

안도 쇼에키(安藤昌益, 1703-1762)의 상대주의적 사유

박 규 태*

I. 역설로서의 상대주의

“저것과 이것은 상대적인 관계에 있다. 하지만 삶이 있으므로 죽음이 있고 죽음이 있는 곳에 삶이 있는 것이다. 옮음이 있으므로 옮지 않음이 있고 옮지 않음이 있으므로 옮음이 있는 것이다. 옮음에 연유해서 틀림이 있고 틀림을 근거로 옮음이 있는 것이다. 따라서 성인은 상대적인 시시비비를 떠나 홀로 도道에 비추어 본다”
(彼是 方生之說也 雖然 方生方死 方死方生 方可方不可 方不可方可 因是因非 因非因是 是以聖人不由 而照之於天 亦因是也).!)

『장자』齊物論에 나오는 말이다. 여기서 제물론이란 여러 다른 주장들을 가지런하게 하여 다툼을 가라앉힌다는 의미에서 쓰인 말이다. 온갖 종류의 ‘다름’은 지금이나 예나 엄연히 존재하는 현실 그 자체 혹은 인간의 기본적인 존재조건이라고 보여진다. 『장자』를 읽으면서 그의 존재가 아주 가까이서 느껴질 때가 있다면, 그 것은 아마도 인간이 삶이 대립적이고 갈등하는 무수한 차이들로 구성된 모자이크라는 사실을 바라보면서 장자가 가졌을 성실은 고뇌가 지금 다시 내 안에 되살아나기 때문일 것이다. 삶은 우리를 알 수 없는 차이의 세계로 끊임없이 밀어낸다. 인간의 정신사는 어쩌면 이런 차이의 세계를 경험하는 각기 다른 방식에 의해 각기 다른 빛깔로 채색되어 온 것일지도 모른다. 장자는 모든 것이 스스로 자족적인 것은 없으며 필연적으로 서로가 서로를 필요로 하는 관계에 있다고 본 듯싶다. 거기서 생과 사, 선과 악 등 모든 이원 대립항은 서로가 서로를 맛물고 있다. 삶은 죽음에 속해 있고 동시에 죽음은 삶에 속해 있다는 식이다. 이런 사유 안에는 일방

* 서울대학교 강사

1) 우리말 풀이는 오진탁이 옮긴 『감산의 장자풀이』(서광사, 1990)에 따랐다.

통행로란 있을 수가 없다. 이처럼 상대적 관계에서 사물을 보는 관점 혹은 태도를 우리는 흔히 상대주의라는 말로 이해한다.

사실 상대주의라는 말은 개념상 적지 않은 혼란을 초래할 수 있다. 경우에 따라 상대주의는 좋은 것, 바람직한 태도로서 말해지는가 하면, 많은 경우 상대주의란 말은 나쁜 의미에서 쓰이기도 한다. 그러나 분명한 것은 일반적으로 상대주의적이라고 말할 수 있는 어떤 태도가 존재한다는 사실이다. 상대주의적 태도는 절대적인 기준 자체에 대해 회의적이다. 즉 하나의 기준에 따라 선과 악, 옳고 그름을 판단할 수 없다는 것이다. 따라서 상대주의적 태도는 옳고 그름에 대한 판단을 유보하려는 경향을 보인다. 우리는 장자에게서 그 대표적인 경향을 엿볼 수 있다.

그러나 인간 삶의 현실은 부단히 선과 악, 옳고 그름의 판단을 요청한다. 요컨대 상대주의는 한편으로 인간 삶의 본질을 반영하면서 동시에 다른 한편으로는 인간 삶의 현실에 배치되는 태도인 것이다. 장자는 이런 역설을 어떻게 해결하려 했을까? 그래서 장자는 道를 말했을 것이다. 도는 사실 어떤 의미에서는 <절대>, <전체>, <하나>에 대한 표상이라 할 수 있다. 인간은 <절대>라든가 <전체>라든가 <하나>에 대한 참을 수 없는 욕망을 키워 왔다. 유대-기독교 전통에서 유일신에 대한 결코 양보할 수 없는 신앙을 주장함으로써 '오직 나 만이 유일한 진리'라고 하는 강한 배타적 종교를 출산한 것도 크게 보면 절대, 전체, 하나를 찾는 인간의 보편적인 충동에서 나온 것이라고 이해할 수도 있겠다. 이 점에서는 유가의 태극론 혹은 주자학적 理에 대한 언설, 로고스 중심주의적인 서구철학, 여성을 부분에 그리고 남성을 전체에 배치해온 가부장제적 섹슈얼리티 등에 대해서도 같은 말을 할 수 있다. 분명 인간은 넘어서야 할 그 무엇이다. 시작의 시작과 끝의 끝을 상상하지 않으면 안 되는 인간사유의 한계가 거기에 첨첩이 쌓여 있는 것이다. 그래서 장자 또한 도를 말하지 않을 수 없었다. 도는 상대적 세계를 이해하고 설명하기 위한 보다 큰 맥락이며 절대적 진리이자 불변의 거대이념이다. 여기에 또 하나의 역설이 생겨난다. 원래 상대주의적 인식론은 절대적 진리라든가 이념을 거부한다. 장자의 상대주의적 사유는 그러나 도라고 하는 거대담론을 상정하지 않을 수 없었다. 하나의 역설을 해결하는 과정에서 또 다른 역설이 생겨난 것이다. 역설은 늘 이중의 역설이 되기 쉽상이다.

원효의 「十門和諍論」에서도 이와 비슷한 장면을 엿볼 수 있다.

부처가 세상에 있었을 때는 부처의 원만한 가르침에 힘입어 (중생들이) 한결같

이 이해하였으나) … 쓸데없는 이론들이 구름일 듯하여 혹 나는 옳고 남들은 그
르다 하며, 혹 나는 그러한데 남들은 그렇지 않다고 주장하여 마침내는 큰 강물
과 같은 흐름을 이룬다(如來在世 已賴圓音 衆生等 … 空空之論雲奔 或言我是 言
他不是 或說我然 說他不然 遂成河漢矣)

역시 그 때나 지금이나 인간은 같은 인간이다. 원효는 차이의 세계에서 생겨나는
갈등과 분쟁을 해결하기 위해 장자와 마찬가지로 상대주의적인 태도를 취했다. 양
쪽을 다 인정하면서 동시에 양쪽을 다 인정하지 않는다는 태도가 그것이다. 어떻게
이것이 가능할 수 있을까? 원효는一心 곧 보다 큰 맥락 안에서 화쟁의 실마리를
풀었다. 하지만 정말 문제가 다 해결된 것인지에 대해서는 회의적이다. 장자의 도,
원효의 일심은 지극히 직관적인 주관세계의 맥락이어서 그것을 받아들이는 자에게
는 더할 나위 없이 진실하고 큰 깨달음으로서 경험되지만, 그렇지 못한 자에게는
한갓 말장난으로 들리기 십상이기 때문이다.

상대주의적 사유는 분명 인간의 사유능력에 있어 하나의 축을 이루고 있다. 그러
나 그것은 역설적인 사유이다. 그 사유는 객관적인 기준, 합리적인 기준, 절대적인
기준, 유일한 단 하나의 기준을 신뢰하지 않는다. 그럼에도 불구하고 상대주의는
객관주의, 합리주의, 절대주의와의 사이에서 항상 진동한다. 하지만 객관주의나 상
대주의나, 절대주의나 상대주의나, 혹은 합리주의나 상대주의나 하는 구분은 진부
하기 짹이 없다. 중요한 것은 상대주의적 관점 자체 또한 보다 큰 맥락의 한 부분
임을, 코끼리의 코에 불과하다는 사실을 인정하는 데에 있다. 본고의 목적은 인간
의 역설을 담고 있는 상대주의적 사유의 가능성 및 한계에 관해 소박하나마 그 일
단을 풀어내고자 하는 데에 있다. 안도 쇼에키는 필자의 이런 관심 안에서 만나진
에도시대의 일본 사상가이다. 이하에서는 안도 쇼에키의 사상 특히 ‘호성’이라는 개
념을 중심으로 하여 그의 상대주의적 사유에 관해 살펴본 후, 그것이 일본사상사에
서 가지는 의의 및 현대적 정신상황과 연관된 전망을 피력하고자 한다.

II. 일본사상사에 있어 안도 쇼에키의 위상

안도 쇼에키 쇼에키는 우리에게 거의 소개되지 않은 일본의 사상가이다. 18세기
중엽의 에도(江戸)시대를 살았던 안도 쇼에키 쇼에키는 근세일본의 사상계에 있어

막번제적 지배체제에 대해 가장 철저한 비판적 담론을 전개한²⁾ 유토피아 사상가³⁾라고 말해진다. 그러나 그의 생애에 관해서는 아직도 불분명한 점이 많은데, 대체로 1703년 아키다(秋田)현 오오다테(大館)시에서 태어났다고 보여지며, 직업은 아오모리(青森)현 하치노헤(八戸)시의 의사(町醫)였고 만년에 오오다테시로 옮겨 거기서 죽었다고 알려져 있다.

안도 쇼에키는 1753년 간본刊本『自然眞營道』(3권3책)를 펴냈지만, 생전에는 에도의 사상계에 거의 무명의 인사였고, 이후에도 오랜 동안 전혀 세상에 알려지지 않았다. 그러다가 사후 150여년이 지난 1899년 카노(狩野亨吉)에 의해 안도 쇼에키의 주저인 橋本『자연진영도』(101권93책)가 발견되었다. 그러나 불행히도 1923년 관동대지진이 일어났을 때 그 교본이 보존되어 있던 동경대학 도서관이 불타면서 대부분이 소실되었고 현재 남아있는 것은 고작 15책에 불과하다. 이후 안도 쇼에키가 일반인에게 소개되었는데, 복잡한 시대상황 속에서 그 이상의 진전을 보지 못했다. 패전후에는 허버트 노만H.Norman에 의해 안도 쇼에키가 국제적으로 소개되었으며, 이후 일본국내에도 안도 쇼에키 연구가 본격적으로 행해지기 시작했다. 노만의 저서『잊혀진 사상가』(1950)라는 제목 자체가 종래 안도 쇼에키가 지닌 사상사적 위상을 잘 대변해 주고 있다. 오늘날에 이르기까지 안도 쇼에키에 대해서는 다양한 재평가 작업이 이루어졌는데, 이는 크게 다음 세가지 관점으로 정리될 수 있다.

- (1) 유물사관적 해석: 유물변증법의 일본판 선구자로서의 안도 쇼에키상을 강조 한다.⁴⁾
- (2) 생태학적 해석: 안도 쇼에키 사상에서 생태학적 담론을 추출하여 이를 높이 평가한다.⁵⁾
- (3) 사상사적 해석: 안도 쇼에키와 노리나가에 의한 작위 논리의 계승이라는 관

2) 新谷正道, 「反封建・反儒學の立場——安藤昌益」, 賴祺一編, 『日本の近世13, 儒學・國學・洋學』(中央公論社, 1993), 215쪽.

3) 源了圓, 『徳川思想小史』(中公新書, 1973), 162-63쪽.

4) 대표적으로 寺尾五郎, 『論考安藤昌益』(農山魚村文化協會, 1992) 참고. 그러나 이런 관점에서 가장 문제되는 것은 이하에서 상술하게 될 ‘호성’이라는 쇼에키의 중심개념과 유물사관에서의 ‘모순’개념이 과연 유사성을 가지느냐 하는 점이다. 이에 관해서는 본문에서 후술할 것이다.

5) 대표적으로 安永壽延, 『生態學思想の先驅, 安藤昌益』, 農山魚村文化協會편, 『安藤昌益, 日本・中國共同研究』(1993) 참조.

점에서 안도 쇼에키의 사상사적 자리매김을 시도한 마루야마 마사오⁶⁾를 비롯하여, 안도 쇼에키사상과 주자학파의 유사성이 지적된다든지,⁷⁾ 혹은 고학 및 기일원론의 전통과 안도 쇼에키사상을 연관짓는다든지,⁸⁾ 일본불교, 국학, 양명학 등과 통하는 면이 있음을 주목한다든지,⁹⁾ 그 밖에 농업생산, 쌀, 성性 등을 가치 있는 것으로 평가하는 안도 쇼에키 사상의 토대로서 민속적인 사유양식을 들여다보려는 시도¹⁰⁾ 등이 있다.

이와 같이 안도 쇼에키에 대한 다양한 재해석이 가해졌는데, 그러나 일본의 논자들이 공통적으로 인정하는 측면이 있다. 곧 안도 쇼에키의 사상은 독창적이고 특이하다는 것이다. 무엇이 독창적이고 특이한지에 관해서는 이하 논의가 전개되면서 밝혀지게 될 것이다. 그런데 일본내에서도 에도시대의 다른 사상가들에 비하자면 아직 안도 쇼에키에 대한 관심이나 이해의 폭은 매우 제한되어 있으며, 그런 의미에서 안도 쇼에키 연구는 이제 막 시작되었다고도 볼 수 있다. 여기서는 안도 쇼에키의 사상을 그가 말하는 ‘互性’ 개념을 중심으로 고찰하고자 한다. 그 전에 먼저 안도 쇼에키 사상에 엿보이는 ‘부정의 정신’에 관해 생각해 볼 필요가 있다. 안도 쇼에키에게 있어 ‘부정의 정신’과 ‘호성’개념은 동전의 양면과 같다고 여겨지기 때문이다.

III. 부정의 정신

안도 쇼에기는 모든 기준의 사상은 진리가 아니며, 자신이 말하는 ‘자연진영도’야 말로 진리라고 주장한다. 이것은 인간의 한계인가? 그는 유교, 불교, 노장, 신도사

6) 丸山眞男, 『日本政治思想史研究』(東京大學出版會, 1952), 241-75쪽; 번역본은 김석근 역, 『일본정치사상사연구』(통나무, 1995) 참조.

7) 尾藤正英, 「安藤昌益解説」, 『日本古典文學大系97, 近世思想家文集』(岩波書店, 1966) 참조.

8) 野口武彦, 『江戸思想史の地形』(ペリカン社, 1993), 154-64쪽; 中村幸彦, 「近世的思惟の構造」, 동편 『日本の思想18』(筑摩書房, 1971), 15쪽.

9) 尾藤正英, 「安藤昌益解説」, 앞의 책, 585쪽; 「安藤昌益研究の現況と展望」, 『日本思想大系45, 安藤昌益佐藤信淵』(岩波書店, 1977), 601쪽.

10) 安丸良夫, 「生活思想における自然と自由」, 相良享 외편, 『講座日本思想I, 自然』(東京大學出版會, 1983), 303쪽.

상의 이데올로기성을 폭로하며, 나아가 와카(和歌)에 대해서도 너무 和에 치우쳐 잘못되기 쉽다고 비판한다. 이런 철저한 비판정신을 부정의 정신이라고 말할 수 있다면, 이런 부정의 정신은 에도 중기의 지식인들 사이에서 어느 정도 일반적인 조류였다고도 볼 수 있다. 그러나 대체로 에도 중기의 지식인들은 어디까지나 봉건질서의 틀 안에서 기존의 특정한 가치를 신봉하는 입장에 서서 다른 학파를 비판했다. 이에 비해 안도 쇼에키의 경우는 에도 중기의 여타 지식인들에게서 찾아보기 힘든 철저한 이데올로기 폭로를 통해 심지어 쇼오토큐 태자, 하야시 라잔, 오규 소라이 등에 대해서도 비판을 가하고 있다. 물론 모토오리 노리나가의 이데올로기 비판(중국정신 특히 유교에 대한)도 매우 강도높은 것이었지만, 안도 쇼에키는 종전 까지의 모든 사상전통을 깡그리 비판하면서 당시 봉건질서를 전면적으로 부정했다는 점에서 노리나가와는 정반대의 방향에서 이데올로기 비판을 수행했다고 말할 수 있다.

안도 쇼에키는 그가 '法世'라고 칭한 당시의 기성질서를 부정하면서, 세상의 모든 사람들이 다 땅을 갈고 경작하는 '自然世'의 정당성을 역설한다. 이와 같은 부정의 정신은 극히 일부만이 전해지는 그의 저술 속에서도 면면히 발견되고 있다. 가령 교본 『자연진영도』의 「法世物語卷」에는 새, 짐승, 벌레, 물고기 등이 모여 법세 즉 인간세상을 비판하는 내용이 나온다. 이 부분은 날카로운 풍자로 넘치는 한편의 의인소설이라 할 만하다.¹¹⁾ 그 중 '모든 새들이 모여 법세를 논하다'라고 불여진 단락에서 안도 쇼에키는 거기에 등장하는 여러 새들의 입을 통해, 인간세계는 원래 남녀, 상하, 빈부귀천의 차이가 없었으며, 남의 것을 빼앗는 일도 없고 전쟁도 없었다고 말한다. 그런데 이른바 聖人이 나타나 그 자신 경작도 하지 않은 채 멋대로 私法을 만들어내어 세상을 지배하게 되면서부터 인간세계에 갖가지 욕심이 가득 차게 되고, 모든 차별과 전쟁이 생겨났다는 것이다. 이처럼 안도 쇼에키는 유교에 대해 강한 어조로 비판하는 한편, 석가, 노장, 정토교 등의 일본 재가불교에 대해서도 비난을 퍼붓고 있다. 이를테면 새는 橫氣(邪氣)로 태어났기 때문에 횡기로 사는 것이 당연하지만, 通氣(正氣)로 태어난 인간이 횡기에 빠져 사는 것은 잘못된 것이라, 결국 인간은 새보다도 못한 존재임을 지적한다.

[1] 원래 하늘의 통기로 생겨난 人世에서는 모두가 직경을 행하였고 상하, 대소,

11) 조동일은 기일원론의 관점에서 안도 쇼에키의 「법세물어권」과 박지원의 『호질』을 비교하고 있다. (1994년 동경대학에서의 강연내용 중)

귀천의 구별이 없었다. 그러던 것이 성인과 석가의 시대 아래 우리들 날짐승의 위계를 본 따 사사로운 법이 만들어졌다. 가령 제왕은 솔개요, 장군은 수리요, 공경대부는 학이요, 제후는 매요, 가로와 신하는, 족경은 올빼미요, 사민은 작은 새들이요, 무자나 산복은 할미새요, 의사는 올빼미요, 승려는 백조요, 노장을 따르는 무리는 가마우지요, 거지나 천민은 해오라기요 하는 식이다. 이처럼 날짐승의 세계를 본따 인간의 법세가 이루어진 것이다(轉眞、通氣ノ回リニ、人世、直耕一般ニ行ハルルハ、人世ニ具ハリ成リテ、上下、大小、貴賤、一切ノニ別無ク具ハレドモ、聖、釋以來私法ヲ立テ、吾ガ鳥世ヲ本據ト爲シテ、吾、驚ナルニ倣フテ帝王ヲ立テ、鵬倣將軍立、鶴倣公卿立、鷹倣諸侯立、倣家老、用人、諸役人立、鶲倣足輕立、諸小鳥倣四民立、鶴鶴倣巫者、山伏立、鳩倣医者立、白鳥倣寺僧立、鸕倣老莊立、鶴等倣乞食、非人立、是如鳥世倣人法世成)¹²⁾

[2] 법세의 성왕과 제후들은 한 남자가 여러 여자를 거느리고 낮에도 남의 눈을 부끄러워하지 않은 채 희롱하고 범한다(法世ノ人、聖王諸侯、己レ一男ニ多クノ宦女、書モ愛シビ犯シ、人目ヲ恥ヅルコト無シ)¹³⁾

[3] 인간세상과 새들의 세상이 다르지 않다. 하지만 새들이 인간을 포획하는 일은 없을 뿐더러, 한 새가 다른 새를 불잡아 새장에다 가두는 일도 없다. 그러나 인간들은 새를 불잡아다가 큰 새는 방에다 넣어 두었다가 좋은 새를 취해 잡아먹는가 하면, 작은 새는 새장에 가두어 놓고 그 지저귀는 소리를 즐기니, 이야말로 횡기의 소치가 아니고 무엇이랴(法世ト鳥世ト同一ト云ヘル中、諸鳥、人ヲ捕ヘルコトハ及バザルコトナリ。又、鳥世ノ鳥ガ鳥ヲ捕ラヘテ籠ニ入ルコト無キコトナリ。然ルニ人、鳥ヲ捕ラヘテ、大鳥ヲバ鳥部屋ニ入レ、品品ノ鳥ヲ取ラセテ食ヒ、小鳥ヲバ籠ニ入レ、鳴セテ耳ヲ悅バシムト云ヘルコトハ、如何ナル横氣ノ爲業ゾ)¹⁴⁾

[4] 그러므로 새들의 세상이 인간세상보다도 훨씬 더 뛰어나니, 이야말로 극락세계이고 태평천하이다. 새들의 세상에는 돈이 필요 없고 욕심이나 미혹, 도적질이나 난잡한 일이 전혀 없다(然ル則ル鳥世ハ、人ノ法世ニハ甚ダ勝レテ極樂、太平ノ轉下ナリ。鳥ノ世ニハ金銀ノ通用無ケレバ、欲、迷、盜、亂ノ事、絶エテ無シ)¹⁵⁾

12) 安藤昌益研究會,『安藤昌益全集6』(農文協, 1982-86), 78쪽. (이하『全集』으로 약칭)

13) 『全集6』, 52쪽.

14) 『全集6』, 84-5쪽.

15) 『全集6』, 86쪽.

[1]에서는 새들의 세상의 제왕인 독수리의 입을 통해, 인간세계의 모든 현재적 질서가 본래의 모습이 아님을 역설하고 있다. 그렇게 왜곡된 세상에는 많은 부조리가 횡행한다. 여기서 일부일처제를 강하게 내세우면서 매춘에 반대하는 안도 쇼에키는 원양새의 입을 빌어 남성권력자들에 의한 성의 독점과 타락상에 대해 신랄한 비판을 가하고 있다[2]. 나아가 힘없는 민중을 상징하는 작은 새들의 말을 빌어 세상에 가득 찬 폭력에 대해 그 정당성을 물으면서[3], 새들의 세상에는 그런 왜곡된 부조리가 없으므로 인간세상보다도 훨씬 더 낫다는 풍자로써 결론을 삼는다[4].

이상의 인용에서 엿볼 수 있는 안도 쇼에키의 부정의 정신 곧 이데올로기 폭로가 얼마만큼 정당성을 가지느냐 하는 문제는 차치하더라도, 적어도 그것이 안도 쇼에키 당대에 있어서는 상당히 급진적인 발상이었음을 상상하기란 그리 어렵지 않을 것이다. 그런 급진성으로 인해, 안도 쇼에키의 사상은 종종 사회주의적 사유방식과 연관되어 해석되기도 했다. 그럼에도 불구하고 안도 쇼에키 또한 시대적 한계로부터 완전히 자유로울 수는 없었던 듯 싶다. 이를테면 안도 쇼에키 사상체계 속에는 “참신한 사회개혁의 상상으로 보이는 부분과, 진부한 음양오행설에 입각한 견강부회적 논의로밖에는 생각되지 않는 것이 혼합되어 나타난다.”¹⁶⁾. 뿐만 아니라 어떤 의미에서는 중국풍(漢心)을 배제함으로써 일본풍(眞心)의 정당성을 주장하고자 했던 모토오리 노리나가와 같이, 타자부정을 통한 자기주장의 독선적인 측면(자신만이 절대적으로 옳다고 믿는)이 안도 쇼에키에게서도 어느 정도 엿보이는 것도 사실이다. 그 밖에 문자의 문화 자체를 부정하는 안도 쇼에키 자신이 결과론적으로 문자를 통해 자신의 생각을 표현하지 않을 수 없었다는 딜레마가 지적될 수도 있다.¹⁷⁾ 그러나 문제는 보다 더 복잡하다. 이와 같은 딜레마를 내포하고 있는 안도 쇼에키의 부정의 정신의 이면에는 ‘호성’이라는 상대주의적 사유가 깔려 있기 때문이다.

IV. ‘호성’의 상대주의적 사유

안도 쇼에키가 말하는 ‘호성’이란 문자 그대로 상호연관성을 지니면서 서로 작용하는 상대적 성질을 뜻한다. 이때 대립적인 이원항은 서로 구별되면서도 우열의 차

16) 尾藤正英, 「安藤昌益解説」, 앞의 책, 578쪽.

17) 野口武彦, 앞의 책, 105쪽.

등이 없이 대등하다는 점이 전제가 된다. 여기서 대립적인 이원항은 실은 둘이면서 하나가 된다. 이것은 특히 동양적 담론에서 흔히 발견되는 사유양식으로서 인간정신의 역설적 측면을 잘 보여준다. 어쨌든 ‘호성’은 안도 쇼에키사상의 핵심이라 할 만한 원리적 개념이다. 그리고 ‘호성’은 자연, 直耕, 進退, 活眞(생명에너지의 균원) 등 안도 쇼에키 사상의 다른 핵심적 개념들을 그 밑바닥에서 근거지워 준다. 따라서 ‘호성’을 어떻게 이해하느냐는 곧바로 안도 쇼에키사상의 전체적 이해와 직결된다고 말할 수 있다. 일반적으로 안도 쇼에키의 독자적인 용어라고 말해지는 이 ‘호성’개념은 그의 만년에 형성된 것으로서, 그 이전에는 ‘互根’ 즉 서로가 서로에게 뿌리를 내리고 있다는 의미의 용어를 사용했었다. 이 ‘호근’이란 말은 중국이나 일본의 고전에서 그 용례를 찾아 볼 수 있다. 가령 주렴계의 『태극도설』에서 ‘태극이 움직여 양을 낳으며, 그 움직임이 극에 이르면 멈추게 된다. 그 멈춤에서 음이 나오며, 멈춤이 극에 이르면 다시 움직임이 생긴다. 이처럼 움직임과 멈춤은 서로가 서로의 뿌리가 되어, 음과 양으로 나뉘어진다’는 구절이 나온다. 또한 나카에 토쥬(中江藤樹)는 『翁問答』에서 ‘남녀, 음양, 내외의 차별’을 인정하면서도 ‘음은 양의 뿌리이고 양은 음의 뿌리’라고 적고 있다.¹⁸⁾

‘호근’이든 ‘호성’이든 그것은 일단 일반적으로 만물의 상보적, 상대적인 상호관계 성이라고 이해될 만하다. 안도 쇼에기는 ‘호성’에 대해 여러 가지로 정의를 내리고 있지만 그 가운데 교본 『자연진영도』의 서문에서 밝히고 있는 다음과 같은 구절을 대표적으로 들 수 있다.

자연이란 호성의 신묘한 도를 가리키는 호칭이다. 그렇다면 호성이란 무엇인가. 그것은 시작도 없고 끝도 없는 흙(土)의 생명에너지로서 저절로 움직이는 것이며, 대소진퇴의 조합에 따라, 소진목, 대진화, 소퇴금, 대퇴수의 사행이 있다. 그것이 저절로 나아나고 물러나 팔기의 호성을 이룬다(自然トハ互性妙道ノ号ナリ. 互性トハ何ゾ. 曰ク, 無始無終ナル土活眞ノ自行, 小大ニ進退スルナリ. 小進木, 大進火, 小退金, 大退水ノ四行ナリ. 自リ進退シテ, 八氣互性ナリ).¹⁹⁾

여기서 안도 쇼에기가 쓰고 있는 나아가고 물러남 곧 ‘진퇴’라는 용어는 음양오행설에서의 ‘음양’을 대체한 말이다. 다시 말하자면 안도 쇼에키의 ‘호성’ 개념은 기본적으로 음양오행설에 토대를 두고 있다고 볼 수 있다. 물론 안도 쇼에기는 “오행

18) 『日本思想大系29, 中江藤樹』(岩波書店, 1974), 44쪽과 57쪽.

19) 『全集1』, 63쪽.

의 상생, 상극이란 없다”(五行, 相生, 相克トシテ生克ノ備ハリ無ク)20)고 하여, 음양 오행설의 핵심적인 논리를 부정하면서 그것을 나름대로 재해석 혹은 용용하여 ‘진퇴’라든가 ‘호성’이라는 개념어를 만들어 쓰고 있다. 그러나 그자신은 호성론을 “고전에 의거하여 안 것이 아니라 다만 평소 내 집의 화로와 내 얼굴을 들여다보면서 거기에 구족되어 있는 것을 보고 깨닫게 된 것”(古書ニ倣フテ之レヲ知ルニ非ズ. 只常ニ爐ヲ視 面ヲ察シ, 予ガ家爐ト予カ面部ニ備ハルヲ以テ, 之レヲ知リ盡スナリ)21)이라고 말하고 있는데, 여기서 우리는 그의 호성론이 관념적인 것이 아니라 삶의 가장 가까운 현장에서 스스로 체득한 것이기도 하다는 사실을 엿볼 수 있다. 이런 자세는 ‘직경’에 대한 그의 규정에도 나타난다.

직경이란 먹고 입는 것을 이르는 말이다. 먹고 입는 것이야말로 직경이다. 그러므로 하늘과 땅, 그리고 사람과 사물은 먹고 입는 하나의 도에서 그 구극을 이룬다. 이 외에 도란 아무데도 없다. 직경이 도이고 먹고 입는 것이 도이다(直耕トハ食衣ノ名ナリ. 食衣ハ直耕ノ名ナリ. 故ニ轉定人物ハ、食衣ノ一道ニ盡極ス. 其ノ外ニ道ト云フコト絶無ナリ. 故ニ道トハ直耕食衣ノコトナリ).22)

‘직경’이란 말하자면 가장 기본적인 생명활동 혹은 살기 위한 일상적인 생산활동 일반을 의미하는 것으로 이해된다. 금전이 유통되면서부터 세상이 타락하기 시작했다고 보는 안도 쇼에키는 상업활동에 대해 매우 부정적이므로, ‘직경’이란 주로 농업을 중심으로 한 생산활동을 가리키는 것이라고 보아 마땅할 것이다.23) 위에서 “먹고 입는 것이 도”라고 말하는 부분은 밥이 곧 하늘이라는 김지하의 말을 연상케 해 주는데, 이처럼 가장 일상적인 생명활동, 생산활동 외에 따로 도가 있는 것이 아니라는 안도 쇼에키의 사상체계는 그 자신의 말을 빌자면 원래 화로를 들여다보는 가운데 형성되었다고 한다.

안도 쇼에키는 보통의 농가에 있는 화로의 구조를 냄비, 냄비뚜껑, 냄비 손잡이, 멜나무, 타는 불, 냄비서 나오는 증기, 끓는 물, 냄비 안의 물이라는 여덟 가지 요소로 보고, 이 여덟 가지 요소간의 상호관계를 관찰하면서 호성론의 기본 틀을 구

20) 『全集1』, 88쪽.

21) 『全集1』, 86~7쪽.

22) 『全集1』, 83쪽.

23) 그러나 아이러니칼하게도 현재 남아 있는 안도 쇼에키에 관한 자료에는 당시 농업의 실태에 관한 언급이 거의 보이지 않는다.

상했다. 이때 주목할 것은 호성의 원리가 보여주는 균형감각에 있다.

땔나무를 너무 쓰면 물이 다 끌어 버린다. 물을 너무 많이 부으면 땔나무가 모자르게 된다. 땔나무와 물의 양이 적당해서 대등해질 때 호성의 묘용을 이루게 된다(薪ノ用盛ンナル則ハ、煮水燥イテ、煮水ノ用止ムハ、薪ノ性トナル故也。煮水ノ用盛ンナル則ハ、薪ノ用達セズ、進木ノ用止ム、煮水ノ性トナル故ナリ。薪ト煮水ト等對スル則ハ、互性ノ妙用相達ス).²⁴⁾

현대물리학에서 말하는 열역학법칙이나 에너지보존법칙의 설명체계를 연상시키는 땔나무와 물의 상호관계 속에서 안도 쇼에기는 하나의 중요한 사상적 원리를 보고 있는 듯 싶다. 그것은 앞에서도 언급했듯이, 상호관계란 어디까지나 쌍방의 대등한 관계, 혹은 균형 잡힌 관계를 전제로 할 때 비로소 성립될 수 있다는 원리가 아닐지.

이리하여 안도 쇼에기는 소우주라 할 만한 화로에서 '호성'의 균형원리를 끌어내고, 나아가 인간의 얼굴 등 인체의 여덟 가지 요소에서 '호성'을 발견하기도 한다. 이리하여 안도 쇼에기는 호성을 전체 우주의 통합적이고 보편적인 원리로서 파악하기에 이른다. 이는 과연 의사였던 안도 쇼에키다운 면모를 보여준다. 예컨대 이런 장면을 상상해 보자. 어느 허름한 농가의 문을 열고 들어서면 방의 중앙에는 화로가 있고 그 앞에 안도 쇼에기가 쭈그리고 앉아 한약을 다리고 있다. 그런데 한약을 다리는 데에는 매우 세심한 주의가 필요하다. 너무 불을 세게 때도 안 되고 너무 물을 많이 부어도 안 된다. 불의 세기와 물의 양을 적당히 조절해야 한약의 효과를 볼 수 있다. 안도 쇼에기는 한약을 다리면서 자연스럽게 사물을 보는 균형감각을 익혔을 것이다. 안도 쇼에기는 後世方의학의 계보에 속한 의사였는데, 이 후 세방의학은 기일원론으로써 인체와 우주를 통일적으로 인식하는 입장에 서 있었다. 안도 쇼에키의 호성개념이 통합적이고 균형잡힌 원리를 보여주는 것도 어쩌면 이런 후세방의학에서 영향받은 것일지도 모른다.²⁵⁾ 그리하여 안도 쇼에기는 이런 균형원리로써 인간이란 무엇인가를 설명하고자 한다.

24) 『全集1』, 71쪽.

25) 조동일은 안도 쇼에키의 사상을 기본적으로 기철학의 흐름 안에다 자리매김하고 있는데, 이는 안도 쇼에키가 후세방의학에서 영향을 받았을 것이라는 주장과 일치한다. 조동일은 이처럼 기일원론의 관점에서 일기—氣가 음양 이기—氣로 나뉘어져 서로 공존하고 작용하는 일반적 양상의 일면을 새로운 용어로 일컬은 것이 바로 안도 쇼에키의 '호성'이라고 파악한다. (1994년 동경대학 강연내용 중)

사람은 이런 보통 화로의 덕을 입고 산다. 그러므로 사람의 직업은 직경 일반이라 할 수 있다. 만인이 한 사람 안에 구속적으로 구속되어 있다. 그 증거가 바로 이 화로이다(此ノ一般ノ爐ニ助ケラル人ナル故ニ, 人ノ業ハ直耕一般, 万万人ガ一人ニ盡シ極マルコト, 明ラカニ備ハル, 其ノ証, 是レ爐ナリ).²⁶⁾

다소 난해한 구절이지만 나름대로 해석해 보자면 이렇다. 즉 안도 쇼에키에게 화로는 인간의 생명활동 및 일상적인 생업에 있어 중심적인 현장을 상징한다. 그런 삶의 현장은 ‘호성’의 원리에 의해 밀받침되어 있으며, 이는 모든 인간에게 보편적이다. 왜냐하면 인간은 누구라도 먹어야 살 수 있기 때문이다. 그러니까 모든 사람은 각자 먹을 것을 얻기 위해 일하지 않으면 안 된다. 안도 쇼에키는 그것을 ‘직경’이라고 표현했다. 그리고 이 ‘직경’이야말로 ‘호성’에 입각한 삶의 방식이라는 것이다. 이런 의미에서 안도 쇼에키는 『統道眞傳』에서 다음과 같이 적고 있다.

참으로 오곡의 정신이 풍쳐서 나타난 것이 사람이며, 사람은 이 오곡의 몸을 먹고 산다(五穀ノ精神眞ニ凝リ見ハレテ人ト成リテ, 其ノ五穀ノ体ハ人ノ食物ト爲リ).²⁷⁾

쌀알에 오곡이 구족되어 있듯이, 천지에는 오방이 있고 인간에게는 오체가 있다. 쌀알에는 하늘의 곡식과 땅의 곡식이 구족되어 있다. 그리고 하늘의 곡식 안에 땅의 곡식이 구족되어 있듯이, 땅의 곡식 안에는 하늘의 곡식이 구족되어 있다. 그리하여 하늘과 땅은 일체를 이룬다. 남자와 여자의 관계도 마찬가지다. 즉 남자 안에 여자가 구족되어 있고, 여자 안에 남자가 구족되어 있다. 그러니 남자와 여자는 한 사람이다(米粒ニ五穀具ハルナレバ, 轉定ノ五方, 人ノ五体ナリ. 米粒ニ轉穀, 定穀. 轉穀中ニ定穀具ハリ, 定穀中ニ轉穀具ハルハ, 轉定ニシテ一体, 男女男中ニ女具ハリ, 女中ニ男具ハリ, 男女ニシテ一人, 是レナリ).²⁸⁾

이처럼 안도 쇼에기는 쌀을 천지 가운데 균원적인 것으로 보면서, 그것이 풍쳐져 나타난 것이 곧 남녀 인간이라고 생각했다. 결국 인간은 이 점에서 모두 같다는 것이다. 이와 관련하여 비토 마사히데는 안도 쇼에키에게서 만민평등사상을 보고 있다.²⁹⁾ 가령 비토는 주(26)의 “만인이 한 사람 안에”(万万人が一人)라는 구절을 들

26) 『全集1』, 75쪽.

27) 『全集10』, 95쪽.

28) 『全集10』, 91쪽.

어, 인간은 얼굴모양에 의해 개개인이 구별되지만 그러나 기본적으로 인간이라는 점에서는 동일하다고 풀이하고 있다. 이는 차이성과 동일성이라는 철학적 문제를 구성한다. 안도 쇼에키에게서 이 문제는 ‘호성’보다도 초기의 개념인 革, 就, 中土眞의 관계로써 해명되고 있다. 여기서 ‘혁’이란 ‘구별을 분명히 하는 것’을 뜻하며 다양성 혹은 개별성과 같은 차이의 세계를 가리킨다. 한편 ‘취’는 ‘동화시키는 것’을 의미하며 그 결과 동일성 혹은 연속성이 생겨난다. ‘중토진’은 바로 이 두가지 작용을 함께 구비하고 있다. 따라서 인간은 ‘만인’에 속함과 동시에 ‘한 개인’일 수 있다는 것이다.

이상에서 ‘화로의 상상력’이라 할 만한 일상적 삶의 경험 속에서 나온 것이 바로 안도 쇼에키의 ‘호성’ 개념이며, 그 밑에는 요컨대 일상성(생철학, 삶의 세계), 균형성(과정철학), 평등성(타자의 철학)의 원리가 흐르고 있음을 살펴 보았다. 이제는 ‘호성’의 상대주의적 성격을 살펴 볼 차례이다.

[1] 나아감(進)의 본성은 물러섬(退)에 있으며, 물러섬의 본성은 나아감에 있다. 이처럼 나아감과 물러섬은 다만 호성의 기묘한 작용을 이를 따름이다(進ノ性ハ退ニ在リ, 退ノ性ハ進ニ在リ, 故ニ只進退互性ノ妙行).³⁰⁾

[2] 호성이란 것은 하늘의 본성이 땅이며 땅의 본성이 하늘임을 가리킨다(互性ナルモノハ、天ノ性ハ地、地ノ性ハ天也).³¹⁾

[3] 때문에 바깥으로는 남자 안에 여자가 구족되어 있고, 안으로는 여자 안에 남자가 구족되어 있다. 이처럼 남자의 본성은 여자이며, 여자의 본성은 남자아니, 남녀는 호성을 이룬다(故ニ外、男内ニ女備ハリ、内、女内ニ男備ハリ、男ノ性ハ女、女ノ性ハ男ニシテ、男女互性).³²⁾

[4] 선은 악의 상대적인 명칭이며, 악은 선의 상대적인 이름이다. 그러므로 악을 없애면 선도 없고, 선을 없애면 악도 없게 된다. 이처럼 선한 것과 악한 것은 하나이며, 선한 마음과 악한 마음도 하나이다. (중략) 선 안에 악이 있으니 이를 선악이라 일컬으며, 악 속에 선이 있으니 이를 악선이라 이른다. 이 네 가지 곧 선, 악, 선악, 악선은 하나이다(善ハ惡ニ對シテノ名ナリ、惡ハ善ニ對シテノ名ナリ).

29) 尾藤正英, 「安藤昌益研究の現況と展望」, 『日本思想大系 安藤昌益・佐藤信淵』(岩波書店, 1977), 596쪽.

30) 『全集14』, 242쪽.

31) 『全集14』, 315쪽.

32) 『全集1』, 268쪽.

故ニ惡ヲ去レバ善モ無ク, 善ヲ去レバ惡モ無シ. 故ニ善物, 惡物ニシテ一物, 善心, 惡心ニシテ一心ナリ. (中略) 善中ニ惡, 是レ善惡ナリ. 惡中ニ善, 是レ惡善ナリ. 此ノ四ツノ善惡ニシテナリ).³³⁾

[1]에서 ‘호성’은 ‘진퇴’의 관계로서 말해진다. 여기서 ‘호성’이란 대립된 현상을 ‘진퇴’라는 두가지 기운의 관계로 파악하는 논리를 의미한다. 전술했듯이, 이 ‘진퇴’는 음양오행설에서의 음양 대신 안도 쇼에키가 선택한 개념이다. 그런데 『易』에서 음양은 음과 양의 상호보완성을 그 기조로 하면서도 하늘은 존귀하고 땅은 비천하다(『易經』「繫辭」上)고 풀고 있는 데에서 엿볼 수 있듯이, 음양오행설은 음양에 있어 귀천의 차별성을 인정하고 있으며, 이 점에서 근본적으로 이원론적이라 할 수 있다. 이에 반해 안도 쇼에기는 교본 『자연진영도』에서 “진퇴는 하나의 기운이며 우열이 없다”(進退ハ一氣ニシテ勝劣無シ)³⁴⁾라 하여 기본적으로 일원론적 입장에 서서 모든 이원론적 차별성을 거부한다. 이때 ‘진’이 긴장, 촉진, 더하기적 작용에 관련된 것이라면, ‘퇴’는 주로 이완, 억제, 빼기적 작용과 관계가 있다. 이 두 가지 운동원리는 자기자신 안에 타자의 요소를 품을 때에 비로소 참된 자기자신이 될 수 있음을 시사한다. 이처럼 ‘호성’은 대립적인 두 가지 현상이 서로 상대방의 속성을 자기 안에 공유한다. 안도 쇼에키의 상대주의적 사유는 바로 이와 같은 의미에서의 상대성을 그 핵심원리로 삼는 ‘호성’에 뿌리내리고 있다.

이 상대주의적 ‘호성’의 원리는 나아가 우주론[2] 및 인간론[3], 그리고 심신, 생사, 질흉, 명암, 주야, 상하, 좌우, 강약 등의 모든 현상적인 이원대립항 뿐만 아니라, 선악과 같은 윤리적 원리에 이르기까지[4], 동일한 기일원론적 입장에서 적용된다. 거기서는 모든 이원대립항에 있어서의 차별성이 철저하게 부정된다. 안도 쇼에키가 유교를 비롯하여 당시의 사상원리를 싸잡아 비판한 것은 그것들이 차별성을 전제로 하는 이원론적 구분에 입각하여 현실에 대한 왜곡된 정당화에 편승하고 있다고 보았기 때문이다. 이런 의미에서 보건대, 안도 쇼에키의 ‘호성’ 개념은 결국 앞서 살펴본 ‘부정의 정신’의一面에 다름 아니다.

안도 쇼에기는 이와 같은 ‘호성’의 원리에 따라, 교본 『자연진영도』에서 “슬픔이 극에 달하면 기쁨이 되고 기쁨이 극에 달하면 슬픔이 되듯이, 선이 점차 사라지면 악이 되고, 악도 점차 사라지면 선이 된다”(哀ミモ極マレバ樂ミ, 樂ミモ極マレバ哀

33) 『全集2』, 270-71쪽.

34) 『全集13』, 112쪽.

ミ. (中略) 善モ漸ク去レバ惡ト爲リ, 惡モ漸ク去レバ善ト爲リ)³⁵⁾는 달관한 인생법칙을 받아들이고 있다. 여기에는 절대적인 선도 절대적인 악도 존재하지 않는다. 있다면 다만 악을 포함한 선과 선을 포함한 악이 있을 뿐이다.

V. 상대주의적 사유와 현대

지금까지 살펴본 안도 쇼에키의 상대주의적 사유는 지금 내게 어떻게 다가서고 있는가? 이런 물음에 앞서 먼저 일본정신사에 있어 안도 쇼에키의 의의에 대해 정리해보자. 그것은 바로 안도 쇼에키와 일본정신사의 연속성에 관한 문제이다. 사실 이 문제는 일본학자들 간에도 아직 해결이 안 된 물음이지만, 대체로 안도 쇼에키의 사상은 에도사상사에서 일종의 이단이라는 평가가 일본 내에서는 일반적이다. 그의 사상에는 무언가 일본인에게 편치 않은 구석이 내포되어 있는 듯싶다. 그러나 앞서 살펴보았듯이 쇼에키 사상을 상대주의적 사유라는 관점에서 보자면 일본정신의 에토스를 크게 벗어나지 않는다. 적어도 사상사에서 확인할 수 있는 일본정신의 에토스의 하나로서 사고의 유연성을 빼놓을 수 없다. 그것은 때로 의심스러울 정도로 너무 유연해서 정통과 이단, 흑과 백의 경계를 뚜렷이 하지 않고는 못배기는 우리에게는 부담스럽기까지 하다. 이런 문제에 대해서는 일본인 자신이 더 깊은 관심을 보이고 있다. 가령 1985년 가을에 고려대에서 행한 초청강연에서 구로즈미 마코토는 토인비의 문화사적 표현을 빌어 한국을 교차역 문화로 그리고 일본을 종착역 문화로 대비하면서, 일본의 경우는 모순과 부정의 논리 대신 공존과 화해의 논리가 발달했다고 말한 적이 있다.³⁶⁾ 이 말은 여러 가지 측면에서 유미해 볼 만하다. 확실히 공존과 화해의 논리는 정신의 유연성을 요청한다. 일본의 경우 그것은 곧잘 “모순을 용이하게 인정하고 포섭해 버리는 상대적 태도”³⁷⁾로 나타났다. 혹은 마루야마 마사오가 ‘정신적 잡거성’이라고 표현했듯이, 일본인은 상호 원리적으로 모순되는 것까지 무조건 포용하여 그것을 평화공존시키는 사상적 관용의 전통을 놓았다.³⁸⁾ 그러나 삶과 세계의 안팎 구석구석에서 묻어나는 모순을 바라보고 거기에 반

35) 『全集3』, 266쪽.

36) 김용옥, 『여자란 무엇인가』(통나무, 1986), 66쪽 참조

37) 屈一郎, 「精神的風土と日本宗教の型」, 동편, 『日本の宗教』(大明堂, 1985), 6쪽.

38) 丸山眞男, 『일본의 사상』(김석근 역, 한길사, 1998/원저는 1961), 67쪽.

옹하는 주체로서의 인간이야말로 실은 가장 모순적인 존재인데, 그런 모순된 인간이 모순을 처리하는 방식은 그리 간단치 않다. 다시 말하자면 일본인에게 부정의 정신이 발달하지 않았다는 말은 다만 표면적인 이야기일 뿐이다. 부정의 정신은 관용의 정신과 저 깊이에서 서로 이어져 있는 것이다. 마치 이해와 수용과 사랑이 배타성과 공격성과 증오로 더불어 심층에서 얹혀 있듯이. 그리하여 일본정신은 자신이 삼키고 수용한 것이 소화될 즈음이면 어김없이 토해내곤 했다. 예컨대 천수백년에 걸친 신불습합의 유착관계가 어느 날 갑자기 전도되어 불교를 철저히 부정했던 메이지 초기의 폐불훼석, 주자학적 리를 부정하면서 고학 및 국학으로 이어진 일본 유학사,³⁹⁾ 모토오리 노리나가의 철저한 중국 부정, 기독교 및 마르크스주의에 대한 원리적 부정 등에서 우리는 일본정신의 유연성에 숨겨진 단단한 가시를 엿보게 된다. 본고에서 안도 쇼에키의 ‘호성’을 언급하기에 앞서 먼저 ‘부정의 정신’을 생각해 본 것은 바로 이 점을 염두에 두었기 때문이다. 거칠게 말하자면, 안도 쇼에키의 상대주의적 사유에서 충분히 확인되는 정신의 유연성에 있어서 뿐만 아니라 부정의 정신에 있어서도 그의 사상은 일본사상사의 에토스와 연속적으로 파악될 수 있다.

그럼에도 불구하고 최소한 선악의 관념을 둘러싼 내밀한 정신공간에 있어 일본인의 유연성이 최대로 확장되고 있음을 인정하지 않을 수 없다. 무엇을 선이라 하고 무엇을 악으로 규정하는가 하는 관념은 단지 윤리학적 혹은 종교적 문제에만 한정된 것은 아니다. 그것은 광의에 있어 한 시대, 한 문화의 세계관 전체를 어우르는 총체적 이념 틀을 구성한다. 이때 유념할 것은 선악의 관념이 불변적이고 고정적인 것이 아니라는 점이다. 그것은 시대와 장소, 문화에 따라 상대적이며, 역으로 선악의 관념 자체가 해당문화의 상대주의적 사유양식을 규정짓는 중요한 요소가 된다. 일본사상을 논하고자 할 때 일본인의 선악관념을 묻는 것이 중요한 의미를 지니는 것은 바로 이런 이유에서이다. 물론 선악의 문제에는 여러 충위가 있어서 윤리학, 종교학, 신학, 철학, 인류학, 사회학, 역사학, 정치학, 경제학 등 인문학의 제분야가 총동원되어야 할 판이지만, 여기서는 그 다양한 충위를 일일이 점검할 여유도 능력도 없으므로 다만 상대주의적 사유라는 문제와 관련하여 한가지만 언급하기로 하자. 일본인의 선악에 대한 감각은 비교적 일관된 측면을 보여준다. 대표적으로 신도일반 혹은 모토오리 노리나가의 선악관념에서도 엿볼 수 있듯이, 거

39) 일본사상사에 있어 주자학적 리의 부정에 관해서는, 졸고, 「理의 일본적 이해——理부정을 중심으로」, 『종교학연구』 제16집(서울대학교 종교학연구회, 1997) 참조.

기서는 선과 악을 구별함에 있어 도덕적인 기준과는 다른 판단기준이 선호되는 감이 있다. 가령 정하느냐 부정하느냐 혹은 생명력의 수위가 높으느냐 낮으느냐 하는 것이 선과 악을 가르는 관건으로서 작용한다.⁴⁰⁾ 이 경우 주자학적 理리든가 유대-기독교적 유일신 혹은 칸트적 양심과 같은 절대명언이 끼어들 여지는 축소되고 만다. 따라서 선과 악의 경계가 유동적인 것이 될 수밖에 없다. 왜냐하면 부정한 것은 씻어내면 되고 쇠퇴한 생명력은 다시 충전시키면 그것이 바로 선이 될 수 있기 때문이다. 이처럼 일본의 경우 선과 악이란 어느 정도 교차적이고 삼투적인 것으로서 받아들여진다. 안도 쇼에키의 상대주의적 사유는 이와 같은 유연한 정신성을 탁월하게 노출시켜 보여주며, 이 점에서 안도 쇼에키 사상이 일본사상에 있어 결코 이단아가 아님을 알 수 있다.

이 시점에서 잠깐 선악에 대한 안도 쇼에키의 상대주의적 사유가 지닌 문제점에 관해서도 지적하지 않을 수 없다. 선악의 상대주의적 인식은 그것이 유연한 만큼 자칫하면 현실세계에 존재하는 엄연한 악의 실체성을 회석화시킬 위험성을 내포한다. 이는 일반적으로 상대주의적 사유가 지니는 덫이기도 하다. 우주론적 차원에서 조망할 때의 선과 악은 어디까지나 상대적인 개념에 불과하며 결코 둘이 아니라 궁극적으로는 하나로서 추상된다. 그러나 현실생활에서의 경험은 그렇지 않다는 데에 갈등이 있다. 우리는 선이 무엇인지를 가려내기는 어려워도 최소한 악은 하나의 분명한 경험적 실체로 느끼며 살아간다. 우주론적 상대주의 안에서 우리의 정신세계는 무한하게 팽창하지만, 생활세계 안에서 그것은 여지없이 왜소해지고 만다.

이런 문제점은 현대의 정신적 상황에 비추어 볼 때 더욱 선명하게 드러난다. 현대는 다양한 빛깔의 상대주의적 사유가 전통적 혹은 정통주의적인 제사유에 도전하고 그에 따라 실제로 모든 정신적 기반 자체가 해체됨으로써 옳고 그름, 선과 악의 기준 자체가 점차 무의미해지는 정신적 무정부상태로 빠져들고 있다. 칼 포퍼에 의하면 상대주의는 현대적 비합리주의의 가장 위험한 형태로서 어느 특정한 지식체계의 현시점에서의 사실적 우월성에 대한 주장을 강화시킨다. 그 대표적인 사례로 이른바 인류학적 문화상대주의를 들 수 있을 것이다. 서구의 경우 문화상대주의적 발상은 멀리 그리스·회의주의자까지 거슬러 올라간다. 가령 프로타고라스는 “인간은 만물의 척도”라 하여, 인간은 다 다르며 결국 모든 이들에게 똑같이 적용될

40) 일본신도 및 모토오리 노리나가의 선악관념에 대해서는, 졸고, 「일본 신도에 있어 선악의 문제 : 모토오리 노리나가를 중심으로」, 『종교와 문화』 제3호(서울대 종교문제연구소, 1997) 참조

만한 보편기준이란 것이 없음을 시사했다. 이런 상대주의적 관점은 기독교의 확장과 더불어 위축되었으나, 르네상스 이후 계몽주의에 이르기까지 다시금 빛을 한다. 그리하여 “상이한 신념과 행동양식은 문화적으로 조건지어진 것”(몽테뉴)이며, 종교 또한 개개인 및 문화적 조건에 따라 상대적인 것(흄, 헤르더)이라는 견해가 주장되었고, 니체, 마르크스, 프로이트 등에 의해 종교에 대한 이와 같은 상대주의적 태도가 보다 강화되었다. 나아가 19세기 중엽에 태동한 (비교)종교학은 “하나만 알면 아무 것도 모른다”는 표어아래 다원적 사유를 위한 중요한 틀을 제공했다.⁴¹⁾ 이런 정신적 기반 위에서 20세기에 들어와서는 문화상대주의가 널리 유포되기에 이르렀다. 문화상대주의의 지향점을 한마디로 하자면, 자기 자신의 상대화라고 할 수 있을 것이다. 즉 내가 지금 가지고 있는 생각, 나의 사고방식, 나의 상식과 지식은 모든 인간들에게 통용될 수 있는 보편적인 것이라기보다는 나를 낳고 길러준 특정한 문화의 산물이라는 것이다. 그러므로 문화상대주의는 낯선 타자의 이해를 위해 그 타자의 눈으로 볼 수 있어야 한다고 주장한다. 그런데 이처럼 이상적인 구호를 외치는 문화상대주의 또한 그 자신의 덫을 감추고 있다는 비판이 최근 심심치 않게 제기되고 있다. 문화상대주의가 지칭하는 타자의 이해는 결국 자기 자신을 이해하기 위한 노정에서 요청된 것인데, 이때 자기 자신을 충분히 상대화시킬 만한 고도의 성숙한 정신이 전제되지 않는 한, 그것은 또 하나의 문화제국주의, 또 하나의 오리엔탈리즘으로 귀착될 위험성을 안고 있다. 사실 문화상대주의는 식민지 타자를 지배한 경험이 있는 서구 지식인들의 특이한 감수성의 표현일 수도 있다. 나아가 “모든 문화는 똑같이 훌륭하다”고 보는 문화상대주의자들은 다른 한편 모든 지식체계나 가치체계의 타당성을 인정함으로써 비판적 대결 및 수용거부의 의지를 약화 시킬 수도 있다. 이는 지식의 진보를 동결시킴으로써 결과적으로 지배문화의 사실적 우위를 영구화하는 데에 기여한다. 왜냐하면 지식의 진보는 낡은 패러다임이 잘못된 것이고 새로운 패러다임이 참이라고 주장하는 창조적 대결을 통해 가능한 것인데, 상대주의적 사유는 회의주의에 빠져서 이런 대결의 계기를 회피하게 만들기 쉽상이고 현재의 지배관계를 강화하는 방향으로 작용하게 되기 때문이다.⁴²⁾ 요컨대 상대주의는 문화제국주의라는 악의 실체성을 보지 못하게 만들 수도 있다는 것이다. 그러나 상대주의적 사유의 덫은 그것이 본래의 지향성과는 달리 우리를 무관심

41) 비교종교학의 발생과 그 정신에 관해서는 대표적으로 에릭샤프, 『종교학 : 그 연구의 역사』(윤원철 역, 한울, 1986/원저는 1974) 참조

42) 김여수, 「상대주의의 논의의 문화적 위상」, 『철학과 현실』 1991년 봄호 참조

으로 치닫게 만들 때 가장 치명적인 상처를 가한다. 가해자도 박해자도 인간적이지 만 구경꾼은 비인간적(엘리 비젤)이며, 인간의 인간됨이 타자의 고통에 무관심하지 않은 예민성에 있다(아브라함 A. 헤셀)는 말에서 우리는 상대주의가 부담하는 위험성에 대한 경고음을 듣게 된다. 이것도 좋고 저것도 좋다, 이것도 나쁘지 않고 저것도 나쁘지 않다는, 다시 말해서 모든 가치판단의 팔호치기는 그것이 지닌 많은 장점(특히 절대주의의 거부와 관련하여)에도 불구하고, 만일 그것이 적극적인 실천적 의지를 수반하지 않는 경우에는 기껏해야 차가운 중립을 유지할 뿐이며 대부분은 무관심이라는 암세포를 증식시키는 데에 일조하게 된다.

이처럼 문화상대주의는 그것이 발하는 체광만큼이나 짙은 그늘을 드리우고 있다. 그런데 이런 명암의 괴물이 끝나는 곳에서 볼 때는 다른 풍경이 눈에 들어온다. 즉 서구의 상대주의적 사유는 신과 악마, 선과 악, 승자와 패자, 흑과 백 등 두 가지 상반적인 것 사이의 날카로운 투쟁을 거쳐 나왔다는 사실이 그것이다. 물론 전술했듯이 상대주의에는 대결의 계기를 약화시키는 측면이 내포되어 있다. 하지만 그럼에도 불구하고 거기에는 상대주의를 놓은 이향대립에 있어서의 원천적 긴장성의 흔적이 남아 있다. 바로 이런 이유로 많은 이들이 문화상대주의에 대해 어느 정도 자정력을 지닌 것으로서 여전히 기대를 버리지 않고 있는 것이다. 여기서 자정력이란 자아와 타자 간의 끊임없는 정신적 교류 곧 해석학적 순환이라는 장치를 통해 가능한 것으로 간주된다.

그렇다면 안도 쇼에키의 상대주의적 사유에서도 이와 유사한 긴장성을 추출해 볼 수 있을까? 이런 물음과 관련하여 일본학 연구자 하루투니언H.D.Harootunian의 다음과 같은 지적이 어떤 시사점을 던져 줄 수 있을 것이다.

“일본문화는 이향대립을 피하려 한다. 따라서 삼발이형의 경쟁모델이나 ‘어떤 것도 가장 우월하지 않고 절대적인 승자나 패자도 없는’ 원형구조를 강조한다. 이런 전통에 따라 일본인들은 개인을 무시하는 전체주의적 총체성과 유럽과 미국사회 전반에서 걸쳐 발견되는 ‘타자와 구별되는 자아’를 고무하는 극단적인 개인주의 모두를 거부해 왔다. 이러한 대조는 인간(人間), 동료(中間), 세상(世間) 등의 용어에서 표현되는 인간 대 인간, 부분과 전체의 관계를 특권화하는 일종의 관계주의로 묘사되는 일본의 문화적 특수성을 잘 보여준다.”⁴³⁾

43) 하루투니언, 「보이는 담론/보이지 않는 이데올로기」, 동편, 「포스트모더니즘과 일본」 (곽동훈 외역, 시각과 언어, 1996/원저는 1989), 108쪽.

여기서 제시된 이항대립의 경쟁모델과 삼발이형의 경쟁모델은 유물변증법에서 말하는 ‘모순’과 안도 쇼에키가 말하는 ‘호성’의 차이를 통해서도 비교될 만하다. 말하자면 ‘모순’이란 상반된 이항(正, 反)이 싸워서 승패를 나눔으로써 어떤 종합(合)을 도출하는 과정과 관계가 있다고 한다면, ‘호성’의 경우에는 그 이항이 우열을 가릴 수 없게 공존하는 가운데 상호 침투하고 교차되는 제3항과 관계가 있다. 가령 선악의 문제에 대해 안도 쇼에키는 선과 악 외에 선악, 악선이라는 제3항을 상정하면서 이것들이 결국 다른 것이 아니라고 이해한다. 바꾸어 말하자면 인간은 누구나 그 안에 선과 악을 다 지니고 있을 뿐만 아니라, 나아가 서로의 선과 악을 함께 공유하고 있으며, 운명적으로 서로 내장까지 얹혀 있다는 것이다. 이는 좀 지나친 재해석일지도 모르겠다. 어쨌건 이런 의미에서 안도 쇼에키의 상대주의적 사유는 서로 상이한 타자와 타자간의 연대의식에 하나의 근거로 작용할 가능성도 함축하고 있다. 거칠게 말해서 진정한 자기이해는 타자이해 없이는 불가능하다는 점, 그리고 타자이해의 시작과 끝이 상대방을 있는 그대로 인정하고 받아들이는 데에 있다는 점에 대해서는 누구나가 동의한다. 하지만 현실 속의 인간은 자기우월감에 대한 확인 없이는 결코 상대방을 인정하거나 받아들이려 하지 않는다. 자기우월감이 보장되지 않을 때는 거침없이 공격적이 되고 만다. 이런 경험적 사실은 왜 문화상 대주의나 다원주의의 발상이 일찍이 강자(서구, 기독교)에게서 먼저 나왔는가를 설명해 준다. 그러나 안도 쇼에키의 상대주의적 사유는 이른바 직경인 곧 흑의 민중들을 대변하고자 하는 욕망에서 그 꽂이 형성되었다. 하지만 그렇다고 해서 이런 사실이 곧 상대주의적 사유가 인간 연대의식을 보장한다는 것을 의미하지는 않는다. <직경>의 자족성은 자칫 자기폐쇄적이 될 위험을 안고 있으며, 참된 연대성은 자기폐쇄화로 안에서는 생겨날 수 없는 것이기 때문이다. 위에서 나는 악이 우리의 내장까지 서로 얹혀 있다고 표현했는데, 이런 인식을 공유하는 자라면 자기우월감이란 결국 자기열등감의 공격적인 표현에 불과한 것이라는 진실을 수긍하게 될 것이다. 잔인한 차이의 세계에 살고 있는 우리가 연대성의 띠를 확산시켜 나가는 데에 상대주의적 사유가 기여할 수 있기 위해서는 먼저 이런 진실의 수긍이 이루어져야 할 것이다.

끝으로 상대주의적 사유와 연대성의 문제에 관련하여 현대미국의 사상가 로티의 『우연성, 아이러니, 연대성』⁴⁴⁾을 하나의 참조점으로 삼고 싶다. 로티는 인간의 연대성이 <우연성>과 <아이러니>에서 도출될 수도 있음을 역설한다. 그는 ‘합리성’이

44) 리차드 로티, 『우연성, 아이러니, 연대성』(김동식 외역, 민음사, 1996/원저는 1989)

라든가 ‘절대성’ 따위의 관념들을 둘러싼 중요한 어휘가 낡은 것과 새로운 것 사이의 관계를 서술하는 데에는 부적합하다고 느꼈다. 여기서 그가 선택한 어휘가 바로 <우연성>이라든가 <아이러니> 같은 개념이다. 절대적 <신>이라든가 초월적 <존재> 혹은 주자학적 <리>와 같은 어떤 본질이나 중심이 선형적으로 주어져 있다고 하는 전통적인 사유를 부정한다는 점에서 로티는 분명 포스트 모더니즘적 사유의 한 끝에 서 있다. 모든 권위는 우연적인 것이다. 그런데 이 우연적인 권위에 도전하기 위해서 천상 우리는 또 하나의 권위를 필요로 한다. 거기서 <하늘의 명령>이라든가 <신의 사랑>, 혹은 <영웅적 운명>이라든가 <천재성> 같은 것이 하나의 <필연>으로 둔갑하게 된다. 그러나 로티는 권위를 주장하지 않으면서 권위를 극복하는 것이 가능하다고 본다. 이를 가능케 하는 자가 바로 아이러니스트이다. 그렇다면 아이러니스트는 어떤 보편적이고 본질적인 인간성이 있다는 생각 자체를 부정한 채로도 여전히 인간의 연대성을 이를 수 있겠는가? 로티에 의하면 그럴 수 있다는 것이다. 그에게 연대성은 종족, 종교, 인종, 관습 등의 차이를 점점 중요치 않은 것으로 볼 수 있는 능력, 우리 자신과 매우 다른 사람들을 ‘우리’의 영역에 포함시켜 볼 수 있는 능력, 타자의 고통과 굴욕에 대한 나 자신의 감수성 곧 타자와의 교감능력 등과 관계가 있다. 하지만 인간은 결코 자문화중심주의를 넘어선 어떤 초월적 정체성을 이를 수 없다는 것이 로티의 솔직한 전제이다. <우리>는 <우리>가 있는 자리에서 출발할 수밖에 없다는 것이다. 요컨대 로티는 절대주의와 상대주의 간의 구분 자체를 진부하고 서투른 도구라고 보지만, 실질적으로 그는 상대주의적 사유의 옹호자라 할 수 있다. 이처럼 상대주의적 사유와 인간의 연대성이 병립하는 사회를 스케치하고 있는 저서가 바로 로티의 『우연성, 아이러니, 연대성』이다. 이런 사회는 어쩌면 안도 쇼에키식으로 말하자면 <직경하는 자연세>가 될 수 있을지도 모르겠다.

나오면서

이상에서 언급된 주요한 논점들을 다시 정리하자면 다음과 같다.

- (1) 상대주의적 사유는 절대적인 기준에 대해 회의적이며 뚫고 그름에 대한 판단을 유보하는 경향이 강하다. 그럼에도 불구하고 그것은 장자나 원효에서도 엿볼

수 있듯이, 절대적인 원리에의 의존으로부터 완전히 자유롭지는 못하다. 이것은 인간정신의 한계가 보여주는 역설이라 할 수 있다.

(2) 안도 쇼에키의 상대주의적 사유는 그의 사상의 핵심개념이라 할 만한 '호성'에서 가장 잘 드러난다. 여기서 '호성'이란 기본적으로 음양오행설에 입각한 상대적, 상보적인 상호관계성을 뜻하는 말이지만, 대립적인 두 현상이 서로 상대방의 속성을 자기 안에 공유한다고 보는 점에서는 음양오행설과 구별된다. 나아가 '호성'은 이른바 '흙의 생명에너지'라 할 만한 것으로서 '직경'이라는 유토피아적 지향성과 맞물려 있다.

(3) 이런 '호성'에 입각한 안도 쇼에키의 상대주의적 사유는 그 이면에 철저한 '부정의 정신'을 내포하고 있으며 특별히 절대적인 원리에 의지하지 않는다는 점에서 매우 특이한 정신적 유연성을 보여준다.

(4) 그러나 그것은 악의 실체성을 회석화시킬 수 있다는 윤리학적 문제를 안고 있으며, 현대의 문화상대주의로 대표되는 다양한 유형의 상대주의적 사유가 그렇듯이, 대결의 계기를 약화시키고 긴장성을 해체함으로써 자족적이고 자기폐쇄적인 회로에 갖히기 쉽다는 약점을 지니고 있다.

(5) 이러한 문제점을 넘어서기 위해서는 무엇보다도 인간의 연대성에 대한 자각과 실천이 요구되는데, 가령 로티의 우연성과 아이러니의 개념에 입각한 상대주의적 사유가 궁극적으로는 연대성을 지향하듯이, 안도 쇼에키의 '호성'에 입각한 상대주의적 사유 또한 '직경'이라는 실천적 지향성을 내포한다는 점에서 차이의 세계를 시는 인간 간의 연대를 이끌어 낼 만한 가능성을 보여준다.

박지원(朴趾源, 1737-1805)은 『호질虎叱』에서 “무릇 천하의 리는 하나이다. 호랑이가 참으로 악하다면 인성 또한 악하다. 인성이 선하다면 호랑이의 성도 선하다”(夫天下之理一也 虎誠惡也 人性亦惡也 人性善則虎之性亦善也)고 적고 있다. 사람이든 짐승이든 각자 자기 삶을 누려 마땅하며 서로 대등한 자격이 있다는 말이다. 조동일은 여기서 자기와 타자, 주체와 객체의 만남에서 객체의 삶을 존중해야 하며, 관점이나 가치관이란 상대적인 것임을 인정해야 마땅하다는 생각을 읽어내고 있다. 우리는 자기만이 사람이며 다른 이는 모두 짐승이라고 믿고 싶어하는 욕망으로 날마다 소진되어 가고 있다. 그런 욕망은 어김없이 권위주의적인 경직성을 놓게 마련이며, 삶의 무수한 틈새마다 복병처럼 숨어 있는 역설들을 더 이상 풀리지 않는 실탄래로 응고시키고 만다. 삶의 역설을 어떻게 견뎌내고 받아들여야 좋을지를 모르는 우리에게는 어떤 형태로든 상대주의적 사유가 요청된다. 만일 우리가 상대

주의적 사유의 몇 곳 자기폐쇄적이고 자족적인 무관심을 경계할 수만 있다면, 장자, 원효, 안도 쇼에키, 박지원, 로티 등의 시공적 거리를 뛰어 넘어 우리 모두의 연대성을 확인할 수 있는 지평이 보다 확장될 것이다. 이런 지평을 뚫고 창조적인 긴장성이 솟아 나오기를 기대한다.