# 日本 傳統宗敎의 經濟倫理
## -心學을 중심으로

The economic ethics of Japanese traditional religion
- On the case of Shimhak

남 춘 모
(한국, 동서대학교)

≪ Abstract ≫

The purpose of this paper is to make clear the relation of traditional religion with economic ethics and attitude in Japan. I selected Shimhak(心學) of Japanese traditional religions to analyze because it has been said that Shimhak was related to the modern ethics of merchants in Japan.

The contents of this paper is composed of two parts. First, the religious character of Shimhak is discussed. I will analyze the relation of Shinto, Buddhism and Confucianism to Shimhak to certify the syncretism of Japanese religion. Second, the economic ethics of Shimhak is discussed. I will make clear the historical significance of Shimhak in modern Japan, and the relation of the economic ethics of Shimhak with the spirit of Japanese capitalism.

This paper will be useful to make out the social influence of Japanese traditional religion, to estimate the sustaining mode of traditional value and ethics in Japan in the future.

※**Key words:** syncretism, asceticism, the ethics of merchant, rational economic ethics, the spirit of capitalism.
종교적 습합, 금욕주의, 町人윤리, 합리적 경제윤리, 자본주의 정신

# Ⅰ.머리말

일본의 종교에 대한 연구관심은 비서구사회로서는 유일하게 열강대열에 합류하였으며, 또 2차 대전에 패한 이후 급속한 경제성장을 이룬 일본의 현실을 반영하는 것이었다. 서구 및 일본 학자들은 일본의 이런 현실을 서구와는 다른 일본의 전통적 문화적 배경에서 찾으려고 하였고, 그 중 일본인의 사고와 의식, 그리고 그들의 행동양식을 일본의 전통문화 그리고 일본종교에 관심을 갖게 되었다. 소위 〈일본인론〉 〈일본문화론〉으로 명명된 이런 움직임을, 시기별로 일본문화의 〈부정적 특수성의 인식(1945-54)〉, 〈역사적 상대성의 인식(1955-63)〉, 〈긍정적 특수성의 인식(1964-83)〉, 〈특수성에서 보편성으로(1984-)〉(青木保, 1990: 28)로 구분하기도 한다. 이 시기별 구분에 의하면 일본의 국제사회에서의 경제적 그리고 정치적 위치의 상승과 함께, 일본문화에 대한 인식도 부정에서 긍정으로 그리고 세계화의 흐름에 따라 특수성에서 보편성으로의 변화하는 과정을 반영하고 있다. 일본 종교에 대한 관심은, 부정적 특수성의 인식 시기에 있어서는 神道와 天皇制에 대한 서구의 보편주의적 입장에서 비판하는 것이 주 내용을 이루었으며, 그 후 일본의 국제사회에서의 지위가 상승됨에 따라 긍정적 특수성의 인식 시기 즉 일본 종교와 종교윤리 중 그런 경제성장과 국제적 지위상승에 긍정적 역할을 한 측면에 초점을 두는 시기에 들게 된다. 그리고 글로발 시대를 맞이하여 일본의 특수성의 보편화에 초점을 두는 시기에 돌입하게 되었다는 것이다.

일본의 전통 종교 중 石門心學은 〈긍정적 특수성의 인식〉 시기에 관심을 끈 일본의 종교 내지 전통적 윤리라고 할 수 있다. 특히 벨라(R.N.Bellah)의 연구에 의해 관심을 끌기 시작한 心學은, 한편으로는 일본에 있어 전통적 종교의 존재방식을 알 수 있는 계기로서, 그리고 다른 한편으로는 일본의 자본주의의 기초적 성격을 구성하는 하나의 요인으로서, 일본의 전통종교 중에서 주요 분석의 대상이 되었다. 전자를 心學의 종교적 의의, 후자를 사회적 의의라고 할 수 있으며, 한편 심학의 형성과 관련하여 역사적 의의를 논할 수도 있을 것이다.

우선 심학의 종교적 의의로서는, 심학은 禪의 사상에 기초하면서도 朱子學적 표현을 하는 일종의 종교적 結合(syncretism)을 보여주며, 종교적 세속윤리에 바탕을 둔 하나의 윤리운동으로 승화되었다는 점이다. 또 심학이 18세기 당시의 중소상인들(町人) 자신에 의해 형성된 자신을 위한 생활철학이었다는 점, 그리고 町人倫理로서 심학의 윤리는 功利主義的 實踐倫理이지만, 심학은 그것을 넘어서서 天人合一의 종교적 차원에 도달하였다는 점을 들 수 있다. 사회적 의의로서는, 벨라가 지적한 것처럼, 정치적으로는 합리화를 강화하였고, 경제적으로는 正

直의 보편적인 수준과 契約의 중요성을 주장하여 세속에서의 실제적, 지속적 태도의 성장에 기여하였고, 산업화 과정에 들어와서는 기업가와 노동자의 경제적 윤리 형성에 중요한 기여를 하였다는 점이라고 할 수 있다. 그리고 역사적으로 보았을 때 심학의 의의는, 18세기의 일본의 상황에 있어 심학이 幕府의 庶民敎化 정책과 부합하였다는 점, 그리고 상인들의 자기반성이 수반된 商道를 세워야 했던 町人사회의 시대적 요청이 있었다는 점으로 인해, 심학이 막부로부터의 어떤 종교적 이유로 인한 彈壓이나 制裁를 받지 않고 약 1세기에 걸쳐 서민의 지지를 받아 서민의 종교적, 윤리적 사회운동으로 승화되었다는 점을 들 수 있다.

물론 이상과 같은 일본사회에서의 심학의 역사적 의의와 역할에 대해서는 많은 연구와 또 거기에 대한 비판과 그리고 논쟁도 행해져왔다. 그럼에도 불구하고 여기서 다시금 심학을 논하는 것은, 기존의 논의에서 나타난 몇 가지 문제점을 재조명하여 일본의 전통종교로서 심학을 제대로 이해하기 위한 것으로 크게 두 가지 측면에 초점을 맞추고자 한다.

우선 본고에서는 심학의 연구에서 상대적으로 가볍게 다루어 온 심학의 종교적 성격을 명백히 규명하고자 한다. 심학은 역사적으로 일본 종교의 특징인 종교적 결합(또는 習合)의 전통을 가장 잘 나타내고 있다고 할 수 있다. 심학의 창시자인 이시다바이간(石田梅岩, 1685-1744)은 神道와 禪에 심취하였으나 동시에 見性의 경험을 주로 朱子學的으로 표현하였다는 점에서 알 수 있듯이 심학은 神道, 佛敎, 그리고 儒敎의 종교적 결합에 기초하고 있다. 따라서 본고에서는 심학의 이런 종교적 결합에 초점을 두어 그 종교적 성격을 밝히고  일본 종교의 결합(또는 習合)의 전통을 확인하고자 한다.

다음으로 심학의 경제윤리를 분석하고자 한다. 물론 기존의 연구와 논쟁에서 주로 다루어 온 부분이 바로 심학의 商人倫理에 관한 것이지만, 특히 본고에서는 일본의 중소 상인 또는 서민의 생활윤리로서 심학이 갖는 역사적 의미를 밝히고, 그것이 현재 일본 자본주의 정신이라고 할 만한 것과 어떤 관계가 있는가를 분석하고자 한다.

이것은 우선은 일본의 전통종교의 사회적 존재방식을 이해하는데 도움이 될 것이며, 다음으로는 심학이라는 것이 일본사회의 가치구조에서 어떤 방식으로 자리잡고 있으며, 그것이 일본인의 생활태도에 어떤 방식으로 남아있는가를 파악할 수 있게 할 것이다. 그리고 경제적 불황기에 처해 있는 현재 일본의 상황에서 과연 이러한 전통적 윤리와 가치가 앞으로 어떻게 존재하며 작용할 것인가를 예측하는 하나의 기초가 될 것이다. 한편으로 심학에 대한 분석은, 역사적, 문화적으로 유사한 한국에 있어 전통종교의 사회적 존재방식과 사회적 기능을 비교할 수 있는 하나의 기틀이 될 수 있을 것이라고 생각된다.

## Ⅱ. 기존의 논의와 비판
## - Robert N. Bellah의 논의를 중심으로-

心學에 관심을 가지고 심학과 근대 일본사회와의 관계를 분석한 대표적인 사람은 벨라이며, 벨라는 그의 〈Tokugawa Religion〉에서 심학과 일본 근대사회의 성격과의 관계를 중시하여 심학에 관해서 특히 한 章으로 하여 크게 다루고 있다. 물론 벨라의 이런 시도는 서구뿐 아니라 일본국내 학자들의 관심을 끌기에 충분한 것이었다. 일본 국내에서는 일본인 스스로가 파악하고 있지 못했던 심학의 중요성을 그가 부각시켰다는 점, 그리고 크게는 비서구사회인 일본이 유일하게 일찍이 근대화와 자본주의를 형성하게 된 하나의 요건으로서 심학을 제시하고, 또 그것을 서구의 프로테스탄트의 경제윤리와 비교할 만한 것으로 평하였다는 점은, 그의 심학에 대한 논의가 역사적인 시각에 있어 문제점이 있다고 할 지라도 하나의 지적인 충격이었다. 여기에서는 벨라의 심학에 대한 논의와 그에 대한 비판을 중심으로 살펴보고자 한다.

벨라의 〈Tokugawa Religion〉의 중심적 문제의식은 일본에 있어 전통 종교가 근대화와 관련하여 일본인의 생활태도의 정신과 의식에 고유한 성격을 형성하는데 영향을 주었다는 점을 밝히려는 것이었다. 물론 이런 관점은 막스 베버(Max Weber)가 종교사회학에서 언급한 일본에 관한 기본적 시각과는 다른 것이었다. 즉 베버는 "일본인의 생활태도의 정신에 고유한 성격이 종교적 요인과는 전혀 다른 사정에 의해 형성되어있다. 그것은 정치적 사회적 구조에 있어 봉건적 성격이다"[1]라고 하여, 일본 봉건제의 성격이 자본주의 정신을 창조한 것은 아니지만 완성된 자본주의를 외부로부터 쉽게 도입할 수 있게 한 것[2]으로 본다. 이런 베버의 논의는, 일본에 있어 무사계급이 근대사회의 주도 세력이란 점, 또 종교

1) Weber, M., 池田昭譯, ≪アジア宗教の基本的性格≫, 勁草書房, 1988, 81-82頁.

2) 즉 베버는 이런 封建的 性格이 鎖國(수입무역을 하나의 條約 港口에 制限)을 촉진하고, 유럽과 같은 의미로서의 市民階級의 발달을 沮止하였으며, 自治權이 있는 도시의 개념은 부족하여서 독자적으로 合理的 經濟倫理의 획득이 불가능한 것으로 보았다. 다만 무사계급에 있어 계약적 법적 관계를 형성한 世襲Lehen관계는 유럽의 의미로 개인주의의, 중국의 神政政治 이상으로, 적절한 기반을 제공하였다고 본다. 따라서 일본의 경우 종교보다는 무사 중심의 정치 사회 구조가 자본주의를 스스로 창출하지 못하였지만 자본주의를 쉽게 도입할 수 있는 기초가 되었다고 보는 것이다. 다만 베버는 예외적으로 眞宗의 경우에는 "일체의 善業往生을 거부하고…僧侶의 獨身이나 出家主義 일반을 배제한 유일한 불교종파"라는 점에서 서구의 프로테스탄트와 비교할 수 있다고 논한다. 하지만 그것이 루터파처럼 합리적 세속 내적 금욕의 발전을 이루지는 못하였다고 본다. (위의 책, 86-87頁; 92-93頁).

적 전통주의가 무력해서 종교적 세력이 일본의 근대화를 방해하지 않았다는 점, 그리고 眞宗이 世俗內的 宗教意識을 가진 프로테스탄트형 종교라는 점을 지적하였다는 것에 대해서는 적절한 것으로 평가받고 있다. 그러나 한편으로는 일본 근대 町人에 대한 평가가 극히 낮았다는 점, 그리고 大乘佛教와 합리적 경제윤리와의 관계, 또 일본유교에 대한 과소평가라는 점에 대해서는 역사적 인식이 부족하였다고 평가되기도 한다,[3]

이런 베버에 대한 평가 가운데서 심학과 관련된 부분은 일본 町人에 관한 부분과 일본 유교에 관한 부분이다. 즉 무사계급 지배의 사회에서 합리적 경제윤리가 형성되지 않는다고 베버가 단정한 것에 대해서, 일본의 독특한 방법으로 비록 안정된 형태는 아니지만 합리적 경제윤리가 형성되고 있었다는 주장이다. 또 베버가 "유교는 소수인의 아카데믹한 조직으로 구성되어 통일적인 이해관심을 가진 계층의 지지를 받지 못했다"고 지적한 점[4]에 관해서, 유교 자체의 입장에서, 그리고 심학과 같은 절충적인 형태로 근대 일본에 있어 합리적인 경제윤리 형성에 기여하였다는 주장이다. 이 두 가지는 베버의 일본 진단에 대한 반론의 근거이며, 심학 연구를 통해 그것을 입증하려는 것이 벨라의 심학에 대한 논의라고 할 수 있다.

벨라의 심학에 관한 논의는 크게 세 부분으로 구성되어있다. 첫째 심학의 창시자인 이시다바이간(石田梅岩) 개인의 종교적 측면, 둘째 그의 윤리사상의 배경과 형성의 측면, 그리고 마지막으로 심학이 일본의 경제적 합리화에 미친 영향에 관한 것이다.

벨라는 우선 이시다바이간의 종교적 경험에 관해서 논하는 가운데, 바이간 자신의 일생에 있어 神道, 儒教 그리고 禪佛教가 서로 융합하는 형태, 그리고 심학이 町人의 윤리로 등장하게 되는 과정을 지적하고, 각각의 계기를 논하고 있다. 요약하자면, 그가 11세가 되던 해에 京都의 商人인 쿠로야나기(黑柳)家에서 奉公을 하게 되어, 농민출신인 그가 商人의 계급에 들어가게 되고, 그 후 15세 때 徒弟奉公을 일시 그만두고 歸鄕하여 20세 까지 고향에 머물렀고, 그후 23세 때 京都에 다시 돌아와서 츄우넨(中年)[5]으로서 상인의 길을 택하지만, 商人의 道가 아닌 神道를 확장하려고 한 점, 그리고 36세 때 性에 관한 이론적 지식을 얻었으나 의문을 품게 되고 오구리료운(小栗了雲)이라는 禪師를 만나 자연철학(性理)에 관한 학식을 얻고, 결국 이런 종교와의 접촉 끝에 종교적 체험을 하게 되며, 말년

3) 源了圓, 〈ウェーバーと日本〉, 金子武藏編, ≪マックス・ウェーバー≫, 以文社. 1976, 207-208頁.

4) Weber, 池田昭譯, ≪アジア宗教の基本的性格≫, 勁草書房, 1988, 97頁.

5) 약간 나이가 들어 商家에 들어온 사람으로서, 상가의 奉公人으로서 서열도 애매하여 후에 商家의 相續人이나 分家할 여지도 거의 없던 상가의 직위를 말한다.

에 庶民을 위한 講座를 열게 되는 과정[6]을 논하고 있다. 즉 바이간의 종교적 관심은, 최초는 神道에 있어서 天皇과 일본의 國造神인 아마데라스오노카미(天照大神)에 대한 崇敬의 念을 갖고 있었으나, 그의 사상은 근본적으로는 儒敎의 心과 性을 기초로 하고 있으며, 료운을 통해 老子, 莊子, 그리고 禪佛敎의 교리를 접하게 됨으로써 깨달음과 冥想의 得道방법을 취하였다는 점에 주목하고 있다[7]. 물론 벨라가 이런 바이간 개인의 종교적 성격이 일본종교의 習合의 전통과 어떤 관련이 있다고 직접 지적하고 있지는 않지만, 그것은 일본종교의 습합의 전통을 염두에 두고 논하고 있다는 것은 분명하다고 할 수 있다. 왜냐하면 벨라는 바이간의 사상은 天地人物 모두를 동등한 것으로 다루고 있으며, 또 깨달음과 冥想을 得道의 방법으로 하고 있다는 점을 지적하고, 또 바이간의 사상이 사상적으로는 독창적인 것이 아니며, 그의 독창성은 전통적 종교의 개념들을 당시 민중에게 적응시킨 점[8]이라고 분명히 밝히고 있기 때문이다.

다음으로 벨라는 이런 종교적 배경에 입각한 바이간의 심학은 인간성에 기초를 둔 어떠한 욕구도 부정하는, 즉 인간적 욕구의 자기극복에서 출발하는 것으로 보고 있다. 즉 바이간이 "자기를 버리고 道를 행한다(自己を棄て、道をおこなう)"고 한 것, 그리고 결혼생활에 실패한 후 독신으로 생활하는데 대한 비난에 대해, "나는 도를 넓히려는 마음가짐을 가지고 있다. 그러므로 妻子에게 이끌려 大道를 상실하는 일을 두려워하여 독신으로 산다(吾, 道を弘むる志あり、しかれば、妻子にひかれ、大道を失わん事を恐れ、獨身にて居れり。)"라고 한 것을, 벨라는 그의 금욕주의를 반영하는 것으로 보았다.[9] 그러나 벨라는 이런 바이간의 금욕주의는, 그 자체가 목적이 아니었다고 본다. 즉 바이간은, 만일 금욕주의가 현실 세속의 의무수행을 위험하게 하는 것이라면 금욕의 정도를 줄여야 한다는 생각을 가진 것으로 파악하여[10], 그의 금욕주의는 종교적 배경에 바탕을 둔 절대적 금욕이 아니라 오히려 현실주의적 금욕주의였다고 보는 것이다.

무엇보다도 바이간의 심학에서 벨라가 가장 주목하고 있는 것은 心學에서 나타나는 경제윤리에 관한 부분이다. 벨라는 바이간의 윤리사상의 기초는 현세적 사회관이었으며, [臣의 道]는 무사만이 아니라 모든 사람에게 해당되는 것으로 모두가 主家를 위해 헌신, 봉사하는 것으로 보고 있다는 점을 강조한다. 즉 벨라

---

6) Bellah, 堀一郎譯, ≪日本近代化と宗教倫理≫, 未來社, 1962, 200-202頁.

7) 앞의 책, 211頁.

8) 위의 책, 216-212頁.

9) 위의 책, 207頁.

10) 벨라는 바이간이 1일 2식에서 제자의 권유로 건강을 위해 1일 3식을 하게 되는 것을 그 예로 들고 있다. (위의 책, 208頁).

는 이것은 공통의 목적으로 위해 자신의 임무를 다하는 것으로서, 이것은 목표달성(Goal Attainment)의 가치가 지배적인 일본적 사회관을 나타내는 것으로 해석하는 것이다(Bellah=堀一朗: 229). 또 바이간이 士農工商의 일치를 주장하고, 거기에 입각하여 商人의 倫理를 제시한 것은 일본 사회의 경제적 합리화 단계에 큰 의의를 가진다고 본다. 즉 바이간이 道에 있어 士農工商의 차이가 없다고 주장하고, 상인 계급의 지위상의 명예를 요구하고, 또 상인과 무사를 비교하여 상인의 이익을 무사가 국가에 대한 봉사의 대가로 받는 俸祿에 해당된다고 한 것은, 비록 그것이 당시 일본사회의 신분질서의 지배적 가치를 완전히 부정하는 것이 아니라고 할지라도, 적어도 상인의 지위상승을 꾀한 것이며, 또 상인의 직업, 이익에 대한 도덕적 정당성을 부여한 것이라고 본다.[11] 그리고 또 벨라는 바이간이 이런 상인윤리에 기초하여 보편적인 정직과 검약의 가치를 강조한 것이 당시에는 큰 영향력이 없었지만 明治시대 이후에 일본의 경제적 합리화에 중요한 역할을 한 것으로 이해하고 있다.[12]

이처럼 벨라의 심학에 대한 논의는, 첫째는 심학의 창시자인 바이간의 종교적 성격에 관한 것으로서, 벨라는 바이간이 단순히 의식적인 이데올로기스트도 아니며, 또 商家의 奉公人 출신이지만 결코 그의 심학이 단지 상인의 이익을 대변하는 것도 아니라는 점을 강조한다. 그리고 두 번째로 벨라는 바이간의 사상이 인간성에 기초한 자기극복이며, 이것이 그의 금욕주의로 이어지는 것으로 이해하며, 또 그의 금욕주의는 어디까지나 현세적 사회관에 입각한 현실적 금욕주의이며 초월적인 존재와 연관되는 절대적 금욕주의는 아니라고 본다. 마지막으로 벨라는 심학이 일본 경제의 합리화 단계에 있어 중요한 역할을 하였다는 것을, 바이간이 제시한 士農工商 一致의 논리, 정직과 검약, 그리고 정당한 이익이라는 상인의 윤리를 통해 지적하고 있다.

벨라의 심학에 관한 논의는 일본인들 스스로가 보지 못한 점을 서구인인 벨라가 파악했다는 점에 있어 일본인들에게는 상당한 충격이었으며, 그에 대한 평가는 긍정과 부정의 양 측면으로 나타났다. 벨라의 [Tokugawa Religion] 전반에 관해서는 상당한 비판이 있었다. 마루야마마사오(丸山眞男)는 벨라가 원인의 특수성 즉 일본의 종교, 정치적 가치의 優先性에 의해 결과의 보편성 즉서구식 근대화 양식을 논증하려고 하였기 때문에 원인의 특수성에만 주목하는 일면성에 빠졌다.[13]라고 비판 한다. 즉 마루야마는 베버가 강조한 일본의 사회 구조적 특

11) 앞의 책, 230-233頁.

12) 앞의 책, 234頁.

13) 丸山眞男, "ベーラー 〈德川時代の宗〉について", ≪日本近代化と宗 教倫理≫, 未來社, 1962, 346-348頁.

징을 벨라가 고려하지 않았다는 점, 그리고 일본종교의 경제윤리와 초기 프로테스탄티즘의 윤리와의 기능적 친화성을 인정한 그의 분석 결과는 결과적으로 일본 근대화의 특수성을 논증한 것이 아니라 서구 근대화의 보편성을 논증한 것으로, 결국 베버와 마찬가지로 서구의 합리성이 일본에 쉽게 수용된 조건을 다시금 검증한 것에 지나지 않는다는 것이다. 또 기마타도쿠오(木全德雄)는 "벨라의 논의는 아무 것도 없는 것에서 무엇인가 있는 것처럼 논하는 것에 지나지 않는다. 예를 들면 일본 종교에 있어 [報德]이라는 것을 크게 다루고 있으나, 報德 그 자체는 통치자에게 있어서는 보다 적절한 사회 안정화의 기능을 가지고 있으며 또 비판 정신을 마비시키는 측면을 갖고 있음에도 불구하고 벨라는 이런 것은 다루지 않으면서 결과로부터 일방적으로 근대화와 관련 지우는 것은 불합리하다"[14] 고 비판하고 있다.

이런 비판에 대해 벨라는 "[Tokugawa Religion]의 약점은 일본에 관한 것이 아니라 자신이 사용한 근대화론의 약점과 관련이 있으며, 그것은 富와 權力의 축적이 반드시 좋은 사회를 이끈다는 것이 아니라는 점을 놓쳤다"[15]고 하여, 이런 비판에 대한 반론을 하며, 또 오히려 마루야마가 종교로서 일본 종교가 무엇을 의미하는가에 대해 벨라가 확실하게 언급하고 있지 않다는 비판에 대해서는 "그것이 이 책의 중심적인 주장의 불확실성을 지적한 것"[16]이라고 겸허하게 받아들이고 있다.

벨라의 논의중 심학 부분에 대해서는 미나모토료엔(源了圓)에 의해 부정적인 측면과 긍정적인 측면이 지적되었다. 우선 미나모토는 벨라가 에도(江戶)시대의 자본주의 형성에 대한 역사적 관점에 있어서 기초적인 오류를 범하고 있다고 비판한다. 즉 그에 의하면, 첫째, 에도 시대 당시에는 오사카(大阪)나 에도의 豪商을 중심으로 전국적인 규모의 상업 자본망이 이미 형성되어 있었고, 심학운동의 중심 세력은 영세한 中小 商人이었다는 사실, 그리고 둘째, 칼빈교도와 심학 운동가는 그 역사적 위치도 다르고 또 역사적 역할도 다르다는 점, 즉 심학자들이 일본 자본주의의 하나의 조건은 만들었지만 그 動力은 아니라는 사실을 벨라는 간과하고 있다[17]는 것이다. 이런 비판에 대해서는 상당한 부분을 벨라는 이미 어느 정도 인식하고 있었던 것 같다. 왜냐하면 그는 [Tokugawa Religion]에서 "심

14) 木全德雄, 〈中國人のエトースと儒教・道教〉, 金子武藏編, ≪マックス・ウェーバー≫, 以文社, 1976, 170-171頁.

15) R.N.Bellah, ≪Tokugawa Religion : The Cultural Roots of Modern Japan≫, The Free Press. 1985, xviii.

16) R.N.Bellah, 위의 책, xix.

17) 源了円, 〈近世日本における宗教と經濟倫理〉≪近世初期實學思想の研究≫, 創文社, 1989, 43-44頁.

학이 상인의 직업과 이익추구에 대한 도덕적 정당성을 부여하였고, 경제를 중심적인 정치적 가치에 연결시키는 역할을 하였으므로 일본의 경제적 합리화 단계에 있어 그 의의는 크지만 그 영향력은 明治시대 이후에 나타난 것"으로 보고 있으며, 또 "바이간의 심학이 일본의 경제적 합리화에 중요하지만, 바이간은 많은 공헌자중 한 사람에 불과하다"[18]고 보고 있기 때문이다. 따라서 미나모토의 첫 번째 비판은 적절치 못하며, 베버의 입장을 견지하는 두 번째 비판은 마루야마의 비판과 마찬가지로 벨라의 논의가 갖고 있는 문제점을 적절하게 지적하고 있다고 볼 수 있다.

이런 부정적인 측면에도 불구하고 미나모토료엔은 벨라의 심학 분석을 높이 평가하고 있는데 그 이유로서 그는 첫째 심학이 町人(도시 상인) 자신을 위해 町人 스스로가 형성한 생활철학이라는 점, 두 번째 町人倫理라는 것은 당연히功利主義的 성격의 실천윤리이지만, 심학의 경제윤리는 공리주의적 地平을 돌파한 天人合一의 종교적 차원에 도달한 점, 그리고 마지막으로 이 경제윤리는 "先モ立チ、我モ立ツ(다른 사람이 살아야 나도 산다)"라는 사회연대를 기반으로 하여 영리행위를 생각했다는 점을 들고 있다. 특히 이 마지막 부분은 일본의 미래사회의 경제윤리의 방향을 제시해 줄 수 있다는 점에서 미나모토는 벨라의 심학 분석의 중요성을 강조하고 있다.[19]

## Ⅲ. 心學의 종교적 성격과 禁慾主義

심학의 사상은 天地人物 모두를 동등한 것으로 다루는 일원론적 세계관이며, 그것은 神道, 儒教, 그리고 禪佛教에 기초하고 있다. 바이간이 최초에 관심을 가진 것은 神道이며, 근본적으로는 儒教에 의지하면서도, 老莊 그리고 禪佛教의 教理도 섭렵하고 있었다는 것은 전술한 바와 같다.

바이간의 神道에 대한 관심은 그가 黒柳家에서의 奉公을 일시 그만두고 귀향하였을 때 병든 老母에게 神道를 논했다는 기록에서도 나타나듯이, 그는 天皇과 일본의 國造神인 아마데라스오오노카미(天照大神)에 대한 崇敬의 念을 항상 가지고 있었다. 그의 生家는 그의 고향인 京都의 東懸村의 春現社의 檀家이었으며, 이 절은 그의 先祖인 와이찌로헤이(和市郎兵衛)가 出家하여 세운 禪佛教의 寺院이다. 또 그가 奉公을 한 京都의 黒柳家의 종교는 京都의 本願社를 중심으로 하는 眞宗이었다(柴田實,1962: 21-23). 그럼에도 불구하고 바이간이 神道에 관심을

18) 堀一郎譯, ≪日本近代化と宗教倫理≫, 未來社 1962. 234頁.

19) 源了円, 1989, 44頁.

가지고 神儒佛 一致의 입장을 견지한 것은, 그 당시 幕府는 神儒一致의 宗教정책을 취하고 있었으며, 또 사회 전반적으로 神道에 관한 관심이 높아지고 있었기 때문이라고 할 수 있다. 그러나 바이간이 직접 神道를 傳受하였다는 기록은 없으며, 다만 그러한 시대적 상황으로 비추어 볼 때 그의 神道에 관한 지식은 당시 어느 정도 일반화된 神道思想에서 얻은 것으로 생각된다.

儒教에 관해서도 바이간이 직접 傳受받거나 체계적으로 修學 한 것은 아니다. 왜냐하면 당시 儒學者라고 알려진 사람들은 대개 武士출신이거나 幕府에 종사하는 官學者들이었으며, 商家에서 봉공하는 바이간으로서는 儒學에 직접 접할 수 있는 신분적 위치에 있지 않았기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그가 儒教와 儒學에 관한 지식을 얻은 것은 奉公시절 틈틈이 유교 고전의 독서에 열중하였기 때문이라고 한다. 그리고 43세 때 禪師인 了雲과의 만남을 통해 老子, 莊子 그리고 禪佛教의 教理에 접하게 된다.

이런 바이간의 개인적인 종교적 경험으로 인해 그의 심학은 종교적으로 神儒佛 一致라는 차원에 도달하게 된다. 바이간은 神, 儒, 佛의 道는 그 어느 것도 인간이 지극히 감사하게 생각하여 받들어야 할 것으로 논한다. “지극히 믿는 중에 어느 한 쪽으로 마음이 기울 것이 아닌가?”라는 물음에 대해서, 바이간은 “믿는 마음에 있어 한 쪽으로 기우는 일은 없다”[20]라고 답하고, 다만 禮를 올리는데 있어서는 순서가 있다고 하여, 「語錄」에서 다음과 같이 말한다.[21]

> 神儒佛 모두를 禮로서 받드는데는 순서가 있다. 우선 첫째로 아마데라스(天照)皇神을 받드는데 거기에는 八白萬神, 天子(天皇), 將軍(幕府)도 포함한다. 두 번째는 文宣王(孔子)을 받드는데 거기에 曾子, 子思, 孟子, 宋儒家(程子, 朱子)까지 포함한다. 세 번째는 釋迦如來를 받드는데 거기에는 각 宗派, 寺院의 教祖도 포함한다. 그러나 佛子라면 두 번째로 부처를 받들어야 할 것이다….

즉 바이간에게 있어 神儒佛에 있어 깨달음의 마음은 하나(悟ル心ハ一ナリ)[22]이지만, 禮를 갖추고 받드는데 있어서는 순서가 있어서 첫째는 神道이며, 그 다음은 儒者는 儒教를 佛子는 佛教를 받든다는 것이다. 이것은 그가 神儒佛이 마음을 깨달음에 있어서는 차이가 없는 것으로 보면서도, 받듦(禮拜)에 있어서는 神道를 우선으로 하고 있음을 보여주는 것이며, 당시 神儒一致를 주장하던 시대적 상황을 반영하고 있는 것이기도 하다.

神儒佛 一致는 그의 天地人合一의 사상으로 구체화된다. 물론 이것을 연결하는

---

20) 石田梅岩, 〈齊家論〉≪石門心學 : 日本思想大系42≫, 岩波書店, 1971, 87頁.

21) 위의 책, 88頁.

22) 위의 책, 79頁.

매체는 心이다. 즉 “마음을 아는 것(心を知る)“이 심학의 중심이며 바이간의 학문 중심인 것이다. 즉 “마음을 다하여 性(自然의 道)을 알고, 性을 알아서 하늘의 道를 하는 것”이 학문의 극치라고 보았으며, 儒, 佛의 가르침은 결국 자신의 마음을 닦는 기반에 불과한 것이었다.[23] 이런 바이간에 있어 중심인 “마음을 아는 것”이란 깨달음(悟り) 또는 發明과 同義語로 사용되고 있다. “마음을 아는 것”이란 冥想을 통해 깨달음을 얻는 것이다. 바이간은 깨달음(悟)이란 자신의 타고난 天性을 아는 것(見性)이라고 하여 불교의 종교적 체험과 유사한 것으로 묘사하지만, 見性을 구체적으로는 “性을 아는 것(性を知る)″ 또는 ”心을 아는 것(心を知る)″이라고 하여 유교적으로 표현하였으며, 나아가 깨달음에서 생기는 윤리적 실천으로서 금욕과 검약을 강조하고 스스로 실천함으로서 知行一致를 학문의 목적으로 생각하였다.

그러나 심학에서의 이런 깨달음은 우리가 보통 사물을 인식하고 辨別하는 것, 그리고 文字의 의미를 파악하는 것과는 다르다. 바이간에 있어 “마음을 아는 것”이란 “아는 마음과 알려지는 마음이 하나가 되는 것”을 말한다. 종종 우리는 自己를 객관화하고, 스스로 자신의 마음을 음미하고, 內省한다. 그리고 보통 그런 내성에 의해 얻어진 自覺으로 자신의 마음을 안 것이라고 생각할 수 있다. 그러나 참으로 “마음을 아는 것”이란 그런 內省을 넘어서 “아는 마음과 알려지는 마음이 하나가 되는 것”[24]의 경우[25]를 가리킨다. 즉 바이간에 있어 “마음을 아는 것”이란 冥想과 思索을 통해 자기의식이 완전히 없어져서 스스로 하나의 자연, 보다 높은 차원의 제 2의 자연이 되는 것이라고 말할 수 있다. 따라서 이 “마음을 아는 것”이란 초월적 존재와 연관을 갖는 것이 아니라 일상적 세계에서의 자기완성이란 의미를 가진 것으로 볼 수 있다.

이런 일상적 세계에서의 冥想과 깨달음을 통해 자기완성을 하는 것이 바로 天人合一의 사상으로 이어진다. 즉 이 “마음을 아는 것”은 天地(自然)의 마음과 일치하는 마음을 갖는 것이며, 그것은 인간적, 이기적 욕망의 마음을 갖지 않는 개인의 本心을 가지는 것이 된다. 이것이 바이간 사상이 현세적, 실제적, 윤리적 성격을 띠게되는 기초인 것이다.

---

23) 源了円, 앞의 책, 46頁.

24) 柴田實, ≪石田梅岩: 人物叢書94≫, 吉川弘文館, 1962. 42頁.

25) 우리들은 종종 스스로 자신의 마음을 모르게 될 경우가 있다. 그것은 자신의 마음이 내적, 외적 여러 가지 환경에 의해 분열되고, 욕구와 反省(프로이드식으로 말하자면 id와 super-ego)이 첨예하게 대립되어 판단을 못 내리고 행동으로 옮길 수 없는 경우가 있다. 그와 반대로 일상적으로 어떤 숙련된 일에 전심몰두하고 있을 때, 우리는 거기에 어떤 의심이나 불안도 없이 마음 그대로 그것을 행하고 있는 경우가 있다. 그럴 경우 바이간이 말하는 “마음을 안다”라는 것에 가깝다고 할 수 있을 것이다.

바이간에 있어 “마음을 아는 것”은 인간적, 이기적 마음을 배제하는 것이며, 구체적으로는 冥想을 실행하여 마음을 비워서 자연의 理致(性)를 깨달을 것, 그리고 禁慾主義를 실행하는 것이었다.

우선 “冥想을 실행하여 性을 깨닫는 것”에 대한 바이간의 입장은 다음과 같다. 왜 性을 알아야 하는가, 그리고 그 性이란 과연 무엇인가에 대한 물음에 바이간은 「都鄙問答」에서 다음과 같이 대답한다. “性을 모르고서 性에 따르는 것은 얻을 것이 없다. 性을 알면 五常五倫의 道가 그 속에 갖추어져 있다”[26] 즉 바이간에게 있어 인생의 궁극적 목적은 性(自然의 理致) 또는 天命에 따라서 사는 것이며, 이 性에 따르기 위해서는 무엇이 性인가을 알아야 한다는 것이며, 그 性을 아는 수단이 冥想이, 靜座이며, 그리고 學文이라는 것이다. 그리고 “性을 알면 行할 수 있는 道가 된다”[27] 고 하여 性을 아는 것이 行으로 이어진다고 하여 性을 아는 것을 실천윤리의 기반으로 둠으로서 性을 알아야 하는 이유를 설명하고 있다.

性이 무엇인가에 대해서 바이간은 「都鄙問答」에서 “이 性이라는 것은 사람에서부터 禽獸, 草木에 이르기까지, 하늘로부터 물려받은 살아가는 理이다. 소나무는 푸르고, 벚나무는 꽃을 피우며, 날개 있는 생물은 하늘을 날며, 비늘 있는 생물은 물 속에서 헤엄치며, 밝은 하늘 아래에 있는 모든 것이 하나의 理이다”[28], 그리고 「語錄」에서는 “性이란 것은 우리에게 있는 理이다. 다만 이 道理를 하늘로부터 우리가 이어받는 것이다. 따라서 이것을 性이라고 한다”[29]라고 답하고 있다.

물론 이런 性에 관한 바이간의 설명은 朱子學의 개념을 빌리고 있으며, 특히 인간의 性에 관한 마지막 부분의 설명은 朱子의 門弟인 陳北溪의 [性理字義]의 一節을 그대로 옮긴 것[30]이어서 심학이 朱子學에 의존하는 정도를 짐작하게 한다. 그럼에도 불구하고 심학이 유교와는 구분되는 것은 “性을 알고 行하는 것”의 본질적인 기초는 “마음을 아는 것”에 있다고 한 점이다. 이것으로 인해 한편으로 그의 심학이 陽明學과 유사하다고 할 수 있다. 心學은 그 명칭에서부터 사상에 이르기까지 상당한 부분 양명학과 유사한 점이 발견된다. 즉 심학이 사회적 실천을 강조한 것은 知行合一을 주장하여 유학을 실천적으로 이해한 양명학의 전통과 유사하다고 할 수 있다. 그러나 한편으로 심학은 인간의 본원적 욕구를 긍정

---

26) 石田梅岩, 〈都鄙問答〉, 柴田實編, ≪石田梅岩全集, 上下≫, 清文社, 1967, 5頁.

27) 위의 책, 11頁.

28) 위의 책, 4頁.

29) 위의 책, 60頁.

30) 앞의 책, 柴田實, 95頁.

한 양명학과는 달리 인간의 이기적 욕구의 배제를 주장하고 있으며, 그것을 궁극적 목적으로 한다는 점에서 근원적으로 다르다고 볼 수 있다.[31]

"마음을 아는 것"이란 구체적으로 세속에서의 인간적 이기적 마음을 제거하는 것이다. 그것은 冥想, 靜座, 그리고 工夫(노력), 學文이라는 종교적 차이를 초월한 모든 수단을 통해 행하는 것이라고 하여 바이간은 "마음을 아는 것"에 있어 어떤 종교적 수단의 차이는 없는 것으로 보았다. 「語錄」에는 "神儒佛은 體는 같은 것이며 다만 用이 다를 뿐이다…勸善懲惡은 三敎가 一致한다…神儒佛 깨달음의 마음은 하나이다"[32]라고 했고, 또한 적어도 儒敎와 禪佛敎의 내용에 있어 종교적 차이를 초월할 수 있는 것을 "인간적 이기적 마음의 배제"에서 찾고 있는 것이다. 그는 인간의 본원적인 욕구 전체를 부정하지는 않았다. 인간의 생존 욕구를 긍정하였으며, 현실을 직시하여 소위 世俗外的 神秘主義[33]에 머무르지는 않았다. 다만 그에게 있어 "마음을 아는 것" 즉 인간적 이기적 마음을 제거하는 것은 儒敎와 禪佛敎에 공통되는 보편적인 인간의 過慾의 제거이며, 그것은 禁慾主義라는 실천적 윤리의 형태로 구체화되는 것이다.

바이간은 스스로 "마음을 아는 것"을 행하기 위해 冥想, 靜座, 그리고 工夫(노력), 學文을 하였지만, 그것은 일상생활을 떠나 고립된 환경에서 행하는 종교인의 수행과는 달리 奉公하는 가운데 틈틈이 여가시간을 이용하여 가게의 구석에서 하였으며, 또 검약과 근면을 실행하여 근면하게 일에 헌신한 것이었다. 따라서 그의 수행은 명백히 현실을 떠나 고행하는 禪僧과 같은 세속외적 수행은 아니었지만, 현실 속에서 생활해 가면서 수행하는 일종의 종교적 생활과 유사하다고 볼 수 있다. 이것이 벨라가 암시하고 있는 것[34]처럼 서구의 프로테스탄트교도의 생활과 유사한 점이다.

바이간은 일생동안 어떤 구경거리를 보러 가지도 않았고, 최소한의 수면을 취했으며, 1일 2식의 간소한 식사를 하는 등 검약과 근면한 생활을 한 것으로 알려

---

31) 물론 이것은 陽明學과 밀접한 관계가 있는 것으로 보인다. 실천을 중시하는 심학은 知行合一의 양명학의 전통과 유사한 점이 있다고 할 수 있다. 그러나 바이간이 王陽明을 구체적으로 논한 적은 없으며, 인용하지도 않았다. 결정적으로 그가 자신의 생각이 양명학과는 다르다는 것은 「語錄」에서 "行은 心에서 나온다"는 行藤의 물음에 대해, "心을 다하여 性을 알며, 性에 도달하며, 이 性을 따르는 것이 行이다. 心에서 行에 도달하는 것은 없다"라고 답한 부분에서 나타난다. (石田梅岩, 1967, 앞의 책, 71頁).

32) 앞의 책, 石田梅岩, 1971, 79-80頁.

33) 벨라는 신비주의를 세속외적 신비주의와 세속내적 신비주의로 구분하고 바이간의 이런 사상을 세속내적 신비주의에 속한다고 하며, 특히 그것은 맹자에 유래하는 "윤리적 신비주의"에 속한다고 한다. (Bellah, 堀一郎譯, 앞의 책, 221-223頁).

34) 위의 책, 223頁.

져 있다. 예를 들면 그는 휴지를 그냥 버리지 않고 화장실용으로 다시 사용한 것으로 알려져 있으며, 「語錄」에는 "휴지를 그냥 버리는 것은 키운 五穀을 버리는 것이다"[35]라고 하여 물건을 가능한 한 많이 이용하려는 일종의 경제적 합리주의를 보이고 있지만, 이어서 "그냥 버리지 않도록 하는 것은 身分에 相應하는 儉約이라고 생각한다"[36]라고 하여 그의 검약이 경제적 의미보다는 윤리적 의미를 가지고 있다는 것을 보여준다.

이런 바이간의 금욕주의에 대해서 벨라는 종교적 가르침이 바이간에 있어 중요한 역할을 한 것이며, 그것이 또한 사회적 환경보다 더 중요한 것이었다고 보며, 따라서 바이간이 단순히 상인계급의 대변자로서 종교를 편리한 수단으로 사용한 것은 아니라고 본다.[37] 그러나 이런 바이간의 금욕주의와 경제적 합리주의를 전적으로 그의 개인적 종교적 차원에서 파악하는 것에는 무리가 있는 듯하다. 바이간이 "마음을 아는 것", 즉 인간적 이기적 마음을 배제하는 것을 심학의 근본으로 한 것에는, 그의 개인적인 종교적 배경과 함께 당시의 사회적 환경이 적지 않은 영향을 미쳤을 것이기 때문이다. 왜냐하면 그가 奉公을 한 黑柳家는 고급 의복(呉服)을 취급하는 가게였으며, 거기서 그는 奢侈라는 인간의 과욕에 접하였을 것이며, 또 다른 한편으로는 당시의 經世觀念은 상인은 무엇보다도 재치있고, 근면을 몸소 행하며, 검약하고, 작은 것을 모아 큰 것을 이루는 마음가짐을 가지는 것이었기 때문이다. 따라서 바이간의 금욕주의는 그 본질적 근원은 유교와 불교에 있다고 할지라도, 그의 금욕주의가 현실적, 세속내적 금욕주의인 한 그것은 그의 상인으로서의 개인적 배경과 불가분의 관계가 있으며, 또 당시의 사회적 환경에 적응하려는 생활태도로 볼 수 있을 것이다[38]. 특히 시대적 흐름에 부응하고, 또 사회질서 속에서 차지하는 위치에 부합되는 금욕주의적 생활태도라는 점이 심학의 금욕주의가 서구의 프로테스탄티즘과 구별되는 점이며, 또 그것이 심학이 갖는 하나의 특징이라고 할 수 있다.

앞에서 논한 것처럼 바이간의 심학은 天人合一의 思想에서 출발하여 현실적 세속내적 금욕주의라는 하나의 사회윤리로 승화된다. 天人合一은 "자신의 마음을 알면 하늘의 마음을 아는 것" 즉 天心=我心에 의해서 이루어지는 것이며, 그것은 자신의 "마음을 알게 됨"으로서 곧 하늘과 만물의 마음인 性을 알게 된다는 것이

35) 石田梅岩, 1971, 35頁.

36) 위의 책, 36頁.

37) Bellah, 堀一朗譯, 앞의 책, 209頁.

38) 이런 생활태도를 일찍이 베네딕트는 일본인의 성격의 이중구조 속에서 나타나는 상황적 현실주의(situational realism)로 파악한 바 있으며, 이것을 일본인의 사회적 성격의 하나의 장점으로 보고 있다. (R.Benenict, ≪The Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture≫, Boston: Houghton Mifflin Company, 1946, pp.175-176).

며, 그리고 性을 깨우침으로서 行하게 된다는 것이다. 여기서 자신의 마음을 아는 것은 현실에서의 인간적 이기적 마음을 배제하는 것으로 구체화된다. 그리고 이 인간적 이기적 마음의 배제는 금욕주의라는 세속내적 실천윤리가 되는 것이다. 여기서 바이간은 인간적 이기적 마음의 배제(=금욕주의)를 유교와 불교에 공통되는 하나의 보편적 가치로 파악하고 있음에 주목할 필요가 있다. 그는 「語錄」에서 論語의 구절을 인용하여 검약하고 검소하게 하는 것이 聖人의 5德 중에 하나라고 하며, 또 佛法에서의 節制하는 생활이 成佛하는 것[39]을 강조하고 있다.

한편 "마음을 아는 것"의 방법에 있어서도 바이간은 종교적 차이를 초월하고 있다. 그는 "神儒佛의 體는 다를지라도 用은 같다"[40]라고 하여 자기억제, 또는 마음을 아는 것을 공통적인 목적으로 보며, 그것의 획득방법에 있어서도 불교의 冥想이나 깨달음, 그리고 儒敎의 工夫(노력)이나 學文 모두를 수용하며, 스스로 그것을 행한 것이다. 그에 의하면 學文도, "性을 아는 것은 학문의 綱領이다", "學文의 극치라는 것은 마음을 다하여 性을 알며, 性을 알면 天을 안다", 그리고 "마음을 아는 것이 學文의 시작이다"[41]라고 하여 책이나 과거에 관한 지식의 습득이 아닌 心을 아는 것을 목적으로 하는 것으로 본다.

이런 心學에 특징은 일본의 宗敎史, 思想史를 살펴 볼 때 나타나는 일본적 특징의 하나인 종교적 習合, 그리고 사상적 折衷主義의 일면을 보여주는 것이라고 할 수 있는 것이다. 앞에서 논한 것처럼, 바이간의 심학이 神儒佛의 一致 내지 결합의 측면을 보여주는 것은, 개인적으로는 禪佛敎의 檀家 출신이며, 또 商人이라는 身分을 가진 바이간의 개인적 종교적 배경이 작용한 것이며, 또 시대적으로 보았을 때 당시는 幕府가 神儒一致의 정책을 펴고 있던 시기였으므로 그런 당시의 사회적 환경이 작용한 것으로 볼 수 있을 것이다. 이것은 일본의 종교나 사상의 역사가 보여주는 것처럼, 현실적 상황을 항상 고려하여 거기에 대처하는 형태로의 변화를 추구하는 종교적 습합과 사상적 절충주의라는 일본 문화의 한 단면을 나타내고 있다고 할 수 있다.

## Ⅳ. 心學의 經濟倫理

심학이 관심의 대상이 된 것은 무엇보다도 商人倫理로서 심학이 차지하는 역

39) 石田梅岩, 1971, 35頁.

40) 위의 책, 88頁.

41) 石田梅岩, 石田先生語錄[抄], ≪石門心學 : 日本思想大系42≫, 岩波書店, 1971, 76頁.

사적 위치 때문일 것이다. 바이간이 神儒佛에서부터 그의 사상적 기초를 얻어서 그것을 현세적 윤리 사상으로 확립했다는 것은 앞에서 논한 바와 같으며, 그리고 그의 윤리사상의 기초는 현세적 사회관에 있었다. 그 현세적 사회관은 일본의 國體를 인정하는 것에서 비롯된다. 바이간은 「都鄙問答」에서 "우리 朝廷의 神도, 이자나기노미고토(伊奘諾尊), 이자나미노미고토(伊奘冊尊)[42]의 분부를 받들어, 日月星辰에서부터 萬物에 이르기까지 모든 것을 主宰하며…유일하게 神의 나라라고 할 수 있다"[43]라고 하여 유일한 神의 나라로서 일본의 國體觀念을 그대로 인정하고 있다. 그와 동시에 바이간은 현실적인 幕府 정치체제도 그대로 수용한다. 그는 幕府에 대한 尊敬을 國恩이라는 用語로 그것을 표현하고 있는데, 〈齊家論〉에서 "國恩을 어떻게 보답해 올릴 것인가. 분명히는 모르지만, 우리 자신을 다스리고, 윗사람을 범하는 일이 없도록 조심하고, 父子・親類・緣子, 그리고 집안의 小人에 이르기까지 서로 정답고 온화하게 하고, 인색함 없이 儉約을 지키며, 한 사람의 小人 또는 왕래하는 사람을 불쌍하게 생각하여 도와주는 마음을 가지는 것이다"[44]라고 한다. 여기에서 나타나듯이 바이간은 神道에 나타나는 일본의 國體觀念을 그대로 수용하는 것 뿐 아니라, 幕府의 지배체제도 여과 없이 인정하고 있다. 따라서 바이간 뿐만 아니라 후의 심학운동가들도 이런 정치적 현실을 부정하거나 그것을 바꾸려는 어떤 시도로 하지 않았다. 바이간의 이런 현실 긍정의 입장에 따라 벨라는 바이간이 이데올로기의 主唱者가 아니라고 보는 것이다.

바이간의 이런 현실적 정치체제 수용은 당연히 당시의 봉건적 신분체계도 인정하게 되지만, 이런 각 신분간의 정치적 위치의 차이를 인정한다고 해서 士農工商이 직분에서도 차이가 있다고는 보지 않는다. 바이간은 〈都鄙問答〉에서 心性에 있어 天地人은 본질적으로 하나이며, "사람은 하나의 小天地"[45] 라고 한다. 이것은 인간이 만든 사회와 자연 사이에는 어떤 거리도 없다는 것을 의미하며, 인간사회에 있어서도 君臣, 夫婦, 父子, 兄弟, 朋友 등의 관계, 또 士農工商의 관계에서도 어떤 차이도 없다는 것을 의미한다. 心-性-道라는 하나의 질서만이 있으며, 보편적 가치에 있어서는 차이가 없다는 것이다. 따라서 바이간은 신분상의 차이는 있지만, 그들 간에는 일관되는 보편적인 가치와 윤리가 있어서 그 점에 있어서는 士農工商의 차이는 없다고 보는 것이다.[46] 물론 그것은 심학에서 제시

---

42) 天神의 분부로 최초로 일본을 다스렸다는 남녀 神으로, 일본의 國造神인 아마데라스오오노카미의 부모로 받들어지고 있다.

43) 앞의 책, 石田梅岩, 1967, 188頁.

44) 앞의 책, 石田梅岩, 1971, 24頁.

45) 위의 책, 石田梅岩, 1967, 27頁.

하는 儉約, 正直, 勤勉 그리고 禁慾의 가치인 것이다.

앞에서 논한 바와 같이 바이간의 天人合一은 사람이 스스로의 "마음을 아는 것"으로 인해 聖人과 하늘의 마음을 깨우치는 것을 통해 달성되는 것이다. 따라서 스스로의 마음을 통해 性을 파악하여 自性을 갖게 되면 하늘, 聖人과 동등할 수 있다는 것이다. 마찬가지로 士農工商의 정치적 위치의 차이는 있지만, 보편적인 가치와 윤리에 있어서는 동등하다는 것이다. 그는 〈齊家論〉에서 儉約에 대해 논하면서 그것을 다음과 같이 표현하고 있다.[47]

> 따라서 士農工商 각각 職分의 차이는 있지만, 한 가지 理를 취하기 때문에, 士(武士)의 道를 말하면 그것은 農工商에게도 통하는 것이며, 農工商의 道를 말하면 그것은 士에게도 통한다. 왜 四民의 儉約을 따로따로 논하는가.

이처럼 儉約이라는 보편적 가치에 있어서는 士農工商에는 어떤 차이도 없다. 그는 "세상을 다스리는 길은 儉約을 本으로 한다. 그러나 세상에는 儉約이라는 것을 인색한 것으로 잘못 알고 있는 사람들이 많다.…검약이란 財物을 節度있게 사용하고, 자신의 분수에 맞고, 과하지 않으며, 물건을 낭비하고 버리는 일을 멀리하고, 때에 따라서는 법에 맞게 이용하는 것이다"[48]라고 하여 검약의 의미를 분명히 밝히고 있다. 또 "家를 다스리는 데는 儉約이 根本이라는 것을 명심하라"[49], 또 "儉約은 學者에게는 恒常해야 하는 것"[50]이라고 하여 사회의 근본적 가치로서 검약을 강조하고 있다[51].

이런 바이간의 儉約說, 그리고 그것을 직접 실천하는 것은, 그와 그의 後學들이 商人으로서의 생활경험을 하고 反省을 하는 가운데 자연적으로 이루어진 것이라고 생각된다. 그러나 인간으로서 奢侈에 대한 욕구는 본연적인 것이기 때문에 스스로 검약을 철저히 행하기는 어려웠을 것이며, 또 정치적으로 幕府體制가 안정되어 경제적으로도 서서히 초기 단계의 자본주의가 태동하고 현저하게 경제

---

46) 이런 신분상의 차이는 있지만 직분상의 차이는 없다는 바이간의 생각을 미나모토료엔은 일종의 기능주의적 평등사상으로 보고 있다. (源了圓, 1989, 46頁).

47) 앞의 책, 石田梅岩, 1971, 24頁.

48) 위의 책, 24頁.

49) 위의 책, 13頁.

50) 위의 책, 15頁.

51) 개인이 아닌 전체 사회를 위한 검약이라는 것은 士農工商 모두가 헌신하고 종사하는 것이다. 벨라는 이것을 공통의 목적을 위하여 임무를 다하는 것이라고 하고, 이는 목표달성(goal attainment)의 가치가 상대적으로 지배적인 일본의 사회관을 나타내는 것으로 보고 있다. (Bellah, 堀一朗譯, 228頁)

가 성장하였던 18세기 초에, 소수의 心學運動家만이 검약을 행하고, 생활수준의 향상을 억제하려는 것은 상당히 어려웠으며, 심리적으로나 사회적으로 상당한 抵抗이 있었을 것이다. 그럼에도 불구하고 바이간의 儉約說은 經濟史的으로 볼 때 중요한 의미를 가지고 있다. 여기에 대해서 미나모토료엔은 바이간의 儉約의 의미는 적극적 검약으로 초기 자본주의 단계의 검약의 의미를 넘어선 것[52]으로 평가한다. 농업이 유일한 생산수단이었던 당시의 상황에 비추어 볼 때 이런 바이간의 儉約說은 상당히 합리적인 것임에 틀림없다. 더욱이 그의 儉約은 身分이나 職分과는 관계없이 모두에게 해당되는 보편적인 것이며, 또 그것은 심학의 출발점인 "마음을 아는 것" 즉 "인간적 이기적 마음의 배제"에 기초하는 것이기 때문에, 그의 儉約說은 倫理的 禁慾主義(私欲抑制)에 입각한 經濟的 合理主義라고 볼 수 있을 것이다.

한편 바이간은 儉約과 正直은 불가분의 관계에 있는 것으로 파악하고 있다. 儉約과 마찬가지로 正直 역시 바이간에 있어서는 보편적 가치이다. 그는 〈齊家論〉에서 "정직을 행한다면 세상 모두가 화합하고…武士는 政治의 도움이 되며, 農工商의 우두머리라면, 淸廉潔白하여 正直해야 한다"[53]라고 하여 正直도 儉約처럼 士農工商 모두에게 보편적인 價値라는 것을 강조한다. 그리고 儉約과 正直의 관계에 대해서 "儉約이라는 것은 다른 儀가 아니며, 태어나면서 가지는 正直으로 돌아가기 위함이다. 하늘이 사람을 내려주신다고 한다면, 萬民은 天의 아들이다. 그 때문에 사람은 하나의 小天地이며, 소천지이기 때문에 본래 私欲이 없는 존재이다. 따라서 내 것은 내 것이며, 다른 사람의 것은 다른 사람의 것이다. 빌려준 것을 받고, 빌린 것은 돌려주며, 털끝 만큼이라고 내 것으로 하지 않고, 있는 그대로 하는 것이 正直한 것이다"[54]라고 한다.

여기서 주목해야 할 것은, 儉約이 본래의 경제적 의미와는 멀어져서, 궁극적인 價値로서 正直, 즉 先天的인 本然으로 되돌아가기 위한 하나의 修行과 연결됨으로서 倫理的이라기 보다는 오히려 종교적 의미를 띠는 것으로 보인다는 점이다. 따라서 이런 儉約과 正直의 관계에 대한 바이간의 설명을 볼 때, 心學은 商人倫理에서 나타나는 단순한 경제적 합리주의나 功利主義를 넘어서 종교적 차원으로 승화된 것이라고 볼 수 있다.

이처럼 보편적 가치로서 儉約과 正直은 士農工商 모두에게 요구되는 것이며, 따라서 士農工商은 계급적 身分상의 차이는 있다고 할지라도 職分상의 차이는 없게 되는 것이다. 바이간은 계급적 신분의 차이는 명백히 수용하고 있다. 즉 그

52) 源了円, 1989, 47頁.

53) 石田梅岩, 1971, 28頁.

54) 위의 책, 29-30頁.

는 〈齊家論〉에서 "모든 農工商은 미천하며, 이런 微賤한 者로서 格이 높은 무사와 같다고 생각하는 것이야말로 어리석다. 그런 교만하고 우쭐거리며 윗사람을 범하는 마음으로 參拜한다면 神의 罰을 받아야 한다"[55]라고 하여 士農工商의 신분적 위계질서를 철저히 수용하길 논한다. 그러나 한편으로 이런 신분적 위계질서는 職分論理에 의하여 士農工商의 차이가 없는 것으로 된다. 즉 〈都鄙問答〉에서 바이간은 "士農工商 각각은 天下를 다스리는데 도움이 된다. 四民이 없다면 도움이 없을 것이다. 四民을 다스리는 것은 君의 職分이다. 君을 도우는 것이 四民의 職分이다"[56]라고 한다. 여기서는 위계질서의 上位者로서 君은 인정하지만, 君 아래의 士農工商의 직분상의 차이는 없는 것이다.

여기에 그치지 않고 바이간은 〈都鄙問答〉에서는 특히 士農工商 중에서도 商人의 존재의미를 강조한다. 즉 그는 계급적인 신분질서의 상하관계는 인정하면서도 직분상의 동등함을 주장하였으며, 그 중에서 특히 현실세계에 있어 商人의 역할의 중요성을 강조한 것이다. 그는 "武士는 원래 品位있는 臣下이다. 農民은 民間의 臣下이다. 商工人은 市井의 臣下이다. 臣下로서 君을 돕는 것은 臣下의 道이다. 商人이 賣買하는 것은 天下를 돕는 것이다"[57]라고 하여 商人의 경제적 행위의 중요성을 강조하고 있는 것이다. 商人의 구체적인 역할에 대해서 바이간은 "남는 물건을 가지고 모자라는 물건과 바꾸어, 서로 通用하는 것을 그 本分으로 한다"[58]라고 한다. 그리고 商人의 利潤에 대해서는 "細工人이 물건을 만든 값을 받는 것은 工의 祿이다. 農人이 小作料를 받는 것도 武士의 祿과 마찬가지이다. 商人의 賣買 利潤도 天下가 인정하는 祿이다"[59]라고 하여 商人의 利潤에 道德的 正當性을 부여하고 있으며, 더 나아가 "賣買의 利潤은 商人의 道"[60], "商거래의 이익을 얻는 것은 商人의 道이다…商人의 賣買에서의 이익은 무사의 俸祿과 같다. 賣買에서 이익이 없다면, 무사가 俸祿없이 봉사하는 것과 마찬가지이다"[61]라고 하여 商行爲와 거기서 利益을 얻는 것을 현실세계에 있어서 商人이 지켜가야 할 道理로 보고 있는 것이다. 즉 商人이 이윤을 취하는 것은 국가에 대해 봉사와 헌신을 하고 그 대가로 받는 정당한 俸祿과 같다는 것이다. 이것은 바이간이 상인의 정당한 이윤을 강조함으로서 상인계급의 지위상의 명예를 요구하는 것이라

55) 石田梅岩, 1971, 17頁.

56) 石田梅岩, 1967, 82頁.

57) 위의 책, 82頁.

58) 위의 책, 32頁.

59) 위의 책, 82頁.

60) 위의 책, 78頁.

61) 위의 책, 102頁.

고 볼 수 있다.

한편 商人의 利潤이 정당한 것이 되기 위해서는 正直이 바탕이 되어야 한다. 바이간은 〈齊家論〉에서 "正直을 지키려고 한다면 세상의 利益의 欲으로부터 멀어져야 한다…그러나 利益의 欲은 생기기 마련이다. 생기더라도 一生 행하지 않으면, 즉 正直한 사람이 되면, 모든 사람들이 기뻐할 것이다"[62]라고 하여 正直한 利益이란 觀念을 강조하고 있으며, 또 부정한 利益은 파멸에 이른다고 하여, "商人이라고 하더라도, 聖人의 道를 모른다면, 같은 金銀은 모으더라도 不義의 금은을 모으게 되며, 子孫이 멸하는 理에 이르게 될 것이다"[63]라고 한다. 또 그는 "〈謀計(正直)하면 눈앞의 利潤이 부족하다고 하지만, 그렇지 않으면 꼭 神의 벌을 받게 된다. 正直은 우선은 의존할 만 한 것이 아니라고 하지만, 항상 日月神의 同情을 받는다〉는 것은 皇太神宮의 귀중한 말씀이다…正直을 행하고 마음에 부끄러움이 없다면, 무한정 天下의 넓은 곳에서 살며, 깊고 오랜 즐거움을 누리게 된다"(石田梅岩,1971: 30)라고 하여 不正한 利潤을 부정하고 있다. 여기서 주목할 것은 바이간은 정당한 이윤획득의 正直도 儉約과 마찬가지로 세속내의 윤리적 實踐德目이지만, 그것을 종교와 연결시키고 있다는 점이다. 특히 正直의 덕목을 皇太神宮과 연결시키고, 謀計[64]라는 神道에 유래하는 용어를 사용하여 설명함으로서, 正直에 종교적 의미를 부여하고 있는 것이다.

이처럼 바이간은 士農工商의 직분상의 평등함을 주장하면서도 상인계급에 대한 열렬한 옹호자였다. 그러나 그의 직분상의 평등은 상위자로서 君의 존재를 인정하고, 또 정치적 위계질서를 수용하면서, 君에게 헌신, 봉사하는 臣으로서 士農工商이 각자의 직분에 따라 역할과 기능 수행에 몰입하는 것을 말한다. 앞에서 논한 것처럼 벨라는 이점을 가리켜 바이간이 어떤 이데롤로기스트도 아니라고 보며, 또 상인의 이윤을 국가에 대한 봉사로 보고 거기에 도덕적 정당성을 부여한 것에 대해, 경제를 일본사회에 있어 중심적인 정치가치에 연결시킨 것으로 보고 있다.[65] 그러나 어떤 면에 있어 바이간은 당시 士農工商의 신분적 위계질서에 대해 일종의 비판정신을 보여주고 있다고 할 수 있다. 물론 그는 상인계급에 의한 어떤 정치적 혁명이나 혁신을 꾀하지도 않았으며, 또 당시의 상황으로는 바이간의 개인적 능력이나 중소 상인들의 사회적 위치나 정치적 환경으로 볼 때 그

62) 石田梅岩, 1971, 29頁.

63) 石田梅岩, 1967, 109頁.

64) 謀計란 國造神인 아마데라스오오노카미(天照皇大神)가 啓示한 正直, 淸淨, 慈悲를 말하며, 무로마찌(室町)시대(1338-1573년)때부터 근세에 걸쳐 민간에 널리 알려져 행해진 신도에 의한 행동윤리라고 할 수 있다.

65) Bellah, 堀一朗譯, 233頁.

럴 역량도 없었다. 그러나 그가 상인계급의 역할과 기능의 중요성을 강조하고, 이윤추구에 도덕적 정당성을 부여한 것은 경제를 정치적 가치에 연결시켰을 뿐 아니라, 경제적 직분논리를 강조함으로써 정치적 위계질서에 저항 또는 대항한 것으로 볼 수 있는 것이다.

## Ⅴ.心學의 經濟倫理과 일본 資本主義의 精神

바이간과 심학운동가들[66]은 거의 일 세기에 걸쳐 활동을 하였고, 심학은 교토와 오사카 지역에서는 상인들의 하나의 사회운동으로서 널리 퍼졌으나, 실제로 일본 전체에 미친 영향력을 그다지 크지 않았다. 마루야마마사오(丸山眞男)는 "18세기부터 영향력을 가지기 시작한 町人社會와 商業資本의 형성이라는 역사적 사실을 가지고 町人의 역사적 성격을 과대평가해서는 안 된다…오히려 당시는 暴利資本主義적 성격을 띠고 있었다. 町人의 생활태도는 항상적인 것이 아니었으며, 禁慾이라고 해도 그것은 결국 晩年의 쾌락적 소비를 위한 것"[67]이라고 하여, 베버의 일본사회에 대한 입장을 강조하여, 당시 商人들의 역사적 중요성을 과대평가 하는 것에 대해 비판적 입장을 취하고 있다. 실제로 당시에 상업자본의 형성은 대부분 幕府와 결탁한 에도(江戶)와 교토, 오사카의 豪商人에 의한 것이었으며, 町人과 같은 中小商人의 세력을 크지 않았다. 따라서 당시 일본의 상인의 윤리는 豪商人의 윤리로 대표되는 것이며, 그것은 서구의 근대 자본주의의 정신과는 질적으로 다르다고 할 수 있다. 벨라도 이 점은 분명하게 인식하고 있는 것 같다. 벨라는 바이간이 상인의 직업과 그 이익추구에 도덕적 정당성을 부여한 것에 대해 "이 단계의 경제적 합리화에 대한 의미는 대단히 큰 것이지만, 그 충분한 영향력은 明治시대 이후에야 느낄 수 있는 것이었다"[68]라고 보고 있다.

당시의 사회적 정치적 환경으로 볼 때 心學이 일본사회 전반에 어떤 구조적 변화를 일으킬 가능성은 거의 없었다. 또 儉約, 正直의 보편적 가치, 인간적, 이기적 마음의 배제라는 금욕주의, 職分에 있어 平等主義라는 心學의 중심 개념이 다른 전통종교의 교리와는 다른 독특한 성격을 가지고 있는 것도 아니다. 그럼에

66) 대표적인 사람으로 테지마토안(手島堵庵, 1717-1786)이 있다. 그도 상인출신이며 바이간의 門人으로 심학운동가로서 명성이 높았다. 저서로는 ≪手島道話≫, ≪座談隨筆≫등이 있다.

67) 마루야마마사오의 이런 입장은 벨라의 상인의 윤리에 대한 논의나 나이또간지(內藤完爾의 淨土眞宗과 오오미(近江:오사카 지역)商人윤리에 대한 논의를 베버의 입장에서 비판하는 것이다. (丸山眞男, 1967, 165頁).

68) Bellah, 堀一朗譯, 234頁.

도 불구하고 심학이 근대 일본사회와 관련하여 적어도 몇 가지 측면에 있어서 중요한 역사적 의미를 갖고 있다는 것을 부정할 수는 없다.

첫째, 직분에 의한 평등주의이다. 바이간의 心을 매체로 한 天地人一致는 天人合一의 思想으로 이어지고, 天人合一은 士農工商의 職分에 있어서의 평등의 개념으로 나타난다. 물론 바이간의 士農工商의 평등은 君의 존재를 인정한 위에 각자의 신분에 따른 역할과 기능을 하는데 있어 평등하다는 것, 즉 봉건적 신분질서를 인정하면서도 각 계급의 職分에 있어서의 평등이라는 기능적 평등을 의미하는 것이어서 서구의 萬民平等思想과는 근본적으로 다르다고 할 수 있다. 그러나 검약, 정직, 금욕은 身分의 상하와는 관계없는 보편적인 것이며, 또 그것을 행하는 것을 초월적 존재와 연결시켜 하나의 종교적 求道로 파악하고 있다는 것은 주목할 만한 것이다. 왜냐하면 심학의 검약, 정직, 금욕이 공리주의 실천윤리인 것을 분명하지만, 결국 이것은 세속외적 존재와 연결됨으로서 본원적으로 비경제적인 자극(non-economic stimuli)으로 작용하게 때문이다. 따라서 이것은 이런 점에 있어 유일한 초월적 존재와 직접 연결됨으로서 세속의 모든 이들이 평등하며, 또 세속내적 직업을 召命으로 하는 프로테스탄티즘의 직업윤리와 一脈相通하는 부분이 있다고 볼 수 있는 것이다.

또한 바이간의 士農工商의 직분상의 평등은 각 신분이 검약, 정직, 금욕을 통해 집단을 위해 헌신, 봉사하는 것으로서, 자신의 직분에 충실하고 그것을 소중히 여기는 정신을 강조하는 것이다. 그가 특히 商人과 상인의 職分을 옹호하고 중시하였지만, 이런 직분중시는 모든 신분에 있어서도 마찬가지이다. 자신의 職分을 중시하는 이런 精神은, 직업, 家業의 승계를 필연적으로 혈연과 연계시키지 않는 질서원리를 나타내는 日本式 資本主義의 성격과 밀접한 관계가 있다고 할 수 있다. 그것은 혈연이 아니더라도 家業을 이어갈 능력이 있는 사람이라면 후계자로 받아들이는 經營에 있어 擬似 血緣主義[69]를 상기시키는 것이다. 또 心學의 이런 직분중시의 정신은, 이윤추구 動機의 무제한적인 發動을 억제하여 자신의 직업이나 영리활동이 이윤이 적더라도 그 직업이나 직종을 바꾸지 않는 일본인의 직업 활동의 전통이나 職人 氣質을 알 수 있는[70] 한 단면을 보여주는 것이라고 할 수 있다.

---

69) 이 점에 대해서는 인류학과 경영학에서는 상당한 연구가 진행되어 왔다. Francis. L. K. Hsu는 이런 일본의 이에(家) 組織을 擬似-血緣集團(pseudo-kin)이라고 하였고, 쿠몬슌페이(公文俊平)는 이것을 超血緣性이라고 하였다. 또 미토타다시(三戶公)는 이것을 혈연보다는 능력주의 원칙, 그리고 格보다는 分을 중시하는 일본의 이에(家)의 특징으로 보고 있다.(Francis. L. K. Hsu,, 作田啓一譯, ≪比較文明社會論≫, 培風社, 1976. 279-287頁; 公文俊平外2人, ≪文明としての家社會≫, 中央公論社, 1980, 224-229頁; 三戶公, ≪家の論理 1≫, 文眞堂, 1991, 309-314頁).

70) 平山朝治, ≪イエ社會と個人主義 : 日本型組織原理の再檢討≫, 日本經濟新聞社, 1995, 171-173頁.

한편 바이간은 國恩이라는 개념을 제시하여 士農工商 각 신분이 검약, 정직, 금욕을 통해 집단, 국가를 위해 헌신, 봉사하는 것을 강조하고 있다, 이것은 각 신분에 부여된 개인의 정치적 의무를 경제생활의 구조에 결부시키는 것이라고 할 수 있으며, 결과적으로 그것은 근대적 경제체계에 필요한 노동력을 창출하는 하나의 계기가 되었다고 볼 수 있는 것이다. 현재도 일본인에게 있어 職業은 給料를 받기 위한 계약관계가 아니라, 보다 큰 존재와의 一體化, 말하자면 거대하고 유력한 어떤 것의 일부를 구성하는 것이라는 감각이 남아있다[71]는 지적은, 실제로 이런 가치가 明治시대 이후 일본의 근대사회를 형성하는데 어떤 역할을 하여왔는가, 그리고 그것이 현재에도 일본인들의 문화적 아이덴티티 속에 어떻게 자리잡고 있는가를 말해 주는 것이다 .

둘째, 바이간의 심학은 상인 스스로 만든 실천윤리이며, 유교적 지배체제를 지향하고 있던 당시에 있어 천한 신분으로 생각되던 상인의 지위와 명예를 추구하였으며, 또 상인의 이윤획득에 대한 도덕적 정당성을 부여하였다는 점이다. 이것은 18세기에서부터 町人社會를 형성되어 그 영향력이 커지기 시작하게 된 것과 밀접한 관계가 있으며, 또 상업자본의 축적이 시작되는 하나의 계기가 되었다고 볼 수 있는 것이다. 마루야마마사오가 지적한 것처럼, 그 당시에는 町人사회가 형성되기 시작하였고, 화폐경제가 이미 상당히 정착되어있었기 때문에 실제로 상인들의 실천윤리로서 심학운동이 상업자본의 축적에 크게 기여하기 않았다는 것은 사실이다. 또 幕府에 기생하는 御用的 豪商人들이 이미 전국적인 상업망을 구축하고 있었기 때문에, 상대적으로 심학운동의 주체이던 중소상인들이 거대한 상업자본을 축적하기는 어려웠다. 그러나 중소 상인들이 심학의 실천윤리를 행함으로서 스스로 小資本을 축적하였으며[72], 스스로의 신분적 위치와 경제활동에 대해 도덕적 윤리적으로 정당하다는 의식을 가짐으로서 막부체제 하에서 町人사회의 중요성을 부각시킨 하나의 계기가 되었다고 볼 수 있는 것이다.

마지막으로 심학이 보여주는 反利己主義的 商業觀이다. 〈都鄙問答〉에서 바이간은 “참으로 商人은 상대방이 살면, 나도 산다는 것을 생각해야 한다(實ニ商人ハ先モ立チ、我モ立 ツコトヲ思フナリ)[73]고 한다. 이것은 상인의 商行爲는 社會連帶를 기반으로 한 營利行爲라는 것을 나타내고 있는 것이라고 볼 수 있다. 그러나 이것은 개인적 이윤추구를 목적으로 하는 것이 商行爲라는 점을 생각해보

71) 浜口惠俊, ≪日本的集團主義 : その眞價を問う≫, 有斐閣, 1982, 11頁.

72) 물론 자본의 축적에 대해서 바이간이 구체적으로 논한 것은 없다. 하지만 심학운동의 실천가들인 중소상인들이 검약, 정직, 금욕을 행함으로서 자본의 축적은 소규모이지만 이루어졌다. 물론 이것은 프로테스탄티즘의 윤리가 자본의 축적을 가져오게 한 것처럼 어디까지나 의도하지 않은 결과이다.

73) 石田梅岩, 1967, 74頁.

면, 경제적으로는 분명히 비합리적인 것이다. 즉 이것은 개인의 이익이나 행복을 행위의 목적으로 하지 않고, 순수하게 행위 그 자체를 목적으로 한다는 점에 있어서는, 적어도 칼비니즘 윤리(Calvinism Ethics)[74]와 마찬가지로 경제적으로 비합리적인 것인 것으로 볼 수 있다. 하지만 이것은 칼비니즘처럼 초월적 존재와 관련되어서 개인의 행복, 쾌락의 추구의 관점과는 동 떨어져서 이윤추구 행위 그 자체가 순수하게 목적이 되는 것이 아니며, 개인보다는 공동체가 중시되어 현세에서의 공통적 이익을 우선시 하는 共同體 관념을 나타내는 것이다.

또 여기서 중요한 것은 바이간이 말하는 상대방(先)의 범위가 어디까지인가 하는 점이다. 미나모토료엔은 "戰後 일본의 경제발전은 〈내가 사는 것(我ガ立ツ〉만을 생각한 이익추구에 바탕을 둔 것이다. 그것은 단기적으로는 거대한 경제발전을 가져왔지만, 이대로 라면 이윽고 〈상대방이 살지 못하고(先ガ立タズ)〉, 따라서 〈나도 살지 못하는(我モ立タナクナル〉 사태가 일어날지도 모른다. 前後 일본의 경제인들은 바이간이 가지고 있던 叡智를 잊어버린 것이다. 세계 각국의 상호의존성이 긴밀한 지금, 우리는 도쿠가와 시대의 사회에서 얻어진 생활의 지혜를 다시금 되살려야 하지 않을까"[75]라고 한다. 이것은 어떤 점에서 보면, 자국중심주의적 가치에 의해 발생한 90년대 이후 일본 불경기와 오늘날 국제적 관계의 상황을 그대로 예견하고 있는 듯해서 상당히 시사하는바가 크다.

여기서 미나모토료엔은 바이간의 상대방(先)의 범위를 汎世界的인 것으로 확대해서 해석하고자 하는 의도를 조심스럽게 보여주고 있으며, 지금의 일본의 현실에 있어서는 분명히 일본인들에게는 상당히 의미가 있는 해석이라고 할 수 있다. 그러나 한편 그런 해석은 心學을 범세계적인 의미와 가치를 가지는 것으로 과대평가하는 잘못을 저지를 수 있다. 분명한 것은 앞에서 살펴본 것처럼 종교라는 측면에서 볼 때, 바이간의 思想 속에는 神道가 중심적인 자리를 차지하고 있으며, 國造神인 아마데라스오오노카미에 대한 尊敬과 忠心을 보이고 있다[76]는 점이

74) 베버는 칼비니즘의 윤리는 "행복주의나 쾌락주의 등의 관점은 전혀 띠고 있지 않고, 화폐획득의 노력이 순수하게 자기목적이라고 생각되기 때문에, 각 개인의 행복이나 이익과 대립되어, 결국 초월적인 또는 대체로 비합리적인 것으로 나타난다. 영리는 인생의 목적으로 생각되어, 인간이 물질적 생활의 요구를 채우기 위한 수단으로는 생각되지 않는다"라고 한다. (Max Weber, 大塚久雄, 譯, ≪プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神≫, 岩波書店, 1990, 32頁).

75) 源了円, 1989, 47頁.

76) 1742년 정월, 바이간이 오사카에서 강의를 시작할 때, 오오야마세키에이(大山脊英)라는 神道者가 바이간에게 "일본인을 唐나라의 精神으로 물들이려는 강의에 납득할 수 없다. 그야말로 神의 敵이라고 생각한다"라고 항의하는데 대해, 바이간은 "그렇게 말하는 것은 이해할 수 없다. 나는 한결같이 儒佛을 보충적인 것으로 생각하며, 우리의 神道는 정직하도록 사람을 가르친다. 신에게 충심을 다한다는 것을 거짓없이 神 앞에서 맹세한다"라고 답하였다(柴田實, 118-119頁).

다. 따라서 이런 바이간의 神道에 대한 입장이나 당시의 역사적 상황으로 보아, 바이간이 말하는 상대방(先)은 日本人이며 他國, 他民族이 포함되지 않는다는 사실이다. 오히려 이 "先モ立チ、我モ立 ツ"는 일본식 집단주의의 일면을 보여주는 것이며, 그것은 앞서 말한 "자신의 직분에 충실하게 종사하는 것이 國恩에 대한 보답을 하는 것"이라는 職分의 관념과 연결됨으로서 극단적인 民族主義나 國粹主義의 이념적 기초가 될 가능성이 많으며, 실제 그런 역사적 과정을 겪어 왔다는 것을 부정할 수는 없을 것이다.

心學의 商人倫理가 일본식 자본주의 정신을 그대로 나타내고 있는 것은 물론 아니다. 생활향상의 의욕이나 신분상승을 지향하는 화폐 획득이나 영리추구의 商行爲는 일본에서도 商品, 화폐 경제가 발달한 중세부터 있었으며, 근세 일본의 豪商人의 영리활동은 물론 현재에도 이런 의식과 목적을 위한 영리활동이 대부분이라고 할 수 있다. 또 이런 생활향상의 의욕, 신분상승의 지향을 목적으로 하는 영리활동이 일본의 근대화나 자본주의의 형성에 결정적으로 작용한 것도 사실이다. 그리고 이런 생활향상의 의욕, 신분상승의 지향과 밀접하게 관련된 利己的 資本蓄積은 아마도 대중에 기반을 두는 자본주의에 보편적으로 나타나는 것일 것이다. 그러나 다른 한편으로는 심학에서처럼 이기적인 영리를 주구하지 않고, 검약, 정직, 금욕에 바탕을 둔 직업윤리가 또 다른 하나의 자본주의 정신으로 작용하고 있다는 것이 일본 자본주의의 현실적 상황이라는 것을 부정할 수는 없다.

## Ⅵ. 맺음말

살펴 본 바와 같이, 心學은 18세기와 19세기 초기에 걸쳐 일본의 商人의 倫理를 보여주는 하나의 종교사상이며, 윤리적 사회운동이었다. 물론 心學이 일본의 종교사, 사상사에서 차지하는 비중은 크지 않다고 볼 수 있다. 심학은 당시 일본인들에게 어떤 새로운 초월적 존재에 대한 복종이나 권위의 구조를 설정하거나, 어떤 신비적인 가치를 부여하지도 않았으며, 또 당시 사회의 지배적인 사상이나 가치체계와는 다른 독특한 원리, 理想을 제시한 것도 아니다. 다만 전통적인 종교들의 개념들을 포괄적으로 섭렵해서 당시 민중에게 적응시킨 것뿐이었다. 그러나 심학은 士農工商의 봉건적 신분질서 하에서 상인의 위치와 역할의 중요성을 부각시키는 하나의 계기를 제공하였으며, 또 근대 이후 일본인의 직업정신과 생활태도 형성에도 상당한 영향을 준 것이다. 일본과 유사한 문화적 배경과 역사를 갖고 있으면서도, 상이한 역사관, 경제관을 가지고 있는 우리는 이러한 심학에

대해 크게 다음과 같은 두 가지 점에 주목해야 할 것이다.

첫째. 종교적 측면에서의 심학의 의의이다. 앞에서 살펴 본 것처럼 바이간은 神儒佛은 體에 있어서는 다를지라도 用에 있어서는 차이가 없다고 보았다. 神儒佛을 연결하는 것은 心이며, 이 "마음을 아는 것"은 "인간적 이기적 마음의 배제"이다. 여기서 검약, 정직의 가치, 그리고 금욕주의가 세속 내에서의 實踐德目으로 나오게 되며, 이것들은 본질적으로 어떤 종교적 차이도 초월하는 보편적인 가치인 것이다. 이것은 어떤 종교적 가르침이나 철학도 그 자체로서 절대적인 목적이 아니며, 현실적 가치의 실현에 기여하는 한 어떤 종교 교리나 가르침도 수용한다는 일본의 종교적 습합의 전통을 보여주는 것이라고 할 수 있다.

그렇다고 하지만, 앞에서 살펴본 것처럼 바이간의 종교적 습합에는 명백한 한계가 있다. 즉 바이간이 用에 있어서는 차이가 없지만 體에 있어서의 차이가 있다고 한 것은, 神儒佛 가운데서 어디까지나 神道가 가장 중심적인 위치를 차지한다는 것을 말하기 때문이다. 神道를 사상의 중심에 둔다는 점은, 결국 바이간의 心學에는 유교와는 달리 초월적 존재와 현실세계와의 연속성 즉 神과 인간 사이의 연속성을 내포하는 것이며, 따라서 초월적 세계와 현실세계간의 긴장 관계를 설정하고 있다고 볼 수 있다. 벨라가 심학이 프로테스탄트의 종교윤리와의 기능적 유사성을 갖고 있다고 간주할 수 있는 근원적인 이유는 이 때문일 것이다.

둘째, 일본의 자본주의 정신에 있어서 심학의 의의이다. 심학의 경제윤리는 상인들의 실천윤리로서 儉約, 正直 그리고 금욕을 중심적 가치로 하고 있으며, 士農工商의 직분상의 평등과 특히 상인의 지위, 역할의 중요성을 강조한다. 이것은 신분계층의 상하와 관계없이 자신의 직분, 직업에 대한 자존심을 가지며, 그 직업을 天職으로 생각하여 혈연과는 관계없이 그것을 승계해가며, 이윤율에 집착하지 않는 일본인의 경제적 생활태도와 직업관과 연관되는 것이다.

물론 심학이 18세기 이후 근대기에 들어서서 일본의 근대화와 자본주의 형성에 직접적이고 현시적인 역할과 기능을 하였다고는 할 수 없다. 明治維新 이후 일본의 자본주의는 비서구국가의 근대화나 자본주의화에서 일반적으로 나타나는 것처럼, 시민사회를 바탕으로 한 〈밑으로부터〉 이루어진 것이 아니라, 강력한 정치적 지배체제를 이용한 소위 〈위로부터의 자본주의〉의 유형을 띠고 있기 때문이다. 그리고 일본인의 기업가 정신이나 직업 정신에 있어서 이런 심학에서 나타나는 것과 같은 가치와 경제윤리가 압도적인 것도 아니다. 역사적으로 볼 때 결국 일본에 있어 자본주의 정신이라고 하는 것도, 상품, 화폐경제가 발달한 12세기 초(鎌倉幕府 건립 이후)부터 있어 온 계급상승 의욕, 생활향상 의욕 그리고 근대 이후의 계층상승 지향이 큰 부분을 차지하고 있다. 이것은 바이간이 말한 직분에 따른 평등과는 무관한 것이며, 신분, 직업의 차이를 인식하여 상승이동을 꾀하는 소위 "立身出世主義"를 보여주는 것이다. 이런 정신은 "직분에 있어 평

등", "상대방이 살면, 나도 산다", 그리고 "정직한 이윤"과는 무관하며, 오히려 무제한적인 이윤동기를 자극하여 냉혹한 이기주의를 만드는 것이다. 그럼에도 불구하고 한편으로 일본의 기업가 정신이나 직업 정신에는 심학에서 나타나는 가치와 경제윤리가 다른 한 부분을 차지하고 있다. 심학의 검약, 정직의 가치와 "정당한 이윤추구"라는 경제윤리는 근대 이후 일본인의 생활태도의 한 부분을 차지하고 있다고 할 수 있으며, 일본인의 문화적 아이덴티티의 일부분을 구성하고 있다는 것은 명백하다.

논한 것처럼, 심학은 18세기부터 약 1세기에 걸쳐 일본 오사카 지역의 중소상인들을 중심으로 한 민중종교로서 그리고 하나의 윤리적 사회운동으로서 형성된 것이다. 宗教史的, 思想史的으로 유사한 역사를 가지고 있으며, 유사한 문화적 배경을 가지고 있는 한국에서도, 비슷한 시기에 이와 비교할 만한 새로운 종교, 사상적 움직임이 없었던 것은 아니다. 天人合一을 제창한 天道教나, 東學은 종교적 습합이란 점에서, 그리고 민중의 사회운동으로서 심학과 비교할 부분이 있는 것으로 생각된다. 그러나 이것이 명백히 심학과는 차이가 있다는 것은 말할 것도 없다. 종교적 습합이란 점에 있어서는 물론이며, 서로의 지배체제, 신분적 위계질서, 상인의 사회적 위치, 그리고 사회전반에 미친 그 영향력이란 측면에 있어 상당한 차이가 있으며, 이런 차이를 밝히는 것은 앞으로의 연구과제일 것이다

## ≪參考文獻≫


公文俊平外2人, ≪文明としての家社會≫, 中央公論社, 1980.

木全德雄, 〈中國人のエトースと儒教・道教〉, 金子武藏編, ≪マックス・ウェーバー≫, 以文社, 1976.

浜口惠俊, 公文俊平編, ≪日本的集團主義 : その眞價を問う≫, 有斐閣, 1982.

三戶公, ≪家の論理 1≫, 文眞堂, 1991.

石田梅岩, 石田先生語錄[抄], ≪石門心學 : 日本思想大系42≫, 岩波書店, 1971.

-------, 〈都鄙問答〉, 柴田實編, ≪石田梅岩全集, 上下≫, 淸文社, 1967.

-------, 〈齊家論〉≪石門心學 : 日本思想大系42≫, 岩波書店, 1971.

源了圓, 〈ウェーバーと日本〉, 金子武藏編, ≪マックス・ウェーバー≫, 以文社. 1976.

-----, 〈近世日本における宗教と經濟倫理〉≪近世初期實學思想の硏究≫, 創文社, 1989.

柴田實, ≪石田梅岩 : 人物叢書94≫, 吉川弘文館, 1962.

靑木保, ≪日本文化論の變容 -戰後日本の文化的アイデンティティ-≫, 中央公論社, 1990.

平山朝治, ≪イエ社會と個人主義 : 日本型組織原理の再檢討≫, 日本經濟新聞社, 1995.

丸山眞男, “ベーラー 〈德川時代の宗〉について", ≪日本近代化と宗 教倫理≫, 未來社, 1962.
--------, 〈戰前における日本のウェーバー研究〉, 大塚久雄編,≪マックス・ウェーバー研究 : 誕生100年記念シンポジウム≫, 東京大學出版部, 1967.
R. N. Bellah, ≪*Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*≫, The Free Press. 1985.
----------, 堀一郎譯, ≪日本近代化と宗教倫理≫, 未來社 1962.
R. Benedict, ≪*The Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture*≫, Boston: Houghton Mifflin Company, 1946.
F. L. K. Hsu, 作田啓一譯, ≪比較文明社會論≫, 培風社, 1976.
Weber, M., 池田昭譯, ≪アジア宗教の基本的性格≫, 勁草書房, 1988.
---------, 大塚久雄譯, ≪プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神≫, 岩波書店, 1990.