

랑케의 실증주의와 한국 실증주의 사학

임종권(숭실대 겸임교수)

차례

1. 들어가는 글
2. 한국 근대 역사학의 시작
3. 새로운 일제식 실증주의 역사
4. 한국 실증주의 사학과 세계사적 지배경향
5. 한국역사의 특수성과 보편성
6. 결론_한국 실증주의 역사사의 본질

1. 들어가는 글

고대 시대부터 역사 기록은 민족과 문화의 기원이나 통치자의 치적에 중점을 두었다.¹⁾ 따라서 고대의 역사서술은 대개 신화나 혹은 영웅담을 담은 서사시 등 문학 형태를 띠거나 혹은 기록자의 자의적인 여러 방식으로 기록되어 왔다. 이러한 과거 역사 기록들은 일정한 틀이나 원칙이 정해지지 않았고 정확하지 않은 사료나 자료나 혹은 개인의 기억과 상상에 의해 꾸며진 것들이 많았다. 이 같은 역사 기록 방식은 기록자 개인의 생각이나 가치관에 치우친 점이 많

1) 민족의 기원과 문화 및 문명의 발전과정을 기록한 역사는 Tacitus 혹은 Herodotus에게서 찾을 수 있다. 대개 서구에서 역사는 유대인 혹은 그리스, 로마제국, 초기 기독교인들의 역사의식은 민족의 과거와 현재 그리고 미래를 연결하는 것으로 이해한 것이다. 따라서 고대 역사 서술은 신화, 전설, 문학 등의 형태로 서술되었다. Mark T. Gilderhus, *History and Historians. A Historiographical Introduction* (New Jersey : Prentice Hall, 2010), 12-28쪽.

아 객관성과 사실성이 결여되어 과학적이지 못했다.

그러므로 역사가는 1차적으로 고대 여러 기록물들이 역사적 사실을 담고 있는지를 명확하게 분석하고 이를 고증하여 사료적 가치의 여부를 판단해야 한다. 19세기 독일 역사가 레오폴드 폰 랑케에 이르러서야 역사는 사료와 문헌들의 엄격한 고증을 거쳐 사실적인 기록으로 판명된 자료만을 토대로 객관적이고 과학적인 관점에서 기록되기 시작했다. 이러한 근대의 과학적 역사기록 방식이 실증주의라고 불린다.

근대 과학적인 역사학의 시초인 랑케의 실증주의 역사학은 1886년 랑케의 제자 리스가 일본 도쿄제국대학교 사학과 교수로 부임하면서 동양 최초로 일본에 전해졌다. 이 당시 일본은 제국주의 정책을 통해 청일전쟁과 러일전쟁에서 승리한 후 조선을 식민화하고 아시아 전체를 향해 자국 패권을 확대해 나가던 시기였다. 당시 유럽 열강들도 이미 아프리카, 북, 남미 대륙에 이어 인도와 동남아시아를 등 식민지화 하는 등 제국주의 패권을 중국과 조선 등 극동에까지 확대해 나가고 있었다. 이러한 시대적 배경 속에서 일본 제국주의도 서구 열강의 식민정책과 제국주의 패권 확대에 발맞춰 나가고 있었다.

따라서 일제는 유럽의 제국주의 열강과 동등한 위치에 올라가기 위해서 무엇보다 역사적으로 동양에서 가장 우위에 있어야 했다. 그러나 일제는 근대 역사학인 랑케의 실증주의 역사를 자국의 역사에 적용했을 때 일본이 동양에서 가장 우월적인 국가가 아니라는 점이 들어난다는 문제점을 발견한 것이다. 그래서 일제 역사가들은 새로운 ‘일제식 실증주의 역사’를 만들어 내었다. 불행하게도 한국의 근대 역사학은 식민지 시기 바로 이들 일제 역사가들로부터 제국주의 이념에 맞춰 왜곡된 랑케의 실증주의 역사학의 이식으로부터 시작됐다는 점이다. 그렇다면 근대 역사학의 시초이며 동시에 근본적인 토대인 실증주의 역사학은 어떻게 한국 역사학계에 수용되었고 지금까지 어떤 방식으로 이어져 왔으며 따라서 한국의 실증주의 역사학은 어떤 성격을 띠고 있는가. 그리고 그 본질적 역사관은 무엇인가. 이것을 밝히는 것이 이 논문의 주제이다.

2. 한국 근대 역사학의 시작

현재 한국역사학의 주류는 실증주의 사학이며²⁾ 방법론에서 사료비판을 기초로 한 문헌 고증학으로 설명되고 있다.³⁾ 특히 일제 식민통치시기에 한국 역

2) 신형식 편저, 『한국사학사』(삼영사, 1999), 269쪽.

3) 조동걸, 『現代韓國史學史』(나남출판, 2000), 389-390쪽.

사학자 1세대들이 일본에 유학 중 일본인 역사학자들로부터 랑케의 실증주의 역사학을 배운 후 이를 한국 역사학에 이식하여 한국 근대 역사학을 수립하고 학계의 주류를 형성해 왔다. 그렇다면 지금까지 한국 역사학계를 주도해 온 한국 실증주의 사학은 어떤 성격을 띠고 있을까.

한국사학에서 실증주의는 사료 즉, 문헌 중심의 역사이기 때문에 사료 비판이 무엇보다 가장 중요했다. 문헌과 사료를 정확히 판별하여 이를 바탕으로 개별적이고 객관적인 사실을 확립해야 한다. 그러므로 한국 사학의 실증주의에서 강조한 과학은 바로 콩트식이 아니라 문헌 비판의 실증적인 방법으로 한 객관적이고 합리적인 역사적 사실을 추구하는 ‘랑케식 과학’이라는 것이다.⁴⁾ 일본에 의해서 수용된 랑케의 실증주의를 한국 역사학에 맨 먼저 도입한 역사가는 바로 진단학회 창시자인 이병도이다. 일제의 관학아카데미즘과 이능화, 최남선, 안확 등의 영향을 받았다는 이병도는 식민사관의 오류를 바로 잡기위해 문헌비판을 통한 고대사의 합리적 이해를 목적으로 이를 체계화하여 고대사의 독자적인 영역을 이룩했다는 평가를 받고 있다.⁵⁾ 이들 한국의 실증주의 사학자들은 저마다 일제의 식민사관을 벗어나 독자적인 우리 민족의 관점에서 객관적으로 우리의 역사를 서술하겠다고 나섰다.

그리하여 한국 실증주의 역사가들은 조선 문화연구가 일본인에 의해 주도되고 있는 현실을 개탄하면서 우리 민족의 문화를 개척하고 발전, 향상시키기 위해 진단학회란 역사 학술단체를 창설한다고 선언하게 이르렀다. 말하자면 한국 실증주의 사학의 목적이 식민사관으로부터 벗어나 올바른 우리의 역사연구라는 것이다.⁶⁾ 그럼에도 여전히 한국역사에서 식민사관이 문제되고 있는 까닭은 무엇인가. 메이지 유신 이후 일본에서 역사는 사회적 변화를 보편적 기준에 맞춰 질서 정연한 설명을 위해 필수적인 것이었다. 그리하여 이 시기 일본에서 과거를 이해할 수 있는 역사 전체를 정리하려는 많은 역사학파가 등장했지만 이 중 계몽주의적 문화주의 사학과 민족주의 역사학이었다. 일제 사학자들에게 근대 역사학을 배운 이병도등 한국 사학자들은 이러한 일본의 역사학 흐름으로부터 영향을 받지 않을 수 없었을 것이다.⁷⁾ 그리하여 1920년대 유럽이나 일

4) 이상백은 “역사의 과학을 실천하는 것은 근대 사학의 과학적 방법에 의한 연구를 의미하는 것이다”라고 실증주의 역사학의 의미를 규정하고 있다. 윗 책, 6-7쪽. 이상백이 말한 바와 같이 “역사연구에서 일반적인 법칙이나 공식을 미리 가정하여 그것을 민족의 역사에 적용해서는 안 된다”고 하여 한국사의 실증주의는 자연법칙의 과학적 방법을 주장한 콩트식의 실증주의가 아니라는 점을 밝히고 있다. 이상백, 『韓國文化史研究論攷』(을유문화사, 1947), 6-9쪽. 특히 이기백은 마찬가지로 한국 사학의 실증주의를 콩트와 구별하여 실증사학을 고증사학이라고 말하기도 했다. 이기백, 『한국사학의 방향』(일조각, 1997), 126쪽.

5) 예컨대 1959년 출간한 『韓國史』을 시작으로 1976년 『韓國古代史研究』으로 마무리되었다. 이 저서들은 일본 어용학자들에 의해 조작된 고대사를 총체적인 내용을 비판한 것으로서 한국 고대사 연구에 절대적인 영향을 주었으며 식민사학의 극복에 커다란 계기를 이룩했다고 평가를 받고 있다. 신형식, 「韓國古代史研究의 成果와 推移」, 역사학회편, 『現代韓國歷史學의 動向』(일조각, 1991), 34쪽.

6) 李丙燾, 『斗溪雜筆』(일조각, 1956), 386쪽.

본에서 크게 유행한 문화주의 사조의 영향을 받아『개벽(開闢)』에 이에 대한 논설이 넘쳐나게 되었다.⁸⁾

당시 조선에 널리 확산된 문화주의는 현대 사조로서 각광을 받았고 이에 따라 조선에 널리 유행하게 된 문화주의 사학의 학풍에 의한 조선 역사의 저술이 출간되기 시작했다.⁹⁾ 이러한 문화주의 사학은 사회와 경제조차 총체적인 문화범주에 포함시키고 이를 소위 문물제도로 설명하여 사회 경제사적 해석을 도외시 했다.¹⁰⁾ 이리하여 문화주의 사학의 역사이해는 결과적으로 일본 제국주의 패권에 대한 비판의식을 가질 수 없어 일제 식민통치를 묵인한 결과를 낳았다.

또한 문화주의 사학은 사회경제사적 관점이 결여된 탓으로 한국사의 시대 구분에서 중세를 설정하지 못하고 단순히 왕조별로 상고, 중고, 근고, 근세 방식으로 나누었다. 이 시대 구분은 1892년 일제 역사가인 도쿄제국대학의 하야시 다이스케(林泰輔)가『조선사(朝鮮史)』란 저서에서 시도한 것으로써 한국사에 수용되어 왔다. 또한 일제 시기 역사가이며 일본 제국주의를 지지하는 사회정책 학회의 주요 회원이었던 경제사학자 후쿠다 도쿠조(福田德三)가 제기한 정체성

7) 특히 한국 근대 역사학을 이끈 진단학회의 이병도, 이상백, 김상기 등은 문헌고증 사학 혹은 실증주의 사학자로 알려지고 있으나 실증은 방법론일 뿐이고 사관으로 말하면 문화주의 사학으로 분류되고 있다. 이병도 역시 한국 사학계의 랑케로 평가받고 있지만 그는 자신의 사관이나 이념을 분명하게 드러내지 않았다. 대신 그는 문화주의를 기초로 하여 사회학적 해석과 엄밀한 문헌고증을 통해 역사를 연구했다. 예컨대 1930년대 진단학회의 이병도, 김상기, 이선근, 도유호, 신혁호, 이상백, 이인영, 유홍렬, 1940년대 홍이섭, 민영규, 김석형, 박시형, 전석단 등 한국 실증주의 사학자들은 해방이후 문화사 혹은 유물사관으로 바뀐 자들이 많았다. 조동걸, 『現代韓國史學史』 (나남출판, 2000), 390쪽, 해방 이후 한국 실증주의 사학에 대해서는 홍승기, 『한국사학론』 (일조각, 2001), 119-165쪽 참조.

8) 이 가운데 『開闢』 1922년 4월호에 실린 황의돈의 「民族的 吶號의 第一聲인 甲午의 革新運動」을 비롯 『開闢』 1924년 1월호에 실린 문일평의 「甲子 以後 六十年間의 朝鮮」 등을 들 수 있다.

9) 『서울』 제4호에 실린 장도빈의 「現代의 思潮와 我人의 素質」는 문화주의는 조선인의 소질이라고 말하며 이 시기 문화주의의 흐름을 대변해 주고 있다. 황의돈, 장도빈, 안확, 권덕규, 최남선 등에 이어 문일평, 안재홍, 최익한, 손진태, 주봉우 등과 실증사학자였던 홍이섭, 민영규, 김성철, 한우근, 오장환, 손보기, 김철준, 김용덕, 이기백, 천관우 등이 바로 문화주의 사학자로 분류되고 있는데 대표적인 문화주의 사학들의 저서는 1923년에 황의돈의 『신편조선역사(新編朝鮮歷史)』, 1923년 안확의 『조선문명사』 1923년 박해묵의 『반만년조선역사』, 1924년 장도빈의 『조선역사요령』 등이며 주로 통사로 저술되었다.

10) 문화사란 콩도르세가 말하는 인간정신 발달사라는 관점에서 바라본 전체사이다. 따라서 문화사는 역사의 개별 실증적인 연구라기보다 철학사상의 산물이며 헤르더(Johann Herder) 등을 거쳐 헤겔에 이르는 역사철학에 속한다. 인간 정신의 발달로서 인류사의 진보, 보편법칙을 중심으로 한 역사철학적 세계사론은 독일 관념철학의 주류를 형성했다. 경제사에서 출발하여 전체사로서 문화사로 나아갔던 칼 람프레히트(Karl Lamprecht)는 『문화사란 무엇인가』는 바로 일제시기 역사학자들에게 큰 흥미를 불러일으키기도 했다. 이는 랑케의 실증주의 사학의 대상이 일회적인 사실의 인식에 머무르고 있었다면 문화사는 상태의 역사이다. 람프레히트는 상태는 반복해서 발생하기 때문에 사실들을 유형화해서 파악하는 것이 가능하다며 개인사적인 정치사나 연대기적 역사를 강하게 비판했다. 그의 이러한 문화사 관점에서 저술된 역사 연구서는 『독일사 Deutsche Geschichte』, 12vols., (Berlin, 1891-1900) 이다. 그에 따르면 역사에 대한 과학적 혹은 학문적 연구라는 낡은 개념은 역사가들이 관찰한 현상을 일관성 있게 해주는 거대한 역사적 힘 혹은 이념이라는 형이상학적인 가정에 근거를 두고 있다는 것이다. 새로운 역사과학은 역사학을 체계적인 사회과학과 결합시키는 것을 목표로 삼았다. 그러나 람프레히트의 『독일사』에서 나타난 주요 핵심은 모든 시대에 걸쳐 지속적으로 존재해온 민족정신이다. 이 민족정신은 일련의 사회과학이라기보다 독일의 낭만주의 철학에 뿌리를 두고 있다. Geore G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century : From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Middletown : Wesleyan University Press, 1997), 32-33쪽.

론에 대해 이들 문화주의 사학자들은 어떤 비판도 제기하지 못하고 오히려 이 논리를 인정하여 식민주의 사학을 그대로 답습하였다.¹¹⁾ 특히 1925년은 조선 사편수회를 통해 식민주의 사학의 저서가 대거 출간되었던 시기였으며 식민주의 사학에 부합된 방법론이 바로 보편적 관점에서 역사를 서술하는 문화주의 사학과 역사주의 경제사학의 방식이었다. 문화주의 사학은 역사의 다원성을 믿고 있기 때문에 최남선처럼 식민주의 사학에 빠질 가능성이 많았으며¹²⁾

더욱이 문화주의 사학은 사회 경제사학의 영향을 받아 해방 후 신민족주의 사학으로 발전했는데 이는 주로 민족주의의 보편적 발전을 역사서술의 중심으로 삼았다.¹³⁾ 이 가운데 김성철은『국사통론』에서 조선역사의 정체성과 낙후성을 시인하고 그 반성을 촉구하기도 했으나¹⁴⁾ 6.25 당시 이들 문화주의 사학자들은 모두 납북되거나 사망했고 실증주의 사학자들만이 남게 되었다. 이들이 역사학회를 결성하고 실증주의 사학을 반성을 외치며 새로운 역사 연구 방향을 제시했는데 이것이 바로 신민족주의적 문화사학이었다. 이 관점의 연장선에서 이기백의『국사신론』과 한우근, 김철준의『국사개론』그리고 김용덕의『국사개설』등이 나오게 되었다. 한우근과 김철준은 신민족주의적 문화사학의 방향을 따르면서 식민주의 사학의 정체론을 극복하지 못한 한계를 지니고 있으나 이기백은 문화주의 사학의 논리에 입각하여 식민주의 사학의 종합적이고 체계적으로 비판을 하고 있다.¹⁵⁾

이기백은 신민족주의 사관에 대해 “한국 근대 역사학의 전통을 비판적으로 계승, 발전시켜서 새로운 독창적인 이론을 이끌어 냈다는 점에서 높이 평가되어야 한다”며 “현대 한국사학은 신민족주의 사관으로부터 바로 이점을 계승하여 이를 더욱 발전시켜야 할 것”이라고 강조했다.¹⁶⁾ 이처럼 이기백은 신민족주의 사관을 내세우며 식민주의 사학을 극복하고자 1930년대에 일어났던 후기

11) 후쿠다 도쿠조는 독일에서 유학하여 신역사학과 루요 브렌타노(Lujo Brentano)에게 배우고 귀국하여 경제학의 이론, 정책, 역사 등 여러 분야에 걸쳐 학술 연구활동을 한 인물이다. 그의 대표적 저서는 1907년에 일본어로 출간된 『일본경제사론』이다. 후쿠다 도쿠조는 하라 가쓰로(原勝朗), 우치다 긴조(内田銀藏), 나카다 가오루(中田薫) 등과 같이 러일 및 중일 전쟁 이후 민족주의와 국수주의가 고양되고 있는 가운데 일본이 자본주의가 산업혁명에까지 발전된 경제, 사회, 법 등 역사적 고찰이 요구되었다. 이러한 사고를 가진 역사가들은 일본에 당면한 현실적인 과제를 무시한 실증주의역사에 비판을 하며 제도사적으로 유럽역사와 일본역사를 비교하여 일본의 유럽과 마찬가지로 자본주의적 발전 가능성을 추구했다. 이 방식은 바로 일본이 중국이나 조선의 역사를 파악하는 방식과 연결되었다. 여기에서 봉건제가 자본주의로 이행하는 과정을 보여준 유럽과 일본에 비해 조선은 봉건시대가 없어 자본주의로 이행하지 못한 정체론이 나온 것이다. 나가하라 게이치, 하종문 옮김, 『20세기 일본의 역사학』(삼천리, 2011), 61-62, 73쪽.

12) 조동걸, 『現代韓國史學史』, 384쪽. 특히 최남선은 『朝鮮歷史通俗講話』에서 제기한 ‘불성문화론(不成文化論)’이 대표적 사례이다.

13) 대표적인 역사가는 손진태의 『國史大要』, 이인영의 『國史要論』, 김성철의 『國史通論』, 오장환의 『文化史』 등이다. 손진태는 “민족주의적 민족주의 곧 신민족주의의 입지(立地)”라고 말했다. 손진태, 「自序」, 『國史大要』(을유문화사, 1949).

14) 김성철, 『국사통론』(금강문화사, 1951), 4쪽.

15) 조동걸, 『위 책』, 386-387쪽.

16) 이기백, 『한국사학사론』(일조각, 2011), 202-204쪽.

문화주의 사학의 전통을 계승하여 한국사의 체계화를 시도했다. 그러나 그의 한국사에 대한 비판론은 역사학의 실증적 방법론을 기반으로 한 전통적 연구 방향의 재확인에 불과하다고 지적을 받았다.¹⁷⁾ 이와 같이 이들 실증주의 역사학자들은 해방 이후 식민주의 사학의 극복을 외치고 있지만 이를 위한 구체적인 연구 성과를 보이지 않았다.

특히 조선학술원, 진단학회, 조선과학자동맹, 조선사연구회, 역사학회 등 해방 후 설립된 역사학술단체들의 회칙이나 강령 등에 식민시기의 탄압과 고통을 회고한 글귀는 있어도 식민주의사학과 일제 제국주의 잔재를 청산하기 위한 직접적인 언급을 하지 않았다는 비판을 면치 못하고 있다.¹⁸⁾ 심지어 진단학회에서 친일파 제명 문제도 흐지부지되고 말았을 정도로 한국사 서술에서 식민사관의 극복은 연구자 개별적인 노력에 그쳤을 뿐, 역사학계의 전체적인 의도는 아니었다.

한국 근대 역사학은 항일운동과 독립의 정신적 기반으로 시작했기 때문에 근대 사학자들은 대개 역사가이면서 독립투사였고 언론인이면서 동시에 교육자였다. 그러므로 한국 근대 역사학은 무엇보다 역사학의 독립과 민족의 역사로서 독자성을 수행해야 하는 과제를 안고 있었다. 더 나아가 한국 근대 역사학은 일제 식민지 통치 하에서 자주 독립을 되찾기 위한 민족적 신념이었으며 이를 역사적으로 뒷받침해야 해야 했다. 이러한 환경 속에서 한국의 초기 근대 역사학은 민족독립과 근대국가 수립을 위한 정신적 배경이 되었다. 당연히 이러한 근대 한국 역사학은 일제에 의해 탄압을 받을 수밖에 없었다. 그러나 이와 달리 이병도는 민족독립이나 자주국가 수립들을 위한 수단으로써 역사학이 아니라 역사학 학문, 그 자체를 위해서, 그리고 일본인 역사학자들과 경쟁한다는 입장에서 역사학 연구에 전념해 왔다고 말한다.

해방 후 일제로부터 역사학을 배운 한국 역사학자들은 민족주의 역사학을 계승하는 한편 식민주의 사학의 모순과 경제사학의 문제를 극복하면서 엄격한 문헌고증을 바탕으로 새로운 과학적 역사연구의 기틀을 마련하자는 취지로 실증주의 사학에 충실하게 되었다.¹⁹⁾ 그러므로 한국의 실증주의 사학은 민족주의 사학이나 사회 경제사학을 배척하고 사료의 철저한 고증에 의해 파악된 역사적 사실만을 설명하는 것을 목적으로 삼고 있는 문헌고증학으로 인식되고 있다. 이렇듯 한국 근대 역사학에서 실증주의 사학은 역사연구의 전문화와 다

17) 조 광, 『한국사학사의 인식과 과제』 (경인문화사, 2010), 209쪽.

18) 조동걸, 위 책, 392쪽. 1945년 8월 16일 백남운이 주도로 조선학술원과 진단학회, 10월 21일 조선과학자동맹, 1945년 12월 12일 조선사연구회, 12월25일 역사학회, 1946년 8월 15일에는 공성대학조선사연구회가 조직되었다. 해방 후 각 학술단체의 설립과 활동에 대해서는 조동걸, 위 책, 322-338쪽 참조.

19) 이기백, 『역사란 무엇인가』 (문학과 지성사, 1976), 312쪽.

양화를 추구하면서 시작되었다. 그리하여 진단학회는 1934년 5월 7일『진단학보』창간사에서 우리 문화연구가 일본인에 의해 주도된 사실을 개탄하고 우리의 문화를 개척 발전시키고 우리의 사회, 문화를 정확히 인식하기 위해 학술단체를 창립한다고 밝히고 있다. 이렇듯 창간사에서 밝히고 있듯이 진단학회는 일본 제국주의 국제 이념에 충실하며 황국사관의 중심이 된 일본의 니시다 나오지로(西田直二郎)의 문화주의 사학과 마찬가지로 실증주의와 문화주의 사학을 결합시키고 있다는 것을 알 수 있다.²⁰⁾

예컨대 이병도의 한국사 연구는 고대사, 고려시대 풍수지리사상, 그리고 조선시대 유학사로 요약된다. 그는 1920년대부터 고려와 조선 초기 풍수지리사상을 연구하여 해방 후 1948년에『고려시대연구』로 우리나라 최초 박사학위를 받았다. 이 연구는 수도의 선정과 관련된 풍수지리를 다루기보다 풍수지리가 지니고 있는 민족지리학으로서 긍정적인 측면이 아니라 미신적 측면을 강조했다. 또한 그의 저서『국사대관』과『국사와 지도이념』에서는 근대 이전의 우리 역사를 기본적으로 귀족사회로 이해하고 왕조 교체에 따른 사회적 진보를 인정하지 않았다.

일제 식민시기 일본 와세다 대학에서 역사학을 전공한 김상기, 이상백 등과 같이 진단학회를 이끈 이병도는 역사학을 독립된 학문으로 발전시켜 한국 근대 역사학 수립에 결정적인 역할을 했다고 강조하지만 그의 사학은 일제의 영향과 언어학적인 접근으로 상고사를 설명하고 있다는 점에서 한계를 보이고

20) 일본에서 랑케의 실증주의 역사연구는 종교사와 문화사 분야에서도 눈부신 발전을 이루었다. 쓰지 겐노스케(辻善之助)는 대표작『일본불교사』전10권(岩波書店, 1944-1955), 『일본문화사』, 전7권, 별록 4권(春秋社, 1948-1953)이다. 쓰지는 『일본불교사』에서 기존 교의사나 교단사에 치우친 것에 비판을 가하면서 불교사를 국가, 정치, 사회와 연관시켜 역사 속에서 객관적으로 파악했다. 교의보다 사원보다 승려의 활동을 둘러싼 사회 동향을 고대, 중세, 근세에 걸쳐 일관되게 추적했다. 그의 이러한 연구 태도는 『일본문화사』로 이어졌다. 『일본문화사』는 에도시대부터 메이지 시대 전체에 이르고 있는데 특히 메이지 시대가 청일전쟁과 러일전쟁 승리를 바탕으로 강대국의 길을 걸어간 발전시대로 파악하지 않고 그 발전이 군사 쪽에 치우쳐 문화와 학술의 발전에 지체를 초래했다고 비판했다. 실증주의로 인한 일본에서 역사발전은 니시다 나오지로(西田直二郎)의 문화주의 사학이다. 그의 문화주의 사학은 역사 가운데 문화라는 부문이 아니라 역사는 궁극적으로 문화가치를 중심으로 파악해야 하는 전체사의 이해라는 관점에서 전통적인 실증주의 역사관에 대한 비판적 입장을 취하고 있다. 이러한 입장은 독일의 람프레히트의 이론에 따른 것이다. 교토제국대학 문과대 사학과 국사전공 1회 졸업생인 니시다의 문화주의 사학은 개별역사 속에서 보편성과 법칙을 읽어내려는 사고방식에 입각하여 역사를 문명의 진보 발전사로서 파악하려는 문명사의 계보에 속한다. 그는 유럽에 유학중 역사가 콩도르세의 『정신발전사의 강령』(일본에서는 『人間精神進歩史』 2책(岩波文庫, 1951)으로 출간)을 읽고 역사의 포괄적인 종합성과 투철한 고찰력에 충격과 감명을 받아 일본문화 발달을 서술하겠다고 생각하고 『일본문화사설』, (改造社, 1932)을 펴냈다. 여기서 니시다는 콩도르세가 말한 인간정신의 발달사라는 각도에서 바라본 전체사이다. 그것은 람프레히트의 문화사와 마찬가지로 역사의 개별 실증적인 연구의 결과라기보다 철학사상의 산물이다. 이후 니시다는 황국사관으로 전환했다. 교토제국대학에서 문화주의 사학을 주도했던 니시다는 전쟁 체제 속에서 그의 문화사학은 국수적 일본정신사로 선회했고 “국체와 국민정신의 원리를 선명히 하고” “마르크스주의에 대항하기에 충분한 이론체계”의 건설을 지향하여 1932년 문부성 직할 기관인 국민정신문화연구소 연구원을 겸직하며 ‘2600년 봉축 사업의 핵심인물로서 초국가주의 이데올로기의 역할을 수행했다. 이러한 니시다 역사철학 그룹과 1930년대 수립된 낭만파 그룹은 격렬한 민족주의 심성을 낳았다. 민족주의는 황국사관과 친근성을 드러내면서 황국사관처럼 체제와 일체화를 지향하지 않고 체제 외적인 성격을 띠었다. 나카하라 게이지, 『20세기 일본의 역사학』, 92-98, 148-150 쪽.

있다. 오히려 그는 사회발전의 내재적인 요인을 도외시하고 문화발전의 외적인 영향을 강조하고 있다는 비판을 받고 있다.²¹⁾ 이렇듯 1930년대 실증주의 사학은 일제의 식민통치와 민족 역사라는 두 관계 속에서 양면성을 띠고 탄생되었던 만큼, 식민주의 사학의 심화와 확대에 기여한 측면도 부정할 수 없으며 이런 이유로 실증주의 사학은 민족주의 사학과 식민주의 사학의 위험성을 동시에 갖고 있다는 지적을 받고 있다.²²⁾ 사실 역사 연구에서 문헌 고증이나 사료 비판, 즉 실증주의 사학은 문화주의 사학이든 혹은 마르크스 사학이든 방법론에서 반드시 필요한 기본조건이다. 그러므로 실증주의 사학은 순수 학문을 명분으로 삼아 한국사학을 발전에 기여했다고 하나 식민지 현실 속에서 민족주의 역사의 관점으로 보면 일제의 식민통치에 무관심 혹은 동참한 셈이다. 랭케의 실증주의 역사학이 보여 주듯이 실증주의 사학은 사관으로 볼 때 민족주의이며 방법론으로 보면 고증학이나 다름없다. 이에 비해서 볼 때 한국 역사가들은 사관이 없이 방법론적으로만 실증주의 사학을 신봉한 셈이다.²³⁾ 이런 문제점은 어디에서 비롯되는가.

민족주의 사학과 사회경제 사학은 각각 민족주의 유물론에 입각하여 일제의 식민주의 사학에 적극적으로 대항하여 나아갔으나 실증주의 사학은 그 어떤 사관이나 사상을 배격하고 우리 민족의 개별적인 사실에만 충실했다. 사실에 집착한 결과 이병도를 중심으로 한 진단학회의 실증주의 사학자들은 철저한 문헌고증만을 중시하면서 이들 대부분 식민주의 사학의 왜곡된 한국사 인식을 묵인하거나 수용하기도 했다. 이와 같은 이유로 실증주의 사학은 식민주의 사학의 또 다른 변형으로 지적을 받아왔던 것이다.²⁴⁾ 그렇다 해도 실증주의 사학은 일제시기 역사학 존속을 위한 유일한 방편이었으며 해방 후 한국사학의 발전의 동력이 되었다는 점에 대해서는 인정받고 있다.

21) 김용섭, 「우리나라 近代歷史學의 發達」, 2 『文學과 知性』, 9월호 (1972), 487-490쪽.

22) 김철준, 『한국사학사연구』 (서울대 출판부, 1990), 135쪽. 한편으로 실증주의 사학은 일제 식민지 시기 민족주의 사학과 유물론사관인 사회경제사학에 대응하기 위해 일어난 학풍이라고 말하기도 한다. 즉, 1930년대 경제공황의 극복하고자 일본 군국주의 탄압이 식민지 조선에서 더욱 강화되자 학자들이 식민통치 권력과 대결하는 것을 회피하면서 학자의 명분을 지켜가려는 움직임이 일어났는데 그것이 바로 실증주의 사학이라는 것이다. 따라서 실증주의 사학은 학풍이 될 수 있어도 사관이 결여되었기 때문에 역사 방법론의 유형이 될 수 없으며 해방 후에는 이 실증주의 사학이 문화주의 사학자 혹은 유물론 사학자 그리고 실증주의 사학으로 발전해 나갔는데 그 위상을 놓고 논란이 많을 수밖에 없었던 애매모호한 위치에 놓여 있었다는 분석도 있다. 조동걸, 『現代韓國史學史』, 237쪽.

23) 이러한 실증주의 역사학의 본산인 진단학회를 이끌어 온 이병도는 문헌고증을 바탕으로 “있는 그대로의 역사”를 복원하는 것이 역사학자의 임무라고 믿었다. 그래서 그는 “역사는 과학이다”라고 선언하고 역사는 순환적인 자연현상과 달리 변화, 진보, 발전을 하며 항상 새롭게 변화하는 과학으로 인식했다. 문헌고증에 바탕을 둔 실증주의 사학에 대한 자신의 신념을 강조했다. 이병도, 「總說」, 『朝鮮史大觀』 (동지사, 1948), 3쪽. 이 저서는 1983년까지 35년 동안 여러 출판사에서 44이상 거듭 인쇄되었다. 그 동안 다섯 차례 개정되었다.

24) 이세영, 『한국사 연구와 과학성』 (청년사, 1997), 38쪽. 특히 이점에 대해 홍이섭, 『한국사의 방법』 (탐구신서, 1968); 강만길, 「일제시대 반식민사학론」, 『한국사학사 연구』 (을유문화사, 1991); 김용섭, 「우리나라 근대 역사학의 발달(1)-1930-40년대의 민족사학」, 『문학과 지성』, 1971년, 여름호; 「우리나라 근대 역사학의 발달(2)-1930-40년대의 실증주의 역사학」, 『문학과 지성』, 1972년, 가을호. 등 참조.

이병도가 문헌고증학을 바탕으로 한 실증주의 사학을 배운 것은 일제의 역사 학계에서 고등문헌비판학을 발전시킨 쓰다 소우키치(津田左右吉)로부터였다.²⁵⁾ 시라토리(白鳥庫吉)는 만철에 있는 동안 연구를 조직화하면서 자신의 제자인 쓰다와 이케우치 히로시(池内宏) 등 제자들에게 주제를 할당해 줌으로써 개개인이 철저하고 치밀하며 정확하게 연구를 수행할 수 있도록 했다. 이 가운데 이케우치는 숙신, 선비, 오환 등 조선시대의 만주와 한반도의 부족들에 대해 연구를 했고, 쓰다는 고려시대까지 중국의 북방 국경선의 거란, 흉노, 돌궐 등 기타 부족들에 대한 연구를 수행하게 되었다.²⁶⁾ 특히 쓰다는 지나(支那)와 일본(日本)이 국민국가의 영토 구성을 의미한 것에 비해 더 넓게 영토 뿐 아니라 지리, 문화 영역 등 포괄하는 개념의 동양이란 말을 만들었다.²⁷⁾ 이로써 메이지 유신 이후에야 동양이 단순히 서양이 아닌 것을 의미하게 되었는데, 일반적으로 쓰다의 저술은 시라토리가 동양의 개념을 구축하는데 사용했던 역사적 전략과 동일선상에 놓여 있다. 그러므로 동양이란 개념은 보편적인 것이 아니라 일본적 의미를 띠고 있다.²⁸⁾

다시 말해 지리, 문화적 의미로서 동양은 전적으로 20세기 일본의 관념이었다. 특히 고대 아시아 역사는 일본인들에게 자신의 역사를 신비스럽게 해 주고 동양 내에서 일본의 뿌리와 천황제에 근거로 한 특수성을 제시해 줄 학문으로 강조됐다. 이리하여 쓰다의 고대 문헌들에 대한 연구가 보여 준 바와 같이 일본의 원사는 정치적 목적을 위해 일본의 고대 씨족들이 창안한 신화들로 구성

25) 쓰다 소우키치는 시라토리 구라키치가 중심이 되어 활동하고 있는 남만주철도주식회사 도쿄지사의 만선역 사지리역사조사실에서 일한 적이 있다. 여기에서 시라토리의 지도를 받았고 그의 학문적 과제는 일본의 고대 사회를 전체로서 구조적으로 파악하려는 것이 아니라 고대인들의 생활 속에 있는 심성과 사상 연구에 중점을 두었다. 특히 그는 1916년부터 1921년까지 『文學に現はれたる我が國民思想の研究』 네 권을 저술하여 근대 일본의 국민사상은 뿌리부터 구미의 근대문학의 영향을 받았기 때문에 구미 사상은 일본 근대 사상과 결코 다르지 않다고 주장했다. 그는 역사학이 변화, 발전을 밝히는 학문이라고 주장한 점에서 문명사 계보에 속한다. 또한 그는 역사인식에는 이론이 필요가 없고 연구상의 개념도 소용없으며 역사는 있는 사실 그대로 서술하면 된다고 말하는 등 연구기기(記紀)의 문헌비판, 고증학자로 알려져 있다. 그러나 그의 사상을 좇아가면 국민사상의 역사적 전개를 주제로 삼고 역사를 연구했다. 예컨대 『神代史の新研しい研究』 이래 줄곧 연구 주제로 삼아온 국민사상은 개념이 불분명한 점이 있다. 따라서 그에 대한 비판은 다소 혼란을 주고 있다. 예컨대 1940년 그의 저서 『神代史の研究』(1924년), 『古事記及日本書紀の研究』(1924년), 『日本上代史の研究』(1930년), 『上代日本の社會及び思想』(1933년) 등 네 권이 출판법 제26조 “황실의 존엄을 모독한 혐의”로 발매금지 처분을 내렸다. 이로써 쓰다는 와세다 대학에서 사임하게 되었다. 그는 일본과 중국의 국가와 민족의 사상사에 대한 많은 연구업적을 남겼다. 특히 그는 『支那思想と日本』(1938년)에서 일본의 생활문화 사상이 중국과 역사적으로 다르다는 점을 주장했다. 일본은 중국의 우수한 문화를 수용했지만 그것은 지극히 표면적이거나 상층계급에게 국한 되었고 일반 민중의 생활문화에서는 중국과 거의 섞이지 않은 별개라고 역설했다. 이 책은 당시 일본 제국주의 논리인 동양의 일체성은 곧 대동야 일체론이라는 이데올로기가 고취되던 시기여서 상당한 논란이 되었다. 따라서 쓰다는 스스로 기기(記紀)신화를 낳은 고대사회와 고대국가, 그 이후 각 시기 사회와 국가를 구조적으로 파악하는 길을 막음으로써 그의 학문은 천황주의자 공격에 맞서 사울 내재적인 역사이론을 결여하고 있다. 나카하라 게이시, *위 책*, 144-146쪽.

26) 原覺天, 『現代アゾ研究成立史論』(東京: 勤草書房, 1984), 502쪽.

27) 津田左右吉, 『支那思想と日本』(東京: 岩波新書, 1938), 112쪽.

28) 스테판 다나카, 『일본 동양학의 구조』, 394쪽.

되어 있다. 이러한 내용은 실증주의 역사에서 사실적으로 믿게 하기 때문에 매우 강력한 힘을 발휘한다. 그는 고대 신화들이 천황에게 고대로부터 신적인 조상을 부여하려한 정치적 목적들을 위해 창조되었다고 강조하면서도 계속해서 천황이 실제로 신성하다고 주장한 인물이었다.²⁹⁾ 또한 이병도는 이케우치 히로시(池内宏)에게 배웠고 이나바 구니야마(稻葉君山) 등과 함께 연구 활동을 했다. 이후 귀국하여 조선사편수회에서 학문 활동을 하면서『조선유학사』,『한국고대사 연구』 등 많은 연구논문과 저서를 발표했다. 그러나 조선은 지리적 조건으로 인해 진취적이지 못하고 침체적인 역사를 이어왔다는 그의 ‘정체성’ 주장이 일제의 사학자들에게 수용되어 일제의 식민 지배를 정당화 시켜준 결과를 빚었다. 이 점이 그가 식민사관에서 자유롭지 못하다는 지적을 받게 된 원인이 되었다.³⁰⁾ 이러한 이병도, 김상기, 이상백 등의 중심으로 한 문헌고증 사학자들은 1942년 자진 해산했던 진단학회를 재건하여 다시 연구 활동을 시작했다.³¹⁾ 그리고 경성제국대학에서 후진을 양성하며 자신들의 학풍을 전승시켜

29) 쓰다는 기기(記紀)신화를 황실, 귀족사상이며 민족의 기원이나 사상과 관계가 없다고 했으나 전후 천황의 상을 적극적으로 긍정했는데 이는 전후 마음이 바뀐 것이 아니라 젊은 시절부터 일관된 사상이다. 즉, 쓰다는 천황가가 정치의 우월성을 수립한 이후에 등장하였으며 그 목적은 천황가를 종교적 관념과 융합하여 천황가에게 정치적 정통성과 더불어 정신적 정통성을 부여하기 위한 것이었다. 또한 쓰다는 천황의 정신의 역사적 위치를 신대에 올려놓아 천황이 지배층이었다는 사실을 보여주었다. 津田左右吉, 『神代史の性質及びその精神』, 桑原武父編, 『現代日本思想大系 27 歴史の思想』(東京: 筑摩書房, 1965), 135쪽.

30) 이병도는 우리 민족 역사의 특수성에 대해 농업 자연경제로 인한 정체성을 주장한 다. 이형진, 「한국사대관」, 신형식, 편저, 『韓國史學史』, 447쪽. 이세영, 『한국사연구와 과학성』(청년사, 1997), 25-26쪽. 특히 이세영은 우리 역사학은 근대 역사학으로 출발할 때부터 반과학적인 식민주의 사학과 싸웠고 현대 민족주의 사학은 식민주의사학의 망령과 싸웠으며 이 부정의 부정으로 과학적 역사학이 얻어지는 것이 아니라고 말한다. 이러한 이유에 대해 애초부터 역사학에 대한 인식의 이론적 문제의식이 틀이 이데올로기이고 허구였기 때문이라고 비판하고 있다. 이세영, 위 책, 134쪽. 정체성 이론은 일본의 경제사가이며 제국주의자인 후쿠다 도쿠조에서 비롯된 것으로서 아마도 이병도가 이를 그대로 수용한 것으로 보인다. 후쿠다 도쿠조는 1903년 한국을 방문한 후 “우리나라의 오늘은 가마쿠라 막부의 봉건시대와 도쿠가와 막부의 경찰국가 시대가 있어서 엄정하고 주도한 수련 교육을 했던 시대의 선물이며... 한국의 사회조직은 이 봉건제도의 결여를 답안으로 하던 거의 진상을 알았을 것이다”라며 한국의 봉건제를 거치지 않았기 근대화를 이루지 못했다는 정체론을 주장한 논문을 발표하여 일본의 식민지화를 합리화했다. 미야지마 히로시 지음, 『일본의 역사관을 비판하다』(장비, 2013) 참조, 특히 『福田徳三經濟學全集』 全6卷, 1925-1927年 에 출간됐다. 정체성에 대한 이병도의 논리는 다음과 같다. “국사의 특수성은 무엇이라 할 수 있을까. 여기에 대하여 쉽사리 또 간단히 규정하기 어려우나, 대체로 아래와 같은 여러 점을 지적할 수 있다. 첫째 우리 과거의 사회생활이 대가족제와 농업 자연경제를 중심으로 하여 오랫동안 거기에 안주함으로써 스스로 자급자족하고 현실에 집착, 감내하여 온 만큼 일면의 평화성(유순성)과 아울러 강인성, 정체성을 띠우고 있음을 부인치 못할 사실이다. 이러한 여러 성격이 현재 우리 생활에도 여러 모로 나타나고 있지만, 이것이 한편으로 참신한 발달을 저해케 한 하나의 원인이었던 것이다. 이병도, 『國史와 指導理念』(일조각, 1955), 9-10쪽.

31) 1934년에 이병도에 의해 창립된 우리나라 최초 학술단체인 진단학회의 역사 학술지인 『진단학보』는 1942년 조선어학회 사건이 발생되어 해산될 때 13호까지 간행되었다. 동안 식민주의 사학의 학술지인 『조선사학(朝鮮史學)』, 『청구학총(靑丘學叢)』, 『조선학보(朝鮮學報)』 등에 일본어로 논문을 게재하던 조선인 학자들이 진단학회에 참여했는데 와세다 출신 김상기, 이상백, 손진태, 경성제국대학 출신 유홍렬, 신석호, 이승녕, 조운제 등 외에 김석형, 박시형 등 마르크스 역사가들도 함께 진단학회의 한국역사 연구에 참여하기 시작했다. 진단학회에 재정적인 후원을 한 인사들로는 김성수, 윤치영, 윤치호, 이능화, 송진우, 조만식, 안학, 문일평, 황의돈, 권덕규, 최두선, 이광수 등 친일인사들도 상당수 포함되어 있었다. 이병도는 1926년부터 일본의 역사학술지 『사학잡지』, 『동양학보』, 『청구학총』 등에 13편의 논문을 발표했다.

나감으로써 한국사학의 주류를 형성해 나갔다. 그러나 이들은 일제 식민통치시기에 일본 와세다 대학에서 역사학을 전공하고 귀국하여 역사를 민족운동과 독립운동의 일환이 아니라 단지 학문 그 자체를 위해 연구함으로써 역사학을 독립된 학문으로 만들었다. 예컨대『진단학보』가 단 한 번도 총독부의 검열에서 문제가 없었던 점이 이를 입증해 준다. 그렇다면 일제가 창안해 낸 실증주의 사학은 어떤 것일까?

3. 새로운 일제식 실증주의 역사

일본이 청일과 러일 등 두 차례 전쟁에서 승리하자 일본 내 역사학계에서 유럽 선진국과 대등한 강대국으로 나아가려면 역사 속에서 일본의 진보와 유럽형 사회로 발전할 가능성을 탐구해야 한다는 요구가 높아갔다. 이러한 시기에 덴포(天保)의 노인 즉, 메이지 유신을 이끌었던 세대들을 대신하여 메이지 청년세대 역사연구가 등장하게 되었다. 러시아 및 청나라와의 두 차례 전쟁에서 승리한 일본에서 민족주의와 국수주의가 크게 고무되었을 뿐 아니라 산업발전을 이룬 일본의 현실에 맞도록 여러 분야에 걸쳐 앞으로의 진로를 역사 속에서 모색해야 할 필요성이 요구되었던 것이다.

이러한 흐름 속에서 랑케의 제자 리스가 1902년 독일로 귀국하자 일본의 2세대 젊은 역사가들은 역사학계의 주류인 실증주의 역사학이 ‘오직 객관적이고 사실 그대로의 역사서술’에 불만을 가질 수밖에 없었다. 그리하여 이들은 1902년 13편 4호『사학잡지』를 통해 이러한 실증주의 역사학이 당시 일본 현실의 요구를 충족시킬 수 없다는 불만을 표명하며 문헌고증의 중심으로 한 실증주의 사학을 비판하고 나섰다.³²⁾ 이처럼 일본 역사학계가 실증주의 역사학을 비판하게 된 근본 이유는 일본 내에서 유럽의 강대국과 대등한 위치로서 일본을 자리배김하기 위해 여러 분야의 포괄적인 역사연구가 필요하다는 요구에 따른 것이다. 일본 2세대 역사가들이 제기한 무사상, 탈정치적인 랑케의 실증주의 역사학에 대한 불만은 황국사관의 핵심 인물인 도쿄제국대학 국사학과 교수인 히라이즈미 기요시(平泉澄)에게서 더욱 고조되었다. 그는 1926년『사학잡지』제37편 12호에서 랑케식 개별 사실의 고증에 충실한 실증주의 역사학을

32) 이러한 방향의 역사가는 하라 가쓰로(原勝郎), 우치다 긴조(内田銀藏) 후쿠다 도쿠조(福田徳三), 나카다 가오루(中田薫) 같은 학자들이다. 나가하라, 게이시, 『20세기 일본의 역사학』, 61쪽. 『사학잡지』는 1889년 랑케의 제자 리스의 지도에 따라 사학회가 창설되었으며 그해 『사학회잡지』란 제호로 첫 1호가 발행되었다. 일본의 대표적인 실증주의 사학자인 시게노 야스쓰쿠(重野安繹)가 이 학회의 회장에 취임했다. 그러다 1892년에 『사학잡지』로 제호가 바뀌었다.

비판하며 역사인식과 서술의 사상성 및 현대성을 중시한 크로체의 역사학을 찬양했다.³³⁾

이병도를 비롯하여 일제시기 한국인 역사가들은 이러한 일제의 역사학계의 흐름에 영향을 받은 듯하다. 이들의 역사가 문화주의 사학의 경향을 보이는 것도 한 예가 될 것이다. 그러나 이병도는 여전히 순수한 역사학을 지향하며 실증주의 사학을 강조하면서도 역사 서술의 객관성과 주관성에 대해서 매우 모호한 태도를 보여주고 있다.³⁴⁾ 그렇다면 그가 신봉한 역사학은 과연 어떤 종류의 실증주의 사학인지 살펴 볼 필요가 있다. 실증주의 사학의 핵심은 말 그대로 실증을 추구하는 역사학이다. 실증주의 사학 외에 ‘실증사학’은 모든 역사학자들이 자주 사용하는 역사 용어이다. 이 두 용어는 서로 혼용하며 사용되고 있지만 대체적으로 랑케의 실증주의 역사학을 의미한다.³⁵⁾ 그렇다면 일제시기 일본 역사가들에게 배운 한국 사학자들은 과연 랑케의 실증주의 사학을 어떻게 이해하고 있을까.³⁶⁾

일제 역사가로부터 수입된 한국의 실증주의 사학은 랑케의 실증주의 사학이다.³⁷⁾ 그러나 한국 실증주의 사학자들은 랑케의 실증주의 사학에 대한 이해에서 다른 면을 보여주고 있다. 즉, 이들이 주장한 실증주의 사학의 특성은 랑케의 실증주의 사학과 동일한 것이 아니며 랑케로부터 사실과 실증의 중요성을 배웠지만 랑케가 중시한 것은 ‘사실’인 반면에 한국의 실증주의 사학은 ‘실증’을 더 강조하고 있다. 이러한 풍조는 한국 사학계에서 과학적인 연구방법에 입각한 연구가 제대로 이뤄지지 않고 있다는 의미이다.³⁸⁾ 따라서 한국에서의 역사연구가 비과학적으로 진행되어 왔다는 뜻으로 이해된다. 이 점에 대해 한국

33) 나가하라 게이치, *위 책*, 141쪽.

34) 홍승기, 『韓國史學論』, 129-131쪽.

35) 그러나 이 둘의 용어는 성격이 다른 만큼 서로 혼동하지 않아야 한다고 지적도 있지만 한국사학계에서는 구별 없이 사용하고 있다. 홍승기, *위 책*, 124쪽 이 두 용어의 혼용에 대한 지적은 김영한, 「실증주의 사관-쿵트와 버칼을 중심으로」 『사관이란 무엇인가』, 청람논단 시리즈 1, 차하순편, (청람문화사, 2001), 60-61쪽을 보라.

36) 이상백의 경우 어떤 사실에 이르는 결론을 내릴 때 정밀한 관찰과 확실한 사실을 전제로 하고 독단적으로 해석하거나 기계적으로 적용하는 것은 진리를 탐구하는 방법이 아니고 과학적 방법도 아니라고 설명한다. 이상백, 『韓國文化史研究論巧』 (을유문화사, 1947), 「序」 9쪽. 그가 말한 실증주의 역사는 실증을 바탕으로 역사적 사실을 연구하는 것, 즉 ‘있는 그대로’ 서술하는 연구 방법이다. 그렇다면 이상백이 말하는 실증주의는 랑케의 ‘역사 과학적 방법’인가 아니면 쿵트의 ‘자연 과학적 방법’인가? 쿵트 실증주의는 자연과학을 적용하여 보편적인 결론에 도달하는 것이며 랑케의 역사과학은 객관적이고 사실적인 결론에 이르는 것이다. 이상백은 역사의 과학을 실천하는 것에 대해 과학적 방법에 의한 연구를 의미한다고 말한다. 이상백, *위 책*, 3쪽. 이에 비추어 보면 이상백은 랑케의 실증주의 역사학에 속한다고 말 할 수 있다. 이기백은 ‘실증사학’을 쿵트의 실증주의 사학과 구별하여 고증사학이란 말이 적절하다고 말한 바 있지만 사실 이 말은 앞서 밝힌 바와 같이 이미 일본 역사학자들에 의해 제기된 것이다. 예컨대 시바타 미치오(紫田三千雄)은 고증사학과 실증사학을 동일시하고 쿵트의 실증주의와 구별했다. 그에 따르면 실증이란 의미는 비합리적인 역사의 왜곡을 바로 잡기 위한 것이라는 점에서 문헌비판과 고증을 바탕으로 한 랑케의 실증사학을 의미한다. 紫田三千雄, 「日本における欧州歴史学の受容」, 岩波講座, 『世界歴史』 <第30> 別卷 (東京: 岩波書店, 1971), 444쪽.

37) 김용섭, 「日本, 韓國에 있어서의 韓國史 敘述」, 『역사학보』 31 (1966), 140쪽.

38) 홍승기, *위 책*, 125-126쪽.

실증주의 사학자들은 이상백이 지적한 바와 같이 유물사관론자와 마찬가지로 역사를 독단적으로 해석하고 이를 기계적으로 적용하는 것은 진정한 과학적 방법이 아니기 때문에 과학적 방법인 실증을 강조하게 이른 것이라고 설명하고 있다. 그러나 실증주의 사학에서 역사적 사실과 실증적인 방법론을 놓고 어느 것이 더 중요하고, 어느 것이 더 강조되어야 한다는 논리는 모순이다. 역사적 사실을 입증하기 위해 실증적인 방법으로 입증해야 한다. 이 둘은 분리될 수 없는 하나이다. 그런데 왜 이런 모순된 논리를 내세울까.³⁹⁾

랑케의 실증주의 사학은 사료 비판이나 문헌 고증에 입각한 과학적인 방법으로 구체적인 역사적 사실을 밝히는 것에 중점을 둔다. 반면 역사철학은 추상적인 개념으로서 일반성과 보편성을 추구하며 원리적인 것을 밝히려 한다.⁴⁰⁾ 당연히 실증주의 사학은 일반성이나 보편성보다 개별성과 특수성에 초점을 두고 민족의 역사적 사실을 추구한다. 그러나 한국 실증주의 사학자들은 실증적 방법을 통해 개별적 사실을 추구하지 않았다. 이상백이 다음과 같이 밝힌 바와 같이 해방 이후 한국 실증주의 사학자들은 이러한 경향을 보다 뚜렷하게 보이기 시작했다.⁴¹⁾ 이는 실증주의 사학의 과학적 방법 위에 사관을 확립하자는 것으로서 실증주의 사학이 목표인 민족의 개별성과 특수성보다는 일반성 혹은 보편성을 추구한 역사 철학을 강조한 것이다. 따라서 한국의 실증주의 사학이 민족의 개별성과 특수성 보다 인류의 역사의 일반성과 보편성을 추구한다는 것을 알 수 있다. 이는 일제의 교토학파가 제국주의 이념에 맞춰 일본을 유럽의 강국과 대등한 위치에 올려놓기 위한 역사적 기초 작업인 동양사를 확립하는 과정에서 보여준 바와 같이 랑케의 실증주의 사학이 역사연구의 핵심으로 삼았던 민족의 개별성과 특수성을 도외시 하고 세계사의 보편성과 일반성으로 추구한 것과 꼭 닮았다.⁴²⁾

일본에서 랑케의 실증주의 사학을 철학화 시킨 인물은 와세다 대학 스즈키 시게타카(鈴木成高)이다. 그는 1939년『랑케와 세계사학』을 출간하여 랑케에게서 실증주의를 제거하고 세계사의 보편성을 추구했던 인물이다.⁴³⁾ 한국 실증

39) 이런 입장은 유물사관론자들에 의해 흔들린 한국 실증주의 사학에 대한 위기감의 표출이며 또 적극적으로 한국 사학자들이 실증주의 사학을 근대 역사학으로 계속 발전시키려는 의지의 표현으로 해석되고 있다. 홍승기 엮 책, 126쪽.

40) Ernst Breisach, *Historiography*, 228-234쪽.

41) 이상백, 엮 책, 3쪽.

42) 메이지 초기 일본의 지식인들은 일본이 세계사의 보편적 질서에 포함될 수 있는 역사를 개발하기 위해 유럽의 세계사를 받아들였다. 이 가운데 후쿠자와 유키치(福澤諭吉), 다쿠치 우키치(田口卯吉), 미야케 요네키치(三宅米吉) 나카 미치요(那珂通世) 등 역사가들은 일본을 역사적으로 새롭게 이해하기 위하여 과학적 방법론을 택했다. 이들은 서구 문명의 역사를 통해 일본을 포함한 모든 사회를 지배하는 보편적 법칙이 존재한다는 것을 믿게 되었고 이러한 보편주의적 틀 속에서 일본을 배치하려고 노력했다. 桑原武夫編, 『日本の名著』(東京: 中公新書, 1962), 12-13쪽. 이에 대해서 스테판 다나카, 엮 책, 제1장을 보라.

43) 교야마 사토시, 「세계사의 일본의 전유-랑케를 중심으로-」, 도면회, 윤해동 엮음, 『역사학의 세기』,

주의 사학자들은 이렇게 과학적 역사인 랑케의 실증주의 사학을 역사철학으로 변질시킨 것인지, 아니면 이 둘을 조화시키려 한 것인지, 명확하지 않다. 그러나 이병도나 이기백은 실증주의 사학에서 민족의 개별성과 특수성을 보편적 관점에서 파악해야 한다고 강조한 점을 보면 일제 역사가들이 했던 바와 같이 실증주의 사학 속에 역사철학을 담고 있는 것이 아닌지 생각해 볼 일이다. 즉, 이상백의 경우 구체적인 역사적 사실의 개개는 항상 인간성의 전체에 관련하고 있는 것이기 때문에 그것에 보편성이 있으며 따라서 개별적인 역사적 사실에서 일반적인 의미를 생각할 수 있다는 것이다. 반대로 이는 개별적 사실을 시대 전체, 국민의 전체, 나아가 인간 전체의 관련 속에서, 다시 말하면 역사의 개별적 사실을 보편성과 일반성으로부터 이해할 수 있다는 것을 의미한다.⁴⁴⁾ 이러한 생각은 어디에서 비롯된 것일까.

1930년대에 몰아친 대공황으로 전 세계는 위기에 처해 있었다. 이 위기를 해결할 수 있는 길은 개인화 혹은 개별화를 통합과 전체화로 나아가는 것이었다. 개별적인 것보다 통합과 전체화가 우선시 되면 자연히 자유와 민주 혹은 개인적 권리가 박탈될 수밖에 없다. 이에 따라 일본 제국주의는 위기를 극복하기 위해 식민지 조선을 병참기지로 삼아 수탈과 착취가 이뤄졌다. 중일전쟁 이후 이러한 현실에 의하여 아시아에서 새로운 질서가 재편되었는데 그 주체가 바로 일본제국이었다. 요네타니 마사후미(米谷匡史)가 말한 바와 같이 일제는 동아협동체, 즉 대동아공영이라는 슬로건을 내세우며 동아시아에서 서로 다른 개별적 민족과 국가들을 하나로 통합함으로써 새로운 질서와 원리를 구축해 나갔다.⁴⁵⁾ 미키 키요시(三木清)는 소위 ‘세계사의 철학’을 내세우며 동양을 통일, 해방시켜 세계 신질서를 건설하자는 모토 아래 지식인들의 참여를 독려하고, 코노에(近衛)의 내각의 참모로 활동하면서 중국과 일본의 연대와 아시아 해방을 목표로 한 ‘동아협동체론’을 주창했다.⁴⁶⁾ 당시 고사카 마사사키(高坂正顯), 니시타니 게이치(西谷啓治), 고야마 이와오(高山岩男), 스즈키 시게타카(鈴木成高) 등 이들 교토학파들은 ‘세계사 철학’과 ‘동아협동체’가 당시 경제위기를 극복할 수 있는 대안으로 인식했으며 궁극적으로 이 두 이념이 대동아공영의 본질이 되고 말았다. 교토학파들에 의해 제시된 이 두 사상은 당시 조선의 지식인들에게 큰 영향을 미쳤으나, 그 근본은 동아시아에서 일제의 패권을 합리화하기 위한 이념에 불과했다. 역사 철학자 고야마 이와오(高山岩男)의

100-129쪽.

44) 이에 대해 홍승기는 “이상백은 역사학에 있어 철학과 과학이 합일될 수 있다고 믿었다”고 해석한다. 홍승기, *위 책*, 128-129쪽.

45) 米谷匡史, 「戰時期日本の社會思想-現代化と戰時變革」 『思想』 12 (岩波書店, 1997), 73쪽.

46) 米谷匡史, 「三木清の 世界史の哲學」, 『批評空間』, 第 II期 19号 (10, 1998), 40-43쪽.

‘세계사 철학’은 일제가 대동아공영의 건설을 주도하는 아시아의 맹주가 되는 것에 목적을 두었다.⁴⁷⁾ 고야마 이와오에 따르면 유럽의 세계사 개념이 보편적 세계를 의미하고 있지만 그 속에는 비유럽 세계에 대한 지배의식과 배타성이 깔려 있다. 그러나 일본이 유럽 세계와 대등한 위치에 올라감에 따라 유럽중심 세계는 균열이 발생하여 비유럽 세계를 포함한 세계사적 세계가 출현하게 되었다는 것이다.⁴⁸⁾ 이러한 기틀을 만든 시라토리(白鳥庫吉)의 역사학과 동양사는 유럽의 근대 역사학의 개념과 방법을 그대로 보여줌으로써 보편주의 시각을 통해 일본을 유럽위주의 세계의 계층화와 유럽에 대한 열등감으로부터 해방시켰다. 실증주의적 연구를 바탕으로 한 시라토리의 유럽 중심주의 역사에 대한 비판은 동양을 유럽문화의 아류로 규정한 오리엔탈리즘의 허점을 명확히 드러낸 것이다.⁴⁹⁾

랑케가 독일 프로테스탄티즘에 특권을 부여한 것처럼 이러한 시라토리의 보편주의적 시각은 일본에 대한 정신적 원천, 즉 천황제 숭배사상을 제공했다. 그러나 오리엔탈리즘과 마찬가지로 실증주의 방법론과 이러한 역사철학의 결합은 일본과 유럽의 차이에 대한 이해를 어렵게 했다. 특히 이 두 결합은 역사의 과학적 객관성과 보편성을 내세움으로써 일본이 유럽과 대등하다는 정당성을 확보하려 했다. 일제의 역사철학자들은 이렇듯 유럽 중심의 세계사를 비판하며 일본과 유럽이 대등한 관계를 이루는 다원적 세계사를 열어가하고자 했다. 말하자면 유럽이 자기중심으로 세계사를 보편적인 개념과 결합시킨 바와 마찬가지로 일제의 역사철학자들이 주장한 세계사의 다원적 개념은 문화유형학의 담론을 만들어 냈는데, 그 핵심은 유럽의 중심 세계관을 극복하여 ‘동양의 통일’을 이루자는 것이었다.⁵⁰⁾ 그러나 교토학파가 제시한 ‘세계사 철학’과 ‘동아 협동체’의 이상은 유럽의 보편적 세계관을 비판하며 다원적 세계사 개념을 강조하고 있지만, 동양에서 일본의 지배권을 정당화하고 제국주의 패권 확장을 합리화하는 과정에서 스스로 보편주의의 또 다른 변형임을 보여주고 있다. 그러므로 이들의 다원적 세계사는 일원론적 역사의 또 다른 형태에 불과한 것이

47) 米谷匡史, 앞 글, 41-42쪽.

48) 高山岩男, 「世界史の概念」, 『思想』(4, 1940), 2-4쪽. 이러한 일본의 세계사에 대한 인식은 유럽의 오리엔탈리즘에서 벗어나고자 한 것에서 비롯됐다. 예컨대 야마지 아이잔(山路愛山), 나카 미치요(那珂通世) 이야케 요네키치(三宅米吉) 등 역사가들은 유럽의 동양에 대한 인식을 이용하여 오히려 일본이 유럽의 오리엔탈리즘이 아니라는 것을 증명하려 했다. 말하자면 일제의 역사가들은 에드워드 사이드(Edward Said)의 『오리엔탈리즘 Orientalism』을 이용하여 지나 담론을 만들어 냈다. 이렇듯 일제의 역사가들은 일본을 중국 즉, 아시아로부터 분리하여 개척지시킴으로써 일본이 동양을 지배하는 주체라는 것을 증명하기 위한 기틀을 마련한 것이다. 말하자면 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)가 주장한 바와 같이 일본이 유럽과 대등한 위치에 있기 위해서는 아시아로부터 탈피해야 한다는 것이었다. 福澤諭吉, 「脱亞論」, 『福澤諭吉全集』(東京: 岩波書店, 1960), 第10卷, 238-240쪽.

49) 白鳥庫吉 「東西交渉史概論」, 『白鳥庫吉全集』(東京: 岩波書店, 1970), 第8卷, 115쪽.

50) 이 담론에서 코우야마 이와오는 “다문화주의적 세계는 대동아공영을 정당화시켜준다”고 주장했다. 米谷匡史, 앞 글, 42쪽. 이러한 그의 논의는 『文化類型學』(1939), 『文化類型學 研究』(1941)에 집약되어 있다.

다.51)

동양의 통일의 목적은 만주사변, 중일전쟁, 태평양전쟁으로 이어지는 일제의 패권의 확장이었다. 이처럼 교토학파의 역사철학자들은 일본의 공간적 확장을 토대로 근대와 현대, 동양과 서양을 구별하여 이것을 다문화주의적 세계상에 배치하고자 했다. 헤겔의 세계사에서 동양은 타자에 불과하다. 교토학파들은 헤겔의 이러한 오리엔탈리즘을 변형시켜 다원적인 세계사 모델을 제시한 것이다. 일제는 이 같이 교토학파에 의해 변형된 오리엔탈리즘을 통해 조선을 식민지화하고 아시아에서의 패권 확장을 합리화시킨 이데올로기로 활용했다.52) 따라서 세계사의 철학과 다문화주의적 세계상은 일제에 의한 침략행위를 서양문화와 동양문화 사이에 발생된 세계사적 사건으로 해석했다. 이 문화적 지형 위에서 '내선일체' 정책과 결합된 일제의 동일화 담론은 조선 식민지에서 전쟁을 수행하기 위해 인적 동원 및 친일적 전향을 이끌어 내는 이데올로기로써 기능했다.53) 따라서 중일전쟁 이후 교토학파의 이러한 역사철학은 식민지 조선의 역사가와 지식인들에게 큰 영향을 주었고 아울러 식민지 조선의 역사가들이 스스로 이러한 역사철학을 구현하도록 한 근거를 제공했던 것이다. 이렇게 이들 교토학파 역사가들은 일본의 개국과 근대화를 찬양하고 천황제에 대한 충성과 봉사하는 국민 도덕심을 강조하며 중일전쟁과 태평양전쟁의 정당성을 주장할 뿐 아니라 동양의 일본 지배를 합리화 해나갔다.54)

4. 한국 실증주의 사학과 세계사적 지배경향

그렇다면 한국 실증주의 사학자들에게 나타난 세계사적 개념은 무엇일까. 이들은 역사적 지식의 체계화를 기초하여 보편적인 법칙이나 일반적인 원리를 찾으려 했는데 그 대표적인 것이 이병도의『국사와 지도이념』이다. 이병도는 “한 국가, 한 민족의 역사를 연구하는데 있어 그 관계 민족, 국가와 관계성 혹

51) Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity : "Japan" and Cultural Nationalism* (Minneapolis : Univ., of Minnesota Press, 1997), 157-170쪽.

52) 예컨대 니시다 기타로(西田幾多朗)의 제자인 철학자 고사카 마사아키(高坂正顯), 고야마 이와오(高山岩男), 니시타니 게이치(西谷啓治), 그리고 서양사학자 스즈키 시게타카(鈴木成高) 등 교토제국대학 그룹들은 철학적인 표현을 하고 있으나 실재는 아시아 침략을 합리화한 것이다. 1942년부터 1943년까지 세 차례에 걸쳐 『중앙공론(中央公論)』에 연재한 좌담회 ‘세계사적 입장과 일본’이 이러한 특징을 잘 보여주고 있다. 이들은 세계사 속에서 일본을 보면서 전쟁을 도덕적 에너지의 발로라고 하는 등 일본의 대외 침략행위를 합리화하고 있다. 高坂正顯, 西谷啓治, 高山岩男, 鈴木成高, 『世界史の立場と日本』, (中央公論社, 1943), 102-105. 이들이 주장한 도덕적 에너지는 랑케의 『강국론』에서 「정치문답」에 나온 ‘도덕적 에너지’를 차용한 것이다. 랑케, 「강대세력들」, 윗 책, 102쪽.

53) 차승기, 「근대 위기와 시간-공간의 정치학-교토학파 역사철학자들의 인식」, 『한국근대문학연구』, 제4집 2호 (2003), 250-151쪽.

54) 高坂正顯, 西谷啓治, 高山岩男, 鈴木成高, 윗 책, 238-239쪽.

은 세계사적 공통성을 고찰하여 그 자체의 특수성을 밝혀야 한다”고 말한다.⁵⁵⁾ 말하자면 우리 민족은 세계사에서 고립적인 존재가 아니라 여러 민족과 국가와의 교류를 통해 역사 발전을 해 왔기 때문에 세계사적 관점에서 한국사를 연구해야 한다는 것이다. 여기에서 이병도는 우리 민족역사의 흥망을 결정짓는 원리를 찾고자 했다.⁵⁶⁾

그렇다면 오랜 역사 속에서 우리 민족을 지배해 온 최고 이념은 무엇인가. 이병도는 고대 이래 공동체적 생활을 통해 나타난 ‘협동정신’과 ‘타협주의’이라고 말한다. 이 두 사상은 우리 생활의 원천적인 이념이 되어 우리의 정치와 종교, 윤리도덕, 경제, 문화가 발생하고 발전했다는 것이다. 또 외래문화와 사상도 이와 합류하고 결부하여 더욱 다채로운 빛을 발했으며, 그러므로 이 기본 이념을 도외시키고서 우리의 생활양식의 정체와 문화의 본질을 규명할 수 없다고 강조한다. 또한 이병도는 협동과 타협주의 이념에 대해 그 모태인 공동사회의 개념으로 설명한다. 즉, “공동사회는 다수 대중들 의지의 완전한 일체로써 지속적이고 유기체”라는 것이다.⁵⁷⁾ 그에 따르면 공동사회는 각 개인들이 개개인의 목적을 벗어나서 공동적인 목적으로 한 체계의 의식과 의지로써 완전 통일된 단체이다.⁵⁸⁾

이것은 이익사회(Gesellschaft)와 다른 것으로써 지속적이며 유기적이다. 이병도는 이 공동사회의 특성에 대해 “마치 세포가 유기체에 종속된 것과 마찬가지로 개인은 전체에 종속된다”고 말한다. 그리하여 하나의 근간에서 파생한 가지와 잎이 유기적으로 하나의 전체를 형성하고 있으므로 각 가지와 잎사귀는 근간을 떠나서는 생존할 수 없다는 것이다. 그는 다시 이러한 공동체를 혈연공동체, 지역공동체 그리고 정신공동체로 세분했다.⁵⁹⁾ 이병도는 이러한 공동체의 개념을 유기체에서 발견하고 있다. 그러나 유기적 사회는 랑케의 실증주의 사학이 아니라 콩트의 과학적 실증주의이다. 그럼에도 이병도를 한국의 랑

55) 이병도, 『국가와 지도이념』(일조각, 1955), 9쪽.

56) 그 원리가 바로 ‘지도이념’이다. 이에 대해 이병도는 “과거 우리의 실제 생활, 즉 사회생활, 국가생활 및 문화생활을 리드하고 지배하여 온, 모든 사상과 정신을 의미한다”며 다음과 같이 설명한다. “지도이념은 우리 생활 가운데 내재하여 우리의 민족정신 생활양식 생활감정과 직접적인 관계를 갖고 또 그 작용이 시대와 환경에 따라, 더욱이 외래문화 외래사상의 영향에 의하여, 변천하고 복잡화한 만큼 똑같은 표현에 머물지 않은 것은 당연하다. 마치 개인의 심리가 유전과 환경에 의하여 결정되는 것 같이, 이념의 동향에도 사회의 영향을 무시할 수 없는 것이다. 그러나 그 복잡다단(複雜多端)하고 변화무상한 작용과 표현 중에도, 어떤 상주적(常主)인, 보편적인 또 기본적인 이념이 있는 것은 당연하다.”이병도, 위 책, 63쪽.

57) 이병도, 위 책, 64쪽.

58) 예컨대 그의 설명은 다음과 같다. “서로 다 알고((知悉) 이해하고 긍정하고 위로하고 장려하고 또 봉사하는 한 개의 통일체이니, 경우와 경험에 있어 유사한 일이 많고, 성격과 사고방식이 유사하거나 혹은 일치하는 일이 많음에서, 타인에 대해 다 알고(知悉) 이해가 더욱 가능한 것이다. 이러한 지실과 이해는 타인생활의 본질을 직접 분향(分享)함에 의하여, 다시 말하면(換言) 서로 기뻐하고 서로 과로와 하는 동정의 경향에 의하여 야기(惹起)되고 촉진된다. 그러므로 여 개인들은 반드시 사리를 위하여 결합하지 않고 어떤 환경에도 다대(多大)한 희생을 참고 타인과 결합하는 경우가 있다.”이병도, 위 책, 65쪽.

59) 이에 대해서 이병도, 위 책, 66-71쪽을 보라.

케라고 일컬어지고 있는 것은 그가 역사 연구에서 사료 비판이나 문헌 고증 등
 란케의 역사연구 방법론을 따랐기 때문이다.⁶⁰⁾

말하자면 이병도의 역사학은 민족주의를 바탕으로 한 란케 실증주의와 아무
 런 관계가 없는 그의 방식의 실증주의이다. 그렇다면 이병도의 역사학은 일제
 의 교토학파의 역사철학자들이나 사학자들이 란케의 실증주의 사학에 반대하
 여 콩트의 과학적 실증주의를 수용함으로써 문화주의 사학으로 나아간 것과
 뭐가 다를까? 이러한 경향은 일제 역사학자들의 역사관을 배운 한국 실증주의
 사학자들에게서도 종종 나타나고 있다.⁶¹⁾ 그러나 이와 같은 우리 민족의 지도
 이념은 민족의 범위를 넘어 중국이나 혹은 다른 강대한 민족과 관계에서 어떤
 태도를 취하게 될까. 이병도는 이 점에 대해 민족의 정체성을 주장하며 우리
 민족은 평화를 애호하기 때문에 타민족과 “협동타협 정신을 잘 살려 확대시
 키면 세계적인 협동체를 이룰 수 있을 것이다”라고 말한다.⁶²⁾ 그렇다면 그가
 말한 세계적인 협동체는 무엇을 의미할까. 여기에서 이병도의 역사관에 관련하
 여 란케가 말한 지배 경향(지도이념)에 대해 다시 언급하지 않을 수 없다.

란케 시대 유럽에서 프랑스 대혁명의 이념은 역사를 지배하는 지도이념 혹은
 지배경향이였다. 란케는 프랑스 혁명이념이 각 개별적인 민족국가의 특수성을
 배제한 보편적 지배 경향이 되어서는 안 된다는 입장을 고수했다.⁶³⁾ 말하자면
 란케는 헤겔이 세계사를 지배하는 원리로서 절대이념을 주장한 바와 달리, 각

60) 한영우는 진단학회 인사들의 사학은 실증주의 사학이라고 부르고 있으나 실증은 방법론일 뿐이고 사관을 말
 하자면 문화주의 사관이라고 부르는 것이 적절하다고 말한다. 한영우, 『역사학의 역사』, 288쪽, 한국의 실증
 주의 사학은 민족주의 사학이나 사회경제사학처럼 일원의 법칙을 배격하고 어떤 사관이나 사상보다 사료의
 철저한 고증을 통해 사실 해명을 둔 순수사학이라고 말하기도 한다. 따라서 실증주의 사학은 특정한
 학맥의 계승이 아니라 여러 학풍을 선별적으로 활용하고 학문의 순수성 확립을 위한 객관적인 고증사학이라
 고 정의한다. 육당 최남선 역시 사실의 집합이 아니라고 말하면서도 그 자신이 사실고증이나 나열에 치중했으
 며 사실상 한국사학은 실증주의 사학이라기보다 문헌고증학이라고 부르는 것이 적절하다는 것이다. 특히 실
 증주의 사학자들은 해방 이후 문화주의 사학 혹은 유물사학으로 바꾼 인물도 많았다는 사실을 지적하고 있다.
 조동걸, 『현대한국사학사』(나남출판사, 1998), 390쪽. 이기백 역시 한국 사학에 대해 실증사학 대신 고증사
 학이라고 부르는 것이 좋을 성질의 것이라고 말했다. 이기백, 「근대 한국사학에 대한 연구와 반성」, 『韓國史
 學의 方向』(일조각, 1997), 126쪽.

61) 마지막으로 이병도는 “지도이념이란 것은 과거의 우리 생활 즉, 사회생활, 국가 생활 및 문화생활을 이끌고
 지배해온 모든 사상과 정신을 의미한다.”고 정의하고 “이 지도적, 지배적 이념이 항상 시대와 사회, 그리고 생
 활 가운데 위치하기 때문에 그 발전과 작용이 사회현상에 의존하는 바, 극히 크다”고 강조한다. 말하자면 지
 도이념은 우리 생활 가운데 내재하여 우리의 민족정신, 생활양식, 생활 감정과 직접적인 관계를 갖고, 시대와
 환경에 따라 더욱이 외래문화 외래사상의 영향에 의하여 결정되는 것과 같이 이념의 동향에도 사회의 영향을
 무시할 수 없다는 것이다. 그래서 이병도는 복잡다사하고 변화무상한 작용과 표현 중에도 어떤 상시적인 보편
 적 혹은 기본적인 이념이 있다고 말한다. 그가 말하고자 한 이러한 보편적 이념, 우리 민족을 역사적으로 지
 배해온 최고의 이념이란 무엇인가. 이병도는 바로 먼 고대 이래 공동체적 생활을 통해 나타난 “협동정신과 타
 협주의”이라고 결론을 내린다. 이병도가 말한 협동정신은 고구려의 동맹, 부여의 영고, 동예의 무천, 신라의
 화랑도 등을 비롯 두레, 향도(香徒), 계(契), 향약(鄉約) 등이다. 타협주의는 삼국시대부터 모든 중대사를 중신
 회의, 군신회의에서 토의하고 결정한 신라의 화백제도, 고려와 조선의 백관회의(百官會議) 고려의 도병마사(道
 兵馬使) 사회의(司會議), 조선의 비변사회의(備邊司會議) 등과 사헌부와 사간원 등을 들 수 있으며, 이는 유교
 영향과 원시협동사회로부터 발전되어 온 것들이다. 이병도, 『國史와 指導理念』, 63-64, 71-110쪽.

62) 이병도, 위 책, 107-109쪽.

63) 김기봉, 「란케의 ‘wie es eigentlich gewesen’ 본래 의미와 독일 역사주의」, 131쪽.

시대에 그 나름대로 역사발전을 주도하는 주도이념 즉, 지도이념(Die leitenden Ideen) 혹은 지배경향이 있다고 생각했다. 따라서 랑케는 지도이념에 대해 개별적이고 어떤 경우에서도 하나의 개념으로 총괄할 수 없는 개념으로 보았다. 랑케에 따르면 인류 발전은 무한한 다양성을 갖고 있고 우리가 알 수 없는 법칙에 따라 신비스럽고 위대하게 나타난다.⁶⁴⁾ 랑케는 “헤겔학파가 주장한 역사에서 일정한 이념, 즉 지도이념에 대한 견해에 따르면 모든 인간들은 이념으로써 채워진 단순한 그림자이거나 도식에 불과하다”고 지적하고 세계정신(Weltgeist)이 세계사를 지배한다는 헤겔의 주장을 거부하며 “이런 사고는 곧 범신론으로 나아갈 뿐”이라고 비판한다.⁶⁵⁾ 지도이념에 대해 랑케는 다음과 말한다.

“나는 지도이념이란 다름 아니라 모든 세기들에서 지배하고 있는 경향성이라고 이해한다. 그러므로 이 경향성들은 오로지 서술될 수 있을 뿐이며 최종적으로 하나의 개념으로 요약될 수 없다. 그렇지 않으면 우리가 배격한 범신론(헤겔의 세계정신)으로 되돌아가게 될 것이다. 이제 역사가는 여러 세기들의 거대한 경향성을 분해해야만 하며 이 다양한 경향성들의 복합체인 거대한 인류 역사를 걸어 내야 한다.”⁶⁶⁾

이처럼 역사 발전을 이끄는 지도이념이 개별적이기 때문에 진보의 개념을 보편적으로 여러 민족의 역사와 문화의 발전에 일률적으로 적용될 수 없다. 다시 말하면 진보의 개념은 여러 시기 혹은 여러 상이한 사실들에 적용될 수 없으므로 우리는 역사의 진보와 발전의 시기가 보편적인 지배 이념의 시기에 예측되지 않는다는 것이다. 더욱 지배이념의 의한 진보는 예술과 시문학, 학문과 국가의 창조물에 적용될 수 없다. 왜냐하면 지배이념과 진보는 각기 신과 직접적으로 연결되어 있고 독립적이기 때문이다.⁶⁷⁾ 유럽의 보편적인 지도이념은 가톨릭교회였으나 독일의 지도이념은 프로테스탄트 정신으로써 개별적인 독일 민족의 특수성을 지니고 있다. 이러한 각 민족의 특수한 지도이념은 모든 민족에게 일괄적으로 적용될 수 있는 보편적인 것이 아니라 개별적이고 특수한 것이다. 랑케는 이러한 지도이념의 특수성에 대해 신의 섭리로 인식하고 특별한 가치를 부여했다.

64) 랑케, 『근세사의 여러 시기에 관하여』, 37-38쪽.

65) 랑케, 위 책, 37쪽. 랑케는 “모든 시대는 신과 직접 연결되어 있다”며 말하고 있지만 그는 헤겔과 달리 “신은 모든 시대를 지배하고 있지 않으며 굽어보고 있으면서 모두에게 동등한 가치를 보여주고 있다”고 말한다. 그에게 신의 섭리는 세계 모두 지배하는 보편성이라기보다 각자에게 신의 섭리를 나타내는 개별성을 강조한 것이다.

66) 랑케, 위 책, 37쪽.

67) 랑케, 위 책, 40쪽.

그러나 이러한 랑케의 지도이념과 달리 이병도는 우리 민족의 역사와 문화의 진보가 우리 민족의 협동과 타협사상이란 지도이념에 의해 외래의 문화와 사상을 합류하고 결탁하여 더욱 다채로운 빛을 발했다고 강조하고 있는데 이는 우리 민족의 전통적인 지도이념이 외래 영향을 받지 않고 개별적이고 독창적이며 오로지 이 전통 속에서 우리 민족의 역사와 문화의 발전시켜 왔다는 점을 도외시 한 것이 아닐까.

이러한 보편적 역사관에 따르면 고대부터 조선이 일본의 식민통치를 받기까지 보편적 지도이념 즉, 지배 경향은 바로 중국, 중화주의이고 근대에 이르러서는 청일전쟁과 러일전쟁에서 승리한 일본제국, 즉 제국주의가 지배경향이었으며 현대에는 바로 미국, 자본주의가 지배경향이다. 이병도의 역사관에 따르면 우리 민족은 고대부터 현대에 이르기까지 지배경향, 즉 강대국과 협동하고 타협하며 강대국에 종속되어 왔다고 해석할 수 있을 것이다. 결국 이러한 역사관은 조선의 일제의 식민통치가 역사적으로 볼 때 합당하다는 논리로 인식될 수 있는 오해의 소지를 지니고 있다.

흔히 친일파들이 친일에 대한 변명에서 당시의 지배경향을 내세웠다는 점을 상기할 필요가 있다. 예컨대 일제 시기 친일파들의 보편적 세계관으로써 지배이념은 일제의 내선일체와 대동아공영이었다. 윤치호처럼 이러한 세계사적 지배적 경향에 따라 자신을 친일파가 아니라 황국신민이 되고자 했던 바와 같이 친일파들은 강자의 중심의 보편적 세계관을 가졌던 것이다.⁶⁸⁾ 따라서 윤치호는 자신의 친일행각에 대해 다음과 같이 항변한다.

“누군가에게 친일파라는 오명을 씌우는 것은 정말 터무니없는 일입니다. 일본에 병합되었던 34년 동안 조선의 위상은 어땠습니까? 독립적인 왕국이었나요? 아니요. 조선은 일본의 일부였고 미국 등 세계열강도 그렇게 알고 있었습니다. 즉, 조선은 좋은 싫든 일본인이었습니다. 그렇다면 일본의 신민으로서 조선에 살아야 했던 우리들에게 일본 정권의 명령과 요구에 응하는 것 외에 어떤 대안이 있었습니까? 무슨 수로 군국주의자들의 명령과 요구를 거역할 수 있었겠습니까? 그러므로 누군가가 일본의 신민으로서 한일을 가지고 비난하는 것은 어불성설입니다.”⁶⁹⁾

이처럼 친일인사들에게 일본제국은 당시 보편적 세계의 지배경향이었다. 세계사적 지배경향에 타협하고 협동하게 되면 친일이나 사대주의는 합당한 일이다. 그러므로 이병도의 지배경향(지도이념)은 일제의 식민통치를 정당화 시켜주는 것으로 이용될 가능성이 있지 않았을까?

68) 특히 윤치호의 일기는 당시 친일인사들이 인식했던 보편적 세계관으로서 인식한 지배이념을 잘 표현해 주고 있다. 김상태 편역, 『윤치호 일기 1916-1943』(역사비평사, 2001), 497-489쪽.

69) 김상태 편역, 위 책, 630쪽.

그러나 우리 민족은 강대국이 주도한 지배이념과 타협하고 순응한 것이 아니라 오히려 고대부터 중화주의라는 지배이념에 맞서 동아시아에서 세력균형을 이루어 가고자 투쟁했다. 그리하여 우리 민족은 독자적인 민족문화를 발전시켜 왔고 근대에는 자주 독립국가로서 개화를 통한 근대화와 부국강병을 이루려고 했다. 우리 민족의 지배이념은 고대로부터 중국의 속국이 아니라 대등한 자주 국가이며 중화문화의 아류가 아니라 독창적으로 꽃피우고 발전시켜온 민족정신이였다. 이 지배이념에 의하여 우리 민족은 타율적이 아닌 능동적인 역사와 문화를 발전시켜 왔다. 이런 점에 비추어 보면 결과적으로 이병도는 랑케가 지적인 바대로 범신론적 역사관으로 회귀한 셈이다. 이점을 비추어 볼 때 한국 실증주의 사학자들은 문화주의 사학과 실증주의 사학을 결합시킨 니시다 나오지로(西田直二郎)의 사학의 영향에서 벗어날 수 없다.⁷⁰⁾

5. 한국역사의 특수성과 보편성

한국사 연구에서 이기백은 한국의 랑케라고 해도 틀림이 없다는 평가를 받고 있는 데 그 이유는 그의 역사에 대한 학문적 진리가 바로 랑케의 실증주의였기 때문이다. 또한 그는 진리를 역사학 목표로 삼고 민족과 진리의 가치를 동시에 추구한 한국의 랑케로 평가받고 있다.⁷¹⁾ 특히 한국 사학자들은 이기백 선생 1주기 추모 좌담회에서 그를 “진리의 파수꾼”으로 평가할 정도로 그는 역사를 통해 진리를 추구한 인물로 인식되어 왔다.⁷²⁾ 이기백은 일본 유학기간에 1937년 중일전쟁이 일어나자 일제의 대륙 침략정책을 비판했다는 이유로 대학에서 축출 당했던 야나이하라 타다오(矢内原忠雄)의 성서강의와 토요학교에 출석하면서 그로부터 많은 영향을 받았다고 고백하고 있다. 즉, 이기백은 야나이하라의 영향으로 학문적 진리와 하나님의 말씀을 같은 의미로 인식한

70) 특히 김상기는 문화사 측면에서 민족의 주체성을 드러내기 위해 민족주의 역사학과 문화주의 역사학을 결합한 인물로 평가를 받고 있다. 해방 후 한국 역사학계의 동양사를 이끌었던 전해중, 고병익, 민두기, 이용범, 함홍근 등이 바로 김상기의 영향을 받아 성장한 인물들로 꼽힌다. 한영우, *윗 책*, 295쪽. 역시 일본 와세다 대학에서 사회철학과를 나와 대학원에서 사회학과 동양학을 연구한 이상백은 문화주의 역사학자로서 조선 시대사 연구를 개척하고 많은 연구 성과를 낸 인물로 알려져 있다. 그러나 그의 학문적 바탕도 일본의 실증주의 역사학자이며 식민사학자인 쓰다 소우키치의 영향이었다. 그는 어떤 사상에 입각하여 역사를 해석하는 것을 반대하고 개별적 사실을 통해 일반성이 실증되어야 한다며 사실고증과 사료비판을 강조했다. 따라서 그는 이념성이 강한 마르크스 역사학과 민족주의 역사학을 배척하며 문화주의 역사학을 발전시켜 나갔던 인물로 평가받고 있다. 이 같은 그의 역사이론은 1947년 『조선문화사연구논고』 서론과 1959년에 발표한 「사회과학통합을 위한 시론」에 제시되어 있다.

71) 김기봉, 「민족과 진리는 하나일 수 있을까?—이기백의 실증사학」, 『역사학의 세기』, 296쪽.

72) 「이기백 선생 1주기 추모 좌담회-진리의 파수꾼, 이기백 선생」, 『한국사 시민강좌』 (일조각, 2005), 292-340쪽. 이기백이 말한 ‘진리’란 역사를 지배하는 원리를 의미한다. 이기백, 『韓國史散稿』 (일조각, 2005), 83쪽.

것이다.⁷³⁾ 그는 일본 와세다 대학 문학부 사학과에서 실증주의 역사학을 배우고 해방 후 서울대 사학과에 편입하여 와세다 대학에서 공부한 이병도와 손진태에게 한국사를 배웠다. 유영익은 이기백에 대해 “남강의 강렬한 민족애와 기독교 정신을 학문으로 승화시킨 한국사학계의 ‘군계일학(群鷄一鶴)’ 같은 존재”라며 “오산학교의 민족주의 정신과 일본 와세다 대학의 실증주의 역사학 방법론이 그의 사학의 학문적 바탕”이라고 평가하고 “그의 기독교 신앙이 바로 ‘진리의 파수꾼’의 원동력이었다”고 그의 학문성을 격찬했다.⁷⁴⁾

그렇다면 이기백이 신봉하는 역사의 진리란 무엇인가. 그가 말하는 진리란 “시대적인 변화를 꿰뚫고 있는 법칙, 혹은 사회적인 다양성을 일관하는 법칙”으로써 민족이나 계급을 초월하는 개념이다. 그래서 진리를 거역하면 민중이나 민족은 파멸할 수밖에 없기 때문에 한국사학은 진리에 충실해야 한다는 것이다.⁷⁵⁾ 이러한 이기백에 대해 김용선은 “한국 역사학의 연구 수준을 새로운 차원에서 끌어 올리고 새로운 연구 방향을 제시해 준 현대 한국 사학계의 진정한 거목”이라고 칭송했다.⁷⁶⁾

또한 이기백은 식민주의 사관을 극복하고 새로운 사관을 정립하기 위해 근대 한국사학의 전통에 주목했다. 특히 그는 민족의 고유한 정신이나 사상을 강조한 민족주의 사관의 전통과 민족 구성원 전체를 기준으로 하여 체계화 한 사회경제사관, 객관적 사실을 정확하게 인식하여 한국사학을 독립적인 학문으로 정립시킨 실증주의 사학의 전통을 비판적으로 계승, 발전시키는 것이 한국사학을 보다 높은 차원으로 발전시키는 길이라고 강조했다. 이에 대한 모범적인 역사연구의 사례로서 문일평과 손진태를 들며 이들이 이 세 가지 사관, 즉 민족주의, 실증주의, 사회경제사관 등을 포괄하여 확립한 신민족주의 사관을 높이 평가했다. 이런 면에서 이기백은 이 신민족주의 사관으로부터 강한 영향을 받은 신-신민족주의 역사가라고 평가받고 받기도 했다. 특히 김용선은 “이기백의 역사연구는 식민주의 사학의 비판과 극복 위에서 한국민족에 의한 한국사의

73) 이기백, 『韓國史散稿』, 86-87쪽. 이기백은 생전에 여러 차례에 걸쳐 자신의 학문적 여정을 개괄했는데 이에 대한 것은 다음과 같다. 「학문적 고투의 연속」, 『한국사 시민강좌』 4집 (1989); 『研史隨錄』 (일조각, 1994); 「한국사의 진실을 찾아서」, 『한국사 시민강좌』 35집 (2004); 『韓國史散稿』 (일조각, 2005); 「나의 책 『한국사신론』을 말한다」, 『오늘의 책』 창간호 (1984) 등이 있다.

74) 유영익, 「나와 이기백 선생」, 『고병익, 이기백의 학문과 역사연구』, 한림과학원 엮음 (한림대 출판부, 2007), 37-39쪽.

75) 이기백, 『韓國史散稿』, 11쪽.

76) 김용선, 「이기백의 저술과 역사연구」 한림과학원 엮음, 위 책, 68-69쪽. 이기백은 1994년부터 생전에 저술한 논문을 『이기백한국사학논집』과 『別卷』 (일조각, 1994-2006)으로 다시 정리하여 2006년에 전체 15권으로 출판되었다. 이기백의 학문적 업적에 대한 평가는 다음과 같다. 백승중, 「진리를 거역하면 민족도 망하고 민중도 망한다-역사가 이기백의 진리지상주의에 대한 몇가지 생각」, 『역사와 문화』 9 (문화사학회, 2004); 김당택, 「이기백사학과 민족문제」, 『역사학보』 190 (역사학회, 2006); 김기봉, 「모든 시대는 진리에 직결되어 있다-한국 역사학의 랑계, 이기백」, 『역사에서의 중앙과 지방』 (제49회 전국 역사학대회 발표논문집) (전국 역사학대회 조직위원회, 2006) 등이 있다.

특수성과 보편성을 강조하면서 한국사의 흐름의 법칙이 자유와 평등의 확대 과정이라는 점을 밝히는데 있었다”며 “이러한 점에서 그는 신민족주의 계열의 역사가이자 자유민주주의에 입각하여 역사의 진보를 신봉하는 낙관적인 사관을 가지고 있었다”고 평가했다.⁷⁷⁾

이처럼 이기백이 한국사에서 절대적인 위치를 차지하고 있다는 점에 대해서 이의가 없을 것이다. 그렇다면 그의 역사가관이 랑케의 실증주의 사학일까? 또한 그의 실증주의 역사학이 왜곡된 일제의 식민사관을 극복하고 민족주의에 빠져 객관성을 상실한 민족주의 사학을 넘어서 새로운 한국사의 발전을 이끌었는가? 이 질문에 대해 그의 수제자인 이종욱은 “이기백의 실증주의 역사는 일제 식민주의 사학에서 나왔다”며 “이병도로부터 이기백으로 이어지는 한국 실증주의 사학은 일본 식민 사학자 쓰다 소우기치(津田左右吉)의 계보를 따르고 있다”고 비판한다. 남만주철도회사 동경지사의 역사 조사실 이른바 만철(滿鐵 조사실)에서 한국 고대의 역사지리에 대한 연구로 유명한 역사학자였던 쓰다 소우기치는 와세다대학에서 떠난 뒤 동양사상연구회를 통해 학술활동을 계속해 갔는데 이기백은 그의 정기 학술발표회에 참석하여 직접 강연을 들었고 그의 저서인『지나사상과 일본支那思想の日本』,『도가사상과 그 전개』를 탐독하기도 했다.

쓰다는 중국사회의 성격에 대해 매우 부정적인 시각으로 보고 중국사상이나 중국문화가 일본인의 생활 속에 파고들어 오지 못했기 때문에 일본 독자적으로 문화를 발전 계승하여 근대화를 성취했다고 주장했다.⁷⁸⁾ 이런 쓰다에 대해 일본에서도 비판의 목소리가 높아지자 이기백은 쓰다에 대해 실망감을 보이기도 했다고 술회하기도 했다. 쓰다는 일본의 우월적인 문화와 역사를 독자적으로 발전시켜서 근대화를 이뤘다고 주장하며 아시아에서 탈피하여 서구와 동등한 관계를 설정한 일제의 대표적 민족주의자였다.⁷⁹⁾ 그럼에도 불구하고 쓰다는 역사인식에 이론이 필요가 없고, 그렇기 때문에 연구의 개념도 필요치 않으며 역사는 사실을 그대로 서술하면 된다고 보았다. 그래서 그는 역사를 학문적 실천으로서 민족생활의 발전을 있는 그대로 구체적인 서술을 하는 것으로 인식했다. ⁸⁰⁾ 어쩌면 이러한 역사에서 오직 사실적인 서술만 고집한 쓰다의 역사가관이 이기백에게 큰 영향을 주었을 것으로 보인다.⁸¹⁾ 또 이기백에게 많은

77) 김용선, 「이기백의 저술과 역사연구」, 77-85쪽.

78) 나가하라 게이치, 『20세기 일본의 역사학』, 145쪽.

79) 쓰다의 제자인 역사가 토오마 세이타(藤間生大)는 쓰다의 역사학을 평하는 글 제목을 「쓰다씨의 민족주의」로 했다.

80) 나가하라 게이치, 위 책, 83, 146쪽. 이점에 대해 家永三郎, 『津田左右吉の思想的研究』(東京: 岩波書店, 1972) 그리고 今井修(編集), 津田左右吉歴史論集(東京: 岩波文庫, 2006)을 보라.

81) 예컨대 김용선은 “1980년대 초 이기백 대학 연구실을 찾았을 때 서가에 쓰다의 『문학에 나타난 국민사상의 연구』 전 4책이 꽂혀 있는 것을 본 기억이 있다”며 “이기백이 사회 주도 세력의 변천에 따른 독자적인 시대

학문적 영향을 끼친 인물이 야나이하라 다다오(矢内原忠雄)였다. 그는 도쿄제국대학 교수로 있으면서「국가의 이상」이란 글을 써서 일제 국가정책을 비판했다는 이유로 대학에서 쫓겨났다가 패전 이후 마르크스 역사학, 근대주의 역사학, 실증주의 역사학 등을 중심으로 폭넓은 역사가들이 역사학연구회를 조직하여 자유로운 연구 활동이 재개되자 마르크스 역사학자 야마다 모리타로 (山田盛太郎), 실증주의 역사학자 오우치 효에(大内兵衛) 등과 함께 다시 도쿄제국대학에 복직되었던 인물이었다.⁸²⁾

이기백은 그로부터 학문적 진리의 중요성을 깨달았다 하여 평생 그를 존경하며 학문의 진리를 추구했다.⁸³⁾ 이기백이 실증주의 방법론을 중시하고 강조한 이유가 바로 여기에 있었다.⁸⁴⁾ 아마도 그가 이병도가 중심되어 활동한 진단학회의 실증주의 사학을 높이 평가했던 것도 이러한 영향의 탓이 아닌가 생각한다.⁸⁵⁾ 그는 한국 실증주의 사학을 이끈 이병도를 평생 스승으로 모시고 공경했으며 그 자신도 진단학회를 맡아 실증주의 사학을 바탕으로 한국사학계를 이끌어 갔다. 이와 같이 이기백의 역사학은 한국 역사학계에서 철저한 실증주의에 바탕을 두고 있는 것으로 평가받고 있습니다. 그는 평생 학문의 진리를 추구하기 위해서는 반드시 실증주의적이어야 한다는 것을 학문적 신념으로 삼았던 만큼 실증주의 역사는 바로 이기백의 사학의 핵심으로 보였을 것이다. 오늘 날에도 이기백에 대한 평가는 여전히 한국사학의 발전에 중요한 역할을 한 선구적 학자, 또는 현대 한국사학을 확립시키는데 커다란 이정표를 세운 역사가로서 칭송을 받고 있다.⁸⁶⁾

이와 반면 이종욱은 이기백에 대해 여전히 비판적이다. 그는 내물왕 이전 역사를 불신한 쓰다의 주장을 한국 역사가들이 그대로 수용하여 그 이전의 역사를 은폐해 왔다면서 이기백의 실증주의 사학에까지 이어지는 ‘후식민사학’이

구분론의 토대 위에서 한국사 개설서 집필에 온 힘을 기울인 것은 쓰다에게 일부 영향을 받은 것으로 생각된다”고 술회했다. 김용선, 「이기백의 저술과 역사연구」, 125-126쪽.

82) 1945년 11월 11일 역사학연구회가 정식으로 재건된 것은 아니었으나 도야마 시게키(遠山茂樹), 다카하시 신이치(高橋碩一) 등이 모여 국사교육 재검토 좌담회를 열었고 12월 1일 다시 모여 역사교육개혁에 대해 논의를 했다. 이것이 전후 역사학계 최초의 움직임이었다. 이어 1946년 역사학연구회는 ‘각국 군주의 역사’라는 주제로 강연회를 열어 6월에 회지 복간과 회의 강령을 정했다. 이어서 10월에는 도쿄대학에서 ‘일본 사회특질의 사적 규명’이라는 연속 강좌를 개최하는 등 활발하게 활동을 했다. 역사학연구회에 참여한 역사학자들은 대체적으로 ‘탈정치 무사상’의 실증주의 역사학에 대해 실망감을 갖고 있었다. 이에 비해 실증주의 역사의 본산인 사학회는 1946년 7월부터 『사학잡지』가 간신히 복간되었다. 이외도 여러 역사학회가 조직되어 학회간 조정이 필요함에 따라 1950년 7월 일본역사학협회가 창설되었다. 실증주의 역사학에 비판적이었던 황국사관을 신봉한 히라이즈미 기요시(平泉澄)가 패전 직후 도쿄대학을 떠나자 일제 군국주의에 의해 축출된 역사학자들이 대거 복직되었다. 전후 일본 역사학계에 대해서는 나가하라 게이시, *위 책*, 155-183쪽을 볼 것.

83) 이기백, 『韓國史散稿』, 86-87쪽.

84) 이기백, 『韓國史像의 재구성』(일조각, 1991), 68쪽.

85) 이기백, 『民族과 歷史』, 41쪽.

86) 그러나 그의 실증주의 역사학은 민족과 결합이라는 모순된 학문적 성향을 보이고 있다는 점에 대해 여전히 많은 의문을 낳고 있다. 이러한 이기백의 역사학에 대해 검토할 필요성이 제기되고 있다. 김용선, 「이기백의 저술과 역사연구」, 185쪽.

해체되어야 진정한 식민사관을 극복하는 것이라고 주장했다.⁸⁷⁾ 오늘 날 한국사에 대해 그는 뉴라이트도 자유민주주의와 시장경제를 보편적 가치로 설정하여 한국사의 발전과정을 실증주의에 입각하여 서술했다고 지적한다.⁸⁸⁾ 이렇듯 이기백이 한국사의 식민사관을 극복하고 한국사의 발전을 주도해 온 인물로 높이 평가를 받고 있는가 하면 다른 한편에서는 왜 ‘후기식민사학자’로 비난을 받고 있을까? 이러한 비판을 인식한 이기백은 말년에 다음과 같이 고백하고 있다.

“학문의 이상은 진리를 찾아서 세상에 드러내는 데 있다. ..진리는 저버리면 학문은 죽는 것이며 죽은 학문은 민족을 위해 아무런 쓸모도 없는 헛것에 지나지 않는다. 이를 다른 말로 바꾸어 말하면 민족에 대한 사랑과 진리에 대한 믿음은 둘이 아니라 하나인 것이다. ...물론 여전히 옛 틀에 기준을 두고 비판하는 주장이 있다는 것을 저자도 잘 알고 있다. 그러나 구구한 이야기를 늘어놓으려 하지 않는다. 미켈란젤로가 그러했듯이 저자도 10세기 뒤에 보라고 할 수밖에 없을 듯하다“⁸⁹⁾

이기백이 민족주의에 대해 관심을 갖게 된 것은 일본 와세다 대학에서 3년간 수학하면서 근대 역사학을 접하고 나서였다. 그리고 그는 헤겔, 마이네케, 랑케의 저서를 탐독한 후 그는 “랑케의『강국론』이 나의 민족주의적인 사고를 더욱 굳게 했다”며 “랑케는 세계사에서 민족의 역할을 강조하고 독자적인 문화적 성격을 지닌 민족 단위의 강국으로 규정한 것에 크게 감명을 받았다”고 술회하기도 했다.⁹⁰⁾ 또한 이기백은 한국사에 대해 신채호와 함석헌으로부터 민족정신의 각성에 큰 영향을 받은 후 ‘민족을 위한 한국사 공부’를 결심했다는 것이다.⁹¹⁾ 그리하여 민족주의 사관을 확립하고 한국사에서 독자적인 문화와 역사를 서술하려는 계획을 구상했다는 이기백은 그의 사론집『민족과 역사』에서 밝힌 바와 그의 역사연구의 중심은 한국민족이었다. 그러나 이기백은 한국민족을 개별적으로 파악하지 않고 인류 전체 속에 한 민족으로서의 보편적

87) 이 같은 이기백에 대한 비판은 이종욱, 『민족인가, 국가인가? 신라 내물왕 이전 역사에 답이 있다』 (소나무, 2006)을 보라.

88) 『대안교과서 한국 근현대사』 (기파랑, 2008). 김기봉은 이종욱이 식민사관과 민족주의 사학이라는 동전의 양면을 붙이는 접착제로서 이기백의 실증주의 사학을 비판했다면 뉴라이트 교과포럼은 민족주의 사학을 탈피하기 위한 역사 연구방법론으로서 실증사학을 채택한 것이라고 분석했다. 김기봉, 「민족과 진리는 하나일 수 있을까? -이기백의 실증사학」, 『역사학의 세기』, 315쪽.

89) 이기백, 『한글판 한국사 신론』 (일조각, 1998), iii-iv쪽.

90) 이기백, 『韓國史散稿』 (일조각, 2005), 105쪽.

91) 이기백, 위 책, 109쪽. 그가 감명을 받은 신채호의 글은 「朝鮮 歷史上 一千年 來 第一大事件」, 『朝鮮史 研究』 (1929)와 함석헌의 「성서적 입장에서 본 조선역사」, 『聖書朝鮮』, (1934-1935)이다. 특히 개설서인 『한국사 신론』 과 1971년 출간된 사론집 『民族과 歷史』 (일조각, 1971) 서문에서도 민족주의 역사관을 반영하고 있다. 이기백은 이 책의 머리말에서 “주제는 곧 한국민족”이라고 강조했다.

관점을 바탕으로 하여 민족의 특수성을 이해하려고 했다. 역사의 보편성에 입각하여 민족의 특수성을 파악하려 한 것은 곧 역사를 지배하는 법칙이 하나가 아니라 여러 개라는 다원적이라는 의미를 담고 있다.

따라서 이기백은 1976년에『한국사 신론』을 펴내면서 그의 첫 개설서인『국사신론』에서 강조된 민족성, 주체성을 아예 빼버리고 대신 ‘근대 한국사학의 전통’을 내세우며 ‘한국사의 체계적 인식’을 통해 ‘인간 중심’의 한국사를 서술하고 있다. 이러한 변화는 이기백이 더 이상 민족성, 민족사라는 역사의 개별성과 특수성에 머물지 않고 보편적인 인간 역사를 지향했다는 점을 보여준다. 이를 통해 이기백의 민족적 관심이 변용되어 되었다는 것을 알 수 있다.

특히 이기백은 민족, 민족성, 민족사란 용어를 사용하지 않고 한국사는 ‘한국인의 역사’라고 함으로써 종전의 한국민족이 한국인으로 대체되었다. 이기백은 1967년 출판된『한국사신론』에서 “한국사는 한국민족의 역사로 파악해야 한다”고 말했고 1976에 나온 개정판『한국사신론』에서 “역사는 곧 인간의 역사이며, 한국사는 곧 한국인의 역사”라고 서술했다. 또 그는 “한국사의 주인공은 곧 한국인이고 이 한국인은 물론 한국민족이란 말로 대치시킬 수 있다”라고 한국민족을 드러내고 있으나 한국사의 주체를 내세우는데 ‘한국인’이란 용어가 더 적절한 표현으로 생각한 것 같다. 즉 그는 역사에서 민족은 인간의 집단이며 그 구성원이 공통점보다 차이점이 더 많기 때문에 민족을 단순화 시킨 것은 잘못이라는 것이다. 그리하여 이기백은 역사 활동 단위로서 민족의 존재를 인정하면서도 구체적인 역사운동의 주체를 민족 속의 다양한 ‘사회적 존재로서 인간’이라고 강조했다. 즉, 민족중심의 역사는 그저 민족의 우월성만을 강조하고 역사의 객관성을 도외시한다는 선입관을 가진 이기백은 역사운동의 주체에 대해 민족 내부의 인간을 내세운 것으로 보인다. 그는『민족과 역사』란 저서에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

“이 책의 중심 주제는 우리 민족의 문제이다. 처음부터 마지막까지 한국민족을 하나의 고립된 존재로서보다 인류 속의 한 민족으로서 생각하려한다. ..이런 견지에서 나의 관심은 한국민족이 세계 다른 여러 민족들과 마찬가지로 지니고 있는 보편성에 쏠리어 있다. 말하자면 민족이 지니고 있는 특수성을 보편성 위에서 이해하려고 노력했다. 이렇게 민족이 지니는 특수성과 보편성의 올바른 이해에 접근해 보려 노력한 까닭은 그 점이 지금까지 우리 민족에 대하여 가지고 있던 인식의 결점이라고 믿기 때문이다. 그리고 이것이 침략주의자들이 우리에게 남겨준 사고의 찌꺼기를 청산하는 뜻이 되는 것이다.”⁹²⁾

92) 이기백, 『民族과 歷史』, V-VI쪽.

이렇게 이기백은 민족을 역사의 중심으로 삼았지만 그 관점은 민족주의적이
라기보다 인류 보편주의적 이다. 결국 그의 인간 중심의 역사는 다원론적이며
말년에 그가 제시한 다원적 보편주의 발전사관 속에서 민족이란 말을 찾을 수
없다.⁹³⁾ 즉, 그는 민족을 역사적 관점에서 다루어 보면서 어떤 절대적인 가치
판단의 기준을 세워 놓고 시대나 장소를 초월하여 그 척도를 재어 보려는 태
도를 배격했다. 그리하여 그는 민족주의 사학이 역사를 위해 민족을 연구하는
것이 아니라 민족을 위해 역사를 연구하기 때문에 역사의 과학성이 결핍될 수
밖에 없다고 비판했다. 그는 다음과 같이 말한다.

“오늘 날 민족을 지상으로 생각하는 경향이 널리 번지고 있다. 그러나 민족은
결코 지상이 아니다. 이 점은 민족의 경우에도 마찬가지이다. 지상인 것은 진리인
것이다. 진리를 거역하면 민족이나 민족은 파멸을 면치 못한다.”⁹⁴⁾

민족과 진리, 혹은 특수성과 보편성은 서로 상반된 개념이다. 그럼에도 불구
하고 이기백은 바로 민족의 역사에서 객관성과 보편성을 앞세웠다. 이것은 그
가 말한 민족의 역사는 민족을 역사의 중심에 둔 민족주의 역사와 다르기 때
문이다. 민족과 진리는 서로 상반된 가치임에도 불구하고 이기백이 이 두 개의
가치를 동시에 추구한 것은 랑케의 실증주의와 다른 일종의 역사사상을 자신
의 역사관으로 내면화한 방식으로 역사의 과학화를 추구한 소위 ‘한국식의 랑
케’가 아닐까.⁹⁵⁾ 다시 말해 이는 ‘일제식 랑케 실증주의’를 수용하여 이를 다
시 ‘한국식 랑케 실증주의’로 바꾼 것이 아닐까?

랑케의 실증주의가 프로이센학파로 대변되는 독일 민족주의 사학의 출발점으
로 변용되었던 것처럼 일제의 근대 역사학도 랑케의 실증주의 사학을 일본 민
족주의 사학으로 변질시켰다.⁹⁶⁾ 그렇다면 이기백의 실증주의 사학은 랑케와
어떻게 다른가라는 의문을 갖게 된다. 먼저 이기백은 랑케가 역사서술의 핵심
으로 삼았던 민족역사의 연구에 대해 큰 관심을 보이며 한국사 서술의 방향에
대해서는 랑케의 실증주의 역사이론 가운데 특수성과 보편성을 부각시켰다. 그
럼으로써 그는 한국사학을 과학적으로 체계화시키기 위해 실증주의 사학을 민
족의 역사라는 특수성과 세계사 관점에서 한국사의 보편성을 동시에 추구했
다.⁹⁷⁾

93) 이기백, 「卷頭 특별 인터뷰」, 『月刊朝鮮』 11월호 (2001), 8쪽.

94) 이기백, 『韓國史散稿』, 11쪽.

95) 김기봉, 「민족과 진리는 하나일 수 있는가?—이기백의 실증사학」, 『역사학의 세기』, 297쪽.

96) 랑케의 실증주의와 일본의 근대 역사학의 형성에 대한 연구는 특히 스테판 다나카 지음, 박영재, 함동주 옮김, 『일본의 동양학의 구조』, (문학과 지성사, 2004)을 참조할 것.

97) 이기백은 민족의 특수성과 인류 역사의 보편성을 동시에 연구하면서 펴낸 사론집이 『한국사학의 방향』이다. 이 책에서 이기백은 한국사학을 보편성과 특수성을 토대하여 민족의 개별성을 인식할 수 있다고 주장하며 민

특히 이기백은 “그동안 민족문제에 대한 역사서술에서 특수성과 보편성의 올바른 이론적 이해가 부족하다”고 지적하며⁹⁸⁾ “민족 역사의 특수성에 대한 인식은 오히려 보편성에 대한 인식을 토대로 이뤄져야 한다”고 강조한다.⁹⁹⁾ 이런 시각에서 이기백은 민족주의 역사가들이 민족의 특수성과 고유성에 치우쳐 있다고 비판하고 한국사의 올바른 이해를 위해 곧 특수성과 보편성의 조화를 다음과 같이 주장했다.

“한국사도 물론 다른 세계의 모든 민족사의 경우에서와 꼭 마찬가지로 인간 사회를 지배하는 많은 법칙들의 지배를 받고 있는 것이다. 한국사는 결코 한국민족에게만 적용되는 어떤 특수한 법칙의 지배 밑에 놓여있는 것이 아니다. 도시 우리는 그러한 법칙이라는 것을 상상할 수가 없다. 따라서 우리는 한국사를 이러한 보편성을 토대로 하고 보아야 한다.”¹⁰⁰⁾

이기백이 이같이 주장한 바는 민족의 역사를 다룰 때 민족주의 역사가들이 강조한 한국사가 어떤 고유한 특수성에 의해서 지배를 받으며 발전되어 온 것이 아니라 세계 모든 나라의 역사에 일반적으로 적용될 수 있는 보편적인 법칙 밑에 놓여 있다고 믿었기 때문이다. 따라서 그는 한국사와 세계사가 서로 떼어 수 없는 긴밀한 관계에 있다고 보았다. 이기백의 이 주장은 민족의 역사란 그 나름대로 고유한 법칙에 의해 발전하기보다 여러 민족이 공통으로 적용되는 법칙의 영향을 받은 것이며 이것이 역사의 보편성이라는 것이다. 그래서 이기백은 “최근 한국사의 중요성을 강조한 나머지 이를 세계사와 떼어 놓으려는 경향이 농후한데 이것은 결코 환영될 성질이 아니”라고 주장한다. 왜냐하면 이기백이 볼 때 한국사를 지배하는 보편적이 법칙이 하나의 그 민족의 고유한 특수성이 아니라 여럿이기 때문에 이 다원성이 한국사의 특수성을 창조하는

족주의 사학에 대해 한국사 개별성을 우리 민족의 고유한 특수성으로 이해하고 세계사적 보편성을 도외시 한 경향이 있다는 점을 비판했다. 이기백, 「한국사의 보편성과 특수성」, 『한국사학의 방향』 (일조각, 1997), 130-152쪽.

98) 이기백, 『民族 과 歷史』, 3쪽.

99) 이기백, 「한국사의 보편성과 특수성」, 3쪽, (일조각, 1997), 130쪽.

100) 이기백, 「한국사의 보편성과 특수성」, 3쪽, (일조각, 1997), 137-138쪽. 이기백의 저서에서 처음으로 보편성과 특수성이 언급된 것은 1990년에 출간된 『한국사 신문』에서이다. 1961년에 출간된 그의 첫 저서인 『국사신문』에서는 반도적 성격론, 사대주의론, 문화적 독창성의 문제, 정체성 이론 등 식민주의 사관을 중점적으로 비판했고 이어서 1967년에 펴낸 『한국사 신문』에서는 식민주의 사관의 비판의 연속으로 한국사의 주체성, 민족성론의 문제점, 한국사의 체계화를 강조했다. 이러한 점은 그가 한국민족의 주체적인 역사를 어떻게 체계적으로 이해해야 하는가에 중점을 두었다는 것을 말해 준다. 이어서 1976년에 출간된 개정판 『한국사 신문』에서는 식민주의 사관에 대한 비판에서 벗어나 근대 사학의 전통, 전통의 계승과 발전, 그리고 보편성과 특수성, 한국사 시대구분 등이 강조되고 있다. 이런 변화는 이기백이 식민주의 사관이 청산되었기 때문에 이제 새로운 한국사의 체계화를 하기 위해서 인간 중심의 새로운 시대구분과 한국사의 보편성과 특수성에 관심을 두었다는 점을 보여준다. 특히 이기백이 이 개정판에서 한국사에 나타난 세계사적인 보편성과 특수성의 문제에 주된 관심을 보이고 있는 것은 한국사학을 학문으로서 역사학을 확립하려는 그의 노력을 보여준다. 김용선, 「이기백의 저술과 역사연구」, 81-83쪽 참조.

원인이기 때문이다.¹⁰¹⁾

이러한 이기백의 역사관으로 보면 역사에서 개별성보다 보편성을 강조한 사회경제사와 마찬가지로 보편적인 법칙에 의해 지배된 역사는 모든 민족의 역사가 동일하다는 것을 의미한다. 그래서 하나의 법칙만이 역사를 지배하는 것이 아니라 다원적인 법칙들이 작용한다. 이 점에 대해 이기백은 “민족에 따라 다른 법칙들이 작용한다는 뜻으로서가 아니라 동일한 법칙들이 어느 민족에게나 작용하는 것이지만, 그 법칙이란 것이 하나만이 아니라 여럿이라는 뜻”이라고 설명하고 있다. 이 말대로라면 그는 역사에서 다양한 법칙들이 작용함에 따라 여러 민족들의 역사가 각기 다른 특수한 개별성을 지니고 있는 셈이다. 그렇다면 이러한 그의 주장은 란케의 실증주의 사학과 달리 과학적으로 입증할 수 있는 실증주의가 아니라 형이상학적인 논리, 즉 철학적이다. 결국 이기백이 추구한 실증주의에 입각한 민족주의 역사는 과학적인 바탕으로 한 실증주의 역사가 아닌 자신의 신앙고백 같은 것이다.¹⁰²⁾

이기백의 민족주의 역사관은 한국사의 특수성을 보편적 법칙과 관계 속에서 밝히는 것이 한국사를 올바르게 이해하는 것이라고 생각하고 있지만 이 주장대로라면 민족의 개별성과 특수성은 곧 보편성에 함몰되고 만다. 이는 란케의 실증주의적 민족주의 역사관과 전혀 다르다. 란케에 따르면 개별은 다른 개별과 관련성을 맺고 있기 때문에 개별 역사의 연구를 통해 전체, 말하자면 보편성을 이해할 수가 있다. 이는 개별 민족의 역사를 통해 보편적인 세계사를 이해하게 된다는 것을 의미한다. 따라서 란케의 역사의 장점은 역사의 개체나 특수성이 전체나 보편성에 의해 무시되지 않고 오히려 이 개체와 특수성이 보편성을 인식하는 길이라는 점을 제시했다는 점이다.¹⁰³⁾ 란케에 의하면 민족의 개별성과 특수성은 고유한 것이기 때문에 민족의 역사가 다른 민족의 지배를 받지 않고 독자적으로 발전할 때 여러 민족과 조화를 이룰 수 있다. 이것이 곧 역사법칙이며 보편적 세계사의 개념이다. 따라서 란케는 개별적인 것은 전체 또는 보편적인 목적을 인식하는데 무력하다는 헤겔의 비판에 대해 관념적이라며 공격했던 것이다. 그래서 란케는 보편성을 통해 역사의 구체적이고 개별적인 사건들을 인식할 수 없다고 강조했다.¹⁰⁴⁾

란케는 개체란 어떤 보편적인 원리에서 벗어나 있는 개별적이고 고유한 것으로 파악했다. 개체는 역사연구의 기초단위이기 때문에 이 개체에 대한 인식이

101) 이기백, 「한국사의 보편성과 특수성」, 윗 책, 141쪽.

102) 김기봉, 「민족과 진리는 하나일 수 있을까? -이기백의 실증사학」, 303쪽.

103) 김기봉, 「란케의 ‘wie es eigentlich gewesen’ 본래 의미와 독일 역사주의」, 158쪽.

104) Ranke, “The Pitfalls of Philosophy of History”, Georg G. Iggers ed., *The Theory and Practice of History*, 17-19쪽.

역사지식의 목적이다. 말하자면 각 민족의 개별적인 역사를 인식하는 것이 보편적 세계사를 이해한다는 것이다. 그러므로 각 개별적 민족의 역사가 역사 연구의 기초가 된다. 프랑스 혁명 이후 유럽에서는 기독교적 보편세계관이 무너지고 그 대신 민족이라는 보편적 세계관이 지배하기 시작했다. 민족주의 시대라는 역사적 상황에서 민족이라는 개별적 역사관이 곧 보편적 역사관보다 더 중시하게 이르렀다. 전통적인 보편적 세계관에서 벗어난 각 민족들은 자신의 조상은 어디에서 왔고 자신의 전통과 문화는 무엇인지를 알고자 했다. 이러한 민족의 가치관이 확산되면서 민족의 역사는 보편적 세계사보다 우위에 놓이게 되었다.

이러한 시대적 흐름에 따라 란케는 영국, 프랑스 프로이센 등 각국 역사를 연구하여 이를 저술하게 되었다. 그는 보편적 세계사를 이해하기 위해서는 무엇보다 각 민족의 역사를 알아야 한다고 생각하고 민족의 개별적 고유성과 특수성을 강조함으로써 일반성과 보편성 같은 추상적 개념을 배척했다. 각 개별적 민족의 역사는 이기백이 주장한 바와 반대로 서로 연결되어 일반화 될 수 있는 것이 아니다. 때문에 란케는 각각 개체, 개별적 민족의 역사가 각기 고유한 성격을 보존할 수 있었다고 생각했다.¹⁰⁵⁾

왜냐하면 각 민족의 역사를 일반화 시키거나 보편적인 관점에서 보면 개별적 민족의 역사는 사라지기 때문이다. 란케는 역사 발전의 기본적인 단위로서 민족과 국가를 제시하고 있다. 이 민족과 국가는 특수한 개별적 정신적 토대를 이루고 있으며 민족과 국가 발전은 내재적인 정신의 원리에 따른다.¹⁰⁶⁾ 그러므로 보편성 위에서 민족의 역사를 살피는 것이 아니라 개별적인 민족의 역사에서 보편적 세계사를 이해하는 것이 바로 실증주의 역사이론이다. 즉 란케는 개체를 통해서 보편으로 나아가는 것, 즉 오히려 개체나 특수성을 통해 전체나 보편을 이해하는 길을 열었다. 이점에 대해 란케는 다음과 같이 더욱 분명하게 밝히고 있다.

“도약 없이, 새로운 출발 없이 보편적인 것으로부터 특수한 것으로 도달하지 못한다.특수한 것으로부터 보편적인 것으로 올라 갈 수 있다. 즉 보편적 이론으로부터 특수한 것을 알 수 있는 길은 없다.”¹⁰⁷⁾

이것이 란케가 말한 ‘과거가 본래 어떠 했는가’라는 역사사상이다.¹⁰⁸⁾ 따라서 이기백은 각 민족은 여러 민족의 역사의 영향을 주고받아 발전하기 때문에 보

105) Ranke, “On the relations of History and Philosophy”, Georg G. Iggers ed., 위 책, 5-7쪽.

106) Ranke, “Über die Idee der Universalhistory”, 291-301쪽.

107) 란케, 「정치 대담」, 위 책, 131쪽

108) 김기봉, 「란케의 ‘wie es eigentlich gewesen’ 본래 의미와 독일 역사주의」, 158쪽.

편적인 시각으로 민족의 역사를 보아야 한다는 논리는 랑케의 이론에 대한 잘못된 이해에서 비롯된 것으로 보인다. 즉 특수성과 개별성으로부터 보편성으로 나아가는 랑케의 개념을 거꾸로 이기백은 보편성에서 개별성과 특수성으로 나아가고 있다. 왜냐하면 민족사의 특수성은 다원적인 법칙들의 결합 양상이 서로 다르기 때문에 생긴 결과에 불과하다고 인식했기 때문이다. 이렇듯 보편적인 법칙에 의해 역사가 지배를 받는다면 모든 민족의 역사는 동일하게 전개되어야 한다. 하지만 이기백은 이 보편성의 결합 과정이 각기 민족마다 다르기 때문에 일반화된 역사는 정당한 이해가 아니라고 말한다. 말하자면 보편적인 법칙을 영향을 받은 각 민족은 서로 상이한 조건에서 그 민족의 개별적이고 고유한 역사와 문화를 만들어 왔기 때문에 한국사 경우 다른 나라의 경우와 연결을 지어서 생각해야 보편적인 법칙이 완전한 모습을 드러낸다는 것이다.¹⁰⁹⁾

이기백은 각 민족의 개별적이고 특수한 역사와 문화를 보편적인 세계사 속에 포함시켜 민족의 역사를 객관화 시켰다. 이는 우리 민족의 역사를 우리 시각으로 서술하는 것보다 다른 민족이 서술하는 것이 객관적이라는 논리이다. 이런 주장은 이기백이 자신이 말하는 민족주의란 고유한 개별적인 것이 아니라 전체 인류 속에 포함된 공통의 문화와 역사를 가진 하나의 민족에 불과하다는 뜻을 표현한 것이다. 결국 이러한 역사 논리는 민족 역사의 고유성을 부인하는 것과 다름없다.

랑케와 반대로 이기백은 우리나라 개별적인 역사의 성격을 규정할 때 세계사적 보편적 성격을 띤 개념을 가지고 설명해야 한다고 주장한다.¹¹⁰⁾ 결론적으로 말해 랑케는 각 민족의 역사가 개별적이기 때문에 특수한 것이라고 생각한 반면 이기백은 특수하기 때문에 개별적이라고 인식했다. 사실상 민족의 역사에 대한 개별성/특수성/은 같은 의미에 불과하지만 민족의 특수성을 먼저 고려하지 않으면 역사의 보편성에서 개별성은 의미가 없다. 랑케와 이기백의 이런 시각 차이는 어느 주체의 관점에서 역사를 바라보느냐에 따라 생겨난 것이다. 랑케가 말한 역사의 보편성은 각 민족의 개별적 역사의 조화와 균형을 바탕으로 한다. 그러므로 민족의 역사가 개별적이라고 하는 것은 보편적 시각에서 본 것이고 또 특수하다고 하는 것은 민족의 내적인 시각에서 본 것이다.

예컨대 우리 문화와 역사에 대해 우리 민족의 개별성과 특수성이란 시각으로 보면 풍습이나 윤리 혹은 사회적 규범, 생활방식 등은 곧 우리 민족의 고유한 전통이며 역사적 질서이다. 그러나 보편적인 시각에서 보면 우리 민족의 문화

109) 이기백, 「한국사의 보편성과 특수성」, 윗 책, 138-139쪽.

110) 이기백, 「나의 한국사 연구」, 『한국전통문화론』 (일조각, 2002), 301쪽.

와 역사 그리고 전통은 열등하고 미개하며 무질서 한 것이다. 이처럼 역사의 개별성 혹은 보편성은 상이한 차이가 있다. 각 민족의 개별적이고 특수한 역사와 문화는 그 민족의 시간적인 경험에 의한 실체이다. 각 민족의 특수성은 보편성으로 이해될 수 없는 법칙을 지니고 있기 때문에 개별성은 보편성을 이해하는 도구인 셈이다. 즉 클로드 레비스트로스의 구조주의에 따르면 인간 정신은 경험적 다양성에서 개념적 단일성으로 나아가고 개념적 단일성에서 의미 있는 종합으로 나아간다.¹¹¹⁾

그러므로 우리 민족의 내적 관점에서 우리의 역사를 보지 말고 외적인 관점에서 우리 민족의 역사를 보아야 한다는 것이 이기백의 역사논리이다. 이러한 점에서 이기백의 역사관은 민족의 관점이 아니라 타자의 시각, 즉 일본의 관점에서 본 ‘일제식 실증주의’가 아닐까?

이기백은 민족 역사의 개별성을 강조하며 민족의 역사를 보는 것이 곧 보편적 세계관이고 역사관이라고 주장한다. 랑케는 보편적 세계사를 보면 강한 민족이 열등한 민족을 지배해 왔다는 것을 보여 주고 있다고 말한다. 따라서 보편적 세계사의 관점에서 볼 때 약소국의 역사와 문화는 발전하지 못하고 민족은 미개하며 열등하다는 왜곡된 역사서술이 가득하다. 그러나 각 민족의 역사와 문화는 특수한 것이기 때문에 개별적이며 이 개별적 민족의 역사가 강대국의 지배를 받게 되면 그 특수한 역사는 왜곡되고 훼손되어 사라지게 된다. 그러므로 진정한 보편적 세계사는 각 민족의 특수한 역사를 민족의 관점에서 ‘사실에 입각하여 있는 기대로’ 기술해야 한다는 것이 곧 랑케의 실증주의 역사관이다.

이러한 랑케의 특수성과 개별성 그리고 보편적 세계사의 개념을 민족의 내적 시각이 아닌 보편성을 내세우며 우리 민족의 역사를 바라보아야 한다는 주장은 일제의 시각에 기초한 식민사관과 다름없다. 랑케는 유럽의 역사에서 보편 국가와 보편교회가 개별민족 지배원리로 작용했다는 점을 상기시키며 프랑스 혁명 이념이 낳은 근대의 보편적 세계관이 다시 유럽 역사에 확산되고 있었던

111) 클로드 레비-스트로스는 인간의 삶을 이해하고 영위하는 데 있어서 근대의 과학적 합리성이 야만적이고 신비적인 사고에 비해 더 우월하며 유용하다고 생각하지 않았다. Claude Lévi-Strauss, *Savage Mind*, (Chicago : The University Of Chicago Press, 1966)를 보라. 20세기 구조주의는 새로운 역사의 패러다임을 제시해 주었다. 레비스트로스에 의하면 신화, 토tem적 제례, 결혼의 규칙 등을 결정하는 문화적 구조는 역사적으로 형성된 것이 아니라 본질적으로 존재하는 것이다. 그러므로 중국 등 다른 민족의 영향으로 인해 민족 문화가 형성되는 것이 아닌 만큼 민족의 문화와 역사는 특수한 것이고 개별적인 것이다. 이러한 각 민족의 특수한 문화적 본질은 역사적으로 해석하기보다 설명의 대상이다. 이에 대한 레비스트로스의 저서를 참조할 것. Claude Lévi-Strauss, *Nature, culture et société : Les Structures élémentaires de la parenté* chapitres 1 et 2 (Paris : Poche, 2008) ; *L'Anthropologie dans les sciences sociales, problèmes posés son enseignement*. (Paris : Broché, 1954). 그러나 클리퍼드 기어츠는 설명이 아니라 해석의 대상으로 접근할 수 있는 새로운 패러다임을 제시했다. C. Geerts, "Thick Description : Toward an interpretive Theory of Culture" in C. Geerts, *The interpretation of Cultures*, (N. Y., Basic Books), 3-30쪽.

것에 대해 반역사적인 것이라고 비판적 견해를 보였다. 분명한 것은 랑케가 강조한 바와 같이 “특수한 것은 그 자체 속에 보편적인 것을 지니고 있으며, 개별에 대한 인식의 다양성에서 통일성을 이해하게 된다. 그러므로 역사가는 다양한 개별적인 역사에서 보편적인 세계 개념을 이해할 수 있게 된다.¹¹²⁾ 결국 랑케에게 있어서 세계사에서 최종 단계는 민족국가이다. 그러나 이기백은 민족주의 사학에 대해 보편성과 특수성에 대한 이해가 결여됐다고 비판하고 있다.

“그들의(민족주의 사학자) 민족 관념이 지나치게 고유성을 강조하고 있다는데 문제가 있다. 특히 신채호의 경우가 심하여서 거의 민족을 세계로부터 고립시키고 있다. 신채호가 역사를 우리 민족(我)과 다른 민족(非我)의 투쟁사로 본 것을 혹은 세계사적인 넓은 입장에서 있는 것으로 생각한다면 이것은 잘못일 것이다. 같은 민족주의 사관의 소유자였지만 랑케는『강국론』에서 민족과 민족과의 조화-마치 교향곡 같은 조화-를 이루는 면을 생각하였지만, 신채호에서는 이러한 면을 찾을 수가 없다. 그에게는 오직 민족과 민족과의 투쟁만 있을 뿐이었다. 더구나 민족과 민족 사이에 개재하는 같은 인류로서의 공통성에 대해서 생각이 미치지 못하였다. 그러므로 세계성을 띤 사상이나 종교에 대한 인식이 있을 수 없었다. 급박한 민족적 위기에 처한 시대에 생을 누린 그에게 이러한 너그러운 태도를 요구하는 것이 오히려 무리일런지 모른다.”¹¹³⁾

이기백의 민족주의 역사에 대한 비판은 이처럼 보편적인 세계사 개념에 기초를 두고 있다. 말하자면 역사는 인류의 공동체를 위해 민족들의 조화를 지향해야 하며 민족의 특수한 역사보다 보편적인 세계사의 개념이 더 중요하다는 것이다. 그러나 랑케는 역사적으로 볼 때 강국과 약소국 관계에서의 세계사는 지배와 피지배만 있을 뿐이기 때문에 각 민족들이 함을 길러서 서로 힘의 균형이 이뤄질 때 민족들 간의 조화로운 보편적인 세계가 이뤄진다고 말했다. 이 문제에 대해 랑케가『강국론』에서 주장한 내용에 대해 좀 더 구체적으로 살펴보자.¹¹⁴⁾

6. 결론 : 한국 실증주의 역사의 본질

랑케는『강국론』에서 “우리가 살고 있는 이 순간의 세계를 매일 그날 일어난 것처럼 명확하게 의심할 바 없이 인식할 수 있도록 하겠다”고 말했다. 이는

112) 랑케, 「강대세력들」, 윗 책, 27쪽.

113) 이기백, 『民族과 歷史』, 20-21쪽.

114) 랑케의 『강국론』은 1833년 8월에 발간된 『역사정치 잡지 Historische-Politische Zeitschrift』 제 2권 2책에 발표되었다.

근대의 발전 과정에서 세계사에 대해 잘못된 인식을 바로 잡겠다는 의도에서 비롯된 것이다. 여기서 잘못된 인식이란 당시 어느 국가도 프랑스 대혁명과 1830년 혁명으로 인한 입헌체제의 보편적 흐름을 거스릴 수 없다는 생각이었다. 랑케는 이러한 당시의 경향에 대해 반대하며 지난 150년 동안 프랑스, 영국, 오스트리아, 러시아, 프로이센 등 5개 국가의 발전 과정을 추적한 것이 바로『강국론』이다. 여기에서 랑케는 루이 14세는 절대주의 국가인 민족적이고 가톨릭적인 중앙집권적인 군주제를 수립하여 유럽을 지배하면서 여러 국가의 독자적인 문화발전을 위협하며 저해했다고 지적했다. 이어 프랑스와 마찬가지로 영국은 해양적이고 프로테스탄트적이며 민족적인 국가를 확립했으며 오스트리아는 행정과 군대를 중심으로 독일적인 원리를 수립했고 러시아는 슬라브적 원리를 형성했다고 설명하고 있다. 랑케는 프로이센은 프리드리히 대왕에 의해 프로테스탄트적이며 독일적인 원리를 세워 강국으로 부상했다고 설명하고 이들 각 국가들이 자체의 국가의 원리를 수립하여 독자성을 추구해 나갔다는 점에 주목했다. 특히 랑케의 이 설명에 따르면 유럽 역사에서 한 국가의 힘이 강하면 다른 약소국들은 이에 대응하여 동맹과 연합으로 대처함으로써 ‘세력균형’을 이루었다. 이렇게 하여 프랑스가 유럽을 지배하려 한 야망과 프랑스 대혁명의 보편적인 흐름에 대항하여 유럽의 여러 국가들은 민족과 민족정신을 내세워 대처해 나갔다는 것이다.

이렇듯 랑케는 강국들의 대립과 공존을 통해 세력 균형을 유지할 때 세계사적인 진정한 조화를 이룰 수 있다고 파악한 것이다. 랑케는 강대국에게 지배를 받지 않고 독립적이고 자주적으로 국가가 유지되어야 정치도 발전할 수 있고 종교, 문화, 민족 등이 존재할 수 있다고 믿었다. 그러므로 유럽의 강국들은 그들 자체의 국가적 원리가 있으며 이것이 각 민족적인 생활을 실현시켜 주는 것이기 때문에 강대국으로의 발전은 각자 국가의 원리를 어떻게 세우고 이를 실현시키느냐에 달려 있다. 랑케의 따르면 민족성이 없는 국가는 존속할 수 없으며 그러므로 강대국으로 발전할 수 있는 국가의 원리란 곧 민족정신, 즉 ‘도덕적 에너지’이다. 이와 같은 설명이 랑케가 말하는 보편적 세계사의 비밀이었다.¹¹⁵⁾ 결국 랑케 역시 세계사를 민족과 민족의 투쟁으로 인식하고 민족정신 즉, 그가 강조한 ‘도덕적 에너지’가 있을 때 그 민족이 강국에 지배당하지 않는다는 역사관을 피력했다.

민족과 민족의 조화를 이루기 위해서는 민족정신에 기초하여 강국으로 발전해야 한다. 조화는 민족과 민족 사이의 지배와 피지배에 대항할 때 생겨나는

115) 이러한 랑케의 『강국론』의 내용에 대한 설명은 레오폴드 폰 랑케의 『강대세력들. 정치대담. 저서전』(신서원, 2014)을 번역한 이상신의 이 책 서문 7-13쪽에 자세히 기술되어 있다.

법이다. 다른 민족을 지배하려 한 강국에 대항하지 않고 가만히 있으면 결국 지배를 당하게 된다. 이처럼 민족의 역사와 세계사는 지배와 균형으로 이루어져 있다. 그렇다면 누가 랑케가 말한 ‘세계사의 비밀’을 제대로 이해했을까? 민족주의 역사가 신채호는 다음과 같이 말한다.

“다른 민족(非我)을 정복하여 우리 민족(我)을 들어내면 투쟁의 승리자가 되어 미래 역사의 생명을 잇고 이를 없애어 다른 민족에게 바치는 자는 투쟁의 패망자가 되어 과거의 역사의 묵은 흔적만 남긴다. 이는 고금 역사에 불변하는 원칙이다.”¹¹⁶⁾

역시 박은식도 그의『한국통사』에서 랑케의『강국론』에서 지적한 바와 같이 세계사의 법칙에 대해 이렇게 말한다.

“지구상 여러 나라를 둘러보니, 어떤 나라는 패자(覇者)가 되고, 어떤 나라는 노예가 되며, 어떤 나라는 흥하고 어떤 나라는 망하지 않았는가. 그 백성의 무력이 강하고 용감하여 사는 것을 가벼이 여기게 되면 패자(覇者)가 되고 흥하게 되며, 그 백성이 문약하고 겁을 먹고 죽음을 두려워하면 노예가 되고 망하게 된다.”¹¹⁷⁾

그러나 이기백은 민족주의 사학이 지닌 문제점에 대해 역사적인 발전에 대한 개념이 결여되어 있다고 지적한다. 즉, 이기백에 따르면 신채호의 역사의 시간적 인식은 민족의식의 강약과 투쟁의 승패에 달려 있다며 그것은 반복 사관이 될 뿐이다. 그러므로 이기백은 민족주의 사학이 변증법적으로 대립과 투쟁을 지향하기 때문에 역사의 발전 개념이 없는 것이 가장 치명적인 결함이라고 비판한다.¹¹⁸⁾ 다음의 글을 보자.

“민족의 역사적 발전 과정을 어떻게 이론적으로 체계화 하느냐 하는 것이다. 물론 한국사는 한국사대로의 특수성이 있을 것임이 분명하다. 이 특수성은 그러나 영구불변의 민족적 성격이거나 민족정신이거나에 의해서 설명될 것이 아니라, 역사적 특수성으로 설명되어야 할 것이다. 한국사의 발전 과정에 대한 올바른 인식은 곧 민족의 새로운 발견을 의미하는 것이다. 고아로서의 한국이 아니라 인류의 한 식구로서의 한국의 발견인 것이다.”¹¹⁹⁾

신채호나 박은식 그리고 무엇보다 랑케와 달리 이기백은 역사에서 민족의 특

116) 신채호, 『朝鮮 上古史』(동서문화사, 2014), 14쪽.

117) 박은식, 『한국통사』(동서문화사, 2014), 529쪽.

118) 이기백, 위 책, 21-22쪽.

119) 이기백, 위 책, 22쪽.

수성을 인정하면서도 이를 민족정신에 의해서 설명하는 것을 거부하고 민족이 아닌 인류 즉, 보편적 세계관에서 인식하고자 했다. 이기백의 이 같은 역사관은 랑케의 실증주의와 다른 면을 보여주고 있다.

메이지 초기 일본 지식인들은 세계사의 보편적 질서에 편입할 수 있는 역사를 개발하기 위해 유럽의 세계사를 수용했다. 그러나 이들은 모든 사회를 지배하는 보편적 법칙을 인식하고 일본을 이러한 보편적 질서 속에 배치함으로써 이를 아시아에서 탈피하여 서구와 동등한 강국으로 부상시키려는 이념을 만드는데 노력했다.¹²⁰⁾ 메이지 시기 일본 지식인들은 생시몽과 콩트 등이 직면한 과제와 유사성을 보이고 있다. 사회적 분열을 염려하여 유기적 사회를 갈망한 이들은 문명진보라는 개념을 이상적 유기적 사회와 결합시켜 그 속에서 구성원들의 조화가 이뤄지는 유기적 전체를 추구했다. 이러한 보편적 질서는 세계사 속의 각 민족의 대립과 분열이 아니라 인류의 조화, 즉, 조화를 통한 각 민족의 유기적 결합을 토대로 한다.

랑케의 제자인 리스가 지적하듯이 일본 역사가들은 추상적인 사상만 고집하며 보편적인 지식과 개인의 자율을 반대하여 유기적 공동체를 선택한 것이다.¹²¹⁾ 이기백은 “한국사의 발전 과정에 대한 올바른 인식이 민족의 새로운 발견이 아니”라며 “고아로서 한국이 아니라 인류의 한 식구로서 한국의 발견”이라고 강조한다. 그의 역사관은 민족의 특수성과 개별성이라기보다 바로 인류의 공동체의 역사를 의미한다. 이것이 그의 보편적 세계사의 에 대한 인식을 보여주고 있다. 다음의 민족주의 역사에 대한 그의 비판은 이러한 보편적 세계사의 인식을 잘 보여주고 있다.

“신채호의 역사 서술에 있어서는 그 아(我)가 항상 한국민족이었고 따라서 그의 한국사는 한국민족과 이민족과의 투쟁사였던 것이다. 신채호의 저술 중에서는 을지문덕, 묘청, 최영, 이순신 등 이민족과 대항하여 싸운 인물들의 전기가 상당 부분을 차지하고 있는 것도 그 때문일 것이다. 그리고 조선, 낙랑의 위치를 비롯한 역사지리에 대한 고증에 힘을 들이고 있는 것도 이 때문이었으니, 그것이 결코 고증을 위한 고증이 아니었다는 것을 충분히 이해하리라고 믿는다. 요컨대 신채호의 궁극적인 관심은 한국의 정치적 독립에 있었다. 이것이 그로 하여금 독립

120) 福澤諭吉, 「脱亞論」, 『福澤諭吉全集』 (東京: 岩波書店, 1960), 第10卷, 238-240쪽.

121) 문명사로 시작된 일본 역사의 연구는 필연적으로 공동체를 지속하기 위해 보편주의적 지식과 회의적인 관찰, 개인적인 반성을 간과했다는 회고로 귀결되었다. 그러나 시라토리 남북이원론과 그의 제자들이 제시한 에가미 나미오(江上津夫)의 기마민족설, 나카네 치에(中根千枝)의 종적사회론은 제국주의 산물로서 콩트의 실증주의와 달리 국제관계를 분쟁관계로 파악하고 팽창과 분쟁, 그리고 전쟁이 적자생존이라는 점을 강조한다. 스테판 다나카, 『일본 동양학의 구조』, 147-148쪽. 예컨대 시라토리는 “한 문화가 강력해지면, 다른 한 쪽에서는 자신의 힘을 증강시켜 그 성장에 대항한다. 그렇게 되면 동양의 역사는 적응이나 정체, 아니면 생존과 복속이 벌이는 기나긴 투쟁의 내러티브였다.”라고 강조한다. 白鳥庫吉, 「東洋史に於ける南北の對立」 『東洋史講座』 16卷 (1926, 8), 『白鳥全集』, 8卷 (東京: 岩波書店, 1970), 9-70쪽.

운동에 일생을 바치게 하였고 그의 한국사를 이민족과 투쟁사로 만들었던 것이다.”¹²²⁾

한 걸음 더 나아가 이기백은 “신채호의 민족사관이 표면적으로 이민족과 투쟁사였지만 내면적으로는 고유사상과 외래사상과의 투쟁사로 파악되었다”고 말한다.¹²³⁾ 이러한 신채호의 민족사관은 곧 민족관념을 지나치게 강조하여 우리 민족을 세계로부터 고립시켰으며 역사를 우리 민족과 타민족과의 투쟁사로 본 것은 혹은 세계사적인 넓은 입장에서 있는 것으로 생각한다면 이것은 잘못이라는 것이다. 즉 그는 신채호에 대해서는 민족과 민족 사이에 있는 인류로서 공통성에 대해 생각이 미치지 못했기 때문에 세계성을 띤 사상이나 종교에 대한 인식이 있을 수 없었다며 이와 달리 최남선에 대해서는 커다란 문화권 속의 한국을 인식했다고 높이 평가한다.¹²⁴⁾

그래서 이기백은 한국사학이 당면한 문제의 초점이 민족이라고 말한다. 그렇다면 민족의 문제를 역사학의 입장에서 어떻게 이해해야 가장 올바른 것인가. 이기백은 민족의 역사를 역사 일반 혹은 세계사와 관련지어 생각하는 경우에 부딪치는 문제에 대해 이렇게 말한다.

“여기에서 우리는 역사 발전의 법칙을 생각하게 된다. 그런데 역사 발전 법칙이란 보편적인 것이지 어느 민족에게만 적용되는 특수한 법칙이 있을 까닭이 없다.....역사에 작용하는 법칙은 반복적인 것도 있지만 보다 중요한 것은 도리어 발전적인 법칙인 것이다.”¹²⁵⁾

결론적으로 말하면 이기백의 신민족주의는 보편적 민족주의이다. 콩트는 실증적 연구 방법을 통해 역사적으로 인류 사회의 발전을 지배한 보편적인 법칙을 찾으려 했다. 이런 점에서 이기백 등 한국의 실증주의는 랑케가 아니라 콩트의 실증주의에 가깝다.

그러나 민족의 역사를 보편적 관점에서 보면 민족의 개별성과 특수성은 역사 인식의 대상에서 중요한 부분이 아니다. 오히려 인류 문화의 공통성과 민족과 민족의 공동체 정신이 더 중요한 연구 대상이 될 수밖에 없다. 예컨대 동양에서 고대에서 근대에 이르기까지 보편적 세계는 곧 중국이다. 근대시기에는 동양에서 제일 먼저 근대화를 이룬 일본이 보편세계이며 현대에는 미국이 보편세계의 중심이 된다. 그러므로 보편적 역사 인식에서 한국은 항상 문화적으로

122) 이기백, *위 책*, 16쪽.

123) 이기백, *위 책*, 17쪽.

124) 이기백, *위 책*, 21쪽.

125) 이기백, *위 책*, 42쪽.

나 역사적으로 열등한 존재일 수밖에 없다.

일제가 우리 민족을 열등한 민족으로 본 것도 이 같은 보편적 역사관에 따른 것이다. 실상 한국사학자들은 일제의 역사가들에 의해 랑케의 보편성과 특수성이 왜곡된 사실을 알고 있었을까. 다음의 민족주의 역사의 문제에 대한 비판에서 한국 실증주의 사학의 본질을 찾을 수 있을 것이다. 이병도는 민족 사학자 정인보에 대해 “그는 한학자로서 역사 전공이 아니기 때문에 우리 학회와는 별로 관계가 없다”라고 말한 것은 실증주의 사학이 민족주의 사학에 대한 배척감을 가지고 있다는 것을 드러내 주고 있는 듯하다. 이점에 대해 이기백은 “진단학회는 역사연구만을 목적으로 한 학회가 아니었기 때문에 어딘가 석연치 않은 데가 있다”고 의혹을 제기했다.¹²⁶⁾ 그러나 정인보는 실증주의 사학이 문헌만 중요시하고 역사관이 없는 것에 대해 다음과 같이 비판했다.

“『삼국사기』 등의 우리나라 사서가 남의 기록은 믿고 우리 것을 배척하여 남이 우리를 범한 것을 ‘계(討)’라 하고 우리가 남을 것을 친 것을 도적 ‘구(寇)’라 하는 등으로 주객을 전도시켰고 또 중국의 사서가 이긴 것은 쓰고 패한 것은 감추고 땅을 얻은 것은 쓰고 잃은 것은 생략하고 있는 실정인데 우리가 문헌을 존중한다고 하면 역사를 전도시키는 것이 아니겠는가.”¹²⁷⁾

정인보의 이 말을 듣고 보면, 또 랑케의 실증주의는 앞서 살펴본 바와 같이 단지 문헌만 중시한 역사학이 아니라 민족주의 역사학이라는 점을 상기한다면, 한국 실증주의 사학이 랑케의 실증주의 사학과 얼마나 동떨어진 역사학인가를 알 수 있을 것이다. 이렇듯 정인보는 일본에 유학하여 역사를 공부하고 와서 일본 학자들을 추종한 우리 역사학자들을 비판했다. 따라서 정인보가 한국 실증주의 사학에 대해 역사관이 없다고 지적한 바와 같이 이러한 한국 실증주의 사학의 태도는 바로 일제 역사학자들이 랑케의 실증주의 역사학에 대해 지적한 무색무취의 모습을 보여 주는 듯하다. 그러나 일제 역사가들은 역사관을 주장하며 결국 실증주의 사관 속에 황국사관을 내포시킨 점에 비추어 볼 때 한국 실증주의 역사 속에 어떤 의미가 숨겨져 있는지에 대해 한국 역사가들은 꼼꼼하게 생각해 봐야 할 것이다.

한편으로 일제의 식민사관과 민족주의 사관에 대해 사회경제사가들은 이 둘을 함께 싸잡아 비판하고 나섰다. 예컨대 이들은 민족주의 역사가인 정인보에 대해 “조선의 역사적 과정을 세계사와는 전혀 별개의 독립적인 고유한 신성불가침의 ‘5천년간의 열’을 탐구하는데 열심’이었고 한국 실증주의 사학은 민족

126) 이기백, *위 책*, 39쪽.

127) 정인보, 「與文湖岩一書評」, 『舊園文錄』(태학사, 2006), 上, 331-332쪽.

의 개별성과 특수성보다 보편성을 더 추구했다고 비판했다.¹²⁸⁾ 즉, 이런 비판은 역사 서술이 민족의 특수성보다 세계사의 보편적이고 일반적인 역사법칙에 의거해야 한다는 것에 바탕을 두고 있다.¹²⁹⁾ 마르크스의 좌파 역사학을 추종한 이들 사회경제사학자들은 민족의 역사를 보편적이고 일원론적인 역사법칙에 의거하여 살펴보고 이를 우리 역사에 적용했던 것이다.

물론 한국 실증주의 사학자들도 일제의 식민주의 사학자 즉 관학 역사가들 뿐 아니라 사회경제사학 그리고 민족주의 역사가들을 함께 특수사관으로 배척했다.¹³⁰⁾ 그러나 민족주의 사학에 대한 실증주의 사학자들의 비판과 배척은 일제 역사가들이 랑케의 실증주의 사학의 핵심을 변용한 보편적 세계사의 개념을 바탕으로 한다. 일제 역사가들에게 배워 한국사의 주류를 형성하며 근대 한국 역사학의 기초를 닦아온 이병도, 김상기, 이상백, 이기백 등 진단학회의 사학자들은 랑케의 실증주의 사학에서 문헌고증과 사료 비판, 그리고 객관적인 사실추구 등 방법론만을 수용했을 뿐 랑케의 실증주의 사학의 사관인 민족주의에 대해서 주관적인 혹은 이념적인 것으로써 역사의 객관성과 사실을 왜곡시킬 위험이 있다며 이를 도외시하거나 혹은 다른 문화주의 역사학으로 변질시키기도 했다. 진단학회는 어떤 이념이나 사관에 얽매이지 않고 순수한 역사를 연구한 순수사학으로 평가받고 있지만 이는 달리 말하자면 진단학회는 사관이 없는 역사학을 연구한 것이다.¹³¹⁾ 이 연장 선에서 한국의 실증주의 사학도 사관이 없는 순수사학이라고 할 수 있으나 이는 한국 실증주의 사학이 민족주의 이념을 중시한 랑케의 실증주의 사학과 아무런 관련이 없다는 것을 의미한다.

오히려 실증주의를 표방한 한국 역사학은 일제의 관학 중심지인 도쿄제국대학과 역사철학의 중심지인 교토제국대학 학풍의 영향을 받은 ‘한국적 일본식 실증주의 사학’의 특징을 보여 주고 있다. 일제가 랑케의 실증주의 사학을 수용하면서 변형시킨 일제식 실증주의 사학과 한국 역사학에 대해 결론적으로 설명하면 다음과 같다.

첫째 랑케의 실증주의 사학의 연구 방향은 각 민족의 역사에 초점을 두고 각기 개별성과 특수성을 탐구한다. 그러나 일제식 실증주의는 민족의 역사보다 세계사에 초점을 두고 역사의 보편성을 추구한다. 둘째, 한국 실증주의 역사학

128) 이청원, 「서문」, 『朝鮮歷史讀本』 (東京: 백양사, 1937), 1쪽.

129) 이들은 유물사관에 입각하여 한국사를 연구하는데 중점을 두었다. 이계열의 대표적인 역사가는 백남운, 『조선사회경제사』 (東京: 改造社, 1933)와 『조선봉건사회경제사』 (東京: 改造社, 1937), 이청원, 『조선역사독본』 (東京: 白揚社, 1937), 전석담, 『조선경제사』 (박문출판사, 1949), 이복만, 『이조 사회경제사 연구』 (대성출판사, 1948) 등이다.

130) 이점에 대해 이상백, 「序」, 『朝鮮文化史研究論攷』 (을유문화사, 1947), 2-8쪽을 보라.

131) 이기백, 『잊혀진 기록』, 37-38쪽.

이 민족의 역사를 표방하면서 동시에 일제식 실증주의 사학과 마찬가지로 세계사적 보편성을 추구하고 있다. 이런 점에서 보면 한국 실증주의 사학은 랑케의 실증주의와 일제식 실증주의를 결합한 역사학이다. 따라서 한국 실증주의 사학이 식민주의 사학에서 벗어나지 못하고 있다는 지적은 결코 놀라운 일이 아니다.

일본의 근대 역사학이 성립될 때 일제 역사가들은 역사의 보편성이 중립적이지 않고 우월과 열등 질서체계와 순서를 낳는다는 점을 인식하고 있었다. 예컨대 세계사적 보편성과 각 민족국가의 개별성의 결합은 모순성을 내포하고 있다. 즉, 보편적 진보는 유럽제국의 성장을 설명해주는 반면 각 민족의 문화들 사이의 위계질서를 정당화시켜 준다. 이 질서 속에 유럽문화는 가장 우월하고 비유럽은 열등한 것이 되어 버린다.¹³²⁾ 그래서 보편적 세계사 속에 각 민족의 개별성을 두면 그 역사는 존재하지 않는다. 아무 보편성을 강조한다 해도 이것은 강대국의 논리이고 자신의 국가적 이상이 보편적 영역에 속하기 때문에 결국 이 역시 객관적이라고 주장했다. 따라서 일제 역사가들은 역사가 정당성을 얻으려면 객관성이어야 한다고 생각하여 보편주의적이고 객관적이며 일제에 유용한 역사를 서술해 나갔다.¹³³⁾

역사 서술이 이처럼 보편주의적이고 객관적이어야 한다고 주장한 일제의 역사가의 태도는 오히려 일본에 근대 유럽역사학을 전해 준 랑케의 제자 리스의 의도와 달랐다. 랑케를 이상적인 역사가의 모델로 여겼던 시라토리는 리스의 제자답지 않게 실증주의 역사가라기보다 보편성과 특수성 및 개별성을 통합시켜 나간 역사가이다. 즉, 그는 랑케의 지배경향의 정신을 일본제국주의 정책에 대입시킬 수 있는 가능성을 찾아 낸 것이다.¹³⁴⁾ 그러므로 시라토리의 선과학적 역사철학은 일제의 사회 즉, 모든 지역을 지배하려는 군사적 힘에 기반을 두고 있다. 따라서 그의 역사철학은 허버트 스펜스(Herbert Spence)의 사회진화론의 군사적 사회와 시민적 사회의 구분의 의미를 내포하고 있다. 스펜스는『사회

132) 이러한 관점은 Edward Said, *Orientalism* (New York : Patheon Books, 1978)를 볼 것. 이러한 유럽과 비유럽의 문화간 차이를 주장하는 것이 곧 역사철학의 기초이다. Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, (Charleston, South Carolina : BiblioLife 2009), 6쪽.

133) Lawrence Stone, *The New History and the Old*, by Gertrude Himmelfarb, *New York Review of Books* (December 17, 1987), 59-62쪽.

134) 랑케의 『교황의 역사 *History of Popes*』는 랑케가 기독교라는 주제로 채택한 첫 저서로써 기독교는 특수성을 낳는데 필수적인 보편적 정신이며 그 자체가 역사이고 랑케가 추구한 이상이였다. 그러므로 보편적 정신은 시간과 공간에 따라 특수하게 나타나기 때문에 서로 다르게 발달한 각 민족국가들은 종종 과거의 모습을 수정한다. 가톨릭교회위 부패에 대한 개혁과 새로운 진보는 프로테스탄트, 특히 독일인에게 특수한 것이였다. 다시 말해 지배경향이었던 프로테스탄트적 진보가 독일의 성장을 낳았다는 것이다. 시라토리는 랑케의 이 주제를 이용하여 이 종교적 정신이 일본의 진보를 위한 토대로 여겼다. 그리하여 시라토리는 일본의 정치체제를 '마쓰리교토'라 불리는 종교적 정부라고 강조했다. 이것은 국가의 모든 일을 신이 결정한다는 것을 의미하는 것으로 일본의 신적 존재인 천황의 정치체제를 의미한다. 白鳥庫吉, 「日本に於 儒教の順應性」, 『白鳥全集』 제10卷 236쪽.

학의 원리 Principle of Sociology』에서 군사형과 산업형이라는 두 가지 사회 형태가 공존할 수 있으나 사실상 모든 사회는 군사형에서 민주적이고 산업적인 형태로 진화해 간다고 주장한다. 그러나 스펜서의 사회진화는 특히 아시아에 대한 유럽 국가들의 식민지 확장 혹은 제국주의적 침략을 잘 설명해 주고 있다. 국제무대에서 생존하려면 자신의 힘을 길러야 한다는 스펜서의 이러한 적자생존의 법칙은 진보의 틀 속에서 우열의 차이가 발생한다는 것을 보여주고 있다.¹³⁵⁾ 이와 같이 세계사적 보편성을 추구한 역사학은 제국주의와 식민주의의 이념에서 나온 것이다. 왜 일제가 랑케의 실증주의 역사학을 변형하여 제국의 이념에 부합한 새로운 ‘일제식 실증주의 사학’, 다시 말하면 식민주의 사학을 창안해야 했는지 그 이유는 명백하다. 이것은 곧 조선 식민지화를 정당화하기 위한 문화적 방편이기 때문이다.

만철 조사부 소속 역사가인 하타나 다카시(旗田 巍)와 노마 기요시(野間清) 등은 일제 동양사학자들의 실증주의적 방법론이 제국주의적 정책과 정치적 관련성을 숨겼기 때문에 일제의 역사가들은 만철조사부와 같은 식민주의적 기관에 동조하게 되었다고 주장한다. 그러나 이들의 비판은 바로 식민주의 정책에 동조한 자신들이 아니라 랑케의 실증주의 사학이 식민주의 역사란 이론적 틀을 보이지 않게 감추었기 때문인 것으로 돌리고 있다. 이들 학자들은 실증적 방법이 사실을 중시하며 선과학적 역사철학을 숨겼다는 것을 인정하면서도 그 역사철학을 랑케의 실증주의 방법론의 탓으로 여길 뿐 그것이 무엇인지 적절하게 지적하지 못했다.¹³⁶⁾ 특히 하버마스(Jürgen Habermas)가 “실증주의는 객관주의의 주장 뒤에 숨어서 이데올로기 역할을 하는 과학적 역사철학에 기초하고 있다. 객관주의는 규칙적인 방식으로 만들어진 자족적인 사실의 세계라는 이미지로 과학을 현혹시키며 따라서 그것은 이러한 사실들의 선형적 본질을 감추고 있다”라고 실증주의에 대한 그의 비판은 한국 실증주의 사학의 본질에 대해 가늠할 수 있게 해준다.¹³⁷⁾

따라서 한국 실증주의 사학이 민족을 강조하면서도 결과적으로 역사의 보편성을 내세우는 것은 여전히 식민사관을 숨기고 그의 영향에서 벗어나지 못한 탓이 아닐까? 역사 연구에서 사료 비판이나 문헌고증은 기본적인 연구 방법론이다. 그러므로 사관이 없는 진단학회 등 한국 실증주의 사학이 추구한 무색무취(無色無臭)의 역사는 하나의 역사학이라고 말하기 어렵다. 말이 순수학문이

135) Peter Duus, “Whig History, Japanese Style : The Min'yūsha Historians and the Meiji Restoration” *Journal of Asian Studies* 33 (May 1974), 415-436쪽.

136) 스테판 다나카, 『일본 동양학의 구조』, 52-53쪽.

137) Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans., Jeremy J. Shapiro (Boston : Beacon Press, 1971), 67-88쪽에서 인용.

지 사관이나 이념이 없는 역사학은 죽은 학문이다. 이러한 한국 사학의 모습은 한국 실증주의 사학이 의식적이든 혹은 무의식적이든 일제 식민주의 사학의 그늘에서 벗어나지 못한 근본 이유일 것이다.