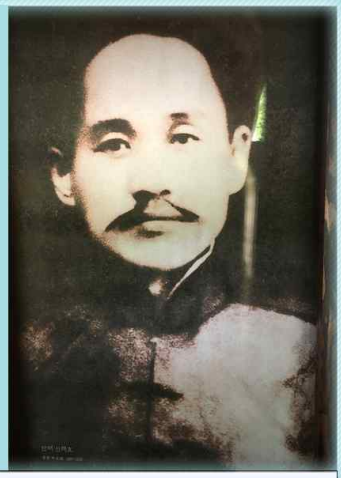
한국철학사상연구회 2020년 가을 제59회 정기 학술대회

한국 근현대 철학과 '운명'

한국철학사상연구회 2020년 가을, 제59회 정기 학술대회

▼ 12. 12(토) 오후1시 50분

▼ ZOOM 온라인 진행



<한국 근현대 철학과 '운명'>

13:40~13:50	ZOOM 등록과 개회준비	
13:50~14:00	한철연 회장 개회사	연효숙(연세대)
14:00~14:10	한철연 이사장 축사	김교빈(성균관대)
제1발표		
14:10~14:45	"1920년대 이후 신채호의 근대 운명공동체 모색과 그 의미: 사회진화론의 극복 양상과 민족의식의 전환을 중심으로" 발표: 진보성(방송대)	사회: 김종곤(건국대)
14:45~15:00	토론: 한상원(충북대)	
15:00~15:10	청중 질의	
15:10~15:20	휴식	
제2발표		
15:20~15:55	"식민지 조선의 역사철학 테제: 박치우의 '운명론'" 발표: 박민철(건국대)	사회: 김종곤(건국대)
15:55~16:10	토론: 이병태(경희대)	
16:10~16:20	청중 질의	
16:20~16:30	휴식	
16:30~17:30	종합토론	사회: 이지(이화여대)
17:30~17:50	연구협력위원장 보고	박지용(경희대)

프로그램 안내

● 개회사
_ 연효숙(연세대, 한국철학사상연구회 회장)

● 축사
_ 김교빈(성균관대, 한국철학사상연구회 이사장)

● 제1발표 및 토론 [14:10~15:10]

사회
_ 김종곤(건국대)

1920년대 이후 신채호의 근대 운명공동체 모색과 그 의미:
사회진화론의 극복 양상과 민족의식의 전환을 중심으로
_ 진보성(방송대)

토론 및 논평
_ 한상원(충북대)

청중 질의

● 제2발표 및 토론 [15:20~16:20]

사회
_ 김종곤(건국대)

식민지 조선의 역사철학 테제:
박치우의 '운명론'
_ 박민철(건국대)

토론 및 논평
_ 이병태(경희대)

청중 질의

● 종합 토론 [16:30~17:30]

사회
_ 이지(이화여대)

● 폐회사
_ 박지용(경희대, 한국철학사상연구회 연구협력위원장)

[제1발표]

1920년대 이후 신채호의 근대 운명공동체 모색과 그 의미: 사회진화론의 극복 양상과 민족의식의 전환을 중심으로

진보성(방송대)

1. 1920년대 이전 신채호의 사회진화론 및 민족 이해와 국가공동체 논의

1) 사회진화론

다윈의 진화론은 생물학의 영역에서 발생한 이론이지만, 그 영향력은 생물학의 영역에만 그치지 않고 사회현상을 설명하는 이론으로 발전하였다. 사회진화론은 다윈의 자연 선택에 의한 진화라는 메커니즘을 바탕으로 한다. 유기체인 생물의 진화적 발전과 자연도태라는 개념을 영국의 스펜서(Herbert Spencer, 1820~1903)는 사회유기체설로 연결하고 적자생존을 강조하여 사회적 자연도태를 주장하는 사회생물학적 사회진화론을 만들어냈다. 진화를 하나의 발전 법칙으로 보고 생물 유기체의 활동과 마찬가지로 인류 사회에서도 사회에 가장 적합한 우등한 집단이나 종족이 살아남아 열등한 대상들을 이끌어 우등사회로 발전한다는 것이다.

자연과 인간의 법칙으로써 생존경쟁을 통한 자기 존재의 보존을 인정하는 사회진화론은 그 기본 바탕에서 이미 우열의 신화를 끄집어내고 있었다. 유럽에서 태동한 사회진화론의 전파에 동반한 것은 유럽인의 우월성을 중심으로 인류의 자연적 불평등을 주장하는 인종주의였으며, 제국주의 이데올로기의 확산을 통한 제국주의 세력의 확장과 자유주의와 자본주의적 사회 운영체제의 세계화는 당시의 보편적 진리로 인식되었다.

19세기 후반부터 서구 제국주의 세력의 영향 아래 놓여있던 한국의 경우 사회진화론은 일본과 중국을 거쳐 수용되었다. 서양이라는 강력한 타자의 힘과 존재를 경험하면서 당시 세계정세 속에서 불안정한 위치에 있던 한국의 상황을 위기로 인식하던 한국의 지식인들은 지배적 담론으로서 사회진화론과 자강(自强)의 강박 아래 생존경쟁을 당연한 논리로 받아들였다.[1] 한국에서 사회진화론을 처음 수용한 인물로 알려진 인물 유길준(兪吉濬, 1856~1914)은 당시 미국에 유학하면서 겪은 인종차별과 그에 따른 힘의 논리를 절감하고 계몽주의에 기반한 자유주의적 경쟁의 논리를 수용한다.[2] 사회진화론은 1905년 이후 1910년까지 한국의 계몽운동에 큰 영향을 주었다.

2) 신채호의 사회진화론적 자강 논리와 민족국가공동체

한국의 애국계몽기(1905~1910)에 신채호가 사회진화론을 수용하면서 다른 지식인들과 마찬가지로 양계초(梁啓超, 1873~1929)의 책과 글에서 받은 영향은 큰 것으로 보인다. 양계초는 중국 전통사상의 재정립을 통해 역사와 사회의 세계적 진보를 주장했던 스승 강유위

1) 박성진, 『사회진화론과 식민지사회사상』, 선인, 2003, 32쪽.
2) 전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010, 112쪽.

(康有爲, 1858~1927)의 대동(大同)사상의 영향을 받아 자신의 사고체계에 일정한 진보적 사유의 바탕을 마련했고, 역사와 인류가 진보한다는 관점에서 대동사상과 유사하다고 판단되는 사회진화론을 엄복(嚴復,1853~1921)으로부터 받아들였다. 사회진화론을 중국에 처음 소개한 엄복은 개인의 자유 보장을 강조하는 스펜서의 개인주의를 사회유기체에 해를 준다는 이유로 비판했던 헉슬리(Thomas Henry Huxley, 1825~1895)의 관점을 수용[3]한 인물로, 엄복의 사회진화론을 계승한 양계초 역시 공적인 국가의식과 국가주의를 강조했는데, 이런 관점은 생존경쟁의 단위가 개인이 아닌 개인들을 포괄하는 집단, 또는 개인들의 관계망 상위의 집단으로 보는 중국의 사회진화론 수용의 특징을 잘 보여준다.

양계초는 1898년 무술변법이 실패하고 나서 일본의 가토 히로유키(加藤弘之, 1836~1916)의 국가주의적 사회진화론의 영향을 받는다.[4] 또 가토 히로유키의 번역서를 통해 블룬칠리(Bluntschli, 1808~1881)의 국가유기체설의 영향을 받아 국가 주권설을 주장했는데, 국가의식을 강조하면서 국가를 '인체와 같이 하나의 의지를 갖고 행동하고 안으로 통일되고 밖으로 독립적인 인격'을 가진 유기체로 설명하여 공적인 통일체를 지향했다.[5]

양계초의 사회진화론에 큰 영향을 받았던 한국의 지식인들은 다윈이 진화론에서 말한 생물의 생존경쟁을 바탕으로 개인은 국가의 생존을 위해 우승열패와 약육강식의 원리를 생활의 기본 원리로 삼아야 함을 역설했고 국가와 인종 사이의 경쟁에 주목했다.[6] 특히 국가존립의 위기가 고조되던 시기에 경쟁보다도 국가의 생존을 위해서 사회진화론은 자강의 논리로 발전했다.

신채호는 1910년 『대한매일신보』의 논설 「이십 세기 신국민」에서 20세기 국가경쟁의 원동력은 한 개인에게 있는 것이 아니라, 국민 전체에 있어서 정치가, 종교가, 실업가를 막론하고 사회와 국가의 구성원으로서 자기 일에 최선을 다할 것을 주문하고 있다. 이어 이 세계의 추세는 제국주의, 민족주의, 자유주의임을 주지시키면서 한국 국민은 개인과 가족만 중히 여기던 공공심 부재의 역사에서 벗어나 사회와 국가를 위해 군사력 강화와 국민경제 향상에 관심을 두어야 하고 입헌적 국민의 자격 획득을 위한 정치 능력의 배양, 자발적 의무교육 제도의 채용, 교육의 연장에서 국민의 정신을 깨우고 기개를 키울 수 있는 국민적 종교의 필요성을 역설하고 있다. 이러한 기조가 실현될 수 있도록 '민족'이 국민적 국가의 기초를 굳게 하고 실력을 길러 세계의 대세 풍조에 잘 대응할 수 있으면 세계무대에서 문명국으로 발돋움할 수 있다는 것이 요지다.[7] 신채호가 20세기 새로운 국가공동체의 주체로 명시한 신국민은 생존경쟁에서 살아남기 위한 선결과제로 입헌 공화정이라는 정치개혁을 달성하기 위한 중요한 위치를 선점하고 공적 세계로 진입해야 하는 책무가 있는 것이다.

신채호가 강하게 비판했던 한국 역사에서 공공성의 부재는 한국사 내에 국한된 문제 인식이라기보다는 「동양 영웅의 흠결」에서 신채호가 언급한 것처럼 동아시아 정치사 전체에서 볼 수 있는 위정자들의 전도된 공사(公私) 인식의 문제로 확장된 성격의 것이다. 한국과 중국을 통틀어 한 나라의 황제나 탐관오리에까지 이르기는 지배층들은 국가를 우선시하고 인민을 보호하는 국가주의[8] 철학을 드러낸 인물이 없었고 모두 사적인 영역에서 자신과 세계

---

3) 전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010, 77쪽, 박성진, 『사회진화론과 식민지사회사상』, 선인, 2003, 78쪽.
4) 박영미, 「『천연론』의 근대 구상: '과학'과 '진보'를 중심으로」, 『후마포럼』 제5권 1호, 후마니타스 교양교육연구소, 2019, 79쪽 각주 46).
5) 전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010, 89~90쪽.
6) 전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010, 142~143쪽.
7) 신채호, 「이십 세기 신국민」, 『대한매일신보』, 1910. 2. 22.

의 관계를 설정하고 해석했다는 신채호의 논설 내용[9]을 보면 신채호가 사회진화론을 수용했던 초기 이해에 양계초가 중국의 전통적 관념과 제도를 비판하면서 기존의 전통을 재정립하려 했던 시각이 얼마나 영향을 주었는지를 가늠할 수 있고 중국을 통해 수용한 한국 사회진화론의 국가주의, 공공성 위주의 성격도 확인할 수 있다.

그러나 신채호가 양계초의 사회진화론적 자강 논리의 발상을 전적으로 수용한 것은 아니었다. 당시 양계초의 영향으로 한국의 지식인들 사이에서 '민족'을 범동아시아적인 규합으로 보고 유럽 백인종 중심의 서구 열강에 대항한다는 명목으로 황인종의 연합체를 구성해야 한다는 여론이 높았지만, 신채호는 이와 같은 인종주의적 민족 개념에 대해서 반대 의사를 내놓는다. 중국에 사회진화론을 처음 소개했던 엄복은 제국주의의 팽창을 오히려 긍정적으로 보기도 했고, 피지배 민족을 제국주의의 시선으로 바라보며 피압박자가 생존하고 번영하기 위해서는 자강해야 한다는 논리를 폈는데, 이러한 자강의 논리는 오히려 제국주의 압제의 논리 안으로 편입되어 생존에 부적합하다고 평가된 대상에게 식민지배의 책임 소재를 물어 제국주의의 식민지배를 자연스러운 것으로 인정하는 결과가 발생할 수 있음을 간과했다고 평할 수 있다.[10]

엄복을 계승한 양계초는 민족주의를 고취하여 세계적 경쟁에서 위태롭지 않은 국가를 지향하자고 했으나, 나중에는 세계를 민족주의에서 발생한 민족제국주의의 시대로 보고 중국 역시 민족제국주의로 나아가야 하며, 제국주의는 민족주의가 발전된 자연적 현상으로 제국주의가 다른 집단이나 국가에 대해 무력적인 압력을 행사해도 도덕적으로 평가해야 할 것은 아니라고 주장하였다.[11] 양계초의 황인종 연합체에 대한 긍정적 이해는 동양주의의 맥락에 있는 것이어서 1910년 국권이 피탈된 이후 친일파들의 논리와도 겹치는 것이다. 한국의 근대적 발전을 목표로 삼는다는 명분을 내세우지만 그러기 위해서는 오히려 지배자인 일본과 연대해야 한다는 논리는 피지배국이 약자의 자강 논리로 변형하여 수용한 사회진화론의 부정적 역할을 극명하게 보여준다.[12]

신채호는 「보종보국론(保種保國論)」에서 "금일 시사를 담론하는 자들 두 파가 있으니 하나가 '인종 보존[保種]'이고 또 하나는 '나라 보존[保國]'이라."고 하면서, "만일 보국은 생각하지 않고 인종만 보전하는 것이 옳다고 구하려다가는 그 나라가 보전되지 않음에 그 인종이 따라 망할 것이니, 두 가지 설 중에 그 옳음에 가까운 것을 구한다면 나는 반드시 보종론을 버리고 보국론을 따를 것"[13]이라고 주장했다. 신채호가 사용한 보국이라는 말에서 하나의 민족으로 구성된 국(國, 국가)이라는 운명공동체의 범위를 알 수 있다. 신채호가 생각하던 민족의 개념이 양계초의 발상보다는 협소해 보일 수는 있지만, 신채호가 말한 보국의 범위 안의 우리 민족은 당시 동아시아의 질서뿐 아니라, 전통적인 동아시아의 지배체계에 대한 극복도 감안한 민족 정체성의 발상이라고 볼 수 있다.

신채호의 민족적 자강을 바탕으로 하는 근대에 대한 입장에서 유념할 것은 신채호가 하나

---

8) 신채호가 주장하는 사회진화론의 영향으로 형성된 국가주의(또는 국수주의)는 박종홍의 국가주의 철학처럼 국가와 국민이 철저히 구분된 국가주의적 통치와는 다른 맥락에서 사용되었다. 신채호의 국가주의는 자주·부강한 입헌공화국의 건설과 국가와 신국민으로서 민족적 주체의 균형에서 출발한다.

9) 신채호, 「동양 영웅의 흠결」, 『대한매일신보』, 1910. 1. 1.

10) 박영미, 「『천연론』의 근대 구상: '과학'과 '진보'를 중심으로」, 『후마포럼』 제5권 1호, 후마니타스 교양교육연구소, 2019, 79~80쪽.

11) 전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010, 90~91쪽.

12) 박영미, 「『천연론』의 근대 구상: '과학'과 '진보'를 중심으로」, 『후마포럼』 제5권 1호, 후마니타스 교양교육연구소, 2019, 81쪽.

13) 신채호, 「보종보국론(保種保國論)」, 『대한매일신보』 1907. 12. 3.

의 민족으로 구성된 국가공동체의 주체로 신국민에게 부여한 역사적 주체 수립의 염원을 고려해야 한다는 점이다. '고유한 조선'은 신채호의 민족주의적 입장에서 가장 주요한 핵심 키워드이다. 고유한 조선의 상징으로 신채호가 말한 '아(我)'는 고대 동아시아의 지배적 질서를 뛰어넘어 중국이라는 전통적 제국주의와 대등한 위치에서 투쟁의 역사를 써왔던 역사의 주인공으로서 재창조한 우리 민족을 의미한다.

따라서 보국은 1905년 을사조약 강제 체결 이후 국권 피탈의 위기를 극복하고 신국가공동체를 건설하는 민족적 주체가 서는 장이며, 보국을 안정적으로 확보하기 위한 최우선 과제로 사대주의의 극복[14]을 통해 사회진화론적 경쟁과 투쟁의 현실에서 제국주의 세력과 동등한 위치를 점하는 '민족적 아'를 정립하는 것에 역점을 두었다. 물질적 자강의 조건과 함께 정신적 자강을 강조한 것이다. 신채호에게 역사 관계의 재정립으로 민족적 아를 정립하는 것은 한국의 자강을 이끌기 위한 가장 중요한 과제였고, 그 여부는 '국(國)'이라는 운명공동체를 유지할 수 있는 가능성의 판단 기준이 된다.

3) 진화하는 운명공동체 '국가(國)'

신채호는 사회진화론의 영향 아래에서 자강을 주장했지만, 자강의 주체를 규정할 때 피압박자의 입장에서 사회진화론의 부정적으로 변용하여 과잉으로 확장하지 않았다. 인종주의와 결합한 사회진화론은 국가 구성원들을 하나의 통합적인 혈연 공동체라는 테두리 안으로 규합시킬 수 있는데[15] 사회진화론이 한 사회에 적용될 때에는 반드시 계급적 불평등의 모순이 발생하기 마련이므로 이런 인식을 전향시키기 위해서는 국가의 구성원들이 오랜 전통을 계승한 혈연적 공동체를 바탕으로 성립된 것이 국가의 실체라는 인종주의적 국가론에 익숙해지게 만들어야 한다. 그렇게 되면 한 국가의 사회 내부에서 발생하는 국민 분열의 부정적 현상은 국가주의 이데올로기 아래에서 통합의 방향으로 전환 될 수 있다. 한 국가의 혈연적 동질성을 획득한 국민이 약육강식의 세계질서에서 생존경쟁을 수행하는 주체가 되고, 국가와 국민 전체는 한배를 탄 운명공동체[16] 안에서 결집하게 된다. 이때 국가주의는 공동체의 방향을 잡고 이끄는 키의 역할을 한다.

신채호 역시 자강을 강조하던 시기에 국가주의를 고수했는데, 1910년 이전까지 그의 논설에는 한국 민족을 하나의 운명공동체 안에서 결집하려는 시도가 자주 보인다. 신채호는 논설 「국수(國粹)」에서 국가주의와 연결되는 국수에 대해 설명한다. 신채호는 국수를 자기 나라에서 오랜 시간 전래 되어온 모든 문화적 차원의 것으로, 종교·풍속·언어·역사·습관 등을 지칭한다. 그래서 아가 아를 존중하고 사랑하는 마음도 모두 국수의 정립으로 발생하는 것이라고 한다.[17] 신채호의 국수에 대한 언급은 조선의 오래된 기억을 재구성[18]하는 차원에서 사용되었다. 계승된 역사성을 짊어진 공동체의 주인공으로 민족, 정확히 말하면 '국

14) 신채호는 1905년 을사조약이 강제 체결된 이후에도 사람들이 적자생존과 우승열패의 근대 공간에서 사회진화론적 공리를 이해하지 못하는 원인으로 국가주의, 또는 국수주의의 부재라고 보았다. 이는 고유한 조선을 중시한 신채호의 입장에서 국제관계로나, 문화적으로나 사대주의에 의해 발생하는 폐단이라고 지적했다. 오랫동안 우리에게 영향을 준 대중국 사대주의가 결과적으로 근대의 위기 앞에서 공적인 국가주의를 미약하게 만든다는 것이다. 윤종문, 「韓末 신채호의 自强運動論과 그 특징」, 『한국인물사연구』 제20호, 한국인물사연구회, 2013, 250~255쪽.
15) 전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010, 32~33쪽.
16) 전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010, 33쪽.
17) 신채호, 「국수(國粹)」, 『대한매일신보』 1910. 1. 13.
18) 박정심, 『단재 신채호』, 문사철, 2019, 55쪽.

가－민족’의 정체성을 제시하는 것이다. 참고로 공동체의 결집과 공동체를 만들고 발전시키는 주체의 정립 차원에서 우리 역사의 상무적 영웅들을 민족정신의 화신으로 현실로 소환하고 있다.[19] 신채호가 저작한 소설 『을지문덕』(1908), 『수군제일위인이순신』(1908), 『동국거걸최도통』(1909)은 ‘국가－민족’의 관점에서 지난 역사의 국난극복 사례를 들어 대중들을 감발하는 문학적이자 문화적 장치들이다.

신채호가 근대국가의 주체로 설정한 신국민의 상위 개념은 민족이며 신채호에게 민족은 국가와 동치 되는 동시에 민족의 실재 공동체(actual community)이다.[20] 문제는 이렇게 오랜 혈통을 상속한 것으로 여겨지는 실재의 공동체에 대한 의식은 이광수(李光洙, 1892~1950)와 같은 민족개조론자에게 있어서 마찬가지로 매우 중요한 운명적 공동체의 대상이 되기 때문에, 이것은 신채호의 입장에서는 곤란한 사실이 될 수도 있다. 그러나 이광수류의 영원불멸하는 민족적 실재에 대한 고정된 신념과 기대는 오히려 사회진화론을 피지배국의 약자 입장에서 체화하여 양계초가 주장했던 거대한 제국주의적 담론에 포섭된 사회진화론의 부정적 변용 차원 안에 있는 타자화된 주체를 만들어내기 때문에[21] 신채호가 주장했던 주체적인 민족과 국가공동체에 대한 논의로는 이행될 수 없는 한계가 있다.

신채호는 인류 사회를 신(身)에서 가(家)로 가에서 국(國)으로 진화(진보)하는 단계에 있다고 하였다.[22] 인류가 진화한 역사는 생존경쟁으로 발전되었고, 국가의 발생 역시 생존경쟁에서 발생하였다는 진화론적 역사 발전 인식이다.[23] 이런 발전 의식의 연장선 위에서 신채호는 “나라에 가치가 있기 때문에 그 백성이 가치가 있다 하지만 역시 이것을 뒤집어 보면 백성이 가치가 있기 때문에 그 나라의 가치가 있는 법”이므로 “나라의 가치를 높게 올리려는 백성들은 반드시 자기의 가치를 높게 함이 가능할 것”[24]이라고 하여 봉건적 국(國)의 개념을 거부한다. 또 예전에는 임금이 곧 나라였으나 “사회의 인문(人文)이 점차 열리고 국가의 의리[意義]가 점차 밝히며 이에 임금이 국가의 기관(機關)됨을 발표한 이래로 임금은 임금이오 나라는 나라가 되어 비로소 인류의 행복을 누리게 되었도다.”[25]라고 언급하였는데 대한제국의 황실과 국가를 분리하여 인식하고 국가의 주인은 국민이라는 공동의 운명체성으로 기존의 국 개념을 해체하여 민족국가의 개념으로 발전시키고 있다.[26] 그러나 신채호의 이러한 논의는 실제 나라가 존재하던 시점에서 전개될 수 있는 성격의 것이었다. 국가의 주권이 피탈된 이후 나라가 실재하지 않는 새로운 국면에서는 국망의 운명에 걸맞은 혁명적 시도가 필요했다.

2. 1920년대 사회진화론의 극복과 민족의식의 전환에 따른 공동체의 주체성 문제

---

19) 윤일·남송우·손동주·서은선, 「근대 일본과 한국의 사회진화론과 아나키즘 연구 -고토쿠 슈스이와 신채호를 중심으로-」, 『동북아문화연구』 제14집, 동북아시아문화학회, 2008, 79쪽.
20) 김승환, 「단재 신채호와 벽초 홍명희의 문학과 국(國)-실재의 공동체와 상상의 공동체」, 『중원문화연구』 제15집, 충북대학교 중원문화연구소, 2010, 107쪽.
21) 박정심, 『단재 신채호』, 문사철, 2019, 27쪽, 115쪽.
22) 신채호, 「몸과 집과 나라 세 가지 정황의 변천」 『대한매일신보』, 1909. 7, 15, 16, 17.
23) 우남숙, 「한국 근대사에서의 사회진화론 수용 양식 -장지연·박은식·신채호를 중심으로-」, 『한국정치외교사논총』 제21집 1호, 한국정치외교사학회, 1999, 50쪽.
24) 신채호, 「나라의 가치」 『대한매일신보』, 1910. 1. 13.
25) 신채호, 「君과 國」 『대한매일신보』, 1910. 1. 19.
26) 백동현, 「신채호와 ‘국(國)’의 재인식」, 『역사와 현실』 29, 한국역사연구회, 1998, 225~226쪽.

1) 1920년대 국가 부재 상황에서 한국의 사회진화론과 민족주의 이해의 단면

1910년대 후반에는 한국의 지식인들 사이에서는 서구와 일본에서 유행하던 우생학이나 인종개선학에 대한 논의가 나타나기 시작했다. 인종주의와 결합한 사회진화론의 여파는 식민지 상황의 한국의 지식인들에게 '우리 민족'의 장래를 위해 고민해야 할 중대한 근본 문제로 인식되기 시작했다. 이러한 인종주의적 논의의 관점은 일제의 식민지지배 논리와 한국인과 일본인의 동화를 위한 정책적 방법으로 적용되었다. 이 당시 인종의 개선의 논리를 가장 잘 보여준 인물은 이광수이다. 이광수는 자연적 진화의 맥락을 벗어난 인위적 진화를 주장하면서 무의식적 진화가 아니라 현실의 조건에서 추구하는 이상적인 모델의 의식화를 통해 이를 자각하면서 의식적인 자기 변화를 이룩하자고 주장했다. 기존의 국가라는 존재가 사라지고 새로운 국가에 편입되면서 새롭게 바뀐 물리적 삶에 대한 적응의 차원에서 인간의 변화를 말하고 있는 것이다. 그는 『민족개조론』에서 이런 발상이 모두 문명의 영역에서 일정한 목적을 달성하기 위한 의식적 방법이며 개인이나 민족으로서 열패자를 벗어날 방법이라고 설명한다.[27]

이광수는 「예술과 인생-신세계와 조선 민족의 사명(使命)」이라는 글에서 현재의 한국 민족의 삶과 생활은 행복하다고 할 수 없으며, 모든 국민이나 개인마저도 서로 다투는 마음과 번뇌 및 불평·갈등과 번민에 시달리지 않는 자가 없다고 하면서 '미로와 같은 인생'이라는 말로 당시의 상태를 표현한다. 이광수는 서구의 현대사회가 국가주의와 제국주의, 상공업의 발달과 과학의 발명, 군대와 형법 등으로 행복한 인생이 가능하다고 믿었으나 사실은 많은 사회적 문제들이 발생하면서 위기에 봉착해 있다[28]고 판단했고 1910년 현상윤(玄相允, 1893~미상) 등 실력양성론자들이 신봉했던 서구적 근대화의 기획을 근본적인 차원에서 다시 고찰해야 할 것이라 주장하는 것이다. 특히 사회주의의 영향으로 대중 선동에 대한 경계의 모습도 보인다.[29]

이광수 같은 1920년대 민족주의자들은 민족의 서야 할 바탕이 사라지면서 방황하는 주체로 자신들을 표현했고 말 그대로 생존 상태에서 멸망이라는 두려움에 대한 돌파구로 인위적인 의식과 방법을 통해 민족의 정신 자체를 쇄신한다는 개조론을 주장한 것이다. 1920년대 민족주의자들은 자신들과 공동운명체인 대중들을 같은 존재로 보지 않았고 하나의 거대한 덩어리로 인식하였는데[30] 여기에는 이광수 논설의 제목처럼 민족을 이끌어가는 엘리트적 '사명(使命)'의 공동체 의식이라는 이름이 적당할 것 같다. 한편 『학지광(學之光)』, 『개벽(開闢)』과 같은 잡지를 통해 상호부조의 가치를 소개하는 견해들이 많이 나타났다. 크로포트킨(Kropotkin, 1842~1921)이나 도스토옙스키, 톨스토이로 대표되는 사회부조론의 선구적 사상가들이 거론되었다. 1920년대는 생존경쟁의 논리와 상호부조의 논리가 공존하는 분위기가 조성되었는데, 이러한 공존에 대해 이런 현상은 상호부조론의 본래 의미와 지향은 탈각된 채 민족개조의 발전적 사회관에 입각한 자의적 수용이 있었기에 가능하다는 견해[31]

27) 박성진, 『사회진화론과 식민지사회사상』, 선인, 2003, 119~129쪽.
28) 이광수, 「예술과 인생-신세계와 조선 민족의 사명(使命)」, 『개벽』 제19호, 1922(김택호, 「개화기의 국가주의와 1920년대 민족개조론의 관계 연구」, 『한국문예비평연구』 13권, 한국현대문예비평학회, 2003, 280쪽 주17) 재인용).
29) 김택호, 「개화기의 국가주의와 1920년대 민족개조론의 관계 연구」, 『한국문예비평연구』 13권, 한국현대문예비평학회, 2003, 280~283쪽.
30) 김택호, 「개화기의 국가주의와 1920년대 민족개조론의 관계 연구」, 『한국문예비평연구』 13권, 한국현대문예비평학회, 2003, 285쪽.
31) 박성진, 『사회진화론과 식민지사회사상』, 선인, 2003, 133쪽.

가 설득력이 있다.

1920년대 일제하의 식민지에서 한국의 민족주의 지식인들이 일본과의 타협적인 태도를 취하며 우파 성향의 사상을 전개한 이유는 일제의 감시와 영향력 아래에서 물리적으로 항일 무장투쟁을 할 시공간 자체가 없었다는 점[32]이 일차적 원인이며 문화 운동의 방면에서 민족의 도야를 시도했으나 사회진화론과 관련한 인종주의의 영향을 받아 등장한 민족개조의 담론은 생존경쟁에서 열등한 나락으로 떨어진 민족의식의 한계로 인하여 수동적 상황을 돌파하는 주체적 민족주의의 성격이 발현될 수 없었고, 타자화된 주체의 위치를 벗어나기는 불가능했다.

2) 신채호의 공동체 주체로서 민중의 성격

근대 시기 1910년대 전까지 신채호는 사회진화론에 기반한 자강론의 태도를 보였으나 전형적인 실력양성론자들과의 차이점은 역사적으로 '고유한 조선'을 확립하는 것의 연장으로 공동체의 주체성에 대해 심각하게 고민했다는 점에 있다. 그러나 갈수록 나라의 운명이 위태로워지던 시기에는 기존에 구상했던 '국가-민족'의 관계 자체가 성립 불가능한 상태가 될 위기에 놓이게 된다. 신채호가 『대한매일신보』의 주필로 활동하던 1907에서 1909년 사이에 『대한매일신보』의 논설 상에서 민족이란 단어가 많이 나타나지만, 국권이 피탈되고 신채호가 중국으로 망명하는 1910년부터는 그 추세가 눈에 띄게 감소한다는 사실은 민족적 아가 민족국가공동체의 희망적 주체로서 기능할 수 없다는 절감에서 나온 현상이라고 볼 수 있다.[33]

그런 점에서 망명 생활을 한 북경의 사상적 조류였던 아나키즘에 대한 관심은 신채호의 향후 운명공동체를 이끌어나갈 주체를 구상하기 위해 자기 사상의 중심으로 쓰일 이유가 충분하다. 신채호가 아나키즘을 처음 접한 것은 황성신문사에 근무하던 시절 고토쿠 슈스이(幸德秋水 1871~1911)의 『장광설』(1902)을 읽고 많은 영향을 받았다고 알려져 있다. 1929년 재판 과정에서 진술할 때도 고토쿠 슈스이의 저서를 읽은 후부터 무정부주의(아나키즘)로 기울기 시작하였다고 발언한 적이 있다.[34] 그가 아나키즘을 접한 것은 국내에 있을 때부터이긴 하지만 본격적으로 아나키즘으로 기울어진 시기는 많은 대중이 참여했던 3·1 운동을 경험한 이후이고, 그 이전에 1917년의 러시아 혁명도 그에게 영향을 준 것으로 보인다.

신채호는 1917년 7월 발표한 「대동단결의 선언」에 신규식과 조소앙, 박은식과 함께 서명하면서 사회개조론과 세계개조론 및 대동사상을 결합하여 수용했고 1919년 2월에 「대한독립선언서」에서는 사회개조론과 세계개조론의 입장에서 강자가 약자를 지배하는 것을 부정하고, 모든 민족과 모든 사람이 평등하게 공존하는 대동사회의 건설을 주장했다.[35] 이것은 민족 독립의 당위성을 주장하는 동시에 사회진화론의 생존경쟁의 논리를 부정하는 언사로 볼 수 있다.[36]

---

32) 최강민, 「1920년대 민족 우파와 민족 좌파가 표출한 조선의 민족성 - 이광수, 최남선, 안재홍을 중심으로」, 『한국어와 문화』 제10집, 숙명여자대학교 한국어문화연구소, 2011, 116쪽.

33) 김동택, 「근대 국민과 국가개념의 수용에 관한 연구」, 『대동문화연구』 제41집, 2002, 378쪽 <표1> 참조 ; 박찬승, 『민족·민족주의』, 소화, 2011, 68쪽 주)95, 65~77쪽 참조.

34) 『동아일보』 1929. 10. 7.

35) 이호룡, 『신채호 다시 읽기』, 돌베개, 2013, 161~162쪽.

36) 윤일·남송우·손동주·서은선, 「사회진화론과 1900-1920년대 반제국주의 - 신채호와 코토쿠 슈스이를

반임정 노선과 함께 아나키즘을 수용하면서 신채호는 상호부조의 원리가 경쟁 안에서 작동할 때 인류사의 진보가 있으며 그 세계를 이끌어가는 민중이 등장한다는 주장으로 배타적 민족주의를 극복하고 있다. 신채호가 사회진화론을 극복했다고 평가하는 시기와 사회발전론의 주체가 국가와 동일시되는 민족에서, 좀 더 능동적인 민중으로 전환되는 민족의식의 전환 시기는 비교적 잘 맞는다. 그러나 신채호의 민중에 대한 이해는 탈민족적 태도로 급전회된 것이라고 해석하기보다는 1910년대 역사적 주체성의 정립 기획으로 제출된 민족 구상의 연장에서 시간과 공간적 조건 장의 변화에 따른 사회적 표현의 다름이라고 이해하는 것이 필요해 보인다.

신채호가 1908년부터 논설에서 선보인 '아'는 특정한 역사의 국면에서 형성된 사회적인 표현으로서 아와 비아를 대립시키면서 지속적으로 사회의 개혁과 부패상을 지적하는 구도를 유지하며 대아(大我)라는 정신적으로 자유롭고 호연한 민족의 상을 대입하고 있어서 신채호의 아의 기획은 외부적 비아로 지칭되는 일제의 압박과 내부적 비아로 지칭되는 국내의 모순들에 대응하는 자유로운 개인, 또는 그 개인의 집합체를 지시하고 있다고 볼 수 있는 것이다.[37] 비록 1910년대 이전 신채호는 국가주의라는 자강의 노선을 따라서 민족에 주체적 의미를 부여했지만, 신채호가 구상한 아에 함축된 근본적으로 자유로운 인간에 대한 지향의 의미는 1920년대 이후 신채호가 찾았던 민중의 자유로운 인간이라는 근본성과 비교해 볼 때 크게 다르지 않다는 해석이 가능하다. 그리고 '아와 비아의 투쟁'을 언표한 것은 1920년대의 일이지만, 그 발상은 사실 1900년대 초 신채호의 수많은 논설에도 존재하며, 신채호의 민중 지향적 관점이 상호부조의 아나키즘 영향을 받은 것도 사실이지만, 그것에 전면 동화되어 1920년대 이후 자신의 사상적 행보를 설정했다고 단정할 수만은 없다.

다만 신채호의 아와 비아의 투쟁이란 언명을 두고 아를 지명하면서 1920년대 이후 좀 더 진보된 근대 공동체 모색의 일환이었다는 의미를 부여될 수 있는 단서는 1917년 러시아 혁명과 1919년 민중의 제국주의에 대한 저항이었던 3·1운동을 목도 하면서 사회진화론적 사고를 실질적으로 극복한 사실이 있고 이를 통해 민족이라는 추상적 관념에 한정되어 있던 아의 규정성이 인간으로서 일체의 압박에서 벗어나기를 갈망하는 좀 더 자유로운 개인의 집합을 표현했다고 볼 수 있는 민중으로 옮겨갔다는 데 있다. 즉 민족과 민중은 호명된 지점이 시공간의 차이가 있지만, 신채호에게 있어서 연속성을 지닌 주체의식의 표현이라는 점에서 같다고 평할 수 있다.

3. 이해(利害)와 도덕(道德)의 사이에서 제3의 길을 향해[38]

신채호의 글 중에 저작된 시기가 확실하지는 않지만, 신채호의 아나키즘에 기반한 공동체의 모색과 그 주체를 구상하는데 동기가 되는 글을 들자면 「이해(利害)」와 「도덕(道德)」[39]이라고 할 수 있을 것이다.

중심으로 -」, 『동북아시아문화학회 국제학술대회 발표자료집』, 2007, 97쪽.

37) 노관범, 『기억의 역전』, 소명출판 , 2016, 324~337쪽.

38) 이 절의 내용은 발표자가 연세대학교 근대한국학연구소 인문한국플러스(HK+) 사업단 지역인문학센터에서 공동저서로 기획한 『텍스트로 보는 근대 한국』(세창출판사, 2020) 중에서 발표자가 집필한 부분을 압축 요약한 내용임을 밝힙니다.

39) 단재신채호전집편찬위원회 엮음, 『단재 신채호 전집』 7, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2008[申采浩, 「利害」, 『신채호문학유고선집』, 김병민 엮음, 연변대학출판사, 1994].

신채호의 글 「이해(利害)」는 당시 세상을 지배하는 가치가 한 국가나 민족의 생존에 이익이 되는 것을 취하느냐 아니면 해가 되는 것을 취하느냐의 문제에 있다고 전제하였다. 신채호는 이 글에서 시대를 아는 주체의식을 확립해야 함을 주장한다. 그러나 정해진 불변의 질서는 이제 없기 때문에 신채호가 구상하는 주체는 변화를 직시하는 주체여야 한다. 그러므로 한 나라의 주체로서 국민이 되어서 생존을 구하게 된 때에는 —이제는 없는— 시비를 가리지 말고 오직 이해를 위해 활동할 뿐이라고 한다. 힘에 굴복하지 않고 생존하는 것이 일 순위의 일이다.

나라가 없어진 상태에서 민족이 생존하기 위해서는 이해(利害)가 유교적 시비 판단의 자리를 대신해야 했다. 신채호는 유학의 이상적 인간상인 군자가 지향했던 공(公)적 윤리의식과 도덕 관념을 끄집어낸다. 현실에서 살신(殺身)으로 독립을 구하는 열사는 인을 이루는[成仁] 행위와 통한다. 자기 일신의 생존과 안락을 누리기 위해 나라와 민족을 버리는 친일 행위는 공적인 것을 버리고 사(私)적인 윤리를 추구하는 자이다. 곧 대대로 역사에서 노예의 도덕을 가졌던 자들은 신채호 당대의 사적인 윤리와 도덕을 추구하던 자들과 마찬가지 존재이고, 지금의 사적 생존을 추구하는 자들은 전통의 폐단인 사적 윤리를 현실에서 재현하는 자들이다. 그렇다면 이해(利害)는 당시 현실에서 공적인 윤리와 도덕, 그리고 독립을 위한 정의(正義)의 기준이 된다.

이렇게 신채호는 「이해」에서 윤리와 도덕 기준의 변혁을 주장했고 「도덕(道德)」에서는 근세 우리나라의 잘못된 도덕의 폐해를 거론하며 현실의 도덕 실상을 고발한다. 궁극적으로는 우리가 앞으로 지향해야 할 도덕의 모습을 창조적 시각에서 전망하고 있다. 신채호는 도덕관념에 노예성이 잠복해 있다고 지적하는데 전제 시대의 도덕이 전제의 도덕이었기 때문에 발생했다는 관점으로 이어진다. 신채호가 「도덕」에서 제시한 '국민 공동의 도덕'인 '민덕'은 '공덕'이며 공덕의 의미를 좀 더 확장한 공공성은 근대국가체제에서 가장 중요한 요소라고 할 수 있다. 근대적 공공성을 확보하기 위해서는 국민들의 적극적이고 능동적인 주체의식이 필요하다. 여기서 신채호는 민족과 민중을 모두 아우를 수 있는 주체성을 확보한다.

그러나 국가가 없는 현실에서는 도덕에 대한 가치는 변화할 수 밖에 없다. 신채호는 도덕의 현실을 진단하는데, 나라 없는 망국민(亡國民)으로서 나라 있는 유국민(有國民)의 도덕과는 달라야 할 것이라 하면서 "도덕은 하나뿐이지만 그 조건은 경우를 따라 변천되는 까닭에, 전제 시대 충군의 윤리가 공화(共和) 시대에 맞지 않으며, 승평화(昇平和) 대안민(代安民)의 주의가 파괴(破壞) 시대에 맞지 않으니 우리는 누구인가?"라는 스스로의 물음에 그는 ① '유제한적(有制限的) 도덕', ② '무공포적(無恐怖的) 도덕', ③ '국수적(國粹的) 도덕'을 제시한다.

신채호는 유제한적 도덕을 논하면서 자신은 예부터 내려오는 가족주의적 도덕을 버리고, 또 유교의 도덕을 배척하였음을 밝힌다. 「도덕」은 다음과 같은 말로 끝맺는다. "우리 전도(前途, 앞으로 갈 길)에 구도덕이 옳고 신도덕이 그르면 구도덕을 주장할지며, 신도덕이 옳고 구도덕이 그르면 신도덕을 주장할지며, 신구의 도덕이 다 그르면 제삼도덕(第三道德)을 건설할지라."

신채호가 「도덕」에서 마지막으로 강조하는 부분이다. 신채호가 추구한 것은 20세기의 도덕이었으며 새로운 도덕관념을 정립하는 것이었다. '신구의 도덕이 다 그르면 제삼도덕을 건설'한다는 대목에서 신채호가 추구하는 사상적 진화의 틀은 역사 조건의 변화에 따라 매우 창조적인 형태로 발전될 가능성을 이미 보여준다. 신채호가 아나키즘을 수용하여 자기

철학의 주체를 민중에 두고, 민중의 직접혁명으로 한국의 독립과 인간사회의 근원적 모순구조를 타파하려는 구상을 세운 것은 현재와 미래를 연결하는 연속성 위에서, 그러나 내부적 비아에 해당하는 전근대적 잔재를 청산하고 「도덕」에서 제시한 제3의 길에 잘 어울리는 발상일 것이다.

제3의 길을 찾던 신채호가 아나키적 공동체의 구상을 구체적으로 제시한 것이 의열단장 김원봉(金元鳳, 1898~1958)의 요청으로 집필한 「조선혁명선언」(1923)이다. 그 이전에 신채호는 1910년 논설 「동양혁명사의 흠결」에서 혁명에 대한 자신의 짤막한 견해를 표출하였다. 서양에서는 인민이 혁명을 일으키고 인민의 권리와 국가의 이익을 확장하기 위해 법률과 헌법을 제정하여 백성에게 해를 입히는 화근을 제거하였는데, 동양에서는 혁명이 일어난 이후에 인민의 권리와 국가의 이익에 대한 담당을 한두 명의 대표 인물에게 맡기고 종결되었으니, 역사 발전은 고사하고 혁명으로 권력을 찬탈한 집단만 융성하게 하고, 인민과 국가에는 아무런 권리와 이익의 확장이 없었던 사실이 안타까움을 토로하고 있다.[40] 그러나 「조선혁명선언」에는 우승열패나 도태의 사회진화론의 모습과 국가유기체설에 근거한 국가 건설이 언급되지 않는다. 「조선혁명선언」의 일부를 소개하면 아래와 같다.

> "민중이 어떻게 각오하는가? 민중은 신인이나 성인이나 어떤 영웅 호걸이 있어 <민중을 각오>하도록 지도하는 데서 각오하는 것도 아니요, "민중아, 각오하자" "민중이여, 각오하여라" 그런 열렬한 부르짖음의 소리에서 각오하는 것도 아니다. 오직 민중이 민중을 위하여 일체 불평·부자연· 불합리한 민중향상의 장애부터 먼저 타파함이 곧 <민중을 각오케>하는 유일한 방법이니, 다시 말하자면 곧 먼저 깨달은 민중이 민중의 전체를 위하여 혁명적 선구가 됨이 민중 각오의 첫째 길이다."

> "민중의 폭력적 혁명이 발생치 아니하면 그만이거니와, 이미 발생한 이상에는 마치 낭떠러지에서 굴리는 돌과 같아서 목적지에 도달하지 아니하면 정지하지 않는 것이다. 우리의 경험으로 말하면 갑신정변은 특수세력이 특수세력과 싸우던 궁궐 안 한때의 활극이 될 뿐이며, 경술 전후의 의병들은 충군애국의 대의로 분격하여 일어난 독서계급의 사상이며, 안중근·이재명 등 열사의 폭력적 행동이 열렬하였지만 그 후면에 민중적 역량의 기초가 없었으며, 3·1운동의 만세소리에 민중적 일치의 의기가 언뜻 보였지만 또한 폭력적 중심을 가지지 못하였도다. <민중·폭력> 양자의 그 하나만 빠지면 비록 천지를 뒤흔드는 소리를 내며 장열한 거동이라도 또한 번개같이 수그러지는도다."

> "혁명의 길은 파괴부터 개척할지니라. 그러나 파괴만 하려고 파괴하는 것이 아니라 건설하려고 파괴하는 것이니, 만일 건설할 줄을 모르면 파괴할 줄도 모를 지며, 파괴할 줄을 모르면 건설할 줄도 모를지니라. 건설과 파괴가 다만 형식상에서 보아 구별될 뿐이요, 정신상에서는 파괴가 곧 건설이니 제1은, 이족통치를 파괴하자 함이다. 제2는 특권계급을 파괴하자 함이다.
> 제3은 경제약탈제도를 파괴하자 함이다. 제4는 사회적 불평균을 파괴하자 함이다. 제5는 노예적 문화사상을 파괴하자 함이다. 다시 말하자면 <고유적 조선의> <자유적 조선민중의> <민중적 경제의> <민중적 사회의> <민중적 문화의> 조선을 건설하

40) 신채호,「동양혁명사의 흠결」,『대한매일신보』, 1910. 1. 20.

기 위하여 <이족통치의> <약탈제도의> <사회적 불평등의> <노예적 문화사상의> 현상을 타파함이니라. 그런즉 파괴적 정신이 곧 건설적 주장이라. 나아가면 파괴의 <칼>이 되고 들어오면 건설의 <깃발>이 될지니, 파괴할 기백은 없고 건설하고자 하는 어리석은 생각만 있다 하면 5백년을 경과하여도 혁명의 꿈도 꾸어보지 못할지니라. 이제 파괴와 건설이 하나요 둘이 아닌 줄 알진대, 민중적 파괴 앞에는 반드시 민중적 건설이 있는 줄 알진대, 현재 조선민중은 오직 민중적 폭력으로 신조선(新朝鮮) 건설의 장애인 강도 일본 세력을 파괴할 것뿐인 줄을 알진대, 조선민중이 한 편이 되고 일본강도가 한 편이 되어, 네가 망하지 아니하면 내가 망하게 된 <외나무다리 위>에 선 줄을 알진대, 우리 2천만 민중은 일치로 폭력 파괴의 길로 나아갈지니라. [민중은 우리 혁명의 대본영(大本營)이다. 폭력은 우리 혁명의 유일 무기이다. 우리는 민중 속에 가서 민중과 손을 잡고 끊임없는 폭력·암살·파괴·폭동으로써, 강도 일본의 통치를 타도하고, 우리 생활에 불합리한 일체 제도를 개조하여, 인류로써 인류를 압박치 못하며, 사회로써 사회를 수탈하지 못하는 이상적 조선을 건설할지니라."

이상 신채호의 「조선혁명선언」의 주요 구절들을 살펴보면 혁명의 주체인 민중은 '국가-민족'의 주체인 보국 차원의 '아'보다 더욱 자유적인 주체로서 조선의 민중으로 표현됨을 알 수 있다. 보국해야 할 실재하는 국가는 사라졌지만, 오히려 새로운 공동체의 새로운 주체가 될 민중은 역설적으로 더 지극한 자유 실현의 의지를 담고 있다고 하겠다. 또 실재 국가의 존재는 망실되었지만, 신채호가 1909년 논설에서 언급한 '정신상의 국가'[41]로서 이상적 조선이 「조선혁명선언」에 자리하고 있다. 이런 모습은 신채호가 지향하는 근대적 조선의 실질이 민족에서 민중으로 고스란히 이첩된 역사적 연속성의 일부를 보여주는 것이다. 신채호는 「조선혁명선언」에서 아의 외부적 비아인 강도 일본은 물론, 매국노, 친일파, 바로잡아야 할 불합리한 사회제도의 모순까지 내부적 비아의 대상 모두를 척결할 것을 강하게 주장하는데 1910년대 이전의 신채호 논설에서 주로 내부적 비아의 척결을 강조했던 사실과는 어느 정도 차이가 있지만, 피압박 민족의 입장에서 사회진화론의 영향을 받아 형성된 현실사회에 대한 문제의식은 신채호에게 여전히 남아 작동한다. 신채호가 이전의 논설에서 민족적 아의 독립과 혁명을 지속적으로 언급했던 것처럼 「조선혁명선언」에 등장하는 조선민중으로서 아의 정신은 "인류로써 인류를 압박치 못하며, 사회로써 사회를 수탈하지 못"한다는 구호 아래, 아의 근본성으로 드러나고 있다.

신채호가 공동체의 주체로 설정했던 민족과 민중은 이념의 차이로 분절된 주체가 아니라, 신채호의 사상 전변에서 시대와 조건의 차이로 발견할 수 있는 같은 종류의 다른 표현 현상이다. 그래서 신채호의 사상과 공동체 논의에서 민족과 민중은 같은 궤적을 그리며 분리될 수 없는 것이다. 신채호에게 '민족'과 '민중'은 해방된 나라와 궁극적 인간의 자유와 평등을 염원하는 운동 주체[42]로 함께 병립해야 했다. 신채호에게 보이는 인간의 자유에 대한 욕망과 의지가 민족적 상실을 탈환하려는 시도와 같은 궤적을 그리고 있기에 신채호가 지향한 '자유'와 '아나키즘'은 독립의 실현이라는 연속성의 지평에 서 있다.

41) 신채호, 「정신상의 국가」, 『대한매일신보』, 1909. 4. 29.
42) 주인석·박병철, 「신채호의 '민족'과 '민중'에 대한 이해」, 『민족사상』 제5권 제2호, 한국민족사상학회, 2011, 176쪽.

4. 나가며

신채호는 사회진화론의 모순점을 극복하기 위해 크로포트킨의 사회부조론에 대한 관심이 증폭되던 1920년대 사회 인식의 조류를 따르지만 사회부조론에 근거한 아나키적 이상세계가 실현될 거라는 정황적 근거와 현실적 확신 및 낙관적 전망이 부족한 상황에서 여전히 사회진화론이 파생한 생존의 문제의식을 견지하고 있었다.

신채호가 사회진화론에 대응한 가장 돋보이는 태도는 1910년대 이후 사회진화론의 한계를 벗어난 사유를 전개했지만 동시에 초기 사회진화론에 대응했을 때의 문제의식을 지속해서 붙잡고 있었다는 것이다.[43] 따라서 신채호가 사회진화론을 극복했다는 것은 사회진화론에 대한 관심을 버렸다거나 전혀 다른 영역으로 들어가지 않았고 둘 사이를 실질적으로 공유하고 있었다고 봐야할 것이다. 또 민족주의자나 탈민족주의자의 전형성으로 신채호를 양분하기는 쉽지 않다.[44] 다만 시기적, 공간적 차이에 의한 인식과 의식의 변화, 그리고 표현이 차이가 존재한다.

신채호가 북경 망명 시절 1915년 이후부터 1924년까지 일정한 기간을 두고 집필한 것으로 보이는 『조선상고사』의 첫 머리말 격인 「총론」은 집필의 마지막 시기인 1924년에 서술한 것으로 추정되는데, 여기서 신채호는 역사를 "아와 비아의 투쟁의 기록"이라고 명시하고 있다. 이 언급은 하나의 최종 목표로서 자신의 학술을 통해 이론상의 진보적 근대성을 확립하거나 근대세계를 사는 근대의 구성원으로서 근대적 정체성을 확정 지으려는 것은 아니다. 달성이 불분명하지만, 인류의 장구한 역사 위의 한 지점에서 '오래된 미래'라는 현실비판적이고 희망적 미래의 아나키적 공동체로 다가가는 과정으로서 자기 입장을 설정하는 것이라고 본다. 그러므로 여전히 현실에서 작동하는 사회진화론의 논리와 제국주의의 강대함을 두고 사회진화론에서 파생된 문제의식과 실현해야 할 상호부조의 이상사회 구상은 공존했을 수밖에 없을 것이며 민족개조론자들이 타민족에 대한 열등의식과 함께 민족 발전이라는 강박 위에서 사회부조론을 자의적으로 수용하고 사상체계 위에 공존하게 둔 것과는 큰 차이를 보인다.

신채호가 사회진화론의 영향으로 세상을 바꾸는 변혁의 주체를 민족(신국민)에서 1919년 3·1운동 이후의 민중으로, 다시 지구촌의 연대 가능한 민중으로 확장했지만, 당시 사회진화론이 제국주의 입장에서 작동하여 부정적인 결과를 낳는 방향에 동참하지 않았다. 양계초가 황인종의 단결이나 민족제국주의를 주장한 것처럼 사회진화론의 논리에 의해 제국주의를 옹호하는 지점과는 정반대의 위치에 서 있었다.

그러므로 신채호가 모색한 근대적 운명공동체는 제국주의가 조장하는 사회진화론적 지배와 강박에서 벗어날 수 있었고, 문명주의나 문화주의가 일정한 목표를 둔 것과는 달리 근대화의 하나의 연속적 과정으로서 변화하는 자기 안팎의 변화하는 조건들을 무시하지 않고, 능동적으로 타자화되지 않은 채 궁극적인 인간의 자유에 대한 갈망이 반영된 공동체 구상을 남길 수 있었다. 신채호가 사회진화론에 대응한 모습과 민족과 민중에 대한 이해의 간극 및 동질성의 의미, 삶의 근원성을 지향하는 주체의 설정 등은 근대적이라는 말의 의미를 다시 생각하는 계기가 된다.

---

43) 사회진화론의 한계에서 벗어나지 못한 것은 이광수를 비롯한 1920년대의 민족개조론자들이다. 신채호가 중국으로 망명하여 독립운동과 자기 학문을 전개한 이유는 국내에 잔존 하였을 경우 닥칠 물리적 정신적 한계 상황에서 탈주한 것이다.

44) 노관범, 『기억의 역전』, 소명출판 , 2016, 370쪽.

참고문헌

김동택, 「근대 국민과 국가개념의 수용에 관한 연구」, 『대동문화연구』 제41집, 성균관대학교 동아시아학술원, 2002.

김승환, 「단재 신채호와 벽초 홍명희의 문학과 국(國)-실재의 공동체와 상상의 공동체」, 『중원문화연구』 제15집, 충북대학교 중원문화연구소, 2010.

김택호, 「개화기의 국가주의와 1920년대 민족개조론의 관계 연구」, 『한국문예비평연구』 13, 한국현대문예비평학회, 2003.

단재신채호전집편찬위원회 엮음, 『단재 신채호 전집』, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2008.

박성진, 『사회진화론과 식민지사회사상』, 선인, 2003.

박영미, 「『천연론』의 근대 구상: '과학'과 '진보'를 중심으로」, 『후마포럼』 제5권 1호, 후마니타스 교양교육연구소, 2019.

박정심, 『단재 신채호』, 문사철, 2019.

박찬승, 『민족·민족주의』, 소화, 2011.

백동현, 「신채호와 '국(國)'의 재인식」, 『역사와 현실』 29, 한국역사연구회, 1998.

연세대학교 근대한국학연구소 인문한국플러스(HK+) 사업단 지역인문학센터, 『텍스트로 보는 근대 한국』, 세창출판사, 2020.

우남숙, 「한국 근대사에서의 사회진화론 수용 양식 -장지연·박은식·신채호를 중심으로-」, 『한국정치외교사논총』 제21집 1호, 한국정치외교사학회, 1999.

우남숙, 「신채호의 국가론 연구: 이론적 구조를 중심으로」, 『한국정치학회보』 32집 4호, 한국정치학회, 1999.

윤일·남송우·손동주·서은선, 「사회진화론과 1900-1920년대 반제국주의 - 신채호와 코토쿠 슈스이를 중심으로 -」, 『동북아시아문화학회 국제학술대회 발표자료집』, 2007.

윤일·남송우·손동주·서은선, 「근대 일본과 한국의 사회진화론과 아나키즘 연구 -고토쿠 슈스이와 신채호를 중심으로-」, 『동북아문화연구』 제14집, 동북아시아문화학회, 2008.

윤종문, 「韓末 신채호의 自强運動論과 그 특징」, 『한국인물사연구』 제20호, 한국인물사연구회, 2013.

이호룡, 『신채호 다시 읽기』, 돌베개, 2013.

주인석·박병철, 「신채호의 '민족'과 '민중'에 대한 이해」, 『민족사상』 제5권 제2호, 한국민족사상학회, 2011.

전복희, 『사회진화론과 국가사상』, 한울, 2010.

최강민, 「1920년대 민족 우파와 민족 좌파가 표출한 조선의 민족성 - 이광수, 최남선, 안재홍을 중심으로」, 『한국어와 문화』 제10집, 숙명여자대학교 한국어문화연구소, 2011.

한국철학사상연구회, 『처음 읽는 한국 현대철학』, 동녘, 2015.

[제1발표에 대한 논평]

「1920년대 이후 신채호의 근대 운명공동체 모색과 그 의미: 사회진화론의 극복 양상과 민족의식의 전환을 중심으로」에 대한 논평

한상원(충북대)

18세기 이후 '역사철학'이라는 말을 최초로 사용한 볼테르 이래 근대 계몽주의자들은 직선적 시간관, 목적론적 역사관 등으로 대표될 수 있는 진보사관을 정립했다. 인류의 역사가 점차 진보해왔으며, 궁극적으로 보편적 자유가 실현될 미래를 향해 점차 진보해나갈 것이라는 이러한 낙관주의는 영원한 실체에 대한 중세 형이상학의 믿음을 깨뜨리며, 역사의 변혁을 촉구함으로써 근대를 개척하는 혁명적 성격을 가지고 있었다. 그러나 19세기 이래, 이러한 진보사관의 이념은 실증주의 역사관과 진화론, 기술발전 낙관주의, 조야하게 해석된 변증법의 요소들과 만나 '역사의 필연적 법칙'으로 해석되었으며, 이는 더 이상 혁명적인 역할을 하지 못한 채, 자본주의적 근대화를 예찬하는 보수적 이데올로기의 기능을 떠안게 되었다. 이러한 진보사관의 이데올로기로의 후퇴과정을 상징적으로 보여주는 것이 이 글에서 설명되고 있는 사회진화론이다. 적자생존 이론을 역사에 적용한 사회진화론은 강대국의 약소국에 대한 침략과 지배를 정당화하고, 우월한 인종이 열등한 인종을 지배해도 좋다는 '우승열패의 신화'로 귀결되면서 착취와 지배를 정당화하는 이데올로기로 기능하였다. 일종의 '계몽의 변증법'이라고 할 수 있을 것이다. 봉건적 지배에 저항했던 혁명적 사상이었던 계몽주의적 진보사관은 서구의 제3세계에 대한 침탈, 그리고 야만적인 착취와 수탈을 정당화하기 위한 '신화'로 전락한 것이다.

이 발표문은 이처럼 허버트 스펜서의 사회진화론이 아시아에 수용되는 과정을 보여주면서, 이 과정에서 나타나는 자강론의 한계를 지적한다. 즉 저자는 "피지배국이 약자의 자강 논리로 변형하여 수용한 사회진화론의 부정적 역할"을 하였다는 사실을 지적하면서, 신채호가 처음에는 당대에 유행했던 사회진화론을 수용했으나, 1910년 국권피탈 이후 아나키즘으로 전환하는 과정에서 사회진화론의 부정적 요소들과 투쟁해나간 과정들을 흥미롭게 그려내고 있다. 본 논평자는 저자의 상세한 설명에 공감하면서 다음과 같은 질문을 던지고자 한다.

1. 신채호 사상에서 흥미로운 지점: 민족이나 국가 개념에 부정적인 아나키스트이면서, 동시에 한반도에서 근대적 민족국가의 성립에 사상적으로 가장 기여한 인물이기도 하다는 점이다. 그는 이순신, 단군신화 등 '단일민족'의 가치를 상징적으로 드러내는 장치들을 문학적으로 형상화하면서 '부재하는' 민족공동체를 '상상의 공동체'로 '구성'하였으며, 다른 한편으로는 상호부조론에 입각한 아나키즘이 그의 사상에 나란히 공존해 있다. 이 점을 좀 더 자세 설명 부탁드린다.

2. 이광수와 신채호의 길이 갈라지는 지점, 즉 사회진화론에 입각해 강대국의 약소국 지배를 받아들이고 민족자강론을 펼친 이광수와, 점차 사회진화론에서 멀어지면서 일제의 지배에 대항했던 신채호의 분화지점과 그 사상적 계기에 대한 구체적 설명을 부탁드린다. 이는 신채호가 얼마만큼 '근대성의 한계'와 '새로운 근대'에 대한 인식에 도달했는가를 이해하기

위한 중요한 지점으로 보인다.

3. 신채호가 작성한 조선혁명선언은 명확한 언어로 민중과 혁명 중심의 역사관을 제시하고 있다. 이 때에도 신채호의 사상 속에는 그가 전개한 민족 공동체론이 그대로 남아 있는 채로 그러한 공동체 형성의 주체를 민중으로, 그 방법을 혁명으로 채택한 것일까 아니면 민족 공동체론에서 다소 벗어나 더욱 더 아나키즘으로 방향을 전회한 것일까. 이 점이 궁금하다.

[제2발표]

식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 '운명론'

박민철(건국대 인문학연구원 HK교수)

1. 식민지 조선의 철학과 '박치우'라는 표상

한반도 사상사에서 1930년대는 파시즘의 세계적 부상과 일본 제국주의의 강화에 대한 식민지 지식인들의 사상적 저항이 본격화된 시기로 기억될 수 있다. 물론 그러한 저항이 대다수 당대 급진적 지식인들의 충격적인 전향과 해외로의 망명이라는 비극으로 귀결되었을지라도, 오늘날 이 시기를 특별히 소환하고 기억해야 할 이유는 충분하다. 특히 급변하는 역사적 현실에 직면하고 있었던 식민지 조선의 아카데미 철학연구자들은 1930년을 기점으로 나름의 '철학함'을 시도하고 있었기 때문이다. 식민지 조선의 '서양철학연구1세대'라 규정되는 일군의 지식인들이 대표적이었다.[45]

이들은 대체로 조국상실과 민족독립이라는 식민지의 당면 현실에 바탕을 둔 철학적 문제의식, 나아가 그러한 현실을 극복하고자 하는 철학의 적극적인 실천성에 대한 강조를 공유하고 있었다.[46] 구체적으로 제국 일본의 식민주의 권력이 만들어낸 폭력적이고 억압적인 식민지 현실은 조선의 철학자들에게 특정 개념으로 소급되는 강렬하면서 맹목적이기까지 했던 천착을 불러왔다. 이를테면 '변증법'과 '실천' 개념이 그러했고, '위기' 개념도 그러했다. 물론 이러한 그들의 연구는 식민지 해방의 이론적, 이데올로기적 무기를 마련하고자 하는 사명감어린 지적이자 동시에 제국 일본의 헤게모니 담론의 자장 안에서 굴절의 가능성을 가지고 있는 것이기도 했다.

하지만 여기서 우선 주목해야 할 사실은 그러한 그들의 연구들이 역사철학에 대한 강한 관심으로 귀결되었다는 점이다. 식민지의 서양철학연구1세대들은 식민 해방의 미래를 전망하고 기획하는 과학적인 방법론으로서 역사철학을 활용하기 시작했다. 특히 식민지 현실을 극복하기 위해 자신의 삶과 생명을 온전히 내던지는 역사적 실천은 일제강점기에 활동한 철학자들의 핵심 문제의식 중 하나였다. 실제로 일제강점기 당시 발행된 신문과 잡지의 수많은 글들이 증명하듯 조선의 철학자들이 역사에 대한 철학적 사유와 그에 기반한 역사적 실천에 매달렸음을 발견하는 것은 어렵지 않다. 이때 이를 선명하게 보여주는 식민지 조선의 철학자가 바로 박치우(朴致祐, 1909-1949)[47]다.

---

45) 1930년대는 이전 시기와는 특징적으로 구분될 수 있을 정도로 아카데미즘적인 서양철학 수용 및 연구가 본격화되었다. 1924년 제국 일본에 의한 식민지 조선에서의 경성제대 설립은 '어찌됐건' 한반도에서 서양식 근대학문(교육 및 연구)의 시작점이 되었다. 특히 경성제대 철학과가 설치됨으로써 철학은 제도적 장치와 공간 속에서 체계적으로 연구되었고 그 외에도 철학을 배운 해외 유학생들이 속속 귀국함에 따라 1930년대에는 서구 근대적 학문체계와 방법론에 따라 훈련받은 '서양철학연구1세대'들이 한반도 사상사의 전면에 등장하기 시작했다.

46) 이병수, 「1930년대 서양철학 수용에 나타난 철학1세대의 철학함의 특징과 이론적 영향」, 『시대와 철학』 제17권 2호, 한국철학사상연구회, 2006, 107쪽.

47) 박치우는 제국 일본이 조선에 건립한 경성제대의 일본인 교수 아래에서 서양철학을 학습한 조선의 1세대 철학연구자이다. 1928년 경성제대 예과, 1930년 경성제대 법문학부 철학과에 진학하여 서양철학을 전공했다. 졸업 후 1934년부터 1938년까지 숭의실업전문학교 교수로 부임했으며, 1938년 일제에 의한 학교 폐교 이후 1940년까지 『조선일보』 기자 활동을 했다. 1940년 『조선일보』 폐간 이후 경

주체적인 생각이었든 아니면 제국 일본의 또 다른 이데올로기였든지 식민지 조선의 철학자들은 1930년대를 근대적 시민질서가 붕괴하고 새로운 시대의 원리가 모색되어야만 하는 역사적 전환기로 인식하고 있었다. 이때 철학의 역할은 식민지 현실의 객관적인 파악, 그에 기초하여 수행되는 민족해방의 이념과 원리에 대한 적극적 모색, 나아가 민족해방운동을 추진할 식민 극복 주체의 생성에 이르기까지 이러한 일련의 과정들을 체계적으로 이론화하는 것이었다. 뒤에서 자세하게 다루겠지만 이러한 의도에서 박치우는 자신의 역사철학을 '오늘, 이 땅, 우리에게' 주어진 역사적 현실을 주체적으로 인식하고, 그러한 현실에 내재한 모순들이 역사과정 속에서 어떻게 탄생하고 발전하였는지를 객관적이고 능동적으로 파악하며, 마지막으로 마침내 그러한 역사적이고 사회적인 모순들을 실천을 통해 극복하는 철학적 기획으로 구성하고 있었다.

제국 일본이 식민지 조선에 이식한 식민주의적 서양식 근대교육의 세례를 받았음에도 불구하고, 이와 같은 민족해방과 계급해방에 투신한 급진적인 역사철학자이자 그러한 철학적 지향의 현실적인 실천 속에서 빨치산으로 자신의 생을 마감한 박치우는 한반도 사상사에서 독특한 표상을 갖는다. 따라서 오늘날 박치우 역사철학에 대한 분석은, 그 수가 충분하지는 않지만, 그동안 틈틈이 연구되어 왔다. 각각의 세밀한 차이는 있지만 이 연구들은 대체로 박치우가 비판적 역사철학 담론을 구성하면서, 한편으론 제국 일본의 '동아협동체'라는 기획에 맞서기 위해 그 논리를 내파(內波)하거나 제국의 논리를 차용한 대안담론을 내세웠으며, 다른 한편으론 사회주의적인 근대 기획과 탈식민주의적 교양을 내세우는 역사철학적 사유를 추구했다고 평가한다.

그러나 이 연구들은 박치우의 역사철학이 어떻게 구체적으로 구성되고 발전해왔는지를 거시적인 관점에서 세밀하게 추적하지 못했다. 이를테면 특정시기의 특정작품을 중심으로 한 부분적 분석이 주를 이루면서 맑스주의의 역사적 유물론의 한국적 적용 등으로 규정될 뿐이다. 오히려 박치우 역사철학의 핵심 개념이 무엇으로서 설명되고 구체화되는지, 역사철학적 사유의 강조 내지 좌절이 특정시기에 어떤 방식으로 표출되고 있는지, 조선민족의 해방이 달성된 이후 역사철학적 논리의 재전환은 어떻게 시도되는지 등은 박치우 역사철학을 이해하기 위한 중요한 질문임에도 불구하고 아직 제대로 다뤄진 적이 없다.

단적으로 말해 박치우의 역사철학적 사유가 가장 선명하게 드러나는 것은 그가 주장한 '운명(運命)' 개념에서이다. 박치우는 당시의 식민지 현실을 자신들의 의지와는 상관없이 우리들에게 비자발적으로 주어진 '운명'으로 이해하고 있었다. 물론 이러한 이해에는 당시 경성제대 철학과에서 필수적으로 배워야 했던 실존주의 철학, 그리고 당대 식민지 지식인의 담론장에서 하나의 진리로 여겨졌던 맑스-레닌주의의 영향이 중요하게 작동하고 있었다. 특히 박치우는 '제국주의 이행'과 '사회주의 진입'이라는 맑스-레닌주의 역사철학을 통해 조선의 식민지로의 진입을 하나의 어쩔 수 없는 역사적 필연으로 이해하기 시작했다. 하지만

성제대 대학원에 입학하였으며 1943년 중국으로 탈출, 1945년 해방 이후 귀국했다. 1946년 중도좌파 신문인『현대일보』편집 겸 발행인으로 활동하다 1946년 9월『현대일보』정간 이후 3.8선을 넘어 월북하였다. 이후 1947년 빨치산의 사상교육기관이었던 '강동정치학원' 정치부원장을 역임하였으며 1949년 11월 빨치산으로 남하한 이후 남한의 지리산에서 토벌대에 의해 사살되었다. 그의 삶과 연관된 이러한 흔적들 때문에 박치우는 제국 권력의 교육기관에서 학습한 '식민지 지식인', 파시즘과 전체주의에 대항했던 '맑스주의 인텔리겐치아', 탈식민의 공간에서 활동한 '민주주의 이론가 및 문예비평가', 한반도의 초기 냉전시대에 희생당한 '빨치산' 등으로 소개되고 있다. 이 글은 이와 같은 다양한 사상적 흔적을 갖는 박치우 철학을 '운명'이라는 역사철학적 개념으로서 파악해보고자 하는 시도이다. 보다 자세한 박치우의 연보 및 저작 목록은 윤대석 · 윤미란 편,『박치우 전집: 사상과 현실』, 인하대학교출판부, 2010, 598-611쪽을 참고.

동시에 박치우는 식민지 지식인으로서 이러한 진입을 맑스-레닌주의가 강조하는 과학적 인식으로 받아들일 순 없었다. 결국 이런 까닭에 박치우는 운명 개념을 소극적이고 체념적인 개념보다 적극적이고 능동적인 개념으로 재구성하고자했으며, 이를 통해 식민지 진입의 '역사적 필연성'에 그 극복 가능성을 주입하고자 노력했다.

본 논문은 바로 여기서 출발한다. 즉 그동안 선행연구에서 주목하지 못했던 박치우의 운명 개념을 중심으로 박치우의 역사철학의 핵심적인 의의를 밝히는 데 목적을 둔다. 특히 박치우 역사철학의 핵심 주제인 '운명론'의 발생과 발전, 좌절의 과정을 사상사적으로 추적함으로써 식민지 철학자들의 사유에 나타난 본질적인 특성과 식민주의적 성격을 동시에 살펴볼 것이다. 이를 위해 이하의 글에서는 박치우가 섬세하게 구분하면서 활용했던 운명, 숙명, 사명 등의 개념들의 역사철학적 의미를 등을 추적하는 동시에 그의 철학이 제국주의의 강고한 현실에 굴절되는 양상 역시도 살펴볼 것이다.

2. '운명' 개념의 출발: 정치 · 사회 · 경제적 위기에 저항하는 주체들의 적극적인 투쟁

박치우는 철학을 역사적 현실과 사회상을 전적으로 반영하는 하나의 이데올로기, 구체적으로 "특정한 사회의 존속 내지 변화를 위해 봉사하는 사회적인 의식", "특정한 시기에 특정한 임무와 책임을 가지는 이데올로기"[48]로 정의한다. 이에 따라 그는 '철학이란 무엇인가?'라는 고전적 물음을 "철학은 오늘, 이 땅, 우리에게 있어서 마땅히 무엇이어야만 될 것인가?"[49]라는 물음으로 전환한다. 이러한 물음의 전환은 철학이 '오늘'이라는 시간과 '이 땅'이라는 공간, '우리'라는 주체와의 관련 속에서만 온전한 의미를 확보할 수 있다는 박치우의 철학관을 선명하게 드러내는 과정이었다. 그런데 '시간 · 공간 · 주체'의 결합이 일반적으로 역사철학의 출발이라는 점을 고려한다면, 박치우 철학의 핵심영역에 역사철학적 사유가 놓여 있다고 할 수 있다. 실제로 박치우는 자신의 철학적 사유가 '실천'에서 시작해 '시간과 공간'이라는 주제로 확장되고 결국 '역사'라는 것에 직면하게 되었다고 고백했다.[50] 여기서 주목해야 할 점은 '운명'이 그러한 역사철학을 이론화하는 가장 구체적인 철학개념으로 박치우 역사철학 형성기에 차츰 등장하고 있다는 사실이다.

박치우에 의하면 철학은 "특정 인간, 특정 계급, 특정 사회의 내면적인 요구(Fordernde Philosophie)와 호소(Appellierende Philosophie)"[51]를 표현하는 세계관이자 인생관이다. 예를 들어 고대철학의 플라톤과 아리스토텔레스, 중세의 스콜라철학, 근대의 칸트철학 모두 당시의 계급질서를 강력하게 옹호하는데 복무했던 하나의 이데올로기였다. 이런 점에서 박치우는 철학을 "포레모스(polemos: 투쟁)"로 규정한다.[52] 그런데 여기서 박치우는 '위기'라

48) 魯古秀, 「'테오리아'와 '이슴': 이데오로기로서의 哲學의 兩面(上)」, 『東亞日報』(1936.1.15.), 3면. 이하의 글에서 박치우 글의 원문 인용은 크게 세 가지를 참고하였다. 첫째, 박치우가 신문과 잡지에 발표한 당시의 글, 둘째, 그가 자신이 쓴 글을 모아 새롭게 편집한 저서인 『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04)이다. 마지막은 박치우의 『思想과 現實』에 수록되지 못한 그의 신문과 잡지 글을 함께 엮고 요즘의 언어사용에 맞게 고쳐서 편집한 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010) 등이다. 현재 원문을 확인할 수 있는 것은 발간순서에 따라 첫째와 둘째를 중심으로 인용하였고, 원문의 확인이 불가한 경우 최근의 편저된 『박치우 전집: 사상과 현실』을 활용하였다. 다만 박치우 글의 인용은 모두 글의 이해를 돕기 위해 요즘의 한글표기법으로 고쳐서 인용하였다.

49) 朴致祐, 「'아카데미' 哲學을 나오며: 哲學의 現實에 대한 責任分擔의 究明」, 『朝光』 제2권 제1호(朝光社, 1936.01), 140쪽.

50) 朴致祐, 「'아카데미' 哲學을 나오며: 哲學의 現實에 대한 責任分擔의 究明」, 『朝光』 제2권 제1호(朝光社, 1936.01), 141쪽.

51) 朴致祐, 「나의 人生觀: 人間哲學序想 (2)」, 『東亞日報』(1935.01.12.), 3면.

는 단어[53]를 자신이 주장하는 철학의 투쟁적 본질을 설명해주는 보완적 개념이자, 그러한 철학의 의미를 운명 개념과 적극적으로 결합시키는 매개적 개념으로 등장시킨다.

박치우는 "위기에 있다는 것, 위기에 산다는 것, 위기와 싸워야 한다는 것, 이것들은 현대에 살고 있는 우리에게 부과된 불가피한 운명"[54]이라고 주장한다. 여기서 그는 위기가 "사상의 위기"일 수 없으며 "사회의 위기"여야 한다고 말한다. 박치우는 프리츠 하이네만(Fritz Heinemann, 1889~1970)의 '위기의 철학'을 인용하면서 그가 규정한 인간 이성의 위기, 즉 사상 · 정신 · 문화 · 철학의 위기는 결코 근원적이지 않으며 오히려 그러한 위기를 파생시키는 사회의 위기가 바로 오늘날 우리가 직면한 진정한 위기라고 비판한다.[55] 이처럼 박치우에게 중요한 것은 사상과 철학의 위기를 발생시키는 구체적인 현실의 정치 · 사회 · 경제적 위기였다. 정리하면 정치 · 경제 · 사회적 위기에 직면한 특정 계급의 강력한 요구는 곧 하나의 '철학'이 되며, 또한 이러한 요구를 담고 있는 철학의 '투쟁'은 현실의 우리들이 결코 거스를 수 없는 '운명'이 된다. '철학=투쟁=운명'이라는 도식화가 보여주듯 철학이 순수 학문의 차원에서 결코 관조될 수 없으며 '강력한 투쟁의 역할'을 담당[56]해야 했던 것은 식민지 현실이 이끌고 간 필연적인 결과였다.

그런데 더욱 주목해야 할 것은 이렇게 시작된 운명 개념이 당연하게 소극적이고 체념적인 결정론의 의미를 벗어나 있다는 점이다. 단적으로 운명은 그 자체로 박치우의 철학체계 안에서 일종의 저항성 내지 적극적인 실천을 담고 있는 개념으로 변모한다. 그는 이것을 인간 개념과 함께 구체화한다. 그가 규정한 인간철학은 인간을 "물체로서가 아니라 생명으로서, 공간성에서가 아니라 시간성에서, 평면성(平面性)에서가 아니라 심원성(深原性)에서, 인과성(因果性)에서가 아니라 운명성(運命性)에서 파악하는"[57] 철학이다. 이렇게 박치우 철학에서 운명성은 인과성과 대립적인 관계로 설정되면서 일반적인 운명 개념으로부터 탈피하고 있다.

물론 박치우는 운명 개념을 철학사적 전통에 따라 인간존재의 관점과 맥락 속에 철저하게 위치시킨다. 인간의 운명은 곧 죽음으로 향하는 필연적인 존재라는 인간 고유의 유한성인 것이다. 그럼에도 불구하고 박치우는 하이데거 철학의 맥락을 통해 마련된 이러한 운명 개념을 받아들이면서도, 보다 적극적으로 이 개념에 다른 의미를 투과시킨다. 이를테면 죽음으로 나아가는 자신의 운명에 대한 자각은 인간존재의 유한성과 필연적인 인과성을 극복할 수 있는 자유를 얻게 한다는 것이다. 이렇게 박치우의 운명 개념은 철학사 안에서 개념적으로 양립하기 어려웠던 자유 개념과 의미론적 동일성을 획득하는 것으로 나아간다.

중요한 것은 운명과 자유는 결코 화해할 수 없는 대립적인 의미가 아니라는 점이다. 박치우에 따르면 인간 주체가 직면한 운명 속에 자유가 존재하고 있음에도 불구하고, 고대인들

---

52) 魯古秀, 「'테오리아'와 '이슴': 이데오로기로서의 哲學의 兩面(上)」, 『東亞日報』(1936.1.15.), 3면.

53) 박치우 뿐만 아니라 1930년 식민지 조선의 많은 철학자들은 '위기'를 중요한 철학적 개념으로 사용하고 있었다. 물론 이는 서구 유럽의 철학계 나아가 일본 철학계의 당시 분위기에 영향을 받은 것이기도 했다. 이러한 사상적 연관 속에서 조선의 철학자들 역시 세계적으로 전체주의적 독재와 전쟁발발의 분위기가 고조되는 당대를 위기상황으로 인식했다. 하지만 그들의 위기담론에는 분명하게 특수성 역시 존재했는데, 한국적 특수성에 기반한 식민지 현실의 위기, 인간의 위기 등을 다채롭게 전개했다는 점이다. 이에 대해서는 이태우, 「일제강점기 한국철학자들의 '위기담론' 연구」, 『동북아문화연구』 제34집, 동북아시아문화학회, 2013을 참고.

54) 朴致祐, 「'危機'의 哲學」, 『哲學』 제1권 제2호(哲學研究會, 1934.04), 1쪽.

55) 朴致祐, 「나의 人生觀: 人間哲學序想 (1)」, 『東亞日報』(1935.01.11.), 3면.

56) 이태우, 「일제강점기 한국철학자들의 '철학관': 신문 · 잡지를 중심으로」, 『인문연구』 제58호, 영남대학교 인문과학연구소, 2010, 390쪽.

57) 朴致祐, 「나의 人生觀: 人間哲學序想 (3)」, 『東亞日報』(1935.01.15.), 3면.

은 운명 속에 깊이 매몰된 채 그 안에 숨겨진 자유의 계기를 자각하지 못한 채로 지내왔을 뿐이다.[58] 운명은 어떠한 필연성의 의미를 가지고 있지만, 이때의 필연성은 외적 필연성으로서 자연의 인과성과는 대립되는, 내적 필연성으로서 인간적인 필연성이다. 다시 말해 운명은 단순한 필연성과는 다른 "우연적인 필연성"이다.[59] 이렇듯 박치우는 운명을 '필연성으로서 인과'과 '우연성으로서 자유'의 변증법적 통일로서 이해한다.

그런데 운명이 '필연성으로서 인과'로부터 '우연성으로서 자유'로 도약할 수 있는 것은 인간존재에게 주어진 고유한 능력이다. 박치우는 이 능력을 개개인의 자각으로 규정한다. 즉 운명이 필연성을 뛰어넘어 우연성을 획득하게 되는 것은 인간의 자각을 통해서이다. 뒤에서 다루겠지만 이러한 자각은 박치우 역사철학의 운명 개념과 결부되는 핵심적인 역할을 갖는다. 자각은 자신의 운명, 보다 정확하게는 자신의 자유를 파악하게끔 하는 결정적인 계기인 셈이다. 따라서 박치우는 당연하게 그러한 자각의 계기에 주목하게 된다. 여기서 박치우는 다시금 하이데거의 '불안(Angst)' 개념에 집중한다.

하이데거가 말하는 불안은 인간존재의 숙명이다. 박치우 역시 이에 동의한다. 하지만 박치우는 그 개념을 단순히 따라가는 방식이 아니라 적극적으로 변용시킨다. 불안은 인간의 숙명이긴 하지만 그것 그대로는 단지 현실의 제반조건을 고려하지 않고 순수한 인간형 내지 추상화된 인간존재의 의미만을 드러낼 뿐이다.[60] 박치우가 봤을 때 하이데거가 말하는 인간의 실존적 불안감은 결국 소극적이고 공허한 체념, 운명에 대한 막연한 신비화와 과도한 가치부여 등과 같은 실체 없는 환상으로 귀환할 뿐이다. 여기서 인간존재의 구체적인 의의와 특징은 결코 드러나지 않는다. 따라서 불안은 하이데거 식으로 막연한 실존적 불안감에 머무를 것이 아니라, 반드시 특정한 상황과 구체적인 대상으로 진입할 필요가 있다. 즉 인간존재의 본래적인 불안이 철학의 시작인 것이 아니라, "절박된 시대적 불안, 정치적·경제적인 위기의 두뇌적인 반영으로서의 불안, 사회적 모순 생활의 동요로부터 필연적으로 기인되는 이 위기의식으로서의 불안"[61] 등이 철학의 시작인 것이다. 이렇듯 운명은 인간의 유한성에 직면한 각 주체들이 자신의 상황을 객관적으로 자각하되, 그러한 인과적 현실에 체념하지 않고 적극적인 대응을 추구하는 주체들의 자유로운 정신 및 저항적인 실천과 연결된다.[62]

3. 파시즘 비판을 위한 새로운 논리 : '운명 대 숙명'

---

58) 朴致祐, 「自由主義의 哲學的 解明 1」. 『朝鮮日報』(1936.01.01.), 2면.

59) 朴致祐, 「自由主義의 哲學的 解明 3」. 『朝鮮日報』(1936.01.03.), 1면. 여기서 박치우가 우연성과 필연성의 통일로서 운명 개념을 말하는 것처럼, 헤겔 역시 우연성과 필연성의 변증법적 통일로서의 자유를 말한다. 가토 히사타게 외 엮음, 이신철 옮김, 『헤겔사전』, 도서출판 b, 2009, 289쪽, 461-462쪽. 우연성과 필연성을 절대적으로 대립시키지 않는 논리 구조는 박치우와 헤겔이 동일하다. 그럼에도 불구하고 박치우의 글에서 헤겔철학, 맑스-레닌주의 철학에 대한 언급은 거의 발견되지 않는다.

60) 김석수, 『한국현대실천철학: 박종홍부터 아우토노미즘까지』, 돌베개, 2008, 44쪽. 하지만 이러한 박치우의 해석은 하이데거 불안개념에 대한 단편적인 해석에 가깝다. 하이데거에 불안은 기투(企投, Entwurf)를 위한 하나의 계기이다. 하이데거에게 기투가 스스로의 존재가능성을 이해하기 위해 자신을 던지는 인간존재의 고유한 행위라는 점을 염두에 둔다면, 불안은 현존재의 실존뿐만 아니라 사회적 차원에서 인간의 존재방식으로까지 확장될 여지를 담는 개념으로 해석되어야 하기 때문이다. 오히려 하이데거의 불안 개념은 세상을 새롭게 보고 자기를 세상 속으로 던진다는 측면에서 박치우의 운명 개념과 동일한 의의를 갖는다.

61) 朴致祐, 「不安意識의 人性論的 說明」, 『四海公論』 제2권 1호(四海公論社, 1936.01), 58쪽.

62) 朴致祐, 「불안의 철학자 하이데거: 그 현대적 의의와 한계」(1935.11), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석·윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 115-121쪽.

이처럼 박치우는 운명 개념이 논리적으로 내포할 수밖에 없는 필연적인 인과성을 배제하는 한편 그 안에 담긴 자유의 계기를 강조하고자 노력했다. 무엇보다 이는 운명의 인과성이 강조되면 될수록, 식민지 조선에 만연해 있었던 절망적인 체념, 시대적 허무주의 등을 극복할 수 있는 철학적 근거가 더욱 위태로워지기 때문이었다. 여기서 박치우는 운명 개념과 철저하게 대비되는 '숙명' 개념을 도입함으로써 이를 돌파하고자 했다. 박치우는 자신이 주장하고자 한 '운명성 vs. 인과성(필연성)'의 개념적 대립을 '운명성 vs. 숙명성'으로 전치시켜 이를 더욱 구체적으로 논리화했다. 더 나아가 동시에 그는 숙명 개념을 통해 당시의 전체주의적인 파시즘 및 그에 동원되었던 실존주의 철학에 대한 비판을 수행하고자 했다.

박치우는 숙명을 운명과는 달리 부정적 의미를 담고 있는 개념으로 사용한다. 그에게 운명과 숙명은 동일할 수 없다. 박치우에 의하면 숙명은 "하늘에 의하여 결정지어진 한 개의 움직일 수 없는"[63] 전근대적 신분제도에서 통용되고 강제되었던 개념이다. 그런데 그러한 숙명의 개념적 특징은 근대에 들어와서도 유지되고 있었다. 박치우가 지속적으로 비판하는 파시즘은 그의 규정에 의할 때 '피와 흙'이라는 숙명적 동일성을 매개로 증폭되는 이데올로기였다. 이때 그러한 "피나 흙은 운명이라기보다는 오히려 '숙명'이라고 보는 편이 타당"[64]하다. 반대로 숙명 개념에 비교되는 운명 개념의 결정적인 특징은 바로 거기에 담겨진 '가능성'이다. 박치우에 의하면 숙명은 인간의 힘으로는 개입할 수 없는 필연성인데 반해, 운명은 인간의 노력과 개입으로 바꿀 수 있는 가능성을 의미한다. 또한 숙명은 우리들의 의도와는 달리 "주어지는 것"이라고 한다면, 운명은 우리들의 자각과 분투를 통해 "획득하는 것"이다.[65]

이러한 의도에서 박치우는 당시의 실존철학을 그러한 숙명론에 복무하는 철학으로 비판한다. 박치우에 의하면 실존주의 철학은 운명보다는 숙명을 앞세우면서 우리들의 실존적 삶을, 벗어날 수 없는 필연성의 영역으로만 국한시킨다. 이에 따라 '불안을 존중하라', '운명을 사랑하라', '고뇌를 감수하라' 등의 구호를 앞세우는 실존철학은 '패배주의적 숙명론'으로서 '불안의 철학'에 불과한 것이다.[66] 숙명 개념에 대한 박치우의 비판적 활용은 현대 지식인들의 삶에 대한 설명을 통해 보다 구체화된다. 박치우는 지식 상품화에 매몰된 현대 지식인들이 자신의 무력과 무능을 통감한 채 "패배적 봉사의 길인 숙명의 길"로 나아가거나, "파시즘적 행동인 신화의 길"[67]로 나아가고 있다고 비판한다.

운명과 숙명의 의미론적 구분은 위기에 대한 철학적 해명에서 더욱 분명해진다. 박치우에 의하면 위기에 직면할 때 그것을 타개하는 것은 우리들에게 주어진 운명이다. 하지만 위기의 극복을 단념하거나 심지어 묵인하고 감내하는 것은 패배주의에 빠진 인텔리겐치아들이 이를 불가피한 숙명으로 변명하는 방식이다. 위기를 극복할 용기를 갖지 못하는 인텔리겐치아들은 모든 것을 불가피한 숙명으로 이해하고 자신들의 삶을 연명할 뿐이다. 박치우가 비판하는 실존주의의 '패배주의적 숙명론' 내지 '숙명적 패배주의'가 이렇게 형성된다. 하지만

63) 朴致祐, 「知識人과職業」, 『人文評論』 제2권 제5호(人文社, 1940.05), 19쪽.
64) 朴致祐, 「東亞協同體論의 一省察」, 『人文評論』 제2권 제7호(人文社, 1940.07), 19쪽.
65) 朴致祐, 「東亞協同體論의 一省察」, 『人文評論』 제2권 제7호(人文社, 1940.07), 20쪽.
66) 여기서 주목할 것은 박치우의 사회역사적 현실 인식에는 식민지라는 조건만이 아니라, 자본주의 물신성의 확장에 대한 비판적 인식 역시도 놓여 있다는 점이다. 이를테면 실존철학의 부흥을 자본주의 물신성의 확장에 대한 지식인들의 파시즘적 동요로 해석하는 것이다. 파시즘의 부흥과 확산은 근대의 지식인들의 대량 출현, 지식 상품의 가치 하락에 의한 피고용인으로서 지식인들의 보수 감소, 그들의 불안 증가, 반주지주의(anti-intellectualism) 확산 및 파시즘으로의 경도 등의 과정과 일치했다. 위상복, 『불화 그리고 불온한 시대의 철학』, 도서출판 길, 2013, 574쪽.
67) 朴致祐, 「不安의 精神과 인테리의 將來 (下)」, 『東亞日報』(1935.06.14.), 3면.

여기서 더 큰 문제는 이러한 불가피한 숙명론에 체념한 인텔리겐치아들은 비합리적 심정을 가지게 되고 곧 '핏줄', '민족'과 같은 신화적 개념에 경도되면서 결국 파시즘적 행동주의로 향하게 된다[68]는 사실이다.

이처럼 박치우의 역사철학은 단순히 특정 개인의 추상적 사유 안에서 구성된 철학적 기획이 아니었다. 그는 역사철학을 자신의 세계관이었던 맑스-레닌주의 원칙에 따라 조선이라는 특수한 사회적 구조 및 전세계적인 보편성(역사와 현실)과의 밀접한 상호관계 속에서 변증법적으로 구성한다. 철학사적으로 볼 때 계몽주의로 시작해 독일관념론을 거쳐 헤겔에서 완결된 근대의 역사철학 기획은 19세기 신칸트주의, 생철학과 실존주의에 의해 비판되거나 지양하게 된다. 그러나 박치우는 이러한 철학적 흐름의 한쪽 측면을 차지하는 이성 중심의 근대적 기획과, 다른 측면을 구성하는 신비적이고 반주지주의적인 철학이 상호 결합하여 발생시킨 것이 파시즘이라고 봤다. 그런데 문제는 이러한 파시즘이 식민지 조선에서 곧 증폭될 것이라는 점이었다.

따라서 박치우는 당대의 세계사적 과정, 그리고 당대 식민지 조선의 현실을 이러한 "뮈토스(Mythos)로의 귀환"[69]이 아닌 인간 주체의 자각이라는 변혁적 흐름으로 뒤바꾸길 원했다. 이는 무엇보다 박치우는 신화의 이러한 파시즘적 부흥이 곧 식민지가 철저하게 거부해야 할 '무역사주의'와 '무사회주의'의 부흥을 가져올 것으로 판단했기 때문이다. 따라서 박치우 철학에서 신화는 언제나 극복의 대상일 수밖에 없었다. 그는 자신의 철학적 논설 대다수에서 파시즘과 그것의 지도원리로서 신화에 대한 비판을 지속적으로 수행했다. 현대사회의 전체주의적인 파시즘 부흥은 '피와 흙'을 강조하는 신화로의 귀환에 다름이 아닌 것이었다.

여기서 볼 수 있듯이 일반적인 의미에서 운명이 소극적이고 수동적인 결정론의 의미를 갖는 반면, 박치우는 운명 개념에 주체의 자각을 통해 식민지의 정치, 사회, 경제적 모순과 위기를 적극적으로 이겨내려는 투쟁의 의미를 부여했다. 따라서 박치우가 파시즘 비판과 함께 언제나 강조하고자 했던 것은 결국 운명에 대한 인간주체의 새로운 자각 및 이에 기반한 적극적인 실천이었다. 그가 말한 '운명에 대한 자각'은 생철학과 실존철학이 강조했던 자기 자신의 발견, 새로운 인간상의 창조 등과는 전적으로 달랐다. 박치우에게 자각은 인간주체의 자기이해 방식을 넘어, 역사적·사회적 정황에 처해 있는 자신의 위치를 정확하게 인식하는 것, 나아가 그것을 극복하기 위해 분투해야만 하는 자신의 역사사회적 '운명'을 깨닫는 것을 의미한다.[70] 하지만 만약 운명성에 대한 자각도 인간존재 그 자체에 대한 자각에만 머문다면 그것은 시간과 공간, 역사와 사회를 떠난 '추상화된 인간존재에 대한 순수자각'[71]에 불과할 뿐이었다. 당연하게 박치우에게 중요한 것은 인간존재의 운명에 대한 '역사적·사회적'인 자각이었다.[72]

---

68) 朴致祐, 「不安의 精神과 인테리의 將來 (下)」, 『東亞日報』(1935.06.14.), 3면.
69) 朴致祐, 「不安의 精神과 인테리의 將來 (下)」, 『東亞日報』(1935.06.14.), 3면.
70) 朴致祐, 「現代哲學과 '人間' 問題: 特히 '루네상스'와의 關聯해서」(1935.09), 『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04), 65쪽.
71) 박치우, 「불안의 철학자 하이데거: 그 현대적 의의와 한계」(1935.11), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석·윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 120쪽.
72) 박치우 철학에서 역사에 대한 '자각'은 해방 이후 정치적 주체로서의 인민을 구성하는 핵심원리로 발전한다. 해방 이후 박치우는 새롭게 만들어지는 조선의 민주주의를 이끌어갈 정치적 주체로서 인민에 대한 개념 규정에 힘을 쏟는다. 박치우에 의하면 인민은 역사적으로 자기자신을 정확하게 인식하고 있는 정치적 주체이다. 계급적으로는 특권층과 대립되는 다수의 존재로서, 권력의 측면에서는 그 권력이 특권층이 아닌 자기들에게 속해야만 된다는 것을 역사적으로 자각한 인간 주체가 바로 인민이다. 박치우, 「민주주의의 철학적 해명」(1946.08), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석·윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 221쪽. 결국 박치우에게 인민이라는 집단적 주체는 단순하게 고안된 정치철

4. 식민지 지식인의 파토스(Pathos): 비장함의 정서로서 '사명(使命)'

역사의 구조, 방향, 이념에 대한 철학적인 인식은 '과거, 현재, 미래'가 만들어 내는 역사 과정의 본질을 투시할 수 있는 능력이다. 그런데 박치우에 의하면 그러한 역사에 대한 철학적 인식능력은 주체들이 자신의 운명을 스스로 개척하는 새로운 삶의 방식을 가능하게 한다.[73] 무엇보다 박치우에게 자각은 의식적 영역의 문제가 아니라, "그것을 뛰어넘어 물리적인 힘으로 응결 지양"[74]되는 실천이었기 때문이다. 결과적으로 '운명'은 식민지의 구체적인 모순에 대한 주체적인 경험, 식민지 모순의 극복을 자신의 역사적 책무로 자각하는 역사철학적 사유, 나아가 식민극복을 위한 역사적 실천 등을 포괄하는 전체과정의 개념화인 셈이다. 이제 박치우 철학체계에서 운명 개념은 마침내 과거의 제약에 영향을 받지만 동시에 미래의 가능성, 개방성, 창조성을 적극적으로 전망할 수 있는 개념으로 구체화된다.[75]

그런데 앞 서 설명한 숙명 개념에 대한 설명이 그러했듯이 운명이라는 단어와 연관된 다양한 의미에 대한 박치우의 감각은 매우 섬세했다. 예를 들어, 그는 직업의 독일어인 'Beruf'를 신에 의하여 부름을 받았다는 뜻을 가진 'Berufung'로 설명하면서, 직업은 곧 특정 개인이 그 일에 종사할 가장 탁월한 품성을 타고났기 때문에 하늘이 내려준 천직(天職)이자 사명으로 이해해야 한다고 주장하기도 했다.[76] 물론 하늘이 우리에게 부여한 사명이 있다는 이러한 의식은 식민지 시대를 살아가는 조선의 근대적 지식인이 공통으로 가지고 있었던 '파토스'[77]였기도 했다. 그런데 박치우의 경우 사명 개념은 식민지 현실에 맞게 새로이 구상하고자 했던 운명 개념의 비판성과 실천성을 강조하기 위해 설정된 보조 개념에 가까웠다.

앞서 살펴봤듯이 박치우는 숙명과 운명을 시간성으로 구분했다. "숙명을 숙명 되게 하는 것은 과거성이지마는, 운명을 운명되게 하는 것은 오히려 미래성"[78]이다. 이때 이 과거성과 미래성의 중간에 있는 것이 바로 사명이다. 하지만 그러한 사명은 기계론적, 또는 가치론적 '중간'에 그치는 개념적 표현이 아니다. 그것은 과거의 필연성을 가능성으로 만드는 것, 그리고 반대로 미래의 가능성을 현재의 필연성으로 끌어당기어 실현시키는 '강렬한 자각'을 의미한다. 이를테면 운명과 숙명의 구도가 가능성과 필연성의 구도라고 한다면, 사명은 그러한 숙명론의 극복으로서 운명의 가능성을 보다 고차원적인 '현실성'으로 이행시키는 결정적인 계기가 된다. 즉 박치우에 의하면 가능성과 현실성의 변증법적 종합이 바로 사명을 통해 실현된다. 이런 점에서 사명은 "'현실적'인 명, 자각, 따라서 가장 윤리적인 '명'"[79]이다.

학적 개념이 아니라, 식민지 조선의 강고한 현실이 만들어 낸 역사적 구성물인 셈이다. 하지만 많은 연구들에서 박치우의 인민 개념은 특별한 의미부여 없이 단순히 '근로대중'으로서만 설명되고 있다

73) 朴致祐, 「敎養의 現代的 意味 : 不惑의 精神과 世界觀 」, 『人文評論』 제1권 제2호(人文社, 1939.11), 34쪽.

74) 박치우, 「민주주의의 철학적 해명」(1946.08), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 230쪽.

75) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 698쪽.

76) 朴致祐, 「知識人과 職業」, 『人文評論』 제2권 제5호(人文社, 1940.05), 18쪽.

77) 물론 박치우의 철학에서 파토스는 로고스와 합일되어야 할, 아직은 불충분한 개념이다. 그는 파토스에 몰입된 단순한 '행동'과 로고스에 입각한 '실천'을 구분했으며, 이 둘의 변증법적 종합을 주장했다. 朴致祐, 「'危機'의 哲學」, 『哲學』 제1권 제2호(哲學硏究會, 1934.04), 14-15쪽.

78) 朴致祐, 「東亞協同體論의 一省察」, 『人文評論』 제2권 제7호(人文社, 1940.07), 19쪽.

79) 朴致祐, 「東亞協同體論의 一省察」, 『人文評論』 제2권 제7호(人文社, 1940.07) 20쪽. 박치우는 이러한 사명 개념을 간략하게 제시한 다음 따로 기회를 얻어 논의를 진전시킬 것이라고 말했다. 하지만 아쉽게도 그의 사명론, 다시말해 그의 진정한 역사철학은 더 구체화되지 못했다.

따라서 사명은 사회적 사명이자 그것 자체로 박치우 역사철학 안에서 핵심적인 개념적 위상을 차지하게 된다. 이미 박치우는 사명 개념을 이렇게 구체화하기 이전에, 철학적 인간학의 핵심에 위치시킨바 있었다. "인간은 단순한 정열만을 가진 심장적인 인간이 아니라 현실에 대한 정확한 인식까지 겸유할 수 있는 심장적인 인간, 다시 말하면 자신의 정열을 사회적인 사명 수행에 제공할 줄 아는 인간, 즉 개인적 충동적인 행동에 머물지 안코 그것을 사회적인 실천에까지 확충시킬 수 있는 심장적인 인간"이다.[80] 박치우는 이렇게 인간주체의 사회적 사명에 대한 강렬한 관심을 철학적 인간학으로부터 역사철학에 이르기까지 유지시키면서 자신의 철학체계의 핵심 개념으로 구체화시켰다. 다시 말해 운명으로부터 사명으로 나아가는 개념적 이행은 박치우 철학체계 내 철학적 인간학, 정치사회철학, 역사철학을 하나의 동일개념으로 연결시켜주는 핵심적인 역할을 담당하게 된다.

더 나아가 박치우는 하늘이 우리들에게 부여한 사명을 단순히 개인에게 국한시키는 않는 철학적 기획을 수행한다. 사명은 인류나 국가 또는 민족, 사회를 위하여 자신에게 맡겨진 신성한 임무이다.[81] 일제의 검열 속에서 명시적으로 표현할 순 없었지만 박치우의 의도에 따를 때 일제강점의 극복은 하늘로부터 부여받아 우리들이 반드시 완수해야 할 경건한 의무인 것이었다. 박치우는 그러한 의식이 점차 희박해져 가고 있는 것에 안타까움을 느끼고 있었다. 특히 그러한 임무는 철학자로 대표되는 지식인들에게 더욱 중요했다.

박치우에 의하면 지식인들은 지식이라는 특수한 기능을 가졌기 때문에 마땅히 해야 할 어떤 문화적인 사명을 타고난 자로 정의된다.[82] 이러한 지식인들은 진리탐구라는 본래적인 사명 완수를 위해 나아가야 할 사람들이다. 하지만 그러한 진리탐구는 순교자와 같은 비장함이 없이는 결코 도달할 수 없는 지점이다. 박치우는 지식인들에게 내려진 사명에 "그것 때문에 어떤 뜻 않던 화가 닥쳐오더라도 개의할 것이 없다는 거연한 태도와 용의와 결의"[83]가 절대적으로 필요하다고 규정했다. 설사 그러한 운명으로부터 벗어날 수 있는 것은 단순히 죽음으로써만 가능할 뿐이었다. 그리고 훗날 그는 이것을 역사적 현실 속에서 실증했다.

5. '식민지 조선'과 '제국 일본' 사이에서: 운명론의 분열

식민지 현실이 불러일으키는 강렬한 사상구속성은 식민지 지식인들로 하여금 특히 전체주의에 대한 강한 비판을 수행하게 했다. 특히 1930년대 초반 유럽의 파시즘 국가들이 부상하고 아시아에서도 일본이 동일한 논리로 패권적 질서를 만들어가자, 전체주의는 식민지 조선의 지식인들에게 중요 관심대상이 될 수밖에 없었다.[84] 이때 식민지 조선의 철학자들 중 박치우만큼 전체주의에 대한 철학적이고 논리적인 분석을 지속했던 이는 드물다. 박치우가 전체주의에 대한 역사적 전망, 철학적 분석, 비판과 새로운 대안 제시를 자신의 사유과정

80) 朴致祐, 「나의 人生觀: 人間哲學序想 (完)」, 『東亞日報』(1935.01.18.), 3면
81) 朴致祐, 「知識人과 職業」, 『人文評論』 제2권 제5호(人文社, 1940.05), 18-20쪽.
82) 朴致祐, 「知識人과 職業」, 『人文評論』 제2권 제5호(人文社, 1940.05), 21-22쪽.
83) 박치우, 「연구와 발표의 자유」(1946.01),『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교 출판부, 2010), 41쪽.
84) '전체주의'라는 말이 조선사회에 최초로 등장한 것은 1932년 이광수에 의해서였다고 알려진다. 그는 서구의 전체주의 개념을 번역한 것이 아닌 스스로 만든 서술적 단어로서 '전체주의'라는 단어를 제시했다. 물론 국가와 민족을 전체에 두고 개별적인 것들의 복종과 희생을 요구한다는 점에서 개념적 동일성을 가지고 있었다. 이태훈, 「1930년대 후반 '좌파지식인'의 전체주의 인식과 한계: 서인식을 중심으로」, 『역사문제연구』 제24호, 역사문제연구소, 2010, 92-98쪽.

전체에서 일관되게 추진하고 있었던 것은 역사적 현실에 보조를 맞추는 그의 철학함에 내재한 고유한 방식이었다. 하지만 아이러니하게도 역사적 현실의 엄혹함은 종종 식민지 지식인의 분열상과 모순적 양상을 목격하게 만든다.

박치우가 1940년대 이후 발표한 몇 몇의 글은 박치우 철학에서 현격한 인식상의 차이를 보이는 것으로 이해되는 동시에, 그 차이로 인해 심지어 친일의 흔적이 있다고 평가받는다.[85] 하지만 여기서 더 눈에 띄는 것은 운명이 식민 현실을 극복하는 혁명적 가능성의 의미를 탈각한 채, 조선과 일본을 동일한 '운명권'으로 결합하고자 기획된 철학적 개념으로 사용되고 있다는 점이다. 분명 일본이 동아시아에 대한 제국주의적 패권질서를 보다 노골화하면서, 동시에 본래 동아시아의 연대의식을 기반에 두었던 동아협동체론을 조선으로 유입시켜 '내선일체론(內鮮一體論)'의 이론적 수단으로 활용하는 시점에 이르자 식민지 조선의 수많은 지식인들은 이에 대한 응답을 강요받았다.[86] 박치우 역시 마찬가지였다. 그의 운명론은 여기서 분열적 양상으로 나아간다.

박치우가 자신의 운명론을 가장 명확하게 표현한 「東亞協同體論의 一省察」에서 운명론은 앞 서 살펴봤듯이 민족해방과 전체주의 극복을 위한 역사철학적 개념화 작업으로 이해되는 동시에, 제국주의 통치이데올로기에 포섭된 또 다른 이론화로 전락할 수 있는 단초를 보여준다. 그는 이 글에서 피나 흙의 논리를 활용한 숙명론보다는, 보다 자유롭게 활용가능한 운명 개념을 통해 특정 공동체의 결합논리를 만들 수 있다고 주장한다. 특히 현재 당면한 시대적 분위기를 고려할 때 동아시아는 미국 제국주의의 침략에 대항할 수 있는 공통된 운명론이 필요한 시점이다. 박치우는 '피와 흙의 비합리주의'의 한계를 극복할 수 있는 가능성으로서의 운명론을 마련하고 이를 역사적 · 윤리적 '사명'으로까지 확장시키는 것이 자신의 철학적 기획이라고 고백한다.[87] 이러한 의도는 제국주의 극복이라는 식민지 조선의 당면과제를 염두에 둔다면 논리적으로나 윤리적으로 충분하게 받아들일 수 있는 내용이었다.

하지만 그러한 운명공동체론의 분열상을 그가 그러한 운명공동체의 실제 모델을 설명하는 것에서 분명하게 드러난다. 박치우는 이제 자신이 제시한 운명공동체를 나치스의 이데올로그였던 로젠베르크가 제시했던 운명공동체 개념과 연결시킨다. 그는 당시의 로젠베르크가 "정복지의 제 민족을 포함하는 새로운 이론으로서 운명공동체"[88]를 제시하고 있다고 하면서 그러한 이론이 현재 조선의 미래를 엿볼 수 있는 전초적인 자료가 될 수 있다고 언급한다. 결국 그가 말한 운명공동체론은 로젠베르크의 그것과 유사하게 변질된다. 즉 운명공동체의 안에서 전체주의의 논리가 조금 개선된다면 서로 다른 국민과 민족을 하나로 엮을 수 있는 논리이자, 여러 국가들 사이를 한 개의 구심적인 전체로서 묶어낼 수 있는 결합의 논리로서 허용될 수 있다는 것이다.[89] 물론 운명공동체론은 그가 1930년대에 걸쳐 설명했던 운명의

85) 손정수, 「신남철 · 박치우의 사상과 그 해석에 작용하는 경성제국대학이라는 장」, 『한국학연구』 제14집, 인하대학교 한국학연구소 엮음, 2005, 206쪽; 이순웅, 「박치우의 삶과 죽음을 통해 본 해방정국의 인텔리겐치아 문제」, 『진보평론』 제69호, 진보평론사, 2016, 73쪽.

86) 이혜진, 「아시아/일본 · 식민지/제국의 온톨로기: '식민지 공공성'의 조선적 형식 - 일제 말 '동아협동체론'을 중심으로」, 『한국문학이론과 비평』 제62집, 한국문학이론과 비평학회, 2014, 280쪽. 그리고 실제로 많은 식민지 철학자들은 1930년 후반 이후 제국 일본이 내세운 '동양주의'를 여러 맥락에서 수락하거나 추인하는 경향을 보였다. 정종현, 「신남철과 '대학' 제도의 안과 밖: 식민지 '학지(學知)'의 연속과 비연속」, 『한국어문학연구』 제54집, 동악어문학회, 2010, 406-410쪽.

87) 朴致祐, 「東亞協同體論의 一省察」, 『人文評論』 제2권 제7호(人文社, 1940.07), 20쪽.

88) 박치우, 「전체주의의 논리적 기초」(1941.01), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 183쪽.

89) 박치우, 「전체주의의 논리적 기초」(1941.01), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 192-193쪽.

개방성 및 창조성과 연결시켜 새로운 연대성의 원리로도 이해할 수 있다. 피와 흙의 동일성에 의거한 유대가 곧 전체주의였다고 한다면, 이와 반대로 운명에의 공통된 자각에 기초한 연대성의 획득이 새로운 공동체 건설의 원리가 될 수 있다는 주장은 논리적이든 현실적이든 충분한 설득력을 갖기 때문이다.

그러나 박치우가 1940년대 이후 수행하는 운명공동체에 대한 개념적 설명은 아이러니하게도 그가 비판했던 전체주의의 논리와 유사성을 갖는다. "멸사(滅私)가 사실은 자기를 참으로 살리는 유일의 도리인 것, 공리를 위해서 자기를 억누르는 것이 실상은 자기를 참으로 해방하는 길이라는 것, 전체에 의해서 구속을 받는 것이 자기를 진실로 자유로운 경지에 도달케 하는 유일의 도리라는 것, 바꾸어 말하면 자기를 죽이는 것이 자기를 살리는 도리이며 '구속'이 실상은 '자유'라는 것을 깨닫게 하지 않으면 아니된다."[90]라는 언급에서 과거 '너의 자유는 나의 부자유이며, 너의 부자유는 나의 자유이다'[91]와 같은 박치우의 계급적·반식민주의적 사유는 더 이상 엿보이지 않는다. 전체주의는 비합리적이고 신비적인 피와 땅의 논리였다고 비판했던 그의 논지는 여기서 오히려 상당한 노력을 통해 이론적 보완이 필요한 사상으로 묘하게 변모한다.[92]

궁극적으로 이 시기 그가 동아협동체론의 대안으로 내세우는 것은 그가 그토록 비판했던 전체주의의 변용, 즉 "개체의 참된 의식을 토대로 하는 변증법적 전체주의"[93]이다. 그동안 박치우의 철학체계 내에서 결코 양립하기 힘들었던 변증법과 전체주의가 이렇게 모순적으로 공존하게 된다. 박치우 철학의 처음과 끝은 '전체주의 비판'이었으며, 그의 철학 안에서 전체주의와 변증법은 결코 화해불가한 개념이었기 때문이다. 이처럼 박치우 철학에서 가장 핵심적인 위상을 차지했던 변증법 개념 역시 이 시기를 거치면서 달라지기 시작한다. 현실에 대한 모순을 폭로하고 드러내는 변증법은 여기서 그것이 가진 혁명성은 제외한 채, 그보다는 대립자의 통일을 가져올 수 있는 유일한 논리로서 주목받는다. 식민지 조선과 제국 일본의 적대적 구도라는 현실 조건을 대입시킨다면, 화해와 통일의 논리로서 변증법의 의미는 받아들이기 힘든 논리가 된다. 분명하게 이 시기의 박치우는 "전체주의를 비판하면서도 전체주의론의 철학적 기반, 세계관으로서의 구성원리를 종합적으로 정리하며, 그에 대한 내재적 극복, 혹은 발전적 지양의 가능성을 확보해야 한다는 방향"[94]으로 나아갔던 것처럼 보인

90) 박치우, 「전체주의의 논리적 기초」(1941.01), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석·윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 182쪽.

91) 박치우, 「새 나라 건설을 위하여」(날짜미상), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석·윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 420쪽.

92) 박치우, 「전체주의의 논리적 기초」(1941.01), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석·윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 192쪽. 이러한 전체주의에 대한 박치우의 태도는 해방 이후 다시 달라진다. "진실로 개인에 대한 민족 또는 국가의 우위를 주장함으로써 민주주의와는 정반대인 개인의 자유를 말살할 강제적이고 독재적인 전체주의의 국가를 건설하려는 이같은 정치적인 의도가 언제나 전면에 나서고 있다는 점이다." 朴致祐, 「全體主義와 民主主義: 新生 朝鮮의 民主主義를 爲하여」(1945.11), 『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04), 99-100쪽.

93) 朴致祐, 「東亞協同體論의 一省察」, 『人文評論』 제2권 제7호(人文社, 1940.07), 21쪽. 이러한 박치우 철학의 전환과 관련하여 "식민지 조선과 제국 일본이 서로 타자로 존재하고 있다는 '자각'이 필요하다는 사실을 호소하기 위한 역설적 제스추어"라는 평가(이혜진, 「아시아/일본·식민지/제국의 온톨로기: '식민지 공공성'의 조선적 형식 - 일제 말 '동아협동체론'을 중심으로」, 『한국문학이론과 비평』 제62집, 한국문학이론과 비평학회, 2014, 281쪽)가 존재한다. 또한 박치우의 변증법적 전체주의는 제국주의자들의 '동아협동체'의 이상에 맞설 수 있는 대안적 미래 비전으로 평가(이진형, 「일제 말기 '역사' 담론의 아포리아와 그 초극의 문제: 임호와 김기림의 역사 이해를 중심으로」, 『한국근대문학회』 제29호, 한국근대문학회, 2014, 173쪽.) 되기도 한다. 그럼에도 불구하고 '지배자의 동화 레토릭의 역이용', '대안적 미래 비전'이라는 평가는 박치우가 내세우는 '변증법적 전체주의'라는 결론을 놓고 평가할 때 설득력이 떨어진다.

다.

이질적 사유를 넘어서는 박치우의 분열적 사유는 전체주의에 대한 평가에만 그치지 않는다. 박치우는 민족의 번영, 국력의 증진과 같은 민족국가의 목표가 모든 철학사상을 평가하는 최고의 기준이 된다고 주장한다. 1940년대 이전 박치우의 논설에서 자주 등장하지 않았던 국가가 민족과 같이 언급되기 시작한다. 1930년대 초중반의 박치우가 철학사상을 평가하는데 '민족과 계급을 위하여 좋은사상이냐 나쁜 사상이냐를 따져물어야 한다'고 역설했던 데 반해, 1940년대를 기점으로 철학사상의 평가기준에는 "국력의 증가"가 그 자리를 대신하게 된다.[95] 제국 일본의 권력이 그 지배력을 가장 강력하게 발산하고 있던 그때 '국력의 증가'가 철학의 평가기준이 된다고 주장하는 것은 쉽게 받아들이기 힘들다. 이런 점에서 그가 지속적으로 강조했던 구체적인 현실에 식민지 조선 대신 제국주의 국가가 위치하고 있는 것처럼 보이는 것도 무리가 아니다. 심지어 여기서 국가는 "전체를 구성하는 각 부분의 조화로운 운행을 보장하는 것"[96]이 최고의 이상적인 상태로 이해되는 국가이기까지했다.

제국 일본의 확대 속에서 마침내 전체성의 원리를 긍정하는 것으로 나아간, 이러한 식민지 지식인의 자기분열은 한반도의 근현대사상사에서 익숙하게 목격되어왔던 모습이었다. 식민주의와 반식민주의의 모순적 공존은 일제강점기 지식체계에서 지속적으로 발견되어왔으며[97], 특히 식민주의 담론에 대한 비자각적 순응과 복종은 1930년대 후반기의 식민지 지식인들의 거대하면서도 충격적인 사상 전향으로 확인된 바 있었다. 식민지 근대성에 제국과 식민, 노동과 자본 간의 모순을 은폐하는 이데올로기가 숨겨져 있다는 진리를 제국 일본의 근대적 교육의 세례를 받았던 그들이 온전하게 파악하기란 불가능했다.[98] 대표적으로 박치우 역시 수학했던 경성제국대학과 그 안에서 길러진 식민지 엘리트들 역시 그러했다고 볼 수 있다.

분명 경성제대는 식민지배와 식민주의의 확산을 위한 지식-담론의 생산, 이를 수행하는 식민지 엘리트의 양성이라는 목적을 위해 설립된 제국 일본의 근대적 대학 이식 모델이었다. 이들은 조선의 독립을 위한 새로운 철학(맑스주의)의 모색과 같은 주장을 통해 제국 일본에 대항하고 있었으나, 이것 역시 식민지 아카데미즘 체제 안에서 습득하고 내재화한 지식체계라는 점에서 언제든 이율배반에 빠질 우려가 있는 셈이었다. 물론 이러한 이율배반은 단순히 자신을 제국주의의 논리에 자발적으로 복속되는 "지식의 유혹적 타락"[99]으로 일반화시킬 수 없으며, "식민화된 국가나 이전에 식민지였던 국가에서 나타나는 지식인의 운동은 그와 반대"[100]라는 특징 역시 동시에 고려하면서 평가되어야 한다. 하지만 결과적으로 그것

---

94) 이태훈, 「1930년대 후반 '좌파지식인'의 전체주의 인식과 한계: 서인식을 중심으로」, 『역사문제연구』 제24호, 역사문제연구소, 2010, 106쪽.

95) 박치우, 「전체주의의 논리적 기초」(1941.01), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 181쪽.

96) 朴致祐, 「都市와 農村의 文化交流」, 『朝光』 제7권 제4호(朝光社, 1941.04), 193-194쪽.

97) 제국 일본의 식민주의에 담긴 은폐된 이데올로기에 대해서는 앙드레 슈미드, 정여울 옮김, 『제국 그 사이의 한국』, 후마니타스, 2012, 71-78쪽 참고

98) 식민지 근대성은 이른바 '노예와 기념상'을 얻기 동시에 얻기 위한 제국주의 근대담론을 의미한다. "유럽인들은 황금과 노예를 찾았다. 그 누구라도 황금과 노예를 바랄 것이다. 그렇지만 유럽인들은 자신들이 노예를 위해서 좋은 일을 하는 사람이라는 것을 보여주는 기념상도 동시에 가지고 싶어 했다. 그들은 지혜와 활력에 넘치며, 권력마저 가지고 있으므로 그들의 문명의 두 가지 측면을 새롭게 할 수 있었다. 그리고 노예와 기념상을 동시에 손에 넣을 수 있었던 것이다." 폴 A 코헨, 이남희 옮김, 『학문의 제국주의』, 순천향대학교출판부, 2013, 288-289쪽.

99) Edwar Said, *Orientalism*(1978), Harmondsworth: Penguin, 1985, p, 308.

100) 피터 차일즈 · 패트릭 윌리엄스, 김문환 옮김, 『탈식민주의 이론』, 문예출판사, 2004, 233-234쪽.

은 식민주의에 대한 인식적 혼란이었음을 전적으로 부인하긴 힘들다.

6. 박치우 역사철학의 의의

불행인지 다행인지 이러한 상황 속에서 박치우는 해방을 맞이한다. 식민지 조선의 해방에 대한 그의 사유 역시 역사철학적 테마로서 운명 개념과 연결된다. 박치우에 의하면 우연과 필연의 결합은 곧 하나의 운명이었다. 조선의 독립은 역시 민족사적으로는 "거대한 우연"이지만 세계사적으로는 "필연적인 사건"[101], 즉 하나의 운명적 사건이 된다. 이제 다른 한편으로 해방은 식민지의 지식인들에게 우연과 필연 사이에서 개인들에게 주어진 어떤 '사명'을 확인할 수 있는 역사적 계기로 작동하게 된다. 1945년의 식민지 해방의 계기를 통해 박치우는 역사철학으로서 사명론의 이론화를 다시금 시도하고자 했던 것처럼 보인다. 박치우가 수행한 해방공간의 주요 활동이 바로 중도 좌파적 이념을 지향한 신문인 『현대일보』에서의 편집 겸 발행인, 주필의 역할이었고, 그가 썼던 『현대일보』의 제1, 2, 3호의 사설 모두가 '본보의 사명'이라는 부제를 가지고 있다는 점은 이를 방증한다. 이렇게 박치우 철학에서 '사명'이라는 개념이 다시금 등장하는데, 그 의미는 급변하는 해방공간에서의 각 개인들에 주어진 책임과 역할에 대한 자각이었다.[102]

박치우 개인을 놓고 봤을 때 해방은 식민지 지식인의 자기분열이 더 이상 깊어지지 않게 만들게 해준 결정적인 계기라고 할 수 있다. 1940년대 초반 등장했던 국가에 대한 강조 대신에 국가라는 명목으로 진행된 공출, 징용, 징병, 구금 등이 비판적으로 지적[103]되거나, 우리 민족과 문화가 제일이라는 식민지 해방의 원초적인 감정이야말로 신비주의적 국수주의 사상으로 변질되고 심지어 폭력적인 파시즘으로 전화되기 쉽다는 점 또한 지적되었다.[104] 이로써 박치우 철학체계 내에서 전체주의적인 파시즘 비판은 그 시작이자 끝에 위치하게 된다. 여기에는 일본이 남긴 제국주의가 해방공간에서 '조선식 전체주의'로 다시금 부활할지도 모른다는 박치우의 강한 우려가 놓여 있었다. 박치우의 우려는 한편으로 매우 적절했다. 식민지 억압 아래 정치적 훈련의 기회를 가져보지 못한 피압박 민족국가가 국수주의와 파시즘 체제로 이행하는 것은 이미 여러 나라들이 실증하고 있었기 때문이다. 그 시기 '조선이야말로 파쇼의 번식에 있어서 절호의 토양'이라고 절규했던 박치우의 주장은 분명하게 설득력이 있었다. 그는 파시즘의 극복을 위해 자신이 파시즘의 적이라고 규정했던 합리주의적 이성에 기초한 '민주주의 건설론'에 몰두했으며, 그 구체적인 형태로써 '문화론'에 집중했다

그는 해방공간에서 집필한 문화론 관련 글에서 문화공동체의 분열이야말로 현재 해방 조선이 직면하고 있는 문제라는 사실을 드러내고자 했다. 박치우에 의하면 신분은 타파되었으

---

101) 「本報의 使命 (一): 自由 朝鮮의 소리」, 『現代日報』 제1호(1946.03.25.), 1면. 『현대일보』의 사설로 쓰여진 이 글은 저자가 명기되어 있지 않지만, 당시 편집인이었던 박치우의 글로 평가된다.

102) 위상복, 「박치우와 『현대일보』」, 『범한철학』 제63집, 범한철학회, 2011, 153-154쪽. 물론 이러한 소명 내지 사명의식은 본격적인 아카데미즘의 세례를 받은 특수한 존재로 자신을 여타 민간 조선 지식인과 구별하고자 하는 엘리트적 의지가 담겨 있다고 비판할 수 있다. 더욱이 이러한 비판은 경성제대 출신의 지식인들이 그러한 엘리트의식을 통해 나아갔던 친일로의 변절 행위와 관련할 때 상당한 설득력을 갖는다. 경성제국대학의 지식인들이 보였던 이러한 이율배반과 분열적 의지에 대해서는 정종현, 「신남철과 '대학' 제도의 안과 밖: 식민지 '학지(學知)'의 연속과 비연속」, 『한국어문학연구』 제54집을 참고. 그럼에도 불구하고 친일이라는 표상은 박치우의 삶과 철학 전체에 걸쳐 보편적으로 적용되기엔 무리가 따르며, 치밀하고 섬세한 분석이 동반되어야 할 것이다.

103) 박치우, 「새 나라 건설을 위하여」(날짜미상), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010), 432쪽.

104) 朴致祐, 「國粹主義의 파시슴化의 危機와 文學者의 任務」, 『朝鮮日報』(1946.2.11.-12.)

나 유산(有産)과 무산(無産)이라는 날카로운 범주로 분열된 사회가 시민사회이고 그것은 해방 조선도 마찬가지였다. 하지만 문화공동체 안에서 이렇게 이질적이고 적대적인 문화가 있다면, 그것으로 인해 온전한 통일 민족국가가 될 수 없다.[105] 이때 박치우가 해방공간에서 제시하고자 한 문화공동체는 해방 이전 그가 내세웠던 운명공동체를 대체하는 개념이었다. 박치우는 운명공동체 개념을 해방 이후에는 결코 사용하지 않았다. 오히려 그는 해방 이후 민족의 성립과 구성을 위한 조건으로서 문화공동체를 제시했다.[106] 박치우에 의하면 민족은 피와 흙에 의해서가 아니라 역사적으로 동일권에 속하는 문화적 분위기에서 살아가느냐 아니냐에 의해서 결정된다. 1940년을 전후로 한 시점에 그가 내세웠던 동아시아의 권역으로서 운명공동체가 문화적 동일권역으로서 문화공동체로 대체되고 있는 것이었다.

이렇듯 문화공동체에 대한 박치우의 사유는 해방 조선에서 수행한 국수주의 및 파시즘 비판으로서 민주주의론과 함께, 해방 이후 박치우 철학의 두 체제를 구성한다.[107] 하지만 이와 같은 해방공간에서의 박치우 철학의 양대 주제는 다시금 역사철학으로 합쳐지게 된다. 박치우는 역사에 대한 과학적인 인식, 그러한 역사적 법칙이 주는 교훈에 따라 계획된 실천을 수행하는 것이야말로 문화공동체를 건설하는 길이며, 이에 따라서야만 민족전체가 진실로 행복한 민주주의 국가가 건설될 수 있다는 논리를 내세웠다. 물론 당대 역사에 대한 과학적 인식 속에서 우리에게 주어진 역사적 과제를 파악하는 한편, 이러한 역사적 엄숙성을 자각하여 자기희생적인 역사적 실천을 각오해야한다는 것은 비단 박치우에게만 보이는 독특한 사유는 아니었다. 하지만 그는 “역사라는 것을 모순을 매개로 하는 변증법적 발전에서, 즉 운동과 발전과 시간의 상”[108]에서 파악하는 변증법적 유물사관과 그에 따른 역사적 실천을 끝까지 유지하려고 했다.

해방 이후 그의 역사철학적 테제로서 운명론은 더 이상 반복되지도 구체화되지 않는다. 오직 그가 주장한 것은, 해방 조선의 우리들에게 주어진 역사적 사명이 오직 민주주의 확립과 문화공동체 건설이라는 점이었다. 짐작컨대 박치우에게는 하나의 운명으로서 식민지 조선의 해방을 우리가 맞이하게 된 순간, 오히려 ‘지금, 이곳, 우리’가 만들어낸 그러한 운명적 사건에 대한 구체적이고 과학적인 파악, 그리고 그에 기초한 역사적 실천만이 중요했을 것이다. 이렇게 볼 때 역사의 구조와 방향에 대한 깊이 있는 역사철학적 교양을 축적함으로써 과학적 역사관을 확립하고 시대를 정당하게 인식하고 미래를 개척할 수 있는 변혁적 세계관을 확보하는 것[109]이 그가 해방 이후 다시금 몰두했던 철학적 주제였다는 사실은 어쩌면 당연한 것이기도 했다. 다만 아쉬운 점은 그의 역사철학이 빨치산이라는 과감한 역사적 실천 속에서 너무 빨리 사라져버렸다는 점이다. 운명과 사명은 박치우의 철학체계 안에서 더 이상 이론화되지 못한 채 단지 그의 삶 속에서 실증되고 선언되었을 뿐이다.

---

105) 朴致祐, 「民族文化 建設과 世界觀」(1946.06), 『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04), 143-144쪽.
106) 朴致祐, 「民族文化 建設과 世界觀」(1946.06), 『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04), 138-139쪽.
107) 이러한 박치우의 철학적 문제의식은 제국과 식민, 노동과 자본 간의 모순을 극복하는 ‘사회주의 근대기획’으로 평가되기도 한다. 여기서 핵심은 휴머니즘을 통한 민주주의의 실현으로서 이념형 사회주의를 내세운다는 점이다. 류승완, 『이념형 사회주의』, 도서출판 선인, 2011, 228쪽. 이른바 ‘식민지 근대성’의 맥락에서 근대 한국(식민과 해방, 분단)의 사상사와 지성사를 독해하는 방식은 매우 큰 시사점을 준다. 다만 그러한 식민지 근대성이 어떤 과정과 맥락 속에서 끊임없이 변용되거나 거부, 또는 토착화되는지는 통시적이면서도 공시적인 접근이 동시적으로 필요한 지난한 작업이다.
108) 朴致祐, 「民族文化 建設과 世界觀」(1946.06), 『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04), 148쪽.
109) 朴致祐, 「敎養의 現代的 意味 : 不惑의 精神과 世界觀」, 『人文評論』 제1권 제2호(人文社, 1939.11), 34-35쪽.

참고문헌

1. 원문(시기순)

朴致祐,「'危機'의 哲學」,『哲學』 제1권 제2호(哲學硏究會, 1934.04)
朴致祐,「나의 人生觀: 人間哲學序想 (1)」,『東亞日報』(1935.01.11.)
朴致祐,「나의 人生觀: 人間哲學序想 (2)」,『東亞日報』(1935.01.12.)
朴致祐,「나의 人生觀: 人間哲學序想 (3)」,『東亞日報』(1935.01.15.)
朴致祐,「나의 人生觀: 人間哲學序想 (完)」,『東亞日報』(1935.01.18.)
朴致祐,「不安의 精神과 인테리의 將來 (下)」,『東亞日報』(1935.06.14.)
朴致祐,「現代哲學과 '人間' 問題: 特히 '루네상스'와의 關聯해서」(1935.09),『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04)
朴致祐,「불안의 철학자 하이데거: 그 현대적 의의와 한계」(1935.11),『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010)
朴致祐,「'아카데미' 哲學을 나오며: 哲學의 現實에 대한 責任分擔의 究明」,『朝光』 제2권 제1호(朝光社, 1936.01)
朴致祐,「不安意識의 人性論的 說明」,『四海公論』 제2권 1호(四海公論社, 1936.01)
朴致祐,「自由主義의 哲學的 解明 1」.『朝鮮日報』(1936.01.01.)
朴致祐,「自由主義의 哲學的 解明 3」.『朝鮮日報』(1936.01.03.)
魯古秀,「'테오리아'와 '이슴': 이데오로기로서의 哲學의 兩面(上)」,『東亞日報』(1936.1.15.)
朴致祐,「敎養의 現代的 意味 : 不惑의 精神과 世界觀 」,『人文評論』 제1권 제2호(人文社, 1939.11)
朴致祐,「知識人과 職業」,『人文評論』 제2권 제5호(人文社, 1940.05)
朴致祐,「東亞協同體論의 一省察」,『人文評論』 제2권 제7호(人文社, 1940.07)
박치우,「전체주의의 논리적 기초」(1941.01),『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010)
朴致祐,「都市와 農村의 文化交流」,『朝光』 제7권 제4호(朝光社, 1941.04)
朴致祐,「全體主義와 民主主義: 新生 朝鮮의 民主主義를 爲하여」(1945.11),『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04)
박치우,「연구와 발표의 자유」(1946.01),『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010)
朴致祐,「國粹主義의 파시슴化의 危機와 文學者의 任務」,『朝鮮日報』(1946.2.11.-12.)
「本報의 使命 (一): 自由 朝鮮의 소리」,『現代日報』 제1호(1946.03.25.)
朴致祐,「民族文化 建設과 世界觀」(1946.06),『思想과 現實』(白楊堂, 1947.04)
박치우,「민주주의의 철학적 해명」(1946.08),『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010)
박치우,「새 나라 건설을 위하여」(날짜미상), 『박치우 전집: 사상과 현실』(윤대석 · 윤미란 편, 인하대학교출판부, 2010)

2. 그 외

Edwar Said, Orientalism(1978), Harmondsworth: Penguin, 1985.
가토 히사타게 외 엮음, 이신철 옮김,『헤겔사전』, 도서출판 b, 2009.
김석수,『한국현대실천철학: 박종홍부터 아우토노미즘까지』, 돌베개, 2008.
류승완,『이념형 사회주의』, 도서출판 선인, 2011.
손정수,「신남철 · 박치우의 사상과 그 해석에 작용하는 경성제국대학이라는 장」,『한국학연구』 제14집, 인하대학교 한국학연구소 엮음, 2005.
앙드레 슈미드, 정여울 옮김,『제국 그 사이의 한국』, 후마니타스, 2012.
윤대석 · 윤미란 편,『박치우 전집: 사상과 현실』, 인하대학교출판부, 2010.
이규성,『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012.
이병수,「1930년대 서양철학 수용에 나타난 철학1세대의 철학함의 특징과 이론적 영향」,『시대와 철학』 제17권 2호, 한국철학사상연구회, 2006.
이순웅,「박치우의 삶과 죽음을 통해 본 해방정국의 인텔리겐치아 문제」,『진보평론』 제69호, 진보평론사, 2016.
이진형,「일제 말기 '역사' 담론의 아포리아와 그 초극의 문제: 임호와 김기림의 역사 이해를 중심으로」,『한국근대문학회』 제29호, 한국근대문학회, 2014.
이태우,「일제강점기 한국철학자들의 '철학관': 신문 · 잡지를 중심으로」,『인문연구』 제58호, 영남대학교 인문과학연구소, 2010.
이태우,「일제강점기 한국철학자들의 '위기담론' 연구」,『동북아문화연구』 제34집, 동북아시아문화학회, 2013.
이태훈,「1930년대 후반 '좌파지식인'의 전체주의 인식과 한계: 서인식을 중심으로」,『역사문제연구』 제24호, 역사문제연구소, 2010.
이혜진,「아시아/일본 · 식민지/제국의 온톨로기: '식민지 공공성'의 조선적 형식 – 일제 말 '동아협동체론'을 중심으로」,『한국문학이론과 비평』 제62집, 한국문학이론과 비평학회, 2014.
위상복,「박치우와『현대일보』」,『범한철학』 제63집, 범한철학회, 2011.
위상복,『불화 그리고 불온한 시대의 철학』, 도서출판 길, 2013.
정종현,「신남철과 '대학' 제도의 안과 밖: 식민지 '학지(學知)'의 연속과 비연속」,『한국어문학연구』 제54집, 동악어문학회, 2010.
폴 A 코헨, 이남희 옮김,『학문의 제국주의』, 순천향대학교출판부, 2013.
피터 차일즈 · 패트릭 윌리엄스, 김문환 옮김,『탈식민주의 이론』, 문예출판사, 2004.

토론문 : 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』

이병태(한국철학사상연구회)

1

『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』은 박치우에 대한 기존의 평가에서 나타나는 일면성의 한계를 지적하면서, 일종의 대안적 분석을 시도한다. 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』은 기존의 박치우 연구가 그 성과와 별개로 저술 일부에 대한 분석에 기반하여 그의 철학적 사유를 예컨대 제국적 논리에 대한 저항 담론, 또는 마르크스주의의 “한국적 적용”으로 규정하는 데서 그리 멀리 나아가지 못했다고 본다. 따라서 박치우의 저술 전체에 대한 천착을 통해, 그의 철학적 사유가 지니는 정체성을 포착하는 작업이 별도로 요청된다는 것이다. 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』는 이러한 정향의 연구를 통해 박치우의 철학적 사유 내에서 핵심적인 위상을 차지하는 개념을 포착하고, 나아가 그의 철학적 사유가 드러내는 운동과 변화를 드러내고자 한다.

『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』은 박치우가 ‘철학’을 “정치·경제·사회적 위기에 직면한 특정 계급의 강력한 요구”로 정의했고, “이러한 요구를 담고 있는 철학의 ‘투쟁’”을 거스를 수 없는 ‘운명’으로 간주했다고 본다. 이렇게 도출된 ‘운명’ 개념은 역사, 사회, 인간을 아우르는 박치우의 철학적 관점 전체를 유기적으로 통합시키고 나아가 그의 이론과 실천을 적확하게 이해할 수 있도록 하는 실마리가 된다. 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』에 따르면 박치우의 ‘운명’ 개념은 역사적 상황에 대한 ‘자각’에 기반하여 자유를 실현한다는 의미까지 포함하기에 결정론적 개념이 결코 아니며, 따라서 외적 강제 및 필연에 일방적으로 복속하는 ‘숙명’과 구분된다. ‘숙명’은 파시즘적 전체주의를 정당화하는 개념적 도구로 불합리한 구시대적 집단주의에 기반하여 의식과 실천의 획일화를 합리화할 뿐이다.

이러한 통찰에 근거하여, 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』는 박치우의 ‘운명’ 개념을 “식민지의 구체적인 모순에 대한 주체적인 경험, 식민지 모순의 극복을 자신의 역사적 책무로 자각하는 역사철학적 사유, 나아가 식민극복을 위한 역사적 실천 등을 포괄하는 전체과정의 개념화”로 평가한다. 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』은 이와 관련하여 박치우의 ‘사명’ 개념에 주목한다. 이 개념은 역사적인 ‘운명’을 현실화하는 실행적 계기의 의미를 갖는다. 말하자면 ‘사명’은 거대한 역사적 운명을 특수화하며 구체적으로 실천하도록 하는 전환적 함의를 지닌다고 할 수 있다.

하지만 이처럼 역사적 질곡을 거스르는 데 집중했던 박치우의 철학적 사유는 1930년대 지식인들의 패배주의적인 전향 기조에 동조하며 역류한다. 그가 줄곧 비판해 왔던 제국주의적 전체주의를 일정하게 정당화하기에 이르렀기 때문이다. 이에 관해 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 ‘운명론’』은 박치우의 운명론이 “민족해방과 전체주의 극복을 위한 역사철학적 개념화 작업으로 이해되는 동시에, 제국주의 통치이데올로기에 포섭된 또 다른 이론화로 전락할 수” 있는 것임을 지적한다. 이러한 이탈과 분열은 해방 이후 박

치우가 자신의 철학적 사유를 삶을 통해 실천함으로써 일단락되었지만, 동시에 그의 치열했던 철학적 사유 또한 일정한 체계로 완성되지 못한 채 중단된다.

2

『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 '운명론'』은 충실한 원전 분석에 근거하여 박치우의 철학적 사유가 지니는 정체성에 새로운 방식으로 접근하려 하고 있으며, 특히 '운명' 개념을 중심으로 박치우의 폭넓은 사유를 정연하게 조망한 점은 새롭게 다가올 뿐 아니라 의미 있는 성과라고 여겨진다. 특히 박치우 '운명' 개념의 재정위는 그와 병행되거나 향후 진행되어야 하는 논구를 상당히 바람직한 방향으로 진척되도록 이끈다는 점에서 더욱 큰 의미를 지닌다고 할 수 있다.

『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 '운명론'』이 주목하는 '운명' 개념을 비롯하여 박치우의 역사철학적 사유가 주지하다시피 당대의 철학사 및 사상사의 맥락에서 자유로운 게 아니었다. 따라서 철학사 또는 사상사의 견지에서 '운명' 개념의 위상을 조망할 필요가 있는데 이는 우리 철학사 및 사상사의 재구성을 위해 의미 있는 질문과 과제를 제시한다. '운명' 개념이 박치우의 이론과 실천을 통합적으로 조망할 수 있는 열쇠가 된다는 점은 분명하다. 무엇보다 이 개념을 둘러싼 치열한 철학적 성찰 속에서 박치우 스스로 자신의 사유를 발전시켰고 또 이와 합치하는 삶을 이끌었다고 볼 수 있는 까닭이다. 하지만 거스를 수 없는 역사적 상황을 전제한 뒤, 이를 토대로 삶의 방향을 모색하고 설정하는 것이 '운명' 개념의 함의라 한다면 이는 그와 연관된 사상사적 기원을 자연스럽게 되묻도록 이끈다. 독창적인 것이라기보다 특정한 철학·사상과 연관하여 형성된 개념임이 분명해 보이기 때문이다. 따라서 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 '운명론'』은 박치우의 사유와 삶을 지배한 개념의 형성사를 탐문하는 별도의 과제를 요청하도록 이끄는데, 이는 20세기 초 한국철학사상사의 재조망을 위해 중요한 이론적 고구의 모형을 보여준다고 할 수 있다.

이 탐문은 먼저 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 '운명론'』이 의식하고 있듯이 직접적으로는 경성제대를 경유하는 일본 철학계의 성과가 박치우의 철학적 사유에 미친 영향을 고구하도록 이끈다. 나아가 당시 일본의 서양철학수용에서 독일철학이 미친 영향 또한 또 따른 과제가 된다. "백년에 걸친 일본 근대철학사를 통람할 때, 근대 독일 철학의 수용과 이식이 압도적인 비중을 차지"하는 까닭이다(미야카와 토루·아라카와 이쿠오). 실제로 박치우의 '운명' 개념은 근대 독일 철학의 특정한 흐름을 자연스럽게 연상하도록 한다. 철학에 대한 낭만주의 및 '역사' 주제의 영향은 주지하다시피 헤르더와 칸트를 통해 발원하여 헤겔과 마르크스를 경유하며 아도르노에 이르기까지 서양 근현대철학의 중요한 경향 하나를 정립시킨다. 이른바 '자유와 필연'이라는 개념쌍으로 정착된 이 전통은 박치우의 '운명' 개념에서 드러나는 대립과 길항을 내함한다. 따라서 ① 이 개념과 연관된 서구적 전통, ② 이에 대한 일본의 수용 및 변용을 ③ 박치우의 '운명' 개념 및 역사 철학과 비교하는 작업은 박치우의 철학적 정체성을 명확하게 변별하도록 할 뿐 아니라 당시 우리 철학의 특징을 포착하기 위한 실마리를 제공할 수 있다.

이처럼 박치우의 철학을 지성사적 견지에서 재성찰하는 작업은 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 '운명론'』에서 어쩌면 보류된 박치우 철학에 대한 어두운 이면을 드러내는 것이 될 수도 있을 듯하다. 그의 '운명' 개념은 독일철학의 상술한 전통 외에 하이데거의 사유와 깊은 연관성을 지니는 것으로 보이기 때문이다. 하이데거 또한 박치우와 '운명'에 상당히 근접한 의미로 'Schicksal', 'Geschick' 개념을 사용했고, 이는 다시 제국주의 이데올로기의 철학적 정당화로 비판받기도 한다. 더욱이 하이데거는 그의 직접적인 제자였던 미키 기요시를 통해 일본에 본격적으로 수용되기 시작했고, 공교롭게도 미키 기요시는 박치우를 흔들었던 '동아협동체론'의 핵심적 이론가였다. 나아가 박종홍의 철학적 화두 또한 '천명' 개념이었는데, 주지하다시피 이는 하이데거, 『中庸』·『詩經』 등에 기반하는 것이었으며 개념적 완성도와 별개로 70년대 국가주의의 철학적 기반이었다. '운명' 개념이 박치우의 철학적 사유를 전체적으로 조망하는데 더없이 적절한 것이라 하더라도, 사상사적 견지에서 이처럼 위태로운 지형 위에 있는 게 사실이라면 『식민지 조선의 역사철학 테제 : 박치우의 '운명론'』가 기존 연구의 한계로 지적하고 있는 것이 오히려 적절한 것일 수 있지 않을까? 즉 박치우는 "제국의 논리를 차용한 대안담론을" 치열하게 재구성하고자 했고 또 이를 실천하고자 했다는 게 온당한 평가가 아닌가?