

일제강점기 '민족성과 儒學의 관계성' 담론을 통한 '한국적 儒學'(일儒學) 試論

- 다카하시 도루, 신채호, 정인보의 담론을 중심으로 -

권 상 우*

차례

1. 들어가는 말: 유학의 보편 담론에서 '한국적 유학' 담론으로
2. 다카하시 도루(高橋亨)의 한국유학사에서 민족성 비판
3. 신채호의 민족사관에서 유학 비판
4. 정인보의 '열'사관과 유학의 결합으로서의 '일儒學'
5. 나오는 말: 정인보 '일儒學'의 비판적 계승

국문초록

본 논문에서는 일제강점기 유학과 민족성의 관계성 담론을 중심으로 한국적 유교의 정체성을 탐색해 보고자 한다. 다카하시 도루는 일본 식민세력이 조선통치의 정당성과 합리성을 확보하기 위해서 한국유학 연구를 통해 한국민족의 '종속성', '고착성', '분열성'을 규명하였다. 그러나 그는 조선시대 지배계층의 일부 특성을 한민족 전체의 특성으로 추론하면서 성급한 일반화의 오류를 범하고 있음을 논의하였다. 다카하시 도루와는 달리 신채호는 당시의 식민사관에 벗어나 민족사관을 확립하기 위해서는 먼저 유교 중심의 한국사를 청산해야 한다고 보면서 한국사에서 유교를 배제시켰다. 이에 반해 정인보는 민족성(주체)과 유학(타자)을 창조적으로 결합하여 '일유학'을 제창하고자 하였다. 필자는 그의 '일유학'이 '한국적 유학'의 대표적인 모형으로 삼고자 한다. 결론에서는 정인보의 '일유학'을 비판적으로

* 신라대학교 철학과 겸임교수

계승하면서, 민족과 유교의 상호작용으로서의 '한국적 유학'을 구성해야 함을 제시해 보고자 하였다.

주제어

민족성, 유학, 주체와 타자, 식민사관, 민족사관, 단군, 얼, 한국적 유학, 얼儒學

1. 들어가는 말: 유학의 보편 담론에서 '한국적 儒學' 담론으로

“한국적 유학’은 무엇인가?”라는 물음은 한국유학의 정체성에 관한 물음이다. 유학이 삼국시대에 중국으로부터 한반도에 유입된 이래로 유학을 배제하고서는 한국문화를 거론할 수 없을 정도로 한민족에게 미친 영향은 지대하다. 하지만 그 정체성을 규명해 보고자 하면, 없는 것 같으면서도 있는 듯하고 있는 것처럼 보이지만 그 실체가 분명하게 파악되지 않는다. 이러한 실체의 모호성은 간혹 외부집단이 일방적으로 한국유학의 정체성은 “없다”라고 평가하게 하는 원인이 되기도 한다. 일제강점기 일본관학자 집단은 조선의 식민통치를 위한 정책의 일환으로 조선유학의 정체성을 부정하고자 하였다. 그들 중에 한 사람인 다카하시 도루는 조선성리학자는 주자를 尊崇하면서 자주적이고 독창적인 이론체계를 결여하고 있기 때문에 조선성리학은 주자학에 종속되어진 식민지유학이라고 평가하였다. 그러나 특정 민족이 외래사상을 수용할 경우 우선적으로는 그 사상 자체에 대한 올바른 인식을 전제로 한다는 점을 고려한다면, 주자학에 대한 ‘존송’은 비판받기 보다는 오히려 긍정적으로 평가받아야 할 학문적 태도이다. 그러나 다카하시 도루의 평가와 같이 단지 ‘존송’적 학문적 태도에만 집착할 경우 한국유학의 정체성 자체가 부정될 수도 있다. 실제로 중국에서 한류가 일어나자 중국의 유명 배우 장궈리가 “한류

의 근원은 모두 중국문화인데 한국인들이 마치 자기들 것인 냥 포장하고 있다.”¹⁾라고 하면서, 한국문화의 정체성 자체를 부정한 적이 있었다. 이와 같이 유교의 보편성만을 강조할 경우, 상대적으로 한국유학의 정체성은 약화될 수밖에 없다. 반대로 한국유교가 중국유교와 구별될 수 있는 차이성을 지니고 “있다”는 것만 강조할 경우에는 오히려 중국유학의 본질에서 그 만큼 벗어나게 되어 더 이상 ‘유학’이라고 할 수 없을 것이다. 이와 같이 한국유학의 정체성은 “없는 것 같으면서도 있는 듯하고, 있는 것 같으면서 그 실체는 분명하지 않다”라는 표현이 적절할 지도 모른다. 그래서 ‘한국적 유학’은 유학의 보편성과 한국의 특수성의 ‘사이(際)’에서 규명되어야만 한다.

그래서 본 논문에서는 한국유학이 지니고 있는 이중성을 규명하기 위해 한국유학의 특수성을 “어디에서 어떻게” 확보할 수 있는가를 중심으로 논의해 보고자 한다. 이를 위해서는 우선적으로 “한국적 유학에 어떻게 접근할 것인가?” 라는 방법론에 대한 모색이 필요하다. 최근 학계에서는 조선성리학의 사상적 특징과 중국성리학과의 비교를 통해서 한국유학의 특수성, 정체성을 규명하고자 하는 방법이 지배적이다. 그들은 조선성리학에서의 ‘四端七情論’, ‘心論’, ‘敬學’ 등을 통해 사상적 특징요소를 찾으려 하면서 한국유학의 정체성을 부각시키고자 한다. 실제로 이러한 사상적 특징은 중국유학에서도 언급되고 있긴 하지만 한국적 토양에서 활발하게 논의되어지면서 이론과 실천적인 측면에서 중국보다도 더욱 심화되어진 결과이다. 그러나 과연 이러한 사상적 특징에서 한국유학의 정체성을 규명해 낼 수 있을까? 정체성의 의미가 “다른 것과 구별되어 다른 것에서는 찾아 볼 수 없는 성질”로 이해한다면, 유학의 몇몇 개념을 단순히 이론적

1) 신윤환, 이한우, 『동아시아의 한류』, 전예원, 2006, 39.

으로 심화시켰다고 해서 한국유학의 정체성을 확보했다고 말할 수는 없다. 왜냐하면 이러한 방식의 접근은 '너무나 작은 것(유학적 개념)을 가지고 '너무나 큰 것(중국과 한국의 차이)'를 증명하면서 오히려 '성급한 일반화의 오류'를 범하고 있기 때문이다. 이러한 방법으로는 "유교가 주변국가에서 어떻게 확장되었는가?"라는 '유학의 한국화'에 대해서는 어느 정도 규명해 낼 수 있을 것이다. 이러한 접근방법에서는 한국유학 연구에서 주체는 바로 '중국유학'이며 '한국'은 타자에 불과하게 된다. 즉, '유학'이 중심이 되면서, '한국'은 유학의 변두리로 간주하게 된다. 실제로 유교가 이조조선의 통치이념이 되면서 한국의 문화를 재단하고 자신에 부합되지 않는 사상을 이단으로 취급하였고, 이런 과정에서 한국의 고유 사상은 미개한 문화로 간주되기도 하였다.

그래서 한국유학 연구의 새로운 접근방법이 필요하다. 즉, 유학 중심의 연구 방법에서 벗어나 유학을 수용하는 '주체' 중심의 연구로 전환해 볼 필요가 있다. "한국이라는 특수한 상황에서 유학의 보편성을 어떻게 수용하였는가?"를 연구대상으로 삼을 수도 있다. 이 접근방법에서는 '한국'은 더 이상 유학의 주변이 아니라 중심이 되며, 유학은 더 이상 주체가 아니라 수용되어진 대상(타자)으로 전환시켜 볼 수 있다. 주체(유학 수용자)가 누구이며, 그들이 처한 환경이 어떠한가?" 라는 연구자의 특수성에서 유학에 접근해 볼 수 있다. 이러한 접근방법이 설득력을 지닐 수 있는 이유 중에 하나가 "연구주체가 어떠한 내면적 또는 심층적인 요소를 지니고 있는가?" 라는 문화심리가 유학의 해석에 있어서 결정적인 작용을 할 수 있기 때문이다. 그래서 한민족의 문화적 토대에서 유교사상이 어떻게 해석하고 변용시켰는가를 중심으로 한국유학의 정책성을 탐색해 볼 수 있다. 그러나 이 접근방법은 앞에서 언급한 바와 같이 한국의 특수성이 강조되어지면서 유교의 정체성을 훼손시킬 가능성 또한 존재한

다. 예를 들면 한국 근대 양명학자는 양명철학에서 도덕적 행위를 스스로 알고 실천할 수 있는 선험적 도덕능력으로서의 양지를 시대적 문제를 해결해야 하는 개체(개인주체이나 민족주체)의 자각심(공리심)으로 해석하면서 원래 의미를 약화시키고 있음에서도 알 수 있다.

위의 두 접근방법 중에서 전자는 유학자체만을 강조하면서 현실적인 토대를 배제하게 되었고, 후자는 민족의 특수성이 강조되면서 상대적으로 유학의 보편성이 간과되어진다. 그래서 이 양자는 한국유학의 보편성과 특수성 두 영역에서 어느 한 쪽에 치우치면서 양자의 균형을 잡는데 실패했다고 평가해 볼 수 있다. 그래서 필자는 유학과 민족 양자 중 어느 하나가 다른 하나를 포섭하거나 배제하지 않고 양자가 모두 자신의 본질과 고유성을 지니면서 상호작용 과정을 통해 '한국적 유학'을 정립해야 함을 논의해 보고자 한다.

그래서 본 논문에서 논의대상을 일제강점기의 지식인들의 민족과 유학의 담론을 통해서 한국적 유학을 어떻게 정립해야 하는가를 모색해 보고자 한다. 일제강점기에는 한국역사상 민족성과 유학의 상관성에 관한 담론이 첨예하게 대립된 시기이다. 일제 관학자는 조선의 통치를 정당화하기 위해 조선의 민족성과 유학을 왜곡시키면서 조선민족의 종속성과 야만성, 후진성 등을 강조하고자 하였다면, 민족진영 지식인들은 일제식 민통치체제에서 민족의식을 고취시키기 위해 민족성과 유학에 관련성에 대해 자신의 입장을 제시하였다. 그러나 본 연구에서는 다카하시 도루, 신채호와 정인보를 중심으로 논의해 보고자 한다. 왜냐하면 이들은 모두 한민족과 유학의 관계성에 대해 서로 상이한 입장에 서서 심도 있게 논의하고 있기 때문이다.

그래서 본 논문에서는 우선적으로 다카하시의 한국유교 연구에서 민족성 비판을 논의해 보고자 한다. 다카하시 도루는 근대 이후 서구 근대

교육을 받았고, 서구의 서술방식으로 조선성리학을 연구하였다. 그는 유교(타자)에서 민족성(주체)을 탐색하면서, 조선민족은 독창성과 자주성이 결여된 사상체계라고 평가하고 있다. 그러나 그의 연구가 조선통치를 위한 이데올로기적 성향을 지니고 있음을 인정하면서도, 유학과 민족성을 연결시키는 방법론에 대해서는 일정 부분 긍정적으로 평가해 볼 수 있다. 그래서 본 논의는 다카하시 도루의 조선연구에 대한 평가에서부터 시작해 보고자 한다. 다음으로는 신채호의 민족성과 유학의 관계성을 중심으로 논의해 보고자 한다. 신채호는 일제의 식민사관에서 벗어나 민족사관을 확립하기 위해서는 우선적으로 유교사관을 벗어나야 한다고 주장하면서 유학에 대해 다소 비판적인 입장을 취하고 있다. 하지만 그의 답론은 한국적 유학을 정립하는데 있어 유학을 수용하는 주체를 부각시켰다는 점에서 긍정적으로 평가할 수 있지만 유학을 등한시하였다는 점에 대해서는 비판적으로 논의해 보고자 한다. 다음으로는 정인보가 다카하시 도루와 신채호 사상을 비판적으로 수용하면서, 민족성(주체)과 유학(타자)을 창조적으로 결합해 '한국적 유학'을 제시하고 있음을 논의해 보고, 그의 '한국적 유학'을 '얼유학'으로 명명해 보고자 한다. 그리고 마지막으로 정인보의 '얼유학'을 비판적으로 계승할 수 있는 '한국적 유학'을 모색해보고자 한다.

2. 다카하시 도루(高橋亨)의 한국유학에서 민족성 비판

일제강점기 일본학자 다카하시 도루는 조선 500여년의 광범위하고 복잡하게 전개되어진 조선성리학을 主理와 主氣의 이분법적인 구도에 근거해 분석적이고 체계적으로 서술하였다. 그의 한국유학 연구는 최초로 근대적인 학문방법으로 다루어지면서 한국유학 연구에 새로운 지평을 열

었다. 광복 이후 몇몇 연구 성과에서는 다카하시의 이분법적 관점을 비판하고, 그의 연구에서 벗어나 새롭게 한국유학을 조명해야 한다는 지적이 있긴 하지만, 현실적으로는 그를 넘어선 독창적인 방법과 이론 틀을 제시하지 못하고 있으며, '울며 겨자 먹기 식'으로 그의 사상을 받아들이고 있다. 이러한 사실을 통해 그의 조선유학 연구가 광복이후 한국유학 연구에 지대한 영향력을 미치고 있음을 알 수 있다. 그래서 '한국적 유학'에 대한 모색은 반드시 그의 조선유학사에 대한 객관적인 평가와 비판적 지평 위에서 논의되어야 한다. 다카하시 도루에 관한 학계의 기존 연구는 주로 그 분석대상을 『조선유학대관』과 「이조유학사에 나타난 주리와 주기파 연구」에 국한시켜서 다루고 있다. 그래서 필자도 이 두 자료에 제한해서 논의해 보고자 한다.

다카하시 도루의 연구가 한국 유학 연구에 미친 영향이 큰 만큼 그에 대한 평가 또한 다양하게 제시되고 있다.¹⁾ 그에 대한 평가는 대부분 식민사관과 主理와 主氣의 이분법적 이해 방식을 중심으로 논의되고 있다. 윤사순은 다카하시 도루는 조선유학을 '종속성', '사대성', '분열성'의 세 가지 공통적 특징으로 논의하고 있다고 평가한다. 그는 조선성리학은 주자학에만 집착하게 되면서 천편일률적으로 주자학을 따르고 있어 단순할 뿐만 아니라 주자학에만 집착하게 되면서 오히려 주자학에서 벗어나고자 하는 학술운동을 이단으로 취급하는 등 독창성이 결여된 종속성 내지는 사대성을 지니고 있으며, 또한 주리 주기의 이분법적인 사유는 당쟁과 연결시켜 학파의 구분이 바로 당파의 구분과 일치할 만큼 사상적 배타성을 지니고 있다고 본다.²⁾ 윤사순은 다카하시 도루의 조선 유학의 한계성

1) 다카하시 도루에 관한 기존의 연구 성과는 김기주의 「다카하시 도루 조선유학관의 의의와 특징」 『동양철학연구』 제43집, 동양철학연구회, 2003)을 참조하였다.

2) 윤사순, 「고교형의 한국유학관 검토」, 『한국학』 제12집, 대신아카데미 한국학연구

을 지적하면서 조선성리학이 그러한 특성을 지니는 것은 아님을 논하면서 그의 입장을 반박하고자 했다. 그리고 최영성도 윤사순과 같은 맥락에서 비판한다. 그는 다카하시 도루가 조선성리학의 특징을 종속성, 사대성 분열성으로 규정한 것은 “한국유학의 실상이 아니므로 그 객관적 타당성을 인정할 수 없는 것”³⁾이라고 주장하면서, 조선유학 내부에서 학문적 다양성, 퇴계와 율곡의 학문적 태도, 퇴계와 율곡철학의 독창성 등을 제시하면서, 다카하시 도루의 조선유학 연구는 순수한 학술적인 연구가 아니라 일제의 식민정책을 정당화하기 위한 연구라고 비판한다.

다카하시 도루의 조선성리학 연구에 대해서는 식민사관 이외에도 주리와 주기의 이분법에 대해서도 다양한 비판이 제기되었다. 다카하시의 주리와 주기의 이분법적 관점은 광복 이후 조선유학사 연구에 절대적인 영향을 미치면서, 대부분의 조선유학사 연구가 주리주기의 이분법적인 도식에 의해 연구되어졌다. 광복이후 조선유학사의 대표적인 저술인 현상윤의 『조선유학사』와 이병도의 『한국유학사』 그리고 배종호의 『한국유학사』 모두 다카하시가 조선성리학을 분류하면서 사용한 방법인 主理派, 主氣派, 農巖學派 (절충파)의 3분법을 그대로 수용해 서술하고 있다. 최근에 이러한 분류방법에 대해서 많은 비판이 제기되고 있지만, 그렇다고 이를 벗어날 수 있는 이론적 틀을 제시하지 못하고 있다.⁴⁾

다카하시 도루의 연구가 지니는 한계성에 대한 비판과 더불어 그의 연구에 대해 긍정적인 측면도 무시할 수 없다는 입장도 제기되었다. 김기주는 다카하시 조선성리학 연구가 그의 행적에서 볼 때 한계가 있기는

소, 1976, p.20 참조.

3) 최영성, 「다카하시 도루의 한국 유학관 연구」, 이형성 편역, 『다카하시 도루의 조선유학사』, 예문서원, 2001, p.36.

4) 최영성 같은 책, p.23.

하지만, “그가 비록 상대적인 의미로 사용되었어야 할 주리. 주기라는 개념으로 퇴계와 율곡학파를 분류하기는 했지만, 나름대로 철학사상의 본질적 특성을 규정하고 그러한 특성을 통해 학파를 분류한 후, 그 학파의 역사적 전개과정을 서술하고 있다는 점은 충분히 긍정적이라고 할 수 있다.”⁵⁾고 평가하면서, 그의 연구 성과의 일정부분은 긍정적으로 평가해야 한다고 주장하였다.

그래서 다카하시 도루에 대한 기존의 평가에서는 그의 조선성리학 연구는 긍정적인 측면과 부정적인 측면 모두를 지니고 있으며, 이 양자 중 어느 하나만을 옳다고 볼 수 없는 것처럼 보인다. 이러한 기존 입장에 대해 이하배는 다카하시 도루의 조선성리학에 대한 기존의 평가가 조성성리학적 틀에서 벗어나지 못하고 있다고 보면서 다카하시 도루만이 아니라 기존 연구 성과도 동시에 비판되어야 한다고 주장한다. 그는 “다카하시를 비판하는 것은 주로 그의 주리론 주기론 분류방식이나 식민사관을 비판하는 것이지, 그가 근대 학문을 접한 사람으로서 성리학적 사고의 근본적인 문제 내지 한계를 비판적으로 분석하지 못하거나 비판하지 않는 것을 비판하지 않거나 못한다.”⁶⁾고 지적하면서, 기존의 다카하시에 대한 비판은 성리학의 사변성에 머물러 있으며, 성리학 자체에 대한 비판은 이루어지고 있지 않다고 비판한다. 그래서 다카하시 도루의 비판은 성리학자체에 대한 비판에서 이루어져야 하며, ‘현재 여기’에서의 동양철학이 논의되어야 하며, 그 실천적 근거를 선진유학의 현실성과 실천성에서 찾고 있다.

위에서 다카하시 도루의 조선연구에 대한 기존 학계의 평가를 간단하

5) 김기주, 같은 논문, p.95.

6) 이하배, 「다카하시 도루의 조선유학 읽기 비판」, 『동양사회사상』 제10집, 동양사회사상학회, 2004, p.239.

게나마 정리해 보았다. 실제로 광복 이후 한국유학 연구에서는 그의 연구를 비판하거나 또는 긍정하거나 모두 그의 연구 성과에서 자유롭지 못하다. 그래서 학계의 그의 연구에 대한 평가는 기존의 한국유학 연구의 현주소라고 해도 과언은 아니다. 그래서 본 장에서는 다카하시 도루의 비판뿐만 아니라 동시에 기존 학계의 평가에 대해서도, 비록 그들이 다카하시를 극복할 수 있는 대안을 제시하지 못했다는 것은 논외라 하더라도, 비판적으로 논의해 볼 필요가 있다.

다카하시 도루의 조선성리학 연구에 대한 기존의 평가는 비판적 입장이든 긍정적인 입장이든 모두 조선성리학적 관점 또는 넓은 의미에서 볼 때 유학의 범위 내에서 논의되어지고 있다. 그러나 다카하시 도루가 조선유학 연구의 근본적인 목표는 사실은 성리학에 있는 것이 아니라 바로 '조선'에 있었다. 그의 연구는 '한국적 유교'에서 유교가 아니라 이를 수용한 주체인 '한국인'에 초점이 맞추어져 있다. 실제로 다카하시 도루는 이하배의 주장처럼 성리학 자체에 대한 비판을 가하지도 않았으며, 오히려 성리학에 대해서는 긍정적인 입장을 취한다. 실제로 그는 중국이 근세 쇠퇴한 원인이나 조선이 멸망한 원인을 유교 자체에서 찾고 있지 않았을 뿐만 아니라 유학은 "일본 국민정신의 위대한 발양" 이라 하면서 유학이 근대화에 있어서 매우 중요한 사상적 자원으로 인식하였다..

다카하시 도루는 일본 관학자로서 경성제대에서 서구적 학문방법을 학습하여 서양 근대 학문에 대한 기본적인 소양을 지니고 있었고, 서구적 학문방법에 근거해 조선민족성을 타율성, 낙후, 비문명의 상태로 규정 짓고자 하였다. 그는 이러한 목적을 달성하기 위해 조선성리학을 연구 대상으로 삼았다. 유학은 조선의 상부계층의 이데올로기일 뿐만 아니라 일반 민중들의 삶의 양식을 지배하고 있는 사상이다. 그래서 조선유학 연구를 통해서 조선의 후진성을 밝히는 것이 가장 효율적인 전략이 될 수

도 있다. 다카하시의 이러한 전략은 한국유학의 종속성을 밝히는 방법을 통해 조선민족의 타율적 인간상을 규정하면서 일본의 조선통치를 정당화하고자 하였다. 그래서 다카하시 도루는 조선성리학을 학문적인 목적이 아니라 통치이데올로기 창출을 목적으로 연구하였다.

주자학이 한번 수용된 이후 끝내 다른 학파의 흥기를 보지 못했다. 이런 상황을 초래한 그 선택이 옳았는가의 여부는 또 다른 문제라 하더라도 그와 동시에 사상은 더욱 고착되고 진보나 발전을 잃어버렸다. 아무리 유학의 여러 학파 가운데 가장 온건하고 중정한 것이 주자학이라고 하여도 이렇듯 단일 사상으로 만족한 조선인은 여기서 **그 국민성의 특색을 유력하게 보여 준 것이라고 말하지 않을 수 없다.**⁷⁾

다카하시 도루가 언급한 대로, 주자학을 비롯한 유학은 경전을 해석하는 방식으로 학문을 하기를 요구한다. 그래서 유학자는 자신의 생각을 임의대로 표현해서는 안 되며, 성현의 말씀에 의탁해서 자신의 생각을 전개해 나가야 하며, 이에 벗어나는 태도와 사상은 이단으로 취급하였다. 그는 이러한 유학의 고착적 학문방법을 감안하더라도 조선성리학자는 주자학을 너무 존중한 나머지 독창적인 이론체계를 구축할 수 없었다고 평가한다. 그는 '爲己之學'을 삶의 목표로 삼고 있는 조선의 지식인 일지라도 타율적이고 후진적인 국민성에서 벗어나지 못하고 있는데, 일반인들은 오죽 하겠느냐 식의 底意를 드러내고 있다. 또한 그는 조선성리학과 일본성리학을 비교하면서 더욱 노골적으로 표현하고 있다.

이황의 학문은 지극히 자상하여 조선 유자들이 사색하는데 하나의 유형이 되었으니, 넓게 말하면 전 조선인의 학문 유형을 대표한다 하겠다. 그런

7) 다카하시 도루 지음 이형성 편역, 『다카하시 도루의 조선유학사-일제 황국사관의 빛과 그림자』, 예문서원, 2001, p.96.

데 독창적으로 생각하여 발명하는 것은 심히 빈약하였으니, 결국 주자학을 가장 충실히 소술하는데 불과하였다.(중략) 일본의 오규 소라이 이토 진사이 두 사람은 호걸유로서 마침내 일파의 견지를 열고 관학인 주자학파에 대해 민학의 불꽃을 크게 밝혔다. 이것은 일본인과 조선인의 두뇌의 차이에서 오는 것이다. 이는 장래에도 영원히 없어지지 않을 두 학풍의 차이이다.⁸⁾

다카하시는 일본은 고학파가 세력을 얻었기 때문에 독창적인 사상을 제기할 수 있었던 반면에, 조선은 주자학을 맹목적으로 숭상하였기 때문에 독창적인 유학을 제창하지 못했다고 본다. 그래서 그는 이 양자의 차이는 성리학 자체의 문제가 아니라 그 유학을 배우고 실천하는 주체의 차이성에 기인한다고 본다. 그는 조선성리학의 종속성, 고착성, 배타성은 바로 한국인의 민족성에 기인한다면, 일본유학의 독창적이고 자주성은 바로 일본인의 주체성과 자주성에 기인한다고 본다. 그래서 그는 한국과 일본의 철학적 경향성에 근거해서 양국의 민족성을 규명하면서, 자주적이고 주체적인 일본이 타율적이고 미개한 조선인을 통치하는 것은 정당하다는 논리를 펴고 있다.

그러면 다카하시 도루가 조선성리학의 특성에 근거해 민족성을 추론한 것은 타당한가? 즉, 지식인 집단의 특수한 성격을 민족성 일반으로 추론될 수 있는가? 앞에서 언급한 바와 같이 유교 경전을 충실하게 따라야 한다는 유학의 法古적 학문방법 내부에 이미 어느 정도의 고착성과 종속성을 지니고 있다. 조선의 지식인들은 유학의 학문방법을 존승하고 성리학적 이념으로 무장하고 있는 이상, 그들의 학문태도 또한 종속성, 고착성도 일정 부분 드러날 수밖에 없으며, 이러한 학문적 특성이 당시 지식인의 집단 의식으로 표출되기도 하였다. 실제로 조선시대의 당쟁에서

8) 다카하시 도루, 위의 책, p.74.

도 소인과 군자를 중심으로 논쟁이 전개된 것을 보면, 그들에게서 옳고 그릇의 도덕 판단은 종교적 신앙과 같았다. 그래서 그들은 자신의 생각과 다른 사상은 용납하지 않았다. 이런 학문적 분위기는 항상 중국(타자)만을 숭상하는 학문적 분위기를 조성하게 되어 조선중화주의가 등장하게 된 배경이 되었다. 그러나 이러한 조선의 지식인 계층의 특성이 과연 서민계층에서도 그대로 적용될 수 있는가?

17세기 이후 성리학이 조선에 정착하면서 鄕約 실시, 『朱子家禮』 및 『小學』의 전 국가적 차원의 보급 등을 통해서 전면적인 유교화 및 주자학화를 시도하였다. 하지만 유교는 전통사회에서 지배계층으로 제도권의 이데올로기이요, 종교로서의 역할은 다했으나 민중의 삶의 기층으로 스며드는 데는 한계가 있었다. 그 당시 기층문화에 중요한 영향을 미친 가치관은 바로 오히려 민중의 삶 속에서 자연스럽게 전승되어 온 고유종교가 있었으며, 이러한 고유종교의 가치관은 유교와 상충될 수밖에 없었다.⁹⁾ 그래서 조선성리학자들의 종속성, 고착성, 배타성은 성리학자들의 학문적 경향에 의한 것이지 한민족의 일반적인 성향으로는 규정할 수 없다. 그래서 조선성리학의 후진성은 다카하시 도루의 원래 의도와는 달리 성리학 자체의 문제이지 결코 조선의 민족성에 기인하는 것은 아니다. 그리고 최근의 다카하시 도루의 비판도 또한 그의 주리와 주기와 식민사

9) 일제강점기 민족학자인 손진태는 귀족계급의 문화를 고급문화로 간주하면서, 대다수가 공유하고 있는 민중문화는 문화로 간주하지 않는다는 점을 비판하면서, 민족문화를 귀족문화에 대한 일반 민중의 문화로 규정하고서, 이를 민족학로 해명하고자 하였다. (손진태, 『한국 민족문화의 연구』, 「自序」, 『손진태선생전집』 卷2 태학사, 1981, p.21) 그러면서도 그는 조선의 민중 문화의 전반에 일관되어 있는 사상을 무속으로 보고 있다. 한국의 무속문화는 뒤에서 다루게 될 신채호의 화랑, 풍류문화와 직접적인 관련성을 지닌다. (권상우, 「한류의 정체성과 풍류정신」, 『동서철학연구』 제43집, 동서철학회, 동서철학회, 2007년 참고.) 이 논문에서는 풍류사상의 근원이 무속에 있으며, 이러한 풍류정신은 현대 한국인의 기층문화에 여전히 존재하면서 오늘날 한류문화의 기인임을 논의하고 있다.

관의 이분법적인 구도를 논의대상으로 삼으면서, 그 비판은 대부분 성리학적 범위 내에서 다루어지고 있다. 그들의 다카하시 도루에 대한 비판이 무의미한 것은 아니라고 할지라도 그에 대한 직접적인 비판은 아니다. 그래서 그의 조선연구에 대해 적극적인 비판이 되기 위해서는 유학과 민족성의 관계선상에서 논의되어야 할 것이다. 그리고 이러한 논의가 '한국적 유학' 연구를 유학적 보편 담론에서 벗어나서 유학을 수용한 주체 중심의 연구로 전환할 수 있는 계기가 될 수 있다.

3. 신채호의 민족사관에서 유학 비판

다카하시 도루가 한국유학의 특징을 종속성, 토착성, 분열성 등으로 논의하면서, 조선의 민족성을 타율적인 민족으로 보고 있음을 논의하였다. 이는 비단 다카하시 도루만이 아니라 일본 어용학자들이 조선의 식민통치를 정당화하기 위한 공통된 이론기반이었다. 이에 대해 민족주의 지식인들은 일본의 식민사관에 대응하기 위해 조선 민족의 자주성과 주체성을 규명해야 할 뿐만 아니라 민족이 자강할 수 있는 이론적 토대를 마련하고자 하였다. 이러한 작업을 시도한 민족진영의 대표적인 지식인이 바로 단재 신채호이다. 그는 다카하시 도루의 주장과는 달리 조선유학에 대해서는 비판적인 입장을 취하면서 조선은 결코 타율적인 민족이 아니라 주체적이고 자주적인 민족임을 해명하고자 하였다. 그래서 신채호는 기존의 유교적 사관에 갇혀 있는 민족주체성을 부각시키고자 하였다. 이러한 그의 논의는 한국적 유학을 모색할 수 있는 또 하나의 지평이 될 수 있다.

신채호는 조선¹⁰⁾에서 외래사상을 수용하는 특징에 대해 다음과 같이

10) 신채호와 정인보는 한국사를 '조선사'라 하면서 한민족의 전체를 조선으로 명명하

말한다. 그는 1925년 「낭객의 신년만필」에서 다음과 같은 내용을 신고 있다.

우리 조선 사람은 매양 利害 이외에서 진리를 찾으려 하므로 석가가 들어오면 조선의 석가가 되지 않고, 석가의 조선이 되며, 공자가 들어오면 조선의 공자가 되지 않고, 공자의 조선이 된다. 도덕과 주의를 위하는 조선이 있고 조선을 위한 도덕과 주의는 없다. 이것이 조선의 특색이라면 노예의 특색이다. 나는 조선의 주의를 위하여 뗏하려 한다.¹¹⁾

신채호는 조선에서 외래사상의 관계를 '도덕과 주의를 위한 조선'과 '조선의 도덕과 주의'의 두 형태로 구분한다. 전자는 외래사상이 지니고 있는 보편적인 담론만을 논의한 학문형태이라면, 후자는 한민족이 살아 가고 있는 환경에서 직면한 문제를 해결하기 위해 어떠한 외래사상을 어떻게 수용해야 하는가 하는 실용(利害)적 담론 중심의 학문형태이다. 신채호가 지적하고 있는 바와 같이 유학과 불교가 조선에 들어오게 되면서, 한국의 지식인들은 그 보편담론 중심으로 사상투쟁을 벌이기만 하였지 그 외래사상을 수용한 주체가 누구이며, 시대적 문제에 관한 논의는 중시하지 않았다. 실제로 한국사상사를 살펴보면, 불교 내부에서의 교종과 선종의 논쟁, 유교 내부에서의 '主理主氣논쟁', '人物同異性'논쟁, '禮訟논쟁', 등으로 진행되었고, 이러한 보편논쟁이 조선사회를 멸망시킨 원인 중에 하나로 간주되고 있다. 그래서 신채호는 수용주체와 시대문제를 배제한 학술형태를 '주의와 도덕을 위한 조선'이라 하면서, 이런 형태를 '노예의 특색'이라고 비판하고 있다.

면서, 이조조선과 구분한다.

11) 『丹齋申采浩全集』, 丹齋申采浩全集編纂委員會엮음, 독립기념관, 제6권, 2008, p. 536.

신채호는 도덕과 주의와 같은 보편담론은 인류가 추구해야 할 보편적인 규범을 제시해 줄 수 있다고 하더라도 조선사회의 구체적인 문제를 해결할 수 있는 담론이 될 수 없다고 본다. 그래서 신채호는 “중국의 석가가 인도와 다르며, 일본의 공자가 중국과 다르며, 마르크스도 카우츠키의 마르크스와 레닌의 마르크스와 중국이나 일본의 마르크스가 다 다르다.”¹²⁾라고 한다. 모든 사상은 특정한 환경에서 발생되어진 이상 그 환경에서는 사회적 기능을 발휘할 수는 있겠지만, 그 사상이 다른 환경에서도 반드시 사회적 기능을 담보할 수는 없다. 왜냐하면 어떠한 개인이 특정한 상황에 대해 결정을 내릴 때에는 보편적인 절대규범보다는 문화 속에 내포된 풍부하고 특정한 문화적 맥락이 더욱 중요한 영향을 미칠 수밖에 없기 때문이다. 그래서 신채호는 현실적인 존재에 대한 인식에 기초해서 외래사상의 주의와 도덕을 논의할 때 비로소 그 도덕과 주의는 ‘조선의 도덕과 주의’가 될 수 있다고 본다.

신채호는 조선이 자강하기 위해서는 더 이상 보편적인 담론에서 벗어나 민족이 생존할 수 있는 현실적 기능을 강조한다.¹³⁾ 이를 위해서는 사상의 보편적 담론에서 벗어나 조선의 구체적인 실천 공간에서 현실적인 기능을 발휘할 수 있는 사상으로 전환해야 한다고 본다. 그래서 그는 외래 사상 자체를 부정하는 것은 아니라 바로 비주체적으로 수용되어진 외래 사상을 문제시하고 있다. 즉 그의 비판의 대상은 외래사상 자체에 있는 것이 아니라 바로 수용주체에 있다. 이는 그의 유학에 대한 인식에서도 잘 드러난다. 그는 유학 자체를 부정하지는 않았다. 그는 당시 박은식의 ‘유교구신론’에 대해서 긍정적으로 평가하고 있다. 하지만 그는 “存華主義나 주장하며 頑固思想이나 鼓吹코자 하여 유교확장을 말하는 자는 문명의

12) 위의 책, 같은 곳.

13) 『단재신채호전집』(하), 「사상가의 노력을 요구하는 때」, 152-155참조

적이요 유교의 적이다.” 라고 하면서 유교적 보수적 성격을 경계하면서도, 유교를 확장하고자 하면 “유교의 진리를 확장하고 虛僞를 棄하고 實學을 務하여 小康을 棄하고 大同을 務하여 유교의 光을 우주에 照할지어라”¹⁴⁾ 라고 하여 유교확장이 당시의 문제를 해결하여 조선의 민족 공동체를 건설하는데 목적을 둘 때에만 그 가치를 지닐 수 있다고 본다. 이와 같이 그는 유학의 부흥을 반대하지는 않았지만, 주체적으로 유학을 수용해야 함을 강조하고 있다. 그래서 그는 외래사상과 주체의 관계성에서 ‘주체성’에 초점을 두고자 하였다.

그는 주체성을 확립하기 위해서는 우선적으로 유교적 역사관에서 탈피해야 한다고 본다. 왜냐하면 유교적 역사관은 바로 민족주체에 의해서 해석되어진 역사관이 아니라 타자의 역사관이기 때문이다. 그래서 신채호는 한국사에서 유학을 타자로 규정하면서 민족성과 일정한 거리를 확보할 필요가 있다고 보았다. 이럴 때 비로소 유학을 수용할 수 있는 ‘주체’가 그 실체를 드러낼 수 있다고 본다. 그래서 신채호는 한국사를 조선과 외래사상의 관계를 我와 非我的 투쟁사로 보고자 한다. 그는 『조선상고사』 「총론」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

역사란 무엇인가? 인류사회의 我와 非我的 투쟁이 시간부터 발전하며 공간으로 확대하는 심적 활동의 상태의 기록이다. 세계사라 하면 세계 인류의 그렇게 진행되어 온 상태의 기록이며, 조선사라면 조선민족의 그렇게 진행되어 온 상태의 기록이다. 무엇을 我라 하고, 무엇을 非我라 하는가? …… 주관적 위치에서 선 자를 我라 하고, 그 외에는 非我라 한다. 예를 들면 조선인은 조선을 我라 하고 영국, 러시아, 프랑스, 미국 …… 등은 非我라고 하지만 영국이나 미국, 러시아, 프랑스는 등은 각기 제 나라를 我라고 하고 조선은 非我라 하며, 무산계급은 무산계급을 我라 하고, 지주나 자본가 ……

14) 위의 책, 『儒教擴張에 대한 論』, pp.119-120.

등을 非我라 하지만 지주나 자본가 …… 등은 각기 제붙이를 我라 하고 무산 계습을 非我라고 한다. (중략) 즉 무엇이든지 반드시 본위가 我가 있으면, 따라서 我와 대치한 非我が 있다.¹⁵⁾

그는 역사와 세계를 바라보는 주체를 ‘我’로 그 밖의 대상을 ‘非我’로 규정하면서 양자 간의 대립과 투쟁의 역사를 인류역사로 보고 있다. 我是 주관적 위치에 선 자기의 중심을 유지하면서 자신의 주위에 있는 대상을 非我로 이해하고 있다. 그러나 여기서 말한 我의 의미는 개인주체를 말할 수도 있지만, 신채호는 이보다는 민족주체로 이해하고 있다. 외면적으로 한국사는 한국민족과 이민족과의 투쟁사, 즉 대외투쟁사였던 것이며, 내면적으로는 고유의 사상과 유학사상과의 투쟁사이기도 하다. 신채호는 외래사상의 종속성에서 벗어나 자아가 타자와의 관계에서 주체가 되어야 함을 강조하고 있다. 그래서 그는 자아와 타자의 관계성에서 우선적으로 자신의 정체성을 분명하게 드러내는 것이 중요하다고 본다. 그러나 我의 고유한 사고와 사회적 행동방식은 我의 그 자체에서 정해질 수 있는 것이 아니라 我와 非我的 상호투쟁에서 그 실체를 드러낼 수밖에 있다고 본다. 그래서 그는 非我が 없으면 또한 我의 주체적 자각이나 투쟁도 있을 수 없다고 본다. 그리고 我의 의미는 바로 非我와 투쟁해야 할 주체이기도 하지만, 또한 반드시 승리해야 할 主體라고 본다. 그래서 그는 조선의 민족 주체성을 확립하는 것이 무엇보다도 중요하지만, 궁극적으로 추구해야 하는 것은 非我와의 투쟁에서 승리해야 함에 둔다. 이와 같이 신채호는 역사 속에서의 한국민족의 자주성과 저항성을 해명함으로써 일제에 저항할 수 있는 민족의식을 고취시킬 수 있다고 본다.

15) 신채호 저, 이만렬 주석, 『주석 조선상고사』, 단재 신채호선생 기념사업회, 형설출판사, 1983, p.27.

신채호의 민족사학의 근본적인 목적은 조선의 我를 해명하기 위한 성격을 지닌다. 이러한 민족의식은 외래문화가 들어오기 이전의 상태에서 가장 잘 드러날 수 있다. 그래서 그는 「조선상고사」의 서술에서 민족정신을 고유사상인 朗家사상에서 찾고 있다. 그는 “화랑은 일시 신라 패흥의 원인이 될 뿐만 아니라 후세에 한문화가 발취하여 사대주의과의 사상과 언론이 사회의 인심, 풍속, 학술을 지배하여, 온 조선을 들어 지나화(중국화)하려는 판에, 또 이를 반강, 배척하여 조선이 조선이 되게 하여 온 자는 화랑이다. 그러므로 화랑의 역사를 모르고 조선사를 말하려는 함은 골을 빼고 그 사람의 정신을 찾음과 한 가지인 우책이다.”¹⁶⁾라고 하면서, 화랑이 조선의 정체성을 담보해 줄 뿐만 아니라 유교적 사대주의에 대항할 수 있는 사상으로 보고 있다.¹⁷⁾ 신채호는 朗家사상은 단군조선의 수두제전⇒부족국가시대의 민족제전(영고, 동맹, 무천, 소도 등)⇒고구려의 선배제도⇒신라의 화랑제도로 성장 발전해 왔다고 본다. 이 朗家가 종교제전의 원시종교성에서 벗어나 민족의 전통사상으로 구체적으로 제도화되어진 형태가 고구려의 선배제도와 신라 고유의 화랑제도로 보고 있다. 신채가 조선상고사 총론에서의 “심적 활동의 상태의 기록”은 바로 이러한 朗家和 외래사상의 투쟁사라고 할 수 있다.

그는 조선의 상고사를 朗家사상과 유학의 대립투쟁으로 해석하면서, 민족의식이 성할 때와 쇠할 때가 있다고 본다. 그는 그 유명한 <朝鮮歷史上 一天年來 第一大事件>에서 신라 진흥대왕은 유, 불, 양교가 평등으로 대우하면서 화랑은 삼교의 교지를 포함하는 것이라 하여 各教의 위에 두

16) 『丹齋申采浩全集』(上), 『朝鮮上古史』, 丹齋申采浩先生 紀念社業會, 1979, 형실출판사, p.225.

17) 신채호는 화랑을 國仙, 仙郎, 風流徒 風月徒 등으로 칭하였다. 『丹齋申采浩全集』, 『朝鮮史研究草』, <朝鮮歷史上 一千來 第一大事件>, p.104.

있으며 최치원도 또한 孺, 佛 양교에 출입하는 동시에 또한 화랑도의 대요를 섭렵함이 있었다고 보면서 화랑의 지위를 유교나 불교보다 상위에 두었다고 본다. 그러나 郎家は 고려 중엽까지는 그 맥을 잘 유지하다가 妙淸의 西京戰役의 역사적 대사건에서 國風派가 유학파에게 패하면서 조선의 역사는 사대적, 보수적, 속박적 사상인 유가사상에 몰락하게 되었다고 본다.¹⁸⁾ 그는 유교가 한국역사를 왜곡시키는 원인은 바로 당시의 역사투쟁에서 승리한 것이 주된 원인이기도 하지만, 또한 유학자체에 배타적인 성향을 지니고 있었기 때문으로 본다. 그는 유교는 “의관, 예악, 윤리, 명분, 등으로 그 교의 중심을 삼아 전도되는 곳에는 반드시 표면까지의 동화를 요구하며 타교를 배척함이 비상이 激烈하였다.”¹⁹⁾고 말하면서, 한국사가 유학 일변도로 기록된 것은 바로 유교의 사대주의적 성향 때문으로 본다. 신채호는 妙淸의 戰役사건을 한국의 천년의 역사에서 가장 중요한 사건으로 본다. 그래서 조선의 문화는 자각심과 자주성이 상실되어 지면서 유교의 존숭주의에 빠지게 되었다고 주장한다.

수백년래로 …… 考據에 善하며 摸倣에 善하여, 程子-云云커든 我道 운운하며, 退溪-云云커든 我道 云云하며, 栗谷-云云커든 我道 云云하여, 口가 我口 언만 惟 古人의 言만 是言하며, 腦가 我腦어언만 惟 古人의 思만 是思하여 未乃 我의 言語. 行動, 毛髮, 膚肉이 古人의 影子와 彷彿하면 士林이 稱曰 先生이라 하며, 후세에 尊曰 儒賢이라 하여, 第一等 奴隸資格을 成하면 第一得待遇를 得하나니, 嗚呼라.²⁰⁾

李朝 以來로 儒敎를 尊尙하여 五百年 동안이나 書籍은 四書五經이나 四書五經의 되풀이요, 學術은 心. 性. 理. 氣의 講論뿐이었나니, 이같이 單調로히

18) 위의 책(中), 『朝鮮史研究草』, 〈朝鮮歷史上一千年來 第一大事件〉, p.104.

19) 위의 책(中), p.106.

20) 『단체 신채호전집』, 단체선생기념사업회간, 1977, p.101.

進行되는 社會가 어디 있느냐.²¹⁾

신채호는 이조 오백년 동안 유교에 대한 고증과 모방 위주의 학문분 위기는 我를 상실하게 하였다고 본다. 朱子가 理라 하면 我도 따라 理라 하며, 朱子의 주장을 我의 주장으로 받아들였다. 이와 같이 유교적 역사관은 민족 자아를 해체해 버리고 그 자리에 非我를 세우게 되었다. 그래서 이조시대의 我는 非我를 위한 존재, 非我에 의해 규정되어진 존재로 전락하게 되었으며, 我가 我됨을 오히려 비아의 존재로 환원시켜 '非我的 我', '非我的 철학으로 전락하게 되었다. 그래서 이조유학자들은 자신의 생각과 행위를 부정하면서 단지 유교 성인의 말씀과 행위에 근거해 我를 맞추고자 노력하였다. 그래서 이러한 유교적 학문풍토에서 理. 氣. 心. 性 등의 非我的 철학에서 벗어나 주체적이고 창의적인 학풍을 내세우는 자는 바로 사문난적으로 간주되기도 하였다. 신채호가 앞에서 지적한 바와 같이 이러한 유학의 학문풍토는 분명히 노예적 풍조가 아닐 수 없다.

신채호는 다카하시 도루가 조선유학의 종속성의 문제를 타율적인 민족성에서 찾고 있는 것과는 달리, 한국사가 사대주의적 역사관에 왜곡되어지면서 민족의 고유성과 자주성이 상실되어졌다고 본다. 그래서 그가 고대사에 대해 특별히 관심을 가졌던 것은 한국고대사가 식민사관으로부터 가장 큰 피해를 받았던 데도 중요한 원인이 있겠지만, 사대주의적 역사관에 의해 사라진 낭가사상을 드러내고자 한 것이 주원인이 되었다고 볼 수 있다. 그가 유학을 직접적으로 거론하고 있지는 않지만 유학연구에 있어서 새로운 방향, 즉 유학이론 중심의 연구에서 연구자 주체 중심의 연구로 전환해야 한다는 입장은 한국유학 연구에 있어 매우 중요한

21) 신채호, 「문제없는 논문」, 『단체 신채호전집』, p.156.

공적이라 평가해 볼 수 있다.

신채호는 사대주의적 역사관이 조선이 멸망하게 된 원인이라 인식하고, 서구의 사회적 생존경쟁의 논리를 수용하면서 조선이 독립하고 생존하기 위해서는 민족사관을 확립하여 민족의식을 고취시키는 것에 있다고 보았다. 그러나 그의 민족사관은 국수주의를 표방하면서, 타민족의 이익과 권리를 무시하는 경향을 지니고 있다. 실제로 그는 「대한매일신보」, 1909년 12월 16일에서는 “일본인과 서양인의 물건만 훔쳤다”라고 하여 변명했던 한 도둑을 “동포를 사랑할 줄 아는 애국자”라고 옹호하면서 “자국을 위해 타국을 도둑질하는 사람은 도둑이 아닌 세계의 영웅”이라 칭하기도 하였다.²²⁾ 신채호가 여기서 ‘도둑질’이란 “우리 민족을 위해서 우리 민족의 적대 민족을 해하는 각종 경쟁 행위”를 옹호하면서, “우리 가족인 민족의 생존과 번영”만을 내세우는 윤리로 삼았다.²³⁾ 이러한 신채호의 국수주의는 비록 일제 식민지 상황에서 조선의 독립을 위한 국가의 독립과 번영이 그 무엇보다도 중요한 가치로 간주될 수도 있겠지만, 타민족과 사상을 투쟁관계로만 간주하면서, 민족과 민족 간의 상호 교류와 작용에 관해서는 분명히 등한시하였다. 이러한 점은 바로 ‘한국적 유교’에 있어서 한국적 특수성만을 강조하고, 유학이 한국문화사에 끼친 영향을 등한시 하였다는 점을 그 한계성으로 지적할 수 있다.

22) 『단재신채호전집』, 단재신채호전집편집위원회 엮음, 독립기념관, 제6권, 2008, p. 533.

23) 박노자, 「1900년대 초반 신채호 민족 개념의 계보와 동아시아적 맥락」, 『순천향 인문과학논총』, 제25집, 순천향대학교, 2010, p.113.

4. 정인보 '얼'사관과 유학의 결합으로서 '얼儒學'

단재 신채호는 유학적 역사관을 비판하고 그 자리에 민족사관을 확립하였다. 그의 민족사관은 외래사상을 수용할 때 그 주체가 우선시되어야 하며, 그 실체가 무엇인가를 천착하면서 유학에 대해서는 다소 비판적인 입장을 취하였다. 이에 반해 정인보는 단재호의 민족사관을 계승하면서도 유학을 적극적으로 수용한다. 이는 국학에서 정인보를 민족사학자이자 근대 양명학 연구자로 소개하고 있음에서도 알 수 있다.

정인보는 少論계 명문 집안에서 태어나 18세 때 蘭谷 李建芳의 문하에서 양명학을 수학하였다. 이견방은 강화에서 양명학을 강학하던 하곡 정제두의 강화학을 계승 발전시킨 학자이다. 강화학파의 많은 학자들은 역사서술에 있어서 實心實學에 초점을 맞추었고, 그 대상에도 초기에 중국을 다루다가 갈수록 조선에 관심을 가졌으며, 강화학파인 후예인 이광사는 조선의 음운 체계가 중국의 음운체계와 다른 점에 착안하여 우리의 실정에 맞는 음운론을 제기하기도 하였다. 이견방은 강화학의 200년의 마지막 장식을 위당에게 맡기고자 하였다. 그래서 정인보는 강화학파의 학문정신을 계승하여 현실적 토대, 즉 민족주체의 관점에서 유학 연구를 천착하였다.

정인보는 일제에 국권을 빼앗긴 현실상황의 모순을 직시하면서 당시의 모순이 조선문화와 일제문화의 사이의 문제만이 아니라 조선문화와 중국문화 사이의 모순에 있다고 판단하였다. 그는 조선이 일본에 예속된 원인을 외래문화를 수용하는 태도에서 찾고자 하였다. 한민족은 고려 후기부터 중국문화의 침식을 받기 시작하면서, 조선시대에 이르러 성리학자들에 의해 본격적으로 종속되게 되었다고 본다. 그는 『양명학연론』〈글을 쓰게 된 까닭〉에서 다음과 같이 적고 있다.

조선 수 백년 간 학문으로는 오직 유학뿐이여, 유학으로는 오로지 주자학(朱子學)만을 신봉하였으되, 신봉의 폐단은 대개 두 갈래로 나뉘었다. 하나는 그 학설을 배워서 자신과 가족의 편이나 도모하려는 '사영파(私榮派)'요, 또 다른 하나는 그 학설을 배워서 중화(中華)의 문화로 이 나라를 뒤덮어버리려는 '존화파(尊華派)'이다. 그러므로 평생을 몰두하여 심성(心性)을 강론하였지만 실제적인 마음(實心)과는 얼리볼 생각이 적었고, 한 세상을 뒤흔들듯 도의(道義)를 표방하되 자신밖에는 보이는 그 무엇도 없었다.(중략) 그러므로 수백 년 간 조선인의 실심(實心)과 실행(實行)은 학문영역 이외에 구차스럽게 간간이 잔존하였을 뿐이요, 온 세상에 가득한 것은 오직 가행(假行)이요 虛學이다.²⁴⁾

정인보는 조선성리학자는 소중화적 수용방식을 지향하는 존중화파와 성리학을 이용하여 개인이나 집단의 이익만을 추구하는 사영학파에 의해서 진행되었다고 보았다. 이들은 모두 실심이 없어 평생 心性을 강론하고 道義를 표방하면서 자신의 인격완성에만 집착하였을 뿐 실제적인 마음(주체성)에 대해서는 그다지 관심이 없었다고 지적한다. 그래서 그들의 학문은 진실된 마음에서 우러나온 것이 아니라 거짓과 허위의 마음의 표현일 뿐 이라고 비판한다. 이러한 외래문화의 맹목적인 접근방식은 중국 성리학에서 뿐만 아니라 당시의 서양문화의 수용태도에서도 동일하다고 지적한다.

영국의 어느 학자, 프랑스의 어느 대가, 독일의 어느 박사, 러시아의 어느 동무의 말과 학설에 비추어 볼 때는 그렇지 않다. 꼭 이래야 옳고, 꼭 저렇게는 아니하여야겠다. 이 마음이야 그까짓 것 우스운 것이지만 저 말씀이야 세계적인 대학문이다. 이렇게 생각한 까닭에 자신의 실심을 죽이고서 다른 사람의 허설을 살린다.²⁵⁾

24) 정인보 지음, 홍원식 해설, 『양명학 연론』, 계명대학교출판부, 2004, p.9.

25) 정인보 지음, 위의 책, p.12.

정인보는 조선의 지식인이 외래의 학문이기만 하면 큰 학문이라 찬탄하는 태도를 개탄하며, 이러한 잘못된 태도는 바로 虛心과 假心이자 참되게 학문하는 태도(實心)는 아니라고 본다. 그래서 그는 자신이 양명학을 연구한다고 해서 양명학자이거나 아니거나 하는 물음 자체가 중요한 문제는 아니라고 본다. 이는 바로 정인보가 양명학 자체가 중요한 것이 아니라 그것을 연구하는 주체가 더욱 중요하다고 본다는 의미이다.²⁶⁾ 그래서 그는 實心을 외부에 있는 지식이나 학과의식에 집착하는 마음이 아니라 구체적인 환경에 대응하는 주체성으로서 해석하고 있다. 그래서 그는 『양명학연론』을 쓰게 된 배경은 바로 조선인들이 주체의식을 고취시키기 위한 것에 있음을 밝히고 있다.

그의 주체성의 확립은 단재 신채호가 말한 '我'와 동일한 문제의식에서 제기된 것이다. 그는 민족적 '我'를 양명의 양지에 근거해서 논의하고자 하였다. 그에게서 양지는 양명의 선협적인 도덕적 자아로 이해하기 보다는 조선의 민족정신으로 해석될 수 있다. 그래서 홍이섭은 "일찍이 『양명학연론』은 陽明의 知行合一 정신을 통하여 식민지 한국에 어떤 정신을 불러일으키려고 했다"²⁷⁾고 말하면서, 여기서 어떤 정신이란 주체적인 민족정신이라고 규정할 수 있다고 보았다. 그래서 정인보에게서 실심은 공리주의 (현실에 호응하는 자아)와 주체성(민족적 자아)으로 볼 수 있다. 또한 김용섭은 이러한 위당의 양명학 연구는 역사학자로서 대성할 수 있는 철학적 토대를 마련하였다고 평가하기도 하였다.²⁸⁾

정인보는 양명학 연구를 통해 민족주체성에 대한 철학적 토대를 확립

26) 정인보 지음, 위의 책, p.176.

27) 홍이섭, 「위당 정인보」, 『한국사의 방법』, 탐 구당, 1968, pp.318-319.

28) 김용섭, 『우리나라 근대역사학의 발달-1930. 40년대의 민족사학』, 『문학과 지성』, 1971년 여름호, p 252.

하고, 이러한 토대 위에서 신채호의 민족사관을 계승하여 조선의 정신사를 서술하고자 하였다. 정인보는 1935년 동아일보의 청탁으로 <오천년간 조선의 얼>을 발표하면서 역사연구에 전념하게 된다. 그리고 그해 8월 동아시문에 연재되었던 글들을 모아 해방 이후 『조선사연구』上下권을 간행하였다. 정인보는 역사저술을 하게 된 동기를 다음과 같이 밝히고 있다.

나는 역사를 연구하던 사람이 아니다. 어렸을 때부터 내 본생 선인이 늘 말씀하시기를, “너 우리 나라 사책 잘 보아 두어라! 남의 것은 공부하면서 내 일은 너무 모르더라고 하였건만 딴 노릇에 팔려 많은 세월을 녹이었다. 그러다가 어느 해인가 일인들이 조선고적도보란 첫 책을 낸 것을 보니, 그 속장 2.3엽을 넘기기 전에 벌써 ‘분’ 한마디가 나타나므로, ‘이것 그냥 내 버려 둘 수 없구나’하였고, 일인학자의 조선사에 대한 고증이 저의 식민정책과 얼마나 긴밀한 관계가 있는 것을 깊이 알아 ‘언제든지 깡그리 부수어 버리리라’하였다. 그 뒤 신단체의 조선사연구초가 들어와 그 안식을 탄복하는 일면에 역내에 푹푹 돌아다니는 종종의 출판물씩 한심스럽게 여겼으나 모두 한 때의 생각이었을 따름이요, 제법 국사연구에 손을 대어 본 바 아니었다. 갈수록 세고(世故) 점점 다단(多端)한지라 민족적 정신이 여러 가지로 흐리어지는 데다 전으로는 오래 내려오던 선민(先民)의 방향이 끊인 지 오래요, 후(後)로는 자기를 너무 모르는 분들이 적(敵)의 춤에 마주 장고를 쳐 마음속의 영토나마 나날이 말리어 가는 때라, 비리비리한 한인(恨人)의 고분(孤憤)을 무엇으로 헤칠 길이 없었다.²⁹⁾

정인보는 “나는 국사를 연구하던 사람이 아니라”라고 말한다. 실제로 정인보는 「오천년의 조선의 얼」을 발표하기 바로 직전이 1933년에 『양명학연론』을 출판하는 등 조선사 연구를 게재하기 이전에는 사학 연구보다는 유학 연구에 집중하였다. 그런 와중에 일제 식민사관의 분개와 신채호의 민족사관에 깊은 영향을 받게 되면서 조선사 연구에 전념하게 되

29) 정인보, 『조선사연구』(하), 서울신문사, 1947, pp.361-362.

었다.

그는 <오천년의 조선의 열>에서 “제(자기)가 남이 아닌 것과 남이 제
가 아닌 것을 어떻게 아는가? 그것은 무엇을 한다 하면 저로서 하고 무
엇을 아니한다 하면 저로 아니하여야 제가 저를 가지고 있다고 할 수 있
는 것이다. 그러므로 저는 저로서가 바로 일인 것이다.”³⁰⁾ 라고 밝히는
것에서 알 수 있듯이, 정인보는 단재의 민족사관을 계승하여 열의 역사
관을 제시하였다. 그러나 불행하게도 <오천년간의 조선의 열>은 원래의
의도와는 달리 일제의 탄압으로 인해 고조선에서 삼국시대에 이르는 역
사를 기술하는데 그치게 되었지만, 민족사라는 주체적인 입장에서 한국
사의 정신적 이해의 체계화에 새로운 토대를 마련하였다고 평가되고 있
다.³¹⁾

정인보는 열을 다음과 같이 설명하고 있다. “우리는 무엇을 가지고 보
는가? 눈으로. 무엇을 가지고 듣는가? 귀로. 무엇을 가지고 맡는가? 코
로. 무엇을 가지고 먹는가? 입으로. 무엇을 가지고 다니고 무엇을 가지
고 들고 쥐는가? 발로 손으로, 그러나 손이 있으나 쥐지 아니하고 발이
있지만 가지 않는 것은 무엇인가? 여기서 열을 생각하게 되는 것이다”³²⁾
정인보는 열을 육체와 구별되어진 한민족의 정신으로 보고 있다. 이러한
한민족 정신은 중국과 일본과도 다르며 한국인의 오천년의 역사 동안 전
해 내려오면서 한국인의 의식세계를 지배해 왔다고 보았다. 그는 “학문은
열이 아니면 헛것이 되고 예교가 열이 아니면 빈 탈이 되고 문장이 열이
아니면 달(達)할 것이 없고 역사가 열이 아니면 박힐 데가 없다. 무엇이
나 아니 그런 것이 없다.”³³⁾ 라고 하면서, 열이 바로 조선 문화의 정체

30) 박성수편역, 『정인보의 조선사연구』, 서원, 2000, p.18.

31) 김용섭, 『우리나 근대역사학의 발달-1930.40년대의 민족사학』, pp.252-253 .

32) 박성수편역, 『정인보의 조선사연구』, 서원, 2000, p.17.

성으로 보고 있는 이상, 이 얼을 벗어난 학문, 역사, 문장, 역사 등은 더 이상 '조선적'인 것이라고 할 수 없다고 본다. 그래서 그는 조선에서의 학문, 예교, 문장, 역사 등은 모두 이러한 얼을 중심으로 전개되어야 한다고 본다.

그는 조선상고사에서 얼의 기원을 단군에서 찾고 있다. 그는 단군조선이 5천년 조선의 얼의 뿌리이고 원류로 기술하고 있다. 그는 단군조선을 고대종교요 우리 민족의 고유의 종교문화로 보고 있으며, 단군교의를 흥익인간으로 보고 있다. 그의 조선사 연구는 단순한 단군연구가 아니라 단군문화의 역사이며, 얼의 역사 연구이다. 그는 단군문화사를 서술하기 위해서는 실증자료에 한계성을 느끼고 '書俗一團'의 방법으로 서술하고자 하였다.³⁴⁾ 즉, 단순한 문헌고증학이 아니라 문헌에는 나타나지 않는 민속학적 자료를 함께 연구방법으로 사용하였으며, 이러한 민속학적 방법에 의해 상고사의 부족한 자료를 보완하고자 하였다. 그는 "삼국유사가 현존한 문헌으로는 가장 오랜 것이라 하여 이를 가지고 단군에 관한 전거를 삼으나, 이 기록이 없다 할지라도 우리의 시조가 단군이 실은 父詔母戒之, 興與相承함이 조선인으로서는 뉘집에나 누구나 다 그런 것임에, 언제나 뚜렷한 일이다."³⁵⁾라고 하여, 그 단군의 얼은 조선인의 생활방식이나 습관, 언어 등으로 전해지고 있으며, 이 또한 살아있는 중요한 자료가 된다고 보았다.

그래서 정인보는 조선 민족의 원동력은 바로 얼에 있으며, 그래서 한국사의 연구 또한 이러한 민족혼을 탐색하는 것 이외의 다른 아니라고

33) 정인보. 「오천년간 조선의 얼-序」, 『韓國近代名著論說集』, 『新東亞』, 1966 1월호 별책부록, p.158.

34) 박성수. 「위당 정인보의 단군문화론」, 『동양학』 18집, 단국대학교 동양학연구소, 1988, p.212 참조.

35) 정인보. 「조선사연구」 (상), 서울신문사, 1947, p.47.

본다. 그래서 열과 관계없는 어떠한 실증자료도 한국사의 자료가 될 수 없다고 본다. 그는 열사관에 근거해 일제 식민세력의 실증사학을 비판한다. 실증사학은 랑케류의 역사이론에 근거해서 주관적인 판단 없이 역사적 사실을 원래 있는 그대로 기술해야 한다는 점을 강조하는 역사방법이다. 일제 식민세력은 이러한 실증적 방법으로 조선사를 연구하여 조선민족성을 왜곡하면서 조선통치의 정당성을 드러내고자 하였지만, 이러한 실증적 방법론에서는 단지 조선의 외형적인 형태만을 해명할 수 있을 뿐이며, 열과 같은 추상적인 정신은 당연히 연구 대상에서 배제되었다고 본다. 그래서 정인보의 역사인식은 일제 식민사관에 매몰되지 않으면서 민족혼을 최대한 부각시키는데 있어 성공적이라고 평가할 수 있다.

우리가 우리의 역사를 귀하다 함은 그 가지나 잎 그리고 그 행목을 가지고 하는 말은 아니다. 더 나아가 역사의 사적에 가치가 없는 것은 아니로되, 단지 그것만으로 귀하다 할 수 없을 것이다. 이 사적의 줄기와 가지가 뻗어 나가다가 열의 섬광이 번쩍이는 것을 볼 수 있으며, 그것이 또 역사의 속으로 계속 이어지는 것을 알 수 있을 것이다. 이것이야말로 역사 속에 이어져 오던 열이 역사의 곁인 사적에 투영된 것이다. 그러므로 사적의 줄기를 규명하려면 열의 큰 줄기를 찾아야 하는 것이다. 열을 제쳐두고 사적의 규명에만 열중하는 것은 無爲의 규명이다.³⁶⁾

정인보는 역사는 단순하게 눈에 보이는 사건의 역사가 아니라 열(정신)의 역사라고 본다. 그래서 그는 조선의 정체성은 열에 있으며, 모든 행위에서 열이 표현되어지고 드러나는 것으로 본다. 그래서 역사란 그 기층의 문화의 외면적 표현일 뿐이고, 그 밑에는 변함없는 문화적 바탕으로서 열이 존재한다. 그래서 그가 말한 열은 “조선인의 잔재가 아니라

36) 박성수 편역, 『정인보의 조선사연구』, 서원, 2000, p.176.

역사의 물줄기로서 조선인의 머리와 심성에 면면히 흘러오면서”³⁷⁾ 다양한 방식과 형태를 통해 조선민족의 정신을 드러내고 있다. 그래서 그의 조선역사는 조선문화와 동일하다고 볼 수 있다. “그는 역사의 실체, 역사의 원동력, 역사의 역동성을 결정하는 힘으로서의 문화를 상정하고 그것을 얼이라 칭하였다.”고 말한다.³⁸⁾ 그래서 얼은 일종의 민족성(ethos) 또는 민족적 지혜이며, 민족적 지혜의 전개과정이 바로 조선의 오천년의 역사이다.

그가 말한 얼의 역사는 신채호와 같은 我와 非我的 투쟁사가 아니라 외래문화를 수용하여 자신 안에 포섭시켜 나가는 역사로 본다. 그래서 정인보는 조선민족의 주체는 바로 단군문화이며, 이러한 단군문화는 고조선 이후에 불교, 도교, 유교 등 외래문화가 수용되면서 불교, 도교, 유교 등의 다양한 옷을 입게 되었다고 본다. 그래서 조선의 얼은 불교나 유교에서 오는 얼이 아니며, 오히려 외래사상인 유교, 불교, 도교마저도 얼의 표현에 불과하다고 본다. 그래서 그는 「조선불교의 정신문제」라는 논설에서 “누구나 조선의 고문화를 생각할 때 조선불교의 공적을 잊지 못할 것이다. 그러나 조선의 불교는 중국의 불교와 달리 조선의 참다운 정신에서 우러나오는 불교라야 할 것이다.”³⁹⁾라고 하면서, 얼의 정신을 포함하고 있는 불교만이 ‘한국적 불교’가 될 수 있다고 본다. 이러한 주장은 유교에도 그대로 적용될 수 있다. 즉, 얼이 유교의 본질적인 내용이라면, 유교는 얼을 표현하는 형식이며, 이 양자가 결합되어져 ‘한국적 유교’, 즉 ‘얼의 유교’라 할 수 있다.

37) 김광역, 「일제시기 토착지식인의 민족문화 인식의 틀」, 『비교문화연구』, 서울대학교 비교문화연구소, 1998, p.100.

38) 김광역, 같은 곳.

39) 박성수 편역, 같은 책, pp.172-173.

정인보가 조선사 연구를 통해 조선의 마음, 즉 얼을 강조하고 있다는 점에서 신채호의 민족사관을 어느 정도 계승하고 있다. 하지만 신채호가 我(민족)와 非我(유학)의 관계를 대립투쟁의 역사로 보면서 양자가 결합될 수 있는 가능성을 배제시켰다면, 정인보는 오히려 양자의 관계를 본질과 형식의 관계로 설정하고 양자를 결합시키고자 하였다. 그의 사상에서 『양명학연론』의 구성과 내용만으로 보면 양명학으로 분류할 수 있지만, 실제로 그 정신은 단지 민족혼의 표현에 불과하다. 즉, 조선의 얼이 양명의 옷을 입고 드러났을 뿐이다. 그래서 정인보는 양명학의 이론적 틀을 통해서 조선의 민족혼을 담고, 그 토대 위에서 한국사를 서술하고자 하였다. 이러한 정인보의 유학에 대한 접근방법은 조선성리학자와 상반된다. 조선 성리학자들은 성리학을 '本'으로 보고, 이를 실현되는 토대로서의 조선을 '末'로 설정하였다면, 정인보는 조선의 민족성을 '본체', '근본'으로 보고, 양명학을 조선의 민족혼을 드러내는 '작용' 또는 '말단'으로 보고 있다. 이러한 정인보의 유학관은 분명 조선성리학이 중국유학 중심에서 접근하고 있는 것과는 달리 한국중심에서 유학에 접근하고 있음을 알 수 있다. 이러한 그의 유학연구는 조선성리학에서 한국유학으로 전환하고 있음을 알 수 있다. 그래서 조선성리학은 유학(보편)의 한국화(특수)라고 한다면, 정인보의 유학함은 바로 민족성이 바로 보편이 되고 유학은 그 민족정신을 드러내는 하나의 사상(특수성)으로만 이해될 수 있다. 이런 의미에서 볼 때 정인보의 유학을 연구하는 방법을 '한국적 유교', 또는 '열유교'로 명명할 수 있다.

5. 나오는 말: 정인보 ‘일儒學’의 비판적 계승

일제강점기 민족담론과 유학의 관계성을 중심으로 ‘한국적 유교’의 가능성을 모색해 보았다. 민족담론은 식민지 상황과 근대문화의 유입이 맞물리면서 발생하였다. 그 당시의 민족담론은 유학에 대한 새로운 인식의 변화를 요구하게 하였다. 신채호는 민족의식을 고취시키기 위해 유교에 대해 비판적인 입장을 취하였다면, 정인보는 유학을 부정하기 보다는 민족주체 안에 유학을 포섭하는 방식을 취하였다. 그래서 그는 전통주자학에서의 유교를 體로 보고 현실적 환경을 用으로 보는 방식에서 민족성을 體(本)로 보고, 유학을 用(末)으로 방식으로 전도시키고 있다. 그러나 그가 타자를 민족중심에 의해서 해석하고 재단해 버린다는 점에서는 여전히 국수주의적 경향을 띄고 있다고 평가할 수 있다. 이러한 해석방법으로 한국유학의 특수성은 분명하게 부각시킬 수 있겠지만, 한국사에서 조선성리학을 배제시키는 결과를 초래하게 된다. 그러나 조선성리학은 그의 비판과 같이 부정적인 요소가 있기는 하지만 긍정적인 작용 또한 존재한다. 일찍이 현상윤 선생은 유학사상이 한국인에게 미친 영향을 논하면서 “조선민족은 이 유학으로 인하여 그 사상이 변하여지고, 그 민족적 성격이 바뀌면서 우리나라 사람들의 삶과 사상체계 전반에 걸쳐 막대한 영향을 끼쳤다.”⁴⁰⁾라고 주장한 적이 있다. 실제로 유학이 조선에 유입된 이래로 한국인의 삶의 전반에 중요한 역할을 한 것도 사실이다. 일제강점기 조선의 민족성을 연구한 안확은 『조선인의 민족성』에는 조선의 민족성으로 조상을 숭배함, 예절을 중시함, 조직적인 정신이 발달함, 순후하고 다정한 성품, 평화를 좋아하고 낙천적인 기질을 보임, 인도와 정의에 따라 행동함 등의 특성을 열거한다. 즉 그는 도덕적이고 윤리적 차원

40) 현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 1986, p.4

에서 조선인인 뛰어난 민족성을 지니고 있다고 주장하였다.⁴¹⁾ 또한 현대 한국인의 의식세계에는 '孝悌', '忠信', '三綱五倫', '仁義禮智', '修身', '齊家' '전통의 신뢰준수', '性善說'에 대한 신념" 등의 유학적 가치덕목이 존재하는 것도 사실이다. 그래서 유학이 한국에 유입되면서 한국인의 도덕의식을 고취시켰다는 사실은 결코 부정될 수 없다. 그래서 한국사에서 조선 성리학을 부정할 수는 없으며, 부정할 경우는 한국사는 단절되어진 역사가 된다.

조선사 연구는 신채호와 같이 유교와 민족사 간의 대립투쟁이 아니라 상호작용의 관점에서 접근해 볼 필요가 있다. 모든 민족은 그 자체로 완전할 수 없다. 각자 고유한 문화적 맥락에서 형성되었기 때문에 그 나름대로의 가치 또한 제한적이고 상대적일 수밖에 없다. 어떤 민족이든 절대적인 민족이 될 수는 없으며, 민족성은 동전의 양면과 같아서 우수성이 부각되면, 그와 동시에 한계성도 또한 부각될 수밖에 없다. 한민족도 또한 우수성만이 아니라 그 한계성 또한 존재한다. 그래서 조선민족의 한계성을 극복하기 위해 유교를 비롯한 외래사상 또한 수용하였다고 볼 수 있으며, 이러한 수용과정에서 유학 또한 그 내용을 더욱 심화시킬 수 있었다고 평가해 볼 수 있다. 그래서 한국적 유학은 조선민족성과 유교의 상호문화철학적 지평 위에서 재해석할 필요가 있다.

상호문화철학은 해석자가 발 딛고 있는 '바로 여기'에서 출발해야 한다. 해석자가 살아가고 있는 시대는 전통과 현대, 그리고 민족과 유학의 이중가치가 교차지점에 놓여 있다. 한국유학 내부에서 볼 때 한국유학을 규정하는 실체가 그 이전부터 독립적으로 존재한 것이 아니라 그 안에 다양한 지평들이 상호관계를 맺으며, 차이와 융합을 유지하고 있는 해석

41) 이선이·이준태, 「근대 초 조선민족성 담론의 형성 배경과 논의 방식」, 『비교한국학』 18집, 국제비교한국학회, p.279

학적 공동체라고 할 수 있다. 그래서 한국유학 내부에 있어서 민족성과 유교는 상이한 가치를 추구하고 있기는 하지만 하나의 해석적 지평위에 놓여 있는 '이해공동체'라고 할 수 있다. 그래서 한국유학은 우선적으로 유교와 민족성이 어떠한 상호작용을 통해 현재의 한국문화를 창출하였는지를 살펴 볼 필요가 있다.⁴²⁾ 그렇다면 한국유학의 주체는 누구인가?

그래서 정인보의 열사관은 유교적 사관에 대응하여 민족혼을 고취시키기 위한 것이었다. 그러나 그의 정신사학은 심한 정신주의적 경향이라고 비판받고 있다.⁴³⁾ 그래서 정인보의 열사상은 시대성, 역사성, 현실성을 떠나 있는 하나의 추상적인 민족성에 불과하다. 실제로 한국문화를 실증적 관점에서 탐색해 보면 한국문화는 결코 단군문화만으로 이야기할 수 없으며, 유학만으로도 말할 수 없다. 그래서 한국의 민족정신은 유교와 민족성 그리고 불교 등 다양한 문화가 결합되어져 형성된 문화심리이다. 문화심리는 다양한 방식과 형태를 통해 사람들의 지식, 도덕, 인식, 행동 등의 생활세계에 직접적인 영향을 주거나 때로는 지배하면서 어떤 결정적인 역할을 하는 구조가 된다. 그래서 문화심리는 민족적 지혜라고 할 수 있다. 여기서 말하는 '지혜'란 단순한 철학적 지혜를 말하는 것이 아니라 민족이 내면에 간직하고 있는 문화심리를 포함한다. 이와 같이 한국인의 민족적 지혜는 결코 단일한 문화형태가 아니라 여러 문화형태가 상호작용하며 융합되어진 형태로 이해되어야 한다. 그래서 이러한 문화심리구조가 한번 형성되어졌다고 해서 영원히 불변하는 어떤 선형적인 존재가 아니라 항상 외부의 영향에서 변하는 과정 가운데 있는 창조원칙

42) 이에 대해서 권상우, 「한국 문화심리에서의 한국적 유학 모색 -巫敎와 儒敎의 융합을 중심으로」, 『남도문화연구』 제19집, 순천대학교 지리산문화연구원 남도문화연구소, 2010.12 참조

43) 최영성, 「日帝時期 反植民史學의 展開」, 『한국사상과 문화』 9집, 한국사상문화학회, 2000, p.132

이라 할 수 있다. 그래서 문화심리는 특정한 형태의 '구조'가 아니라 끊임 없이 '형성되어지는 과정'이다.⁴⁴⁾ 그래서 이런 문화심리는 과거, 현재 그리고 미래를 이어주는 문화생명체라고 할 수 있다. 그래서 오랜 역사를 걸치면서 단군문화와 외래문화가 융합되어진 문화심리가 바로 한국문화의 정체성으로 파악할 수 있다. 그래서 한국의 고유한 문화심리는 그 속성이 다른 민족과 구별되어지는 고유성, 또한 과거에도 존재하고 지금도 존재하며, 현재를 살아가고 있는 대중들이 공유하고 이념, 또는 성격을 형성하게 되었다. 그래서 한국에서 철학함이란 '지금 여기'의 문화심리에 토대를 두고 한국인의 문화심리의 장·단점을 파악하고, 장점을 계승하고 단점을 극복할 수 있는 문화 또는 사상과의 수용과 융합을 통해 더 완전한 문화심리를 구성할 수 있도록 해야 한다.

그래서 우선적으로 이러한 한국인의 문화심리가 형성되어진 과정을 추적해야 한다. 즉 한국인의 문화심리는 고유사상과 유교가 결합되어진 문화생명체이며, 결코 양자를 분리할 수 없다. 그러나 양자는 처음부터 하나가 아니라 한국의 민족성과 유학이 결합되어진 형태이다. 그러면 우선적으로 한국의 고유사상과 유학이 결합되어지는 과정을 추적해 볼 필요가 있다. 그 서술 방식은 민족성의 관점에서 유학을 해석하여 민족의 정체성을 확보해야 한다. 이와 같을 때 한국의 유학은 중국과 일본과 구별되어지는 특징을 규명해 낼 수 있을 것으로 보인다. 그리고 유교의 관점에서 민족성에 접근함으로써, 유교의 긍정적인 측면을 부각시키면서 한국의 민족성이 지닌 한계를 어떻게 극복하였는가를 중심으로 논의해야 할 필요가 있다. 이렇게 해서 결합되어진 문화심리가 바로 한국의 유교이며, 현재 한국인의 모습이다. 이러한 문화심리 안에는 단군문화도 있으

44) 정병석, 「이택후의 문화심리 구조와 실용이성」, 『철학논총』, 55집, 세한철학회, 2009, p.47.

며, 주자의 모습, 양명의 모습, 나아가 부처님의 모습, 예수의 모습이 투영되어 있다고 볼 수 있다. 이렇게 형성되어진 한국철학은 또한 그 자체로 완성되어지는 것이 아니라 지금도 또 다른 사상과 결합하여 새로운 상을 형성해야 한다. 즉, 또 다른 외래사상과 대화를 통해 그 지평을 넓혀나가야 한다. 이런 상호작용의 지평에서 새로운 한국의 인간상을 형성해 나갈 수 있다.

【참고문헌】

- 타카하시 도루. 조남호 역, 『조선의 이해』, 소나무, 1999.
- _____. 이형성 편역, 『다카하시도루의 조선유학사-일제 황국사관의 빛과 그림자』, 예문서원, 2001.
- 박성수 편역, 『정인보의 조선사연구』, 서원, 2000.
- 신채호, 『단재신채호전집』, 형설출판사, 1979
- 신채호 저, 이만렬 주석, 『주석 조선상고사』, 단재 신채호선생 기념사업회, 형설출판사, 1983.
- 정인보, 『담원정인보전집』, 연세대학교출판부, 1979.
- 정인보, 『조선사연구』, 서울신문사, 1947.
- 정인보 지음. 홍원식 해설, 『양명학 연론』, 계명대학교출판부, 2004.
- 신윤환 · 이한우, 『동아시아의 한류』, 전예원, 2006.
- 신일철, 『신채호의 역사사상연구』, 고려대학교출판부, 1981.
- 손진태, 『한국 민족문화의 연구』, 「自序」, 『손진태선생전집』 券2, 태학사, 1981.
- 현상윤, 『조선유학사』, 현음사, 1986.
- 홍이섭, 「위당 정인보」, 『한국사의 방법』, 탐구당, 1968.
- 권상우, 「한국 문화심리에서의 한국적 유학 모색 - 巫敎와 儒敎의 융합을 중심으로」, 『남도문화연구』 제19집, 순천대학교 지리산문화연구원 남도문화연구소, 2010.
- 권상우, 「풍류사상과 한류의 정체성」, 『동서철학연구』43집, 동서철학회, 2007.

- 김광익, 「일제시기 토착지식인의 민족문화 인식의 틀」, 『비교문화연구』제4호, 서울대학교 비교문화연구소, 1998.
- 김기주, 「다카하시 도루 조선유학관의 의의와 특징」, 『동양철학연구』 제43집, 동양철학연구회, 2003.
- 김용섭, 『우리나라 근대역사학의 발달-1930. 40년대의 민족사학』, 『문학과 지성』, 1971년 여름호.
- 김정배, 「단재 신채호의 사론과 불교」, 『단재 신채호선생 탄생100주년 기념논집』, 1980.
- 박노자, 「1900년대 초반 신채호 민족 개념의 계보와 동아시아적 맥락」, 『순천향 인문과학논총』, 제25집, 순천향대학교, 2010.
- 박성수, 「위당 정인보의 단군문화론」, 『동양학』 18집, 단국대학교 동양학연구소, 1988.
- 윤사순, 「단재의 유교관」, 『단재 신채호선생 탄생100주년 기념논집』, 1980.
- 윤사순, 「고교형의 한국유학관 검토」, 『한국학』제12집, 대신아카데미 한국학연구소, 1976.
- 이선이·이준태, 「근대 초 조선민족성 담론의 형성 배경과 논의 방식」, 『비교한국학』18집, 국제비교한국학회, 2010.
- 이하배, 「다카하시 도루의 조선유학 읽기 비판」, 『동양사회사상』제10집, 동양사회사상학회, 2004.
- 정병석, 「이택후의 문화심리 구조와 실용이성」, 『철학논총』, 55집, 새한철학회, 2009.
- 최영성, 「日帝時期 反植民史學의 展開」, 『한국사상과 문화』9집, 한국사상문화학회, 2000.
- 최영성, 「다카하시 도루의 한국 유학관 연구」, 이형성 편역, 『다카하시 도루의 조선유학사』, 예문서원, 2001.

中文摘要

日帝強占期通過關於民族性與儒學的談論來試探韓國的儒學(일儒學)

- 以高橋亨·申采浩·鄭寅普爲中心 -

權相佑

本文是通過在日本強占期關於民族性與儒學的談論來試探韓國的儒學¹，這時日本官方學者，爲了證明朝鮮統治的正當性和合法性，他們主張朝鮮的民族性是缺乏了主體性的後進民族。特別是高橋亨通過研究朝鮮性理學而主張朝鮮民族是缺乏了創意性和自主性的民族。但是民族主義知識人申采浩有和高橋亨的不同，從民族史觀的觀點批判儒學的史官。鄭寅普結合了高橋亨的民族性批判和申采浩的儒家批判而確立‘일儒學’。‘일儒學’是結合韓國人的精神和儒學思想。就是說民族性成爲是儒學的體，儒學思想成爲是韓國民族性的用。最後著者批判鄭寅普的일儒學，而提示了從文化心來探討韓國的儒學的看法。

關鍵語

現代新儒學，擺脫近代，理論框架，近代文明，統一體的世界觀，有機體的宇宙論，理氣論，陰陽論

▪ 논문투고일 : 2010.12.30 심사완료일 : 2011.1.27 게재결정일 : 2011.2.1