2025 [한국철학자연합대회] - ‘기술의 도전, 철학의 응전’
(한국철학사상연구회 2025년 가을 제69회 정기 학술대회)
한국철학사상연구회 분과 발표

한국철학의 근현대,
그 전환의 장면들

■ 일시 : 2025년 10월 25일(토) 14:30~18:00
■ 장소 : 전북대학교 인문대 1호관 213호
■ 주관 : 전북대학교 철학과, 범한철학회, (사)한국철학회
■ 주최 : (사)한국철학사상연구회

2025 한국철학자 연합대회

기술의 도전, 철학의 응전

일시 2025. 10. 25. 토

장소 전북대학교 인문대 1호관

주 관 전북대학교 철학과, 범한철학회, 한국철학회

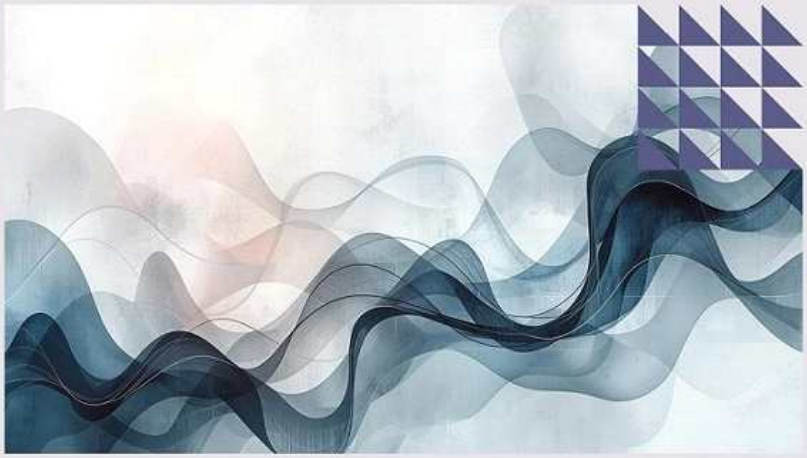
공동주최 대동철학회, 대한철학회, 범한철학회, 불교학연구회, 철학연구회, 한국기독교철학회, 한국논리학회, 한국동서철학회, 한국동양철학회, 한국분석철학회, 한국아렌트학회, 한국양명학회, 한국여성철학회, 한국의철학회, 한국철학교육학회, 한국철학사상연구회, 한국철학회, 한국해석학회, 아트센터 나비

한국철학사상연구회
2025년 가을 제69회 정기학술대회

한국철학의 근현대, 그 전환의 장면들

2025년 10월 25일(토) 오후 2시 30분

전북대학교 인문대 1호관 213호



사회 이관형

근대 민중운동에서 '민중' 의식 정체성
발표자: 진보성(방송대) 논평자: 김정철(한국국학진흥원)

한국철학에서의 '근대' 계승: 1900년대 초 손병희의 동학 계승
발표자: 박영미(한양대) 논평자: 이병태(경희대)

1920년대 [개벽]의 전통 사유
발표자: 윤태양(건국대) 논평자: 배기호(중원대)

한국철학 지평 속에서의 조소앙 사상 탐구
발표자: 한송희(성균관대) 논평자: 오주연(건국대)

북으로 간 철학자들: 1950년대 북한 철학연구의 한장면
발표자: 박민철(건국대) 논평자: 유현상(숭실대)

2025 [한국철학자연합대회] - ‘기술의 도전, 철학의 응전’
(한국철학사상연구회 2025년 가을 제69회 정기 학술대회)

사단법인 한국철학사상연구회 한국현대철학분과 발표

한국철학의 근현대, 그 전환의 장면들

전체 사회 : 이관형(강서대학교)

▷ **개회사** 14:30 회장 : 전호근(경희대학교)

[제1부 전통과 근대를 가로지르는 사유]

***제1발표 14:40~15:15 (발표 25분, 토론 10분)**
19세기 근대 민중운동에서 '민중'의식과 정체성의 변화
발표 : 진보성(한국방송통신대학교) / 토론 : 김정철(한국국학진흥원)

***제2발표 15:15~15:50**
한국철학에서의 ‘근대’ 계승 : 1900년대 초 손병희의 동학 계승
발표 : 박영미(한양대학교) / 토론 : 이병태(한국철학사상연구회)

***제3발표 15:50~16:25**
1920년대『개벽』의 전통 사유
발표 : 윤태양(건국대학교) / 토론 : 배기호(중원대학교)

▷ **휴식 16:25~16:30**

[제2부 식민과 분단을 넘어서는 철학]

***제4발표 16:30~17:05**
조소앙「素昻氣說」의 한국 철학적 연원과 독창성 고찰
발표 : 한송희(성균관대학교) / 토론 : 오주연(건국대학교)

***제5발표 17:05~17:40**
북으로 간 철학자들-1950년대 북한 철학연구의 한 장면
발표 : 박민철(건국대학교) / 토론 : 유현상(한국철학사상연구회)

***종합토론 및 질의 17:40~18:00 /** 좌장 : 이관형(강서대학교)

목 차

제1부 전통과 근대를 가로지르는 사유

19세기 근대 민중운동에서 '민중'의식과 정체성의 변화

1

발표문 (진보성/한국방송통신대학교) 1

토론문 (김정철/한국국학진흥원) 18

한국철학에서의 '근대' 계승: 1900년대 초 손병희의 동학 계승

2

발표문 (박영미/한양대학교) 21

토론문 (이병태/한국철학사상연구회) 38

1920년대 『개벽』의 전통 사유

3

발표문 (윤태양/건국대학교) 43

토론문 (배기호/중원대학교) 61

제2부 식민과 분단을 넘어서는 철학

조소앙 「素昻氣說」의 한국 철학적 연원과 독창성 고찰

4

발표문 (한송희/성균관대학교) 63

토론문 (오주연/건국대학교) 93

북으로 간 철학자들-1950년대 북한 철학연구의 한 장면

5

발표문 (박민철/건국대학교) 97

토론문 (유현상/한국철학사상연구회) 124

발표문1

19세기 근대 민중운동에서 '민중'의식과 정체성의 변화

■ 진보성(한국방송통신대학교) ■

1. 들어가며

사전적인 의미로 민중(民衆)은 국가나 사회를 구성하는 일반 국민이나 피지배계급에 해당하는 일반 대중을 이른다. 그러나 현대 시민사회에서 민주주의를 현실에 자리매김할 수 있게 만든 능동적 주체로서 민중을 호명하기도 한다. 역사적으로 한국에서의 근대 전환기 이후 사용된 민중이라는 말은 일제의 강압에 대한 투쟁으로서 독립운동의 주체로 불리기도 했고, 이후 억압적인 지배 권력에 대한 반발과 사회변혁의 주체성을 확보한 저항적 기표로 거론되었다. 민중이라는 존재는 시대와 시기를 거듭나며 시대를 반영한 의미가 부여되어 형성되는 존재이면서 호명되는 대상이라고 할 수 있다. 즉 민중은 개념적인 의미의 변천을 수반한다.[1] 요컨대 독립운동기에는 민족의식에 기반한 주체로, 한국 현대사에서 해방 이후 정치적 혼돈기와 민주화 운동의 과정을 거쳐 시민사회에 이르기까지 독재에 저항하고 민주주의를 지향하는 사회변혁과 정치적 주체로서 그 시대적 의미가 부여되는 존재가 민중이라고 할 것이다. 종합적으로는 역사적 주체라고 할 수 있다. 물론 역사적 주체라는 말에 담기는 의미의 장이 정치 주체·변혁 주체·근대적 주체 등 매우 광역적인 의미와 연결되므로 민중을 단일 의미로 규정하기는 쉽지 않은 일이다.[2]

이 글에서는 역사의 사태를 경험하고 그 역사적 부침에 대응하며 시대 변화에 따라 의식의 변천을 보여주었던 '민중'은 시세의 변화에 대응하거나 적응하면서 동시에 더 나은 생존의 방향성을 모색했던 공동체 삶의 주체로 보는 관점에

1) 이나미, 「민(民) 개념의 변화와 한국정치주체의 변동」, 『사회과학연구』 13권 1호, 서강대학교 사회과학연구소, 2005 참조.
2) 강인철, 『민중, 저항하는 주체』, 성균관대학교출판부, 2024, 167~172쪽.

서 민중이라고 호명했다는 이해를 바탕으로 조선 후기에 피지배계급으로 통치의 대상이었던 유교 국가의 민(民)의 정체성이 사회적으로 어떠한 의식변화를 거쳐 새로운 시대적 의미가 더해진 민중으로의 정체성을 확보하게 되었는지 그 대강을 살피려 한다. 조선의 통치이념이었던 유교 사상에서 민의 위상을 원론적인 부분에서 살피고, 19세기 조선 후기부터 지식인이라 불렸던 인물들의 신분 변동과 시대 분위기 변화에 따른 민의 위상 변화를 살펴 근대 민중운동의 정점이라고 할 수 있는 동학농민혁명기에 폭발한 민중의식의 획기적 변화의 양상을 입체적으로 이해하는 데 주목하려 한다.

2. 유교 민본주의에서 민중[民衆;民]의 위상

유교국가인 조선에서 전반적으로 민중이라는 말은 지금 우리가 의미 부여하는 민중과 같은 용례로 쓰이지 않았다. 또 문헌상으로도 자주 사용되는 말은 아니었다. 조선에서 민중이라는 용어를 사용한 사례는 16세기에 처음 보이나 문집 등에 2회, 17세기에는 『조선왕조실록』과 『승정원일기』에 각각 2회씩 등장할 뿐이다. 18세기에 들어와 사용된 횟수가 증가했으나 문집에 쓰인 사례로 23회, 19세기에도 23회에 불과하다.[3] 조선에서 민중은 특별한 의미를 지닌 것이 아니라 단순한 피지배층으로서 통치와 교화의 대상을 지칭했다. 민중은 전통적으로 백성으로서 민(民)으로 통칭되었는데 다른 글자와 결합한 파생 용어도 처지에 대한 묘사에 따라, 또 시기에 따라 인민·서민·생민·여민·평민·상민·서민·하민·소민·우민 등 다양했다. 이러한 표현은 모두 통치의 대상으로 인식된 민에 대한 표현이다.

조선의 통치이념은 유교-성리학이었고 통치원리는 민본주의를 주창했는데 민본주의에서 민은 통치의 대상으로 정치적 주체와는 거리가 멀었다. 유교 민본국가의 정치적 지배체계는 가장 높은 권위의 관념적 위상을 공고하게 하기 위해서 추상적 심급 원리인 천(天)을 설정하고 군주의 통치행위를 위시한 공(公) 개념을 천에 의탁하여 지배의 위계구도를 재생산하는 것이 특징이다.[4] 그러므로 유교의 민본주의 안에서 민은 정치적 공적 행위의 주체가 될 수 없다. 민본주의를 대표하는 말로 가장 널리 쓰이는 '백성이 나라의 근본'이라는 표어 '민유방본(民惟邦本)'은 통치 권력과 민을 절연하고 경계를 철저히 구분하여 정위하는 통치 주체의 선언이기도 하다. 그러나 유교 전통에서 민을 지배 권력이나 관(官)에

3) 강인철, 『민중, 시대와 역사 속에서』, 성균관대학교출판부, 2023, 43쪽 〈표 1-2〉 참조.
4) 송양섭, 『18세기 조선의 공공성과 민본이념』, 태학사, 2015, 36쪽.

대응하는 위치에서 이해하는 것이 전부는 아니다.

유교 전통에는 하늘이 백성을 낳았다는 생민(生民) 개념이 있다. 통치자가 백성을 양육하여 살아가게 한다는 뜻으로 새기기도 하지만, 이와는 다른 맥락에서 통치자가 백성을 위한 통치를 실행하지 아니할 수 없는 도덕적 당위를 근원적으로 부여하는 차원에서 그 의미를 개념적으로 함축하여 쓰기도 한다. 전국시대 맹자는 『서경』의 「주서(周書) 태서(泰誓)편」의 구절을 인용하여 "'하늘이 백성을 내면서[天降下民]' 그들에게 군주를 삼아주고 스승을 삼아줌"(『맹자』 「양혜왕(梁惠王)하」 : 書曰 天降下民, 作之君, 作之師)이라고 하였다. 또 『시경』에서는 「대아(大雅) 증민(蒸民)편」의 구절을 인용하여 "'하늘이 여러 백성을 내시니[天生蒸民]', 사물이 있으면 법이 있다."(『맹자』 「고자(告子)상」 : 詩曰 天生蒸民, 有物有則)라고 말했다. 송대 성리학의 집대성자인 주희는 맹자를 이어서 「대학장구서(大學章句序)」에서 "'하늘이 사람을 내림[天降生民]'으로부터 이미 인의예지의 본성을 부여하지 않음이 없음"(蓋自天降生民 則旣莫不與之以仁義禮智之性矣)을 확언하고 있다. 이 언명들은 유교의 오래된 본유관념으로 도덕적 인간론에 대한 정언(正言)이다. 성선의 맥락에서 인간은 모두 순선무악의 본성을 지니고 태어나는 존재로 근원상 도덕적으로 평등하다는 주장을 담고 있다. 인간은 누구나 성선을 추구하며 요순(堯舜)과 같은 성인으로 나아갈 가능성 있는 존재이다. 귀족의 자제만 교육을 받을 수 있던 춘추시대 관습에 개의치 않고 천민 출신 염옹을 기꺼이 제자로 받아들인 공자는 그를 임금의 자리에 오를 만한 인물이라고 평가했다. 사회적 계급 분별에 구애받지 않고 타인을 대하는 공자의 태도는 하늘 아래 천하만민이 -이때의 '민'은 광의의 의미로서 민(民)이다. 왕을 포함한 모든 사람을 의미[5]- 인간의 진실된 속의 힘인 인간다움[仁]을 내면에 균등하게 갖추어 인간론상 도덕적으로 평등하다는 이해를 기반한다.[6] 맹자의 이해도 이러한 공자의 이해의 연장이다.

성악설을 주장하는 순자의 천하만민의 도덕적 평등에 대한 견해는 공적 영역의 정치적 관점에 원론적 의미를 부여하는 차원에서 드러난다. "하늘이 백성을 낳은 것은 임금을 위한 것이 아니며, 하늘이 임금을 세운 것은 백성들을 위한

---

5) 이석규, 「朝鮮初期 官人層의 民에 대한 認識 -民本思想과 관련하여-」, 『역사학보』 제151집, 역사학회, 1996, 39~40쪽 참조.

6) "공자가 활동하던 당시 세계는 종법제도의 세계였다. 종법제도는 신분적 위계를 정당한 것으로 여기고, 위계로 인한 차별의 발생을 조화의 잣대로 삼는다. 그러나 공자는 신분제 사회에서의 조화를 말하면서도 인(仁)을 이야기함을 통해 차별이 아닌 평등함에 근거한 조화를 주장한다. 신분에 의한 위계는 덕(德)에 의한 위계에 대하여 비실재가 된다. 덕(德)의 차원에서 모든 사람은 같은 위치를 가진다. 이러한 공자의 인(仁) 사상은 만민이 평등하다는 사상을 배태하게 된다. 인(仁)의 실현에서 왕과 백성은 같아질 수 있다." 김애림, 「論語와 孟子에서 나타나는 仁을 통한 평등의 직관」, 『공자학』 제17집, 한국공자학회, 2009, 159쪽.

것”(『순자』 「대략(大略)」 : 天之生民, 非爲君也, 天之立君, 以爲民也)이라고 생민의 의미를 규정한다. 나라를 건립하고 관직과 직위를 정해 통치체계를 정비하는 공적 활동은 전적으로 제후나 대부와 같은 통치 귀족들의 편의를 위한 것이 아니라 백성의 삶을 위한 것이라는 뜻이다. 그래서 백성이 정치에 안심한 뒤에야 비로소 군자가 그 자리에 안정될 수 있다는 것이다. 이렇게 ‘하늘이 낳은 백성’이라는 생민이라는 말에는 통치자들에게 통치의 당위성과 함께 정치적 책임의식을 부여하는 수사를 동반한다. 군주가 같은 생민으로서 백성을 잘 보살펴야할 의무를 다하지 않으면 백성이라는 물 위에 떠 있는 배 군주는 침몰한다.

전국시대 맹자와 순자보다 이전 시기에도 도덕적 평등의식을 바탕으로 통치자가 생민을 대하는 태도를 규정한 대목도 있다. 『춘추좌씨전』 문공(文公) 13년(기원전 614년) 기록에는 노나라의 부용국인 주(邾)나라의 제후 문공(文公)이 도읍을 옮기려고 사관에게 점을 치게 하였는데 점괘가 ‘임금에게는 불리하고 백성[民]에게는 이롭다[利]’고 나왔다. 이에 주문공이 말하기를 “진실로 백성에게 이롭다면 이는 과인이 이로운 것이다. 하늘이 백성을 낳아[天生民] 군주를 심은 것은 백성을 이롭게 하려는 것이니 백성이 이미 이로우면 과인도 반드시 이로움에 포함될 것”(苟利於民, 孤之利也, 天生民而樹之君, 以利之也, 民旣利矣, 孤必與焉)이라 하였다. 그러자 좌우에서 말리며 도읍을 옮기지 않으면 임금의 명(命)을 오래 유지할 수 있는데 왜 옮기려 하는지 이해할 수 없어하자 문공은 “임금의 사명은 백성을 기르는 데 있고 목숨이 길고 짧음은 때에 달린지라 백성에게 진실로 이롭다면 도읍을 옮기는 것, 이보다 더 길함은 없다.”(命在養民, 死之短長, 時也. 民苟利矣, 遷也, 吉莫如之)라고 대답했다. 생민 개념은 민본주의 안에서 민이 사회적 위계로 나뉘기 이전에 단순히 통치의 대상이자 국가 성립의 요소만으로 치부되는 한계를 극복할 수 있는 인간 존재에 대한 평등성을 확보할 수 있는 인간 본질에 대한 근원 개념이다.

그러나 민(民)은 실제 삶에서 대부분 농민의 신분으로 사회의 합리적 지도세력인 사(士)이상 계급의 충족 조건으로서 지식인의 삶과는 거리가 있다. 이들은 누구인가? 농본사회에서 하층 신분계급으로 농사를 위주로 먹고살며 전쟁이 발생하면 병사로 징집되어 나가 싸워야하고 국가적 일에 부역으로 동원되는 대상이었다. 유교 전통에서 백성 민은 발생론상 생민으로서 도덕적으로 평등한 존재이나 현실에서 민은 비지식인으로서 합리적 판단이 부족하기에 교화[敎]의 대상이다.[7] 맹자는 의(義)를 중시하며 왕도정치를 강조했으나 중의경리(重義輕利)나 여민동락(與民同樂)과 같은 발언은 모두 군주에게 실행을 요구한 것이다. 유교 정치사상에서 맹자를 통해 민의 중요성은 강조되었으나 민을 정치의 주체 또

7) 하상규, 「孔子의 敎育 思想에 대한 平等論的 解釋 批判」, 한국교원대학교 대학원 교육학과 박사학위논문, 1998, 41쪽 참조.

는 정치 제도권 안에 두는 설정은 없다. 맹자 역성혁명의 주체는 제후 귀족들이다.

유교의 민본주의는 '하늘이 낳은' 생민으로서 도덕적 평등의식을 관념적 선험성 안에 품고 있다. 조선도 그랬다. 성리학의 르네상스기라고 할 수 있는 조선 중기에 민본을 강조한 대표적인 유학자 조식(曺植, 1501~1572)은 순자의 군주민수(君舟民水)를 떠올리게 하는 글 「민암부(民巖賦)」에서 물살 험한 강을 운행하는 배 앞에 솟은 물 위의 암초의 예를 들며 "험함이 이보다 더한 데는 없을 것이니, 배가 이로 인해 가기도 하고, 또 이 때문에 전복되기도 한다. 백성이 물과 같다는 말은, 예로부터 있었다. 백성은 임금을 받들기도 하지만, 백성은 나라를 뒤집을 수도 있다. …… 걸(桀)과 주(紂)가 탕(湯)왕과 무(武)왕에게 망한 것이 아니라, 바로 백성에게 신임을 얻지 못했기 때문"이라고 했다. 그런데 「민암부」에서 강조한 민의 정체는 도학자의 수양하는 내외면과 한 국가의 범주 및 그 내외의 사회정치적 상태와 체계를 상징으로 간이직절하게 표현한 그의 그림 「신명사도(神明舍圖)」에서는 찾아볼 수가 없다. 군신(君臣)과 사(士)의 상징 외에 민의 상징은 없다. 민본을 구상하는 도학자의 관념적 공간 안에 민본을 실현하는 체계의 구성요소 내지 지점으로서 민의 자리는 없었다. 조선 후기에 와서 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 자신의 글 「탕론(湯論)」과 「원목(原牧)」에서 지배 권력은 백성 대중의 필요성의 가치에 한정된다는 취지로 권력은 아래 민의 요구에서부터 시작된다는 원론적인 권력 발생론의 견해를 제출한다. 권위와 권력이 아래에서 나와 위로 부여되었다는 지적은 청나라로부터 들어온 서학의 전래 이후 당시 실학자들이 감지했던 사회변동의 시세 변화의 흐름을 잘 보여준다. 그러나 이러한 발상이 정치적 주체의 영역에 민이 개입한다는 상상으로 이어지지는 않았다. 조선에서 유교 민본의 전통은 사 계급의 전유물이었고 유학자 지식인들은 이 한계를 스스로 극복할 수 없었다. 민이 사회정치적 무대에서 자신들의 목소리를 내며 새로운 정치적 상상을 유발한 것은 19세기 후반에 가서야 목도된다. 최종적으로는 1894년 동학농민혁명에서 민본주의가 급진화하는 모습을 보인다. 기존의 성리학과는 다른, 인간과 세계에 대한 새로운 관점을 제시한 동학은 인본주의 사상을 기반으로 민본의 극한의 경계에서 양반·사대부[士]가 장악했던 조선의 정치사에서 새로운 정치적 상상력을 드러내었다. 동학농민혁명은 평민인 민중들이 능동적으로 공적인 정치의 무대에서 자신들의 요구사항을 분명하게 밝힌 사건이었다.

3. 민란의 시대 19세기와 지식인 문화의 변화

동학농민혁명이 발생하기 이전 19세기 중반 이후는 민란의 시대로 돌입했다. 세도정치로 인한 정치권의 혼란과 권력층에 민생에 대한 외면으로 행정은 파탄났다. 이러한 현상은 이른바 봉건적 사회모순의 심화로 이어져 기존의 사회체제를 붕괴시켰다. 특히 신분제의 변동으로 향촌사회에서 17세기 이후 위상이 약화된 양반 사(士)족들과 달리 향촌을 관리하는 관(官)의 힘은 강해졌고 18세기 중엽 이후에는 점점 향촌의 세력이 증가하여 관의 부정부패가 심각해졌다. 수령권이 향촌을 완전히 장악한 19세기에 들어와 삼정의 문란과 같은 관의 대민 약탈이 수위를 넘어 이에 참다못한 민중들의 항쟁은 빈번해졌다.

19세기 민중들의 항쟁은 다양했다. 농민들의 항쟁은 지주에게 줄 돈을 집단적으로 체납하거나 부실하게 손질한 생산물을 납부하는 등 소극적인 경제적 투쟁의 양상에서부터 악질 관리나 지주에 대해 안 좋은 소문을 퍼뜨리거나 밤에 횃불을 들고 산에 올라가 큰 소리로 부정부패를 고발하는 투쟁 등 다양한 형태로 발생했다. 또 농민들이 향회를 개최하거나 관에 소를 올려 합법적으로 저항하기도 했다. 농민군이 지배 권력에 대한 직접적인 저항을 단행한 것은 무장한 농민군이 일으키는 봉기였다.[8] 1811년 평안도 일대에서 전례 없이 큰 규모로 발생한 평안도 농민전쟁 이후 1862년에만 해도 진주민란을 시작으로 삼남 지역 충청, 전라, 경상 일대 전국적으로 70여 개의 지역에서 농민항쟁이 대대적으로 발생했다. 1876년 개항 이후에는 곡물 수출과 관련한 토지 소유 문제가 심각해지고 곡물 가격이 상승하면서 새로운 폐단이 더해져 1880년대 후반과 1890~1893년에 경상도의 함창, 안동, 예천, 남해, 순흥, 창원 등지에서 농민항쟁이 일어났다.[9]

1811년 홍경래의 난이라고도 불리는 평안도 농민전쟁의 발생 원인으로 지금의 한반도 이북 서북민에 대한 정치적이고 지역적인 차별에 대한 저항의식이 많이 작용했다. 물론 이 당시 유행하였던 「정감록」의 역성혁명의 암시에 큰 영향을 받기도 했으나 지역적 소외 감정에 의해 촉발된 난의 성격은 협소하여 시대적 사회구조의 모순을 고발하며 이를 극복하고 체제개혁의 요구를 민중의 이름으로 지배 권력에게 주장하는 단계까지 이르지는 못했다. 그러나 유력한 양반 가문이 없는 평안도 지역에서 난을 주도한 세력이 기존의 정치 권력에서 배제된 신흥 상공업 세력과 몰락 양반에 의해 10년여에 걸쳐 준비한 반정부 항쟁이었다는 점에서 사회변혁 세력이 기존의 권력가 집단이 아닌 그 이하 신분층에서 출

---

8) 망원한국사연구실 한국근대민중운동사서술분과, 『한국근대민중운동사』, 돌베개, 1989, 36~39쪽.

9) 송찬섭, 『관남지에 묻힌 함성』, 서해문집, 2003, 16~18쪽.

현한 세력으로 구성되었다는 점에서 집권층의 동요를 일으킨 점은 유의미한 점이다. 이어 1862년 진주 지역을 중심으로 일어난 농민항쟁은 경상도는 물론 다른 지역으로도 파급되어 1862년에만 경상도 지역의 20개 읍, 전라도 지역의 37개 읍, 충청도 지역의 12개 읍, 함경도 함흥, 황해도 황주, 경기도 광주 등 모두 72개의 군현에서 항쟁이 발생했으니 전국적인 농민항쟁의 시발이었다고 하겠다. 그러나 대체적으로 국지적이거나 일회성에 그치는 경우가 많았다. 그럼에도 항쟁의 주체가 빈농층이 주체가 되어 신분사회 하층민이 변혁의 주체세력으로 성장했다는 성과는 민중항쟁사에서 의미 있는 발전이었다.[10] 그러나 민란에 참여한 민중들이 항쟁의 주역이기는 했으나 정치적 인식에서 주체적으로 시대의 한계를 뛰어넘는 도약을 보여주지는 못했다. 1862년 진주에서 시작하여 전국 곳곳에서 연이어 발생한 임술농민봉기는 여러 지역에서 일어났으나 봉기가 발생한 지역간에 어떤 특정한 연대 없이 분산적으로 발생한 민란이었다. 결과적으로도 부정부패한 수령이나 관리, 지방의 토착 세력으로 기득권을 과시하던 토호들을 응징하는데 머물렀다. 이들은 억압에 대한 응징의 복수는 이루었으나 그간의 사회적 책임을 중앙정부에게 묻거나 체제모순에 대한 구조적인 개혁을 요구하는 저항으로까지 발전하지는 못했다.[11] 동학농민혁명기에 와서야 항쟁의 주체들은 기존에 민란을 주도했던 민중들의 모습과는 다른 모습을 보여주었다.

19세기 농민들이나 제도권의 주변부를 중심으로 사회 변혁의 항쟁의 분위기가 쇄도한 것과 함께 조선의 변화는 18세기 후반 서학이 수용되면서 학문풍토에 대한 지식인들의 의식에 대해서도 어느 정도 살펴볼 필요가 있다. 조선 후기 서학의 수용은 주로 기호 남인인 성호 이익의 문인들 중에서도 좌파로 분류되는 집단을 중심으로 서학서를 공부하며 접근하기 시작했는데 이들은 중소지주인 양반 신분층으로 당시 성리학 중심의 학문풍토에 대해 비판적인 의식을 지니고 있었다. 초기 천주교 신앙의 구성원에는 중인 이하 일반 서민 신분층도 많았는데 1791년 조상 제사 문제로 인하여 양반 신분층이 서학에서 대거 이탈하자 서학은 민중적 특성을 강하게 띠게 되었다. 서울에서는 소상인이나 수공업자들, 또 하급 서리나 의원 등 중인 계층이, 지방에서는 주로 농민들이 신도의 대부분을 차지했다. 당시 사회 신분제도의 동요와 함께 이들은 천주교 교리에 따른 평등성에 대한 자각이 높아졌다.[12] 1886년 프랑스와 수호통상조약이 체결되면서 천주교가 묵시적으로 인정되었던 시기까지 관의 모진 탄압을 견디며 사회 하층민의 결집

---

10) 망원한국사연구실 한국근대민중운동사서술분과, 『한국근대민중운동사』, 돌베개, 1989, 42~60쪽.

11) 김교빈, 「동아시아 근대 민중운동에 나타난 유토피아 사상 -갑오농민전쟁 과정에서 설치된 집강소를 중심으로」, 『시대와 철학』 10권 1호, 한국철학사상연구회, 1999, 69쪽 참조.

12) 조광, 「조선후기 서학의 수용층과 수용논리」, 『역사비평』 27, 역사문제연구소, 1994, 283~289쪽.

으로 자신들의 신앙공동체를 지켜낸 사실은 사회변혁에 대한 요구나 움직임과는 관련은 없으나 현실사회의 모순을 심각하게 인식하고 새로운 시대를 갈망하며 동학을 주장했던 최제우 같은 인물에게는 크고 신선한 각성이 되었을 것이다. 당시 18~19세기는 대내적 정치와 행정의 혼란과 파탄만이 아니라 서구세력의 침탈과 함께 불안감이 증폭되고 마침 서구에서 들어온 만민평등의 서학의 교리를 체감하는 일군의 집단이 성장하면서 민중의식의 저변에는 군주와 일치화된 국가가 행사하는 민본의 통치로서 덕치(德治)와 인정(仁政)의 이상적 개념이 중인 이하 민중 계층에게 허구적인 이념으로 이해되기 시작했을 가능성이 크다. 19세기 민란의 시대로 접어들면서 향촌에서 양반들이 몰락하고 중인세력이 성장하는 사회 분위기가 대두되었다. 농업생산력이 발전하고 농민층이 분화되면서 상인과 수공업자들의 수가 늘어나면서 자신들이 구상하는 삶의 방식을 기존의 관성으로 구속하는 권력에 대한 저항을 체화하게 되었다. 민중은 통치적 표어에 불과해진 민본 이념에 몰 주체적으로 매몰되지 않고[13] 향촌의 지배질서의 모순에 대해서는 불만을 표출하고 수정을 요구할 수 있는 의식이 배태되었다.

이른바 평민들의 의식이 고양되는 상황이 전개되는 것인데, 경제적인 면에서 사회적 생산력의 비중이 하위로도 분포되면서 문화적인 면에서도 사회에 변화의 바람이 일었다. 신분제의 동요와 함께 그동안 소외 받던 서얼들이 지식사회에 진출하였는데 17세기에 들어와 조선에서는 지식의 독점 현상이 깨지기 시작했다. 특히 몰락 양반들은 향촌에서 서당과 같은 사설 지식 보급소를 개설하여 가난한 양반지식인들은 생존을 위해 평민들에게 지식을 제공하였고 이로부터 유교적 지식을 습득하는 평민들이 늘어났다. 18세기 이후부터 마을의 훈장들 중에도 평민 출신들이 많았고 평안도와 황해도 지역에도 평민지식인들의 수가 꽤 많았다.[14] 19세기에 오경석(吳慶錫, 1831~1879)과 같은 인물은 역관 집안에서 태어나 자신도 역관을 직업으로 삼았으나 이상적(李尙迪, 1804~1865)의 제자로서 금석학과 서화예술에 대한 연구를 남겼고 서구문물에 대한 관심과 함께 개화사상을 수용한 새로운 형태의 지식인이었다.[15] 19세기는 신분과 직업을 넘어 누구나 보편적인 지식인으로의 삶을 살 수 있는 사례가 많이 있었다. 기존의 지식체계는 물론 새로운 지식에 대한 수용도 특정 계급이나 집단에서 전유하는 것이 아니었다. 또 19세기 함경도 출신 문인으로 오상규(吳相奎)와 같은 인물도 매우 한미한 가문 출신으로 함경도 지역은 엄밀하게 조선 시대 사족이 존재하지 않는

13) 배항섭, 『19세기 민중사 연구의 시각과 방법』, 성균관대학교 출판부, 2015, 45~46쪽.
14) 백승종, 「평민지식인과 동학」, 『씨올의 소리』 제290호, (사)함석헌기념사업회, 2024, 175~177쪽.
15) 이성혜, 「19세기 새로운 지식인의 출현: 오경석론」, 『동양한문학연구』 제290호, 동양한문학회, 2014 참조.

지역이었다. 그러나 그는 가학으로 12세부터 친족들에게 수학하였고 과거에 응시하여 관료 지식인으로 성장한 인물이다. 이런 결과는 그의 가계가 지역사회의 토착 지배층이었다는 배경이 있었기에 가능했다. 19세기 초 서북지역의 경제적 발전에 따라 신분 상승 욕구가 일반화하고 중앙으로의 진출에 대한 실질적인 시도가 표면화되면서 당대 지식사회에서도 변화된 양상이 출현하게 되었다. 이런 형태의 지식인들은 성리학 이념에 대한 심도 있는 학술적 견해를 얻은 것은 아니다. 비교적 소박한 수준으로 유교적 윤리 규범에 대한 가치와 의미에 대한 이해의 수준이었다.[16] 그러나 당대 서구에서 유래한 근대 문명에 대한 일정한 이해가 있었기에 전근대적 한계와 근대적인 문물 수용에 대한 자기 견해를 지니고 있었다.

갑신정변에 공식적으로 참여한 인원에 기존의 사 계급이 아닌 하위 계층에서도 다양하게 참여했는데, 이를 통해 사회변화에 대한 인식의 주체가 사 계급을 제외한 다양한 계층으로 넓어졌고 19세기 사회정치에 대한 새로운 관점과 지식을 습득하는 것에 대한 인식도 어느 정도 변화가 있었음을 확인할 수 있다. 갑신정변에 공식적으로 참여한 것으로 확인되는 인원 77명 중에 상한(常漢)계층이 대략 60~70% 가까이 된다. 이들이 정변에 참여하게 되었던 것에는 강권이 있었을 것이라는 추정도 무시할 수는 없으나 정변의 목적과 지니는 의의에 대한 이해가 없이는 이에 동조하기는 어려웠을 것이다. 일정한 지적 이해와 함께 의식적 가부의 판단이 있었기에 정변에 참여한 것으로 생각된다. 다만 이들은 모두 주도세력이 동원한 것으로 추정되며 하급관료나 군인, 궁중 관계자, 하인, 상인 등 외에 농민계층은 전무 했다는 점[17]에서 개화파 지도부에서 사회와 민중세력을 보는 시각은 여전히 고루했던 것으로 보인다. 그러나 중인층이 정변에 대다수 참여했다는 사실은 당시 문화의 변화상을 읽을 수 있는 사례라고 할 수 있다.

18~19세기는 사회 계층의 변동과 함께 중인 계층이 성장하며 지식의 대중적 확산이 일어난 시기로 지식의 향유와 산출이 광범위하게 이루어지던 시기이다. 물론 기존 사대부의 문학 등에 한정되어 지식 습득에 대한 범위는 협소했고[18] 성리학에 대한 심도 있는 이해의 영역으로 나아가지는 못했다. 이들 새로운 지식인들의 출현이 민중의식의 성장, 또는 인간 본위의 평등성에 대한 지향과 긴밀한 연계가 있는 것은 아니었다. 그러나 성장하고 있는 민중의식이 보수적인 형태로 주자학적 전통을 지키려는 기존의 의식과 충돌하는 상황을 맞았던 것은

16) 장유승, 「19세기 지식인의 정체성 변화와 그 배경 -槐庭 吳相奎의 생평과 근대 문명 인식-」, 『고전문학연구』 제41집, 한국고전문학회, 2012 참조.

17) 진보성·김종곤, 「동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길」, 『대동철학』 제104집, 대동철학회, 2023, 349쪽.

18) 김영죽, 「19세기 中人層 知識人의 海外體驗 一考 -碧蘆齋 金進洙의 燕行과 「燕京雜詠」을 중심으로-」, 『한국한문학연구』 제48집, 한국한문학회, 2011 참조.

분명한 사실이다. 특히 국내외적으로 혼란한 시기에 세상을 등지고 숨어 사는 선비들의 삶을 묘사한 일사전(逸士傳) 형태의 문헌들이 많이 편찬되었는데 이런 종류의 서적은 몰락한 지식인들은 물론 효(孝)와 열부(烈婦) 주제에는 민간의 중인 이하 계층의 사례도 간간이 삽입되어 있다.[19] 이 당시 평민 출신 지식인들의 존재는 학문과 지식이 특정한 계층이 전유하는 것이 아니라는 점을 사회변동의 격동기와 맞물려 민중 사회가 인식하기 시작했다.

4. 민중 정치의식의 고양과 동학농민혁명의 주체

19세기 말은 평등지식인들이 더욱 활발하게 드러나던 시기이면서도 동시에 사회경제적 변동으로 인하여 민중의 정치의식도 함께 고양되었던 시기였다. 특히 이전의 다른 민중항쟁과 달리 전라도 지역의 동학도들이 집결한 1893년의 원평집회는 이곳 민중의 불만이 여타 지역의 민란처럼 폭발 직전에 있음을 직관적으로 알 수 있는 하나의 사건이었으며 본격적으로 민중의 사회 기득권에 대한 자신들의 정치적 요구가 표면화되었던 상징적인 집회였다. 가장 급진적 집회로 일컬어지는 원평집회를 이끈 인물은 전봉준이었다. 원평집회의 무대에서 주목받은 전봉준은 정치개혁을 추구하는 강성노선의 동학 남접의 일원 중에서도 김개남 등과 함께 매우 급진적 성향을 지닌 열혈투쟁파였다. 이후 전봉준이 동학농민전쟁의 최고지도자가 되면서 동학의 항쟁은 그 이전까지의 민란과는 다른 혁명적 성격의 방향으로 전개되었다. 그는 동학운동이 무력 봉기로 전환되었던 직접적 계기인 고부민란의 기획자였다.

전봉준은 지금의 전북 정읍을 일컫는 고부를 근거지로 삼아 활동한 향촌 지식인으로 서당을 운영하며 지역 사람들에게 명망을 얻었던 인물이다. 그 역시 평민지식인으로 불릴만한 인물이다. 그러나 그는 단순하게 유교적 도덕윤리를 체화하고 대중에 교육하는 서당의 훈장이나 명망가가 아니었다. 그가 민심을 모아 세력을 키웠던 이유는 향촌을 장악한 수령의 수탈과 탐학에 일시적으로 항거하기 위해서가 아니었다. 불만에 가득 찬 농민들을 규합하여 세상의 잘못된 권력에 대항하는 무력 항쟁을 일으키기 위한 거사의 목적이 있었다.[20]

조선왕조 500년 역사의 막바지에 유교의 지배이념에 너무나도 익숙했던 백성들이 봉기한 이유는 왜일까? 조선 후기 지배층의 행태가 피지배층인 백성이

---

19) 이찬욱·심호남, 「逸士傳을 통해 본 19세기 지식인의 시대인식」, 『우리文學硏究』 38집, 우리문학회, 2013, 163~165쪽.

20) 이이화, 『이이화의 동학농민혁명사1』, 교유서가, 2020, 116쪽 참조.

볼 때 더는 온당하다고 여겨지지 않았기 때문이다. 동학농민군에게 당시는 유교의 바람직한 지배이념인 민본(民本)에 입각한 어진정치[仁政]가 행해지지 않는 불온한 정치기였다. 집권 당파세력의 전횡과 민씨 세도정치가 극심하여 국가 이익과 권한이 독점되는 상황에서 토지 사유화 심화로 땅 없는 소작농들은 경제적으로 피폐해졌다. 여기에 행정 파탄으로 토지세[田政]·군역[軍政]·환곡[還政] 제도인 삼정(三政)의 문란까지 더하니 유교의 통치이념을 실천하지 않고 백성에게 고통을 전가하는 기존의 지배층에게 백성이 지배받아야 할 이유가 사라졌다. 누군가는 실정의 책임을 물어야 했다. 그러나 백성의 삶을 돌아볼 사회적 책임계층은 어디에도 없었다. 임금이 임금 노릇을 하지 못하고 신하가 신하 노릇을 하지 못하며 선비[士]가 선비의 책무를 다하지 못하는 세상에서 민중 스스로가 이들을 대신하여 잘못된 문제의 책임을 묻고 바로잡아야 했다. 교조신원운동이 임금의 땅[王土]에 사는 백성들의 마지막 호소였다면 동학농민전쟁은 관아의 지방관을 처벌하는 민란의 형태를 넘어 바른 정치 실현을 위해 중앙정부 척결을 감행한 혁명적 항쟁이었다.[21] 조선에서 나라의 원기라 자부했던 유교 도학 선비들의 원칙주의처럼 동학농민군은 무너진 나라가 망하지 않고 사회의 체계가 잘 돌아가도록 힘을 쓰되 이제 그 주체는 나라의 근본인 백성 자신들이라는 관점을 전제했다. 19세기 평민의식이 표면으로 드러나는 계기는 기존부터 작동하던 민간사회 내부의 민본 이데올로기에 대한 이탈의 정서로 시작하여 동학의 개벽사상과 만나 잘못된 사회를 평민들이 바꾸어 놓겠다는 변혁 의식으로 이어진 것이다.

이들이 중앙정부에 항쟁을 결심한 초발심은 동학의 하늘[天] 이해 연장선에서 발동된 평등의식에서 나왔다. 조선의 신분 위계질서의 바탕인 유교주의에서 하늘 아래 만민이 도덕적으로 평등하다는 추상적 이해에 근거하지 않는다. 군주제 나라에서 추상적인 평등관은 하층민들에게 개인의 도덕적 선행과 사회질서에 순응할 것을 강조할 뿐, 현실에서의 정치·사회·경제 및 문화 전반을 포함한 차별과 인간의 존재를 위아래를 나누는 위계질서의 벽을 무너뜨릴 수 없다. 동학의 평등관은 세 차례의 변혁적 움직임을 보여준다. 최제우가 말했듯 사람은 누구나 내면에 한울(하늘)[侍天主]을 모신 까닭에 서로 위계에 굴하거나 차별받는 대상이 아니라는 인간 존재의 근원성에 대한 철학적 이해의 변혁이 있었고 최시형 대에 사람이 곧 한울[人是天]이라는 생활세계-공동체 가치에 대한 사회적 이해의 변혁이 있었다. 그리고 정치적 이해의 변혁 과정으로서 동학농민군의 봉기와 항쟁이 있다. 약 30년간 동학 역사에 축적된 인간과 세계에 대한 변혁적 깨달음을 민중의 정치 참여 행위로 세상에 자리매김하려는 마지막 전환의 기점으로 동학농민군의 봉기가 폭발한 것이다. 동학 지도부는 유교의 가치관 안에 고착되거

21) 배항섭, 「19세기 지배질서의 변화와 정치문화의 변용 -仁政 願望의 향방을 중심으로-」, 『韓國史學報』 제39호, 고려사학회, 2010, 113~115쪽, 144~150쪽 참조.

나 보수적인 태도를 지니지 않았다. 다만 지도부가 처음부터 세상을 뒤집어엎자면서 선동하지 않고 제대로 돌아가는 세상으로의 회복을 부르짖은 것은 농민이 대다수인 동학군의 정서를 크게 거스르지 않으면서 자연스럽게 동학을 새로운 신념체계로 받아들일 수 있는 효용을 꾀한 것이다. 주목할 부분은 세상을 바로잡는 사회의 주인공이 평민인 일반 백성이 되었다는 것이다.

동학농민혁명기에 고양된 민중의식 관련하여 주목할 점은 집강소 체제이다. 집강소가 주로 전라도를 중심으로 충청도·경기도·경상도 일부에서 시행되었고 전국적으로 시행된 것은 아니었으나 조선의 정치에서 소외되었던 민중이 자신들이 품었던 이해관계를 사회 전반에 제시하면서 사회의 모순을 스스로 풀어나가겠다는 능동적 자신감을 가지게 된 것은 분명 동학농민전쟁이라는 특정한 시기에 발생한 독특한 계기 때문이었다. 이 계기는 동학운동의 역사에서 우주와 관계하는 인간 존재에 대한 성찰을 변혁적으로 이해한 최제우의 철학적 각성과 함께 최시형이 동학사상을 종교적 원칙에 따르는 생활 실천의 차원에서 확장·발전시켜 공동체 의식의 점진적 변혁을 추구하는 각고의 노력이 바탕 되지 않았다면 역사적 중대 사건으로서 집강소 자치는 민중에게 경험되지 않았을 것이다. 물론 집강소 시기에 조선의 군주제를 넘어선 새로운 정치 체제로서 대안이 제시된 경우는 없었다. 그러나 항상 사대부 양반 관료들에게 수동적 존재였던 민중들이 사회정치적으로 모순인 사안들을 주도적으로 해결하고 그 일들을 수행해간다는 정치적 주체의식을 장착하는 급진적 계기가 된 것은 자체로 혁명적 현상이었다. 민본주의의 한도 안에서 새로운 시대의 질서를 능동적으로 요청하는 실천 의식이었다.

물론 동학혁명 시기 집강소 체제에서 드러난 민중들의 의식은 민본주의의 자장을 벗어나지 못하는 한계는 있다. 그러나 민본주의의 한도 안에서 새로운 시대의 질서를 능동적으로 요청하는 실천 의식이었다. 집강소 시책에서 발견되는 자기 통치의 요소들은 농민이 주가 되는 민중 세력이 중심이 되어 사회·정치·경제에 있어서 만민이 균등한 통치의 실현을 전제한 것이다. 동학공동체의 연대적 평등의식을 바탕으로 신분제에서의 해방은 물론 지역경제의 균등화도 염두에 둔 것으로[22] 민중의 자치로서 민중의 생활세계 안에서 작동되는 평등의 범주가 좀 더 큰 규모의 공동체 구성원 전체 균등에 대한 이해로 연결되고 있음을 알 수 있다. 1차 봉기 시에 농민군은 균전(均田) 정책에 이의를 제기하면서 지방관의 토지와 산림 소유의 문제처럼 지엽적인 부분을 소극적으로 제시했으나 집강소 시기에는 사적 토지가 되어 빈부격차를 야기한 토지를 공적인 토지로 전환하여 토지 소유의 균등한 분배를 실현하라는 토지개혁의 요구로 발전하였다.[23] 집강

22) 전일욱, 「동학농민운동과정에서 나타난 집강소(執綱所)의 지방자치 기능」, 『한국행정사학지보』 제57호, 한국행정사학회, 2023, 31쪽.
23) 이영호, 『동학과 농민전쟁』, 혜안, 2004, 213~219쪽.

소 시기에 농민군들의 시정 요구는 처음에는 지방관 개인들의 작은 수탈 문제에서 출발하였으나 점차 국지적인 문제에서 지역적인 문제로, 지역적인 문제에서 전국적인 민생 모순의 문제로 확대하고 보편화하였다.[24]

농민군들은 부의 균등 분배라는 정치적 상상력을 발상해 냈다. 이 발상은 동학의 초창기부터 강조된 동학의 유무상자(有無相資)의 정신과 맥을 같이 한다. 넉넉한 사람과 가난한 사람, 지식인과 그렇지 않은 자들이 서로 돕는다는 공동체 덕목이다.[25] 이 유무상자의 공동체 정신이 균등 분배라는 정치의식으로 발전할 가능성은 생활 공동체에서 자치 공동체로 이행한 집강소에서도 충분히 발양될 수 있었을 것이다. 집강소 체제는 농민이 대다수인 민중 스스로가 농민전쟁 시기에 수행한 정치적 행위의 집약이라고 할 수 있다. 신분 위계 없이 모든 삶의 조건이 균등해지는 균평(均平) 사회의 지향을 보여준 민중 정치력의 근원은 최제우에서 최시형으로 이어진 동학의 평등한 연대적 공동체 의식과 그 기억이 바탕되었다.

5. 사[士] 의식의 보편화와 평등윤리

2차 봉기에서 동학농민군은 외세를 우리 땅에서 몰아내겠다는 반외세 의식이 1차 봉기보다 강렬해졌다. 한 나라의 운명을 위협하는 외세에 직접 맞서는 주체로서 사회·정치적으로 좀 더 강화된 주인의식을 지니게 되었다. 최제우가 제창하고 전봉준도 부르짖었던 보국안민의 보국(輔國)은 유교의 나라 조선에서 통치의 대상인 백성들이 임금의 나라가 잘되도록 돕는 수동적인 보국을 뜻하지 않는다. 단순히 왕에게 충성하고 나라에 봉사하는 정서를 벗어나 있다. 최제우가 『용담유사』에서 “입도한 세상사람, 그날부터 군자(君子)”라고 했듯이 동학에서는 사회를 이끌었던 이상적 인간형에 일반 백성들도 접근할 수 있다고 말한다. 양반 지배층과 유교 지식인들이 독점했던 군자나 선비 같은 인물이 될 가능성을 누구나 지니고 있음을 선언했다. 나라의 기틀인 군신(君臣)이 제 역할을 하지 못하는 시대에 군자나 선비로 자처하던 자들이 세상을 바로잡지 못하자 여태껏 유교주의 이념 아래 민본정치의 대상이자 수동적 정치성을 지니고 살았던 민중 자신들이 세상을 바르게 이끄는 능동적인 역할을 맡기로 한 것이다.

낡은 모순의 선천(先天)이 가고 사람과 세상이 근원적으로 바뀌는 다시 개벽의 시대[후천(後天)]를 맞아 투쟁하는 동학군의 민중들에게 기존의 모순적인

24) 이영호, 『동학과 농민전쟁』, 혜안, 2004, 197쪽.
25) 김용휘, 『평민철학자 해월 최시형』, 모시는 사람들, 2025, 85~87쪽.

신분질서 체계는 자신들의 뜻을 펼치는 데 장애물이 될 수 없었다. 특히 최시형 시기의 동학공동체 생활세계에서 항상 강조되었던 인간의 근원적 평등의식은 동학농민전쟁 시기에 신분제의 억압을 뚫고 사회적 평등을 실제 세상에서 실현해 보자는 방향으로 가열하게 나아갔다. 사회의 약자들이 낡고 닳은 강자에 의해 주어진 자기 삶과 시대의 한계를 뚫고 나아가는 의식의 개벽을 이루었다는 점에서 동학농민혁명의 정치·사회적 의의를 평가할 수 있다. 재봉기 시에 전봉준은 삼례에 대도소를 설치하고 동학농민군 지도자들에게 자신들을 충(忠)과 의(義)를 지닌 선비라 지칭하며 일본을 물리쳐 나라를 구하자고 독려했는데[26] 최제우와 최시형 시기의 동학공동체에서 지향했던 인간에 대한 근원적 평등의식이 집강소 시기로 연결되어 민중들이 자치를 실천하는 저력으로 드러났다. 자치의 실현 과정에서 얻은 새로운 정치적 상상력에 기반해 발전한 사회·정치적 평등의식은 집강소 체제의 경험으로 고양되어 자신들의 사회적 정체성을 주체적으로 새롭게 규정하는 모습으로 나타났다.

동학의 평등의식이 민중에게 영향을 주어 과거 민란 기와 달리 주체적 민중의식의 발전을 추동케 한 시대적 배경으로 조선 후기의 신분제 동요에 따른 변화도 주목할 필요가 있다. 조선 후기의 신분 서열은 크게 양반·중인·상민·천민으로 나눌 수 있다. 17세기 권력 쟁탈에서 밀려난 양반들은 향촌에 눌러앉는 잔반(殘班)이 되었는데 경제 능력도 부족해 빈곤한 상황에 내몰렸다. 동학의 평등의식을 제창했던 최제우도 몰락 양반 출신으로 경제적 빈곤을 해결하기 위해 장사를 하며 전국을 누비기도 했던 사실은 잘 알려져 있다. 반면 가부장제에서 첩의 자식으로 대우받지 못하던 서얼을 포함한 중인층은 사회적으로 성장했고 농공상에 종사하는 상민(평민)들도 재력을 모아 합법적이거나 또는 비합법적인 방식으로 양반 행세를 하는 사람들이 늘어나 사회 전체의 양반 수가 많이 증가했다. 19세기 들어와서는 공노비도 해방되며 양반 특권 사회는 활발한 신분 이동으로 흔들리게 되었다. 19세기에 수령과 이향이 향촌을 장악하게 되자, 양반들의 위상은 이전 같지 않았다. 당시 조선은 양반의 수가 늘어나면서 일반적인 신분 계급이 상향평준으로 변화하고 있었다. 기존 양반은 몰락했으나 아래 신분에서 상승한 양반들이 증가하면서 사(士)족으로서 삶의 모형은 사람들 사이에서 보편화되었다.

민간에 사(士) 문화가 보편화하면서 교육에 대한 갈망이 커졌다. 조선 후기 18~19세기에는 서당이 대중화되었다. 문중이나 마을을 중심으로 서당이 늘어났다. 양반뿐 아니라 중인과 평민은 물론 천민이 서당에서 글을 배우기도 했다. 당시 기록에는 일곱 살배기 아이도 공자·맹자를 외었다고 전한다.[27] 서당의 수가

26) 이이화, 『이이화의 동학농민혁명사2』, 교유서가, 2020, 78~79쪽.
27) 조규익, 『거창가(봉건시대 민중의 저항과 고발문학)』, 월인, 2000, 191쪽.

늘어나면서 평민들의 의식 수준도 높아졌다. 이때 서당에서 공부는 과거 급제가 목적이 아니었다. 도덕적 품성을 기르기 위해 최소한의 지적인 앎을 얻는 실천적인 공부를 중시했다. 19세기 후반 향촌민에게 서당은 일상의 공간이었고 지역 문화의 구심점이 되기도 했다.[28] 일상 속에 들어온 서당은 유교 문화를 대중화하였다. 사람들은 충효와 같은 유교적 규범과 가치에 좀 더 친숙해졌고 자연스럽게 선비[士]들의 이상적 인간상인 군자(君子)나 성인(聖人)의 윤리의식을 어느 정도 이해할 수 있었다.[29] 자신의 내면을 수양하는 공부는 양반들의 전유물이 아니라 민간의 일상에서도 익숙한 삶의 덕목으로 여겨졌다. 전봉준 역시 고부에서 농사를 지으며 서당을 차리고 훈장을 지냈던 인물로 지역에서 덕행(德行)으로 명망이 높았다. 전봉준의 이력은 고부민란 시기부터 민중들의 마음을 이끄는 긍정적인 이점으로 작용했다.

동학의 최제우가 수심정기(守心正氣)의 수양과 성·경·신(誠·敬·信)의 함양을 강조한 이유는 인격의 도야를 통해 한울을 모시는 주체로서 걸맞은 사람이 되는 내면 공부이기 때문이다. 19세기 후반, 유교의 개념이 대중화된 시점에서 최제우의 수양은 개개인이 한울을 담기 위해 군자와 같은 인물이 되는 공부였으며 이어서 최시형은 평등한 한울의 뜻을 지상에 실현하기 위해 동학의 사회적 규범을 강조하여 공동체의 의식 향상에 힘썼다. 내면의 공부와 실생활 공부의 합일을 추구한 것으로 세상에 잘 알려진 도덕을 발판으로 동학의 평등윤리가 보편화 되기를 꾀한 것이다.[30] 신분 구조의 동요와 함께 서당교육이 대중화되면서 높아진 대중의 인문적 소양은 동학의 사상과 이론을 받아들이는 데 오히려 도움이 되었다. 그리고 최제우와 최시형이 제시한 동학사상의 핵심인 시천주와 사인여천, 인시천은 동학이 유교와 구별되는 변혁적 개념으로서 새 세상을 여는 주체로 평민으로서 민중을 지목하고 있었다. 동학공동체에서 얻은 민중 연대의 기억은 그 시대를 살았던 평민 지식인, 동학농민군의 지도자 전봉준에 의해 한울을 모신 주체가 세상을 바꾸는 정치의 주체가 되는 혁명적인 전환을 이루게 되었다. 동학농민군 2차 봉기가 동학 운동사에서 지니는 중요한 의미는 민중 자신이 인간 삶의 근원적 주체임을 깨달은 자각에 더해 세상을 변혁하는 정치적 주체로 거듭날 수 있었다.

---

28) 송찬섭, 『서당, 전통과 근대의 갈림길에서』, 서해문집, 2018, 39~45쪽.

29) 배항섭, 「19세기 지배질서의 변화와 정치문화의 변용 -仁政 願望의 향방을 중심으로-」, 『韓國史學報』 제39호, 고려사학회, 2010, 119~122쪽.

30) 조경달 지음, 허영란 옮김, 『민중과 유토피아 -한국 근대 민중운동사』, 역사비평사, 2009, 109~113쪽 참조.

<참고문헌>

『論語』
『孟子』
『荀子』
『春秋左氏傳』
『南冥集』
『與猶堂全書』

김교빈, 「동아시아 근대 민중운동에 나타난 유토피아 사상 -갑오농민전쟁 과정에서 설치된 집강소를 중심으로」, 『시대와 철학』 10권 1호, 한국철학사상연구회, 1999.
김영죽, 「19세기 中人層 知識人의 海外體驗 一考 -碧蘆齋 金進洙의 燕行과 「燕京雜詠」을 중심으로-」, 『한국한문학연구』 제48집, 한국한문학회, 2011.
김용휘, 『평민철학자 해월 최시형』, 모시는 사람들, 2025.
강인철, 『민중, 저항하는 주체』, 성균관대학교출판부, 2024.
강인철, 『민중, 시대와 역사 속에서』, 성균관대학교출판부, 2023.
김애림, 「論語와 孟子에서 나타나는 仁을 통한 평등의 직관」, 『공자학』 제17집, 한국공자학회, 2009.
망원한국사연구실 한국근대민중운동사서술분과, 『한국근대민중운동사』, 돌베개, 1989.
배항섭, 「19세기 지배질서의 변화와 정치문화의 변용 -仁政 願望의 향방을 중심으로-」, 『韓國史學報』 제39호, 고려사학회, 2010.
배항섭, 『19세기 민중사 연구의 시각과 방법』, 성균관대학교 출판부, 2015.
백승종, 「평민지식인과 동학」, 『씨올의 소리』 제290호, (사)함석헌기념사업회, 2024.
송양섭, 『18세기 조선의 공공성과 민본이념』, 태학사, 2015.
송찬섭, 『관남지에 묻힌 함성』, 서해문집, 2003.
송찬섭, 『서당, 전통과 근대의 갈림길에서』, 서해문집, 2018.
이나미, 「민(民) 개념의 변화와 한국정치주체의 변동」, 『사회과학연구』 13권 1호, 서강대학교 사회과학연구소, 2005.
이석규, 「朝鮮初期 官人層의 民에 대한 認識 -民本思想과 관련하여-」, 『역사학보』 제151집, 역사학회, 1996.
이성혜, 「19세기 새로운 지식인의 출현: 오경석론」, 『동양한문학연구』 제290

호, 동양한문학회, 2014.
이영호, 『동학과 농민전쟁』, 혜안, 2004.
이이화, 『이이화의 동학농민혁명사1』, 교유서가, 2020.
이이화, 『이이화의 동학농민혁명사2』, 교유서가, 2020.
이찬욱·심호남, 「逸士傳을 통해 본 19세기 지식인의 시대인식」, 『우리文學硏究』 38집, 우리문학회, 2013.
장유승, 「19세기 지식인의 정체성 변화와 그 배경 -槐庭 吳相奎의 생평과 근대 문명 인식-」, 『고전문학연구』 제41집, 한국고전문학회, 2012.
전일욱, 「동학농민운동과정에서 나타난 집강소(執綱所)의 지방자치 기능」, 『한국행정사학지보』 제57호, 한국행정사학회, 2023.
조광, 「조선후기 서학의 수용층과 수용논리」, 『역사비평』 27, 역사문제연구소, 1994.
조경달 지음, 허영란 옮김, 『민중과 유토피아 -한국 근대 민중운동사』, 역사비평사, 2009.
조규익, 『거창가(봉건시대 민중의 저항과 고발문학)』, 월인, 2000.
진보성·김종곤, 「동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길」, 『대동철학』 제104집, 대동철학회, 2023.
하상규, 「孔子의 敎育 思想에 대한 平等論的 解釋 批判」, 한국교원대학교 대학원 교육학과 박사학위논문, 1998.

토론문1

“19세기 근대 민중운동에서 '민중'의식과 정체성의 변화”에 대한 논평

■ 김정철(한국국학진흥원) ■

1. 전체 논지 요약

진보성 선생님(이하 “필자”)의 논문은 조선 후기에서 근대로 이행하는 시기, 피지배층 ‘민(民)’이 어떻게 정치적 주체로서의 ‘민중(民衆)’으로 변화했는가를 탐구한다. 저자는 조선의 유교적 민본주의에서 민은 단지 통치와 교화의 대상이었으나, 19세기 사회구조의 붕괴와 신분제의 동요, 지식의 대중화 속에서 점차 능동적 주체로 성장했다고 본다.

먼저, 유교 민본주의에 대해서는 ‘민유방본(民惟邦本)’이 백성이 나라의 근본이라는 이상을 내세우지만 실제로는 군주 중심의 통치원리를 보여준다고 평하였다. 그러나 맹자·순자·정약용 등의 사상에서 ‘생민(生民)’ 개념은 도덕적 평등과 통치자의 정치적 책임의식을 내포하며, 이는 후대 민중사상의 기초가 되었음을 지적한다. 이들은 민본을 재해석했지만, 민을 여전히 교화의 대상으로 보아 정치적 주체성 확립에는 이르지 못했다. 19세기 중반 이후, 세도정치의 부패와 삼정의 문란 등으로 촉발된 전국적 민란 역시 피지배층의 저항의식이 표면화된 사건이지만, 여전히 체제 내부 개혁을 요구하는 수준이었다. 그러나 이 시기에는 중인·평민층이 지식과 정보에 접근하면서 지식의 대중화와 민중의식의 성장이 일어났다.

필자는 이 흐름이 동학농민혁명에서 정점에 이른다고 본다. 동학의 사상은 인간의 근원적 평등을 선언하며, 유교적 위계질서를 넘어서는 사상적 전환을 보여주었다고 주장한다. 평민 출신 지도자들의 등장과 집강소 체제는 민중이 자치와 통치를 실천한 사례로, 民이 역사상 처음으로 정치 주체로 등장한 사건으로

평가하였다. 이를 필자는 동학농민혁명의 의의를 '민본주의의 급진화'로 표현하였다. 유교적 덕치의 한계를 넘어 민중이 국가의 근본이자 정치의 주체로 자리하게 되었다는 것이다.

2. 질문

필자의 전체적인 논지에는 대체로 동의하면서도, 일부 의문이 드는 부분이 있다. 이에 대한 질문으로 논평자의 의무를 다하고자 한다.

① 논문은 크게 두 축으로 구성된다. 유교적 맥락에서 민중의식의 변화를 고찰하고, 동학농민혁명의 과정에서 민중의식이 크게 변화되었음을 살피는 방식이다. 그렇다면 유교적 맥락의 민중의식과 동학농민혁명의 민중의식이 만나는 지점, 달라지는 지점을 이야기해야 할 것 같은데, 논문에서는 유교적 맥락의 논의와 동학의 맥락이 따로 전개되는 듯한 인상을 받는다. 즉 민중의식의 성장을 士 문화(즉 유교 문화)의 확산에서 찾으면서도, 또 한편으로는 동학의 인시천(人是天) 사상(유교 사상의 극복)에서 찾기도 한다. 둘은 과연 연속적인 것인가, 아니면 비판적으로 극복한 사례로 보아야 하는가? 이에 대한 답변이 듣고 싶다.

② 동학농민혁명의 경우, "30년의 역사"를 언급하고 있는데 동학 내부에서 민중의식의 변화는 없었을까? 최시형의 민중의식과 최시형의 민중의식은 분명 공통분모를 지니면서도, 그 성격이 다를 것 같다. 이에 대한 상세한 설명이 듣고 싶다.

③ 끝으로 논문에서 민중의식과 정체성을 고찰한 궁극적 목적이 궁금하다. 유교의 士 문화 확산과 더불어 동학의 민중의식 등장을 "민본의 급진화"라고 한다면, 이들의 민중의식은 이후 일제강점기를 거쳐 어떻게 발전하고 변화하는가? 또 이를 통해 무엇을 알 수 있는가?

발표문2

한국철학에서의 ‘근대’ 계승: 1900년대 초 손병희의 동학 계승

■ 박영미(한양대학교) ■

1. 근대 동학 손병희

1860년대 초기 개화론과 최제우 동학의 등장으로 시작된 새로운 의식과 사상으로서의 ‘근대’[1]는 1870년대 이후 문명-개화론과 최시형 동학으로 그 체계와 영향력을 확보하고, 정치 개혁과 사회운동(갑신정변, 동학의 확산, 동학농민전쟁, 갑오개혁)으로 실천된다. 1890년대 후반부터 1910년의 시기에 이 ‘근대’는 ‘계몽-자강운동’으로 계승된다. 주요 사상은 문명-개화론, 손병희 동학, 혁신유학(개신유학)이다.[2] 정리하면, 1860년대~1910년의 의식과 사상으로서의 ‘근대’는 ①1기 1860년대의 ‘시대 인식과 문제 제기’, ②2기 1870년대~1890년대 중반의 ‘사상 정립과 실천’, ③3기 1890년대 후반~1910년의 ‘계승’으로 구분할 수 있다. 개화론과 동학은 1기에서 3기까지의 계승 과정에 모두 존재하고, 혁신유학은 3기에 등장한다. 따라서 혁신유학은 엄격하게 본다면 근대 사상의 계승은 아니지만, 유학적 전통의 혁신革新(기존의 것을 바꾸거나 버리고 새롭게 함)을 꾀했으므로 넓

1) 필자는 새로운 시대에 대한 인식과 이에 조응하기 위한 사상적 모색을 ‘의식과 사상으로서의 근대’로 규정한다.

2) 필자가 사용하는 ‘계몽-자강운동’은 역사적 개념으로 통용되는 ‘애국계몽운동’보다 범위가 넓다. 일반적으로 ‘애국계몽운동’은 1905년~1910년 사이의 국권 회복을 목적으로 한 사회 문화 식산殖産 운동을 지칭하고, ‘애국’은 목표이고 ‘계몽’은 방법이었다고 평가한다. 이와 달리 ‘계몽-자강운동’은 1890년대 후반부터 1910년 사이의 ‘인민 계몽’이 중심이 된 운동이다. 특히 1890년대 후반 『독립신문』-독립협회-만민공동회로 이어지는 ‘인민 계몽’의 흐름과 영향을 중요한 역할을 했다고 본다. 따라서 ‘애국계몽운동’은 1905년 이전부터 이미 존재하고 있었던 ‘인민 계몽’의 흐름과 을사늑약 후 ‘자강’에 대한 강한 요구가 결합한 것으로 해석한다. 1900년대 초 한국철학을 이해하기 위해서는 ‘계몽-자강운동’에 주목해야 한다. 이 운동에서 ‘계몽’은 방법이 아닌 이 시기 전체를 아우르는 목표였고 ‘자강’은 이 시기 후반부의 구호였다.

은 의미에서 근대 사상으로 볼 수 있다.[3] 3기 1890년대 후반~1910년 사상의 특징은 첫째, 2기의 사상과 실천을 '계승'하며, 둘째, 이 '계승'이 문명의 전환에 대한 명확한 인식을 토대로 이루어진다는 점이다. 이에 따라 한국철학에서 처음으로 '근대'의 계승이 있게 된다.[4] 필자는 한국철학에서의 '근대' 계승 가운데 손병희의 동학 계승에 주목한다.

최제우는 붕괴하는 조선 사회에 대한 절망과 서양의 힘에 대한 공포를 체험했다. 그리고 변화하는 시대에 대응하기 위해 오랫동안 조선의 정치 사회 사상을 이끈 성리학의 '天(理)'을 비판하며 새로운 천('한울')을 제시한다. 세계의 전환('개벽')은 '천'을 재규정하는 것으로부터 시작된다고 생각했기 때문이다. 다음으로 세계의 전환을 실현하고 완성하는 것은 사람이다. 최시형 동학의 중심 주제가 '人'이 되는 것은 당연했다. 천에 대한 인식의 전환 다음에 인간에 대한 인식의 전환이 뒤따랐고, 수동적 객체로만 대우받았던 '인민(民)'은 비로소 '인간'이 되었다. 이후 동학은 인민의 생활 세계에 뿌리내리며 확산했고, 인민의 일상적 실천을 계몽하고 연대하며 확장되었다.[5] 30여 년(1860년~1890년대 초반)에 걸쳐 이루어진 동학의 시대 비판 -> '천'과 '인'의 전환 -> 계몽과 연대 -> 대중적 확산은 대내외적 어려움이 축적된 조건에서 사회적 정치적 힘으로 전화되어 1894년 동학농민전쟁으로 분출되었다. 동학농민전쟁과 19세기 발생했던 여타 민란들의 가장 큰 차이는 새로운 사상이자 종교인 동학이 큰 역할을 했다는 점에 있다. 최제우, 최시형의 동학 시기 조선에서는 이미 시대와 인민의 불화와 충돌이 시작되었고, 인민의 시대에 대한 의식은 변화하며 성장하고 있었다. 동학농민전쟁에서 동학은 인민의 계몽과 연대를 지도하며 강화하는 역할을 했고, 이는 인민 의식의 변화 및 성장과 상호 영향을 미치는 관계에 있었다.[6]

최제우, 최시형의 뒤를 이은 손병희(1861~1922)는 1882년 동학에 입도하여 1892년 교조신원운동이 본격화된 시기에 최시형을 근거리에서 보좌했고, 1894년 동학농민전쟁에서는 북접의 통령統領으로 2차 기포에 참여했다. 1896년 최시형은 손병희 손천민 김연국 세 사람에게 교단을 이끌도록 했다. 1898년 최시형이 순도殉道한 이후 동학 교단의 최고 지도자가 된 손병희는 동학의 재건을 위해 전면적인 쇄신이 필요하고 서양 문명을 직접 보고 배워야 한다고 판단한다.

---

3) 혁신유학을 대표하는 철학자인 박은식, 신채호는 독립협회와 만민공동회를 직접 참여하고 경험하며 유학자로서 문명-개화론을 적극 수용했다.

4) 개화론과 동학은 2기에서 사상의 정립과 구체적 실천이 이루어지고, 3기에서 시대의 변화를 명확히 인식하면서 자신들의 사상과 실천을 적극적으로 계승한다. 필자는 이를 한국철학에서 처음으로 '의식과 사상으로서의 근대'가 계승된 것으로 평가한다.

5) 박영미, 「최시형 동학에서 '民' : 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」, 『시대와 철학』 제34권 1호, 한국철학사상연구회, 2023, 81~82쪽.

6) 박영미, 같은 논문, 79~80쪽.

그리고 1901년~1905년 일본에서 외유한다. 손병희는 이 시기 시대와 세계의 변화를 직접 경험하며 동학과 한국이 나아가야 할 길을 구상했고, 그 결과가 1904년 갑진개화운동, 1905년 천도교로의 개신, 이후 종교적 범위로 한정하지 않는 광범위한 계몽운동의 전개이다. 본 논문은 1900년 초 손병희의 동학 계승을 한국철학에서 '근대를 계승한 근대'라는 시각에서 살펴본다. 손병희는 최제우가 창도하고, 최시형이 정립하고 실천한 동학을 시대의 변화를 직시하고 문명의 전환을 수용하며 계승한다. 이 계승의 과정과 내용을 문명의 전환를 수용한 동학의 전환(2장), '인내천'으로의 동학 사상 계승(3장), '교정일치'로의 동학 실천 계승(4장)을 중심으로 서술한다.

2. 문명의 전환, 동학의 전환

손병희는 1901년 교단의 지도자들에게 자신의 외유가 필요한 이유를 다음과 같이 설명한다. "우리의 도를 세계에 밝게 드러내고자 하는데 문명의 바람을 배불리 먹어서 문명의 영수가 되지 못하고는 뜻을 이룰 수 없으니 내 십 년을 작정하고 외국을 유람하여 문명 성질과 세계 형편을 자세히 안 후에야 우리 도를 널리 펼치는데 반드시 걸림이 없을 줄로 생각한다."[7] 여기서 그의 동학 재건 및 동학 개혁의 방향이 분명하게 드러난다. 우리의 도 즉 '동학'을 세계에 펼치기 위해서는 '문명' 즉 서양의 근대 문명에 대한 이해와 수용이 필요하므로, '문명 성질과 세계 형편'을 직접 자세히 배우기 위해 외유를 떠난다는 것이다. 그가 어떤 연유로 이와 같은 결정을 하게 됐는지는 정확히 알 수 없으나 동학농민전쟁의 실패 경험과 1890년대 후반 문명-개화론이 이끈 일련의 '인민 계몽' 활동의 영향을 받았을 것으로 추측할 수 있다.[8] 손병희는 이후 「삼전론三戰論」(1903) 「명리전明理傳」(1903)에서 변화된 시대 인식을 정리하고, 갑진개화운동(1904)을 실행하고, 동학을 '천도교'로 개칭(1905)한다.

---

7) 「본교력ᄉ」, 최기영 박맹수 편, 『한말 천도교 자료집』 2, 1997, 272쪽; 고건호, 「천도교 개신기 '종교'로서의 자기 인식」, 『의암 손병희와 3.1운동: 통섭의 철학과 운동』, 모시는 사람들, 2008, 147쪽 재인용.

8) 손병희가 문명개화노선으로 방향 전환을 모색하게 된 직접적인 계기는 분명하지 않다. 하지만 동학농민전쟁 이후 서울이나 개항장인 원산, 혹은 국경지역 도시를 배회하면서 시세의 추이를 탐색하고 동학의 재건책 마련에 골몰했던 시기부터 형성된 것만은 틀림없는 사실이다. 또한 그는 동학과 달리 합법적인 정치운동을 통해 근대화를 선도했던 독립협회의 경험에 주목했다. 김정인, 「갑진개화운동의 정치사적 의미」, 『의암 손병희와 3.1운동: 통섭의 철학과 운동』, 206~207쪽.

동아시아의 전통 '문명'은 19세기에 서양으로부터 유입된 새로운 '문명'과 충돌한다. civilization과 그 번역어인 '문명'이 일본으로부터 한국에 전해진 것은 19세기 후반이다. civilization은 유럽에서 18~19세기를 거쳐 서양의 근대가 성취한 사회적 관계(제도 상업 산업 정치)와 내면적 생활(종교 문화 과학 예술)의 우월함을 의미했다. 그리고 이에 따라 서양의 근대적 성취를 기준으로 각 민족의 발전 정도를 '야만-미개(반개)-문명'의 단계로 등급을 나눴다. 이러한 구분에는 높은 능력을 보유한 민족은 높은 수준의 문화를 창출하지만 그렇지 못한 민족은 원시 상태에 머물러 있다는 우등-열패의 의미와 원시 상태의 문화도 높은 수준의 문화로 나아갈 수 있다는 진화의 의미가 내재되어 있었다.[9] 다시 말해 19세기 civilization의 번역어 '문명'은 발전한 서구 문명을 지칭하는 것과 동시에 그것에 도달해야 한다는 진보의 논리를 동시에 함축하고 있었다. 이 새로운 '문명'을 수용한다는 것은 조선의 현재가 '반야만 반개화' 상태임을 인정하고, 전통 '문명'을 부정 또는 비판해야 하는 것이었다.[10] 한국의 근대에서 '문명'의 전환, 즉 문명에 대한 인식의 변화가 확산되고 보편화된 계기는 1896~1898년의 『독립신문』-독립협회-만민공동회의 활동이다. 박은식은 40세였던 1898년 자신의 인식에 큰 변화가 있었다고 고백한다. "사십 세 이후 世界學說이 수입되고 言論自由의 시기를 만나매 나도 一家學說에 교착[膠泥]되였든 사상이 저윽이 변동됨으로 우리 선배의 엄금하는 老 莊 楊 墨 申 韓의 학설이며 불교와 기독의 교리를 모다 종관縱寬하게 되였다." 성리학으로 대표되는 전통 '문명'을 더 이상 고수하지 않게 되었다는 것이다. 그는 몇 해 전 1894년 동학농민전쟁을 동비東匪들의 반란으로, 갑오개혁을 사설邪說이라고 비판한 유학자였다.[11]

손병희 또한 이 시기 즈음에 문명에 대한 인식의 변화가 있었던 것으로 보인다. 그리고 일본에서의 직접 경험이 결합하여 시대가 고古에서 금今, 세계가 동東에서 서西로 변화하고 있음을 인정하고 적극적으로 대응하는 것이 필요하다고 확신하게 된다. "아! 물건이 오래되면 낡아지고 도가 멀어지면 소홀해지는 것은 이치가 그러한 것이라, 명약관화하다."[12] "옛적을 거울삼고 옛적을 상고하여, 오늘을 가리키고 오늘을 살펴보는 것에 어찌 조금인들 어려움이 있으랴, 이러므로 옛적과 오늘이 같지 않은 것은 나는 반드시 '운이 변한 것이다'[通之變]이라고 말한다."[13] 그는 옛것을 무조건 존숭하는 태도를 버린다. 과거의 길이 오늘의

9) 노대환, 『문명』, 소화, 2010, 30~50쪽 참고.
10) 박영미, 「근대 전환기 중국의 문명 인식과 '天' '國' 관념 : 담사동과 엄복을 중심으로」, 『동아시아문화연구』 제87집, 한양대 동아시아연구소, 2021, 114~115쪽.
11) 신용하, 「박은식의 사상과 독립운동」, 『한국근대지성사연구』, 서울대학교출판부, 2006, 290-291쪽.
12) 『의암성사법설』 「삼전론」 '서론'
13) 『의암성사법설』 「삼전론」 '서론'

길이 될 수 없다고 판단했기 때문이다. 그리고 서양이 이룩한 기술의 발전, 경제의 성장, 정치 제도의 합리성을 적극적으로 인정한다. “서양 사람은 이 세상의 운을 타고 확실히 동양 사람보다 투철하여 각각 활동하는 기운이 있으므로 연구하는 가운데 재주가 늘어 기계가 편리하여 일마다 사업에 성공하고, 정치가 밝아 임금과 신하의 분의를 서로 지키어 잃지 않으므로 공화의 정치와 입헌의 정치가 세계에 문명을 하였고 당세에 이름을 드러내니, 이것이 동서양 번복의 이치가 아닌가.”[14]

문명에 대한 인식의 변화는 당면한 현실에 대응하는 방안을 제시하는 것으로 구체화 된다. 손병희는 「삼전론」(1903)에서 조선이 정치 경제 외교 문제에서 총체적 어려움에 놓였다고 판단하고, 실질적인 대응 방식으로 ‘도전道戰’ ‘재전財戰’ ‘언전言戰’의 ‘삼전三戰’을 제시한다. ‘도전’에서는 정치의 근본을 강조한다. “세계 각국이 각각 문명의 도를 지키어 그 백성을 안보하고, 그 직업을 가르쳐서 그 나라로 하여금 태산같이 안전하게 하니, 이것은 별수 없이 도 앞에서 대적할 자가 없다는 것이니라.”[15] 인민이 평안할 수 있는 정치를 해야 하며 이것이 바로 보국의 계책이라고 주장한다. ‘재전’에서는 경제 성장과 부국이 되어야 함을 강조한다. 사람이 만물을 다스리는 주인이 되어 얻은 이익이 농업 상업 공업이므로 한편으로는 이를 위해 인재를 기르고 기술을 발달시켜야 하고, 다른 한편으로는 외국 자본을 막아내어 나라가 부유해지도록 해야 한다고 주장한다.[16] ‘언전’에서는 국가 간의 관계와 조약 체결에서 외교적 언어의 중요성을 강조한다. “나라가 흥하고 패하는 것과 빠르고 더딘 것이 담판하는 데 달려있다.”[17] 손병희는 ‘삼전’이 국가 간의 전쟁에서 무기보다 더 강력한 것이므로 그 중요성을 잘 알아 실천한다면 ‘보국안민輔(保)國安民’을 이룰 수 있다고 생각했다.

또한 「명리전」(1903)에서는 우주-인간-사회의 구성, 본질, 변화의 필연을 서술하고 동학 역시 시대의 변화에 맞는 방향으로 나아가야 한다고 주장한다. 특히 시대 변화의 중심은 정치 변화에 있다고 강조한다. 먼저 현실 정치(전제군주제)의 가혹함과 무능함을 지적한다. “백성이 오직 나라의 근본인 것은 밝기가 불보듯 하도다. 지금 우리 동양은 그렇지 못하여 임금이 백성 보기를 노예같이 하고 백성이 임금 보기를 호랑이같이 무서워하니, 이것은 가혹한 정치의 압제다.”[18] “우리 동양은 … 만일 강적이 침략하여 온다 할지라도 정부에서 막을 만한 계책이 없고, 가난과 추위가 뼈에 사무쳐 백성이 물리칠 힘이 없으니 실로 통곡

14) 『의암성사법설』 「명리전」 ‘창세원인장’
15) 『의암성사법설』 「삼전론」 ‘도전’
16) 『의암성사법설』 「삼전론」 ‘재전’
17) 『의암성사법설』 「삼전론」 ‘언전’
18) 『의암성사법설』 「명리전」 ‘창세원인장’

할 일이로다."[19] 다음으로 정치의 변화를 통해 인민이 부유하고 국가가 강하여 평화롭게 되는 것을, 더 나아가 도덕문명의 실현을 목표로 한다. "나라의 도가 있으면 집과 사람이 충족되고 물건이 다 넉넉하며, 나라에 도가 없으면 백성이 궁하고 재물이 다하여 밭과 들이 거칠어진다." "백성이 부유해지고 나라가 태평하면 도덕문명이 천하에 넓게 빛나리니, 천하에 누가 능히 하겠는가."[20] 손병희에게 문명 전환의 지향, 정치 변화의 목표는 부국강병만이 아닌 도덕문명의 실현, '광제창생廣濟蒼生'에 있음을 알 수 있다.

이를 통해 보면 손병희가 구상한 '문명'은 한편으로는 '도덕의 교화[道德之化]'가 날로 새롭고 풍성하여 풍속이 크게 변하는 것이고, 다른 한편으로는 '정치 경제의 융성[世道隆盛]'이 사람의 일을 크게 새롭게 하고 물품이 흥성하게 되는 것이다.[21] 즉 문명은 '도덕'과 '정치 경제[世道]'를 모두 포괄하는 것이다. 그는 문명에 대한 인식의 변화 과정에서 서양의 근대 문명을 수용해야 한다는 것을 인정했지만 새로운 문명이 곧 서양의 근대 문명이라고 생각하지는 않았다. 손병희에게 새로운 문명은 '도덕지화'와 '세도융성'이 병립하여 함께 건립되어야 하는 것이다. 동학의 사상과 실천이 '도덕'의 내용, 서양의 근대 정치 경제가 '세도'의 내용이 된다. 1904년 정부에 제안한 「비정혁신」에서도, 「삼전론」에 기반하여 정부가 정치 개혁과 경제 발전에 힘써야 함을 촉구하면서 동시에 "인민 교화의 방책은 도덕에 있고, 도덕은 종교에 있다"[22]고 역설한다. 그리고 동학이 인민 교화에 실질적 역할을 할 수 있음을 동학의 변화를 도모하면서 보여준다.

문명에 대한 인식의 변화 및 정립에 따른 동학의 전환은 '갑진개화운동'(1904)으로 시작된다. '갑진개화운동'은 동학 교단이 진보회-일진회 등의 조직으로 전개한 민회民會 운동이다.[23] 외세의 침략으로부터 국권 수호, 민권 옹호, 국정 쇄신, 경제 발전, 교육 진흥, 신생활 추진 등이 주된 내용이었다. 또한 의식개혁 운동의 일환으로 흑의단발黑衣斷髮, 근검절약 등 생활 운동이 전국적으로 전개되었다.[24] 특히 흑의를 입고 단발을 하는 것에는 '폐쇄성을 벗고 동학의 문명화를 드러낼 수 있으며, 검정 두루마기에 모자를 쓰게 되면 위생에 좋을뿐더

---

19) 『의암성사법설』 「명리전」 '치국평천하지정책장'
20) 『의암성사법설』 「명리전」 '치국평천하지정책장'
21) 『의암성사법설』 「명리전」 '창세원인장'
22) 이돈화 편술, 『천도교창건사』 제3편, 천도교중앙정리원, 1933, 39쪽.
23) 갑진개화운동은 1904년 음력 8월 30일을 기해 진보회를 중심으로 연인원 10여만 명의 동학교도가 참가하여 서울에서부터 전국적으로 일제히 개시되었다. 당일 진보회의 동학교도는 전국적으로 360여 개소에 민회를 조직하고 서울부터 시작하여 하루에 16만 명의 회원이 일제히 단발하고 흰옷을 검은 옷으로 염색 착용하였다. 이현희, 「갑진개화운동의 역사적 전개」, 『해월 최시형의 사상과 갑진개화운동』, 모시는 사람들, 2003, 20~21쪽.
24) 윤석산, 「천도교 정신사의 맥락에서 본 갑진개혁운동」, 『의암 손병희와 3.1운동: 통섭의 철학과 운동』, 155~156쪽.

러 일하기에도 편하다'는 것부터 '새로운 변혁을 위한 동학 도인들의 결속을 공고히 하기 위한 것', 나아가 '국정 개혁을 위한 결연한 의지의 표현'까지 담겨 있었다.[25] 그리고 이어서 1905년 '천도교'로 개칭하며 근대 종교로 전환한다.[26] "동학의 이름을 고쳐 천도교天道敎라 하니라. 원래 동학이란 이름이 서학 아닌 것을 밝히고자 함이요 실상 이름은 아닌 고로 동경대전에 이른바 '도인즉 천도요, 학인즉 동학'이라는 뜻을 취하여 천도교라 고치니라." 동학의 천도교로의 개신은 한편으로는 근대적 종교와 사상이라는 방향성을 분명히 하며 최제우, 최시형 동학을 계승하기 위한 것이었고, 다른 한편으로는 1900년대 초 시대가 요청하는 계몽운동을 선도하며 동학의 사회적, 정치적 실천을 계승하기 위한 것이었다.

3. 人乃天, 동학의 계승과 '자심-자천'

손병희의 동학 계승은 '인내천人乃天' 개념이 중심이 된다. '인내천'이 공식적으로 언급된 것은 1905년 동학을 천도교로 개칭한다는 사실을 일본과 한국의 신문에 알리면서다. "도는 천도요, 학은 동학이니, 예전의 동학이 지금의 천도교이다. 종지는 인내천이요, 강령은 성신쌍전性身雙全 교정일치敎政一致요, 목적은 보국안민 포덕천하 광제창생 지상천국이요, 윤리는 사인여천事人如天이요, 수행도덕은 성경신誠敬信이다."[27] 이 짧은 글에 동학과 천도교의 같음과 다름이 압축되어 있다. 천도교의 목적, 윤리, 수행도덕은 최제우 최시형의 동학과 같다. 그러나 천도교는 '인내천'이 핵심이 되고, '성신쌍전, 교정일치'가 그 줄기가 된다는 점이 다르다. 이돈화는 훗날 '인내천'에 대해 다음과 같이 부연한다. "천도교의 종지를 인내천이라고 한 것은 의암성사의 창언創言이니 이는 대신사의 경전과 유사遺詞에 있는 총정신總精神을 표어로써 발표한 것이다. 대개 당시의 일반 도제徒弟들은 대신사의 심법心法을 믿으면서도 아즉도 그 중추사상인 인내천은 각오覺悟하지 못하였더니……"[28] 손병희의 '인내천'은 최제우의 '시천주', 최시형의 '인시천' '심즉천' '사인여천' '물물천 사사천'을 통괄하는 개념이다. 하지만 최제

25) 윤석산, 같은 논문, 174~175쪽.
26) '동학의 천도교 개신'. 혹은 '동학의 종교화 선언'이라 부를 수 있는 이 사건은 동학이 교단의 이름을 바꾼 사건으로 볼 수도 있지만, 한국 사회에 근대적 의미의 종교가 탄생하는 장면이기도 하다. 고건호, 「천도교 개신기 '종교'로서의 자기 인식」, 121~122쪽.
27) 『제국신문』 1905년 12월 1일 (조기주, 『동학의 원류』, 천도교중앙총부출판부, 1982, 230쪽; 김용휘,_『손병희의 철학』, 이화여자대학교출판문화원, 2019, 34쪽 재인용)
28) 이돈화 편술, 『천도교창건사』 제3편, 66쪽.

우 최시형 동학을 고수하는 것이 아닌 '하늘인 내 마음('自心')이 스스로의 힘으로 깨닫고 실천하는('自天')' 주체적 자각을 강조하는 방향으로 계승하며 변화하는 시대에 조응한다.

'시천주侍天主'는 내 몸에 모셔져 있는 '하늘(한울)'[29]을 믿는 것이다. "나는 도시 믿지말고 하늘님을 믿었어라. 네 몸에 모셨으니 사근취원 하단말가."[30] 최제우 동학에서 '하늘'은 ①인격적인 '천주天主', ②우주에 가득 찬 기인 '지기至氣', ③인간의 몸 안에 있는 영(또는 마음)인 '신령神靈'을 의미한다.[31] 동학의 '하늘'은 당시 조선을 지배한 성리학의 '理'가 형이상학적 원리로 자연의 존재와 생성, 인간의 도덕성, 사회 정치적 질서의 근원 및 근본이었던 것과 비교하면 개념의 역할에는 큰 차이가 없다. 하지만 개념의 내용은 다르다. '리'가 형이상학적 절대 원리로서 사회 정치적 지배 논리로 작동한 것과 비교해서 '하늘'은 인격적인 존재이고 물질적 실재인 기이며 사회 정치적 피지배자(民)에게도 평등하다. '하늘'은 '리'를 완전히 전복顚覆한 창조적 개념은 아니지만 무엇보다 '리'를 정면으로 비판하고 있다. 이는 전통적 천을 깨뜨리며 새로운 천을 모색한 '天'의 전환이고, 새로운 의식이다.[32] 최제우는 '시侍'를 '내유신령內有神靈 외유기화外有氣化 각지불이各知不移', 내 안에 신령이 있고 내 밖에 기화가 있어 온 세상 사람이 각각 알아서 옮기지 않는 것으로 풀이한다.[33] '시천주'는 상반되는 해석이 가능하다. '하늘을 모신다'는 해석과 '하늘이 모셔져 있다'는 해석이다.[34] 전자는 하늘의 초월성을, 후자는 하늘의 내재성을 강조한다. '하늘'의 의미를 어떻게 해석하는가에 따라 달라진 것이다.

최시형은 '하늘'의 내재성을 강조한다. 그는 사람과 하늘이 분리된 다른 존재가 아니라고 주장한다. '인시천人是天', 사람은 하늘을 내재한 존재이다. 그러므로 모든 사람은 동등하다. "사람이 하늘이다." "사람이 하늘이고 하늘이 사람이니, 사람밖에 하늘이 없고 하늘밖에 사람이 없다." "사람은 하늘 사람이다." "내가 하늘이고 하늘이 나이니, 나와 하늘은 일체다."[35] 당시 조선에서 인민은

---

29) 본 논문에서는 동학 경전의 '천주' '한울님', '한울'을 '하늘'로 표기한다.

30) 『용담유사』 「교훈가」

31) 김용휘, 「한말 동학의 천도교 개편과 인내천 교리화의 성격」, 『의암 손병희와 3.1운동: 통섭의 철학과 운동』, 98쪽 참고.

32) '한울'의 인격성, 기의 운동성, 실제적 평등성은 내용상 '리'와 전면적으로 대척된다. 필자는 이를 전통적 관념과 질서의 근본 및 근원을 비판하고, 대안을 모색하는 '새로운 의식'으로 평가한다.

33) 『동경대전』 「논학문」

34) 신앙인의 몸이 한울님을 '모신다'는 해석과 신앙인의 몸에 즉 공간적인 의미에서 몸 안에 한울님을 '모실 수 있다'는 해석 두 가지가 가능하다. 전자의 해석은 최동희가 주도하는 해석이다. 후자로 해석한다면 '사람이 곧 한울이다'라는 인내천의 의미가 가능하다. 홍경실, 「갑진개화운동의 근대통섭주의철학」, 『의암 손병희와 3.1운동: 통섭의 철학과 운동』, 186~187쪽.

통치와 교화의 대상일 뿐이었고, 최시형의 '인시천' 주장은 통치의 객체로 배제되었던 인민 역시 사람이며, 모든 사람이 평등하다는 거대한 선언이었다.[36] 나아가 그는 반상班常의 구별과 적서嫡庶의 차별을 비판하며 사회적 불평등의 문제를 제기하고, 모든 사람이 하늘 인민[天民] 하늘 사람[天人]으로 평등하므로 불평등한 구별과 차별 없이 서로 공경해야 한다고 주장한다.[37] 이는 인민은 사람일 수 없었던 '民'과 '人'의 불일치를 깨뜨리며 새로운 인간관을 확립한 '人'의 전환이고, 새로운 의식이며 사상이다.

'인시천'은 '심즉천心卽天'이다. 사람이 하늘이라는 것은 바로 내 마음에 하늘이 있다는 것이다. "마음은 어느 곳에 있는가 하늘에 있고 하늘은 어디에 있는가 마음에 있다. 그러므로 마음이 곧 하늘이요 하늘이 곧 마음이니, 마음밖에 하늘이 없고 하늘밖에 마음이 없다. 하늘과 마음은 본래 둘이 아니다."[38] 따라서 최시형의 '시천주'는 내 마음이 하늘이고 내 마음에 하늘이 있으므로, 내 마음을 공경하는 것이 된다. 하늘의 초월성은 현저히 약화된다. "경천敬天은 결단코 허공虛空을 향하여 상제上帝를 공경하는 것이 아니요, 내 마음을 공경함이 곧 경천의 도를 바르게 하는 길이다."[39] 그리고 수행은 하늘인 내 마음을 공경하는 것(敬天)에 머물지 않고 사람을 공경하고[敬人], 만물을 공경하는 것[敬物]으로 확장된다. "사람이 하늘이니 사람 섬기기를 하늘처럼 하라[事人如天]." "만물이 시천주 아님이 없다."[40] 최시형은 '인시천' '심즉천' '사인여천' '물물천物物天 사사천事事天'을 통해 나, 타인, 사물을 차별 없이 존중하고 공경하는 새로운 생활 양식을 만들고자 했다. 새로운 생활 양식의 주체는 인민이다. 비로소 인민이 능동적으로 이해하고, 감응하고, 자각할 수 있는 '사람'이 된 것이다.[41] 이는 새로운 사상이며 운동이다.

손병희는 '인내천人乃天'으로 '시천주'를 해석한다. 1905년 공식적 언급 이후 '인내천'이 천도교의 교리에서 처음으로 등장하는 것은 1907년 「대종정의大宗正義」에서다. "대신사는 우리 교의 원조라. 그 사상이 넓은 데로부터 간략한 데

---

35) 『해월법사신설』 「대인접물」 "人是天"; 「천지인 귀신 음양」 "人是天天是人, 人外無天天外無人."; 「수도법」 "人是天人" "我是天天是我也, 我與天都是一體也."

36) 박영미, 「최시형 동학에서 '民' : 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」, 89쪽.

37) 『해월신사법설』 「포덕」 "반상班常의 구별은 사람이 정한 것이다. … 이제부터 우리 도 안에서는 일체 반상의 구별을 두지 말라. 우리나라 안에 두 가지 큰 폐풍弊風이 있으니 하나는 적서嫡庶의 구별이요, 다음은 반상의 구별이다. 적서의 구별은 집안을 망치는 근본이요 반상의 구별은 나라를 망치는 근본이다. …… 이 세상 사람은 모두 하늘이 낳았으니 하늘 인민[天民]으로 공경한 뒤에라야 태평하다 할 수 있다."

38) 『해월법사신설』 「천지인 귀신 음양」

39) 『해월법사신설』 「삼경」

40) 『해월법사신설』 「대인접물」

41) 박영미, 「최시형 동학에서 '民' : 깨뜨림 같음 다름의 근대 읽기」, 98-99쪽.

이르렀으니 그 요지는 인내천이라." 이와 같이 '인내천'을 정식으로 언급하기 이전에도 '인내천'에 관한 손병희의 사유는 이미 있었다. 1898년 「각세진경覺世眞經」에서는 '시천侍天'에 대해 묻고 "만물은 다 성품이 있고 마음이 있으니 이 성품과 이 마음은 하늘에서 나온 것이다"라고 답한다. 1903년 「명리전」에서는 "사람은 하늘 사람[天人]이고, 도는 하늘 도[天道]이다."[42]라고 말한다. 손병희의 '시천주' 해석은 초월적 하늘을 받아들인다는 의미보다 사람의 본성과 본심은 하늘로부터 온 것이므로 사람이 곧 하늘이라는 내재적 의미로 해석하는 경향이 강하다. 이는 최시형의 '인시천' '심즉천' 사상을 계승한 것이다.[43] 이와 같은 방향성이 만들어진 것은 새로운 하늘-인간의 관계에서 최시형은 인간에 대한 인식의 전환을 토대로 새로운 생활양식을 실천하는 능동적 인간(인민)을 모색했고, 손병희는 문명에 대한 인식의 전환을 토대로 새로운 문명에 조응하는 주체적 인간(국민 또는 시민)을 모색했기 때문이다. 필자는 이는 최시형이 1800년대 후반의 한국 사회가, 손병희가 1900년대 초의 한국 사회가 요청하는 인간의 모습을 고민한 결과이며, 두 사람 모두 동학은 변화하는 시대와 사회의 요청에 부응해야 한다는 태도를 가졌다고 생각한다.

'인내천'의 수양 방법은 '자심자배自心自拜' '자천自天'이다. '인내천', 내가 곧 하늘임을 인식하는 것은 바로 '자심자배', 하늘인 내 마음을 내가 공경하는 것이다. "인내천으로 교의 객체를 이루고, 인내천을 인정하는 마음이 그 주체의 자리를 점하여 자기 마음을 자기가 절하는[自心自拜] 교체로, 한울의 참된 원소의 극 안에 서나니 이것은 인간계에서 처음으로 창명된 대종정의라 말함이 족하도다."[44] 절을 하는 것은 공경을 표현하는 행위이므로 '자배'는 나를 공경한다는 의미이다. 손병희가 '자심자배'을 주장한 것은 최시형이 벽을 향해 위패를 놓고 제사를 지내는 일반적인 '향벽설위' 대신에 하늘-조상-부모로 이어진 혈기와 심령을 갖고 있는 나를 향해 제사를 지내는 '향아설위向我設位'를 제안한 의미와 유사하다. '자배'는 수양의 대상이 외부에 있는 초월적 존재나 이를 상징하는 것이 되어서는 안되며, 수양의 행위는 하늘인 내 마음으로 향해야 함을 강조한 것이다. 손병희는 더 나아가 '자천', 즉 기적이나 영적인 것을 따르는 마음, 하늘과 스승에 의지하는 마음을 깨뜨려 스스로의 힘으로 내 마음을 믿는 것이어야 한다고 말한다. "오교의 과거는 의뢰依賴시대라 고로 천이 기적 영적으로 사람을 인도했으나 …… 우리 신도는 이제로부터 천주와 스승[天師]께 의뢰하는 마음을 타파하고 자천自天을 스스로 믿으라. …… 자천은 시천주의 본체니 신도들은 주체와 객체를 구별

42) 『의암성사법설』 「명리전」 '척언허무장'
43) 최시형, 손병희 모두 '시천주'를 하늘의 내재성을 강조하는 방향으로 해석하는 경향이 강하지만, 초월적 해석을 하지 않는 것은 아니다.
44) 『의암성사법설』 「대종정의」

하여 수련하라."[45] '자천'이 '시천주'의 본뜻이라고 단언한다. 동학의 수양 방법은 최시형의 초기 동학의 초월성을 강조하는 수양에서, 최시형의 '심즉천' '사인여천'을 통해 내 마음이 하늘이고 모든 사물이 하늘임을 깨닫고 이를 '식고食告' '경천-경인-경물' '향아설위'와 같이 일상의 관계 속에서 실천하는 내재성 일상성 관계성을 중시하는 수양으로, 그리고 손병희에 이르러서는 이 모든 것이 내 마음에 있으므로[46] 내 마음을 공경하고(자심자배) 어떤 것에도 의지하지 않고 내 마음을 믿는(자천) 주체적 자각('自天自覺'[47])을 강조하는 수양에 도달하게 된다. 이에 따라 종교로서의 천도교는 주체적 자각을 중시하는 자력종교, 자율종교적 성격이 강해지게 된다.

'인내천'에 대한 평가는 두 방면으로 이루어진다. 하나는 동학의 계승 측면이고, 다른 하나는 서양 근대의 수용 측면이다. 전자의 견해는 '인내천'은 '시천주'에서 '심즉천'으로 이어지는 개념의 내재적 전개의 연장선상 이해해야 하며, '시천주'의 발전적 해석으로 봐야 한다고 평가한다. 따라서 '인내천'이 근대적 교리 체계의 형성을 위해 등장한 것으로 보는 것은 일면적 해석이라고 비판한다.[48] 후자의 견해는 '인내천' 사상에서 '시천주'를 종교적으로 해석하기보다 인간 중심적으로 해석한 것은 손병희가 서양 근대의 인간 중심주의적 계몽에 영향을 받았기 때문이라고 평가한다.[49] 사실 이 두 견해는 충돌하지 않는다. 손병희는 최제우의 '천'의 전환, 최시형의 '인'의 전환을 통해 사상적 정립을 이룬 동학을, 문명에 대한 인식의 변화와 서양 근대의 수용을 통해 계승하고 있기 때문이다. 최제우, 최시형이 그랬듯 시대의 문제를 고민하고 시대가 필요로 하는 사상과 실천을 고민한 결과이다. 손병희의 '인내천'은 그가 구상한 '도덕의 교화'와 '정치 경제의 융성'이 병립하는 새로운 문명의 한 축인 '도덕'의 내용이 되고, 또한 다른 한 축인 '정치 경제의 융성'을 이끌고 그 방향을 설정하는 역할을 한다.[50]

---

45) 이돈화 편술, 『천도교창건사』 제3편, 72쪽.
46) 최제우, 최시형 동학에서 각각 강조하는 초월성 내재성 일상성 관계성의 대부분이 '自心'에 수렴되고 있다.
47) 『의암성사법설』 「무체법경」 '진심불염'
48) 김용휘, 「한말 동학의 천도교 개편과 인내천 교리화의 성격」, 91~92쪽.
49) 홍경실, 「갑진개화운동의 근대통섭주의철학」, 197~198쪽.
50) 본 논문에서는 주체적 자각을 강조하는 '인내천'에 대한 철학적 분석을 다루지 않는다.

4. 敎政一致, 실천의 계승과 '인민 계몽'

동학은 포덕천하, 보국안민, 광제창생을 목표로 한다. '포덕천하'가 동학의 종교적 이념이라면, '보국안민'은 동학의 정치적 이념이다. 최제우는 서양의 침략을 염려하며 "서양은 싸우면 이기고 치면 빼앗아 이루지 못하는 일이 없으니 천하가 다 멸망하면 또한 순망지탄이 없지 않을 것이라. 보국안민의 계책이 장차 어디서 나올 것인가"[51], 인민들이 도탄에 빠진 현실에 대해 "함지사지 출생들아 보국안민 어찌할꼬"[52]라고 말했다. 동학 창도 당시의 대외적 대내적 상황에 '보국안민'의 방법이 필요하다는 것이다. '보국안민'은 나라를 돕고 인민의 생활을 평안하게 하는 것이다. 동학이 '보국안민'의 이념을 직접 실천한 사건이 동학농민전쟁이다. 전봉준은 동학농민전쟁 포고문에서 다음과 같이 결의를 밝힌다. "…… 우리는 비록 초야의 유민遺民일지라도 임금의 땅에서 먹고 임금의 땅에서 나는 옷을 입고 사는 자들인지라, 어찌 국가의 위망危亡을 앉아서 보기만 할 수 있겠는가. 팔로가 마음을 합하고 수많은 백성들이 뜻을 모아 이제 의로운 깃발을 들어 보국안민하기로 사생死生의 맹세를 하노니 ……"[53] 제2차 동학농민전쟁에 참여한[54] 손병희는 훗날 "그 당시의 정부는 무고한 백성을 벌하고 재산을 빼앗고 부녀자를 빼앗고 있었으므로, 정부를 넘어뜨리고 새로운 정부를 세워서 악정惡政을 고칠 목적이었다."[55]고 회고한다. 동학의 사상과 역사에서 '포덕천하'와 '보국안민'은 분리될 수 없다.

'보국안민'의 구체적 내용은 동학농민전쟁 시기 만들어진 폐정개혁안에서 볼 수 있다. '27개조 폐정개혁안'에서는 정치적으로는 전국의 탐관오리의 제거, 사회경제적으로는 상민에 대한 양반의 억압 폐지, 국가에 의한 봉건적 부담의 삭감, 농민이 개간한 토지에서의 농민 소유권의 인정, 일본 상인의 교란으로부터 농촌 쌀 시장의 보호 등을 요구한다. '12개조 폐정개혁안'에서는 탐관오리에 대한 지탄, 징세 운영에 대한 불만뿐 아니라 그 이상의 평균주의와 평등주의를 요구한다. 특히 '27개조'에는 없는 천민의 신분 해방, 여성의 지위 향상 등이 포함되어 있다.[56] 폐정개혁안의 내용은 다름 아닌 1800년대 후반 이 땅의 인민들이 절실

---

51) 『동경대전』 「포덕문」

52) 『용담유사』 「권학가」

53) 조경달, 『이단의 민중 반란: 동학과 갑오 농민 전쟁 그리고 조선 민중의 내셔널리즘』, 박맹수 옮김, 역사비평사, 2008, 168-170쪽 재인용.

54) 손병희가 속했던 북접의 2차 동학농민전쟁 참여에 대해 『동학사』는 "유독 손병희 일인이 나서서 그 말이 옳다 하며, 일변 통문通文을 거두게 하고 일변 벌남기伐南旗를 꺾어 버리고 보국안민의 기치하에서 진퇴를 같이 하기로 결정을 짓고 일어섰다."고 기록하고 있다. 오지영, 『동학사』, 민중서관, 1940, 139쪽; 성주현, 「동학 천도교와 손병희의 이상과 현실」, 『시민인문학』 제37호, 경기대학교 인문학연구소, 2019, 123쪽 재인용.

55) 「손병희 신문조서」(제1회); 성주현, 같은 논문, 124쪽 재인용.

히 요청했던 것이고, 그 절박함이 분출된 것이 농민전쟁이었다. 농민전쟁의 발생에 동학의 사상 및 조직은 중요한 역할을 했다.[57] 1894년 갑오개혁에 폐정개혁안의 내용 일부가 반영되었지만, 인민들의 정치 사회적 요구와 불평등은 해소되지 않았다. 동학농민전쟁에서 외친 '보국안민'의 구호와 내용은 1900년대 초에도 여전히 유효했다.

갑진개화운동은 동학의 이념이며 동학농민전쟁의 목적이었던 '보국안민'의 연장선에 있다. 손병희는 동학농민전쟁 이후 동학 조직을 재건하고 동학의 개혁을 모색하며 서양의 근대 문명을 적극적으로 수용했다. 앞서 언급했듯이 당시 독립협회가 이끈 일련의 인민 계몽 활동의 영향을 받았을 것으로 추측한다. 독립협회 민족운동은 자유민권사상 또는 시민적 민주주의사상을 정립하여 민족주의 사상과 결합하고, 국민의 민주주의적 권리를 신장시킴에 의해서 나라의 독립을 국민의 힘으로 하려고 했다. 따라서 독립협회, 『독립신문』의 활동은 자유권, 평등권, 주권, 참정권과 같은 민주주의 사상을 알리고 토론하는 데 중점을 두고 있었다.[58] 갑진개화운동은 대동회-> 중립회-> 진보회를 결성하여 민회를 조직하게 하고,[59] 전국 360여 개 군에 진보회 지회를 설치하여 관찰사, 군수 등 관헌을 상대로 각종 민원에 대해 담판을 실시하는 등 동학농민전쟁 당시 지방 민정을 대행한 집강소를 계승한 듯한 민권의 행사를 하고, 수천 명의 군중을 상대로 문명-개화에 대한 계몽 연설을 하는 등[60] 그 활동이 독립협회와 비슷했을 뿐 아니라 더 실천적이었다. 손병희는 「삼전론」 「명리전」에서 민주주의 사상과 정치체제를 자신의 정치적 지향으로 표명하고, 갑진개화운동으로 '보국안민'을 실천할 새로운 방식인 민주주의 사상을 확산하고 생활 양식을 계몽(흑의단발 근검절약 등)하는 '인민 계몽'을 시도한 것이다. 그러나 진보회가 친일 단체인 일진회와 통합하고, 일진회의 친일 활동에 동학교도들을 동원하면서 이 운동을 지속하기 어

---

56) 조경달, 『이단의 민중 반란: 동학과 갑오 농민 전쟁 그리고 조선 민중의 내셔널리즘』, 217-224쪽 참고.

57) 현실에서의 생활 상태의 악화만으로 농민전쟁이 자동적으로 발생되는 것은 아니다. 현실의 지배 질서 자체에 대한 회의나 비판 또는 부정이 전제되어야 농민전쟁은 발생한다. 이것은 농민의 주체적 의식의 문제이다. 한국에서 1894년에 농민전쟁이 발생되는 주체적 조건의 하나는 동학사상에 의하여 제공되었다. 정창렬, 「갑오농민전쟁연구」, 『갑오농민전쟁(정창렬저작집1)』, 정창렬저작집간행위원회편, 선인, 2014, 328쪽.
1860년대부터 1880년대 말까지 전국적으로 발생했던 민란은 조직 기반이 협소하고 지역적이었다. 그러나 동학은 달랐다. 전국 조직을 갖췄고, 텍스트가 있었으며, 발전된 유통망이 있었다. 송호근, 『시민의 탄생』, 민음사, 2014, 116쪽.

58) 신용하, 「이상재의 독립협회의 의회주의사상」, 『한국근대지성사연구』, 233쪽.

59) 진보회의 4대 강령은 독립협회의 주장과 비슷하다. 1. 황실을 존중하고 독립기초를 공고히 할 것. 2. 정부를 개혁할 일. 3. 군정과 재정을 정리할 일. 4. 인민의 생명재산을 보호할 일

60) 『주한일본공사관기록』 1905년 '本省往來秘密'; 이현희, 「갑진개화운동의 역사적 전개」, 『해월 최시형의 사상과 갑진개화운동』, 2003, 모시는 사람들, 22쪽 재인용.

려웠다.[61]

손병희가 구상한 새로운 문명은 '도덕지화(도덕의 교화)'와 '세도융성(정치 경제의 융성)'이 병립하여 함께 건립해야 하는 것이다. 이는 다름 아닌 동학의 이념인 '포덕천하'와 '보국안민'의 계승이다. 그는 이들의 결합을 '성신쌍전性身雙全'으로, 실천을 '교정일치敎政一致'로 주장한다. 이때 '인내천'은 새로운 문명을 이끄는 핵심 사상이다. 이돈화는 '성신쌍전' '교정일치'를 다음과 같이 설명한다. "'성신쌍전性身雙全'의 리에 의하여 천도교는 전적생활全的生活을 사람에게 교시하고 그 법리法理에 의하여 정치사政治事와 도덕사道德事는 인생문제의 근저에서 결코 분리하여 볼 것이 아니요, 유일唯一의 '인내천' 생활의 표현에서 그가 제도로서 나타날 때에는 정政이 되고 그가 교화로 나타날 때에는 교敎가 된다 함이니 그러므로 천도교는 세상을 새롭게 함에 있어 정신교화를 종중하는 동시에 물질적 제도를 또한 중대시하여 그 양자를 병행케 함을 '교정일치敎政一致'라 함이었다."[62] '성신쌍전'은 마음(정신)과 사물(물질)을 나눠 보지 않는 것이다. 정신과 물질은 하나의 지기至氣에서 생성된 것이므로, 정신과 물질은 함께 실천되어야 한다.[63] 이는 '교정일치', 도덕과 정치가 분리될 수 없다는 주장의 논리적 근거가 된다. 생활 세계에서 '인내천'이 정신 교화의 내용이 된 것이 도덕이고, 물질적 제도로 구현된 것이 정치이다. 그러므로 '교정일치' 즉 정신 교화와 물질적 제도, '도덕지화'와 '세도융성'은 병행되어야 한다.

손병희에게 종교는 도덕과 정치가 병행하는 것이다. 그는 「천도태원경」(1906)에서 도덕과 정치의 관계를 설명한다. 모든 것의 근원은 도道다. 현실에서 도는 도덕[敎]과 정치[政]로 드러난다. 그리고 도덕은 '리理'에 의해 행해지고 정치는 '법法'에 의해 행해진다.[64] 하나의 도가 드러내는 두 가지 속성이 도덕과 정치이며, 도덕은 '리'가 그 내용이 되고, 정치는 '법'이 그 내용이 된다. 도는 무선무악無善無惡하다. 그러나 도덕은 현실의 선악을 분별해야 하므로 '리'는 선악을 분별하는 범위이다. 정치는 사물을 분별해야 하므로 '법'은 사물의 범위이다. 그리고 도덕과 정치가 잘 어우러진 결과가 치治이다. 치, 즉 다스린다는 것은 마음(정신)이 도덕에 의해 세워지고 몸(물질)이 정치에 의해 지켜지는 것이다. 손병희는 도덕과 정치가 인간의 마음과 몸, 사회의 선악 분별과 사물 분별의 기준이 되어 이끌고 다스려지는 세계를 구상한다. 이러한 세계가 실현되도록 하는 것이 종교이고, 바로 동학이라고 생각한다. "우리의 도는 하늘이다. …… 하늘의 이치

---

61) 일진회가 친일 단체인지 모른 채 동학교도들이 친일 활동에 동원되어 비난 받는 상황에 이르자 손병희는 1905년 동학을 천도교로 개칭하고, 이듬해 이용구 등 배교 부일 세력 62명을 출교 처분하며 수습 정리했다.

62) 이돈화 편술, 『천도교창건사』 제3편, 67쪽.

63) 이돈화 편술, 같은 책, 67쪽.

64) 『의암성사법설』 「천도태원경」 '도 전체도'

는 유행이다. 이것을 본체로 하여 사람과 물건이 하늘 이치에 밀접한 관계가 있게 하는 것은 우리 도에 책임이 있느니라."[65]

다시 말해 도덕의 '리'는 동학의 사상을 계승한 '인내천'이고, 정치의 '법'은 서양의 민주주의와 정치 제도이다. 또한 '인내천'은 도덕과 정치, '리'와 '법'을 관통한다. 주체적 자각이 강조된 '인내천'은 주체적 도덕의식 및 실천, 주체적 정치의식 및 실천을 가능하게 하는 인식 근거이자 실천 방법이 된다. 즉 '인내천'은 손병희가 동학의 사회적 실천 계승과 서양 문명의 수용에서 가장 중요하게 생각한 '인민 계몽'의 근거이고 방법이다. 갑진개화운동 시기의 '인민 계몽'은 독립협회의 활동과 유사한 서양 문명을 계몽하는 것이 주된 내용이었다. 그러나 '인내천'과 '교정일치' 사상이 정립된 천도교 개신 후의 '인민 계몽'은 동학의 계승과 서양 문명의 수용이 융합된 계몽으로 변화한다. 계몽의 한 축은 도덕 계몽되고 다른 한 축은 정치 계몽되며, 이 둘이 서로 이끌어야 한다는 생각이 확립되었다. 손병희가 가졌던 '인민 계몽'의 목표는 도덕이 정치의 방향을 제시하고 정치가 도덕을 실현하는 것이며, 이 상호 과정에서 인민이 배제되지 않고 능동적인 주체로 참여하는 것이다.

인민 계몽이 어떻게 구체적 실천되었는지를 보면, 첫째, 도덕 계몽은 근대적인 종교인의 양성을 목표로 했다. 교인은 신앙심이 돈독한 종교인의 품성을 가지는 것은 물론, 도덕적으로 결함 없는 사회인이자 의무를 다하는 국민으로서의 자격도 겸비해야 했다. 간부는 사회를 문명화하는 것이 주요 업무로 부여되었다. 술을 경계하고, 사치를 경계하고, 색욕을 경계할 것이 요구되었고, 풍기와 공공질서를 문란하게 하면 교적에서 제명되었다. 도덕 계몽을 위해서 교리서 발간, 교리강습소 운영, 기관지 발간이 이루어졌다. 특히 1908년부터 설치된 교리강습소는 1910년대 중반에 이르면 전국적으로 700여 개를 넘었다. 교리강습소에서는 천도교 교리뿐 아니라, 수신 조선어 한문 일본어 산술 역사 이과 도화 농업 창가 체조 등 보통학교의 교과목을 그대로 가르쳤다. 교리강습소의 설치 목적은 "교인의 자제로 하여금 교리를 강습하여 도덕의 본지를 확립하고 과학을 연습하여 보통지식을 배양"하는 데 있었기 때문이다. 또한 교리강습소의 교사를 양성하기 위해 7개에 달하는 학교를 인수 경영하였다.

둘째, 정치 계몽은 정치 개혁의 문제를 비중있게 다루며, 교인만을 대상으로 한 것이 아닌 '인민을 문명으로 이끌기 위한' 대중적 노력을 기울였다. 이를 담당하기 위해 1906년 최초의 기관지로 창간한 『만세보』의 방향은 사회진화론을 수용하여 내정을 개혁하고 국가의 실력을 양성하는 것이었고, 이를 이끌어야 할 주체는 국민이므로 국민의 애국심을 강조하였다. 1906년 8월 1일에 출판되고

65) 『의암성사법설』 「천도태원경」 '도 전체도설'

『만세보』에 연재한 『준비시대』에서는 약육강식의 국제질서 속에서 자주 독립 국가를 갖기 위해서 국민이 분발하고 준비해야 한다는 주장을 하고, 국가정체론, 입법편, 원수편, 행정편을 목차로 정치 체제와 그 운영 원리에 대해 설명을 했다. 대중 계몽을 담당했던 『만세보』는 1907년 폐간되었지만, 이후 『천도교회월보』 『개벽』 등이 도덕 계몽과 문화 계몽의 중요한 역할을 담당했다.

손병희는 「천도태원경」의 '개인자격도'에서 개인이 갖춰야 하는 4가지 요소로 덕의德義, 질서秩序, 법리法理, 사업事業을 제시한다. 덕의와 질서는 '도덕'에 해당하고, 법리와 사업은 '정치'에 해당한다. 도덕과 정치에 대한 의식과 실천이 모든 개인이 갖춰야 할 요소라고 생각한 것이다. 손병희에게 '인민 계몽'은 '인내천'을 도덕으로 갖춘 근대적 개인 되기 또는 시민 되기였고, 또한 동학의 포덕천하 보국안민 광제창생 이념을 계승하여 실천하는 과정이었다.

5. 동학 계승과 문명 수용이 이룬 '근대'

필자는 한국철학에서 근대는 무엇인가, 한국에 근대철학은 있는가에 스스로 명확히 답을 할 수 없으면서 새로운 시대에 대한 인식과 이에 조응하기 위한 사상적 모색을 '의식과 사상으로서의 근대'로 정의하고, 손병희의 동학을 통해 한국철학에서의 '근대'적 흐름을 이야기하는 무모함을 선택했다. 그 이유는 한국철학에서의 근대에 대해 읽고, 고민하고, 글을 써도 좀처럼 앞으로 나가지 못하고 제자리에서 맴도는 듯한 답답함에서 벗어나고 싶어서이다.

동학은 양반의 하늘이 아닌 모두의 하늘, 평등한 사람과 그들의 연대, 우리의 부당함과 국가의 어려움에 저항하는 인민과 공동체를 만들었다. 이는 분명 '근대'이다. 또한 동학은 한국의 근대에서 독자적인 사상의 정립과 실천뿐 아니라 그 계승을 보여준다는 점에서 독보적이다. 최제우, 최시형, 전봉준, 손병희의 동학은 각기 다른 동학이면서 하나의 동학이다. 이는 분명 '근대의 계승'이다. 특히 논문의 주제인 손병희의 동학은 한편으로는 '동학이라는 근대를 계승'하고, 다른 한편으로는 '서양의 근대를 수용하며' 동학을 계승하고 있다. 이 두 가지 의의가 공존한다는 점은 1900년대 초 한국의 어느 사상도 갖지 못한 특징이다.[66] 필자는 손병희의 동학 계승을 통해 동학이라는 우리의 근대 철학이 있으며, 동학의 근대적 계승이라는 우리 근대와 서양 근대가 융합된 '근대의 근대적 계승'이 있었다고 주장한다. 이는 앞선 '근대'에 대한 정리이며, '근대의 근대적 계승'이 이

66) 문명-개화론은 서양의 문명을 수용 계승하고 있었고, 혁신유학은 서양의 문명을 수용하고 이와 함께 전통 유학의 계승을 모색하는 초기 단계였다.

후 어떻게 계승 변화되는지를 보는 출발점이 될 것이다.

또한 일반적으로 1900년대 초를 '애국계몽운동' 시기라고 한다. 그러나 필자는 1890년대 말부터 1910년까지의 사상과 실천을 '계몽-자강운동'이라고 규정하고, '애국계몽운동'이라는 역사적 개념을 사용하지 않는다. 이 시기 문명-개화론, 동학, 혁신유학은 '인민 계몽'이라는 공통의 목표로 가졌고, '애국' '자강'은 '인민 계몽'을 통해 얻어지는 결과였기 때문이다. 새로운 시기 구분은 이 시기의 근대 사상에서 '애국' '자강'보다 '인민 계몽'의 지향과 방법에 주목해서 근대 사상들의 차이점을 비교하고, 이후의 계승과 변화를 명확히 볼 수 있도록 할 것이다.

토론문2

토론문: 「한국철학에서의 '근대' 계승 : 1900년대 초 손병희의 동학 계승」

■ 이병태(한국철학사상연구회) ■

1. 「한국철학에서의 '근대' 계승 : 1900년대 초 손병희의 동학 계승」은 최제우, 최시형의 동학에서 손병희의 천도교에 이르는 지성사적 흐름을 '근대' 및 '계승'이란 키워드로 성찰한다. 따라서 「한국철학에서의 '근대' 계승 : 1900년대 초 손병희의 동학 계승」은 두 가지 과제를 품고 있다. 하나는 수운, 해월, 의암으로 이어지는 흐름에서 '계승'의 양상과 특징을 포착해 드러내는 것이고, 다른 하나는 이 흐름 전체가 '근대적'임을 논증하는 것이다. 전체적인 논지는 제목에 명시되어 있듯이 '손병희'를 중심으로 전개된다. 이는 의암이 여러 측면에서 '근대'적 특징을 가장 집중적으로 드러낼 뿐 아니라 동학의 사상적·실천적 입지를 더 확고하게 고양한 인물이라 간주하기 때문이다.

논의는 대강은 다음과 같다. '2.문명의 전환, 동학의 전환'은 손병희가 동학을 새로운 지평으로 고양했음을 요지로 한다. 이에 따르면, 손병희는 동학의 종지를 도덕적 중심으로 견지하면서 동시에 서양의 문명과 융합하고자 했다. 그의 「명리전」은 동학의 종지가 역사적 변화에 조응해야 한다는 주장을 담고 있고, 「삼전론」은 세계사적 격변기에 대응할 조선사회의 방략을 소상하게 논한다. 이는 각각 '광제창생'과 '보국안민'이라는 동학의 가르침을 현실적이고 실천적인 대안으로 승화한 결과라 할 수 있다. 손병희는 일단 서구와 그 문명의 도래를 불가피한 역사적 변화로 수용한다. 이는 서구 문명에 순응하려는 태도가 아니거니와 배타적 태도 또한 아니다. 당대 역사에 대한 적확한 인식 아래 서구 문명을 비판적으로 수용하고 나아가 이에 걸맞는 적극적인 사회적 변화, 즉 전통 사회의 '문명적 전환'을 이끌어내고자 하는 의도일 따름이다. 손병희는 조선 사회의 문명적 전환이 그 동력이자 중심으로서 '동학' 자체의 전환과 분리될 수 없다고 여겼다. 갑진개화운동의 전개, 그리고 '동학'을 '천도교'로 개명한 일 모두 손병희의 위와

같은 역사적·사회적 인식, 그리고 종교적 신념이 낳은 결과이자 증거라 할 수 있다.

‘3. 人乃天, 동학의 계승과 ‘자심-자천’은 ‘시천주’, 즉 동학의 가장 핵심적인 가르침이 수운, 해월, 의암을 통해 어떻게 전승되고 재해석되었는지 추적한다. 종사들에 의한 ‘시천주’의 재해석과 의미 변화는 무엇보다 시대적 상황을 적극적으로 반영하는 실천적 역동성을 함축한다. 수운의 ‘시천주’는 최시형의 ‘인시천’, 그리고 손병희의 ‘인내천’으로 변화·발전하는데, 이는 단순히 이론적 사유의 결과로서 논리적 정교화나 의미 확장만 이뤄졌다는 의미가 아니며 역사적 현실에 대한 고뇌와 성찰을 더 적극적으로 담아내는 성숙과 고양이 있었다는 것이다. 특히 손병희의 ‘인내천’은 선대 종사들의 가르침을 이어받으면서도 서구 근대성의 중핵이라 할 수 있는 ‘휴머니즘’의 영향이 묻어난다. 실천적이고 종교적인 지평 모두에서 인간 자체의 중심성이 강조되기 때문이다. ‘자심자배’, ‘자천’ 등 손병희의 수양 방법론 역시 동일하게 인간의 중심성을 반영한다. 핵심적 종지의 이같은 적극적 재해석은 조선사회의 문명적 전환, 그리고 동학의 실정종교화와 마찬가지로 서구 근대에 대한 의식 및 비판적 수용의 태도를 함축한다.

‘4. 敎政一致, 실천의 계승과 ‘인민 계몽’은 앞선 논의와 마찬가지로 손병희가 동학의 종지를 실천적으로 재해석했음을 살핀다. 특히 ‘포덕천하’, ‘보국안민’, ‘광제창생’ 등 동학의 실천적 구호와 이념이 손병희의 ‘성신쌍전’, ‘교정일치’를 통해 좀 더 적극적이며 구체적인 내용 및 형식으로 재구성되었음을 강조한다. 동학의 실천적 구호들은 종교적 원리를 전제로 하는데, 손병희의 ‘성신쌍전’, ‘교정일치’는 이를 더욱 선명하게 분리하며 동시에 구체화한다. ‘성신쌍전’은 일종의 존재론적 원리로서 영육의 분리불가능성을 함축한다면, ‘교정일치’는 이를 사회적 지평으로 확장한 것에 해당한다. 즉 도덕적 토대인 종교적 원리, 그리고 사회적·정치적 실천 역시 둘일 수 없음을 분명히 하고 있다. 손병희가 이러한 원리 및 신념을 적극적으로 구현하려 했음은 천도교의 계몽운동을 통해 여실히 드러난다. 이 운동의 궁극적 지향은 교인은 물론 일반 대중까지 근대적 시민으로 재탄생시키려는 데 있었기 때문이다.

「한국철학에서의 ‘근대’ 계승 : 1900년대 초 손병희의 동학 계승」은 이와 같은 논구에 근거하여 궁극적으로 다음과 같은 입론을 제시하려는 것으로 보인다. 즉 손병희에 의해 동학의 가르침과 실천이 근대적 성격을 좀 더 선명하게 갖추게 되었으나, 기실 동학이 처음부터 근대적 성격을 지니고 있었음을 주장하고자 한다. 실정종교로의 전환, 새로운 언어에 담긴 가르침, 적극적인 사회운동 등 외견상의 변화는 분명했지만 근본적인 원리의 경우 ‘계승’이 있었을 뿐 비판과 극복을 함축하는 개변은 없었기 때문이다. 따라서 「한국철학에서의 ‘근대’ 계승

: 1900년대 초 손병희의 동학 계승」은 동학의 역사가 그 자체로 지성사적 근대의 출현이자 성숙의 과정이었음을 주장한다고 할 수 있다.

2. 전체적으로 충실하게 구성된 논변이라 생각하기에 딱히 비판적 코멘트나 반박은 필요하지 않을 듯하다. 다만 질문 및 의견 몇 가지를 덧붙이는 것으로 논평을 갈음하고자 한다. 곧장 답하거나 수용하기 어려운 것도 있을 수 있는데 이는 논박을 위한 게 결코 아니다. 오히려 글쓴이와 십수년 함께 공부한 동학으로서 익히 공유된 문제의식을 이 글에 맞춰 새삼스럽게 다시 꺼낸 것임을 미리 밝혀둔다.

1) 3절에서 해월의 '인시천'과 의암의 '인내천'이 공통적으로 인간에 대한 재정의였음을 논하고, 이와 관련하여 "최시형은 1800년대 후반의 한국 사회가, 손병희는 1900년대 초의 한국 사회가 요청하는 인간의 모습을 고민했으며, 모두 동학이 변화하는 시대와 사회의 요청에 부응해야 한다는 태도를 일관되게 유지하고 있었다"고 말한다. 각자 역사적·사회적 상황에 걸맞는 가르침을 달리 제시했다는 의미라면 그 근거가 무엇인지 궁금하다. 한 세대 정도 연배가 차이 나긴 하지만 두 사람은 동시대인이라 할 수 있는데, 어떤 변화를 어떻게 달리 담아냈다는 것이지 설명이 필요할 듯하다.

2) 의암의 '인내천', '자심자배', '자천' 등이 휴머니즘 등 서구적 근대성을 일정하게 반영한다는 주장은 얼핏 보기에 그럴듯하지만, 논증은 생각보다 까다로울 듯하다. 예컨대 서구의 휴머니즘은 개체화의 강조와 궤를 같이한다. 즉 humanism의 근대적 성숙은 individualism의 착근 및 확장과 개념적으로 분리해서 바라보기 어렵다. 따라서 손병희가 '인내천' 등이 휴머니즘을 함축한다고 보려면 individualism의 요소가 함께 반영된다고 해야 하는데, 이는 동학 특유의 유기체론적 우주관에 배치된다. 차라리 이러한 사실을 밝히고, 서구 근대 휴머니즘에 담긴 개체화의 특징은 수용되지 않는 것으로 설명하는 게 바람직해 보인다.

3) 지성사적으로 동학은 처음부터 자생적 근대성을 지니고 있었고 해월과 의암을 거치면서 이 근대성은 역동적으로 고양하는 경향을 보일 뿐 아니라, 특히 의암을 통해 종래의 자생적 근대성과 서구적 근대성이 통합되는 것으로 서술되고 있다. 여기서 '근대' 또는 '근대성'은 일단 긍정적인 의미를 지니는 것으로 여겨지는 듯한데, 이론의 여지가 있음을 염두에 둘 필요가 있다. 만일 modernity를 특정한 지역, 특정한 시대가 갖는 특징으로 한정한다면, 유사한 특징이 다른 지역, 다른 시대에 나타난다고 말할 수는 있어도 이는 modernity 자체는 아니다. 따라서 동학의 흐름 또한 서구 근대와 유사성을 지니는 것으로 말할 수 있을지는 몰라도 원본적인 '근대성'을 함축하는 것일 수 없다. 아울러 특정한 지역, 특정한 시대의 특징으로서 modernity가 드러낸 폭력성을 고려한다면, 이를 긍정적

의미로 사용함도 문제가 될 수 있다. 이 경우 손병희 계몽이 근대적 시민의 탄생의 겨냥했다는 주장 또한 그에 대한 긍정적 평가일 수 없게 된다. 제안을 하자면, 서구적 근대에 주체적으로 대응하려는 의식 및 실천이 동학에 의해 적극적으로 피력·시도되고 또 고양되었음을 말하는 게 더 온당하지 않을까 생각한다.

발표문3

1920년대 『개벽』의 전통 사유

■ 윤태양(건국대학교) ■

1. 서론

이 논문은 1920년대의 대표적 잡지였던 『개벽』을 중심으로 조선 신지식층이 유학의 독존 속에서 오랫동안 이단으로 배척되어 온 제자백가의 사유를 어떻게 다시 동양의 전통 안에 위치시키고 재평가했는지를 검토한다.

조선 신지식층의 제자백가에 대한 재인식은 몇 가지 중요한 사상사적 의미는 갖는다. 그것은 우선 조선의 전통에 대한 식민사관적 폄훼에 맞서는 의미가 있는데, 특히 사상사적 전통에 대한 협애화를 극복한다는 점에서 그렇다. 식민사관은 조선의 전통을 유학과 동일시하고, 유학의 문제를 조선의 문제로 치환하면서 식민 상황의 내적 원인으로 지목했다. 식민이라는 엄정한 현실 속에서 그 원인으로 과거의 지배 이념이 지목되고 비판되었던 것은 자연스러운 일이었지만, 식민주의는 이를 조선 민족의 본질적 문제로 호도함으로써 식민을 정당화했다.

식민주의적 관점에서 조선의 전통이자 조선 민족의 본질로서 유학에 대한 비판과 폐기의 요구는 조선 자체에 대한 부정을 함축하고 있는 것이었다. 이러한 식민주의적 귀결에 대한 신지식층의 대답은 크게 세 가지로 구분될 수 있다. 하나는 식민사관적 세계관을 받아들이고 '완전한 개조'로 나아가는 것, 다시 말해 과거의 조선을 벗고 유럽 혹은 일본이라는 새로운 옷으로 갈아입자는 것으로서, 이광수 같은 소위 '동화주의적 실력양성론자'들의 주장이 바로 이런 것이었다. 다른 하나는 유학에 대한 비판은 인정하되 유학 자체 혹은 전체에 대한 부정은 거부하는 방안으로서 유학에 있어 본과 말을 구분하고, 유학에 제기된 문제들을 말단 일부의 문제로 재규정하는 것이었다. 당시 유학에 대한 비판을 다루면서 일부 '부유(腐儒)'를 원인으로 지적했던 장지연이나, 주자학의 부분적 폐단으로 지적했던 박은식이 바로 이런 경우이다. 세 번째 길은 유학과 조선의 동일화 논리를 거부하는 것이었다. 이 중 하나는 유학이 힘을 발휘했던 때를 조선으로 한정하고,

그 이전의 역사로 소급해 올라가면서 전통의 다른 원천을 찾는 것으로서, 단군이나 풍류도 등 소위 '국수(國粹)' 찾기가 대표적인 경우라 할 것이다.

이 논문에서 다루고자 하는 신지식층들의 제자백가에 대한 재인식은 이 중 세 번째 경우에 속한다고 할 수 있다. 다만 이때의 제자백가에 대한 재인식은 민족주의적 국수 찾기와는 또 다른 의미를 갖는다. 국수 찾기는 유학을 조선이 아닌 중국과 일치시킴으로써 조선에서 분리했으며, 그 대신 조선 고유의 것을 찾고 의미를 부여함으로써 식민주의적 조선관에 대항했다. 이는 조선의 선양을 위해 중국을 활용하며, 민족의 본질로서 우월감을 회복하려 한다는 점에서 서구 제국주의의 위계적이고 배타적인 민족주의의 틀을 벗어나지 못했다고 할 수 있다. 반면 조선 신지지식층의 제자백가에 대한 재인식은 유학에 대한 대안을 '동양'이라는 보다 넓은 범위에서 모색한다는 점에서 서구를 그 대타항에 직접 위치시킬 뿐 아니라 동양의 사상사적 원천을 확대하는 시도라는 점에서 차별성을 갖는다.

신지식층이 제자백가에 대한 관심을 환기했던 사례들은 1910년 이전에도 있었지만, 1920년대의 그것은 다음 세 가지 점에서 중요한 차이가 있다. 하나는 그 매체로서 신문과 잡지를 통한 유학의 독존적 헤게모니 해체가 충분한 수준에 다다랐다는 것이었다. 청일전쟁을 통해 전통의 한계와 천하 질서의 붕괴를 목격한 신지식층이 독립국 조선의 존립을 위해 선택한 길은 민중의 계몽과 산업 육성을 통한 실력의 양성이었다. 1896년부터 발간되기 시작한 신문과 잡지들이 일제히 실력양성을 표방하고 나섰던 것이 그 증거이다. 조선 민중이라는 거대한 대상을 신속하게 계몽하기 위해 이들은 신문과 잡지라는 새로운 매체를 선택했고, 신문과 잡지는 곧 지식의 유통망이자 새로운 담론장으로 성장했다.

신문과 잡지라는 새로운 매체의 영향력은 대단한 것이었다. 신문과 잡지의 등장은 무엇보다 기존 지식 담론장의 폐쇄성과 내향성을 와해시키고 담론 참여자의 사회적 · 지리적 범위를 확장했다.[1] 매체의 변화는 담론장을 해체했고, 담론장의 해체는 그것이 떠받치고 있던 지식의 위계질서를 무너뜨렸다. 참가자에게 일정 수준 이상의 성리학적 이해와 때로 특정한 관점의 공유를 요구했던 기존 담론장과 달리, 매일 혹은 매달, 전국 혹은 일정한 지역 단위로 배포되었던 신문과 잡지의 독자들과 이들을 대상으로 삼아 새로운 담론장을 구축했던 신지식층들에게 유학은 더 이상 배우고 익혀야 할 유일한 대상이 아니었다. 철도를 통해 전국으로 배포된 신문과 잡지는 유학이라는 전통적 헤게모니에 대한 비판과 상대화가 사회 곳곳에서 동시다발적으로 이뤄질 수 있도록 했던 물질적 조건으로 작동했다.

---

1) 심경호, 「문자와 매체: 조선선비의 문자생활과 지적 교류」, 『국학연구』, 14집, 국학진흥원, 2009, 413~449쪽; 윤태양, 「대한제국기 신지식인들의 탈유학적 양상들 - 근대 잡지 기사를 중심으로 -」, 『한국철학논집』, 80집, 한국철학사연구회, 2024, 147~149쪽.

1919년 3.1 운동과 일제의 정치적 변동의 결과로서 소위 '문화통치기'인 1920년대가 되면, 신문지법(1922)의 변경과 함께, 전보다 더 많은 종류와 부수의 신문과 잡지들이 발간되기 시작했다.[2] 특히 잡지계에서, 이러한 유행을 선도했던 것은 단연 『개벽(開闢)』이었다. 특히 논설과 문학 작품을 주로 게재했던 잡지는 보다 더 많은 필진이 유지될 필요가 있었다. 한 편으로는 다수의 다양한 콘텐츠가 계속 생산될 수 있어야 했고, 다른 한 편으로는 인쇄와 배부가 지속될 수 있어야 했다. 잡지는 발간보다 유지가 더 어려운 사업이었고, 이런 면에서 천도교라는 전국 규모의 종단에 의해 운영되었던 『개벽』의 위상이 압도적이었던 것은 어찌 보면 당연한 일이었다.[3] 상대적으로 높은 고료와 압도적인 판매 부수, 그리고 다양하고 수준 높은 기사들이 서로 시너지 효과를 내면서 『개벽』은 1920년대 담론장을 대표하는 잡지로 성장했다.[4]

또 하나의 중요한 차이점은 서구에 대한 인식의 변화와 이를 대변하는 대표적 경향으로서 문화주의의 등장이었다. 1920년대 조선 사상계의 두 큰 경향 중 하나는 무엇보다 문화주의였다. 제1차 세계대전은 서구적 근대화와 문명적 발전 경쟁에 우려되었던 폭력적 귀결의 현시였다. 이에 따라 서구 내부의 자성적 움직임 중 하나로 대두된 문화주의가 일본을 거쳐 조선으로 들어왔는데, 이때의 문화주의란 개인의 정신적 발달에 초점을 맞춘 개조론의 일종으로서 기존의 문명론이 국가를 위시하여 집단의 물질적 역량 발달에 초점을 맞춘 것에 대항하는 성격을 갖는 것이었다. 나아가 문화주의는 식민의 사건을 민족성의 필연적이고 당연한 결과로 호도했던 식민사관에 대해서도, 문화와 문명을 대립시킴으로써 조선 신지식층들로 하여금 서구 및 일본의 물질 문명적 발전에 대응한 정신적 발전도상에서 조선과 동양을 재인식할 수 있도록 하는 촉매 역할을 했다.

이상을 바탕으로 이 논문은, 1920년대 조선 지식 담론장을 선도했던 대표적 매체였던 『개벽(開闢)』의 기사들을 중심으로, 제자백가를 동양의 유의미한 사상적 전통에 포함시킴으로써 서구의 문명 및 문화적 발전에 대응하는 동양의 정신사적 독자성을 증명하고자 했던 신지식층의 시도가 갖는 사상사적 의미를 규명한다.

---

2) 김근수에 따르면, 1920년대가 되면 169종의 잡지가 발간된다. 이것은 1909년 이전까지 44종, 1910년에서 1919년까지 46종이었던 것에 비하면 실로 비약적인 확대였다. 김근수 편저, 『한국잡지개관 및 호별목차집』, 영신아카데미 한국학연구소, 1973, 112쪽.

3) 『개벽』을 발간했던 개벽사는 『개벽』 외에도 『부인』, 『신여성』, 『어린이』, 『별건곤』, 『학생』, 『혜성』, 『제일선』, 『신경제』 등 모두 9종의 잡지를 간행했던 큰 규모의 잡지사였다. 정용서, 「개벽사의 잡지 발행과 편집진의 역할」, 『한국민족운동사연구』, 83호, 한국민족운동사학회, 2015, 148~156쪽.

4) 최수일, 『『개벽』 연구』, 소명출판, 2008, 265~267쪽.

2. ‘동양철학’에 재편입된 제자백가

전술한 바와 같이 제자백가에 대한 신지식층의 재평가는 1920년대 조선 담론장의 한 면모를 보여준다. 이런 맥락에서 6차례에 걸쳐 『개벽』에 게재된 강춘산(姜春山)의 「동양 도학의 체계 여하(東洋道學의 體系如何)」 연작은 특히 주목할 만하다.[5] 이 중 선진 제자에 대한 강인택의 소개는 상편(1921.03.01.)과 중편(1921.04.01.), 그리고 하지일편(1921.05.01.)의 한 단락에 이어 서술되어 있다. 상편에서는 주역의 철학과 유가(儒家 - 공자 · 맹자 · 순자)를, 중편에서는 묵가(墨家 - 묵자)와 도가(노자 · 열자 · 장자)와 양가(楊家 - 양주)를, 그리고 하지일편에서는 절충파(折衷派 - 할관자)를 소개하고 있다. 이 중 묵가와 도가에 대해서는 후술하기로 하고, 여기서는 우선 ‘동양 도학’이라는 단어에 함축되어 있는 서양 철학에 대한 대항 의식과 선진 제자의 취사와 평가, 그리고 그 의미를 검토한다.

2-1. 서양 철학과 동양 도학

「동양 도학의 체계 여하」 서론에서 강인택은 ‘서양’과 ‘서양 과학’에 대응하여 ‘동양’ 및 ‘동양 도학’의 독자성과 우수성을 주장한다. 그는 서양을 수입하는 일에만 열을 올리는 당시의 현실을 비판하면서 서양의 과학적 · 물질적 발전에는 버금할 수 없지만 ‘도학’의 면에서는 오히려 동양이 더 우수하다고 말한다. 이렇듯 물질 · 문명과 정신 · 문화를 구분하고 정신 · 문화의 가치에 더 무게를 두는 방식은 앞서 서술했던 문화주의의 구도와 정확히 일치한다.

> 今日의 모든 科學上 發達에 在하야는 어떠케 보면 西洋이 獨步하얏다 할는지 未知어니와 오즉 道學上으로는 西洋도 西洋 스스로가 有하겟지만 東洋은 東洋 스스로가 有하다. 뿐만 아니라 어떤 點에서는 東洋편이 활신 優勝하다 하야도 過言이 아인 줄로 斷言하노라. 아- 果然 그러하다. 東洋 自來의 모든 道學이야 말로 자못 絶頂에 達하얏다 할

5) 「동양 도학의 체계 여하」는 상(上), 중(中), 하(下)로 삼분 구성되어 있는데, 하편이 다시 하지일(下之一), 하지이(下之二,) 하지삼(下之三,) 하지종(下之終)으로 나뉘어 모두 여섯 편이 된다. 이 중 ‘하지이’가 제12호와 제13호에 중복 게재되어 7편이 되었으나 이 논문에서는 이를 제외하고 총 6편으로 간주했다. 한편, 춘산(春山)은 강인택(姜仁澤, 1892~1962)의 자(字)이다. 강인택은 천도교계 사상가로서 천도교 문화운동과 이후 천도교 혁신파의 중심적 역할을 하기도 한 인물이다. 이하에서는 그의 본명인 강인택으로 표기한다. 이행훈, 「동양 지식 체계의 계보화 - 강춘산의 동양도학의 체계여하」, 『東洋古典硏究』, 제46집, 동양고전연구회, 2012, 253~257쪽.

수 잇나니 少하여도 半萬年 동안 東洋 天地의 運命田을 此로써 開拓하엿스며 億千萬 歷代 民族의 思想界를 此로써 支配하여 왓다. ... 그런즉 今日의 우리는 아모리 西洋의 모든 것을 學한다 할지라도 自我充實의 必要上 먼저 나부터 知하고 우리의 것부터 信할 우리라 하면 不可不 東洋 스스로부터 知하고 信하여야 하겟스며 東洋 스스로를 知하고 信하랴면 不可不 東洋道德의 如何를 硏究하여야 하겟다.[6]

강인택의 다른 여러 글에서도 물질-정신 이원론의 구도 속에서 정신적 발달을 개조의 핵심처로 간주하는 문화주의적 입장을 표명해왔다.[7] 한 편으로 동양의 정신과 서양의 기술로 구분하는 이러한 구도는 구한말의 소위 동도서기론(東道西器論)과도 유사한 면이 있다. 동도서기론의 근본적인 문제는 도(道)와 기(器)가 불가분한 관계라는 것이다. 마찬가지로 강인택 역시 서양의 과학과 기술 등 물질 · 문명을 도입하는 것은 불가피한 일이고 또 필요한 일이지만, 그것으로부터 초래될 정신 · 문화상의 피지배를 조심해야 한다고 경고한다. 이러한 정신 · 문화상의 피지배를 막기 위해서 우리는 무엇보다 우리 자신을 알고 믿어야 한다.

然하면 吾人은 무엇보다도 먼저 할 일은 西洋을 부러워하는 同時에 東洋을 자랑하며 西洋을 學하는 同時에 東洋을 復習하며 西洋을 輸入하는 同時에 東洋을 輸出하여야 하겟도다. 우리도 남만 못지 안흔 歷史를 가젓스며 더구나 倫理, 道德, 哲學의 모든 方面 即 精神上 文化로는 아즉까지 東洋에 右할 西洋이 無하다 하여도 過言이 아닐 줄로 思하노라.[8]

이때 '우리'로 호명되는 것이 '동양'이며 동양의 정신은 바로 '동양 도학'이다. 강인택이 추상하고 있던 동양 도학의 지리적 범위는 중국과 조선이었다고 여겨진다. 강인택은 불교를 언급하지 않는다. 또한 근세철학에 해당하는 송학의 계보를 그린 도표의 끝에 퇴계 이황을 배치하고 그 제목을 "남송급조선철학(南宋及朝鮮哲學)"으로 명기할 뿐 아니라, 연작의 마지막을 퇴계 이황으로 맺으며 그의 사칠이기설(四七理氣說)이 주희의 설을 가장 잘 설명한 것이라 평가한다. 이렇듯 동양에서 인도와 일본은 누락되어 있다. 비록 '동양'이라는 일제(日帝)의 개념을 사용하고 있지만 그 범위는 중국과 조선으로 구성된 전통적 천하와 겹쳐있다. 최제우가 서학(西學)에 대응하여 동학(東學)이라 작명했던 것처럼, 강인택은 "동양

6) 姜春山, 「東洋道學의 體系如何 (上)」, 『開闢』, 제9호, 1921.03.01.
7) 姜仁澤, 「天道敎로본 世界의 改造- 其本亂而末治者ㅣ否矣」, 『天道敎會月報』, 제15호, 1922.01.
8) 姜春山, 「東洋道學의 體系如何 (下之終)」, 『開闢』, 제15호, 1921.09.01.

도학”으로 “서양 철학”에 대응하고자 했던 것이다.

한편, 본래 ‘도학(道學)’은 전통적으로 ‘도통(道統)’을 전제한 명칭으로서 기실 성리학을 가리키는 말이었다. 그러므로 ‘도학’에 대한 전통적 용례에 따르자면, “東洋 自來의 모든 道學”이라는 말은 사실 어불성설이다. 하지만 강인택에게 ‘도학’은 보다 넓은 의미의 철학 혹은 사상을 의미한다. 구체적인 소개에 앞서 강인택은 ‘도학’의 범위도 제시하는데, 그것은 곧 철학의 세부 분야들인 ‘우주론[宇宙法說]’ · ‘(좁은 의미의) 철학’ · ‘도덕’ · ‘윤리’ · ‘정치’ 등이다. 이로써 동양 도학은 ‘서양 철학’에 대응하는 용어로서, 성리학이나 공맹 유학 외의 다른 사유들로서 선진 제자백가는 물론 순자(荀子)나 양웅(揚雄) 같은 ‘도통 밖의 유자’들도 포괄하는 넓은 개념으로 재규정된다.

서양 철학의 역사적 전개에 상당하거나 우월한 것으로서 동양 도학의 체계를 서술하고자 했던 강인택은, 서양 철학이 그 중추에 세계에 대한 형이상학적 설명을 두었던 것처럼, 동양 도학의 역사에서도 기계론적 · 형이상학적 우주론을 매우 중요하게 고려한다. 또 시기 구분에서도 그 대항에 서구 철학사를 두었음이 그대로 드러난다. 강인택은 동양 도학의 시기를 ‘고대철학(古代哲學)’ - ‘중대철학’ - ‘근세철학’이라는 이름으로 구분하고, 고대철학에 진한 이전 제자백가로서 유가 · 묵가 · 도가 · 양가(楊家) · 절충파를, 중대철학에는 한대(漢代)의 철학자들을, 근세철학에 북송(北宋: 960~1127)과 남송(南宋: 1127~1279)의 철학자들을 소개한다. 이는 서양 철학사의 일반적인 삼대 구분에 비견되는 것이자, ‘우리’로 규정된 ‘동양’에도 철학의 역사적 발전 단계들이 있었음을 표명하고자 함으로 추정되는 부분이다. 다만 강인택은 고대-중대-근세로의 시기 구분에 대하여, 고대 부분에서만 부분적으로 암시하고 있을 뿐, 구체적인 사상사적 해명을 하지는 못하고 있다.

일반적으로 서구에서 고대 철학의 시작은 세계에 대한 신화적 설명으로부터의 탈출과 함께 이뤄진 것으로 서술된다. 그리고 기독교에 의해 철학의 중심 주제가 신(神)으로 회귀했던 시기를 중세로, 신성(神性)으로부터 이성(理性)으로 다시 회복된 때를 근대로 구분한다. 마찬가지로 강인택은 동양 도학의 고대철학에서 그러한 우주론의 변화를 취득한다. 마치 고대 그리스에서 우주론자들에 이어 소크라테스가 등장해 인간의 문제로 담론의 중심을 옮겼던 것처럼, 강인택은 우선 동양에서 『주역(周易)』이 어떻게 음양(陰陽) 개념으로 우주를 설명하고 도덕에 대한 설명으로 나아가지는지를 서술한 후 공자를 등장시킨다.

하지만 중대와 근세의 시대정신을 강인택은 설명하지 않는다. 실상 중국과 한국의 철학사에서 서구 기독교의 하나님 같은 존재는 중요한 개념이 아니었다. 신에 짝할 수 있는 천(天)은, 적어도 철학사적 맥락에서는, 일반적으로 은주(殷周) 교체기에 이미 그 인격적 주재자의 성격을 탈피했다. 이런 면에서 서구 철학사의

삼대 구분을 그대로 중국과 한국의 철학사에 적용할 수는 없었을 수 있다. 불교를 누락시키면서 자연스럽게 구분된 한대와 송대를 각각 중대와 근세에 배치하는 것에 그친다.

2-2. 경세론과 형이상학 중심의 취사

앞서 말한 것처럼, 도학의 범위를 철학 일반으로 확장하면서 제자백가의 철학은 동양 도학의 '고대 철학'으로 재편입된다. 그런데 제자백가에 대한 강인택의 분류는 전통적인 분류와 몇 가지 점에서 차이가 있다. 이러한 차이는 동양 철학에 일관된 경세(經世)적 경향성을 환기하면서도 형이상학적 성취를 부각하고, 특히 서양의 물질 · 문명에 대항해 동양의 정신 · 문화를 규명하고자 했던 강인택의 의도를 반영한다.

일반적으로 선진 제자백가의 분류는 『사기(史記)』에 수록된 사마담(司馬談)의 「논육가요지(論六家要旨)」를 따라 음양가(陰陽家) · 유가(儒家) · 묵가(墨家) · 명가(名家) · 법가(法家) · 도가(道家) 등의 여섯으로 나누거나 혹은 『한서(漢書)』「예문지(藝文志)」를 따라 여기에 농가(農家) · 소설가(小說家) · 종횡가(縱橫家) · 잡가(雜家)를 더해 9류 10가로 나누어 왔다. 이에 비해 강인택은 학파를 여섯으로 나누기는 하지만, 명가와 음양가 대신 양가(楊家)와 절충파(折衷派)를 넣었다는 차이가 있다.[9]

양가에는 양주(楊朱)만이 배치되어 있다. 강인택에 따르면 양주는 맹자 당시의 이미 거대한 학파를 구성한 인물로, 『회남자』「범론훈(氾論訓)」에서 말하듯 "성(性)을 온전히 하고 진(眞)을 보호하여 사물로서 형신(形身)을 구속하지 않는 것"으로 자신의 입장을 세운 "중화철학사(中華哲學史)에 궐(闕)키 불가(不可)"한 철학자이다.[10] 그런데 현전하는 양주의 설이란 『열자(列子)』 · 『장자(莊子)』 · 『맹자(孟子)』 · 『한비자(韓非子)』 · 『여씨춘추(呂氏春秋)』 · 『회남자(淮南子)』 등에

9) 또한 '법가' 아래는 "동진=신선론=갈홍(東晉=神仙論=葛洪)"이라고 부기되어 있고, 『포박자(抱朴子)』의 저자이자 위진시기 신선도교(神仙道敎)의 체계를 정립한 갈홍(葛洪)이 배치되어 있다. 이에 앞서 제9호(1921.03.01.)에 게재한 상편에서 이미 서술의 체계를 "유가, 도가, 묵가, 양가, 절충파, 법가"로 상정해 둔 것을 볼 때, 절충파 뒤에 배치된 '법가'가 오기일 가능성도 높지 않아 보인다. 그렇다면 법가 역시 누락된 것으로 보아야 할 것이다. 음양가의 설은 대개 『주역(周易)』에 의거하고, 「동양 도학의 체계 여하」의 첫 편이 『주역』으로 시작하였으니, 음양가는 누락이라 할 수 없다. 문제는 명가와 법가인데, 이는 불교의 누락만큼이나 그 이유를 예단하기 어려운 문제이다. 그러므로 이 글에서는 강인택의 서술을 중심으로 양가와 절충파에 대한 것만 다룬다.

10) 『淮南子』「氾論訓」: 全性保真, 不以物累形, 楊子之所立也; 姜春山, 「東洋道學의 體系如何 (中)」, 『開闢』, 제10호, 1921.04.01.

약간씩이 산재할 뿐 별도의 텍스트로 남아 있지 않다. 이들을 종합할 때 양주의 학설은 대체로 '경물중생(輕物重生)'과 '개인주의(個人主義)'이며, 이러한 생(生)의 중시가 곧 노장(老莊)으로 일컬어지는 선진 도가의 원시적 형태였다는 것이 근래의 일반적인 해석이다.[11] 그래서 양주는 종종 도가 철학에 포함시켜 서술된다.

반면 강인택은 도가에 노자 · 열자(列子) · 장자(莊子)만을 넣고 양주는 '양가'로 따로 떼어 서술한다. 열자에 대해 총평하면서 "그의 정명설(定命說)을 논(論)함에 양주(楊朱)와 여(如)함은 대(大)히 주의(主意)할 만"하다고 말하면서도 양주를 분리한 것은 어째서인가. 양주에 대한 총평으로 추정컨대 강인택은 양주와 노장은 지향과 귀착지가 달랐다고 판단한 듯하다. 그가 보기에 양주는 비록 세계 운행의 초월적 질서에 대한 인식은 있었지만, 그것을 어찌할 수 없는 외재적 힘으로서 '정해진 운명[定命]'으로 취급하였을 뿐이며, 이에 따라 그의 철학은 사회를 지향하지도, 보편으로 발전하지도 못하고 개인주의와 쾌락주의로 귀결되었다. 강인택은 노장철학에서 물질세계를 초월한 형이상학적 사유를 부각하고자 했고 노자에서 이미 일정한 발전이 이뤄졌다고 평가하고 있었다. 이런 관점에서 양주와 노장의 병치는 노장의 형이상학적 성취를 훼상할 수 있다고 여겨졌을 것이다. 그러므로 강인택은 양주를 양가로 분리하고 다음과 같이 총평했다.

> 楊子의 根本思想은 隱退主義(個人主義)-라. 然이나 그 說이 遂히 老子의 高遠에 及치 못하고 오즉 去名無憂(某라는 名을 不取)를 主張한 者니라. 直接으로 社會主義와는 衝突되어 卽 個人的 獨立主義를 唱하고 又 個人的 快樂主義를 主張한 者-니 是- 墨子와 正反對한 바로다.

한편, 절애파는 그 서술이 길지 않고 할관자(鶡冠子)만이 배속되어 있을 뿐이지만, 현대에도 할관자를 따로 떼어 서술한 경우가 드물다는 점에서 강인택의 취사는 주의할 만하다. 『할관자』는 전국시대 초나라의 은자였던 할관자와 그 후학의 집성물로서 그 성립 연대는 대체로 진(秦) 초기로 추정된다.[12] 그러나 오랫동안 위서(僞書)로 여겨져 제대로 연구되지 않았다가 1973년 마왕퇴 백서와 한묘 죽간의 출토와 함께 다시 조명을 받았던 텍스트이기 때문이다.[13] 이러한 할관자를 강인택은 공자와 노자의 절충으로서 '절충파'라는 이름으로 다시 호출한다.

---

11) 예를 들어 풍우란은 선진 도가를 양주-노자-장자의 3단계로 해설한다. 풍우란, 『중국철학사 상』, 까치, 2001, 232쪽.

12) 박동인, 「『관자』 4편과 『할관자』의 氣化宇宙論」, 『철학연구』, 제86집, 2009, 철학연구회, 34쪽.

13) 김예호, 「『할관자(鶡冠子)』와 『문자(文子)』의 황로사상 비교연구 - 진대(秦代)를 전후한 황로학의 변천 양상에 대한 이해를 위해」, 『시대와 철학』, 제24권 4호, 한국철학사상연구회, 2013, 9쪽.

鶡冠子의 學은 古來로 稱하야 雜駁의 書라 하나니 其說이 老子에 近함과 同時에 儒家와 同한者도 有하며 或은 法家의 言도 兵家의 言도 有하야 一見에 實로 雜駁不一하야 骨董飯과 如하나 그 主義의 要點은 卽 經世에 在한바 經世의 法은 儒와 老에 取하고 그 結果로써 法과 兵에 論及할 뿐이다. 그럼으로 一言으로 盡하며 鶡冠子는 折衷派이다.[14]

유가와 도가를 비롯해 제자 철학에 대한 종합의 시도는 선진 말부터 성행했다. 이때의 시도는 대체로 다른 학자들의 논설을 평가하고 비판하는 목적에서 이뤄진 것들이다. 『순자』의 「비십이자(非十二子)」·「해폐(解弊)」·「정론(正論)」 및 『장자』「천하(天下)」, 『한비자』「현학(顯學)」 등에서 이미 선진 제자들의 학설에 대한 비평이 이뤄지고 있었다. 그러나 이렇게 비평을 위한 독해의 과정에서 흡수가 있었을 것은 자명한 일이다. 이에 비해 『여씨춘추(呂氏春秋)』나 『회남자(淮南子)』는 보다 본격적인 제 학설의 통합을 목표했다고 할 수 있다. 『할관자』의 사상사적 의미는 이러한 통합의 선구 격으로서 경세(經世)라는 분명한 목표 아래 유(儒)·도(道)·법(法)·병(兵)을 종합하려 했다는 점에 있을 것이다.

이상과 같은 강인택의 취사와 평가를 종합하자면 다음과 같다. 첫째, 문화주의적 개조론자로서 강인택은 동양 도학의 역사적 전개를 서술함으로써 우리에게 서양 철학에 대등한 정신·문화적 전통이 있었음을 규명하고 이를 통해 서양의 물질·문명상의 발전에 비견하려 했다. 둘째, 도학의 의미를 철학으로 확대하면서 유학·성리학 내외의 학적 전통들이 동양 도학의 역사 안으로 재편입되었다. 그리고 셋째, 동양 도학의 내용은 한 편으로 윤리·정치 분야의 경세론과 다른 한 편으로는 형이상학과 우주론이었는데, 이는 당시의 일반론이었던 실력양성론 및 개조론과 철학에 대한 서구적 관념이 투영된 것이었다.

3. 자강 및 개조에 대한 열망과 묵자에 대한 재조명

구한말 자강운동의 노선으로서 실력양성론은 당시 지식인들 사이에 널리 수용되었던 사회진화론과 개화의 결과로서 청과 러시아라는 과거의 맹주들을 차례로 쓰러뜨린 일본에 대한 재인식, 그리고 그 일본에 의한 한국의 보호국화 상황에서

14) 姜春山, 「東洋道學의 體系如何 (下之一)」, 『開闢』, 제11호, 1921.05.01.

강하게 대두되었다. 유학(儒學)과 서학(西學)은 정학(正學)과 사학(邪學)에서 구학(舊學)과 신학(新學)으로 재규정되면서 공세의 구도도 뒤집혔다. 유학은 조선 몰락의 제1원인으로 지목되며 비판되었는데, 이 과정에서 자연스럽게 비(非) 유학적 전통에 대한 탐색이 이뤄지기 시작했다. 때로 그 대안은 유학 안의 다른 흐름에서 찾아지기도 했고, 유학에 의해 매도당했던 제자 철학에서 모색되기도 했다. 유학 내부의 이단으로 지목되었던 순자나 공맹 당시의 가장 강력한 대적자로서 양주와 묵자가 재조명되기 시작했다.

1908년 11월 『호남학보(湖南學報)』에 수록된 이기(李沂, 1848~1909)의 「양묵변(楊墨辨)」은 그에 앞서 1904년에 출판되었던 량치차오(梁啓超)의 「자묵자학설(子墨子學說)」에 대한 논평이다. 량치차오는 양주(楊朱)와 같은 이기적 개인주의자들로 가득한 중국의 현 상황에 대한 개탄과 맹자에 의해 부당하게 매도당한 묵자 학설의 재인식을 위해 「자묵자학설」을 지었다고 말한다. 량치차오는 묵자의 실리주의와 겸애설, 및 그 실천성을 높게 평가하고 특히 정치학과 논리학 부분에서는 서구 근대보다 훨씬 앞선 시대임에도 상당한 수준의 이론을 보이고 있음에 주목한다. 그러나 동시에 자유주의자로서 묵자 사상이 가진 전체주의적 위험과 사회주의와의 친연성에 주의한다.[15]

이기는 량치차오의 저술 동기에 깊이 공감하며 특히 묵자의 겸애설이 맹자에 의해 불합리하게 매도되었음을 지적한다. 그에 따르면 묵자의 겸애설에 대해 맹자의 "무부(無父)"라는 비난은 실상 '겸(兼)'을 오독한 탓이며, '무부'로 비난받아야 할 이기주의자들은 묵자가 아니라 양주의 무리들이다. 나아가 맹자의 매도와 맹자를 추종한 자들이 벌인 맹목적인 배척은 종래에 공동체를 위한 헌신을 소멸시켰다. 이 점은 조선에서도 큰 병폐가 되었다.

> 夫兼如兼職之兼ᄒᆞ야 謂有本職이오 而又有他職也라. 然則 愛親이 是本職也오 愛人이 是他職也니 本職自在어ᄂᆞᆯ 而何至於無父耶아. 且自孟子로 至三千年에 見作無父之罪者ㅣ 皆出于爲我오 非出于兼愛ᄒᆞ니 則無父無君을 固當責諸楊이오 而不當責諸墨也라. ... 嗟呼라. 孟子之言이 一出에 而後世願惜軀命之類一從而和附ᄒᆞ야 遂使支那全土로 盡歸楊學ᄒᆞ니 可不惜哉아. 今我韓學術之弊ㅣ 亦猶是也라.[16]

이기의 비평은 량치차오에 대한 것이고, 묵자에 대한 설명 역시 목전에 닥친 망국의 위기에서 발로한 울분의 토로가 중심이지 진지한 학문적 탐색은 아니었다. '겸(兼)'자에 대한 해명이 있었지만, 그가 제기한 '본직(本職)'과 '타직(他職)'

15) 梁啓超, 『子墨子學說』, 中華書局, 1941, 1쪽.
16) 李沂, 「楊墨辨」, 『湖南學報』, 제6호, 1908.11.25.

의 설명은 『묵자(墨子)』에 대한 문헌적 점검이나 혹 논리적 추론에 의한 것으로 보이지도 않는다. 여기서 묵자는 현실에 대한 개탄의 한 매개물로 활용되었을 뿐이라 할 수 있다.

1920년대 『개벽』에서 묵자를 제대로 다룬 글로는 강인택의 연작 중 중편과 1924년 소춘 김기전(金起田)이 쓴 「이천년 전의 영농주의자-묵자(二千年 前의勞農主義者-墨子)」를 들 수 있다. 이기와 마찬가지로 강인택과 김기전 역시 맹자와 유학자들에 의한 비판을 부당한 것으로 평가한다. 그러나 양자의 재평가에는 약간의 차이가 있다. 강인택은 맹자의 비판 이래 배척이 맹목적으로 인습되어 왔지만, 『묵자(墨子)』 전편에 걸쳐 '애국(愛國)의 정신'이 관철되어 있다고 평가한다.

> 孟子가 墨子를 排斥한 以後로 學者 等은 盲目的으로 此를 因襲하야 墨子를 崇拜한 者- 鮮하여다. 그러나 墨子의 書를 讀한 者- 면 誰가 愛國의 精神이 全篇에 貫徹하엿다. 講치 안흐리 有하랴.

하지만 강인택이 보기에 맹자와 유학자들의 비판과 배척은 묵자 철학에 대한 오해에서 비롯된 것이다. 묵자가 비록 단상 · 절장(短喪 · 節葬)을 주장했지만 이는 당시의 허례허식을 비판한 것일 뿐이다. 묵자는 상례에 있어 형식보다 중요한 것은 슬퍼하는 마음이라고 강조했으니 이는 공자가 임방(林放)에게 예의 본질을 설명하며 "상을 치를 때는 매끄럽게 하느니 차라리 슬퍼하라"고 한 것과 일맥상통한다.[17] 또한 치국(治國)의 요점을 상현(尙賢)과 친사(親士)에 둔 것도 공자와 다르지 않다. 맹자는 철학자라기보다 정치가였고, 묵자는 철학자이자 은군자였으니 묵자에 대한 맹자의 비판은 서로의 취지가 달랐기 때문이라는 것이 강인택의 설명이다.

> 墨子가 喪禮는 哀로써 本이라 言하며 或은 賢을 尙하고 士를 親함으로써 治國의 要라 云함과 如함은 毫末도 孔子와 異함이 無하다. 然則 墨子로 하여곰 孔子의 徒라 云하겟다 하노라. 淮南子 曰 『墨子學儒者 業受孔子之術 以爲其禮煩擾而不悅』 이라 하엿스니 此로써 見하더래도 墨子의 說은 孔子와 類似하야 非疑의 餘地가 無하거늘 不幸히 孟子는 激烈 排斥한 바 墨子를 爲하야 어찌 痛惜타 안흐리오. 大抵 孟子는 當時의 政治家니라. 딸아서 社會를 運用左右코저 하야 東西에 狂奔한 者인 바 老莊의 徒는 不然하야 世를 避하고 身을 善함으로써 自足한 一個의 哲學者며 隱君子일 것 뿐이니 孟子 等과 何等의 意味가

17) 『論語』「八佾」, 林放問禮之本。子曰 : 「大哉問 ! 禮, 與其奢也, 寧儉 ; 喪, 與其易也, 寧戚。」

一致하랴.[18]

반면 김기전은 묵자와 유학을 완전히 상반된 것으로 평가한다. 곧 유학의 윤리는 천박하게 구별짓기를 중시하고 그 수단으로서 예악과 형정을 남용하여 인간을 억압한다. 묵자는 유학의 천박한 유학을 반대하고 무차별의 겸애를 주장했다. 특히 김기전은 묵자가 단지 주장만 한 사상가가 아니라 직접 실천에 나섰던 '주의자(主義者)'였다는 점을 매우 높게 평가한다.

> 楊朱墨翟이라 하면, 異端을 연상하고, 이단이라 하면 우리는 말도 부치지 못하엿섯다. ... 墨子는 儒家者流가 천박한 윤리사상에 拘囚되야, 구별 차등을 重視하고 禮樂刑政을 남용하야, 근본적으로 인간의 감격을 고갈식히고, 末節에 분주하는 그것을 미워하는 동시에, 兼愛, 無差等, 직접노동의 主義를 제창 실천한 者임이 분명하다. ... 그는 사상가인 것 보담 主義者가 되엿던 그것이다. ... 墨子는 자기의 主義에 共鳴하는 사람을 단결하야, 직접 행동으로써 主義의 실현을 圖한 것이 분명하니[19]

또한 양자 사이에는 묵자에 대한 접근과 해설에서도 차이가 있다. 현행『묵자』는 모두 71편이며 학자에 따라 네 부분 혹은 다섯 부분으로 구분한다. 그 중 묵자 사상이 직접적으로 서술되어 있는 핵심처는 상중하 혹은 상하로 연이어 있는「상현상(尙賢上)」에「비유하(非儒下)」까지 11론 24편으로 간주된다.[20] 이것만으로도 상당한 분량이다. 그래서인지 김기전은『묵자』를 직접 분석하는 대신 묵자에 대한 비평과 상대자들, 곧『맹자』,『회남자』「요략훈(要略訓)」,「논육가요지」, 그리고『순자』속 짧은 요약들로 묵자의 사상을 추정한다.

그리고 그 결론으로서의 총평이 바로 "2000년 전의 영농주의자"이다. 이러한 평가는 아마도 당시 천도교도 함께 했던 사회주의 계열의 농촌운동과 깊은 연관이 있을 것으로 추정된다. 그렇다면 그가『묵자』를 직접적 분석 대상으로 삼을 필요도 없었을 것이다. 만약 이 추정이 타당하다면, 김기전에 있어서도 묵자는 탐구의 대상이라기보다 선전의 도구였다고 할 것이다.

반면 강인택의 경우는 묵자의 생애와 주요 학설에 대한 소개와 사상사적 평가

---

18) 姜春山,「東洋道學의 體系如何 (中)」,『開闢』, 제10호, 1921.04.01.

19) 小春,「二千年 前의 勞農主義者-墨子」,『開闢』, 제45호, 1924.03.01.

20) 한비자는 묵자 사후 상리씨(相里氏) · 상부씨(相夫氏) · 등릉씨(鄧陵氏)로 삼분되었다고 서술했는데, 이 32편은 이들 사이에 각각 전해지던 것을 후대에 병합한 것으로 추정된다. 본래 11론 32편으로 추정되나 8편이 유실되어 24편만 남아 있다.『韓非子』「顯學」: 自墨子之死也, 有相里氏之墨, 有相夫氏之墨, 有鄧陵氏之墨。

까지 포함한 본격적인 학술 기사라 할 수 있다. 강인택은 묵자 철학의 핵심적인 개념을 '애(愛)', '리(利)', 그리고 '비명(非命)'으로 요약한다. 그는 우선 일반적으로 '애'라는 감정은 그 이면에 '증(憎)'을 함축하고 있는 것으로서 차별적일 수밖에 없으며, 또한 이런 차별적 애는 결국 자기애의 확장인 까닭에 윤리적 원칙의 근거로 성립할 수 없음을 논구한다. 묵자는 증과 쌍개념으로서 차별적 애를 초월한 보편적 애로써 겸애를 주장했는데, 사실상 애 관념을 윤리적 법칙으로 보편화한다면 유가와 전혀 다르지 않다고 평가한다.

두 번째 개념으로서 리(利)란 "물질적 세력(物質的 勢力)"으로서 사회가 유지될 수 있도록 하는 기초이다. 물질적 사회는 물질적 세력이 없이는 유지될 수 없으며 물질적 리야말로 "인문(人文)의 진화(進化)를 조장(助長)케 하는 자(者)"이다. 묵자의 절장(節葬) · 절용(節用) · 비악(非樂) 등의 설은 모두 이 리의 중시로부터 연역된 것이다. 그런데 겸애와 리의 중시는 모두 인간이 스스로 성취할 수 있는 것으로서 묵자는 천명을 부정하고 인간 스스로 자신과 사회의 미래를 궁구할 수 있다는 입장에 서 있었음은 자명하다. 강인택은 인간 사회의 미래를 운명에 속박식키지 않는 이러한 묵자의 비명설이 갖는 정치적 의미를 지적한다.

이상에서 살핀 바와 같이, 우승열패의 사회진화론이 당연시되었던 서세동점의 20세기 초, 묵자는 종종 호출되었으나 그 취지와 내용에 있어서는 차이점들이 있었다 할 수 있다. 묵자는 맹자와 유학자들에 의해 배척당했으나 보편애를 주장하고 실리주의적이고 정치의 중요성을 인식하고 있던 인물이었다. 이기에 비해 김기전은 묵자의 사상을 전달하는 것에 지면을 더 할애했지만, 그 역시 묵자를 대상이 아닌 수단으로 삼았다는 점에서 이기의 경우와 유사하다 하겠다. 강인택은 『묵자』를 직접 활용하여 묵자를 설명하며, 동시에 당시의 경쟁과 폭력을 비판하고 사회의 이익을 중시하는 실력양성을 옹호하는 한편 숙명론적 비관론에 대한 경계를 촉구한다는 점에서 남다른 의미가 있다고 할 수 있다.

4. 형이상학의 중시와 노장 철학의 재평가

묵자와 함께 중요하게 검토되었던 선진의 철학자는 노자와 장자이다. 노자와 장자는 특히 중국 고대 철학 시대에 높은 수준의 형이상학을 구축했던 이들로서 소개되었다. 이는 특히 강인택의 「동양 도학의 체계 여하」 및 범부 김정설(金鼎卨, 1987~1966)의 「노자의 사상과 그 조류의 개관(老子의 思想과 그 潮流의 槪觀)」에서 깊이 있게 서술되고 있다. 강인택과 김정설이 노자 철학에 대해 공통적으로 부각하고 있는 것은 '무(無)' 개념의 심화를 통한 형이상학의 전개이다.

서양 철학에 대응하여 동양 도학을 내세운 강인택의 중요한 관심 중 하나는 형이상학적 우주론의 전개였다. 강인택에 따르면 공자는 비록 성인(聖人)이나 미진한 점이 있었으니 바로 우주론, 곧 형이상학에 있었으며 이는 노자에 이르러 비로소 성취를 본다.

> 孔子의 敎學은 仁이라. 仁은 名象키 不可하고 又 理論에 由하야 證明할 만한 者도 아니라. 譬컨대 基礎가 無한 建築과 如하나니 此가 그의 弱點이라. 此를 老子의 根本的 宇宙說에 比하여 보면 그 軟弱의 感이 不無하도다.[21]

공자 철학의 핵심 개념은 인(仁)이지만, 공자 자신은 인에 대하여 형이상학적 기초를 세우지 못했다. 유가 내에서 인에 대한 형이상학적 근거의 설립은 그의 손자인 자사(子思)와 『중용(中庸)』에서 이루어졌다.

> 子思는 誠 一字로 此를 形容하고 更進하야 此로써 各人의 本性이라 하얏다. ... 然하면 誠은 一切 萬物의 本性임과 共히 또 人의 本性이라 한다. 以上과 如히 子思는 倫理的의 意義를 有한 誠으로써 此를 宇宙의 根本主義라 하고 딸아서 各 個體의 性이라 하얏나니라. .. 倫理의 本原에는 誠이 有하며 誠은 宇宙의 根本主義니 孔子敎는 此에서 비롯오 基礎를 得하얏도다. ... 然이나 倫理的 意味가 有함으로써 貫徹키 不能하고 遂히 矛盾을 招하야 二元論이 되엇나니 此 二元論은 宇宙問題에 對한 者-아니요 心理的 二元論이로다.

하지만 자사의 형이상학적 관심 또한 윤리와 심성(心性) 문제에 제한되었을 뿐 우주론에 대한 것이 아니었다. 반면 노자는 “순정 철학(純正 哲學)”을 전개한 자로서 드디어 상대적인 물질 세계로부터 형이상학적 개념을 추출하고 이를 통해 다시 절대적 세계를 추상했다.

> 純正 哲學 孔子가 道로써 先王의 制作한 禮라 함에 反하야 老子는 道로써 一定하고 名狀키 不可한 者-라 하엿나니 ... 故로 老子의 道는 相對의 域을 超越한 絶對로써 毫末도 名狀키 不可한 者니라. 道는 如斯히 名狀키 不可하나 無치 아님이 아니라 故로 此를 形容하야 曰 『道之爲物 惟恍惟惚 恍兮惚兮 其中有物 窮兮冥兮其中有精 其精甚精

21) 姜春山,「東洋道學의 體系如何 (中)」,『開闢』, 제10호, 1921.04.01. (하동)

其中有信』 이라 하엿스니 그 意의 所在를 察하건대 道는 一切 萬物을 包含하엿스나 그러나 規定한 者- 아니라 함에 不外하도다. ... 老子는 道로써 靜的 虛的 또는 無的으로 寫象하엿다. 何者오 하면 道는 永久不變의 體로써 一切萬化를 能爲하나 究竟 그 □迹을 見키 不可함으로써 -며 又 老子는 萬物 체로써 虛靜하야 無한 者-라 하엿스니

강인택은 노자의 도가 일체의 만물을 포함하는 영구불변의 체로서 즉 형이상학적 근원이며, 이러한 형이상학적 근원은 우리의 감각은 물론 형용을 통한 지식의 구축도 불가한 대상임에 따라 노자는 그것을 '정(靜)', '허(虛)', '무(無)' 등으로 묘사한 것이라 설명한다.

김정설은 더 나아가 '무'라는 부정적 개념이 갖는 형이상학적 의미를 세 단계로 구분하여 설명한다. 첫 번째 의미는 물리적 세계에 있어서의 무 개념으로서 이것은 '있음[有]'에 상대하는 개념이다. 두 번째는, 김정설은 "사상의 소극적 무"라고 언명하는 것인데, 곧 철학적 사조에 있어 허무주의나 비관주의 같은 것들의 중심 개념으로서의 무를 말한다. 세 번째 의미로서의 무, 곧 "사상의 적극적 무"가 바로 노자가 말하고 있는 무이다.

老子의 소위 無란 엇더한 것인가? 無에도 여러 가지가 잇는대 … 第一은 物理的(廣義) 無, 第二는 사상의 소극적 無, 第三은 사상의 적극적 無라 할 수 잇는대 第一은 吾人의 일상언어에 엇더한 사건, 물체, 理趣의 존재를 부정하는 경우에 쓰는 말이니 즉 그것이 업다는 의미오. 세계와 인생의 意義……우주의 존재와 인생의 노력을 비관하야 自棄와 破滅의 暗黑面만을 보는 사상 즉 厭世悲觀, 虛無幻滅主義 등이여나 혹은 그럿케 까지 극단으로 全的으로 가지 안트래도 大凡事物의 가치를 부정하는 경우에 쓰는 것이오. 第三은 엇더한 有의 존재를 긍정하면서도 그의 상대적 존재성을 부정하는 의미...상대적으로는 無 절대적으로만 有니 즉 진리는 不二라면 진리의 존재성은 긍정하면서도 그 잡다성은 부정하는 것이니 그 부정의 一面만을 본다면 진리는 아즉 有도 아니다. 그러나 眞理不二라고 잡다성을 거절하는 반면에는 진리의 절대성에 대한 긍정이 포함된 것이다. 그럼으로 엇더한 사물의 존재성을 부정하지 안코 도로혀 그 진상을 형용하기 위해서 그 假相을 부정하는 의미의 無를 이르는 것이니...無라고 형용할 有의 一種, 또 그 존재성만 부정하지 안흘 뿐아니라 더욱 그 가치성을 긍정하면서도 暫有忽無하는 상대적 가치를 부정하는 의미니 절대 不二永恒常存의 가치를 긍정하기 위해서 모든 似而非한 가상적 가치를 부정하는

의미의 無……無價値라고 형용할 有價値의 일종이다.[22]

세 번째 층위의 무는 물질적이고 가변적인 세계보다 한 차원 높은 형이상학적 세계로 관점을 승화시켰을 때 거부하게 되는 상대적 유에 대한 부정으로서의 무이다. 이때의 무는, 첫 번째 의미와 같이 상대적 세계에서의 존재 여부를 따지는 무도 아니오, 불변 상존하는 어떤 것에 대한 실망으로 발생한 허무주의의 무도 아니다. 세 번째 차원의 무는 진정한 의미에서의 실유(實有)를 포착하기 위한 무이다. 그러므로 김정설은 이를 가리켜 "第三의 無는 無아닌 無즉 絶對實有인 無라 할 수 밧게 업다"고 환언하는 것이다.

김정설은 이러한 무 개념의 분석을 차례로 상(相=현상)과 성(性=본질)에 대한 논의로 확대 적용시킨다.[23] 이러한 설명은 분명 강인택의 설명에 비해 형이상학적으로 한층 심화된 것이라 할 수 있다. 말하자면 진지한 학술적 분석과 해명이 이뤄지고 있는 것이다.

5. 결론: 1920년대 신지식층의 제자백가 담론의 사상사적 의미

1920년대 『개벽』을 중심으로 한 제자백가 담론의 재구성은 조선 신지식층이 식민 상황 속에서 서구 중심적 근대와 식민사관에 맞서 동양의 정신사적 자율성을 모색한 사상적 실천이었다. 이들이 제자백가를 재조명한 것은 단순한 과거 복원이 아니라, 조선의 전통을 유학 일변도의 협애한 사상 체계에서 해방시키려는 지적 기획이었다. 그들은 제자백가를 동양의 고유한 사유 전통으로 재편입함으로써, 유학의 독존적 구조를 상대화하고 동양 내부의 사상적 다양성을 근대적 관점에서 재해석하였다. 이를 통해 유학과 전통에 대한 비판이 조선의 민족과 역사 전체로 확장되는 것을 저지하고 우리 전통의 내부로부터 독자적 가치를 수립하고자 했다.

특히 강인택의 '동양 도학' 구상은 이러한 시도의 대표적 사례로서, 서양 철학에 대응할 만한 동양 사상의 체계를 구축하려는 의식이 분명히 드러난다. 그는 '도학'을 성리학적 도통의 범주를 넘어선 철학 일반의 개념으로 확장하고, 제자백가를 '동양 도학의 고대철학'으로 재위치시켰다. 이러한 분류는 조선 지식인들이

22) 金鼎卨,「老子의 思想과 그 潮流의 槪觀」,『開闢』, 제45호, 1924.03.01.

23) 성-상의 구분이니 '절대실유'니 하는 용어는 대승불교적 설명을 차용한 것처럼 보인다. 김정설 스스로도 "이러한 의미의 無를 주장하는 가장 위대한 대표사상은 佛敎일지며 佛敎 중에도 大乘敎...大乘敎 중에도 般若門이 더욱 선명할 것"이라고 부연한다. 김정설(1924.03.01.), 같은 글.

근대적 지식 분류체계를 내부화하면서도, 동시에 그것을 '동양'이라는 정신문명적 틀 안에서 변용하고자 했던 자의식의 표현이었다. 그에게 제자백가는 단순한 유학의 주변부가 아니라, 경세론과 형이상학을 아우르는 동양 사상의 원류로서 재정립되었다.

또한 묵자와 노장에 대한 재조명은 특히 동양의 철학적 · 형이상학적 성취를 재조명하려는 의도를 여실히 보여준다. 특히 강인택과 김정설의 묵자와 노자에 대한 철학적 분석은 1920년대 조선 지식 담론장에 부여되어야 할 사상사적 의미의 한 축을 담당할 만하다 해도 과언이 아닐 것이다.

요컨대 『개벽』을 매개로 한 제자백가 담론은 조선의 신지식층이 서구적 근대에 대한 모방을 넘어, '동양'의 범주를 스스로 재정의하려 했던 정신사적 시도였다. 이들의 관심은 국수적 전통 회복이 아니라, 유학 중심의 협애한 전통관을 넘어선 동양 사상사의 확장이었다. 이는 식민지 조선에서 지식인들이 근대의 언어로 전통을 재구성하며, 그 안에서 주체적 사상사를 세우려 한 실험이었다. 결국 1920년대 『개벽』의 제자백가 담론은 단절이 아닌 연속의 관점에서, 전통의 재해석을 통해 서양의 문명과 철학에 대응하고자 했던 한 표현이었다.

<참고문헌>

『論語』
『韓非子』
『淮南子』
梁啓超,『子墨子學說』, 中華書局, 1941
김근수 편저,『한국잡지개관 및 호별목차집』, 영신아카데미 한국학연구소, 1973
최수일,『『개벽』 연구』, 소명출판, 2008
풍우란,『중국철학사 상』, 까치, 2001

김예호,「『할관자(鶡冠子)』와 『문자(文子)』의 황로사상 비교연구 - 진대(秦代)를 전후한 황로학의 변천 양상에 대한 이해를 위해」,『시대와 철학』, 제24권 4호, 한국철학사상연구회, 2013,
박동인,「『관자』 4편과 『할관자』의 氣化宇宙論」,『철학연구』, 제86집, 철학연구회, 2009
심경호,「문자와 매체: 조선선비의 문자생활과 지적 교류」,『국학연구』, 14집, 국학진흥원, 2009
윤태양,「대한제국기 신지식인들의 탈유학적 양상들 - 근대 잡지 기사를 중심으로 -」,『한국철학논집』, 80집, 한국철학사연구회, 2024
이행훈,「동양 지식 체계의 계보화 - 강춘산의 동양도학의 체계여하」,『東洋古典硏究』, 제46집, 동양고전연구회, 2012
정용서,「개벽사의 잡지 발행과 편집진의 역할」,『한국민족운동사연구』, 83호, 한국민족운동사학회, 2015

姜春山,「東洋道學의 體系如何」,『開闢』, 제9~15호, 1921.03.01.~1921.09.01.
姜仁澤,「天道敎로본 世界의 改造- 其本亂而末治者ㅣ否矣」,『天道敎會月報』, 제15호, 1922.01.
金鼎卨,「老子의 思想과 그 潮流의 槪觀」,『開闢』, 제45호, 1924.03.01.
小春,「二千年 前의 勞農主義者-墨子」,『開闢』, 제45호, 1924.03.01.
李沂,「楊墨辨」,『湖南學報』, 제6호, 1908.11.25.

토론문3

「1920년대 『개벽』과 제자백가」를 읽고

■ 배기호(중원대학교) ■

「1920년대 『개벽』과 제자백가」는 1920년대 조선의 대표 담론지였던 『개벽』을 중심으로, 조선 신지식층이 제자백가의 사상을 왜, 그리고 어떻게 재발견하고 재배치했는지를 통해 당대의 지적 지형을 사상사적으로 해석하고자 했습니다.

이 논문이 밝히고 있는 가장 큰 문제의식은 식민지 조선의 지식인들이 일본 제국주의의 식민사관에 대응하여 유학 일변도의 전통관을 넘어서는 지적 자산을 동양 내부에서 재발굴했다는 점입니다. 식민사관이 조선의 전통을 곧 유학과 동일시하고 이를 식민의 원인으로 삼았던 상황에서, 조선 신지식층은 단순한 유학 수호도, 서구 근대의 전면 수용도 아닌 제3의 길을 모색했는데, 그 핵심이 바로 제자백가의 재평가였습니다.

특히 천도교계 사상가 강인택의 「동양 도학의 체계 여하」 연작을 중심으로, 제자백가를 '동양 도학의 고대철학'으로 재편입하고 서양 철학에 대응할 수 있는 사상사적 체계를 구성한 점은 흥미롭습니다. 이때 '도학'은 공맹 중심의 도통을 넘어 우주론, 형이상학, 윤리, 정치 등을 포괄하는 철학 일반으로 확장되었으며, 유가와 묵가, 도가, 양가, 절충파가 모두 하나의 사상사적 지형 안에 배치됩니다. 묵자와 노장사상에 대한 분석 역시 중요한 축을 이루고 있습니다. 묵자는 경쟁과 폭력의 시대에 실리와 겸애를 강조하는 대안 사상으로, 노장은 형이상학적 사유를 통해 동양 사상의 깊이를 드러내는 철학적 자원으로 재맥락화되고 있습니다.

결론적으로 이 논문은 『개벽』을 매개로 한 제자백가 담론을 통해, 1920년대 조선 신지식층이 서구 근대와 식민사관에 맞서 동양 사상 전통을 새롭게 재구성한 지적 실천을 조명하며, 그것은 단절이 아닌 연속의 관점에서 근대라는 새로운 언어로 전통을 재해석한 하나의 실험으로 평가할 수 있음을 말하고 있습

니다.

이제 논의를 위한 몇 가지 질문을 드립니다.

먼저, 제자백가의 재위치 작업은 전통을 충실히 복원한 것이라기보다 근대적 상황 속에서 새롭게 재구성한 결과로 보입니다. 그렇다면 이러한 재구성이 전통 해석으로서의 정당성을 얼마나 확보할 수 있는지, 혹은 그것이 오히려 전략적 전유에 가까운 것은 아닌지에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶습니다.

다음으로 강인택의 '동양 도학' 구상은 서양 철학에 대한 강력한 대항 담론이지만, 불교나 일본 사상, 인도 사상 등은 거의 배제되어 있습니다. 이런 배제가 만약 의도적이었다면, 과연 어떠한 의도가 있었던 것일까요? 또한 '동양 도학'은 서양의 시대 구분 방식을 전제한 것이기도 합니다. 그렇다면 이런 서술 방식은 결과적으로 서구 학문 체계의 언어에 종속된 동양 사상 서술이 될 수도 있습니다. 이에 대해 발표자께서는 이러한 체계화가 동양 사유의 자율성을 강화하는 시도였는지, 혹은 일정 부분 서구적 서술 틀에 갇힌 결과였는지에 대해 어떻게 평가하시는지 여쭙습니다.

끝으로 김정설이 도가의 '무' 개념을 세 단계로 구분한 것과 관련해 발표자는 "김정설은 이러한 무 개념의 분석을 차례로 상(相=현상)과 성(性=본질)에 대한 논의로 확대 적용시킨다"라고 하셨는데, 앞뒤 맥락을 살펴봤을 때 이와 관련한 설명이 부족한 듯합니다. 구체적으로 어떤 내용이 어떻게 확대 적용되는지에 관한 부연 설명을 해주시면 고맙겠습니다.

그럼 이것으로 논평을 마치겠습니다. 좋은 발표를 해주신 윤태양 선생님과 부족한 논평을 들으며 뜻깊은 자리에 함께 해주신 여러분께 감사합니다.

발표문4

조소앙 「素昻氣說」의 한국 철학적 연원과 독창성 고찰

■ 한송희(성균관대학교) ■

1. 서론

상하이 임시정부에서 활동하면서 우리나라의 최초의 헌법인 「임시헌장」(1919.4.11.)의 초안을 작성했던 조소앙은 이후 독립 방면에서 외교적 활동, 헌법 및 여러 공문서 작성, 정당 조직 등 다양한 활동을 해 나간다. 그가 지향했던 정치적 지향점은 단순히 독립으로 끝나지 않고 해방 이후의 새 나라의 비전에까지 이어졌으며, 그 바탕에는 그의 종교 · 철학적 사유가 자리하고 있었다. 그의 이념은 1929년 한국독립당을 창당하면서 정치사상적 지점을 명료화하면서 '삼균주의'로 구체화 된다.

그동안 조소앙에 대한 선행연구는 주로 정치사상과 관련되었다. 종교 · 철학적 측면의 사상 연구는 그 수가 아직 많지 않다. 그의 정치사상의 근간에는 그의 종교 · 철학적 사유가 자리하고 있다는 점에서 이를 탐구하는 것은 중요하지만 아직 연구가 충분히 이뤄지고 있지 못하는 이유는 첫째, 연구의 어려움 때문이다. 그 자신이 「한국독립당당의연구방법(韓國獨立黨黨義硏究方法)」(1932~3년경)을 쓰며 '태극기 민족혁명론'의 '도식' 중 철학적인 부분인 6장부터 8장까지의 내용은 다음 편으로 미룬다고 적었으나[1], 현재 그 다음 편은 전해지지 않는다. 둘째, 현재 전해지는 그의 종교 · 철학적 문헌은 종교 방면으로 6개, 철학 방면으로 3개 정도이며, 그 분량이 자못 소략하다.[2]

---

1) (6) 幾, 行, 果, (7) 眞, 善, 美, (8) 哲學的 基礎의 마지막 세 장의 내용은 현재 발견되지 않았다. (『문집 상』, 203)

2) 종교 관련 글에 대해서는 한송희(2024), 「「임시헌장 」 의미 탐구 조소앙의 종교관에 기반하여」, 한국종교 60집 1호를 참고. 본고에서는 철학을 중심으로 그의 사상적 연원을 탐색해보고자 한다.

<표1> 조소앙의 철학 관련 글[3)]

제목	집필 년도	분량
「소앙기설(素昂氣說)」	1920년경으로 추정	1쪽
「발해경(渤海經)」	1922년	2~3쪽
「신라국 원효대사전(新羅國元曉大師傳)」	1933년	4~5쪽

『문집 上』에 정리되어 있는 철학 방면에서의 세 글은 자신의 철학을 체계적으로 전달하기에는 짧다. 특히 「소앙기설」은 1쪽으로 매우 짧다. 그동안 이러한 이유로 그의 철학적 기반 탐색에 대한 필요성을 인지하였더라도 충분한 연구가 진행되지 않았던 것으로 보인다.[4)] 필자 역시 연구의 필요성이라는 문제의식하에 탐구를 진행하였으나, 여러 방법론을 통해서도 물음이 여전히 남는다. 그럼에도 불구하고 그가 창안하였던 삼균주의의 사상적 기반은 그것의 계승 혹은 비판을 위해서라도 명확히 확인될 필요가 있으며, 불완전한 내용이라 하더라도 다양한 방법론을 통해 연구물의 양적 축적이 이뤄져야 한다. 그런 점에서 이러한 불확실성을 안고서 본고에서는 「소앙기설」을 중심으로 그가 말하고자 하였던 의미와 의도를 한국철학적 지평 속에서[5)] 다시 혹은 여전히 궁구해 보고자 한다.[6)]

---

3) 본고에서 인용하는 조소앙의 글은 모두 『소앙선생문집 上, 下』을 기반으로 한다. 여기에서의 장수는 역시 이 책의 판본을 기준으로 한다.

4) 홍선희(1975)는 조소앙 연구를 개척한 최초의 연구자로, 그 또한 이러한 문제에 대해서 충분히 인식하고 있었다. “조소앙의 삼균주의 이론 중 현재로서 가장 알기 어려운 것이 철학적 기초이다. 그 자신의 「한국독립당당의 연구방법」 중 목차만 적고 차호로 미룬 것이 끝내 완결을 보지 못하였다. 다만 그의 청년기부터 때때로 나타난 종교, 철학적인 문장 속에 어렴풋하게나마 그의 철학이론이 암시되어 있으나, 그것만으로 그의 삼균철학 이론을 추정하기란 어려운 일이다.” (홍선희(2014), 『조소앙의 삼균주의 연구』, 부코. 94) 홍선희(2014)는 홍선희(1975)와 목차가 동일. 같은 내용을 재발간한 것으로 추정. “삼균주의는 이와 같이 근대 이후의 정치 이상 중 가장 뚜렷한 것 중의 하나임에는 틀림없기는 하지만, 조소앙 자신에 의하여 충분히 완성되었다고 보기는 어렵다. … (ㄴ) 평등론의 철학적 기초로서의 유기설(唯氣說)로부터의 연역과 혁명적 실천론의 미완성." (홍선희, 1990: 24)

5) 여기에서 한국철학적 지평이라 함은 한반도 내의 국가 정체성을 갖고 있던 사상가의 사상으로 규정한다. 또한, 조소앙의 철학적 사상 형성에 있어서 한반도의 맥락을 넘어 중국이나 서양의 사상이 혼합되어 작성되었던 것으로 유추되는 구절이 존재하는 것으로 미루어 그의 글이 온전히 한국철학의 지평에서만 만들어진 것이라고 생각하지는 않는다. 예를 들면, “기라는 것은 전자(電子)이다. 살아 있는 것과 살아 있지 않은 것을 통괄하니, 사물은 각기 전자가 있다.(氣也者電子也. 貫有生無生, 物各有電子.)” 라는 부분과 “구십이원자(九十二原子)” (「소앙기설」) 전자에 대한 표현은 캉유웨이의 영향을 받았을 것이라는 연구가 있다(홍선희, 2014: 43). 본고는 이러한 외래 혹은 외국 사상과의 접점은 차후의 연구로 미루고 본고에서는 우선 한국철학적 지평에서 그가 어떤 의식에 서 있었던 것인지에 집중해보고자 한다.

궁구의 과정은 크게 세 단계로 이루어질 것이다. 먼저는 선행 연구에서 평가한 내용을 토대로 관련 학파의 주요 학자들과의 사상적 유사성을 비교 분석한다. 현재까지 그의 氣說에 대해크게 두 가지의 해석이 존재한다. 하나는 조소앙이 직접 언급하였듯이 그를 유기(惟氣 혹은 唯氣[7])론적 입장과 연결지어 해석하는 입장이고, 또 하나는 그가 氣뿐만 아니라 理를 동시에 수용하고 있었다는 점에서 이를 理氣一元論으로 해석하는 입장이다[8].

한편 조소앙이 남긴 글 중에는 그가 '서화담계의 주기론에 가장 주목했음'의 글을 접하였다는 기록이 존재하고[9], 그가 한반도에 있었던 스승을 언급할 때에도 '서화담'이 언급된다.[10] 즉, 위의 문제의식에 터하여 새롭게 분석해볼 수 있는

---

6) '다시'라고 한 것은 현재 조소앙의 철학과 관련한 선행 연구를 네 개 정도 발견하였다는 점, '여전히'라고 한 것은 그 어떤 글도 온전히 이를 설명하고 있지는 못하였다는 의미이다.

7) 「소앙기설」에서 조소앙은 "故通萬有,爲物之本體者, 其惟氣乎"라고 말하고, 「삼균주의학생동맹 선언」(작성년도 1943. 3. 7., 『문집 하』, 101)에서는 "이 삼균주의야 말로 모든 인민이 골고루 배우고 골고루 살고 골고루 먹는 유기론철학(唯氣論哲學)에 의한 절대진리인 지상의 이념이다."라고 말한다. 본고에서는 「소앙기설」에서 사용하는 용어를 따라 이 아래부터는 惟氣로 표현한다.

8) 이상익(2015)는 홍선희(1975)가 그의 철학을 "'唯氣論'의 전통 특히 '서화담의 主氣說'을 계승 발전시킨 것"(이상익, 2015: 93)이라고 하지만 홍선희의 같은 책의 최근 판본(2014)에서는 "그의 기설이 유기설이되, 惟理, 惟物, 惟心을 모두 포함한 것으로, 그 목적은 어디까지나 철학상의 모든 대립과 갈등을 해소할 수 있는 제3의 개념으로 모든 것을 지양하고 포괄하려는 데 있다는 것이다."(2014: 57)라고 표현되는 것에 의하여, 홍선희(2014)는 유기설로서만 보는 것은 적절하지 않다. 그의 유기론은 理 이외에도 物, 心을 포괄하는 입장을 취하고 있는 유기론이다. 이상익(2015)은 홍선희(1975)의 주장을 반대하며 이러한 나머지를 포괄하는 입장은 '理氣一元論으로 해석하는 것이 타당할 것'(이상익, 2015: 93)이라고 말한다. 즉, 이상익(2015)은 홍선희(1975)의 학설을 비판하였지만, 홍선희 또한 조소앙은 리와 기를 모두 받아들이고 있음을 인정한다는 점에서 이 둘의 입장은 결국 크게 다르지 않다. 한편, 그동안 여러 '유기론'과 '리기일원론' 중에서 '어떤' 유기론 혹은 리기일원론이 조소앙의 사유와 닮아 있느냐 하는 지점이 논의되지 못하였다. 즉 '유기론'과 '리기일원론'도 그 자체의 내포적·외연적 측면에서 다시 그 의미가 명료해져야 하겠다.

9) 홍선희는 삼균학회의 유가족으로부터 얻은 자료인 「언집(言集)」을 읽고 이렇게 말하고 있다. "그의 미완성 연구노트인 「언집(言集)」에는 이기론에 대한 예비자료로서 역대 사상가들의 이기관이 발췌, 수록되어 있는데, 거기에는 이색 · 권근 · 하연 · 정도전 · 남문수 · 서화담 · 이언적 · 이구 · 남언경 · 이황 · 기대승 · 이이 등의 한국유가와 원효 · 보조 · 정의 · 몽산 등의 한국불가와, 장자 · 맹자 · 부처 · 정이 · 혜능 등 외국 사상가들의 언설이 무질서하게 수집되어 있다. 그의 주요관심은 역시 이화 · 기대승 간, 이이 · 선혼 간의 이기논쟁에 집중되어 있었고, 서화담계 주기론에 가장 주목하였음을 보여준다. 그 밖에 불교에 관한 관심은 심체론(心體論)에, 도가에 대한 관심은 생사관에 각각 집중되었으며, 그는 이러한 것들을 섭렵한 후에 자신의 기설을 세워 삼균주의의 사상적 기초로 하려 하였으나 충분한 여유를 못가져 완성하지는 못하였다."(홍선희, 2014: 55)

10) "國人治道術者多, 若永郎 · 述郎 · 安詳 · 南石行, 以國仙花郎著, 圓光 · 元曉 · 義湘 · 安含 · 大賢 · 地藏 · 諦觀 · 義天 · 牧牛 · 得通 · 西山 · 四溟, 以佛顯, 薛聰 · 崔致遠 · 安裕 · 鄭夢周 · 鄭汝昌 · 金宏弼 · 趙光祖 · 李彦迪 · 李滉 · 金麟厚 · 成渾 · 李珥 · 趙憲 · 金長生 · 金集 · 安浚吉 · 宋時烈 · 朴世采, 傳於儒術, 配以文廟." (「국사유소서(國師遺疎序)」, 『문집 상』, 379)

방법은 '유기론'자로 대표되어 있는 서화담의 글과 비교해보는 방법이다. 또한, 그의 기학에 대해 '리기일원론'으로 해석하고 있는 주장을 참고하여 '리기일원론'자로 대표되고 있는 녹문 임성주의 글을 조소앙의 사유와 비교해보는 방법이다.[11] 이 부분에 대해서는 뒤에서 조금 더 자세히 다루어볼 것이다. 비교하는 핵심 텍스트는 서화담의 『화담집』 「雜著」과 녹문 임성주의 글 『녹문집』 「雜著」다.

두 번째 단계는 앞 단계에서의 조선 성리학자들과의 비교를 통해서도 해명되지 않은 부분을 어떻게 해명할 것인가 하는 문제로서, 조소앙이 관심을 갖고 있었던 원효의 『대승기신론소』를 참고하여 그 의미를 해석해보는 것이다. 소앙은 「신라국 원효대사전」(1933)을 집필하였고, 「한국독립당당의연구방법」의 '방위도설'[참고1]과 「소앙기설」 내에서 특히 원효의 『대승기신론소』의 어휘를 사용한다. 이는 「소앙기설」을 그동안 유교적 틀 안에서만 해석했던 연구방법을 넘어서 그가 지향하고 있던 제 사상 간의 융회성을 새롭게 발견해볼 수 있는 해석을 요청한다. 그런 점에서 「소앙기설」의 다른 측면으로 『대승기신론소』와의 영향을 고찰해 본다.[12]

세 번째 단계는 이러한 유교와 불교적 사유로서도 해명되지 않은 부분에 대해서, 이것을 조소앙의 독창적인 사유로 해석해 볼 것이다. 그는 세 편의 철학적 글에서 공통의 개념어를 동일하게 사용하는데, 이것은 그 개념이 그가 창안한 핵심 개념이었기 때문이다. 그가 창안한 독특한 용어가 각각의 글 속에서 어떻게 나타나는지를 궁구해 볼 것이다. 또 다른 한 측면은 「소앙기설」을 구조적으로 분석하고, 이 글에서 그가 보다 강조한 내용이 무엇인지를 파악해본다. 이를 통해 그의 글의 큰 부분이 실천성과 관련된 수양으로 채워져 있음을 발견하고, 이 점에서 그가 이 글을 쓴 의도와 취지는 '철학을 위한 철학'이 아닌 '실천을 위한 철학'을 즉 철학을 통해 실천할 동력을 마련해주기 위함이었음을 확인해 볼 것이다.

2. 유교적 연원 : 화담 서경덕과 녹문 임성주와의 유사성

---

11) 주의해야 할 것은 서화담과 임성주의 사상이 일반적으로 표현하는 '유기론' 혹은 '리기일원론'이라고 부르는 것이 옳은가 하는 문제도 있으나, 이 문제는 논의를 벗어나므로 본고에서는 따로 고찰하지 않는다. 본고에서 사용하는 '유기론', '리기일원론'은 선행연구자의 기표를 표시하며, 그 기의에 대해서는 차후의 연구로 미룬다.

12) 조소앙은 「신라국원효대사전」을 집필하였고, 이 글이 『대승기신론소』를 참작하여 작성되었다는 데에서 소앙이 『대승기신론소』의 영향을 받고 있었음을 유추할 수 있다. 하지만 소앙이 읽은 불교 서적은 『대승기신론소』만일 것이라고 생각되지는 않는다. 그가 작성한 「대동종교 신창립문」에서 그는 불교의 핵심 경전으로 『원각경』을 제시하기도 한다. 본고에서는 『원각경』에 대해서까지 비교 분석하지는 못하였지만, 그 내용이 『대승기신론』의 핵심과 유사한 부분을 발견하기도 하였다. 이 연구는 차후에 보다 연구할 수 있기를 기다린다.

서화담(1489~1546)의 「잡저」는 소옹(邵雍)의 선천역의 영향을 바탕으로 담연무형(湛然無形)한 태극(太極)과 기(氣)가 사실을 동등한 것이라는 원리를 설명한다.[13] 조선 성리학자는 理를 위주로 설명하는 것과 달리 서화담은 氣를 위주로 우주론을 펼치고 있었다는 점에서 독특하다. 이러한 그의 사유는 그가 중국 북송오자인 장재와 소옹 그리고 주희의 사상에 영향을 받았으며[14], 특히 소옹은 유학에만 머물러 있지 않고 불교, 도교적 특성을 함께 가미하여 자신만의 독창적인 사상을 만들어나간 것으로 알려져 있고[15], 이러한 여러 학파의 언어가 서화담에게서도 영향을 준 것으로 보인다.[16]

조소앙이 서화담으로부터 영향을 받았을 것이라 보이는 지점은 1932-3년 경에 작성한 '방위도설 외원내방도'이다.[참고1] 이 '방위도설 외원내방도'의 형태와 구조가 소옹의 『황극경세서』에서 해석하는 선천역학의 모습과 일면 동일하고 일면 유사하다.[17] 하지만 「소옹기설」을 기준으로 하여 서화담의 氣說과 비교를 해보면 내용 상에서는 일면의 유사성을 찾아볼 수 있지만, 표현 상에서는 큰 유사성이 발견되지 않는다. 조소앙의 「소앙기설」과의 유사점 분석을 정리해 보면 다음과 같다.[18]

---

13) 『화담집』 권2의 「雜著」는 「原理氣」, 「理氣說」, 「太虛說」, 「鬼神死生論」, 「復, 其見天地之心說」, 「皇極經世數解」, 「六十四卦方圓之圖解」, 「卦變解」 등 총 13개의 소주제 글로 구성되어 있다. 그 중 앞의 세 개는 氣의 우주론에 대한 원리를 규명하는 내용이며, 뒤의 네 개는 소옹의 복희 선천역에 대한 화담의 이해를 정리하고 있다. 화담 글 번역은 황광욱(2004)의 『역주 화담집』을 참고하였다.

14) 황광욱(2003), 『화담 서경덕의 철학사상 _화담 철학과 그 문인의 사상』, 심산.

15) 주광호(2017), 「소옹의 선천역학과 공간」, 『철학연구』 제56집, 張瑋儀(2024), 「邵雍藉詩說理於儒釋調和至理禪融攝之詮釋」, 『揭諦』 46 : 65-132

16) 서화담과 소옹의 유·불·도 사상의 수용과 관련해서 구체적 영향관계를 분석한 선행연구는 없다. 이는 필자의 견해이며, 이와 관련된 구체적인 논증은 본고의 취지를 벗어나므로 차후로 미룬다.

17) 복희 선천역과 문왕의 후천역은 팔괘의 위치가 다르다. 복희는 하도(河圖)를 바탕으로 마주보는 변의 감산(減算)이 0으로 수렴하도록 되어 있으며, 문왕은 낙서(洛書)는 가산(加算)이 10이 되도록 위치시킨다. 즉 선천은 만물이 생성되기 이전의 상태를 의미한다면 후천은 만물이 성장하고 자라나는 상태를 의미한다. 조소앙의 '방위도설 외원방내도'의 팔괘의 위치는 선천역을 따르고 있다. 또한, 소옹은 『황극경세서』에서 '4'단위로 인간부터 우주까지의 원리를 설명하는데, 천지운행은 원회운세(元會運世), 만물의 성(聲), 색(色), 기(氣), 미(味), 소리의 성음율려(聲音律呂) 등 4단위로의 서술이 나타난다. 이는 조소앙이 '방위도설 외원방내도의 당의 근원을 설명함에 4단위로 서술하는 것과 유사하다.

18) 유사점에 대한 해석은 각 글에 유사한 내용이 나타나는 듯한 부분을 묶어보았다. 예를 들면, '萬物一氣說'이라는 내용을 소앙은 "一氣所生, 故物皆族也"이라고 표현하였고, 화담은 "一氣之分, 爲陰陽, 陽極其鼓而爲天, 陰極其聚而爲地." (「理氣說」)라고 표현하였다. 취지는 동일하다는 점에서 내용상 유사하다. 하지만 표현 측면에 유사성을 발견되지 않는다.

<표2. 조소앙과 서화담의 사상 분석>

	「소앙기설」	『화담집』[19]
萬物一氣說	一氣所生, 故物皆族也 한 기(一氣)에서 생겨나는 것은 사물이 모두 같은 것(族)이니	一氣之分, 爲陰陽, 陽極其鼓而爲天, 陰極其聚而爲地. (「理氣說」) 一氣가 음양으로 나뉨에 陽極이 고동쳐 하늘이 되고, 陰極이 모여 땅이 된다.
無始無終	氣無始終, ... 徧一切處, 亘一切時, 含一切理耳 기는 시작도 끝도 없으니 ... 일체의 곳에 편재하며, 일체의 시간에 뻗치고, 일체의 이치를 포함할 뿐이다.	太虛 ... 其大無外, 其先無始, 其來不可究. 其湛然虛靜, 氣之原也. 太虛는 ... 그 크기는 바깥이 없고 그 처음은 시작이 없어, 그 온 곳을 궁구할 수 없다. 湛然無形은 氣의 근원이다. (「原理氣」) 無始也. 無生也. 旣無始, 何所終. 旣無生, 何所滅。(「太虛說」) (기는) 비롯됨이 없다. (기는) 낳음이 없다. 이미 비롯됨이 없는데 어디에서 그치며, 이미 낳음이 없는데 어디에서 다하리요. (「太虛說」)
自能	氣 ... , 亦無能所, 기는 ... 또한 무엇을 능함도 당함도 없이	倏爾躍, 忽爾闢, 孰使之乎. 自能爾也. 亦自不得不爾, 是謂理之時也. (「原理氣」) 갑자기 도약하고, 홀연히 열리니, 누가 시키는 것인가. 스스로 능히 하는 것이고, 또한 스스로 그러하지 않을 수 없는 것이니, 이것을 일러 理之時라고 한다. (「原理氣」)
空生大覺中, 如海一漚發	故曰空生大覺如海一漚. 그러므로 말하길 빈(空) 삶은 큰 깨달음 가운데에서 일어나니, 마치 바다에 하나의 물거품이 일어나는 것과 같다.	又曰, 禪家云, 空生大覺中, 如海一漚發. 또 말하길, “선가에서 말하길, 空은 大覺을 낳으니 바다 속 하나의 물거품이 발생하는 것과 같다.” (「原理氣」)

理氣의 관계	所謂理也者, 氣之所由也, 節目也, 動態也, 屈伸也, 踪跡也, 軌道也, 路線也, 一言而藏之, 氣之所之曰理. 이른바 리(理)라는 것은 기가 말미암는 바라 하니, (그것은) 절목(節目)이고, 동태(動態)이고, 굴신(屈伸)이고, 종적(踪跡)이고, 궤도(軌道)이고, 노선(路線)이니, 한 마디로 말하면, 기(氣)가 가는 바를 일러 '리(理)'라고 한다.	氣外無理. 理者氣之宰也. 所謂宰, 非自外來而宰之. 指其氣之用事, 能不失所以然之正者而謂之宰. 理不先於氣. 氣無始, 理固無始. 氣 바깥에 理는 없다. 理는 氣의 宰이다. 이른바 宰라는 것은 바깥으로부터 와서 그것을 다스리는 [宰] 것이 아니라, 氣가 用事함에 所以然의 바름을 잃지 않게 되는 까닭을 일러 宰라고 하는 것이다. 理는 氣보다 먼저이지 않다. 氣가 시작이 없는지라 理가 진실로 시작이 없다. (「理氣說」)
得氣/ 聚氣	得氣之厚者, 感力大而久, 得氣之薄者, 感力疎而淺, 기를 얻음이 넉넉한(厚) 자는 힘을 느낌이 크고 오래간다(感力大而久). 기를 얻음이 가벼운(薄) 자는 힘을 느낌에 성기고(疎) 얕으니(感力疎而淺),	氣之湛一淸虛者, ..., 聚之大者爲天地, 聚之小者爲萬物. 聚散之勢, 有微著久速耳. 기의 담일청허는 ... 그것이 크게 모인 것은 하늘과 땅이 되고, 그것이 작게 모인 것은 만물이 된다. 모이고 흩어지는 힘은 미미함 · 드러남 · 오래됨 · 빠르기가 있을 뿐이다. (「鬼神死生論」)

위의 6 부분에서 내용적 측면에서의 유사점이 드러나지만, 동일한 표현의 사용에 있어서는 "空生大覺中, 如海一漚發"를 제외하고는 없다. 화담과 소앙의 가장 큰 차이점은 화담은 불교적인 용어("空")를 사용하면서도 동시에 그 틀은 유교적인 개념을 넘어서지 말아야 하는 것을 강력하게 주장하고 있다는 점이다.

> 또 말하길, "眞空과 頑空을 말한 것은 하늘의 크기가 바깥이 없음을 아는 것이 아니며, 허(虛)가 바로 기(氣)라는 것을 알지 못하는 것이다. 공(空)이 참(眞)과 아둔함(頑)을 만들어낸다고 말하는 것은 이기(理氣)가 이기가 되는 까닭을 알지 못하는 것이다. 어찌 그것을 性을 아는 것이라고 말하겠으며 또 어찌 그것을 道를 아는 것이라고 말하겠는가."[20] (「原理氣」)

19) 『화담집』의 번역은 황광욱(2004), 『역주 화담집』, 심산을 참고.

20) 有曰眞空頑空者, 非知天大無外, 非知虛卽氣者也. 空生眞頑之云, 非知理氣之所以爲理氣者也. 安得謂之知性, 又安得謂之知道. (『화담집』, 「原理氣」)

여기에서 화담은 불교 내에서 空에 대한 논의가 理氣를 제대로 이해하지 못한다는 점에서 '道를 아는 것'이라고 말할 수 없다고 말하고 있다. 즉 이 구절에서 화담은 불교를 유교만큼 중요하게 생각하지 않고 있음을 확인할 수 있다. 이는 조소앙이 불교적 사유를 그 표현에서뿐만 아니라 내용적인 측면에 있어서까지 받아들이고 있었던 것과는 사뭇 다르다.[21] 즉, 의미상에 있어서 화담의 사유가 조소앙에게도 영향을 준 지점도 발견되지만 표현의 유사성이 눈에 띄게 나타나지는 않는다.

녹문 임성주(1711~1788) 역시 독특한 자기만의 견해를 개진하여 새로운 리기론(理氣論)을 전개한 것으로 알려져 있다.[22] 그의 핵심 명제는 "리기동실(理氣同室)"과 '리기도일만론(理氣都一萬論)'이다.[23] 즉 그에게 리와 기는 형이상과 형이하 혹은 발생적론 선후의 의미가 모두 탈각되고 오직 리와 기가 실상 동일하다는 입장에 선다. 이러한 임성주의 철학과 조소앙을 비교해 보면, 조소앙의 독특한 사유가 임성주의 글과 상당 부분 유사하다는 것을 발견할 수 있다. 좀 더 구체적으로 유사한 것은 '내용적 측면'에서의 5 부분, '표현 측면'에서의 6 부분, '구조 면'에서 1 부분이다.

<표3. 조소앙과 임성주의 사상 비교(1) : 내용적 측면>

	「소앙기설」	『녹문집』 「雜著」[24]
① 편재성, 자연성	그 근원을 미루어 궁구하면 기가 어느 때에 생기며 기를 만드는 것은 누구인가. 말하길 기는 시작도	대개 가만히 생각하면 우주 사이의 상하 전체에 안팎도 없고, 시작과 끝도 없으며, 가득 차고 퍼져

21) 조소앙의 불교와 관련된 내용은 3장 참고.

22) 손흥철(2018), 「녹문 임성주의 리기일원론 고찰」, 남명학, 손흥철, 박용석(2023), 「조선성리학에서 리기일원론의 특성과 전개」, 율곡학연구 제54집.

23) "리기동실(理氣同室)"은 손흥철(2018, 2023)에서 핵심으로 제시하고 있는 명제이다. 손흥철은 임성주를 理氣一元論으로 보아야 함을 말하지만, 이 또한 그의 사상을 드러내기에 매우 적절한 표현은 아닌 것 같다. 그렇게 되면 임성주가 강조하고자 하였던 一元이 아닌 分殊의 측면이 잘 드러나지 않기 때문이다. "기를 위주로 말하면 만자(萬者)는 진실로 기(氣)인, (그렇다고) 일자(一者)는 홀로 기가 아니란 말인가? 리를 위주로 말하면 일자는 진실로 리이니, (그렇다고) 만자는 홀로 리가 아니란 말인가? 아! 리와 기를 나누어 둘로 여긴 것이 오래 되었다.(主氣而言, 則萬者 固氣也, 一者獨非氣乎?主理以言,則一者 固理也,萬者獨非理乎?噫!理氣之判 而爲二也久矣.)" (『녹문집』,「잡저」), "일자(유일한 근원자)를 리, 만자(잡다한 사물)을 기로 이해하는 방식을 지양하고, 리는 '일자'만 있는 것이 아니라 만(萬)도 있으며, 기(氣)는 '만자'만 있는 것이 아니라 '일자'도 있다고 보았다.(盖曰分殊曰理一, 所從言雖異, 其實一之中萬者具焉, 萬之中一者包焉, 初非有二事也.)"(『녹문집』, 「잡저」) 그래서 이를 '리기도일만론(理氣都一萬論)'로 명명해본다.

24) 『녹문집』 번역은 고전번역원DB를 주로 참고하며, 손흥철, 박용석(2023), 손흥철(2018)에 나

	끝도 없으니 또한 무엇을 능함도 당함도 없이, 일체의 곳에 편재하며, 일체의 시간에 뻗치고, 일체의 이치를 포함할 뿐이다. 推究其原, 氣生何時, 造氣者誰, 曰氣無始終, 亦無能所, 徧一切處, 亘一切時, 含一切理耳。	무수한 조화를 이루고, 수많은 사람과 사물을 생겨나게 하는 것은 단지 기 하나일 뿐이어서, 어떤 조그만 틈에도 리라는 글자를 안배할 수 없다. 다만 그 기의 성능이 이처럼 성대하고 이처럼 작용하는 것을 무엇이 그러하게 시키는 것인가? 스스로 그러하므로 그러하다고 할 따름이다. 바로 이 스스로 그러한 곳을 따라 성인의 도(道)라 하고 리(理)라고 이름 붙인 것이다.[25] 盖竊思之。宇宙之間。直上直下。無內無外。無始無終。充塞彌漫。做出許多造化。生得許多人物者。只是一箇氣耳。更無些子空隙可安排理字。特其氣之能如是盛大如是作用者。是孰使之哉。不過曰自然而然耳。卽此自然處。聖人名之曰道曰理。
②상호대대	기는 스스로 그것을 갖추어 형을 따라서 나타나니, 기는 사물과 떨어뜨릴 수 없고, 사물은 기와 떨어뜨릴 수 없으니 그러므로 사물에 즉하여 기를 인식하고 기에 나아가 리를 인식하고, 리에 나아가 밝게 깨닫는다. 마땅히 사물을 아는 것 이외에 기는 없고, 기 외에 리는 없고, 리 이외에 깨달음은 없고(으니), 깨달음 외에 리는 없고, 리 외에 기는 없고, 기 외에 사물은 없으니, 서로 즉하여 떨어지지 않고 나뉘어지지 않으며, 마치 고리처럼 서로 이어져 있어서 떨어지지 않는다는 것을 알면, ... 氣自具之, 隨形而發, 氣不可以離物, 物不可以離氣, 故即物而認氣, 就氣	심(心)과 성(性)은 하나이니, 심을 제외하고서는 성이 없고, 성을 제외하고서는 다시 심이 없다. 心與性一也。除了心更無性。除了性更無心。 성과 도(道) 사이에는 체(體)와 용(用)의 구분이 있을 따름이요, 사실은 성이 도이고 도가 성인 것이다. 性與道。只有體用之分耳。其實性卽是道。道卽是性。 성(性)과 고(故)는 이미 발한 것과 아직 발하지 않은 것, 이미 드러난 것과 아직 드러나지 않은 것의 구분만 있을 뿐이요, 사실 알고 보면

	而認理, 就理而明覺. 當知物外無氣, 氣外無理, 理外無覺, 覺外無理, 理外無氣, 氣外無物, 相即不離, 不可分也, 如環相續, 不可離也	고가 성이고 성이 고인 것이다. 性與故。只有發未發形未形之分耳。其實故卽是性。性卽是故。 대개 분수라고 말하고 이일이라고 말하는 것이 말하는 측면에 따라 다르다고 할지라도, 사실 알고 보면 일(一)의 가운데에 만자(萬者)가 갖추어져 있고 만(萬)의 가운데에 일자(一者)가 포함되어 있으니, 애당초 두 가지 일이 있는 것이 아니다. 盖曰分殊曰理一。所從言雖異。其實一之中萬者具焉。萬之中一者包焉。初非有二事也。
③이름붙임	이른바 리(理)라는 것은 기가 말미암는 바라 하니, (그것은) 절목(節目)이고, 동태(動態)이고, 굴신(屈伸)이고, 종적(踪跡)이고, 궤도(軌道)이고, 노선(路線)이니, 한 마디로 말하면, 기(氣)가 가는 바를 일러 '리(理)'라고 한다. 所謂理也者, 氣之所由也, 節目也, 動態也, 屈伸也, 踪跡也, 軌道也, 路線也, 一言而藏之, 氣之所之曰理.	그 기로 말하면, ..., '자연'에서 나와 '당연지칙(當然之則)'이 되는 것인데, 이 '당연처(當然處)'에 대해서 성인이 또 이름을 붙여서 도라고 하고 이라고 한 것일 뿐이다. 且其氣也. ... 出於自然而爲當然之則者也。卽此當然處。聖人又名之曰道曰理。
④호연지기, 양기	한 사람의 기욕(嗜慾)을 느낌에 오직 스스로 이로운 것이 있으나(囿) 이는 기를 줄이는 것(損)이다. 오직 호연지기를 키운 연후에 천지와 동체이며 만물과 함께 느낀다. 感一己之嗜慾, 惟自利之是囿, 是損其氣也. 惟養浩然之氣然後, 與天地同體與萬物同感. 기를 얻음이 넉넉한(厚) 자는 힘을 느낌이 크고 오래간다(感力大而久). 기를 얻음이 가벼운(薄) 자는	이른바 원기라고 하는 것은 바로 장자(張子 장재(張載))가 말한 태허(太虛)이고 태화이며, 맹자가 말한 호연지기로서, 천지를 가득 채우고 고금에 유행하는 것이다. 所謂元氣者。卽張子所謂太虛太和。孟子所謂浩然之氣。充塞天地。流行古今。在陰陽滿陰陽。 맹자가 "정직한 것으로 양성하고 해치는 일이 없게 하면 천지 사이에 가득 차게 된다."라고 말하였는

	힘을 느낌에 성기고(踈) 얕으니(感力踈而淺), 만유의 동체(同體)를 느끼고 아무 인연이 없는 자비(無緣之大悲)를 얻으면 이는 그 기를 온전히 하는 것이다. 得氣之厚者, 感力大而久。得氣之薄者, 感力疎而淺, 感萬有之同體, 得無緣之大悲, 是全其氣也.	데, 이 말이 지극히 좋다. ... 그러나 '사의(私意)에 가려져 바람이 빠지듯 허전하게 되면' 이른바 강자를 가득 채운 그 기가 쇠락하고 쓸쓸해지며 이지러지고 부족하게 되어 어디에 있는지 알지 못하게 되니, 孟子曰以直養而無害則塞于天地之間。此語極好。... 然一爲私意所蔽。欲然而餒則所謂滿腔子者。衰颯虧欠。不知其所在矣。 따라서 학자가 참으로 맹자가 말한 것처럼 집의(集義)하여 기를 양성할 수만 있다면, ... 천지와 다시 간격이 없어질 것이다. 學者苟能集義養氣如孟子之言, ... 而與天地更無間隔.
⑤性味	일기(一氣)의 유행은 곡절파동하며 때와 공간을 탄다. 영이 나타나는 만 가지의 단서는 사물이 각각 그것을 얻으니 성(性)의 맛(味)은 같지 않고 一氣流行, 曲折波動, 乘乎時處. 呈靈萬端, 物各得之, 性味不同, 일미로서 기를 키우고, 의로서 기를 키우고 味以養氣, 義以養氣, 勇以養氣, 智以養氣	솔개에 날개가 있으면 자연히 날아가게 되어 있고, 물고기에 지느러미가 있으면 자연히 뛰어오르게 되어 있으니, 날아가고 뛰어오르는 그것이 천성인 것이다. - 소가 밭을 갈고 말이 치달리는 것도 마찬가지이다. - 수(水)는 형(形)이 유리(流利)하고 보면 자연히 아래로 내려가게 되어 있고, 화(火)는 색(色)이 등렬(騰烈)하고 보면 자연히 위로 올라가게 되어 있으니, 올라가고 내려가는 그것이 천성인 것이다. 鳶有翼則自當飛。魚有鬣則自當躍。其飛其躍。卽天性也。牛耕馬馳亦然。 水形流利則自當下。火色騰烈則自當上。其上其下。卽天性也。

위의 화담과 비교해보면 녹문에게서 한 단락을 기준으로 내용이 거의 동일한 부분(①, ④)이 나타나거나, 서술방식은 다소 다르지만 의미가 동일한 부분(②, ③, ⑤)이 발견된다. ①, ④의 부분에 대해서는 도표를 통해 확인하면 될 것으로 판단되어 서술은 생략한다. ②의 경우에 조소앙은 "物 - 氣 - 理 - 覺"이 상호 대대로 연결되어 있어서 서로가 서로를 존재적으로 필요로 함을 말하며 이 네 가지를 모두 긍정하는 태도를 보이는 것이 녹문에게서는 똑같은 네 가지를 언급하지는 않지만, 性을 중심으로 "心-性", "性-道", "性-故"이 사실은 동일한 것을 다른 맥락에서 표현한 것이라고 말한다는 점에서, 불리는 '이름'이 다르지만 '실상'은 하나임을 보여주고 있는 것과 유사하다. 이는 ③에서 조소앙이 기의 현상을 "氣之所之曰理"라고 표현한 것을 그것을 부르는 '이름'으로서의 '理'를 강조한 것이라고 해석할 수 있다면, 이는 녹문이 "聖人又名之曰道曰理."라고 말한 것과 유사하다. 또한 ⑤을 보면, 녹문의 주된 입장은 '性는 각자의 理를 가짐과 동시에 하나의 理를 갖고 있다고 말하고, 이는 性이 각자의 氣를 가짐과 동시에 하나의 氣를 갖고 있기도 한 것'이라고 말하는 데 있다. 즉 "리기동실(理氣同室)"이면서도 '리기도일만(理氣都一萬)'이라는 사유를 내포한다. 이러한 명제를 바탕으로 녹문에게 만물의 性은 다르면서도 같을 수 있는 특징을 공존한다. 녹문은 같음과 다름을 동등한 입장에서 중요시하였지만, 서술하는 과정에 있어서는 기존의 사상가들이 다름보다는 같음을 더 주장하였던 데에서 본인은 다름으로서의 분수(分殊)를 좀 더 강조하며 설명할 필요성을 느낀다고 말한다.[26] 각자는 자기만의 다른 性을 지니고 있다는 점에서 독특하다. 이러한 性의 독특성은 조소앙의 "性味"라는 표현에서 나타나고 있다. 조소앙은 이를 「소앙기설」에서 두 번 사용한다. 이처럼 내용의 측면에서 조소앙과 유사한 사유가 드러나는 부분은 화담보다 녹문에게서 더 발견할 수 있다.

조소앙은 이 외에도 '어휘적인 면'에서도 녹문의 표현과의 유사점이 드러난다. 조소앙의 글 속 나타나는 표현 중 상당수는 녹문의 글에서도 발견된다.[27]

타난 번역을 참고하였다.

25) 손흥철, 박용석, 2023: 173의 번역 참고.

26) (삼연(三淵)의 말은) ... 만약 나의 예전의 설대로 한다면, '겨자씨에 수미산(須彌山)이 들어 있다.'라고 말하는 격이라서 다시 대소의 구별이 없게 되니, 그저 이일을 말하는 것일 뿐 분수를 말하는 것은 되지 못한다. ... 그 나뉨이 다른 것은 각자 뒤섞일 수 없는 점이 있으니, 천극이 지극과 다르다고 해서 원래 문제 될 것이 없고, 지극이 인극과 다르다고 해서 원래 문제 될 것이 없다. 그렇다면 만물이 각기 구비한 태극에 대해서도, 어찌 그 근본이 하나라는 것으로만 개괄해 버리고 그 나뉨이 다른 측면을 살피지 않아서야 되겠는가. 若愚舊說。卽是芥子納須彌。更無大小之別。乃所謂理一。而非所以語分殊也。 ... 而其分之殊。自有不可亂者。則天極固不害其異於地極。地極固不害其異於人極矣。然則萬物各具之太極。亦何可槩以其本之一。而不察其分之殊乎。(『녹문집』 「잡저」)

27) 이 표현들은 유학 내에서 일반적으로 사용되는 용어이기도 하다는 점에서 실상 녹문이 조소앙과 유달리 특별한 영향관계를 맺고 있었다는 것에 대한 결정적 증거가 되지 않을 것이다. 하지

<표4. 조소앙과 임성주의 사상 비교(2) : 어휘적 측면>

	「소앙기설」	『녹문집』 19권 「雜著」[28]
故	**語其故**則生老病死, 成住壞空	是卽所謂所以然之故也
道亦器, 器亦道	道亦器, 器亦道	器亦道道亦器也。
理外無物	曰理外無物, 非虛也.	夫氣外無理。性外無物。
元亨利貞 (德)	語**其德**則智仁勇其彩也, 元亨利貞其律呂也, 四端七情其波瀾也,	元者物之始生。亨者物之暢茂。利則向於實也。貞則實之成也。... 此**四德**之所以循環而無端也。
有物有則	有物有則, 非詐也,	有物有則, 則亦非本然乎.
性情	凡此四然者, 其性情之變也	此乃氣之性情。

마지막으로 「소앙기설」의 마지막 부분에서 조소앙이 자신만의 氣를 德, 覺, 故, 性이라는 네 가지 범주를 사용해서 정리하는 내용[29]의 틀이 그 표현 방식와 내용은 다소 다르지만 형식면에서 녹문의 틀[30]과 유사하다. 이를 간략화해서 제시하면 다음과 같다.

<표5. 조소앙과 임성주의 기 범주와 내용 비교 (3) : 형식적 측면>

조소앙	임성주
德(智仁勇[彩], 元亨利貞[律呂], 四端七情[波瀾])	體(天曰元氣曰浩氣曰太虛)
覺(默照)	生意(曰德曰元曰天地之心)
故	流行不息(曰道曰乾)
性情	

만 적어도 이 둘의 표현 또한 중복된다는 점에서 둘 사이에 연관성이 있을 가능성을 염두해 볼 수 있다.

28) 『녹문집』 번역은 고전번역원DB를 주로 참고하며, 손흥철, 박용석(2023), 손흥철(2018)에 나타난 번역을 참고하였다.

29) "語其德則智仁勇其彩也, 元亨利貞其律呂也, 四端七情其波瀾也, 語其覺則朗然默照, 其明也, 語其故則生老病死, 成住壞空, 其秩序也. 語其性則有不可抗之必然, 有萬世公認之當然, 有不可測之偶然, 有可知不可知之所以然, 凡此四然者, 其性情之變也."(「소앙기설」, 『문집 상』)

30) "其體則曰天曰元氣曰浩氣曰太虛。其生意則曰德曰元曰天地之心。其流行不息則曰道曰乾。其不測則曰神。其莫之然而然則曰命曰帝曰太極。要之皆就這虛圓盛大物事上分別立名。其實一也。莫之然而然。卽所謂自然也"(『녹문집』 19권 「雜著」)

故(生老病死, 成住壞空)	不測(曰神)
性(必然, 當然, 偶然, 所以然)	莫之然而然(曰命曰帝曰太極)

세부 내용에서 유사한 의미를 갖는 것으로 보이는 부분은 녹문의 '不測(曰神)'가 소앙의 '性(不可測之偶然)'과 유사하고, '莫之然而然(그렇게 되게 한 것도 없는데 그렇게 됨)'은 소앙의 '性(所以然)'과 유사하며, 녹문의 '流行不息'은 소앙의 '故'와 유사하고, 녹문의 '生意'는 소앙의 德(元亨利貞)의 의미와 비슷하다. 정리하면, 조소앙의 사유는 서술내용과 표현방식의 측면에서 서화담 보다는 임성주의 사유가 더 많이 나타나 있는 것으로 확인된다.

3. 불교적 연원 : 원효의 『대승기신론소』

유교적 내용으로 일부 이해하더라도 온전히 이해할 수 없는 부분은 유교와 불교의 연관성 속에서 다시 한 번 고찰해볼 수 있다. 그의 글은 일반적으로 사용되는 유교적 개념뿐 아니라 불교적인 어휘와 표현이 발견된다. 대표적으로"覺"은 총 13번 등장하며[31], 이외에도 氣를 새롭게 정의할 때 쓰이는 "體"·"相"·"用" 범주가 사용되고, "空"("色即空, 空即色", "空生大覺如海一漚")이라는 단어와 "無緣之大悲"가 나타난다. 이러한 측면을 고려하여 그의 글은 불교적 사유와의 접점에서도 다시 들여다 볼 필요가 있다.

원효의 『대승기신론소』는 體·相·用 범주로 믿음이 무엇인지를 드러내며, '깨달음(覺)'의 의미를 깨닫는 것을 중요하게 다룬다. 조소앙은 「신라국원효대사전」(1932-3)을 쓴 바 있다. 『대승기신론』 「解析分」의 '心生滅'장에서는 '깨달음의 의미(覺義)'를 다음과 같이 구체적으로 설명한다.

> [논] 각 (覺) 의 뜻이라고 하는 것은 심체 (心體) 가 망념을 여읜 것을 말함이니, 망념을 여읜 상 (相) 이란 허공계 (虛空界) 와 같아서 두루하지 않는 바가 없어 법계일상 (法界一相) 이며 바로 여래의 평등한 법신이니, 이 법신에 의하여 본각 (本覺) 이라고 말하는 것이다. 어째서인가? 본각의 뜻이란 시각 (始覺) 의 뜻에 대하여 말한 것이니 시각이란 바로 본각과 같기 때문이며,

31) 覺이 총 13번 등장. (覺, 其覺, 覺之圓, 明覺, 大覺, 大覺) 覺에 대해 조소앙은 다음과 같은 정의를 내리고 있음.
(1) 覺의 내용 : 所謂感而遂通天地之故, 明明德於天下者覺之圓也
(2) 覺의 결과 : 故曰空生大覺如海一漚./ 惟統觀炒覺始得其全.
(3) 覺의 정의 : 其覺則朗然默照, 其明也

시각의 뜻은 본각에 의하기 때문에 불각 (不覺) 이 있으며 불각에 의하므로 시각이 있다고 말하는 것이다.(『대승기신론』)[32]

그 의미를 해석하자면, 『대승기신론』에서 말하는 핵심은 '衆生心이 곧 眞如心'이라는 명제를 전제하고[33], 깨달음이라는 것도 '본래의 깨달음(本覺)'과 '이제 막 깨달음(始覺)'이 서로 마주 대(對)하고 있기 때문에 [다른 말로 하면 서로를 의지하고 있기 때문에] 다르지 않다는 것이다. 시각(始覺)과 본각(本覺)이 있으면 곧 '깨닫지 못함(不覺)'이 존재해야 한다. 이들은 서로 의지해야만 개념이 성립되기 때문이다. 이렇게 삼각구조로 시각과 본각이 각각 불각에 의지하고 있다는 점에서 시각과 본각 그리고 불각은 다르지 않다. 『대승기신론』에서는 깨달음의 삼중 구조가 서로를 상대하여 존재한다는 논리를 펼침으로써 깨달은 진여심은 곧 깨닫지 못한 중생심과 다른 것이 아니라는 것을 말한다. 진정한 깨달음은 깨달음이라는 것이 지닌 '상대성'까지를 깨닫는 것에 이르러야 한다. 『대승기신론』은 이렇게 대대하여 존재할 수밖에 없는 언어를 보여줌으로써 그것이 가리키는 실상도 동일함을 말한다.

이러한 논리는 「소앙기설」에서 氣의 의미를 해석하는 다음 구절에 적용된다.

기는 스스로 그것을 갖추어 형을 따라서 나타나니, 기는 사물과 떨어뜨릴 수 없고, 사물은 기와 떨어뜨릴 수 없으니 그러므로 사물에 즉하여 기를 인식하고 기에 나아가 리를 인식하고, 리에 나아가 밝게 깨닫는다. 마땅히 사물을 아는 것 이외에 기는 없고, 기 외에 리는 없고, 리 이외에 깨달음은 없고(으니), 깨달음 외에 리는 없고, 리 외에 기는 없고, 기 외에 사물은 없으니, 서로 즉하여 떨어지지 않고 나뉘어지지 않으며, 마치 고리처럼 서로 이어져 있어서 떨어지지 않는다는 것을 알면, (「소앙기설」)

氣自具之, 隨形而發, 氣不可以離物, 物不可以離氣, 故卽物而認氣, 就氣而認理, 就理而明覺. 當知物外無氣, 氣外無理, 理外無覺, 覺外無理, 理外無氣, 氣外無物, 相卽不離, 不可分也, 如環相續, 不可離也,

---

32) 所言覺義者. 謂心體離念. 離念相者, 等虛空界, 無所不徧, 法界一相, 卽是如來平等法身. 依此法身說名本覺. 何以故. 本覺義者, 對始覺義說. 以始覺者, 卽同本覺. 始覺義者, 依本覺故而有不覺, 依不覺故說有始覺(원효, 은정희 역, 『대승기신론소』. 140)

33) [논] 법이라고 하는 것은 중생심을 말함이니, 이 마음이 곧 일체의 세간법과 출세간법(열반의 법)을 포괄하며, 이 마음에 의하여 대승의 뜻을 나타내고 있다. 어째서인가? 이 마음의 진여상(眞如相)이 대승의 체를 보이기 때문이고, 이 마음의 생멸인연상이 대승의 상(相), 용(用)을 잘 보이기 때문이다. (所言法者, 謂衆生心. 是心則攝一切世間法出世間法. 依於此心顯示摩訶衍義. 何以故. 是心眞如相, 即示摩訶衍故. 是心生滅因緣相, 能示摩訶衍自體相用故.) (위와 같음, 81)

조소앙은 物-氣-理-覺으로 이어지는 대상과 인식 사이의 관념과 존재가 사실 상대하고 있음을 말한다. 物-氣-理의 관계를 넘어 覺을 넣은 것은 그가 유교적 맥락을 넘어 불교적 맥락을 수용하고 이 둘을 연결시키고자 하였기 때문인 것으로 보인다. 조소앙은 한 번은 物-氣-理-覺이라는 순서로 가며 구체적인 물질성을 가진 것으로부터 좀 더 추상화되는 개념과 그리고 그것에 대한 인식 주체를 메타적으로 고찰하는 데까지 이어지고, 다음 한 번은 반대로 覺-理-氣-物로 내려오며, 인식 주체로부터 추상적 개념이 존재할 수 있고, 또 추상적 개념이 있음으로 구체적 물질성이 존재할 수 있음을 말한다. 이렇듯 "理 이외에 覺은 없을 뿐만 아니라 覺 이외에 理도 없음(理外無覺, 覺外無理)"에서 방향을 바꾸어 전개하는 까닭은 조소앙에게 이들은 서로 상대함으로써 존재할 수 있는 것임을 드러내기 위함으로 보인다.

그렇기 때문에 그 실상을 무엇이라고 지칭하든지 모두 가능해진다.

> 그러므로 말하길 사물로써 그것을 보면 일체가 오직 사물이고 기로써 그것을 보면 일체가 오직 기이며 리로써 그것을 보면 일체가 오직 리이고 깨달음으로써 그것을 보면 일체가 오직 깨달음이다. (「소앙기설」)
>
> 故曰以物觀之, 一切惟物, 以氣觀之, 一切惟氣, 以理觀之, 一切惟理, 以覺觀之, 一切惟覺.

이는 『대승기신론소』에서 깨달음을 부르는 이름이 세 가지가 있는데, 시각과 본각과 불각은 서로를 상대하며 존재하고 있음으로 사실은 동일하고 그런 점에서 이를 어떤 이름이라고 불러도 상관이 없다는 의미를 내재하는 것과 같다. 이러한 『대승기신론소』의 내용에 영향을 받아 조소앙은 物-氣-理-覺의 대대성을 말하고 있었다.

비록 조소앙은 이러한 논리를 충분히 펼친 이후에 "천하의 유형과 무형을 들어서 능히 일이관지하는 것은 오직 기입니다!(擧天下之有形無形, 能一以貫之者, 其惟氣乎)."(「소앙기설」)라고 함으로써 위의 내용과 모순이 되는 언급을 한다. 굳이 그것을 선택하는 것은 다시 그 어휘에 집착하는 것에 다름 아니기 때문이다. 그렇다면 이는 어떻게 이해되어야 할까? 조소앙은 불교적 사유를 받아들였지만 그 깊은 의미까지 모두 받아들이지는 않았고, 불교와 유교가 서로 공존할 수 있는 정도까지만 받아들이고 있었던 것으로 보인다.

『대승기신론』에서는 이러한 언어에 집착하지 않음조차도 집착하지 않은 것으로 또 나아가고, 그 이후의 사유에 대해서도 또 집착하지 않은 것으로 나아가야 한다는 메타의 메타적인 사유가 나타난다.[34] 다른 말로 하면 『대승기신론』

34) 원효는 사구부정(四句不定) 중 가장 최종적인 종착지인 사명외도의 '非有非非有'[非(A가 아니면

에서 覺은 서로 상대하는 覺으로 覺이 된다는 점에서 궁극적으로는 覺이 없다는 지경을 말하는 데까지 이르게 된다. 이러한 自性이 없음을 깨닫는 것이 곧 불교에서 말하는 空에 대한 깨달음이며, 그 空이라는 언어 자체를 넘어서서 空을 부정하는 지경에까지 나가고, 그 부정을 또 부정하는 지경에까지 나가는 것이 진정한 깨달음이라는 것을 이해해야 한다.35)

> [논] 이미 서로 대하는 것이라면 자성（自性）이 없는 것이다, 자성이 없다면 각（覺）이 있지 않을 것이요, 각（覺）이 있지 않은 것은 서로 상대하기 때문이다. 상대하여서 이루어진다면 각（覺）이 없지 않을 것이요, 각（覺）이 없지 않기 때문에 '각（覺）'이라 말하는 것이지 자성이 있어서 '각（覺）'이라 하는 것은 아니다. 이각（二覺）을 대략 밝힘을 앞에서 마친다.(『대승기신론』)36)

조소앙은 불교적 사유를 받아들이는데 그것을 자신의 의도에 맞게 받아들인다. 체·상·용(體·相·用)이라는 단어를 사용하면서도 그 의미가 『대승기신론소』에서 사용되는 의미와는 다른 점에서 그렇고37), 또한, 『대승기신론소』의 覺에 대한 상대성을 받아들이면서도 그 실상의 '있음'을 긍정한다는 점에서 불교적 空과는 다르다.

> "비로소 이른바 도라는 것이 또한 기(器)임을 알고, 기(器)는 또한 도임을 알며, 색(色)이 곧 공(空)이고, 공(空)이 곧 색이며, 사람이 곧 하늘이고 하늘이 곧 사람이며, 성(性)이 곧 기(氣)이고, 기(氣)가 곧 성(性)이며, 성(性)이 곧 리(理)이고, 리(理)가 곧 성(性)이며, 기(氣)가 곧 리(理)이며 리가 곧 기임은 모두 희론(戱論)이 아님을 알게 된다.(始知所謂道亦器, 器亦道, 色卽空, 空卽色, 人亦天 天亦人, 性卽氣, 氣卽性, 性卽理, 理卽性, 氣卽理, 理卽氣, 皆非戱論也.)"(「소앙기설」)

불교적 명제에서도 유교적 명제에서도 모두 상대성에 의해 동일성이 나타남을 나열하고, 이러한 깨달음을 조소앙은 "언어에 집착하는 것(희론)"38)이 아닌 것으

서 A가 아닌 것도 아니다.)]에 대해서 이를 '戱論'이라고 말하면서 부정한다. 이를 空으로 표현하자면 『대승기신론』에서는 空이 아닌 空 마저 부정하는 空空의 사유를 보인다.

35) 원효는 이를 四句不定의 방식을 모두 비판하며 그 깨달음을 논리적으로 해명해 나간다.

36) 旣互相待, 則無自性. 無自性者, 則非有覺. 非有覺者, 由互相待. 相待而成, 則非無覺. 非無覺故, 說名爲覺. 非有自性名爲覺也. 略明二覺竟在於前. (원효, 은정희 역, 『대승기신론』, 141)

37) 원효가 『대승기신론소』에서 대승기신의 '신(信)' 즉 믿음을 서술하며 사용하는 범주인 체상용은 각각 "이치가 실제로 있음을 믿음(信實有者)", "닦아서 얻을 수 있음을 믿음(信可得者)", "무궁한 공덕의 작용이 있음을 믿음(信有無窮功德用者)"으로 사용되어, 실체성, 획득성, 효과성을 의미한다.(위와 같음, 40-1) 그런데 조소앙이 「소앙기설」에서 사용하는 체상용은 "天命, 率性, 修道"로 실체, 현상, 능동적 작용으로 다르다. 원효의 相 획득성 범주가 조소앙의 用 작용 범주로 전이되어 나타난 것으로 보인다.

로 받아들인다. 조소앙의 이러한 논의 방식과 어휘는 불교 특히 원효의 『대승기신론소』의 영향을 받았던 것으로 보이지만, 궁극적으로 조소앙은 『대승기신론』의 空의 진의를 따르기보다는 유교적 우주론에서 서술하는 주요 개념인 理와 氣를 인정한다. 이처럼 조소앙은 언어의 상대성을 받아들이면서도 진의가 존재한다고 말함으로써 유교와 불교를 융회시킨다.

그리하여 조소앙은 언어에 집착하지 않는다는 불교적 지혜를 통해 이 모든 것이 연결되어 있다는 것을 앎으로써 '하나를 잡아 진정한 오묘한 깨달음에 이를 수 있다'고 말한다.

> 한 고리의 한 점을 잡으면, 고리의 중심(中心)이 아닌 것이 없다. 고리는 오직 하나이나 그것을 잡으면 둘 셋이다. 그러므로 (그것에 대한) 이야기는 하나가 아니다. 오직 오묘한 깨달음을 아울러 보아서 비로소 그 전체를 얻는 것입니다. (「소앙기설」)
>
> 非忘也, 曰離氣不認理, 非僞也, 曰理外無物, 非虛也, 曰有物有則, 非詐也, 執一環之一點, 莫非環之中心, 環惟一而執之二三, 故其說不一也, 惟統觀炒覺[39]始得其全.

조소앙에게는 전체를 얻는 오묘한 깨달음(炒覺始得其全)이란 곧 역학적 세계가 그려내는 자연 그 자체으로서의 氣이다. 그것을 무엇이라고 이름 붙이든 상관없지만, 그 자체, 그 실상은 있다.

이러한 유교와 불교의 융회성은 「신라국원효대사전」에서도 나타난다. 이 글에서 조소앙은 자신의 독창적으로 해석한 삼상(三相, 혹은 三大, 三空)[40]으로서 '고시공(故時空, 원리, 시간, 공간)'을 해석하고, 그것을 응용하여 원효의 깨달음의 경지를 묘사힌다. 그 중 원리로서의 고(故)는 역학적 음양으로 서술된다.[41] 그 다음 부분에서는 원효에 대해 의심을 품는 사람과의 문답을 제시하며 원효의 깨달음의 경지를 묘사하면서도 이러한 융회성이 나타난다.

> 혹자가 힐난하며 말하길, "너는 스승이 아니다. 어찌 스승의 누에와 번데기와 나방됨을 알겠는가?

---

38) "희론(戱論)"은 쉽게 정의하면 말(언어)로 대상을 개념화하고, 그에 대하여 집착하는 것을 의미한다. 戱論은 역시 『대승기신론』에서 4번 등장하는데, 모두 있음을 말하는 것에 대한 비판으로 사용된다.

39) 妙覺은 미묘한 깨달음으로 부처님의 깨달음을 의미한다. (한국불교문화포탈, 불교용어)

40) 삼상(三相)이라는 단어는 본래 『대승기신론』의 '일심삼상(一心三相)'으로 주요하게 다루어지는 단어이지만, 그 내용은 체(體)· 상(相) · 용(用)으로 다르다. 즉 기표를 빌려와 자신의 기의를 넣어 새롭게 개념을 창안한 것으로 보인다. 원효의 다른 글에서 고시공(故時空)의 삼상(三相)은 삼대(三大) 혹은 삼공(三空)라는 기표로도 쓰인다. "삼대(三大)"은 「신라국원효대사전」에서 "삼공(三空)"은 그의 「自傳」(1943)에서 각각 사용된다.

41) 若曰陰陽因果은 故氣之端也니 一唯一否l 乃其樞機라. 然然相承하고 否否相克하고 動靜相乘하고 陰陽竝盪하야 擧頭於無始之先하고. (「신라국원효대사전」)

또 대저 삼대가 마음에 우선하여 홀로 서고, (삼대가) 만상과 떨어져 스스로 존재하니, 진실로 그대가 돕고 그것을 존재케 하거나 망하게 하는 것이 아니다. 이제 그대는 천지(天地)를 삼대에 바치고, 삼대를 일심(一心)에 묶으니, 전도됨이 심하지 않은가."(「신라국원효대사전」)[42]

말하길, "아, 그대는 내가 아니다. 나는 진실로 그대가 나를 알지 못함을 안다. 저 거미가 실을 뽑아 그물을 늘려, 태허(太虛)를 밟으며 마음을 노닐고, 자취가 없는 곳에 올라타 스스로 가, 무성한 파리(蠅)가 그것에 닿아 잡히니(罹) 그대는 파리인가? 누에는 또한 실을 뱉어 한 세계를 창조하니, 한 번은 번데기가 되고, 다시 한번은 나비로 바뀌고, 나비인 이후에 자리를 차지하고 있는 몸을 해탈하여 선천(先天)의 기(氣)를 호흡하니, 그대는 번데기인가?"(「신라국원효대사전」)[43]

'천지를 삼대에 묶고, 삼대를 일심에 묶는 것(納天地於三大하고 括三大於一心)'에 대해서 비판하는 혹자에게 원효는 자신의 깨달음의 궁극의 경지에서는 "선천의 기를 호흡(呼吸先天之氣)"하게 될 것이라고 말한다. 선천의 기는 곧 유가적인 궁극의 경지를 나타내는 것으로서 불교의 최고 경지에 오르는 것이 유교적 경지에 오르는 것과 다를 수 없음을 말하며 불교와 유교의 융회성을 보여준다.

또 위의 내용과 달리 「신라국원효대사전」에서 "삼상(三相)에 얽매이는 것은 작은 것"이라고는 구절도 나타난다.[44] 이를 통해 알 수 있는 것은 조소앙에게 유교와 불교 그 어떤 것도 절대적이지 않았다는 사실이며, 그가 주목하였던 것은 유교적 깨달음의 경지와 불교적 깨달음의 경지는 서로 공존하는 지점이었던 것으로 보인다. 조소앙은 이후의 철학 저술에서도 이러한 융회가능성을 지속적으로 보여준다.

이는 그가 왜 "그러므로 기는 반드시 본성(性)이 있으며, 본성이 있으면 반드

---

42) 或이 詰之曰子非師라 安知師之爲蠶蛹蛾耶. 且夫三大ㅣ先乎心而獨立하고 離萬象而自存하니 固非子之所左右而存亡之니라. 今子納天地於三大하고 括三大於一心하니 非顚倒之甚歟아. (「신라국원효대사전」, 『문집 상』, 360)

43) 曰噫라, 子非我라. 我固知子之不知我也로다. 相彼蜘蛛ㅣ抽絲張綱하야 踏太虛而遊心하고 乘無跡而自適하야 蒼蠅이 觸之則罹하니 子乃蠅乎아. 蠶亦吐絲하야 創造一世하니 一轉爲蛹하고 再轉爲蛾하고 蛾而後에 解脫在壓之身하야 呼吸先天之氣하니 子其蛹乎아. (「신라국원효대사전」)

44) "아, 대승행은 범부들이 그것에 웃으니, 웃지 않으면 대승이라고 말하기 부족하다. 시간에 얽매인 사람은 덕을 행함에도 시간을 논하고, 공간에 국한된 자는 인륜(倫)을 알면서 고향을 원하며, 고(故)에 인한 자는 행위가 율(律)에 묶이니, 이는 작음(小)에 탄 것이라. 차분히 고요하게 함은 스승의 머무름이오, 천마(天馬)가 텅 빔(空)에 올라감은 텅 빔의 기(機)를 움직임이오. 현묘하고 깊은 곳에 담김은 스승의 선정(默)이오, 신(神)의 용이 하늘을 날음은 연(緣)을 넘어섬이다.噫大乘之行은 凡夫笑之하니 不笑면 不足謂大乘이라. 彼囿於時者는 德配時論하고 局於空者는 知倫鄕愿이오 因於故者는 行補於律하니 是乘乎小也라. 若夫蕭焉空寂은 師之止也오 天馬騰空은 動其機也오 湛爾玄冲은 師之默也오 神龍飛天은 乘乎緣也라. (「신라국원효대사전」)

시 원함(欲)이 있고, 원함이 있으면 반드시 깨달음(覺)이 있으니, 천명(天命)을 기의 체(體)라고 이르고, 본성을 좇는다는 것(率性)을 기의 상(相)이라 이르며, 도를 닦는다는 것(修道)은 기의 용(用)을 이른다.(故氣必有性, 有性必有欲, 有欲必有覺, 天命之謂氣之體, 率性之謂氣之相, 修道之謂氣之用.)"(「소앙기설」)를 서술함에 일반적으로 유교에서 사용하는 '性', '欲'. '知'[45]로 사용하지 않고, '性', '欲'. '覺'으로 바꾸어 사용했는지를 유추케 한다. 또한, 마지막 부분에서 氣를 德, 覺, 故, 性이라는 새로운 범주로서 정의내림에 유교적 용어와 불교적 용어를 함께 사용했는지 그 의도를 이해하게 해준다.

<표6. 조소앙의 독창적인 氣 범주론에 나타난 유·불 개념의 공존>

유교적 개념	德, 智仁勇, 彩, 元亨利貞, 律呂, 四端七情, 波瀾, 故, 性, 必然, 當然, 不可測, 可知不可知之所以然, 性情
불교적 개념	覺, 朗然默照[46], 生老病死, 成住壞空

즉, 조소앙은 「소앙기설」을 작성해 나감에 있어서 유교적 사유와 불교적 사유의 융회가능성을 논리적으로 실현시켜고자 하였다. 이는 「소앙기설」과 「신라국원효대사전」에서 나타나고 있었다.[47] 즉 그는 사상간의 융회성을 그의 철학적 및 정치사상적 글에서 지속적으로 실행해 나가고 있었으며, 이는 「소앙기설」에서도 마찬가지였다.

4. 독창적 이론 : 삼상(三相)과 실천성의 강조

삼상(三相)은 조소앙의 독창적 개념어로 현 세상을 구성하는 진리적 요소로서 시간, 공간, 그리고 자연의 순환법칙으로서의 원리를 의미한다. 이 개념은 「소앙

45) "人生而靜, 天之性也 ; 感於物而動, 性之欲也。物至知知, 然後好惡形焉。好惡無節於內, 知誘於外, 不能反躬, 天理滅矣。"(『樂記』 7장)

46) "語其覺則朗然默照, 其明也"(「소앙기설」)는 '있는 그대로는 관조하는 것'을 의미하는 것으로 이는 『대승기신론』에서 수행하는 방안인 '정관법(正觀法)'과 관련이 있는 것으로 보인다. 이 '정관법(正觀法)'은 「신라국 원효대사전」에서 원효가 친구 장엄(莊嚴)을 위해 정관법(正觀法)을 제시하였다는 이야기를 하는 부분에서도 등장한다.

47) 더 나아가 이러한 융회성이 가장 정련된 형태로 나타나게 된 것이 바로 「한국독립당당의연구방법」에서의 '태극기 민족혁명론'의 도식에서이다. 이 도식은 선천역학을 바탕으로 우주론과 혁명론을 체계적으로 기획하였는데, 외원도(外圓圖)부분은 삼상(三相)으로 구성되고, 원리(故)를 서술함에 음양(陰陽)에 각각 시각(始覺)과 본각(本覺)을 함께 기재한다[참고1]

기설」, 「발해경」, 「신라국원효대사전」, 「한국독립당당의연구방법」에까지 지속적으로 사용된다. 「소앙기설」에서는 '處, 時, 理'로 한 문장으로 간단하게 표현된 것이 약 10년 뒤에 쓴 것으로 추정되는 「신라국 원효대사전」에서는 '時, 空, 故'로 구체적인 설명과 함께 제시된다.

> 말하길 기는 시작도 끝도 없으니 또한 무엇을 능함도 당함도 없이, 일체의 곳에 편재하며, 일체의 시간에 뻗치고, 일체의 이치를 포함할 뿐이다. (「소앙기설」)
>
> 曰氣無始終, 亦無能所, 徧一切處, 亘一切時, 含一切理耳。

> 여기에 사물에 있으니, 하나의 체(體)와 세 개의 상(相)이 서로 뒤얽혀 천지를 짜고도 여유가 있고, 만상을 수 놓아도 잃지 않으니, 그것을 이름할 수 없어 '고시공(故時空)'이라 한다.
> 고(故)는 틈과 사이가 없고, 시간(時)는 머리와 꼬리가 따로 없고, 공간(空)은 물가를 뛰어넘어, 합쳐져 하나의 사물이 되어, 눈에 접촉하면 볼 수 있으니, 끊임없이 이어짐이 마치 만인(仞)의 먹줄과 같고, 여유로이 넓음이 마치 넓은 하늘의 벼리와 같아, 일의 시초와 끝(端倪)을 물음에도 상(相)을 찾을 수가 없다. 산하대지가 오직 그 만들어진 바니라.
> 마치 말하길, 동서남북은 공간(空)의 실마리이니, 한 티끌에서 시작하여 티끌과 티끌이 서로 이어져, (더 이상) 위가 없는 위에서 위가 없음이 다시 드러나고, 아래가 끊어진 아래에서 아래가 끊어짐이 다시 드러난다. 안과 밖, 겉과 속이 또한 다시 이와 같다. 만물이 그것과 얽히면 건립되고, 그것을 여의면 사라져, 한 사물에 그것과 다툴 수 있는 것은 없으니, 이것을 공간의 큼(空大)이라고 말한다.
>
> 마치 춘하추동은 시간(時)의 실마리이니, 하나의 찰나를 일으켜 순간과 순간이 서로 이어지고 쌓아져 겁(劫)을 이루어, 그것을 재촉하나 줄어들지 않고, 변동하며 머무르지 않으니, 성주괴공(成住壞空)에 순환하며 서로 접하고, 생주이멸(生住離滅)에 갈마들며 이어짐이 끊어지지 않으니, 만상(萬象)이 이것을 타면 존재하고 이것을 버리면 망하여, 한 상(相)도 감히 대대(對待)하는 것이 없으니, 이것을 일러 시간(時)의 큼이라고 한다.
> 마치 말하길, 음양(陰陽)과 인과(因果)는 고기(故氣)의 실마리이니, 한 번 그러함(一唯)과 한 번 그렇지 않음(一否)은, 그 지도리의 기틀(樞機)이다. 그러하고 그러하여 서로 이어지고, 아니고 아니하여 서로 이기고, 움직임과 고요함이 서로를 타고, 음과 양은 함께 갈마들어, 시작이 없는 앞에서 머리를 들고, 끝이 없는 끝에서 꼬리를 숨기고, 좌우로 벌린 넓은 팔에 경계 없는 겉면을 어루만지려 하고, 위 아래로 몸이 줄어듦에 내가 없는 오묘함에 홀연히 들어가려 하여, 모공에 들어가나 천지(天地)의 바깥에서 소요하며, 우주를 감싸나 미세한 티끌 안으로 날아들어, 만겁(萬劫)을 일순에 비추고, 건곤(乾坤)을 가는 털 끝에 쌓아, 시간과 함께 영원함(壽)에 그 큼이 공(空)과 견준다. 한 번 찡그리고

한 번 웃는 것이 그것으로 만들어지고 옳고 그름과 이기고 짐이 그것으로 말미암아 나뉘어져 만법이 (그것을) 바탕하여 이루어지니 이를 일러 고대(故大)라고 한다.[48] (「신라국원효대사전」)

1920년경 초에 그가 가졌던 진리적 요소로서의 시간, 공간, 그리고 원리는 1932-3년 경에 와서는 구체적인 설명과 함께 '時, 空, 故'라는 확실한 개념으로 자리잡는 발전 과정을 확인할 수 있다. 그리고 철학적 사유에서 한 걸음 더 나아가 「한국독립당당의연구방법」의 '태극기 민족혁명론'에서 정치 혁명의 이론적 바탕을 제공하는데 활용되거나([참고1.]), 「발해경」에서 「소앙기설」의 덕목을 설명하는 데 활용되기도 한다. 원리(故)에 대한 설명에서 그는 역학적 우주론과 함께 소요를 말하며 도가적 경지를 같이 쓰고, 또 그것을 인과(因果)로 표현하고 있는 데에서 불교적 요소를 가미한다. 즉 그의 삼상(三相)은 유, 불, 도의 철학을 아울러 가진다.[49]

「소앙기설」은 총 1126자로 이루어진 짧은 글이지만 한 문장마다 여러 명제가 등장하고 있기에, 그 구체적인 의미를 해석하기 위해서는 역사적 맥락, 간텍스트적 작업, 시대적 상황 등 여러 요소를 종합하여 탐색해 나가야 한다. 2, 3장에서는 기존 사상의 흐름과 간텍스트적 작업 속에서 그 의미를 궁구해 보았다면, 여기에서는 마지막으로 전반적인 글의 구조를 분석하여 그 의도를 추출해 보고자 한다. 「소앙기설」은 그 내용상의 의미에 따라 대략 네 부분으로 나뉘어질 수 있다.

---

48) 有物乎此하니 一體三相이 互與糾纏하야 織天地而有餘하고 繡萬象而不遺하니 無以名之하야 曰故時空이라. 故無邊際하고 時絶首尾하고 空超涯涘하야 混爲一物하야 觸目可覩하니 垂垂如萬仞之繩하고 恢恢如張天之綱하야 詰其端倪에 莫可摸相이라. 山河大地惟厥所造니라. 若曰東西南北은 空之端也니 始乎一塵에 塵塵相聯하야 無上之上에 重見無上하고 絶底之底에 復見絶底라. 內外表裏l 亦復如是라. 萬物이 攖之而立하고 離之則滅하야 罔有一物에 能與之爭하니 是謂空大라. 若曰春夏秋冬은 時之端也니 起一刹那하야 瞬瞬相續하야 積而成劫하야 促之不縮하고 動而不居하야 成住壞空에 循環相接하고 生住離滅에 遞嬗不斷하니 萬象이 乘之而存하고 捨之而亡하야 罔有一相이 敢與對待하니 是謂時大라. 若曰**陰陽因果은 故氣之端也**니 一唯一否l 乃其樞機라. 然然相承하고 否否相克하고 動靜相乘하고 陰陽竝盪하야 擧頭於無始之先하고 藏尾於無終之終하고 左右張臂에 欲捫無涯之表하고 上下縮軀에 忽入無朕之奧하야 入毛孔而逍遙乎天地之外하고 括宇宙而翱翔乎微塵之內하야 照萬劫於一瞬하고 築乾坤於毫端하야 與時偕壽에 其大侔空이라. 一嚬一笑 l 以之而作하고 是非成敗 l 由之而岐하야 萬法이 資而成하니 是謂故大라.(신라국원효대사전, 『문집 하』, 359)

49) 기존 선행연구에서는 『대승기신론』에 영향을 받아 삼상(三相)을 썼지만, 그 내용은 매우 다르니, 공대(空大)와 시대(時大)와 고대(故大)는 각각 불교에서 말하는 육대(六大), 칠대성(七大性), '여상과 진상이 법계에 가득 차 있다'는 다양한 불교의 어휘를 모아서 표현한 것이라는 주장(오형근, 2017: 210)이 있지만, 고대(故大)를 해석함에 조소앙이 서술한 역학적 세계관을 내포하고 있지 못하다는 점에서 설득력이 부족하다. 이에 필자는 이 삼상(三相)의 기표는 『대승기신론』에 영향을 받았던 것으로, 그 기의는 그 자신이 여러 학설을 모아 스스로 만들어나갔던 것으로 본다.

<표7. 「소앙기설」의 내용 구분>

의미		내용	분량
기의 특징	일반론	氣也者電子也~ 物物各具一太極者是歟.	159자
	특수론	推究其原~ 性之全也.	261자
리기론에 대한 독창적 해석 (物,氣,理,覺)		所謂理也者~惟統觀 炒覺始得其全.	364자
독창적인 氣 범주론 (德,覺,故,性)		擧天下之有形無形~ 非天下之至純其孰能 知夫氣乎.	155자
氣의 수양 (浩然之氣, 無緣之大悲)		一氣流行~廣智鼓勇 集義厚味可以養氣	187자

기의 특징 중 특수론으로 구분되어 있는 부분은 體·相·用 구조로 기를 해석하는 부분으로서, 그 아래에서 세 단위로 나뉘어 다시 수양론과 연결시킨다.

體(실체) : 有性 : 天命 : 體天之命
相(현상) : 有欲 : 率性 : 節其欲
用(작용) : 有覺 : 修道 : 明其覺[50]

체상용 구조로 이를 서술한 까닭은 수양론을 보다 효과적으로 드러내기 위함으로 추측된다. 또한, 글의 마지막이 '氣의 수양 (浩然之氣, 無緣之大悲)'로 마치고 있다. 그가 수양론과 연결하며 氣를 재정의하고 또 그의 마지막이 수양론으로 나타나는 데에서 그가 수양론에 중요성을 두었다는 것을 알 수 있다. 이 글을 그 부분을 살펴보면 다음과 같다.

> 일기(一氣)의 유행은 곡절파동하며 때와 공간을 탄다. 영이 나타나는 만 가지의 단서는 사물이 각각 그것을 얻으니 성(性)의 맛(味)은 같지 않고, 나누어져 오행(五行)이 되고, 사대(四大)가 되어, 펼쳐지면 구십이원자(九十二原子)가 되나, 오직 인간이 기를 얻음에 가장 완전하니, 또한 청탁(淸濁), 잡박(雜駁)이 없을 수 없어 만 가지, 천 가지가 같지 않다.
> 기를 얻음이 넉넉한(厚) 자는 힘을 느낌이 크고 오래간다(感力大而久). 기를 얻음이 가벼운(薄) 자는

50) 이러한 삼 단위로의 서술방식은 조소앙의 글에서 자주 응용되어 나타난다.

> 힘을 느낌에 성기고(踈) 얕으니(感力踈而淺), 만유의 동체(同體)를 느끼고 아무 인연이 없는 자비(無緣之大悲)를 얻으면 이는 그 기를 온전히 하는 것이다.
> 한 사람의 기욕(嗜慾)을 느낌에 오직 스스로 이로운 것이 있으나(囿) 이는 기를 줄이는 것(損)이다.
> 오직 호연지기를 키운 연후에 천지와 동체이며 만물과 함께 느낀다.
> 일미(味)로서 기를 키우고, 의로서 기를 키우고, 용감함으로서 기를 키우고, 지혜로서 기를 키우니, 지혜를 넓히고 용기를 북돋우며, 의를 모으고 일미를 두터이 하면 가히 기를 키울 수 있다.[51]
> (「소앙기설」, 『문집 상』, 342)

조소앙은 氣說을 통하여 궁극적으로 이러한 논리가 독자의 수양을 이끄는 것으로 나아가기를 바랐던 것으로 보인다. 그는 인간은 다른 사물과 달리 가장 완전하다고 말함으로써, 또한 기를 얻음이 넉넉할 때, 인간은 힘을 느낌이 크고 오래갈 수 있지만, 기를 얻음이 가벼우면 그러지 못하다고 말함으로써, 또한, 이러한 기를 오래 느낄 수 있음을 '호연지기'라고도 해석하고 또한 '만유동체', '무연대비'라고 해석함으로써, 독자가 이러한 경지로 나아가기를 바랐다.[52] 이러한 이상적 상태는 곧 자신에게 이로운 것을 해 나갈 때가 아니라 천지와 함께 할 때 비로소 가능하다. 이는 味, 義, 勇, 智로서 키워 나갈 수 있다고 제시하며, 글을 마친다.

이러한 구성으로 보아 그가 유교와 불교의 융회성 외에 또 강조하고 있었던 내용은 바로 氣說을 통해 독자가 실천성을 획득하는 것이었다. 이러한 실천성에 대한 강조는 그가 앞서 기를 정의한 덕의 범주에 나타난 智·仁·勇 중 용감함을 강조하기 위해 「발해경」을 집필하게 된 이유이기도 하였다.[53] 「발해경」 제10조에서 그는 智·仁·勇 중에서 용감함의 중요성을 다음과 같이 말한다.

> 마음을 아는 것을 일러 지혜(智)라 하고, 사람을 사랑하는 것을 일러 인(仁)이라 하고, 자기를 극복하는 것을 일러 용감함(勇)이라 하니, 지혜가 혹 그것에 미치지만, 인이 그것을 지킬 수 없는 것은 용감함의 약함(疲)이다.(「발해경」, 『문집 상』)[54]

---

51) 一氣流行, 曲折波動, 乘乎時處. 呈靈萬端, 物各得之, 性味不同, 分而爲五行, 四大, 展而爲九十二原子, 惟人也得氣最全, 亦不能無清濁粹駁, 萬千不一. 得氣之厚者, 感力大而久。得氣之薄者, 感力疎而淺, 感萬有之同體, 得無緣之大悲, 是全其氣也. 感一己之嗜慾, 惟自利之是囿, 是損其氣也. 惟養浩然之氣然後, 與天地同體與萬物同感.味以養氣, 義以養氣, 勇以養氣, 智以養氣, 廣智鼓勇集義厚味可以養氣. (「소앙기설」)

52) 유교적 이상으로서의 인간이 가질 수 있는 '호연지기'와 '만유동체' 그리고 불교적 이상으로 인간이 가질 수 있는 '무연대비'는 동일한 성격을 가지고 있다는 것도 유교와 불교의 융회성이 나타나는 부분이다.

53) 「발해경」은 용감함에 대한 '용기의 형이상학'을 보여준다.

54) 知心之謂智, 愛人之謂仁, 克己之謂勇, 知或及之而仁不能守之者, 勇之疲. (「발해경」, 『문집

그리고 28조에서는 이를 삼상(三相)과 연결하여 다음과 같이 해석한다.

> 앎(知)이라는 것은 지혜(智)의 단서이고, 정(情)이라는 것은 인(仁)의 단서이고, 뜻(意)이라는 것은 용감함(勇)의 단서이니 원리(故)에서 지혜로울 수 있고, 공(空)에서 인할 수 있고, 시(時)에서 용감할 수 있으니, 유지함이 오래가는 것을 일러 용(勇)이라 하고, 널리 두루하는 것을 일러 인(仁)이라고 하고, 근원을 밝게 함(明原)을 일러 지혜(智)라 하니, 대저 지혜는 인이 용감한(智仁之勇) 이후에 이루어지니, 마치 고(故)가 공간의 적절한 때(故空之時)가 된 이후에 이루어지는 것과 같다.(「발해경」)[55]

완성의 마지막 요소는 바로 용감함에 있음을 강조한다. 앎이라는 것은 곧 인함이 용감하게 나타난 이후에 완성되는 것이다. 즉 그의 독창적 사유 속에는 그가 직접 창안한 삼상(三相)이라는 개념이 있었으며, 그는 「소앙기설」에서 독자의 실천성을 독려하고 있었다.

조소앙은 망국이라는 특수한 상황 속에서 철학적 단편을 적어갔으며, 자신의 정치 사상론을 정립해 나갔다. 실제로 그는 상하이 임시정부의 요원으로서 시작부터 끝까지 함께 했던 몇 안되는 사람이기도 했다. 36년간의 임시정부 활동 속에서 수많은 사건들이 일어나는 와중에도 자신의 길을 꿋꿋히 걸어간다. 그의 정치사상은 삼균주의로 완성되어 해방 정국에서 대한민국헌법을 만드는 데에 큰 영향을 끼쳤다. 즉 그에게 철학은 단순한 철학이 아닌 우리의 삶을 혁명시킬 수 있는 논리적이고 타당하며 보편성을 갖는 그리고 궁극적으로 실천으로까지 이어질 수 있도록 하는 내용이어야 했다. 이러한 그의 의지는 「소앙기설」을 작성하였던 때에서부터도 발견된다. 즉, 그에게 氣說은 곧 사회혁명을 위한 실천적 바탕을 제공하는 이론으로서 해석되고 있었다.

4. 결론

다양한 방법론을 동원하여 「소앙기설」을 독해해 보았다. 그는 기학적 맥락에 있는 유교의 영향과 함께 불교적 맥락을 토대로 「소앙기설」을 작성하였으며, 한국철학적 지평에 있는 사상가로는 서화담, 임성주, 그리고 원효의 사상이

상』, 346)

55) 知者智之端, 情者仁之端, 意者勇之端, 智得於故, 仁得於空, 勇得於時, 故持久之謂勇, 普遍之謂仁, 明原之謂智, 夫智仁之勇而後成, 如故空之時而後成。(「발해경」, 『문집 상』, 347)

그의 글 속에 투영되어 있음을 확인할 수 있었다. 다만 좀 더 연구가 이루어져야 하는 부분을 적으며 마무리하고자 한다.

유교적 맥락에서는 그동안 많이 거론되어 왔던 서화담의 철학뿐만 아니라 그동안 직접적으로 거론되지는 않았던 임성주의 철학을 비교해 보았다. 적어도 「소앙기설」에는 서화담의 사상보다 오히려 임성주의 사상과의 유사점이 많이 발견되었다. 조소앙이 서화담과 연관성이 있다는 사실은 그가 남긴 글을 통해서 읽어낼 수 있다. 하지만 임성주와 어떤 연관성이 있었는지는 아직 그가 남긴 글 중에 해당하는 자료를 발견하지는 못하였다. 즉, 이러한 유사성이 정말로 그가 그의 글을 읽었기 때문인지 아니면 조선 말기의 지식인으로 새로운 문명의 유입과 분위기 속에서 그 역시 조소앙과 유사한 사유를 하기 시작하여 이러한 유사성이 드러나게 된 것인지 그 연유에 대해서는 확인할 수 없었다. 다만 조소앙의 사상의 한쪽 측면에 임성주의 사상과의 유사성이 존재한다는 것을 알 수 있다.

「소앙기설」의 독특성은 그가 유교와 불교적 용어를 함께 사용하고, 그 내용면에서도 서로 융회할 수 있는 지점에서 공존하고 있다는 점이다. 본고는 그가 남긴 「신라국원효대사전」을 토대로 원효의 『대승기신론소』를 참고하여 그 영향관계를 탐색해 보았지만, 그가 「대동종교신창립문」에서는 불교의 주요 경전으로 『원각경』을 언급하고 있기도 하다는 점에서 다른 불교적 문헌도 함께 고려하여 연구를 진행해 나갈 필요도 있다.

이 글에서 조소앙은 무엇보다 실천성을 강조하며 철학적 사유를 바탕으로한 실천론을 만들어나가고자 했던 단서가 나타났다. 이는 그의 활동 및 시대적 상황 그리고 그가 남긴 여러 저작과의 관련성 속에서도 추측되는 바로서 그에게 철학 및 저술 활동은 모두 현시대의 문제를 타개해 나가고 새로운 비전을 수립하기 위한 목적이었다. 본고에서는 「소앙기설」 또한 이러한 그의 일관된 태도가 나타나고 있음을 확인할 수 있었다. 또한, 본고에서는 그의 독창적인 개념어인 삼상(三相)이 1920년대부터 그의 글 속에서 지속적으로 반복되어 사용되고 있었다는 것을 밝혔다. 이는 그가 어떤 체계적인 사유의 바탕을 마련하려는 의도가 있었음을 보여준다.

조소앙이 읽은 저서와 받은 영향은 그의 다양한 활동 경력만큼이나 동서양의 사상과 종교를 아우른다. 이러한 동서양의 사상과 종교를 아우르는 태도는 그가 1910년대부터 작성한 종교의 융회성을 밝힌 여러 글에서도 나타난 바가 있다.[56] 그런 점에서 「소앙기설」은 보다 더 넓고 다양한 시각과의 연관성 속에서 볼 때, 또 다른 의미로 다가올 수 있을 것이라 생각된다. 즉 본고에서 그동안 시도하지 못했던 불교와의 융회성 측면에서 「소앙기설」을 고찰하거나 거론된 적

56) 한송희(2024), 위의 논문.

없던 임성주와의 유사성, 그리고 전반적인 글의 구조 속에서 의미의 분석을 시도했다는 점에서 의의가 있지만, 그 외에도 여전히 다양한 방식으로의 접근을 기다리고 있다 하겠다.

이러한 물음의 연속은 사실 저자의 의도를 명확히 확인할 수 있는 남아 있는 글이 얼마 되지 않는다는 사실에 기인한다. 그가 자신의 사상에 대해 밝힌 글은 3개 정도로 확인되는데, 매우 단편적인 문장으로만 구성되어 있기에 그 의미를 정확히 독해하기는 어렵다.

(1) "신라 시대의 가장 유력하였던 '화랑'을 체(體)로 삼고, 역학과 변증법을 방법으로 삼아, 리기(理氣)를 바쁘게 쫓고,성상(性相)에 나가 놀며, 물(物)과 심(心)을 통일하고, 동(東)과 서(西)를 융합하니, 실행에 있어서는 '삼균(三均)'이라 하고, 마음을 노님에 있어서는 '삼공(三空)'이라 하니, 용감하게 한국의 주된 사조 사상을 짊어진다." 「自傳」(1943.4.22.)[57]

(2) "'심은 곧 물이고, 리는 곧 기'라는 철학에 즉한 균등한 앎과 균등한 권리와 균등한 부의 요구는 인간의 근본적인 요구이다." (「삼균주의청년동맹 선언」 (1946.12.))[58]

(3) "이 삼균주의야 말로 모든 인민이 골고루 배우고 골고루 살고 골고루 먹는 유기론철학(唯氣論哲學)에 의한 절대진리인 지상의 이념이다."(「삼균주의학생동맹 선언」((1948.3.7.), 『문집 하』)

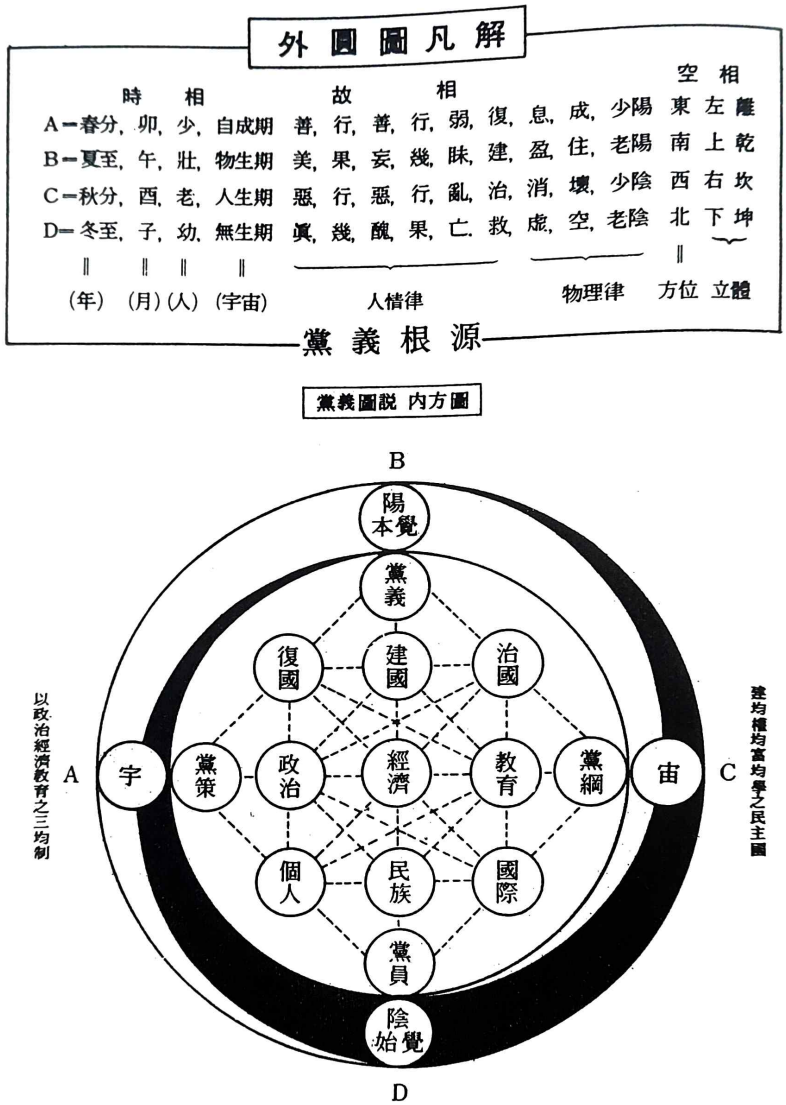
여러 방안으로의 탐구를 통해서도 다시 질문을 던질 수밖에 만든다. 어쩌면 더 중요한 것은 그의 사유의 진의를 탐색해 나가는 것이 아니라, 그가 해내지 못했던 그의 종교 · 철학의 이론과 정치 사상의 비전을 이 시대에 맞게 다시금 재창조해내는 일일 것이다. 이것은 그가 선조의 철학을 접해 나갔던 방식이기도 하였고, 그가 바라는 바이기도 하였다. 한반도의 종교 · 철학에 바탕한 현실적이면서도 설득력이 있는 정치사상을 만들어 내는 일이다.

---

57) 思想 : 以新羅時代最有力之'花郎'爲體, 以易學與辨證法爲方法, 馳騁理氣, 傲遊性相, 統一物心, 融合東西. 在實行, 爲'三均', 在遊心, 爲'三空', 勇敢負擔韓國之主潮思想焉. (「自傳」, 『문집 하』, 158)

58) 心卽物 理卽氣의 哲學에 則한 均智와 均權과 均富의 要求는 人間의 本願."(「三均主義青年同盟 宣言」 , 『문집 하』, (1946.12.))

[참고1. 방위도설 외원내방도]



[참고2. 「소앙기설」 원문 전문]

氣也者電子也. 貫有生無生, 物各有電子. 大氣中亦有之, 大氣者呼吸之所需, 而生命之所不可缺. 故通萬有,爲物之本體者, 其惟氣乎. 有生之物, 必資無生之物, 以保其生, 需其氣也. 以氣保氣, 同氣相求, 不相捨離, 勢固然也. 一氣所生, 故物皆族也, 萬物非同宗之支乎. 認萬物之同根, 齊吾身於天地, 人也物也, 同種而一根, 物物各具一太極者是歟. 推究其原, 氣生何時, 造氣者誰, 曰氣無始終, 亦無能所, 徧一切處, 亘一切時, 含一切理耳。無所造, 無能造者氣之體也. 自爾而有起滅消長者, 氣之相也. 感相生相克之勢, 覺取拾進退之機者, 氣之用也. 故氣必有性, 有性必有欲, 有欲必有覺, 天命之謂氣之體, 率性之謂氣之相, 修道之謂氣之用. 夫養氣, 莫盛乎體天之命, 亦莫大乎節其欲而明其覺也. 乃若拂其天性則喪氣, 禁絶人欲則敗氣, 迷乎靈覺則損氣. 故成其性, 節其欲, 明其覺, 乃養氣之本也. 古所謂感而遂通天地之故, 明明德於天下者覺之圓也, 不選怒不移過, 喜怒發而中節欲之節也, 各遂其生各成其志, 性之全也. 所謂理也者, 氣之所由也, 節目也, 動態也, 屈伸也, 踪跡也, 軌道也, 路線也, 一言而藏之, 氣之所之曰理. 氣自具之, 隨形而發, 氣不可以離物, 物不可以離氣, 故即物而認氣, 就氣而認理, 就理而明覺. 當知物外無氣, 氣外無理, 理外無覺, 覺外無理, 理外無氣, 氣外無物, 相即不離, 不可分也, 如環相續, 不可離也, 始知所謂道亦器, 器亦道, 色即空, 空即色, 人亦天 天亦人, 性即氣, 氣即性, 性即理, 理即性, 氣即理, 理即氣, 皆非戲論也. 故曰以物觀之, 一切惟物, 以氣觀之, 一切惟氣, 以理觀之, 一切惟理, 以覺觀之, 一切惟覺. 故曰空生大覺如海一漚, 非妄也. 曰離氣不認理, 非僞也. 曰理外無物, 非虛也. 曰有物有則, 非詐也. 非忘也, 曰離氣不認理, 非僞也, 曰理外無物, 非虛也, 曰有物有則, 非詐也, 執一環之一點, 莫非環之中心, 環惟一而執之二三, 故其說不一也, 惟統觀炒覺始得其全. 擧天下之有形無形, 能一以貫之者, 其惟氣乎. 語其德則智仁勇其彩也, 元亨利貞其律呂也, 四端七情其波瀾也, 語其覺則朗然默照, 其明也, 語其故則生老病死, 成住壞空, 其秩序也. 語其性則有不可抗之必然, 有萬世公認之當然, 有不可測之偶然, 有可知不可知之所以然, 凡此四然者, 其性情之變也. 知氣其神乎, 非天下之至純其孰能知夫氣乎. 一氣流行, 曲折波動, 乘乎時處. 呈靈萬端, 物各得之, 性味不同, 分而爲五行, 四大, 展而爲九十二原子, 惟人也得氣最全, 亦不能無清濁粹駁, 萬千不一. 得氣之厚者, 感力大而久。得氣之薄者, 感力疎而淺, 感萬有之同體, 得無緣之大悲, 是全其氣也. 感一己之嗜慾, 惟自利之是囿, 是損其氣也. 惟養浩然之氣然後, 與天地同體與萬物同感. 味以養氣, 義以養氣, 勇以養氣, 智以養氣, 廣智鼓勇集義厚味可以養氣.

<참고문헌>

1차 문헌

『樂記』

『녹문집』 「잡저」

『화담집』 「雜著」

원효, 은정희 역(1997), 『대승기신론』, 일지사.

조소앙. 1979. 삼균학회 편. 『소앙선생문집 상. 하』. 횃불사.

2차 문헌

저서

조소상, 오형근 편주(2017), 『신라국 원효대사의 전기와 대승사상』, 대승.

황광욱(2003), 『화담 서경덕의 철학사상 : 화담 철학과 그 문인의 사상』, 심산.

황광욱(2004), 『역주 화담집』, 심산

홍선희 외(1990), 『삼균주의논선』, 서울 :삼성출판사

홍선희(2014), 『조소앙의 삼균주의 연구』, 부코. 94

논문

손흥철, 박용석(2023), 「조선성리학에서 리기일원론의 특성과 전개」, 율곡학연구 제54집.

손흥철(2018), 「녹문 임성주의 리기일원론 고찰」, 남명학.

이상익(2015), 「조소앙 삼균주의의 사상적 토대와 이념적 성격」, 한국철학논집 제30집.

張瑋儀(2024), 「邵雍藉詩說理於儒釋調和至理禪融攝之詮釋」, 『揭諦』 46 : 65-132

조희영(2012), 「서명응의 선천역학의 정립과 시대적 의의 : 『선천사연』을 중심으로」, 『철학연구』 9집.

주광호(2017), 「소옹의 선천역학과 공간」, 『철학연구』 제56집.

한송희(2024), 「「임시헌장 」 의미 탐구 조소앙의 종교관에 기반하여」, 한국종교 60집 1호

재인용

홍선희(1975), 『趙素昂思想 : 三均主義와 定立과 理論體系』, 태극출판사.

토론문4

「조소앙 「素昂氣說」의 한국 철학적 연원과 독창성 고찰」을 읽고

■ 오주연(건국대학교) ■

대한민국 임시정부에서 활동하며 임시헌장을 기초한 조소앙(1887~1958)은 '삼균주의'를 바탕으로 독립운동과 건국운동을 이끈 실천적 지식인이었다. 그의 정치적 실천은 제헌헌법 제정과 정당정치 확립 등 해방 이후 한반도 정치질서 형성에 심대한 영향을 미쳤고, 그 탓인지 그동안 조소앙에 대한 연구는 주로 법학·사학·정치학적 접근에 편중되어 있었다. 그의 사상적 궤적이 삼균주의로 수렴되는 과정을 철학적 관점에서 분석하거나, 동서사상의 교차적 수용과 변용 양상을 사상사적 맥락에서 통시적으로 조망하려는 시도는 여전히 부족한 실정이다.

이러한 상황에서 한송희 선생님의 글은 조소앙 사상의 연원과 독창성을 한국 철학적 맥락에서 조명하려는 시도로서 주목할 만하다. 저자는 「소앙기설」을 중심으로, 조소앙 사유를 형성한 두 연원으로서 유학과 불교에 주목한다. 그에 의하면 조소앙의 기철학은 임성주의 리기일원론과 긴밀하게 연결되어 있고, 기氣·물物·리理·각覺의 상호의존 구도와 '각覺'의 도입은 원효에서 기원을 찾을 수 있다. 아울러 저자는 조소앙의 독창적 사유를 '삼상三相'의 설정과 수양론의 강조에서 찾고, 그의 철학이 관념의 축조가 아닌 실천의 독려를 목적으로 했음을 강조한다.

요컨대 「소앙기설」은 기학적 기반 위에 불교적 깨달음을 융회하고, '삼상'이라는 독자적 개념을 더해 독립운동의 정신적 토대를 마련하기 위한 글로 재해석된다. 이러한 해석은 조소앙의 사상을 정치 이념에 국한하지 않고 철학적 지평에서 재조명함으로써, 그의 사유에 깃든 계보적 맥락과 내적 복합성을 드러내는 데 일조한다. 나아가 조소앙의 철학을 내재적 사유 전통의 변용이라는 관점에서 재위치시킴으로써, 한국철학의 사상적 연속성을 확보할 수 있는 가능성을 제공한

다. 다만 미처 이해하지 못한 지점들이 있어 다음 물음으로 저자의 고견을 여쭙고 싶다.

첫째, 유교적 연원 분석의 타당성에 관한 질문이다. 저자는 기존 연구에서 조소앙의 기철학이 '주기론' 또는 '리기일원론'으로 해석되어온 점에 의거해, 「소앙기설」을 서경덕과 임성주의 텍스트와 비교하여 계보적 근접성을 분석한다. 그 결과 주기론자로 분류되는 서경덕과는 일부 내용상 접점이 확인되지만 임성주와는 내용·어휘·형식 면에서 깊은 유사성이 드러나기에, 조소앙의 기철학은 임성주의 리기일원론에 가깝다고 평가된다. 그러나 임성주와의 유사성을 논증하는 과정에서 그 타당성이 의심되는 지점들이 있다. 우선 표3. 내용의 비교에서, 저자는 ①, ④의 내용이 거의 동일하기에 서술을 생략한다고 한다. 그러나 ①에서 드러난 기의 편재성과 자연성은 대부분의 기철학자들에게 공유될만한 사유이기에 임성주와의 연관성을 주장하기에는 무리가 있어 보이고, ④에서 '호연기지'와 '양기'를 언급한 것은 각자 맥락이 상이해 보인다. ②③ 또한 비슷한 표현이 있을 뿐 의미가 같다고 보기 어렵다. ②에서는 개념 간 상호대대성을 표현하는데, 조소앙은 물物·기氣·리理·각覺을 두고 말했고 임성주는 심心-성性, 성性-도道, 성性-고故를 대상으로 논의했다는 점에서 표현방식이 유사할 뿐 그 내용은 상이하다고 할 수 있다. ③은 기의 현상을 '리라고 명명했다'는 점이 유사하다고 보았으나, 조소앙이 리를 '기의 궤적(氣之所之)'으로 본 데 반해 임성주는 '소이연所以然'과 '소당연所當然'을 '자연自然'으로 통합한 뒤 '기의 자연성(自然而然)'을 리로 규정했다는 점에서 의미상 차이가 있다.

표4의 어휘상 유사성은 저자의 지적대로 유학 내에서 일반적으로 사용되는 용어라는 점에서 연관성을 확보하기 어려워 보이며, 표5는 형식적 유사성을 제시했으나 부연 설명이 필요하다. 임성주가 「잡저雜著」에서 제시한 체體, 생의生意, 유행불식流行不息, 생물불측生物不測, 막지연이연莫之然而然은 모두 '허원성대한 물사'의 본체와 작용을 설명하기 위한 표현들인데, 이처럼 하나의 개념을 다양한 측면에서 설명하는 방식은 동아시아의 지적 전통에서는 흔히 공유되었던 것이기 때문이다. 내용 상의 연결성도 "녹문의 '不測(曰神)'가 소앙의 '性(不可測之偶然)'과 유사하고, '莫之然而然(그렇게 되게 한 것도 없는데 그렇게 됨)'은 소앙의 '性(所以然)'과 유사하며, 녹문의 '流行不息'은 소앙의 '故'와 유사하고, 녹문의 '生意'는 소앙의 德(元亨利貞)의 의미와 비슷"하다고 서술되고 있으나 구체적으로 어떤 점이 유사한지 의문이다.

이처럼 조소앙의 기철학이 임성주의 리기일원론과 연결된다는 주장을 뒷받침하기 위해서는 보다 정밀한 논증이 요구된다. 이 부분이 글의 핵심 논점 중 하나인 만큼, 둘의 연관성을 보여주는 사유 구조나 개념적 연계성에 대한 보충 설명

을 요청드리고 싶다. 또한 조소앙 철학의 연원을 임성주라는 특정 철학자에 단선적으로 귀속시키기보다는, 다양한 기철학 전통과의 영향관계 안에서 다층적으로 조망하는 방식은 어떨지 여쭙고 싶다. 특히 조소앙이 '기'를 유무생물을 관통하는 '전자電子'로 규정했다는 점에서, 그가 동시대의 폭넓은 기철학적 사유를 사상의 자원으로 활용하고 변용했을 가능성을 열어둘 필요가 있기 때문이다. 이러한 관점에서 볼 때 그가 '기'에 주목하게 된 경위와, 이를 바탕으로 '균등'이라는 핵심 명제를 정초해가는 내적 논리를 보다 입체적으로 파악할 수 있으리라 기대한다.

둘째, 불교적 연원 분석 중 '각覺'의 의미와 상호의존성, 유불융합의 함의에 관한 질문이다. 저자는 조소앙이 「소앙기설」에서 원효의 『대승기신론소』의 영향을 받아 '각覺'을 도입하고, 기氣·물物·리理·각覺의 상호의존 구도를 설정했다고 분석한다. 『대승기신론소』에서 '각'은 본각本覺과 시각始覺, 불각不覺의 상호의존적 관계로 설명되는데, 조소앙 또한 동일한 맥락에서 기와 물, 리, 각의 상호의존성을 설명했다는 것이다. 그가 「신라국 원효대사전」을 집필할 정도로 원효에 깊은 관심을 가졌다는 점에서, 조소앙 사상의 형성에 원효의 영향이 있다는 설명은 설득력 있어 보인다. 그러나 조소앙의 '각覺'은 『대승기신론소』에서 제시된 '각'과 완전히 일치하지는 않는 것으로 보인다. 조소앙은 "기는 반드시 성性을 지니고, 성이 있으면 반드시 욕망이 있으며, 욕망이 있으면 반드시 깨달음(覺)이 있다[故氣必有性, 有性必有欲, 有欲必有覺]"고 하는데, 여기서 '각'은 기의 전개 과정에서 형성되는 것으로, 성性·욕欲과 연속적 개념으로 이해된다. 이때의 깨달음이 『대승기신론소』의 '각'과 어떻게 연결되는지 보충 설명을 요청드리고 싶다.

또한 기氣·물物·리理·각覺의 상호의존성을 표현하는 대목도 온전히 원효의 영향인지 의문이다. 그 근거로 인용된 "기는 물物과 떨어질 수 없고, 물은 기를 떠날 수 없으므로, 물에 나아가 기를 인식하고, 기에 나아가 리理를 인식하며, 리에 나아가 각覺을 밝힌다. 물 밖에는 기가 없고, 기 밖에는 리가 없으며, 리 밖에는 각이 없고, 각 밖에는 리가 없으며, 리 밖에는 기가 없고, 기 밖에는 물이 없다는 것을 알아야 한다[氣不可以離物, 物不可以離氣, 故即物而認氣, 就氣而認理, 就理而明覺. 當知物外無氣, 氣外無理, 理外無覺, 覺外無理, 理外無氣, 氣外無物]"는 글에서 '불가리可以離'와 '즉물即物', 'A外無B'라는 표현은 송명신유학 및 조선성리학에서 널리 사용된 레토릭에 가까워 보이며, 상호대대성 또한 불교적 연기로만 보기 어렵기 때문이다. 조소앙이 표현하고자 한 세계의 상호의존성이 원효에 빚졌다는 다른 근거가 있는지 여쭙고 싶다.

끝으로 조소앙이 유학적 기철학과 불교의 '깨달음'을 통합하려 했다면, 그 의도와 철학적 함의가 무엇일지 궁금하다. '각'은 유학적 기설로는 미처 다 설명되

지 않는 인간의 실천적 전환을 드러낼만한 개념이 될 수 있기 때문이다. 예컨대 조소앙은 '각'을 통해 인간이 우주에 만연한 기의 흐름을 인식하고 모두가 하나의 기로부터 유래한 평등한 존재임을 자각함으로써 실천에 참여하는 구조를 제시했을 수 있고, 이러한 '각'이 개인의 깨달음을 넘어 민족의 각성과 결속을 요청하는 논리로 확장되었을 가능성도 고려해볼 수 있다. 이 점에서 '각覺'은 단순히 불교적 연원의 흔적이 아니라, 유불을 매개하여 형성된 실천적 개념으로도 해석될 수 있다. 그렇다면 조소앙에게 있어 '각'은 어떤 철학적 함의를 지니는지 여쭙고 싶다.

셋째, 「소앙기설」의 실천성에 관한 질문이다. 저자는 조소앙이 「소앙기설」의 끝을 '기의 수양'으로 마무리하고, 수양론의 구조 안에서 기를 재정의했다는 점에서 실천성을 발견할 수 있다고 평가한다. "'만물을 한 몸으로(萬有同體)' 느끼고, '인연에 얽매이지 않고 모든 중생을 평등하게 대하는 자비심(無緣慈悲)'을 갖추는 것이 '기를 온전히 함'"이라는 표현이나 "호연지기를 기른 뒤에야 세계와 하나가 되고 만물과 함께 느낀다"는 구절, '미味, 의義, 용勇, 지智를 통해 기를 기를 수 있다'는 말에서 실천성을 확인할 수 있다. 그런데 이러한 기의 수양론이 저자가 표현하듯 "사회혁명을 위한 실천적 바탕을 제공하는 이론으로서 해석"되려면, 부연 설명이 필요해 보인다. 조소앙이 제안한 양기養氣의 방법론이 삼균주의의 정립이나 정치적 실천과 어떤 관련이 있는지 설명을 부탁드린다.

마지막으로 이해되지 않았던 사소한 지점들이 있다.

- 조소앙이 서경덕의 영향을 받았다고 서술한 데 쓰인 근거는 "國人治道術者多, 若永郎 · 述郎 · 安詳 · 南石行, 以國仙花郎著, 圓光 · 元曉 · 義湘 · 安含 · 大賢 · 地藏 · 諦觀 · 義天 · 牧牛 · 得通 · 西山 · 四溟, 以佛顯, 薛聰 · 崔致遠 · 安裕 · 鄭夢周 · 鄭汝昌 · 金宏弼 · 趙光祖 · 李彦迪 · 李滉 · 金麟厚 · 成渾 · 李珥 · 趙憲 · 金長生 · 金集 · 安浚吉 · 宋時烈 · 朴世采, 傳於儒術, 配以文廟."(「국사유소서(國師遺疎序)」, 『문집 상』, 379) 라는 문장인데, 여기에 서경덕은 포함되어 있지 않다.
- 본문에 『대승기신론』과 『대승기신론소』가 병기되고 있는데, 조소앙이 마명의 『대승기신론』에서 영향을 받은 것인지, 아니면 둘을 구분하지 않고 사용한 것인지 의문이다.
- 선행연구로 인용된 이상익의 「조소앙 삼균주의의 사상적 토대와 이념적 성격」은 2015년이 아닌 2010년 발표된 글이다.

발표문5

북으로 간 철학자‘들’: 1950년대 북 철학연구의 한 장면

■ 박민철(건국대학교) ■

1. ‘북으로 간 철학자’들을 다시 사유하기

다른 학문들과 마찬가지로 ‘월북’ 혹은 ‘납북’은 한반도현대철학의 온전한 지평 인식을 가로막는 이념적 금기로 작동했다. 그 속에서 자의든 타의든 북으로 향했던 엘리트 철학 연구자들의 사유 궤적은 월북/납북 시점에 멈춘 채 박제되었다. 이 장기적인 침묵에 균열이 나타난 것은 새로운 세기를 앞둔 시점이었다. 전쟁과 분단이 구축한 적대적 질서 아래 의도적으로 소외되거나 배제되었던 철학자들 가운데 일부가 비로소 발굴되고 호명되기 시작했다. 그로부터 이십여 년이 지난 지금, ‘북으로 간 철학자’에 대한 연구는 표면적으로 일정한 성과를 축적한 듯 보이지만 그 접근은 여전히 제한적이다. 이미 오래전 ‘북으로 간 철학자’의 소개가 “분단이 고정화되기 이전의 한국 철학계, 북한에서의 철학사상의 변화 등에 대한 해명에 부분적으로 기여할 수 있으리라”[1]는 전망과 함께 등장했음에도 불구하고, 그들은 여전히 구체적인 실체라기보다 역사적 추상으로 남아 있다. 남북 분단체제는 그들의 사유와 실천을 연결하던 의미망 자체를 차단함으로써, 그들을 ‘역사 속 존재’가 아니라 ‘단절된 과거’로 되돌려 놓았다.

지난 수십 년 동안 ‘북으로 간 역사학자’, ‘북으로 간 국문학자’, ‘북으로 간 무용가’, ‘북으로 간 과학자’, ‘북으로 간 언어학자’, ‘북으로 간 고고학자’, ‘북으로 간 미술가’ 등[2] 여러 분야에서 일정한 복원 작업이 진행되어 왔다. 이를 통해 북

1) 김재현, 「월북 철학자들 –생애와 저작」, 『시대와철학』 1-3, 한국철학사상연구회, 1990, 126쪽.
2) 본 연구와 직간접적으로 연관된 선행연구를 선별하면 다음과 같다. 송호정, 「북한 역사학계의 거두 김석형과 한국사연구」, 『역사비평』 38, 역사문제연구소, 1997; 성기숙, 「최승희의 월북과 그 이후의 무용행적 재조명」, 『무용예술학연구』 10, 한국무용예술학회, 2002; 김동광, 「해방 공간과 과학자 사회의 이념적 모색」, 『科學技術學硏究』 11, 한국과학기술학회, 2006; 한창균, 「도유호와 한흥수: 그들의 행적과 학술논쟁(1948~1950)」, 『한국고고학보』 87, 한국고고학회, 2013; 신수

에서도 지속된 분단형성기 엘리트 지식인들의 사유 흔적이 부분적으로 드러났고 지성사의 연속성 역시 나름의 범위에서 확보되기도 했다. 그러나 '북으로 간 철학자'를 다룬 연구들은 다른 월북 지식인들에 비해 그 단절이 뚜렷하다. 무엇보다 소수 연구에서조차 일제강점기와 해방정국 시기의 저작에만 집중될 뿐, 그들이 북에서 수행한 철학적 사유와 실천들은 거의 탐색되지 않았다. 물론 이러한 공백을 단순한 연구 부재로 환원할 순 없다. 그것은 오히려 '북으로 간 철학자'라는 개념에 내재한 인식론적 전제의 작동 결과라 할 수 있다. 이 범주는 그들을 사유의 지속성을 지닌 주체로서가 아니라, 월북 혹은 납북이라는 행위에 의해 종결된 존재로 고정시켜왔다.

'북으로 간 철학자'는 최소한의 철학적 방법론을 습득하고 그 언어로 당대 현실을 사유하고자 했던, 나아가 역사적 제약 속에서도 고유한 철학적 실천을 전개한 사상사적 주체들로 재인식될 필요가 있다. 여기서 말하는 철학적 방법론은 식민지와 분단의 현실을 개념적으로 해명하고자 한 근대철학적 사유 방식이자 사회주의적 실천 속에 재배치된 인식의 틀이었다. 이와 같은 관점은 분단의 경계를 가로지르며 지속된 사상적 긴장과 굴절의 궤적으로서 그들의 사유 흔적을 추적하는 방법론적 원리로 기능한다. 이제 이로부터 출발하는 탐색은 '북으로 간 철학자'들이 당면한 현실 조건과 정세 요구에 조응하며 어떠한 철학사적 실천을 감행했는지, 그 사유는 이념의 재현에 머물렀는지 아니면 새로운 균열과 긴장을 산출했는지를 묻는 심층 분석으로 이어지게 된다. 이 글은 바로 그 지점에서 출발한다. 궁극적으로 이 글은 그들의 개별 사유와 실천 흔적을 복원함으로써 1950년대 북 철학연구의 특정 지평을 재구성하고 이해하는 데 목적을 둔다.

그런데 이러한 문제의식을 구성하기에 앞서 우선 확인해야 할 것은 1950년대 북 학술계에서 '철학'이 어떠한 위상으로 작동했는가이다. 북에서 철학은 '세계의 시원'과 '그 변화 발전'을 총체적으로 인식하는 과학적 세계관으로 정의된다. 이때 '세계의 시원'을 둘러싸고는 '유물론과 관념론'이, '그 변화 발전'에 대해서는 '변증법과 형이상학'이 각각 대립적인 개념쌍으로 설정된다. 이와 같은 이중 구조는 계급 구도 속에서 위계화되는데, 유물론과 변증법은 피지배계급의 '진보적인 철학'으로, 관념론과 형이상학은 지배계급의 '반동적인 철학'으로 규정된다.[3] 핵

경, 「월북 미술가의 연구현황과 과제」, 『미술사와 문화유산』 2, 명지대학교 문화유산연구소, 2013; 유춘동, 「월북 국문학자 김삼불金三不의 삶과 행적」, 『근대서지』 14, 근대서지학회, 2016; 김도형, 「鄭鎭石의 학술운동과 실학연구」, 『韓國史硏究』 176, 한국사연구회, 2017; 장문석, 「북으로 간 심훈과 채만식-북한 『현대조선문학선집』의 '해금 작가' 연구 서설」, 『한국학연구』 67, 인하대학교 한국학연구소, 2022; 정종현, 「북으로 간 국문학자 신구현: 경성제대 출신 독학자에서 주체문예학자가 되기까지」, 『인문논총』 81-2, 서울대학교 인문학연구원, 2024; 이타가키 류타, 고영진 · 임경화 옮김, 『북으로 간 언어학자 김수경』, 푸른역사, 2024.

3) 사회과학원 철학연구소, 『철학사전』, 사회과학출판사, 1970, 609~610쪽.

심은 진보적인 철학과 반동적인 철학 간의 변증법적 대립이 곧 철학사의 운동을 견인하는 진리로 간주된다는 점이다. 이는 맑스-레닌주의 원리에 입각한 개념 규정이자 식민·분단·전쟁 이후 사회주의 국가 건설의 정세적 과제를 정당화하는 실천 이론으로서 철학의 위상을 결정짓기 위한 개념 규정이기도 했다. 이처럼 북에서 철학은 진리 탐구의 학문이라기보다 역사적 발전과 이념적 우위성을 입증하는 투쟁의 최전선에 위치하고 있었다. 이러한 철학 개념의 이념화는 곧 '북으로 간 철학자'들의 사유 실천을 구조화하는 토대이자 그들이 겪게 되는 내적 긴장의 근원이 되었다.

본 논문은 다음과 같은 구조로 구성된다. 제2장에서는 정진석의 '조선철학사' 구상을 중심으로, 1950년대 북한 철학계가 맑스-레닌주의에 입각하여 철학사 서술의 이론적 체계를 어떻게 조직했는지 추적한다. 제3장에서는 신남철의 사유를 통해 서구 철학에 대한 이념적 비판과 조선 전통철학의 유물론적 재해석이 어떻게 병행되었는지 분석하고, 이를 통해 이념과 전통, 철학과 정치 사이의 내적 접합 방식을 고찰한다. 제4장에서는 리형우, 김택원, 이준하, 이본녕 등의 논의를 중심으로 사회주의 도덕과 교육의 이론화를 둘러싼 철학적 기획을 살피고, 이것이 1960년대 북한 철학의 방향 전환을 어떻게 예비했는지 밝힐 것이다. 마지막으로 제5장에서는 1950년대 남북 철학계가 공유했던 문제의식과 상이한 전개 양상을 비교하고 미래의 접속 가능성을 전망한다. 이상의 모든 분석은 '북 철학'을 이념의 파생물로 간주하던 기존의 시각을 넘어, 그것을 우리 철학사의 일부로서 정당하게 탐구하려는 본 연구의 근본 목적 안에서 이루어진다.

2. 이념의 번역, 역사의 구성 : 정진석과 1950년대 조선철학사 기획

해방 이후 남북 학술계가 가장 먼저 직면한 과제는 '주체성'의 확립이었다. 여기서 말하는 주체성은 식민지적 종속의 지식 구조를 극복하고, 자국적 인식틀을 재구성하려는 학문적 자율성의 확립을 뜻했다. 그러나 이 주체성은 분단과 전쟁, 그리고 체제 경쟁의 현실 속에서 상이한 의미와 형식으로 분화되었다. 1955년 「사상 사업에서 교조주의와 형식주의를 퇴치하고 주체를 확립할 데 대하여」가 '주체'라는 이념형을 처음 제시하고 1956년 「조선로동당 제3차대회 사업총화보고」가 당 지도이념으로서 '맑스-레닌주의'와 '혁명전통'을 공식화하자, 북 학술계는 '형식주의와 교조주의 철폐' 및 '주체 확립'을 학문 활동의 기본 원칙으로 설정했다. 실제로 1957년 김석형의 「조선 력사 연구의 기초 축성을 위하여」는 조선사

연구의 자주성을 선언하며 맑스-레닌주의적 방법론의 정당성을 옹호[4]했고, 같은 해 발표된 정진석[5]의 「조선철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」는 조선철학을 대상으로 한 주체적인 탐구의 필요성을 제기함과 동시에 그 방법론적 적용의 철저함을 전면에 내세웠다. 특히 정진석의 글은 당시 북 철학계에서 산발적으로 진행되던 조선철학사 연구를 이론적으로 수렴하려는 방향성을 제시함으로써 1950년대 북 철학연구의 성격을 가늠케 하는 하나의 이정표가 되었다.

이미 1950년대 중반 북 철학계는 과학원 력사연구소 산하에 철학연구실을 신설하고 「철학사업 발전을 위한 10개년 계획」을 선포하면서 체계적인 연구의 제도적 기반을 마련했다. 이 계획의 최우선 과제는 '고전 연구'와 '철학사 연구'였다. 그러나 이는 맑스-레닌주의의 이론적 정당성을 확보하고 그 학습을 제도화하려는 전략적 기획이었다. 당시 북 철학계는 맑스-레닌주의 철학을 '자연과 사회, 인간 사유의 보편적 법칙을 해명하는 최고 수준의 세계관'이자 '철학사의 이론적 총화'로 규정하고, "맑스-레닌주의 철학을 연구하려고 하는 우리는 반드시 철학사를 연구하지 않으면 안된다"[6]는 원칙을 천명했다. 이러한 맥락에서 철학사는 과거 사상의 기술적 집적이 아니라 맑스-레닌주의라는 보편 이념이 역사 속에서 어떻게 구현되고 전개되어 왔는지를 서술하는 핵심 통로로 기능했다. '관념론에 맞선 유물론의 투쟁사'라는 이념적 구도 아래, 조선철학 연구에서도 "철학사의 체계를 확립하고 그 내용을 풍부히 정확하게 서술하는 문제"[7]가 중요한 과제로 강조되기에 이른다. 이때 정진석은 맑스-레닌주의의 보편 원리와 조선철학사의 역사적 특수성 사이의 길항 관계를 해소하고 양자를 통합적 체계 안으로 조율하려 했던 핵심 인물이었다.

월북 이전 정진석은 「政黨人에 對한 進言」(『開闢』 75, 1947)에서 조선의 역사 현실을 냉철하게 인식할 필요성을 제기했고, 「藝術과 世界觀」(『開闢』 80, 1948)에서는 "藝術家의 분명한 계급的 利害와 계급투쟁의 自覺"을 위해 "確乎한 유물변증법적 世界觀의 파악"[8]이 필수적임을 강조함으로써 맑스-레닌주의 방법론을

4) 김석형, 「조선 력사 연구의 기초 축성을 위하여」, 『력사과학』 3, 과학원 출판사, 1957, 6~7쪽.
5) 정진석(鄭鎭石, 1912~1968)은 연희전문학교 문과를 거쳐 명치대, 동경제대 대학원에서 동양철학을 전공했다. 해방 후에는 『자유신문』의 편집인 겸 주필로 활동하다 1948년 4월 남북연석회담의 신문기자회 위원장으로 북으로 간 뒤 그곳에 계속 머물렀다. 이후 김일성종합대학 철학부 교수, 송도정치경제대학 학장, 과학원 철학연구소 소장, 『로동신문』 부주필 등을 역임하면서 주로 조선철학사를 연구했다. 정진석의 생애 정리는 김재현, 「월북 철학자들 -생애와 저작」, 『시대와철학』 1-3, 한국철학사상연구회, 1990; 임정혁 편저, 김향미 옮김, 『현대 조선의 과학자들』, 교육과학사, 2003; 김도형, 「鄭鎭石의 학술운동과 실학연구」, 『한국사연구』 176, 한국사연구회, 2017 등을 참고했다.
6) 「철학 연구실의 과업」, 『력사과학』 1, 과학원 출판사, 1957, 6쪽.
7) 「철학 연구실의 과업」, 『력사과학』 1, 과학원 출판사, 1957, 8쪽.
8) 鄭鎭石, 「藝術과 世界觀」, 『開闢』 80, 開闢社, 1948, 74쪽.

정치 및 문화 비평의 언어로 선명하게 표명한 바 있었다. 그러한 사유는 월북 이후 맑스-레닌주의 철학의 정당화를 위한 경로로서 조선철학사를 서술하려는 기획과 만나며 구체화된다. 그러나 주목할 점은 그에게 조선철학사가 단순히 외래 이념을 투사하기 위한 이론적 객체가 아니었다는 것이다.[9] 정진석의 사유 내부에는 한편으로 맑스-레닌주의적 방법을 충실히 적용하려는 이념적 당위와, 다른 한편으로 조선철학사 고유의 정합성과 연속성을 해명하려는 학문적 관심이 하나의 긴장을 이루며 공존하고 있었다. 실제로 「조선철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」에서 그는 조선철학사를 "맑스-레닌주의적 변증법과 유물론이 낡은 형이상학과 관념론을 반대하여 투쟁한 력사"[10]로 정의하면서도, 동시에 구체적인 서술 원칙에 있어서는 철학이 형성된 사회적 · 정치적 · 과학적 조건의 특수한 복합성을 정밀하게 분석할 것을 주문하는 이중적인 면보를 보인다.

이러한 내적 분열 혹은 이중성은 정진석이 조선철학사의 과학적 인식이 두 가지 편향을 극복할 때 가능하다고 언급한 대목에서 더욱 분명하게 드러난다. 하나는 과거 철학 유산을 폄하하는 '허무주의적 편향'이며, 다른 하나는 특정 전통을 무비판적으로 미화하는 '복고주의적 · 민족주의적 편향'이다. 전자와 관련하여 그는 고구려의 유불도 종합사상, 신라 화랑의 실천윤리, 조선 후기 동학사상 등을 조선철학사의 진보적 계보로 적극 복원해야 한다고 주장했다. 반면 후자에 대해서는 조선철학사의 일부 문맥을 선택적으로 인용해 유물론적 의미를 기계적으로 부여하는 태도를 비판하며, 최한기의 철학을 무조건 진보적으로 규정하는 입장은 과학적 평가가 될 수 없다고 지적했다. 이러한 양극단의 편향을 극복하기 위한 방법론으로서 정진석은 맑스-레닌주의적 분석을 또다시 호출한다. 구체적으로 그것은 "철학의 진보성과 아울러 제한성도 보아야 하며 그가 어떠한 계급에 속하고 있었다는 문제와 그의 철학이 어떠한 계급의 리익을 대변하고 있었는가의 문제도 구별하여 보아야 한다"[11]는 원칙이었다. 결국 그가 제시한 이론적 구도는 외래 이념을 기계적으로 적용한 결과가 아니었다. 오히려 그것은 맑스-레닌주의의 관점에서 조선철학사를 재구성하려는 일관된 이념적 지향과, 조선철학사 내부의 이론적 정합성과 역사적 특수성을 동시에 사유하려 한 문제의식이 교차하는 긴장에서 새로운 철학사 서술의 원리를 형성하려는 시도였다.

---

9) 조선철학사의 고유 구조와 내재적 흐름에 대한 그의 지속적인 관심은 이미 이 주제를 독자적인 탐구의 대상으로 정착시켰던 상황이었다. 정진석의 회고에 따르면 조선철학사 '연구, 체계화, 교육'은 "오랜 숙원"과도 같은 것이었다. 그는 조선철학사에 대한 관심이 연희전문을 다닐 때부터 시작됐으며, 그 이유를 제국 일본의 침략적 이데올로기와 교조적 맑스주의가 민족의 전통사상을 말살하려는 데 '격심한 증오와 분노'를 느꼈기 때문이라고 증언한다. 임정혁 편저, 김향미 옮김, 『현대 조선의 과학자들』, 교육과학사, 2003, 167~173쪽.

10) 정진석, 「조선 철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」, 『근로자』 9, 근로자사, 1957, 57쪽.

11) 정진석, 「조선 철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」, 『근로자』 9, 근로자사, 1957, 62쪽.

이처럼 정진석은 맑스-레닌주의의 보편 논리와 조선철학사의 역사적 특수성을 상호 매개하며 그 긴장 속에서 새로운 사상사적 구성을 시도했다. 『조선철학사 상』(1960)은 그 기획이 응축된 결과물이었다. 그는 민족 고유의 철학 전통을 맑스-레닌주의 방법론과 접목해 체계화하려고 했고, 그 과정에서 민족 · 계급 · 주체 담론이 교차하는 독특한 철학사 해석을 산출해냈다. 이 책에서 '과학적 방법론'에 입각하여 '민족 유산'을 비판적으로 계승하고, '낡은 사상 잔재'와 투쟁해야 한다는 세 가지 목표를 제시했다.[12] 특히 '민족 유산 계승'이라는 지향은 "조선 인민은 유구한 철학적 사유의 력사를 가지고 있다."[13]는 선언으로 명시되며, 나머지 지향 역시 조선철학사의 발전 과정을 분석하는 논리 속에서 구체화된다. 물론 정진석은 스스로 이 책의 의미를 "맑스-레닌주의적 연구 방법에 기초하여 서술된 첫 조선 철학 통사"[14]라고 규정했지만, 서술은 이념적 정합성에만 머물지 않았다. 여기에는 도식적 구도에 대한 경계와 일정한 거리두기, 그리고 조선철학사 내부 사상 운동의 동력과 발전 논리를 객관적으로 탐색하려는 태도가 공존했다.

정진석은 『조선철학사 상』을 총 8장으로 구성했는데, 그 시대 구분은 기본적으로 계급투쟁에 입각한 역사적 유물론의 틀을 따르고 있었다. 예컨대 고조선 시대에는 '진보적 노예 소유자 계급'의 유물론적 사유와 '반동적 귀족 계층'의 종교적 관념론이 충돌하고, 삼국 시기에는 지배계급의 관념론에 맞서 농민계급의 유물론이 등장한다는 이념적 구도가 제시된다.[15] 그러나 이 책의 진정한 독창성은 이 이념적 이분법을 넘어서, 조선철학사의 내재적 흐름과 이념적 구성 원리를 접합하기 위한 전략에서 드러난다. 그 핵심에 실학사상에 대한 재평가가 있었다. 정진석은 실학사상에 담긴 유물론적 경향과 사회정치적 진보성뿐만 아니라 애국주의적 정신과 자주적 독립 의식을 집중적으로 부각시켰다.[16] 단적으로 그는 1957년 「조선철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」에서는 실학에 대한 "황당한 과대 평가"[17]를 경계했지만, 불과 3년 뒤인 이 책에서는 실학을 "사대주의 사상을 배격하고 불타는 애국적 정열로써 조국의 빛나는 문화 유산을 계승 발전"[18]

---

12) 정진석 · 정성철 · 김창원, 『조선철학사 상』(과학원 력사연구소, 1960), 학우서방, 1964, 제1판 서문.

13) 정진석 · 정성철 · 김창원, 『조선철학사 상』(과학원 력사연구소, 1960), 학우서방, 1964, 1쪽.

14) 정진석, 「<조선철학사>(상)에 대하여」, 『로동신문』 1961.07.15., 2면.

15) 정진석 · 정성철 · 김창원, 『조선철학사 상』(과학원 력사연구소, 1960), 학우서방, 1964, 2~4쪽.

16) 정진석 · 정성철 · 김창원, 『조선철학사 상』(과학원 력사연구소, 1960), 학우서방, 1964, 368쪽. 정종현은 남북한이 '실학'을 각각 자신들의 학문 체계를 정당화하기 위한 기원적 계보로 활용하였음을 지적한다. 남에서 실학이 도덕철학적 근대화의 자산으로 위치했다고 한다면, 북에서는 유물론적 사상 자원으로 전유되었다는 것이다. 이로써 동일한 인물이 '개혁적 유교주의자'와 '혁명적 유물론자'라는 이중의 초상을 갖게 된다. 정종현, 「'茶山'의 초상과 남 · 북한의 '實學' 전유 -1950년대 최익한과 홍이섭의 정약용 연구를 중심으로-」, 『서강인문논총』 42, 서강대학교 인문과학연구소, 2015을 참조.

17) 정진석, 「조선 철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」, 『근로자』 9, 근로자사, 1957, 62쪽.

시킨 사상으로 전면 복권시킨다. 그의 사유에서 실학은 “당시의 력사적 조건에서는 가장 선진적이며 애국주의적인”[19] 철학 사상으로 위치했다. 이처럼 실학은 조선철학사의 역사적 특수성과 맑스-레닌주의의 보편 이념을 상호 매개하는 철학사적 접속점으로 재구성되고 있었다.

북 철학계가 규정한 실학사상의 철학사적 핵심은 그 발생을 가능하게 한 사회적 조건과 사상사적 맥락 속에 이중적으로 자리한다. 우선 실학은 시장 확대와 상업 자본의 성장, 계급 분화의 심화, 자연과학과 기술지식의 유입 등 구조적 변화가 교차하는 국면에서 형성된 사유 체계로 해석되었다. 그러나 정진석은 실학 형성을 이처럼 단순히 맑스-레닌주의적 시각에서 파악된 사회경제적 산물로 환원하지 않았다. 그는 실학을 주자학 중심의 지배 이념에 대한 내적 비판으로 이해하면서, 외재적 사회 구조의 변동과 내재적 사상 변동을 동시에 사유했다. 실학의 철학사적 독자성은 이러한 이중적 동력 속에서 형성된다. 정진석에게 실학은 지배 이념 비판, 유물론적 전통의 계승, 과학지식의 수용, 현실개혁의 구상, 사대주의 거부와 자주성의 강조, 그리고 국방력의 강화 등 다양한 요소가 결합한 역사적 사유였다. 이에 따라 그는 정약용의 사상을 “우리 인민의 고귀한 민족 문화 유산”[20]으로 명명하며 맑스-레닌주의 해석틀과 민족적 자긍심을 결합하려는 북 철학계의 이중적 기조를 드러냈다. 바로 이러한 점에서 정진석의 조선철학사 연구는 이념 분석과 주체적 사유 사이의 긴장을 조율하려는 통합적 기획이었다고 할 수 있다. 즉 그의 철학사 구상에는 사상 형성의 역사적 배경과 사회경제적 조건, 철학사상의 계급적 전제, 사상의 연속과 단절의 계보학, 그리고 민족 고유 사상에 대한 섬세한 민감성이 복합적으로 교차하고 있었다.

하지만 정진석이 시도한 맑스-레닌주의와 조선철학사의 내적 조율은 오래 지속되지 못했다. 1960년대에 들어서면서 북 학술계의 맑스-레닌주의 방법론은 새로운 이념적 원리에 의해 급격히 대체된다. 『조선철학사 상』이 채택한 ‘맑스-레닌주의 철학의 보급 이전과 이후’라는 시대 구분은 조선철학사의 전개 과정을 이념적 이분법에 고착시켰다. 그 결과 근대 이전 철학은 맑스-레닌주의적 기준에 따라 일방적으로 평가되었고, 근대 이후의 철학은 오직 ‘당의 사상’이라는 틀 속에서만 해석가능하도록 구조화되었다. 단적으로 “우리의 맑스 전 철학사의 연구가 우리 민족 철학 발전의 최고 단계이며 맑스-레닌주의 철학의 창조적 발전인 조선 로동당과 우리의 경애하는 수령 김일성 동지에 의하여 이룩된 철학 사상을 연구 실천하는데 도움이 됨으로써만 자기의 사명을 다 하는 것”[21]이라는 구절은

---

18) 정진석, 「실학파의 선진적 철학 사상 (상)」, 『로동신문』 1962.05.24., 4면.
19) 정진석, 「실학파의 선진적 철학 사상 (하)」, 『로동신문』 1962.05.30., 4면.
20) 정진석, 「정 다산의 실학 사상」, 『근로자』 12, 근로자사, 1962, 39쪽.
21) 정진석 · 정성철 · 김창원, 『조선철학사 상』(과학원 력사연구소, 1960), 학우서방, 1964, 369쪽.

철학사의 궁극적 지향이 통치자의 사상에 집적 종속된다는 원리를 극명하게 드러낸다. 이제 조선철학사는 사상의 내재적 운동을 해명하는 연구가 아니라, 당의 이념을 뒷받침하고 정당화하는 정치적 장치로 전환되었다. 철학사는 더 이상 사유의 전개 과정을 탐색하는 장이 아니라 당의 철학을 반복적으로 확인하는 형식적 담론으로 고착되기 시작했다.

『조선철학사 상』을 평가하는 글들이 1960년대 들어 다수 발표된다. 그중 일부는 철학 발전의 합법칙성에 대한 이론적 해명이 부족하며, 방대한 사료를 철학적으로 일반화하거나 자연과학적 기초와 결합시키는 분석이 미흡하다고 지적했다. 그러나 대다수는 이 책이 "미개척지로 남아 있던 조선 철학사를 과학적으로 체계화하는 사업을 훌륭히 수행"[22]하였으며, "사상 사업에서 주체를 튼튼히 확립하는 데 크게 이바지"[23]했다는 평가를 공유했다. 특히 '조선에서는 고유한 철학 사상이 없으며 다만 외래 철학 사상을 부언할 뿐이었다'는 기존의 부정적인 인식을 극복한 점이 중요한 의의로 강조된다. 하지만 이들 평가들 가운데 주목해야 할 것은 맑스-레닌주의적 방법의 단순한 적용을 넘어, 이른바 '창조적 적용'의 필연성과 당위성이 한층 강하게 요구되기 시작했다는 점이다. 여기서 말하는 '창조적 적용'은 정진석이 보여주었던 내적 조율의 문제의식과는 본질적으로 다른 차원의 것이었다. 그것은 조선철학사 전반을 통치자의 절대적 사유로 귀결시키려는 목적에서, '창조적 적용'이라는 이름 아래 철학사의 의미를 이데올로기적으로 재편한 결과였다. 이로써 조선철학사는 점차 통치자의 절대성을 뒷받침하는 사상사적 기반으로 구조화되기에 이른다.

이러한 분위기는 "김일성 동지에 의한 우리 나라에서의 맑스-레닌주의 철학의 창조적 발전을 포괄하는, 보다 완성된 조선 철학사를 집필하기 위하여 심혈"[24] 기울여야 한다는 표현에 극명히 드러난다. 하지만 통치자의 절대성으로 수렴되는 철학사 서술 기획은 조선철학사의 내적 다양성과 복합성을 사실상 봉쇄했고, 그 결과 『조선철학사 하』의 집필[25]은 추진되지 못했다. 이 미완성은 곧 이념적 전

22) 리지호, 「<조선 철학사>(상)에 대하여」, 『력사과학』 5, 과학원 출판사, 1961, 58쪽.

23) 리지호, 「<조선 철학사>(상)에 대하여」, 『력사과학』 5, 과학원 출판사, 1961, 63쪽. 북에서 발간된 『조선철학사 상』이 남에 소개된 것은 발간 이후 이십여 년이 지난 1980년대 말이었다. 이 저작을 분석한 남쪽의 연구들은 북 철학사 서술의 사회경제적 배경 중시, 누락된 사상의 복원, 계급성의 재조정 등의 시도가 향후 한국철학사 연구의 긍정적인 계기(성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」, 『철학연구』 23, 철학연구회, 1988, 44~47쪽)로 작용할 수 있으며, 특히 '한국철학사'의 새로운 서술을 위한 유의미한 참조점이 될 수 있다(허남진, 「서평 북한의 조선철학사, 한국철학사연구에 하나의 자극」, 『역사비평』 5, 역사비평사, 1988, 325쪽)고 평가했다.

24) 류정수, 「조선 철학사 연구에서 거둔 중요한 성과 -<조선 철학사>(상)에 대하여-」, 『근로자』 3호, 근로자사, 1963, 44쪽.

25) 1961년 북한 철학계는 『조선철학사 하』의 발간을 핵심 과업으로 강조하고 있었다. 물론 그 핵심에는 "항일 무장 투쟁 시기 김일성 동지를 비롯한 공산주의자들에 의한 맑스-레닌주의의 창조적 적용과 발전의 력사를 체계화"(「조선 로동당 제4차 대회가 제시한 강령적 과업의 실천을 위

환이 학문적 서술의 지속 가능성을 폐쇄시켰음을 상징한다. 실제로 1970년대 중반까지 조선철학사의 본격적인 논의는 자취를 감추었고, 1967년 「로동계급의 혁명임무와 공산주의도덕」을 마지막으로 정진석의 철학사 연구 역시 체제 이념의 자기폐쇄적 구조 속에서 종결되었다. 그가 보여주었던 "맑스주의적 세계 인식과 아카데미즘에서의 조선 연구가 결합"[26]되는 방식은 분단 이전 조선 학계가 지녔던, 그리고 실현 가능성이 가장 높았던 하나의 방법론적인 전통이었다. 월북 이후 정진석은 이 학문적 방법론을 조선철학사 연구에 적용하여 최초의 조선철학사 통사를 완성해냈다. 물론 그 작업은 "맑스-레닌주의 도입 이전에 우리 역사 속에서 이룬 유물론의 주체적 발전이 실학사상으로 총결집되고, 이것이 다시 계몽사상(그 한 조류인 개화사상)을 거쳐 김일성에 의해 결집"[27]된다는 이념 구조 위에 서 있었다. 그러나 그 의미를 특정 이념의 정당화로 환원할 수는 없다. 정진석의 연구가 결과적으로 통치 이데올로기에 포섭되었다 하더라도, 그 과정에서 축적된 방법론적 성찰과 철학사적 서술의 체계화는 결코 사라지지 않는 학문적 의의를 지닌다. 이념과 학문이 교차하고 충돌했던 전환기의 조건 속에서, 그의 조선철학사 연구는 철학 전통을 주체적으로 해석하고 내적 발전 논리를 구성하려 했던 사상사적 분투의 흔적을 분명히 남기고 있기 때문이다.

3. '이데올로기의 철학화'와 철학자의 응시 : 신남철과 사상사적 실천의 이중성

1950년대 북 철학계의 과업은 '우리 선조들의 우수한 철학 유산들을 계승·발전시키는 것'. '우리나라 혁명과 사회주의 건설의 경험을 철학적으로 정식화하는 것'. '사회주의 건설 과정에서 새롭게 제기되는 새로운 문제들을 철학적으로 해명하는 것'. '남조선 철학 및 사회학을 맑스-레닌주의적 관점에서 분석·비판하는 것'[28]이라는 네 가지 축으로 설정된다. 그 가운데 특히 네 번째 과업은 앞선 항목들과 긴밀히 연동되면서도 보다 복합적인 이념 기획과 전략적 목적을 내포하고 있었다. 북 철학계는 이를 맑스-레닌주의 철학의 합리성을 입증하고, 조선철

한 철학계의 임무」, 『력사과학』 6, 과학원 출판사, 1961, 10쪽)한다는 기획 의도가 놓여 있었다.

26) 정종현, 「북으로 간 국문학자 신구현: 경성제대 출신 독학자에서 주체문예학자가 되기까지」, 『인문논총』 81-2, 서울대학교 인문학연구원, 2024, 123쪽.

27) 김도형, 「鄭鎭石의 학술운동과 실학연구」, 『韓國史硏究』 176, 한국사연구회, 2017, 310쪽.

28) 「철학 연구실의 과업」, 『력사과학』 1, 과학원 출판사, 1957, 9쪽; 「전국 철학 토론회 진행」, 『로동신문』 1957.12.20., 5면; 리형우, 「<맑스주의 철학(참고자료) Ⅰ> 출판」, 『근로자』 3, 근로자사, 1961, 63~64쪽; 「조선 로동당 제4차 대회가 제시한 강령적 과업의 실천을 위한 철학계의 임무」, 『력사과학』 6, 과학원 출판사, 1961, 8~12쪽.

학의 특수성과 그 역사적 전개 과정을 해명하며, 나아가 평화적 조국통일의 논리적 기반을 마련하기 위한 전략적 사업으로 설정했다. 즉 "남조선에 류포되고 있는 반동적 부르죠아 철학을 분석 비판하는 사업"[29]을 철학 연구의 중심 과업으로 규정한 것이었다. 이러한 이데올로기적 비판은 동시에 사회주의 국가 건설의 성과를 대내외에 과시하고, 남한과의 체제 경쟁에서 이념적 우위를 선점하려는 정치적 실천이기도 했다. 이 지점에서 철학은 더 이상 순수 이론이 아니라 국가 이념을 사유의 언어로 체계화하는 정치적 철학으로 전화되기 시작했다.

구체적으로 '남조선의 부르주아 철학', '남조선의 반동철학' 등의 제목을 단 글들이 다수 발표되면서, 이데올로기적 철학 비판은 북 철학연구의 독립된 축으로 자리 잡는다. 경성제대 법문학부 출신으로 추정되는 함봉석(咸鳳石)의 「남조선에 침투된 부르죠아 반동철학 사상 비판」은 그 대표적 사례였다. 그는 북쪽이 "혁명적 맑스-레닌주의 세계관과 프롤레타리아 국제주의의 입각한 사회주의적 애국주의 정신"으로 무장된 데 반해, 남쪽은 "부패 타락한 부르죠아 반동 철학 사상"[30]의 지배 아래 놓여 있다고 규정했다. 그의 분석에 따르면 남쪽에 침투한 철학사상은 중세적 몽매주의로 간주되는 '신토마스주의', 허무주의와 종교적 환상을 전파하는 '실존주의', 제국주의 질서를 정당화하는 '실용주의', 부르주아 이데올로그들의 무력함을 드러내는 '(신)실증주의'를 비롯해, '코스모폴리타니즘', '부르주아 민족주의', '사회 개량주의'와 같은 사회정치이론까지 포괄했다. 이러한 분류는 부르주아 철학 전체를 반혁명적 세계관의 체계로 간주하려는 북 철학계의 전형적 논리 구조를 보여준다. 결국 철학 비판이 곧 남쪽 사회의 사회적 위기를 진단하고, 사회주의 체제의 우월성을 선전하는 핵심적인 이데올로기 장치로 기능했던 것이다.

이데올로기를 철학적으로 정당화하려는 전략은 '전통'을 둘러싼 논의에서 더욱 명확하게 드러났다. 여기서 '전통'은 단순히 과거의 유산이 아니라 사회주의적 근대의 정당성을 입증하기 위한 철학적 근거로 재구성되었다. 1950년대 북 철학계는 여타 학문 분야와 마찬가지로 전통의 '계승과 혁신'을 핵심 과제로 설정했다. 1956년 김일성종합대학 개교 10주년 기념논문집에 수록된 유일한 철학논문인 「부정의 부정의 법칙」은 그 방향성을 잘 보여준다. 이 글은 "자본주의 사회를 거치지 않고 사회주의 사회로 넘어 가는 나라들"일지라도 "자기의 선조들이 남겨놓은 문화와 전통 가운데서 좋은 것은 계승하여야 하며 또 반드시 계승"[31]된다

29) 「조선 로동당 제4차 대회가 제시한 강령적 과업의 실천을 위한 철학계의 임무」, 『력사과학』 6, 과학원 출판사, 1961, 11쪽.

30) 함봉석, 「남조선에 침투된 부르죠아 반동 철학 사상 비판-그의 기본 조류들과 <신토마스주의>에 관하여-」, 『력사과학』 4, 과학원 출판사, 1958, 74쪽.

31) 황장엽, 「부정의 부정의 법칙」, 김일성종합대학 편집위원회 편, 『김일성종합대학창립10주년 기념론문집』, 김일성종합대학, 1956, 144쪽.

고 강조하며, 사회주의 건설 속에서 민족적 특수성이 보존되어야 함을 역설한다. 여기에는 남쪽 철학이 외래 제국주의 철학에 의해 오염되었다는 판단과, 그와는 달리 북쪽 철학은 자주적인 변혁의 전통을 능동적으로 계승하고 있다는 비교우위의 시각이 전제되어 있었다. 북 철학계의 전통철학 재구성은 남쪽 철학에 대한 이데올로기적 비판과 긴밀하게 맞물려, 두 과업은 동시적이고 상호보완적인 방식으로 수행된다. 이 교차점에서 주목되는 인물이 신남철(申南徹, 1907~1958)[32]이다. 그는 서구 부르주아 철학에 대한 비판을 전개하는 한편, 정진석과는 다른 사유 방향 속에서 전통철학의 혁명적 잠재성과 근대적 계몽성을 조명하려 한 철학연구자였다.

1955년 신남철은 「남조선에 대한 미제의 반동적 사상의 침식」을 발표했다. 이 글은 조선의 낙후성을 미국의 문명적·인종적 우월성과 대비시켜 정당화하려는 제국주의 담론에 대한 비판에서 출발한다. 신남철에 따르면 미국은 군사적 침략에 앞서 '반동적이고 반과학적 사상'을 유포함으로써 식민 지배의 사상적 기반을 구축하려 한다. 이를테면 "미제는 오늘날 조선에서의 자기들의 오래 동안의 침략적 야망을 실현해 보려고 발광하고 있으며 우리 조국 남반부에 자기들의 부패 타락한 반과학적, 반인민적 사상을 주입"[33]한다는 것이다. 신남철은 이와 같은 사상 침식의 구체적인 사례로 남쪽 교육계의 듀이 '실용주의와 교육철학', 교회의 신학적 정당화 기제로 기능하는 '인격주의', 대학가에 확산된 '논리 실증주의' 등을 열거하면서 비판의 날을 세운다.[34] 신남철에 따르면 이들 사조는 각각 '주위 환경에의 단순한 적응', '신앙을 뒷받침하는 관념적 세계관 유포', '과학적 사유를 위축시키는 형식주의적 논리학'에 머무는 한계를 지닌다. 그는 이러한 철학적 한계가 결과적으로 과학적 사고와 자주적 주체 형성을 가로막는다는 결론을 이끌어내며 이 사상들을 '반인민적'이라고 규정했다.

분명 신남철의 이 글은 철학적인 탐구와 이데올로기적인 선전의 경계에서 흔들리며 균형을 잃는 듯한 인상을 남긴다. 일제강점기부터 철학의 실천성과 당파

---

32) 신남철은 경성제국대학 법문학부 철학과를 졸업했으며 동시에 대학원에 진학하여 철학과 조수로 근무했다. 이후 『동아일보』의 기자와 중앙학교 교원으로 활동했다. 해방 이후에는 서울대 교수를 역임하다가 북으로 가 김일성종합대학 철학과 교수를 지냈다. 북에서 최고인민회의 대의원(2, 3기)으로 활동하가 1958년 병으로 북에서 사망한 것으로 알려지고 있다. 그는 『역사철학』(1948), 『전환기의 이론』(1948) 등을 비롯하여 일제강점기 동안 많은 수의 글을 발표한 서양철학연구 1세대로 평가받고 있다. 신남철의 생애는 신남철, 김재현 해제, 『역사철학』, 이제이북스, 2010; 신남철, 정종현 엮음, 『신남철 문장선집 Ⅰ』, 성균관대출판부, 2013 등을 참고했다.

33) 신남철, 「남조선에 대한 미제의 반동적 사상의 침식」, 『근로자』 11, 근로자사, 1955, 101쪽.

34) 이 글에서는 『민주주의와 교육』(죤 듀이 저, 림한영·오천석 공역, 合同圖書, 1955), 『敎授新論』(권혁풍, 文化堂, 1948) 등을 비롯한 당시 남쪽에서 발행된 다양한 책과 논문이 인용되고 있다. 1950년대 한국 철학계의 아메리카니즘, 실존주의와 실용주의 수용에 대해서는 박민철, 「1950년대 한국의 철학연구자들에게 '철학'은 무엇이었나: '철학개론서(단행본과 번역서)' 서문에 나타난 자기인식」, 『사학연구』 157, 한국사학회, 2025을 참고.

성을 일관되게 강조[35]해온 그의 사유 경향을 감안하더라도, '패륜, 염세, 관능, 살인, 부패, 찰라'와 같은 어휘를 동원해 미 제국주의를 성토하는 대목에서는 정치적 선전 언어가 철학적 분석의 자리를 압도하고 있음이 분명했다. 그러나 이와 같은 사유의 이중성은 신남철 개인의 한계를 넘어 1950년대 남북 지성계 전반에서 공통적으로 나타난 이념과 사유의 충돌 양상이었다. 1957년에 발표한 「실용주의 철학은 미제 침략의 사상적 도구」에서도 그는 유사한 논지를 반복한다. 이 글에서 신남철은자본가의 이익을 정당화하고 노동계급의 혁명 의식을 마비시키는 철학적 기반이 곧 실용주의라고 지적하며, 이를 "미 제국주의의 세계 제패의 정치적, 경제적, 문화적 음모의 리론적 토대"[36]로 규정했다. 그러나 이처럼 과도하게 전투적으로 조직된 언설은 오히려 철학적 사유와 정치적 실천 사이에서 그가 감당해야 했던 내적 긴장과 사상적 부담을 역설적으로 드러낸다.

1950년대 북 철학계가 수행한 '이데올로기의 철학화'란 현실 정치와 당의 노선에 의해 제시된 이념이 철학의 형식 속으로 이론화되고 보편화되는 과정을 의미한다. 이때 철학은 단지 이념의 도구로 동원되는데 그치지 않고, 오히려 이념을 조직하고 재배치하며 특정한 사상 구조를 창출하는 이론적 장치로 기능한다. 따라서 '이데올로기의 철학화'는 본질적으로 이중적이다. 한편으로 그것은 철학이 이념을 정당화하는 도구로 전락하며 고유의 비판적 사유를 상실할 위험을 내포한다. 다른 한편으로 철학은 기존 이념에 새로운 해석과 논리를 부여함으로써 그 내용을 재구성하고 방향을 수정할 수 있는 잠재적 가능성 또한 열어둔다. 신남철은 바로 이 긴장된 구조의 한가운데에 서 있었다. 그가 감당해야 했던 정치적 책무와 철학자로서의 사유 사이의 조율은, 당시 그가 헌법상 '공화국의 최고 주권기관'인 최고인민회의 대의원이었다는 구조적 조건에 의해 더욱 증폭되었다. 남한 철학을 향한 이데올로기 비판은 그의 자유로운 선택 이전에, 그에게 부과된 체제적 역할이자 제도화된 실천이었던 것이다.

신남철이 선택한 철학적 과업은 조선 전통철학에 대한 사상사적 탐구를 매개로 현실을 인식하려는 시도에서 더욱 분명하게 드러난다. 해방 이전부터 꾸준히 관련 주제를 다뤄온[37] 그는 북으로 간 이후에도 조선철학에 대한 지적 관심을

---

35) 이미 신남철은 1930년대부터 실존주의로 대표되는 서양철학이 '사회변혁의 주체적 실천투쟁을 방관 및 해석만 하는 반인민적 당파적 이데올로기'(이태우, 「신남철의 마르크스주의 철학의 수용과 한국적 변용」, 『동북아문화연구』 46, 동북아시아문화학회, 2016, 123~126쪽)이자, 국가주의와 파시즘을 불러올 반혁명적·반실천적 철학에 불과할 뿐(박민철, 「식민지/해방 조선의 맑스주의 역사철학: 신남철의 '역사적 주체론'과 '비극적 운명론'」, 『시대와철학』 33-1, 한국철학사상연구회, 2022, 85~86쪽)이라는 비판적 의식을 드러내고 있었다.

36) 신남철, 「실용주의 철학은 미제 침략의 사상적 도구」, 『근로자』 2, 근로자사, 1957, 57쪽.

37) 김재현, 「신남철에서 동양사상과 전통의 의미」, 한정길·이원석·양일모·김재현·엄연석, 『사회사상과 동서접변』, 동과서, 2019, 209~232쪽.

이어갔다. 1956년에 발표한 「근세 우리 나라의 저명한 학자들 – 서경덕」에서 신남철은 조선철학사를 두 층위에서 교차적으로 분석한다. 하나는 유물론과 관념론의 대립이라는 이념의 보편성 차원이며, 다른 하나는 민족의 삶과 역사적 조건을 반영하는 철학 사유의 특수성 차원이었다. 이 이중 구도 속에서 그는 서경덕을 조선철학의 유물론적 계보를 대표하는 독자적인 사상가로 새롭게 위치시킨다.[38] 서경덕은 '기를 운동하는 실체'로 인식했던 유물론자였으며, 그의 사회·정치철학에는 당대 현실에 대한 비판의식이 내포되어 있었다는 것이었다. 신남철은 이러한 서경덕의 사유를 조선철학사의 이념적 계보 속에 재배치하며 억압과 계승, 그리고 최종적 완성이라는 서사를 부여한다. 그는 먼저 화담의 이론이 "리조 통치계급의 대변자들에 의하여 오래 배척되었었다"고 규정하며, 계급투쟁의 관점을 도입한다. 이어서 그 선진적인 사상의 일부는 "그 뒤 실학파 학자들에 의하여 계승되게 되었다"고 설명하며 역사적 연속성을 확보한다. 그러나 이 모든 계승은 불완전하며, 그의 철학적 유산의 "올바른 계승과 발전은 오직 맑쓰-레닌주의적 방법에 의하여서만 가능한 것이다."[39]라고 결론 내림으로서 맑스-레닌주의의 역사적 필연성과 우월성을 최종적으로 각인시킨다.

신남철의 서경덕 해석은 '이데올로기의 철학화'가 실제로 어떤 방식으로 작동했는지를 보여주는 대표적인 사례이다. 그는 서경덕을 변증법적 유물론의 가능성을 품은 선구자로 규정하고, 후대 실학파 이론의 사상적 원류로 자리매김시켰다. 이는 당시 북 철학계가 정립한 조선 유물론 철학의 공식적인 계보와 정확히 일치한다. 이 계보는 조선 초 김시습의 유물론적 자연관[40]과 서경덕의 기일원론을 출발점으로 하여, 장유와 임성주를 거쳐 류형원·이익, 홍대용·박지원·박제가·정약용, 그리고 리규경·최한기로 이어지는 실학 전통으로 구성된다. 당연하게 이 계보 속에서 서경덕의 위치는 핵심적일 수밖에 없었다. 결국 신남철의 서경덕 해석은 1950년대 북한 철학계가 추구했던 세 가지 학문적·이념적 지향을 압축적으로 구현한다. 즉, 민족 철학 유산을 주체적으로 계승하고, 그 내적 발전

38) 당시 북 철학계에서 서경덕은 "그 이전의 우리 나라 유학자들의 견해와 근본적으로 다른 립장"(「16세기 우리 나라의 탁월한 철학자 화담 서경덕」, 『교원신문』 1957.03.20., 3면)인 유물변증법적 세계관을 가졌던 철학자로 규정되고 있었다. 현재 북한철학계에서 서경덕은 "우리나라에서 처음으로 기일원론철학을 체계화한 16세기의 대표적인 유물론자"(변정암·김수영, 『조선철학전사 4』, 사회과학출판사, 2010, 53쪽)로 정의된다.

39) 신남철, 「근세 우리 나라의 저명한 학자들 – 서경덕」, 『인민교육』 1, 교원신문사, 1956, 76쪽.

40) 김시습의 철학에 대한 연구는 『조선철학사 상』을 정진석과 함께 공동집필한 김창원 등에 의해 1960년부터 본격적으로 이뤄진다. 김창원은 김시습의 철학을 "농민 계급의 리익을 대변한 선진적 철학가로서 탁월한 유물론 사상과 무신론 사상을 창조함으로써 우리 나라 유물론 철학 발전에 빛나는 기여를 하였"으며 그의 유물론 철학은 "서경덕 및 류형원, 박지원, 정약용 등 선진적 실학자들에게 의하여 계승 발전되었다"(김창원, 「김시습의 철학 사상」, 『문학신문』 1960.12.16., 3면)고 정리한다.

법칙을 유물론적으로 해명하며, 이 모든 과정을 맑스-레닌주의 방법론 아래 통합적으로 재구성하려는 기획이었던 것이다. 이러한 방법론적 지향은 신남철의 박지원 연구에서도 일관되게 드러난다.

신남철은 1957년 「연암 박지원의 철학 사상」에서 박지원 사상을 사회생활의 물질적 조건의 개혁을 지향한 '유물론적 자연과학 사상'으로 규정하고, 그 사상적 기반을 자본주의적 맹아의 출현과 사회 모순의 심화', '정치적인 분쟁의 격화', '선진 과학 과학지식과 사상의 전래' 등으로 설명한다. 이는 물질생활과 사회 구조의 변화가 사상의 전개를 추동한다는 유물론적 역사관에 입각한 전형적인 분석틀이었다. 이러한 관점 위에서 박지원은 이수광 · 유형원의 실사구시 정신과 서경덕 · 이이의 유물론적 관점을 비판적으로 종합하여 조선철학사의 내재적 발전을 한 단계 끌어올린 인물로 재구성된다. 다시 말해 박지원은 기존 사상 전통을 창조적으로 융합하여 새로운 철학적 지평을 연 사상가로 평가되며, "조선 실학 사상가 중의 어느 누구보다도 선진적"[41]이었다는 최고의 위상을 부여받는다. 이러한 신남철의 해석은 조선철학을 민족 전통의 사상적 자원으로 정립하는 목표와, 그것을 맑스-레닌주의적 유물론의 역사관에 따라 재배치하려는 목표가 정확히 합치하는 지점을 보여준다. 물론 이는 1950년대 북 철학계의 이념적 · 학문적 실천이었다.

신남철이 박지원을 다루는 방식은 대상을 재구성함과 동시에 비판적으로 재평가하는 당대 북 철학계의 방법론을 가장 뚜렷하게 보여준다. 그는 먼저 박지원의 철학을 '자연은 그 자체로 존재하고 운동하며 질적으로 변화한다'는 우주론적 인식을 출발점으로 삼아, 자연운동의 합법칙성을 과학적으로 파악하고 사회생활에 실천적으로 적용하려는 이용후생(利用厚生)의 사회정치적 지향까지를 포괄하는 사유 체계로 제시했다. 그러나 신남철은 박지원을 유물론적 실천철학가로 세우는 데서 그치지 않고, 그의 '역사적 한계'를 지적함으로써 맑스-레닌주의의 변증법적 우월성을 입증하고자 한다. 그에 따르면 박지원 철학의 가장 결정적인 한계는 "봉건적 사회경제적 토대와 자연과학 발전의 낙후성"[42]이라는 제약에서 비롯되었다. 이로 인해 박지원은 실천의 변증법적 의미를 철학적으로 정식화하지 못했고, 인식론적으로는 실천의 이론적 위상을 분명히 밝히지 못했으며, 윤리적 측면에서도 관념론적 잔재를 완전히 벗어나지 못했다는 것이었다. 그럼에도 불구하고 북 철학계가 박지원의 철학을 반복적으로 소환한 이유는 분명했다. 그의 역사적 한계에도 불구하고 그 사상의 핵심에는 현재의 투쟁에 필요한 사상적 자원이 풍부하게 내재되어 있다고 보았기 때문이다. 다시 말해 박지원의 사상은 "조국과 근로 인민을 위한 열렬한 애국주의, 민주주의 및 인도주의 사상으로 일관되여 있

41) 신남철, 「연암 박지원의 철학 사상」, 『근로자』 3, 근로자사, 1957, 74쪽.
42) 신남철, 「연암 박지원의 철학 사상」, 『근로자』 3, 근로자사, 1957, 79쪽.

으며 모든 낡은 것과 반동적인 것을 분쇄하는 오늘의 우리의 투쟁에 대하여 고무적일 뿐만 아니라 근대 조선의 철학 사상과 문학 예술적 이론의 광대하고 심원한 저수지로서 후대 사상가들에게 큰 영향"[43]을 줄 수 있는 가능성의 보고(寶庫)였다.

1950년대 북 학술계 전반에서 가장 빈번히 소환되었던 인물은 단연 연암 박지원이었다. '연암'이라는 이름은 단순한 역사적 사상가를 넘어 식민과 전쟁, 분단을 통과하며 새로운 국가 정체성을 모색하던 북의 학술계가 스스로의 학문적 정체성을 어떻게 구성할 것인가를 둘러싸고 형성한 전략적 의미망의 중심에 자리했다. 물론 그 배경에는 식민지 아카데미즘의 성취와 해방정국의 학문적 자산이 일정 부분 작용했음도 부인할 수 없다. 그러나 보다 근본적인 이유는, 신생국가의 학문적 정체성을 재구성하는 과정에서 박지원이 '이데올로기의 철학화'를 매개하는 핵심 계기로 기능했다는 점에 있었다. 전체적인 '연암 기획'[44]의 구조를 여기서 다룰 수는 없지만, 신남철을 중심으로 주목해야 할 지점은 분명하다. 그것은 정진석의 철학사 서술에서도 나타났던 사상적 분절과 이중 구성의 구조가 신남철의 철학연구에서도 반복되고 있다는 사실이다. 신남철의 철학적 실천은 크게 두 방향으로 분기된다. 하나는 형이상학 · 관념론 · 비과학적 사유에 대한 공세적 비판을 중심으로 한 이데올로기적 실천이었으며, 다른 하나는 조선 전통 사유에 대한 사상사적 탐색과 철학사적 의미 부여였다. 전자가 맑스-레닌주의의 철학 노선을 정당화하고 내면화하려는 체제적 실천이었다고 한다면, 후자는 그 이념의 틀만으로는 포섭되지 않는 민족 철학 유산을 주체화하려는 철학적 실천이었다.

결정적인 것은 이 두 작업이 병렬적으로 공존한 것이 아니라, '이데올로기의 철학화'라는 사유 구조 속에서 긴밀한 긴장을 형성했다는 점이다. 이 구조는 철학이 이데올로기적 기획에 일방적으로 종속됨으로써 자율성을 상실하게 되는 '철학의 이데올로기화'에 대해 일정한 저항선을 형성한다. 신남철은 전통사상을 무비판적으로 복권하지도, 반대로 기계적으로 폐기하지도 않았다. 그는 그것을 철학사적 거리두기 속에서 재맥락화하고 변증법적 유물론으로의 이행을 가능케 하는 조선 특유의 사상사적 조건으로 정련해나갔다. 따라서 신남철이 구상한 조선

---

43) 신남철, 「연암 박지원의 철학 사상」, 『근로자』 3, 근로자사, 1957, 82쪽.

44) 연암 박지원과 연관된 학술적 의미망, 그것들의 지속적인 집합과 축적이 만들어 낸 연암 관련 '담론장', 나아가 그러한 담론장의 현실적인 파급력 확보와 학술적 실천을 통해 도달하고자 했던 어떤 '기획'에 이르기까지 1950~60년대 북 학술계에서 다뤄졌던 연암 박지원의 의미는 매우 크다. 따라서 남쪽에서 1950년대 북의 실학연구, 특히 연암 박지원 연구에 대한 분석이 활발하게 수행되고 있다. 그 핵심은 연암의 철학이 "사회주의를 건설하는 가운데 어떻게 전통 역사를 해석하고 새로운 북한의 역사를 만들어 나갔는지"(정영순, 「북한에서의 실학연구-1950년대 김하명의 『연암 박지원』을 중심으로」, 『사학연구』 90, 한국사학회, 2008, 190쪽)를 확인할 수 있는 대표 경로라는 점이었다.

철학사는 박지원과 실학자들을 거쳐 주체사상으로 이어지는 목적론적 진화 서사가 아니었다. 오히려 그것은 유물론과 관념론, 진보와 보수, 철학과 정치의 비대칭적 충돌과 조율 속에서 전통을 끊임없이 현재의 문제로 다시 사유하려는 철학적 자기서사에 가까웠다. 그의 작업은 조선철학사의 지형을 맑스-레닌주의의 좌표 위에 기계적으로 재배치하는 것이 아니라, 그 이념 자체의 해석 가능성과 외연을 신중하게 확장해나가려는 철학적 실천이었다.[45] 그렇기에 그를 "유학 전통과 마르크스주의의 접점을 찾음으로써 조선의 전통 유학과 마르크스주의를 통합"[46]하려 했던 사상가로 단순하게 규정할 수는 없다. 그는 북이라는 엄혹한 정치적 조건 속에서도 철학자 고유의 응시를 거두지 않았고, 바로 그 모호하지만 일관된 철학적 시선을 끝까지 유지하고자 분투했던 것이다.

4. 사회주의 도덕과 교육: 철학과 통치 사이에서 교차하는 사유들

1955년 북은 소련에서 간행된 『철학소사전』을 번역 · 출간했다. 여기서 '철학'은 곧바로 '맑스주의 철학'과 등치되며, "물질의 일차성과 의식의 이차성, 자연 · 인간 · 사회 및 사유 발전의 가장 일반적인 법칙에 관한 학설"이자 "과학적 인식 및 혁명-개조적 실천 활동의 도구이며 방법"[47]으로 정의된다. 이 정의는 곧바로 하나의 정치적 기획으로 이어진다. 세계를 변혁할 '주체'는 노동계급으로, 그 변혁의 '대상'은 관념론과 반동적 계급으로, 최종 '목표'는 사회주의 · 공산주의 건설로 설정되기 때문이다. 그런데 이 '철학' 항목이 세계의 혁명적 개조를 실현할 구체적인 수단으로서 특히 강조하는 것이 바로 '사회주의 도덕과 교육'의 결정적인 역할이다. 맑스주의 철학은 자본주의에 맞서 싸우는 피억압 계급이 사회발전의 객관적 법칙과 역사적 필연성을 올바로 인식하고, "그 법칙에 적응하여 의식적으로 활동할 수 있는 능력으로 무장"[48]하는 것을 목표로 삼는다. 이때 '사회주의 도덕과 교육'은 그 능력을 형성하고 실천으로 이끄는 핵심적인 이론 장치로 요청되는 것이다. 즉 1950년대 북 철학계에서 '사회주의 도덕과 교육'은 이론과 실천을 매개하며 혁명적 주체를 생산하는 핵심 철학 장치로 그 위상을 부여받고

45) 신남철의 전통철학 해석은 민족 유산의 주체적 계승과 마르크스-레닌주의의 규범적 적용 사이에서 분투하는 '아고니아(agonia)의 주체'로서의 사유 위치를 보여준다(심의용, 「신남철과 아고니아(agonia)의 주체」, 『현대유럽철학연구』 66, 한국하이데거학회, 2022, 74쪽)고 할 수 있다.
46) 김재현, 「신남철에서 동양사상과 전통의 의미」, 한정길 · 이원석 · 양일모 · 김재현 · 엄연석, 『사회사상과 동서접변』, 동과서, 2019, 229쪽.
47) 리형일 편집, 『철학소사전』, 조선로동당출판사, 1955, 547~548쪽.
48) 리형일 편집, 『철학소사전』, 조선로동당출판사, 1955, 549~550쪽.

있었다.

이러한 문제의식은 1950년대 후반 북 철학계에서 발표된 일련의 글들을 통해 구체화된다. 특히 월북 이후의 리형우(李馨雨)[49]는 도덕의 계급성, 도덕의식 형성의 유물론적 조건, 사회주의적 인간형의 구축 문제를 철학의 언어로 체계화하고자 했다. 대표적으로 그의 「사회주의 도덕과 부르죠아 도덕」(1957)은 도덕이 '사회적 존재를 반영하는 가장 특수한 형식'에 해당한다는 전제에서 출발한다. 리형우에 따르면 인간은 사회적 존재로서 홀로 존재할 수 없으며, 그로 인해 일정한 사회적 행위 규범과 규칙이 필연적으로 개인에게 내면화된다. 그는 맑스 이전의 철학이 도덕을 인간 본성이나 신의 섭리 같은 초역사적 질서의 산물로 설명함으로써, 도덕의 계급적 성격과 그것이 놓인 물질적 토대의 역사성을 은폐했다고 비판한다. 그에 반해 맑스주의 철학에 이르러서야 비로소 도덕은 생산관계와 계급 구조 속에서 형성되는 이념으로 파악될 수 있었다. 그리고 바로 이 지점에서 자본가 계급의 이익을 정당화하는 '부르주아 도덕'과, 그에 맞서 새로운 사회 건설을 지향하는 '프롤레타리아 도덕' 사이의 근본적인 구분이 가능해진다는 것이 리형우의 핵심 주장이었다.

리형우가 구조화하려는 핵심은 부르주아 도덕과 프롤레타리아 도덕의 근본적인 분기점이다. 전자가 자본주의 체제를 정당화하기 위해 노동 착취와 지배를 윤리의 이름으로 은폐하는 조작된 가치 체계라면, 후자는 그에 맞서 노동계급의 각성과 연대를 규범적으로 정초하는 해방의 도덕형식으로 제시된다. 리형우에 따르면 이 새로운 프롤레타리아 도덕은 "사회주의 도덕과 인민에 대한 사랑과 무한한 충실성, 착취 및 억압에 대한 증오, 호상 원조와 협력, 국제주의적 친선 단결, 사회주의적 인도주의 사상 등으로써 풍부"[50]하게 채워진다. 이처럼 프롤레타리아 도덕을 사회주의 도덕으로 수렴시키려는 리형우의 이론적 전환은, 당대 북의 역사적 조건 속에서 요청된 실천적 윤리 체계에 대한 하나의 응답이었다. 그가 이론화하는 사회주의 도덕은 식민 극복의 민족 해방투쟁, 해방 이후의 반봉건적 사회 개혁, 사회주의 건설의 실천과 국제주의적 연대 등의 역사적 경험 위에서 성립되었다. 이러한 맥락 위에서 리형우는 사회주의 도덕의 핵심 가치를 '개인주의'에 맞선 '집단주의', '민족주의와 코스모폴리타니즘'을 초과하는 '애국주의와 국제주의', '인간 증오 사상'이 아닌 '사회주의적 인도주의'로 정식화했다. 결국 사회주의 조국 건설이라는 집합적 과제가 지식인에게 실천적 응답을 요청하는 시대적 국면 속에서, 리형우는 "개인적인 리익의 사회적 리익에의 적응, 조국과

49) 리형우와 관련된 자료는 찾을 수 없다. 이충우 · 최종고의 책(『다시 보는 경성제국대학』, 푸른사상, 2013, 451쪽)에서 리형우는 1939년 경성제대 예과 입학, 철학과에서 심리학 전공한 이후 월북한 것으로 소개되고 있다. 이 책에서 리형우에 대한 그 외 다른 정보는 소개되지 않는다.

50) 리형우, 「사회주의 도덕과 부르죠아 도덕」, 『근로자』 3, 근로자사, 1957, 62쪽.

인민에 대한 사랑과 헌신성, 모든 민족, 근로자들의 국제주의적 친선 단결, 사회주의적 인도주의"[51]를 사회주의 도덕의 실질적인 윤곽으로 제시하기에 이른다.[52]

리형우의 철학적 기획은 사회주의 건설을 위한 도덕 이론의 정립과, 이를 통한 인민의 사상적 재무장이라는 이중의 목표를 겨냥했다. 그가 보기에 사회주의 혁명의 심화를 위해서는 '개인주의, 이기주의, 보수주의'와 같은 낡은 도덕 유산의 청산이 선결 과제였다. 이후 그는 사회주의 도덕의 이론적 고도화를 본격적으로 모색했는데, 그 핵심은 "사회주의적 애국주의와 프롤레타리아 국제주의"[53]를 사회주의 도덕 교육의 핵심 구성 요소로 정식화하는 것이었다. 그에 의하면 사회주의적 애국주의는 외래적 개념이 아니라 '주권의 쟁취와 자유의 요구'라는 집단 열망에 뿌리를 둔 조선 민중의 역사적 전통에서 비롯된다. 그는 부르주아 애국주의가 계급적 자각을 결여한 추상적 이념에 머물러 착취와 억압의 구조를 넘어서지 못한다고 비판했다. 반면 사회주의적 애국주의는 그 구조에 저항함으로써 인민의 해방과 자유를 실현할 수 있는 실천적 이념으로 제시되었다. 이때 결정적 이론적 기반으로 기능한 것은 맑스-레닌주의였다. 리형우에게 그것은 사회주의적 애국주의의 역사적 정당성과 계급적 보편성을 함께 뒷받침하는 이념적 토대였다. 그러나 리형우의 궁극적 목표는 사회주의적 애국주의를 통치 권력의 역사적 정당성과 결합시켜, 그것을 하나의 사상 체계이자 국가 이념으로 정식화하는 데 있었다.

리형우에 따르면 1930년대 북의 통치자는 맑스-레닌주의와 반일 민족통일투쟁, 국제주의적 연대를 종합함으로써 사회주의적 애국주의의 전범을 창출했다. 리형우의 철학적 기획은 통치자의 실천을 통해 실증된 사회주의적 애국주의를 역사적 실체로 고정시키고, 그것을 다시 질적으로 고양된 새로운 윤리 체계로 안착시키는 것이었다. 그는 이어 식민지배에 맞섰던 저항운동의 사례를 차례로 호출해 이를 "사회주의 건설의 완성을 촉진하며 공산주의에로의 이행을 준비시키는 거대한 힘"[54]으로 선언한다. 이처럼 리형우는 당시 북이 요구하던 새로운 사회주의 도덕을 체계적으로 정식화하려고 노력했다. 「사회주의 도덕과 부르죠아

---

51) 리형우, 「사회주의 도덕과 부르죠아 도덕」, 『근로자』 3, 근로자사, 1957, 70쪽.

52) 리형우는 다음 해인 1958년에 발표한 「사회의 물질적 생활 제 조건」에서 맑스-레닌주의의 역사적 유물론을 "사회의 물질적 생활이 사회의 정신적 생활을 규정한다"(리형우, 「사회의 물질적 생활 제 조건」, 『근로자』 8, 근로자사, 1958, 34쪽)로 정의하고, 사회의 물질적 생활을 1) 인간 사회를 둘러싼 지리적 환경, 2) 인구 증가와 밀도, 3) 물질적 부의 생산 방식 등으로 설명하는 한편, 이러한 물질적 조건들로부터 사회적 도덕이 탄생한다고 설명한다.

53) 리형우, 「사회주의적 애국주의와 프로레타리아 국제주의」, 『력사과학』 1, 과학원 출판사, 1959, 65쪽.

54) 리형우, 「사회주의적 애국주의와 프로레타리아 국제주의」, 『력사과학』 1, 과학원 출판사, 1959, 67쪽.

도덕」(1957)이 그 윤곽을 이론적으로 구상한 작업이었다면, 「사회주의적 애국주의와 프로레타리아 국제주의」(1959)는 역사적 서사와 통치자의 이념적 서사를 결합함으로써 사회주의 도덕의 실천적 정당성을 정치적으로 구축하고자 한 시도였다. 최종적으로 리형우는 사회주의적 애국주의의 핵심이 "우리의 사회 국가 제도와 조선 로동당과 김일성 동지에 대한 충직성이며, 계급적 원쑤와 착취 제도에 대한 치솟는 증오"[55]라고 못 박는다. 그러나 이 명제는 도덕 이론의 철학적 체계화와 통치 이데올로기의 정당화 사이에 놓인 간극을 봉합하기는커녕, 오히려 그 내적 균열을 정면으로 드러내는 징후가 된다. 이처럼 리형우의 사유는 이념의 정당화 논리와 철학적 사유의 내적 형식이 위태롭게 충돌하는 지점에서 성립한다. 이는 앞서 살펴본 정진석과 신남철의 경우처럼, 당시 북 철학자들이 그 내부에서 복잡한 긴장과 모순을 안고 씨름했음을 보여주는 또 하나의 사례이다.

리형우는 1960년대에도 사회주의 도덕론을 중심으로 한 철학적 실천을 지속했다. 「우리 나라 사회주의 건설의 대고조의 요인」(1960), 「<맑스주의 철학(참고자료)> Ⅰ 출판」(1961), 「우리 시대의 륜리: 리상과 현실」(1963) 등에서 그는 여전히 사회주의 조국 건설을 위한 도덕 이론의 기반 마련에 집중하고 있었다. 그가 내세운 핵심 인식은 분명했다. 사회주의 실현은 맑스-레닌주의적 원리에 입각한 인민대중의 의식적·자각적인 실천을 통해서만 가능하다는 것이었다. 이러한 인식을 바탕으로 리형우는 "대중들의 혁명 사상 의식을 제고하여 그들의 연의와 창조적 적극성을 고도로 발양시키는 것"[56]이 사회주의 건설의 결정적 과제임을 거듭 강조했다. 그러나 1960년대에 접어들며 리형우의 사유 내부에서도 맑스-레닌주의의 위상 변화가 더욱 뚜렷해진다. 이제 그것은 더 이상 북의 현실을 선도하는 절대적 이념이 아니라, 변화하는 현실 조건에 능동적으로 조응해야 하는 유동적인 사상 자원으로 재조종되고 있었다.[57] 이때 맑스-레닌주의의 핵심 원리를 대체하는 것은 통치자의 혁명 서사와 그로부터 파생된 새로운 윤리[58]였다. 결과적으로 맑스-레닌주의의 역할은 점차 최고 권력의 정당성을 사후에 보증하는 철학적 근거로 이행하게 된다. 바로 이 지점에서 리형우의 사유는 이념의 상대화와 권력의 절대화라는 거대한 모순 속에서 균열을 품은 채 남게 된다. 그가 마주했던 철학과 통치 사이의 좁은 길, 그 내적 긴장이 그의 사유 속에 고스란히 압축되어 있었던 것이다.

사회주의 도덕의 이론화는 1950년대 후반부터 북 철학계의 핵심 과제로 본격

55) 리형우, 「사회주의적 애국주의와 프로레타리아 국제주의」, 『력사과학』 1호, 과학원 출판사, 1959, 67쪽.

56) 리형우, 「우리 나라 사회주의 건설의 대고조의 요인」, 『철학 론문집』, 과학원 출판사, 1960, 76쪽.

57) 리형우, 「<맑스주의 철학(참고자료)> Ⅰ 출판」, 『근로자』 3, 근로자사, 1961, 63쪽.

58) 리형우, 「우리 시대의 륜리 : 리상과 현실」, 『천리마』 7, 군중문화출판사, 1963, 136~137쪽.

화되었으며 이는 리형우 한 사람의 작업에 국한되지 않았다. 경성제대 철학과 출신인 김택원(金宅源)[59], 이준하(李俊夏)[60], 이본녕(李本寧)[61] 등은 유사한 문제의식을 공유하면서도 각기 다른 방식으로 이론적 모색을 전개했다. 김택원은 그 가운데서도 사회주의 도덕의 구체적인 교육 방법론에 초점을 맞춘다. 그는 교원이 사회주의 도덕의 합법칙성과 지도 원칙을 정확히 이해하고, 이를 학생들의 실제 삶과 접목시켜 창조적으로 교육해야 한다고 강조했다. 그가 제시한 지도원칙은 개별 학생의 긍정적인 잠재력을 발굴하는 '장점의거의 원칙', 집단을 매개로 도덕의식을 고양하는 '집단을 통한 교양 원칙', 모든 교육기관에서 통일성과 일관성을 중시하는 '교양적 영향의 통일 원칙' 등이었다.[62] 이러한 원칙들은 사회주의 도덕 교육이 단지 규범 주입에 머무는 것이 아니라 사회주의 인간형의 형성과 의식화를 지향하는 실천적 기획이었음을 보여준다. 이준하 역시 사회주의 도덕의 교육 구조를 이론화하는 데 집중했다. 특히 그는 '참된 우정과 동지애'를 핵심 가치로 설정하고 이를 구체적인 교육 실천 속에서 구현하는 방법을 탐색했다. 그의 글에서는 통치자의 혁명 서사가 교육 자원으로 전환되는 구체적인 방식이 제시되며, 도덕의 이념적 정당성과 권력의 교육적 내면화로 이어지는 사상적 회로가 형성된다.[63]

이본녕은 1950년대 중반부터 청소년의 심리 발달과 교육 원리에 관한 일련의 연구[64]를 발표했다. 그의 연구가 독특한 것은 사회주의 도덕 교육론과 일정한 거리를 유지한 채, 보다 이론적인 층위에서 아동 발달과 교육 원리를 모색하기

---

59) 김택원은 경성제대 철학과 교육학을 전공(1931년 졸업)한 인물이다. "월북"(이충우 · 최종고, 『다시 보는 경성제국대학』, 푸른사상, 2013, 405쪽)으로 알려져 있으나 원래 본적지가 함경북도였음을 고려할 필요가 있다. 그는 신남철(철학/철학사전공, 1931년 졸업), 이준하(교육학전공, 1931년 졸업)와 함께 경성제대 법문학부 철학과 동기였다. 동기였던 권직주(權稷周)까지 포함하면 세부전공은 달랐지만 철학과 출신 4명이 해방 이후 모두 북에서 활동하게 된다.

60) 이준하는 경성제대 철학과 교육학을 전공(1931년 졸업)하였으며 해방 후 서울대 교수를 역임하다 납북된 것으로 알려진다. 그와 관련된 자료는 찾을 수 없다.

61) 이본녕은 1935년 법문학부 선과 철학과 입학하고 1938년 3월 법문학부 선과를 수료한 인물이다. 그는 해방 이후 서울대 심리학과 교수를 역임하다 월북했다. 임석재, 윤태림, 이진숙 등과 함께 '한국 심리학의 창시자'로 알려져 있지만, "북한 측과 협력한 것으로 알려진 이본영이 북한군의 철수와 동시에 월북"(차재호, 「한국심리학의 발전과정과 현재」, 『한국사회과학』 27-1 · 2, 서울대학교 사회과학연구원, 2005, 172쪽)했다는 서술의 뉘앙스처럼 그는 흔적은 거의 다뤄지지 않는다.

62) 김택원, 「사회주의 도덕 교양에서 교양자의 창조적 활동」, 『인민교육』 10, 교원신문사, 1958, 22~25쪽.

63) 리준하, 「중학교 공산주의 교양 <참된 우정과 동지애> 교수 방법에 대한 의견」, 『인민교육』 11, 교원신문사, 1960, 39~41쪽.

64) 리본녕, 「인민 학교 아동들의 심신 발달의 특수성과 그에 따르는 지도 대책」, 『인민교육』 9, 교원신문사, 1955, 14~23쪽; 리본녕, 「인민학교기 아동의 사고 및 언어 발전의 특수성과 그에 따라는 지도 방법」, 『인민교육』 10, 교원신문사, 1955, 13~21쪽; 리본녕, 「초중기 학생들의 심리적 특수성과 그에 따라는 지도 방법」, 『인민교육』 12, 교원신문사, 1955, 14~21쪽.

때문이다. 그의 글들에서는 특정 이념의 내면화를 직접적인 목표로 설정한 도덕 교육의 강조가 거의 나타나지 않는다. 오히려 그는 육체적·정신적·심리적 성장 과정에 따라 교육 지도 원칙이 어떻게 새롭게 정립되어야 하는지를 일관되게 질문했다. 물론 교육 과정 속에서 학생이 사회적 의무를 인식하고 기본 질서를 준수해야 한다는 명제는 반복되지만, 그것은 어디까지나 교육공학적 수준의 설정으로 제시될 뿐이며 정치적 이념화를 수반하는 도덕 실천의 문제로 확장되지는 않는다. 유물론적 세계관의 형성 또한 주요 과제로 언급되지만, 그것 역시 특정 이념의 당위로 주입되는 것이 아니라 심리적 성장 과정을 통해 자연스럽게 획득되는 인식 구조로 설명된다. 이본녕에게 세계관이란 실현되어야 할 이념적 지향이 아니라 인간 발달의 궤적을 따라 도달하게 되는 인식의 결과에 가까운 개념이었다. 단적으로 그는 "초중 학생은 일반적, 추상적, 륜리적 사고의 단계에 들어서며, 자연 및 사회 발전의 법칙을 습득하게 되고, 유물론적 세계관을 형성"[65]한다고 기술한다. 이처럼 그의 접근에는 사회주의 도덕 교육의 정치성이 후경으로 밀려나고 있었으며 인간 형성의 심리적 조건과 교육 원리의 구조화가 전면에 등장하고 있었다.[66]

방금 살펴본 바와 같이 1950~60년대 북 철학계에서 '사회주의 도덕과 교육'은 사회주의 조국 건설의 전환기에 요청된 새로운 윤리 질서이자 사회주의 인간형 형성을 둘러싼 철학적 실천의 중심 무대였다. 북으로 간 철학자들 역시 이러한 과제에 각자의 방식으로 응답하고 있었다. 리형우가 사회주의 도덕을 이론화하고 나아가 그것을 통치 서사와 접속된 이념 구도로 조직하고자 했다면, 김택원과 이준하는 교육 현장의 실천 원리와 지도 방법을 통해 사회주의 도덕 이론에 현실적인 밀도를 부여했다. 이본녕은 교육 담론의 정치성으로부터 상대적으로 비켜나 있었지만 인간 발달의 심리적 조건을 정밀하게 분석함으로써 사회주의 도덕 교육의 지평을 다층적으로 확장시켰다. 이렇듯 이 시기 북 철학계에서 전개된 사회주의 도덕과 교육에 대한 철학적 수행은 이념의 통일성과 사유의 다양성 사이에서 긴장감 있게 펼쳐지고 있었다. 무엇보다 주목할 점은 공산주의 인간형의 형성을 목표로 한 철학적 실천들이 서로 다른 각도와 높이를 따라 교차하고 있었다

65) 리본녕, 「초중기 학생들의 심리적 특수성과 그에 따라는 지도 방법」, 『인민교육』 12, 교원신문사, 1955, 14쪽.

66) 1960년대 이후 북한 심리학이 이른바 '주체심리학'이라는 이름 아래 정치적 도그마의 이론화를 지향(이형종, 「북한 주체심리학의 요구와 변천 과정 연구」, 『현대북한연구』 25-1, 북한대학원대학교 심연북한연구소, 2022, 184~192쪽)했던 점을 고려할 때, 이본녕의 심리학은 후일의 주체심리학과는 일정한 간극을 지닌 초기적 모습이었다고 할 수 있다. 한편 1950년대 북한 심리학을 "현실에 대한 고려 없이 소련심리학을 일방적으로 적용하려던 시행착오"(193쪽)로 평가하는 것은 리형우를 비롯한 김택원·이준하·이본녕의 철학적 실천들을 고려할 때 성급한 결론에 가깝다.

는 사실이다.[67] 이 교차는 사회주의 도덕의 완성이라는 목표를 향해 나아가되, 이념적 지도 · 실천적 적용 · 심리적 조건의 세 층위에서 분기되고 재결합되는 다층적인 이론화를 보여주고 있었다.

5. 분단선을 가로지르는 사유 : 남북 현대철학의 숨겨진 교차점

1950년대는 북 철학계에서 가장 치열하고도 급진적인 철학적 기획이 전개된 하나의 원점과 같은 시기였다. 당시 북으로 간 철학자들은 식민과 해방, 전쟁과 분단이라는 거대한 역사적 단층 위에서 새로운 국가 건설의 사상적 방향을 모색하는 능동적인 사유의 주체로 등장했다. 그들은 낯선 현실과 마주하며 '철학이 무엇을 할 수 있는가'라는 근본 질문을 제기하고 응답했던 사상적 실천자들이었다. 바로 그 지점에서 그들은 자신의 사유를 '맑스-레닌주의'라는 보편적 세계관과 결합시키면서도, 동시에 '북'이라는 역사적 공간의 특수성과도 끊임없이 조응시켜야만 했다. 결과적으로 그들의 철학은 추상적 논증이 아니라 구체적인 실천과 결부된 사유의 형식으로 요청되었다. 이 글은 바로 그들의 철학적 분투와 실천의 흔적들을 남북 통합의 사상사적 관점에서 재구성하려는 시도였다.

오늘날 남북 철학사의 상관성은 단순 비교나 병렬 서술만으로는 온전히 포착될 수 없다. 그것은 사유의 개별적인 이행과 단절, 그리고 그로부터 파생된 상이한 이념적 기획들이 어떤 경로로 구체화되는지를 면밀하게 추적할 때 비로소 실질적인 차원을 획득한다. 이러한 문제의식에 따라 이 글은 해방 이후 남에서 북으로 이주한 철학자들의 사상적 기획에 주목하면서, 그들이 남긴 사유의 흔적과 궤적을 하나의 사상사적 지층으로 구성하고자 했다. 여기에는 이들을 단지 분단선의 정치적 피사체로 이해하기보다는 오히려 그 단층선을 횡단하며 당대 현실에 능동적으로 응답했던 철학적 주체들로 복원하려는 인식이 전제되어 있었다. 실제로 위에서 살펴봤듯이 이들의 사유 속에서 철학은 이념의 단순한 도구로 전락하지 않았다. 그들은 주어진 이념적 조건 아래에서도 사유의 자율성과 이론의 가능성을 탐색하면서 자신들의 철학을 끊임없이 재조정해 나갔다. 맑스-레닌주의, 민족 전통, 통치 담론, 교육 이념 등 이질적인 질서들이 충돌하는 국면에서

67) 어찌됐건 1950년대 구축된 사회주의 도덕 및 교양 담론은 1960년대 이후 주체사상의 이념적 전개와 철학적 위계화에 중요한 기초를 제공한다. 특히 이들이 강조한 윤리적 인간형, 집단주의, 국제주의, 인민에 대한 충실성 등은 주체사상의 핵심 요소들과 정확하게 겹치는 것이었다. 정원희 · 임재천, 「북한 사상이론가들을 통해 본 주체사상 발전: 1950년대 중반-1990년대 초반 『근로자』를 중심으로」, 『평화학연구』 21-4, 한국평화연구학회, 2020, 199~210쪽 참고.

그들은 각기 다른 방식으로 특정한 역사적 과제를 사유하기 위해 분투했다. 그 결과 철학은 이념을 이론화하고 정당화하는 장치였으나, 동시에 그 정당성 자체를 성찰하고 구성하는 자율적인 인식의 틀로도 기능하고 있었다.

이를테면 정진석이 맑스-레닌주의 방법론과 조선 전통사상을 매개하는 철학사적 논리를 구성해냈다면, 신남철은 전통사상을 유물론적으로 재구성함으로써 조선철학의 현대적 계승을 탐색했으며, 리형우는 사회주의 도덕을 이론화하여 그 정당성을 윤리적 언어로 전환하려 했다. 김택원 · 이준하 · 이본녕은 교육 실천과 심리 이론을 통해 사회주의 도덕의 다층적 재정립을 시도했다. 물론 이들의 사유는 공통적으로 이념의 정당화와 철학자적 응시 사이의 내적 긴장을 끝내 봉합하지 못한 채, 종국에는 통치 이데올로기의 경계선에서 파열되는 한계를 보였다. 그러나 분명한 것은, 이들의 사상사적 흔적들이 분단의 조건 속에서도 결코 단선적으로 귀결되지 않았다는 사실이다. 사상은 단절되었고, 이념은 충돌했으며, 철학적 기획은 수시로 조율되거나 해체되었지만 그럼에도 철학적 사유를 향한 모색은 분명히 존재했다. 바로 그러한 흔적들이 오늘날 한반도 현대철학의 잊혀진 또 다른 지층을 형성하고 있는 것이다.

1950년대 남북 철학계의 지평을 교차시켜 보면, 하나의 뚜렷한 대조와 더불어 근원적인 유사성이 동시에 드러난다. 맑스-레닌주의에 입각해 철학의 의미와 목적을 재구성하려 했던 북 철학계와 마찬가지로, 남 철학계 역시 '철학이란 무엇인가'라는 근본적인 자문과 함께 학문적 자기 정당화의 기획을 치열하게 진행하고 있었다. 식민과 분단, 전쟁이라는 동일한 역사적 조건 위에서, 한반도의 철학자들이 철학의 자기 정체성을 구축하려는 메타철학적 성찰에 몰두했다는 점은 남과 북이 공유한 공통의 과제였다. 물론 그 성찰이 냉전의 이분법을 내면화하는 이데올로기적 기획과 깊이 연동되었다는 점 또한 분명하다. 남쪽이 철학의 학문적 정초를 통해 미국 중심의 자본주의 질서를 사상적으로 내면화했다면, 북쪽은 철학의 이론적 전위를 통해 사회주의 질서를 정당화하고자 했다. 이처럼 1950년대 남북 철학계는 적대적 이념 구조 속에 놓여 있었지만, 그 사유의 방식은 동시대적 조건에 응답하며 형성된 병렬적 이념 실천이었다는 사실을 발견하기란 어렵지 않다.

'북으로 간 철학자들'의 사유를 따라간다는 것은 단지 그들의 이력이나 저술을 추적하는 일이 아니다. 그것은 철학이 실천과 만날 때, 사유가 통치와 조우할 때, 이념이 현실을 요청할 때, 철학자들은 자신을 어떻게 위치시키고 어떤 사유 구조를 형성했는가를 묻는 일이다. 그들에게 철학은 단순한 해석이나 성찰의 자리에 머물 수 없었다. 철학은 이념을 정당화하고, 인간형을 기획하며, 정치 질서를 사상적으로 정립하는 기능을 요청받았다. 북으로 간 철학자들은 그 경계에서 때로는 사유의 자율적인 리듬을 감춘 채 체제의 언어를 빌려 자신의 사유를 써야만

했다. 그러나 철학은 결코 완전히 ‘이념의 종속물’이 되지도, 반대로 완전한 ‘자율의 공간’도 아니었다. 이 긴장은 그들만의 것이 아니라, 그 흔적을 추적하는 우리에게도 요청되는 사유의 태도일지 모른다. 따라서 ‘북으로 간 철학자들’을 다시 읽는다는 것은 이들의 궤적을 복원하거나 북한 철학의 성격을 규정하는 데 머무르지 않는다. 그것은 한반도 분단이 철학과 사상사에 미친 영향을 비판적으로 검토하고, 그 단절 속에서도 교차되고 지속된 사유의 공통 지반을 복원하려는 시도이다. 그 지반 위에는 지워진 이름과 절필된 사유, 당대 이념을 조직했던 철학적 언어들이 복잡하게 얽혀 있다. 이처럼 ‘북으로 간 철학자들’은 단절된 남북한 철학을 다시 연결할 수 있는 하나의 사상사적 매개항이 된다. 이 연구는 바로 그 매개항을 철학사적으로 형상화하기 위한 하나의 시작점이었다.

<참고문헌>

1. 1차 자료

김석형, 「조선 력사 연구의 기초 축성을 위하여」, 『력사과학』 3, 과학원 출판사, 1957.
김창원, 「김시습의 철학 사상」, 『문학신문』 1960.12.16.
김택원, 「사회주의 도덕 교양에서 교양자의 창조적 활동」, 『인민교육』 10, 교원신문사, 1958.
류정수, 「조선 철학사 연구에서 거둔 중요한 성과 -<조선 철학사>(상)에 대하여-」, 『근로자』 3, 근로자사, 1963.
리본녕, 「인민 학교 아동들의 심신 발달의 특수성과 그에 따르는 지도 대책」, 『인민교육』 9, 교원신문사, 1955.
리본녕, 「인민학교기 아동의 사고 및 언어 발전의 특수성과 그에 따라는 지도 방법」, 『인민교육』 10, 교원신문사, 1955.
리본녕, 「초중기 학생들의 심리적 특수성과 그에 따라는 지도 방법」, 『인민교육』 12, 교원신문사, 1955.
리준하, 「중학교 공산주의 교양 <참된 우정과 동지애> 교수 방법에 대한 의견」, 『인민교육』 11, 교원신문사, 1960.
리지호, 「<조선 철학사>(상)에 대하여」, 『력사과학』 5, 과학원 출판사, 1961.
리형우, 「사회주의 도덕과 부르죠아 도덕」, 『근로자』 3, 근로자사, 1957.
리형우, 「사회의 물질적 생활 제 조건」, 『근로자』 8, 근로자사, 1958.
리형우, 「사회주의적 애국주의와 프로레타리아 국제주의」, 『력사과학』 1, 과학원 출판사, 1959.
리형우, 「우리 나라 사회주의 건설의 대고조의 요인」, 『철학 론문집』, 과학원 출판사, 1960.
리형우, 「<맑스주의 철학(참고자료) Ⅰ> 출판」, 『근로자』 3, 근로자사, 1961.
리형우, 「우리 시대의 륜리 : 리상과 현실」, 『천리마』 7, 군중문화출판사, 1963.
리형일 편집, 『철학소사전』, 조선로동당출판사, 1955.
변정암 · 김수영, 『조선철학전사 4』, 사회과학출판사, 2010.
사회과학원 철학연구소, 『철학사전』, 사회과학출판사, 1970.
신남철, 「남조선에 대한 미제의 반동적 사상의 침식」, 『근로자』 11, 근로자사, 1955.
신남철, 「근세 우리 나라의 저명한 학자들 - 서경덕」, 『인민교육』 1, 교원신문사, 1956.
신남철, 「실용주의 철학은 미제 침략의 사상적 도구」, 『근로자』 2, 근로자사, 1957.
신남철, 「연암 박지원의 철학 사상」, 『근로자』 3, 근로자사, 1957.
신남철, 김재현 해제, 『역사철학』, 이제이북스, 2010.
신남철, 정종현 엮음, 『신남철 문장선집 Ⅰ』, 성균관대출판부, 2013.
「전국 철학 토론회 진행」, 『로동신문』 1957.12.20.
鄭鎭石, 「藝術과 世界觀」, 『開闢』 80, 開闢社, 1948.
정진석, 「조선 철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」, 『근로자』 9, 근로자사, 1957.
정진석, 「<조선철학사>(상)에 대하여」, 『로동신문』 1961.07.15.
정진석, 「실학파의 선진적 철학 사상 (상)」, 『로동신문』 1962.05.24.
정진석, 「실학파의 선진적 철학 사상 (하)」, 『로동신문』 1962.05.30.

정진석, 「정 다산의 실학 사상」, 『근로자』 12, 근로자사, 1962.
정진석 · 정성철 · 김창원, 『조선철학사 상』(과학원 력사연구소, 1960), 학우서방, 1964.
「조선 로동당 제4차 대회가 제시한 강령적 과업의 실천을 위한 철학계의 임무」, 『력사과학』 6, 과학원 출판사, 1961.
「철학 연구실의 과업」, 『력사과학』 1, 과학원 출판사, 1957.
함봉석, 「남조선에 침투된 부르죠아 반동 철학 사상 비판-그의 기본 조류들과 <신토마스주의>에 관하여-」, 『력사과학』 4, 과학원 출판사, 1958.
황장엽, 「부정의 부정의 법칙」, 김일성종합대학 편집위원회 편, 『김일성종합대학창립10주년 기념론문집』, 김일성종합대학, 1956.
「16세기 우리 나라의 탁월한 철학자 화담 서경덕」, 『교원신문』 1957.03.20.

2. 2차 자료

김동광, 「해방 공간과 과학자 사회의 이념적 모색」, 『科學技術學硏究』 11, 한국과학기술학회, 2006.
김도형, 「鄭鎭石의 학술운동과 실학연구」, 『韓國史硏究』 176, 한국사연구회, 2017.
김재현, 「월북 철학자들 -생애와 저작」, 『시대와철학』 1-3, 한국철학사상연구회, 1990.
김재현, 「신남철에서 동양사상과 전통의 의미」, 한정길 · 이원석 · 양일모 · 김재현 · 엄연석, 『사회사상과 동서접변』, 동과서, 2019.
박민철, 「식민지/해방 조선의 맑스주의 역사철학: 신남철의 '역사적 주체론'과 '비극적 운명론」, 『시대와철학』 33-1, 한국철학사상연구회, 2022.
박민철, 「1950년대 한국의 철학연구자들에게 '철학'은 무엇이었나: '철학개론서(단행본과 번역서)' 서문에 나타난 자기인식」, 『사학연구』 157, 한국사학회, 2025.
성기숙, 「최승희의 월북과 그 이후의 무용행적 재조명」, 『무용예술학연구』 10, 한국무용예술학회, 2002.
성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」, 『철학연구』 23, 철학연구회, 1988.
송호정, 「북한 역사학계의 거두 김석형과 한국사연구」, 『역사비평』 38, 역사문제연구소, 1997.
신수경, 「월북 미술가의 연구현황과 과제」, 『미술사와 문화유산」 2, 명지대학교 문화유산연구소, 2013.
심의용, 「신남철과 아고니아(agonia)의 주체」, 『현대유럽철학연구』 66, 한국하이데거학회, 2022.
유춘동, 「월북 국문학자 김삼불金三不의 삶과 행적」, 『근대서지』 14, 근대서지학회, 2016.
이충우 · 최종고, 『다시 보는 경성제국대학』, 푸른사상, 2013.
이타가키 류타, 고영진 · 임경화 옮김, 『북으로 간 언어학자 김수경』, 푸른역사, 2024.
이태우, 「신남철의 마르크스주의 철학의 수용과 한국적 변용」, 『동북아문화연구』 46, 동북아시아문화학회, 2016.
이형종, 「북한 주체심리학의 요구와 변천 과정 연구」, 『현대북한연구』 25-1, 북한대학원대학교 심연북한연구소, 2022.
임정혁 편저, 김향미 옮김, 『현대 조선의 과학자들』, 교육과학사, 2003.
장문석, 「북으로 간 심훈과 채만식-북한 『현대조선문학선집』의 '해금 작가' 연구 서설」, 『한국학연구』 67, 인하대학교 한국학연구소, 2022.

정원희 · 임재천, 「북한 사상이론가들을 통해 본 주체사상 발전: 1950년대 중반-1990년대 초반 『근로자』를 중심으로」, 『평화학연구』 21-4, 한국평화연구학회, 2020.
정영순, 「북한에서의 실학연구-1950년대 김하명의 『연암 박지원』을 중심으로」, 『사학연구』 90, 한국사학회, 2008.
정종현, 「'茶山'의 초상과 남 · 북한의 '實學' 전유 -1950년대 최익한과 홍이섭의 정약용 연구를 중심으로-」, 『서강인문논총』 42, 서강대학교 인문과학연구소, 2015.
정종현, 「북으로 간 국문학자 신구현: 경성제대 출신 독학자에서 주체문예학자가 되기까지」, 『인문논총』 81-2, 서울대학교 인문학연구원, 2024.
차재호, 「한국심리학의 발전과정과 현재」, 『한국사회과학』 27-1 · 2, 서울대학교 사회과학연구원, 2005.
허남진, 「서평 북한의 조선철학사, 한국철학사연구에 하나의 자극」, 『역사비평』 5, 역사비평사, 1988.
한창균, 「도유호와 한흥수: 그들의 행적과 학술논쟁(1948~1950)」, 『한국고고학보』 87, 한국고고학회, 2013.

토론문5

「북으로 간 철학자‘들’: 1950년대 북 철학연구의 한 장면」을 읽고

■ 유현상(한국철학사상연구회) ■

박민철 선생의 「북으로 간 철학자‘들’: 1950년대 북 철학연구의 한 장면」은 북한 정권 수립 초창기의 북한 철학계 연구 동향의 한 흐름을 다루고 있다. 부분적으로는 1960년대 이후의 흐름을 감지할 수 있는 특징도 언급하고는 있다. 하지만 1960년대 이후의 북한철학의 연구 동향은 자율적 사유의 장이 실질적으로 보장될 수 없었던 상황으로 전개되고 있음을 짐작하게 한다는 점에서 이 연구의 의도에 부합할 수 있는 맥락을 발견하리란 쉽지 않았을 것으로 보인다. 북한에서의 철학 연구 동향에 대한 이해는 아직까지는 자료에 대한 제한적인 접근이라고 하는 조건으로 인해 깊이 있는 분석의 여지가 많을 수밖에 없다. 그럼에도 박민철 선생은 이 분야에 대한 꾸준한 관심을 보이고 있는 몇 안 되는 연구자이기에 그의 성과들은 논자에게는 늘 흥미로운 대상이다.

이 연구의 목적은 서두에서의 기획과 말미에서의 정리가 보여 주듯이 1950년대 북한 철학의 연구 동향을 사유의 자율성과 지배구조의 요구라고 하는 배경에 놓인 긴장의 측면에서 재구성하고자 한 것이라고 할 수 있다. 이 연구를 통해 50년대 북한 체제에서 어느 정도의 사유의 자율성이 보장되었다는 전제하에 북한의 철학 연구자들 마르크스-레닌주의에 입각한 이론적 작업을 수행할 수 있었던 것으로 특징지을 수 있었고, 그 이후에는 북한의 통치 이데올로기를 강화하는 도구적(?) 성격의 강화 경향으로 이해할 수 있었다. 그런 점에서 북한에서의 철학연구를 우리 철학사의 일부로 볼 수 있는 매개항을 1950년대의 북한 연구동향에서 찾고자 한 박민철 선생의 출발은 참고할만한 기준이 될 수 있을 것으로 보인다.

한편으로 동 시기의 남한의 철학 연구 또한 대한민국이라고 하는 정체가 선택한 체제에 부합하는 연구동향을 보였다는 대비를 통해 차이를 서술하고, 메타-철학적인 고민을 하고 있었다는 점에서의 비교를 통해 유사성을 서술하고 있다. 그러나 논자가 생각하기에 북한에서의 철학 연구는 처음부터 체제의 적극적인 이데올로기 구축의 의도와 결합하고 있었던 반면, 남한에서의 연구는 통치 권력의 후원보다는 개인적인 차원에서 이루어졌다는 점에 대해서도 주목할 필요가 있다고 생각한다. (그렇다고 대한민국 체제에서 사상의 자유가 완전하게 보장되었다고 하는 것은 아니다. 상반된 통치이념의 대립과 남북의 독재 권력은 모두 사상의 자유를 제한하는 또 다른 유사성이다.) 남북체제의 대립이 양진영 모두에서 일정정도 특정한 사유를 가두는 역할은 하지만 이러한 차이가 조성하는 상대적 자율성의 차이를 무시할 수는 없을 것으로 보인다.

논자는 전체적인 인상 서술에 이어 박민철 선생에게 몇 가지 질문을 추가하여 연구 내용에 대한 이해를 높이고자 한다. 편의상 발표 내용의 순서에 따라서 질문을 이어가고자 한다.

<2. 이념의 번역, 역사의 구성 : 정진석과 1950년대 조선철학사 기획>

2장의 주 10) 부분에서 정진석이 실제로 「조선철학사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제」에서 그는 조선철학사를 "맑스-레닌주의적 변증법과 유물론이 낡은 형이상학과 관념론을 반대하여 투쟁한 력사"로 정의하였다고 서술한 부분이 있다. 이후의 문맥을 고려할 때 여기서 말하는 조선은 고조선 이후의 이땅에서의 철학사를 모두 지칭하는 것으로 보인다. 그렇다면 정진석의 조선철학사 규정은 맑스-레닌주의적 변증법과 유물론적 의식이 독자적으로 발생 구축되었다고 하는 것인지, 아니면 맑스-레닌주의적 변증법과 유물론적 관점에서 볼 때 낡은 형이상학과 관념론을 반대해온 역사로 보는 것인지 엄밀하게 따져 볼 필요가 있을 것으로 보인다.

그 다음으로 박민철 선생은 정진석의 조선철학사 연구, 즉 철학사 구상에는 사상 형성의 역사적 배경과 사회경제적 조건, 철학사상의 계급적 전제, 사상의 연속과 단절의 계보학, 그리고 민족 고유 사상에 대한 섬세한 민감성이 복합적으로 교차하고 있었다고 소개하고 있다. 그런데 여기에는 좀 더 친절한 설명이 있었으면 한다. 이러한 구상에서 정진석은 변증법적인 이해구조가 어떻게 결합되었다고 보고 있었는지에 대한 구체적인 도움말을 기대해 본다.

<3. '이데올로기의 철학화'와 철학자의 응시 : 신남철과 사상사적 실천의 이중성>

이 장에서 신남철은 박지원에 대해 유물론적 실천철학자의 면모를 보이면서도 실천의 변증법적 의미를 철학적으로 정식화하지 못했고, 인식론적으로는 실천의 이론적 위상을 분명히 밝히지 못했으며, 윤리적 측면에서도 관념론적 잔재를 완전히 벗어나지 못했다고 평가한 것으로 소개하고 있다. 이 평가대로라면 박지원의 철학은 유물론적이기 보다는 스피노자식 자연관에 가깝고 경험론적 전통으로부터 발전한 과학적 사고와 공리주의-실용주의에 이르는 흐름과 어울린다고 볼 수도 있을 것이다. 박민철 선생의 분석에 따르면 1950년대 북한 철학 연구의 한 가지 특징은 자본주의 체제구축에 강고하게 결합한 실용주의에 대해 격렬하게 비판적이었다는 점을 고려하면 신남철의 박지원 평가는 꽤 논란의 여지가 많은 입장일 것으로 보인다.

또한 1950년대 북 학술계 전반에서 박지원이 가장 빈번히 소환되었던 인물이 박지원이었던 배경으로 식민지 아카데미즘의 성취와 해방정국의 학문적 자산이 일정 부분 작용했음도 부인할 수 없다고 서술하고 있다. '식민지 아카데미즘의 성취와 해방정국의 학문적 자산'의 내용을 좀더 구체적으로 설명해 주었으면 한다.

<4. 사회주의 도덕과 교육: 철학과 통치 사이에서 교차하는 사유들>

이 장에서 리형우는 맑스 이전의 철학이 도덕을 인간 본성이나 신의 섭리 같은 초역사적 질서의 산물로 설명함으로써, 도덕의 계급적 성격과 그것이 놓인 물질적 토대의 역사성을 은폐했다고 비판했다는 점이 소개되고 있다. 이런 지적에는 논자도 일정 정도 수긍하는 면이 있다. 그런데 신의 섭리와 같은 외재적이며 초월적인 근거를 사상한다고 하더라도 인간 본성에 대한 논의를 배제한 채 도덕적인 논의를 이어가는 것이 어떻게 가능한가에 대해서는 생각해 볼 점이 있는 듯하다. 사회주의적 인간형을 함양시키기 위한 도덕 교육의 필요성이나 방법론을 논한다는 것 자체가 인간은 사회주의적으로 생겨나지 않았음을 의미하는 것은 아닌가? 이러한 의문을 제기하는 입장이 무의미하지 않다면 1950년대 북한의 사회주의 도덕과 교육에 대한 연구 방향은 처음부터 사유의 자율성과는 거리가 먼 기반 위에서 이루어졌다고 보아야 하는 것은 아닌지 궁금하다.

논자의 일천한 이해에 기반한 몇 가지 의문이 박민철 선생의 연구 의도나 취지의 의미를 훼손하는 무례가 되질 않기를 바라지만 혹여, 다른 연구자들도 비슷한 의문을 가질 수 있을까 하여 감히 친절한 설명을 요청하는 바이다.