

오이켄(R. Eucken)의 ‘신이상주의’ 수용과 한일 ‘문화주의’의 전개 양상*

이쿠다 조코(生田長江)와 노자영(盧子泳)을 중심으로

최호영

1. 들어가며: 한일 근대문학의 전개와 ‘문화주의’라는 단계

1차대전 이후 일본과 조선의 사상계를 살펴보면 ‘코페르니쿠스적 전환’이라 할 만한 크나큰 변화를 감지할 수 있다. 조선의 사례를 먼저 살펴보면, 『개벽』 창간호의 권두언에서는 강자와 약자, 물질과 정신 등 이분법적 구도에 따라 양자의 경쟁을 부추기던 과거 사회를 “병적 상태”로 보고 “세계인류

최호영(崔虎永) 경북대학교 독어독문학과 및 국어국문학과를 졸업하고 서울대학교 국어국문학과에서 석사와 박사를 졸업했다. 현재 경북대학교 국어국문학과에서 박사후(Post-Doc.)연수연구원으로 “한국 근대문학의 형성과 ‘생명’ 담론”이라는 연구 과제를 수행하고 있다. 주요 논문으로는 「아나기 무네요시의 생명사상과 1920년대 초기 한국시의 공동체 문제」(2014), 「1920년대 초기 노자영의 시에 나타난 생명의 식과 이상적 공동체」(2015), 「『태서문예신보』에 나타난 자아 탐색과 ‘대아’(大我)의 의미지평에 관한 고찰」(2016), 「한일 상징주의론의 전개와 ‘생명’ 개념 도입의 비교 고찰」(2016), 「수주 변영로의 초기 문학에 나타난 방랑과 이상적 공동체론」(2016), 「한일 자유시 담론에서의 ‘감정’ 인식과 ‘음악성’ 도입 논리의 비교 고찰」(2016) 등이 있으며, 『월경의 아방가르드』(2013, 공역) 등을 번역했고 『초판본 오장환 시선』(2013)을 엮었다.

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2016S1A5B5A01024103).

전체를 유일한 도의(道義)체계”로 간주하는 “공존주의”(共存主義)나 “상보주의”(相保主義)를¹ 새로운 사회의 원리로 내세우고 있다. 비슷한 시기에 간행된 『문우』에서 최정묵은 약육강식과 우승열패의 논리에 지배되어온 인류의 역사가 종식되고 “인권자유”(人權自由)나 “정의인도”(正義人道)와 같이 ‘자유’와 ‘평등’에 입각한 신사상(新思想)이² 세계 전체에 팽배해 있다며 『개벽』의 사상적 지향점에 화답하고 있다. 마찬가지로 『서광』 창간호에서 신중석은 1차대전이 생활의 표준을 ‘물적 경쟁’에 두려는 과거의 생활방식에서 비롯했다고 보고 ‘정신적 방면’의 필요성을 역설하며 상호부조론에 입각한 공동생활을 주장했다.³ 이처럼 약육강식과 우승열패로 집약되는 사회진화론의 세계관 대신에 ‘자유’와 ‘평등’에 입각한 ‘공존’의 논리를, 그리고 물질만능주의와 자연과학의 세계관 대신에 ‘정신’과 ‘인격’의 가치를 내세우려는 관점은 1차대전 이후 조선의 사상계를 지배하는 입장이었다고 볼 수 있다.

이런 변화는 일본의 사상계에서 좀 더 직접적으로 확인할 수 있다. 주지하다시피, 메이지(明治) 유신 이후 서구열강과 어깨를 나란히 하기 위해 근대국가체제 만들기에 매진해온 일본은 청일전쟁과는 달리 러일전쟁 이후 민중의 급격한 반대에 부딪히게 된다. 이른바 ‘다이쇼 데모크라시’(大正 Democracy)라 불리는 시기의 일본에서는 국가와 사회에 대한 관심보다 ‘자아’나 ‘자기’를 자각하고 완성하기 위한 사상이 성행함에 따라 민본주의와 인도주의가 고조되어가는데, 이러한 민본주의의 풍조는 1차대전을 계기로 한층 고조된다.⁴ 이런 상황에 발맞춰 일본의 사상계에서는 러일전쟁으로 조성된 피로감과 허무감을 반영하는 자연주의에조차 염증을 느끼고 새로운 이상을 찾기에 이른다. 이때 문학사상으로는 시라카바파(白樺派)의 ‘인도주의’가, 철학사상으로는 ‘신이상주의’, ‘신칸트주의’, ‘인격주의’라 불리기도

1 「세계(世界)를 알라」, 『개벽』 제1호, 개벽사, 1920. 6. 25, 6쪽.

2 최정묵(崔鼎默), 「신시대(新時代)와 신생활(新生活)」, 『문우』 창간호, 문흥사, 1920. 5. 15, 32~33쪽.

3 신중석(慎宗錫), 「시대(時代)의 변천(變遷)과 오인(吾人)의 각성(覺醒)」, 『서광』 창간호, 문흥사, 1919. 12, 20~24쪽.

4 鈴木貞美, 『生命で読む日本近代: 大正生命主義の誕生と展開』, NHK BOOKS, 1996, 101~104쪽.

하는 ‘문화주의’⁵가 출현한다.⁶ 특히 ‘문화주의’는 자연주의의 급격한 발흥이 막다른 길에 처한 일본의 지식인들에게 열렬한 환영을 받았다.⁷

이처럼 1차대전 이후 기존의 사회진화론에 대한 인식론적 단절로서 등장한 ‘문화주의’는 일본과 조선에서 사상적 지형의 변화를 보여준다는 점에서 일찌감치 연구사의 주목을 받아왔다. 이 글에서는 그중에서도 일본과 조선에서 전개된 ‘문화주의’를 비교하면서 양자의 특징을 고찰하는 논의를 중심으로 다룰 것이다.⁸ 신인섭의 논의는 일본에서 전개된 ‘문화주의’의 정체를 다각도로 밝히고 일본과 조선의 ‘문화주의’를 비교하려는 후속 연구에 일정한 관점을 제공한다는 점에서 주목을 요한다. 이 논의에 따르면, 일종의 ‘문화주의’로서 ‘다이쇼 교양주의’는 근대 교육제도의 정비와 새로운 지식인 계층의 형성이라는 사회적 맥락과 함께 ‘수양주의’를 모토로 하는 사상운동의 차원에서 형성되었다. 특히, 이 논의에서 주된 분석 대상으로 삼고 있는 ‘수양주의’는 메이지 말 국가적 인간에서 개인성으로 눈을 돌린 유신 2세대들의 교육을 위한 사상운동이었다는 점에서 ‘다이쇼 교양주의’의 성격을 설

5 사실 ‘신이상주의’, ‘신칸트주의’, ‘인격주의’, ‘문화주의’는 논자가 사용하는 문맥에 따라 의미상 미세한 차이가 있다. ‘신칸트주의’는 독일에서 마르부르크(Marburg)학파의 코헨(H. Cohen, 1842~1918)과 나토르프(P. Natorp, 1854~1924), 서남학파의 빈델반트(W. Windelband, 1848~1915)와 리케르트(H. Rickert, 1863~1936) 등을 주축으로 자연과학의 권한을 인정하면서도 인간의 인격적이고 문화적인 존재성을 인정하기 위해 칸트의 회귀를 주창한 신칸트학파의 철학을 가리킨다. 일본에서는 메이지 30년 이후 이러한 신칸트학파의 철학이 활발하게 보급되어 구와키 겐요쿠(桑木嚴翼)와 소다 기이치로(左右田喜一郎)가 문화가치의 실현과 인격 함양을 이상으로 삼는 ‘문화주의’를 주창한다. 이 ‘문화주의’의 주체적 측면을 강조하는 것이 바로 ‘인격주의’다. ‘신이상주의’는 원래 『신이상주의의 철학』이라는 주저에 나타나 있듯이 19세기 후반 과학적·유물적 풍조에 반대하여 형이상학적이고 도덕적인 정열을 강조하는 오이켄(R. Eucken, 1846~1926)의 철학을 가리키는 개념이었다. 오이켄의 ‘신이상주의’는 당시 일본에서 신칸트학파의 철학으로 수용되는 등 동아시아 지식인들에게 열렬한 환영을 받았다. 이에 대해서는 渡部政盛, 『新カント派の哲學とその教育學說』, 啓文社書店, 1924, 104~121쪽 참고. 일본에서의 ‘문화주의’에 대한 전반적인 설명은 이에나가 사부로(家永三郎) 편저, 연구공간 ‘수유+너머’ 일본근대사상팀 옮김, 『근대 일본 사상사』, 소명출판, 2006, 273~278쪽 참고.

6 이에나가 사부로 편저, 『근대 일본 사상사』, 260~266쪽.

7 이에나가 사부로 편저, 『근대 일본 사상사』, 273~274쪽.

8 영향사의 관점에서 볼 때 조선에서 ‘문화주의’에 관한 연구는 그 원천을 ‘독일’에 두려는 논의와 일종의 중개자로서 ‘일본’에 두려는 논의로 대별된다. 전자에 관한 사례로는 박현수, 「염상섭의 초기 소설과 문화주의」, 『상허학보』 제5호, 상허학회, 2000, 309~341쪽; 정용화, 「1920년대 초 계몽담론의 특성: 문명·문화·개인을 중심으로」, 『동방학지』 제133집, 연세대학교 국학연구원, 2006, 173~198쪽; 유선영, 「식민지의 ‘문화’주의, 변용(變容)과 사후(事後)」, 『대동문화연구』 제86집, 성균관대학교 대동문화연구소, 2014, 365~407쪽 등을 들 수 있다.

명하는 데 중요한 단서로 보인다.⁹ 이에 따라 ‘다이쇼 교양주의’는 국가와 개인이라는 긴장관계에서 벗어나 ‘개인’을 중심에 두는 흐름으로 볼 수 있다는 점에서 일본에서 전개된 ‘문화주의’를 여실히 보여주는 사례라 할 수 있다.

이런 관점은 그간 일본과 한국에서 전개된 ‘문화주의’의 특징을 고찰하는 과정에서도 반복되어 나타난다는 점에서 문제적이다. 손유경의 논의에서는 일본의 문화주의가 독일의 신칸트학과 철학과 맺은 특수한 관계를 천도교 잡지 『개벽』의 특수성과 어떻게 조화를 이루고 충돌했는가를 밝히려 한다. 좀 더 구체적으로 말해, 이 논의에서는 일본과 조선의 문화주의가 공통적으로 ‘인격’의 문제에 천착하고 있다고 보면서도, 일본의 문화주의가 인격창조, 수양, 심성개조 등 개인적 인격 수양으로 전개된 반면에 『개벽』의 문화주의는 사람들 간의 ‘평등’이라는 사회적 의미망을 형성해갔다고 보고 있다.¹⁰ 이러한 관점은 『개벽』에 관한 후속 연구에서도 동일하게 나타난다. 대표적으로 일본의 문화주의가 개인의 완성 혹은 정신적 개조에 초점을 둔 사상인 데 반해, 조선의 문화주의는 ‘민족적 색채’를 가미했다고 본 최수일의 논의를 들 수 있다.¹¹ 오문석의 논의는 신칸트학파의 철학을 기반으로 하는 앞선 논의와 달리 버트런드 러셀(Bertrand Russell)의 개조론과 관련하여 1920년대 조선의 문화주의를 살펴보면 앞선 논의와 같은 견지의 결론에 이르고 있다. 그에 따르면, 조선의 문화주의가 정신적 차원에서 ‘민족성 개조론’으로 정비되고 ‘국학’의 정신으로 개화한다고 볼 때 그것은 “민족주의 출현의 배경”이 되고 말기 때문이다.¹²

이러한 논의에 따라 일본과 조선에서 전개된 문화주의의 양상과 특성이 명확하게 나타나게 되었지만, 그 결과 일본의 문화주의가 다소 ‘개인’의 층위로, 조선의 문화주의가 ‘사회’나 ‘민족’의 층위로 이분화되어왔다. 이러한

9 신인섭, 「교양개념의 변용을 통해 본 일본 근대문학의 전개양상연구: 다이쇼 교양주의와 일본근대문학」, 『일본어문학』 제23집, 한국일본어문학회, 2004, 343~364쪽.

10 손유경, 「『개벽』의 신칸트주의 수용 양상 연구」, 『철학사상』 제20집, 서울대학교 철학사상연구소, 2005, 81~105쪽.

11 최수일, 『『개벽』 연구』, 소명출판, 2008, 432~454쪽.

12 오문석, 「1차대전 이후 개조론의 문학사적 의미」, 『인문학연구』 제46집, 조선대학교 인문학연구소, 2013, 299~323쪽.

경향은 시기상 일본보다 나중에 문화주의를 형성한 조선의 경우 당대의 맥락에 맞게 문화주의를 정착시키기 위한 과정에서 다양한 시도가 나타나고 있는 것은 아닌지 의문을 불러일으킨다. 이 지점에서 앞선 논의와 마찬가지로 일본과 조선의 문화주의를 비교하는 방식을 취하면서도 조선의 문화주의가 일본의 문화주의와 같이 교양, 교육을 통해 개인의 인격을 완성시키려는 방향과 함께 민중계몽이라는 사회적 차원의 문제와 결부되어 있다고 해명한 논의는 이 글에 시사하는 바가 크다.¹³ 따라서 이 글에서는 선행연구의 성과에서 나아가 오이켄의 '신이상주의'를 통해 일본과 조선에서 문화주의가 전개된 양상을 살펴보고 조선의 문화주의에 내재한 독특한 지점을 읽어내고자 한다. 이 글에서 다루고자 하는 오이켄의 '신이상주의'는 그간 일본과 조선의 문화주의를 살펴보려는 연구사에서 제대로 논의되지 못했을 뿐만 아니라,¹⁴ 이쿠다 조코¹⁵와 노자영이라는 직접적인 영향 관계에 의해 한국과 일본에서 문화주의가 굴절되어가는 양상을 뚜렷하게 부각시킨다는 그 자체로도 의미가 있다고 할 수 있다.

2. 노자영의 오이켄 수용과 이쿠다 조코라는 매개

1920년대 조선의 지식인들 사이에서 오이켄이 선풍적인 인기를 일으킨 것

- 13 홍선영, 「1920년대 일본 문화주의의 조선 수용과 그 과정」, 『일어일문학연구』 제55집, 한국일어일문학회, 2005, 455~480쪽.
- 14 현재까지 오이켄의 '신이상주의' 수용에 관한 연구로는 송민호의 논의가 유일하다. 이 논의에서는 1920년대 박영희가 감상적 낭만주의로부터 신경향파로 전향하기까지 오이켄의 '신이상주의'를 통해 자연주의적 과학을 보완하려는 고투의 과정이 있었다는 점을 밝히고 있다. 송민호, 「카프 초기 문예론의 전개와 과학적 이상주의의 영향: 회월 박영희의 사상적 전회 과정과 그 의미」, 『한국문학연구』 제42집, 동국대학교 한국문학연구소, 2012, 146~178쪽.
- 15 이쿠다 조코(生田長江, 1882~1936)는 일본의 평론가, 소설가, 희곡가, 번역가로 본명은 히로하루(弘治)이며, 1903년 도쿄제국대학 철학과에 입학하여 미학을 전공했다. 그는 1906년 「오구리 후요론」(小栗風葉論)을 발표하여 문단에 등장한 이래 「소위 자연주의란 무엇인가」(謂ふところの自然主義とは何ぞや)(1907), 「자연주의와 사실주의」(自然主義と写実主義)(1907), 「자연주의론」(自然主義論)(1908) 등의 글을 통해 일본에서 자연주의 운동을 일으키는 데 일조했으며, 니체를 일본에 본격적으로 소개하는 데 중요한 역할을 했다. 이쿠다 조코에 관한 자세한 사항은 『日本近代文学大事典(第1巻) あ-け』, 日本近代文学館 編, 講談社, 1977, 79~81쪽 참고.

은 당대에 발표된 글들에서 쉽게 확인할 수 있다. 권덕규는 당대 조선의 사상계가 주체적인 사상을 잃어버리고 서구의 사상에 부화뇌동하는 상황을 탄식하는 부분에서 오이켄을 등장시킨다. 물론 그 글에서 오이켄은 ‘나’에 대한 주체적인 사상을 가지고 주변 환경을 개척한 ‘역사의 조선인’과 구별하여 당대 조선의 사상계가 처한 상황을 비판하기 위한 방식으로 등장하고 있지만, 글의 맥락상 ‘톨스토이’와 같은 비중으로 조선의 사상계를 매혹시킨 사상가였다고 볼 수 있다.¹⁶ 오이켄의 영향력은 황의돈의 글에서 좀 더 구체적으로 살펴볼 수 있다. 황의돈은 ‘세계개조’의 분위기에 있는 조선 청년들에게 개조의 방향을 제시하는 과정에서 오이켄을 제시하기 때문이다. 말하자면, 황의돈은 개조론의 관점에서 오이켄의 사상이 ‘육적 생활’, ‘자연 생활’과 함께 ‘영적 생활’, ‘정신생활’의 중요성을 설파하고 있다고 본 점에서 오이켄의 사상적 핵심을 어느 정도 파악하고 있었다. 나아가 그는 오이켄이 말하는 ‘영적 생활’의 실천 방안으로 현대 문화의 이해와 발전을 거론하고 있었다는 점에서 오이켄의 사상을 문화주의의 맥락에서 읽어내고 있었다.¹⁷ 이처럼 오이켄의 사상은 1920년대 조선의 사상계에 지대한 관심을 불러일으켰으며 개조론과 결부해 당대 조선의 현실 문제를 해결하기 위한 이론적 근거였다고 할 수 있다.

그러면 오이켄의 사상은 어떠한 경로를 통해 조선에 유입되었을까? 여러 통로를 가정해볼 수 있겠지만, 이 당시 조선의 제반 환경이 가까운 일본과 영향관계에 놓여 있었던 것처럼 오이켄의 사상을 발 빠르게 받아들인 일본 사상계의 통로를 들지 않을 수 없다. 일례로, 1914년에서 1918년 사이 일본의 와세다대학(早稻田大學)에서 수학한 바 있는 현상윤은 유학생생활을 전하는 글에서 에머슨, 오이켄, 베르그송 등의 철학을 통해 현실에서 이상으로 나아가려는 생의 새로운 요구를 자각했다고 고백함으로써¹⁸ 당대 일본

16 권덕규(權德奎), 「자아(自我)를 개벽(開闢)하라」, 『개벽』 제1호, 1920. 6. 25, 50~52쪽.

17 황의돈(黃義敦), 「문화발전(文化發展)을 재촉(催促)하라」, 『개벽』 제6호, 1920. 12. 1, 33~34쪽.

18 현상윤, 「동경(東京) 유학생(留學生) 생활(生活)」, 『청춘』 제2호, 신문관, 1914. 11, 113쪽.

사상계의 분위기를 전달하고 있다.¹⁹ 실제로 당시 일본에서는 1908년 오이켄이 노벨문학상을 수상한 이후 오이켄 붐(boom)이라 할 만한 현상이 사상계에 나타나고 있었다.²⁰ 이런 점들을 감안해볼 때, 조선의 지식인들은 조선보다 일찍 오이켄을 받아들이고 있었던 일본의 사상계를 통로로 하여 오이켄을 수용할 수 있었다고 추정해볼 수 있다. 이 글에서는 이러한 추정에서 나아가 이쿠다 조코와 노자영의 영향관계를 통해 오이켄이 일본을 거쳐 조선으로 유입되는 노선을 좀 더 구체적으로 그려보고자 한다. 실제로 이쿠다 조코는 1920년대 조선에서 황석우와 현철 사이에 벌어진 이른바 ‘신시 논쟁’을 촉발시키는 계기를 마련한 인물로 알려져 있는데,²¹ 동시대의 노자영이 근대적인 지식의 수입을 통해 조선의 근대문학을 형성하려는 과정에도 적잖은 영향을 미치고 있었다. 왜냐하면 노자영이 1920년대 전후에 발표한 글의 출처로 이쿠다 조코를 제시한 부분을²² 심심치 않게 볼 수 있기 때문이다. 그러면 노자영과 이쿠다 조코의 영향관계를 좀 더 구체적으로 추적해 보는 장면을 살펴보자.

19 참고로 『개벽』 제3호에서는 「오이켄 박사(博士)의 독일(獨逸)자랑」이라는 제목으로 독일의 이상주의적 문화와 생활에 관한 오이켄의 이야기를 전하고 있는데, 이는 글에서 밝히고 있는 것처럼 오이켄이 일본의 모(某)신문에 기고한 것을 바탕으로 하고 있다. 1921년 조선에서는 이범일(李範一)이 오이켄 철학의 개론서라고 할 만한 『오이켄 철학(哲學)』(조선도서주식회사)을 번역한 바 있는데, 이것은 선행연구에서 적절하게 지적했듯이 이나케 소후(稻毛詛風)의 『오이켄의 철학』(オイケンの哲學)(大同館書店, 1913)을 저본으로 하고 있다. 이에 대해서는 송민호, 「카프 초기 문예론의 전개와 과학적 이상주의의 영향」, 156쪽 참고.

20 오이켄의 주저라 할 수 있는 『대사상가의 인생관』(大思想家の人生觀)(安倍能成 譯, 東亞堂書房, 1911), 『현대종교철학의 주요문제』(現代宗教哲學の主要問題)(加藤直士 譯, 警醒社, 1913), 『신이상주의의 철학』(新理想主義の哲學)(波多野精一·宮本和吉 譯, 內田老鶴圃, 1913), 『정신생활의 철학』(精神生活の哲學)(得能文 譯, 弘道館, 1914), 『인생의 의의와 가치』(人生の意義と價値)(三竝良 譯, 大同館, 1914) 등이 해마다 번역되었으며 그와 발맞춰 오이켄의 철학과 사상에 관한 개론서라 할 수 있는 『오이켄의 철학』(オイケンの哲學)(稻毛詛風 著, 大同館, 1913), 『오이켄』(オイケン)(伊達源一郎 編著, 民友社, 1914), 『오이켄과 베르그송의 철학』(オイケンとベルグソン哲學)(E. Hermann 著, 下野哲四郎 譯, 春畝堂, 1914), 『오이켄의 현대사조』(オイケンの現代思潮)(稻毛詛風 著, 大京堂書房, 1915) 등이 간행되고 있었다는 것은 그러한 현상을 뒷받침하고 있다.

21 이에 대해서는 강용훈, 「문학용어사전의 계보와 문학 관련 개념들의 정립 양상」, 『상허학보』 제38집, 상허학회, 2013, 156~159쪽 참고.

22 노자영, 「만근사상(輓近思想)의 추세(趨勢)」, 『기독신보』, 기독신보사, 1919. 6. 4, 1088쪽; 노자영, 「근대사상연구(近代思想研究)」, 『서울』 1주년 기념호(임시호), 한성도서주식회사, 1920. 12, 32~36쪽 등을 들 수 있다.

- (가) ① 문예부흥 전(文藝復興前), 중세시대(中世時代)에는 기독교(基督敎)가 전 구주(全歐洲)를 지배(支配)하여 그 교의(敎義)압해는 하등(下等)의 이유(理由)와 의미(意味)도 업시 그저 맹목적(盲目的)으로 복종(服從)하지 아니하면 아니되었다. 학문(學問)이라도 교회(敎會)의 어용학문(御用學問)이었으며, ... 중세기(中世紀)의 사람들은 다못 신(神)의 복(僕)이오 교회(敎會)의 노예(奴隸)였다. 사람은 죄인(罪人)이며 그 죄(罪)를 구속(救贖)하기 위하여는 이 세상(世上)에서는 고통(苦痛)을 맞지 아니하면 아니된다 하였다. ...
- ② 그러면 의고주의(擬古主義)에 반동(反動)으로 일어난 낭만주의(浪漫主義) (Romanticism)는 엇더한 것인가? 문예부흥(文藝復興)에 의(依)하여 지식적(知識的)으로 각성(覺醒)한 사람은 다시 지식방면(知識方面)에 포용(拘俗)이 되어 의고주의(擬古主義)에 썩엇스나 이번은 감정적(感情的)으로 부활(復活)하여 표준(標準)을 바려라!! 법칙(法則)을 바려라!! 인습(因襲)을 바려라!! 다못 자아(自我)의 개성(個性)을 존중(尊重)하여라!! 하고 절규(絶叫)한 것이 — 곳 낭만운동(浪漫運動)의 주의(主義)이다 ... 이것이 「루—소」의 『자연(自然)에 귀(歸)하라』 하는 자유(自由)와 평등(平等)과 박애(博愛)의 규호(叫號)가 되었으며, ...
- ③ 이것(『민약론』(民約論)과 『인류불평등원인론』(人類不平等原因論) — 인용자 주) 곳 『자연(自然)에 귀(歸)하라!!』 하는 데의 부르짖음이오 데의 사상적(思想的) 본원(本元)이다. 인간(人間)의 죄악(罪惡)은 문명(文明)으로부터 기(起)한다 문명(文明)의 진보(進歩)는 개인(個人)의 지위(地位)를 평등(不平)케 하고 인간(人間)의 자연성(自然性)을 손상(損傷)케 하여 인류(人類)를 타락(墮落)케 한다고 역설(力說)하였다. ... 이것(『에밀』 — 인용자 주)도 역시(亦是) 인위(人爲)를 배척(排斥)하고 자연(自然)에 방임(放任)하라는 것이 그의 논의(論議)의 안목(眼目)이었다. 곳 교육상(教育上)에 자연주의(自然主義)라고 할 만한 것이다.²³

23 노자영, 「근대사상연구」(近代思想研究), 33~36쪽. 인용문은 가독성을 위해 원문의 의미를 훼손하지 않는 선에서 띄어쓰기를 하여 인용하도록 한다.

(나) ① 사상의 방면에서는 기독교의 천하로 로마법왕은 그 교권을 무상의 것으로 사람들에게 군림하고 있었다. 온갖 학문은 기독교의 교의를 증명하기 위해 존재하고, 교육, 문예 모두 교회가 좌우하는 것이었다. … 그리하여 기독교는 가르친다. 인간은 죄의 아들이고 태어나면서부터 신에게 죄를 범했다. 이 죄를 속죄하지 않는다면, 미(未)내세에서 천국으로 들어가는 것을 허락받을 수 없다.

② 그러나 이미 자각의 물고를 열어 제친 인간이 이것(의고주의-인용자주)에 만족하고 있을 수는 없다. 지식의 자유를 얻은 사람은 더욱 더 감정의 자유를 추구했다. 인간으로서의 자각을 얻은 사람은 좀 더 일보를 나아가 개인으로서 자각하기 시작한 것이다. 거기서 낭만주의가 일어났다. … 천진유로(天真流露) 그대로 살아가고, 어디까지나 자연스러우며, 자연으로 돌아가라라고 말한다. 그 장 자크 루소(Jean Jacques Rousseau)는 실로 근대 낭만주의의 제1인자다.²⁴

③ 정치 및 경계에 관해서는 『인간불평등원인론』, 『민약론』 등에서 그의 주장을 서술하고 있다. 『인류불평등원인론』은 문명사회의 폐해를 없애기 위해서는 원시적인 자연의 상태로 돌아가는 것이 제일이라는 그의 근본 사상을 서술한 것이다. …

루소는 그 교육에 관한 의견을 『에밀』 한 편에 의해 나타내고 있다. 『에밀』은 소설체로 쓰인 그의 교육론으로 그의 “자연으로 돌아가라”라는 주장에 입각한 교육의 주의, 즉 교육에서의 자연주의를 역설한 것이다.²⁵

주지하다시피, 노자영이 1920년대 초기에 『개벽』 필진들과 함께 서구 근대사상과 인물을 조명하는 기획에서 이쿠다 조코가 나카자와 린센(中澤臨川)과 함께 쓴 『근대사상 16강(近代思想十六講)』(新潮社, 1915)과 혼마 히사오(本間久雄)와 함께 쓴 『사회개조의 8대사상가(社會改造の八大思想家)』(東京堂書店,

24 生田長江·中澤臨川, 「近代思想の概観」, 『近代思想十六講』, 新潮社, 1915, 4~12쪽. 인용된 글에 임의로 붙인 번호는 인용자의 것임을 밝히며 이하 생략한다.

25 生田長江·中澤臨川, 「近代主義の第一人者ルッソ」, 『近代思想十六講』, 57~70쪽.

1920)를 저본으로 삼았다는 것은 익히 밝혀진 사실이다.²⁶ 이를 염두에 두고 노자영의 글을 살펴보면, 그가 이쿠다 조코의 사상을 접한 통로를 좀 더 명확하게 파악할 수 있다. 왜냐하면, 노자영이 (가)의 서두에서 일본의 대표적인 사상연구가인 이쿠다 조코가 ‘문장학원’(文章學院)에서 강의한 내용을 토대로 하고 있다고 밝히고 있으며²⁷ 이보다 일찍 발표한 다른 글에서 자신을 “문장학원득업사”(文章學院得業士)로까지 소개하고 있는 것을²⁸ 확인할 수 있기 때문이다. 이런 점에서 그가 ‘문장학원’을 매개로 이쿠다 조코의 사상을 접하게 되었다는 것은 명확해 보이는데, 엄밀히 말해 인용한 세 글을 비교해보면 노자영이 이쿠다 조코의 『근대사상 16강』을 일종의 참고서로 삼아서 양 근대사상의 흐름을 소개하고 있다는 것을 알 수 있다.

(가)에서 노자영은 ‘르네상스’(Renaissance), ‘의고주의(擬古主義)에서 낭만주의(浪漫主義)에’, ‘제1인자 루소’와 같이 세 부분으로 나뉘 근대사상으로서 ‘낭만주의’가 태동하기까지의 과정을 설명하고 있다. 이를 (나)와 겹쳐서 보면, 이 중에서 첫 번째와 두 번째 부분은 『근대사상 16강』의 서론격이라 할 만한 제1장 「근대사상의 개관」에, 세 번째 부분은 제3장 「근대주의의 제1인자 루소」에 의존하고 있다는 것을 알 수 있다. 이것을 하나씩 확인해 보면, 노자영은 첫 번째 부분에서 근대사상의 기원을 ‘문예부흥’에 두고 ‘문예부흥’이 일어나는 데 결정적인 계기가 된 기독교의 폐단을 두 방향에서 서술하고 있다. 말하자면, 그는 기독교가 사상의 측면에서 인간의 자유를 억압함에 따라 인간을 기계화하고 비인간화하는 폐단을 낳는 것과 함께 인간에게 원죄설을 부가하여 내세를 위한 고통을 정당화하는 폐단을 낳고 있다고 보고 있다(㉠). 이는 (나)에서도 마찬가지다(㉠’). 그래서 (가)와 (나)는 모든 방면에서 인간 본위의 정신을 회복하기 위해 ‘문예부흥’이 일어났다고 본다.

26 이에 대한 자세한 설명은 허수, 『이돈화 연구』, 역사비평사, 2011, 93~99쪽 참고.

27 노자영, 「근대사상연구」(近代思想研究), 32쪽.

28 노자영, 「황혼(黃昏)의 일순간(一瞬間)」, 『기독교신보』, 1918. 11. 13, 920쪽. 여기서 문장학원은 아마도 당시 일본의 신조사(新潮社)에서 경영하던 잡지 『문장구락부』(文章俱樂部)를 달리 이르던 명칭인 것으로 추정된다. 이러한 사항을 추적하는 데 도움을 주신 나미가타 쓰요시(波瀾剛, 규슈대학 대학원 비교사회문화연구원) 선생님께 이 자리를 빌려 감사의 말씀을 드린다.

두 번째 부분에서 노자영은 문예부흥의 결과로 인간으로서의 자각을 얻었으나 ‘지식의 자유’에 얽매인 인간이 ‘의고주의’에 갇힘에 따라 ‘감정의 자유’를 얻기 위해 ‘낭만주의’가 출현했다고 보고 있다(②). 이는 의고주의와 낭만주의를 대비시키고 있는 (나)에서도 찾아볼 수 있는 대목이다(②’). 특히 (가)와 (나)에서 공통적으로 “자연으로 돌아가라”는 모토를 내건 루소를 근대 낭만주의의 제1인자로 보는 것은 그러한 관점을 보충하고 있기도 하다. 마지막으로, (가)에서 노자영은 정치와 경제 측면에서 루소의 주저인 『인간불평등원인론』과 『민약론』을 통해,²⁹ 교육의 측면에서 『에밀』을 통해 “자연으로 돌아가라”로 집약되는 그의 사상적 특질을 설명하고 있다(③). 이는 (나)에서 루소 사상의 핵심을 그의 주저를 통해 확인하는 부분에서 발췌해온 것이다(③’). 이런 점에서 노자영은 『근대사상 16강』에서 전개된 내용상의 흐름과 서술 방식에 충실하여 낭만주의가 태동하기까지 근대사상의 흐름을 소개하고 있다.

이때 흥미로운 지점은 노자영이 이쿠다 조코와의 영향관계를 내보이는 가운데 오이켄의 철학과 사상을 수용하고 있는 측면을 뚜렷하게 감지할 수 있다는 것이다. 그러면 그가 『근대사상 16강』을 매개로 오이켄의 사상과 철학 중 어느 부분에 초점을 맞추고 있는가를 살펴봄으로써 차후 한일 문화주의의 전개 양상을 비교할 지점을 구체화해보자.

(다) 이(정신생활의 세 계급—인용자 주)는 당금(當今) 사상계(思想界)의 권위자(權威者)인 외이켄 철학자(哲學者)의 분류(分類)일다 … ④ 제일급(第一級)은 육욕(肉慾)의 제재(制裁)를 받는 생활(生活)이다 정신(精神)의 요구(要求)를 몰각(沒却)하고 영(靈)의 교훈(教訓)을 무시(無視)하는 생활(生活)이다 다시말하면 정신(精神)과 영혼(靈魂)이 압박(壓迫)을 받아 다못 육(肉)의 명령(命令)되로 유유낙종(唯唯樂從)하며 소조(所措)를 부지(不知)하고 날뛰는 생활(生活)이다. … ⑤ 제이계급(第二階級)

29 각각의 저서는 오늘날 『인간불평등원론』, 『사회계약론』으로 번역되고 있으나, 당대의 표기를 그대로 따르도록 한다.

은 육계(肉界)를 썬 고립(孤立)의 생활(生活)이다. 초급생활(初級生活)과는 정반대(正反對)의 생활(生活)이다. 일(一)도 이(二)도 육(肉)이라 하면 전(全)혀 무시(蔑視)하고 부정(否定)하는 생활(生活)이다. 다시 말하면 세상(世上)을 썬나고 사회(社會)를 썬는 고립(孤立)의 생활(生活)이다. 물론(勿論) 그이들은 이상(理想)의 동경아(憧憬兒)오 미(美)의 갈망자(渴望者)이다. ...

⑥ 세삼계급(第三階級)의 생활(生活) — 세상(世上)을 도화(陶化)하는 활동(活動)의 생활(生活)이다. ... 다시 말하면 무정(無情)하고 야박(野薄)한 세상(世上)을 도덕(道德)과 종교(宗教)로써 정화(淨化)케 하고 신화(神化)케 하고 애화(愛化)케 하고 미화(美化)케 하며 괴롭고 답답(沓沓)한 세상(世上)을 인애(仁愛)와 온선(溫善)으로써 시원케 하고 다정(多)케 하며 피곤(疲困)하고 불편(不便)한 세상(世上)을 학문(學文)과 예술(藝術)로써 광명(光明)하고 평안(平安)하게 개선(改造)해야 지상(地上)의 천당(天堂)을 형성(形成)하도록 하여야 한다.³⁰

(라) 대개 인간의 정신생활에는 세 단계가 있다. ④ 첫 번째는 자연계급(自然階級)이라고도 칭할 수 있는 것인데, 인간과 자연이 동일한 수준 면에 있는 것으로 모두 감각에 지배되고 인습에 맹종하여 상식의 지도 그대로 생활하는 계급이다. 동물적·물질적 생활로 대부분 정신생활의 이름에 어울리지 않는다. 물론 이 계급에서는 정신의 자유 따위를 바랄 수도 없다. ⑤ 두 번째는 부정계급(否定階級)이라고도 칭할 수 있는 것으로 이 계급이 된다면 온갖 물질적·자연적인 질곡을 모조리 파괴·부정하고 거기서 정신적 도립을 얻으며 동시에 이지향(理知鄉)의 유혹에 발을 들여놓아 거기서 절대적으로 대하는 정서를 즐기려고 하는 생활이다. ... 이것에는 아직 실제의 인생에 철저한 것이 아니고, 지금 일단의 향상을 하지 않으면 안 된다. ⑥ 즉, 세 번째의 재흥계급(再興階級)이라고도 이름 붙일 수 있는 계급이 있다. 이 계급은 부정계급과 같이 정신의 독립을 인정하는 것과 함께 더욱 더 그 신념으로부터 자기의 인격을 확대하고 자기 이외에까지 미치게 하며 우주의 정신적 개정(改整)에 종사하려고 하는 정신적 노력주

30 노자영, 「정신생활(精神生活)의 삼단계(三階級)」, 『기독신보』, 1919. 11. 19~26쪽, 1232쪽, 1238쪽.

의다. 즉, 법동주의(法動主義)다.³¹

(다)에서 밝히고 있듯이 노자영은 오이켄의 분류법에 따라 정신생활의 세 계급을 설명한다. 여기서 그가 참조하는 부분은 『근대사상 16강』에서 오이켄의 사상을 설명하고 있는 제13강 「오이켄의 이상주의」에서 확인할 수 있다. 이를 구체적으로 살펴보면, (다)에서 노자영이 ‘육욕(肉慾)의 제재를 받는 생활’, ‘육계(肉界)에서 떠난 고립의 생활’, ‘세상을 도화하는 활동의 생활’로 나누고 있는 정신생활의 세 계급은 (라)에서 각각 ‘자연계급’(自然階級), ‘부정계급’(否定階級), ‘재흥계급’(再興階級)과 호응하고 있다. 그뿐만 아니라 (다)에서 노자영이 정신생활을 세 계급으로 나누는 관점은 (라)에서 각각의 계급을 설명하는 관점과도 호응하고 있다.

첫 번째, ‘육욕(肉慾)의 제재를 받는 생활’은 물질과 감각에 지배된 생활로 ‘나’ 이외의 대상과는 무관한 ‘이기주의’에 빠짐에 따라 정신생활로서는 가장 낮은 단계에 속해 있다(㉔). (라)에서의 ‘자연계급’ 또한 마찬가지다(㉕). 두 번째, ‘육계(肉界)에서 떠난 고립의 생활’은 첫 번째의 생활과는 반대로 물질과 감각을 부정하는 생활로서 세상과 사회를 떠나 고립을 자처하는 생활이라 할 수 있다(㉖). (라)에서 ‘부정계급’이라 정의하고 있는 이 생활은 물론 이상이나 미와 같은 절대적인 세계를 동경하기는 하지만, 결국 스스로의 안심입명에 치우쳐 있다는 점에서 첫 번째의 생활과 같이 ‘이기주의’에 빠져 있다(㉗). 세 번째, ‘세상을 도화하는 활동의 생활’은 두 번째의 생활과 같이 정신적 가치를 인정하고 있으면서도 이것이 자기를 향하는 것에 그치지 않고 세상을 도야하는 것으로 향하려는 특징을 지닌다(㉘). (라)에서 또한 ‘재흥계급’이라 정의하고 있는 그러한 생활은 자기의 인격을 우주의 정신적 개조에까지 확대하고 있다는 점에서 다른 생활보다 고급의 생활이라 할 만하다(㉙).

이런 점으로 미루어볼 때, (다)와 (라)에서는 공통적으로 정신생활의 필

31 生田長江·中澤臨川, 「オイケンの理想主義」, 『近代思想十六講』, 375~376쪽.

요성을 역설하는 가운데 정신생활 중 세 번째의 계급을 오이켄 철학의 핵심으로 파악하고 있는 셈이다. 달리 말하면, 1차대전 이후 일본과 조선에서는 개조론의 향방을 ‘정신생활’에 두기 위해 오이켄의 사상을 수용하고 있었으며 ‘개인’의 인격을 ‘사회’, ‘우주’ 등과 같은 ‘전체’로 확장하는 방식으로 ‘정신생활’을 실행하려 했다고 볼 수 있다. 그러면 이제 노자영과 이쿠다 조코가 오이켄의 ‘신이상주의’를 어떤 방식으로 각자의 문맥에 맞게 활용하고 있으며, 조선과 일본의 ‘문화주의’에서 각각 어떠한 위치에 있는가를 살펴보자.

3. 세계적 보편성과 ‘다이쇼 교양주의’의 이상

이쿠다 조코가 오이켄의 ‘신이상주의’를 수용하는 태도를 파악하는 작업은 다음과 같은 두 가지 문제를 해결하는 실마리가 된다. 첫 번째 문제는 오이켄의 ‘신이상주의’가 일본의 ‘문화주의’와 공명할 수 있었던 지점을 밝히는 것이고, 두 번째 문제는 다이쇼기 일본에서 오이켄의 ‘정신생활’을 실현해 간 방식을 밝히는 것이다. 그러할 때, 이쿠다 조코의 오이켄 수용을 다이쇼 시기 일본의 맥락에서 읽어내는 가운데 일본의 ‘문화주의’에 내재한 특징이 드러날 것이다. 먼저 이쿠다 조코가 오이켄의 정신생활을 어떤 맥락에서 파악하고 있는가를 확인하기 위해서는 이쿠다 조코가 기존의 서구철학사의 흐름과 오이켄의 철학을 구분 짓고 있는 방식을 살펴봐야 할 것이다. 왜냐하면, 이쿠다 조코는 오이켄의 철학이 당대의 사상계에 출현하고 성행할 수 있었던 배경을 기존의 서구철학사와 오이켄의 철학을 분절시키는 과정에서 설명하는 가운데 오이켄의 정신생활을 문화주의의 맥락에 위치시키고 있기 때문이다.

(가) 본편(本篇)은 벌써 과거(過去)의 귀(歸)혼, 다투랄이슴(自然主義) 철학자(哲學者)의 극단적(極端的)으로 주장(主張)혼 유물론(唯物論), 무신론(無神論) 등(等)을 피상적

(皮相的)으로 겨우 저작(咀嚼)하고, 심령방면(心靈方面)을 등한(等閒)히 녀이는 자(者)에게 경성(警醒)을 주고져, 일본(日本) 이쿠다(生田) 문학사(文學士)의 연구(研究)를 참조(參照)하여, 극(極)히 불완전(不完全)한 만근사상(最近思想)의 편영(片影)을 소개(紹介)함이다.

쥬스. 오이켄. 벨옥손 등(等) 차수삼인(此數三人)의 철학(哲學)을 통(通)하여 보면, 유심적(唯心的) 경향(傾向)이었다. 이 삼인(三人)은 어딘지 현실(現實)에 근저(根底)를 두면서, 결(決)코 물질(物質)에 촉박(促迫)을 맞지 아니하고, 어딘까지든, 심령(心靈)의 힘으로 발휘(發揮)함으로 기론(其論)의 요지(要旨)를 삼는다. 참말 실험(實驗)을 요(要)하는 점(點)에서는, 과학적(科學的) 정신(精神)을 봉(奉)하고 잊섯으나, 그러나 과학(科學)의 유물적(唯物的) 시방(視方)과는 반대(反對)로, 자유의지(自由意志)를 설(設)하고, 물질적(物質的) 생활(生活)보다, 심령방면(心靈方面)에, 만흔 가치(價値)를 인(認)한다함이, 최근 철학계(最近哲學界)의 경향(傾向)이었다.³²

(나) 자연주의는 자연생활을 우리 생활의 전부로 되게 하고 정신생활을 부정하여 정신적 요구를 공상에 지나지 않는 것이라고 한다. 이 자연주의와 정확히 반대의 주장을 하는 것이 오이켄의 정신철학이다. 오이켄의 철학은 정신적 활동(정신생활의 인간에서의 현현)을 수궁하고 자연을 초월하려는 철학이다. 즉, 자연생활을 초월하는 정신생활을 인간의 참된 생활이라고 하는 것이다. 이 정신생활은 단순히 인간으로부터 독립할 뿐만 아니라 자연으로부터, 세계로부터, 또한 독립된 우주생활이다. 그래서 이 정신생활을 따를 때, 인간과 자연 내지 세계의 반대는 모두 초월되는 것이다. 인간은 그 협소한 객관적 범위를 탈출하여 세계와 하나가 될 수 있는 동시에 세계 또한 인간과 관계 없이 그 자신의 필연적 법칙에 따라 활동하는 외력은 없게 되는 것이다.³³

인용한 글은 각각 노자영과 이쿠다 조코가 쓴 것이지만 기존의 철학사

32 노자영, 「만근사상(最近思想)의 추세(趨勢)」, 1088쪽. 인용문에서 굵은 강조 표시는 필자의 것임을 밝히며 이하 생략하도록 한다.

33 生田長江・中澤臨川, 「オイケンの理想主義」, 403~404쪽.

와 오이켄의 철학을 대비하면서 오이켄의 사상적 특징을 소개하고 있다는 점에서 공통점이 있다. 서두에서 밝히고 있듯이 (가)에서 노자영은 이쿠다 조코의 연구에 기대 오이켄을 비롯한 당대 사상의 경향성을 소개하고 있다. 노자영에 따르면, 오이켄의 철학은 ‘유물론’, ‘무신론’을 기반으로 하는 ‘자연주의’의 극단적인 주장에서 벗어나 ‘심령’ 방면의 필요성을 주장한다는 점에서 의의가 있다. 말하자면, 기존의 자연주의 철학은 과학적 정신을 가지고 현실을 있는 그대로 바라보려는 의의를 지니지만 현실을 지나치게 ‘유물적 기계관’에 입각하여 바라봄으로써 인간 본연의 가치와 동떨어진다는 문제점을 파생시킨다. 그러한 ‘유물적 관점’과는 반대 측면에서 ‘심령’ 방면의 가치를 주장하는 오이켄의 철학은 철저하게 현실에 근거를 두면서도 ‘심령의 힘’으로 현실의 생활을 영위하려 한다는 점에서 인생의 의의와 가치를 찾기 위한 생활태도에 한층 더 가까워 보인다.

이처럼 기존의 자연주의 철학과 대비하여 오이켄 철학의 특징을 드러내는 노자영의 방식은 실제로 (나)에서 이쿠다 조코가 오이켄의 사상을 소개하는 과정에서도 나타나고 있다는 점에서 일면 타당해 보인다. 여기서 흥미로운 점은 이쿠다 조코가 서구철학사의 여러 경향을 통시적인 관점에 따라 거론하고 있으면서도 그중에서 유독 ‘자연주의’와 대비하여 오이켄의 ‘정신 철학’이 가지는 의의를 설명하고 있다는 것이다. 그러면 이쿠다 조코가 서구철학사에서 오이켄의 철학을 위치시키는 방식을 좀 더 구체적으로 살펴보는 과정에서 거기에 담긴 의도를 고찰해보자.

(나)에서 이쿠다 조코는 오이켄이 종래의 서구철학사를 대상으로 해온 ‘역사적 연구’를 소개하는 것에 많은 비중을 할애하고 있다. 이쿠다 조코에 따르면, 오이켄은 인생의 가치와 의의에 대한 해답을 내놓은 종래의 철학사상을 ‘종교’, ‘내재유심론’, ‘자연주의’, ‘지력주의’, ‘사회주의’, ‘개인주의’ 등 여섯 가지 유형으로 분류한다. 이 중에서 ‘종교’와 ‘내재유심론’은 ‘고대의 인간생활에서 가치와 권위를 가진 해답’이라는 점에서 시의성을 상실했을 뿐 아니라 무엇보다 현실의 생활과 괴리되어 있기 때문에 인간의 실생활에서 인생의 의의와 가치를 탐색하려는 오이켄의 철학과는 먼 지점에 놓여 있

다. 이보다 ‘자연주의’와 ‘지력주의’, 그리고 ‘인도주의’로 묶일 수 있는 ‘사회주의’와 ‘개인주의’는 근대인의 생활에 대한 해답을 제시한다는 점에서 오이켄의 철학과 관련이 있을 법하다. 하지만 오이켄은 전자가 세계, 즉 객관을 위주로 한다는 점에서, 후자가 인간, 즉 주관에 위주로 한다는 점에서 인생의 의의와 가치를 발견할 수 없다고 주장한다. 그리하여 오이켄은 기존의 철학사에 의해 세계(객관)와 인간(주관)으로 나뉜 경향을 ‘조화’ 혹은 ‘융합’하는 것에서 인생의 의의와 가치를 구할 수 있다고 말하며, 그러한 경지를 지향하는 자신의 철학을 ‘정신철학’으로 내세운다.

이처럼 오이켄의 정신철학은 실생활의 기초를 객관과 주관의 결합, 세계와 인간의 결합에 두려는 목적에서 출현했다고 할 수 있다. 이 지점에서 문제적인 것은 이쿠다 조코가 지금까지 살펴본 서구철학사에서 여타의 경향을 제쳐두고 유독 ‘자연주의’와 대비하여 오이켄의 ‘정신생활’을 설명하고 있다는 점이다. 왜냐하면, 그가 (나)에서 오이켄의 정신생활을 객관과 주관, 세계와 인간의 대립을 ‘초월’하는 활동으로 보면서도 “자연주의와 정확히 반대의 주장을 하는 것”으로 위치시키고 있기 때문이다. 이쿠다 조코가 자연주의로 집약되는 기존의 세계관을 극복하기 위한 방안으로 오이켄의 정신생활을 제시하고 있는 것은 아마도 오이켄의 신이상주의를 당대 일본의 문화주의 내에 정초하기 위한 의도에서 연유한 것으로 보인다.³⁴ 주지하다시피, 1차대전 이전의 일본에서는 ‘문명’의 진보와 발전을 통해 국민국가를 형성하려는 움직임이 가속되어왔다면, 그 이후의 일본에서는 그러한 자연과학적 사고방식과 사회진화론의 세계관에 회의를 느끼고 ‘문화’에 초점을 맞춰 새로운 이상을 찾으려는 시도들이 나타난다. 그 당시 고등학교를 다녔던 철학자 미키 기요시(三木清, 1897~1945)가 당시의 일본에서 ‘물질문명’과 ‘정신문화’의 대비법에 따라 ‘문명개화’를 추구하던 종래의 ‘계몽사상’에 대한 반발로 ‘교양’ 등 정신적인 가치를 중요시하는 문화주의가 나타나고

34 참고로 당대에 간행된 서적에서도 오이켄의 ‘신이상주의’는 일본의 ‘문화주의’를 출현시키는 데 이론적 자양분이 되었던 ‘신칸트학과’와 같은 맥락에서 수용되고 있었다는 것을 확인할 수 있다. 이에 대해서는 渡部政盛, 『新カント派の哲學とその教育學說』, 104~121쪽 참고.

있었다고 회고한 데서³⁵ 그러한 점을 확인할 수 있다.

이런 맥락에서 보건대, 이쿠다 조코가 유독 서구철학사 중에서 자연주의와 오이켄의 정신철학을 대비시켰던 것은 당대 일본에서 형성되고 있던 문화주의의 조류에서 별반 멀리 떨어져 있지 않다는 것을 보여준다. 그러면, 이제 이쿠다 조코가 오이켄의 정신철학을 다이쇼 시기 문화주의의 맥락 속에 정초시키는 방식을 좀 더 구체적으로 확인해보자.

(다) 앞장에서 서술한 것과 같이 러일전쟁 후 (1) 어쨌든 일본의 국제적 지위가 안정적인 것이 되어 반세기에 걸친 국제적 긴장도 어느 정도 해이함과 피로를 가져왔기 때문에, (2) 국가적 융성이 곧 반드시 국민 개개의 복리를 의미하지 않는 것을 상당히 비참하게 체험했기 때문에, 또 (3) 산업계의 근대적 전개에 의한 자유경쟁과 생활불안으로부터 과감히 이기주의로 내몰렸기 때문에 메이지 40년경부터의 일본인은 일체로 그때까지의 국가지상주의적 사상에 대해 반동적인 사상을 품고 심각한 개인주의적 자아주의적인 사고방식을 가지게 되었다. 그리고 이러한 새로운 견지는 종래와 비교도 되지 않을 만큼 실로 자유롭고 실로 용감하며 실로 철저한 태도로 외래사조를 받아들여 특히 개인주의적 자아주의적 근대사상으로 완전히 경도되는 것에 이르게 되었던 것이다.³⁶

(라) 인간의 생활은 인간의 것이다. 사람은 자기를 위해 존재하는 것이다. 나는 나를 위해 살아가는 것이다. 결코 자연을 위해 존재하는 것이 아니라면, 사고를 위해 존재하는 것도 아니다. 아울러 오직 자기를 위한 존재, 나를 위해 살아가는 것은 순전히 개성적 존재일 뿐 이것을 인격이라 할 수는 없다. 그 나 가운데 정신생활이 현현하는 것에 이르러 비로소 인격이 나타나는 것이다. 인간의 자유가 획득될 수 있는 것이다. 나 가운데 정신생활이 현현한다—그것은 저절로 현현하는 것이 아니라 나의 노력으로, 활동으로 정신생활에 참여함으로써

35 三木清, 「科學と文化」, 『三木清全集』第17卷, 岩波書店, 1968; 야나부 아키라, 박양신 옮김, 『한 단어 사 진, 문화』, 푸른역사, 2013, 44~47쪽 참조.

36 生田長江, 「明治文學概説」, 『生田長江全集』第1卷, 大東出版社, 1936, 59쪽.

정신생활은 현현하는 것이다. 그리하여 '자기를 위한 존재'를 '인격'에까지 밀고 가는 것은 노력이고, 활동이며, 이를 요컨대 행위라고 한다.³⁷

인용된 글에서 이쿠다 조코는 오이켄의 신이상주의를 문화주의의 맥락 속에 위치시키는 과정에서 문화주의의 주체를 명확하게 설정하고 있으며 문화주의를 향유할 수 있는 방식을 구체적으로 제시하고 있다. 미리 이쿠다 조코의 관점을 말해두자면, 그는 문화주의의 주체로서 세계적 보편성을 향해 있는 '개인'을 내세우고 있으며, 그러한 '개인'이 세계적 보편성을 향해 자신의 '인격'을 발휘하는 방식으로 문화주의를 향유할 수 있다고 보고 있다.

(다)에서 이쿠다 조코는 메이지 말엽 일본 사상계의 분위기를 전하는 과정에서 문화주의가 출현하는 배경은 무엇이며 그 사상적 특질이 어떠한가를 말하고 있다. 그에 따르면, 일본에서 문화주의의 출현은 러일전쟁을 계기로 한다. 러일전쟁은 일본에서 자본주의의 발달과 제국주의 체제의 확립에 기여했지만, 그 이후 일본에서는 국제적 긴장이 해소되면서 해이함과 피로를 느꼈고 국가의 이익과 국민의 복리 사이의 불일치를 노출함에 따라 각종 사회적 문제가 야기되고 있었다. 그리하여 일본에서는 그때까지 사상계의 중심을 이루던 '국가지상주의적 사상'에 대한 '반동적인 사상'으로서 '개인주의적'이고 '자아주의적'인 근대사상이 출현하게 된 것이다. 이러한 근대사상은 개인의 자주성을 국가주의에 흡수시키는 종래의 방식에서 벗어나 세계적 보편성을 향해 개인의 자주성을 해방시키려는 의의를 지닌다.³⁸

이처럼 기존의 사상에서 주체의 자리에 있던 국가 대신 개인을 주체로 세우고 세계시민으로서의 '자기'를 형성하려는 움직임은 메이지 시기를 넘어 다이쇼 시기로까지 이어지고 있었다.³⁹ 이것이 바로 다이쇼 시기의 문화주의를 형성하는 발판이 되는 것이다. (라)에서도 세계적 보편성을 향해 있는 개인을 문화주의의 주체로 내세우는 가운데 문화주의를 향유하는 방식

37 生田長江·中澤臨川, 『オイケンの理想主義』, 407쪽.

38 이에나가 사부로 편저, 『근대 일본 사상사』, 166~167쪽.

39 이에나가 사부로 편저, 『근대 일본 사상사』, 260~266쪽.

을 구체적으로 제시하고 있다. 이쿠다 조코는 개인으로서의 나 혹은 자기가 세계적 보편성을 향해 자신의 ‘인격’을 나타내는 방식으로 문화주의를 향유할 수 있다고 보고 있다. 여기서 그는 오이켄의 정신생활의 관점을 활용해 나감으로써 세계적 보편성을 향해 자신의 인격을 발휘할 수 있는 실천 덕목으로 노력, 활동, 행위를 제시하고 있다. 결국 그는 우리가 행위를 통해 정신생활에 참여할 수 있으며 우리의 인격을 발휘할 수 있다고 말한다.

그러면 우리는 이 지점에서 세계적 보편성을 향한 개인이 자신의 인격을 발휘하기 위해 요청받은 행위가 구체적으로 어떠한 것을 가리키고 있는가에 의문이 들 것이다. 왜냐하면, 이러한 질문은 일본에서 전개된 문화주의의 특색이 어떠한가를 묻는 질문과 연결되어 있기 때문이다. 이는 『근대사상 16강』 전체의 구도와 이쿠다 조코의 활동을 연계해보면 해결할 수 있다. 주지하다시피, 이쿠다 조코의 『근대사상 16강』은 오이켄을 비롯하여 루소, 니체, 톨스토이, 도스토예프스키, 제임스, 베르그송, 졸라 등 서구의 사상가뿐만 아니라 타고르와 같은 동양의 사상가까지 종합적으로 소개하려는 기획의 산물이다.⁴⁰ 이와 연장선상에서 이쿠다 조코는 플로베르의 『살람보』(1913), 루소의 『참회록』, 단눈치오의 『사의 찬미』(1914), 투르게네프의 『광인 일기』(1918), 마르크스의 『자본론』(1919), 호머의 『오디세이』(1922), 단테의 『신곡』(1929) 등 다방면에서 서구의 고전을 번역해내고 있었다. 이런 점에서 이쿠다 조코는 시대와 나라를 불문하고 방대한 지식을 섭취하는 ‘행위’, 즉 ‘독서’를 통해 세계적 보편성을 향한 ‘개인’의 인격을 함양하려 했다고 볼 수 있다. 이러한 그의 시도는 당대 일본의 맥락에서 보면 ‘이것이냐 저것이냐’를 구별하기보다 ‘이것은 물론 저것도’라는 ‘종합주의’를 이상으로 삼은⁴¹ 다이쇼 시기의 ‘교양주의’를 단적으로 보여주는 것이라 할 수 있다.

40 허수는 『근대사상 16강』의 구도를 분석하는 과정에서 “이 책에는 동서양 문명의 융합을 지향하고 그 융합의 주체로 일본을 상정하고자 했던 다이쇼기 일본 지식인의 욕망이 깔려 있다”고 서술한다. 허수, 『이돈화 연구』, 95~99쪽 참고.

41 ‘문화주의’의 하나로 ‘다이쇼 교양주의’에 대한 구체적인 사항은 이에나가 사부로 편저, 『근대 일본 사상사』, 279~285쪽; 신인섭, 「교양개념의 변용을 통해 본 일본 근대문학의 전개양상연구」, 343~364쪽 참고.

4. 전통의 발견과 조선적 공동체의 창출

앞에서 우리는 이쿠다 조코가 오이켄의 ‘정신철학’을 기존의 서구철학사에서 자연주의와 대비시키는 방식이 오이켄의 신이상주의를 다이쇼 시기의 문화주의에 위치시키기 위한 시도임을 살펴보았다. 다시 말해, 그는 ‘국가주의’를 지향하는 종래의 사회진화론에서 벗어나 세계적 보편성을 향해 있는 근대적 주체로서의 ‘개인’을 내세우기 위한 근거를 오이켄의 ‘정신철학’에서 마련하고 있었던 것이다. 이 과정에서 이쿠다 조코는 세계적 보편성을 향한 ‘개인’이 자신의 ‘인격’을 발휘할 수 있게 하는 실천덕목으로 노력, 활동, 행위를 제시했는데, 이는 그의 활동과 당대 일본의 맥락에 비취보건대 동서양의 지식을 다방면으로 섭취하여 교양적 인간을 형성하려는 ‘다이쇼 교양주의’의 흐름과 맞닿아 있다. 이런 점에서 이쿠다 조코의 오이켄 수용은 일본에서 전개된 문화주의의 특징을 여실히 보여주는 사례라 할 만하다.

그러면 이쿠다 조코를 매개로 오이켄의 ‘신이상주의’를 수용한 노자영의 경우는 어떠한가? 마찬가지로 노자영 역시 세계적 보편성을 향해 인생의 의의와 가치를 발휘하기 위한 방법으로 ‘인격’을 최우선으로 제시하고 있다. 일례로, 제목에서부터 ‘인격’을 표방하고 있는 글에서 그는 완전한 인격을 창조하기 위한 덕목으로 ‘감정의 승리자가 될 것’, ‘양심의 소유자가 될 것’, ‘학문의 수양을 받을 것’, ‘애(愛)의 인(人)이 될 것’을 요청하고 있다.⁴² 이 중 세 번째의 덕목은 교양의 섭취를 통해 개인의 인격을 수양하려는 ‘다이쇼 교양주의’의 흐름과 별반 멀리 떨어져 있지 않다. 이를 보여주듯 노자영은 사람을 올바른 길로 인도하는 것을 학문의 목적으로 두고 있는 오이켄의 말을 인용하면서⁴³ 학문의 수양을 통해 완전한 인격을 창조할 것을 주문하고 있다. 실제로 노자영은 이 당시 조선에서 『매일신보』, 『창조』, 『백

42 노자영, 「인격(人格)의 창조(創造)」, 『학생계』 제6호, 한성도서주식회사, 1921. 1. 7~11쪽.

43 “너희들은 학문(學問)을 힘써 배우라!! 이것이 너희생명(生命)이요 길이로다. 학문(學問) 중(中)에는 사람을 옥(玉)으로 순화(純化)시키는 신비적(神秘的) 힘이 있고 사람을 완전(完全)한 길로 인도(引導)하는指南針(指南針)이 있다”(노자영, 「인격(人格)의 창조(創造)」, 10쪽).

조, 『장미촌』 등을 통해 시, 소설, 평론, 기행서사를 위주로 문예 방면에서의 활동을 전개하는 것과 함께 『기독신보』, 『서울』, 『학생계』, 『신생활』, 『서광』 등에 산업, 노동, 인물 전기, 생물학, 세계정세, 사상 등 다방면에 걸친 기사를 게재함으로써⁴⁴ 독자들의 ‘교양’을 고취하고 있었다.

이런 현상에 대해 선행연구에서는 당시 문인들을 매개하던 ‘매체’와 ‘인적 네트워크’에 초점을 맞춰 ‘문학’과 ‘사상’이 분화·전문화되기 전에 ‘문화’라는 범주에 함께 묶여 있었다는 점을 지적함으로써 거기에 담긴 문화주의의 성격을 읽어낸 바 있다.⁴⁵ 좀 더 구체적으로 노자영이 관여하고 있었던 『학생계』에 대한 선행연구에서는 중등학교 재학 이상 학력의 소유자들을 독자로 설정하여 근대적 지식을 보급하고 있는 점이나⁴⁶ 문인과 독자의 소통공간인 현상문예란을 통해 근대시의 미학적 규범을 확립하고 있다는 점을⁴⁷ 들어 잡지의 의의를 교양주의의 차원에서 읽어낸 바 있다. 이는 앞에서 살펴본 것처럼 노자영이 이쿠다 조코와 직접적인 영향관계에 놓여 있다는 점을 감안한다면 일면 타당해 보이기도 한다. 하지만 노자영은 그러한 측면과 함께 오이켄의 신이상주의를 당대 조선의 특수한 현실에 맞게 수용하고 있었다는 점에 주목해야 할 것이다. 아래의 글을 통해 이를 두 가지 측면에서 확인해보자.

(가) 생활의 의의 및 가치의 문제는 결코 금일에 시작된 문제가 아니다. 인간의 생활이 시작됨과 동시에 시작된 문제다. 선인이 이 문제 때문에 소비한 노력은 존경해야 할 유산으로 우리에게 남아 있다. 이 유산, 이 선인의 노력의 흔적, 이

44 이에 대한 자세한 사항은 최호영, 「『기독신보』에 나타난 문인들의 활동과 ‘이상향’의 의미: 남궁벽과 노자영의 발굴 자료를 중심으로」, 『민족문학사연구』 제56호, 민족문학사학회, 2014, 331~360쪽; 최호영, 「1920년대 초기 노자영의 시에 나타난 생명의식과 이상적 공동체: 『서광』, 『서울』, 『학생계』 소재의 글을 중심으로」, 『한국민족문화』 제57집, 부산대 한국민족문화연구소, 2015, 33~65쪽 참고.

45 정우택, 「『문우』에서 『백조』까지: 매체와 인적 네트워크를 중심으로」, 『국제어문』 제47집, 국제어문학회, 2009, 35~65쪽.

46 박지영, 「잡지 『학생계』 연구: 1920년대 초반 중등학교 학생들의 ‘교양주의’와 문학적 욕망의 본질」, 『상허학보』 제20집, 상허학회, 2007, 121~164쪽.

47 노준기, 「잡지 『학생계』 소재 시 작품 연구: 주필진과 독자의 영향관계를 중심으로」, 『한국시학연구』 제38호, 한국시학회, 2013, 9~32쪽.

역사의 연구는 다양한 의미에서 우리를 이롭게 한다. 첫 번째로 우리는 이 과거의 역사를 새로운 정신으로 해석하여 그중에서 새로운 정신의 요구에 응할 것을 탐색할 수 있다. 즉, 역사로 하여금 영구한 정신적 현재가 되도록 할 수 있다. 그리하여 영구히 소멸되지 않는 것을 역사로부터 포착해내고 이를 현재의 생활에서 새로운 힘으로 삼는 것이 가능하다.⁴⁸

(나) 백상루(百祥樓) 다음에는 대불사(大佛寺)가 있고 그 다음에는 을지문덕(乙支文德)의 비(碑)가 있으며 기타(其他) 사소(些少)한 고적(古蹟)이 만흔데 이것은 안주(安州) 고적보존회(古蹟保存會)에서 극력(極力) 관리(管理)하여 그의 생명(生命)을 영원(永遠)히 유지(維持)코져 한다한다 나는 이 백상루(百祥樓)를 보고 안주(安州) 고적보존회(古蹟保存會)의 미거(美舉)를 중심(中心)으로 찬송(讚頌)하는 동시에(同時)에 경성(京城)에 고적보존회(古蹟保存會)가 업슴을 심(甚)히 유감(遺憾)으로 생각한다 경성(京城)에 산재(散在)한 무수(無數)한 고적(古蹟)! 그곳으로부터는 우리의 역사적(歷史的) 산기념(記念)과 우리 조상(祖上)의 생명(生命)의 표현(表現)과 우리 민족성(民族性)의 표현(表現)과 우리 예술(藝術)의 가치(價値)를 차저 볼 수가 있다 그러나 나의 문견(聞見)이 적음인지는 아지 못하나 경성(京城)에서 고적보존회(古蹟保存會)를 보지 못하였다 … 만약(萬若) 경성(京城)에 뜻잇고 피잇는 자(者)가 잇슬진대 고적보존회(古蹟保存會)를 설(設)하라 권(勸)하노라 그리하여 우리의 역사적(歷史的) 생명(生命)을 영원(永遠)히 유지(維持)하라 하노라⁴⁹

첫 번째, 노자영은 인생의 의의와 가치를 발견하려는 자신의 노력이 세계적 보편성뿐만 아니라 ‘전통’을 배경으로 하고 있다는 것을 보여준다. 그는 세계적 보편성을 향해 조선적 특수성을 발휘하는 방향으로 오이켄의 ‘정신철학’을 수용하고 있다. 이는 오이켄의 역사철학에서 과거의 ‘전통’에 대한 창조적 수용의 태도를 읽어낼 수 있다는 점과 노자영이 ‘생명’을 매개로

48 生田長江·中澤臨川, 「オイケンの理想主義」, 384~385쪽.

49 노자영, 「방랑(放浪)의 하로(夏路)(8)」, 『동아일보』, 동아일보사, 1921. 8. 6, 1면.

하여 과거 선조들의 문명을 배경으로 하는 자신의 역사적 지평을 확인하고 있는 점에서 살펴볼 수 있다.

(가)에서 이쿠다 조코는 오이켄의 역사철학이 ‘온고지신’의 태도를 가지고 있다고 보면서 과거에 선조들이 기울인 노력 중에 영구히 변하지 않는 어떤 것이 오늘날의 우리에게도 큰 광명을 던져주고 있다고 말한다. 왜냐하면, 인생의 의의와 가치를 발견하는 문제는 인간의 생활이 시작함과 동시에 시작된 문제라는 점에서 이 문제에 대해 선인이 소비한 노력은 여전히 존경해야 할 것으로 남아 있기 때문이다. 그래서 오늘날의 우리는 과거의 역사를 ‘새로운 정신’에 의해 해석하여 ‘현대생활의 요구’에 맞게 수용할 수 있는 것이다. 이런 점에서 오이켄은 인생의 의의와 가치를 발견하기 위해 ‘정신철학’의 인식론적 지평을 ‘전통’에 두고 있다고 볼 수 있다.⁵⁰ 이는 이쿠다 조코보다도 노자영이 오이켄의 신이상주의를 조선의 문화주의와 접속시키는 과정에서 확인해볼 수 있다.

(나)의 글은 1921년 7월 29일부터 1921년 8월 8일까지 『동아일보』에 총 10회에 걸쳐 연재된 기행문으로 서울에서 평양을 거쳐 평안북도에 이르는 여정을 담고 있다. ‘표박(漂泊)과 몽상(夢想)의 여로(旅路)’라는 부제에서 나타나듯이 이 글에서 노자영은 ‘금전’의 가치와 ‘이기주의’로 점철된 도시에서 벗어나 ‘자연’을 대상으로 방랑의 자유를 만끽하는 상황을 보여주면서도 무엇보다 인생의 문제를 해결하기 위한 사색을 전개하고 있다. 그가 톨스토이의 『참회록』을 언급하면서 ‘인생의 무상(無常)을 생각하고 슬퍼하며 그 의의를 찾으려고 애쓰는 것’을 인생의 진면목이라고 말하는 부분이나⁵¹ 인생과 사회의 방면에서 당대 청년들이 처한 문제를 거론하는 부분에서⁵² 그러한 점을 살펴볼 수 있다. 여기서 주목해야 할 점은 그가 지향하려는 예술의 가

50 실제로 오이켄은 독일 철학의 이상주의적 경향을 라이프니츠(G. Leibniz), 쇼펜하우어(A. Schopenhauer), 칸트(I. Kant), 헤겔(F. Hegel) 등 종래의 전통철학에서 찾고 독일 문화에서 ‘정신문명’으로서의 자긍심을 발견하고 있기도 하다. 이에 대해서는 오이켄이 일본의 모 신문에 기고한 원고를 번역한 「오이켄 박사(博士)의 독일(獨逸)자랑」, 『개벽』 제3호, 1920. 8. 62~70쪽 참고.

51 노자영, 「방랑(放浪)의 하로(夏路)(2)」, 『동아일보』, 1921. 7. 30, 1쪽.

52 노자영, 「방랑(放浪)의 하로(夏路)(7)」, 『동아일보』, 1921. 8. 5, 1쪽.

치는 과거 선조들의 ‘전통’을 배경으로 삼고 있다는 것이다. (나)에서 그는 안주 청천강과 백상루에서 조상들의 자취와 역사를 확인하면서 고적 보존의 필요성을 말하고 있는데, 여기서 고적은 단순히 과거의 역사를 기념하기 위한 산물에 그치지 않는다. 왜냐하면, 그에게 고적은 조상들의 ‘생명의 표현’이자 자신도 포함하고 있는 ‘민족성의 표현’이라는 점에서 당대의 그가 새롭게 전승해야 할 전통적 가치를 의미한다고 볼 수 있기 때문이다.⁵³

이처럼 노자영이 세계적 보편성과 함께 ‘전통’을 자신의 역사적 지평으로 설정하고 있는 방식은 당대의 조선에서도 흔히 찾아볼 수 있는 현상이다. 예컨대, 노자영이 실제 편집 실무를 담당하고 있었던 『학생계』의 경우 편집주권이 오천석에서 최팔용으로 바뀌면서 잡지의 방향성을 선조들로부터 유전된 전통을 세계화하여 후세에 전하는 것에 두려는 움직임이⁵⁴ 구체화되고 있다. 마찬가지로 노자영이 관여하고 있던 『서울』에서도 개조론의 방향을 물질계와 정신계의 양 방면에 두는 가운데 종으로 선조들의 문명을 회복하고 횡으로 세계의 문명을 확장시키는 것에⁵⁵ 자신들의 과제를 부여하고 있었다. 이런 점으로 미뤄보건대, 1920년대 조선에서 전개된 ‘문화주의’는 세계적 보편성을 향해 조선적 특수성을 발휘하는 방향으로 오이켄의 ‘신이상주의’를 정초시키고 있었다고 볼 수 있다.

(다) 우리의 **적**은 타임을 위(爲) **하**야, 생활(生活)을 요(要) **함**은, 이 타임이 지는 후(後)에, 저 금전옥대(金殿玉臺) **갓**흔 『무엇』을 건(建) **하**라 **함**니다, 과연(果然) 생활(生活)의 의의(意義)가 이러 **하**기에, 남녀노소(男女老少)를 물론(勿論) **하**고, 본능적(本能的)으로 생활(生活)을 절실(切實)히 격렬(激烈)히 요구(要求) **하**는 것이다. 그러

53 조상들이 남긴 유산에 대한 노자영의 관점은 노자영, 「고성(古城)의 폐허(廢墟)」, 『학생계』 제8호, 1921. 5, 10쪽; 노자영, 「추억(追憶)」, 『학생계』 제8호, 11쪽 등에도 나타나 있다. 이에 대해서는 최효영, 「1920년대 초기 노자영의 시에 나타난 생명의식과 이상적 공동체: 『서광』, 『서울』, 『학생계』 소재의 글을 중심으로」, 51~55쪽 참고.

54 이러한 점은 최팔용, 「독자제군(讀者諸君)에게 드리는 처음인사」, 『학생계』 제7호, 1921. 3, 2~5쪽에서 단적으로 확인할 수 있다.

55 이러한 점은 장도빈, 「아등(我等)의 서광(曙光)」, 『서광』 창간호, 한성도서주식회사, 1919. 12. 15, 1~17쪽에 단적으로 나타나 있다.

면 이 『무엇』을 엿더케 해결(解決) 할 것인가? 그것은 현재(現在) 우리의 살고있는 세계(世界)의 배후(背後)에 있는 영구불변(永久不變)의 실세계(實世界)였다. 곳 낙원(樂園)이니, 이상향(理想鄉)이니 파라다이스니 하는 곳이다. 그러면 생활(生活)의 의의(意義)가 여계 있고, 생활(生活)의 목적(目的)이 전(全)혀 이곳을 위(爲) 함이라고 확고(確固)한 신안(新案)을 하(下) 하기애, 주저(躊躇) 할 것이 없다. …

아, 우리 생활(生活)로 고상존중(高尚尊重)케 하려면, 또는 수적(獸的) 생활(生活)을 써나, 영적(靈的) 낙적(樂的) 생활(生活)을 하려면, 생활(生活)의 의의(意義)를, 미래낙경(未來樂境)에 정(定) 하고, 그곳을 향(向) 해야, 널리 인생(人生)과 사회(社會)와 공중(公衆)을 위(爲) 하면서, 이 소조색막(蕭條索寞)한 생(生)의 타임을 통과(通過) 하여야 할 것이다.⁵⁶

(라) 청춘 소년 제군형(青春少年諸君兄)들이여, 아, 장래(將來) 천국(天國)에 귀(貴)한 쇠건(鎖鍵)을 잡으실 이십 전후(二十前後)의 우리 애형(愛兄)들이여, 귀형(貴兄)들의 책임(責任)은 중(重)하고 귀형(貴兄)들의 전정(前程)은 요원(遙遠)하외다. 지금(只今)은 불비불명(不飛不鳴)하고 막후(幕後)에서 준비(準備)하며 막후(幕後)에서 수양(修養)하고 있으나, 이 준비(準備)와 이 수양(修養)을 맞춘 후(後)에는 우리 냉정(冷靜)한 사회(社會)에 웅비활약(雄飛活躍)할 용장(勇將)이 아니십니까? 우리 암흑(暗黒)한 심령계(心靈界)에 등명대(燈明臺)가 되실 제군(諸君)이 아니십니까? 금지옥엽(金枝玉葉)한 제군(諸君)들 장중보옥(掌中寶玉)한 애형(愛兄)들, 아, 나는 제형(諸兄)들을 존경(尊敬)하고 애중(愛重)히 역입니다. 아, 형(兄)님들이여 분려(奮勵)하시랴구요. 잘 수양(修養)하시구요. 몽생(夢生)에 또는 몽중(夢中)에 쫓—쳐려 져든 우리 교회(教會) 우리 사회(社會), 아마 식날 된 줄을 찌다른 듯합니다.⁵⁷

두 번째, 노자영은 당대 사회에서 조선적 공동체를 창출하는 방향으로 오이켄의 ‘정신생활’을 수용하고 있었다. 이는 그가 개인과 사회의 긴밀한

56 노자영, 「생활(生活)의 의의(意義)」, 『기독신보』, 1919. 7. 2, 1112쪽.

57 노자영, 「우리 형(兄)님들이여」, 『기독신보』, 1919. 1. 8, 968쪽.

관계성을 설정하는 방식으로 정신생활의 원리를 제시하고 있는 점과 개인 차원에서의 인격적 수양을 사회 전체의 발전과 연결시키는 방식으로 정신생활의 실천 덕목을 제시하고 있는 점에서 확인할 수 있다.

앞에서 살펴보았듯이 노자영은 오이켄의 분류법에 따라 정신생활의 계급을 ‘육욕(肉慾)의 제재를 받는 생활’, ‘육계(肉界)에서 떠난 고립의 생활’, ‘세상을 도화하는 활동의 생활’로 나누고서 개인의 활동적 생활을 사회나 세계와 같은 전체의 개조와 연결시키는 세 번째의 계급을 긍정한 바 있다.⁵⁸ 마찬가지로 노자영은 (다)에서 당대 조선의 맥락에서 개인과 사회의 긴밀한 관계성을 설정하는 방식으로 오이켄의 정신생활을 수용하고 있다. 좀 더 구체적으로 살펴보면, 그는 과학만능과 물질주의를 기반으로 하는 기존의 사회진화론에 의해 이기주의로 점철된 생활에서 벗어나 개인의 ‘생활의 의의’를 사회 전체의 ‘행복’과 연결시키고자 했다. 그러할 때, 당대 조선에서 낙원, 이상향, 파라다이스와 같은 이상적 공동체를 구축할 수 있다고 보고 있다. 이러한 점은 그의 다른 글에서도 일관되게 살펴볼 수 있다. 예컨대, 그는 문화주의의 관점을 적잖이 반영한 한 글에서도 개인의 ‘생명’을 사회 전체의 ‘운명’과 연결시키는 가운데 당대의 청년들이 조선사회에 ‘이상향’(理想郷)과 ‘문화원’(文化園)과 같은 공동체를 건설하기 위한 의무와 책임을 다하기를 요청하고 있다.⁵⁹ 이처럼 노자영은 개인과 사회의 긴밀한 관계성을 설정하는 방식으로 정신생활의 원리를 제시하고 있었다.

이와 함께 노자영은 개인의 ‘생활의 의의’를 사회 전체로 확대시키는 원리를 공고히 하기 위해 ‘정신생활’의 실천 덕목을 제안하고 있다. 그 실천 덕목으로 노자영은 개인 차원에서의 인격 수양을 내세운다. (라)에서 그는 이십 세 전후의 시기에 있는 조선의 청년들에게 비록 앞길이 요원할지라도 각자의 자리에서 ‘준비’와 ‘수양’을 철저하게 하기를 바라고 있다. 왜냐하면,

58 노자영, 「정신생활(精神生活)의 삼단계(三階級)속(續)」, 1238쪽. 참고로 오이켄의 ‘신이상주의’는 개인의 인생을 사회나 역사와 같은 전체로서의 사업과 긴밀하게 연결시키고 있다는 점에서 역사철학적 성격을 띠고 있다고 할 수 있다. 이에 대해서는 生田長江·中澤臨川, 「オイケンの理想主義」, 374~383쪽 참고.

59 노자영, 「조선청년(朝鮮靑年)의 각오(覺悟)」, 『학생계』 제4호, 1920. 11, 7~9쪽.

그들은 장차 갈 바를 잃어버린 불쌍한 영혼을 ‘생명의 나라’로 인도할 뿐만 아니라 어려운 상황에 처한 조선 민족에게 ‘신생명’과 ‘신사상’을 불어넣을 책임을 지니고 있기 때문이다. 마찬가지로 노자영은 이십 세 전후의 청년들을 대상으로 하는 다른 글에서도 그들이 이 시기에 무수한 의혹으로 인해 장래에 대한 목적과 이상을 잃거나 덧없는 공상으로 심령을 구원하기 어려운 상황에 빠지거나 생리적 방면의 영향으로 감정이 예민해진다는 점에서 이 시기의 난관을 무사히 헤쳐가기를 바라고 있다. 왜냐하면, 이 시기는 인생관을 결정하는 시기라는 점에서 인생의 중요한 단계이기도 하지만 무엇보다 이 시기의 난관을 잘 통과하는 것이 장차 사회 전체의 행복과 연결되어 있기 때문이다.⁶⁰

노자영은 개인 차원에서의 인격 수양을 강조하고 있지만 이를 결국 사회 전체의 발전과 연결시킴으로써 개인과 사회의 관계성을 돈독하게 구축하고 있는 셈이다. 이처럼 노자영은 1920년대 초기의 조선에서 오이켄의 ‘정신생활’을 수용하여 세계적 보편성을 지향하는 것과 함께 조선적 공동체를 창출하려는 시도를 보여주고 있었다. 따라서 노자영의 오이켄 수용은 ‘공동체주의’라고 명명할 수 있는 조선에서의 ‘문화주의’의 특징을 여실히 보여주는 사례라 할 수 있다.⁶¹

5. 나오며: 오이켄의 ‘신이상주의’ 수용과 한일 ‘문화주의’의 편차

지금까지 이 글에서는 일본에서의 이쿠다 조코와 조선에서의 노자영의 활

60 노자영, 「이십 전후(二十前後)에 최난관(最難關)」, 『기독신보』, 1919. 5. 7, 1064쪽.

61 여기서 노자영의 사례를 통해 조선의 ‘문화주의’에 내재한 특징을 ‘공동체주의’라고 명명한 것은 기존의 논의에서 상상을 통해 재구성된 것으로 본 근대적 ‘민족’ 개념과 변별하기 위해서다. 1920년대 조선의 문인들은 ‘생명’이라는 개념을 매개로 존재의 근원을 탐색하는 것과 함께 개체와 전체가 조화를 이룰 수 있는 공동체의 이념을 모색하고 있었다. 이런 점에서 당대 조선에서의 공동체는 국민 국가나 민족국가로 환원할 수 없는 지평으로 작동하고 있었다고 할 수 있다. 이에 대해서는 최호영, 「1920년대 초기 한국시에서의 숭고시학과 생명공동체의 이념」, 서울대학교 박사학위논문, 2016, 1~213쪽 참고.

동에 초점을 맞춰 오이켄의 '신이상주의'가 일본과 한국의 '문화주의'의 맥락 속에서 정초되어간 양상을 살피고자 했다. 기존의 연구에서는 1차대전 이후 종래의 사회진화론을 반성하기 위해 일본과 조선에 등장한 '문화주의'를 비교하는 가운데 양자의 성격을 대체로 '개인'과 '민족'의 층위로 이분화시킴으로써 문화주의에 얽힌 다양한 서사를 단순화시킬 우려를 보여주었다. 이에 따라 이 글에서는 이쿠다 조코와 노자영이라는 직접적인 영향관계에 의해 한국과 일본에서 문화주의가 굴절되어가는 양상을 추적해봄으로써 양자의 접점과 함께 조선의 문화주의에 내재한 독특한 지점을 밝히고자 했다.

1920년대 조선에서 노자영이 오이켄의 신이상주의를 접할 수 있었던 것은 일본의 사상계라는 통로와, 더 직접적으로는 이쿠다 조코라는 매개가 있었기에 가능한 일이었다. 이쿠다 조코는 1908년에 오이켄이 노벨문학상을 받은 이래 일본의 사상계에 일기 시작한 오이켄 '붐'이라는 분위기 속에서 자연스럽게 오이켄의 사상을 접할 수 있었던 것으로 보인다. 그는 특히 오이켄의 '정신철학'을 기존의 서구철학사의 '자연주의'와 대비시키는 방식으로 소개함으로써 기존의 사회진화론을 극복하기 위한 문화주의의 일환으로 오이켄의 사상을 정초하고자 했다. 다시 말해, 이쿠다 조코는 '국가지상주의'를 지향하는 사회진화론에서 벗어나 세계적 보편성을 향해 있는 근대적 주체로서의 '개인'을 내세우기 위한 근거를 오이켄의 '정신철학'에서 마련하고 있었다. 이 과정에서 그는 세계적 보편성을 향한 '개인'이 자신의 '인격'을 발휘할 수 있는 실천덕목으로 노력, 활동, 행위를 제시했다. 이러한 실천 덕목은 그의 활동과 당시 일본의 상황에서 보건대 동서양의 지식을 다방면으로 섭취하여 교양 있는 인간을 형성하려는 다이쇼 교양주의의 이상과 맞닿아 있다는 것을 알 수 있다.

이쿠다 조코를 통해 오이켄의 신이상주의를 수용한 노자영 또한 세계적 보편성에서 출발하고 있었다. 하지만 노자영은 그러한 측면과 함께 오이켄의 신이상주의를 당대 조선의 특수한 현실에 맞게 수용하고 있었다. 노자영은 세계적 보편성을 향해 조선적 특수성을 발휘하는 방향으로 오이켄의 정신철학을 수용하고 있었다. 이는 오이켄의 역사철학에서 과거의 '전통'에

대한 창조적 수용의 태도를 읽어낼 수 있다는 점과 그가 ‘생명’을 매개로 하여 과거 선조들의 문명을 배경으로 하는 자신의 역사적 지평을 확인하고 있는 점에서 살펴볼 수 있었다. 나아가 노자영은 당대 사회에서 조선적 공동체를 창출하는 방향으로 오이켄의 ‘정신생활’을 수용하고 있었다. 이러한 점은 그가 개인과 사회의 긴밀한 관계성을 설정하는 방식으로 ‘정신생활’의 원리를 제시하고 있는 점과 개인 차원에서의 인격적 수양을 사회 전체의 발전과 연결시키는 방식으로 정신생활의 실천 덕목을 제시하고 있는 점에서 확인할 수 있다. 이쿠다 조코가 오이켄의 신이상주의를 수용하여 세계적 보편성을 표방하기 위한 교양주의를 지향하려 했다면, 노자영은 세계의 보편성을 향해 조선적 특수성을 발휘하기 위한 공동체주의를 지향하려 했다고 할 수 있다.

따라서 이쿠다 조코와 노자영에 초점을 맞춰 오이켄의 신이상주의가 일본과 한국에서 정초되어가는 과정을 살피는 작업은 양국이 처한 상황에서 문화주의의 양상을 밝힐 수 있을 뿐만 아니라 조선에서 전개된 문화주의의 역동적인 지점을 해명할 수 있다는 데 의의가 있다. 그럼에도 이 글에서는 이쿠다 조코와 노자영에게서 각각 오이켄의 신이상주의가 굴절되어간 양상을 살피는 것에 초점을 맞추었기 때문에 오이켄의 신이상주의의 실체가 무엇이며 그의 철학이 실제 서구철학사에서 차지하는 입지에 대해서는 다소 소략하게 다룰 수밖에 없었다. 이는 추후 다른 지면을 통해 보강할 것이다.