

E. H. Carr의 歷史觀에 관한 一考察¹⁾

Some Consideration of History from the Viewpoint of E. H. Carr

林 鍾 吉*

Jong-Kil LIM

〈 目 次 〉

序 言	V. 進歩로서의 歷史
I. 歷史家와 그의 事實	VI. 넓어지는 地平線
II. 社會와 個人	結 言 — 要約, 論議, 示唆點
III. 歷史, 科學 그리고 道德	參考文獻
IV. 歷史에 있어서의 因果關係	

序 言

카아(E. H. Carr)는 '歷史란 무엇인가?(What is history?)'라는 물음에 對答하고자 할 때, 우리들의 대답은 意識的이든 無意識的이든간에 우리들 자신이 처해 있는 時代的 狀況을 反映하게 되며, 나아가 그것은 자기가 살고 있는 社會를 어떠한 觀點에서 보고 있는가 하는 더욱 廣範圍한 問題에 대한 대답의 一部도 된다고 말하고 있다.

따라서 우리들이 現在 살고 있는 社會를 바라보는 觀點을 把握하기 위해서는 歷史가 무엇인

1) 本稿에서는 카아의 思想 전반에 관한 論議는 하지 않는다. 歷史學을 專攻하지 않은 筆者로서는 카아의 著書들 가운데 <What is history?>에 局限해서 그가 논하고 있는 바를 提示하고, 그의 歷史觀을 鑑賞한다. 이러한 巨大한 作業을 하기 위해서는 많은 關聯 文獻을 涉獵해야 하지만, 筆者는 아직 이 分野에 微賤한 관계로 하여, 讀者들 가운데에는 筆者의 學問에 대한 謙虛하지 못한 姿勢에 대해 많은 批判이 있을 것으로 豫想된다. 따라서 讀者들의 筆者에 대한 誤解의 素地를 다소나마 덜어주기 위하여 參考文獻 部門에 그동안 筆者가 關心있게 읽은 文獻 가운데 이글과 關係가 있다고 생각되는 主要 文獻의 일부를 紹介하여 두었다. 그리고 現代史家들이 歷史에 있어서의 因果關係를 究明할 때 經濟的 原因을 가장 重要視하고 있다는 점에서, 筆者 또한 經濟와 關聯한 文獻에 어느 정도 重點을 두고 있음을 밝혀둔다.

* 韓國海洋大學校 教養課程部 講師.

가를 理解하는 것이 先決課題이다.

歷史란 普遍的 經驗이기에 우리들의 意思決定을 構築하기 위한 여러 가지 代案과 解答을 提供해준다. 역사를 연구하는 방법에는 두 가지 길이 있을 수 있으며, 그 하나는 과거의 人物과 事件들을 調査하는 것이며, 또 다른 하나는 現在를 理解하는 原材料로써 역사를 活用하는 것이다.²⁾ 이 가운데 後者가 더욱 의미있는 것인데, 그 目的은 現在에 대한 우리의 比前을 날카롭게 하는 것이다. 그리고 現象에 대한 代案的인 說明을 생각하도록 하며, 다소 安定된 概念을 認識하고 오래된 問題들을 研究하는 새로운 길을 제시함으로써 研究의 地平線을 擴張하는 데 도움을 주는 것이다. 현재는 과거의 모든 것들과의 相互作用의 結果라는 점에서 歷史는 언제나 우리들의 主要 關心事가 되고 있다.

그런데 흔히들 歷史(history)는 過去의 事實에 대한 이야기(story) 정도에 지나지 않는 것으로 把握하고 있으며, 따라서 과거의 事實을 단순히 羅列하거나 編纂해 놓은 것이 마치 역사인 것처럼 생각하고 있다.³⁾ 그리하여 歷史를 專攻으로 하고 있는 사람이 역사를 모르는 경우가 있을 뿐만 아니라 역사를 모르는 사람이 역사를 아는 사람보다도 더 많이 歷史를 논하고 있는 것이 現實이다.

이러한 잘못된 誤謬를 是正하고 역사가 무엇인가에 대해 답하고자 나온 것이 카아의 著作 <歷史란 무엇인가?>이다. 이 책은 원래 카아가 英國의 케임브리지대학교 학생들을 대상으로 講義한 노트이다. 이 책은 世界的으로 歷史를 理解하는데 가장 많이 倚靠되는 歷史의 基本書가 되어 있으며, 國內에서도 이에 대한 翻譯書들이 市販되고 있다.

筆者는 그동안 이 책에 대한 國內의 翻譯書들을 여러 차례 比較·檢討한 바 있다. 이 책에 대한 만족스러운 翻譯은 이 책의 저자인 카아의 思想을 충분히 把握하고 책에서 말하고자 하는 의미를 철저히 理解할 수 있는 사람만이 可能할 것이다. 그리고 한편의 論文을 作成하는 것보다 한편의 翻譯書를 내는 것이 훨씬 어렵다는 현실을 排除할 수는 없지만, 이 책이 많은 사람에게 끼치는 影響力을 勘案한다면, 보다 精確한 翻譯書가 필요하며 그 價値를 고려하면 解說書도 필요하다고 본다.

本稿는 카아의 上記 著書에 대한 보다 正確한 翻譯版 또는 解說版을 내기 위한 前段階로써, 카아가 <歷史란 무엇인가?>를 통하여 歷史에 대해 답하고 있는 바를 考察하고자 한다.

本稿에서는 먼저 카아의 著書(즉, 歷史란 무엇인가?)의 내용을 章別로 살펴 보면서 그의 史觀을 吟味하고,⁴⁾ 그런 然後에 結論부분에서 歷史에 대한 카아의 論議를 章別로, 전체적으로 要約하고, 그의 歷史觀을 論議한다. 끝으로 歷史에 대한 카아의 論議가 우리나라에 示唆하는 바를 簡略히 言及한다.

2) 이는 'historical research'와 'historical perspective'와의 구분을 의미함.

3) 이것은 앞서의 'historical research'만을 역사로 보는 것을 의미함.

4) 카아의 歷史觀에 대한 筆者의 解釋은 本文의 該當 脚註에 주로 나타나 있다.

I. 歷史家와 그의 事實

제1장에서 카아는 '역사란 歷史家와 그의 事實과의 끊임없는 相互作用이라고 결론내리고 있다. 그리고 歷史家와 그의 事實은 서로주고 받는 平等關係이지 어느 한 쪽이 一方的으로 중요한 것이 아니며, 특히 흔히들 歷史를 叙述함에 있어서 사실이 대단히 重要하다는 主張 또는 認識은 잘못된 것임을 指摘하고 있다. 먼저 여기에 대해 살펴보기로 한다.

歷史的 事實이란 무엇인가? 어떤 歷史家에게나 동일한, 즉 역사의 뼈대가 되는 基礎的인 事實들이 있다. 첫째, 歷史家의 주된 關心의 對象이 되는 것은 사실들이 아니다. 물론 歷史家가 過去의 事實을 안다는 것은 틀림없이 중요한 일이다. 그러나 카아는 正確하다고해서 歷史家를 稱讚하는 것은 마치 잘 말린 나무를 사용했다거나 잘 混合된 콘크리트를 사용했다고 해서 建築家를 稱讚하는 것과 마찬가지로 말한다. 그런 일은 그 작업의 本質的인 機能이 아니라 단지 必要條件일 뿐이라는 것이다. 모든 역사가들에게 공통된 소위 基礎的 事實이라는 것은 보통 歷史家들이 사용하는 原料의 範疇에 속하는 것이지 역사 그 自體의 範疇에 속하는 것은 아니다. 즉, 歷史叙述을 위한 原料에 지나지 않으며 事實 그 자체가 歷史로 되는 것은 아니라는 것이다. 둘째, 歷史家가 歷史叙述을 위해 基礎的 事實을 설정하는 이유는 역사가들의 先驗的인 經驗에 의해서 좌우되는 것이지 사실 그 자체의 어떤 性格에 의해서 비롯되는 것은 아니다.

사실은 흔히 자기 스스로 말한다곤 하는데, 이것은 眞理가 아니다. 事實이란 歷史家들이 찾아낼 때에만 이야기되는 것이고, 어떠한 사실에 發言權을 주며 어떤 順序와 前後關係 속에서 이야기 할 것인가를 決定하는 것도 歷史家이다. 피란델로(L. Pirandello)의 作品 중의 한 人物은 「事實은 그 속에 무엇인가를 집어 넣어주기 전에는 서있지 못하는 자루와 같은 것」이라고 말한 바 있는데 이는 適切한 表現이라고 카아는 언급하고 있다.

탈코트 파슨스(Talcott Parsons) 教授는 科學을 가리켜 「實在에 대한 認識方向의 選擇的 體系」라고 말한 적이 있다. 歷史家란 어쩔 수 없이 選擇的이게 마련이라는 것이다. 歷史家의 解釋으로부터 獨立하여 客觀的으로 存在하는 '歷史的 事實'이라는 굳은 核을 만든다는 것은 앞뒤가 顛倒된 誤謬이지만, 이런 誤謬를 없앤다는 것은 어려운 일이라고 카아는 보고 있다. 결국 歷史的 事實로서의 特定 事件의 地位는 歷史家의 解釋如何에 따라 결정되며, 이 解釋이라는 것은 역사의 모든 사실에 必要不可缺하게 마련이라는 것이다.

뷰리(J. B. Bury)는 「古代史와 中世史의 記錄은 空白部分으로 散在해 있다.」라고 말한 바 있는데, 이는 알려져 있는 사실만이 사실의 全部는 아니라는 점을 말하고 있는 것이다. 그러므로 본래 歷史란 '잃어버린 부분이 많은 커다란 조각그림 맞추기'라고 흔히들 말해 왔다.

그러나 가장 어려운 점은 空白部分이 있기 때문만은 아니라는 것이 카아의 主張이다. 우리가 아는 過去象은 이미 選擇·決定된 것이라고 보는 데, 이는 偶然한 기회에 의해서라기 보다는

意識의든 無意識의든 어떤 特別한 見解에 물든 속에서 그런 見解를 뒷받침해주는 事實이어야만 保存될 價値가 있다고 생각한 사람들이 만든 결과라는 것이다.

이와 마찬가지로 現代의 中世史 책속에서 中世 사람들의 마음은 宗教에 깊은 관심을 보이고 있었다는 것을 어떻게 알 수 있겠는가. 이것은 과연 眞實인가. 여기에 대해 카아는 다음과 같이 논하고 있다.

우리가 아는 中世史는 거의 전부 年代記 作家들이 여러 世代에 걸쳐 뽑아 놓은 것이다. 그러나 그들은 理論面에 있어서나 實踐面에 있어서나 直接的으로 宗教分野에 從事했기 때문에 宗教만을 重要視하고 그것에 관한 이야기는 무엇이든 記錄했지만 그 밖의 일들은 輕視했다. 信仰이 確固했던 러시아 農民의 모습은 1917년 革命으로 무너져 버렸다. 그리하여 러시아인들의 信仰心에 대해서는 歷史家들이 별로 關心을 두고 있지 않다. 그러나 信仰心이 깊다는 中世人의 모습은 眞實이든 거짓이든 무너질 수 없다고 카아는 보고 있다. 왜냐하면 中世人에 대해 알려진 모든 사실은 그것을 믿었고 또한 다른 사람들도 그렇게 믿어주길 바라는 사람들에 의해 미리 選擇된 것이기 때문이며, 또한 아마도 우리에게 그 반대 證據가 될 可能性이 있다고 생각되는 그 밖의 많은 事實들은 모두 없어져서 찾아낼 方法이 없기 때문이다. 바라클로흐(G. Barraclough)教授는 자신이 中世史家임에도 불구하고 「우리들이 읽는 歷史는 事實을 土臺로 한 것이지만, 엄밀히 말하면, 결코 사실이 아니라 一連의 認定된 判斷이다。」라고 記述한 바 있는데 카아는 이러한 主張에 同意하는 것이다.

이와 관련하여 카아는 近代史家들이 深刻하게 直面하고 있는 難關에 대해 다음과 같이 기술하고 있다.

리턴 스트래치(Lytton Strachey)는 「無知는 歷史家가 갖추어야 할 첫째 요건인데, 무지는 사건을 單純化시키고 明確히 하는, 즉 選擇할 것은 선택하고 버릴 것은 버리도록 해준다。」라고 말한 바 있으며, 카아는 이에 贊同한다. 그런데 近代史家들은 無知라는 것을 전혀 利用하지 못한다는 것이 그의 見解이다. 따라서 近代史家들은 無知를 자기 스스로 길러 나가야 하며, 自己 時代에 가까워질수록 그러한 필요성은 더욱더 강해진다. 그들은 一部の 重要的 事實들을 發見하여 그것을 歷史的 事實로 만들고 동시에 重要하지 않은 많은 사실들을 非歷史的 事實로서 추려내는 二重의 任務를 띠고 있다.

19세기의 事實崇拜는 文書崇拜라는 것으로 完成되고 正當化되기에 이르렀다. 文書는 사실이라는 神殿의 聖物이었다. 歷史家들은 머리를 굽혀가며 文書에 接近했고 그것을 이야기 할 때에는 惶恐한 語調로 말했다. 文書에 나타난 일이라면 無條件 그대로이다. 그러나 우리들이 文書を 대할 때에 그것들이 우리에게 말해 주는 것은 무엇인가? 어떤 문서라도 그 筆者가 생각하는 것 이상을 우리들에게 말해 줄 수는 없는 것이다. 즉 그가 일어났다고 생각한 일, 일어나야만 한다고 생각했던 일, 일어날 것이라고 바랬던 일, 자기가 그렇게 생각한다고 사람들이 생각해 줄 것을 바랬던 일, 심지어는 자기가 그렇게 생각한다고 자기 혼자만 생각했던 일 등, 그런 것

이 그 全部이다. 결국 그것은 歷史家들의 研究와 解釋을 거치지 않고서는 아무 것도 意味하지 않는 것이다. 事實이란 그것이 文書에 나타난 것이건 아니건 歷史家들의 處理를 거친 다음에야 그들에게 利用될 수 있는 것으로서 歷史家들의 事實 利用이란 말하자면 處理過程이나 다름없는 것이다. 그리고 原本이 없기 때문에 歷史家들이 感之德之 받아들이고 있는 수많은 文書錄 印刷本들도 이보다 더 확실한 土臺 위에서 있는 것은 아니다. 즉 事實과 文書는 歷史家에게는 必須의인 것들이지만, 그런 것들을 盲目的으로 받아들여서는 안된다. 事實과 文書 자체만으로서 歷史가 이루어지는 것은 아니다. 그들 자체 속에 「歷史란 무엇인가?」라는 골치아픈 問題에 대한 既存의 答辯이 마련되어 있는 것도 아니다. 즉 사실과 문서만으로는 歷史를 알 수 없다는 것이다.

19세기의 歷史家들이 一般的으로 歷史哲學에 無關心했던 이유를 카아는 다음과 같이 설명하고 있다.

歷史哲學(philosophy of history)이란 用語는 볼테르(Voltaire)가 만든 것으로서 이후 다양한 意味로 계속 사용되어 오고 있다. 19세기는 西歐의 知識人들에게 있어 自信과 樂觀의 雰圍氣에 찬 安樂한 시기였다. 사실들이 全般的으로 滿足스러운 것이었으므로 事實에 관한 거추장스러운 疑問을 提起한다거나 答한다거나 하는 傾向도 자연히 微弱했다. 이러한 관계로 하여 랑케(Ranke)는 자기가 사실을 보살피기만 하면 歷史의 意味는 神의 攝理가 알아서 해줄 것이라고 確信했고, 조금은 冷笑的이고 近代의인 氣質을 가진 부르크하르트(J. Burckhardt)도 「우리는 永遠한 知慧를 목적으로 가르치지는 않는다。」라고 말했다. 이는 事實들이 만족스러우므로 이들의 眞正한 歷史的 意味가 무엇인가에 대해서는 關心이 없었다는 것을 뜻한다. 그리하여 버터필드(H. Butterfield)教授도 1931년에 「歷史家들은 事物의 本質에 대해서는 물론 심지어 그들 자신의 主題의 本質에 대해서도 거의 熟考해오지 않았다。」라고 叙述한 바 있다.

특히 19세기에 英國史家들이 歷史哲學의 문제에 沒入하기를 拒否했던 理由는 그들이 역사에는 아무런 의미도 없다고 믿어서가 아니라 歷史의 意味란 論亂의 餘地가 없는 明白한 것이라고 믿었기 때문이라고 카아는 보고 있다. 즉 19세기가 英國人들에게는 가장 滿足스러운 時期였던 관계로 하여 그 자신들이 계속 歷史의 中心이 될 것이라고 確信했기 때문이다. 그리고 19세기의 自由主義的인 歷史觀은 自由放任의 經濟學說이라는 太平스럽고 自慢에 찬 世界觀의 產物과 관계가 깊다고 카아는 보고 있다. 즉 각자 자기 일에만 힘쓰면 世界 全體의 調和는 神의 보이지 않는 손이 보살필 것임을 믿고 있었던 것이다. 따라서 歷史的 事實 그 자체는 恩惠로운 그리고 틀림없이 高遠한 世界를 향해 無限한 前進을 계속하는 至高의 사실의 具現이었던 것이다. 그리고 歷史的으로 事實의 優越性과 自律性이란 學說에 최초로 挑戰을 한 나라는 1880년대와 1890년대에 19세기 自由主義의 安樂한 支配(雰圍氣)를 뒤집어 놓은 獨逸이었다. 이런 挑戰을 담당했던 哲學者들은 오늘날에는 이미 자신들의 이름 이상의 存在는 못되지만, 그들 중에서 딜타이(Dilthey) 한 사람만은 英國에서 뒤늦게나마 注目을 받기에 이르렀다고 카아는 말하고 있

다. 20세기 초까지 英國의 繁榮과 自信은 대단한 것이었기 때문에 事實 崇拜를 攻擊한 異端者들은 注目을 받을 만한 餘地가 없었다. 그러나 20세기 초에 繁榮은 이탈리아로 넘어갔고, 크로체(B. Croce)는 분명히 獨逸學者들의 많은 影響을 받은 것으로 보이는 하나의 歷史學, 즉 '모든 歷史는 現代史'임을 주장하였다. 이 말은 歷史란 本質的으로 現在의 눈을 통하여 現在問題의 觀點 아래 過去를 바라본다는 데에서 成立되는 것이며, 歷史家의 주된 任務는 記錄에 있는 것이 아니고 기록의 價値에 대한 再評價에 있다는 뜻이다. 왜냐하면 歷史家가 再評價하지 않으면 記錄될만한 것이 무엇인가를 알 수 없기 때문이다. 그리고 1910년에 칼 베커(Carl Becker)는 「歷史上的 諸事實은 어떤 역사가에 있어서나 그 自身이 이들을 創造하기까지는 存在하지 않는다.」라고 주장했다.

그러나 이러한 그의 主張도 당시에는 거의 注意를 끌지 못했다. 크로체가 佛蘭西와 英國에서 대단한 人氣를 얻은 것은 1920년 이후의 일이다. 이것은 크로체가 獨逸의 先輩 歷史家들에 비해 보다 緻密한 思想家였다든가, 보다 훌륭한 文章家였다든가 해서가 아니다. 그것은 英國인들이 제1차 세계대전 이후의 여러 가지 사실이 1914년 이전에 일어났던 사실들과 마찬가지로 自身들에게 따뜻한 微笑를 던져주지 않는다고 느끼게 되었고, 따라서 英國史家들은 사실들이 갖는 權威를 깎아 내리려는 哲學을 보다 가까이 할 수 있게 되었다는 데에 그 原因이 있었던 것이다. 크로체는 옥스포드의 哲學者인 동시에 歷史家인 콜링우드(R. G. Collingwood)에게 큰 影響을 끼쳤고, 콜링우드는 歷史哲學에 크게 貢獻한 20세기의 唯一한 英國의 思想家이다. 따라서 歷史란 現在의 觀點에서 過去를 바라본 것이기에 모든 역사는 現代史라는 크로체의 學說이 後世에 미친 영향은 至大하며, 카야 역시 이 學說의 영향을 받아 歷史란 現在와 過去와의 끊임없는 對話라고 말하고 있는 것이다.

콜링우드의 史觀은 다음과 같이 要約될 수 있다.

歷史哲學이 취급하는 것은 '過去 그 自體'나 '過去 그 自體에 대한 歷史家의 思想'의 그 어느 하나만이 아니라 '그들의 相互關係에 있는 兩者'이다. 歷史家가 研究하는 過去는 죽은 과거가 아니라 어떤 의미에서는 아직도 현재 속에 살아있는 過去인 것이다. 그러나 과거의 行爲라는 것은 그 背後에 놓인 思想을 歷史家가 理解할 수 없는 한, 그에게는 죽은 것, 즉 無意味한 것이다. 이와 같은 의미에서 '모든 歷史는 思想의 역사'라는 것이며, 또한 '歷史는 歷史家가 研究하고 있는 사람들의 思想을 그의 마음 속에 再現한 것'이라고 한다. 역사가의 마음 속에서 이루어지는 과거의 再構成은 經驗的 證據에 의하여 행해진다. 그러나 再構成 그 自體는 經驗的 過程이 아니며 또한 사실의 單純한 列舉만으로 될 수 있는 것도 아니다. 오히려 이와는 반대로 再構成의 經路는 사실의 選擇 및 解釋을 支配하는 것이며, 바로 이것이야말로 사실을 歷史的 事實로 만들어 놓는다는 것이다.

상기와 같은 콜링우드의 銳利한 洞察은 아래와 같은 몇가지 忘却된 眞理를 밝혀주고 있다고 카야는 말하고 있다.

첫째, 歷史上的 事實은 純粹한 形態로 存在하지 않고 또한 존재할 수도 없기 때문에 결코 純粹한 채로 우리들 앞에 나타날 수 없다. 말하자면 그것은 記錄者의 마음에 따라 항상 변할 수 있다는 것을 뜻한다. 따라서 우리가 책을 읽으려면 제일 먼저 그 책 속에 어떤 事實이 쓰여져 있는가 하는 것보다는 그 책을 쓴 歷史家가 어떤 사람인가 하는 것을 먼저 살펴 보아야 한다. 과거의 사실에 대한 歷史家의 解釋의 價値를 충분히 評價하려면 우선 역사가들이 하고 있는 일을 理解해야 될 것이다. 왜냐하면 歷史家는 그 登場人物의 마음의 움직임을 思想 속에 再現해야 한다면, 讀者는 歷史家의 마음의 움직임을 再現해야 하기 때문이다. 사실에 대한 研究를 시작하기에 앞서 우선 歷史家를 研究하라. 역사책을 읽을 때에는 항상 歷史家의 머리 속에 오고 가는 思索의 음을 잡아 내야 한다.

역사란 事實이든 解釋이든 어느 한쪽만을 重視하게 되면 그 결과는 마찬가지로 되어 어느 쪽도 眞正한 歷史를 叙述할 수 없게 된다는 것을 의미하는 것이다. 따라서 後述되는 바와 같이 역사란 사실과 해석과의 相互作用으로써 兩者의 관계는 平等關係, 즉 서로 주고받는 關係라는 것이 카아의 主張이다.

둘째, 常識的인 것으로서 歷史家는 自己가 取扱하는 사람들의 마음과 그들의 行爲의 背後에 있는 思想을 想像的으로 理解할 必要가 있다는 점이다. 歷史家는 自己가 쓰고 있는 것에 어떤 心的인 接觸을 가질 수 없는 한, 역사는 쓰여질 수 없는 것이다.

셋째, 現在의 눈을 통해서만 비로소 過去를 볼 수도 있고 過去에 대한 理解도 可能하다는 점이다. 歷史家도 自己時代에 살고 있는 사람이고 人間生存의 모든 조건에 의하여 現代에 붙잡혀 있는 存在이다. 歷史家가 쓰는 말 자체, 예를 들면, 民主主義, 帝國, 戰爭, 革命 등과 같은 말부터가 떼 놓을 수 없는 時代的인 含蓄을 지니고 있는 것이다. 歷史家는 과거에 속해 있는 것이 아니라 現在에 살고 있다. 트레보 로퍼(Trevor-Roper)教授는 歷史家는 「過去를 사랑해야 한다.」라고 말한 바 있다. 그러나 이말은 좀 曖昧한 面이 있다. 과거를 사랑하는 것은 자칫하면 舊時代의 사람이나 옛 時節에 대해 憐憫을 갖는 浪漫的인 傾向에 빠지기 쉽고 현재와 미래에 대한 信念과 關心이 喪失되어 버리는 경우가 있다는 말이기도 하다. 歷史家는 자신을 '과거의 죽은 손'으로부터 스스로를 解放시켜야 한다. 歷史家의 機能은 과거를 사랑하는 것도 아니고, 과거로부터 스스로를 解放시키는 것도 아니다. 역사가의 機能은 현재를 理解하는 열쇠로서 과거를 支配하고 理解하는 것이다.

이상의 考察이 콜링우드의 史觀인데 거기에 몇 가지 危險性이 內包되어 있다는 것이 카아의 主張이다. 즉 歷史叙述에서 歷史家의 役割을 強調하는 것을 論理的 歸結點에까지 끌고 가면, 결국 어떠한 客觀的 歷史도 排除하게 되어, 결국 역사란 歷史家가 만드는 것으로 되어 버린다는 것이다.

歷史上的 事實을 設定하는데 해석이 必須的인 役割을 한다고 해서, 그리고 現存하는 해석은 어느 것이나 全的으로 客觀的이지 못하다고 해서, 이 解釋이나 저 解釋이나 모두 매 한가지라

든가 역사상의 사실은 原則적으로 客觀的 解釋에 속하지 않는다는 식의 말은 할 수가 없다는 것이 카아의 主張이다.

그러나 콜링우드의 假說에는 위의 것보다 훨씬 더 큰 危險性이 숨어 있다고 카아는 말하고 있다. 즉 만일 歷史家가 自身이 研究하는 歷史上의 時代를 자기 시대의 눈을 통해서 보아야 하고 過去의 問題를 現在의 問題에 대한 열쇠로써 연구해야 한다면, 歷史家는 순전히 實用主義的인 史實觀에 빠지게 되어, 올바른 解釋의 基準은 현재의 어떤 目的에 대한 適合性에 따른다고 주장하게 되지 않을까? 이런 假說에 의한다면 역사의 사실은 아무 것도 아니고 歷史家의 解釋이 全部가 되어버린다고 카아는 말한다.

그렇다면 사실에 대한 歷史家의 義務를 어떻게 規定지을 것인가? 여기에 대해 카아는 다음과 같이 답하고 있다.

사실을 尊重해야 하는 歷史家의 義務는 取扱하는 사실의 正確性을 알아내는 것으로 그치는 것은 아니다. 역사가는 자신이 研究하는 主題나 適用하려는 解釋에 어떠한 의미에서이든 聯關性이 있는 事實을 끊임없이 찾아내려고 노력하지 않으면 안된다. 역사가는 歷史敘述에 있어서 歷史의 生命이라고 할 解釋을 除去해서는 안된다.

그리고 歷史敘述의 方法에 대해 카아는 다음과 같이 자신의 경우를 밝히고 있다.

한편으로는 읽어나가며 또 한편으로는 써놓은 것을 補充하고, 빼내고, 다시 쓰고, 지워버린다. 역사를 쓰는 동안에 무엇을 읽을 것인가 하는 指針과 方向이 제시되고 豊富해진다. 즉, 歷史家는 역사를 쓰면 쓸수록 자신이 찾고 있는 것이 무엇인가를 더욱 잘 알게 되고, 自身이 찾아낸 것의 意味와 聯關性을 더욱 잘 理解하게 된다. 歷史家라고 指稱할 만한 사람에게는 經濟學者들이 ‘投入’ 및 ‘產出’이라고 부르는 두 과정이 동시에 進行되며, 이것은 實際로 한 과정의 두 부분이라고 카아는 확신하고 있다. 만일 歷史家가 이 두 부분을 떼어 놓으려고 한다면 어느 한쪽을 다른 한쪽의 優位에 놓으려고 한다면 다음의 두 異端說의 어느 하나에 빠지고 말 것이다. 즉 歷史家는 意味도 重要性도 없는 ‘가위와 풀의 歷史’(scissors-and-paste history)를 쓰게 되거나, 아니면 宣傳文이나 歷史小說을 쓰게 되어, 역사와는 전혀 關聯없는 著作物의 裝飾物로서만 과거 사실을 이용하게 된다.

이상과 같은 歷史事實과 歷史家와의 關係에 대한 檢討는 우리들로 하여금 다음의 두 가지 이론 사이에서 進退維谷에 빠져 버리게하여 어찌할 바를 모르는 매우 危殆로운 狀態에 놓이게 만든다고 카아는 規定짓는다. 두가지 理論이란, 역사를 사실의 客觀的인 編纂이라고 생각하고 해석에 대한 사실의 無條件的 優越性을 主張하는 妥當치 못한 理論과, 역사란 歷史事實을 確立하고 解釋過程을 통해 이를 지배하는 역사가의 마음의 主觀的인 產物이라고 主張하는 타당치 못한 理論이다. 환언하면 앞의 理論은 무계중심을 과거에 두는 歷史觀이고, 뒤의 理論은 무계중심을 현재에 두는 歷史觀이라고 할 수 있다.

역사에 대한 위의 두가지 理論에 대해 카아는 다음과 같이 자신의 見解를 밝히고 있다.

歷史學家가 처해 있는 困境은 人間本性的의 反映인 셈이다. 사람이란 아주 어렸을 때나 아주 늙었을 때를 除外하고는 自己環境 속에 全的으로 휘말려들거나 無條件 거기에 隸屬 당하지 않는다. 또한 歷史學家는 이와 반대로 全的으로 環境으로부터 벗어나 있거나 環境을 無條件 支配할 수도 없다. 人間의 環境에 대한 관계는 역사가의 主題에 대한 關係이다. 역사가는 사실이라는 淺薄한 奴隸도 아니고, 暴惡한 主人도 아니다. 역사가와 사실과의 관계는 平等의 關係이고 서로 주고 받는 관계이다. 歷史學家란 자신의 解釋에 따라 事實을 形成하고, 自身의 사실에 해석을 내리는 끊임없는 과정에 놓여 있다. 歷史敘述에 있어서 그들 중의 어느 한쪽만을 優位에 놓는다는 것은 不可能하다.

역사가는 역사를 敘述함에 있어서 暫定的인 사실 선택과 그러한 선택을 이끌어 준 暫定的인 解釋으로부터 出發한다. 일이 進行됨에 따라 해석이나 사실의 선택 및 정리는 다같이 相互作用을 통하여 微妙한, 반쯤은 無意識의인 변화를 겪게 된다. 역사가는 현재의 一部分이고 사실이라는 것은 과거에 속해 있기 때문에 이 相互作用에는 현재와 과거와의 相互作用이 포함되어 있다. 역사가와 歷史事實은 서로 必要한 것이다. 사실을 갖지 못한 歷史學家는 뿌리가 없는 셈으로 열매를 맺지 못한다. 歷史學家가 없는 사실은 生命없는 無意味한 것이다.

그러므로 카이는 '歷史란 무엇인가'라는 물음에 대해 먼저 다음과 같이 對答한다.

歷史란 역사가와 사실과의 不斷한 相互作用의 過程, 즉 '現在와 過去와의 끊임없는 對話'이다.

Ⅱ. 社會와 個人

제2장에서 카이는 歷史學家와 事實 모두 社會的 產物이므로, 역사는 個人(歷史學家)과 個人(또는 事實)과의 對話가 아니라 社會的 歷史學家(現在社會)와 社會的 事實(過去社會)과의 對話임을 말하고 있다.

즉, 이 장은 歷史가 현재에 놓여 있는 歷史學家와 過去 事實과의 사이의 相互作用의 過程(對話)이라고 할 때, 이 方程式의 두 항에서 個人的 要素와 社會的 要素의 比重을 묻고자 하는데 있다. 역사가는 어느 정도까지가 單一한 個人이고 어느 정도까지가 社會 및 時代의 產物인가? 역사가의 사실은 어디까지가 獨立된 個人的의 것이고 어디까지가 社會的 事實인가? 여기에 대한 카이의 論旨는 다음과 같다.

사회와 개인은 암담과 달걀의 문제와 같이 서로 떼어 놓을 수 없는 것이다. 이들은 相互 補完關係에 있다. 모든 人間은 하나의 社會 속에서 태어나고 태어난 直後부터 社會에 의해 形成된다. 즉 人間의 가장 최초의 觀念은 다른 사람으로부터 받아들인 것이다.

原始人は 文明人보다도 훨씬 非個人的이고 더욱 徹底하게 社會에 의해 形成된다고 人類學者들은 말한다. 이 말에는 基本的인 眞理가 內包되어 있다. 單純한 社會는 發達된 社會보다도 훨씬 더 劃一的이다. 이는 單純한 社會가 個人的 技術이나 職業의 多樣性を 훨씬 적게 요구하고,

그러한 機會가 훨씬 적다는 意味이다. 이러한 의미에서 個人化의 增大는 發達된 近代社會의 不可避한 產物로 사회활동의 구석구석까지 뚫고 들어간다. 그러나 이러한 個人化의 과정과 社會的 힘 및 結束力의 증대 사이에 對立關係를 設定하는 것은 큰 잘못이다. 사회의 발달과 개인의 발달은 並行하며 서로를 制約한다. 사실 우리가 複雜하고 發達한 社會라고 하는 것은 개인간의 相互依存關係가 進歩되고 複雜한 形態를 가진 社會를 말한다. 근대의 國民社會가 個人構成員들의 性格과 思想을 形成하는 힘, 그들 사이에 어느 정도의 一致性이나 單一性을 形成하는 힘이 未開 部族社會의 그것보다도 弱하다고 假定하는 것은 危險한 일이다. 文明人도 未開人과 마찬가지로 實質的으로는 사회에 의하여 形成되며, 이것은 社會가 그들에 의하여 형성되는 것과 조금도 다를 바 없다.⁵⁾

個人主義 崇拜는 근대의 歷史的 神話 중에서도 가장 널리 普及된 것이다. '個人的 發達'이라는 副題가 붙은 부르크하르트(J. Burckhardt)의 <이탈리아에 있어서의 르네상스 文明>이라는 책 속의 한 說明에 의하면 個人崇拜는 르네상스와 함께 시작되었다고 한다. 즉 그때까지는 人種, 民族, 黨派, 家族, 團體의 一員으로서의 自覺밖에 없었던 人間이 이 때에 와서 마침내 精神的 個人이 되어 자기 자신을 精神的 存在로서 認定하게 되었다는 것이다.

그 후에 個人崇拜는 資本主義⁶⁾와 프로테스탄티즘(Protestantism)⁷⁾의 擡頭와 結付되고 다시

5) 文明人이 原始人보다도 훨씬 個人的이지만 文明人은 社會에 의해서 形成된다는 것은 原始人和 마찬가지로이다.

6) 歷史를 논함에 있어서 資本主義에 대한 論議가 자주 이루어진다. 이하의 資本主義에 대한 概念的 說明은 역사를 理解하는데 많은 도움이 되리라 思料된다. 資本主義(Capitalism)라는 용어는 원래 空想的 社會主義者들(푸리에, 샹시몽 등으로 이들을 마르크스는 'utopian socialist'라고 명명)이 理想的인 사회를 建設하기 위하여 자신들이 살고 있는 社會를 命名한 것이다. 資本主義는 歷史的으로 展開된 制度이며, 이후 經濟學者들이 그 제도의 作用을 설명하려고 試圖함에 따라 知的인 또는 理論的인 構造가 되었다. 이와 대조적으로, 社會主義(Socialism)는 既存制度에 대한 理論上의 代案의 構造로써 知的으로 展開되었고, 이후 하나의 既存制度로 試圖되었다. 따라서 社會主義는 인간에 의한 하나의 發明品에 해당하는 것이다. 資本主義의 出現에 있어서 本質的인 한 가지 要素는 교회, 길드(guild), 국가로부터 個人이 自由롭게 되는 것이었다. 生産에 대한 資本家(Capitalist)인 所有者들은 成長의 動態性(dynamics)을 제공하는 것으로 보였기 때문에 'capitalism'이라는 名稱이 부여되었다. 重要한 것은 封建主義(feudalism)와는 대조적으로 資本主義는 持續的인 變化를 위한 機械類를 그 제도 속에 갖게 되었다는 데에 있다. 이것은 資本主義에 관한 偉大한 學者들인 스미스(A. Smith), 마르크스(K. Marx), 슈페터(J. Schumpeter)의 세 사람을 연구하는 데 있어서 갖게 되는 가장 중요한 洞察力 가운데 하나이다. 한편 社會主義라는 用語를 가장 먼저 사용한 사람들 가운데 한 사람은 블랑(L. Blanc)인데, 그는 資本主義를 모든 個人이 公正한 貨金を 支給받는 職務를 갖는 制度로 定義하였다. 이것은 곧 바로 生産手段을 所有하는 것을 통해 個人的 職務를 제공하는 자로써 政府를 包含하는 것으로 변화되었다. 블랑은 "from each according to his ability, to each according to his needs."라는 文句를 만들었다. H. Landreth and D. C. Colander, History of Economic Thought, 3rd ed., Houghton Mifflin Company, 1994.

7) 프로테스탄티즘(프로테스탄트의 禁慾主義)은 다음 네가지로 요약할 수 있다. (1) 時間의 浪費는 罪惡가운데 최고의 것이다. 왜냐하면 모든 浪費된 時間은 神의 榮光을 위해 勞動할 機會를 否定하는 것이기 때문이다. (2) 일하고자 하는 意志는 必須的이다("일하지 않는 자는 먹지도 말라"와 같은 것임). (3) 分業과 勞動의 專門化는 神의 意志의 結果이다. 왜냐하면 그것이 보다 높은 정도의 才能의 發達을 낳게 하고 生産의 質과 量에 있어서 改善을 가져오게 되며, 그 결과 모두의 利益에 寄與하게 되기 때문이다. (4) 基本的인 必要(needs)이상의 消費는 浪費이며, 따라서 罪가 된다. 웨버에 따르면, 상기의 각각은 사람들의 動機附與에 重大한 衝擊을 끼쳤으며, 그것(動機附與)이 企業의 精神을 낳았다는 것이다. 즉 프로테스탄티즘(프로테스탄트의 倫理)이 資本主義의 精神을 낳는데 특수한 役割을 했다는 것이다. M. Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons, George Allen & Unwin Ltd., 1976. 그러나 프로테스탄티즘은 상기의 (4)에서 必要이상의 消費는 浪費라 하여 罪가 된다고 하였는데, 이것은 아리스토텔레스(Aristotle)가 必要(need)와 渴望(desire)을 구분하여 사람들이 必要 이상을 渴望하는 것에 憂慮를 表示한 것과 一脈相通하는

産業革命의 시작과 連結되고 自由放任主義 理論(the doctrines of laissez-faire)과 結付되었다. 佛蘭西革命에 의해 宣言된 人間과 市民의 權利는 個人的 權利였다. 個人主義는 19세기의 哲學인 功利主義(utilitarianism)의 基礎였다. 近代世界의 발전에 隨伴되었던 個人化의 증대가 文明發展의 正常的인 과정이라는 것이 카아의 主張이다. 社會革命은 종종 새로운 社會集團을 權力의 자리에 올라 앉겠금 하곤 했다. 社會革命은 언제나 個人을 통해서 그리고 個人的 발전에 新鮮한 機會를 提供함으로써 이룩되었다. 그리고 資本主義의 初期段階에서는 生産과 分配의 單位가 대부분 각 個人的 手中에 있었기 때문에 새로운 社會秩序의 이데올로기는 社會秩序를 確立함에 있어서 個人的 創意力의 役割을 크게 강조했다. 그러나 全體的인 過程은 歷史發展의 한 특정 단계를 나타내는 社會的 過程이었다. 따라서 사회에 대한 個人的 反逆이라든가 社會的 束縛으로부터의 個人的 解放이라는 관점에서 그것이 說明될 수는 없다.

각 集團은 자기 편에 有利한 社會政策을 推進하고 자기에겐 不利한 社會政策을 沮止하기 위해 싸우고 있다. 오늘날 個人主義는 더 이상 巨大한 社會運動이 아니라 個人과 社會와의 虛構的 對立이라는 의미에서 利害集團의 口號로 되어 버렸다. 뿐만 아니라 그것이 지니는 不透明한 性格 때문에 世界의 움직임을 理解하는 데 있어서 障礙物이 되고 말았다.

역사에 대한 常識的 見解의 입장에서는 역사를 個人에 의해 쓰여진 個人에 관한 記錄으로 생각한다. 이러한 見解는 19세기의 自由主義 歷史家들에 의해 받아들여졌고 鼓舞된 것이 確實하다. 그러나 그러한 見解가 本質的으로 틀린 것은 아니다. 그러나 이 견해는 너무 單純하고 不適合하다는 것이 카아의 主張이다. 歷史家의 지식은 그 자신 혼자만의 個人的인 所有物이 아니다. 아마도 많은 世代에 걸쳐 여러 나라의 사람들이 歷史的 知識의 蓄積에 참여했을 것이다. 그 행위가 역사가들의 研究對象이 되고 있는 사람들도 眞空 속에서 행동하는 孤立된 個人이 아니었다. 그들은 과거의 어떤 사회의 脈絡 속에서 또 그 衝動 밑에서 행동했던 것이다.

歷史家 또한 다른 個人들과 마찬가지로 하나의 社會現象이고 자기가 속한 사회의 產物인 동시에 意識的이든 無意識的이든 그 사회의 代辯人이다. 사람들은 가끔 歷史過程을 '進行하는 行列'(moving procession)이라고 말한다. 이 比喩는 매우 훌륭한 것이라고 카아는 말하고 있다. 歷史家도 行列의 한 구석에 끼어서 터덜터덜 걸어가고 있는 하나의 하찮은 人物에 불과하다. 行列의 각 部分間의 相對的인 위치는 항상 변해 가게 마련이다. 行列이 움직여 나감에 따라 새로운 展望과 새로운 비전은 부단히 나타나게 된다. 歷史家는 역사의 일부분이다. 그가 처해있는 行列의 地點에 따라 과거에 대한 자신의 비전도 決定된다.

위의 公理는 歷史家가 取扱하는 시대가 자신의 시대로부터 멀리 떨어졌다고 해서 그 眞實性이 감해지는 것은 아니다. 偉大한 歷史란 과거에 관한 역사가의 비전이 現在의 모든 問題에 대

것이다. 그러나 人類가 언제나 必要 이상의 消費를 渴望해온 것이 發展의 原動力이 되었을지도 모른다. 오늘날 主流經濟學者들은 人間の 必要와 渴望을 구분조차 하지 않고 있다. 특히 家族單位가 이제 더 이상 自給自足を 하지 못하는 社會에서는 더욱 그러하다. 따라서 特定人이나 家計가 必要 이상을 消費하는 것과 資本主義의 發展과는 어떠한 相關이 없다고 보고 있는 것이라 하겠다.(필자의 견해임)

한 洞察에 의하여 빛을 받을 때에만 쓰여진다는 것이다.

카야는 여기서 다음과 같은 두 개의 重大한 眞實을 밝히고 있다.

첫째로는 歷史家가 문제에 接近하는 立場부터 把握하지 않고서는 그의 연구를 충분히 理解·評價할 수 없다는 것이고, 둘째로는 그 立場 자체는 社會的·歷史的 背景에 뿌리박고 있다는 사실이다. 언젠가 칼 마르크스도 말한 것처럼 教育者 자신이 우선 教育을 받아야 한다는 것, 즉 洗腦者의 머리부터 우선 세뇌되어야 한다는 사실을 잊어서는 안된다. 역사가는 역사를 쓰기 시작하기 전부터 이미 역사의 產物인 것이다.

歷史家는 자신의 研究가 자기가 그 속에서 일하고 있는 사회를 얼마나 正確하게 反映하는 것인가를 分明히 해야한다. 흐름 속에 있는 것은 사건만이 아니다. 역사가 자신도 역시 그 속에 있는 것이다. 역사책을 집어들 때에는 表紙에 적혀있는 著者名을 찾아보는 것만으로서서는 充分치 못하다. 刊行者나 執筆時期도 아울러 유의해야 한다. 경우에 따라 그 쪽이 보다 더 도움이 될 수도 있다.

歷史家가 어느 정도까지 社會的 產物인가. 자신은 어디까지나 한 個人이지 社會現象은 아니라고 소리높여 抗議하는 역사가보다는 자신의 위치를 가장 잘 意識하는 歷史家가 그 위치를 超越하는 힘을 더 많이 가지고 있으며, 自身이 속한 社會와 그 見解, 그리고 다른 시대, 다른 나라의 그것과의 差異點의 本質的 性格을 認識하는 더 많은 能力을 갖는다. 자신의 社會的·歷史的 狀況을 넘어서는 能力이란 자신이 그러한 狀況에 어느 정도로 관련되고 있는가를 認識할 수 있는 感受性에 달려 있다.

歷史家를 연구하기에 앞서 우선 그의 歷史的·社會的 環境을 연구하라. 역사가는 個人인 동시에 歷史와 社會의 產物이다. 따라서 역사를 연구하는 사람은 이러한 두 가지 觀點에서 歷史家를 보아야 한다.

이상 歷史家에 대한 考察을 마치고 다음에는 역사의 사실에 대해 고찰한다.

역사가의 研究對象은 個人의 行動인가, 아니면 社會的인 힘의 作用인가? 그러나 近來에 들어와 歷史家들은 이 格言을 창피스럽게 생각한다. 이것과 관련있는 웨지우드(C. V. Wedgwood)의 主張을 보면, 그 하나는 개인으로서의 人間行爲는 集團이나 階級의 一員으로서의 그들의 행위와는 別個의 것이며 역사가는 正當한 權利를 가지고 그 한쪽만을 골라서 논할 수 있다는 것이며, 다른 하나는 個人으로서의 人間行爲에 대한 연구는 그들의 意識的인 동기를 연구하는 것으로 成立된다는 것이다. 여기에 대한 카야의 論旨는 다음과 같다.

첫 번째의 論旨는 인간을 個人으로 보는 견해가 인간을 集團의 一員으로 보는 견해보다 덜 잘못되었다거나 더 잘못되었다는 것은 아니며, 잘못된 것은 兩者를 明確히 區分하려는 態度에 있다는 것이다. 원래 個人이란 한 사회의, 아니 아마도 한 개 이상의 社會의 構成員이다. 카야는 慣例上 歷史라는 말은 社會 속의 人間의 過去에 대한 研究過程에만 쓸 수 있다고 생각한다.

8) 20세기 초기에 이르러서까지도 「歷史는 偉人들의 傳記이다.」라는 말이 여전히 人氣있는 格言이었다.

두 번째의 論旨은 역사는 왜 개인들이 '그들 自身の 判斷에 따라 실제로 그들이 했던대로 行動했는가'를 探究한다는 것이다. 그런데 오늘날 누구나 알고 있듯이 사람들은 언제나 반드시, 아니 習慣의으로조차도 자신이 충분히 意識하거나 無意識의인 動機나 是認하지 않은 動機에 대한 洞察을 排除하는 것은 한 눈을 억지로 감고 일을 시작하는 것과 다름없다. 그럼에도 불구하고 어떤 사람들은 歷史가 반드시 어떠 해야만 한다고 주장한다. 問題는 바로 여기에 있다. 카이는 神의 攝理, 世界精神, 自명한 天命, 어마어마한 判斷을 내건 역사, 그밖에 事件들의 方向을 引導한다고 생각되어 온 모든 抽象的인 觀念들을 믿지 않는다. 그리하여 카이는 칼 마르크스의 다음과 같은 見解에 무조건 贊成한다.

「歷史는 아무 것도 하지 못한다. 즉 歷史는 어떠한 巨大한 財産도 所有하지 못하며, 어떠한 戰鬪도 하지 못한다. 모든 것을 행하는, 즉 所有하며 싸우는 것은 오히려 人間, 즉 現實의 살아 있는 人間이다.」⁹⁾

인간의 행동은 가끔 行動者 자신은 물론 다른 어떤 개인도 意圖하지 않았고 바라지도 않았던 結果를 招來하는 수가 있다는 사실에 대해서는 모두들 一致된 견해를 表明해 왔다.¹⁰⁾ 歷史上的 事實은 확실히 개인에 관한 사실임에는 틀림없다. 그러나 그것은 個人이 떨어져서 행한 行動에 관한 사실도 아니고, 또한 眞實한 것이든 아니든 간에 개인들이 자기 행동의 動機였다고 생각 하는 그러한 動機에 관한 사실도 아니다. 그것은 사회 속에 있는 個人들의 相互關係에 관한 사실이며, 또한 個人行動으로 하여금 때때로 行爲者는 자신의 意圖와는 별개의, 아니 때로는 반대의 結果까지를 招來하게 만드는 社會的인 힘에 관한 事實인 것이다.¹¹⁾

역사에 있어서 偉人の 役割이란 무엇인가? 偉人도 個人이지만 뛰어난 개인이기 때문에 역사 顯著한 重要性을 지닌 歷史現象이다.

카이가 困難하다고 생각하는 것은 偉人을 역사 바깥에 얹혀 놓고서 그들은 偉大하기 때문에 자신의 힘을 歷史에 強要한다는 식으로 보는 견해이다. 카이는 다음과 같은 헤겔(G. W. F. Hegel)의 古典的인 記述에 대해 全的으로 贊成한다.

「한 시대의 偉人이란 時代의 意志를 말로써 나타내고 時代의 意志를 자신의 시대에 전해주고 그것을 完成하는 사람이다. 그의 行爲는 시대의 心臟이고 本質이다. 따라서 그는 自己時代를 實現한다.」

- 9) 칼 마르크스의 이러한 견해에 카이가 贊同하는 것은 상당한 意味를 갖는다. 英國人들은 歷史가 자신들에게는 進步的인 것으로 보였기 때문에 歷史에 대단한 意味를 賦與하고 그것을 信賴하였다. 그러나 1차 世界大戰 이후로 그러한 歷史에 대한 意味와 信賴感을 차츰 喪失하게 되었다. 그리하여 역사에 대한 進步觀念도 잃어 가게 되었다. 이에 대해 카이는 歷史 자신이 하는 것은 아무 것도 없고 모든 것은 살아있는 人間에 달려 있다는 칼 마르크스의 견해에 贊成하면서 英國人들에게 歷史란 人間에 달려 있다는 것을 主張하는 것이다.
- 10) 基督教徒들은 개인은 意識的으로는 大概가 自己自身の 利己의인 목적을 위하여 행동하지만 結果的으로는 神의 目的을 위한 無意識的인 奉仕者라고 믿고 있다.
- 11) 콜링우드의 歷史觀 가운데 重要な 잘못의 하나는 歷史家들이 解明의 課題로 삼아 온 個人行動의 背後思想을 바른 行動者 개인의 思想이라고 생각했다는 점에 있다. 이것은 그릇된 臆測이다. 歷史家에 맡겨진 일은 行爲의 背後에 있는 것을 解明하는 일이지만, 행위자 개인의 意識的인 思想이나 動機는 이것과는 매우 無關할 수도 있는 것이다.

리비스(F. R. Leavis)博士는 偉大한 著述家들은 「그들이 人間의 自覺을 복돋워 준다는 점에서 重要하다。」라고 말했다. 偉大한 인물은 항상 現存하는 勢力의 代表者이다. 그렇지 않으면 既存 權威에 맞서는 방법을 통하여 그가 創造를 돕는 勢力의 代表者인 것이다. 그러나 나폴레옹(Napoleon)이나 비스마르크(Bismarck)와 같이 既存勢力과 더불어 偉大하게된 人物보다는 크롬웰이나 레닌과 같이 자기를 偉大하게 만들어 준 세력 그 자체의 形成을 助力한 偉人들의 創造력이 보다 높이 評價될 수 있을 것이라고 카아는 말한다.

따라서, 역사는 두 가지 義務의 어느 쪽으로 보나, 즉 歷史家가 행하는 研究라는 뜻에서나 歷史家가 研究하는 과거의 事實이란 뜻에서나 하나의 社會的 過程인 것이며, 개인은 社會的 存在로서 이에 關與하고 있는 것이다. 역사가와 그의 사실과의 相互作用이라는 相互過程은 현재와 과거와의 對話이지만, 抽象的인 孤立된 개인들 사이의 對話가 아니라 오늘날의 사회와 지난날의 사회와의 對話인 것이다. 過去는 現在의 빛에 비쳐졌을 때에만 비로소 理解될 수 있는 것이며, 또한 현재도 과거의 照明 속에서만 충분히 理解될 수 있는 것이다. 人間으로 하여금 과거사회를 이해할 수 있도록 하고, 따라서 현재사회에 대한 人間의 支配力을 增進시키는 것이 역사의 두 가지 機能이다.

Ⅲ. 歷史, 科學, 그리고 道德

이 장은 歷史에 있어서의 方法問題(제4장에서 論議됨)에 대한 序論에 해당한다.

英語의 'science'¹²⁾가 역사를 內包하고 있는가에 대해서는 論亂이 있다. 이에 반해 英語를 除外한 유럽 言語들 가운데 科學에 해당하는 말에는 歷史의 意味를 흔히 내포하고 있다.

18세기 末葉은 과학이 세계에 대한 人間의 知識과 인간 자신의 肉體的인 屬性에 대한 人間의 知識에 눈부신 貢獻을 한 시기이며, 이 무렵에 科學이 사회에 대한 인간의 지식을 增進시킬 수 있을 것인가 라는 問題가 提起되기 시작하였다. 이후 社會科學의 概念과 그 가운데 歷史의 概念이 19세기 全般을 통하여 점차 發展해 나갔고, 自然界의 연구에 適用된 科學의 方法은 人

12) 'science'는 科學이라고 번역되고 있다. 學問이라는 용어는 四書五經가운데 周易에 그 語源을 두고 있으며, '널리 물어서 깨우친다'는 의미이다. 여기서 學問을 한다는 것은 먼저 묻고 난 후 깨우치는 것을 뜻하는 것이지, 깨우친 후 묻는 것이 學問하는 순서가 아님에 有意할 필요가 있다. 그리고 學問을 한다는 것은 그 어원에서 알 수 있듯이 즐거운 일이다. 모든 學問은 哲學(philosophy)에서 시작한다는 말은 哲學의 語源(그리스어 'philosophia') 자체가 '熟達해짐을 愛好한다'는 의미이므로 學問과 거의 같은 뜻을 가지기 때문이다. 그렇다고 하여 學問=哲學은 아니다. 東洋의 學問에 해당하는 精確한 英語單語는 없으며, 學問은 哲學을 포함하는 廣義의 概念이다. 그러나 哲學 이전부터 있었던 神學은 哲學의 범주에 속하지 않는다. 왜냐하면 神學은 超自然的인 하나님의 恩惠로 배풀어지는 啓示로서 성립되는 것이므로, 人間 理性的의 작용과는 상관없는 非理性的인 것이기 때문이다. 哲學은 人間 理性的의 작용에 의해 성립하는 것이기에 이는 學問의 범주에 속한다. 哲學에서 分科되어 나온 學問, 즉 分科의 學問을 略해서 科學이라 한다. 따라서 학문은 철학과 과학을 포함한다. 그리고 分科의 學問(즉, 科學)은 다양하므로 科學(science)는 다양한 知識分野를 총칭하는 것이 된다. 그러나 'science'에는 철학이 포함되지 않으므로 학문이라고 번역할 수는 없다. 學問이든 分科의 學問이든 그것은 體系化(組織化)된 知識을 의미한다. 따라서 體系化 되지 않은 知識分野에 學이라는 명칭을 붙여서는 안되는 것이다.

問問題를 연구하는 데에도 適用되었다. 19세기 前半에는 뉴턴(I. Newton)적인 傳統이 優勢하였으며, 사회는 자연계와 마찬가지로 機械的인 것으로 看做되었다. 그런데 다윈(C. Darwin)¹³⁾이 과학의 大變革을 일으켰고, 生物學에서 暗示를 얻은 社會科學者들은 사회를 하나의 有機體로 생각하기 시작하였다. 다윈의 革命에 있어서 정말 重要的 것은 라이엘(C. Lyell)이 地質學에서 이미 시작했던 것을 다윈이 完成하여 과학 속에 歷史를 導入했다는 점이라고 카이는 보고 있다. 이로써 科學은 이제 더 이상 靜的이며 無時間的인 것과는 관계가 없어졌고 變化 및 發展過程과 관계가 있는 것으로 되었다. 따라서 科學에 있어서의 進化는 역사에 있어서의 進歩를 確實히 하고 補充한 셈이 되었다.¹⁴⁾ 그러나 歷史學의 방법에 대한 歸納的인 觀點을 뒤집을 만한 것은 아무 것도 일어나지 않았다.

18-19세기에 科學者들은 自然에 관한 여러 가지 法則¹⁵⁾을 發見하였고 또한 이들이 명확히 立證되었다고 생각하였다. 따라서 科學者들은 자신들의 일이 觀察된 여러 가지 사실로부터 歸納過程에 따라 그러한 法則들을 더 많이 發見하고 立證하는 것이라고 생각하였다.

- 13) 近代世界를 만든 사람으로는 다윈(C. Darwin), 마르크스(K. Marx), 프로이트(S. Freud)의 세 사람을 드는 것이 一般적이다. 카이 역시 자신의 <歷史란 무엇인가?>라는 책 속에서 이들 세 사람에 특별한 關心을 기울이고 있으며, 자신의 進歩史觀도 이들로부터 도출하고 있다. 다윈에 대해 카이는 그의 進化論이 歷史가 進歩하는 것임을 확실히 해주었다는 점에서 대단히 높게 평가하여 하나의 革命이라고 하고 있다. 다윈의 進化論은 마르크스의 窮極的인 命題인 '모든 것은 사라진다'에도 決定的인 影響을 끼친 것으로 판단된다.
- 14) 다윈은 이 세상의 모든 것이 하나님의 創造에 의해 한 번에 이루어졌다는 人間의 固定觀念을 무너뜨리고 進化에 의해 創造는 계속 이루어지고 있음을 밝힌 사람이다. 進化論이 宗教界에 미친 衝擊은 너무나 컸으므로 이 문제를 神學者를 비롯한 종교계가 해결하는 데에는 많은 어려움이 있었다. 결국에는 神學者들도 科學者들과 마찬가지로 다윈의 理論을 받아들여 創造가 계속 이루어지고 있음을 인정하게 되었지만, 創造만은 人間이 하는 것이 아니라 하나님에 의해 이루어진다고 주장하였다. 敎皇廳에서 이것을 인정하게 된 것은 1996년 가을의 어느 날이었다. 물론 敎皇도 다윈의 進化論을 인정은 하였지만 創造는 하나님만이 하신다는 믿음에는 변함이 없다고 하였다. 교황이 다윈의 理論을 인정하게 된 이유는 科學과 宗教간의 벽을 허물고 關係를 改善하고자 함에 있었으며 그것이 人類發展에도 도움이 된다는 판단에 의한 것이었다. 그러나 다윈의 進化論에 대한 敎皇의 인정도 사실은 宇宙 자체가 創造되고 있다는 學說이提起된 직후에 나온 것이어서 宗教가 科學으로부터 심한 挑戰을 받고 있다는 壓迫感과 進化論을 인정하지 않음에 따른 宗教界에 미칠 影響 등을 고려한 데에서 나온 것이라 판단된다. 사실은 다윈 이전의 오래전부터 創世記의 문자 그대로 받아들여서는 안된다는 것과 또한 創造는 한 번에 이루어진 일이 아니고 끊임없이 계속되는 일이며 아직도 끝나지 않은 過程이라고 느끼기 시작한 사람은 상당히 있었다. 그러나 이것을 科學的으로 밝힌 사람은 다윈이 最初였던 것이다. 몇 代에 걸쳐서 사람들을 혼란스럽게 했던 문제가 갑자기 解決된 예가 科學史上 두세 번 있었는데, 그 가운데 하나가 다윈의 進化論인 것이다. 한 神學博士(Canon C. E. Raven)는 사실 다윈의 業績이 惹起하는 모든 結果를 人類는 아직 모르고 있으며, 그것이 우리의 傳統的인 思考方式에 미칠 影響에 대해서도 완전히 모르고 있다는 것은 여전히 眞實이라면서 여기에 대해 다음과 같이 要約하고 있다. (1) 精確한 進化의 방법이 무엇이든간에 進化한다는 사실은 확실하다. 生命은 주어진 環境에 대해 反應하고 또한 그것과 關係를 맺으며 단순한 형태로부터 복잡한 형태로 진보한다. 創造의 過程은 성 바울이 로마서에서 말한 바와 같이 지금도 아직 未完成이다. (2) 수많은 逆行에도 불구하고 참된 進歩(성 바울은 이를 陣痛이라 표현했음)를 나타내는 명백한 證據가 있다. 自然과 歷史는 努力과 犧牲에 의해서 이룩된 보다 충실한 生命의 記錄을 제공하고 있다. '自身的 生命을 사랑하는 자는 모두 그것을 잃는다.' (3) 宗教는 다윈주의(Darwinism)로부터 創造過程의 規模, 連續性 및 意義에 대해 새로운 概念을 얻었고 살아있는 神의 영원한 에너지에 대해 다시 한 번 強調할 수 있게 되었다. 만일 그의 聖靈이 이 과정에 함께하고 있다면 그 결과를 믿을 수 있을 것이다. (4) 創造가 추구하는 目標가 神의 아들들의 顯示, 즉 神의 뜻이 하늘 위에서와 마찬가지로 땅위에서도 행해질 수 있음으로써 神처럼 자유로운 人間들의 社會 또는 家族이 出現할 수 있다는 希望을 가질 수 있다. 이상은 카이의 歷史觀을 비롯하여 歷史를 利害하는 데에도 어느 정도 도움이 될 것이다. H. Butterfield et al., The History of Science, Choun Publishing Co., 1994.
- 15) 뉴턴(Newton)의 운동법칙, 중력법칙, 보일(Boyle)의 법칙, 진화의 법칙 등.

佛蘭西의 數學者인 앙리 포앙까레(Henri Poincaré)는 <科學과 假說>이라는 소책자를 통해 科學的 思考에 대한 變革을 불러 일으켰다. 그의 요지는, 科學者들에 의해 發表되는 一般的인 命題들은 將次的 思考를 凝集시키고 組織하기 위하여 考案된 假說이며, 따라서 그것들은 檢證받고 修正되거나 또는 論駁받도록 되어 있다는 것이다. 이로써 科學者들이 發見을 하고 새로운 知識을 터득하도록 하는 것은 正確하고 包括的인 법칙을 確立함으로써가 아니라 새로운 研究에 의 길을 열어 줄 假說들을 내놓음으로써 이루어진다고 認識되게 되었다.

美國의 科學에 관한 標準教科書에서는 과학적 방법을 '本質적으로 循環的인' 것으로 기술하고 있다. 그리고 이 책에서는 「우리들은 經驗的 資料, 즉 '事實'이라고 주장되는 것에 呼訴함으로써 原理에 대한 證據를 獲得하고, 그런 然後에 우리는 原理를 土臺로 하여 경험적 자료를 選擇·分析·解釋한다.」라고 기술하고 있다. 이 경우에 '循環的(circular)이라는 말보다 '相互的(reciprocal)이라는 말이 보다 選好될 것 같다. 왜냐하면 그 결과는 재차 同一한 場所에 되돌아 가는 것이 아니라 原理와 事實, 즉 理論과 實際와의 相互作用이라는 과정을 통해서 새로운 發見을 향해 앞으로 나아가는 것이기 때문이다. 모든 思考는 觀察에 토대를 둔 어떤 前提(presuppositions)의 受諾을 요구하며, 그러한 前提는 科學的인 思考를 可能하게 하지만 그러한 思考에 비추어서 修正받게 된다.

歷史家가 자신의 研究過程에서 사용하는 假說들의 地位는 科學者가 사용하는 가설들의 地位와 顯著히 類似한 것처럼 보인다. 예를 들면, 막스 웨버(Max Weber)의 프로테스탄티즘(Protestantism)과 資本主義(Capitalism)와의 關係에 대한 診斷¹⁶⁾, 칼 마르크스(Karl Marx)의 「절구통은 우리들에게 封建領主의 社會를 賦與하고, 蒸氣製粉機는 우리들에게 産業資本家의

16) 여기에 관한 批判도 있다. 그 대표적인 예가 브렌타노(L. Brentano)로서 資本主義의 精神은 프로테스탄티즘이 발생하기 이전부터 존재하여 있었다는 주장이다. 그러나 그가 말하는 資本主義는 近代 이전의 資本主義도 포함하는 것인데 이는 賤民資本主義에 해당하며, 웨버가 문제로 삼은 것은 프로테스탄트의 倫理와 近代 資本主義와의 관계였고, 그는 그 이전의 資本主義와 近代資本主義와의 사이에는 本質的인 差異가 있다고 생각하였던 것이다. 또한 웨버는 칼빈주의(Calvinism)와 資本主義의 精神을 지나치게 단순화하였을 뿐만 아니라, 經濟的 個人主義를 육성하는 데 精神運動 가운데 宗教와 無關한 要因(예를 들면, 르네상스의 政治思想)을 無視하였는지 輕視하여 버렸다고 하는 비판이 토오니(R. H. Tawney)에 의해 이루어졌다. M. Morishima, Why has Japan 'succeeded'? (Cambridge University Press, 1982)에 의함. 그러나 또 다른 문헌에 의하면, 토오니와 웨버에 따르면 宗教改革과 프로테스탄트 倫理의 발생이 産業革命과 資本主義의 出現을 促進하는데 기여했다고 하면서, 웨버-토오니 命題(the Weber-Tawney thesis)가 칼빈(J. Calvin)과 그의 追從者들이 資本主義制度의 發生에 直接的으로 寄與했다고 記述하고 있다. 이렇게 되면 토오니는 웨버의 診斷을 批判하는 立場에 있는 것이 아니라 그와 見解를 같이 하고 있는 것이 된다. H. Landreth and D. C. Colander, History of Economic Thought, 3rd ed., Houghton Mifflin Co., 1994. 웨버 診斷에 대해서는 批判보다는 贊成하는 쪽이 더욱 많다(웨버의 비판에 대한 G. Lenski의 요약에 근거함). 여기서 웨버의 歷史觀을 간략히 언급하면 다음과 같다. 웨버는 歷史가 '無限한 生起의 흐름'이 영원을 향하여 流轉한다고 본다. 이 史觀에 의해 그의 전적인 성격이 나타나는 것인데, 요컨대 人間은 經驗科學을 통하여 현실에 참여할 뿐이지 現實을 導出하며 現實을 全體性으로써 把握할 수는 없다고 생각한다. 이러한 洞察은 (1) 經驗的인 知識 안에 導入되는 모든 形而上學的 侵入를 拒否하는 것을 의미하는 것이며, (2) 經驗的 現實을 決斷적으로 파악하는 것을 의미하는 것이다. 그런 관계로 하여 그는 歷史認識에 있어서 民族精神, 현존하는 힘으로써의 이데(Idee) 또는 必然的 發展의 概念과 世界史的 過程을 眞奧에서 支配하는 理念을 一義적으로 규정하는 史觀을 拒否한다. 그는 人間歷史의 全體라는 幻想과 世界史의 構成에 대하여는 反對하였다. 그리하여 唯物史觀의 絶對化에 대하여 上部構造라는 宗教도 經濟와 社會史에 生産力인 下部構造와 같은 作用을 한다고 論證하는 것이다. 崔文煥, 近世社會思想史, 三英社, 1982.

사회를 賦與한다。」라는 主張¹⁷⁾ 등을 들 수 있다. 이들 모두는 向後의 연구와 새로운 理解의 길을 提示해주는 有益한 假說들이다. 이와 같은 假說들은 思想의 必須不可缺한 手段들이다.

조루주 소렐(Georges Sorel)은 自然科學者로서 修鍊을 쌓은 偉大한 社會科學者인데 어떤 상황에 있어서는 過度한 單純化라는 冒險을 무릅쓰고서라도 特定要素를 分離할 必要性을 強調하였다. 그는 「우리는 자기의 길을 意識하면서 걸어나가야 한다. 우리는 妥當해 보이는 部分的인 假說들을 檢證해 보아야 하며, 發展의 修正의 餘地를 항상 남겨놓기 위하여 暫定的인 近似值에 滿足해야 한다.」라고 말하였다. 하나의 斷片的인 假說로부터 또 하나의 斷片的인 假說를 찾아서 漸次的으로 前進한다. 즉 해석을 媒介로 하여 사실을 抽出하고 다음으로 추출된 사실을 가지고 解釋을 檢討한다.

科學과 역사 사이에는 根本的인 區分이 設定될 수 있으며, 따라서 역사를 과학이라고 부르는 것은 잘못이라는 主張이 있다. 이를 要約하면 다음과 같다. 첫째, 역사는 全的으로 特殊한 것을 取扱하지만 科學은 一般的인 것을 취급한다. 둘째, 역사는 결코 教訓을 가르치지 않는다. 셋째, 역사는 豫測할 수 없다. 넷째, 역사는 不可避하게 主觀的인 수밖에 없다. 다섯째, 역사는 科學과는 달리 宗教와 道德의 問題를 內包하고 있다.

그러나 歷史와 科學과의 사이에는 달리 區分지을 수 없으며, 따라서 歷史도 과학이라는 점을 카아는 아래와 같이 논하고 있다.

첫째, 역사는 特殊하고 個別的인 것을 取扱하고 과학은 一般的이며 普遍的인 것을 取扱한다고 主張되고 있는 것에 대한 카아의 論旨는 다음과 같다.

이러한 見解는 아리스토텔레스(Aristotle)에서 시작한다. 그는 詩는 一般的인 眞理를 取扱하고 역사는 個別的인 것을 取扱하기 때문에 詩가 역사보다도 더욱 哲學的이며 더욱 深奧하다고 主張하였다. 이후 콜링우드(R. G. Collingwood)에 이르기까지 後世의 많은 著述家들은 과학과 역사의 사이에 아리스토텔레스와 類似한 區分을 하였다. 그러나 이것은 誤謬에 起因한 것으로 카아는 본다.

어떠한 두 개의 歷史的 事件도 동일하지는 않다. 그러나 歷史的 事件의 特殊性에 대한 固執은 사람을 癡痺시키는 效果를 갖는다. 言語를 使用하는 바로 그 자체가 歷史家로 하여금 科學者와 마찬가지로 一般化에 沒頭하게 만든다.¹⁸⁾ 그리하여 역사가는 特殊한 것에 정말 關心이 있는 것이 아니라, 特殊한 것 속에 있는 一般的인 것에 關心이 있다. 역사가는 自身の 證據를 檢證하기 위하여 항상 一般化를 利用한다. 歷史家 뿐만 아니라 역사를 읽는 사람도 慢性的으로 一般化하는 사람이며, 그는 역사가의 觀察을 자기가 익숙한 다른 歷史的 脈絡에—또는 아마도 自己時代에—適用한다. 一般化가 역사와는 거리가 멀다라고 말하는 것은 넌센스이다. 즉 역사는 一般化 위에서 成長한다. 엘톤(G. R. Elton)은 「歷史家를 歷史事實의 蒐集家와 구분짓는 것

17) 生産力과 生産關係의 矛盾에 의해 生産樣式이 결정된다는 것이며, 그러한 모순이 歷史發展의 土臺가 된다는 것이 칼 마르크스의 歷史觀이다.

18) 歷史家들이 사용하는 言語는 이미 一般化된 것이다.

이 一般化이다。」라고 말한 것은 이를 뒷받침 해주는 것이다. 역사는 特殊한 것과 一般的인 것과의 관계를 取扱한다. 따라서 歷史는 科學과 마찬가지로 一般的인 것을 다룬다.

둘째, 역사는 결코 敎訓을 가르치는 것이 아니라고 主張되고 있는 것에 대한 카아의 論旨는 다음과 같다.

一般化의 問題는 역사의 敎訓과 密接하게 관련되어 있다. 一般化에 대한 眞正한 核心은 그것을 통해서 우리들이 역사로부터 敎訓을 얻는 것, 즉 하나의 일단의 事件들로부터 얻어낸 敎訓을 또 다른 一般의 事件에 適用하려고 試圖하는 것이다. 따라서 우리들이 一般化하려고 할 때에는 언제나, 우리는 意識的으로든 無意識的으로든 이것을 행하려고 試圖하고 있다. 역사로부터 敎訓을 얻는 것은 결코 단순히 一方的인 過程이 아니다. 過去에 비추어 현재에 관해 배운다는 것은 또한 現在에 비추어 過去에 관해 배운다는 것을 의미한다. 歷史의 機能은 과거와 현재와의 相互關係를 통하여 그 둘 모두에 대한 보다 깊은 理解를 促進시키는 것이다.

따라서 역사는 과학과 마찬가지로 어떤 現象을 一般化하여 그것을 통해 敎訓을 얻고 다른 一般의 事件에 適用하는 것이다.

셋째, 흔히 역사는 과학과는 달리 未來를 豫測할 수 없기 때문에 어떠한 敎訓도 줄 수 없다고들 말한다. 이 主張에 대한 카아의 論旨는 다음과 같다.

이 問題는 수많은 誤解와 連累되어 있다. 科學者들은 이제 더 이상 以前처럼 자연의 法則에 관하여 熱烈히 말하지 않는다. 우리들의 日常生活에 影響을 끼치는 소위 科學의 法則들은 사실상 傾向性에 대한 주장들, 즉 다른 것들이 同一하다면(ceteris paribus)¹⁹⁾ 또는 實驗室의 條件下에서 일어날 것에 대한 主張들이다. 과학의 법칙은 具體的으로 무엇이 일어날 것인가를 豫測할 것임을 주장하는 것은 아니다. 近代物理理論들은 사건들이 일어날 可能性만을 다룬다고들 말한다. 오늘날 科學은 歸納的 論理가 단지 可能性이나 合理的인 信念을 論理的으로 이르게 할 수 있을 뿐이라고 보다 믿는 傾向이 있으며, 따라서 科學者들은 科學의 命題를 一般的인 規則이나 指針, 즉 特定한 行動에서만 檢證되어질 수 있는 妥當한 것으로 取扱하고자 더욱 渴望하고 있다. 콩뜨(A. Comte)가 「科學으로부터 豫見이 나오고, 豫見으로부터 行動이 나온다.」라고 말한 것은 이를 잘 說明해준다고 하겠다. 역사에 있어서 豫測의 問題에 대한 실마리는 一般的인 것과 特殊한 것, 즉 普遍的인 것과 個別的인 것과의 사이의 이러한 區分에 놓여 있다. 歷史家는 반드시 一般化해야 한다. 따라서 역사가는 그렇게 함으로써 비록 個別的인 豫測은 아니지만, 妥當하고도 有用한 未來行動을 위한 一般的인 指針을 提供하는 것이다. 그러나 역사가는 特定한 事件을 豫測할 수는 없다. 왜냐하면 特定한 것은 個別的인 것이기 때문이며 또한 偶然的 要素가 거기(즉, 特定한 것)에 介在되기 때문이다. 社會科學者나 歷史家 그리고 自然科學者들의 目的과 方法은 根本的으로 다르지 않다고 카아는 分明히 말하고 있다. 따라서 역사는 과

19) 이것은 英國의 經濟學者 마아샬(A. Marshall)이 최초로 사용한 技法으로써 그의 業績들 가운데 最大의 功績이라 하겠다. 이것이 科學의 發展에 寄與한 바는 至大한 것이었다.

학과 마찬가지로 一般化를 통해 敎訓을 줄 수 있으며 未來를 豫測하게 해준다.

넷째, 역사를 包含하는 社會科學과 自然科學과의 사이에 確實한 區分線을 긋는 것에 대한 보다 強力한 주장들이 있으며, 여기에 대해 카이는 특히 社會科學에 있어서 主體와 客體가 동일한 範疇에 속하며 相互作用한다는 점을 指摘한다. 여기에 대한 그의 論旨는 다음과 같다.

歷史家の 觀點은 그가 행하는 모든 觀察에 必然的으로 나타난다. 따라서 歷史에는 相對性이 배어들게 마련이다. 칼 만하임(Karl Mannheim)은 「經驗을 包攝하고 蒐集하고 整頓하는 範疇들조차 觀察者의 社會的 地位에 따라 變化한다.」라고 말하였다. 그러나 社會科學者의 偏見이 반드시 그의 모든 觀察에 들어간다는 것만이 眞理는 아니다. 관찰과정이 觀察되어지는 것에 影響을 주고 또한 그것을 變形시킨다는 것도 진리이다. 觀察者와 觀察對象間의 相互作用, 즉 사회과학자와 그의 資料들간의 相互作用, 이와 마찬가지로 歷史家와 그의 事實들과의 상호작용은 連續的이며, 따라서 繼續的으로 變化한다. 그리고 이것은 역사와 社會科學의 두드러진 特徵인 것으로 나타난다.

최근 一部 物理學者들이 自然界와 역사가의 세계와의 사이에 보다 顯著한 類似性을 提示하는 것으로 보이는 表現으로 자신들의 科學에 대해 言及하고 있다. 첫째로, 物理學者들의 成果는 不確實性이나 不確定性의 原理와 連累되어 있다고들 말한다. 歷史的인 豫測을 할 수 있는 역사가의 能力과 그러한 原理와의 사이에 明確한 類似性이 있다는 점에서 歷史的인 豫測을 할 수 있는 역사가의 能力을 찾으려는 것에 관하여 카이는 疑心을 갖는다. 역사란 歷史家의 解釋을 前提로 하지만(이런 점에서 역사는 主觀的임) 歷史家가 만들어 내는 것은 아니며, 客觀的 歷史 認識의 可能性을 논하는 것이다. 역사는 解釋이 全部가 아니다. 역사가와 사실과의 관계는 平等關係이기 때문에 서로 주고받는 관계이다. 둘째로, 社會科學은 그 모두가 主體와 客體를 嚴格히 分離하는 認識論과는 兩立될 수 없다. 왜냐하면 社會科學은 人間을 主體인 동시에 客體, 즉 관찰자인 동시에 觀察對象으로 關聯을 맺고 있기 때문이다. 따라서 역사를 포함한 社會科學은 自然科學과 마찬가지로 主體와 客體는 엄격히 分離될 수 없는 것이다.

다섯째, 역사는 宗教와 道德의 여러 問題와 깊이 關連되어 있으므로 科學一般은 물론 심지어 其他의 社會科學과도 구분된다는 觀點에 대해 카이는 다음과 같이 논하고 있다.

歷史와 宗教와의 關係

眞摯한 역사가라 할지라도 神이 歷史 전체의 方向을 命令했다고 믿을 수 있고, 따라서 그러한 코오스에 意味를 賦與할 수 있지만, 그는 아말렉인들(the Amalekites)의 殺傷에 끼어든다거나 여호수아(Joshua)의 軍隊를 돕기 위해 낮시간을 延長함으로써 달력을 고치는 舊約聖書에 나오는 종류의 神을 믿을 수는 없다. 또한 개개의 歷史 事實을 說明하기 위해서 神을 끌어 들일 수는 없다.

루터파(Lutherian)의 神學者인 칼 바스(Karl Barth)는 宗教的인 歷史와 世俗的인 歷史와의 사이에 完全한 分離를 宣言하고, 후자를 世俗人에게 맡겼을 때가 더 낫다고하여 그의 態度가 훨씬 바람직하다고 카이는 주장한다. 버트필드(Butterfield) 教授가 말한 技術的인 歷史(technical history)라는 것도 그와 같은 意味이며, 이러한 역사가 우리들이 항상 쓸려고 意圖하고 있는 唯一의 歷史이다. 따라서 역사는 宗教와는 관계가 없다는 것이다.

歷史와 道德과의 關係

역사와 道德과의 관계는 歷史와 宗教와의 관계보다 더욱 複雜한 問題이고, 이 문제에 관한 過去의 論議에는 몇 가지 曖昧한 점이 있다. 오늘날 歷史家는 역사를 敘述함에 있어서 歷史的인 人物의 私生活에 대해서는 道德的 判斷을 내릴 必要가 없다는 것은 거의 常識化(一般化)되어 있는 관계로 하여 논할 必要조차 없다. 그러나 歷史를 敘述하면서 이러한 점을 認識하지 못하는 경우가 종종 있다. 따라서 여기에 대해 카이는 다음과 같이 논하고 있는 것이다.

歷史家와 道德家와의 觀點은 서로 다르다. 歷史家가 歷史人物 개인에 대해 道德的 判斷을 내리는 것이 역사가들의 義務라고 強力히 주장하는 것에 대해 痛駁을 한 것은 노울스(D. Knowles) 教授였다. 그는 모틀리(J. L. Motley)의 필립 2세(Phillip II)에 대한 攻擊²⁰과 스티브스(W. Stubbs)의 존왕(King John)에 대한 記述²¹을 歷史家들의 權限을 넘은 개인에 대한 道德的 判斷의 예로 삼았다. 노울스 教授는 「歷史家는 裁判官이 아니며, 死刑宣告를 내리는 裁判官은 더우기 아니다.」라고 말하였다.

히틀러(A. Hitler), 스탈린(J. Stalin), 매카디 上院議員(Senator McCarthy) 등의 人物은 우리들 중의 많은 사람들과 同時代의 人物이며, 그들의 행위로부터 直接·間接적으로 苦痛을 받은 수천만의 사람들이 아직 살아 있고, 또한 이러한 理由들 때문에 歷史家로서 그들에게 接近하는 것이 困難하며 그리고 그들의 行爲에 대한 判斷을 내림에 있어서 우리를 正當化 시킬지도 모르는 또 다른 能力을 내던져 버리는 것이 어렵기 때문에 그들에 대해 道德的 判斷을 내린다는 것이 歷史家들의 使命이 아니라는 주장에 대해서 異意를 提起할 사람이 있을지도 모른다. 이것은 現代史家들이 直面하는 最大의 難點이다. 그러나 오늘날 칼大帝(Carlemagne)나 나폴레옹의 罪를 非難한다고 해서 어느 누구가 어떠한 利益을 누리는가 라고 카이는 묻고 있다.

따라서 歷史家가 엄한 裁判官이라는 사고는 버려야 한다. 그리고 과거의 個人에 대해서가 아니라 과거의 事件, 制度, 政策에 대해서 道德的 判斷을 내린다고 하는, 보다 어렵기는 하지만 더욱 有益한 問題로 눈을 돌려야 한다. 歷史家의 중요한 판단은 이러한 것이다.

막스 웨버(Max Weber)는 ‘資本主義가 勞動者들 또는 債務者들을 困難에 빠뜨리는 主人없는 奴

20) ‘만일 그가 免除받는 惡德이 있다면, 그것은 人間의 本性에 의하여 惡에 있어서조차 完璧을 기하지 못했기 때문이다.’

21) ‘한 人間을 禿되게 할 수 있는 온갖 罪惡으로 더럽혀진’ 왕.

隷制度'라고 말하면서, 역사가는 道德的 判斷을 制度에 대해 내릴 것이지 그것을 만든 個人에 대해 내려서는 안된다고 올바르게 主張한 바 있다.²²⁾ 歷史的 事實이란 어느 정도까지 解釋이라는 것을 前提로 하고 있는 것이며, 歷史的 解釋은 언제나 道德的 判斷—보다 中立的인 用語를 選好한다면—價値判斷을 內包하고 있는 것이다.

그러나 이상보다 더 어려운 問題가 있다. 역사란 하나의 鬪爭過程이어서 그로부터 나타나는 여러 가지 結果는 우리들이 좋게 判斷하건 나쁘게 判斷하건 直接 혹은 間接的으로—間接的인 경우보다는 直接的인 경우가 많지만—일부 集團이 다른 集團을 犧牲시켜서 成就한 것이다. 모든 偉大한 역사의 時期에는 勝利와 더불어 敗北가 있게 마련이다. 이것은 매우 複雜한 問題인데, 왜냐하면 우리에게는 한쪽의 增大된 幸福과 다른 쪽의 犧牲을 測定할 수 있는 尺度가 없기 때문이다. 그러나 무엇이 되든간에 그러한 尺度는 만들어져야 할 문제이다. 역사에 있어서는 이 문제가 '進歩의 對價'라든가 '革命의 犧牲'이라는 題目 아래 종종 論議된다. 그러나 이것은 잘못이라는 것이 카아의 주장이다.

카아는 對價를 支拂한 사람들이 그에 相應하는 惠澤을 거두는 일은 매우 드물다고 하면서 Engels(Friedrich Engels)의 다음과 같은 有名하고 華麗한 구절은 기분 나쁠 정도로 適切하다고 말하고 있다.

「歷史는 모든 女神들 가운데서도 아마도 가장 殘忍한 女神일 것이다. 戰爭에 있어서 뿐만 아니라 平和的인 經濟發展에 있어서도 이 女神은 屍體의 산을 넘어서 勝利의 電車를 몰고 달린다. 그런데도 우리 男女들은 不幸스럽게도 너무나도 無知하여 견딜 수 없을 정도의 苦難에 시달리지 않고서는 眞正한 進歩를 위한 勇氣를 결코 북돋우려고 하지 않는다.」²³⁾

역사가는 科學者와는 달리 취급하는 資料의 性質상 道德的 判斷의 문제 속으로 끌려 들어가므로 역사가 價値라고 하는 超歷史的인 基準의 支配를 받는다는 주장에 대해 카아는 그렇지 않다고 말한다. 그리하여 카아는 우리들이 역사나 日常生活에서 適用하고 있는 道德的인 基準을 銀行手票에 比喩하고, 우리들이 그때 그때의 경우에 따라 수표의 內容을 記入해 나가는 그러한 방식이야말로 역사의 문제라고 서술하고 있다. 즉 抽象的인 道德概念에 특수한 歷史的 內容이 담겨져 나가는 과정이 하나의 歷史的 過程이라고 보는 것이다. 사실 우리들의 道德的 判斷은 概念的인 틀 속에서 행해지는 것이지만, 그 概念的인 틀 역시 歷史的인 產物인 것이다. 개념 그 자체는 抽象的이고 普遍的인 것이다. 그러나 그 속에 담겨지는 내용은 時間과 場所의 差異에 따라 역사를 통해서 변한다. 따라서 이러한 개념을 適用한다는 實際的인 문제는 歷史的 見

22) 웨버는 資本主義에 대해 批判的이었음을 알 수 있다. 카아는 歷史家는 道德的 判斷을 個人이 아니라 制度에 대해서 내려야 한다는 웨버의 見解에 贊同하고 있다.

23) 여기서 Engels의 「역사는 모든 女神들 가운데서도 아마도 가장 殘忍한 女神일 것이다.」라는 말은 우리들이 견딜 수 없을 정도의 苦難에 시달리지 않고서는 眞正한 勇氣를 말하려 하지 않기 때문에 한 말이다. 즉 歷史는 우리가 견딜 수 없을 정도의 苦難을 치룬 후에야 이루어질 수 있기 때문에 역사는 가장 殘忍한 것이 되는 것이다. 歷史家 슐레징거(A. M. Schlesinger)도 「不幸한 사실은, 人間은 때로는 스스로 막다른 골목으로 들어가고 이 막다른 골목을 暴力에 의해 除去하지 않으면 안된다는 것이다.」라고 말하여 Engels와 같은 의미의 말을 하고 있다. W. H. Dray, 黃文秀 譯, 歷史哲學, 文藝文庫, 1977.

解를 통해서 이해될 수 있고 論議될 수 있다.²⁴⁾

問題에 대한 解答을 事前에 받아들이는 역사가란 눈가림을 하고 研究하는 것이며, 이를테면 自身の 職務를 拋棄하는 것이나 다름없다. 역사가란 運動이고 운동이란 比較를 內包하는 것이다. 歷史家들이 道德的 判斷을 表現할 때에 ‘善’ 또는 ‘惡’ 등의 妥協性없는 決定的인 용어보다는 ‘進步的’이라든가 ‘反動的’이라든가 하는 比較의 용어를 사용하는 傾向이 있는 것은 바로 이러한 理由때문이다. 이것은 사회나 歷史現象을 어떤 絶對的인 基準과의 聯關性下에서 規程지으려는 것이 아니라 여러 가지 相互關係下에서 규정하고자 하는 試圖인 것이다. 뿐만 아니라 이러한 絶對的이고 超歷史的인 價値라고 여겨지고 있는 것들도 일단 檢討해보면 사실상 그 뿌리는 歷史 속에 있음이 밝혀진다. 特殊한 價値나 理想이 일정한 시간과 장소에서 나타나게 된다는 것은 장소와 시간이라는 歷史的 條件에 의해서 설명될 수 있다. 올바른 歷史家란 모든 價値의 歷史的 制約性을 認定하는 사람을 말하며, 자기자신의 價値에 대해서 역사를 超越한 客觀性을 要求하는 사람을 말하는 것은 아니다. 우리가 갖고 있는 믿음이나 우리가 設定하고 있는 判斷 基準도 역사의 일부분이기 때문에 歷史的으로 연구되어야 한다는 점에서 人間行爲의 다른 측면과 다를 바 없다. 오늘날 완전한 獨立性을 주장할 수 있는 科學이란 거의 없으며, 社會科學의 경우는 특히 그러하다. 그러나 역사는 그밖의 다른 과학과 區別되는 역사 이외의 어떤 것보다도 根本的인 依存關係를 가지고 있지 않다.

다음은 역사를 科學에 包含시켜야 한다는 카아의 主張에 대한 要旨이다.

科學이란 용어는 이미 여러 갈래의 方法과 技術을 사용하고 있는 多樣한 知識分野를 總稱하는 말이기 때문에 歷史가 과학 속에 包含되는가의 與否에 대한 責任은 역사를 과학에 包含시킬려고 하는 사람들보다도 오히려 역사를 과학에서 除外하려는 사람들에게 있다. 그런데 歷史를 科學에서 제외하려는 주장이 자기들의 選擇된 集團으로부터 歷史家들을 찾아내고 싶어하는 學者들의 편에서 나온 것이 아니라, 人文學의 一部分으로서 역사의 地位를 擁護하기에 급급한 歷史家나 哲學者들 편에서 나왔다는 것은 意味深長하다. 이러한 論爭은 人文學과 科學과의 오래된 구분, 즉 人文學은 支配階級의 넓은 教養을 말하는 것이고, 과학이란 여기에 奉仕하는 技術者들의 機能을 말한다.」라는 偏見을 反映하고 있다. 따라서 이런 의미에서 ‘人文學’이나 ‘人

24) 이에 대해서 카아는 ‘經濟的 合理性(economic rationality)이라는 概念을 예로 들어 설명하고 있다. 이 概念은 어떠한 經濟政策이 바람직한가를 檢討하고 그것을 가려내기 위한 客觀的이며 確實한 基準으로서 사용하고자 試圖되어져 왔다. 그러나 카아는 이러한 試圖는 금방 挫折되고 만다고 서술하고 있다. 古典經濟學의 法則에 의하여 자라난 理論家들은 원칙적으로 計劃이라는 것을 合理的인 經濟過程에 대한 일종의 非合理的인 侵入이라고 非難한다. 그러나 카아는 그와 반대 견해를 披瀝하고 있다. 즉 그는 本質的으로 非合理的이었던 것은 統制도 없고 組織도 없는 自由放任의 經濟이고, 計劃이란 것은 그러한 과정(즉, 自由放任主義 經濟) 속에 ‘經濟的 合理性’을 導入하는 것이라는 견해에 同調하고 있다. 카아가 여기서 強調하고자 하는 要旨은 우리는 抽象的 超歷史的인 基準을 세워놓고서 그것에 의하여 歷史的 行動을 평가할 수 없다는 것이다. 카아는 自由放任主義의 經濟가 非合理的인 것이며, 計劃經濟가 合理的인 것이라 하여 社會主義經濟가 合理的임을 주장하고 있다. 따라서 그는 英國의 傳統的인 自由經濟體制를 非合理的인 것이라 하여 批判하는 立場에 있다. 카아는 古典經濟學者들의 自由放任主義 經濟理論은 抽象的·超歷史的 基準을 前提하고 있다 하여 이를 拒否하고 있다.

文'이라는 말은 그 자체가 낡은 偏見의 遺物에 지나지 않는다. 과학과 역사와의 對立이라는 것도 英語 이외의 言語에서는 전혀 뜻이 없는 사실만을 보더라도 이 偏見이 얼마나 옹졸한 섬나라 根性에서 나온 것인 가를 알 수 있다.²⁵⁾ 역사는 科學이 아니라는 主張에 대해서 카아가 反對하는 주된 이유는 그러한 주장이 이른바 '두 文化' 사이의 均衡을 擁護하고 永久化하는 것이 되기 때문이라고 한다.

「歷史는 科學이 아니다.」라는 주장이 나오지 않도록 하기 위해서는 歷史學의 水準을 높인다는 것—歷史를 보다 科學的인 것으로 만든다는 것, 歷史를 연구하는 사람들에 대한 우리들의 要求를 보다 嚴格히 한다는 것이라고 카아는 말하고 있다.

과학과 역사와의 龜裂을 메우기 위한 또 하나의 解決方法은 과학자나 역사가나 그 目的하는 바는 동일하다는 것을 깊이 理解하는 것이라고 카아는 주장한다. 科學史나 科學哲學에 대한 새로운 關心이 漸增하고 있는데, 이것의 중요한 價値도 그러한 점에 있는 것이다. 科學者, 社會科學者 및 歷史家는 모두 동일한 연구의 다른 分野에 從事하고 있는 것이다. 즉 人間과 그 環境에 대한 연구, 바꾸어 말하면 環境에 대한 인간의 作用과 인간에 대한 環境의 作用을 研究하고 있는 것이다. 또한 그들의 研究目的은 동일하다. 즉 자기환경에 대한 인간의 理解力과 支配力을 增進시키는 것이다. 歷史家와 自然科學者는 說明을 구하는 根本目的에 있어서나 問題를 提起하고 이에 답하는 根本節次에 있어서는 모두 동일하다. 역사가도 그밖의 과학자들과 마찬가지로 '왜?'라는 疑問을 不斷히 갖는다는 점에서 역사가도 과학자와 마찬가지로 方法을 취하는 것이다.

IV. 歷史에 있어서의 因果關係²⁶⁾

역사의 연구는 原因²⁷⁾의 研究이다. 따라서 역사가는 끊임없이 '왜?'라고 물으면서, 解答을 얻을 希望이 있는 한, 그는 쉴 수 없는 것이다. 偉大한 歷史家(또는 思想家)는 새로운 事物에 대해 또는 새로운 文脈에서 '왜?'라고 묻는 사람이다.

카아는 여러 가지 種類의 原因을 區分하는 것보다도 오히려 모든 種類의 原因에 共通되는 것을 強調하는 것이 現在의 目的을 위해 보다 有益할 수도 있다고 主張한다.

歷史家가 사건의 原因을 糾明할 必要性에 直面할 경우 그가 실제로 행하는 것에 대해 카아는

25) 여기서 카아는 英國人들이 科學과 歷史를 대립시키고 있는 것이 섬나라의 옹졸한 本性에 起因한다 하여 英國人들을 批判하고 있다. 이는 마치 오늘날 日本이 經濟大國이 된 후에도 新敎資本主義가 갖는 '사랑(愛)이 缺如된 채 '사무라이'의 本來의 根性을 固執하는 것도 섬나라의 本性을 강하게 간직하고 있는 데에 起因한다는 주장과 마찬가지로 하겠다.

26) 歷史에 있어서 因果關係를 밝히는 學說에는 相對主義說, 한 가지의 實例를 드는 方法, 陰謀說, 衝突說, 修正派說, 變則과 自由意志說 등이 있다.

27) 콜링우드에 의하면, 「原因(cause)은 語源의으로는 '罪', '責望', '告發'을 의미했고, 처음으로 '原因'을 의미하기 시작했을 때—5세기의 文獻에서서는 가끔 이러한 의미로 쓰인다—에는 '歷史的 意味에 있어서는' 戰爭의 原因 등으로 사용되었다」고 한다.

다음과 같이 논하고 있다.

첫째, 역사가는 흔히 동일한 사건에 대해 여러 가지 原因을 내세운다.²⁸⁾

둘째, 역사가는 자기가 蒐集해 놓은 原因의 目錄을 앞에 놓고 이 목록을 整理하여 여러 가지 原因의 相互關係를 定理하는 上下關係를 設定하고, 어떤 原因 또는 어떤 종류의 原因을 窮極의 原因으로 또는 모든 原因 중의 原因으로 볼 것인가 하는 職業的인 義務感을 느낀다. 우리는 歷史家가 여러 가지 原因 가운데 어떠한 原因을 前面에 내세우는가에 따라서 그가 어떠한 역사 가인 가를 알 수 있다.

佛蘭西의 數學者 بواس앙가레(H. Poincaré)는 <科學과 假說>에서 과학은 ‘多樣性和 複雜性을 향해’ 그리고 ‘統一性和 單純性을 향해’ 동시에 나아간다는 점을 注目하였다. 그리고 이러한 科學의 二重의 過程이 知識의 必須的인 條件이라고 بواس앙가레는 記述하고 있다. 이와 마찬가지로 역사가도 자신의 연구가 넓어지고 깊어짐에 따라 ‘왜?’라는 물음에 대한 大답을 더욱 蓄積해 나간다.

歷史家는 過去를 이해하려는 衝動때문에 과학자와 마찬가지로 자신의 多樣한 大답을 單純化하고, 하나의 對答을 다른 大답에 從屬시키는 동시에 여러 가지 사건의 混沌과 特殊한 原因들의 混沌에 秩序와 統一性을 導入해야 한다고 카아는 주장한다. 역사가는 항상 原因을 多樣化하는 동시에 單純化해야 한다는 것이 카아의 論旨이다.

카아는 歷史研究에 있어서 魅力的인 두 陷穽이 있으며, 그것들은 역사에 있어서 決定論(Determinism in History)²⁹⁾과, 역사에 있어서의 偶然(Chance in History)³⁰⁾이라고 말하고 있다. 먼저 역사에 있어서 決定論에 관한 카아의 論議는 다음과 같다.

決定論이란 발생하는 모든 事件에는 하나의 또는 여러 가지 原因이 있으며, 하나의 또는 여러 가지 原因중의 어떠한 것이 또한 다르지 않다면 달리 일어날 수 없었을 것이라고 믿는 主義를 말한다.³¹⁾ 그 行爲가 어떠한 原因도 갖지 않고, 따라서 決定되어 있다는 人間은 社會 바깥의 個人과 마찬가지로 抽象的인 觀念이다. 따라서 카아는 決定論을 否定한다.

28) 英國의 經濟學者 마샬(A. Marshall)은 「우리들은 가능한 모든 手段을 動員해서 어떤 한 原因의 作用만을 重視하며……그 結果가 이 原因과 뒤섞여 있는 다른 原因들을 無視하지 않도록 조심해야 한다.」라고 말하였다. 이는 비록 原因들간에 重複되는 것이 있더라도 可能性있는 모든 原因을 考慮해야 함을 말하는 것이다.

29) 일명 ‘헤겔의 奸計’(Hegel’s Wickedness)라고도 한다. 헤겔은 자신의 ‘理性的 奸計’(cunning of reason)를 ‘理性이 자기 자신을 위해 情熱을 움직이게 하는 것’이라고 설명하고 있고, 카아는 이것이 스미스(A. Smith)의 ‘보이지 않는 손’(hidden hand)에 해당한다면 ‘사람으로 하여금 자신들이 意圖하지 않은 目的을 具現하도록 하는 것’이라고 하고 있다. 그런데 스미스는 자신의 國富論에서 카아와 같이 ‘hidden hand’라는 표현을 사용한 적이 없으며, ‘invisible hand’라고 표현하였으며, 그것도 단 한 번 사용하였다.

30) 일명 ‘Cleopatra’s Nose’라고도 한다. 악티움해전(the Battle of Actium)의 結果는 안토니우스(Antony)가 클레오파트라에게 熱中한 데 起因한다는 것을 두고 하는 말이다.

31) 알렉산더(S. W. Alexander)는 決定論에 대해 다음과 같이 說明하고 있다. 「所興는 現在 상태 그대로이고, 일어난 일은 어떤 일이든 틀림없이 일어나게 마련이고 다른 것이 될 수 없다. 일어난 것이 다른 것이 될 수도 있다고 주장하는 것은, 所興가 다르면 그렇게 될 것임을 意味하는 것에 지나지 않는다.」

역사가도 보통사람들과 마찬가지로 人間의 行動에는 原則적으로 確認될 수 있는 원인이 있다고 생각한다. 이러한 原因을 研究하는 것이 바로 역사가의 特殊한 機能이다. 이런 관계로 하여 역사는 人間行動의 결정된 측면에 대해 관심을 갖는 것이다. 그러나 역사는 自由意志를 否定하지는 않는다. 또한 역사는 不可避性(inevitability)이라는 문제로 苦悶하지도 않는다. 歷史家は 때때로 誇張된 용어를 사용해서 어떤 事件이 '不可避했다'라고 말하지만, 이것은 사람들에게 이 사건을 期待하게 하는 여러 가지 要因의 結合이 壓倒적으로 강했다는 뜻에 지나지 않는다.

역사에 있어서의 偶然(chance)에 관한 論議는 다음과 같다.

오늘날 역사에 있어서 偶然의 作用은 우연의 重要性을 강조하려는 사람들에 의해 몹시 誇張되었다. 偶然은 確實히 存在하는 것이나 偶然이 단지 事件過程을 促進시킬 뿐이라고 말하는 것은 말장난에 不過하다. 歷史에 있어서의 偶然은 단지 우리들의 無知의 證據에 지나지 않는다. 역사에는 偶然한 事件이 가끔 일어나기는 하지만 歷史敘述의 方法으로서서는 받아들일 수 없다. 어떤 일을 不運의 탓으로 돌리는 것은 그 原因을 찾아내는 귀찮은 義務로부터 벗어나고 싶을 때 흔히 쓰는 방법이다. 어떤 사람이 만일 歷史는 偶然의 連鎖라고 말한다면, 이 사람은 知的으로 게으르거나 知的 生命力이 약한 것으로 생각될 수도 있다. 지금까지 偶然한 것으로 다루어 오던 것이 결코 偶然이 아니며, 合理的으로 說明될 수 있고 보다 廣範圍한 사건의 틀 속에 집어 넣어 그 意味를 밝힐 수도 있다는 것은 眞摯한 歷史家에게는 平凡한 이야기이다.

그러나 이것만으로는 우리들의 問題에 대한 充分한 對答을 주지는 못한다. 偶然은 우리들이 理解하지 못하는 어떤 것은 아니며, 따라서 歷史에 있어서의 偶然이라는 문제의 解決은 전혀 다른 思考의 次元에서 追求되어야 한다.

過去の 事實은 역사가에 의해 그것이 選擇되어 整理되고 나서야 비로소 歷史的 事實이 된다. 따라서 사실이라고 해서 모두 歷史的 事實은 아닌 것이다. 그러나 역사적 사실과 非歷史的 事實과의 구분은 嚴格하거나 恒久的인 것은 아니며, 어떤 사실이든 그 適合성과 重要性이 認定되면 곧 歷史的 事實이라는 地位로 昇進되는 것이다. 따라서 여러 가지 原因에 대한 歷史家의 接近方法에 있어서도 다소 이와 비슷한 과정이 作用하고 있다. 歷史家와 그의 原因과의 관계는 역사가와 그의 事實과의 관계와 마찬가지로 二重의 相互의 性格을 갖는다. 원인은 역사적 과정에 대한 歷史家의 解釋을 결정하고, 동시에 歷史家의 解釋은 原因의 選擇과 整理를 결정한다. 여러 원인들의 上下關係, 즉 하나 또는 한 묶음의 원인 또는 다른 원인의 相對的 重要性이야말로 歷史家가 내리는 解釋의 本質이다. 그리고 이것은 역사에 있어서 우연의 문제에 대한 실마리를 提供해준다는 것이 카아의 論旨이다.

科學者의 세계와 마찬가지로 歷史家의 世界도 실제 세계의 複寫版이 아니라 有效性의 차이는 있으나 現實의 세계를 理解시키고 征服시키는 作業모델인 것이다. 즉 歷史家は 자신의 손이 미치는 範圍 내에서 과거의 經驗으로부터 合理的 說明이나 해석에 適合하다고 認定되는 부분을 뽑아내고 거기서 行動의 指針이 될만한 결론을 誘導해낸다. 따라서 역사는 歷史的 意味라는 觀

點에서 본 選擇의 過程이다.

역사가는 사실의 無限한 바다로부터 자신의 目的에 알맞는 사실을 가려내는 것처럼 歷史적으로 의미있는 因果의 連鎖인 純粹한 원인·결과의 連鎖가 偶然的인 것으로 排除되는 것은, 이의 관계에 誤謬가 있기 때문이 아니라 그 連鎖 自體에 아무런 뜻이 없기 때문인 것이다. 歷史家は 이러한 連鎖를 어찌할 方途는 없다. 이것은 合理的 解釋에 들어맞지도 않거니와 과거나 현재에 있어서도 어떠한 意味가 없다.

현재는 과거와 미래를 갈라놓는 架空의 線에 해당하는 概念的인 存在이다. 따라서 歷史家は 現在를 말하면서 현재와는 다른 時間的 次元을 論議에 끌어들이게 되는 것이다. 과거와 미래는 동일한 時間線上的의 일부분이므로 過去에 대한 關心과 未來에 대한 關心이 서로 結合되어 있는 것이다. 先史時代와 歷史時代를 구분하는 線은 사람들이 現在에만 살지 않고 意識的으로는 과거와 미래에 관심을 갖게 될 때 없어진다. 歷史는 傳統의 繼承과 함께 시작되며, 傳統은 과거의 習慣과 教訓을 미래에 傳達하는 것을 意味한다. 과거의 記錄은 미래의 世代를 위해 保存되는 것이다. 따라서 훌륭한 역사가들은 意識的이든 無意識的이든 未來를 깊게 느끼게 마련이며, 역사가는 '왜?'라는 물음 이외에 '어디로?'라는 물음을 갖게 된다.

V. 進歩로서의 歷史³²⁾

이 장에서는 카아는 歷史가 進歩하는 것이라는 측면을 논하고 있다. 역사의 意味는 神만이 안다고 주장하는 神秘主義(mysticism)³³⁾나 역사에는 의미가 없으며 역사에는 어떠한 의미이든 賦與할 수 있다는 思想인 冷笑主義(cynicism)³⁴⁾는 오늘날 人氣있는 歷史觀들이지만, 카아는 이들을 받아들일 수 없다고 주장하고 歷史敘述의 基礎인 科學的 假說은 進歩라고 結論내리고 있다.

進歩에의 믿음이 絶頂에 到達한 것은 英國의 繁榮, 勢力 및 自信心이 全盛期에 달했던 시기였다.³⁵⁾ 그러나 그 후 역사에 대한 進歩의 假說은 깨졌고 西歐의 沒落이 日常的인 用語로 되어 버렸다.³⁶⁾

進歩의 概念에 대한 카아의 論議는 다음과 같다.

32) 역사에 있어서 '進歩의 理念'은 일찍이 베이컨에서 認定되었으나 歷史意識의 指導理念이 된 것은 18세기이다. 그리하여 希臘의 歷史觀인 '運命', 中世의 歷史觀인 '攝理', 르네상스기의 '循環', '交替'의 觀念에 대비하여 끊임없이 '進歩'한다는 歷史意識을 갖게 되었던 것이다.

33) 베르자예프(Berdyayev), 니이버(Niebuhr), 토인비(Toynbee) 등과 같은 사람들의 歷史觀이다.

34) 英國史家들의 일반적인 史觀이나 카아는 여기에 贊同하지 않는다.

35) 액턴(Acton)은 歷史는 '進歩的 科學'이라고 하였고, 담피어(W. C. Dampier)는 「自然資源에 대한 인간의 힘과 人類의 福祉를 위한 그 知的 이용방법은 將次 끝없이 增大할 것이다.」라고 말하였다. 뷰리(J. B. Bury) 또한 西洋文明을 살리고 움직이는 觀念은 進歩라고 주장하였다.

36) 따라서 카아는 西歐의 沒落에도 불구하고 歷史는 進歩하는 것임을 논하고 있는 것이다.

첫째, 歷史는 獲得된 技術이 世代에서 世代로 傳承되는 것을 통해서 이루어지는 進歩를 말한다. 둘째, 歷史家가 進歩의 假說을 지켜야만 할 것이라면, 進歩를 하나의 과정, 즉 連續되는 각 시대의 要求와 條件이 각기 特有的의 內容을 이곳에 賦與하는 과정으로 생각할 필요가 있다. 역사는 단순히 進歩의 記錄이 아니라 '進歩하는 科學'이다.

셋째, 카이는 자신이 굳이 歷史의 法則을 만들었다면, 「어느 時期에 文明의 前進에 있어서 指導的인 役割을 遂行하는 集團³⁷⁾은 다음 시기에는 비슷한 役割을 擔當하지는 못할 것이다.」라는 法則³⁸⁾을 만들었을 것이라고 表明하고 있다. 상기와 같은 歷史法則을 말할 수 있는 根據로서 카이는 어느 시기에 文明의 發展을 위해서 指導的인 役割을 하는 集團에는 前世代의 傳統, 理解 및 이데올로기가 깊이 물들어 있으므로 다음 세대의 요구조건에 適應하기가 어렵다는 점을 들고 있다. 따라서 한 集團에게는 沒落의 時代로 보이는 것이 다른 집단에게는 새로운 前進의 시작으로 充分히 보일 수 있는 것이다. 進歩란 모두에게 平等하고 同時的인 것을 意味하는 것은 아니며, 또한 그것은 不可能하다.

넷째, 歷史的 行爲라는 觀點에서 進歩의 本質的 內容은 무엇인가? 인간은 祖上들의 經驗에서 利益을 얻을 수 있다는 것³⁹⁾, 그리고 역사에서의 進歩란 自然界에서의 進化⁴⁰⁾와는 달리 獲得된 資產의 傳受를 土臺로 하며, 이것은 역사의 前提⁴¹⁾인 것이다. 이 資產에는 物質的 所有物뿐만 아니라 자신의 環境을 支配·變形·利用하는 能力도 포함되어 있다.⁴²⁾

進歩를 믿는 것은 결코 어떠한 自動的인 不可避한 過程을 믿는다는 것이 아니라 人間可能性의 繼續的인 發展을 믿는다는 뜻으로 카이는 설명하고 있다. 人類가 追求하는 구체적 목적은 歷史進行의 과정 속에서 나타나는 것이지 역사의 바깥에 있는 源泉에서 나타나는 것은 아니다.

37) 계급, 국가, 대륙, 문명, 그밖의 무엇이라고 해도 좋다.

38) 이것은 이미 토인비(A. Toynbee)가 주장한 것에 지나지 않는다. 즉 文明의 挫折에 대한 토인비의 說明에는 리더십의 心理學과 社會的 模倣의 限界에 대한 魅力的인 研究가 포함되어 있는데, 그의 가장 重要的 說明의 概念은 '創造性的인 因果應報'라는 것이다. 즉 創造에 의해 文明은 發生하고 그것으로 말미암아 文明은 결국에는 沒落한다는 것이다. 이것은 어떤 應戰에 (創造로써) 成功했다는 사실 자체 때문에 이 成功의 主人公들은 반드시 직면하게 될 다음의 挑戰에는 여러 가지 이유로 不適合하게 되는 傾向이 있음을 말한다. 따라서 成長期에 있어서도 하나의 挑戰에 成功的으로 應戰한 集團은 거의 다음의 難題에 應戰하는 集團이 되지 못하며, 따라서 리더십은 끊임없이 集團에서 집단으로 옮겨 가지 않으면 안된다. 創造性的인 喪失로 사회일반의 模倣에 대한 權利를 喪失한 소수자가 여전히 사회에 대한 支配力을 固執할 때, 挫折이 일어나는 것이다. 이러한 변화(文明의 生活史에 있어서 가장 運命的인 사건임)를 토인비는 '創造的' 소수자가 단지 '支配的' 소수자로 變質하는 것이라고 말한다. 이러한 支配的인 소수자의 經歷은 보통 自家撞着的인 偶像崇拜를 強化시킨다. 傲慢의 罪(이를 토인비는 '勝利의 陶醉'라고 불리어지고 있는 均衡感覺의 喪失로 보았음)은 挫折의 또 하나의 一般的인 精神的原因이다. 그리고 挫折 다음에는 解體가 온다는 것으로, 토인비의 文明의 發生과 沒落가운데 沒落過程을 說明하는 것이다. 카이가 헤겔이나 마르크스가 말하는 4개 또는 3개의 文明, 토인비가 말하는 21개의 文明, 文明의 라이프사이클(a life-cycle)理論을 無意味하다고 하면서도 토인비가 이미 주장한 것을 자신의 歷史法則으로 할려고 意圖하였다.

39) 언제나 그런 것은 아니며 대체적으로 그러하다는 의미이다.

40) 自然界의 進化는 一律的으로 말할 수 없다. 흙, 물, 바람, 구름의 네가지 만이 創造이래 變化가 없는 것들이라 하고 있지만, 최근 宇宙 자체가 創造(進化)되고 있다는 學說로 보아서는 이들도 變化할 可能性을 排除할 수 없을 것이다.

41) 人間이 祖上의 經驗에서 利益을 얻지 못하거나 獲得된 資產이 傳受되지 않는다면 歷史는 결코 進歩할 수 없을 것이다.

42) 카이의 進歩史觀의 決定的 根據가 된다고 하겠다.

역사에 있어서의 絕對者(眞理)는 과거 속에 있는 것도 아니고 현재 속에 있는 것도 아니다. 왜냐하면 현재의 모든 思考는 相對的인 것일 수밖에 없기 때문이다.⁴³⁾ 그것은 아직도 完成되지 않은 生成中에 있는 어떤 것이며 우리가 前進해 나가는 미래 속에 있는 어떤 것으로 우리가 그것을 향해서 前進해 가는 동안 비로소 모양을 이루는 것, 또한 前進 중에 있는 우리들이 그 照明下에서만 과거에 대한 해석을 점차 이루어 나갈 수 있는 것이다.

未來에 대한 이해에 接近함으로써 비로소 과거를 取扱하는 역사가들도 客觀性에 접근할 수 있다. 이렇게 볼 때 歷史란 '과거의 여러 사건과 점차 나타날 미래의 여러 目的 사이의 對話'라고 말할 수 있을 것이다. 과거에 대한 역사가의 해석도, 重要的 것과 適切한 것의 選擇도 새로운 目標이 점차 나타남에 따라 進化되어 나가는 것이다. 과거에 대한 歷史家의 새로운 解釋으로 낡은 해석이 拒否되는 것이 아니라 새로운 解釋에 包含되고 交替되는 것이다. 歷史敘述을 進步하는 科學이라고 하는 理由는 그것이 發展에의 洞察에 끊임없이 넓이와 깊이를 賦與하기 때문이다.⁴⁴⁾

價値는 事實에서 나올 수 없다는 말에는 一面의 眞實과 一面의 虛偽가 內包되어 있다. 價値體系는 환경의 여러 사실에 의해 形成되고 있다는 점에서 가치는 사실로부터 나올 수 없다는 主張은 잘못된 것이다. 또한 事實은 價値로부터 나올 수 없다는 말도 折半은 眞理이나 일정한 條件을 필요로 한다. 우리가 사실을 알려고 할 때 우리가 提起하는 문제나 우리가 入手하는 解答같은 것은 모두 다 우리들의 價値體系가 그 背景으로 되어 있다. 環境의 여러 사실을 우리들이 어떠한 모양으로 把握하고 있는 가는 우리들의 價値, 즉 우리가 그것을 媒介로 하여 사실에 接近하는 範疇에 의해서 결정되는 것이다. 따라서 역사에 있어서 進步란 事實과 價値와의 相互依存과 相互作用을 통해서 이루어지는 것이다. 이러한 相互過程을 가장 깊이 洞察할 수 있는 사람이야말로 客觀的⁴⁵⁾인 歷史家라고 말할 수 있다. '眞理'라는 말은 事實의 세계와 價値의 세계에 양 다리를 걸친 말로서 양쪽의 要素에 의하여 成立되고 있다. 즉 眞理란 事實의 表明과 가치의 判斷이라는 두 요소를 모두 包括하는 말이다. 歷史家란 사실과 해석, 즉 사실과 가치⁴⁶⁾의 兩者 사이에 있는 사람이다. 歷史는 本質的으로 變化이고 運動이며 進步이다. 따라서 카아는 歷史敘述의 基礎인 科學的 假說은 進步라고 말한다.

43) 여기서 카아가 相對主義史觀을 갖고 있음을 알 수 있겠다.

44) 이것은 앞서의 卍양가래의 科學 概念과 밀접히 聯關되어 있으며, 카아는 제5장에서 자신의 進步史觀을 展開하기 위해 제1장부터 제4장까지 論議를 하고 있는 것이다.

45) 여기서 '客觀的'이라는 말의 의미에 대한 블레이크(C. Blake)의 다음과 같은 설명은 價値가 있다고 하겠다. 즉 우리들이 일상 使用하고 있는 바와 같이 '客觀的'이라는 말은 '참되다'는 말과 같은 뜻을 나타내는 것은 아니라는 것이다. 이 말은 그것이 이 말의 일부라고 할지라도, '眞理를 尊重한다'는 뜻조차도 나타내지 않는다. 이 말을 보고서 등에서 사용하는 경우, '合理的인 사람이라면 누구든지 그것을 받아들일 것임'을 意味할 뿐이다.

46) 여기서 카아가 客觀이나 主觀이라는 用語를 사용하지 않은 것은 事實이나 價値 모두 그 어느 한쪽에 限定되는 것이 아니기 때문이다.

VI. 넓어지는 地平線

이 장에서 카아는 歷史 및 歷史家의 現 位置와 英國社會의 현재와 미래에 대한 自身의 信念을 밝히고 있다.

歷史의 地平線은 英國과 西歐를 넘어서서 擴大되고 있으나 역사가들이 이 점을 考慮하지 못하고 있다는 측면에서 논하고 있다. 역사는 不斷히 움직이는 과정이며 歷史家들도 이 과정과 함께 進行하고 있다. 따라서 역사가들도 부단히 움직이는 歷史過程속에서 역사를 把握해야 한다는 것이 이 장의 핵심이다.

15 - 16세기에 中世世界가 무너지고 近代世界의 基礎가 다져졌다.⁴⁷⁾ 20세기 中葉은 15 - 16세기의 社會革命에 버금가는 또 다른 社會革命의 시대이다. 產業의 새로운 構造와 現代社會의 새로운 구조라는 두 變化로서 社會革命이라고 할 수 있으며 이는 깊이에 있어서의 變化, 地理的인 範圍에 있어서의 變化의 둘로 나누어서 考察할 수 있다.

인간이 時間의 흐름을 自然的 過程으로 보지 않고 인간이 意識적으로 關與하고 또한 인간이 意識적으로 影響을 줄 수 있는 特殊한 事件의 連續이라고 생각할 때부터 歷史는 시작된다. 역사는 인간이 理性으로 自己環境을 理解하고 환경에 作用해온 긴 鬭爭過程이다. 그러나 現代는 이러한 鬭爭을 革命的인 方法으로 넓혀놓은 시대이다. 즉 人間은 環境뿐만이 아니고 인간 자신에게도 理解와 影響力을 행사하고자 追求하고 있다.⁴⁸⁾ 말하자면 理性과 歷史에 새로운 次元을 더해 온 것이다.

近世의 變化는 인간의 自己意識의 發達에 의해서 이룩된 것인데, 그 출발은 데카르트(R. Descartes)에서 비롯되었다. 데카르트는 인간을 思考能力이 있을 뿐만 아니라 자기 자신의 思考를 다시 思考할 수 있는 存在, 즉 觀察活動을 하고 있는 자기 자신을 觀察할 수 있는 存在⁴⁹⁾라는 地位를 최초로 確立했다. 루소(J. J. Rousseau)는 人間에게 自己理解와 自己意識이라는 새롭게 深化된 世界를 열어주었고, 自然界와 傳統文化에 대한 새로운 見解를 披瀝했다. 링컨(Lincoln)은 「지금으로부터 87년전 우리 先祖는 새 國家를 이 大陸 위에 세웠으며, 自由를 생각하였고 그리고 萬人은 平等하게 創造되었다는 信條에 獻身하였다.」라고 말한 적이 있는데, 이 말은 佛蘭西革命이 美國革命에 관련되어 있음을 나타내고 있는 것이다. 이 하나의 特出한 事件, 즉 佛蘭西革命은 사람들로 하여금 意圖와 意識을 갖고 자신들이 하나의 國家를 形成하고 또한

47) 古代는 로마의 衰退 이전까지를, 中世는 로마 衰退의 時期로부터 르네상스의 時期까지, 近代는 르네상스의 時期 이후(데카르트를 그 出發點으로 봄) 프로이트까지, 現代는 프로이트 이후의 時期를 말한다. 여기서 古代와 中世는 르네상스 時代 作家들의 時期區分에, 近代와 現代의 時期區分은 카아의 論旨에 따른 것이다. 카아는 人間理性의 活用能力의 측면에서 近代와 現代를 구분하고 있다.

48) 프로이트를 두고 한 말이다.

49) 思考와 觀察의 主體인 동시에 客體가 될 수 있는 存在를 말한다.

意圖의·意識的으로 다른 사람을 그러한 국가의 틀 속에 끌어 들이도록 하는데 貢獻한 歷史上 최초의 사건이었다.

17-18세기에 인간은 자신의 周邊을 둘러싸고 있는 세계와 법칙을 충분히 意識하게 되었다. 즉 理性이 받아들일 수 있는 법칙이 되었다. 그러나 인간 스스로 만든 法則은 아니며 인간이 從屬하는 法則이었다. 다음 단계에서 인간은 환경과 인간에 대한 자신의 힘을, 또한 인간생활을 支配할 法則을 만들어 낼 權利가 있음을 충분히 意識하게 되었다.

現代로의 歴史的 轉換이 완전히 끝난 것은 20세기가 시작될 무렵이었다. 이때에 와서 理性의 一次的인 機能은 사회에 있어서의 人間의 行動을 支配하는 客觀的 法則을 理解하는 것이 아니라, 사회와 사회를 구성하는 個人들을 意識的으로 改造하는 것이 되었다.⁵⁰⁾ 마르크스에 있어서는 '이데올로기'라는 것이 소극적인 말, 즉 資本主義社會 질서의 虛僞의 산물이었다. 그러나 레닌(Lenin)에 있어서는 '이데올로기'가 中立的 또는 積極的인 용어, 즉 階級意識을 가진 指導者의 엘리트가 階級意識을 가질 潛在的인 可能性을 지니고 있는 勞動者 大衆 속에 심은 信念으로 되었다. 階級意識의 형성은 마르크스에 있어서와 같이 어떠한 自動的인 과정이 아니라 인간이 意圖해야 할 課業으로 된 것이다.

理性의 세계에 새로운 領域을 넓혀준 한 偉大한 思想家는 프로이트(Freud)였다.

프로이트는 人間行爲의 無意識的인 根源을 暴露함으로써 의식과 합리적인 探究에 대한 우리들의 知識과 理解의 範圍를 넓혀주었다. 이것은 인간 理性의 領域擴大이며, 인간이 自己自身과 環境·周邊을 이해하고 또한 統制하는 힘을 增大하는 것이며, 따라서 그것은 하나의 革命的이고 進步的인 業績을 意味하는 것이다. 그리고 프로이트는 마르크스(K. Marx)의 업적을 反駁하는 것이 아니라 補完하고 있는 것이다. 프로이트는 人間行爲의 根源을 보다 깊이 이해하기 위한 그리고 合理的인 過程을 통해서 이를 意識的으로 修正하기 위한 手段을 마련했다는 의미에서 現代世界에 속하는 사람이다.

카야는 자신의 進歩史觀을 특히 프로이트에서 찾고 있다. 프로이트는 人間世界에 대한 理性活用の 進歩, 그리고 自己自身과 自己自身의 環境을 理解하고 支配하는 人間能力의 進歩를 가져왔는데, 카야는 이것을 計劃經濟體制 속에서 찾고 있다. 즉 合理的이라고는 하나 인간의 統制權 밖에 놓인 客觀的인 經濟法則에 從屬되고 있었던 시기로부터 인간은 意識的인 行動을 통해서 자신의 經濟的 運命을 統制할 능력을 갖는다고 믿게 되었는데, 카야는 이를 進歩라고 表現해도 좋다고 하는 것이다. 카야는 이보다도 인간이 理性의 意識的인 活용을 통해서 環境을 바꿀 뿐만 아니라 自己自身을 改造하기 시작했다는 것에 더욱 重要的 意味를 賦與하고 있다.

現代世界로의 變化가운데 가장 중요한 것은 說得과 教化(indoctrination)의 現代的인 方法이 발달되고 적용됨에 따라 생긴 변화이다. 各界各層의 教育者들은 特定型的인 사회를 形成한다는

50) 러시아 革命을 두고 한 말이다. 그리하여 카야는 一生동안 러시아史에 깊은 關心을 두고 尠大한 研究를 遂行하였다.

일과 이러한 사회에의 適合한 態度, 忠誠, 意見을 젊은 세대에게 注入시키는 일에 貢獻하려는 데 보다 意識的인 努力을 기울이고 있다. 합리적인 과정을 적용하여 社會的, 經濟的, 政治的인 現象을 統制해나가는 人間能力에 대해 깊이 意識하게 되었다는 것은 20세기 革命의 중요한 측면의 하나이다.

그리하여 카아는 教育이라는 合理的인 過程을 통하여 여러 가지 現象의 統制를 해나가는 人間能力에 대해 깊이 意識하게 되었다는 것에 20세기 革命의 중요한 하나의 측면으로 본다.

카아는 産業革命⁵¹⁾의 결과로 思考能力과 理性을 활용할 수 있는 사람들이 漸次的으로 增加해 왔으며, 오늘날 원시인들이 복잡한 기계의 사용법을 배우는 것을 통하여 사고와 이성의 사용법을 배우고 있다. 이를 카아는 이성의 확대를 의미하는 것으로 맹렬한 속도로 이루어지고 있으며 20세기 혁명의 중요한 한 측면으로써 사회혁명으로 불려도 좋다고 하고 있다.⁵²⁾ 그런데 英國人들은 漸進主義를 매우 選好하여 이러한 움직임이 눈에 보이지 않을 정도라고 하면서, 거의 1세기 이상에 걸쳐 初等教育의 廣範圍한 普及이라는 名譽 위에 눌러 高等教育의 보급에는 疏忽히 해왔는데, 이것은 매우 深刻한 問題라고 지적하고 있다.

教育은 개인에게 능력과 직업의 기회를 넓혀줌으로써 個別化의 增大를 가져왔지만 그와 동시에 社會의 劃一性을 促進시켰다⁵³⁾는 점을 강조하고 있다. 教育機關은 라디오, TV, 신문 등의 強力한 大衆的인 說得手段을 이용하여 바람직한 趣味와 바람직한 意見을 注入해 달라는 呼訴를 하게 되었음에 카아는 또 하나의 큰 意味를 賦與하고 있다. 이것은 그 推進者들에게는 社會構成員들을 자신들이 원하는 性格으로 만들어서 그러한 方向으로 誘導해 나가려는 意識的이며 合理的인 과정이라는 점에서 카아는 危險性이 內包되어 있다고 본다. 이러한 危險性의 또 다른 顯著한 예로써 카아는 商業的인 廣告業者와 政治的인 宣傳家들에 의해 造成되고 있다고 보고 있다. 즉 專門的인 産業家와 政黨指導者의 엘리트들이 未曾有의 發達을 이룬 合理的인 方法에 의거하여 大衆의 非合理性을 把握하고 이용하여 자신들의 目的을 達成하고 있다는 것이다. 카아는 어떤 사회에 있어서나 支配集團은 大衆의 意見을 形成하고 統制하기 위해 크고 작은 強制的인 手段을 쓰는 법이라 하면서, 이러한 方法이 다른 방법보다 나쁘다고 생각하는 것은 그것

51) '産業革命'(industrial revolution)이라는 말은 토인비(A. Toynbee)가 1884년의 한 講演('Lectures on the Industrial Revolution of the Eighteenth Century')에서 사용한 이후 學術用語로 보급된 것이다. 그는 機械技術을 根幹으로 하는 工場制의 出現으로 사회가 自由競爭을 支配原理로 한 大規模生産의 經濟組織으로 急變하고 그 결과 富가 急増하는 反面에 手工業時代와 같은 溫情의 人間關係는 사라지고 차가운 金錢關係가 이에 대체하여 貧民이 激増하는 社會組織의 急變을 일으켰다는 데에서 革命的이었다고 하였다. 崔鍾軾, 西洋經濟史論, 瑞文堂, 1978.

52) 産業革命이 인간의 理性活用能力을 增大시켰고, 결과적으로는 人間の 合理化에 크게 寄與했다는 것이다. 理性의 擴大로 後進國의 生産力이 增大하게 되면 先進國의 輸出市場이 狹小해지고, 따라서 國際貿易의 競爭이 보다 激烈해진다. 그리하여 유럽통합과 같은 地域別 블록화 趨勢로 나아가고, 급기야 世界貿易機構라는 것이 등장하게 된 것이다.

53) 오늘날 教育을 통한 個人化의 增大와 동시에 社會의 集團化(劃一性)를 증대시키고 있다. 經濟學者들은 經濟的인 觀點에서 國家의 成長과 後退를 크게 두 가지 觀點에서 把握하고 있는데, 그 가운데 하나가 個別國家 經濟 내의 利害壓力集團이 존재하여 이것이 經濟成長에 制約을 가한다고 보고 있다. 따라서 社會의 集團화 또는 劃一性의 增大는 經濟成長에 否定的으로 寄與할 素地가 많다고 하겠다. A. G. Kenwood and A. L. Lougheed, The Growth of the International Economy 1820-1990, 3rd. ed., Routledge, 1992.

이 理性的 濫用이라는 性格을 갖기 때문이라고 한다.

카아는 지금까지 알려진 歷史過程 속에서 發見된 모든 發明, 革新, 새로운 技術은 언제나 肯定的인 면과 否定的인 면을 지녔으며, 그에 따른 犧牲者는 반드시 있었는데, 否定的인 면이 있다가나 犧牲者가 있다 하여 새로운 發明과 發見을 沮止시키지는 못했으며,⁵⁴⁾ 미래에도 마찬가지 일 것이라고 한다. 이러한 問題에 對處하는 올바른 解答은 理性이 할 수 있는 役割을 徹頭徹尾하게 認識하는 것이라고 카아는 力說한다. 우리 시대에 가장 注目할만한 革命的인 現象으로, 카아는 科學技術의 革命으로 우리에게 理性的 活用을 넓혀 나가는 것이 모든 社會階層을 통해서 強制되고 있다는 것을 들고 있으며, 이것을 歷史的 進步의 하나의 좋은 예로써 보고자 한다.

카아는 오늘날 發展의인 革命의 또 하나의 측면을 世界 外形上의 變化에서 찾고 있다. 그는 20세기의 革命이 招來한 變化는 16세기 이래의 어떠한 事件보다도 굉장한 것이라 하면서, 世界의 中心이 西유럽에서 완전히 떠나 버려 世界問題를 左右하는 것은 東部유럽과 아시아이며, 그것이 아프리카로 延長되어 가고 있다고 본다.

특히 카아는 佛蘭西革命을 模倣한 것이 유럽에서도 일어났으나, 러시아혁명 당시 유럽에서는 어떠한 反應도 없었고 模倣者들은 아시아에서 나타났다는 점에 注目하고 있다. 결국 유럽은 變化없는 곳이 되어 버렸고 아시아가 움직이기 시작했다는 것이다. 아시아와 아프리카의 수많은 사람들에게 現代的인 技術과 工業過程이 펼쳐지고 初步的인 教育과 政治意識이 普及되어 大陸의 모습이 변해가고 있는데도, 英國의 支配層은 이러한 發展에 대해 盲目的이고 沒理解한 눈을 돌리고 不信에 찬 侮蔑과 多情한 低姿勢 사이를 動搖하는 態度를 보이고 과거에 대한 無分別한 鄉愁에 젖어 있는 傾向이 있다는 것을 카아는 몹시 不安해 하고 驚愕스러움을 나타내고 있다.

카아는 植民統治者나 人類學者들의 關心對象이 아니라 歷史家의 關心 대상으로 된 民族들로서 구성된 全體 世界를 오늘날 歷史家들이 想像할 수 있게 된 것은 歷史概念에 있어서의 하나의 革命이라고 본다. 역사가로서 카아는 英國史家들이 歷史의 地平線은 英國과 西歐를 넘어서 擴大되고 있음에도 이러한 점을 考慮하지 못하고 있다는 데에 큰 關心을 보이고 있다. 카아는 英國史家들이 英語使用世界의 歷史를 世界史의 中心部로 取扱하고 그 밖의 것들은 周邊歷史로 取扱하는 것은 잘못이라고 하면서, 이를 바로 잡아주는 것이 大學의 使命이라고 한다. 이것과 관련하여 카아는 英語 이외의 近代語에 관한 充分한 知識을 갖추지 못한 者에게 주요 大學에서 歷史學科의 優等卒業試驗이 許容된다는 것은 分明히 잘못된 일이라고 주장한다. 그리고 카아는 傳統과 名譽에 빛나는 옥스포드大學의 哲學과에서 平易한 일상 英語만을 갖고도 萬事를 훌륭하게 處理할 수 있다는 結論을 專攻者들이 갖게 되었을 때 나타난 事態를 들어 이를 他山之石으

54) 앞에서 社會主義는 資本主義와는 對照的으로 하나의 發明品이라 하였는데, 社會主義制度에 否定的인 側面이 있음으로 하여 그것의 發明을 沮止하는 口實은 못하였으며, 그 制度上의 否定的인 側面이 있기에 그 矯正策도 隨伴된다는 카아의 논리가 여기에 含蓄되어 있다고 보아야 할 것이다. 오늘날 社會主義의 右傾化, 즉 資本主義化로의 傾向은 이를 잘 설명해준다고 하겠다.

로 삼아야 한다고 주장한다.

暴風은 먼 곳으로부터 英國으로 불어대고 있는데도, 英語使用國家에 사는 우리(英國人)들이 모여서 다른 나라와 다른 大陸이 터무니없는 行動으로 우리(英國) 文明의 恩惠와 祝福으로부터 孤立되어 있다는 이야기를 平易한 일상 英語로 지껄여 대고 있는 동안, 카이는 오히려 우리(英國人) 자신이 理解하려는 能力과 意志도 없이 世界의 現實의인 움직임으로부터 孤立되어 가는 기분이 들었다고 披瀝하고 있다.⁵⁵⁾

카이는 19세기 말엽과 20세기 중엽을 갈라 놓은 明白한 觀點의 차이를 다음과 같이 논하고 있다. 액턴이 進歩를 논할 때, 그것을 英國人들의 一般的인 概念인 漸進主義라는 뜻으로 생각한 것이 아니라 革命, 즉 이른바 自由主義로 생각했다고 한다. 액턴은 「近代에 있어서의 進歩의 方法은 革命이었다.」, 「우리들은 一般的인 思想의 出現을 革命이라 부른다.」 라는 등의 말을 하였는데, 그는 理念의 支配는 自由主義를 意味하고 自由主義는 革命을 意味하는 것이라고 믿었다. 카이는 액턴의 生涯 당시에는 社會變革의 原動力으로서의 自由主義의 힘은 枯渴되지 않았는데, 오늘날에서 와서 自由主義로 남은 것은 社會의 保守的인 要因이 되어 버렸다고 하여 失望感을 나타내고 있다. 액턴의 世代에는 오늘날 絶실히 要請되고 있는 두 가지 要素를 지니고 있었는데, 그것은 變化를 歷史에 있어서의 發展的 要因으로 본다는 感覺과, 理性은 變化의 複雜性을 理解하기 위한 질잡이라는 믿음이라고 하여,⁵⁶⁾ 카이는 자신의 觀點을 間接的으로 나타내고 있다.

카이는 人間世界의 進歩라는 것은 現存制度와 그 土臺를 이루는 前提에 대해 理性의 이름으로 根本的인 挑戰을 敢行한다는 대단한 覺悟를 통해서만 이룩된다는 자신의 信念을 밝히고 있다.⁵⁷⁾ 그리고 變化하는 世界에 대한 날카로운 感覺을 가져야 하며, 變化라는 것이 恐怖의 대상이 아니라 成就, 變化, 機會, 進歩 등으로 생각되어야 함을 강조하고 있다.

카이는 英國의 政治專門家와 經濟專門家들이 ‘根本的인 遠大한 思想을 不信해라’, ‘무엇이든지 革命的인 냄새를 풍기는 것은 피하라’, ‘前進黨 때에는 될 수 있는대로 천천히, 조심성있게 하라’는 등의 訓戒는 실로 기막힌 盲目的인 것이라 하여 이를 拒否한다. 카아 자신은 변함없는 樂觀主義者임을 밝히고 있다.

55) 韓國의 경우 그동안의 急速한 經濟成長에 滿足하여 다른 나라들이 무섭게 우리에게 다가오는 데에도 韓國人들은 이를 認識하지 못하고 成長에 따른 歡喜를 누리기에만 沒頭하고 있고, 韓國이 日本보다 文化的으로 優秀하였다는 것만을 항상 자랑삼아 논할 뿐 현재 日本으로부터 韓國으로 文化가 輸入되고 있는 것에 대해서는 그다지 深刻하게 생각하지 않는 傾向이 있다. 文化는 언제나 높은 데에서 낮은 곳으로 흐른다는 점을 생각해 볼 때, 日本이 韓國보다 文化가 앞서 있는 것이 오늘의 現實인 것이다.

56) 外國人들은 韓國人을 두고서 ‘Korean is emotional people.’이라는 말을 자주하는데, 이와 같이 理性보다 感情을 내세우는 國民의 氣質은 變化의 複雜性을 理解하는데 하나의 커다란 걸림돌이 될 수 있다.

57) 헤겔은 存在하는 것을 把握하는 것이 哲學의 課題라고 하였으나, 마르크스는 實踐科學을 부르짖어 이와 對照를 이루었다. 그리하여 마르크스는 急進主義的으로 나아가게 되었다. 여기서 카아의 思考方式이 하이엑크(F.A.Hayek)가 말한 바와 같이(既述) 全體主義的인 傾向의 代表者로 斷言할 수는 없으나 마르크스주의적인 實踐科學을 選好하고 있음은 分명한 것같다. 카이는 英國史家들의 保守的인 漸進的인 自由放任主義的인 思考方式과는 確然히 差를 알 수 있다.

마지막으로 카아는 激動하는 세계, 陣痛하는 세계를 바라보며 「그래도 역시 地球는 돈다.」 (And yet-it moves.) 라고 말한 한 偉大한 科學者의 옛말을 빌려서 歷史에 대해 답하고 있다. 즉 어느 누가 否定하더라도 地球가 돈다는 것은 眞理이듯이 西歐가 沒落하고 또한 세계의 중심이 英語使用圈에서 非英語使用圈으로 옮겨지더라도 역사는 進歩하는 것임을 말하고 있는 것이다.

結言 — 要約, 論議, 示唆點

要約

지금까지 카아의 著書들 가운데 <歷史란 무엇인가?>의 내용을 章別로 考察하면서 그의 歷史觀을 考察하였다. 여기서는 그것을 章別로 그리고 全體的으로 더욱 壓縮해나가면서 카아의 歷史觀을 鑑賞하고자 한다.

먼저 章別로 카아의 歷史에 대한 論議를 要約해보면 다음과 같다.

제1장에서 카아는 歷史란 歷史家와 그의 사실, 즉 現在(歷史家)와 過去(그의 事實)와의 끊임없는 相互作用이라고 답하고 있다. 그리고 歷史敘述에 있어서 현재와 과거, 즉 歷史家(解釋)와 과거의 사실간에 어느 쪽에 더욱 比重을 두어야 하는가에 대해서는 양쪽 모두 平等한 關係임을 주장하고 있다. 그리하여 역사는 역사가의 解釋에 置重하게 되면 사실과는 관련이 적은 역사가의 創作物에 가깝게 되어 버려 客觀性이 없어지게 되고, 과거의 사실에 比重을 두게 되면 과거의 文書나 記錄이 모두 眞實이 아니라면 歪曲된 歷史가 서술되므로 이 또한 客觀性이 없게 된다. 歷史家가 과거의 사실을 歷史敘述의 資料로써 活用하는 것은 必要條件을 갖추는 것에 지나지 않으며 여기에 歷史家의 解釋이 뒷받침되어야만 充分條件을 具備하게 된다는 것이다. 따라서 과거의 사실을 아무리 많이 蒐集해 놓은 사람일지라도 解釋力(事實과의 對話力)이 부족한 사람은 客觀的인 歷史를 쓸 수 없으며, 반대로 우리의 現實問題를 매우 깊이 洞察할 수 있는 識見있는 사람일지라도 충분한 과거의 사실을 土臺로 하지 않으면 客觀的인 歷史를 쓸 수 없게 될 것이다. 결국 現在問題와 過去事實과의 對話를 가장 잘 할 수 있는 사람이야말로 보다 客觀的인 歷史를 쓸 수 있게 될 것이다.

제2장에서 카아는 歷史란 현재와 과거와의 끊임없는 對話이지만 抽象的·孤立된 개인들 사이의 對話가 아니라 現在社會와 過去社會와의 對話라고 답하고 있다. 그리고 과거는 현재의 빛에 비쳐졌을 때에만 비로소 理解될 수 있으며, 현재 또한 과거의 照明 속에서만 충분히 理解될 수 있는 것이라 하여, 인간으로 하여금 過去社會를 理解시키고, 現在社會에 대한 인간의 支配력을 增進시키는 것이 역사의 二重的인 機能이라고 말하고 있다. 따라서 역사가는 孤立된 개인이 아니라 社會的 產物이며, 과거의 사실이나 개인도 孤立된 개인이나 사실이 아닌 過去社會의

產物인 것이기에 역사는 현재의 個人(歷史家)과 과거의 개인 또는 사실 사이의 對話가 아니라 現在社會와 過去社會와의 對話인 것이다. 특히 歷史家は 個人인 동시에 역사와 사회의 產物이므로 역사를 연구하는 사람은 歷史家を 이러한 두 가지 觀點에서 바라보아야 하며, 따라서 歷史家の 歷史的·社會的 環境을 優先적으로 연구할 것이 요구된다. 또한 偉大한 歷史란 과거에 대한 역사가의 비전이 현재의 모든 문제에 대한 洞察에 의해 빛을 받을 때에만 쓰여진다고 하여 現在問題에 대한 깊은 洞察을 가지는 사람만이 과거에 대한 역사가의 비전도 빛을 발한다고 카아는 주장하고 있다. 따라서 現實問題에 대한 깊은 洞察없이 과거에만 관심이나 흥미가 있어 歷史를 敘述하는 사람은 결코 훌륭한 역사를 쓸 수 없게 된다. 즉 現實問題에 대한 깊은 洞察을 할 수 없는 사람만에게만 과거는 意味가 있게 되며, 그에 따라 그의 歷史敘述의 資料인 과거 사실은 빛을 발하게 되며 비로소 歷史的 事實이 될 수 있는 것이다. 그리고 歷史過程을 進行하는 行列로 볼 때, 行列이 앞으로 움직여 나아감에 따라 歷史家の 새로운 展望과 비전은 不斷히 나타나게 되고 그리하여 과거에 대한 그의 비전도 달라진다. 따라서 역사란 現在社會와 過去社會와의 끊임없는 對話인 것이다.

제3장에서 歷史가 科學이 아니라는 주장에 대해 카아는 역사 또한 科學이며 宗教나 道德과는 관련이 없다고 논하고 있다. 뽀양까레가 말한 바와 같이, 科學者들에 의해 發表되는 一般의 命題는 장차의 思考를 凝集시키고 組織하기 위하여 만들어 낸 假說이며, 따라서 그것들은 檢證받고 修正되거나 또는 論駁받도록 되어 있다. 이와 마찬가지로 역사가와 과거의 사실과의 對話(相互作用)에서 밝혀지는 것들도 어디까지나 假說이며, 앞으로 더욱 檢證·修正되어야 할 성질의 것들이다. 특히 카아는 역사가는 다른 분야의 科學者와 마찬가지로 抽象的·超歷史的인 基準을 세워놓고서 그것에 의하여 歷史的 行動을 판가름할 수 없다는 것을 논하고 있다. 그리하여 問題에 대한 解答을 事前에 받아들이는 역사가란 눈가림을 하고 연구하는 것이며 自己職務를 拋棄하는 것이나 다름없다고 주장하고 있다. 따라서 우리가 갖고 있는 信念이나 設定하고 있는 判斷基準도 역사의 일부분이기 때문에 歷史적으로 연구되어야 한다는 것이다. 특히 自由放任主義 經濟는 歷史的·時代的 產物으로써 이것이 非合理的이고 오히려 計劃經濟가 合理的이라고 주장하고 있다. 그의 주장대로 오늘날의 修正資本主義는 어느 정도 計劃經濟의 상황에 놓여 있으며 資本主義의 左傾化 趨勢에 놓여 있다. 오늘날 완전한 獨立性을 주장할 수 있는 科學이란 거의 없으며 社會科學의 경우는 특히 그러한데, 역사는 그 밖의 다른 科學과 구별되는 歷史 이외의 어떤 分野와도 根本的인 依存關係를 갖고 있지 않다고 카아는 주장하고 있다. 그리고 歷史家を 비롯한 社會科學者와 自然科學者는 설명을 구하는 根本目的에 있어서나 問題를 提起하고 이에 답하는 根本節次에 있어서 모두 동일하며, 또한 역사가는 그 밖의 科學者들과 마찬가지로 '왜?'라는 疑問을 부단히 갖는다는 점에서 歷史家도 科學者와 마찬가지로 方法을 취하는 것이라고 결론내리고 있다.

제4장에서 카아는 歷史의 研究는 原因의 研究이며, 歷史家가 사건의 원인을 糾明하는 接近方

법은 다른 분야의 科學과 마찬가지로 논하고 있다. 즉, 뽀앙까레가 말한 바와 같이 科學은 多樣性和 複雜性を 향해 그리고 統一性和 單純性を 향해 동시에 나아가는 것인데 역사도 이와 마찬가지로 하는 것이다. 역사가는 역사를 연구함에 있어서 決定論과 偶然이라는 魅力的인 陷穽에 빠져서는 안된다는 점을 논하고 있다. 歷史家和 事件의 原因과의 關係는 역사가와 사실과의 관계와 마찬가지로 相互作用하는 性格을 가지며, 원인은 歷史的 過程에 대한 歷史家의 解釋을 결정해주고 동시에 歷史家의 解釋은 원인의 선택과 정리를 결정한다고 말하고 있다. 그리고 역사가의 세계는 科學者의 世界와 마찬가지로 실제 세계의 複寫版이 아니라 有效性의 差異는 있으나 현실의 세계를 理解시키고 征服시키는 作業모델이라고 언급하고 있다. 現在는 過去와 未來를 갈라놓는 架空의 線에 해당하는 概念的인 存在이므로, 역사가는 現在를 말하면서 현재와는 다른 時間的 次元을 논의에 끌어들이게 되는 것이며, 過去와 未來는 동일한 時間線上的 一부분이므로 과거에 대한 관심과 미래에 대한 關心이 서로 結合되어 있다고 한다. 결론적으로 훌륭한 역사가들은 意識的이든 無意識的이든 未來를 깊이 느끼게 마련이며, 역사가는 '왜?'라는 물음과 더불어 '어디로?'라는 물음을 갖게 된다고 한다.

제5장에서 카아는 역사에 대한 神秘主義나 冷笑主義를 拒否하고 歷史敘述의 기초인 科學的 假說은 進歩라고 結論내리고 있다. 역사에 있어서의 進歩의 概念에 대한 카아의 論議는 다음과 같이 要約할 수 있다. 첫째, 역사는 獲得된 技術이 世代에서 世代로 傳承되는 것을 통해서 이루어지는 進歩이다. 둘째, 역사는 단순히 進歩의 記錄이 아니라 進歩하는 科學이다. 셋째, 진보란 모두에게 平等하고 同時的인 것을 의미하는 것은 아니다. 넷째, 自然界에 있어서의 進化와는 달리 祖上들이 획득한 資産의 傳受를 토대로 하며, 이 資産에는 物質的 所有物뿐만 아니라 자신의 환경을 支配·變形·利用하는 精神의 能力도 포함되어 있다. 그리고 진보를 믿는 것은 결코 어떠한 自動的인 不可避한 過程을 믿는다는 것이 아니라 人間可能性의 繼續的인 發展을 믿는다는 뜻이다. 역사에 있어서의 眞理(絶對者)는 과거나 현재 속에 있는 것이 아니라 未來 속에 있으며, 前進 중에 있는 우리들이 그 照明 下에서만 과거에 대한 解釋을 점차 이루어 나갈 수 있다고 한다. 따라서 역사가는 미래에의 이해에 接近함으로써 비로소 과거를 取扱하는데 있어 客觀性에 접근할 수 있으며, 그러하기에 歷史란 過去의 여러 事件과 점차 나타날 未來의 여러 目的과의 사이의 對話라고 말할 수 있다. 즉 과거에 대한 歷史家의 解釋도, 重要的 것과 適切한 것의 選擇도 새로운 목표가 점차 나타남에 따라 進化되어 나가는 것이다. 歷史敘述을 進歩하는 科學이라고 하는 이유는 그것이 發展에의 洞察에 끊임없이 넓이와 깊이를 부여하기 때문이다. 역사에 있어서의 進歩란 事實과 價値와의 相互作用을 통해서 이루어지는 것이며, 이러한 相互作用을 가장 깊이 洞察할 수 있는 사람이야말로 客觀的인 歷史家라고 말할 수 있다.

제6장에서 카아는 사회와 역사의 將來에 대한 자신의 信念을 表明하고 있다. 역사의 地平線이 英國을 包含한 西歐를 넘어서서 擴大되고 있으나 역사가들이 이 점을 考慮하지 못하고 있다는 側面을 논하고 있다. 歷史란 부단히 움직이는 過程이며 역사가들 또한 이 과정과 함께 進行

하고 있으므로 歷史家들도 부단히 움직이는 歷史過程 속에서 역사를 把握해야 한다. 역사는 人間이 理性으로 自己環境을 이해하고 環境에 作用해온 긴 鬭爭過程이다. 近世의 變化는 人間の 自己意識의 發達에 의해서 이룩된 것이며 그 出發은 데카르트에서 비롯되었다. 즉 데카르트는 人間을 思考能力이 있을 뿐만 아니라 自己自身の 思考를 다시 思考할 수 있는 存在라는 地位를 최초로 確立하였다. 17—18세기에 이르러 人間은 理性에 의해 자신의 周邊世界와 法則을 충분히 意識하게 되었으나 人間 스스로 만든 法則은 아니며 人間이 從屬하는 법칙이었다. 그 후 人間은 環境과 人間自身에 대한 자신의 힘을, 또한 人間生活을 支配할 法則을 만들어 낼 權利가 있음을 충분히 意識하게 되었다. 20세기가 시작될 무렵에 現代의 歷史的 轉換이 끝났으며, 이 시기에 이르러 理性의 機能은 사회에 있어서의 人間の 行動을 支配하는 客觀的 法則을 이해하는 것이 아니라, 사회와 사회를 構成하는 個人들을 意識적으로 改造하는 것이 되었다. 이와 같이 理性의 世界에 새로운 領域을 넓혀준 代表的인 두 思想家는 마르크스와 프로이트이며, 프로이트는 마르크스의 業績을 補完하였다. 마르크스와 프로이트의 著作이 나온 이후로 歷史家는 자기와 사회와 역사를 떠나서 超然히 서 있는 個人이라고 생각할 口實이 없어졌다. 現代世界로의 轉換에 있어서 더욱 중요한 것은 人間이 理性의 意識的인 活用을 통해서 자신의 環境을 바꿀 뿐만 아니라 나아가서 자기 자신을 改造하기 시작했다는 것이다. 그리하여 現代世界로의 變化 가운데 가장 중요한 것은 說得과 敎化의 現代的인 方法이 發達되고 적용됨에 따라 생긴 변화라는 것이다. 그리고 産業革命이 덕분에 오늘날 全世界를 통해 原始人들이 複雜한 機械의 使用法을 배우고 있고, 또한 그것을 통해서 思考와 理性의 使用法을 배우고 있는데, 이것은 社會革命으로 불려도 좋으며 理性의 擴大를 의미한다는 것이다. 이상의 두 가지는 20세기 革命의 중요한 측면들이다. 理性의 擴大로 우리가 통과하고 있는 發展的인 革命의 두 가지 측면은 다음과 같다. 그 하나는 오늘날 科學技術의 革命으로 우리에게 理性의 活用을 넓혀 나가는 것이 모든 社會階層을 통해서 強制되고 있다는 것이며, 다른 하나는 世界 外形上의 變化에서 찾을 수 있다는 것이다. 특히 20세기 革命이 招來한 변화는 16세기 이후의 어떠한 사건보다도 굉장한 것으로 世界の 中心이 西유럽을 완전히 떠나 東유럽과 아시아의 巨大한 地域으로 옮겨지고 있으며 그것이 아프리카로 延長되고 있다. 즉 세계의 중심이 英語圈世界에서 非英語圈世界로 옮겨지고 있다는 것이다. 理性의 擴大는 지금까지 역사의 外部에 머물고 있었던 集團과 階級, 國民과 大陸이 역사의 內部에 出現하게 되었음을 의미한다. 人間世界의 進歩라는 것은 科學, 歷史, 社會 그 어디에 있어서나 人間이 現存制度의 斷片的인 改良에만 局限시키는데 그치지 않고, 現存의 制度와 그 土臺를 이루는 前提에 대하여 理性의 이름으로 根本的인 挑戰을 敢行한다는 大膽한 覺悟를 통해서만 이룩된다. 끝으로 카야는 激動하는 世界, 陣痛하는 세계를 바라보며 갈릴래오의 「그래도 地球는 돈다.」 라는 말을 빌려서 역사에 대해 답하고 있다.

歷史란 무엇인가에 대한 카야의 歷史觀을 全體적으로 簡略히 要約하면 다음과 같다.

카야는 歷史가 무엇인가에 대해 제1장에서는 現在와 過去와의 끊임없는 對話이며, 제2장에 가

서는 이를 보다 具體的으로 現在社會와 過去社會와의 끊임없는 對話임을 말하며, 제3장에 가서는 歷史 또한 科學이며, 제4장에서는 3장에 이어 역사가 客觀性을 가질 수 있음을 논하고, 제5장에서는 역사는 進歩하는 科學임을 말하고, 그리고 제6장에서는 人間理性的의 擴大로 역사의 舞臺가 넓어지고 있으며 따라서 歷史는 進歩하는 것임을 말하고 있다. 즉, 歷史란 現在(社會)와 過去(社會)와의 끊임없는 對話이며, 따라서 歷史는 進歩하는 科學이라는 것이 카아의 要旨이다. 結論的으로 카아의 歷史觀은 進歩史觀이라 하겠다.

論 議 58)

카아의 歷史觀에 대해 간단히 論議를 하면 다음과 같다.

제1장에서 歷史란 現在와 過去와의 끊임없는 對話라는 점을 強調하면서, 歷史家(현재)와 事實은 平等關係라는 中立的인 立場을 취하고 있다. 카아 以前에 많은 歷史家들이 역사를 敘述함에 있어서 歷史家의 解釋을 重視하거나 사실을 보다 중시하거나 하는 두 가지 立場을 주로 취해 왔으나 카아는 그 어느 쪽을 相對的으로 중시함이 없이 平等的인 關係로 보고 있다. 그런데 과연 歷史家가 역사를 敘述함에 있어서 中庸의 길을 어느 정도로 걸을 수 있는가 하는 것이 問題가 될 것이며, 따라서 歷史家가 처한 狀況에 따라 事實과 그 자신의 解釋가운데 어느 한 쪽에 치우쳐야 하는 경우가 發生할 것이다.

제2장에서 歷史란 개인과 개인간의 對話가 아니라 사회와 사회간의 對話임을 논하고 있다. 이러한 論議는 역사란 歷史家 개인이 만들어 내는 것이며 歷史家들이 역사적 人物에 重點을 두어 역사를 把握하려는 傾向에 대한 카아 자신의 見解를 披瀝하고 있는 것이다. 이 점에 대해서는 카아가 논하고 있듯이 歷史家 개인은 歷史的·社會的 產物이며, 과거의 事實이나 個人도 그러한 產物이라는 점에서 상당한 說得力을 갖는다고 하겠다.

제3장에서 歷史, 科學 그리고 道德간의 關係에 대해 言及하고 있다. 그동안 역사가들은 歷史가 科學인가 아닌가라는 점에 대해 많은 論議를 해왔다. 여기에 대해서는 아직 어떠한 結論에 到達한 것은 아니며, 다만 歷史는 科學만 가지고는 成立될 수 없으며 藝術을 必要로 한다는 見解쪽으로 기울어져 있는 상태에 있다. 事實만 가지고 歷史를 논한다는 것은 不可能한 경우가 大部分이므로 역사가 科學이라고 強하게 主張하고 있는 카아의 論議는 현 時點에서는 받아들여기가 어려운 實情이라 하겠다. 또한 歷史와 道德간의 關係에 대해서는 道德이 歷史敘述에 直接的인 관련이 있을 경우에는 個人의 道德에 關心을 두어야 하지만 그렇지 않은 경우에는 道德을 歷史와 관련시켜서는 안된다고 카아는 주장한다.

제4장에서 歷史에 있어서의 因果關係를 논하고 있는데 이 역시 歷史家들이 오랫동안 論議해 온 主題이며 여러 가지 學說이 나와있는 實情에 있다. 카아는 歷史를 科學이라고 논하고 있기

58) 카아의 歷史觀에 대한 論議는 주로 杜維運, 權重達 譯, 歷史學研究方法論, 一潮閣, 1994.를 토대로 하였다.

때문에 역사에 있어서의 因果關係 또한 이러한 觀點에서 論議를 하고 있다. 즉 歷史的 事件에 관한 여러 가지 原因을 提示한 후 이들을 자세히 論議하고 결국에 가서는 統一化·單純化시키는 것이라고 하고 있다. 그러나 이러한 카아의 論議 또한 여기에 대한 여러 學說이 나와있는 관계로 하여 카아가 主張하고 있는 바와 같은 方法만으로 역사에 있어서의 因果關係를 논할 수는 없을 것이다.

제5장에서 歷史란 進歩하는 科學임을 강하게 主張하고 있다. 이러한 論議는 西歐의 沒落과 두 차례에 걸친 世界大戰의 影響으로 말미암아 西歐에서 澎湃해 있는 進歩에 대한 不信感 또는 歷史의 終末論에서 나온 것인데, 역사란 世代에서 世代에로 物質的·精神的 資產의 傳受에 의해 進歩할 수밖에 없다는 카아 자신의 立場을 논하고 있다. 이러한 카아의 論議는 현 時點에서 보면 歷史家들의 一般論的인 立場을 再確認하고 있는 것이라 하겠다.

제6장에서 人類歷史는 理性的 擴大로 漸次的으로 역사의 舞臺가 넓어져 왔으며, 教育 등으로 劃一化가 加速化되어 새로운 社會가 到來하고 있는데, 이러한 變化는 진보로 보아야 한다고 자신의 立場을 밝히고 있다.⁵⁹⁾ 그리고 우리들의 理性으로써 社會의 여러 가지 問題에 根本的으로 挑戰을 敢行해야 할 것임을 주장하고 있다.

카아는 <歷史란 무엇인가?>의 全體를 통해 歷史란 客觀化될 수 있으며, 理性活用 能力의 向上으로 進歩할 수 있음을 논하고 있다. 즉 歷史란 進歩하는 科學이라는 것이다. 카아가 人類歷史의 發展을 理性活用 能力의 變化에 焦點을 두어서 역사를 科學으로 그리고 進歩하는 것으로 論議하고 있음을 우리는 알 수 있다. 즉 새로운 社會가 到來함은 人間의 理性活用能力의 變化에 起因한다고 말할 수 있으며, 그것은 進歩로 보아야 한다는 것이다. 여기서 과연 人間의 理性活用能力의 變化는 進歩를 반드시 가져오는 것인가에 대해 疑問이 提起될 수 있겠다. 이것에 대한 여러 가지 論議가 있을 수 있으나 眞理는 未來에 있을 것이다.

示唆點

콩트가 科學으로부터 豫見이 나오고 豫見으로부터 行動이 나온다고 말했듯이, 歷史家에게는 一般化란 不可避한 것이고 또한 一般化를 통해서 未來 行動을 위한 妥當하고도 有用한 指針을 마련할 수 있는 것이다. 카아 역시 역사란 무엇인가에 대한 論議를 통해서 역사란 進歩하는 科學임을 豫見하고 있는 것이다. 이는 人間可能性의 繼續的인 發展을 의미할 뿐이라 하여 法則이 아님을 분명히 하고 있다.

카아는 자신이 만일 歷史의 法則을 굳이 만든다면, 어느 시기에 文明의 發展을 위해서 指導

59) 카아의 思想에 대해서는 여러 가지 批判이 있는데, 그 代表的인 例가 F. A. Hayek(노벨경제학상 수상자)로서 카아를 獨逸式的 全體主義의 傾向의 代表者로 보고 있다. 그러나 최근 歷史의 進行은 그가 갈파한 바와 같이 獨逸式的 廣域經濟로 나아가고 있는 측면도 있다. F. A. Hayek, The Road to Serfdorm(The University of Chicago Press, 1944).

的 役割을 할 集團은 다음 시기에는 같은 役割을 擔當하지는 못할 것이라는 점을 들고 있다. 이는 어느 國家, 民族 또는 其他의 集團일지라도 계속해서 文明發展의 指導的인 役割을 遂行하지는 못할 것임을 말하고 있다. 이렇게 볼 때, 현재와 같은 美國中心의 世界文明의 발전은 언제까지나 持續되지는 않을 것이며 그 主人公은 다른 國家 또는 集團이 될 것임을 豫見할 수 있다.⁶⁰⁾

카아의 歷史觀에 관한 지금까지의 考察을 土臺로 하여 우리나라의 將來에 대해 示唆하는 바를 小略하나마 言及하고자 한다.

칼 마르크스의 窮極的인 命題는 「모든 것은 사라진다.」⁶¹⁾라는 것이었으며, 최근에 요한 바오로 2세가 敎皇으로서 처음으로 다윈의 進化論을 認定한 바가 있고,⁶²⁾ 또한 아인슈타인의 相對性理論을 넘어서 宇宙 자체가 進化(創造)되고 있다는 學說⁶³⁾이 나오고 있다. 이렇듯 進化論에 대한 관심이 어느 때보다 增大되고 있는 가운데 카아의 歷史에 대한 進歩史觀은 더욱 빛을 발하고 있다.

량이 質을 낳는다는 한 偉大한 學者의 主張과 같이 歷史舞臺의 主人公이 많아질수록 역사는 量的으로나 質적으로 더욱 進歩할 可能性이 높다. 따라서 絕對者(眞理)은 未來 속에 있으므로 眞理가 무엇이라고 斷言할 수는 없지만, 현재로서는 歷史가 지금까지 그러했듯이 歷史가 進歩하는 것이 되도록 理性的 活用을 擴大하고 理性的 이름으로 現存制度의 改良에 根本的인 挑戰을 敢行한다는 大膽한 覺悟를 가져야 할 것이다.⁶⁴⁾

그렇게 하기 위해서는 英國의 經濟學者 마샬(A. Marshall)이 「冷徹한 理性(頭腦)과 따뜻한 心情으로써 자기 주위의 社會的 苦惱와 싸우기 위하여……나는 나의 貧弱한 才能과 制限된 力量을 傾注하여 힘껏 다 한다는 것은 나의 胸中 깊이 숨겨져 있는 念頭이며 또 最高의 努力이다.」라고 말한 바와 같이 새로운 時代의 社會問題에 同感할 수 있는 「따뜻한 心情」과 새로운 時代

60) 日本은 經濟的으로는 歷史의 主人公이 되었으나 文化的으로는 그 主人公이 되지 못하였음을 指摘한 日本人 M. Morishima(London School of Economics의 經濟學 敎授)의 日本의 將來에 대한 다음과 같은 言及은 意味深長하다고 하겠다. 「世界가 직면하고 있는 科學上·技術上·經濟上의 重要問題를 解決하기 위한 基礎的 研究의 援助에 상당한 期間에 걸쳐 계속하여 人類共有의 文化的 資本의 形成에 日本이 크게 貢獻하지 않는 한 日本은 一流文化國으로써 認知되지 않을 것이다. ……이와 같은 一流文化國으로서 日本이 外國으로부터 尊敬받게 되지 않으면, 外國은 日本에 대하여 “우리들에 相關하지 말고 먼저 앞서 가십시오”라고는 결코 하지 않을 것이다. ……」 그리고 Morishima敎授와 같이 英國의 J. R. Hicks(노벨경제학상 수상자, 英國人으로서 처음 門下에서 함께 修學하였던 韓國의 李基俊도 하나의 問題提起로서 精神的으로 成人이 된 나라, 基礎的 學問에 대한 投資로써 文化를 創造하는 나라, 善隣과 愛의 投資로써 世界人民의 飢餓의 恐怖와 缺乏의 解消에 노력하는 나라가 되지 않고서는 物質的 繁榮만에 따르는 傲慢·逸樂·頹廢만이 殘存하게 될 것이라고 한 바 있다. M. Morishima, Why has Japan 'succeeded?', Cambridge University Press, 1982 ; 李基俊 譯, 왜 日本은 '成功'하였는가-日魂洋才-, 一潮閣, 1982.

61) 筆者는 이를 P. Samuelson and D. Nordhaus, Economics, 14th ed., McGraw-Hill, Inc., 1992에서 引用하였다.

62) 筆者는 이것을 1996년 가을 國內新聞에서 確認하였다.

63) 筆者는 이것을 1996년 가을 TV의 특별방송(韓國化學學會 50주년기념 특별세미나)에서 確認하였다.

64) 오래된 傳統은 쉽사리 消滅되지 않는 法이라는 觀點에서 본다면, 우리의 傳統 가운데 오늘날의 經濟成長에 도움이 된 것이 있는 반면에 障礙가 된 것도 있을 수 있다. 물론 傳統에 대한 評價는 恒時 未來를 念頭에 두고 이루어져야 할 것이다.

의 課題를 解決하기 위한 科學的 分析에 堪耐할 수 있는 '冷徹한 理性(頭腦)'을 가져야 할 것이다. 그리고 이것은 이미 <國富論>의 著者 스미스(A. Smith)가 말한 固定資本의 하나이며 歷史發展의 土臺가 된 教育과 訓練이 뒷받침되어야만 可能할 것이다.⁶⁵⁾ 또한 教育(訓練)을 받은 사람이 教育(訓練)을 시킬 수 있다는 한 偉大한 學者의 말과 같이 教育(訓練)을 제대로 받은 사람이 教育(訓練)을 시킬 때에만 眞正한 教育(訓練)이 이루어질 것임도 잊지 말아야 할 것이다.

뒤에 올 發展過程을 壓迫하는 過去를 無視하는 동안 나라는 進歩할 수 없다. 歷史的 考察은 社會科學에 있어서도 똑같이 중요한 것이다. 歷史를 無視한 社會科學的 考察은 現實에로의 제1차적 接近으로서 有效한 경우도 있으나, 때로는 매우 危險할 수도 있다. 나라마다 過去로부터 이어받은 精神에 있어서, 사람들의 行動樣式에 있어서, 그리고 모든 文化的 特性에 있어서 많은 差異가 있는 것이다.

어려움은 새로운 觀念에 있는 것이 아니라, 우리의 大部分이 자라온 方式과 똑같은 方式으로 자라온 사람들에게는, 마음의 구석구석까지 浸透되어 있는 낡은 觀念으로부터 脫出하는데 있다.(20세기 最高의 經濟學者 J. M. Keynes의 表現)

筆者는 社會科學을 하는 專攻學徒로서 歷史에의 理解가 必須的이라는 觀點에서 그동안 여기에 대해 나름대로 갖고 있던 關心의 一部를 整理하여 本稿에서 提示한 것이다. 혹 考察內容에 있어 誤謬가 있으면 讀者들의 叱咤가 있기를 바라는 바이다.

65) 英國이 1870년에 教育法을 制定하여 종전의 支配勢力의 教育이라는 教育觀의 範疇을 脫皮한 機會均等的의 民主主義的 國民教育의 普及에 나섰다는 점과 日本이 明治維新 후 優先적으로 近代教育制度를 確立(日本歷史에 新紀元을 가져다 준 1890년의 이른바 '教育勅語')하였다든가 美國의 黑人教育(나중에는 白人과 黑人을 동일한 장소에서 함께 教育, 黑人들간에 相互 尊敬心을 갖게 되었던 것이 제일 중요), 獨逸의 독특한 訓練·開發方式에서 볼 수 있듯이, 한 國家의 발전에 있어 教育과 訓練은 대단히 중요하다고 하겠다. 今日的 韓國도 全國民을 대상으로 일정한 年齡이 되면 義務教育을 實施하고 있지만, 이것은 日本이 植民地 支配를 위해 우리나라에 義務教育을 導入한 것이 그 母胎가 된 것이며, 그 덕분에 우리나라도 8.15 解放後 教育이 經濟成長의 하나의 밑거름이 되었던 것이다. 그러나 教育의 座標에 대해서는 國家나 民族 또는 地域에 따라 차이가 있는 것이며 이것이 그들을 歷史의 主人公으로 만드느냐의 여부를 決定할 수도 있다는 점에서 한 國家의 教育哲學은 매우 중요하다고 하겠다. 英國의 經濟學者 밀(J. S. Mill)이 말한 바와 같이, 國家 또는 集團은 國民들을 強制하여 社會의 既成觀念에 順應토록 하는데 盡力하여 왔다는 점을 記憶해야 할 것이다. 따라서 한 國家의 教育(訓練)制度의 運用方式은 그 國家의 未來를 결정한다고 해도 過言이 아닐 것이다. 未來는 더욱 더 知識社會가 될 것이라는 主張(P. F. Drucker)이 妥當한 見解라면, 教育(訓練)의 重要性은 말할 필요도 없을 것이다. 孔子의 最大功積은 그때까지 貴族階級에 의하여 獨占되어 온 文化와 教育을 보다 많은 사람들에게 開放하였다는 점에 있다는 見解가 있다. 이렇게 볼 때, 東洋에서는 教育의 大衆化가 西歐보다 일찍이 이루어졌으며 우리나라도 그 影響을 받았으나, 全國民을 對象으로 하는 義務教育에 있어서는 西歐와 日本 등에 뒤졌던 것이다. 비록 유형의 자본이 파괴된다고 하더라도 교육에 의한 무형의 자본이 축적되어 있다면 그러한 나라는 健在할 수 있음을 명심해야 할 것이다. 이상은 崔鍾軾, 西洋經濟史論, M. Morishima, Why has Japan 'succeeded'? ; J. S. Mill, 李相球 譯, 自由論 ; P. F. Drucker, The New Realities ; A. Smith, The Wealth of Nations 등의 諸文獻에서 引用하였다. 平素 海運에 關心이 있는 筆者는 다음과 같은 문구를 韓國海運의 座標로 생각하고 있다. 「外勢의 壓力, 時代의 變遷, 時間의 經過 등의 條件들에 의해서도 抹殺되지 않는 一國海運의 基根을 溫存시키는 方法은 海運從事者의 訓練과 教育이라 하겠다.」 孫允鉉, 韓國海運史, 亞成出版社, 1982, 제4장 본문중.

參 考 文 獻

- 金秀行, 마르크스/슈페터/케인즈, 中央新書, 1984.
- 서울大學校出版部, 哲學概論, 서울大學校出版部, 1981.
- 孫兌鉉, 韓國海運史, 亞成出版社, 1982.
- 承啓浩, 西洋哲學을 찾아서, 中央新書, 1984.
- 崔文煥, 近世社會思想史, 三英社, 1982.
- 崔文煥, 막스웨버研究, 三英社, 1981.
- 최영희, 과학적 객관주의에 대한 철학적 고찰, 한국해양대학교 교양논총 제3집, 1995. 2.
- 崔鍾軾, 西洋經濟史論, 瑞文堂, 1990.
- 杜維運, 權重達 譯, 歷史學研究方法論, 一潮閣, 1994.
- D. Melellan, 申午鉉 譯, 칼마르크스의 思想, 민음社, 1982.
- E. H. Carr, 광복희 옮김, 역사란 무엇인가?, 청년사, 1993.
- E. H. Carr, 길현모 역, 역사란 무엇인가?, 탐구신서, 1993.(초판은 1966년)
- E. H. Carr, 박성수 역, 역사란 무엇인가?, 민지사, 1983.
- E. H. Carr, 박종국 옮김, 역사란 무엇인가, 육문사, 1996.
- E. H. Carr, 삼지사 편집부 역, 역사란 무엇인가?, 삼지사, 1982.
- E. H. Carr, 시사영어사 편집국 역, 역사란 무엇인가? 시사영어사, 1994.
- E. H. Carr, 이연규 옮김, 역사란 무엇인가?, 단우, 1992.
- E. H. Carr, 장재형 역, 역사란 무엇인가, 조은출판사, 1992.
- E. H. Carr, 조동희 옮김, 역사란 무엇인가, 을지출판사, 1988.
- E. H. Carr, 黃文秀 譯, 역사란 무엇인가, 범우사, 1995.
- E. K. Hunt, 金成九·金洋和 共譯, 經濟思想史 I·II, 풀빛, 1983.
- F. A. Hayek, 鄭道泳 譯, 隷從에의 길(上·下), 三星美術文化財團, 1981.
- J. A. Schumpeter, 李相球 譯, 資本主義, 社會主義·民主主義, 三星出版社, 1982.
- J. M. Keynes, 趙淳 譯, 雇傭, 利子 및 貨幣의 一般理論, 比峰出版社, 1995.
- J. S. Mill, 李相球 譯, 自由論, 三星美術文化財團, 1983.
- J. Vogt, 李洋基 譯, 새로운 歷史觀, 螢雪出版社, 1994.
- K. Marx, 金秀行 譯, 資本論 I, II, III, 比峰出版社, 1989.
- M. Morishima, 李基俊 譯, 왜 日本은 '成功'하였는가, 一潮閣, 1982.
- Milton & Rose Friedman, 朴宇熙 譯, 選擇의 自由, 中央新書, 1980.
- M. Weber, 權世元·姜命圭 共譯, 프로테스탄티즘의 倫理와 資本主義의 精神, 一潮閣, 1983.

- M. Weber, 趙璣濬 譯, 社會經濟史, 三星出版社, 1982.
- P. Johnson, 이희구·정승현 옮김, 세계현대사 I, 한마음사, 1993.
- P. Johnson, 이희구·배상준 옮김, 세계현대사 II, 한마음사, 1993.
- P. Johnson, 장혜영 옮김, 세계현대사 III, 한마음사, 1993.
- R. H. Tawney, 金鍾澈 譯, 宗教와 資本主義의 發興, 한길사, 1983.
- R. C. Tucker, 金學俊·韓明華 譯, 칼마르크스의 哲學과 神話, 한길사, 1982.
- R. W. Green, 이동하 옮김, 프로테스탄티즘과 자본주의 : 베버 명제와 그 비판, 종로서적, 1981.
- W. H. Dray, 黃文秀 譯, 歷史哲學, 文藝文庫, 1977.
- W. W. Rostow, 李相球·姜命圭 共譯, 經濟成長의 諸段階, 法文社, 1981.
- 星野彰男, 오근엽 옮김, 國富論 입문, 이삭, 1984.
- A. G. Kenwood and A. L. Lougheed, The Growth of the International Economy 1820-1990, 3rd ed., Routledge, 1992.
- A. Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations, edited by E. Cannan, with an introduction by M. Lerner, Modern Library, 1937.
- B. H. Liddell Hart, Why Don't We Learn From History?, George Allen and Unwin, Ltd., 1972.
- B. S. Lawrence, "Historical Perspective: Using the Past to Study the Present," Academy of Management Review 9, April 1984.
- D. A. Wren, The Evolution of Management Thought, 4th ed., John Wiley & Sons, Inc., 1994.
- E. H. Carr, What is history?, Penguin Books, 1964.
- H. Landreth and D. C. Colander, History of Economic Thought, 3rd ed., Houghton Mifflin Co., 1994.
- H. Butterfield et al., The History of Science, Choun Publishing Co., 1994.
- H. Weihrich and H. Koontz, Management, 10th ed., McGraw-Hill, Inc., 1994.
- J. A. Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, George Allen & Unwin (Publishers) Ltd., 1975.
- K. Marx, Capital, 3 vols, introduced by E. Mandel, translated by D. Fernbach, Penguin Books, 1992.
- M. Morishima, Why has Japan 'succeeded'?, Cambridge Univ. Press, 1982.
- M. Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, translated by T. Parsons, Geroge Allen & Unwin, 1976.

林 鍾 吉

- P. A. Samuelson and W. D. Nordhaus, *Economics*, 14th ed., McGraw-Hill, Inc., 1992.
- P. F. Drucker, *The New Realities*, Harper Business, 1989.
- P. F. Drucker, *Post-Capitalist Society*, Harper Business, 1993.
- W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge Univ. Press, 1960.
- T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Choun Publishing Co., 1995.