

사단법인 한국철학사상연구회 창립 30주년 기념
한국철학사상연구회 2019년 봄 제56회 정기 학술대회

분단 극복의 시대

남·북 철학 학술교류 어떻게 준비할 것인가?

(수정증보판)

- 일시 : 2019년 06월 08일(토) 13:00~18:00
- 장소 : 송실대학교 한경직기념관 -김덕윤예배실
- 주최 : (사)한국철학사상연구회

***제3발표 14:50~15:25**

발표 : 김시천(상지대 교양대학 교수)

<전략으로서의 유교 -남북 화해 시대를 위한 전통사상의 역할->

토론 : 김윤경(인천대 윤리교육과 교수)

▷ **휴식 15:25~15:35**

· 제2부 논문 발표 15:35~17:20

주제 : '서양 철학의 수용과 재해석'의 차이와 점점 찾기

사회 : 송인재(한림대 한림과학원 HK교수)

***제4발표 15:35~16:10**

발표 : 이병창(전 동아대 교수)

<주체사상의 자주성 개념과 헤겔 절대정신 개념의 비교>

토론 : 이병태(경희대 후마니타스칼리지 교수)

***제5발표 16:10~16:45**

발표 : 이철승(조선대 철학과 교수)

<통일 시대 우리철학의 현황과 과제>

토론 : 전호근(경희대 후마니타스칼리지 교수)

***제6발표 16:45~17:20**

발표 : 유현상(상지대 교양대학 초빙교수)

<남과 북의 경계를 배회하던 철학자들의 시선>

토론 : 김종곤(건국대 통일인문학연구단 HK연구교수)

▷ **휴식 17:20~17:30**

▷ **전체 질의 및 종합토론 17:30~18:00**

▷ **만찬 18:00 이후**

| | | |
|--|------------|--|
| | 목 차 | |
|--|------------|--|

- ▶ 기초발표
 <분단시대 극복을 위해 철학은 무엇을 해야 하는가?> 1

- ▶ 제1발표
 <실학: 남북의 거울에 비친 다른 국면> 5
 ▷ 제1토론 61

- ▶ 제2발표
 <‘조선철학’ 대 ‘한국철학’ : 북의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구
가능성> 63
 ▷ 제2토론 87

- ▶ 제3발표
 <전략으로서의 유교 -남북 화해 시대를 위한 전통사상의 역할-> 91
 ▷ 제3토론 105

- ▶ 제4발표
 <주체사상의 자주성 개념과 헤겔 절대정신 개념의 비교>..... 107
 ▷ 제4토론 123

- ▶ 제5발표
 <통일 시대 우리철학의 현황과 과제> 127
 ▷ 제5토론 167

- ▶ 제6발표
 <남과 북의 경계를 배회하던 철학자들의 시선> 169
 ▷ 제6토론 185

분단시대 극복을 위해 철학은 무엇을 해야 하는가

■ 김교빈 (한철연 이사장, 전 호서대 교수) ■

70년 동안 강고한 모습으로 버티고 섰던 분단의 벽이 조금씩 허물어질 기미를 보이고 있다. 2018년 평창 동계올림픽을 계기로 남북 관계가 극적 반전을 보이기 시작하더니 이제는 여러 차례 북미회담과 남북정상회담이 열리면서 그 진전에 따라 남북 교류도 여러 방면에서 새로운 조짐을 보이고 있는 것이다. 통일까지는 아직 요원해 보이지만 통합을 향한 남녘과 북녘의 움직임은 이미 시작된 것이다.

분단이 지속되는 동안 대한민국의 제대로 된 지식인이라면 분단을, 그리고 통일을 최우선의 과제로 삼았어야 했다. 그러나 우리 현실은 그렇지 못하여 소모적인 적대적 대립만을 강화해 왔고 철학 연구자들 대부분도 여기에서 벗어나지 못하였다. 2008년 처음으로 유럽을 벗어나 한국에서 열렸던 세계철학자대회에서 분단이나 통일을 논하는 세션이 없었던 것이 그러한 반증인 셈이다.

하지만 남북관계가 새로운 국면에 접어든 지금, 과거 대부분의 북녘 연구나 마르크시즘 연구가 오히려 남북의 격차를 벌리는 역할을 했던¹⁾ 상황을 반복해서는 안 될 것이다. 동서양 철학의 발전 과정을 보면 서양철학에서 중요한 분기점을 이룬 헤겔의 역사철학에는 영국이 산업혁명으로, 프랑스가 시민혁명으로 앞서가고 있지만 여전히 300여개의 공국으로 나뉘어 있던 독일의 통합에 대한 간절한 갈망이 녹아 있었다. 마찬가지로 12세기 확립된 주희의 철학에도 양자강 이복을 이민

1) 백중현은 「독일철학의 유입과 그 평가」에서 1960년부터 79년까지 나온 남쪽의 마르크시즘 관련 연구가 ‘공산주의나 마르크스 사상에 대한 본격적인 연구 논저가 한 편도 없는 상황에서 그에 대한 비판 서적들만 무수히 발간되는 이상한 현상’을 보였다고 지적하였다. 철학사상 6호, 서울대학교 철학사상연구소, 1996.

족인 여진족의 금나라에 빼앗긴 상황에서 잃어버린 강토를 되찾아야 한다는 국토 회복의 열망이 담겨 있는 것이다.

그렇다면 이 시대 한반도에 살고 있는 철학 연구자들은 무엇을 해야 할까? 통합과 통일로 가는 과정은 여러 방면에서 다양한 단계를 거쳐 진행될 것이다. 그 가운데 정치 분야의 통합이 체제 통합의 형식과 구조 문제라면 경제 통합은 물자 교류와 이익 배분의 물적 토대 문제일 것이다. 그러나 더욱 중요한 것은 문화의 통합일 것이다. 문화는 광범위한 범주에서 보면 인류가 만든 모든 것을 의미하는 개념으로서 지식, 예술, 종교, 법률, 풍속 등 모든 사회현상을 포괄하지만, 좁은 의미에서는 정신생활 영역을 가리키는 개념이 되기도 한다. 문화를 층이 다른 3단계 구조로 구분한 방박(龐樸)의 견해에 따르면 현존하는 유물 등은 물질적 층면에 속하는 것으로 나무의 잎과 꽃에 해당하고, 정치, 법률, 관습 같은 제도와 이론체계는 제도적 층면에 속하는 것으로 나무의 동치에 해당하며, 종교, 철학, 윤리 등은 심리적 층면에 속하는 것으로 나무의 뿌리에 해당한다.²⁾ 따라서 철학은 문화의 뿌리인 셈이며 남북의 문화 통합의 경우에도 그 같은 핵심의 역할을 담당해야 할 것이다.

그렇다면 문화 통합의 근간인 남북철학의 교류를 위해 우리는 어떠한 노력을 기울여야 할까? 첫째는 분단과 통일의 간극이 얼마나 넓은지를 이해하기 위한 사전 작업들이 필요하다. 그런 점에서는 과거 분단 상황에서 통일을 지향한 철학자들의 고민을 살펴보아야 한다. 분단의 역사에 나타난 철학자들의 사례를 보면 북에서 남으로 온 황장엽도 있고 남에서 북으로 간 윤노빈도 있으며 남북을 모두 오간 송두율도 있다. 현재로서는 그 행동들이 일정한 가시적 성과로 나타난 것은 아니지만 그들이 어떤 문제의식과 고민을 가지고 그런 행동을 했는지 이해하는 것이 중요하다. 다음으로는 분단과 통일을 경험한 다른 나라들의 사례를 살펴보는 것도 필요하다. 그러한 예는 자본주의에서 사회주의를 통합한 독일도 있고, 반대로 사회주의에서 자본주의를 통합한 베트남과 예멘도 있으며 통합의 과정 중에 있는 중국과 홍콩, 대만의 경우도 있다. 그들이 통합 이전에는 어떠한 철학적 간극을 보였고 통합 이후에는 어떠한 철학적 기반을 만들어 갔는지를 살피는 일은 우리가 가야할 길을 모색하는 중요한 기준이 될 것이다.

둘째는 남과 북의 연구자들이 최대한 객관적인 입장에서 서로의 현실을 인정하는 토대 위에서 분단 이후 지금까지의 철학적 변화와 발전 과정을 검토해야 한다. 이 작업은 서로를 비판하기 위한 검토가 아니라 서로를 인정하고 이해하기 위한 작업

2)李宗桂, 『중국문화개론』, 동문선, 1991, 18-22쪽 참조.

이며 아울러 남과 북 사이의 간극을 확인하기 위한 작업이다. 그리고 이러한 작업을 위해서는 남녘과 북녘이 그동안의 연구 성과에 대한 상호 자료 제공을 전제해야 한다.

셋째는 위와 같은 작업 기반 위에 남북의 철학자들이 함께 만나는 학술 교류를 시작해야 한다. 하지만 학술교류도 단계적인 발전 과정이 필요하다. 따라서 우선은 분단 이전의 공통 문화유산인 전통철학이 중심 주제가 되는 것이 좋으며 그 중에서도 남북의 이견 차이가 적은 시기 또는 인물들이 중심이 되어야 할 것이다. 예를 든다면 중세 철학자로는 화담 서경덕이 대표적이며 연암 박지원이나 다산 정약용 같은 실학자들도 대상이 될 수 있고, 근대의 동학사상과 해학 이기, 단재 신채호 같은 인물들도 적임일 것이다. 이러한 이해를 바탕으로 불교와 성리학 등으로 그 교류 범위를 확대하고 궁극적으로는 서양철학 일반과 마르크시즘 및 주체철학으로 범주를 넓힐 수 있을 것이다.

외세에 의한 분단이 우리 민족을 힘들게 했던 과거의 경험처럼 통합 또는 통일도 외세가 주도해서는 안 된다. 또한 준비되지 못한 통합과 통일은 엄청난 혼란을 야기할 것이다. 그 경우 철학 연구자들이 해야 할 역할은 자명하다. 우리는 분단의 격차를 벌리는 것이 아니라 그 간극을 좁히고 궁극적으로는 간극을 해소하여 새로운 사회를 만들어 낼 수 있는 세계관을 기초해 내는데 힘을 보태야 할 것이다. 과거 분단을 주제로 한 영화들의 경우를 보더라도 어떤 영화는 분단을 고착화시키거나 갈등을 고조시키기도 했고 또 어떤 영화들은 분단의 간극을 좁히는 역할을 하기도 했다.

그러한 차이는 어디에서 오는가. 바로 시나리오 작가와, 연출가와 감독의 세계관의 차이에서 온다. 그런 점에서 한반도에 있는 철학 연구자들은 서로를 이해하면서 분단의 간극을 좁히는데 기여해야 하며 궁극에는 통일된 한반도의 미래를 위한 세계관 조성에 이바지하여야 할 것이다.

예상하건대 남북 학술교류가 시작되면 북녘은 조직적으로 일사불란하게 대응해 오겠지만 남녘은 다양한 시각의 학술단체들이 우후죽순처럼 일어나 주도권 다툼을 벌이는 우스꽝스러운 상황이 벌어질지도 모르겠다. 그런 경우에도 과거 북녘 철학 연구 성과에 대한 공동연구 경험을 비롯해 남녘의 사회 현실에 대한 다양한 공동연구의 경험이 분명한 비교우위가 될 것이라 생각된다. 그리고 인문 사회 여러 분야의 통합적 연구가 필요한 부분에서는 학술단체협의회 내 여러 학회들과의 연대도 큰 힘이 될 것이라 생각한다.

시의적절한 주제를 새롭게 고민하는 한국철학사상연구회 동지들의 노력에 감사드리며 이 발걸음이 남녘과 북녘의 통합과 통일에 기여하는 큰 걸음이 되기를 기대한다.

남북한의 거울에 비친 ‘실학’과 ‘다산’

■ 김선희 (이화여대 이화인문과학원 연구교수) ■

1. 지금 이 시대, 다산의 주소

2012년 유네스코는 장 자크 루소, 드뷔시, 헤르만 헷세와 함께 한국의 철학자 다산 정약용 탄생 250주년을 ‘유네스코 관련 기념일(Anniversaries with which UNESCO is associated in 2012)’로 지정했다. 유네스코는 정약용을 다음과 같이 소개한다.

정약용(1762-1836, 필명 다산)은 매우 중요한 한국 철학자로, 그의 작업과 사상들은 한국의 사회, 농업, 정치 구조의 근대화에 적극적으로 영향을 끼쳤다. 그는 유학에 대한 탁월한 지식과 유럽의 근대성에 대한 열정으로 잘 알려져 있을 뿐 아니라 무익한 어원학적 학문과 그들 자신을 위해 철학적 이론 추구에 종사하는 당대 철학자들에 대한 비판으로도 유명하다. 그의 논의는 과학적 지식, 사회적 적용, 정치적 함의 간의 연결을 구현한다. 다산의 철학에 대한 심포지움을 장려하고 가르치는 것은 특히 중요한데, 왜냐하면 오늘날 대부분의 한국 대학의 철학과에서는 주로 유럽 근대 철학을 가르치고 있기 때문이다.

한국에서의 지명도와 달리 전 세계인들에게 다산 정약용은 함께 선정된 루소, 드뷔시, 헷세에 비해 가장 덜 알려진 인물일 것이다. 그런 의미에서 선정 소식을 들은 한국인들은 다산이 세계적인 철학자로 인정받은 점을 자랑스러워했을 것이다. 그러나 선정 이유에 완전히 동의할 수 있는 사람들은 거의 없다. 한국 대학에서 동아시아 철학의 교육과 학술 연구가 유럽 철학 못지않게 활발하다는 사실을 제외한다 해도 다산에 대한 평가는 실제와 차이가 있다.

‘한국의 사회, 농업, 정치 구조의 근대화에 적극적으로 영향을 끼쳤다’는 구절은 그나마 논쟁의 여지라도 있지만 적어도 다산이 ‘유럽의 근대성에 대한 열망’을 가진 인물이었다고 볼 근거는 없다. 다산은 중국을 통해 수입된 서학서(西學書)들, 즉 16세기 중국에 진출한 예수회 선교사들이 한문으로 저술한 철학, 과학, 수학, 기계학 등의 다양한 서적들을 읽었다. 그러나 서양과 분리되어 독자적으로 발전하던 18-19세기 조선에서의 다산의 독서와 사상적 응용을 ‘유럽의 근대성에 대한 열망’으로 해석하는 것은 무리가 있다.¹⁾

그는 전통적인 유학의 핵심적 영역과 주제들 -경학(經學)과 예학(禮學), 심성론(心性論)을 포함한-을 독자적으로 해석할 지적 자원을 서학에서 찾았던 것뿐, 서양 학술의 학습이나 수용을 통한 체계의 대체 자체를 목표로 삼은 일이 없다. 그의 서학 학습과 영향을 어떻게 평가한다 하더라도 다산 자신이 구상한 학문 체계와 세부에 비추어 볼 때 그의 학문적 동기를 ‘유럽의 근대성에 대한 열정’으로 설명하는 것은 심각한 왜곡이 될 수도 있다.

다산을 곧바로 ‘근대성’과 연결짓고 이를 통해 한국의 근대화를 설명하고자 하는 이런 원망(願望)의 독법은 일제 강점기 이후 우리의 사상적 부채였다는 점에서 익숙하기는 하지만 이토록 실재를 초과하는 언설이 21세기에도 여전히, 심지어 국제적으로 발화되고 있다는 사실에 놀라지 않을 수 없다. 왜 우리는 여전히 다산이 구상하거나 의도하지 않은 특질들을 통해 다산을 바라보고 있는가? 이 질문의 답을 찾으려면 다산이 그리고 다산을 중심으로 ‘실학’이 발견되고 구성되던 시기로 가야할 것이다.

주지하듯 ‘실학’은 1930년대에 본격적으로 지적 시민권을 얻은 개념으로서, ‘국가’라는 지표를 상실한 상태에서 그 상실을 회복하기 위해 민족주의와 사회주의 등 각기 다른 사상적 지향을 택했던 1930년대 지식인들의 분화와 분기, 갈등을 덮을 수 있는 합의된 절충점으로 제안된 사상 문화 운동의 표제였다. 1930년대 조선학 운동에서 부상한 ‘실학’이라는 개념 혹은 관점은 확정된 정의와 용례를 가진 사전적 개념이 아니라 복잡하고 다양한 기대와 원망이 투영되어 있는 하나의 문법으로 구성되었다.

조선학 운동의 형성과 내부에 개입해 있는 갈등들이 보여주듯 1930년대 지식장이 내포하고 있던 이론적 분기는 다음 세대, 남북한이 분리된 이후 전보다 선명한 궤적으로 진행되었다. 양측의 이념은 해석의 각도를 제한했고 그로 인한 이론적 편향은 동일한 사상적 자원에 대한 해석의 차이를 확대시켰다.

1) 심지어 마테오 리치의 『天主實義(The True Meaning of the Lord of Heaven)』를 비롯해 그가 읽은 서학서들 역시 결코 ‘근대적’이라고 말할 수 없다. 다산이 활동했던 18세기는 유럽 사회의 변화가 두드러지던 변혁의 시대였지만 다산이 읽은 것은 16세기 르네상스 유럽의 지적 자원을 번역한 한역서학서들 뿐이었다.

이 연구는 저 인용문이 남긴 의문과 낯설음을 남북한 양측이 각자의 목적과 지향에 따라 운용했던 모종의 문법과 연결시켜 검토해보고자 한다. 우리는 특정 시기 역사적, 사상적 조건에서 실학과 다산에 부여되었던 초과적 원망(願望)과 기대들을 해소했는가? 조선학 운동 시대에 사상의 준거이자 지향이었던 국가를 회복하고 각각의 영역에서 지적 주체의 위상을 확보했던 남북한 학계는 조선학 운동이 남긴 부채를 해결했는가? 이들은 전근대 사상적 자원에서 무엇을 계승했고 극복했고 발전시켰는가? 이 논문은 이런 질문을 배후에 두고 해방 이후 남북 학계가 조선학 운동의 구성품이자 유산이었던 실학과 다산을 어떻게 맥락화시키고 의미화하는지를 그 궤적을 살펴보고자 하는 시도이다.

2. 조선학 운동에서 실학과 다산의 소환

제국주의 일본에 맞서 절실히 민족 정체성과 근대성을 확보하고자 했던 식민지 조선의 지식인들은 당시 새로운 조선을 건설하기 위한 사상적 자원을 한 세기 전의 유학자 다산 정약용에게서 발견한다. 당시 지식인들은 다산에 관한 관심을 촉구하며 이를 ‘조선학’이라는 용어에 담아 지식인들의 동의와 대중의 관심을 확보하고자 했다. 그런 의미에서 다산에 대한 연구는 처음부터 근대적 요청에 따른 것이었다. 이들의 다산에 대한 근대적 요청을 현대 한국의 연구자들은 문화운동으로서의 ‘조선학 운동’이라고 규정한다.

조선학은 ‘대상화된’ 조선에 대한 연구를 일컫는 표현으로 1920년대부터 최남선이 사용했던 개념이었지만 조선에 관한 연구를 하나의 학문으로 제안하고 구성하려는 모색이 사회적 운동의 차원으로 나타난 것은 1934년 9월에 개최된 다산 서거 99주기 기념강연회 때부터다. 다산의 저서 『여유당전서』를 간행한 신조선사(新朝鮮社)에서 주관한 이 강연회에서 민족주의 사상가 정인보는 다산 사상의 중요성을 역설하며 ‘조선학’이라는 용어를 제안했다.

안재홍은 잡지의 기고문을 통해 조선학을 하나의 학문적 범주로 구체화시키고 그 내용을 개념화하고자 한다. 안재홍은 1935년 1월 『신조선』에서 조선학 운동을 문화 운동으로 간주하며 이를 ‘최선(最先)한 차선책(次善策)’이라고 규정한다. 그가 제안한 조선학의 정의는 좁게는 ‘조선에 고유한 것, 조선 문화의 특색, 조선의 전통을 천명하여 학문적으로 체계화하는 것’이었고 넓게는 ‘온갖 방면으로 조선을 연구·탐색하는 것’이었다.²⁾ 안재홍이 생각하는 조선학 운동의 목표는 ‘세계 문화에 조선색(朝鮮色)을 짜 넣는 것’³⁾이었다.

그러나 정인보나 안재홍이 제안하는 조선학의 방향과 의의에 대해서 모든 사람

2) 『신조선』 1935년 1월호

3) 『신조선』 1934년 12월호

들이 동의했던 것은 아니다. 문제는 ‘민족’이었다. 민족주의자들에게 ‘민족이란 전통, 향토, 문화, 정치, 경제적 공동체요, 그러한 공동체를 의식적으로 지켜나가려는 심리가 민족주의’⁴⁾라고 생각했지만 백남운 같은 사회주의 계열의 학자들에게 민족은 독립의 유효한 수단이 아니었다.

이런 배경에서 사회주의자 백남운은 관념적인 연구를 배제하고 과학적 입장에서 조선을 연구하자는 ‘비판적 조선학’을 주장한다. 철학자 신남철과 국문학자 김태준도 유사한 입장에서 있었다. 이들은 조선학이 사회적 생산 관계를 과학적 법칙에 의해 파악하는 방식을 전제로 출발해야 한다고 주장했다. 신남철은 ‘새로운 세대의 조선에 대한 과학적 지식을 획득하려는 노력은 당연히 종래 거의 고루하고 관념적인 방법에 의하여 연구되어 오는 조선의 역사적 문화에 대한 재음미를 요구’⁵⁾한다고 본다. 그는 ‘역사학 연구의 진정한 의미는 과학적 필연성을 법칙을 객관적 발전 속에서 발견하여 여러 형태의 상호 관계를 조직하고 이해하는 것’이라고 규정한다.

조선학 문제에 대한 민족주의 계열과 사회주의 계열의 입장 차이는 결과적으로 조선학 운동의 성격과 방법에 대한 절충적 타협안을 도출시켰다. 안재홍은 조선학을 둘러싼 양측의 입장을 모두 고려하여 조선 연구의 두 가지 방법을 제안한다. 첫째는 통계적으로 경제, 정치 등 각 영역의 객관적 동태를 연구하는 것이고 두 번째는 과거의 문화적 전통, 역사와 문물의 자취를 과학적 견지에서 조사, 연구, 비판, 천명하는 것이다.⁶⁾ 민족주의를 인정하는 전제에서 조선 연구의 과학성을 확보하고자 한 것이다. 이 타협 과정에서 민족주의와 사회주의 계열의 논쟁을 통해 ‘과학성’이 조선학 운동에 또 하나의 표제어로 들어오게 된다.

과학성은 조선학의 현재적 의의와 미래적 가치를 확보해줄 중요한 방법론이었지만 동시에 조선학의 가능성을 제한할 가능성도 내포하고 있었다.⁷⁾ 과학성은 조선에 대한 연구를 통해 찾아 낸 조선학의 특성이 아니라, 조선학의 당위적 모습을 규정하는 ‘외부’의 규범적이고 선연적인 기준이었기 때문이다. 학문적 대상으로서의 조선은 처음부터 그 자신을 초과하고 압도하는 기준에 사로잡히게 되었다.

민족과 과학성이 조선학 연구의 지향점이자 방법이라면 그 실질적 내용은 무엇인가? 조선학 운동 참여자들은 지적 배경에 따라 조선학 연구의 지향과 방법에는 이견이 존재했지만 이들에게는 공통분모가 있었다. 18-19세기의 조선 유학자 다산 정약용이다. ‘조선적인 것’을 통해 조선인의 자긍심과 민족적 힘을 결집하고자 했던 조선학 운동 참여자들은 한 세기 전의 유학자 다산으로부터 그 가능성을 발견

4) 『조선일보』 1932년 12월 2일

5) 『동아일보』 1934년 1월 1일

6) 안재홍, 『민세 안재홍전집』 6권 지식산업사, 2005, 378쪽

7) 예를 들어 다산의 사상에는 마르크스주의적 역사발전론이나 통계적 수량화로 포착될 수 없는 경학과 예학, 심성론, 이기론 등 전통적인 유학의 영역이 포함되어 있기 때문이다.

한다. 1930년대 지식인들은 조선의 전통 안에서 개혁과 발전의 가능성을 찾고자 했고 그 가능성이 조선 후기의 개혁적 사상에 있다고 보았다. 이들은 이 학풍을 ‘실학(實學)’이라는 새로운 용어로 부르면서 다산이 그 대표자라고 생각한다.

김태준은 ‘신구 사회의 전환기에 있어서 항상 남보다 빠르게 구사회의 모순을 적발하고 거기에 대한 개조책을 말하고 때로는 신사회의 건설책까지 상상하려는 시대적 선구가 있는 것이니, 이를 조선사 위에서 논한다면 이조(李朝) 말기의 소위 실사구시(實事求是)의 학파⁸⁾라고 평가한다. 그는 조선 후기에 전시대의 학풍과 구분되는 개혁 사상이 존재했고 다산이 그 학파의 중요한 인물이라고 본다. 김태준은 다산을 양반 출신이면서 양반을 미워했고 구제도의 모든 잔재물을 증오한 ‘시대의 반항아’로 규정하며 민본주의적 견해를 바탕으로 모든 제도를 개혁하고 상공업을 발전시키며 시민 사회로 향하는 새로운 시대의 건설을 도모한 개혁가로 묘사한다.⁹⁾

정인보는 ‘성호학파의 역학(易學), 경제, 문학, 예학, 정학(政學, 정치학), 청나라를 거쳐 전래된 과학 사상 등을 실학’이라고 규정하고 다산은 이를 계승하여 민중적인 경학(經學), 정치원리를 확립했다고 평가한다.¹⁰⁾ 안재홍은 다산을 ‘조선 건설의 총 계획자’라거나 ‘지금도 후배가 의거할 조선의 태양’¹¹⁾으로 높인다. 이들은 『경세유표』 등에 드러난 다산의 국가 개혁론을 근대성을 선취한 결과로 평가하며 이를 통해 다산을 국가사상의 가장 완결된 형태를 보여준 사상가로 평가했다.

이들은 공통적으로 『경세유표』의 이념을 근거로 다산을 ‘낡은 나라(조선)를 새롭게 할 수 있는(新我舊邦)’ 사상가로 지목한다. 다산에게 부여된 임무는 중국에 대한 전통적 예속을 벗어나며, 일제의 조선 사회에 대한 왜곡을 극복하는 한편, 중국과 일본의 예속에 빌미를 제공한 낡은 조선을 새롭게 하는 것이었다. 이 삼중의 과제 속에서 다산은 중국, 일본은 물론 그 자신이 태어나고 성장한 과거의 조선까지 벗어버려야 하는 과도한 짐을 지게 되었다. 그러나 다산에게 부과된 임무는 현재 식민화된 조선을 붙들고 있는 과거와 현재의 망령들을 떨쳐내는 것에 한정되지 않았다. 민족주의, 사회주의 같은 노선에 관계없이 조선학 운동에 개입한 사람들이 대부분 다산을 서구 근대성과 연결지어 생각하고자 했기 때문이다.

안재홍에게도 다산은 서구 학문을 수용한 근대적 사상가로 비추어진다. 안재홍은 다산을 ‘북경을 매개로 삼는 서양 학문과 학풍 수입의 선구자의 하나요, 그 집대성의 위업을 이룬’¹²⁾ 인물로 평가하며 주자학을 벗어나 서양 학문으로 새로운 국

8) 김태준, 『김태준문학사론선집』 현대실학사, 1997, 319-349쪽

9) 김태준, 앞의 책, 347-348쪽

10) 안재홍, 『민세 안재홍전집』 2권, 68-69쪽

11) 『조선일보』, 1935년 7월 16일

12) 안재홍, 『민세 안재홍전집』 6권 358쪽

면을 열고자 한 인물로 평가한다. 그는 다산을 '근세 법리학자, 사법 정책론자, 정치학자'¹³⁾이자, '근대 국민주의의 선구자'로 선언한다. 그의 사상이 '국가적인 사회민주주의의 명백한 사상체계'¹⁴⁾를 떠올리게 한다는 것이다.

사회주의자 백남운은 다산이 봉건사상과 근세적 자유사상의 과도기적 존재라고 평가하면서도 그가 '조선의 근세적 자유주의의 한 선구자'¹⁵⁾이며 그의 사상이 "봉건적 쇄국주의의 계급적 차별에 대한 반항의식의 표현인 동시에 인류애와 자유주의 사상에의 동경에서 나온 것"¹⁶⁾이라고 규정한다. 문일평도 다산에게서 서양 근대 사상과 유사한 점을 발견한다. '농업 정책, 화폐 정책은 아담 스미스 이후로 점차 발달한 서구의 정통 경제학파와 유사하고 군사력과 방위 체제, 해운과 무역 정책은 근대 자본주의적 국민주의와 유사하며 사회 구호제도와 기근과 가난으로부터 백성을 구제하려는 포부는 근대 선진국의 사회정책과 마찬가지로이며, 시와 산문에 나타난 무산(無産) 백성에 대한 동정과 토지 제도와 평등한 세금에 관한 논의는 분명한 현대의 경제적 민주주의의 이데올로기와 같다. 그는 만민 평등과 귀한 자와 천한 자에 대한 균등한 박애로써 견고한 경제와 정치의 토대 위에 확실한 신(新)국가를 건설하고자 한 점은 매우 위대한 일이다.'¹⁷⁾

다산은 민족을 넘어 세계사에 편입하고자 했던 사회주의 계열 지식인들이나 세계사로 나아가기 전에 민족을 경유해야 한다는 민족주의 계열 지식인들 모두에서 동의할 수 있던 '조선적인 것'의 핵심이었다. 조선의 얼을 찾았던 민족주의자나 과학적 조선 연구를 주장했던 사회주의자 모두 다산에게서 자신들이 원하는 모습을 보았던 것이다. 다산은 민족, 근대성, 과학성, 조선적인 것 등 이들의 복잡한 요구를 만족시켜줄 있는 사상적 자원이었다. 이 요구에 따라 다산은 30년대 식민지 조선에 반쪽짜리 모습으로 소환된다. 심지어 나머지 반쪽은 다산의 본 모습이 아니라 서양 옷을 걸친 상태였다.

이들이 '조선학'을 표방했던 것은 국가가 부재한 상태에서 일본의 국민이 될 수 없었던 조선인들의 탈출구였을 것이다. 이들은 민족을 통해 과거로부터 연속성을 확보하고자 했고 근대성으로부터 미래로의 연결성을 확보하고자 했다. 그러나 이 과정은 '의도적 배제'와 '해석의 과잉'이라는 방식으로 나타났다. 경학과 예학 등 다산 스스로가 내세우는 학문의 본령들은 의도적으로 배제되었고, 시대적 변천을 보이는 사회 개혁론의 특정 국면은 과잉적으로 해석되었다. 이들은 조선적인 것의 대표로서 다산을 소환한 뒤 그 안에 담긴 근대적인 요소를 확대해석한 것이다.¹⁸⁾

13) 『신조선』 6호 1934년 10월

14) 『신조선』 12호 1934년 8월

15) 『신조선』 12호 1935년 8월

16) 백남운, 『백남운 전집』 4권 이론과 실천사, 1991, 119쪽.

17) 『조선일보』 1935년 11월 16일

18) 다산이 제안한 제도 개혁안은 평가가 갈리지만 결국 유학의 왕도 정치 이념을 벗어나지 않는

그러나 다산이 만민평등과 신분타파의 주창자, 개혁적 정치가, 근세 국민주의의 선구자, 자유주의자로 포착될 때 과연 그것이 조선 후기 유학자 다산의 본 모습에 얼마나 가까운 것일까?

이처럼 다산에 부여된 복잡하고 중층적인 기대와 지향들을 가장 체계적으로 제안한 인물이 식민지 시기 동아일보에 「여유당전서를 독함」을 연재함으로써 다산에 대한 최초의 독립적 연구를 개시한 후 월북 후 이를 개진하여 『실학파와 정다산』(1955)을 출판함으로써 남북한 양측에서 다산 연구의 선구자 역할을 했던 사회주의자 최익한(崔益翰, 1897-?)¹⁹⁾이다.

3.해방 전 최익한의 실학과 다산 인식

39세였던 1938년부터 12월부터 1939년 6월까지 65회에 걸쳐 『동아일보』에 「與猶堂全書を 讀함」을 연재함으로써 최초로 다산과 『여유당전서』를 독립적으로 연구했던 최익한은 영남학파의 종장 면우 곽종석 문하에서 성리학을 공부하던 전통적인 유학자이자 스스로 성리학을 버리고 일본으로 유학을 떠난 후에 사회주의자로 돌아와 조선 공산당에서 독립운동을 하다가 7년간 투옥되었고 해방 후 월북한 다층적인 인물이다.

최익한은 신조선사에서 간행된 『여유당전서』에 대한 독해를 바탕으로 「與猶堂全書を 讀함」을 연재했는데 다루고 있는 내용은 <표1>의 오른쪽과 같으며 왼편의 세 부분은 다루는 주제에 따라 이 논문에서 임의로 분류한 것이다.

<표1>

| 최익한, 『여유당전서를 독함』 | |
|----------------------|---|
| 생애와 저술 | 다산 선생의 애결(哀乞) 정다산 선생 연보 다산 명호(名號) 소고(小攷) 선생의 거지(居地) 소고 선생 저서 총목(總目) 선생의 천품재덕(天稟才德) |
| 학문적 배경과 지적 형성의 경로 | 학문의 연원 경로(徑路) 남인·서학·성호 학파의 교착(交錯) |

다. 따라서 다산이 만민 평등을 주장하고 국가 사회주의적인 토지 제도를 구상했다는 평가는 과잉 해석에 가깝다. 여전제 역시 국가 사회주의적인 발상이라기보다는 정전제라는 전통적인 유가적 토지 이념을 당대 사회 현실에 맞게 개조하고자 했던 것에 불과하다. 평등과 자원의 균등한 분배, 신분의 철폐 같은 근대적 구상은 다산에게 나타나지 않는다.

19) 최익한의 생애와 북한에서의 활동에 대해서는 다음을 참조. 송찬섭, 「조카가 작성한 崔益翰(1897~?) 年譜」 『역사연구』 20호, 2011.

| | |
|--------|---|
| | 당쟁과 척사의 표리적 관계 내외의 모순과 서학의 좌우파 정조의 복수와 서학파의 공동 전선 정조 승하와 서학 좌파의 격화 |
| 사상적 분석 | 과학적 신견해 유학의 신견해 음양·오행·귀신 치양지(致良知)·이발기발(理發氣發) 균등주의의 왕정론 경제정책의 수례(數例) 경제제책(經世諸策)의 개관 벌급벽파사상(閥級闢破思想) 사회·정치철학의 기초 다산 사상에 대한 개평(概評) |

최익한의 다산과 『여유당전서』 독해는 조선학 운동의 자장 안에서 형성되었던 다산에 대한 다양한 평가들을 종합하고 이를 더욱 본격적으로 해명한 것으로 이후 남북 양측에서 일정 시기까지 다산 독해의 기본 문법을 형성했다고 볼 수 있다. 이 문법의 핵심은 서구 근대성이었다.

기본적으로 최익한은 다산의 정치철학이 프랑스 계몽학자들의 사상과 유사하다고 평가한다. 최익한은 다산이 구상한 이상 국가가 루소의 사회계약설을 연상시킨다고 보며, 다산의 이론이 원시공동체적 사회가 해체되고 민주주의적 합의가 붕괴된 뒤 지배 계급의 폭력적 독재 정치가 출현하게 된 배경을 다룬 『인간불평등 기원론』과도 통한다고 본다.²⁰⁾ 더 나아가 최익한은 「원목」이 통치 계급의 발생과 성립 과정을 인민들이 자신의 필요에 따라 스스로 선택한 결과라고 설명하는 내용이 라고 보고 다산이 왕권신수설을 반대하고 민주제도를 원칙적으로 시인²¹⁾했다고 평가한다.²²⁾

물론 이런 발상은 최익한에게만 보이는 것은 아니다. 안재홍 역시 「원목」에 주목하여 다산의 사상이 루소의 『사회계약론』이나 『인간불평등기원론』에서 원시 사회에 강자와 노예가 출현하는 과정을 설명한 것과 유사하다고 평가한다.²³⁾ 이를 바탕으로 다산은 근세 자유주의를 연 인물로, 자본주의적인 근세 국민주의의 선구

20) 최익한, 『실학과와 정다산』 서해문집, 2011, 415쪽.

21) 최익한, 앞의 책, 411쪽.

22) 다양한 평가가 가능할 수 있지만 적어도 다산이 서구식 민주주의를 주장하지 않았음은 명백하다. 예를 들어 평등의 토대가 될 교육에 있어서도 다산은 백성을 가르친다는 것은 만민을 모두 가르친다는 말이 아니었으며 낮은 신분의 백성에게까지 기회가 주어질 수는 없다고 본다.

23) 안재홍, 앞의 책, 437쪽.

자로, 계급 타파와 만민평등의 주창자로 국가 사회민주주의의 사상체계를 선취한 인물로 평가된다.²⁴⁾

최익한은 이로부터 한발 더 나아간다. 다산의 시점과 서양의 시점을 맞추어보는 것이다. 그는 서양과 동양을 동시적으로 읽고자 한다.

선생이 탄생한 영조 38년 임오는 즉 루소가 프랑스의 봉건 전제와 왕권신수론에 대항하여 사회계약설을 발표하던 서기 1762년이였다. 실로 우연한 부합이 아니었다. 그러나 당시 동서 문물의 교통적 현상은 선생으로 하여금 그의 영향을 직접 받게 못했던 것이 또한 분명한 사실이었을 것이다.²⁵⁾

이런 방식은 월북 후에 『여유당전서를 독함』을 확대 발전시킨 『실학파와 정다산』(1955)에도 그대로 유지된다.

북아메리카 독립을 선언하던 1777년은 조선 봉건 군주인 정조가 즉위한 원년이며 프랑스에서 부르주아지 혁명이 폭발하던 1789년은 실학자 정약용이 소년 등과한 정조 13년이였다.²⁶⁾

최익한은 젊은 다산이 경험하던 현실과 당시 유럽의 사회적 상황을 비교하고 그 현격을 한탄한다. 그의 한탄은 만약 다산이 당대의 서구 사상을 접할 수 있었다면 반드시 루소의 사회계약설을 수용했을 것이라는 확신에서 비롯된 것이다. 다산의 '최초 사회의 관민 관계에 대한 원칙적 추론은 그 취지가 에밀 루소의 사회계약설에 방불한다.(중략) 루소의 사회 계약설 중에 최초 사회로부터 강자의 권리 및 노예의 발생을 논술한 바와 루소의 별편인 『인간불평등기원론』과도 일기 상통한 것은 가릴 수 없는 중대한 사실이다.'²⁷⁾ 이런 방향의 일치에도 불구하고 다산이 당대 유럽에 접근할 수 없었던 탓을 최익한은 당시 천주교회의 편향된 보도 탓으로 돌린다.

선생의 서학 접촉 범위가 얼마만 했었는지 확실히 알 수 없으나 교리 이외에는 천문, 지리, 역법, 수리, 의학 특히 우두 방법, 기계류에 그쳤고 변화 자유가 풍부한 서양 사회의 정치, 경제, 역사, 철학, 문물, 제도에 대한 지식은 별반 획득하지 못했던 것이다. 문예부흥과 종교개혁과 입헌제도와 민주

24) 안재홍, 앞의 책, 434쪽.

25) 최익한, 『여유당전서를 독함』 서해문집, 2016, 236쪽

26) 최익한, 『실학파와 정다산』 2011, 80쪽

27) 최익한, 앞의 책, 2016, 235-236쪽

주의로서 종횡 교착된 서양 문화의 실상은 천주교회의 최대 금기물이므로 교사 그들은 그것을 충실히 보도하였을 리가 만무하지 않은가.²⁸⁾

최익한은 동서양을 동시에 볼 수 있게 된 20세기 근대인의 시선에서 정약용 시대의 동서양의 시간을 평행적으로 읽고자 한다. 다산이 접한 서학서는 16세기 유럽 지적 상황의 충실한 반영이나 전이가 아니라 전교 목적의 선별적 요약이자 중국적 절충의 산물이었다는 사실은 중요하지 않다. 사실상 18세기 유럽의 사회적 상황이 중국과 조선에 전달되지 않았던 것은 시민혁명, 민주주의, 사회 계약 등이 선교사들의 ‘금기사항’이었기 때문이 아니라 당시 조선과 중국에 유입된 서양 철학과 자연학이 16세기 르네상스 유럽의 지적 상황을 반영한 결과였기 때문이지만 최익한이 확인하고자 하는 것은 방향성의 일치에도 불구하고 떨어져 있는 현격한 격차였을 뿐이다.

일본 유학을 통해 과거 유럽의 변화 과정을 근대 지식으로 접한 최익한의 지적 지평과 달리 소수의 인적 교류 외에 공식적인 교류가 없었던 동아시아에 18세기 유럽의 사회적 변화가 동시에 전달될 수 있는 가능성은 없었다. 이런 맥락에서 다산의 사유와 개혁의 시도를 18세기 유럽의 변화와 같은 공간에 두고 평가하는 것 자체가 근대적이고 결과론적인 발상이라는 사실을 최익한은 의식하지 못했다. 이런 배치의 차원에서 이미 다산의 사상은 그 자신이 구상한 자기 체계와 학술적 지향 외부에서 평가될 가능성이 높다.

유럽의 변화를 접하지 못한 다산에게 투사하는 최익한의 안타까움의 크기는 ‘은자국(隱者國)’ 조선의 무능함과 진보로서의 유럽 사회의 변화 사이에 놓인 거리에 비례한다. 그에게 유럽의 시민 사회로의 전환은 문명의 강력한 자기 현실화였고 비록 접근에는 실패했지만 다산은 이미 그 올바른 방향성을 선취한 인물이었다. 최익한은 다산이 이벽과 만나기 2년 전에 쓴 시에 이미 다산이 서학에 대한 지향이 담겨 있다고 평가한다.

조선의 지리인문의 치우친(偏屈的) 성격과 문화 견문의 고루와 학자의 무비판적 흥내(效嘔)와 유학의 폐단(儒弊)을 번복하여 행하는(常習) 이상적 숭봉(崇奉)을 함약(陷約)히 개탄하고 끝으로 괴리희박(乖離稀薄)한 현세에서 상고단군시대의 질박한 고통을 도리어 흠모하였다. 이 단편에 나타난 것만 보아도 유폐의 질곡을 벗고 참신하고도 실용적인 서학에 공명한 서질을 충분히 갖고 있지 않은가. “성현은 만 리 밖에 있으니(성현재만리)”는 유연한 말이 아니고 서양의 인문을 사모한 어의인 듯하다.²⁹⁾

28) 최익한, 앞의 책, 2016, 118쪽

29) 최익한, 앞의 책, 2016, 121쪽

최익한은 다산이 학술로서의 서학 뿐 아니라 서양의 인문 혹은 더 나아가 서양 문화 자체를 동경하고 있었을 것이라고 추정한다. 이런 관점에서 그는 다산이 「기예론」 등에서 주장한 일종의 북학론의 대상을 서양까지 확대한다.

북학 두 자는 선생으로 하여금 기탄없이 말하게 하면 북경 유학만이 아니라 서양유학을 의미한 것이었다.³⁰⁾

이 지점에서 이 시기, 최익한의 다산 해석의 한 경향성을 확인할 수 있다. 위의 목차에서 확인할 수 있지만 『여유당전서를 독함』은 ‘다산과 서학’이라고 제목을 바꿔도 좋을만큼 서학 혹은 서양과의 관계에 대한 언급이 많다. 내용상 ‘학문적 배경과 지적 형성의 경로’로 분류될 2부의 거의 모든 글에 서학에 대한 언급이 담겨 있으며 3부에도 ‘사회·정치철학의 기초’, ‘다산 사상에 대한 개평(概評)’ 등 핵심적인 글에 모두 서학 혹은 서양에 대한 언급이 있다. 최익한에게 서학은 실제 도달하지는 못했지만 다산에게 궁극적으로 유럽적 근대성으로 향할 가능성을 제공할 수 있는 문이었다. 최익한은 서학이 다산의 ‘반양반적 의식’의 촉매제가 되었다고 생각한다.

양반 계급에서 발생한 별레인 일부 선각자들은 안으로 양반도의 환멸을 느끼고 밖으로는 현상을 타격할 만한 외래 사상의 강렬한 자극에 신기(新奇)의 눈을 뜨게 되었다. 여기서 양반 출신인 정다산 일파가 반양반적 의식을 가지고 동시에 서학의 새 공기를 흡수한 사회적 의의가 존재한 것이다.³¹⁾

최익한은 다산의 출발점을 ‘반양반적 의식’으로 규정하고 서학을 경유해 이를 강력한 체제개혁론으로 전환시켰다고 생각한다. 그 중 핵심이 되는 것은 다산의 토지개혁 구상의 한 단계였던 ‘여전제’이다.

여전법은 조선 경제사상에 중요한 지위를 점령한 것이다. 순연히 선생의 독창적, 이상적 고안이다. 동양 종래의 경제 이론에 있어서는 물론 유례가 없는 이상적 전제론이러니와, 근세 서양의 다종다양한 경제론에 있어서도 드물게 보는 우수한 사상이다. 현재 경제 용어로 말하면 주역부는 노동표제 또는 노동장부제에 유사한 것이며, 역일은 노동시간 개념이다. 일면으로는 노동전수권의 주장이며 타면으로는 소농 분산 대신에 농업의 사회화를 목적

30) 최익한, 앞의 책, 2016, 261쪽

31) 최익한, 앞의 책, 2016, 149쪽

한 것이다. 규모의 대소는 있을지언정 여전법은 현금 다른 나라의 촌락 공영농장인 콜호즈에 근사한 것이므로 분배의 평균 뿐 아니라 생산력의 증진에 대하여도 최선의 정책이다.³²⁾

다산의 토지 개혁론을 서구의 근대적 특질과 연결짓는 이러한 시도는 이미 조선학 운동 시기에 등장한 기본적 논법이었다. 다산의 사상은 최익한 뿐 아니라 당시 지식들에게 사회 개혁론의 가장 완결된 형태로 여겨졌는데 그의 개혁안 가운데 가장 주목받았던 것은 토지 개혁안이었다. 여전제는 30가구 정도를 단위로 하는 ‘여(閭)’라는 행정 조직을 만들고, 그 안의 토지를 농민들이 공동경작하는 방식으로, 그의 사상적 변화 과정에서 비교적 초기에 제안되노 이론이다. 다산은 토지의 편중과 농민에 대한 과도한 수탈을 극복하기 위해 여전제 방식을 제안했는데 사실 이 제도 자체는 봉건적 토지소유관계를 철폐하려는 것으로 볼 수 없으며 봉건적 신분질서와 통치체제를 그대로 인정하는 일종의 토지국유제 개혁안이라고 할 수 있다.³³⁾

조선학 운동 시기 김태준은 다산 사상의 핵심이 토지론에 있으며 그 핵심적 주장이 토지 공유였다고 주장한다. 사회주의 경제학자였던 백남운 역시 다산의 여전제가 ‘공동경작, 공동장부, 공동저장, 분배 장부 등 노동전수권(right to the whole produce of labor) 이론의 기초가 확립된 것은 조선 근세 경제 사상의 중요한 지위를 차지한다고 평가한다.³⁴⁾ 안재홍 역시 여전제에 대해 ‘근세 토지 국유론에서 출발한 일부 사상과 공통되며 왕실과 국가를 단위로 한 점에서만 근세 사회주의 사상과 다르다’고 평가한다.³⁵⁾ 최익한 뿐 아니라 조선학 운동 참여자들에게 왕도정치(王道政治)의 이상을 담고 있는 다산의 유학적 개혁론에서 근대적 사회개혁론의 방향성을 읽은 것이다. 그러나 이 방향성에 대한 최익한의 해석은 이 단계에서 ‘혁명’으로 나아가지 않고 아직 체제 내의 개량론에 묶여 있었다. 최종적으로 최익한은 다산을 체제 내의 개량론자로 평가한다. ‘선생은 사회제도에 대하여 극히 온아한 개량론자요, 반역적 정신을 가진 혁명론자는 아니었다.’³⁶⁾

다산이 모종의 혁명성에 도달하지 못한 것은 그가 서학을 지적 차원에서 도입한 서학 우파였기 때문이다. 최익한은 서학을 종교로서의 서학 좌파와 학술로서의 서학 우파로 나누고 역동적 변혁의 에너지를 축적하지 못한 서학 우파에 비해 민중에게 전파된 서학 좌파가 결국 동학에까지 연결되었다고 주장한다.

32) 최익한, 앞의 책, 2016, 265쪽

33) 여전제는 토지의 편중과 관리들을 수탈을 막을 수 있다는 점에서 진보적이지만 토지와 관직을 독점하던 집권층이 수용할 수 없는 제도였기 때문에 당시 상황에서는 실현될 수 없었다.

34) 『동아일보』 1935년 7월 16일

35) 『신조선』 12호 1935년 8월호

36) 최익한, 앞의 책, 2016, 256쪽

조선 근대 사상에 유명한 동학당은 역사적 성격으로 봐서 무엇인가 하면 결국 봉건 와해의 작용인 농민반란의 내용에다가 이상과 희망을 추구하는 서교의 형식을 부가한 것이다. 동학은 서학, 즉 사학(邪學)이란 시휘(時諱)를 피하고 동시에 종래 ‘궁을(弓乙)’ 등의 민간신앙의 영합하여 다소 개작은 있었을지언정 ‘천주造化(天主造化)’를 유일한 신조와 주문(呪文)으로 하였으니, 요컨대 동학의 형식은 서학의 가공품에 불과한 것이다. 그러므로 동학당의 원위(源委)를 발생학적으로 고찰하면 필경 정조, 순조 양조의 양반 세계를 놀라게 하던 서학 좌파에까지 소급하지 않을 수 없을 것이다. 다시 말하면 동학은 서학의 일종 국산품이었다.³⁷⁾

뒤에서 살펴보겠지만 최익한은 월북 후에 저술한 『실학파와 정다산』에서 서학과 동학의 관계를 최대치로 상상하고 심지어 ‘다산’을 기입해 넣음으로써 서학과 근대성의 중첩에 민중 혁명까지 결합시킨다. 최익한은 다산과 동학에서 서학의 영향을 강하게 부각시키고 그 영향의 가상적 경로를 서구 근대성의 중요한 특질에 연결하고자 한다. 그러나 그는 실제 다산의 학술적 전환에서 서학의 영향이나 흔적을 찾지 않는다. 그는 루소의 사회계약설, 케네의 자연법 등을 끌어오지만 실제 다산이 어떤 서학서를 읽고 어떤 부분에 공명했는지에 대해서는 다루지 않는다.

이보다 더 큰 편향은 그가 『여유당전서』를 다산이 구상한 체계와 학술적 지향을 통해 읽고자 하지 않는다는 것이다. 다산이 자기 학술의 가로와 세로축으로 선언한 육경사서와 일표이서는 그의 분석 대상이 아니었으며 따라서 경학 저술들, 『상례사전』 등 근대적 관점에서 봉건적 유교 세계관의 총아인 예학 등은 전혀 언급되지 않는다. 다산의 철학적 전환에서 서학은 매우 중요한 의미가 있지만 그가 일평생 저술한 전체 학문의 규모와 체계에서 그 비중은 한정적이다. 일부의 중요성을 강조하는 것과 그 중요성을 전체로 확대하는 것은 다를 것이다. 최익한이 다산 연구에서 서학을 최대로 확장해서 해석하는 것은 그에게 서학이 곧 서양으로 향하는 관문이고 서양은 곧 보편 문명이 도달할 궁극적 진보 상태라는 관념이 작동하고 있었기 때문일 것이다. 이처럼 해방 이전의 최익한의 다산 연구는 다산, 서학, 서구 근대성을 교직하는 단계에 머물러 있었다.

4. 월북 이후 1950년대 최익한의 실학과 다산 인식

37) 최익한, 앞의 책, 2016, 150쪽

월북 후 최익한은 한국 전쟁이 끝난 얼마 뒤인 1955년에 1930년대 후반에 저술했던 『여유당전서를 독함』을 저본으로 논의를 성호를 비롯해 실학파로 확대한 새로운 저작 『실학파와 정다산』을 간행한다.

<표2> 최익한, 『실학파와 정다산』(1955) 목차

| | |
|---------------------------------------|---|
| 상편: 실학파의 사적(史 的)발전 | 머리말 |
| | 제1장 '실학'의 술어 및 개념 |
| | 제2장 실학파의 선행자들 |
| | 제3장 '실학' 발전의 사회적 환경 - 17세기말부터 19세기초까지의 조선 - 에 대한 몇 가지 고찰 1. 국내적 제모순의 관계 2. 대외적 제모순의 관계 3. 영정(英正) 시대 - 18세기 조선의 신문풍(新文風)과 그 특징 4. 1801년 '사학(邪學)'사건과 그 후 사회적 정세 |
| | 제4장 유반계, 이성호 일파의 실학사상 |
| | 제5장 홍담헌, 박연암, 박초정 일파의 실학사상 |
| 하편: 실학의 대성자 정다산에 대한 연구 | 머리말 |
| | 제1장 정다산의 약전(略傳) |
| | 제2장 다산의 실학적 연원 및 경로에 대한 고찰 1. 그의 가계(家系)와 학파 2. 그의 무학(武學) 및 이술(吏術)의 전통 |
| | 제3장 실학파의 서학 - 천주교와 서양 과학 - 과의 관계에 대한 고찰 1. 기독교 - 천주교의 입국(入國)과 그 시대적 변질 2. 동서문화의 교호 영향과 이에 따른 반기독교·반유교의 사상적 대조 3. 천주학의 과학적 의상(衣裳)과 이에 대한 실학자들의 비판적 태도 4. 가톨릭 교회의 '의례 금지령(儀禮禁止令)', 사학(邪學) 취체의 강화, 실학파 - 정다산 일파의 배교 표명과 '내수외학(內修外學)'의 의의 |
| | 제4장 실학파의 발전 및 수난에 대한 역사적 고찰 1. 남인·서학·성호 학파·채당(蔡黨)의 교착관계 2. 당쟁과 '척사'의 표리적 관계 3. 정조의 '벽파' 퇴치 계획과 서학파의 관계 4. 정조 서거, 서학파의 격화 및 신유 사학사건 5. 서학의 교(敎), 학(學) 양파 분열과 학파로서의 정다산의 사상 및 그 영향 |
| | 제5장 과학적 신견해와 일체 미신 타파론 |

| | |
|----------------------|--|
| 학적 제견해 | 제6장 유학(儒學) 개혁 사상과 실용주의 1. 유교 경의(經義)에 대한 신해설들 2. 덕치론(德治論)과 사공론(事功論) |
| | 제7장 인식과 비판에 있어서의 유물론적 제요소 1. 인성론(人性論) 2. 음양(陰陽)·오행론(五行論) 3. 왕양명(王陽明)의 '치양지(致良知)'설 4. 퇴계·율곡의 이발(理發), 기발론(氣發論) 5. 귀신(鬼神) 및 신앙론 |
| 3. 다산의 정치·경제 사상 | 제8장 다산의 정치사상 1. 균민주의(均民主義)의 정치론 2. 《경세유표》에 나타난 개신안 3. 문벌, 계급 및 지방 차별의 타파와 '인재위흥(人材蔚興)'의 필요에 대한 강조 4. 민주·민권주의 사상 |
| | 제9장 다산의 경제사상 1. 중농(重農) 경제사상 2. 농민문제에 대한 제론(諸論) ㄱ. 환곡 폐지론 ㄴ. 지주의 지세부담론 ㄷ. 공전 균세론(公田均稅論) 3. 신전제론(新田制論) ㄱ. 농자득전(農者得田), 불농자부득전(不農者不得田) ㄴ. 여전제(閭田制) = 촌락 공동경작과 노력 보수제 (勞力報酬制) |
| | 제10장 다산의 〈전론(田論)〉 7장 역술(譯述) |
| 4. 다산의 실학에 대한 간단한 재론 | |
| 부록 | 1. 다산 연보 2. 다산의 일사(逸事)와 일화 3. 다산의 저서 총목 4. 종두술·우두술과 정다산 5. 정다산의 이상사회와 그 역사적 제약성 |

이 책에서 최익한은 '실학'의 유래와 개념적 정의로부터 출발한다. 그는 중국이 고증학을 통해 실학의 경향을 향했다면 조선에서도 유사한 학풍이 발생하고 있었다고 보고 그 특징을 다음과 같이 정리한다.

그들은 첫째로 송유의 성리학과 경제학설을 비판하여 그것의 이상적 권위를 부인하고 자기들의 의문과 창견(創見)을 제기하였으며, 둘째로 천문학, 수학 등 서양 근세 과학을 섭취하여 낡고 편협한 경원(經院)철학적 세계관에 한대의 화살을 던졌으며 셋째로 정치, 경제와 민생의 실지 문제를 연구하여 현 제도의 개신을 주장하였으며, 넷째로 자기 조국의 역사, 지리, 언어, 풍속, 문화 등을 고찰 기술하기에 노력하였다. 이에 드디어 '실사구시학' 즉 '실학'이라는 칭호를 얻게 되었다.³⁸⁾

이 단계에서 최익한은 실학을 곧바로 체제 모순의 극복 의지와 도래할 미래로서의 서구 근대성에 대한 지향으로 해석하지 않고 고증학이라는 연원에 연결하면서 일정 정도 동아시아적 맥락에서 파악하고자 한다. 더 나아가 그는 천주교 유입에 따른 조선의 정국 변화를 국제적 질서와 사회주의의 전단계로서의 자본주의의 확산이라고 봄으로써 역사 법칙 안에서 파악하고자 한다.

요컨대 1801년 대탄압 사건은 대내적으로 집정당인 서인 노론 벽파의 재야당인 남인 시파에 대한 억압인 동시에 관학파의 실학파에 대한 박해였으며 대외적으로 국내 봉건주의적 세력의 자본주의적 사상의 국제적 전파에 대한 배척이었다.³⁹⁾

이러한 전제에서 최익한은 '실학'의 특징을 성리학에 대한 부정, 서양 근세 과학의 수용, 민생을 위한 제도 개혁, 민족지향적 연구 등이라고 정의한다. 이러한 인식은 과거 『여유당전서를 독함』의 입장과 크게 다르지 않다. 그러나 최익한은 이 특질들의 출발을 다산이 아니라 성호에게 부여한다.

성호의 창발적이며 비판적인 정신과 민주주의적이고 민족 자각적인 경향을 계승 발전하여 실학의 새로운 학풍을 뚜렷이 수립하였다. 그리하여 성호학파는 근대 민족 문화 운동의 선구자들로서 활동하여 그 영향은 실로 거대하였다.⁴⁰⁾

그는 성호에 대해 '당시 양반사회의 문벌제도와 편당 세습을 크게 증오하며 양반 차별, 지방 차별, 적서 차별, 노비제도의 철폐를 주장'⁴¹⁾한 인물로 평가하고 성

38) 최익한, 앞의 책, 2011, 45쪽.

39) 최익한, 앞의 책, 2011, 108쪽

40) 최익한, 앞의 책, 2011, 149쪽

41) 최익한, 앞의 책, 2011, 141쪽

호학파의 역할을 높게 평가한다. 흥미로운 것은 성호의 배후에 ‘서양학’을, 성호의 전면에 ‘북학’을 배치한다는 점이다.

성호는 서양학(당시 과학과 종교를 합친 말)에 대하여 종교의 환망을 이론적으로 비판하고 과학과 기술은 환영하여 장래 그의 계승자들이 이구동성으로 제창한 북학론의 단서를 열어 주었으며 또 우주 생성과 인간 정신 등 문제에 대하여 종래의 점성술적 우주론과 영혼불멸적 관념론을 부정하고 자기의 세계관에 자연과학적 견해를 도입하였다.⁴²⁾

최익한은 성호의 학문적 특징을 서학 또는 서양학이라고 쓰고⁴³⁾ 이를 과학 기술 이론의 도입이라고 읽는다. 그리고 과학기술 이론으로서의 서학이 조선에서 확장된 결과를 ‘북학’이라고 주장한다.

‘북학’의 범위는 경우에 따라서는 중국을 배우자 또는 중국에 유학하자는 데만 그치지 않고 보다 넓은 의미로 서양을 배우자, 서양에 유학하자는 의미까지를 암시했다. 그래서 『북학의』는 후래 개화운동에 대한 선구적 형태로 제기되었다.⁴⁴⁾

<표2>의 목차를 통해서도 알 수 있지만 『실학파와 정다산』에서는 『여유당전서』에 비해 서학, 또는 서양 근대성에 대한 언급이 현격이 줄어들었다. 그러나 서학을 북학과 연결하고 북학의 최대치를 서양까지 연결하는 논법은 버리지 않는다.⁴⁵⁾

그러나 이 단계에서 최익한은 서학=근대성으로 환원하던 방식을 버리고 다산과 서양을 분리하고자 한다.

성호, 다산 등 실학파는 천주교리를 결국 ‘환망’으로 규정하고 다만 서학 가운데 과학 부분만을 섭취하여 조국의 부강화에 이바지하려 하였다. 그들은 한 걸음 나아가 과학과 기술은 서양을 배우되 그들이 고심참담하게 고안해

42) 최익한, 앞의 책, 2011, 149쪽

43) ‘정조 시대에 들어와서 정치적 불평과 학문적 기근을 통절히 느끼던 남인 일파 즉 성호학과 여러 명사가 경쟁적으로 환영하며 서학은 비로소 지식계급의 선전적 위력을 얻어 갑자기 문화적 사회에 활약의 자세를 나타내었다.’ 최익한, 앞의 책, 2011, 307쪽

44) 최익한, 앞의 책, 2011, 203쪽

45) 최익한은 『여유당전서』와 마찬가지로 북학론에 다산도 연결한다. ‘다산도 이용감을 특설하는 동시에 외국의 과학기술을 배워오기 위하여 “북학법을 인정”할 것을 한 항목으로 내세웠다. 이를 보면 초경과 다산은 비단 학술의 동반자였을 뿐만 아니라 당시 ‘북학’운동에서도 긴밀한 협력자였음을 잘 알 수 있다.’ 최익한, 앞의 책, 2011, 203쪽

낸 이상적 사회는 권모술수와 약육강식으로 직능을 삼고 있는 서양 패도의 나라를 모방하려 하지 않고 오직 토지 공유, 공동 경작, 노력에 의한 분배, 계급 차별의 철폐, 세습군주제의 폐지와 인민선거제 실시 등을 내용으로 한 새 사회 다시 말하면 동양 왕도의 나라를 건설하려는 것이었다.⁴⁶⁾

최익한은 다산이 만약 동서양의 지적 교류가 동시대적으로 이루어질 수 있는 조건이었다면 서양 사상을 당연히 수용했을 것이라고 보았던 이전의 관점을 수정해서 '다산 일파는 서양 숭배 대신에 서양 경계를 주장'⁴⁷⁾하였다고 평가하기도 한다.⁴⁸⁾ 북한 체제 안에서 서양=근대성의 도식이 더 이상 유효하지 않게 되었음을 보여주는 전환일 것이다.

이 지점에서 최익한은 『여유당전서』에 피력했던 견해를 체제가 요구하는 이념으로 더욱 강화해 해석하고자 한다. 그것은 동학을 서학의 파생적 형태로 보는 관점이다. 최익한은 이전의 서학좌파와 우파라는 도식을 버리고 '서학 교파'와 '서학학파'로 다시 구분한다. 그의 주장은 '서학교파가 조선을 서양화하려는 반면 서학학파는 서학을 동학화하고자 했다'⁴⁹⁾는 것이다. 최익한은 '생활에 절망한 서민과 정계에 낙오한 인사들의 위귀를 받아 박멸하면 할수록 그만큼 치열해지는 교파 세력은 개화운동에 자극을 주었으며 혹은 민중의 비밀결사와 신앙 형식에 기술과 경험을 기여하기도 했다'고 평가하며 이 중요한 예로 동학을 들고 있다. 동학이 '천주'를 내세우는 점, 기독교가 삼남지방에 많이 포교되었는데 동학이 경주에서 발생했다는 점 등을 들어 동학의 창도가 천주교의 영향이었다고 평가한다.⁵⁰⁾ 최익한에 따르면 '영향'을 연결한 것이 바로 다산이었다.

(정약용 일파의) 영향은 직접 간접으로 인민 속에 잠류하여 19세기 말경의

46) 최익한, 앞의 책, 2011, 320쪽.

47) 최익한, 앞의 책, 2011, 320쪽.

48) 서구와 직접 비교하는 방식은 좋았지만 「원목」의 사상이 18세기 계몽학자들의 국가관과 근사하다고 보는 등 이전의 관점을 모두 폐기한 것은 아니다. '그의 이상 국가는 확실히 장 자크 루소(1712-1778)의 사회계약설을 연상할 수 있다. 이 점에서 다산은 부르주아지의 왕국을 사상화하는 이론적 방향에 어느 정도로 참가하였다. 다산이 자기 이성의 섬광에 따라 발견한 바 원시공동체적 사회의 해체로 인하여 민주주의적 합의제가 붕괴되고 지배계급의 폭력적 독재정치가 출현하였다는 것은 장 자크 루소의 사회계약설 주에 최초 사회로부터 강자의 권리와 노예의 발생을 논술한 것과 그의 별편인 『인간불평등 기원론』 과도 일기상통하였으니 이는 간과할 수 없는 중대한 사실이다.' 최익한, 앞의 책, 2011, 415쪽. 연암에 대해서도 비슷한 입장을 견지한다. '종래 점성술의 미신과 천원지방(천원지방)의 편협한 견문을 타파하고 우주의 무한성과 변동성을 깨달음으로써 중세기적 낡은 사회관을 개조하였다. 이는 서구 인문주의자들이 밝아온 사상적 과정을 우리 조선의 실학자들도 예외없이 과정하여 온 셈이다.' 최익한, 앞의 책, 2011, 175쪽.

49) 최익한, 앞의 책, 2011, 320쪽

50) 최익한, 앞의 책, 2011, 319쪽

반봉건적 개화운동과 농민전쟁에 이론적 표어적이고 선전적인 목적과 방향을 도와주었다 할 수 있으며 또 서양을 배우면서 서양을 경계하고 자주 독립적인 입장을 내세우는 애국적인 사상의 전파에서도 선구적인 태도를 보였다.⁵¹⁾

최익한의 주장 가운데 가장 논쟁적인 것은 『경세유표』의 별본이 동학으로 흘러들어 그들의 이론에 영향을 주었다는 주장이다.⁵²⁾ 그는 정약용을 농민혁명에 영향을 준 학자로 소개하며 『경세유표』, 「탕론」 등의 사상이 혁명 이념의 표현이라고 생각했다. 최익한은 『경세유표』의 최대치를 ‘혁명’이라고 선언한다. 그에 따르면 강진 시방에는 현존 『경세유표』외에 별본이 있어 해배되기 전까지 이 별본을 밀실에서 제작하였는데 그 가운데는 ‘만민 평등의 새 사회를 상세히 모사하고 그 실현방법도 표시’⁵³⁾해 두었다는 것이다. 이 책은 비밀리에 전해지다가 중간에 행방불명되었고 그 중 일부가 ‘갑오농민전쟁의 지도자인 전봉준, 김개남의 수종에까지 들어가 그 사상과 전술이 그들에게 많이 이용되었다’⁵⁴⁾고 한다. 그는 갑오농민전쟁 후 관군이 그 괴서의 출처를 조사하기 위해 유배지 부근 민가와 사찰을 수색한 일이 있었고 그 기록이 『강진읍지』에 남아 있다고 전했지만 지금은 확인할 길이 없다.

최익한은 현행 『경세유표』가 정약용의 최대 이상이 아니라고 말한다. 혁명가들에게 이용된 별본이 정약용 사상의 최대치라고 보는 것이다. 그는 더 나아가 「월목」과 「탕론」은 민주=민권의식이 이론적으로 표출되어 있다고 파악한다. 정약용이 독자의 눈을 자극하지 않으려 했지만 이는 ‘민주제도를 주장하고 군주 제도와 왕권 신성을 근본적으로 부정한 비합법적 논문’⁵⁵⁾이라는 것이다.

최익한은 여유당전서에서 민중들에게 전파된 종교로서의 서학교파와 학술적 관심으로 서학에 접근한 서학학파를 구분하고 양반으로서의 계급적 한계에 갇힌 서학학파보다 서학교파의 영향력에서 봉건 사회를 해체할 비판적 에너지를 감지한다. 더 나아가 이 비판적 에너지의 흐름이 어떤 단계에서 조선 사회의 또 다른 반봉건적 역동적 사회 운동인 동학으로 흘러들어가게 되었다는 것이다. 서학의 전개 양상이 동학으로 연결되었다는 입장은 해방 전후가 같지만 그 주체가 달라진 것이다. 해방 전 최익한은 서학의 반봉건적 에너지를 동학에 전달한 것을 서학좌파 즉 기독교 신앙 세력이라고 보았던 것에 비해 월북 후의 저술에서 그는 동학의 혁명성

51) 최익한, 앞의 책, 2011, 111쪽

52) 그가 이러한 주장을 할 수 있는 것은 정약용이 남긴 기록의 차이 때문이다. 「사암연보」에 따르면 『방례초본』은 49권이지만 집중본 「자찬묘지명」에는 48권의 미완성 상태라고 기록되어 있다는 것이다. 최익한, 2011, 391쪽.

53) 최익한, 앞의 책, 2011, 391쪽.

54) 최익한, 앞의 책, 2011, 391쪽.

55) 최익한, 앞의 책, 2011, 409쪽.

을 강화한 것이 별본 『경세유표』를 저술하고 유포시킨 다산이었다고 강조한다. 이 단계에서 ‘온아한 개량주의자’로 평가되었던 다산의 이미지는 ‘혁명가’로 전환된다.

18세기를 지나 19세기 1830년대까지 자기 생애를 걸쳤던 다산 적양용에게는 신유사학옥사가 도리어 그를 평화적이며 합법적인 사상에서 비합법적이며 혁명적인 사상으로 전향케 하였다.⁵⁶⁾

이 시기에 최익한이 찾은 다산의 초점은 서구 근대성에서 반봉건적 민중 운동 쪽으로 이동했으며 동학이 이런 초점 이동을 보여주는 지표였던 것이다. 이 시기 최익한은 정약용의 가능성을 여전히 서양 근대와 연결해서 확보하고자 하였지만 다산 내에서 찾을 수 없는 모종의 혁명성을 다산 외부에서 찾고자 한다. 서학 혹은 서교를 통해 연결된 다산과 동학 사이의 희미한 궤적에는 최익한이 찾고자 했던 비합법적 혁명성이 온축되어 있었던 것이다. 그러나 최익한 이후 북한의 실학과 다산 연구는 다음 시대의 북한 연구에 비하면 최익한이 기대했던 서구 근대성과의 연계, 종교를 통한 민중 혁명의 가능성에 대한 해석을 유지할 수 있을 정도로, 일면 자유롭거나 혹은 유연하거나 혹은 뜨거웠다고 볼 수 있을 것이다. 다음 세대 북한에서 실학과 다산에 대한 기대는 점차 차갑고 딱딱해지기 때문이다.

5. 최익한 이후의 북학 철학에서 실학과 다산

‘조선 철학’ 즉 전근대 한국 철학에 관한 연구를 포함해 북한에서 철학 연구의 중심은 1962년에 창간된 철학연구소 기관지 『철학연구』였다. 이 학술지는 1968년 통권 25호가 나온 후 장기간 정간되었다가 1986년에 통권26호부터 속간되었는데⁵⁷⁾ 1968년에 정간되기 전까지 각호의 목차를 살펴보면 이 시기 북한에서 ‘조선 철학’에 대한 관심이 높았다는 것을 알 수 있다. 각 호의 약 40% 정도의 비중으로 조선 철학 관련 기사가 실렸을 뿐 아니라 [조선의 진보적 철학자들]이나 [서적 해제], [술어해설] 등의 특집 기사가 모두 조선 철학의 항목들이었다.

연구되던 학자들 역시 이규보 이수광, 성호 이익, 정약용, 최승로, 원효, 서경덕, 정도전, 장지연, 장유, 보조, 이규경, 신희, 이항로, 임성주, 최한기, 박제가, 박지원 등 상당히 다양한 인물들이 다루어지고 있었다. 그러나 주체 철학이 체계화되고 각 분과에 적용되기 시작한 1980년대의 특성상 1986년 복간된 이후에는 조선 철학의 비중이 매우 작아졌고 다루어지는 인물도 줄어들었음을 확인 할 수 있다.

56) 최익한, 앞의 책, 2011, 111쪽

57) 이훈, 「북한철학의 흐름」 『시대와 철학』 Vol.5 No.2, 1994, 13쪽.

<표3> 『철학연구』의 조선 철학 관련 논문 및 기사⁵⁸⁾

| | | | |
|----------------------------------|--------------------------------------|---|------|
| 1962 | 『철학연구』 통권 1 | 리규보의 유물론적 철학 사상 최봉익 | 2/9 |
| | | [학계소식] 조선이 낳은 탁월한 사상과 룰곡 리 이 탄생 425년 기념 보고회 | |
| | 『철학연구』 통권 2 | 정다산의 자주 사상 류정수 | 4/10 |
| | | [토론] 정도전의 철학 사상에 대하여 최봉익 | |
| [자료] 우리나라 실학파의 자주 사상에 관한 몇 가지 자료 | | | |
| 『철학연구』 통권3 | 다산 정약용의 륜리 사상 정진석 | 7/17 | |
| | 다산 정약용의 미학사상에 대하여 최형록 | | |
| | 다산 정약용의 우주관 | | |
| | [자료] 룰곡 이이의 철학 사상에 관한 몇 가지 자료 | | |
| | [조선의 진보적 철학자들] 성호 리익 | | |
| | 정다산과 철학시 정진석 | | |
| | [서적 해제] 다산 정약용 탄생 200주년 기념 논문집 『정다산』 | | |
| 『철학연구』 통권4 | 김시습의 철학 사상 최봉익 | 5/15 | |
| | [조선의 진보적 철학자] 왕경 | | |
| | [자료] 임성주의 철학 사상 중에서 | | |
| | [술어해설] 4단 7정에 관하여 | | |
| | [명언]학구적 태도에 관하여 성호 리 익 | | |
| 1963 | 『철학연구』 통권5 | 홍대용의 철학사상 류정수 | 4/9 |
| | | [조선의 진보적 철학자] 최한기 | |
| | | [자료] 최한기의 철학 사상 중에서 | |
| | | [술어해설] 주기론과 주리론 | |
| | 『철학연구』 통권6 | 리수광의 철학 사상 류정수 | 5/11 |
| | | 리수광의 자연 과학 사상 『철학연구』 | |
| | | [자료] 화담 서경덕의 철학사상 중에서 | |
| | | [조선의 진보적 철학자] 최승로 | |
| | 『철학연구』 통권7 | [학계소식] 지봉 리수광 탄생 400년 기념 보고회 | 5/12 |
| | | 최한기의 륜리 사상 정진석 | |
| 원효의 철학 사상 최봉익 | | | |
| [자료] 화담 서경덕의 철학 사상 중에서 | | | |
| [조선의 진보적 철학자] 리 기 | | | |
| 1964 | 『철학연구』 통권9 | [술어해설] 격물치지에 대하여 | 6/11 |
| | | 리익의 철학사상 1 류정수 | |
| | | 리기의 철학적 견해 림야 | |

58) 이 표는 『북한의 학문 세계』 하 317-374쪽까지 제시된 『철학연구』의 각호 목차 가운데 ‘조선철학’ 관련 논문과 기사만을 발췌해서 정리한 것이다.

| | | | |
|----------------|---------------------|------------------------------|------|
| | | [자료] 정도전의 철학 사상 중에서 | |
| | | [조선의 진보적 철학자] 최치원 | |
| | | [술어해설] 기에 대하여 | |
| | | [학계소식] 리익 서거 200주년 기념 보고회 | |
| | 『철학연구』 통권10 | 리익의 철학사상 2 류정수 | 4/10 |
| | | [자료] 정도전의 철학 사상 중에서 | |
| | | [조선의 진보적 철학자들] 장지연 | |
| | | [술어해설] 지행에 대하여 | |
| | 『철학연구』 통권11 | 장유의 철학 사상 최봉익 | 4/11 |
| | | [자료] 위백규의 철학사상 중에서 | |
| | | [조선의 진보적 철학자들] 리항 | |
| | | [술어해설] 심, 성, 정에 관하여 | |
| 『철학연구』 통권12 | 보조의 철학사상 조승환 | 3/8 | |
| | [자료] 이항로의 철학 사상 중에서 | | |
| | [술어해설] 체와 용에 대하여 | | |
| 1965 | 『철학연구』 통권13 | 리 규경의 철학 사상 및 사회정치적 견해 정성철 | 1/4 |
| | 『철학연구』 통권14 | 조선 철학사에서의 리기 문제에 대하여 류정수 | 3/7 |
| | | [자료] 룰곡전서 중에서 | |
| | | [술어해설] 본연지성과 기질지성 | |
| | 『철학연구』 통권15 | 대 현의 불교 철학 사상 최봉익 | 2/7 |
| 『철학연구』 통권16 | [조선의 진보적 철학자들] 리 항로 | 1/8 | |
| 1966 | 『철학연구』 통권18 | 조선철학사 연구에서의 과학적 방법론에 대하여 류정수 | 3/9 |
| | | [자료] 록문 임성주의 록려잡지 중에서 | |
| | | [술어해설] 인명(因明) | |
| | 『철학연구』 통권19 | 홍대용의 선진적 우주관 리춘일 | 3/9 |
| | [자료] 최한기저 인정 중에서 | | |
| | [조선의 진보적 철학자들] 박제가 | | |
| 『철학연구』 통권20 | 원효의 론리사상 최봉익 | 2/10 | |
| | [술어해설] 상생상국 | | |
| 1967 | 『철학연구』 통권21 | 연암 박지원의 자연관 리용태 | 1/8 |
| | 『철학연구』 통권22 | | 0/8 |
| | 『철학연구』 통권23 | | 0/6 |

1986년 복간 된 이후 조선 철학에 관한 논문이 사라졌다가 다시 나타나는 것은 1998년 통권75부터인데 그 비중은 매우 적다. 권당 평균 20편 이상이 실려 있는 경우가 많으나 조선 철학에 관련된 것은 한두 편으로 매우 비중이 작은 점도 특징

적이다.

<표4 복간 이후 『철학연구』의 조선 철학 관련 논문 및 기사>59)

| | | |
|-------|--------|---|
| 1998년 | 통권 75 | 실학파의 애국주의 사상(김철석), 박규수의 초기개화사상(리덕남) |
| 2000년 | 통권 83호 | 정약용의 룬리도덕적견해(홍태연) |
| 2001년 | 통권 85호 | 최한기의 정치사상(조홍수) 불교교리에 대한 정도전의 비판(김수영) |
| | 통권 86 | 실학사상가의 자기것에 대한 존중사상(최원철) 목가의 인식론과 그 제한성(김철만) |
| 2002 | 통권 87 | 동학의 계급적 기초(정창학) 정도전의 세계의 가인식성에 대한 견해(김수영) |
| | 통권 91 | 리수광의 애국적인 군사적 견해(리순범) |
| 2003 | 통권 92 | 홍대용의 우주자연관과 그 진보성(박문성) [강좌] 실학파의 인식론의 진보성(박경희) |
| | 통권93 | [강좌] 발해시기의 불교철학에 대하여 |
| | 통권94 | 실학파의 인식론의 제한성 박경희 고대 기유물론사상과 천부경 오혁철 |
| | 통권95 | 실학파의 무신론사상의 진보성 독고미영 |
| 2004 | 통권96 | 리규보의 유물론의 역사적 지위 박영태 [강좌] 고대조선의 하늘신 숭배사상과 선인사상에 대한 고찰 오혁철 [강좌] 최승로의 무신론 강명흡 |
| | 통권 97 | 류형원의 진보적인 국방사상(김종훈) 최한기의 감성적인식과 이성적인식에 대한 견해(박경희) 17-19세기 인물성동이론에 반영된 사람의 본성문제(최원철) |
| | 통권98 | [강좌] 리규보의 무신론사상 리명일 |
| | 통권 99 | 근세 개화사상, 애국계몽사상에 의한 실학사상의 계승발전 정 성철 최한기의 추리에 대한 견해 김춘숙 |
| 2005 | 통권100 | 우리나라 근대사상가들의 개혁에 대한 견해 리조시기 선인사상의 진보적 성격 홍대용의 인식론 |
| | 통권101 | 홍대용의 애국주의사상 최영순 김시습의 무신론사상 권근의 관념론적자연관 오혁철 |
| | 통권102 | 리수광의 철학적견해 리동학 [강좌]권근의 철학사상 [강좌]김초, 박초의 배불론 김영길 |

59) 이 표는 『북한의 학문 세계』 하 317-374쪽까지 제시된 『철학연구』의 각호 목차 가운데 ‘조선철학’ 관련 논문과 기사만을 발췌해서 정리한 것이다.

| | | |
|------|--------|---|
| | | [상식]음양5행설 |
| | 통권103 | [강좌] 원효의 논리사상 최호찬 [강좌]신채호의 사회력사관 한원철 [상식] 화염일승법계도의 의미 한명환 |
| 2006 | 통권104 | 리규보의 경농사상 정도일 고대 중국의 덕치사상과 그 반동성 장일경 [강좌] 서경덕이 밝힌 세계의 시원 및 운동에 관한 견해 변정암 [강좌] 박은식의 사회력사관 박춘란 |
| | 통권105 | 우리나라 중세인식론발전의 일반적특징 리덕남 리익의 사회력사관의 진보성과 제한성 리택수 |
| | 통권 106 | 기정진철학의 신비주의적, 숙명론적성격 최원철 |
| | 통권107 | 동학의 '지기'설에 대하여 량만석 리의 료리사상 변정암 조선중세철학사에서 종교관념론적인 성론과 그것이 사회발전에 미친 해독적영향 한성록 |
| 2007 | 통권108 | 우리나라 중세인성론에서의 유물론적요소 한성록 |
| | 통권110 | 개화사상의 발생은 19세기 후반기 우리나라 사회발전의 합법칙적요구 지일신 |
| | 통권111 | 실학파료리사상의 진보성과 제한성 민족주의에 대한 선행고전기자들의 견해와 그 제한성 권효남 |

『철학연구』의 기사만으로는 북한 전체의 연구 경향을 파악하기 어려울 것이며 또한 『력사연구』 등으로 관련 연구들이 분산되는 점도 있겠지만 적어도 특정 시기 북한에서 '조선철학'의 연구 비중이 줄었다는 점은 확인할 수 있을 것이다.

<표 5. 『력사연구』의 사상사 및 자료 연구>60)

| | | |
|-------|-----|---------------------------------|
| 1955년 | 4호 | 연암 박지원의 사상 체계 신구현 |
| | 7호 | 정다산의 철학사상 리형일 |
| | 8호 | [사상과 인물] 추사 김정희의 학문에 대하여 김무삼 |
| | 10호 | [자료] 균전론 성호 이익 |
| 1956년 | 2호 | 리률곡의 사상에 대한 연구 리형일 |
| | 3호 | 정다산의 생애와 학설 |
| | 6호 | 조선 계몽 사상에 대한 연구 박경수 |
| 1959년 | 2호 | 서경덕의 철학사상-서경덕 탄생 470주년에 제하여 정진석 |
| | 4호 | 조선계몽시기의 철학사상 정진석 |
| | 5호 | 담헌 홍대용의 선진적 사상에 대하여 손영종 |
| 1960 | 6호 | 실학파의 자연과학사상에 대하여 백원규 |

60) 이 표는 『북한의 학문 세계』 하 479-629쪽까지 제시된 『력사연구』의 각호 목차 가운데 사상사 관련 논문과 기사만을 발췌해서 정리한 것이다.

| | | |
|-------|----|--|
| 1961년 | 5호 | [서평] 조선철학사 상에 대하여 |
| | 6호 | 임성주의 철학사상-임성주 탄생 250주년에 제하여 정성철 |
| 1962년 | 4호 | 다산 정약용의 정치개혁론 검증식 |
| | 5호 | [서적해제] 다산 정약용 탄생 200주년 기념 논문집 정다산 [학계소식] 정다산탄생 200주년 성대히 기념 |
| | 6호 | [서평 및 서적해제] 목민심서 |
| 1963년 | 4호 | [서평 및 서적해제] 경세유표 1에 대하여 김광진 |
| 1965년 | 4호 | [서평] 동사강목에 대한 해제 김사역 |

선행연구는 북한철학사의 변화 과정을 제 1기(1955-1967) 2기(1968-1976), 3기(1977-1985), 4기(1986-현재) 등 네 단계로 개괄하고 각 시기의 주요 철학자와 핵심적 문제를 정리한 바 있다.⁶¹⁾ 북학은 50년대에 생산관계의 사회주의적 개조를 통해 김일성 체제가 정비해나갔고 60년대는 주체사상을 제안하고 체계화해나갔다.

1960년대까지 북학 철학계가 내세우는 가장 두드러진 학문적 성과는 한국 철학사의 정리였다. 『조선철학사』 상, 『정다산: 다산 정약용 탄생 200주년 기념 논문집』(1962) 등이 대표작으로, 이 시기에 북한철학계는 계급성과 역사주의의 원칙에 따라 실학을 정리해나갔다.⁶²⁾ 주체사상이 주체 철학 즉 하나의 철학적 원리로서 분과 지식 위의 상위적 이념의 위상으로 체계화된 것이 제 3기인 1980년대였다면 1986년 이후 주체철학은 각 분과로 전문화되는 단계에 이른다.⁶³⁾ 이는 1986년에 출간된 『조선철학사개요』의 ‘주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양’이라는 부제를 통해서도 확인할 수 있다.

1962년에 출판된 『조선철학사』 최익한의 연구에 대한 긴장과 함께 모종의 연장적인 성격을 가지고 있다면 1974년에 간행된 정성철의 『실학파의 정치사상과 사회정치적 견해』(1974)는 이전 연구의 강화이자 확대 더 나아가서는 개인의 의미를 갖는다고 볼 수 있다. 조선 철학에 대한 새로운 연구가 시도된 것은 김일성의 교시와 주체철학이 모든 분과 학문의 상위에서 기준이자 이념 역할을 하게 된 1986년에 출판된 『조선철학사개요』는 전시대, 북한 내의 실학 연구에 대한 비판과 새로운 방향 제시가 담겨 있다고 볼 수 있다.

주지하듯 북한은 해방 후 1950년대까지 마르크스-레닌주의를 학습하고 북한 실정에 맞게 체제 규범으로 구성하는 작업에 총력을 다했고 그 과정에서 마르크스 레닌주의의 핵심 이념인 변증법적 유물론과 역사적 유물론에 교육이 진행되었다.⁶⁴⁾ 이후 북한은 60년대 이후 마르크스 레닌주의를 사회 각 분야, 제반 학문의 메타적 이념으로 활용할 수 있는 단계에 이르렀고 ‘주체철학’의 체제와 세부가 갖

61) 이훈, 앞의 논문, 17쪽

62) 이훈, 앞의 논문, 26쪽

63) 이훈, 앞의 논문, 28-34쪽

64) 전미영, 앞의 책, 2009, 186쪽

추어진 이후 그간 비교적 단편적이고 비체계적이었던 철학 연구도 계통과 체제가 갖추어지기 시작했다.⁶⁵⁾ 이런 분위기에서 1962년에 나온 『조선철학사』 상은 분단 이후 남북 양쪽을 아울러, 최초로 도출된 전근대 한국 사상에 대한 철학적 성과이다.

<표6> 정진석, 정성철, 김창원 저, 『조선철학사』 상.

| | 제목 | 소제목 |
|---|---------------------|---|
| 1 | 고대 철학(고조선과 삼국시대) | 가.고대 철학의 발생(고조선) |
| | | 나.삼국시대 철학 |
| 2 | 통일신라시대의 철학사상 | 가.유교 불교 도교 관념론 철학 |
| | | 나.풍류사상 |
| 3 | 고려시대의 철학사상 | 가.사회경제상태와 자연과학의 발전 |
| | | 나.유교 불교 도교 관념론의 철학의 대립 |
| | | 다.고려시대 유물론 철학(이규보) |
| 4 | 조선조 초기 주자학과 불교 배척운동 | 가.고려말 조선 초의 사회 정치 정세 |
| | | 나.초기 주자학자들(객관적 관념론자들) |
| | | 다.조선조 초기 통치계급의 사회정책과 주자학 |
| 5 | 15-16세기의 철학사상 | 가.사회 정치 정세 |
| | | 나.자연과학의 발전 |
| | | 다.15세기 사림파 철학 |
| | | 라.김시습과 서경덕의 철학(15-16세기 주자학의 객관적 관념론 반대자들) |
| | | 마. 주리론과 주기론 학파의 형성(16세기) |
| 6 | 실학사상 | 가.실학사상의 사회 역사적 조건 |

65) 남한에서 이루어진 북한의 전근대 한국 사상에 대한 연구들은 다음과 같다. 김원열, 「남북한의 전통 유교 철학 연구들에 대한 계보학적 고찰」, 『시대와 철학』, 20권 3호, 2009., 이 연구는 남북의 조선 철학 서술을 ‘계보학적 연원과 변천 과정, 그 특징과 문제점’을 통해 고찰하고자 한 이 연구는 실제 문헌을 바탕으로 한 세부적인 분석이라기보다는 총론적인 차원에서 이념 편향을 극복해야 한다는 원론적인 과제를 제시하고 있다. 그밖에 전근대 사상에 대한 남북한 비교 연구를 다룬 연구들은 다음과 같다. 임원빈, 「남북한의 실학사상에 관한 연구현황과 전망」 『강원문화연구』 21집, 2002., 리기용, 「남북한 유학사상 연구현황과 전망」 『강원문화연구』 21집, 2002. 김영수, 「북한의 다산연구시각」 『동아연구』 19집, 1989., 김혜련, 「다산학에 관한 민족주의적 관점 고찰」 『동서철학연구』 85호, 2017. 유명걸, 『북한의 실학사상관 비판』 서울대학교 석사학위 논문, 1982. 이준모, 「『조선철학사』에 적용된 유물사관」 『철학연구』 23호, 1988. 전미영, 「북한 ‘조선철학’의 연구경향과 학문적 특성」 『한국민족문화』 31집, 2008., 이남영, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」 『철학연구』 23집, 1988. 김교빈, 「북한철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」 『시대와 철학』, Vol.5 No.2, 1994. 유초하, 「북한 다산학의 중점이동 과정과 최종지침의 핵심」 『東洋學』 Vol.31, 2001. 그밖에 북한 철학 전반을 다룬 연구 성과는 다음과 같다. 이병창, 「해방 이후 북한철학사 : 의식, 문화, 도덕, 심리에 관한 철학을 중심으로」 『시대와 철학』, Vol.5 No.2, 1994., 이훈, 「북한철학의 흐름」 『시대와 철학』, Vol.5 No.2, 1994.

| | | |
|---|------------------------|--|
| | | 나.실학의 선구자들 1)이수광 2)한백겸 3)김육 4)유형원 |
| | | 다.실학사상의 발전 1)이익 2)북학론 3.홍대용 4.박지원 5.박제가 3)정약용 4)실학사상의 특징 |
| 7 | 17세기 이후 철학의 흐름 | 가.17세기 이후 주기론의 철학사상 1)송시열 2)한원진 나.한학과 양명학 1)한학 2.윤휴 3.박세당 4)양명학 다.기일원론적 유물론(18세기) 1)임성주 라.19세기 주리론의 철학사상 1)기정진 2)이진상 마.유기론 철학의 발전(조선조 말) 1)최한기의 유기론 2)최제우의 동학 |
| 8 | 봉건제도 붕괴기와 자본주의 발생기의 철학 | 가.사회 경제 상태와 자연과학의 발전(19세기 후반-20세기 초) 나.주자학적 객관적 관념론의 파산 다.양명학과 철학의 발전 라.서유럽 부르조아 철학 조류들의 수입 마.계몽사상가들의 사회 정치적 견해 1)박은식 2)신채호 3)주시경 바.일제 치하의 철학 |

『조선철학사』의 저자들은 실학을 다음과 같이 정의한다.

이러한 사회역사적 조건 속에서 당시 진보적 양반 출신의 선진적 지식인들에 의해 고루하고 보수적인 주자학을 반대하는 선진적 사상조류들이 발생하였다. (중략) 양반 출신의 일부 선진적 학자들은 부패 타락하고 스킨라화한 도학의 학풍을 반대하고 실사구시(實事求是-실지 사물에 접하여 진리를 인식하자)의 구호 하에 실질적으로 현실 생활과 결부된 학문 연구에 착수하였다. 그들은 우리나라의 정치, 경제, 문화, 군사 등 구체적 현실을 예리하게 분석 비판하고 사회적 모순을 조정하고 민중들의 생활을 향상시키며 조국의 부강 발전을 지향하는 구체적 개혁안을 내놓았다. 이것이 새로운 선진적 사상 조류인 실학사상이다.⁶⁶⁾

『조선철학사』의 저자들이 실학 발생의 중요한 조건으로 꼽는 것은 ‘구라파의 자

66) 정진석 외, 조선철학사 상, 사회과학원 역사연구소 편, 1962, 182-183쪽

연과학과 기술의 영향'⁶⁷⁾이다. 흥미로운 것은 이들이 서양 자연과학과 기술의 전래를 중국에 대한 사행 뿐 아니라 내부에서도 찾는다는 점이다. 이들은 1628년 표류 끝에 조선에 들어온 네덜란드인들과 1653년 하멜 등을 통해서도 서양 과학 기술이 소개되어 이를 접한 지식인들이 시야를 확대할 수 있었다고 평가한다. 박연이나 하멜이 조선 후기 지적 풍토에 실질적인 영향을 끼쳤다고 보기 어렵지만 『조선철학사』의 저자들은 이들의 조선 유입의 효과를 실학의 전개 과정까지 확장해서 이해하고자 한다. 이들이 얻고자 하는 결론이 다음과 같기 때문일 것이다.

그리하여 서양의 과학 지식과 새로운 사상들에 의하여 각성된 개명한 선진적 학자들은 자기를 반성하고 실지 민중 생활에 이로운 과학 지식과 기술을 연구하고 구체적 사물에 기초하여 진리를 탐구하기 시작하였다. 선진적 실학자들은 천문, 수학, 지리 등 자연과학 지식으로부터 시작하여 조국의 정치, 경제, 군사, 역사, 문화, 음악 등에 이르기까지 모든 분야에 걸쳐 연구를 진행하였으며 선진적이며 이상적인 개혁안을 내놓았다.⁶⁸⁾

이들은 성호에 대해서도 '유학 뿐 아니라 천문, 지리, 역사, 제도, 풍속, 군사, 문학 등의 광범한 영역에 걸쳐 깊이 연구하였고 서구라파 자연과학과 천주교의 서적에 대한 연구 비판을 진행하였다.'⁶⁹⁾고 설명한다. 이들이 실학 서술에서 초점을 '자연 과학'에 두고 있음을 확인할 수 있다. '자연과학'의 핵심은 발신지가 서구라파라는 사실이 아니라 그로부터 '유물론'적 사유가 연결되기 때문이다. 이 책의 저자들은 성호가 기본적으로 유물론의 입장에 서 있으며 '무신론의 입장, 종교 신비설, 천당 지옥설과 자연과학의 대립에 대한 심각한 인식, 종교에 대한 날카로운 비판 정신'⁷⁰⁾을 가지고 있었다고 평가한다. 이런 관점은 다산에게도 유사하게 적용된다.

그는 23세에 기독교 교리와 서양에 관한 새 소식을 들었으며 그 후 기독교 서적과 서양 근대의 천문학, 수학, 지도, 시계, 망원경, 서양 풍속기 기타 서적과 기물들을 얻어 보았다. 이것은 정약용으로 하여금 부패 타락한 유학의 유해성을 깨닫고 새로운 과학 지식과 기술을 배우는데 관심을 돌리게 하였으며 그의 선진적 실학 사상을 더욱 발전시켰다. 그는 처음에 교화에 관계 하였으나 곧 천주교 교리의 허망성을 깨닫고 과학 기술 연구에 주력하였

67) 정진석 외, 앞의 책, 183쪽

68) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 183쪽

69) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 193쪽

70) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 201쪽

다.⁷¹⁾

『조선철학사』의 저자들은 관념론 요소, 신적 요소를 자기의 철학사상에서 완전히 제거하지는 못하였다고 한계를 그으면서도 근본적으로는 다산이 유학 사상에 대하여 전면적 비판을 가하고 유물론 사상을 전개했다고 평가한다.⁷²⁾ 유물론 대 관념론, 종교 대 과학의 봉건적 유학과 선진적 서양 과학 기술이라는 도식에 다산을 대입해 평가하는 과정에서 여전히 다산의 본령이라고 할 수 있는 경학, 예학 연구는 의도적으로 배제되고 그의 학술 체계에서 일부분이거나 특정한 시기에 나타나는 몇 가지 자연학 관련 이론만을 과잉적으로 평가하는 경향이 더욱 강화되었다. 그럼에도 불구하고 『조선철학사』의 저자들은 최익한이 구성한 다산을 크게 벗어나지 않는다. 다음 구절을 보면 이 점을 확인할 수 있다.

그는 봉건적 신분제도와 세습제도의 폐지, 인물 본위의 등용, 환자제도의 폐지, 지주의 지세 부담, 공전군세제, 병노합일제, 상평법의 실시, 여전제 등을 제기하였는데 그 중에서도 가장 선진적이고 민중적 성격을 띤 것은 전제개혁 사상이다.⁷³⁾

이들은 다산이 「원목」에서 봉건 통치와 반대되는 ‘사회계약설’⁷⁴⁾을 발견한다거나 「탕론」에서 ‘민주주의 사상’⁷⁵⁾을 확인한다거나 심지어 양반제도의 없애고자 했다는⁷⁶⁾ 주장을 읽어내면서 최종적으로 ‘민권 옹호, 민중의 평등, 민주주의의 협의에

71) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 234쪽

72) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 247쪽

73) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 248쪽

74) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 249쪽

75) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 251쪽

76) 이에 대한 근거로 이 책에는 다음과 같은 다산의 문장이 발췌되어 있다. ‘차라리 온 나라 사람들이 모두 양반이 되어 버렸으면 하는 것이다. 온 나라 사람들이 모두 양반이 되어 버린다면 이는 곧 온 나라에 양반이라는 것이 따로 남아있지 않을 것이다. 여유당전집 1집 14권 「跋顧亭林生員論」 이 구절은 이후 남한의 최근 연구에까지 다산이 신분제도를 철폐하고자 했다는 근거로 활용되고 있다. 그러나 이 구절의 해석은 앞뒤의 문장을 함께 읽을 때만 본의가 드러난다. 이 구절만 독립적으로 읽으면 다산의 의도는 문맥과 완전히 반대로 읽힌다. ‘가령 온 나라가 양반이 된다면 이는 곧 온 나라에 양반이 따로 없게 될 것이다. 젊은이가 있어야 어른이 드러나는 것이고, 천한 자가 있어야 귀한 자가 드러나는 것인데, 만일 다 존귀(尊貴)하다면 이는 곧 존귀한 사람이 따로 없는 것이다. 관자(管子)는 이렇게 말하였다. “온 나라 사람을 다 존귀하게 할 수는 없다. 다 존귀하게 되면 일은 이루어지지도 않고 나라만 불리하게 된다.” 使通一國而爲兩班, 卽通一國而無兩班矣。有少斯顯長, 有賤斯顯貴, 苟其皆尊, 卽無所爲尊也。『管子』曰: “一國之人, 不可以皆貴。皆貴, 則事不成而國不利也。『與猶堂全書』 「跋顧亭林生員論」 이 맥락에서 ‘온 나라를 통틀어 모두 양반을 만들면 온 나라에 양반이 따로 없게 될 것이다’는 문장은 ‘내가 소망하는 것이 있다.’의 대답이 아니라 일종의 부정적 가정에 지나지 않는다. 이어지는 내용을 보면 다

기초한 봉건 군주제를 몽상⁷⁷⁾하였다고 평가한다. 다음 구절을 통해 실학에 대한 이들의 평가가 실학에 관한 다양한 논쟁을 거친 뒤에 일정 정도 정착된 90년대 이후 남한의 실학 평가와 크게 다르지 않음을 알 수 있다.

실학파의 철학사적 공적은 무엇보다도 정통 주자학의 권위에 결정적 타격을 가하고 학문의 중심을 윤리 도덕 문제로부터 자연에 대한 연구, 정치 경제 문제의 개선을 위한 연구로 전환시킨 데 있다. 실학 사상가들은 자연과학을 깊이 연구하였고 그에 기초하여 존재론 특히 인식론의 문제에서 선행 철학자들보다 진일보한 발전을 이룩하였다. 그들은 실사구시의 정신으로 조선 봉건 사회의 현실을 심각히 연구 분석하고 부국 강병과 민중의 복리 증진을 위하여 투쟁하였으며 모든 부문에 걸쳐 개혁을 실시할 것을 주장하였다. 실생활에 아무런 도움을 줄 수 없는 추상적 공리 공담을 일삼는 정통 주자학을 반대하여 그 허위성과 부패성을 신랄하게 폭로 비판하고 민중들의 생활 향상에 이바지하는 선진 과학 기술을 적극 도입할 것을 주장하였으며 몸소 실천하였다.⁷⁸⁾

유물론적 세계관을 통해 조선 철학을 분석하고자 한다는 점에서 일종의 편향성을 보이지만 이 시기 실학과 다산 연구는 여전히 조선을 바꿀 변혁의 힘에 대한 기대가 담겨 있었다. 그러나 다음 시대 다산 연구에서 좀 더 강고한 방향으로 전환된다. 선행 연구에 따르면 김일성의 교시가 발표된 1967년 철학을 비롯해 북한의 학문분야 전반이 급격한 전환기를 맞게 되었는데 이때 학술적 과제는 ‘과학연구 사업에 있어서의 주체의 확립’과 ‘과학자들 속에서의 유일사상체제 확립’이었다고 한다. 이때의 교시에서 김일성은 학자들의 사대주의와 교조주의 경향을 비판하며 ‘주체사상을 공화국정부의 모든 정책과 활동의 확고부동한 지침’으로 할 것을 선언⁷⁹⁾함으로써 분과 학문 연구를 모두 주체철학의 이념에 복무하도록 명령했다.

1967년 이후인 1974년에 나온 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』는 이러한 명령을 실학파의 사상에 적용한 결과라고 할 수 있다. 이 책의 저자인 정성철은 저술의 목표를 ‘실학파인물평가와 관련된 교시를 지도적 지침으로 하여 실학파의 철학사상과 사회정치적 견해 전반을 평가함으로써 지난 시기 이 분야에서 나타났던 편향들을 일정하게 시정 극복⁸⁰⁾하는 것’이라고 말하며 과거 연구 경향을 우회

산이 소망하는 것은 양반이 별도로 존재하지 않는 사회가 아니라 관자가 말하듯 존귀한 이들이 자기 지위를 보존하는 사회다.

77) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 254쪽

78) 정진석 외, 앞의 책, 1962, 252쪽

79) 전미영, 앞의 책, 2009, 191쪽

80) 정성철, 앞의 책, 9쪽.

적으로 비판한다.

<표7. 정성철, 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』 목차>

| 정성철, 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』, 사회과학출판사, 1974 | |
|---|---|
| 1장. 실학사상발생발전 의 사회력사적전제 | 제1절 (실학)개념에 대한 역사적고찰 |
| | 제2절 17~19세기의 우리 나라 사회경제형편과 계급관계 |
| | 제3절 17~19세기 우리 나라 자연과학의 발전 1.천문학, 력학 2.수학 3.지리학 4.의학 5.농학 |
| 제2장 실학사상발 생발전의 사상리론 적전제 | 제1절 리조봉건지배계급의 통치사상 |
| | 제2절 17~19세기 실학사상발생발전의 사상리론적전제 |
| 제3장 초기의 실학 | 제1절 초기의 실학발생의 사회력사적환경 |
| | 제2절 류형원의 철학 및 사회정치 사상 1. 류형원의 실학적학풍과 그의 사회(개혁)사상의 계급적 본질 2. 류형원의 철학적견해 3. 류형원의 사회정치사상 1) 사회력사관 2) 사회정치(개혁)사상 ㄱ. 토지제도(개혁)사상 ㄴ. 상업 및 수 공업에 관한 견해 ㄷ. 조세 및 화폐(개혁)사상 ㄹ. 신분제도에 관한 견해 |
| | 제3절 리익의 철학 및 사회정치 사상 1. 리익의 실학적학풍과 계층관계 2. 리익의 자연과학사상 3. 리익의 철학사상 1)자연관 2)인식론 3)종교, 미신에 관한 견해 4)윤리도덕관 4. 리익의 사회정치사상 1) 사회력사관 2) 리익의 사회정체(개혁)사상 ㄱ. 경제(개혁)사상 ㄴ. 정치(개혁)사상 |
| 제4장 중기의 실학 | 제1절 18세기 후반기~19세기 상반기 사회력사적환경 |
| | 제2절 홍대용의 철학 및 사회정치 사상 1. 홍대용의 실학적학풍 2. 홍대용의 자연과학사상 3. 홍대용의 철학사상 1)자연관 2)변증법 3)인식론 4)무신론 5)윤리도덕관 4. 홍대용의 사회정치사상 |

| | |
|------------|---|
| | <p>1)사회력사관 2)애국주의사상 3)정치(개혁)사상 4)국방사상</p> <p>제3절 박지원의 철학 및 사회정치 사상</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 박지원의 사상발전의 단계 2. 박지원의 실학적학풍 3. 박지원의 철학사상 <ol style="list-style-type: none"> 1)자연관 2)변증법 3)인식론 4)무신론 5)윤리도덕관 4. 박지원의 사회정치사상 <ol style="list-style-type: none"> 1)사회력사관 2)애국주의사상 3)토지제도(개혁)사상 4) <유민익국>의 경제사상 5) 신분제도에 대한 견해 <p>제4절 박제가의 사회정치사상</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 박제가의 애국적실학학풍의 형성과 그 특징 2. 박지원의 사회정치사상 <ol style="list-style-type: none"> 1)사회력사관 2)신분제도에 대한 견해 3)<중상론> 4) 과학기술 발전에 관한 견해 5)국방론 <p>제5절 정약용의 철학 및 사회정치 사상</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 정약용의 실학사상형성과 그 발전의 두 단계 2. 정약용의 실학적학풍과 자연과학사상 3. 정약용의 철학사상 <ol style="list-style-type: none"> 1)자연관 2)변증법 3)인식론 4)종교, 미신에 관한 견해 5)윤리도덕적견해 4. 정약용의 사회정치사상 <ol style="list-style-type: none"> 1) 사회력사관 2) 사회정치(개혁)사상 ㄱ. 정치제도에 대한 비판과 그의 (개혁)사상 ㄴ. 토지제도(개혁)사상 ㄷ. (려전제)로 표현된 (리상사회)의 본질 ㄹ. 조세, 군포, 환자 제도의 (개혁)사상 ㄴ. 상업 및 화폐 유통에 대한 견해 ㅂ. 기술발전에 관한 견해 ㅅ. 국방사상 |
| 제5장 말기의 실학 | <p>제1절 말기실학발전의 사회력사적배경</p> <p>제2절 리규경의 철학 및 사회정치 사상</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 리규경의 학풍과 자연과학사상 2. 리규경의 철학사상 <ol style="list-style-type: none"> 1)자연관 2)인식론 3)변증법 4)종교, 미신 및 윤리도덕에 관한 견해 3. 리규경의 사회정치사상 <ol style="list-style-type: none"> 1)사회력사관과 애국주의사상 2)(개국론) 3)토지제도에 대한 견해 4)신분제도에 관한 사상 <p>제3절 최한기의 철학 및 사회정치 사상</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 최한기의 학풍 2. 최한기의 철학사상 <ol style="list-style-type: none"> 1)자연관 2)인식론 및 윤리사상 3)변증법 4)무신론 5)윤리도덕사상 3. 최한기의 사회정치사상 <ol style="list-style-type: none"> 1) 사회력사관과 애국적(개국)정치사상 2) (평등), (민주주의), (인도주의)사상 3) 계몽적교육사상 4) 세계(대동)사상 |

정성철은 실학에 대해 ‘17-19세기에 조선에서 발생발전한 “실학”이라는 개념은 학문하는 방법으로서의 “실사구시(實事求是)”와 학문의 내용으로서의 “실용지학(實用之學)”을 의미하며 그것으로서 종래의 학파들과 구별된다.’⁸¹⁾고 정의하고 ‘실학 사상가들은 “실학”에 대한 이러한 관점에 기초하여 “성명여리”나 “례론”과 같은 공리공담을 일삼은 “관학”으로서의 주자학에 비판적으로 대하고 과학과 기술 발전에 대하여 일정한 관심을 돌리고 사대주의를 반대하고 민족적 자각을 불러일으키는데서 일정한 진보적 역할을 할 수 있었다.’⁸²⁾고 평가한다. 여기서 실학의 변별적 요인은 ‘주자학에 대한 비판’과 ‘과학 기술 발전에 대한 관심’ 그리고 ‘민족적 자각’이며 근본적으로 실학은 ‘유물론과 관념론, 진보적인 것과 반동적인 것’⁸³⁾의 긴장을 불러일으킨 학술로 평가된다. ‘과학’은 유물론과 진보를 모두 포괄할 수 있는 중요한 지표였다.

정약용에게 있어서 ‘실학’은 주자학자들이 떠드는 헛된 리기(理氣)논쟁이나 ‘례론’이 아니라 그들이 배척하던 ‘잡된 학문’을 의미하였다. 그가 모든 과학 분야를 대상하여 연구를 진행한 것은 바로 쓸모있는 학문에 대한 이러한 확고한 관점에서 출발하였기 때문이다.⁸⁴⁾

정성철은 이규경, 최한기의 실학 역시 같은 맥락에서 평가한다.

이규경, 최한기는 다같이 ‘실용지학’의 적극적 주장자들이었다. 이들은 근대 과학, 기술과학에 대하여 비교적 정확한 이해를 가지고 그에 토대하여 나라의 생산과 과학과 기술을 급속히 발전시킬 데 대한 적극적 대책과 의견들을 제기하였다. 이러한 대책과 의견들은 객관적으로는 자본주의적 발전과 연관되고 있었으며 바로 여기에 실학파사상가들과 구별되었다.⁸⁵⁾

이처럼 정성철은 실학의 가장 큰 변별성을 ‘자연과학기술’로 규정하고 실학 전체를 관통하는 가장 큰 동력이자 학문적 특성을 과학적 진보에서 찾는다. ‘실학파 사상가들이 자연과학기술의 연구를 실학의 내용으로 규정하고 나라의 부강발전을 위해서는 자연기술과학을 연구하며 외국에서도 발전된 것이 있다면 받아들여야 한다고 주장한 견해들은 바로 통치계급이 실시한 쇄국정책에 대한 반발이었으며 그만

81) 정성철, 앞의 책, 13쪽.

82) 정성철, 앞의 책, 23쪽.

83) 정성철, 앞의 책, 23쪽.

84) 정성철, 앞의 책, 22쪽.

85) 정성철, 앞의 책, 23쪽.

큼 당시의 역사적 조건에서는 진보적 견해로 되는 것이다.’⁸⁶⁾

그러나 이 전의 실학 서술과 달라지지 않은 것은 아니다. 이전의 서술과 달라지는 점은 ‘과학 기술’의 유래와 전달 경로가 선명하지 않다는 것이다. 지전설을 예로 들어 홍대용이 보여준 이른바 ‘과학적’ 견해의 개진이 서양과는 무관한 홍대용 자신의 독자적 주장이었다고 주장하기도 한다.⁸⁷⁾ 정성철은 이들의 실학 사상이 중세유물론에서 근세유물론으로의 다리를 놓는 위치에 있다고 평가하지만 그 과학 기술의 연원으로서의 서양이나 서학은 부각되지 않는다. 물론 서학을 언급하지 않는 것은 아니다. 그러나 서술 방식과 태도가 전 시대와 달라져 있다.

과학과 종교와의 상용될 수 없는 대립적 성격과 자본주의 침략의 선견대로서의 목적으로부터 출발하여 그들이 자연과학 및 기술과학에 대한 지식의 전파는 종교의 교리를 전파하기 위한 단순한 수단에 불과하였다. 따라서 선교사들에 의하여 마치 구라파 자연과학과 기술지식을 동방에 이식함으로써 동방은 비로소 과학을 알게 되었고 그 이전에는 과학과는 거리가 먼 듯이 말하는 것은 전적으로 부당하다.⁸⁸⁾

정성철은 기본적으로 선교사들이 도입한 것이 ‘중세 자연과학에서 전환을 이룩할 수 있는 근대적 자연과학을 전파한 것은 아니며 다만 동방중세에서 달성한 자연과학의 보충적 역할 이상으로는 나가지 못한 자연과학적 영향을 주었을 따름’⁸⁹⁾이라고 평가한다. 정성철에게 과학과 기술은 ‘근대적 진보’의 상징일 수 있어도 그 자체로 서구와 동의어는 아니었다. 이뿐 아니라 정성철은 조선 실학에 대한 중국 고증학의 영향도 부정한다.⁹⁰⁾ 이러한 변화는 실학의 변별적 요인 중 하나는 ‘민족적 자각’의 강조에 따른 결과일 것이다.

제도 개혁론 관점에서 다산의 대한 평가도 달라진다. 정약용의 의의 자체를 부정하는 것은 아니지만⁹¹⁾ ‘봉건제도 자체를 부정하지 못하고 현존 제도를 ‘인정’에 맞게 개조한 봉건제도를 그렸을 따름으로 그의 이러한 견해는 당시 사회물질적 조건의 미숙성과 본인의 량반계급적 제한성에 기인한다고 평가한다. ‘사회정치사상에

86) 정성철, 앞의 책, 67쪽.

87) 정성철, 앞의 책, 58쪽.

88) 정성철, 앞의 책, 45쪽.

89) 정성철, 앞의 책, 45-46쪽.

90) 정성철, 앞의 책, 46쪽.

91) 정성철은 정약용에 대해 ‘실용지학(실용지학), 리용후생으로 나라의 부강을 도모하려는 애국적 범원으로부터 출발하여 과학과 기술의 연구와 실지 적용이 선비들이 해야 할 진정한 학문이라고 인정’(정성철, 앞의 책, 46쪽)했으며 ‘애국적 립장에 선 ‘북학’, 나라의 부강을 위한 ‘실용지학’과 ‘리용후생’을 위하여 무엇보다도 과학기술을 발전시켜야 한다는 견해가 사회 ‘개혁’ 사상과 함께 정약용의 전기의 실학적 학풍이었다.’고 평가한다. 정성철, 앞의 책, 391쪽.

서의 진보성과 제한성의 기초에는 그의 철학적 세계관의 진보성과 아울러 유교적 제약성이 놓여있다'는 것이다.⁹²⁾

그런데 정성철의 다산 연구에서 상당히 흥미로운 점이 있다. 그것은 그가 다산의 '경학' 연구 경향을 분명히 소개하고 평가하고 있다는 점이다. 다음의 구절이 이를 잘 보여준다.

정약용의 후기의 특징적인 학풍은 고대 '경전'들에 대한 역대 주석가들의 견해를 비판적으로 분석고증하면서 자기의 사회, 정치, 윤리도덕의 현실적 리해를 '성현'의 뜻으로 대치시킨 독창적인 태도로 특징지어진다.⁹³⁾

정성철은 이러한 학풍을 고증학이나 고전학(한학)과도 구별된다는 점에서 '실학적 고전학'⁹⁴⁾이라고 부른다. 정성철은 사서, 육경에 대한 전면적인 연구가 그의 저작의 절반을 차지한다는 점을 언급하며 경학에 관한 다산의 연구를 실학의 관점에서 평가한다. 이는 조선학자들이나 최익한의 접근법과 다르며 해방 이후 남한에서 이루어진 다산 연구와도 다른 측면이다. 정성철은 다산이 경학을 연구한 이유가 '고금내외의 모든 학설을 종합 비판 분석하여 자기 학문 체계를 창조하는 것'이었다고 보고 '경전에 대한 자기의 비판적이며 독창적인 학설을 "선왕의 큰 도리"의 권위를 빌어 체계화'하는 것 즉 '경전의 기본 정신을 사회정치 "개혁"리론과 연결시키자는 것'이었다고 평가한다.⁹⁵⁾ 1970년 북한에서 그동안 다산 연구에서 의도적으로 배제되었던 경학 연구가 일정 정도 재평가된 것이다.

실학에 대한 평가가 달라지는 것은 주체사상이 분과적 연구를 검사하는 상위적 이념으로 활용되기 시작한 1980년대였다. 선행연구에 따르면 1980년대 이후 북한 학계는 유물론과 관념론의 이분법에 의해 '철학적 사유의 다양성이 부인되고 유물론적 사유의 방식으로 획일화된 북한의 철학관은 철학적 사유가 영향을 미치는 개별 학문의 인식방법에도 그대로 적용'되는 경직된 상태에 이르렀다⁹⁶⁾ '조선 철학' 역시 제반 철학 연구의 상위 범주인 주체 철학의 하위에서 '주체의 방법론에 기초

92) 정성철, 앞의 책, 390쪽.

93) 정성철, 앞의 책, 391쪽.

94) 정성철, 앞의 책, 391쪽. 정성철은 실학적 고전학이라는 용어에 대해 다음과 같이 설명한다. '륙경 사서의 연구로써 성현들의 참된 뜻 즉 유교의 본래 교리를 밝히며 『경세유표』, 『흠흠신서』 등의 책들로써 레악형정 즉 봉건국가의 실지 정치제도를 가르치며 「전론」 「탕론」 「율목」 등을 저술함으로써 정치제도와 경제제도의 본래의 이상적 구도를 제기한 것들이 이를 잘 설명해주고 있다. 이 모든 것들이 요 순 주공의 이름 밑에 진행되었다는 의미에서 고전학이라는 것이며 고전학의 간판으로 옛 성현을 내세운 목적이 실용에 있었기 때문에 실학적이라고 이름지었다.' 정성철, 앞의 책, 396쪽

95) 정성철, 앞의 책, 392쪽.

96) 전미영, 앞의 책, 2009, 199쪽

하여 우리나라 중세, 근대의 철학을 연구⁹⁷⁾하는 것을 목적으로 진행된다. 주체철학의 체계화 이후 북한의 조선철학 인식에 있어서 ‘민족자주의식’의 발현을 진보적 정치사상이라는 관점으로 철학사발전의 중요한 계기로 평가하였으며 그러한 경향이 반영된 저술이 1986년에 간행된 최봉익의 『조선철학사개요』이다.⁹⁸⁾

『조선철학사개요』는 ‘주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양’이라는 부제가 보여주듯 당시 상위 이념으로 정비된 주체사상을 조선철학이라는 분과적 영역에 도입한 결과물이다.

<표8> 최봉익, 『조선철학사개요: 주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양』,

| | | | |
|------------------------|----|---------------------------|---|
| 제1편 노예 사회의 철학 | 1장 | 고대조선에서의 철학적사유의 발생발전 | |
| | 2장 | 고대조선에서의 종교적세계관의 형성 | |
| 제2편 봉건 사회의 철학 | 1장 | 삼국시기의 철학 | 제1절. 삼국시기 진보적철학사상의 발전 1)삼국시기 유물론적철학사상과 변증법적사유의 발전 2)삼국시기 진보적인 사회정치사상의 발전 제2절.삼국시기 종교관념론철학 1)삼국시기 불교관념론철학 2)삼국시기 유교관념론철학 3)삼국시기 도교사상의 전파 4)삼국시기 반동적인 사회정치사상 |
| | 2장 | 발해, 후기신라 시기의 철학 | 제1절. 발해에서의 철학 제2절. 후기신라에서의 철학 1)원효의 철학사상 2)의상의 철학사상 3)순경의 인명론리사상 4)대현의 철학사상 5)최치원의 철학사상 |
| | 3장 | 고려시기 철학 | 제1절. 고려전반기 불교관념론과 그를 반대한 진보적 철학사상 1)균여의 철학사상 2)채관과 의천의 철학사상 3)지눌의 인명론리사상 |

97) 전미영, 앞의 책, 2009, 165쪽

98) 전미영, 앞의 책, 2009, 205쪽

| | | | |
|-------------------------------|----|-------------------------------|--|
| | | | 4)최승로의 철학사상 5)만적의 반봉건적사상 6)혜심의 철학사상 |
| | | | 제2절.고려후반기 유물론 및 무신론 사상의 발전과 관념론을 반대하는 투쟁 1)고려후반기 유물론 철학의 발전과 리규보의 철학사상 2)고려후반기 불교를 반대하는 성리학의 투쟁과 무신론 사상의 발전 (1)리색의 철학사상 (2)정도전의 철학사상 |
| | 4장 | 리조시기 철학 | 제1절.15세기 유물론과 관념론의 투쟁 1)권근의 관념론철학 2)김시습의 유물론철학사상 제2절.16세기 기일원론적유물론과 리일원론적 관념론간의 투쟁 1)서경덕의 기일원론적유물론사상 2)리항의 관념론적철학사상 3)리의의 리기이원론적철학사상 제3절.17세기 주자성리학의 가일층의 반동화와 그를 반대하는 진보적철학사상 1)리조후반기 <레론>의 반동적 본질 2)송시열의 유교관념론 3)리수광의 진보적철학사상 4)장유의 철학사상 5)윤휴의 철학사상 6)박세당의 철학사상 |
| | | | 제1절.초기실학파의 대표자 리익의 철학사상 제2절.중기실학파의 철학사상 1)홍대용의 철학사상 2)박지원의 철학사상 3)박제가의 철학사상 제3절.후기실학파의 철학사상 1)정약용의 철학사상 2)리규경의 철학사상 3)최한기의 철학사상 |
| 제3편 봉건 사회의 분해기 철학 | 1장 | 실학파철학의 출현과 자본주의적 사상의 발생 | |
| | 2장 | 임성주의 유물론적철학사상과 주자성리학을 반대하는 투쟁 | |

| | | | |
|-----|----|---------------------|--|
| 제4편 | 1장 | 동학사상과 위정척사론 | 제1절. 최제우의 동학사상 |
| | | | 제2절. 위정척사론 1) 리항로의 철학사상 2) 최익현의 철학사상 |
| | 2장 | 개화파와 갑오농민전쟁참가자들의 사상 | 제1절. 개화파와 김옥균의 자본주의적 개혁사상 |
| | | | 제2절. 갑오농민전쟁과 전봉준의 반봉건반침략사상 |
| | 3장 | 반일의병운동자들의 반침략애국사상 | 제1절. 류린석의 철학사상 |
| | | | 제2절. 안중근의 반침략애국사상 |
| | 4장 | 애국문화운동자들의 철학사상 | 제1절. 리기의 애국계몽운동 |
| | | | 제2절. 박은식의 부르주아민족주의사상 |
| | | | 제3절. 장지연의 철학사상 |
| | | | 제4절. 신채호의 철학사상 |

우선 최봉익은 실학파 철학의 중요 특징으로 ‘우선 동리공담과 스콜라적인 논쟁을 일삼고 있던 주자성리학에 대립하여 진리는 실지 사실에서 찾고 학문은 현실적으로 쓸모가 있어야 한다는 실학을 주장’했다는 점과 ‘유교관념론적인 자연관에 결정적인 타격을 가하고 유물론적인 자연관을 내세운 점’ 그리고 ‘자본주의적 발전의 요구를 반영’하였으며 ‘상공업을 발전시켜 봉건신분제도와 량반의 사회적 특권을 제거’하고 ‘인권의 평등, 인재등용, 만민개로의 사회를 이룩할 것을 주장’한 것과, ‘과학기술적 문제들을 연구하고 발전’시킨 점 등을 든다.⁹⁹⁾

이 책에서 주체사상은 ‘조선철학사를 과학적으로 연구체계화할 수 있는 옳은 방법론’을 제공함으로써 ‘조선철학사 연구의 유일하게 정확한 사상리론적 및 방법론적 지침’으로 제시된다.¹⁰⁰⁾ 모든 편의 시작은 『김일성저작집』에 근거한 김일성의 교시로 출발하며 이 교시에 따라 이후 소개되는 개별 내용들이 분류되고 정의된다. 이에 따라 전 시대 조선 철학의 핵심이자 진보성을 의심받지 않았던 실학 역시 ‘실학파의 사상을 지나치게 내세워 그것을 로동계급의 혁명사상과 같이 보는 것도 잘못이며 그 진보성을 부인하는 것도 잘못’¹⁰¹⁾이라는 김일성의 교시에 의해 재평가 된다.

최봉익은 성호가 세계의 물질성을 인정했다고 봄으로써 성호의 사상을 유물론적 관점에서 평가하며 그가 봉건전제정치를 부정하는 인권 사상을 제기했다고 평가하기도 한다.¹⁰²⁾ 다산에 대한 평가도 이와 크게 다르지 않다. 다산 역시 기를 중심에

99) 최봉익, 『조선철학사개요』 사회과학출판사, 1986, 235쪽

100) 최봉익, 『조선철학사개요』 사회과학출판사, 1986, 6쪽

101) 최봉익, 『조선철학사개요』 사회과학출판사, 1986, 234쪽

두는 유물론적 세계관을 가지고 있다고 평가하는 한편 「원목」을 근거로 그가 봉건 통치배들과 백성들의 신분적 연속관계와 각종 착취 형태의 참혹성에 대해 폭로했다고 주장한다. ‘봉건사회에서의 지방 차별, 문벌차별, 첩자식에 대한 천대 등 각종 신분적 차별에 대해 비판’했다는 것이다.

이 대목에서 흥미로운 것은 다산 철학에 대한 이전의 찬탄과 온도가 달라졌다는 것이다. 최봉익 역시 다산을 후기 실학의 대표자로 평가하지만 반봉건적 행태들에 ‘폭로’, ‘비판’했다고 평가할 뿐 실제로 그가 신분제 철폐를 주장했다거나 민주주의를 예비했다는 강한 어조의 평가까지 나아가지 않는다. 이 시기에 실학과 다산은 전 시대 북한 지식인들이 부여했던 과도한 해석의 거품이 빠지면서 보다 냉정하고 건조하게 서술되어 있다. 주체철학이 민족문화유산의 계승에 메타 담론으로 기능하는 상황에서 평가의 초점이 유물론과 관념론의 대립 관계를 기준으로 각론을 평가하고 있기 때문이다.

또 다른 차이는 ‘민족의 자주성’을 강조하는 당대 분위기에서 이들의 학술적 진보의 중요한 자원으로 여겨지던 서학에 대한 언급이 전혀 나오지 않는다는 점이다. 『조선철학사』는 실학 발생의 배경 중 하나로 ‘구라파의 자연과학과 기술의 영향’¹⁰³⁾을 제시하고 있지만 『조선철학사개요』에는 관련된 언급이 모두 사라진다. ‘지구지전설’ 등의 이론을 ‘유물론적 자연관’의 예로 언급¹⁰⁴⁾되지만 이런 사유들이 서학에서 유래했다는 정보는 적시하지 않는다.

『조선철학사개요』(1986)가 『조선철학사』(1962)와 달라지는 부분 중 하나는 ‘동학’의 비중과 평가다. 『조선철학사』(1962)는 동학에 대해 최종적으로 ‘봉건질서에 반대하는 농민들의 사상을 표현’하고 있으며 ‘인간 이성을 존중하며 인간의 평등을 요구하는 진보적 요소가 있음에도 불구하고 그와 결부된 종교적 신비주의 의식과 견해들은 봉건 농민의 낙후성을 반영한 것으로서 부정적 역할을 하였다’¹⁰⁵⁾고 평가한다. 유물론의 관점에서 비과학적이며 관념론적인 동학의 종교적 성격이 봉건질서를 향한 민중들의 반란이라는 요인보다 더 중요하게 다루어지며 결과적으로 부정적인 평가로 귀결된 것이다. 그러나 『조선철학사개요』는 동학 사상에 대해 ‘종교적, 신비주의적 의식과 견해로 하여 많은 부정적 측면들을 가지고 있으나 사상으로서 삼남 지방 농민들 속에 급속히 파급되어 봉건통치배들과 외래 자본주의 침략자를 반대하는 농민들의 투쟁에 일정한 사상적 영향을 주었으며 봉건통치계급의 전통적인 사상도구였던 주자학의 파산과 예수교의 침습을 반대하는 데서 일정한 작용을 하였다.’¹⁰⁶⁾고 그 역할을 인정한다.

102) 최봉익, 『조선철학사개요』 사회과학출판사, 1986, 240쪽

103) 정진석 외, 앞의 책, 183쪽

104) 최봉익, 『조선철학사개요』 사회과학출판사, 1986, 235쪽

105) 정진석 외, 앞의 책, 304쪽

역사를 유물론과 관념론의 투쟁으로 보는 주체철학의 교시에 따라 저술된 『조선철학사개요』는 북한 학계에 무엇이 더 이상 필요 없게 된 것인지 혹은 무엇이 더 이상 설명항으로 제시되어서는 안 되는지 항목들을 명확히 보여준다. 유물론적 세계관의 현실화라는 점에서 자연과학 혹은 기술은 높게 평가되지만 이 체계 안에서 서양은 극복해야 할 외세일 뿐이고 자연과학의 전달자라는 중간적 위치에서조차 밀려나게 된다. 유물론이 전면에 나서자 더 이상 사회 경제적인 주장들의 가능성을 과장되게 해석할 이유가 없어진다. 전 시대 ‘사회 계약설’, ‘민주주의’의 가능성으로 찬양되던 다산의 사회 개혁의 주장들 역시 전반적으로 빈약한 분석 과정 속에서 ‘비판’과 ‘폭로’라는 날카롭지만 동시에 무력한 단어에 갇히게 된다.

6.해방 이후 남한 학계에서 실학과 다산

조선학 운동의 중심 인물들과 동시대에 활동했던 현상윤이 일제 강점기 시기 축적했던 한국사상 연구를 『조선유학사』로 정리하여 출판한 것은 해방 후인 1949년의 일이었다. 고려대 초대 총장을 역임하다 납북된 현상윤은 ‘체계적인 조선 유학사의 효시’로서 ‘성리학이나 실학은 물론이고, 조선 유학 전체에 대하여 편견과 선입견 없이 객관적 변별력을 가지고, 역사적 흐름을 학문체계로 정리’했다는 평가를 받는다.¹⁰⁷⁾

<표9. 현상윤 『조선유학사』 /이병도 『한국유학사』>

| | |
|--------------------------|-------------------------------|
| 玄相允, 『朝鮮儒學史』, 民衆書館, 1949 | 李炳燾, 『韓國儒學史草稿』 서울大國史研究室, 1959 |
| 第一章 序論 | 第一編 上代朝鮮之儒學 |
| 第一節 朝鮮儒學의 本질 | 第一章 三國以前儒敎文化之東漸 |
| 第二節 朝鮮儒學의 朝鮮思想史에 及한 影響 | 第二章 三國時代之儒學 |
| 第三節 朝鮮儒學의 東洋史上에 占한 位 | 第一節 高句麗之儒學 |
| | 第二節 百濟之儒學 |

106) 최봉익, 『조선철학사개요』 사회과학출판사, 1986, 290쪽

107) 윤사순 이광래 공저, 『우리 사상 100년』, 현암사, 2002, 201쪽. 성리학이나 실학은 물론이고, 조선 유학 전체에 대하여 편견과 선입견 없이 객관적 변별력을 가지고, 역사적 흐름을 학문체계로 정리한 것은 1949년에 출간된 현상윤(玄相允, 호 機堂, 1893~?)의 『조선유학사』(뒤에 『한국유학사』로 개칭)이다. 3.1운동에 가담하여 결정적인 업적을 이루어 '48인의 하나'로 지목받아 옥고를 치른 독립운동가인 동시에, 고려대 초대 총장으로 재임하다가 납북된 그는 광복 후 조선의 유학사를 누구보다도 먼저 집필하여 간행하였고, 그것은 체계적인 조선 유학사의 효시라는 것만으로도 이것은 획기적인 저술이다. 윤사순 이광래 공저, 『우리 사상 100년』, 현암사, 2002, 201쪽

| | |
|---|---|
| <p>置</p> <p>第二章 羅麗時代의 儒學</p> <p> 第一節 朝鮮儒學의 起源</p> <p> 第二節 羅麗時代儒學의 學風</p> <p> 第三節 羅麗時代의 代表的 儒學者</p> <p>第三章 李朝初期의 儒學</p> <p> 第一節 李朝의 政策과 儒學의 獎勵</p> <p> 第二節 李朝初期儒學의 學問的 傾向</p> <p> 第三節 此期의 著名한 儒學者</p> <p> 第四節 節義問題</p> <p> 第五節 戊午士禍</p> <p>第四章 至治主義의 儒學</p> <p> 第一節 至治主義儒學의 特色</p> <p> 第二節 趙光祖</p> <p> 第三節 至治主義運動의 挫折</p> <p> 第四節 至治主義儒學派의 諸人</p> <p>第五章 性理學</p> <p> 第一節 性理學의 朝鮮儒學史上에 占領한 地位</p> <p> 第二節 性理學이 隆盛하게된 由來</p> <p> 第三節 性理學의 學風</p> <p> 第四節 朝鮮性理學의 內容</p> <p> 第五節 徐敬德</p> <p> 第六節 李彦迪</p> <p> 第七節 李滉</p> <p> 第八節 曹植</p> <p> 第九節 李恒</p> <p> 第十節 金麟厚</p> <p> 第十一節 奇大升</p> <p> 第十二節 李珥</p> <p> 第十三節 成運</p> <p> 第十四節 張顯光</p> <p>第六章 退栗前後의 一般名儒</p> <p> 第一節 그 學問的 傾向</p> <p> 第二節 그 著名한 儒學者와 學問思想의 大略</p> <p>第七章 禮學中心의 儒學</p> <p> 第一節 禮學崇尚의 必然的 趨勢</p> | <p> 第三節 統一以前新羅之儒學</p> <p>第三章 新羅統一時代之儒學</p> <p> 一. 強首及薛聰</p> <p> 二. 新羅之國學並其學制</p> <p> 三. 儒術振興及入唐留學生</p> <p>第二編 高麗時代之儒學</p> <p> 第一章 初期儒學</p> <p> 第二章 中期儒學</p> <p> 一. 文教之隆昌(自文宗至毅宗)</p> <p> 二. 文教之沈滯</p> <p> 第三章 後期儒學</p> <p> 一. 文教復興及宋學傳來</p> <p> 二. 牧隱李穡及圃隱鄭夢周</p> <p> 三. 麗代儒佛關係概觀</p> <p>第三編 朝鮮時代之儒學</p> <p> 第一章 第一期儒學(過渡期之儒學)</p> <p> 第一節 鄭三峯學關異端</p> <p> 第二節 權陽村與其圖說</p> <p> 第三節 陽村學派</p> <p> 第四節 吉治隱及其他學者</p> <p> 第五節 初期歷世之對儒佛策</p> <p> 第六節 學制與科舉</p> <p> 第七節 世祖-成宗時代之學界概觀</p> <p> 第二章 第二期儒學(士禍期之儒學)</p> <p> 第一節 胥畢門徒與戊午·甲子士禍</p> <p> 第二節 中宗朝之道學政治家與己卯士禍</p> <p> 第三節 徐花潭及李晦齋</p> <p> 第三章 第三期儒學(學派及黨派分裂時代之儒學)</p> <p> 第一節 退·栗時代之儒學</p> <p> 第一項 李退溪與同時學者</p> <p> 第二項 李栗谷與成牛溪</p> <p> 第二節 黨派與學派之關係</p> <p> 第三節 西人學派與其黨論</p> <p> 一. 金沙溪及宋尤菴</p> <p> 二. 西南兩黨之抗爭與尤菴一派之竄黜</p> <p> 三. 南人之黜陟與老少懷尼之決裂</p> |
|---|---|

| | |
|--|--|
| <p>第二節 禮學派의 諸人</p> <p>第八章 慕華思想의 鼓吹</p> <p>第一節 慕華思想鼓吹의 由來</p> <p>第二節 慕華思想鼓吹의 代表者</p> <p>第九章 黨爭時代의 儒學</p> <p>第一節 儒學思想과 黨爭의 必然性</p> <p>第二節 黨爭의 影響과 當時儒學者間에 發生한 諸問題</p> <p>第三節 禮訟</p> <p>第四節 尹白湖의 經傳註解</p> <p>第五節 懷尼問題</p> <p>第六節 黨爭時代의 著名한 諸儒</p> <p>第十章 陽明學의 流人과 그 排斥</p> <p>第一節 陽明學의 傳來</p> <p>第二節 陽明學의 排斥</p> <p>第三節 陽明學의 不振과 後人의 論評</p> <p>第十一章 湖洛學派의 分裂</p> <p>第一節 湖洛分派의 原因</p> <p>第二節 湖洛兩論의 代表者</p> <p>第三節 湖洛兩論의 概評</p> <p>第十二章 經濟學派의 出現과 風動</p> <p>第一節 經濟學派의 擡頭와 그 原因</p> <p>第二節 經濟學派의 學風</p> <p>第三節 經濟學派의 勢力과 그 代表者</p> <p>第十三章 性理學의 再燃</p> <p>第一節 經濟學派運動의 不振</p> <p>第二節 性理學의 勢力挽回</p> <p>第三節 主理派의 發達</p> <p>第四節 主氣派의 發達</p> <p>第五節 折衷派의 消長</p> <p>第十四章 西學感染의 騷動</p> <p>第一節 西學의 傳來</p> <p>第二節 士人의 感染</p> <p>第三節 世情紛然</p> <p>第四節 政府의 彈壓</p> <p>第十五章 斥邪衛正의 運動</p> <p>第一節 運動 勃發의 情勢</p> <p>第二節 斥邪衛正의 運動과 그 代表者</p> | <p>四. 南人之再逐出及老少兩黨之論爭</p> <p>五. 權遂菴及金農巖</p> <p>第四節 南人學派(退溪學派及其他)</p> <p>第四章 第四期儒學(湖洛論爭及考證學勃與時代之儒學)</p> <p>第一節 湖洛論爭之起源</p> <p>第二節 湖洛論爭之發展</p> <p>一. 金三淵與其從遊</p> <p>二. 李陶菴及其門徒</p> <p>三. 吳老洲與洪梅山</p> <p>第三節 畿下南人學派與新學風</p> <p>一. 星湖學派與其學問傾向</p> <p>第四節 陽明學問題</p> <p>第五節 歐州文化之侵入與儒者之態度</p> <p>第六節 李華西與奇盧沙</p> <p>第七節 田良齋與郭玆宇</p> <p>(附)</p> <p>成研經齋與其學風</p> <p>丁茶山與其學術述略</p> |
|--|--|

| | |
|--|--|
| 第十六章 近世以降의 一般儒學界 第一節 挽近一般儒學界의 學問傾向 第二節 그 著名한 儒學者 第十七章 結論 第一節 儒學의 朝鮮文化에 남겨노흔 足 跋 第二節 儒學의 末弊와 李朝의 終局 | |
|--|--|

이 책에서 현상운은 제목에 ‘실학’이나 ‘실학사상’이라는 표현을 사용하지 않는다. 대신 김육을 시초로 반계와 성호, 다산, 연암, 추사 등으로 이어지는 모종의 학풍을 ‘경제학파(經濟學派)’라고 규정하고 출현의 목적을 백성들의 실생활과 유리되어 있던 ‘성리학의 폐단을 광구(匡救)’하는 것이라고 평가한다.¹⁰⁸⁾ 이들의 핵심 주장은 ‘공자나 맹자의 왕도 정신을 본받으며 조선의 실정을 연구하여 이용후생의 도를 강구하여 경국제민의 학문을 힘쓰자는 것’이라고 소개한다. 특기할만한 것은 경제학파의 학풍의 유래를 ‘한나라의 유학’으로 보며 ‘경국제민의 학문에 힘쓴 점, 조선의 실정을 연구한 점, 북학론을 주장한 점, 고증학을 연구한 점’ 등을 기본 특징으로 제시한다.¹⁰⁹⁾

이후 이어진 각론에서 성호는 광우록의 개혁적 사고, 전제(田制), 화폐 제도에 대한 그의 입장을 소개하고 이기설이 약간 소개되어 있을 뿐이다. 다산에 대한 서술 역시 이 수준을 넘지 않는다. 그는 다산에 대해 ‘지식은 고금을 통하고 마음은 백성과 나라에 두어 무릇 제도문물과 백가기예에 정통하지 않은 것이 없고, 문장과 경학이 또한 세륜(世倫)에 매우 뛰어나니 광세(曠世)의 위재(偉才)요, 고래에 드물게 보는 석유(碩儒)’라고 높이 평가하지만 『경세유표』 서문을 문장 그대로 옮겨놓고 그가 ‘당시의 제도와 정법의 개혁을 극력 주장’했다는 정도의 서술에 머물러 있다. 일반적으로 현상운은 근대주의자로 평가되지만 이런 서술 방식을 통해 그가 경제학파나 성호, 다산에게 자신이 기대하는 근대성을 발견하지 못했음을 확인할 수 있다. 서학의 전래 역시 ‘서학 감염의 소동’이라는 제목에서 알 수 있듯 천주교 포교 과정의 국가적 소요와 혼란이 소개되어 있을 뿐 학술적 영향에 대해서는 다루지 않고 있다.

실학을 유학의 변화 과정의 한 경로로 보고 그 지적 긴장과 에너지를 강조하지 않는 이런 서술 방식은 10여년 뒤에 이루어진 한국유학사 정리 작업에서도 유사하게 나타난다.

한국 사상계에서 식민사관으로 비판받는 이병도는 1959년에 저술한 『한국유학사

108) 현상운, 『조선유학사』, 심산, 2010, 461쪽

109) 현상운, 『조선유학사』, 심산, 2010, 462-463쪽

초고』를 저본으로 편차를 정리하여 1989년에 출판한 『한국유학사』에서 실학을 17세기에 등장한, 주자학의 체계를 벗어나 독자적인 입장에서 경전을 해석하던 자주적 학풍 중 하나인 ‘경세실용학파(經世實用學派)’라고 규정하고 그 특징을 ‘경사(經史)를 섭렵하고 제자서도 통하였으며 실사구시의 학풍을 기치로 매우 볼 만한 업적을 남긴’¹¹⁰⁾ 것이라고 설명한다. 특기할 만한 것은 17장 ‘실학사상의 擡頭와 그 影響’과 별도로 18장에서 ‘歐州文化의 傳來와 葛藤’을 소개하고 있다는 점이다.¹¹¹⁾

이 장에서는 서구 문화의 중국 유입 과정을 간략히 소개하고 연행을 통해 조선에 유입된 과정을 밝힌다. 사상적 차원에서는 당시 ‘소개된 서양의 문화를 크게 구분하면 천문 역법 지리와 같은 자연과학방면의 것, 천주교를 위주로 하는 종교의 영역’이라고 설명한 뒤 이를 수용했던 조선 지식인들의 태도를 ‘정통의 유가적인 자세를 그대로 지니면서 동시에 다소의 관심과 이해를 가진 이, 정통 유가의 입장에서 이를 철저히 금척한 이, 서구의 신사조를 중심으로 하여 그를 신념 또는 신앙화하고자 한 이’ 등으로 구분한다.¹¹²⁾

이 중에서 성호는 첫째 유형에, 신후담과 안정복은 두 번째, 이승훈, 정약종 형제, 권철신 형제, 이벽 등을 대표로 들고 그들이 남긴 서학 관련글을 소개하고 있다.¹¹³⁾ 성호에 대해서는 ‘실사구시적인 박학다문은 동양에 그치지 않고 서양의 학술과 문명에까지 미쳤다’고 평가하면서도 「천주실의」와 「칠극」에 대한 그의 글을 소개하는 정도에 머물면서 서학 연구를 단순히 박학다문의 자원 정도로만 평가한다.¹¹⁴⁾ 이 장에서 이병도는 성호 외에 신후담과 안정복의 西敎禁斥과 최한기의 對西學觀은 소개되어 있지만 다산에 대해서는 언급하지 않는다.

일면 교과서적인 이병도의 글에는 개별적인 분석을 이끌 분명한 지향이나 목표가 보이지 않는다. 이 책의 서술 속에서 실학은 경세 실용, 실사구시 등의 구호와 함께 다루어지만 실제 분석은 단편적인 글을 정리하는 수준으로, 전 시대와 구분되는 명확한 특징이나 지향이 보이지 않는다. ‘실용’이라는 구호 외에, 그에게 ‘실학’은 시대를 바꾸는 긴장과 비판으로 읽히지 않았던 것이다. 실학을 극단적인 단절로 평가하지 않고 조선 유학의 연속적 변화 과정의 한 경향으로 읽어내는 이러한 방식에서 전시대 실학 그리고 성호와 다산에게 부여되었던 과도한 근대성과 과학성의 투사는 사라졌지만 이 시기 조선 유학 안에 축적되어 가던 긴장과 변화의 진원 그리고 그 발산의 중층성과 역동성 역시 평이하고 단조로운 서술 속에서 묻히고 말았다.

110) 이병도, 『한국유학사』, 아세아문화사, 1989, 415쪽.

111) 표에서도 확인할 수 있지만 『한국유학사』의 저본인 『한국유학사초고』에는 실학이라는 표현 대신 ‘畿下南人學派與新學風’이라는 표현이 등장한다.

112) 이병도, 한국유학사 460쪽

113) 이병도, 한국유학사 460쪽

114) 이병도, 한국유학사 461-463쪽

1950년대 남한에서 다산을 단독적인 주제로 삼은 첫 연구서는 홍이섭의 『정약용의 정치경제사상연구』였다. 홍이섭의 다산 연구는 최익한의 「여유당전서를 독함」으로부터 받은 지적 자극을 해방 후에 본격적인 연구에 투여한 결과이자 북한의 다산 연구에 대한 이론적 긴장과 거리두기가 담겨 있는 복합적인 성격의 저술이라고 할 수 있다.¹¹⁵⁾

<표10. 홍이섭 『丁若鏞의 政治經濟 思想 研究』 목차>

| 洪以燮, 丁若鏞의 政治經濟 思想 研究, 韓國研究圖書館, 1959 | |
|-------------------------------------|--|
| 序論 | 1. 丁若鏞을 理解하기 위한 方法 2. 茶山學의 認識史 |
| 第1章 生涯-學의 形成 | 1. 出生 2. 서울 移徙과 官人生活 3. 流謫-茶山學의 體系化 4. 茶山學에 있어 周禮의 問題 5. 朝鮮現實의 理解 |
| 第2章 國家財政策의 確立 | I 遺表의 著作 II 國家機構의 檢討 1. 李氏朝의 權力構造 2. 國家機構의 檢討, 先行的인 것-法制史의 小考 3. 經世遺表의 改革案 III 國家財政의 確立 1. 王室財政 整備案 2. 戶曹機構 改編論 3. 國家財政 管理를 위한 刑·工 양조의 新設 官衙 4. 土地·租稅管理論 5. 行政監督의 強化 |
| 第3章 農政의 經濟 思想 | I 牧民心書의 準備 1. 思想的 분위기 2. 牧民心書에 先行한 것 3. 牧民心書에서 企圖한 것 II 土地管理(전론) 1. 田政의 意義 2. 量田論 |

115) 다산을 중심으로 홍이섭과 최익한의 관계는 다음의 연구에 상세하다. 정종현, 『다산의 초상』 신서원, 2018, 129-176쪽

| | |
|--|--|
| | <ul style="list-style-type: none"> 3. 陳田管理 4. 脫稅田 擴大의 防止 5. 土地管理의 한 방안 6. 結論(전론의 소개) III 租稅管理 <ul style="list-style-type: none"> 1. 經世遺表의 理論 2. 牧民心書의 理論 3. 災減論(災田 徵田對策) 4. 리속, 橫領의 防止 5. 王稅 保護論 (i) 國家財政策에서의 小作管理 6. 王稅 保護論 (ii) 租稅徵收論 IV 還穀管理 官僚的 高利貸에서의 還元論 <ul style="list-style-type: none"> 1. 還穀管理의 諸문제 2. 還穀紊亂의 諸조건 3. 還鄉議의 改革 七條와 牧民心書 八亂의 分析 4. 還穀管理論 5. 穀部管理論 V 戶籍論 <ul style="list-style-type: none"> 1. 國家統制의 基礎 2. 戶籍管理의 方法 3. 戶籍管理의 目標 4. 戶籍 偽造의 防止 5. 軍布管理를 위한 戶籍 6. 戶籍의 樣相 VI 錢幣論 <ul style="list-style-type: none"> 1. 貨幣理論의 基盤 2. 鑄錢官署의 單一化 3. 劣貨鑄造의 防止 4. 貨幣의 效用(李漢 貨幣論 展開) 5. 貨幣의 效用 6. 鑛山國營論 VII 農事政策 <ul style="list-style-type: none"> 1. 水利思想 2. 물의 管理 3. 治水論 4. 農事技術論 |
|--|--|

| | |
|----------------------|--|
| <p>第4章 治國의 精神</p> | <p>I 束吏 1. 吏胥의 弊 2. 束吏論 3. 邸吏의 問題 II 節儉論 (經濟倫理로서의 清白思想의 展開) 1. 牧民心書의 한 理念 2. 牧官에 구한 節儉 3. 國家經濟에서 본 節儉</p> |
| <p>第5章 批判的 精神</p> | <p>文化的 精神 1. 茶山文學의 現實의 一面 2. 18世紀 後半旗 暗行御史 時에 본 農村 3. 19世紀 前半期 流配의 地에서 본 農村 4. 文學的 批判의 展開過程 5. 文體策 6. 黨色의 表現</p> |
| <p>第6章 封建制의 認識批判</p> | <p>I 그의 生涯의 社會的 雰圍氣 1. 西洋世界의 接近 2. 西學的 社會 II 李氏朝 社會에의 認識 1. 近世商業의 發達과 農村 2. 農民의 窮乏化 3. 近世社會의 傾斜 4. 秩序의 維持 5. 民優에 대하여</p> |

일본어로 먼저 간행하고 후에 국역을 출판한 홍이섭의 『조선과학사』에서 홍이섭은 실학을 다음과 같이 정의한다.

실사구시학파 실학파라고 하며 영조 정조조 이후 학술사상사에 나타난 特筆한 신학풍 곧 실사구시의 경제적인 학풍을 띤 일파를 이룸이다.¹¹⁶⁾

다산은 실학의 집대성자로 평가된다. 조선학 운동 과정을 지켜보며 성장했던 홍이섭은 정인보 등의 민족주의적 관점 등으로부터 받은 영향을 해방 후에 실학 연구로 돌려 그 가운데서도 다산에 집중한다. 홍이섭은 다산의 학을 ‘다산학’¹¹⁷⁾이라고 호명하며 주로 『경세유표』와 『목민심서』에 나타난 제도개혁론을 국가와 경제

116) 홍이섭, 조선과학사 민음사 1946, 237쪽

117) 洪以燮, 『丁若鏞의 政治經濟 思想 研究』, 韓國研究圖書館, 1959, 4쪽

관점에서 검토한다. 우선 홍이섭은 조선의 지배 담론을 ‘유교주의’로 보고 조선 후기의 지적 풍조를 이 유교주의와의 긴장을 통해 설명하고자 했다.¹¹⁸⁾

우선 홍이섭은 다산에 대한 서학의 영향을 ‘과학 기술’ 등 실용적인 차원에 한정하지 않고 본질적으로 종교와 연결한다. 그는 황사영 백서를 근거로 ‘서학에 있어 이용후생의 방법을 서양인 선교사에게서 배워다 본국에 전하였다 하니 서학적인 사상은 조선사회에 종교 신앙으로 유교주의와 통한다는 윤리를, 그리고 이용후생-경제정책적인 안목을 끼쳐주었다.’¹¹⁹⁾고 주장하고 이러한 서학적 분위기에서 성장한 다산 역시 분명히 배교를 선언하고 정신에의 영향까지 배제하고자 했다 하더라도 결코 그 흔적을 지우지 못하였을 것이라고 추정한다.

홍이섭은 다산의 ‘서학적인 흔적은 유교적인 것과 공통된 점도 있어 가리어내기 어려우나 不義(국가, 사회에 대한 행정적인 협잡, 농민들의 고뇌의 생활, 일절의 사회적 불합리)에 대한 배격적인 태도, 정렬적인 조산사회에의 애착심은 자기중심에의 인식이 근대적인 선을 중간에 두고 전후출입함이 없지 않았으니 일면 서구적인 양상을 띠고 있었음이 서구적인 사상으로서의 카톨릭시즘에서 영향됨’¹²⁰⁾이라고 말한다.

이 문장 안에서 천주교, 서구, 근대성, 유교주의라는 표현을 같은 계열로 사용하며 다산이 받은 사상적 영향에 설명한다. 홍이섭의 관점에서 서학적인 사상은 종교 신앙으로서 유교주의와 통하며, 카톨릭시즘(천주교)는 그대로 서구적인 사상으로서 다산의 사상적 경계로서 ‘근대성’을 형성한다. 그러나 홍이섭은 이 근대성의 이미지를 자신의 연구의 본령인 제도 개혁론 안에서 제한적으로 해석한다.

홍이섭이 검토한 다산의 제도 개혁론은 체제의 근본적인 개혁을 향하는 경로가 아니라 내부의 모순을 정비하는 개량이자 보수에 가까웠다. 그는 최익한이 제안한 ‘혁명가’ 다산의 이미지를 피하고자 법질서의 준수와 모순적 제도의 정비에 초점을 두고 다산 개혁론을 해석하고자 한다. ‘다산을 봉건제를 부정한 혁명가로 구성하고 있는 북한(최익한)의 다산론을 의식할 수밖에 없었던 홍이섭은 정약용을 유교적 덕성을 통한 관리 개인의 도덕적 결단, 국가 기구 및 각종 제도의 합리적인 관리를 통해 사회 기구를 개혁하려는 사상가로 이해’¹²¹⁾하고자 했다는 것이다. 결과적으로 다산의 개혁론은 지나치게 내부의 수정 논리로 축소되고 약화된다. 선행연구는 홍이섭이 다산을 혁명가로 이해하는 북한 연구를 의식한 홍이섭이 다산이 당대 봉건 사회의 구조적인 모순과 그것에 대한 해결책으로서 사회경제적 혁신을 언급한 측면을 과도하게 삭제했다고 평가한다.¹²²⁾ 다산이 유학의 틀을 벗어나는 혁명이나 근

118) 정호훈, 「홍이섭의 실학연구」 『동방학지』 130집 2005, 70쪽

119) 홍이섭, 앞의 책, 1959, 239쪽

120) 홍이섭, 앞의 책, 1959, 239쪽

121) 정종현, 다산의 초상, 신서원, 2018, 173쪽

본적인 정치적 개혁을 꿈꾸지 않았다는 것은 분명하지만 당대에 대한 예리한 비판 의식과 혁신은 차용된 사회경제적 분석들 안에서 해체되거나 분해되었던 것이다.

하이데거로 철학에 입문하여 향외와 향내의 도식으로 과학 철학, 실존 철학 등을 연구하다가 그 정반합의 운동 과정에서 동아시아 사상을 발견한 박종홍의 실학 개념과 다산 연구도 우리 학계가 거쳐 온 하나의 경로라고 말할 수 있을 것이다.

<표11. 박종홍 『한국사상사』 목차>

| | |
|---|--|
| <p>박종홍, 한국사상사-近代思想篇, (1963-74)</p> | <p>裴宗鎬, 韓國儒學史 延世大學校出版部, 1974</p> |
| <p>韓國思想의 方向 韓國에 있어서의 近代의인 思想의 推移 1. 民族解放思想의 擡頭 2. 務實力行의 高調 3. 經世澤民思想에의 展開와 近代科學 技術의 攝取 4. 民主的 主體意識의 昂揚 對西歐的 世界觀과 茶山의 洙泗舊觀 1. 天主學 批判에 나타난 對西歐的 世界觀 2. 天主學的 世界觀과 茶山의 洙泗舊觀 天主學의 導入 批判과 攝取 1. 天主學의 導入과 批判 1. 敎理一般 批判 2. 心理學說 批判 3. 倫理思想 批判 4. 自然哲學思想 批判 2. 天主學의 消化와 攝取 1. 丁若鍾의 『天主要旨』 2. 丁夏祥의 『上宰相書』 西歐思想의 導入과 그 影響 1. 宗教思想 1. 天主學 2. 基督教(改新敎) 2. 開化思想 1. 開化思想의 先驅</p> | <p>緒說 第一章 程朱性理學의 概念 一. 理氣의 概念 (1) 中國先秦時代의 理와 氣 (2) 程伊川의 理와 氣 (3) 朱晦庵의 理와 氣 및 太極論 (ㄱ) 理와 氣 및 그 關係 (ㄴ) 理와 太極의 關係 (ㄷ) 太極과 動靜의 關係 (ㄹ) 理와 所以然·所當然의 問題 二. 性情의 問題 (1) 程伊川의 性卽理 (2) 朱晦庵의 性情論 (3) 朱晦庵의 四端七情論 (4) 朱晦庵의 人心道心說 三. 程朱의 認識理論 (1) 程伊川의 知識論 (2) 朱晦庵의 格物致知論 四. 程朱의 修養論 (1) 程伊川의 存養 (2) 朱晦庵의 居敬窮理와 中和說 第二章 韓國性理學의 本質 一. 韓國性理學의 主課題 二. 性理學의 傳來와 擡頭 三. 太極論과 氣論의 問題 (1) 李晦齋의 太極論</p> |

122) 정중현, 앞의 책, 2018, 172쪽.

| | |
|---|---|
| <p>2. 日本의 影響을 받은 후의 開化思想</p> <p>3. 美國의 影響을 받은 후의 開化思想</p> <p>3. 哲學思想</p> <p>1. 西歐의 哲學思想이 傳來된 經緯</p> <p>2. 李寅梓의 『哲學攷辯』</p> <p>3. 全乘薰의 『精神哲學通編』</p> <p>人倫과 産業과의 不可離의 關係를 力說한 李元龜의 思想</p> <p>1. 序言</p> <p>2. 人倫과 産業</p> <p>3. 關係의 解明</p> <p>4. 分析</p> <p>5. 關係 再論</p> <p>6. 結語</p> <p>人倫과 産業의 不可離, 이원귀(李元龜) 李定稷의 (칸트) 研究 崔漢綺의 科學的인 哲學思想</p> <p>1. 經驗主義의 論據</p> <p>1. 本具先天知의 否認</p> <p>2. 心體의 純澹과 染習</p> <p>3. 泥着의 除去</p> <p>4. 唯名論的 務實思想</p> <p>2. 經驗의 分析</p> <p>1. 神氣</p> <p>2. 感覺器官에 의한 通氣</p> <p>3. 記憶과 變通</p> <p>3. 經驗의 擴充</p> <p>1. 推測</p> <p>2. 數學的 操作</p> <p>3. 證驗</p> <p>4. 體認</p> <p>4. 認識의 限界</p> <p>5. 經驗主義의 貫徹</p> <p>1. 氣經驗과 心經驗</p> <p>2. 有行理와 推測理</p> <p>3. 理와 氣</p> <p>4. 知와 行의 先後</p> | <p>(2) 徐花潭의 氣論</p> <p>第三章 主理와 主氣의 問題</p> <p>一. 李退溪의 主理的 傾向(李退溪와 寄高峯의 論辯)</p> <p>二. 李栗谷의 主氣의 傾向(李栗谷과 成牛溪의 論辯)</p> <p>第四章 主理派와 主氣派의 對立</p> <p>一. 李退溪의 理氣觀</p> <p>(1) 太極天理觀</p> <p>(2) 理氣二元觀</p> <p>(3) 理貴賤思想</p> <p>(4) 格物致知說</p> <p>(5) 居敬窮理와 存養</p> <p>二. 李栗谷의 理氣觀</p> <p>(1) 太極陰陽과 理氣</p> <p>(2) 理一分殊說 및 理有善惡說</p> <p>(3) 理通氣局說</p> <p>(4) 格致論과 誠明論</p> <p>三. 退栗以後의 主理派 主氣派 및 折衷派</p> <p>(1) 主理派의 發達</p> <p>(2) 主氣派의 發達</p> <p>(3) 折衷派의 發達</p> <p>第五章 四端七情論과 人心道心說</p> <p>一. 主理派의 四端七情論과 人心道心說</p> <p>二. 主氣派의 四端七情論과 人心道心說</p> <p>三. 折衷派 및 其他의 四端七情論과 人心道心說</p> <p>第六章 湖洛論爭</p> <p>一. 湖洛論爭의 起源</p> <p>二. 湖洛論爭의 主要課題 및 그 展開</p> <p>(1) 韓南塘의 人物性相異論</p> <p>(2) 李巍巖의 人物性俱同論</p> <p>三. 湖洛論爭의 發展</p> <p>(1) 李陶庵과 尹屏溪의 論爭</p> <p>(2) 李正庵과 魚杞園의 論爭 및 金三淵의 批評</p> <p>(3) 玄冠峯의 人物性俱同論</p> |
|---|---|

| | |
|--|--|
| <p>6. 結論</p> <p>崔漢綺의 獨創的인 經驗哲學</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 惠崗과 古山子 2. 北京에서 刊行된 『氣測體義』 3. 참신한 經驗主義 4. 經驗은 어떻게 하는 것인가 5. 참된 知識은 어떻게 하며 성립되는 것인가 6. 참된 知識의 限界 7. 近代의 哲學的 姿勢 <p>崔漢綺의 『氣測體義』(1836)</p> <p>崔漢綺 著 『氣測體義』 解題</p> <p>韓國 近代化의 思想的 先驅者</p> <p>千卷 『明南樓集』 알 길 없고</p> <p>經驗論的 哲學書</p> <p>神氣 곧 知覺의 主體</p> <p>氣의 通路는 感覺器官</p> <p>老莊哲學에 대한 反論</p> <p>經驗을 根據로 한 思考論</p> <p>마음은 推測의 전체</p> <p>본디 하나인 神氣</p> <p>萬物의 근본을 推測</p> <p>算學에 바탕을 둔 學說</p> <p>科學的인 務實思想</p> <p>中國에서 간행된 著書</p> <p>郭鍾錫 : 韓末 嶺南儒學의 支柱</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 青年學究 晦窩 2. 著述과 思想의 特色 3. 스승과 學友들 4. 기울어진 國運에 悲憤 5. 儒林의 巴里長書와 獄苦 6. 사람들과 儒學에 대한 信念 <p>郭鍾錫 - 면宇·1846(憲宗 12)~1919</p> <p>郭鍾錫 論</p> <p>李寅梓 論</p> <p>俞吉濬 論 - 『俞吉濬全書』 第5卷 跋文</p> <p>近代化의 先驅</p> <p>島山思想의 밑바탕</p> | <p>四. 湖洛論爭의 總結論</p> <p>第七章 唯氣論과 唯理論 및 그 折衷論</p> <ol style="list-style-type: none"> 一. 任鹿門의 唯氣論(氣一分殊說) 二. 奇蘆沙의 唯理論(理一分殊說) 三. 理氣折衷論 <ol style="list-style-type: none"> (1) 吳老洲 및 洪梅山의 折衷論 (2) 李華西의 折衷論 (3) 明德主理主氣의 爭辨 <p>結言</p> |
|--|--|

박종홍은 실학을 17세기 후반, 거듭된 국난으로 병폐된 민생이 위정가들의 당쟁으로 도탄 속에 헤매는 상황에서 일부 유학자들이 민생에 새로운 활로를 트기 위해 공리공론을 지양하고 그 필요성을 고조(高調)한 결과로 나타난 학술적 경향이며 반계, 성호, 담헌, 연암, 초정 등을 거쳐 다산에 이르러 집대성된 학풍이라고 규정한다.¹²³⁾ 특히 다산에 대해서는 ‘경학과 역사는 물론이요 근대과학을 이해하기에 힘썼다’고 평가한다.

조선조 영정(英正) 시대를 전후하여 대두 전개된 이른바 실학파의 사상은 경세제미의 구체적인 방안까지 제시함으로써 근대화에 대한 선구적인 몫을 담당하였던 것이라고 할 수 있다. (중략) 최한기에 이르러 철두철미 경험을 기본으로 하는 과학적인 사고 방식으로 일관함으로써 무실사상(務實思想) 또는 실학의 철학적 기반을 확립시킨 것이다.¹²⁴⁾

박종홍에게도 천주교를 통한 서양 지식과 문화의 도입은 곧바로 ‘근대적 과학기술의 도입 섭취’¹²⁵⁾로 해석된다. 1977년에 발표한 「서구사상의 도입과 그 영향」에서 박종홍은 다음과 같이 말한다.

서학은 천주학 이외에 서양의 과학기술에 관한 지식을 포함하여 기타 모든 서구의 학술을 의미하는 것이다. (중략) 따라서 천주교의 전래는 서구의 근대과학 내지 기술에 관한 지식을 동반하였고 그것이 우리나라 실학사상에 많은 영향을 주었다.¹²⁶⁾

박종홍은 홍대용의 『주해수용』과 『의산문답』이 ‘서구의 과학적 사고 방식의 영향’¹²⁷⁾에 따른 학문적 성과로 파악하고 ‘정약용에 이르러 실용후생과의 결부가 더욱 뚜렷하여진다’¹²⁸⁾고 평가한다. 이에 더하여 박종홍은 동학 역시 서학의 영향으로 파생되었다고 보고 ‘동학’이 서학이라는 명칭에 자극된 결과 시천주의 천주가 천주학의 천주를 연상시킨다는 점을 근거로 든다. ‘천주학에 관한 책들이 국문으로 저술 또는 번역되어 판각 보급되던 때인 만큼 이에 자극되지 않았다고 볼 수 없음 직하다’¹²⁹⁾는 것이다.

123) 박종홍, 『박종홍전집』 4, 민음사, 1982, 218-219쪽

124) 박종홍, 『박종홍전집』 5, 민음사, 1982, 386쪽

125) 박종홍, 『박종홍전집』 4, 1982, 219쪽

126) 박종홍, 『박종홍전집』 5, 1982, 207쪽

127) 박종홍, 앞의 책, 1982, 207쪽

128) 박종홍, 앞의 책, 1982, 208쪽

129) 박종홍, 앞의 책, 1982, 210쪽

동학을 서학의 조선 전래에 따른 파생적 결과로 보는 관점은 최익한과 같다. 그러나 최익한에게 동학은 민중들의 반봉건적 자각과 그에 대한 반동이며 더 나아가 정약용이 제시한 새로운 기획이 전달된 결과로 이루어진 혁명적 운동이라면 박종홍에게 서학과 동학의 관계는 천주를 중심으로 한 종교적 각성 쪽에 가깝다.

7. 나가며

지금까지 살펴본 바에 따르면 해방 이후 80년대까지 남북한은 각기 다른 이념과 학술적 지향을 통해 각기 다른 ‘실학’을 연구해온 것처럼 보인다. 그러나 유물론이나 주체철학이 실학과 다산의 검사 인자로 도입되면서 발생한 북한 연구의 경직성 뿐 아니라 남한의 관련 연구도 일정한 정도로 각론이 축적되기 전까지 나름의 편향성과 한계를 가지고 있었다.

지금까지 검토한 연구들의 공통점 중 하나는 체계적인 문헌 연구 없이 선별적으로 관심 주제를 추출한 결과 저술들 사이의 차이, 시기에 따른 이론적 변화를 무시하는 결과에 이르게 된다는 것이다. 예를 들어 북한의 다산 연구에서 가장 핵심적인 논제가 토지제도였는데 최익한이 다산의 여전제 구상을 콜호즈와 연결하고 이로부터 근대성과 혁명성을 이끌어낸 뒤 관련 연구는 모두 여전제에 초점을 두고 서술되었으며¹³⁰⁾ 비교적 급진적인 여전제 구상을 온건하고 점진적인 방식으로 전환한 『경세유표』의 정전제는 언급하지 않거나 여전제에 앞서는 것으로 순서를 바꾸는 등¹³¹⁾ 사상적 변화 과정을 조작적으로 재구성하는 방식으로 이념에 실재를 맞추고 있다.

다산의 사상적 경향을 ‘과학 기술’로 설명하려는 방식도 이념이 실재를 초과하는 대표적인 예일 것이다. 다산의 다양한 학술적 시도들에 대한 연구가 상당한 수준으로 축적된 현재의 시점에서 다산의 서학 수용과 ‘과학 기술’이 등가로 연결될 수 없음은 주지의 사실이다. 실학은 여전히 논쟁적인 개념이지만 적어도 실학이라는 용어를 사용하는 한 이를 사변적인 성리학을 벗어나며 동시에 서구적 과학 기술을 통해 실용성을 추구했던 조선 후기의 새로운 학풍으로 규정하는 점에서는 크게 다르지 않다. 여기에 주자학적 봉건 체제에 대한 비판이나 민족적 자각, 근대적 지향 등 연구자마다 초점을 두는 지점과 방향은 달라질 수 있지만 탈성리학과 과학성이

130) 최익한은 다산의 여전제의 근대성과 혁명성을 반복해서 언급하는데 이를 요약하면 ‘토지 공유, 공동 경작, 노력에 의한 분배’로 볼 수 있다. (최익한, 앞의 책, 1955, 320쪽) 『조선철학사』 역시 이러한 서술 방식을 그대로 답습한다. ‘이와 같이 정치, 경제, 문화 상의 모든 개혁의 기본 고리로서 설정한 려전제에 대한 그의 견해에는 극히 선진적인 농민적 공상적 사회주의 사상이 포함되어 있다. 즉 토지에 대한 공유, 공동 경작, 공동 수확, 일역부에 기뻛된 로동일에 의한 수확물의 분배 등이 그것이다.’ 정진석 외, 앞의 책, 258.

131) 최익한의 기본적인 입장이 이와 같다.

라는 이름표는 많은 연구자들이 제안하고자 하는 실학 개념에서 빠지지 않는 공통적 토대라고 볼 수 있다.

다산이 서학의 인자들을 자기 체계 내에 접목하고 이론적 변용을 이끌어낸 것은 사실이지만 적어도 다산의 다양한 이론 체계 중에서도 이른바 서양의 ‘과학 기술’ 분야에 대한 서학의 영향은 크지 않다는 것은 학계의 일반론이 되었다.¹³²⁾ 그러나 실학자들의 우리가 기대하는 것만큼 ‘과학적’이지 않고 그리하여 근대적이지 않았다는 각론적 반성들에도 불구하고 여전히 ‘과학’은 실학과 다산 위에 초과적으로 얹힌 부채로 작용한다. 그러나 과연 이들이 도달한 수준과 관계없이 현재와 같은 분과적 지식이나 실천으로서 ‘과학’과 ‘기술’에 접근했다고 볼 수 있을지 의문이 든다. 예를 들어 당시에 지구설은 과학적 지식이고 그리하여 객관적이고 정합적인 지식이 아니라 논리적 추론을 넘어서 이념 혹은 세계관적 차원에서 승인해야 하는 신념의 문제이기도 했다. 이 점은 중국과 조선인들에게 지구설을 소개했던 예수회 원들에게도 마찬가지였을 것이다.

이들은 근대적 기대만큼 과학적이지 않았다는 점이 이들의 서학 수용이 실패했다는 것을 의미하지 않는다. 이들의 새로운 이론에 대한 접근과 이해를 ‘원본’에 얼마나 가까운가로 판단하는 것은 공정하지도, 합리적이지도 않다. 원본이 있고 그 원본을 얼마나 잘 이해했는가로 판단한다면 조선 유학자들은 영원한 실패자가 될 수밖에 없다. 어떤 원본도 그 원본이 놓인 체계나 설계도 없이 부분적으로 도입되었을 때 원본 그 자체로 투명하게 존재할 수 없다.

더 중요한 것은 이들이 ‘원본’에 대한 어떤 부채 의식 없이 그 자신이 주체가 되어 자기 체계 안에 이를 ‘각론’으로 기입하고자 했다는 점이다. 이들은 라틴어나 포르투갈어, 독일어 교과서가 아니라 중국 지식인들과 협업으로 이루어진, 한문으로 된 번역서를 통해 서양 지식의 일부에 접근했고 그 일부는 언제나 자기 체계 내부의 어떤 맥락에 접속되는 방식으로 수용되었다. 자기 체계, 자기 범주 안에서 도입할 만한 의미가 있거나 유용성이 있는 지식에 접근던 이들의 최종적 목표는 자기가 딛고 선 체계 자체의 교체나 대체가 아니라 자기 이론의 확장에 가까웠다. 이들에게는 우리의 기대와는 달리 선진적이고 근대적인 ‘상위’의 지식을 ‘학습’하여 자신의 결여나 낙후를 대체할 의도가 없었다. 이런 맥락에서 그들의 서양의 자연학 이해 수준이 얼마나 높았는지, 제대로 소화했는지 아닌지는 이들의 서학 접근을 평가하는 핵심 지표가 되기 어려울 것이다.

중요한 것은 이들이 왜 외래의 이론 체계에 접근했고 그리하여 이를 통해 무엇

132) 김영식은 ‘정약용의 서양 과학 기술 지식은 서명응이나 서호수 같이 정부에서 활동했던 학자들은 물론 김석문, 이익, 홍대용 같은 재야 학자들에 비교해서도 훨씬 낮은 수준’이었으며 그런 의미에서 ‘그가 서양 과학 기술에 별로 큰 관심과 지식을 지니지 않았다는 것은 부인할 수 없다’고 평가한다. 김영식, 『정약용의 문제들』, 해안, 2014, 131쪽.

을 하고자 했는가 그 동기와 목적을 살피고 그 안에서 이론적 활용의 강도와 수준을 평가하는 것이다. 원본과의 일치성 차원에서 이들의 이론적 이해 수준과 심도를 판단하는 것은 처음부터 회복할 수 없는 불균형과 결여를 전제하는 것일 수도 있다. 이런 불균형과 결여 속에서 근대적 검사 지표를 통과할 수 있는 전근대 학자들은 아무도 없을지 모른다.

어떤 시점까지 남북 모두 실제보다 먼저 도달한 이념 혹은 이상적 사회에 대한 원망과 기대에 의해 선별적이고 선택적으로 전근대 사상을 한정 상속했는지도 모른다. 그러나 시대가 부여한 목적과 이념에 의한 의도적 배제와 과잉 해석을 경계할 수 있게 된 지금 과연 우리는 그 한정 상속에서 벗어났다고 말할 수 있을까. 통일 시대, 남북한 모두에서 전근대 한국 철학에 대한 연구의 출발점 중 하나는 이 질문이 되어야 할 것으로 보인다.

“남북한의 거울에 비친 ‘실학’과 ‘다산’”에 대한 토론

■ 이지 (이화여대 철학과 초빙교수) ■

김선희 선생님의 발표문 “남북한의 거울에 비친 ‘실학’과 ‘다산’”은 1930년대 조선 학운동에서 부상한 ‘실학’이라는 개념과 그 중심에 놓인 ‘다산’에 대한 연구가 이후 남북한에서 어떻게 전개되었는지, 그 궤적을 기록하고 있다.

(2)조선학 연구에서 ‘실학’은 태생에 있어서 근대적 요청에 의해 고안되었다. 당시 지식인들은 조선의 역사에서 자생적인 개혁과 발전의 동력을 찾고자 하였으며, 그 가능성을 조선후기의 개혁적 사상에서 발견하였고, 다산을 그 대표로 보았던 것이다. 그러나 발표자의 표현에 따르면, 조선적인 것의 대표로서 다산을 소환하였지만 당시 국가가 부재한 상태에서 과거로부터의 연속성과 미래로의 연결성을 찾고자 하였던 과정을 거치면서 ‘의도적 배제’와 ‘해석의 과잉’이 일어났다. 경학과 예학 등 다산 스스로가 내세우는 학문의 본령들은 의도적으로 배제되었고, 시대적 변천을 보이는 사회 개혁론의 특정 국면은 과잉적으로 해석되었다.

조선학운동에서의 실학과 다산에 대한 인식은 이후 남북한으로 분리되어 변천을 보인다. (3)우선 다산에 대한 체계적 연구를 최초로 시도한 최익한은 다산을 서구 근대사상가들과 병치하여 서구적 근대성과 연결짓는다. (4)그러나 해방후 월북한 최익한은 서양학을 북학으로 대체하고 서양에 대해 일정정도 경계하면서 다산에게서 혁명성을 찾는다. 다산에 대한 독해는 서구의 근대성에서 반봉건적 민중운동으로 초점이 이동하였던 것이다. (5)최익한 이후 북한에서 실학과 다산에 대한 인식은 시기별로 변화과정을 보여주는데, 유물론적 사유와 연관되는 자연과학에 대한 관심과 설명, 그리고 민족적 자각을 강조하는 해석과 평가를 중심으로 실학에 대한 연구가 상대적으로 활발하였던 시기를 지나 주체사상이 모든 분과연구의 상위적 이념으로 작용하였던 1980년대에는 유물론적 세계관에 따라 각론들을 평가하게 되면서 이전에 과도하게 부여하였던 해석은 냉정하게 취급하였지만 경직성을 갖게

되었다.

(6)해방 후 남한 학계에서 실학과 다산에 대한 연구는 대표적으로 현상윤과 이병도, 홍이섭, 박종홍을 들고 있는데, 한편으로는 식민사관의 영향을 답습하는가 하면, 다른 한편에서는 조선학운동의 정신을 계승하면서 각론 해석에서 다소간의 변형과 확장을 보여주고 있다.

이상의 궤적을 쫓아가면서 발표자는 해방이후 80년대까지 남북한은 각기 다른 이념과 학술적 지향을 통해 각기 다른 ‘실학’을 연구해온 것처럼 보이지만, 나름의 편향성과 한계를 지적한다. 이들은 공통적으로 실제보다 이념에 기반하여 실학과 다산을 해석하고 설명하려 하였다는 것이다. 실학은 이들의 평가만큼 과학적이지 않고 그에 따라 근대적이지 않은 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 이러한 과도한 해석은 시대가 요구하는 이념과 목적에 종사함에 따라 편향성을 지니는 한계를 드러내고 있다. 발표자는 이런 한계를 지적하면서 반성적인 사고를 소구하고 있다.

논자 역시 논자의 박사논문에서 ‘실학’ 개념의 태동과 조선학운동에서 보인 과잉 해석과 편향성을 지적한 바 있다. 따라서 발표자의 기본 입장을 공유하고 있다 할 수 있다. 그런데 상기 논문은 실학 개념의 태동에서부터 80년대까지 그에 대한 남북한의 연구의 실태와 경향을 기록하고 있지만 이러한 사실을 환기하는 것은 실학 연구에 실려있는 부채를 아직 해소하지 못하고 있음을 고발하기 위함이 아닐 것이다. 남북한에 공히 잔존하는 한계를 극복하고 앞으로의 실학 연구의 방향성을 모색하는 발판이 되고자 함일 것이다. 그렇기 때문에 발표자가 상기 논문에서 기존 연구들의 궤적을 추적해가면서 제시한 실증적 자료들의 진위와 각론적 분석에 대한 검토보다는 앞으로의 방향성을 모색하는 일에 대한 포괄적인 질문을 추가하고자 한다.

우선, ‘실학’은 여전히 논쟁적인 개념임에 틀림없지만, ‘실학’이라는 범주를 설정하고 연구 대상으로 삼고 있다면, ‘실학’을 구성하는 속성들을 찾아내고 해석하는 작업 이전에, 한국철학사에서 연구의 대상이 되는 ‘실학’의 위상을 대체적으로 설정할 필요가 있을 것이다. 발표자의 개략적인 의견을 듣고 싶다.

발표자는 다산의 연구에서 이념에 따라 편향되고 과잉된 해석이 다산의 학문에서 부분적으로 선택하는, 일종의 선택의 해석이 있었기 때문이라고 지적하면서 “경학과 예학 등 다산 스스로가 내세우는 학문의 본령들은 의도적으로 배제되었”다고 주장하고 있다. 의도적 배제와 과잉된 해석을 경계하게 된 지금, 경학과 예학 등을 아우른다면 실학으로서의 다산학을 어떻게 해석하고 평가할 수 있는지 개괄해주시길 부탁한다.

‘조선철학’ 대 ‘한국철학’ : 북의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성

■ 박민철 (건국대 통일인문학연구단 HK교수) ■

1. 들어가며: ‘분단의 학문’과 ‘학문의 분단’, 그 사이에서 남북의 철학연구

북한연구가 정치학, 경제학, 사회학에서 주로 이루어져왔으며, 따라서 북한연구의 발전을 위해선 역사, 문화, 철학과 같은 ‘기초학문 분야’의 연구가 더 활성화될 필요가 있다는 지적이 제기된 적이 있었다.¹⁾ 그 후 20여년이 흘렀지만 이 지적은 여전히 중요해 보인다. 물론 여러 다른 이유도 있겠으나, 무엇보다 ‘북에 과연 학문적 연구가 존재할 것인가’라는 근본적인 의문이 기초분야의 연구를 여전히 가로막고 있기 때문이다. 주체사상으로 대표되는 통치이데올로기의 절대적이고 선형적인 규정력에 의해 북 학문체계의 학문적 객관성과 보편성이 상실되었다는 의견²⁾이, 북의 기초학문 분야를 대상으로 한 남쪽의 연구를 가로막는 걸림돌로 작동해왔다.

특히 이는 북한철학에 대한 연구에서 가장 분명하게 드러났다. 통치이데올로기를 교양으로 보급시키며 그것의 이론화, 대중화만을 추구하는 연구방식, 또는 주체사상에 강하게 종속된 기계화된 연구방식이 지적되면서 북한철학에 대한 연구는 심도 있게 다뤄지지 못했다. 하지만 최근 들어 북한 철학연구의 이론적 단점과 한계를 인정하더라도 그것에 대한 내재적 해석과 평가 역시 중요하게 수행될 필요가 있다는 주장이 제시되고 있다.³⁾ 이러한 의견들은 대체로 남북 철학연구의 공존이

1) 이종석, 『새로 쓴 현대북한의 이해』, 역사비평사, 2000, 123-124쪽.

2) 전미영, 「북한 ‘조선철학’의 연구경향과 학문적 특성」, 『한국민족문화』 제31집, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2008, 466-467면.

3) 박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징: 『철학연구』(2000-2016)을 중심으로」, 『민족문화연구』 제83호, 고려대학교 민족문화연구원, 2019.(근간 예정)

어느 정도 가능할 것이라는 믿음으로부터 출발하고 있다. 그런데 이때 한국철학(조선철학)에 대한 연구는 그 역할을 담당할 수 있는 대표적인 연구주제가 된다.

북에서 아카데미즘적 철학연구가 재개되기 시작한 것은 주체사상의 체계화가 일 단락된 1980년대 후반기였다. 주체철학의 등장 이후 북 철학계의 임무는 기존 철학연구를 통해 축적한 개념체계와 해석을 전반적으로 재조정하는 것이었다. 북의 ‘조선철학사’ 연구는 이러한 의도에 따라 가장 활발하게 연구가 진행된 영역이었다. 그런데 이에 상응해서 북 철학계의 연구를 소개하거나 분석비판하는 남쪽의 연구들이 수행되었다. 특히 이러한 연구들은 남북한의 철학사를 통일적으로 조망한다는 분명한 목적을 가지고 있었다.⁴⁾ 그 시작으로 1988년은 남북의 철학연구를 상호 비교하고 검토하는 데 있어서 의미가 있는 해였다.

『철학연구』 제23집에서는 ‘북한의 철학사상에 대한 비판적 검토’라는 특집 주제 아래 북의 조선철학사에 대한 소개와 분석이 이루어졌으며, 『동서철학연구』 제5집에서는 ‘북한의 한국철학사상사 왜곡 기술에 대한 비판적 검토’라는 주제 아래 조선철학사에 대한 비판적 분석이 이루어졌다.⁵⁾ 이러한 연구들은 남북 철학연구의 학문적 공존 가능성을 조심스레 제시했다. 물론 ‘철학사적 우민화(愚民化)’를 노리는 왜곡된 철학사 연구라는 비판적 평가도 있었지만, 조선철학사의 연구가 강조하는 사회경제적 배경의 중시, 지배계층의 철학에서 탈피 등은 한국철학사 연구방법론의 반성적 성찰 지점으로 충분히 수용할 만하다는 의견도 제시되었다.⁶⁾

그 이후에도 물론 북의 조선철학사에 대한 남쪽의 연구는 틈틈이 수행되었다. 조선철학 연구가 한국사회의 구조적 모순을 조망하고 그것을 극복할 수 있는 자극과 분발의 기폭제로 기능할 수 있을 것이라는 전망에서부터, 그러한 연구가 남북의 사회적 유대와 민족 통합을 위해 활용될 수 있을 것이라는 긍정적인 견해까지 폭넓게 제시되었다.⁷⁾ 하지만 이와 같은 문제제기는 더욱 발전된 연구로까지 이어지지 못했다. 북의 조선철학사를 다루는 연구들이 산발적으로 나오고 있지만, 여전히 남북 철학연구의 개괄적 소개와 평면적 분석, 혹은 남의 한국철학 연구와 대비시켜

4) 이기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『동양철학』 제18집, 한국동양철학회, 2002, 73쪽.

5) 1988년에 이러한 연구가 본격화된 이유는 당시 노태우 정권의 북방정책에 의한 사회적 변화 분위기 속에서, 북에서 출간된 조선철학사 관련 단행본들이 한국에서 재간행되었기 때문이다. 1960년에 이미 북에서 발행된 『조선철학사(上)』(정진석, 정성철, 김창원 공저 사회과학출판사), 1985년에 발행된 『철학사전』(사회과학원 철학연구소, 사회과학출판사), 1986년에 발행된 『조선철학사개요』(최봉익, 사회과학출판사) 등이 1988년 남쪽에서 한꺼번에 재간행 되었다.

6) 이준모, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988, 14쪽; 성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988, 44-47쪽.

7) 선우현, 「민족통일과 북한철학 연구의 의미」, 『인문학연구』 제4호, 경희대학교 인문학연구소, 2000, 36-37쪽; 김현수, 「역사의식, 실학, 근대화에 대한 북한의 인식: 남북한 사회통합을 위한 정초 논의를 위하여」, 『윤리교육연구』 제27권, 한국윤리교육학회, 2012, 179쪽.

그 차이와 쟁점들을 나열하는 차원의 연구가 이루어질 뿐이다.

분명 북의 ‘조선철학’과 남의 ‘한국철학’은 한반도의 역사와 문화에 기초하는 사유들을 다룬다는 점에서, 적대적이었던 상대에 대한 변화된 이해를 가져올 수 있는 중요한 연구주제이다. 하지만 동시에 조선철학과 한국철학은 그 각각의 특수성을 드러내고 있으며 더 나아가 상호 이질성과 차이를 가장 극명하게 보여주고 있는 연구 분야인 것 역시 엄연한 사실이다. 그러나 조선철학 연구와 한국철학 연구의 공존가능성을 가로막고 있는 가장 큰 걸림돌은 어쩌면 우리들의 ‘선입관’ 일지도 모른다. 예를 들어 북의 조선철학 연구에서 불교는 ‘모든 현실적 욕망으로부터 벗어나며 일체의 계급투쟁을 중지하며 현재 질서를 유지할 것을 설교’⁸⁾하는 철학이며, 결국 ‘인민들을 기만하고 억압착취하기 위한 사상적 도구로 복무’⁹⁾하였다고 비판된다. 이러한 비판에 대해 남쪽의 연구는 “순수한 학문적 연구가 결여된 채 주로 정치적인 안목에서 비판적으로 진행되고 있다”¹⁰⁾고 평가한다.

그런데 북의 철학연구에 정치적인 요소가 강하게 개입되어 있다는 이러한 비판은, 선형적으로 전제된 가치판단기준으로 자리함으로써 ‘북한철학’에 대한 우리들의 연구를 주저하게 만들거나 부정적인 측면만을 결과 짓도록 만들었다. 그러나 시대의 정치경제적, 문화적 상황을 반영함으로써 철학과 사상이 비로소 발생할 수 있다는 사유의 존재구속성을 인정하는 것은, 그 철학사상을 분석하는 데 있어 필수적이고 지극히 합리적인 관점이다. 따라서 북의 조선철학 연구에 내려진 ‘주홍글씨’ 혹은 ‘터부’는 우리들이 자각적으로 대상화하여 성찰할 필요가 있다.

60년이 넘게 지속된 한반도의 분단은 남북의 ‘분단체제’뿐만 아니라, 상대 학문에 대한 부정적이고 적대적인 평가를 수행해 온 ‘분단의 학문’을 생산해왔다. 그리고 이러한 분단의 학문은 곧 ‘학문의 분단’으로 이어졌다. 이것은 특정철학과 특정인물에 대한 강한 거부, 연구주제의 과도한 편식, 연구(자)의 수동성 및 자기검열, 북 학술연구의 부정적인 선이해 등을 포함하면서 남북 학문의 공존가능성을 철저히 부정하고 남북 학술의 소통불가능성을 강하게 주장해왔다. 특히나 남북의 철학은 한반도의 분단체제와 동일하게 ‘조선철학 대 한국철학’이라는 구도로 ‘분단’되어왔다. 한(조선)반도에서 발생한 철학적 사유를 남쪽에서는 ‘한국철학’으로, 북쪽에서는 ‘조선철학’으로 규정해왔다. 여기서 한국철학과 조선철학은 이질성을 넘어 상호 대립적이기까지 하다. 무엇보다 그 각각은 남북의 상이한 지식과 사상체계, 남북의 적대적 이념지향의 기반 속에서 그 연구가 축적되었기 때문이다.

그런데 이질성은 차이를 전제하는 동시에, 새로운 것의 창조를 낳는 토대가 된

8) 정진석·정성철·김창원, 『조선철학사』, 이성과 현실사(재간행), 1988, 17-18쪽.

9) 사회과학원 철학연구소 편, 『철학사전』, 도서출판 힘(재간행), 1988, 275쪽.

10) 남수영, 「남북한의 중관 공사상 연구 현황과 문제점」, 『동양철학』 제18권, 한국동양철학회, 2002, 63쪽.

다. 남북이 서로 상이한 시각에서 연구 성과를 축적하였다는 것은 오히려 철학이라는 학문영역의 풍부함을 가져다주는 요소가 될 수 있다. 따라서 지금 우리들에게 필요한 것은 ‘분단의 학문’ 그리고 ‘학문의 분단’을 넘어서려는 적극적인 시도이다. 조선철학과 한국철학의 공동연구는 그래서 중요하다. 특정 시간과 공간 속에서 생성된 철학 체계는 그 사회의 가치, 정서, 문화가 총체적으로 집약되어 있기 때문에, 남북 사회의 차이를 탐구하고 공통성을 실현시켜나가는 데 있어서 조선철학과 한국철학은 중요한 디딤돌이 될 수 있기 때문이다. 이때 본 연구는 북의 조선철학 연구 특징 및 변화상을 살펴봄으로써¹¹⁾ 남북철학계의 공동연구 가능성을 제시하려는 시론적 연구를 목적으로 한다.

2. 북의 ‘조선철학’ 연구방법론: 강고하게 유지되고 있는 원칙과 암묵적으로 추가된 원칙들

기존 연구에 의하면 북의 조선철학 연구는 시기별 특징을 드러낸다. 1967년 유일사상체계가 성립되고 적용되는 과정 속에서 조선철학 연구는 크게 위축되었다. 특히 1970년대 전통철학에 대한 북 철학계의 연구는 계급적 한계를 강하게 강조하는 경향을 드러내면서 부정적인 평가를 주로 수행하고 있다.¹²⁾ 이후 1986년 주체사상의 체계화가 완료되자 주체사상을 기준점이자 종착점으로 하는 ‘조선철학사’를 정립, 체계화하고자 하는 시도가 본격화된다. 조선철학사 연구는 이러한 의도에 따라 진행되는 한편, 민족에 대한 강조가 추가되어 강한 규정력을 갖게 된다.¹³⁾

그런데 조선철학 연구의 시기별 변화 속에서도 지속적으로 강조되고 있는 것은 ‘계급성 원칙’과 ‘역사주의 원칙’이었다. 북의 철학연구는 ‘모든 사상이 일정한 역사적 시대와 그 시대의 사회계급적 관계를 반영하여 생성된다’는 전제로부터 출발한다. 모든 사상들은 역사적 특성과 계급적 성격을 띠게 되며, 사상이론가들 역시 역사적 조건이 만들어 낸 특정계급의 감정과 지향, 요구를 대변하게 된다는 것이

11) 이하의 글에서 북의 조선철학 연구의 특징 및 변화상을 살펴보는 데 활용되는 자료는 기존 한국에서 재간행된 조선철학사 관련 북의 단행본, 그리고 조선 사회과학원에서 발행하는 학술지인 『철학연구』이다. 『철학연구』는 1962년 창간 이후 통상 년 4회 발행되고 있으며 1968년부터 1985년까지 발간이 중단되었다가 1986년 복간되어 현재까지 정기적으로 출간되고 있다. 『철학연구』는 전문연구기관인 조선 사회과학원 소속 연구자들의 연구논문이 게재되고 있으며, 또한 다른 잡지와는 달리 정치적이고 선전적인 성격이 그나마 약하다고 평가받는 철학 분야 전문학술 잡지로서 본 연구에 가장 부합하는 자료라고 할 수 있다. 또한 이하에서 나오는 북 문헌의 인용은 필자가 임의적으로 한국식 맞춤법과 띄어쓰기에 맞게 변환한 것임을 밝힌다.

12) 이병수, 「과도기의 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학논총』 제50집, 건국대학교 인문학연구원, 2010, 54-56쪽.

13) 이병수, 2014, 「북한철학의 패러다임 변화와 사상적 특징」, 『대동철학』 제67집, 대동철학회, 2014, 62-66쪽.

다. 따라서 모든 사상은 사회역사적이지 사회계급적 성격을 반영하고 그러한 요소들에 의해 구속될 수밖에 없다. 바로 이와 같은 전제로부터 북의 조선철학사 연구를 지배하는 계급성과 역사주의 원칙이 도출되었다. 이 두 가지 지침은 조선철학 연구가 본격적으로 시작된 이후 현재까지 강고하게 유지되고 있는 원칙이다.

그런데 조선철학사 연구에 있어서 적용되는 계급성과 역사주의의 원칙은 간단하다. 전자가 피지배계급의 요구를 대변하는 철학사상을 발굴하고 계승하는 것이라고 한다면, 후자는 사상과 철학을 그것이 발생하고 발전한 역사적 조건에 기초하여 평가하는 것이다. 이때 철학사는 특정 철학사상이 당시의 구체적인 사회역사적 조건에서 어떤 계급의 이익을 옹호하였는지, 그리고 그러한 철학사상이 사회역사의 변화 속에서 어떻게 변화·발전하였는지를 보여주는 것이 된다. 따라서 계급성 원칙과 역사주의 원칙은 서로 별개의 것이 아니라, 조선철학 연구에 있어서 반드시 유기적으로 결합되어야 할 두 가지 원칙이다.¹⁴⁾ 특정 철학사상을 당대의 역사적 조건에서 평가한다는 것은 당시의 계급적 모순관계에 입각할 것을 필수적으로 요구하기 때문이며, 마찬가지로 특정 사상의 계급적 본질을 해명한다는 것은 당대의 사회역사적 조건에 대한 분석이 전제되어야 하기 때문이다.

결국 조선철학사는 ‘유물론과 관념론 사이의 투쟁’, ‘변증법과 형이상학 사이의 투쟁’이며, 이러한 철학적 투쟁은 역사적으로 ‘신진세력과 반동세력’, ‘비착취계급과 착취계급’ 사이의 계급투쟁의 사상적 표현이 된다. 이에 따라 조선철학사의 서술은 ‘진보적인 계층의 철학’과 ‘반동적인 계층의 철학’ 사이에서 발생하는 투쟁, 즉 ‘유물론과 관념론, 변증법과 형이상학 사이의 투쟁’으로 정리되는데¹⁵⁾, 이는 1990년대까지 이어져 조선철학사는 ‘조선인민의 자주적인 지향과 요구를 반영한 유물론과 변증법’과 ‘그 지향과 요구를 억제한 관념론과 형이상학’의 투쟁사로 분명하게 정의된다.¹⁶⁾

이렇듯 조선철학사는 상이하고 심지어 모순적인 두 입장이 끊임없이 대립·투쟁함으로써 만들어지는 발전적 과정으로 설명된다. 조선철학사는 유물론인가 관념론인가의 구별이 우선적으로 수행되고 이것이 갖는 진보성과 반동성을 함께 지적되면서 양자의 투쟁관계를 통해 발전하고 있다는 구도가 전제되고 있다. 이를테면 고대 조선에서는 관념론적 입장의 ‘하늘신 숭배사상’과 유물론적 입장의 ‘선인(仙人)사상’이 대립하였으며¹⁷⁾, 삼국시대에는 유교와 불교가 대립했다. 고려시대에는 불교

14) 김교빈, 「북한 철학계의 전통 철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」, 『시대와 철학』 제9호, 한국철학사상연구회, 1994, 43쪽.

15) 정해섭, 『조선철학사』, 김일성종합대학출판사, 1982, 5쪽.

16) 정성철, 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」, 『철학연구』 제2호(루계 제45호), 과학백과사전종합출판사, 1991, 39쪽.

17) 오혁철, 「고대조선의 하늘신숭배사상과 선인사상에 대한 고찰」, 『철학연구』 제1호(루계 제96호), 과학백과사전출판사, 2004, 43쪽.

와 무신론, 불교와 주자성리학이 그러했고, 조선시대에는 리일원론적 철학과 기일원론적 철학이 대립하였다는 것이다. 조선철학사의 통사적 구성 역시 고조선에서부터 자본주의 발생기까지의 모든 사상에 대한 긍정과 부정의 병행적 평가와 함께 전개된다. 실제로 조선철학사의 순서는 ‘노예사회 철학’(고조선 단군의 종교적 세계관)-‘봉건사회 철학’(삼국시기부터 조선시기의 철학)-‘봉건사회 분해기 철학’(실학)-‘자본주의적 관계의 발전기 철학’(동학, 위정척사론, 개화사상, 애국계몽사상) 순으로 구성되고 있다.¹⁸⁾

이때 그러한 조선철학의 발전은 특정 사상가들을 통해 더욱 구체적으로 설명된다. 반동적 본질과 내용을 갖는 유교가 삼국시대인 4세기에 한반도로 유입된 이후, 이러한 유교 관념론 철학에 대항하여 최치원, 승려 혜심 등의 철학이 제기되었다. 여기서 최치원은 봉건계급의 사상적 지배도구였던 불교 관념론을 반대하는 과정에서 진보적 철학인 유물론적 인식론을 제기한 인물로 규정된다. 불교와 성리학의 투쟁, 정확히는 주관적 관념론과 객관적 관념론의 세계관적 투쟁, 그 이후로는 유물론과 관념론의 투쟁이 고려말기의 이규보¹⁹⁾, 정도전²⁰⁾, 권근²¹⁾ 등의 사상에서 실현된다. 이후의 유물론적 인식론은 15세기 기일원론철학자 김시습²²⁾, 16세기의 기

18) 정해섭, 『조선철학사』, 김일성종합대학출판사, 1982, 2-3쪽. 남의 통사적 접근이 ‘고대-삼국시대-통일신라(풍류, 불교, 도가, 유교)-고려시대(불교, 풍수, 유학, 성리학)-조선(초, 중, 후기 성리학 및 실학, 양명학 등)-근대(민족사상, 일제강점기 철학사상, 서양철학의 수용)’ 등의 구도와 비교할 때 그 특성이 더욱 두드러진다. 남쪽의 구도는 한국철학회 편, 『한국철학사』, 동명사, 1987.을 참고.

19) 북 조선철학사에서 이규보는 원기일원론을 제시함으로써 고대로부터 시작된 우리나라 유물론 사상을 발전시킬 수 있는 확고한 토대를 마련한 인물로 평가된다. 나아가 이규보의 사상은 고대 유물론과 서경덕의 기일원론적 유물론 사이에 교량자적 역할을 담당한다. 박영태, 「리규보의 유물론의 역사적 지위」, 『철학연구』 제1호(루계 제96호), 과학백과사전출판사, 2004, 41쪽. 이외에도 리규보에 대한 최근의 연구는 유물론적 인식론을 넘어 무신론, 경농사상 등으로 확대되고 있다. 리명일, 「리규보의 무신론사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제98호), 과학백과사전출판사, 2004, 45-46쪽; 정도일, 「리규보의 <경농> 사상」, 『철학연구』 제1호(루계 제104호), 과학백과사전출판사, 2006, 34-35쪽.

20) 정도전은 불교의 주관적 관념론을 객관적 관념론으로서 비판한 인물로 설명된다. 또한 불교의 사회적 폐해를 지적하는 ‘현상적 비판’을 넘어, 불교의 세계관 및 종교 교리를 비판하는 ‘본질적 비판’을 불러온 선구적인 사상가로 평가된다. 김수영, 「불교교리에 대한 정도전의 비판」, 『철학연구』 제2호(루계 제85호), 과학백과사전출판사, 2001, 43쪽; 김수영, 「정도전의 세계의 가인식성에 대한 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제87호), 과학백과사전출판사, 2001, 39쪽. 북의 김수영은 정도전, 김시습 등 조선철학 연구자로 파악된다. 『조선철학전사 4』(2010)을 집필한 인물로 조사되고 있다.

21) 권근은 불교의 주관적 관념론에 대항하여 리일원론적 객관적 관념론을 전개한 인물로 평가된다. 하지만 권근의 철학사적 의미는 그의 리에 대한 견해가 훗날 이황으로 이행되는데 있다. 이것은 조선 성리학의 독특하고 독자적인 발전과정을 반영하고 있다는 것이다. 오혁철, 「권근의 관념론적 자연관」, 『철학연구』 제2호(루계 제101호), 과학백과사전출판사, 2005, 38-39쪽. 오혁철은 주로 한반도 고대철학을 연구해 온 연구자이다. 고대철학 부분인 『조선철학전사 1』(2010)을 단독으로 집필하였다.

일원론철학자 서경덕²³⁾, 17-18세기 기일원론철학자 장유²⁴⁾, 임성주 등으로 계승된다.

18세기부터는 실학자들이 유물론을 발전시켰는데 18세기의 이익과 홍대용, 박지원과 정약용에 의해 유물론이 발전하였다. 다만 이들 역시 유교 관념론적 요소를 완전히 극복하지는 못한 것으로 평가된다. 유물론적 인식론은 기일원론철학의 인식론과 실학파의 인식론을 계승하면서 종합·체계화되는데, 그 핵심인물이 바로 19세기의 이규경과 최한기이다. 이와 같은 기유물론철학은 운동의 원인과 동력 등의 핵심문제로 넘어가지 못한 한계를 가지고 있으나, 우리 민족의 귀중한 민족문화유산으로 평가된다.²⁵⁾ 그 이후로 위정척사론과 개화사상, 동학 및 천도교, 애국계몽운동의 사상적 흐름이 주된 내용으로 소개되고 있는데, 특히 개화사상과 동학은 조선근대철학사상의 시작을 가져온 사상적 조류로 정리된다.

이와 같은 조선철학의 발전사는 계급성과 역사주의 원칙 속에서 서술되고 있다. 하지만 계급성과 역사주의 원칙 이외에 최근 추가된 조선철학사 서술의 방법론적 지침은 ‘민족성’과 ‘애국주의’이다. 즉 선행학설을 계급성과 역사주의의 원칙을 통해 정확하게 평가하여야 한다는 것이 북 통치자의 교시와 함께 공식화된 지침이라고 한다면, 민족성 및 애국주의의 강조는 ‘조선민족제일주의’, ‘우리국가제일주의’²⁶⁾처럼 1990년대 이후 북이 처한 대내외적 환경 속에서 북 철학계가 그에 부합하여 의도적으로 선택한 조선철학사의 평가 및 서술 지침이라고 할 수 있다.²⁷⁾ 다

22) 김시습은 조선시대의 첫 유물론자였으며 사물의 운동변화를 변증법적으로 이해한 철학자로 규정된다. 김수영, 「김시습의 무신론사상」, 『철학연구』 제2호(루계 제101호), 과학백과사전출판사, 2005, 34쪽; 김수영, 「내용과 형식의 통일에 관한 김시습의 변증법적 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제115호), 과학백과사전출판사, 2008, 40쪽. 김춘식, 「김시습의 인식론사상이 우리나라 중세유물론적인 인식론 형성발전에 차지하는 위치」, 『철학연구』 제4호(루계 제135호), 과학백과사전출판사, 2013, 42쪽.

23) 서경덕은 우리나라에서 처음으로 기일원론적 철학을 체계화한 인물이며, 그의 유물론은 스피노자의 실체에 관한 사상보다 한 단계 앞선 것이며 이에 따라 세계철학사적으로 중요한 의의를 갖는다고 평가된다. 변정암, 「서경덕이 밝힌 세계의 시원 및 운동에 관한 견해」, 『철학연구』 제1호(루계 제104호), 과학백과사전출판사, 2006, 44-45쪽.

24) 장유는 서경덕의 ‘태허설’을 계승하여 당시 철학의 중심문제였던 이기호상 문제를 유물론적으로 해결함으로써 중세 유물론의 발전에 기여한 인물로 정리된다. 리순범, 「장유의 유물론 사상」, 『철학연구』 제2호(루계 제101호), 과학백과사전출판사, 2005, 36쪽; 장미남, 「장유의 인식에 대한 유물론적 견해」, 『철학연구』 제3호(루계 제130호), 과학백과사전출판사, 2012, 41쪽.

25) 이와 같은 중세 유물론철학의 발전사는 거의 모든 연구들에서 도식적으로 규정되고 반복된다. 신순철, 「중세 우리나라에서 기유물론철학사상과 그 제한성」, 『철학연구』 제4호(루계 제91호), 과학백과사전출판사, 2002, 43-44쪽; 리덕남, 「우리나라 중세인식론 발전의 일반적 특징」, 『철학연구』 제2호(루계 제105호), 과학백과사전출판사, 2006, 32-34쪽; 한성복, 「우리나라 중세인성론에서의 유물론적 요소」, 『철학연구』 제1호(루계 제108호), 과학백과사전출판사, 2007, 43-44쪽.

26) ‘우리국가제일주의’는 2018년을 기점으로 북에서 강조하고 있는 새로운 표어이다.

27) ‘조선민족제일주의’는 1986년 7월 김정일의 담화 「주체사상 교양에서 제기되는 몇가지 문제에

시 말해 계급성과 역사주의 원칙이 조선철학사에 대한 연구가 시작되었을 때부터 강조되어왔던 것이라고 한다면, ‘민족’과 ‘애국’을 구현하는 철학사상을 더욱 중시하고 부각시켜야 한다는 민족성과 애국주의의 원칙은 특히 1990년대에 본격적으로 자리 잡은 원칙이라고 할 수 있다.

이제 2000년대 이후 북의 조선철학 연구에 있어서 ‘우리민족의 무구한 애국주의 전통’이 강조되면서, 사대주의를 반대하고 우리나라의 역사와 문화를 지키려고 했던 사상과 사상가들이 적극적으로 소환된다. 우리에게 ‘민족주의’와 ‘애국주의’는 개념적으로나 역사적으로나 분명하게 구분되어 인식되지만, 북에서는 애국주의는 ‘민족의 자주적 권리를 옹호하려는 인민대중의 염원과 일치하는 것으로서 우리 민족의 자주적 의식’을 불러내는 의식으로 규정된다. 특히 북의 조선철학 연구에서 최근 까지도 강조하고 있는 실학 연구는 이러한 원칙들의 적용을 가장 잘 예시한다. 조선철학사에서 실학사상은 민족적 자부심을 강조해왔던, ‘자기 것에 대한 존중사상’을 적극적으로 내세우며 우리나라를 중심으로 모든 것을 고찰하려고 했던 사상적 흐름으로 정리된다.²⁸⁾ 또한 뒤에서 자세하게 다루겠지만 2000년대 이후 실학자를 포함하여 박은식, 신채호, 한용운 등 조선의 근대철학자에 대한 연구가 급증하는 것도 민족 및 애국주의 원칙이 적용되는 사례를 보여준다고 할 수 있다.

결국 북의 조선철학사 연구에서 관철되고 있는 핵심 원칙은 계급적 관점에서 전통철학의 진보성과 제한성을 평가하는 것, 전통철학의 역사적 진보성과 제한성을 그것이 발생한 역사적 견지에서 분석 평가 하는 것, 민족적 특성과 자주성을 구현하는 철학사상을 중시하는 것이다.²⁹⁾ 그러나 이러한 조선철학사 원칙에 대해 남의 연구들에서는 주체사상의 체계를 정당화하기 위한 정치적 의도가 깔려 있다는 비판이 제기되었다.³⁰⁾ 심지어 북의 조선철학사는 철학사에 나올만한 위대한 인물들을 ‘철학적 투쟁의 피해자 또는 가해자’로 공식화했으며, 따라서 남북의 이질화현상을 볼 수 있는 전형적인 전시장에 불과하다는 비판까지 제기되었다.³¹⁾

하지만 이러한 비판이 일정 정도 설득력을 가진다고 할지라도, 동시에 북의 조선철학사 연구 원칙은 한반도 철학사의 풍부함을 가져다줄 수 있는, 다른 말로 남

대하여」에서 처음 등장했다. 이후 북 철학문헌에서 조선민족제일주의가 지속적으로 이론화, 체계화되었다. 1990년대 이후 북 철학계의 민족주의 연구 특징에 대해서는 박민철, 「한반도 통일과 민족정체성 문제: 1990년대 이후 남북 철학계의 민족·민족주의 이해」, 『시대와 철학』 제27권 1호, 한국철학사상연구회, 2016을 참고.

28) 최원철, 「실학사상가들의 자기 것에 대한 존중사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제86호), 과학백과사전출판사, 2001, 37-38쪽.

29) 김익현, 「주체사상 체계화 이후 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학논총』 제50집, 건국대학교 인문학연구원, 2010, 88-92쪽.

30) 엄정식, 「북한의 철학 체계 개관」, 『동아연구』 제33집, 서강대학교 동아연구소, 1997, 173쪽.

31) 이남영, 「북한의 『조선 철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988, 5쪽.

의 한국철학사 연구에서 여전히 부족한 관점이라고 할 수 있다. 특히 이것은 ‘지배자의 시각’, ‘승리자의 논점’이 과도하게 규정력을 행사해온 한국철학계의 시각의 보충을 줄 수 있는 원칙이 될 수 있다. 실제로 북의 조선철학사 연구방법론이 “우리의 한국 철학사 연구에 지나치게 지배 지식 계층의 철학적 사유만을 중심으로 다루어 왔다는 점에 대한 교정의 의미”³²⁾가 있다는 지적, 남한의 철학계가 “지나치게 추상적인 이론사적 연구에 집착하고 구체적인 사회역사적 맥락에서의 의의, 역할에 대해 소홀한 측면에 대하여 보완적인 의미를 가질 수 있”³³⁾다는 견해 역시도 충분한 설득력을 갖는다.

3. 2000년대 이후 북의 조선철학사 연구 특징: 내용과 주제, 경향의 변화를 중심으로

북 철학연구에서 사상은 당대의 사회역사적 조건과 사람들의 절박한 실천적 요구들을 반영하여 발생할 뿐만 아니라, 역사적으로 제기된 이전 시기의 사상이론들을 기반으로 하여 형성 및 체계화된다고 규정된다. 이와 같은 ‘철학의 철학사적 이해’는 북 철학연구의 독특한 특징이면서도 동시에 도식적인 틀로서 작동하는데, 이런 점에서 북 철학계에서 조선철학 연구의 중요성은 더욱 커지게 된다. 그러한 특징을 가장 선명하게 보여주는 사상적 흐름이 바로 조선철학사이기 때문이다.

북 철학계에서 인정하는 조선철학사 연구의 중요성은 실증적으로도 확인된다. 2000년 이후 북의 조선철학 연구는 큰 폭으로 증가하고 있기 때문이다. 조선 사회과학원이 출간하는 『철학연구』의 창간호인 1962년부터 2004년까지 게재된 조선철학 논문은 87편이며, 창간 이후 현재까지 『김일성종합대학학보(철학)』에 게재된 조선철학은 46편으로 조사되고 있다.³⁴⁾ 그런데 『철학연구』만 놓고 보더라도 2000년 이후부터 2018년까지 발표된 조선철학 논문의 수는 약 155편으로서 이전 시기에 비한 양적인 증가가 눈에 띄게 나타나고 있다.³⁵⁾

하지만 여기서 더욱 중요한 것은 조선철학사 연구의 특징이 이전 시기보다 더욱 선명하게 드러나고 있다는 점이다. 그것은 2000년대 이후 전통사상에 대한 과감하고 긍정적 해석들이 등장하는 것과 함께³⁶⁾, 조선후기의 실학 연구를 중심으로 그

32) 성태용, 「『조선철학사』의 사실성(事實性) 문제, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988, 47쪽.

33) 송영배, 「철학사전, 북한 사회과학원 철학연구소 지음, 『국제정치논총』 제30권 1호, 한국국제정치학회, 1990, 266쪽.

34) 전미영, 「북한의 철학연구 동향 및 특성: 한국지 분석을 중심으로, 『철학사상』 제23호, 서울대 학교 철학사상연구소, 2006, 213-214쪽; 전미영, 「북한 ‘조선철학’의 연구경향과 학문적 특성, 『한국민족문화』 제31집, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2008, 448-449쪽.

35) 『철학연구』의 조선철학 관련 논문의 숫자는 필자가 각 호의 목차를 보고 집계한 것이며, 따라서 그 편수에 있어서 오차의 가능성이 있다는 것을 미리 밝힌다.

이후의 동학사상, 위정척사론, 개화사상, 애국계몽운동 사상에 대한 세부적인 연구가 증가 및 심화되고 있다는 점이다. 2000년대 이후 북 철학계의 조선철학 연구 특징을 정리하자면 다음과 같은 세 가지로 구분할 수 있다.

첫째, 조선철학사 연구에 있어서 실학사상에 대한 지속된 관심이다. 실학은 조선 철학사 연구가 시작된 이후부터 현재까지 북 철학계의 가장 많은 연구가 집중되고 있는 영역이다. 실학은 북의 사상사적 관점에서 중세와 근대를 이어주는 교두보의 역할을 담당한다. 구체적으로 17세기 중엽부터 한반도에서 하나의 사상조류로 형성되어 19세기 중엽까지 발전해 왔다고 서술되는 실학은 초기, 중기, 말기로 나뉘는데, 초기에는 이수광³⁷⁾, 유형원, 이익 등이 속하며, 중기에는 홍대용³⁸⁾, 박지원, 박제가, 정약용 등이 속하고, 말기에는 이규경, 최한기³⁹⁾ 등이 속한다.

남북철학계에서 실학은 공통적으로 유학과 비교되는데, 한국철학에서는 경험주의적 관점에 입각해서 근대적 세계관을 담아내는 ‘새로운 사상 흐름’으로, 조선철학에서는 유물주의적 관점을 가지는 철학사상으로서 전통철학 중 가장 앞 선 철학사상으로 간주되어 왔다. 조선 성리학에 대한 부정적 평가를 통해 실학의 긍정성을

36) 이는 북 조선철학사 연구에 대한 남쪽의 기존 연구에서도 지적되었다. 예를 들어, 동학의 인내 천 사상도 과거 단순한 미신으로 규정되었던 것을 벗어나 인간에 대한 존중과 탐구정신과 같이 긍정적인 규정으로 변화하였다는 것이다. 김윤경, 「북한도교의 전승과 재구성」, 『사회와 철학』 제36호, 사회와철학연구회, 2018, 148쪽.

37) 북 조선철학사에서 이수광은 주자학을 반대하고 성리학적 관념론과 대치된 유물론적 견해를 주장함으로써 성리학의 독점적 전횡을 타파한 진보적 사상가로 평가된다. 물론 그는 봉건적 신분제도에 비판적이었으나 발본적이지 못했고 양반으로의 신분적 한계에 머물러 있었다고 평가된다. 리동학, 「리수광의 철학적 견해」, 『철학연구』 제3호(루계 제102호), 과학백과사전출판사, 2005, 41-42쪽.

38) 홍대용은 조선의 자연과학을 근대적 발전의 궤도에 올라가게 한 인물로 평가된다. 그의 유물론적 우주자연관은 자연과학지식과 결부되어 새로운 단계에 발전하였다는 것이다. 박문성, 「홍대용의 우주자연관과 그 진보성」, 『철학연구』 제1호(루계 제92호), 과학백과사전출판사, 2003, 41쪽; 최영순, 「홍대용의 인식론」, 『철학연구』 제1호(루계 제100호), 과학백과사전출판사, 2005, 39쪽; 리광, 「과학을 발전시킬데 대한 홍대용의 견해」, 『철학연구』 제1호(루계 제132호), 과학백과사전출판사, 2013, 42-43쪽. 그런데 홍대용에 대한 사상사적 긍정평가는 여기서 그치지 않고, 더욱 확대된다. 홍대용은 봉건적 신분제도를 거부하고 자유와 평등을 주장한 진보적 사상가이자, 사대주의를 거부하고 애국주의를 불러일으킨 선구적인 사상가로 규정된다. 고창선, 「동방철학사에서 인간의 발전에 관한 주요사상」, 『철학연구』 제1호(루계 제100호), 과학백과사전출판사, 2005, 42쪽; 최영순, 「홍대용의 애국주의사상」, 2005년 『철학연구』 제2호(루계 제101호), 과학백과사전출판사, 2005, 32쪽; 김경애, 「홍대용의 북학사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제126호), 과학백과사전출판사, 2011; 리광룡, 「실학파의 ‘사민’ 평등사상」, 『철학연구』 제1호(루계 제140호), 과학백과사전출판사, 2015.

39) 최한기는 기일원론적 유물론을 계승하여 중세 유물론을 높은 경지에 끌어올린 철학자이자 중세 철학사에서 인식의 문제를 절정에 올려 집대성한 사상가로 평가받는다. 조홍수, 「최한기의 정치사상」, 『철학연구』 제2호(루계 제85호), 과학백과사전출판사, 2001, 40-42쪽; 박경희, 「최한기의 감정적 인식과 이성적 인식에 대한 견해」, 『철학연구』 제2호(루계 제97호), 과학백과사전출판사, 2004.

앞세우는 방식은 남북이 공통으로 취하는 입장이기도 했다.⁴⁰⁾ 이때 북의 조선철학사 연구에서 실학은 실학의 진보성과 제한성을 정확하게 파악하라는 통치자의 교시 아래⁴¹⁾, 16세기부터 시작되어 17-19세기를 거쳐 발전하였으며 방법으로서의 ‘실사구시’와 내용으로서의 ‘실용지학’을 갖는 사상이자⁴²⁾, 노동계급의 혁명 사상도 아니며 또한 봉건주의 사상도 아닌 자본주의 발전과정에서 필연적으로 생성된 반봉건적 철학조류로서 규정되었다.⁴³⁾

그런데 2000년대를 전후로 등장하게 되는 북 실학연구의 가장 분명한 특징은 앞에서 설명한 민족성 및 애국주의의 강조와 결부된다. 이전 시기 실학연구가 봉건주의에서 자본주의로 넘어가는 과도기적 철학사상으로 평가하려는 객관적 인식 속에서 정립되었다고 한다면, 2000년대 이후 실학은 민족적 자주의식을 강하게 함유하고 있으며 애국주의적인 개혁안을 제시한 진보적인 철학사상으로 평가된다. 유교 성리학이 사대주의를 뒷받침하던 이데올로기였다고 한다면, 실학은 조선민족으로서의 자부심과 긍지를 가지고 사대주의적 관점을 반대한 애국애족의 사상인 것이다.⁴⁴⁾ 이를 위해 최근 조선철학사 내 실학연구는 실학이 정치, 경제, 군사, 교육 등 여러 부문에서 제시한 애국적인 사회개혁안을 설명하는 방식으로 전개되고 있다.

둘째, 실학과 마찬가지로 동학, 위정척사론에 대한 긍정적인 평가를 추가하면서

40) 이런 점에서 북한 실학연구에 대한 남쪽의 관심 역시 당연한 것이었다. 그런데, 북의 실학연구에 관한 남쪽의 연구들은 대체로 ① 북의 실학연구에 대하여 비판적 접근을 시도하거나, ② 분단 이후 북에서 간행된 저작물을 중심으로 실학연구가 어떻게 이루어지고 있는가에 관하여 비교적 가치중립적 관점에서 분석하거나, ③ 북한 체제가 실학사상을 어떻게 자신들의 정책 정당화에 이용하는지를 밝히는 연구 등이 주로 수행되었을 뿐이다. 김현수, 「역사의식, 실학, 근대화에 대한 북한의 인식: 남북한 사회통합을 위한 정초 논의를 위하여」, 『윤리교육연구』 제27권, 한국윤리교육학회, 2012, 179쪽.

41) “지금까지 역사학자들을 비롯한 우리 학자들이 옛날 책에 대하여 평가한 것을 보면 많은 경우에 너무 과장하여 써 놓았습니다. 특히 실학파들이 내놓은 이론들에 대하여 지나치게 높이 평가하였습니다. 물론 우리가 실학파들의 역할을 무시해서는 안 됩니다. 역사적 사실을 부정하고 지난 날 우리 민족이 아무것도 하지 못한 것으로 보는 것은 허무주의입니다. 이렇게 되면 사람들 속에서 민족적 자부심을 높일 수 없고 우리 인민들의 혁명적 기세를 올리는 데도 나쁩니다. 그렇다고 하여 지난날의 사실을 과장하여서는 안 됩니다. 역사적 사실들을 바로 평가하여 우리의 세대들에게 옳은 인식을 주도록 하는 것이 중요합니다.” 김일성, 『김일성전집』 제40권, 조선로동당출판사, 2001, 111쪽.

42) 정성철, 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』, 한마당(재간행본), 1989, 13쪽.

43) 최봉익, 『조선철학사개요』, 한마당(재간행본), 1989, 234쪽.

44) 최원철, 「실학사상가들의 자기 것에 대한 존중사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제86호), 과학백과사전출판사, 2001, 37-38쪽; 박경희, 「실학파의 인식론의 진보성」, 『철학연구』 제1호(루계 제92호), 과학백과사전출판사, 2003; 박경희, 「실학파의 인식론의 제한성」, 『철학연구』 제3호(루계 제94호), 과학백과사전출판사, 2003; 고미영, 「실학파의 무신론사상의 진보성」, 2003년 『철학연구』 제4호(루계 제95호), 과학백과사전출판사, 2003; 리순범, 「과학기술발전에 대한 실학자들의 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제143호), 과학백과사전출판사, 2015, 35-36쪽.

이를 조선근대사상의 한 분야로서 공식화하고 하고 있다는 점이다. 1990년대부터 동학은 북한 ‘조선철학사’에 있어서 ‘근대’의 시발점으로 규정되어 왔다. 실학이 자본주의적 생산관계를 무비판적으로 반영할 뿐이라고 한다면, 동학은 순수철학적 문제를 넘어서서 당대의 사회경제생활을 주제화하는 한편, 당시 봉건적 사회경제생활의 모순을 비판적으로 반영하고 있는 진보적인 사상이기 때문이다.⁴⁵⁾ 이러한 동학과 함께 위정척사론 역시 근대철학의 한 범주에 속하게 된다.

1980년대 위정척사론은 “근대적인 계몽사상의 발전에 적지 않은 영향을 준”⁴⁶⁾ 정도의 평가에 머물던 것에 반해, 1990년대 이후 ‘근대철학사상으로서의 위정척사론’으로 공식화된다. ‘위정척사론에 대한 옳은 인식을 가지는 것은 민족적 긍지와 자부심을 더욱 높여나가기 위한 중요한 도구’⁴⁷⁾가 되었기 때문이다. 이에 따라 2000년대 이후 애국주의의 강조 속에서 위정척사론은 당시 통치사상인 주자 중심의 성리학을 유지할 것을 주장하는 보수적인 측면도 있었으나, 동시에 서구 자본주의 침략을 물리치고 나라와 민족의 자주권을 지키기 위한 인민들의 투쟁으로부터 발생한 사상이자 민족자주권을 위한 인민대중의 애국투쟁을 적극적으로 지지하는 사상으로 격상된다. 심지어 과거 조선철학사 연구에서 대표적으로 비판받았던 ‘삼강오륜’ 역시도, 물론 봉건통치를 합리화하기 위한 것이었지만, ‘충(忠)’과 ‘효(孝)’ 개념과 같은 것들은 나라와 민족의 위한 투쟁에서 사람들을 고무할 수 있는 윤리적 기초가 되었다는 이전 시기와 전혀 다른 평가도 등장하게 된다.⁴⁸⁾

셋째, 조선근대철학(사)에 대한 논의를 체계화 및 전문화하고 있다는 점이다. 조선철학사에서 실학은 개화사상과 애국계몽사상을 거쳐 조선의 근대적 부르주아 사상으로 이어진다. 이때 중요한 것은 북의 조선철학사가 실학사상이 근대적 사상으로 계승될 수 있었던 첫 번째 조건으로서 애국·애족적 성격을 강조하고 있다는 점이다. 2000년대 이전까지의 실학에 대한 강조는 대체로 유물론적 성격에 있었지만 애국주의적 관점은 아니었다. 하지만 실학은 곧 “자기나라, 자기 민족에 대한 자존심에 기초한 긍지와 자부심의 발현으로서 그 이후 개화사상과 애국계몽사상 발전을 주도한 애국적 사상조류”⁴⁹⁾로 규정된다. 결국 민족성 및 애국주의의 강조는 조

45) 정성철, 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」, 『철학연구』 제2호(루계 제45호), 과학백과사전종합출판사, 1991, 44쪽.

46) 정해섭, 『조선철학사』, 김일성종합대학출판사, 1982, 240쪽.

47) 호영식, 「위정척사론의 역사적 의의」, 『철학연구』 제4호(루계 제55호), 과학백과사전출판사, 1993, 35쪽.

48) 홍영일, 「조선근세 ‘위정척사’론의 애국주의적 성격」, 『철학연구』 제3호(루계 제90호), 과학백과사전출판사, 2002, 38쪽. 이러한 위정척사론의 발단을 열어놓은 애국적인 진보적인 사상가는 리항로이다. 여기서 리항로는 변증법적 견해를 주장하는 사상가로 규정된다. 량만식, 「〈위정척사〉론의 대표자 리항로의 변증법적 견해」, 2008년 『철학연구』 제3호(루계 제114호), 과학백과사전출판사, 2008, 38-39, 48쪽.

49) 정성철, 「근세 개화사상, 애국계몽사상에 의한 실학사상의 계승발전」, 『철학연구』 제4호(루계

선근대철학사의 체계화를 이끄는 중요한 원리로서 작동한다.

북 조선철학사에서 실학을 계승한 개화사상에는 박규수, 오경석, 류대치, 이동인 등의 초기 개화파를 비롯하여 김옥균, 박영호, 홍영식, 유길준 등이 포함되고 있으며 애국계몽사상은 장지연, 리상재, 서재필, 박은식, 신채호, 한용운 등이 포함된다. 그런데 2010년 이후 개화사상과 애국계몽사상은 모두 ‘조선근대반침략애국사상’으로 보다 엄밀하게 규정된다. 조선근대반침략애국사상은 민족적 독립과 자주권을 위한 근대 우리 인민의 애국적 지향과 염원의 반영이며 민족사가 남긴 귀중한 사상·정신적 유산으로 정의되고 있다.

이러한 변화는 특이할 만하다. 기존 조선철학사에서 애국계몽운동은 봉건사상을 철저히 비판하지 못한 계급적 한계, 애국운동을 관념론적 견해에 기초하여 문화·계몽운동으로만 국한시키는 시대적 한계, 외세의존적인 사대주의적 제한성 등이 주로 지적되어 왔다.⁵⁰⁾ 하지만 최근 들어 애국계몽사상은 19세기말부터 20세기 초에 존재한 우리나라의 진보적인 사상조류의 하나로써 당시 인민의 민족 자주의식을 높이고 나라의 근대적 발전을 추동하는데 긍정적 기여를 한 사상적 조류, 인민의 자주적 지향에 편승하여 봉건적 낙후성에서 벗어나 나라의 근대적 발전을 이룩하려 노력한 사상, 외세의 침략으로부터 민족 자주권을 고수하기 위한 철학적 견해를 내세운 사상적 흐름으로 평가되고 있기 때문이다.⁵¹⁾

이제 조선근대반침략애국사상은 동학, 위정척사론, 개화사상, 애국문화계몽사상으로 계승되면서 이러한 사상적 조류를 전체적으로 포괄하는 범주적 개념으로 공식화된다. 특히 여기에는 두 가지 특징이 있는데 첫 번째가 자유, 평등, 민주주의의 구호를 들고 봉건제도의 청산을 주장하는 부르주아민족주의에 기초하고 있다는 점, 둘째는 중세 애국사상에 비해 그 철학적 수준이 높다는 점이 지적된다.⁵²⁾ 또한 조선근대반침략애국사상은 근대 서양철학과 근대 동양철학의 상이한 특징을 설명하는 개념으로도 확장된다. 자본주의 발전에 따른 반봉건부르조아 성격을 띤 것이 서양근대철학의 특징이라고 한다면, 이러한 반봉건부르조아 사상을 기초로 하면서도 나라와 민족의 독립을 강조하는 반침략애국적 성격이 합쳐진 것이 바로 동양근대철학의 특징이라는 것이다.

제99호), 과학백과사전출판사, 2004, 39쪽.

50) 정해섭, 『조선철학사』, 김일성종합대학출판사, 1982, 277쪽.

51) 리은경, 「애국문화계몽사상가들의 문화개혁사상과 그 제한성」, 『철학연구』 제4호(루계 제103호), 과학백과사전출판사, 2005, 41쪽; 리상욱, 「조선근대계몽사상가들이 제기한 유교비판론의 진보성과 제한성」, 『철학연구』 제4호(루계 제127호), 과학백과사전출판사, 2011, 42쪽; 김영준, 「근대동방철학사상의 특징으로서의 반침략애국주의적성격」, 『철학연구』 제2호(루계 제137호), 과학백과사전출판사, 2014, 38-39쪽.

52) 오천일, 「조선근대반침략애국사상의 특징」, 『철학연구』 제3호(루계 제134호), 과학백과사전출판사, 2013, 39-41쪽.

4. 남북철학의 공동연구 가능성과 그 결핍들

이처럼 2000년대 이후 드러나는 북 조선철학 연구의 세 가지 특징은 ‘조선근대 철학사’ 정립 및 체계화로 모아진다고 할 수 있다. 그런데 2000년대 이후 북 철학계의 연구경향에 나타난 변화양상도 존재하는데, 철학연구의 양적 증대, 심리학 및 논리학과 같은 분과학문 연구 증가, 통치사상 및 이데올로기를 제외한 순수이론적 연구의 증가가 분명해지고 있다는 점이다.⁵³⁾ 다시 말해 최근 본격화되는 북의 조선근대철학사 연구는 민족성과 애국주의의 강조라는 시대적 요구, 동시에 순수이론적 철학연구로의 전환이라는 북 학술계의 조건 변화 등의 두 요소가 결합되었기에 가능한 변화라고 할 수 있다.

어찌됐건 북 철학계의 조선근대철학사 연구는 양적으로나 질적으로나 증가하고 있다. 따라서 남북철학의 공동연구의 가능성을 확보할 수 있는 주제가 있다면 현재 조건 속에서 가장 유력한 것은 전통철학이 아닌 근대철학일지도 모른다. 물론 이러한 이유 이외에도, ‘한(조선)반도’와 ‘근대’라는 특정 시공간적 조건 아래 철학적 사유가 어떻게 전개되고 변용되었는가, 그리고 그 변용의 결과가 갖는 의미가 무엇인가에 대한 총체적 조망은 남북이 공히 인정하고 협력할 수 있는 주제가 될 수 있기 때문이다.

조선철학사에서 근대성은 ‘민본주의’에 기초한 ‘평등’, ‘인도주의’, ‘민주주의’적 사상 및 그에 기반하고 있는 개국통상과 과학기술도입의 실현 등으로 정의된다.⁵⁴⁾ 이렇게 근대성의 성격을 규정한 이후, 1990년대 북의 조선철학사 연구는 동학을 기존 정리보다 조금 더 후세대로 이동시켰다. 이때 동학은 조선근대철학사상의 시초가 된다고 규정된다. 현대철학사가 1920년대 후반을 기점으로 한 ‘주체철학’으로 부터 시작되었다면, 근대의 시작은 ‘동학사상’이라는 것이다. 그렇다면 동학으로부터 시작되어 천도교, 신인철학으로 이어지는 사상적 흐름 및 그와 연관된 다양한 세부주제들은 훗날 남북철학계가 공동연구를 수행할 수 있는 가장 수월한 주제가 될 지도 모른다.

실제로 현재 조선철학사에서 근대철학의 가장 분명한 특성을 드러내는 것은 동학, 천도교, 신인철학으로 이어지는 사상적 흐름이다. 개화사상이 근대 한반도의 부르조아개혁운동을 불러온 기초가 되었다고 평가⁵⁵⁾받으며, 애국계몽운동은 봉건

53) 2000년대 이후 북 철학계의 연구경향과 그 특징에 대해서는 박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징: 『철학연구』(2000-2016)을 중심으로」, 『민족문화연구』 제83호, 고려대학교 민족문화연구원, 2019. 을 참고.

54) 정성철, 「근세 개화사상, 애국계몽사상에 의한 실학사상의 계승발전」, 『철학연구』 제4호(무계 제99호), 과학백과사전출판사, 2004, 40-42쪽.

55) 지일신, 「개화사상의 발생은 19세기 후반기 우리 나라 사회발전의 합법칙적요구」, 『철학연구』

적인 국가관을 타파하고 애국주의를 기반으로 근대적 국가관을 확립하고자 노력한 사상으로 평가⁵⁶⁾받고 있음에도 불구하고, 근대철학사를 이끈 사상적 최고지위는 동학-천도교-신인철학의 사상적 흐름이 차지하고 있다. 동학으로부터 천도교를 거쳐 신인철학으로 이어지는 사상적 조류는 과거 부정적인 서술을 벗어나 1990년대를 기점으로 긍정적인 계승으로 공식화되었다.

동학, 그 후신인 천도교사상은 독특한 철학사적 위상을 갖는 이론으로 소개된다.⁵⁷⁾ 나아가 이를 계승한 신인철학은 조선의 근대철학사를 옹계 이해하고 조선철학사를 풍부히 하며, 결과적으로는 주체철학의 독창성과 우월성을 해설하는 데 매우 중요한 역할을 하는 사상으로 규정된다.⁵⁸⁾ 신인철학은 ‘새인간철학’으로 설명되는 데 동학의 기본사상과 이념이 천도교를 거쳐 최종적으로 정립된 철학으로 정의된다. 물론 그 평가에 있어서는 비과학성과 신비주의적 요소를 가지고 있다고 비판받기도 하지만⁵⁹⁾, 신인철학의 궁극적인 의미는 주체철학 이전 시기 우리나라 철학에서 사람의 지위를 해명하는데 일정한 기여를 했다는 점에 있다.⁶⁰⁾ 북에서 철학의 사명이 ‘사람의 운명개척에 이바지하는 것’이라는 점에서 사람에 관한 문제를 해명하는데 신인철학이 갖는 의의는 더욱 커질 수밖에 없다. 결과적으로 신인철학은 ‘주체의 관점’에서 하나의 사상체계를 이루고 있는, “주체철학 이전 조선철학을 총결한 철학조류”⁶¹⁾ 또는 “주체철학 이전 조선철학을 마감지은 철학조류”⁶²⁾로 격상된다.

그러나 사실, 남북철학의 공동연구 가능성은 그것이 가능한 주제영역의 발굴에 달린 것이 아니라, 오히려 남북의 서로 다른 철학사 연구 및 서술의 원칙을 어떻게 서로 이해하고 공존시킬 수 있을까라는 문제에 달려 있다. 북에서 철학은 ‘전체로서의 세계에 대한 통일적인 견해와 세계를 대하는 관점과 입장을 밝힌 세계관을

제3호(루계 제110호), 과학백과사전출판사, 2007, 39-40쪽. 지일신은 실학, 개화, 애국계몽사상 관련 글을 발표한(총 8편) 연구자이다.

56) 유립, 「우리 나라 근대사상가들이 제기한 국가론의 의의와 제한성」, 『철학연구』 제1호(루계 제104호), 과학백과사전출판사, 2006, 33쪽.

57) 조원국, 「동학의 <인내천> 사상과 그 범신론적 특성」, 『철학연구』 제4호(루계 제119호), 과학백과사전출판사, 2009, 39쪽.

58) 김선희, 「신인철학의 우주자연에 대한 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제119호), 과학백과사전출판사, 2009, 47쪽.

59) 채주연, 「신인철학의 우주자연관의 사상리론적 전제」, 『철학연구』 제1호(루계 제144호), 과학백과사전출판사, 2016, 47쪽.

60) 립수연, 「신인철학의 인간에 대한 견해의 진보성연구」, 『철학연구』 제4호(루계 제147호), 과학백과사전출판사, 2016, 40-41쪽.

61) 정해섭, 「주체철학이전 조선철학사에서 사람에 대한 견해 (2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제)』 제2호. 김일성종합대학출판사. 1997, 47쪽.

62) 로학회, 「우리나라 철학사에서 사람에 대한 견해의 역사적 변천(2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제)』 제2호. 김일성종합대학출판사. 2015, 45쪽. 로학회는 현재 동학 및 신인철학 관련 가장 활발한 집필(7편)을 수행하고 있는 연구자이다.

주는 학문'으로 정의된다. 나아가 철학은 '이론적으로 논증되지 않은 세계관을 내놓고 신을 맹목적으로 믿을 것을 요구하는 종교'와도 구분되며, '자연과 사회, 사람으로 이루어진 전체로서의 세계를 통일적으로 고찰하고 해석한다는 점에서 세계의 개별적 측면 또는 영역을 대상으로 하는 개별 과학과 구별'된다. 즉 철학은 인간발전의 본질과 합법칙성을 밝혀줌으로써 인간의 운명개척에 이바지하는 과학이다.⁶³⁾

이 속에서 과거의 철학사상들은 피지배계급의 이해관계를 반영하고 사회를 발전시키며 인민 대중의 자주성을 실현하는데 이바지하는 진보적인 철학, 반대로 지배계급의 요구와 이해관계를 반영하고 사회 발전을 저해하며 인민 대중의 자주성을 유린하는데 이바지하는 반동적 철학으로 구분될 뿐이다. 물론 한국철학 연구가 언제나 무당파성, 무정치성을 요구해왔음을 냉정하게 상기한다면, 위와 같은 판단기준은 오늘날 우리들의 철학함에 있어서 매우 유용한 기준점이 될 수 있다. 하지만 이것이 보여주는 근본적 난점은 철학의 당파성 문제라기보다는 철학함의 방식과 관련된 '과잉특수화' 또는 '과잉보편화' 문제이다.

이러한 과잉특수화와 과잉보편화 모두 철학사에 대한 도식적인 서술과 평가로 나아가간다는 점에서 공통적이다. 현재 북 철학계에서는 동양철학에 특수성을 부여하고 있다. 과거에서는 볼 수 없었던 동양철학 연구들이 적긴 하지만 지속적으로 등장한다. 북 철학계에서 서양은 '그리스도교의 정신적 독재의 중압에 눌러 유물론 철학이 독자적인 조류로 존재하지' 못한 지역이다. 이에 반해 동양은 '유물론이 하나의 독자적인 조류를 이루고 관념론과의 투쟁을 통해 계속 발전한' 지역으로 정리된다. 따라서 동양철학 연구는 철학사 연구에서 유럽중심주의를 타파하고 인류철학발전의 합법칙성을 과학적으로 인식하는데서 중요한 의의를 갖는다.⁶⁴⁾ 동양(철학)에 대한 가치판단적 우위의 시선은 북 철학연구가 최근 들어 보여주고 있는 한계이다.

또한 북의 철학사 서술의 원칙에 따른 것이기도 하지만, 북 철학연구에 있어서 '비판을 위한 비판'이 역시도 큰 문제가 된다. 예를 들어 동학은 주로 봉건적 신분제도의 철폐만을 주장함으로써 '착취계급, 착취제도과 같은 불평등의 사회적 근원을 없애는 문제는 제기하지' 못한 한계를 가질 뿐만 아니라 '사람이면 모두 다 하늘과 같이 대하고 평등으로 존경할 데 대한 무차별적 사랑과 평등을 주장'한 한계를 갖는다.⁶⁵⁾ 또한 이규보 역시 귀족출신이라는 점에서 "그 자신의 계급적 처지"⁶⁶⁾를 극복하지 못했다고 비판받는다. 즉 동학 비판은 현재의 관점과 기반 속에

63) 고창선, 「동방철학사에서 인간의 발전에 관한 주요사상」, 『철학연구』 제1호(루계 제100호), 과학백과사전출판사, 2005, 41쪽.

64) 김인경, 「장재의 '태허즉기' 사상연구」, 『철학연구』 제1호(루계 제112호), 과학백과사전출판사, 2008, 46쪽.

65) 김영준, 「동학의 애국애민적성격」, 『철학연구』 제2호(루계 제133호), 과학백과사전출판사, 2013, 41쪽.

서 과거의 사상을 비판하는 오류를 범하고 있으며, 이규보 비판은 특정사상에 대한 평가를 특정 인물의 실존적 조건에 과도하게 결부시키는 오류를 범하고 있다고 할 수 있다. 이럴 경우 과거의 모든 이론은, 특히 주체철학 등장 이전의 모든 철학적 사유는 계급성의 한계를 가지고 있다는 과잉보편화의 오류를 범하는 것이다.

5. 나가며: ‘남북통합철학사’는 가능한가?

이와 같은 북 철학계의 ‘경직성’은 이미 널리 알려져 왔다. 하지만 2010년 이후 북 학문계는 국가적 생존이라는 목표 아래 과학화, 정보화, 현대화를 강조하고 있으며 기초학문분야의 연구역량 강화에 주력하고 있다. 이에 따라 북 철학연구에 있어서 탈이데올로기적 경향들이 감지되고 있으며, 철학연구의 보편성과 그 내재적 해석의 충실성이 상대적으로 높아지고 있는 것도 사실이다. 따라서 이제 중요한 것은 분단 이후 각자 축적해 온 남북철학계의 학문적 성과를 최대한 존중하는 한편, 한국철학과 조선철학이 갖는 이론적인 단점과 한계를 지적하고 상호극복하려는 적극적인 시도이다.⁶⁷⁾ 구체적으로 조선철학과 한국철학의 특수성과 공통성 등을 비교함으로써 ‘남북의 통합철학사’라고 부를 수 있는 영역을 새롭게 구성할 수 있는 기획이자 방법론과 내용, 체계 등을 고민하는 연구가 필요하다.

그동안 수행된 많은 연구들은 남북철학의 비교연구에 대한 가능성을 긍정적으로 전망하는 한편, 그 의의를 설명해왔다. 이를테면 남북 실학연구를 비교하는 것은 “실학의 자기정체성을 정립하는 것”⁶⁸⁾이며, 성리학에 대한 비교연구는 “조선성리학의 문제들을 정확히 복원시켜 그 현대적 의미까지를 반추”⁶⁹⁾하는 노력이라는 의견이 제시되었다. 또한 “남북한의 전통 사상과 문화를 근간으로 하는 비교연구는 평화담론 확대를 위한 하나의 주요한 교류 연구”⁷⁰⁾가 될 수 있다는 적극적인 의견 제시도 이뤄진 바 있다. 하지만 이제 더욱 중요한 것은 조선철학사 연구의 한계를 철저히 분석함으로써 한국철학사 연구에 대한 반성적 평가를 수행하고, 그 역의 과정 역시 수행함으로써 남북통합철학사의 방향을 조감하는 것이다. 결국 서로의 연구방법이나 경향을 분석함으로써 내부적인 문제점을 깨달으려는 노력은 남북철

66) 리명일, 「리규보의 무신론사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제98호), 과학백과사전출판사, 2004, 46쪽.

67) 박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징: 『철학연구』(2000-2016)을 중심으로」, 『민족문화연구』 제83호, 고려대학교 민족문화연구원, 2019, X쪽(근간 예정).

68) 임원빈, 「남북한의 실학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『강원문화연구』 제21권, 강원대학교 강원문화연구소, 2002, 122쪽.

69) 이기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『동양철학』 제18집, 한국동양철학회, 2002, 93쪽.

70) 김윤경, 「북한도교의 전승과 재구성」, 『사회와 철학』 제36호, 사회와철학연구회, 2018, 157쪽.

학의 비교연구 이전에 전제되어야 할 기본적인 태도라고 할 수 있다.

우선적으로 시작되어야 할 것은 남과 북 각각에서 그동안 커다란 비판 없이 축적되고 하나의 학적 체계로 강고하게 자리 잡은 조선철학사와 한국철학사를 근본적으로 재성찰하고 반성적으로 재구성하는 작업이다. 남북의 학문체계의 특수성은 한반도의 지성적 운동과 변화 전체에 개입하며 특정 이론의 수용 및 영향력 확대 등을 결정했던 ‘식민지적 특성’뿐만 아니라, 남북의 적대적 대립을 활용함으로써 남북 학문체계의 논리적 변화에 깊숙이 개입하면서 강력한 규정력을 행사했던 ‘분단체제적 특성’을 갖는다. 이러한 특성들은 한반도 철학사를 분석하고 설명하는 논리체계, 관념형식, 이념지향에 절대적인 영향을 끼침으로써 왜곡된 철학사 체계를 형성하는 데 일조해왔다. 따라서 한반도의 남과 북에서 각기 체계화해 온 우리 철학사 서술방식의 내부적 논리와 외적 구조를 분석대상에 위치시켜 비판적으로 살펴볼 필요가 있다.

물론 분단 이후 진행된 남북 철학사의 연구들을 살펴볼 때, 그것을 추동시킨 ‘어떠한 요인’ 내지는 철학적 분석의 주된 관점을 제공해왔던 ‘어떤 규정력’을 함부로 폄하할 순 없다. 북의 철학사 연구는 항일, 분단, 통일과 같은 역사성 위에서 외래 철학사조의 창조적 적용에 몰두해왔던 것, 다시 말해 계급성과 역사 의식이라는 관점과 기준에 따라 철학사를 해석하고 비판해왔다. 또한 남의 철학사 연구 역시 서구(철학)의 시선에 의해 일방적으로 규정되는 방식을 거부하고 한민족의 주체적이고 능동적인 지적 활동의 결과로서 철학사를 구성하려고 시도해왔다.⁷¹⁾ 그럼에도 불구하고 남북 철학연구에 대한 상호간의 인식은 여전히 분단체제에 기인한 남북의 이분법적 이념구도와 비슷한 모습으로 전개되고 있다.

그러나 위정척사, 개화사상과 애국계몽사상, 동학을 비롯하여 기독교, 민족주의, 사회주의, 주체사상, 자유주의 등 한반도 근현대의 시공간에서 발생한 여러 사상적 조류에 대한 정확한 평가는, 분단체제를 극복하는 철학적 사유, 나아가 통일이한반도를 만들어가는 이념적 토대로 기능할 수 있다. 다시 말해 남북의 통합적 철학사 연구는 한민족이 주체가 되어 한반도의 현실과 역사에 대해 성찰함으로써 우리들의 삶에 도움을 주고 대안을 마련하는 실천적 지향을 지닌 학문으로서 기능할 수 있다.

끝으로 요즘 활발하게 논의되고 있는 ‘우리 철학’의 수립을 위해선 남북을 포함하는 한반도근현대철학사의 정립이 필수적이다. 우리 철학의 구체성과 현재성을 획

71) 특히 최근에 발행된 『한국현대철학사론』(이규성, 이화여자대학교출판부, 2012)과 『한국철학사』(전호근, 메멘토, 2015)의 서문에는 우리가 다시 한번 고민해봐야 할 한국(현대)철학사 연구의 방향성과 의의가 담겨 있다. 이 책들에 담겨진 한국철학사에 대한 관점은 ‘우리의 시선과 방식으로 복원한 장구한 사유체계로서 한국철학’, ‘지적 능동성에 기반하고 있는 창조적 철학으로서 한국철학’으로 규정할 수 있다.

득하는 데 있어, 20세기 한국현실의 여러 문제들에 대한 철학적 성찰은 생략할 수 없는 과제이기 때문이다. 향후 남북의 학문적 통합을 위한 공동연구의 필요성은 지속적으로 제기될 것이다. 하지만 그 시작이 가장 어려운 영역을 꼽자면 분명히 '철학'일 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 주저할 수 없는 것은 철학이 '지금, 바로 이곳'의 시대적 모순을 극복하기 위한 지적 실천이기 때문이다. 즉 분단극복과 통일은 현재 우리가 직면한 가장 절실한 문제로서 우리 철학이 몰두해야 할 가장 중요한 주제이다. 남북 철학의 공동연구, 나아가 남북의 통합적 철학사를 정립하는 것이 어찌면 이론과 실천의 결합으로서 우리 철학을 보여주는 실질적인 모델이 될 수 있다는 것은 지나친 상상일까.

참고문헌

1. 국내문헌

- 김교빈, 「북한 철학계의 전통 철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」, 『시대와 철학』 제9호, 한국철학사상연구회, 1994.
- 김윤경, 「북한도교의 전승과 재구성」, 『사회와 철학』 제36호, 사회와철학연구회, 2018.
- 김익현, 「주체사상 체계화 이후 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학논총』 제50집, 건국대 인문학연구원, 2010.
- 김현수, 「역사의식, 실학, 근대화에 대한 북한의 인식: 남북한 사회통합을 위한 정초 논의를 위하여」, 『윤리교육연구』 제27권, 한국윤리교육학회, 2012.
- 남수영, 「남·북한의 중관 공사상 연구 현황과 문제점」, 『동양철학』 제18권, 한국동양철학회, 2002.
- 박민철, 「한반도 통일과 민족정체성 문제: 1990년대 이후 남북 철학계의 민족·민족주의 이해」, 『시대와 철학』 제27권 1호, 한국철학사상연구회, 2016.
- 박민철, 「북한 철학계의 동학·천도교 이해와 그 특징: 1990년대 이후를 중심으로」, 『한국학논집』 제68집, 계명대학교 한국학연구원, 2017.
- 박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징: 『철학연구』(2000-2016)을 중심으로」, 『민족문화연구』 제83호, 고려대학교 민족문화연구원, 2019.
- 사회과학원 철학연구소 편, 『철학사전』, 도서출판 힘(재간행), 1988.
- 선우현, 「민족통일과 북한철학 연구의 의미」, 『인문학연구』 제4호, 경희대학교 인문학연구소, 2000.
- 성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988.
- 송영배, 「철학사전, 북한 사회과학원 철학연구소 지음」, 『국제정치논총』 제30권 1호, 한국국제정치학회, 1990.
- 엄정식, 「북한의 철학 체계 개관」, 『동아연구』 제33집, 서강대학교 동아연구소, 1997.
- 이규서, 『한국현대철학사론』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『동양철학』 제18집, 한국동양철학회, 2002.
- 이남영, 「북한의 『조선 철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988.
- 이병수, 「과도기의 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학논총』 제

- 50집, 건국대학교 인문학연구원, 2010.
- 이병수, 「북한철학의 패러다임 변화와 사상적 특징」, 『대동철학』 제67집, 대동철학회, 2014.
- 이병창, 「해방 이후 북한철학사: 의식, 문화, 도덕, 심리에 관한 철학을 중심으로」, 『시대와 철학』 제5권 제2호, 한국철학사상연구회, 1994.
- 이종석, 『새로 쓴 현대북한의 이해』, 역사비평사, 2000.
- 이준모, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988.
- 임원빈, 「남북한의 실학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『강원문화연구』 제21권, 강원대학교 강원문화연구소, 2002.
- 전미영, 「북한의 철학연구 동향 및 특성: 한국지 분석을 중심으로」, 『철학사상』 제23호, 서울대학교 철학사상연구소, 2006.
- 전미영, 「북한 ‘조선철학’의 연구경향과 학문적 특성」, 『한국민족문화』 제31집, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2008.
- 전호근, 『한국철학사』, 메멘토, 2015.
- 정성철, 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』, 한마당(재간행본), 1989.
- 정진석·정성철·김창원, 『조선철학사』, 이성과 현실사(재간행), 1988.
- 최봉익, 『조선철학사개요』, 한마당(재간행본), 1989.
- 한국철학회 편, 『한국철학사』, 동명사, 1987.
- 허남진, 「서평 북한의 조선철학사, 한국철학사연구에 하나의 자극」, 『역사비평』 통권 5호, 역사비평사, 1988.

2. 국외문헌

- 고미영, 「실학파의 무신론사상의 진보성」, 2003년 『철학연구』 제4호(루계 제95호), 과학백과사전출판사, 2003.
- 고창선, 「동방철학사에서 인간의 발전에 관한 주요사상」, 『철학연구』 제1호(루계 제100호), 과학백과사전출판사, 2005.
- 경애, 「홍대용의 북학사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제126호), 과학백과사전출판사, 2011.
- 김수영, 「불교교리에 대한 정도전의 비판」, 『철학연구』 제2호(루계 제85호), 과학백과사전출판사, 2001.
- 김수영, 「정도전의 세계의 가인식성에 대한 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제87호), 과학백과사전출판사, 2001.

- 김수영, 「김시습의 무신론사상」, 『철학연구』 제2호(루계 제101호), 과학백과사전출판사, 2005.
- 김수영, 「내용과 형식의 통일에 관한 김시습의 변증법적 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제115호), 과학백과사전출판사, 2008.
- 김인경, 「장재의 <태허즉기> 사상연구」, 『철학연구』 제1호(루계 제112호), 과학백과사전출판사, 2008.
- 김일성, 『김일성전집』 제40권, 조선로동당출판사, 2001.
- 김영준, 「동학의 애국애민적성격」, 『철학연구』 제2호(루계 제133호), 과학백과사전출판사, 2013.
- 김영준, 「근대동방철학사상의 특징으로서의 반침략애국주의적성격」, 『철학연구』 제2호(루계 제137호), 과학백과사전출판사, 2014.
- 김선희, 「신인철학의 우주자연에 대한 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제119호), 과학백과사전출판사, 2009.
- 김춘식, 「김시습의 인식론사상이 우리나라 중세유물론적인 인식론 형성발전에 차지하는 위치」, 『철학연구』 제4호(루계 제135호), 과학백과사전출판사, 2013.
- 량만석, 「<위정척사>론의 대표자 리항로의 변증법적 견해」, 2008년 『철학연구』 제3호(루계 제114호), 과학백과사전출판사, 2008.
- 로학희, 「우리나라 철학사에서 사람에 대한 견해의 역사적 변천(2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제)』 제2호. 김일성종합대학출판사. 2015.
- 리광, 「과학을 발전시킬데 대한 홍대용의 견해」, 『철학연구』 제1호(루계 제132호), 과학백과사전출판사, 2013.
- 리광룡, 「실학파의 ‘사민’ 평등사상」, 『철학연구』 제1호(루계 제140호), 과학백과사전출판사, 2015.
- 리덕남, 「우리나라 중세인식론 발전의 일반적 특징」, 『철학연구』 제2호(루계 제105호), 과학백과사전출판사, 2006.
- 리동학, 「리수광의 철학적 견해」, 『철학연구』 제3호(루계 제102호), 과학백과사전출판사, 2005.
- 리명일, 「리규보의 무신론사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제98호), 과학백과사전출판사, 2004.
- 리상욱, 「조선근대계몽사상가들이 제기한 유교비판론의 진보성과 제한성」, 『철학연구』 제4호(루계 제127호), 과학백과사전출판사, 2011.
- 리순범, 「과학기술발전에 대한 실학자들의 견해」, 『철학연구』 제4호(루계 제143호), 과학백과사전출판사, 2015.
- 리은경, 「애국문화계몽사상가들의 문화개혁사상과 그 제한성」, 『철학연구』 제4호(루계 제103호), 과학백과사전출판사, 2005.

- 림수연, 「신인철학의 인간에 대한 견해의 진보성연구」, 『철학연구』 제4호(루계 제147호), 과학백과사전출판사, 2016.
- 박경희, 「실학파의 인식론의 진보성」, 『철학연구』 제1호(루계 제92호), 과학백과사전출판사, 2003.
- 박경희, 「실학파의 인식론의 제한성」, 『철학연구』 제3호(루계 제94호), 과학백과사전출판사, 2003.
- 박경희, 「최한기의 감성적 인식과 이성적 인식에 대한 견해」, 『철학연구』 제2호(루계 제97호), 과학백과사전출판사, 2004.
- 박문성, 「홍대용의 우주자연관과 그 진보성」, 『철학연구』 제1호(루계 제92호), 과학백과사전출판사, 2003.
- 박영태, 「리규보의 유물론의 역사적 지위」, 『철학연구』 제1호(루계 제96호), 과학백과사전출판사, 2004.
- 변정암, 「서경덕이 밝힌 세계의 시원 및 운동에 관한 견해」, 『철학연구』 제1호(루계 제104호), 과학백과사전출판사, 2006.
- 신순철, 「증세 우리나라에서 기유물론철학사상과 그 제한성」, 『철학연구』 제4호(루계 제91호), 과학백과사전출판사, 2002.
- 오천일, 「조선근대반침략애국사상의 특징」, 『철학연구』 제3호(루계 제134호), 과학백과사전출판사, 2013.
- 오혁철, 「고대조선의 하늘신숭배사상과 선인사상에 대한 고찰」, 『철학연구』 제1호(루계 제96호), 과학백과사전출판사, 2004.
- 오혁철, 「권근의 관념론적 자연관」, 『철학연구』 제2호(루계 제101호), 과학백과사전출판사, 2005.
- 유림, 「우리 나라 근대사상가들이 제기한 국가론의 의의와 제한성」, 『철학연구』 제1호(루계 제104호), 과학백과사전출판사, 2006.
- 정도일, 「리규보의 <경농> 사상」, 『철학연구』 제1호(루계 제104호), 과학백과사전출판사, 2006.
- 정성철, 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」, 『철학연구』 제2호(루계 제45호), 과학백과사전종합출판사, 1991.
- 정해섭, 『조선철학사』, 김일성종합대학출판사, 1982.
- 정해섭, 「주체철학이전 조선철학사에서 사람에 대한 견해 (2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제)』 제2호, 김일성종합대학출판사, 1997.
- 조원국, 「동학의 <인내천> 사상과 그 범신론적 특성」, 『철학연구』 제4호(루계 제119호), 과학백과사전출판사, 2009.
- 조홍수, 「최한기의 정치사상」, 『철학연구』 제2호(루계 제85호), 과학백과사전출판사, 2001.

- 지일신, 「개화사상의 발생은 19세기 후반기 우리 나라 사회발전의 합법칙적요구」, 『철학연구』 제3호(루계 제110호), 과학백과사전출판사, 2007.
- 채주연, 「신인철학의 우주자연관의 사상리론적 전제」, 『철학연구』 제1호(루계 제144호), 과학백과사전출판사, 2016.
- 최영순, 「홍대용의 인식론」, 『철학연구』 제1호(루계 제100호), 과학백과사전출판사, 2005.
- 최영순, 「홍대용의 애국주의사상」, 2005년 『철학연구』 제2호(루계 제101호), 과학백과사전출판사, 2005.
- 최원철, 「실학사상가들의 자기 것에 대한 존중사상」, 『철학연구』 제3호(루계 제86호), 과학백과사전출판사, 2001.
- 호영식, 「위정척사론의 역사적 의의」, 『철학연구』 제4호(루계 제55호), 과학백과사전출판사, 1993.
- 홍영일, 「조선근세 ‘위정척사’론의 애국주의적 성격」, 『철학연구』 제3호(루계 제90호), 과학백과사전출판사, 2002.
- 한성록, 「우리나라 중세인성론에서의 유물론적 요소」, 『철학연구』 제1호(루계 제108호), 과학백과사전출판사, 2007.

“‘조선철학’ 대 ‘한국철학’ : 북의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성”을 읽고

■ 진보성 (청주교대 윤리교육과 강사) ■

이 글은 ‘분단의 학문’ 그리고 ‘학문의 분단’을 넘어서야 한다는 문제의식 속에서 남북철학의 공동연구 가능성을 묻고 그에 답하는 글이라고 할 수 있다. 이를 위해 필자(발표자)는 북의 조선철학 연구의 특징, 변화상을 살펴보고 공동연구의 가능성을 시론적으로 제시하고 있다.

이 글은 크게 네 부분으로 나누어져 있다. 첫째는 북한의 조선철학사 연구방법론을 구성하는 핵심 원칙들을 설명하는 부분이고, 둘째는 그러한 원칙들 아래 수행되고 있는 북의 조선철학사 연구의 특징들을 2000년대 이후에 집중시키면서 그 내용과 주제, 경향의 변화를 추적하고 있다. 셋째는 첫 번째와 두 번째의 논의에 기초하여 남북철학 공동연구가 어느 지점(주제)에서 가능할 수 있을지를 묻는 전망과 함께 동·서양철학에 대한 가치판단의 기준 및 그 철학 사조에 대한 규정의 한계성으로 인한 걸림돌이 무엇인지를 설명하는 부분이고 마지막으로 네 번째는 공동연구의 구체적인 사례로서 ‘남북통합철학사’를 제시하면서 그 의의를 설명하는 부분으로 나눌 수 있다.

개인적으로 서양철학 수용사에 대한 연구로 박사학위논문을 제출한 이후 최근 몇 년 동안 북한 철학연구 등과 관련된 주제를 연구하고 있는 필자의 노력에 박수를 보내고 싶다. 그러나 한편 ‘인풋(Input)’에 비해 ‘아웃풋(Output)’이 별로 없다며 사적인 자리에서 던진 필자의 농담 섞인 푸념도 기억하고 있다. 이런 점에서 발표문의 마지막에 보이는 필자의 의견은 ‘우리 철학’을 수립하기가 단순히 이론적인 측면에서 완결되기 힘들다는 하나의 지적이다. 우리의 역사적 현실에서 시대 모순

의 가장 근저에 있는 남북 분단극복과 통일의 문제는 한반도의 통합적 근현대철학사의 정립을 위한 최우선 과제이면서 지행(이론과 실천)의 합일의 측면에서 항상 안고 가야할 공공연한 부담인 것이다. 쉽지 않은 과제이지만 꼭 해야만 할 과제이기도 하다. 남북 철학에 대한 발표자의 연구가 계속 이어져 발전한 연구 성과가 쏟아지기를 바라며, 상대적으로 이 분야에 생소한 토론자의 몇 가지 질문으로 평을 마치려 한다.

1. 해당 분야 전공자가 아닌 사람으로서 먼저 묻고 싶은 것은 북한에서 간행된 문헌을 본격적으로 연구할 수 있는 가장 기초적인 방법으로 북한철학 관련 자료를 보통 어디서 볼 수 있으며, 또 열람이 가능하다면 특정 기간 동안 연구에 도움이 되는 자료를 충분히 확보할 수 있는지 궁금하다. 토론자의 경우도 토론을 위해 국내 연구자들이 작성한 2차 자료에 의존했다. 많은 연구자들이 관련 자료에 수월하게 접근하는 방법을 안다면 발표자가 원하는 통합적 철학사 수립을 위한 연구가 확대될 수 있을 것 같다.

2. 발표문에서도 밝혔듯이 조선철학사 서술 지침으로 지속적으로 강조되고 있는 것은 계급성과 역사주의의 원칙이다. 그것이 오늘날까지 강하게 유지되고 있다는 것은 발표자가 참고한 관련 문헌들을 통해 이미 선행연구차원에서 확인했다. 그런 점에서 발표자가 최근 조선철학사 서술의 방법론적 지침이라고 특징지어 강조하는 '민족성과 애국주의의 원칙'이 '계급성과 역사주의의 원칙'과 동일한 선상에 놓고 비교될 수 있는 것인지 궁금하다. 앞의 원칙에 비해 뒤의 원칙이 가지는 위상(통치자의 교시)이 상대적으로 작다고 생각되기 때문이다. '우리민족의 무구한 애국주의 전통'에 대한 강조가 주체사상이 요구하는 통치이데올로기나 북한체제의 체계성 확보를 강화하는 방식에 정확히 부합하기는 아직 북의 연구가 부족해 보인다. 더불어 계급성과 역사주의의 원칙에 민족성과 애국주의의 원칙이 포섭될 수 있는 성격의 것인지도 궁금하다.

3. 3장에서, 2000년대 이후 북 조선철학사 연구의 특징들을 정리했는데, 그 특징들이 과연 2000년대 이후에 전개된 특징인지 아니면 과거부터 있었던 지속적으로 강조되었던 것들이 아니었을까? 다시 말하면 발표자는 북의 조선철학사 연구에서 표상으로 목도되는 몇 가지 경향성만 가지고 과도한 의미를 부여하고 있는 것은 아닌지.

4. 또한 이것과 관련해서 각주에 짤막하게만 언급되었는데 2000년대 조선철학사 연구를 넘어서, 북한 철학계 전반의 연구경향의 변화를 좀 더 자세하게 설명해줬으

면 한다. 특히 순수이론적 철학연구로 전환이라는 말이 구체적으로 어떤 것을 말하는 것인지 발표문에 노출되어 있지 않다. 그러한 패러다임의 변화에 대한 친절한 설명이 있어야 조선철학사 연구의 변화가 더 선명하게 드러날 것이라고 생각한다.

5. 결론 부분에 ‘남북통합철학사’라는 키워드가 제시되었는데 구체적인 의미가 무엇인지? 우선 남과 북이라는 로컬적 맥락의 통합인지, 이미 사용되고 있는 철학사의 적절한 통합을 말하는 것인지? 또는 아주 단적으로 남북에서 철학사 집필진이 선정되어 공동으로 철학사를 쓰는 것을 염두에 두고 말하는 것인지 확실한 설명이 필요하다.

6. 마지막으로 덧붙이면 발표자는 현재 건국대학교 통일인문학연구단에 재직하고 있는데, 알기로 학술대회 참석과 연구 및 연구자 교류, 탐방 등의 목적으로 동북삼성을 포함한 중국이나 중앙아시아 지역을 자주 왕래한 것으로 안다. 이러한 학술교류의 자리에서 북한의 철학연구자를 만나본 경험이 있는지 정말 궁금하다. 시간이 허락한다면 이와 관련해 길지 않은 에피소드를 들려줬으면 좋겠다.

전략으로서의 유교 -남북 화해 시대를 위한 전통사상의 역할-

■ 김시천 (상지대 교양대학 교수) ■

오늘의 발표는 크게 네 가지로 나뉜다. 첫째, 문화대혁명 시기의 중국의 학자(지식 분자)들이 정말 공자를 비판하였는가 하는 점이다. 둘째, 최근 출간된 《마이클 샌델, 중국을 만나다》에 드러나는 중국의 이른바 ‘대륙신유가’는 무엇을 생각하는가 하는 점이다. 셋째, 20세기 후반 북한에서 유교와 도교는 어떻게 이해되고, 살아남았는가에 대한 중요한 연구 시각을 제시하는 것이다. 마지막으로 발제의 주제인 “전략적 유교”가 왜 필요한가에 대해 생각할 수 있는 가장 중요한 대표적 관념에 대한 ‘直’에 관한 다양한 논의를 제시하고자 한다.

1. 孔子死亡

-문화대혁명은 정말 공자를 죽였는가?

한 세기 이상이나 현대 세계에서 ‘중국 전통Chinese tradition’의 운명은 중국의 가장 빼어난 정신을 지닌 사람들 가운데 일부를 매혹시키면서도 곤혹스럽게 만들었는데, 1949년 이후에도 그것은 전혀 그 나름의 매력과 절박함을 조금도 잃지 않았다. 중국전통이 정확하게 무엇을 의미하는지에 대해 중국의 저자들 사이에서 의견이 일치한 것은 아니지만, 한 가지만은 확실하다. 이 전통의 뿌리가 춘추전국春秋戰國 시대-거의 기원전 700-200년에 이른다-의 고전 철학에 있는 것으로 파악한다는 점이다. 선진 철학자들先秦諸子의 사유가 20세기에 이르기까지 모든 중국 철학의 기초를 형성하였다는 것은 거의 의심의 여지가 없다. 특히 유가, 도가, 법가는 곧 바로 근현대modern times에 이르기까지 지속적으로 영향력을 행사해 왔

다. 고전 철학에 대한 그들의 해석을 검토함으로써 이 책은 1949년에서 1966년 사이 공산주의 중국에서 전통의 지위 문제에 대해 중국의 지식인들이 맞붙어 싸웠던 방식을 살피고자 한다.

중화인민공화국이 수립되었을 때 신정부가 선언했던 목표는 공산주의의 탁월성을 세우려는 것이었다. 그러나 당의 지도자들은, 막 선포된 그 국가가 세계에서 가장 오래되고 가장 탄력적인 전통의 계승자였다는 점, 그리고 그 전통을 어떻게 다룰 것인가와 관련된 정책들을 공식화해야만 했다는 점을 잘 인식하고 있었다. 많은 중국의 지식인과 정치가들이 중국전통을 공산주의와 양립할 수 없다고 보았음에도—실제로 어떤 이들은 중국전통이 근대성 자체와 모순된다the antithesis of modernity itself고 말하기도 했다—불구하고, 대다수는 다음과 같은 마오쩌둥毛澤東의 주장에 동의하였다: “현대의 중국은 과거의 중국으로부터 성장해 나왔다. 우리는 역사적 접근에 있어서 마르크스주의자이지만, 우리의 역사를 잘라내 버려서는 안 된다. 우리는 공자孔子로부터 쑨원孫文에 이르는 우리의 역사를 총체적으로 파악하고, 이 귀중한 유산을 접수하여야take over 한다.”¹⁾

오늘의 중국은 어제의 중국으로부터 성장해 나왔다는 말이 진부하긴 해도, 과거의 어떤 요소들은 보존해야 한다는 마오쩌둥과 같은 권력자들의 권고는 중국에서 연구하는 역사가들에게 심대한 반향을 일으켰다. 정상적인 사건의 추이에서 보면 한 문명의 각 세대는 나름의 문화 전통을 유지하고 지속시킨다. 그렇지 않으면 그 문명은 멈추고 사라지게 된다. 수세기 동안 중국의 사대부士大夫 계층the scholar-gentry은 의식적으로 그리고 의무적으로 중국의 유산을 흡수하고 전수하고자 했다. 1949년 이후에도 이러한 과정은 정치적 명령에 의해 촉진되었지만, 새로운 사대부 계급, 즉 관리와 지식인은 전통 문화의 요소 가운데 지키고 지속시켜야 할 것들을 선별하기 위해 전적으로 낯선 이데올로기인 마르크스주의를 유일한 기준으로 이용해야만 했다. 이 책은 이러한 ‘전통의 계승’傳統的繼承 과정의 한 측면에 대한 연구이다. 이 책은 1949년 이후 학자들이 어떻게 전통 중국사상을 마르크스주의의 범주들에 꿰맞추고자 시도했는가, 그리고 그렇게 하여 그들은 ‘중국의 과거’의 여러 가지 상상이 구원한다면 현재에도 사용될 수 있다고 입론하였다는 점을 보여준다. 이것은 마르크스 하의 중국이 중국적으로—지식인들이 찬성하는 그런 종류에서 중국적으로—남게 되는 것을 보장해 준다.

나의 책 『현대 중국의 공자 비판Critiques of Confucius in Contemporary China』²⁾에서 나는 청淸 왕조 말 이래 전통에 관한 논쟁은 주로 공자에 관한 논란

1) Mao Zedong, ‘The Role of the Chinese Communist Party in the National War’, Selected Works of Mao Tse-tung(Beijing: Foreign Languages Press), Vol. II(1967), p. 209.

2) Kam Louie, Critiques of Confucius in Contemporary China(Hong Kong: Chinese University Press, 1980).

들로서 공자에 대한 해석들은 점점 더 비판적이 되어 1970년대 초 ‘반공자 운동’[非孔]에서 정점에 이르렀다고 보았는데, 이러한 테제는 단지 부분적으로만 정확할 뿐이다. 전통이 흔히 유교와 동음이의어였다 할지라도 50년대와 60년대의 [공자 이외의] 다른 고전 철학자들을 둘러싼 많은 격렬한 논쟁들은, 마찬가지로 중국에서 전통의 일부이면서 [유교와] 다른 중요한 사상 조류와 생활양식이 있다는 것을 분명하게 증명해 준다. 지금 이 책의 작업이 입증하려는 것은, 찬양하거나 비난하기 위해 과거 중국의 특정한 전통이 발탁되어 온 방식을 살펴보면, 공산주의 중국의 학자들이 왕조 시대에 그들의 선배와 마찬가지로 전적으로 보수적이며³⁾ 엘리트주의적이라는 점이다.



文化大革命(1966-1976)의 한 장면

고전 철학자들이 평가되어 온 방식들은 1950년대와 1960년대의 역사적이면서 이데올로기적 배경이라는 맥락에서 가장 잘 이해될 수 있다. 따라서 제1장에서는 이러한 역사적 사상적 틀을 규정하고 있다. 예를 들어 대다수 지식인들의 보수주의는 부분적으로 그들로 하여금 새로운 일련의 방법과 가치를 학습하고study 흡수하게 assimilate 했던 정치적 압력에 대한 반작용이다. 이는 특히 소비에트 모델이 강제적인 목표일 때 그러하였는데, 그래서 많은 저자들은 이러한 강압imposition이 중국문화 자체의 지속성과 정체성을 더욱 더 크게 위협하는 것으로 보았다. 제1장은 또한 서양의 철학과 역사학의 전문용어terminology가 중국에서 어떤 식으로 사용되는가를 다룬다. 예를 들어 통상적인 서양의 철학 담론에서 물질보다 마음이나 정신에 더 중요한 지위를 부여하는 관념론과, 물질에 일차적인 지위를 부여하면서 마음이나 정신에는 부차적인 지위를 부여하는 유물론과 같은 핵심 개념은 중국에서 정치적인 의미를 갖게 된다. 역사적이고 철학적인 개념들의 정치적 함축은 중국 전통이 분석되는 방식에 커다란 영향을 미친다. 제2장에서는 ‘전통의 계승inheriting tradition’이라는 그 용어의 의미를 정교하게 다듬어 ‘계승inheritance’이 성취될 수 있는 방법을 고안해 내려는 시도를 살피고 있다. 심지어 전통의 계승과 철학의 의미에 대한 일반적인 문제들에 대해서조차 꾸안 평關鋒이나 형 여우란馮友欄 같은 저자들은 의견의 일치를 보지 못했다. 그들은 개개의 철학자들에 대한 실제 해석에서 더 격렬하게 충돌하였다.

제3장의 주제인 공자는 이 책이 가장 중요하게 다루는 인물이다. 유학 Confucianism은 전통적으로 學學/learning, 권위authority 그리고 정통성

3) ‘보수적conservative’이나 ‘급진적radical’이라는 용어를 사용할 때 나는 지식인들의 정치적 관계보다는 전통에 대한 그들의 태도를 묘사하려는 것이다. 물론 종종 두 가지 의미를 동시에 가질 때도 있다.



문혁 이전 구안평 (앞 줄 중앙)

orthodoxy에 대한 존중을 나타낸다. 인仁和 같은 유교적 가치와 유교 교육이론을 계승하자는 수많은 요구는 저자들의 보수적이고 엘리트주의적인 태도를 분명하게 보여준다. 제4장에서 고찰하는 도가의 노자老자와 장자莊子에 대한 평가도 마찬가지로 열정적이었는데, 그들을 둘러싼 입론 중에는 50년대와 60년대 초의 철학적 분석에서 가장 뛰어나고 가장 격렬한 논쟁의 일부가 있다. 그럼에도 불구하고 이 논쟁들이 드러내는 것은, 보수적이고 급진적인 사상가들이 도가의 대항적 개념들을 갖고 있었다 해도 그들이 그 주제에서 가장 관심을 둔 것을 보면 '전통의 계승'에 대한 논쟁들의 엘리트주의적 성격을 나타내 준다는 점인데, 왜냐하면 철학적 도가philosophical Daoism는 하나의 사유방식a way of thinking으로서 오로지 특권이 있는 자들만이 빠져들 수 있는 것이기 때문이다. 제5장에서는 목자에 대한 해석들을 제시하고 있는데, 이러한 해석들은 저자들의 일반적인 속물근성을 아주 잘 예시해 준다. 목자의 평등주의 원리들이 선진 철학자들 가운데 목자를 가장 '공산주의적'으로 만들어준다 해도, 거기에서 목자를 '계승하자'는 요구는 거의 없었다. 왜 공산주의 저자들이, 예를 들어 몇몇 5·4 급진주의자some May Fourth radicals들이 시도하려 했던 것처럼 목자를 최고의 지위로까지 높이려 하지는 않았는지를 고찰해 보는 것은 재미있다. [고대의] 철학자들 가운데 마지막 집단을 고찰한 제6장은 맹자孟子, 순자荀子 그리고 한비자韓非子로 구성된다. 그들의 철학은 모두 유가와 도가로부터 파생해 나온 것들이지만 그들이 연구될만한 가치가 있는 까닭은 그들이 공산주의 시대의 여러 단계에서 중국전통이 학습되고 흡수될 수 있는 편리한 수단으로 복무하였기 때문이다. 이들 철학자들에 대한 변화하는 평가는 '중국적 과거a Chinese past'를 중국의 학자와 정치 지도자들이 '계승해야 할' 필요성을 생생하게 반영한다. 곧 그 과거가 정통적인 것the orthodox one인지 아닌지는 그것이 중국적이기만 하다면 거의 문제가 되지 않았다는 것이다.



꾸어무어 루어와 마오 쩌똥

고전 철학자들에 대한 상이한 해석들 사이의 갈등은 문화대혁명 동안에 정점에 도달했다. '전통적 관념들과의 가장 근본적인 단절the most radical rupture with traditional ideas'⁴⁾이 지닌 특수한 성격은 각 장의 끝에서 간략하게 묘사해 두었

4) 'Manifesto of the Communist Party', in Karl Marx and Frederick Engels, Selected Works (Moscow, Progress Publishers, 1969), Vol. 1, p. 126.



판 원란의 역사 강의 장면

다. 결론이 말하는 것은, 고전 철학자들이 '전통의 계승'을 위해 분석되었던 그 방식이 갖는 중요성이다. 그것은 또한 마오 이후 post-Mao의 분석이 하나의 지속일 뿐이며 많은 경우 1966년 이전 관념들의 복제품에 지나지 않음을 가리킨다. 따라서 이는 보다 느슨한 분위기에서 전통과 관련하여 더 보수적이고 엘리트주의적인 태도가 다시 한 번 지배하고 있다는 점을 보여준다.

(Kam Louie, *Inheriting Tradition—Interpretations of the Classical Philosophers in Communist China 1949-1966*, “Preface” 중에서)

2. 聲東擊西

—샌델을 통해 ‘공자’(儒家天下)를 옹호하다

최근 중국에서는 마이클 샌델의 《정의란 무엇인가》가 엄청난 대중적 인기를 끌자, 이를 기회로 삼아 학술대회를 개최하고 그 내용을 책으로 펴냈다. 하바드대학출판부에서 출간된 이 책은, 《마이클 샌델, 중국을 만나다》라는 제목으로 국내에서 2018년에 번역, 출간되었다. 이 책의 집필에 참여한 저자들은 모두 샌델, 에임스와 로즈몬트를 제외하면 모두가 중국인이다. 또한 이 책의 저자들 가운데 이 책을 펴내는데에 일조한 사람은 담브로시오(화둥사범대 교수)로 보인다. 그리고 또 한 명의 주도자는 리첸양(중국유미철학학회 초대회장)인 듯하다. 달리 말해 중국철학 연구자들 중에 영어가 가능한 미국유학생 출신 학자들의 이해관계가 중요한 작용을 한 것으로 보인다.

이렇게 볼 때 예외적인 경우는 천라이, 로빈 왕 그리고 주후이링이다. 천라이는 그 지명도 때문에 초빙된 듯하고, 로빈 왕은 담브로시오와의 인연 때문에 그리고 주후이링은 마이클 샌델 주요 저작의 중역자이기에 초빙된 듯하다. 이것이 저자들의 인맥 구성의 주요 배경으로 추측된다. 그래서 로빈 왕은 교묘하게도 샌델에게 비판적 이 아니라, 중국 유학에 대해 비판적이고, 주후이링은 해설적이며, 천라이는 다소 권위적이다.

달리 말해 이들의 ‘Confucian’이란 말을 쓸 때 비교적 균질적으로 드러나는 경우는 바이통둥, 천라이, 리첸양에게서 두드러지며, 이들의 공통분모는 《논어》와 《맹자》라는 텍스트를 기반으로 하는 즉 孔孟 텍스트 전통에 입각해 있다. 그리고 이를 ‘초역사적’으로 샌델의 철학에 맞상대시킨다는 점이 두드러진다. 주후이링은 다른 저자들과 달리, 샌델은 공동체주의자가 아니라 공화주의자라며 다르게 평가하

고, 로빈 왕은 유가를 옹호하는 듯하지만 잘 읽어보면 오히려 중국유학의 가부장제적이고 권위주의적이며 여성차별적인 전통을 은연 중에 꼬집고 있다.

그리고 담브로시오는 이 책의 작업을 매우 주도적으로 참여한 듯한데, 아마도 그가 중국 소재 대학에서 활동하면서 샌델이라는 ‘인기’를 이용하여 중국학계 내부에서의 자신의 입지를 강화하기 위해 적극적으로 참여한 것이 아닌가 추측된다. 샌델로서는 이런 기획을 거부할 리가 만무하다. 그리고 답변의 글에서 샌델은 이런 명예를 만끽하고 있는 듯하다.

이제 앞의 중국학자들 중심으로 구체적인 내용을 살펴보면 보면, 이들이 구사하는 논의 방식은 내가 보기에 일종의 ‘성동격서’로 보인다. 즉 샌델과 “중국의 정의”를 위한 토론이 아니라, 2,500년 전의 공자를 빙자하여 샌델의 “철학”을 비판, 보완하면서 실은 “중국의 현실과 전통”의 “독자성”과 “고유성”을 옹호하고 있다. 이를 넓게 보면 공자를 빙자하기에 ‘유가천하’라고 할 수 있겠지만, 이들이 ‘유가’ 혹은 ‘공자(군자)’로 내세우는 곳에서 주어를 ‘시진핑’으로 바꾸어 읽으면, 아주 웃픈 독해의 경험을 갖게 된다.

첫째 글, 리첸양의 <조화 없는 공동체? 마이클 샌델에 대한 유가적 비판>은 단순한 주장이다. 샌델의 공동체에는 ‘조화’를 말하지 않기에 ‘두텁지 않고’ ‘얇다’는 공격이다. 이에 대해 샌델은 답변에서 웃는다. 미국에서는 자신이 너무 두텁다고 비판받는데 자신을 얇다고 말하니 조금 당황스럽다는 인상이다.

그런데 리첸양은 샌델이 롤즈를 비판하면서 논의한 대목, 즉 정의의 우선성에 대해 그것이 조건적이라는 데에는 전적으로 동의한다. 예컨대 가족과 같은 공동체에서 보살핌, 돌봄이 우선적이지 정의가 우선하지 않을 수 있다는 뜻에서이다. 그에 따르면 공자는 “정의를 일차적 덕이어야 할 필요가 없는 사회를 추구했다”(31쪽)고 하면서, 조화로운 공동체를 제안한다. 저자는 유가의 조화(和)란, 지배도 아니고 불화도 아니라고 하면서 소수집단우대정책과 싱가포르의 선거제도 등을 예로 들며 조화사회를 옹호한다.

그런데 리첸양은 이러한 조화로운 사회를 말하는데, 그 사회는 자기수양을 한 군자가 시민들과 지배하지 않지만 “국민을 대표하는 것”(44쪽)일뿐 자치를 말하지 않으며, “개인들은 그 국가가 자신의 것이라는 느낌, 자신이 시민으로서 제대로 대접받는다는 강렬한 느낌, 그리고 국민국가라는 공동체에 깊게 뿌리를 내린 강력한 정체성을 더욱 갖게 될”(44쪽) 그런 공동체를 상상한다. 그런데 내가 보기에 이런 입장

중국의 눈으로 바라본 마이클 샌델의 ‘정의’

ENCOUNTERING CHINA

마이클 샌델, 중국을 만나다

마이클 샌델 · 톰 딘(번역) | 김성호 · 김명신 · 김지혜 옮김



《마이클 샌델, 중국을 만나다》(2017)

은 공동체주의가 아니라 민족주의 혹은 전체주의로 보인다. 19세기에 받아들인 국가유기체설이 여전히 살아있는 듯하다.

바이통동의 〈개인, 가족, 공동체 그리고 그 너머, 샌델의 정의란 무엇인가에 대한 유가적 검토〉는 리첸양의 주장에 한 술 더 뜬다. 샌델이 《정의란 무엇인가》에서 원자론적이고 자율적인 개인을 문제삼으며 내러티브 인간관을 제시하자, 바이통동은 “적합한 인간관계”(49쪽)를 인간의 본질로 규정하고, 공자를 통해 “확장된 돌봄의 네트워크”(51쪽)를 주장한다. 그런데 이 확장된 돌봄의 네트워크는 “위계적”(53쪽)이고 “동쪽을 우선적으로 돌본다”(53쪽)는 특징이 있다.

게다가 “돌봄 네트워크의 확장은 공적인 것과 사적인 것 사이의 경계선이 존재하지 않는”(54쪽) 것은 물론 “침대에서 일어나는 일을 공적 관심의 바깥에 놔두지는 않”(55쪽)는다. 정부는 가치-중립적일 수 없고, 롤즈가 말하는 “중첩적 합의”(54쪽)나 “여러 공동체를 횡단하는 가치”(57쪽)는 “교육받은 소수가 말아야”(55쪽) 하며 “능력주의적인meritocratic 요소를 정치에 도입하여”(56쪽), “상하양원제 입법부”(57쪽)를 구성하여 “하원의원은 자신들의 의견을 정부에 표현하기 위해 일반인들이 선출하되, 이와 달리 상원의원은 그들의 능력, 특히 사람들을 돌볼 수 있는 도덕적 능력과 이러한 돌봄을 실현할 수 있는 지적능력에 근거하여 선출되는 구조”가 좋다고 본다. 아마도 공산당이 지도하는 민주사회를 꿈꾸는 듯하다.

후양용의 〈덕으로서의 정의, 덕에 따른 정의, 그리고 덕의 정의, 마이클 샌델의 정의관에 대한 유가적 수정〉은 참으로 요상한 글이다. 그는 덕으로서의 정의(아리스토텔레스)와 덕에 따른 정의(샌델)를 구분한다. 그에 따르면 앞의 것은 개인의 덕으로서의 정의와 사회제도의 덕이 어떤 관계인가를 물으면서, 그것이 일치하지 않을 수 있음을 말한다. 예컨대 무지의 베일 속의 개인들은 자기 ‘이익’ 때문에 ‘정의의 원칙’을 선택한다는 것이다. 그래서 롤즈도 어린 시절부터 ‘정의감’을 함양하는 것을 주장했다고 인용한다.

여기서 후양용은 유학의 경우 “사회제도의 정의는 그 지도자들의 유덕한 품성을 반영한다는 슬로트의 견해”(69쪽)에 따라 내성외왕의 전통과 연결시킨다. 샌델이 제기하는 덕에 따른 정의가 정치적 직위의 분배와 관련되는 것이라면, 결국 “샌델의 덕에 따른 정의가 덕에 따라 특정한 것을 분배하는 것과 관련된 정의라면 유가에서의 ‘덕의 정의justice of virtues’는 덕 자체의 분배에 대한 정의”(76쪽)이다. 그런데 그가 말하는 이 ‘덕의 정의’는 건강한 사람이 아픈 사람을 치료해야 하듯 “정치적 공직을 맡은 사람들이 자신들의 행위를 통해 보여주는 모범적인 덕이 사람들을 덕이 있게 만드는”(96쪽) 즉 전통 용어로 교화(教化)를 의미한다.

제2부의 두 글 주후이링의 〈시민의 덕에 관한 샌델의 관점〉과 천라이의 〈유가적 관점에서 본 샌델의 민주주의의 불만〉은 주로 ‘시민의 덕’을 다룬다. 주후이링은 특이하게 토론 글이다. 그에 따르면 “시민의 덕이 갖는 가장 전형적 특성은, 공동

선을 인식하고 공동선을 개인적 이익보다 우선시하며 공동선을 증진하는 것”(116쪽)인데, 어떻게 다원주의 사회에서 이 시민의 덕을 함양할 수 있는가는 “현대의 공화주의자들 모두가 직면하고 있는 문제”(117쪽)로서 샌델 또한 “자유는 형성적 정치formative politics, 다시 말해 시민들에게 자치에 필요한 자질과 특성을 계발하는 형태의 정치가 필요하다”(113쪽)고 말할 뿐, “아직 이 도전을 해결하지 못했다”(117쪽)고 비판한다.

천라이는 《민주주의의 불만》에서 샌델이 미국 국부들이 제안했던 공화주의적 ‘시민의 덕’을 논한 것들을 예로 들면서, 이를 유가가 제안하는 덕목들과 비교한다. 그리고 유가의 덕들은 사적인 덕과 공적인 덕을 포괄하면서 이런 덕목들이 “2,000여 년 이상이나 유가적 가치가 전통 사회와 문화의 지배적 가치”(136쪽)였으며, “유가의 학자-관료는 이러한 문명의 계승자이자 담지라로서 복무하는 도덕교육자들이었다”(136쪽)고 한다.

더 나아가 그는 서구가 개인의 권리와 자유를 우선시하는 데 있다면, “유가는 그런 권리의 우선성을 받아들일 수 없다”(137쪽)고 일갈한다. 그러면서 이렇게 말한다. 아마도 상당수 저자들의 목소리가 천라이의 권위와 말물려 이에 공명하지 않을까 싶다. “몇 천 년에 걸쳐 유학 사상은 대부분 학자-관리, 즉 사대부의 사상이었으며, 사대부는 지식인이자 정부의 구성원들이었다. 이 때문에 유가사상은 본래부터 늘 사회에 대한 책임, 덕 그리고 공적인 일에 대한 관심을 요구하는 것을 우선시했다. 더욱이 유학의 ‘민본주의’ 개념에 대한 믿음은 더 나아가 이들 학자-관리들이 ‘민생民生’에 대한 관심을 높은 수준으로 유지하도록 요구해 왔다. 국가와 백성에게 대한 관심을 뜻하는 ‘우국우민憂國憂民’은 유가 지식인들의 본질적 관심이자 정신적 전통이 되어왔다.”(138쪽)

천라이의 말로 보건대, 중국의 유가적인 사회는 士大夫-民이 조화를 이루며, 온정적으로 돌보는, 마치 서로 돌보며 공존하는 가족과 같은 공동체인 듯하다.

3. 傳統世襲

-부활하는 전통인가? 세습을 위한 이데올로기인가?

(1) 유교

김윤경.<북한의 권력세습과 유교의 성군(聖君) 신화>, 309쪽

요컨대, 북한의 사회주의 체제 안에서 유교는 실제로 두 가지 역할을 한다. 하나가 청산해야 할 봉건종교이고, 다른 하나는 전통사상 혹은 전통적 가치라는 이름으로 투된 유교의 도덕가치이다. 물론 이 때의 ‘유교도덕 윤리’는 주체사상에 기반한 ‘사회주의례의도덕’으로 지칭된다. 전자가 조선시의 유교라면 후자는 북한에서 새롭게 구성된 유교윤리라고 할 수 있다. ‘주체사상’ 안에서 유교는 ‘종교적 이름’이

탈각되고, 유교의 주요한 내용 가운데 하나인 도덕 가치들이 새롭게 재구성되어 ‘민족적 가치’ 혹은 새롭게 계승되어야 할 ‘전통적 가치’로서 이용되고 있는 것이다. 즉 동아시아에서 ‘충’과 ‘효’의 규율이 정치권력에 의해 오랜 기간 내면화되었는데 북한이 이를 사회주의 체제의 유지를 위해 적극 활용한 것이다. 중국유교의 지향점이 새로운 제국으로의 성장 즉 ‘신중화주의’ 건설에 목표를 둔다면, 북한의 현재 유교의 활용은 ‘삼세습의 완성과 안전한 체제 유지’에 목표가 있다고 볼 수 있다.

김윤경.〈북한의 권력세습과 유교의 성군(聖君) 신화〉, 315-316쪽

후르시초프에 의한 스탈린 비판과 격하운동은 중국 문화혁명의 원인 가운데 하나고, 북한에서는 김일성 우상화와 함께 1973년에 ‘김일성 주체사상’의 철학적 기초를 구축하는 계기가 되었다. 따라서 본 논문은 북한이 자주권을 확고히 해나가는 과정에서 유교를 어떻게 활용하고 있는가를 고찰하다. 그 연구결과는 다음과 같다. 첫째 북한의 사회주의 체제 안에서 유교라는 이름은 청산해야 할 봉건종교이지만 유교의 내용 즉 ‘충’과 ‘효’의 도덕적 가치들은 계승되어야 할 ‘전통적 윤리’로서 ‘사회주의례의도덕’으로 이용되었다. 동아시아에서 ‘충’과 ‘효’의 규율은 정치권력에 의해 오랜 기간 내면화되었고, 북한이 이를 사회주의 체제의 유지를 위해 적극 활용하다. 둘째 중국 유교의 지향점이 새로운 제국으로의 성장 즉 ‘신중화주의’ 건설에 목표를 둔다면, 북한유교의 지향점은 ‘삼세습의 완성과 견고한 체제 유지’에 목표가 있다. 즉 북한은 유교의 가족주의를 강화시켜 체제의 정당성 확보와 체제 안정을 확대 가고 있다는 것이다. 셋째 북한 정권의 김정일 신격화 우상화는 유교의 성인 통치 즉 성군의 요청과 권위주의 정권의 탄생을 수용할 수 있는 유교적 사회 분위기 아래에서 가능하다. 넷째 김정일의 ‘백두광명성’ 상징은 ‘유교’에서 새로운 왕의 등장을 알리는 친숙한 메타포이며, 김정일의 권력 세습과정은 유교의 유토피아 시 요순의 왕권승계 신화 구조와 유사하다. 백두광명성과 효도에 의한 왕위의 추 등은 북한이 여전히 유교신화가 새롭게 구성되는 유교사회이며, 유교적 세계관이 공존하고 있는 체제임을 반증한다. 이상의 연구는 유교적 실천도덕과 성군신화가 사회주의 체제 안에서 새롭게 재구성되고 있음을 보여준다. 이는 북한식 사회주의체제를 이해 하는 하나의 방식이며, 전통종교가 어떻게 ‘파시즘’ 형성에 기여했는가 의 문제로 확될 수도 있을 것이다. 20세기 일본의 동양공권을 위한 동아시아 전쟁에서 일본군의 사기 진작을 위해 ‘불교’와 ‘신도’가 중요한 역할을 한 것처럼 권력체제의 안정을 위해 ‘유교’적 전통이 요구된 것이다. 남북한 사이에 발생한 사건과 문제들은 의식적·무의식 적으로 남북한에 서로 향을 준다는 관점에서 50) 보면, 북한식 사회주의의 핵심이론들이 어떠한 동양사유의 근간에서 재구성되었는가를 밝 히는 것은 이타적 이해의 지평을 넓히는 요소가 있다고 생각된다. 따

라 서 이러한 연구는 남북한의 동아시아 사유에 기반 한 전통적 감수성을 확할 수 있는 계기가 될 것이다.

(2) 도교

김윤경, <북한도교의 전승과 재구성>, 154-155쪽

김일성 전설에서 가장 중시되는 것은 ‘김일성의 불사(수령영생론)’이다. “아버이 수령님은 영원히 우리와 함께 계신다는 수령영생기원의 숭고한 념원에 관한 문제이다.” 라는 수령영생론은 김정일의 시대에도 수령이 영생한다는 것을 강조한다. 따라서 그 영생의 신이한 증거들을 모아놓은 설화집이 등장하기도 한다. 그리고 그 수령영생론의 증거는 ‘신비한 구름’ ‘별’ 등 신기한 자연현상으로 방증된다. 대다수 ‘아버이 수령님 동상을 배경으로 하늘가에 김정일화 모양의 신비한 구름이 생겨났다’는 표현 등으로 드러난다.

그렇다면 김일성의 신격화에 왜 도교적 메타포가 쓰이는가? 첫째는 조선시대 영웅소설의 주인공의 이미지가 주는 친연성 때문이라고 생각한다. 조선시대 영웅소설에서 도탄에 빠진 민중을 구하는 영웅들은 모두 도력을 갖춘 인간의 육체적 한계를 초월한 인물이라는 점이다. 둘째는 유교 불교 도교 가운데 도교가 가지는 ‘민족주의’적 성격에 있다고 생각한다. 앞의 장에서도 논하였지만, 주체사상은 필연적으로 전통에 대한 긍정과 민족주의의 강화를 요청한다. ‘천도교’ ‘대종교’가 ‘종교가 아편’이라는 마르크스의 정의를 넘어서고, 관념적 허위의식을 고취시킨다고 폄하하면서도 그 종교적들이 가지는 도교적 인간관 수련관 세계관을 배제하지 않으며 애국 애족의 정신을 강화했다는 측면에서 전통사상을 적극 계승하는 역사적 맥락과도 맞닿아 있는 것이다.

4. 錯簡現代

—《論語》‘直’: 솔직, 충직 그리고 정직, 사회정의와 효(孝)의 딜레마?

(1) ‘直’, 어떻게 볼 것인가?

<子路>18: 葉公語孔子曰: “吾黨有直躬者, 其父攘羊, 而子證之.” 孔子曰: “吾黨之直者異於是. 父爲子隱, 子爲父隱, 直在其中矣.”

섭공이 공 선생님께 말했다. “우리 고장에 <행실이 곧은> 직궁이란 사람이 있습니다. 그의 아버지가 양을 훔치면 아들이 <그 사실을> 관리에게 고발합니다.” 공 선생님이 말했다. “우리 고장의 곧은 사람은 이와 다릅니다. 아버지는 아들을 위해 숨겨주고, 아들은 아버지를 위해 숨겨줍니다. 곧음이란 그 가운데에 있습니다.”

〈朱熹〉직공은 자신을 바르게 행한 사람이다. <남의 양이 우리집에 들어온> 외적인 계기로 인하여 흠치게 되는 일이 양이다. 부자 사이는 서로 감싸주는 것이 천리와 인정의 지극함이다. 따라서 정직을 구하지 않아도 정직이 그 안에 있다.

〈李穡〉공자는 혈육의 정을 최고로 치는 사람이다. 그가 제창한 윗사람에 대한 휘(諱: 회피하면서 말하지 않는 것)는 중국에서 나쁜 전통을 형성하여 오늘에 이르기 까지 매우 널리 퍼져 있다. 지도자, 부모, 스승 등이 아무리 나쁜 짓을 저지르더라도 감춰주는 것이 여전히 미덕으로 인정받고 있다. 잘못이 발각되는 사람은 재수가 없는 사람이다.

〈李澤厚〉이것은 연구할 가치가 있는 커다란 문제이다. 공자와 맹자가 견지한 씨족 체제의 정치는 가정을 중시하고 ‘효도와 자애’를 으뜸으로 여겼다. 맹자는 아버지가 사람을 죽였을 경우에 아들(순임금)은 아버지를 업고 도망할 수 있다는 말을 했다. 후세에는 상황이 변하여 유가도 “큰 의리를 위해 가정을 버린다”, “충과 효는 양립할 수 없다”는 등의 태도를 갖게 된다.

사회학에 따르면 이는 사회의 기초인 가정의 공고화를 중시하는 것이고, 심리학에 따르면 이는 정서를 함양하는 것을 다른 것보다 중시하는 것이다. 따라서 이른바 ‘곧음’, ‘정직함’은 여기에서 법률상의 시비나 사회적 정의의 함의를 갖는 것이 아니라, 사회적 공중도덕과 종교적 개인도덕의 차이와 충돌을 드러낸 것이다. ‘곧음’ 즉 정직성과 공정성은 《논어》에서 정서의 진정성과 관계가 있다.

〈신정근〉아버지의 절도를 고발하느냐 숨기느냐를 두고 가벼운 설전을 벌이고 있다. 오늘날 기준으로 도덕적 충돌 상황으로 보이지만 섭공과 공 선생은 충돌의 문제가 아니다. 섭공이 생각하기에 백성이라면 당연히 국가질서에 복종해야 하는 것이다. 공 선생이 생각하기에 부자 관계가 다른 것에 의해 결코 침해되어서는 안 되므로 가족 질서가 절대적으로 보호를 받아야 하는 것이다. 이것은 춘추시대의 정치, 경제가, 가족 질서의 우위에서 가족 질서와 국가 질서의 혼용으로, 다시 국가 질서의 우위로 변해가는 과도기에 있다는 것을 보여준다.

〈배병삼〉공자는 ‘국가 윤리’에 앞선 ‘가족 윤리’의 선재성을 주장한다. 국가란 가족의 확장태인 것이다. 인간이란 진공상태에 ‘나뉠 수 없는 단위(in-dividual)’가 아니며, 또한 하이데거 식으로 국가사회에 던져진 존재도 아니다. 공자의 인간이란 가족 속에서 확인되는 관계적 존재이다. 그러므로 그의 ‘인간다움(仁)’은 일차적으로 가족 속에서 결정된다.

‘국가다운 국가’란 이 가족 속의 인간다움의 확장이거나, 적어도 가족 속의 인간다움을 훼손하지 않아야 한다. 이에 정직(直)이라는 것도 가족윤리적 관계를 해치는 것일 때는 그 근거자체가 망실된다.

그러면 이럴 경우, 국가적 차원의 공공선은 어떻게 할 것인가. 공자가 보기에 그것은 기우(杞憂)다. 양을 훔치는 부정(不正)은 바로 잡혀야 한다. 누구든 그 아버지(또는 자식)의 양을 훔친 행위를 고발할 수 있어야 한다. 그러나 그 자식(또는 아버지)만은 안 된다. 그것은 자식의 생물학적 조건을 생성시킨 ‘존재적 근원’이 그 아버지에게 있기 때문이다. 즉 아버지는 한 존재의 관계와 윤리가 파생되는 근원이다. 아무리 자식이 국가윤리적 차원의 ‘정직-부정직’ ‘정의-부정의’에 대한 올바른 판단을 가진 시민일지라도, 그 시민으로서의 자식이 그런 판단을 할 수 있도록 해 준 근원자로서의 아버지를 부정한다면, 끝내 그런 ‘시민적’ 판단의 근거마저 부정하는 결과를 빚을 수 있기 때문이다.

(2) ‘直’, 다르게 볼 근거는?

《呂氏春秋》〈仲冬紀〉〈當務〉

초나라에 직궁이라는 사람이 있었는데, 그의 아버지가 양을 훔치자 이를 임금에게 일러 바쳤더니, 임금이 그 아버지를 잡아다가 바야흐로 처형코자 했다. 직궁이 그의 아버지 대신 처형되기를 청했으므로 그를 바야흐로 처형코자 했더니 그가 옥리에게 말하기를 “아버지가 양을 훔쳤는데 이를 일러바친 것은 또한 신의로운 일이 아닙니까? 아버지가 처형되려 하는데 이를 대신한 것은 또한 효성스런 일이 아닙니까? 신의롭고 또한 효성스런데도 이를 처형한다면 이 나라에 앞으로 처형당하지 않을 자가 있겠습니까?” 라고 했다. 초나라 임금이 이 말을 듣고는 처형하지 않았다. 공자가 이 일을 듣고 “이상하도다, 직궁이 신의로운 일을 행한 것은, 아버지는 하나로 하면서 그로부터 이름은 두 번 취했구나” 라고 말했다. 그러므로 직궁의 신의로움은 차라리 신의로움이 없는 것만 못하다.

(여불위 지음, 《여씨춘추》, 김근 옮김, 글항아리, 2012. 268쪽)

《韓非子》〈五蠹〉

초(楚) 사람으로 정직한 궁(躬)이 있었다. 그 아버지가 양을 훔치자 관리에게 그것을 알렸다. 재상이 말하기를 ‘죽이라’고 하였다. 군주에 대하여는 정직하지만 아버지에게 대하여는 옳지 않다고 판단하여 죄를 주었다. 이로 미루어 보면 대저 군주의 정직한 신하는 아버지의 포악한 자식이다. 노(魯) 사람이 군주를 따라 싸움터에 나가 세 번 싸워 세 번 도망쳤다. 공자가 그 까닭을 물었다. 대답하기를 ‘나에게 늙은 아버지가 있어 내가 죽으면 봉양하지 못한다’고 하였다. 공자가 효라고 여겨 천

거하여 위로 올렸다. 이로 미루어 보면 대저 아버지의 효자는 군주의 역신이다. 이처럼 재상이 처벌하여 초에서는 간악을 알리지 않게 되었고, 공자가 상주어 노의 민은 쉽게 항복하고 달아나게 되었다. 아래 위의 이해가 이와 같이 다르다. 그런데도 군주가 하찮은 사람들의 행동까지 함께 들어서 사직의 복을 이루려 한다면 결코 기대하지 못할 것이다. 옛날에 창힐이 글자를 만들 적에 스스로 동그라미 그린 것을 일러 사(私)라 하고, 사에 반한 것을 공(公)이라 하였다. 공과 사가 서로 반함은 창힐도 처음부터 알고 있었던 것이다. 지금 그 이해가 똑같다고 생각하는 것은 살피지 못한 잘못이다.(한비, 《한비자 Ⅱ》, 이운구 옮김, 한길사, 2002. 897쪽)

김시천 선생님의 “전략으로서의 유교 - 남북 화해 시대를 위한 전통사상의 역할”을 읽고

■ 김윤경 (인천대 윤리교육과 교수) ■

이 논문은 각기 다른 네 개의 거대한 주제를 다룬다. 그러나 오늘 날 전통사상이 어떠한 역할을 하고 있으며 어떠한 역할을 해야 하는가 혹은 할 것인가를 다루고 있다는 점에서 거대한 주제들은 일맥상통하는 바가 있다. 일반적으로 동아시아 사상관련 논문들이 거대담론보다는 미시적 문제들을 세밀하게 다루기 때문에 이 논문은 대중서의 한 부분으로 구성하기 글인 동시에, 미시적 주제의 논문을 구성하기 위한 스케치 형태의 글로 보인다. 현재 중국의 동아시아 전통 사상의 활용, 그리고《마이클 샌델, 중국을 만나다》의 번역자로서 ‘대륙신유가’에 대한 평가, 그리고 ‘북한의 전통사상의 활용’ 나아가 전략적(?) 유교가 왜 필요한지에 대한 논의가 흥미롭다. 본 논평자는 몇 가지의 질문을 통해 필자의 이 거대한 스케치에 대해 좀 더 탐구하는 계기를 만들고자 한다.

1. 《마이클 샌델, 중국을 만나다》의 저자들은 좌파 우파 혹은 자유주의자 등 가운데 어디에 가까운 학자들인지 궁금하다. 더불어 각파들이 ‘문화혁명’에 대해 어떠한 온도차를 가지고 있는지도 궁금하다.

2. “천라이의 말로 보건대, 중국의 유가적인 사회는 士大夫-민이 조화를 이루며, 온정적으로 돌보는, 마치 서로 돌보며 공존하는 가족과 같은 공동체인 듯하다.”라고 하였다. 실상 작년에 천라이의 강연을 듣고 유교의 네셔널리즘 강화 혹은 새로운 형태의 황도유학인가 등등의 비판에 대해 ‘모든 것을 중국적 특수성’으로 설명

하는 것에 놀란 바 있다. 또한 동시에 한국의 대표적 식민지근대화론의 학자 이영호 교수는 우리사회가 과거에도 그랬고 오늘도 그렇고 아직도 공과 사가 분리되지 않는다고 여러 번 비판한 바 있다. 한국사회에서는 이영호와 같은 학자들에 대응하기 위해서는 유교가 가지고 있는 공동체주의의 우수성을 말해야 할 것만 같다. 그런데 그러한 학문적 방향성은 또한 천라이의 유교의 우수성과도 만나는 아이러니가 있다. 모두가 알듯이 유교의 가족공동체주의는 아시아의 모든 것을 설명하는 만능키이다. 다층적 관점이 가능하다면 어떤 것일까 저자의 생각이 궁금하다.

3. 필자가 말하는 전략적 유교는 무엇인가. ‘직(直)’과 관련된 논의를 무엇을 말하고 싶은가?

주체사상의 자주성 개념과 헤겔 절대정신 개념의 비교

■ 이병창 (전 동아대 교수) ■

1) 서론

2018년 4월 27일 남북 판문점 선언 이후, 남북통일의 길이 활짝 열린 듯하다. 조미 관계가 하노이 회담 이후 교착 상태에 이르러, 지금 그 발걸음이 잠깐 멈춰서고 있다. 그래도 머지않아 다시 통일로 가는 발걸음이 더욱 힘차게 내디딜 것 같은 기대감이 사라지지 않는다.

안타깝게도 지금까지 남북 사이에 많은 오해가 쌓였다. 그 때문에 불필요한 긴장이 절박하게 요청되는 통일의 길에 장애가 되고 있다. 이런 오해를 불러일으키는 데 결정적인 영향을 주는 것은 무엇보다도 서로의 정신, 사상, 철학을 오해하는 것이 될 것이다.

철학은 말하자면 존재의 언어이며, 세계를 열어주는 개시성(開示性)의 터이다. 서로의 정신, 사상, 철학을 이해하게 되면, 서로가 만나서 소통하는 존재의 터가 열리는 것이니 남북통일의 길에 것처럼 긴박한 것이 없을 것이다. 이 글은 그런 남북통일을 위한 개시성의 터를 닦으려는 것을 그 목적으로 한다.

그렇다면 남북이 서로의 사상, 정신, 철학을 이해하는 존재의 언어는 어디에 있을까? 필자는 자주성이라는 개념이 그런 한 계기가 될 수 있지 않을까 생각해 왔다. 왜냐하면 자주성 개념은 북쪽의 주체사상의 핵심 개념이면서 서구철학에서 고전 독일 철학, 특히 헤겔 철학의 핵심 개념이기 때문이다. 헤겔의 절대정신 개념도 그런 자주성 개념이 발전되는 선상에서 출현한 것으로 필자는 판단한다. 이 글은 자주성과 절대정신 개념을 비교해 보면서 북쪽의 주체사상과 남쪽의 헤겔 철학이

소통하는 장을 열려 한다.

2) 역사의 목표로서 자주성

우선 주체사상에서 자주성 개념이 어떤 의미를 지니고 있는지를 살펴보기로 하자. 주체사상은 60년대 말부터 형성되기 시작해서 82년 <주체사상 총서>가 발간되면서 체계화되었다고 볼 수 있다. 주체사상이 형성되는 역사적 배경과 철학적인 자기 의식은 이 자리에서 생략하려 한다.

이런 주체사상에서 가장 핵심적인 개념을 꼽으라 하면 누구도 곧바로 자주성이라는 개념을 거론할 것이다. 자주성은 인간의 세 가지 본성 가운데 하나이다. 나머지 본성은 의식성과 창조성이다. 이 본성은 이미 독일 고전 철학에서 충분히 해명되었다. 주체사상의 차별성이라면 자주성이 인간의 본성으로 인정됐다는 것이다.

주체사상에서 자주성 개념이 사용되는 맥락을 살펴보면 두 가지 맥락을 발견할 수 있다. 우리는 흔히 인간을 인식의 차원과 실천의 차원, 가치 판단이라는 윤리적 영역과 실천 의지의 개발이라는 도덕적 차원을 구분한다. 자주성 개념도 이런 구분에 따라 두 가지로 나누어질 것이다.

그 하나는 개인적으로는 그가 추구하는 가치이며 사회적으로는 역사가 도달하는 목표 지점이라는 의미에서 자주성이다. 이런 의미에서 자주성은 가치론이라는 이론적 영역에서 판단되는 개념이다. 주체사상에서 이런 가치론은 마르크스주의적인 가치론¹⁾을 계승하는 것으로 보인다.

역사적으로 볼 때 마르크스주의가 발전하는 가운데 다양한 분파가 출현했다. 레닌의 노농 동맹론이 등장하는가 하면 마오 등의 인민민주주의가 출현하기도 했다. 정통 공산주의의 외에 사회 민주주의파도 존재했고, 트로츠키의 국제주의도, 기타 다양한 수정주의도 등장했다.

1) 마르크스주의에서 개인의 욕망은 사회적으로만 실현된다. 개인적 행복은 사회적 행복에 의존하니, 사회적 행복이 개인적 행복보다 가치 있는 것이다. 이런 사회 가운데서도 소수가 행복한 것이 아니라 모두가 행복을 얻을 수 있는 사회가 모든 사람이 추구하는 역사적 목표이다. 마르크스주의에서 이런 역사적 목표는 단숨에 달성되지 않는다. 이런 자주성이 달성되기 위해서는 오랜 역사적 과정을 거쳐야 한다. 왜냐하면 이런 자주성의 달성을 제약하는 조건이 있기 때문이다. 그것이 곧 생산력에 의해 결정되는 생산관계이다. 이런 생산관계가 사회의 상부구조도 결정한다. 생산력이 발전하여 사적 소유가 폐지되는 사회주의, 나아가 공산주의 사회에 이르러 인간이 추구하는 가치, 역사의 목표가 달성될 것이다. 주체사상에서 말하는 자주성이 실현된 사회란 이런 의미에서 사회주의 사회라 볼 수 있다.

전체적으로 보아 주체사상이 역사적 목표에서 마르크스주의를 계승했다는 것은 말할 것도 없다. 마르크스주의의 다양한 분파와 비교해 본다면 주체사상은 독자성을 지닌다. 주체사상은 민족의 대단결, 지식인의 역할에 대한 존중, 경제와 군사의 병진, 민족 단위의 경제 건설, 자립 자력 노선 등을 확고한 방침으로 추진해왔다. 여기서 대체로 민족주의, 대중성이 강조된다. 이런 특성은 북쪽 사회가 식민지에서 민족해방운동을 전개하면서, 중소가 대결하는 가운데서 성장한 사회주의 사회였기 때문에 나타나는 것으로 보인다.

이런 차원에서 자주성 개념을 논한다는 것도 중요한 일일 것이다. 이는 역사, 사회 철학적인 문제가 된다. 하지만 필자는 여기서 이런 관점은 생략하고자 한다.

3) 실천적 의지로서 자주성

이 글에서는 자주성의 또 하나 개념을 제시하고자 하며, 필자가 주로 논하려고 하는 관점은 바로 이 또 하나의 자주성 개념이다.

이 자주성 개념은 인간의 본성, 그것도 인식과 가치의 차원이 아니라 실천과 의지의 차원 즉 도덕론의 영역과 관련된다. 이런 맥락에서 자주성 개념은 수단이나 방법의 차원에서 규정된다. 주체사상은 자주성을 자기(자기의 목표, 가치)를 '자기의 힘으로 실현하는 것'으로 해명한다.

이런 자주성은 사회적으로 본다면 사회에서 인민이 직접 참여하는 자치를 강조하는 관점이 된다. 사회주의 사회는 사회적 목표를 공동으로 정하는 민주주의를 넘어서(또는 전제하고) 공동의 목표를 인민이 스스로 수행하는 자치의 사회이다. 사회주의에서는 현실적인 한계는 있지만 다양한 방식으로, 가능하면 인민이 직접 참여하는 자치가 강조된다.

자주성은 또한 개인적인 삶의 방식이기도 하다. 모든 일을 자기의 힘으로 수행하는 삶의 방식이다. 예를 들어 아이들이 방을 어질러 놓으면 어머니가 "이제 너의 일은 네가 해야 하지 않니?" 하고 말할 때, 그것이 삶의 방식에서의 자주성이다.

이처럼 사회적으로나 개인적으로 자기를 '자기의 힘으로 실현해야 한다'는 관점은, 생각해 보면 독특하다고 할 수 있다. 이런 자주성 개념이 지니는 철학적 함의는 무엇인가? 이제 북의 주체사상과 대화하는 소통의 장을 마련하기 위해서는 이런 두 번째 자주성 개념이 지닌 철학적 함의가 밝혀져야 한다.

이를 밝히기 위해 간단하게 다음과 같이 물어볼 필요가 있다. 자기의 목표가 실현되기만 하면 되는 것이지 굳이 이 목표를 자기의 힘으로 실현해야 하는가?

자기의 힘이 모자라면 우리는 기꺼이 남에게서 힘을 빌려온다. 나아가서 어떤 일은 자기가 하는 것보다 남이 또는 그 일의 전문가가 하는 경우 더 효율적으로 그 일이 실현되지 않을까? 우리는 플라톤 이래로 전문가가 일을 처리해야 한다는 전문가주의(또는 엘리트주의)에 익숙하기에 필요하면 남의 힘을 빌리는 것을 당연하다 생각한다.

이런 물음을 던지면 주체사상의 논자는 우선 이렇게 대답할 것이다. 남에게 힘을 빌린다면 남에게 의존하니 자기의 힘을 기를 수 없다. 그 결과 남에게 의존하는 것이 더 심화될 것이고 끝내 남의 노예로 전락하게 될 것이다.

4) 자주적 의지의 철학적 의미

이런 대답은 효율성에 관한 대답이다. 그렇다면 만일 그런 효율성이 존재하지 않는다면 자주성은 포기될 수도 있다는 말인가? 만일 이렇게 반문한다면, 주체사상의 논자는 한 걸음 더 나가서 이렇게 대답할 것이다.

그렇다. 마치 건강이 수단이 아니라 그 자체로 가치가 있듯이 또 민주주의가 효율성 때문이 아니라 그 자체로서 가치 있듯이, 자기의 일을 자기의 힘으로 처리하는 것은 그 자체로 좋은 것이라고 말이다. 즉 자주성은 그 자체 선이라는 개념이다.

자주성이 ‘그 자체 선’이라는 주장에 이르게 되면 우리는 철학적으로 긴장하게 된다. 자주성은 효율성 즉 결과적으로 얻는 행복 때문에 선이 아니고 그 자체 선이라 한다. 그렇다면 여기서 그 자체 선이라는 개념은 어떤 의미인가?

이를 이해하기 위해 자주성을 욕망의 힘과 비교해 보자. 여기서는 목표로서 욕망의 내용 즉 어떤 욕망이 아니라 그 목표를 추구하는 방식으로 욕망 즉 욕망의 형식, 힘이 문제이다. 욕망의 힘은 자신도 어쩔 수 없이 기계적으로 강요되는 힘이다. 이런 욕망의 힘은 목표에 얼마나 효율적으로 다가가는가가 문제이며, 최종적으로 욕망을 만족하면서 얻는 부수적인 쾌락을 추구한다(특히 쾌락주의의 경우).

반면 그 자체 선으로서 자주성은 이런 욕망의 힘과 대립된다. 그것은 어떤 가치를 추구하는 것이며, 이런 가치에 의해 자신의 의지가 지배되는 것을 말한다. 이런 의

미에서 자주성은 목표가 아니라 행위가 그 목표에 얼마만큼 충실했는가가 중요하며, 또 결과로 얻는 쾌락이 아니라 그 목표를 수행하는 행위를 통해 스스로 충족을 얻는다. 그렇기 때문에 그것을 그 자체 선이라 한다.

주체사상에서 이런 자주성, 즉 자주적인 실천 의지는 다양한 형태로 구체화된다. 이런 다양한 형태는 1930년대 만주에서 김일성 주석을 중심으로 한 항일 게릴라 투쟁을 통해서 실천되었다. 이 자리에서 그런 실천적 투쟁의 구체적인 양상을 살펴 보지는 않겠다. 하지만 세 가지 정도 대표적인 형태를 개념적으로 거론할 수 있겠다.

첫째는 이념을 실현하기 위하여, 결과나 대가를 목적으로 하지 않는 자발적이고도 충실한 투쟁이다. 흔히 이를 헌신성이라 말할 수 있겠다.

둘째는 이념을 실현하기 위해서는 동지들과 단결된 투쟁이 필요하다. 이런 단결을 위해서 동지들에 대한 헌신성이 출현한다. 흔히 이를 동지애라고 말할 수 있다.

셋째는 이념의 실현은 동지를 넘어서, 대중적인 투쟁이 필요하다. 역사적 투쟁에서 승리는 그 단계에서 대다수 대중의 단결을 요구한다. 이런 대중성을 얻기 위해서는 대중 추수주의에 빠지는 것이나, 영웅주의에 빠지는 것에서 벗어나야 한다. 대중성을 얻기 위해서는 대중에 대한 무한한 애정이 필요하다. 이런 애정은 동지에 대한 애정을 넘어선 대중에 대한 믿음과 봉사의 정신이다.

5) 독일 고전 철학에서 자유 의지의 발전

두 번째 자주성 개념의 핵심이 그 자체 선으로서 실천적 의지이다. 그 대표적인 양상은 헌신성과 동지애나 대중성이다. 이런 관점에서 본다면 자주성 개념은 독일 고전철학이 추구했던 자유의지의 개념을 상기시킨다.

독일 고전 철학에서 자유의지란 소위 자유주의자의 자유라는 개념과 구분된다. 자유주의에서 자유란 자신을 욕망의 힘에 맡길 자유이다. 즉 어떤 외적인 억압과 강제가 사라지면서 욕망이 표출되도록 열린 상태를 말한다. 이런 자유 개념은 소극적이라는 특징을 갖는다.

소극적 자유 개념과 달리 독일 고전철학에서는 자유의지란 적극적으로 규정된다. 자유의지는 곧 어떤 것을 가치 있다고 판단했을 때(이런 판단은 이론적 영역에서 이루어진다) 그런 가치를 수행하는 힘 실천적 의지를 말한다. 이런 실천적 의지는

자기를 실현하기 위해서는 그것에 대립하는 욕망의 힘을 극복해야 한다.

독일 고전철학에서 자유의지라는 개념을 이렇게 이해할 때, 그것이 자주성 개념과 공통적이라는 사실은 쉽게 짐작할 수 있다. 그 공통성은 두 가지 측면이다. 우선 둘 다 적극적 개념이다. 가치나 이념을 수행하는 의지이다. 또 하나는 둘 다 그 자체 선이라는 개념을 토대로 한다. 자유의지나 자주성은 어떤 결과나 효율성 때문이 아니라 그 자체로 좋은 것이다.

독일 고전철학의 역사에서 본다면 자유의지는 다양한 형식으로 나타난다. 칸트는 이런 자유의지를 순수의지라 했고, 셸링 등 낭만주의자에게서 자유의지는 양심으로 등장한다. 마지막으로 헤겔에서 자유의지는 절대정신이.

그렇다면 주체사상이 말하는 자주성은 이런 다양한 자유의지의 개념 가운데 특히 어떤 것을 말하는 것인가? 필자는 주체사상에서 자주성 개념은 헤겔의 절대정신과 만난다고 이해한다. 우선 헤겔의 절대정신 개념부터 정리해 두어야 할 것이다.

6) 절대정신

헤겔에서 절대정신이란 무엇인가? 절대정신의 영역은 종교, 예술, 철학의 정신이다.²⁾ 이 자리에서는 종교를 중점에 두고 살펴보고자 한다.

헤겔에서 종교는 세 가지 관점에서 이해된다. 우선 그것은 사회 공동체 전체의 일정한 관계를 의미한다. 공동체 전체는 서로가 서로를 위해 생산하는 체제로 발전해 왔다. 이를 사회적 생산체제라고 규정할 만하다. 사회적 생산 체제로서 공동체 관계는(이를 헤겔적 범주로는 '개념'과 구분되는 '이념'이라 한다)은 <정신현상학>에서는 이미 정신의 단계에서 도달했다.

둘째로, 공동체 이념이 곧 절대정신이 되는 것은 아니다. 절대정신이 되려면 이런 이념이 자기를 실현하는 구체적인 자아를 갖게 되어야 한다. 그것은 단순히 개인이 각각 이런 이념을 자기 의지의 목표로 받아들이는 것을 말하지 않는다. 이것은 공동체의 이념을 실현하는 공동체적 의지, 즉 집단 의지 자체가 형성되는 것을 말한

2) 헤겔에서 마지막 철학이 곧 절대지에 해당된다. 절대정신의 출발점이 종교인지, 예술인지는 헤겔의 책마다 다르다. 정신현상학에서는 종교가 절대정신의 출발점이다. 그러나 논리학, 철학강요에서 예술이 그 출발점이다. 이런 차이에도 불구하고 종교, 예술, 철학의 구분은 동일하다. 종교는 절대정신의 표상 단계이다. 예술은 감각, 또는 의식의 단계이며, 철학은 절대정신의 자기의식 단계이다.

다. 이 집단 자체가 공동체의 자아(예를 들어 신)이다. 공동체의 의지, 집단적 자아를 형성하는(수용하거나 실천하는) 개인의 정신을 절대정신(예를 들어 믿음)이라 한다.

셋째로, 공동체 이념이 자기를 실현하는 집단적 자아를 획득했지만 아직 개인은 스스로 집단 자아를 형성하지 못한다. 이런 집단적 자아가 외부에서 개인의 절대적 타자(환상적 존재)로서 출현하니, 이런 방식을 헤겔은 표상의 단계라 한다.

절대정신 개념에서 종교는 표상의 단계이지만 마침내 절대지에 이르게 되면 집단 자아는 사유를 통해 자각적인 방식으로 출현한다. 절대지에서 개인은 스스로 집단적 자아를 형성한다. 종교와 절대지의 차이는 자각적인가 아니면 표상의 방식으로 나타나는가 하는 차이뿐이다.

우리의 논의에서 중요한 것은 절대정신의 일반적 개념 즉 공동체의 이념을 실현하는 집단 자아의 형성, 이를 위한 절대정신이라는 개념이다. 종교와 절대지의 차이는 이 자리에서는 일단 제쳐놓기로 하자.

7) 일반의지와 칸트

이런 절대정신의 구체적인 양상은 어떤 것인가? 공동체의 이념을 수행하는 집단 자아는 어떻게 출현하는가? 헤겔은 <정신현상학>에서 절대정신이 출현하는 과정을 서술한다. 이 과정에서 핵심적인 것은 근대 철학의 전개 과정 특히 독일 고전철학의 전개 과정이다. 여기서 간단하게 그 과정을 정리해 보자.

헤겔은 『정신현상학』에서 근대적 자유주의를 비판한다. 근대적 자유주의에 대한 헤겔의 비판은 프랑스 혁명 중에 등장한 ‘인민의 의지’라는 개념과 연관된다. 이 ‘인민의 의지’라는 개념의 원천은 루소의 사회계약론이며, 이 개념을 기초로 해서 프랑스 혁명의 와중에서 로베스피에르의 공포정치가 실시되었다.

헤겔은 이 공포정치에 관해서 “가장 냉혹한, 가장 진부한 죽음”이 만연한다고 비난했는데, 그것은 바로 공포정치 중에 실시된 혐의자 처벌법 때문이다. 이 법은 혁명의 대의를 위반할지 모른다는 혐의만 있어도 처벌하였던 법이다.

헤겔은 혐의법이 왜 출현했는지를 분석한다. 보편적인 가치와 개인적인 욕망이 직접 결합되면서 근대적 시민 즉 인민의지 개념이 출현한다. 근대적 시민은 자신의 욕망과 보편적 가치가 일치하는 한에서만 이런 보편적 가치를 실행하려 한다. 만일

보편적 가치가 자신의 욕망과 일치하지 않는다면, 가치와 의지 즉 이론적 인식과 실천적 의지가 분리되고 만다.

실제로 본다면 양자가 일치하는 것은 우연에 불과하다. 대부분의 경우 양자는 분리된다. 근대적 시민에게 보편적 가치란 사실상 그저 단순한 의도에 머무르는 것에 불과하게 된다.

여기서 한 발자국 더 나가면 인민여지의 전도가 일어나게 된다. 즉 시민은 보편적 가치를 수용하려 하기보다는 자신의 개인적인 욕망을 보편적인 가치의 자리에 끼워 넣어 이를 보편적 가치를 지닌 것으로 간주한다. 헤겔은 루소적 인민여지의 문제점은 이런 전도에 있다고 한다. 개인은 타인 역시 자기처럼 그의 욕망을 보편적 가치로 대체할 것이라고 생각하기에 혐의법이 생겨났다.

헤겔이 『정신현상학』에서 계몽주의의 끝에 이르러 공포정치(관련된 절의 정확한 이름은 ‘절대적 자유와 공포’이다)를 다루고 이어서 ‘자기 자신을 확신하는 정신’ 즉 ‘도덕성 Die Moralität’으로 넘어간 이유가 여기에 있다.³⁾ 여기서부터는 보편적 가치를 전제하고 그것을 실천하는 의지가 어떻게 성립하는가의 문제를 다룬다.

8) 칸트의 의무 개념

철학적으로 본다면 칸트가 루소의 일반의지가 지닌 문제점을 처음으로 깨달은 사람이다. 칸트가 도덕론에서 전개한 핵심적 개념이 자유의지 개념이다.

칸트의 의무 개념은 세 가지 차원에서 규정할 수 있다. 첫째 칸트는 도덕법칙을 규정 근거로 하는 의지가 가능하다고 한다. 이 의지는 도덕법칙 외에 다른 감정(예를 들어 자선심)이나 쾌감(예를 들어 선을 수행할 때 얻어지는 양심의 만족)과 같은 것의 도움을 받지 않는다. 이 의지는 오직 도덕법칙이기 때문에 그것을 수행하는 의지이며 따라서 순수하다고 일컬어진다.⁴⁾

3) 필자는 오랫동안 『정신현상학』을 연구해 왔다. 그 결과 몇 권의 책과 몇 편의 논문을 발표했다. 책으로는 『영혼의 길을 모순에게 묻다』(2012, 먼빛으로)(이건 『정신현상학』 서문에 대한 해석이다), 『불행한 의식을 넘어』(2014, 먼빛으로)(이건 자기의식장에 대한 해석이다). 그 외 논문으로는 「칸트 의무 개념에 대한 헤겔의 비판」, 『시대와 철학 19-1』, 2008)과 「헤겔의 아름다운 영혼의 개념에 관한 연구」(동아대대학원 논문집26호, 2001)이 있다. 이 글은 그런 연구를 바탕으로 전개한 글이다.

4) 칸트는 이런 점에서 행위가 단순히 도덕법칙에 합치하는(그런데 사실은 도덕법칙이 아닌 다른 것들을 근거로 하는) 합법성 Legalität과 오직 그것이 도덕법칙이기 때문에 수행하는 즉 도덕법칙을 근거로 하는 도덕성 Moralität을 구분하였다.

둘째 칸트는 이런 순수의지가 자유로운 의지라고 한다. 만일 의지가 욕망에 의해 지배된다면 욕망은 물질적 힘을 가지므로 이 힘이 작용하는 한 의지가 자유롭게 선택했다고 말할 수 없기 때문이다. 도덕 법칙이 의지를 규정하면 비로소 진정한 의미에서 자유의지가 성립한다. 자유롭게 선택할 수 있는 능력은 사유에 의해 의지가 완전히 지배되는 경우에 성립한다. 욕망의 힘이 완전히 사라진 순수의지에 이를 때만 진정으로 자유로운 선택의 힘이 생겨난다.⁵⁾

세 번째로 칸트의 자유의지는 곧 그 자체 선인 의지가 된다. 근대적 자유 개념은 자신이 선택한 욕망을 최종적으로 실현하고 거기서 만족을 얻는다. 그런 점에서 근대적 자유주의는 윤리적으로 결과주의라고 한다면, 칸트에게서 자유로운 의지는 그것이 실현될 수 있는가 아닌가와 무관하다.

칸트의 자유의지는 오직 그것이 법칙이기 때문에 수행해야 한다. 이는 의무가 된다. 이런 의무의 수행은 어떤 결과(성공이나 쾌락 등)를 얻을지에 관해서는 관심을 두지 않는다. 오직 자신이 의무를 행위를 통해 수행하는 것 자체가 관심의 대상이 된다.

바로 이런 점에서 칸트의 의무 개념은 행위하는 것 자체를 목표로 하는 도덕적 행위주의 위에 서 있다. 이와 같은 행위주의 때문에 칸트의 자유의지를 그 자체 선인 의지로 규정할 수 있을 것이다. 칸트의 선 의지 개념에 대해서 다음과 같은 구절을 참조하기 바란다.

“여기서 문제가 되는 것은 오직 의지의 규정 및 자유의지로서 이 의지의 준칙의 규정 근거일 뿐, 그 성공이 아니다. 왜냐하면 만약 의지가 오로지 순수이성에 대해서만 합법칙적이라면 수행함에서 의지의 능력이 어떠한가는 아무래도 좋기 때문이다. 이런 가능한 자연의 법칙 수립의 준칙들에 따라서 그러한 자연이 그로부터 생기느냐 않느냐는 아무래도 좋다.”⁶⁾

5) 이점에 관해서는 헤겔의 『법철학』 참조. “보편성으로 의지를 지양하고 고양하는 것은 사유의 활동이라고 알려진 것이다. 자기의식은 자신의 대상, 내용 그리고 목적을 이런 일반성으로 순화시키고 고양하는 가운데 이런 일을 수행한다. 따라서 이런 자기의식은 의지 속에서 자기를 관철하는 사유가 된다.” (Hegel, Rechtsphilosophie, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 145, 1976, S 72) 사유가 의지를 지배하는 힘을 갖고, 이런 사유의 힘이 단계적으로 발전하면서 동물적 욕망에서 인간적 욕망(자유선택) 그리고 칸트적 자유의지가 출현한다고 한다.

6) 칸트, 『순수실천이성 비판』, 백종현 개정 역, 아카넷, 2009, 113쪽

필자는 이 세 가지 측면 순수의지, 자유의지, 그 자체 선이라는 이 세 측면이 칸트의 실천이성의 핵심적인 개념에 해당된다고 보며, 이 가운데 근대적 자유주의를 극복하려는 헤겔의 입장에서 가장 중요한 것은 바로 세 번째 측면이다.

9) 낭만적 양심 개념

칸트의 의무는 그 자체 선의 최초 단계에 지나지 않는다. 이런 의무의 개념에는 여러 가지 한계가 있다. 그 한계 때문에 의무는 낭만적 양심 개념으로 이행한다.

의무 개념이 지닌 한계 가운데 가장 핵심적인 것은 이런 의무의 개념이 추상적인 도덕법칙에서 출발한다는 것이다. 여기서 추상적이란 항상 어느 때나 실현해야 하는 도덕적 당위에 불과하다는 것이며 따라서 이 법칙은 형식적이다. 이 도덕법칙이 구체적 현실에서 적용되는 순간 내용적인 측면에서 다시 욕망이 개입한다.

칸트의 의무는 개인의 욕망과 충돌되기 때문에 강제로서 받아들여진다. 이런 도덕적 강제는 도덕을 실현하는 힘을 약화시킨다. 역지로 해야 한다면 도덕에 위선이 개입하기 쉽다. 즉 실제로는 다른 감추어진 욕망을 동기로 하면서 겉으로는 도덕 법칙을 수행하는 것처럼 보이게 하는 것이다.

결국 칸트의 의무 개념에서 자유의지와 욕망이 여전히 대립한다. 과연 자유의지가 승리할 수 있을까? 칸트 자신이 이런 승리에 대해 한계를 느꼈으며 그 결과 소위 최고선을 형이상학적으로 요청한다. 이런 형이상학적 요청이 있다는 것은 거꾸로 칸트에서 자유의지와 욕망의 갈등이 여전히 존재한다는 것을 반증한다. 여기서 헤겔은 양심 개념에 대한 분석으로 이행을 한다.

양심 개념의 기본적인 특징은 두 가지 차원에서 보편성과 개별성의 통일이다. 우선 양심의 구체성이다. 칸트의 도덕법칙은 추상적이기에 구체적 현실과 괴리가 일어나므로 이런 괴리를 극복하기 위해 양심은 구체적인 상황에 적합한 도덕법칙을 요구한다.⁷⁾

양심은 구체적 현실에 적합한 도덕법칙을 직관적으로 인식한다. 쉽게 말해서 어떤 상황에서 그가 해야 하는 도덕적 행위가 마음속에 저절로 떠오른다는 것이다. 양심이라는 말 자체가 이런 구체적 도덕법칙을 직관할 수 있는 능력을 의미한다.

7) 구체적인 도덕법칙을 우리는 정법이라는 개념을 통해 규정할 수 있다. 어떤 상황에 딱 맞으면서도 동시에 보편적인 법칙이 곧 정법이다.

또 하나의 차원은 양심은 구체적 도덕법칙을 스스로 실행한다는 것이다. 즉 양심은 도덕법칙을 수행하는데 의무처럼 강제를 느끼지 않고 오히려 즐거운 마음을 느낀다. 그러므로 의무와 달리 양심은 사유와 실천, 도덕법칙과 행위 사이에 아무런 균열이 없다. 양심은 자기가 원하는 대로 실행하는 능력을 가진다. 양심은 구체적 법칙을 인식하는 능력이면서 동시에 이를 실행하는 능력이다.

“양심은 단적으로 의무에 합치하는 행위이며, 이런저런 의무를 충족시키는 것이 아니라, 오히려 구체적인 법을 알고 행위한다. 따라서 양심은 일반적으로 볼 때 비로소 행위하는 윤리적 행위가 된다. 이전에 행위와 괴리되었던 윤리의식이 이런 행위하는 윤리적 행동으로 된다.” 8)

양심은 의무와 마찬가지로 도덕법칙을 근거로 삼는 순수의지이며, 자유롭게 가치를 선택할 수 있는 자유의지이며 동시에 의무와는 달리 외적 강제가 아닌 행복감을 느끼는 의지, 즉 그 자체 선인 의지이다. 양심은 의무의 개념에 이어서 그 자체 선 의지의 개념을 더욱 완성한다.

“그런 식으로 윤리적 의식이 자기 내로 복귀하면서 구체적 윤리적 정신이 된다. 이 윤리적 정신은 순수한 의무 의식을 공허한 척도로 삼아, 현실적 의식에 대립하는 것이 아니다. 오히려 여기서 순수의식이나 이에 대립하는 자연적 본성이라는 계기가 모두 지양된다. 그 결과 이 구체적 윤리적 정신은 그 직접적 통일 속에서 자기를 실현하는 윤리적 존재이며 행위는 윤리의 직접적인 실현태가 된다.” 9)

10) 양심의 자기모순

헤겔은 이어서 양심이 개인적인 삶의 영역을 넘어서 역사적 투쟁의 장 속으로 들어갈 때 어떤 한계에 이르는가를 서술한다.

우선 역사는 공동체의 이념이 지배한다. 공동체의 이념은 역사 속에서 대중의 공동의 투쟁을 통해서만 실현될 수 있다. 역사적 투쟁을 겉으로 보면 욕망과 욕망이 부딪히는 장소이다. 그 속에서는 이익을 위한 질투와 배반, 지배를 위한 폭력과 기만이 지배한다. 역사의 이념은 배후에서 표면적 대립을 통하여 실현된다. 역사의 이념은 이런 과정을 통해 단숨에 실현되는 것이 아니라 옆치락뎛치락 하면서 또는

8) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW B.9, Felix Meiner, 1980, S. 343

9) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 앞의 책, S. 342

비틀거리면서 나아간다.

양심은 공동체의 이념을 자주 주관적으로 인식하여(주로 자유니, 정의니 하는 추상적 선), 이를 진정한 공동체의 이념이라 착각한다. 더군다나 양심은 자기 만족적 행동에 급급한 나머지(자기 과시욕) 역사 속에서 개인적으로(또는 서로 양심적이라 믿는 소규모 집단을 통해) 행동한다. 그는 공동체 전체의 힘을 끌어모으지 못한다.

양심은 역사 속에서 난파하지 않을 수 없다. 양심이 난파하게 된 진정한 이유는 양심이 주관적인 인식에 머물렀기 때문이고 공동체의 힘을 집결하지 못했기 때문이다. 이 난파는 그에게 주관적 오류, 이기적 욕망이 남아 있기 때문이다.

양심은 자신을 확신하고 있으므로 이런 난파를 다른 방식으로 해석한다. 양심은 자기의 기대와 행위의 결과를 비교하면서 혼란에 빠지지만 이 혼란을 해결하기 위해 재빨리 우연이라는 개념을 끌어들인다.

기대와 현실 사이의 괴리는 일단 현실의 우연을 통해서 설명된다. 현실은 우연에 의해 왜곡된 것으로 간주되고, 이런 현실 속의 우연이 사라지게 되면 양심은 자기의 인식이 실현될 수 있으리라 믿는다. 양심은 이런 우연이 사라진 순수한 세계가 존재한다고 믿으며, 그런 순수한 세계가 아득히 먼 어디엔가는 존재한다고 믿는다. 그것이 곧 이상향이니, 양심은 이상향에 대한 동경에 빠진다. 자주 양심은 문명사회가 힘을 미치지 않은 곳에 즉 원시 사회 속에 그런 이상향이 존재한다고 믿는다.

양심은 곧 이런 이상향이 존재하지 않는다는 것을 알게 된다. 혼란을 수습하기 위해 양심은 이번에는 우연을 자신 자신의 내부에서 찾게 된다. 여기서 양심은 자신이 실수를 범했다고 생각한다. 만일 양심이 순수한 상태에 있었다면 그는 객관적인 도덕법칙을 인식하고 대중의 힘을 모을 수 있을 것으로 믿는다.

그는 이제 자신에 대한 죄의식에 빠지게 된다. 그는 자신의 양심을 갈고 닦는다. 산에 올라 기를 받기도 하고, 방안에 앉아 통곡하면서 자신이 순수한 양심의 상태에 이르기를 기대한다. 하지만 아무리 양심을 갈고 닦더라도 양심의 행위는 여전히 난파한다.

그 결과 양심은 자신의 죄의식을 영원히 벗어날 수 없다. 그가 이런 죄의식을 벗어날 수 있는 길은 모든 우연으로부터 벗어나 순수한 양심 그 자체를 지키는 길이

다. 그 길은 자신의 죽음뿐이니 그의 이상향에 대한 동경은 이제 자신의 죽음 즉 '소멸에 대한 열망Schwindsucht'으로 바뀐다.

“아름다운 영혼은 현실성을 결여하므로, 자신의 순수한 자아와필연성 사이의 모순을 느끼면서, ...이런 모순을 의식하면서 화해할 수 없는 직접성 즉 광기에 이르기까지 혼란에 빠진다. 그 결과 그는 '동경에 가득한 소멸에의 열망' 속으로 녹아 들어간다.”¹⁰⁾

11) 공동체적 의지

양심의 이런 몰락 곧 '죽음의 열망'에서 헤겔은 오히려 양심이 절대정신으로 이행하는 계기를 발견한다. 이제 이 계기를 서술해 보자.

앞에서 말했듯이 양심은 현실 속에서 난파하게 되고, 절망하면서 자신의 무능력(주관적 오류와 이기적 욕망)을 철저히 고백하기에 이른다. 아니, 절망 자체가 이미 자신의 무능력에 대한 고백이다.

이런 절망, 다시 말해 자신의 철저한 무능력을 고백하는 순간 양심은 주관성과 이기성을 스스로 부정하고 역사를 위해 공동체 이념과 이를 실현할 공동체적 자아를 받아들이게 된다. 양심은 드디어 자기를 극복하게 된다. 죄의 고백과 공동체적 자아의 수용은 동전의 이면이다. 바로 이런 극복이 양심이 얻은 화해이다.

“진정한 화해 즉 자기 의식적이면서도 현존할 수 있는 화해는 이에 앞서 제시한 것 속에 이미 필연적으로 함축되어 있다. 완고한 심정이 파괴되고 일반성으로 고양되는 것은 이 의식에서 표현되었던 운동 즉 자기 자신을 **고백하는 sich bekennd** 운동이다. 정신의 상처는 흉터를 남김없이 치료된다. 행위는 불변하는 것이 아니며 정신에 의해 자기 내로 되돌아오며, 행위에서 개별성의 측면은 그계 의도의 한계나 현존하는 부정성의 한계거나 행위의 한계로 현존하든 간에 직접 사라지는 것이다.”¹¹⁾

12) 절대적 타자

자기 자신의 철저한 무능력에 대한 고백 속에서(바로 그런 절망 때문에) 양심이 발견한 공동체적 자아는 양심의 절대적 타자로 등장한다. 이 절대적 타자가 신적인

10) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 앞의 책, S. 360

11) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW B.9, Felix Meiner, 1980, S. 360-361

존재이다. 양심의 고백과 절대적 타자의 출현은 동시적이다.¹²⁾

여기서 양심과 절대 타자 사이의 독특한 관계가 출현한다. 양심과 절대 타자는 단적으로 대립해 있다. 그러면서도 동시에 고백하는 양심과 절대 타자는 하나이다. 그 둘은 무한한 거리로 떨어져 있지만 동시에 무한하게 가깝게 합치되어 있다. 필자는 이런 양심과 절대적 타자의 관계를 '배접(背接)' 또는 '외비우스의 띠'라는 개념으로 정리할 수 있지 않을까 생각한다.

“긍정하는 예Ja 속에 두 자아(양심과 절대 타자)는 서로 대립된 현존을 버린다. 이제 긍정하는 예는 이중화된 자아가 그런 이중성 속에서 자기 동일성을 유지하는 존재로서 현현(Dasein)한다. 그러면서 이 긍정하는 예는 완전한 소외와 대립 속에서 자기 자신에 대한 확신을 갖는다. 그것이 바로 자신을 순수한 인식das reines Wissen으로 인식하는자들 사이에서(mitten unter ihnen) 출현하는 신이다.”¹³⁾

양심과 절대적 타자, 개별자와 보편자는 서로 등을 맞대고 결합되어 있다. 양심이 돌아서면 그 자신이 절대적 타자이며, 절대적 타자가 돌아서면 스스로 바로 양심이다. 양심은 자신의 죽음을 통해 절대적 타자로 이르며 절대적 타자는 자신의 죽음을 통해 양심에 이른다. 인간은 신이 되며 신이 곧 인간이 된다.

이런 관계 속에서 양심의 고백은 이중적으로 파악된다. 그것은 한편으로 스스로 행한 것이지만 다른 한편으로는 절대적 타자가 그에게 요구한 것으로 나타난다. 한편으로 절대적 타자는 양심을 심판하는 전율할 만한 타자가 된다. 여기서 양심의 고백은 절대적 타자의 심판이다. 다른 한편으로 이 절대적 타자는 가장 너그러운 용서의 신이다. 그는 자기 고백만으로 용서하는 존재이다. 용서는 절대적 타자가 허용해주는 은총이 된다.

13) 계시종교

헤겔에게서 종교는 계시종교에서 그 정점에 이른다. 처음 종교는 자신의 죄를 고백하고, 공동체의 집단 자아를 수용한다. 이때는 무의식적 수준에서 수용하니, 이게 운명의 맹목적 필연성(또는 좀 더 발전하면 복수의 여신) 개념이다. 이런 단계에서 종교가 자연종교이다.

12) 우리는 여기서 포이어바흐가 신은 인간 본질의 소외라고 했던 것을 기억할 필요가 있다. 헤겔은 신은 공동체의 집단적 자아가 초월적 존재로, 환상적 형태로 나타나는 것이라고 설명했으니, 포이어바흐는 헤겔의 주장을 전용한 것으로 보인다.

13) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 앞의 책, S. 362

이런 단계를 넘어서 종교는 마침내 기독교 계시 종교에 이른다. 계시 종교가 계시 종교인 이유는 공동체의 이념을 실현하는 집단 자아가 구체적인 형태를 취하면서 신의 아들로 출현한다는 것이다. 여기서 신의 아들은 집단 자아의 개체화, 형상화라 할 수 있다.

자연종교와 계시종교의 차이는 개인이 공동체적 자아를 어떻게 수용하는가와 관련하여 구분된다. 자연종교는 그저 운명적 필연성(성령)의 지배 앞에서 두려움에 떨고 있을 뿐이다. 그것은 공포에 찬 복종에 지나지 않는다. 그러나 계시종교에 이르면 운명의 필연성은 내적인 필연성으로 전환한다. 자연종교는 수동적 복종일 뿐이다. 계시종교는 이제 개인은 공동체의 자아를 구성하는 능동적 행위를 시작한다. 이것은 달리 말하자면 곧 공동체의 이념을 형성할 집단이 구체적으로 출현한다는 것을 말한다. 이 집단이 곧 교회 공동체이다.

이제 개인과 절대적 타자 사이의 수직적인 고백의 관계는 공동체를 형성하는 개인과 개인 사이의 수평적 관계로 전환한다. 집단적 자아를 받아들이는 고백의 정신은 이제 공동체 속의 개인 사이에 발생하는 사랑의 정신으로 전환한다. 개인이 공동체 속의 타자를 사랑하면서 공동체는 하나의 집단적 자아가 될 수 있다. 내가 공동체적 자아를 수용한다는 것은 공동체 속의 타자를 사랑하는 마음으로 표현된다.

이런 사랑의 정신 역시 순수한 그 자체로서 선인 의지이다. 왜냐하면 사랑은 결과나 대가를 기대하는 것이 아니며, 그 자체로서 즐거움을 주는 것이기 때문이다. 그것은 자발적인 것 그러나 집단 속에 나타나는 자발성이다.

종교의 단계에서 아직 개인과 절대적 타자가 대립하는 한, 고백과 용서, 사랑과 성령(공포)이라는 이중적인 정신이 지속된다. 절대지에 이르면 이제 고백과 사랑이라는 내적인 정신으로 가득 찰 것이다.

14) 결론

마침내 우리는 헤겔의 절대정신에 도달했다. 헤겔에게서 절대정신이란 곧 집단적 자아를 수용하는 고백의 정신이며 공동체의 타자에 대해 사랑의 정신이다. 절대정신을 이렇게 이해하게 되면 이것이 주체사상의 자주성 개념, 즉 자기를 실현하는 실천적 의지로서, 구체적으로 삶의 방식으로 자주성 개념과 일치한다는 것을 발견한다.

양자는 모두 가치 개념을 전제로 한다. 그것이 공동체의 이념이든 역사적 목표이든 마찬가지이다. 또한 양자는 모두 그 자체 선으로서 자유의지라는 개념에 기초하고 있다. 나아가 양자는 이런 자유의지의 발전 형태 가운데 최고 형태인 집단적 자아와 관계해서 나타나는 정신이다. 자주성이 동지애나 대중에 대한 믿음을 최고의 형태로 간주하듯, 절대정신의 기본적 정신은 곧 공동체적 자아를 수용하는 사랑의 정신이다.

필자는 헤겔의 절대정신은 주체사상의 자주성 개념을 통해 이해할 수 있다고 보며, 거꾸로 헤겔의 절대정신이 출현하는 과정을 이해하면 주체사상이 왜 자주성 개념을 들고 나왔는지도 이해할 수 있다고 본다.

주체사상에서 자주성과 헤겔의 절대정신을 이런 방식으로 만나게 한다면, 남북 사이의 사상, 정신, 철학의 대화가 가능하다. 물론 양자는 공통의 분모를 갖지만, 독일 고전철학과 주체사상은 나름대로 고유한 개념 체계를 지닌다. 그것은 공동의 분모 위에 서로 다른 곡선을 그리며 나가 독자적 사상의 영역을 이룬다. 그러나 적어도 이런 공통분모를 발견한 이상 서로의 대화가 가능하고 서로 이해하고 서로 협력할 길이 열린다고 보겠다. 이런 대화는 통일의 길을 한층 앞당길 것이다.

“주체사상의 자주성 개념과 헤겔 절대정신 개념의 비교”에 대한 토론문

■ 이병태 (경희대 후마니타스칼리지 교수) ■

「주체사상과 헤겔의 절대정신」은 남북교류 및 통일을 향한 역사적 진전에 철학적 사유를 통한 긍정적 기여가 가능함을 전제한다. 반세기를 넘는 분단의 역사는 주지하다시피 통일의 두 주체 사이에 이질성을 넘어 적대를 심화시켰다. 긴 시간의 격리와 배척이 작동한 만큼 양자 간의 차이는 체제 등 특정한 지점에서 나타나는 문제로 환원하기 불가능할 정도로 다층적인 형태와 내용을 갖는다. 이는 언어, 문화, 가치, 관습 등 다양한 영역에서 나타날 뿐 아니라 다시 교차하며 복합적으로 작동하기까지 한다. 따라서 ‘차이’의 극복은 적어도 통일을 전제하는 한, 전방위적인 지평에서 이뤄져야 하며 이러한 시도는 그 자체로 통일의 내용을 형성한다. 「주체사상과 헤겔의 절대정신」은 ‘철학’ 또한 예외 없이 이러한 노력이 경주되어야 하는 하나의 영역으로 간주한다. 특히 ‘철학’은 “존재의 언어이며, 세계를 열어주는 개시성(開示性)의 터’라는 점에서 ‘차이’를 극복하도록 이끄는 중요한 기반일 수 있다고 본다.

이와 같은 관점 위에서, 「주체사상과 헤겔의 절대정신」은 ‘주체사상’의 ‘자주성’ 개념을 헤겔의 ‘절대정신’과 상통하는 것으로 재해석하고자 한다. 남측 철학계에 익히 알려져 있는 철학자의 주요 개념을 20세기 후반이후 북측에서 정립된 철학적 핵심 개념과 관용적으로 접목함은 우호적 이해보다 배타적 선입견이 지배적이었던 양측의 학술적 지형을 긍정적으로 변화시키는 데 기여할 가능성이 높다. 이를 위해 「주체사상과 헤겔의 절대정신」은 주체사상의 ‘자주성’이 역동적 자율성 및 공동체성이라는 대립적 요소를 통합적으로 담지한다는 점에 주목하면서, 이에 상당히 근접한 논리가 헤겔의 절대정신 개념을 통해 개진되고 있음을 꼼꼼하게 분석하여 보

여준다. 개인적으로 많은 영감을 얻은 글이었음을 밝히면서, 궁금한 점 몇 가지를 다음과 같이 질문하고자 한다.

가. 「주체사상과 헤겔의 절대정신」에서 특히 인상적인 점은 헤겔의 설명과 관련하여 대단히 체화된 언어 및 논리적 전개를 보여주고 있다는 사실이다. 헤겔의 이론 및 개념에 익숙하지 않은 이라 할지라도 일정하게 이해할 수 있도록 하는 서술적 특징을 지닌다는 것이다. 이는 남북 철학 교류의 바람직한 방향 모색을 실질적인 것으로 만들고자 할 때 상당히 의미 있는 참고사례가 될 듯하다. 학문적 토양이 이질화되어 있는 현실에서 상호이해는 무엇보다 고착된 학술언어의 경계를 남북이 스스로 허무는 데서 출발할 수밖에 없다. 공유된 일상어까지 포함하여 가능한 한 공통의 언어로 학술적 기반을 재구성하지 않을 경우 학문적 교류란 상당히 요원한 일로 보이기 때문이다. 「주체사상과 헤겔의 절대정신」이 특별히 이런 부분을 의도하였다고 여겨지지 않음에도 마치 ‘공통의 언어’를 고려한 듯해서 혹시 이와 관련된 성찰이 있었는지 궁금하고 만일 있다면 경청하고 싶다. 특히 헤겔처럼 난해하고 추상적인 개념들, 더욱이 중역의 흔적도 적잖은 개념들을 공통 언어화하는 데 유념해야 할 점은 어떤 것인가?

나. 주체사상의 ‘자주성’ 개념을 칸트를 거쳐 헤겔을 통해 설명하려는 「주체사상과 헤겔의 절대정신」의 시도는 무엇보다 그 철학적 원리의 정교화·정당화를 지향하며, 실제로 설득력 있게 이뤄졌다고 생각한다. 하지만 주체사상 자체의 명시적 서술은 이러한 접근 자체를 근본적으로 거부하는 것으로 보인다. 주체총서 1권 ‘자주성’ 개념에 대한 서술을 참고하면, 서구 철학 등 철학사에 ‘자주성’과 유사한 개념들, 예컨대 ‘자립성’, ‘의지의 자유’ 등이 있음을 부정하지 않는다. 하지만 양자는 결코 동일시될 수 없다는 점 또한 분명하게 강조된다. 주체사상의 ‘자주성’이란 관념적이고 추상적인 부르주아 철학의 ‘개념’, 즉 이론적 도구가 아니라 자연적·사회적 예측을 가로지르는 인간의 본질적 속성이라는 것이다. 주체사상이 ‘부르주아 철학’ 등에 대해 강한 배타성을 드러내는 것은 스스로 독창적인 것임을 강조하는 맥락과 궤를 같이 한다. 이는 일종의 사상적 ‘정체성’에 해당하는데, 그럼에도 불구하고 칸트나 헤겔을 경유하는 접점의 도출은 시도되어도 무방한 것인가? 만일 다른 접근 방식 또는 완충적인 전단계가 있다면 어떤 것인가?

다. 주체사상과 헤겔철학에서 자주적·자율적 ‘개체’, 그리고 이들의 공고한 연대에 대한 원인과 결과로서 ‘전체’, 이 양자는 조화로우 수 있는 것임이 「주체사상과 헤겔의 절대정신」을 통해 훌륭하게 설명되었다고 생각한다. 하지만 철학이 현실의 거울이어야 한다면, 이러한 설명은 적어도 현재를 반영하는 것처럼 보이지 않는다.

고립적이고 폐쇄적인 개체 또는 이해의 일치 위에서 간헐적으로 등장하는 공동체 만 눈에 띄기 때문이다. 20세기 후반부터 지금까지 지속되고 있는 ‘공동체주의’의 부산한 목소리는 이러한 위기에 대한 철학적 대응이라 할 수 있다. 이와 관련하여, 찰스 테일러나 악셀 호네트는 실제로 헤겔의 영향 하에 「주체사상과 헤겔의 절대정신」과 유사한 지향과 설명력을 보여준다. 그럼에도 불구하고 이 같은 위기에 대해, 유효한 설명의 틀이라면 모를까, 유력한 대안을 제시하지는 못하고 있는 듯하다. 혹시 주체사상에서 적절한 단초를 찾을 가능성은 있는가? 즉, ‘동지애’나 ‘대중에 대한 신뢰와 헌신’에 대한 확장된 설명도 하나의 대안이 될 수 있겠지만, 그밖에 고려해볼 만한 다른 실마리는 없는지 궁금하다는 것이다.

통일 시대 우리철학의 현황과 과제

■ 이철승 (조선대 철학과 교수) ■

1. 들어가는 말

21세기가 진행 중인 오늘날 우리 사회는 여러 문제가 중층적으로 드러나고 있다. 같은 동포이면서 이념의 차이로 인해 두 국가 체제로 분리되어 있는 남한과 북한의 민족적 아픔, 신자유주의 이념의 일반화에 의한 소외 현상이 빚어내는 다양한 사회적 갈등의 표출, 여전히 사라지지 않고 있는 지역감정에 의한 지역주의 현상, 장기간의 중앙 집중화 정책으로 인한 중앙과 지방의 격차, 세대와 세대 사이에 나타나는 가치관의 차이, 고령화와 저출산으로 인한 인구 비율의 불균형 현상, 각각의 신념 차이로 인한 종교적 갈등, 다양한 외국인의 유입으로 인한 다문화 현상, 문화의 대중화와 문화산업의 빛과 그림자, 전통과 현대와 탈현대의 차이와 공존, 도구적 이성애에 의한 인간의 수단화와 생명 경시 현상, 법치주의의 문제와 도덕적 인간관의 약화, 환경오염으로 인한 생태계 파괴 현상, 위험의 외주화로 인한 재난의 증가, 4차 산업혁명의 명암과 인간의 정체성 문제 등 많은 문제들이 산재해 있다.

이러한 시대 문제가 산적한 한국의 현실에서 철학은 어떠한 역할을 할 수 있을까? 그동안 한국의 철학계는 이러한 문제에 어떻게 대응했는가? 앞으로 우리의 철학은 어느 방향으로 향해야 하는가? 한국의 철학자들은 자신의 철학함을 어떻게 진행해야 할까? 이러한 구체적인 현실문제에 집중하기보다 형이상학적인 고담준론高談峻論에 참여하는 것을 철학함의 본질로 여겨야 할까? 철학은 보편을 지향하는 학문이기 때문에 특정 시기 특정 지역의 문제보다 인류의 근본 문제 해결에만 집중해야 하는가? 이러한 문제에 대해 우리가 직접 개입하여 해결책을 찾기보다 이전 시대 혹은 다른 나라에서 정립된 이론을 우리의 현실에 그대로 대입하면 될까?

이러한 물음에 대한 반응은 철학자에 따라 다양하게 나타날 수 있다. 다양한 반응 속에는 공통점과 차이점이 공존할 수 있지만, 보편과 특수 관계 문제로 정리할 수 있다. 이 보편과 특수 관계 문제는 절대와 상대, 형이상학과 변증법 등의 관계 문제와 연계될 수 있다. 특수보다 보편을 강조할 경우, 절대와 형이상학을 각각 상대와 변증법보다 중시하는 경향을 보인다. 또한 보편보다 특수를 강조할 경우, 상대와 변증법을 각각 절대와 형이상학보다 중시하는 경향이 있다. 전통적으로 철학사에서는 특수보다 보편을 중시하는 관점도 있고, 특수로부터 보편을 도출하는 관점도 있다.

한국의 현대철학사는 이러한 문제에 대해 시사점을 제공한다. 그것은 ‘철학哲學’ 용어의 탄생과 관련된다. 이 ‘철학’이란 용어는 근대전환기에 일본사람인 서주西周(니시아마네 : 1829~1897)가 ‘Philosophy’를 번역한 개념이다. 유학儒學의 폐기와 서양 근대 문명의 선양을 강조했던 그는 동아시아의 전통적 사유를 철학의 범주에서 제외시키고, 철저히 서구적 사유를 ‘철학’으로 여겼다.¹⁾

이 시기에 ‘철학’이라는 어휘는 ‘지혜를 사랑함’이라는 본뜻을 편향적으로 적용하며, 동아시아 사회에 정착한다. 특히 이 개념은 일제강점기 동안 한국에서 자연스럽게 받아들여진다. 한국의 현대 철학 1세대들은 대부분 어려서부터 서양식 근대 교육을 받았다. 그들 가운데 일부는 독일, 프랑스, 미국 등 서양과 일본에서 유학하고, 일부는 경성제국대학 철학과에서 공부하였다. 경성제국대학의 공부 시스템은 동경제국대학을 모델로 삼고, 동경제국대학은 서양 선진국의 교육 시스템을 모방하였다. 또한 경성제국대학은 조선의 식민화를 공고화하기 위한 일본 정부의 정책에 부응하였기 때문에 철학과의 주요 교과목 역시 현실 문제와 관련이 적은 추상적인 관념론 중심의 서양철학 과목이 주류를 이루었다. 이 무렵 전통철학은 제도권 안에서 독자적으로 설 기회를 갖지 못하였다. 이 때문에 당시의 많은 사람들에게 서양철학은 보편적인 철학이고, 전통의 동양철학은 특수한 철학으로 여겨졌다. 그러나 이러한 관점은 편견이지, 사실이 아니다. 동양철학과 서양철학 속에는 각각 특수와 보편이 공존한다.²⁾

비록 일부학자들이 당면한 현실 문제와 전통철학에 대해 관심을 기울였지만, 전반적인 연구 풍토는 관념론 계열의 서양철학이 대세였다. 이처럼 근대 전환기 한국의 철학 연구 풍토는 그 용어의 탄생부터 일제강점기까지, 서양에 대한 열등의식과 다른 아시아 국가들에 대한 우등의식이 반영된 근대 일본 지식인들의 사대주의적인 태도의 영향에 의해 전통철학의 몰락과 서양철학의 확산이 이루어졌다.³⁾

이것은 학문적으로 순수한 이론 논쟁의 결과가 아니라, 제국주의가 팽창하던 특정한

1) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(1)-근대 전환기 ‘철학’ 용어의 탄생과 외래철학의 수용 문제를 중심으로-」, 『인문학연구』제52집, 2016, 42쪽 참조.
 2) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(1)-근대 전환기 ‘철학’ 용어의 탄생과 외래철학의 수용 문제를 중심으로-」, 『인문학연구』제52집, 2016, 42~43쪽 참조.
 3) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(1)-근대 전환기 ‘철학’ 용어의 탄생과 외래철학의 수용 문제를 중심으로-」, 『인문학연구』제52집, 2016, 43쪽 참조.

시기의 특수한 이데올로기의 반영이다. 그런데 이처럼 전통철학 연구의 소홀과 서양철학 연구의 확산은 해방 정국 이후 미국의 영향이 강했던 산업화 과정에서도 이어졌다. 산업화시기에 철학과를 개설한 대부분의 대학에서 교과목의 구성은 동양철학보다 서양철학을 더 많이 편성했다. 교수의 수에서 서양철학 전공 교수가 동양철학 전공 교수를 압도했기 때문에 학생들은 자연스럽게 동양철학보다 관념론 계열의 서양철학에 익숙해졌다.⁴⁾

이 무렵 일부의 철학자들이 학문의 균형 발전과 동·서양철학의 유기적인 결합을 통한 우리철학의 정립을 위해 노력했지만, 상당수 연구자들은 여전히 관념론 계열의 서양철학을 무비판적으로 소개하고 전파하였다. 동양철학을 전공하는 상당수 연구자들도 현실의 문제의식 속에서 전통철학을 주체적으로 탐구하지 않고, 훈고학적인 관점에서 전통철학을 맹목적으로 소개하였다. 따라서 이 무렵의 철학 교육과 연구 풍토는 일부를 제외하고, 상당수가 비주체적인 관점에서 서양의 관념론과 동양 전통의 관념론을 가르치고 소개하는 경향이 강했다.

이러한 비주체적인 교육과 연구 풍토는 대부분의 철학 내용이 우리의 현실 문제가 배제된 상태에서 우리의 삶과 직접적으로 관계하지 않는 다른 나라 사람들의 사유와 옛날 사람들의 사유가 보편의 이름으로 우리의 정신세계를 지배하도록 안내하였다.

그러나 이러한 비주체적이고 비실제적인 철학 연구의 풍토는 20세기 후반의 민주화 과정을 겪으면서 새로운 국면을 맞는다. 이 시기에 많은 철학자들은 자본주의를 배경으로 하여 형성된 자유주의 이념을 중심으로 하는 서양의 관념론적 세계관에 대해, 시대를 초월하는 절대 보편의 이론이 아니라 특수한 시대에 특수한 계층을 대변하는 이론이라고 생각했다. 그들은 철학 이론 역시 역사의 산물로 여긴다. 이것은 그들이 철학 이론을 초시공의 절대 보편이 아니라, 시대와 장소에 따라 생멸할 수 있는 특수로 여기는 것이다. 그들은 선형적인 보편으로부터 구체적인 특수가 정해지지 않고, 구체적인 특수로부터 시작하여 특수와 특수의 유기적인 결합에 의해 보편이 형성되는 것으로 생각한다. 따라서 그들은 보편을 절대자에 의해 주어지는 것이 아니라, 그 시대를 사는 사람들의 협의와 합의를 통해 만들어가는 공속의식으로 생각한다. 이러한 의식은 한국의 철학 연구자들에게 무비판적인 외국철학의 소개와 맹목적인 전통철학의 부활에 문제를 제기하며, 지금 이 땅에서 발생하는 문제들을 외면하지 않도록 유도한다. 이는 철학을 시대 문제의 해결을 위한 '시대정신의 정화'로 여기는 것이다. 따라서 이러한 관점은 현재 우리 앞에 펼쳐지는 수많은 문제에 대해 철학자들이 깊이 개입할 것을 요구한다.⁵⁾

이러한 주체적인 문제의식을 반영한 '우리철학'의 정립은 오늘 한국의 철학계에 필요

4) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(1)-근대 전환기 '철학' 용어의 탄생과 외래철학의 수용 문제를 중심으로-」, 『인문학연구』제52집, 2016, 43쪽 참조.

5) 이철승, 「머리말-한국에서 철학하기」, 『오늘의 한국철학, 그리고 우리철학』, 조선대 우리철학연구소2019, 6~7쪽 참조.

할 뿐만 아니라 중요하다. 우리도 이제 우리의 문제를 해결하는 데에 적합한 우리의 철학을 연구하여 의미 있는 이론을 생산해야 한다. 외국이론을 무비판적으로 소개하고 전파하거나, 이전 시대에 형성된 철학을 맹목적으로 지지하고 복원하는 것으로 우리의 철학적 임무를 다하는 것은 아니다. 우리의 문제를 주체적으로 탐구하고 해결할 수 있는 우리철학을 정립해야 한다. 그 철학은 협애한 민족주의나 편협한 국수주의적인 성향을 띠지 않아야 한다. 그 철학은 비록 특수한 상황을 토대로 하지만, 여러 특수한 상황들의 유기적인 관계를 통해 새롭게 형성되는 공통의 공속의식을 구성원들이 공유할 수 있는 방향으로 나아가야 한다.⁶⁾

따라서 우리가 정립해야 할 21세기형 우리철학이란 역동적인 시대의 다양한 변화 과정에서 형성된 한국의 특성을 바탕으로 하면서 한국인의 정서와 정신을 깊게 반영하여 성립시킨 보편성을 지향하는 합리적인 이론 및 외국으로부터 전래되었지만 맹목적으로 추종하지 않고 그것을 한국의 실정과 유기적으로 연계할 수 있도록 새롭게 구성한 사유체계라고 할 수 있다. 곧 21세기형 우리철학은 전통철학과 외래철학을 주체적으로 결합시켜 한국 실정에 부합하면서 보편성을 지향할 수 있도록 새롭게 구성한 이론체계를 의미한다.

이 글은 21세기형 우리철학의 정립을 위해 이론적 토대를 제공하고자 한다. 이를 위해 2장에서 제도권의 철학풍토를 고찰하고, 3장에서 우리철학 정립의 토양을 살펴보고, 4장에서 21세기형 우리철학 정립의 모색 과정을 성찰하고, 5장에서 글을 맺고자 한다.

2. 제도권의 철학풍토

한국은 20세기에 근대 교육 제도가 정착되었다. 일부의 연구와 교육이 재야에서 이루어지기도 하지만, 주요 교육은 대부분 체계화된 학교 교육을 통해 이루어지고 있다. 철학 연구와 교육 역시 제도권에서 많은 부분을 흡수하고 있다.⁷⁾ 21세기의 철학 풍토는 특히 대학의 학위 과정을 통해 배출된 수많은 박사급 연구자들이 다양한 네트워크를 형성하며 연구와 교육 분야에 진출하고 있다. 곧 정규 대학에서 박사학위 과정을 수료했거나, 박사학위를 취득한 연구자들이 주요 담론을 형성하며 한국의 철학 풍토를 주도하고 있다. 이는 제도권 대학에서 박사학위 과정을 이수한 연구자들이 적극적으로 철학 활동을 하고 있음을 의미한다.

철학연구자들이 활동하는 공간은 철학과, 윤리교육과, 종교학과, 미학과, 기초교양

6) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(1)-근대 전환기 ‘철학’ 용어의 탄생과 외래철학의 수용 문제를 중심으로-」, 『인문학연구』제52집, 2016, 40쪽 참조.

7) 20세기 후반기 제도권의 대학 철학과, 철학연구소, 철학학회 등의 동향에 관해서는 이철승의 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」(『인문학연구』제53집, 2017)를 참조하기 바람.

계열 등 대학에 개설된 다양한 정규 교육과정을 비롯하여 연구소, 학회 및 기타 학술단체이다. 철학의 전공은 크게 동양철학과 서양철학으로 구분하고, 세부 항목으로 여러 전공 분야가 있다.

1) 철학과의 교육 현황과 교수진 분포

21세기가 들어서면서 한국의 대학에 개설된 철학과는 많은 변화의 과정에 있다. 신자유주의 이념의 확산은 대학의 경영자들에게 실용주의적인 관점에서 대학을 운영하도록 유도했다. 일부의 대학 경영자들은 철학과를 단기적인 효용 가치가 적다고 판단하여, 구조 조정의 대상으로 삼았다. 이 때문에 일부 대학은 철학과를 통폐합의 대상으로 여기고, 철학과의 명칭을 변경하거나 폐지시켰다.

21세기에 철학과를 폐지시킨 대학은 강남대학교, 경남대학교, 경성대학교, 대구가톨릭대학교(구 대구효성가톨릭대학교), 대진대학교, 동국대학교(인도철학과), 배재대학교, 부산외국어대학교, 신라대학교, 인제대학교, 청주대학교, 호서대학교 등 12개교이다.

또한 철학과를 다른 학과와 통합하거나 이름을 변경한 경우는 다음과 같다. 계명대학교는 철학과와 윤리학과를 통합하여 철학윤리학과가 되었으며, 동아대학교 철학과는 철학생명의료윤리학과로 개편되었고, 동의대학교 철학과는 철학상담·심리학과로 변경되었으며, 성균관대학교는 동양철학과와 유학과와 한국철학과를 통합하여 유학·동양학과로 개명하였으며, 한남대학교 철학과는 철학상담학과로 개편하였다.

그리고 전국 대학의 철학과에 소속된 교수도 1990년대보다 적다. 이것은 철학과에서 퇴임한 교수의 빈자리를 많은 대학에서 충원하지 않았기 때문에 나타난 결과다. 2019년 1월을 기준으로 할 때, 각 대학의 철학과 교수의 전공 현황은 다음과 같다.

가톨릭대학교 인문학부 철학전공 교수 5인 가운데 서양철학 전공 4인·동양철학 전공 1인⁸⁾, 강릉원주대학교 철학과 교수 4인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 1인⁹⁾, 강원대학교 인문학부 철학전공 교수 6인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 3인¹⁰⁾, 건국대학교 철학과 교수 5인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 1인¹¹⁾, 경북대학교 철학과 교수 8인 가운데 서양철학 전공 5인·동양철학 전공 3인¹²⁾, 경상대학교 철학과 교수 6인 가운데 서양철학 전공 4인·동양철학 전공 2인¹³⁾, 경희대학교 철학과 교수 8인 가운데 서양철학 전공 5인·동양철학 전공 3인¹⁴⁾, 계명대학교

8) <http://www.catholic.ac.kr>. 20190109 검색

9) <http://www.gwnu.ac.kr>. 20190212 검색

10) <http://www.kangwon.ac.kr>. 20190109 검색

11) <http://www.konkuk.ac.kr>. 20190109 검색

12) <http://www.knu.ac.kr>. 20190109 검색

13) <http://www.gnu.ac.kr>. 20190109 검색

14) <http://www.khu.ac.kr>. 20190109 검색

철학윤리학과 교수 8인 가운데 서양철학 전공 6인·동양철학 전공 2인¹⁵⁾, 고려대학교 철학과 교수 10인 가운데 서양철학 전공 6인·동양철학 전공 4인¹⁶⁾, 단국대학교 철학과 (2013년 신설) 교수 2인 가운데 서양철학 전공 1인·동양철학 전공 1인¹⁷⁾, 대전대학교 철학과 교수 2인 가운데 서양철학 전공 1인·동양철학 전공 1인¹⁸⁾, 덕성여자대학교 철학과 교수 4인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 1인¹⁹⁾, 동국대학교 불교학부 교수 16인 모두 불교 관련 전공²⁰⁾, 동국대학교 철학과 교수 3인 가운데 서양철학 전공 2인·동양철학 전공 1인²¹⁾, 동국대학교 경주캠퍼스 불교학과 교수 7인 모두 불교 관련 전공²²⁾, 동아대학교 철학생명의료윤리학과 교수 8인 가운데 생명의료윤리학 전공 4인·서양철학 전공 3인·동양철학 전공 1인²³⁾, 동의대학교 철학상담·심리학과 교수 7인 가운데 상담 및 심리 전공 5인·서양철학 전공 1인·동양철학 전공 1인²⁴⁾, 명지대학교 철학과 교수 5인 가운데 서양철학 전공 4인·동양철학 전공 1인²⁵⁾, 부산대학교 철학과 교수 8인 가운데 서양철학 전공 6인·동양철학 전공 2인²⁶⁾, 서강대학교 국제인문학부 철학 전공 교수 7인 가운데 서양철학 전공 6인·동양철학 전공 1인²⁷⁾, 서울대학교 철학과 교수 18인 가운데 서양철학 전공 12인·동양철학 전공 6인²⁸⁾, 서울시립대학교 철학과 교수 8인 가운데 서양철학 전공 7인·동양철학 전공 1인²⁹⁾, 성균관대학교 유학·동양학과 교수 10인 가운데 동서비교철학 전공 1인·동양철학 전공 9인³⁰⁾, 성균관대학교 철학과 교수 4인 모두 서양철학 전공³¹⁾, 순천대학교 인문학부 철학 전공 교수 5인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 2인³²⁾, 숭실대학교 철학과 교수 5인 가운데 서양철학 전공 4인·동양철학 전공 1인³³⁾, 안동대학교 동양철학과 교수 5인 가운데 서양철학 전공 1인·동양철학 전공 4인³⁴⁾, 연세대학교 철학과 교수 8인 가운데 서양철학 전공

15) <http://www.kmu.ac.kr>. 20190109 검색

16) <http://www.korea.ac.kr>. 20190109 검색

17) <http://www.dankook.ac.kr>. 20190109 검색

18) <http://www.dju.ac.kr>. 20190109 검색

19) <http://www.duksung.ac.kr>. 20190109 검색

20) <http://www.dongguk.edu>. 20190109 검색

21) <http://www.dongguk.edu>. 20190109 검색

22) <http://web.dongguk.edu>. 20190109 검색

23) <http://www.donga.ac.kr>. 20190109 검색

24) <http://www.deu.ac.kr>. 20190109 검색

25) <http://www.mju.ac.kr>. 20190109 검색

26) <http://www.pusan.ac.kr>. 20190109 검색

27) <http://www.sogang.ac.kr>. 20190109 검색

28) <http://www.snu.ac.kr>. 20190109 검색

29) <http://www.uos.ac.kr>. 20190109 검색

30) <http://www.skku.edu>. 20190109 검색

31) <http://www.skku.edu>. 20190109 검색

32) <http://www.scnu.ac.kr>. 20190109 검색

33) <http://www.ssu.ac.kr>. 20190109 검색

6인·동양철학 전공 2인³⁵⁾, 연세대학교 원주캠퍼스 철학과 교수 4인 가운데 서양철학 전공 2인·동양철학 전공 2인³⁶⁾, 영남대학교 철학과 교수 4인 가운데 서양철학 전공 2인·동양철학 전공 2인³⁷⁾, 울산대학교 철학과 교수 6인 가운데 서양철학 전공 4인·동양철학 전공 2인³⁸⁾, 원광대학교 원불교과 교수 8인 가운데 사회학 전공 1인·역사학 전공 1인·상담심리학 전공 1인·서양철학 전공 1인·불교학 전공 4인³⁹⁾, 원광대학교 철학과 교수 4인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 1인⁴⁰⁾, 이화여자대학교 인문과학부 철학 전공 교수 6인 모두 서양철학 전공⁴¹⁾, 인하대학교 철학과 교수 3인 가운데 서양철학 전공 2인·동양철학 전공 1인⁴²⁾, 전남대학교 철학과 교수 11인 가운데 서양철학 전공 8인·동양철학 전공 3인⁴³⁾, 전북대학교 철학과 교수 9인 가운데 서양철학 전공 7인·동양철학 전공 2인⁴⁴⁾, 제주대학교 철학과 교수 6인 모두 서양철학 전공⁴⁵⁾, 조선대학교 철학과 교수 3인 가운데 서양철학 전공 2인·동양철학 전공 1인⁴⁶⁾, 중앙대학교 철학과 교수 5인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 2인⁴⁷⁾, 창원대학교 철학과 교수 4인 가운데 서양철학 전공 3인·동양철학 전공 1인⁴⁸⁾, 충남대학교 철학과 교수 8인 가운데 서양철학 전공 4인·동양철학 전공 4인⁴⁹⁾, 충북대학교 철학과 교수 7인 가운데 서양철학 전공 5인·동양철학 전공 2인⁵⁰⁾, 한국외국어대학교 철학과 교수 6인 가운데 서양철학 전공 4인·동양철학 전공 2인⁵¹⁾, 한남대학교 철학상담학 전공 교수 5인 가운데 서양철학 전공 1인·동양철학 전공 1인·독어독문학 2인·교육학 전공 1인⁵²⁾, 한림대학교 인문학부 철학 전공 교수 4인 가운데 서양철학 전공 2인·동양철학 전공 2인⁵³⁾, 한신대학교 인문콘텐츠학부 철학 전공 교수 3인 모두 서양철학 전공⁵⁴⁾, 한양대학교

34) <http://www.andong.ac.kr>. 20190109 검색

35) <http://www.yonsei.ac.kr>. 20190109 검색

36) <http://www.yonsei.ac.kr>. 20190109 검색

37) <http://www.yu.ac.kr>. 20190109 검색

38) <http://www.ulsan.ac.kr>. 20190109 검색

39) <http://www.wku.ac.kr>. 20190109 검색

40) <http://www.wku.ac.kr>. 20190109 검색

41) <http://www.ewha.ac.kr>. 20190109 검색

42) <http://www.inha.ac.kr>. 20190109 검색

43) <http://www.jnu.ac.kr>. 20190109 검색

44) <http://www.jbnu.ac.kr>. 20190109 검색

45) <http://www.jejunu.ac.kr>. 20190109 검색

46) <http://www.chosun.ac.kr>. 20190109 검색

47) <http://www.cau.ac.kr>. 20190109 검색

48) <http://www.changwon.ac.kr>. 20190109 검색

49) <http://plus.cnu.ac.kr>. 20190109 검색

50) <http://www.chungbuk.ac.kr>. 20190109 검색

51) <http://www.hufs.ac.kr>. 20190109 검색

52) <http://www.hannam.ac.kr>. 20190109 검색

53) <http://www.hallym.ac.kr>. 20190109 검색

54) <http://www.hs.ac.kr>. 20190109 검색

철학과 교수 4인 가운데 서양철학 전공 2인·동양철학 전공 2인⁵⁵⁾ 등이다.

특이한 것은 일부의 대학들이 철학과를 통폐합의 대상으로 삼아 구조 조정을 한 것과 달리, 단국대학교는 2013년에 철학과를 신설했다. 결국 21세기에 전국 대학의 철학과는 20세기 말에 비해 12개의 대학에서 철학과를 폐과시켰고, 1개의 대학에서 철학과를 신설했다.

서양철학 전공과 동양철학 전공 가운데, 재단의 특수한 이념을 반영한 동국대학교 불교학과, 성균관대학교 유학·동양학과, 원광대학교 원불교학과에서 동양철학 전공자가 서양철학 전공자보다 많았다. 또한 안동대 동양철학과도 동양철학 전공자가 서양철학 전공자보다 많다.

그리고 강원대 철학전공, 단국대 철학과, 대전대 철학과, 연세대 원주캠퍼스 철학과, 충남대 철학과, 한림대 철학전공, 한양대 철학과 등은 서양철학 전공 교수와 동양철학 전공 교수의 비율이 같다.

이 외의 더 많은 대학에서는 20세기의 상황과 유사하게 여전히 서양철학 전공 교수가 동양철학 전공 교수보다 월등히 많다. 또한 한국의 철학계는 현재 비록 대학의 철학과에 소속되지 않지만, 철학계에서 활발하게 활동하는 학자들이 많다. 그들은 여러 대학의 교양학부 교수, 강사, 연구원, 박사 등의 신분으로 활발하게 활동하고 있다. 그들 가운데에서도 동양철학 전공자보다 서양철학 전공자가 많다.

이 때문에 대부분의 대학 철학과에서는 동양철학 교과목보다 서양철학 교과목에 대한 강의가 더 많다. 곧 서울대학교 철학과 30년사와 50년사에서 김태길과 심재룡이 각각 학문의 편향 문제를 비판⁵⁶⁾한 내용이 2019년 현재 많은 대학의 철학과에서 크게 개선되고 있지 않다.⁵⁷⁾

55) <http://www.hanyang.ac.kr>. 20190109 검색

56) 김태길은 “서울대학교 철학은 처음부터 서양철학으로 기울어 동양철학이 너무나 빈약한 상태로 오늘에 이르렀다. 유학을 전공한 민태식 교수가 1946년에 철학과 교수로 부임했으나 3년 후에 곧 떠나게 되었고, 그 뒤 약 20년 동안은 시간강사에게 동양철학을 의존하는 실정이었다고, 따라서 그 부분의 후진을 제대로 양성하지 못했다.”(김태길, <철학>, 서울대학교 30년사 편찬위원회, 『서울대학교 30년사』, 서울대학교출판부, 1976, 574쪽.)고 지적하였고, 심재룡은 “1995년 5월 현재 기준으로 서울대 철학과 교수 14명을 전공별로 크게 분류하면, 동양 및 한국철학 계열에 단 4명, 서양철학 계열은 10명이다. 서양철학 계열을 세분하면 희랍古典哲學 분야에 2명, 독일 철학 계통에 3명, 영미철학 계통에 5명인 셈이다. 이 글의 서두에서 해방 직후의 ‘강의 내용은 독일철학이 전적으로 지배적이었다’고 했거니와 그 뒤로 계속 서양철학을 연구·교수하는 것이 주류를 이루어 온 서울대학교 철학과 역사의 보진대 아무리 순수한 학문임을 자처하는 철학이라 하더라도 서양 특히 미국의 입김을 받는 정치로부터 완전히 자유로울 수는 없는 것 같다. 건국 50년이면, 정치적 독립과 경제적 자립은 물론 철학도 自己確立을 도모해야 할 것이다.”(심재룡, <철학과>, 서울대학교 50년사 편찬위원회, 『서울대학교 50년사』(하), 서울대학교출판부, 1996, 43쪽.)고 지적하였다.

57) 예컨대 서울대학교 철학과 교과목 편성에서 교양 교과목 총 19과목 가운데 서양철학 14과목, 동양철학 5과목(‘한국철학’ 1과목)으로 구성되어 있고, 전공 교과목 총 34과목 가운데 서양철학 24과목, 동양철학 10과목(한국철학 2과목)으로 구성되어 있다.
[http://philosophy.snu.ac.kr/board/html/menu3/sub03\(20160701](http://philosophy.snu.ac.kr/board/html/menu3/sub03(20160701) 검색) 참조.

이러한 현상은 Philosophy'가 '철학'으로 번역될 때의 편향된 시각이 반영된 일제 강점기 주요 대학의 철학과에 개설된 교과목 비율과 큰 차이가 없는 것으로, 학문의 균형 발전과 주체적인 연구 풍토의 확립에 장애가 될 수 있다.

2) 철학연구소의 동향

21세기에 접어들면서 각 대학의 철학 관련 연구소 또한 증가하고 있다.⁵⁸⁾ 연구소의 명칭도 종합적인 철학연구소에 한정하지 않고, 그 연구소만의 구체적인 목적과 지향점을 분명하게 드러내는 다양한 연구소가 설립되었다.

21세기에 설립된 각 대학의 주요 연구소는 다음과 같다.

| 창립시기 | 연구소명 | 취급 분야 |
|-----------|---------------------|------------------------|
| 2000년 3월 | 성균관대학교 유교문화연구소 | 유교철학 |
| 2001년 8월 | 서경대학교 철학사상연구소 | 철학일반, 동양철학, 서양철학 |
| 2001년 9월 | 전남대학교 철학연구교육센터 | 철학일반, 동양철학, 서양철학, 교육철학 |
| 2002년 3월 | 가톨릭대학교 가톨릭생명윤리연구소 | 생명철학, 윤리학 |
| 2003년 11월 | 금강대학교 불교문화연구소 | 불교철학 |
| 2003년 12월 | 국제뇌과학대학원대학교 국학연구원 | 선도仙道문화 |
| 2003년 12월 | 순천대학교 철학교육연구소 | 철학일반, 동양철학, 서양철학, 교육철학 |
| 2005년 9월 | 한림대학교 한림철학교육연구소 | 철학일반, 동양철학, 서양철학, 교육철학 |
| 2007년 2월 | 충북대학교 우암연구소 | 송시열철학 |
| 2007년 5월 | 충남대학교 역학연구소 | 주역철학 |
| 2007년 6월 | 전북대학교 비판적사고와논술연구소 | 비판철학, 논리학, 논술 |
| 2008년 3월 | 인제대학교 인간환경미래연구원 | 인간학, 생태철학 |
| 2008년 3월 | 전남대학교 호남불교문화연구소 | 불교철학, 호남불교 |
| 2009년 5월 | 동국대학교 불교학술원 | 불교철학 |
| 2010년 4월 | 성균관대학교 한국유경편찬센터 | 유교철학, 한국유교철학 |
| 2011년 2월 | 계명대학교 계명·목요철학원 | 철학, 동양철학, 서양철학 |
| 2011년 9월 | 숭실대학교 가치와 윤리연구소 | 가치론, 윤리학 |
| 2012년 5월 | 이화여자대학교 철학연구소 | 철학일반, 동양철학, 서양철학 |
| 2013년 3월 | 성균관대학교 동양철학문화연구소 | 동양철학, 문화철학 |
| 2013년 9월 | 성균관대학교 철학과인문교육연구소 | 철학 |
| 2014년 4월 | 동국대학교 인도철학불교학연구소 | 인도철학, 불교철학 |
| 2014년 5월 | 성균관대학교 유가예술문화콘텐츠연구소 | 유교철학, 예술철학 |
| 2014년 6월 | 조선대학교 우리철학연구소 | 우리철학 |
| 2014년 10월 | 글로벌사이버대학교 동양학연구소 | 동양철학 |
| 2015년 2월 | 한국전통문화대학교 한국철학연구소 | 한국철학 |

58) 20세기에 설립된 주요 철학연구소의 현황은 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017, 50~51쪽을 참조하기 바람.

| | | |
|----------|----------------------|-----------|
| 2015년 3월 | 전북대학교 간재학연구소 | 진우철학 |
| 2015년 5월 | 동국대학교 세계불교학연구소 | 불교철학 |
| 2016년 2월 | 동방문화대학원대학교 동양학연구소 | 동양철학 |
| 2016년 3월 | 동의대학교 삶과 죽음연구소 | 삶철학, 죽음철학 |
| 2017년 4월 | 성균관대학교 유교철학·문화콘텐츠연구소 | 유교철학 |
| 2017년 4월 | 성균관대학교 한국철학·인문문화연구소 | 한국철학 |

특히 이 시기에는 우리 민족의 정신과 깊게 관계되는 동양철학과 관련된 연구소가 광범위하게 설립되고 있다. 유학의 가치관을 주요 이념으로 하는 성균관대학교에서 2000년이 되자마자 설립한 유교문화연구소, 불교 재단으로서 불교의 문화와 가치를 구현하는 금강대학교의 불교문화연구소, 신선사상을 전문적으로 연구하는 국제뇌과학대학원대학교의 국학연구원, 우암 송시열의 유적이 있는 화양계곡과 가까운 충북대학교의 우암연구소, 정역의 메카로 여겨지고 있는 충남대학교의 역학연구소, 호남지역의 불교문화를 전문적으로 연구하는 전남대학교의 호남불교문화연구소, 총체적인 불교 연구 기관인 동국대학교의 불교학술원, 한국유교의 경전을 전문적으로 연구하는 성균관대학교의 한국유경편찬센터, 동양철학과 문화 및 유가예술문화콘텐츠를 중점적으로 연구하는 성균관대학교의 동양철학문화연구소와 유가예술문화콘텐츠연구소, 인도철학과 불교를 전문적으로 연구하는 동국대학교의 인도철학불교학연구소, 우리철학의 정립 문제를 전문적으로 연구하는 조선대학교 우리철학연구소, 동양학을 중점적으로 연구하는 글로벌사이버대학교의 동양학연구소와 동방문화대학원대학교의 동양학연구소, 한국철학을 본격적으로 연구하는 한국전통문화대학교의 한국철학연구소, 간재 전우가 머물렀던 계화도와 가까운 전북대학교의 간재학연구소 등은 동양철학의 다양한 내용을 심층적으로 연구하고 있다.

3) 철학회와 학술지의 연구 동향

21세기에 각종 철학회 역시 활발하게 활동하고 있다. 한편으로 21세기 이전에 창립된 여러 철학회가 여전히 왕성한 활동을 하고 있고⁵⁹⁾, 다른 한편으로 21세기에 새로운 문제의식을 담은 여러 철학회가 창립되었다. 특히 21세기에는 동·서양철학을 종합하는 철학회보다 특수한 영역을 전문적으로 취급하는 철학회가 많이 창립되었다. 이것은 한국의 철학계가 종합적인 측면에서 다양한 주제를 광범위하게 연구할 뿐만 아니라, 구체적인 관점에서 특수한 주제를 심층적으로 연구하여 자생 이론의 정립 가능성을 모색하고 있음을 보여주는 것이다.

특히 이 기간에는 다양한 철학회에서 발행하는 많은 학술지가 한국연구재단의 평가 속에 질적인 수준을 향상시키기 위해 노력하고 있다.

59) 이에 대해서는 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017, 52~54쪽을 참조하기 바람.

① 철학회의 동향

이 기간에 새로 창립된 주요 학회의 상황은 다음과 같다.

| 창립시기 | 학회 이름 | 학술지 |
|-----------|------------|----------|
| 2000년 1월 | 민족미학회 | 민족미학 |
| 2000년 3월 | 한국선학회 | 선학(禪學) |
| 2000년 5월 | 불교학연구회 | 불교학연구 |
| 2001년 8월 | 윤리철학교육학회 | 윤리철학교육 |
| 2001년 8월 | 한국불교원전연구회 | |
| 2001년 9월 | 대승기신론학회 | |
| 2001년 10월 | 한국마르크스학회 | |
| 2003년 5월 | 한국중세철학회 | 중세철학 |
| 2003년 9월 | 국제실존철학회 | |
| 2003년 9월 | 한국역사철학회 | |
| 2005년 4월 | 중국현대철학연구회 | |
| 2005년 4월 | 한국프랑스철학회 | |
| 2005년 5월 | 다석학회 | |
| 2006년 6월 | 동아시아불교문화학회 | 동아시아불교문화 |
| 2006년 8월 | 한국의철학회 | 의철학연구 |
| 2007년 5월 | 남명학회 | 남명학보 |
| 2007년 8월 | 한국민족사상학회 | 민족사상 |
| 2008년 6월 | 한국정치철학회 | |
| 2009년 6월 | 한국철학상담치료학회 | 철학실천과 상담 |
| 2011년 12월 | 한국효학회 | 효학연구 |
| 2015년 10월 | 한국주자학회 | |

이상의 학회는 대부분 특수한 분야의 전문 연구자들이 연구 주제와 관련된 학회를 구성하고, 그 분야의 연구를 집중적으로 진행하여 새로운 연구 풍토를 조성하고자 한다.

② 학술지의 동태

한국연구재단은 많은 학회 혹은 연구소에서 발행하는 학술지의 무분별한 발행을 방지하고, 수준 높은 학술지의 발행을 통해 연구의 수준을 제고시키고자 학술지에 대한 평가를 진행하고 있다. 학문적인 수준이 높은 것으로 평가받는 철학 관련 ‘등재학술지’는 다음과 같다.

한국연구재단 등재학술지(2018년 11월 30일 기준)⁶⁰⁾

60) <https://www.nrf.re.kr/biz/journal/20190110> 검색

| 분야 | 학술지명 | 발행기관 |
|-----|---|-----------------------|
| 불교학 | 불교학리뷰 | 금강대학교 불교문화연구소 |
| 불교학 | 대각사상 | 대각사상연구원 |
| 불교학 | 불교학보 | 동국대학교 불교문화연구원 |
| 불교학 | International Journal of Buddhist Thought and Culture | 동국대학교 불교학술원 |
| 불교학 | 동아시아불교문화 | 동아시아불교문화학회 |
| 불교학 | 불교학연구 | 불교학연구회 |
| 불교학 | 禪文化研究 | 한국불교선리연구원 |
| 불교학 | 불교연구 | 한국불교연구원 |
| 불교학 | 禪學 | 한국선학회 |
| 불교학 | 정토학연구(淨土學研究) | 한국정토학회 |
| 유교학 | 國際版<儒敎文化研究> | 성균관대학교 유교문화연구소 |
| 유교학 | 퇴계학보 | 퇴계학연구원 |
| 유교학 | 孔子學 | 한국공자학회 |
| 유교학 | 유교사상문화연구 | 한국유교학회/성균관대학교 유교문화연구소 |
| 종교학 | 보조사상 | 보조사상연구원 |
| 종교학 | Journal of Korean Religions | 서강대학교 종교연구소 |
| 종교학 | 종교와 문화 | 서울대학교 종교문제연구소 |
| 종교학 | 원불교사상과 종교문화 | 원광대학교 원불교사상연구원 |
| 종교학 | 종교문화비평 | 종교문화비평학회 |
| 종교학 | 한국교회사학회지 | 한국교회사학회 |
| 종교학 | 도교문화연구 | 한국도교문화학회 |
| 종교학 | 한국불교학 | 한국불교학회 |
| 종교학 | 신종교연구 | 한국신종교학회 |
| 종교학 | Canon&Culture(개논앤컬처) | 한국신학정보연구원 |
| 종교학 | 한국이슬람학회논총 | 한국이슬람학회 |
| 종교학 | 종교교육학연구 | 한국종교교육학회 |
| 종교학 | 종교연구 | 한국종교학회 |
| 종교학 | 종교문화연구 | 한신대학교 종교와문화연구소 |
| 철학 | 인간연구 | 가톨릭대학교 인간학연구소 |
| 철학 | 南冥學研究 | 경상대학교 경남문화연구원 |
| 철학 | 철학연구 | 고려대학교 철학연구소 |

| | | |
|----|----------|------------------------|
| 철학 | 仙道文化 | 국제뇌교육종합대학원대학교 국학연구원 |
| 철학 | 대동철학 | 대동철학회 |
| 철학 | 철학연구 | 대한철학회 |
| 철학 | 동양철학연구 | 동양철학연구회 |
| 철학 | 범한철학 | 범한철학회 |
| 철학 | 철학논총 | 새한철학회 |
| 철학 | 생명연구 | 서강대학교 생명문화연구소 |
| 철학 | 철학논집 | 서강대학교 철학연구소 |
| 철학 | 인문논총 | 서울대학교 인문학연구원 |
| 철학 | 철학사상 | 서울대학교 철학사상연구소 |
| 철학 | 퇴계학논집 | 영남퇴계학연구원 |
| 철학 | 생명윤리정책연구 | 이화여자대학교 생명의료법연구소 |
| 철학 | 인도철학 | 인도철학회 |
| 철학 | 인간·환경·미래 | 인제대학교 인간환경미래연구원 |
| 철학 | 다산학 | 재단법인다산학술문화재단 |
| 철학 | 철학탐구 | 중앙대학교 중앙철학연구소 |
| 철학 | 철학연구 | 철학연구회 |
| 철학 | 유학연구 | 충남대학교 유학연구소 |
| 철학 | 가톨릭철학 | 한국가톨릭철학회 |
| 철학 | 과학철학 | 한국과학철학회 |
| 철학 | 논리연구 | 한국논리학회 |
| 철학 | 니체연구 | 한국니체학회 |
| 철학 | 동서철학연구 | 한국동서철학회 |
| 철학 | 동양철학 | 한국동양철학회 |
| 철학 | 美學 | 한국미학회 |
| 철학 | 철학적 분석 | 한국분석철학회 |
| 철학 | 사회와 철학 | 한국사회와철학연구회 |
| 철학 | 양명학 | 한국양명학회 |
| 철학 | 한국여성철학 | 한국여성철학회 |
| 철학 | 의철학연구 | 한국의철학회 |
| 철학 | 日本思想 | 한국일본사상사학회 |
| 철학 | 중세철학 | 한국중세철학회 |
| 철학 | 시대와 철학 | 한국철학사상연구회 |

| | | |
|----|------------|-----------------|
| 철학 | 한국철학논집 | 한국철학사연구회 |
| 철학 | 철학 | 한국철학회 |
| 철학 | 칸트연구 | 한국칸트학회 |
| 철학 | 현대유럽철학연구 | 한국하이데거학회/한국해석학회 |
| 철학 | 헤겔연구 | 한국헤겔학회 |
| 철학 | 철학과 현상학 연구 | 한국현상학회 |
| 철학 | 환경철학 | 한국환경철학회 |

이상의 학술지는 한국연구재단의 평가에서 우수한 평가를 받은 것으로 각 대학의 연구소나 여러 학회에서 발행하는 학술지로 구성되어 있다. 학술지의 내용은 시대 문제를 취급하는 잡지, 동·서양철학을 종합한 잡지, 동양철학을 전문적으로 취급하는 잡지, 서양철학을 전문적으로 취급하는 잡지, 특수한 이념과 주제를 취급하는 잡지 등 다양하게 분포되어 있다.

논문의 발행은 1년에 두 차례에서 네 차례까지 발행 기관의 특수한 상황에 따라 다르지만, 대부분 매년 2차례 이상씩 꾸준히 발행한다. 대부분 논문의 투고에서 심사를 거쳐 게재 판정까지 행정적인 절차를 공정하게 수행하기 때문에 많은 학자들은 이러한 학술지에 게재된 논문의 가치를 존중한다. 이러한 논문 게재 문화에 대해 일부의 학자들이 학문의 관제성과 비주체성이라는 비판을 하기도 하지만, 많은 철학자들은 논문의 양이 과거보다 대폭 증가한 점을 긍정적으로 생각한다. 논문의 수준에 대해서는 학자들에 따라 평가 내용이 다르다.

한국의 철학계는 여기에 수록된 학술지 이외에도 다양한 연구 기관에서 많은 학술지를 발행하고 있다. 이러한 연구 환경은 많은 연구자들에게 왕성한 연구를 진행하도록 유도하여 매년 다양한 분야에서 수많은 논문이 생산되고 있다.

3. 우리철학 정립의 토양

철학은 시대문제를 해결하기 위한 사유체계의 확립이며 실천 활동이라고 할 수 있다. 이것은 철학의 성립이 시대의 사회적 토양과 이론적 토대와 괴리될 수 없음을 의미한다. 인간은 역사가 진행되는 동안에 그 시대를 사는 사람들에 의해 그 시대의 보편적인 의식을 공유한다. 한국인들 역시 역사의 진행 과정에서 각 시대에 부합하는 사회적 환경을 조성하였을 뿐만 아니라, 많은 사람들이 공유할 수 있는 이론적 토대를 구축해왔다. 이러한 사회적 토양과 이론적 토대에 대한 성찰은 우리철학의 정립에 도움이 될 수 있다.

1) 사회적 토양

철학의 형성은 사회적 토양과 관계한다. 주요 철학의 내용은 그 철학이 성립될 시기의 문제의식이 반영된다. 이는 그 시대의 여러 상황과 문제의식이 새로운 철학의 이론 형성에 영향을 미치고 있음을 의미한다. 오늘날 한국의 현실 속에는 다양한 문제가 배태되어 있다. 지난 60여 년 동안 빠르게 진행되어온 산업화의 빛과 그림자가 나타나고 있고, 민주주의의 이념이 험난한 과정을 겪으면서 발전의 단계에 있으며, 남한과 북한의 분단으로 인한 민족 분열의 아픔이 해소되지 않고 있고, 지역감정의 배타적 정서와 중앙집중과 지방 소외로 인한 상처가 남아 있으며, 세대 간의 견해 차이가 빚어내는 갈등이 나타나고 있고, 종교적 관점의 차이가 드러내는 배제의 논리가 나타나고 있으며, 법치주의의 문제가 나타나고 있고, 성차별과 성 상품화의 문제가 드러나고 있다. 이러한 여러 현상 가운데에서 신자유주의 이념의 확산에 따른 양극화를 비롯한 사회적 갈등이 증폭되고 있다. 이러한 정치 현실은 4차 산업혁명이라는 새로운 문명의 전환기에 구성원들에게 시대에 대한 정확한 인식과 대처 방안을 강구하도록 유도한다. 철학은 이러한 시대의 본질적 특징을 규명하여 인류의 나아갈 방향을 모색해야 한다. 따라서 이러한 중층적이고 다양한 한국 사회의 현실은 세계 문명의 흐름과 밀접하게 관계하면서 21세기형 우리철학의 정립에 중요한 사회적 토양이 될 수 있다. 이 가운데 민족 분단과 4차 산업혁명의 문제를 간략하게 검토하고자 한다.

① 민족 분단과 통일외식

2018년 4월 27일, 대한민국 문재인 대통령과 조선민주주의인민공화국 국무위원회 김정은 위원장은 판문점 평화의 집에서 정상회담을 개최하였다. 이 회담을 마친 후 두 정상은 ‘한반도의 평화와 번영, 통일을 위한 판문점 선언’을 발표하였다. 이 ‘판문점 선언’의 내용은 남북 관계의 개선과 발전을 통해 민족의 공동번영과 자주통일을 앞당기고, 군사적 긴장상태의 완화와 전쟁 위험을 해소하며, 항구적이며 공고한 한반도의 평화체제를 구축하는 것 등이다.

이 ‘판문점 선언’은 2000년의 김대중 대통령과 김정일 위원장이 공동 발표한 ‘6·15 남북 공동 선언’, 2007년의 노무현 대통령과 김정일 위원장이 공동 발표한 ‘10·4 남북 공동 선언’ 등을 발전적으로 계승하였다. 특히 이 ‘판문점 선언’은 1953년 7월 27일 조선인민군 최고사령관 및 조선민주주의인민공화국 원수 김일성, 중국인민지원군 사령관 팡덕회(彭德懷(펑더후아이)), 국제연합군 총사령관 및 미국 육군 대장 마크 더블유 클라크(Mark W. Clark) 등이 합의한 ‘정전협정’의 내용을 ‘평화협정’으로 전환하기로 했다.

한국의 문재인 대통령과 북한의 김정은 국무위원장은 이 회담 이후에도 2018년 5월 26일 판문점 통일각에서 제2차 정상회담을 개최하였고, 그 해 9월 18일부터 20일까지 평양에서 제3차 정상회담을 개최하였다.

2018년에 진행된 세 차례의 남북 정상회담을 계기로 남과 북 사이의 긴장 관계

가 완화되고, 평화의 분위기가 확산되고 있다. 남과 북의 정상은 남과 북의 평화와 통일을 위해 앞으로도 계속 노력하기로 했다.

그리고 북한의 김정은 국무위원장과 미국의 도널드 트럼프(Donald Trump) 대통령은 2018년 6월 12일과 2019년 2월 27~28일에 각각 싱가포르와 베트남 하노이에서 '북미 정상회담'을 개최하여 양국 사이의 현안 문제를 해결하기 위해 노력하였다.

그런데 북한과 미국은 2017년 말까지만 해도 서로를 비난하며 전쟁을 운운할 정도로 긴장 관계가 고조되었다. 남한과 북한도 1950년 한국 전쟁 이후부터 2017년 봄까지 평화적인 분위기보다 전쟁의 위험이 상존할 정도로 긴장 관계의 고조 기간이 많았다. 긴장 완화의 분위기는 2000년대 초반과 최근의 상황이 대표적이다.

남한과 북한은 지난 60여 년 동안 각각 자본주의 이념과 사회주의 이념의 체제를 유지하였다. 남한은 미국을 비롯한 서구 자본주의의 영향을 많이 받으며 국가의 체제를 유지했고, 북한은 구소련 및 중국과 긴밀히 관계하며 체제의 안정을 꾀했다.

이처럼 남한과 북한은 자유주의와 마르크스주의로 대표되는 첨예한 이념의 대립을 통해 각각의 정체성을 확보하고자 했다. 이러한 두 국가의 체제 경쟁은 남과 북에 거주하는 민중들의 삶에 깊게 투영되었다. 양국의 많은 민중들은 서로에 대한 이해와 포용의식의 확대보다 증오와 배제의식을 갖도록 교육되었다. 이러한 정치 현실은 민중들의 자율적 의지와 협의정신을 토대로 하는 평화통일의 문화 건설에 장애가 된다.

이처럼 냉전적 정서와 사유에 기초한 갈등 구조는 두 진영에 속한 사람들을 불안으로 안내하였다. 이러한 불안은 서로에 대한 불신을 전제로 한다. 이러한 불신은 화합을 방해하고 분열을 조장하기 때문에 심리적인 면에 국한되지 않고, 사회의 병리 현상으로 확산될 수 있다. 이러한 사회의 병리 현상은 다양한 문제를 드러내며, 그 사회에서 생활하는 구성원들의 행복감을 앗아갈 수 있다.

남한과 북한의 철학자들 역시 이러한 정치 현실에서 자유롭지 못했다. 남한의 일부 학자들이 북한철학에 대해 부분적인 연구를 진행하기도 했지만, 상당수 철학자들은 자신이 속해 있는 나라의 체제에서 허용하는 범주에 국한하여 연구를 진행했다. 그들은 상대 진영의 철학 이론을 심층적으로 연구하고 체계적으로 정리할 충분한 기회를 갖는데 한계를 드러냈다. 이러한 철학연구 풍토는 서로를 제대로 이해하는 면에 제한적이다.

이제 이러한 연구 태도를 지양해야 한다. 남한과 북한의 철학자들은 상대 진영의 철학적 풍토에 대해 관심을 깊게 기울여야 한다. 양국의 철학자들은 상대 진영의 철학을 철저히 연구하고, 민족의 나아갈 방향을 함께 고민해야 한다. 학자들끼리 왕래하며 공동학술대회의 개최 및 공동 프로젝트의 진행 등 다양한 방법을 동

원하여 통일철학을 모색해야 한다.

이러한 통일철학은 민족의 현실을 반영하는 철학이기 때문에 남과 북의 구성원들에게 의미 있게 전달될 수 있고, 20세기 후반에 세계를 풍미했던 냉전 체제의 유산을 극복하는 데에 기여할 수 있기 때문에 보편성을 확보할 수 있다.

이는 민족의 현실을 반영하지 않는 철학은 우리민족 구성원들에게 공허할 수 있음을 의미한다. 또한 우리는 민족의 현실을 지나치게 편협한 시각으로 반영하는 국수주의도 경계해야 한다. 그리고 어느 하나의 관점을 획일적으로 적용하는 전체주의도 경계해야 한다. 우리는 민족의 특수성을 토대로 하는 가운데, 특수성과 특수성의 유기적인 연계에 의한 공통의 보편성을 확보할 수 있는 철학 이론을 생산해야 한다. 이러한 철학은 21세기형 우리철학의 한 분야가 될 수 있다.

② 4차 산업혁명과 창의성

2016년 1월 스위스 다보스에서 개최된 ‘세계경제포럼’은 ‘제4차 산업혁명’을 주요 의제로 부각시켰다. 제4차 산업혁명은 사이버 물리 시스템(CPS), 사물 인터넷(IoT), 클라우드 서비스, 인공지능(AI), 빅데이터, 3D프린팅, 생명공학 등 첨단 정보통신 기술을 활용하여 실세계 모든 사물들의 지능화와 초연결을 지향하기 때문에 기존의 산업혁명에 비해 속도와 범위와 시스템에 끼치는 영향이 매우 크다. 따라서 이 회의를 계기로 많은 사람들은 인간의 편리함이 극대화 될 것으로 예측하며, 이 분야의 동향에 관심을 집중시키고 있다.⁶¹⁾

특히 세계의 많은 사람들은 2016년 3월 9일~15일(한국, 서울)과 2017년 5월 23일~27일(중국, 浙江省嘉興)에 진행된 인공지능인 ‘알파고(AlphaGo)’와 세계 최고 수준의 바둑프로기사인 ‘이세돌’ 9단 및 ‘커제(柯洁)’ 9단의 바둑 경기에서 ‘알파고’가 승리하는 것을 목도한 후, 이 4차 산업혁명의 영향이 공공기관, 대학, 병원, 기업은 물론 거의 모든 산업 분야에 광대하게 미칠 것으로 생각하고, 이에 대한 준비를 강조하고 있다.⁶²⁾

이처럼 21세기의 과학과 기술은 기계와 구별되는 인간의 고유 영역으로 여겨지던 감성과 창의성 부분까지 침투하고 있는 실정이다. 이러한 과학과 기술의 발전은 앞으로 더 높은 수준의 산업혁명을 예고하며, 인간과 기계의 관계는 물론 인간의 정체성에 대해 새로운 질문을 제기할 것으로 여겨진다. 곧 21세기에 빠르게 진보하는 과학과 기술의 발전은 이전 시대의 인간관과 구별되는 새로운 시대의 흐름에 부합하는 인간형을 모색하며, 인간의 정체성에 대해 심각하게 문제를 제기한다.⁶³⁾

61) 이철승, 「유교, 비판과 계승과 변용의 삼중주-유교부흥의 문제를 중심으로」, 『유교사상문화연구』 68집, 2017, 255쪽 참조.

62) 이철승, 「유교, 비판과 계승과 변용의 삼중주-유교부흥의 문제를 중심으로」, 『유교사상문화연구』 68집, 2017, 255쪽 참조.

63) 이철승, 「유교, 비판과 계승과 변용의 삼중주-유교부흥의 문제를 중심으로」, 『유교사상문화연구』

그러나 과학기술의 실상과 허상에 대한 깊은 성찰이 없이 도구적 이성에 의한 인간의 수단화 현상 또한 팽배하고 있다. 이러한 도구적 인간관의 확산은 인터넷의 발달과 무분별한 정보의 홍수로 인해 “검색만 있고, 사색은 없다.”와 “기계만 알고, 인간을 모른다.”라는 말이 상징하듯, 극단적인 이기주의, 인간의 파편화와 분절화, 윤리의식의 결핍, 분노조절 장애, 무차별적 폭력, 무기력, 자아상실, 외로움, 우울증, 자살 등 사회의 여러 병리 현상을 증가시키고 있다.

과학과 기술이 인간의 편리함을 제공하는 데 기여했지만, 과학과 기술은 ‘가치중립’이라는 미명 아래 무차별적으로 개발되고 발전하여 많은 역기능을 드러내고 있다. 핵처리 문제, 유전자식품의 문제, 생태계 파괴 문제를 비롯한 많은 문제들이 끊임없이 발생하고 있다.

역사적으로 과학기술이 개발될 때에는 순기능이 많이 드러나지만, 세월이 흐르면서 역기능 역시 적지 않게 발생해왔다. 이것은 과학자와 기술자들이 왜 그 과학과 기술을 개발하는지에 대한 문제의식과 관련된다.

인간의 편리함 때문이라는 이유는 역기능의 폐해에 대한 면죄부가 될 수 없다. 그 편리함의 내용이 구체적으로 무엇인지, 그 편리함을 누릴 수 있는 사람은 누구인지, 그 편리함으로 인해 불편함을 감수해야 하는 사람들의 고통 등 많은 부분을 함께 고려하지 않는다면 또 다른 문제가 발생할 수 있다.

이것은 과학기술에 대한 가치의 배제라는 의식 때문에 일어나는 문제들이다. 과학과 기술 자체에는 가치가 배제될 수 있다. 그러나 그 과학과 기술을 개발하는 인간은 가치를 배제할 수 없다. 그 과학자와 기술자는 어떤 형태로든지 자신의 가치관을 보유하고 있다. 이것은 가치를 배제할 수 없는 인간이 가치가 배제된 과학과 기술을 개발할 때 나타날 수밖에 없는 구조적인 문제이다.

이제 이러한 문제를 근원적으로 해결할 수 있는 자세와 노력이 필요하다. 과학과 기술을 개발하는 사람들은 도구적인 이성이 아니라, 인간다움을 실현하는 가치의 중요성을 인식해야 한다. 철학을 비롯한 인문학은 이러한 문제에 많은 도움을 줄 수 있다. 철학은 4차 산업혁명의 그늘이 될 수 있는 가치중립적인 과학기술의 맹목적 신뢰에 비판적이다. 철학은 도구적 이성에 의한 비인간성의 확산 등이 가져올 수 있는 재난에 대해 경계한다. 철학은 이러한 경계를 통해 바람직한 가치관을 정립하는 면에 기여할 수 있다.

이러한 4차 산업혁명의 문제에 대한 진단과 처방책의 제시는 한국에만 해당하는 특수한 사항이 아니다. 이것은 오늘날 세계 곳곳에서 나타나는 과학기술의 역기능 문제에 대한 대안의 성격을 띤다. 따라서 이러한 문제에 대한 심층적인 관심과 탐구는 21세기형 우리철학의 정립에 기여할 뿐만 아니라, 세계철학의 발전에 기여할 수 있다.

『68집』, 2017, 255쪽 참조.

2) 이론적 토대

21세기형 우리철학은 이론적 토대 위에 정립되어야 한다. 그것은 고유의식에 대한 재정립, 외래철학의 한국화, 전통철학의 비판적 계승과 변용, 자생철학의 기초 위에 정립되어야 한다.

① 고유의식

한국의 고유한 철학은 역사 과정에서 형성된 시대적인 산물이다. 이러한 고유한 시대정신은 시대에 따라 공통점과 차이점이 공존해 왔다. 어느 경우에는 시대와 시대 사이에 공통점이 있고, 어느 경우에는 시대와 시대 사이에 차이점이 있다. 그리고 내용에 따라 어느 경우에는 수명이 오래가는 것도 있고, 어느 경우에는 수명이 짧은 것도 있다.

그런데 고대로 거슬러 갈수록 이러한 보편의식은 종교적인 신앙에 의지하는 경우가 많다. 이러한 종교적인 신앙은 비판적인 사유에 의해 합리적으로 정립된 이성의 산물이 아니라, 무비판적으로 감성에 호소하는 신념인 경우가 많다.

특히 고조선 시대에는 농경사회를 배경으로 하여 형성된 하늘에 대한 경외심, 자연과 함께 하는 물활론적인 토tem의식이나 정령 신앙, 범신론적인 샤머니즘 등이 광범위하게 형성되었다. 이러한 종교적인 신앙은 신화, 제천의식, 무속 등을 통해 일반인들에게 전파되었고, 그 시대에서 생활하는 민중들의 삶과 밀접하게 관계했다. 특히 단군신화는 많은 사람들에게 의해 우리민족 고유의 신화로 여겨져 왔다. 단군신화에 등장하는 널리 인간세상을 이롭게 하는 ‘홍익인간(弘益人間)’의 신념은 많은 사람들에게 의해 우리민족을 상징하는 고유한 사상으로 자리매김해왔다. 그러나 홍익인간관에 담긴 이러한 인본주의적인 관점은 인간을 도덕적 존재로 여기는 주나라의 가치관과 그 가치관을 적극적으로 계승하고자 하는 초기 유학의 내용과 유사하다.⁶⁴⁾ 이것은 홍익인간관이 외래사상의 영향을 전혀 받지 않고 우리나라의 토양에서 자생적으로 형성된 고유한 사상인지에 대해 엄밀한 분석을 요구한다.

홍익인간관에 대한 이러한 논란에도 불구하고, 고조선 시대에 형성된 대부분의 신화와 제천의식과 무속 등의 종교적인 신념은 많은 민중들에게 영향을 미치면서 민중들의 일상적인 삶의 방향을 설정하는 가치의 기준 역할을 했다. 당시의 민중들은 대부분 이러한 종교적인 신념을 대상화시키거나 주체적으로 성찰하지 않고, 맹목적으로 수용하였다. 그들에게 이러한 종교적 신념은 거부할 수 없는 이데올로기로 작용했다. 이 때문에 그 시대에는 주술을 담당하는 무속인의 위상이 높았다. 특히 제정일치의 사회에서 무속인은 통치자와 함께 막강한 권력을 행사했다.

64) 최영성, 「한국사상의 원형과 특질-풍류사상, 민족종교와 관련하여-」, 『한국철학인문문화』, 성균관대학교 한국철학인문문화연구소, 2017, 60쪽 참조.

그런데 이러한 맹목적인 종교의식은 비록 당시의 사람들에게 보편적으로 공유되었을 지라도, 철학에서 중시하는 합리적인 이성을 토대로 하여 형성된 시대정신과 차이가 있다. 합리적인 이성이 배제된 상태에서 형성된 감정적인 공유의식은 주관적이고 부분적이어서 본질적인 인식에 도달할 수 없을 뿐만 아니라, 구성원들의 다양한 사고를 체계적으로 종합할 수 없다.

따라서 무비판적으로 수용된 전통 시대의 이러한 종교적 신앙은 철학적 사유를 구축하는 면에 기여할 수 있지만, 비판적 사유에 의해 합리적으로 정립된 시대정신으로서의 철학적 내용과 차이가 있다.

곧 고조선 시대에 많은 사람들에게 보편적으로 수용된 종교적 신념은 그 신앙의 대상에 대한 반성을 통해 형성된 성찰적 인식에 의해 수용된 것이 아니고, 주어진 대상에 대한 감정적 의존의 결과물로서의 신념이다. 이것은 인식 대상에 대해 비판적 성찰을 통한 감정적 인식과 이성적 인식의 통일 상태에서 정립된 신념 체계로서의 시대정신과 구별된다.

그러나 고조선 시대에 한국의 토양에서 성립된 이러한 종교적 신념으로서의 고유한 의식은 역사가 진행되면서 외래사상과의 조우를 통해 새로운 형태로 변화하였다. 이러한 신념은 다양한 외래사상과 교유하면서 합리적인 사유의 틀을 형성하기 시작했다. 특히 이러한 신념은 전통 사회에서 유학, 불교, 도교 사상 등 외래사상의 영향력이 확대되는 것과 비례해 그러한 외래사상과 유기적인 관계를 형성하면서 체계적이고 합리적인 이론 시스템을 구축하기 시작하였다. 또한 이것은 현대 사회의 다양한 가치관과 교유하면서 이 시대에 필요한 보편적 이념으로 자리매김하고 있다.

이처럼 전통의 고유의식은 역사의 진행 과정에서 다양한 사상과 교유하면서 발생 초기의 사상 범주에 머무르지 않고, 내포와 외연을 확대하며 정체성을 확립해왔다.

② 외래철학의 한국화

인류는 오랜 역사 과정을 통해 문화를 형성해 왔다. 역사의 진행 과정에 각 민족과 국가는 자생적인 고유한 문화를 형성하기도 하고, 다른 민족이나 국가와의 왕성한 교류를 통해 융합의 문화를 형성하기도 했다.

철학 역시 어느 한 민족이나 국가의 이념에 묶여있지 않고, 다른 민족이나 국가와 교류하는 가운데 내용을 수정하고 보완하면서 이론의 완성도를 높여갔다. 이것은 철학의 번성이란 반드시 철학의 발생지에서만 이루어지는 것이 아님을 말한다. 곧 어떤 철학의 내용이 어느 한 문화권에서 형성될지라도, 역사의 진행 과정에서 그 철학의 내용은 다른 문화권에서 확장될 뿐만 아니라 이론의 심층화도 이루어 질 수 있음을 의미한다.

예컨대 플라톤의 철학은 고대 아테네에서 시작했지만, 역사가 진행되면서 유럽의 전역에서 연구되고 발전되었으며, 20세기에는 아시아의 철학계에서 활발하게 연구되었

다. 중세의 교부철학 역시 기독교의 전파가 확장되면서 유럽뿐만 아니라, 기독교를 신뢰하는 세계의 많은 사람들에 의해 연구가 진행되었다. 칸트철학과 헤겔철학 역시 독일에서 시작했지만, 현재 세계 곳곳의 철학계에서 연구되고 있다.

이것은 철학이 시작할 때에 어느 한 민족이나 문화의 고유한 의식을 반영할지라도, 역사의 진행과정에서 상호 교류의 확산에 따라 연구의 폭이 확장되고, 그 내용 역시 보편성을 확보할 수 있음을 의미한다.

또한 철학은 외국으로부터 전해진 내용을 수용하는 사람이나 민족이 어떤 자세로 그 철학을 받아들이고 연구하는지에 따라 성격이 달라질 수 있다. 특히 외국에서 형성된 철학을 주체적으로 수용하고 자기화한다면 그 철학은 더 이상 외래철학의 범주에 묶이지 않는다.

외래철학을 주체적으로 자기화하는 이러한 현상은 중국에서 발전하였다. 예컨대 불교는 인도에서 발생했지만, 중국은 인도 불교를 맹목적으로 전파하지 않고 그 내용을 중국의 실정에 맞게 변형하여 중국식 불교를 정립하였다. 또한 중국은 유럽으로부터 수용한 마르크스주의철학을 중국의 실정에 맞게 주체적으로 변형시켜 마르크스주의철학의 중국화를 이루었다.

이처럼 외국으로부터 전해진 철학의 내용을 대상화시키지 않고 무비판적으로 수용하고 전파한다면 그것은 여전히 외래철학으로 남을 것이다. 그러나 철학이 비록 외국으로부터 전해질지라도, 각 민족이나 국가의 특수성을 반영하여 주체적으로 연구하고 이론을 재구성한다면 그 철학은 외래철학이 아니라, 그 민족이나 국가의 철학으로 여겨질 수 있다.

한국의 철학사를 살펴보면 외국으로부터 전해진 철학을 무비판적으로 수용하고 전파한 경우도 있다. 그러나 외래철학을 한국의 특성을 고려하여 주체적으로 변형시켜 한국화한 경우도 적지 않다. 외래철학을 한국화한 경우는 우리철학의 범주에 해당한다. 일심사상(一心思想)과 화쟁사상(和諍思想)의 논리 체계 위에서 불교를 새롭게 연구하여 대중불교의 길을 개척한 원효, 교종과 선종의 갈등 문제를 정혜쌍수(定慧雙修)의 관점에서 새롭게 종합했던 지눌, 중국 성리학과의 구별되는 사단칠정논쟁(四端七情論爭)을 통해 성리학의 새로운 지평을 열었던 이황과 기대승, 같음과 다름의 측면에서 인간과 사물의 본성 문제를 치밀하게 연구했던 인물성동이논쟁(人物性同異論爭)의 주역인 이간과 한원진, 성기호설(性嗜好說)을 통해 인간의 본성 문제에 대해 새로운 연구 지평을 개척한 정약용, 유학과 불교와 도가와 천주교 사상을 한국적 토양 위에서 새롭게 정립한 최제우와 최시형의 동학사상 등 많은 한국의 철학자들이 외래철학의 토착화를 이루었다.

오랜 한국의 철학사에서 이들 이외에도 외래철학의 한국화를 실현하기 위해 노력한 학자들은 적지 않다. 그들의 연구 성과는 한국의 철학을 발전시켰을 뿐만 아니라, 세계 철학사의 발전에 기여를 했다. 이 때문에 이들의 연구 태도와 성과는 후학들에게 중요

한 이정표가 되고 있다.

이처럼 외래철학의 한국화는 한국의 철학 수준을 향상시킬 뿐만 아니라, 인류의 많은 사람들에게 삶의 지혜 역할을 할 수 있다. 결국 외래철학의 한국화는 우리철학을 견고하게 할 뿐만 아니라, 우리철학과 외국철학의 유기적인 관계를 통해 새로운 세계철학의 발전에 기여할 수 있는 사상적 토대의 역할을 할 수 있다.

그렇다면 외래철학의 한국화를 실현하기 위한 방법은 무엇일까? 우선 외래철학에 대해 정확한 이해가 있어야 하고, 다음으로 외래철학을 수용해야 할 필요성을 제시해야 한다. 이러한 과정을 거쳐 외래철학을 수용하고 전파하는 가운데, 그것을 한국의 실정에 부합하도록 연구를 진행해야 한다.

③ 자생철학의 필요성

자생철학은 우리가 창의적인 문제의식과 주체적인 사유를 바탕으로 하여 우리의 현실적인 문제의식을 반영한 철학을 말한다. 이것은 한국인이 역사의 진행과정에 적극적으로 참여하여 그 시대의 정신과 사회의식을 주체적으로 탐구하여 정립한 이론으로 한국철학의 발전에 기여할 수 있는 지적 활동을 의미한다. 그런데 이러한 자생철학을 토대로 하는 우리철학의 정립 주체가 반드시 한국인이어야만 하는 것은 아니다. 비록 외국인일지라도 한국의 현실적인 문제의식을 자신의 문제의식으로 삼고, 한국철학의 발전을 수단이 아니라 목적으로 생각하며 정립한 이론은 여기에 해당한다.

이처럼 자생철학을 정립하기 위해 필요한 것은 창의적인 문제의식과 주체적인 사유가 기본이 되면서 한국의 현실 문제와 괴리되지 않아야 한다. 그런데 한국에서 그동안 이러한 자생철학이 발달하지 못한 이유는 적지 않다. 그것은 시대적인 상황일 수도 있고, 개인적인 상황일 수도 있으며, 시대적인 상황과 개인적인 상황의 중첩일 수도 있다.

이에 대해 최중욱은 “우리의 경우 그러한 수준을 넘어서 아예 현실을 무시하거나 현실을 거론하는 것을 ‘비학문적인 태도’ 혹은 정치적 의도를 가진 ‘불온한 것’으로 터부시하였다. 그리고 그러한 터부는 ‘가치중립’이라는 미명하에 또는 ‘반공’이라는 허울 아래 정당화되었다. 이러한 정당한 터부는 ‘비판’을 생명으로 하는 인문과학의 자기존립의 토대 자체를 해체하였고, ‘시대비판’을 철학의 임무로 규정한 헤겔의 주장을 사문화시켰다. 현실의 외면 내지 암묵적인 침묵을 통해 억압적 현실을 호도하거나 정당화하는 데 앞장섰던 한국의 인문과학이 한국의 현실로부터 외면을 당하게 된 것은 어쩌면 당연한 귀결일지도 모른다. 이러한 현상은 철학자들의 목소리가 당당한 현실적인 힘을 가지고 있는 서구의 경우와는 판이하게 다르다.”⁶⁵⁾고 지적한다. 이것은 그가 20세기 후반기 군사 독재 시절에 철학을 포함한 한국의 인문학이 현실 문제에 깊게 개입할 수 없는 암울한 시대 배경이 있을 수 있음을 지적하는 것이다.

65) 최중욱, 『이 땅에서 철학하는 자의 변명』, 사회평론, 2002, 7쪽

그러나 그는 이러한 시대 배경에도 철학자는 현실 문제에 깊게 개입하여 자신의 주체적인 관점을 반영한 이론을 제시할 수 있어야 할 것으로 생각한다. “한국의 인문과학자들은 이러한 현실에 안주하면서 치열한 문제의식과 성실한 연구자세도 없이 자신들의 전공으로 간주되는 사상가에 대한 독점권을 행사하면서 그들의 사변적인 사상과 이론에 매달려 왔다. 서양학을 하는 연구자들은 서구의 현실과 괴리된 서구 사상의 추상적 관념과 논리 속에서, 동양학을 전공하는 연구자들 또한 우리의 현실과의 연관성은 물론이고 고전 사상을 배태했던 시대적 상황과의 연관성을 상실한 채 고전의 폐쇄적인 훈고학적 해석에만 집착하고 있었다.”⁶⁶⁾고 지적한다. 이것은 그동안 서양철학 전공자와 동양철학 전공자가 각자 자신의 전공이라는 협소한 기득권에 안주하여 현실과 괴리된 사변적 이론 탐구와 훈고학적 해석에 몰두한 문제점을 지적하는 것이다.

계속해서 그는 “이러한 탈맥락적이고 탈역사적인 연구와 교육은 전문화라는 미명하에 스스로에 대한 자기반성의 길을 봉쇄하고 관행화되었다. 이러한 관행은 급기야 학문과 현실, 학문과 실천의 합일을 목표로 하는 동양학의 이념마저 해체하는 결과를 가져왔다. 이런 점에서 한국사회에서 인문과학은 철두철미 현실과 괴리된 사변적 학문으로 전락하고 말았다. 물론 현실을 개념적으로 파악하려는 학문의 성격상 피할 수 없는 사변성과 추상성을 부정할 수는 없다.”⁶⁷⁾고 지적한다. 이러한 그의 지적은 철학이 비록 사변성과 추상성을 중시하는 학문일지라도, 그것이 역동적으로 변화하고 있는 구체적인 현실의 문제와 괴리된 상태로 연구되어서는 안 된다는 점을 강조한다.

이처럼 자생철학을 정립하기 위해 현실을 토대로 하는 창의적인 문제의식과 주체적인 사유, 한국인의 정신과 정서를 담아내는 한국문화권의 통용어 사용, 다양한 연구 방법 개발, 연구 내용의 특수성과 보편성의 유기적인 연계, 삶의 철학을 위한 앎과 행함의 통일 등을 이루어야 한다.

4. 21세기형 우리철학의 정립 모색

20세기 후반에 한국의 철학계는 무비판적인 서양철학의 전파와 맹목적인 전통철학의 부활을 비판하며, 역동적으로 변화하고 있는 현실의 문제의식을 반영한 주체적인 우리철학의 정립을 필요로 하는 학자들이 증가하였다. 그들에 의하면 철학 이론은 비록 국경을 초월할 수 있지만, 철학자의 문제의식은 그가 발을 딛고 있는 민족의 현실을 반영해야 한다. 따라서 그들은 추상적인 보편을 구체적인 현실에 맹목적으로 적용시키지 않고, 변화하는 구체적인 현실을 토대로 한 특수한 이론을 추상하여 보편적인 이론으로 승화시키는 방법을 선호한다. 이 때문에 그들은 전통철학이나 서양철학을 무비판적으로 한국 상황에 적용시키기보다 한국의 구체적인 현실에 맞는 이론을 연구하고

66) 최종욱, 『이 땅에서 철학하는 자의 변명』, 사회평론, 2002, 6~7쪽

67) 최종욱, 『이 땅에서 철학하는 자의 변명』, 사회평론, 2002, 7쪽

생산하여 보편적인 이론으로 승화시키고자 한다.⁶⁸⁾

그런데 이러한 주체적인 우리철학 정립의 시도가 20세기 후반에 처음으로 제시된 것은 아니다. 그것은 일제강점기인 1930년대에 박종홍에 의해 제시되었다. 박종홍은 1933년 6월에 “우리의 「哲學하는것」의出發點은 「이時代의 이社會의 이땅의 이現實的存在自體에잇지나안는가」하는그것이다. 이現實的地盤을떠나 그의出發點을取하는哲學은 結局그時代 그社會에對하야何等의現實的意味를가질수업슬뿐만이라 哲學自體에잇어서도 새로운境地를開拓하기가 困難하지나안을까하는 것이다.”⁶⁹⁾고 지적하고, 이어서 1934년 1월에 “나는우리의哲學을 찾으려고나서는首途에잇어서서 이제겨우 그의對象과方法에對한若干의素描를 하여보데 지나지모하는 것이다.”⁷⁰⁾고 지적하여, 현실을 기반으로 한 우리철학의 정립 필요성을 강조하고 있다.⁷¹⁾ 박종홍이 비록 1960~70년대에 전체주의적인 박정희의 유신체제를 강화하는 면에 이론적 기여를 했지만, 그가 1930년대에 주체적인 우리철학 정립의 필요성을 강조한 점은 의의가 있다.

박종홍 이후에도 한국의 철학계는 20세기 후반에 우리철학 정립의 중요성에 관한 논의를 전개했다. 예컨대 『한국에서 철학하는 자세들』(1986)⁷²⁾, 「비교철학의 길-비극의 역사의식과 우리철학의 비전-서양철학사를 어떻게 볼 것인가」(1988)⁷³⁾, 『또 하나의 우리철학사』(1989)⁷⁴⁾, 『우리 학문의 길』(1993)⁷⁵⁾, 『해방 50년의 한국 철학』(1996)⁷⁶⁾, 『철학사와 철학-한국철학의 패러다임 형성을 위하여』(1999)⁷⁷⁾, 『이 땅에서 철학하기-21세기를 위한 대안적 사상 모색』(1999)⁷⁸⁾ 등이 여기에 해당한다.⁷⁹⁾

특히 기존의 보수적인 철학회와 차별화를 시도하며 진보적인 이념의 구현과 주체적인 철학 풍토의 조성을 기치로 내걸면서 창립된 한국철학사상연구회는 우리철학의 정립 문제를 집중적으로 취급하기 시작하였다. 1989년에 창립하고, 1996년에 사단법인 이 된 한국철학사상연구회의 설립취지서는 이러한 뜻을 잘 드러내주고 있다.

68) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017, 54~54쪽 참조.

69) 박종홍, 「「哲學하는것」의出發點에對한一疑問」, 『哲學』創刊號, 哲學硏究會, 昭和八年, 16쪽.

70) 박종홍, 「「哲學하는것」의出發點에對한一疑問」, 『哲學』第二號, 哲學硏究會, 昭和九年, 37쪽.

71) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017, 55쪽 참조.

72) 심재룡 외, 『한국에서 철학하는 자세들』, 집문당, 1986

73) 박동환, 「비교철학의 길-비극의 역사의식과 우리철학의 비전 - 서양철학사를 어떻게 볼 것인가」, 한국철학회, 『철학』29권, 1988

74) 최봉익, 『또 하나의 우리철학사』, 온누리, 1989

75) 조동일, 『우리 학문의 길』, 지식산업사, 1993

76) 철학연구회, 『해방 50년의 한국 철학』, 철학과 현실사, 1996

77) 한국철학회, 『철학사와 철학-한국철학의 패러다임 형성을 위하여』, 철학과 현실사, 1999

78) 이기상, 「이 땅에서 철학하기, 탈중심 시대에서의 중심잡기」, 우리사상연구소, 『이 땅에서 철학하기-21세기를 위한 대안적 사상 모색』, 서울출판사, 1999, 25쪽

79) 이에 대한 자세한 사항은 이철승의 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」(『인문학연구』제53집, 2017, 56~60쪽)를 참조하기 바람.

철학은 모든 과학과 예술, 그리고 삶의 기초이다. 그러므로 한국 사회의 과학과 예술이 발전하고, 한국 사회의 삶이 더욱 성숙하기 위해서는 철학이 발전해야 한다. 그러나 불행하게도 한국 사회에서 철학은 아직 혼미 속에 있으며, 그 역할 또한 제대로 수행하지 못하고 있다. 이것은 전통적 철학이 무너지고, 해방 이후 급격한 산업화 과정에서 서구 철학을 무비판적으로 수용하는 가운데, 아직 우리의 자주적인 철학을 세우지 못한 데 기인하는 것이라 하겠다. 사단법인 [한국철학사상연구회]는 이러한 척박한 정황 속에서 우리의 시대적, 역사적 현실을 냉철하게 직시하고, 우리의 고유하고도 자주적인 철학을 모색코자 하는 철학자들의 모임이다. 사단법인 [한국철학사상연구회]는 창립 이래 10년 가까이 한국 철학의 진보적 지평을 열어젖히는 데 헌신해 온 [한국철학사상연구회]의 전통을 이어받아, 그 간의 활동을 더욱 심화 발전시켜 한국 사회의 공동체적 삶과 유대를 향한 자주적인 철학과 사상의 구축에 혼신의 노력을 다하고자 한다. 이를 위해 [한국철학사상연구회]는 앞으로 회원들의 철학적 연구 증진을 위한 지원은 물론 대내외적 철학교육 활동의 활성화, 철학 연구지 발간, 외국 철학 서적 번역 및 철학 관련 정보망의 구축 등 철학적 연구 역량의 강화 및 저변확대를 위한 배전의 노력을 기울여 나갈 것이다. 이에 우리는 오늘 [한국철학사상연구회]가 장차 한국철학의 자주적 위상과 역할을 정립하는 데 견고한 초석이 될 것임을 굳게 믿으면서 그에 헌신하고자 하는 마음으로 그 설립의 취지를 밝힌다. 1996년 3월 30일, 사단법인 한국철학사상연구회 창립총회⁸⁰⁾

이 취지문에서 알 수 있듯이, 한국철학사상연구회는 철학을 관념의 유희가 아니라 당면한 한국사회의 문제를 주제적으로 탐구하여 시대정신을 바르게 구현하는 실천 활동으로 여긴다. 이는 연구자들의 주제적인 문제의식의 발현을 통해 진정한 우리철학의 정립을 지향하는 것이다.⁸¹⁾

이 한국철학사상연구회의 구성원들은 지난 30년 동안 시대정신을 담보한 우리철학의 정립을 위해 학술대회, 연구, 교육, 출판, 강연 등의 학술활동과 사회적 실천을 꾸준히 하게 진행해왔다.⁸²⁾

또한 이 시기에 한국의 철학계는 그동안 주류를 이루었던 서양철학 편중의 풍토를 개선하기 위해 동양철학 관련 여러 학회가 잇따라 창립되면서 왕성한 활동을 했다. 이들 학회는 매년 정기적인 학술회의를 개최할 뿐만 아니라, 각 학회의 성격에 맞는 학술지를 발행하여 학문의 주제화, 심층화, 체계화에 기여하고자 하였다. 이는 근대 서구 문명 중심의 산업화가 한국 사회에 무비판적으로 적용되면서 나타나는 비주체적인 철학 풍토에 대해, 각 대학 철학과가 본질적으로 해결하는 면에 한계가 있음을 자각한

80) <사단법인 한국철학사상연구회 설립취지서>(http://www.hanphil.or.kr/20160928검색) 참조.

81) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017, 61~62쪽 참조.

82) 이 학회는 학술지인 『시대와 철학』의 발간을 비롯하여 수많은 학술대회의 개최와 많은 저서를 출간하였다. 최근에 출간한 『처음 읽는 한국 현대철학』(동녘, 2015)과 『길 위의 우리철학』(메멘토, 2018) 등은 이러한 학술활동 가운데 일부이다.

많은 철학자들의 문제의식이 반영된 결과다.⁸³⁾

곧 많은 철학자들은 한편으로 적박한 한국의 상황에 의미 있는 서양철학을 소개하고 발전시킨 선배 학자들의 공헌을 인정하면서도, 다른 한편으로 우리의 현실과 무관한 일부의 서양철학을 무비판적으로 확산시킨 비주체적인 자세를 비판하였다. 이 때문에 그들은 우리의 현실 문제를 주요 사유 대상으로 삼아 생산적인 이론의 창출과 우리 민족의 고귀한 가치가 배태된 전통철학의 현실화를 통해 주체적인 철학 풍토를 복원하고자 하였다.⁸⁴⁾

이러한 우리철학의 정립에 대한 열기는 21세기에 더욱 확산된다. 이 분야에 관심을 기울이는 학자들은 우리철학을 한국철학과 긴밀하게 관계시킨다. 그런데 그들은 한국철학을 편협한 국수주의에 한정시키지 않는다. 그들은 한국철학을 토대로 하는 우리철학에 대해, 한국의 고유 사상은 물론 한국에 수용된 외래사상 가운데 한국화된 것을 포함한다.

김교빈에 의하면 유·불·도를 제외한 단군 신화와 무속신앙 같은 것만을 우리철학이라고 하는 견해는 편협한 국수주의로 빠질 수 있다. 또한 그는 철학이란 보편을 추구하는 학문이므로 동양철학이나 서양철학으로 분류하지 말고 단지 철학이라고 부르자는 주장에 대해, 특수한 역사적인 경험과 그를 바탕으로 한 사유 체계의 차이를 무시한 허구적인 논리가 될 수 있을 것이라며 경계한다.⁸⁵⁾

곧 그는 한국철학에 대해 한국 민족이 만들어낸 보편적 사유체계라고 생각한다. 그에 의하면 한국철학이란 고유사상과 외래사상을 포함하여 한국적 특징을 지니고 있어야 하고, 한국인의 삶에 기초해야 하며, 민족의 삶에 발전적으로 작용해야 한다.⁸⁶⁾

이러한 인식을 바탕으로 하여 그는 우리철학을 추구할 때 갖추어야 할 바른 자세에 대해 언급한다. 그것은 첫째, 우리 자신이 살고 있는 현실에 대한 역사적, 시대의식, 사회의식을 가져야 한다. 둘째, 우리철학에 대한 주체의식과 열린 마음의 자긍심을 가져야 한다. 셋째, 지금 우리 현실에 맞게 철저히 비판하고 개조할 수 있는 창의적 자세를 갖추는 필요가 있다.⁸⁷⁾

이처럼 그는 한국철학을 토대로 하는 우리철학의 정립을 중요하게 생각한다. 왜냐하면 한국 사람들에게 우리철학에 대한 탐구는 수단이 아니라, 목적이기 때문이다. 곧 외국 사람이 한국철학을 연구하는 것은 수단이지만, 한국 사람이 우리철학을 연구하는 것은 우리 사회의 발전에 사상적으로 기여하고자 하는 목적이 있기 때문이다.

83) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017, 62쪽 참조.

84) 이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017, 62~63쪽 참조.

85) 김교빈, 「우리 철학의 길」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』19권, 2000, 7쪽 참조.

86) 김교빈, 「우리 철학의 길」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』19권, 2000, 8~9쪽 참조.

87) 김교빈, 「우리 철학의 길」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』19권, 2000, 9~11쪽 참조.

이기상 또한 우리철학 정립의 필요성을 강조한다. 특히 이기상은 우리말로 철학하는 것의 중요성을 지적한다. 그는 우리에게 ‘철학이 없다’고 한탄한 함석헌의 지적을 새겨야 할 것으로 생각한다. 특히 그는 철학을 현실 문제를 자양분으로 하여 자라나는 것으로 생각하며, “우리는 사람들이 강단 철학을 외면하는 이유가, 이 강단 철학이 자신들의 삶과는 아무런 관련이 없는 이야기로 세월을 허비하고 있기 때문은 아닌지 반성해보아야 한다. 역사를 되돌아볼 때, 현실을 떠난, 현실과 괴리된 철학은 살아남을 수 없었다. 현실의 문제로 괴로워하는 사람들에게 아무런 힘이 되어주지 못하는 철학은 최소한 자신의 존재 이유를 변론해야 한다.”⁸⁸⁾고 지적하여, 현실에 뿌리를 둔 철학의 중요성을 강조한다.

그에 의하면 우리는 그동안 이론 만들기를 포기하고 외국의 발달된 이론을 수입해 쓰기에만 급급했다. 이 때문에 우리는 순발력과 상상력 분야에 뛰어들지 몰라도, 자기 성찰 능력과 자기비판 능력이 부족하다. 그리고 총론은 난무하지만 그 총론을 뒷받침할 각론이 결여되어 있다.⁸⁹⁾ 따라서 그는 이 땅에서 철학하기 위해 철학함의 주제성, 철학함의 공간성, 철학함의 역사성, 철학함의 보편성 등을 갖추고⁹⁰⁾, 우리말로 철학하는 것의 중요성을 강조한다.⁹¹⁾

강영안 또한 철학 용어의 성립 배경과 활용 등의 연구를 통해 우리철학의 흐름과 의의를 파악하고자 한다. 특히 그는 강대국 사이에 처해 있는 우리가 우리의 고유한 언어와 역사적 전통을 가지고 있는 것을 소중하게 생각하며, 우리철학의 정립을 위해 선불리 서두르기보다 지속적으로 우리의 삶을 성찰할 것을 제안한다.⁹²⁾

한편 김재현은 오늘날 한국 철학계의 문제에 대해, 대학제도를 중심으로 한 전문적인 강단철학 영역, 문화운동(사상, 비판, 현실적 힘)으로서의 철학 영역, 삶(생활)의 철학과 지혜의 철학과 철학의 대중화 영역 등의 문제점을 제시하고, 이러한 문제를 극복하기 위한 방안을 제시한다.

곧 그는 『한국 근현대 사회철학의 모색』의 제5부 「한국 철학계 무엇이 문제인가」에서 이러한 문제점에 대해 다음과 같이 구체적으로 언급하고, 그 원인을 분석한다.⁹³⁾

가. 강단철학 영역의 문제와 그 원인

88) 이기상, 「이 땅에서 철학하기, 탈중심 시대에서의 중심잡기」, 우리사상연구소, 『이 땅에서 철학하기-21세기를 위한 대안적 사상 모색』, 솔출판사, 1999, 25쪽

89) 이기상, 「이 땅에서 철학하기, 탈중심 시대에서의 중심잡기」, 우리사상연구소, 『이 땅에서 철학하기-21세기를 위한 대안적 사상 모색』, 솔출판사, 1999, 28쪽 참조.

90) 이기상, 「이 땅에서 철학하기, 탈중심 시대에서의 중심잡기」, 우리사상연구소, 『이 땅에서 철학하기-21세기를 위한 대안적 사상 모색』, 솔출판사, 1999, 37~38쪽 참조.

91) 이기상, 『이 땅에서 우리말로 철학하기』, 살림, 2003

92) 강영안, 『우리에게 철학은 무엇인가- 근대, 이성, 주체를 중심으로 살펴본 현대 한국 철학사』, 궁리, 2002, 13~14쪽 참조.

93) 김재현, 『한국 근현대 사회철학의 모색』, 경남대학교출판부, 2015, 437~460쪽 참조.

① 여러 분과철학의 전문가가 아니라, 근현대 한국사회에서 우리 자신의 문제를 철학적으로 해명한 주체적이고 창조적인 철학자의 부재이다. 이러한 문제의 궁극적인 원인은 근대전환기와 일제강점기 때 전통 학문을 제대로 계승하지 못했을 뿐만 아니라 주체적으로 서구의 근대적 학문을 수용하지 못했기 때문이다. 또한 해방 후에도 일제강점기 때의 대학 제도와 철학 교육의 계승 및 관념적인 서양철학 중심의 교육이 대세를 형성함으로 인해 철학의 현실성과 주체적인 연구의 풍토가 강화되지 못했기 때문이다.

② 다양한 전공 분야의 영역이 심화됨에 따라 각 영역 사이의 대화와 소통이 활발하지 못하다. 곧 국내 학자들은 상호 소통, 학문적 토론, 상호 읽기, 연구사 검토, 인용 등이 활발하지 못하다. 왜냐하면 철학연구자들 사이에 나타나는 전공의 폐쇄성, 철학하는 방법의 문제, 현실적 능력의 한계, 제도적인 문제 등 때문이다.

③ 철학연구자들의 재생산이 순조롭지 못하다. 왜냐하면 자본의 논리와 시장의 논리가 신자유주의적 대학 정책에 의해 대학에 확산되고 있을 뿐만 아니라, 대학의 서열화와 외국 박사의 선호로 인해 다양한 학문후속세대들의 폭넓은 연구 의욕을 약화시키기 때문이다.

④ 한국의 환경에서 자신의 철학적 문제의식을 토대로 연구한 전문적인 텍스트가 드물다. 국가의 교육 정책, 연구자 개인들의 문제의식과 역량의 한계, 학계와 대학 내에서의 연구 업적 평가 제도와 시스템의 문제, 한국연구재단의 평가 제도와 연구비 지원 등의 문제가 복합적으로 산재해 있기 때문이다.

⑤ 실용주의적인 대학 정책으로 인해 대학에서 철학 교육이 제대로 이루어지지 않고 있다. 왜냐하면 대학 교과 과정의 문제, 철학 교재의 문제, 철학 교수의 문제, 입시 위주의 중·고등학교의 교육 문제, 아카데미 철학계의 문제의식 결여, 철학적 용어의 추상성과 철학 개념과 해석의 어려움 등이 중층적으로 혼재되어 있기 때문이다.

나. 문화운동 영역의 문제와 그 원인

전통과 단절되어 있는 한국에서 철학이 어떻게 개입할 것인지에 대한 문제가 있다. 왜냐하면 한국에서는 철학의 사회적 역할과 영향력이 높지 않은데, 철학이 한국 사회의 현실과 밀접한 연관을 갖지 못하고, 서구의 철학적 문제의식을 무비판적으로 수용했기 때문이다. 곧 한국 현실이 의미 있는 철학적 연구와 콘텍스트가 되지 못했기 때문이다. 또한 전통과의 단절, 식민지적 근대성, 분단, 압축 성장 등을 통해 변화하고 발전한 한국근현대사에 대한 전체적인 철학사적 해석이 결여되었기 때문이다.

다. 삶(생활)의 철학과 지혜의 철학과 철학의 대중화 영역의 문제와 그 원인

일반 대중들에게 철학이란 점치는 것이고, 재미가 없을 뿐만 아니라 어려우면서도 비현실적이며, 실용성이 없는 것으로 비쳐진다. 따라서 철학의 필요성이 약하다. 왜냐하면 대중들의 삶과 밀접하게 관련되는 철학 연구를 하지 않았기 때문이다.

이와 같은 문제를 해결하기 위해서는 그 문제의 원인을 제거해야 한다. 김재현은 이에 대해 주제적, 창조적, 통합적인 사유를 통한 새로운 철학의 정립을 주장한다. 그는 이를 위해 전문철학자들에게 문제의식의 변형과 창조적인 모험의 자세를 요청한다.

21세기에 한국의 철학계는 이들 이외에도 적지 않은 학회와 연구소 및 학자들이 우리철학의 정립에 관한 의견을 제시한다.⁹⁴⁾

철학연구회가 주관한 ‘제13회 한국철학자연합대회 2000’은 인간·사회·자연에 대한 새로운 성찰을 통해 21세기의 철학적 화두에 대해 심층적인 논의를 전개했다.⁹⁵⁾ 21세기의 철학적 화두를 고뇌한 이 학술대회에서 발표된 주요 논문 제목은 다음과 같다. 이명현의 「이 격변의 시대에 철학적 항해는 어디로」, 신승환의 「생명과학 시대의 철학과 인간의 자기 정체성」, 이종관의 「사이버문명, 포스트휴먼, 인간의 운명」, 이상훈의 「사이버 공동체와 테크노 철학 : 사이보그를 통한 디지털사회 존재론」, 홍윤기의 「정보화 조건하에서 자유와 공동체 : 주체들의 자기분화, 다양화」, 박정순의 「세계시장과 인간 삶의 조건」, 이삼열의 「세계화 시대의 삶과 윤리적 과제」, 임화연의 「문화적 세계화와 정체성」, 한승완의 「통일 국가 형성을 위한 시론」, 선우현의 「주체철학과 인간 중심 철학 : 차이성과 대립성」, 이유선의 「자문화 중심주의와 문화적 정체성」, 김세정의 「생명위기하의 동·서양의 공조 모색 : 생태철학과 한몸철학을 중심으로」, 강신익의 「삶과 삶으로서의 몸-동양과 서양의 의학에서 바라본 몸」, 구인회의 「유전자 조작의 윤리적 문제점과 과학자의 책임」, 유호종의 「죽음의 의미와 죽음의 기준 : 뇌사론 논박」, 황종환의 「생태적 위기와 현대윤리학의 시도」, 유권종의 「퇴계학, 구성주의, 인공지능 : 도덕 심성모델의 새로운 시도」 등이다. 이상의 논의들은 21세기의 한국 사회는 물론 지구상에서 전개될 수 있는 여러 상황에 대한 철학적 문제의식의 반영이라고 할 수 있다.

또한 한국철학회는 2005년에 ‘철학의 눈으로 한국의 오늘을 본다’라는 주제의 학술대회를 개최하여 한국의 현실을 철학적으로 분석하였다. 철학자들의 이러한 작업은 우리철학을 정립하는 면에 크게 기여할 수 있다. 성진기는 이 학술대회의 대회사에서 “철학의 눈은 당면한 문제적 현실을 회피하거나 타협을 배격하고 시비를 가리는 눈입니다. 철학자들의 시비가 겨우 호루라기를 불어대는 정도를 넘어 환부를 터뜨려 치유하는 수준으로 이어져야 할 것입니다. 한국철학계는 2008년 서울에서 열리는 제22차 세계

94) 계명대학교 인문과학연구소의 『새로운 우리철학의 모색: 회고와 전망』(계명대학교 출판부, 2000), 윤천근의 『이 땅에서 우리철학하기』(예문서원, 2001), 이철승의 「‘임중(任重)’의 시대정신 발현과 ‘도원(道遠)’의 ‘우리철학’ 정립문제- 『시대와 철학』 제1호(1990)~제19권4호(2008)에 게재된 동양철학 논문을 중심으로-」(『시대와 철학』 제20권3호, 한국철학사상연구회, 2009), 이병태의 「서평-우리 철학사의 창으로 본 미래 철학의 풍경 -『한국현대철학사론』(이규성 지음, 이화여자대학교 출판부, 2012)-」(『시대와 철학』 24권4호, 2013) 등이 여기에 해당한다.

95) 철학연구회 주관, 한국철학회·대한철학회·범한철학회·새한철학회·한국동서철학회 주최, 『제13회 한국철학자연합대회 2000, 21세기를 향한 철학적 화두-인간·사회·자연에 관한 새로운 성찰-』, 자료집, 2000년 11월 24일~25일

철학자대회를 앞두고 있습니다. 오늘의 철학을 다시 생각해보자는 주제 하에 열리는 철학올림픽과 같은 국제철학대회입니다. 이 자리에서 한국의 철학자들은 한국의 철학을 말해야 합니다. 반세기 동안 쌓아 온 우리들의 내공을 과시할 수 있어야 할 것입니다. 그러기 위해서 우리들이 다듬어 온 구슬들을 껌매는 훈련이 필요하며, 오늘의 이 학술대회가 좋은 계기가 되겠습니다.”⁹⁶⁾고 하여, 한국인으로서 한국철학을 해야 할 당위성을 강조하고 있다.

이 학술대회에서 발표된 주요 논문의 발표자와 제목은 다음과 같다. 홍운기의 「정치적 미성숙을 가로지르는 시민적 역동성의 방향-한국 국가 정치의 사회적 위상과 지구적 전망-」, 김상봉의 「윤리적 인간의 탄생 도덕교육의 교과과정에 대한 철학적 성찰」, 홍원식의 「한국인의 관계 맺기-우리 속의 나-」, 양명수의 「한국 기독교의 특징에 관한 신학적, 철학적 고찰」, 최봉영의 「한국인의 윤리적 심성」, 민주식의 「한국예술의 고유성」, 최영진의 「한국사회의 유교적 전통과 가족주의-담론 분석을 중심으로-」, 박성수의 「한국문화와 영화-프랙탈 이론을 통해 본 한국문화의 해석과 영화분석」 등이다. 이때 발표된 논문은 대부분 한국의 현실에 나타난 다양한 문제를 여러 관점에서 철학적으로 분석한 것으로, 우리철학의 정립에 의미 있는 자료가 될 수 있다.

한편 조선대학교 우리철학연구소는 우리철학의 정립을 기치로 내걸고, 2014년에 설립되었다. 이 연구소는 그해 5월 24일에 대동철학회와 공동으로 ‘우리철학 어떻게 할 것인가?-수입철학과 훈고학을 넘어서-’라는 주제의 창립 기념 학술대회를 개최하면서 “근대전환기 ‘철학’ 개념이 소개된 이래 100여 년 동안 한국의 철학계는 외적으로 많은 발전을 하였습니다. 초기에 비해 다양한 사조가 수용되었을 뿐만 아니라, 연구자의 증가와 함께 연구의 폭이 확장되었습니다. 그러나 반성할 부분도 있습니다. 오랫동안 이른바 ‘동양철학’과 ‘서양철학’이란 영역으로 구분되어 상호 유기적인 교류가 적었을 뿐만 아니라, 연구자들 역시 각자의 영역에 안주하여 이론 창출을 등한시하였습니다. 특히 ‘서양철학’ 전공자 가운데 일부는 서양의 이론을 무비판적으로 수입하고 소개하는데 치중하였고, ‘동양철학’ 전공자 가운데 일부는 원전을 맹목적으로 숭상하였습니다. 이러한 비주체적인 철학 활동은 대부분 건조한 수입철학으로 전락하거나, 복고적인 훈고학의 울타리를 벗어나지 못했습니다. 이러한 철학 활동은 시대 문제를 해결하기 위해 창의적인 사유를 통한 생명력 있는 이론을 생산하고 발전시키는 면에 제한적입니다. 이것은 시대정신에 대한 통찰력이 약할 때 나타나는 현상입니다. 이러한 현상은 ‘철학의 실재화’와 ‘현실의 철학화’에 제약이 됩니다. 이 때문에 대동철학회와 조선대학교 인문학연구원 우리철학연구소는 공동으로 이번 학술대회를 통해 이러한 비주체적인 철학풍토를 비판적으로 분석함과 아울러, 통일 시대를 대비하여 보편성을 담보한 우리철학의 정립과 방향을 진지하게 모색하고자 합니다.”⁹⁷⁾라는 취지의 뜻을 밝혔다.

96) 한국철학회, ‘2005년 한국철학회 춘계학술회의’ 자료집, 『철학의 눈으로 한국의 오늘을 본다』 「대회사」, 2005년 5월 28일.

이 학술대회는 권인호의 「한국철학의 현황과 반성 및 향후 과제」, 홍윤기의 「서양철학 수입 후 철학수요의 폭증과 철학교육의 폭락」, 홍원식의 「동양철학 연구방법론의 궁핍과 문제점, 그리고 모색」, 이병수의 「북한철학의 패러다임 변화와 사상적 특징」, 김상봉의 「20세기 한국철학의 좌표계-‘우리철학 어떻게 할 것인가’라는 물음에 대한 답변」 등 5편의 논문이 발표되었다. 그리고 이들 논문에 대해 각각 최영진, 설현영, 이승환, 김재현, 김교빈 등이 논평하였다.⁹⁸⁾

이 학술대회는 한국철학계의 현주소를 확인하는 자리임과 동시에 앞으로의 방향 등을 심도 있게 토론하는 자리였다. 이 때문에 발표자와 논평가뿐만 아니라, 학술대회에 참여한 많은 학자들의 열띤 토론이 진행되었다. 이 학술대회의 주제에 대해서는 철학계뿐만 아니라, 언론에서도 관심을 많이 가졌다. 이것은 한국의 철학계에 우리철학 정립의 필요성이 광범위하게 퍼져있음을 의미한다.

조선대학교 우리철학연구소는 2015년 한국학중앙연구원의 ‘2015년도 한국학총서’ 사업에 ‘우리철학, 어떻게 할 것인가? - 근대전환기 한국철학의 도전과 응전 -’라는 주제로 선정되어, 우리철학의 정립에 관한 집중적인 연구를 진행하고 있다.⁹⁹⁾

또한 이 연구소는 해마다 우리철학의 정립과 관련되는 주제의 학술대회를 정기적으로 진행하고 있다.¹⁰⁰⁾ 특히 2016년 7월에 ‘우리철학 어떻게 할 것인가?-근대 전환기

97) 조선대학교 인문학연구원 우리철학연구소 창립 기념 대동철학회와 공동학술대회, ‘모시는 말씀’, 2016년 5월 24일.

98) 조선대학교 인문학연구원 우리철학연구소 창립 기념 대동철학회와 공동학술대회 자료집, 『우리 철학-어떻게 할 것인가?-수입철학과 훈교학을 넘어서-』, 2016년 5월 24일.

99) 이 사업에 대해 일부 언론도 관심을 기울였다. 예컨대 국제뉴스는 “‘우리철학’이란 한국 사람이 한국에서 사용된 언어를 매개로 한국사회·문화 속에서 발생한 철학 담론을 탐구하는 결과물로서 전통철학인 유교·불교·도교를 중심으로 근대 전환기 철학 양상인 민족종교와 전통 미의식 등을 주요 연구대상으로 한다. 민족, 계층, 종교, 이념, 동양과 서양, 전통과 현대, 특수와 보편 등의 문제가 중첩된 한국사회를 철학적 가치로 재해석하고, 무분별한 수입철학과 훈교식의 전통철학을 넘는 21세기 현대 가치에 부합하는 우리철학 정립의 토대를 구축한다. 이 연구에서는 서세동점의 시작인 19세기 중·후반부터 일제강점기를 포함한 근대전환기의 전통철학 전반을 통섭적인 방법으로 기술한다. 우리철학의 자생이론을 기반으로 개인과 개인, 개인과 특수, 특수와 보편 등의 유기적 조화를 통해 건강한 공동체 사회를 추구하는 현대적 가치를 체계화하고, 가까운 통일한국의 민족화합과 나아가 글로벌 시대의 미래가치를 조망하는 담론을 제시할 계획이다. 한국철학을 주체적으로 탐구하여 자생철학 이론을 창출하고 보편적 이론화로 글로벌 시대에 부합하는 21세기 우리철학의 정립을 위해 근대전환기 전통철학을 아(我), 리(理), 심(心), 기(氣), 실(實), 교(敎), 민(民), 미(美)의 총 8개 주제로 구분하여 8개 분야의 중간-소장-신진 연구자로 연구진을 구성하고 총서를 집필한다. 총서는 △총론 아(我)의 철학: 우리철학, 어떻게 할 것인가 △성리철학: 리(理)의 철학-호락논변의 전개 양상과 현대적 가치 △양명학: 심(心)의 철학-강화 양명학파의 주체적 실심론과 국학연구 △기철학: 기(氣)의 철학-동서 문화교섭과 기의 철학 △실학: 실(實)의 철학-변통철학과 실학정신 △종교철학: 교(敎)의 철학-근대 전환기 도교와 불교의 계승과 변용 △민족종교: 민(民)의 철학-민족종교의 자의식과 민족주의 △미학: 미(美)의 철학-한국적 미의식의 전환 등 총 8권으로 구성된다.”고 소개하였다. <국제뉴스>, 2016년 1월 4일. 이 신문 이외에도 이 사업에 대해 <한국일보(2016년 1월 4일)>, <대학저널(2016년 1월 4일)> 등이 소개하였다.

100) 예컨대 2015년 6월 ‘선비정신과 풍류사상’, 2015년 11월 중국 선산학연구기지와 공동으로 ‘한국사상과 선산철학’, 2016년 7월 ‘우리철학 어떻게 할 것인가?-근대 전환기 전통철학의 계승과

전통철학의 계승과 변용-’라는 대주제의 학술대회에서는 이철승의 「우리철학의 현황과 과제(1)-근대전환기 ‘철학’ 용어의 탄생과 외래철학의 수용 문제를 중심으로-」, 김윤경의 「정인보와 장병린의 주체론 비교」, 김현우의 「황성신문의 실학인식」, 김형석의 「근대전환기 도교 전통의 모색-전병훈의 『정신철학통편』에 보이는 근대적 문제의식을 중심으로-」, 이종란의 「기독교철학에 대한 최한기의 비판적 수용」, 홍정근의 「인물성동이론의 계승과 변용-이간, 한원진, 홍대용, 정약용의 학설을 중심으로-」 등의 논문이 발표되었다.¹⁰¹⁾ 이들 논문은 근대전환기에 서구 문명을 수용하는 과정에 우리의 전통철학이 어떻게 계승되고 변용되는지를 분석한 것으로, 우리철학의 정립 근거를 밝히는 면에 유효하다.

또한 2018년 5월 11일에 ‘서양철학의 한국화 및 우리철학의 성찰과 전망’ 등의 학술대회에서 발표된 8편의 논문¹⁰²⁾은 각각 한국에 수용된 서양철학의 다양한 분야가 우리철학과 어떻게 관련이 되고 있는지, 근대전환기 한국사회에서 유통된 다양한 전통철학에 배태된 우리철학의 특징 등을 분석하는 것이었다. 이 학술대회에 대해 <교수신문>은 “양분된 전통철학과 서양철학 넘어 합리적인 ‘우리철학’ 재정립 시급”이라는 제목으로 장문의 참관기를 게재했다.¹⁰³⁾

또한 이 연구소는 2019년 5월에 개최된 ‘우리철학 100년의 현황과 과제-20세기 한국 사상계의 고민과 도전-’의 학술대회에서 20세기에 한국에서 연구된 서양철학, 유가철학, 불교철학 등을 분석하였다.

조선대학교 우리철학연구소는 그동안 학술대회에서 발표한 일부의 내용을 재구성하여 2019년에 『오늘의 한국철학, 그리고 우리철학』을 출간하였다. 이 책은 이철승의 「머리말-한국에서 철학하기」, 최영성의 「동양철학 연구현황과 과제-동양철학연구 50년사(1945-2000)」, 홍원식의 「동양철학 연구방법론의 궁핍과 문제점, 그리고 모색」, 이철승의 「중국 전통철학의 연구 의미」, 이병수의 「북한철학의 패러다임 변화와 사상

변용-’, 2016년 11월 (사)주자문화보존회와 ‘주자사상의 현실적 의의’, 2017년 5월 ‘근대 전환기 한국종교철학의 현황과 실제-불교·동학·대종교·증산교·원불교를 중심으로-’, 2017년 11월 한국유교학회 및 전남대학교 철학연구교육센터와 ‘4차 산업혁명과 유학프로그램’, 2018년 5월 ‘서양철학의 한국화 및 우리철학의 성찰과 전망’, 2019년 5월 ‘우리철학 100년의 현황과 과제-20세기 한국 사상계의 고민과 도전-’ 등의 학술대회를 개최하였다.’

101) 2016년도 조선대학교 우리철학연구소 학술대회 자료집, ‘우리철학 어떻게 할 것인가?-근대 전환기 전통철학의 계승과 변용-’, 2016년 7월 1일.

102) 여기에 해당하는 논문은 장영란의 「서양 고대철학의 수용과 한국화의 전망과 진단」, 니종석의 「혜겔과 함께 혜겔을 넘어서-화해의 정신, 서구중심주의 비판 그리고 대동민주유학을 중심으로-」, 류종렬의 「우리나라에서 서양철학의 수용, 그리고 프랑스철학의 위상」, 이유선의 「영미철학의 수용방식과 우리철학의 가능성」, 송명철의 「기독교 토착화의 필요성과 가능성」, 김재현의 「한국에서 마르크스주의의 수용과 변화」, 김형석의 「근대전환기 한국 종교·미학의 성찰과 전망-우리철학총서 집필내용을 중심으로-」, 김윤경의 「근대전환기 한국 유교의 성찰과 전망 -우리철학총서 집필내용을 중심으로-」 등이다.

103) 김현우, <조선대 우리철학연구소 「우리철학 어떻게 할 것인가?」 학술대회 참관기>, 교수신문(<http://www.kyosu.net/news>), 2018년 5월 28일. 20190111검색

적 특징」, 장영란의 「서양고대철학의 수용과 한국화의 전망」, 나종석의 「독일철학의 한국적 수용을 위한 시도-헤겔과 함께 헤겔을 넘어서」, 류종렬의 「서양철학의 수용과 프랑스 철학의 위상」, 이유선의 「영미철학의 수용방식과 우리철학의 가능성」, 송명철의 「기독교 토착화의 필요조건과 충분조건」, 김재현의 「마르크스주의철학과 나」, 김교빈의 「우리 철학의 길」 등으로 구성되어 있다.¹⁰⁴⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 한국인의 정서와 의식 및 한국의 현실을 반영하고, 특수와 보편의 유기적인 통일을 지향하는 우리철학의 정립은 일제강점기인 1930년대부터 산업사회의 시기인 20세기 후반을 거쳐 포스트휴먼이 회자되는 21세기가 진행되고 있는 현재까지 의식 있는 많은 철학자들에 의해 추구되어왔다. 그리고 그 주제는 현재 한국의 철학계에서 많은 학자들에 의해 심층적으로 연구되고 있다. 이러한 현대 한국철학계의 풍토는 근대전환기와 근대화가 진행되던 지난 100여 년 동안 굴절되고 왜곡되었던 철학 풍토에 대한 깊은 반성에서 비롯되었다.

따라서 이러한 성찰은 근대전환기에 굴절된 철학 개념의 성립과 일제강점기와 산업화시기에 특수한 시대적 배경에서 형성된 서양철학 중심의 편향된 연구 풍토를 개선하고, 동·서양철학의 균형적인 발전과 우리의 구체적인 현실을 바탕으로 한 보편성을 담보한 21세기형 우리철학의 정립에 대한 강한 열망이 반영된 상황이라고 할 수 있다.

한국의 철학계는 앞으로 이러한 문제의식을 심화시키고 확산시켜 진정한 우리철학의 정립에 박차를 가할 것으로 예상된다.

5. 맺는 말

19세기 후반에 ‘철학’이란 용어가 서구의 제국주의적 문명을 지향했던 일본 지식인들에 의해 굴절된 상태로 한국 사회에 수용된 이래, 약 150년 동안 한국의 철학계는 다양한 변화 과정을 겪었다. 한국의 철학계는 20세기에 한국 실정에 부합하는지에 대한 철저한 검증 없이 서양철학이 광범위하게 수용되고 전파되었다. 이 때문에 제도권에서는 서양철학의 일반화와 동양철학의 특수화라는 문화 현상이 나타났다. 많은 대학의 철학과에서 동양철학보다 서양철학의 비중이 큰 것은 이러한 흐름과 무관하지 않다. 이는 민족모순과 계급모순이 팽배하던 20세기 전반의 일제강점기와 후반의 산업화시기에 이식된 근대성에 대한 비판의식의 결여가 빚어낸 현상이다.

곧 많은 사람들은 한국의 구체적인 현실 문제에 대한 심층적인 탐구를 통한 합리적인 해결책의 제시 측면에서 서양철학의 보편화를 추구한 것이 아니라, 일제강점기의 특수한 상황과 서구문화중심주의가 확산되던 산업사회의 시대 배경에서 수

104) 조선대 우리철학연구소, 『오늘의 한국철학, 그리고 우리철학』, 학교방, 2019 참조

용된 서양의 관념론을 무비판적으로 수용하였다. 그들 가운데 일부는 전통의 동양 철학을 봉건시대의 이데올로기를 대변하는 낡은 이념으로 여기고, 서양철학을 민주주의의 이념에 부응하는 의미 있는 철학으로 여긴다.

또한 전통의 동양철학을 중시하는 일부의 사람들은 이러한 문화 현상에 반대하며 복고주의의 관점에서 현대의 민주주의의 이념과 과학기술의 문화를 비판하고, 과거의 가치관을 회복해야 할 것으로 생각한다. 그들은 훈고학적인 방법을 선호하며, 현대 사회를 배경으로 하여 형성되는 새로운 가치관에 대해 비판적이다.

그러나 20세기 후반에 민족모순과 계급모순을 깊게 인식한 일부의 철학자들에 의해 비주체적인 철학연구에 대한 반성과 주체적인 철학함의 중요성이 강조되는 풍토가 조성되었다. 이러한 주체적인 철학함을 상징하는 우리철학의 정립에 관해서는 일찍이 1930년대의 박종홍이 주장했지만, 그의 이러한 문제의식은 1980년대의 철학자들에게 주목을 받기 시작하였고, 21세기에 더 많은 학자들에 의해 확산되고 있다.

주체적인 관점에서 우리철학의 정립을 중시하는 사람들은 서양철학이나 전통철학에 대해 배타적이지 않다. 그들이 문제를 삼는 것은 무비판적인 서양철학의 수입과 전파를 통한 문화식민주의적인 모습과 맹목적인 전통철학의 부활을 중시하는 복고주의적인 모습과 같은 비주체적인 철학함의 태도와 그 결실이다. 그들은 철학을 자신이 살고 있는 한반도라는 공간과 현대라는 시간이 운용되는 현실의 문제에 대한 관심과 탐구로부터 시작하는 것으로 생각한다. 곧 그들은 선형적인 보편의 이름으로 변화하고 있는 구체적인 현실의 문제를 재단하는 철학함의 태도에 대해 비판적이다. 왜냐하면 이러한 태도는 문제를 해결할 때에 강력한 카리스마를 행사할 수 있지만, 문제에 대한 진단과 해결책이 정확하지 않을 수 있기 때문이다. 이 때문에 그들은 구체적인 특수로부터 문제를 성찰하고, 특수와 특수의 유기적인 교류를 통해 형성되는 공통의 공속의식을 통해 보편을 확보하려고 한다. 이러한 보편은 절대불변의 보편이 아니라, 시간과 공간의 제한된 틀 속에서 형성되었다가 새로운 상황이 도래할 경우 새롭게 변화될 수 있는 시한부 보편이다. 이러한 시한부 보편은 획일화된 절대불변의 전제성, 회의론, 상대주의 등과 구별된다.

이러한 관점에 기초한 우리철학은 한국인의 정서와 의식과 한국의 특성을 바탕으로 한 철학, 외국으로부터 전해져 왔지만 한국의 실정에 부합할 수 있도록 재구성된 철학, 전통시대에 형성되었지만 현대의 시대적 상황에 부응할 수 있도록 재구성된 철학, 한국어로 구성되었거나 한국철학의 발전을 위해 외국어로 사용된 한국 철학 등을 아우른다. 이러한 우리철학은 시대 문제와 시대정신을 반영한 철학으로 국수주의적인 경향을 지양하고, 세계로 향하는 보편성을 지향한다.

따라서 우리철학은 닫힌 개념이 아니라, 열린 개념이다. 앞으로 시대적 상황에 의해 개념과 범주가 확장될 수 있다. 이를 위해 기존의 동양철학, 서양철학, ○○

철학과 같은 범주를 대신할 새로운 키워드를 개발할 필요가 있다.

또한 남과 북의 평화통일을 향한 열망의 확산 및 4차 산업혁명을 비롯한 새로운 문명의 전개 등 전환기의 시대 흐름에 능동적으로 대처할 수 있는 우리철학의 아이디어를 적극적으로 개발할 필요가 있다.

참고문헌

- 강영안, 『우리에게 철학이란 무엇인가- 근대, 이성, 주체를 중심으로 살펴본 현대 한국 철학사』, 궁리, 2002
- 계명대학교 인문과학연구소, 『새로운 우리철학의 모색 : 회고와 전망』, 계명대학교 출판부, 2000
- <국제뉴스>, 2016년 1월 4일
- 김교빈, 「우리 철학의 길」, 한국동서철학회, 『동서철학연구』19권, 2000
- 김재현, 『한국 근현대 사회철학의 모색』, 경남대학교출판부, 2015
- 김태길, <철학>, 서울대학교 30년사 편찬위원회, 『서울대학교 30년사』, 서울대학교출판부, 1976
- 김현우, <조선대 우리철학연구소 「우리철학 어떻게 할 것인가?」 학술대회 참가기>, 교수신문(<http://www.kyosu.net/news>), 2018년 5월 28일. 20190111검색
- <대학저널>, 2016년 1월 4일
- 박동환, 「비교철학의 길-비극의 역사의식과 우리철학의 비전 - 서양철학사를 어떻게 볼 것인가」, 한국철학회, 『철학』29권, 1988
- 박종홍, 「'哲學하는 것'의 出發點에 對한 一疑問」, 『哲學』第1號, 1933
- 박종홍, 「'哲學하는 것'의 實踐的 地盤」, 『哲學』第2號, 1934
- <사단법인 한국철학사상연구회 설립취지서>(<http://www.hanphil.or.kr>. 20160928검색)
- 심재룡, <철학과>, 서울대학교 50년사 편찬위원회, 『서울대학교 50년사』(하), 서울대학교출판부, 1996
- 심재룡 외, 『한국에서 철학하는 자세들』, 집문당, 1986
- 우리사상연구소, 『이 땅에서 철학하기-21세기를 위한 대안적 사상 모색』, 솔출판사, 1999
- 윤천근, 『이 땅에서 우리철학하기』, 예문서원, 2001
- 이규성, 『한국현대철학사론』, 이화여자대학교 출판부, 2012
- 이기상, 「이 땅에서 철학하기, 탈중심 시대에서의 중심잡기」, 우리사상연구소, 『이 땅에서 철학하기-21세기를 위한 대안적 사상 모색』, 솔출판사, 1999, 25쪽
- 이기상, 『이 땅에서 우리말로 철학하기』, 살림, 2003
- 이병태, 「서평-우리 철학사의 창으로 본 미래 철학의 풍경 -『한국현대철학사론』」, 『시대와 철학』24권4호, 2013
- 이철승, 「'임중(任重)'의 시대정신 발현과 '도원(道遠)'의 '우리철학' 정립문제-『시대와 철학』제1호(1990)~제19권4호(2008)에 게재된 동양철학 논문을 중심으로-」, 『시대와 철학』제20권3호, 한국철학사상연구회, 2009

이철승, 「우리철학의 현황과 과제(1)-근대 전환기 ‘철학’ 용어의 탄생과 외래철학의 수용 문제를 중심으로-」, 『인문학연구』제52집, 2016

이철승, 「우리철학의 현황과 과제(2)-산업화시기 철학의 제도화와 연구 동향을 중심으로-」, 『인문학연구』제53집, 2017

이철승, 「유교, 비판과 계승과 변용의 삼중주-유교부흥의 문제를 중심으로」, 『유교사상문화연구』68집, 2017

조동일, 『우리 학문의 길』, 지식산업사, 1993

조선대학교 우리철학연구소 창립 기념 대동철학회와 공동학술대회, ‘모시는 말씀’, 2016년 5월 24일.

조선대학교 우리철학연구소 창립 기념 대동철학회와 공동학술대회 자료집, 『우리철학 어떻게 할 것인가?-수입철학과 훈고학을 넘어서-』, 2014년 5월 24일.

조선대학교 우리철학연구소 학술대회 자료집, 『선비정신과 풍류사상』, 2015년 6월 26일

조선대학교 우리철학연구소와 중국 호남성 선산학연구기지와 공동 국제학술대회 자료집, 『한국사상과 선산철학』, 2015년 11월 6일

조선대학교 우리철학연구소 학술대회 자료집, 『우리철학 어떻게 할 것인가?-근대 전환기 전통철학의 계승과 변용-』, 2016년 7월 1일.

조선대학교 우리철학연구소·(사)주자문화보존회 공동학술대회 학술대회 자료집, 『주자사상의 현실적 의의』, 2016년 11월 11일.

조선대학교 우리철학연구소 학술대회 자료집, 『근대 전환기 한국종교철학의 현황과 실제-불교·동학·대종교·증산교·원불교를 중심으로-』, 2017년 5월 19일.

조선대학교 우리철학연구소·한국유교학회·전남대학교 철학연구교육센터 공동개최 추계학술대회 학술대회 자료집, 『4차산업혁명과 유학 프로그램』, 2017년 11월 10일.

조선대학교 우리철학연구소 학술대회 자료집, 『서양철학의 한국화 및 우리철학의 성찰과 전망』, 2018년 5월 11일.

조선대학교 우리철학연구소 학술대회 자료집, 『‘우리철학 100년의 현황과 과제-20세기 한국 사상계의 고민과 도전-』, 2018년 5월 3일.

조선대학교 우리철학연구소, 『오늘의 한국철학, 그리고 우리철학』, 학고방, 2019
최영성, 「한국사상의 원형과 특질-풍류사상, 민족종교와 관련하여-」, 『한국철학·인문문화』, 성균관대학교 한국철학·인문문화연구소, 2017

철학연구회, 『해방 50년의 한국 철학』, 철학과 현실사, 1996

철학연구회 주관, 한국철학회·대한철학회·범한철학회·새한철학회·한국동서철학회 주최, 『제13회 한국철학자연합대회 2000, 21세기를 향한 철학적 화두-인간·사회·자연에 관한 새로운 성찰-』, 자료집, 2000년 11월 24일~25일

최종욱, 『이 땅에서 철학하는 자의 변명』, 사회평론, 2002

최봉익, 『또 하나의 우리철학사』, 온누리, 1989

<한국일보>, 2016년 1월 4일

한국철학사상연구회, 『처음 읽는 한국 현대철학』, 동녘, 2015

한국철학사상연구회, 『길 위의 우리철학』, 메멘토, 2018

한국철학회, 『철학사와 철학-한국철학의 패러다임 형성을 위하여』, 철학과 현실사, 1999

한국철학회, ‘2005년 한국철학회 춘계학술회의’ 자료집, 『철학의 눈으로 한국의 오늘을 본다』 「대회사」, 2005년 5월 28일.

<http://philosophy.snu.ac.kr/board/html/menu3/sub03>. 20160701 검색

<http://plus.cnu.ac.kr>. 20190109 검색

<http://web.dongguk.edu>. 20190109 검색

<http://www.andong.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.catholic.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.cau.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.changwon.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.chosun.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.chungbuk.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.dankook.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.deu.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.dju.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.donga.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.dongguk.edu>. 20190109 검색

<http://www.duksung.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.ewha.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.gnu.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.gwnu.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.hallym.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.hannam.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.hanyang.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.hs.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.hufs.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.inha.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.inje.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.jbnu.ac.kr>. 20190109 검색

<http://www.jejunu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.jnu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.kangwon.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.khu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.kmu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.knu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.konkuk.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.korea.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.kyungnam.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.mju.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.pcu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.pusan.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.scnu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.skku.edu>. 20190109 검색
<http://www.snu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.sogang.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.ssu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.ulsan.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.uos.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.wku.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.yonsei.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.yu.ac.kr>. 20190109 검색
<http://www.kyosu.net/news>, 2018년 5월 28일. 20190111검색
<https://www.nrf.re.kr/biz/journal/20190110> 검색

“통일 시대 우리철학의 현황과 과제”에 대한 토론

■ 전호근 (경희대 후마니타스칼리지 교수) ■

- 구두 논평 -

남과 북의 경계를 배회하던 철학자들의 시선

■ 유현상 (상지대 교양대학 초빙교수) ■

1. 들어가며

외세에 의해 이루어진 분단이라고 하는 역사적 사실은 분단 그 자체의 아픔과 더불어 우리 민족이 역사의 피해자라는 인식을 고착화시켜 억울한 심정을 더욱 가중시켜 왔다. 해방 이후 혼란의 시기에 정치가와 사상가의 역할이 혼재되었던 상황에서 실천철학을 지향했던 연구자들에게는 실천의 지향을 어떻게 마련할 것인가는 중대한 과제로 떠올랐을 것이다. 그러나 생각(?)보다 오래 지속되었던 분단은 해방이 도래하고 분단이 결정되고 있던 시기 못지않게 우리의 근현대사를 격동의 시기로 만들어 버리고 말았다.

6.25 전쟁을 겪으면서 남북 관계는 회복할 수 없는 원한의 관계로 정립되었고, 남북한을 장악한 권위주의적 정치 세력은 분단의 긴장을 통치의 원동력으로 삼아왔다. 사실상 오랫동안 남북한에서 정치는 사라지고 통치와 지배만이 그 영역을 대신하고 있었다고 해도 과언이 아니다. 비록 직접적인 삶의 위협을 받았던 사람들에게 비할 바는 아니지만 분단이라고 하는 특수한 역사적 국면은 실천철학을 지향하는 연구자들에게도 많은 어려움의 원인이 되었다. 북한에서의 사정이라 속속들이 알 수는 없는 노릇이지만 한국 사회에서 연구자들이 제한된 연구만을 허용받는 상황이 오랫동안 지속되었다. 일제 강점기 동안에도 이루어졌던 마르크스 관련 연구의 맥이 끊기고, 대학에서조차 학문 연구의 자유와 독립이 보장받을 수 없는 분위기였다고 할 수 있다. 다만 1987년 체제 이후 남한 사회에서는 조금씩의 변화가 이루어졌고 학문 영역에서의 자율성도 어느 정도 확장되었다고 할 수 있다는 점은 부인할 수 없다.

2016년 말에 시작된 촛불 혁명은 권위주의적 정치 세력의 대한 국민들의 저항이자 준엄한 심판이었으며 한국 사회의 민주성을 확인하는 계기였다는 점에서 분단 체제 극복에 대한 기대도 더 높아지게 했다. 분단의 현대사를 돌이켜볼 때 남과 북이 모두 권위주의적인 정권에 의해 장악될 때 양측의 기득권은 적대적 공생관계를 유지하고 고착화하려는 경향을 보여왔기 때문이다. 이런 점에서 한국 사회에서 만이라도 민주적 정권의 등장은 분단극복을 위한 중요한 진전이라고 할 수 있다.

그러나 주지하다시피 분단체제의 극복은 단순히 정치영역의 결합 그 이상의 과제 수행을 통해서 가능한 일이다. 분단 시기 동안 지속되었던 남과 북의 체제경쟁은 삶의 전(全)영역에서 이질성을 심화시켜 왔다는 점에서 통일은 체제의 통합을 넘어선 문화생활과 의식의 차원에서 분단의 상처를 아물게 하는 접근이 이루어져야 할 것이다. 준비되지 못한 통합과 통일은 엄청난 혼란을 야기할 것이 자명하기 때문이다. 그 경우 철학 연구자들이 해야 할 역할은 자명하다.

우리는 분단의 격차를 벌리는 것이 아니라 그 간극을 좁히고 궁극적으로는 간극을 해소하여 새로운 사회를 만들어 낼 수 있는 세계관을 기초해 내어야 할 것이다. 과거 분단을 주제로 한 영화들만 보아도 어떤 영화는 분단을 고착화시키거나 갈등을 고조시키기도 하고 또 어떤 영화들은 분단의 간극을 좁히는 역할을 하기도 한다. 그러한 차이는 어디에서 오는가. 바로 연출가나 감독의 세계관의 차이에서 온다. 그런 점에서 한반도에 있는 철학 연구자들은 서로를 이해하면서 분단의 간극을 좁히는데 기여해야 하며 궁극에는 통일된 한반도의 미래를 위한 세계관 조성에 이바지하여야 할 것이다.

그런 점에서 해방 정국에서부터 지금에 이르기까지 분단을 남과 북의 언저리에서 분단 체제를 극복하고자 했던 한국 현대 철학자들의 문제의식을 재조명 해보는 것은 매우 의미 있는 일이다. 본 연구에서는 서양철학의 1세대에 속하면서 해방 국면에서는 남한에서 활동하다가 북으로 넘어간 철학자 신남철¹⁾을 비롯해 1980년대 월북한 윤노빈²⁾ 등의 사상에서 그들이 고민한 문제가 무엇인가를 살피고자 한다. 아울러 남과 북의 경계에 섰던 또 다른 사상가 송두율이 바라 본 분단은 무엇인가를 살필 필요가 있다. 이렇듯 남과 북의 경계에서 분단이라고 하는 상황을 지켜 본 철학자들의 시선은 어디에 있었는지 그 공통점과 차이를 살펴보는 것은 통일한국의 문화형성을 위한 하나의 단서를 제공할 수 있을 것으로 보인다.

1) 해방 이후의 정국이 미군정의 손에 의해 좌지우지되고 분단의 상황으로 치닫는 가운데 신남철은 1948년 4월 남북회담지지 108인 성명에 서명한 후 월북을 선택하게 된다.

2) 윤노빈은 1983년 연구차 머물러 있던 대만에서 중국을 경유해 월북한 것으로 알려져 있다.

2. 실천철학의 통로, 통일의 원리로서의 생(生)

월북한 윤노빈을 회고하는 글에서 송두율은 독일에 유학해서야 마르크스 원전을 대할 수 있었다고 한다. 유학전 송두율의 기억 속에 있던 윤노빈의 관심은 헤겔이었다고 한다. 마르크스 철학에 대한 접근이 금기였던 까닭에 마르크스 철학의 입구였던 헤겔이 접근 가능한 거리에 있었다고 한다.³⁾ 그런데 사정은 다르지만 마르크스와의 만남 이전에 헤겔을 경유한 것은 비단 송두율의 시대 이전에도 마찬가지였던 것으로 보인다. 경성제대 시절부터 철학의 실천적인 성격에 집중했던 신남철 역시 헤겔에 대한 깊은 관심을 보였다.

신남철은 『역사철학』에서 “헤겔의 역사적 의의는 그의 철학체계가 관념적이고 신비주의적임에도 불구하고 사회적 역사의 현실적 측면을 반영하였다는 점에 있다”고 평가한다.⁴⁾ 헤겔이 칸트의 윤리학에 동의하지 않고 인륜성의 체계를 제시한 것은 칸트에게서는 역사성을 발견할 수 없다고 보았기 때문이다. 신남철은 헤겔이 역사철학에서 최초로 사용한 개념이 생(生)이었음에 주목하면서, 생의 개념을 통해 계몽사상의 이원론적인 입장, 특히 의무와 경향, 자율과 타율의 분리는 인간의 전인적 존재의 분리를 의미하는 것이라고 하여 반대하였다고 본다.⁵⁾ 하지만 현실을 반영한다고 하는 측면에서의 헤겔에 대한 긍정적 평가는 역사인식의 기본적인 패러다임에 동의했다는 것을 의미하지만 관념적이고 신비주의적이라고 하는 평가는 역사발전의 실천적 동력에 대한 헤겔적 이해에는 동의하지 않음을 표현하는 것으로 보인다. 결국 신남철이 주목한 것은 헤겔 학파의 분열 가운데서 마르크스-엥겔스가 계승 발전시킨 프롤레타리아 세계관으로서의 전투적 유물론이었다. 헤겔은 그러한 사유의 기원이며 시작이지만 그 전부는 아닌 것이다. 역사의 구체적 법칙으로서의 변증법은 수용하지만 생의 실천적 측면은 마르크스어로 기울어진 면을 보이는 것이다. 이런 면모는 윤노빈에 대한 김지하의 회고에서도 놀라울 정도로 유사하게 나타난다. 김지하는 “네 번째의 방학이 끝나갈 무렵이던가, 그와 나는 아마도 몇 년간의 헤겔 공부의 결론 비슷한 데에 도착한 것 같다. 헤겔 변증법은 결론이 아니라 시작이라는 것. 그래서 헤겔을 지양(止揚)하는 데에 포이에르바하와 마르크스가 있듯이, 이 두 사람의 변증법마저 지양하는 그 어떤 논리나 철학이 반드시 나와야만 한다고! 그것이 노빈의 『신생철학』에서 나왔을까?”⁶⁾라고 회고한다. 이

3) 윤노빈, 『신생철학』, 학민사, 2003, 17쪽.(윤노빈을 생각한다-송두율)

4) 신남철, 『역사철학』, 민속원, 1984, 29쪽.(이 책은 서로 다른 시기에 쓰여진 7개의 글로 구성되어 1948년 1월에 출간되었다.)

5) 위의 책, 같은 곳.

6) 윤노빈, 위의 책, 8쪽.

런 점들을 볼 때 신남철과 윤노빈에게 헤겔은 중요했지만 경유지였던 것으로 보인다.

윤노빈의 월북은 당시에는 크게 알려지지 않은 사건이었다. 윤노빈 일가의 월북이 북한 사회에서는 어떠한 의미로 다루어졌는지는 알 수 없으나 한국에서는 조용히 넘어간 사건으로 알려져 있다. 학계에서도 국립대학에 재직하다 월북한 철학자에 대해 굳이 언급하려 하지는 않았던 것으로 보인다. 하기가 정부 입장에서는 북을 등지고 남을 택한 주체사상의 거물인 황장엽과 같은 비중의 인물도 아닌데 굳이 부각시킬 필요는 없었을 것이다. 더구나 그의 사상은 아직까지도 한국의 강단 철학계에서 크게 주목하지 않는 생명 철학의 분야가 아니던가?

1991년 북한을 방문한 송두율은 1983년 가족과 함께 월북한 선배 윤노빈을 만날 수 있었다. 송두율은 20년만에 만난 선배에게 월북의 이유를 묻지 않았다고 한다. 마르크스주의를 신봉했거나 한국 사회의 권위주의 정권에 대한 저항에 앞장서지도 않았던 윤노빈의 월북 사유는 그가 입을 열지 않는 한 아무도 알 길이 없다. 그럼에도 남과 북이라고 하는 선택지가 압박한 것으로도 보이지 않는 상황에서 택한 한 철학자의 월북은 그가 남긴 사유의 궤적에서 그 이유를 뒤질 수밖에 없는 상황이다.

1974년에 작성한『신생철학』의 머리말에서 윤노빈은 사람의 목숨을 구해주는 말보다 으뜸되는 말은 없다고 했다. 철학의 사명은 이러한 생명을 구하는 기도와 주문 같은 불빛을 해명하는 것이라고 했다. 이를 분단체제라고 하는 현실에 적용해 볼 때 목숨을 구해주는 말은 그것의 극복, 즉 통일이다. 분단의 질곡에서 허우적거리는 민족에게 통일은 생명의 불빛이요, 해방의 선언인 셈이다. 『신생철학』에서 윤노빈은 시종 통합과 통일을 역설하고 있다. 『신생철학』의 서장 ‘시각과 생존’에서 윤노빈은 사람의 시각이 지니는 편협성을 지적하는데 단순히 인식론적 태도를 문제삼는 것만은 아니다. 시각의 편협성을 대상에 대한 그릇된 인식만이 아니라 살아 있는 것을 죽이거나 죽은 것으로 취급하는 경향을 초래한다는 점을 지적하고 있다. 가령 인간을 시각화한다는 것은 인간을 객체화하고 존재화하는 것인데, 이는 있는 것과 살아 있는 것을 동일시하는 것이라고 하며, 여기에서 비인간화가 이루어진다고 말한다.⁷⁾ “사람을 보려는 것은 사람을 산송장으로 취급하려는 것이다. 산송장은 종, 하인 또는 노예다. 주인은 금고 열쇠를 보듯 개를 보며, 개를 보듯 하인을 본다. 하인은 단순히 ‘아래에’ 있는 사람일 뿐만 아니라, 보여진 인간 다시 말해서 물화된 인간이다”⁸⁾라고 하는 말은 생명을 정지된 것으로가 아닌 지속으로 보아야 한

7) 윤노빈, 앞의 책, 46쪽.

8) 위의 책, 47쪽.

다는 베르그송의 주장을 연상시킨다. 편협한 시각은 생을 연속된 생동의 세계가 아니라 정지된 장면으로 파악한다.

윤노빈은 이러한 시각의 편협성을 극복하기 위해서는 다른 감각기관의 협동에 의존하여야 함을 말한다. 김지하의 표현을 참고하여 윤노빈의 사유와 표현이 묵시적이라는 점을 고려하여 추측하자면 이는 단순히 한 인간에게만 적용되는 것이 아니라 사회적 작용에 대한 은유이기도 한 것으로 보아야 한다. 한 사람의 편협한 시각과 한 사회의 획일적인 세계관은 모두 인간을 대상화한다. 반공이라고 하는 편협한 시각의 산물은 그것을 교정해 줄 수 있는 다양한 사회 영역의 협동 없이는 구제불능의 그물을 가진 죽음의 시선이 된다. 윤노빈은 시각의 합동은 바로 ‘시각’의 통일’이라고 말한다.

“시각이 통일됨으로써 수평적 시야와 수평적 시선이 전개될 수 있다. 평등한 시야와 평등한 시선이 성립하는 조건은 자유로운 협동과 통일이며, 자유와 통일이 성립하는 조건도 시각의 평등이다. 시각의 협동은 자유로운 환경에서만 가능하며, 시각이 협동함으로써 자유가 확보될 수 있다.”⁹⁾

이로 미루어 볼 때 반공 이데올로기가 지배하는 권위주의 정권하에서 윤노빈은 통일의 가능성을 발견할 수는 없었을 것이다. 반공의 시선은 통일의 시선이 아니라 반목의 시선이며 부자유의 상황이기 때문이다.

평등한 시선의 조건으로 윤노빈이 제시하는 것은 ‘사랑’이다. 그는 사랑과 생각을 동일한 개념으로도 사용하고 있는데 협동적 시각이란 사물을 함께 보고 함께 생각하는 것이다. 그윤노빈에 따르면 사랑하는 생각은 존재에 대한 생각이 아니라 살아 있는 것에 대한 생각이라고 한다.

“사물을 함께 볼 줄 앎으로써 사람들은 서로 생각(사랑)할 줄 알며, 서로 사랑(생각)함으로써 사물을 함께 볼 줄 안다. 협동적 시각은 개별적·국부적·표면적·직선적 시각의 한계를 극복할 뿐만 아니라 시각 자체를 극복하여 인간으로 하여금 사랑(생각)의 단계로 옮겨가도록 한다. 사랑 또는 생각은 벌써 가시적 대상에 대한 인식 방법이 아니다. 사랑하는 생각은 있는 것(存在)에 대한 인식이 아니라 살아 있는 것(生存)에 대한 체험이다.”¹⁰⁾

이 부분에서 인식의 내용을 생(生)으로 보고 체험하는 것으로 표현하고 있다는 점이 독특하다. 이 부분에서 신남철이 주목한 헤겔 철학의 특징이 다소 연상된다. 생이라는 개념을 통해 헤겔이 찾으려고 한 것은 전체성과 통일성이었고 일체를 포괄하여 모든 것을 통일하는 사랑이었다고 신남철은 보고 있다. 신남철에 의하면 헤

9) 앞의 책, 49쪽.

10) 위의 책, 50쪽.

겔의 사랑 개념은 생을 영위하는 모든 것의 자주독립의 원리라고 보았다. 사랑은 생의 전체를 형성하는 계기이고, 사랑에 있어서 전체라고 하는 것은 가지가지의 특수하고 분리된 것의 총화가 아니고 자기 자신의 통일된 세계의 표현으로서 자신을 발견하는 것이다.¹¹⁾ 신남철은 헤겔 전기의 사상의 철학 내지 역사세계에 대한 근본 태도는 종교적인 것, '생의 철학'적인 것이었지만 후기에는 철학으로 온 것이라고 보고 있다. 정신 현상학에 이르러서는 비합리적이었던 '생-사랑'이라고 하는 절대적 즉자를 사유의 '생-사랑'으로의 창조적 부정을 통해 동적 발전적으로 파악하였다는 것이다.¹²⁾

헤겔 철학에서 사랑이 생의 전체를 형성하는 계기라고 보는 신남철의 관점은 윤노빈이 사랑에 대해 살아 있는 것을 체험하는 것이라고 표현한 바와 유사성을 지닌다. 그것은 단지 표현의 유사성이 아니라 진정한 인식은 존재 세계를 정태적으로 보는 것이 아니라 동적이고 발전적으로 바라본다는 태도의 유사성이다. 이 지점에서 윤노빈이 변증법이 결과가 아니며, 그것을 넘어서야 한다고 말한 의도가 전개되고 있는 것은 아닌가 추측할 수 있다.

3. 실천학으로서의 철학

현실의 산물로서의 철학

남철은 헤겔에 대해 전기의 종교적인 것에서부터 후기에는 철학으로 이행하였다고 평가했다. 그는 대학을 졸업하기 전에 1930년 10월 11일부터 25일까지 이미 조선일보에 총 11회에 걸쳐 '철학의 일반화와 속류화-한치진씨의 하기 강좌를 읽고'라는 학술적인 성격의 글을 기고한 바 있다. 이 글은 한치진의 「철학상으로 본 생존의 의의」의 독후감 격으로 쓰여진 글이다. 신남철은 진취적인 학자들과 구분되는 학자들을 재래의 전통적 학자들이라 하면서 이들의 세계관에는 실천성이 없음을 지적한다. 그는 마르크스와 레닌의 사유에 담김 실천성을 기준으로 삼아 한치진의 글이 제목과는 달리 철학을 속류화하면서 결국에는 구원의 안식처를 기독교로 내세우는 것에 대해서 통렬하게 비판했다. 차라리 천국의 복음에 귀의하라는 것을 철저히 주장하는 것이 더 나았을 뻔했지만 하필 '철학상으로 본'이라는 표현을 사용한 것은 피상적이고 천박하다고까지 지적하고 있다.¹³⁾

신남철은 한치진이 철학의 일반화를 이야기하면서 사실상은 속류화하고 있다고

11) 신남철, 『역사철학』, 30쪽.

12) 위의 책, 31쪽.

13) 신남철, 정중현 역음, 『신남철 문장선집 I』, 성균관대학교 출판부, 62쪽.

비판한다. 신남철은 철학의 일반화의 과정은 특정한 주석자에 의해서 이루어지는 것이 아니라 대중의 실천적 또는 그들의 절실한 내적 욕구에 의하여 기망(企望)될 바라는 점을 역설한다.¹⁴⁾ 그러면서 한치진이 결론적으로 구경(究竟?)의 피난처로 ‘우주의 지배자 신을 찾았다’고 비판하면서,

“순간적인 육체적 속박을 탈각하여 진정한 자유로운 인격을 획득하는 것은 희망할 바이나 그러나 그것을 어떤 권위자를 설정함으로 말미암아 기도한다는 것은 생장하는 대중의 귀중한 본성과 진실한 창조적 박력을 위축케 하는 ‘철학상으로 본 생존’의 평범한 윤리적 속류화이며 따라서 지배계급적 의의 이외에는 소호(小毫)도 그 주의의 이유를 남기지 못할 것이다. 안경을 깨쳤으면 눈 상하지 않는 것을 다행으로 생각하며, 돈 일원을 실하였으면 ‘십원’ 잃지 않은 것을 다행으로 알려하는 ‘자포자기’하지 않는 구부러진 최선시(最善視)에서 우리는 무엇을 건져낼 것이냐?”¹⁵⁾

신남철이 보기에 철학적 진리 인식은 종교적 차원의 신비주의화와 구별되어야 하는 것이며 인간이 들어설 자리에 신이 들어서는 것은 결코 용납할 수 없는 것이다. 이런 지점에서 다시 한 번 포이에르바하식의 문제의식과 연결된다고 할 수 있을 것이다. 그런 점에서 신남철의 철학이 휴머니즘적 가치를 지향하고 있다는 점은 자연스럽다. 신남철은 학술, 사상, 철학 등의 역사가 현실의 역사적 세계와 유리된 채로 그 자체로서 독자적인 내용과 범주를 가진 개념적인 이해와 해석의 체계가 아니라는 관점을 가지고 있다. 그에 따르면 철학은 다른 학문들과 마찬가지로 역사 세계의 경제적, 정치적, 사회적인 모든 발전혁명의 과정과 불가분의 관계를 가지고 그 반영모사로 나타난 일개의 과학이다.¹⁶⁾

이런 점에서 철학은 상부구조에 속하는 것이며 철학사는 곧 사상사라고 말한다. 그가 철학사를 사상사라고 해야 한다고 주장하는 이유는 종래의 부르주아 철학의 전통과는 다른 실천적 변혁의 역사를 사상사에서만 발견할 수 있다고 보았기 때문이다. 그런 의미에서 신남철은 사상사를 해방 투쟁의 역사라고 보았다. 아울러 신남철은 철학사를 자유의 쟁취 과정으로 보면서 근대철학이 ‘상품 경제’의 발달과 과학기술의 진보 및 종교개혁기의 농민반란 등 일련의 진보적 과정의 산물이라고 보았다. 여기서 다시 역사를 자유의식의 진보의 과정이라고 본 헤겔의 역사관이 신남철에게 수용되어 있지만 철학은 관념이나 의식으로서의 전개만이 아니라 구체적 현실의 산물이라고 보았다는 점에서 물질적 조건을 비롯한 구체적 현실과 긴밀

14) 앞의 책, 64쪽.

15) 위의 책, 67쪽.

16) 신남철, 『역사철학』, 100쪽.

하게 연결되어 있음을 더욱 강조한 것이라 할 수 있다.

해방 이후 새로운 국가 건설을 위한 구상에서 신남철이 시급하게 생각했던 것 중에 하나는 자치 훈련이었다. 비록 식민지에서는 해방되었다고 해도 국민의 정치적 의식은 아직 미개한 상태라고 하는 것이 해방 정국에 대한 신남철의 진단이었다. 1946년 10월 『민성』에 발표한 「자치 훈련과 교육의 의의」에서 신남철은 조선은 서양에 비해서 그 정치적 자각태가 부자연한 미개의 경지에 있었다고 서술한다. 달리 말하면 정치적인 비판의 정신이나 사상연구의 자유라고 하는 것 등은 애당초 생각지도 못하는 상황이었다는 것이다. 조선 중기 이후 독창적인 비판의 정신은 완전히 거세된 상태였으며, 급기야 일제에 의한 37년간의 학정은 조선인 이성을 완전히 마비시켰고 양식을 부패시켰다고 보았다.¹⁷⁾ 신남철이 보기에 자신이 속한 시대의 조선은 비록 해방 직후라고 하더라도 르네상스와 같은 혁명적 진보를 실현할 객관적 조건은 갖추어지지 않은 것이다.

그래서 우선 신남철은 자치 훈련의 중요성을 강조하게 된다. 그는 자치란 ‘저절로 다스려지는 것’이라는 소극적 의미가 아니라, ‘스스로 자기와 그 환경을 다스리는 것’이라는 의미의 적극적이고 주체적인 실천이라고 보았다. 자치를 위한 주체적인 실천은 종래의 모든 가치 규정에 대하여 부정적 긍정의 비판적 태도를 취하는 것이며, 그는 자치 훈련이란 국가적 차원의 정치만이 아닌 광의의 정치적 훈련이며, 협애한 자기안주성을 비판 극복하고 자기를 보다 높은 단계로 끌어올려서 전체적인 관련 속에서 재생하는 자기를 발견하는 것이어야 한다고 서술한다.¹⁸⁾ 이규성은 신남철의 변증법적 이성은 압열에서 오는 분열과 ‘책임의식’을 갖고 있기 때문에, 외적 현실과의 긴장과 자신과의 항쟁을 갖는다고 설명한다. 여기서 말하는 이성은 다분히 변증법적 이성을 염두에 둔 것이라고 볼 수 있다. 신남철은 철학적으로 보았을 때 ‘자치’는 사(死)에 의한 생(生)의 전환이며, 부정에 의한 자기 형성의 과정이라고 보았다. 또한 이러한 의식을 거쳐야 르네상스와 같은 대변혁의 실현을 가져 올 수 있는 것이라고 주장한다. 그러므로 신남철이 말하는 ‘자치(자치)’는 부정에 의한 자기형성의 과정을 의미하며, 아울러 절대적 자기통치란 모두가 자기의 지배자이며, 누군가에 의해서 지배당하지 않는 민주의 최대치를 의미한다. 그가 해방 후 주장한 ‘진보적 민주주의’는 절대적 자기통치로서의 ‘자치(自治)’의 의미를 가진다.

행위적 세계관으로서의 철학

실천학으로서의 철학의 면모를 강조하는 사유는 윤노빈에게도 완연하게 나타난

17) 『신남철 문장선집 Ⅱ, 전환기의 이론』, 성균관대학교 출판부, 2013, 141쪽.

18) 위의 책, 142쪽.

다. 윤노빈은 서양철학의 전통에서 나타나는 세계관을 요소론적이라고 비판하는데, 그것은 밀레토스의 철학부터 우주의 원질을 설명하는 데 특정한 원소의 이름으로 답하고자 하는 것에서부터 비롯되었다고 본다. 윤노빈에게 요소론적 세계관은 세계를 정태적으로 바라보는 관점을 의미한다. 그래서 서양철학의 전통은 이상숭배의 역사와 병행하여 왔다고 지적한다.

“신을 하나의 고정된 정물로밖에 이해하지 못하는 통속적 신앙과, 실재를 고정된 실체로밖에 이해하지 못하는 형이상학자는 본질적으로 배물주의 내지는 이상숭배의 차원에서 서로 만나고 있다. 이러한 이상숭배는 종교주의 뿐만 아니라 철학의 영역에까지 그 위력을 발휘하여 인간에게 가치 있는 모든 것들, 즉 신, 진리, 선, 미, 성, 도덕, 사회, 국가, 정신, 이상과 같은 것들을 모두 고정적인 것, 실제적인 것으로 오해하게 만들었다.”¹⁹⁾

계속해서 윤노빈은 이러한 요소론적 세계관은 행위론적 세계관으로 바뀌어 이해되어야 한다고 역설한다. 인간에게 가치 있는 모든 것들은 요소로서의 실체로서가 활동으로서, 사람의 활동, 즉 행위로서 이해되어야 한다는 것이다. 행위는 창조이며, 운동만이 증대시킨다고 본 윤노빈은 인위적 운동 또는 인간의 협동적 운동만이 창조적 활동이라고 여긴 윤노빈은 모순을 부정하지 않고 반대로 그것을 승인하는 변증법적 사고만이 변화와 운동의 총체성을 파악한다고 보았다.²⁰⁾ 그러나 헤겔의 변증법적 사유에서도 하나의 사물에 대한 개념이나 규정들은 사물들간의 대립적 관계를 의미하는 것이 문제가 된다고 말한다. 윤노빈은 하나의 개념과 그것에 대립되는 개념들이 외연에 있어서 구별되는 것이지 대립되는 것은 아니라고 말한다. 그러므로 윤노빈에게 변증법적 사유는 대립물의 투쟁과 통일, 차원이 아니라 공존과 협력의 차원으로 이해되어야 하는 것이며 그것은 궁극적으로 협동적 운동을 통한 해방과 통일을 지향하는 것이다.

따라서 윤노빈이 말하는 행위는 그저 단순한 행위이거나 순수한 행위를 의미하는 것이 아니다. 순수한 행위란 맹목적 행위를 의미하는 것이라 볼 수 있다. 중요한 것은 행위의 지향이 무엇인가 하는 점이다. 윤노빈이 염두에 둔 것은 ‘해방’이다. 심지어 그는 일반적으로 초월적 존재라고 하는 신의 개념에 대해서도 해방자로서의 역할을 부여한다.

“우상으로부터 신을 해방함은 인간의 신적 행위이다. 신적 행위는 인간을 우상으로부터 해방 ‘하는 님’이다. 신을 해방함과 인간을 해방함은 같은 것이다. 신은 인간을 해방하며, 인간은 신을 해방한다. ‘하는 님’의 행위를 증명함은 신을 우상으로부터 해방하는 인간의 신적 행위으로써, 인간을 우상으로부터 해방 ‘하는 님’의 신적 행위으로써 증명된다.”²¹⁾

19) 윤노빈, 앞의 책, 75쪽.

20) 위의 책, 83쪽.

여기서 말하는 행위란 분열을 극복하는 것, 즉 통일을 의미한다. 윤노빈은 요소론적 세계관을 정적인 세계관으로 보고, 행위 세계관을 동학적 세계관이라 규정하고 있다.²²⁾ 동학적 세계관이라는 표현은 중의적으로 사용되고 있는 것으로 보인다. 정(靜)과 대비되는 동(動)을 의미하는 동학이면서 동학(東學)을 의미하는 것으로도 읽을 수 있다. 즉 서양철학의 전통을 정(靜)적인 것으로 보고, 이에 동학(東學)의 세계관을 동학(動學)으로 구별하고 있는 것으로 보인다.

동학의 세계관을 수용하면서 윤노빈은 그 실천적 측면과 인간 중심적 사고에 주목한다.

“하는님은 ‘한울님’이다. 인간을 해방하는 것은 하나의 추상적 신이 아니라 바로 ‘우리들’ 구체적 인간이다. 인간을 해방하는님은 바로 한울님으로서의 당신이며, 한울님으로서의 우리다. 하는님의 생존은 한울 속에서의 살아 있음이며, 하는님의 행위는 한울 속에서의 행위이다. 한울 속에서 살아 있는 자들, 한울 속에서 행위하는 자들이란 오래전부터 사람이라고 불리어 왔다. 한울 속에 사람이 있으며 한울 속에 있는 것은 오직 사람뿐이다. 한울은 사람이며 사람은 한울이다. 사람은 사람들 즉 한울 속에 생존한다.”²³⁾

한울이 추상적 신이 아니라는 것은 포이에르바하가 신에 의해 인간이 소외되었다고 주장하는 관점과 같은 맥락으로 읽을 수 있다. 포이에르바하에게나 윤노빈에게나 역사는 인간의 역사이지 신의 역사가 아니다. 물론 윤노빈의 한울관은 근본적으로 최제우의 관점을 계승하고 있다고 할 수 있다. 거기에 윤노빈의 한울관에는 조금의 신비주의도 남아 있지 않다. 최제우의 신비체험 같은 여지는 윤노빈에게는 나타나지 않는다. 인간 역사의 모든 현상은 한울 안에서 인간의 행위에 의해 이루어진 역사인 것이다.

동학의 언와와 개념을 사용한 윤노빈의 사유는 묵시적이고 은유적으로 표현되어 있으나 그 안에는 철저한 현실 비판이 담겨져 있다. 그것은 마치 유신 독재와 분단 이데올로기를 향한 서슬퍼런 독설이 있다. 마치 사이버 신을 내쫓아내듯 추상같다.

“국호보다 훨씬 큰 이름 이 세상에서 가장 큰 이름이 있다. ‘한울님’과 ‘사람’이라는 이름이 그것이다. 한울님은 여태까지 억울한 누명들을 뒤집어쓰고 있었다. 신화적 다신들의 이름경쟁에서 유령선수가 쟁취한 유신(唯神)이라는 이름이 한울님의 대표적인 누명이다. …(중략)…땅 위에서의 완전한 혁명은 한울님의 누명들, 사람의

21) 앞의 책, 317쪽.

22) 위의 책, 76쪽.

23) 위의 책, 319쪽.

누명을 거룩한 본명으로 바꿈으로써 완수된다. 그런데 한울님의 본명과 사람의 본명은 같은 것이다. 한울님은 다름 아닌 사람의 때문이기 때문이다. 그러므로 한울님의 이름을 바꾸라는 한울님의 명령(혁명)은 사람의 이름을 바꾸라는 사람의 명령(혁명)이다. 유일신과 같은 누명을 벗고 ‘한울님’ 또는 우리라고 불리울 때 혁명은 완수된다.”²⁴⁾

이 부분에서도 윤노빈의 표현은 매우 중의적으로 다가온다. 이미 한울님은 사람이라고 한 바 있는 윤노빈에게 누명을 쓴 한울님은 박정희 정권하에서 억울하게 간첩 누명을 쓴 수 많은 사람들을 떠올리게 한다. 또한 ‘유령선수가 쟁취한 유신(唯神)’이라는 표현은 박정희의 유신(維新)독재에 대한 동음이어를 이용한 비판으로 생각된다. 따라서 여기서 말하는 한울님의 명령이란 분단을 극복하라는 것이고 그 혁명이란 통일을 이루어 내는 것이며, 통일은 사랑을 통해 완성되는 신생이다. 이런 점에서 보자면 신생철학은 생명의 철학이자 통일의 철학이다. 윤노빈은 민족주의적 논리를 전혀 드러내지 않으면서 통일의 원리가 인간의 삶, 생존의 원리임을 보편적인 차원에서 다루고 있다. 이에 비해서 송두율의 접근은 조금 더 민족주의적이며 행동적이다.

그러나 신남철이 ‘자치’를 강조하고 윤노빈이 ‘행위’를 강조하는 것과 비슷한 맥락에서 송두율이 주목하는 것은 ‘자주성’이다. 김대중 대통령과 김정일 사이에 이루어진 6·15 공동선언의 첫 번째 항복에서 나타난 것도 통일과정의 ‘자주성’이었음을 환기시키면서, 송두율은 ‘자주성’에 대한 마과 북의 시선이 다름을 발견한다. 김대중 대통령은 ‘자주’의 의미에 대해 외세를 배격하는 것이 아니라 주변국과도 사이 좋게 지내는 것이라고 밝힌 반면, 북한이 보는 자주는 외세의 간섭을 배격하는 것이라는 차이가 있다는 것이다.²⁵⁾

이러한 인식 차이에 대해 송두율은 어느 한 쪽의 시선을 골라야 하는 문제가 아니라 북한의 주관주의적 자주성과 김대중 대통령이 말한 기능주의적 입장은 대립적인 의미일 수 없다는 것이다. 결국 자주성이 중요한 이유는 나를 정립하고 생존하게 하는 데에 있다고 본다면 나의 자주성은 민족의 자주성과 연관되는 문제라고 아니할 수 없다.

통일을 위한 실천학으로서의 철학

통일에 대한 윤노빈의 열망이 중의적이고 묵시적이라면 송두율의 문제의식은 조금도 직접적이고 실천적으로 나타난다. 독일 유학 시절부터 반유신 투쟁에 앞장서

24) 앞의 책, 322쪽.

25) 송두율, 『경계인의 사색』, 한겨레 신문사, 2002, 86쪽.

고 북한에도 여러 차례 다녀왔으며 김일성과 직접 면담을 하기도 했다.

1991년 ‘한민족 철학자대회’를 준비하면서 송두율은 당시 무엇을 토론하느냐는 중요한 문제가 아니고 남북의 철학자들이 만난다는 사실 자체가 주요 관심사였다고 말한다. 그러면서도 만남의 결과가 상대방에 대한 실망이나 비난으로 그치는 것은 아닐까 하는 염려도 있었다고 회고한다. 그는 북한의 철학자들이 남한의 철학에는 서양철학의 모조에 지나지 않는다고 평가하고, 남한의 철학자들은 북한의 철학자들이 세계 철학의 모른다고 평가하는 일이 생기지나 않을까 염려하였다.²⁶⁾

그럼에도 송두율은 한반도에서 평화를 정착시키고자 하는 공통의 관심사는 마련할 수 있다는 점에서 철학의 역할이 있다고 생각하였다. 송두율의 실천적 사유는 북한에 대해 제대로 이해하는 일부터 시작한다. 그는 평화라고 하는 남북의 공동 관심사를 사회과학과는 다른 인식론의 차원에서 철학이 실천적으로 기여할 수 있다는 희망을 가지고 북한에 대한 내재적인 접근을 제시한다.

분단체제 극복, 곧 통일이라고 하는 목표는 수많은 선행 과제를 안고 있는 문제이다. 정치적 통합은 최종의 결과라고 할 수 있지만 통일 이후에도 분단체제의 극복을 위한 노력은 계속 이어질 수밖에 없을 것이다. 이러한 과정을 최대한 줄이기 위해 반드시 선행되어야 할 것은 남북이 서로를 이해할 수 있는 합리적인 접근법을 모색하는 것이다. 비록 우리의 관점에서 북한 사회가 남한을 이해할 수 있는 방법을 제시하기는 쉽지 않다고 하더라도 우리가 북한을 바라보는 합리적인 접근법에 대한 모색은 별도의 노력을 필요로 한다. 이런 점에서 볼 때 비교적 객관적인 거리를 두고 남한과 북한의 체제를 오랫동안 연구해 온 송두율이 제시하는 북한에 대한 접근법은 적극적으로 검토해 볼 수 있는 지침이 될 수 있을 것이다.

송두율은 남북한을 객관적으로 바라볼 수 있는 서구의 시각에 의존하는 것에 많은 허점이 있음을 지적하면서 북한에 대한 내재적 접근의 필요성을 주장하고 있다. 송두율은 북한사회를 이해하기 위해서 우선 북한사회 스스로가 설정한 목표에 비추어서 북한 사회의 현실을 비판적으로 가늠해야 한다는 것을 뜻한다고 말한다.²⁷⁾ 송두율에 따르면 북한은 ‘주체사회주의’ 또는 ‘우리식 사회주의’라는 내재적 요구를 실현하는 문제를 사회의 핵심문제로 제기하고 있다고 진단한다. 물론 송두율의 지적이 아니라고 해도 익히 알려진 사실이다. 문제는 이러한 핵심문제가 남북관계 혹은 민족문제를 대하는 북한의 태도 결정에 어떤 지침으로 반영되고 있는가 하는 것을 한국 사회가 읽어낼 수 있는가이다.

통일을 위한 이론적 작업 과정에서 어려움을 겪게 하는 요인 중에 하나는 북한

26) 앞의 책, 84쪽.

27) 송두율, 『역사는 끝났는가』, 당대, 1995, 20쪽.

사회를 어떻게 이해해야 할 것인가이다. 송두울은 북한을 이해하기 위한 내재적 접근을 고려하기에 앞서 사회주의 또는 공산주의 국가에 대한 기존의 시각을 비판적으로 검토한다. 송두울은 2차 세계대전 이후 등장한 ‘전체주의’ 이론이 사회주의에 대한 분석으로 제일 먼저 등장했다고 보았다. 프리드리히(C.F. Friedrich), 한나 아렌트(H. Arendt), 비트포겔(K. A. Wittfogel) 등이 이러한 분석틀을 가지고 있는 예로 든다. 가령, 사회주의 국가를 전체주의의 틀로 분석한 프리드리히(C.F. Friedrich)의 관점에 대해 ‘민주주의’(시민적 자본주의)를 우선 절대적인 가치체계로 설정해놓고, 사회주의를 이에 대립되는 절대악으로 양분하는 단순논리 위에 서 있으며, 프리드리히가 지적한 사회주의에서 발견되는 전체주의적 특징(①하나의 이데올로기 ②하나의 당 ③테러적인 비밀경찰 ④정보독점 ⑤무력의 독점 ⑥중앙집권적 통제 경제)들이 ‘자유세계’속하는 많은 나라에서도 똑같이 발견되고 있다고 비판한다.²⁸⁾

한편, 1960대 초부터 자유주의와 사회주의 진영으로 나뉜 세계질서에 대한 새로운 시각이 등장하였는데 이에 대해 송두울은 시작한 산업사회에 근거한 수렴이론 혹은 체제비교론적 상대주의라고 분류한다. 이러한 산업주의적 분석은 ‘미래사회연구’와 맥을 같이 하면서 평화공존의 전진적 자세를 지녔다고 인정하면서도 결국에는 시민적 민주주의나 자본주의적 척도로 분석하고 있다는 점은 마찬가지로 지적한다.²⁹⁾

전체주의 이론으로 사회주의를 바라보는 입장이나 산업사회론에 입각한 분석은 모두 사회주의 바깥에서 사회주의를 바라본다는 점에서 그 한계가 드러나는 만큼 송두울은 사회주의가 스스로 설정한 이념에 근거하여 사회주의의 현실을 평가해야 한다고 주장한다. 이 방법은 사회주의 사이에 존재하는 일반성과 특수성의 양측면을 종합적으로 분석하는 입장이라고 소개한다.³⁰⁾ 송두울 자신은 소련과 중국의 사회주의를 내재적 접근법으로 분석한 바 있다고는 하지만 북한에 대한 연구는 중국과 소련에 비해 질과 양적인 측면에서 매우 미미한 수준으로 보고 있다. 송두울에 따르면 그간의 북한에 대한 남한의 연구는 전체주의적 접근법에서 크게 벗어나지 못하고 있다. 북한에 대한 전체주의적 접근으로는 통일 문제를 체제경쟁의 차원에만 머물게 할 위험이 있다. 체제 경쟁은 어느 한 체제의 우월성을 바탕으로 한 흡수통일의 논리만을 발전시킬 것이며, 이는 대립적 구조를 평화에 의한 생존구조로 전환시키는 장애가 될 것이다.

28) 앞의 책, 206~207쪽.

29) 위의 책, 208쪽.

30) 위의 책, 209쪽.

4. 나가며

평화학자인 요한 갈통(J. Galtung)에 따르면 물리적 폭력이 없는 상태를 소극적 평화(negative peace)로 규정하면서 한반도에서 소극적 평화가 유지되고 있다고 평가하고 있다. 휴전상태의 한반도는 분단의 긴장만 유지되고 있을 뿐 직접적인 무력 충돌이 이루어지지 않는다고 있다는 점에서 그의 진단에 수긍이 간다.

갈통은 탈냉전 이후 『평화적 수단에 의한 평화(Peace by Peaceful Means)』(1996)란 저서에서 기존의 직접적 폭력과 구조적 폭력 개념에 문화적 폭력 개념을 새롭게 추가하여 ‘직접적 폭력-구조적 폭력-문화적 폭력’이라는 폭력의 삼각형(violence triangle) 구도를 제시하였다. 폭력의 삼각형 구도에서 소극적 평화는 직접적 폭력의 부재를, 적극적 평화(positive peace)는 구조적, 문화적 폭력의 부재를 의미한다. ‘구조적 폭력’의 전형적인 예로서 ‘착취(exploitation)’를 들 수 있는데, 이는 사회적 강자(topdog)들이 구조 내에서의 상호작용을 통해서 사회적 약자(underdog)들보다 더 많은 것을 얻어낸다는 것을 의미한다. 또한 착취에 대한 효율적 투쟁을 방해함으로써 착취를 강화하는 여러 가지 전술, 곧 억압도 구조적 폭력에 포함된다.³¹⁾ 이는 단순히 직접적-물리적 폭력을 넘어 각종 착취와 차별과 억압을 유발하는 비의도적이고 간접적인 사회구조의 차원의 폭력이다. 문화적 폭력은 직접적, 구조적 폭력을 은폐 및 정당화, 내면화하게 만드는 데 이용된다. 즉 “문화적 폭력은 직접적, 구조적 폭력을 올바른 것으로서 또는 적어도 잘못된 것은 아닌 것으로서 보이게 하거나 심지어 느껴지게 만든다.”³²⁾ 이처럼 갈통에게 평화는 단순히 직접적 폭력이 없는 상태가 아니라 구조적·문화적 폭력을 포함한 모든 종류의 폭력이 없는 상태를 의미한다.

갈통의 폭력의 ‘삼각형은 그 위치에 따라 얻어지는 결과들은 상이하다. 즉 ‘직접적 폭력’을 밑으로 하여 삼각형을 세우면 직접적 폭력이 구조적 폭력과 문화적 폭력의 원천이라는 결과가 얻어지며, 이 삼각형이 직접적 폭력과 구조적 폭력을 하향하여 서 있을 때는 문화적 폭력이 그 둘을 정당화한다.³³⁾ 이는 세 폭력’이 기능은 다르지만 서로 별개의 것이 아니라 상호유기적 결합관계를 맺고 있음을 의미한다. 즉 직접적 폭력과 구조적 폭력, 문화적 폭력은 독립적으로 존재하기보다 원천과 정당화 기능으로 서로 상호 작용하는 가운데 폭력이 공고히 된다. 이를테면 가부장제는 악순환의 삼각형 속에서 직접적·구조적·문화적 폭력을 결합한 것이며 이들 폭력은 어느 삼각형의 구석에서 시작하여 주기적으로 돌면서 서로를 강화하고 있다.³⁴⁾

31) 요한 갈통 지음, 강종일 외 옮김, 『평화적 수단에 의한 평화』, 417-418쪽.

32) 위의 책, 413쪽.

33) 위의 책, 419쪽.

갈통의 평화 이론이 시사하는 바 중에 하나는 남북간의 물리적 충돌에 대한 긴장만이 아니라 우리 사회 내에서의 구조적 폭력과 문화적 폭력을 극복하기 위한 노력이 병행되어야 한다는 것이다. 그렇지 않으면 정치적 의미의 통일 이후에 발생할 수 있는 갈등을 예방하거나 최소화 할 수 있는 길은 요원하게 될 것이다. 오랜 분단으로 인한 남북 간의 이질성이 문제가 된다고 생각하는 우려 역시 우리 내부의 폭력성을 제거함으로써만 극복할 수 있는 문제이다. 그런 점에서 아직 동질성의 감정이 크기에 남북한의 이질성이 통일의 걸림돌이 아니라고 보는 송두율의 관점³⁵⁾은 갈통이 시사하는 바에 의해서 보완될 수 있을 것이다.

분단 체제 극복을 위한 남북 철학계의 학술 교류는 통일을 위한 준비이자 통일 이후의 한국 사회가 어떤 목표를 지향해야 하는가에 대한 고민을 함께 하는 과정이어야 할 것이다. 철학의 영역에서 전통 철학을 중심으로 한 접촉은 상대적으로 현대 철학의 문제를 다루는 것에 비해 상대적으로 덜 민감할 수 있다. 현대 철학은 남과 북이 모두 체제의 영향을 받은 측면을 무시할 수 없기 때문이다. 분단의 역사는 남과 북의 체제 경쟁의 역사인 동시에 이념적 투쟁의 역사이기도 했다는 점에서 이러한 우려는 간과할 수 없는 문제라고 할 수 있다.

특히 본고에서 다룬 신남철, 윤노빈이나 송두율 등과 같은 인물에 대한 남북의 평가는 정치적인 해석의 대상이 될 수도 있기에 남북 학술교류의 테마로 적절한 것인가에 대한 이견도 존재할 수 있다. 그럼에도 철학계가 더 적극적으로 나서야 하는 이유는 어차피 정치적인 쟁점이 될 사항이 있다면 그 전에 학문적인 연구 테마로 선점하는 것이 더더욱 필요하기 때문이다. 그렇지 않다면 송두율이 로티의 언급을 인용하면서 지적한대로 한국 사회의 진보적 학계 역시 현실정치나 사회문제에 대해 극도로 말을 아끼는 ‘문화적 좌익’에 머무는 것에 다름 아니기 때문이다.³⁶⁾

역사라고 하는 시간의 전개에서 분단은 과거에 일어난 사건이면서 현재 진행 중인 현실이라면, 통일은 미래의 기대이면서 현재로서는 요원해 보이는 비현실의 사건이라고 할 수 있다. 그러나 아침이라고 하는 사건은 미래의 비현실이 아니라 밤이라고 하는 현실 끝에 마침내 필연으로 도래할 미래의 현실처럼 우리 민족의 마음속에 자리하고 있다. 그런 점에서 통일은 현실이요 실천철학이 당면한 현실 인식의 기반 중에 하나라고 할 수 있다. 따라서 실천철학의 과제는 항상 직간접적으로 통일이라고 하는 문제와 연결될 여지를 안고 있다고 보아야 한다. 가령, 한국 사회

34) 앞의 책, 102쪽.

35) 송두율, 『통일의 논리를 찾아서』, 한겨레신문사, 1995, 163쪽.

36) 송두율, 『민족은 사라지지 않는다』, 한겨레신문사, 2000, 149쪽.

에서의 민주주의의 완성이라고 하는 목표 역시 궁극적으로는 한반도 통일을 배제하고 논의하기에는 항상 미완의 논의에 그칠 수밖에 없다. 왜냐하면 민주주의의 완성은 시민의 자격과 관용, 다원성의 문제 등과 결부될 수밖에 없는데, 남북의 통일은 시민의 권리에 대한 확대와 개방적인 다문화주의적 가치의 완성 없이는 또 다른 갈등의 원인으로 작용할 개연성이 매우 높기 때문이다. 이러한 작업은 남북 철학계가 단독으로만 완성할 수 없는 것이며 적극적인 학술교류를 통해 함께 고민해야 할 숙제이기도 하다.

남과 북의 경계를 배회한 또 한 사람 황장엽에 대해서도 남북 철학계가 함께 다룰 수는 있을 것이다. 하지만 황장엽의 경우는 다른 세 사람보다 훨씬 민감한 대상이다. 그 이유는 황장엽은 이론가의 영역을 넘어서는 북한의 고위 관료였다는 것과 무관하지 않다. 다만 남북 철학계의 교류의 과정에서 황장엽에 대한 북한의 연구자들이 먼저 제안해오는 모양새라면 기꺼이 함께 논의할 대상이 될 수는 있을 것이다. 남과 북의 철학 연구자들이 서로 상대 사회의 경직성을 충분히 이해하지 못하는 중에는 쉽지 않은 일일 것이다. 그러나 신남철이나 윤노빈과 같이 북으로 간 철학자나 남쪽에서 태어나 북과 접촉한 송두율에 대해서는 한국의 연구자들이 제안하고 북에서 남쪽으로 내려온 황장엽에 대해서는 북쪽에서 먼저 공동 연구를 제안하는 모양이 이루어진다면 무난한 교류로 이어질 수 있을 것이다.

“남과 북의 경계를 배회하던 철학자들의 시선”에 대한 토론

■ 김종곤 (건국대 통일인문학연구단 HK연구교수) ■

1.

이 글은 월북 철학자 신남철, 윤노빈 그리고 재독 철학자 송두율이 전개하였던 분단과 통일에 대한 사유를 비교하면서 살펴보고 이를 통해 “통일한국의 문화형성을 위한 하나의 단서”를 찾는 데에 주요 목적이 있다. 이에 이 글은 우선 윤노빈의 『신생철학』과 신남철의 『역사철학』을 읽으면서 이 둘은 공통적으로 “실천철학의 통로”로서 헤겔의 ‘생’(生) 개념에 주목하고 이를 경유하면서 통일의 원리를 제시한다고 설명한다.

논평자가 알기로 헤겔은 ‘통일과 구별의 통일’, ‘동일과 비동일의 동일’, ‘결합과 비결합의 결합’과 같은 여러 표현을 사용하면서 ‘생’ 개념을 규정한다. 이는 주관과 객관의 분리/대립으로서 실정성(Positivität)의 공동체를 비판하는 맥락에서 제기된 바, ‘사랑’은 이를 극복하기 방안으로 제시된 실천철학의 원리였다. 헤겔이 말하는 사랑은 단지 주관적 감정이 아니라 ‘살아있는 자들 사이의 동등한 관계’, ‘서로에 대해 살아있는 자’를 가능케 하는 인륜적 공동체의 활동성인 것이다. 필자가 설명하는 윤노빈과 신남철 또한 논의 전개에 약간의 차이가 있으나 대체적으로 이러한 헤겔의 이론에 상당히 기대어 있다.

그런데 헤겔은 프랑크푸르트 시기를 거쳐 예나 시기에 들어 ‘사랑’이 객관성을 충분히 확보하지 못하고 주관성이 과도할 수 있기에, 사랑받는 자와 사랑받지 못한 자의 구별이 따르기 때문에, 따라서 시민사회나 국가와 같은 모든 인륜의 공동체에 적용이 힘들기에 ‘사랑’의 위상을 축소한다. 대신 헤겔은 ‘(상호)인정’ 개념을 제안한다.(사랑은 인정 관계로 나아가기 위한 계기가 된다) 이때 인정의 핵심적인 원리

는 타자를 자기식으로 규정하는 것을 넘어 타자 속에서 자기를 발견하고 역으로 자기 속에서 타자를 발견하는 이중적 운동이다. 논평자가 보기에 이는 송두율의 말하는 ‘해석학적 순환’(‘내재적 순환’이 상대의 경험 세계 속에서 그들이 제기하는 가치와 관점을 평가하는 것이라는 점에서 타자에 정복되거나 타자를 신비화하고 자신을 비하하는 문제가 있기에 제시된 개념)과 상당히 맞닿아 있다. 그렇기에 흥미롭게도 ‘윤노빈과 신남철 - 송두율’은 마치 헤겔의 사상적 변화에 따르는 것처럼 보이는데 과도한 연결인가?

2.

필자가 이 글에서 분단극복과 통일이 지금과는 다른 세계의 창출이 되어야 한다는 점을 염두하고 이에 실천철학은 곧 “미래를 위한 세계관 조성에 이바지하여야” 한다는 점을 견지한다. 필자가 3명의 철학자들을 살펴보는 가운데 분단체제를 활용한 통치성과 분단 이데올로기의 윤리화 비판, 자기 통치로서의 진보적 민주주의의 실현, 분단 폭력(직접적, 구조적, 문화적 폭력)의 극복 등에 초점을 맞추는 것은 이 때문이다. 그런데 <들어가며>에서 “간극을 좁히고 궁극적으로는 간극을 해소하여 새로운 사회를 만들어 낼 수 있는 세계관”이라는 표현을 비롯하여 ‘나가며’에서 우리 사회의 폭력성을 제거함으로써 ‘이질성의 문제’를 극복할 수 있다는 말은 필자가 견지하는 바와 충돌하는 것처럼 보인다. 왜냐하면 분단체제는 이분법적인 동일성의 논리(획일적 세계관)에 뿌리 깊게 기초하고 있으며 여러 형태의 폭력 또한 그로부터 출발하고 정당화되어 왔기 때문이다.

이는 논평자가 보기에 헤겔의 ‘생’ 개념이 가진 난점(?)과도 맞닿아 있다. 그것을 ‘사랑 속에서의 통일’이라 표현할 수 있고 그래서 구별되는 것들이 평등하고 살아 있는 것으로 인정한다하더라도 그 차이가 ‘내적 구별’, ‘구별 아닌 구별’로 해석되고 ‘모든 구별의 지양태’로 귀결된다면 결국 오늘날 상호주의, 다문화주의 논의가 그렇듯(상호성과 다양성을 인정하자고 하지만) 관성적으로 국가와 공동체는 하나(Einhite)로서의 통합체여야 한다는 결론을 받아들이게 된다. 그리고 그것은 지금까지 분단체제 하에서 그래왔듯 그 이전과는 다른 세계가 가능하리라 보장할 수 없다. 오히려 다른 세계는 차이들의 ‘함께-있음’(Mit-Sein)을 긴장감 있게 지향할 때 가능하지 않을까?

3.

필자는 <나가며>에서 신남철, 윤노빈, 송두율, 황장엽이 남북의 정치적 해석의 대상이 될 수 있지만 진보학계가 ‘문화적 좌익’에 머무르지 않기 위해서는 이들에 대한 공동연구를 남북 학술교류의 테마로 삼는 적극성을 보일 필요가 있다고 말한다. 그런데 필자의 의도에는 동의하나 문제는 그것이 필자가 말하듯 “무난한 교류”로

이어지기 힘들 것 같다는 점이다. 예를 들어 김일성종합대학의 교수로 있었던 신남철 경우 1958년 3월 제1차 당대표자회의에서 자유주의자/수정주의자로 비판받았고, 정확한 연도는 알려져 있지 않으나 이 때문에 심적 고통을 겪다가 사망한 것으로 알려져 있다. 이 시기는 중소분쟁(56년 이후)이 시작되고 북이 독자노선을 고민하면서 맑스주의의 창조적 적용과 아울러 자력갱생을 더불어 강조하던 때이다. 하지만 그것은 사실상 맑스주의의 폐기를 의미하는 것이었고 따라서 맑스주의에 큰 영향을 받았던 신남철은 북의 현실적용에 어려운 서구 사상을 따르는 사상가로 규정되어 비판의 대상이 될 수밖에 없었다. 그렇기에 ‘현시점’에서 신남철과 같은 학자가 남북의 공동 논의 대상으로 성사가 될 수 있을지는 상당히 회의적이다. 윤노빈의 경우도 마찬가지일 수 있는데, 그는 북으로 간 이후 지금까지 철학연구자가 아니라 대남방송에 종사하는 것으로 알려져 있는데 그런 그가 공동연구의 대상으로 받아들여질지 모르겠다. 황장엽 경우 그는 북에서는 ‘배신자’이기에 더더욱 어려울 것 같다. 오히려 남북이 공동연구를 하게 된다면 (이것도 어려울 수 있지만) 특정 철학자이나 사조보다는 (사실 이에 대해서도 필자는 언급하고 있지만) 예컨대 ‘미래 통일한(조선)반도가 지향해야 할 가치’와 같은 ‘주제’ 중심으로 접근하면서 서로가 가진 생각을 확인하고 천천히 논의하는 것이 더 낫지 않을까? 그것이 송두율이 말하는 내재적 해석/해석학적 순환의 학문적 실천이 아닐까?