

■ ■ ■  
**김종학**

서울대학교 외교학과 박사과정

- 서론
- 신채호의 민족사 서술과 정신주의적 민족 관념
- 소설 「꿈하늘」의 정치사상적 의미
- 「조선혁명선언」과 민중의 재해석
- 결론

## 신채호와 민중적 민족주의의 기원

08

이 논문에서는 망명 이전의 '민족'으로부터 「조선혁명선언」에서의 '민중'의 발견에까지 이르는 신채호의 오랜 사상적 여정이 결코 단절적인 것이 아니라 일관된 사상적 흐름 속에 파악하고 있다. 그의 내셔널리즘의 핵심 과제는 민족정신을 보존하는데 있었다. 그에게 있어서 민족정신은 민족을 구성하는 핵심 요소이자 진정한 자강(自強)의 원천이다. 따라서 신채호는 조선민족의 고유한 정신이라고 보았던 낭가(娘家)의 계보를 밝히고, 이를 발굴하는 데 있었다.

이러한 민족 관념은 국가와 민족을 구분함으로써 국가가 완전히 소멸한 이후에도 사상적 일관성을 잃지 않은 채 강력한 저항 민족주의로 발전할 수 있었다. 하지만 식민지 조건하에서 그의 정신주의적 민족 관념에는 사상적 굴절이 발생하였다. 즉, 외부 사물과의 정신적 합일을 통하여 개인의 유한성을 극복할 수 있다는 전망은 사라지고, 순결한 민족정신을 보존하기 위하여 오히려 아(我)의 내부에서 비아(非我)의 존재를 색출하는 무한한 자기 분열의 과정으로 돌입하였던 것이다.

본 논문에서는 「조선혁명선언」을 신채호의 사상이 '자강론적 민족주의'로부터 아나키즘으로 이행하는 과도기적 성격을 가지는 문헌이 아니라, 그의 정신주의적 민족 관념의 틀에서 크게 벗어나지 않는 문헌이라는 해석을 제시하였다. 특히, 20세기 초반 동아시아의 사회주의자와 아나키스트들에 의해 정치적 개념으로 정립되고 있었던 민중 개념은 신채호에 의하여 내셔널리즘의 언어로 새롭게 해석되었다. 신채호는 민중의 폭력혁명은 현실상의 권력 관계를 불식하는 초월적인 힘을 발휘할 뿐만 아니라, 어떠한 세속적 도덕률에도 구애되지 않는 초(超)윤리적인 정당성을 가진다고 선언하였다. 이는 한편으로는 민중 개념의 혁신이었으며, 다른 한편으로는 민족을 대신하여 현실의 권력 관계와 도덕률을 초월하는 '절대적 폭력'의 주인인 민중을 내셔널리즘의 주체로 정의함으로써 내셔널리즘이 아나키즘과 접합하는 새로운 전망을 제시하는 것이었다.

주제어 : 단재 신채호, 식민지 내셔널리즘, 정신주의적 민족 관념, 민족, 민중

## 1. 서론

한국의 근대 내셔널리즘의 사상적 전개라는 관점에서 볼 때, 단재 신채호(申采浩, 1880~1936)의 사상이 가지는 문제성은 그가 초기의 '자강론적 민족주의'로부터 후기의 '아나키즘', 혹은 관점에 따라서는 '민중주의'로의 커다란 사상적 전환을 보인다는 사실에서 기인한다. 바꾸어 말하자면, 그의 사상의 중점이 민족으로부터 보다 보편적이고 탈민족적인 뉘앙스를 가지는 민중으로 이동하였다는 사실은, 많은 연구자들에게 식민지 내셔널리즘의 다소간 불가피하였던 역사적 추이를 나타내는 것으로 의미 있게 받아들여져 왔다.<sup>1)</sup> 이에 대해 이 논문에서는 다음과 같은 질문을 제기하고

1) 이에 대해 국내의 민족주의 사(社)학계열에서는 크게 두 가지의 해석을 제시하였다. 하나는 신채호의 사상 변화를 영웅사관으로 대변되는 엘리트 중심의 내셔널리즘으로부터 민중을 포괄하는 방식으로 민족의 외연을 확대해 나간 과정으로 설명하는 것이었다. 이러한 관점에 따르면, 민중은 특별한 계급적 의미를 가지기보다는 민족을 구성하는 광범위한 서민층을 의미하며, 신채호의 사상 변화는 한국의 근대 내셔널리즘의 필연적인 발전 경로를 구체화한 것으로 평가할 수 있다. 강만길,『申采浩의英雄國民民衆主義』,『申采浩의思想과民族獨立運動』(丹齋申采浩先生殉國50周年追慕論叢), 丹齋申采浩先生記念事業會(서울: 형설출판사, 1986).

두 번째는 신채호의 아나키즘과 민중 혁명론을 일본 제국주의 통치를 타도하기 위한 독립 전술적 차원에서 해석하는 방식이었다. 즉, 상해 임시정부를 중심으로 하는 해외 독립운동 진영이 분열되고, 정규전을 통한 식민 통치 권력의 전복 가능성이 희박해짐에 따라 신채호는 독립의 방법적 대안을 아나키즘의 민중혁명론에서 찾았다는 것이다. '무정부적 독립사상'이라는 정의는 이러한 해석이 취하는 이론적 입장을 분명하게 제시한다. 신용하,『增補申采浩의社會思想研究』(서울: 나남, 2003).

최근에는 기존의 민족주의 사(社)학의 관점과는 별도로, 포스트모더니즘, 또는 포스트 콜로니얼리즘의 문제의식을 바탕으로 한국의 근대 내셔널리즘의 식민지적 기원과 해방 이후의 전개 과정을 비판적으로 검토하고, 이러한 맥락에서 신채호의 사상을 재조명하는 연구들이 등장하였다. 이들은 근대성(modernity)을 계몽과 진보의 기획이 아닌 새로운 형태의 지배 권력=담론으로 간주하면서, 내셔널리즘의 발생과 작동 과정을 근대성 비판과 관련지으면서 고찰하는 연구 경향을 보여주고 있다. 또한 내셔널리즘을 비롯하여 해방 이후 한국 사회를 구성하였던 여러 가지 사상적·사회적 요인들의 식민지적 기원을 탐색함으로써 식민지 시대와 해방 이후 시대를 연속선상에서 파악하려는 시도를 하고 있다. 그 중 몇 가지 연구 사례를 들면 다음과 같다. 배형일은 한국의 민족주의의 역사서술 방식(nationalistic historiography)의 식민지적 기원에 주목하였다. 그는 일본의 민족주의적 역사서술 방식과

자 한다. ‘자강론적 민족주의’와 ‘아나키즘’이라는 명칭을 제거한 상태에서 역사가, 문학자, 독립운동가, 혁명가로서의 활동을 아우르는 신채호 사상의 내적 일관성을 생각해 볼 수는 없을까. 더 나아가 북한에서는 소위 ‘주체사상’과의 연관성 속에서, 그리고 남한에서는 소위 민중주의<sup>2)</sup>의 파고와 함께 신채호의 사상이 재조명되었던 것은 당시의 특수한 시대적 상황과 조응하여 ‘신채호를 신채호답게 만드는’ 어떤 일관성이 그들의 시야에

---

한국의 민족사 서술 방식의 유사성에 주목하여 일본 제국주의에 대한 정치적 차원에서의 저항에도 불구하고, 저항 내셔널리즘 담론을 구성하였던 식민지 조선의 종족 이론, 민족 신화, 고대사 연구 방식, 민속학 등이 사실상 일본 제국주의가 만들어낸 지식 체계를 수용, 모방한 것이었다고 지적하였다. 그리고 이러한 지적 식민성은 해방 이후에도 청산되지 못하고 산업화 과정과 군사 정권의 통치하에서 오히려 국가의 주도하에 확대 재생산되었다고 주장하였다. 이러한 맥락에서, 그의 논의에서 민족에 속박되지 않는 새로운 공통의 역사와 기억을 모색하는 포스트내셔널리즘의 문제의식과 식민지의 지적 유산을 극복하려는 포스트콜로니얼리즘의 실천적 과제는 두 개의 것이 아니라 하나로 접합한다. Hyung-il Pai, *Constructing “Korean” Origins*(Cambridge: Harvard Univ. Press, 2000).

조관자와 Henry Em은 근대 내셔널리즘의 억압적, 폐쇄적 속성에 주목하면서 신채호의 아나키즘을 제국 질서의 변방에 내몰린 망명객의 눈에 포착된 내셔널리즘의 모순을 극복하려는 시도로 해석하였다. 이들의 연구에서 신채호의 아나키즘은 근대적 담론으로서의 내셔널리즘=제국주의 자체를 극복하려는 시도로서 해석되었다. 따라서 어떤 의미에서 신채호의 아나키즘은 오늘날의 포스트모더니즘, 혹은 포스트내셔널리즘의 문제의식을 선취한 것이라고 평가할 수 있는데, 그것은 역설적으로 그가 서 있던 자리가 제국주의 질서의 주변부였기 때문에 가능한 일이기도 하였다. 조관자, “<반>제국주의의 폭력과 멸죄(滅罪)의 힘-중국 망명기의 신채호와 동시대의 폭력비판론”, 『문화과학』 24집(겨울, 2000); Henry H. Em, “Minjok as a Modern and Democratic Construct: Sin Ch'ae-ho's Historiography,” in Gi-Wook Shin and Michael Robinson(eds.), *Colonial Modernity in Korea*(Cambridge: Harvard Univ. Press, 1999).

한편 Jager는 성 역사학(gender history)의 관점에서 신채호의 내셔널리즘 담론이 가지는 남성성(Manhood)에 주목한 바 있다. 그녀는 신채호의 역사 서술에는 민족의 경계를 넘어 제국을 욕망하는 팽창적인 성격과 함께 힘에 대한 동경이 내포되어 있었다고 보았다. Sheila Miyoshi Jager, *Narratives of Nation Building in Korea: A Genealogy of Patriotism*, 특히 ch.1 Resurrecting Manhood: Sin Ch'ae-ho(New York: An East Gate Book, 2003).

- 2) 이만열 교수의 회고에 따르면, 국사학계 내부에서도 오랫동안 잊혀졌던 신채호가 다시 주목되기 시작한 것은 1960년대에 이르러서였으며, 그것은 4·19 이후의 ‘민족주의’적인 분위기에 기인한 것이었다. 이만열, 『단재 신채호의 역사학 연구』(서울: 문학과 지성사, 1990) pp.12-13. 하지만 그것이 어떠한 종류의 ‘민족주의’였는가의 문제를 보다 구체적으로 검토할 필요가 있다고 생각된다.

포착되었기 때문이 아니었을까. 신채호의 사상이 한국의 근대 내셔널리즘에 미친 영향을 성찰하는 작업은 사상 자체에 대한 분석뿐만이 아니라 그것이 한국 사회의 특정한 시점에서 특정한 정치세력에 의해 발견되고, 수용되고, 상징화되는 과정까지 포괄적으로 염두에 두는 방식으로 이루어져야 할 것이다. 이 논문에서는 신채호에서 그 기원을 찾을 수 있는 한국의 근대 내셔널리즘의 하나의 사상적 계보를 '민중적 민족주의'로 부르고자 한다. 그 특징을 이해하기 위하여 우리는 먼저 신채호의 사상의 내적 일관성을 규명하고, 특히 민중 개념이 어떠한 맥락에서 내셔널리즘의 언어로 재해석되었으며, 그것이 이후 한국의 근대 내셔널리즘의 전개 과정에 미친 영향은 무엇이었는지 살펴볼 필요가 있다.

## 2. 신채호의 민족사 서술과 정신주의적 민족 관념

### (1) 민족의 의미

앙드레 슈미드의 연구<sup>3)</sup>에 따르면, 한국에서 '민족' 개념이 역사학 용어로서 본격적으로 사용되기 시작한 것은 신채호가 「대한매일신보」에 「독사신론(讀史新論)」(1908.8.27~12.13)을 발표한 이후부터였다. 그는 신채호의 민족사 서술의 특징이 만주라는 지리적 공간을 민족성(nationality)을 구성하는 본질적 요소로 간주한 '영토사(territorial history)'라는 데 있다고 보았다. 신채호에게 있어서 만주는 조선 민족이 탄생하고 성장한 공간일 뿐만 아니라, 그 드넓은 영토는 민족의 권력과 부의 원천임과

3) Andre Schmid, "Rediscovering Manchuria: Sin Ch'ae-ho and the Politics of Territorial History in Korea," *The Journal of Asian Studies*, 56-1(Feb. 1997).

동시에 번영을 상징하는 증거를 의미하였다. ‘민족’이라는 새로운 역사적 개념, 혹은 역사의 주체가 요구되는 것은 바로 이 지점이다. 즉, 기존의 협소한 반도사(半島史)를 부정하고 만주라는 공간을 민족 내러티브에 포함시키기 위해서 신채호는 국경에 구애받지 않는 역사적 주체를 구상할 필요가 있었다는 것이다.

하지만 이 논문에서 제기하고자 하는 질문은 신채호가 만주라는 지리적 공간을 왜 그리고 어떤 방식으로 민족적 내러티브에 포함시켰는가의 문제가 아니라 오히려 어떠한 민족/국가 관념의 기반 위에서 만주라는 국경 외부의 공간을 민족사의 일부로서 포함하는 것이 가능해졌는가라는 문제이다. 이 문제와 관련하여 신채호는 국가를 “민족정신으로 구성된 유기체”라고 정의하였다. 사실에 주목할 필요가 있다.

國家의 歷史는 民族 消長盛衰의 狀態를 閱敍할 者라. 民族을 捨하면 歷史가 無할  
지며, 歷史를 捨하면 民族의 其 國家에 對한 觀念이 不大할지니, 鳴呼라, 歷史家  
의 責任이 其亦 重矣哉인저 …… 國家가 既是 民族精神으로 構成된 有機體인즉,  
單純한 血族으로 傳來한 國家는 姑捨하고, 混雜한 各族으로 結集된 國家일지라  
도, 必也 其中에 恒常 主動力되는 特別種族이 有하여야…….<sup>4)</sup>

「독사신론」의 흥미로운 주장 중 하나는 국가는 반드시 단일한 종족(血族)으로 구성될 필요는 없으며, 다만 여러 종족 중에 역사의 주된 동력이 되는 ‘특별 종족’이 있으면 된다는 것이다. 이에 따라 그는 ‘동국 민족(東國民族)’<sup>5)</sup>은 선비족, 부여족, 지나족, 말갈족, 여진족, 토족의 여섯 개의

4) 단재신채호선생기념사업회, 「독사신론」, 『단재 신채호 전집(상)』(개정판)(서울: 형설출판사, 1987), p.471. 이하 『전집』으로 표기.

5) 신채호는 「대한매일신보」 1908년 6월 17일자에 실린 「역사에 대한 관견이칙」에서 국가와 민족을 구분하여, ‘조선’, ‘코리아(고려)’, ‘한국’ 등의 국호를 대신하여 민족의 새로운 호칭으로

종족으로 구성되었으며, 단군의 자손이 되는 부여족이 ‘민족’을 이끌어 온 중심 종족이었다고 주장하였다. 즉 민족이란 단순히 혈족을 의미하는 것이 아니었다. 신채호에게 있어서 민족을 민족이게 하는 본질적 요소는 바로 “민족정신”에 있었다. 그리고 그것은 혈연이나 지연 등에 기초한 자연발생적인 정서적 유대감이나 교육을 통한 애국심을 뜻하는 것이 아니라, 자체의 역사적 생명력을 가지는 실체화된 정신을 의미하는 것이었다. 이는 「조선상고사(朝鮮上古史)」(1924)에서 “선천적 실질”과 “후천적 형식”的 변증법적 관계로 정식화되기에 이른다.

무릇 先天的 實質로부터 말하면 我가 생긴 뒤에 非我가 생긴 것이지만, 後天的 形式부터 말하면 非我가 있은 뒤에 我가 있나니, 말하자면 朝鮮民族-즉 我-이 出現한 뒤에 朝鮮民族과 相對되는 苗族 支那族 등-非我-이 있었으리니 이는 先天의 인 것에 속한 者이다. 그러나 만일 苗族 支那族 등-非我-의 相對者가 없었더라면 朝鮮이란 國名을 세운다, 三京을 만든다, 五軍을 둔다 하는 등 我-의 作用이 생기지 못하였으리니 이는 後天의인 것에 속한 자라. 精神의 確立으로 先天의의 것을 護衛하며, 環境의 順應으로 後天의의 것을 維持하되, 兩者의 一이 不足하면 敗亡의 林에 歸하는 고로…….<sup>6)</sup>

이 글에서 신채호는 “아(我)”(=민족)의 발생과 활동을 선천적 실질과 후천적 형식의 변증법적 관계로 파악하고 있음을 알 수 있다. ‘아’에는 자신을 “비아(非我)”로부터 절대적으로 구별 짓는 어떤 본질적 요소가 존재한다. “선천적 실질로부터 말하면 ‘아’가 생긴 후에 ‘비아’가 생긴

‘동국’을 사용할 것을 주장하였다. 「역사에 대한 관견이칙(管見二則)」, 『전집』(「대한매일신보」 1908. 6. 17), p.33. 신채호가 조선이라는 국호를 다시 사용한 것은 1920년대에 이르러서다.

6) 「조선상고사」, 『전집(하)』, pp.32-33.

것”이라는 표현은 이러한 사유를 반영한다. 하지만 선천적 실질은 형체가 없는 비물질적 영역에 속한 어떤 것이다.<sup>7)</sup> 따라서 그것은 ‘비아’와 대립하고 대결하는 과정에서 비로소 주권(國名), 행정력(三京), 군대(五軍) 등의 국가 기구로 구체화된다. “후천적 형식부터 말하면 ‘비아’가 있는 뒤에 ‘아’가 있다”는 표현은 이러한 내용을 담고 있다. 따라서 ‘선천적 실질’이란 하나의 민족이 독립적으로 존재하게 하는 근거로서의 실체화된 민족정신이라고 한다면, ‘후천적 형식’이란 무형의 민족정신의 구체적 발현이라고 볼 수 있다. 이를 전통적 언어로 바꾸어 표현한다면, ‘선천적 실질’이 무형의 본체라면, ‘후천적 형식’이란 본체의 작용이라고 할 수 있을 것이다.

그렇다면, 신채호는 조선 민족의 ‘선천적 실질’을 무엇이라고 생각하였을까. 그것은 ‘낭가(娘家)’라는 일종의 ‘상무정신(尙武精神)’이었다. 이만열 교수의 연구<sup>8)</sup>에 따르면, 조선 민족의 고유한 민족정신을 찾으려는 신채호의 관심이 구체적으로 나타나기 시작한 것은 1910년 3월 11일자 「대한매일신보」에 발표한 「동국고대선교고(東國古代仙敎考)」에서였다. 여기에서 신채호는 선교(仙敎)를 중국의 도교가 유입된 것으로 보았던 기존의 견해를 부정하고, 동국(東國)의 고유한 정신적 유산으로 새롭게 해석하였다. 그가 선교를 낭가라는 이름으로 부르기 시작한 것은 「조선역 사상 일천년래 제일대사건」에서였다. 이 글에서 신채호는 선교를 낭파(郎波), 낭가(娘家), 낭교도(郎敎徒) 등의 용어로 대신하고, ‘낭(郎)’을 다음과 같이 설명하였다.

7) 신채호는 국수를 ‘그 나라에 역사적으로 전해 내려오는 풍속, 습관, 법률, 제도 등의 정신’으로 정의한 바 있다. “國粹者는 何오. 卽 其國에 歷史的으로 傳來하는 風俗·習慣·法律·制度等의 精神이 是라. 夫 此 風俗·習慣·法律·制度는 先聖 昔賢의 心血의 癰聚한 바며, 巨儒哲士의 誠力의 結習한 바며, 其他一切 祖宗 先民의 起居動作·視聽言語·施政行事 等 諸般業力의 薰染한 바니……”(『전집(별집)』, p.116).

8) 낭가에 관한 설명은 주로 이만열(1990)에 의존하였다.

‘郎’은 곧 新羅의 花郎이니, 花郎은 본래 上古 蘇塗祭壇의 武士 곧 그 때에 ‘선비’라稱하던 者인데, 高句麗에서는 衿衣를 입어 ‘衿衣仙人’이라 하고, 新羅에서는 美貌를 취하여 ‘花郎’이라 하였다. 花郎을 國仙·仙郎·風流徒·風月徒 등으로 称하였다.<sup>9)</sup>

신채호는 조선 민족의 역사를 민족 고유의 자주적인 낭가와 의타적인 사대주의 사이의 정신적 대립을 중심으로 서술하였다. 그는 묵청의 난의 진압을 계기로 낭가가 사대주의에 의해 결정적으로 패배하였으며, 그 이후로는 외세의존적인 정신이 조선 민족의 정신세계를 지배한 것으로 보았다. 그리고 오늘날 조선 민족이 생존의 위기에 봉착하게 된 근본적인 이유 또한 바로 낭가의 망각에 있었다. 그는 고구려가 동북아의 패자의 지위에 오를 수 있었던 것은 고구려의 낭가였던 ‘선배 제도’의 효과였으며, 신라가 삼국을 통일할 수 있었던 비결은 신라의 낭가였던 ‘화랑 제도’가 있었기 때문에 가능하였다고 주장하였다.

## (2) 정신주의적 민족 관념의 굴절과 저항 민족주의

그런데, 선천적 실질을 발현하게 하는 계기이자 그 작용인 후천적 형식, 즉 국가 기구가 이민족과의 투쟁으로 인하여 소멸되어 버린다면, 그 민족은 ‘생존’한 것으로 볼 수 있을까. 그렇다면 무형의 민족은 어떤 방식으로 자신의 존재를 증명할 수 있을까. 이러한 질문이 더 이상 관념적 유희일 수만은 없게 된 1909년 4월에 신채호는 「대한매일신보」에 「정신상 국가(精神上國家)」라는 제목의 논설을 기고하였다. 여기에서 그는 국가의 존재 양식을 ‘정신상 국가’와 ‘형식상 국가’의 두 가지로 구분하였다. 그는 형식상 국가가 망하지 않았더라도 정신상 국가가 망하였으면 이미 그

9) 「조선역사상 일천년래 제일대사건」, 『전집(중)』, p.104.

나라는 망한 것이며, 반대로 형식상 국가가 망하였더라도 정신상 국가가 건재하면 그 나라는 망한 것이 아니라고 주장하였다. 신일철 교수의 표현에 따르면, ‘정신주의적 국가관’<sup>10)</sup>이 가장 극적인 형태로 천명되는 순간이었다. 국가와 민족을 분리하고, 민족의 생존의 의미를 정신의 영역에서 정의한 이러한 국가/민족 관념은 국가의 멸망이 가시화된 시점에서 민족의 명맥을 유지하기 위한 불가피한 선택의 성격이 강한 것이었다. 그렇다고 하더라도 민족사 서술 등으로 구체화된 신채호의 일관된 정신주의적 민족 관념이 중요한 사상적 계기가 되었다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.

世界何國을勿論하고 먼저精神上國家(抽象的國家)가有한後에야形式上國家(具體的國家)가始有하나니, ……精神上國家는即形式上國家의母인저.精神上國家라함은何를謂함인가.曰其民族의獨立할精神·自由할精神·生存할精神·國威를奮揚할精神·國光을渙發할精神等을謂함이니라.形式上國家라함은又何를謂함인가.曰疆土·主權·大砲·陸軍·海軍等의集合體를謂함이니라.嗚呼라.精神上國家가亡하면形式上國家는不亡하였을지라도其國은已亡한國이며,精神上國家만不亡하였으면形式上國家는亡하였을지라도其國은不亡한國이니라.故로形式上國家를建立코자하면먼저精神上國家를建立할지며,形式上國家를保全코자하면먼저精神上國家를保存할지며,形式上國家의亡함을憂할진대먼저精神上國家의亡함을憂할지니라.<sup>11)</sup>

‘정신상 국가’의 선언을 통하여 조선의 내셔널리즘은 식민지 상황에서 도 좌절하지 않는 이른바 ‘저항 민족주의’로 발전할 수 있는 큰 동력을

10) 신일철은 민족 간 생존 경쟁에서 살아남기 위한 자강의 방법으로서 정신적 차원에서의 의식 혁신에 대한 강조, 그리고 이것이 결국에는 ‘정신주의적 국가관의 발전’으로까지 이어지는 사상적 흐름이 구현될 사회진화론 수용의 특징으로 보았다. 신일철, “신채호의 근대국가관-자강주의 <국가>에서 애너키즘적 <사회>에로”, 단재신채호선생기념사업회(1986).

11) 「정신상 국가」, 『전집(별집)』, pp.160-161.

얻게 되었다. 민족의 정신이 이어지는 한 민족은 소멸되지 않는다는 믿음. 이는 곧 많은 식민지 조선인들로 하여금 국가가 멸망한 이후에도 민족의 생존을 확신하고 민족 해방 운동에 헌신하게 하는 사상적 근거가 되었다. 이러한 관점에서 본다면, 국가와 민족의 존립 근거를 정신의 영역으로 옮겨 놓은 ‘정신상 국가’의 선언은 식민지 조선의 저항 민족주의의 큰 흐름을 결정한 가히 혁명적인 발상이었다고 할 수 있을 것이다.

그러나 정신주의적 민족 관념의 완성과 함께 신채호의 내셔널리즘에는 어떤 사상적 굴절이 발생하기 시작하였다. 그것은 우발적으로 발생한 사건이었다기 보다는 그의 정신주의적 민족 관념에 내재되어 있었던 여러 가지 발전 가능성 중의 하나가 ‘형식상 국가’의 소멸과 함께 실현된 것이었다는 점에서, 사상 자체의 관성에 따른 결과로 이해할 수 있을 것이다. 「조선상고사」 서문의 ‘아와 비아의 투쟁’의 역사철학에는 정신주의적 민족 관념이 함축적인 언어로 표현되어 있을 뿐만 아니라, 그것이 식민지 조건하에서 굴절되어 나간 양상 또한 여실히 드러난다고 생각된다. 이러한 맥락에서 ‘아와 비아의 투쟁’을 다시 살펴보도록 한다.

반드시 本位인 我가 있으면, 따라서 我와 對峙한 非我가 있고, 我의 中에 我와 非我가 있으면 非我 中에도 또 我와 非我가 있어(①), 그리하여 我에 對한 非我의 接觸이 煩劇할수록 非我에 대한 我의 奮鬥가 더욱 猛烈하여(②), 人類史會의 活動이 休息될 사이가 없으며 歷史의 前途가 決定될 날이 없나니, 그러므로 歷史는 我와 非我의 爭鬭의 記錄이니라.<sup>12)</sup> (강조는 인용자)

첫째, 정신주의적 민족 관념은 민족을 구성하는 객관적 지표인 언어, 영토, 경제권, 그리고 문화 등을 부차적인 것으로 간주한다는 점에서

---

12) 「조선상고사」, 『전집(상)』, p.31.

파시즘과 유사한 팽창주의적인 이데올로기로 전화(轉化)할 가능성은 가지고 있었지만, 동시에 수세에 몰리게 되면 ‘아’의 본질과 통합성을 유지하기 위하여 ‘아’가 아니라고 판단되는 모든 이단적 정신을 색출하는 원리주의적이며 폐쇄적인 이념으로 전개될 가능성을 내포하고 있었다. 이와 관련하여 ‘비아’는 ‘아’의 외부뿐만 아니라 ‘아’의 내부에도 존재하는 것으로 관념된는 사실에 주목할 필요가 있다.(①)

1908년 9월에 「대한매일신보」에 발표한 「대아와 소아(大我와 小我)」라는 논설에서 신채호는 인생의 참된 의미는 개별자의 정신을 보편적 정신에 합일시킴으로써 ‘대아’가 되는 것에 있다고 주장하였다. 그에 따르면 인간의 진면목은 육신에 있는 것이 아니라 그가 소유한 정신, 사상, 목적, 주의에 있는 것이며, 이러한 정신적 가치를 공유하는 사람들은 그와 더불어 ‘대아’로서 일체화되는 것이다. 반대로 의식이 육신이라는 껌테기(軀殼)에서 벗어나지 못하는 사람들의 자의식은 ‘소아’에 불과한 것이다. 그는 ‘대아’가 됨으로써 인간은 생명의 유한성을 극복할 수 있다고 보았다.

大我是何오. 卽 我의 精神이 是며, 我의 思想이 是며, 我의 目的이 是며, 我의 主義가 是니, 是는 無限 自由自在의 我니, 往코자 하매 必往하여 遠近이 無한 者-我며, 行코자 하매 必達하여 成敗가 無한 者--我라. …… 此 眞面目만 發現하면, 卽 彼區區七尺은 聚하여 烟됨도 可하며 散하여 雲됨도 可하며, …… 必死의 我를 安泰코자 하여 不死의 我를 墮落하니, 鳴呼라 何其愚也오.<sup>13)</sup>

‘대아와 소아’의 사상에 비추어 본다면, ‘아’의 내부에서 ‘비아’의 존재를 적발하고, ‘아’와 ‘비아’를 분리하는 ‘아와 비아의 투쟁’의 사상은 차라리 완벽한 인식의 전도(顛倒)에 가까운 것이었다. ‘아’의 내부에서 ‘비아’의

13) 「대아와 소아」, 『전집(하)』, pp.85-86(『대한협회보』 제5호, 「대한매일신보」 1908년 9월 16-17일).

존재가 의식되는 순간, ‘대아’를 이룰 수 있다는 전망은 사실상 사라질 수밖에 없었다. ‘대아와 소아’에서와 마찬가지로 ‘아와 비아의 투쟁’에서도 ‘아’는 확고한 실체가 아니었으며, 그 경계는 본질적으로 유동적인 것으로 관념된다. 하지만 그 변화하는 경계선은 개별자의 정신을 보편적 민족정신으로 통합하기 위한 것이 아니라, 오히려 ‘아’로부터 ‘비아’를 분리할 수 있는 여지를 만들기 위한 것이었다.

민족의 본질을 민족정신에서 찾는 정신주의적 내셔널리즘은 두 가지 경로의 발전 가능성을 내포한다고 생각한다. 그것은 아마도 ‘위대한 대아’와 ‘순결한 소아’를 향한 모순된 지향성이라고 부를 수 있을 것이다. 정신주의적 내셔널리즘은 특정한 지향성을 가진다기 보다는, 정치적 환경의 변화에 따라 그 사이를 오가는 시계추와 같은 반복 운동을 한다는 것이다.<sup>14)</sup> 그리고 신체호의 민족주의적 사유는 국가의 멸망과 함께 ‘순결한 소아’를 추구하는 방향으로 결정적으로선회하였던 것으로 보인다. 상해 임시정부 시절부터 유명하였던 그의 완고한 비타협적 원리주의와 현실성이 없다는 이유로 무력 항쟁을 부정하였던 외교론·자치론·문화론자 등에 대한 가치 없는 비판은 이러한 사상과 무관하지 않다고 생각된다. 그에게 있어서 제한된 정치적 목표를 달성하기 위한 정치적 타협이나 정적에 대한 포용은 생각할 수도 없는 일이었다. 오히려 그들은 민족정신의 순결성을 보존하기 위하여 외부의 적만큼이나 철저하게 제거되어야 할 대상이었다.

14) 오구마 에이지(小能英二)는 제국 일본의 민족 담론이 정치적 환경의 변화에 따라 혼합민족론과 단일민족론 사이에서 유동적으로 전개되어 왔음을 밝힌 바 있다. 즉 일본이 제국으로 팽창할 경우에는 혼합민족론이, 반대로 정치적 위기의식이 팽배하였을 때에는 단일민족론이 우세하였다는 것이다. 小能英二, 『單一民族の神話』, 조현설 역, 『일본 단일민족 신화의 기원』(서울: 소명출판, 2003). 본 논문의 논지와 관련해서는 혼합민족론의 주된 근거로 천황제 이념을 중핵으로 하는 ‘일본 정신’에 대한 동조가 강조되었다는 점에 주목할 필요가 있다.

둘째, 민족의 가시적 형체인 국가가 소멸됨에 따라 ‘투쟁’이 민족정신의 작용으로서 새로운 의미를 획득하게 되었다. 즉 ‘비아’와의 갈등과 투쟁은 단순히 ‘비아’로부터 ‘아’의 안보를 확보하기 위한 것이 아니라 가시적 형체를 잃어버린 ‘아’의 존재를 자각시키고, 이를 보존하는 구성적 계기로서의 의미를 가지게 되었다. 이는 가시적 형체가 없음에도 불구하고 본체가 실재한다는 사실은 그 작용을 통해서 비로소 알 수 있으며, 역으로 이러한 작용은 무형의 민족정신을 망각하지 않도록 하는 수단이 된다는 생각을 반영하는 것이었다. 앞의 인용문(②)에서 신채호는 ‘아’에 대한 ‘비아’로부터의 빈번하고 극심한 투쟁을 오히려 ‘비아’에 대한 ‘아’의 작용의 기회로 인식하는 사고를 보여주었다. 따라서 ‘비아’와의 투쟁을 단순히 민족 간의 권력 경쟁을 의미하는 것으로 간주하기는 어렵다. 오히려 그것은 양가적(兩可的)인 의미를 가진다. 물리적인 관점에서 본다면 ‘비아’와의 투쟁은 ‘아’의 생존을 위협하는 적대적인 대립물에 불과하지만, 한편으로 그것은 ‘아’의 작용으로서 무형의 ‘아’의 ‘존재’를 현실 속에서 드러냄과 동시에 ‘아’를 망각으로부터 구원함으로써 ‘아’의 보존을 가능하게 하는 방법이 되기 때문이다.

이에 따라 ‘비아와의 투쟁’은 다른 목적을 달성하기 위한 수단이 아니라, 그 자체가 하나의 목적의 성격을 띠게 되었다. 이는 투쟁이 무형의 민족의 생존을 보장할 수 있는 방법으로 관념됨에 따라, 성공의 가능성에 대한 고려나 윤리적 가치판단의 구속을 초월한 저항을 가능하게 하였다는 점에서 식민지 조선의 ‘저항 민족주의’의 전개에 있어서 중요한 의미를 가지는 사상적 계기가 되었던 것으로 보인다. 즉, 정신주의적 민족 관념을 통해 근본적으로 새로운 의미를 획득하게 된 투쟁은 이제 모든 민족적 행위의 대전제이자 목표 그 자체가 되었던 것이다.

### 3. 소설 「꿈하늘」의 정치사상적 의미

신채호의 정치사상 연구에 있어서 다른 텍스트들에 비해 상대적으로 적은 관심을 받아온 것이 바로 그가 북경에 체류하던 1916년 3월에 탈고한 소설 「꿈하늘」이다. 본 논문에서는 이 소설을 그의 정치사상의 문학적 재현이라는 관점에서 재해석하고자 한다. 그 이유는 다음과 같다. 첫째, 오늘날 신채호가 남긴 글들은 주로 1910년 망명 이전에 저널리스트로 활동할 때의 글들과 1920년대 이후의 ‘아나키스트’로 활동할 때의 글들이 대부분이며, 1910년대에 쓴 것으로 확인되는 글들은 거의 전해져 오지 않는다. 따라서 그의 사상의 점진적 변화 과정에 관심을 가진 연구자에게 「꿈하늘」은 흥미로운 텍스트가 아닐 수 없다. 두 번째 이유는 신채호의 문학관과 관계가 있다. 신채호는 한글 소설을 ‘국민의 나침반’<sup>15)</sup> 또는 ‘국민의 혼’<sup>16)</sup>이라고 표현할 만큼 그 계몽적 효과를 강조하였다. 즉 신채호의 문학 관념은 하나의 독립된 예술작품으로서의 문학의 장르의식이 본격화하기 이전, 즉 ‘문학(文學)’이 전통적인 ‘문(文)’의 개념에서 분화되기 이전의 시기에 머무르고 있었던 것으로 보인다.<sup>17)</sup> 그러므로 신채호의

15) “嗚呼라. 小說은 國民의 羅針盤이라 …… 小說이 國民을 弱한데로 導하면 國民이 弱하며, 正한 데로 導하면 正하며 邪한 데로 導하면 邪하나니…….” 「소설가의 추세」, 『전집(별집)』, p.81(「대한매일신보」, 1909. 12. 2.)

16) “然則 小說을 是豈易是할 배인가 菱靡淫蕩의 小說이 多하면 其 國民도 此의 感化를 受할지며 俠情慷慨의 小說이 多하면 其 國民이 此의 感化를 受할지니 四儒의 云한 바 「小說은 國民의 魂」이라 함이 誠然하도다.” 「근금 국문소설 저자의 주의」, 『전집(하)』 pp.17-18.

17) 이도연, “낭만적 정신의 현실적 구조-신채호의 「꿈하늘(夢天)」(1916)론”, 『민족문화연구』 Vol.37(서울: 고려대학교 민족문화연구소, 2002), pp.232-233. 유시한 맥락에서 김윤식은 신채호의 문체가 한문의 의고(擬古)체를 고수하고 있다는 점을 근거로, 그의 의식이 성균관 박사의 범주에서 크게 벗어나지 않는다고 지적한 바 있다. 김윤식, “단재의 문학관에 대하여: 한국 근대문학사에서의 단재 논의를 위한 하나의 전제를 위하여”, 단재신채호선생 기념사업회(서울: 형설출판사, 1986), p.546.

소설에 대한 해석 작업은 순수 문학 비평의 관점에서보다는 그의 정치사상의 비유(allegory)라는 관점에서 이루어져야 할 것으로 생각된다.

「꿈하늘」은 다음과 같은 선언으로 시작한다.

인간에게는 싸움뿐이니라. 싸움에 이기면 살고 지면 죽나니 신의 명령이 이러하다.<sup>18)</sup>

인간사의 본질은 투쟁에 있다는 것, 이것이야말로 국제정치의 적나라한 권력적 현실을 목도하였던 신채호가 도달한 결론이었다. 그것은 곧 역사의 본질적 의미이자, 니체적 영구 회귀와 힘에의 의지만이 지배하는 인류의 음울한 미래<sup>19)</sup>를 예언하는 신탁이었다. 소설의 주인공 한놈은 오원기(五員旗)를 받든 을지문덕이 이끄는 일군의 군졸과 황룡기(黃龍旗)를 든 서편의 또 다른 군졸과의 싸움을 목격하게 된다. 여기서 묘사되는 전투의 양상은 극히 비현실적이다. 전투에 임한 양편의 장졸들은 무기가 소진되자 자신의 입에서 불과 물을 쏘기도 하며, 칼과 화살을 꺼내기도 한다. 목이 떨어진 사람은 팔로 싸우고, 팔이 떨어지면 다리로 싸우다가, 살이 다 떨어지고 뼈가 남김없이 부서져야 끝이 나는 싸움이었다.

“바람이 불거나 물결이 치거나 우리는 우리대로 싸워 보자!” …… 그러나 이 싸움은 東洋歷史나 西洋歷史에서 보던 싸움은 아니리라. 싸우는 사람들이 손에는 아무 연장도 가지지 않고 오직 입을 딱딱 벌리면, 목구멍에서 불도 나오며 물도

18) 「꿈하늘」, 『전집(하)』, p.176.

19) 신일철 교수는 신채호가 서술하는 역사란 결국 ‘아’와 ‘비아’의 영원한 투쟁일 뿐이며, 여기에는 ‘아’와 ‘비아’의 투쟁을 통해 전개될 세계사적 보편에서의 발전 개념이 결여되어 있다고 지적하였다. 그는 신채호의 민족주의사관을 역사철학적 관점에서 볼 때, ‘영구회귀(永久回歸)’와 ‘힘에의 의지’만이 존재하는 니체적 니힐리즘의 요소가 존재한다고 평가하였다. 신일철, 『신채호의 역사 사상 연구』(서울: 고려대학교 출판부, 1983), pp.164-166.

나오며 칼도 나오며 화살도 나와, 칼이 칼과 싸우며 활이 활과 싸우며 불이 서로 치다가 나중에는 사람을 맞히니, 그 맞은 사람은 목이 떨어지면 팔로 싸우며 팔이 떨어지면 또 다리로 싸우다가 끝끝내 살이 다 떨어지고 뼈가 하나도 없이 부서져야 그만두는 싸움이라.<sup>20)</sup>

이러한 묘사는 약육강식과 적자생존을 ‘천연(天演)’의 법칙으로 간주하였던 사회진화론적 세계관을 반영하는 것이라고 생각된다. 또한 ‘아와 비아의 투쟁’이 궁극적으로 지향하는 것은 민족정신의 보존에 있으며, 따라서 육체를 비롯한 모든 물질적 가치는 민족정신을 보존하기 위한 수단에 불과하다는 그의 정신주의적 민족 관념과도 무관하지 않은 것으로 보인다.

한놈은 고독한 존재다. ‘한놈’이라는 몰개성적인 이름에서 알 수 있듯 이 신채호는 자신의 주인공에게 특별한 개성을 부여하지 않았다. 그의 유일한 개성은 다만 외롭고 설움이 많은 인물이라는 것뿐이다.

한놈은 대개 처음 이 누리에 내려올 때에 情과 恨의 뭉텅이를 가지고 온 놈이라, 나면 갈 곳이 없으며, 들면 잘 곳이 없고, 울면 밑을 만한 이가 없으며, 굴면 사랑 할 만한 이가 없어 한놈으로 와, 한놈으로 가는 한놈이라.<sup>21)</sup>

그러나 한놈에게도 곧 친구가 생긴다. ‘꽃송이’가 시키는 대로 하늘과 땅, 그리고 동서남북의 여섯 방향을 향하여 친구를 부르자 각 방향에서 한 명씩의 친구가 나타난 것이다. 그들은 한놈과 ‘낯도 같고 꿀도 같고

---

20) 「꿈하늘」, 『전집(하)』, p.177.

21) 「꿈하늘」, 『전집(하)』, pp.183-184.

목적도 같은' 동료들이었다. 그래서 한놈은 그들을 각각 둑놈, 셋놈, 넷놈, 닷째놈, 엔째놈, 잇놈이라고 부르기로 하였다. 하지만 이들은 '아픔벌', '횡금산', '새암내', '싸움터'를 거치며 하나씩 둘씩 대오에서 이탈해 버리고 만다. 동지라고 믿었던 이들이 모두 육체적 고통, 물욕, 시기와 질투심, 두려움 등을 이겨내지 못하고 떠나버리자 한놈은 크게 낙심한다.

세상이 원래 이런 세상인가? 한놈이 친구를 못 얻음인가? 말짱하게 맹세하고 오던 놈들이 고되다고 달아난 놈도 있고, 돈 있다고 달아난 놈도 있고, 할 수 없다고 달아난 놈도 있어, 일곱 놈에 나 한놈만 남았구나.<sup>22)</sup>

그러나 곧 한놈은 심기일전하여 홀로 님나라를 향해 길을 떠난다. 그는 미인에 홀려 잠시나마 민족 이외에 다른 생각을 하였다는 죄로 지옥에 떨어지게 된다. 그리고 한놈은 그 곳에서 온갖 종류의 민족 반역자가 형벌을 받는 광경을 목격한다. 그곳은 온갖 종류의 민족 반역자, 즉 '아'의 안에 있는 '비아'를 망라한 박람회였으며 그들을 가장 가혹한 형벌로 영원히 단죄하기 위하여 신채호가 마련한 복수의 공간이었다. 지옥에서 처벌받고 있는 민족 반역자의 종류는 다음과 같다. 매국역적 행위를 한 자, 백성을 착취하여 치부(致富)한 자, 혹세무민하는 연설가나 신문기자, 정탐꾼, 겉으로만 지사(志士)인 척 하는 자, 일본 문화를 친양하고 일본어를 가르치는 자, 적국인과 결혼한 자, 민족의 안위를 도외시하고 종교적 신앙에만 충실한 자, 분파주의자, 문화적 주체성이 없이 쉽게 다른 문화에 동화하는 자, 외교론자, 실력양성론자, 부귀와 여색에 빠져 뜻을 버리는 자, 천학(淺學)을 교묘히 감추고 사람들을 속이는 자, 외국의 선례만 쫓아 민족의

---

22) 「꿈하늘」, 『전집(하)』, p.201.

사업을 도모하는 자, 꾀 부리는 자, 현실에 타협하는 자, 교묘한 말로 남을 속여 이용하고 사회는 비도덕하게 만드는 자, 남의 역사에만 해박하고 정작 우리 민족의 역사에는 무지한 자 등 총 19개의 부류의 인간들이다. 이들은 겹겹지옥, 줄줄지옥, 강아지지옥, 돼지지옥, 야릇지옥, 나나리지옥, 반신지옥, 똥물지옥, 맷돌지옥, 엉금지옥, 맹댕이지옥, 어둥지옥, 단지지옥, 지짐지옥, 잔나비지옥, 가마지옥, 쇠솥지옥, 아귀지옥, 종아리지옥에서 영원한 처벌을 받게 될 것이었다.

이 후 한놈은 강감찬의 도움을 받아 지옥을 탈출하여 천신만고 끝에 남나라에 도착하게 된다. 남나라는 조선 민족의 위인들이 모여 있는 만신전(萬神殿)이었다. 그런데 이들은 저마다 긴 빗자루를 들고 뿌옇게 먼지가 긴 하늘을 청소하는 작업을 하고 있었다. 한놈이 그 경위를 묻자, 한 어른이 ‘님이 나신지 3500년경부터 이러한 이변이 발생하였다고 일러주었다. 여기서 ‘님 나신지 3500년경에 있었던 일’은 묘청의 서경 천도 운동의 실패(단기 3468년)를 가리킨다. 주지하듯이, 신채호는 묘청의 서경 천도 운동의 실패를 조선 민족정신이 사대주의에 의해 결정적으로 패배한 사건으로 간주하고 조선 역사 천년의 운명을 결정한 가장 큰 사건으로 규정하였다. 따라서 남나라의 탁한 하늘은 묘청의 서경 천도 운동 실패 이후 사대주의 사상에 의해 자주성을 상실하고 타락하여 버린 조선민족의 정신세계를 상징하는 것이다.

대개 高麗 末世부터 별별 하늘이 우리 震擅에 들어오는데, 孔子 釋迦는 더 말할 것 없고 심지어 菩薩의 하늘이며, 帝君의 하늘이며, 關羽의 하늘이며, 道師의 하늘까지 들어와 님의 하늘을 가리워 二千萬 사람의 눈이 한 쪽으로 뒤집혀서 보고 하는 일이 모두 딴 전이 되어 國典과 國寶가 턱턱 무너지기 시작할 새, 歷史의 제一장에 우리 님 檄君을 빼고…….<sup>23)</sup>

이러한 사정을 알게 된 한놈은 남나라의 하늘을 복구하는 것을 자신의 사명으로 자임한다. 그런데 다시 하늘로부터 목소리가 들려와, 남나라의 푸른 하늘을 회복하는 것은 정성만 가지고는 어려우며, ‘님이 직접 만드시고 베푸신 도령군’을 먼저 알아야 가능하다고 알려준다. 여기에서 도령군이란 신채호가 조선 민족의 ‘선천적 실질’로 간주하였던 낭가를 가리키는 것이다.

대개 도령은 新羅의 花郎을 말함이라 …… 花郎의 처음은 新羅 때에 된 것이 아니라, 곧 檀君神祖가 太白山에 내려 올 때, 三郎과 三千徒를 거느림이 花郎의 비롯이요, 高句麗의 先人은 곧 花郎의 別名인데, 東盟은 先人の 天祭이며, 百濟의 蘇塗는 花郎의 別名인데, 天君은 또 蘇塗祭의 神名이라, 名號는 時代에 따라 變하였으나 精神은 한 가지로 傳하여 冒險이며, 尚武며, 歌舞며, 學識이며, 愛情이며, 團結이며, 热誠이며, 勇敢으로 서로 인도하여 古代에 이로써 宗教的 尚武精神을 이루어, 지키면 이기고, 싸우면 물리쳐, 크게 國光을 發揮한 것이다. <sup>24)</sup>

하지만 한놈은 ‘도령군 놀음 곳’의 앞을 지키는 문지기에 의하여 출입을 저지당하게 된다. 문지기는 정이 많고 고통이 깊은 사람이어야만 도령군을 보고 깨달음이 있을 것이라면서, 살아오면서 흘린 눈물의 양이 적다는 이유로 한놈의 진입을 금지시킨다. 이 소설은 민족정신의 정수에 도달하는 마지막 문 앞에서 한놈이 어찌할 바를 모르고 서성대는 장면으로 끝이 난다.

이상향에 도달하기까지 끊임없이 새로운 시험이 주어지고, 이를 극복해 나가는 과정에서 주인공이 영적으로 성숙해 나간다는 「꿈하늘」의 전반적인 줄거리는 1894년에 선교사 게일(James S. Gale)에 의해 「현로력정」

23) 「꿈하늘」, 『전집(하)』, p.219.

24) 「꿈하늘」, 『전집(하)』, p.221.

이라는 제목으로 번안되어 널리 읽혔던 베니언(John Bunyan)의 「천로여정」(*The Pilgrim's Progress*)를 연상시킨다. 그러나 「꿈하늘」과 「천로여정」에서의 시험(trial)이 의미하는 바는 같지 않다. 주인공 크리스찬의 여정은 자신이 신으로부터 구원을 받을 수 것인지 알 수 없다는 강한 불안감과 관련되어 있었다. 그는 여행길에서 만나게 되는 여러 인물들과 함께 끊임없이 자신의 신앙을 간증하며, 기꺼이 육체를 위험에 내던진다. 이는 자기 신앙의 독실함을 입증하기 위한 것이었으며, 또한 자신의 구원 여부를 확인하기 위한 것이었다. 따라서 어떤 의미에서 크리스찬은 자신의 육체를 걸고 신의 뜻을 시험하고 있었다.

이와 비교하여 볼 때, 「꿈하늘」이 가지는 두드러진 특징은 이상향에 도달하기까지 시험을 통한 배제가 반복적으로 이루어지는 구조에 있다. 원래 한놈에게는 그와 목적을 같이 하는 여섯 명의 동지들이 있었다. 하지만 그들은 다양한 형태로 주어지는 시험 속에서 하나씩 대열에서 이탈하고 말았다. 한놈은 우여곡절 끝에 자신의 목적지였던 넘나라에 도착하는데 성공하였다. 하지만 시험은 결코 여기에서 그치지 않는다. 넘나라의 내부에는 다시 ‘도령군 놀음 곳’이라고 하는 보다 핵심적이고 본질적인 영역이 있었으며, 여기에 도달하기 위해서는 또 다른 시험을 통과하여야만 하였던 것이다. 그리고 한놈은 끝내 이 관문을 통과할 수 없었다.

『전집(전집)』에서는 이 대목 이후로 「꿈하늘」의 일부 내용이 털락된 것으로 기록되어 있다. 그러나 이 소설은 이러한 미완의 구조로 인하여 오히려 그 의미가 더욱 설명해지는 측면이 있다고 생각된다. 앞에서 우리는 신채호의 정신주의적 민족관념의 굴절을 설명하면서, ‘형식상 국가’의 소멸과 함께 ‘대야’의 전망이 사라지고, 이것이 오히려 ‘야’의 내부에서 ‘비야’의

존재를 인식하고 적발하는 ‘아와 비아의 투쟁’ 관념으로 전개되는 과정을 살펴보았다. 이러한 맥락에서 본다면, 한놈과 ‘목적과 주의를 같이 하였던’ 6명의 동지들의 이탈은 한때나마 ‘대아’를 이루었지만 곧 그 내부에서 다시 ‘비아’가 나타나 ‘아’가 축소되어 간 과정을 상징하는 것이라고 이해할 수 있을 것이다. 마찬가지로 한놈이 ‘도령군 놀음 곳’의 문 앞에서 시험을 통과하지 못하고 좌절하게 된다는 ‘결말’ 역시 이러한 관점에서 적극적으로 해석될 필요가 있다.

정신의 순결함을 보존한다는 것은 끊임없는 자기 성찰과 긴장을 필요로 하며, 시시각각 엄습해 오는 불안과 의혹을 극복할 수 있는 초인적 의지를 요구한다. 그리고 그것은 ‘아’의 고정된 경계를 부정하게 하고, 끊임없이 자기 안에서 ‘비아’의 존재를 색출하는 시험을 반복하게 만든다. 한놈이 ‘도령군 놀음 곳’의 문 앞에서 실패할 수밖에 없었던 까닭은 자신의 내면에서 ‘비아’의 존재를 발견하였기 때문이다. 즉, ‘아’에서 ‘비아’를 분리해내는 무한 반복의 과정은 결국 한놈이라는 하나의 인격 내부에서도 ‘비아’의 존재를 발견하고, 또 다시 ‘아’와 ‘비아’를 나누는 지경에까지 이르렀던 것이다. 이 분열의 과정은 한놈의 내면을 산산이 찢어놓은 후에도 그치지 않을 것이었다. 결국 한놈은 ‘도령군 놀음 곳’의 문 앞에서 평생을 민족만을 생각하며 살아왔다는 자부심과 민족주의자로서의 자기 정체성을 스스로 부정할 수밖에 없는 상황에 처하게 되었다. 이는 정신의 순결함을 유지하기 위하여 ‘아’의 내부에서 조차 끊임없이 ‘비아’의 존재를 감시할 수밖에 없었으며, 그 결과 역설적으로 ‘아’의 존재마저 부정할 수밖에 없었던 극도로 엄격한 정신주의의 한 결론이었던 것으로 보인다. 달리 표현한다면, 그것은 ‘갈라진 혀로 말할 수밖에 없었던’<sup>25)</sup> 식민지 조건하에

---

25) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*(New York: Routledge, 1994).

서 정신의 독립성을 추구한 신채호의 정신주의적 민족 관념이 불가피하게 직면할 수밖에 없었던 곤경이었다.

#### 4. 「조선혁명선언」과 민중의 재해석

##### (1) 「조선혁명선언」의 이해

「조선혁명선언」은 신채호가 1922년 항일 무장투쟁 독립단체인 의열단<sup>26)</sup>의 의백인 약산 김원봉의 요청으로 이듬해 상해에서 탈고한 의열단 선언문을 가리킨다. 이에 관한 기존의 해석은 다음과 같은 것이었다. 즉 신채호는 자강론적 민족주의와 제국주의가 근본적으로 사회진화론적 세계관에 기초하고 있으며, 따라서 식민지인으로서 자강론적 민족주의를 통해 제국주의에 저항한다는 것이 모순이라는 것을 깨닫게 되었다. 사회진화론적 세계관에 따르면, 제국주의적 침략은 ‘천연(天演)’의 법칙에 따른 자연스러운 과정이며, 이에 대한 도덕적 비난은 불가능해지기 때문이다. 따라서 신채호는 이를 근본에서부터 전복시킬 수 있는 대안을 아나키즘, 특히 러시아의 무정부주의자 크로포트킨(Kropotkin)의 상호부조론(相互

26) 의열단은 1919년 11월 10일 중국 길림성 파호문 외곽에서 결성된 대표적인 테러리즘 노선의 독립운동단체로서, 김원봉을 비롯한 윤세위, 이성우, 곽경, 강세우, 이종암, 한봉근, 한봉인, 김상윤, 심철휴, 배동선, 서상락 외 1명 등 13인이 창건하였다. 의열단의 활동이 주로 일제에 대한 테러리즘에 입각하고 있다는 점에서 ‘사실에 의한 선전’(propaganda by deed)을 강조하는 아나키즘과 유사한 측면이 있다. 그러나 그들의 강령에서는 진정한 민주국을 건립할 것, 의무교육과 직업교육을 국가의 경비로 실시할 것, 대규모의 생산기관과 독점 기업은 국가에서 경영할 것 등 아나키즘과 관련이 없는 요소들도 많이 드러나고 있다. 따라서 의열단을 아나키스트 단체로 규정하는 것은 무리가 있다고 생각되며, 아나키즘은 이 단체를 이끌어가던 지도 이념 중 하나였을 것이라고 생각된다. 의열단의 강령 및 활동에 관해서는 박태원, 『약산과 의열단』(개정판, 서울: 깊은샘, 2000) 참조.

扶助論)적<sup>27)</sup> 아나키즘에서 구하였다는 것이다.<sup>28)</sup>

그 주장의 근거로 제시된 것이 크로포트킨에 대한 신채호의 높은 평가였다. 신채호는 1920년대에 쓴 「낭객의 신년만필(浪客의 新年漫筆)」<sup>29)</sup>에서 크로포트킨을 석가, 공자, 예수, 마르크스와 같은 반열에서 언급하고, 조선 청년들은 크로포트킨의 「청년에게 고함」이라는 논문의 세례를 받아야 한다고 주장하였다. 그러나 이것만으로는 그가 크로포트킨의 상호부조론에 완전히 공명하고 있었다고 보기는 어려울 것 같다.

우선 「청년에게 고함」<sup>30)</sup>의 내용을 다시 살펴볼 필요가 있다. 결론적으로, 이 글에서는 사회부조론적 아나키즘의 내용은 찾아보기 어렵다. 여기에서 크로포트킨의 주장은 사회적 평등의 달성을 개인의 선의(善意)에 의해서가 아니라 경제적, 사회적, 정치적 모순의 완전한 파괴에 의해서만 가능하다는 것, 그리고 청년들은 사회적 문제의식과 연대의식, 개인의 이익에 매몰되지 않는 진취적 기상을 가져야 한다는 것이었다. 이 글에 대한 신채호의 언급 또한 바로 이러한 맥락에서 이루어지고 있음에 유의하

27) 표트르 알렉세예비치 크로포트킨(Pyotr Alekseyevich Kropotkin, 1842-1921)은 19세기의 대표적인 아나키스트 혁명가이자 이론가, 지리학자였다. 그는 상호부조론을 통해 생물의 진화는 생존경쟁 뿐 아니라 상호부조의 원칙에 따라 이루어지며, 개체 간 상호부조의 사회성이 종(種)의 생존에 있어서 최대의 무기라고 주장함으로써 생존경쟁의 원칙을 부정하고 인간사회에 있어서의 상호부조의 중요성을 강조한 것으로 알려져 있다.

28) 이러한 시각을 반영한 연구로는 신일철(1983), 김형배, “신채호의 아나키즘에 관한 일고찰-P. 크로포트킨파의 사상적 연쇄를 중심으로”, 이호룡, “신채호의 아나키즘”, 『역사학보』 Vol.177(서울: 역사학회, 2003).

29) 『동아일보』 1925. 1. 2.(『전집(하)』, pp.25-34.)

30) 이 글은 1920년대 초에 간행된 노동공제회의 기관지 『공제』 7호에 “개미와 벌의 상호부조”와 함께 실려 있으며, 신채호도 관여한 바 있는 재중국조선무정부공산주의자연맹의 기관지 『탈환』(1928. 6) 창간호에도 게재된 바 있다. 본 논문에서는 일본의 아나키스트인 오스기 사카에(大杉榮, 1885~1923)의 일역본을 대본으로 하였다. 그는 “청년에게 고함”(1907)뿐 아니라, 『상호부조론』(1917), 『혁명가의 회상』(1920) 등을 최초로 번역, 출간한 바 있다. 大杉榮譯, 「青年に訴ふ」, 『クロポコキン全集』 第 7卷(東京: 春陽堂, 1928).

여야 할 것이다.<sup>31)</sup>

뿐만 아니라, 신채호는 자신이 북경에서 빌간한 한문 잡지 『천고(天鼓)』 2호(1921. 2. 1)에 남명(南溟)이라는 필명으로 「크로포트킨의 죽음에 대한 감상」이라는 글을 게재한 바 있다. 이는 전월의 크로포트킨의 죽음을 맞아 그의 생애와 업적을 추도하기 위해 쓴 글이었다. 이 글에서 신채호는 다음과 같이 적었다.

무정부주의는 내가 강구하는 비는 아니니 어찌 불가를 말하겠는가? 아! 겨를이 없구나. …… 나는 비단 무정부주의를 궁구하지 않았을 뿐 아니라 곧 그 역사의 전말을 상세히 보기에 이르지는 못했고, 비단 크로포트킨의 죽음이 언제인지 모를 뿐 아니라 곧 그 생년이 어느 해인지 기록하기에 이르지 못했다. 내가 단지 그를 아는 것은, (1) 니꼴라이 정부에서 축출되었다, (2) 레닌 정부에게서 뜻을 얻지 못하다가 드디어 기구하게 떠돌아다니는 생활로 끝마쳤다는 것뿐이다. 그 저술한 책을 나는 단지 일역·한역(漢譯)한 단편적인 글귀를 볼 수 있었을 뿐이며, 일찍이 책을 읽거나 말을 듣지 못했는데 갑자기 그 사람을 논하는 것이 옳은가? 오호라! 내가 이 글을 쓰는 것은 그 사람을 논하고자 하는 것이 아니라 다만 내 소감을 쓰려는 것일 뿐이다.<sup>32)</sup>

또한 신채호는 1910년 이후에 쓴 것으로 추정되는 「도덕(道德)」이라는 글에서 ‘무국민의 특별 도덕’을 논하는 가운데 크로포트킨에 대하여

31) “이같은 頹敗한 志氣로는 設或 學業을 成就할지라도 學校의 教師가 되거나 或 外國人의 會社의 職員이나 되어, 自己의 糊口나 할 뿐이요, 設或 海軍 陸軍 飛行隊의 將校가 될 지라도, 그 所得의 月俸으로써 自家이 溫飽나 經營하며 貧窮의 同胞나 傲視하리니, 뜻없는 者의 知識이 쓸데 있으랴, 마치 閔泳徵의 金錢이 公共運動에 쓸데없음과 一般일 것이다. 아아, 크로포트킨의 「青年에게 告하노라」라는 論文의 洗禮를 받자! 이 글이 가장 痘에 맞는 藥方이 될까 한다.” 「낭객의 신년만필」, 『전집(하)』, p.30.

32) 『천고』 1, 2권은 최광식 교수의 번역으로 『단재 신채호의 천고』(서울: 아연출판부, 2004)로 출간되었다. 인용은 같은 책, p.174.

다음과 같이 언급한 바 있다.

世界는 關係上으로는 研究할지언정 主位를 삼아 討論할 바 아니며, 家族主義가 進步되어 國家主義로 나아갈지언정 國家主義를 넘어 世界主義에 미치지 말며, **크로포트킨의 互相扶助論 보다 다윈의 生存競爭說을 더 輸入하며**, 플라톤의 博愛說보다 베이콘의 利己說을 더 主張하여 道德의 制限을 定할지니라.<sup>33)</sup> (강조는 인용자)

하지만 무엇보다도 상호부조론의 맥락에서 「조선혁명선언」을 독해할 경우 발생하는 문제점은 그 안에 첨예하게 드러나고 있는 민족 간의 극한적 대결의 관념을 설명하기 어렵다는 데 있다. 그것은 「조선혁명선언」을 아나키즘의 테러리즘을 선택적으로 수용한 ‘무정부주의적 독립사상’으로 볼 때에도 마찬가지다. 「조선혁명선언」에서 제시된 ‘민중’의 폭력혁명은 독립 운동의 방법론으로 보기에는 비현실적일 뿐만 아니라, 파괴만을 지향할 뿐 독립 이후의 조선인의 국가 혹은 사회 건설에 관해서는 어떠한 청사진도 제시하지 않기 때문이다. 따라서 요는 민족독립의 방법론으로 보기에는 다소간 비현실적이며 아나키즘을 표방하는 문건으로 보기에는 민족 간의 극한적 대립의 관념이 생생하게 드러나는 이 문건을 어떤 방식으로 설명할 것인가라는 문제이다. 이에 대해 이 논문에서는 다음과 같은 방법을 통하여 「조선혁명선언」을 다시 읽어보고자 한다. 하나는 신채호가 유교적 사유를 내에서 아나키즘의 민중혁명을 이해하였을 가능성을 염두에 두고 그 이전의 사상의 연속선상에서 이 문건을 해석하는 것이다. 이와 관련하여 신채호는 전통 한학 교육을 받다가 19세의 나이인 1898년에 성균관에 입교하여 26세에는 성균

33) 「도덕」, 『전집(하)』, p.141. 이 글은 1910년 망명 이후에 쓴 것으로 추정되나 정확한 집필 시기는 확인하지 못하였다.

관 박사가 되었으며, 그의 정규 교육은 그것으로 끝났다는 사실에 유념할 필요가 있다. 두 번째는 「조선혁명선언」을 독립된 문건으로서가 아니라 비슷한 시기에 그가 작성하였던 다른 문건들의 맥락 안에서 그 의미를 이해하는 것이다. 이 경우 가장 문제가 되는 것은 민족주의 시학의 대표적 업적이라고 할 수 있는 「조선상고사(조선상고사)」와 주로 정치적 문건으로 독해되어 온 「조선혁명선언」 사이의 사상적 관련성을 상정할 수 있는가 하는 것이다. 그러나 위에서 언급한 신채호의 지적 활동의 보편적 성격과 함께, 문헌학적인 측면에서도 양자가 일관된 사상을 반영하고 있었을 가능성은 높다고 생각된다. 신용하 교수의 연구에 따르면, 「조선상고사」는 몇 년 간의 집필 과정을 거쳐 1924년에 완성되었다.<sup>34)</sup> 이것이 사실이라면, 실제로 신채호는 「조선상고사」를 집필하는 가운데 김원봉의 의뢰를 받아 「조선혁명선언」을 쓴 것이 된다. 그렇다면, 「조선상고사」와 「조선혁명선언」은 각각 민족주의와 아나키즘을 표방하는 별개의 문건이 아니라 오히려 신채호의 단일한 사상을 상이한 방식으로 반영하는 작품으로 읽는 것이 보다 더 자연스러운 독해 방법이 될 것이다.

이러한 방법을 통하여 본 논문에서는 「조선혁명선언」은 신채호의 사상이 ‘자장론적 계몽주의’로부터 아나키즘으로 이행하는 과도기적 성격을 보여주는 문헌이 아니라, 그의 정신주의적 민족 관념의 틀에서 크게 벗어나지 않는 문헌이었다는 해석을 제시하고자 한다. 이와 함께 아나키즘이 그의 사상에 본질적인 변화를 가져왔다가 보다는 신채호가 자신의 정신주의적 민족 관념이 직면한 곤경을 돌파하기 위하여 아나키즘의 ‘어떤’ 요소에 주목하였으며, 결과적으로 이를 통하여 자신의 내셔널리즘의 질적

34) 신용하 교수의 연구에 따르면, 신채호는 『조선상고사』의 총론을 1924년에 완성하였는데, 일반적으로 총론은 원고의 마지막에 쓰는 것이 관례이므로 이 저술은 1924년에 마무리된 것으로 볼 수 있다. 신용하(2003), p.76.

인 변화를 이루어냈다는 점을 주장하고자 한다.

## (2) ‘아와 비아의 투쟁’으로서의 「조선혁명선언」

「조선혁명선언」의 1절은 일본 제국주의의 통치로 인하여 조선 민족 전체의 생존이 위태롭게 되고 민족정신마저 소멸할 위기에 처한 현실을 상세히 묘사한 후, 식민통치를 타도하기 위한 수단으로서 폭력혁명의 정당성을 천명하는 내용이다. 2절과 3절에서는 일제 통치하에서의 자치 주의나 참정권 요구 등을 비판하고, 외교론과 실력 양성론의 허구성을 논박하고 있다. 그런데 여기에서 주목할 것은 조선민족의 적을 규정하는 방식이 ‘아와 비아의 투쟁’의 관념과 유사하다는 사실이다. 1절은 ‘아’의 외부에 존재하는 ‘비아’와의 갈등으로 인하여 ‘아’와 ‘비아’의 경계가 분명해지고 ‘아’가 ‘민중’으로서 결합되는 과정을 서술하고 있다면, 2절과 3절은 ‘아’의 내부에 존재하는 ‘비아’의 종류를 구체적으로 나타내고, 순수한 ‘아’를 완성하기 위하여 이들을 배제해야만 하는 당위성을 설명하는 것으로 볼 수 있다. 그리고 4절과 5절에서는 투쟁의 의미에 관해 본격적으로 논하고 있다.

특히 4절에서는 ‘민중’의 폭력혁명의 의미와 방법에 관해 상세하게 서술하고 있다. 여기에서 신채호는 민중의 폭력혁명을 구시대의 혁명과 비교하여 다음과 같이 설명하였다.

舊時代의 革命으로 말하면, 人民은 國家의 奴隸가 되고 그 以上에 人民을 支配하는 上典 곧 特殊勢力이 있어 그 所謂 革命이란 것은 特殊勢力의 名稱을 變更함에 不過하였다. …… 그러므로 人民은 다만 甲·乙兩勢力 곧 新·舊兩上典의 孰仁·孰暴·孰善·孰惡을 보아 그 向背를 定할 뿐이요, 直接의 關係가 없었다. 그리하여 「誅其君而弔其民」이 革命의 唯一宗旨가 되고 「簞食壺漿以迎王師」가 革命史의 唯一美談이 되었거니와, 今日 革命으로 말하면 民衆이 民衆自己를 爲하

여하는 革命인 고로 「民衆革命」이라 「直接革命」이라 稱함이며, 民衆 直接의 革命인 故로 그 沸騰 膨脹의 热度가 數字上 强弱 比較의 觀念을 打破하며, 그 結果의 成敗가 大小 戰爭學上의 定軌에 逸出하여 無錢無兵한 民衆으로 百萬의 軍隊와 億萬의 富力を 가진 帝王도 打倒하며 外寇도 驅逐하나니, 그러므로 우리 革命의 第一步는 民衆覺悟의 要求니라.<sup>35)</sup>

위의 인용문에 따르면, 이전의 혁명과 민중혁명의 차이는 전자가 지배세력의 교체에 불과하였으며, 이 과정에서 ‘인민’은 기존의 지배세력과 이를 전복하려는 지배세력 중에서 각각의 어짊과 선악을 비교하여 그 중 하나를 선택할 뿐이었던 반면, 후자는 ‘민중’이 자기 자신의 생존과 이해관계를 스스로 판단하여 직접 행동에 옮긴다는 점에 있었다. 그리고 그는 ‘민중혁명’ 혹은 ‘직접혁명’은 상식을 초월하는 힘을 발휘할 것이기 때문에 변변한 무기가 없어도 ‘백만의 군대’와 ‘억만의 부력’을 가진 제왕도 타도할 수 있으며, 외적도 물리칠 수 있다고 주장하는 것이다.

하지만 냉정하게 본다면, 전술적 차원에서의 어떠한 고려도 없이 다만 민중혁명이 발생하기만 한다면 상상을 초월하는 힘을 발휘할 것이라는 주장은 비현실적인 것이라고 말할 수밖에 없다. 그렇다면 신채호가 이러한 믿음을 보였던 까닭은 무엇이었을까. 이 문제와 관련하여 여기에서는 “주기군이조기민(誅其君而弔其民)”과 “단식호장이영왕사(簞食壺漿以迎王師)”라는 어구에 주목하고 싶다. 이 어구의 전가는 유학의 경서인 『맹자(孟子)』에서 찾아볼 수 있다. 맹자는 자신의 정치적 이상이었던 왕도정치(王道政治)의 효과를 설명하면서 상(商)나라 탕왕(湯王)과 주(周)나라 문왕(文王)의 고사를 들었다. 그리고 이 대목에서 탕왕이나 문왕과 같은 어진 군주들이 ‘포악한 임금을 죽이고 백성을 위로’하니 ‘다른

---

35) 「조선혁명선언」, 『전집(하)』, p.41.

나라의 백성들이 모두 대나무 도시락을 들고 호리병에 장국을 담아 이들의 군대를 환영<sup>36)</sup>하였다라는 구절이 나온다. 따라서 이는 군주가 어진 정사를 펼쳐서 백성들이 모두 그를 지지할 경우, 작은 나라의 군주로서도 강대국을 물리치고 천하를 다스릴 수 있다는 의미를 담고 있는 것이다. 이러한 맥락에서 본다면 신채호는 백성들이 수동적으로 지배자를 선택할 뿐이었던 과거에도 그들은 현실의 권력을 불식하는 힘을 가지고 있었는데, 하물며 그들 자신의 이해와 생존을 위해 봉기하는 민중혁명은 그것과는 비교도 되지 않을 만큼의 힘을 가지지 않겠느냐는 믿음을 나타내고 있음을 알 수 있다. 그렇다면 신채호는 유교 관념에 매몰되어 현실적 감각을 구비하지 못하였던 관념론자에 불과하였던 것일까. 이 질문에 대한 해답은 ‘파괴’를 주된 테마로 삼는 5절의 내용과 관련된다.

「조선혁명선언」의 5절은 “혁명의 길은 파괴부터 개척한다”는 선언으로부터 시작한다. 여기에서 신채호는 새로운 건설을 위해서는 파괴가 먼저 이루어져야 한다는 사실을 강조하고, 민중혁명을 통한 파괴의 다섯 가지 목표(‘이족통치의 파괴’, ‘특권계급의 파괴’, ‘경제약탈 제도의 파괴’, ‘사회적 불평균의 파괴’, ‘노예적 문화사상의 파괴’)를 규정하였다. 그러나 그는 파괴 이후의 새로운 사회상에 관해서는 어떠한 구체적인 청사진도 제시하지 않았다는 사실에 주목할 필요가 있다.

신채호가 이와 같이 ‘파괴를 위한 파괴’를 주장한 이유는 무엇이었을까. 앞에서 우리는 신채호의 정신주의적 민족 관념에서 투쟁이 가지는 독특한

36) 孟子對曰 取之而燕民悅 則取之 古之人有行之者 武王是也 取之而燕民不悅 則勿取 古之人有行之者 文王是也 以萬乘之國 伐萬乘之國 篪食壺漿以迎王師 豈有他哉 避水火也 如水益深 如火益熱 亦運而已矣 『孟子』『梁惠王章句 下』 書曰 湯一征 自葛始 天下信之 東面而征 西夷怨 南面而征 北狄怨 曰 奚為後我 民望之 若大旱之望雲霓也 歸市者不止 耕者不變 誅其君而吊其民 若時雨降 民大悅 書曰 徂我后 后來 其蘇 『孟子』『梁惠王章句 下』

의미를 살펴보았다. 즉 민족의 형체가 사라진 상황에서는 투쟁 행위 그 자체가 민족정신의 작용으로서 특별한 의미를 가지고 있었으며, 이에 따라 투쟁이 모든 가치 판단과 행위의 대전제가 되었다. 그리고 만일 투쟁이 무형의 민족을 발현시키는 민족정신의 작용으로서 특별한 의미를 가지는 것이라면, 파괴 역시 같은 논리에 따라 민족적인 행위로 간주될 수 있었다.<sup>37)</sup> 「조선혁명선언」에는 “건설과 파괴가 다만 형식상에서 보아 구별될 뿐이요, 정신상에서는 파괴가 곧 건설”<sup>38)</sup>이라는 구절이 있다. 이는 ‘파괴하고 건설한다(Destraum et Aedificabo)’<sup>39)</sup>는 아나키스트들의 구호를 신채호가 독특하게 해석한 것으로 볼 수 있다. 이 문장의 의미를 한 마디로 규정하기는 쉽지 않지만, 여기에서 신채호는 파괴에는 이미 건설적 내용이 포함되어 있다는 견해를 밝혔다. 이는 한편으로는 파괴는 반사회적이고 비윤리적이라는 사회적 통념을 극복하기 위하여 파괴의 긍정적 내용을 피력한 것이며, 다른 한편으로는 파괴가 ‘건설’이라는 외적 가치에 종속되는 사태를 막기 위한 것으로 보인다. 즉, 투쟁의 행위 그 자체가 무형의 민족정신을 발현시킨다는 독자적인 의미를 가졌던 것처럼, 민족정신의 작용으로서의 파괴 또한 다른 목적에 종속되어서는 안 되었던

37) 이 문제와 관련하여 주목되는 글이 1910년 이후에 쓴 「도덕」이라는 글이다. 여기에서 신채호는 “國家를 爲하는 일이면, 붓을 잡음도 道德이요, 칼을 잡음도 道德이며, 스파르타와 같이 竊賊을 좋아함도 道德이며, 古代 蒙古와 같이 戰殺을 즐김도 道德”이라고 하며, 이를 ‘무국민의 특별도덕’이라고 불렀다. 『전집(하)』, p.142.

38) 「조선혁명선언」, 『전집(하)』, p.44.

39) 이 표현은 프루동이 『경제적 제모순』(*Economic Contradictions*, 1846)에서 사용한 것이다. 또한 미하일 바쿠닌은 「독일에 있어서의 반동」이란 논문을 다음과 같은 말로 끝맺은 바 있다. “오직 그것이 전 생명의 신비적이고도 영원히 창조적인 원천인 까닭으로 해서만 파괴하고 전멸시키는 그 영원한 정신을 믿게 할지어다. 파괴에의 정열은 또한 창조적 정열이기도 하다!” George Woodcock, *Anarchism, a History of Libertarian Ideas and Movements*(1962), 하기락 역, 『아나키즘: 사상편』(서울: 형설출판사, 1981) p.16.

것이다. 다음은 「조선상고사」의 한 구절이다. 필생의 사업이었던 민족사 연구에서 신채호가 도달한 이 결론과 「조선혁명선언」에서 강조한 파괴의 사상 사이의 간극은 그리 멀지 않은 것으로 보인다.

이미 亡하는 자리어든 血肉은 亡할지언정 精神은 亡치 말지니, 만일 칼도 활도 없는 數萬百姓이 다 싸움에 죽었으면 곧 徐國의 精神이 萬世에 끼쳤으리로다.<sup>40)</sup>

### (3) 민중과 폭력

신채호는 파괴의 주체로서 ‘민중’이라는 개념을 제시하였다. 당시 ‘민중’이라는 개념은 사회주의자와 아나키스트들에 의해 정치적 개념으로 막 정립되고 있었던 것으로 보인다. 하지만 ‘민중’ 개념은 「조선혁명선언」에 수용되는 과정에서 새로운 의미를 부여받게 되었으며, 신채호에 의해 내셔널리즘의 언어로 재해석된 민중 개념은 이후 ‘민중적 민족주의’의 전개에 큰 영향을 미쳤다고 생각된다. 이 절에서는 「조선혁명선언」에서 제시된 민중 개념의 혁신적 성격을 이해하기 위하여 정치적 개념으로서의 민중의 역사적 변천 과정을 살펴보고자 한다.

일본학계의 한 연구<sup>41)</sup>에 따르면, 일본에서는 19세기 후반에 ‘민주주의’의 평등의 원리를 설명하는 과정에서 ‘민주’라는 번역어가 제시되었으나, 이는 천황제 정치질서를 지탱하는 ‘군주’라는 언어와 모순되는 것이었다. 이에 따라 동경제대 총장을 역임하였으며 일본 정치학의 개척자로 평가받는 오노즈카 기헤이지(小野塙喜平次)는 『정치학대강(政治學大綱)』(1903)<sup>42)</sup>

40) 「조선상고사」, 『전집(상)』, p.423.

41) 芳賀登, 『民衆概念の歴史的変遷』(東京: 雄山閣出版, 1984) p.351.

42) 小野塙喜平次, 『政治學大綱』(東京: 博文館, 1903).

에서 '중민'이라는 개념을 사용하기 시작하였다. 이후 다이쇼 시대(1912~26년)에 이르러 '민중' 개념은 이른바 '다이쇼 데모크라시'라고 하는 사회 전반에 걸친 자유주의의 유행 속에서 새롭게 각광 받았다. 이를테면 이 시대의 대표적인 자유주의 이론가였던 요시노 사쿠조(吉野作造)는 정치의 목적은 바로 일반 민중의 복리(一般民衆の利福)에 있으며, 정부 시책은 '일반민중'의 의사, 즉 민의(民意) 혹은 세론(世論)에 따라서 이루어져야 한다고 주장하였다. 또한 정치적 영역에서의 '민중' 개념의 정립과 함께 예술계에서도 '민중예술론'을 둘러싼 다양한 논쟁이 펼쳐지기 시작하였다.<sup>43)</sup>

하지만 이후 일본 사회가 점차 파시즘 체제로 고착화됨에 따라 정치적 언어로서의 민중은 형해화(形骸化)되고 오직 문학적, 또는 민속학적 의미만을 부여받게 되었다. 이에 대해 일본의 가장 영향력 있는 사회주의 이론가 중 한 사람이었던 도사카 준(戸坂潤)은 37년에 발표한 「민중론(民衆論)」이라는 글에서, 중국에서는 민중이 이미 정치적 자주성을 가지고 국공합작을 통한 항일 투쟁의 원동력이 되고 있는 반면, 일본에서는 정치적 의미를 가지는 민중이 부재하다는 사실에 대하여 개탄하였다. 그리고는 '인민'이나 '대중' 개념과의 비교를 통해 '민중'을 '정치적 자주성'이라는 측면에서 다시 정립하고자 하였다.

일본에서는 民衆을, 예를 들자면 民間과 같은 것으로 생각한다. 民間이라는 것은 일본에 있어서는 정부에 의해 지도, 계발되지 않으면 안 되는 짐과 같은 것으로 간주되는 것이다.<sup>44)</sup>

43) 島村輝, 「群衆・民衆・大衆-明治末から大正にかけての民衆暴動」, 『近代日本の文化史 5- 編成されるナショナリズム』(東京: 岩波書店, 2002).

44) 戸坂潤, 「民衆論」, 『戸坂潤全集』Vol.5(東京: 勁草書房, 1967), p.57. 戸坂潤의 사상에 관한 개괄적인 소개로는 「戰前日本マルクス主義哲學の到達點」, 『「帝國」日本の學知』第8卷(東京: 岩波書店, 2006) 참조.

일본에서 정치적으로 존재하는 것은 民衆이 아니라 단순히 人民에 불과하다. 人民은 가신들의 관계의 원자론(atomism)과 같은 것에 지나지 않는다. 일본에서 民衆으로서 존재하는 것은 토속학적인 것뿐이다. (중략) 그것은 사회과학적 용어는 아니다. 만일 그것이 사회과학적 용어라고 한다면, **정치적** 자주성의 문제를 배제하고서 오늘날의 일본의 民衆을 논하는 것은 불가능하다.<sup>45)</sup> (강조는 원문)

흥미로운 것은 도시카의 글에서 나타났던 정치적 자주성의 유무에 근거하여 ‘인민’과 ‘민중’을 구분하는 것과 유사한 개념적 구분이 「조선혁명 선언」에서도 나타난다는 사실이다. 여기에서 ‘인민’은 신분제적 사회질서와 외세에 의해 억압받고 좌취당하는 수동적 존재를 의미하는 반면, ‘민중’은 ‘직접혁명’의 주체로서 정의된다.

各種 雜稅가 逐日 增加하여 血液은 있는 대로 다 빨아가고, 如干 商業家들은 日本의 製造品을 朝鮮人에게 媒介하는 中間人이 되어 차차 資本集中의 原則下에서 滅亡할 뿐이요, 大多數 人民 곧 一般農民들은 피땀을 흘리어 土地를 갈아, 그 終年 所得으로 一身과 妻子의 糊口거리도 남기지 못하고…….<sup>46)</sup>

舊時代의 革命으로 말하면, 人民은 國家의 奴隸가 되고 그 以上에 人民을 支配하는 上典 곧 特殊勢力이 있어 그 所謂 革命이란 것은 特殊勢力의 名稱을 變更함에 不過하였다…… 그러나 今日 革命으로 말하면 民衆이 곧 民衆自己를 為하여 하는 革命인 고로 ‘民衆革命’이라 ‘直接革命’이라 稱함이며…….<sup>47)</sup> (강조는 인용자)

신채호는 ‘인민’이 폭력혁명의 주체로 다시 태어나기 위하여, 다시 말해서 ‘인민’이 ‘민중’으로 변신하기 위하여 특별한 지식이나 조직, 카리스

45) 戸坂潤, 위의 글, pp.58-59.

46) “朝鮮革命宣言”, 『전집(하)』, p.35.

47) “朝鮮革命宣言”, 『전집(하)』, p.41.

마적 지도자 등이 필요하다고 생각하지 않았다. 그는 ‘민중’의 연대와 폭력혁명은 제국주의 세력이나 봉건세력 등 외부로부터의 탄압에 의해 자연발생적으로 이루어질 것으로 보았다. 이와 같이 권력에 의해 생존권을 위협받는 집합적 피해자로서의 자기 정체성, 현실의 질곡을 타파하기 위한 폭력혁명의 정당성에 대한 강조 등은 20세기 초반 조선과 중국의 사회주의자 혹은 아나키스트들에 의해 정치적 개념으로 정립되고 있었던 ‘민중’의 핵심적 내용을 구성하는 것이었다.

暴力! 하날에서 떠리지는 雷霆의 力도 아니요 따으로 소사나는 火山의 力도 아니다. 오직 우리 民衆의 奥底에서 끌어 오르는 热血의 噴霧가 그것이다. 民衆 自體의 所有한 暴力이다. 民衆 各個의 善德에서 釀出하는 暴力이다. 그럼으로 우리의 謳歌하는 暴力은 真正한 正義의 力이요, 우리의 使用하는 暴力은 善의 威力이 그 것이다……. 아! 自由에 주리는 우리 民衆이여. 너의 手足에 鐵刷를 解除할 絶對力を 가진 者는 오직 너의 自體의 所有한 偉大한 暴力이 그것이다. -暗殺, -一揆, 暴動, 富戶의 私有財產收用, 生產의 奪還, 權力者에 對한 反抗, 總同盟罷工, 自由出版, 自由巷說-<sup>48)</sup>

앞에서 우리는 신채호의 정신주의적 민족 관념이 한편으로는 국가를 상실한 이후에도 민족의 명맥을 유지하게 하는 역할을 하였지만, 다른 한편으로는 민족정신의 순결성을 강조할수록 ‘대야’의 전망은 멀어지고, 오히려 ‘야’의 내부에서 ‘비야’의 존재를 끊임없이 감시하고 분리하게 되는 딜레마에 처하게 된다는 점을 지적하였다. 이에 대해 20세기 초반의 사회주의자와 아나키스트들에 의해 정치적 개념으로 막 정립되던 ‘민중’ 개념은

48) 『투보』 제 2호(1922. 3. 25), 천진 법계 투보사(天津 法界 鬱靄社), 국사편찬위원회, 『한국독립운동사 자료 37-해외언론운동편』(서울: 국사편찬위원회, 2001) pp.94-95에서 재인용.

외부로부터의 탄압에 직면한 인간들의 자발적인 연대와 폭력혁명의 자연발생이라는 내용을 담고 있었으므로 유효한 해답이 될 수 있었다. 또한 생존의 위기에 직면하여 발생하는 ‘민중’의 폭력혁명은 오직 자신의 생존만을 추구하는 투쟁이라는 점에서, 민족정신의 보존을 위하여 투쟁 그 자체가 목적이 되는 순결한 투쟁을 지향하였던 신채호의 투쟁 관념과도 일정한 친연성을 가진다. 신채호가 ‘민중’이라는 사회주의적 언어를 적극 수용하게 된 배경에는 이와 같은 사상 내적인 요구가 존재하였던 것으로 보인다.

정신주의적 민족 관념의 연장선상에서 재해석되는 과정에서 ‘민중’ 개념에는 새로운 내용이 가미되었다. 즉, 신채호는 일본의 사회주의자 도사카가 선망하였던 정치적 주체로서의 ‘민중’을 넘어 ‘절대적 폭력’이라는 관념에까지 도달하였다 것이다. 여기에서 절대적 폭력이라는 것은, ‘민중’의 폭력혁명은 현실의 권력 차이를 불식하는 초월적 힘을 가질 것이라는 믿음과 함께, 생존을 위하여 행사하는 민중의 폭력은 모든 세속적 도덕관념을 초일(超逸)하는 절대적 정당성을 부여받게 되었음을 의미한다. 신채호는 민중혁명의 힘은 그 “비등 팽창의 열도가 수자상 강약 비교의 관념을 타파하며 그 결과의 성과가 매양 전쟁학상의 정궤에 일출하여 무전무병한 민중으로 백만의 군대와 억만의 부력을 가진 제왕도 타도하며 외구도 구축”<sup>49)</sup>할 수 있으며, 폭력혁명의 정당성에 관해서는 “조선민족의 생존의 적인 강도일본을 살벌하는 것이 곧 우리의 정당한 수단”<sup>50)</sup>이라고 선언하였다. 이러한 관점에서 본다면, 신채호의 사상적 독창성은 자신의 독특한 ‘아와 비아의 투쟁’의 관념에 근거하여 ‘민중’을 사생 관념과 모든 현실적 이해관계를 초월한 절대적 폭력의 주체로 정의함으로써 아나키즘과 내셔

---

49) 「조선혁명선언」, 『전집(하)』, p.41.

50) 「조선혁명선언」, 『전집(하)』, pp.36-37.

널리즘이 접합하는 새로운 전망을 제시하였다는데 있었다.

신채호가 처음부터 이러한 '민중' 개념을 가지고 있었던 것은 아니었다. 그가 민중을 새롭게 발견하는 배경에는 국권의 상실, 신채호의 표현에 따르자면 '형식상 국가'의 소멸이 밀접하게 관련되어 있었다. 1910년 이전에 쓴 글에서도 '민중'이라는 말을 드물게나마 간혹 발견할 수 있다. "상제의 희망으로 세계가 즉유하며 민중의 희망으로 국가가 즉유하며"<sup>51)</sup> "피 허명 충수의 민중으로 어찌 국가를 유지하리오".<sup>52)</sup> 그러나 이때의 민중은 문맥상 정치적 주체, 절대적 폭력의 주인이라기보다는 전통적 의미의 충성스러운 백성과 유사한 의미를 내포하고 있었다. 그리고 전통적 통치 구조의 피지배층의 연장선상에서 관념되었던 '민중'은 이 시점에 이르러 정치적 주체이자 절대적 폭력의 주인으로서 새롭게 관념되기 시작하였다. 그것은 위대하고 강력한 민족을 절망하였으나 현실에서는 결코 이를 수 없었던 식민지의 한 민족주의자의 꿈과 좌절이 빛어낸 환상일 수도 있었으며, 혹은 모든 것이 파괴된 완전한 폐허로부터 순수한 민족정신을 기반으로 새로운 조선 민족이 태어나야 한다는 전무후무한 원대한 기획일 수도 있었다.

## 5. 결론

이 논문에서 주장하였던 바는 망명 이전의 '민족'으로부터 「조선혁명 선언」에서의 '민중'의 발견에까지 이르는 신채호의 오랜 사상적 여정이

51) 「대한의 희망」, 『대한협회월보』 1908. 4. 『전집(하)』, p.63.

52) 「역사와 애국심의 관계」, 『대한협회보』 1908. 6. 『전집(하)』, p.78.

결코 단절적인 것이 아니라 일관된 사상적 흐름을 보인다는 것이었다. 그의 내셔널리즘의 핵심 과제는 민족정신을 보존하는데 있었다. 그에게 있어서 민족정신은 민족을 구성하는 핵심 요소이자 진정한 자강의 원천에 다름 아니었다. 따라서 신채호의 민족사 서술의 주된 목적은 조선민족의 고유한 정신이라고 보았던 낭가(娘家)의 계보를 밝히고, 이를 발굴하는데 있었다.

이러한 정신주의적 민족 관념은 국가(형식상 국가)와 민족(정신상 국가)을 구분함으로써 국가가 완전히 소멸한 이후에도 사상적 일관성을 잃지 않은 채 강력한 저항 민족주의로 발전할 수 있었다. 하지만 식민지 조건하에서 그의 정신주의적 민족 관념에는 사상적 굴절이 발생하였다. 즉, 외부 사물과의 정신적 합일을 통하여 개인의 유한성을 극복할 수 있다는 전망('대아와 소아')은 사라지고, 순결한 민족정신을 보존하기 위하여 오히려 '아'의 내부에서 '비아'의 존재를 색출하는 무한한 자기 분열의 과정으로 돌입하였던 것이다. 또한 투쟁이 민족정신을 보존하기 위한 수단으로 관념됨에 따라 '투쟁의 순수함'이 강조되었으며, 투쟁 그 자체가 민족을 위한 모든 행위의 대전제이자 가치 판단의 기준이 되었다.

신채호의 내셔널리즘에 대한 이러한 이해를 바탕으로, 본 논문에서는 「조선혁명선언」을 신채호의 사상이 '자강론적 민족주의'로부터 아나키즘으로 이행하는 과도기적 성격을 가지는 문헌이 아니라, 그의 정신주의적 민족 관념의 틀에서 크게 벗어나지 않는 문헌이라는 해석을 제시하였다. 특히, 20세기 초반 동아시아의 사회주의자와 아나키스트들에 의해 정치적 개념으로 정립되었던 '민중' 개념은 신채호에 의하여 내셔널리즘의 언어로 새롭게 해석되었다. 그 이유는 첫째, '민중' 개념은 외부의 탄압에 의한 인간의 연대와 폭력혁명의 자연 발생이라는 내용을 담고 있었으므로 '아'와

‘비아’의 분열이라는 딜레마를 해소할 수 있는 방법이 되었으며 둘째, ‘민중’의 폭력혁명은 생존의 위기에 직면하여 행사되는 오직 생존만을 위한 순수한 폭력이라는 점에서 투쟁의 순수함을 강조한 신채호의 사고와도 일정한 친연성을 가지는 것이기 때문이었다. 신채호는 ‘민중’의 폭력혁명은 현실상의 권력 관계를 불식하는 초월적인 힘을 발휘할 뿐만 아니라, 어떠한 세속적 도덕률에도 구애되지 않는 초(超)윤리적인 정당성을 가진다고 선언하였다. 이는 한편으로는 ‘민중’ 개념의 혁신이었으며, 다른 한편으로는 ‘민족’을 대신하여 현실의 권력 관계와 도덕률을 초월하는 ‘절대적 폭력’의 주인인 ‘민중’을 내셔널리즘의 주체로 정의함으로써 내셔널리즘이 아나키즘과 접합하는 새로운 전망을 제시하는 것이었다.

식민지 경험과 해방 이후의 군부 독재와 관(官) 주도의 산업화 과정 속에서 우리 사회가 내셔널리즘의 과잉 상태가 되었다는 것은 많은 포스트 내셔널리즘과 포스트콜로니얼리즘 진영의 논자들에 의해 지적되어 왔다. 그러나 이러한 국가 중심적 내셔널리즘의一面에는 또 다른 민중적 내셔널리즘의 흐름이 존재해 왔다고 생각한다. 그것은 여러 당면한 정치사회적 과제의 달성 못지않게 투쟁의 순결성을 중요시하는 정신적 경향이었으며, 그렇기 때문에 외부로부터의 탄압이 강해질수록 오히려 더 큰 자기 확신과 생명력을 얻을 수 있었던 운동이었다.

해방 이후 오랫동안 큰 주목을 받지 못하였던 신채호의 삶과 사상이 기억의 피안으로부터 다시 소환된 배경에는 이러한 민중적 민족주의의 흐름과 일정한 관련이 있다고 생각된다. 어떠한 역경에도 굴하지 않고 오히려 그 탄압을 열렬한 투쟁의 계기로 삼는 불굴의 투사, 민족을 위하여 목숨마저도 바칠 수 있는 순결한 순교자의 이미지를 구하였다 남과 북의 사람들은 일정한 시차를 두고 그의 혼을 초혼하기 시작하였다. 평생에

걸친 신채호의 투쟁을 지탱해주었던 것은 육신은 사멸할지라도 그 순결한 혼백만은 죽어 없어지지 않고 그 뜻을 잊는 사람들에 의해 부활할 것이라는 믿음이었다. 어떤 의미에서 그의 바람은 실현되었다. 그리고 그의 사상의 궁극적인 도달점이었던 '민중'의 개념 역시 그와 함께 되살아나 현대 한국 정치라는 만화경 속의 중요한 조각이 됨으로써 다른 조각들과 함께 다채로운 형상을 만들어낼 것이었다.<sup>53)</sup>

논문 접수일 4월 30일, 심사 완료일 6월 1일

---

53) “이러한 의미에서 문장의 현실성은 일시적이며, 변해 가는 것, 소멸해 가는 것이다. 하지만 날말은 문장보다는 영속성을 가진다. 문장은 분해되는 순간에 도습을 감추지만, 날말은 자유자재로 변할 수 있는 본질적 요소로서 발화 행위의 일시성을 초월하여 쭉 남으며 새롭게 사용되길 기다린다. 따라서 일단 발화 행위 속에 내던져진 날말은 반드시 시간성과 문맥의 각인을 띠게 되어, 그것이 아무리 미묘하다 해도 새로운 이용의 가치를 담당하고 시스템으로 돌아간다. 이렇게 해서 시스템으로 돌아갈 때, 날말은 시스템 자체에 역사성을 부여한다.” 山口昌男, 『文化と両異性』(東京: 岩波書店, 1975), 김무곤 역, 『문화의 두 얼굴』(서울: 민음사, 2003), p.66

have not only to move beyond looking at episodes about the success or failure of Korean cultural products in the East Asian market, but also pay attention to a deep aspect of soft power and network politics in the "Korean Wave." From this perspective, the studies of the "Korean Wave" should be developed into the analytical research of "culture transformation" within the context of global transformations in the 21st century. This approach must be very useful in analyzing the current boom of the Korean Wave as an analogue phenomenon and furthermore the potential of the "Korean Wave" in the digital domain—ie) cyberspace. It also contributes in understanding the proper role of the state in building cultural networks in East Asia.

Keywords: The Korean Wave, Soft Power, East Asia, network, cultural industry, cyberspace, the Network Knowledge State

### Sin Ch'ae-ho and the Origin of 'Minjung' Nationalism

*Jong-Hak Kim*

Department of International Relations, Seoul National University

In this paper, I examine the relationship between the traditional spiritualism in East Asian philosophy and the resistant nationalism in colonial era through the historiography and the political thought of Sin Ch'ae-ho who was one of the most influential thinkers and a prominent founder of modern nationalism in Korea. Based on the philosophical premises that the essence of things lies in the spirit, not in the material, he identified the true meaning of the life of nation with the conservation of the intrinsic national spirit. Such a spiritual view of a nation could be developed into resistant nationalism after the collapse of formal state without damaging its own logical consistency. But at the same time, there occurred some refraction in his spiritual nationalism, which presumably had something to do with the colonial conditions. First, in need for the conservation of the national spirit, his nationalistic thought began to show the tendency of separating any heterodox ideas. It admitted no compromise nor tolerance. Second, the struggle against the enemy acquired new meaning as the proof of the living of invisible national spirit, which means the struggle itself was taken as a purpose, not an evitable means.

In this vein, I suggest that the Chosun Revolution Manifesto(1923) which had hitherto been regarded as the outcome of Sin's immature anarchism be reinterpreted in connection with his consistent concept of the spiritual nation. Besides, it should be noted that he reconceptualized the concept 'Minjung' which had first been invented and put into circulation by some socialists and anarchists at that time. By incorporating Minjung into his spiritual nationalism, he not only imbued the concept with a nationalistic meaning, but presented the new prospect where nationalism and anarchism could be conjoined.

**Keywords:** Chae-ho Shin, colonial nationalism, spiritual notion of nation, the nation, Minjung(the populace)