

신채호와 상호문화철학*

주광순

ksjoo@pusan.ac.kr | 부산대학교

국문 초록

우리는 너무 근대화 담론에 몰들어서 서구문화의 보편성을 거의 의심하지 않는다. 철학적으로 볼 때에 한국 철학은 실종되었다. 이 글은 신채호의 '새로운 문화 창조' 개념을 통해서 한국 철학을 정립할 수 있기를 바란다. 여기서 그의 '선천적 실질'과 '후천적 형식'의 개념은 결정적인 역할을 한다. 그가 민족주의자였기 때문에 그는 새로운 문화 창조 이전에 우리 문화의 아름다움인 국수(國粹)를 발견하기를 원했다. 이것이 '선천적 실질'이다. 그렇지만 일본의 침략에 저항하기 위해서 또한 '후천적 형식'을 확립해야만 한다. 이것은 말(Mall)이 생각하는 한 쌍의 개념인 장소에 붙어 있음(Orthaftigkeit)-장소를 벗어남(Ortlosigkeit)에 상응한다.

주제어: 신채호, 상호문화철학, 한국 철학, 선천적 실질, 후천적 형식

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2007-361-AM0059)

1. 서론

이 글은 한국에서 상호문화철학을 어떻게 해야 할 것인가 하는 문제를 고민하고 있다. 특히 서양 철학전공자의 경우에 우리가 한국 사람임에도 불구하고 우리는 은연중에 서구 중심주의에 몰들어 있어서 철학에서 서구의 우위를 전제하게 마련이다. 그런데 이 글은 이러한 서구 중심주의를 벗어나서 한국 철학을 건설하는 시도로서 제안되었다. 그러나 이렇게 한국이라는 주체성을 강조하면서 철학을 시작하려고 할 경우에 과거 회귀적이라고 하는 비판이나 너무 지역적이지 않는가 하는 비판에 직면하게 된다. 그렇지만 상호문화철학자 말(Ram Adhar Mall)에 따르자면 ‘장소에 붙어있음’과 ‘장소를 벗어남’은 서로 모순되지만 제대로 된 상호문화철학이기 위해서는 반드시 따라야만 하는 두 격률들이다. 한국의 주체성은 ‘장소에 붙어있음’은 보증해 주지만, ‘장소를 벗어남’에는 위협이 된다. 이 문제를 고민하기 위해서 필자는 신채호를 들여온다. 한편에서 보자면 신채호는 대단히 민족주의적이고 민족 주체적이었다. 그러나 그는 쇄국주의자가 아니었을 뿐 아니라, 소위 동도서기(東道西器)론자에 비해서도 서양 문화에 더 열려 있었다. 이는 우리 시대에도 그 위력을 발휘하고 있는 근대화 담론과 민족주의 담론의 틀 속에서도 설명될 수 있다. 신채호는 민족주의자들이 이용하는 민족주의 담론의 원천이기도 할 뿐 아니라, 또한 근대화 담론의 측면에서도 흥미롭다.

그럼에도 불구하고 신채호가 충분히 상호문화철학적이었다고 평가할 수는 없다. 왜냐하면 그는 당대의 다른 사상가들에 비해서는 대단히 상호문화철학적 이념에 가깝지만, 아직도 실체로서의 민족을 너무 중심에 놓기 때문이다. 그러므로 우리는 그의 ‘선천적 실질’과 ‘후천적 형식’이라는 대립개념을 말의 상호문화철학이나 가다머의 철학적 해석학을 통해서 비판적으로 검토해 보기를 원한다. 이를 통해서 한국 철학이 정립되는 데에 일조하기를 희망한다.

2. 신채호

신채호의 저술들은 식민사관을 비판하고 민족주의적 사관을 세우려는 많은 한국 학자의 텍스트들이 되어 왔다. 이 글도 역시 어떤 의미에서는 신채호에 대한 비판적 재평가들 중의 하나이다. 그러나 다른 학자들의 작업과 분리된다고 믿는 바는 이 글이 다른 관점이 아니라, 바로 상호문화철학의 관점에서 신채호를 다룬다는 것이다. 무엇보다도 상호문화철학자로 자처하는 필자에게 신채호는 한국적 상호문화철학이 근거삼아 시작할 수 있는 하나의 출발점이다. 그를 출발점으로 삼는 것은 여러 가지로 유리하다. 그의 당대는 일제의 위협이 너무 현실적이어서 그 이전 시대인 쇠국주의나 소위 동도서기를 주장할 수 있는 시기가 아니라, 우리 시대처럼 서구 문명을 받아들이지 않을 수 없는 시기였기 때문이다. 그러므로 당시에는 근대화 담론이 지배적일 수밖에 없었다. 그럼에도 불구하고 그는 근대화 담론에 매몰되지 않고 서구 문명을 받아들이는 주체를 강조하였다. 그래서 신채호는 민족주의 담론을 퍼트리는 중심인물들 중의 하나가 되었다. 이 점은 우리 시대와 다르다. 우리 시대에도 근대화 담론과 민족주의 담론이 있지만, 현재의 민족주의 담론이 서구 수입에서 한국의 주체성을 강조하지는 않는다. 이러한 사정은 현재 우리의 한국 철학을 건설하려고 하는 사람에게 그를 출발점으로 삼기 쉽게 만든다. 말(Mall)에 따르자면 상호문화철학은 1) 모든 문화에 철학이 있으며 또한 2) 각각의 철학들은 특정한 장소에 붙어있다(Orthaftigkeit). 다시 말해서 1) 철학은 서구에만 있었던 것이 아니라, 한국에도 있으며 또한 2) 한국의 철학자에게는 한국의 철학을 건설할 의무도 있으며 지금 여기의 철학은 우리의 전통에서 출발한다는 의미도 된다. 그런데 우리가 신채호를 들여오는 것은 물론 그가 곧 지금의 한국 철학자라는 의미는 아니다. 그 이전에도 한국 철학자들이 있었고 그의 한국 철학도 훌륭하지만, 그의 철학 **그대로가 곧 바로 지금의 한국 철학**이 되는 것은 아니다. 그의 철학은 지금 여기라는 문맥에 맞지 않다. 그렇다

고 해서 신채호나 그 이전의 한국 철학자들이 지금의 한국 철학의 발판이 될 수 없다는 것도 또한 아니다. 그래서 필자는 신채호의 철학을 우리의 현재 한국 철학을 건설하기 위한 출발점으로 삼겠다는 것이다. 물론 이 주장이 말의 ‘장소를 벗어나(Ortlosigkeit)’라는 격률을 무시하겠다는 것은 아니다. 이 글은 오히려 신채호가 **장소를 벗어났는지** 살펴볼 것이고 충분히 그렇지 못하는 못하다면 **우리는 어떻게 벗어날 수 있겠는지** 고민할 것이다.

우리에게 신채호가 한국 철학의 출발점이라고 하는 것은 그의 텍스트들이 상호문화철학적 해석학이 적용되어서 새롭게 이해되어야 하는 대상이라는 의미이기도 하다. 이 때 우리가 신채호를 해석하겠다는 것은 장소에 붙어 있으면서도 장소를 벗어나기 위한 노력이다. “전통에 속한다는 것과 전통을 비판한다는 것은 대립적이지 않다. 그런데 우리는 전통을 전체로 거부할 수는 없다. 왜냐하면 우리는 지금 전통 바깥에서 살고 있지 않으며, 또한 살 수도 없기 때문이다. 따라서 우리는 우리의 전통을 **언제나 다시 수정**해야 하고, **제한**해야 하며, **변화**시켜야 한다. 그리고 최선의 길은 **해석의 길**이다. 자신의 전통을 비판하는 것은 목욕물과 함께 아이를 버리는 것과는 다르다. 그것은 전통에 대해서 **바라는 변화를 목표로** 삼아서 전통에 **새로운 의미**를 부여하는 것이다. 따라서 전통에 속박되어 있다고 해서, 무조건 상호 문화적이고 상호 종교적인 소통과 상호이해를 할 자격이 없는 것은 아니다. 애국적인 **민족주의**는, 그것이 상호 문화적인 방향을 취한다고 가정하면, **국제주의**와 양립한다.”(관점) 78쪽 이하)(강조는 필자) 우리가 민족주의자 신채호의 작업을 상호문화철학적으로 적절히 해석한다면, 국제주의와 양립할 수 있는, 우리의 상호문화철학으로 발전시킬 수도 있을 것이라는 점이 우리의 기대이다.

1) 앞으로 R. A. Mall, 『상호문화적 관점에서 바라보기란 무엇을 의미하는가?』, Claudia Bickmann, R. A. Mall 외, 김정현 엮음, 주광순·박종식·김정현 외 옮김, 『상호문화 철학의 논리와 실천』(서울, 시와진실, 2010), 49~72를 인용함에 있어서 ‘관점’으로 축약한다.

3. ‘장소에 붙어 있음(Orthaftigkeit)’과

‘장소를 벗어남(Ortlosigkeit)’

서구 중심주의는 현재 세계를 지배해서 어떠한 학문도 거기서 벗어나기 힘든, 강력한 이데올로기이기 때문에 상호문화철학적으로 사색하려는 사람은 이를 극복하고 우리의 ‘장소’를 강조해야만 한다. 우리가 우리의 한국 철학의 출발점으로 삼으려는 신채호는 자신의 철학을 우리의 장소에 뿌리내리기 위해 노력하였다. 이 점이 현재처럼 근대화 담론과 서구 중심주의에 사로잡힌 시대에 주요한 기여이다. 신채호는 중국이나 다른 외국에 사대주의자가 되는 것을 노예적이라고 단호하게 배격했다. “우리 조선 사람은 매양 이해(利害) 이외에서 진리를 찾으려 하므로, 석가가 들어오면 **조선의 석가**가 되지 않고 **석가의 조선**이 되며, 공자가 들어오면 **조선의 공자**가 되지 않고 **공자의 조선**이 되며, 무슨 주의(主義)가 들어와도 조선의 주의가 되지 않고 주의의 조선이 되려 한다. 그리하여 **도덕과 주의**를 위하는 조선은 있고 조선을 위한 도덕과 주의는 없다. 아, 이것이 조선의 특색이나, 특색이라면 특색이나 **노예의 특색**이다. 나는 **조선의 도덕과 조선의 주의**를 위하여 곡하려 한다.”(하) 26 강조는 필자의 짓) 이 비판은 일차적으로 문맥을 무시한 보편주의를 겨냥한 것으로 볼 수 있을 것이다. 신채호는 예컨대 유교가 소위 보편 종교이지만, 그렇다고 해서 유교가 조선에 수입된 이상 ‘조선의 유교’, 즉 조선의 문맥 안에 들어간, 조선 특유의 유교가 되어야 하지, 거꾸로 조선이 ‘유교의 조선’, 즉 보편 유교의 이념에 종속되어 중국이 전해준 것에 얽매어서는 안 된다고 믿는다. 그러므로 우리의 존화사상은 비판되어야 한다. 그렇지 않으면 조선인들은 주체가 아니라, 중국 유교의 꼭두각시일 뿐이다. 이와 마찬가지로 신채호는 서구 중심주의도 역시 신랄하게 비판했다. 2차 세계 대전 이후에 각국이 독립했지만,

2) 앞으로 신채호의 인용은 신채호: 丹齋 申采浩 先生 紀念 事業會: 丹齋 申采浩 全集 上, 中, 下, 別集. 서울 형설출판사. 1987을 사용해서 ‘상’, ‘중’, ‘하’, ‘별’로 약칭할 것이다.

문화적으로는 서구 중심주의에 예속되어 있다. 그런데 서구 중심주의는 우리의 장소를 무시하고 보편이라는 이름으로 실은 서구인이 되기를 강요하였고, 이것은 단지 서구의 노예 이상이 아니다. 그 때문에 현재의 신채호라면 우리가 서구 문화를 받아들이다더라도 이를테면 ‘플라톤의 한국’이나 ‘푸코의 한국’이 아니라, ‘한국의 플라톤’이나 ‘한국의 푸코’를 모색해야만 한다고 주장했을 것이다.

상호문화철학적으로 현재를 고민해 보자면 이러한 신채호의 태도는 일차적으로 긍정적이다. 왜냐하면 어떠한 철학도 장소에 붙어서 생겨나고 그래야 할 필요가 있기 때문이다. 오히려 이제까지 한국 철학계가 서구 것을 보편인 것처럼 그대로 받아들인 것은 신채호의 정신을 본받아서 심각하게 스스로 반성해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 우리가 민족적, 주관적 편견에 사로잡혀서는 안 되는 것이 맞지만, 그렇다고 해서 — 말의 주장처럼 — “자신의 전통을 비판하는 것은 목욕물과 함께 아이를 버리는 것과는 다르”기 때문이다. 가다머의 철학적 해석학을 차용해 보자면, 제대로 된 이해는 이해자의 ‘선입견(Vorurteil)’을 벗어나서 ‘맨 눈’으로 대상을 바라보는 것이 될 수도 없고 바람직하지도 않기 때문이다. 해석자의 주관에 갇히는 것을 방지하기 위해서 ‘맨 눈’으로 바라볼 경우에만 대상을 객관적으로 볼 수 있다고 하는 신념은 다만 “역사학적인 객관주의의 소박성”(진리와 방법²³⁾ 183 번역교정⁴⁾일 뿐이다. 진공에서의 이해는 불가능하기도 하고 바람직하지도 않기 때문에 ‘한국의 플라톤’ 같은 것은 나쁘지 않다. 그리고 이러한 노력이야말로 서구 중심주의를 못 벗어나고 있는 한국의 철학계가 상호문화철학적 해석학을 받아들여서 수행해야만 할 필수과제이다.

그런데 ‘장소에 붙어 있음(Orthafigkeit)’과 ‘장소를 벗어남(Ortlosigkeit)’은 서로 모순되기도 하지만, 동시에 추구해야만 한다. 그리고 신채호가 민족

3) 앞으로 H.-G. Gadamer, 임흥배 옮김, 『진리와 방법 2』 (서울, 문학동네, 2012)는 ‘진리와 방법 2’로 축약해서 표시할 것이다.

4) 한글본의 번역이 마음에 들지 않아 교정한다.

주의자라는 점은 잘 알려진 사실이지만, 그가 단지 닫혀 있었던 것만은 아니라는 점도 강조되어야 한다. 그는 문화교류에 있어서 주체성을 강조하기 위해서 ‘선천적 실질(先天的 實質)’을 주장할 뿐 아니라, 외국과 타문화와 상호교류하기 위해서 ‘후천적 형식(後天的 形式)’을 강조하기도 하기 때문에 그의 ‘장소에 붙어 있음’이 장소에 갇혀 있는 것으로 퇴행된 것은 아니다. 그는 단군왕검의 고조선(古朝鮮)의 성립과 제도를 들어 선천적 실질과 후천적 형식의 양자 관계를 설명한다. “무릇 선천적 실질부터 말하면 아(我)가 생긴 뒤에 비아(非我)가 생긴 것이지만, 후천적 형식부터 말하자면 비아가 있는 뒤에 아가 있나니, 말하자면 조선민족—즉 아—이 출현한 뒤에 조선민족과 상대되는 묘족(苗族), 지나족(支那族) 등—비아—이 있었으리니, 이는 선천적인 것에 속한 자이다. 그러나 만일 묘족, 지나족 등—비아—의 상대자가 없었더면 조선이란 국명(國名)을 세운다, 삼경(三京)을 만든다, 오군(五軍)을 둔다, 하는 등—아—의 작용이 생기지 못하였으리니, 이는 후천적인 것에 속한 자라.”(상 32-33) 고조선의 국호인 조선이나, 신한, 말한, 불한의 삼경 제도나 중, 전, 후, 좌, 우의 오군의 군사조직은 모두 다른 민족들과 상대하여—신채호의 표현을 따르자면—“환경의 순응으로”부터(상 33) 생겨난 것이지, 세상에 우리 민족만이 존재했다면 우리의 이런 국가 제도와 군사 조직은 없었거나, 있었다 하더라도 최소한 달라졌을 것이다. 우리 문화는 우리만의 문제가 아니라, 환경과의 교류와 소통의 결과라는 점을 신채호는 자각하고 있다. 그러므로 주체 확립과 환경과의 교류는 모두 필수적이다. “정신의 확립으로 선천적의 것을 호위(護衛)하며, 환경의 순응으로 후천적의 것을 유지하되, 양자의 일(-)이 부족하면 패망”하고 말했을 것이다. 이것은 상호문화철학과 같은 정신이다. 문화는 고립되어 생기는 것이 아니라, 항상 타자와 상호교류 가운데 생겨나고 변화, 발전한다. 상호문화철학은 문화에 대해서 실체적 혹은 본질주의적 사고를 하지 않는다. 그런데 문화를 타 문화, 타 민족과 경쟁하고 교류하는 가운데 생겨나는 것으로 생각하는 신채호는 실체적이거나 본질주

의적 문화 이해를 어느 정도 넘어서고 있다.

신채호의 철학과 관련해서 깊이 고민해 보아야 하는 점은 말의 한 쌍의 개념, *Orthaftigkeit*와 *Ortlosigkeit* 중에서 ‘장소를 벗어남’이다. 왜냐하면 ‘장소에 붙어 있음’만을 강조하면 상호문화철학적일 수 없기 때문이다. 이 둘이 균형이 잡힐 때 제대로 상호문화철학적일 수 있다. 그런 점에서 신채호는 **그 단초**를 놓고 있다. 왜냐하면 그는 ‘후천적 형식’에 따라 외래문화인 서구문화의 수입도 받아들여려고 노력하기 때문이다. 그는 외래문화 수입을 당연하게 전제하고, 다만 외래문화의 조선인가 아니면 조선의 외래문화인가를 문제삼을 뿐이다. “오늘 이후는 서구의 문화와 북구의 사상이 세계사의 중심이 된 바, 아(我) 조선은 그 문화사상의 노예가 되어 소멸하고 말 것인가? 또는 그를 저작(咀嚼)하며 소화하여 **신문화(新文化)를 건설**할 것인가?”(상 34)(강조는 필자) 한편에서는 여기서 신채호가 ‘장소에 붙어 있음’만을 불충분하고 어떻게 해서든 외래문화를 도입하여 ‘장소를 벗어남’도 꼭 필요하다는 점을 자각하고 있다. 이것이 과거 식민주의 시대 그리고 현재 신식민주의 시대에 비 서구 국가들의 딜레마이다. 서구 국가들의 군사적이고 경제적으로 현격한 우위에 근거한 공격에 내 맡겨져 있을 수만은 없기 때문에 민족주의자들조차도 서구 문화를 받아들여서 근대화를 이룩할 수밖에 없는 처지에 놓이게 된다. 이것이 근대화 담론의 근거를 이룬다. 신채호도 “오늘 이후는 서구의 문화와 북구의 사상이 세계사의 중심이” 되어 있다고 하는 상황인식을 가지고 있기 때문에 그도 역시 근대화 담론으로부터 자유롭지는 않다. 그의 상황인식에 따르자면 동양에 중국과 인도 문명이 발달했었으나, 결국은 인도 문명은 쇠퇴하고 중국 문명은 답보 상태에 빠지고 말았다. 그에 반하여 그리스와 로마 문명은 중세의 암흑기를 거치기는 했지만, 당대에는 “황금시대가 회복”되었다.(별 213) 그는 결국 서구 문명의 진보사관을 공유하고 있는 것이다. 그래서 그의 책에서 이 단락의 제목도 “문명의 진보”이다. 이는 어떤 의미에서 그보다 앞선 신기선 같은 선배들의 동도서기(東道西器)류의 서구 이해보다도 더 서구

중심적이다. 그는 당대에 서구에서는 “문명의 기운이 정신계와 물질계에 팽창하여 도덕, 정치, 경제, 종교, 무력, 법률, 학술, 공예 등이 장족의 진보를 작(作)하”다고 주장한다. 그에 따르자면 서양은 단지 군사적이고 경제적인 힘을 넘어서 입헌공화제에서 정치체제의 우위도 확보하였으며 이는 동서양의 이념을 고루 실현한 것이기도 하다. “입헌공화의 복음이 편(遍)하여 국가는 인민의 낙원이 되며, 인민은 국가의 주인이 되어 공·맹(孔·孟)의 보세장민주의(輔世長民主義)가 차(此)에 실행되며 루소의 평등자유정신이 차(此)에 성공되었도다.”

그렇지만 신채호는 신문화를 건설함에 있어서 선천적 실질인 정신을 확립하고 국수를 보전하는 것을 우선으로 삼아서 타 문화를 수입할 것을 역설함으로써 근대화 담론에 간혀 있지 않다. 왜냐하면 근대화 담론의 맹점은 자 문화를 인정하지 않기 때문이다. 부국강병을 이룩하기 위해서라도 근대화와 산업화가 필수적이지만, 근대화 담론의 허점은 근대화와 산업화가 서구화이고 서구화하기 위해서는 자기 문화를 부정해야만 한다는 주장에 있다. 이 허점은 신채호에게 서구문화의 조선이 되는 예측의 길로서 비판의 대상이 되기 때문에 그는 근대화와 산업화하기 이전에 **먼저** 선천적 실질을 찾고 정신을 확립하기를 촉구한다. 신채호에 따르자면 새로운 환경의 필요에 따라 서구문화를 받아들인다고 하더라도 ‘신문화 건설’, 즉 ‘한국의 서구문화’를 이룩하기 위해서는 **우선** 국수(國粹)를 발견해야만 한다. 국수란 “그 나라에 역사적으로 전래하는 풍속, 관습, 법률, 제도 등의 정신”이다.(별 116) 열강에 의한 식민지 지배 경쟁에서 우리의 독립과 발전을 위해서 서구문물을 수입하는 것은 후천적 형식으로서 꼭 필요한 것이지만, 더 급한 것은 국수를 보전하는 것이다.(별 116 이하 참고) 젊은 층에게 국수를 가르쳐 주면 그 아름다움을 당연히 알게 되고 이것은 자연스럽게 애국심을 길러주어서 우리 특유의 서구문화를 건설하려고 노력하게 될 것이다. “국가에도 국가의 미(美)가 있나니, 자국의 풍속이며, 언어며, 습관이며, 역사며, 종교며, 정치며, 풍토며, 기후며, 그 이외의 온갖 것에 그

특유한 미점(美點)을 뽑아, 이름한 바 국수가 곧 국가의 미(美)니, 이 미를 모르고 애국한다 하면 빈 애국이라.”(하 133 이하)⁵⁾ 타 문화를 받아들여 새로운 문화를 창조하는 것은 자국의 국수를 찾고 발견하고 그 아름다움에 매혹되면서 추구할 일이지, 나의 문화와 그 우수성을 잃어버리고 다만 타문화와 그 우수성에 빠져 버려서는 안 된다. 현재 우리의 한국 철학을 건설한다는 것은 단지 — 조선말의 쇠국주의자들처럼 — 과거로 돌아가자는 것이 아니라 — 현재 한국의 주류처럼 — 서구에 우리를 맞추는 것을 모두 넘어서야만 가능해진다.

4. 역사성의 문제

필자는 가다머가 하는 역사적 타자에 대한 이해과정의 철학적 분석이 신채호의 ‘신문화 건설’에 대한 고민을 심화시키기 위해서 유용하다고 믿는다. 가다머에 따르면 이해는 “하나의 개성(Individualität)을 다른 개성속으로 감정이입하는 것도 아니고 다른 사람을 자신의 고유한 기준(die eigenen Maßstäbe)에 종속시키는 것도 아니며, 자신의 고유한 특수성과 다른 사람의 특수성까지도 극복하여 더 높은 보편성으로(zu einer höheren Allgemeinheit) 고양되는 것을 뜻한다.”(『진리와 방법 2』 191)(번역 교정) 신채호는 ‘서구 문화의 조선’이 되지 말고, ‘서구 문화를 잘 이해하고 제대로 소화하여 신문화’, 즉 ‘조선의 서구 문화를 이룩하자고 주장했다. 서구 문화를 수입하는 경우에 만약 — 가다머의 표현대로 하자면 — 서구 문화의 개성에 종속되면 ‘서구 문화의 조선’이 될 것이고 이것은 서구 중심주의이다. 그러나 아직 질문은 남아 있다. ‘조선의 서구 문화’는 상호문화철학적으로

5) 필자의 학생들과의 대화를 통해 신채호가 타당함을 확인할 수 있었다. 한국은, 조선은 야만이라고 하는 물음에 긍정하는 학생은 없었다. 그러나 한국의 문화가 무엇이라는 질문에 제대로 답하는 학생도 또한 없었다. ‘빈’ 애국이고 ‘빈’ 민족주의이다!

타당할 것인가? 말의 표현으로 하자면 — 제대로 ‘장소에 붙어 있으면서도’ 또한 동시에 ‘장소를 벗어날 수는 있는가?’ 만약 ‘조선의 서구 문화’가 — 가다머의 표현을 따라 — 조선의 개성(Individualität)에 서구 문화를 종속시키는 것에 불과하다면, 이렇게 이루어진 ‘신문화’는 서구 문화와는 무관한 것이 되어버려서, 가다머가 주장하는 자기와 타자의 각각의 특수성들을 넘어서는 더 높은 보편성에 도달하지 못하고 말 것이다. 이것은 결국 서구 문화의 한국적 아류에 불과하게 되고 말 것이다. 상호문화철학적으로 생각해 볼 때 서구 중심주의적으로 서구 개성만 부각되는 것도 나쁘지만, 폐쇄적 민족주의처럼 한국의 개성만 부각되는 것도 나쁘다. 만약에 ‘조선의 서구 문화’가 진정한 ‘신문화’로 되려 한다면 — 가다머의 표현에 따르면 — 더 높은 보편성에 도달하여야만 한다. 왜냐하면 조선의 개성과 서구의 개성은 모두 특수일 뿐 보편이 아니기 때문이다. 문화 수입에서 서구의 개성이 주도하면 서구 중심주의가 될 것이요, 조선의 개성이 주도하면 아직 제대로 이해되지 못한, 단순한 도입에 불과할 것이다. 여기서 우리가 하는 의심은 신채호의 ‘조선의 서구 문화’가 주체적이기는 하지만, 외래 문화를 제대로 이해하지도 못한 채, 단지 필요한 부분만을 단순히 채용하거나 아니면 그에도 도달하지 못하고 왜곡된 한국적 모방의 수준에 머무르는 주장이 아니냐는 것이다.

이 질문에 대한 답을 우선 신채호의 보편주의 비판을 통하여 추측해 볼 수가 있을 것이다. 그가 사상이나 종교에 대해서 ‘장소를 상실한 보편주의를 받아들이지 않고 조선의 공자나 조선의 석가를 주장할 수 있었던 근거는 그가 도덕과 주의라고 호칭하던 불교나 유교와 같은 소위 보편 종교, 소위 보편 문화의 특색을 옳고 그름(是非)이 아니라 이해(利害)이라고 믿고 있었던 데에 있다. “구시(舊時)의 도덕이나 금일(今日)의 주의(主義)한 것이 그 표준이 어디서 낫느냐? 이해(利害)에서 낫느냐? 시비(是非)에서 낫느냐? (...) 인류는 이해문제 뿐이다. 이해문제를 위하여 석가도 나고 공자도 나고 예수도 나고 마르크스도 나고 크로포트킨도 낫다. 시대와

경우가 같지 안하므로 그들의 감정의 충동도 같지 않아야 그 이해표준의 대소광협(大小廣狹)은 있을망정 **이해는 이해다.**”(하25)(강조는 필자) 신채호는 소위 보편 종교나 보편 사상의 성립에서 결정적 기준은 — 단호하게 — 옳고 그름을 따지는 것이 아니라 이해타산이라고 단정한다. 물론 그가 소위 보편 사상이라는 것이 협소한 이해타산에 갇혔다고 믿지는 않았겠지만, 궁극에는 이해타산이 그 사상의 주요한 특징들을 결정했다는 주장이다. 이 견해는 이러한 종교, 사상의 발생뿐만 아니라, 전파에 대해서도 유지된다. “그의 제자들도 본사(本師)의 정의(精義)를 잘 이해하여 **자기(自家)의 이(利)**를 구하므로, 중국의 석가가 인도와 다르며, 일본의 공자가 중국과 다르며, 마르크스도 카우츠키의 마르크스와 레닌의 마르크스와 중국이나 일본의 마르크스가 다 다름이라.”(하 25 이하)(강조는 필자) 이 주장은 소위 보편 사상이 보편이 아니라, 실제로는 문맥과 그 이해타산을 따르는 특수 사상, 지역 사상이며 또한 그 전파과정에서도 이해타산에 맞춰서 그 사상이 지속적으로 변하고 있음을 설파하는 것이다. 그런데 상호문화철학자로서 우리는 신채호가 여기서 ‘조선의 공자, ‘한국의 플라톤’을 만들어 내려는 노력을 정당화하려다가 문제를 너무 단순화시킨 감이 없지 않다고 생각한다. 왜냐하면 이해타산이냐 아니면 옳고 그름이냐 하는 **이분법(binarity)**은 너무 지나친 축소이기 때문이다. 소위 보편사상이 정말 보편적이지 못하고 그 역사성을 담고 있다는 주장은 틀리지 않지만, 그렇다고 해서 시비는 없고 다만 이해타산만이 있다는 주장은 지나치다. 소위 보편 사상의 생성과 전래는 시비 뿐 아니라, 이해도 중요하다고 한다면 더 적절할 수 있을 것이다. 이것이 아니라, 이해로서의 사상과 전래라는 주장은 말의 ‘장소에 붙어 있음’이나 가다머의 이해구조의 ‘선입견 필연성’에 못 미치는 고민의 산물이다. 그러므로 우리는 신채호가 — 당시의 급박한 서구 수용이라는 상황에서 볼 때 — 서구 문화를 제대로 이해할 수도 없고 또한 그럴 생각도 없이, **단지 우리의 이익을 위해서 차용하려고만** 하고 있다고 의심한다.

그런데 신채호가 ‘장소와 무관한, 그래서 우리에게 해롭기도 한, 보편주의를 비판한 것은 결국 그의 현실인식에 근거해 있다. ‘외래문화의 조선-조선의 외래문화’ 그리고 ‘이해-시비’의 양자택일을 제시하는 것은 이제까지 외래문화의 수입이 자문화의 융성이 아닌, 위축으로 이어졌다고 하는, 당대의 현실 인식 때문이다. 그는 유교나 불교를 수입한 이후에 “어찌하여 그 수입의 분량(分量)을 따라 민족의 활기(活氣)가 여위어 강토(疆土)의 범위가 줄어”(상 34) 들게 되었느냐고 한탄하고 있다. 필자가 상호문화철학적으로 바라보았을 때, 물론 신채호처럼 우리도 또한 현재의 한국이 서구 문화를 수입하느라고 선천적 실질이 많이 위축되어 노예 수준에 이르지 않았는지 자문해 볼만한 상황에 와 있다. 왜냐하면 강토의 축소는 몰라도 민족의 활기는 쇠퇴했다고 믿을만하기 때문이다. 우리 대한민국 어디에 진정 한국 사상, 한국 문화라고 할 만한 것이 남아있는가? 우리는 근대화 담론에 간혀서 서구의 아류로 전락하지 않았는가? 우리도 당연히 신채호처럼 탄식어린 질문을 할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 보통 그렇게 하지 않는다. 왜냐하면 현재 우리는 신채호와와는 다른 시대인식을 하고 있기 때문이다. 그가 생각했던 것과는 달리 우리는 무력에 근거한 약육강식의 시대에 독립을 상실하거나 외국 상품시장에 예속될 위험에 처해 있지 않는다고 생각하기 때문이다. 지금이 이런 적나라한 무력에 근거한 약육강식의 시대도 아닐뿐더러, 현재 우리는 우리의 상품도 해외에 수출하거나 외국에 군대를 파병할 수도 있고 더욱 언제부터인가는 세계에 떠오르는 한류를 환호하고 있기 때문이다. 이렇게 현재 우리의 대한민국은 신채호의 조선과는 시대도 다르고 세계 속에서 차지하는 위치도 다르기 때문에 우리 보통 사람들은 서구 문화의 수입 때문에 우리 민족이 활기를 잃고 약소해졌다고 믿지는 않는다. 오히려 많은 사람들이 강력해졌다고 믿을 것이다. 왜냐하면 — 신채호식으로 표현하자면 — 지금은 신채호 당대와 비교하여 “시대와 경유가 같지 안하므로” ‘서구 문화의 한국’이 — 문을 열어 닫은 조선보다 — 더 이롭기 때문에 그리고 — 가다머식으로 말하자면

— 지금은 서구 문화를 바라보는 지평이 달라진 것이기 때문이다. 그 때문에 현재는 신채호와 다른 “역사적⁶⁾ 이성”(『진리와 방법 2』 151)이 우리가 운데 작동하고 있다. 그래서 우리는 ‘서구 문화의 한국, 서구 중심주의에 점령당한 한국을 나쁘게 생각하지 않고 있다. 오히려 우리의 전통이 이어지지 못한 ‘소위 한류’를 막연히 즐기고 있다. 그에 반해서 신채호 당시는 조선이 제국주의와 군국주의에 먹혀가고 있었기 때문에 그는 외세에 맞서서 “상품으로서의 인쇄물”⁷⁾ 같은 것들을 통해서 민족주의를 조선 사람들에게 ‘심어주려고’ 노력했었다. 신채호나 박은식 같은 민족주의자들의 이러한 노력들의 결과로 — 예컨대 중화사상에 젖어 있었던 조선시대의 사대부들과는 달리 — 조선 사람들은 — 베네딕트 앤더슨의 표현대로 하자면 — ‘우리 민족이란 것을 “제한되고 주권을 가진 것으로 상상”⁸⁾하기 시작하였으며 민족주의 담론이 유포되기 시작하였다. 신채호에 따르자면 “차(此) 세계는 제국주의의 세계라. 강(強)이 약(弱)을 식(食)하며 대(大)가 소(小)를 병(併)함은 원시시대에 이유(已有)한 바라.”(별 212) 원시시대뿐 아니라 — 신채호 생각에 — 지금 서구는 동으로 아시아, 남으로 아프리카, 동남으로 오세아니아를 점령하고 있는 제국주의이다. 거기에 제국주의의 다른 측면인 군국주의는 더 심각하다. “20세기의 세계는 군국세계라. 강병(強兵)이 향하는 처(處)에 정의(正義)가 불령(不靈)하며 대포가 도(到)하는 처(處)에 공법(公法)이 무용하여 오직 강권(強權)이 유(有)할 뿐이니 참름(慘慄)하도다.”(별 219) 여기서는 강력한 군사 앞에서 정의가 위력을 발휘하지 못하며 대포 앞에서 국제법이 쓸모없다. 이런 상황에서 어떤 문화에 대해서 이해타산이 아니라, 단지 옳고 그름만을 따지는 것은 잘못하면 그 문화의 노예가 되고 더 나아가 그 나라의 식민지가 될 위험에 빠트리는 것이

6) 가다머는 현실적 이성이 절대적 이성이 아니라, 단지 상대적이고 역사적인 이성일 뿐이라고 주장한다.

7) Anderson, 윤형숙, 『상상의 공동체 - 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』 (2004) 65.

8) Anderson, 『상상의 공동체 - 민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』, 25.

될 수 있다. 당시의 상황에서 볼 때에 소위 시비(是非)는 진정한 시비이기 보다 일종의 **시비 담론**이 되기 쉽다. 심지어 문화를 “진리”에 따라서 평가하는 것조차 위험하다.(하26) 왜냐하면 이것도 **진리 담론**이 되기 쉽기 때문이다. 여기에 저항할 힘을 주는 것은 다만 민족주의뿐이다. 약소민족을 제국주의에 저항하도록 도와줄 수 있는 것은 전투적 “민족주의”이다.(하108) 왜냐하면 민족들이 민족 단위로 뭉쳐서 타민족과 싸우기 때문이다.(별212 참고) 그래서 신채호에게 역사란 “아(我)와 비아(非我)의 투쟁”이다.(상31) 그리고 이 투쟁에서 아 혹은 우리 민족이 사멸하거나 위축되지 않고, 시간과 공간적으로 확장해 나가려면 “투쟁의 승리자”가 되는 길밖에 없다.(상32) 그리고 신채호의 이러한 주관적 현실인식은 당시의 객관적 현실과 다르지 않다. 그 때의 “국제법은 세계의 여러 지역과 국가를 크게 세 가지 범주, 즉 국제법상으로 완전한 정치적 승인을 의미하는 문명국, 부분적인 승인을 의미하는 반미개국, 그리고 ‘자연 또는 단순히 인간으로서의 승인에 불과한 미개인(국)으로 분류하고, 유럽문명을 가진 나라만이 문명 국가이며 그것만을 국제법상의 주체로서 인정한다는 점을 명확히 하고 있다. 미개인(국)은 국제법상 정복의 대상으로 ‘선점의 법리’에 의해 문명국이 점유할 경우 그 나라의 영토가 된다. 유럽적인 법리에 기초하지 않은 국내법을 가졌던, 따라서 국제법에 의해 주체로 승인될 수 없는 조선, 중국, 일본 등은 초기에 반미개국으로 분류되는데, 이들 국가에 대해서는 일방적인 불평등조약이 강제되거나 조약의 불이행시 무력행사가 정당화되었다.”⁹⁾ 당대의 국제 관계는 무력에 근거한 약육강식에 다름 아니었다. 이와 같은 역사성 속에서 신채호의 이분법인 ‘외래문화의 조선-조선의 외래문화’와 ‘시비-이해’의 이분법이 성립한다. 이러한 급박한 상황에서는 사람들이 가다머식의 차분한 더 높은 보편이나, 말의 진정한 장소를 벗어남 같은 것을 사고하기가 심히 어렵다.

9) 백영서 외, 『동아시아 근대이행의 세 갈래』 (창비, 2009), 32.

5. 신채호의 ‘역사적 지평’을 염두에 두고

아리스토텔레스와 비교하는 해석

신채호 사상의 역사적 지평을 염두에 둘 때 그가 이처럼 닫힌 민족주의적 경향을 보이고 문화에 대해서도 실체론적이고 본질주의적 경향을 비치는 것은 이상한 일이 아니다. 당시의 제국주의, 군국주의의 약육강식 속에서 약소국가들이 자기를 지킬 수 있는 유일한 원천은 “민중과 그 지역의 특징뿐이었다.”¹⁰⁾ 그러므로 약소국들은 일종의 정서라고 할 수 있는 민족주의, 특히 “**제한된** 것으로 상상된”¹¹⁾ 민족이라는 공동체에 대한 확신을 이용하였다. 그리고 약자들이 이렇게 경계를 지키려고 노력하는 것은—보편주의자들의 형식적 보편에 근거한 비판에도 불구하고—긍정적 의미를 가지고 있다. 일체의 내선일체 주장의 위선에서 알 수 있는 것처럼, 약자에게 제한과 경계는 저항의 영역을 확보하는 것을 의미한다. 이런 저항이 신채호에게서 보이는 일본과 다르고 또한 중국과도 **다른, 우리 민족**이라고 하는 관념 속에 들어있다. 그런데 제한은 배제 속에서 가장 잘 드러난다. 근대 이전에 조선은 중국 중심의 국제질서 속에 편입되어 있었으나, 민족주의자 신채호는 우리는 중국이 아니라고 강력하게 주장하며 일체의 내선일체론에 대해서 우리는 일본이 아니라고 외친다. 저항의 공간으로서의 조선에는 중국이나 일본이 설 자리가 없다. 또한 민족의 정체성 규명에 배제뿐 아니라, 위계질서가 등장한다. “국가의 역사는 민족 소장성쇠(消長盛衰)의 상태”(상 471)를 기록한 것이다. 그런데 한 민족은 여러 부족들로 구성되어 있으므로 그 중에서 “주인되는 일종족(一民族)을 선(先) 발현(發現)하여, 차(此)로 주제를 작(作)한 후에”(상 472) 다른 부족들을 그 휘하에 배치하여 서술하여야 한다. 만약 그렇지 못하다면 그런 역사는 “무정신(無精神)의 역사라 무정신의 역사는 무정신의 민족을 산(産)하게 마련이다.

10) Nairn, 백낙청 편, 『민족주의란 무엇인가』 (서울, 창비), 220~261, 234.

11) Anderson, 『상상의 공동체—민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』, 26.

그리고 신채호에게 우리 민족의 주인되는 종족은 “신성종족 단군자손”인 “부여족(夫餘族)”(상 474)이다. 이렇게 제한의 철학은 배제와 위계질서의 **동일성의 철학**이다. 그 때문에 이러한 닫힌 민족주의는 문화에 관해서도 똑같이 동일성 철학적인 실체론적이고 본질주의적 견해를 낳는다. 물론 신채호는 민족 문화에 대해서 (1)국수인 선천적 실질만을 말하지 않고 (2)후천적 형식도 말함으로써 실체론적이고 본질주의적인 견해에 아주 간혀 있지는 않고, 과정적이고 상대적인 견해도 또한 같이 가진 것처럼 보인다. 그러나 신채호가 이 둘에 대하여 “1(一)은 항성(恒性)이고, 2(二)는 변성(變性)이니, 항성은 제일 자성(自性)이요 변성은 제이 자성”(상 71)이라고 규정하고 있기 때문에 그에게 과정적이고 상대적인 견해가 없지는 않지만 그 진지성이 의심스러워진다. 다시 말해서 — 말의 표현을 따르자면 — ‘장소에 붙어 있음’이 너무 주도적이지 않는가? 그리고 — 가다머를 따르자면 — 자신의 개성이 너무 강력하지 않는가 의심하게 된다.

이제 우리는 ‘닫힘-열림’을 통한 박정심의 흥미로운 해석을 통해서 이 문제를 검토해 보자. 박정심은 한국철학 전공자이지만, 과거에 갇히지 않고, 현 시대와 대화하기를 서슴치 않는다. 그래서 박정심은 신채호의 문화관에 대해서 변성인 후천적 형식을 기준으로 해서 그 ‘열림’을 강조한다. “역사적 이는 주족과 영토 및 국수 등으로 닫혀있기도 하지만, 동시에 항상 현전하는 타자와 관계맺음 하는 존재라는 측면에서는 열려있기도 하였다. 현전하는 타자와 마주하고 있는 환경(지금 여기, 권역)에 대처하면서 생성되는 후천적인 형식을 유지할 때라야 비로소 온전한 아가 된다고 하였다.”¹²⁾ 이 주장은 어떤 점에서는 타당하다. 그러나 신채호의 개념 선택은 좀 더 본질주의적이어서 이 해석의 정당성을 의심하게 된다. 왜냐하면 신채호에게 선천적 실질은 — 후천적 형식인 자꾸 변하는 성질로 ‘제2 자성’에 비교해서 — 변치 않는 성질로서 ‘제1의 자성(自性)’이기 때문이다.

12) 박정심, 「신채호의 我에 관한 연구」, 『동양철학연구』 제76집 (2013), 78.

그리고 변치 않는 제1 자성과 변화하는 제2 자성의 구분은 아리스토텔레스의 본질과 우연적 속성의 위계질서를 연상시키기 때문이다. 변화와 불변의 결합은 모순이다. 그러므로 아리스토텔레스는 속성들에 위계질서를 부여함으로써 해결한다. 불변의 본질이 일차적이고 나머지 가변적인 우연적 속성들은 거기에 딸려 있는 것들로 규정함으로써 변화-불변의 모순을 극복한다. 그리고 변화에 대한 이러한 해결방식이야말로 아리스토텔레스식의 실체주의, 본질주의를 형성한다. 그러므로 신채호를 본질주의자가 아니라고 보려면, 적절히 이해할 필요성이 생긴다. 그런데 박정심은 열림과 닫힘 도식을 이용하여 신채호를 해석한다. 이 해석에 따르자면 신채호에게 역사적 이는 열려 있는가 아니면 닫혀 있는가, 변화인가 아니면 불변인가? 박정심이 위계적 해결책을 들여오지 않는다. 그래서 박정심이 신채호의 사상 속에서 강력한 선천적 실질의 주체성을 유지하면서도 후천적 형식의 역동성을 읽어 내는 것이 과연 모순없이 제대로 성취될 수 있을까라는 의문을 품게 된다. 박정심은 질문한다. “고유한 조선의 선천적 실질이 본유함에도 불구하고 세계적 지평에서 타자와의 관계맺음을 통해 새롭게 생성된다면, 고유한 조선의 보편적 실질은 어떻게 담보될 수 있는가?”¹³⁾ 그리고 그에 대한 대답은 확신은 없다. “신채호가 이 문제를 구체적으로 다루지는 않았지만” 그러나 박정심은 나름의 해석을 통해서 대답한다. “시공간에 따라 변성이 있음에도 불구하고 민족적 항성이 시공을 초월하여 본유하기 때문에 민족성과 사회성을 기반으로 형성된 조선적인 ‘야가비아와 다른 정체성을 정립할 수 있다고 하였다.”¹⁴⁾ ‘장소에 붙어 있음-장소를 벗어남의 딜레마를 고민하는 필자에게 이 해석은 이해하기가 쉽지 않다. 시공간에 변성을 배치하고 시공간의 초월에 항성을 배치한다. 그러나 ‘시공간을 초월한 항성’이란 무슨 뜻인가? 플라톤식의 이데아와 같은 형이상학으로 해결하려고 하는가? 물론 그렇지 않을 것이다. 그렇다

13) 박정심, 위의 책, 80.

14) 박정심, 위의 책, 80 이하.

면 이해하기 쉽지 않은 해결책이 되고 만다.

다시 한 번 검토해 보자. 신채호가 민족의 항성과 변성을 제1과 제2로 위계질서 지은 것을 엄두에 둔다면 아리스토텔레스처럼 이해하는 것이 편하다. 신채호가 강조하는 — 낭가사상과 같은 민족의 선천적 실질은 변치 않는 부분 혹은 속성들이고 후천적 형식은 변하는 부분 혹은 속성들이며 여기서 선천적 실질은 본질이고 후천적 형식은 우연적 속성이라고 하는 위계질서를 통해서 항성과 변성, 단핍과 열림의 모순을 해결해 보자는 것이다. 이러한 이해가 — 최소한 필자에게는 — 신채호의 표현 ‘실질-형식’의 대조에도 잘 부합된다고 여겨진다. 아리스토텔레스의 계층적 구조, 본질과 우연적 속성을 신채호의 문화관에 대입하면 조선의 문화는 그것이 비록 타자가 없이 이루어진 것은 아니지만, “민족의 주체적인 전통사상으로 낭가사상”¹⁵⁾과 같은 어떠한 핵이 존재한다고 이해하게 된다. 그렇기 때문에 다른 문화와 비교해서 경계를 구분할 수 있는 조선의 문화라는 것이 존재할 수 있다. 그러나 이렇게 이해하게 되면 가다머의 좀 더 높은 보편성이라는 관념과 비교해볼 때에 — 이 해석에 따른 — 신채호가 본질주의적이라는 점은 분명해진다. 가다머에게 이해란 자기의 개성과 타자의 개성이 모두 지양되어 더 높은 보편으로 상승해가는 것이었다. 이 주장은 자기의 본질적 자성의 존재를 약화시킨다. 그런데 신채호가 문화의 생성이나 변천에서 또한 외래문화 수입에서도 아(我)라는 주체가 있으며, 이 아의 이해관계에 맞추어, 즉 아가 승리하기 위하여 외래문화를 수입하려고 하기 때문에 그의 철학은 — 상호문화철학이 주장하는 바와는 달리 — 아와 비아가 서로 서로 변화되는 것이 아니라, 비아를 아에 동화시키는 것에 가깝다고 여겨진다. “대개 인류는 생존하는 이외에 다른 목적이 없는 지라. 생존에 부합하는 것이 이(利)라 하며, 생존에 반대되는 것은 해(害)라 하여”(하 145) 각종 이론들이 생겨났다. “윤리 · 도덕 · 종교 · 정치 · 풍

15) 배용익, 『신채호의 낭가사상고(考)』, 단재 신채호 선생 기념사업회 편, 『단재 신채호와 민족사관』 (1980), 409.

속·관습 모든 것이 모두 「이해利害」 이자(二字) 밑에” 포괄될 수 있다. 이것은 전형적인 아(我) 중심의 세계관이다. 그래서 존화사상에 찌든 우리 민족이 모든 문화가 다 이해타산에 걸려 있는 것을 망각하고서 장소와 무관한 보편이 있는 줄 믿었기에 “그 수 천 년 상전(相傳)한 국수와 교의를 버리고 이를 쫓”(하 147)고 있다고 격렬하게 비판한다. 우리가 흔히 말하는 ‘5천년을 지속해온 문화 전통과 민족’이라는 주장의 뿌리가 여기에 있다. 그러나 박정심의 해석이 아니더라도 신채호 자체가 후천적 형식을 강조하는 것이 사실이기 때문에 과연 신채호가 선천적 실질을 이런 식으로 전혀 변할 수 없는 항성으로 못 박았다고 단정하는 것은 과도하지 않나 하는 의심도 든다.

6. 결론을 대신하여—지평융합을 통한 해결의 실마리

항성과 변성 문제를 유교 확장론과 관련시켜서 다시 한번 논의해 보자. 유교 확장론은 상호문화철학적으로 대단히 흥미롭다. 말에 따르자면 “우리는 우리의 전통을 **언제나 다시 수정**해야 하고, **제한**해야 하며, **변화**시켜야 한다. 그리고 최선의 길은 **해석의 길**이다. 자신의 전통을 비판하는 것은 목욕물과 함께 아이를 버리는 것과는 다르다. 그것은 전통에 대해서 바라는 **변화를 목표로** 삼아서 전통에 **새로운 의미**를 부여하는 것이다. 따라서 전통에 속박되어 있다고 해서, 무조건 상호문화적이고 상호 종교적인 소통과 상호이해를 할 자격이 없는 것은 아니다. 애국적인 **민족주의**는, 그것이 상호 문화적인 방향을 취한다고 가정하면, **국제주의**와 양립한다.”(관점 78쪽 이하)(강조는 필자) 신채호가 비록 근대화 담론으로부터 완전히 벗어나지는 않았으며 유교에 대해서 대단히 비판적이기는 하지만, 유교 자체를 포기하는 것은 원치 않는다. “한국은 유교국(儒敎國)이라.”(별 108) 그런데 신채호 당대에 유교국 한국이 쇠퇴하기는 했지만, — 근대화 담론과는

달리 — 유교 그 자체 때문에 쇠퇴한 것이 아니라, “유교의 신앙이 기(其)도(道)를 부득(不得)한 고(故)로 쇠약해졌다. 단순화시키자면 조선이 쇠약한 것은 — 이를테면 기독교가 아니라 — 유교를 따르기 때문이 아니라, 유교의 도를 깨닫지 못해서 그렇다는 것이다. 그러므로 유교를 버리기도 하는 유교를 확장하기를 원한다. 여기서 확장이란 — 말이 생각하는 — “해석의 길”로 이해될 수 있다. 신채호는 유교를 새롭게 해석하기 위하여 도나 진리를 형식과 대립시켜서 형식이 아니라 “유교의 진리를 확장”(하 119)하기 원한다. 여기서 신채호는 진리 담론이 아니라, 진리 자체를 문제 삼는다. 그래서 도와 진리를 강조하기 때문에 여기서는 그가 시비와 이해의 이분법을 넘어서고 있다. 이를테면 그의 역사관의 중심은 왕조가 아니라, 민족이기 때문에 유교에서 강조하는 충성의 관념을 ‘수정하고 제한하고 변화’시킨다. 충성의 진정한 대상은 왕이나 왕조가 아니다.(별 179 참고) 왕조나 왕에 대한 충성은 거짓 충성이고 진정한 충성(진충眞忠)은 국가와 국민에 대한 충성이다. 또한 그는 문명의 진보라는 ‘변화를 목표로 유교적 전통에 입헌공화제라는 ‘새로운 의미’를 부여한다. 그는 공맹(孔孟)의 보세장민(輔世長民) 사상은 입헌공화제 속에 구현되어 있다고 해석한다.(별 213 참고) 그 때문에 그는 조선 전래의 유교사상과 반대되는 것으로 보이는 평등을 주장한다. 씨족 간의 평등과 관료와 백성 간의 평등과 적서(嫡庶)의 평등을 주장한다.(별 216 참고) 유교라는 선천적 실질이 후천적 형식에 맞추어서 새롭게 해석되고 있는 것이다. 이것이 신채호식 유교 확장론이다. 확장된 유교란 — 가다머의 지평 유합에 따라서 표현해보자면 — 전래의 유교적 지평이 당대의 서구적 지평과 융합하여 입헌공화제와 평등으로 확정된 것이다. 이것은 어떤 의미에서 좀더 보편적이 된 유교라 할 수 있을 것이다.

이것이 흥미로운 예이기는 하지만, 아직 신채호의 아의 항성-변성 논쟁에 직접적인 답은 아니다. 역시 조선 유교의 선천적 실질이 항성인가 변성인가가 답변된 것은 아니다. 그러므로 여기서 가다머가 지적하는 지평

(Horizont)과 사태(Sache)의 개념을 들여와 보자. 우선 지평에 관해서 살펴보면, “지평이란 어떤 지점에서 시야에 들어오는 모든 것을 포괄하는 가시권을 가리킨다. 이것을 사고하는 의식에 적용하면 시야가 좁다거나 시야를 확장할 수 있다거나 새로운 시야를 연다거나 하는 식으로 말한다.”(『진리와 방법 2』 187)로 규정한다. 신채호의 항성-변성 논쟁의 지평은 두 가지로 생각해 볼 수 있다. 1)제국주의 시대라는 당대의 역사성과 2)동일성 철학에 가까운 신채호의 태도 1)현재의 대한민국 사람이 아니라, 제국주의적 약육강식 속에 처해 있는 신채호에게는 아와 비아의 투쟁이나 아(我) 중심성 그리고 아의 실체화가 벗어나기 어려운 설득력을 지녔었을 것이다. 그러나 현재 우리는 이러한 역사적 지평을 벗어나 있으며 — 신채호의 민족주의 비판을 포함한 — 신채호의 공과에 대해서 오랫동안 토론해 온 긴 작용사(Wirkungsgeschichte)를 경험해 오고 있다. 그러므로 우리는 신채호의 역사적 지평이 당대의 특수한 지평이라는 점을 쉽사리 알아챌 수 있으며 신채호를 당대의 역사적 지평으로부터 풀어 놓을 수 있다. 여기에 이제가 다머가 주장하는 이해의 대상은 저자의 생각이 아니라 그 생각이 지향하는 사태라는 점을 첨가해보자. “모든 올바른 해석은 우연히 떠오른 착상의 자의성(Willkür von Einfällen)이나 지각하기 어려운 사고 습관의 제약성(Beschränktheit)을 물리치고 ‘사태 자체(Sache selbst)’를 주시해야만 한다.”(『진리와 방법 2』 138)(번역 교정) 당대의 역사성에 제약된 신채호는 선천적 실질을 너무 폐쇄적인 민족주의적인 방식으로 파악해서 본질주의적 방식으로 이해하기 쉬웠다. 그럼에도 불구하고 박정심이 제대로 밝혔듯이 그의 선천적 실질 속에는 열림의 요소가 없는 것이 아니다. 그렇다면 우리는, 그가 만약 우리 시대에 살았다더라면, 그도 역시 열림의 요소를 훨씬 강조했다 것이라는 점을 충분히 생각해 볼 수 있다. 즉 그의 ‘단합의 과도한 강조’는 사태, 즉 ‘문화들 간의 조우’에서 결정적인 요소가 될 필요가 없다. 신채호가 ‘지금 여기에’ 살고 있었다면 당대의 신채호처럼 문화들 간의 조우에서 너무 주체를 강조해서 타자와 다름에 대해서 그렇게 닫힌 태도를 취했

을까? 우리는 그가 왜국주의자들과는 달리 후천적 형식을 강조했다라는 점을 염두에 두기 때문에 그렇지 않았을 것이라고 상상해 본다. 2) 그의 사고 속에 들어있는 동일성 철학의 특징들, 제한과 배제와 위계질서는 그의 사고 속에 들어있는 이를 벗어나는 요소를 통해서 완회시켜 볼 수 있을 것이다. 아와 비아의 투쟁을 논하는 와중에 “아와 대비한 비아가 있고, 아의 중(中)에 아와 비아가 있으면 비아 중(中)에도 또 아와 비아가 있”(상 31)다는 주장을 한다. 이 주장의 진의가 명확치는 않을 지라도 완전한 폐쇄성이 아님은 엿 볼 수 있다. 이것은 『조선혁명선언(朝鮮革命宣言)』에 등장하는 민중혁명으로 이어지는 지도 모르겠다. 아 중에서도 민중이 진정한 ‘아’이고 지배 엘리트는 ‘비아’일 수 있다. 다시 말해서 신채호는 진정한 혁명이란 단지 정권이 바뀌는 것, 즉 이 지배층 대신에 저 지배층이 세력을 잡는 것이 아니라, 민중혁명 즉 “민중이 곧 민중 자기를 위하여 하는 혁명”(하 41) 이어야 제대로 된다고 주장한다. 여기서 그는 민족주의의 담론처럼 민족주의적 엘리트들이 민중을 동원하고자 민족주의를 이용하지 않는다. 신채호는 오히려 “오직 민중이 민중을 위하여 일절 불평(不平)·부자연(不自然)·불합리(不合理的)한 민중향상의 장애부터 타파”함으로써 “민중을 각성케” 해야 한다고 강변한다. 또한 단지 조선의 민중만을 아(我)라고 보지도 않고 “우리의 세계 무산대중! 더욱 우리 동방 각 식민지 무산민중”(하 47)을 바라본다. 이렇게 해서 아시아 민중 그리고 더 나아가 세계의 민중 연대를 꿈꾼다. 그렇다면 (민중 중심의) 동일성 철학과는 일정 정도 거리를 둔 것으로 볼 수 있다. 여기서 민족은 더 이상 의심할 나위 없는 역사의 주체가 아니다. 오히려 민중이 그렇다. 물론 신채호의 민중 중시나 아나키즘에 조선 민족에 대한 강조가 없다고 여겨지지는 않는다. 그러나 민족주의적 색채가 약화되고 있음은 사실이다.

그렇다면 신채호의 민족과 민족 문화를 실체적, 본질주의적으로만 이해할 필요는 없고 오히려 상호문화철학과 비슷하게 이해해 볼 수도 있을 것이다. 상호문화철학이 생각하는 문화적 정체성이란 실체적, 본질주의

적이 아니다. 오히려 잠재적(tentativ¹⁶)이다. 어떠한 문화도 타 문화와의 상호교통 속에서 끊임없이 변화하지만, 일정 기간 동안에는 잠재적으로 정체성을 가지게 된다. **잠재적 정체성**에 대한 신념은 그 자체로 변치 않는, 태고적부터 존재해 왔던 정체성이란 견해를 거부하게 마련이다. 처음 생겨날 때부터 전적으로 자기 것이라고 할만한 것은 없었다. 자기와 타자의 원천적이고도 분명한 구분은 불가능하다. 또한 말의 유비적(analogisch) 해석에서 유비적이라는 개념을 들여와서 ‘유비적’ 정체성이라고 주장해 볼 수도 있다. 신채호의 항성은 시공간을 초월한, 일종의 형이상학적인 항성이 아니라, **유비적 항성**이다. 항성이란 고정 불변의 항성이 아니라, 어떤 부분은 일치하지만, 다른 부분에서는 다르다. 그러나 다르기만 한 것이 아니라, 일치하는 부분이 있기 때문에 조선의 문화라는 개념을 쓸 수도 있을 것이다. 이러한 해석은 앞문단에서 예로 든 유교 확장론에도 적용이 가능하다. 신채호가 유교 확장론에서 겨냥하고 있는 사태(Sache)는 ‘무엇이 좋은 국가인가’라는 질문에 대한 대답이다. 좋은 국가에 관해서 유교에 왕조체제와 같은 어떤 확고 불변한 규정이 있다기보다는 잠정적 규정, 혹은 말의 용어로 유비적 규정이라고 보면 어떨까? 신채호도 유교가 왕조체제를 변호했음을 잘 알고 있을 것이지만, 당대에는 입헌공화체제가 바로 공맹(孔孟)의 보세장민(輔世長民) 사상이라고 해석했다. 그렇다면 신채호에서 출발하는 한국의 상호문화철학 혹은 한국철학은 우선 한국의 주체성의 철학이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 이 주체성이 항성이 아니라, 잠재적이고 유비적인 주체성이라고 본다면 어떨까? 그렇다면 고조선(古朝鮮)이 타민족들과 만나 국호를 정하고 제도와 군사를 정비하면서 자기를 변형시키며 그 다음에는 이 변형된 주체가 또 다른 타자를 만나 또 다시 변형되지만, 그러나 유비적 정체성은 남아있는 조선을 꿈꾸는 철학이다. 여

16) 영어가 아닌, 독일어임. 이 개념 tentativ는 중심주의를 분석하는 빔머로부터 가져왔다.(Wimmer, *Interkulturelle Philosophie* (wien, 2004), 16) 그는 tentativ 뿐 아니라, versuchsweise(시험 삼아 해보는, 실험적으로 하는)이라는 개념을 사용하기도 한다.

기에 신채호가 주목하지 않았던 측면, 즉 우리와 만났던 타자들에게도 우리가 영향을 주고 그래서 변화된 타자들에게 우리가 다시 영향을 받을 수 있다는 점을 인정해 볼 수 있다. 이러한 한국철학이라면 ‘지금 여기의’ 신채호가 ‘문화 간의 조우’라는 사태에 관해서 우리와 동의하지 않을까? 다시 말해서 여기서 우리는 신채호의 선천적 실질에 그의 후천적 형식을 좀 더 적극적으로 적용하여 항성 대신에 잠정적, 유비적 정체성으로 재해석해서 사용해 보자는 제안을 하고 있는 것이다. 그렇다면 그의 국수발견을 국수 재해석으로 다시 이해해서 지금 여기의 문맥에 사용해 볼 수 있을 것이다. 또한 끊임없이 수입되고 있는 서구의 철학을 ‘서구 철학의 한국’이 아니라, ‘한국의 서구 철학’으로 재해석하여야 한다. 그리고 우리나라에 들어와 있는 다문화 요소들에도 우리를 열어야 한다.



! 참고문헌 !

- 박정심, 『신채호의我到 관련 연구』, 『동양철학연구』 제76집 (2013).
- 배용일, 『신채호의 낭가사상고(考)』, 단재 신채호 선생 기념사업회 편, 『단재 신채호와 민족사관』 (1980).
- 백영서 외, 『동아시아 근대이행의 세 갈래』 (창비, 2009).
- 신채호, 丹齋 申采浩 先生 紀念 事業會, 『丹齋 申采浩 全集』 上, 中, 下, 別集 (형설출판사, 1987).
- Anderson, Benedict, *Imagined Community : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*; 윤형숙, 『상상의 공동체—민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』 (나남출판, 2004).
- Gadamer, Hans-Georg, 임흥배 옮김, 『진리와 방법』 2 (문학동네, 2012).
- Mall, Ram Adhar, 『‘상호문화적 관점에서 바라보기’란 무엇을 의미하는가?』, Claudia Bickmann, R. A. Mall 외, 김정현 엮음, 주광순 외 옮김, 『상호문화 철학의 논리와 실천』 (시와진실, 2010).
- Nairn, Tom, *Break-Up of Britain : Crisis and Neo-nationalism*, (이중에서 Chap. 9 The Modern Janus); 백낙청 편, 『민족주의란 무엇인가』 (창비, 1981).
- Wimmer, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie* (Wien, 2004).

Shin Chaeho and Intercultural Philosophy

Joo, Kwang-Sun(Pusan National University)
ksjoo@pusan.ac.kr

We are so deeply contaminated by modernization discourse that we little doubt the universality of western cultures. Therefore, Korean philosophy is now almost extinct. The purpose of this paper is to establish Korean philosophy based on Shin Chaeho's concept of 'creation of new cultures'. Here, concepts of 'innate reality' and 'acquired formality' have an important role. Because Shin Chaeho was a nationalist, he wanted to find the beauty or the essence of our culture, that is to say *guk-su*(국수國粹) before the creation of new culture. This is the 'innate reality'. Nevertheless, according to him, Korean people should also establish the 'acquired formality' in order to resist the invasion by imperialist Japan. That corresponds to what Mall means by insisting on 'Orthaftigkeit' and 'Ortlosigkeit'

Key words : Shin Chaeho, Intercultural Philosophy, Korean Philosophy, innate reality,
acquired formality

투고접수 : 2017.6.12
심사완료 : 2017.6.15
게재결정 : 2017.6.15