

「경천애인설」에 나타난 나카무라 마사나오의 사상적 전환*

이새봄

1. 머리말

이 글은 일본 메이지(明治) 초기를 대표하는 지식인의 한 사람인 나카무라 마사나오(中村正直, 1832~1891)의 메이지 유신을 전후로 한 사상의 전환에 대한 고찰이다. 특히 메이지 원년(1868)에 집필한 「경천애인설」(敬天愛人說)의 분석을 축으로 논의를 진행할 것이다.

기존의 메이지 사상 연구에서 나카무라는 소위 계몽사상가로서의 성격

이새봄(李セボン) 서울대학교 강사. 연세대학교 정치외교학과를 졸업하고 도쿄대학 종합문화연구과에서 19세기 일본의 정치사와 정치사상에 관한 연구로 석·박사 학위를 받았다. 유학이라는 렌즈를 통해 서양 정치사상을 이해한 인물들에 대한 관심을 중심으로 사카타니 시로시(阪谷素), 나카무라 마사나오(中村正直)와 같은 인물들을 연구해왔다. 주요 논문으로 「메이로쿠샤(明六社) 지식인들의 논의에 나타난 다양성과 공존의 문제」(『개념과 소통』 제18호, 2016), 「나카무라 마사나오의 『西國立志編』 서문에 나타난 보편성 논의」(『동방학지』 제172호, 2015) 등이 있으며, 『近代日本政治思想史』(河野有理 編, ナカニシヤ出版, 2014)에 집필자로 참여했다.

* 이 논문은 일본국제교류기금 서울문화센터 2015년도 <한국의 신진일본연구자 방일지원프로그램>의 지원을 받아 수행된 연구임.

이 강했다.¹ 메이지 초기 일본의 사상계를 ‘계몽’이라는 개념으로 파악한 것은 오니시 하지메(大西祝)가 『국민지우』(國民之友)에 기고한 「계몽 시대의 정신을 논한다」라는 논설에서 시작되었다고 한다.² 이 논설에서 오니시는 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)를 18세기 프랑스 ‘계몽 사조’의 거두인 볼테르에 비견될 만한 존재라고 설명했다. 이후, 계몽의 기준을 후쿠자와에 두고 당대의 다른 사상가들을 총칭하여 메이지 계몽사상가로 부르는 풍조가 정착되었다.³ 후쿠자와가 계몽의 기준점으로 설정되었던 만큼, 후쿠자와와의 비교를 통해 다른 사상가들을 평가하는 경향이 나타났다.

나카무라 역시 이러한 연구사의 연장선상에서 논의되었다. 기존 연구들은 나카무라의 계몽사상가로서의 측면을 부각하는 데 초점을 맞추어왔다. 메이로쿠샤(明六社) 회원으로서의 활동, 『서국입지편』(西國立志編, 1870~1871)이나 『자유지리』(自由之理, 1872) 같은 서양 서적의 번역서 발간 등에 주목했다. 그 외에도 기독교 세례를 받은 일이나 여성 교육, 농민아 교육에 진력한 사실이 이목을 끌었다. 다시 말해 나카무라가 서양과의 접점이 있었던 부분에 관심이 집중되었다. 물론 메이지 이후 그의 사상과 활동이 영국에서의 유학 생활을 계기로 전환점을 맞이했다는 사실을 생각할 때, 이상의 특징들에 대한 면밀한 분석과 정확한 이해는 중요하다. 그러나 나카무라의 사상 전체를 놓고 보았을 때 이것만으로는 메이지 시기를 전후로 무엇이 변했고 무엇이 변하지 않았는지 알 수 없다는 문제가 남는다.

이 글에서는 이와 같은 문제점을 염두에 두고 「경천애인설」의 의의를 밝히는 데 중점을 두고 그 사상사적 의미를 논의하고자 한다. 메이지 원년

1 나카무라에 대한 선행연구 중 단행본으로 출간된 연구서는 매우 적다. 가장 최근의 연구로 萩原隆, 『中村敬宇研究: 明治啓蒙思想と理想主義』, 早稲田大学出版会, 1990; 小川澄江, 『中村正直の教育思想』, コスモヒルズ, 2003 등을 꼽을 수 있으나, 두 연구 모두 나카무라의 계몽사상가적 특징을 증명하는 데 방점을 두고 있다.

2 大西祝, 「啓蒙時代の精神を論ず」, 『國民之友』 第362号[明治 30年 10月](『大西博士全集』 第6巻, 警醒社, 1904). 오니시의 역할에 대해서는 河野有理, 『明六雑誌の政治思想: 阪谷素と「道理」の挑戦』, 東京大学出版会, 2011, 32쪽에서 지적된 바 있다.

3 대표적인 연구로 麻生義輝, 『近世日本哲学史: 幕末から明治維新の啓蒙思想』, 書肆心水, 2008(초판 연도는 1942); 大久保利謙, 『明六社考』, 立体社, 1976 등을 들 수 있다.

(元年), 즉 영국에서 귀국한 직후의 글인 「경천애인설」은 서양을 직접 경험하면서 겪은 나카무라의 유학(儒學)적 세계관의 변화가 드러나 있다는 점에서 중요한 텍스트다. 기존 연구에서도 이 글은 자주 언급되었지만 「경천애인설」 자체에 대한 분석은 없었다. 이 글은 먼저 「경천애인설」이 놓여 있는 맥락을 설명하기 위해, 메이지 이전 시기의 나카무라가 어떠한 문제의식을 갖고 있었는지 살펴보고, 다음으로 「경천애인설」을 자세히 분석해 그 특징을 알아봄으로써 이전 시기와의 차이점을 확인하고 그의 사상적 변화를 밝힐 것이다. 마지막으로 「경천애인설」상의 하늘[天] 개념을 선행연구들의 관점과 같이 기독교적 신(神)으로 봐야 할 것인지를 고찰함으로써 그의 종교에 관한 관점을 분석해보고자 한다.

2. 창평횡(昌平驍) 시기 논의의 초점

나카무라는 열 살 때 소독음미(素讀吟味)⁴를 우수한 성적으로 통과한 수재였다. 도쿠가와(德川) 가의 고케닌(御家人)⁵ 집안 출신인 그는 뛰어난 실력을 인정받아 막부 직할 교육기관인 창평횡(昌平驍)의 최고 지위인 어유자(御儒者) 자리에 창평횡 설립 이후 최연소인 31세의 나이로 취임했다. 학문을 통해 신분 상승에 성공한 나카무라의 일화는 간세이(寬政)기 이래 진행된 유학의 확산이 가져온 결과였다.⁶

1847년경부터 1868년 도쿠가와 정부가 붕괴되기까지 창평횡에서 보낸 나카무라는 학자로서 그리고 학교 관리자로서 경험한 문제의식에 관한 글을

4 막부에서 어린이를 대상으로 실시한 유학 경서 암송 시험.

5 도쿠가와 막부의 가신 중 봉록이 1만 석 미만인 신분.

6 18세기 말에 단행된 간세이의 개혁에서 도쿠가와 정부는 정부 직할의 유학 교육기관인 창평횡[혹은 창평관학문소(昌平坂學問所)]을 설립했다. 창평회의 설립은 전국적으로 유학교육 확산에 중대한 영향을 끼쳤다. 최근에는 이와 같은 유학의 확산이 '사대부적 정치 문화'를 형성하게 만들었고, 무사 계층의 '사화'(士化)가 메이지 유신에 결정적인 역할을 했다는 점을 박훈, 『메이지 유신은 어떻게 가능했는가』(민음사, 2014)에서 지적한 바 있다.

상당수 남겼다. 나카무라는 막부 말기의 혼란한 정국에서 현실정치에 관한 의견을 전혀 남기지 않았는데, 그 배경에는 창평회의 규정상 소속 교수(教授)나 학생은 정치적인 문제에 의견을 제시하는 것이 금지되어 있었기 때문이다.⁷

이 글에서는 창평회 시절의 나카무라의 글 중 창평회를 중심으로 한 교육 개혁에 관한 글을 중심으로 논의하려 한다.⁸ 이 배경에는 페리 내항 이후인 1850년대 중반, 국내외로 새로운 문제들이 속출하는 가운데 막부 개혁 논의가 대두된 상황이었다. 내부적으로도 막부의 조직 기능 강화가 강조되고 있었고, 그 결과 역직(役職) 체계의 재편성과 인재 배치 방식의 개혁이 시행되었다. 도쿠가와 막부가 해방괘(海防掛)의 기능을 강화하고 개항지에 직할 정무기관인 봉행(奉行)을 두거나, 양학을 연구하는 양학소(洋學所), 서양식 해군 교육을 위해 해군전습소(海軍傳習所)를 설치한 것도 이 시기다. 그러나 전반적으로 이들 개혁은 경미한 수준이었다.⁹

이러한 흐름 속에서 인재 양성 교육기관으로서 창평회의 중요성이 높아졌고, 나카무라 역시 창평회의 일원으로서 개혁을 적극적으로 지지했던 것으로 보인다. 학교의 중요성은 유학의 기본적인 발상으로, 『예기』(禮記), 『맹자』, 『대학장구』 등의 경서에도 이에 대한 언급을 다수 확인할 수 있다. 여기서 학교는 “민중의 교화, 인재의 등용, 정책의 자문, 지역사회의 거점으로서의 기능 등이 기대되는 행정기관”¹⁰이었다. 그렇기 때문에 주자학을 공인 학문으로 삼고, 과거를 통해서 관리를 선발했던 중국이나 조선에서는 학교는 체제를 지탱하기 위한 중요한 역할을 맡고 있었다. 일본에서도 창평회를 통해 이와 유사한 형태의 제도가 자리 잡아 가고 있었지만, 나카무라가 보

7 “공의(公儀)의 정사(政事)에 대한 것은 물론 다른 지역의 정사라고 하더라도 망령되게 평론(評論)을 해서는 안 된다”, 「성당학규」(聖堂學規, 文部省 編, 『日本教育史資料』 第7卷, 臨川書店, 1980). 그러나 나카무라의 메이지 시기의 글에도 현실 정치에 관한 논의가 거의 없는 것으로 보아, 창평회 시기에 정치적 발언이 적은 원인을 단순히 외부적인 규제에 의한 문제라고 치부할 수는 없을 것이다.

8 메이지 유신 이전, 즉 창평회 시절의 글은 『敬字文集』 全6冊 16卷(吉川弘文館, 1903)과 『敬字文稿』 全4卷(자필본, 靜嘉堂文庫 소장)에 실려 있다.

9 여기에 대해서는 三谷博, 『明治維新とナショナリズム』(山川出版社, 1997) 중에서 「第8章 人材登用と「家」の変化」(285~316쪽)를 참고했다.

10 中田喜万, 「近世日本武士と「学校の政」の秩序構想について」, 『中国: 社会と文化』 第21号, 中国社会文化学会, 2006, 60쪽.

기에 일본의 현실은 부족한 점이 많았다. 인재를 육성하는 교학(敎學)정책은 통치자[영주(英主)]가 가장 중시해야 하는 영역이라고 인식하고 있었던 그가 보기에 도쿠가와 막부는 학정(學政) 개혁에 더욱 힘을 써야 했다.

예를 들어 1854년에 집필한 것으로 추정되는 「진학정책」(振學政策)¹¹을 간단히 살펴보겠다. 이 논책에서 나카무라는 여섯 가지 항목에 걸쳐 창평형 개혁을 논하고 있다. ① 과거법을 마땅히 바꿀 것, ② 양학(洋學) 금지를 마땅히 해제할 것, ③ 학생 수를 늘릴 것, ④ 강무소(講武所)를 건립할 것, ⑤ 학생들에 부과할 과제를 더욱 엄격하게 할 것, ⑥ 상벌을 더욱 명백히 할 것 등 여섯 가지를 제안하고 있다. ①번의 경우, ‘경의’(經義)와 ‘역사’ 과목의 시험이 한문이 아닌 ‘화문’(和文)으로 이루어진다는 점에 대한 문제 제기다.¹² 나카무라는 한문을 읽고 쓸 수 있는 능력을 길러야 함을 말하는 동시에 ②번에서는 창평형의 교수나 학생들에게 ‘양학’ 학습을 금하는 규칙의 해제를 요구하고 있다. 또한 ④번 항목은 창평형 안에도 ‘강무소’를 건립하여 무예를 닦는 일도 게을리 하지 못하도록 해야 한다고 주장한다. 「진학정책」이 실제로 고위 막부 관계자에게까지 들어갔는지는 알 수 없다. 다만, 이처럼 다양한 내용이 제안 가능한 것으로 미루어볼 때, 적어도 창평형이 오로지 유학적 교육을 강조하고 경서를 통한 고답적인 논의만을 주고받는 장소는 아니었음을 짐작할 수 있다.

이 외에도 창평형을 중심으로 한 개혁에 관한 글들이 남아 있다. 우수한 인재의 확보가 가장 시급한 과제라고 생각했던 나카무라에게 있어 중요한 것은 어떻게 하면 바람직한 ‘학자’(學者)를 배출할 수 있을 것인가였다. 나카무라는 당시의 학자들을 둘러싼 문제는 크게 세 가지가 있다고 생각했다. 첫째, 학자란 무릇 문무(文武) 양도를 닦아야 함에도 불구하고 문사(文事)만을 ‘학문’이라고 생각하여 무사(武事)를 경시하는 풍조. 둘째, 학자가 실용(實

11 「振學政策」, 『敬字文稿』 卷一. 자필 원고의 수집본인 『敬字文稿』에는 따로 페이지 수가 표기되어 있지 않기 때문에, 이하 글 제목만을 표기하기로 한다.

12 나카무라가 말하는 ‘과거’(科擧)란 창평형 학생들이 치르는 시험인 학문음미(學問吟味)를 가리킨다. 학문음미는 등용시험이 아니라 기본 소양을 확인하고 인사 문제가 있을 경우 참고하는 수준의 시험이다.

用)에 대응하지 못하고 무용지물로 전락해버린 현상. 셋째, 학자가 시무(時務)를 읽어내지 못하고 무턱대고 양학을 밀어내려 하는 실정이다.¹³

이와 같은 문제들의 해결책으로 나카무라가 제시한 답은 다양했다. 창평형에서의 시험 제도에 『손자』(孫子)와 『오자』(吳子)의 도입,¹⁴ 유학에서 멀리하는 『한비자』(韓非子) 학습,¹⁵ 연병(練兵)제 개혁,¹⁶ 에조치(蝦夷地, 홋카이도의 옛 지명)의 군비,¹⁷ 일본인을 외국으로 파견하는 일¹⁸ 등이다. 이들 창평형 시기의 글들을 메이지유신 이후의 그의 글들과 비교했을 때, 크게 두 가지 면에서 차이가 있다. 하나는 모두 제도 개혁의 차원에서 문제에 접근하고 있다는 것이고, 다른 하나는 오로지 학자의 문제에 대해서만 논의하고 있다는 점이다. 여기서 학자란 좁게는 창평형에서 공부하는 무사들을 가리키지만, 넓게는 유학을 공부하는 남성 일반을 가리키는 경우도 있다. 이를 종합해보면 나카무라의 창평형 시기의 논책들이 공통적으로 초점을 맞추고 있는 대상은 통치 계급인 무사들이었음을 알 수 있다.

3. 경천애인(敬天愛人)의 사상

1) 집필 배경

나카무라가 약 1년 반 동안 영국 유학을 하고 돌아온 일본은 이미 도쿠가와 체제가 붕괴된 상황이었다. 이때부터 나카무라의 논의 전면에 등장하는 것은 ‘인민’(人民), ‘민’(民)의 역할이었다. 자주적인 인민의 존재만이 나라의 부강을 가능하게 하고 궁극적으로는 문명화를 실현하는 길이라는 인식이 생겨난 것이다. 나카무라는 영국 유학을 통해 국가의 운영을 훌륭히 군주나

13 막부 말기, 나카무라가 제시한 ‘학자’의 ‘본분’에 대해 고찰한 논문으로는 李セボン, 「中村敬字における「学者」の本分論: 幕末の昌平黌をめぐって」, 『日本思想史学』 第45号, 2013이 있다.

14 「論試場宜設孫吳一科」, 『敬字文集』 卷三, 3丁.

15 「韓非論」, 『敬字文集』 卷二, 3丁.

16 「論練兵」, 『敬字文集』 卷二, 8丁.

17 「論北地事宜」, 『敬字文集』 卷三, 7丁.

18 「論遣人於外国使審其情形」, 『敬字文集』 卷三, 10丁.

소수의 엘리트 통치자에게만 의존해서는 진정한 문명화를 이룰 수 없음을 깨닫고, 인민 개개인의 품행 향상의 중요성을 주장한다. 이러한 인식의 전환에 가장 큰 영향을 끼친 요소로 영국에서 직접 목도한 서구 문명사회의 모습, 그리고 그런 경험을 뒷받침해준 새뮤얼 스마일즈(Samuel Smiles)의 『자조론』(*Self-Help*, 1859)을 꼽을 수 있다.¹⁹

그렇다고 해서 나카무라의 이러한 변화가 순전히 서양에서의 경험에 의한 것만은 아니다. 나카무라가 원래 갖고 있던 유학적 세계관이 작용한 결과이기도 한 것이다. 스마일즈의 신념, 즉 인민 개개인의 품행이 각자의 노력에 의해 향상될 수 있을 것이라는 믿음을 나카무라가 받아들일 수 있었던 데에는 유학의 인간 본성에 내재된 도덕적 존재로서의 완성 가능성에 대한 믿음이 있었기 때문이다. 유학에서도 인간의 간단(間斷) 없는 노력을 통한 인격의 완성을 강조한다는 점에서 스마일즈의 개인의 노력에 의한 품행 향상의 논리를 나카무라가 쉽게 공유할 수 있었던 것이다. 무엇보다도 신분에 상관없이, 인간이라면 나아가야 할 보편타당한 길을 강조하는 것은 유학의 기본 노선이다.²⁰ 이는 궁극적으로 인간에 대한 믿음이며, 더 나아가서는 인간이 그러한 본성을 갖게 된 근원에 대한 믿음이다. 스마일즈는 기독교의 창조주의 존재를, 나카무라는 만물의 근본인 하늘[天]의 실재를 확신하는데 이들 사상의 근원이 있다.

메이지시대가 시작된 지 1년이 채 지나지 않은 시점에 영국에서 돌아온 나카무라가 이러한 생각을 정리하여 한 편의 글로 완성한 것이 이 절에서 다룰 「경천애인설」(敬天愛人說)이다. 여기서 나카무라는 리(理) 그 자체가 살아 움직이는 것이 곧 하늘(天者理之活者)이라는 생각을 토대로, 모든 인간은 하늘로부터 인격적 완성 가능성을 부여받은 평등한 존재라고 전제한다. 「경천애인설」은 대등한 인간관계를 전제로 한 공존의 원칙 확립을 시도한 것이다.

19 나카무라에 의한 *Self-Help*의 번역본 『서국입지편』(西國立志編, 1870~1871)에 대해서는 이세복, 『나카무라 마사나오의 『西國立志編』 서문에 나타난 보편성 논의』, 『동방학지』 제172호, 2015를 참고했다.

20 물론 여기에 여성은 포함된다. 다만 여성은 남성과 다른 사회적 역할이 부여된 존재(「良妻賢母」는 나카무라가 고안한 표현)로서, 그 역할을 위해 여성의 교육을 일관되게 주장했다.

「경천애인설」은 『경우문집』 제2권에 실려 있다. 제목 아래 메이지 원년(元年)이라고 적혀 있는 것으로 보아 원호(元號)가 바뀐 1868년 10월부터 이듬해 2월 사이를 가리키는 것으로 추정된다.²¹ 이에 앞서 나카무라는 1868년 6월 영국에서 귀국했고,²² 8월에는 막부 신하로서 도쿠가와 당주(當主)를 따라 시즈오카(靜岡)로 내려간 상황이었다. 「경천애인설」은 이 같은 급격한 생활의 변화 끝에 시즈오카에서 안정을 찾아가던 때에 집필한 것으로 보인다.

시즈오카에서 나카무라는 다시 학교의 교수로서 학생들을 가르쳤다. 도쿠가와 가신들이 대거 이주한 시즈오카에도 학교[시즈오카 학문소(靜岡學問所)]가 설립되었는데, 여기에 창평형의 교수진이었던 인물들이 대거 기용되었다. 700만 석에서 70만 석으로 축소된 재정 상황으로 인해 시즈오카로 이주한 도쿠가와와 가신 대다수는 궁핍한 생활을 하지 않으면 안 되었다.²³ 그리고 무엇보다도 ‘조적’(朝敵)이라는 낙인이 찍힌 도쿠가와 가신 출신 집안의 청년들이 겪었을 불안이 큰 문제였다. 주군인 도쿠가와 가의 몰락과 더불어 새로운 체제의 주류 권력으로부터 배제됨으로써 이들은 도쿠가와 가신으로서의 명예와 권리를 포기하고 새로운 길을 찾아야만 했다. 장래에 대한 불안을 어떻게 희망으로 전환할 것인가라는 문제가 시즈오카 학문소의 교수였던 나카무라에게도 중요한 관심사였다.

2) 「경천애인설」의 내용

이러한 상황에서 나카무라가 집필한 「경천애인설」의 내용을 좀 더 자세히 검토해보자.

21 「경천애인설」에 대해서는 막부 시절부터 동료였던 오쿠보 이치오(大久保一翁)와 주고받았던 편지의 일부가 남아 있으나, ‘12월 7일’이라는 날짜만 있을 뿐 연도 표기는 없다. 본 사료에 대해서는 大久保利謙, 『中村敬字の初期洋学思想と『西国立志編』の訳述および刊行について: 若干の新史料の紹介とその検討』, 『幕末維新の洋学』, 大久保利謙歴史著作集 5, 1986을 참고했다.

22 쿠데타에 의한 도쿠가와 막부의 붕괴 소식을 들은 이후 귀국 도중의 심경에 대한 유일한 기록으로는 다음의 글이 있다. 「叙」, 渋沢米一·杉浦謙, 『航西日記』 卷六, 1871.

23 나카무라 자신이 당시 시즈오카의 도쿠가와 가신들의 모습을 묘사한 다음의 시를 통해서도 알 수 있다. “士子迫渴飢, 今雖霑微惠, 久已經爛糜. 今日當妒女, 昔年大家姬. 昔年僂輿馬, 今日無立錫. 艱難念旧君, 飄零來在茲, 代為察其哀, 惻惻使人悲.”(「寓嘆」, 『敬字詩集』 卷之二, 27丁).

경천애인, 이 네 글자는 ‘경천’과 ‘애인’의 형태로는 유학의 중요한 규범으로서 고전에 빈번하게 등장하지만, 네 글자가 나란히 속어로 쓰이는 용례는 유학 경서에서는 찾을 수 없다. 이 용어는 메이지기 이후 사이고 다카모리(西郷隆盛)가 즐겨 쓴 것으로 널리 알려졌지만,²⁴ 실제로는 나카무라가 사용하던 것을 사이고가 배웠을 가능성이 높다. 그러나 나카무라가 경천애인을 처음 사용했다고 단정 짓기는 어렵다. 왜냐하면 이와 유사하거나 동일한 어휘가 중국에서 활동한 서구 선교사들의 서적에 이미 나와 있기 때문이다. 대표적으로 17세기 초 알레니(Giulio Aleni, 중국명: 艾儒略)의 『직방외기』(職方外紀, 1623)에서 경천애인의 용례를 확인할 수 있으며, 마틴(William Martin, 중국명: 丁韞良)의 『천도소원』(天道溯源, 1854)에는 “사천애인”(事天愛人), 나카무라의 「경천애인설」보다는 조금 늦지만 『성리학론』(性理略論, 1869)에도 경천애인의 용례가 보인다.²⁵ 나카무라는 막부 말기에 『해국도지』(海國圖志)를 통해서 『직방외기』를 접했을 것이고,²⁶ 방대한 양의 장서를 갖춘 창평회에서 당시 상당히 유포된 것으로 알려진 『천도소원』 역시 읽었을 가능성이 높다.

상편과 하편으로 구성된 「경천애인설」의 상편은 경천과 애인과 연관 있는 경서의 문장을 인용한 문장들을 열거해놓았다. 즉, 상편에는 나카무라의 견해가 전혀 들어 있지 않다. 열거된 문장들을 보면 다음과 같다. (이하의 인용문은 「敬天愛人說 上」, 『敬字文集』 卷二의 내용임)

〈敬天〉

- ① 천도를 공경하고 높여야 영원히 천명을 보존한다.

欽崇天道, 永保天命. (『書經』 仲虺之誥)

24 특히 사이고 사후에 출판된 『남주옹유훈』(南洲翁遺訓)을 통해 널리 알려졌다.

25 히라이시 나오아키(平石直昭)는 나카무라의 「경천애인」의 직접적인 전거로 위원(魏源)의 『해국도지』(海國圖志) 卷37에 인용된 『직방외기』의 문장, 즉 기독교를 포함한 유럽 사회에 대한 소개의 서술을 꼽는다. (“此歐羅巴敬天愛人之大略也”) 平石直昭·金泰昌 編, 『公共する人間3 横井小楠』, 東京大学出版会, 2010, 64~65쪽, 74~75쪽. 또한 알레니로부터 세례를 받은 중국의 한림(韓霖)의 『탁서』(鐸書)에는 “古之帝王, 總是敬天愛人, 故舉陶謨曰, 天工人其代, 天叙有典, 敕我五典五惇”라고 나와 있다. 韓霖 著·孫尚楊·肖清和等校注, 『鐸書校注』, 華夏出版社, 2008, 56쪽.

26 나카무라의 『서국입지편』(西國立志編) 第一冊의 「론」(論)에는 그가 영국에 가기 전 “위씨의 책”(魏氏之書), 즉 위원의 『해국도지』를 읽고 영국에 대한 인상을 서술한 부분이 나온다.

- ② 밝은 임금은 천도를 순하게 받든다.
明王奉若天道. (『書經』說命)
- ③ 하늘의 노여움을 공경하여 감히 안일하지 말라.
敬天之怒, 罔敢戲豫. (『詩經』大雅)
- ④ 그 마음을 보존하여 그 성을 기르는 것은 하늘을 섬기는 것이다.
存其心, 養其性, 所以事天也. (『孟子』盡心上)
- ⑤ 하늘을 아버지라 부르고 땅을 어머니라고 부른다.
乾稱父, 坤稱母. (張載『西銘』)
- ⑥ 천지는 나의 부모다. 행하는 바의 모든 것은 내 부모의 명을 순종하는 것 뿐이다.
天地者吾父母也, 凡有所行, 則知順吾父母之命而已.
하늘을 받드는 마음은 잠시라도 게을리 할 수 없다.
敬天之心, 瞬息不敢怠.
하늘을 받드는 일은 마땅히 나의 마음을 받드는 데서 시작한다. 그 마음을 받들지 못하면서 하늘을 받들 수 있다고 말하는 것은 거짓말이다.
敬天當自敬吾心始, 不能敬其心, 而謂能敬天妄也. (薛文清『讀書錄』)
- ⑦ 옛 성현을 보면, 조석으로 다만 저 하늘을 눈앞에 보았을 뿐이다.
見古聖賢, 朝夕只見那天在眼前. (『朱子語類』第七十九卷, 尚書二)
- ⑧ 어떤 사람이, “유학자의 일생 사업으로 평일의 공부는 어떻게 합니까?”라고 묻자, 대답하기를, “하늘을 섬기는 것 뿐입니다”라고 했다. 하늘을 섬기는 길은 어떤 것이냐고 묻자, “인(仁)일 뿐입니다”라고 말했다. 인(仁)이 되기 위한 길은 무엇이냐고 묻자, “그 마음을 보존하여 그 성(性)을 기르는 것이 인(仁)의 체(體)를 세우는 것입니다. 그리고 애(愛)로 사람과 사물을 기르는 것이 인(仁)의 용(用)을 행하는 것입니다. 이것이 하늘을 섬기는 것입니다”라고 말했다.
或問, 儒者一生之事業, 平日之工夫, 何如. 曰, 事天而已. 事天之道, 何如. 曰, 仁而已. 爲仁之道, 何如. 曰, 存心養性者, 所以仁之體立也. 愛育人物者, 所以仁之用行也. 乃所以事天也. (貝原益軒『初學要要』修身部²⁷)

〈愛人〉

- ① 번지가 인에 대해 물으니, 공자께서 “사람을 사랑하라”고 말했다.

樊遲問仁，子曰，愛人. (『論語』顏淵篇)

- ② 노공이 말하기를, “만민은 하늘이 낳은 것입니다. 하늘이 그 낳은 것을 아끼는 것은 부모가 그 자식을 아끼는 것과 마찬가지입니다. 그 낳은 것의 하나라도 없어진다면 하늘의 천착입니다. 하물며 사람에게 있어서야 어떻겠습니까? 그러므로 사람을 아끼는 자는 반드시 하늘의 보답이 있습니다”라고 했다.

魯恭曰，萬民者，天之所生. 天愛其所生，猶父母愛其子. 一物有不得其所者，則天氣爲之舛錯，故愛民者必有天報. (『後漢書』卷二十五，卓魯魏劉列傳. 『후한서』 원문에는 “則天氣爲之舛錯，況於人乎，故愛人者必有天報.”)

- ③ 처음 벼슬에 오른 사람이라도 진실로 사물을 사랑하는 마음이 있으면, 다른 사람에게 반드시 도움이 되는 바가 있을 것이다.

一命之士，苟有存心於愛物，於人必有所濟. (『近思錄』卷十，君子處事之方)

- ④ 백성은 나의 동포이고 사물은 나와 함께 한다. 대저 천하에 고단하고 병든 사람이나 환과고독들은 모두 나의 형제들로, 옆어져도 하소연할 데 없는 사람들이다.

民吾同胞，物者吾與也. 凡天下疲癯殘疾，惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也. (張載『西銘』)

- ⑤ 위정자는, 마땅히 천지가 만민을 낳은 마음을 잘 살피 부모가 아이를 양육하는 마음과 같이 해야 한다. 조금이라도 사납게 하면 인이 아니고, 조금이라도 화를 내면 역시 인이 아니다.

爲政者，當體天地生萬民之心，與父母保赤子心，有一毫之慘刻，非仁也. 有一毫之忿疾，亦非仁也. (眞德秀『西山政訓』)

27 「경천에인설」 상편에 등장하는 가이바라 에키켄(貝原益軒)의 문구의 정확한 출처가 『초학지요』(初學知要)라는 사실은 다음 논문을 통해 확인할 수 있었다. 藤原運・平野尚也, 「中村敬宇における「敬天愛人」の思想」, 岩手大学人文社会科学部, 『Artes Liberales』 58, 1996, 13~24쪽. 이 논문은 나카무라의 「경천에인설」에 주목한다는 점에서 본 연구와 소재가 같으나 논문의 목적은 가이바라의 논의와 나카무라의 사상 사이의 연관성을 논증하고자 하는 것이다. 그런 의미에서 본 연구와는 문제의식의 초점이 전혀 다르다.

- ⑥ 마을에 있는 사람은 모두 마땅히 공경하고 사랑해야 한다. 비록 삼척동자라도 또한 마땅히 성심으로 사랑해야지, 거만하고 잘난 체해서는 안 된다. 處鄉人, 皆當敬而愛之, 雖三尺童子, 亦當以誠心愛之, 不可侮慢也. (薛文清『讀書錄』)

이들 문장은 유학적 맥락상의 의미를 염두에 두고 선택한 문장들이다. 전반부 경천에 관한 내용은 모두 하늘[天]과 인간의 관계에 대해 논의한 것으로 천도(天道)의 숭상, 하늘에 대한 경의를 강조하고 있다(①). 이를 위한 구체적인 방법으로 하늘로부터 받은 심(心), 성(性)을 보존하고 키워나가는 것을 꼽는다(④). 이는 인간의 부모격인 천지(天地)의 명에 순종하는 일이다(⑥). 인간 존재의 기원이 하늘임을 깨닫는 것은 곧 하늘이 도덕의 원천임을 깨닫는 일로 연결된다. 나카무라는 “고대의 성현”은 “아침저녁으로 하늘이 눈앞에 있음을 보았다”는 『주자어류』의 문장을 통해 하늘의 실재를 끊임없이 의식하고 있던 “고대의 성현”의 행위야말로 바람직한 하늘에 대한 자세임을 설명한다(⑦). 즉 언제나 “하늘이 눈앞에 있음”을 보는 행위란, 인간으로 하여금 하늘의 실재에 의식적이 되어야 함을 뜻하며, 그러한 의식은 결국 인간의 모든 면을 항상 비추고 있는 하늘의 규범적 성격을 의미하는 것이라고 볼 수 있다. 그렇기 때문에 가이바라 예키켄(貝原益軒)은 “하늘을 섬기는 길[道]”로써 인(仁)을 강조한 것이다(⑧).

전반부의 내용을 이어받아 후반부의 ‘애인’에 대해서는 다음과 같은 맥락이 존재한다. 인(仁)이란 무엇인가라는 질문에 공자가 애인(愛人)이라고 답한 것이 첫머리에 등장하는 이유는 “하늘을 섬기는 길”의 구체적인 방안이 애인임을 뜻한다(①). 이에 대해 하늘은 부모가 자기가 낳은 자식을 아끼듯 만민을 아끼는데, 자식도 부모에 대한 도리를 다해야 하듯 하늘에 대한 도리로서 “하늘의 기”[天氣]를 거슬러서는 안 된다는 점이 등장한다. 한 사람이라도 제 자리를 잃어 없어지는 일이 벌어진다면 이는 “하늘의 기”에 반하는 것으로 천착(舛錯)에 불과하다. “하늘의 기”에 따른 인(仁)을 실행하여 “민을 사랑”한다면 이에 대한 “하늘의 보상”이 있을 것이라고 한다(②). 여기서 민(民)과 물(物)

은 둘 다 인류 전체를 포함하는 개념이다(④). 결국 천하의 모든 존재란 모두 나의 형제로서 동포애의 대상이자 형제애의 대상이 된다. 성심(誠心)을 갖고 만인을 경애해야 하는 이유는 삼척동자에게도 명백한 일이었다(⑥).

인용구를 나열한 「경천애인설」 상편에 이어 하편에서는 경천의 자세가 인간의 도리인 이유에 대해 나카무라가 자신의 말로 설명한다. 나카무라는 “하늘은 나를 낳아주었기에 나의 아버지다. 사람이란 나와 같이 하늘이 낳은 바이며 이에 나의 형제다”라는 문장으로 하편을 시작한다.²⁸ 기독교적 발상이 짙게 나타나 있는 부분이다. 그리고 이어서 “하늘은 형태는 없지만 지(知)가 있고, 질(質)은 없지만 잊지 않은 곳이 없으며, 한없이 크면서 한없이 작다”는 설명이 등장한다. 이와 같은 하늘은 인간의 삶을 “밝게 비추는” [昭鑑] 역할을 한다. 하늘은 항상 인간의 말과 행동을 비추고 있기에 우리에게 대해서 모르는 것이 없으며, “아주 작은 선이나 악의 마음”(一念之善惡)조차도 놓치지 않고 시찰(視察)한다. 옛 성인은 이러한 하늘의 부단한 시찰을 알고 있었고, 항상 하늘이 눈앞에 있음을 볼 수 있었다. 게다가 하늘의 판단에는 결코 잘못이 있을 수 없다. 인간 세상의 “왕법(王法)의 상벌(賞罰)”에는 때때로 그 판단에 오류가 있을 수 있지만, 천도(天道)에 의해 결정되는 화복(禍福)이란 “상벌이 드러나는 정도에” 있어서 “더딤과 빠름의 차이는 있을지언정 결코 틀리지 않는” 완벽한 인과율이 기능한 결과다.

하늘이 그러하다면 하늘과 사람의 관계는 어떻게 연결되어 있는가. 나카무라는 “하늘은 리(理)가 살아 움직이는 것”(天者理之活者)이라는 해석을 내린다. 우선 이 해석에 주목할 필요가 있다. 여기서 그는 주자학의 중심 명제인 하늘이 곧 리(理) 그 자체임을 뜻하는 “천즉리”(天卽理)와 다른 논리를 전개하고 있다. 나카무라에게 있어서 하늘이란 어디까지나 사람의 외부에 존재하는, 분리된 대상이다. 그러므로 그는 하늘과 인간의 내면이 하나로 연결되어 있다는 “천즉리”라는 관점에 동의하지 않는다. 천리(天理)가 그대로 인간

28 “天者生我者，乃吾父也。人者與吾同為天所生者，乃吾兄弟也”，「敬天愛人說 下」16丁. 이하 인용문은 「敬天愛人說 下」, 『敬字文集』卷二, 16~17丁의 내용이며, 본문에서 부분 인용한 경우 별도로 출처를 표기하지 않는다.

의 내면에 존재한다고 보지 않는 나카무라는 그렇기 때문에 인간의 내면을 깊이 들여다보기보다는 외부에 실재하는 하늘에 대한 공경심을 강조한다.

또한 나카무라에 따르면, “리가 살아 움직이는” 하늘은 “형체(質)가 없이 마음[心]을 가지는”데, 그 마음의 정체가 바로 인(仁)이라고 한다. 하늘에 있어 인(仁)의 마음은 호생(好生), 즉 만물이 살아 있게끔 하는 형태로 나타나는데(卽好生之仁也), 사람은 이러한 하늘의 마음으로 하여금 자신의 마음을 이루게끔(人得此以爲心) 만들어진 상태로 태어난다. 그리하여 그 인(仁)이 사람에게서는 애인(愛人)의 형태로 실현되는 것이다. 하늘과 사람은 이렇듯 공통의 마음[心], 즉 인(仁)을 공유하지만 그것이 발현되는 형태는 다르다. 그리고 같은 마음을 공유하기 때문에 사람이 인(仁)을 실천하면 마음이 편안해지고 하늘도 기뻐하며, 불인(不仁)을 행하면 마음이 불안해지고 하늘도 노하게 되는 상관관계가 성립한다.²⁹

그러나 하늘과 인간이 이렇듯 인(仁)으로 연결되어 있다고 하더라도 누구나 앞서 살펴본 “고대의 성현”처럼 하늘을 볼 수 있는 것은 아니다.³⁰ 여기서 본다[見]는 의미는 하늘의 뜻을 읽는 것이라고 해석할 수 있다. 나카무라는 하늘의 뜻을 읽기 위해서 “도리(道理)의 눈”이 필요하다고 설명한다. 예로부터 선인군자(善人君子) 모두 “도리의 눈”이 있었기에 성경(誠敬)의 자세로 행동하고 인애(仁愛)로써 사람을 대하여,³¹ “천심(天心)이 허락하는 바”에 합치하기를 구했던 것이다. 그들은 항상 하늘이 눈앞[眼前]에 있음을 보았고, “천도(天道)의 신상필벌(信賞必罰)”을 믿었던 것이다.

그렇다면 왜 사람이라면 “도리의 눈”을 갖추어야 하는가. 그 당위성은 어디서 오는가.

만일 하늘을 모른다면 다른 사람과 다투는 일만 알고, 세상과 겨루는 일만을 안다. 지식이 넓어지면 세상을 즐기게 되고, 공명을 이루면 안중에 사람이 없게

29 “故行仁，則吾心安而天心喜矣。行不仁，則吾心不安而天心怒矣”，「敬天愛人說 下」，16丁.

30 “夫天不可以肉眼見。以道理之眼觀之，則可得而見焉”，「敬天愛人說 下」，16丁.

31 “自故善人君子，以誠敬行己，以仁愛接人”，「敬天愛人說 下」，16丁.

된다. 원하는 바가 이뤄지지 않으면 [이를] 놀라면서 괴이하게 여기고, 재난이 닥치면 하늘을 원망하고 남을 탓한다. 나의 사사로운 욕망과 나의 이익[만을 생각하는] 마음이 가슴을 메꾸어 막아버리고, 사람을 사랑하고 남을 이롭게 하는 마음은 조금도 존재하지 않는다. 이 어찌 하늘을 모르기 때문이 아니겠는가?³²

“하늘을 모른다”(不知天)는 것은 결국 오만함, 방종, 원망과 같은 갈등의 근본 원인인 것이다. 결국에는 이로 인해 “나의 사사로운 욕망과 나의 이익”(自私自利)을 생각하는 마음이 “사람을 사랑하고 남을 이롭게 하”(愛人利他)려는 생각을 압도하게 된다.

이러한 이유로 나카무라는 “하늘을 아는 것”[知天] 혹은 “하늘을 공경하는 것”[敬天]의 자세가 모든 “덕행의 근거”[根基]라고 보았다. 그런 만큼 그는 “하늘을 공경하는 백성이 많으면 그 나라는 반드시 성할 것이요, 나라에 하늘을 공경하는 백성이 적으면 그 나라는 반드시 쇠할 것이다”(國多敬天之民, 則其國必盛. 國少敬天之民, 則其國必衰)라고 확신했다.

결론적으로 경천의 당연한 귀결로서 애인은 성립한다.³³ 구체적으로 “애인”은 다른 사람 역시 나와 같은 아버지의 자식이기 때문이며, 세상은 나 혼자 고립되어 살 수 있는 곳이 아니라 다른 사람들과 서로 의존하며 사는 곳이기 때문에 내가 남에게서 도움을 받은 만큼 나도 남에게 이로움을 제공해야 한다는 논리로 정리할 수 있다.³⁴ 애인의 자세란 “서로 돕는 것으로써 행복을 만들어내며, 이것이야말로 사람이 천직을 받드는 길”³⁵이라는 것이다.

32 “患夫不知天者, 知與人爭耳, 知與世競耳. 知識廣, 則睥睨一世, 功名成, 則眼中無人. 願欲違, 則咄咄書空, 禍患及, 則怨天尤人. 自私自利之念, 填塞心胸, 而愛人利他之心, 豪髮不存. 此豈非不知天之故乎?” 『敬天愛人說 下』, 16丁.

33 “何謂愛人. 曰, 敬天, 故愛人”, 『敬天愛人說 下』, 17丁.

34 “試思我一人之身, 非離人而獨立者, 由與衆人相依, 而得安吾生也. 今夫, 書籍之所以修養心靈者, 衣食居室, 百爾器用之所以保安身体者, 皆成於古今來衆人之心手, 而為我必用之物, 則我所由他人而得之利不可勝言. 我既受利於他人, 則我亦不可不施利於他人”, 『敬天愛人說 下』, 『敬字文集』卷二.

35 “彼此相資, 以造福祉, 是人之奉天職之道也”, 『敬天愛人說 下』, 17丁.

3) 「경천애인설」의 의의

나카무라의 하늘에 대한 이해 방식은 주자학 이전의 천론(天論)에 가까우면서, 동시에 기독교적인 ‘아버지 하나님’상을 방불케 하는 측면이 강하다.³⁶ 선행 연구들에서 「경천애인설」은 주로 그의 기독교 이해의 일환으로 취급되었고, 기독교 교리의 관점에서 볼 때 그러한 이해에는 문제나 한계가 있다는 설명이 주를 이루었다.³⁷ 그러나 「경천애인설」에는 유학 고전의 개념들을 통해 경천애인의 논리를 구성한 작업일 뿐, 기독교에 대한 직접적인 언급이 없으며, 특별한 목적이 드러난 글도 아니다. 그러므로 「경천애인설」이 기독교 신학적인 해석상 가질 수 있는 문제점이나 한계를 지적하는 일은 이 글의 본의와 상관이 없는 논이다.

「경천애인설」에서 나카무라의 기본 논리 전개 과정에 유학적 틀이 보이는 것은 당연한 일일 것이다. 특히 수기치인(修己治人)의 논리 구도, 주자학에서 강조하는 팔조목(八條目)의 자기 수양과 타인과의 관계 속의 도의에 대한 논의와 구조적으로 유사하다. 전반부인 경천(敬天) 부분에서는 인간과 하늘 사이의 개별적 상호 관계에 중점을 두고, “경천”, “지천”(知天) 또는 “눈앞에 하늘이 있음을 본다”(見天在眼前)는 자세를 강조함으로써 개개인이 “도리의 눈”을 가질 수 있게끔 스스로 수양해야 한다는 생각이 드러나 있다. 한편 후반부는 “애인”(愛人)의 원리를 사회적 존재로서 개인이 지켜야 할 도덕을 설명한다고 볼 수 있다. 즉, 애인은 타인과의 관계에서 지켜야 할 도덕 원리인 것이다. 다시 말해, 수기와 치인, 경천과 애인, 양쪽 모두 개인의 수양 영역의 도덕 원칙 대 타인과의 관계에서 도덕 원리라는 구도의 유사성을 발견할 수 있다.

그러나 유학의 도덕 논리와는 달리 경천애인은 하늘과 인간이 개별적인 인격의 상호 관계임을 전제하고 있다. 즉, “눈앞”의 대상인 하늘과 나의 관계를 상정하고 있기 때문에, 대상인 하늘 없이는 도덕이 성립하지 않는 것

36 아버지로서의 하늘, 그 자식인 인간을 형제로 그리는 부분, 편재하는(omnipresent) 하늘의 특성 등을 그 주된 이유로 꼽는다(小泉仰, 『中村敬字とキリスト教』, 北樹出版, 1991).

37 荻原隆, 『中村敬字研究: 明治啓蒙思想と理想主義』, 早稲田大学出版会, 1990; 小泉仰, 『中村敬字とキリスト教』, 北樹出版, 1991; 大久保健晴, 「明治初期知識人における宗教論の諸相: 西周と中村敬字を中心に」, 政治思想學會 編, 『政治思想研究』, 風行社, 2004 등을 꼽을 수 있다.

이다. 특히 주자학에서처럼 하늘을 리(理)와 동일시하고 “하늘이 곧 리”(天卽理)라는 식의 막연한 도리를 받아들이지 않음은 명확한 차이다.³⁸

그렇다면 「경천애인설」을 통해 내릴 수 있는 결론은 무엇인가? 필자는 경천애인의 원리란 나카무라가 유학(儒學)을 통해 쌓아온 하늘[天]의 이해와 영국 유학을 통해 얻은 서양의 문명개화(civilization) 국가들의 성령지학(性靈之學)³⁹을 탐구한 후, 그 결론이 논리적 모순 없이 융합된 결과라고 생각한다. 하늘과 인간의 관계를 주자학적인 관점에 의거하지 않고, 그렇다고 순전히 서양의 기독교를 추종하거나 설명하기 위한 것도 아닌, 그 어느 쪽에도 치우치지 않는 도덕 원리로서의 「경천애인설」인 것이다. 그런 의미에서 이는 나카무라의 새로운 보편 도덕론의 천명이었다고 볼 수 있다.

이와 더불어 나카무라의 사상적 맥락에서 본다면, 「경천애인설」은 논의 대상이 학자나 사무라이 위주였던 막부 말기와는 달라민(民), 인(人), 만민(萬民) 등으로 확대되었다는 점 역시 중요한 전환점이었다고 볼 수 있다. 전통적으로 유학에서는 사대부 계층의 남성이 수양론의 대상으로 분류된다. 일반적으로 백성[民]에게까지 수기치인의 자세를 요구하지 않는다. 백성은 상대적으로 어리석은 존재(愚民)로 어디까지나 피치자로서 수양을 통해 통치자가 된 계층의 통치 대상이었다. 그러나 나카무라가 여기서 시도하고 있는 것은 실질적으로 백성을 포함한 전 계층을 향한 도덕론의 설파다. 「경천애인설」은 인간이 평등하다는 데 기초를 두고, 누구나 동등하게 하나의 보편 도덕의 지배를 받고 이에 따라 수양해야 함을 얘기하고 있는 것이다. 주어진 신분이나 집안에 따라 다른 신분 도덕이나 가업 도덕이 요구되는 시대가 끝나고, 보편 도덕에 의한 인민 개개인의 수양을 위한 노력이 필요한 시대가 도래했음을 보여준 것이다.

38 막부 말기의 나카무라는 주자학을 정학(正學)으로 삼은 창평회의 유학자로서 주희의 해석을 충실히 따랐다.

39 나카무라는 1866년, 막부에 제출한 유학 지원서에서 ‘서양학’을 성령의 학문, 즉 형이상학과 물질의 학문, 즉 형이하학으로 구분한 후, 자신과 같은 유학자야말로 서양의 ‘성령의 학문’을 제대로 ‘강구’(講究)할 수 있는 자격이 있음을 주장했다. 「留学奉願候存寄書付」, 大久保利謙 編, 『明治啓蒙思想集 明治文学全集 3』, 筑摩書房, 1967, 279쪽.

4. 종교 이해의 원리

나카무라는 만물의 기원이자 도덕의 근원인 유학의 하늘과 초월신이자 만물의 창조주인 기독교의 신(God) 사이의 차이를 인지하고 있었던 것으로 보인다. 그러나 「경천애인설」에서 확인할 수 있듯이 그에게 중요한 것은 둘 사이의 미세한 차이가 아니라, 양자가 근본적인 원리에 있어 합치한다는 사실이었다. 그럼에도 무시할 수 없는 문제가 있었다. 기독교가 신에 대한 믿음과 불신의 대가를 말하는 보상 원리를 주장한다는 점이었다.

유학에서 도덕적 가치는 그 자체로 당위성을 갖는 것으로서, 선(善)은 선이기 때문에 행하는 것이지 거기에 대한 보상을 기대했기 때문이라는 동기는 인정하지 않는다. 그렇기 때문에 유학의 관점에서 불교나 기독교는 신앙의 대가로 극락이나 영생을 보장함으로써 보상을 바라는 것은 그릇된 가르침이다. 특히 주자학과 같이 고도의 자기 규율을 중시하며 스스로 자신의 주인이 되기 위한 노력을 강조하는 가르침의 관점에서 보기에 보상 심리에 의존하는 불교나 기독교의 교리는 용납하기 어려운 것이다.

유학 역시 선악과 그에 따른 상벌의 인과관계를 무시하는 것은 결코 아니다. 이를 보여주는 가장 대표적인 유학 경구로 다음 두 구절을 꼽을 수 있다.

선행을 쌓은 집안에는 반드시 후손에게 복이 있고, 좋지 못한 일을 쌓은 집안에는 반드시 후손에게 재앙이 있다.(積善之家必有余慶, 積不善之家必有余殃) (『易經』坤, 文言傳)

천도란, 좋은 일에 복을 내리고 악한 일에 화를 내린다.(天道, 福善禍陰) (『書經』湯誥)

결국 유학에서는 선악의 결과가 가져오는 경양(慶殃) 혹은 화복(福禍)은 인정하지만, 처음부터 특정한 응보를 계산한 행위는 그 동기의 불순함을 문제 삼고 있다. 게다가 그 응보가 현세를 넘어서는 영역으로 확장된다는 부분이 더욱 문제다. 불교나 기독교 모두 사후 세계에서의 응보를 얘기한다.

그러나 공자가 “아직 삶에 대해 모르는데 어찌 죽음에 대해 알겠는가”⁴⁰라고 말했듯이 유학은 어디까지나 현세의 일만을 논한다.

이와 같이 애초에 내세를 상정하지 않는 유학의 입장에서 극락이나 영생은 우민을 유혹하기 위한 수단에 지나지 않았다. 청년 시절의 나카무라 역시 이 같은 생각을 하고 있었다. 그는 불교의 죄복(罪福)과 “생사윤회(生死輪廻)의 설”을 가리켜 “모두 석씨(석가모니)의 소위 방편의 설법이며 어리석은 이들을 교화하기 위해 만든 것”⁴¹이라고 단언한다. 불교의 가르침은 빈천요사(貧賤夭死, 가난과 미천한 신분, 요절, 죽음) 같은 누구나 싫어하는 일과 부귀수로(富貴壽老, 부와 고귀한 신분, 장수)처럼 누구나 원하는 바로서 사람을 유인한다는 데에 문제가 있다는 것이다. 물론 부모와 “지나가는 사람” 사이에 차등을 두지 않는다는 의미에서도 불교는 잘못된 가르침이었다. 철저한 유학자였던 청년 나카무라는 “불씨(佛氏)의 가르침[敎]”이 천하후세(天下後世)에 해악을 끼치는 이단사설(異端邪說)이라고 생각했다.⁴²

윤회에 대해서도 그는 비판적이었다. 현세에서의 행위가 사후 같은 기(氣)를 받은 자손들에게 영향을 끼치는 일은 가능했다. “선행을 쌓은 집안에는 반드시 후손에게 복이 있다”는 『역경』(易經)에 의거한 발상이었다. 그러나 인간이 사후에 다른 인간으로 다시 태어난다는 것은 불가능했다. “장씨”였던 사람이 다른 기를 받은 “이씨”로 태어나 전생의 선행(혹은 악행)의 업보를 받는다는 것은 있을 수 없다고 나카무라는 확신했다.⁴³

이렇듯 복을 바라는 마음에서 선행을 쌓게끔 만들고, 내세에서의 안녕을 빌게끔 만드는 불교에 대해 나카무라는 비판적이었다. 그런 의미에서 본

40 “季路問事鬼神，子曰，未能事人，焉能事鬼，敢問死，曰，未知生，焉知死”，『論語』先進篇。

41 “然罪福輪廻之說，皆釋氏所謂方便說法，爲教化頑愚而設者也”，『讀佛骨表』，『敬宇文稿 四』。

42 “異端邪說自老莊而下何啻千百，然害於天下後世，蓋未有如佛之甚者也。夫佛氏之教亦多術矣。… 夫貧賤夭死之所同惡，富貴壽老人之所同欲，今其言曰，供佛飯，僧與伽藍，足以爲功德，好施禁殺，足以爲福田，捨身歸佛者，則必滅罪劫富貴可得，壽老可求，且死而後生於天堂享無量之樂。不然，則災殃比芟秦，且死而入於地獄”，『讀佛骨表』，『敬宇文稿 四』。

43 “易曰，積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃，祖孫一氣殃慶及其子孫，此理昭々可信，今其言曰，前生作惡，今生受苦，若然則張氏之殃，移于李氏之家，而李氏之慶，移于張氏之家也。顛倒孰甚焉”，『讀佛骨表』，『敬宇文稿 四』。

다면, 불교와 유사한 방법으로 교화를 시도하는 기독교에 대해서도 같은 태도를 견지해야만 했다. 그러나 그가 직접 경험한 영국의 현실, 기독교의 가르침을 기반으로 한 서구의 문명은 유학이 추구하는 이상에 가까웠다. 만일 기독교가 어리석은 미신 정도의 술수에 지나지 않는다면 그와 같은 문명을 이룩할 수 없었을 것이라는 생각을 자연스럽게 할 수밖에 없었을 것이다.

이 같은 생각은 이와쿠라(巖倉) 사절단(1871. 11~1873. 9)의 공식보고서를 작성한 구메 구니타케(久米邦武)의 『특명전권대사 미구회람실기』(特命全權大使 米歐回覽實記)의 종교에 관한 고찰에서도 볼 수 있다.⁴⁴ 와타나베 히로시의 연구에 따르면, 구메가 문명을 위해 기독교의 역할로 지적한 것은 ① 인심(人心)의 단결이라는 효용, ② 도덕 유지의 효용, 두 가지로 정리할 수 있다.⁴⁵ 전자는 막부 말기의 미토(水戸)학⁴⁶에서도 이미 지적된 것으로, 메이지 초기의 정부 관계자들을 비롯한 지식인 계층에서 널리 수용된 기독교 이해의 한 전형이었다. 실질적인 통치에 도움이 되는 수단으로서 서구의 종교, 즉 기독교를 이해했던 것이다. 후자의 경우도 서구 문명을 이해하는 과정에서 대부분의 논자가 동의한 바다.

나카무라 역시 큰 틀에서 보면, 서구의 종교가 가진 효용에 대해 대다수의 지식인들과 같은 의견이었다. 종교의 효용에 착목하는 일은 현대인의 감각에서 보면 올바른 종교 이해라고 볼 수 없지만, 유학의 사고 틀을 통해서 보면 자연스러운 현상이다. 나카무라와 같은 세대, 소위 일신이생(一身二生)

44 구메는 서양의 '종교'에 대한 당황스러움을 다음과 같이 기록하고 있다. "서양 인민은 각자의 문명을 갖고 서로 겨룬다. 그들이 존중하는 성경을 우리가 검토해 보니, 어떤 부분은 황당무계한 이야기뿐이다. 하늘에서 소리가 들리거나 죽은 자가 살아 돌아오는 등 미친 사람의 뉘드리라고 해도 좋을 것이다. 이단의 설을 주장하여 십자가에 처형당한 자를 신의 아들이라 하며 소리를 내어 울며 엎드려 받들고 있다. 나는 그들이 왜 눈물을 흘리는지 의심스럽다. 서구의 각 도시에서는 가는 곳마다 선혈이 낭자한 사형수가 십자가에서 내려오는 그림을 교회 벽이나 방에 걸어둔다. 사람으로 하여금 묘지를 지나고 형장에 묵고 있는 생각이 들게끔 한다. 이를 기괴하다고 하지 않으면 무엇이 기괴하겠는가. 그런데 서양인은 오히려 동양에 이것[기독교]이 없음을 의아해하며 잘 아는 사람도 이것[십자가]을 걸어둘 것을 권한다." 久米邦武, 『特命全權大使 米歐回覽實記(一)』, 岩波文庫, 1977, 343쪽.

45 와타나베 히로시, 「'교'(敎)와 음모: 국체(國體)의 한 기원」, 와타나베 히로시·박충석 공편, 『한국·일본·'서양』, 아연출판부, 362~363쪽.

46 미토번(水戸藩)에서 17세기 후반부터 시작한 『대일본사』(大日本史) 편찬사업을 주축으로 모여든 학자들이 이룬 학파를 가리킨. 막부 말기 '존왕양이' 운동의 사상적 원천이 되었다.

의 경험을 공유하는 지식인들에게 서구에서의 종교는 문명이라는 이상에 도달하기 위한 가르침이었다. 종교라는 어휘가 정착하기 이전 메이지 초기에 서구의 religion 혹은 기독교를 가리키는 단어로 교법(教法), 교문(教門), 법교(法敎) 등이 널리 쓰였는데, 여기서 공통적으로 들어가 있는 교(敎)에 주목할 필요가 있다. 그들은 종교를 어디까지나 가르침[敎]의 하나로 이해했다는 점이 드러나기 때문이다. 그리고 이 가르침은 어디까지나 궁극적인 목표[道]를 실천하기 위한 방편이기에 가르침[敎] 자체가 목표가 될 수는 없다. 이는 『중용』 첫 머리에 있는 “하늘이 명한 것을 성이라 하고, 성에 따르는 것을 도라 하고, 도를 닦는 것을 교라 한다”(天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂敎)는 문구가 뒷받침해준다. 여기서 교(敎)는 도(道)를 닦는 것, 수양하기 위한 방법이다. 어디까지나 도에 도달하기 위해서 교가 있다는 논리로, 여기에는 어떤 특정한 교여야만 한다는 당위가 포함되어 있지 않다.

메이지 초기 지식인들 중에는 종교를 문명개화를 실현하기 위한 수단으로 이해하는 인물이 종종 눈에 띈다. 이들 역시 유학적 세계관을 기본적으로 공유하고 있었기 때문일 것이다. 예를 들어, 니시 아마네(西周)가 1874년에 『백일신론』(百一新論)이라는 제목의 책을 냈을 때, 여기서 백일(百一)이란 백교일치(百敎一致)의 의미였다. 모든 종교란 그 근저에 있어서 일치한다는 얘기다. 그는 그러한 이유로 결국 모든 가르침[敎]이 도달해야만 하는 목표, 즉 “사람의 사람다운 길[道]”이란 결국 하나뿐이라는 말을 한다.⁴⁷ 후쿠자와 유키치가 “불교건 그리스도교건 상관없이 장려해 모든 사들의 마음을 평온하게 하는 것”⁴⁸을 남은 인생에서 해보고 싶은 일로 꼽았을 때에도, 그리고 앞서 언급한 구메의 효용론에서도 같은 맥락에서 종교의 이용 가능성, 효용을 이야기한 것이다.

다시 나카무라로 돌아가자. 그렇다면 그는 교법(종교)에 대해 어떠한 결론을 내렸을까. 메이지 20년(1887), 그는 교법에 대해 다음과 같이 정리했다.

47 西周, 「百一新論」, 大久保利謙 編, 『明治啓蒙思想集』, 4쪽.

48 후쿠자와 유키치, 허호 옮김, 『후쿠자와 유키치 자서전』, 이산, 2006, 364쪽.

교법에 이르러서는 동서고금에 차이가 없다. 내가 보건대 이는 진리(眞理)와 망상(妄想)이 섞여 있는 것이다. 진리 부분은 사람의 마음의 근원이자 치도(治道)의 중심(樞紐)이며, 사람과 금수를 구분하는 것이다. 문명과 야만의 차이도 여기에 있다. 진리의 부분은 사람의 마음과 세상을 살면서 지켜야 할 도의[人心世道]를 이롭게 하는 가장 중요한 것이다. … 교법이 내포하고 있는 진리란 이처럼 지극히 귀하고 지극히 중요한 것으로 사람의 마음과 세상을 살면서 지켜야 할 도의를 유지하는 까닭이다. 하지만 수많은 망상설(妄想說)이 진리의 상하사방을 둘러싸고 있는데, 이 같은 망상설은 깨뜨려도 그만이고, 이를 이용해도 괜찮고, 이를 수용하는 것도 문제 없고, 이를 토해내버려도 상관없다.⁴⁹

교법에는 동서고금 모두 한결같이 진리와 망상, 이 두 가지로 이루어져 있다. 그렇기 때문에 여러 교법 사이에서 “사람의 마음과 세상을 살면서 지켜야 할 도의를 이롭게 하는 가장 중요한” 진리 부분을 찾아내고 이를 둘러싸고 있는 망상 부분을 어떻게 떨쳐버릴 것인가라는 문제가 중요해진다. 여기서 진리는 인간이 궁극적으로 추구해야 할 보편의 목표, 즉 하늘(天)에 기원을 두고 있다. 앞서 언급한 『중용』의 개념을 빌리자면 실현해야 할 궁극의 목표인 천명이나 도 같은 것이다. 망상은 갖가지 미신, 흔히 종교들이 가지고 있는 기적의 일화 등을 의미한다. 나카무라는 그런 망상설은 어떻게 취급하든 문제가 되지 않는다고 말한다.

아마도 여기에는 “우승열패의 작용”이야말로 진리며, 조물주의 창조론 따위는 망상이라고 단언함으로써 천부인권설로부터 이탈한 가토 히로유키(加藤弘之)의 『인권신설』(人權新說, 1882)에 대한 비판이 포함되어 있었을 것이다. 이것은 또한 도덕을 세교(世敎)와 세외교(世外敎)로 분리하여 기독교나 불교 등의 세외교를 배제하고, 유학과 서양 철학과 같은 세교만을 통해 “일본 도덕”을 재건할 것을 주장한 니시무라 시게키(西村茂樹)와도 다르다. 나카무라에게 중요한 것은 기독교든 불교든 그 가르침 안에 들어 있는 진리

49 「漢學不可廢論」, 『東京學士會院雜誌』, 大久保利謙 編, 『明治啓蒙思想集』, 319쪽.

며, 그것을 지켜나가는 작업이었다. 그렇기 때문에 각 개인이 선택한 교법은 존중되어야 했다. 그는 다음과 같은 이유로 기독교를 옹호했다.

기독교(耶蘇敎)의 기괴하고 계다가 불개화(不開化)한 유대국에서 발생한 설이 지금 문명 국가들에 널리 퍼져, 진신·철도의 시대에도 만연한 것은 왜 그런가. 대략 두 가지 요인이 있다. 하나는 상제(上帝), 즉 진신(眞神), 조물주, 진군(眞君), 진원(眞元), 혹은 중국에서 말하는 소위 “하늘[天]을 가르침의 근거(根基)로 삼는다”[라는 논리]에 의한 것이다. 또 하나는 [기독교가 말하는] 영혼의 구제(救靈)설이 인간의 삶을 사랑하고 죽음을 싫어하는[好生惡死]의 심정을 깊이 적중시킨 것이라는 점에 유래한다. 생각건대 형태가 없으면서 묘유(妙有)한 일대주재(一大主宰)는 크게는 우주의 밖을 넘고 작게는 미세한 곳까지 미치지 않는 곳이 없는, 능하지 않은 것이 없으며 모르는 것이 없는 묘체(妙體)라는 점은 진리다. 사람의 마음에 이 대주재(大主宰)가 있음을 아는 본성(性)이 있음은 진리다. 사람에게 삶을 사랑하고 죽음을 미워하는 마음이 있음은 진리다. <영혼 구제의 설에 대해서는 내가 의문을 거둔 지 꽤 되었지만 여기에 대해서 말하는 일은 삼가겠다> 그래서 기괴한 설이 있다고 하더라도 진리를 크게 품고 있어서 인간 세상을 좋은[良善] 영역으로 인도하며, 사람에게 건강한 정신을 주는 것이다. 설령 기독교에 망상설이 섞여 있다 한들 이처럼 좋은 결과를 얻을 수 있다면 그 망상설이란 선교(善巧: 중생을 교화하는 수단과 방법이 훌륭함-필자 주) 방편이라고 말해야 할 것이다. 하물며 그 안에 있는 절대(絶大)의 진리는 버리고 모두 망상설이라고 한다면 이게 될 일인가?⁵⁰

과학기술이 발달한 서양의 문명국가들에서 여전히 기독교와 같은 “기괴한 설”이 만연한 까닭은 무엇인가라는 문제에 대해 그는 숙고 끝에 답을 내놓는다. 첫째, 서구의 종교란 “중국에서 말하는 하늘을 가르침의 근거(根基)로 삼는” 것과 같은 차원의 가르침이라는 설명이다. 중국에서 하늘을 가르침의 근본으로 삼듯이 서양에서는 신을 근본으로 삼는 것이다. 둘째, 영혼의 구제를 내건 기독교의 교리가 인간이 보편적으로 “삶을 사랑하고 죽음을 싫어하는” 마음을 갖고 있다는 “진리”에 근거를 두고 있기 때문이다. 망상설

이 섞여 있다 하더라도 그보다는 진리를 크게 품고 실제로 사람들을 개선시키고 건강한 정신을 부여하는 힘이 있다는 점이 기독교가 서양 문명국가들에서 여전히 유효한 까닭이라는 것이다. 그 “좋은 결과”(好結果)를 볼 때 “망상”도 교화에 좋은 방법, 수단이라고 봐야 한다. 기독교 안에 있는 “절대(絶大)의 진리”에 집중하라. 나카무라의 주장은 명확하다.

그렇다고 해서 그가 기독교에 절대적인 우위를 주장한 것은 아니다. 지역과 역사적 맥락에 따라 여러 가지 교법에는 많은 적든 어느 정도의 보편적 진리가 포함되어 있다. 나카무라가 원한 것은 각각의 교법을 통해서 그 안에 있는 보편적 진리에 사람들이 눈뜨게 하는 일이었다. 그는 오로지 하나의 교법에 의해서만 진리에 도달할 수 있다고 생각하지 않았다. 이는 천명(天命) 혹은 도(道)에 도달하기 위한 방법으로서 하나의 가르침[教]만이 있는 것이 아님을 말한 『중용』의 사고와 근원적으로 일치하는 발상이었다.⁵⁰

5. 맺음말

나카무라는 기독교 이외의 다른 종교에 대해서도 같은 원리를 적용해 이해했다.

야만의 나라에서는 목석(木石) 혹은 금수(禽獸)를 신으로 삼고 이를 숭경(崇敬)하는 사례가 예나 지금이나 많다. 반개(半開)의 나라에서도 태양을 신이라 여기거나 혹은 우상을 신이라 여긴다. 이런 모든 예는 망상(妄想)에서 나온다는 사실은 의심할 여지가 없다. 그러나 그 숭경하고자 하는 생각이 사람들에게 갖춰져 있다는 것은 진리의 모습이 명료하게 드러난 바라고 말할 수 있다. 이로부터 단서(端緒)를 끌어내보자면 [야만이나 반개의 나라 사람들도] 진신(眞神), 즉 조화주(造化主)를 보기에 다다르고자 한 것이다. 중국의 경우 『상서』(尙書) 순전(舜典)에 ‘사류우상제’(肆類于上帝)라는 말이 있는데, 여기서 류(類)란 상제에게 제사를 모

50 大久保利謙 編, 『明治啓蒙思想集』, 319~320쪽.

시는 일을 가리키는 말이다. 이로써 중국에는 일찍이 3천 년 전부터 이미 나라의 임금의 하늘을 공경해야 함을 알고 하늘을 모시는 사전(祀典)이 있었음을 알 수 있다. 특히 일본은 [스스로를] 신국(神國)이라고 부를 정도인 것으로 보아神明(神明)을 높이는 일이 고대로부터의 관습이었다. 신도 학자의 설은 망상에서 나온 것이 많지만 나는 이를 전부 망상설이기 때문에 치워버리길 바라지 않는다. 왜냐하면 사람보다 위에 신이 있음을 알고 이를 공경하고자 하는 인간의 마음에 깃든 진리를 여기서 발견할 수 있기 때문이다. 진신(眞神)을 알 수 있기까지의 영역에 다다르지는 못했더라도 이를 알 수 있는 가닥을 얻었다고는 말할 수 있을 것이다. 다시 말해 내가 위에서 말한 소위 “망상 속에 진리는 포함되어 있다”는 말이다.⁵¹

목석이나 금수, 혹은 태양을 섬기는 일까지도 인간이라면 누구나 가지게끔 되어 있는 진신(眞神)을 공경하고자 하는 마음의 발로다. 인간에게는 주어진 본성에 진신을 “숭경하고자 하는 마음”이 내재되어 있다는 것이며, 그것이야말로 누구도 부정할 수 없는 진리인 것이다. 이렇듯 하늘로부터 주어진 인간 보편의 진리를 아는 것이 곧 야만 혹은 반개의 상태에서 벗어나 문명에 도달하기 위한 필수 조건인 것이다.

이 글을 통해서 확인한 바와 같이, 메이지 유신 이전의 나카무라는 유학을 바탕으로 한 학자의 역할에 초점을 맞추고 제도의 개혁에 대해서 집중적으로 논의를 전개했다. 그러나 영국에서의 유학을 마치고 메이지 시대를 맞이한 이후 그는 더는 특정한 계층이 아닌 인민 전체의 수양에 대해서 생각하기 시작했다. 여기에는 도쿠가와 막부의 붕괴와 신정권에 의한 개혁 노선이라는 일본의 시대적 맥락과 더불어 영국에서의 경험과 서양의 학문을 통해 접한 문명국가의 양상이 함께 작용했다. 나카무라는 문명개화란 인민 개개인이 스스로의 품행을 향상시키려는 노력을 통해서 실현 가능한 목표라는 사실을 확신했다. “경천애인”의 도덕론은 이러한 그의 문제의식의 발로였다. 나

51 大久保利謙 編, 『明治啓蒙思想集』, 320쪽.

카무라는 자신의 학문적 바탕인 유학과 서양 문명의 기반인 기독교와의 공통 분모를 추출해 인민 전체에게 필요한 도덕의 지침을 제시하고자 했다. 그리고 이를 위해서 나카무라 자신이 기독교를 명확히 이해할 필요가 있었다.

나카무라의 경우와 마찬가지로 메이지 초기의 지식인 상당수가 서구의 문명국가들을 접했을 때 종교에 주목했다. 아마도 그 원인 중 하나는 자신들이 갖고 있던 유학적 세계관을 통해서 대상을 이해했기 때문일 것이다. 그들은 서구의 문명이 궁극적으로는 유학의 이상과 일맥상통하다고 이해하고 있었던 이상, 그곳에 도달하기 위한 방법의 하나로 기독교를 바라본 것이다. 그러나 “기괴”하기 짝이 없는 기독교 교리에 대한 의구심을 완전히 지울 수는 없었다. 당시 다수의 지식인이 이 문제에 천착했으나 기독교가 일본사회 전체가 의거해야 할 “교범”이라는 결론으로는 이어지지 않았다는 역사적 경위는 그 연장선상에 있다.⁵²

그럼에도 나카무라는 끝까지 기독교에 대한 탐구를 놓지 않았다. 그렇다고 해서 그가 보통의 기독교 신도로서의 삶을 영위했다고 할 수도 없다. 그는 예수의 존재에 의미를 두지 않았고, 삼위일체도 말하지 않았으며, 교회 일원으로 활동하지도 않았다. 이런 요소들이 나카무라가 기독교에 대해 “모호한 태도로 일관”했다는 평을 내리게 했고,⁵³ 그가 ‘정통파 기독교’로부터 떨어진 것이라는 해석을 낳았다.⁵⁴ 이 글에서 살펴본 바에 따르면, 나카무라에게 중요했던 것은 어디까지나 ‘진리’의 추구며 그 근거인 하늘의 실재에 대한 믿음이었다. 나카무라는 기독교가 갖는 ‘망상’의 도움 없이도 진리로 향하는 길로 나아갈 수 있었던 원동력을 이미 갖추고 있었던 것이리라.

52 결국 메이지 정부가 민심의 통합과 도덕의 함양을 위한 “기축”(機軸)으로 삼은 것은 황실숭배였다. 여기까지의 과정에 대한 장기적인 관점의 분석은 주 37)의 와타나베 논문에 잘 설명되어 있다.

53 前田愛, 「中村敬宇: 儒学とキリスト教の接点」, 『幕末・維新期の文学』, 筑摩書房, 1972, 226쪽.

54 小泉仰, 『中村敬宇とキリスト教』, 95쪽.