인문논총 제 45 집
2001년 8월 pp. 145~169

오규 소라이(荻生徂徠)의 '道' 이해와 성인론*

- 에도(江戶) 유학에서 反朱子學的 思惟의 한 양상 -

금 장 태 · 이 용 주
(서울대학교 종교학과 · 성균관대학교 동아시아학술원)

1. 日本 朱子學의 성격

일본에 전래된 불교가 오랜 시간을 거쳐 점차 일본인의 생활에 밀착한 종교로서 독특한 전개 양상을 보여주었던 것처럼, 유교도 불교와 마찬가지로 오랜 시간에 걸쳐 일본인의 생활 문화 속으로 파고들었다. 근세 일본 유교의 출발점이 된 것은 주희가 수립한 주자학이다. 주자학은 불교 혹은 도교 등 다양한 사상적 종교적 관점에 의해 영향을 받은 중국인의 사상적 현실을 반영하여 새로운 관점에서 유학의 고전을 재해석하면서 만들어진 새로운 유학이었기 때문에 흔히 신유학이라고 불리기도 한다.

주자학의 성격을 결정짓는 중요한 특징으로 우리는 그 사유 체계의 主知主義적 성격을 지적할 수 있다. 주자학은 윤리적 주체로서의 인간이 자연 및 우주의 보편적 원리인 '理'의 통제 아래에 있어야 하며, 그 理를 인식하고 체득한 윤리적 주체가 자신의 감정과 욕망을 통제 조절하여 도덕적으로 완성된 도덕적 주체가 되어야 할 것을 강조하는 이성주의적인 사상체계라고 볼 수 있다. 당 나라에서 실시되던 폐쇄적인 귀족 정치와 달리, 송 나라에 들어

---

* 이 글은 1999년도 한국학술진흥재단의 대학부설연구소 과제지원 연구비에 의한 결과물임.

와서는 귀족이 아닌 일반 士庶人이 과거 시험 제도를 통해 고급 관료로 출세할 수 있는 길이 열린 시대였다. 송대 문화의 중요한 특징으로 이야기되는 평민주의는 신유학 성립에 필요 불가결한 사회적 조건이었다. 그러한 평민주의에 근거하여, 주자학에서는 내용적으로 평이하면서도 유학의 고전적 이념을 잘 담고 있는 『사서』를 새로운 유학의 이념적 근거로 부각시켰다. 주희는 유학의 기초인 사서를 먼저 배우고 그 다음에 오경으로 나아가는 학문의 방법론을 체계화시켰던 것이다.[1)]

주자학의 이론적 기초는 『대학』과 그 해석에서 잘 나타난다. 『대학』의 근본 이념을 제시하는 첫 문장은, "대학의 도는 明德을 분명하게 밝히는 것과 백성을 새롭게 만드는 것과, 至善에 도달하는 데에 있다"라고 시작하는 '三綱領'이다. 明德을 밝힌다는 것은, 인간의 마음에 본래부터 간직되어 있는 밝은 덕, 즉 인간의 덕성 내지 도덕적 능력을 남김없이 발휘하게 만드는 것이며, 그것이 학문의 첫 번째 목표이다. 다음으로, 백성을 새롭게 만든다(新民)는 것은, 일반 백성을 지도하는 위정자가 도덕적 자질을 충분히 갖춘 인물(유교적 교양을 지닌 인물)이 됨으로써 그 영향이 저절로 백성들에게 미치게 한다는 것이다. 그것이 학문의 두 번째 목표이다. 학문의 궁극적 목표는 사회 구성원 전체의 도덕적 완성을 통해 이상적인 사회를 수립하는 것이다. '至善에 도달한다'는 것은 바로 사회 구성원 전체의 도덕적 완성을 통해 이상 사회를 수립하는 것을 가리킨다. 소위 대학의 '삼강령'이라고 알려진 대학의 이념은 주희의 재해석을 통해 주자학의 근본 이념으로 확립되었다.

그 다음으로 나타나는 대학의 '八條目'은 삼강령에서 제시된 이념을 달성하기 위한 구체적인 방법이다. 正心, 誠意, 致知, 格物, 修身, 齊家, 治國, 平로 구성된 팔조목은 개인의 내면적인 수양에서 출발하여 세계 전체의 평화의 수립에 이르는 유교의 단계론적 수양, 정치 이념이 제시되어 있다. 이 여덟 조목 가운데서 주자학적 해석에서 특히 중요시되는 것은 치지와 격물이다.

---

1) 사서를 중심 문헌으로 삼는 주자학적 교양주의, 수양론의 이론적 구성에 대해서는 이용주, 「독서와 수양」(『종교학연구』, 1998년 참조).

먼저 '致知'의 致는 지식을 확장하고 고도의 수준으로 끌어올리는 것과 관계된다. 인간이 본래적으로 갖추고 있는 지적 능력을 최대한으로 발휘하여 지적으로 완전한 상태에 도달하는 것이 그것이다. 그 다음으로 '格物'의 格은 이른다 또는 일정한 기준에 도달한다는 의미이며, 物은 인간의 사회적 행위, 도덕적 행위를 가리킨다고 해석된다. 즉 格物은 인간의 사회적 행위가 마땅히 요청되는 物의 존재 양식, 인간으로서의 올바른 행동 양식에 어긋나지 않는 것을 의미한다. 주자학적으로는 理라고 해석되는 그 행동 양식은 지식과 체험을 통해 얻어지는 것으로서 다른 말로는 窮理, 즉 물의 이치를 궁극적 한계까지 탐구하는 것이라고도 말해진다. 주자학적으로 理는 개개의 구체적인 사물에 내재하는 존재의 원리이며 동시에 천리 즉 자연계 및 인간계 전체를 지배하는 원리, 더 나아가서는 인간의 마음에 깃든 인간성의 근원을 가리키는 복합적인 개념이다. 따라서 물의 리를 탐구한다는 것은 인간 내면에 존재하는 天理(=性)을 발견하는 일이며, 그것을 근거로 사회적으로 어떻게 행동해야 하는가를 자주적으로 판단하는 능력을 획득하는 것으로 이어진다.

그러나 이론과 생활상의 실천은 항상 모순 관계에 놓일 수밖에 없다. 특히, 주지주의적이며 개인주의적인 성격을 가진 주자학은 주정주의적 문화가 발달한 일본의 정신풍토 속에서 완전히 받아들여질 수 없는 측면을 가지고 있었다. 따라서, 일본에서는 주자학이 받아들여지고 얼마 지나지 않은 17세기 중엽부터 주자학에 대한 비판이 점차 등장하기 시작하였다. **그러나 그런 이유에서 곧바로 주자학의 사회적 효용이 일본 사회에서 부정되었다고 단정하는 것은 성급한 판단이다.** 오히려 주자학은 에도(江戸)시대의 일본 사회에 수용될 수 있는 이론적 가능성을 가지고 있었다고도 볼 수 있다. 그러한 가능성을 보여주는 하나의 예가 나카에 토오쥬(中江藤樹, 1608~48)의 「時處位」론이다.

17세기 전반기에 활동한 토오쥬는 원래 시코쿠(四國)의 오오즈한(大洲藩)의 무사였다. 그는 27세부터 41세까지 학문에 전념하여 독창적인 학문 세계를 구축한 다음, 당시 에도 바쿠후(幕府)의 관학이었던 유학을 이끌던 다이가쿠노가미(大學頭) 하야시 라잔(林羅山)의 학문을 비판하였다. 라잔은 박식한 학

자지만, 독창성이라는 면에서 볼 때 중국의 학술을 앵무새처럼 반복하는 수준이기 때문에, 유학의 정신을 실제 생활에서 발휘하지 못한다는 것이 토오쥬의 라잔 비판의 핵심이었다. 그 대안으로서 토오쥬가 제시한 「시처위」론은 주자학적 이론을 단순히 일본 사회에 적용시키는 것의 한계를 지적한 주장으로서 주목할 가치가 있다. 그 주장의 핵심은 다음과 같다. 인간은 반드시 정해진 행위의 규준에 따라 행동해야 한다. 그러나 그것은 이미 행동 이전에 정해진 예법에 따라 행동하면 아무런 문제가 없다는 것을 의미하지는 않는다. 오히려 행동의 기준은 인간의 마음 속에 이미 존재하는 것일 수 있다. 본래 가지고 있는 마음의 순수함을 발휘하고 혹시라도 끼어든 부정함을 바로잡는다면, 시간(時), 공간(處), 지위(位)에 상응하는 행위 규범을 스스로 판단할 수 있다고 토오쥬는 주장한다. 이러한 토오쥬의 입장은 극단적으로는 유교적 예법 그 자체를 무시하는 관점으로 연결될 수 있는 가능성이 있다. 실제로 근세 일본의 유학은 중국의 유교가 강조했던 예법을 무시하고, 유교의 정신만을 수용하고자 하는 태도를 보여주었다. 결국 마음의 수양으로서 유학이 강조됨으로써, 사회 계급과 무관하게 누구든지 배울 수 있는 가르침으로 수용되었던 것이다. 예법과 분리된 유학의 정신을 강조하는 토오쥬의 입장은 '격물'을 중시하는 주자학의 방법론에는 전혀 관심을 기울이지 않는다. 토오쥬는 자주적 도덕 판단을 통해 올바르게 행동하는 주체적 인간을 완성한다는 주자학의 학문적 목표에는 공감했지만, 거기에 도달하기 위한 구체적인 방법론이 담고 있는 예법 중시의 관점을 받아들일 수 없었다. 주자학의 격물은 단순한 인식의 문제를 넘어서서 구체적으로는 예법의 실천이라는 윤리적 함의를 가지고 있었기 때문이다. 그 결과, 만년의 토오쥬는 예법의 실천을 강조하는 주자학보다는 마음의 순수성을 중시하는 양명학에 기울어졌다.

한편 모든 인간의 도덕적 완성이라는 주자학의 학문적 목표는 "인간은 누구든지 요순과 같은 성인이 될 수 있다"는 성인가학(聖人可學)의 주장으로 발전한다. 앞에서 살핀 대학의 '팔조목'은 결국 성인이 되기 위한 구체적인 방법론으로 읽을 수 있으며, 그러한 이념이 등장하는 사회적 배경에는 송대 이

후의 평민주의 문화의 대두가 자리잡고 있다. 근세의 일본사회는 무사, 백성 상인(쵸오닌, 町人) 등 신분의 구분이 있었지만, 평민주의 문화의 대두와 함께 상당 정도의 평등의식이 싹트고 있었다. 인간의 근원적인 평등성에 근거하여 개인의 주체적이고 자주적인 도덕 판단을 강조하는 것이 주자학의 커다란 특색이라고 본다면, 근세 일본 사회는 주자학이 수용될 수 있는 기반을 충분히 갖추고 있었기 때문에 주자학을 관학적 지위에서 수용할 수 있었으나, 그러한 주자학의 '성인가학론'에 대한 비판도 만만치 않았다는 사실 역시 흥미로운 주제 중의 하나이다. 본론에서 우리가 살펴 볼 古學, 특히 소라이의 사상은 주자학적 성인론에 대한 중대한 반론이다.

2. 朱子學 비판과 古學의 성립

주자학이 일본에 수용된 것은 일본 문화의 발전이라는 면에서 중요한 의미를 가지고 있지만, 중국에서 형성된 주자학을 있는 그대로 수용하는 것은 문제가 있다는 식의 비판적 관점을 가진 학자들도 적지 않게 출현하였다. 주자학의 일본 수용에 있어, 주자학에 대해 비판적 관점을 가졌던 일군의 사상가들과 그들의 움직임을 총칭하여 '古學'이라는 명칭을 붙이는 것이 현재 학계의 일반적인 경향이다. 그 중에서도 야마가 소코오(山鹿素行)의 '성학(聖學 이토오 진사이(伊藤仁齋)의 '고의학(古義學)', 오규우 소라이(荻生徂徠)의 '사학(古文辭學)'의 세 학문 경향을 총칭하여 고학(古學)이라고 부른다. 하지 실제로 이 세 학자의 학문 경향은 각자의 입장에서 주자학에 비판적 태도를 취한다는 것 이외에는 어떤 공통된 하나의 계통에 속하는 것이 아니기 때문에, 고학이라는 명칭으로 그 세 학문을 총칭하는 것의 부당성을 지적하는 견해도 무시할 수 없다.

어쨌든 古學에 공통되는 것으로 지적되는 학문적 경향은, 朱子學의 관념주의적 고전 해석을 벗어나 고전의 원문에 충실한 정밀한 독해를 통해 고전의 참된 정신을 발견하려는 태도이다. 그러나, 기원전 5~3세기에 중국에서 만들어진 古典을 아무런 註釋의 도움없이 정확하게 읽는다는 것 자체가 쉽지 않

은 시도이다. 중국인에게도 어려운 그러한 학문적 목표를 달성하기 위해 분투한 결과 소오코, 진사이, 소라이는 나름대로의 학문적 성과를 올렸지만, 그들의 독해가 고전의 참 의미를 있는 그대로 퍼 올렸다고는 생각되지 않는 면도 있다. 그러한 그들의 한계는 곧바로, 유학의 일본적 해석이라는 창조적 성과로서 일본 문화 사상 커다란 족적을 남긴 것으로 인정할 수 있는 점도 없지 않다.

먼저 兵學으로 유명한 야마가 소코오(1622~86년)는 병학가의 입장에서, 도덕적 수양을 일면적으로 강조하는 주자학은 무사의 실제 생활을 지도하는 행동 원리가 될 수 없다는 생각을 가지게 된다. 그러한 반성의 결과 그는 1662~3년에 고대의 성인의 참된 학문이라는 의미의 '성학'을 수립하기에 이른다 성학의 입장에서 소오코는 주자학에서 중시하는 도덕주의적 태도를 비판한 것이다. 소오코는 주자학에서 도덕적인 지성을 의미하던 '知'라는 말의 의미를 지식 혹은 앎이라고 해석함으로서 현대적인 지식과 거의 동일한 의미로 이해하고, 유학을 사물을 객관적으로 인식하는 학문이라고 평가한다. 소오코의 학문관은 현대의 사회과학에 상당히 접근하는 성격을 가지고 있었다고 볼 수 있다. 그의 학문은 군사 혹은 무사의 생활에 관한 지식의 수집과 그 지식에 근거한 무사로서의 사회 생활을 구체적으로 지도하려는 의도하에 수행된 것이었다.

소오코와 거의 동시대에 쿄오토의 쵸오닌(町人) 출신의 사상가 이토오 진사이(1627~1705년)는 '고의학'을 통해 새로운 사상의 전환을 기도하였다. 그 그의 주저의 하나인 『동지문』에서 "人外無道, 道外無人."(사람 바깥에 도가 없고, 도의 바깥에 사람이 없다.) "俗外無道, 道外無俗."(세속 바깥에 도가 없 도의 바깥에 세속이 없다.), 즉 도는 인간과 사회생활 바깥에 초월적으로 존재하는 것이 아니다, 유교 성인의 진리가 구체적 현실을 떠나 존재하지 않는다,는 현실주의적 유교 이해를 제시하였다. 그의 관점은 주자학의 관념주의를 비판하는 성격을 가지는 것이었다.

고학의 또 다른 대표자로 알려진 오규우 소라이(1666~1728년)는 진사이 보다 약 한 세대 늦게 활동한 무사 가문 출신의 학자였다. 그는 한문으로 쓰여

진 그의 주저인 『弁明』에서 고전 유학의 주요 개념에 독창적인 해석을 가하며 주자학의 독단성과 내면주의적 형이상학적 태도를 비판한다. 소라이는 고전의 언어 문제에 깊은 관심을 가지고, 고전어의 용법을 자의적으로 왜곡하는 주자학적 해석 방법에 이의를 제기했기 때문에 그의 학문은 '고문사학'이라는 명칭을 얻게 된 것이다. 소라이의 고문사학은 먼저, 인간이 사랑으로 협동하는 근본 마음을 가진 사회적 존재라는 인식에서 출발한다. 인간은 누구든지 그러한 능력을 가지고 있다는 사실을 전제하며 맹자의 성선설의 전통에 서 있는 소라이는, 고대 중국의 성인, 즉 先王이 도를 수립하여 인간이 본래 가진 사랑의 능력을 실천할 수 있도록 만들었다고 말한다. 그것이 바로 선왕의 도이며, 그 실질은 '예악형정'이라고 주장한다. 소라이가 강조하는 예악형정은 국가를 현실적으로 지배하는 정치제도 전체를 가리키는 것이며, 현실의 제도가 선왕의 도를 구현하고 있다고 확신하는 점에서 순자의 관점을 수용하고 있는 면이 드러난다. 결과적으로 소라이는 완벽한 현실의 국가제도가 정비되면 그 속에 생활하는 인간은 저절로 본래적인 능력과 개성을 발휘할 수 있게 될 것이라는 제도론의 관점으로 흐르는 경향을 보인다는 점에서, 현실의 제도에 앞서는 원리를 중시하는 주자학의 원리주의를 비판하는 현실주의의 입장을 보여준다.

주자학을 비판한 오류 소라이 나아가 일본 고학의 독창성을 강조하는 입장에 설 때에는, 에도 시대 주자학의 부정적 측면을 강조하는 것이 마치 일본 사상사의 상식처럼 되어 있다. 그것은 실학의 개혁적 성격을 강조하기 위해 주자학을 부정적으로 평하하는 한국 사상사의 상식과도 일맥 상통하는 면이 있다. 그러한 사상사 평가는 한 시대의 사상이 다음 시대의 사상에 의해 부정되면서 극복되고, 그러한 부정과 극복의 과정이 인류 정신사의 진보이며, 그 결과 인간의 사상은 궁극적으로 완성(근대)을 향해 나아간다는 헤겔적 진보 사관에 입각한 사상사적 허구에 불과하다는 비판적 이해[2]도 가능하다.

---

2) 子安宣邦은 오규 소라이의 사상을 미완성의 근대라는 시각에서 파악하려는 丸山眞男(마루야마 마사오)의 사상사관은 전형적으로 헤겔적인 관점에서 사상의 역사를 파악하는 일종의 허구라고 지적한다. 子安宣邦, 『事件としての徂徠學』(青土社: 東京

그러나, 오규 소라이의 독창성을 강조하기 위해 에도 유학, 특히 그 중심에 있던 주자학의 실상을 과소평가해서는 안 될 것이다.

에도(江戶) 시대는 조선 시대와 비교하면, 사회의 중요 사상 세력으로서 주자학의 중심성은 현저히 약하지만, 그럼에도 불구하고 주자학은 일본의 사상사 특히 에도의 사상사에서 무시할 수 없는 중요한 세력으로서 존재했다. 물론, 오규우 소라이(荻生徂徠)나 이토 진사이(伊藤仁齋) 등 반주자학적 사상을 강조하는 경우에 주자학은 거의 언제나 악역을 담당한 것으로 해석되고 있지만, 에도 사상사에서 주자학의 부정적 뉘앙스만을 강조하는 것은 반주자학적 태도와 사상의 진보성을 중첩시켜 이해하려는 사상사 이해의 태도의 산물이라는 사실을 염두에 둘 필요가 있다.[3] 에도 사상사에서 주자학을 무시하려는 입장은, 에도 유학사상이 주자학 일변도였다고 주장하는 주자학 중심주의를 극복하는 데에는 어느 정도 힘을 발휘했지만, 극단적인 해석이라는 점에서는 그것과 동일한 오류를 범할 수 있는 입장이라고 말하지 않을 수 없다. 에도 유학사 사상사에서 오규 소라이의 위상에 대해서 마지막 절에서 다시 검토하고, 이하에서는 선왕의 도의 참 내용이 예악에 다름 아니라고 보는 소라이의 도론과 성인론을 통해 일본에 있어 주자학 비판의 중요한 사례를 살펴본다.

3. 소라이(徂徠)의 반주자학적 道論
: 聖人의 道는 禮樂이다.

오규 소라이의 학문은 道를 사유의 중심에 두면서 전개된다. 소라이의 道

1990)의 「서론: 徂徠學の方法」 참조.

3) 마루야마 마사오의 『일본정치사상사연구』는 에도 정치 사상사의 발전과정을 주자학에서 반주자학으로, 그리고 후쿠자와 유키치의 근대 계몽 사상으로의 전개 과정으로 설명한다. 반주자학, 나아가 반 유학=진보적 사상이라고 평가하는 그의 암묵적 테제가 일본 유학 사상사에서 반주학적 경향을 과대 평가하고, 주자학을 과소평가하는 일반적 경향을 낳았다고 말할 수 있다.

이해는 한편으로는 이토 진사이의 도 이해에 대한 비판적 의도를 담고 있으며, 다른 한편으로는 송대 이학 특히 주자학에 대한 비판적 의도를 가지고 제시된다. 소라이의 道 이해의 특징을 한마디로 말하자면, 도의 세 범주(天道/地道/人道) 중에서 人道에 강조점을 두는 것이라고 말할 수 있다.[4] 그렇다면 소라이가 말하는 道의 구체적인 내용은 무엇인가?

먼저 도에 관한 소라이의 입장을 단적으로 알려주는 문장을 인용하면서 그의 입장을 검토해보자. 그의 학문적 방법론을 정리한 대표작 『辨名』에서 소라이는 다음과 같이 말한다.

> "하늘의 도(天道), 혹은 땅의 도(地道)라는 개념을 사용하는 사람이 있다. 해와 달, 별 자리의 운행, 비바람, 천둥 번개, 추위와 더위, 밤과 낮의 끊임없는 운행 변화는 너무도 오묘하여 그 깊이를 다 측정할 수 없고, 깊고 아득하여 다 헤아릴 수가 없다. 만물의 생성, 길흉화복 등등, 그 연유를 알지는 못하지만 존재하는 현상들이 있다. 그러나 고요히 그 현상들을 살펴보면 마치 어떤 기원하는 바가 있는 듯이 보이기도 한다. 따라서 그것을 하늘의 도(天道)라고 부른다. 또 높은 산을 등에 지고 앉아서 움직이지 않고, 바다와 강물이 움직여도 새어나가지 않고, 그 넓이와 깊이를 다 헤아릴 수 없는 것이 있다. 만물을 다 낳고 길러도 자원이 고갈되지

4) 미나모토 료엔(源了圓). 『德川合理思想の系譜』, 中央公論社, 1972. p. 81 참조. 미나모토 료엔은 도를 사유의 핵심으로 삼았다는 점에서 소라이의 관심이 이토 진사이의 도론과 비슷하지만, 구체적인 내용에 있어서 차이가 난다는 사실을 지적한다. 이토 진사이는 도의 세 가지 범주인 천도, 지도, 인도 중에서 인도를 중시하면서도 천도와 지도를 동시에 고려하는 입장을 가지고 있었던 반면에 소라이의 관심은 인도에 집중되어 있다는 것이다. 도를 천도, 지도, 인도의 세 범주로 나누어 보는 시각은 일반적인 것이라기보다는 진사이의 관점을 옮겨 놓은 것이기 때문에, 그 관점을 기준으로 송대 이학이나 소라이의 도 이해를 해명하는 기준이 될 수 있을지는 의문이다. 방법론 상의 의문을 일단 두고 본다면, 道(天道)의 자리에 理를 가져다 놓고 그 理를 탐구하는 窮理의 학문을 수립한 주자학이 추상성과 관념성을 벗어나지 못하기 때문에 진사이와 소라이가 구체적인 人道의 학문(진사이는 그것을 德行의 학문이라고 부르고, 소라이는 先王의 길이라고 부른다)을 수립하고자 한 것이 도쿠가와 시대 합리주의 사상의 중요한 한 계기를 이루고 있다는 점을 강조하는 것이 미나모토 선생의 의도였다. '합리사상'이라는 개념의 모호성 역시 논란의 대상이 될 수 있다.

않고 죽은 생명을 다 그 속에 담아도 늘어날 줄을 모른다. 가까이 하면 알 수 있는 것도 있지만, 영원히 알 수 없는 것도 있다. 서서히 그것의 말미암는 바를 살펴보면 마치 그 기원을 알 수 있을 것 같기도 하다. 따라서 그것을 땅의 도(地道)라고 부른다. 그 둘은 모두 궁극적으로는 聖人의 道가 있음으로 해서 비로소 그것에 대해 말할 수 있는 것이다."[5](「변명, 상」)

天道와 地道는 분명히 실재하는 것이기는 하지만, 인간의 인식을 통해 그 실체를 분명히 파악하는 것은 역시 쉬운 일이 아닐 뿐 아니라, 그것의 정확한 인식에 도달한다는 보증은 있을 수 없다. 天道와 地道, 즉 자연 현상은 그 뿌리에 어떤 법칙이 존재한다는 것을 추측할 수 있지만 확연한 인식의 대상으로 존재하는 것은 아니다. 소라이는 어느 정도는 불가지론자의 입장에서 天道와 地道, 즉 자연의 원리에 대해 말한다. 그에게 있어 분명한 것은 추측의 영역에 속할 뿐인 天道나 地道가 아니라 성인의 도이다. 성인이 창설한 제도와 현실이 존재하기 때문에 자연 속에서 불확실한 인간의 삶은 확고한 근거를 획득할 수 있게 된다. 그리고 성인의 도는 자연의 도를 판단하는 기준이다. 성인의 도는 기원론적으로는 자연의 도를 앞설 수는 없는 것이겠지만, 자연의 도가 도로서 존립할 수 있는 현실적 근거는 성인의 도에 의해 주어진다. 인간의 문명이 자연을 판단하는 기준이 된다는 것은 作爲의 가치, 즉 文化의 가치를 극단화시키는 언설로서 중요한 의미를 가진다.

소라이에게 있어서 현실적으로 존재하는 확실한 도는 성인의 도 이외에는 없다. 자연 그 자체는 위대하고 심오하고 무궁무진한 신비를 내장한 실체이지만, 성인의 도라는 표준이 확립되지 않은 상태에서는 확실성이 결여되어 있다. 인간적으로 의미 부여된 자연만이 인간에게 의미 있는 자연이다. 여기

---

5) "又有曰天之道曰地之道者. 蓋日月星辰繫焉. 風雷雲雨行焉. 寒暑晝夜往來不二. 深玄不可測. 杳冥也不可度. 萬物資始. 吉凶禍福有不知其然而然者. 靜而觀之. 亦似有其由焉者. 故謂之天道. 載華嶽而不量. 振河海而不洩. 旁薄不可窮. 深厚不可盡. 萬物生. 不爲乏焉. 死皆歸藏. 不爲增焉. 親而可知. 而有不可知焉者. 徐而察之. 亦似有其有焉者. 故謂之地道. 皆因有聖人之道. 借以言之耳."(『荻生徂徠』 日本思想大系36, 岩書店, p. 211).

서 소라이가 자연 그 자체의 신비와 중요성을 무시하고 있다고 보아서는 곤란하다. 그는 **문화적으로 의미 부여된 자연만이 인간적 자연으로서 가치를 가진다**는 사실을 역설하고 있는 것일 다름이다. 선왕의 作爲에 의해 창설된 문화가 배제된 원시적 자연은 야만 상태이며, 그 야만적 자연에 어떤 중요한 가치나 의미가 부여될 수는 없다는 것이다.

소라이는 원시적 자연과 대립되는 문화를 창설한 인간이 '성인'이라고 말한다. 소라이 사상의 주제는 **道(예악)과 그 도를 창설한 聖人**이다. 그 성인이 창설한 도는 자연의 원시 상태를 극복하여 자연을 문화적으로 의미 부여된 자연으로 만드는 '문화' 바로 그것이다. 소라이는 성인의 道가 禮樂에 다름 아니다, 라고 강조한다. 소라이의 어법에 따르면 선왕의 도는 禮樂, 곧 文化다 소라이는 철저하게 유교의 문화주의적 관점에서 성인과 인간의 문화, 그리고 그 문화에 의해 의미 부여된 질서인 道(진리)를 재검토한다. 소라이가 선왕의 도라고 표현하는 '인도(人道)'는 문화적 가치 질서를 가리키는 것이다. 보 구체적으로 소라이의 도론에 담긴 함의를 살펴보자.

소라이는 그의 주저, 『변도』의 첫머리에서 도를 다음과 같이 규정한다.

> "도란 전체를 총괄해서 부르는 이름이다. 구체적으로는 예악과 형정 등, 선왕이 건립한 제도문화를 통틀어서 명명한 것이 바로 도이다. 예악형정을 벗어나서 소위 도라는 것이 별도로 독립적으로 존재하는 것이 아니다."[6]

소라이는 도를 추상적인 우주적 원리 혹은 인간사의 도덕적 법칙으로 파악하는 전통적인 도 이해를 비판한다. 그가 비판하는 것은 무엇보다도 먼저 주자학적 입장이지만, 근원적으로는 주자학이 부분적으로 근거하고 있는 노자의 도 이해도 비판의 표적이 된다. 소라이는 구체적인 삶의 질서, 즉 문화를 떠나서 도를 추상적이고 형이상학적 법칙으로 이해하는 모든 논의를 부정한다. 구체적인 삶의 방식을 떠나서 도가 별개로 존재하는 것이 아니라는 점을 부각시키고자 한 것이다. 그러한 삶의 방식, 질서가 곧 문화이며, 소라이의

---

6) "道者統名也, 擧禮樂刑政, 凡先王所建者, 合而命之也, 非離禮樂刑政, 別有所謂道者也

표현을 빌자면, 예악형정이다. 따라서, 진리(도)란 그 예악형정이라는 구체 삶과 문화를 총체적으로 지칭하는 것에 다름 아니라는 것이 소라이의 기본 입장이다.

소라이의 입장에 근거하면, 도란 곧 문명과 동의어가 된다. 소라이는 그 문명의 건설자가 다름 아니라 성인이라고 이해한 것이다. 다시 말해, 성인이란 문명의 건설자이며, 문명의 건설자가 아니면 성인이 될 수 없다. 문명은 인간화, 사회화, 규범화를 핵심 내용으로 삼는다. 사회를 조직하고, 그 사회에 규범을 부여하고, 그 결과 자연 상태로부터 인간의 삶을 안전하게 지켜주는 제도를 완성한 공적을 지니고 있어야 비로소 성인이라고 이름짓기에 적합한 존재가 될 수 있다. 예악형정은 인간화, 사회화, 규범화를 실현하기 위한 도구로서, 그것의 수립은 인간의 삶이 영위되기 위한 기본 전제 조건이다. 예악형정에 의해 일구어지는 안정된 삶을 소라이는 '安民'이라고 표현한다. 소라이는 이렇게 말한다.

> "선왕은 언어로서 백성을 가르치는 것이 충분하지 않다는 사실을 알았기 때문에 예악(禮樂)을 제정하여 그들을 가르치고자 했다. 한편 제도(政)와 형벌(刑)만으로 백성에게 안정된 삶을 마련해 줄 수 없다는 사실을 알았기 때문에 예와 악을 제정하여 그들을 가르치고자 했다."(『변명』, 상, 「예」)

소라이는 성인, 즉 선왕의 책무가 '안민'에 있다고 보았다. 선왕은 백성에게 안정된 삶을 마련해 주기 위해 제도를 만들고, 형벌과 규범을 만들고, 예와 악을 제정한다. 문화란 그러한 예악형정의 총체이며, 인간이 지키고 수호하고 따라야 할 도리(道)이다. 그러나 그러한 문화, 예악형정를 내부적으로 들여다보면 나름대로의 위계와 우선 순위 내지는 중요성의 차이는 존재한다. 그래서 소라이는 **"예가 몸통이다"**(禮之爲體也)라고 말하면서, 교화와 안민을 위해서 요구되는 다양한 문화적 제도적 장치의 근원에 예와 악, 특히 예가 자리잡고 있다는 사실을 강조하기를 잊지 않는다.[7]

---

7) 소라이의 도론, 즉 道는 예악형정의 총체라는 입장에 대해 일본의 주자학자 平瑜는

소라이가 주장하는 예악형정, 즉 문화와 제도로서 도는 선왕 혹은 성인이라는 위대한 인간의 창조물이다. 그런 의미에서 그의 도는 자연의 규율이며, 천지 우주의 법칙인 도와는 전혀 그 성격을 달리한다. 그리고, 그러한 그의 도론은 자연 존재의 원리이며 인간사의 당위적 법칙의 근거를 우주 자연의 법칙인 도에서 이끌어내는 주자학적인 '道=理'의 이념을 근거에서부터 부정하는 의도를 지니고 있는 것이다. 마찬가지로, 인간의 삶을 규율하는 질서인 예의 근거를 우주자연의 원리인 리와 연결시키는 주자학적인 '禮=理'의 이론 역시 흔들리지 않을 수 없는 것이다. 소라이는 도가 우주 자연 법칙의 현현이 아니라 구체적인 역사 시대에 위대한 인간의 작위의 산물이라고 이해함으로서, 도를 상대화시키고 그 도는 시간과 공간을 초월하여 어느 시대에나 타당한 보편적 원리가 아니라, 역사적 의의를 가진 상대적 진리라는 점을 강조한다.[8] 소라이의 말을 들어보자.

> "선왕의 도는 선왕이 만든 것이지 천지 자연의 도가 아니다. 선왕들은 총명과 예지의 덕으로서 천명을 받아서 천하를 다스리는 왕자가 될 수 있었고, 그 마음은 하나같이 천하를 편하게 만드는 것을 지향하고 있다. 따라서 그들은 온 마음을 다하고 온갖 지혜를 동원하여 이 道를 만들고, 천하 후세의 사람들이 그것에 의거하여 삶을 살아갈 수 있도록 해 준 것이다. 그렇다면 그것을 어찌 천지 자연에서 나온 것이라 할 수 있겠는가?"[9](「변도」 제4조).

『중용』의 "天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎"라는 구절을 근거로 소라이의 도론이 주자학 나아가 유학의 기본 원리를 무시하는 것이며, 道는 君子之道, 天地之道 小人之道, 善人之道, 父之道, 母之道 등등 다양한 내용을 가지고 있다는 사실을 지적하면서 소라이의 입장이 도를 단순화시키는 이론이라고 비판한다. 平瑜, 「非物氏」 『日本儒林叢書』 권4 참조. 한편, 龜井昭陽은 소라이의 「변도」를 비판하는 글 「讀辨道」에서 소라이의 주장이 한 개인의 사사로운 의견일 수는 있지만, 천하 사람들에게 모두 타당한 공언이 될 수 없다고 말한다. 『일본유림총서』 권 4에 수록.

8) 소라이를 비판하는 논자들, 특히 위의 주에서 본 龜井은 한 시대와 지역에서만 타당한 예악형정을 도와 동일시한다면, "선왕의 예악이 붕괴되고 형정이 변질되어 버린 삼대 이후에 도를 어디서 찾을 수 있겠는가"(夫道之爲統名, 固然矣. 然外禮樂刑政而無道, 可謂馹不及舌矣. 三代之后, 禮樂崩, 刑政變, 所謂道者, 果焉適乎.)(「讀辨 『일본유림총서』 권4) 하면서 소라이의 입장을 비판하였던 것이다.

여기서 소라이가 도의 창시자로 지목하는 선왕(들)은 고대의 문화영웅(들)이다. 분명하게 이 글에서 소라이는 도가 우주 자연의 법칙에 근거한 것이 아니라, 고대 문화 영웅들에 의한 문화적 산물이라고 말한다. 그러나 그 문화영웅은 고대의 어느 시점에 일거에 등장하고 그 이후에는 다시 그런 영웅들이 나타나지 않는 것은 아니다. 그들은 역사의 진전과 함께 끊임없이 새로이 등장하는 존재들이다. 마찬가지로 사람들의 삶을 이끌어 가는 道는 일거에 한 사람에 의해 완성된 것이 아니라 장시간에 걸친 점진적 완성의 단계를 거쳐 오늘날의 삶을 지탱하기에 적합한 방식으로 발전해 온 것이다. 소라이는 유교적인 삶의 방식이 어느 정도 완성된 삼대의 고대를 예로 들어 문화의 진화론적 발전 과정을 설명한다.

고대의 성왕이라고 알려진 伏羲, 神農, 黃帝는 최초의 성인들로서 인민의 안전한 삶을 확보할 수 있는 공적을 남긴 존재들이다. 하지만 그들의 업적은 '利用厚生'이라는 가장 초보적인 단계의 문명적 기반을 형성하는 그치는 것이었기 때문에 그 공적 자체가 제한적일 수밖에 없다. 伏羲, 神農, 黃帝에 의해 문명(道)의 기반이 닦여진 후에 그 다음 단계를 장식하는 성인들이 등장하여 문명은 더 높은 수준으로 발전한다. 즉, 顓頊, 帝嚳, 堯, 舜을 거치면서 예악제도가 정비되면서 문명은 더 높은 수준으로 발전하기 시작하고 夏, 殷, 周 삼대에 이르러서는 그 예악제도가 완성을 맞이했다는 것이다.[10] 이처럼 고대 성인들이 창설한 문화, 즉 道는 수 천년이라는 장구한 시간과 수많은 성인, 선왕들의 지혜와 노력의 결정이다. 이처럼 소라이는 도가 근본적으로 인간의 도이어야 한다고 보았다. 그리고 그 도는 역사적으로 성장해 온 것이다. 앞에서 지적한 것처럼, 그가 중시하는 도는 인간사의 원리로서 역사적인 경험을 통해 형성된 구체적인 전장제도, 예악문명 속에 깃들어 있

9) "先王之道, 先王所造也. 非天地自然之道也. 蓋先王以聰明睿知之德, 受天命, 王天其心一以安天下爲務, 是以盡其心力, 極其知巧, 作爲是道, 使天下后世之人由是而行之豈天地自然有之哉."

10) 「번도」 참조.

는 것이지, 추상적인 우주적 이법이나 이념으로 존재하는 것은 아니다. 유가 형이상학자들이 주장하는 것처럼 인간의 구체적인 삶을 떠난 추상적인 도는 그의 일차적 관심이 아닌 것이다.

소라이는 도를 만든 성인들의 제일차적 관심은 '安民', 즉 백성의 안전한 삶이라고 주장했다. 안민이라는 목표를 벗어난 도에 관한 논의는 사실 무의미한 공론이 되기 쉽다. 소라이가 강조하는 도는 인간의 삶을 지탱하는 문화, 문명의 형성 과정에서 한 단계 한 단계 성장한 것이다. 소라이는 그의 주저 「辨名」에서 이렇게 쓰고 있다.

> "도는 요순이 창설한 것이다. 그 후에 시대가 흘러도 사람들은 그 도를 바탕(因)으로 삶을 살아간다. 그렇지만, 한편으로 그 도는 시간의 변화에 따라 그 시대에 맞는 모습으로 변화하는 부분이 있을 수 있다. 따라서 새 시대의 성인은 과거의 제도를 새로운 형태로 변화시켜 그것을 길잡이(道)로 삼아 그 시대의 군신과 백성이 실천할 수 있게 한다."[11](「변명」 道)

도란 고정 불변하는 것이 아니다. 그것은 인간사의 원리이며, 인간사의 원리로서 도는 새로운 시대의 변화를 수용하면서 새로운 시대의 삶을 지도할 수 있는 것이어야 한다. 따라서, 과거 어느 시대에 만들어진 도는 새로운 시대의 요청에 발맞추어 적절한 변화를 수용해야 한다는 것이다. 진리란 시간과 공간을 초월하여 보편 타당한 고정불변의 가치인가, 아니면 시대의 요청에 따라 끊임없이 변하는 것인가. 소라이는 분명히 후자의 입장을 지지하는 상대주의적 진리관을 견지하고 있다.

4. 반주자학으로서 성인론
: 聖人의 도는 安民의 道이다.

---

11) "蓋道者, 堯舜所立, 萬世因之, 然又有隨時變異者. 故一代聖人有所更定, 立以爲道, 一代君臣由之以行焉."

소라이는 주자학적 도 개념의 형이상학적 성격을 비판하면서, 삶의 현실과 밀착된 도야말로 진정한 도라는 관점을 그의 도론을 통해 제시하고자 하였다. 그러한 소라이의 도론은 그의 반주자학적 성인론과 연관되어 있기 때문에 우리의 관심을 끌기에 충분하다. 소라이는 聖人과 王者를 동일시하는 『예기』의 '作者之謂聖'이라는 원칙을 고수한다. 그 원칙은 곧바로 道는 선왕·성인이 창설한 예악형정에 다름 아니며, 치국평천하의 이상을 실현하는 도구이다, 라는 소라이의 결론으로 이어진다. 여기서 주의해야 할 점은 도와 예악형정, 그리고 성인·성왕을 연속적으로 파악하는 소라이의 도론은 직접적으로 주자학적 성인론에 대한 반론적 성격을 가지고 있다는 사실이다. 주자학에서 성인은 도덕적으로 완성된 인격의 상징이지만, 성인이 반드시 王者(帝王)과 일치되어야 하는 것은 아니다. 물론 주자학에서도 堯舜文武周公 등 고대의 성인들에게서 왕자와 성인이 일치하는 전형을 발견하기는 하지만 공자처럼 왕자(王者)가 아니라도 성인이 될 수 있는 가능성을 인정한다. 주자학적인 성인은 도덕적 수양을 거쳐 누구든지 실현할 수 있는 이상 인격이다. 그러한 개방적 성인관은 주자학이 근거하는 도덕 수양론의 관점에서 얻어진 결론으로서 나름대로 주자학의 적극성과 개방성을 보여주는 징표이지만, 소라이는 철저하게 정치론적 관점에서 그러한 주자학의 성인론을 비판한다.

「변도」에서 소라이는 자기의 성인관을 다음과 같이 표현한다.

"공자의 도는 선왕의 도를 계승한다. 선왕의 도는 천하 백성의 삶을 편안하게 만드는 도이다. 공자는 평생 東周의 이상 시대를 다시 구현하고자 하였고, 제자들을 교육하여 각자의 능력에 맞게 적소에 쓰고자 하였다. 그러나 자신이 마침내 제왕의 지위를 얻지 못하였기 때문에(그 이상을 실현하지 못하고) 六經을 정리하여 후세에 전하는 것에 만족할 수밖에 없었다. 육경은 先王의 道를 싣고 있다. 최근에는 선왕의 가르침과 공자의 가르침이 다르다고 말하는 사람들이 나타났지만, 그러한 견해는 잘못된 것이다. 천하를 안정되게 다스리는 일은 반드시 먼저 몸을 다스리는 것에서 비롯된다(그러나 그것만으로 인을 실현했다고 말할 수는 없을 것이다). 천하를 안정되게 다스리고자 하는 마음을 가진 다음에야 비로소 그 사람을 仁者라고 말할 수 있다. 子思와 孟子 이후 儒家가 학설을 수립한 다음, 스승 공자의 가르침(道)을 존경하고 받드는 것을 임무로 삼으면서 망령되게도 '배움을 통해 성인이 될

수 있다'(聖人可學而至)는 생각이 머리를 들게 되었다. (수신을 통한) 도덕의 수양으로 성인이 된 다음에 그 가르침을 들어 천하를 가르치면 천하가 저절로 다스려질 것이다, 라고 생각하는 것은 사실은 老莊의 내성외왕(內聖外王)의 학설이며, 바깥(外王)을 경시하고 안(內聖)을 중시하는 것으로 귀결된다. 그것은 선왕 공자의 가르침과는 크게 어긋난다. 결과적으로 유자들은 민간에 있으면서 제자들을 교육하여 인재를 배출해 내지 못하고, 임용이 되어 세상에 나가서는 국가를 다스려 올바른 풍속을 이루어내지 못할 것이다. 따라서 형체만 있고 쓸모 있는 실질이 없다는 비난을 면하지 못하게 되는 것은 그들이 근거하는 도가 선왕의 도와 다르기 때문이다."[12]

이 글은 소라이의 성인론의 독자성을 잘 보여주고 있기 때문에 그의 성인관을 이해하기 위해서는 반드시 검토해야 하는 중요한 문장이다. 우리는 그 글의 논점을 다음 몇 가지로 정리할 수 있을 것이다.

첫째, 소라이는 공자의 도와 선왕(성인)의 도가 일치한다고 주장한다. '작자가 성인이다'(作者之謂聖)라는 원칙에 입각한 형식적 자격에 있어 공자는 성인이 될 수 없다. 그러나, 실질적인 지혜나 공적에 있어 공자는 성인의 지위에 오를 수 있다고 판단한 것이다. "공자같이 지혜로운 성인이라면 당연히 작과 술의 위업을 달성할 수 있다. 그러나 시대를 만나지 못하여 천명을 얻지 못했으니 감히 제작의 위업을 실천하지는 못했다"[13](『論語徵』 丁). 소라이는 공자의 불운을 그 이유로 제시하지만, 그럼에도 불구하고 "공자는 위대한 덕과 육경을 조술한 그 위업에 있어서 제작의 성인에 비견될 수 있는 자격을 지니고 있다"[14](『논어징』 병)는 결론을 내린다. 나아가 소라이는 공

12) "孔子之道, 先王之道也. 先王之道, 安天下之道也. 孔子平生欲爲東周, 其教育弟子, 各成其材, 將以用之也. 及其終不得位, 而后修六經以傳之. 六經卽先王之道也. 故近有謂先王孔子其教殊者, 非也. 安天下以修身爲本, 然必以安天下之心, 是所謂仁也. 孟而后, 儒家者流立焉, 乃以尊師道爲務, 忘意聖人可學而至矣. 已爲聖人, 則擧而措天下. 天下自然治矣. 是老莊內聖外王之說, 輕外而歸重于內. 大非先王孔子之舊也. 儒者處焉不能教育弟子以成其材, 出焉不能陶鑄國家以成其俗. 所以不能免于有體無用之譏者, 亦其所爲道者有差故也."

13) "若孔子之聖, 可以作而可以述也, 命不至, 故不敢作."

14) "所以稱孔子爲聖人者, 其德與業, 可以比制作者之聖也."

자의 도가 결국 성인, 선왕의 도와 일치한다는 점을 들어 공자의 성인성을 주장하는 자신의 입론을 강화하고 있다.[15] 소라이의 논리는 다음과 같이 정리할 수 있다. 즉, 선왕의 도는 육경에 기록되어 있다. 공자는 육경을 정리하고 그것을 당대와 후세에 전해줌으로서 선왕의 도가 이 세상에 드러날 수 있게 만들었다. 공자가 실천하고 가르친 도는 선왕의 도와 일치하는 것이지만, 공자는 왕자의 지위에 오르지 못했기 때문에 예악형정 등 문화를 창설, 제작할 수 있는 형식적 자격을 얻지 못했다. 그렇지만, 공자가 그러한 자격을 얻었더라면 틀림없이 삼대의 성왕과 마찬가지로 위대한 업적을 남겼을 것이다.

이러한 소라이의 공자론은 에도(江戶) 시대 일본 사상계를 풍미한 이토 진사이(伊藤仁齋)의 공자론에 대한 비판으로서의 의미를 가진 것이었다. 소라이는 그의 문집에 실린 「答東玄意問」이라는 글에서 자신의 입장을 변호하면서 이렇게 말한다. "나의 도는 공자가 도로 삼았던 바로 그것이다. 공자의 도는 다름 아닌 선왕들이 천하를 다스렸던 그 도이다. … 오늘날의 학자는 공자의 도가 곧 선왕의 도인 사실을 알지 못하고 〈논어〉 〈맹자〉만을 중시하고 육경에서 도를 구하려는 생각을 하지 않는다."[16] 소라이와 동일한 고학파의 사상가로 분류되는 이토 진사이는 사실, 소라이의 중요한 공격대상이었다. 이 글에서 소라이가 오늘날의 학자(今學者)라고 언급하는 인물은 다름 아닌 이토 진사이였다. 진사이는 〈논어〉와 〈맹자〉를 육경보다 상위에 두면서 육경을 가볍게 보는 견해를 가지고 있었다. 거기에 대해 소라이는, 선왕의 도가 육경 속에 깃들어 있고, 그 도를 공자가 조술했다, 따라서 공자를 제대로 이해하기 위해서는 논어가 아니라 공자의 도와 일치하는 선왕의 도, 즉 육경을 직접 탐구해야 한다고 주장하면서 진사이의 경서관을 비판한 것이다.

---

15) 오규 소라이는 『논어징』 여러 곳에서 공자의 도가 결국은 성인, 선왕의 도와 일치한다고 주장한다. 예를 들어, "朝聞道夕死可矣"(「里仁」)라는 공자의 말에 대해, "者先王之道也"라고 하는 주석; "吾道一以貫之"(「里仁」)에 대해, "吾道者, 先王之也"라는 주석이 그것이다.

16) "吾道者, 孔子所道也. 孔子所道, 則先王安天下之道也. ...今學者不知孔子之道則先之道, 徒求諸論孟, 而不知求諸六經."(『徂徠集』 권 28).

둘째, 소라이는 유학의 핵심인 성인의 道와 仁은 형이상학적 진리가 아니라 구체적으로 백성을 다스릴 수 있는 경세의 진리라고 주장한다. 소라이의 성인론과 도론은 직접적으로는 주자학의 형이상학적 견해를 겨냥한 것이었다. 주자로 대표되는 송대의 유학자들은 道를 우주의 본체이며 자연의 理法인 동시에 인간의 도덕적 본체를 구성하는 理와 동일시하면서, 격물궁리라는 인식론 겸 도덕 수양론에 의해 그 도를 실현할 수 있다고 보았다. 그러나 소라이는 이러한 주자학의 도덕 형이상학적 접근을 비판하고 선왕의 도가 형이상학적 본체가 아니라 인민의 삶을 구체적으로 지도하고 안전한 삶을 가져다주는 정치 사회적 성격을 지닌 것이라고 주장한다. 그의 표현을 빌리자면, 도는 '安天下之道'(세상을 평화롭게 다스리는 도)인 것이다. 이 '安天下之道'라는 표현은 소라이 사상의 핵심에 자리잡고 있다.

도가 이미 형이상학적인 도덕 본체를 의미하는 것이 아니라면, 그 도를 실현하는 유가적 인 역시 도덕적 함의에서 자유로와 질 수밖에 없을 것이다. 따라서 소라이는 仁을 '愛之理, 心之德'이라고 풀이하는 주자학의 도덕적 형이상학적 天理論과 진사이의 관점이 추상성를 면치 못하고 있다고 비판하면서, '安天下' 혹은 '治國平天下'가 곧 仁이라고 해석한다. 선왕이 안민을 위해 설한 예악형정의 제도의 총칭이 道라고 보는 소라이의 관점에서 볼 때, 도는 이미 형이상학적 이법과는 거리가 있을 수밖에 없다. 소라이는 「변명」에서 <인>항목을 설정하여 인에 대해 자세하게 논하고 있다. 거기에서 그는 仁을 '長人安民之德'(사람을 기르고 배경을 편안하게 만드는 능력)이라고 정의하고 유자의 목표는 성인의 도를 연구함으로써 安民의 덕을 갖추는 데 있다고 말한다.

셋째, 소라이는 내성외왕이라는 전통적 유학의 목표 중에서 '외왕'이 본질적인 가치가 있는 목표여야 한다고 주장한다. 소라이는 후세의 유자들이 內聖外王이라는 목표를 잘못 생각하여 그 무게 중심을 '內聖'에 두었는데, 그 이유는 선왕이 제시한 도의 의미를 잘못 파악했기 때문이라고 한다. 전통적으로 유가는 '내성외왕'의 이상을 제시하여 도덕적 성인과 정치적 군주를 통일시키려는 입장을 가지고 있었지만, 소라이가 보기에 실제 역사적으로는 내

성외왕의 이상은 내성에 치우치는 결과를 초래하였으며, 결과적으로 유가의 이념은 도가적 이념에 의해 변질되는 결과가 되고 말았다고 판단한다. 앞에서 본 것처럼, 소라이는 유가가 지향해야 할 덕목으로서 인의 구체적 내용이 '修身과 安民'이라고 풀이하지만, 선왕의 道의 참 내용이 안민에 있다고 보는 견해에서도 알 수 있는 것처럼, 그는 무게 중심을 '外王'에 두고 있었다. 외에 무게 중심을 두면서 소라이는 '內聖', 즉 '修身'와 '修己'에 새로운 의미를 부여한다. 「贈長大夫右田君」이라는 글에서 소라이는 "선생께서는 安民을 仁이라고 풀이하는데, 그렇다면 修己는 잘못 된 일이라고 말하는 것입니까?"(先王以安民爲仁, 然則修己者非邪.)라는 질문을 받고, 그 두 가치의 상호 관계에 대해 다음과 같이 말한다.

> "어찌 그것이 잘못된 것이라고 말할 수 있겠는가? 修己 역시 (사실은) 安民을 위한 것이다. 따라서 修己는(단순히 도덕적 수양을 의미하는 것이 아니라) 安民의 道를 닦아서 그것을 자기의 것으로 만드는 일이다. 과거 선왕의 시대에는 천하가 안정되어 있었으나 그분들이 돌아가신 이후에는 왕도의 정치도 그 빛을 잃고 말았다. 세상을 어지럽히는 자는 수만이고 그것을 바로잡고자 하는 사람은 한 사람이니 어쩔 수 없는 일이었을 것이다. 따라서 선왕은 세상에 영원한 평화가 찾아오지 않을 것을 염려하여 예악을 만들어 백성을 가르쳤던 것이다. 그 결과 군자는 덕을 완수하고 백성은 바른 풍속을 형성할 수 있었다. … 제자 백가 사상가들이 등장하면서 유자를 자기들을 다른 학설로부터 분리시켜 버리고, 여기서 안과 바깥을 나누는 폐쇄적인 이론이 등장한다. 거기에서부터 수신을 먼저 하고 그것을 사업에 적용해야 한다는 주장이 나타나기 시작했으나, 그 수신이라는 것은 알고 보면 자기의 마음 아니면 理에서 모든 것을 구한다는 식의 추상적인 이론에 불과하다. … 마침내 선왕의 도가 安民의 道라는 사실이 잊혀져 버렸다. 무릇 도에는 안과 밖이 존재하지 않는다. 그리고 몸을 닦은 후에 비로소 그것을 사업에 실천할 수 있다는 주장은 몸을 닦는다(修己)는 것이 결국은 안민의 도를 닦는다는 사실을 이해하지 못한데서 나오는 것이며, 장자의 내성외왕의 도와 크게 다를 바가 없는 것이 되고 말 것이다. 그러한 이론은 끝내 아무런 효과를 거두지 못할 것이다."[17]

---

17) "何必非也. 修己者所以安民也. 然亦必以安民之道修之已焉. 蓋先王之時, 天下旣安矣然其人亡而其政息. 萬人擾之而一人欲靖之, 不可得焉. 故先王之慮夫天下不永安也, 是作爲禮樂以敎之, 使君子成其德, 小人成其俗. … 百家爭衡, 儒者封己, 而內外之

여기서 소라이는 유교의 전통적인 이상으로 알려진 '내성외왕'이라는 이념 자체가 선왕의 근본 가르침인 안민의 도를 망각한 내면주의적 경향의 형태라고 비판한다. 그 개념은 형식적으로는 내성과 외왕을 병치시키고 있는 듯이 보이지만, 사실은 내성과 외왕을 선후 관계 혹은 본말 관계로 위치시킴으로서, 내성에 중점을 두는 입장이라고 보는 것이다. 그러나 소라이는 수신에서 안민으로 나아가는 것이 아니라, 수신의 내용이 안민의 도라고 풀이함으로서 수신과 안민을 병치시키거나, 안민 혹은 외왕에 무게 중심을 이동시키는 방향으로 그의 입장을 정리하고 있음을 알 수 있다. 나아가 소라이는 유교의 궁극적 덕목인 인의 구체적인 내용이 안민에 있음을 강조하면서, 자아의 개인 수양을 강조하는 주자학적 내면주의적 해석에 의해 잊혀진 유교의 참 정신을 구해내고자 노력했던 것이다. "후세의 여러 선생들의 道라는 것은 몸을 깨끗하게 가진다(淑身)는 입장에 의해 지배되고 있다. 그러나 만일 백성을 편안하게 만든다는 安民의 입장을 갖지 못한다면 그것이 마침내 소인의 이론으로 전락하고 말 것이다."(後世諸老先生所爲道, 皆淑身之說勝, 而無安民之心, 亦小人之歸哉.)라는 그의 발언은 그러한 그의 입장이 가장 잘 드러내고 있다.

끝으로, 소라이는 성인은 배움에 의해 도달할 수 있다고 보는 주자학적 성인론을 비판하면서, 성인의 가르침을 배우는 것이 학자의 임무이지만 스스로 성인이 되는 것은 불가능하다는 '聖人不可學而至'의 입장을 제시한다. 소라이의 '성인불가학론'은 그의 이론의 당연한 논리적 귀결이라고 보여진다. 앞에서 살펴본 것처럼, 소라이는 작자가 성인라는 고전적 명제에 근거하여 성인을 개념 규정하고 있기 때문이다. 문명의 창시자이며 문화의 건설자가 성인이며, 그 성인을 일단은 고대의 선왕에 한정시켜야 한다면 오늘날 유자의 임무는 그들이 창시한 문화를 계승하고 배워 그 도를 실천하는 것이

興焉. 徒謂身修而后措諸事業, 而其所以修己者, 或求諸心, 或求諸理, … 遂亡先王道爲安民之道矣. 夫道無內外, 豈有二哉. 必謂身修而后措諸事業, 不知其所以修己者安民之道, 則莊周內聖外王之道岂遠乎哉. 其言終無徵耳."

지 스스로 성왕이 되는 것이 아니라는 것은 당연한 결론이 된다. 그러나, 송대의 유자들은 덕이라는 관점에서 성인을 생각했기 때문에, 수양을 통해 덕을 쌓기만 하면 누구든지 성인이 될 수 있다는 성인가학을 학문의 종지로 삼았다. 그러나 소라이의 관점에서 본다면 성인가학론은 성인의 도를 오해했기 때문에 제시된 이론에 불과하다. 앞에서 주자학의 수기론이 내면적 도덕주의에 기울어져 있었던 것을 비판했던 것과 동일한 맥락에서 소라이는 주자학의 성인가학론을 비판한 것이다.

소라이의 성인론은 철저한 성인 숭배론으로 이어진다. 소라이가 보기에 성인은 도덕 수양에 의해 도달해야 하는 목표가 될 수 없고, 존경하고 숭배해야 할 신앙의 대상이다. 성인은 단순한 도덕의 완성자에 머무르는 것이 아니라, 신적인 존재로서 하늘과 인간을 연결시키는 특별한 예지와 능력을 지닌 존재이다. 소라이에게 있어 공자는 그러한 성인의 반열에 들 뿐만 아니라, 소라이가 신앙하고 숭배했던 가장 위대한 성인이다. 공자는 단순한 덕의 완성자가 아니라 예악의 종합을 통해 안민의 도를 실현시킨 진정한 성인이라고 소라이는 간주했다. 따라서 소라이는 『論語徵』을 저술하였고, 공자의 삶과 생명이 예악의 제작이라는 성인의 과업을 완수하는 데에 있었다는 점을 온 힘을 다해 밝혀보고자 했던 것이다.

이상에서 우리는 소라이의 도론과 성인론을 주자학의 내면주의적 도덕 형이상학에 대한 반명제로서 살펴보았다. 소라이의 고문사학은 고전 언어의 해명을 통한 실증적 방법론에 근거하면서, 주자학이 지향하는 내면주의와 내성주의를 극복하려는 의도를 가지고 진행되었다. 소라이의 반주자학적 관점은 주자학 내지 송학 일반의 장점이자 한계로 지적되는 내면적 도덕주의를 현실적 제도론의 관점에서 극복하면서, 유교의 함의를 확장시키고자 했던 일련의 역사적 실험들의 연장선에서 이해할 수 있기 때문에, 그 자체로 흥미로운 하나의 사상적 현상이라고 말하지 않을 수 없다. 더구나, 그 실험은 동양 삼국 중에서 주자학을 가장 늦게 수용했던 일본이라는 특수 상황에서 제시된 것이라는 점에서 더욱 흥미를 끈다. 그리고, 마루야마 마사오라는 일본 사상사학

계의 거장의 손에 의해 일본의 근대를 준비한 거물로서 오규 소라이가 대서특필된 이후, 소라이는 일본 사상의 특수성, 내지 일본 유학의 근대성을 예고하는 예시적 인물로서 각광을 받아왔던 사정을 생각하면, 소라이에 대한 우리의 관심은 오히려 때늦은 감이 없지 않다. 필자는 마루야마 마사오에 의해 촉발된 소라이에 대한 관심이 오늘날은 반드시 긍정적으로 평가받지 못하는 근대주의적 발상, 헤겔주의적 역사 해석의 산물이라는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 그러나, 마루야마 마사오의 소라이 해석의 당부를 떠나서 소라이는 분명 에도 시대에 등장했던 하나의 '사상사적 사건'(고야스의 표현)이었음에 틀림없다. 그리고 또 다른 학자의 표현을 빌리자면, 소라이는 에도 시대의 사상적 돈키호테였다. 한 세대의 사상적 공기를 뒤흔든 돈키호테는 그의 그러한 반골 정신 그 자체로서도 충분히 관심거리가 될 수 있다. 더구나, 그의 반골 정신이 그 시대의 중심 이데올로기를 비판하고, 동시대 동아시아 세계의 보편적 지성이었던 주자학의 허구성을 낱낱이 파헤치는 정신적 독창성과 과감성를 동시에 갖추고 있는 경우에는 말할 것도 없다. 앞으로 우리에게 주어진 과제는 동아시아 사상사의 전체 지평에서 오규 소라이의 정신적 자리를 검토하는 일이다. 물론, 그 과제는 일본 사상사 내부에서 소라이의 자리를 객관적으로 가늠하는 기초 작업의 선행을 전제로 요청한다. 우리에게 너무도 먼 나라 일본, 사상이 없는 나라라고 우리가 너무도 쉽게 무시해왔던 일본의 거대한 사상적 유산을 이해하는 일은 일본이라는 이웃, 일본이라는 라이벌을 이해하는 출발점이 되어야 한다. 나아가 그러한 이해는 우리의 과거에 집착하는 자기 중심주의를 극복하는 자극이 될 수 있고, 미래가 요청하는 공존과 화해와 대화의 시민 윤리를 확보하는 기초 작업이 될 수 있을 것이다.

Ogyu Sorai's view on the Way and Sage

-An Example of Anti-Zhuxiism in Tokugawa Confucianism-

Keum Jang-Tae · Lee Yong-ju

Ogyu Sorai(1666~1728), one of the representatives of 'Ancient Lear Tokugawa Japan was a confucian scholar active one generation after Ito J his primal writing "Benmei(Declaration of the Right and Wrong)" wri classical Chinese, he criticised Zhuxi's metaphysical internalism by creative interpretations to some basic Confucian concepts. He concer about the linguistic aspects of ancient texts. As he raised serious Zhuxi's attitude of interpretation with his linguistic knowledge i classics, his scholarship got the name of *Kobunjikaku*, Studies of Ancie and Literature. Sorai's *Kobunjikaku* starts from the premises that man i being with compassions to help each other. In that respect, Sora Mencius's theory of Good Nature. Sorai believes that Sage Kings in antiquity established the Way(dao) and led the people to practice bene concrete social contexts. He insisted that the very contents of the Wa Kings is nothing other than 'Ritual, Music, Law, and Institutions'. 'Ri Law, and Institutions' is equal to political systems which control the whole. In the respect that he assumes that contemporary national i embody the Way of Sage Kings, it can be said that he accepted Xunzi's p realism.

Sorai constructed his system of thought based on political realism, a ground he rejected Zhuxi's ideas on sagehood and internal moralism argued that one can attain the state of the Sage by learning and pract was the result of his internal moralism. But Sorai criticised Zhuxi' becoming sage through learning and moral self-cultivation. Instead, Sora

the view that modern scholars have to learn the teaching of ancient Sages. But he rejected the idea of becoming a Sage by learning. His view was a logical conclusion from his definition on Sage Kings. Sorai defined the Sage as Creators of Ancient Culture. As Creators of Culture, Sages must be Kings of Ancient China. Only one exception was Confucius. So the aim of Confucian studies is not to become a Sage but to learn and try to embody the Culture and the Way created by Sages. Confucian scholars of the Song China defined Sage as a man of perfect Virture, so they considered that one can attain sagehood through moral cultivation. Sorai thought that their ideas of becoming sagehood came from misunderstanging of the meaning of the Way of Sages. To Sorai, Sage is not an object to be attained but an object of worship. Sage has perfect Virture. His perfect Virture has a divine quality. With that divine quality, Sage makes the communication between Heaven and Man possible. Sorai worshiped Confucius as a Sage even though he was not a ruler King. Confucius, according to Sorai, was a embodied perfect Virture, and He played the role of Creator of Culture by synthesising and transmitting ancient Way(=Rituals and Music), must had been disappered without Him. The Way Confucius transmitted was the Way of pacifing people's life. Because the very nature of Sage's Way was making people's life peaceful, Confucius's merit to transmit the Way was equal to the Creator of it. Sorai wrote *Rongocho* to clarify the divine merit of Confucius by repulsing Zhuxi's moralistically biased interpretation on Confucian Analects.