교에 정통하지 못한 사람이라고 하더라도 매우 이해하기 쉽고, 과연 그 실제 효과를 거두게 된다면 인간의 지대한 행복이 이보다 더 한 것은 없으리라.⁵³

나카무라와 후쿠자와 모두에게 유니테리언의 가르침은 장차 일본의 ‘문명개화’를 실현하는 데에 적극적인 도움을 줄 수 있는 가장 현실적이고 효과적인 가르침의 모습을 하고 있었다.

6. 맺음말

1880년대 일본의 지식인 사회를 휩쓴 사회진화론 열풍에 나카무라나 후쿠자와는 동조하지 않았다. 나카무라의 양서 소장 목록에 따르면 그는 에머슨의 주요 저작은 물론, 스펜서의 주요 저작을 거의 대부분 소장하고 있었으며, 헉슬리의 작품도 갖고 있었다.⁵⁴ 그러나 그러한 책들을 소장하고 있

명사들이 축사를 기고했다.

53 福澤諭吉, 「ユニテリアン雜誌に寄す」, 『ゆにてりあん』, 위의 책, 21쪽.

54 一九四 *The Study of Sociology*, Spencer
 一九六 (The) *Synthetic Philosophy*, Spencer
 一九七 *Illustrations of Universal Progress*, Spencer
 一九八 *Social Statistics*, Spencer
 二九六 (The) *Synthetic Philosophy*, Spencer
Intellectual Education, Spencer
Moral Education, Spencer
What Knowledge is of Most Worth, Spencer

다는 사실이 반드시 책 저자에 대한 지지로 이어지지는 않았다. 나카무라는 사회진화론의 이론가들에 대한 지지는커녕 언급조차 거의 한 일이 없다. 에머슨에 대해 보인 적극적인 관심과 동의의 자세와는 대조적이다. 필자의 추론에 지나지 않지만, 이는 나카무라가 사회진화론에 동조하지 못했던 상황을 보여 주는 것이라고 볼 근거가 될 수 있을 것이다.

후쿠자와 역시 사회진화론의 논리에 동조하는 언설을 남기지 않았다. 일찍이 그는 competition의 번역어로 ‘경쟁’을 사용하며, 문명사회에서의 ‘경쟁’ 개념이 긍정적으로 취급되고 있음을 지적한 바 있다.⁵⁵ 그러나 ‘경쟁’의 긍정이 곧 사회진화론에서 전제하고 있는 ‘경쟁’의 논리를 받아들이는 일로 이어지지는 않았다. 그는 인간의 ‘성’(性)이 ‘교제’를 확장하고 가속화하는 것이며, 그것이 미발달된 상태 혹은 인위적으로 ‘교제’를 억압하면 ‘야만’이라고 보았다. 그러한 맥락에서 경쟁 또한 ‘교제’의 일환으로 볼 수 있었고, 이는 결국 경쟁과 ‘문명’이 연결된다는 논리를 내포하게 되는 것이었다. 후쿠자와는 ‘교제’의 발달과 그에 따른 활동을 제도화(예를 들어 ‘일국(一國)의 체제(體裁)’하는 과정의 구조 자체를 ‘문명’이라고 본 것이다. 그는 ‘교제’의 일환으로 경쟁을 파악하므로, 경쟁이 반드시 ‘적자생존’ 혹은 ‘우승열패’의 결과로 이어지지 않는다. ‘교제’의 확장 과정을 거치면서 경쟁도 있지만, 중요한 것은 자연스럽게 질서가 생겨난다는 사실이다. 그리고 그것이 ‘문명’이었다. 다시 말해, 인간의 본성은 사회 형성의 면에서 자생적으로 제도화하게 되어 있고, 이것이 ‘문명’화의 과정이라는 것이었다.⁵⁶

두 사람은 ‘문명개화’의 실현이 인간의 본성에 내재된 동기에서 출발한다고 생각했다. 나카무라는 ‘천’이 부여한 ‘성’을 따르는 행위, 즉 인간이 본래 갖고 있는 인격적이고 도덕적인 완성을 향한 동기를 끌어낸 궁극적 형태

Evidences of Evolution, Huxley

이상은 静嘉堂文庫 소장의 「敬宇文庫洋書總目録」상의 표기를 그대로 옮겨 놓은 것이다.

- 55 福澤諭吉, 『福翁自傳』, 『福澤諭吉集 新日本古典文學大系 明治編10』, 岩波書店, 2011, 215~216쪽.
 56 松田宏一郎, 「第二章 「文明」「儒学」「ダーウィニズム」」, 『江戸の知識から明治の政治へ』, ベリカン社, 2008, 230~231쪽.

를 ‘문명개화’라고 봄으로써, 인간에게는 처음부터 ‘문명개화’의 가능성이 내재되어 있다는 논리를 갖고 있었던 것이다. 후쿠자와와 ‘문명개화’를 향한 동력이 인간에게 내재되어 있다는 논리로 사고했다. 다만 그는 개별 인간의 선한 본성을 나카무라만큼 명시적이고 일관되게 전제하지 않은 채, 인류가 ‘교제’를 확대해 나아가고자 하는 본성이 있다는 사실에서 출발했다. 그것이 바로 ‘문명개화’로의 길이었다. 그러므로 사회진화론이 전제하는 것처럼, 원래 ‘자연’적으로 집단을 형성하고 있는 인류가 ‘적자생존’이나 ‘우승열패’의 원리에 지배받는다라는 발상을 받아들일 수가 없었던 것이다.⁵⁷ 그들의 이상은 어디까지나 인간의 내재적 본성에 입각한 공동체의 공존과 번영의 실현이었다. 그렇기 때문에 인간이 종교적 가르침, 그중에서도 유니테리언주의에 입각해 본성의 발현을 위해 노력하는 일이 바람직하다고 보았던 것이기도 하다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 나카무라 마사나오와 후쿠자와 유키치는 일견 서로 다른 학문적 뿌리를 가진 지식인으로 분류될 수 있고, 또한 실제 관심사의 표출 방식이 달랐다. 그럼에도 불구하고 이들은 기본적으로 유학에서 말하는 ‘가르침’으로 종교를 이해하는 방식을 공유하고 있었기 때문에, 당시 일본에서 필요로 하고 있는 종교의 모습에 대한 기대 역시 유사한 양상을 띠게 된 것이라고 볼 수 있다. 또한 이와 같은 종교 이해의 방식이 기초하고 있는 그들의 문명관이 사회진화론으로 이어지기 어려웠을 것이라는 결론이 도출 가능하기도 하다. ‘천’이라는 보편적 기원에서 출발하는 두 사람의 인간 이해 및 국가 이해는, 유학적 교양의 기초를 공유한 ‘일신이생’의 세대적 특징이라고 말할 수도 있다. 하지만 동일한 세대의 지식인으로

57 이들과 동세대의 인물인 가토 히로유키의 전향에 대해 언급하지 않을 수 없다. 『인권신설』에서 전개한 주장 역시 그러한 사례로 구분할 수 있다. 그는 ‘천부인권’과 같은 선형적 원리에 의거해 자유민권운동을 추진하는 세력에 대항하면서, ‘우승열패’의 역사를 통해 인류의 미래를 설명하고자 했다. 그에 따르면, ‘우승열패’는 점진적으로 ‘공정선량’(公正善良)한 성질로 변하는 원리를 내포하는 것으로, 시간이 지날수록 가장 우월한 자(最大優者)가 하위의 작은 ‘우승열패’의 결과들을 제압해 가게 되어 있다. 그리고 그 결과 ‘금수’(禽獸)와 같은 세상은 ‘전인류사회’로 ‘진보’하게 된다. 가토에게 있어서 사회진화론은 정치적 진보주의나 급진주의에 대항하는 언설이었다.

활약한 가토 히로유키와 같은 사례를 상기해 볼 때, 두 사람이 전제한 ‘천’의 정의가 같은 세대의 모든 지식인들에게 해당되는 것이라고 말할 수 없음은 분명하다. 가토가 말하는 ‘천’이란 유학 경서에서의 그 뜻과 달리 ‘the law of nature’를 ‘천칙(天則)’이라고 번역한 데에서 알 수 있듯이,⁵⁸ 자연과학 영역에서 말하는 ‘nature’의 번역어 개념이었기 때문이다.

그러나 가토가 사회진화론에 입각한 국가론을 메이지헌법 제정(1889) 이후 만년까지 일관되게 유지하며 했다는 사실은, 다른 측면에서 후쿠자와나 나카무라가 ‘천’의 실재를 전제로 한 국가론을 끝까지 유지했던 것과 공통의 구조적 특징이라고 볼 수도 있다. 잘 알려져 있다시피, 메이지헌법, 황실전범 그리고 교육칙어가 통치의 정당성을 일본 건국신화상의 ‘신칙(神勅)’에 두고 국가의 주권이 천황에게 있음을 명기했다. 후쿠자와나 나카무라가 그러한 일본 건국신화 상의 ‘신’이 아닌 인류보편의 기원인 ‘천’을 중심으로 사고하며 종교적 신앙의 대상으로 천황의 조상을 섬기는 일에 동조하지 않은 것과 마찬가지로, 가토 역시 종교적 존재로서 건국신화 상의 ‘신’을 받아들이지 않으며 ‘자연’에 기초한 국가유기체설에서 국가 통치의 정당성을 찾았다.⁵⁹ 가토는 생존경쟁의 승자로서 국가를 창시하고 유지했다는 역사적 사실 그 자체에 대한 존중으로서 천황가의 ‘조상숭배(祖先崇拜)’가 유의미하다고 생각했던 것이지,⁶⁰ 신화에 기초한 이야기를 토대로 한 종교적 신앙의 대상으로서 천황가의 조상신을 인정하지 않았던 것이다. 일본 국체론(國體論)에 대한 거부라는 면에서 세 사람의 사상에는 일맥상통하는 지점인 존재한다고 볼 수 있다.⁶¹

이처럼 ‘일신이생’ 세대의 지식인들은 후속 세대가 대체로 일본의 국체론을 긍정하며 국가론을 전개해 나갔던 것과는 분명한 차이를 보인다. 본

58 田中友香理, 『〈優勝劣敗〉と明治国家: 加藤弘之の社会進化論』, 181~183쪽.

59 田中友香理, 『〈優勝劣敗〉と明治国家: 加藤弘之の社会進化論』, 262쪽.

60 田中友香理, 『〈優勝劣敗〉と明治国家: 加藤弘之の社会進化論』, 288쪽.

61 물론 이는 가토가 메이지국가체제나 천황주권을 부정했다는 의미가 아니다. 어디까지나 통치 정당성의 근거로서의 ‘신’을 종교적 신앙의 차원에서가 아닌, 국가유기체설에서 구했다는 것이다.

고에서 다룬 1880년대가 바로 그러한 세대적 차이가 드러나기 시작하는 초기 상황이라고 할 수 있을 것이다. 45년간 지속된 일본의 메이지시대는 이전 시대와의 연속과 단절이라는 면에서도, 새로이 수입된 다양한 정보와 지식의 면에서도, 복합적이고 다양한 결로 이루어진 시대였다. 19세기 후반의 격변하는 세계 속에서 메이지 일본의 사상가들 역시 시차에 따라 다른 특징을 보인다. 그러므로 메이지시대의 분석에서 세대별 특징을 구분하여 분석하는 작업은 필수적이라고 할 수 있다. 그러한 의미에서 향후 1880년대 일본 지식인계의 담론 중 본고에서 다룬 지식인들의 후속세대에 해당하는 인물들의 논의를 구체적으로 살펴보는 작업이 반드시 필요할 것이다.

투고일자: 2021. 10. 7. | 심사완료일자: 2021. 12. 13. | 게재확정일자: 2021. 12. 14.