

‘근세제국’의 해체와 19세기 전반기의 사상동향

가쓰라지마 노부히로桂島宣弘(리쓰메이칸대학立命館大学)

〈목차〉

1. 들어가며: ‘근세제국’
2. 18세기말의 변용과 도쿠가와 사상의 동향
3. 국민내셔널리즘
4. 아이자와 야스시회沢安 『신론新論』의 성립
5. 존왕양이사상
6. 민중사상
7. 전망

주제어: 근세제국, 간세이 이학의 금지, 후기 미토학, 존왕양이사상, 동아시아 유교사상권, 내셔널리즘, 민중종교

1. 들어가며: ‘근세제국’

17세기에서 18세기는 13~16세기에 전 지구 규모로 벌어진 제국의 수축과 해체, 그리고 ‘대항해 시대’로 알려진 공간적 확대를 거친 이후의 세계사적 ‘근세제국’의 시대로 파악할 수 있다(유럽 제국, 러시아 제국, 오스만 제국, 무굴 제국, 청 제국=이하 청조)(야마시타 노리히사山下範久, 2003년). 여기서 말하는 ‘근세제국’은 16세기까지 각 지역을 지배했던 제국이 이념적 보편성을 아직 강고히 보유하면서도 실제로는 재지성在地性이 대두된 상태, 즉 제국 내부의 재지성이 동시에 각각의 ‘전통사회’로 인식되면서 ‘보편=재지’라는 가치적 이중 잣대가 정착해간 단계를 가리킨다. 이는 동아시아에서 명조와 청조가 한편으로는 이념적 중화로서 존재하면서도 기실은 조선왕조, 도쿠가와와德川 왕조, 동남아시아와 서아시아의 각 왕조가 정치적, 문화적으로 자립하는 과정으로 나타났는데, 이러한

변화는 물론 세계사적인 동향과 따로 떼어 생각할 수 없는 것이다.

동아시아의 이념적 보편성을 무엇보다 정확히 체현하고 있는 것은 유교와 주자학, 그리고 이와 불가분의 관계를 가지는 중화사상이라 하겠다. 명·청조와 조선 왕조에서 이는 이미 앞선 시대의 과거제 채용과 맞물려 정치체제의 일부를 이루고 있었고 사대부와 양반들의 토지지배도 대체로 이와 같은 이념의 점유를 통해 가능했던바, 이러한 사상은 사회시스템 그 자체에 깊이 뿌리내리고 있었다. 가령 명조에서 청조까지의 중국은 종족제宗族制나 공동주의적, 상호부조적인 시스템의 심부에 유교·주자학이 침투해 있었다(미조구치 유조 외溝口雄三他, 2007년). 한편 동아시아의 변경부에 위치한 도쿠가와 왕조는 무가武家の 압도적인 우위 아래에 놓인 지배기구로서, 과거제는 채용되지 않았으며 유교·주자학의 영향도 일부에 그치고 말았다. 그렇지만 역시 각각의 유생과 주자학자들이 이와 같은 유교·주자학적 보편성을 강하게 자각하고 있었음은 틀림없다. 이는 주자학자의 시조라 할 수 있는 후지와라 세이카藤原惺窩가 “이역異域의 우리나라는 비록 풍속과 언어가 다를지언정 그 천부의 리理는 모두 같지 않은 것이 없다”(『藤原先生文集卷之九』)고 말한 점, 그리고 막부 말기에 사토 잇사이佐藤一齋가 “망망한 우주에는 그저 도道가 흐를 뿐. 사람이 이를 보면 중국이 있고 이적夷裔이 있다. 하늘이 이를 보면 중국도 없고 이적도 없다”(『言志録』)고 언급한 점에 나타나 있듯이 도쿠가와 시대를 관통하는 거의 일관된 사유였다고 할 수 있다. 그리고 이와 같은 보편성이 이념으로 작용하면서도 한편으로는 재지제在地制가 대두하여 중화제국의 정치적 영향력이 느슨해져 간 것을 명·청조와 주변 여러 왕조의 관계에서 엿볼 수 있다. 특히 여기에 이중적 의미로 영향을 끼친 것이 16세기 말엽에서 대략 한 세기에 걸쳐 계속된 명청 왕조교대의 격동이었다. 그 전까지 실체적인 의미에서도 중화로 비춰지던 명조가 멸망하고 이적으로 인식되던 청조가 성립함에 따라 동아시아 여러 지역에서 중화의 헤게모니적 파워는 분명히 쇠퇴하였고, 조선 왕조와 도쿠가와 왕조에서는 자국의 왕조를 중화로 여기는 자의식이 나타났다. 나아가 청조가 지배영역의 광대함과 대조적으로 완만한 조공시스템을 채용한 것이 주변영역의 자립성에 박차를 가했다는 점도 놓쳐서는 안 된다(모테기 도시오 茂木敏夫, 2009년. 이와이 시게키岩井茂樹, 2010년). 이런 의미에서 ‘근세제국’의 특질은 청조의 지배구조 자체에 깊이 새겨져 있었다고 볼 수 있다.

이야기를 사상사思想史로 되돌리자. 청조는 중화로서의 긍지는 보지하고 있었으나, 유교·주자학 분야에서의 삼교일치三教一致적 경향, ‘사私(인욕人欲)’의 긍정, ‘예교禮教’적 도덕주의라는 이미 명조시대부터 시작되었던 추세는 나날이

공고해져 갔다(미조구치 유조, 1995년). 이를 유교·주자학의 해체적 분해과정이라는 한마디로 표현할 수도 있겠지만, 비록 분해의 과정에 있다 하더라도 방대하게 축적된 지知的 집적 자체는 여전히 지의 발신지로서의 지위를 보유하기에 충분한 것이었으며, 지의 표상으로서의 한자·한문 또한 변함없이 ‘성스러운 문자’, ‘지적 언어’로서 존재했다(쓰지모토 마사시辻本雅史, 2010년). 조선왕조와 도쿠가와 왕조는 연경사燕京使나 나가사키長崎 무역을 통해 청조로부터의 지의 수입에 계속하여 힘썼던바 청조는 19세기말까지 이념적 중화로서 존재했다. 조선왕조에서는 명·청의 왕조교대 이후 조선중화주의, 동화東華주의 등의 경향이 강해지고 게다가 왕조내부의 당쟁이——성리학이라 불리던——주자학과 뒤엉켜 있었기 때문에 언뜻 보기에는 주자학적 이념이 강화된 것처럼 보이지만, 이는 실제적 중화의 부재에 의한 것이며 이런 의미에서는 중화문명권 확산에 나타난 하나의 경향으로 여길 수 있겠다(하우봉, 2008년). ‘수기修己’와 제사 실천의 방향으로 전회해간 성리학의 경향 역시 재지성이 드러난 것으로 볼 수 있다(사와이 게이치澤井啓一, 2000년). 변경에 위치해있던 도쿠가와 왕조에서는 고학파古学派적인 수정과 일본형 화이사상 등이 나타나긴 하지만 사회시스템 전체에 광범한 영향을 미치는 데에는 이르지 못하였으며, 왕조의 중심축을 이루던 이데올로기는 오히려 ‘무위武威’의 강조에서 더욱 나아가 교호享保기(1716-1735년)에는 무단정치로 회귀하는 등, 여전히 중화문명권에서 자립하는 경향을 보였다(아라노 야스노리荒野泰典, 1988년. 아사오 나오히로朝尾直弘, 1991년).

2. 18세기말의 변용과 도쿠가와 사상의 동향

18세기말이 되면 동아시아 전역에서는 (1) 인구 증가 (2) 역사적 템포의 가속화 (3) 경제활동의 중심으로서의 ‘지방’도시의 성장 (4) 도시상업계층의 발흥 (5) 종교의 재흥과 선교활동 (6) 농촌의 소요 (7) 유목민의 몰락 등의 경향이 뚜렷해지며, 특히 자본주의적 경제활동이 도시로부터 농촌에 침투됨에 따라 봉건경제의 모순은 깊어져 갔다(기시모토 미오岸本美緒, 1998년). 이에 더해 영국을 중심으로 한 ‘세계=경제’(이매뉴얼 월러스틴I. Wallerstein, 1981년)가 파도처럼 동아시아를 덮치기 시작하면서 해금海禁체제의 주변을 뒤흔드는 ‘내우외환’의 상황이 발생한다.

도쿠가와 왕조가 간세이寬政기(1789-1801년)에 행한 여러 개혁은 이와 같은 ‘내우외환’에 대한 최초의 대응으로 알려져 있는데(후지타 사토루藤田覚, 2005

년), 사상사적으로 중요한 사실은 우선 이전까지는 본격적으로 시도되지 않았던 유교·주자학을 통한 교화시스템이 처음으로 채용되었다는 점이다. 간세이 이학의 금지(寬政異學の禁), 쇼헤이자카 학문소(昌平坂學問所)의 설치, 그리고 이에 촉발된 각 번藩의 번교藩敎·데라코야寺子屋의 설치는 그 계기로 작용했다. 다만 여기서 주목해야 할 점은 유교·주자학의 교화적 측면이 중시되었다는 점인데 이는 따라서 무사의 '의기義氣'나 농민의 복종을 촉구하는 도덕주의적 권선사상과 깊게 결부되어 갔다. 고가 세이리古賀精里의 “옛사람들의 학문은 윤리뿐이다. 무엇을 윤이라 하느냐. 부자·군신·부부·형제·붕우 이것뿐이다. 무엇을 리라 하느냐. 친의별서신親義別序信, 이것뿐이다”(「川窪學舎記」)라는 발언에 이 점이 단적으로 드러나 있으며, 주자학 정학과正學派가 주자학을 표방함에도 불구하고 이미 이념적 형이상학과 내발內發적 수양(격물궁리, 거경居敬)과는 동떨어진 도덕주의에 입각해 있던 것, 세키몬 심학石門心學 등의 삼교일치적 교화(이시카와 켄石川謙, 1938년), 후술하게 될 선서善書적 교화와와의 결합 등, 유교·주자학이라기 보다는 우민관에 근거한 권선징악적 절충사상으로서의 측면을 짚게 지니고 있던 점 또한 이를 잘 나타내고 있다. 이러한 정책에 있어서 강력한 주도권을 발휘하던 자가 마쓰다이라 사다노부松平定信이었음은 잘 알려져 있는데, 그 배경으로 막유幕儒에 등용되었던 시바노 리쓰잔柴野栗山, 오카다 칸센岡田寒泉, 비토 지슈尾藤二洲, 고가 세이리와 히로시마広島 번유藩儒 라이 슌스이賴春水, 니시야마 셋사이西山拙齋, 그리고 오사카 회덕당大坂懷德堂의 존재가 지적되고 있다(기누가사 야스키衣笠安喜, 1963년. 쓰지모토 마사시, 1990년). 다음으로 '외환'에 대응하기 위해 재구성된 주자학에도 교화를 효과적으로 추진하기 위한 제정일치적 체계에 대한 강한 충동이 있었다는 점을 들 수 있다. 마쓰다이라 사다노부가 공자 대신 도쇼구東照宮 제사와 아마테라스アマテラス 제사를 이용하여 '외환' 극복을 위한 '성誠'의 환기에 힘쓴 점이 우선 주목되는데(시미즈 노리요시清水教好, 1992년), 여기서는 에조치蝦夷地 방위 대책이라는 실천적 과제와 함께 후기 미토 학水戸學이 성립했다는 점이 중요하다. 예를 들어 후술하게 될 아이자와 야스시會沢安는 러시아 제국의 국민교화 시스템을 높이 평가하면서, 먼저 아이누アイヌ의 '풍속개량·교화'에 의한 에조치의 '내국화'를 실현한 후 도쿠가와 왕조 전역에 걸친 '전례교화典禮教化'를 통해 '민지民志의 통일'을 이루어야 한다고 주장한다. 이러한 주장은 동시대의 에조치 개발론에서도 나타나는데 그 대부분이 '서양인'을 모범으로 삼던 점이 주목된다. 가령 모가미 도쿠나이最上徳内の 『에조소시蝦夷草紙』는 막부의 최고 수뇌부였던 혼다 타다카즈本多忠壽에게 헌

정되어 막부내의 에조치 개발론, 상지론上知論에 적지않은 영향을 주었는데(구로다 겐로쿠黒田源六, 1942년), ‘서양인赤人の 풍속에 교화되는’ 당시의 상황 속에서 ‘열도의 토인土人을 무육교도撫育教導’할 것이 제언되고 있다(가쓰라지마 노부히로, 2008년). 이 점과 관련하여 세 번째로 지적할 수 있는 것은 당시 급속히 대두한 양학洋學이 모두 이와 같은 대외방위책과 밀접히 결부되어있었다는 점이다(군사과학화)(사토 쇼스케佐藤昌介, 1980년). 더욱이 후기미토학이 그러했듯이 도쿠가와 왕조의 유교·주자학은 형이하학(예술)으로 자리매김된 양학과의 절충에 매우 관용적이었는데, 이는 오히려 형이상과 형이하의 분리가 진행된 만큼 양학과의 절충이 용이했기 때문이라고도 생각된다. 저 스기타 겐바쿠杉田玄白 역시 연구자들 사이의 논쟁이 있긴 하지만 ‘난한蘭漢’ 병용의 입장에 가까웠다(야마자키 아키라山崎彰, 1982년). 그리고 대외방위적 관점에 따른 양학의 섭취는 현저하게 형이하적 측면에 한정되었는데, 반대로 그 형이상학적 측면, 예를 들어 기독교에 대해서는 단호한 배격의 자세를 관철하였다. 이에 비해 청조와 조선 왕조에서는 유교·주자학이 사회시스템의 심부를 규정하고 있었을 뿐만 아니라 형이상과 형이하가 나누어지지 않는 체계적 사유로서 강고히 존재하고 있었기에, 비록 형이하적인 것이라 하더라도 서양의 학예에 대한 거절의 정도는 매우 강했다. 물론 청조와 조선왕조에서도 양학에 대한 연구는 행해지고 있었다. 특히 청조에서는 서학이라 불리던 양학의 한역漢訳이 의욕적으로 진행되고 있었으며 그 발신력이 동아시아에서 수행한 역할은 결코 작지 않았다. 예를 들면 명나라 말기에 입화入華한 예수회 선교사 아레니(G. Aleni)=艾儒略가 저술한 『직방외기職方外記』가 은밀히 일본에 반입되어 번역까지는 아니지만 필사로 전파된 것이나, 청나라 초기에 옹명우熊明遇의 『격치초격致草』 등을 기반으로 하여 유예游藝가 저술한 『천경혹문天經或問』이 일본에서도 널리 유통되었다는 점 등을 들 수 있겠다(야마다 게이시山田慶児, 1998년). 그리고 조선왕조의 이익, 정약용 등이 주장한 ‘실학’ 역시 조선의 ‘사상지도’를 변화시킨 점이 지적되고 있다(이광래, 2010년). 다만 유교·주자학이 공식 이데올로기로서 존재했던 이들 왕조의 왕권 증추부에 있어서 여전히 양학의 영향력은 한정적이었던 것으로 보인다.

3. 국민내셔널리즘

그런데 18세기 후반에서 19세기 후반에 걸쳐 동아시아는 ‘근세제국’의 분해과정=국민내셔널리즘의 생성기에 접어들게 된다. 여기에 직접적 계기가 된 것이

‘세계=경제’, 즉 세계자본주의의 동점이었음은 두말할 필요가 없겠으나, 먼저 국민내셔널리즘에 대해 간략하게 정리해보도록 하자(앤더슨B. Anderson, 2007년. 강상중, 2001년. 오사와 마사치大澤真幸, 2007년). 일반적으로 국민내셔널리즘이란 고대인이 상상한 한정적인 공동체 귀속의식을 텍스트에서 발견하고 이 귀속의식이 마치 국민전체가 고대 이래로 가지고 있던 것인 양 상상하는, 근대의 시간상 아래에서 창조(날조)(Fabrication)된 것이라 하겠다. 민족·민족의식 또한 그 산물로서 날조된 것에 다름 아니다. 이러한 귀속의식의 근간에는 언어·혈연·문화(정情)적 공동성의 상상이 존재하는바, 고대인이 남긴 텍스트를 문헌학적으로 해명하는 작업이 실은 고대에 극히 일부의 사람들이 상상한 귀속의식을 밝히는 것에 지나지 않음에도 불구하고 이것이 근대에까지 영향을 끼쳐 ‘역사적으로 존재해온 국민(민족)’이 상상되기에 이른다. 이들을 자명한 것으로 상상하는 과정에는 물론 출판혁명과 속어의 보급, 군대의 역할 등이 경시되어서는 안 되지만, 앤더슨이 19세기 유럽에서 국민내셔널리즘이 형성되는데 결정적인 역할을 행한 것으로서 ‘속어 사전의 편찬자, 문법학자, 언어학자, 문학자’를 지적하듯이, 세계사적으로는 20세기에 이루어진 국민적 학문의 학술적·제도적 성립이 국민내셔널리즘의 창조=상상에 있어서 중요한 계기가 되었다. 그러므로 국민내셔널리즘은 18세기 후반부터 20세기 초기에 걸친 약 100년이라는 긴 시간을 거쳐 자명해져간 것이며, 최종적으로는 제국=침략전쟁, 학교=근대학술, 언어=국어 등의 확립에 의해 사람들의 의식 속에 깊게 자리 잡게 된다.

도쿠가와와 일본의 경우 국민내셔널리즘의 최초의 발생은 무엇보다도 모토오리 노리나가本居宣長로 대표되는 근세국학의 성립에서 찾을 수 있다. 돌이켜보면 ‘국가팔론国歌八論’ 논쟁 이후 근세국학에 주어진 가장 큰 문제군은 국경을 초월하는 계급문화·의례로서 존재해온 노래歌와 한시에 이제는 계급을 넘어선 계층이 참가하기 시작했다는 사태에 새로운 의미를 부여하는 작업이었다(도키 겐마로土岐善麿, 1943년). 이를 가다노 아리마로荷田在満는 ‘완가翫歌’로 파악하였고 다야스 무네타케田安宗武는 주자학적 교계敎戒로 설명하고자 했으나, 아리마로와 무네타케 사이에 벌어진 논쟁의 초기 단계에서는 이미 계급문화성을 박탈당한 노래와 한시의 기원을 찾는 동시에, 노래의 현 상태를 어떻게 새롭게 정의할 것인가의 문제가 제기되었음에 불과했다(우사미 기소하치宇佐美喜三八, 1987년). 그리고 그들은 오히려 한시의 변천이라는 관점에서 노래를 인식하려 한 점에서는 상이점보다 공통점을 지니고 있었다. 이를테면 그들과 노래는 ‘근세제국’적 공동성 안에 존재했던 것이다.

그렇지만 모토오리 노리나가가 ‘국가팔론’에 평을 덧붙여 간행하고 지식인 계층에 이것이 유포되자, 이와 동시에 새로운 인식의 축으로서의 ‘야마토 언어やまとことば’, ‘정情的 공동성’이라는 문제가 전면에 등장하게 되었다. 이보다 앞선 시대의 가모노 마부치賀茂真淵는 ‘먼 옛날’의 ‘노래’, 특히 만요슈万葉集에서 추출한 ‘자연스러운’ 노래를 노래의 본질로서 칭송하는바, 이 ‘노래’를 통해 ‘태곳적 사람들의 마음’의 ‘모습’을 파악할 수 있으며 이로부터 ‘스스로 흘러온 것’인 ‘신황神皇의 도’를 알게 된다고 주장한다(『邇飛麻那微』). 나아가 마부치는 이렇게 ‘자연스러우며 ‘정직한’ ‘태고’ ‘신대神代’의 ‘옛날로 돌아갈’ 것(=복고)을 제창한다. 복고라 하면 쇠퇴사관衰退史觀에 입각한 전근대적 역사인식을 떠올리기 쉬운데, 여기서는 신대일본과 ‘마부치의 현대’(도쿠가와 일본)에 이음매를 두어 시간적·계기적으로 완결된 내부를 성립시키고자 하는 사유에 주목해보자. 국학계열의 복고사상이——유교계열의 복고사상과는 달리——신대로부터 현대를 비추어 넘어서 ‘역사적인 일본’을 상상적으로 구성하는 구조가 여기에 드러나 있다. 마부치는 이를 ‘해가 솟아오르는 나라’로 개념화하고 이를 ‘먼 옛날’의 언어인 ‘오십음五十音’을 가지고 칭송함으로써 ‘가라쿠니唐国’를 비판한다(『語意考』 『国意考』).

노리나가는 마부치보다도 ‘황국의 옛 언어’에 대한 가구假構를 더욱 명확히 한 점에서 주목된다. 덧붙이자면 마부치 역시 “옛 노래를 가지고 옛 마음과 말詞을 알며 그로 미루어 옛 삶의 모습을 알 수 있다”라 하고(『国意考』), ‘옛 말’에 따라 ‘옛 삶의 모습’을 밝힐 것을 주장하고 있다. 다만 마부치는 ‘옛 말’의 ‘음音’을 “천지가 스스로 내는 소리”, 즉 ‘천지자연’에 통하는 ‘음’으로 파악하는바 ‘스스로’=‘자연’에 의거하는 자세를 잃지 않았다(『語意考』). 말하자면 마부치는 ‘자연’과 통하는 것으로서 ‘옛 말’을 발견한 것인데, 여기에는 마부치 이전의 ‘근세제국’적인 사유의 흔적이 엿보인다. 이에 반해 노리나가는 “마음을 헤아려 보기에 번잡한 것을 좋아하는” 한자=시詩에 대치되는 “먼 옛날의 정이 느껴지는 말”, “먼 옛날의 우아한 마음이 드러난 말”에 의한 ‘황국’의 노래야말로 “신의 나라의 마음이 피어난 것”이라며 선양한다(『石上私淑言』 券二). 노리나가는 이 “먼 옛날의 정이 느껴지는 말”에 의거하여 고대에 가구된 언어의 ‘다름異’을 전면에 내세움으로서 ‘언어의 모습’이 ‘심히 다르다’는 점을 공동성의 중핵에 두었던 것이다. 이는 “모든 일을 모두 모으는 경우라라도 이 내외의 분별을 잊어서는 안 된다. 황국은 안이며 당唐은 밖”(『馭戎概言』)이라는 차이성이 머나먼 ‘옛 언어’로 가구되고, 결코

호환성을 지니지 않는 것으로 파악된 ‘언어의 모습’을 통해 ‘황국’의 동질성이 언급될 것임을 의미했다. 그렇지만 18세기 말까지 노리나가의 주장은 아직 자명성을 획득한 담론의 위치에는 이르지 못했었다. 노리나가 등의 주장이 국민의 상식이 되기까지는 근대학술이 결정적으로 중요한 역할을 행했는데, 이는 100년이라는 시간을 필요로 했다. 노리나가, 그리고 『고지키古事記』나 『만요슈』는 차라리 근대일본의 국민내셔널리즘에 의해 ‘발견’됨으로서 자명성을 얻게 된 것으로 보아야 한다(고야스 노부쿠니子安宣邦, 2000년. 시나다 요시카즈品田悦一, 2001년).

이러한 국학적 주장은 ‘근세제국’의 변경지역, 그러니까 유교·주자학의 정착이 가장 뒤쳐져 있던 도쿠가와 일본이었기에 도리어 발생할 수 있었다. 청조와 조선왕조가 지닌 유교·주자학이라는 제도적·사회적으로 강고했던 존재는 국민내셔널리즘과는 결코 친화적이지 않았었다(강재언, 2001년). 그러나 이는 긍정·부정의 문제로 환원될 만한 문제가 아니다. 우리가 여기서 응시해야만 하는 것은 동아시아 ‘근세제국’ 내부에서 일어난 국민내셔널리즘의 불균등한 발생인바, 이는 이윽고 동아시아적인 연대와 일체성에 깊은 상처를 남기고 현저한 훼손을 가져오기에 이른다.

4. 아이자와 야스시會沢安 『신론新論』의 성립

간세이기 이후의 사상경향과 국학적 사유의 발생, 이들이 19세기 전반기 도쿠가와 사상의 기저를 구성한다. 그런데 그럼에도 불구하고 관학의 지위에 오른 쇼헤이자가 학문소 등에서는 도리어 유교·주자학이 ‘정학’으로서 처음으로 제도화되고, 또한 번교와 데라코야 등을 통해 유교·주자학이 그 체계성을 잃어가면서도 보급되었던 것이 대체로 19세기에 들어선 이후였다는 점에도 나타나듯이, 가세이化政(1804-1830년)~덴포天保기(1830-1844년)는 유교·주자학이 관민에 구애됨 없이 널리 융성했던 시기였음을 간과해서는 안 된다(오규 시게히로荻生茂博, 2008년). 청조고증학의 영향도 이 시기에 비로소 현저해졌다(하야시 쫓사이林述齋 등). 특히 최근의 연구에서 명확해진 것처럼 막부 말기에 이르기까지 쇼헤이자가 학문소는 막부 관료로의 등용문의 역할을 지니고 있었다(마카베 진眞壁仁, 2007년. 나라 가쓰지奈良勝司, 2010년). 그 가운데에서도 핵심으로 주목되는 것이 고가 토안古賀侗庵이다. 고가는 ‘내우외환’의 상황에서 ‘약約’에 기반을 둔 대등한 국제질서관에 입각하여 편협한 양이론자攘夷論者를 비판한 것으로 잘

알려져 있다(『海防臆測』)(마에다 츠토무前田勉, 1996년). 고가의 『해방억측海防臆測』은 구전과 필사로 광범위하게 전파되었고 이에 영향을 받은 고가 문하생의 대부분은 봉당의식 하에 결집하여 막부의 ‘외무관료’로서 활약하게 되는데, ‘적극개국론’의 조류를 형성한 것도 바로 이들이었다(도다 우지요시戸田氏榮, 고가 긴이치로古賀謹一郎, 이와세 다다나리岩瀬忠震, 호리 도시히로堀利熙, 미즈노 다다노리水野忠徳, 나가이 나오무네永井尚志 등). 지금까지 소위 ‘대외추종적’ 자세를 견지한 것으로 여겨져 온 이들 인맥의 사상적 배경에 실제로는 쇼헤이자카 학문소와 고가 토안의 유교적 보편주의가 존재했던 셈이며, 이를 주춧돌로 삼아 동아시아 예禮적 국제질서의 형성이 도모되었던 것이다.

그렇기는 하지만 전체적인 추세에서 가세이~텐포기는 ‘근세계국’적 공동성의 명백한 부식과 분해가 촉진되었던 시기였음은 부정할 수 없다. 예를 들면 그 대부분이 유학자이기도 했던 양학자들 사이에서는 청조를 ‘시나支那’라고 경멸하여 일컫는 경향이 짙어졌으며, 국학과 후기 미토학에게도 중화문명은 극복과 대치의 대상이 되어 갔다. 이러한 와중에 영국의 직간접적인 위협은 유교·주자학에 커다란 그림자를 드리우게 되었고, 이로 말미암은 변조는 존왕양이운동尊王攘夷運動의 바이블이 되는 아이자와 야스시會沢安의 『신론新論』을 낳았다——주지하다시피 마키 이즈미真木和泉, 요시다 쇼인吉田松陰, 히라노 구니오미平野国臣 등이 기도한 사상형성은 모두 『신론』에 자극을 받은 것이다——. “제왕을 모시게 하여 사해를 보전하고 오래토록 평안하게 다스리어 천하에 동요가 없다는 것은, 만민의 두려움과 공포를 통해 세상을 손아귀에 쥐는 바에 있지 않고, 억조億兆의 마음을 하나로 하여 이에 모두가 친밀함을 느껴 멀어지는 것을 견디지 못하게 되는 실감을 진정으로 받들게 하는 바에 있다”라는 문장으로 시작되는 『신론』은 심각한 대외적 위기감에 대처하기 위해 ‘억조의 마음을 하나’로 해야 한다는, 이른바 ‘인심수렴人心收攬’과 그 ‘술術’의 긴요함을 설파한 것이었다(비토 마사히데尾藤正英, 1973년). 여기서 ‘술’이란 먼저 ‘국체国体’를 분명히 하고 다음으로 ‘충효일치’를 구현할 ‘제정일치’를 실현하는 것이었다. 아이자와가 ‘제정일치’의 기본으로 여긴 것은 국가적 ‘사례祀禮’였다. 즉 ‘천자’가 직접 ‘천신지기天神地祇’, ‘천조天祖’ 등을 제사지내고 조정이 다이조사이大嘗祭, 쓰키나미노마츠리月次祭, 니나메사이新嘗祭 등을 실시함에 따라 “백성들은 매일 매일 이로 인해 가르치지 않아도 환히 알 것이요, 말하지 않아도 깨달을 것이며, 자신이 모시는 주군에게 스스로 충성을 올리고 이와 함께 천조天朝를 봉대奉戴할 터, 백성의 마음은 여기서 하나가 된다”는 것이 『신론』의 구상이다. 더군다나 『신

론』의 주장은 사실 ‘서이西夷’를 통해 배운 것이었다. 곧 “그러므로 서이의 국가들을 속속들이 살펴보면, 반드시 먼저 통시通市를 하여 그 허실을 엿보고 허술한 부분이 보이면 바로 병兵을 일으켜 습격하거나와 그렇지 않을 경우에는 이교夷教를 주창하여 민심을 선혹煽惑한다……이 술術이 미치지 않는 곳이 없다”고 설명하고 있듯이, ‘통시’·‘병’·‘이교’에 의한 ‘민심선혹’이라는 ‘서이’의 ‘술’이 위기의식 하에 파악되고 있는데 그 가운데에서도 ‘이교’에 의한 ‘민심선혹’이 특히 경계되고 있다. 그래서 “그들이 우리를 어지럽게 하는 술을 우리가 거꾸로 이용”할 것이 주장되고, ‘그들의 술’을 ‘거꾸로 이용’한 ‘동점서피東漸西被’, ‘사예四裔의 홍화弘化’가 주장되고 있는 것이다. 이 주장은 물론 ‘선동적 과장’을 포함하고 있으며, 시마바라의 난島原の乱이나 종교반란一向一揆의 ‘기억’이 아이자와의 뇌리에 남아있던 점도 부정하기 힘들다(야스마루 요시오安丸良夫, 1992년). 하지만 『신론』에 앞서 1806년 무렵에 저술된 것으로 보이는 『치시마 이문千島異聞』에는 러시아의 ‘페텔’(포르트대제)을 칭찬하는 아래와 같은 기술이 있다(구리하라 시게유키栗原茂幸, 1993년).

페텔은 돈을 많이 들여 서양 여러 나라의 유명한 학자를 받아들이고 학교를 곳곳에 세워 학생들을 가르친다……이로 인해 학술과 공예의 심오함을 깨닫는 자가 날로 늘어나고 또한 페테르부르크의 학교에서는 교과教科《교법教法》을 지키는 것을 주로 함, 치과治科《정사政事》를 배우는 것을 주로 함, 의과医科《치료를 주로 함》, 도과道科《교과教科》를 세우는 것을 주로 함》의 네 과를 두어 밤낮으로 정력을 쏟아 연구한다……페텔은 지모智謨가 매우 깊은데, 그 뛰어난 지략을 가지고 늘 백성을 평안히 하고 나라를 부강하게 하는 토공土功을 일으켜 이익을 가져오며 포도나무를 심어 백성의 먹을거리를 채우며 학교를 지어 법교法教를 넓히고 군대를 훈련시켜 적국을 떨게 한다.

이 책이 가쓰라가와 호슈桂川甫周역 『노서아지魯西亜志』, 마에노 료타쿠前野良沢역 『노서아본기략魯西亜本紀略』, 곤도 모리시게近藤守重역 『변요분계도고辺要分界図考』, 야마무라 마사나가山村昌永 『정정증정 채람이언訂正増訂采覽異言』 등 다양한 정보에 의거하여 지어졌다는 점에서 아이자와가 러시아의 정보에 대한 나름 정확한 파악에 노력했다는 것을 알 수 있는데, 이는 물론 ‘페텔’시대의 ‘인심수람’에 대한 관심에 따른 것이었다.

아이자와의 『치시마 이문』은 러시아인이 “에조의 제도諸島를 잠식하고 무인도에는 사람을 심어 해마다 번식시켜 점점 더 부강해지는데” 것에 자극되어 저술된 것이며, 또한 『신론』에서 에조치에 관한 언급이 누차 보이는 점에도 명백히 드러나 있듯이 ‘인심수람’은 에조치 ‘개발’론에게 보다 절박한 실천적 주장이 되어가고 있었다. 에조치 ‘개발’론은 미토번水戸藩과 친교가 있었으며 아이자와도 정보를 접하고 있던 혼다 토시아키本多利明 등에 의해 주장되었는데(『赤夷動靜』, 『西域物語』, 『經世秘策』 등), 이는 에조치로의 러시아의 접근이라는 커다란 위기감 속에서 성립한 것으로 러시아가 에조치에서 행하고 있는 것을 ‘배워가면서’ 아이누를 ‘무욕교화’한다는 노골적인 ‘화인和人’화 정책이었다. 여기서 말하는 ‘무욕교화’는 비록 그 대상을 아이누로 삼고 있긴 하지만, 이와 동시에 ‘인심수람’의 수단으로서 풍속·언어·종교가 주목되고 있는 점을 간과해서는 안 된다. 후기 미토학이 주장한 ‘인심수람’은 이러한 에조치 ‘개발’론과 공명해가며 성립한 담론이었다(기쿠치 이사오菊池勇夫, 1984년).

지금까지 설명한 아이자와 야스시의 사상을 동아시아 사상사라는 관점에 비추어서 파악해보자. 해방론海防論에 현격히 특화된 위기의 신학神學이라고도 할 수 있는 『신론』에는 간세이기 이후 유학·주자학의 분해가 맞이한 결말, 즉 (2)절에서 언급했던 세 가지의 사상경향이 선명하게 각인되어 있다. 더군다나 『신론』에는 국민내셔널리즘적 담론과 국학적 천황론의 그림자가 드리워져 있으며 이후의 근대국가 이데올로기가 이러한 후기 미토학을 바탕으로 구축되었다는 점을 감안하면, 이를 통해 동아시아 ‘근세계국’의 사유가 분해되는 과정과 이것이 이윽고 국민내셔널리즘으로 귀착해가는 하나의 전형을 볼 수 있을 것이다. 서양(기독교)이 가져온 커다란 충격의 영향을 받으면서도 이와 대치하는 교화(국민화)사상으로 재구성된 유교의 모습이 바로 그것이다. 아이자와는 여기에 제정일치 사상과 그 중핵을 이루는 천황의 주장을 더한 것인데, 이는 일본내셔널리즘의 하나의 변용된 형태에 불과하며 그 전부는 결코 아니다. 청조와 조선왕조(대한제국) 역시 각각 전례교화의 중심을 설정하면서 유교의 재구성을 모색하기에 이른다.

5. 존왕양이사상

존왕양이사상이야말로 후기 미토학을 거친 일본 유교·주자학의 분해과정이 도출한 하나의 귀결이 아니었을까? 게다가 근대국가의 이데올로기는 공식적으로는 도쿠가와 막부를 계승한 개국화친과 ‘세계=경제’에의 참가였음에도 불구하고,

실제로는 이 존왕양이야말로——‘제이制夷’, ‘충군애국’ 등으로 이름을 바꾸어 가며——1945년에 이르기까지 ‘밀교적 교의’의 핵심을 이루었다. 물론 근대 국가가 부국강병, 문명개화에 힘썼으며 서양의 과학기술을——군사기술에 편향된 것이긴 했지만——적극적으로 수용했던 것은 틀림없지만 그것은 앞에서 본 아이자와의 표현을 빌리자면 ‘거꾸로 이용’한 것이었으며, ‘그들의 술’을 ‘거꾸로 이용’하는 것에는 ‘동점서피’와 ‘사예의 홍화’라는 전략이 감추어져 있었다. 양이는 그저——무제한으로——연기되었던 것뿐이다. 따라서 존왕양이사상은 단지 최종적으로 메이지유신明治維新에 귀결된 일련의 사상을 가리킬 뿐만 아니라, 근대세계·서양세계와 대치했던 일본내셔널리즘의 중핵을 이루던 사유양식으로 파악할 수 있다(사사키 스구루佐々木克, 2001년).

존왕양이라는 개념자체는 유교적으로 보이기도 하는데 이것이 두드러지게 강조된 사태에는 오히려 그 분해와 변용이 새겨져 있다(비토 마사히데, 1977년). 분명 주자는 『논어집주』에서 ‘존주실尊周室, 양이적攘夷狄’이라 하였고 이는 일반적으로 존왕양이의 전거가 된 것으로 여겨지고 있으나, 그것은 반드시 존왕과 양이를 불가분의 관계로 제시한 것은 아니었으며 더구나 역사적 사태의 결과를 설명한 것으로서 마땅히 그러해야하리라는 것도 아니다. 그 중에서도 양이에 관해 말해보자면 이적의 ‘덕화德化’ 가능성을 완전히 부정하고 도쿠가와 일본의 경우처럼 양이교전交戰을 주장하는 것은 도리어 유교·주자학 사상이 분해된 결과라고도 할 수 있다(고이케 요시아키小池喜明, 1985년). 가령 크보스토프(N. Khvostov) 사건에 촉발되어 양이론자가 된 히라야마 시류平山子龍은 ‘이적은 인간이 아니다’, ‘덕을 품고 대해선 안 된다’고 하였으며(『上北闕書』), 사카시타몬가이坂下門外の 변遷에서 포박된 격렬한 양이가家 오하시 도쓰안大橋訥庵은 “이적은 서쪽 변방에 음기로 그윽한 곳으로 음흉하고 기만하길 좋아하며, 또한 얼굴에 드러내지는 않지만 탐욕이 가득해 도둑질할 계획만을 꾸미며 자질구레한 일에만 마음을 쏟으므로, 자연스레 용의주도한 성격이 되었다. 이를 사람에게 빗대어 말하자면 우리 신주神州는 남자고 서적西狄은 여자라 할 수 있겠다”고 하였는데(『關邪小言』), 둘 모두 서양의 ‘덕화’ 가능성을 조금도 인정하지 않고 있다. 이것이 얼마나 특이한 생각이었는가는 다수파에 속한다고 볼 수 있는 막유야스이 슛켄安井息軒이 오히려 “북적남만北狄南蠻 같은 자들도 가르치지 못할 것이 없다. 멀지 않아 우리의 도를 그들도 행하려 할 것이다. 군자의 도를 숙달하면 이단은 반드시 사라진다”고 하여 오랑캐 서양에서 ‘도’의 보급가능성을 설파하고 있는 것과 대조해 보면 쉬이 알 수 있다.

존왕 또한 마찬가지이다. 막부말기에 별안간 나타난 요시다 쇼인의 심정주의적 절대적 존왕론 등은 도쿠가와 일본 전체의 논조, 특히 역성혁명론의 입장을 취하는 유교·주자학의 논의와 비교해보면 위기의식의 표출과 ‘인심수람’을 위한 ‘술’로서 표명되었음이 명백해지는데, 이 역시 도쿠가와 일본 말기의 독자적인 사상이었던 것이다. 물론 도쿠가와 시대에도 천황에 관한 지식인들의 담론이 다수 있었음은 새삼스레 설명할 필요도 없다(이토 다사부로伊東多三郎, 1944년). 이런 담론들은 현실의 조정과 막부의 관계에 대한 인식과 연동하면서도, 나아가 명·청 왕조교대 후 ‘일본적 내부’의 선양을 위해 ‘황통연면皇統連綿’한 것으로서 천황을 파악하고 있었다. 상세한 논의는 생략하지만 여기서 중요한 점은 이러한 담론들이 천황가를 앞선 시대의 왕가로 설명하거나, 혹은 현재에도 명맥을 이어오는 존재로서 설명하던지 간에 대체로 유교·주자학적 치도관治道觀을 바탕으로 『일본서기』의 내용을 해석하는 것이었다는 점이며, 그런 의미에서 ‘근세제국’ 내부에서 왕가의 정통성을 논하는 담론으로서 존재했다는 점이다. 여기에서는 이러한 담론의 최초의 전회轉回가 간세이기에 도쿠가와 나리아키德川齊昭, 후지타 유고쿠藤田幽谷, 모토오리 노리나가, 마쓰다이라 사다노부 등에 의한 대정위임론大政委任論이 등장하면서부터 일어났다는 점만을 지적해두자(후지타 사토루, 1999년). 다만 실로 그 짧은 삶을 통해 천황관의 변용을 체현했던 요시다 쇼인에 대해서는 언급하지 않을 수가 없다. 애당초 쇼인은 대정위임론적 천황관을 표명하고 있었는데 우쓰노미야 모쿠린宇都宮黙霖, 야마가타 다이카山県太華와의 논쟁을 거쳐 “무릇 황국의 황국다운 점은 천하의 고귀한 것이 만고불변한다는 점에 있다. 만일 천자가 바뀌는 것이라면 막부도 임금이 될 수 있고, 제후도 임금이 될 수 있고, 사대부도 임금이 될 수 있고, 농민과 상민도 임금이 될 수 있고, 이적도 임금이 될 수 있고, 금수도 임금이 될 수 있다. 이리되면 황국과 시나支那·인도를 어찌 구별할 수 있으랴”(「太華翁の講孟筭記評語の後に書す」)고 말하기에 이른다. 여기에는 대정의 위임을 받았을 터인 막부에 대한 실망과 더불어 정치적 궁지가 가져온 위기의식의 결정화結晶化가, 이윽고 ‘만고불변’의 천황=‘천양무궁天壤無窮’의 신칙神勅’에 대한 ‘신信’이라는 심정주의적 절대적 존왕론에 이르는 과정이 선명히 드러나고 있다(기리하라 겐신桐原建真, 2009년). 분큐文久(1861-1864년) 이후의 존왕양이운동을 견인한 것은 이러한 심정주의적인 절대적 존왕론이었다. 다만 동시대적으로는 존왕양이사상 역시 의사擬似유교적인 것으로서 유통되고 있었음을 부정할 수 없다. 유교적, 다시 말해 ‘근세제국’적 이념을 토대로 하여 당시의 사람들은 정통성을 인식하고 있었으며, 여전히 유교·주자

학적 보편성은 강력한 구속력을 보지하고 있었던 것으로 생각된다.

하지만 심정주의적 절대적 존왕론은 머지않아 정치 리얼리즘의 태동으로 귀결되어간다(마쓰모토 산노스케松本三之介, 1969년). 마키 이즈미에서 사쿠마 쇼잔佐久間象山과 요시다 쇼인 그리고 구사카 겐즈이久坂玄瑞, 다카스기 신사쿠高杉晋作, 오쿠보 도시미치大久保利通에 이르는 과정은 존왕양이론이라는 비합리주의적 의식이 그로 말미암은 정치적 실천성을 도출하고, 나아가 선동적 정치 리얼리즘의 획득에 도달하는 과정을 웅변한다. 예컨대 마키 이즈미는 “그 가운데서도 특히 성리性理의 학學 등은 사리에 어긋나 있고 짐짓 선법사禪法師의 말투와 닮아서 그 논리가 고상한 것일수록 더욱 일용日用에는 무익하다.……비록 무학無學일지언정 이 알선斡旋의 재능이 있는 자는 어떤 일에도 공을 세우는 소용이 있다”(『何傷錄』)라 논하여 ‘학學’보다도 ‘재능’과 ‘소용’을 강조하고 있지만, 이와 같은 실용성의 사유는 ‘온 세계의 유일한 황제를 기리는 일’, ‘창업의 심덕’, ‘덕을 쌓는 일’, ‘친히 나가 정벌하는 일’ 등, ‘유덕有德’하며 능동적인 정치주체인 천황의 등장을 기대하는 환상적 낙천주의로 귀결하는 것이었다(『經緯愚說』). 이에 비해 아편전쟁에서 커다란 충격을 받은 사쿠마 쇼잔에게서는 ‘동양도덕·서양예술’(『省儻錄』)의 공존에 의한 현상타과라는 현실적인 정치인식과 자연과학적 통찰이 태어나고 있었으나, 이를 실천할 행동의 에토스는 아직 충분히 형성되지 못하였으며 주자학적 주지주의가 붕괴되는 일도 없었다. 이 양자를 대극에 위치시키고 요시다 쇼인 그리고 쇼카손숙松下村塾의 학생들을 보면 이러한 인식들을 결합한 현실 정치학Real Politics이 발생하는 것을 볼 수 있다. 메이지 유신=막부타도는 사상적으로는 이러한 과정을 거쳐 실현한 것이라고 일단 말할 수 있겠다. 다만 이는 동시에 ‘옥玉으로서의 천황’론으로 이어지는 일종의 허무한 마키아벨리즘을 불러일으켰다는 점도 간과해서는 안 된다(야스마루 요시오, 1992년). 잘 알려져 있듯이 쇼슈추토長州追討의 ‘칙령’에 관해 오쿠보 도시미치는 사이고 다카모리西郷隆盛에게 보낸 서간에서 “지당한 도리가 있어서 천하 만민이 당연하게 생각하고 받아들여야만 칙명이라 할 수 있습니다. 그렇지 못한 칙명은 칙명이 아니며 받들 이유도 없습니다”(『大久保利通文書』 一)고 하였으며, 이와쿠라 도모미岩倉具視도 메이지 유신 직전에 “평범한 수단으로는 이 위급한 상황을 바로 잡고 구하는 것이 불가능하다”, “필승의 계략이 없으면 성공을 거둘 수가 없다.……월경운객月卿雲客을 조종하고……위로는 조정을 봉대하고 아래로는 막부 열번列藩을 부려야”(『岩倉公実記』 中) 한다고 단언했다. 현실 정치학을 획득한 존왕론이 다다른 곳은 이와 같은 권모술수적인 작위주의였

던바, 그러므로 그 후예에 해당하는 근대일본의 국가주의자들에게 이러한 작위주의는 미심쩍기 이를 바 없는 황화皇化에 대한 열성적인 주장과 함께 깊게 각인되었던 것이다.

동아시아에 이와 같은 국가가 출현한 것은 청조와 조선왕조에게 있어서는 서양의 위기보다도 훨씬 위험한 ‘충격’이었던 것으로 보인다(아마무로 신이치山室信一, 2001년). 특히 조선왕조의 눈에 ‘만국공법’을 가장하여 자기중심적 외교를 강제해오는 메이지 신정부는 이전까지의 ‘근세제국’적 규범과 관습을 파괴하는 자로 비추어졌음에 틀림없다. 게다가 예조치를 편입하고 류큐琉球와 대만에 곧장 축수를 뺏치는 것에 대해 청조 역시 커다란 불신을 가지게 되었다. 동아시아의 변경부에서 일어난 정변은 비록 ‘세계=경제’로의 동아시아의 참가수위를 일거에 고양시키는 계기가 되었지만, 아직 사상사적으로는 유교·주자학적 이념이 동아시아 내부에 여전히 강력히 작동하고 있었다. 따라서 정변 이후에 동아시아의 여러 왕조가 본 일본은, 그중에서도 대다수의 유교계열의 지식인에게 있어서는 ‘근세제국’적 이념을 일방적이고 폭력적으로 파괴하는 동이東夷로 나타나게 된다. 제국주의적 폭력이라는 측면에서는 서양의 여러 나라와 동일했음에도 불구하고——서양의 여러 나라와는 달리——일본에 대해서만큼은 그와 같은 시선이 오늘날까지 동반되고 있는 것에는 이러한 역사적 배경이 존재한다.

6. 민중사상

마지막으로 동아시아 ‘근세제국’ 내부의 민중사상(농민사상)에 대해 일별하도록 하자. 여러 연구에 따르면 청조, 조선왕조, 도쿠가와 일본의 민중사상은 각각의 편차가 있긴 하지만 대체로 유불도 삼교일치적인 도덕률과 종교사상의 영향 아래에 놓여있었다고 한다(사와다 미즈호澤田瑞穂, 1982년. 최길성, 1992년). 개중에도 응보應報사상과 공과功過사상 등을 포함한 선서善書적 가치관, 『음질록陰隲錄』 등의 가치관이 적잖이 침투하여 도덕률의 중핵을 구성했다(사카이 다다오酒井忠夫, 1960년. 야기 이치오八木意知男, 2007년). 구체적으로는 ‘효순’, ‘충성’, ‘인시선서印施善書’, ‘구인救人’, ‘구축救畜’, ‘방생放生’, ‘시행’, ‘음덕’ 등을 선으로 여기고, ‘사음邪淫’, ‘탐욕’, ‘살생’ 등을 악으로 여기는 사상을 들 수 있다(샤오쿤肖琨, 2009년). 물론 유교(주자학 동림파東林派나 양명학)를 중심으로 도교 교단도 일정한 종교적 세력을 보유하고 있던 청조, 성리학이 국교적 위치를 차지하고 불교가 엄격히 억제되었던 조선왕조, 불교

가 어쨌든 국교의 위치에 있었던 도쿠가와 일본은 서로 사상표현이 달랐으며, 의례적 측면에서는 더욱 많은 차이가 존재했다. 그러나 각각 도교·유교·불교를 내걸고 있었지만, 민간에서 전개된 양상과 실태로서 수용되었던 조상제사나 풍수사상, 도덕률을 보면 차이보다는 오히려 공통점이 더욱 많았다는 점을 알 수 있다. 시기의 차이는 약간 있지만(조선에서는 15-16세기, 일본에서는 16-17세기, 청조에서는 18세기) ‘대개간大開墾’을 거친 이후에 소농을 중심으로 한 수도水稻 농경사회가 성립했던 ‘근세제국’의 내부는, 상속의 형태나 ‘역役’에 관련한 집과 촌락제도의 모습에는 커다란 차이가 나타나거나(후쿠다 아지오福田アジオ, 1992년), ‘특유의 엄격한 규범’이라는 점에서는 공통된 도덕적·종교적 세계가 존재하고 있었음이 확인된다(기시모토 미오, 1998년). 그리고 표류민의 기록에서도 나타나듯이 많은 차이를 인식하면서도 매우 비슷한 문화적 기준을 가지고 서로를 바라보던 민중 역시 이 점을 잘 나타낸다(하우봉, 2008년. 이케우치 사토시池内敏, 2009년).

18세기 후반 화폐경제의 침투에 따른 농촌사회의 변모, 계급분화, 농민투쟁에서도 동아시아 ‘근세제국’ 내부의 공통성을 찾을 수 있다. 가령 청조의 농민투쟁, 조선왕조의 민란, 일본의 백성봉기 등은 유사한 작법을 지니고 있었으며 그들의 요구에도 공통된 면이 많았다는 점은 이미 명백하다(조정달, 2000년). 특히 조선왕조의 민란과 일본의 백성봉기의 작법은 놀랄 정도로 많이 닮아 있는데, ‘근세제국’ 내부의 민중이 가진 일정한 공통문화를 여기에서도 확인할 수 있다(통문通文의 발송과 참가의 ‘강요’, 민회의 개최, 살인 없는 폭력의 행사 등). 또한 남부南部 백성봉기(산헤이 봉기三閉伊一揆)의 지도자 중 한 명(앗카무라 순사쿠安家村俊作)이 태평천국의 난의 정보를 모으고 있던 일은 잘 알려져 있는바, 이를 통해 일종의 ‘상상된 연대관계’를 발견할 수도 있겠다(차다니 주로쿠茶谷十六, 1980년).

다만 이들 민란을 사상사적으로 바라보면, 객가客家세력을 중심으로 기독교를 교묘하게 결합시키며 전개되었던 청조의 태평천국 운동(기쿠치 히데아키菊池秀明, 2010년), 그리고 『정감록鄭鑑錄』에 근거한 후천개벽(역성혁명)을 요구한 조선왕조의 민란(쓰루조노 유타카鶴園裕, 2000년. 백승중, 2011년) 등과 같이 명확한 정치목표 및 세계관을 내세웠던 청조와 조선왕조의 민중운동과, 도쿠가와 일본의 그것 사이에는 무시하지 못할 차이점 또한 존재했다. 도쿠가와 일본의 ‘요나오시世直し’ 운동에는 인정仁政의 요구와 지배번藩의 변경 등 제법 정치적인 것들이 포함되어 있었지만, 정치체제 자체의 변경에 대한 주장은 많지 않았으며 이

를테면 개량적 색채가 농후했다. 그리고 무엇보다도 종교적 이단이 대규모의 농민 전쟁으로 발전하는 경우가 거의 없었다. 이에 관해서는 지배계급인 무사의 대부분이 성 근처에 집주하면서 농민과 직접 대치하지 않았던 지배기구의 형태, 유교와 같은 체계적 이데올로기에 의한 지배가 이루어지지 않았다는 문제, 정교일치형의 민중종교운동이 사단寺檀체제 아래에 봉인되었던 종교적 사정 등이 그 이유로 여겨지고 있다(야스마루 요시오, 1974년).

신불습합神仏習合적 불교나 이세伊勢신앙(태양신앙) 등의 민간신앙을 배경으로 ‘살아있는 신生き神’ 신앙으로서 발전해온 일본의 민중종교(여래교如來教·흑주교黒住教·금광교金光教·천리교天理教 등)에는 통합된 체계적 세계상이 드러나고 있지만, 도쿠가와 시대에 이것이 천년왕국을 지향하며 전개되는 경우는 매우 드물었다. 물론 이들의 민중관이나 사회관에는 꽤 투철한 평등사상이 나타나며 이를 신분제에 대한 비판으로 보는 것도 가능하다(무라카미 시게요시村上重良, 1958년). 천리교조 나카야마 미키中山みきが ‘우리는 모두 형제’(『おふでさき』)라고 한 것, 금광교조 아카자와 분지赤沢文治가 인간은 모두 ‘하나님의 자식’(『金光大神御覚書』)이라고 한 것을 그 예로 들 수 있다. 그러나 금광교에 전형적으로 나타나는 예이긴 하지만, 분지는 ‘주군은 신, 하느님도 신’이라 하여 도쿠가와 왕조에 참고 따를 것을 강조한다. 천리교의 나카야마 미키는 ‘곡저谷底’에서부터 ‘세상을 바로 잡을 것よなほり’을 설파하지만, 이는 종교적 ‘양기陽氣의 생활’을 기초로 삼는 것이며 정치성을 띤 것이라고는 보기 어렵다. 다만 메이지 유신 이후에 그들 대부분이 문명개화·서양화에 대해 비판적 입장을 취했다는 점은 중요하다. 예를 들면 아카자와 분지는 ‘천지의 도가 무너지고 있다’, ‘교도직敎導職으로는 안 된다’, ‘예전은 신대神代였지만 지금은 인대人代’(『お知らせ事覚帳』)라 하여 관습을 무시한 메이지 정부의 정책, 일방적이고 폭력적인 문명개화·서양화의 강압에 대하여 강한 분개를 표명한다(히로타 마사키ひろたまさき, 1975년. 가쓰라지마 노부히로, 2005년). 민중종교의 교조 대부분은 비록 ‘근세계국’ 내부의 민중사상과 네트워크를 공유하지는 못했을지언정, 상술한 점에서는 상당히 공통된 반응을 보이고 있었다. 그렇지만 여느 민중종교도 교조의 다음 세대, 달리 말해 근대국가에 의한 국민통합이 일거에 진전되는 1880년대가 되면 교도직 체제 아래에서 교의와 조직을 갖춘 근대종교로서 공인을 받기 위한 노력에 분주하게 되고, 결국에는 교파신도敎派神道로 편입되기에 이른다(가쓰라지마 노부히로, 1999년).

‘근세계국’을 횡단하는 민중 사이의 교류가 당시의 강력한 해금海禁체제의 작

동과 맞물려 한정적인 수준에 머무를 수밖에 없었던 것은 사실이다. 하지만 그럼에도 불구하고 19세기에 접어들면 화교의 활동, 광둥廣東을 거점으로 한 교역의 성행, 그리고 서양 여러 나라의 왕래가 활발해지고 민중 사이에서 정보·지식의 유통이 활성화되기에 이른다(하마시타 다케시浜下武志, 1997년). ‘근세제국’의 분해와 동시에 해역은 민간에게도 개방성을 띠어가게 되고 자본주의가 낳은 이민의 시대를 맞이하게 되는데(森田朋子, 2012년), 이는 수평적인 네트워크라기보다는 투기적·수탈적인 관계, 요컨대 근대자본주의의 저변을 구성하는 것으로 변화하고 있었다. 동아시아의 민중 사이에도 치열한 수탈·차별·지배의 바람이 거칠게 불어오는 20세기적 관계가 배태하고 있던 것이다.

7. 전망

위에서 보았듯이 도쿠가와 일본에서 유교·주자학은 18세기 이후가 되어서야 가까스로 민간에 유포·침투되었는데, 청조나 조선왕조와의 커다란 차이는 바로 여기에 있었다. 게다가 민간유교라는 것을 보자면 이는 형이상학적 체계가 아닌 교회사상에 특화된 도덕주의에 가까웠으며, 거기에 종교적으로는 신불습합적인 불교가 강고히 존재했던 점도 있었기에 제사나 의례와의 관계 또한 희박했다.

근대일본이 계승했던 유교란, 주자학 체계나 고학파의 논의, 반 소라이徂徠 학파의 ‘공공성’론도 그러했지만, 도덕주의적인 것(유교윤리)이었다는 점에 우선 주의하지 않으면 안 된다. 근대이후 유교·주자학은 한학漢學이라 불리게 되었으며 이를 통해 ‘근세제국’의 성스러운 사상, 보편사상이었던 유교가 서양적이기도 일본적이기도 않다는 의미를 포함한 ‘시나支那의 사상’으로 변질되고 있던 양상을 파악할 필요가 있으나, 여기서 중요한 점은 그 도덕주의적인 내용이 유교윤리라 칭해지던 사회유기체론 등과 결합했다는 점이다(이시다 다케시石田雄, 1954년). 청조, 조선왕조의 유교·주자학이 맞이한 근대와의 커다란 차이가 드러나는 지점은 바로 여기이다. 물론 도덕주의라는 것도 한편으로는 ‘동양의 정신’과 관련하는 것이었다는 점을 경시해서는 안 되며, 도덕의 중핵으로서의 유교윤리라는 인식은 적어도 20세기 중반까지는 일본에 남아 있었다. 특히 동양적인 것(일본적인 것)이 상상될 때면, 유교는 언제나 그 가운데 하나로 손꼽히고 있었다. 일본이 자신들의 입장에서 제멋대로 동아시아(동양)와의 ‘연휴連携’나 ‘연대’를 주창하는 경우에도, 한학과 함께(동아동문회東亞同文會 등) 유교는 그 주축으로서 제시되었다(나카무라 슌사쿠中村春作, 2002년).

하지만 근대일본의 한학(유교)과 도쿠가와 일본의 유교·주자학은 그 내실을 크게 달리하는 것이었다. 그 상이점 가운데 하나로서 도덕주의적인 것이 근대에 계승되었다는 점은 이미 설명했는데, 여기에서는 이로 인해 파생되는 다음과 같은 문제가 중요하다. 즉 형이상적 논의, 가령 이기론理氣論 등은 근대이후에 거의 검토되지 않게 되었으며, 형이상학과 형이하학적 부분에 근대자연과학이나 서양적 지식, 혹은 기독교적 신앙을 접목시킨 형태의 지식인들이 널리 보이게 되었다는 점이다(와타나베 가즈야스渡辺和靖, 1985년). 이는 계몽사상가나 초기의 기독교계 지식인뿐만 아니라 국민도덕론의 제창이나 교육칙어의 제정 등에 관계했던 국수주의적인 유교계열의 지식인, 나아가——편차가 있긴 하지만——아시아주의계열로 구분되는 형태의 지식인들에게 있어서도 마찬가지로 나타난다(나카무라 마사나오中村正直, 우치무라 간조内村鑑三, 이노우에 고와시井上毅, 이노우에 테츠지로井上哲次郎 등). 이리하여 서양지식의 수용에 소극적이며 중화주의적 자타인식을 여전히 보지하고 있던 예외적인 유학자·주자학자는 청일전쟁 후에는 시민권을 거의 잃게 되었고, 그 가운데 몇 명은 이윽고 확립하게 되는 ‘근대시나학’으로 흘러가게 된다(마치다 사부로町田三郎, 1998년). 이러한 현상은 일본이 ‘근세계국’의 변경부, 유교의 후진권역이었기 때문에 일어났던 사태였으리라.

한편 교화의 객체가 된 민중에게 천황제 교화사상과 결합한 유교적 덕목이 ‘교육칙어’나 수신修身 등의 학교교육, 군대 등을 통해 보급되었다. 이러한 과정은 이제 ‘동양의 패자覇者’로서 선양될 국민내셔널리즘의 불가결한 구성요소이자 동시에 서양화·근대화वाद도 모순되지 않는 것으로 인식되었다. 다만 ‘교육칙어’를 예로 들어보면 적어도 메이지기에는 ‘체계적 가치’를 지닌 것으로 여겨지지 않았으며, 여기에 기술된 내용은 각각 독립된 ‘통속도덕’으로서만 받아들여지고 있었다(가고타니 지로籠谷次郎, 1994년). 천황제와 유교적 덕목 사이에는 그럼에도 불구하고 여전히 메우기 힘든 괴리가 존재했던 것이다.

이와 마찬가지로 아무리 도덕주의적이었다 하더라도 유교로 인식되던 것이 국민내셔널리즘의 일부에 삽입되었다는 사태는 지식인들의 심각한 번민을 야기했다. 제아무리 속이려 해본들 공자·맹자·주자는 ‘시나인支那人’이었고, 이들과 한자를 포함한 중화문명의 영향은 도저히 씻어낼 수 없는 뚜렷한 흔적으로서 눈앞에 존재했다. 이는 지식인에게 있어 왕왕 숨길 수 없는 딜레마로서 반복되어 나타났으며, 이윽고 근대사상사 혹은 근대국어학의 하나의 테마가 되기에 이른다(고야스 노부쿠니, 2003년).

19세기 후반 이후에 청조와 조선왕조의 유교·주자학은 근대일본보다도 더욱 굴

질된 길을 더듬어 간 것으로 보인다. 정통과의 유학자가 보기에——형이하적인 것으로서 일부 수용되긴 했지만——서양의 지식은 그저 이적의 별난 신지식에 불과했으며, 성스러운 보편사상이었던 유교·주자학과 이를 결합시킬 필요성 또한 전혀 느끼지 않았다. 청나라 말의 노유老儒 커사오민柯劭忞이 서양지식에 무관심했던 것도 유교에 대해 조금도 흔들리지 않는 확신을 가지고 있었기 때문이다(사토 신이치佐藤慎一, 1996년). 서양이나 일본의 침략이란 것도 어차피 만이蛮夷의 소행일 뿐, 그다지 놀랄 만한 일이 아니었다. 그러나 머지않아 국민내셔널리즘과의 결합이 청조와 조선왕조에서도 일정규모에 오르면 이에 따른 심각한 갈등이 일어나게 된다. 예를 들어 『한국통사』와 『한국독립운동지혈사』의 저자인 박은식은 유교계열의 지식인이라 할 수 있는데, ‘상문尙文’과 ‘상무尙武’ 사이에서 고뇌하며 ‘무강武強’으로 비추어졌던 식민지 지배자 일본에 대항할 길을 모색했다(쓰키야시 다츠히코月脚達彦, 2011년). ‘근세제국’ 해체의 마지막 장은 이러한 갈등이 ‘제국’을 내부로부터 과열시키는 형태로 진행되었다.

1차번역: 박희영(중앙대학)
수정 및 개역: 심희찬(리쓰메이칸대학)

【참고문헌】

- 『惺窩先生文集卷之九』 (『藤原惺窩集』 卷上 (1978) 思文閣出版)
『言志録』 (『日本思想大系46大塩中齋 / 佐藤一齋』 (1980) 岩波書店)
『川窪學舎記』 (『近世儒家文集集成⑤精里全書』 卷之十四 (1996) ぺりかん社)
『蝦夷草紙』 (『北門叢書』 一卷 (1972) 国書刊行会)
『邇飛麻那微』 『語意考』 『国意考』 (『賀茂真淵全集』 十九卷 (1980) 統群書類従刊行会)
『石上私淑言』 『馭戎概言』 (『本居宣長全集』 二卷, 八卷 (1965-93) 筑摩書房)
『新論』 (『水戸学大系②会沢正志齋集』 (1941) 水戸学大系刊行会)
『千島異聞』 (栗原茂幸 『翻刻千島異聞』 (1993) 『跡見学園女子大学紀要』 二六号)
『上北闕書』 (『日本海防史料叢書』 二卷 (1989) クレス出版)
『關邪小言』 (『明治文化全集』 二十三卷 (1929) 日本評論社)
『辨妄』 (『日本儒林叢書』 第四冊論弁部 (1929) 東洋図書刊行会)
『太華翁の講孟筭記評語の後に書す』 (『吉田松陰全集』 三卷 (1939) 岩波書店)
『何傷録』 『経緯愚説』 (『真木和泉守遺文』 (1913) 真木保臣先生顕彰会)
『大久保利通文書』 一 (『日本史籍協会叢書』 二十八卷 (1967年覆刻) 東大出版会)
『岩倉公実記』 中 (同 (1979) 原書房)
『おふでさき』 (『日本思想大系67民衆宗教の思想』 (1971) 岩波書店)

- 『金光大神御覚書』 『お知らせ事覚帳』 (『金光教典』 (1983) 金光教本部教庁)
- 朝尾直弘 (1991) 「東アジアにおける幕藩体制」 『日本の近世』 ① 中央公論社
- 荒野泰典 (1988) 『近世日本と東アジア』 東大出版会
- アンダーソン (白石さや他訳, 2007) 『定本想像の共同体』 NTT出版
- 李光来 (高坂史朗他訳, 2010) 『韓国の西洋思想受容史』 御茶の水書房
- 池内敏 (2009) 『薩摩藩士朝鮮漂流日記』 講談社
- 石川謙 (1938) 『石門心学史の研究』 岩波書店
- 石田雄 (1954) 『近代政治思想史研究』 未来社
- 伊藤多三郎 (1944) 『近世国体思想史論』 同文社
- 岩井茂樹 (2010) 「朝貢と互市」 『東アジア近現代通史』 ① 岩波書店
- ウォーラーステイン (川北稔訳, 1981) 『近代世界システム』 I・II 岩波書店
- 宇佐美喜三八 (1987) 『近世歌論の研究』 和泉書院
- 大澤真幸 (2007) 『ナショナリズムの由来』 講談社
- 荻生茂博 (2008) 『近代・アジア・陽明学』 ぺりかん社
- 籠谷次郎 (1994) 『近代日本における教育と国家の思想』 阿吽社
- 桂島宣弘 (1999) 『思想史の十九世紀』 ぺりかん社
- 同 (2005) 『増補改訂版幕末民衆思想の研究』 文理閣
- 同 (2008) 『自他認識の思想史』 有志舎
- 姜尚中 (2001) 『ナショナリズム』 岩波書店
- 姜在彦 (2001) 『朝鮮儒教の二千年』 朝日新聞社
- 菊池勇夫 (1984) 『幕藩体制と蝦夷地』 雄山閣
- 菊池秀明 (2010) 「太平天国における不寛容」 『東アジア近現代通史』 ① 岩波書店
- 岸本美緒 (1998) 「東アジア・東南アジア伝統社会の形成」 『岩波講座世界歴史』 ⑬ 岩波書店
- 衣笠安喜 (1963) 「折衷学派と教学統制」 『岩波講座日本歴史』 ⑫ 岩波書店
- 桐原健真 (2009) 『吉田松陰の思想と行動』 東北大学出版会
- 栗原茂幸 (1993) 『翻刻千島異聞』 『跡見学園女子大学紀要』 二六号
- 黒田源六 (1942) 『本田忠壽侯伝』 本田忠壽侯遺徳顕彰会
- 小池喜明 (1985) 『攘夷と伝統』 ぺりかん社
- 子安宣邦 (2000) 『「宣長問題」とは何か』 筑摩書房
- 同 (2003) 『漢字論』 岩波書店
- 酒井忠夫 (1960) 『中国善書の研究』 国書刊行会
- 佐々木克 (2001) 「攘夷と国是の位相」 古屋哲夫他編 『近代日本における東アジア問題』 吉川弘文館
- 佐藤昌介 (1980) 『洋学史の研究』 中央公論社
- 佐藤慎一 (1996) 『近代中国の知識人と文明』 東大出版会
- 澤井啓一 (2000) 『〈記号〉としての儒学』 光芒社
- 澤田瑞穂 (1982) 『中国の民間信仰』 工作舎
- 品田悦一 (2001) 『万葉集の発明』 新曜社
- 清水教好 (1992) 「松平定信の神国思想」 岩井忠熊他編 『天皇制国家の統合と支配』 文理閣
- 肖琨 (2009) 「仏道儒から仏神儒へ」 『東アジアの思想と文化』 二号
- 崔吉城 (重松真由美訳, 1992) 『韓国の祖先崇拜』 御茶の水書房
- 茶谷十六 (1980) 『安家村俊作』 民衆社

- 趙景達 (2000) 「開国前夜における朝鮮の民乱」 『民衆運動史』 ⑤ 青木書店
- 月脚達彦 (2011) 「近代朝鮮の儒教的知識人と『武』」 『韓国朝鮮の文化と社会』 ⑩ 風響社
- 辻本雅史 (1990) 『近世教育思想史の研究』 思文閣出版
- 同 (2010) 「素読の教育文化」 中村春作他編 『統「訓読」論』 勉誠出版
- 鶴園裕 (2000) 「朝鮮王朝後期の反乱」 『民衆運動史』 ⑤ 青木書店
- 土岐善麿 (1943) 『増訂国歌八論』 改造社
- 中村春作 (2002) 『江戸儒教と近代の「知」』 ぺりかん社
- 奈良勝司 (2010) 『明治維新と世界認識体系』 有志舎
- 河宇鳳 (金兩基監訳, 2008) 『朝鮮王朝時代の世界観と日本認識』 明石書店
- 浜下武志 (1997) 『朝貢システムと近代アジア』 岩波書店
- 尾藤正英 (1973) 「水戸学の特質」 『日本思想大系53水戸学』 岩波書店
- 同 (1977) 「尊王攘夷思想」 『岩波講座日本歴史』 ⑬ 岩波書店
- 福田アジオ (1992) 「アジアにおける家と村落」 『アジアの中の日本史』 I 東大出版会
- 藤田覚 (1999) 『近世政治史と天皇』 吉川弘文館
- 同 (2005) 『近世後期政治史と対外関係』 東大出版会
- 白承鍾 (松本真輔訳, 2011) 『鄭鑑録』 勉誠出版
- 前田勉 (1996) 『近世日本の儒学と兵学』 ぺりかん社
- 真壁仁 (2007) 『徳川後期の学問と政治』 名古屋大学出版会
- 町田三郎 (1998) 『明治の漢学者たち』 研文出版
- 松本三之介 (1969) 『天皇制国家と政治思想』 未来社
- 溝口雄三 (1995) 『中国の公と私』 研文出版
- 溝口雄三他 (2007) 『中国思想史』 東大出版会
- 村上重良 (1958) 『近代民衆宗教史の研究』 法蔵館
- 茂木敏夫 (2009) 「中国的世界像の変容と再編」 『二十世紀中国史』 1 東大出版会
- 森田朋子 (2012) 「移民と『からゆきさん』」 荒野泰典他編 『日本の対外関係』 ⑦ 吉川弘文館
- 八木意知男 (2007) 『和解本善書の資料と研究』 同朋社
- 安丸良夫 (1974) 『日本の近代化と民衆思想』 青木書店
- 同 (1992) 『近代天皇像の形成』 岩波書店
- 山崎彰 (1982) 「蘭学成立の思想的前提とその歴史的意義について」 『日本洋学史の研究』 VI 創元社
- 山下範久 (2003) 『世界システム論で読む日本』 講談社
- 山田慶児 (1998) 「中国の『洋学』と日本」 『洋学史学会研究年報⑥』
- 山室信一 (2001) 「国民国家形成のトリアーデと東アジア世界」 古屋哲夫他編 『近代日本における東アジア問題』 吉川弘文館
- 渡辺和靖 (1985) 『増訂版近代思想史』 ぺりかん社

***** 【요지】 *****

17세기에서 18세기는 13~16세기에 벌어진 제국의 수축과 '대항해 시대'를 거친 이후의 세계사적 '근세제국'의 시대로 파악할 수 있다. '근세제국'이란 '보편=재지'의 이중 잣대가 기준으로 정착되었던 단계를 가리킨다. 동아시아에 있어서 이는 명조와 청조가 이념적 중화로서 존재하면서도 조선왕조, 도쿠가와 왕조, 동남아시아와 서아시아의 각

왕조가 정치적, 문화적으로 자립해 가는 과정으로 나타났다.

동아시아의 이념적 보편성을 체현하는 것은 유교·주자학, 그리고 중화사상이다. 이들은 명·청조나 조선왕조에서는 과거제의 채용과 함께 정치체제에 편입되었으며 사회시스템 자체에도 깊이 뿌리내린 이념으로 존재했다. 가령 중국에서는 종족제나 공동주의적, 상호부조적 시스템의 심부에 유교·주자학이 침투해있었다. 한편 동아시아 변경부에 위치한 도쿠가와 왕조는 무가의 압도적 우위에 놓인 지배기구였던바 과거제는 채용되지 않았고 유교·주자학의 영향도 일부에 그치고 말았다. 이러한 보편성이 이념으로 작용하거나, 다른 한편 제지성이 강화되고 정치적으로는 중화제국의 영향력이 이완되어 갔던 것은 명·청조와 주변 여러 왕조의 관계에서도 엿볼 수 있다. 특히 여기에 영향을 준 것으로 명청 왕조교대라는 격동을 들 수 있다. 이전까지 중화로 여겨졌던 명조가 멸망하고 이적으로 인식되던 청조가 성립함에 따라 동아시아 여러 지역에서 중화의 파위 헤게모니는 확실히 쇠퇴했으며, 조선왕조나 도쿠가와 왕조에서는 자국의 왕조를 중화로 여기는 자의식이 등장하게 된다.

이러한 과정은 사상사적으로는 유교·주자학의 체계적 분해의 과정으로 볼 수 있으나, 분해를 겪는 와중에도 이미 방대하게 축적되어 있던 지의 집적 자체는 변함없는 지의 발신 지로서의 지위를 보지하기에 충분한 것이었으며, 지의 표상인 한자·한문은 여전히 '성스러운 문자'로서 존재했다. 조선왕조와 도쿠가와 왕조는 연경사나 나가사키 무역을 통한 청조로부터의 지의 수입에 계속하여 노력하였으며, 이러한 의미에서 청조는 19세기말까지 이념적 중화로서 존재할 수 있었다. 조선왕조에서는 명청 왕조교대 이후 조선중화주의, 동화주의 등의 경향이 강해졌으며 게다가 왕조내부의 당쟁이 주자학과 깊이 연관되어 있었기 때문에 언뜻 보기엔 주자학적 이념이 강화된 것처럼 보이기도 하지만, 이는 실패적 중화의 부재에 의한 것이었던바 중화문명권 확산에 나타난 하나의 경향으로 보아야만 한다. 변경에 위치해있던 도쿠가와 왕조에서는 고향파적 수정과 일본형 화이사상의 태두가 일부 보이긴 하지만 사회시스템 전체에 광범한 영향력을 가지는 데까지는 이르지 못하였으며, 왕조의 중심 이데올로기는 오히려 '무위'의 강조를 거쳐 교호기에는 무단정치로 회귀하는 등, 중화문명권으로부터의 자립의 경향은 강해졌다.

After the contraction of the empires from the thirteenth to the sixteenth century and the end of the so called Age of Discovery, the period between the seventeenth and the eighteenth centuries can be understood as the age of the Early Modern World Empires. The Early Modern World Empires refer to the stage when the double standard of universalism = localism is firmly established. In East Asia, it appeared as the process from the Ming to the Qing Dynasty by which even though the Middle Kingdom continued to exist ideally, the Joseon Dynasty, the Tokugawa Dynasty and the several kingdoms in Southeast and West Asia became politically and culturally independent.

The ideal of universalism in East Asia is embodied in Confucianism, the Xi school of Neo-Confucianism (Zhuxiism) and the Middle Kingdom ideology. In the Ming, Qing and Joseon dynasties it was included in the political system through the civil service examination system, and existed as a deep-rooted ideal in the social system as well. For example in China, Confucianism and Zhuxiism penetrated the depths of the clan system and the cooperative, mutually support system. On the other hand, the Tokugawa Dynasty, situated in the frontier area of East Asia, was a structure of government dominated overwhelmingly by the samurai class where the civil examination system was not adopted and the influence of Confucianism and Zhuxiism was limited. While this kind of universalism continued to be adopted as an ideal, its local characteristics were reinforced. The relaxation of the political influence of the Middle Kingdom Empire can be also gathered from the relations between the Ming or Qing dynasties and

the several peripheral kingdoms. What exerted a great influence on it was particularly the violent shock of the Ming-King transition. With the collapse of the Ming dynasty, regarded until that moment as the reflection of the Middle Kingdom, and the coming into existence of the Qing dynasty, perceived as barbarous, the power hegemony of the Middle Kingdom in the different regions of East Asia undoubtedly declined and in the Joseon and Tokugawa kingdoms appeared the self-consciousness of being the Middle Kingdom.

This process is grasped in intellectual history as the process of the systematic dismantlement of Confucianism and Zhuxiism, but being nevertheless a dismantlement, the accumulation of a huge amount of stored knowledge was enough to preserve its rank as the place of utterance of knowledge, and Chinese characters and classical Chinese will exist as before as a sacred language. The Joseon and Tokugawa dynasties continued to make every effort to import knowledge from the Qing Dynasty through the Joseon missions to Imperial China and the Nagasaki trade. In this sense, the Qing Dynasty existed until the end of the nineteenth century as the ideal Middle Kingdom. In Joseon Korea, the tendency to a Joseon-centered or East of Middle Kingdom-centered ideology got stronger after the Ming-Qing dynastic transition. Moreover, because of the tendency to link inseparably the dynasty's intra-factional struggles with ZhuXiism, the ideas of Zhuxiism seemed at first sight to be being reinforced but in fact this occurred because of the absence of the Middle Kingdom. In this sense, that can be understood as a tendency to the diffusion of the sphere of influence of the civilization of the Middle Kingdom. In the peripheral Tokugawa Dynasty, it can be seen on the one hand the ancient learning school revisionism and the rise of the ideology of the Japan-centered civilization versus barbarism order. However, it did not exert broad influence on the social system as a whole, and the ideology of the nucleus of the dynasty was, if anything, an emphasis on the military authority, and from the Kyoho period onwards (1716-1736) there was furthermore a return to the military government. Here too the autonomy from the sphere of influence of the civilization of the Middle Kingdom strengthened.

영문제목: The thought trend of the Tokugawa dynasty solution last stage

영문성명: KATSURAJIMA Nobuhiro