

제 1 부

서양철학수용에 따른 전통철학의 대응 및 전개

서론

사회의 전반적인 서구화라는 대세가 바뀐 것은 아니지만 맹목적인 서구지향이 반드시 바람직한 것만은 아니라는 반성이 일면서 한국적이라는 말의 전반적인 유행과 더불어 한국사상도 약간의 주목을 받게 되었다. 현재 한국에서 사상으로 기능하고 있으면 모두 한국사상이지 한국사상이라는 카테고리가 따로 있는 것도 아닌데 한국사상이라는 말 자체가 새삼 강조되고 있는 것은 서구로부터 도입된 현대의 여러 사상조류가 한국의 현실과 사상적 전통에 아직 완전히 접목되지 못했기 때문이며 한국의 전통사상 역시 오늘날의 한국현실에 적용하지 못하고 있기 때문일 것이다.

이같은 사상적 전통의 단절로 말미암아 한국사상이란 과연 무엇이며 이제 와서 그것이 무슨 의미를 가지는가에 대한 물음이 학계에 반복해서 던져지게 되었다. 여기에 대한 답으로 한민족의 고유하고 독자적인 사상만이 진정한 한국사상이라는 국수주의적인 견해에서부터 한국사상의 실체를 인정하지 않는 보편주의까지 여러 입장이 다양하게 제시되고 있으므로 우선 한국사상의 정체성 문제부터 살펴보고 이러한 상황에서 세계사적인 보편성을 획득해 가고 있는 서양철학을 받아들이는 전통철학자들의 자세를 아울러 검토해 보기로 하자.

일단의 극단적인 민족주의 계열에 속한 학자들은 한민족 고유의 사상이 있으며 여기에서 한민족의 발생 — 단군시대 —에서부터 이어져 내려오는

영구불변의 절대진리를 찾을 수 있다고 주장하고 있다. 이러한 주장은 70년대 후반부터 일기 시작한 민족주의 열기에 힘입어 아직까지도 상당히 많은 대중적 호응을 받고 있긴 하지만 이는 사상 더 나아가서는 문화의 기본적인 속성을 무시한 발상이 아닌가 생각된다. 사상은 끊임없는 신진대사를 통해 자기동일성을 확보해 나가는 생명체와 같은 것이어서 외래요소를 거부하고 자기를 폐쇄하여 절대적 존재이기를 고집하는 순간 그 사상은 이미 죽은 사상이 되어 버린다. 한국사상도 한민족의 독창물로 돌속의 옥처럼 수천년간 변화하지 않고 보존되어 있는 어떤 실체가 아니라 한민족의 역사와 함께 외래사상과 접하면서 받아들일 것은 받아들이고 버릴 것은 버려 가면서 변신에 변신을 거듭하여 형성되어온 것이다.

이렇게 말하면 필자는 한국사상의 실체를 부정하는 견해에 선 것 같은데 고유한 실체로서의 한국사상이 없다고 해서 한국사상 그 자체를 부정하는 것은 아니다. 여기서 자세한 논거를 일일이 들 수는 없으므로 비유를 들어 설명해 보기로 하자. 약 30년전만 해도 대부분의 한국사람은 전통적인 한옥—기와집이나 초가집—에서 살았다. 그러다가 차츰 양옥으로 집을 개조하더니 요즘에는 신혼생활을 아파트에서 시작하는 것을 기정사실로 여기게 되었다. 이처럼 양옥을 가옥의 표준형식으로 받아들이기는 했으나 그렇다고 해서 완전히 서양식으로 생활하는 것은 아니다. 서양식 삶에 익숙한 극히 일부분의 사람을 제외한 대부분의 한국사람들은 아직도 현관에서 신발을 벗고 실내에 들어가며 온돌과 김치항아리를 고수하고 있다. 라지에타 대신에 방바닥에 파이프를 넣어 난방을 하고 카페트 대신에 민속장판을 깔고 거실 벽에는 봇글씨 한 점 정도는 걸어놓는 우리네 중산층의 아파트는 말하자면 한국형 아파트인 셈이다.

한국사상도 이런 정도로 이해해야 하지 않을까. 전통사상만이 한국사상이라는 주장은 다시 기와집을 짓고 살자는 비현실적인 발상이다. 한국사상의 실체를 인정하지 않는 견해는 한옥에서 아파트로 변한 겉모습만 보았지 그 아파트 내부가 온돌임을 보지 못한 피상적인 견해이다. 지금의 한국사상은 전통사상과 현대의 사상, 외래의 사상과 고유한 사상이 만나 한국의 현실에 맞게 새로이 형성된 것이고 또 끊임없이 형성되어

가는 도중에 있는 것이다. 그런데 일반적으로 한국사상이라고 하면 아파트에 해당되는 서구의 사상이 수용되기 이전의 전통사상, 말하자면 아파트 속에 숨어 있는 온돌이나 김치독, 초가집에 해당되는 전통적인 요소만을 지칭하고 있으므로 그러한 일반적인 의미에 맞추어 이러한 한국적 요소 혹은 기존의 동양철학이 서양철학을 어떤 방식, 어떤 마음가짐으로 받아들였는지 그 전개과정을 간략히 살펴보자.

여러 전통사상 중 아직도 우리의 의식 한 귀퉁이에 그 그림자가 비교적 강하게 남아 있는 사상으로 우선 성리학(유교적 전통)을 꼽을 수 있을 것이다. 조선시대의 성리학을 한국사상의 범주에 넣는 데는 별 이견이 없을 것이므로 조선의 지배이념이었던 성리학에서 시작하는 것이 논의를 간략히 하는 지름길이 되겠다. 성리학은 조선의 중세적 질서에 알맞게 형성된 사상이다. 성리학의 요체는 修己治人 즉 사회구성원 각자, 특히 상충 지식인의 도덕성 확보에 있다고 할 수 있다. 그래서 성리학의 세계관은 자연의 원리이자 도덕의 근거인 理氣개념과 도덕의 주체로서의 인간을 설명하는 心性개념이 仁이라는 가치개념을 매개로 합치되는 도덕적 세계관으로 발전해왔다. 18세기 후반에 이르면 조선의 중세적 질서가 급격히 붕괴되기 시작하고 이에 따라 중세적 질서를 이론적으로 떠받치고 있던 성리학적 세계관도 한계에 부딪치게 된다. 여기서부터 자연스럽게 성리학 자체의 변신 또는 새로운 사상의 수용에 대한 요구가 생기게 된다. 이 새로운 사상의 모색을 實學이라는 틀로 묶어 설명하고 있는데 우리는 조선후기 실학사상에서 전통적인 사상과 외래사상의 접합가능성 즉 전통을 간직한 채 새로운 한국사상을 형성해 갈 수 있는 가능성을 찾을 수 있을 것이다.

실학은 보는 관점에 따라 성리학에 외래사상—천주교 사상, 서구의 과학사상, 清의 고종학 등—이 가미된 개혁적 성리학으로 볼 수도 있고 탈성리학적인 외래사상의 수용으로 파악할 수도 있다. 강조점은 다르지만 기존의 유학과 새로 도입된 외래사상이 실학사상 내에서 치밀하게 결합되고 있다는 점에서는 실학을 보는 두 관점이 일치하고 있다. 시대에 따라서 학파에 따라서 실학사상도 여러 조류로 나누어 볼 수 있는데 전통

사상의 자기변화와 외래사상의 한국화라는 시각에서 보면 천주교를 새로운 이념으로 받아들인 성호학파 중의 신서파와 중국을 통해 서구의 과학 사상을 받아들인 북학파의 사상이 특별히 주목된다. 星湖學派 중의 信西派에 속한 학자들은 서책을 통해 스스로 천주교를 받아들이고 선진 유학 사상을 재해석하여 유학과 천주교의 접맥을 시도했다. 北學者들은 중국을 통해 서구의 새로운 과학기술 문명의 중요성을 인식하고 이를 성리학의 氣論과 접맥시킴으로써 전통사상의 현실적 재해석과 외래사상의 한국적 수용이라는 사상적 과제를 해결하고 있다.¹⁾

이러한 새로운 사상의 요구에 부응하는 여러 시도는 다산 정약용의 사상에 종합적으로 융해되어 체계화되고 있다. 우리는 다산의 사상에서 고대유학과 성리학, 천주교, 서구의 과학기술 사상이라는 각각 그 연원을 달리 하는 사상들이 어떻게 하나의 사상체계 속에 녹아 들어갈 수 있는가를 볼 수 있다.

성리학을 바탕으로 깔고 있으면서도 근대적인 성격을 지향하는 실학사상에서 우리는 서구사상을 받아들이는 주체적인 자세와 성리학을 대신할 수 있는 새로운 한국사상의 가능성은 엿볼 수 있었다. 철학적 내용과 관련해서는 李定稷, 郭鍾錫, 李寅宰, 全秉薰, 李炳憲 등의 유학자들이 중국에서 들어온 서양철학 소개서를 읽고 유학자의 입장에서 소개한 글들이 이 논문의 주제와 관련해서 주목해야 할 부분이다. 사상적 가능성 자체만 보면 유학의 도덕사상과 서양의 기술문명의 접목을 시도한 개화파의 東道西器論이나 양명학을 통하여 기존 유학을 혁신하고자 한 박은식의 유교구신론, 불교를 시대에 맞게 개혁하고자 한 한용운의 불교유신론도 실학사상을 이은 자생적 한국사상의 또 다른 가능성이라고 할 수 있을 것이나 이 논문은 서양철학과 관련된 기존 유학자들의 수용자세를 주로 다루고자 하므로 생략하고자 한다. 이러한 한국사상의 전통을 잇는 모든 사상적 자생기능성들은 일제의 한국강점으로 말미암아 좌절되어 버리고 일본의 제국주의에 대응하는 극단적인 민족주의 사상과 망국의 원인으로

1) 실학자들의 서학수용에 관해서는 졸고 「서구사상의 전래와 실학」(『철학사상』 4 호)에서 비교적 상세히 논한 바 있으므로 이 논문에서는 생략하고자 함.

인식된 전통사상과의 완전한 단절론만이 남게 되었다. 해방 이후 미국문화의 급격한 점령은 일제강점으로 인한 전통과의 단절을 더욱 가속화시켜 전통적인 한국사상을 완전히 화석화해 버렸다.

이미 역사적 유물로 화해 버린 한국의 전통사상에 대한 진지한 학문적 반성은 60년대에 들어서서야 비로소 시작된다. 박종홍 교수와 이상은 교수로 대표되는 초기의 한국사상 연구는 한국사상 자체내에서 정화와 조박을 가려 현대 한국사회의 요구에 부응하는 사상으로 재창조하는 작업이 아니라 우선 한국사상의 위상을 높이는데 초점이 맞추어졌다. 모든 문학적 영역에서 한꺼번에 진행된 일이지만 사상 분야에서도 이 시기에 이르면 미국으로 대표되는 서구사상이 거의 보편성을 획득해 가고 있었다. 이 와중에서 이들은 한국에도 플라톤이나 칸트같은 위대한 사상가가 있었다는 것을 강조하고 근대 이전 한국사상가들의 사상체계를 분해하여 서구의 사상적 틀로 재조립함으로써 한국에도 민주주의 사상, 경험적 사고, 형이상학, 윤리학 등이 있었다는 것을 강조했다. 말하자면 한국사상의 자존심을 높임으로써 한민족의 자신감을 회복시키려고 했던 것이다.

한국사상가들의 위대성을 재부각시키는 작업에서 가장 각광을 받은 사상가는 중국과 일본의 불교 및 유교사상에 상당한 영향을 끼친 것으로 평가받는 원효와 퇴계였다. 비슷한 시기에 북한에서도 비슷한 작업이 행해지고 있었다. 남한의 학자들이 미국과 서구의 사상으로 한국사상을 재단한 데 대해 북한학자들은 마르크스-레닌주의의 사적 유물론에 입각하여 한국사상을 재단한 점이 다를 뿐이다. 이들은 중국의 사상사 연구를 모델로 하여 모든 사상을 변증법과 형이상학, 유물론과 관념론으로 나누어 재단하고 사상사는 이들 사조간의 대립 투쟁의 역사로 파악했다. 그래서 남한의 학계에서 높이 평가받는 원효와 퇴계는 관념론자로 배척되고 유물론자로 재해석된 화담과 녹문이 위대한 전통사상가로 부각되었다. 사상의 역사적 환경과 전통을 무시한 이러한 연구방식은 한국사상의 특이성과 독자성을 사장시켜 버렸다는 부정적 평가를 받을 수도 있겠지만 다른 한편으로는 구태의연한 경학적 연구방식에서 탈피하여 한국철학을 현대적인 시각에서 바라볼 수 있는 길을 열어 놓았다는 점에서, 또 한국

사상과 현대사상간의 접목가능성을 보여주었다는 점에서, 또 한국철학을 연구하는 학자들에게 어떤 방식으로든 영향을 미쳤다는 점에서 나름대로의 의미가 있다고 생각한다.

초기의 한국사상 연구가 서구사상과의 비슷한 점을 부각시켜 이론적 측면에서 전통사상의 위대성을 선양하는데 치중했다면 그 다음 단계의 한국사상 연구는 한국사상의 특징과 독자성을 통하여 한국사상의 장점을 부각시키고 있다. 이때에는 이론적 측면보다 감정적·실천적 측면이 보다 부각되었는데 호국사상이라든가 풍류사상, 충효사상, 유불선 3교 합일사상 등으로 한국사상의 특징을 규정지으려던 시도들이 그것이다. 이는 당시의 정치적 현실과 관련된 민족주의 사상의 흥기와 관계있는 것으로 이후 한국사상을 객관적·실증적으로 연구해야 한다는 자각이 짹트게 된 계기가 되었다.

70년대 후반 한국철학회가 기존의 한국사상 연구를 망라하여 한국철학 사연구를 펴냄으로써 한국사상 연구는 새로운 전기를 맞게 되었다. 이를 계기로 하여 연구자들은 기존의 한국사상 연구방법론을 모색하는 한편 한국철학이 현대사회에서 가지는 의미가 무엇인가에 대해서도 다시 반성하게 되었다. 다음은 당시의 결론이다.

첫째, 사상을 따로 떼어내 그것 자체의 해석으로 그 사상을 평가할 것이 아니라 그 사상이 발생한 사회와의 관계를 잘 살펴야겠다. 한국의 전통사상은 현대의 관점에서 재해석되고 비판되기도 하여야 하지만 이는 먼저 당시의 상황에서 그 사상이 어떤 의미를 지니고 있었는지가 정확히 밝혀지고 난 이후의 일일 것이다.

둘째, 한국철학 넓게는 동양철학의 자기동일성을 회복하여야겠다는 것이다. 한국사상은 상당부분 한국의 사상적 전통에 기초하고 있는 만큼 서양의 방법론으로 해명할 수 없는 부분도 많다. 억지로 서양사상의 틀에 끼워 맞추기보다는 한국사상 나름대로의 연구방법론을 갖춰 연구할 때 무엇이 살아남을 수 있을지는 모르지만 그나마 한국사상의 독자성이 자연스럽게 보존될 수 있을 것이다.

한국사상 연구에 대한 이러한 반성은 사실 한국의 전통문화 전반에 관

련된 문제이며 궁극적으로는 한민족의 정신적 자기동일성 회복이라는 문제로 귀착된다고 할 수 있다. 한국의 전통사상을 아무리 강조해도 그것이 오늘을 살아가는 한국인의 의식에 부합하지 않으면 우리는 그것을 한국사상이라고 할 수 없을 것이다. 또한 서구사상이 이미 보편화되었다고 하지만 강단철학의 한계를 벗어나지 못하고 있음은 그것이 우리의 사상적 전통에 접목되지 못했기 때문일 것이다. 따라서 한국사상의 현재화와 서구사상의 한국화는 동일한 문제의 양면일 수도 있다.

최근의 한국사상 연구성과들을 보면 단순한 훈고나 소극적인 재해석에 머물렀던 과거와는 달리 적극적으로 새로운 세계관—예를 들면 기철학에 바탕한 유기체적 세계관—을 모색한다든지 환경문제 해결에 전통사상을 동원하는 등 새로운 면모를 보여주고 있다. 이는 한국사상의 전통을 자연스럽게 계승할 수 있다는 가능성을 보여 주는 것으로 고무적인 일이라 하겠다. 한국사상의 계승은 사상이 현실에 충실할 때 저절로 이루어지는 것이지 무조건 강조하고 무조건 찬양한다고 이루어지는 것은 결코 아닐 것이다.

이 논문은 조선후기의 천주교에 대한 논쟁, 한말의 서양철학 이해, 최근의 한국철학의 정체성 및 방법론에 대한 논쟁을 통하여 서양철학에 대한 전통철학자들의 대응을 간략히 살펴보고 한국철학의 정체성 문제를 다시 한번 생각하는 계기를 마련해 보고자 한다.

1. 조선후기 성리학과 천주교의 도입

한국의 유학자들이 처음 접한 서양사상은 천주교를 통해서였다. 모든 일이 다 그렇지만 그 때 첫 단추가 잘 끼워졌다면 오늘날까지 계속되는 서양철학수용에 대한 우리의 고민이 이미 상당부분 해결되었을지 모르겠다. 천주학을 비판하고 마침내는 물리적인 박해를 가해 마지않았던 조선후기의 유학자들이 조금만 더 개방적인 태도를 취하고, 천주교를 받아들였던 조선의 선비와 조선에 천주학을 전한 서양 선교사들이 조금만 더

74 특집

유교적 규범을 존중해 주었더라면 그리고 그들이 충분한 대화와 토론을 나눌 수 있었다면 어떻게 되었을까 하고 상상해 본다. 그 결과 생긴 기독교적 유학자와 유교적 천주교인이 이후 한국 기독교와 유교를 주도했으면 어떻게 되었을까. 기독교는 완전히 토착화하고 유교는 현대화되었을까. 알 수 없는 일이다. 단지 이렇게 될 수 있었을 것을 일방적인 매도와 비난, 구차한 변명, 배교, 순교 등의 단어로 한국의 천주교 수용사가 이루어 질 수밖에 없음이 그리고 아직도 전통적(유교적) 가치관과 기독교간의 갈등이 온존해 있음이 안타까워 해 본 상상일 뿐이다.

당시의 서학수용과 좌절이 우리역사에 끼친 영향이 매우 크며, 우리가 아직도 그 영향 속에 있다는 것도 사실이다. 그리고 그 시대로 돌아가 유학과 서학의 교섭 및 갈등의 문제를 재검토함으로써 오늘의 사상적 위치를 이해하고 한국사상의 방향을 정립할 수도 있을 것이다. 그 당시의 사상계는 우리에게 많은 가능성과 경우를 생각하게 한다. 필자는 서학수용의 역사에서 잘 수용되고 기존의 사상과 융합할 가능성보다는 충돌과 대립으로 끝낼 수밖에 없는 요소가 성리학과 천주학에 어떤 근본적인 속성 중에 있는 게 아닌가 생각해 보기도 했다. 실제 역사가 그렇게 진행되었고 그것을 설명하려다 보니 그런 생각을 하게 되었지만 다른 한편으로는 두 개의 전혀 다른 배경을 가진 세계관이 만나서 하나가 완전히 굴복하는 형태가 아닌 다른 형태의 조화가 가능할까 하는 의구심을 평소에도 지니고 있었던 것 같다. 사실 불교와 성리학이 한국역사에 성공적으로 정착하고 완전히 한국화 했다고 하지만 처음부터 기존의 사상과 조화를 추구하면서 정착한 것은 아니었다. 많은 우여곡절 끝에 가까스로 정착한 것이다. 천주교가 처음 들어올 때 기존의 사상인 성리학이 결사반대한 건 어떻게 보면 당연한 것이다. 보다 경이로운 사실은 어떻게 성리학자중의 일부가 천주교를 받아들이게 되었는가 하는 것이다. 책을 통해서 당대 최고의 지식인들이 받아들인 당시의 천주교는 어떤 것이었을까. 그들은 유교를 개신하기 위해 보익으로 서교를 연구한 것일까 아니면 처음부터 천주교를 신앙의 차원에서 받아들였을까. 하여튼 이론적으로 굉장히 높은 수준에 도달해 있었을 것이라고 생각한다. 그러므로 성리학적

세계관을 계속 유지하고자 한 성리학자에게는 더 큰 위협이었을 것이다.

조선후기 천주교를 포함한 서학의 수용은 이미 알려져 있듯이 중국에서 들어온 한역서학서를 통해서 이루어진다. 특히 1582년 중국에 도착한 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552-1610)의 『天主實義』는 천주교를 중국과 조선에 성공적으로 퍼뜨리는데 획기적인 역할을 하였다. 마테오리치를 비롯한 서양선교사들은 유교와의 관계에 있어서 일면 經典에 대한 긍정적인 일치를 강조하면서, 다른 한편 성리학의 기본 개념에 대한 부정적인 비판을 가하였다. 그들의 補儒論的 태도는 考證學의 발생에 자극을 주었고 또 천주교 교리를 비롯하여 자연과학 등 서양문물에 관한 저술과 번역은 중국과 조선의 지식인들에게 서구의 과학과 철학을 중국과 조선에 소개해 주었다. 최초의 한역서학서인 루기에리(Michel Ruggieri, 羅明堅, 1543-1607)의 『天主聖教實錄』을 비롯해 지속적으로 발간된 한문서학서적은 모두 합하면 대략 200여 종에 가깝지만²⁾ 앞에서도 말했듯이 가장 큰 영향을 미친 책은 마테오 리치의 『천주실의』였다. 17세기초에 이미 천주실의를 비롯한 상당수의 西學書들이 널리 유포되어 있었기 때문에 李之藻(1565-1629)는 이 저술들을 체계적으로 분류하고 편찬하여 1628년에 『天學初函』이란 이름으로 간행하였다.

조선의 유학자들은 주로 『天學初函』에 실려 있는 서적들을 중심으로 천주교의 교리를 이해하였고 이를 통하여 처음으로 서양의 문물과 사상을 만날 수 있었다. 중국으로부터 도입된 서양과학과 천주교 교리에 대한 지식은 새로운 사상적 가능성을 추구하고 있던 신진사류에게는 물론 正統 道學派에게도 지대한 관심의 대상이 되었다. 이수광의 소박한 소개를 넘어서 李灝(1681-1763)은 천문학과 曆法 등 예수회 선교사들이 제시한 서양과학에 대해 ‘聖人이 다시 나와도 반드시 따를 것이라’고 하면서 마테오 리치를 聖人이라고 까지 언급하며 높이 평가 하였다.³⁾ 그렇지만 이익은 ‘天堂地獄說’이나 ‘天主降生說’ 등 천주교 교리에 대해서는

2) 李元淳, 「明·清來 西學書의 韓國思想史의 意義」, 『朝鮮西學史研究』, 一志社, 85쪽.

3) 星湖先生文集, 卷55, 天主實義跋.

비판적인 입장을 취한다.⁴⁾ 또 『七克』에 대해서는 孔子의 ‘克己復禮說’에補益이 된다 하여 어느 정도 긍정함으로써 유교적 입장에서 서학을 수용하고 있음을 확실히 하고 있다.

이러한 이의의 적극적 태도 때문에 이의의 문하에서 서학의 수용을 주도하게 되는데 그들은 천주교 이해문제를 놓고 찬반이 엇갈리게 된다. 뒤에서 보다 자세히 살피겠지만 憲後聃(1702-1761)은 『西學辨』을 저술하여 처음으로 천주교의 영혼론을 비롯한 교리의 근본 문제에 대해 성리학의 心性論의 입장에서 비판을 가하고, 安鼎福(1712-1791)은 李瀨에게 보낸 서한을 통해 천주교를 異端邪說로 전제하고 천주교 교리를 비판하고 있으며 서학이해가 신앙의 차원으로 까지 발전하자 자신의 입장을 밝히는 『天學考』와 『天學問答』을 저술하여 천주교를 서역지방의 마니교, 회교, 景教 등 夷狄의 종교와 같은 계열이라고 하고⁵⁾ “천주교에서는 조상이 천당에 가 있으면 제사에 來亨하지 않으려 할 것이요, 지옥에 가 있으면 來亨할 수 없을 것이므로 祭祀를 거부하게 될 것이다”⁶⁾고 우려를 표시하며 그 비판하고 있다. 이들의 서학비판은 천주교와 유교가 근본적인 데서 도저히 조화될 수 없음을 나름대로 째뚫어 보고 있었다. 이들 중 신후담의 서학비판이 광범위하고 비교적 체계적이므로 여기서는 이를 통해 조선 성리학자의 서학에 비판의 전형을 대중이라도 살펴보고자 한다.

河濱 憲後聃은 1724년 그가 23세일 때 서학에 관한 책을 본후 이를 邪學이라 단정하고 그 해독을 방지하기 위해 『서학변』을 저술하게 되는데 여기서 그는 『靈言蠡勺』, 『天主實義』, 『職方外記』를 조목별로 비판하고 있다. 그는 우선 천주교의 대강을 다음과 같이 파악한다.

“그 요지는 대체로 다음과 같다. 세상만사는 물이 흐르고 꽃이 시들어 떨어지듯이 덧없으므로 언제까지나 그리워해서는 안된다. 단지 힘껏 노력하여 천상의 영원한 복을 구해야 한다. 지금 살펴보니 그가 말하는 아니 마란 이른바 영혼이다. 그가 말하는 천상의 복이란 사람은 죽어도 영혼

4) 星湖先生文集, 卷55, 天主實義跋.

5) 關衛編, 卷1, 天學考.

6) 關衛編, 卷1, 天學考.

은 불멸하여 착한 일을 한 사람이 천당가는 것을 말한다.”⁷⁾

신후담이 파악한 천주교의 세계관은 첫째 불교처럼 현실을 부정하고, 둘째, 죽어도 없어지지 않는 영혼이 있으며, 셋째 천당과 지옥이라는 사후의 세계가 있으며 넷째 이 모든 것을 창조하고 관장하는 천주가 있다는 네가지로 요약되며 따라서 사람들은 죽은 후 천국에 가기 위해 천주를 잘 받들고 그 명령에 절대 복종해야 한다는 것을 그 기본 교리로 파악하고 있다. 그러나 그가 보기에는 천국에 가기 위해 따른다는 것은 공리적인 주장이므로 마땅히 그 자체를 실천하는 유학의 입장에서는 받아들일 수 없는 것이다.⁸⁾ 신후담이 보기에는 천주가 있어서 따르고 받드는 것이 아니라 천당과 지옥 때문에 할 수 없이 그렇게 하므로 결국 천당과 지옥론이 천주교의 근원이고 천주가 부수적인 존재가 된다. 이는 천당이라는 사후의 이익을 위한 것이므로 결국 이기적인 마음에서 나오는 것이고 홀로 깨달아 극락에 가겠다는 불교와 다름없는 것이라고 주장하게 된다.⁹⁾

사후의 복을 추구하면 필연적으로 현재의 윤리규범을 경시하게 되고 그렇게 되면 부자와 군신이라는 절대적인 두 사회적 축이 붕괴되고 말 것이며 결국은 유교사회 자체에 대한 부정이 될 것이라고 예상한다. 이러한 신후담의 우려는 진산사건으로 현실화되었고 천주교를 탄압하는 가장 강력한 논거가 되었다.¹⁰⁾ 신후담은 이러한 윤리문제의 근저에 신의 문제가 내재하고 있고 서학서에서는 그들의 신이 초기 유학경전에 나오는 상제와 같다고 주장하는데 대해 단호히 비판하고 있다.¹¹⁾

신후담은 전통적인 성리학의 견해에 따라 상제를 천이나 도의 다른 명칭으로 생각하므로 이법과 윤리의 근원으로서의 천, 상제의 주체 등은 인정하지만 창조와 규제, 상벌의 관장자로는 인정하지 않는다. 특히 제작

7) 『西學辨』, 灵言蠡勺.

8) 『西學辨』, 天主實義.

9) 『西學辨』, 灵言蠡勺.

10) 『西學辨』, 灵言蠡勺.

11) 『西學辨』, 天主實義.

자로서의 신 개념은 천지자연 그 자체를 완벽한 존재로 보고 거기서 법칙과 윤리의 근원을 구하는 성리학자로서는 받아들이기 어려운 주장이었던 것 같다. 이를 그는 다음과 같이 말하고 있다.

“천지가 천주의 제작으로 말미암아 형성된다고 하면 이는 이치로도 증명이 안되고 경서에서도 고증이 안된다. 함부로 생각해낸 이론에 불과할 뿐이다. 그는 목수가 가옥을 짓는 것을 예로 들어 증명하려고 하지만 나는 천지의 개벽이 가옥을 사람이 만드는 것과 같지 않다고 믿는다. 저 위대한 상제를 목수에 비유해서는 안 된다. 천지가 개벽하는 일은 참으로 말하기 어렵다.”¹²⁾

서학에서 천주를 최고의 존재로 상정하고 나니까 자연히 성리학에서 중시하는 理와 太極은 격이 낮아지게 되었다. 천주실의에서는 옛날에 상제는 공경된 적이 있으나 태극과 리는 공경된 적이 없었다는 이유를 들어 태극과 리를 부정하고 있다. 이에 대해 신후담은 그것은 존재의 차원이 달라서 그런 것이지 태극과 리가 없어서가 아니라고 하면서 도덕과 성인의 관계에 비유하여 태극과 리의 실제와 성격을 설명하고 있다.

“태극이란 그 이치는 실제로 있지만 형체는 없는 것이므로 상제가 하늘에서 주재하여 정위가 있는 것과는 같지 않다. 그러므로 공경의 예를 배풀 수 없다. 따라서 태극의 유무를 이로써 결정해서는 안된다. 지금 사람들이 堯舜孔孟을 존경하는 것은 그 도덕이 높고 두텁기 때문이다. 그러나 도덕 자체를 높이 받드는 사람이 있다는 말은 못들었다. 도덕이 없어서가 아니고 도덕의 형체가 없어서이다.”¹³⁾

신후담이 가장 많은 분량을 배정하고 정성을 기울여 비판한 주제는 영혼에 관한 것이다. 사실 영혼 내지 사후에 존재하는 귀신의 문제는 제사와 관련된 중요한 문제인데 불멸의 영혼을 인정하지 않는 성리학의 영혼관은 이 문제와 관련해서 나름대로 합리적인 설명을 하고 있기는 하지만 영원한 삶 내지 구원을 갈망하는 일반적인 대중의 종교적 갈망을 만족시키기에는 어딘가 부족한 점이 있는 것도 사실이다. 신후담은 우선 신체

12) 『西學辨』, 天主實義.

13) 『西學辨』, 天主實義.

와 영혼이 나누어 질 수 있는 별개의 존재가 아님을 주장함으로써 천주교의 영혼불멸설을 비판하는 시발점으로 삼는다.

“사람이 태어날 때 먼저 형체가 있은 뒤 양기가 와서 혼이 된다. … 이로보면 혼이란 형체에 의지해서만 있는 것이고 형체가 없어지면 흘어져 아주 없어지는 것이다. 어찌 독립된 실체일 수 있는가.”¹⁴⁾

그런다음 그는 소위 혼의 작용에 해당되는 사람의 감각, 지각, 논리 등 의 정신작용이 서로 분리될 수 없는 것임을 나름대로 분석하고 만약 감각이나 이성과 구분되는 영혼이란 존재가 있다해도 감각과 지각이 없기 때문에 천당의 즐거움이라는 천주교의 기본적인 목표가 아무 쓸모가 없어지므로 논리적인 모순이라는 논변을 펴고 있다.

“생혼과 각혼이 형체에 의지하고 있는 것은 동식물과 사람이 같다. 그런데 식물과 동물의 생혼과 각혼은 형체와 아울러 없어지는데 왜 사람에게 있는 두 혼은 죽어도 불멸하는가. 그는 영혼의 불멸을 증명하려 하면서 삼혼의 불가분은 부정할 수 없으므로 마침내 같이 불멸한다고 하게 되었다. 그리고 생혼과 각혼이 형체에 의지함을 부정할 수 없어 마침내는 사람의 혼은 동식물의 그것과 다르다고 하게 되었다. 이리저리로 피해가지만 틈이 저절로 드러남을 깨닫지 못한다.”¹⁵⁾

이러한 신후담의 서학비판은 나름대로 성리학과 서학이 도저히 양립할 수 없는 형이상학적 전제—천주와 상제의 차이, 영혼의 존재—를 지니고 있음을 예리하게 지적하고 있다. 그리고 그러한 형이상학의 차이는 결국 현실적 윤리의 문제에 까지 영향을 미칠 것이라고 예측하고 있다. 불행하게도 신후담의 이 예측은 유교의 가장 기본적인 종교적 의식이자 윤리규범인 제사를 거부한 진산사건을 계기로 현실화 된다.

신후담 등과는 달리 성호의 다른 문하생 일부는 서학을 보다 적극적으로 수용하게 되는데 소위 信西派로 분류되는 李家煥(1742-1801), 李嬖(1754-1786), 李承薰(1756- 1801), 權哲身(1736-1801), 權日身(?-1801), 丁若銓(1758-1861), 丁若鍾(1760-1801), 丁若鏞(1762-1863), 등 이다.

14) 『西學辨』, 靈言蠡勺.

15) 『西學辨』, 靈言蠡勺.

이들 信西派는 星湖學派 가운데 20대 내지 30대인 소장충이 중심이었고 선교사가 들어오기 전에 한역서학서만을 통해서 신앙을 가지게 되었다는 점에서 전무후무한 사건으로 지적된다. 이들은 주로 畿湖南人们로 學脈으로는 星湖門下의 신진사류들로 정조의 정치적 기반을 형성하고 있었다. 그래서 이들의 서학 수용을 정조의 개혁과 관련시켜 정조가 암암리에 천주교를 인정하고 이용하려 했던게 아닌가 하고 해석하기도 한다.¹⁶⁾ 천주교 수용의 사회적, 역사적 배경과 천주교 수용이 지니는 당시의 정치적 의미도 당시 이가환, 정약용 등의 신진사류들이 서학을 성리학을 대치하는 이념으로 받아들이게 된 주요한 원인중의 하나가 되겠지만 이 글에서는 그러한 사회적 분석은 잠시 젖혀두고 이들이 서학에서 무엇을 어떻게 받아들였나를 먼저 살펴 보고자 한다.

17세기부터 형성되기 시작한 실학파의 의식이 실제를 중시하고, 주자학적 세계관에서 어느정도 벗어나 있다는 점에서 기존의 성리학자들과는 차이를 보이는 것도 사실이지만 실학자들은 여전히 유학자요 성리학자였다. 그러한 사람들이 어떻게 서학을 신앙으로 받아들이게 되었을까. 처음에는 혹시 신앙외적인 여러 가지 실용적인 지식이 더 소중한 게 아니었을까. 필자의 생각으로는 같이 신서파로 분류되는 학자라 해도 유교적 세계관을 유지하면서 그 보완으로 혹은 유학을 재해석하기 위한 틀로 서학을 수용한 정약용, 이가환 등과 천주교 신앙을 유교적 규범보다 우위에 놓는 이벽, 정약종등은 구분해야 할 것 같다. 이는 「황사영백서」에서도 확인된다.

“선왕의 말년에 남인이 또 갈라져 둘이 되었는데 한편은 이가환, 정약용, 이승훈, 홍낙민 등으로 전날에 천주를 믿었으나 생명이 아까워 배교한 사람들이라 바깥으로는 비록 천주교를 혹독히 박해할지라도 마음속에는 언제나 숨은 믿음이 남아있습니다.”¹⁷⁾

황사영이 지적한 적약용 등의 유학자들은 처음에 천주교를 신앙으로 받아 들인 것이 아니라 주자학적 한계를 넘어서는 새로운 유학의 해석을

16) 정석종, 조선후기의 정치와 사상, 1995, 한길사, 326, 352면 참조.

17) 황사영백서.

위해 또 서양의 새로운 문물을 알기 위해 서학을 공부한 것으로 보인다. 정약용의 다음과 같은 진술은 그러한 사정을 잘 보여주고 있다.

“신이 이 책을 본 것은 20대 초반이었는데 이때는 일종의 유행풍조가 있어 천문, 역상에 관하여 말하는 자들과 농정 수리기구와 측량기구를 쓰는 법을 말하는 자가 있으면 세속에서 이를 일컬어 해박하다 하였습니다. 신은 그때 어려서 그윽히 홀로 흄모하였습니다. 그 기이함과 색다름과 넓은 변론에 황홀하게 빠져 다른 별파로 인식하였고 문원의 기이함을 보아 감상하였고 사람들과 더불어 강론함에 숨기는 바가 없었고 사람들이 배격하는 것을 보면 오히려 과문을 의심하였는데 그 근본원인은 異聞을 넓히고자 한 것이었습니다.”¹⁸⁾

정약용의 이러한 진술은 공식적으로 천주교를 부인하는 과정에서 나왔기 때문에 문자 그대로 받아들이기는 어려우나 처음에 관심이 끌린 부분이 과학기술이었다는 점, 그리고 나서 천주교의 색다른 논리에 점차 빠져들게 된 과정을 잘 보여주고 있다. 정약용보다는 훨씬 종교적으로 알려진 정약전의 경우에도 이벽에게 배운 것 중 성리학과 주제가 겹치는 종교적 내용보다 실용적인 역수학, 기하학에 훨씬 관심이 있는 것처럼 서술되고 있다.

“당시 성호의 문하인 이윤하, 이승훈, 김원성 등은 석교를 맷고 이익의 학문을 이어받기 위해 주자의 학문을 넓혀 淚泗에 까지 소급했다… 계묘년 가을 정약전이 경의로써 진사가 되었으나 ‘대과가 우리의 뜻하는 바가 아니다’고 했다. 그는 일찍이 이벽을 따라 역수학을 배우고 기하원본을 연구하여 그 정확하고 섬세한 뜻을 철저히 이해했으며 새로운 학설을 듣고 혼연히 기뻐하였다. 그러나 직접 실천하지는 못했다.”¹⁹⁾

이러한 사정은 처음 세례를 받고 돌아온 이승훈의 경우까지도 적용된다. 물론 국문과정에서 나온 말이기는 하나 이들의 우선적인 관심사가 어디에 있었나를 보여주고 있다.

“책을 구입한 것은 제가 계묘년에 아비를 따라 중국에 갔을 때 서양사

18) 與猶堂全書, 第一集, 권9 43면.

19) 與猶堂全書, 先仲氏 墓誌銘.

람이 거처하는 집이 웅장 화려하고 기이하다는 것을 듣고 여러 사신의 뒤를 따라가 보았는데 서양사람이 천주실의라는 책 여러질을 가져다가 각 사람앞에 나누어 놓고 또 기하원본, 수리정온 등의 책과 망원경, 지평표 등의 물건을 선물로 주기에 받아 가지고 와서 펼쳐보니 볼만한 것이 많았습니다. 을사년 봄에 아비가 친척을 모아놓고 그 책을 다 불태우고 아울러 여러 의기도 깨어 버렸습니다. 그리고 제가 벽이문을 지어 남김 없이 배척하였습니다.”²⁰⁾

이들이 실제 천주교를 신앙의 차원에서 받아들였나 하는 것은 알 수 없으나 천주교가 유교에 모순되지 않는 것으로 보았고 부수적인 서구의 과학기술 도입을 대단히 중시했음을 알 수 있다. 따라서 이들의 천주교 이해에서는 천주교의 유교에 대한 우월성보다는 유교와 천주교의 조화가 더 중시되고 유교경전의 재해석을 통한 천주교 수용이 관건이었다. 우리는 실로 이들에게서 유교와 천주교가 융합될 수 있는 가능성을 찾을 수 있지 않을까. 그러나 이들의 절충적인 태도는 교조적인 성리학자들의 정치적 탄압과 천주교 근본주의자들의 극단적인 서학수용태도 때문에 좌절되고 만다.

여기서는 이들의 천주교와 유교융합시도를 다산의 단편을 통해 엿보고자 한다. 우선 다산은 천주와 상제가 일치하는 것임 다양한 각도에서 인증하고 그것이 단순한 천과는 구분됨을 다음과 같이 밀하고 있다.

“상제는 오직하나이며 나라에서 칭하는 군주와 같으므로 누구도 그 말하는 뜻을 감히 거역할 수 없으며 형상이 있는 蒼蒼之天은 우리들이 살고 있는 지붕과 같은 것에 불과하며 그 격은 물, 불, 공기, 흙 등의 사물과 같다.”²¹⁾

여기서 볼 수 있는 바와 같이 다산은 天의 실체는 주체이고 따라서 초기유교의 上帝라는 말이 그 본질을 가장 잘드러내고 있다고 본다. 따라서 천은 음양같은 물의 개념으로나 理같은 법칙으로 설명될 수 있는 것이 아니라 주재자로 해석되어야 한다는 것이다. 이러한 천은 단

20) 關衛編 권3 平澤縣監 李承薰供辭.

21) 與猶堂全書 冊2, 孟子要義 238쪽.

순한 푸른 하늘이 아니라 靈明主宰하는 초월적 존재로 형체를 초월하면서 지각이 있는 존재로 묘사된다. 말하자면 성리학의 太極이나 理에 지각과 의지를 부여한 개념으로 상제, 천을 재해석한 것이라 볼 수 있다. 이러한 해석은 물론 태극과 이의 궁극성을 부정한 마테오 리치의 입장을 따르는 것이지만 다른 한편으로는 퇴계의 理發說이 있었기 때문에 이러한 해석이 가능하지 않았을까도 생각해 본다.

인간과 물의 관계, 심성의 문제에서도 다산은 삼흔설을 바탕으로 한 인간과 사물의 근원적 차이, 性嗜好說 등을 주장하여 인간만이 靈明主宰之天과 상통할 수 있음을 주장하여 성리학의 본연지성 내지 人物性同의 입장에서 벗어난 해석을 보여주고 있다.²²⁾ 더 나아가서 그는 성의 본질이 仁義禮智라는 성리학적 해석에서 벗어나 인의예지가 인간의 본성에 내재해 있는 것이 아니라 행위에서 발생하는 것이라 하고 하늘에서 부여된 것은 靈明이라는 일종의 인지능력밖에 없다고 하여 순자의 유학을 원용하여 천주교적인 유교해석을 합리화하고 있다.²³⁾ 이외에 그는 주자의 음양개념을 비판하여 음양은 하나의 형식에 불과함을 주장한다든지 오행설을 부정하고 사행을 긍정한다든지 귀신과 천을 동일시하여 천에 인격성을 부여한다든지 하여 여러 면에서 천주교의 사상을 유학해석에 쓰고 있다. 그러나 그가 천주실의를 읽고 깊이 동감하여 대학, 중庸 등의 유교경전을 천주교적으로 해석했다 해서 다산의 사상과 천주교를 동일시해서는 안된다고 생각한다. 그가 천주교의 영향을 받기는 했으나 그가 한 작업은 어디까지나 유교경전의 고증학적이고 논리적인 재해석인 것이고 유교적 이념에 기반한 것이기 때문이다. 따라서 그의 경학이 지니는 의미도 바로 여기서 찾아야 한다고 생각한다. 마치 성리학의 기본개념과 체계가 불교사상 특히 화엄불교의 영향을 받았으면서도 유가적 윤리의 기본 틀을 고수함으로써 정통성과 정체성을 확립할 수 있었듯이 그의 경전 해석이 천주교 교리를 수용한 것이라 해도 천주교는 아닌 것이다.

조선에서 천주교가 적극적으로 탄압되는 계기는 소위 진산사건이라는

22) 與猶堂全書 冊2 卷4, 2쪽.

23) 與猶堂全書 2집 권4, 中庸講義補 2면.

84 특집

폐제사 사건으로부터 시작된다. 처음 정조는 남인 신진사대부들의 서학공부가 문제되자 먼저 유교의 정통성 확립이 중요함을 지적하면서 “오늘날 經學이 땅에 떨어진 것은 선비된 자가 글귀나 찾아 벼슬할 計巧를 삼는데 있으니 여기에 異端邪說이 일어나게 되었다”²⁴⁾고 책임을 당시의 관료학자들에 돌리고 있으며 “吾道가 크게 밝아지고 正學이 크게 밝아지면 이와 같은 邪說은 스스로 일어났다가 스스로 소멸할 것이다”²⁵⁾라 하면서 크게 문제 삼지 않으려 했다.

그러나 1791년 珍山郡의 사대부인 尹持忠과 權尙然이 祭祀를 폐지하고 神主를 불사를 사건이 발생하자 그런 소극적 태도로는 당시의 노론 관료들의 공격을 막을 수 없었다. 그래서 천주교를 유교적 예교질서에 상반된 것으로 규정하고 천주교도를 滅倫亂常의 罪律로 다스리고 禁敎令을 강화하였다. 尹持忠이 訊問에서 밝힌 것처럼 “차라리 부모의 命을 어길지언정 天主의 命을 어길 수 없다”²⁶⁾는 천주교 우월주의는 유교와 천주교의 조화로운 공존을 포기하는 선언으로 이를 계기로 유교와 천주교는 피차 양립 할 수 없는 갈등 속에 빠져들었다. 그래서 천주교도측에서는 선양대박청래라는 극단적인 처방을 할 수밖에 없었고 노론측은 이를 정조측근의 남인 사대부를 탄압하는 계기로 삼아 적극적으로 탄압하게 된다.

이러한 극단적이고 비극적인 상황은 유럽의 천주교 교파간의 갈등으로부터 기인한다. 중국선교사간의 禮典問題紛爭은 1645년 인노첸스 10세가 그때까지 예수회원들이 사용한 중국전례들에 대해 금지칙령을 내리면서 본격화되었다. 클레멘스 11세는 수차례에 걸친 교서(1704년, 15년, 21년) 예수회원들이 중국에 사용한 전례 즉 천주의 명칭, 조상제사, 공자예배에 대하여 금지교서를 내렸다.²⁷⁾ 이러한 전통적 윤리규범의 부정은 즉각 중국과 조선정부의 강력한 천주교 탄압으로 연결되고 학문적인 서학수용이 배교와 순교의 역사로 바뀌게 된다. 이러한 상황에서의 천주교 수용태도

24) 正祖實錄, 卷26, 12年 戊申 8月 壬辰.

25) 위와 같음.

26) 關衛編, 卷3, 「全羅監司鄭民始以持忠尙然招辭狀啓」.

27) 김옥희, 한국천주교사상사1, (순교의 맥, 1991), 258면.

는 정약용등의 그것과는 사뭇 다를 수밖에 없다. 우리는 그 상황변화와 몇 사례를 황사영백서에서 확인할 수 있다. 우선 확인 할 수 있는 것은 중심이 사대부들에서 평민, 여성으로 옮아간다는 것이다.²⁸⁾

그 다음으로 이제 천주교는 유학에 보익이 되고 유교적 규범과 조화되는 가르침으로서가 아니라 대립되는 것으로 유학보다는 도교나 불교의 가르침을 대신하는 것으로 나타난다. 신선술을 공부하다 천주학으로 전환한 김건순의 예에서 그것을 알 수 있다.²⁹⁾ 교조화된 당시의 성리학은 조선후기의 사회변화에 적절하게 대처하지 못하고 있었고 그렇다고 유교사회에서 박해받으면서 나름대로 적응해온 불교가 새로운 대안이 될 수는 없었던 상황에서 천주교가 새로운 구원의 사상으로 받아들여지게 되지 않았을까. 이처럼 신앙으로서 구원의 사상으로서 서학이 널리 유포되면서 천주실의 같은 이론적이고 유교와 조화하려는 서적보다 직접 교리와 신앙 그 자체를 강조하는 책들이 등장하게 된다.

李槩의 『聖教要旨』, 丁若鍾의 『쥬교요지』가 그것이고 丁夏祥의 『上宰相書』가 천주교의 정당성을 당당하게 논술한 대표적인 글이다. 李槩은 『天學初函』을 읽고 『聖教要旨』를 저술하였는데 1절에서 3절은 구약성서를 중심으로 천지창조, 인간의 창조, 영혼의 존재, 원죄 등을 다루고 있고, 4절에서 15절까지는 신약성서를 중심으로 예수의 생애를 다루고 있으며 16절에서 49절까지는 바울의 로마서를 중심으로 천주교의 윤리의식과 실천방법을 제시하고 있다. 丁若鍾의 『쥬교요지』는 천주의 존재증명, 천주의 속성, 俗論排除, 불교비판, 천주의 賞罰 등의 내용을 중심으로 문답식으로 서술되어 있는데 『天主實義』와 비교해 볼 때 내용과 순서에 약간의 차이가 있기는 하나 거의 비슷하다. 단지 한글로 저술되었기 때문에 부녀자와 평민층의 전교에 큰 여간을 하였을 것이다. 丁夏祥의 『上宰相書』는 天主의 존재와 천지창조, 천주의 속성과 십계명을 설명한 天主論 그리고 三魂說과 黨獄論 체계적으로 설명하고 천주교를 옹호한 최초의 글로 당시 천주교 교리이해의 단면을 보여주고 있다. 그는 천주교에 대

28) 關衛編, 黃嗣永帛書.

29) 邊惟謙, 황사영백서.

86 특집

한 여러 가지 비난에 대해 다음과 같이 당당하게 변론하고 있다.

“말하기를 아비를 업신여기고 임금도 업신여긴다 하니 성교의 뜻을 모르는 것입니다. 열가지 계명의 넷째가 효도로 부모를 공경하라는 것입니다. 무릇 충과 효의 두 글자는 만대의 변할 수 없는 도리입니다. 그러므로 부모를 섬김에는 예를 다하고 부모를 봉양함에는 힘을 다 합니다. 임금에게 충성을 바칠때는 자기의 몸을 허락하여 생명을 버리고 끓는 물속에 들어가며 타는 불을 밟아도 감히 피하지 않습니다. 이렇게 하기 않으면 계명을 어기는 것이 됩니다. 이리하여도 과연 아비를 업신여기고 임금을 업신여기는 교가 됩니까?”³⁰⁾

정하상은 일단 천주교의 십계명 중 네 번째가 효도임을 들어 천주교의 규범과 유교의 규범이 어긋나지 않음을 강조하고 있다. 이 점에서는 앞의 보유론적 해석과 하등의 차이도 없다. 그렇지만 그는 여기서 그치지 않고 세속의 부모와 임금보다 더욱 근원적인 부모와 주재자가 있음을 첨가하여 유교의 규범을 포함하면서도 더 우월한 무엇이 있음을 말하고 있다.³¹⁾

서학의 수용이 단순한 지적 호기심의 차원을 넘어서서 이렇게 종교의 차원, 유교를 대치하는 새로운 사상의 차원으로 발전하자 유학자들의 대응도 한층 과격해진다. 安鼎福의 『天學問答』이나 憲後聃의 『西學辨』, 李獻慶의 『天學問答』, 洪正河의 『證疑要旨』 등은 이론적 측면에서 유교(성리학)과 서학의 차이를 밝히고 서학이 지난 이단적 요소를 지적하는데 치중한 반면 이후의 유학자들은 거의 맹목적으로 천주교를 비난하고 있다. 19세기 이후 李恒老의 『闢邪錄辨』, 李正觀의 『闢邪辨正』, 金致振의 『斥邪論』, 金平默의 『闢邪錄』, 黃泌秀의 『斥邪說』, 宋秉稷편 『尊華錄』, 許倅편 『大東正路』 등이 그러한 것인데 이들은 李晚采의 『闢衛編』에서 집대성되었다. 이들 서적들은 천주교의 교리를 유교와 비교하면서 조목조목 비판하는 것이 아니라 무조건 배척하고 유교적 윤리를 부정하는데 대한 강한 증오감만을 드러내고 있다. 그것은 조선후기의 유교사회가 그만큼 더 위

30) 闢衛編 권7, 上宰相書.

31) 闢衛編 권7, 上宰相書.

기상황이었다는 반증이기도 하다

다시 처음의 물음으로 되돌아가 보자. 만약 조선 후기 자발적으로 받았더니 천주교와 기존의 성리학이 서로 대화하고 토론할 수 있는 장이 마련되었다면 과연 유교와 기독교사상의 융합과 조화라는 세계사상사상의 한 계기가 형성될 수 있었을까. 실제로는 여러 가지 정치적 이유와 역사적 상황 때문에 좌절되고 말았지만 적어도 이론적으로는 가능했다고 생각한다. 기독교사상과 유교사상이 융합된 새로운 사상은 아닐지라도 천주교를 수용한 새로운 유학, 유학에 기반한 토착화된 기독교는 가능했고 이 둘은 사이좋게 양립할 수는 있지 않았을까 한다. 그 좌절의 역사적 경험은 역사적 사실로 끝나버린게 아니라 아직도 그 가능성은 우리에게 열어놓고 있다고 생각한다.

필자는 정약용으로 대표되는 기독교적 유학자, 혹은 유교적 기독교인의 사상에서 그 가능성을 찾고 싶다. 그들은 불교이론을 수용하여 새로운 유학—성리학—을 일으킨 송, 명대의 신유학자들처럼 한역서학서를 통해 전해진 천주교의 이론을 수용하여 경전을 재해석함으로써 다시 새로운 유학을 세우고자 했다. 그들은 유교경전을 기독교적으로 해석하기는 했으나 유교의 마지노선을 넘으려 하지는 않았다. 그들은 유학자였지만 기독교적이었고 기독교를 믿었지만 유교적 틀을 벗어나지는 않았다. 이러한 그들의 절충적 태도는 교조적인 성리학자들에게는 서학을 신봉하는 이단으로, 신앙심 깊은 천주교도에게는 배교자로 보였을지도 모르겠다. 새로운 사상을 무조건 이단시하고 두려워 한 교조적 성리학과 관습과 전통을 무시한 극단적인 신앙 이 두 조건이 맞아 떨어져 융합의 가능성을 좌절시킨게 아닐까. 오늘날의 서양철학연구자와 동양철학연구자 모두는 이 좌절을 다시 한번 생각해 보아야 하지 않는지…

2. 한말 유학자들의 서양철학이해와 평가

천주교가 서양철학을 밑에 깔고 있기는 했지만 서양철학 그 자체는 아

니었다. 조선의 유학자가 서양철학의 내용을 접한 것은 한말에 와서 이다. 여기에서 말하는 한말 ‘유학자’들의 서양철학에 대한 연구는 서양철학 수용의 前史라고 할 수 있지만 ‘서양철학수용사’라는 역사적 맥락에서 이들 작업의 의미를 정리할 필요가 있고, 그들이 유학적 입장을 굳건히 견지하고 있을 때인 만큼 그들의 서양철학수용태도는 이후의 동양철학연구에 어떤 시사점을 주기도 한다. 철학의 발생 근원이 인간의 삶이라고 한다면, 동서양의 철학이 공통부분을 가질 수 있다는 것을 추론하기는 어렵지 않은 일이고 西學이 소개되었을 때 실학자, 유학자들이 보인 반응도, 동서양에서 철학적 문제에 대한 공통의 관심을 엿볼 수 있는 좋은 증거가 되기 때문이다.³²⁾ 여기서는 한말 서양철학을 최초로 소개한 이정직과 『회립고대철학고변』을 쓴 이인재의 서양철학관을 소개함으로써 처음 서양철학을 대하는 유학자들의 자세가 어떠했는지를 보고자 한다.

石亭 李定稷(1841-1910)은 「倍根學說」과 「康氏哲學說大略」을 저술하여 한국에 서양철학의 내용을 최초로 소개한 조선말의 유학자이다. 그는 海鶴 李沂, 梅泉 黃玹과 함께 ‘湖南三傑’로 일컬어질 정도였으나 유학자로서 보다 칸트와 베이컨의 철학을 최초로 언급한 학자로 朴鍾鴻에 의해 학계에 알려졌다. 그는 1903년에 간행된 양계초의 『음빙실문집』 가운데 「倍根 實驗派之學說(亦名 格物派)」을 그대로 옮겨 적으면서 베이컨의 실험설과 우상론을 소개하고 朱熹(1230-1300)의 格物說과 서로 통한다고 밝히면서, 주희는 간략하고 베이컨은 자세하며, 베이컨은 자기 이론을 실천하였지만, 주희는 격물설을 내기는 했어도 실제는 性理를 공담하였다고 평가한³³⁾ 양계초의 평가를 그대로 따른다. 이정직의 칸트철학에 대한 기록도 베이컨의 경우와 비슷한데 칸트의 윤리학과 『실천이성비판』에 주목하고, 자유와 인간존엄 사상에 공감을 표하고 있다. 이정직은 칸트철학을 소개하면서 양계초와는 다른 해석을 가했는데 표하였는데 박종홍은 이를 “梁啓超가 칸트의 哲學을 佛教의 華嚴思想과 연결지어 설명한 데 비해 李定稷은 儒學思

32) 이현구, 「개화기 유학자와 계몽운동가들의 서양철학 수용」, 『철학사상』 241쪽, 서울대 철학사상연구소, 1994.

33) 梁啓超, 飲冰室全集, 臺北 文化圖書公司, 1970. pp.142-145.

想을 연결지어 說明한 것이 獨自性을 인정할 만하다.”³⁴⁾고 평가하고 있다. 이정직은 칸트 철학과 유학을 연관지어 칸트의 양심과 성리학의 本然之性을 관련짓기도 하고³⁵⁾ “칸트가 ‘사람을 목적으로 對해야지 手段으로 對해서는 안 된다’고 말한 것에 대해, 石亭은 칸트가 인간의 존엄성을 들여다 보고 있는 것이라 하고, 仁이란 그런 경지에 있을 것이라고 하였다.”³⁶⁾라고 하기도 하면서 칸트철학은 유학을 보익할 수 있는 철학으로 평가하고 있다. 말하자면 이정직은 유학의 입장을 지키면서 서양철학을 절충, 수용하려는 입장이라고 할 수 있다. 李定稷의 「倍根學說」과 「康氏哲學說大略」은 양계초의 『음빙실문집』 자료에 근거하여 초록하고, 논평한 데 지나지 않는 것이나 서양철학을 전혀 접하지 못한 유학자가 보인 최초의 반응이라는 점에서 상당히 흥미롭고 또 이후 서양철학의 수용과정에서 이러한 태도가 반복되었다는 사실도 주목할 만하다.

省窩 李寅宰(1870-1929)의 『希臘古代哲學攷辨』에서는 서양철학을 보는 유학자의 태도를 보다 자세히 볼 수 있다. 그는 寒洲學派 계열의 郭鍾錫(1846-1919)에게 배웠는데 『哲學要領』 『論綱』 『希臘三大哲學家學說』 등 서양철학을 소개한 서적을 읽고 『회합고대철학고변』을 지었다 한다.³⁷⁾ 이인재가 참고한 책중에는 중국에서 온 저술 뿐 아니라 서양에 유학하고 온 일본학자의 저술도 들어있어 서양철학의 이해가 그만큼 더 깊어 질 수 있었다.³⁸⁾ 그는 그의 또 다른 저술 『泰西新編』에서 서양의 정치사상에 대해서 논하고 있다고 한다. 그는 그가 이러한 책들을 저술한 동기를 “이때를 당하여 위로는 우리 임금 우리 재상으로부터 아래로는 倉士 서민에 이르기까지 눈을 빛내며 가슴을 열고, 열심으로 노력하여, 한결같이 國恥를 생각하고 한결같이 變通을 힘써 군신의 마음이 굳건해지고, 백성의 힘이 모이면 나라의 근본이 서고, 명령을 전하는 관직이 갖추어지고

34) 박종홍, 李定稷의 「칸트」研究. 『朴鍾鴻全集』 5, 257쪽.

35) 앞의 논문, 같은 곳.

36) 앞의 논문, 같은 곳.

37) 李寅宰, 『省窩集』, 아세아문화사, 1978. 266쪽 참조.

38) 이현구, 앞의 논문 248면.

新學이 일정하게 자리잡히면 백성들의 지혜가 개화할 것이니, 이렇게 노력하여 죽음을 헤치고 앞으로 나가면 비스마르크의 정치가 오직 유럽에서만 아름답지 않고, 워싱턴의 독립이 동아시아에서 다시 나타날 것이니 教化는 달리 논할 일이다. 이것이 保國의 길이 되는 까닭이다.”³⁹⁾고 밝히고 있어 서양철학의 수용을 단순히 유학의 보익정도로 생각하지는 않은 듯하다. 이인재의 스승 곽종석은 이 책의 말미에 「書哲學攷辨後」를 썼는데 곽종석은 이 글에서 “과학은 철학에서 갈려나간 것이며, 철학은 본래 功利의 私心을 가지고 있던 것이 아니다. 단지 (과학이) 물질 세계의 변화를 아는 것만을 진리로 여긴 것이므로, 그릇된 견해를 제거하고 깨우칠 수 있는 방법이 철학이다”⁴⁰⁾고 하면서 실학자들이 받아들인 과학과 철학이 다른 것임을 분명히 하고 있다. 그는 서양철학을 이해해야 하는 이유로 “철학은 과학의 근원이고, 희랍은 유럽의 스승이니, 그 조상을 방문하는 것은 그 자손을 방문하는 것이요, 그 스승을 꾸짖는 것은 그 제자를 꾸짖는 것이다.”⁴¹⁾고 말하고 있다. 여기서 그의 서양철학 인식이 당시 도입되기 시작한 서양과학과 기술의 수용과 밀접한 관련이 있음을 분명히 알 수 있다. 이러한 목적의식 때문에 희랍철학연구가 필요하다고 하면서 희랍철학의 전개과정을 짜잡아서 다음과 같이 평가한다.

“탈레스로부터 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스로 전해지면서 연구가 더욱 깊어지고 정밀해진 것은 오로지 인식의 한 부분이고, 仁義 德性과 보편적 道理에 대해서는 세밀히 살피고 돌아보지 못했다.”⁴²⁾

여기서 우리는 서양철학을 대하는 유학자의 전형적인 태도를 볼 수 있다. 이러한 식의 서양철학이해는 이인재의 辨에서도 계속 반복된다. 어쩌면 오늘날의 동양철학자에게도 계속 반복되고 있는 태도가 아닌지 모르겠다. 이 외에 곽종석은 “근세에 프랑스의 데카르트, 영국의 베이컨이 거듭 철학의 전통을 궁리하여 백성들의 정신을 일깨웠다”⁴³⁾라고 말하고 있

39) 李寅宰, 『省窩集』 권5, 「漫錄」.

40) 李寅宰, 『省窩集』 권4, 「書哲學攷辨後」.

41) 같은 책.

42) 같은 책.

어 근세 철학에 대해서도 조금은 알고 있었던 것 같다.

유학자의 본분을 지키면서도 상당히 개방적인 과종석의 이러한 태도는 제자인 이인재에게 그대로 전해진다. 이인재는 서양철학을 연구하게 된 동기를 다음과 같이 밝히고 있다.

“참된 유학에서 보면 웃음거리 밖에 안되겠지만 新書라고 멀리 하지 말고 책을 읽어보라고 하였습니다. 서양의 부흥에는 반드시 그 원인이 있을 것이라고 나름대로 생각하고, 그 근원을 알려면 정치를 연구하는 것이 제일이라고 생각하였기 때문에 헌법, 행정 등에 관한 서적을 들여다보니, 그 원류가 모두 철학에서 나왔음을 알게 되었습니다. 그래서 잠시 정치 연구를 중단하고 먼저 철학을 따져 보았지만 아둔하고 머리가 느려서 그 대강을 이해할 수 없었습니다.”⁴⁴⁾

이러한 이인재의 말로 미루어 보면 그의 서양철학연구는 어느 정도 의도적이고 이론적이라 하겠다.⁴⁵⁾ 그러므로 이인재의 서양철학에 대한 관심은 그 시기의 유학자들과 비교하면 상대적으로 서구 문물을 도입할 필요를 강하게 느끼고 있고 서양철학에 대해서도 개방된 자세를 취하고 있음을 알 수 있다.

먼저 이인재의 『희랍철학고변』에서 다른 내용을 살펴보면 탈레스(廷禮)부터 제논(質諾)까지를 순서대로 다루고 있는데 주로 소크라테스·플라톤·아리스토텔레스의 철학을 소개하고 있다. 그 뒤에 「史論」「哲學史論」「哲學定義」가 짤막하게 붙어 있고, 맨 뒤에 과종석이 쓴 「書哲學攷辨後」이 들어 있다. 각 철학자들의 소개 뒤에는 「辨」을 붙여 희랍철학자들의 학설이 유학과 어떻게 비슷하고 다른지를 설명하고 있다.

앞에서도 언급한 적이 있지만 이인재의 서양철학에 대한 관심은 정치사상에서부터 시작했고 그래서 플라톤과 아리스토텔레스의 정치설에 관심이 많았다. 그는 이렇게 말한다.

“(희랍의) 철학은 우리 道와 서로 가깝고, 그 중에서도 아리스토텔레스

43) 같은 책.

44) 李寅宰, 『省窩集』 권2, 「上翫宇先生」.

45) 이현구, 앞의 논문 250면.

의 학설은 서로 맞는 곳이 더욱 많습니다. 하늘이 중국에만 인재를 내는 것이 아니라면, 어찌 서양이라고 하여 버리겠습니까?”⁴⁶⁾

이인재의 서양철학연구가 서양철학을 이해함으로써 서양의 강성을 본받는데 근본 목적이 있기는 했지만 그는 어디까지나 유학자였고 그래서 결론은 항상 유학의 장점을 부각시키는 것으로 귀착된다. 이러한 그의 서양철학 이해태도는 일견 모순되어 보이기는 하고 내용도 빈약하지만 서양 사상에 관한 정보가 거의 없었던 시기에 전통철학의 입장에서 서양철학을 논평한 내용은 이후 서양철학에 완전히 합물되어 거의 경학적인 태도로 연구한 것과 비교해 면 보다 빈약하나마 주체적인 태도는 가지고 있었다 하겠다. 특히 이인재가 서양철학에 논평을 단 ‘辨’에서 우리는 이 단을 대하는 유학자의 전형적인 태도를 볼 수 있다. 우선 소크라테스 항목을 한번 보도록 하자.

“소크라테스는 精氣가 갖추고 있는 지혜를 가리켜서 모두 (精)神이라 하니, (小註 : 그가 말하는 지혜의 근원은 전지의 神으로, 신의 능력은 무한하여, 만물을 만들다. 때로는 현자를 통하여 과거를 알고 미래를 말한다고 한다) 그가 말하는 신의 본체가 언제나 生滅이 없다는 것은 道家에서 말하는 元氣가 없어지지 않는다는 설과 흡사하다. … 소크라테스가 말하는 正義와 敬信은 告子가 ‘義外’의 설과 같다. 義信의 작용은 비록 사람 대하는 도와 神을 대하는 도가 다르나 그 본체의 性은 모두 내 자신이 본래 갖추고 있는 것임을 알지 못한 것 같다.”⁴⁷⁾

이인재는 소크라테스의 ‘덕행’에 대한 주장을 노자의 ‘以德報怨’과 같은 논리로 보고 공자의 ‘以直報怨’ 논리에서 논평하는 것 등과 같다. 또 성리학자들이 불교나 도교사상을 비판할 때 항용 쓰는 논리—氣를 理로 여긴다. 理氣를 분리시켰다.—도 동원된다. 그는 소크라테스의 ‘神’ 개념을 理氣哲學의 관점에서 해석하고 있는데 神이 天理의 妙임을 알지 못하고 있다고 비판한다.⁴⁸⁾ 플라톤 철학에 대해서는 이원론을 주로 비판하

46) 앞의 책, 162쪽.

47) 李寅宰, 앞의 책, 278쪽.

48) 李寅宰, 앞의 책, 286쪽.

고 있다. 그는 플라톤의 이데아가 마음 밖에 있는 또 하나의 존재로 규정하고 이렇게 되면 사람과 만물의 근원이 되는 理가 각 개체에 갖추어 진 理와 개체를 있게 한 理로 분리되어 두 物이 되니 결국 플라톤의 이데아는 공중에 매달려서 사람과 만물을 낳는 것이 되고 그 학문은 이데아의 玄妙에 치우친 것이 되어 버린다고 비판한다⁴⁹⁾고 규정지었다. 아울러 이인재는 플라톤이 각 개물의 본성을 합하면 전체가 된다는 설이 이기의 분리와 마찬가지로 개물과 전체를 분리하는 것이라 비판한다.

“전체를 부분의 합으로 보면, 부분은 不利한데 전체는 有利하게 되니, 그런 이치는 없다. 사람마다 자리를 얻은 뒤에야 국가가 안정되니, 만일 한 개인이 제 자리를 얻지 못함이 전체와 무관하다고 하여 내버려 둔다면 이것이 어찌 大公至仁의 도리이겠는가?”⁵⁰⁾

이인재가 과연 플라톤을 제대로 이해했는가 하는 문제는 젖혀 놓더라도 세계와 개물, 국가와 개인의 문제를 성리학적인 입장에서 비판하고 있다는 것만 해도 상당한 의미가 있는 것 같다.

아리스토텔레스의 철학에 대해서는 아리스토텔레스의 입장이 유교의 이론에 가깝다고 하면서 특히 중庸의 윤리론에 주목하고 있는 정도이다.

요컨대 이인재는 성리학의 理氣不相離, 天理, 性即理라는 틀로 희랍철학을 재정리, 평가하고 있다. 이러한 수용태도가 어떤 정당성을 가질 수 있을지, 또 한국의 주체적 철학전개에 얼마나 유용할지는 알 수 없다. 단지 적어도 그때는 우리 문제와 동떨어진 철학적 문제와 해법을 맹목적으로 받아들인 것만은 아니었다는 사실만 명심하면 될 것 같다.

3. 해방이후의 한국철학 정립과 서양철학

서양철학이 한국에 수용되기 시작한 것은 1900년대 초부터이지만 서양문화, 서양철학에 대하여 한국(동양)문화, 한국사상의 정체성을 논하기

49) 李寅宰, 앞의 책, 308쪽.

50) 李寅宰, 앞의 책, p.321.

94 특집

시작한 것은 1950년대 말 부터가 아닌가 한다. 朴鍾鴻은 1958년 「한국사상연구에 관한 서론적인 구상」이라는 글에서 “덮어놓고 한국에 독자적인 사상이 없다함은 스스로 하는 어리석은 소이밖에 안될 것이다.”⁵¹⁾고 하면서 외국의 사상 특히 서양사상은 많이 배울수록 좋기는 하지만 우리가 서양사람이 되기 위한 것이 아니라 궁극적으로는 한국의 언어로 자유된 한국철학을 하기 위함임을 역설하고 있다.

박종홍이 외래사상—서양철학은 물론 유교, 불교, 도교까지를 포함해서—에 대한 한국사상의 정체성 문제를 제기할 즈음(1959년) 李相伯과 柳正基는 동양문화에 관한 토론을 벌였다. 보편주의자 이상백이 세계문화의 건설에 동참하지 못하고 동양문화의 특성 운운함은 시대의 역행이요, 비현대적이며 비진보적 인간들이나 떠드는 것이라 한데 대해 유정기는 대상본위가 아닌 주체 본위의 보편타당한 (동양철학의) 진리가 있다고 주장하였다.⁵²⁾ 이상은은 이 논쟁을 보고 이상백의 보편문화론에 대한 반론을 제기하면서 첫째 세계사적 보편성은 서양문화에서만 찾을 수 있는 것이 아니고 동양문화에서도 찾아야 하며, 둘째 지역성이나 新舊로 문화를 평가할 것이 아니라 학문적 진리성과 이론적 타당성 여부를 따져야 한다고 주장했다.

이렇게 시작된 한국(동양)문화의 정체성 찾기의 첫 단계는 우리에게도 그런건 있었다는 일종의 자존심 찾기였다. 즉 한국의 사상적 전통 속에서 서양철학의 여러 요소가 이미 있었다는 것이다. 이러한 연구 경향은 본래 서양철학을 전공했던 박종홍의 한국철학연구에서 특히 두드러진다. 우선 성리학의 誠과 實을 실존철학과 관련지운 예를 한번 보자.

“實存의 實은 誠實의 實이다.”⁵³⁾

“인간은 참되기만 한 존재는 아니다. 참되려고 애쓴다. 그러기에 인간을 誠者 아닌 誠之者라고 한 것이요, 그저 실존이라기보다도 가능적 실

51) 박종홍, 「한국사상에 관한 서론적인 구상」, 『박종홍전집』 IV, 10면.

52) 동양문화를 재론함 참조, 고대신문 101호, 1959년, 『이상은선생전집』, 중국철학 편(예문서원, 1998)에 재수록.

53) 박종홍, 앞의 논문, 『전집』 IV, 46쪽 전후, V, 11-14쪽 전후 V, 40쪽 이하.

존이라고 하는 것이다.”⁵⁴⁾

誠實의 實과 實存의 實이 과연 같은 의미인지는 알 수 없지만 일단 같은 것으로 해석하면 이제 실존사상은 독일의 하이데거의 철학을 수입한 것이 아닌 우리에게 예부터 있었던 것인데 단지 단어가 달랐던 까닭에 우리가 새로운 것 이질적인 것으로 생각하게 되었을 뿐인 것이다.

“매우 새로운 것같이 보이는 이 實存思想이 그 옛날부터 우리에게 없었던 것이 아니라 우리 민족문화의 정신적인 기반이요 원천으로서 오히려 줄기찬 탐구와 실현을 위한 노력이 계속되어 온 것이 분명하다.”⁵⁵⁾

그리하여 독일의 실존철학은 마침내 민족의 기본정신과 맞닿는, 우리 사상의 한 고유한 부분으로 화해 버린다.

“인간은 저절로 참되기만 한 存在는 아니다. 참되려고 애쓴다. 그러기에 인간은 誠者 아닌 誠之者라고 한 것이요, 그저 實存이라기보다도 可能的 實存이라고 하는 것이다. 誠實에 있어서 사람과 사람이 通하여 사람과 하늘이 通할 수 있다. 그 誠實思想이 이 民族의 基本精神이요 窮極의인 念願이었음을 생각할 때 오늘날 實存 云云한다고 새삼스레 新奇한 남의 것처럼만 생각하여야 할 이유를 나는 모르겠다.”⁵⁶⁾

정말 이렇게 해석될 수 있는지 하이데거에게 한 번 물어보고 싶지만 하이데거인들 알겠는가. 중요한 것은 실존을 성실로 해석한 데 있지 않고 성실을 실존에 갖다 붙임으로써 서양에서 유행하는 실존주의가 우리에게는 옛날부터 있었음을 논증한 데 있는지도 모르겠다. 그리고 그 때는 이러한 작업이 민족의 문화적 자긍심을 높이는데 기여했으리라 생각된다.

이외에도 박종홍은 명석한 논리적 두뇌의 圓潤에게서 순수 의식의 분석을 한 후설을 연상하고⁵⁷⁾ 지눌의 回光反照와 현상학의 本質直觀을 비교하고, 허균의 사상에서 서구의 르네상스와 상통하는 선구적인 정신을 엿

54) 박종홍, 앞의 논문, 『전집』 IV, 48쪽.

55) 박종홍, 한국사상의 방향, 『전집』 V, 12쪽.

56) 박종홍, 앞의 논문, 『전집』 V, 14쪽, (같은 취지로 V, 52쪽에서 더욱 상세함).

57) 박종홍, 한국사상사(불교편), 『전집』 IV, 89쪽.

본다.⁵⁸⁾ 승랑의 이제합명중도설에 이러르서는 단순히 비교하거나 연상하는 것으로는 부족해서 서양철학에서 한결음 더 나아간 것이라고 주장하기도 한다.

“승랑은 二諦爲敎의 三論宗旨를 확립함으로써 二諦合明中道의 인식방법론을 새로이 제기하였다. 소위 正反合의 三肢의인 서양의 변증법적 인식 이론에서 한 걸음 더 깊이 들어가 正反(世諦⁵⁹⁾二)과 合(不二)을 통틀어 다시 하나의 世諦로 보고 그것조차 넘어선 非二非不二를 眞諦로 하여 거기서 구극적인 不二의 中道를 밝히려는 것이다.”⁶⁰⁾

이러한 박종홍의 작업은 조선말의 실학자 최한기연구에서 절정을 이룬다. 박종홍은 최한기의 사상을 “철두철미 경험주의 하나로 일관되어 무실사상 또는 실학의 철학적 기반을 확립시켜” “서구의 근세 경험주의의 선구가 된 중세 말엽의 이른바 유명론을 연상케 하는 사상으로까지 전개하였다.”⁶¹⁾고 하면서 최한기의 이 사상은 실학의 철학적 기반 확립하였을 뿐 아니라 나아가서는 오늘날의 논리실증주의를 연상케 하는 데까지 이르렀다고 하고 있다.

“과연 혜강은 종래의 實學思想을 徹底化했다고 하겠거니와 현대의 論理的 實證主義(Logical Positivism) 내지 논리적 경험주의(Logical Empiricism)가 겸증 불가능한 문장을 무의미한 것이라 하여 一蹴하는 태도와 그 근본적인 요구에 있어서 일맥상통한다… 혜강은 그 안다는 것을 證驗과 관련시켜 그 한계를 밝힘으로써 知와 不知의 뜻을 분석하였다고 하겠다. 知라고 하지만限界를 넘어선 知는 Kant의 말과 같이 假象인 것이요 옳은 認識이라고 할 수 없다는 것과도 같다 하겠다.”⁶²⁾

이상은도 박종홍과 마찬가지로 우리의 전통사상이 세계사적 보편성과 견주어 볼 때 전혀 무가치한 것은 아니며 내용적으로 서양의 이러저러한

58) 박종홍, 한국에 있어서의 근대적 사상의 추이, 『전집』 V, 29쪽.

59) “世諦와 眞諦”를 뜻하는 듯함(박성규).

60) 박종홍, 한국사상사(불교편), 『전집』 IV, 72-3쪽.

61) 박종홍, 「최한기의 과학적인 철학사상」, 『전집』 V, 292쪽.

62) 박종홍, 「최한기의 과학적인 철학사상」, 『전집』 V, 317-320쪽.

사상과 대응된다는 점을 강조하고 있지만 역사적인 시각을 더 강조하고 있다는 점에서 그리고 다른 점을 동시에 고려하고 있다는 점에서 약간의 차이를 보이고 있다. 그는 우선 현상윤이 논한 「유학의 죄」를 재검토하며 유학의 현대적 의미와 모화사상의 의미를 되새긴다.

“‘모화사상’은 현대의 민족주의적 입장에서 볼 때는 매우 불쾌한 일이지만 문화가치 애호란 의미에서 볼 때 그것은 도리어 우리가 문화애호민족이었다는 것을 입증하는 것이었다. 신라시대에 불교 사상을 수입한 것이나 오늘날 기독교 사상, 민주주의 사상을 수입하는 것도 모두 이런 ‘모화사상’과 같은 의미의 것으로 보아야 한다… 우리는 사대주의 사상을 지닌 민족인 것처럼 일본인들은 선전하여 서양학자들 가운데도 ‘慕華’와 ‘事大’를 혼동하여 우리의 慕華가 자기네의 ‘慕希(희랍)’과 다를 것이 없는 줄은 모르고 우리를 事大사상을 가진 민족처럼 생각하는 자들이 없지 않다.”⁶³⁾

이러한 이상은의 주장은 일종의 문화상대론에 근거한 것으로 동서문화의 변천에서 본 유교문화의 특질과 아세아의 정체성 문제와 관련하여, 동서 역사발전 과정의 차이를 설명할 때도 동양의 어폐어폐한 사상이 서양의 이러저러한 사상과 같다든지 서양의 어떤 사상이 이미 동양(한국)에 있었다는 식으로는 설명하지 않는다. 오히려 과정과 환경의 차이를 강조하는 편이다.

“동양철학(유학)의 ‘理氣不相離’라는 ‘二元的인 一元論’에 근거하여 존재와 사유는 상호 작용하면서 인간의 역사를 형성한다는 견지에서 유심론적 사관이나 유물론적 사고나이나 다 찬동하고 싶지 않다. 다만 역사발전에 있어서 고대로 올라가면 올라갈수록—다시 말하면 인간의 이성의 개발이 저급하면 저급할수록 존재가 사유를 결정한다는 유물사관적 공식이 더 잘 적용되고 문화가 고도로 발전되면 발전될수록—다시 말하면 인간의 이성이 고도로 개발되면 개발될수록 존재가 사유를 결정하는 비례보다 사유가 존재를 결정하는 비례가 점점 더 커간다는 것을 나는 주장하고 싶다.”⁶⁴⁾

63) 이상은, 「한국에 있어서의 유교의 공죄론」, 『이상은전집-한국사상 1』, 18-19쪽.

이러한 주장이 과연 타당한지는 알 수 없지만 동서양이 차이를 드러낸 이유를 쌍방의 역사·문화·사회에 근거를 두고 고찰했다는 점에서 ‘동양의 문법’을 강조하는 이후의 동양철학연구 방법론의 선구가 된다고 할 수 있겠다. 이러한 이상은의 혜안은 80년대 이후에나 할 수 있을 법한 다음과 같은 말을 남기기에 이른다.

“막스 베버가 서양 자본주의의 성장에는 프로테스탄티즘의 기독교윤리가 배경으로 되어 있다고 하였다면 나는 우리의 근대화는 앞으로 유교의 道義精神이 배경으로 되지 않으면 안 될 줄로 안다.”⁶⁵⁾

동서의 철학을 연관시킨다든지 대비시키는 과정을 지나면 동양철학의 내용을 서양철학의 개념과 틀로 설명하고자 하는 시도가 있게 된다. 우리는 그 초창기의 예를 배종호의 한국철학연구에서 볼 수 있다.

“즉 氣는 스스로가 능동적으로 응축하며 조작하는 존재이다. 이를 현대자연과학적으로 말하자면 기는 에너지로서 에너지가 응축하면 질량(matter)을 이루며 그리고 질량은 원자(atom)을 이루는데 그 원자는 양자핵(proton)을 안에 두고 음전자(electron)가 그 주위를 회전하는 구조로 구성되었다는 것이다. 노자나 정이천은 이것을 가리켜 만물은 ‘負陰包陽’하고 있다 하였던 것이다. 그런데 그 원자는 다시 발산하여 에너지로 환원한다. 이것을 장횡거는 ‘散入無形이라 한 바 있다… 理는 純觀念性의 존재로서 淨潔空闊한 세계이며 氣造作의 법칙(Gesetz) 원리(Prinzip), 형상(Form), 조리(Logos)로 되는 것이고, 氣의 情意하고 計度하는 원리, 조리, 당위(Sollen), 이념(Idee)으로서 그것은 응결할 수 있는 具象의 有形的 形而下者가 아니고, 抽象的 無形의 形而上者라는 것이다.”⁶⁶⁾

철학용어에서 물리학 용어까지 다양하게 동원된 위의 설명에서 이제는 우리에게도 적어도 학계에서는 서양철학이 보편성을 획득했음을 실감할 수 있다. 물론 이러한 작업이 지난 시대적 철학적 의미는 간단하지 않다. 70년대가 지나면서 분석철학을 전공한 학자들이 철학계에 새로운 바람을

64) 같은 책 1, 66-7쪽.

65) 같은 책 1, 90쪽.

66) 배종호 『한국유학사』, 연대, 1974. 18-19면.

불어넣기 시작했고 그 여파는 곧 동양철학연구에도 미치게 되었다. 철학도 물리학처럼 주관이나 이념, 지역적 역사적 특수성을 벗어난 보편학이어야 한다는 그들의 주장은 한국(동양)철학의 특수성을 인정하지 않으려 했다. 보다 이후에 나온 글이기는 하지만 미국에서 활동하고 있는 김재권의 다음과 같은 말은 그러한 입장을 잘 대변하고 있다 하겠다.

“한국의 철학적 전통에 대한 학문적 탐구라는 의미에서의 ‘한국철학’이 갖는 가치와 생명력을 그 누구도 의심할 수 없다. 그런데 그러한 탐구에 있어서 독특하고 특징적인 ‘한국적’요소를 발견해야 한다고 고집하는 일은 상대적으로 중요한 일이 아니다. 그러한 고집은 지적인 영역에 있어서 편협한 국수주의를 놓고 우리의 시야와 관점을 왜곡시킨다. 중요한 것은 역사적인 맥락 속에서 우리 선조들의 철학적 업적을 이해하고 평가하는 일이다. 예를 들어 조선시대에 꽂피었던 이기론을 살펴보자. 이 이론은 분명 이 땅에서 고도로 발전된 철학적인 이론의 탁월한 예이다. 그런데 이 이론은 단순한 역사적 탐구나 주석의 대상 그 이상을 넘어설 수 있을까? 그리하여 살아있는 중요한 철학적 이론으로서 그 생명을 지속할 수 있을까. 이기이원론은 역사학자 뿐 아니라 오늘날의 일상적 대화나 특수과학의 개념적 틀과 관련하여 어떤 의미를 갖고 있는 것일까? 예를 들어 이 논문의 초두에 언급했던 인간의 본성에 관한 철학적 문제에 대해 이기이원론은 어떤 유용성이나 전망을 제공할 수 있을까? 이러한 물음들에 대한 답은 알 수 없다. 그러나 그 대답이 궁정적이라고 가정한다면 이는 한국고유의 철학으로서 이기론이 계속 존속하고 융성해 갈 수 있음을 보여주는 것이 아닐까?”⁶⁷⁾

한국의 전통철학이 역사적 유물로서가 아니라 철학으로서 살아남기 위해서는 결국 보편적인 철학의 틀—그것이 무엇인지는 모르겠으나—에 비추어 보아 유용한 것이어야 한다는 이러한 주장은 결국 한국(동양)철학을 철학으로서 연구하기를 포기하라는 권고를 함축하고 있다 하겠다. 사실 여기에 대한 뚜렷한 대안은 없다. 동양철학을 나름대로 열심히 공

67) 김재권, 「한국철학은 가능한가」, 『신동아』 1985년 2월호, 『한국에서 철학하는 자 세들』 93, 4쪽에서 재인용.

부한 학자가 다시 서양철학을 공부한 후 동양철학을 서양철학의 용어로 새로 엮어 서양에서 인정을 받든지 — 뚜웨이밍이 여기에 해당될까? — 아니면 서양철학 혹은 철학자체를 하고 있는 어떤 철학자 — 김재권 같은 —가 우연히 동양철학책을 보다가 어떤 영감을 받아 자신의 철학을 거기서 다시 시작하든지 별 가망성 없는 그런 길 밖에는 없는 것 같다. 또 다른 하나의 길은 동양철학은 연구주제와 방법이 다르다는 것을 주장하는 것이다.

1979년 한국철학회 추계학술대회에서 이완재는 「동양철학은 연구방법이 다르다」고 주장했다.

“동양의 학은 실천의 학, 실천에 언어가 필요한 것이 아니다… 생활 즉 물에 卽한 지의 추구방법은 유가적 학문방법의 공통적 측면이라고 할 수 있다. 이것은 서양의 학문방법과 대비하면 그 특징적인 면이 더욱 잘 드러나리라 생각한다. 서양적 학문태도에 있어 무엇보다도 강조되는 것은 탐구대상의 객관화이다. 대상의 객관화란 즉 탐구하는 주체와 탐구되는 대상이 확연히 이원화됨을 뜻한다. 그러나 물에 즉하는 태도는 앞서 본 바와 같이 이와 다르다. 대상과 접근하고 대상과 합일함으로서 주객미분의 일원화를 지향한다.”⁶⁸⁾

이렇게 동서양을 이분하여 대립시킨 후 유학자의 입장에서 沈潛, 玩索, 體得, 積功을 들고 이는 서양철학에서 찾을 수 없는 동양철학의 고유한 영역이라고 주장한다. 정말로 그러한지는 알 수 없으나 동양철학을 하는 사람들도 쉽게 납득하지 못하는 것을 보면 설득력있는 주장으로 성립하기는 어렵겠다는 생각이 듈다.

이에 비해 이남영은 동양철학의 고유영역도 지키고 서양철학도 적절히 수용하자는 절충적이기는 하지만 비교적 현실적이고 합리적인 대안을 제시했다.

“그 첫째는 동양철학을 서양철학에 나타난 범주 개념 및 도식에 맞추어 이해하려 들지 말고 고전의 ‘원의’에 입각하여 이해하자는 객관적 방법이다. 둘째 방법은 동양의 철학적 고전을 분석하는 방법으로서 서양철

68) 이완재, 한국철학회발표문, 『한국에서 철학하는 자세들』 147쪽에서 재인용.

학의 가능한 한 적절한 형식과 개념을 동원하여 이해에 접근하는 주체적 이해방법이다… 오늘날 동양철학의 객관적 연구와 주체적 연구는 양자가 종합적으로 착수되어야 이상적일 것이다.”⁶⁹⁾

조금 다른 각도에서 보면 동양철학의 원전을 서양철학에 대비시키지 않고 동양의 입장에서 동양의 어법으로 연구하는 것이 주체적이고 서양철학의 형식과 개념을 빌려 보편적인 문제로 환원시켜 타당성과 유용성을 검토하는 것이 객관적이라 할 수 있을지도 모르겠다. 어떻던 간에 동양철학을 객관적으로 연구하고 주체적으로 이해하여 종합하면 이상적이기는 하겠지만 문제는 어디에 더 무게를 둘 것인가 하는 것이다.

그 이후 계속된 논의도 이 연장에서 이루어지고 있다. 길희성은 객관주의를 극복한 가다미의 철학적 해석학이 동양철학연구에 시사점을 던져주고 있다고 하면서 다음과 같이 말한다.

“텍스트의 이해는 텍스트가 관여하고 있는 주제의 창조적 이해이며 그 자체가 곧 전통의 현대적 중개이다. 전통적인 경전의 번역과 주석은 곧 동양철학을 하는 행위였으며 이것이 오늘날에도 동양철학을 하기 위한 모델이 됨을 철학적 해석학은 시사한다.”⁷⁰⁾

말하자면 길희성은 철학적 해석학이라는 서양철학의 한 방법론을 수용하여 철학적 보편성과 주체적 이해 두 과제를 동시에 해결하고자 했다. 이에 비하면 ‘동양’을 없앤 철학 자체로 나갈 것을 주장하면서 그 텍스트가 지닌 역사적 개념적 문헌적 영역을 극소화하여 되도록 어떤 구체적 문제를 세밀하게 다룰 필요성 비교철학적 방법의 유용성을 제기한 심재룡은 아무래도 철학의 보편성 쪽에 무게를 더 두고 있는 것 같다.⁷¹⁾ 반대로 자기동일성 회복으로서의 동양철학연구를 주장한 성태용은 서양의 틀에 동양사상을 부어넣고 찍어내려는 동도서기형의 안이한 태도를 경계하면서 오히려 도태되어 가는 전통적 연구를 보존한 후 그 결과를 지켜

69) 이남영, 「동양철학-그 연구방법 두 가지」, 『한국의 철학하는 자세들』, 171쪽에서
재인용.

70) 길희성, 「해석학을 통해 본 동양철학 연구」, 『철학』 23, 1984 봄호, 225쪽.

71) 심재룡, 「동양철학을 하는 두 자세」, 『학원』 1985 여름, 248쪽.

보자는 말하자면 결과적 절충론을 주장하고 있다.⁷²⁾

사실 서양철학이 본격적으로 수용되면서 야기된 동양철학 방법론에 대한 이러한 논의들은 그 자체로는 의미가 없을지도 모른다. 각기 주장한 방법에 따라 동양철학을 ‘해’본 후 그 결과를 가지고 다시 한 번 논의해야 하지 않을까.

4. 북한 서양철학 연구의 흐름⁷³⁾

북한철학계의 서양철학 연구는 매우 피상적이다. 즉 서양철학 자체에 대한 연구를 목적으로 하기보다는 남한 철학계에서 연구되고 있는 서양철학 조류에 대하여 비판적인 관점을 가지고 파악하고 있는 것이 그 연구의 중심이 된다. 그러하기에 서양철학 그 자체를 소개하는 논문이나 저서는 거의 없고, 서양 철학의 이론 자체를 우선 충실히 따라가면서 이해해보려는 시도 자체가 없다고 할 수 있다. 그 연구 목적 자체가 남한에 영향을 끼치고 있는 서양철학을 공격하면서, 막스 레닌주의 나아가서는 주체철학을 옹호하려는 것이기에, 연구보다는 평가에 그 목적이 주어져 있다고 할 수 있다.

이러한 북한에서의 서양철학 연구의 특성 때문에 북한에서의 서양철학이 전개되는 과정을 정리하고자 하는 본 연구는 자연 한계를 지닐 수밖에 없다. 서양철학 자체에 대한 연구가 거의 심도있는 논의를 할 만한 수준에 도달하여 있지 않기 때문에, 자연 본 연구는 북한에서의 서양철학 연구의 전개를 정리하기보다는, 북한에서의 서양철학에 대한 비판의 궤적을 추적하는 선에 머무르게 되었다.

본 연구는 김일성 종합대학 출판사에서 발간한 『철학논문집』, 사회과

72) 성태용, 「동양철학—연구방법론 반성하자」, 『학원』, 1985 가을, 참조.

73) 이 장은 본래 별개의 논문으로 기획되었으나 자료수집의 어려움 때문에 연구가 완결되지 못했습니다. 자료수집이 이루어진 이후 별개의 논문으로 다시 작성하고자 하니 인용을 삼가 주시기 바랍니다.

학원출판사의 『철학연구』 등 북한에서 출판된 철학전문지와 주체사상 정립 뒤에 발간된 『세계철학사』 등의 단행본, 그리고 기타 중국 및 일본에 번역된 북한의 논문들을 참조하여 북한 철학계에서의 서양철학에 대한 비판이 어떤 흐름을 지니고 있는가를 정리하였다. 그 대체적 흐름을 요약하면 다음과 같다.

1960년대에는 당시 남한에서 유행하는 현대 철학은 일반적으로 첫째 비관주의, 둘째 주관주의와 불가지론, 셋째 반공산주의적 특성을 지닌다고 요약 비판한다. 그리고 남한 사회에서 유행하는 대표적 철학으로 비판의 화살을 날리는 것은 실존주의 철학이라 할 수 있다. 실존주의 철학은 현실세계의 실재성과 사회발전의 객관적 법칙을 부정하고, 사회적 존재로서의 현실적 인간에 대한 주의설적 왜곡을 하며, 윤리 도덕의 사회적 규범에 대한 상대주의적 부정이라는 성격을 뛴다고 비판된다. 또한 실존주의가 주장하는 ‘인도주의’나 ‘자유’ 등의 관념도 ‘인간의 존중과 그 개성의 전면적 발전에 필요한 사회적 조건에 관한 문제’를 외면하는 공리 공담에 불과하다고 비판한다.

1970년대에는 1960년대와 비슷한 논조를 유지하지만 그 비판의 중심이 실존주의에서 실용주의나 종교철학으로 옮기면서, 그 특징을 극단적 관념론, 비합리주의, 종교적 성향으로 요약한다. 1970년대의 북한철학계에서 거론된 남한의 철학은 실용주의, 실존주의, 신토마스주의, 철학적 인간학, 신실증주의, 생철학 등이다. 그 가운데 실용주의는 남한에서 유행하는 철학 조류 가운데 가장 반동적인 철학으로 비판되면서, 실용주의는 극단적 개인이기주의에 기초한 미국적 생활양식의 기초이며, 남한에서는 이를 도입하여 반동적 ‘도의교육론’으로 각생하여 제창하고 있다고 한다. 1970년대의 북한에서는 실용주의가 인간을 사회적 존재로 보지 않고 동물과 같은 개별적인 존재로 보며 주의 환경에 수동적으로 순응하는 생물학적 유기체로 보는 인간관에 기초하여 모든 인간의 경험을 동물적인 경험에 귀착시키거나 경험을 단순한 주관적 의지의 산물로 보는 극단적 주관 관념론에 빠지게 된다고 비판하고 있다. 또한 유용성을 진리와 동일시하는 것도 실용주의가 주관 관념론에 빠지게 되는 중요한 원인이 된

다고 본다. 실증주의와 신토마스주의에 대한 비판은 그 핵심적 주장에 대한 비판의 초점을 달리하지만 결국은 그것들이 모두 주관적 관념론에 빠지며, 사회적 모순을 은폐하고 남한의 국민을 우민화하는 사이비 휴대니즘으로 전락하고 만다는 점에 있어서는 동일하다.

또한 남한의 이러한 철학적 성향의 결과로 예수교의 전파가 활발해진다고 진단하고 있으며, 그 근원은 인간을 고립된 개별자로 파악하여 절대적 단독자의 ‘내적 자유’를 논하는 실존철학의 과 유용성을 선으로 파악하는 실용주의의 도덕원리에 기초한 ‘부르죠아적 인도주의’에 있다고 파악하는 것이다. 그리고 이러한 비판의 과정에서 이미 훗날의 ‘주체사상’의 기본원리들이 등장하고 있다는 점도 주목할 만하다.

1980년대에는 북한 사상계 전체가 ‘주체사상’ 일색으로 되는 시기이다. 따라서 서양철학의 평가에도 일율적으로 주체사상의 관점이 적용될 수밖에 없다. 서양철학의 모든 조류들이 주체사상에 의해 다시 조명되며, 특정 주제를 중심으로 서양철학사 전반에 대한 고찰이 종종 눈에 띠는 것도 이 시기의 특징이다. 또한 이전의 시기에는 서양철학에 대한 비판의 초점이 결국 남한 사회에 대한 비판에 있었지만, 이 시기의 비판의 오히려 서양철학에 대한 비판을 통하여 주체사상의 철학적 원리를 부각시키기 위한 목적이 짙게 드러나고 있다. 이 시기의 북한철학계에서 가장 힘주어 비판하는 것은 외견상 마르크스주의를 수용하는 듯 하지만 실제적으로는 반동성을 지닌 ‘수정주의’ 사조이다. 이 수정주의 사조에 들어가는 것으로는 ‘인간적 유물론’, ‘실천적 유물론’, ‘유물사관주의’, 푸랑크푸르트 학파, 구조주의적 마르크스주의 등이며, 또한 그 가운데서도 푸랑크푸르트 학파와 구조주의적 마르크스주의에 대하여 가장 강도높은 비판을 하고 있다. 김창렬은 푸랑크푸르트 학파의 사상이 루카치의 ‘인간적 유물론’과 그람시의 ‘실천적 유물론’, 앵겔스가 정식화한 ‘자연변증법’을 부정하는 유물사관주의 등의 논리에 기초한 철학이며, 대체적으로 유물변증법의 객관적 측면인 자연변증법을 부정한 반 맥스주의적 철학이라고 비판하고 있다. 반면 ‘구조주의’와 ‘신인간기계론’에 대하여는 푸랑크푸르트 철학에 대한 비판과는 달리 그들의 철학을 현대 부르주아 ‘반인간철학’으로 몰아치

고 있다. 이들 철학은 표면적으로는 인간을 중요 보면서도 결과적으로는 인간의 내면적인 정신생활을 폄하하여 인간의 자주성을 파악할 수 없게 한다는 것이다.

이상과 같은 서양 철학 전반에 대한 북한 철학계의 비판을 고찰함에 있어서 우리가 문제삼아야 할 것은 이들 비판의 기준이 무엇이며 또한 그 기준이 어떠한 변화를 보이는가이다. 초기 북한에서의 서양철학에 대한 비판은 철저히 맑스 레닌주의의 시각에 의존하고 있음은 당연한 일이다. 1980년대로 들어와서는 그 기준이 김일성의 주체사상으로 변화한다. 그리고 북한 철학계에서는 맑스 레닌주의와 주체사상이 하나의 흐름에 속해 있으면서도, 주체사상이 맑스 레닌주의에서 한 차원 더 발전한 것으로 뚜렷한 차별성을 지니고 있음을 강조한다. 문제는 본 논문의 주제와 관련하여 이러한 북한의 주장대로 주체사상을 통한 서양철학의 비판이 맑스 레닌주의를 통한 서양철학의 비판과 차별적 의미성을 지니느냐 하는 것이다. 이러한 물음에 대한 답은 부정적이다. 그들이 주장하는 의미보다는, 오히려 주체사상을 도입함으로써 그들이 지게 된 부담이 더 크다는 것을 본 논문을 통하여 논하였다.

전반적으로 보아 북한의 서양철학 연구는 남한의 철학계를 비판하고 또 그들의 지도이념을 확고히 하려는 정치적 성향을 강하게 띠고 있기에 남한의 서양철학 연구 보다도 훨씬 더 ‘사회적 조건’의 산물이라는 성격을 띠게 된다. 많은 문제점에도 불구하고, 그들의 이러한 모색의 과정을 그들의 사회적 조건과 결부하여 진지하게 검토하고, 분단상황이라는 특수 상황 속에 놓인 한국 철학의 흐름 속에 이들의 모색 과정을 ‘철학함’의 과정으로 수용하는 시각이 필요할 것이다.

맺는 말

이상에서 조선후기의 유학자들의 서학 수용과 배척, 한말의 서양철학 이해, 최근의 한국철학의 정체성 및 방법론에 대한 논쟁을 통하여 서양

철학에 대한 전통철학자들의 대응을 간략히 살펴보고 한국철학의 정체성 문제를 다시 한번 생각해 보았다.

서양문물을 처음 접했던 한말의 유학자들은 유학과 어느 정도 부합하느냐를 가지고 서양철학을 높이 평가하기도 하고 동시에 부합하지 않는 면을 찾아 폄하하기도 했다. 말하자면 새로 들어온 서양철학은 불교, 도교와 마찬가지로 또 하나의 이단사상이었던 것이다.

해방이후 서양철학이 본격적으로 수용되자 상황은 역전되었다. 이제는 동양철학이 서양철학과 얼마나 일치하는가을 따져 철학으로 성립하느냐 아니냐를 결정하게 된 것이다. 초기의 한국사상 연구가 서구사상과의 비슷한 점을 부각시켜 이론적 측면에서 전통사상의 위대성을 선양하는데 치중했다면 그 다음 단계의 한국사상 연구는 한국사상의 특징과 독자성을 통하여 한국사상의 장점을 부각시키고 있다. 이는 당시의 정치적 현실과 관련된 민족주의 사상의 흥기와 관계있는 것으로 이후 한국사상을 객관적·실증적으로 연구해야 한다는 자각이 싹트게 된 계기가 되었다.

70년대 후반 한국철학회가 기존의 한국사상 연구를 망라하여 한국철학사연구를 폐냄으로써 한국사상 연구는 새로운 전기를 맞게 되었다. 이를 계기로 하여 연구자들은 기존의 한국사상 연구방법론을 모색하는 한편 한국철학이 현대사회에서 가지는 의미가 무엇인가에 대해서도 다시 반성하게 되었다.

이 과정에서 다양한 연구 방법론이 개진되었다. 동양철학의 주체적 전개를 위해 철학적 해석학의 방법을 도입한다던지, 차라리 동양이라는 수식어를 제거하고 철학자체에로 나아가자던지, 전통적 방법을 고수한 후 그 결과를 지켜보자는 등 다양한 주장이 있지만 한결같이 공통된 주장은 동양철학을 우리가 우리의 입장에서 전개해 나기야 한다는 것이었다. 동양철학의 원전을 서양철학에 대비시키지 않고 동양의 입장에서 동양의 어법으로 연구하는 것이 주체적 방법이고 서양철학의 형식과 개념을 빌려 보편적인 문제로 환원시켜 타당성과 유용성을 검토하는 것이 객관적(보편적?) 방법이라 이라 한다면 어느 한쪽에 기울기는 하지만 한 쪽만을 주장하는 연구자는 없었다. 동양철학을 객관적으로도 연구하고 주체적으

로도 이해하여 종합하면 이상적이기는 하겠지만 문제는 어디에 더 무게를 둘 것인가 하는 것이다. 설령 전통시대의 동양학문이 현대의 서양철학으로는 다룰 수 없는 고유한 영역, 독특한 방법론을 가지고 있다 하더라도 있는 그대로서는 의미 있는 현대의 학문분야로 성립되기 힘들 것이다. 현대의 서양철학 때문에 그것이 사상되었다고 해서 무조건 복원해놓고 보아야 된다는 식으로 주장하기보다는 그것이 왜 사상되었는지 만약 되살린다면 어떤 철학적 의미를 지닐 수 있을 것인지, 그리고 이미 실증적 사고에 물든 현대인에게 어떤 설득력이 있을지를 냉정히 따져 보아야 할 것이다.