

2023 [한국철학자연합대회] - ‘한국철학의 성과와 기대’
한국철학사상연구회 분과 발표

한국현대철학사의 몇 가지 지평들

전통과 근대, 종교사상, 서구와 식민

- 일시 : 2023년 5월 13일(토) 15:00~18:00
- 장소 : 서울시립대학교 미래관 33-B111
- 주관 : 한국철학회
- 주최 : 한국철학사상연구회 한국현대철학분과

2023

한국철학자 연합대회

한국철학의 성과와 기대

일시
2023. 5. 13(토)

장소
서울시립대학교
인문학관/미래관

주 관 한국철학회

공동주최 대한철학회, 범한철학회, 서양근대철학회, 철학연구회, 한국기독교철학회, 한국논리학회, 한국니체학회, 한국동서철학회, 한국동양철학회, 한국분석철학회, 한국서양고전철학회, 한국아렌트학회, 한국양명학회, 한국여성철학회, 한국유교학회/동양철학연구회, 한국윤리학회, 한국의(論)철학회, 한국인공지능윤리학회, 한국철학교육학회, 한국철학사상연구회, 한국포스트휴먼학회(경남대 교양교육연구소), 한국프랑스철학회, 한국하이데거학회, 한국해석학회, 한국환경철학회

후 원 아트센터 나비, 서울시립대학교 철학과, 주식회사 해움, 성천문화재단, 김희경유령정신문화장학재단

문의 한국철학회 사무국

E-mail. kpa1004@gmail.com / Tel. 010-4763-7609

미래관 33-B111 강의실

한국철학사상 연구회 한국현대철학분과	'한국현대철학사의 몇 가지 지평들 : 전통과 근대, 종교사상, 서구와 식민' (사회) 김정철(한국국학진흥원)
15:00-15:35	근대이행기 민(民)에 대한 이해 : 최재우와 나카에 조민 사상을 중심으로 발표 이지(이화여대) 논평 송인재(한림대)
15:35-16:10	동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길 / 발표 진보성(방송대) 논평 구태환(한철연)
16:20-16:55	일제강점기 신문·잡지 속 윤리·도덕 담론 연구 발표 윤태양(성균관대) 논평 배기호(중원대)
16:55-17:30	한국현대철학사에 대한 (탈)식민주의적 이해의 가능성 : 그 시론적 검토 발표 박민철(건국대) 논평 유현상(숭실대)
17:30-18:00	종합토론 / 좌장 : 김정철(한국국학진흥원)

2023 [한국철학자연합대회] - ‘한국철학의 성과와 기대’
사단법인 한국철학사상연구회 한국현대철학분과 발표

한국현대철학사의 몇 가지 지평들

전통과 근대, 종교사상, 서구와 식민

전체 사회 : 김정철(한국국학진흥원)

▷ 개회사 15:00

회장 : 박정하(성균관대학교)

***제1발표 15:00~15:35**

근대이행기 민(民)에 대한 이해 : 최제우와 나카에 조민 사상을 중심으로

발표 : 이지(이화여자대학교)

토론 : 송인재(한림대학교 한림과학원)

***제2발표 15:35~16:10**

동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길

발표 : 진보성(한국방송통신대학교)

토론 : 구태환(한국철학사상연구회)

▷ 휴식 16:10~16:20

***제3발표 16:20~16:55**

일제강점기 신문·잡지 속 윤리·도덕 담론 연구

발표 : 윤태양(성균관대학교)

토론 : 배기호(중원대학교)

***제4발표 16:55~17:30**

한국현대철학사에 대한 (탈)식민주의적 이해의 가능성 : 그 시론적 검토

발표 : 박민철(건국대학교)

토론 : 유현상(숭실대학교)

***종합토론 및 질의 17:30~18:00 / 좌장 : 김정철(한국국학진흥원)**

	목 차	
--	------------	--

▶ 제1발표

<근대이행기 민(民)에 대한 이해 : 최제우와 나카에 조민 사상을 중심으로>
..... 1

▷ 제1논평 15

▶ 제2발표

<동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길>..... 17

▷ 제2논평 41

▶ 제3발표

<일제강점기 신문·잡지 속 윤리·도덕 담론 연구>..... 45

▷ 제3논평 57

▶ 제4발표

<한국현대철학사에 대한 (탈)식민주의적 이해의 가능성 : 그 시론적 검토>
..... 59

▷ 제4논평 85

근대이행기 민(民)에 대한 이해 : 최제우와 나카에 조민 사상을 중심으로

■ 이지(이화여자대학교) ■

1.

다음은 소설 『난장이가 쏘아올린 작은 공』의 일부이다.

할아버지의 아버지대에 노비제는 사라졌다. 증조부 내외분은 아무것도 몰랐다. 나중에서야 해방을 맞았다는 것을 알았으나 두 분이 한 말은 오히려 “저희들을 내쫓지 마십시오”였다. 할아버지는 달랐다. 할아버지는 유습에서 벗어나려고 했다. 늙은 주인은 할아버지에게 집과 땅을 주었다. 그러나 쓸데없는 일이었다. 모르는 면에서는 할아버지나 증조부나 같았다. 증조부대까지는 선조들이 살아온 경험이 도움이 되었으나 할아버지대에는 그것이 도움을 주지 못했다. 할아버지에게는 어떤 교육도 없었고 경험도 없었다. 할아버지는 집과 땅을 잃었다.¹⁾

1970년대 한국 사회를 배경으로 하는 이 소설에서 주인공인 아버지 ‘난장이’와 그의 가족들이 처한 사회적 조건을 이해하기 위해 소개된 구절이다. 한국에서 노비제는 1894년 신분제 폐지와 함께 종말을 고하게 되었으니, 1세기도 안 되는 기간에 벌어진 신분구조의 급격한 변화 속에 ‘인민(人民)’들이 겪은 혼란이 이 짧은 구절 속에 관통되어 있다.

전통적으로 인민은 민(民)을 가리키는 대표적인 개념 중 하나이다. ‘民’이라는 글자는 금문에서부터 등장하는데, 원래는 노예를 뜻하는 글자였다.²⁾ 이는 칼로 눈을 찌른 것을 상형한 것으로서, 포로나 죄인을 노예로 삼을 때 한쪽 눈을 자해하여

1) 조세희, 『난장이가 쏘아올린 작은 공』, 이성과함, 2000, p.88

2) 설문해자

반항 능력을 상실시키고자 한 데서 비롯되었다고 한다. 이로부터 의미가 확대되어 노예를 포함하여 통치의 대상이 되는 백성 일반을 가리키게 되었다. ‘민’은 백성 외에도 서민(庶民), 여민(黎民), 국민(國民) 등으로 불렸고, 인민도 그 중 하나이다. 그런데 19세기를 지나면서 인민의 의미에 변화가 생겼다. 피지배계층이 아니라 한 나라에 속하는 주민 일반을 지칭하는 한편 ‘인민주권’이라는 관점에서 인민은 정치적 주체라는 의미를 지니게 된 것이다. 그리고 1948년 제헌헌법 초안에 “대한민국의 주권은 인민에게 있다”고 명시하였다. 그러나 인민이라는 용어를 북한에서 주로 사용한다는 이유로 인민을 국민으로 바꾸면서, 현재 대한민국 헌법에는 “대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다(제1조 2항)”라고 하고 있다. 더 이상 백성이라 불리지 않는 새로운 인민[民]이 탄생한 것이다.

신분제 사회에서 피통치자로서 정치적 객체에 머물러 있던 이들이 주권을 가진 정치적 주체로 전환이 되는 데에 있어서 대부분의 인민들은 새로운 인민이 되기 위한 경험도 교육도 갖지 못한 채 인민이 되는 자유의 영역으로 내몰리게 되었다. 인민의 개념도, 의식도 갖지 못하였는데, 인민이 되기를 요구받게 된 것이다. 그런데다가 한국사회는 20세기에 들어서 식민지배를 받고, 민군정의 통치하에 있었으며, 한국전쟁을 겪었다. 현대사의 소용돌이 속에서 새로운 민개념은 정립되기 어려웠다. 60년대 이후 산업화가 이루어지면서 외형적인 근대화가 이루어졌고, 정치 사회 영역에서도 서구의 제도와 개념이 수입되었으나 외부 자원을 주입하는 것으로는 인민 스스로 개념을 정립하는 데에 온전한 기여를 하기는 어렵다. 우리 자신의 광범위한 역사적 경험이 있을 때 개념 정립이 가능하다. 한국사회는 새로운 인민들에 의해 근대사회로 이행하게 되었다기보다 근대사회에 진입하고 본격적인 산업화가 이루어진 후에 민주화과정을 겪으면서 새로운 인민들이 태어나고 있다고 해야 할 것이다. 인민이 되어가는 역사적 경험을 지금 하고 있는 것이다. 최근에 탄핵과 촛불집회를 겪으면서 강력한 자각이 일어났지만, 혁명후 반동과 같은 부침 또한 겪고 있다. 여전히 우리는 대한민국 국민이라는 새로운 인민, 새로운 민 의식을 정립해가는 과정 속에 놓여있는 것이다. 그렇기 때문에 민개념 정립을 위한 검토가 필요하다.

이 글을 이와 같은 문제의식에서 출발한다. 화려한 산업화의 불빛에 가려진 철학의 부재와 새로운 민 개념의 빈약함을 비판적으로 성찰해야 할 필요성을 제기하면서, 새로운 민의식 정립에 있어서 유교적 세계관을 기반으로 한 개념 창출을 제안하고자 한다. 이를 위하여 동아시아 근대이행기에 새로운 민 개념을 제시한 두 철학자, 나카에 초민과 최제우의 사유를 살펴보려는 것이다.

2.

나카에 초민(中江兆民, 1847~1901)³⁾은 메이지시대에 자유민권운동의 이론적 근거를 제공한 사상가이다. 그는 ‘동양의 루소’로 불리기도 하는데, 1882년에 루소의 『사회계약론』 일부를 번역한 데에서 기인한다.⁴⁾ 『민약역해(民約譯解)』라는 이름으로 루소 『사회계약론』을 번역하고 해설을 붙인 그의 글은 한국과 중국에도 전해졌는데, 한국에서는 《황성신문》에 전문 한글로 번역되어 연재되었으며(1909.8.4.-9.8), 중국의 독자 중 한 명인 이대조(李大釗)는 이 책에 의거하여 「폭력과 정치」(1917)를 집필한 바 있다.⁵⁾ 뿐만 아니라 초민은 1871년에 이와쿠라 사절단에 합류하여 프랑스에 가서 2년 정도 유학을 하였다. 1874년에 돌아온 직후 불학숙(佛蘭西學塾)을 열고 루소의 『개화론』, 『민약론』, 『교육론』을 가르치기도 하였다.⁶⁾ 그의 제자인 고토쿠 슈스이의 기술에 따르면, “불학숙은 민권론의 원천이 되었다. 일종의 정치적 클럽과도 같아지면서 관리들이 주목하는 장소가 되었다”.⁷⁾

1870년대 후반부터 1880년대에 걸쳐 일본에서는 메이지 정부의 전제에 반대하여 자유민권운동이 일어났다. 1874년 민선의원설립건백서를 계기로 각지의 사족결사(士族結社)에 의하여 전국민적 운동으로 전개되었다. 이들은 참정권과 자유 및 자치를 주장하면서 헌법제정, 국회개설 등을 요구하였다. 이후 이른바 ‘메이지 14년의 정변’이 일어나는 등 민권운동가들에 대한 정부의 탄압이 있었고, 초민 역시 그가 창간한 신문도 폐간되고 동경에서 축출되는 등의 일을 겪는다. 초민은 꾸준히 신문에 사설을 쓰고 번역서와 저서를 간행하면서 자신의 이론과 주장을 정립해나간다. 1889년 2월에 메이지 정부는 헌법을 발표하였다. 동아시아 최초의 근대적 헌법인 이 법은 이토 히로부미에 의해 제정되었는데, 국민주권이 아니라 천황에게 국가의 거의 모든 권한을 부여하고 있으며, 군주가 국민에게 하사하는 흥정헌법의 형식으로 공포되었다. 고토쿠 슈스이는 당시 상황을 이렇게 묘사한다. “헌법이 발표되고 전국의 인민들은 환호하였다. 선생은 ‘헌법이 옥인지 돌인지 아직 그 실질을 보지 못하였는데, 먼저 그 이름에 취한 모양이니, 우리 국민의 어리석음이 어찌 이와 같을까’라고 개탄하였다. 헌법 전문을 읽은 후에는 쓴웃음만 지을 뿐이었다.”⁸⁾ 초민은 정부의 흥정헌법을 받아들일 수 없다는 입장에서 민권 회복을 주장하

3) 이름은 도쿠스케(篤介/篤助)이다. 1887년 간행한 『평민의 각성 일명 국회의 마음가짐(平民の目ざまし一名國會の心得)』이라는 책에 저자명으로 초민(兆民)이라는 이름을 사용하였는데, ‘億兆의 民’을 의미한다. 이 책에서 초민은 평민에게 정치란 무엇이며, 또한 국회는 무엇인지를 알리는 데에 주력하고, 평민도 정치에 참여해야 함을 호소하고 있다.

4) 2편 6장까지만 번역하였다.

5) 이대조는 「염세심과 자각심」(1915)에서 “나카에 초민의 각고정려(刻苦精勵)의 정신”을 통하여 “우리 국민[民]의 전도에 서광”을 발견하게 되었다고 언급하기도 하였다.

6) 루소의 『학문예술론』, 『사회계약론』, 『에밀』을 번역한 것이다. 『개화론』의 경우, 후에 문명개화비판의 의미를 살려서 제목을 『비개화론』으로 변경한다.

7) 고토쿠 슈스이, 『초민선생』

였다. 그리고 다음 해에 중의원에 당선되어 의회에 진출하게 되었다. 그렇지만 민당이 정부와 타협한 것에 분개하여 1년도 안 되어 의원직을 사퇴한다. 자유민권운동은 그 사이에 이미 내부 분열이 일어났고 구심점도 잃은 상태였으며, 정부의 탄압이 이어지면서 급격히 침체되었다. 초민은 이후 훗카이도로 이주하여 잡다한 영리활동을 하다가 1901년에 후두암으로 1년 반의 시한부선고를 받는다. 그리고 그 해에 사망하기 전까지 수상집 『일년유반 一年有半』과 『속일년유반 일명 무신무영혼 續一年有半一名無神無靈魂』을 간행하여 정치평론과 세평, 그리고 영혼과 신의 존재를 부정하는 내용의 글을 남겼다.

초민이 일생의 과제로 추구하였던 민권이란 무엇인가?

민권은 지극한 이치[至理]이며, 자유와 평등은 크게 올바름[大義]이다. 이러한 이의(理義)에 반하는 자는 필경 벌을 받지 않을 수 없고, 백 가지 제국주의가 있다고 하더라도 끝내 이 이의를 적몰할 수는 없을 것이다. 제약이 높다 한들 이의를 공경하고 중하게 여겨야만 그 고귀함을 지킬 수 있을 것이다.⁹⁾

그는 민권을 지극한 이치라고 하였다. 또한 민권과 더불어 논하는 자유와 평등은 대의이다. 이러한 이의(理義)가 초민 사유의 근간을 이룬다. 그는 이의(理義)를 도리(道理), 도의(道義), 진리(眞理), 이(理) 등으로 부르기도 한다. 그에 따르면, “천하 만사가 하나라도 도리를 포용하지 않은” 것이 없다.¹⁰⁾ “이라는 것은 사물이 유래하는 바”이며, “사물을 성립하게 하는 근거”이다. “나누면 만 가지가 될 것이지만, 종합하면 아마도 둥근 하나의 무형물로 귀결될 것”이며, “이 세계의 사물이 전부 하나의 이[一理]를 포함하지 않는 것이 없다.”¹¹⁾ 학술이란 바로 이 진리를 추구하는 것이다.¹²⁾

모든 것에 이가 있고, 만 가지로 나누어진 이가 하나의 이로 귀결이 된다는 사고는 이일분수(理一分殊)라고 하는 성리학적 사고에 다름 아니다. 온 세계를 관통하는 하나의 궁극적인 원리가 세계의 근원이자 진리이다. 이 진리를 추구하는 것이 인간 활동의 궁극적인 목표가 된다.¹³⁾ 궁극적 진리를 추구하는 학문을 이학(理學)이라 불렀다.¹⁴⁾ 그리고 천하의 모든 일이 이(理)를 밝히는 데에서 시작해야 한다.

8) 고토쿠 슈스이, 위의 책

9) 나카에 초민, 『일년유반』

10) _____, 「자유신문발행의 뜻」

11) _____, 「이론은 나라에 필요함」

12) _____, 「정당론」

13) 하급사무라이집안 출신이었던 초민은 메이지유신 이전에 번교(蕃校)에서 양학(洋學)과 함께 유학(儒學)을 배웠다. 프랑스유학 후 동경외국어학교 교장으로 취임되었을 때에는 공맹의 가르침을 외국어학교 교과로 채택하려고 하였으나 문부성과 충돌을 빚고 3개월만에 교장직을 사임하였다.

농업도, 공업도, 상업도 이학에 의지해야 한다. 그런데 그에게 있어서 역사란 이의를 발견하고 실현해가는 노력의 과정이며, 인류의 역사에서 이의는 점차 분명해지고 실현되어 왔다.

우리 19세기 사회는 순연한 철학적인 유리 거울에 비춰보면 심히 죄장의 어두움이 드러남을 면하지 못하더라도, 요컨대 이전 시대에 비하면 점차로 도리(道理)가 승리를 향하고 비의(非義)가 패배하게 되어……¹⁵⁾

이(理)는 만가지로 갈라지므로 동서고금의 언론이 한가지로 정해지지 않고 분분할 수밖에 없다. 그래서 철학자들은 선과 불선의 구별조차도 의심할 지경이다. 그러나 완전한 추리력을 가지고 마음을 비우고 기를 고르게 해서 생각하고 생각한다면, 바로 ‘이(理)’자체의 전체를 만나지는 못한다고 해도 적어도 그 일부분은 포착할 수 있을 것이다.¹⁶⁾

고대 그리스 로마부터 지금까지 학사를 배출하여 각각 그 소견을 붙여 하나하나 전하고, 앞서거나 뒤선 사람이 모두 그 얻은 바를 합하여, 점차로 그 수를 늘리고 무게를 늘려서 암흑의 구역을 줄이고 광명의 영역을 넓히고자 하는 것, 이것은 바꿔말하면 그 이의(理義) 전부를 얻고자 하는 우리 인류의 희망이 실로 그러하기 때문이다.¹⁷⁾

초민의 이학(理學)은 성리학의 이(理)를 세계의 근원이자 보편적 진리로 파악하고 있으며, 이 하나의 이[一理]에 도달가능성을 낙관하는 역사관을 바탕으로 그 외연을 서구철학으로 확장하는 가운데 루소 사상에 일부 공명한 것으로 보인다. 그가 말하는 자유와 평등, 민권 개념은 루소에게서 배운 것이다. 그러나 그것은 이의(理義)로서 “중국의 맹가(孟軻)와 유종원이 일찍이 간파한 것으로 서구의 전유물이 아니다.”¹⁸⁾

초민은 루소가 『사회계약론』에서 천명하려 했던 것이 민권이라고 말한다. 민권은 인민이 민주국가에서 갖는 주권을 의미한다. 또한 루소의 주장에 따르면 자유와 평등은 모든 입법체계가 목표로 삼아야 하는 것이다. 프랑스혁명의 지도이념이 된 이 개념들을 초민은 맹가와 유종원 같은 고대 중국 철학자들도 이미 간파하였다고

14) 이학(理學)은 philosophy의 번역어였다.

15) _____, 「동지사사립대학의설」

16) _____, 「이론은 나라에 필요함」

17) _____, 「이론은 나라에 필요함」

18) _____, 『일년유반』

말하고 있다.

유종원(柳宗元, 773~819)의 경우, 관리란 민(民)이 고용하여 자신들을 위하여 직무를 맡긴 것이라고 주장한 바 있다¹⁹⁾. 초민은 “정부는 고용인과 같은 것으로 우리 인민은 고용주와 같다”고 하면서 유종원의 사유에 주목한다. 또한 자유에 대해서도 초민은 “우리가 본유한 근원으로서 행위의 자유를 비롯한 모든 자유의 원천”인 정신적 자유(liberté morale)에 대해 말하기를, “우리 정신이 외물의 속박을 전혀 받지 않은 채 남김없이 모두 발휘된 것이다. 옛사람들의 이른바 의(義)와 도(道)에 걸맞는 호연지기(浩然之氣)가 바로 이것이며, 안으로 돌아보아 가책이 없으며 스스로 돌아보아 떳떳한 것도 바로 이것이다”²⁰⁾라고 하였다. 그는 인간의 본성이 이의(理義)와 연결되어 있다고 생각한다. 맹자의 양지(良知)와 호연지기, 루소의 정신적 자유가 바로 인간이 인간인 이유가 된다는 것이다. 인간은 양지를 가지고 있기 때문에 도의에 어긋나는 일을 하면 다른 사람이 모른다 하더라도 스스로 가책을 느껴서 밤잠을 못이룬다.²¹⁾ “무릇 내가 한 일이 바른지 그른지는 모두 스스로 아는” 능력이 있고 없음이 “사람과 금수의 구별”이다.²²⁾ 주희(朱熹, 1130~1200)는 맹자의 인간 본성에 대한 이해를 인간의 본성으로서 이[性即理]라고 설명하였다. 초민은 이와 같은 유학적 사유를 전승하고 있는 것이다. 그리고 루소의 도덕적 자유를 맹자의 호연지기와 동일시하고 있다. 루소에 의하면 도덕적 자유란 사회계약에 의해 성립된 사회상태의 획득물로서 “인간을 진실로 자기의 주인이 되게 하는 유일한 것이다. 왜냐하면 단순한 육체적인 욕망에 따르는 것은 노예적인 굴종에 지나지 않으며, 우리 자신이 만든 법률에 따르는 것은 자유이기 때문이다.”²³⁾

맹자의 호연지기는 신체적 힘이면서 동시에 도덕적 가치가 결합되어 있다. 초민은 맹자의 호연지기를 양지라는 천부적인 마음으로 이해한다. 사단(四端)으로 부르는 불인인지심(不忍人之心)을 본성으로 타고난 인간은, 그렇지만 욕망에 의해 방해받을 수 있기 때문에 확충의 노력이 요구된다.²⁴⁾ 이 마음을 온전하게 현실에서 발휘한다면, 루소가 말하는 일반의지에 복종하면서 동시에 자신에게 복종하는 사회가 될 수 있다. 이는 도덕적 자유를 성취하는 일이면서 곧 정치적 자유를 획득하는 일이 된다. 맹자와 루소, 그리고 초민이 이해하는 인간은 이해관계에 따르는 것이 아니라 진리를 추구하는 것을 본성으로 한다. 그리고 인간의 인간다움을 실현할 수 있는 사회에서 도덕적 자유와 정치적 자유도 성취하게 된다는 것이다.

물론 맹자가 근대 민주주의의 원리를 주장하는 것은 아니다. 서구의 근대적 자

19) 유종원, 「송설준의지임서」

20) 나카에 초민, 「우리가 이 신문을 발행하니…」

21) _____, 「양심론」

22) _____, 『속일년유반』

23) J.J.루소, 『사회계약론』

24) 『맹자』, 「공손추상」

유 개념을 제시하였다고 할 수도 없다. 그러나 초민은 보편적 이의(理義)에 비추어 보았을 때 동서고금에 상통하는 바를 찾아볼 수 있다는 입장인 것이며, 역사적 진보관에 따라 이의의 전모가 점차 드러나며, 이에 따라 그 실현방식이 달라질 수 있다고 파악하는 것이다. 모든 인간은 누구나 다 도덕적 능력을 타고났다는 점에서 평등하며, 이러한 능력을 온전히 발휘하는 것이 곧 자유인데, 본성에 충실한 도덕적 자유의 실현은 다른 사람들의 자유 성취에도 맞닿아 있는 것이다. 정치란 바로 이 이의의 진리를 합의하여 찾아가는 것이고, 이의의 극치를 지향하는 것이 법률이다. 그래서 초민은 “민(民)이 민인 까닭은 그야말로 스스로 헌법을 만들 수 있기 때문이다. 헌법을 만드는 것은 오직 민이 자유자재의 큰 권리로써 이에 참여할 수 있다. 두세 명의 신사가 무슨 수로 이를 멋대로 할 수 있겠는가!”²⁵⁾이라고 일갈한다. 그에게 있어서 인민은 보편적 이의를 천부적 본성으로 갖고 있는 존재들로서 이의를 발견하고 실현하기 위하여 논의하는 곳이 국회이고, 그 이의를 구체화한 것이 법률이며, 그 법에 따를 때 인간은 자유로우면서 또한 올바르다. 이를 위해 그는 당시 일본 사회를 향해 생각해야 함, 곧 철학[理學]이 필요함을 역설하였다.

우리 나라 사람들은 이해관계에 밝고 이의에는 어두워서, 무언가에 따르는 것을 좋아하고 생각하기를 싫어한다. 무릇 생각하기를 싫어하는 까닭에 천하의 가장 명백한 도리임에도 이를 방치하고 이상하게 여기지도 않는다. 오랜 세월 봉건 제도를 감수하여 사인(士人)의 발호에 맡기고, 이른바 기리스테고멘(きりすてごめん, 切棄御免)²⁶⁾의 폭력을 당해도 감히 항쟁하지 않았던 까닭은, 그야말로 생각하지 않아서일 뿐이다. 무릇 생각하기를 싫어한 까닭에 대개 그 행위가 천박하여 충분히 깊은 데까지 투철하지 못하였다. 이후에 필요한 것은 영웅 호걸보다도 철학적 위인을 얻는 것이다.²⁷⁾

3.

나카에 초민이 유학적 사유에서 보편성을 찾고 이를 확장해가면서 동양의 전통과 서양의 근대적 개념을 양립시킬 수 있었던 데에는 일본에서는 전통적으로 유학이 지배적인 이데올로기로 작동하지 않았고, 따라서 부정할 필요가 없었기 때문이었을 것이다. 이에 비해 한국과 중국은 유학적 전통이 강한 사회였으며, 전통사회의 붕괴가 식민과 반식민의 처지로 이어지면서 유학사상은 봉건이데올로기라는 낙

25) 나카에 초민, 「국회문답」

26) 에도시대 무사들의 특권 중 하나로 무례를 범한 조년, 백성은 베어 죽여도 처벌받지 않았다.

27) 나카에 초민, 『일년유반』

인이 짝히고 극복해야 하는 대상이 되었다. 자유와 평등, 민권 등의 근대적 개념을 말할 때에도 전통적 유가 윤리는 대척점에 놓인 것으로 간주되었다. 그렇지만 유학에서 근대적 의미를 찾아볼 수는 없는 것인가? 근대로 이행함에 있어서 여전히 살펴봐야 하는 유학적 가치가 있다면 그것은 무엇인가? 최제우 사상을 검토하는 것은 이와 같은 질문에 답을 찾아보기 위함이다.

최제우(崔濟愚, 1824~1864)의 문제의식을 읽어볼 수 있는 글을 먼저 살펴보자.

근래에 와서 세상 사람들이 ‘각자위심(各自爲心)’하여 천리(天理)에 따르지도 않고 천명(天命)을 돌아보지 않으니 마음이 항상 두려워서 어떻게 해야 할지 알지 못하겠다. …… 그러므로 우리나라는 악질(惡疾)이 세상에 가득 차서 백성들이 언제나 편안할 때가 없으니 이 또한 상해(傷害)의 운수이다. 서양은 싸우면 이기고 공격하면 빼앗아 취하니 이루지 못하는 일이 없도다. 천하가 다 멸망하면 또한 순망지탄이 없지 않을 것이다. 보국안민(輔國安民)의 계책이 장차 어디서 나올 것인가.²⁸⁾

가련하다 가련하다 아국운수 가련하다
 전세임진 몇해런고 이백사십 아닐런가
 십이제국 괴질운수 다시개벽 아닐런가
 요순성세 다시와서 국태민안 되지마는
 기험하다 기험하다 아국운수 기험하다²⁹⁾

평생에 하는근심 효박한 이세상에
 군불군 신불신과 부불부 자부자를
 주소간 탄식하니 울울한 그회포는
 흉중에 가득하되 아는사람 전혀없어
 처자산업 다버리고 팔도강산 다밟아서
 인심풍속 살펴보니 무가내라 할길없네
 우습다 세상사람 불고천명 아닐런가
 ……

매관매작 세도자도 일심은 궁궁이오
 전곡쌓인 부침지도 일심은 궁궁이오

28) 又此挽近以來 一世之人, 各自爲心, 不順天理, 不顧天命, 心常悚然, 莫知所向矣. …… 是故, 我國惡疾滿世, 民無四時之安. 是亦傷害之數也. 西洋戰勝攻取, 無事不成而 天下盡滅, 亦不無曆亡之歎. 輔國安民計將安出. (『布德文』(1861), 『東經大全』)

29) 「안심가」(1861), 『龍潭遺詞』.

유리결식 패가자도 일심은 궁궁이라
 풍편에 뜨인자도 혹은 궁궁촌 찾아가고
 혹은 만첩산중 들어가고 혹은 서학에 입도해서
 각자위심 하는말이 내울고 네그르지
 시비분분 하는말이 일일시시 그뿐일네
 ……
 아서라 이세상은 요순지치라도 부족시요
 공맹지덕이라도 부족언이라.³⁰⁾

위 인용문에서 최제우가 진단하고 있는 당시 조선사회는 나라가 태평하지 못하고 백성들이 편안하지 못하다는 것이다. 그리고 국태민안하지 못한 현실 사회의 혼란은 “군불군(君不君) 신불신(臣不臣) 부불부(父不父) 자부자(子不子)”로 표현되고, “천리를 따르지 않고[不順天理] 천명을 돌보지 않는[不顧天命]” “각자위심(各自爲心)”에 있다고 파악한다. ‘임금이 임금답지 못하고 신하가 신하답지 못하고 부모가 부모답지 못하고 자식이 자식답지 못하다’는 것은 전통적 유가질서가 파괴되었다는 것이다. 공자의 “군군신신부부자자(君君臣臣父父子子)”³¹⁾는 사회적 신분과 지위에 따른 역할의 분화를 전제로 한다. 그리고 분화된 각각의 역할은 사회를 안정적이고 균형 잡히게 유지하는 기능을 수행할 것으로 기대된다. 사회의 혼란은 안정과 균형이 깨졌다는 것을 의미하고, 그것은 분화된 신분에 따른 역할의 수행에 문제가 있다는 말이다. 문제의 하나는 신분에 따라 제한되어 있는 책무의 불이행이고 다른 하나는 주어진 역할과 지위를 벗어나는 것으로서 제한적 권력을 남용하는 일이나 하극상이 이에 해당한다. 신분에 따라 분화된 역할을 수행하는 것만으로 사회적 안정이 보장되고 모든 신분에 속한 개개인이 일정하게 만족할 수 있다면 안정과 균형은 깨지지 않을 것이다. 유학은 예법을 통해서 신분제라는 불평등을 전제하는 질서를 유지하고자 하기 때문에 봉건적 이데올로기라는 혐의를 떠안게 된다. 그런데 이 질서가 붕괴되고 있다. 당시는 세도정치기로, 군주는 군주로서의 책무를 수행하지 못하고 있었고, 신하인 소수의 세도정치자들이 군주의 역할을 자행하였다. 지방의 관료들도 목민관의 역할을 수행하기보다 사적인 치부를 일삼았고 그 폐해를 떠안게 된 다수의 백성들은 유리결식하거나 각자도생하는 길을 찾아 나섰다. 그들 모두 자의로든 타의로든 자신에게 주어진 제한된 신분과 역할에서 벗어나 있는데, 개인의 사사로운 이익을 추구하기도 하고, 곤궁한 삶을 연명하기 위한 불가피한 선택을 하기도 하고, 혼란을 극복할 수 있는 방법을 모색하기도 하지만, 최제우는 그것이 선의이든 악의이든 부득이함이든지 간에 자기를 위주로 만들어낸 것[各自爲心]

30) 「몽중노소문답가」(1861), 『龍潭遺詞』.

31) 『논어』, 「안연」

에 불과하다고 본다. 천리와 천명을 따르지 않고 자신의 이익만을 추구하기 때문에 혼란이 생겨났고, 천리와 천명을 따르지 않고 자기 위주로 생각하기 때문에 혼란을 극복할 수가 없다.

그런데 군군신신부부자자의 질서가 깨진 것이 혼란이고, 유가적 질서가 흔들리는 것이 문제라고 한다면 이 질서를 회복하면 될 것이다. 성리학적 세계관에 따르면 이 세계는 태극으로서의 리(理)에 의해 질서 지워져 있다. 그 질서의 정당성은 리에 의존한다. 리가 소이연(所以然)이기 때문이다. 기(氣)의 움직임과 변화 역시 리에 따랐을 때 선이 되고 리에서 벗어나면 악이 된다. 리는 천리이고 천리는 세계 속에 존재한다. 세계에 내재하는 천리가 가리는 것 없이 그대로 발현한다면 질서 있고 마땅한 것이 된다. 군군신신부부자자의 질서도 천리에 따른 것이라면, 그런데 그 질서가 흐트러졌다면, 흐트러짐의 원인은 기에 있고 리에 있지 않기 때문에 기를 바로 잡아서 본래의 질서를 회복해야만 한다. 회복할 수 있는 방법은 요순과 같이 천리를 체득한 성인군자(聖人君子)가 군주의 지위에서 천리에 따른 통치행위를 함으로써이다. 군신부자의 지위로 분화되면서 군주에게 부여된 역할이 바로 분화된 질서를 유지하는 키가 된다. 모든 이들이 그 질서에 참여할 수 있는 조건과 상황을 마련하는 것이 성인의 통치이다. 그 질서는 곧 천리를 구현한 것이기 때문이다. 천리에 따른 질서에 참여할 때 개인은 만족하고 사회는 안정을 이룬다. 그것은 또한 천리의 속성이 인(仁)이기 때문인데, 천리가 인한 까닭에 모든 신분과 지위는 상호관계적이지, 배타적이거나 배제적이지 않다. 천리가 반영된 지위에 따라 노동력을 제공하는 백성들이 주어진 사회적 역할에 기꺼이 참여할 수 있도록 군주는 이들을 억압하거나 통제하거나 착취하지 않고 백성과 함께 하는[與民同樂] 백성본위[民本]의 정치를 펼치게 된다. 그렇다면 최제우 당시의 혼란한 사회를 구제할 방법 역시 천리를 체인한 성인이 군주의 지위를 차지하여 천리에 따른 통치를 하는 것이어야 할 것이다. 그러나 그는 유가적 성인통치론에 회의적이다. 그가 보기에 성리학적 논리에 따라 요순같은 성인이 나타나면 나라가 태평하고 백성이 편안해지겠지만(“요순성세 다시와서 국태민안 되지마는”) 당시 조선사회가 처한 운수는 지극히 위태로와서(“기험하다 기험하다 아국운수 기험하다”) 더 이상 유가적 논리가 실현되기 어렵다(“아서라 이세상은 요순지치라도 부족시오 공맹지덕이라도 부족언이라”)고 판단하고 있다.³²⁾

최제우가 추구하는 보편적 진리는 천리이자 천명이었다. 지금까지 전통사회에서 천리와 천명은 유가적 도(道)로 구현되어 있었다. 그렇지만 최제우에게 유가의 도는 더 이상 유효해보이지 않는다. 그에게 있어서 문제는 천리와 천명을 유가의 도가

32) 당시에 전국적으로 일어났던 군주와 지배계급에 대한 농민들의 집단적 저항운동도 수운의 문제 의식 형성에 영향을 미쳤을 것으로 짐작할 수 있다. 비록 『동경대전』과 『용담유사』에는 이에 대한 논평이 없지만 성인통치론과 연관하여 수운에게 미쳤을 의식을 구성해볼 수 있겠다.

아닌 방식으로 재해석하는 일이었다. 천리와 천명에 대한 새로운 의식은 종교체험과 수련을 거친 뒤에 ‘한울’로 인식된다. 그리고 그의 한울사상은 ‘시천주(侍天主)’로 정립된다.

문기를 「강령의 글은 어찌하여 그렇게 됩니까」

대답하기를 「지」라는 것은 지극한 것이요

「기」라는 것은 허령이 창창하여 일에 간섭하지 아니함이 없고 일에 명령하지 아니 함이 없으나, 그러나 모양이 있는 것 같으나 형상하기 어렵고 들리는 듯 하나 보기는 어려우니, 이것은 또한 혼원한 한 기운이요

「금지」라는 것은 도에 들어 처음으로 지기에 접함을 안다는 것이요

「원위」라는 것은 청하여 비는 뜻이요

「대강」이라는 것은 기화를 원하는 것이니라.

「시」라는 것은 안에 신령이 있고 밖에 기화가 있어 온 세상 사람이 각각 알아서 옮기지 않는 것이요

「주」라는 것은 존칭해서 부모와 더불어 같이 섬긴다는 것이요

「조화」라는 것은 무위이화요

「정」이라는 것은 그 덕에 합하고 그 마음을 정한다는 것이요

「영세」라는 것은 사람의 평생이요

「불망」이라는 것은 생각을 보존한다는 뜻이요

「만사」라는 것은 수가 많은 것이요

「지」라는 것은 그 도를 알아서 그 지혜를 받는 것이니라.

그러므로 그 덕을 밝게 하여 늘 생각하며 잊지 아니하면 지극히 지기에 화하여 지극한 성인에 이르느니라.³³⁾

시(侍)는 ‘모시다’는 뜻이고, 천주(天主)는 한울[天]님[主]의 한자표기이다. 한울은 그가 종교체험을 통해서 만났던 상제가 개념화된 것이다. 지기는 세계 내에 침투해 있으며 간섭하지 않는 바가 없는 영명성을 가진다. 그것은 질료적 성격을 가지고 있는 것 같지만 동시에 근원성을 내포하기 때문에 감각기관으로 포착하기가 어렵다. 지기는 세계의 근본으로서 혼원한 하나이다. 기는 본래적인 속성상 자기운동성을 본질로 한다. 기를 중심으로 하는 세계관에서 이 세계는 기의 자기운동에

33) 曰降靈之文 何爲其然也 曰至者 極焉之爲至 氣者虛靈蒼蒼 無事不涉 無事不命 然而如形而難狀 如聞而難見 是亦渾元之一氣也 今至者 於斯入道 知其氣接者也 願爲者 請祝之意也 大降者 氣化之願也 侍者 內有神靈 外有氣化 一世之人 各知不移者也 主者 稱其尊而與父母同事者也 造化者 無爲而化也 定者 合其德定其心也 永世者 人之平生也 不忘者 存想之意也 萬事者 數之多也 知者 知其道而受其知也故 明明其德 念念不忘則 至化至氣 至於至聖 (『논학문』(1861), 『東經大全』)

따른 현현이다. 세계 밖에 있는 초월적인 존재에 의한 창조의 작업물로 세계가 만들어진 것이 아니라 혼원한 일기가 끊임없이 자기운동하는 가운데 굴절취산이 일어나면서 다양한 현상세계가 생겨나오는 것이다. 무언가를 만들어내는 작업의 산물이 아니라 본래적인 자기운동의 현현이기 때문에 이러한 자기운동은 작위적인 것이 아니라 자연에 따른 것이고, 창조가 아니라 생겨나온다는 조화의 세계이다. 그러니까 세계의 존재 근원은 초월적이지 않고 내재적이다. 그리고 창발적인 자기운동성을 속성으로 한다는 점은 그 본래성 때문에 논증적이지 않고 신비적이다. 상제는 이러한 속성을 내포하는 한울로 설명된다.

세계의 근원이 세계 안에 침투해 들어있다고 하는 내재적 성질의 함축은 동아시아적 사유방식의 전통적 특성이다. 공맹도, 노장도, 이러한 특성에 있어서는 공통적이다. 성리학의 태극으로서의 리 역시 내재적이다. 그러나 수운은 내재적인 세계의 근원을 리(理)적 질서로 전환시킨 성리학적 체계를 거부하였다. 그것은 근원성에 대한 인식의 착오이기 때문이다. 성리학적 질서의 회복은 오히려 근원성의 창발성을 경직시키는 일이다. 리를 본원으로 삼는 성리학적 체계를 제거하고 세계 내적 본원의 본래 면모를 추구하였던 것이다. 한울은 그가 천리 혹은 천명으로 희구하였던 세계의 근원이고, 그에 대한 새로운 인식은 종교적 경험을 통과함으로써 얻었다. 그리고 그 세계의 근원은 기로 체화되는 것이어서 영명한 기운으로 경험할 수 있었고, 그것은 본래 나와 분리되어 존재하는 개별자가 아니라 바로 나 자신이기 때문에 나와 일체의 존재로서 '있음'이다. 그 '있음'이 모신다는 시(侍)의 의미이다. 세계 내에 존재하며 만물과 함께 본래적으로 일체이기 때문에 근원적 존재는 만물에 앞서서 만물을 규정할 수가 없다. 리에 의한 규정과 질서가 선재할 수 있는 논리적 여지가 있을 수 없다. 세계 속에 존재하여 본래적인 자기운동성을 갖고 끊임없이 창발해나가기 때문에 질서와 규정 역시 생겨남(造化)에 따르게 된다. 지기로서 세계의 근원인 한울은 만물과 만인에 함께 하며 그들의 본래성이다. 그래서 만물과 만인은 본래성에 있어서 평등하다고 하는 것이다.

신분적 질서의 제약을 자기 운명으로 받아들였던 시대의 의식은 성리학적 질서에 조응한다. 그러나 기 이전에 리가 있다고 하는 사유방식이 전복되고 기가 세계의 근원이라는 발견은 새로운 질서를 이끌어낼 수 있다. 그리고 근원으로서의 기는 모든 사람의 본래성으로 존재하기 때문에 본래적인 자기 자신에 대한 깨달음은 주체적인 자기실현으로 나아가게 한다. 최제우의 시천주는 동아시아의 전통적 사유구조를 계승하면서 기철학적 사유체계를 기반으로 하여 개혁의 시대를 맞이할 수 있게 한다. 내재적 사유구조의 전승에서 전통과의 연속성을 이루면서 동시에 기존 사회를 지배했던 성리학적 사유와 다른 기일원적 세계관에 따라 만인과 만물의 평등성을 주장할 수 있는 철학적 기반을 제시하였다.

최제우의 사유에서 근대적 자유 개념에 호응하는 사유가 적극적으로 전개되지는

않는다. 그러나 한울 개념에 근거한 평등 관념은 근대적 인민의 탄생에 철학적 근거를 제시해줄 수 있을 것이다.

“근대이행기 민(民)에 대한 이해 : 최제우와 나카에 조민
사상을 중심으로”에 대한 논평

■ 송인재(한림대학교 한림과학원) ■

구두 논평

동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길

■ 진보성(한국방송통신대학교) ■

1. 불온한 시대에 공동체 가치와 의미

19세기 조선은 근대의 길목에서 대내적인 사회 공동체 내부의 문제에 대외적으로 외세의 침탈이 더해져 시대적 혼란이 가중되었다. 19세기 중반은 제국주의 서양세력이 중국과 조선 등 동아시아에 무력을 동원한 공세를 증대하던 시기였다. 조선의 경우는 1851년과 1852년에 잇따라 프랑스 선박이 출현했고, 1854년 4월에는 함경도 덕원과 영흥 등지에 러시아 선박이 들어와 해안가 양민들을 죽이기도 했다. 1856년 7월에는 프랑스 선박이 충청도에 들어와 가축을 약탈한 일도 있었다. 1859년부터 1860년 사이에도 영국 선박이 잇달아 한반도 해안에 출현했다.¹⁾ 서양 선박이 출몰하는 불길한 징조는 일차적으로 국가공동체의 위기를 의미하지만, 더 큰 불안은 향촌공동체의 일반 민중들에게 있었다. 향촌의 내적 불안의 직접적인 당사자들은 사족 계층보다는 생존의 문제를 걱정하는 일반 백성들이었고 대외적 불안 정세는 내적 불안 상황에 더해져 그 시대를 불온하게 여기는 정서가 형성되었다.

동학의 창시자 최제우(崔濟愚, 1824~1864)는 한 나라 내부에서 인간 사회의 질서가 불합리한 방식으로 형질 변형되어 유전되고 농상(農商)에 종사하는 일반 민중들이 자신들의 고단한 삶으로 사회적 모순을 떠안을 수밖에 없던 당 시대를 불온하게 여겼다. 19세기 조선은 향촌의 평민들이 의지할 곳이라곤 눈곱만큼도 없는 시기였다. 실학자 성호 이익의 표현대로 송곳 하나 꽃을 땅이 없던 향촌민들은 자신들의 처지를 일정 부분 대변해 주던 사(士)족이 몰락하고 향촌 사회를 지배하게 된 향리와 수령들의 수탈과 탐학에 시달렸다. 백성들의 어려움은 비단 사회정치적인 문제뿐만이 아니었다. 이 시기 조선은 콜레라가 전국적으로 유행하던 시기이기

1) 이덕일, 「동학혁명사상의 형성과정에 대한 연구 -수운 최제우, 해월 최시형의 사상을 중심으로-」, 『동학학보』 제49호, 동학학회, 2018, 292쪽.

도 했다. 1859~1860년 콜레라로 사망한 사람은 40만 명에 달할 정도였다.²⁾ 최제우가 적시한 시대의 혼란은 사회구성원 간의 관계 구조에서 발생한 문제뿐 아니라 전염병 창궐이라는 불가항력적 재난이 더해진 것으로 기존의 도덕과 윤리, 지식과 제도 차원에서 극복하기 쉽지 않은 사안이었다.

대내외로 불안했던 19세기에 사회에서 신분의 차별과 기득권 의식이 고스란히 남아있는 기존의 공공의식으로는 불안한 변동 상황에 대응할 수 없었다. 누군가는 사회변혁이라는 기조로 대응하여 시대적 요구에 즉각적으로 응답해야만 하는 요청이 발생한 시기였고 그 응답은 이론적 논의보다는 정치·사회·경제·종교·사상 등 공공분야에서 전환적이고 실천적인 대안을 제시해야만 충족될 수 있는 성격의 것이었다. 그 실천적 대안은 유교 지식인 사족 중심의 공동체 사회의 장을 벗어나 사회의 상위계층과 하위계층을 아우르며 모든 만민이 안정된 삶을 추구할 수 있다는 상상이 새로운 공공의 영역에서 현현되어야 했으며 새로운 공동체에 대한 구상으로 드러나야 했다. 동학은 최초 소규모 공동체 의식에서 출발했고 기본적으로 신앙공동체의 형태이다. 그런데 최제우에서 최시형(崔時亨, 1827~1898)으로 이어지며 동학공동체의 성격은 종교적 신앙공동체에서 사회적 실천의 공동체의 성격으로 변화한다. 전반적으로 최제우 시기에는 신앙적 공동체의 성격이 강했다면 최시형 시기에는 공동체 내부에서는 수양의 생활화와 체계적인 조직화, 대외적으로는 사회적 실천의 면모가 강해지는 모습을 보인다.

1894년 동학농민혁명 당시 동학군이 내걸었던 보국안민 표어는 변혁과 혁신의 구호이다. 이 변혁과 혁신의 문구는 최제우가 처음 자신의 글에 사용하면서 알려졌다. 보국안민은 반봉건과 반외세라는 동학혁명의 상징으로 표현된다. 동학의 보국안민은 전적으로 국가의 수호라든지, 공동체 존립을 위한 기조가 아니었다. 위정척사파나 개화파의 유교 지식인들, 그리고 중앙 권력층 인사들이 사용하던 보국과는 달리 달리 영성을 자각한 평범한 개개인들이 서로의 처지를 공감하는 연대의식을 가지고 평등한 공동체로 만들어진 이상적 사회가 오기를 바라는 기층민 스스로의 도약이자 변혁을 위한 노력의 의미를 담고 있다.

쇠퇴의 길을 걷는 국가 존망의 문제가 존재했고 밖에서 침탈하는 외세의 위협이 계속 가중되던 시기에 최제우의 보국안민은 자기 불안의식이 반영된 민중의 생존 문제에 대한 고민과 그 돌파의 모색으로 던져진 것이었다. 그래서 최제우는 영성주의를 바탕으로 무너진 사회질서를 재창조하기 위해 기존의 것을 비판하고 새로운 가치를 창출하는 공동체를 구상했다. 최시형 시기의 동학은 구성원 모두가 능동적 주체로 표면화되고 평등한 공동체를 실현하기 위한 좀 더 적극적인 공동체 내부의 연대 노력이 강조된다. 신앙공동체와 일상적 실천의 공동체의 성격이 융합되는 모

2) 성주현, 「근대전환기 동학·천도교의 위생인식」, 『인문과학』 제73집, 성균관대학교 인문학연구원, 2019, 78쪽.

습을 보인다.

조선은 원래 공이 사를 제압하는 유교적 공공의 질서가 통용되었던 사회였다. 그러나 세도정치와 함께 향촌 사회에서 사족의 영향력이 약화되고 이향과 수령이 향촌의 질서를 장악하면서 사회 지배층의 사적인 사안이 만민이 공유해야 하는 공적인 사안보다 중요하게 여겨지는 전복이 일어났다. 유교적 공공성은 훼손되고 공공의식이 사라져 갔다. 19세기 조선에서 공동체 가치와 공공의식이 부재하면서 발생한 문제들에 대한 대안적 해결의 모색은 최제우가 동학을 창도하고 하나의 공동체로 형성되는 과정을 돌아보면서 확인할 수 있으나 동학의 창도와 동학공동체의 형성 이전에 기존 공동체의 특징과 분열 및 변형된 양상에 대해 파악하는 것은 동학공동체 형성의 시대적 의미를 이해하는 일이 될 것이다.

2. 유교공동체 질서의 분열과 변형

유교의 나라 조선은 유교 공동체주의를 지향했다. 향촌의 유교공동체는 유교의 핵심이면서도 이해에 접근하기 쉽지 않은 인(仁)과 같은 형이상학적 개념을 근본으로 강조하면서도 현실 삶과 괴리될 수 있는 추상적 덕목들을 제도권 안에서 규범화하고 공동체 일상 속에서 관습화하여 추상적으로 읽힐 수 있는 윤리·도덕적 관념을 형이하의 차원으로 끌어내렸다.³⁾ 소강의 사회가 실현될 수 있는 체계적이며 질서 있는 바탕을 만들기 위해 노력한 것이다. 이러한 시도는 농본사회에서 향촌 사회를 중심으로 구체화 되었는데 대표적인 예로 향촌규약인 향약을 들 수 있다. 향약은 유교주의를 기반으로 공공의 향촌질서를 유지하기 위한 자치조직의 규약이었다.

향약은 독서인으로 유교의 도덕개념을 습득한 지식인 계층이 유교 도덕률에 기반하여 지역사회의 윤리 선도와 통제를 확고히 하고 풍속의 교화 차원에서 향촌공동체의 질서를 유지하는 향촌의 자치규약이다. 북송의 주희는 「여씨향약」을 수정·증보한 「증손여씨향약」에서 향촌 구성원들이 서로 예의로써 덕업을 권하며 규제하고 협력하는 4대 강목(강령)을 중시하여 백성의 교화와 풍속의 완성을 추구한다. 한편 과실에 대한 벌목(罰目)과 처벌규정도 엄격하여 정도가 심한 과실자는 향약조직에서 퇴출하는 조항도 존재한다.⁴⁾ 공동체의 조직과 유지에 일정한 강제력이 작동하는 것이다. 조선에서는 사림의 영향력이 강했던 선조대와 조선 중기 임진왜란

3) 엄승준, 「한국적 공동체주의의 보편화를 위한 성찰과제 - 유교 공동체주의와 서양 개인주의의 논쟁 -」, 『한중인문학연구』 58, 한중인문학회, 2018, 157쪽 참고.

4) 김상현, 「퇴계의 향약 분석을 통한 조선시대 자치조직 연구」, 『대동철학』 제93집, 대동철학회, 2020, 54쪽.

이후 향약이 활발하게 보급되었다. 조선의 향약은 주희의 향약을 계승하면서 친친(親親)의 가족윤리를 사회윤리로 확장하는 모습을 보이고, 향약조직 내 처벌의 경우 국법에 따른 처벌이 결합하기도 한다. 향촌 문제에 국가의 공권력 개입을 허용하면서 향촌 자치세력과 중앙정부 간 힘의 균형과 공존 현상이 나타난다. 향약과 국가윤리가 연계되는 지점이다. 조선에서 향약은 가족윤리에서 사회윤리로, 사회윤리에서 국가윤리로 확장하는 특징이 있다.⁵⁾

향약은 태생적으로 국가 차원의 법과 제도에 의지하기보다 인간의 자발적 도덕성을 중시하는 공자의 덕치(德治)를 기조로 삼으므로 전반적으로 외적 강제보다 내적 강제에 주안을 두었다고 할 수 있으나, 한 마을 향촌공동체가 군주의 존재와 국가적 이념을 근거하는 최소 단위가 되는 이상 철저한 자치조직으로 존립하기는 불가능했다. 또 향약의 주체는 사대부와 유교 지식인으로 엄밀히 말해 화민성속(化民成俗)을 목표로 한 사족 간의 규약이다. 평민은 규약의 주체에서 제외된다. 향약은 사회체제를 비판하는 힘을 평민들 사이에서 배태하거나 구체화할 수 있는 구조가 아니었다. 오히려 체제 유지를 위한 유용한 방편이었다. 조선에서 향약은 자율적 민회를 지향하는 내적 강제를 표방했으나 국가윤리를 수용한다는 면에서 외적 강제와 완전히 구별되는 것도 아니었다. 식민통치기에 일제가 향약을 미풍양속으로 칭하며 향촌을 식민통치의 지방거점으로 활용한⁶⁾ 사실은 향약의 대민 통제적 기능을 이해할 수 있는 좋은 예시일 것이다.

16세기 이후 향약을 통해 유교공동체의 구심력은 강화되었으나 시간이 흐르면서 분열과 변형의 모습을 보인다. 16세기 향촌 사회에서 사족의 지위는 일반 백성들의 계도자로 상위의 위치를 점했으나, 향촌의 입장과 수령으로 대표되는 관권 사이의 갈등문제를 조정하는 중간자 역할을 담당하기도 했다. 향촌민에게는 나쁘지 않은 일이었다. 그러나 17세기 이후 사족이 내부의 분기로 위상이 약화되고 향촌 사회에 대한 관권의 통제력이 강화되면서 사족은 향촌 내에서 자율성을 상실했다. 오히려 관과 결탁한 사족들이 등장하여 백성의 수탈을 방임하거나 수령의 불법을 조장하는 모습을 보이기도 했다. 18세기 중엽 이후에는 관이 향촌 사회를 직접적인 통제 아래에 두고 지방의 수령이 관아의 아전 및 향청의 관리[이향(吏鄕)]들과 결탁하여 비리를 자행했다.⁷⁾ 그 결과 백성에 대한 부패한 관의 착취와 약탈은 심해졌고 19세기에 들어오면서 수령과 이향이 향촌의 지배권을 장악함에 따라, 이제 어디에도 의지할 곳 없어진 향촌의 민중은 이향의 수탈과 수령의 탐학에 고통받지

5) 김상현, 「퇴계의 향약 분석을 통한 조선시대 자치조직 연구」, 『대동철학』 제93집, 대동철학회, 2020, 66~71쪽.

6) 오문환, 「동학사상에서의 자율성과 공공성」, 『한국정치학회보』 36집 2호, 한국정치학회, 2002, 16쪽.

7) 국사편찬위원회, 『한국사』 34, 국사편찬위원회, 1995, 261~263쪽.

않을 수 없었다.⁸⁾ 향촌의 입장과 관련 사이에서 중간자 역할을 하던 사족이 그 역할을 하지 못하게 된 마당에 18세기 말 정조 연간, 격쟁이나 상언처럼 백성의 목소리를 직접 듣던 소원제도가 활발했다가 19세기에 들어와 금지되면서 소통과 호소의 창구가 사라진 당시 현실은 조선 후기 민란이 발생할 수밖에 없는 필연적 원인을 제공하였다.⁹⁾

한편 조선이 건국되고 세월이 흘러 향촌에 사족의 수가 증가하면서 종족의 범위가 확장되어 17세기 후반부터 부계의 성씨(姓氏)가 같은 혈연을 중심으로 하는 공동체 의식이 형성되었다. 유교공동체는 부계 혈연집단인 문중 위주로 흘러 사족들의 위상을 유지하는 제사의식이나 종택·선영·재실·서원·서당 등을 중시하여 유교 문화 의식 유지를 위한 유무형의 형식이 강화되는 방향으로 변형·유지되었다.¹⁰⁾ 향촌공동체의 공사(公事)는 문중이라는 사적 영역의 범위로 축소되어 향약의 4대 덕목이 확보하던 상호협력의 공동체 가치는 사라지게 되었다. 유교공동체의 공공성은 혈연과 문중의식의 테두리 밖으로 더 나아갈 수 없었다.

16세기와 비교하여 사족의 혈연을 중심으로 전개된 조선 후기 지역공동체의 흐름에 일반 백성들의 자리는 없었다. 따라서 18세기 이후에도 조선의 유교공동체에서 민이 자발적으로 공동체 내부의 연대를 강화하는 어떠한 움직임을 보였다고 보기는 어렵다. 오히려 더욱 불가능해졌다. 조선 후기 종자 중심의 문중의식 강화 이전부터 차별당하던 서얼들의 도전, 경제적으로 성장한 중인과 하층민들의 지역 사회체제에 대한 불만은 사족들이 안으로는 혈연의 결속을 강조하고¹¹⁾, 안을 강화하던 위계의식이 밖으로 드러나 향촌 전체의 질서유지에 개입하려는 폐쇄적인 방식과는 부딪힐 수밖에 없었다.

3. 동학공동체와 사회변혁을 위한 연대의식

향촌공동체의 구성원들에게서 공동체 의식이 희미해지는 시점인 1860년 경주에서 동학을 창도한 최제우는 유교적 소양을 기반으로 사족이 주체가 되어 위에서 아래로의 유교적 이념과 그에 따른 행동강령을 강제하는 향촌질서와는 다른 성격

8) 배항섭, 「19세기 향촌사회의 변화와 새로운 공론의 대두」, 『朝鮮時代史學報』 71, 조선시대사학회, 2014, 103~112쪽.

9) 배항섭, 「19세기 후반 민중운동과 公論」, 『韓國史研究』 161, 한국사연구회, 2013, 319~320쪽.

10) 김명자, 「문중, 사람과 마을을 이어주는 유교공동체」, 『안동학연구』 제12집, 한국국학진흥원, 2013, 16~17쪽.

11) 박종천, 「조선 후기 성호학파의 입후설(立後說)과 친족의식」, 『민족문화연구』 65호, 고려대학교 민족문화연구원, 2014, 267쪽.

의 공동체를 구상하고 실천에 옮긴다. 그가 내건 동학의 공동체 가치는 신분 차별을 불식하는 평등이었다. 평등을 동학공동체의 일차적 가치로 설정한 것은 최제우가 득도 이전 어린 시절부터 겪었던 곤궁함과 성장하여 당시 세상의 모순을 보았던 자신의 경험이 영향을 주었을 것이다. 비록 양반 유학자 가문의 소생이었으나 어린 시절 평탄하게 학문에 뜻을 둘 만큼 유복한 삶을 누리지 못했던 최제우는 나이 사십이 될 때까지 겪었던 곤궁함이 단지 개인의 탄식 거리로 끝나지 않았고 동학을 창도하면서 민생의 불우한 삶에 공감할 수 있었던 배경이 되었을 것이다.

인간은 누구나 평등하다는 존엄성에 기초하여 평등과 함께 자율성이라는 공적 가치를 확보한 최제우의 동학은 소규모 공동체인 접(接)과 그보다 규모가 큰 포(包)의 공동체로 구체화 된다. 동학공동체는 크게 접과 포라는 단위조직이 모여서 구성된 공동체이다. 이 접과 포는 이른바 동학공동체 내의 공론장 역할을 하거나, 또는 공공영역을 상징한다. 접의 경우 신앙을 중심으로 자율적으로 모인 생활공동체이며 구성원들은 새로운 세상을 갈망하는 정신적인 끈으로 연결되어 있다. 모임의 동기는 권력이나 이익을 따르는 것이 아니었다. 그러므로 인맥으로 엮어진 조직이나 이해관계가 발생하지 않았다. 접의 구성원들은 새로운 가치관을 공유하고 위에서 아래가 아닌 아래에서 위로의 공공의식을 지향한다. 서로의 인간성에 기반하여 통일된 대가족과 같은 의식을 공유하는 것이다.¹²⁾ 이때 가족의 의미는 혈연공동체의 문중의식이 아니다. 사람이 곧 하늘이라는 하나의 기초를 공유하며 한 공동체에 존재하는 구성원 모두가 동등하다는 전제하에 이루어지는 형제애에 가깝다. 동학공동체의 접과 포는 문중을 중시하며 적장자에게 큰 권한을 주던 동성(同姓)의 혈연공동체주의를 넘어 탈혈연 스펙트럼을 확장하면서 혈연공동체를 능가하여 다른 여럿의 연대를 가능케 하는 공공의식의 전화를 가져왔다. 이런 모습의 동학공동체는 유교의 이상사회인 대동의 공동체 성격에 가깝다. 유교공동체에서 유교 지식인들이 달성하지 못했던 이상사회를 동학공동체의 구성원들이 구현하려는 것이다. 일반 백성들이 자신들이 설 영역이라고 생각지 못했던 정치의 영역에 주체로 오롯이 서게 되었다.

19세기 빈번하게 발생한 민란의 사회적 배경이기도 했던 이 당시의 세태를 두고 최제우는 ‘각자위심(各自爲心)’이라고 표현했다. 각자위심의 의미를 자세히 풀어보면, 자기 이익을 기준으로 나와 남을 구별하여 옳고 그름을 따져 풍속을 어지럽게 하고 주객과 지배·피지배를 철저히 나누는 개인적 이기적 분별심이 강화되는 군상을 묘사한 말이다. 최제우가 1860년 4월 5일 동학을 창도한 이후 1861년 봄에 집필한 「포덕문(布德文)」¹³⁾과 1862년 6월에 집필한 「몽중노소문답가(夢中老少問答

12) 오문환, 「동학사상에서의 자율성과 공공성」, 『한국정치학회보』 36집 2호, 한국정치학회, 2002, 17~18쪽.

13) 『東經大全』 「布德文」, “又此挽近以來 一世之人 各自爲心 不順天理 不顧天命 心常悚然 莫知

歌)』¹⁴⁾에 나온다. 장사 일로 향리(鄉里)를 떠돌던 시절부터 최제우가 바라본 사회 구성원들에게서 드러난 개인주의와 이기주의는 상징적으로 군(君)·신(臣)·부(父)·자(子)로 지칭되는 사회 유지 역할의 주체들이 제 역할을 감당치 못한다고 여길 만큼 사회체계가 붕괴한 상황에서 부패한 수령과 이향 및 토호들이 향촌민을 대상으로 수탈을 자행하고 수탈의 대상이 된 농민들은 극단적인 생존의 문제에 봉착하게 된 당시의 분열된 풍속을 대변한다.

동학의 도인들은 각자위심의 분열된 풍속을 극복하기 위해 남녀노소를 막론하고 평등한 관계에서 형성되는 인간 존중의 기본 원리 안에서 서로의 호혜적 관계를 다져갔다. 동학에서 접으로 조직되는 최초의 포섭 대상은 자기 주위의 가까운 인물에서 시작하여 점층적으로 확대되었으나 조직이 확대되어도 층간에 위계가 없는 평등한 관계를 지속한다. 인간 내면의 영성을 각성하고 각 개인이 한울을 모시고 있다는 내유신령(內有神靈)을 자각하여 ‘내 마음이 곧 네 마음[吾心卽汝心]’¹⁵⁾임을 깨달아 정신적 유대를 구축하고 이를 바탕으로 나와 타자가 완전하게 소통하여 현실에서 연대의 행위로 이어지는 외유기화(外有氣化)로 인간의 내면과 외적인 면이 합치되는 내외합일의 공공(公共) 의식이 생겨난다. 이를 지속하기 위해서는 도인들 개개인이 한울을 받아들여 자기 신념 유지의 실천적 노력인 각지불이(各知不移)가 동반되어야 한다.¹⁶⁾ 이렇게 최제우는 접이라는 소규모 공동체를 상징하고 접 조직과 연계된 기층민 삶의 초석을 신앙을 통해 다듬어 모두가 평등한 이상적 사회로 나아가려는 지향을 보여준다. 최시형은 1878년에, 1863년 접회(接會)가 파접된 이후 다시 개접(開接)하여 도인들의 공론장 기능을 부활시켰는데¹⁷⁾ 이 자리에서 최시형이 향아설위(向我設位)¹⁸⁾를 언급한 것도 내유신령과 외유기화의 일원적 관계를 강조한 것으로 최제우가 얘기한 한울을 모시는 시천주의 의미와 신앙적 수양으로 영성의 정체를 밝혀 현세주의적이고 인간 중심적이며 평등을 지향하는 동학의 내외합일적 공공성 지향의 의미를 되새겼다.

한편 평등의 공동체를 지향하는 최제우의 보국에 대한 생각은 기존의 보국 개념과는 의미가 다르다. 국가의 존립을 우선하는 보국(保國)이 유교적 강상윤리의 질서체계 안에서 민생의 삶이 보장되는 신분 계층 간 조화와 유지 지향에 무게를 두

所向矣”

14) 『龍潭遺詞』 「夢中老少問答歌」, “매관매작(賣官賣爵) 세도자(勢道者)도 일심(一心)은 궁궁(弓弓)이오, 전곡(錢穀) 쌓인 부침지(富僉知)도 일심은 궁궁이오, 유리걸식(流離乞食) 패가자(敗家者)도 일심은 궁궁이라. 풍편(風便)에 뜨인 자도, 혹은 궁궁촌(弓弓村) 찾아가고 혹은 만첩산중(萬疊山中) 들어가고 혹은 서학(西學)에 입도해서 각자위심(各自爲心) 하는 말이 ‘내 옳고 네 그르지’, 시비분분(是非紛紛) 하는 말이 일일시시(日日時時) 그뿐일네.”

15) 『東經大全』 「論學文」

16) 오문환, 『해월 최시형의 정치사상』, 도서출판 모시는 사람들, 2003, 79~100쪽.

17) 표영삼, 『동학 2』, 통나무, 2014, 83~87쪽.

18) 『海月神師法說』 「向我設位」

고 국가라는 상부구조의 공무(公務)를 중시한다면, 최제우의 보국(輔國)은 다 함께 [共] 평등한 공동체(共同體)를 이룬다는 공감의 연대의식에서 출발한다. 하부에서 자발적으로 공동체 구성원 개개인의 주체성을 깨달은 민중들이 서로의 존재가 한 울을 모시고 있는 존귀한 존재라는 앎을 공유하고 공감하여 능동적으로 연대하는 안정된 경지로 나아가 국가공동체가 유지되고 지속할 수 있는 바탕 조성에 일조한다. 이러한 지평에서 나라의 존속과 백성의 평안함이 기층민 스스로 노력으로 확보될 수 있다.

최시형 시기에는 동학의 거점을 마련하는 오랜 과정을 통해 동학 조직의 정체성은 신앙 또는 종교공동체에 머물지 않고, 각자위심의 세태를 극복하고 보국안민을 기치로 사회 모순의 개혁을 지향하는 연대의식에 기반한 공동체로 발전하는 모습을 보인다. 최시형의 포덕은 최제우 순도 이후 36년간 관의 추적을 피해 전국을 유랑하는 도피 생활 속에서 비밀리에 이루어졌고 구성원 간의 소소한 연대의식이 없었다면 포덕 자체도 불가능했을 것이다. 최시형은 동학의 기틀을 맨 아래 근본적인 부분부터 급하지 않게 재정비해 나갔다. 1866년 3월 10일 영양의 용화동 윗대치에서 최제우의 3년 상을 지낸 후 이 자리에서 최시형은 서얼 차별 철폐를 주장하는 설법을 하였다. 『해월신사법설(海月神師法說)』 「포덕(布德)」에도 “이제부터 우리 도(道) 안에서는 일체 반상의 구별을 두지 말라. 우리나라 안에 두 가지 큰 폐풍이 있으니 하나는 적서의 구별이요, 다음은 반상의 구별이라. 적서의 구별은 집안을 망치는 근본이요 반상의 구별은 나라를 망치는 근본이니, 이것이 우리나라의 고질”¹⁹⁾이라고 명시하고 있다. 최시형은 일상에서 제자들이 인사하면 맞절로 대하며 존댓말을 사용했고, 여성들의 말도 한울님의 말씀이라고 경청했다고 한다.²⁰⁾ 평등을 의식 차원이 아니라 실제 행위에서 구현하고 있다. 최시형이 사인여천(事人女天)²¹⁾을 말한 것에도 최제우의 시천주에 담긴 영성주의적 종교성을 현실에 적용하여 사람들에게 체화하려는 목적이 담겨있다. 즉 모심(시천주)에서 섬김(사인여천)²²⁾으로의 도약이다. 최시형이 청주를 지나다 서택순의 집에서 그 며느리의 베 짜는 소리를 듣고 한울이 베를 짜는 것이고, 도인의 집에 사람이 오거든 한울님이 강림했다고 말하라고 한 것이나 경솔히 아이를 때리지 말아야 하는 이유에 대해 아이를 때리는 것이 곧 한울님을 때리는 것이라고 비유한 것은 최제우가 말한 사람 개개인이 모두가 한울을 모시는 주체라는 본연적 동등성²³⁾의 이해에서 나

19) 『海月神師法說』 「布德」 ; 라명재 주해, 『천도교경전 공부하기』 (증보판), 도서출판 모시는 사람들, 2013, 391쪽.

20) 표영삼, 「신사 최시형의 생애」, 『동학연구』 제7집, 한국동학학회, 2000, 30쪽.

21) 『海月神師法說』 「待人接物」, “人是天 事人如天”

22) 윤석산, 「모심·섬김·살림」, 『동학연구』 제22집, 한국동학학회, 2007 참조.

23) 김정호, 「동학 보국안민 정신의 의의와 한국 민주주의의 과제」, 『동학학보』 제29호, 동학학회, 2013, 235쪽.

온 것이면서 그 본연이 일상에서 구현되어 현실에서 감각되는 대상으로 현현되어야 누구나 그 본연성을 자기의 것으로 온전히 할 수 있다는 의미를 담고 있다. 현실에서 기존 관성으로 반복되는 습관에 의해 상시 추구하는 본연성을 상실해서는 안 된다는 일종의 규범적 발언과 같다. 최시형은 서로가 모심의 주체임을 깨닫되 주관주의 신앙심에 빠지지 말고 시천주가 곧 사람 섬김임을 알아서 동학의 도인들 모두 내면에 능동적인 주체성을 배태해야 함을 강조하고 있다.²⁴⁾

최시형이 1871년 강수와 태백산 산간마을에 은신했을 때 10여 명의 정선 도인들이 찾아왔는데 이때 설법한 ‘대인접물’은 인간 평등의 근거를 우주 만물로 확대한 것이다. ‘사람이 사람과 만물을 만났을 때’라는 대인접물의 주제 의식은 신분 계급차별의 사회에서 나와 타자는 물론 여성과 어린아이를 포함한 모든 세상 사람들과 세상에 존재하는 모든 사물이 한울을 모시고 있기에 소중하며 평등한 존재임을 깨달아야 한다는 목적성을 가지고 있다. 대인접물의 내용은 상위 신분 계층이 아닌 일반 민중이 중심이 된 동학공동체가 결속할 수 있는 이론적 근거가 되었고 사회에서 비중 없는 존재로 여겨지던 하위층이 세상을 바꿀 수 있는 사회적 실천의 주체로 도약할 수 있는 바탕이 되었다. 최시형의 동학에서 눈에 띄는 또 하나의 특징은 자신들이 믿는 신앙의 이해가 교조적으로 제시되지 않고 공론장에서 토론을 통해 구성원 중심으로 도모되었다는 것이다. 최시형의 동학공동체는 공감의 연대의식이 신앙을 절대화하는 차원에서 이루어지지 않았고 생활세계의 구성원 모두가 능동적 주체로서 평등한 공동체를 실현하기 위한 좀 더 적극적인 공동체 내부에서의 연대 노력이 강조된다.

최시형은 1883년 이후 생활실천 11개 조의 실천 조목을 만들어 각 포에 전달했다. 이 내용 중에 있는 사람이나 없는 사람 가리지 말고 이웃끼리 서로 돕자는 의식-유무상자(有無相資)가 강조된다. 최시형의 관심은 동학도들 사이의 끈끈한 연대의식의 강화에 있었다. 최시형은 1884년 12월 4일에 공주의 마곡사 북서쪽에 있는 가섭사에 피신하여 기도 중이었는데 이때 갑신정변이 일어났다. 정변은 실패로 끝나고 천진조약으로 인해 조선은 국제관계와 결부된 사회·정치면에서 매우 어려운 상황에 봉착했다. 이 시기 해월은 전문화된 직분을 뽑아 합리적이고 효율적인 체계로 교단을 구성하기 위해 육임직(六任職)을 구상한다. 1890년에는 내수도(여성도인)를 위한 내칙(內則)과 내수도문(內修道文)을 발표하였고, 얼마 후에는 생활실천 10조를 반포했다.²⁵⁾ 이상 최시형이 구상하고 발표했던 조항과 체제 정비의 모습은 동학공동체의 구성원 모두가 평등하게 한울을 모시는 존재로 평등한 관계에서 공동체가 구성되어야 한다는 초발의 신념 지키며 사회적 실천의 공동체로 나아가는데 필요한 덕목을 체화할 수 있는 중요한 요소로 작용했다.

24) 이규성, 『최시형의 철학』, 이화여자대학교출판부, 2011, 33쪽.

25) 표영삼, 『동학 2』, 통나무, 2014, 113~177쪽.

동학의 역사는 이렇게 고난의 과정에서 그 조직의 내부는 더욱 강고해지고 연대의식은 두터워지는 길을 찾았다. 최시형은 천민 출신인 남계천을 윤상오가 부정하면서 시작된 분쟁에서도 과감하게 천민 출신인 남계천을 전라 좌우도 편의장(便義長)과 도접주(都接主)를 겸임하게 하여 평등주의를 지향하는 동학이 처음 출발했던 초심의 모습을 그대로 강고하게 유지하는 면모를 보여주었다. 최시형은 평등한 동등성을 지닌 각자가 서로 존중하고 배려하며 화합하는 협력의 실천적 태도가 필요하다고 보았으며 사회적 관계에서 타자의 존엄성을 존중하는 실천의 태도를 강조했다. 최시형은 안민의 당사자인 공동체 구성원들 스스로가 서로 간 확실한 협력과 조화를 추구하여 이상적 공동체를 건설하려는 실천적 노력이 선행되어야 한다고 보았다.²⁶⁾ 최시형이 이렇게 구체적인 실천론을 제시할 수 있었던 것은 오랜 세월 동학공동체의 도약적 정립을 위해 노력한 결과이고 민중의 일원인 최시형 자신이 민중 안에서 사유하고 몸소 부딪힌 결과이다. 최시형이 구상하고 실천한 동학공동체는 구성원들이 함께 더불어[共] 살아간다는 의식에 초점이 맞춰져 있다. 최시형의 동학공동체가 존재하고 유지되었다는 것 자체가 한 시대의 사회적 변혁이 이행되는 과정 중의 한 부분이었다.

4. 동학공동체 이념의 정립과 연대의식의 확장: 교조신원운동

1880년대를 지나 1890년대에 들어와 동학 교단 체제가 정비되고 교도의 수가 지속적으로 증가하면서 교세가 확장되자 중앙정부와 기존의 봉건 세력은 동학을 큰 위협으로 인식하였다. 동학에 대한 지방 수령들의 탄압과 수탈은 동학의 교세가 확장되면서 강도가 심해졌고 잦아들 기미가 보이지 않았다. 특히 1886년 조선과 프랑스가 수호통상조약을 체결하면서 천주교는 묵시적으로 인정되었음에도 동학은 그렇지 못한 처지에서 천주교의 선전을 지켜볼 수밖에 없었다. 이에 동학도들은 관의 수탈에서 벗어나고 동학의 공인을 위해 교조인 최제우의 신원을 적극적으로 요구하기로 했다. 1871년을 제외하고 교조신원운동은 1892년 10월 공주·삼례집회를 시작으로 1893년 2월 광화문의 복합상소, 같은 해 3월에는 보은집회와 금구집회로 양분되어 전개되었다. 이름에서 알 수 있듯이 교조신원운동은 종교의 자유를 주장하고 있음을 알 수 있는데 동시에 사회변혁을 수반하는 동학의 보국안민 이념을 계승하면서 내용 면에서 정치적 이념으로 반봉건, 반외세, 척왜양을 내세우며 농민혁명을 예비하는 차원의 성격을 지녔다.

교도들의 건의에 최시형은 1871년의 실패 영향인지는 모르나, 아직은 때가 아니

26) 김정호, 「동학 보국안민 정신의 의의와 한국 민주주의의 과제」, 『동학학보』 제29호, 동학학회, 2013, 236~237쪽.

라고 거부하다가 결국 내부의 여론을 받아들여 1892년 10월 20일경 충청도 공주에 동학교도들 수천 명이 모여 집회하고 충청감사 조병식에게 교조의 신원과 동학교도들에 대한 수탈을 멈출 것을 요구하는 공문을 보냈다. ‘일본과 서양(倭洋)의 침탈에 분노하여 광제창생과 보국안민을 원한다’는 내용을 담고 있는데 공식적으로 동학 포교의 정당성과 서양세력의 침탈에 저항한다는 척왜양의 이념을 천명한 것이다.²⁷⁾ 이 집회의 성과로 동학교도들에 대한 탐관오리의 수탈을 금한다는 충청감사의 감결을 얻어내었다. 기세를 몰아 1892년 10월 29일부터 전라도 삼례에서도 수천여 명이 모여 집회를 열었다. 여기에는 최시형이 주도하여 제폭구민과 척왜양창의라는 정치 이념이 동학공동체의 이념으로 정립되는 계기를 마련했다.²⁸⁾ 특히 대규모 인원이 동원된 경험은 동학이 범 민중운동으로 확장할 가능성을 열었다.

동학 지도부의 강경파들은 삼례집회에서 전라감사 이경직이 동학교도에 대한 수탈을 금하고 교조 신원 건을 조정에 전하겠다고 약속한 사실²⁹⁾에 따라 임금에게 직접 복합상소(伏閣上疏) 하기를 주장했고 1893년 1월, 최시형은 복합상소를 결정하고 통유문을 돌려 참여를 독려했다. 동학이 청주와 한성에 도소를 설치하는 등 복합상소를 준비하는 구체적 정황이 세간에 퍼지면서 동학교도들이 한성의 외국인을 학살하고 난을 일으킨다는 왜곡된 소문이 돌기도 했고 전라도 각 읍의 경내에 외국 세력을 멸하자는 창의 선동 방문이 붙었다는 사실³⁰⁾에서 알 수 있는 것은 이 시점에 동학의 척왜양의 기치가 이미 공공연한 사실로 널리 인식되기 시작하였다는 것이다. 그러나 2월 11일~13일 광화문의 복합상소에서는 이러한 척왜양 반외세 같은 정치적 이념은 포함되지 않았고 오로지 교조의 신원과 동학이 이단 사학이 아님을 요지로 상소하였으나 돌아온 것은 일방 해산 통보였다. 이후 조정은 동학 지도자들을 체포하는 등 더욱 가혹한 탄압을 시행했는데, 결과적으로는 동학 지도부 강경파가 향후 무력봉기를 적극적으로 고려한 이유가 된다고 볼 수 있다. 실상 복합상소 준비단계에서 공주집회부터 신원운동을 적극적으로 주도했던 동학 지도부의 서인주, 서병학이 무력봉기를 주장하다가 교단 중심지도자들의 반대로 불발에 그친 일이 있었으니³¹⁾ 이 시기는 동학공동체의 사회정치적 이념이 사회변혁을 급진적으로 실행에 옮기는 혁명적 성격의 발전단계 기점이었다. 또 복합상소 이후에

27) 박대길, 「東學의 敎祖伸冤運動과 斥倭洋」, 『전북사학』 제37호, 전북사학회, 2010, 236쪽.

28) 이현희, 「19세기 한국사회와 교조신원운동 - 동학농민혁명의 배경분석 -」, 『동학학보』 제8호, 동학학회, 2004, 33쪽.

29) 이이화, 「1890년대 변혁지향운동과 1894년 동학농민혁명의 연계성 - 일본의 대조선정책 -」, 『중원문화연구』 제21집, 충북대학교 중원문화연구소, 2013, 8쪽.

30) 박대길, 「東學의 敎祖伸冤運動과 斥倭洋」, 『전북사학』 제37호, 전북사학회, 2010, 241~242쪽.

31) 이이화, 「동학농민혁명에 나타난 남·북점의 갈등」, 『조선후기의 정치사상과 사회변동』, 한길사, 1995, 278~279쪽.

전라도 전주 주변과 서울의 교회나 학당, 외국인 거주 지역, 프랑스, 미국, 일본 등 외국 공사관에는 외국인과 서학을 배척한다는 분명한 내용의 방문이 나붙었는데, 이런 행동의 주동자로 서인주 같은 남접 지도부와 관련 있는 인물들이 거론된다.³²⁾ 이 당시 동학은 무력봉기를 지지하던 전봉준, 김개남 계열의 남접과 최시형을 중심으로 한 북접의 성향이 나누어지며 이러한 구도는 곧 이어진 교조신원운동이 보은과 원평에서 각기 따로 나뉘게 되는 이유가 된다.

복합상소의 실패 이후 동학 지도부는 기존의 온건하고 평화적인 방법을 벗어나 좀 더 강한 시위의 형태로 신원운동을 이어간다. 1893년 3월 11일 보은의 장내리에서 손병희와 이관영 등이 건의하고 최시형이 주재하여 이른바 북접이 주도한 보은집회가 진행되었다. 전국 각지에서 동학교도를 포함하여 2만여 명의 사회변혁을 요망하는 다양한 대중이 참여하였다. 이들은 주문을 외우고 평지에 성을 쌓고 척왜양창의 깃발을 내걸었으며 ‘충의(忠義)’를 강조했다.³³⁾ 조정에서 양호선무사로 파견되었던 어윤중의 기록에는 보은집회에 ‘불평불만’이 가득한 세력들이 모여들었다고 표현하고 있는데, 이들 대부분이 기층민이었다는 사실은 동학의 교조신원운동의 방향이 종교적 문제 제기에서 출발하였으나 실제로는 민중들에게 사회·경제·정치적인 면의 문제 제기로 확장되어 인식되었음을 알 수 있다. 현실의 대내외적 변화를 감지한 위기의식을 바탕으로 자기 삶과 그 주변 영역의 사회변혁을 요구하는 방향성을 교조신원운동이 담고 있다는 것이다. 보은집회에서 외국상품을 배격하고 국산상품을 보호하자는 농민들의 주장이 개입된 것³⁴⁾을 보더라도 당시 시대 상황에서 교조신원운동이 거둬지고 불만족한 결과가 이어질수록 교조신원운동의 사회변혁으로의 성격 변환은 사회 정서를 반영한 필연적 결과라고 할 수 있다. 운동의 방향성은 전봉준을 중심으로 한 남접 계열의 전라도 금구현 원평집회에서도 마찬가지로였다. 다만 정치적인 성향이 보은집회보다 강했다. 금구집회는 3월 21에서 4월 5일까지 1만 명 정도가 참여한 것으로 보인다. 서울에서 외국인과 서학을 겨냥하여 방문을 게시하거나 외국 상인을 축출을 주장하고 지방관의 횡포와 압제를 고발하는 등 강도 높은 운동이 이미 남접 계열에서 진행되었고 금구집회는 그 운동을 이어 전봉준을 중심으로 독자적으로 조직한 집회였다.³⁵⁾ 따라서 최시형 중심의 북접이 종교운동의 외적 모습을 유지하여 구심을 강화하면서 민중의 사회적 변혁의 요

32) 이이화, 「1890년대 변혁지향운동과 1894년 동학농민혁명의 연계성 - 일본의 대조선정책 -」, 『중원문화연구』 제21집, 충북대학교 중원문화연구소, 2013, 11쪽.

33) 이현희, 「19세기 한국사회와 교조신원운동 - 동학농민혁명의 배경분석 -」, 『동학학보』 제8호, 동학학회, 2004, 38~41쪽.

34) 이이화, 「1890년대 변혁지향운동과 1894년 동학농민혁명의 연계성 - 일본의 대조선정책 -」, 『중원문화연구』 제21집, 충북대학교 중원문화연구소, 2013, 14쪽.

35) 이현희, 「19세기 한국사회와 교조신원운동 - 동학농민혁명의 배경분석 -」, 『동학학보』 제8호, 동학학회, 2004, 42~44쪽.

구를 끌어안은 행태를 취한다면 전봉준의 남접은 사회정치적 혁명을 위한 적극적인 봉기의를 그대로 노출하며 급진적인 혁명으로 나아가는 원심력이라 하겠다.

공주와 삼례의 집회에서는 교조 최제우의 신원과 동학교도에 대한 관의 수탈과 탐학을 중지하길 요구하는 내용이 주가 되어 동학운동이 향촌에 대한 향리의 수탈과 수령의 탐학의 당사자인 농민대중과 연결될 수 있는 기반을 구축했다는 것에 의의가 있다.³⁶⁾ 이것은 동학의 공공성이 동학공동체 안에 머물지 않고 사회 전반의 민중들에게 이해될 수 있는 성격의 것이며 이러한 이해가 사회변혁을 요구하는 시대 불만의 주체들이 응집할 수 있는 동력이 되는 확장의 가능성을 보여주는 것이다. 동학 지도부는 동학의 공인 가능성을 가지고 복합상소에 참여하여 동학이 온전한 공동체로 인정받을 수 있다는 전환을 희망했으나 실패로 끝나면서 새로운 형태의 공동체 운동으로 보은집회를 추진하였다. 보은집회에서는 동학의 대표적인 표어들이 전면으로 등장하며 동학공동체의 자기 색깔이 분명하게 드러나는 자리가 되었다. 또 비슷한 시기의 원평집회는 동학의 이념을 추구하는 방식이 직접적인 무력봉기로 모여지는 계열의 흐름을 잘 보여준다.

전반적으로 조망했을 때 동학의 교조신원운동에서는 시천주, 포덕천하, 보국안민과 같은 동학의 핵심 이념이 동학의 공공성으로 드러났고 기초로 정립되었으며 당시 사회에서 공을 빙자하여 사를 도모하는 몰락한 윤리의식과 질서를 비판하면서 스스로 누구나 하늘과 같다는 인간 존중의 태도를 바탕으로 동학의 수양을 생활화하는 동학공동체 특유의 생활 양식을 사회 전면에 공론화한 운동이었다고 평가할 수 있다.³⁷⁾ 그 과정에서 동학공동체가 오랜 기간 쇠시형을 중심으로 내부 수령의 공공의식을 유지한 방식을 깨고 전봉준과 같은 급진적인 사회정치변혁의식을 가진 계열이 동학의 공공성을 혁명적 방향으로 전환할 수 있는 중요한 사건이 되기도 하였다. 특히 원평집회는 동학공동체의 연대의식이 봉기라는 행위 양식에 근거하여 발산적으로 도모될 수 있다는 가능성을 보여준 사례로 1894년의 동학농민전쟁을 예비하는 것이었다.

36) 박대길, 「東學의 敎祖伸冤運動과 斥倭洋」, 『전북사학』 제37호, 전북사학회, 2010, 240쪽 ; 이현희, 「19세기 한국사회와 교조신원운동 - 동학농민혁명의 배경분석 -」, 『동학학보』 제8호, 동학학회, 2004, 33~34쪽.

37) 동학이 한국적, 토착적 근대로서 우리에게 주는 시사점이 있다면, 주체적이고 자생적인 대중 인문학 운동 혹은 사상체계 구축의 가능성을 분명한 선례를 통해 보여준다는 것이 그 한 가지일 것이다. 하지만 무엇보다도 내용적으로 볼 때, 하늘과 인간의 상호적 관계를 전제로 한 영성의 회복과 함양, 우주적 생명의 가치를 중심에 두는 공공성의 윤리 질서 구축, 수양을 통한 자기변화와 그로부터 출발하는 사회변혁을 아우르고 있다는 것이 가장 중요하다. 그리고 이것은 서양의 혁명과 근대 전통을 일면 포함하면서도 상당히 다른 방향이기 때문에, 혁명과 근대라는 용어를 그대로 적용해 일컫기엔 무리이며 그야말로 ‘개벽’이 실로 적당하다. 동학이 꿈꾼 (말하자면) 근대를 일컫자면 그것은 다름 아닌 ‘개벽’, 그것도 ‘다시 개벽(후천개벽)’이 될 것이다. 안효성, 「동학의 토착적 근대성과 생명평화사상」, 『원불교사상과 종교문화』 제81집, 원광대학교 원불교사상연구원, 2019, 421쪽.

5. 동학공동체와 개화파의 공공의식의 차이와 근대의 길

19세기 조선에서 대외 질서의 변화는 동아시아 정세의 변동을 가져왔고 일정한 변화에 대한 대응과 대처로 공이 지배층의 사보다 우선시 되는 공공의식의 회복을 위해 새로운 견해를 제시하고 실천해야 했다. 동아시아 문화의 질서체계가 일본을 비롯한 서양 제국주의의 침탈로 변동되면서 조선의 정치, 경제, 종교, 사상 등 여러 영역에서 발생한 변화에 대응을 고민한 새로운 공공의식 전환의 두 갈래가 있었다.

공공의식 전환의 두 축은 기층민을 중심으로 신앙을 통해 주체적인 평등의식을 자각하여 수평적 공동체를 형성하고 자생적 연대의식을 배양하여 다시 개혁된 새로운 세상을 바라던 동학과 기존의 유교 지식인들 사이에서 서구의 과학기술과 문물에 대한 지대한 관심으로 기존의 시각을 개화하여 부패한 조선의 사회적 현실 모순을 극복하며 서구식 근대화의 흐름을 인정하고 수용하면서 새로운 통합적 국민국가 건설을 희망한 개화파들이 있다. 이 둘은 모두 사회변혁을 지향했으나 그 방식에는 차이가 있다. 동학공동체가 민중의 자발적이고 자생적인 움직임으로 아래에서 위로의 변혁 운동을 추구했다면, 개화파는 서구식 근대라는 모범을 두고 새로운 세계의 변화된 대세에 조선이라는 국가공동체가 편승하기 위해 소수의 지도적 위치에 있는 자들이 국민적 통합을 위해 계몽의 태도로 위에서 아래로의 변혁을 추구했다.

위에서 아래로의 변혁은 서구적 근대라는 목표를 명확히 하는 것이다. 조성환은 동아시아의 근대를 두고 개화의 근대와 개혁의 근대로 나눌 수 있다고 하는데³⁸⁾ 개혁의 근대가 동학을 일컫는 것이라면 개화의 근대는 개화파를 일컫는 것이다. 우리에게 익숙한 용어는 개화의 근대이다. 어떤 경우에 동학을 근대와 연결 짓는 것은 전제에 문제가 있다는 견해도 있다. 그런데 ‘근대(近代)’라는 말의 한자어 풀이는 가까운 시대이다. 서구의 ‘근대(modern age)’는 새로운 시대라는 의미를 지니는데 유럽의 중세와 다르고, 현대와는 가까운 ‘그’ 시대를 이르기 위해 서구인들이 사용한 특수한 용어라고 할 수 있다.³⁹⁾ 또 ‘근대성(modernity)’은 라틴어 ‘modernus’에서 파생된 말로 modernus는 ‘지금의(present)’, ‘최근의(latest)’, ‘최신의(up to date)’, ‘새로운(new)’ 등을 의미하여 한자어 ‘近代’와 뜻이 통하며 우리말로 ‘새로움’은 의미로 읽힌다.⁴⁰⁾ 개혁의 근대라는 적절성에 대한 논의를 진

38) 조성환, 「개혁과 개화 : 근대한국사상사를 어떻게 볼 것인가?」, 『근대 한국종교의 토착적 근대화 운동(원불교사상연구원 한·일 공동학술대회 자료집)』, 원불교사상연구원, 2018, 81쪽.

39) 조성환, 「개혁과 개화 : 근대한국사상사를 어떻게 볼 것인가?」, 『근대 한국종교의 토착적 근대화 운동(원불교사상연구원 한·일 공동학술대회 자료집)』, 원불교사상연구원, 2018, 76쪽.

40) 조성환, 「동학의 자생적 근대성: 해월 최시형의 인간관과 세계관을 중심으로」, 『신학과 철학』 제36호, 서강대학교 신학연구소, 2020, 225~226쪽.

행하지 않더라도 이상의 근거에 따르면 동학공동체는 새 근대를 여는 길목에서 서구식 근대를 지향한 개화파와 함께 새로운 공공의식을 제출한 두 갈래 중 하나라고 볼 수 있으며 개화파의 경우 당시 조선에서는 새로운 의식의 출현임이 분명하나 서구의 시각에서는 그리 새로운 것은 아니었다는 점에서 근대와 근대성이라는 기준으로 양자를 평하는 것은 크게 의미 있는 일은 아닐 것이다.

개화파를 의미 있게 보는 이유는 조선 유학자들의 세계관이 변화하는 시기에 활동했던 일군의 학자들이 개화파의 기원이 되기 때문이다. 1861년 최제우의 포교로 발흥된 동학보다 이른다. 보통 1853~1866년경에 오경석·유홍기·박규수 등은 청을 통해 들어온 서구 문물에 관심을 가졌던 북학파 학자들의 맥을 이어 대외적으로 1860년대부터 서구 열강이 조선에게 개국과 개항 및 통상을 원했던 요구를 긍정적으로 받아들이고 서양의 발달한 과학기술을 적극적으로 도입하여 국내의 산업을 부흥하여 부국강병을 이루자는 기조가 있었다. 이를 실현하기 위해서는 개인의 능력을 지배적 사회구조 안에 한정하였던 신분제를 타파하여 공업을 육성해야 한다고 주장했다.⁴¹⁾ 조선 사회의 경직성이 나라 발전에 큰 장애라고 생각한 것이다. 이러한 발상은 김옥균·홍영식·박영교·박영효·서광범·김윤식·유길준 등이 계승하여 근대의 세계 앞에서 나라의 부강을 달성하는 것을 최선의 목표로 두었다.

이들은 조선을 지배하던 기존의 공적 가치체계였던 주자학적인 도덕과 윤리의식을 청산해야 새로운 공공의 차원으로 진입할 수 있다고 생각했다. 개화파 인사 박영효는 1883년 10월 31일 『한성순보』 서문에서 “새것에는 어둡고 옛것만을 고집한다면 우물에 앉아서 제 것만 크다고 하는 격이 될 것이니, 반드시 때와 형세를 살펴 무작정 남만 따르거나 자기 것만 고집하지 말고 취할 것은 취하고 버릴 것은 버리며 옳은지 그런지를 반드시 도(道)에 맞도록 하여 정도를 잃지 않은 뒤에야 거의 개국(開局)한 본래의 뜻에 맞을 것”이라고 하여 당시의 국제적인 법도[公法]와 자주 의식을 조화하여 약육강식의 국제 정세에서 생존해야 함을 역설하고 있다.

개화파들은 서구식의 급속한 근대화를 추진하면서 국가주의적 태도를 보인다. 군주와 기득권의 이익을 최우선으로 하는 조선의 공공의식의 폐해가 행정관료들은 사심(私心)에 한정되고 백성은 각심(各心)으로 나뉘는 형국에 도달했다고 지적하면서 사회영역의 공공성을 확보하여 국민국가에 도달하기 위해서는 백성들이 공심(公心)을 가져야 한다고 주장했다. 공심에는 애국이라는 덕목이 포함되며 백성들의 몫이었다.⁴²⁾ 또 만국공법을 강조⁴³⁾하며 서구적 근대로의 방향설정에 민의 실정을 고

41) 신용하, 『초기 개화사상과 갑신정변연구』, 지식산업사, 2000, 15~50쪽.

42) 이나미, 「개화파의 공공성 논의: 공치(共治)와 공심(公心)을 중심으로」, 『공공사회연구』 제3권 1호, 한국공공사회학회, 2013, 162~176쪽.

43) 김현철, 「개화기 『만국공법』의 전래와 서구 근대주권국가의 인식 - 1880년대 개화파의 주권 개념의 수용을 중심으로 -」, 『정신문화연구』 제28권 제1호, 한국정신문화연구원, 2005, 138~149쪽.

려하기보다는 근대적 제도와 장치를 도입하고 설치하는 것이 우선 과제였다. 그래서 1884년 갑신정변 당시의 정령(政令) 14개 조항에 문벌의 폐지, 인민 평등의 권리 제정, 관리의 부정부패 엄금, 백성 구제, 국가재정 강화, 인재 등용, 환곡제 폐지 등이 명시되어 있어 매우 진보적인 모습을 보여주고 있으나 사실상 1884년 정변 당시 정치·경제·사회적 평등의 실행 가능성은 없었다. 왜냐하면, 정변을 주도한 개화파들은 먼저 부국강병을 위한 국가경영에 관심(국가주의적 관점)이 있었고 인권과 민권을 포함하는 사회적 개혁 구상은 부차적인 것이었기 때문이다.⁴⁴⁾ 갑신정변에 공식적으로 참여한 것으로 확인되는 인원 77명 중에 하층민인 상한(常漢)계층이 대략 60~70% 가까이 된다. 그런데 이들은 모두 주도세력이 동원한 것으로 추정되며 갑신정변에 참여한 이들의 직업도 하급관료나 군인·공중 관계자·하인·상인 등으로 일반 농민층은 완전히 배제되어 있었다.⁴⁵⁾ 개화파들이 제시한 진일보한 개혁안의 조항들은 하층 참여층들의 아래로부터의 요구가 일정 부분 반영된 결과이며 역시 문벌 귀족 지배층에 속했던 개화파 인사들의 기득권을 존속하는 범위에서 고려된 것이었다. 또 농민과 상인이 주인 민중들이 개화정책과 통상의 여파에 피해를 경험하면서 개화를 반기지 않았다는 점⁴⁶⁾은 개화파들의 개화가 근대적 공공의식의 고양을 목표로 급속한 서구식 근대화를 추구했으나 그 과정을 들여다보면 상부에서 설정한 개화의 원칙에 입각한 위로부터 개혁의 전형이었다고 평가⁴⁷⁾할 수 있다.

개화파는 기존의 성리학적 질서를 혁파하는 모습을 표면적으로는 보였으나 당시 기득권의 질서 자체를 변혁하지 못하고 유지하는 바탕 위에서 민중 문제에 개입하지 않은 채 위에서 아래로의 공공의식을 구상하였다. 개화파들은 갑신정변 이후 1890년대 후반에 『독립신문』과 같은 매체를 공론장으로 활용하며 군민공치(君民共治)를 주장하기도 했으나 민의 주권 신장을 목표로 한 것이 아니라 대한제국 황제의 권한을 유지하여 민생 보전을 도모하려는 의도⁴⁸⁾로 기존의 것을 강화하는 차원에서 정치적 공공성을 획득하려 했지 민중의 권한 상승을 통한 공공의식의 근대적 도약을 꾀하는 것은 아니었다. 동학이 민중의 자발적인 노력으로 구성된 각각의 연대적 의식을 키워 내부의 근원적 면에 충실하여 외부로 새로운 공공의식을 드러내

44) 박은숙, 「갑신정변의 사회적 성격」, 『내일을 여는 역사』 16, 재단법인 내일을여는역사재단, 2004, 204~206쪽.

45) 박은숙, 「갑신정변 참여층의 개화사상과 정변 인식」, 『역사와 현실』 51, 한국역사연구회, 2004, 228~235쪽.

46) 장영숙, 「민중적 관점에서 새롭게 조명된 갑신정변 - 『갑신정변 연구』(박은숙, 역사비평사, 2005) -」, 『역사와 현실』 59, 한국역사연구회, 2006, 331쪽.

47) 하원호, 「갑신정변, 근대변혁운동의 서막인가 민중의 적의 정변인가」, 『통일시론』 제6호, 청명문화재단, 2000, 166쪽.

48) 김성혜, 「한국근대전환기 군민공치(君民共治) 논의에 대한 일고찰」, 『정신문화연구』 제38권 제1호, 한국학중앙연구원, 2015, 224~243쪽.

당시 시대를 돌파하려 했던 것은 개화파와 비교했을 때 아래에서 위로의 변혁 시도이며 개화파의 한계를 넘어 근대 시기에 공공의 영역에서 새로운 공동체 가치를 창출하며 다른 맥락의 길을 찾은 자발적 시도였다.⁴⁹⁾

6. 동학공동체 공공의식의 진화와 도약, 그리고 근대성

최제우의 동학 창도의 발상은 국가 하부 계층의 사람들을 중심으로 한 이해이며 서로를 공감하는 연대의식을 가지고 대내외적 위기 극복을 위해 어떠한 실천을 해야 하는지 몸소 고민한 결과이다. 구성원끼리 서로의 처지를 공감하는 동학의 연대의식은 최시형도 마찬가지였다. 최제우와 최시형은 모두 영성 체험을 한 인물로 지성을 도구로 세상일과 높고 무궁한 이치에 접근한 것이 아니라 자기 내부의 영성을 자각하고 인간 생명의 근원적 핵심을 자각하면서 천리와 천명 개념을 이해했다. 최제우와 최시형의 체험은 동학공동체를 인간 생명의 영성을 경험한 개인들이 서로의 정서를 공감하면서 동학이라는 신앙을 중심으로 새로운 각성의 공동체가 아래로부터 일어나 국가 내부의 부패에 저항하고 대외적인 위기에 대응하는 하나의 대안으로 시대적 요청에 응답하는 방향으로 이끌어갔다. 동학공동체는 공동체 구성원 개개인에 내재한 영성의 발산과 수렴을 통해 평등의 주체성을 확보하자는 주제 의식이 포함되어 있다. 새로운 공동체는 이러한 방식으로 창조적으로 형성되었다. 특히 최시형 시기 동학공동체가 내부에서 자율적이며 자발적으로 규범적 체계를 구성하며 진화하는 모습에서 동학의 공공의식 역시 평등의 공적 가치를 체화하는 방식으로 진화했음을 엿볼 수 있다.

동학의 공공의식은 당시 조선에서는 볼 수 없었던 새로운 성격을 가진 공동체의 의식이라고 할 수 있는데 기존의 공동체가 와해의 위기에 처한 19세기 불온했던 시대의 대내외적 원인 때문이다. 이 불온의 정서를 유발하는 대내적 원인에 대한 동학공동체의 반응은 반봉건의 정서이며 대외적으로는 반외세의 정서이다. 반봉건은 근대를 지향하고, 반외세는 서구의 근대적 제국주의 침략에 대한 저항이다. 이 둘을 종합하는 핵심이 근대성의 문제인데 동학의 입장은 근대를 전적으로 지향하거나 거부한다고 말할 수 없이 어느 한쪽을 들어 정체성을 규정하기에는 곤란한

49) “한국 개벽종교는 개화와는 또 다른 ‘근대’를 주장했다고 볼 수 있다. 즉 서구적 근대가 아닌 전통사상을 바탕으로 새로운 시대를 연다는 다른 근대의 길이다. 지식층이 주도하는 ‘위로부터의 근대’를 지향하고 유교적 전통을 고수하는 척사파, 서구적 근대화를 지향한 개화파와 다르게 한국 개벽종교가 지향한 근대는 아래로부터 즉 민중이 개벽의 주체가 되어 개척하는 토착적 근대화의 모색이었다. 이들은 척사파와 개화파와 다른 제3의 길을 추구한 것이다.” 허남진, 「한국 개벽종교와 토착적 근대」, 『종교문화연구』 제30호, 한신대학교 종교와문화연구소, 2018, 152쪽.

측면이 있다. 그렇다고 해서 동학과 관련한 근대성의 논의가 성립되지 않는 것은 아니다. 동학이 서구에서 이룩한 근대성이 아닌, 그것과 다른 근대성을 서구의 근대를 경험하면서 만들어 낸 것이라고 볼 수 있기 때문이다. 이른바 서구가 이론 근대성이 아닌 다른 근대성이다.⁵⁰⁾ 근대는 서구 유럽에서 만들어진 것이지만 유럽의 전유물이 아니어서 유럽 중심주의 시각에서 유럽의 근대를 기준으로 모든 지역의 근대를 진위 판별할 수 있는 것은 아니다. 근대는 서구가 제국주의를 통해 근대성의 여러 가치와 덕목(이성·계몽·진보·관용·평등·자유)이 전파·전래 되면서 유사한 시기 여러 다른 지역에서도 다양한 형태로 전개되고 있었다고 보는 것이 맞다. 서구적 근대와 어떤 지역의 전통이 충돌하면서 세계사적으로 다양한 근대적 양상을 낳았다는 것이다.⁵¹⁾ 따라서 동학과 근대를 논하게 될 때 동학이 개화파와 같은 서구적 근대를 추구하지 않았으므로 근대라는 규정과는 관련이 없거나 논할 수 없고, 유교의 변용과 연장으로 봐야 한다는 관점은 유럽 중심주의 관점에서 동학을 이해하는 것으로 명확한 이해는 아니다.

한편으로 동학공동체가 과연 유교공동체나 기존의 유교적 이상 세계관을 벗어나 전혀 새로운 공동체로서 공공의식을 제출했다 할 수 있느냐는 질문에는 그러하다고 단언하기는 어렵다. 최제우는 일찍이 유학의 세례를 받았던 인물로 동학과 유교를 대동소이하다고 말했고 최시형 시기와 그 이후에도 사용된 수심정기(守心正氣), 유무상자와 같은 용어는 유교의 수양론과 유교공동체의 덕목에서 파생되어 나온 것임을 쉽게 알 수 있다. 교조신원운동기에 척왜양을 동학의 전면에 내세우고 유교적 용어인 충의를 강조한 것을 보면 동학이 유교주의의 자장에서 그렇게 자유롭지 않은 않다는 것을 직관적으로 알아차릴 수 있다. 그러나 이것은 최제우나 최시형이 자신이 살고 있던 시대의 한계를 떠안고 있었다는 해석과 마찬가지로 의미일 것이다. 다시 말해 동학이 기존의 구습 전통을 비판한다는 면에서는 전통에 반대하고 있으나 전통의 관념과 규범 체계에서 완전히 자유롭지 못하고 그 바탕 위에서 새로운 근본의식과 형식을 만들어 갔다는 면에서는 전통적이기에 오히려 대립적인 이 둘을 공유하고 인식론적 전환과 선언으로 유교적 담론을 재전유하여 확장했다는 박영미의 견해⁵²⁾에 따른다면 동학이 취한 방식은 조선 19세기의 역사성을 그대로 수용한 존재 방식이라고 설명할 수 있다.⁵³⁾ 그런 면에서 조선 후기 유학자들이 주장

50) 김창규, 「‘감성적 근대성’으로서의 동학농민운동」, 『歷史學研究』 제81집, 호남사학회, 2021, 81쪽.

51) 허남진, 「한국 개벽종교와 토착적 근대」, 『종교문화연구』 제30호, 한신대학교 종교와문화연구소, 2018, 136쪽.

52) 박영미, 「최시형 동학에서 ‘民’: 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」, 『시대와 철학』 제34권 1호, 한국철학사상연구회, 2023, 80~81쪽, 81쪽 각주3) 인용.

53) “동학은 이렇듯 영성의 생명 평화를 바탕에 둔 문명 개벽을 추구하는 사상과 운동이라는 점에서, 전통 외적인 측면에서 서구적 근대와 통하는 면이 있으면서도 변별적이고, 또한 전통 내적인

한 평등이나 개화파의 인민 평등의 선언과는 구별되는 지점 또한 동학에 존재한다고 말할 수 있다. 따라서 거시적으로 동학공동체의 진화는 19세기 전후 조선의 공동체 몰락과 형성의 관계망 위에서 이루어졌다고 얘기해야 할 것이다.

사회 발전론상 동학이 근대라는 기준으로 분절하여 재단할 수 없는 관계망 위에서 앞서 본 궤도를 이탈한 유교공동체의 문제점을 극복하는 것은 필연적일 수 있다. 종택의 맏아들이 강한 권한을 가지게 되었던 동성의 가부장 문중 중심의 조선 후기 유교 사회의 형식주의에서 소수인 타자로서 여성과 아이가 무시당하고 자연물과 소소한 일상의 행위들을 무감각하게 대하던 모습과는 달리 대안으로 등장한 동학공동체 안의 인간은 자기가 사회에서 어떠한 존재인지를 자각하면서 기존 사회에서 자신을 규정하던 틀을 버리고 스스로 성찰하고 반성하면서 자신의 삶을 능동적으로 이끌어 나가는 존재가 될 수 있었다.⁵⁴⁾ 그러므로 공동체 안에서 타인과의 감성적 소통의 연대가 가능했다. 동학 구성원의 유형은 근대적 인간에 가까운 것으로 새로운 인간상으로 도약을 할 수 있는 가능성을 지닌 것이었다. 그리고 사회적으로 유교 사회에서 지식인들의 언어로만 논의되었던 민본과 위민에서 실질적으로 배제되었던 인민(人民)이 시천주(侍天主)로 양반과 사대부가 전유하던 하늘을 저마다 공유하고 이천식천(以天食天)으로 인간과 자연물이 순환하는 관계를 깨닫고 관계 맺음을 이해하고 감응하는 것은 인간 존중을 넘어 동물과 식물 및 무기물까지 확장하는 생명 존중의 이해이다.⁵⁵⁾ 이러한 모습은 새로운 시대로 도약하는 인간의 모습이다.

동학공동체는 교조신원운동을 계기로 역사적 도약을 이루려 했다. 복합상소까지는 동학 지도부의 의지를 따라 동학교도에 대한 관의 수탈 및 탐학을 중지하고 교조 최제우의 신원을 목표로 하고 있었다. 이것 역시 동학공동체 공공의식이 시대 환경에 조응할 수밖에 없는 한계였다. 그러나 소기의 목적을 이루지 못한 좌절 이후에 보은집회를 계기로 발생한 여러 요인과 정황들은 동학을 범 민중적 체제 저항 운동으로 탈바꿈하게 하였다. 교조신원운동 중 민본이라는 조선의 정치 체제를 뒤바꿀 수 있는 급진적인 체제 전복의 대안은 제시되지 못했으나 동학공동체의 공공의식이 반영된 생활 양식이 공론화되면서 동학이 추구했던 평등의 공적 가치와 자유에의 열망은 공동체 내부에서 조직을 견고하게 유지하는 잠정적이고 수렴적인 응집력의 차원을 벗어나 동학공동체 구성원들에게 스스로가 자치적 조직으로서 총

측면에서는 일반 유교와 겹치고 연속적인 것처럼 보이면서도 실은 단절적이고 역전적이다.” 안효성, 「동학의 토착적 근대성과 생명평화사상」, 『원불교사상과 종교문화』 제81집, 원광대학교 원불교사상연구원, 2019, 426쪽.

54) 김영철, 「동학, 근대적 인간의 가능성을 열다」, 『동학학보』 제48호, 동학학회, 2018, 560~562쪽.

55) 박영미, 「최시형 동학에서 ‘민’: 깨뜨림 같은 다름의 근대 읽기」, 『시대와 철학』 제34권 1호, 한국철학사상연구회, 2023, 83~95쪽.

분히 움직일 수 있다고 인식하는 계기가 되었다. 이런 점은 복합상소에서 일종의 교조신원운동의 운동본부인 도소를 신속하게 선점하는 모습에서도 그 기미를 발견할 수 있었다. 보은집회에 연이어 전봉준 중심의 남접이 별도로 원평집회를 성사한 것은 또 다른 자치적 조직의 분화를 의미하며 민본정치의 개별적 대상자들이 자신들의 힘으로 기존체제의 전복을 꾀할 수 있다는 의식의 도약이었다.

■ 참고문헌

『東經大全』
『龍潭遺詞』
『海月神師法說』

- 국사편찬위원회, 『한국사』 34, 국사편찬위원회, 1995.
라명재 주해, 『천도교경전 공부하기』(증보판), 도서출판 모시는 사람들, 2013.
신용하, 『초기 개화사상과 갑신정변연구』, 지식산업사, 2000.
오문환, 『해월 최시형의 정치사상』, 도서출판 모시는 사람들, 2003.
오지영, 『동학사』, 아세아문화사, 1973.
이규성, 『최시형의 철학』, 이화여자대학교출판부, 2011.
이돈화, 『천도교 창건사』, 경인문화사, 1970.
이이화, 『조선후기의 정치사상과 사회변동』, 한길사, 1995.
표영삼, 『동학 2』, 통나무, 2014.
- 김명자, 「문중, 사람과 마을을 이어주는 유교공동체」, 『안동학연구』 제12집, 한국국학진흥원, 2013.
김상현, 「퇴계의 향약 분석을 통한 조선시대 자치조직 연구」, 『대동철학』 제93집, 대동철학회, 2020.
김성혜, 「한국근대전환기 군민공치(君民共治) 논의에 대한 일고찰」, 『정신문화연구』 제38권 제1호, 한국학중앙연구원, 2015.
김영철, 「동학, 근대적 인간의 가능성을 열다」, 『동학학보』 제48호, 동학학회, 2018.
김정호, 「동학 보국안민 정신의 의의와 한국 민주주의의 과제」, 『동학학보』 제29호, 동학학회, 2013.
김창규, 「‘감성적 근대성’으로서의 동학농민운동」, 『歷史學研究』 제81집, 호남사학회, 2021.
김현철, 「개화기 『만국공법』의 전래와 서구 근대주권국가의 인식 - 1880년대 개화파의 주권 개념의 수용을 중심으로 -」, 『정신문화연구』 제28권 제1호, 한국정신문화연구원, 2005.
박대길, 「東學의 敎祖伸寃運動과 斥倭洋」, 『전북사학』 제37호, 전북사학회, 2010.
박영미, 「최시형 동학에서 ‘民’: 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」, 『시대와 철학』 제34권 1호, 한국철학사상연구회, 2023.
박은숙, 「갑신정변 참여층의 개화사상과 정변 인식」, 『역사와 현실』 51, 한국역사

- 연구회, 2004.
- 박은숙, 「갑신정변의 사회적 성격」, 『내일을 여는 역사』 16, 재단법인 내일을여는 역사재단, 2004.
- 박종천, 「조선 후기 성호학파의 입후설(立後說)과 친족의식」, 『민족문화연구』 65호, 고려대학교 민족문화연구원, 2014.
- 배항섭, 「19세기 후반 민중운동과 公論」, 『韓國史研究』 161, 한국사연구회, 2013.
- 배항섭, 「19세기 향촌사회의 변화와 새로운 공론의 대두」, 『朝鮮時代史學報』 71, 조선시대사학회, 2014.
- 성주현, 「근대전환기 동학·천도교의 위생인식」, 『인문과학』 제73집, 성균관대학교 인문학연구원, 2019.
- 안효성, 「동학의 토착적 근대성과 생명평화사상」, 『원불교사상과 종교문화』 제81집, 원광대학교 원불교사상연구원, 2019.
- 염승준, 「한국적 공동체주의의 보편화를 위한 성찰과제 - 유교 공동체주의와 서양 개인주의 논쟁 -」, 『한중인문학연구』 58, 한중인문학회, 2018.
- 오문환, 「동학사상에서의 자율성과 공공성」, 『한국정치학회보』 36집 2호, 한국정치학회, 2002.
- 윤석산, 「모심·섬김·살림」, 『동학연구』 제22집, 한국동학학회, 2007.
- 이나미, 「개화파의 공공성 논의: 공치(共治)와 공심(公心)을 중심으로」, 『공공사회연구』 제3권 1호, 한국공공사회학회, 2013.
- 이덕일, 「동학혁명사상의 형성과정에 대한 연구 -수운 최제우, 해월 최시형의 사상을 중심으로-」, 『동학학보』 제49호, 동학학회, 2018.
- 이이화, 「1890년대 변혁지향운동과 1894년 동학농민혁명의 연계성 - 일본의 대조선정책 -」, 『중원문화연구』 제21집, 충북대학교 중원문화연구소, 2013.
- 이현희, 「19세기 한국사회와 교조신원운동 - 동학농민혁명의 배경분석 -」, 『동학학보』 제8호, 동학학회, 2004.
- 장영숙, 「민중적 관점에서 새롭게 조명한 갑신정변 - 『갑신정변 연구』(박은숙, 역사비평사, 2005) -」, 『역사와 현실』 59, 한국역사연구회, 2006.
- 조성환, 「개벽과 개화 : 근대한국사상사를 어떻게 볼 것인가?」, 『근대 한국종교의 토착적 근대화 운동(원불교사상연구원 한·일 공동학술대회 자료집)』, 원불교사상연구원, 2018.
- 조성환, 「동학의 자생적 근대성: 해월 최시형의 인간관과 세계관을 중심으로」, 『신학과 철학』 제36호, 서강대학교 신학연구소, 2020.
- 표영삼, 「신사 최시형의 생애」, 『동학연구』 제7집, 한국동학학회, 2000.
- 하원호, 「갑신정변, 근대변혁운동의 서막인가 민중의 적의 정변인가」, 『통일시론』 제6호, 청명문화재단, 2000.

허남진, 「한국 개벽종교와 토착적 근대」, 『종교문화연구』 제30호, 한신대학교 종교
와문화연구소, 2018.

“동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길”을 읽고

■ 구태환(한국철학사상연구회) ■

논평자가 이해한 진보성 선생님(이하 ‘논자’) 논문의 요지를 간단히 정리하면 다음과 같다. 조선을 유지해오던 유교적 공동체와 공공의식은 19세기에 위기를 맞게 된다. 이러한 위기에 마주한 최제우는 동학을 통해 새로운 성격의 공동체와 공공의식을 제시하는데, 그 핵심은 평등한 동학교도들 간의 내부적 연대의식이다. 이러한 연대의식은 교조신원운동 과정에서 사회변혁이라는 확장된 형태를 띠게 되어 동학이 갖는 공공성(공공의식)을 드러낸다. 그리고 이러한 동학의 공공성은 서구의 것과는 다른 ‘근대’적 의미를 갖는다.

논평자가 보기에, 본 논문에서 ‘연대’, ‘공공성(공공의식)’, ‘공동체(공동체의식)’ 등이 중요 개념으로 사용되었다. 이들을 더 엄밀하게 구분하여 사용한다면 본 논문의 가독성과 의의 제고에 도움이 되지 않을까 하여, 이에 관해 논평자의 의견을 피력하고자 한다.

우선 ‘연대’라는 개념에 대해 살펴보자. 논평자가 알기에 ‘연대’는 각기 다른 입장과 지향을 가진 개인이나 집단이 공동의 가치나 목표를 위해서 함께하는 것이다. 그 사례로는 성소수자 단체와 노동단체라는 일견 이질적인 단체가 ‘생명과 평화’라는 우리 사회의 거대한 가치를 위해 함께 행진하는 것(2012년 생명평화대행진)을 들 수 있다. 그리고 이러한 거대한 가치를 본 논문에서는 ‘공공성(공공의식)’이라고 표현한 것으로 보인다.

연대가 이처럼 다름에서 출발한다고 보았을 때, 논문에서의 ‘연대적 공동체’라는 용어의 적합성을 의심하게 된다. 공동체는 운명, 종교, 목적 등을 공유하는 이들이 형성하는 집단으로서 다름이 아니라 같음에 기반하기 때문이다. 물론 국가공동체, 인류공동체처럼 외연이 넓은 공동체의 경우에는 그 내에 다양한 생각을 가진 소규모 집단이나 공동체가 존립할 수 있기 때문에 ‘연대적 공동체’는 문제가 없을 수 있다. 하지만 논문에 등장하는 ‘동학도들 사이의 끈끈한 연대의식’, “동학의 역사는

이렇게 고난의 과정에서 그 조직의 내부는 더욱 강고해지고 연대의식은 두터워지는 길을 찾았다”라는 표현은 문제가 있어 보인다. 동학교도들로 구성된 공동체의 연대 대상은 내적인 동학교도들이 아니라 동학을 신봉하지 않는 농민이나 상인 등이 될 것이며, 그러한 연대는 ‘공공성(공공의식)’의 실현을 위한 것이어야 하지 않을까?

이처럼 본 논문에서 사용되는 ‘동학공동체’는 외연이나 지향의 측면에서 둘로 나뉘는 것으로 보인다. 하나는 동학교도들의 공동체로서 논문에서 언급한 ‘포’나 ‘접’이 그에 해당할 것이다. 그리고 다른 하나는 동학이 지향하는 공공의식 실현의 공동체, 예컨대 보국안민을 추구하는 공동체라 할 것이다. 그리고 이에 따라 내부에서의 ‘연대’의 가능성 여부도 나뉘는 것으로 보인다. 따라서 이 둘을 명확하게 구분할 것을 논자에게 건의한다. 이러한 작업은 ‘공공의식’과 ‘공동체의식’의 차이를 더욱 명확히 드러낼 것이다. 그리고 이와 함께 중요 개념에 대한 엄밀한 검토를 권유한다.

동학의 근대적 특성을 논자는 무엇이라고 보는지 명시할 필요가 있어 보인다. 그리고 그렇게 규정하는 근거가 무엇인지도 명확히 제시해야 할 것이다. 물론 그 근거로서 역사적 사실을 제시할 수도 있겠지만, 수운과 해월의 언급 가운데에서 제시하는 것이 적절하지 않을까 한다.

논자는 선행 연구에 대해 많은 검토를 했는데, 본 논문의 주장에 힘을 실기 위한 것에 한정할 필요가 있어 보인다. 논자의 주장이 중요하며, 그러한 주장이 힘을 얻기 위해서는 동학의 중요 개념, 예컨대 ‘內有神靈, 外有氣化’, ‘向我設位’ 등에 대한 좀더 많은 검토와 논급이 필요해 보인다.

‘不穩’이라는 용어가 다섯 차례 등장하는데, 그 사전적 의미는 “(사상이나 언행이) 통치 계급이나 기성세력의 입장에서 볼 때 온당하지 않다.”는 것이다. 이 용어가 정확히 사용되었는지 검토 바란다. 혹시 논평자가 모르는 다른 의미가 있다면 가르침을 구한다.

논자는 조선후기에 발생한 기존의 공동체와 공공의식의 붕괴를 거론하면서 ‘유교 공동체’의 기반으로 ‘향약’을 거론하였다. 우선 ‘향약’이 조선 민중에게 끼친 영향이 어떠한가(긍정, 부정)에 대한 논자의 명확한 입장이 필요할 것 같다. 그리고 동학이 기존의 공동체와 공공의식의 붕괴를 대체할 것으로서 등장했음을 주장한다면, 지배층 주도의 ‘향약’보다는 민중의 자발성에 기반한 ‘두레’를 거론하는 것이 적절하지 않을까 하는데, 논자의 생각은 어떠한지 묻는다.

각주15)에 해당하는 ‘湄心卽汝心’은 하느님에 수운에게 한 말로서, “내(하느님)

마음이 바로 네(수운) 마음이다.” 라는 의미이다. 본 논문에서의 해석이 정확한지 검토하기 바란다.

수운이 곤궁한 어린 시절을 보냈다고 했는데, 사실과 부합하는지 검토 바란다.

일제강점기 신문·잡지 속 윤리·도덕 담론 연구

■ 윤태양(성균관대학교) ■

1. 서론

이 논문은 ‘근대전환기’로 불리는 일제강점기와 그 직전 시기에 발간된 신문과 잡지에 실린 기사들을 중심으로, ‘윤리(倫理)’와 ‘도덕(道德)’개념의 시기적 변화를 추적한다.

서구의 신학문이 대거 유입되면서 서구의 개념어들에 대한 번역이 중요한 문제가 되었다. 서로 다른 문화권의 개념들이 1:1로 대응되는 일은 매우 드문 일이고, 대부분의 경우 새롭게 조합된 단어들이 번역어로 사용되었다. 이러한 신조어들은 두 가지 문제를 가지고 있다. 하나는 그것이 대응해야 하는 원래의 개념을 적확하게 포착, 표현해내는가의 문제이다. 특히나 한자 문화권에서, 신조어는 그것을 구성하는 글자들이 본래 가지고 있던 의미와 사용되던 맥락이 간섭하기 때문이다. 다른 하나는 그렇게 번역어로 재조합된 신조어가 기존의 전통적 관념 체계에 일으키는 변화와 혼동이다. 특히 이른바 근대화와 문명화라는 미명 이면의 제국주의와 식민주의가 전통적 세계관을 요동시키면서 자신들을 관철시키려고 했던 19세기에서 20세기의 번역어들에는 더욱 주의가 필요하다. 이때 번역어로 새롭게 조합된 ‘윤리’와 ‘도덕’ 역시 마찬가지다.

원래 윤(倫)·리(理)·도(道)·덕(德)은 전통적으로 서로 구별되는 의미로 사용되었다. 윤(倫)은 『맹자(孟子)』에서 오륜(五倫)을 인간 사회의 보편가치, 즉 “인륜(人倫)”으로 규정한 이래 사회적 관계에서의 당위를 총칭하는 표현으로 사용되었다. 도(道)는 인간과 사회 밖까지 포함하는 세계 이면의 원리를 가리키는 말이었다. 『노자(老子)』와 『장자(莊子)』에서 볼 수 있듯, 도는 이미 전국시대 때부터 형이상학적 원리로 개념화되어 사용되고 있었다. 불교가 전래된 이후 보편원리를 가리키는 또 다른 개념어로서 리(理)가 부상했다. 주희(朱熹)가 소이연지고(所以然之故)와 소당연지칙(所當然之則)으로 병합한 이후 사실과 당위를 아우르는 최고 원리를 가리키는 말이

되었다. 그리고 덕(德)은 도나 리와 연관하여 어떤 능력, 능력을 갖춘 상태, 그 행위의 방식과 결과 등을 포괄하는 의미로 사용되었으며, 특히 유교에서는 도덕과 정치의 영역에서 초점이 맞춰져 왔다.¹⁾

서구의 개념어들에 대한 번역에 가장 민첩했던 곳은 일본에서 이노우에 데쓰지로의 『철학자휘(哲學字彙)』(1881) 등을 중심으로 윤과 리가 합쳐진 ‘윤리’는 ‘ethics’의 번역어로, 도와 덕이 합쳐진 ‘도덕’은 ‘moral’의 번역어로 사용되기 시작했다. 하지만 윤리와 도덕이 처음부터 ethics와 moral의 구분된 번역어로 곧장 자리 잡았던 것은 아니다.²⁾

김현수(2016)는 이노우에 데쓰지로(井上 哲次郎)와 이노우에 엔료(井上 圓了)를 중심으로 일본에서 ethics의 번역어로 윤리(학)이 정착되는 과정과 신해영, 이해조, 안확, 한치진 등을 중심으로 한국에서의 경우를 비교했다.³⁾ 양일모(2017)는 유교적 윤리 개념의 의미론적 변화를 분석하면서 일본에서 ‘ethics’와 ‘moral’의 번역 과정과 함께 1880년대에서 1910년까지의 언론 기사를 중심으로 윤리와 수신의 의미를 연관하여 분석했다.⁴⁾ 오수웅(2019)은 일본과 조선에서 발간된 사전들의 ‘도덕’ 번역 용례를 중심으로 루소의 ‘moral’과 ‘moeurs’ 개념의 투사를 비교했다.⁵⁾ 중국의 경우는 이해경(2010)의 연구가 있는데, 이해경은 량치차오(梁啓超), 차이위안페이(蔡元培), 후스(胡適)의 경우를 중심으로 중국 근대 지식인들 사이에서 ‘윤리’의 의미 변화를 추적했다.⁶⁾

한편 근대 번역어로서 윤리와 도덕은 수신(修身) 개념의 변화와도 밀접하게 관련되어 있다. ‘수신’은 특히 주희에 의해 편집된 사서 중 하나인 『대학(大學)』에서 8조목으로 제시된 이래 유가 수양론의 핵심으로 간주되어 왔다. 8조목은 수신을 전후하여 ‘격물(格物)’로부터 ‘정심(正心)’에 이르는 내면의 도덕 수양을 바탕으로 ‘수신’ 이하 ‘평천하(平天下)’에 이르는 도덕적 존재와 도덕적 세계의 완성을 말한다. 이는 세계의 만사가 모두 궁극적으로는 내면의 도덕적 수양에 달려 있음과 함께

1) 김형중, 「포괄적 ‘덕’ 개념의 형성 과정: 공·맹·순을 중심으로」, 범한철학회, 『汎韓哲學』 61(2), 2011, pp.1-26; 임헌규, 「덕(德)개념 논쟁에 대한 일고찰: 『논어』 ‘덕구절(德句節)’에 대한 주자(朱子)와 다산(茶山)의 해석비교」, 경북대학교 퇴계연구소, 『퇴계학과 유교문화』 59, pp.263-300.

2) 『철학자휘』에서 이노우에 데쓰지로는 ‘ethics’를 ‘윤리학’으로, ‘morality’는 ‘행상(行狀)’·‘도의(道義)’로, ‘moral philosophy’와 ‘moral science’는 ‘도의학(道義學)’으로 번역했다.

3) 김현수, 「근대시기에 성립한 윤리학 개념과 한국유학 이해의 방향성」, 계명대학교 인문과학연구소, 『동서인문학』 52, 2016, pp.29-51.

4) 양일모, 「유교적 윤리 개념의 근대적 의미 전환 - 20세기 전후 한국의 언론잡지 기사를 중심으로 -」, 서울대학교 철학사상연구소, 『철학사상』 64, 2017, pp.3-29.

5) 오수웅, 「루소의 moral(moeurs)과 道德의 개념과 번역」, 경희대학교 인류사회재건연구원, 『OUGHTOPIA』 33(4), 2019, pp.7-44.

6) 이해경, 「근대 중국 ‘倫理’ 개념의 번역과 변용」, 서울대학교 철학사상연구소, 『철학사상』 37, 2010, pp. 95-129.

도덕으로부터 비로소 온전한 치국(治國)과 평천하가 이뤄질 수 있다는 생각이다.

하지만 근대에는 개인과 개인의 도덕이 사회와 사회윤리로부터, 도덕과 윤리는 다시 법률과 정치로부터 구분되었다. 이것은 마루야마 마사오(丸山 眞男)는 오규 소라이(荻生 徂徠)가 공(公)과 사(私)를 구분하고 정치와 도덕의 영역을 나눴다고 해석하면서 에도 시대에서 근대의 씨앗을 찾았던 것과 맥을 같이 한다. 이와 함께 근대에 등장한 수신 교과서들은 ‘수신’이라는 전통적 도덕 수양의 핵심어 뒤에 도덕을 정치와 사회로부터 분리된 개인 영역의 것으로 제한했다. 이행훈(2013)은 1900년대를 전후하여 ‘도덕’이라는 개념이 어떻게 도입되고 변화해 갔는지 당시 발간된 수신·윤리 교과서를 중심으로 ‘수신’ 개념과의 길항 관계를 통해 분석한다.⁷⁾ 차미란(2020)은 1906년에서 1910년 사이 한국에서 등장했던 수신 혹은 윤리 표제 교과서의 목차와 요지를 비교했는데, 여기서도 수신과 도덕의 전환과 교차가 분명하게 확인된다.⁸⁾

그렇다면 한국에서 ‘윤리’와 ‘도덕’의 개념은 어떤 양상으로 변화되어 갔는가. 근대 한국은, 말하자면, 유학적 전통은 일본에 비해 중국에 가깝게 강했던 반면 일본의 영향력과 일본 유학 생활을 경험한 신지식인들의 활동은 중국보다 더욱 강했다. 이는 어쩌면 중국과 일본 사이에 끼어서 종래에는 합병을 경험하고야 말았던 지정학적 상황에 기인한 것일지도 모르겠다. 그렇다면 ‘윤리’와 ‘도덕’ 개념 역시도 일본이나 중국과는 다른 양상으로 의미가 만들어져가지 않았을까. 이 논문은 이로부터 세운 다음과 같은 가설들에서 시작되었다.

첫째, 유교, 특히 성리학의 영향이 훨씬 강했던 조선에서 ‘윤리’와 ‘도덕’, ‘수신’은 쉽게 기존의 의미에서 벗어나지 못했을 것이다.⁹⁾ 이러한 경향은 1910년대 이전에 발간된 잡지들의 주필들이, 예를 들어 이 글에서 다룬 이해조나 박은식 등과 같이 대부분 전통적 유교 지식인으로 성장하다 청년기가 지나서 신학문을 수용하고 선회한 것에서도 까닭을 찾을 수 있을 것이다. 둘째, 이러한 경향은 신지식인층의 세대교체에 따라 차츰 퇴색되어 갈 것이다. 이러한 퇴색은 1920년대 이후로 갈수록 두드러질 것이며, 여기에는 두 가지 양상이 있을 것이다. 하나는 유교적 전통에 대한 명백한 거부나 유교적 자산이 희박해진 이들이 유교를 상대화한 경우이다. 다른 하나는 완전한 단절의 경우인데, 이는 특히 경성제국대학이나 해외 박사들과

7) 이행훈, 「1900년대 전후 도덕 개념의 의미장 - 수신·윤리교과서를 중심으로」, 한림과학원, 『개념과 소통』 12, 2013, pp.161-196.

8) 차미란, 「근대 개화기 서양 윤리학의 수용과 유교윤리의 지속 : 1900년대 수신(修身) 교과서를 중심으로」, 한국도덕윤리교육학회, 『도덕윤리교육』 69, 2020, pp.185-208.

9) 일본 사상이나 일본 주자학을 다룬 책들에서 공통적으로 말하는 것처럼, 이는 똑같은 신유학을 조선에서는 ‘성리학’ 혹은 ‘도학’으로 절대화해서 부른 것과 일본에서는 ‘주자학’으로 상대화해서 부른 것에서도 드러난다. 임옥균, 『주자학과 일본 고학파』, 성균관대학교 출판부, 2012, pp.26-39.

같은 '철학 전문 연구자'들에게서 확인할 수 있을 것이다. 이들에게 유교는 더 이상 학문적 연구나 학자적 믿음의 대상이 되지 못했을 것이기 때문이다.

이 논문은 위와 같은 가설로부터 일제강점 직전과 일제강점기에 발간된 신문과 잡지에 '윤리'나 '도덕'을 표제로 실린 기사들을 분석하면서, 1910년대 이전의 것들로 기존 유교적 가치관에서 벗어나지 못한 경우와 유교적 전통과 완전히 단절되어 보이는 '철학 전문 연구자'들의 경우를 비교했다. 전자의 대표로는 이해조의 「倫理學」 연작(1908)과 저자미상의 「倫理叢話」 연작(1909) 등이 있고, 후자로는 한치진의 「善惡-倫理學的 研究」 연작(1929)과 김두헌의 「倫理的 評價의 理念」(1930), 백철의 「倫理問題의 새 吟味 - 現世代 휴머니즘의 本質」과 김오성의 「現代人의 倫理的 性格 - 倫理의 두 가지 典型」 등이 대표적이다.

2. '윤리'·'도덕'의 소개와 유교적 가치관의 잔존

1910년 전에 발간된 기사들에서 '윤리'나 '도덕'을 표제로 한 것들은 대부분 일본과 중국의 것을 번역, 소개한 것들이다. 이는 비단 '윤리'·'도덕' 표제 기사만의 상황은 아니었다. 당시 신지식인들이 신학문 수용에 가졌던 열망에 비해 신학문을 입수할 수 있는 통로들이 제한적이었던 탓이다. 그러므로 이 시기의 기사들은 표면적인 내용과 함께 번역 저본의 선택과 번역어의 취사 등에서 보이는 번역의 배경이나 번역자의 저의를 파악하는 것이 중요할 것이다. 이 시기 지면상 윤리·도덕 담론에서 가장 눈에 띄는 것은 이해조의 「倫理學」 연작(1908)과 저자미상의 「倫理叢話」 연작(1909) 등이다.¹⁰⁾

이인직과 함께 신소설 시대를 연 인물로 평가되는 이해조는 본래 전통적 유교 지식인이었다. 그는 1887년 진사시에 합격하여, 1901년에 근대적 토지측량 관청인 양지아문에 양무위원으로 임명되었고, 1903년에는 중추관 의관으로 임용되었다가 곧 면직되었다. 그는 이 시기 신학문을 접하고 방향을 전환하기 시작했던 것으로 보인다. 송민호(2011)에 따르면 이해조는 그의 어린 동생인 이해동이 낙연의숙(이후 보광학교로 발전)에 입학했던 1903년경부터 낙연의숙 등 여러 의숙에 관련된 활동을 시작했던 것으로 보인다. ¹¹⁾ 이해조는 『기호흥학회월보』의 창간부터 중간

10) 이 외에도 강매가 『대한흥학회월보』에 실었던 「西洋 倫理學 要義」 연작(1908)이 있지만 2회에 그칠 뿐 아니라 그 제목과 달리 소크라테스 이전 그리스 철학자들의 사상을 개략하다 미완으로 종료되었다. 또한 강매는 『신문계』에 「倫理」 연작을 실었다. <한국사DB>에서는 제목만 확인 가능한데, 신문계 제3호와 제4호에 실린 두 편 모두 제목이 「倫理(續)」이다. 한편 <일제강점기 신문·잡지에 수록된 철학자료DB>에는 같은 해 4월에 발간된 『신문계』 제1호에 게재된 「倫理」를 '저자미상'의 기사로 수록하고 있는데, 정황상 강매의 글로 추정된다.

11) 송민호, 「이해조의 근대적인 교육관과 초기 소설의 윤리학적 사상화의 배경」, 한국현대문학회, 『한국현대문학연구』 33, 2011, pp.70-78.

까지 편집 혹은 발행의 역할을 맡았으며 1909년에는 기호학교의 겸임교감을 역임하는 등 신학문을 통한 교육계몽 운동에 힘썼다.¹²⁾ 송민호(2011) 이해조의 이력을 볼 때, 1910년 이전에 작성된 그의 초기 소설들은 ‘소설가’라기보다 ‘교육자’의 입장에서 쓰인 것으로 해석되어야 한다고 주장한다.¹³⁾

이해조를 비롯해 당시 신소설 작가들, 신지식인들의 문제의식을 지배하고 있던 것은 거의 식민적 상태에 놓여 있던 국가의 상황이었다.¹⁴⁾ 네이션 체제 내에서 조국의 존망에 대한 우려는 효제충신(孝弟忠信)의 전통적인 ‘수신’보다 국가나 사회와 개인 사이의 ‘윤리’ 담론으로 지식인들의 관심을 이끌었다. 일종의 윤리학 개론서로 볼 수 있는 그의 「윤리학」 연작 또한 이 시기의 결과물이다. 「윤리학」은 1908년 12월부터 1909년 7월까지 총 8회 연재되다가, 『기호흥학회월보』의 종간과 함께 중도에 종료되었다.

이해조의 「윤리학」은 이제까지 모토우 유우지로(元良勇次郎)의 『중등교육 원량씨 윤리서(中等教育 元良氏 倫理書)』 상권(1902) 혹은 『중등교육 윤리강화(中等教育 倫理講話)』(1900)를 저본으로 번역하고 내용을 덧붙인 것으로 여겨져 왔다.¹⁵⁾ 그런데 김종욱(2019)은 이해조가 일본어에 능통하지 못했을 것이며 그렇기에 자신의 다른 번역들에서와 같이 중국어본을 저본으로 번역했을 가능성을 상정하고, 『중등교육 윤리강화』를 중역(中譯)한 마이딩화(麥鼎華)의 『중등교육 윤리학(中等教育 倫理學)』(1902)와 표제를 비교해가면서 번역의 저본이었을 것이라고 주장했다.¹⁶⁾ 김종욱은 송민호가 주장하고 김복순, 유봉희, 홍을표, 김현수 등이 동의한 ‘모토우 유우지로에 대한 이해조의 독창적 부분’들이 사실 마이딩화의 중역본에 이미 있었다는 것이다.

그러나 이해조의 「윤리학」이 모토우 유우지로의 것을 번역하고 덧붙인 것이 아니라 마이딩화의 중역본을 거의 그대로 옮긴 것이라는 사실은 이해조를 독창적 윤리학 연구자로서 평가하고자 할 때에 문제가 될 것이다. 이해조는 문학과 교육계의 계몽활동가였으며, 무엇보다 그가 옮긴 「윤리학」은 『기호흥학회월보』에서 신학문을 소개하는 부분인 “학해집성(學海集成)”에 실린 글이라는 점을 되새길 필요가 있다.

12) 「會中記事」, 『畿湖興學會月報』 9, 1909.04.25.

13) 송민호(2011), p.80.

14) 김종욱, 「『윤리학』의 번역을 둘러싼 몇 가지 단상」, 한국근대문학회, 『한국근대문학연구』 20(1), 2019, pp.210.

15) 송민호(2011), p.81. 이해조가 덧붙인 부분들은 서두에서 물리학과 윤리학을 구분하는 부분의 상론이나 유교의 경전들을 인용한 부분 등이다. 유봉희, 「『윤리학(倫理學)』을 통해 본 동아시아 전통사상과 이해조의 사회진화론 수용」, 한국현대소설학회, 『현대소설연구』 52, 2013, pp.367-371.

16) 김종욱(2019)

그가 마이딩화의 「중등교육 윤리학」을 옮길 당시에 이미 시중에는 많은 윤리 서들이 있었다. 일본 것으로는 이노우에 데츠지로의 『윤리신설(倫理新說)』(1884)이나 이노우에 엔료의 『윤리통론(倫理通論)』(1888)이 대표적인 것이고, 중국에서도 량치차오(梁啓超)의 『신민설(新民說)』(1902~1908)이 한국에도 큰 영향을 끼치고 있었다. 그럼에도 불구하고 이해조는 모토우 유우지로에 대한 마이딩화의 중역을 번역의 대상으로 삼은 것이다. 게다가 그는 이 번역을 이미 자신이 기자로 재직하고 있던 『제국신문』에서 국문전용체 문답형 연작기사로 소개한 바 있다. 그것을 다시 국한문혼용체 논설형 연작기사로 바꾸어 다시 게재한 것이다. 여기에는 이해조의 일종의 신념이 담겨있다고 볼 수 있다. 이렇게 보자면 문제는 그가 선택한 저본의 종류나 그의 부연 정도가 아니라 그가 그 가치를 평가하고 소개하기로 한 내용 그 자체로 옮겨온다.

「윤리학」의 첫 번째 부분은 ‘서론’이라는 제목으로 윤리학과 물리학을 구분하는 것으로 시작한다. 핵심은 윤리학이 이론과 실천이 불가분한 “實踐하는 科學”이라는 것이다.¹⁷⁾ 이어서 윤리학의 범위와 목표를 사회와 사회의 발달로 지목한다. 「윤리학」은 진화론적 신체관을 전제하면서도 정신을 분리하고, 인간을 개체적으로 이해하면서도 사회 안에서만 인격을 확립할 수 있다고 말한다. “自己와 社會의 關係는 吾人이 生存의 本質이 社會에 生存하는 是社會의 境遇가 實로 先天으로 出함”이라는 말은 사회가 고립된 개인들이 투쟁한 결과로 맺어진 계약관계로 보는 것을 거부한다.¹⁸⁾ 이렇게 개인과 사회를 불가분의 관계로, 개인을 사회 속 존재로 보는 것은 유교의 ‘관계적 인간’과 흡사하다. 이러한 유교적 냄새는 사회에 대한 의무를 설명하는 부분에서 더욱 진해진다.

사회가 개인의 선천적 조건이라는 말은 동시에 사회에 대한 선천적 의무를 부과한다. 사회를 선천적 조건으로 갖고 태어나 살아가는 개인은 사회 안에서 사회의 영향을 받을 수밖에 없고, 그렇다면 개개인 자신들이 아무리 이기적 존재라 할지라도, 오히려 그렇기 때문에 개인들은 다시 자신이 속한 사회를 선량하게 만들어야 할 의무를 갖게 된다. 그리고 그 의무의 실현에 있어 「윤리학」은 다시 ‘대학지도(大學之道)’나 ‘존심양성(存心養性)’, ‘덕성함양(德性涵養)’과 같은 유교의 전통적 덕목들로 돌아간다.¹⁹⁾

「윤리학」은 개인과 사회의 불가분한 관계를 논증하고 이로부터 개인의 이기주의적 의무의 범위를 사회 전체로 확대하면서 개인과 사회, 이기(利己)와 이타(利他)를 종합한다. 방법론에 있어서는 교육과 계몽의 의지가 전통적 유교의 덕목들과 병존한다. 저자미상의 「윤리총화」 또한 비슷한 논조에서 개인과 사회, 이기주의와 이타

17) 이해조, 「倫理學」, 『畿湖興學會月報』 5, 1908.12.25.

18) 이해조, 「倫理學(續)」, 『畿湖興學會月報』 8, 1909.03.25.

19) 이해조, 「倫理學(續)」, 『畿湖興學會月報』 9, 1909.04.25.

주의의 종합을 시도한다.²⁰⁾

「윤리총화」는 제목과 달리 본문에서 ‘윤리’라는 말을 한 번도 사용하지 않는다. 대신 ‘도덕’을 사용하는데, 「윤리총화」에 따르면 도덕의 기초에 대하여 양립하는 두 주장이 있다. 하나는 애기심 혹은 이기심을 주장하는 영국의 홉부스와 니체이고, 다른 하나는 애타를 주장하는 독일의 뢰데손뵘펠 등이 그들이다. 그러나 인간은 고립자도 아니거니와 이타주의 또한 이기주의의 확장이기 때문에 이기주의와 이타주의는 결코 대립하는 것이 아니다. 양자를 매개하는 것은 사회이다. 「윤리총화」의 저자는 인간이 본성적으로 사회를 꾸릴 수밖에 없으며, 인격은 사회 안에서만 완성될 수 있는 것이기 때문이라고 전제한다.

「윤리총화」에는 ‘인간은 정치적 동물’이라는 아리스토텔레스의 언명이 영문 대문자로 인용되어 있다. 하지만 인간이 본성적으로 사회를 꾸릴 수밖에 없다는 것과 인격은 사회 안에서만 완성될 수 있다는 것은 사실 전혀 다른 맥락의 정당화이다. 이기주의와 이타주의 역시 이론의 영역에서는 양립하기 어려운 대립적 주장이다. 그럼에도 불구하고 「윤리학」과 「윤리총화」는 현실의 시공간에서 양자를 경험적으로 종합하고, ‘윤리’라는 새로운 학문 속에 유교의 전통적 개념을 병존시킨 채 개인의 도덕적 실천이 곧 사회 전체의 이익과 결부되어 있음을 논증한다. 그 배경에는 1906년에 맺어진 을사늑약에 의해, 겉으로는 제국이지만 실상으로는 보호국으로 전락한 위태로운 조국의 현실이 있었을 것이다.

이렇듯 ‘ethics’의 번역어로서 ‘윤리’는 점차 그 사용 범위를 넓혀갔지만, 1900년대 초까지 조선에서는 전통적 유교적 가치관을 완전히 벗어나지 못한다. 이는 또한 당시 갑자기 출판되었던 여러 윤리, 수신 교과서들에서 서구의 윤리적 가치관이나 격언들은 전통적 유교의 그것과 비슷한 비중으로 다루어져 있는 것으로 확인되는 바이기도 하다.²¹⁾ 이들의 목적은 유교를 버리기보다 유교를 근본으로 삼아 서구의 국가 윤리와 민주주의를 수용하는 것이었다고 할 수 있다.

이때 활동했던 이들은 대체로 어려서 한학교육을 받다가 장성 후 신학문을 수용하는 쪽으로 전환한 경우가 많았다는 것도 하나의 이유가 될 것이다. 강화도 조약이 체결되었던 1870년대에는 강력했던 위정척사운동은 민중보다는 왕조를, 적응보다는 고립을 선택했지만 조선과 조선민족을 등진 반민족적 행위는 아니었다. 나라와 민족을 지켜내기 위한 방법론은 위정척사로부터 점차 접목을 통한 자강으로 변

20) 「윤리총화」는 1909년 4월과 5월에 걸쳐 『서북학회월보』에서 2회 연재되었다. 저자는 미상으로 기록되어 있으나 이기주의와 이타주의 양단을 비판하면서 종합을 시도한 것이나, 톨스토이와 니체를 양쪽의 대표자로 내세운 것, 그리고 속편 말미에 “道德을 中庸에 在하고 過激極端에 不在하니 要컨디 眞我는 社會의되는 同時에 個人的이 될 것이라.”는 구절 등으로 보아 박은식이 아닌가 의심된다. 박은식은 『서북학회월보』의 주필이었을 뿐 아니라, 서북학회의 전신인 서우학회(西友學會)를 조직하고 『西友』에서도 주필을 맡았던 것도 한 근거가 된다.

21) 차미란(2020)

화해 갔다. 그 배경에는 지속적인 서구 문물의 유입과 문화접변에 의한 세대 교체 역시 중요한 변인으로 작동했을 것이다. 그렇다면 이제 어느 순간 유교의 전통이나 한학적 소양이 개화의 신문물과 신학문적 지식에 비교할 수 없을 만큼 희박해졌거나 오히려 단절된 것처럼 보이는 때도 왔을 것이다. 그리고 이러한 변화는 누구보다 학문이라는 분야 일선에서 활동했던 이들에게 더욱 분명하게 확인될 것이다.

3. 전문 철학 연구자들의 ‘윤리’담론 속 학문적 대상이 아니게 된 유교

1929년에는 1924년에 설립된 경성제국대학의 제1회 졸업생들이 배출되었다. 한국인 22명을 포함한 90명의 법문학부 학생들로 당시 법문학부는 법과, 철학과, 사학과, 문과가 있었다. 같은 해 한국 최초의 학술잡지인 『신흥(新興)』이 이들 한국인 졸업생들에 의해 발간되었다. 이어서 1933년에는 최초의 철학 학술지인 『철학(哲學)』이 발간되는 등 1930년대에 들어서면 경성제국대학 졸업생들이 한 축을 담당하는 학술적 철학 토론이 본격적으로 이뤄지기 시작한다.

이들 경성제국대학 출신들의 학문적 목표는 전통의 단절과 근대화를 이루는 것이었다. 예를 들어 이 시기 신남철은 전통과 ‘철학’을 완전히 구분한다. 그에게 전통은 ‘합리와 법칙을 추구하는 서구 근대’에 의해 ‘대체’되어야 할 과거의 굴레에 불과했다.²²⁾ 유교를 망국의 이념으로 비판하거나 보존해야 할 전통으로 유폐시키는 것은 1910년대와 그 이전에도 흔한 발상이었다.²³⁾ 그러나 신남철의 구분은 유교를 학문 혹은 학문적 탐구의 대상에서 퇴출시키는 것이라는 점에서 차이가 크다. 이는 그가 졸업한 경성제국대학 철학과가 서양철학만을 가르쳤던 것과 조선의 사상을 담당했던 것이 바로 다카하시 도루(高橋亨)였던 것과 무관하지 않을 것이다.

1930년대 철학 담론의 다른 한 축은 유학생들이었는데, 이들 중에서도 특히 미국 유학을 다녀온 한치진의 활동이 두드러졌다.²⁴⁾ 한치진은 1901년에 태어나 1921년에 남캘리포니아대학에 입학했고 1928년에 철학박사 학위를 받고 귀국해 많은 글을 기고했다.²⁵⁾ 해방 전 대부분의 철학 개론서가 그의 것으로, 『신심리학개

22) 김우형, 「일제강점기 한국철학 연구의 양상 -연구 주체의 성격과 조선유학에 대한 입장을 중심으로」, 중앙대학교 중앙철학연구소, 『철학탐구』 65, 2022, p.72; 신남철, 「파르메니데스적 방법과 헤라클레이토스적 방법」, 『朝鮮日報』 1932.12.06. 본문에서 ‘이 시기’라고 한정된 것은 1940년대 이후 발견되는 ‘동양적 철학의 특수성을 인정하는 견해’와 구분하기 위해서이다. 김우형(2022), pp.74-76.

23) 오주연·박민철·윤태양, 「1910년대 유교비판의 담론지형: 신지식층의 『학지광(學之光)』 논설을 중심으로」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』 100, 2021, pp.96-98.

24) 황필홍·이병수, 「50년대까지 영미철학의 수용과 용어의 번역」, 한국철학사상연구회, 『시대와 철학』 14(2), 2003, pp.151-152.

25) 이병수, 「한치진의 『최신 철학개론』」, 건국대학교 인문학연구원, 『통일인문학』 64, 2015, p.445. 한치진의 귀국일에 대해 『한국민족문화대백과』는 1930년 9월로, 황필홍·이병수(2003)는

론』(1930), 『논리학개론』(1934), 『종교철학대계』(1934), 『윤리학개론』(1934), 『최신 철학개론』(1936) 등이 있다.²⁶⁾ 특히 1936년에 출판한 『최신 철학개론』은 한글로 된 최초의 철학 단행본일 정도다.²⁷⁾

동시에 매우 많은 글을 여러 매체에 기고하기도 했다. 그가 『조선일보』에 10회에 걸쳐 게재한 「善惡: 倫理學的研究」은 자신의 입장에서 여러 윤리설들을 분류·정리한 논설형 개론서이다. 마치 앞서 다뤘던 「윤리총화」와 같이 ‘윤리’와 ‘도덕’을 같은 의미로 간주하는 것처럼 한치진도 제목에서와 달리 본문에서는 계속해서 ‘윤리’라는 용어 대신 ‘도덕’이라는 용어를 사용한다. 그의 「선악: 윤리학적연구」는 10회 연작이지만 그 자신은 8부분으로 구분하고 있다. 그 첫 번째 부분의 첫 문단에서는 ‘도덕문제’의 출발점을 다음과 같이 양분한다.

道德問題에 對한 一切 思考의 根本 出發點은 兩種으로 大觀할 수 있다. 如何한 道德論者이든지 此 兩種 問題를 찌날 수 업는 것이다. 第一種 問題는 道德判斷의 作用에서 起하는 것인데 卽 道德判斷의 根本的 表準點은 무엇인가 하는 것이 그 하나이오 第二種 問題는 사람의 自發的 意志의 性質에서 發한 것인데 卽 意志와 活動의 根本的 目的 다시 말하면 結末은 무엇일가 하는 것이 또 하나이다. 卽 卽 무릇 道德問題는 動作에 對한 判斷에 標準問題와 그 動作의 最後目的 問題와의 兩種으로 大分하게 되는 것이다.²⁸⁾

한치진이 “도덕문제에 대한 일체 사고의 근본 출발점”으로 지목하고 있는 것은 도덕적 판단의 대상과 기준에 대한 것과 다른 하나는 도덕적 행위자의 근본적 의도에 대한 것이다. 한치진은 전자와 후자를 각각 목적론과 형식론, 향락주의와 활동주의로 다시 양분한다. 이는 모두 현대 윤리학 개론서의 설명과 크게 다르지 않다.

한치진은 당시 이미 일반화된 번역어 대신 자신의 용어를 만들어 쓸 만큼 철학적 용어의 선택에 민감했던 것으로 평가된다.²⁹⁾ 한치진은 곧 윤리(학)이란 도덕(학)과 통용될 수 있는 것으로 간주하고 있었다고 할 수 있을 것이다. 그에게 윤리학의 내용이란 도덕 판단과 도덕 행위에 대한 과학적이고 합리적인 법칙 찾기였다. 도덕론의 법칙들은 현실의 우연적 사건을 판단하는 기준이 되는 것이지 개별적인 사건들로 그 법칙 일반의 부정할 수는 없다는 점에서 이론적이다.

1930년대로 서술하고 있다. 여기서는 이병수의 최신 논문의 서술을 따랐다.

26) 황필홍·이병수(2003), p.152.

27) 이병수(2015), p.447.

28) 한치진, 「善惡: 倫理學的研究 (一)」, 『朝鮮日報』, 1929.11.07.

29) 황필홍·이병수(2003), p.155-156.

實로 道德은 現實의 特殊結果에 關한 問題가 아니요. 凡行動의 그 自然性에서 發露되는 影響을 調査하는 것이 그의 本職인 것이다.³⁰⁾

‘윤리’와 ‘도덕’을 통용하고 있는 것은 김두헌의 「倫理的 評價의 理念」도 마찬가지이다. 「윤리적 평가의 이념」은 경성제국대학 졸업생들이 주축이 되어 발간했던 전문 철학 학술잡지인 『철학』에 실린 논문 형식의 서양 윤리학 개론서이다.

김두헌은 1903년 장흥에서 태어나 1929년 동경제국대학 문학부 윤리학과를 졸업하고 이화여자전문학교와 중앙불교전문학교 등에서 강사와 교수로 재직했던 인물이다. <일제강점기 신문·잡지에 수록된 철학자료DB>에 수록된 김두헌의 「윤리적 평가의 이념」은 그가 중앙불교전문학교에서 교수로 재직하던 1933년에 실린 것으로 기재되어 있다.

1930년을 전후하여 해외에서 철학 박사학위를 받고 돌아온 한치진의 「선악: 윤리적연구」에도, 동경제국대학에서 윤리학을 전공하고 돌아와 경성제국대학 졸업생 중심의 『철학』지에 기고한 김두헌의 「윤리적 평가의 이념」에서도 유교의 전통적 윤리나 가치관은 전혀 중요하게 다뤄지지 않는다. 한치진이 형식론을 설명하면서 예시로 “東洋式의 孝道論”을 든 것이 거의 전부이다. 김두헌 역시 도덕판단의 기준으로서 쾌와 불쾌, 감각과 감정 등이 성립될 수 있는지를 따지고 칸트와 셸러를 중심으로 주관적 관념적 윤리설과 실천적 가치인지론을 비교할 뿐 유교를 인용하거나 비교대상으로 삼지는 않는다.

1930년대 후반이 되면 ‘네오 휴머니즘’을 주장했던 백철과 김오성 또한 윤리문제에 대한 길을 기고한다. 백철의 「倫理問題의 새 吟味 - 現世代 휴머니즘의 本質」과 김오성의 「現代人の 倫理的 性格 - 倫理의 두 가지 典型」이 그것이다.

백철은 「윤리문제의 새 음미 - 현세대 휴머니즘의 본질」에서 “文學에 잇서 倫理란 文學이 文學 以外의 世界와 接近하는 데서 반듯이 通過해야 할 國境의 關門”과 같은 것인데, “文學에 와서 倫理라면 그것은 基本的 意味에서 反逆의 德을 意味하는 境遇가 大部分”이라고 말한다.³¹⁾ 하지만 윤리란 사회의 가치체계이고, 이는 일정부분 당위로서, 의무로서 그 구성원들에게 부여되는 것일 수밖에 없다. 백철이 말하는 것과 같이 “文學의 傳統이 그와 가티 倫理 떠난 或은 그것과 背馳되는 非倫理의 態度였스즉”, 이는 다시 말해 문학이 추구해야 하는 윤리는 본질적으로 기존의 관습적, 전통적 윤리에 도전하는 것이어야 한다는 말이다.³²⁾

그렇다면 그것이 비판하고자 하는 것은 유교 윤리인가. 여기에 대해서는 함께

30) 한치진, 「善惡: 倫理學의 研究 (二)」, 『朝鮮日報』, 1929.11.08.

31) 백철, 「倫理問題의 새 吟味 - 現世代 휴머니즘의 本質 (2)」, 『朝鮮日報』, 1937.09.04.

32) 백철, 「倫理問題의 새 吟味 - 現世代 휴머니즘의 本質 (4)」, 『朝鮮日報』, 1937.09.08.

네오 휴머니즘을 주장했던 김오성의 글이 근거가 될 수 있다. 김오성은 베르그송의 구분에 따라 “閉鎖된 社會의 倫理”와 “開放된 社會의 倫理”를 대조한다. 폐쇄된 사회의 윤리는 모든 사람을 일상화(日常化), 범용화(凡庸化), 평균화(平均化) 시키는 강제적 도덕이다. 그에 따르면 “教科書的인 倫理學者들이 規定해노은 倫理는 한 개의” “어떤 不可侵의 權威에 強制되는 義務意識”을 전제하고 있는데, “此種의 倫理는 一定한 德目을 세워가지고 人間의 모든 行爲를 強制한다.” 그것은 바로 “三綱五倫, 知仁勇, 仁義禮智信, 忠孝 等等”, 바로 전통적 유교의 덕목들이다.³³⁾

김오성은 이러한 것이 “家族的, 國家的 社會의 倫理”라면, 베르그송이 말하는 개방된 사회의 윤리란 “人類的 倫理”, 곧 도덕적 영웅주의에 기반하고 있는 관용적 사회 규범이자 사회나 국가에 의해 강제되지 않는 윤리라고 말한다. 백철이나 김오성 모두 반-전통적, 반-유교적 입장에서 새로운 윤리를 말하는 것이다.

이와 같이 1930년대 전후로부터 후반에 이르는 때가 되면, 세간적 학문이자 개인의 도덕 발달과 사회의 질서 유지에 특화되어 발전해 온 유교는 ‘윤리’와 ‘도덕’의 담론장에서 더 이상 언급조차 되지 않거나, 진지한 학문의 영역이 아닌 습속이나 과거의 흔적 정도로 간주되게 된 것이다.

4. 결론

이 글에서는 을사늑약 이후 점차로 선명하게 식민지화되어가고 있던 1910년 이전과 경성제국대학 및 해외박사들의 활동이 본격화 되었던 1930년대 신문과 잡지에 실린 기사들을 중심으로 두 시기의 ‘윤리’, ‘도덕’ 담론을 비교했다. 1910년 이전과 1930년대 전후를 비교하자면, 풍전등화의 민족적 위기를 앞두고 민족 자강을 위해 신학문 수입을 강력하게 주장하던 이들에게조차 내면에 여전히 진하게 잔존해 있던 유교는 전문 철학 연구자들이 활동을 시작했던 1930년대에 들어서면서 학문적 고려의 범위 밖으로 배제되어 아예 언급조차 되지 않거나 아니면 미몽의 습속으로 퇴색되어 버렸다고 할 수 있다. 그리고 서두에 밝힌 바와 같이 이 글은 이러한 퇴색의 배경으로 시대적 변화에 따라 지식인 당사자들의 삶에서 유교가 점차 희박해지게 되었던 것이 있으리라는 가설에서 시작되었다.

이 글에서 그 근거로 삼았던 것은 당시 신문과 잡지에 ‘윤리’나 ‘도덕’을 표제로 게재된 기사들이다. 기존에 이 시기의 ‘윤리’ ‘도덕’ 담론을 다뤘던 연구들은 대부분 윤리, 수신 교과서를 중심으로 논의를 진행 시켰다.³⁴⁾ 그러나 이 시기의 지적 지형

33) 김오성, 「現代人的 倫理의 性格 - 倫理의 두 가지 典型」, 『朝鮮日報』, 1937.11.25.

34) 김민재, 「근대 수신 교과서를 통해 살펴본 ‘도덕과 교육’의 연속성 : 『윤리학 교과서』와 『고등 소학수신서』를 중심으로」, 이화여자대학교 한국문화연구원, 『한국문화연구』 19, 2010, pp.85-127; 이행훈, 「1900년대 전후 도덕 개념의 의미장 -수신,윤리교과서를 중심으로-」, 한림

을 잘 보여주는 것은 신문과 잡지라는 점에서 이 논문은 별도의 의미를 갖는다고 하겠다. 다만 양자의 대조를 위해 1920년대, 특히 『개벽』을 중심으로 한 문화주의 위에서의 윤리 도덕 담론을 다루지 않은 것과 한치진의 『윤리학개론』을 구하지 못했던 것은 이 논문의 한계이다. 또한 『철학』이나 『신문계』, 『학지광』, 『조선지광』와 같이 DB화 되어 있지 않은 자료들에 대한 탐색도 추가되어야 할 것이나 여의치 않았던 점 역시 한계라 하겠다.

과학원, 『개념과 소통』 12, 2013, pp.161-196; 양일모, 「유교적 윤리 개념의 근대적 의미 전환」, 서울대학교 철학사상연구소, 『철학사상』 64, 2017, pp.3-29; 차미란, 「근대 개화기 서양 윤리학의 수용과 유교윤리의 지속 : 1900년대 수신(修身) 교과서를 중심으로」, 한국도덕윤리과교육학회, 『도덕윤리과교육』 69, 2020, pp.185-208.

“일제강점기 신문·잡지 속 윤리·도덕 담론 연구”를 읽고

■ 배기호(중원대학교) ■

“일제강점기 신문 잡지로 본 윤리·도덕 담론”은 서양철학의 ‘ethics’와 ‘morals(morality)’가 ‘윤리’와 ‘도덕’으로 옮겨지는 과정에서의 특징을 신문과 잡지에 실린 기사를 바탕으로 1910년 이전과 1930년대 전후로 나누어 분석한 글입니다. 그 결과, 1910년 이전에는 여전히 유학사상의 틀을 가지고 서양의 개념을 이해하고 설명하고 있음을 발견했습니다. 그 주된 까닭은 당시 지식인 대부분이 어려서부터 유학이나 한학 교육을 받아왔기에 자연스레 학문적 바탕에는 유학사상이 깔려있을 수밖에 없었기 때문입니다. 반면, 1930년대를 전후해서는 다소 상황이 달라졌습니다. 서양 개념을 이해하고 설명하는 데 유학 색채를 벗어났을 뿐만 아니라, 심지어 비판하기도 했습니다. 이는 주로 경성제국대학 출신이나 해외 유학파들에게서 나타난 현상이었습니다.

발표문은 위와 같은 내용을 실례를 들며 잘 보여주고 있습니다. 그런데 사실 나열과 분석에 비해, 그것에 대한 의미 부여나 가치판단은 보이지 않아 개인적인 아쉬움이 듭니다. 이와 관련한 글쓴이의 생각이 궁금하다.

‘윤리’·‘도덕’ 담론을 살펴보는 데 있어 ‘윤리’와 ‘도덕’에 대한 이해가 선행되면 훨씬 효과적인 작업이 될 것입니다. 물론 발표문 서론에서 윤(倫)·리(理)·도(道)·덕(德) 각각에 대한 전통적(유학적) 의미를 대략 설명하고 있습니다. 그렇지만, 서론에서 밝힌 “‘윤리’와 ‘도덕’ 개념의 시기적 변화를 추적”하는 데에는 전통적(유학적) 의미가 점점 퇴색되었다는 점 외에도 일제강점기의 ‘윤리’와 ‘도덕’의 개념과 요사이 활용되고 있는 의미를 더불어 다루었다면 더욱 이해의 폭을 넓혀줄 것입니다. 또한, 보통 ‘ethics’를 ‘윤리(학)’, ‘morals’를 ‘도덕(학)’이라고 많이 번역하지만, 일상에서는 ‘윤리’와 ‘도덕’을 통용하여 쓰는 실정입니다. 그렇기에 각각의 학문적 의미를 밝히고, 둘 사이의 공통점과 차이점은 어떠한지도 한번 함께 고민해볼 가치가 있을 것입니다.

3장 끝부분에 보면 김오성은 “교과서적인 윤리학자들이 규정해놓은 윤리는 한 개의 어떤 불가침의 권위에 강제되는 의무의식”이며 “이러한 종류의 윤리는 일정한 덕목을 세워가지고 인간의 모든 행위를 강제한다”라고 하며, 그 예로 “三綱五倫, 智仁勇, 仁義禮智信, 忠孝 등등”을 들고 있습니다. 이는 폐쇄적 사회의 윤리이자, 가족적·국가적 사회의 윤리이기에 지양해야 하고, ‘인류적 윤리’로 나아가야 한다고 말합니다. 이에 대해 글쓴이는 “반-전통적, 반-유교적 입장에서 새로운 윤리를 말하는 것”이라고 해석하고 있습니다. 그런데 토론자가 보기에는 ‘반-유교적’이라는 표현은 무리가 없지만, ‘반-전통적’이라는 표현은 다소 무리가 있어 보입니다. 왜냐하면 ‘전통’을 어떻게 규정할 것이며, 그 규정에 위에 열거된 것들이 해당하는지를 따져봐야 하기 때문입니다. 토론자의 시각에는 ‘반-전통적’은 맥락상 ‘반-권위’에 가까워 보입니다.

그리고 ‘새로운 윤리’는 ‘인류적 윤리’이자 ‘개방된 사회의 윤리’라고 볼 수 있는데, 이는 발표문에 따르면 “도덕적 영웅주의에 기반하고 있는 관용적 사회 규범이자 사회나 국가에 의해 강제되지 않는 윤리”로 볼 수 있습니다. 이쯤에서 또 의문이 생깁니다. 과연 삼강오륜, 지인용, 인의예지신, 충효는 그 자체가 강제성을 가졌을까? 앞서 밝혔듯이 누군가 혹은 어떤 부류가 규정하고 강제했기에 그렇게 된 것이 아닐까? 강제적 덕목, 곧 나의 판단과 의지와는 상관없이 지켜야 할 무언가가 되었기에 거부감이 든 것이지, 그것들이 가진 의미와 본질은 ‘새로운 윤리’, ‘인류적 윤리’, ‘개방된 사회의 윤리’가 되기에 부족함이 없어 보입니다. 사람이 세상을 사람답게 살아가기 위해서 지켜야 할 수많은 것들에 대한 일종의 구체적 예시라고 볼 수도 있기 때문입니다.

끝으로 여러 가지를 생각하게끔 좋은 글을 쓰신 윤태양 선생님께 감사드리며, 두서없는 토론문을 묵묵히 보고 들어주신 여러분에게 고마움을 표하며 토론글을 마칩니다.

한국현대철학사에 대한 (탈)식민주의적 이해의 가능성 : 그 시론적 검토

■ 박민철(건국대학교) ■

1. 우리의 현대철학을 어떻게 이해할 것인가?: 한국현대철학 연구의 방법론적 문제

한국현대철학에 대한 지금까지의 평가는 긍정적이지만은 않다. 핵심은 외세의 진입과 함께 찾아온 서구적 근대로서 철학이 한반도의 자생적인 철학사상을 적극적으로 계승하지 못했으며 동시에 근대 학문으로서 철학이라는 성격 역시 주체적으로 발전시키지 못했다는 비판이다. 이를테면 한쪽에 “서양철학에 대한 무비판적인 수용과 동양철학에 대한 연구의 소홀”¹⁾이 놓여 있다고 한다면, 다른 한쪽에는 “서양과학의 식민지 (.....) 서양이론의 중독”²⁾이란 지적이 놓여 있다. 한국의 철학연구와 관련된 폐쇄성과 협소함, 내지 제도적인 한계들이 여전히 지적되고 있는 오늘의 상황을 고려할 때 한국현대철학의 비자생성과 비주체성에 대한 지적은 일정한 의의를 확보한다. 하지만 이러한 평가가 우리철학의 자생성과 주체성을 확보하기 위한 전략적 방법론으로 위치되는 것이 아니라 오히려 한국현대철학 고유의 긍정성을 은폐시켜 버리는 선제적 계기로 작동한다면 또 다른 문제를 낳게 된다.

결국 다시 마주하게 되는 것은 ‘한국현대철학을 우리가 어떻게 이해할 것인가’라는 질문이다. 1990년대 중반 이후 한국철학계는 ‘한국근현대철학’에 대한 관심을 증가시켰다. 이 속에서 한국현대철학의 특징이 ‘오늘은 어제와 어떻게 달라야 하는가’라는 현대성의 물음을 던지는 철학적 사유³⁾, ‘이전의 지성사적·철학적 전통을 강력하게 비판하고 새로운 대안을 모색하는 사유의 출현’⁴⁾, ‘이땅의 역사와 문화에

1) 이철승, 『우리철학, 어떻게 할 것인가』, 學古房, 2020, 5쪽.

2) 이기상, 『서양철학의 수용과 한국철학의 모색』, 지식산업사, 2002, 9쪽.

3) 정대현, 『한국현대철학: 그 주체적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원, 2016, 18-23쪽.

바탕한 주제적 고민과 분투가 응결된 20세기 한국철학자들의 철학적 문제의식⁴⁾ 등으로 요약되기도 했다. 그런데 이와 같은 긍정적인 평가와 별도로 한국현대철학에 대한 연구는 큰 발걸음으로 나아가지 못했다. 적지 않은 철학연구자들에 의해 잊혔던 몇몇의 한국현대철학자들이 소개되고 그들의 철학적 문제의식에 대한 전체적인 파악과 객관적인 평가가 수행되었지만, 한국현대철학의 고유한 문제의식과 구체적 성과, 특징적인 경향과 흐름 등에 대한 총체적 조망이 부족했던 것도 분명한 사실이었다.

무엇보다 이러한 상황은 한국근현대철학 연구에 필수적이라고 할 수 있는 방법론적 관점과 지침이 구체화되지 않은 데 이유가 있어 보인다. 특히 철학이 당대 역사적 현실과의 유기적인 접합 속에서 그 시대의 문제를 해결하기 위해 능동적이면서도 비판적으로 생성되는 사유체계라는 인식이 부족했으며, 이에 따라 한반도 근현대 철학의 형성과 발전에 근본적으로 개입하는 어떤 계기들의 누락이 발생하고 있다는 점은 큰 문제가 된다. 그런데 19세기 후반기부터 오늘까지 한반도 근현대사의 지평 속에서 우리의 철학적 사유에 개입했던 가장 결정적인 조건은 다름 아닌 ‘제국주의적 식민주의의 침략과 그에 대한 지속적인 저항’이었다. 단적으로 한국현대철학은 ‘제국주의적 식민주의 침략에 대한 이데올로기적 저항 내지 사상적 분투로서 탈식민주의적 철학담론의 역사적 구성’이라는 본질적인 속성을 갖는다고 할 수 있다.

학문영역으로서 ‘탈식민주의’는 제국주의의 식민통치로부터 벗어났지만 여전히 그 영향 아래 놓인 국가들의 문화와 사상, 제도와 사회구조 등을 해명하기 위한 효과적인 방법론으로 다양한 분과학문들에서 이미 널리 활용되어 왔다. 이때 탈식민이라는 용어가 ‘식민 종식 이후’를 단순의미하는 것이 아니라 ‘식민주의의 거부와 지속’이라는 이중의 연속적 관점을 포함한다는 점은 매우 중요하다. 이를 염두에 둘 때 탈식민주의라는 관점이 주요하게 적용될 수 있는 영역은 무엇보다 철학사상의 영역이 된다. 제국 일본의 식민주의가 지배의 영속화를 위해 식민의 정당화 이데올로기, 식민주의적 언어와 사고체계, 세계관과 질서 등을 피식민자들에게 주입하면서 작동한다고 할 때, 피식민지는 그에 대한 저항으로서 탈식민주의적 사유체계를 연속적으로 형성하기 때문이다. 하지만 한국현대철학의 역사적 지평을 제국주의적 식민주의와 결부시켜 탐색하는 경우는 아직까지 본격적으로 시도된 바 없었다.

“이 시대의 한국철학은 망국의 절망과 독립의 희망이라는 분열적 심정을 근본

4) 이병태, 「한국의 ‘철학’과 한국철학의 ‘현대」, 한국철학사상연구회 지음, 『처음 읽는 한국현대철학: 동학에서 함석헌까지, 우리 철학의 정체성 찾기』, 동녘, 2015, 39쪽.

5) 이병수, 「한국근현대 철학사상의 사상사적 이해: 이규성의 『한국현대철학사론』에 대한 비판적 독해」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013, 51쪽.

정조(情操⁶⁾)를 가지고 있다는 정의는 또 다른 측면에서 식민지 조선의 철학사상에 근본적으로 개입하는 탈식민주의적 지향을 보여준다. 결국 한국현대철학의 독특한 지형은 ‘한국현대철학사에 대한 탈식민주의적 이해’를 요구한다고 할 수 있다. 그리고 당연하게 한국현대철학사의 탈식민적 이해는 연대기적인 특정시기를 의미하는 것이 아니라 식민의 역사적 지속성과 변화, 굴절과 지속 등을 내포하는 접근방식이 된다. 탈식민주의는 식민지의 도덕 및 지식체계가 근원적으로 식민 권력과 상동(相動)하는 것임을 밝히고, 이러한 메커니즘을 사상체제의 분석 및 설명에 개입시킨다. 당대 철학적 사유가 보유하는 고유한 내적 논리는 물론 그러한 논리를 구축하게 하는 외부적 힘의 작동이 추가됨으로써 특정한 시공간의 철학적 사유의 독특한 발전과 변용이 공식적으로, 그리고 통시적으로 조망된다. 한국현대철학의 사상적 지평을 체계화하기 위해 탈식민주의적 방법이 요구되는 이유가 바로 여기에 있다.

실제로 한반도가 “포스트식민적 시각으로 고려해 볼 만한 가장 흥미로운 나라 중 하나”⁷⁾라는 평가는 타당성을 갖는다. 물론 탈식민주의라는 방법론을 일방적용할 수 없음도 분명한 사실이다. 서구중심주의의 이론적 반복, 이론의 과잉과 역사성의 소거, 제3세계에 대한 관점의 탈각, 탈식민의 미래가능성에 대한 회의와 같은 비판⁸⁾으로부터 결코 자유로울 수 없기 때문이다. 다만 이와 같은 탈식민주의를 둘러싼 복잡다기한 논쟁을 제외할 때, 우리가 얻을 수 있는 중요한 탈식민주의의 방법론적 지침은 ‘사상과 현실의 변증법적 상호작용’이다. 사상의 형성은 역사적 조건, 사회구조적 환경, 국제적 정세변화 등과의 변증법적 작용을 거친다. 탈식민주의라는 방법론 역시 마찬가지로의 지침으로부터 출발한다. 반식민을 주장한 민족주의, 제국주의적 식민주의와 연계된 근대성 담론과 이론투쟁, 전통 대 현대라는 고전적인 질문, 민족해방의 원리들에 대한 탐색, 식민극복과 자주적 국가건설론 등의 주제가 이로부터 포착될 수 있다.

결국 이 논문은 시간, 공간, 주체들이 결합하여 집약시킨 한반도현대철학의 역사성을 어떻게 복원하고 재구성할 수 있을지라는 문제의식부터 출발한다고 할 수 있다. 이에 따라 제2장에서는 탈식민적 지식인의 탄생과 식민지적 근대성의 심화가 진행된 1910년대부터 1920년대 중반까지의 한국현대철학의 지평을 살펴볼 것이다. 여기서 핵심 주제는 전통과 근대라는 자기인식의 변화와 굴절 과정이다. 제3장에서는 1920년대 중반부터 1930년대 후반까지 제국주의적 사유의 본격적 이입과 그에 따라 진행되는 한반도 지성사의 특정 흐름을 탐색할 것이다. 이때 식민과 탈식민의 변증법적 투쟁이 본격화되는 역사철학이 핵심 주제가 된다. 제4장에서는 식민

6) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 390쪽.

7) 로버트 J. C. 영, 김용규 옮김, 『아래로부터의 포스트식민주의』, 현암사, 2013, 9쪽.

8) 이경원, 『검은 역사 하얀이론: 탈식민주의의 계보와 정체성』, 한길사, 2011, 25-60쪽.

과 탈식민이 모순적으로 공존하면서 그 하위담론이 생성되는 1930년대 후반부터 1945년 해방 전후까지의 한국현대철학의 가장 암울한 시기를 추적할 것이다. 나아가 제5장에서는 해방 이후부터 현재까지 지속되는 한국현대철학의 특성을 정리해 볼 것이다.

2. ‘전통’과 ‘근대’라는 자기인식(1910년대부터 1920년대 중반) : 탈식민적 지식인의 탄생과 식민지적 근대성의 심화

한국현대철학사에서 1910년대는 ‘전통’과 ‘근대’ 사이의 갈림길에서 한쪽으로의 경로를 강요받고 있었던 시기였다. 이는 일본을 경유한 서구 기술과 문명을 전폭적으로 받아들여야 한다는 근대화 기획, 반대로 이를 제국주의적 침략으로 비판하면서 민족에 기반하여 독자적 문명화를 추진하고자 했던 전통적 기획이라는 상반된 흐름 사이의 선택이었다. 하지만 그 내용과 방법은 달랐을지언정 양쪽 모두는 19세기 후반 조선 사회가 서구 자본주의적 제국주의와 접촉하면서부터 본격적으로 촉발된 ‘전통과 근대에 대한 자기인식’이라는 점에서 본질적으로 동일했다. 따라서 이러한 인식은 ‘전통과 근대’의 적극적인 상호경쟁 속에서 수행되는 한반도 사상의 독특한 탈식민주의적 지식장의 구축과정이라고 할 수 있다. 이를테면 “제국주의에 대한 저항이 특수한 맥락의 주제뿐 아니라 모두가 공유하는 주제를 중심으로 사유되고 조직되어 왔던 방식”⁹⁾은 ‘전통 대 근대’라는 식민지 조선의 이념적 대립구도 속에서 실증되고 있었다. 식민자가 호명하는 ‘근대’가 식민주의를 내포한 채 피식민자에게 강요되었다고 한다면, 그에 대한 피식민자의 일차적인 대항은 원래 자신들 모두가 공유하고 있었던 ‘전통’이라는 진지를 통해 수행되었기 때문이다.

그러나 식민지라는 암울한 현실조건에서 피식민지인들에게 ‘근대성’은 매혹적인 표상으로 내재화되거나 이상적인 기준으로 강제되었고 그에 상응해서 본래의 전통은 그 반대의 표상으로 전락하는 것은 필연적인 수순이었다. 1910년 한일강제병합을 기점으로 제국주의적 식민주의가 본격화되면서 ‘한반도적 전통’은 ‘서구적 근대’에 압도되었고 이 속에서 동양사상의 전통적 자장에 기초한 한반도 고유의 철학사상과 자생적 종교들 또한 힘을 잃어갔다. 특히 “이른바 ‘전통’은 망국(亡國)을 불러온 사상과 이념, 심지어 생활문화적 원인으로까지 지목되면서 반드시 극복되어야 할 ‘과거의 것’으로 위치지워졌다.”¹⁰⁾ 이렇듯 식민의 본격화와 함께 ‘전통과 근대의 자기인식’은 가치평가적 위계화(문명과 야만, 성숙과 미성숙, 발전과 미발전)의 구조 속에서 심화되고 있었다. 이를 실증하는 철학사적 주제들이 바로 제국 일본의

9) 피터 차일즈·패트릭 윌리엄스, 김문환 옮김, 『탈식민주의 이론』, 문예출판사, 2004, 68쪽.

10) 오주연·박민철·윤태양, 「1910년대 유교비판의 담론지형: 신지식층의 『학지광』 논설을 중심으로」, 『동서철학연구』 제100호, 한국동서철학회, 2021, 96쪽.

식민지 지배가 공식화된 '1910년대 이후'에 활동하면서 식민지 지식담론의 헤게모니를 차지했던 일본유학생 출신의 '신지식층'이었다.¹¹⁾

1910년대를 기점으로 '전통'을 대체할 해방의 기획으로서 서구적 '근대'가 식민지 출신의 해외 유학 지식인들을 통해 식민지 조선에 본격적으로 유입되기 시작했다. 물론 이들의 목적이 일본 유학을 통해 습득한 서구적 지식을 바탕으로 식민지 조선이 근대적 독립국가로 나아갈 수 있는 방법을 마련하고 실현하는 것에 있었다는 점에는 의심의 여지가 없었다. 문제는 그들의 목표가 서구 근대의 지식체계와 내용을 식민지 조선에 '적용'하려는 근대적 기획이었다는 점이다. 다시 말해 그들의 탈식민주의적 기획은 식민해방을 위한 서구적 문명화의 실현에 목적이 있었지만, 동시에 그것은 본질적으로 식민지배의 근거가 되는 '근대화'라는 지적 전제를 인정하는 담론이었다. 신지식층은 유학생활을 통해 제국 일본에 맞설 논리적, 실천적, 기술적 지식을 학습하면서도 동시에 자신들도 모르게 식민지배의 규율을 내면화하는 모순의 과정에 놓여 있음을 철저히 자각하지 못했다. 이런 점에서 1910년-20년대는 한반도 사상사에서 한편으로 조선의 제국주의적 식민주의가 내재하는 경로와 방법을, 다른 한편으로 그러한 경로에 비판적으로나 긍정적으로나 영향을 받으면서 나름의 근대화 기획을 수립하고자 했던 그 '수행주체'들과 '구체적인 담론'들을 구체적으로 확인할 수 있는 시기가 된다.

실제로 1910년대 한국현대철학사의 지평에서 반복적으로 등장했던 '민족', '전통', '동양'과 같은 개념들은 식민주의에 의해 촉발된 측면이 강했음¹²⁾을 부인하기 힘들다. "식민주의가 식민지에 선사한 가장 위대한 산물인 민족성이라는 관념은 영속하는 이데올로기적 버팀목"¹³⁾이라는 지적처럼, 민족이라는 단어의 유행과 확산은 분명하게 식민주의적 타자의 접근에 의해서였기 때문이다. 식민주의적 타자에

11) 이들은 '1910년대 외국유학을 통해 새로운 지식과 사상, 가치 등을 흡수한 젊은 지식인층'(박찬승, 『한국근대정치사상사연구』, 역사비평사, 1992, 110-111쪽), '한말과 식민지시대의 역사적 조건 속에서 한국사회를 서구적 근대로 개혁하는 것을 당대의 역사적 과제로 인식했던 사회집단'(임경석, 「20세기 초 국제질서의 재편과 한국 신지식층의 대응」, 『대동문화연구』 제43권, 성균관대학교 동아시아학술원, 2003, 3-4쪽), '국가가 없는 조건 속에서 조선사회가 재생활 기반을 어디서 마련할 것인가라는 문제의식을 가지고 있었던 1910년대 일본 유학생'(이태훈, 「1920년대 초 신지식인층의 민주주의론과 그 성격」, 『역사와 현실』 제67집, 한국역사연구회, 2008, 22-24쪽)등으로 규정된다. 한편 일본인 유학생들은 1912년 '조선유학생학우회'를 결성하고 1914년 기관지인 『學之光』을 창간했다. 그들은 자신들이 배운 근대적 지식을 『學之光』이라는 담론장에서 자유롭게 표출했다. 이런 점에서 『學之光』은 1910-1920년대 조선 지식담론의 특징을 알 수 있는 중요한 자료이다. 『學之光』의 매체적 특징과 의의에 대해서는 구장률, 「『학지광』 한국 근대 페러다임의 역사: 새 자료 『학지광』 11, 26, 30호 해체」, 『근대서지』 제2호, 근대서지학회, 2010; 김영민, 『1910년대 일본 유학생 잡지 연구』, 소명출판, 2019, 55-176쪽 참조. 이 장의 분석이 대체로 『學之光』에 실린 신지식층의 논설에 집중된 이유이다.

12) 앙드레 슈미드, 정여울 옮김, 『제국 그 사이의 한국 1895-1919』, 휴머니스트, 2012, 71-79쪽.

13) 피터 차일즈·패트릭 윌리엄스, 김문환 옮김, 『탈식민주의 이론』, 문예출판사, 2004, 37-38쪽.

의해, 또는 그로부터 촉발된 개념적 부흥 속에서 '민족'이 시대적 언어로 호명되었고 '민족의 발전'이 주창되었다. 이를 집약했던 것이 바로 식민지 조선의 사회진화론이었다. 근대성이 서양 자체의 발명품이 아니라 서양이 다른 세계들과 주고받은 상호작용의 산물로서 다양한 방식으로, 그리고 다양한 장소들에서 다양한 시간성들에 따라 발전해왔다는 주장¹⁴⁾을 받아들인다면, 서구를 기원으로 하는 사회진화론의 수용 역시 서구의 그것과는 다른 방식으로 전개되었음은 당연했다.

사회진화론적 논리 아래 식민지적 타자들을 억압하고 진보와 발전의 서양역사를 보편화하는 서구의 역사발전론은 19-20세기의 근대적 식민주의가 성공할 수 있었던 핵심논리였다. 하지만 식민지 출신의 신지식층은 우월한 인종이 열등한 인종을 지배하는 것을 자연의 법칙으로 간주하는 사회진화론을, 오히려 약자가 강자로 되기 위한 자강주의(自強主義)적 행동의 필요성을 역설하는 일종의 대항이론으로 변형시켰다. 원래 우생학적 인종주의와 제국주의를 합리화하는 이론이었던 사회진화론이 동아시아에서는 제국주의에 대한 대항적 이데올로기로서 국가의 독립과 부국강병 등을 강조하기 위한 탈식민주의적 논리로 탈바꿈한 것이었다. 결과적으로 사회진화론적 인식에 입각한 실력양성론은 1910년대 식민지 조선에서 가장 유력한 방법론으로 인식되고 있었으며 이는 이 시기 활동했던 신지식층에게도 마찬가지였다. 단적으로 이들에게 '강자'와 '약자'의 불평등한 현실은 불변하는 것이 아니라 주체적 의지가 개입되어 거꾸로 열패를 극복하려는 의지의 출발점으로 작용한다.

예를 들어 현상윤은 이 세상에 오직 강력자만이 생존할 수 있기 때문에 지금의 조선인에게도 강한 힘이 있어야 한다고 주장한다. 그는 “남이 임의(필자번역: 이미) 野蠻으로써 나를 征服하였거든 내가 엇지 또한 野蠻으로써 此를 抵抗치 안으리오”¹⁵⁾라며 ‘서구적인’ 야만성이 있을지라도 우리가 따라야만 하는 그 야만성을 옹호했다. 그런데 보다 주목해야 할 점은 서구열강을 칭송하고 동양의 열등함을 개탄하면서 ‘서구화’를 지향하는 주장에 은밀하게 전제된 ‘문명 대 야만’의 세계관적 구분이다. 원래 서구의 식민주의는 ‘서구적 문명’과 ‘비서구적 야만’의 이항대립적 논리와 비서구적 야만을 서구적 문명의 미달형으로 파악하는 오리엔탈리즘적 역사논리를 전제로 한다. 나아가 ‘문명과 야만’이라는 세계사의 단선적 발전구조에 ‘선과 악’이라는 이항적 가치를 추가로 주입함으로써 식민과 피식민의 완벽한 위계적 구조를 완성시킨다.

하지만 위의 현상윤처럼 초기 신지식층은 오히려 서구를 문명이 아니라 야만에 위치시키는 탈식민주의적 기획을 수행했다. 그들은 이 세계에 야만적인 강력함만이 존재하고, 그러한 강력함이 있을 때만 저항이 가능하다고 주장한다. '남이 나를 야만으로 정복하면 나 역시 야만으로 저항해야 한다', 즉 '서구적 야만으로 침입하면

14) 로버트 J. C. 영, 김용규 옮김, 『아래로부터의 포스트식민주의』, 현암사, 2013, 146쪽.

15) 玄相允, 「強力主義와 朝鮮青年」, 『學之光』 제6호, 1915.7, 44쪽.

우리 역시 동일한 야만으로 저항해야 한다'는 도덕논리¹⁶⁾가 바로 이렇게 시작된다. 여기에는 야만이라는 점에서 서구와 비서구는 동일하다는 점이 전제되어 있었다. “위선 獸가 되고 연후에 人이 되라”¹⁷⁾는 이광수의 주장은 이를 가장 압축한 하나의 표어와도 같았다. 그의 주장에 의하면 현대 사회에서 약자는 세상이나 강자에 대해 불만을 표현할 수 없으며, 그러므로 절대로 약자가 되어서는 안 되는 것이었다. 그는 이러한 관점을 민족에 대한 인식으로까지 확장한다. “民族이 道德禮儀만 崇尚하게 되면 그는 이미 劣敗와 滅亡을 向하는 것”¹⁸⁾이라는 말처럼 민족은 실력 양성의 주체였다.

이렇듯 조선민족이 문명과 야만의 위계적 구도를 벗어나 동일한 야만으로서 서구와 일본을 모델로 삼고 강력한 근대적 집단주체로 발전해야 한다는 이른바 ‘강력주의’는 신지식층의 기본적인 근대기획이자 사상적 중심축이었다. 하지만 이와 같은 강력주의는 힘의 원천을 결국 서구적 기원에 두었다는 점에서 곧 식민주의적 문명화 담론의 기본논리와 동근원적이었다. 특히 식민지배가 더욱 강력해짐에 따라 그들이 열망했던 강력함을 가지고 있었던 ‘타자(서양, 일본)와의 간격이 건널 수 없이 큰 것으로 드러나게 되자 식민주의적 동요가 발생했다. 타자선망과 자기부정의 결합이 시작되었고, 이에 따라 그들이 애써 전복시켰던 문명과 야만의 위계적 구조가 다시 강력하게 회귀하고 있었다. 이러한 과정에서 이를테면 ‘구도덕’인 유교는 “生物生存”이라는 “自然의 理法을 沒却한 道德”¹⁹⁾이자, “慾望禁制”를 고집하여 “朝鮮人の 貧乏”²⁰⁾을 야기했기에 반드시 폐기되어야 할 이념 등으로 규정되었다.

식민지의 피지배자들이 서구적 문명의 내면적 규율화와 함께 자기부정과 타자선망의 성격을 가지게 된다는 것은 탈식민주의 담론에서 공통적으로 강조하고 있는 사실이다. 핵심은 식민지 피지배자가 식민지 지배자에 대한 ‘자기부정적 동일시’를 증폭시킬수록 식민주의적 권력관계가 빚어낸 지배와 예속이 더욱 고착화²¹⁾된다는 점이다. 결국 ‘문명(서구와 일본) 대 야만(식민지 조선)’이라는 식민주의적 이항대립의 논리구도가 다시 복원되기 시작했다. 예를 들어 신지식층은 도덕적 측면에서 제

16) “諸君이여, 諸君은 일즉이 夏日野邊에 多數한 昆蟲이 저보다 강한 제비나 참새에게 잡혀죽고 또 그 제비나 참새가 저보다 강한 매나 독수리의게 뱉혀죽는 것을 구경한 일이 있는가, 今日의 人類社會도 또한 이런 自然律 앞에 支配를 받고 世界의 存在도 또한 이런 法則 위에 建設되어 있는 것이로다. 그럼으로 [...] 남은 엇지 되얏던지 내 배나 잘 채우는 것이 現代人類이 道德이라.” 玄相允, 「말을 半島靑年에게 붓침」, 『學之光』 제4호, 1915.2, 16-17쪽.

17) 春園, 「爲先 獸가 되고 然後에 人이 되라」, 『學之光』 제11호, 1917.1, 32쪽.

18) 春園, 「爲先 獸가 되고 然後에 人이 되라」, 『學之光』 제11호, 1917.1, 33-34쪽.

19) 李相天, 「새道德論」, 『學之光』 제5호, 1915. 5, 22쪽.

20) 盧翼根, 「經濟界를 不振케 하는 三大原因」, 『學之光』 제13호, 1917. 7, 20쪽.

21) 아시스 난디, 이옥순·이정진 옮김, 『친밀한 적: 식민주의하의 자아상실과 회복』, 창비, 2015, 45-46쪽.

1차 세계대전에 대한 깊은 회의를 표하면서도 “西洋諸國의 今日 文明은 缺코 偶然이 아니라. 다 四五百年間 奮鬪勞力의 結果며 競爭不已한 結果”²²⁾라며 서구적 물질문명 및 자본주의에 대한 찬사, 그러한 인식 아래의 사회진화론적 경쟁의 불가피성을 강조했다. 더군다나 그들은 물질이야말로 우리가 닦아야 할 현대 서구문명의 근본이며, 그것이 집약된 자본이야말로 근대적 사회로 나아가갈 수 있는 선결조건으로 보았다. “現代의 經濟組織이 Capitalism(자본주의)을 主要 精神으로 하는 것은 우리가 다시금 注目하여 效則할 것이로다”²³⁾라는 언급은 식민지 조선에 우선적으로 필요한 것은 무엇보다 자본주의로의 재편이자 이를 바탕으로 한 서구적 문명의 추수라는 식민주의적 인식을 보여주고 있었다.

이제 일본이 조선에 비해 문명이 앞서 있으며, 조선은 일본에 비해 야만이라는 논리는 당연한 것으로 받아들여졌고, 많은 신지식층이 여기에 동의했다. 조선사회가 도달해야 할 정신적, 물질적 문화의 모범으로서 서구 문화를 가장 먼저 체득한 일본은 우리의 적이 아니라 우리가 따라가야 하는 모델이라는 관점²⁴⁾이 힘을 얻고 있었다. 이것은 ‘서양의 우월성과 힘에 대한 인식을 떠받쳐주는 데 도움을 주는 일련의 부정적 용어들로 동양이 묘사’²⁵⁾되는 오리엔탈리즘을 ‘조선’과 ‘일본’으로 치환하면서 재생산한 ‘조선적 오리엔탈리즘’이었다. 제국 일본이 보다 구체화되어가면서 그 압박이 심해지는 한편, 서구적 근대화 방식이 이제 주어진 유일한 선택지로 강요되기에 이르자 조선이라는 사회와 국가 자체에 망국의 이유들이 전적으로 부여되었다. 조선민족에게는 “奴隸的 性格”과 “남의 精神에 妓生하는 依賴的 生活法”²⁶⁾이 지적되었으며, 조선사회에는 “合理的 生活에 背馳되었으며 時代的要求에 不適合하게 된 것”²⁷⁾이라는 평가가 내려졌다. 이처럼 1910-20년대 한국현대철학사에서 식민주의의 사상사적 영향은 “서구적 근대를 비서양에 강제하는 ‘문명화의 사명론’ (.....) 의해 추동된 서구적 근대의 야만성, 그 결과 빚어진 식민주의의 폭력과 그 잔재로서 남겨진 내재적 오리엔탈리즘과 패배주의, 서구에 대한 선망과 원한의 이중 감정에 의해 왜곡된 역사 인식”²⁸⁾으로 구체화되고 있었다.

22) 徐椿, 「比較하라」, 『學之光』 제15호, 1918.3, 22쪽.

23) 編輯人, 「富의 必要를 論하여 商工業 勃興의 急務에 及함」, 『學之光』 제12호, 1916.4, 38쪽.

24) “내 日本을 보니 그 國民에게 能히 團合結束하는 德心만 있으면 小小한 一島嶼의 나라로도 權威가 無上한 一大強國을 이룬다.” 徐椿, 「可有, 不可有를 論하여 朝鮮民族性의 暗黑面에 及함」, 『學之光』 제22호, 1921.6, 35쪽; “五十年間의 努力으로 一躍하여 世界의 伍班에 참여하고 更進하여 極東의 舞臺에 雄飛하는 나라는 오직 日本밖에 없나이다. 實로 日本은 價値있고, 意味있는 日本이오 偶然하게 볼, 無心하게 볼 日本이 아니외다.” 桂隣常, 「舊齋를 버셔요 一」, 『學之光』 제19호, 1920.1, 40쪽.

25) 존 맥클라우드, 박종성 외 편역, 『탈식민주의 길잡이』, 한울아카데미, 2016, 68-69쪽.

26) 高永煥, 「우리 半島 여러 어룬들에게 올림」, 『學之光』 제18호, 1919.1, 61쪽.

27) 塘南人, 「우리 사회의 難破」, 『學之光』 제17호, 1918.8, 7쪽.

28) 이용주, 『동아시아 근대사상론』, 이학사, 2009, 36-37쪽.

1910-20년대 발행된 많은 매체들에서 조선인과 조선사회의 이기심과 게으름, 비겁함과 음울함, 자존감의 부족과 사회성의 결핍, 의뢰심 등이 지적되는 것은 이러한 맥락이 있었기 때문이다. 조선의 역사가 주체적인 역량으로 전개되지 못하고 필연적으로 외부의 개입을 요청하였다는 논리인 타율성론과 정제성론이 제국 일본의 식민주의 논리였던 것처럼, 신지식층의 근대 기획은 제국의 논리와 전적으로 동일해지고 있었다. 결과적으로 식민지 조선과 '제국 일본' 사이에서 부유할 수밖에 없었던 엘리트 지식인의 식민주의적 자아분열이 이들로부터 실증되었다. 그리고 이러한 사유는 '노예와 기념상'²⁹⁾을 동시에 손에 넣기 위해 노력한 제국주의적 근대담론의 대표적 사례가 된다고 할 수 있다. 실제로 1910년대 이들의 '분열'은 1930년대 식민지 지식인들의 대규모 '전향'을 예고한다. 파농이 '니그로의 자기분열은 식민주의 예측의 직접적인 결과'³⁰⁾라고 말한 것처럼 1910-20년대 식민지 조선 지식인의 분열적 사유는 식민주의 예측의 정확한 결과였다.

3. 사상의 '변증법적 투쟁'(1920년대 중반부터 30년대 후반) : 제국주의적 사유의 본격적 이입과 지성사의 응전

앞에서 살펴봤듯이 20세기 직후부터 대략 1920년대까지 한반도 사상사는 미완의 성공에 그쳤을지언정 식민주의적 제국주의에 대한 대안적 기획이 시도되었고 그 굴절의 양상도 나타났다. 이와 같은 한국현대철학의 전환기적 특성은 다음 시기의 이론과 현실의 심화된 긴장이 두드러지게 나타나게 만든 조건이 되었다. 예컨대 일제강점의 식민주의적 통치가 고도화되는 1920년대 중반 이후 한국현대철학의 지평은 한편으로 지적 주권을 강탈당한 엄혹한 상황에서 철학연구가 서양철학으로 일원화되는 점을 특징으로 하면서도, 다른 한편으로 강고한 식민지배에 대항할 수 있는 본격적인 해방의 철학이 꾸준히 전개되었다는 의의를 갖는다.

구체적으로 1920년대는 민족해방을 위한 새로운 이론적 토대로서 사회주의 사상이 수입되기 시작한 시기였다. 그런데 사회주의 수용의 과정 속에서 조선의 철학자들에게 역사발전의 객관적 필연성과 합법칙성에 대한 인식이 매우 큰 화두로 안착했다.³¹⁾ 무엇보다 맑스주의의 관점에서 볼 때 자본주의로의 진입은 역사적 필연인

29) “유럽인들은 황금과 노예를 찾았다. 그 누구라도 황금과 노예를 바랄 것이다. 그렇지만 유럽인들은 자신들이 노예를 위해서 좋은 일을 하는 사람이라는 것을 보여주는 기념상도 동시에 가지고 싶어 했다.” 폴 A 코헨, 이남희 옮김, 『학문의 제국주의: 오리엔탈리즘과 중국사』, 산해, 2003, 288-289쪽.

30) 프란츠 파농, 이석호 옮김, 『검은피부 하얀가면』, 인간사랑, 2013, 17쪽.

31) 홍영두, 「1930년대 서양철학 수용과 일본형 오리엔탈리즘 문제」, 『사회와철학』 제27집, 사회와철학연구회, 2014, 343쪽; 조형열, 「1930년대 마르크스주의 지식인의 학술문화기관 구성과 ‘科學의 朝鮮學’ 수립론」, 『歷史學研究』 제61집, 호남사학회, 2016, 143쪽.

동시에 조선의 식민지 진입의 필연성을 의미한다는 점에서 당시 시대적 아젠다로 떠오른 맑스주의적 역사철학에 대한 식민지적 재해석이 필요했기 때문이다. 특히 그 혁명성에도 불구하고 진보와 발전의 서양역사를 보편화는 맑스주의적 역사서사가 식민지적 타자를 억압하는 유럽 중심주의에 가깝다는 비판³²⁾처럼, 맑스주의가 내세우는 보편성 아래 서양 밖의 세계는 도외시될 우려가 있었고 식민지 조선의 철학자들 역시 그러한 한계를 모르지 않았다.

이러한 문제가 1920년 중후반 이후 식민지 조선의 일정한 철학적 담론들로 구체화된다. 당시 통용되던 맑스주의적 해석에 따를 때 ‘식민’은 자본주의적 제국주의에 의해 구성된 하나의 ‘역사의 결과’이지만 동시에 이는 그러한 자본주의의 극단으로서 제국주의를 끝내고 사회주의로 진입할 수 있게 하는 ‘필연의 계기’였다. 하지만 이러한 역사발전법칙을 강하게 적용할 경우 식민지 해방투쟁의 의의는 어찌 됐건 축소될 수밖에 없었다. 식민지 현실에 필요한 혁명성과 실천성이 ‘자본주의의 심화발전을 그저 기다리기만 하면 되는’ 문제로 전락할 수 있었기 때문이다. 이에 따라 식민지 철학자들의 문제의식은 맑스주의 관점에 따른 역사발전의 보편성을 인정하면서도 ‘해방실천’이라는 식민지 조선의 특수성을 어떻게 철학적으로 확보할 것인가라는 고민으로 수렴되었다. 이는 식민지로의 진입, 해방을 어떻게 해석할 것인지, 그리고 피식민 주체로서의 실천을 어떻게 구성하고 추동할 것인가가 핵심이었다.

이와 같은 배경과 함께 ‘변증법적 유물론으로 대표되는 과학적 세계관이 필요하다’, ‘조선의 사상운동에서는 계급적 의식이 필요하다’³³⁾는 의견이 힘을 얻게 되면서 이전 시기까지 주도적이었던 민족주의 내 문화운동, 자치운동의 입장이 거부되기 시작했다. 동시에 사회주의 관련 논설들이 1920년대 중후반 식민지 조선의 담론장에서 활발하게 제출되면서 노동자와 농민의 연대, 반식민주의와 사회주의의 연대, 사회혁명의 필연성, 계급의식과 조직화의 필요성 등이 제기되었다. 물론 과학적 세계관과 계급의식의 필요성을 강조하는 이러한 주장들이 제기된 것은 식민지 조선의 현실에 대한 과학적인 인식으로부터 식민극복의 실천방안이 마련될 수 있다고 믿었기 때문이다. 예컨대 식민지 조선의 자본주의는 미숙하지만 고도의 자본주의적 착취가 진행되고 있으며 계급의식적인 혁명으로 이를 돌파해야 한다는 주

32) 로버트 J. C. 영, 김용규 옮김, 『백색 신화: 서양 이론과 유럽 중심주의 비판』, 경성대출판부, 2008, 75-76쪽.

33) 각각 安光泉, 「無產者階級の 哲學과 近代哲學」, 『朝鮮之光』 총74호, 1927.12, 74쪽; 朴春宇, 「朝鮮思想運動者들의 階級的組成을 推究하면서, 朝鮮의 熟慮」, 『開闢』 제71호, 1926.7, 8-9쪽. 이 글들이 실린 『開闢』과 『朝鮮之光』은 1920년대 식민지 조선의 담론장을 이끌었던 대표적인 잡지매체들이었다. 『開闢』과 『朝鮮之光』의 사상사적 의의에 대해서는 최수일, 『『개벽』연구』, 소명출판, 2008.과 장신, 『『週報 朝鮮之光』의 발굴과 몇 가지 문제』, 『근대서지』 제4호, 근대서지학회, 2011. 등을 참고.

장하는 주장³⁴⁾, 노동운동과 사회주의 운동의 결합이야말로 역사의 발전방향이라는 주장³⁵⁾처럼 역사발전의 필연적 법칙으로서 혁명을 이론화하려는 철학적 시도들이 지속적으로 시도되었다.

그런데 주목해야 할 점은 그러한 변혁이론의 유입이 직접적이든 간접적이든 제국 일본의 이론적 자장을 통해서 순화, 강조, 각색, 변용된 채 한반도로 유입됐다는 것이며, 이에 따라 한반도 철학의 체계화에 있어서 식민주의적 성격 역시 부지불식간에 스며들게 되었다는 것이다. 더군다나 일제의 식민정책은 철학을 비롯한 조선의 학문적 전통의 의도적인 붕괴에 상당히 치중했다. 예를 들어 경성제국대학의 설치는 억압적인 이데올로기 통치의 아카데미즘적 보조제이자 그 자체로 제국 권력에 의한 학문 중심의 강압적 이동이란 함의를 갖는 것이었다. 즉 식민지의 근대학문의 성립은 “일본이라는 ‘제국주의의 기획 하에 은폐되어 있는 식민화연설’로서 일본에 의해 근대학문이 이식되는 과정”³⁶⁾에 가까웠다. 조선의 서양철학 수용 역시 초기에 다양한 경로를 통해 이뤄졌지만 대학 철학과 설치와 더불어 구축된 강력한 경로 고정성 아래 교육과 연구 등 철학적 활동 전반이 제국대학의 철학으로 집중³⁷⁾되었다.

물론 동시에 주목해야 할 것은 그에 대한 사상적 저항도 발생했다는 점이다. 이 시기에 본격적으로 등장하기 시작한 전문적인 철학연구자들은 서구의 식민주의적 제국주의 논리를 정확하게 인식했으며 이러한 과정에서 어떤 것들 폐기하고 어떠한 것들은 적절한 대안들로 발견시켜나갔다. 실제로 식민과 탈식민의 변증법적 투쟁이 1920년 중반부터 1930년대 중반까지 이어지는 한국현대철학의 특성을 형성한다. 그런데 이 과정은 1930년을 전후로 서구 및 일본유학과 경성제국대학 철학과에서 훈련받은 이른바 전문철학연구자들이 핵심적인 주체로서 주도했다. 대체로 이들은 대학이란 근대적인 아카데미즘 안에서 서구적 지식체계와 서양철학사상을 습득했으며³⁸⁾, 동시에 전통적 세계관에 대한 거리감을 가졌으나³⁹⁾ 그럼에도 식민지 지식인의 위기에 기초한 주체적인 철학함을 수행하고자 하는 열정 또한 가지고⁴⁰⁾ 있었다. 하지만 더 중요한 점은 경성제국대학 철학과로 대표되는 아카데미즘적 철학의 확산에 제국주의와 식민주의가 내입해 있었다는 점이다.

34) 靜觀生, 「解放의 目標」, 『開闢』 제45호, 1924.3, 90-94쪽.

35) 卷頭言, 「事必歸正」, 『開闢』 제46호, 1924.4, 1쪽.

36) 김재현, 「한국에서 근대적 학문으로서 철학의 형성과 그 특징 -경성제국대학 철학과를 중심으로-」, 『시대와 철학』 제18권 3호, 한국철학사상연구회, 2007, 186쪽.

37) 정근식 외, 『식민권력과 근대지식: 경성제국대학 연구』, 서울대학교출판문화원, 2011, 330쪽.

38) 이규성, 『한국현대철학사론』, 이화여대출판부, 2012, 27쪽.

39) 강영안, 『우리에게 철학은 무엇인가: 근대, 이성, 주체를 중심으로 살펴본 현대 한국 철학사』, 궁리, 2002, 40쪽.

40) 이병수, 「1930년대 서양철학 수용에 나타난 철학1세대의 철학함의 특징과 이론적 영향」, 『시대와 철학』 제17권 2호, 한국철학사상연구회, 2006, 83-86쪽.

그럼에도 불구하고 이 시기 한국철학계의 연구를 단순히 자생력을 갖지 못한 일본 학계의 종속적 영향관계로서 해석할 순 없다. 이를테면 당시 서양철학 연구는 단순한 이론적 호기심을 벗어나 제국주의 침탈의 참혹한 현실을 극복할 수 있는 사상적 기반에 대한 적극적인 탐구로부터 본격화되고 있었다. 당시 철학연구는 철학의 관념성보다 실천성에 주목하면서 그것이 갖는 현실적인 파괴력, 해방의 추동력, 민중적 설득력 등에 주목했음은 분명했다. 그래서 철학연구자들은 “단순히 철학이라는 학문의 연구에 머물지 않고 현실적인 문제를 철학적으로 규명하는 일보다 적극적인 관심을 보였으며, 특히 이론과 실천의 변증법적 통일의 문제”⁴¹⁾를 실존적으로 사유했다. 이것이 1920년대 후반부터 1930년대 후반까지 전문적인 철학연구자들에 의해 식민지 해방의 미래를 기획하는 과학적인 방법론으로서 ‘헤겔철학’과 ‘맑스주의’, 그리고 그것들이 결합된 가장 구체적인 주제로서 ‘이론과 실천의 통일’, ‘변증법’, ‘역사철학’ 등의 논의가 활발하게 전개된 이유였다. 특히 이들이 수행한 역사철학 연구는 맑스주의의 ‘보편성’과 식민지 조선의 ‘특수성’을 종합함으로써 식민극복의 논리를 이론화하는 것에 있었다. 여기서 만날 수 있는 대표적인 철학자가 바로 신남철과 박치우이다.

신남철에 의하면 역사는 곧 기독교적 원죄로부터 시작된 초자연적인 역사, 헤겔의 절대이념의 자기발전사, 기술된 역사의 반성적 사색도 아닌 “온갖 理論的 學問에 先行하여 그것의 立場의 可能을 ‘베레히트켄’(證明)하고 이어서 모든 知識의 限界와 妥當을 規定하는 胎盤”⁴²⁾로서 “矛盾的 諸要素의 克服과 轉化發展”⁴³⁾을 원리로 한다. 이런 점에서 신남철에게 역사철학은 ‘역사발전의 논리’와 ‘식민지 해방의 논리’를 동시에 확보할 수 있는 영역이 된다. 다만 그러한 두 영역은 어떠한 매개 없이 자연발생적으로 결합할 수 있는 것이 아니었다. 신남철의 돌파구는 ‘주체의 실천성’에 있었다. 신남철은 인간을 ‘호머 파바(homo faber, 노동하는 인간)’로 정의⁴⁴⁾한다. 신남철에게 ‘실천은 곧 노동이 아니면 안 될 것’이었고 역사는 이러한 ‘노동의 논리’에 의해 발전하는 것이었기 때문이다. 따라서 역사의 발전은 노동하는 주체의 능동적이고 적극적인 실천들이 집적되어 탄생한 하나의 결과물인 셈이다. 그런데 과학적 세계관과 계급의식이 결국 해방적 주체들의 실천으로서 결합된다고 할 때 실천에 전제된 노동하는 주체들의 인식은 선결되어야 할 문제였다. 이를 위해 신남철은 인식의 과정을 수용(Aufnehmen), 가공(Verarbeiten), 표현(Entäußern)으로 구성되는 ‘변증법적인 자기운동’으로 규정한다. 인식 과정은 감각

41) 위상복, 『불화 그리고 불온한 시대의 철학: 박치우의 삶과 철학사상』, 도서출판 길, 2013, 808쪽.

42) 申南徹, 「헤겔 百年祭와 헤겔 復興」(1931.07), 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948, 143쪽 註三.

43) 申南徹, 「復古主義에 對한 數言: E·스프랑거의 演說을 中心으로 (中)」, 『東亞日報』, 1935.05.10., 3쪽.

44) 申南徹, 「歷史哲學의 基礎論: 認識과 身體」(1937.01), 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948, 2쪽.

적 대상의 모사로서 ‘수용’, 감각적으로 수용된 내용을 해석과 판단하는 것으로 ‘가공’, 오성적 가공에 따른 것을 다시 물질 속에서 신체화하는 것으로서 ‘표현’이라는 과정에 따라 변증법적으로 전개된다⁴⁵⁾는 것이다. 이와 같은 인식과정은 감각적인 모사에서 출발해 구체적인 현실 속에서 그것을 실천함으로써 최종적인 인식에 이르는 변증법적인 운동이었다.

이렇듯 식민극복을 위한 역사적 주체의 정립을 목적으로 둔 신남철 역사철학의 방법론은 ‘인식(=육체)→실천(=신체)→역사(=주체)’의 논리로 공식화될 수 있다. 신남철은 ‘인식의 변증법’은 ‘신체의 변증법’이고, 이러한 ‘신체의 변증법’은 다시금 ‘역사의 변증법’으로 발전한다고 주장했다.⁴⁶⁾ 따라서 신남철 역사철학의 논의에는 두 가지 변증법이 존재한다. 제1의 변증법은 ‘수용-가공-표현’이라는 인식의 변증법이며 이는 곧 ‘신체의 변증법’이다. 신남철은 제1의 변증법이 발생하는 토대를 ‘신체적 계열’로 두고 이것을 학문적으로 ‘인식론’으로 규정한다. 제2의 변증법은 제1의 변증법으로 도달한 ‘신체의 인식’이자 동시에 ‘신체적 실천’을 다시금 ‘역사적 실천’으로 고양시키는 과정이다. 신남철에 의하면 제2의 변증법이 발생하는 토대는 ‘역사’이며 학문적으로는 ‘역사학’으로 규정된다. 이러한 제2의 변증법을 통해 비로소 해방을 위한 인간주체들의 ‘역사적 실천’이 비로소 완성된다. 이처럼 신남철은 이른바 역사적 주체들이 수행하는 ‘근원적 실천’을 강조했다. 이 “根源的인實踐은 歷史的 系列에 있어서의 모든 過程이 身膚에 浸透하여 痛切하다는 것을 自覺하고 自己의 몸(Lieb)을 그 過程의 運行에 내던지는 그러한 파토스의 行爲”⁴⁷⁾였다. 이렇듯 신남철 철학의 핵심은 맑스주의의 변증법에 기초하여 인간의 역사적 실천의 논리를 구성하고 식민해방 실천으로 이론화하는 것이었다.

이처럼 식민지 현실의 객관적인(유물론적) 파악, 그에 기초하여 수행되는 해방이념의 적극적 모색, 나아가 그것을 추진할 식민 극복 주체의 생성에 이르기까지의 과정들을 체계적으로 이론화하는 것은 1920년대 중후반부터 식민지 철학자들의 핵심적인 문제의식이었다. 박치우 역시 마찬가지였다. 그 또한 식민지 조선의 역사를 세계사적 보편성 속에서 설명하는 한편, 그러한 식민지 해방의 미래 역사를 전망하고 기획하는 방법론으로서 역사철학을 활용하기 시작했다. 박치우는 자신의 철학체계가 ‘실천’에서 시작해 ‘시간과 공간’이라는 주제로 확장되고 결국 ‘역사’라는 것에 도달하게 되었다고 밝힌다.⁴⁸⁾ 여기서 박치우는 식민극복을 위해 분투하는 역사

45) 申南徹, 「歷史哲學의 基礎論 : 認識과 身體」(1937.01), 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948, 14-17쪽.

46) 申南徹, 「歷史哲學의 基礎論 : 認識과 身體」(1937.01), 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948, 25-27쪽.

47) 申南徹, 「歷史哲學의 基礎論 : 認識과 身體」(1937.01), 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948, 27쪽.

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

적 주체들의 독특한 운명론을 이론화한다. 박치우는 “위기에 있다는 것, 위기에 산다는 것, 위기와 싸워야 한다는 것, 이것들은 현대에 살고 있는 우리에게 부과된 불가피한 운명”⁴⁹⁾이라고 주장한다. 이때 이러한 운명은 일반적으로 통용되는 소극적이고 체념적인 결정론의 의미를 벗어난다. 인간의 노력과 개입으로 바꿀 수 있는 가능성의 영역에 있는 것으로 표상되는 이와 같은 운명 개념은 박치우만의 고유한 생각이 아니라 이 시기 많은 철학자들이 명시적이진 않았지만 일정하게 공유했던 철학적 파토스였다.

이제 박치우는 운명 개념에 식민지의 정치사회 및 경제적 모순을 적극적으로 이겨내려는 주체들의 자각과 투쟁의 의미를 부여한다. 박치우에게 ‘자각’은 자신이 처한 역사적·사회적인 위치를 정확하게 인식함으로써 그로부터 자신의 역사사회적 ‘운명’을 깨닫는 것⁵⁰⁾을 의미했고, ‘운명’은 인과적 현실에 체념하지 않고 적극적인 대응을 추구하는 인간주체들의 자유로운 정신 및 저항적인 실천과 연결되었다. 박치우에게 운명에 대한 자각이 인간존재 그 자체에 대한 자각에만 머문다면 그것은 시간과 공간, 역사와 사회를 떠난 ‘추상화된 인간존재에 대한 순수자각’⁵¹⁾에 불과할 뿐이었다. 박치우에 의하면 ‘과거, 현재, 미래’가 구성하는 역사의 방향과 구조, 가치와 이념을 본질적으로 투시할 수 있는 철학적 인식능력은 자신의 운명을 주체적으로 개척하는 새로운 삶의 방식을 가능하게 한다.⁵²⁾ 무엇보다 박치우에게 운명에 대한 엄밀한 자각은 결국 “그것을 뛰어넘어 물리적인 힘으로 응결 지양”⁵³⁾되는 실천으로 완성되기 때문이다.

이처럼 신남철과 박치우는 식민주의의 은밀한 기획으로서 서구 사상이 조선에 비주체적으로 이입되었던 시기에 철학적 훈련과 연구를 수행한 식민지 조선의 철학자들이었다. 제국주의적 식민주의는 직선적인 시간관과 단선적인 발전론을 특징으로 한 역사철학 담론과 함께 식민지에 폭넓게 전개되었다는 점은 널리 알려져 있다. 1920년대부터 식민지 조선에도 오리엔탈리즘에 의해 구성된 역사철학적 논리들이 본격적으로 침입했음은 물론이다. 오리엔탈리즘에서 동양이 ‘무시간의 장소’로서, 변화 없고 정적인, 서구 역사의 진보로부터 단절된 존재⁵⁴⁾라는 논리로 설명됐다면 그에 대한 저항은 우선적으로 역사철학에 대한 탈식민주의적 해석으로 집

49) 朴致祐, 「'危機'의 哲學」, 『哲學』 제1권 제2호, 哲學硏究會, 1934.04, 1쪽.

50) 朴致祐, 「現代哲學과 '人間' 問題: 特히 '루네상스'와의 關聯해서」(1935.09), 『思想과 現實』, 白楊堂, 1947.04, 61-62쪽.

51) 朴致祐, 「불안의 철학자 하이데거: 그 현대적 의의와 한계」(1935.11), 윤대석·윤미란 편, 『박치우 전집: 사상과 현실』, 인하대학교출판부, 2010, 120쪽.

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

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

54) 존 맥클라우드, 박중성 외 편역, 『탈식민주의 길잡이』, 한울아카데미, 2016, 74쪽.

결되는 것이 당연했다. 즉 식민지 조선의 철학자들에게 공통적으로 나타난 역사철학의 관심은 학문적인 영역에서의 해결, 맑스-레닌주의 역사철학의 수용인 동시에 식민주의로부터 벗어날 수 있는 탈식민주의적 역사철학의 재구성의 과정이었다. 결론적으로 그들이 확보하고자 했던 것은 탈식민을 위한 역사적 주체들의 해방적 실천이었다. 그들에게 피식민주체들은 “自身の情熱을 社會的인 使命 修行에 提供할 줄 아는 人間, 즉 個人的 衝動的인 行動에 머물지 안코 그것을 社會的인 實踐에까지 擴充시킬 수 있는 心臟的인 人間”⁵⁵⁾이었기 때문이다.

탈식민주의가 곧 식민주의 유산을 극복하고 신식민주의에 저항하는 것을 목적으로 할 때 한국현대철학에서 가장 중요한 실천성은 바로 여기서 찾을 수 있다. 그것은 피식민인들을 식민주의적 지배와 그에 따른 희생을 감수하는 수동적인 객체로서가 아닌, 자신의 운명을 스스로 개척하고 그에 대한 책임을 진다는 적극적인 주체로서 번역하는 것이었다. 신남철, 박치우와 같은 식민지 철학자들이 ‘주체’에 대한 문제에 천착하는 것은 바로 이런 사상적 의의를 갖는 것이었다. 다만 그들이 사용했던 맑스주의는 해방의 무기였으나 그것은 서구중심적인 것이었기에 해방의 무기 자체를 탈식민화할 필요가 있었다. 식민지 철학자들이 서양철학에 대한 의존성과 열등의식을 보인 경향도 없지 않았으나, 반대로 새로운 철학체계에 대한 토착화를 수행하거나 그것들에 자생성, 주체성 등을 앞세운 논의들이 적지 않았던 이유였다. 이렇듯 “주인에게서 배운 말의 권위, 그것의 마법적 위력 앞에서 주눅 들지 않으려는 치열함이, 주인에 대한 공포와 싸우는 절박함이 항상 이면에 있어왔다는 사실”⁵⁶⁾은 매우 중요하다. 1920년대 중반부터 1930년대 중후반까지는 제국주의적 사유의 등장과 지성사의 응전이 벌여졌던 사상의 변증법적 투쟁을 가장 극명하게 보여주는 시기였다.

4. 식민과 탈식민의 모순적 공존 (1930년대 후반-1945년 해방 전후) : 식민-탈식민주의적 하위담론의 생성과 그 존속

1930년대 후반부터 1945년의 해방까지는 한반도 사상사의 가장 극적인 시기였다. 아시아 전역으로 넓혀진 전쟁을 계기로 제국주의적 식민주의가 전면적으로 강제되면서 그에 저항했던 사상적 분투는 실패하거나 부지불식간에 굴절되고 있었기 때문이다. 특히 식민주의의 확산은 대체로 ‘식민(주의)적인 것’과 ‘근대적인 것’의 상호교착을 통해서 수행되었는데, 식민지 근대성에 제국과 식민의 모순을 은폐하는 이데올로기가 숨겨져 있다는 진리를 제국주의 총동원체제의 한복판에 놓인 피식민

55) 朴致祐, 「나의 人生觀: 人間哲學序想 (完)」, 『東亞日報』, 1935.01.18., 3면

56) 이석구, 『저항과 포섭 사이: 탈식민주의 이론에 대한 논쟁적인 이해』, 소명출판, 2017, 61쪽.

자들이 온전하게 인식하기란 사실상 불가능했다. 피식민자가 식민지 현실을 객관적으로 파악하면서 스스로 주체화되는 과정에 돌입함으로써 식민극복 가능성을 내포하게 된다⁵⁷⁾고 할지라도 그 주체화의 한계라는 것은 분명한 것이었음은 물론이다.

더군다나 근대적 식민주의가 자신의 식민화에 다양한 방식의 이데올로기적 정당화를 수행한다는 점은 매우 중요하다. 바로 이 지점이말로 식민과 탈식민의 투쟁이 가장 극명하게 드러나는 곳이지만 그러한 투쟁은 오래 지속되지 않는다. 특히 1930년대 후반 제국 일본의 아시아 전체로 전쟁을 확산하고 승리를 이어가는 시간이 되자 식민지 지식인들은 제국에 대한 열등감, 식민 지배자처럼 되고자 해도 될 수 없는 괴리감과 결핍감 속에서 자기부정이라는 함정으로 빠져들고 있었다. 탈식민주의적 지향을 가지고 있었던 철학적 대항담론들이 ‘조선의 것’을 재소환하면서 사상적 응전 태도를 유지하려고 했지만 그러한 담론들이 추구했던 피식민 주체들의 정신적 각성과 해방적 실천의 추동은 결코 지속되지 못했다. 오히려 식민주의적 지배와 예측이 더욱 고착화되면서 식민과 탈식민의 불평등한 공존은 차츰 사라지고 있었다.

1940년대 전후로 다수의 철학자들이 참여하면서 식민지 조선의 담론장을 지배했던 ‘동양주의’ 인식이 이를 대표한다. 제국 일본은 당시 동아시아에서 일정하게 공유되었던 아시아주의를 1939년에 주창한 ‘동아협동체론’의 토대로 활용했다. 동양주의의 초기 모델은 19세기 후반 서구를 적대적으로 타자화하면서 문명적·인종적 근친성과 운명공동체성을 근거로 아시아의 연대와 단결을 주장하는 이데올로기였다.⁵⁸⁾ 이러한 아시아주의는 곧 동양주의로 발전했다. 특히 제국 일본은 ‘동양’에서 구 제국주의의 세계질서로부터 분리된 새로운 원리의 세계라는 의미를 투여⁵⁹⁾하면서 자신들의 패권적 주도권을 동양주의라는 이데올로기로서 정당화하고자 했다. 중요한 것은 동양주의에 일종의 필연성이 전제되어 있다는 점이다. 그 필연성은 이를테면 ‘일선동조론(日鮮同祖論)’과 같이 허구의 역사에 기초하는 ‘혈연적 필연성’부터 시작해 서구적 근대극복으로서 제국 일본의 부상이라는 ‘시대적 필연성’에 이르기까지 폭넓은 스펙트럼에서 작동하는 것이었다. 바로 여기서 제국 일본의 핵심 이데올로기인 ‘대동아공영권’이 등장했다.

57) 최윤정, 『1930년대 낭만주의와 탈식민주의』, 지식과교양, 2011, 129쪽.

58) 청일전쟁 이후 일본에서 대두한 다양한 스펙트럼의 아시아주의에 대해서는 강창일, 『근대 일본의 조선침략과 대아시아주의: 우익 낭인의 행동과 사상을 중심으로』, 역사비평사, 2011, 16-17쪽을 참고.

59) “새로운 세계 질서의 원리는 (늙은=소진된) ‘서양’이 아니라 (젊은=잠재력 있는) ‘동양’에서 발견되어야 했고, ‘동양’은 서양문명에 대한 단순한 부정태가 아니라 ‘근대=서양’(게젤샤프트)과 ‘전근대=동양’(게마인샤프트)의 지양태(게젤샤프트와 게마인샤프트의 종합)로서 높은 수준의 보편성을 구현한 문명으로 재규정”(미키 키요시, 유용태 옮김, 『신일본의 사상 원리』, 최원식·백영서 편, 『동아시아인의 ‘동양’ 인식: 19-20세기』, 문학과지성사, 1995, 58쪽)되는 논리가 동아협동체론의 핵심에 있었다.

1939년 일본의 제국주의적 식민주의가 더욱 강력하게 식민지 조선에 강요되자 식민지 조선의 학술계 일각에서는 제국 일본이 구축한 ‘동양신질서’에 대한 적극적인 협력을 공식화했다. 이른바 ‘동아신질서론’은 1938년 11월 중국침략의 정당화와 장기전의 대비를 목적으로 식민지 동원체제를 강화하기 위해 제국 일본이 구상한 새로운 동아시아 국제질서였다. 이것은 ‘동아연맹체론’과 ‘동아협동체론’으로 구분되지만 식민지 독립을 계기적으로 내포하고 있던 전자에 비해, 제국 일본의 자기 혁신과 아시아의 해방을 포함하는 후자가 더 크게 유포되었다. 하지만 동아신질서론은 곧바로 전쟁 이데올로기로서 동아협동체론, 대동아공영권으로 질적전환되었고 “그때부터 ‘대동아’는 서양/동양, 식민주의/민족주의 그리고 종속/자립과 같은 계열의 개념적 틀 속에서 이념화되었다.”⁶⁰⁾ 여기서 서구적 근대가 ‘구체제’로 평가절하되었으며 제국일본에 의한 ‘근대초극으로서 신체제’가 강조되었다. 물론 그러한 신체제는 ‘멸사봉공(滅私奉公)’과 같은 논리가 강조되는 파시즘 체제와 다를 바 없었다. 이 시기 조선의 철학자들은 시대의 급변 속에서 이러한 논리들을 객관화하지 못한 채 동양주의로부터 출발한 대동아공영권의 논리에 휩쓸렸다.

식민해방의 역사철학을 구상했던 신남철 역시 이 시기에 발표한 글들에서 관념적인 자아탐구, 종교와 자연에 대한 단상, 신변 소개 등을 수행하면서 이전 시기에 확립한 식민지 역사철학의 급진성과 실천성을 상실하고 있었다. 동양정신의 특색을 ‘아시아적 정체성’으로 규정하고 암암리에 조선의 정체성을 극복해야 할 것을 암시하는 글⁶¹⁾은 과거 조선의 역사를 세계적 보편사 속에서 위치시키려고 했던 그의 역사철학과는 꽤나 이질적인 것이었고, 역사의 발전을 대동아공영권의 완수로 설명하고 국가에 최고가치를 부여함으로써 그것에 자기 생명을 희생하는 것이 최고의 선이라고 주장하는 글⁶²⁾은 식민 현실에 대한 과학적 인식과 그것을 극복하기 위한 주체들의 역사적 실천을 주장했던 이전 시기의 철학과는 완벽하게 모순적인 것이었다. 합일, 몰입, 종교와 과학의 미분화 등을 동양문화의 본질적인 특성이라고 주장하는 것은 충분히 현실적인 제국 일본을 합일의 대상으로 위치시킬 수 있는 이데올로기적 효과를 보유하고 있었으며, 새로운 세계관으로서 동양주의를 주장하는 것 역시 제국 일본의 동양론을 명백하게 ‘추인’⁶³⁾하는 것이었기 때문이다.

박치우 역시 여기서 자유롭지 못했다. 1940년대 박치우의 사유는 현격한 차이를 넘어 심지어 친일의 흔적이 있다는 평가⁶⁴⁾까지 포함하게 된다. 이는 박치우의 역

60) 고야스 노부쿠니, 이승연 옮김, 『동아·대동아·동아시아- 근대 일본의 오리엔탈리즘』, 역사비평사, 2005, 91쪽.

61) 申南徹, 「東洋精神의 特」, 『朝光』 제79호, 朝鮮日報社出版部, 1942.05.

62) 申南徹, 「自由主義의 終焉」, 『每日新報』, 1942.07.01.-04.

63) 정중현, 「신남철과 ‘대학’ 제도의 안과 밖: 식민지 ‘학지(學知)’의 연속과 비연속」, 『한국어문학연구』 제54집, 동양어문학회, 2010, 409쪽.

64) 손정수, 「신남철·박치우의 사상과 그 해석에 작용하는 경성제국대학이라는 장」, 『한국학연구』

사철학이 역사적 주체의 해방적 실천을 제외한 채, 조선과 일본을 동일한 ‘운명권’으로 결합하고자 기획된 철학적 논리들로 구성되었다는 이유에서였다. 실제로 1940년대 박치우 철학의 모습은 이러한 평가를 거부하기 힘들다. 박치우는 당면한 시대적 분위기를 따져볼 때 동아시아에는 미국 제국주의의 침략에 대항할 수 있는 공통된 운명론이 필요하다고 역설한다. 이로부터 그는 자신의 철학적 기획이 ‘피와 흙의 비합리주의’의 한계를 극복할 수 있는 운명론을 마련하고 이를 역사적·윤리적 ‘사명’으로까지 확장시켜 새로운 운명공동체를 만들어내는 것에 있다고 고백한다.⁶⁵⁾ 하지만 이러한 논리는 ‘서로 다른 국민과 민족을 하나로 엮을 수 있는’⁶⁶⁾, 즉 식민지 조선과 제국 일본의 공동체적 운명을 주장한다는 점에서 식민주의적 분열적 사유에 가까운 것이었다.

박치우가 1940년대 이후 주장하는 운명공동체는 아이러니하게도 그가 비판했던 전체주의의 논리와 유사성을 갖는다. “멸사(滅私)가 사실은 자기를 참으로 살리는 유일한 도리인 것, 공리를 위해서 자기를 억누르는 것이 실상은 자기를 참으로 해방하는 길이라는 것, 전체에 의해서 구속을 받는 것이 자기를 진실로 자유로운 경지에 도달케 하는 유일한 도리라는 것, 바꾸어 말하면 자기를 죽이는 것이 자기를 살리는 도리이며 ‘구속’이 실상은 ‘자유’라는 것을 깨닫게 하지 않으면 아니”⁶⁷⁾되는 운명공동체는 의미상 전체주의와 다를 바 없는 것이었다. 더군다나 민족 번영, 국력 증진과 같은 민족국가의 목표가 모든 철학사상을 평가하는 최고의 기준이 된다는 주장⁶⁸⁾은 제국 일본의 패권이 동아시아를 넘어 세계적으로 발산되고 있었던 시기를 염두에 둘 때 식민주의적 굴절의 계기를 고려하지 않고서는 해석되기 힘들다.

단순히 제국 일본에 대한 칭송의 논리를 넘어서 식민지 조선에서 식민주의적 철학적 사유가 확산되고 개별적인 지식주체들의 심상에 내면화되는 ‘철학적 식민의 시대’가 본격적으로 펼쳐졌다. 구체적으로 식민권력이 주도한 담론과 지식들이 피식민자들에 의해 반박되고 곧 탈식민주의적 해방담론이 구축된다는 탈식민주의적

제14집, 인하대학교 한국학연구소, 2005, 206쪽; 이순웅, 「박치우의 삶과 죽음을 통해 본 해방정국의 인텔리겐치아 문제」, 『진보평론』 제69호, 진보평론사, 2016, 73쪽.

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

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

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

68) 박치우, 「전체주의의 논리적 기초」(1941.01), 윤대석·윤미란 편, 『박치우 전집: 사상과 현실』, 인하대학교출판부, 2010, 181쪽. 이러한 전체주의에 대한 박치우의 태도는 해방 이후 다시 달라진다. “진실로 개인에 대한 민족 또는 국가의 우위를 주장함으로써 민주주의와는 정반대인 개인의 자유를 말살할 강제적이고 독재적인 전체주의의 국가 [.....]” 朴致祐, 「全體主義와 民主主義: 新生 朝鮮의 民主主義를 爲하여」(1945.11), 『思想과 現實』, 白楊堂, 1947.04, 99-100쪽.

기획은 실패했으며, 오히려 국가라는 절대적 가치가 핵심에 위치하면서 그것을 중심으로 윤리, 가족, 반공 등의 키워드가 결합한 식민주의적 하위담론으로서 철학적-윤리적 사유들이 본격적으로 등장하기 시작했다. 식민주의적 허구는 피식민지 고유의 역사를 억압하고 왜곡하는 특징을 갖는데, 이때 제국 일본의 통치이데올로기를 뒷받침하는 하위담론이 그것에 활용되었다. 특히 윤리는 그것을 대표하는 이데올로기였다. 이러한 변화의 양상을 김두헌과 안호상의 철학을 통해 확인할 수 있다.

1940년대 김두헌과 안호상은 모두 국가의 절대성을 철학적으로 근거짓는 논리들을 내놓는다. 일본의 신도사상은 동양의 유불도를 전면적으로 흡수통일하여 발전한 사상, 유교와 불교가 대립하는 조선은 그로 인해 사상적으로 발전하지 못했다는 정리, 일본 정신에는 정의적인 요소가 우위에 있으며 이에 따라 일본정신이 동서고금의 사상을 종합한 사상이며 그러한 사상이 곧 세계에 선양될 것이라는 등의 노골적인 표현보다 중요한 것은 김두헌이 ‘전체주의적 가족주의’를 찬양한다는 점이다. 김두헌은 일본이 황실로 대표되는 국가로서 ‘본가(本家)’와 가장을 대표하는 가족으로서 ‘분가(分家)’가 결합된 가족주의국가라고 주장하면서, 제국 일본이 증명하듯 국가와 가족이 전일화되는 국가존립의 근본원칙을 세계전체가 반드시 따라야 한다고 주장한다.⁶⁹⁾ 안호상 역시 전체와 개체의 관계를 국가와 개인의 관계로 전치시켜 국가에 대한 개인들의 복종을 은연중에 주장한다. 우리는 勞動의 價値尺度를 단지 勞動하는 그 한 個人의 一時的 利害得失에서가 아니라 항상 國家全體의 久遠한 利害得失에다가 두지 안으면 아니된다.”⁷⁰⁾는 언급처럼 ‘전체’에 대한 강조는 당시 현실에 존재하는 ‘내선일체(內鮮一體)’의 식민지 국가로 향하고 있었음을 부인할 수 없다. 김두헌과 안호상에게 볼 수 있듯이 국가라는 존재에 의해 개별자들의 존재성이 확보된다는 논리는 일제강점기 말기에 최고조로 이르고 있었다.

식민지 조선에서 근대적 식민주의의 논리적 최종 형태는 국가의 절대성 강조로 나아갔다. 이것과 함께 중요하게 드러났던 것은 식민지 지식인들의 자기분열적인 모습이었다. 식민지 엘리트는 새로운 지배체제 아래 자신들의 생존전략을 재구성해야만 했고 그들의 입장에서는 ‘협력’이자 식민 권력의 입장에서는 ‘종속’인 “식민 국가와 식민 사회 사이를 연결하는 중계 지점”⁷¹⁾은 종종 분열적인 양상으로 나타났다. 식민지인이 형성시킨 제국주의적 식민주의에 대한피식민지인들의 양가성과 의식적 분열 등은 전세계적으로 공통된 현상이다. 한반도 사상사에서 가장 극적으로 나타난 1930년대 말부터의 식민지 지식인들의 대규모 전향은 이를 실증하는 것

69) 金斗憲, 『東洋人の 人生觀』, 『春秋』 제2권 제6호, 朝鮮春秋社, 1941.07.(최재목·이태우·이상권 편, 『한국철학자료총서10』, 356에서 재인용.)

70) 安浩相, 『勤勞의 本質과 概念 ②』, 『每日新報』 1942.01.28., 4쪽.

71) 위르겐 오스터함멜, 박은영·이유재 옮김, 『식민주의』, 역사비평사, 2009, 109쪽.

이었다. 일제강점 말기의 다수의 엘리트 지식인들의 전향을 통해 확인된 식민지 자아의 분열 역시 식민주의 예측의 정확한 결과였음은 물론이다.

5. 해방 이후 한국현대철학의 사상사적 전환 : 탈식민과 탈분단의 결합

1945년의 식민해방은 한반도 사상사에서 커다란 전환을 가져왔다. 급박하게 다가온 해방은 전체주의적 파시즘과 태평양 전쟁의 질곡 안에서 절대적으로 침묵해야만 했던 조선의 철학계에 있어 새로운 문제의식을 직면하게 만들었기 때문이다. 무엇보다 그것은 ‘앞으로 해방 조선이 어떠한 국가가 되어야 할 것인가’라는 질문이었다. 해방과 함께 시대적 당위성을 갖는 맑스주의에 대한 전면적인 관심, 그에 기반하여 맑스주의 관련 저작들이 폭발적으로 증가하게 된 것은 이와 무관하지 않았다. 새로운 시대를 위한 새로운 사상들이 적극적으로 주체적으로 모색되기 시작하고 있었다. 하지만 이러한 흐름이 한국현대철학사의 전면적인 양상은 결코 아니었다. 그러한 방향과 전적으로 달랐던 사유의 흐름과 경향성 역시 식민 시기부터 중단되지 않은 채 지속되고 있었기 때문이다.

예를 들어 해방정국에서 의도적으로 주조 및 유포된 ‘공산주의 대 민주주의’라는 대립구조는 이를 더욱 증폭시켰다. 식민주의가 지배와 피지배를 선과 악으로 위계화한 이분법적 세계관이라고 한다면, 해방공간에서 펼쳐진 공산주의와 민주주의의 인위적인 대립구조는 그러한 이분법적 세계관을 고스란히 물려받은 것이기도 했다. 실제로 공산주의와 민주주의의 대립구조는 탈식민 과정과 직결되어 있었다. “소련군과 미군의 점령에 의한 반도의 분단과 그것을 ‘공산주의’와 ‘민주주의’의 대립 구조인 양 그려내는 담론은 패전 후의 일본에서는 현실의 냉전구조에 선행하여 유통되었다.”⁷²⁾ 즉 한반도의 적대적 분단구조는 현실정치에 따른 냉전체계의 일환 이전에 식민 이후의 탈식민 국가에서 일반적으로 보여지는 사상적 경향이었다. 따라서 식민주의적 철학사상은 해방 이후에도 결코 사라지지 않았다고 할 수 있다. 한반도 사상사적 전개과정에서 볼 때 제국주의적 식민주의가 남긴 폐해는 민족주의·반공주의·국가주의를 유기적으로 결합가능하게 만들었으며 그것들에게 이데올로기적 절대성과 완결성을 부여한다는 점에 있다. 1945년 해방과 함께 찾아온 한반도 분단체제 아래 이러한 이데올로기들이 지배적인 위상을 갖게 된 것은 바로 이러한 이유에서였다.

결국 ‘지금, 이곳, 우리’가 경험하고 있는 한국현대철학사의 지평은 탈식민의 지

72) 고모리 요이치, 송태욱 옮김, 『포스트 콜로니얼: 식민지적 무의식과 식민주의적 의식』, 삼인, 2002, 32쪽.

속과정 속에 놓여 있는 것처럼 보인다. 탈식민화의 과정은 식민화에 의해 상실되고 은폐되거나 침묵을 강요당했던 자기역사의 회복과 연결됨에도 불구하고, 식민해방과 동시에 한반도 분단이 개입함으로써 탈식민의 과정이 임의적으로 중단되고 나아가 식민주의적 요소들이 분단을 통해 남북 각각에서 재생산되고 있기 때문이다. 이를테면 분단 이후 남북한의 지배 권력이 각기 자신의 체제를 정당화하기 위한 이데올로기를 공식적으로 구축하려 했던 시도에는 식민주의적 논리가 내재되어 있었다. 분단의 철학은 철학의 보편적인 기준을 제시하는데 초점을 맞추기보다는 체제의 정당화나 그와 관련하여 남북한의 상호 비방에 일차적인 목표를 두었다. 남한에서는 특정한 사상이 제약을 받거나 금지되었으며, 북한에서는 보다 적극적으로 특정 이데올로기에 부합된 사상만을 제도적으로 인정하기도 했다. 분단 시기의 남북한 철학사상이 남북의 각각의 정치적 권력을 유지하기 위한 이데올로기적 기능을 할 수밖에 없었던 맥락은 식민주의적 경험과 결코 멀리 있지 않았다.

‘한국 사람이 한국에서 통용되는 언어로 한국 사회 문화 제영역의 최고 원리와 제 영역의 통합 원리를 반성적으로 탐구하는 지적 활동 또는 그 결실’⁷³⁾이라는 정의가 오늘날 한국철학을 대표하는 정의라고 할 수 없다는 것은 분명한 사실이다. 비슷하게 ‘오랫동안 우리 스스로 그리고 서구의 시선에 의해 일방적으로 타자화된 사유를 복원하는 목적 아래 한국철학의 독자성을 강조하면서 고립된 지역의 지적 산물로 전락시키는 것이 아니라 수천년 동안 이어진 동아시아의 전통적인 지적 전통 속에서 복원하려는 시도’⁷⁴⁾ 역시 많은 논의가 필요하다. 어찌됐건 이 두 정의의 핵심은 철학적이라는 보편적 사유에 있어서 한국적 특수성을 어떻게 부여할 것인가라는 문제의식이라고 할 수 있다. 하지만 그러한 특수성이 언어와 문화와 같이 ‘과거로부터 이어진 어떤 것’일 수는 없다. 이 딜레마에서 식민과 탈식민의 경험은 한반도 사유의 보편성과 특수성의 결합의 실마리를 제공해준다고 할 수 있다. 이론 인식과 실천적용을 포함하는 철학함의 총체적인 과정이 보편성이라고 때, ‘철학은 시대적 모순에 대한 반역이다’라는 명제처럼 식민과 탈식민의 한반도 역사는 그 철학함의 특수성을 형성한다.

다시 말해 탈식민주의를 단순히 서구적인 것도 아니고 비서구적인 것도 아닌 둘 사이의 변증법적 상호작용의 결과라는 점으로 이해한다면 탈식민주의라는 관점을 전유하여 한반도 근현대의 사상적 흐름을 재정리하는 것은 충분히 가능하다. 식민과 탈식민의 역사적, 사회적, 문화적, 정치경제적 맥락에서 한국현대철학의 텍스트를 독해하는 것은 곧 한국현대철학에 있어서 식민주의적 세계관을 지지하는 사상적 재현과정과 그것에 대한 지적인 분투의 맹렬한 변증법적 과정으로 한국현대철학사

73) 백중현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과 현실사, 1998, 239쪽.

74) 전호근, 『한국철학사: 원효부터 장일순까지 한국지성사의 거장들을 만나다』, 메멘토, 2012, 8쪽.

를 이해하는 것으로 연결될 수 있다. 즉 한국현대철학사를 탈식민주의적으로 해석한다고 하는 것은 결국 제국주의적 식민주의의 침략기에 인간과 세계를 바라보는 한국 철학자들의 사상적 응전사를 살펴보는 것을 의미한다. 결론적으로 한반도 근현대 체험에 내재된 동서 문명의 갈등과 공존, 그리고 식민주의의 영향과 외래 사상 수용의 경로 고정성 등 대한 총괄적 평가를 통해 역사적 현실 및 보편적 가치를 다뤘던 한국근대 철학사상가들의 고민과 문제의식을 차별적으로 구체화하는 작업은 여전히 그 필요성은 상실하지 않았다. 서구 제국주의 침략, 일제 식민 지배 그리고 분단의 역사 속에서 자아와 세계의 분열을 경험한 한반도 철학자들의 사상은 한국현대철학의 지평에 고스란히 녹아 있다.

참고문헌

1. 1차문헌

- 高永煥, 「우리半島 여러 어른들에게 올림」, 『學之光』 제18호, 1919.1.
- 卷頭言, 「事必歸正」, 『開闢』 제46호, 1924.4.
- 金斗憲, 「東洋人の 人生觀」, 『春秋』 제2권 제6호, 朝鮮春秋社, 1941.07.
- 盧翼根, 「經濟界를 不振케 하는 三大原因」, 『學之光』 제13호, 1917. 7.
- 桂隣常, 「舊愆을 버셔요 一」, 『學之光』 제19호, 1920.1.
- 塘南人, 「우리 사회의 難破」, 『學之光』 제17호, 1918.8.
- 朴春宇, 「朝鮮思想運動者들의 階級的組成을 推究하면서, 朝鮮의 熟慮」, 『開闢』 제71호, 1926.7.
- 朴致祐, 「'危機'의 哲學」, 『哲學』 제1권 제2호, 哲學硏究會, 1934.04.
- 朴致祐, 「나의 人生觀: 人間哲學序想 (完)」, 『東亞日報』, 1935.01.18.
- 朴致祐, 「現代哲學과 '人間' 問題: 特히 '루네상스'와의 關聯해서」(1935.09), 『思想과 現實』, 白楊堂, 1947.04.
- 박치우, 「불안의 철학자 하이데거: 그 현대적 의의와 한계」(1935.11), 윤대석·윤미란 편, 『박치우 전집: 사상과 현실』, 인하대학교출판부, 2010.
- 朴致祐, 「'아카데미' 哲學을 나오며: 哲學의 現實에 대한 責任分擔의 究明」, 『朝光』 제2권 제1호, 1936.01.
- 朴致祐, 「敎養의 現代的 意味: 不惑의 精神과 世界觀」, 『人文評論』 제1권 제2호, 人文社, 1939.11.
- 朴致祐, 「東亞協同體論의 一省察」, 『人文評論』 제2권 제7호, 人文社, 1940.07.
- 박치우, 「전체주의의 논리적 기초」(1941.01), 윤대석·윤미란 편, 『박치우 전집: 사상과 현실』, 인하대학교출판부, 2010.
- 朴致祐, 「全體主義와 民主主義: 新生 朝鮮의 民主主義를 爲하여」(1945.11), 『思想과 現實』, 白楊堂, 1947.04.
- 박치우, 「민주주의의 철학적 해명」(1946.08), 윤대석·윤미란 편, 『박치우 전집: 사상과 현실』, 인하대학교출판부, 2010.
- 安浩相, 「勤勞의 本質과 概念 ②」, 『每日新報』 1942.01.28.
- 申南徹, 「헤겔 百年祭와 헤겔 復興」(1931.07), 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948.
- 申南徹, 「復古主義에 對한 數言: E·스프랑거의 演說을 中心으로 (中)」, 『東亞日報』, 1935.05.10.
- 申南徹, 「歷史哲學의 基礎論 : 認識과 身體」(1937.01), 『歷史哲學』, 서울출판사,

1948.

申南徹, 「東洋精神의 特」, 『朝光』 제79호, 朝鮮日報社出版部, 1942.05.

申南徹, 「自由主義의 終焉」, 『每日新報』, 1942.07.01.-04.

李相天, 「새道德論」, 『學之光』 제5호, 1915. 5.

徐椿, 「比較하라」, 『學之光』 제15호, 1918.3.

徐椿, 「可有, 不可有를 論하여 朝鮮民族性的의 暗黑面에 及함」, 『學之光』 제22호, 1921.6.

安光泉, 「無産者階級の 哲學과 近代哲學」, 『朝鮮之光』 총74호, 1927.12.

靜觀生, 「解放의 目標」, 『開闢』 제45호, 1924.3.

春園, 「爲先 獸가 되고 然後에 人이 되라」, 『學之光』 제11호, 1917.1.

編輯人, 「富의 必要를 論하여 商工業 勃興의 急務에 及함」, 『學之光』 제12호, 1916.4.

玄相允, 「말을 半島青年에게 붓침」, 『學之光』 제4호, 1915.2.

玄相允, 「強力主義와 朝鮮青年」, 『學之光』 제6호, 1915.7.

2. 2차문헌

강영안, 『우리에게 철학은 무엇인가: 근대, 이성, 주체를 중심으로 살펴본 현대 한국 철학사』, 궁리, 2002.

강창일, 『근대 일본의 조선침략과 대아시아주의: 우익 낭인의 행동과 사상을 중심으로』, 역사비평사, 2011.

고모리 요이치, 송태욱 옮김, 『포스트 콜로니얼: 식민지적 무의식과 식민주의적 의식』, 삼인, 2002.

고야스 노부쿠니, 이승연 옮김, 『동아·대동아·동아시아- 근대 일본의 오리엔탈리즘』, 역사비평사, 2005.

구장률, 『『학지광』 한국 근대 패러다임의 역사: 새 자료 『학지광』 11, 26, 30호 해제』, 『근대서지』 제2호, 근대서지학회, 2010.

김영민, 『1910년대 일본 유학생 잡지 연구』, 소명출판, 2019.

김재현, 「한국에서 근대적 학문으로서 철학의 형성과 그 특징 -경성제국대학 철학과를 중심으로-」, 『시대와 철학』 제18권 3호, 한국철학사상연구회, 2007.

로버트 J. C. 영, 김용규 옮김, 『백색 신화: 서양 이론과 유럽 중심주의 비판』, 경성대출판부, 2008.

로버트 J. C. 영, 김용규 옮김, 『아래로부터의 포스트식민주의』, 현암사, 2013.

미키 키요시, 유용태 옮김, 「신일본의 사상 원리」, 최원식·백영서 편, 『동아시아인

- 의 ‘동양’ 인식: 19-20세기』, 문학과지성사, 1995.
- 박찬승, 『한국근대정치사상사연구』, 역사비평사, 1992.
- 백종현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과 현실사, 1998.
- 손정수, 「신남철·박치우의 사상과 그 해석에 작용하는 경성제국대학이라는 장」, 『한국학연구』 제14집, 인하대학교 한국학연구소, 2005.
- 앙드레 슈미드, 정여울 옮김, 『제국 그 사이의 한국 1895-1919』, 휴머니스트, 2012.
- 오주연·박민철·윤태양, 「1910년대 유교비판의 담론지형: 신지식층의 『학지광』 논설을 중심으로」, 『동서철학연구』 제100호, 한국동서철학회, 2021.
- 이경원, 『검은 역사 하얀이론: 탈식민주의의 계보와 정체성』, 한길사, 2011.
- 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이기상, 『서양철학의 수용과 한국철학의 모색』, 지식산업사, 2002.
- 이병수, 「1930년대 서양철학 수용에 나타난 철학1세대의 철학함의 특징과 이론적 영향」, 『시대와 철학』 제17권 2호, 한국철학사상연구회, 2006.
- 이병수, 「한국근현대 철학사상의 사상사적 이해: 이규성의 『한국현대철학사론』에 대한 비판적 독해」, 『시대와 철학』 제24권 3호, 한국철학사상연구회, 2013.
- 이병태, 「한국의 ‘철학’과 한국철학의 ‘현대」, 한국철학사상연구회 지음, 『처음 읽는 한국현대철학: 동학에서 함석헌까지, 우리 철학의 정체성 찾기』, 동녘, 2015.
- 이석구, 『저항과 포섭 사이: 탈식민주의 이론에 대한 논쟁적인 이해』, 소명출판, 2017.
- 이순웅, 「박치우의 삶과 죽음을 통해 본 해방정국의 인텔리겐치아 문제」, 『진보평론』 제69호, 진보평론사, 2016.
- 이용주, 『동아시아 근대사상론』, 이학사, 2009.
- 이철승, 『우리철학, 어떻게 할 것인가』, 學古房, 2020.
- 이태훈, 「1920년대 초 신지식인층의 민주주의론과 그 성격」, 『역사와 현실』 제67집, 한국역사연구회, 2008.
- 임경석, 「20세기 초 국제질서의 재편과 한국 신지식층의 대응」, 『대동문화연구』 제43권, 성균관대학교 동아시아학술원, 2003.
- 위르겐 오스터함멜, 박은영·이유재 옮김, 『식민주의』, 역사비평사, 2009.
- 위상복, 『불화 그리고 불온한 시대의 철학: 박치우의 삶과 철학사상』, 도서출판 길, 2013.
- 장신, 「『週報 朝鮮之光』의 발굴과 몇 가지 문제」, 『근대서지』 제4호, 근대서지학

- 회, 2011.
- 전호근, 『한국철학사: 원효부터 장일순까지 한국지성사의 거장들을 만나다』, 메멘토, 2012.
- 정근식 외, 『식민권력과 근대지식: 경성제국대학 연구』, 서울대학교출판문화원, 2011.
- 정대현, 『한국현대철학: 그 주체적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원, 2016.
- 정종현, 「신남철과 ‘대학’ 제도의 안과 밖: 식민지 ‘학지(學知)’의 연속과 비연속」, 『한국어문학연구』 제54집, 동악어문학회, 2010.
- 조형열, 「1930년대 마르크스주의 지식인의 학술문화기관 구상과 ‘科學的 朝鮮學’ 수립론」, 『歷史學研究』 제61집, 호남사학회, 2016.
- 존 맥클라우드, 박종성 외 편역, 『탈식민주의 길잡이』, 한울아카데미, 2016.
- 최수일, 『『개벽』연구』, 소명출판, 2008.
- 최윤정, 『1930년대 낭만주의와 탈식민주의』, 지식과교양, 2011.
- 폴 A 코헨, 이남희 옮김, 『학문의 제국주의: 오리엔탈리즘과 중국사』, 산해, 2003.
- 피터 차일즈·패트릭 윌리엄스, 김문환 옮김, 『탈식민주의 이론』, 문예출판사, 2004.
- 프란츠 파농, 이석호 옮김, 『검은피부 하얀가면』, 인간사랑, 2013.
- 홍영두, 「1930년대 서양철학 수용과 일본형 오리엔탈리즘 문제」, 『사회와철학』 제27집, 사회와철학연구회, 2014.

“한국현대철학사에 대한 (탈)식민주의적 이해의 가능성 : 그 시론적 검토”를 읽고

■ 유현상(숭실대학교) ■

박민철 선생님의 최근의 연구 동향과 일관된 노력을 고려할 때 제 입장에서 의미 있는 논평을 할 수 있을지 염려가 없지는 않으나 불민한 입장에서 던지는 의문 중에 조금이라도 고려할 사항이 있기를 바라며 논평자의 역할을 받아들였습니다.

평자가 보기에 처음에는 이 글 「‘한국현대철학사’에 대한 탈식민주의적 이해의 가능성: 그 시론적 검토」는 한국 현대철학의 다종 다기한 연구 동향과 흐름을 ‘탈식민주의적 이해’라고 하는 차원에서 모두 망라하는 일종의 환원주의적 접근을 제시하는 것은 아닌가 하는 우려를 했었습니다. 하지만 전체 내용을 보고 한국 현대철학의 흐름에서 ‘탈식민주의적 이해’의 지평에서 파악할 수 있는 동향들을 비교 검토하고자 하는 의도로 보였습니다. 그런 점에서 한국 현대철학사에서 나타난 특징을 이해하기 위한 새로운 방법론적 카테고리에 대한 고민의 시작이라고 생각합니다.

한편 논문의 제목을 보면서 또 한 가지 의문을 가지게 된 것은 본 연구가 한국 현대철학사에 나타난 학문의 종속성을 극복하기 위한 흐름을 다루고자 하는 것인지 식민지 현실에서 비롯된 저항 담론의 형성 과정을 다루고자 하는 것인지에 대한 것이었습니다. 전자의 의도라면 현실 변혁을 위한 이론적 모색이라고 할 수 있을 것이고, 후자라면 한국현대철학 고유의 정체성을 구축하기 위한 시론이라고 구분 지을 수 있을 듯 하기에 이에 대한 정확한 구분이 있기를 기대했습니다. 하지만 1장에서는 그러한 요소들이 혼재되어 있는 듯 하여 이에 대한 추가적인 설명이 필요하지 않을까 하는 생각을 하게 됩니다. 아울러 본격적인 논의가 이루어지는 부분들에서 주로 전자의 의미가 강조된 반면 논문의 말미에 백종현 선생님과 전호근 선생님의 견해를 인용한 부분을 보면 학문의 자주성 차원에서 ‘탈식민성’을 거론하는 듯하여 이에 대해서도 보충적인 설명을 기대합니다.

「한국현대철학사」에 대한 탈식민주의적 이해의 가능성: 그 시론적 검토」의 본격적인 논의가 전개되는 내용을 보면 우선 2장에서는 1910년대부터 1920년대 중반의 연구 동향을 다루면서 이 시기 지식인들이 식민성의 논리를 전제된 상태에서 탈식민을 지향하는 한계를 노출한 시기라고 규정하는 것으로 보입니다. 그 중심에는 사회화론의 피식민적 변용이 자리하고 있음을 지적하기도 하였습니다. 평가가 보기에 이는 움직이는 진자가 중간에 멈춰 서지 않고 반대로 이동하는 것처럼 처지가 바뀌면 억압받는 자가 억압하는 자의 위치로 바뀌어도 문제가 없다는 항변을 할 수 있는 위험한 접근이라고 생각하기에 필자가 지적한 모순과 한계에 별 이견은 없습니다. 다만 박민철 선생님의 글 중 이 부분에 대한 아쉬움은 이 시기의 ‘탈식민’을 위한 모색이 식민지배에 대한 저항적 담론의 형성을 의미하는 성격이라는 점은 분명히 하고 있으나 학문의 종속성 자체에 대한 언급이 충분히 이루어지지 않은 것은 아닌가 하는 점입니다.

3장은 1920년대부터 1930년대 후반까지의 연구 동향에 대해서 다루고 있습니다. 평가가 보기에 박민철 선생님의 문제 의식에 가장 잘 부합하는 연구 동향을 보여 주는 시기로 정리되어 있는 듯합니다. 이 시기의 철학 연구는 식민지 지배라는 현실을 극복하기 위한 모색으로서의 제국주의에 대한 도전적 이론들이 등장하였으며, 실천적 이론으로서의 마르크스주의의 한국적 적용이라고 하는 고민도 이루어진 시기라고 보입니다. 그러나 논문 9쪽 상단에 “하지만 더 중요한 점은 경성제대국대학 철학과로 대표되는 아카데미즘적 철학의 확산에 제국주의와 식민주의가 내입해 있었다는 점이다.”라고 하는 평가를 하고 있는데 제국주의와 식민주의가 어떤 점에서 내재했다고 하는 것인지에 대한 내용적인 근거도 소개해 줄 필요가 있을 것으로 보입니다. 이는 신남철과 박치우에 대해서 다루고 있는 11쪽에 서술된 “식민주의의 은밀한 기획으로서 서구 사상이 조선에 비주체적으로 이입되었던 시기”라고 하는 규정의 설득력을 더하는 작업이기도 할 것이라고 생각합니다. 즉 일제가 식민주의를 강화하기 위해서 조선으로 이입한 서구 사상의 실질적 내용들이 무엇인지를 밝히면 9쪽과 11쪽의 정리가 좀더 정치하게 구축될 것으로 보인다는 것입니다.

박민철 선생님은 4장에서 1930년대부터 해방 전후 시기를 ‘식민과 탈식민의 모순적 공존’이라고 규정하고 있습니다. 이 시기를 하나로 묶으면 분명 그러한 규정이 가능할 수 있다고 생각합니다. 그러나 이 시기를 해방 전과 후로 나누어 보면 약간은 다른 이해가 가능하지 않을까 하는 생각도 듭니다. 본문에도 소개했듯이 1930년대 후반부터 해방 전까지는 ‘탈식민적’ 성격을 발견하기 어려운 시기로 보입니다. 하지만 해방 이후 사회적이고 문화적인 차원에서는 여전히 식민의 잔재가 남아 있을 수는 있겠지만 철학 연구나 연구자들의 동향에서 해방 전의 면모와 동일한 점을 찾을 수 있겠는가 하는 의문이 들기도 합니다. 그런 점에서 해방 전후

가 아닌 ‘해방 전’으로 못 박음이 더 나아 보이기도 합니다. 이 시기의 지성계의 전반적인 동향은 “한국근현대철학사에 대한 탈식민주의적 이해의 가능성”이라고 하는 논문의 모색을 무색하게 만드는 근거가 되는 것은 아닌가 하는 생각이 들기도 합니다.

평자가 5장에서 주목하고 공감한 내용은 15쪽의 “결국 ‘지금, 이곳, 우리’가 경험하고 있는 한국현대철학사의 지평은 탈식민의 지속과정 속에 놓여 있는 것처럼 보인다. 탈식민화의 과정은 식민화에 의해 상실되고 은폐되거나 침묵을 강요당했던 자기역사의 회복과 연결됨에도 불구하고, 식민해방과 동시에 한반도 분단이 개입함으로써 탈식민의 과정이 임의적으로 중단되고 나아가 식민주의적 요소들이 분단을 통해 남북 각각에서 재생산되고 있기 때문이다.” 라는 부분입니다. 평자는 적어도 한국 사회에는 전반적으로 분단과 6.25 전쟁을 겪으면서 오랫동안 일본을 대체한 미국과의 정치 외교적 관계에서 식민성을 극복하지 못한 면이 존재해 왔다고 생각하기 때문입니다. 그런데 그러한 시대적 배경이 ‘학문의 종속성’ 혹은 그 반대적 개념으로서의 ‘학문의 주체성 형성’과 어떤 연관성을 지니고 있는가에 대해서는 좀 더 면밀한 검토가 필요하다고 생각합니다. 물론 이 논문에서 제안하는 연구 방법론이 시론적 성격으로서 개선되었다는 점을 고려하면 당연한 과제라고 할 수 있을 듯도 합니다. 그렇기에 관심 있는 연구자들의 협력과 연대가 필요할 듯합니다.

1장에서 제기한 여러 경향 중 ‘서구 중심적 이론의 반복’을 지적한 바 있는데, 이는 분명 학문의 주체성을 논할 때 다루지 않을 수 없는 주제이지만 그로 인해 한편으로 전통 철학의 역할과 한국 철학의 정체서의 관계에 대한 고찰을 수반할 것으로 보입니다. 그런 점에서 식민지 지배 시절 남은 것으로 치부되고 소외되었던 전통 철학이 ‘탈식민주의적 이해’를 위해 어떤 역할을 할 수 있을 것인가에 대한 모색도 필요할 것으로 보입니다.

마지막으로 분단은 여전히 진행 중이기는 하지만 냉전이 종식된 1990년대 이후의 한국현대철학 연구 동향을 이 글의 관점에 기초해 이해할 수 있는 가능성은 열려 있는가에 대한 박민철 선생님의 견해도 듣고 싶습니다.