신채호의 ‘아(我)의 확장’과 근대적 주체의 문제

송 병 삼*

〈차 례〉

1. 머리말
2. 도덕 원리로서 아(我)의 규정, 아(我)와 체(體)
3. 아(我)의 확장과 실현태로서의 민족
4. 대아(大我)를 상상하는 서사
5. 맺음말

Ⅰ. 머리말

박은식과 더불어 신채호에 대한 일반적인 시각을 보여주는 용어는 ‘민족주의’일 것이다. 이들은 성균관출신의 유학자들이었고, 근대화(개화)를 부르짖는 계몽주의자였으며, 독립신문에서부터 대한매일신보에 이르는 근대 초기의 미디어에서 주된 필진이었던 언론인이기도 하였다. 게다가 1910년 이후 무장 투쟁 노선에 있었던 독립운동가이자 1920년대부터는 아나키스트로 활동하기도 하였던 것으로 알려져 있다.

그럼에도 불구하고, 신채호에 대한 일반적인 기존의 연구사가 그를 ‘민족주의자’로 정립해왔던 것은, 역사학계에서 주로 연구가 이루어졌던

* 전남대학교 국어국문학과 강사

사실에서 비롯되었다고 할 수 있다. 더 나아가 한국의 역사학계에서 부담하고 있는 과제, 즉 식민사관의 극복과 한국의 독자적인 근대 역사의 정립을 위한 민족사의 관점은 민족을 주체(주어)로 하여 그 능동적인 행위나 역능의 기록을 찾아서 서술하였고, 마치 애국계몽기 역사소설이 역사적인 사실에 근거를 두면서 민족의식으로 무장된 영웅을 호출해 내었던 것처럼, 식민화에 저항 투쟁하는 민족의식으로 무장된 영웅을 찾아낼 필요가 있었다.

한편, 신채호에 대한 논의는 저항적 민족주의 사상과 더불어 아나키즘적 사회주의에 집중된 측면이 있는데, 이 논의들은 근대적인 주체의식에 기반을 둔 역사 정립의 의지로 인해서 신채호의 아나키즘을 민족주의 범위 안에서 이해할지, 민족주의의 한계를 극복한 것으로 볼 것인가에 대한 입장이 분분하였다. 신채호의 글들에서 드러나는 이 부조화의 사상적 측면을 헤겔주의자의 시선을 자임한 김윤식은 근대성 자체나 근대 이후 한국적 근대성의 정체성에 대한 고민의 계기를 마련한다는 점에서 '시금석'이란 위치 지움이나 의의를 부여하는 정도에서 평가를 대신 하기도 하였다.[1] 이는 역설적으로 신채호의 사상을 근대적인 개념과 인식체계에 의해 만들어진 조감도에서 명확한 위치를 부여하기 어렵다는 것을, 오히려 부정성(negativity)으로만 존재함을 드러내는 것을 확인한 면일 수도 있다.

신채호가 남긴 글에 대해서 문학적인 인식으로든 역사적인 인식으로든 명쾌하게 정리하는 것이 어려운 이유는 근대적인 학문의 주요 요점이 '주체(성)'와 결부되는, 헤겔적인 목적론적 이념의 역사발전 의식을 보여준 근대적인 인식 방식에 따른 것처럼 보인다. 근대 이후 세계와 역사 인식의 시각에 있어서의 목적론적이고 이념적인 강박은 동시대의 여

1) 김윤식, 「근대문학의 시금석」, 『한국근대문학사상사』, 일지사, 1993.

러 사상들과 관념들의 성좌(星座)들을 어떤 주된 흐름의 가정으로 다시금 재배치하게 되고, 식민지 지식인들의 활동들 속에서 외삽된 사상의 계몽주의적인 주체들을 찾아내서야 주체로서의 자기 인식과 성찰의 준거를 마련할 수 있었기 때문으로 보인다.

이 글은 신채호의 사상을 유학에서의 자강적 민족주의로, 다시 아나키즘으로 나아가는 변화 과정을 겪는 것으로 정리되고 있는 기존의 이해가 역사발전법칙의 변증적인 체계로 이해한 결과라는 전제에서 출발하였다. 이러한 전제를 두는 근거는 신채호의 사상의 변화의 지점들은 그 이전의 사상에 대한 비판과 부정을 기반으로 이루어졌다는 것에 두고 있다. 이 인식에 따르면 신채호는 그의 생애라는 개인적 역사 과정에 부합하여 사상의 출발점이자 기저였던 유학을 비판하고, 새로운 사상인 근대 민족주의로 '발전'하는 것으로, 다시금 근대 민족주의를 부정하고, 무정부주의 사회주의로 '발전'하는 것으로 그려질 수밖에 없다. 그에 부응해서 신채호가 사유하고 있는 사상에서나 역사의식에는 어떤 '주체'가 전제될 수밖에 없다. 귀족으로서의 양반이나 선비(유학자)라는 봉건시대의 주인공에서부터, 국민이나 민족이란 명칭의 근대 민족주의 주체로, 다시금 민중이라는 사회주의적인 주체의 설정이 당연히 뒤따르게 된다. 일면 일목요연하고 타당한 근거에서 연구 정리된 시각임에도 불구하고, 단순한 질문만으로도 신채호의 사상에 대한 이러한 정리는 혼란에 빠지게 되기도 한다. '그렇다면 아나키스트가 된 신채호는 민족주의를 벗어났는가?' 라거나, '주체적인 민족사관을 보여준 신채호는 유학적 세계관을 벗어났는가?'와 같은 질문이 그것이다.

이 글은 근대 공간에서 신채호가 남긴 텍스트들 중에서, 신채호가 직접적으로 근대 주체의 표지어로 설정한 것처럼 읽히고 있는 '아(我)'라는 개념과 '아(我)의 확장'에 대한 재이해를 위한 시도이다. '아(我)'의 의미를 신채호의 글쓰기와 사상의 시기적 변화 속에서도 일관성을 확인

할 수 있는 실마리나 단초로 여기고, 신채호의 '아(我)'를 '근대적 주체'로 이해하는 입장에 대해서 잠시 보류(epoche)하고자 한다. 이런 입장에는 어떤 의도나 연역적 가설이 설정되어 있다. 즉 신채호가 동아시아의 전통적인 유학(儒學)적 '知(=學)'의 토대와 맥락에서 '아(我)' 개념을 정립하고 있을 것이라는, 그리고 이 '아(我)'의 이해에 연결되어 서사물들의 서사방식에 논리적인 연관성이 있을 것이라는 점이 그것이다. 이러한 시도를 위해서 신채호가 유학적 지식인이라는 사실을 일종의 선입견(Vorurteil)으로서 인정하고, '아(我)'를 개념적으로 다루고 있는 글인 「큰 나와 작은 나」(「대아와 소아」), 「아의 과념을 확장할지어다」 등의 논설과 '아(我)'의 확장된 개념으로서의 '민족'과 '민중'을 다룬 글들을 논의의 주된 대상으로 삼고자 한다.

2. 도덕 원리로서 아(我)의 규정, 아(我)와 체(體)

근대라는 시공간에서 근대적인 세계관의 근본 단자로서 철학적으로 중요한 문제는 주체의 개념이나 그 확립에 있다고 할 수 있다. 데카르트의 코기토(cogito)로부터 출발하여 합리적 판단능력, 즉 이성을 가진 자율적 개인을 그 기본 단위로 보고, 칸트의 정언명령과 같은 이성적 판단에 근거한 계몽의 의지를 갖는 단위로서 근대 주체가 상정되었다. 중세적 세계관과 그 질서의 권위를 거부한 개인의 자율성(자유성)은 근대성의 핵심적 개념이라고 할 수 있는데, 이 개인을 기본단위로 한 근대적인 주체 개념은 기본적으로 부르주아지 계급의 자본적 활동을 배경으로 하고 있고, 근대적 인권개념을 낳게 되는 근거이기도 하다.

신채호가 1931년 『조선일보』 학예란에 게재한 「조선상고사」에서 '아(我)'의 개념적인 범주설정을 볼 수 있다.[2] 근대적 세계의 맥락에서

발견한 조선인의 자기의식을 의미하는 것으로서 설정한 신채호의 '아'는 서구적인 주체의 개별적이고 단독자적인 인식론적 개인 차원에서의 '나'와는 어느 정도 차이를 갖는다.

> 아(我)란 주관적 위치에 선 자를 말하며 비아(非我)란 아(我) 이외의 것을 말한다. 예를 들면 조선인은 조선을 아(我)라 하고 영국이나 미국 등은 비아(非我)라고 하지만, 영국 미국 등은 또 제 나라를 아(我)라 하고 조선을 비아(非我)라고 한다. 무산계급은 무산계급을 아(我)라 하고, 지주나 자본가 등을 비아(非我)라고 하지만, 지주나 자본가는 각기 제붙이를 아(我)라 하고 무산계급을 비아(非我)라고 한다.(중략) 무엇이든지 본위(本位)인 아(我)가 있으면 따라서 아(我)와 대치(對峙)한 비아(非我)가 있다.[3]

여기서 신채호는 아(我)의 이야기 하면 그 범주를 설정해 놓고 있다. 무엇을 '제붙이'로 삼느냐에 따라 아(我)의 설정이 구분된다는 것이다. 사회적 계급이나, 국가(민족) 등의 범주에 따라서 아와 비아가 구분되는 것이다. 분명한 것은 신채호는 아의 제붙이를 조선으로 삼고 있다. 이때 조선은 주권권력을 갖는 왕조를 기준으로 하는 것이 아니라, 한민족 전체에 대한 통시적 지칭한 것이다. 시간적, 공간적인 실질적이고 물리적인 생명의 연속적 공유자로서 아(我)의 제붙이를 삼고 그에 따른 자기의식의 토대를 삼고 있기 때문에 이 아(我)는 역사성을 가질 수밖에 없다. 신채호는 조선의 역사를 서술하기 전, 이 아(我)의 개념이나 성격에 대한 규명을 먼저 정리하였던 것이다.

---

2) 박정심, 「신채호의 '아'에 관한 연구」, 『동양철학연구』 76집(2013). 66쪽. 박정심은 신채호의 '아(我)'를 근대적 주체로 설정하고 있다. 그러나 '아(我)'와 서구 역사와 철학의 전통에서 만들어진 개념인 '주체'를 대체가능한 개념으로 보기에는 그 개념적 성격이 다소 차이가 있다. 이 글에서는 되도록 주체라는 어휘로 '아' 개념을 대신하지 않을 것이다.

3) 신채호, 「조선상고사」, 『단재신채호전집』 上, 31쪽.(이하 『전집』으로 표기)

그런데, 여기서 신채호가 서술한 계급이든 민족이든 더 큰 범주에 근거한의 아(我)와 비아(非我)의 구분에는 개인을 상정하지 않고 있다. "사회를 떠나서 개인적인 아와 비아의 투쟁도 없지 않지만", 개인은 "아(我)의 의식이 미약하고 범위가 너무 약소하여 상속적·연속적이지 못"하기 때문에 '아'의 범위로 상정하지 않고 있다.[4] 「조선상고사」에서 신채호가 정리하고 있는 아(我)는 시간적으로 상속적이고 공간적으로 동일한 영향을 받는 보편적인 역사행동을 통해서 자기 속성을 유지하는 것이다. 개인의 판단과 실천이 사회적 행동으로서 역사적 의미가 있을 때에 비로소 아(我)가 가능하다는 것이다. 서구적인 '나'(근대적 주체)가 외부세계 현상에 대한 끊임없는 회의(懷疑)에서 찾아낸 개별 인식자라면, 신채호의 '아'는 기본적으로 집단적이거나 사회적인 속성에서 비롯된 개념이라는 점이 근본적인 차이라고 할 수 있다.

「조선상고사」를 쓰기 20여 년 전, 식민지로 전락하기 전, 민족이 나아가야 할 시대적 요청과 자각을 계몽운동으로 실천하던 때의 신채호는 '아(我)'를 '소아(小我)'와 '대아(大我)'로 구별하고 있는 것을 볼 수 있다. 이는 1908년 『대한매일신보』의 그의 논설에서 명시적으로 확인할 수 있다.

> 왼편에도 하나 있고 오른편에도 하나 있어서 가로 놓이고 세로 선 것을 나의 「이목」이라 하고, 위에도 둘이 있고 아래도 둘이 있어서 앞으로 드리운 것을 나의 「수족」이라 하며, 벼룩이나 이만 물어도 가려움을 견디지 못하는 것을 나의 「피부」라 하며, 회충만 동하여도 아픔을 참지 못하는 것을 나의 「장부」라 하며, 팔만사천의 검은 뿌리를 나의 「모발」이라 하며, 일분 동안에 몇 십번씩 호흡하는 것을 나의 「성식」이라 하며, 총총한 들 가운데 무덤에 가마귀와 까치가 파먹을 것을 「해골」이라 하며, 개미와 파리가 빨아 먹을 것을 나의 「혈육」이라 하여, 이 이목과 수족과 피부와 장부와 모

4) 신채호, 『전집』 상, 「조선상고사」, 32쪽.

발과 성식과 해골과 혈육을 합하여 나의 「신체」라 하고, 이 신체를 가르쳐 「나」이라 하나니, 오호라, 내가 과연 이같이 희미하여 이같이 작은가. 이같을진대 한편에 있는 내가 열 곳에 널리 나타남을 얻지 못할 것이요, 일시에 잠간 있는 내가 만고에 길게 있음을 얻지 못할지니, 오호라. 내가 과연 이같이 희미하며 이같이 작은가. 이같을진대 바람과 같이 빠르고 번개같이 번복하며 물거품같이 꺼지고 부싯불같이 없어지는 내가 몇 십 년을 겨우 지내고, 형용과 그림자가 함께 없어질지니, 오호라. 내가 과연 이같이 희미하고 이같이 작은가. 과연 이같을진대 나는 부득불 나를 위하여 슬하고 머리를 풀어 헤치고 미칠 만도 하며 이를 갈고 통곡을 할만도 하고 나를 창조하신 상제를 원망할 만도 하도다.

오호라. 내가 과연 이러한가. 가로대 그렇지 않다. 저것은 정신의 내가 아니요 물질의 나이며, 저것은 영혼의 내가 아니라 껍질의 나이며, 저것은 참 내가 아니요, 거짓 나이며, 큰 내가 아니요 작은 나이니, 만일 물질과 껍질로 된 거짓 나와 작은 나를 나이라 하면 이는 반드시 죽은 나이라. 한 해에 죽지 아니하면 십년에 죽을 것이며, 십년에 죽지 아니하면 이십세 삼사십세 육칠십세에는 필경 죽을 것이요, 상수를 하여도 백세에 지나지 못하나니, 오호라. 이 지구의 있을 이천이백만년 동안에 나의 생명을 백세로 한정하여 백세 이전에 나를 구하여도 없고 백세 이후에 나를 구하여도 없거늘, 그 중에서 가로대 부귀라, 빈천이라, 공명이라, 화액이라 하여 이것을 길하다 하고 저것을 흉하다 하며, 이것을 낙이라 하고 저것을 근심이라 하나니, 오호라. 이를 말하매 나는 가히 슬퍼도 하고 울기도 할 만하다 할지나. 이제 이 물질과 껍질로 된 거짓 나와 작은 나를 뛰어 나서 정신과 영혼으로 된 참 나와 큰 나를 쾌히 깨달을진대, 일체 만물 중에 죽지 아니하는 자는 오직 나이라. 천지와 일월은 죽어도 나는 죽지 아니하며, 초목과 금석은 죽어도 나는 죽지 아니하고, 깊은 바다와 끓는 기름가마에 던질지라도 작은 나는 죽으나 큰 나는 죽지 아니하며, 예리한 칼과 날낸 탄환을 맞으면 작은 나는 죽을지언정 큰 나는 죽지 아니하여, 천상천하에 오직 내가 홀로 있으며 천변 만겁에 오직 내가 없어지지 아니하나니, 신성하다 나여, 영원하다 나여. 내가 나를 위하여 즐겨하며 노래하며 찬양함이 가하도다.[5]

5) 신채호, 「큰 나와 작은 나」, 『전집』, 별집(別集), 100~101쪽. 이 글은 「대아(大我)

위의 글에서 신채호는 '아(我)'를 소아(小我)와 대아(大我)로 구별한다. 여기서 소아(小我)는 눈과 귀와 손과 발, 피부와 장부와 모발과 성식과 뼈와 피로 이루어진 죽을 수 있는 신체로서의 존재, 즉 물질적 존재로 규정한다. 반면에 대아(大我)는 죽을 수 없는 영혼적 존재이자, 정신적 존재로 규정한다. 대아는 소아(小我)의 정신, 사상, 목적, 주의(主義)에 해당하고, 무한(無限) 자유자재(自由自在)의 특성을 지닌 존재로 그리고 있다. 신채호의 서술만으로는 대아의 구체적 내용이 무엇인지 쉽게 가늠하기 어려운 관념적인 개념이지만, 확실히 확인할 수 있는 것은 아(我)를 크기로서 형용(形容)하고 있다는 점과 물질과 정신이라는 속성으로 이분(二分)하여 서술하고 있다는 점이다. 이러한 구분법에 따른 개념 서술의 방식, 즉 소(小)와 대(大), 그리고 물질적인 체(體)와 정신적인 혼(魂)으로 구분하는 방식은 일종의 유학적 세계관의 지식인이 갖는 관습적인 것으로 그 내용적 논리와 개념 구분의 방식은 맹자(孟子)의 대체(大體)와 소체(小體)의 구별 방식을 떠올리게 하는 대목이다.

맹자는 인간 본성에 대하여 측인지심의 인의 심성을 바탕으로 하고 있는 존재로 규정한 바 있다. 맹자는 『맹자』의 고자(告子) 상(上)편에서 그의 제자 공도자에게 모든 사람은 기본적으로 '사람의 본성'이 동일하다고 전제하고, 모든 사람의 본성이 동일함에도 불구하고 군자와 소인이 만들어지는 이유를 대체와 소체의 구별을 통해서 대답한다.

> 공도자가 "모두가 사람인데 어떤 사람은 대인(大人)이 되고, 어떤 사람은 소인(小人)이 되니 왜 그렇습니까?"라고 묻자, 맹자는 "그 대체(大體))를 따르면 대인이 되고, 소체(小體)를 따르면 소인이 된다"라고 대답하였다.

와 소아(小我)」라는 제목으로 1908년 8월에 『대한협회보』 제5호에 실려 있던 것을 9월 16,17일자 『대한매일신보』에 순국문본으로 같은 내용을 한자단어들만 풀어서 「큰 나와 작은 나」라는 제목으로 싣고 있다. 이 글에서는 필요에 따라서 「대아와 소아」의 내용을 섞어서 인용하겠다.

그러자 공도자가 "모두가 사람인데 어떤 사람은 대체를 따르고 어떤 사람은 소체를 따르는 것은 왜 그렇습니까?"라고 물었다. 이에 맹자는 다음과 같이 대답하였다. "귀와 눈이라는 기관은 생각을 하지 않기 때문에 사물에 의해서 가려지니, 사물(외부의 사물)과 사물(귀와 눈과 같은 사물)이 사귀면 서로 끌려갈 뿐이다. 마음이라는 기관은 사려(思慮)할 수 있으니, 사려하면 그것을 얻고 사려하지 못하면 얻지 못한다. 이것은 하늘이 나(인간)에게 부여한 것이니, 먼저 그 대체를 세운다면 소체가 그것을 빼앗을 수 없다. 이것이 대인이 되는 이유이다."[6]

맹자의 대답에서 소체(小體)는 대체(大體)와 댓구를 이루는 개념으로, '작은 본체'로 번역된다. 소체는 사람이 가지고 있는 일상적 감각기관과 그것을 통해서 얻어지는 인식들을 의미하며, 이것은 도덕적 판단에 따르는 대체와 반대된다. 눈에 보기 좋고 귀에 듣기 좋은 것에 따라서 판단하고 행동하는 사람을 소체에 따르는 사람이라고 말할 수 있으며, 맹자는 여기에 따라 살아가는 사람을 소인이라고 생각했다.

반면에 대체(大體)는 말 그대로 '큰 실체' 혹은 '큰 본체'로 번역되는데, 맹자는 이를 사람이 하늘로부터 부여받은 선(善)한 본성이라는 개념으로 사용한다. 대체에 따른다는 것은 그러한 도덕본성에 의해 이루어지는 판단에 따른다는 의미로, 모든 행동이 도덕 본성의 판단을 우선시해서 이루어져야 한다는 입장이 들어 있는 것이다.

---

6) 유교문화연구소 옮김, 『맹자』, 성균관대학출판부, 2006. 808~809쪽.
원문, <告子章句上 15-1, 15-2,>
公都子問曰, "鈞是人也, 或爲大人, 或爲小人, 何也?"
孟子曰, "從其大體爲大人, 從其小體爲小人."
(公都子問)曰, "鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也?"
(孟子)曰, "耳目之官不思, 而蔽於物, 物交物, 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者, 先立乎其大者, 則其小者弗能奪也. 此爲大人而已矣."

맹자의 인간 본성에 대한 설명은 결국 천부적인 인간의 선한 존재성을 실천해야 하는 당위적인 논리의 근거가 된다. 선한 천성을 지닌 인간이 대체(大體)로서의 도덕적 실천을 통해서 비로소 그 본성을 회복할 수 있다는 것이다. 인간이 본성에 따르는 실천행위는 도덕적 행위가 되고, 그때 그 본성을 실천하는 인간존재는 대체(大體)로서의 존재인 것이다.

이러한 맹자의 인간 본성에서부터 비롯되는 도덕원리를 설명하고 있는 서술방식은 신채호의 논리에도 마찬가지로 적용된다. 신채호의 육체적 물질적 존재인 소아(小我)는 역사 속에서 시간적 공간적 연속과 연장성에 따른 자연적인 민족을 형성하고 살고 있는 대아(大我)적 존재로서의 개별자들이다. 이는 자신의 의지로 선택불가능한 천부적으로 주어진 조건의 민족(ethnos)적 단위로서야 비로소 소아의 존재가 가능하다는 것이다. 이 소아들이 일종의 역사적이고 지리적인 집합체로서의 공통(공동체) 의식으로서 민족의식을 지니게 되는 것이 대아(大我)로서의 존재인 것이다. 맹자의 소체와 대체 중에서 도덕적 원리로서 대체를 지향하는 대인(大人)이 되는 것처럼, 서세동점과 한반도 주변의 강대국들의 무력 앞에서 식민지로 전락하고 있는 상황에서 현실적이고 절대적으로 실천이 필요한 도덕원리를 제시하기 위한 대아(大我)의 설정이 신채호에게 있어서 당연한 논리방식인 것이다. 이때 신채호의 도덕이라는 것은 당연히 민족을 기본단위로 하는 실천인 것으로 민족주의적인 것이라는 것은 자명한 일이다.

한편, 신채호는 소아(小我)를 '가아(假我)'로, 대아를 '진아(眞我)'로 규정하고 있기도 하는데, 여기서 '진아(眞我)'라는 표현은 신채호와 함께 활동했던 박은식 사상의 중심개념이기도 하다.

양계초와 일본의 양명학에게서 영향을 받은 박은식은 '진아(眞我)'를 시비판단의 준칙과 실천성을 담보한 '양지(良知)'의 구현체로 제시한다. 박은식은 "공정한 감찰관인 영명(靈明)한 양지"가 "시비선악을 판단함에

항상 모든 존재물의 실상을 드러내고 구체적인 상황에서 자신이 마땅히 해야 할 일을 밝게 깨닫"[7]게 할 수 있다고 하였다. 양지는 수시변역이 가능하기에 다양한 상황 변화를 판단하고 대응할 수 있다는 것이다.[8] 그리고 도덕적 원리와 함께 시의(時宜)적 개념인 양지의 구현체로서 박은식은 '진아(眞我)'를 망국의 현실에서 자기 역할을 담당할 수 있는 것으로 보았던 것이다.

개인의 자유로운 동의에 근거한 정치적 계약체인 서구적인 의미의 근대 자유주의 국가에 소속된 개인은 시민권을 갖지만, 식민화된 조선의 경우처럼 국권을 상실한 경우에는 개인은 정치적 권리를 제한받게 될 수밖에 없다. 박은식이 개인이 아니라 진아를 제시한 것은 개인의 정치적 자율권이나 권리의식에 주목하는 것보다는 민족적 위기에 대한 도덕적 판단과 실천을 강조하고자 함으로 볼 수 있다. 박은식의 진아(眞我)는 따라서 사심(私心), 사욕(私慾), 사의(私意)와 같은 사적인 자아의식에 갇혀 있지 않기 때문에 사욕과 물욕이 없는 존재이다. 그래서 박은식은 국권을 잃은 조선민족은 모두 진아가 되어야 하고, 진아가 되기 위해서는 양지가 인간의 마음과 행동을 주재해야 한다고 주장한다.[9]

> 진아(眞我)가 되기 위해서는 양지(良知)의 본능으로써 주재(主宰)를 삼아야 한다. 그래야만 복잡하고 변환(變幻)하는 사물 가운데 처(處)하여 능히 이끌리지 않고 사역(使役)당하지 않으며 모든 것을 명령하고 제재(制裁)할 수 있다.[10]

---

7) 박은식, 「몽배금태조」, 『박은식 전집』 中, 267쪽.(이하 『전집』으로 표기)

8) 박은식, 「왕양명실기」, 『전집』 中, 51~52쪽.
"양지는 수시변이의 뜻이 있으니 때에 따라서 마땅함을 제정할 수 있다. 천지의 진화가 무궁하기 때문에 성인의 응변이 또한 무궁하니 때에 따라 마땅함을 제정하여 천하의 시무를 이룬다."

9) 최영진 외, 『한국철학사』(새문사, 2009), 495쪽.

맹자의 인식에서 중요하게 다루어지는 유학적 전통은 양명학의 주요한 핵심 사상을 형성하는 지점이기도 하다. 양명학적 유학의 계보에서는 맹자(孟子)의 사단론(四端論)에 있어서나 인간 본연지성의 실천하는 도덕의 입장에서 심즉리(心卽理)와 치양지(致良知), 지행합일(知行合一)을 강조하고 있고, 현실의 상황에 대응하는 인간 개체의 도덕의 실현의지와 실천의지를 강조하고 있다. 인간 본성에 대한 인식론적인 지점에서 감성과 이성, 정신과 육체를 이원적으로 바라보는 것에 거리를 두면서 성즉리(性卽理)의 주자학적 세계관에서 더 나아가 '天之所與我者'로서 심즉리(心卽理)를 제시한다.

양명학의 골자는 심즉리설, 치양지설, 지행합일설이다. 주자학이 세계를 물리(物理)와 오심(吾心)으로 이원화함을 비판하여 '내 마음이 곧 리(心卽理)'라고 선언하고, 절대 사(事)를 논하거나 말단적인 것을 논하지 말고 오로지 마음에 대해 이야기해야 한다고 하며, 본래의 마음을 인식의 궁극적인 목표로 삼는 것을 강조한다. 심중심의 사유체계는 심(心)이 리(理)와 합일되는 것이 아니고 심이 곧 리인 것이고, 본래 하나라는 것을 강조한다. '지(知)'에 치중하는 주자학의 학문 방법을 비판하는 가운데, 지와 행이 하나의 체계를 이루어 함께 발전한다는 것이 양명학의 요체인데, 지는 행의 시작이고 행은 지의 완성임을 강조한다.[11]

신채호의 대아가 정신적 존재이고, 마음의 존재임을 강조하는 것은 박은식의 양지론과 그 맥락을 같이 하고 있다고 하겠다. 박은식의 진아(眞我)의 존재는 신채호의 대아(大我)의 존재이며, 진아의 양지(良知) 즉 마음은 대아의 정신성인 것이다. 국권회복의 당위적 현실 앞에서 현실적 도덕 실천의 정신적인 단위의 능동적 자각을 강조하게 되었다. 박은식은 '국혼(國魂)'을, 정인보의 경우에는 '조선의 얼'을, 문일평이나 최

10) 박은식, 『전집』 下, 『동아일보』, 1925년 4월 6일자 논설.
11) 최영성, 『한국유학통사』 下(심산, 2006), 490~497쪽 참조.

남선 등에게는 '조선심(朝鮮心)'을 내세우고, 신채호의 경우에서는 '국수(國粹)'를 내세우는 것은 모두 양명학에서 말하는 '양지'와 근본적으로 관련되어 있는 것이라 하겠다.[12]

이렇듯 양명학적 세계인식과 인간 인식은 개화기 지식인인 박은식뿐만 아니라 장지연, 신채호 모두에게서 찾아볼 수 있는 면이다. 박은식이 '유교구신론(儒敎救新論)'으로서의 양명학에 기댄 논리는 '진아론(眞我論)'과 '만물일체지인(萬物一體之仁)을 토대로 한 인도주의적 사해동포주의와 대동평화사상을 제시하면서 장지연과 더불어 대동교를 설립하는 배경이 되기도 하였다. 그와 마찬가지로 신채호가 유교종교화론과 낭가사상, 더 나아가 아나키즘을 제기하는 배경이 되기도 하였던 것으로 볼 수 있다.

3. 아(我)의 확장과 실현태로서의 민족

신채호에게 있어서 '아(我)'로부터 출발한 도덕적 원리의 기본 단위의 인식은 자연적이고 물질적으로 주어지는 '민족' 개념을 정신적인 '국가'의 개념으로 나아가게 하는 요체라 할 수 있다.

이와 관련하여 신채호의 민족 내지 민족주의(민족 단위의 정신, 즉 대아(大我)) 개념과 관련하여 비판적으로 검토하고 있는 논의들이 가지고 있는 민족주의 개념 적용에 대해서 그 어휘의 의미나 성격을 재고할 필요가 있다.

탈근대적이거나 탈식민지적 입장을 견지하는 시각에서 핵심은 민족 개념의 해체라고 할 수 있다. 민족이라는 것이 원래부터 자연적으로 역사적으로 주어진 것이 아니라 근대에 이르러 발명된 하나의 관념이라는

12) 최영성, 『한국유학통사』 下(심산, 2006), 529쪽.

성찰이 그것이다. 그리고 이 민족의 개념은 서구의 'Nation'의 의미로 사용하고 있다. 이러한 시각에 의하면 민족이 국가를 필요로 하는 것이 아니라, 근대 국가가 민족을 필요로 하는 것이 된다. 특히나 이 근대국가 만들기 과정에서 미디어의 역할을 강조했던 베네딕트 앤더슨의 '상상의 공동체'에서 제시하고 있듯이 실제 근대제도들에서 미디어의 역할은 미디어를 공유하는 대중 다수를 하나의 공동체로 상상하게 하기도 한 측면이 있다.

비교적 근래의 연구들은 신채호의 텍스트 독해과정에 있어서 탈근대적이고 탈식민주의적인 요소를 발견하려는 시도들이 주류를 이루기도 하였다. 신채호를 '민족주의자' 혹은 '혁명적 민족주의자'로 규정해 온 해방 후 시각들에 문제를 제기하고, 신채호의 역사 이해와 실천이 주체의 창조와 실천이라는 계몽주의적 역사의 역설적 프로젝트를 구체화 하고 있다고 주장하기도 하고,[13] 신채호의 민족주의와 아나키즘을 '탈식민주의'라는 범주로 확장하고, 그 사상이 근대적 주체의 확립을 핵심 요소로 삼고 있다고 판단하기도 한다[14]. 그리고 그 논의 과정에서 아나키즘이 민족주의와 사회진화론과 결별에서 비롯된 사상적 전환이라는 기존 사학계의 입장을 회의(懷疑)없이 수용하고 있음을 보게 된다.

그 중에서 주목할 만한 논의는 네이션의 차원에서 민족과 국가를 다루는 것은 동아시아적인 맥락에서 한중일 모두의 공통된 근대화 과정의 태도라고 보는 시각이다.[15] 이 논의자인 박노자의 문제의식은 민족이라는 근대 초 새로운 개념을 기존의 어떤 개념을 이용해서 규정하려고 했

13) 김현주, 「신채호의 '역사' 이념과 서사적 재현양식의 연관성에 대한 연구」, 『상허학보』 14집. 상허학회, 2005.2.

14) 최현주, 「신채호 문학의 탈식민성 고찰」, 『한국문학이론과 비평』, 20집, 한국문학이론과비평학회, 2003.9.

15) 박노자, 「1900년대 초반 신채호 '민족' 개념의 계보와 동아시아적 맥락」, 『순천향 인문과학논총』 제25집, 2010.

었는지, '민족'과 '민족'의 '역사'가 동아시아 지역의 어떤 사상적 흐름 속에서 이루어졌는지, 20세기 초에 동아시아 지성계의 일각을 왜 풍미하게 되었는지 등의 관심에서부터 출발한다. 그는 '민족'과 '국민' 개념을 구분하는 데에서 앞선 논의들보다 좀 더 구체적이다. '민족'을 이용하는 글들은 대체로 조선인의 '역사성' 내지 '성질'이나 '성격'을 이야기할 때이고, 이를 신채호의 「문제없는 논문」(『동아일보』, 1924년 10월 3일)에서 확인한다.[16] 그 글에서 신채호는 "유대인과 같은 배금주의"에 젖어 들어가고 있는 것을 경계, 조선인들을 "재주 있는 민족", "4천년 역사 2천만 민족"이라 쓰고 있다. 일차적으로 "민족"이란 "공동의 역사와 공동의 성격(성질)"으로 만들어지는 공동체인 것이다. 반면 '국민'은 그 단결, 단합을 기하게 하는 집단적 "정신"까지 보유해야 그 "자격"을 얻게 되는 것, "국민의 자격을 갖지 못하는 민족", 강력한 국민정신을 보유하지 못하는 민족이 고대에는 생존이 가능해도 "우승열패의 법칙"에 의해서 약자들이 도태되는 "우리 시대"에는 도저히 생존의 가능성이 없다는 것[17]이 논지이다.

박노자의 논의의 핵심은 신채호의 텍스트에서 민족은 궁극적으로 역사와 성격의 문제로 다루어지고, 국민에게는 이차적인 정치 이데올로기적 요소인 국민정신을 필요로 했던 것이라는 데에 있다. 그리고 그 과정에서 특징적인 것은 신채호의 "민족" 개념이 역사적으로 강력한 대타적 성격이었다는 점이다. 그에 따르면 신채호의 민족관은 다소 '원초적'이었다. '민족'이란 공동의 종교, 성격, 영토, 그리고 '시작'이 있고 언젠가 '끝'이 올 수 있는 '역사적 운명'을 보유하고 있지만 무엇보다도 일차적으로 '피의 공동체' 즉 '공동 혈통'으로 묶여진 집단이다. 이 '공동 혈통'에 대한 신채호의 관념은 필연적으로 '공동 가부장', 즉 단군을 필요로

16) 신채호, 「문제없는 논문」, 『전집』 下.
17) 신채호, 「멸절된 인종」, 『대한매일신보』, 1909년 12월 30일.

했고, 신채호가 본 조선민족은 단군을 역사적인 가장(家長) 으로 하는 커다란 가족이었으며, 그 자신은 그 대가족의 족보 격인 민족사를 쓰는 가첩의 책임자였다는 것이다.[18]

신채호의 근대적 민족주의는 국가를 하나의 '가족'으로 파악하면서 '민족' 구성원 모두에게 국가의 개창자인 단군의 '자손'으로서의 지위를 부여했다. 근대적 '국민'의 필수 불가결한 '상호 평등'이나 '단결'은 바로 이와 같은 '혈족' 의식에서 찾아져야 되는 것으로 보고 있다. 신채호의 '피의 공동체', '가족 국가' 논리는 동아시아에서 공론의 대전제될 수 있었던 것은 일본에서도 문화적 정체성의 위기와 정치적 긴장감이 단일 민족 보위의 논리를 보여주었고, 일면 '인종' 등 '피'를 기반으로 삼는 집단을 기본 단위로 설정하는 '과학적' 인종주의 등과 같은 20세기 초 당시 제국주의 사상의 영향으로 보았다. 그리하여 박노자는 신채호와 같은 혈통적 민족론은 절망적 위기 상황에 처한, 양계초 등 여러 영향을 통해 간접적으로 서구 인종주의의 영향을 받은 한 지식인의 근대에 대한 대응으로 보았다. 박노자가 오로지 외부 영향과 원인으로만 설명할 수 있다는 단서를 달아놓긴 했지만, 그의 이런 시각은 일본을 중심으로 한 동아시아 전체가 갖는 공통적인 민족주의의 모습이라고 규정한다.

이러한 타당한 지적과 함께 박노자의 인식에 있어서 결정적인 아쉬움은 그가 민족과 국가를 구분하는 신채호의 개념사용을 언급하면서도 이 두 개념을 모두 오늘날 근대성을 성찰하면서 사용하는 네이션의 의미의 연장으로 파악하고 있다는 점이다. 또 3.1운동 이후 아나키즘으로 변화하는 신채호의 사상에 대한 설명과는 일정정도 선을 긋고 있다는 점이다.

한편, 김택호의 연구에서 '민족'의 의미를 네이션으로 보는 시각에 회

18) 신채호, 「국가는 즉 일가족」, 『전집』 별집, 『대한매일신보』, 1908년 7월 31일.

의를 갖는다. 그는 신채호의 '민족'은 확장된 자아를 지향하는 개념의 원초적인 개별자로 보았다. 그는 신채호의 사상을 이해하는 핵심이 신채호가 '민족'이라는 개념을 어떻게 사용하고 있었는가를 구명하는 일이라고 하면서, 오늘날 네이션의 의미로서의 민족이 아닌 집단적 정체성에 기반한 주체의식을 의미하는 것으로서 정립하였다. 그리할 때라야 민족주의와 아나키즘의 사상적 전환의 간극을 메울 수 있는 것으로 보았다. 즉 모든 사상과 상황, 현실인식, 행동의 주체가 자기 자신이라는 사실의 깨달음이 신채호에게 있어서 중요한 주체의식인 것이고, 이의 출발이 민족주의적인 것으로 국권을 상실한 상태에서는 아나키즘으로 나아간다는 것이다.[19] 이러한 시각에 따르면 신채호 사상의 전환 과정은 이원적인 사상 결절에 따른 변화가 아닌 단일성, 일원성의 연장 또는 확장에 의한 것이라 할 수 있다.

신채호의 '아의 확장'론이 이를 확인시켜 주는 논리적 근거라 할 수 있는데, 선천적 실질의 고유성과 함께 대아(大我)의 통시적 보편성(역사)과 현재적 실천성(민족주의)을 강조하여 제국주의에 맞설 수 있는 대아의 정체성을 확보하고자 하였다. 당시로서 신채호에게 있어서는 당연히 소아(小我)가 대아(大我)가 되어야 하는 것은 실질적으로 급한 일일 수밖에 없는 것이다.

> 심리학자는 사람의 심리를 지·정·의 세 가지로 나누고, 교육학가는 교육의 강령을 덕·지·체 세 가지로 나누나니, 교육학가의 이른바 지육(智育)은 곧 심리학상의 지를 가르침이요, 교육학가의 이른바 덕육은 곧 심리학상의 정·의 양자를 포함한 것이라. 애는 정이요, 애국은 국가에 대한 정육이니, 애국 군자가 만일 애국의 도를 전국에 광포하려 할진대, 불가불 정육에 주의할지니라. 운동과 경기는 체육의 일이요, 학문과 예술은 지육의 길이니,

19) 김택호, 「신채호 사상의 일원성 연구」, 『한국문예비평연구』, 2011.

> 지·체 양육은 인위로 할 수 있거니와, 정육은 이와 별건이라 신체를 단련하는 듯이 하여서도 되지 않으며, 지성을 개오(開悟) 하듯이 하여서도 되지 안하는 자이라. 오직 그 양심의 천연부터 계도하며 순성(順成)할 뿐이니라.[20]

> 아국(我國) 회복(恢復)의 기(機)는 세계대세가 변동하는 기(基) 일(日)에 재(在)하다하니, 시(是)는 시세가 주(主)가 되고 아(我)가 객(客)이 되며, 시세(時勢)가 군(君)되고 아(我)가 신(臣)되어 인아(隣兒)의 필두(筆頭)에 시락(柿落)을 망(望)함이니 차가 하등의 유견(謬見)이뇨. (중략) 아(我)가 전도(前途)로 진(進)하다가 시세를 우(遇)하여 차를 이용함은 가(可)하거니와(중략), 여차(如此)이 아(我)는 불신(不信)하고 인(人)만 신(信)하며 아(我)는 불신하고 시(時)만 신(信)하므로, 오호 통재의 구어(句語)로 통감부에 장서(長書)함을 구시(救時)의 양책(良策)으로 인(認)하며,(중략) 비부(悲夫)라 차배(此輩)여, 시개(是皆) 자아(自我)를 망(亡)한 고(故)인저.[21]

신채호는 '양심의 천연부터 계도하여 순성할' 일은 바로 '애국'으로 향하는 길이고, 국수(國粹)의 아름다움을 찾는 일이 대아가 되는 길이다. '대아(大我)'가 됨으로써 주와 객이 군과 신이 본말이 전도되지 않는 상태로, 시세를 올바르게 판단하고 실천하여야 하지만, 현실이 그렇지 않음을 탄식하고 있는 것이다. 신채호가 대아로의 아의 확장을 주장하고 있는 것은 국권을 잃은 현실(시세)에서 선택할 수 있는 유일한 도덕적 원리이자 실천의 출발이다. 이를 바탕으로 국권을 회복하는 일이 가능해 질 수 있는 것이다. 그러기에 친일론자들이 외국을 모방하고 맹목적인 문명화를 주장하는 논의는 '동화적'인 사상에 불과하다고 비판하고 있고, 개인의 부귀영화를 위해 매국행위를 하고 있는 일진회나 대동학회 등의 세력도 배격하였다. 문명개화를 위해 친일을 해야 한다는 주장

20) 신채호, 「신교육(정육)과 애국」, 『전집』 下, 133쪽.
21) 신채호, 「아란 관념을 확장할지어다」, 『전집』 별집, 158~159쪽.

은 '타력을 빌어 독립을 구하면 이것은 곧 물을 이끌어 들이면서 빠지지 않기를 바라는 것'이라며 그 허구성을 비판하였다. 독립을 타국의 힘을 빌려 얻는 다는 것은 결국 그들의 노예가 되는 길이라는 것이다.[22]

또 당시 많은 지식인들이 동양평화론 및 아시아연대론에 대한 입장을 비판하면서, 동양주의는 동양의 여러 나라가 일치단결하여 서양 세력에 대항한다고 하지만 이는 일본이 동양주의를 이용하여 국혼(國魂)을 찬탈하는 것이니 경계해야 한다고 주장하였다. 국가(민족)는 주(主)고, 동양은 객(客)인데 동양주의에 편승하는 자는 주객이 전도되는 것으로 보았다.[23] 게다가 국가가 이미 망했으니 인종을 보존하는 것이 옳다는 주장에 대하여서도 단호히 배격하였는데, 나라가 보존되지 않은 상태에서 종족을 보존하기만을 구하면 나라도 보존할 수 없을 뿐만 아니라 그 종족도 따라 망하게 된다고 보았다. 설사 생존을 얻는다 하더라도 그것은 노예나 다름없는 것으로 죽은 것이나 다름없다고 비판하였다.[24]

이상의 '아의 확장'으로서의 대아로서의 각성할 것을 요구하는 것은 당시 식민화 상태에서 회복해야할 조선인으로서의 본연지성을 깨닫고 되찾는 것이었다. 신채호의 이러한 민족주의는 근대 제국주의 국가가 먼저 달성했었던 타자를 대상화하는 데에 따른 동일성에 기반을 둔 민족주의와는 차이를 갖는다. 자아에 대한 도덕적 원리의 출발의 기본으로서 설정된 것으로서의 대아(大我)로서의 '아'를 깨닫는 내용이 바로 민족주의이고, 단순히 말한다면, 조선인이었던 자신이 조선인으로서의 현존재적 정체성에 대한 깨달음을 유지할 것으로서의 의식이라고 정리할 수 있다. 이미 나라를 잃었기 때문에, 자신의 정체성을 깨우치는 것이 모든 다른 현실적이고 합리적인 대응 방법에 앞서 절대적이고 필수

22) 신채호, 「與友人絶交書」, 『전집』 下, 59~60쪽 참조.
23) 신채호, 「동양주의에 대한 비평」, 『전집』 下, 88~91쪽.
24) 신채호, 「보종, 보국의 원비이건」, 『전집』 下, 53~54쪽.

적으로 선결되어야 하는 것이라고 할 수 있다.

4. 대아(大我)를 상상하는 서사

신채호가 역사전기체 서사물들을 통해서 말하고자 했던 것들은 '아(我)' 정체성에 대한 강한 확신을 독자들에게 확인시켜주려는 것이라고 볼 수 있다. 신채호가 계몽의 언술에 가장 우선으로 두고 있는 주제는 다른 이광수나 김동인 등의 근대 소설의 인물들과 마찬가지로 자아 인식과 자각으로 보인다. 그리고 계몽의 대상들인 독자들이 자각해야 하는 내용은 민족이라는 자연적이고 생태환경적인 존재인 '민족(ethnos)'이라는 정신적인 존재의 근본에서 비롯되는 근대적인 '국가와 국민(nation)'이라는 점이다. 제국주의에 대항하기 위해서는 근대적인 자주적인 독립국가를 건설하는 것이 절대적인 선결과제라고 제시하고 있는 것이다. 당시 남녀 애정문제가 대부분인 신소설이라는 유행물에 대한 불신과 민중주의와 민족주의를 내세운 크로포트킨이나 양계초의 언술에 대한 감응과 서구의 과학적 합리주의를 지향할 것에 대한 기대가 신채호 자신으로 하여금 직접 대중을 계몽대상으로 한 서사물을 만들게 했던 것이다. 그러나 신채호가 내세운 정신적 자각의 계몽 의도는 '전(傳)'양식의 한계 속에서 펼쳐지게 되었다. 일종의 전시대적 세계관과 그에 따른 형식적 한계로 보일 수도 있을 테지만, 서구적 의미의 소설 양식을 알고 있다고 하더라도 신채호는 전 양식을 추구할 수밖에 없었을 것으로 보인다. 왜냐하면 전 양식을 통해서야 '국민'됨의 자각을 호출할 수 있는 모범적인 민족의 '영웅'상들을 펼쳐 보일 수 있기 때문이다. 신채호가 소설의 가치를 인정하고 있는 것은 소설의 대중적인 효용성의 차원에서만 중시하기 때문이다. 즉, 대중에 영향이 짙은 공적인 담론을 만들 수 있는 적절

한 양식이 소설이었던 것이다. 이 소설 개념이 서구적인 의미의 소설이든, 전통적인 고전소설이든 신채호에게서는 중요한 것이 아닌 것이다.

신채호의 '아(我)'에 대한 사유는 사적(私的)인 의미보다는 공적인 의미를 생산하는 데 합당한 대상으로 영웅을 그리려 했던 것으로 이해할 수 있다. 영웅을 '아'의 모범으로 간주하도록 하여 '아'의 영웅적 행위로 하여금 민족 구성원들이 더 큰 '아(我)'됨을 자각하게 하려는 의도인 것이다.

신채호가 설명해 놓고 있는 이 '큰 나'는 '작은 나'의 지향점이다. 역사 전기문들은 '큰 나'를 지향하는 '작은 나'들이 '대아(大我)'적인 성품(性品)을 발휘했던 사례이자 모범인 역사상의 영웅들을 만나서 민족적(ethnic) 위기의 시기에 활약했던 그들의 모습을 통해 감화와 각성을 통해 '큰 나'로 거듭날 것을 기대하는 서사체들인 것이다. 이 영웅들의 가르침을 통한 '소아'의 '대아' 지향의 모습은 1916년의 『꿈하늘』에서 등장하는 '한 놈'의 모습을 통해서 신채호의 구체적인 대아의 의미를 확인해볼 수 있다. 『꿈하늘』은 무수히 많은 '작은 나'들로 이루어진 민족구성원 중의 하나인 '한 놈'이 대아(大我)의 모습을 영웅을 통해서 찾고 확인하고 자각하는 과정의 서술이다. 신채호의 기대는 대아(大我) 지향 정신을 무장하는 모습이고 '한 놈'의 깨달음을 통한 소아(小我)적인 것을 탈피해야 하는 성찰과 각오(覺悟)의 서술이기도 하다.

또한 신채호나 박은식 등이 유학적 전통에서 근대를 적극적으로 해석하려고 했던 이들이 갖는 생각에서 근대 '문예' 에 대한 생각들을 연장해서 독해할 필요가 있다. 신채호의 논의처럼 청년문사들에 대한 비판인 단순한 구식 노인의 비판으로 읽을 것이 아니라, 자본주의적 근대사회에서 식민지적 근대 상황에서 미학이 기능하였던 방식과 그 의미를 접목시켜서 이해하는 데에 중요한 성찰지점을 만들 수 있다.

근대 세계를 서구의 종교에서부터 먼저 경험하게 되었던 것을 수용하

게 된 것으로 본다면, 기독교의 '세계'로 먼저 서구의 '정신'을 대타적으로 경험했을 것이다. 유학자들의 사물에 대한 파악 방식이 현상 너머의 요체, 역사를 통한 정신에서 찾으려하는 태도를 갖게 한 것이다. 기독교의 근대 세계, 서구의 '세계'라는 관념에 대응해서 또 다른 '세계'를 만들어야 할 것이 신채호를 위시한 유학적 지식인들의 사정이었던 것이다. 그래서 동국에 맞는 사상과 세계성의 관념이 먼저 세워지고 그에 따라 근대적인 것을 추구하는 식의 대응방식이 예측되는 것일 것이다. '대체(大體)'로서 '대아(大我)'를 설정한 신채호가 아나키즘으로 사상변환을 갖는 것은 결국 '대아(大我)'를 세계적인 기반과 넓이 차원까지 끌어 올리게 된 것으로 보아야 할 것이다.

5. 맺음말

신채호 사상의 '아(我)' 개념을 통한 재인식이 이 연구에서 주된 논의 내용이었다. 단재 신채호의 텍스트들 중에서 '아(我)' 개념을 직접적인 언술 대상으로 삼고 있는 「大我와 小我」(큰 나와 작은 나), 「我의 觀念을 확장할지어다」 등의 논설과 '한 놈'이란 인물을 '아(我)'로 설정하여 서술하고 있는 서사물 「꿈하늘」을 새롭게 이해할 지점을 찾는 데에서부터 출발하였다. 신채호의 계몽적인 담론의 실천들 속에서 '아(我)'의 의미를 신채호의 글쓰기와 사상의 시기적 변화 속에서도 일관성을 확인할 수 있는 실마리나 단초로 여기고자 하였다. 그의 사상의 이해의 준거점을 그가 남긴 텍스트에서 제시한 개념으로 이해를 구하게 되는 것은 근대적 주체, 민족 등의 번역 개념에 따른 이해 과정에서 누락된 미세하고 결정적인 차이의 사상의 깊이를 재고 할 수 있게 될 것이다. 이러한 시각을 더 확대한다면 자생적인 학문담론의 가능성을 근대를 대응하는

지(知)의 체계 속에서 찾아 낼 수 있는 가능성에까지 나아가게 될 것이다. 더 나아가 일본을 통한 번역의 서구적인 주체개념을 대체할 수 있는 대안 개념으로서 신채호의 '대아(大我)'성을 제시할 수 있는 단초를 찾기를 기대하고자 한다.

참고자료

단재 신채호 전집, 단재신채호기념사업회, 개정판 5쇄, 1995.
백암 박은식 전집, 동방미디어, 2002.
유교문화연구소, 『맹자』-유교경전번역총서2, 성균관대출판부, 2007.

김기현, 『조선조를 뒤흔든 논쟁』, 길, 2000.
김병민, 『신채호 문학연구』, 아침, 1988.
김윤식, 『한국근대문학사상사』, 한길사, 1984.
김윤식, 『한국문학의 근대성과 이데올로기 비판』, 서울대출판부, 1993.
김진옥, 『신채호문학연구』, 서울대 석사, 1993.
김택호, 「신채호 사상의 일원성 연구」, 한국문예비평연구, 2011.
김현주, 「신채호의 '역사' 이념과 서사적 재현양식의 연관성에 대한 연구」, 『상허학보』 14집. 상허학회, 2005.2.
박노자, 「1900년대 초반 신채호 "민족" 개념의 계보와 동아시아적 맥락」, 순천향 인문과학논총 제 25집, 2010.
박명규, 박찬승 외, 「국민 인민 시민」, 「민족민족주의」 편 『한국개념사총서』, 도서출판 소화, 2011.(krpia 제공 웹정보 이용)
박정심, 「신채호의 유교인식에 관한 연구」, 한국사상사학 22집, 2004.
박정심, 「신채호의 '아'에 관한 연구」, 『동양철학연구』 76집, 2013.
송병삼, 『단재 신채호의 문학사상연구』, 전남대 석사, 2001,
신용하, 『신채호의 사회사상연구』, 나남, 2003.
엽건곤, 『양계초와 구한말문학』, 법전출판사, 1980.

이기열, 『신채호 소설 연구』, 서울대 석사, 1984.
최영진 외, 『한국철학사』, 새문사, 2009.
최현주, 「신채호 문학의 탈식민성 고찰」, 『한국문학이론과 비평』, 20집, 한국문학이론과비평학회, 2003.9.
충북대 인문과학연구소, 『단재신채호연구논집』, 1994.
사카이 나오키, 후지이 다케시 옮김, 『번역과 주체』, 이산, 2005.
H.G.가다머, 『진리와 방법 1』, 문학동네, 2001.
프랑수아 쥴리앙, 허경 옮김, 『맹자와 계몽철학자의 대화』, 한울아카데미, 2004.

이 논문은 2014년 11월 12일에 투고되어 2014년 12월 5일 심사 완료하였으며 2014년 12월 8일에 게재 확정되었음.

<국문초록>

신채호의 ‘아(我)’의 확장과 근대적 주체의 문제

송 병 삼

이 논문은 근대 공간에서 신채호가 남긴 에세이들 중에서 ‘아’와 ‘아의 확장’이란 개념에 대한 재이해를 위한 시도이다. ‘아’의 의미를 다시 살핌으로써, 신채호의 글 속에 투영된 사상의 일관성을 확인할 수 있는 실마리로 여기고자 하였다. 이 과정에서 신채호의 ‘아’를 근대적 주체 개념으로 번역하는 기존의 관점들에 대해서 유보해야함을 전제로 함과 동시에 이글의 목적으로 하였다.

신채호는 ‘아’의 개념을 소아와 대아로 구별한다. 그는 소아를 신체적이고 물질적인 존재로, 대아는 영혼적이자 정신적인 존재로 규정한다. 개인의 사회적 존재와 윤리적 실천에 입각해서, 소와 대, 체와 혼으로 구분하는 방식은 유학적 세계관의 지식인이 갖는 관습적인 개념구분이다. 그리고 그 내용적 논리와 구분의 방식은 맹자의 대체와 소체의 구별 방식에서 기인한다. 신채호는 소아와 대아의 구분은 그의 동료이자 양명학적 유학적 지식인인 박은식의 가아(假我)와 진아(眞我)의 구분과도 같은 맥락에 있다. 신채호의 대아는 진아의 양지(良知), 곧 마음은 대아의 정신성이며 그 현실화-실천의 식인 것이다. 식민치하에서의 국권회복의 절대적 현실 과제에서 양명학적 개념인 지행합일의 실천성은 신채호의 대아로서의 자각을 통해서 가능한 일이다. 즉 민족회복이라는 도덕(윤리) 실천의 정신적인(의식적인) 단위의 능동적 자각을 강조하는 것이 신채호에게서는 ‘아의 확장’ 또는 ‘대아’론의 핵심인 것이다.

탈근대적이거나 탈식민지적 입장에서 네이션 개념의 비판과 해체이고,

이 네이션은 개인 주체의 공동체적 발현이거나 집단적 주체화의 개념이라 할 수 있다. 신채호의 대아는 기존의 연구들에서 민족으로, 그리고 근대적 주체로서 번역되어 다루어짐으로써 파시즘이나 제국주의에서 표방하는 것과 마찬가지의 배타적인 민족주의로 비판을 받기도 한다. 그러나 신채호의 아의 확장으로서의 민족이란 개념은 자기동일성에 기반하고 타자를 대상화함으로써 폭력적인 실천을 하는 민족주의와는 차이를 갖는다. 개인적 자아에 대한 도덕적 원리의 출발의 기본으로서 대아로서의 아를 깨닫는 내용이 바로 신채호의 민족 개념이고, 현존재적 정체성을 깨우치는 것이 다른 현실적인 대응 방법에 선행하여 절대적이고 필수적으로 선결되어야 할 문제로 제기된 것이었다.

신채호의 대아는 소아의 정체성의 의식적인 지향점이고, 그의 역사 서사물들은 '큰 나'를 지향하는 '작은 나'들의 깨달음을 위해서 역사적 영웅들을 불러낸다. 이 역사적 상상물들 속에서 영웅들은 대아적인 성품을 발휘하는 사례로서 재현되었던 것이다. 1916년 「꿈하늘」은 민족구성원으로서, 여러 명의 소아인 '한 놈'들이 대아의 모습을 영웅을 통해서 찾고 확인하고 자각하는 과정에 대한 이야기라고 해석할 수 있다. 더 나아가 신채호가 아나키즘 사상을 보여주었을 때에도 이 대아로서의 기준을 피식민의 원초적인, 생태환경적인 존재인 민족의 입장에서 연대할 수 있는 피지배 민족들의 입장으로 아의 확장을 꾀한 것으로 이해할 수 있는 지점을 확보한 것으로 이해할 수 있다.

주제어: 신채호, 대아(大我), 소아(小我), 대체(大體), 소체(小體), 양명학, 근대적 주체(主體),아(我)의 확장, 민족, 꿈하늘, 역사적 영웅

<Abstract>

A Study of re-understanding Idea of Shin Chae-ho's 'Extension of A(我)'

Song, Byeong-sam

This study is to trying to re-understand thought of 'A(아, 我, I)' and 'Extension of A' in Shin chae-ho's essays. By re-understanding mean of 'A', it make sure of consistency of his thought in essay. Then, this study would be laid on premise that reserves for existing view-point which translate the Shin chae-ho's 'A' to the concept of modern Subject

Shin chae-ho distinguished the concept of 'A' to 'So-A'(작은 나, 小我, Small-I) and 'Dae-A'(큰 나, 大我, Large-I). He conceptualized Small-I as physical presence, and Large-I as spiritual presence. By the way, thus the concept approach is distinguished conventions for Confucian intellectuals who have emphasized the ethical practice of individual as social existence and assorted Small-I and Large-I, Physical body(體) and Spirit(精神). And this logic originated with the Works of Mencius that distinguished between human personality Small body(小體) and Large body(大體). In this manner, Park eun-sik who was the Wang Yang-ming school of learning and colleague of Shin, had classified 'I' into two types as False-I(假我) and True-I(眞我). Shin chae-ho's Small-Large I conception was in this context, his Large-I was spirit of True-I and ethical practice consciousness on real under colonial ruled by imperialism of Japan. Independence of modern Chosun ethnos was what ethical practice end, this active awareness of conscious was that of core of Large-I

and extension of I theory.

Shin chae-ho's Small-I oriented identity consciousness toward Large-I. His historical narrative represented hero in history of Chosun. His historical hero was represented as example of the nature of Large-I. In 1916s, *Ggum-ha-nul* (『꿈하늘』, Dream Sky) narrated awareness courses of han-nom(한 놈, ones) as ethnicity membership which had become ethical criterion of Large-I. Furthermore, In 1920s, when Shin chae-ho was working as an anarchist, extension of I to anarchist was based on ethics from the perspective of the ruled ethnic.

Key words: Shin chae-ho, Large-I, Small-I, Large-body, Small-body, The teachings of Wang Yang-ming, Modern Subject, Extension of A(I), Nation, Ethnos, Ggum-ha-nul, Historical hero