

2019년 한국동양정치사상사학회 동계학술회의

근대 동아시아의 서구사상 요소 수용과 변용

일시 : 2019년 1월 12일(토) 13:30-17:40

장소 : 서울사이버대학교 교수연구동 105호



주최 : 한국동양정치사상사학회

협찬 :  서울사이버대학교 한국어문화학과

모시는 말씀

한국동양정치사상사학회 회원 선생님들께

그간 평안하셨습니까?

어느덧 2019년 새해가 밝았습니다.

우리 한국동양정치사상사학회는 2018년 한해의 일정을 모두 마무리하고 이를 총 정리하는 동시에 새로운 2019년의 출발을 준비하기 위해 오늘 동계학술회의를 개최합니다.

이번 학술회의는 2018년의 총 정리이자 2019년의 출발을 알리는 자리면서 동시에 2019년 우리 학회 활동의 시금석을 마련하는 자리가 될 것으로 기대됩니다. 이번 학술회의에서는 총 네 분의 선생님께서 그간 연구결과를 회원 선생님들께 소개하고 점검받는 기회가 될 것입니다.

기해년 황금돼지해를 맞아 선생님들의 학문적인 발전과 가정의 평안을 기원합니다.

2019년 1월 일
회장 박병석

프로그램

《근대 동아시아의 서구사상 요소 수용과 변용》

■ 일 시 : 2019년 1월 12일(토) 13:30-17:40

■ 장 소 : 서울사이버대학교 교수연구동 105호

■ 주 최 : 한국동양정치사상사학회

■ 협 찬 : 서울사이버대학교 한국어문화학과

■ 개 회 사 : 13:30-13:40 박병석 회장(서울사이버대)

■ 제1 세션 : 13:40-15:40 일반논문

■ 사 회 : 전세영(부산교대)

■ 제1 발표 : 함규진(서울교대) <일제 강점기 전후의 영웅담론>

토 론 : 정빈나(성균관대)

■ 제2 발표 : 오수웅(숙명여대) <나카에 초민의 루소의 moral(moeurs)
개념의 수용과 이해>

토 론 : 유불란(서강대)

■ 제3 발표 : 김현주(성균관대) <중화적 질서의 해체와 그에 대한 청 정
부의 대응 : 『만국공법』을 중심으로>

토 론 : 한성구(성균관대)

Coffee Break

■ 제2 세션: 16:00-17:00 서평

■ 사 회 : 정운재(한국학중앙연구원)

발 표 : 홍원표(한국외대) <비극의 서사 : 근현대 한국 지성의 삶과
사상> (신서원, 2018)

토 론 : 이나미(한서대)

장내 정리

▣ 제 3 세션 : 17:10-17:40 2018년 사업 및 회계보고

- 학 회 장 : 2018년 학회 활동 및 사업진행 보고
- 편집위원장 : 2018년 학술지 발간 현황 보고
- 감 사 : 2018년 학회 회계 감사 보고

▣ 폐 회 17:40

▣ 만 찬: 18:00-

- 장 소: 박가네하이포크(강북구 덕릉로28길 63, 02-982-2929)

목 차

일제 강점기 전후의 영웅담론함규진 01

나카에 초민의 루소의 moral(moeurs) 개념의 수용과 이해 ..오수웅 15

중화적 질서의 해체와 그에 대한 청 정부의 대응 : 『만국공법』을 중심으로김현주 27

『비극의 서사 : 근현대 한국 지성의 삶과 사상』(신서원, 2018)홍원표 35

서평 : 『비극의 서사 : 근현대 한국 지성의 삶과 사상』(홍원표 저) ..이나미 37

일제강점기 전후의 영웅 담론 : 박은식, 신채호, 이광수, 김동인의 작품을 중심으로

함규진(서울교육대학교)

I. 들어가며

“무릇 영웅은 나라의 방패와 창이요 인민의 지휘관이다.”(박은식a 146)

“일국강토는 그 나라 영웅이 몸을 바쳐서 위엄이 있게 된 것이며 일국의 민족은 그 나라 영웅이 피를 흘려서 보호한 것이라.”(신채호b 108-109)

“영웅이라 이른 자는 타협이나 굽힘없이 가장 정신이 힘차고 굳세고 가장 체력이 날쌔고 활발한 자로서, 만일 ‘독립자주’의 자격이 십분 완전하지 못하면 영웅으로 인정받기 어렵다.”(박은식b 175)

일제강점기가 시작되기 직전인 1900년대에서 그 종말이 이루어진 1940년대까지, 한반도의 사상과 문학에서는 ‘영웅’이라는 화두가 유독 빈번히 제시되었다. 그것은 당시의 정치적, 사회적, 문화적 상황이 암울했기 때문에, 오랜 역사와 문화적 전통을 가지고도 무기력하게 외국 세력의 통제를 받고 있는 상황에 대한 당황과 울분이 ‘시대를 급진적으로 변혁시킬 수 있는, 마상의 세계정신’에 대한 희망과 갈구를 촉발했기 때문이었다.

또한 국민이 직접 관여하고 숙고할 수 있는 공론장과 정치과정의 부재했던 35년 동안, 개인-국가-민족의 상황 역전을 갈구하는 민중의 열망과 그것에 부응하는 한편 민중의 의식을 계몽하려 했던 일부 지식인들의 의지는 ‘영웅 담론’을 형성하였다. 그러한 담론은 혹은 역사서로, 혹은 전기(傳記)로, 혹은 소설로 등장했으나 개별 장르의 본질에 맞는 특성(가령 역사서는 사실의 엄밀하고 중립적인 서술, 소설은 대중의 유행에 가장 잘 편승하는 등등)보다는 ‘하나의 담론’으로서의 ‘계몽 역사-전기’적 성향을 띠는 창작물들에서 파생되는 것이었다.

따라서 이 시기의 영웅 담론이 공통적으로 갖고 있는 특성을 살피고, 또한 일제강점기 초기와 후기에 있어서의 차이점을 살펴볼 때, 그것은 이후 남북한의 공화정에서 생성-유통된 리더십과 정치문화의 특성을 분석하는 데 일정한 도움이 되리라 본다. 그것이 이 글의 문제의식이다.

이 글에서는 당시의 모든 작가, 모든 작품의 영웅 담론을 다루기에는 한계가 있으므로, 그 대표적인 작가로서 박은식과 신채호(일제강점기 전기에 작품 활동을 한 독립운동가), 그리고 이광수와 김동인(일제강점기 후기에 작품 활동을 한 친일 지식인)을 선택했다. 그리고 그들의 작품 가운데 다음을 선별하여 비교 분석하였다.

박은식 : 『명림답부전(1911)』¹⁾ 『천개소문전(1911)』 『몽배금태조(1911)』

1) 이하 작품명에 병기된 연도는 연재물의 경우 연재가 종료된 연도, 단행본의 경우 단행본의 최초 발행 연도를 나타낸다.

신채호 : 『이순신전(1908)』 『을지문덕전(1908)』 『꿈하늘(1916)』

이광수 : 『이순신(1932)』 『이차돈의 사(1936)』 『세조대왕(1940)』 『사랑의 동명왕(1950)』

김동인 : 『젊은 그들(1931)』 『운현궁의 봄(1934)』 『견훤(1940)』 『대수양(1941)』 『을지문덕(1949)』

II. 영웅 담론의 공통적 특징

1. 문치주의(文治主義)와 정쟁(政爭)에 대한 비판

일제강점기 전후 영웅 담론을 유행시킨 작가들의 영웅 관련 작품들의 공통된 특징을 살펴보면 첫째, 유교적 문치주의에 대한 일관된 비판 의식을 살펴볼 수 있다.

이들 저자들이 대부분 성장기에 유학을 공부하고, 일부는 장년기까지 유학의 영향을 간직한 사상을 계발했음에도 ‘유교망국론’적인 입장을 이런 대중 서사-영웅 담론에서 뚜렷이 제기한 까닭은 첫째, 유교가 ‘유교무류(有敎無類)’와 대동(大同)이라는 평등지향적 성격을 가지고 있음에도 오랜 현실정치사에서 귀족주의를 옹호하는 사상으로 역할해 온 점, 둘째, ‘공리공론(空理空論)’이라 일컬어지는 비실용적인 허학(虛學)으로 경도된 점, 셋째, 부국강병의 정치술을 외면하고 무사안일 속에서 안분지족(安分知足)을 이상화해온 결과 국력을 헛되이 소모하고, 망국의 위기에 제대로 대처하지 못한 점이 크다는 문제의식에서 비롯되는 것이었다. 그것은 대체로 일제강점기 전후, 크게는 근대화 과정에서 다수의 지식인들이 공감하는 문제의식이라고 할 수 있었다.

“중국 「이십일대사」 가운데 대마다 조선열전(朝鮮列傳)이 있으며, 조선열전 가운데마다 조선인의 천성이 인후(仁厚)하다고 하였으니, 이 ‘인후’ 두 자가 우리를 쇠하게 한 원인이라, 동족에 대한 인후는 흥하는 원인도 되거니와, 적국에 대한 인후는 망하게 하는 원인이 될 뿐이니라.”(신채호a 19)

“천년 이래의 우리 민족은 모두 조상에 대한 죄인이며 우리 역사는 다른 나라의 노예문서다. 나아가 그 선조에 죄인된 것을 반성하지 않고 자칭하여 이르기를, ‘예의지방’이라 하며, 다른 나라의 노예된 것을 부끄러워하지 않고 스스로 일러 ‘소중화’라 한다. 이른바 예의지방은 선조의 공덕을 기념치 않는 자의 미명이며, ‘소중화’라 함은 다른 나라의 노예를 스스로 만족하는 자의 휘호인가? 오로지 그 유래의 원인이 이러한 까닭에 필경 오늘날 상황과 같은 결과를 초래한 것이다.”(박은식c 227)

“과거 5백년 간 국민이 태두처럼 떠받든 자가 유림파요, 국민을 죽이고 살리는 기관을 장악한 자는 귀족당이다. 이 양파의 역사가 어떤가 하면 가장 빼어난 시대로 말할지라도 가장 이름이 빛나는 여러분의 사업은 불과 근척적(謹飭的), 청렴적 규모로 겨우 자기를 지킬 뿐이요, 대정치가의 수완으로 백성의 기운을 진작하고 나라를 발전시킬 자는 없었다. 또한 그 형편이 날로 악화된 정도로 말하면, 유림파에서는 일찍 이치를 연구하여 국민의 사상을 계발한 자도 없었으며, 역사를 발휘하여 국민의 성격을 배양한 자도 없었으며, 정치학을 연구하여 국민의 이익을 공급한 자도 없었고, 단지 당나라, 송나라 사람의 형식만 그럴듯하고 실속 없는 글로써 꾸며대던 여독을 전염시켜 일반 사회의 기풍을 소진케 했을 뿐이다.”(박은식b 147)

“선왕 환후 수년 간 국정을 돌보지 못하였고, 그 뒤를 받은 지금 왕도, 오로지 예절 지

키기에만 힘썼고 정사는 방임하였다. 대신 재상들도 국록이나 먹고 안양이나 하였지, 국정을 돌보려는 사람이 없었다. (….) 이런 대신들 위에는 현철한 국왕이 있어서 지휘하고 지도하고 명하여야 할 것인데, 왕은 그런 점은 생각도 않고, 다만 예경(禮經)이나 읽고 다시 읽고, 고서나 외우며 시문이나 희롱하는 것으로 일삼고, 그 밖의 군왕스러운 일은 모두 예절에 어그러지고 고인이 행하지 않은 일이라 하여 무시하여 버렸다.

선왕 삼십 년간에 창안하고 장려하고 복돋운 온갖 기예(사류들의 일컫는 바 잡기)는, 돌던 싹이 스러지고 자라던 엄이 꺾어지고 커 가던 가지가 부러져서 다시는 자취를 감추어 버리고, 유학의 한 길만 소위 사도(斯道)라 하여 유일의 가치 있는 학문으로, 국왕 이하 서민에 이르기까지 여기만 힘쓰고 노력하였다.”(이광수c 102-103)

유교적 문치주의에 대한 비판과 쌍을 이루는 영웅 담론의 비판론은 바로 정쟁에 대한 혐오에 가까운 비판이다.

“그 후 5백년 간은 순전한 부용(附傭)시대이자 폐쇄시대였다. 대외경쟁과 밖으로 진출하려는 기상을 꿈조차 꾸는 이가 없게 됐으니 비록 혈기 있는 자라 할지라도 누구와 경쟁할 수 있겠는가? 오로지 사사로운 권력과 이로움을 탐하여 제 나라 안에서만 경쟁할 뿐이다. 이에 정당의 경쟁과 학파 간의 경쟁이 생겨나 서로 공격함이 분분하여 그칠 날이 없었으니 저 무리들의 생각으로는 그러한 경쟁에서 승리하는 것이 마치 거록 대전에서 항우가 진나라의 군사를 격파했던 것과 적벽전투에서 주유가 조조를 격파한 듯이 알고 있다. 그러나 이를 조금이라도 작은 일에 얹매이지 않는 남자의 눈으로 보면, 저들이 일삼는 정쟁은 파리머리만한 작은 이득이요, 달팽이뿔 같은 텅 빈 이름에 불과한 것이다. 그런데도 이같이 비루한 행위를 세상에서 보기 드문 사업으로 인식하고 최고의 의리로 간주하니, 이로 말미암아 그 국민이 모두 비루한 기풍에 물들어 각자 자기가 취할 수 있는 분수 내에서 사사로운 권리를 다투어 제2의 천성을 이루었으니 어찌 국가를 돌아보고 동족을 친애하는 공덕심과 의협심이 있겠는가?”(박은식c 289-290)

“이충무가 잡혀간 것이 행장의 죄도 아니고 원균의 죄도 아니라 하니, 그렇다면 그 누구의 죄인가? 나는 감히 한마디로 잘라 말하겠다. ‘이는 조정 신하 중에서 사당(私黨)을 만든 자의 죄다.’ 선조가 임금 자리에 오른 이래 조정 신하들이 당파를 나누어 공의는 배격하고 사건만 주장했던 것이니, 이 당파가 세력을 얻으면 저 당파가 하는 일은 시비를 논할 것 없이 깡그리 배척하고, 저 당파가 권세를 잡으면 이 당파가 하는 일은 곡직을 묻지 않고 죄다 물리쳤다.”(신채호a 284)

“신립의 이 제사는 조정에 큰 파문을 일으켰다. 그래서 서인과 동인과는 국가라는 견지도 다 버리고 오직 자기네 당파라는 견지에서 서로 물고 뜯었다.”(이광수a 20)

“당쟁망국론”은 일제강점기 전후해 일본 지식인 사회에서 한국사를 비판하며 형성한 담론이기도 하다. 그렇지만 한인 지식인들도 이에 대체로 동조했다고 할 수 있는데, 다만 이를 ‘일시적’인 폐단으로 볼 것인지, 한민족의 기본적인 특성이 발로한 것으로 볼 것인지의 차이가 있었다. 전자에 가까울수록 ‘유교망국론’과 ‘조선사정체론’에 친화적이게 되며, 후자에 가깝다면 ‘민족개조론’과 연관되기 마련이었다. 아무튼 그런 정쟁에 대한 과도할 정도의 혐오-비판은 청일전쟁, 러일전쟁, 한일병합 등에서 ‘승승장구’한 일본의 저력이 ‘군주에 대한 절대적 충성심과 총화단결의 자세’에 있다는 일본 내외의 평가와 연관되는데²⁾, 이는 뒤집어 보자면 ‘가치의 권위적 배분’으로서의 정치의 의미를 간과하고, ‘민권’이 ‘국권’에 포섭되는 상황을 당연히

2) 고종에 대한 최후의 상소에서, 스스로 서구의 자유주의, 민주주의를 경험하고 학습한 장본인인 유길준이 ‘일본에게 본받을 점은 오직 충성심과 단결 의식’이라고 강조한 점에서도 그런 인식을 찾을 수 있다.(함규진b 113)

하는 것으로도 볼 수 있었다. 따라서 정쟁을 자연스러운 정치과정이지 아니라 ‘정치의 타락(decay)’으로 보고, 그 과정에서 표출되는 개별 이익의 추구가 ‘큰 도량(magnanimosity)’의 결여와 정치 지혜의 실종이 될망정 일상적 정치현실일 수밖에 없음을 부정하고 극복하려는 태도는 파시즘으로의 전환 가능성을 내포하고도 있었다.

2. 영웅과 그의 ‘고독한 결단’의 중요성

제임스 번스(James Burns)는 정치적 리더십을 ‘거래적 리더십’과 ‘변혁적 리더십’으로 분류했고, 전자는 정치세력들 사이에 꾸준한 거래와 타협을 이끌어감으로써 점진적인 개혁을, 후자는 독자적으로 새로운 비전을 제시하고 급진적 행동에 나섬으로써 급격한 변혁을 이끌어낸다고 보았다.(Burns 23) 일제강점기 전후의 영웅담에서, 영웅들은 대부분 변혁적 리더로서 정치세력들 사이의 타협은 물론 친위세력 내부적인 숙의도 없이 ‘고독한 결단’에 따라 급진적으로 정세를 변혁시키는 모습이다.

“그러한즉 사회의 열혈 남자가 이처럼 귀족이 전횡하는 시대를 만나면 어떤 방법이 통하겠는가? 저 세력을 수수방관할 수도 없고, 몸을 움츠려 멀리 피할 수도 없고 허끝으로 변론을 늘어놓아도 효과가 없을 것이요, 문자로 논박하여도 무익할 것이다. 오로지 용맹과 큰 수완으로 이를 청소하여 깨끗이 몰아내고 이를 개혁하여 새롭게 펼치는 외에 다른 길이 없다. 그러하지 않으면 그 나라가 망하지 않을 수 없는 것이다.

고구려 역사로 말하면 세세(世世)로 용맹한 임금이 많이 나와 조정의 기강을 바로 세우고 백성의 기개가 강인하여 정당의 압제를 받지 않았다. 또한 대외 경쟁이 늘 극렬하여 국가가 다사(多事)함으로 재상과 그 자제들이 권리를 남용하기 불가능한 일이었다. 그러나 영류왕 시대에 이르러서는 그 동안 역사가 이미 600여 년이나 되어 세신거실(世臣巨室)의 뿌리가 깊어지면서 정권을 장악하고 국론을 주장하여 신진준재를 시기하고 저해하여 자기 집안의 세력을 유지하고자 함은 자연스런 추세였다. 이 때 개소문의 벽력수단이 나타났던 것이다.”(박은식b 155)

박은식의 『천개소문전』에서 연(天)개소문은 이와 같이 폭력적이고 불법적인 방법을, ‘벽력수단’을 쓰는 것을 정당화한다. 전통 유교적 방법에 의존하는 개인이라면 정치의 폐단을 상소나 직소 등으로 군주에게 간하고, 끝내 변화가 이뤄지지 않는다면 공직에서 물러나 은둔하는 선택을 할 것이다. 그러나 그것은 ‘효과가 없을 것이고’ ‘무익할 것’이므로 ‘오로지 용맹과 큰 수완으로 이를 청소하여 깨끗이 몰아내고’ ‘개혁하여 새롭게 펼치는’ 방법만 정당화된다는 것이다. 그것은 앞서 든 대로 유교를 불신하고, 정치세력 사이의 논쟁을 혐오하는 입장과 직결된다.

이광수의 『사랑의 동명왕』에서, 주몽 역시 측근들의 일치된 반대를 무릅쓰고 한나라와의 싸움을 선택한다. 그리고 ‘그 뜻은 그 자신밖에는 이해할 사람이 없으므로 설명하지도 않았다’고 한다.

“주몽의 이 뜻은 설명하더라도 알아들을 사람이 없으니, 홀로 셋별을 바라보며 빙그레 웃을 뿐이었다.”(이광수d 354)

그가 쓴 『이순신』의 이순신 역시 경상도로 출정할 것인가, 전라도를 지킬 것인가 하는 논의를 휘하 막료들에게 일단 맡기지만, 결론이 나지 않는 가운데 최종 결정은 이순신의 일방적

이고(dictatorial) 공포스러운(terrible) 결단으로 이루어진다.

“손에 긴 칼이 들릴 때에 순신의 두 눈에서도 불길을 뿜었다. 순신은 한 번 칼을 두르고 목소리를 가다듬었다.

‘싸우자. 제장은 각각 나아갈 차비를 하라! 영을 어기는 자는 이 칼로 베이리라. 오월 초 사흘날 밤 물이 돌기까지 소속 병선과 군사와 병기를 정돈하여 가지고 본영 앞 바다에 모여서 청령하라! 시기를 어기면 군법 시행하리라.’

하고 명령을 나리었다. 순신의 낮빛과 목소리는 엄숙과 힘 그것이었다.

좌중은 고요하였다. 그 엄숙한 광경에 사람들의 몸에는 소름이 끼치고 머리카락은 쭈뼛 쭈뼛 하늘을 가리켰다. 몇 수령은 무릎과 이빨이 딱딱 마주치었다.”(이광수a 93)

무장이 아닌 영웅, 가령 김동인이 『대수양』에서 묘사한 세조-수양대군 같은 영웅도 공론의 자리에서 자신의 주장을 일방적으로 역설할 뿐, 상황을 살피거나 거래, 타협을 시도하지 않는다. 물론 그의 주장만이 ‘유일하게 가치가 있는 주장’이지만 말이다.

“이런 가운데서 단 한 사람, 이 사태를 근심한 사람은 수양대군이였다.

수양은 왕의 신임을 잃고 대신들의 꺼림을 받고 재상들의 배척을 받고 연관사신들의 탄핵을 받으면서도, 꾸준히 대궐에 들어가서 형 왕께 알현하고 배척도 기탄치 않고 주목도 탓하지 않고, 왕의 책망 회피도 모른 채하고, 연하여 왕께 믿는 바대로 아뢰고 생각하는 바대로 조르고 하였다.”(김동인d 103)

정치적 지도자나 왕족도 아니라 할, 이차돈 역시 그렇다. 역사서에는 신라에서 불교를 공인시키고자 법흥왕과 이차돈이 공모하여 ‘이차돈의 순교’를 이끌어낸 것으로 되어 있지만, 이광수의 『이차돈의 사』에서는 법흥왕도 이차돈을 이해하지 못하며, 그의 순교를 극구 만류한다. 그러나 이차돈은 한 치의 타협도 없다. 왕도 대신들도 아랑곳하지 않는다.

“‘...조정이 모두 불법이 그르다 하거든 네 어찌 홀로 그 길이 옳다 하느냐.’

‘천하가 그르다 해도 옳은 것은 옳삽고 천하가 옳다 해도 그른 것은 그른가 하오. 이 몸은 죽음으로써 불법이 옳음을 신라 백성에게 보이려 하오.’

‘네 죽기로 신라 백성이 너를 비웃을지언정 불법이 옳음을 어찌 깨달으랴. 차라리 네 오래 살아서 불법이 옳음을 세상에 말할 것이 아니냐?’

‘상감마마, 옳음의 피는 반드시 큰 소리를 발하오. 옳음의 피는 헛되이 흐르는 일이 없다 고 믿소.’

‘그러면 네 임금의 명도 아니 듣는단 말이나? 신자로서 군부의 명도!’

‘옳음을 지킴이 신자로서 군부를 섬기는 길인가 하오.’

상감은 이차돈의 대답에 노염을 내시며,

‘이것이 불법이나?’

하고 소리를 높였다.

‘예, 이런 것이 불법이오!’

하고 이차돈도 소리를 높인다.(이광수b 228)

앞서 박은식이 영웅이라는 인간 유형에 대해 내린 정의대로, 그는 “타협이나 굽힘없이 가장 정신이 힘차고 굳세고 가장 체력이 날쌔고 활발한 자로서, 만일 ‘독립자주’의 자격이 십분 완전하지 못하면 영웅으로 인정받기 어렵다.”³⁾ 따라서 참을성 있게 반대 의견을 설득하고, 입

3) 박은식은 『명림답부전』에서 거대한 규모의 민란에 임해 끝내 도피나 사죄를 거부하고 무력으로 대응하려는 수성왕의 태도 역시 ‘영웅적’이라고 묘사한다.(박은식a 137) 그도 영웅의 비타협적 기질을 갖

장 차이를 조율하며, 거래적 리더십을 발휘해 목적을 달성하는 일은 영웅에게는 도무지 적합하지 않다. 그렇지만 그런 영웅이 비상시는 물론 평상시에도 정치의 중심이 되는 정치라면, 민주공화정의 본질과는 거리가 있을 것이다.

II. 영웅 담론의 차별적 특징

1. ‘시대를 선도하는 영웅’과 ‘시대를 거스르는 영웅’

그러나 이처럼 고독한 영웅의 결단이 시대를 움직이게 되더라도, 일제 초기의 영웅 담론과 후기의 영웅 담론에서는 차이가 있다. ‘영웅이 시대를 움직이는 방향’이 반대인 것이다. 초기의 영웅들은 무르익은 시대의 꽃봉오리를 터뜨리거나, 타락한 시대를 바로잡는 역할을 맡으며, 성공한다. 그러나 후기의 영웅들은 시대의 반향아로서 헛되이 스러져 가거나, 역사의 물길을 되돌려 보려 애쓰지만 끝내 실패하고 만다.

가령 신채호의 『을지문덕』의 경우, 을지문덕의 영웅성은

“을지문덕은 실로 영양왕 때의 을지문덕이 아니라 단군의 자손 을지문덕이며, 고구려의 을지문덕이 아니라 조선 민족의 을지문덕이며, 한때의 을지문덕이 아니라 동국 만만세의 을지문덕이니, 주몽의 왕통은 망하였으되 을지문덕은 망하지 아니한 자며, 김춘추는 죽었으되 을지문덕은 죽지 아니한 자니 그 혁혁한 정신이 만고에 항상 있어서”(신채호b 145)

이렇게 찬양된다. 을지문덕의 정신은 을지문덕 당대와 고구려라는 한도를 넘어서 민족사에 두루 전해졌으며, 민족사의 위기마다 자신의 몸을 아끼지 않고 일어나 나라를 구했던 영웅은 곧 을지문덕의 화신이라는 것이다. 그러나 김동인의 을지문덕은 ‘고구려의 을지문덕’이며, ‘한때의 을지문덕’이다. 고구려의 고토를 회복하는 일을 스스로의 사명으로 여겼다가, 그것이 달성되자 ‘이제 세상에 내가 해야 할 일은 아무 것도 없다’며 부인에게 은퇴의 뜻을 토로하는 쓸쓸한 노장이다.(김동인e 502) 그가 묘사한 견훤 역시 시간적, 공간적으로 일시적인 의의만을 간직할 수밖에 없는 영웅이다.

“백제를 재건하기 위하여 이 세상에 나왔다가, 그 백제가 망한 뒤에 망케 한 책임자를 벌까지 하고는 이제는 이 세상에 할 잔무(殘務)가 없으므로 갈 세상으로 돌아간 것이었다.

이래 일천 년, 다시 백제를 재건하려는 사람도 없었고, 할 필요를 느낀 사람도 없었다.”(김동인c 487)

영웅의 위업이 새로운 시대의 견인차가 되지 못하고, 단지 특이한 일시적 현상, ‘시대의 이단아’에 그치고 마는 점은 이광수의 『이순신』에서도 나타난다.

“그 때에 적을 보면 달아나거나 적에게 항복한 무리들이 다 정권을 잡아 삼백년 호화로운 꿈을 꾸는 동안에 조선의 산에는 나무 한포기 없어지고 강에는 물이 마르고 백성들은 어리석고 가난해졌다.”(이광수a 522)

춘 사람이지만, 다만 권력을 사육에 활용함으로써 정치체제를 부패하게 만들었으므로 긍정적 영웅이 될 수 없다.

이순신이 “조선 오백년에 처음이요, 나중인 큰 사람”(이광수a 522)으로서 초인적인 재능과 의지로 국난을 막아냈지만, 그의 죽음은 아무런 교훈이 되지 못했으며, 그가 세운 모범과 제도는 아무런 계승자도 얻지 못한다. “순신의 앞길에는 오직 실패가 있을 뿐이요, 죽음이 있을 뿐이요, 그 뒤를 이어서는 조정의 무함과 욕설과 모욕이 있을 뿐이다.”(이광수a 442) 정치는 다시 무능하고 비열한 무리에게 농단된다. 그리하여 두 번째의 국난은 여지없이 멸망으로 이어졌다는 것이 이광수의 진단이었다.

반면 신채호의 이순신은 다르다.

“천지가 생긴 이래로 죽지 않은 사람이 없고 죽은 뒤 썩지 않는 뼈골이 없다. 부와 귀를 누리던 자도, 가난하고 천한 자도, 편안하고 즐겁던 자도, 근심 걱정하던 자도, 천수를 다한 자도, 제 명에 못 죽은 자도 종내는 썩은 뼈다귀에 불과한 것이다. 그러니 종내 천만 년 바뀌지 않을 진리에 의해 하나의 썩은 뼈다귀가 될 일개 나의 몸을 죽여 억만 년 길이 존재할 이 나라 이 백성에게 이로움이 있다면 어찌 이것을 피하며 어찌 이렇게 하지 않을 것인가?”(신채호a 309)

신채호 역시 이순신을 불세출의 영웅이며, ‘그토록 퇴폐한 시대에 출현했음이 기적과 같은’(신채호a 317) 인물로 본다. 하지만 이광수의 이순신이 결국 역사의 큰 흐름(망국)을 바꾸지 못하고 시대에 배신당해 쓸쓸히 죽어간 ‘비극적 영웅’이었다면, 이순신은 퇴폐한 시대를 각성시키고 길이 역사적 유산을 남긴 ‘성공한 영웅’이다. 그래서 죽음의 순간 이광수의 이순신은 비통해하고, 신채호의 이순신은 만족스러워한다.

“순신의 낫빛은 하얗고 눈을 뜬 대로 있었다. 순신이 누운 자리에는 피가 흥건하게 고여 있었다. 순신의 몸에 있던 피는 이 마지막 전장에 한 방울도 아니 남기고 다 쏟아진 모양이다.”(이광수a 521)

“말을 마치고 눈을 감으려다가 우리 군사들의 호통치며 싸우는 소리를 듣더니, 기쁜 기색을 미간에 가득 띠운 채 유연히 서거하였다.”(신채호a 306)

‘비극적 영웅’을 영웅의 참모습으로 보는 이광수는 그렇기에 창업군주도, 정복자도 아닌, ‘순교자’를 가장 위대한 영웅으로 본다.

“이차돈은 신라사뿐 아니라, 전조선의 반만년 역사를 통하여 가장 아름답게 살고 가장 아름답게 죽은 영웅일 것이다. 신라의 문명의 기초를 혼자 다 세웠다고 할 만한 법흥왕 시대, 한창 국력이 성하고 문화가 자리 잡히는 시대, 이종을 비롯하여 많은 인물이 배출한 시대-그때에도 가장 대인물인 이종 황종과 함께-아니 그보다도 더욱 뛰어나고 빛나 영원히 그 빛이 사라지지 아니할 위인은 이차돈이었습니다.”(이광수b 227)

“나는 순교자를 가장 사모한다. 제가 순교자 될 만한 인물이 못되니까 그런가보다. 내가 숭배하는 것은 순교자다. ‘옳음’과 ‘믿음’을 위하여서는 목숨도 아끼지 아니한다는 것이 순교자의 정신이다. 내 한 몸을 죽이더라도 중생을 건지자 하는 것이 순교자의 정신이다. 그의 눈에는 일신의 부귀 영화는 말할 것도 없거니와 사생고락도 없다. 그의 눈에는 오직 진리가 있고 중생이 있을 뿐이다. 저를 완전히 잊어버린 곳에 순교자의 정신이 있는 것이다. 그것이 저를 완성하는 것이라고도 할 수 있을 것이다. (...) 그런데 인류는 대다수가 진리를 등진 길로 달리고 있다. 그들은 마치 진리를 배반함이 일생의 목적이나 되는 것처럼, 마치

진리에서 멀어지는 길이 인생의 행복으로 가는 유일한 길인 것처럼, 그래서 인류 사회는 갈수록 험악해진다.”(이광수b 228)

그런데 이차돈의 순교로 신라에서도 불교가 공인되었다. 그렇다면 이차돈은 ‘성공한 영웅’이 아닐까? 어떤 면에서는 그렇다. 그러나 이 시대(이광수의 시대)의 관점에서 보면, 신라-고려를 거쳐 번성했던 불교는 조선에 들어와 억압되고 만다. 대신 번성한 이념이 바로 ‘망국의 이념’인 유교다! 이런 점에서 이차돈도 결국에는 비극적 영웅이 되는 셈이다.⁴⁾

그것은 ‘시대를 거슬러서’ ‘조선을 다시 불교의 나라로 만들려고 했던’ 영웅, 세조에게서 확인된다. 이광수의 『세조대왕』에서, 세조는 유교의 늪으로 빠지고 있는 조선을 구하려면 자신이 왕이 되어 불교 진흥책을 펼 수밖에 없다고 보았고, 따라서 군주를 내몰고 조카와 아우, 충신들을 죽인다는 유교적 패륜을 무릅쓰면서 왕이 된다. 그리고 원각사를 중건하고 불경을 간행하며 일본에 대장경을 전하는 등 생각을 실천에 옮긴다. 하지만 이순신과 마찬가지로, 그의 그러한 뜻을 이해하는 사람은 곁에 없다. 인재들 가운데 유일하게 그의 곁에 남은 신숙주조차 세조를 이해하지 못한다. 유일한 이해자는 김시습뿐이지만, 그는 세조의 간곡한 요청에도 불구하고 그의 패륜을 지지할 수 없다는 이유로 세조를 돕기를 거부한다. 세조는 스스로의 양심의 가책 때문에도 고통받는다.

“부처님도 중생의 죄를 못 벗기시오. (···) 내 죄를 벗길 자는 아무도 없소. 나는 죄인입니다. 나는 임금을 죽이고, 조카를 죽이고, 아우들을 죽이고, 충신을 죽이고- 나는 죄인입니다.” (이광수c 42)

결국 그의 뜻을 이해하고 지지하며 후대에도 정책이 이어지게끔 해줄 인재가 아무도 없었기에, 세조 사후에 끝내 조선은 철저한 유교의 나라가 되어 쇠망하고 만다. 세조-수양대군을 권력욕에 미친 파렴치한이 아니라 위대한 이상을 위하여 죄인이 되기를 자처한 영웅으로 본 점은 김동인도 마찬가지다. 그는 『대수양』에서 수양대군의 계유정난은 ‘안평대군을 끌어들이 실질적인 조선의 실권자가 되려 했던 김종서의 야망을 분쇄한 행동’으로, 단종의 ‘양위’를 받아 왕위에 오른 일은 스스로는 언감생심 바라지 않았는데 사실 왕의 소임을 다할 재목이 아니던 단종의 간곡한 부탁에 ‘어쩔 수 없이’ 받아들인 일로 묘사한다. ‘꿈에도 바라지 않았던’ 왕위를 받아들이며 수양대군은 이렇게 다짐한다.

“내가 못할 일을 했는가? 신왕은 몇 번을 속으로 질문하였다.

그러나 거기 대한 대답은 명료히 그의 마음에 있었다.

-아니로다. 천상천하 아무 데를 내놓을지라도 추호 부끄러운 데 없다. 다만 조카님의 부탁과 같이 이 백성을 내 힘으로 넉넉히 안락되게 하며, 이 땅을 기름지게 키우는 데 성공하였느냐 못 하였느냐 하는 문제뿐이로다.

온 힘을 다 쓰자. 뼈를 부수고 몸을 갈아서라도 조카님의 뜻에 봉답하고, 또 어린 마음에 고통을 받으시며 물려서신 조카님을 이후 마음과 몸이 아울러 평안하시도록 온 힘을 다 쓰자.

4) 반대로, 박은식의 천개소문은 그의 호전적 대외정책과 독재적 정치 끝에 고구려가 멸망했으므로 ‘실패한 영웅’으로 여기기에 적합해 보인다. 그러나 박은식은 ‘작은 나라라도 뜻을 모아 용감하게 대적하면 큰 나라를 이길 수 있음을 보여주었고, 이 본보기가 금태조 아골타 등에게 이어졌으니’ 천개소문은 결코 허무한 사업을 경영한 것이 아니며, ‘고구려를 멸망에 이르게 한 것은 천개소문의 정책이 아니라 이후의 형제 싸움’이라며 두둔하고 있다.(박은식b 174-175) 적어도 박은식의 해석으로는 그를 실패한 영웅으로 볼 수 없는 것이다.

신왕은 굳게 마음에 결심하였다.”(김동인d 472)

흔히 김동인의 『대수양』을 이광수의 『단종애사』에 비교하며, 후자가 세조를 악인으로 묘사한 반면 전자는 선인, 영웅으로 묘사했다고 본다. 그러나 이는 표면적인 비교에 그친다. 앞서 본 대로 이광수도 세조가 사적인 권력욕이 아니라 대의, 이상을 위하여 사적으로 ‘죄인’이 되는 일조차 피하지 않은 것이라 본다. 김동인도 그런데, 『대수양』의 내러티브가 세조 즉위 시점에서 끝남으로써 이후 사육신 사건과 단종 살해라는 역사적 사건, “조카님을 이후 마음과 몸이 아울러 평안하도록 온 힘을 다 쓰자”는 결의와는 모순될 수밖에 없는 사건까지 서술하지 않고 있음은 세조-수양대군을 일방적으로 미화하기 위해서라고만 볼 수는 없다. 오히려 개인적 양심에 거리끼지 않는 선택을 한 인간이 권력정치의 동학에 따라 그 양심을 배신할 수밖에 없는 ‘비극적 운명’을 암시한다고 할 수 있다. 부친 살해나 근친상간이라는 패륜을 저지른 마음이 전혀 없었고 그럴 가능성이 없는 상황에 처하지만, 결국 운명의 동학에 따라 저지르고야 마는 오이디푸스의 경우처럼.

2. ‘동등자 가운데 선구자’와 ‘반신(半神)’으로서의 영웅

일제강점기 초기의 영웅 담론과 후기의 담론은 또한 영웅과 민중 사이의 관계에서도 차이를 보인다.

“극렬한 전제하에 반드시 극렬한 반동력이 생기는 법이니, 진시황이 눈을 부릅뜨고 세상을 다스린 시대에 장자방은 큰 철퇴를 몹시 요란한 소리를 내며 휘둘렀고, 게슬러가 스위스를 위압하는 시대에 빌헬름 텔은 독립깃발을 몰래 휘날렸다. 지금 고구려 수성왕 전제 하에는 어디서 반동력이 발생할까? (…)

지금 수성왕이 태조왕의 은혜와 사랑을 고부(孤負)하고 그 왕위를 빼앗으며 그 두 아들을 살해하였으니 이는 ‘천리’에 용납하지 못할 것이고, 공로가 있는 대신을 주살하고 귀양 보내니 이는 ‘국법’에 용납하지 못할 것이고, 무죄한 대신 사무를 참살하여 교권을 없애버리며 무력으로 민권을 억누르니 이는 ‘인도’의 용납하지 못할 바다. 답부가 이에 비분을 느껴 눈물을 흘리며 말하였다.

‘저 독부(獨夫)가 죽지 않으면 천리, 인도가 멸망하여 우리 신성한 종교와 신성한 민권이 다 망할 것이니, 내가 부득불 전왕을 위하여 남은 목숨을 아끼지 않고 교권과 민권을 위하여 열혈을 뿌릴 것이다!’(…)

나아가 도성에 이르자 답부가 못 대중을 보고 비참한 사색으로 먼저 태조왕의 인자하신 덕을 설명하고 태조의 감금된 고생을 말하며 슬픈 눈물을 흘리면서 큰 소리로 부르짖었다. (…)

대중이 이 말을 듣고 진정 분노가 끓는 모습이 있어서 답부가 또 큰 소리로 부르짖어 말하였다.

‘그대들이 이 대죄인을 모르는가? 어찌 모를 리가 있겠는가만은. 다만 관아의 포학스런 위세 아래 마음속으로 기억하나 감히 입으로 말하지 못할 것이다. 내가 청하건대 그대들을 대표하여 말할 것이다.’

거듭 주먹을 불끈 쥐고 땅을 치며 크게 외쳤다.

‘이 대죄인은 지금의 왕 수성이 아닌가. 이 대죄인을 주살코자 하는 자는 나를 따라라!’

이에 대중이 일제히 소리 지르며 응낙한 자가 수만 명이다.”(박은식a 132-135)

여기서 고구려의 명림답부가 일으키는 혁명의 특징은 첫째, 명림답부 개인의 야망이나 카리스마에서 발로한 사태가 아니라 ‘극렬한 전제에 대한 반동’이다. 반동의 주체는 민중이며, 그 민중은 사상적으로는 현존하는 권력의 정당성을 부정하지만 “다만 관아의 포학스런 위세”

때문에 “마음속으로 기억하나 감히 입으로 말하지 못”하고 있는 상황이다. 여기서 그들의 대표로 먼저 말하고(先唱), 먼저 나서는(率先) 자가 명림답부이며, 영웅이다. 다시 말해서 영웅으로 시대를 이끌어가는 것이 아니라, 시대의 흐름을 제일 먼저 따르고자 하는 사람이 영웅인 것이다. 영웅이 선창, 출선한다고 해서 민중이 따르지 않으면 아무 소용이 없음이 확인되며, 민중이 따르는 까닭은 영웅의 카리스마에 사로잡혀서가 아니라, 현존 권력이 ‘민권’을 탄압하고 있음이 인식되고 있기 때문이다. 이럴 경우에 영웅이란 ‘동등자 가운데 선구자’가 되며, 어떤 계급, 집단, 개인도 상상하지 못한 세계를 영웅 스스로의 상상력으로 제시하고 이끌어가는 초인이 아니다.

반면, 일제강점기 후기의 영웅들은 영웅 개인의 특별함이 영웅 서사의 중심에 서는 경우가 두드러진다. 무엇보다 그런 영웅담에는 주인공인 영웅의 개인적 용모 및 성향 묘사(특별히 미화된, 비범한)가 뒤따른다.

“청홍 동달이 소매 좁포 군복에 호언복을 입고 옥로, 금패, 폐영 단 전립을 쓴, 아랫 수염 길고, 키는 중키요, 얼굴 희고, 눈초리 약간 위로 올라가고 콧마루 서고 귀 크고 두터운 사십오륙세의 장관”(이광수a 6)

“상감은 태조 대왕 그대로라고 원호(元昊)가 탄복할 만한 어른이시다. 키도 훌쩍 크시고 몸도 장대하시고 눈이나 수염이나 다 위풍이 늠름하실뿐더러(…)너무도 용맹이 과인하시기 때문에(…)또 활을 잘 쏘아서 그 아버지 세종대왕과 형님이신 문종대왕을 모시고 왕방산에 사냥을 가셨을 때에 연하여 사슴 일곱 마리를 하나도 놓치지 아니하시고 쏘셨으되 꼭 개개 이 목을 쏘셨으므로…”(이광수c 10)

앞서 박은식의 명림답부의 경우에도 ‘백세에도 말 타고 활 쏘는 솜씨가 청년과 다름없었다’라 하여 초인적인 면모를 묘사하지 않는 것은 아니다.(박은식a 140) 그러나 이야기의 말미에 간단히 언급할 뿐이며, 그러한 비범한 면모가 혁명의 원인으로 제시되지는 않고 있음을 주목할 필요가 있다.⁵⁾

같은 세조-수양대군을 묘사하며 김동인은 이광수처럼 초인적인 용모와 역량을 나열하지는 않지만, ‘누가 봐도 군주, 지도자의 품격이 엿보인다’며 그에 비해 문종, 단종은 왜소한 범인(凡人)에 지나지 않는다고 묘사함으로써 이후의 정변을 정당화하고 있다.

“진평의 인물은 그런 것이 아니었다. 사람을 위압하는 힘이 있었다. 꼭 같은 행동이나 말을 하여도, 어째서 그런지 뒷사람의 기품이 보였다. 동궁과 진평이 꼭 같은 자비스러운 일을 한다 하더라도, 동궁의 언행은,
‘인자스럽다’
고 평할 종류의 것이고, 진평의 언행은,
‘금홀히 여긴다’

5) 역시 박은식이 비슷한 시기에 저술한 천개소문은 ‘기가 9척이 넘고 눈동자가 빛나 사람들이 두려워서 감히 쳐다보지 못하였고, 구레나룻의 길이가 3척’(박은식b 150)이며 검술의 천재로 묘사되는 등 명림답부보다 더욱 초인적인 면모 묘사가 있다. 하지만 그 역시 그런 초인성에 힘입어 야망을 펼치지 않고, 오히려 은둔하는 삶을 보내다가 고구려의 기상이 쇠락하고 정치가 소수 귀족들의 손에 농단되는 현실을 타개하기 위해 일어선다. 이는 가령 이광수나 김동인이 세조를 묘사할 때 ‘그 천품과 자질을 볼 때 문종이나 단종 대신 세종을 계승해 왕위에 앉는 것이 사실 마땅했다’는 인식을 심어주려는 의도와는 동떨어진 것이다.

또한 그 천개소문도 당나라 군대의 침공 앞에 강화하자는 조정 의견이 나오자 백성 앞에 나서서 ‘우리 고구려는 조상 때부터 무력으로 생활하였다’며 연설을 하고, 이에 백성들이 용기를 내어 강화 대신 전쟁을 지지함에 따라 전쟁에 나서는 모습을 보여준다.(박은식b 170-171)

고 평할 종류의 것이었다. 어째서 그런지 어디가 다른지 알 수 없지만 그렇게 보이는 것이었다.”(김동인d 15-16)

설령 외모에서 특별히 비범함이 보이지 않는 영웅이라도(흥선대원군 이하응처럼, 근대 인물로서 사진과 초상이 여럿 남아 있다면 사실 그렇게 묘사하기란 어렵다), ‘사자가 울부짖듯 목 소리가 우렁차다’라며 비(非) 시각적 감각을 활용해 비범함을 묘사한다.

“놀랍게 우렁찬 음성이었다. 그 초라하고 왜소한 취객의 어디서 그런 우렁찬 소리가 나는가 의심할만치 놀라운 소리였다. 대지가 울리었다. 하늘까지 울리는 듯하였다. (···) 잠들었던 사자는 드디어 기지개를 하였다. 그리고 그 첫 포함성을 질렀다.(···) 이 사자가 출현하기 전에 삼림 속에서 제 세상이로라고 횡행하던 사람들은 사자의 포함성에 질겁을 하여 그림자를 감추어 버렸다.”(김동인b 7; 302)

그 능력은 실로 초인을 넘어 반신(半神)이라 할 정도이고, 전폭적으로 믿고 지원해 주는 세력만 있다면 멸망하는 나라를 되살리는 일이든, 역사를 거슬러서 거꾸로 돌리는 일이든 뭐든 가능하다고 제시된다.

“주몽이 흘승골에 웅거한 가을에는 이상하게도 흘승골 사방 백리 안에는 무전 대풍이 들어서 백성들은 이것이 다 주몽 장군의 덕이라 하여 칭송하여서 그중 큰 수수 이삭, 조 이삭 같은 것을 먼 곳에 사는 백성들도 예물로 가져다가 주몽에게 바쳤다. 곡식만 잘된 것이 아니라 소도 돼지도, 닭, 개 짐승도 다 무병하게 번식하였고, 흘승골 백리 안에는 큰 도적 떼는 말할 것도 없거니와 좀도둑도 주몽의 위엄에 눌려서 그림자를 감추고, 호랑이와 범조차 인축을 해함이 거의 없었다.”(이광수d 363)

“태공은 자기의 역량을 믿었다. 하늘로서 태공 자기에게 넉넉히 수(壽)만 주실 것 같으면, 이상대로 이 나라를 만들어 놓을 심산과 자신이 있었다.”(김동인b 301)

“팔도 강산에 살아 있는 이, 순신 하나뿐이었다. 강산이 오직 그 하나를 믿은 것이다.”(이광수a 246)

그러나 그런 신뢰나 지원은 없다. 이광수의 『이순신』은 거북선 건조 장면에서 시작된다. ‘군비는 낡고 부서졌으며 군적(軍籍)도 엉망이고, 군심은 해이해질 대로 해이해진 가운데’ 새로 부임한 전라좌수사 이순신은 군비를 보수하라, 군적을 정비하라, 군기를 잡으라 혼자 분주하다. 그것도 모자라 ‘도대체 뭐에 쓸지 알 수 없는’ 배를 만들라고 명령한다.

“사람들은 새 수사의 계획에 의심을 가졌다. 첫째는 그 배가 너무 큰 것, 둘째는 그 배에 쓰는 널이 너무 투박한 것, 셋째로는 대관절 저런 흉물스러운 배는 해서 무엇하나 하여 그 용처를 모르는 것-이러한 이유로, 사람들-그 중에서도 물에 익고 배에 익다는 사람들이 뒷구멍으로 수사의 어리석은 계획을 비웃었다.(···)수사의 부관이라고 할 김 우후(虞侯)까지도 감히 입밖에 내어서 말은 못하나 경험없는 수사의 철없는 장난이라고밖에 생각하지 아니하고 만일 새로 짓는 배가 불성공이 되면은 비밀히 자기와 척분 있는 병조판서에게 보고하여 한번 새 수사 이순신이 떨어지는 양을 보리라 하였다.”(이광수a 8)

일반 민중은 물론이고 전문가와 휘하의 부하들도 이순신의 뜻을 알지 못하고, 조롱할 뿐이다. 완성된 거북선이 위력 시범을 보이자 그때야 모두 감탄하지만, 그것은 한편으로 이순신에 대한 시기와 음모를 조성한다. 그렇게 고독한 천재이자 영웅인 이순신은 내내 이해자를 만나

지 못하며(선조는 물론, 유성룡이나 이원익도 그를 애호하지만 이해하지는 못한다), 그의 초인적인 역량에 이끌린 추종자는 있으되 동반자는 없다.

김동인의 흥선대원군도 것처럼 고독한 길을 간다. 『운현궁의 봄』에 앞서 그를 ‘멸망 직전의 조선을 일으킬 수 있었던 유일한 인물’로 묘사한 『젊은 그들』에서, 대원군은 ‘활민숙’이라는 비밀결사에 소속된 젊은이들의 추앙과 지지를 받는다. 그러나 그들은 말 그대로 아직 ‘젊은 그들’일 뿐, 정치적으로 대원군의 힘이 되려면 더 많은 세월이 필요한 상황. 그런 가운데 대원군의 개혁 노력은 무산되고, 그가 구하려 했던 백성은 그런 노력을 전혀 알아주지 않는다.

“‘대원대감? 중궁? 몰라! 우린 다 몰라! 그이들은 우리 웃사람. 우리는 그이들의 아랫사람. 그밖에 무슨 관련이 있담. 바쁘니 저리로 가게.’

지배자에게 이렇게도 무심한 이 백성의 위에서, 태공은 이미 기울어진 세태에 전전긍긍하면서, 이것을 어떻게든 도로 바로세워 보려고 안을 달았다. 그의 노력은 오히려 비극에 가깝고 엄숙한 노력이었다.”(김동인a 486)

정치에 대해, 지도자의 정책과 성향에 대해 아무런 관심 없이 일상사에만 매몰되어 있는 백성-국민은 명림답부나 천개소문의 외침에 동조해 일어서던 백성과는 너무도 다른 모습이다.

반면, 일제강점기 초기에 작품 활동을 한 신채호는 이순신을 묘사하며 어쩌면 이광수의 이순신과 비슷하게 그의 비범성, 초월성을 강조한다. 그러나 일반적으로 국가가 흥하고 망하며, 융성하고 쇠퇴함은 한 사람의 영웅에 의해서가 아니라 ‘백성들의 기력’에 달려 있다고 한다. 그리고 ‘팔도 강산에 살아 있는 이, 순신 하나뿐’인 이광수의 임진왜란 상황과 달리, 신채호의 임진왜란에서는 이순신 말고도 백성들의 기력을 진작시키는 영웅이 여럿 출현한다.⁶⁾

“풍신수길의 우리 나라에 쳐들어온 이래 수백 년 동안 전쟁에 시름한 백성들이 졸지에 이 일을 당하자 왜놈의 꼴만 얼비쳐도 쥐새끼처럼 달아나고 왜놈의 목소리만 들어도 새처럼 흩어졌다. 광재우, 김덕령, 박진, 정기룡 공과 같은 절세의 위인이 나타나 이 백성들을 채찍질하고 힘을 북돋웠으니, 몇 년 뒤에서야 백성들의 기운이 겨우 떨치게 되었고, 백성들의 기력이 막 떨치던 그때 왜구가 곧 물러났기 때문에 그 동정서벌한 역사란 낙오된 왜놈이나 습격해 허장성세를 벌여 왜적이 발발 떨게 만드는 데 불과하였고, 격렬한 일대 전투를 일으켜 바다 물결을 깨끗이 잠재우는 것은 불가능하였다.”(신채호a 285-286)

말하자면 일제 초기에는 망국의 상황을 한탄하면서도 곧 한민족의 역량이 부활할 수 있을 것이고, 그러면 일제를 격퇴하고 국가를 재건할 수 있으리라 보았다. 그러한 시대적 변화는 필연이며, 그 필연에 따라 민력을 진작시킬 영웅도 필연적으로 나타날 것이었다. 그러나 일제강점기가 오래 지속되고, 그것이 자력으로 극복될 가망이 없어 보이던 후기에는 민력이나 시대의 흐름에 대한 기대가 사라졌으며, 영웅도 단지 비운의 영웅, 반시대적, 반민중적인 영웅이 있을 뿐이라 여겨지게 된 것이다.

6) 박은식의 『천개소문전』에서도 양만춘이라고 하는, 천개소문과 정치적 입장을 달리하지만 그 못지 않은 구국의 영웅이 등장한다. 『명림답부전』에서는 심지어 무명의 용사가 반군의 앞에 나서며 명림답부 대신 민중을 독려하는 모습을 보여준다. 이는 오직 주인공 영웅이 모든 리더십을 장악하는 이광수나 김동인의 작품에서는 찾을 수 없는 설정이다.

III. 후대 정치사의 시사점 및 결론

주몽, 을지문덕, 연개소문 등등 일제강점기 전후 영웅 담론의 모델이 된 한국사의 영웅들은 고대 문헌에서 그들을 묘사한 담론과는 일정한 공통점과 차이를 보인다. 한국 고대 문헌에 제시된 건국 영웅 및 중흥 영웅들은 1) 초인적, 신적인 본질과 역량을 소유하고 2) 살인, 간통, 사기, 절도 등등 일상생활적 가치(modal values)에 어긋나는 범죄와 무관한, 도덕적으로 흠 없는 일생을 보내며 3) 일단 권좌에 오른 다음 좌절하거나 실각함이 없이 마지막까지 평온하게 권력을 유지한다.⁷⁾ 서구의 신화적 영웅들이 1)은 몰라도 2), 3)에서는 보통 어긋나는 양상을 보임과는 대조적이다.⁸⁾

이에 비추어볼 때, 일제강점기 전후의 영웅들 중 초기 영웅들은 1)이 비교적 약한, 다시 말해서 보통 사람에 가까운 모습인 한편 2)와도 어긋난, 즉 반역이나 전쟁 등을 감행하는(아무리 명분이 훌륭하더라도) 모습이다. 그래도 3)의 면에서는 오랫동안 정권을 유지하며, 개인적인 고뇌 없이 사후에도 명성과 위업이 넘는 점에서 비슷하다고 할 수 있다.

반면 후기 영웅들은 1)의 면에서는 비슷하지만 2), 3)에서 크게 다른 양상이다. 즉 대의를 위해 무리한 수단을 쓰며 당대의 가치관에 역행하는 일도 하는데, 그에 대한 이해나 보상은 미비한 편이다. 그리고 개인적인 고독, 고뇌, 가책 등에 시달리다가 비극적인 최후를 맞으며, 사후에는 업적이 무산되는 경우가 많다.

이런 차이점을 나타낸 배경에는 일제강점기 초기와 후기의 시대적 차이, 그리고 독립운동가/사상가, 친일지식인/소설가라는 작가적 차원의 차이가 있을 것이다. 또한 보다 심층적 연구가 필요할 것이지만, 전자의 경우 양계초를 비롯한 중국 근대 지식인들의 영향이, 후자의 경우 일본 지식인 및 문화의 영향이 각각 컸을 가능성도 생각할 수 있을 것이다.⁹⁾

아무튼 어느 쪽이든 정치를 점진적인 과정이라기보다 변혁적인 과정으로, 대화와 타협에 의한 개별 이익의 조정 과정이라기보다 공동체의 대의를 실현하는 혁명적 과정으로 이해하려는 태도를 반영하고 있다. 이는 일제강점기가 끝난 뒤 한반도에서 민주주의를 표방한 권위주의, 파시즘적 독재체제가 오래 지속된 현실과 무관하지 않을 수 있다. 또한 초기의 영웅상(민중의 혁명 역량이 이미 무르익은 상황에서 선도, 솔선하는 영웅)은 북한의, 후기의 영웅상(민중이 몽매한 처지에서 벗어나지 못하는 상황에서 독단적으로 새로운 길을 강제하는 영웅)은 남한의 독재체제 형성에 영향을 주었을 가능성이 있다.¹⁰⁾

7) 이상의 특징은 함규진^a 참조.

8) 가령 헤라클레스는 다른 사람의 부인을 탈취하거나, 아틀라스를 속여서 헤리페데스의 사과를 빼앗는 등의 ‘영웅적 과업’을 수행한다. 그리고 최후에는 간계에 빠져 비참하게 죽는다. 아테네의 건국자로 알려진 테세우스도 자신의 은인은 아리아드네를 배신하며, 아테네 사람들에게 배신당해 비참한 죽음을 맞이한다. 아더 왕은 질투에 빠져 스스로의 과업을 파괴하며, 패배한 뒤 종적을 감춰 버린다.

9) 가령 양계초는 영웅이란 전근대 시대의 발전을 위한 요소인데 서구에는 이미 영웅이 필요없으나 아직 문명의 발전이 덜한 중국에서는 영웅이 필요하다고 하면서, 영웅은 초인적인 특질의 소유자가 아니라 용기와 자립심, 자기계발 의식 등이 뛰어난 사람을 의미한다고 보았다. 따라서 그는 영웅 한 사람이 필요한 게 아니라, 교육과 계몽을 통해 수많은 영웅이 나오고, 가능하다면 모든 중국인이 영웅이 될 필요가 있다고 한다.(양계초 28-29; 134-138; 213-216) 한편 ‘비운의 영웅’이라는 모티브는 일본의 전통적 정서인 ‘패자에 대한 동정(判官蟲眞)’의 영향이 있을 수 있다.

10) 김일성과 박정희는 모두 집권 초기 과정에서 유교적 전통을 배격하고 새로운 생활방식과 사상문화를 주장했다. 다만 김일성은 그 근거를 인민의 실제적 필요성에서 찾았고, 박정희는 부국강병의 필요성에서 찾았다. 김일성은 신격화되는 상황에서까지 인민의 ‘동지’이면서 ‘가족’이라는 모티브를 강조했다. 박정희는 스스로의 정치가 민주주의의 원칙과는 위배됨을 자인하면서 ‘불만이 있으면 내가 죽

정치학을 사회과학적으로 분석하는 입장에서 이상의 논의는 무익하거나 무의미하게 여겨질 수 있다. 그러나 결국 정치는 사람의 행동의 소산이며, 사람은 사상과 문화에 의식적, 무의식적으로 통제된다. 따라서 일제강점기라는 특수한 정치사적 상황에서 유행했던 담론의 성향을 분석하고, 그 영향을 이후의 정치사에서 모색하는 시도는 전혀 무용하지는 않을 수 있다.(참고 문헌 생략)

은 다음 내 무덤에 침을 뱉어라!’는 말 등에서 그것이 ‘불가피한 죄악’임을 표방했다.

나카에 초민의 루소의 moral(moeurs) 개념의 수용과 이해 : 『民約譯解』와 『理學鉤玄』을 중심으로

오수웅(숙명여대)

1. 여는 말

동양에서 루소(J.-J. Rousseau, 1712-1778)의 사상은 일본의 나카에 초민(中江兆民, 1847-1901)을 통해 전파되었다고 알려지고 있다. 이런 평가는 나카에 초민이 루소의 『사회계약론』(1762)을 번역한 『민약역해』(民約譯解, 1882)가 중국과 조선에 소개되면서, ‘동양의 루소’라는 칭호를 얻게 된 것에서 비롯된다. 일본에서 나카에 초민에 대한 연구는 1950년대 후반에 시작되었고 그의 전집(中江兆民全集 1983-1986)이 발간된 후에 다각적인 연구가 진행되었다고 알려진다. 이런 연구들은 나카에 초민이 민주주의의 정착, 경제적 자유주의의 부정, 유물론 철학의 전개, 자유에 대한 장자적 관념론, 동양문화에 대한 긍정적 탐색 등의 특징을 지닌다는 등 다양한 평가를 내놓았다(이혜경 2003, 116-118). 여기에는 나카에 초민이 루소의 사상을 계승하고 있다는 긍정적 평가와 그의 독자적인 사상이라거나 폄훼하는 등의 상반되거나 부정적인 평가도 수반되고 있다(宮村治雄 2012, 247-248).¹⁾

선대의 연구에 대해 다양한 평가가 있는 것은 비단 루소나 나카에 초민에게 한정된 일은 아닐 것이다. 그러나 사상 연구에 있어 연구자가 범하기 쉬운 오류에 관한 스키너의 지적을 고려하면,²⁾ 선대의 연구에 대한 긍정적 또는 부정적 평가는 - 필자의 (근대)일본어에 대한 무지와 나카에 초민의 저작들에 대한 폭넓은 독해의 부족이 주된 이유이기도 하지만 - ‘판단중지(epoche)’의 대상이 되어야 할 만큼 신중하게 이루어져야 할 필요가 있다. 나카에 초민에 대한 평가들은 루소가 당시와 후대의 연구자들에게 다양하고 상반된 평가를 받고 있기 때문에 발생한 것일 수도 있다. 어쨌거나 분명한 것은 나카에 초민의 사상이 루소의 사상을 계승했거나 적어도 루소의 사상을 그의 사상의 중심에 놓았다고 한다면, 나카에 초민의 사상에 대해 평가하기 전에 먼저 루소의 사상에 대한 그의 이해를 살펴보는 것이 필요하고, 또 이를 위해서는 루소의 사상을 살피는 것이 선행되어야 한다는 점일 것이다.

루소의 출세작, 『학문예술론』은 문명(문화)비판론으로 간주되기도 한다. 『학문예술론』은 디종 아카데미(Dijon Académie)가 공모한 주제, “학문과 예술의 부흥이 도덕(mœurs)을 순화하는데 기여했는가?”에 대한 답변이었다. 학문과 예술의 발달이 계몽과 문명의 진보를 낳았다고

1) 이혜경의 연구 외에도 국내에서 발표된 논문으로 최상용 1984; 坂本 多加雄 1988; 米光 謙 2003; 야가사키 히데노리 2004; 박홍규 2005a, b; 이예안 2011, 2012a, b; 宮村治雄 2012; 김태진 2017a, b; 김현주 2017이 있고, 역서로는 『삼취인경륜문답』(소명출판, 2005)이 있다.

2) 문헌주의(textualism)에 따른 연구자가 범할 수 있는 이론적 신화와 일반성의 신화, 맥락주의(contextualism)에 따른 연구자가 범할 수 있는 맥락과 행위 간의 필연성의 가정과 맥락의 발언수행적 힘의 가정을 가리킨다. Quentin Skinner. “사상사에서의 의미와 이해”, 제임스 톨리, 유종선 역. 『의미와 콘텍스트』(서울: 아르케, 1988), 60-107, 121-132.

민었던 당시의 계몽주의자들과는 달리, 루소는 오히려 문명 특히 문명인의 도덕을 타락시켰다고 비판하면서 그런 타락을 방지하기 위해서는 학문과 예술이 ‘덕(vertu)을 추구하는 철학’에 토대를 두어야 한다고 제안했다. 루소가 보몽 주교의 비판에 대해 보낸 편지에서 자신이 여러 주제에 대해 글을 썼지만 언제나 “동일한 원리들, 즉 동일한 도덕과 동일한 신념과 동일한 원칙, 그리고 동일한 사상”에 바탕을 두고 있다고 항변하고(「보몽에게 보내는 편지」, 19), 또 『고백록』에서 다종 아카데미가 공모한 주제로 인해 ‘황홀한 사색’을 경험한 것이 이후의 자신의 삶을 완전히 뒤바꾸어 놓았다고 고백하고 있는 만큼, 도덕이 그의 삶과 사상을 꿰뚫는 가장 핵심적인 주제였다고 할 수 있다. 루소가 자신의 사상을 이해하기 위해서는 『에밀』에서 시작하여 발간된 역순으로 읽을 것을 권유하는 것과 루소가 자신의 “행동을 원칙과 일치시켜야 했다”고 말한 것을 고려할 때도(Confession, 387), 루소의 사상과 삶에 대한 이해는 도덕에 대한 그의 이해를 파악하는 것에 달려있다고 할 수 있다.

나카에 초민의 루소의 도덕(vertu, mœurs, moral)에 대한 이해를 살피는 것은 그래서 좁게는 그의 영향을 받은 일본인들, 넓게는 동양의 문명에 대한 이해의 한 편을 읽어낼 수 있는 출발점이 된다고 할 수 있다.

2. 프랑스 유학과 루소 사상의 수용

나카에 초민은 당시 일본의 지식인의 그랬던 것처럼 한학에서 출발해서 난학과 영학(英學)으로 나아갔으며, 1865년 도사번의 유학생으로 나가사키에서 불어를 배우기 시작한 후 1867년에 에도로 가서 프랑스학을 배웠다. 메이지 유신 4년 뒤인 1871년 12월에 유신삼결 중의 하나이자 초대 총리(내무장관)이었던 오쿠보 토시미치(大久保利通)의 지원을 받아 사법성출사(司法省 出士)로 프랑스 유학을 떠나게 되었다.³⁾

나카에 초민이 귀국한 것은 1874년 5월이었고, 왕복에 걸리는 약 3-4개월을 제외하면 프랑스 유학은 2년 남짓한 짧은 기간에 불과했다. 나카에 초민은 귀국한 해의 10월에 불란서학사(불학숙)를 개설하여 불어와 프랑스의 사상을 번역·보급·설파하는 일에 착수하였다. 그가 불학숙에서 『사회계약론』과 『학문예술론』을 번역하고 『에밀』을 교과서로 사용했으며, 글 속에서 『인간불평등기원론』과 『고백록』 등을 언급한 것을 고려할 때, 프랑스의 사상을 보급·설파하려는 그의 관심의 중심에는 루소의 사상이 있었다고 할 수 있다(宮村治雄 2012, 249).

그러나 그가 언제부터 루소의 사상에 관심을 가졌는지를 확정하기는 어렵다. 에도에서 프랑스학을 배우기 시작했던 1867년일 수도 있고, 루이 14세를 모델로 하여 메이지 천황을 중심으로 한 입헌군주제를 추구했던 오쿠보 토시미치의 영향으로(Donald Keene 2002, 211-213) 프랑스의 정치체제를 추적하다가 루소를 만나게 된 것일 수도 있고, 귀국한 1874년 1월 17일에 이타가키 다이스케(板垣退助) 등이 「민선의원설립건백서」를 제출하여 자유민권운동이 촉발되었기 때문에(미야카와 토루·아라카와 이쿠오 2001, 57), 그런 운동의 정당화의 논리를 제공하기 위해 『민약론』(1874)을 서둘러 내놓게 되면서부터일 수도 있을 것이다.⁴⁾ 그

3) 나카에 초민이 프랑스 유학 중에 “프랑스 제3공화국 하의 공화주의 사상을 공부하게 되었다”고 말하고 있으나 이렇게 단언하기는 어렵다고 할 수 있다(미야카와 토루·아라카와 이쿠오 2001, 82).

4) 『민약론』은 나카에 초민이 『사회계약론』을 번역한 초본으로 알려져 있으나 발견되지 않고 있다(이혜경 2003, 118의 각주 8). 『중강조민전집』에 수록된 것은 『民約論卷之二』와 『사회계약론』의 1권(1-9장)을 해를 달아 번역한 『민약역해권지일』이며 이것이 『민약역해』(1882)로 알려진 번역본이다. 『민약론』은 메이지 정부의 출판금지 처분으로 간행되지 못했고 필사본의 형태로 자유민권운동가들에게 유

러나 나카에 초민이 프랑스 유학을 떠나기 전 혹은 유학 중에 루소의 사상에 관심을 가졌다고 보기는 힘들다. 당시 일본에는 로크와 루소의 사상이 수입되지 않았었고 유럽의 학계에서는 밀의 공리주의, 헤겔의 관념철학과 함께 프랑스 콩트의 실증주의 철학이 풍미하던 시기였기 때문에(미야카와 토루·아라카와 이쿠오 2001, 40-54), 나카에 초민이 프랑스 유학 중에 이들의 사상을 공부하지 않고 바로 루소의 저서들에 천착했을 것이라고 보기는 어렵기 때문이다. 물론 오쿠보 토시미치의 지원을 받았기 때문에 입헌군주제를 정당화해줄 수 있는 논리를 찾아야 하는 어떤 ‘밀명’을 가지고 유학을 떠났기 때문에 유학 중에 특히 루소의 사상에 천착해서 공부할 수 있었을 것으로 생각할 수도 있다. 그러나 귀국 후에 나카에 초민이 보여준 행적은 오쿠보 토시미치와 그의 입헌군주제와 거리가 있었기 때문에 그렇게 추측하는 데는 무리가 있다.

이상을 고려하여 조심스럽게 추측할 때, 루소의 사상에 대한 나카에 초민의 관심은 일본의 정치적 상황의 전개로 인해 촉발되었을 가능성이 높다. 1874년의 이타가키 다이ске 등의 「민선의원설립건백서」의 제출, 애국공당의 창당 및 자유민권운동의 진작과 『민약론』의 번역과 유통, 그리고 1881년에 메이지 천황이 10년 후에 의회를 개원할 것을 약속하는 조칙을 반포한 것과 1882년에 의·번역한 『민약역해』가 불학숙의 잡지 『欧米政理叢談』에 연재된 것을 우연이라고 보기는 어렵기 때문이다. 실제로 나카에 초민은 1875년에 정부를 비판하는 건의서를 집필해서 구사츠마 번주의 실권자(실부)였던 시마즈 히사미츠(島津久光)에게 제출하기도 했다.⁵⁾ 다시 말해, 나카에 초민이 『민약론』과 『민약역해』를 번역하고 불학숙의 교육에 루소의 사상을 중심에 놓은 것은 당시 일본의 정치적 상황이 ‘발언수행적 힘’(locutionary act)으로 작용한 결과일 수 있다는 것이다.

이런 추측이 타당하다면, 나카에 초민이 짧은 유학 기간에 과연 얼마라 서양 사상을 깊이 있게 공부했겠으며, 또 과연 얼마나 루소의 사상을 깊이 있게 이해했겠는지에 대한 의문은 문제가 되지 않게 된다. 그래서 그가 불학숙이 폐쇄되던 1883년까지 10년의 기간 동안 루소의 사상에 천착함으로써 깊이 있는 이해에 도달해 갔을 것이며, 그런 이해를 바탕으로 다른 사상으로 연구를 확장하면서 자신의 사상을 확립하는 데로 나아갔을 것이라는 생각이 자연스럽게 받아들여질 수 있게 된다. 즉 루소의 사상에 대한 나카에 초민의 이해는 귀국 후부터 점진적으로 심화·확장되는 과정을 밟았을 것이며, 『사회계약론』을 『민약역해』로 재번역했다는 사실과 이 번역이 루소의 사상을 이전보다 더 충실하다고 평가받는다는 것과 『삼취인경륜문답』이 내용은 달라도 자기 자신과의 대화를 통해 자신의 사상을 명료하게 하는 형식의 『루소, 장 자크를 심판하다: 대화』를 따르고 있다는 것, 그리고 아직 확인할 수는 없지만, 투병 중에 집필한 『一年有半』, 『續一年有半』이 루소의 『고백록』과 유작인 『고동한 산책자의 몽상』을 연상시키기에 충분하다는 것은 그런 과정의 흔적이라고 볼 수 있다.

불학숙 폐쇄 후의 약 10년 동안 나카에 초민이 행한 연구 활동도 그런 과정의 발자취라고 할 수 있다. 이 기간의 연구들이 루소의 사상과 직접적인 연계가 없는 것처럼 보여서 그가 자신의 독자적인 사상을 구축하기 위한 것이었다고 볼 수도 있다. 그러나 1885년에 Alfred Fouillée(アルフレト フーイエー)가 서양의 윤리학사를 정리한 *Historire de la Philosophie*를 『이학연혁사』(理學沿革史)라는 제목으로 번역·출판하고(양태근 2009, 214-215), 1886년에

통되었다(김태진 2017a, 52).

5) 이 건의서는 『策論』으로 전해지는데, 히사미츠를 흑막으로 하고 사이고 타카모리를 수반으로 하는 쿠데타를 제안하고 있으며, 소크라테스나 플라톤에 뿌리는 두는 서구의 철학도 그 중심에 仁義忠信에 있다고 하면서 유교의 덕목을 보편적인 진리라고 주장하고 있다(米光 謙 2003, 215-216).

자신의 첫 저서인 『이학구현』(理學鉤玄)을, 1887년에 불어-일어 사전인 『불화사림』(佛和辭林)을 출판했으며,⁶⁾ 1894년에 번역서 『도덕학대원론』(道德學大原論, 1894)을 발간한 것은⁷⁾ 나카에 초민의 연구 활동의 중심주제가 바로 도덕이었으며, 그가 비록 독자적인 사상을 구축하려고 했다고 하더라도 그 착상이 루소의 사상에서 기인했다고 생각하기에 충분하다고 할 수 있다.⁸⁾

3. 루소의 moral(mœurs)의 이해

루소는 『학문예술론』에서 mœurs의 타락을 방지하기 위해서는 덕(vertu)을 추구하는 철학을 해야 한다고 제안한다. 그리고 덕을 “영혼의 강함과 활기”로 정의한다(FD, 5). 플라톤과 아리스토텔레스의 덕의 개념을 알면서도 그가 덕을 이렇게 정의한 것은, 영혼의 능력들은 완전함(탁월함)을 향해 발달하는 ‘과정’에 있을 수밖에 없기 때문이며, 이것이 또한 그가 인간은 완전함이 아니라 시행착오의 과정에서 “자기를 개선하는 능력”인 완전가능성을 가지며(SD, 148-149), 완전가능성은 영혼의 감각, 기억, 상상력, 이성, 오성과 같은 능력들의 상호작용으로 생성되는 “강함과 활기” 즉 덕을 추구함으로써 담보된다고 간주하는 이유가 된다.

이같이 이해하면, 덕은 다른 존재에 대해 ‘관계감정이자 관계관념’을 형성하고,⁹⁾ 형성된 ‘관계감정이자 관계관념’을 말과 행동으로 교류함으로써 관계를 맺는 것의 토대가 될 수밖에 없다(오수웅 2009, 66-72). 또 능력들의 “강함과 활기”의 정도는 다른 존재에 대한 ‘관계감정이자 관계관념’의 참·거짓을 결정하고, 그 결정은 사회에서 인정되고 통용되는 가치판단 및 행동규칙과 상호작용하는 과정에서 내려질 수밖에 없다. 이는 루소가 “외양이 항상 마음의 성향의 표상(l'image des dispositions du cœur)이라면, 적절한 태도가 덕이라면, 우리의 격언들(maxime)이 우리의 규칙이라면, 진정한 철학이 철학자라는 이름과 분리되지 않는다면, 사람들 사이에서의 삶이 얼마나 즐거울 것인가!”라고 말하는 것에서 확인할 수 있다(FD, 5; P.3, 7).

이런 이해는, 루소가 영혼의 능력들의 “강함과 활기”에 의존해서 형성되는 ‘관계감정이자 관계관념’과 그것이 외현된 것을 도덕(mœurs)으로 간주했으며, 인간을 말과 행동을 통해 그런 도덕을 교류함으로써 관계를 형성·유지하는 한편, 또 그런 교류로부터 감정과 관념 자체의 참·거짓과 나아가 인간관계의 좋음, 옳음, 아름다움을 판단하는 도덕적 존재(être moral)로, 그런 관계를 도덕 관계로 간주했다고 생각하는 것을 가능하게 해준다(Emile, 214). 그래서 영혼에 형성된 ‘관계감정이자 관계관념’이 말과 행동으로 외현되는 ‘방식’을 예절(manières, FD, 6; P.3, 8), 그런 방식이 개인의 차원에서 ‘반복되는 것’을 습관(habitude, Emile, 230; P.4, 516), 그런 예절과 습관이 다른 사람들에게 확산되어 사회적 차원의 습관으로서 ‘통용되는 것’을 관행(usages), 그런 관행이 시공간적으로 보다 널리 확산되어 인간관계를 규율하는 “최선

6) 나카에 초민이 1887년에 출간했다고 알려지는 『불화사림』(佛和辭林)은 원문확인이 안 되고 있다.

7) 1841년의 A. Schopenhauer의 *Die beiden Grundprobleme der Ethik*의 불역본 *Le Fondement de la Morale*의 번역으로 보인다.

8) 나카에 초민의 1878년 한문저작 「원정(原政)」에서 유학의 도덕주의와 『학문예술론』의 “덕의” 개념이 상통하는 것임을 발견하고 있으며, 이런 사고야말로 『민약역해』의 논리를 지탱하는 가장 중요한 요소라는 평가가 있다(이예안 2012a, 117)

9) 루소는 정의와 좋음이 단지 추상적인 관념이 아니라 계몽된 영혼의 진정한 감정이라는 것을 증명하고자 했다.

의 행동규칙”으로서(SD, 172; P.3, 166) 받아들여진 것을 관습(coutume)으로 간주했다고 할 수 있다.

이처럼 vertu-mœurs-moral로 이어지는 영혼 능력의 발달과 발현은 그래서 지식을 습득하는 것과 병행될 수밖에 없다. 감각, 이성 등과 같은 능력들의 작동은 사물, 사람 및 관계에 대한 앎을 수반하기 마련이며 이런 능력들이 덕의 상태에 있을 때는 그렇지 않을 때보다 그런 대상들에 대한 인식을 보다 진리에 가깝게 형성할 것임은 분명하기 때문이다. 이것은 특히 인간에 대해 형성한 ‘관계감정이자 관계관념’으로서의 도덕은 그 자체가 인간에 관한 지식이며 예절, 습관, 관행과 관습은 그런 지식이 행동으로 발현된 것임을 말해준다(오수웅 2018,). 루소가 “행복한 노예들, 당신들은 당신들이 스스로 자랑스러워하는 섬세하고 순화된 취향, 당신들 사이에서 그런 불임성 있고 쉬운 관계를 만드는 달콤한 성격과 세련된 도덕들, 말하자면, 단 하나의 덕도 가지지 않은 모든 덕들의 외양들은, 재능들 덕분이다.”라고 비판하면서(FD, 4-5), 문명인의 ‘도덕들’ - 내면의 관계감정이자 관계관념과 외현된 습관, 예절, 관행, 관습 - 을 순화시키고 올바르게 함양하기 위해서는 철학(학문과 예술)이 덕을 추구해야 한다고 주장했던 것은 이런 이해에 기초한 것이다. ‘도덕들’이 덕에 기초할 때, 지식과 진리의 일치, 개인의 내면과 외양의 일치 나아가 도덕질서와 법질서, 사회의 내면(문화)과 외양(문명)이 일치할 가능성이 높을 것은 분명하다.

그러나 능력들의 특정한 발달단계에서 생성된 ‘관계감정이자 관계관념’들은 다양한 수준에서 형성될 수밖에 없고, 사회마다 집합적으로 외현되는 vertu-mœurs-moral도 다양하게 나타날 수밖에 없다. 본성 - 자기애, 동정심의 강함과 활기 - 이 사람마다 다르고 영혼의 강함과 활기도 다르게 발달할 것이기 때문이다. 이것은 특정한 사회의 문화나 문명은 특정한 시기에 특정한 ‘도덕들’을 가진다는 것을 뜻하며, 비록 그 사회의 구성원들이 그런 ‘도덕들’을 참된 도덕들로 간주하더라도 완전함을 향해가는 과정의 한 단계일 뿐이라는 것을 말해준다. 루소가 vertu-mœurs-moral이 외현된 문명이 서로 다른 발달단계에 있을 수밖에 없다고 간주한 것은 당연하다. 이런 생각은 『인간불평등기원론』과 『언어기원론』에서 언어의 기원과 발달을 주어진 자연환경과 인간의 관계의 발달과정을 전제하여 설명하는 부분에서도 확인할 수 있지만(SD, 152-159), 『사회계약론』에서도 “시민의 마음에 새겨져 있고, 국가의 진정한 헌법이며 … 나는 도덕(mœurs), 관습 특히 의견을 말하는 것이다.”라고 말하는 것에서도 확인할 수 있다(SC, 77; P.3, 394). 여기서 말과 행동으로 외현된 것으로 관습과 의견을 들었다면 도덕은 그것들의 내면을 가리켰다고 할 수 있으며, 각 사회의 시민의 ‘도덕들’을 고려해 국가의 정치제도를 달리 선택해야 한다는 주장으로 이어진다고 할 수 있다. 그래서 문명의 진보는 상대적일 수밖에 없으며, 시민의 덕과 도덕을 함양하고 발현하는 교육에 의존한다고 할 수 있다.

루소가 자신의 사상을 이해하기 위해서는 특히 『에밀』에 천착해야 한다고 주문했던 것은 그런 의도를 전달하기 위한 것이라 할 수 있다. 그가 “사회는 인간을 통해서 연구되어야 하며 인간은 사회를 통해서 연구되어야 한다. 정치와 도덕(la morale)을 분리하여 연구하기를 원하는 사람은 양자의 어느 하나도 결코 이해하지 못한다”고 단언하고(Emile, 235; P.4, 524), “정치가들이 인민을 멸시하는 식으로 말하거나 대부분의 철학자들이 인간을 악한 존재로 간주”하는 것은 인민이 평등하고 존경받을 만한 가치가 있다고 생각하지 않게 되었기 때문이라고 지적한 것은(Emile, 225), 그런 정치가들과 지식인을 낳지 않기 위해 교육(학문예술, 문화)이 나가야 할 방향을 제시한 것이라 할 수 있다. 그 방향은 덕의 함양에서 시작하여, 자신과 사회의 ‘도덕들’의 참됨을 ‘현재화’할 수 있는 성찰의 능력을 함양하는 것이다. 다시 말해 ‘도덕들’의 참됨의 ‘현재화’는 정치가나 철학자는 물론 모든 인간이 “인간성의 추상적 관념아래 그의 개인적

인 개념들을 일반화”하도록, “그의 특정한 감정들을 그를 인류와 동일하게 만드는 감정들에 연결”되도록, “오직 다양한 방식으로 그의 본성을 배양하고”, “자신의 감정과 타인의 감정에 대해 많은 성찰을” 할 때 수반된다는 것이다(Emile, 233).

이상을 정리하면, 루소에게 있어 vertu는 “영혼의 강함과 활기”로, mœurs를 ‘내면의 관계 감정이자 관계관념과 외현된 습관, 예절, 관행, 관습’으로, moral(e)은 mœurs의 내면으로서 ‘관계감정이자 관계관념’을 가리킬 때 ‘정신적인 것’으로, 외현된 것을 가리킬 때 ‘행동규칙’의 의미로, 양자를 동시에 가리킬 때 ‘도덕적인 것’으로 간주할 수 있다. 명사형 moral과 morale은 mœurs에 대한 격언들과 학문으로, 그리고 moralité는 vertu-mœurs-moral(e)을 따르는 성질을 가리킨다고 요약할 수 있다. 이런 과정을 따르게 될 때 자연의 법칙(질서)을 인간관계에 반영하게 됨으로써 정의와 줄음을 ‘현재화’할 수 있게 된다.

4. 『민약역해』와 『理學鉤玄』의 도덕 이해

나카에 초민의 두 번째 10년 동안 발간된 작품들의 주된 주제가 도덕 또는 윤리였다는 점은 우연이 아닐 것이다. 후쿠자와 유키치가 인심풍속, 기풍, 시세에 관심을 가졌던 것처럼, 나카에 초민이 서양의 도덕을 이해하려는 관심도 『민약역해』의 의회를 이끌어갈, 그리고 입법에 반영되어야 할 인민의 도덕을 ‘현재화’하는 데에 있었다고 할 수 있다. 그가 루소의 사상을 이해하기 위한 핵심이 그의 도덕을 이해하는 것에 있다고 인식하지 못했을 리는 없기 때문이다.

나카에 초민이 서양의 도덕 또는 윤리를 연구하는 데로 나아간 것은 당시 사전들에 기초해 서는 루소의 사상을 이해하기 어렵다는 생각에서 기인했을 가능성이 있다. 이종어 사전의 도움 없이 외국어를 배우거나 외국어 서적을 독해하는 것은 상상하기 어렵기 때문이다. 후쿠자와 유키치도 네덜란드어 사전을 통해 영어를 공부했다고 말하고 있듯이, 나카에 초민도 당시에 활용할 수 있는 불어사전, 일본의 프랑스학의 시조로 알려진 무라카미 히데토시(村上英俊)의 『불어명요』(佛語明要, 1862)와 코주도(好樹堂)에서 나온 『불화사전』(佛和辭典, 1871)의 도움을 받았을 가능성이 크다(야나부 아키라 2003, 10).

『불어명요』는 필사체로 되어 있어서 판독이 어렵고 부록만을 확인할 수 있는데, 여기에는 “en vertu de, ノ訳力ヲ”으로만 수록된 것이 발견된다. 코주도의 『불화사전』은 Nugent가 발간한 것으로 『관허불화사전』(官許仏和辭典, 1871)을 가리킨다. 『불화사전』의 vertu, mœurs, moral, morale, moralité의 번역은 대체로 당시의 영어사전인 『영화대역수진사서』(英和對譯袖珍辭書, 1869)와 『영화자휘』(附音插圖英和字彙, 1873)의 번역과 크게 다르지 않다.¹⁰⁾ 루소의 사상에서 중요한 용어인 droit, devoir, nature, volonté général, humanité, contract

10)

불어(영어)	『관허불화사전』	『영화대역수진사서』	『영화자휘』
vertu(virtue)	德, 貞節, 正直, 力	善, 力, 威協, 勇シ キ??德	德, 善, 力, 功用, 功能, 威 勢, 權力
mœurs(mores)	風俗, 任方	-	-
moral(moral)	行儀	禮式, 式作法ノ教 (a)作法ニ協ニタル	禮式, 教訓, 勸善
morale(morals)	行儀正	(pl) 禮儀百行	
moralité(morality)	禮式	行儀正レキフ式作法ノ 教	人道, 五常, 禮式, 善道

등에 대해서도 큰 틀에서는 크게 다르지 않다고 할 수 있다.¹¹⁾

이처럼 당시에 활용할 이중어 사전이 있었고 하토리 토쿠(服部 徳)나 나카에 초민이 이런 사전들을 참고했을 것임이 분명함에도 불구하고, 이들은 이런 사전과 다른 번역어를 선택하기도 했다. 이것은 당시의 이중어 사전의 번역어로는 외국어의 의미와 문맥을 이해하기가 어려웠기 때문이라고 할 수 있다. 실제로 니시 아마네, 후쿠자와 유키치 등이 오역하기도 했고 번역의 어려움을 호소하기도 했다(야나부 아키라 2003).

하토리 토쿠는 『민약론』(1877)에서 droit, devoir, moralité를 각각 權利, 義務, 好意로 번역하고, “un corps collectif et moral”을 體로만 번역했으며, mœurs를 風俗으로 번역했다(『민약론』 10-12; 131; 271). 반면, 나카에 초민은 『민약역해』의 3장 強者之權에서는 droit를 權, devoir를 義로 번역하고 moralité를 “理義”로 번역했으나,¹²⁾ 4장 奴隸에서는 “aux droits de l’humanité”을 “爲人之德”으로,¹³⁾ “nature”를 “天命”으로 번역하고, “c’est ôter toute moralité à ses action que d’ôter toute liberté à sa volonté”를 다음과 같이 풀이하고 있다.¹⁴⁾

夫人一棄自由權雖有心腸,不得而自思所行非其心,所爲非其情如此則,爲善不可以爲君子,爲不善不可以爲小人,既不得爲君子,又不得爲小人,是亦禽獸也已,不寧此而已也(『민약역해』, 22),

사람이 스스로 자유권을 포기하면 비록 마음이(心腸) 있어도, 스스로 생각한 바를 그 마음대로 행하지 못해 얻을 것이 없고, 그 뜻이(情) 아닌 것이 되는 바 이런 법칙과 같은 것이다. 선을 행해도 군자가 되지 못하고, 선하지 않는 것을 행해도 소인이 되지 못한다. 군자가 되어도 이미 얻을 것이 없고, 또 소인이 되어서도 얻을 것이 없다. 이 또한 금수의 몸이요, 그럼으로써 평안하지 않은 것이라.

불어(영어)	『관허불화사전』	『영화대역수진사서』	『영화자취』
droit(right)	權義, 律令, 願望, 借り受ヶ領地, 租稅, 公平, 特權	止シキフ, 道理, 当然, 免許, 權方	公道, 道理, 當然, 公平, 眞實, 條理, 通義, 權義, 所有, 特許, 權勢, 右方
devoir(duty)	勤メ, 少年ノ業	勤, 連(?)上年?	職分, 義理, 從順, 謙遜, 恭敬, 職掌, 軍役, 稅, 稅銀
nature	自然, 體質, 種類, 六合, 人種, 天命	大地萬物, 宇宙本体, 天地萬物ノ道理	天地, 萬物, 宇宙, 品種, 本體, 自然, 天理, 性質, 造物者
volonté(will) (général)	意志, 心, 喜悅 (一般)	意, 好, 命令, 遺言	意, 主意, 好, 愛, 欲, 決意, 命令, 權, 遺言, 遺書
humanité (humanity)	人情, 人間, 仁惠, 溫和	人情, 仁惠, 人間, 文學教化	人情, 仁心, 慈愛, 人間, 語學
contract (contract)	條約ヲ取結フ	契約, 契?, ??, 結納	約定, 契約, 約書, 聘禮, 許嫁

12) “雖天下之至強者,不變其力爲權,不可以永使其衆.雖天下之至弱者,不變其屈爲義,不可以久事其上.我唯強,故能服人.一旦人亦成強,則必將抗我者也.雖然所謂變力爲權,變屈爲義,吾見其不易爲也.凡強云者,非謂氣形之力乎,權者非謂理義之効乎,吾未知何由能變力爲權也.凡屈云者,非謂志之困乎,義者非謂事之宜乎,吾未知何由能變屈爲義也”(『민약역해』, 15).

13) 당시 일본에서 right와 devoir에 해당하는 번역어 중에 道理와 權(利)가 쓰였는데, 전자가 도덕적 올바름을 가리켰다면 후자는 주로 법 또는 법에서 비롯되는 힘을 가리켰다(야나부 아키라 2003:148-160). 나카에 초민이 devoir를 道理나 權이 아니라 德으로 번역한 것은 아마도 양자를 모두 가리키기 위해서일 수 있으며, 強者之權에서 力과 權으로 구분한 것에 따른 선택으로 볼 수 있다.

14) “且夫棄自由權者,棄爲人之德也,棄爲人之務也,自屏于人類之外也.若然者謂之自棄而靡所遺,吁嗟人自棄而靡所遺,復安所取償哉,若然者,固天命之所不容也.”(『민약역해』, 22)

만약 위의 인용문 부분이 3장의 强者之權에서 moralité를 理義로 번역한 것을 풀이한 것이라면, 나카에 초민은 理義를 ‘心腸이 좋이라고 생각한 바’라고 이해했다는 것이며 그것을 행하는 사람이 君子이자 곧 인간다움의 德이자 力으로 이해했다고 할 수 있다. 또한 하토리 토쿠와 마찬가지로 나카에 초민도 “un corps collectif et moral”을 體로 번역했으나, 이하에서 collectif et moral의 의미를 풀이해주고 있다.

民約已成,於是乎地變而爲邦,人變而爲民,民也者衆意之相結而成體者也,是體也,以議院爲心腹,以律例爲氣血斯以宜暢其意思者也,是體也,不自有形,而以衆身爲形,不自有意,而以衆意爲意,是體也,

민약이 이루어지면, 땅이 변하여 나라가 되고, 사람이 변하여 민이 된다. 민이란 것은 중의가 서로 결합하여 體를 이루는 것이요, 이 몸은 의원을 심복으로 삼고, 율례를 기혈로 삼으니, 마땅히 흐르는 것은 그 意思인 것이다. 이 몸은 스스로 形을 갖지 않고, 중신으로써 形을 가지며, 스스로 뜻을 갖지 아니하고 중의를 뜻으로 삼는다. 이것이 體인 것이다.

인용문에서 “不自有形,而以衆身爲形,不自有意,而以衆意爲意,是體也”이 collectif et moral에 해당한다고 할 수 있는데, 이런 이해는 당시의 이중어사전들이 moral을 禮式, 行儀 등의 뜻으로 번역함으로써 주로 ‘외현된 행동 양식의 어떤 규칙’을 가리킨 것과 달리, 루소의 moral이 가진 ‘정신적인 것’의 의미를 반영한 것으로 간주할 수 있다.

하토리 토구의 『민약론』이 『사회계약론』의 2권 12장에 나오는 “Je parle des mœurs, des coutumes, et sur-tout de l’opinion”의 mœurs를 風俗으로 번역한 것에 대해¹⁵⁾ 나카에 초민의 『민약역해』는 『사회계약론』의 1권만을 번역한 것이므로 mœurs에 대한 번역을 파악하거나 비교하는 것은 불가능하다. 앞에서 언급했던 1878년의 한문저작 『원정』(原政)의 내용이 루소의 『학문예술론』의 “德義” 개념과 상통한다는 연구도 있고(이예안 2012a), 道義를 언급하고 있음을 보여주는 연구도 있으나(未光 謙 2003), 여기서의 德義나 道義가 『학문예술론』에서 사용된 mœurs인지 vertu를 가리키는 것인지도 분명하지 않다.

第十三章 道學

道學トハ行儀ノ學ノ謂ナリ人々ヲ
ルヲ主トス人々ヲシテ其責任即
ト主トス更ニ之ヲ言ヘハ人々ヲ
過不及ノ差無ラシムルヲ主トス
然ト雖モ感ヤ智ヤ皆承受ヲ以テ性
シテ之ヲ行ニ絶サシムルニ至ラス

반면에 『이학구현』에서 mœurs, moral 또는 morale의 번역을 발견할 수 있다. 『이학구현』에는 『민약역해』에는 나타나지 않던 道德이란 용어도 道學과 함께 사용되고 있다.¹⁶⁾ 『이학구현』의 목차 중 1권 13장의 제목을 도덕이라 표기했으나 본문에서는 도학이라고 표기했는데, 나카에 초민은 앞의 그림에서 보듯이, 도학에 가타카나 モラルル, 행의에 메를스를 병기하고, “道德ノ理”라고 할 때에도 가타카나 モラルル 테オリック를 병기하고 있다(『이학구현』, 119; 120). 이 가타카나의 독음이 각각 ‘모라아루’, ‘메에루스’임을 고려할 때, moral 또는 morale을 도덕 또는 도학으로,

16) 나카에 초민이 도덕이란 용어를 처음으로 사용한 것은 아마도 『이학연혁사』(1885)의 4장 ソクラット(Socrates)의 3절, “行爲ノ學即チ道德ノ學”에서 “善不善ノ何物タルヲ知ル者ハ其行爲必ズ正クシテ即チ有徳ノ人 … 知行合一ノ旨趣 … 是非善惡ヲ識別”라는 부분일 것이다. 이어 5장 プラトンノ理學(플라톤 철학)의 3절 “行爲ノ說〇道德及政治”에서도 사용되고 있다(『이학연혁사』, 225; 276).

mœurs를 행의로 번역한 것을 분명하게 확인할 수 있다. 이를 구체적으로 살펴보면 아래와 같다.

道學トハ行儀ノ學ノ謂ナリ人々ヲシテ善ヲ爲シ惡ヲ避クルノ法ヲ知ラシムルーヲ主トス人々ヲシテ其責任即チ職分ノ常サニ爲スコキ所ヲ知ラシムルーヲ主トス更ニ之ヲ言ヘハ人々ヲシテ其感智斷ノ三機能ヲ調諧整理シテ過不及ノ差無ラシムルーヲ主トス是レナリ(『이학구현』, 119)

도학이란 行儀의 학문을 가리키며, 사람으로서 선을 행하고 악을 피하는 방법을 알려주는 것을 주된 목적으로 한다. 사람들에게 책임 즉 직분에 맞게 행동하는 바를 알려주는 것을 주된 목적으로 한다. 나아가 이는 사람들에게 感, 智, 斷의 세 가지 기능을 조해(調諧) 정리(整理)하여 넘치거나 모자람(過不及)이 없도록 함을 주된 목적으로 하는 것이다.

인용문의 責任에 ツウオアール이 병기되었는데, 이 독음은 devoir를 가리키는 것으로 『민약역해』에서 義로 번역했을 때보다 devoir의 의미를 보다 명료하게 반영한 것이라 할 수 있다. 또한 『이학구현』 3장 法朗西學官立所ノ虛靈說(スピリチュアリズム)에서 性理, 論理, 神理에 각각 ブシユロジー, ロジック, テオヂセー를 병기하면서 道理에 모랄을 병기했던 것을 고려할 때(『이학구현』, 15),¹⁷⁾ 위의 인용문에서의 도학 또는 도덕이 정의되고 있다는 것에서 나카에 초민의 도덕에 대한 이해와 mœurs, moral 또는 morale이 일치되어 가고 있다는 것을 확인할 수 있다. 특히 양심에 コンシヤス 모랄(conscience moral)을 병기한 아래의 인용문은 나카에 초민의 루소에 대한 이해와 유학적 성격을 짐작할 수 있게 해준다.

良心トハ精神ノ諸能ノ一ニシテ曩(?)キニ所謂自知ノ能ト同一ナリ汎ク心中ノ衆現象ヲ辨別スルヨリシテ言フキハ之ヲ名ケテ自知ノ能ト曰ヒ專ラ行爲ノ善不善ヲ辨別スルヨリシテ言フキハ之ヲ名ケテ良心ト曰フ其學ハスシテ知ルカ故ナリ(『이학구현』 122-123)

양심이란 정신의 모든 능력들 중 하나의 주된 능력이자 소위 스스로 아는 능력과 같으며, 마음 속의 많은 현상을 변별하는 것을 가리킨다(?). 스스로 아는 능력은 말하자면 행위의 선함과 선하지 않음을 변별하는 것을 가리키며, 양심은 말하자면 그 학문을 알 수 있게 해주는 것이다(?).

5. 서둘러 닫는 말

루소의 도덕에 대한 나카에 초민의 이해는 『민약역해』와 『이학구현』에 대한 보다 완전한 이해가 이루어지고, 『이학연혁사』와 『도덕학대원론』에서 그가 ‘취사선택’한 이론이 무엇인지를 구별해낸 후에, 또 적어도 『民主國道德』에 대한 이해를 마친 후에 이루어져야 할 것이다. 그럼에도 불구하고 논의를 닫기 위해 현재까지 살펴본 바를 토대로 조심스럽게 추론하자면, 나카에 초민이 『민약역해』에서 理義를, 『이학연혁사』에서 소크라테스의 철학을 소개할 때 行爲ノ學即チ道德ノ學이라고 한 것과 『이학구현』에서 道德, 道學, 道理에 동일한 가타카나를 병기하고 도학을 行儀의 학문으로 정의한 것을 고려할 때, 그는 도덕을 行爲의 道에 관한 理를 얻

17) 虛靈說에 병기된 스피리츄아리즘은 spiritualisme로서 오늘날 유심론이라 부른다. 性理의 브시ユロジー의 독음은 아마도 psychologie를 가리킬 것이며, 論理의 로지ック는 logique, 神理의 테オヂセー는 théologie를 가리킨다.

는 것(得)을 德으로, 그리고 바로 그런 理를 얻는(德) 것을 추구하는 것을 학(理學)으로 이해했다고 간주할 수 있을 것이다. 그리고 도덕을 行儀의 善惡에 관한 학문으로 정의함으로써 mœurs를 行儀에 일치시킨 것에 대해, 당시의 사전들이 行儀를 moral의 번역어로 사용한 것과 구분된다고 할 수 있다. 나카에 초민의 이런 묶음은 行儀가 뜻하는 바처럼 mœurs를 외현된 행동 양식의 규칙들을 가리킨 것으로 한정할 수도 있지만 moral를 ‘정신적인 것’으로 풀이한 것에서 行儀에 그 善惡의 理義를 포함하는 것으로 이해했을 가능성도 있다. 이런 해석을 가능하게 해주는 것이 바로 양심에 대한 나카에 초민의 이해이다.

이런 점에서 루소의 사상과 나카에 초민의 이해를 주자학의 견지에서 접근하려는 연구도 있고(이상익, 宮村治雄), 또 『에밀』의 「사부아 보좌신부의 신앙고백」편에서 모든 감정과 관념의 참됨을 파악하는 기준으로 신의 관념을 성찰할 때, 만물의 작용과 반작용에 대한 성찰에서 시작하는 것에서 格物致知의 한 면을 엿볼 수 있기도 하다. 반면에 루소와 나카에 초민의 이해를 양명학의 견지에서 접근도 있고(양태근, 김현주), 또 루소의 사상 특히 도덕을 형성하는 데에 있어 conscience의 중요성으로부터 心即理의 한 면을 엿볼 수 있기도 하다. 또한 루소가 conscience를 良志, 良能의 토대로 간주하고 이를 회복할 것을 강조했다는 점에서, 맹자의 사상에 친화성이 있는 것도 사실이다(박홍규). 그러나 루소의 conscience는 수동적인 감각에 의해 생성되는 것이므로 그 대상과 내용이 인간 性과 心の 외부에 존재하는, 신이 부여한 자연의 법칙(질서)으로부터 기인한다는 점에서 양명학이나 맹자의 사상과는 차이가 있다고 할 수 있다. 이와 같은 이해의 다름과 차이는 루소와 나카에 초민의 사상에 대한 지속적인 연구가 필요하다는 교훈으로 간주될 수 있으며, 많은 것이 부족한 필자가 道에 관한 理學에 전념해야 하는 까닭을 말해주는 것이라고 할 수 있다.

참고문헌

- 宮村治雄, 2012. “‘동양의 루소’의 정치사상: 나카에 초민(中江兆民)재검토”, 『정치사상연구』 제18집 1호, 247-248.
- 김태진, 2017a. “나카에 조민의 루소 수용: 심장과 혈액의 은유와 집합적 신체(Body Politic)”, 『정치사상연구』 제23집 1호.
- 김태진, 2017b. “근대 초기 일본의 대의민주주의의 수용: 루소의 일반의지 번역어로서 조민의 ‘공지(公志)’”, 『일본사상』, 제 33호.
- 김현주, 2017. “근대 동아시아에서 서구사상 수용에 있어서 유가사상의 역할고찰 - 루소『사회계약론』에 대한 나카에 초민(中江兆民)과 량치차오(梁啓超)견해를 중심으로”, 『동아시아문화연구』 제71권 0호.
- 米光 謙, 2003. “일본에서의 문명개화론: 후쿠자와 유키치와 나카에 초민을 중심으로”, 『동양 정치사상사』 제2권, 2호.
- 미야카와 토루 · 아라카와 이쿠오 엮음, 이수정 옮김. 2001. 『일본근대철학사』. 서울: (주)생각의 나무.
- 박흥규, 2005. “나카에 초민(중강조민)의 평화이념과 맹자”, 『정치사상연구』 제11권 1호.
- 야가사키 히데노리, 2004. “근대일본정치사상에 나타난 이상과 현실: 일본의 과오와 교훈”, 『국제정치논총』 44권 2호.
- 야나부 아키라, 서혜영 옮김. 2003. 『번역어의 성립사정』. 서울: 도서출판 일빛.
- 양태근, 2009. “루소 정치사상의 전파과정을 통해 본 중국 전통 사상과 서구 정치사상의 교류와 소통”, 『중국현대문학』, 제48집.
- 오수웅, 2009. “루소의 도덕과 법: 개념과 관계”, 『정치사상연구』, 15집 2호.
- 오수웅, 2018. 『루소의 도덕철학: 인성교육을 위하여』. 서울: 박영스토리.
- 이예안, 2011. “개화기 루소 『사회계약론』 수용과 번역: J.J. Rousseau Du Contract Social 에서 中江兆民 『民約譯解』로 그리고 『황성신문』 「로사민약」으로”, 『일본문화연구』 제 40집,
- 이예안, 2012a. “中江兆民 『民約譯解』의 번역과 정치사상: 법치주의와 덕치주의의 정치구상”, 『일본사상』 제22호.
- 이예안, 2012b. “나카에 조민의 아시아인식: 교화주의의 음영” 『일본사상』 제23호.
- 이혜경, 2003. “나카에 조민의 이상사회: 동양과 루소의 만남”, 『철학사상』 제17집.
- 제임스 톨리, 유종선 역. 1988. 『의미와 콘텍스트』. 서울: 아르케.
- 坂本 多加雄, 1988. “明治期日本における民主主義と 政治的 傳統: 中江兆民の政治思想一考察”, 『東亞研究』 제15집.
- Rousseau, Jean Jacques, 1979. *Emile or On Education*, Translated by Allan Bloom, New York: Basic Books Inc.
- Rousseau, Jean Jacques, 1959-1969. *Oeuvres Complètes* Vol. I-I, Edited by Bernard Gagnebein & Marcel Raymond, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade,
- Rousseau, Jean Jacques, 1978. *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, Edited by Roger D. Masters, New York: St. Martin's Press,

Rousseau, Jean Jacques, 1986. *The First and Second Discourses and The Essay on the Origin of Language*, Edited by Victor Gourevitch, New York: Harper & Row.

일본 국립국회도서관(National Diet Library Digital Collections, <http://dl.ndl.go.jp>).

『민약론』, 1877.

『민약역해』, 1882.

『불화사전』, 1871.

『영화대역수진사서』, 1869.

『영화자취』, 1873.

『이학연혁사』, 1885.

『이학구현』, 1886.

중화질서의 해체와 그에 대한 청정부의 대응 : 『만국공법』을 중심으로

김현주(성균관대학교)

1. 서론

아편전쟁 이후 중국은 대외적으로 매우 열악한 입장에 놓이게 되었다. 제1차 아편전쟁에서 패하고 난 후, 중국은道光 22년(1842) 굴욕적인 남경조약을 맺게 되었고, 광주, 복주, 하문, 영파, 상해 다섯 항구의 통상을 허가해야 했을 뿐만 아니라 영국에게 치외법권과 최혜국대우를 인정해주어야 했다. 그런데 이것은 단지 시작일 뿐, 계속해서 미국, 프랑스, 러시아 등 과도 각각 비슷한 조약을 맺어 그들에게만 일방적으로 특권을 인정하는 불평등한 관계를 맺게 되었다. 그리하여 이것은 역사상 가장 치욕적인 불평등조약으로 기록되었는데, 중국이 국제법과 국제질서에 대해 무지했기 때문에 일어난 당연한 결과였다.(蔣廷黻 2004, 42) 그런데 이러한 일련의 조약들로 인해 중국은 서구 나라들과 더 밀접한 관계를 맺게 되었고, 특히 영사의 설립을 통해 중국의 정치가들은 국제법 분야에 관심을 갖게 되었고,(Martin, 1894: 111) 이것을 계기로 비로소 조공관계를 중심으로 형성되었던 전통적인 천조관, 즉 중국 중심주의적 사고에 대한 반성이 시작되었다.

이러한 배경에서 1648년 마틴 마티니(Martin Martini)(1614-1661)가 중국에 국제법을 소개하였다. 이후 미국 선교사로 중국에 온 윌리엄 마틴(William Alexander Martin 중국명 정위량(丁韋良), 1827-1916)은 덴마크와 프러시아 대사를 역임한 미국인 헨리 휘튼(Henry Wheaton, 1785-1848)이 저술한 『국제법원리』(Elements of International Law with a Sketch of the History of the Subject)를 동치3년(1865) 총리각국사무아문의 찬조를 받아 중국어로 번역하여 『만국공법』(Elements of International Law)이라는 제목으로 출간하였다.

마틴이 『만국공법』을 출간하기 이전에도 이미 1839년 위원(魏源)의 『해국도지(海國圖志)』(1843), 풍계분(馮桂芬)의 『교분려항의(校分廬抗議)』(撰寫於1861年) 등에서 조금은 국제법적 지식을 언급하여 중국 지식인들에게 국제법과 국제질서에 대한 이해가 전혀 없었던 것은 아니었다. 그러나 그러한 이해는 여전히 미숙한 상태였고, 중국에 주재하여 외교나 통상업무를 보고 있던 미국 관리들에게는 여전히 불편하였기 때문에 중국 해관(海關)에서 일하던 로버트 하트(Robert·Hart 赫德 1835~1911)는 휘튼의 국제법 중 공사(公館)의 권리, 해사법규, 그리고 조약 등의 일부를 번역하여 총리아문에게 제출하여 참고하도록 하였는데, 그것을 ‘24조(二十四款)’라 한다. 후에 마틴이 총리아문의 문상(文祥)을 만났을 때, 문상은 그에게 하트의 ‘24조’의 내용을 포함하고 있는지를 물어보고 그렇다고 하자 관심을 갖는 계기가 되었다. 하트 자신도 마틴이 자신이 번역한 『만국공법』을 보여주자, 청 정부가 인쇄비를 지원하도록 도움을 주었다. 『만국공법』이 인쇄되기 이전 프러시아의 레프스(M.von Rehfues)공사가 중국의 천진 대고항(大沽口)에서 덴마크 선박을 억류한 사건¹⁾에서 『만국공법』이 활용되자, 청 정부는 적극적

1) 1864년 프러시아 공사 레프(H. Von Rehfues)가 타고 있던 가젤호(Gazelle)가 천진에서 덴마크 상선

으로 『만국공법』의 인쇄를 지원하였다.

『만국공법』이 청정부에 의해 받아들여진 이유에 대해 상황적으로 청정부가 어쩔 수 없이 서구의 국제질서와 원칙을 받아들일 수밖에 없었다는 설²⁾과 총리아문 관원들이 법을 통해 강해지려고 했고, 자발적으로 서구의 외교원칙을 받아들여 청의 이익을 보호하려고 한 것이라는 것(孔飛燕, 滕超, 2014)이라는 설이 있는데, 이 두 가지 설이 모두 맞는 셈이다. 어찌 되었든, 청정부가 『만국공법』을 번역, 출간하도록 한 배경에는 전통적 국제질서에 대한 인식의 변화가 있었다고 할 수 있으며, 서구의 국제법 원칙을 수용하고 그것을 자국에 유리하게 이용하려고 했던 의도가 있었던 것은 분명하다.

그러나 그럼에도 불구하고, 『만국공법』의 내용 중 휘튼의 저서와는 달리 수정되고 첨가되어 있는 부분을 보게 되면, 청정부의 국제질서에 대한 이해가 여전히 유가의 도덕적·문화적 이해를 바탕으로 이루어졌다는 점을 알 수 있다. 그것은 청정부가 전근대적 국가이기 때문이라기보다는, 중국 중심의 세계질서에서 벗어나 서구 질서에 편입되어야 하는 어쩔 수 없는 상황에서, 중국인들은 자신들의 정체성을 포기하고 싶어 하지 않았으며, 자신들의 도덕적 이상과 그에 부합하는 이상적 세계질서를 바탕으로 국제법과 국제질서를 정당화하고자 했다는 점을 이 글에서 밝히고자 한다.

2. 『만국공법』이전의 중국의 전통적 외교정책

중국 전통문화의 특징은 ‘예(禮)’라는 형식을 중심으로 발달했다. 고대 중국에 있어서 사회 제도, 조직구성, 생활양식에 이르기까지 모든 것은 예라는 등급제도를 통해 규범화되고 공고화되었다. 그리고 그것은 대외관계에까지 적용되었으며, 책봉을 통한 조공관계를 기반으로 구성되었고, ‘예’라는 문화적·도덕적 질서 속에서 확립되었다. 전통적 중국적 세계질서는 바로 ‘천하’라는 영역 안에서 행해지고, 그 중심에 중국이 있었다. 상하의 등급질서를 의미하는 중국 중심적 세계질서는 이렇게 이루어지게 되었다. 페어뱅크는 그러한 중국적 질서에 대해 국제질서로 여길 수 없다고 보았는데,(費正淸 2010) 그것은 중국적 질서는 국가 간의 평등을 전제로 하고 있지 않기 때문이었다.

이러한 국제질서에 대한 이해를 바탕으로 한 중국의 전통적 국제관계는 화이(華夷)관으로 집약될 수 있다. 중국의 전통적 화이관은 “이 중국에 은혜를 베풀고, 이로써 사방을 편안하게 하였다(惠此中國, 以綏四方)”(『詩經·民勞』)라는 중국과 그 주변을 구별하는 생각에서 비롯되었으며, 그것은 곧 중국 곧 화하(華夏)가 주변보다 문화적으로 우수하다는 생각을 반영한 것이었다.

이런 사고방식에서는 중국 이외의 나라는 모두 번이(番夷)국가나 속방(屬邦)으로 여겨질 뿐, 독립된 국가로 여겨지지 않았다. 대외관계는 단지 조야(朝野) 간에 이루어지는 공납의 관계일 뿐이었으니, 국제법이라는 관념은 형성될 수 없었다.(管偉 2004) “이이제이(以夷制夷)”,

세 척을 나포한 사건으로, 총리각국사무아문이 프러시아가 덴마크 상선을 나포한 지역은 중국의 영해로, 국제법원칙에 따라 중국정부의 관할임을 주장한 사건이다.

- 2) 리우허(劉禾)는 서구열강이 군함과 대포라는 무력 이외에도 국제법을 가지고 중국을 침략한 것, 중국과 맺은 불평등조약이 이행되기를 바라는 마음에서 『만국공법』을 통해 중국이 서구의 국제법에 대해 이해하도록 한 것(劉禾, 2000)이라고 하였지만, 프랑스 대리공사 Kleczkowski는 중국인들이 유럽의 국제법을 이해하도록 하여, 자신들에게 너무나 많은 골칫거리를 만들 것이라 하면서, 『만국공법』을 통해 중국이 국제법을 알게 되는 것에 회의적이었다는 이야기가 있다.

“종번체제(宗藩體制)”로 나타낼 수 있는 중국의 외교는 전통적으로 “방어는 사방 오랑개에 달려있다(守在四夷)”는 관념에서 벗어나지 못했다.(夏燮 1868, 19) 그 주요내용은 국경확장에 힘쓰지 않는 것, 특히 무력수단을 사용하여 영토 확장을 하고자 하지 않고, 주변의 우방(友邦)들과 결연하여 천하를 통치하는 “기미(羈縻)”정책을 의미한다.(王存奎, 2003) 이렇듯 청조에 이르기까지 외교적 실천과 외국과의 통상은 주로 ‘이이제이(以夷制夷)’로 구현되었다. 당시 완원(阮元), 위원(魏源), 임칙서(林則徐) 등등은 그러한 정책을 지지하였으며, 그것은 이홍장이 주도했던 양무운동시기에 절정을 이루었다. 서양의 세력균형(균세론)은 바로 그런 의미에서 이해되었다.³⁾ 이홍장이 조선에게 다른 나라와 조약을 맺고 통상을 하라고 한 이유 또한 이이제이를 통한 균세에 있었다. ‘이이제이’에서 출발하여 외국과의 통상 및 교류를 인정해야 한다는 인식은 더욱 발전하여 외교가 국가의 안위와 관련된 중요한 정책의 하나임을 받아들여야 한다는 인식으로까지 발전한다. 이와 같은 입장에서 프랑스에서 정치학을 공부하고 이홍장 휘하에서 일했던 마건충(馬建忠, 1845-1900)은 외교를 중시해야 하며, 다른 나라와 연합정책을 실시해야 한다고 주장하였다.

이러한 전통적 생각에서 더 나아가 정관응(鄭觀應, 1842-1922)은 청정부가 더 이상 천조상국(天朝上國)이라는 자만심을 버리고 “스스로를 만국의 하나로 여겨야”(『易言·公法』)한다고 주장하였다. 이러한 생각은 국제질서와 외교정책에 대한 중국 중심의 사고가 바뀌기 시작했음을 보여주는 단적인 예라고 할 수 있다. 그것은 “중국의 예법으로 그들을 대우할 필요도 없고, 그들이 우리를 따르도록 강요할 필요도 없다.”(『三朝籌辦夷務始末·同治朝』卷51)는 좌종당(左宗棠, 1812-1885)의 말처럼, 더 이상 중국적 질서를 대외적으로 밀어붙일 수 없다는 자각에서 출발한 것이었다.

3. 『만국공법』이후의 전통적 인식의 변화

『만국공법』이 발간되자, 중국의 근대 지식인들은 그에 대해 활발하게 반응하였다. 정관응(鄭觀應), 마건충(馬建忠), 송육인(宋育仁), 종천위(鍾天緯) 등이 각각 ‘만국공법’에 관한 글을 써서 『만국공법』을 소개하였고, 그 후 여러 국제법 저작들이 연이어 번역되어 출간되었다. 이런 관심들은 세계에 대한 중국인의 인식을 바꾸기에 충분한 계기를 마련하였다.⁴⁾

중국의 전통적 세계관에 의하면, 중국은 세계 또는 우주의 중심으로 가장 개화된 국가이고, 주변국들은 남쪽 오랑개 만(蠻), 동쪽 오랑개 이(夷), 북쪽 오랑개 적(狄), 서쪽 오랑개 용(戎)으로 표현되는 개화가 되지 않은 존재들이었다. 이들 주변국들은 중국에 필적하지 못하는

3) 그 예로 왕도 “宣尼不嘗言曰：忠信篤敬，行乎蠻貊。西人之至我中國，亦惟推誠布公，必信必速，毋區畛域，毋許膜視，盡我之懷柔，竭我之胞與，以示大一統之盛而已。”(『弢園文錄外編』丁)

4) 독일학자인 찰스 드 마르텐(Charles de Martens, 1781-1862)의 『성초지장(星輶指掌, Guide diplomatique)』(1876)로, 울시(T. D. Woolsey, 1801-1889)의 『공법편람(公法便覽, Introduction to the study of International Law)』(1877), 블룬츨리(J. C. Bluntschli, 1808-1881)의 『공법천장(公法千章, A Treatise on International Law)』(1879), 국제법학회의 『육지전례신선(陸地戰例新選, Manual of the Law of War on Land)』(1883), 홀(W. E. Hall, 1838-1894)의 『공법신편(公法新編, Elements of International Law)』(1903), 로버트 필리모어(Robert Phillimore)의 『각국교섭공법론(各國交涉公法論, Commentaries Upon International Law)』과 『각국교섭편법론(各國交涉便法論, Commentaries Upon International Law)』(강남제조총국(江南製造總局)에서 1894년에, 그리고 상해서국(上海書局)에서 1898년에 각각 출간되었다), 정조음(丁祖蔭)의 『만국공법석례(萬國公法釋例)』(1898) 등등이 출판되었다.

존재로서 중국과는 대등할 수 없는 존재로 무시하였으나, 그러한 생각이 바뀌게 된 것이다. 세계의 중심은 어느 나라이든 가능하고, 만이유적 이외에도 강하고 부유한 나라들이 많다는 사실은 그들 나라와의 교류의 필요성을 진작시키기에 충분하였다. 뿐만 아니라 『만국공법』의 내용에는 그들 모든 나라들이 평등하며 모두 권리라는 것을 가지고 있고 서로 그것을 존중해야 한다는 사실이 적혀 있었다.

만국의 하나인 중국이 따라야 하는 하나의 ‘공(公)’으로서의 『만국공법』은 총 4권, 12장, 231절로 구성되어 있는데, 제1권에서는 공법의 의미, 유래, 취지 등을 다루었고, 제2권에서는 자연권, 자주권, 법제정권, 평등권, 물권에 대해 적었다. 그리고 제3권에서는 평시 국가 교류의 권리, 사절교환과 조약 등을 제4권에서는 교전조규, 전시 중립, 정전조약에 대해 논하였다. 그러한 내용들은 각 국가들 모두 주권을 갖고 있다는 것, 상호 각자의 주권을 존중해야 한다는 것, 그리고 모든 국가는 평등하다는 것을 전제로 하고 있다. 그러므로 국가 간의 조약은 지켜져야 한다는 것을 밝히고 있다.

『만국공법』은 만국공법, 성법, 공사(公師), 법사(法師), 국회, 제헌, 영사, 이익, 관할 등등 전에는 없었던 많은 전문용어들을 한자로 만들어 내었은 뿐만 아니라, 서구의 법치, 민주공화, 삼권분립, 권리개념 등의 낱설고 새로운 개념들도 중국에 전파하는 계기를 만들어 주었다.

우선, 『만국공법』에서는 국제조약이나 상호조약을 맺을 때, 국내법이나 국제법을 제정할 때, 국가 간의 공의를 통해 공법을 제정할 때 법치의 중요성을 강조하였고, 이를 통해 법치개념을 전파하였다. 법치는 인민의 공의(公意)를 존중하고, 법률에 따라 일을 처리하는 원칙들로 표현되었다.

둘째, 민주공화개념을 전파하였다. 마틴은 휘튼의 Republic을 민주국(民主之國)으로 번역하여, 군주국과 상대적인 개념으로 사용하였다. 1797년 네덜란드에서 정변이 일어나 프랑스가 점령하고 난후 공화국으로 전환한 사건에 대해 마틴은 “그 국법(국체)을 바꾸고, 민주국을 다시 만들었다.”(1권2장9절)고 하거나 미국의 헌법을 얘기할 때에는 “미합중국의 헌법은 각 주가 영구적으로 민주에 속하도록 보장한다.”고 함으로써 민주공화라는 개념에 대한 관심을 불러 일으켰다.

셋째, 삼권분립 개념을 전파하였다. 『만국공법』은 국가주권을 대내적 통치권을 의미한다는 점을 지적하고, 그것은 구체적으로 법을 제정할 수 있는 권리(입법권), 국민을 통치할 수 없는 권리(행정권), 사법권을 의미한다고 밝혔다. 주권이란 자주국의 권리고, 그것으로써 인민의 권리를 제한할 수 있다는 것이다. 그런데 입법권은 국회가 장악하고, 행정권은 총통이 행사하고, 사법권은 법원이 갖는다는 것에 대해 자세히 설명하였다.

넷째, 『만국공법』은 권리라는 개념을 중국에 전파하는 계기를 마련하였다. “대개 모든 나라와 보통 사람은 아주 다르고, 그러므로 그 명분, 권리 또한 다름이 있다.” “세상 사람들의 자연권과, 또한 각국이 인정한 것, 타국 사람들의 통행 권리라는 것을 논한다.” 권리(權利)라는 단어가 중국에서 아예 존재하지 않았던 개념은 아니었다. 『순자』⁵⁾, 『상군서』⁶⁾, 『사기』⁷⁾, 『자정통감』⁸⁾ 등의 고전들에서 이미 여러 차례 언급되었던 전통적 권리개념은 right, power,

5) 『순자·勸學』: “是故權利不能傾也, 群眾不能移也, 天下不能蕩也. 生乎由是, 死乎由是, 夫是之謂德操”; “君道”: “接之以聲色、權利、忿怒、患險而觀其能無離守也”

6) 『商君書·算地』: “夫民之情, 樸則生勞而易力, 窮則生知而權利. 易力則輕死而樂用, 權利則畏罰而易苦”

7) 『史記』卷四十二鄭世家第十二: “太史公曰: 語有之, ‘以權利合者, 權利盡而交疏’, 甫瑕是也”; 卷一百七魏其武安侯列傳第四十七: “家累數千萬, 食客日數十百人. 陂池田園, 宗族賓客爲權利, 橫於潁川”.

8) 자치통감에서는 13차례 나오는데, 『資政通鑑』卷十七: “夫宗族、賓客爲權利, 橫於潁川; 小兒歌之曰:

authority등 『만국공법』이 권리로 번역한 개념들과는 전혀 다른 개념이었다.(惠頓, 2003, 11~12)

권리라는 것은 상호성과 평등성을 전제로 성립하는 것으로서, 대외관계에 있어서 중국은 외국이 자신과 동등한 존재라는 것을 인정할 수밖에 없게 되었다. 그것은 조약이라는 국가 간의 신뢰와 약속을 통해서 성립하며, 국제법이라는 형식을 통해서 규율된다. 중국이 서양 국가들에 비해 열세에 처하게 된 상황에서 그것은 중국을 그들과 평등한 국가로서 그들과 같은 권리를 누릴 수 있게 해주는 중요한 근거가 될 수 있었다.

4. 국제법과 국제질서에 대한 중국적 수용

『만국공법』은 강녕(江寧)의 하사맹(何思孟), 통주(通州)의 이대문(李大文), 대흥(大興)의 장위(張煒), 정해(定海)의 조경영(曹景榮) 등이 마틴과 함께 번역을 한 후, 총리각국사무아문의 진흙(陳欽), 이상화(李常華), 방사(方師), 모홍도(毛鴻圖) 등이 내용을 수정한 후 간행하였다.(丁韋良 1991) 이렇게 수정된 내용은 청정부의 『만국공법』에 대한 이해를 보여주는 것으로, 초판 300권을 각 성에 배급하여 사용하도록 하여, 이후 정부 관리들이 국제질서와 국제법을 도덕적으로 이해하도록 하였다.

휘튼의 원저는 625페이지에 달하는 방대한 양으로, 영문 25만자에 해당하는 장문이지만, 『만국공법』은 원저에 수록된 많은 범례를 생략하여 그것을 8만자로 줄여 번역하였고, 원저에는 없는 내용을 삽입하기도 하였다. 삽입된 내용들은 주로 『만국공법』을 도덕적으로 정당화하기 위한 것들이었다. 그것을 간단하게 정리하자면, 첫째, 자연(天), 둘째, 조화(和), 셋째, 공리(理)⁹⁾라 할 수 있다.

우선, 『만국공법』에서 국제법은 “천연지의법(天然之義法)”, “천명지리(天命之理)”, “리의(理義)”, “성법(性法)” 혹은 “천법(天法)”으로 이해되었는데, 후에 그것은 자연법으로 불리어진다. 이렇듯 『만국공법』은 자연법과 국제법을 연관시켜 이해하였다.(劉禾 2000) 마틴과 같은 서양선교사들에게 자연법은 상제의 법을 의미하는 것이었으나,¹⁰⁾ 청말 지식인들에게 그것은 중국의 천도(天道), 천리(天理), 천명(天命), 천법(天法) 등 하늘, 곧 자연의 법으로 이해되었다. 당시 청정부의 관리였던 단방(端方)이 『만국공법』을 “천리의 자연”에서 비롯되었다고 이해한 것은 곧 국제법이 인성에 부합한다는 것을 전제로 한 것이다.

“사람이 세상에 살면서, 리(理)도 있고 정(情)도 있다. 그것에 맞는 것은 마땅히 그것을 하고, 그것에 어긋나는 것은 마땅히 그것을 하지 않는다. 이는 곧 사람의 양지(良知)이며, 만약 법이 있어 마음에 새기면, 그로써 그것을 구별하여 없애거나 취한다. 성(性)과 서로 어긋나면, 조물주가 금하고; 성과 서로 부합하면, 그것을 하라고 한다. 사람이 과연 이것을 유념하면, 주재자가 금하거나 하라는 것을 알게 되고, 스스로 그것이 법을 어기는 것인지의

‘潁水清，灌氏寧；潁水濁，灌氏族’；卷十八“連黨類，立虛譽以爲權利者，謂之遊行。此三者，亂之所由生也；傷道害德，敗法惑世。先王之所慎也”；卷二百九十：“樞密使王峻，性輕躁，多計數，好權利，喜人附己”

9) 왕중강은 첫째, 자연, 둘째, 조화(和), 셋째, 공리(公理), 넷째, 대동(王中江 2014)으로 설명하였다.

10) (자연법은) “곧 세상 사람들이 자연스럽게 함께 살면서 마땅히 지켜야 하는 몫이므로, 천법(天法)이라 불려야 한다. 대개 상제가 정하고, 세상 사람들이 그것을 따르도록 한다. 혹은 인심에 새기거나, 혹은 성서로 드러낸다.(乃世人天然同居當守之分，應稱之爲天法。蓋爲上帝所定，以令世人遵守。或銘之於人心，或顯之於聖書。)”

여부를 알 수 있다.”(『만국공법』1권1장2절)

성(性)이란 인간의 타고난 본성을 의미하는 것으로, 유가경전의 곳곳에서 인간의 본성에 대한 언급은 자주 발견된다. “성은 서로 가깝고, 습관은 서로 멀다.(性相近也, 習相遠也)”(『논어·양화(陽貨)』) “그것을 타고나면 성이라 한다.(生之爲性)”(『맹자·고자(告子)』) “무릇 성이란, 하늘이 이룬 것으로, 배울 수도 노력해서 바꿀 수도 없다.(凡性, 天之就也, 不可學不可事)”(『순자·성악(性惡)』) “태어나면서 그런 것을 성이라 한다.(生之所以然者謂之性)” “노력하지 않고도 스스로 그런 것을 성이라 한다.(不事而自然謂之性)”(『순자·정명(正名)』) 등등. 그러므로 오랜 기간 동안 유가경전을 공부해왔던 청말 지식인들에게 그것은 소이연(所以然), 즉 정치와 제도의 근본으로 여겨지는 것이었다.

둘째, 만국공법은 국제질서를 조화를 바탕으로 한 사회라고 이해했다. 그것은 『상서(尚書)·요전(堯典)』의 온 나라가 화합한다는 “협화만방(協和萬邦)”, 먼 곳의 사람들을 어루만지고 달랜다는 “화유원인(懷柔遠人)”, 하나 같이 인(仁)으로 대한다는 “일시동인(一視同仁)” 등을 바탕으로 한 사회를 의미한다고 볼 수 있다. “즉 만국공법은, 서양인이 인의(仁義)를 이루기 위한 책”¹¹⁾으로 이해되었고, 그 구체적 방법은 세력균형 또는 균세(均勢)에 있다고 여겨졌다.

중국인들에게 세력균형은 맹자의 성선(性善)과 불가의 평등(平等), 묵가의 상동(尙同) 개념과 같은 전통적 도덕관념에 기초하여 이해되었다.(唐才常 1980, 109~110) 그것은 『『만국공법』』 서문에서 단방(端方)이 “서양인의 공법은 곧 중국의 의리(西人之公法, 即中國之義理)”(『公法新編』)¹²⁾라고 밝힌 것에서 드러난다. 이러한 생각은 이홍장이 모리 아리노리(森有禮, 1847-1889)와의 회담에서 조약에 대한 자신의 견해를 밝힌 것에서 더욱 분명해진다. 이홍장에 의하면, 조약을 중국에서는 화약(和約)이라고 하는데, ‘화(和)’는 서로 사이좋게 지낸다는 것이고, ‘약(約)’은 약속을 의미한다. 사이좋게 지내기 위해 양국 간에 체결된 조약은 상호신뢰를 바탕으로 하고, 그들에게 도덕적 의미와 규범성을 동시에 갖는 것이며, 국가는 자국의 힘에 기대어 조약을 마음대로 위반할 수 없다. 그리고 조약을 위반하는 일은 『만국공법』에서 허용하고 있지 않으며, 또한 국제사회에서도 용인될 수 없는 일이라는 것(王中江 2014)이었다.

셋째, 마틴은 『만국공법』 영문 서문에서 중국 고전전통과 서구 국제법의 유사성을 밝히고, 양자 모두 ‘최고의 중재자’로 표현하였다. 청말 지식인들에게 “만국공법”에서의 “公”은 국제법이 모든 국가(萬國)에 적용될 뿐만 아니라 어떤 나라도 국제법의 평등한 권리를 향유하며, 동시에 국제법의 의무와 책임을 따라야하고, 어떤 국가도 그것을 위반하거나 사적인 이익을 달성하기 위한 수단으로 이용할 수 없다는 것을 의미하였다.(王中江, 2014)

“천하에 누구도 법을 정하여, 모든 나라가 반드시 지키도록 할 수는 없다; 누구도 판결을 내리고, 모든 나라가 반드시 따르도록 할 수도 없다. 그러나 만국에 일찍이 공법이 있어, 이로써 그 일을 다스리고, 그 소송을 판결한다.”(『만국공법』1권1장1절)

‘공법(公法)’은 청말에 가장 핫한 단어 중 하나가 되었고, 중국은 “만국의 하나”이며, 만국은 공법을 중심으로 형성된 하나의 세계라는 것을 인식할 수 있는 개념으로 자리 잡았다. 그리고 그것은 보편적 원리와 보편적 가치를 일체화한 세계관(王中江 2014)을 대표하게 되었다. 중국인들이 국제법을 “공리(公理)”로 이해했다는 것은 곧 그 보편성을 지지한다는 의미한다.

11) 譚嗣同, 蔡尚思編, 譚朋同全集(增訂本), 北京: 中華書局, 1981.

12) 1877년, 울시(Theodore Dwight Woolsey)의 『공법편람(公法便覽, Introduction to the study of international law)』을 마틴이 번역한 것이다.

그러나 그것은 중국인들에게 ‘중국적’ 보편성, 즉 정(情), 의(義), 예(禮)를 바탕으로 한 도덕적 질서를 의미하는 것이어야 했다. 『만국공법』은 이렇듯 중국인의 도덕적 감성으로 이해되어 수용되고 정당화되었지만, 현실의 국제사회 및 질서는 그들의 이해와 이상과는 다른 방식으로 이루어지고 있음을 인식하기도 했다.

국제사회는 그들에게 마치 예악이 붕괴되었던 춘추시대였다. 국제법과 국제질서에 대해 긍정적으로 보았든, 부정적으로 보았든 간에 중국인들이 전통적으로 중국과 그 주변을 도덕적으로 바라보았던 방식은 변하지 않았다. 춘추시대의 중심에는 주나라가 있었고, 예악이 붕괴되고는 있었지만, 근대에는 중국이 여전히 중심이어야 한다는 생각을 가진 이들도 존재했다. 그런 점에서 그들에게 국제법이 도덕적으로 해석되어야 할 필요성이 더욱 분명해진다. 『만국공법』서문을 쓴 장사계(張斯桂)는 당시의 국제사회를 중국을 중심으로 두었던 춘추시대로 묘사하면서, “일찍이 천하 대국을 살펴보면, 중화는 모범이 되는 곳으로……그 밖의 모든 나라는 춘추시대의 대 열국의 하나이다.”라고 하였다. 고대 중국과 현대 유럽의 영토분할이 유사하다는 것을 발견한 청말 지식인들에게 만국공법이 “춘추법”으로 이해된 것은 어쩌면 당연한 일이다. “『춘추』는 경세와 선왕의 뜻이고, 실은 만국공법이며, 즉 만세의 공법”(宋育仁 1998, 376)이기 때문이다. 그렇게 자연스럽게 『만국공법』은 일종의 사서육경(四書六經)으로 이해되었고, (朱克敬 1972, 2829) 유명정(劉銘鼎)등을 비롯한 많은 이들이 사서육경 중에서도 『춘추』를 들어 『만국공법』을 이야기하였다.(劉銘鼎 1965, 1241) 그들에게 만국공법은 『춘추』에서 핵심적으로 다루어지고 있는 예(禮), 인의(仁義), 평(平), 형(衡) 등의 요소로 이해되었다.

셋째, 『만국공법』에서 공법은 국가 간의 공의(公議)로 이루어졌으며, 모든 나라가 함께 지키는 것이라고 말한다. 그것은 한마디로 “공리(公理)”로 표현되며, 청말 지식인들에게 그것은 “공리(公理)란, 당우(唐虞)시대 군주와 백성이 함께 갖고 있던 힘의 균형(權衡)”(唐才常 1980, 68)을 의미하였다. 그들은 예악이 바로 잡힌 도덕적 질서를 형성하기 위해서는 국가 간의 세력 균형이 이루어져야 한다고 생각했다. 이 지점에서 도덕과 힘의 결합의 필요성이 대두된다. 다시금 중국적 질서를 형성하기 위해서는 국가의 부강은 필수이며, 그를 통해 문명으로 나아가야 하는 것이다. 그리고 그 최종적 목표는 『춘추』에서 지향하는 대동사회이다.

이렇듯 중국을 중심으로 형성되었던 중화질서에서 벗어나 모든 국가의 평등의 전제로 한 새로운 국제질서에 편입되어야 하는 길목에서 선 중국이 자신들이 만든 것이 아닌 국제법과 국제질서를 따라야 하는 이유를 『춘추』가 지향하는 문명세계를 건설하기 위한 것으로 합리화한 것이다. 그리고 그것을 받아들이기 위해서는 동시에 예를 중심으로 구축되었던 중국적 질서에서 벗어나지 않는 길이라는 점이 분명해야 했다.

5. 결론

“중국과 서양이 통상하고 교류하며, 교제가 빈번하게 이루어짐이, 천고에 일찍이 있어본 적이 없는 형국으로, 무릇 천운이 이러한 것이다. 중국은 문을 닫고 받아들이지 않을 수는 없는데, 손을 놓고 묻지 않으니, 또한 이미 명백하다.”(曾紀澤, 1983, 135)

이것은 증국번의 둘째 아들로 프랑스와 영국대사를 역임했던 증기택(曾紀澤, 1839-1890)이 한 말로, 청말 폐쇄정책을 고집하며 자신을 천하, 즉 세상 모든 것이라고 자만할 수 있었던 시대가 아님을 지적한 말이다. 중국인들은 어쩔 수 없이 그런 상황을 받아들여야만 했다.

청말 관리였던 정관응(鄭觀應)과 설복성(薛福成)은 모두 중국이 장차 봉건(封建)과 군현(郡縣)의 천하(天下)로부터, “화이연속의 천하(華夷聯屬之天下)”로, 혹은 “중외연속지천하(中外聯屬之天下)”로 나아갈 것이라고 했지만, 그것은 곧 자신들의 정체성은 물론이고 자신들이 생각하는 국제질서에 대한 생각을 절대 놓을 수 없다는 일말의 희망이었다. 그러한 생각은 비록 미국 선교사에 의해 번역되었지만 그 내용이 수정되는 과정에서 『만국공법』을 통해 반영되었다.

만국공법을 통해 이루고자 한 청말 지식인들의 이상적 국제질서는 태평(太平), 대동(大同)과 같은 전통적 질서였다. 그러므로 왕도(王韜)는 그것을 태평(太平)으로 나아가는 길이라고 이해했고,“(王韜 1998, 361) 당재상(唐才常)에게는 그것은 세계 모든 국가의 완전한 평등이 실현된 상태(唐才常 1980, 96)¹³⁾로 이해되었다. 그들이 어쩔 수 없이 받아들여야 하는 서양의 국제법은 그러므로 그들의 전통적 이상을 실현할 수 있는 기제가 되어야 했고, 그것은 천(天), 화(和), 공(公)과 같은 전통적으로 거부할 수 없는 개념들로 설명되어야 했다. 그러한 전통적 개념들은 모두 그들에게는 사회에 도덕을 확립시키기 위한 기본 개념들이다. 그것을 통해 국제법과 국제질서를 이해하게 된다면, 그것은 곧 도덕적으로 이해했다는 것을 의미한다.

이러한 소극적 저항을 통해 중국은 기존의 체제를 지키고자 했지만, 『만국공법』은 서양의 정치 및 국제질서를 보여주는 신개념들을 중국에 소개함으로써 전통적 인식의 변화를 가져왔다. 그것은 바로, 민주, 공화, 권리, 삼권분립, 주권, 법치 등의 개념들이었다. 이러한 개념들은 익숙한 한자로 번역되어 낯설지 않아 보였지만, 그 내용은 전혀 새로운 것들이었고, 새로운 세상, 체제, 정치를 의미하였다. 그런 개념들이 예, 의, 리, 공 등과 같은 전통적 개념들로 합리화되고 정당화되면서, 그들에게 낯설기만 했던 그런 개념들이 점차 익숙해지게 되었고, 그것은 곧 변화로 나타나게 되었다. 곧 청 정부 내에서 시대를 앞서 가던 젊은 지식인들과 황제는 체제의 변화를 시도하기도 하였다. 비록 그러한 시도는 실패하였지만, 『만국공법』의 도덕적 수용은 중국인의 낡은 생각을 바꿀 수 있었던 중요한 계기가 되었다고 할 수 있을 것이다.

13) 唐才常, 「公法通義自敘」, 『唐才常集』, p.96.

비극의 서사: 근현대 한국 지성의 삶과 사상

홍원표(한국외국어대학교)

몰락의 순간까지 영웅적으로 행동한다는 것은
인간의 존엄성과 위대함의 증거이다.
야스퍼스, 『비극론』

한국학중앙연구원 지원으로 수행한 「근대 한국지성사대계 총서」 가운데 하나인 『비극의 서사』(신서원, 2018)에서는 어두운 시대 ‘뒤틀린 질서’를 바로 세우고자 세계에 맞서 투쟁한 근현대 한국 지성의 삶과 사상을 조명하였다. 비극의 주인공은 송재(松齋) 서재필(1864~1951), 벽초(碧初) 홍명희(1888~1968), 몽양(夢陽) 여운형(1886~1947)이다. 세 차례 ‘망명’과 유해 송환(송재), 가족의 북한 이주와 괴산 집안의 몰락(벽초), 두 딸의 평양 행과 테러에 의한 희생(몽양)에서 나타나듯이, 이들의 집안은 ‘뿌리 뽑힘’의 상징이다.

『비극의 서사』에서는 우리 근현대사의 저류를 형성하는 비극적 요소를 드러내고자 ‘퇴락하고 영락한’ 조선, ‘사해한’ 조선, 강대국의 권력정치가 민족의 삶을 결정하는 해방공간의 한국을 비극적 영웅으로 의인화하였다. 달리 표현하면 세 인물의 삶을 통해서 이 시대 우리 민족의 삶을 이야기하기로 드러내고자 하였다.

‘이야기하기’는 특정한 시대 역사적 사건이나 인물의 삶에서 보편적 의미를 드러낼 수 있다. 즉 일종의 저항 행위인 이야기하기는 어떠한 철학 · 분석 · 경구보다도 특정한 사건이나 인물의 삶에 담긴 의미의 강도와 풍부함으로 드러낼 수 있다. 예컨대, 『임꺽정』은 정치적 삶이 사멸한 시대에 드러낼 수 없는 것들을 드러낸 저항 행위로서 당대뿐만 아니라 우리 시대에도 많은 것을 이야기하고 있다.

무엇보다도, ‘비극의 서사’라는 주제 아래 어두운 시대의 세계에 빛을 밝히고자 분투하였던 지성들이 세계를 어떻게 인식하고 세계에 어떻게 맞서 저항했으며 세계와 어떻게 화해하고자 했는가를 밝히려고 했다. 이들의 분투는 공히 ‘새로운 시작’으로서 행위와 밀접하게 연계되어 있으며, ‘자주적 근대화’를 실현하려는 정치적 사유와 맞닿아 있다.

제1부에서는 송재 서재필의 삶과 사상을 정치행위자로서 서재필의 삶, 서재필이 활동했던 공간, 그리고 사회구조 및 정치질서의 변동을 고려하면서 이야기 형식으로 전개하였다. 따라서 세 가지 질문을 제기하고 그 해답을 모색하고자 하였다. 첫째, 서재필은 왜 행위자에서 ‘고통받는 사람’, 즉 정치적 망명자가 되었는가? 둘째, 서재필은 자신의 비극적 과거에 대한 기억을 무엇으로 승화시키고자 했는가? 달리 표현하면, 송재는 어떤 동기로 귀국하여 독립협회를 결성하고 자주독립운동을 추진하였는가? 셋째, 서재필은 자주독립이란 원대한 목적의 반복적 좌절에도 불구하고 어떤 나라를 꿈꾸었는가?

제2부에서는 벽초 홍명희가 임꺽정을 매개로 조선을 비극적 영웅으로 묘사하며 조선의 정조(情調)를 되살리려고 임꺽정의 비극적 삶을 이야기 형식으로 전개하였다. 식민지 시대 벽초 홍명희의 사상과 행위의 궤적을 몇 가지 측면에서 조명하고자 하였다.

첫째, 홍명희의 삶의 궤적을 탐구하면서 조선의 운명을 홍명희 집안의 운명과 연계시키고자 하였다. 『임꺽정』의 시대 배경이 되었던 조선과 식민지 시대의 조선을 ‘역사적 현재’의 맥락에서 고찰하였다. 둘째, 벽초의 행위목표와 실천 이념을 제시하고자 ‘신간회’의 어원인 ‘신간출고목(新幹出枯木)’을 그 외율실로 삼고자 하였다. 벽초는 ‘마른 나무’로 비유되는 식민지 조선에서 새로운 국가를 건설하기 위해 신간회 운동에 참여하였고 “전통이 국가와 사상의 근간이 된다”는 신념으로 조선의 정조(情調)를 부각시키고자 했다. 셋째, 식민지 시대 벽초의 삶을 언행일치로 특징화하고자 하였다. 벽초는 독립운동에 직접 참여한 저항적 정치행위자이면서도 『임꺽정』을 통해서도 그 저항정신을 일관되게 실천하였기 때문이다. 넷째, 벽초는 식민지 세력에 어떤 입장을 취했고, 어떤 조직 활동을 통해 실천 목표를 추구하고자 하였다.

제3부에서는 몽양 여운형의 삶과 사상을 조명하려고 하였다. 국가의 비극은 가족의 비극, 몽양 개인의 비극적 삶과 연계된다. 몽양은 민주적 통일국가를 실현하고자 다양한 정치세력과 제휴하면서도 테러에 맞서며 해방정국을 주도하였다. 조부 여규신으로부터 정신적 감화를 받은 몽양은 “나는 꿈이 많은 사람이외다. 꿈이란 과거생활의 재현입니다. 언제나 꿈이 나를 떠나지 않은 것은 이상합니다.”라고 밝혔다. 이는 몽양의 삶과 사상을 이해할 수 있는 중요한 단서일 것이다. 꿈의 재현이란 정치적 목표는 정치적 체험을 통해 연대와 유대를 기저로 하는 ‘여운형주의’로 구체화된다. 이를 실천하려는 몽양의 삶에서 비극적 요소를 드러내고자 하였다.

첫째, 몽양의 저항정신을 집안의 전통과 연계시킬 수 있다. 몽양은 중국 경륜의 꿈을 실현하다가 귀양 생활을 한 조부로부터 자주독립정신을 배웠기 때문이다. 둘째, 몽양의 실천 이념은 식민지 조선에서 일제와 긴장 관계를 유지하고 해방정국 당시 좌우 세력과 긴장 관계를 유지한 몽양을 지탱하는 버팀목이 되었다. 셋째, 몽양은 현실세계와 때론 투쟁하고 때론 화해하면서 통일국가를 실현하고자 노력하였기 때문에 정치적 반대세력으로부터 끊임없는 위협에 놓이게 되었다. 따라서 몽양의 비극적 삶은 자신의 투쟁정신이나 실천이념에서 비롯되기도 하지만 반대 세력에 의해 형성된 것이기도 하다. “사람이 나를 사람이라 하여도 내가 기뻐할 일이 아니오. 사람이 나를 사람이 아니라고 하더라도 내가 노여워할 바 아니다.” 몽양은 양주에 머물던 시절 찾아온 경성일보 기자의 질문에 ‘주자유객문(朱子留客文)’으로 답변하였다. 이는 몽양 자신의 비극적 운명을 잘 드러내고 있다.

세 지성의 생애와 사상을 통해서 볼 때, 자주적 근대화의 역사는 새로운 시작의 연속이다. 즉 ‘갑신정변 참여’ · ‘독립신문 창간’ · ‘독립협회 설립’(서재필), ‘신간회 결성과 활동’ · ‘저항적 글쓰기’(홍명희), ‘신한청년당 결성’ · ‘건준 활동’ · ‘좌우합작’ · ‘남북연합’(여운형)은 정치행위로서 새로운 시작이었다. 구질서에 대한 저항, 식민지 세력과의 투쟁은 새로운 시작이었으며 비극적 요소를 담고 있다. 왜냐하면 칠흑같이 어두운 시대에 자신의 삶과 인격을 공공영역으로의 모험에 바쳤던 세 정치지성의 삶은 “뿌리 뽑힘”으로 이어졌기 때문이다. 그러나 이들은 우리들에게 귀중한 ‘유언’을 남기고 있다. 정치적 저항과 연대를 가능케 하는 ‘새로운 시작’ 정신이 바로 그것일 것이다.

서평 : 『비극의 서사: 근현대 한국 지성의 삶과 사상』(홍원표 저)

이나미(한서대학교 동양고전연구소)

본 저서는 “‘비극의 서사’라는 주제 아래 근현대 한국 지성의 삶과 사상을 이야기하기 방식으로 부각시키는 작업”의 산물이다.

스토리텔링은 “상대방에게 알리고자 하는 바를 재미있고 생생한 이야기로 설득력 있게 전달하는 행위”이다. ‘이야기’는 어떤 내용을 논리적으로 설득하거나 어떤 정보를 단순히 전달하는 것이 아니라 전달하고자 하는 내용을 쉽게 이해시키고 기억하게 하고 정서적 몰입과 공감을 끌어내는 효과를 가진다.

이야기, 문학, 비극의 역할은 어느 시대, 어느 인물을, 머리로만 이해하는 것이 아니라 마음까지 울리게 하는, 웃거나 울게 하는, 벌떡 일어서게 하는, 즉 어떤 움직임을 일으키게 하는 효과를 갖게 하는 것이다. 신미록, 즉 흥경래전이 널리 읽힌 후 이듬 해 진주민란이 일어났다. 자유로운 유통을 가능케 하는 출판물의 효과가 민란의 전국성을 가져왔다. 이야기의 효과는 바로 이러한 것일 것이다. <비극의 서사>는 그러한 효과로 인해 과거 어떤 평전보다 술술 읽히게 하는 가독성이 있으나 웃거나 울게 할 정도는 아니었다. 이는 저자가 소설가가 아니라 정치학자인 점이 고려되어야 할 것이다. 또한 저자는 전기 형식으로 집필했다고 했으므로 완전한 이야기 방식이기 보다는 이야기와 평전 사이에 있는 것이 아닌가 생각해본다.

근현대사에 있어 이야기의 소재가 되기 충분한 세 인물, 서재필, 홍명희, 여운형의 삶과 사상을 이야기 방식으로 풀어가는 것은 매우 흥미롭다. 단, 세 사람이 정치가이며 동시에 지성인이라는 것이, 또한 그들의 사상까지 전달해야 하는 방식이 이야기보다 전기, 평전에 더 가깝게 흐르게 한 것으로 여겨진다. 즉 여전히 논리적이며 각 인물의 인간적인 한계, 사람냄새가 덜 난다. 그러나 매우 논쟁적인 시기의 이 인물들에 대해 평하는데 있어 이야기 방식이 결코 쉽지 않을 것이라는 생각이 든다.

본 저서의 취지대로라면 독자는 비극을 접하는 관찰자로서 위치를 갖게 된다. 그런데 우리가 관찰자로 있기엔 이 역사가 너무나 우리에게 가까운 사건이다. 관찰은 거리가 필요한데 우리는 아직도 그 역사의 당사자이며 피해자로서 ‘거리두기’가 쉽지 않다. 비극은 관객이 있으며 그 관객은 비극 밖에 존재하는 것이다. 우리가 아테네 비극에 대해서는 관객이지만 한국 근현대사에 있어 관객에 있지 않은 점이 ‘비극적 서사’를 제대로 느끼기에 어려운 점이라 하겠다.

또한 우리에게 여전히 과거사에 대한 진실규명과 제대로 된 해석이 요구되고 있는 현실이다. 그러한 점이 그 시대와 그 인물을 비극적 서사로 대하기가 어렵게 한다.

투키디데스가 아테네를 비극적 영웅으로 의인화한 것, 소포클레스가 아테네를 오이디푸스로 의인화했다는 것에 대한 지적(최근 드라마 <미스터션샤인>의 고애신이 조선을 의인화한 것

으로 이야기되기도 한다.)은 조선이 아시아의 아테네와 유사하다는 느낌을 상기시킨다. 아테네의 영웅은 다수이며 한명의 카리스마를 떠올리라면 쉽지 않다. 대체로 세계사의 큰 혁명을 보면 한명의 영웅적 리더가 있는데 한국사에서 그러한 인물이 없다는 것이 특징이다. 다수의 영웅들이 있어 서로 견제하면서 한 명이 두드러지지 않게 되는 효과를 낸다. 아테네 민주주의에서 누군가 도드라지면 도편추방제로 견제하는 것과 유사하게 한국에서는 한명의 독주를 허용하지 않는 특성이 있는 듯하다. 아테네는 스파르타와 비교되어 그 활력, 자유, 적극성, 민주성이 특징인데 이것이 바로 한민족의 특징이 아닌가 싶다.

비극에서 빠져서는 안되는 것이 ‘악인의 존재’인데, 객관적·균형적 시각을 유지하기 위한 저자의 고려로 악인에 대한 극적인 서술이 없는 것이 느껴진다. 예를 들면 여운형 살해자 한지근은 서북청년회에서 테러교육을 받은 인물로, 비극적 영웅을 해치는 악인에 해당된다고 생각된다. 또 다른 ‘구조적’ 악인은 외세이다. 미국과 소련이라는 큰 힘과 이해관계 사이에서 우리의 소망대로의 통일정부 수립이 쉽지 않았다.

서재필은 한국 개화파의 비극을 보여주는 인물. 가계의 몰락, 미국 망명, 쓸쓸한 말로 등. 서재필이 갑신정변 이후 폭력에 의한 독립을 언급하지 않은 것은 손병희가 수많은 동학농민군의 피살 경험 이후 평화와 타협을 강조한 것과 비교된다.

그는 만민공동회, 시민의 발굴이라는 귀중한 유산을 남겼으며 그의 말년은 더욱 나라사랑으로 빛난다. 짧은 날의 시행착오와 비교될 수 있다.

홍명희는 풍산홍씨 가문.(남양홍씨의 홍경래와는 다른 집안. 안창호는 출신지역의 영웅 홍경래 이야기의 영향을 받았다고 추정된다.)

조선의 정조를 그린 것이라는 것에 대해 이원조는 “조선의 정조를 그리려 했다고 하지마는 그 소재와 구상부터가 일종의 반항정신에서 출발했으며 그 당시 모든 사회적 풍경이나 궁정·관작들의 묘사가 모두 그 반항정신의 발로 아님이 없다.”(208쪽) 즉 정조를 그리려 했다는 것의 반론처럼 여겨지는데 이에 대한 저자의 반론이 없다.

저자는 조선의 정조의 증거로 민속언어를 들고 있는데 저자의 사례는 기승밥 찻밥 대뒷밥 등 밥에 대한 것. 이렇듯 홍명희는 일상, 그것도 평민의 최대관심사인 먹을거리에 대한 우리말 솜씨를 뽐내고 있는데 이는 조선의 정조가 아닌 조선민중의 정조, 조선풀뿌리의 정조로 여겨진다. 풀뿌리민주주의의 매우 중요한 요소 중 하나가 평민의 언어 사용이며 현학적 용어를 쓰지 않는 것이기 때문이다. 저자 역시 <임꺽정>은 민중의 삶에 대한 묘사를 통해 조선의 정조를 잘 드러내고 있다(237쪽)고 평했다. 물론 양반도 일상의 삶을 살았을 것이므로 일상의 언어가 양반을 배제한 민중만의 것이라고 보기는 어렵지만 조선이라 할 때 딱 떠오르는 것은 유학, 성리학 등 지식인이 떠오르므로 조선의 정조하면 유학의 정조로 여겨진다.

여운형주의를 강조하는 것이 적절한 지 의문이다. 무슨 주의라 하면 달한 이데올로기, 또한 특정 체제를 옹호하는 것으로, 김일성주의, 박정희주의는 ‘무슨 주의’에 어울리지만 여운형은 포용, 좌우합작, 중재, 열린 태도를 보였으며 우리 모두가 원했던 길이어서 여운형주의라고 부르기 어렵지 않나 생각해 본다. 자신이 여운형주의라고 한 것은 나 자신의 신념이 어떠한다고 말한 것을 강조한 것은 아니었을까 하는 생각이 든다.