

회덕당 지식인들의 세계상*

-유교 교육과 제례 실천을 중심으로-

이 기 원**

목 차

I. 머리말	IV. 유교식 제사의 실천
II. 회덕당의 관허와 관학화	1. 선조 제사와 무귀
1. 회덕당의 관허	2. 『상제사설』과 제사
2. 나카이 치쿠잔의 관학 구상	V. 맺음말
III. 회덕당의 교육 실태	

[초록]

회덕당(懷德堂 : 가이토쿠도)은 전국적인 몰자의 유통, 금융의 중심지였으며 인구의 9할 이상이 초닌(町人)일 정도로 초닌들이 권력이나 경제력을 좌우하는 도시 오사카에서 탄생한 학문소(學問所)이다. 회덕당에 대한 ‘지식인의 성립’이나 ‘근대적 이성의 탄생’이라는 평가에서 알 수 있는 것처럼 회덕당은 유교를 근간으로 하면서도 서양 학문을 경유함으로써 전통적인 지에서 변용된 ‘유학지’를 형성했다.

본고는 회덕당이 유교의 사회적 보급에 초점을 두고 어떠한 방법으로 유교를 사회 속으로 보급시켜가려 했는가를 고찰한다. 그 방법을 보면 먼저 4대 학주 치쿠잔이 구상한 회덕당의 관학화와 함께 각 지역의 사정에 맞는 학교를 설치하려는 구상으로 나타난다. 교육면에서는 평이한 언어로 유교 경전의 내용을 일반인들에게 전달하고자 공개 강의를 실시, 학문을 오사카 서민들에게 개방하여 유교의 교양화를 추구했다. 또한 생활면에서는 무귀론을 주장하면서도 유교적 제사의 모형이 제시되어 있는 『상제사설』의 저술과 그에 기초한 제사의 실천으로 불교나 신도, 미신 등 당시 서민들의 생활을 지배하던 생활 풍습을 대폭 개선하고자 노력했다. 이러한 노력이 결과적으로 유교를 사회 속으로 유포시키는데 중요한 역할을 했다.

* 본 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-358-2011-1-A00039)

** 강원대 인문과학연구소 학술연구교수. dlrlidnjs1020@hanmail.net

주제어 : 회덕당(懷德堂), 학문소(學問所), 무귀론(無鬼論), 강석(講釈), 회독(會讀),
가례(家禮)

I. 머리말

에도시대 ‘천하의 부엌’(天下の台所)이라는 별칭을 갖는 오사카는 전국의 쌀 가격을 결정하는 쌀시장을 비롯하여 전국적인 물자의 유통, 금융의 중심지였으며 인구의 9할 이상이 초닌(町人)일 정도로 초닌들이 권력이나 경제력을 좌우하는 도시였다. 회덕당(懷德堂 : 가이토쿠도)은 이러한 주변 환경 속에서 오사카에서 탄생한 학문소(學問所)이다. 오사카의 이러한 도시적 성격은 정치의 중심지 에도(江戸)와는 질적으로 다른 학문을 탄생시켰다. 에도의 학문을 대표하는 소라이학(徂徠學)이 위정자들에 의한 정치적 시점이 투영된 학문이라면 회덕당은 상인들에 의한 상업 및 상품 경제의 시점이 투영된 학문이다. 회덕당은 주자학을 사상적 근간으로 하면서도 타학문에 대한 유연성을 가졌다. 하지만 회덕당에서는 상인 윤리를 강조한 이시다 바이간(石田梅岩, 1685-1744), 고의학과 고문사학의 제창자 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627-1705)와 오규 소라이(荻生徂徠, 1666-1728)는 말할 것도 없이 주자학자 야마자키 안사이(山崎闇齋, 1618- 1682)까지도 비판의 대상이 되었다. 이러한 사실은 회덕당이 18세기 후반기의 사상과 학문의 세계에서 어떠한 위치에 있었으며 어떠한 역할을 했는지 짐작하게 한다.

일본사상사 안에서 회덕당을 재해석한 코야스 노부쿠니(子安宣邦)는 일본 사상사에서 비판적 지의 성립을 회덕당과 그 주변에서 찾으면서 ‘지식인의 성립’이라는 평가를 내린다.¹ 한편 미야카와 야스코(宮川康子)는 나카이 치쿠잔(中井竹山, 1730-1804)의 『수재자(水哉子)』나 제자 야마가타 반토(山片蟠桃, 1748-1821)의 『꿈의 대용(夢の代)』이 천문, 지리, 의학, 역사, 제도, 경제 등의 문제를 다루고 있는 점을 평가하여 이러한 체계는 근대적 시선에서 생겨난 학적 체계라 간주하면서 ‘근대적 이성의 탄생’을 회덕당에서

1. 코야스는 지식인에 대해 “시대에 대한 비판적인 지를 공유하고 그 비판적인 지에 기초하여 재구성, 재편성되는 지식을 사람들을 대신하여 세상에 제시하는 것을 자기의 내적인 책무로 삼는 존재”라고 정의하면서 “이러한 지식인이 18세기 중후기 오사카 회덕당과 그 주변에서 성립했다”고 주장한다. 子安宣邦 외(2004), 『懷德堂知識人の學問と生』, 懷德堂記念會編, 和泉書院, 14.

찾고 있다(宮川康子, 2002 : 184). 회덕당의 학문은 미야케 세키안(三宅石庵, 1665-1730)-고이 란슈(五井蘭洲, 1697-1762)-나카이 치쿠잔과 동생 리켄(中井履軒, 1732-1817)에 이르러 전성기를 맞고 치쿠잔과 리켄에 배운 반토에 이르면 서양 과학을 경유하면서 전통적인 유학에서 변용된 유학지를 형성한다.²

본고는 회덕당이 서일본에서 어떠한 방법으로 유교를 사회 속으로 유포시켜가려 했는가의 문제를 고찰하고자 한다. 유교의 사회적 유포는 교육과 가례 실천이라는 두 측면에서 고찰한다. 먼저 회덕당의 교육 문제와 관련하여서는 회덕당에서 실시한 교육의 실태와 4대 학주 치쿠잔에 의한 관학 설립 구상과 의도 등을 살펴보고 교수진에 당대에 영향력을 행사했던 진사이학이나 소라이학, 안사이학 등이 배제되는 이유 등을 검토한다.³ 학문소로서의 회덕당은 사적으로 발생한 사학인데 사학의 성격에서 탈바꿈하여 관학화 하려는 치쿠잔의 학교 구상에 대해 쓰지모토 마사시(辻本雅史)는 학교 공영론(學校公營論)이라 평했다(辻本雅史외, 이기원·오성철 공역, 2011 : 337). 확실히 치쿠잔이 구상한 관이나 지역에서 재정을 담당하여 운영하는 형태의 학교는 공영론적인 측면이 존재한다. 치쿠잔은 학교를 설치하여 학문의 연마와 함께 정치를 담당할 수 있는 인재의 양성을 계획했다. 치쿠잔의 교육 문제는 그의 관학화 구상과 함께 학교에 대한 전반적인 인식이나 당대 학문에 대한 평가 등에 대해서 좀 더 면밀하게 살펴봐야 회덕당에서 그리고자 했던 학교의 실체가 명확하게 드러날 것이다.

또한 가례와 관련하여 회덕당에서는 무귀론(無鬼論)을 주장하면서도 유교식 제사의 당위성을 강조하는데 무귀론을 주장하면서 동시에 제사를 강조하게 되면 모순이 생

2. 하지만 회덕당의 유학자들은 어디까지나 유학으로 자기 형성했으며 유학적 세계관을 형성했다. 물론 반토처럼 서양 과학의 영향이 보이는 지식인도 있지만 그도 유학을 사상의 근간으로 했다. 회덕당 유학자들에게서 보이는 주자학에 대한 비판정신이나 서양 과학의 영향은 조선이나 중국의 실학에서도 나타나는 부분이다. 이러한 측면에서 본다면 코야스나 미야카와의 견해에는 사상사적 비약이 있다고 할 수 있는데 이 점에 대해서는 본고의 고찰범위를 넘어서는 부분이기 때문에 차후의 연구에 반영시키고자 한다.
3. 한국에서 회덕당에 대한 관심은 극히 저조한 편인데 그러한 이유 중의 하나는 전근대 일본교육 사상에 대한 이해가 부족하다는 점에 있다. 일본교육사상에 관해서는 辻本雅史(2009), 『일본인은 어떻게 공부했을까』(이기원역), 지와사랑, 辻本雅史외(2011), 『일본 교육의 사회사』(이기원·오성철 공역), 경인문화사, 그리고 片桐芳雄(2011), 『일본 교육의 역사』(이건상역), 논형 정도를 들 수 있다. 개별 연구에서는 데나라이주쿠의 발생과 교육을 다룬 여신호(2009), “전근대 일본사회의 교육제도과 이념-서민교육의 중심寺子屋”, 『일본근대학연구』(25집)가 있을 뿐이다.

길 수밖에 없다. 회덕당이 이 모순을 어떻게 해결해갔는가가 중요한 문제가 된다. 선행연구⁴에서 지적하는 것처럼 일상 도덕이나 불교식 제례의 대항 언설이라는 측면에서의 무귀론의 설명에는 이견은 없지만 한편으로는 반토가 ‘조상귀신’이나 ‘제사해야 할 귀신’이라는 말을 사용하면서 귀신을 애써 긍정하는 듯한 발언을 하고 있는데 이것이 갖는 의미를 다시 생각할 필요가 있다. 이 점에서 무귀론에 대한 재고가 필요하다. 본고는 이러한 문제의식을 바탕으로 회덕당을 구성하는 지(知)의 문제를 고찰하여 에도의 유학사상과 대별되는 서일본의 유교의 세계를 전망하려 한다.

Ⅱ. 회덕당의 관허와 관학화

1. 회덕당의 관허

회덕당의 초대 학주를 역임한 미야케 세키안은 동생 미야케 간란(三宅觀瀾)과 함께 주자학자 아사미 케이사이(淺見綱齋, 1652-1711)에게 입문했다. 이후 세키안은 육왕학으로 기울면서도 주자학까지 수용하는 유연한 절충적인 성격을 띠었다. 물론 이러한 이유 때문에 『선철총담(先哲叢談)』 「三宅石庵條」에는 “세상이 세키안을 야학문(鵝學問)이라 불렀다. 머리는 주자, 꼬리는 양명이며 목소리는 진사이와 닮았다”고 하여 세키안을 정체불명의 학문(鵝學問)이라 비난했다.⁵ 세키안의 이러한 면을 통해 회덕당의 사상

4. 코야스는 “효의 여파로서 일상 도덕의 연장선상에서 제사를 파악하려는 것”에 반토 무귀론의 특징이 있다고 하여 제사의 문제를 일상 도덕의 문제로 파악한다(子安宣邦(2002), 『鬼神論』, 白澤社, 125). 한편 근세 일본의 유교 제례의 수용에 대해 고찰한 田世民은 “심정성에 호소한 무귀론은 세상의 속신적인 인정과 데라우케제에 의한 불교식 제사에 대항하기 위한 언설”이라 평한다(田世民(2012), 『近世日本における儒礼受容の研究』, ぺりかん社, 225).

5. 『先哲叢談』 「三宅石庵條」, 268(源了圓外訳注, 平凡社, 1994). 그런데 회덕당의 교수였던 고이 란 슈 역시 “세키안의 학문은 중지가 없다. 약을 팔아 업을 삼으면서 즐겨 의술을 논한다. 세속에서 이를 두고 야학(鵝學)이라 말한다. 머리는 주자, 꼬리는 육상산, 손발은 왕양명과 같으며 우는 소리는 의사와 닮았다고 한다”(五井蘭洲, 『蘭洲遺稿』乾)고 하여 회덕당 내부에서도 세키안의 학문적 정체성에 대한 비판이 일었다. 세키안의 학문적 경향을 야학문이라 비난한 최초의 인물은 카가와 슈토쿠(香川修徳, 1683-1755)라는 의사인데 『文會雜記』(卷三下)에는 “미야케 세키안의 학문은 세속에서 야학문이라 한다. 머리는 주자, 꼬리는 양명, 그 우는 소리는 진사이를 닮았으며 육상산 근처를 돌아다닌다고 카가와 다츄(香川太沖 : 카가와 슈토쿠의 字)가 말했다”고 기록하고 있다(湯浅元禎, 『文會雜記』卷三下(『日本隨筆大成』14, 吉川弘文館, 1975, 325-326).

적 성격의 특징을 어느 정도는 이해할 수 있을 것이다.

1724년(享保9) 세키안의 문인 나카이 슈안(中井養庵, 1693-1758)은 문인들(이른바 5동지로 中村良斎, 富永芳春, 長崎克之, 吉田可久, 山中宗古)과 함께 학교 건립을 논의한다(『懷德堂內事記』, 『懷德』12호, 1934 : 27). 이에 토미나가 호순(富永芳春)이 아마가사키(尼崎)에 있던 자신의 저택을 학사로 제공하고 학사 운영에 필요한 제반 경비는 5동지들이 출자한 공동 기금의 이자로 충당하는 학문소가 건립된다. 당시 함취당(含翠堂 : 간스이도)에 거주하고 있던 세키안을 강사로 청빙했다. 세키안은 『논어』 「리인편」의 “君子懷德, 小人懷土”의 ‘君子懷德’을 인용하여 강사 이름을 회덕당이라 했다.⁶ 이것이 회덕당의 시작이다. 세키안은 초대 학주가 되고 슈안은 학주를 도와 총관리인(預かり人)을 맡았다.

세키안이 회덕당의 기초를 놓았다면 회덕당을 공적인 학문소로 발전시키는 것은 회덕당의 2대 학주가 되는 슈안이다. 슈안은 회덕당을 막부의 관허를 받은 공적인 학문소로 발전시키려는 구상을 갖는다. 이러한 와중에 슈안은 에도에 있었던 미와 싯사이(三輪執斎, 1669-1744)로부터 1723년(享保8) 11월에 스가노 겐잔(菅野兼山, 1680-1747)이 막부에 학문소 창설을 청원하여 허가를 받았다는 말을 들었다(學問所建立記錄), 『懷德』 12호, 1934 : 10). 스가노 겐잔은 막부로부터 학교 부지와 자금으로 금30냥을 받아 에도에 회보당(會輔堂)이라는 학문소를 건립했다.

학문의 장려에 힘쓴 쇼군 요시무네(吉宗)는 에도에 이어 교토나 오사카에도 학문소를 건립할 의향을 가지고 있었는데 때마침 스가노 겐잔이 학문소 건립을 청원한 것이다. 이에 요시무네는 회보당 건립을 허락하면서 “교토, 오사카에도 학문소를 세워 충효의 뜻을 들려주고 싶어 이러한 의향을 청원하는 자는 없는가”(學問所建立記錄, 1934 : 10)라는 뜻을 피력했다. 이러한 요시무네의 의중을 측근이었던 오시마(大島古心)는 친분관계에 있던 미와 싯사이에 전했다. 그러자 싯사이는 오사카에는 미야케 세키안이라는 자가 있는데 덕망은 있지만 그러한 뜻을 청원하려는 마음은 없는 자이며 그 문하에게 청원 건을 얘기해보겠다고 하면서 슈안에게 서간을 보낸 것이다(學問所建立記錄, 1934 : 10). 이후 3년간에 걸친 슈안의 적극적인 청원운동 결과 1726년(享保11) 4월에 오사카 마치부교소(町奉行所)에 청원을 제출하고 드디어 같은 해 6월7일 오사카 마치부

6. 『문화잡기』에 의하면 당시에는 회덕서원이라 했는데 회덕서원의 현판을 미야케 세키안이 썼다.(『문화잡기』 권3하, 325)

교소에서 회덕당을 관허했다. 특이한 것은 슈안의 회덕당 관허 청원이 에도 막부가 아닌 오사카 마치부교소를 통해 이루어졌다는 점이다. 그러한 사정에 대해서는 요시무네의 의중을 담은 다음의 내용이 참고가 될 것이다.

위로부터의 위광으로 내려지는 일에 대체적으로 장래에 기대에 부응하지 못하는 결과가 나온다면(좋지 않기 때문에) 표면상으로는 오사카에 청원하고 오사카에서 검토하여(회덕당이) 지속될 수 있다는 판단이 서면 허가를 내려줄 것이라는 뜻을 전해 들었다.(『學問所建立記録』, 1934 : 10)

슈안에게 전한 요시무네의 의중은 만일 학문소가 위로부터의 명령으로 이루어졌는데도 오래가지 못하고 쇠퇴해 버린다면 막부의 입장이 좋지 않다는 것이다. 여기에는 될 수 있는 한 막부가 전면에서 나서지 않으려는 의도가 보인다. 다시 말하면 막부는 스가노 겐잔의 회보당을 비롯하여 회덕당과 같은 학문소가 오래 지속되어 서민교화의 목적을 달성할 수 있도록 될 수 있는 한 자치적인 형태의 운영을 좋은 모델로 여기고 있었다.

막부가 회덕당 건립을 허가할 당시 세키안은 슈안에 비해 적극적인 자세를 취하지는 않았다. 왜냐하면 세키안이 슈안에게 보낸 1726년(享保11) 6월23일자 편지에 “학문을 위해 청원하는 것이 오히려 학문에 해가 된다면 청원하지 않는 것이 낫다”는 심정을 드러냈기 때문이다(『三宅石庵與中井養庵書牘』, 『懷德』14호, 1936 : 13). 이 편지는 회덕당이 관허를 얻은 직후에 보낸 것이기 때문에 관허를 얻기 위한 3년간에 걸친 슈안의 노력에 세키안이 어떠한 태도를 취하고 있었는지를 알게 해준다. 잇사이 역시 이러한 세키안의 태도를 짐작하고 있었다. 왜냐하면 전술한 것처럼 “미야케 세키안은 덕망은 있으나 학문소를 건립할 뜻은 없는 자”라고 단정하는 잇사이의 평가를 보면 알 수 있다. 이러한 사정에서 학문은 사적인 영역에서 자유가 보장되어야 발전이 있는 것이니 관허를 얻게 되면 공적인 형태를 갖게 되기 때문에 학문이 공권력에 얽매이게 된다는 세키안의 우려도 읽을 수 있다.

그렇다면 슈안은 왜 회덕당 관허에 적극적으로 임한 것일까? 「학문소건립기록」에는 슈안의 태도에 대해 다음과 같이 기록되어 있다.

회덕당 강회의 장소를 위에서 학문소로 해준다면 확실히 쇠퇴하는 일 없이 이어져 위(막부)의 생각에도 어긋나지 않으며 또 노선생(세키안)의 유적도 오래도록 전해질 수 있다.〔『學問所建立記録』, 1934 : 10〕

여기서 보면 슈안에게는 스승 세키안에 대한 보답과 스승의 이름을 영구히 남기고 싶은 생각이 있었다. 물론 이러한 사적인 것뿐만이 아니라 만일 회덕당이 막부의 위광을 얻게 된다면 쇠퇴하는 일 없이 영구히 지속될 수 있다는 슈안의 바람도 크게 작용했던 것이다. 세키안은 회덕당이 관허를 받는 1726년 10월5일 첫 강의로 『논어』와 『맹자』의 첫 장을 선택했으며 참석자는 78명이었다. 세키안이 세상을 떠나는 해인 1730년에는 슈안이 회덕당의 관리인겸 학주를 맡았다.⁷ 슈안은 자신을 도와줄 교수로 고이단슈(五井蘭洲, 1697-1762)를 초빙했다.

2. 나카이 치쿠잔의 관학 구상

회덕당은 슈안의 아들 치쿠잔에 와서 일대 전환기를 맞이한다. 치쿠잔은 1782년 12월에 3대 학주 미야케 순로(三宅春樓, 1712-1782)를 이어 4대학주로 취임했다. 치쿠잔은 학주 취임 후 회덕당을 일신하려는 의도에서 주희가 백록동 서원을 재건하면서 제정한 학규인 「백록동서원게시(白鹿洞書院揭示)」를 강당에 내걸었다(『懷德堂內事記』, 1934 : 50).

치쿠잔은 회덕당의 발전을 위한 방안으로 관학화를 구상했다. 비록 회덕당이 막부의 관허를 받은 공적인 교육의 장임에는 틀림없지만 에도에 있는 창평판 학문소(昌平版學問所)와 동일한 지위를 부여받은 것은 아니었다. 회덕당의 운영에는 공권력이 관계하지 않는 어디까지나 사적인 영역이 존재했다. 치쿠잔은 이러한 회덕당의 사적 성격에서 탈피하여 공적 영역을 강화하고자 관학화를 추진한 것이다. 물론 회덕당이 관학이 된다면 막부로부터 재정지원도 받을 수 있다는 현실적인 생각도 작용했을 것이다.

이러한 치쿠잔의 구상은 마쓰타이라 사다노부(松平定信, 1757-1829)의 오사카 행으로

7. 加地伸行(1980), 『中井竹山·中井履軒』, 日本の思想家24, 明德出版社, 앞의 책(38-39) 및 『萬年先生論孟首章講義』(『懷德堂五種』, 懷德堂記念會, 1911) 참조. 세키안의 첫 강의는 15면 분량의 가나로 작성되어 『萬年先生論孟首章講義』라는 제명으로 회덕당 기념회에서 간행한 『懷德堂五種』에 수록되어 있다. 『萬年先生論孟首章講義』말미에는 당시 세키안의 첫 강의를 들은 78명의 명단도 들어 있다. 『懷德堂內事記』에도 “동년(1726년) 10월5일 노선생『논어』로 강의를 시작하여 일강이 시작되었다”고 기록하고 있다(『懷德』12호, 1934 : 28).

인해 현실화되어 갔다. 1787년 로쥬(老中)에 취임한 사다노부가 다음 해인 1788년(天明8)에 오사카에 온 것이다. 사다노부는 오사카에서 3일 체재하면서 치쿠잔과 회동했다. 사다노부와 치쿠잔은 4시간 정도 회담을 했는데 학문, 오사카 유자들의 평판, 세사 민간의 일, 각 번(藩) 제후들의 풍의, 고급 서적, 나가사키의 소문, 각종 자문 등의 내용이 오고갔다(『大阪市史』 第2卷, 1914 : 20). 치쿠잔은 이러한 사다노부와의 인연으로 경세서 『초모위언(草茅危言)』을 현상했다. 사다노부는 1790년 관정이학의 금(寬政異學の禁)을 주도한다.

『초모위언』 권2에는 「학교」의 항목이 있다. 여기에서 치쿠잔은 학교 설치의 중요성에 대해 “학교의 가르침은 치도에 절실하다”고 하면서 “옛날 우(虞)·하(夏)·상(商)·주(周)는 말할 것도 없이 후세에도 도를 중시하여 다스림을 구하는 명주에게 학교의 설치를 빼놓은 일은 없었다....학교의 쇠퇴는 세상 쇠퇴의 바탕이 된다”고 했다(『草茅危言』 권2, 「학교」, 1942 : 33). 여기서 치쿠잔이 말하는 ‘학교의 쇠퇴’란 다음에 잘 나타나 있다.

우리나라에도 나라의 헤이조쿄(平城京)에 대보년(大宝年) 중에 처음으로 학교를 설치한 이래로 지금의 헤이안쿄(平安京)가 되어서 대학료(大學寮)의 제도가 완비되고 후지와라씨(藤原氏)의 권학원(勸學院), 미나모토씨(源氏)의 순화(淳和), 장학원(獎學院)의 양원 등을 시작으로 그렇게 성행했는데 세상이 변하고 풍속이 변하여 점차 폐멸하여 중간 수백 년의 병갑에 자취도 형태도 없어진 것은 참으로 안타깝다.(『초모위언』 권2, 「학교」, 1942 : 33)

고대 일본에서 설치한 학교 대학료(大學寮)는 8세기 초 대보율령(大宝律令)이 제정되면서 반포되는 학령(學令)에 의해 구체적인 제도가 완성된다. 위의 대보년에 학교를 설치했다는 것은 바로 대학료를 말한다. 한편 권학원은 821년(弘仁12)에 쿠교(公卿)였던 후지와라 후유쓰구(藤原冬嗣, 775-826)가 창건했으며, 장학원은 881년(元慶5) 쿠교였던 아리하라노 유키히라(在原行平, 818-893)가 창건했다(辻本雅史외, 이기원·오성철 공역, 2011 : 27, 58). 순화원은 준나천황(淳和天皇, 786-840)의 이궁이자 후원인데 후에 미나모토씨가 순화원과 장학원의 벳토(別当)를 겸임했다. 위의 인용문에서 보이는 것처럼 치쿠잔은 고대 일본은 대학료를 시작으로 권학원이나 장학원, 순화원 등의 학교를 설치하여 인재를 양성해 왔는데 이후 무가의 시대가 되면서 학교가 소멸되었음을 지적한다. 다시 학교를 설치해야할 당위성을 강조하고 있다. 치쿠잔이 사다노부에게 학교의 설치를 강하게

강조한다거나 『초모위언』에 「학교」 항목이 있는 것을 보면 종래의 학문소와는 다른 성격의 교육 기관을 구상하고 있었다는 것은 틀림없을 것이다.

치쿠잔에게는 <건학사의(建學私議)>라는 글이 있다. <건학사의>는 교토의 쿠고 다카쓰지 타네나가(高辻胤長, 1740-1803)의 의뢰로 치쿠잔이 1782년(天明2)에 제출한 교토와 오사카의 학교 설치에 관한 제안서이다. 다카쓰지 타네나가는 1779년(安永8) 곤츄나곤(權中納言)에 취임하여 다카쓰지 코몬(高辻黃門)이라 불리는 인물로 교토에 학교가 끊어진 것을 탄식하여 치쿠잔에 학교 설립의 설계를 명한 것이다. 치쿠잔은 <건학사의>에서 ‘학교’ 설치에 대한 의미를 다음과 같이 피력하고 있다.

학교의 뜻은 서적과 문자를 다루는 것에 한정된 것은 아닙니다. 신분이 높고 존귀한 자들의 풍의를 바르게 하고 행실을 닦으며 걸모양만을 치장하는 것을 바로 잡아 실제로 돌아가며 조정을 받들고 관직과 봉록을 보호하는 요도(要道)이며...각종 도의 성쇠도 학문의 성쇠에서 나오는 것으로 유학을 업으로 삼는 자는 말할 것도 없고 그 외의 누구라도 학문의 본업을 세우지 않는다면 각종 일이 지리멸렬해지는 것은 필연적인 것입니다.(『建學私議畫一筋子』, 1911 : 36).

여기서 치쿠잔은 학교가 학문만을 연구하는 곳이 아님을 분명히 하고 있는데 자기 수신을 바탕으로 정치를 담당하는 관리를 양성하여 국가의 요체를 세우는 가장 핵심 되는 길임을 말하고 있다. 이러한 면에서 본다면 사적으로 발생한 학문소는 위의 기능을 담당하기에는 부족할 수밖에 없다. 그것은 회덕당도 마찬가지였다. 회덕당이 서생들의 학문 연마의 장소로만 기능한다면 치쿠잔이 의도한 학교로서의 기능은 감당할 수 없다. <건학사의>에서 치쿠잔이 주장한 것은 교토와 오사카에도 에도의 창평관 학문소와 같은 관학을 설치하여 서일본의 학술을 진흥시키는 것이었다.

치쿠잔은 건립하고자하는 학교의 장소로 먼저 오사카에는 센바(船場)를 선택했다. 하지만 오사카에는 회덕당이 있기 때문에 회덕당을 확장하는 것으로도 충분하다고 판단했다. 치쿠잔의 의도는 결국 회덕당을 관학으로 발전시키는 것이었다. 이어 교토에는 고쇼(御所)안에 학교를 설치하여 관광원(觀光院)이라 칭하고 강당은 명신당(明新堂)이라 했다. 관광원은 『주역』 <觀卦>의 64효의 효사에 있는 말이고, 명신당은 『대학』의 명덕신민에서 따왔다(『建學私議畫一筋子』, 1911 : 38-39). 이렇게 하여 에도의 창평관 학문소, 오사카의 회덕당, 교토의 관광원을 중심으로 하는 관학으로서의 학교가 완성된

다. 학교의 운영자에는 서무를 담당하는 주관(主官)과 교육을 담당할 교도(敎導)를 두며 학생들을 위한 기숙사까지 완비했다.

이어 관학 아래 각 지역의 실정에 따라 학교를 설치하는데 그 내용을 보면 “나라, 사카이, 오즈, 이케다, 니시미야, 효고 등 그 외의 대소 도시의 땅, 공영지는 그 지역의 사정에 따라 크고 작은 상서(庠序)를 설치”하고 “관에서 조금씩 원조”를 한다(『草茅危言』 권2, 「학교」, 1942 : 40). 이어 치쿠잔은 다음과 같이도 말하고 있는데 “고대 중국에서 주(州), 려(閭), 향(鄉), 당(黨)에 모두 상서를 설치한 것처럼 그것을 본 따 사대부의 관사의 위치와 녹봉의 고하에 따라 칠팔십 명 혹은 백 명에서 백사오십 명까지 한 조로 묶는” 강습의 장을 설치하고 유지비는 “편성된 반의 녹봉의 고하에 따라” 부담, 각 지역에 있는 유자들을 선생으로 초빙한다(『草茅危言』 권2, 「御麾下の事」, 1942 : 6). 이러한 치쿠잔의 구상을 종합해 보면 에도, 교토, 오사카의 삼도에는 관학으로서의 대학을 설치하며 그 외의 중소 도시에는 그 지역의 사정에 맞는 학교를 설치하며 비용은 관청과 지역 유지들이 부담하는 것이라 볼 수 있다.

이어 치쿠잔은 완성된 삼도의 관학에서 중요한 직책으로 교육을 담당할 교수의 선정을 중요하게 여기고 있는데 여기에 적합한 인물로 다음과 같이 말하고 있다.

교수직은 덕행 학술 학문의 재능을 전부 갖춘 사람이 아니면 안 됩니다. 학문의 재능만 있고 덕행이 없는 자는 말할 것도 없지만 해가 있지 이익은 없습니다. 또 덕행은 있지만 학문의 재능이 부족하면 자신의 일은 감당하겠지만 사람을 가르쳐 이끄는 일은 할 수 없습니다(『建學私義畫一筋子』, 1911 : 40).

귀천에 구애됨 없이 덕행과 학술, 재능을 두루 겸비한 인물을 교수에 기용해야 함을 주장하는데 이는 학교에서 가르쳐야 할 학문의 내용과도 관련되어 있다.

학술은 말씀드릴 것도 없지만 주자학 이외는 없는 것입니다... 최근에 이르러 정주를 비방하고 자사와 맹자를 비난하며 별도로 신기한 설을 세워 실행을 폐하고 허문으로 크게 인심을 파괴시키고 선비의 풍모를 해치게 된 것은 오규, 다자이를 괴수로 합니다. 이러한 학도들에게 조금이라도 교도의 임무를 맡겨서는 결코 안 됩니다.(『建學私義畫一筋子』, 1911 : 41)

치쿠잔은 “내가 독실하게 정주를 믿는 것은 전체본령(全体本領)의 부분에 있다”(『竹山國字牘』上, 1911 : 28)고 하여 주자학의 입장에 서서 선학에 빠지는 양명학과, 정주와 자사·맹자를 비판하면서 법가로 흘러 성학의 본의를 잃어버린 오규 소라이와 그 문인 다자이 슌다이(太宰春台, 1680~1747)를 비판하고 있다. 이것은 그만큼 소라이학이 상당한 영향력을 미치고 있었음을 간접적으로 드러내는 언사이다.

한편 치쿠잔은 이토 진사이에 대해서도 비판의 칼날을 들이대고 있는데 소라이에 대한 비판적 언사에 비하면 비교적 완화된 표현을 사용하고 있다. 그 내용을 보면 “이토씨의 학문은 정주를 비난하는 것이 아주 심한데 특정한 것에 집착하는 집요함이 많습니다”라고 하여 정주를 비난하는 진사이의 문제점을 지적하고는 있지만 “평탄하고 내실 있는 기풍이 있어 진숙완만(陳熟緩慢)에 빠져도 안사이나 소라이 두 사람처럼 큰 해는 없습니다”(『建學私義畫一箚子』, 1911 : 42)라 하여 소라이 보다는 완화된 평가를 볼 수 있다. 그렇지만 결국 소라이학이나 진사이학을 배운 자들을 교수로 청빙해서는 안 된다는 것을 치쿠잔은 말하고 있는 것이다.

그런데 여기서 한 가지 의문이 드는 것은 주자학을 존신체행 했다고 알려진 야마자키 안사이를 진사이보다 해가 크다고 보는 치쿠잔의 평가이다. 치쿠잔은 안사이에 대해 다음과 같이 말한다.

야마자키 일파처럼 일언일구라도 정주를 범하는 자 있다면 노기 띠 얼굴로 그 옳고 그름을 따지지 않고 한데 묶어 이단사설이라 하니 내가 항상 그 좁음을 비평하고 그 좁음을 비웃는다.(『竹山國字牘』上, 1911 : 28)

주자학의 입장에 서 있는 치쿠잔이 같은 주자학자 안사이를 비판한다는 것은 의미가 다를 수밖에 없다. 위 인용문에도 나와 있는 것처럼 치쿠잔이 문제시한 것은 한마디라도 정주의 생각에 위배되는 자가 있다면 그 당부를 가리지 않고 이단사설이라 강도 높게 비판하는 안사이의 태도였다. 계속해서 치쿠잔은 “지금 의논하는(학생들을) 가르쳐 이끄는 데에는 적합하겠지만 곤란한 것은 일종의 편벽된 견해가 있다는데 있습니다. 경의직방(敬義直方)의 해석에 필요이상으로 구속되어 본지를 잃어버려 모든 일이 지나칠 정도로 진중하게만 되어가며...분려(紛戾)의 궁(矜)에 빠진” 안사이의 문제점을 지적하고 있다(『建學私義畫一箚子』, 1911 : 41). 치쿠잔의 견해는 안사이학을 배운 자들을

교수로 초빙하는 데는 문제가 없을지는 몰라도 너무 한쪽으로 치우쳐 오히려 그것이 문제가 된다는 것으로 이해할 수 있다. ‘경의직방’은 주역의 <곤계문언전>에 전거를 갖는 말로 ‘경으로 안을 바르게 하는 것(敬以直內)’과 ‘의로 밖을 방정하게 하는 것(義以方外)’ 것이며, ‘분려(忿戾)의 궁(矜)’이란 『논어』 「양화편」에 전거를 갖는 말로 자부함이 너무 지나쳐 사납기만 한 태도를 말한다.

결국 진사이학이나 소라이학, 안사이학등 당대 최고의 영향력을 행사하던 학문들을 모두 부정한 치쿠잔은 교수에 적합한 덕행, 학술, 재능을 모두 겸비한 인물을 얻기가 쉽지 않음을 통감하면서 그러한 인물을 찾기 전까지는 치쿠잔 그 자신과 동생 리켄이 관학의 교수직을 맡아도 된다는 견해를 피력하고 있다(『建學私義畫一筭子』, 1911 : 40). 이것은 오사카와 교토에 설치되는 관학의 교수에 가장 적합한 인물로 치쿠잔과 리켄박에는 없다는 강한 자부심에서 나온 주장이라 이해할 수 있다. 나아가 회덕당의 학풍을 오사카에 이어 교토에도 전파하려는 치쿠잔의 야심을 볼 수 있다.

치쿠잔이 1780년부터 1797년까지 약 18년간 학교 공무에 관해 기록한 『학교공무기록』에는 회덕당은 원래 학교가 본래의 칭호였다고 하여 학교라는 명칭을 사용하고 있다. 그런데 오사카에는 공부하는 사람도 적어 학교라는 이름이 귀에 거슬리기도 하고 적은 부지를 청원하는데 시끄럽게 만드는 것을 꺼린 것도 있었으며 풍속에 학문소라는 명칭을 사용한다는 현실 때문에 회덕당을 학문소라 할 수 밖에 없었다. 하지만 점점 학풍이 진작되어 최근(1780년)에 학교라 개칭했다는 것을 기록하고 있다(『學校公務記錄』, 『懷德』13호, 1935 : 13). 이렇게 보면 치쿠잔대에 와서 전성기를 구가하는 회덕당은 학문소보다는 학교로서의 기능을 갖추는데 더 주안점을 두려했다는 것을 알 수 있다. 그의 학교 구상은 이러한 의식이 바탕에 있었다. 하지만 치쿠잔의 이러한 관학화 구상은 1792년 발생한 대화재로 인한 회덕당의 소실과 5년에 걸친 회덕당의 재건 등으로 현실화하기 어려운 구상으로 남게 되었다.

Ⅲ. 회덕당의 교육 실태

회덕당이 관허를 받는 1726년 10월에 회덕당 현관에 걸린 3개조로 된 벽서가 있다. 이 벽서에는 회덕당 건립의 정신이 잘 나타나 있는데 제1조와 제2조는 다음과 같다.

제1조, 학문은 충효를 다하고 직업에 종사하는 것에 있으며 강석도 오직 앞의 뜻을 설하는 것을 첫째로 하므로 책이 없는 자의 청강도 어렵지 않다. 단 어쩔 수 없는 일이 생긴다면 강석 도중에도 퇴석할 수 있다.

제2조, 무가는 윗자리에 앉을 수 있지만 다만 강의가 시작된 후에 출석하는 자는 자리의 차별을 두지 않는다.(『懷德堂內事記』『定』, 1934 : 28)

위의 벽서에 의하면 회덕당의 목적은 “충효를 다한다”는 것과 그 목적 달성을 위한 “직업종사”에 있다. 다시 말하면 직업을 통한 충효의 실천이다. 이러한 두 목적을 달성하기 위해 입학에 제한을 두지 않아 배움에 관심 있는 자는 어느 누구를 막론하고라도 청강을 허락했다. 수업방식은 공개 강의(講釋)의 형태를 취했으며 강의 시간은 정해져 있었지만 지금의 학교처럼 등학교 시간이 정해진 것은 아니었다. 위의 제1조 후반부에 나와 있는 책이 없는 자의 청강과 사정에 따라 강의 도중에도 언제든지 퇴석할 수 있다는 규정에서 초년들을 대상으로 한 자유로운 학습의 장을 제공하려는 회덕당의 기능을 읽을 수 있다. 또한 제1조를 통해 회덕당이 충효 같은 통속 도덕을 강조하고 그것의 사회적 교화 및 실천에 중점을 두었다는 것도 알 수 있다. 위의 조항에서 주목되는 것은 무가들을 윗자리에 앉힌다는 규정이다. 초년들의 출자로 탄생한 회덕당이지만 신분제 사회를 초월할 수는 없었던 것으로 보인다. 이어 제3조는 회덕당에 입문하고 싶은 사람은 사전에 슈안에게 먼저 상담할 것을 담고 있다. 이 제3조는 배움에 관심 있는 자는 누구라도 입문할 수 있지만 입문의 결정은 전적으로 슈안이 판단한다는 것을 함의하고 있다.⁸ 그렇기 때문에 입문에는 어느 정도 제한이 있을 수밖에 없었다.

3대 학주 순로가 「회덕당정약부기」를 제정하면서 학주 세습의 금지 조항을 삭제했지만 회덕당에서는 기본적으로 학주는 세습 금지였다. 순로가 학주가 된 것은 세키안의 적자라는 것이 크게 작용한 것도 사실이다. 하지만 슈안의 아들인 치쿠잔이 학주가 된 것은 세습이 아니라 학주에 적합한 인물이었기 때문이었다. 다만 치쿠잔 이후의 회덕당은 나카이가에서 학주가 되었기 때문에 회덕당이 나카이가의 사적인 학문소라는

8. 애당초 벽서는 제2조로 구상되었는데 나중에 제3조를 첨가하게 된다. 『회덕당내사기』에는 그 이유가 자세히 기록되어 있는데 이유는 다음과 같다. 에도의 스가노 겐잔이 연 회보당은 무제한적인 청강을 허락하자 처음에는 많은 사람들이 몰려왔다. 하지만 점점 사람들의 발길이 끊어져 출입이 거의 없어졌다. 이것을 고려한 세키안의 지시가 있었다(『懷德堂內事記』『定』, 1934 : 28).

성격도 무시할 수는 없다. 물론 새로운 학주의 임용은 반드시 동지회에서 그의 학문이나 행적을 심사하여 초빙해야 하며, 학주가 된 이후에 청중의 수가 감소하거나 서생들이 줄어드는 경우에는 학주를 사퇴시킨다고 규정했다. 다만 학주의 재덕은 부족하지 않은데 세상의 학문이 시세에 따라 시들어가 청중의 감소가 발생한다 해도 그것은 학주의 책임이 아니라는 점도 부기하고 있다(『懷德堂定約』, 『懷德』12호, 1934 : 16).

세키안 당시 실시되었던 일강(공개강의)에는 주로 『사서』·『서경』·『시경』·『춘추호전』·『소학』·『근사록』 등이 주된 텍스트로 사용되었다. 『춘추호전』은 북송말의 유학자 호안국(胡安國, 1074-1138)의 『춘추호씨전(春秋胡氏伝)』을 가리키는데 원·명 시대에는 과거의 텍스트로도 사용되었다.

매월 망일(望日 : 15일)에 오동지회의 모임이 있었는데 매년 정월 15일 첫 모임에는 세키안이 첫 강의를 하었기 때문에 매월 망일에 모이는 월회는 16일로 변경했다. 휴일은 삭일, 8일, 15일, 25일 이었다(『懷德堂內事記』, 1934 : 29-30). 세키안이 강의에 사용한 교재는 대부분이 정주학에 바탕을 둔 것이지만 정월 초강과 월차강의에서는 육상산의 『상산집요』를 사용했다. 이러한 점에서 세키안의 학문적 성격을 알 수 있다. 이러한 점을 제외하면 회덕당의 강식은 사서오경에 한정되었는데 그 이유에 대해 「회덕당정약」에 다음과 같이 나와 있다.

사서오경과 그 외의 도의에 관한 책을 강담하며 다른 잡서를 강의하는 일은 일체 도움이 되지 않는 일이다. 강의에 청중이 감소하면 학주가 마음을 써서 사람을 모이게 하기 위해 시문 등의 강식은 어렵지 않다고 생각하는데 이러한 뜻은 학문소를 청원한 뜻에 맞지 않기에 학주와 강사된 자는 지켜야 한다.(『懷德堂定約』, 1934 : 15)

사서오경 등 도리에 관한 내용을 중심으로 강의한다는 것이 회덕당의 교육 방침임을 알 수 있다. 또한 청중을 모으기 위해 시류에 편승한 강의도 회덕당에서는 있을 수 없는 일이었다. 회덕당에서는 이러한 엄격함이 요구되었는데 회덕당의 동지회 역시 강의 이외에도 매월 한 두 차례 모여 쿠마자와 반잔(熊沢蕃山)의 『응문답』과 『집의화서』, 또는 『효자전』 등 가나로 된 책의 독서, 미담을 나눈다거나 선각자들의 가르침을 청하여 권선징악에 바탕을 둔 미풍양속의 교화를 추구했다(『懷德堂定約』, 1934 : 17). 특히 반잔이 양명학자로 분류되기 때문에 세키안의 영향이 여기에서도 드러나고 있다.

치쿠잔은 학습의 충실을 기하기 위해 강의와 함께 회독(會讀)을 하도록 했다. 그는 2·7의 날의 아침 강의는 『상서』, 저녁 강의는 『근사록』이었다. 3·8의 날의 낮에는 『연원록(淵源錄)』을 회독했으며 4·9의 밤에는 『대학』을 강의하고 1·6의 날의 낮에는 『좌전』의 회독을 실시했다(『懷德堂內事記』, 1934 : 50). 『연원록』은 주희의 『이락연원록(伊洛淵源錄)』으로 보이는데 정호, 정이 및 그 문인들에 관한 학술적인 내용을 담고 있다. 여기서 보이는 『연원록』과 『좌전』의 ‘회독’은 보통의 일강에서 실시하는 학습 형태와는 다르다. 일반적으로 회덕당의 강의 대상은 <책서>에 제시되어 있는 것처럼 일반 청중생들까지 포함하고 있기 때문에 일제수업의 형태를 띤다. 강의(강석)은 경서 텍스트의 주소석서에 근거하여 의미를 부여하는 과정으로 바이간이 주로 사용한 강연형태의 강담보다는 수준이 높았다. 이에 비해 회독은 소규모의 학생들이 모여 이루어지는 학습과정으로 정해진 텍스트를 읽어나가면서 함께 질의 토론을 통해 텍스트를 정확하게 읽는 학습 과정이다(辻本雅史·이기원 역, 2009 : 84-89). 회독은 강석에 비해 훨씬 수준이 높은 전문적인 학습으로 본격적으로 학문의 길에 들어선 유생들을 위한 공부 과정이다. 치쿠잔이 『연원록』과 『좌전』을 회독했다는 것은 일반 청중들보다는 유생들을 대상으로 한 것임을 알 수 있다.

또한 회덕당에서는 독서나 습자 이외에 아이들이 배우고 싶은 내용에 대해서는 학주에 문의를 하고 학주가 허용하여 시행하도록 했다(懷德堂定約, 1934 : 18). 이것은 곧 배움에 대한 일정한 통제를 의미한다. 물론 기준이 되는 것은 도의에 있었을 것이다. 회덕당이 교화를 주된 임무로 여긴 학문소라는 인식에는 변함이 없었으며 풍속에 저해가 되는 학문은 통제할 수밖에 없었다. 회덕당은 학문 보다는 도의, 즉 도덕이나 덕행을 우선순위로 여겨 체득시키는데 중요성을 부여하고 있다는 점이다.

이단의 학문(예를 들어 소라이학이나 이시다 바이간, 이토 진사이 등)에 흔들리는 학생들을 붙잡기 위한 의도에서인지는 정확히 모르지만 <정약부기>에는 “여력이 있으면 시, 부, 문장 혹은 의술도 뜻이 있는 자에게 사적으로 강의하고 혹은 회독을 하고 혹은 시회나 문회 등을 실시하는 일은 각별한 뜻으로 삼는다”(懷德堂定約附記, 1934 : 23)는 방침까지도 제시되어 있다. 그런데 이처럼 사서오경 이외의 시, 부, 문장, 의술 등의 강의까지 허용하게 된 이유는 세키안이 의서나 시 등을 강의했기 때문이기도 하지만, 「정약부기」를 제정한 순로가 매약업에 종사했다는 것도 작용했을 것이다.

한편 회덕당 교육은 직업에 맞는 커리큘럼의 구상도 제시되어 있다.

사농공상 각각의 가업을 생각하여 가르치는 방법이 있어야 하지 않겠는가? 학자, 의사의 자녀는 독서를 첫째로 하며 농공상의 자제는 습자, 산술, 가업에 쓰임이 되는 것을 먼저 힘쓴다. 만일 소년 때부터 자질이 훌륭하고 재지가 건강하며...타인의 사범이 될 만한 기량이 보인다면 그 부모와 상담하여...학덕을 성취하도록 돕는 것을 가장 중요한 일로 여겨야 한다. 다만 상가의 가문을 잇는 자라면 독서는 사서와 소학으로 끝내도 좋다.(『회덕당정약』, 1934 : 18)

여기서 보는 것처럼 회덕당은 사농공상의 신분에 맞는 교육과정, 예컨대 학자나 의사의 자녀는 독서에 힘쓰고 농공상의 자제는 습자나 계산법 혹은 가업에 필요한 현실적인 내용의 교육을 강조했다. 또한 윗글에서 주목이 되는 것은 인품이나 자질이 뛰어난 자에 대해서는 적극적으로 후원하고 교육하여 학문의 길로 나아가도록 돕는다는 점이다.

한편 회덕당의 운영은 5동지회의 기부금에 의존했으며 학주를 비롯한 강사들의 사례는 청강생(講談聽衆이라 칭함)들의 사례금으로 충당했다. 청강료의 납입은 년 5회로 정하고 1회에 은 1문메(勿)나 2문메를 받았기 때문에 1년간의 수업료는 은 5문메에서 10문메 정도였다. 강사에 대한 개별적인 사례는 없도록 했다. 청강생들이 납입한 수업료는 강사와 관리인, 조강(助講)에게 분배했다. 하지만 청강료만으로는 회덕당의 운영이 어려웠기 때문에 기부금을 모집하여 그 이자로 경비를 충당했다. 또한 청강료를 납부할 수 없을 정도로 가난한 학생들에게는 종이 한 장이나 붓 한필을 납부하게 했다(『懷德堂內事記』, 1934:30). 강사는 회덕당내에서의 공식적인 강의 이외에도 사적으로 시문이나 독서, 데나라이(手習い : 습자) 등의 제자를 받았는데 이러한 경우의 사례는 강사 개인의 몫으로 했다.⁹

회덕당은 기숙하는 학생들을 위한 기숙사도 완비하였는데 1758년 제정되는 「定」에는 기숙사생들의 생활에 대해 다음과 같이 규정하고 있다.

9. 『懷德堂內事記』, 1934 : 31. “나카이씨에게 독서, 습자 등을 청하는 자제의 사례분은 규정 외로 하여 이것은 나카이씨의 사례금으로 한다”고 했는데 이는 독서나 습자만을 위해 회덕당에 출입하는 학생이 있었기 때문이다(『懷德堂內事記』, 1934 : 38).

제1조, 기숙하는 서생간에는 빈부귀천을 막론하고 동무로 교유할 것. 단 어른과 아이의 구별은 있어야한다.

제2조, 기숙하는 서생의 사적인 출타는 일체 없어야 할 것.

제3조, 기숙하는 서생의 사례금 납입은 15세부터 낼 것.(이상『懷德堂內事記』『定』, 1934 : 39)

이처럼 기숙사생들에 대한 규정은 치쿠잔이 학주가 되면서 좀 더 엄격해졌다. 1778년 치쿠잔이 제정한 기숙사생들에 대한 8개조의 규정을 보면 상호간 맞추어 행동을 지켜야 하며 다리를 뺀고 앉는다거나 눕는 것의 금지, 학문에 대한 담의나 전아한 대화 이외의 무익한 잡담의 금지, 비소한 담론의 금지, 여가가 있을 때는 습자, 산술, 시작, 역문 등에 힘쓸 것, 휴일이나 여가에는 군서나 기록물 등의 독서, 바둑이나 장기는 휴일 이외에 금지 등이다. 또한 다른 지방에서 오는 서생들의 입숙에는 조건이 있었는데 병이 났을 때 맡아주거나 비용을 지불할 수 있는 사람을 지정한 후에 입숙이 가능했다(『學問所謝儀等に就ての竹山の意見竝定書』, 『懷德』13호, 1935 : 66).

IV. 유교식 제례의 실천

1. 선조 제사와 무귀

회덕당에서 실천한 유교의 사회적 유포를 알 수 있는 또 하나의 소재로 유교식 제사의 실행을 들 수 있다. 불교가 서민 생활을 조장하던 일본에서 유교식 제사의 실천은 수용되기 어려운 면이 존재할 수 밖에 없다. 그렇다면 회덕당에서는 어떠한 방법으로 유교 제례를 실천했는가? 이 문제를 고찰해보자.

주자학을 토대로 한 회덕당에서는 조상제사 문제를 어떻게 파악하고 있었는가? 치쿠잔과 리켄에게 사사받은 반토는 가나로 된 저서 『꿈의 대응』의 「무귀편」(상하)에서 무귀론을 주장한다. 무귀론에서 문제가 되는 것은 조상 제사이다. 귀신이 없다면 조상 제사의 필요성도 없어지기 때문이다. 그러면 먼저 반토의 무귀론적 입장에 대해 살펴보자. 반토는 다음과 같이 말한다.

성인의 가르침은 하·은·주 삼대에 행해진 올바른 도를 근본으로 한다. 그런데 신이 있으면 있다고 하고 없으면 없다고 하는 것이지 어째서 없는 것을 있다고 하여 사람을 미혹시키는가?.....그럼으로 지금 불법(佛法)을 배척하고 귀신을 물리쳐 삼대의 올바른 도를 변론한다. 모두 귀신의 설에 빠져 돌아오지 않는 자를 가르치는 것이다.(『꿈의 대응』 『법례』, 1973 : 146-147)

이러한 무귀론은 반토의 독창적인 창발이 아니라 회덕당의 지적 전통위에 서 있는 바 “미야케, 나카이가는 결코 귀신에 빠지지 않았다. 하물며 치쿠잔, 리켄 두 선생처럼 탁월한 대유로 이들에게 친히 배워 들은 자들에게 있어서라?”(『꿈의 대응』 『무귀』 상, 1973 : 507)라고 하여 세키안, 슈안을 이어 치쿠잔, 리켄, 반토로 이어지는 회덕당의 기본적인 사유 구조가 무귀론에 있다는 것을 분명히 하고 있다.

지금처럼 귀신에 빠져 미혹된다면 성인이 다시 일어나도 반드시 무귀를 말할 것이다. 원래 사람과 금수, 물고기와 벌레, 풀과 나무는 모두 조금씩 각기 차이는 있지만 천지음양의 화합으로 태어나고 죽고 무르익고 시드는 것은 모두 이치가 같으며 천지자연의 것이다. 산천, 물과 불도 모두 음양 이외의 다른 것이 아니다. 별도로 신은 없다.(『꿈의 대응』 『무귀』 하, 1973 : 558)

인간을 비롯한 천지만물의 생사는 모두 천지음양의 작용이며 조화에 의한다는 반토의 주장은 결국 귀신은 없으며 고대의 성인 역시 귀신의 존재를 부정한다는 것으로 귀결되고 있다. 그런데도 귀신의 존재를 말하는 것은 “석가도 야소도 마호메트도 성인도 있다고 하여 사람을 다스리는 도구”(『꿈의 대응』 『무귀』 하, 1973 : 580)로 삼기 위험이다. 결국 석가나 예수, 마호메트나 유교의 성인이 귀신의 존재를 긍정하는 것은 사회공동체의 유지와 통치를 위한 정치적 술책에 지나지 않는다는 것이 반토의 결론이다. 사람들이 귀신의 존재를 믿는 것은 인정(人構)에 의한 것일 뿐이다. 반토는 계속해서 다음과 같이 말한다.

군자에게 효가 있는 자는 언제나 부모를 생각한다....그렇기에 생각하면 곧 술과 음식 그 외에 언제나 좋아하는 것을 차려 제사한다. 또 길흉이 있으면 이것을 고한다. 이것이 효자의 실제의 정으로 자연스러운 뜻이다. 이 때문에 성인이 이 정에 따라 상례와 제사의 예를 제정하여 귀신을 공경하는 것이 생겨났다.(『꿈의 대응』 『무귀』 하, 1973 : 560)

여기서 보면 제사는 효의 형태로 인식되고 있다. 반토는 성인이 상례와 제례를 제정한 이유를 인정에서 찾는다. 제사에 임하는 자세 역시 “세속에 어긋나지 않고 가법을 어기지 않으며 조상의 마음과 뜻을 잘 헤아려 스스로 결단하여 귀신은 없지만 있는 것처럼 예를 행해야 한다”(『꿈의 대용』, 『무귀』하, 1973 : 580)는 것에 있다.

리켄 역시 제사는 효의 실천이라 간주했다. 리켄은 다음과 같이 말한다.

제사는 봉양을 추구하고 효를 계승하는 것이다...살아서는 봉양하고 죽어서는 장례를 치르고 장례가 끝나면 제사를 지낸다. 봉양은 순종함을 보는 것이며 장례는 슬퍼함을 보는 것이며 제사는 공경하여 때때로 하는 것을 보는 것이다. 이 세 가지 길을 다하는 것이 효자의 행함이다. 제사는 사물이 밖에서 스스로 이르는 것이 아니라 안에서 나오는 것으로 마음에서 생겨난다.(『弊帚統編』 『原祭』, 1930 : 25)

이와 같이 리켄도 반토와 마찬가지로 제사를 심정윤리의 문제, 즉 효라는 차원의 통속 도덕의 영역에서 다루고 있다. 제사는 인정의 당연함에서 나오는 것일 뿐 귀신의 유무와는 상관이 없다. 이렇게 하여 회덕당은 무귀론을 주장하면서도 조상 제사가 양립할 수 있는 길을 열었다. 이처럼 회덕당에서는 조상 제사의 필요성을 윤리, 도덕, 인정과 같은 심정의 윤리로 환원하여 적극적으로 강조한다.

반토가 무귀론을 주장하면서도 제사를 강조하는 이면에는 서민들이 만들어 내는 풍속의 교화가 존재한다. 통속 도덕이 사회 공동체의 풍속 유지와 맞물려 설명되고 있다. 제사 행위에 사회 공동체를 유지, 존속시킬 수 있는 힘이 있다는 것을 회덕당 유학자들은 간파하고 있었다.

그런데 이처럼 무귀론을 주장하면서도 효를 중심으로 하는 심정의 윤리로만 제사의 필요성을 강조한다면 서민들이 받아들이는데 애로 사항이 발생할 수 있다. 미신 같은 생활 습속이 강하게 지배하고 있었기 때문이다. 여기에 반토의 갈등이 있었다고 할 수 있다. 예를 들어 리켄은 주희의 해석을 따라 “음양이 곧 귀신”이며 “음양의 운용이 귀신일 따름”(『中庸逢原』, 1923 : 69)이라 했지만 반토는 리켄과 달리 귀신의 존재를 인정하는 듯한 발언을 하고 있다. 반토의 다음의 문장을 보자. 아래의 인용문은 『중용』의 귀신장(16장) “천하의 사람으로 하여금 재계하고 깨끗이 하여 의복을 성대히 하여 제사를 받들게 하고는 양양히 그 위에 있는 듯하며 그 좌우에 있는 듯하다”(使天下之人齊明盛服, 以承祭祀, 洋洋乎如在其上, 如在其左右)에 대한 반토의 주해에 해당한다.

아이! 如자는 귀신을 말하는 묘미이다. 귀신에 친근한 자들은 그 위에 있는 듯하며 그 좌우에 있는 듯하다 하고, 귀신을 논파하는 자들은 있지 않다(無在)고 한다... 원래 귀신은 없는 것이 확실 하다고 해도 의복을 성대히 하여 성실공경을 다하여 제사하면 위에 있는 듯 좌우에 있는 것과 같다... 성실과 공경으로 제사하면 있는 것처럼 되며 성실과 공경이 없이 제사하면 없는 것이다. (『꿈의 대응』, 『무귀』상, 1973 : 498)

여기서 반토가 말하는 귀신은 없다고 하는 것과 의복을 성대히 하여 성실 공경으로 제사하면 귀신은 있다고 하는 발언의 ‘사이’에 존재하는 것은 무엇인가? 귀신은 없다고 하면서도 성실 공경으로 제사하면 귀신, 즉 조상귀신이 제사를 흠향한다는 논리가 성립된다. 이어 귀신의 제사 흠향에 대해서는 “우리 선조의 귀신(鬼)은 우리 자손의 뒤를 생각하는 마음과 같은 이치로 이것을 추모하고 제사하여 있는 것처럼 해야 한다는 것을 잘 분별하여 알고 제사할 때는 높이고 받들며 일상에서는 멀리하여 생업에 근면하는 일이 중요하다. 우리 자손된 자 이것을 잘 지켜야 한다. 이것이 우리들이 제사하는 귀신이다”(『꿈의 대응』, 『무귀』하, 1973 : 573)고 하여 귀신을 공경하면서도 일정한 거리를 둘 것을 당부한다. 이 부분은 『논어』 「용야」 편의 “사람이 지켜야 할 도리를 힘쓰고 귀신을 공경하되 멀리 한다면 지라 할 수 있다”(樊遲問知, 子曰, 務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣)고 하여 공자의 인식과 같다. 여기서 주의할 것은 반토가 우리 선조의 귀신(鬼)이 바로 ‘우리들이 제사하는 귀신’이라고 말한 부분이다. 여기서 보면 반토는 일반적인 귀신은 없다고 하면서도 선조 귀신의 존재는 긍정하는 뉘앙스를 풍기고 있다. 다시 말하면 반토는 ‘일반적인 귀신’과 ‘선조 귀신’을 애써 구별하려는 것으로 볼 수 있다.

나아가 반토의 무귀론은 귀신의 유무를 중요하게 여기지 않는다는 인식까지도 보여 준다. 예를 들어 “리첸 선생이 말하는 살아계실 때의 애와 경은 효의 근본이며 사후의 제사는 효의 끝이라는 뜻을 마음에 잘 새겨야 한다. 귀신의 유무는 말하지 않는다”(『꿈의 대응』, 『무귀』하, 1973 : 580)고 하여 귀신의 유무는 그다지 중요하지 않고 효의 실천이 중요하다는 것을 강조한다. 이 언설은 무귀와 유귀 논쟁처럼 귀신을 논하는 것이 큰 의미가 없다는 인식을 은연중 내비치고 있는 것으로도 볼 수 있는 부분이다. 나아가 반토는 “귀신의 마음에 들기를 바란다거나 자기 마음을 다하여 신까지도 받아들여려고 생각할 정도가 된다면 이것이야말로 신을 제사하는 지극한 정이 된다”(『꿈의 대응』, 『무귀』하, 1973 : 580)고 까지 말하고 있다. 이러한 논리를 보면 반토는 무귀론을 주장하면

서도 조상 제사에서는 귀신을 공경해야 한다는 것을 강조하는데 오히려 그러한 인식이 귀신의 존재를 긍정하는 듯한 뉘앙스를 풍기게 한다.

물론 그렇다고 하여 반토가 유귀론의 입장으로 선회했다는 것은 아니다. 어디까지나 조상 제사의 필요성을 강조하기 위한 방편일 뿐이다. 이처럼 회덕당의 귀신론은 유교식 제사의 필요성을 강조하기 위해 우리들이 제사하는 조상귀신이라든지 성실과 공경으로 제사하면 있는 것과 같이 된다거나 귀신의 유무는 말하지 않는다는 식의 설명까지 도입한 것으로 이해할 수 있다. 다시 말하면 제사 문제를 효의 차원으로만 설명해서는 제대로 수용되기 어렵다는 것을 반토는 의식하고 있었다. 그렇기 때문에 반토의 무귀론은 인정에 기초하여 조상귀신의 존재를 긍정하는 듯한 발언이 결합되어 불교나 신도에 빠져 귀신같은 미신에 사로잡혀 인심을 미혹시켜서는 사회 질서나 풍속의 유지가 어렵다는 현실 인식이 결합된 중층된 형태의 귀신론이라 할 수 있다.

2. 『상제사설』과 제사

당시 일본의 제사 풍습에 대해서는 반토의 비판, 예컨대 “기일(忌日)에 제사지낸다고는 해도 신에게 소선(素膳)을 바치고 승려가 독경을 할 뿐이다. 그 다음은 빈객을 초대하여 성찬을 차려 대접하니 신을 제사하는 것이 아니라 승려를 제사하는 것이며 빈객을 제사하는 것”(『꿈의 대응』, 『무귀』하, 1973 : 574)이라 하여 제사 행위 자체가 문제 있음을 지적하고 있다. 제사 음식 역시 불교식이다. 이처럼 불교식의 제사가 일반화되어 있는 일본에서 유교식의 제사를 실천한다는 것은 상당히 어려울 수밖에 없었다. 반토의 집안도 정토진중으로 불교식의 제사를 지내왔다. 생활습속에는 쉽게 바꿀 수 없는 문제가 도사리고 있다.

회덕당에서 유교식의 제사를 실행한 것은 슈안의 저서 『상제사설(喪祭私說)』(슈안의 자서는 1721년 작성)에서 찾아볼 수 있다. 『상제사설』은 슈안이 부친의 죽음에 유자로서 효를 다하고자 주희의 『가례』와 구준(丘濬)의 『가례의절(家禮儀節)』, 일본 유자들의 서적, 가정의 구의(舊儀), 사우에게 들은 내용 등을 참고하여 상례와 제례에 대한 유교식의 예법을 한문으로 쓴 저서이다. 후에 치쿠잔과 리켄의 교정을 거쳤다. 이와 별도로 리켄은 슈안이 죽고 난 직후인 1758년 여름 복상의 필요에 따라 『상제사설복기도(喪祭私說服忌圖)』를 작성했다.¹⁰ 『상제사설복기도』는 막부가 내린 복기령(服忌令)에 의거하

여 명의 제도를 바탕으로 친족관계별 복기기간을 제시한 그림인 <복기도>와 복기령을 한문체로 해석한 영석(永釋)으로 구성되어 있는데 앞부분에는 슈안의 『상제사설』이 실려 있다.

리켄은 <복기도>를 작성한 이유에 대해 다음과 같이 말한다.

지금 최마(衰麻)의 예가 폐해진지 오래되었고 복(服)은 이름만 있을 뿐이다...또 기(忌)와 복의 구별이 있는데(일본에서는) 기를 상(喪)에 상당한다고 생각하며 복은 상이 아니라고 한다. 기가 끝나면 평일과 다름없이 음식을 즐긴다...아아! 이것은 예를 제정한 자의 죄가 아니다. 어찌 사대부로서 배워 그것을 본받겠는가? 지금 국가 제도를 바탕으로 사적으로 복기도를 만들고 고례(古禮)에 방주(旁注)를 곁들이고 별도로 복기령을 해설하여 그 뒤에 붙였다. 그 의도는 사람들로 국가제작의 뜻이 여기에 있다는 것을 알게 하는데 불과하다.¹¹

최마의 예가 사라졌다는 것은 결국 막부의 복기령에 문제가 있다는 것이며 그것은 유교식 제례가 사라졌다는 것을 말하는 것이다. 리켄이 당시 민간에서 널리 실천되고 있던 상제례의 문제점을 바로 잡으려는 의도에서 작성한 것이 <복기도>이다. 이때 리켄이 기준으로 삼은 것은 “고례에 모친을 위해 재최(齊衰) 3년, 부친이 살아 있으면 기(朞-1년), 장자를 위해 적모(嫡母)를 위해 모두 재최 3년, 지금 주해하는 바는 명나라 제도에 따른다”¹²고 하여 명나라의 제도였다. 여기서 또 한 가지 유의할 것은 리켄이 국가 제작의 의도가 있다고 한 부분이다. 리켄의 의도도 여기에 있다고 보인다. 리켄은 유교식 제사의 실천을 국가 제작의 뜻과 연결시켜 유교에 의한 국가 제례를 전망한 것이다.

한편 슈안의 『상제사설』은 일본이 처한 특수한 사정이 반영되어 있다. 『가례』에서는

10. 『喪祭私說』의 사료는 國文學研究資料館(<http://www.nijl.ac.jp/>) 소장본(『喪祭私說服忌圖』, 원소장처는 西尾市立圖書館)으로 1758년 리켄의 수고본을 사용.

11. 中井履軒『喪祭私說服忌圖』<服忌圖前引> : 方今衰麻之廢久矣, 服也者有名而已...有忌服之別也, 遂認忌為喪, 不復以服為喪, 忌既闕焉輒, 飲食衍衍, 莫殊平日焉...嗚呼! 是非制禮者之辜也, 豈學士大夫而傲之哉, 今寅國家制私作服忌圖, 旁注古禮, 別說令辭, 附于其後, 其意不過欲使人知國家制作之意, 有在焉.

12. 中井履軒『喪祭私說服忌圖』<服忌圖> : 古禮為母齊衰3年, 父在朞, 為長子, 為嫡母, 皆齊衰3年, 今所註從明制.

신주(神主)의 앞부분을 분칠하고 부친의 경우는 ‘皇考某官封諡府君神主’라 쓰고 모친의 경우는 ‘皇妣某封某氏神主’라 쓰며 그 왼쪽 아래에 ‘孝子某封祀’라 하여 봉사자를 기록한다. 원 대 이후로는 황(皇)자 대신에 현(顯)자를 쓰도록 했다. 이 부분에 대해 『상제사설』에서는 다음과 같이 제시하고 있다.

두터운 골지(滑紙)를 재단하여 크게 전면이 펼친다. 考는 가군(家君)을 칭하고 妣는 실군(室君)을 칭하고 방친(旁親)의 주를 합사할 때는 가실이라는 글자를 취하며 단지 군(君)으로 칭할 뿐이다. 비등(卑等)이라고는 해도 모두 그러하다...모두 某封祀主祀의 글자를 쓰지 않는다.¹³

슈안이 제시하는 신주서식의 특징은 종이를 사용한다는 것, 諸考는 家君, 諸妣는 室君이라 칭하며 방친은 君으로 칭하며 신분의 고하에 관계없이 동일하며 모두 ‘某封祀主祀’처럼 봉사자의 이름을 쓰지 않는다는데 있다. 슈안이 도안한 신주의 주면서식(主面書式)¹⁴ 그림에는 “某諡號家室君神主”로 되어 있다. 여기에는 주자가래에서 보이는 顯자나 관직 등의 칭호의 생략, 屬(高, 曾, 祖, 考)의 생략, 봉사자의 생략 등 상당히 간략화되어 있다. 그러한 이유에 대해 슈안은 “일본에서는 생전에 관직이 없으면 사후에 추증되는 일은 없다. 그래서 속과 주사(主祀)의 이름을 생략하고 쓰지 않는다. 즉 세대가 변한다 해도 제(題)를 바꿀 필요가 없으니 일이 간단하여 마음도 또한 편하다”¹⁵고 하여 간략함과 편이함, 일본의 사정을 들고 있다.

이러한 간략과 편이, 일본사정의 반영은 『상제사설』에 일관되어 있다. 위의 인용문에서 家君이나 室君을 쓰는 이유로 슈안은 일본이 처한 사정을 들고 있다. 즉 중국에서는 관직에 있는 자에게 사용하는 부군(府君)이나 대부의 부인을 나타내는 유인(孺人)

13. 中井齋庵『喪祭私說』〈主面書式〉：裁厚滑紙，大互前面，凡諸考皆以家君稱，諸妣皆以室君稱，旁親附主去家室字，惟以君稱，雖卑等皆然，但中下殤從己所稱，不俱某封祀主祀等字。

14. 이러한 슈안에 의한 신주의 서식은 치쿠잔에 의하면 “이 편의 주면서식은 우리 만년선생에서 시작된다. 일찍이 선생 당시의 유자들의 설을 참작하고 절충하여 일가의 법을 세웠다고 들었다”(中井齋庵『喪祭私說』〈主面書式〉：善按是編主面書式，瓶乎萬年先生，嘗聞先生采當時諸儒之說折衷，以立一家之法)고 하여 萬年先生 즉 세키안 당시부터 유교식 제사를 지내왔음을 알 수 있다.

15. 中井齋庵『喪祭私說』〈主面書式〉：我邦土流，生已無封爵乃追贈之典，固無不與，今乃省及主祀之名不書，則雖易世不用改題，事簡而心亦安焉。

을 일본의 풍토에서 쓴다면 참월한 것이기에 남자를 家君, 여자를 室君이라 하는 것이 좋다. 또한 방친의 친족을 제사하는데 신분이 낮은 자를 군이라 칭하는 것은 본래 지나친 칭호이지만 이미 제(題)를 바꿀 수는 없으며 지금은 신분이 낮다고 해도 후일 모두 자손의 존행을 받으며 또 봉사자의 이름을 쓰지 않으면 과한 칭호라 해도 해는 없다.¹⁶

일본이 처한 사정의 반영은 제사상차림에도 나타난다. 유교의 제사상에는 어육이 사용되지만 불교에서는 있을 수 없는 일로 소선, 즉 생선이나 육류를 사용하지 않는 간소한 음식을 사용한다. 주로 불교를 신앙하는 일본인들의 세속에 저해되지 않기 위해 슈안은 속례를 따라 불교식의 소선을 사용하는 것이 좋다고 했으며 실제로 제사에서 사용되었다(田世民, 2012 : 179).

신주 역시 따로 제작할 필요 없이 당시 일반적으로 사용하는 불교의 위패를 대신해도 되며¹⁷, 집과는 독립된 구조물인 사당에 대해서도 좁은 일본의 주택 사정을 고려하여 집안의 한쪽 방에 사실을 세운다고 하며 이것을 사당이라 하지 않고 사실(祠室)이라 했다.¹⁸ 또한 네 개의 감실을 만들어 각각 신주를 보관하는 『가례』의 규정을 간략히 하여 네 개의 신주를 하나의 감실에 모아 안치¹⁹, 가난해서 제기 도구를 갖추지 못할 경우에는 일상의 음식용 그릇을 사용한다²⁰거나 하는 규정들이 모두 『가례』의 일본식 적용이다.

종이의 사용은 편리함과 관련되어 있다. 신주의 주면에 직접 쓰게 된다면 긴장하여 글자를 틀릴 수 있으며 애당초 신주의 형태 자체도 글자를 틀릴 수도 있다. 그렇지만 종이를 사용하면 쓰기가 쉬우며 잘못쓰면 언제든지 고쳐 다시 쓰면 된다.²¹

16. 中井鑿庵『喪祭私說』〈主面書式〉：祖先之稱，用府君孺人，在我邦土庶不免僭越，追儒有以家君室君稱之者甚得，凡當旁親祔位，雖卑亦書曰君似是等過稱，異既以不改題為...乃今日已之卑等是異曰子孫之尊行，且旁不題主祀之名，則姑加過稱亦無害焉。

17. 中井鑿庵『喪祭私說』〈主面書式〉：一制不必別作神主，唯用世俗所謂位牌。

18. 中井鑿庵『喪祭私說』〈祠堂〉：凡屋宇之間，先立祠室，我邦土庶之家往往狹隘。

19. 中井鑿庵『喪祭私說』〈祠堂〉：朱子家禮，分龕為四，各藏一橫，今從簡制，四橫共一龕。

20. 中井鑿庵『喪祭私說』〈祠堂〉：若家貧不悉備者，厨下割烹之具，或用為器，代之可也。

21. 中井鑿庵『喪祭私說』〈主面書式〉：方書題時，敬慎之至，心手畏縮，反易致字形參差.....不若用紙之書寫，平易改換自由，而心舒手熟自免差謬。

이처럼 『상제사설』은 주희의 『가례』를 기본으로 했지만 반드시 『가례』를 그대로 수용한 것이 아니라 일본의 사정에 맞게 상당히 간략화되어 있다.

회덕당은 1792년 오사카 대화재 때 전소되어 1796년에 다시 준공되었다. 이때의 준공 도면을 보면 강사 북서면에 사당을 설치한 것을 알 수 있다. 이 사당에는 나카이가의 역대 신주가 모셔져 있다. 나카이는 「中井家歴代襄事録」이라 이름붙인 장례 기록까지 남겼다. 이 기록에는 장례 절차 및 관의 크기, 장례상 차림표, 참석자나 역할 분담 등 자세한 부분까지 제시되어 있다. 이 기록물은 상제례의 기록이면서 동시에 다음 세대에 까지 지속적으로 이어질 수 있는 상제례의 모범과 마음의 자세를 제시한 것이다(田世民, 2012 : 175-178).

V. 맺음말

일반적으로 학문소는 본격적인 학문 연구기능을 수행하여 전문적인 유학자를 양성하는 곳이다. 그런데 회덕당에서 학문소가 아닌 학교라는 명칭을 사용하면서 학교의 설립을 주장한 것은 전문적인 유학자 양성과 함께 일반서민들의 지적 교양 형성에도 커다란 관심을 가졌기 때문이다. 공개강의를 실시하여 평이한 언어로 유교 경전의 내용을 일반인에게 전달하고 무귀론을 주장하면서도 유교적 제사를 실천하기 위한 제사의 모형(『상제사설』)을 만들고 직접 유교식의 제사를 실시한 것은 바로 유교적 교양을 일반 서민으로 확대 보급시키려한 노력의 일환으로 이해할 수 있다.

물론 ‘공개강석’은 회덕당만의 특징은 아니다. 창평판 학문소에서도 공개강석을 실시하여 에도의 서민들에게 개방했다. 창평판 학문소가 에도에서 유교의 사회적 유포를 실시했다면 서일본에서는 그 역할을 회덕당이 담당한 것으로 이해할 수 있다. 학문이 특정한 소수에만 집중되지 않고 오사카 시민들에게 개방됨으로써 유학의 사회적 유포는 한 층 활발해 졌다고 할 수 있다. 18세기 후반기 유교의 사회적 유포는 이러한 양상으로 전개되어 갔다. 회덕당이 담당한 역할은 중요할 수 밖에 없다.

18세기 근세 일본의 사상사적 환경을 보면 융성하던 소라이학이 쇠퇴하면서 소라이가 사상사에 던진 질문, 이른바 ‘소라이 문제’의 해명과 극복을 위한 방향으로 사상사가 전개되어 간다. 반소라이학에서 촉발된 ‘소라이 문제’란 소라이의 경서 해석 방법

으로서의 고문사학과 인간이해에 대한 문제이다. 반소라이학을 표방한 회덕당 역시 ‘소라이 문제’를 피해갈 수는 없었다. 회덕당에서 교수를 역임한 란슈와 학주 치쿠잔은 소라이 비판을 주 내용을 하는 『비물(非物)』과 『비징(非徵)』을 저술했다. 회덕당에서 소라이학을 사상의 정면에서 거론했다는 것은 소라이학이 생산하여 유통시키는 지의 유해성을 인식했기 때문이다. 치쿠잔이 관학화를 구상하면서 가장 유해한 학문으로 소라이학을 지목하고 있는 것을 보면 회덕당 역시 소라이학과 반소라이학의 구도에서 살펴 볼 수 있는 여지가 있다. 회덕당이 왜 소라이학을 비판할 수밖에 없었는지 이 문제의 해명은 18세기 후반기 유학지의 동태를 고찰하는데 중요한 키워드가 될 것이다. 결국 란슈와 치쿠잔의 『비물』·『비징』의 해독이 필요한 이유가 여기에 있을 것이다. 이 문제는 본고의 고찰 범위를 넘고 있기 때문에 이 부분은 다음의 과제로 남기고 싶다.

■ 참고문헌 ■

- 『懷德堂內事記』(1934), 「學問所建立記録」, 「懷德堂定約」, 「懷德堂定約附記」(『懷德』, 12호. 懷德堂堂友會).
- 『學校公務記録』(1935). 「學問所謝儀等に就ての竹山の意見竝定書」, 「御同志中相談覚」(『懷德』, 13호. 懷德堂堂友會).
- 『三宅石庵與中井齋庵書牘』(1936)(『懷德』, 14호. 懷德堂堂友會).
- 朱喜(1986). 『朱子語類』. 中華書局.
- 源了圓外訳注(1994). 『先哲叢談』. 平凡社.
- 湯淺元禎(1975). 『文會雜記』(『日本隨筆大成』, 14. 吉川弘文館).
- 三宅石庵, 『萬年先生論孟首章講義』(『懷德堂五種』, 懷德堂記念會, 1911).
- 中井竹山(1942). 『草茅危言』, 懷德堂記念會.
- _____ (1911). 「建學私義畫一筋子」, 『竹山國字牘』. 上下, 松村文海堂..
- 中井齋庵(1758). 『喪祭私説』(國文學研究資料館 소장본 『喪祭私説服忌図』).
- 中井履軒(1923). 『中庸逢原』(『日本名家四書註積全書』, 11, 東洋圖書刊行會).
- 中井履軒(1930). 『水哉子』(関儀一郎編, 『続日本儒林叢書』第一冊隨筆部第一書目, 東洋圖書刊行會).
- 中井履軒(1930). 『弊帚統編』(関儀一郎編, 『続日本儒林叢書』. 第二冊隨筆部第二及詩文部書目, 東洋圖書刊行會).

- 山片蟠桃(1973). 『꿈의 대응』(『日本思想大系』, 43. 岩波書店).
- 辻本雅史(2009). 『일본인은 어떻게 공부했을까』(이기원 역). 지와사랑.
- 辻本雅史 외(2011). 『일본 교육의 사회사』(이기원·오성철 공역). 경인문화사.
- 片桐芳雄 외(2011). 『일본 교육의 역사』(이건상 역). 논형.
- 加地伸行(1980). 『中井竹山·中井履軒』. 日本の思想家24, 明德出版社.
- 湯浅邦弘編(2007). 『懷德堂研究』. 汲古書院.
- 湯浅邦弘(2001). 『懷德堂事典』. 大阪大學出版會.
- 子安宣邦(2002). 『鬼神論』. 白澤社.
- 懷德堂記念會編(2004). 『懷德堂知識人の學問と生』. 和泉書院.
- 宮川康子(2002). 『自由學問都市大阪』. 講談社.
- 陶德民(1994). 『懷德堂朱子學の研究』. 大阪大學出版會.
- 田世民(2012). 『近世日本における儒禮受容の研究』. ぺりかん社.
- 湯浅邦弘(2010). “주자가례와 회덕당 상제사실”, 『국학연구』, 16집. 451-468.
- 여신호(2009). “전근대 일본사회의 교육제도와 이념, 2-서민교육의 중심 寺子屋”, 『일본근대학연구』, 25집. 117-142.

■ Abstract ■

Confucianism in a hoedeokdang intellectual
- Confucianism education and religious service practice

GI-WON LEE***

Osaka(大阪) was nationwide distribution of the material and financial center and a city where tyounin(町人) were more than 90% of the population and had controlled power or economic power. Hoedeokdang(懷德堂 : kaitokudo) in this environment was the education place(學問所) born in Osaka. Hoedeokdang is evaluated as 'the formation of intellectuals or the birth of modern reason', as you can see from the evaluation hoedeokdang was the backbone of confucian, while education place were moved from the existing form of traditional place to other place through the western studies.

In terms of that hoedeokdang used the name of the school, you can see they pursued professional

*** KANGWON UNIVERSITY

confucianist and confucianism culture by choosing public gangseok. The contents of confucian delivered to the public with plain language and the result of hoedeokdang's efforts was important to spread confucianism to society. While practicing honoring filial conduct exercises and claiming no ghost theory(無鬼論), we can understand that practicing confucian ceremonies and creating and trying to spread a model of sacrifice are an effort to spread the expansion and distribution of confucian culture to common people.

Key Words : Kaitokudo(懷德堂), education place(學問所), no ghost theory(無鬼論), Confucianism, alecture(講釈), It gathers wholly and reads(會讀), family rituals(家禮)

■ 논문투고 : 2013년 8월 30일 논문심사 : 2013년 9월 13일-9월 30일 게재확정 : 2013년 10월 7일