

제 2 부

최근 백년 서양 철학 수용과 한국 철학의 모색

1. 20세기 한국의 서양철학 수용

1) 회고와 반성

사람 사는 데에 굴곡이 있기 마련이고, 대개는 자기 자신의 삶의 역경만이 뚜렷하게 표상되기 때문에 그렇기도 하겠지만, 누구나 자신의 시대를 격동기라고 생각하기가 십상이다. 그래서 그런가. 20세기 한국에 사는 우리도 반만년 역사에서 다른 예를 찾기 어려운 ‘격동기’에 살았다는 느낌을 떨칠 수가 없다. 나라를 송두리째 잃고, 식민지로 전락한 적이 일찍이 또 있었던가? 동북아의 ‘고요한’ 나라에 세계사 요동의 파장이 미쳐와, 마침내는 의·식·주 생활양식이 근본적으로 바뀌고, 정치·군사·경제제도 모두가 ‘서양 오랑캐’의 것으로 이렇게 바뀔 것을 100년 전까지만 해도 상상이나 할 수 있었던가? 사회 문화 전반이 이러한데, 철학 사상이 꿈꾸는 자들만의 유희물이 아니라면 —그런 것이라고 생각하는 사람이 없지 않지만— 그것 홀로 어떻게 옛 것 그대로이겠는가. 한국 문화사 전반이 그러하듯이 20세기 한국의 철학 사상도, 거의 역사적 단절을 겪었다고 보아야 할만큼, 예전과는 판이한 모습을 보였다.

사상이라는 것이 사회 문화 전반과의 긴밀한 관계에서 벗어날 수 없는 것이긴 하지만, 그러나 그 관계 양상을 보면, 어떤 경우에는 사상이 일반 문화를 선도하고, 어떤 경우에는 일반 문화 현상에 편승한다. 우리의 철

학사상사가 19/20세기의 경계 시점부터 전혀 다른 모습을 띠기 시작한 것은 우리나라의 정치적 상황이 세계사적 조류에 휩쓸려 급변한 데 따른 것이 분명하고, 기존의 철학사상의 전수 내지 묵수로는 도저히 현실 사회를 조망할 수 없었기 때문에 스스로 새로운 관점을 모색한 면보다는, 그 ‘새로운 관점’ 자체가 우리 자신의 선택적 의사와는 거의 상관없이 유입된 것이 또한 거의 분명한 만큼, 20세기 초엽부터의 우리 철학사상의 ‘서양화’는 당초에는 수동적이었다고 보는 것이 합당할 것이다.

끊임없는 중국과의 문화 교류—중국을 당시에 우리의 ‘세계’였으니, 그것은 세계와의 문화 교류이었지만—를 유지하고 있었던 우리 사상계는, 중국에 ‘西學’이라는 이름으로 기독교 사상을 중심으로 한 서양 사상이 유입된 이후, 벌써 17세기 초엽부터 역시 서양 사상을 접할 수는 있었다. 그러나 그저 호기심과 능동적인 모색적 자세에서의 관계가 아니라, 상당한 긴장감을 가지고 서양 철학 사상을 대면하지 않으면 안되게끔 된 것은 대략 백년 전부터이며, 그것은 나라가 패망의 위기에 몰리고, 분명한 힘의 우세를 증명하면서 다가온 구미(歐美) 열강 제국의 위세 앞에서 재래의 문화 방식으로는 도저히 맞설 수 없음을 절감한 시기와 일치한다. 이때 우리가 나라를 잃지만 앓았더라도, 우리 사상은 한 가닥 전통을 이으면서도 외래의 것을 수용 자발적으로 새로운 사상을 모색해 나갔을지도 모른다. 그러나 우리의 역사적 상황은 우리 스스로의 깊은 사념을 통해 우리가 가장 좋다고 생각하는 방식으로 사상을 세우고, 그에 따라 삶을 살 수 있도록 허락하지 않았다. 그래서 이제 우리는 지난 1세기를 되돌아보면 우리 문화, 우리 사상 맥락의 불연속성을 얘기하지 않을 수 없고, 우리 문화의 식민지(植民地)성을 말하지 않을 수 없으며, 그래서 참괴(慙愧)함을 느끼지 않을 수 없다.

인류 세계의 역사 전개가 변증법적이라는 헤겔의 통찰은 주체적인 자기 역사 전개를 가진 족속에게도 타당하다. 그런데 우리는 그 ‘변증법’을 가지고서는 우리나라의 문화사, 우리나라의 철학사상사의 전개 양상을 설명해 낼 수가 없다. 우리 철학 사상은 내적인 모순과 갈등 속에서 자기 지양(止揚)적으로 발전되었다기보다는, 외적인 대립자에게 일방적으로 굴

복하여, 그를 추종하고 배워 익힘으로써 환골탈태를 했으니 말이다. 우리의 지난 1세기 철학사상사는 이런 모습의 이어짐이었다.

세계 어느 곳에서나 주변의 강한 문화에 약한 문화가 동화되거나 흡수되는 예는 얼마든지 발견할 수 있는 일이고 보면, 우리가 ‘미약한’ 처지에 있는 동안 우리에게 강한 영향을 미치는 외래 문화라도 빨리 받아들여 우리 문화를 발전시키는 것이 현명한 정책이라고 볼 수도 있을 것이다. 만약 우리가 이런 생각을 합당하다고 받아들일 수 있다면, 지난 세기 우리는 참으로 현명하게 살아왔다고 자평할 수 있다. 그리고 우리는 굳이 ‘사대주의(事大主義)’의 시비를 가릴 필요도 없다. 그러나 자기가 닦은 길을 제 발로 걸어서 가는 사람들, 물품이든 문화든 받은 만큼 주면서 사는 사람들이 더 의젓해 보이는 것을 인정하지 않을 수는 없으니, 남들이 닦아 놓은 길을 걷거나 비슷하게 모방하여 만든 길을 따라 걷는 처지에서, 그런 대로 스스로 잘하고 있다고 위안만 하고 있을 수는 없다.

설령 동일한 결론에 이르렀다 하더라도, 남한테 배운 이론을 자기 상황에 맞게 적당하게 변양하여 쓰는 것 하고, 자기 상황을 통찰하여 스스로 이론을 세워 쓰는 것 하고는, 사상이라는 것이 ‘스스로 생각하는 것’임을 인정할 때, 그 차이는 적지 않게 크다. 배우는 데 끝이 없다고 하지만, 100년 배웠으면 짧지 않은 동안 배운 것이다. 이제부터는 대국(大國)에서 문제가 되는 것이라 해서 무턱대고 문제 삼는 것보다는, 그간 배운 방법론이라도 이용하여 우리 문제를 찾아 추궁함으로써 스스로 삶의 질을 높이고, 혹시 그것이 남들에게도 새로운 시야를 갖게 한다면, 세계 문화를 다양화하고 품격을 높이는 데 조금이라도 기여하면서 ‘철학’해야 할 것이다. 자강불식(自強不息)하고 각고면려(刻苦勉勵)하여 자존 세우는 일을 이제는 더 늦출 수 없는 터이다.

2) 개관 및 자료 분석

19세기 말엽 미국인 기독교 선교사들에 의해 서양식 교육 기관이 설치되고, 이어서 일본인들을 매개로 한 서양식 문화 양식이 우리 사회에 유포되기 이전에 혹은 그것과 무관하게, 한문만을 여전히 진서(眞書)로

여기던 유학자들에 의해 이미 —중국 문헌을 바탕으로 한 것이지만 충분히 대의 파악이 된— 서양 철학자들 내지는 그 사상에 대한 소개 연구서들이 출간되었다. 아마도 1910년 전후에 쓰여졌을 것으로 보이는 이정직(李定稷, 1841-1910)의 베이컨 사상 소개서인 『倍根[베이컨]學說』과 칸트 철학 연구서인 『康氏[칸트]哲學說大略』, 그리고 이인재(李寅宰, 1870-1929)의 『希臘古代哲學攷辨』(약1912), 전병훈(全秉薰, 약1860-?)의 『精神(心理道德政治)哲學通編』(北京, 1920), 박장현(朴章鉉)의 『東西哲學說考證』 등¹⁾은 그 대표적인 예라 하겠다. 이후 점증하기 시작한 우리의 서양 철학 연구는 1950년대에 이르러서는 아예 한국 철학계의 주 과제가 되어, 우리의 현대철학사를 서양현대철학사의 끝자락에 잇대지 않을 수 없게 되어 버렸다.

오늘날 우리가 출처를 밝혀 헤아릴 수 있는 서양철학 관련 논저들을 연대별·유과별로 분류해 보면 아래의 표²⁾를 얻을 수 있다.

-
- 1) 이 책들의 내용 요약과 서양철학 수용사적 의의에 대해서는 이현구, 「개화기 유학자와 계몽운동가들의 서양철학 수용」, 『철학사상』 4호(1994), 244-260면 참조.
 - 2) 이 표는 (1) 국회도서관이 매년 발간하는 『수서목록(收書目錄)』과 『대한민국 박사 및 석사학위논문 총목록』 그리고 『정기간행물 기사 색인』을 근간으로, (2) 국립중앙도서관이 매년 발간하는 『대한민국 출판물 총목록』 및 학술원이 발간한 『학술총람(學術總覽)』 11집[철학 I](1976), 『學術總覽』 37집[철학II](1987)과 (3) 기타 여러 철학회의 각종 논문집 및 각 대학 철학과·철학 관련 연구소 발간 학술지[『哲學』, 1930년대 철학연구회; 『新興』, 일제시대 京城帝大 졸업생들의 학술지; 『哲學』 1-45, 한국철학회; 『哲學研究』 1-37, 철학연구회; 『철학연구』 1-54, 대한철학회(舊 한국칸트학회, 한국철학연구회); 『철학논총』 1-9, 영남철학회; 『동서철학연구』 1-8, 10-11, 한국동서철학연구회; 『범한철학』 1-6, 8-9, 범한철학회; 『서양고전학연구』 1-10, 한국서양고전학회; 『시대와 철학』 1-13, 한국철학사상연구회; 『철학과 현실』 장간호-95년 겨울호, 철학과 현실사; 『과학과 철학』 1-6, 과학철학연구회; 『철학논구』 1-23, 서울대; 『동국사상』 1-26, 동국대; 『외대철학』 1, 한국외국어대; 『철학논고』 1-2, 성균관대; 『철학논집』 1-7, 경남대; 『철학논집』 1-3, 서강대; 『철학논집』 1-2, 한양대; 『철학연구』 1-14, 고려대; 『철학탐구』 1-10, 중앙대; 『철학회지』 1-18, 영남대; 『철학회지』, 중앙대; 『현대사상연구』 1-5, 효성여대 등] 자료 등을 참고하여 1915년부터 1995년까지 진행된 서양 철학 관련 문헌(단행본, 논문)을 분류 정리해 만든 것이다. 실제로 수집 분석된 총 자료는 6,978건인데, 이를 주제 내용 별로 분류하다 보니, 예컨

<표 1> 서양철학 관련 전체 논저 주제 시대·사조별 분류

분류항	연도	1915-45	1946-59	1960-79	1980-95	계
고대희랍초기철학		1	1	11	55	68
소크라테스/플라톤/ 아리스토텔레스		3	6	106	300	415
고대희랍후기/로마사상		0	2	13	47	62
중세철학		1	3	17	62	83
근대대륙철학		3	0	55	69	127
근대영국철학		0	0	22	71	93
계몽주의		3	4	24	46	77
칸트/독일이상주의		17	29	262	759	1,067
쇼펜하우어/키에르케고르/니체		4	9	104	164	281
기타 19세기독일철학		3	3	10	33	49
공리주의		3	1	12	21	37
현상학		1	1	47	203	252
실존주의		1	11	78	121	211
하이데거/해석학		2	7	106	254	369
기타 현대독일철학		2	8	53	122	185
실용주의 및 미국철학		1	22	74	127	224
프레게/러셀/무어/비트겐슈타인		1	7	50	154	212
분석철학		1	11	109	497	618
(후기)구조주의		0	0	3	71	74
현대프랑스철학		2	2	22	91	117
비판이론		0	0	20	109	129
마르크스주의		31	21	34	336	422
기타현대철학		2	2	14	17	35
미분류		86	136	495	1,321	2,038
계		168	286	1,741	5,050	7,245

대 “흠과 칸트에서 ‘의식의 동일성’ 문제”라는 논문처럼 그 주제 대상이 ‘흠’과 ‘칸트’로 중복 계산이 되는 경우가 있어, 통계상의 총수는 7,245건이 되었다. 출처, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 31면 이하 참조.

<표 2> 서양철학 단행본 주제 시대별·사조별 분류

분류항	연도	1915-45	1946-59	1960-79	1980-95	계
고대희랍초기철학		0	0	0	3	3
소크라테스/플라톤/ 아리스토텔레스		0	3	25	46	74
고대희랍후기/로마사상		0	0	3	17	20
중세철학		0	2	3	12	17
근대대륙철학		0	0	21	21	42
근대영국철학		0	0	3	2	5
계몽주의		0	2	11	11	24
칸트/독일이상주의		0	8	48	71	127
쇼펜하우어/키에르케고르/니체		0	5	47	46	98
기타19세기독일철학		0	2	1	5	8
공리주의		0	0	6	2	8
현상학		0	0	2	24	26
실존주의		0	4	22	29	55
하이데거/해석학		0	0	10	22	32
기타 현대독일철학		0	3	7	24	34
실용주의 및 미국철학		0	5	10	12	27
프레게/러셀/무어/비트겐슈타인		0	3	10	25	38
분석철학		0	0	9	60	69
(후기)구조주의		0	0	0	15	15
현대프랑스철학		0	1	11	20	32
비판이론		0	0	15	15	30
마르크스주의		0	14	3	66	83
기타현대철학		0	1	4	3	8
미분류		3	102	172	459	736
계		3	155	443	1,010	1,611

<표 3> 전국 대학 철학 석·박사 논문 주제 시대·사조별 분류

분류항	연도	1915-45	1946-59	1960-79	1980-95	계
고대희랍초기철학		0	1	5	18	24
소크라테스/플라톤/ 아리스토텔레스		0	2	28	79	109
고대희랍후기/로마 사상		0	0	1	6	7
중세철학		0	0	9	25	34
근대대륙		0	0	5	22	27
근대영국철학		0	0	8	32	40
계몽주의		0	1	7	3	11
칸트/독일이상주의		0	7	79	303	389
쇼펜하우어/키에르케고르/니체		0	3	26	41	70
기타19세기독일철학		0	0	4	12	16
공리주의		1	0	2	9	12
현상학		0	0	13	69	82
실존주의		0	2	17	34	53
하이데거/해석학		0	4	37	102	143
기타 현대독일철학		0	1	12	44	57
실용주의 및 미국철학		0	5	24	47	76
프레게/러셀/무어/비트겐슈타인		0	1	9	53	63
분석철학		0	1	22	159	182
(후기)구조주의		0	0	1	17	18
현대프랑스철학		0	0	5	28	33
비판이론		0	0	2	43	45
마르크스주의		0	0	5	106	111
기타현대철학		0	0	5	10	15
미분류		2	6	70	101	179
계		3	34	396	1,363	1,796

〈표 4〉 철학 일반 논문 주제 시대별·사조별 분류

분류항	연도	1915-	1946-	1960-	1980-	계
		45	59	79	95	
고대희랍초기철학		1	0	6	34	41
소크라테스/플라톤/ 아리스토텔레스		3	1	53	175	232
고대희랍후기/로마 사상		0	2	9	24	35
중세철학		1	1	5	25	32
근대대륙철학		3	0	29	26	58
근대영국철학		0	0	11	37	48
계몽주의		3	1	6	32	42
칸트/독일이상주의		17	14	135	385	551
쇼펜하우어/키에르케고르/니체		4	1	31	77	113
기타19세기독일철학		3	1	5	16	25
공리주의		2	1	4	10	17
현상학		1	1	32	110	144
실존주의		1	5	39	58	103
하이데거/해석학		2	3	59	130	194
기타 현대독일철학		2	4	34	54	94
실용주의 및 미국철학		1	12	40	68	121
프레게/러셀/무어/비트겐슈타인		1	3	31	76	111
분석철학		1	10	78	278	367
(후기)구조주의		0	0	2	39	41
현대프랑스철학		2	1	6	43	52
비판이론		0	0	3	51	54
마르크스주의		31	7	26	164	228
기타현대철학		2	1	5	4	12
미분류		81	28	253	761	1,123
계		162	97	902	2,677	3,838

이 통계표를 작성하는데 사용한 출처에 더하여 동양 철학 관련 전문 학술지 논저 목록을 바탕으로 조사 분류된 어떤 논문³⁾의 통계표에 따르면, 1945-1992년 사이에 우리나라에서 발표된 이른바 동양 철학 관련 논저는 총 4,675편이었다.⁴⁾ 그 반면에 대략 같은 기간의 서양 철학 관련 논저는, 위의 표를 얻는데 분석 대상이 된 총 논저 6,978편에서 1945년 이전의 것 168편과 1993-1995년 사이의 것 893편을 제외하면, 5,917편이 된다. 그러므로, 발표 논저 수에서는 서양 철학 관련 논저가 동양 철학 관련 논저보다 다소 많은 편이기는 하지만, 압도적으로 많다거나, 그러니까 그 사이 한국 철학계가 서양 철학 연구 일색이었다거나, 한국 철학계는 서양 철학에 의해 점령당했다거나 하는 식으로는 말할 수 없을 것처럼 보인다.

그럼에도 우리 사회 문화 일반에서 ‘철학’은 곧 ‘서양 철학’을 의미하는 것으로 볼 수밖에 없는 양상이 뚜렷하였고, ‘동양 철학’은 그냥 ‘철학’이 아니라 어디까지나 ‘동양 철학’이었다. 그렇기에 20세기 후반기에 이르러서 이른바 ‘동양 철학’은 사회 문화적으로는 일반 사회를 바다에 비유하면 일종의 섬과 같았고, 시장에 비유하면 하나의 골동품 가게 같았다. 이런 현실이 물론 철학계의 사람들의 주도하에 조성되었다고 볼 수는 없다. 그렇게 된 주 요인은, 우리 사회 전반이 상당히 빠른 속도로 서양 문화에 편입된 데에 있다. 오늘날 우리의 실생활을 주도하고 있는 법률·정치·경제 제도나 현대 사회에서 가장 큰 권위를 인정받고 있는 과학 기술, 더 나아가 학문 세계 일반이 (연원적으로) 서양 문화에서 유래하는 언어들로 채워진 지 이미 오래다. 그래서 이른바 ‘동양 철학’은 우리가 요즈음 쓰고 있는 말로, 그러니까 서양 문화적 언어로 번역되지 않는 한, 접근할 수 없는, 사용할 수 없는 ‘골동품’—그것이 전문 감식가에 의해

3) 허남진, 「서양철학 수용기의 동양철학 연구 현황과 과제—통계적 분석을 중심으로—」, 『철학사상』 5호(1995).

4) 앞의 책, 178면(도표 1 참조) 이하 참조. 여기서 수집 분석 대상이 된 논저는 총 4,675편이나, 주제별로 분류된 자료 총 수는 5,237편으로 되어 있는데(182면, 도표 4 참조), 한 편의 논문이 두 주제 이상을 균등하게 다루는 경우도 있기 때문에 그럴 것이다.

고가로 평가되든말든—처럼 되어 버렸던 것이다. 혹 ‘정신-물질’이라는 도식이라면 몰라도 ‘이기(理氣)’라는 개념으로 오늘날 한국 사람들이 무엇을 표상할 수 있을까? 언필칭 철학은 ‘학문 중의 학문’이요, 만학의 근본학으로서 제과학이 안고 있는 원리적인 문제를 천착하는 학문이었는데, ‘동양 철학’으로 물리학의 어떤 원리를 고찰할 수 있는가, 아니면 대한민국 헌법의 기본 정신이라도 설명할 수 있는가, 그거도 아니면 오늘날 우리 사회의 정의의 원리를 밝힐 수 있는가?—이 같은 현실 세계가 ‘동양 철학’을 유물로 만들어 버렸고, 그래서 차츰 ‘동양 철학’은 고전 문헌에 대한 주석을 다는 일 말고는 하는 일이 없는 것으로 여겨지게끔 되어 버렸다. 그렇기에 외형상 논저 수에서는 별반 차이가 없었음에도 불구하고, 한국 철학계는 가히 ‘서양 철학의 세계’라고 해도 과언이 아니었다. 각 대학의 철학과외의 교수 구성비만 살펴봐도, 그 실상은 금방 눈치챌 수 있다. 예를 들어 서울대학 철학과외의 경우만 보더라도 전임교수 16명 가운데 ‘동양 철학 담당 교수’는 4명으로 전체 25%에 불과하며, 여타 대개의 대학 경우에는 이런 정도의 비율에도 못미치는 게 현황이다.

그런데 이 ‘동양 철학’이라는 것의 내용을 들여다보면, 도대체 ‘동양 철학’이라는 것이 우리에게 무엇인가 하는 의문이 생긴다. 대체 ‘동양 철학’은 무엇인가? 그것은 ‘우리의’ 철학이라 할 수 있는 것인가? 또는, 세계를 크게 동·서양으로 나눌 때, 우리나라는 동양에 속하니까, ‘동양 철학’에는 우리 철학도 일부 들어 있는 것인가?

우리에게서 ‘동양 철학’이란 분명히 연원적으로는 대개가 ‘중국 철학’이다. 그런데도 ‘동양 철학’이니까 ‘우리’ 철학이라 한다면, 그것은 ‘서양 철학과는 달리, 거리상으로 조금 더 가까운 데서 더욱이 훨씬 오래전에 우리에게 전래되어 이미 우리 것처럼 쓴 지가 한참 되었으니 ‘우리 철학’이나 다름없다는 말인가? 아니면, 피부 색깔도 비슷하고 풍토도 비슷한 같은 동양 지역 사람들의 사상이기 때문에, 그것은 우리 풍토에도 감정도 맞고 우리 문제 해결에도 적절한 사상이라는 말인가?

앞서 인용한 논문에서 분석 대상이 되어, 주제별로 분류된 논저 총 5,237편 가운데 52% 이상(2,761편)은 유가 사상에 관한 것이고, 거의

30%(1,547편)는 불교 사상에 관한 것이며, 도가·제자백가 기타에 관한 것이 나머지를 차지하고 있다. ‘기타’ 가운데 동학(東學)과 원불교(圓佛敎)에 대한 논문이 60편 정도 포함이 되어 있고,⁵⁾ ‘유가 사상’에도 한국 성리학 및 한국실학 관련이, ‘불교 사상’에도 한국불교 관련 논저가 다수 포함되어 있으니, 여기서 말하는 ‘동양 철학’이란 비록 그 원류의 대부분을 중국이나 인도의 사상에서 찾을 수 있다 하더라도, 이미 오랫동안 우리 식으로 변양되어 이미 토착화된 ‘우리 사상’이라고 말한다 해서 잘못이라 할 수는 없을 것이다. 그것은, 오늘날 ‘서양 사상’이라고 일컬어지는 것의 내용 중 상당 부분은 기독교적인데, 기독교가 동방의 유대 지방에서 유래했다 해서, 그것이 ‘서양 사상’이 아니라고 말할 수는 없는 이치와 같으니 말이다.

그러나 기독교가 로마 세계에 이식된 것 하고, 유교가 그리고 불교가 — 불교가 비록 인도 지역에서 발원했다 하나 그것은 우리에게서 분명 ‘중국적’인 것이다. 다시 말해 불교가 중국에서 받아들여지지 않았다면, 과연 우리 문화가 그것을 인도로부터 직접 배워서 수득했을 지는 의문이다. — 그리고 심지어 도교가 중국에서 한국으로 확산된 것 사이에는 큰 차이가 있다. 기독교는 속방(屬邦)에서 나와 본토로 확산된 것이고, 유교나 불교는 ‘상국(上國)’으로부터 우리에게 전래된 것이니 말이다. 여기에 이런 분석을 굳이 붙이는 것은, 최근 100년이래 서양 사상의 한국에서의 확산에도 ‘상국 문화의 유입과 수용’이라는 그 성격에는 변함이 없기 때문이다. 다만, ‘상국’이 중국에서 미국·영국·독일·프랑스 등으로 바뀌었을 뿐이다.

우리가 ‘동양 철학’은 이미 수용된지 수천년, 수백년이 지났으니 ‘우리 사상’이라고 말한다면, 20세기에 비로소 수용된 ‘서양 철학’도 현재의 추세대로 한 두 세기 더 흘러가면 같은 의미에서 ‘우리 한국 사상’이 될 것이 틀림없다. 그래서 만약 우리가 ‘한국 철학’이라는 것을, ‘한국 사람이 한국에서 통용되는 언어로 한국 사회 문화 제 영역의 최고 원리와 제 영역의 통합 원리를 반성적으로 탐구하는 지적 활동 또는 그 결실’⁶⁾ 정도

5) 앞의 책, 187-188면 참조

로 이해할 수 있다면, 어떤 생각이 이 조건들을 충족시킬 경우, 그 생각이 본디 중국에서 유래했는가, 미국에서 유래했는가는 문제 삼지 않아도 될지도 모르겠다. 그럼에도 우리 사회 문화 전반이 그렇듯이, 우리 철학 사상계도 ‘상국’의 그것에 쉽게 물든다는 대체적 성격을 가지고 있다는 사실을 부인할 수는 없다.

그 뿐만 아니라, 철학이 현실 사회로부터는 언제나 한 발짝씩 떨어져 있는 고고(孤高)한 학문이라는 징표를 가지고 있음에도 불구하고, 우리 철학계는 실제로는 정치적 현실 사회에 상당히 민감한 반응을 보이는 것으로 보인다. 그것은 위에 제시한 표의 내용을 분석해 보아도 어렵지 않게 파악할 수 있는 일이다.

1915년부터 1995년까지 지난 80년간 우리나라에서 발표된 서양 철학 관련 단행본 저술과 논문들을 분류 정리한 위의 <표 1>~<표 4>를 통해 우리는 한국 철학계가 보여는 주는 몇 가지 특징을 읽을 수 있다.

지난 세기 80년 세월을 넷으로 구분하면서 물리적 시간을 척도로 등분하지 않고, 1945년, 1960년, 1980년을 기간 구분의 분간점으로 삼은 것은 이 해에 일어난, 한국 현대사에서 시대를 구획할 만큼 큰 사회 변화를 가져왔던 정치적 사건들, 곧 8.15 해방, 4.19혁명에 이은 5.16군사쿠데타, 5.18 광주 사태 등을 고려한 것이다. 그런데 한국 철학계의 관심 주제의 변이도 대략 구분된 저 기간들 사이의 세대 변화에 상응하고 있다. 20세기 한국 철학계의 동향은 우리나라에 정치 경제적으로 강한 영향을 미치는 대국(大國)의 사조(思潮)에 쉽게 기울었고, 또한 국내 정치 상황 변동에 거의 직접적인 영향을 받았던 것이다.

한국에서 지난 세기 80년간 서양 철학적 주제를 다룬 논저로서 우리가 확인 할 수 있었던 것은 총 7,245편[실제 자료는 6,978건]인데, 우리가 네 시기를 등분한 것은 아니지만, 서로 비교할 수 있을 만큼의 시간 길이는 되므로, 서로 견주어서 살펴보면, 1915-45년간에 168, 1946-1959년간에 186편, 1960-79년간에 1,741편, 1980-95년간에 5,050

6) ‘한국 철학’의 이러한 규정에 대한 검토는 줄지, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 16면 이하 참조.

편으로 그 증가 추세가 그야말로 획기적임을 알 수 있다. 이런 증가 추이는 우리 사회 문화의 성장 정도에 상응해서 철학 문화도 성장했으며, 우리 사회가 '서양화' 되어 가는 정도에 상응해서 우리의 서양 철학 연구도 격증했음을 알 수 있다.

금세기 초부터 수용 연구된 서양 철학을 유파별로 나눠 보면, 전체적으로 보아 가장 많이 연구된 대상은 칸트와 독일 이상주의[사실상은 헤겔] 철학으로 7,245편 가운데 1,067편(14.7%)이고, 그 다음이 영미 분석 철학으로 930편(12.8%), 그 다음이 현상학·실존주의(하이데거)·해석학으로 832편(11.5%), 그 다음이 마르크스주의·비판이론으로 651편(8.7%), 그 다음이 고대회랍철학으로 545편(7.5%) 등이다. 그밖에 쇼펜하우어/키에르케고르/니체 3인에 관한 것이 281편이고, 실용주의(미국철학)도 224편에 이른다. 전체적으로 독일적 철학이 많은 것은 서양 철학 유입 초기인 일제 시대 당시 일본-독일간의 특수 관계로 인해 독일 철학에 친숙해진 연구 인력의 관성적 연구 경향이 오랫동안 영향을 끼친 탓이 가장 크다고 할 것이고, 차츰 영미 철학이 증가하여 1990년대에는 분석철학만으로도 독일 이상주의 수준에 육박하는 추세는 우리 사회 문화가 해가 갈수록 미국 사회 문화의 영향을 더 많이 받고 있는 현실을 반영하고 있는 것이라 설명할 수 있을 것이다.

유파별 연구 경향의 변화를 좀더 자세히 들여다보면, 그것의 시대 상황과의 연관성을 더 잘 확인할 수 있다.

일제 통치 기간 중의 첫 번째 연구 중심 주제는 마르크스주의(31편)였고, 두 번째가 독일 이상주의(17편)였는데, 이 두 주제 외에는 모두 미미했기 때문에, 서양 철학 사상 유입 초기 우리나라의 철학자들의 관심은 사실상 두 사조에 집중되어 있었다고 해도 과언이 아니다. 그리고 이 사실은 당시 우리나라 철학자들도 항일 독립 운동에 '철학적으로' 매우 강하게 참여했음을 말해 준다. 마르크스주의는 당시에 일본제국주의에 맞선 이론적 대안이었고, 정치·경제·문학·철학 등 제방면에서 민족주의 운동을 벌리던 많은 인사들이 마르크스주의를 끌어들여 제국주의를 타파하고 민족 독립을 성취하려 했고, 그 반면에 식민 통치 기간이 연장되면서

일제가 당시 사회 체제에 가장 위험한 사상범으로 몰아 세운 것이 ‘마르크스주의자’였으니 말이다. 여기에다 독일 이상주의에 관한 것도 다수가 헤겔 좌파적인 색채를 가진 것이었으므로, 당시 우리 철학도들이 어떤 정신으로 철학적 작업을 폈는가를 알 수 있다. 다만 여기에는 헤겔 우파적인 것도 약간 포함되어 있었는 바, 일부는 당시 일본 정부의 구미에 맞는 철학을 하기도 했다 할 것이나, 이런 정도의 다양성은 언제 어디서나 있는 일일 터이니 특기할 만한 일은 못된다 할 것이다.

해방후 미국 군정 치하 3년과 한국전쟁을 거치면서 유지된 자유당 정권 12년간에 가장 큰 폭으로 증가한 연구 주제는 —당연하게도— 실용주의(미국철학)이었으니, 해방전까지 단 1편이던 것이 22편으로 증가하여 독일 이상주의 29편에 이어 두 번째 많은 연구 대상이 되었다. 이 사례도, 우리 철학계가 철학 연구를 함에 있어 이제까지 탐구해 오던 철학 문제가 난관에 부딪쳐 새로운 길을 모색하던 끝에, 문제 해결책의 내적 필연성 연관에 의해 어떤 다른 외래 사상에 접속했다기보다는, 철학 외적인 사회 환경의 변화로 인해 세계 대류가 우리 사회에 닥치면, —“아이구, 이것이 필요한 모양이구나.” 또는 “저렇게 거대한 힘을 가진 자들이 하는 것이니 배워 볼 필요가 있지 않을까.” 하는 마음으로 — 거기에 함께 실려 온 사조를 탐색한다는 양상을 확인시켜 준다. (정말이지, 이런 양상에 대해서도 ‘철학 한다’는 말을 쓸 수 있는 것일까? 그러나 ‘무슨 무슨 철학 사조를 연구한다’고는 말할 수 있을 터이니, 그말이 바로 그말이라 한다면 그만이지만.)

해방 후 15년간에, 바야흐로 새로운 대국(大國) 미국의 문물이 쏟아져 들어오던 시절에, 여전히 칸트/독일 관념론[이상주의] 철학 연구 경향이 꺾이지 않은 것은, 앞서 지적한 바대로, 일제 시대 철학 공부했던 인력이 주로 아는 것이 그것이니 그것을 계속할 수밖에 없었던 탓도 있었을 터이고, 기왕 하던 것에서 새로운 의의를 발견한 경우도 있었을 테지만, 그 전과 다른 것은 대세를 이뤘던 헤겔 좌파적 경향은 차츰 사라지고 헤겔 우파나 아니면 정치적 당파성의 혐의에서 벗어날 수 있는 칸트 연구로 많은 사람이 돌아서 ‘안전하게’ 학계 활동을 할 수 있었기 때문으로 보인

다. 이 기간에 마르크스주의 연구가 여전히 많아 21편으로 3위를 차지하고 있는 것은, 마르크스주의자들이 일제 시대에 독립 투쟁을 했다는 뿌듯한 영웅적 자부심으로, 해방 직후 아직 공산주의 탄압이 시작되기 전 몇 해 동안, 정열적으로 그들의 사상을 쏟아낸 경우들 때문이다. 1947년 이후 6.25 동란기에 — 어찌 보면, 순진한 민족주의적 낭만주의자들이라고도 할 수 있는 — 좌파적 사상가들은 대부분 월북했거나 심지어는 빨치산 활동을 하다가 생을 마감하기도 했다 하니,⁷⁾ 그들의 현실관을 충분히 짐작할 수 있는 일이다. 이후 1980년까지는 마르크스주의에 대한 적극적인 연구자는 부상할 수 없어, 1960/70년대에는 겨우 34편—같은 기간의 독일 이상주의에 관련된 262편, 영미 분석철학에 관련된 159편과 비교해 보라!—이었으나, 그것도 모두 마르크스주의에 대한 비판적 연구였으니, 정치적 상황이 철학 연구 상황을 어떻게 왜곡시켰는가의 대표적 사례라 해야 할 것이다.

한국전쟁 때부터 실존주의에 대한 관심이 증대했는데, 그 경향은 일제 시대부터 관학적 분위기에서 다루어지던 하이데거 철학 연구, 그리고 세계제2차대전의 정황에서 사람들에게 새로운 관심을 불러일으킨 실존적 생(生)의 철학, 그리고 쇼펜하우어/키에르케고르/니체 연구와 맞물려 상당히 확산되었으며, 그 여세가 그후에도 상당히 오랫동안 지속되었다는 것은, 사람들의 정조(情操)가 쉬이 변화하는 면이 있는가 하면 반면에 또 쉽게 변하지 않는 면도 가지고 있음을 증거해 주는 사례로서 흥미롭다.

제1차 군사 정권 시절인 1960/70년대의 철학 연구 상황 역시 당시의 한국 정치 사회 현실을 그대로 반영하고 있다. 당시의 국가 사회적 목표는 ‘경제 개발’이었고, 그것을 달성하기 위한 수단은 국민 총 동원 체제로, 모든 방면에서 1인의 명령에 따라 전 국민이 일사불란하게 움직이는 방식이 가장 효과적인 것으로 선전되었다. 좌파적 사상 연구는 — 적어도 표면적으로는 — 소멸했으며, 우파적이거나 아니면 무색무취한 — 보기에 따라서는 탈속(脫俗)한, 고답(高踏)적인 — 철학 사조에 대한 연구

7) 김재현, 「일제하부터 1950년대까지 맑스주의의 수용」, 『철학사상』 5호, 135면 이하, 특히 166면 참조.

가 활발하였다. 칸트/독일 이상주의가 262편으로 여전히 수위를 유지했고, 영미 분석철학이 159편으로 크게 늘었고, 하이데거/해석학이 106편·쇼펜하우어/키에르케고르/니체가 104편·기타 실존주의가 78편으로 현상학 47편을 압도했고, 실용주의(미국철학)도 74편으로 괄목할 정도로 성장을 했다.

그러나 이 시기에 특기할 만한 것은, 고대희랍철학에 대한 연구 성과가 130편(같은 시기 전체 1,741편 가운데 7.5%)이나 나왔다는 사실이다. 고대희랍철학에 대한 연구 성과가 이런 정도로 나왔다는 사실이 특기할 만하다고 한 것은, 고대희랍철학이라는 것이 시대 상황과도 거의 무관하고, 특정 강대국과의 연관성도 거의 없고, 일제 시대부터의 연구 경향과도 무관하기 때문이다. 그러니까 그것은 거의 순전히 ‘학문은 그 뿌리에서부터 해야 한다’는 기초적인 학문 자세의 반영으로서, 한국 학계 전체를 둘러보아도 진귀한 경우에 속한다. 이 추세는 1980-95년까지도 계속되어 이 기간에는 402편으로 격증하였고, 그것은 같은 기간 전체 5,050편의 7.9%에 해당한다. 이러한 결과는 우리 철학계의 성숙도를 높이는데 크게 기여했는데, 이런 성과를 우리 학계가 거둘 수 있었던 것은 박홍규(朴洪奎, 1919-1994), 조요한, 박종현 등 몇 사람의 진지하고 치열한 학문 정신과 정열적인 후학 양성의 공이 토대가 된 것으로 보인다.⁸⁾ 서양 고대철학은 우리 사회 문화와 직접적인 연관성은 없다 하더라도, 우리의 현대 철학이 접속한 서양근세철학의 중요한 한 원천이라는 점에서, 우리의 서양 철학 수용에 있어서 초석이 됨은 틀림이 없다.

우리의 고대희랍철학 연구 성과에 비견해서 또 하나 특기해야 할 것은, 우리 학계의 서양 중세 1,000년의 사상 곧 기독교 철학에 대한 연구는 반면에 너무 빈약하다는 점이다. 통계 자료의 대상으로 삼은 지난 80년간을 통틀어 서양중세철학을 소재로 삼은 논저는 고작 83편(전체의 1.1%)이 발표되었을 뿐이다. 서양중세철학이 본질적으로 기독교 사상을 내지는 기독교 신학과 연관되어 있고, 이에 대한 연구는 철학계보다도 기

8) 양문흠, 「서양 고대철학의 수용과 한국철학에 미친 영향」, 『철학사상』 6호, 특히 109면 이하 참조.

독교계와 각종 신학대학 연구진에 의해 이루어지고 있으며, 그 성과가 철학계의 것보다 도저하다는 것을 인정한다고 하더라도, 우리 철학계의 인접 학계와의 교류가 매우 제한적인 현실을 감안할 때, 서양중세철학에 대한 우리 학계의 무관심은 사실 우리의 서양 철학 전반에 대한 이해의 불구(不具)성으로 이어지는 것이 아닌가 우려하지 않을 수 없다. 우리의 20세기 사회 문화는 분명히 서양 근세 문화의 연장선상에 놓여 있으며, 그런 한에서 현재 우리의 철학 문화 역시 상당 부분 서양 근세 이후의 철학에 맞닿아 있다. 그런 만큼 현재의 우리 자신의 철학 문화를 그 뿌리에서부터 이해하는 데 있어서 서양근세철학에 대한 이해는 필수적이다. 그런데 서양근세철학은 다시 큰 세 갈래의 물줄기 곧, 고대 희랍·로마 사상, 중세 기독교 사상, 근세 수학적 자연과학 사상이 합류하여 형성된 것이다. 그러니까 우리가 서양 중세의 기독교 철학을 충분히 알지 못하고 알려 하지도 않는다는 것은 서양근세철학도 실상 깊이 있게는 모른다는 뜻이다. 그리고 그 말은 또한 현재 우리가 수용하여 쓰고 있는, 그래서 이제는 우리 자신의 사상이라고 불러도 좋을, 우리의 새로운 사상을 스스로 제대로 이해하고 있지 못함을 의미하기도 한다.

우리 철학계가 서양중세철학 연구를 등한시한 것은 그것이 우리 사회 문화와 직접적 연관성이 없어 보여서—그러나 이런 이유라면, 고대희랍 철학과 연관성은 더 없다.—라고도 할 수 있겠고, 중세철학은 사실상 기독교철학인데 우리나라 사람들 가운데는 무종교적 성향을 가진 사람들이 많은 탓에, 기독교철학의 입문 자체를 부담으로 여겼다고 볼 수도 있겠고, 또는—일찍부터 중세철학 연구에 전심전력한 김규영(金奎榮) 등 몇몇 학자가 있었음에도—어떤 이유로 이 분야에서 다수의 제자 양성에 성공한 선학(先學)이 아직 없었기 때문이라고 볼 수도 있겠다. 그러나 이런 것들이라기보다는 전반적으로 우리나라에서 이른바 서양철학하는 사람들이 기독교가 그리고 기독교 철학이 서양 문화사에서 또 인류 문화 사회에서 하고 있는 역할과 차지하고 있는 의의를 충분히 숙고하고 배려하지 않은 데서 비롯된 것이라 보아야 할 것이다.

오늘날 우리 사회도 사회의 운영 원리로 채택하고 있는 자유·평등의

원칙은 어디서 유래하는 것이며, 이 지고(至高)한 원칙이 서로 충돌할 경우 양자를 화해시킬 수 있는 제3의 원칙으로서 ‘이웃 사랑’이나 ‘상호 절제’는 무엇에 근거하는 것일까? ‘평등의 원칙’이나 ‘이웃 사랑’의 원칙은 서양 사회에서는 분명히 기독교화를 거치면서 정착된 것이고, 그것의 어느 정도 성공적인 모습을 우리는 현대 유럽 사회에서 보고 있는 바이다. 유럽의 어느 나라도 전체 국부(國富)에 있어 미국이나 일본의 그것의 절반에도 미치지 못하지만, 전 사회 구성원이 골고루 잘 산다는 점에서는 월등히 앞서 있는 현실을 우리는 결코 낮게 평가해서도 안되고, 그렇게 사회를 이끈 힘을 못 본 채 해서도 안된다. 우리가 진정으로 서구(西歐) 사회와 사상에서 배울 것이 있다면, 서구 사회를 이끌고 있는 이 배면의 정신 말고 또 다른 것이 있겠는가? 과학 기술을 배우고, 기술적 합리성을 이식시키고, 사회에 민주주의의 옷을 입혀도, 그것이 그 사회의 평화를 증진시키지 못한다면, 오히려 사람들 사이에 불필요한 경쟁심을 유발시키고, 계층간의 사회적 차이를 심화시키고, 한 사회에서 함께 사는 일부 사람들이나 ‘사람으로 태어난 것을 한탄하고 부끄러워하게’ 만든다면, 도대체 그것들이 인간 사회에 무슨 의미가 있을까?

철학 한다는 것은 기본적으로는 이론적 작업이다. 이론 그 자체는 사념의 유희로서도 가능하고, 사념의 즐거움만으로도 그것을 수행하는 사람에게는 충분히 가치 있고 보람있는 일일 수도 있다. 그러나 그 이론이 실천력을 가질 때, 그것은 현실과 접목되고 그렇게 함으로써 일반 문화의 일부를 이룬다. 일상의 세계가 철학하는 사람들에게도 먹을 것을 제공하고, 잠잘 곳을 분배해 주는 것은, 철학하는 사람들이 사념적 유희를 즐기는 것이 보기 좋아서라기보다는, 그들의 일상적 삶에 새로운 시야를 열어주고, 때로 불편부당한 합리적 실천 방안을 제시해 줄 것을 기대하기 때문일 것이다. 현대의 우리 사회가 이미 서양화되었다 하지만, 그리고 그 과정에서 철학하는 사람들이 그 나름으로 기여한 바가 없다 할 수 없지만, 오늘날 우리 사회의 가장 큰 문제점은 구성원 상호 간에 불신과 반목이 너무 커 전체 사회의 평화가 깨져있다는 점이다. 우리의 철학은 이 현실에 어떤 처방을 내놓을 것인가?

이런 실천 문제와 관련해 우리 철학계가, 서양중세철학 연구가는 아니지만, 기독교 정신의 구현을 위해 애쓰는 손봉호(1938-)·이삼열(1941-) 등 몇몇 사람을 그나마 가지고 있다는 것은 위안이 아닐 수 없다. 손봉호는 이론서 『고통받는 인간』(서울대학교출판부, 1995)을 펴내고 왕성한 사회 활동을 하면서, 이론과 실천의 합일을 추구하였는데, 아직 철학계의 반향이 큰 편은 아니나, 장치는 기독교적 생활 철학의 일반화에 적지 않은 기여를 할 것으로 기대된다.

1980/90년대에 이르러 우리 철학계는 차츰 철학계다운 면모를 가지게 되었다. 진정한 의미에서 표현의 자유를 얻었고, 연구 대상의 법적 제한에서 벗어났으며, 1997년 말 현재 ‘한국철학회’ 회원 1,000명이 말해 주듯이, 각 분야마다 복수(複數)의 연구가가 생겨 이제야 말로 대화를 통해 상호 성장할 수 있는 여건을 갖추게 되었다.

그러나 1980년대가 사상적으로 부담없이 시작된 것은 아니다. 1980년 5월 광주 유혈 사태를 거쳐 집권한 제2차 군사 정부 시절(1980-1992) 내내 철학계는 ‘사회철학’의 열기에 싸여 있었는데, 이때의 ‘사회철학’이란 ‘사회의 구성과 원리에 대한 철학적 탐구 작업’을 뜻하는 것이 아니라, ‘사회주의 철학’을 의미했다. 미국적 자본주의의 파급에 대한 강한 반성과 무조건적인 남북 통일 열망이 대학가를 휩쓸었고, 마침 연구 금지 대상에서 벗어난 마르크스와 마르크스주의에 대한 연구가 젊은 학도들을 중심으로 유행처럼 번졌다. 1960/70년대 20년 동안 이 주제에 관련된 논저가 겨우 34편이었는데 그후 15년새인 1980-95년간에 336편으로 급증했으며, 비판이론에 관한 논저도 앞선 20년 동안 고작 20편이던 것이 그후 15년간에는 109편이나 나왔다. 철학 연구사의 흐름에 대해서도 ‘혁명’이라는 말을 쓸 수 있다면, 이런 현상은 거의 ‘혁명적’인 것이었다.

우리 철학계는 그러나 이미 충분히 다양성을 갖추고 있어서, 여타 분야에서의 논저도 역시 폭발적으로 증가하였다.

칸트 및 독일 이상주의 관련 759편, 영미 분석철학 관련 651편, 하이데거/해석학 관련 254편, 현상학 관련 203편의 논저가 1980/90년대 15년 동안에 발표되었으니, 그 전 시기에 견주어 볼 때, 그 양적 증가는 대

단한 것이었고, 그 질적 향상은 그보다도 월등한 것이었다. 세계 정치·경제·군사·문화계에서나 철학계에서나 독일의 위치가 신통치 않은 형편인데도 영미적 철학에 대해서보다 여전히 독일적 철학에 대해서 더 많은 연구 성과가 나왔다는 사실은 그 이유를 설명하기가 쉽지는 않다. 아마도 기존의 연구 인력이 전국적으로 고르게 분포되어 있는데다가 독일의 해외 유학생 정책에 힘입어 독일 유학 철학도들이 매년 일정한 수로 증가한 것이 그 주된 이유로 추정된다. 그러나 현재까지의 증가 추세로 보면 영미 철학 연구 인력의 증가 속도도 만만치 않아 조만간 독일 철학 연구 인력을 추월할 가능성도 없지 않다.

다만 이 시점에서 한 가지 눈여겨볼 대목은, 우리 현실 사회가 상당히 질계 공리주의적, 실용주의적 색채를 띠고 있음에도 불구하고, 19세기 영국의 공리주의에 대한 연구(총 37편)와 20세기 미국의 실용주의에 대한 연구(총 224편) 성과물은 그다지 많지 않다는 사실이다. 이것들보다는 현실적 쓸모가 더 적어 보이는 분석철학에 연구 중심이 놓여 있는 것은, 이것이 현지에서도 더 활발히 논의되고, 또 현대 사회에서 최대의 권위를 인정받고 있는 과학과의 연계성이 높고, 또 철학자들의 기본적인 취향에 맞는 '사변적' 성격을 어느 정도 가지고 있기 때문이 아닌가 추정된다.

또 하나 1980/90년대 연구 동향에서 특기할 만한 것은 그 동안 미미했던 프랑스적 철학도 포스트모더니즘의 유행과 함께 꽤 많이 연구—이 기간에만 총 162편으로, 1979년까지 지난 65년간의 총 편수가 겨우 25편인 것에 비하면, 정말 대단한 증가이다—되었다는 사실이다.

이렇게 해서 오랫동안 중국을 유일한 대국으로 알고 그로부터 외래 사상을 접하고 수용했던 우리 철학계는 20세기에는 새로운 대국들로 다가온 영미·독일·프랑스로부터 새로운 사상을 직수입하고 있는 형국을 보이고 있다. 우리 문화계 전반에도 해당되는 것이지만, 그래서 우리 철학계는 섬기는 큰 나라가 바뀌기는 했어도 여전히 '사대주의(事大主義)적'인 형편은 벗어나지 못하고 있다 할 것이다.

3) 서양 철학 수용의 자세

우리 철학계가 철학 내적인 논리 전개의 필연성에 따라 새로운 이론을 펴고, 학설 상의 분파를 만들고 했다고보다는 외적인 정치적 상황의 변화나 유입돼 들어오는 세계 문화계의 조류 변화에 상당히 크게 영향받았음은 거의 부인할 수 없는 사실이다. 1960/70년대 제1차 군사 정부 시절 이른바 ‘한국적 민주주의’의 이름 아래서 개발 독재가 공산주의 원리와 함께 이제 막 싹틔우던 자유민주주의의 사회 운영 원리를 국가 사회 발전의 최대 장애물로 몰아세울 때, 기독교계에서나 문학계에서는 끈질긴 이론적 실천적 저항을 보였으나, 사회 체제에 대한 이론적 문제라면 마땅히 먼저 들고일어났어야 할 철학계는 침묵하고 있었다. 아니 오히려 당시의 보수 반동적 주류에 합세하였다. 그 대열에 어차피 국가주의적 요소를 강하게 지니고 있는 독일 이상주의 철학 전문가가 끼어 있었다는 것은 신념 상 그럴 수도 있다 치더라도, 분명히 반독재 이론을 폄하야 마땅했을 프랑크푸르트학과 비판이론이나 후기구조주의 연구가들까지 ‘한국적 민주주의’ 논객으로 변신했다는 것은 참으로 이해하기 어려운 ‘철학적’(?) 자세였다. 철학계 원로(?)들의 이 시기의 과오가 그들로 하여금 1980년대에 젊은 철학도들의 사회주의적 사회 철학이 사상계를 뒤덮고 있을 때 그것을 묵묵히 바라보고 있을 수밖에 없도록 만들었는지도 모르겠다. 그러나 이 시기의 ‘사회주의적 사회 철학’도 당시의 정치 상황과 매우 밀접한 상관 관계를 가지고 있었던 점은 마찬가지다.

철학계의 인구가 증가하면서 1980/90년대에는 미국·독일·프랑스 등지에서 화제가 되고 있는 모든 주제들은 1~2년 새에 한국 학계에서도 이른바 ‘핫 이슈’가 되었으니, 한국 철학계는 서양 강대국 철학계의 만물상 같았다. — 어차피 강대국 사람들이 논의하는 사상이 세계 유행을 주도하는 것인데, ‘변방족’ 소리 듣지 않으려면 서둘러 배워야 마땅하다고 생각해서인가.

그러나 우리 철학계가 이러한 면만 가지고 있었던들 오늘날만큼의 성공인들 거둘 수 있었겠는가. 우리 철학계 전반이 이제까지 정말로 아무

상관이 없던 서양 사상의 조류에 휩쓸려 들어가는 마당에서 정체성을 잃지 않으려고 애쓴 사람도 적지 않게 있었다. 세상 변화도 모른 채 여전히 공맹(孔孟) 정주(程朱)만을 읊조리는 사람을 두고 하는 말이 아니라, 「대학」과 「중용」을 읽으면서 칸트와 헤겔을 논하고 원효와 지눌을 읽으면서 하이데거와 야스퍼스를 찾아 나선 사람을 두고 하는 말이다.

약해진 전통 사상의 물줄기에 도도한 서양 철학의 새 물줄기가 유입되어 주류가 뒤바뀌어 가는 판국에 두 줄기의 합류를 화합으로 이끌어 ‘우리 사상’을 만들고자 진정으로 애쓴, 20세기 한국 철학계의 최대 인물은 박종홍(朴鍾鴻)일 것이다. 그의 노고로 인해 우리 철학계는 전통 사상과 신사상 사이의 큰 단절 속에서도 양자를 잇는 작은 가교나마 갖게 되었다. 박종홍은 주지하다시피 플라톤과 아리스토텔레스, 칸트와 헤겔, 니체와 하이데거를 진지하게 읽으면서, 정성을 다하여 「중용」을 해석하고, 원효와 퇴계, 정약용과 최한기의 의미를 천착하였다. 그가 일제 시대에 무슨 이유로 하이데거 연구에 주력했던, 그가 1960/70년대 ‘한국적 민주주의’ 국가철학 유포에서 어떤 역할을 했던, 그가 세우고자 했던 ‘한국 철학’이 어떤 알맹이를 가진 것이든 상관없이, 우리나라 서양 철학 수용 1세대의 대표로 주저 없이 꼽을 수 있는 박종홍이 치열한 정신으로 각 방면에서 고르게 양성한 제자들이 그후 한국 철학계를 주도했고, 이제는 그 제자들의 제자들이 일선에서 활동하고 있으니, 그래도 우리가 이 시점에서 ‘한국 철학’의 가능성을 얘기할 수 있게 되었다 할 것이다. 서양 철학을 수용하면서 우리 철학을 하고자 했던 박종홍의 자세는 여전히 본받을 만하다 하겠는데, 그 일단을 우리는 그가 1954년에 출간한 『철학개설』에서 읽을 수 있다.

“오늘날 우리의 새로운 사상적 움직임은 대체로 볼 때에 미국의 향외적(向外的)인 사고방식과 유럽의 향내적(向內的)인 사색 태도가, 우리가 처하여 있는 독특한 정세를 기반으로 하여 서로 얽히어 착잡한 혼선을 이루며, 하나의 도가니 속에서 뒤끓고 있다. 이것은 한계정세의 허무(虛無)를 유달리 체험하면서도 오히려 이를 박차고 적극적인 건설에서 활로를 찾으려는 우리로서 당연히 받아야 할 시련일지도 모른다. 모순 반대된 사상 문화의 알력 갈등이 있는 곳에 고민과 경이(驚異)가 따르고, 거기에

도리어 획기적인 청신한 사상이 싹틀 수도 있다. 그리스의 철학은 동양 제국(諸國)에 의하여 문화적으로 촉발되는 곳에 발단하였고, Kant의 철학은 대륙의 합리론과 영국의 경험론이 서로 배치하는 데서 시작하였다. 우리는 지금 새로운 사상을 받아들이기엔 우선 바쁘다. 무슨 신기한 모양이나 없을까 하여 목마른 자와도 같이 이것을 향하여 달리고 저것을 향하여 달리고 저것을 향하여 쫓는다. 물론 힘 자라는 대로 하루 속히 배워야 한다. 그러나 새로운 사조라 하여 외래사상을 그저 추종함으로써 또는 어중간하게 절충 조화함으로써 그것이 그대로 우리의 사상이 되며 우리를 이끌고 나갈 힘이 될 것인가는 의문이 아닐 수 없다. 우리의 활로는 우리의 힘으로 개척하여야 되고 우리 스스로 걸어가는 도리밖에 없기 때문이다.”⁹⁾

“철학이 한 번 주체적 파악을 떠나는 순간, 그것은 무용(無用)의 공염 불이요, 불모의 사막으로 변하고 말 것이다. 모든 외래사상의 섭취도 우리를 일깨우는 자극이 되어 우리가 본래의 우리로 다시 돌아와, 우리의 길을 우리 자신의 힘으로써 개척하며 걸어가는 때, 그 길은 세계성을 띠고 천하의 공로(公路)로 통하게 될 것이요, 우리의 창조적 건설은 동시에 새로운 세계 건설에 참여하는 소이(所以)가 될 것이다.”¹⁰⁾

2. 한국 철학의 모색

1) ‘한국 철학’의 의미

이 시점에서 ‘한국 철학’을 모색한다, ‘한국 철학을 한다’는 것은 무엇을 의미하는가? 한문으로 서술되어 있는 퇴계나 율곡의 학설을 요즈음의 우리말로 바꿔 해설하면, 한국 철학을 하는 것일까? 조선 실학자 정약용과 최한기를 비교 연구하면 한국 철학을 하는 것인가? 그 반면에 홉스와 로크의 사회계약설의 시비를 따지면, 영국 철학을 하는 것이고, 칸트와 헤겔에서 신(神)의 존재 의미를 새기면, 독일 철학을 하는 것인가? 그렇다고 말할 수는 없을 것이다. 오히려, 퇴계나 율곡이 주로 주자학을 논했지만, 그 천착한 바가 중국 사람들의 그것과 차이가 나고, 문제 접근의

9) 박종홍, 『철학개설』(1954), 인용: 『朴鐘鴻全集』II(1998), 365면.

10) 앞의 책, 369면.

주안점에 당대의 한국적 요소가 있기 때문에, 그들의 철학을 오늘날 ‘한국 성리학’이라고 부르고 또는 ‘과거의 한국 철학’이라고 부르듯이, 오늘날의 우리가 로크를 논하든 칸트를 논하든 그 논점이 한국 사회 현안 문제에 비추어 절실하면, 그것을 논함을 한국 철학을 함이라고 해야 할 것이다.

제학문의 총칭으로서의 옛 철학 개념 대신에, 못 학문이 분화된 오늘의 관점에서 ‘철학’이라는 것을 ‘자연과 인간 사회 문화 제 영역의 최고 원리들을 탐구하는 학문’이라고 이해한다면, 그래서 우리는, 한국의 철학이란 ‘한국 사람이 한국에서 통용되는 언어로 자연 및 한국 사회 문화 제 영역의 최고 원리와 제 영역의 통합 원리를 반성적으로 탐구하는 지적 활동 또는 그 결실’이라고 포괄적으로 규정할 수 있을 것이다.

물론 한국 사람이 미국에서 영어로 인류 사회의 원리적 문제를 추궁하여 큰 성과를 거둔다 해도, 분명 그것은 한국 철학계가 거둔 큰 성과라 할 것이지만, 그렇다고 그런 철학에 굳이 당장 국적을 부여할 것까지 있을까 하는 생각이 든다. 예컨대 폴란드 사람 타르스키(A. Tarski)의 의미론적 진리론은 인식 논리학 상의 큰 업적에 속하지만, 굳이 그의 의미론적 진리론을 ‘폴란드 철학’이라고 해야 할까 싶다. 다른 문화 영역의 예이기는 하지만, 가령 조수미가 밀라노에서 푸치니를 노래하여 대단한 성공을 거두었고, 장영주가 뉴욕에서 베토벤을 연주하여 한국 음악인의 자질을 세계 음악계에 떨쳤다 해서, 그들이 ‘한국 음악’을 한다고 할 수 있을 것인가?

그래서 ‘한국 사람이 철학함’을 ‘한국 철학을 함’으로 이해한다면 또 다른 풀이도 가능하겠으나, ‘한국 철학’을 ‘무엇인가 한국적인 요소—그것이 문제 상황에 따른 것이든, 주제에서 비롯한 것이든, 아니면 문제 접근 방식에 수반하는 것이든—가 있는 철학’을 의미한다면, 한국 사회 문화의 특성을 떠나서 한국 철학을 말할 수는 없을 것이다. 물론 ‘한국 철학’도 ‘철학’인 이상 학문적 보편성을 갖는 것임에 틀림이 없고, 만약 그런 보편성을 가지고 있지 않다면, 철학 축에 끼지도 못할 터이다. 그러나 문화 일반이 보편성을 가지면서도 특수성을 갖듯이, 철학도 보편성을 가지면서

도 특수성을 가지기에 우리는 ‘미국 철학’과 ‘독일 철학’을 구분하는 것이고, 같은 수준에서 ‘한국 철학’을 논할 수 있는 것이다.

어떤 문제 상황에서 어떤 주제를 어떤 방식으로 다루든 한국 사람이 세계 철학계에서 큰 업적을 내고, 또 그것이 계기가 되어 그런 학문적 전통이 한국에서 생기면, 분명 그것 역시 ‘한국 철학’의 범위에 포함될 것이 틀림없다. 그러나 이런 경우를 가정해서 한국 철학을 논한다면, 철학 분야에서 무엇을 어떻게 하든 잘만 하면 (그리하여 ‘세계적’으로 유명해지면) 한국 철학을 한다고 말하는 것이 되고 말 터이니, 결국 하나하나 한 얘기가 되고 말 터이다. 그러므로, ‘한국 철학’을 논하는 마당에서는 우리는 마땅히 그 의미를 좀더 좁혀서 얘기해야 할 것이다. 그리고 우리가 ‘서양 철학의 유입과 수용을 통해 한국 철학이 어떻게 변화했는가?’를 문제 삼을 때, 그것은 단지 그로 인해 ‘한국 철학계가 어떻게 변화했는가?’ 뿐만이 아니고, ‘한국 사람들이 한국 사회 문화의 문제를 철학적으로 사고하고 해결하는 데 어떤 영향을 주었는가?’를 문제 삼는 것으로 보아야 한다.

서양 철학의 유입이래 우리 철학계는 이전에 없었던 많은 문제 의식을 가지게 됐고, 또한 우리 사회 문화가 서양화—‘근대화’든 ‘세계화’든 우리 사회를 변양시키는 핵심은 구미(歐美)적 문화 요소이니까—되어 가는 과정에서 파생되어 생긴 많은 문제들을 필요한 경우 철학적으로 접근해야 하는 과제를 안게 되었다. 그런 문제들이야말로 ‘한국 철학의 문제’라 할 것이고, 그 문제 해결의 노고와 결실이 ‘한국 철학’의 내용을 이룰 것이다. 그렇다면, 구체적으로 어떤 문제가 그런 것일 수 있을까?

2) 한국 철학의 소재

우리는 서양 문화의 유입과 함께 ‘철학’이라는 개념도 새로이 얻었고, ‘형이상학’·‘존재론’·‘사회철학’ 등의 개념도 새로이 갖게 되었다. 또 새로운 사회 문화의 형성에서 비롯하는 새로운 문제들도 안게 되었고, 어떤 문제 상황을 이해하는 새로운 사고의 틀도 가지게 되었다. 그런데 그

가운데는 급히 남의 옷을 빌려 입다 보니 도저히 우리 체형에 맞지 않는 것을 걸쳐 입고 있는 격인 경우도 없지 않다. 한국 철학의 우선적 과제는 먼저 이런 맞지 않는 옷부터 골라내 벗어버리고, 우리 체형에 맞는 새 옷을 지어—지금까지 몸에 맞지 않게 입던 옷을 고쳐 입는 것도 새 옷을 짓는 것에 속한다.—입는 일이다. 예를 들면, ‘존재론’의 개념을 다시 규정하는 일이 이런 일 가운데 하나이다.

우리는 분명히 서양 철학의 유입 이후에 ‘존재론’ (혹은 ‘본체론’)이라는 서양말 ‘*ontologia*’의 번역어를 갖게 되었고, 이 말이 서양에서도 17세기초에 처음으로 등장하여 ‘존재자에 관한 (철)학(*philosophia de ente*)’이라는 의미로 쓰이기 시작¹¹⁾했으나, 그러나 그것의 탐구 내용은 이미 아리스토텔레스가 “제일 철학(*prote philosophia*)”¹²⁾이라는 이름 밑에서 “존재자로서 존재자(*to on he on*)와 이것에 자체적으로 귀속되는 것에 관한 학”¹³⁾을 논했을 때 이미 윤곽이 잡혔음도 안다. 그리고 이때 ‘존재자에게 자체적으로 귀속되는 것’이란 존재자의 있음(*hoti esti*)과 존재자의 무엇임(*ti esti*)으로 이해되어, 서양에서 존재론의 중심 문제는 다름 아닌 존재자의 존재(*existentia*)와 본질(*essentia*) 해명 및 이 양자의 관계 내지 통일성 구명이 되었다는 것도 우리는 안다. 그런데 이것이 누구에게 왜 문제가 되는가? 서양 사람들이 오랫동안 문제를 삼았으니, 우리에게도 문제거리가 되는 것인가?

‘존재자’란 문자 그대로 ‘존재하는 것’을 뜻하니, 존재자를 존재자로서 탐구한다는 것은, 존재자를 순전히 존재하는 것이라는 관점에서, 그러니까 존재자의 존재 의미와 존재 근거를 묻는다는 것을 말하는 것일 터이다. 그러나 우리말 ‘존재자’에 상응하는 서양말 ‘*to on*’, ‘*ens*’, ‘*being*’, ‘*Seiendes*’는 모두 단지 ‘존재하는 것’ 뿐만 아니라, ‘무엇인 것’·‘어떠한 것’도 의미하기 때문에, ‘존재론(存在論)’은 존재자의 존재에 대한 이론인

11) R. Goclenius(1547-1628), *Lexicon philosophicum*, Frankfurt/M. 1613, Art. ‘*abstractio*’ 참조.

12) Aristoteles, *Metaphysica*, 1026a 24, 30.

13) 같은 책, 1003a 21/22.

것에 반해, ‘*ontologia*’는 동시에 또한 ‘본질학’ 내지 ‘본질론(Wesenslehre)’이기도 하다. 곧 ‘*ontologia*’는 무엇인 것의 무엇임의 의미, 어떠한 것의 어떠 어떠함의 근거까지를 묻는다. 그런데도 우리가 이 ‘*ontologia*’를 ‘존재론’으로 이해해야 하는 것일까? 왜 도대체 ‘존재’를 묻는 물음과 ‘본질’을 묻는 물음이 통합되어 하나의 물음 속에서 묻어져야 하는 것일까? 이런 형이상학적 물음 방식은 서양 사람들이 자기네의 자연 언어 속에서 문제를 발견하고 자연 언어를 매체로 사고하는 데서 비롯된 것이 아닐까? 그렇다면, 우리의 자연 언어 속에는 그러한 문제가 없고, 엄연히 존재 물음과 본질 물음은 별개의 것임에도 불구하고, 우리가 서양 사람들의 문제를 자기 생각 없이 덩달아 문제 삼는다는 게 ‘철학함’일까?

고대 희랍이나 현대 독일 철학자가 ‘*to on*’이나 ‘*Seiendes*’에서 존재와 본질이 공속(共屬)함을 문제 제기의 단초로 삼았다면, 우리는 오히려 ‘존재’ 체험과 ‘본질’ 체험이 나누는 까닭을 집중적으로 물어야 할 터이다. 서양 사람들이 사용하는 말을 실마리 삼아서, 그들은 ‘존재자’에 대한 원초적 체험에서 존재와 본질의 통일을 접했다고 해석할 수 있다면, 우리는 우리의 자연어를 실마리 삼아서, 우리는 존재자의 원초적 체험에서 존재와 본질은 별개의 것임을 간파했다고 해석할 수 있을 것이다. 우리가 서양의 ‘*ontologia*’를 단순히 주석하고 암기하는 대신에 우리의 ‘존재론’과 ‘본질학’을 펴가면—비록 그것의 착상이 서양 철학 공부에서 연유한다 하더라도—, 자기 철학을 스스로 할 수도 있고, 그 발상의 다름으로 해서 오히려 서양 철학적 사고의 전환 내지 다양화를 촉발할 수도 있을 것이다.

현대 독일 철학자들 중에서 세계적인 명성을 얻은 하이데거가 그의 주저 『존재와 시간』에서 ‘*Sein*[존재]’를 어떤 사람에게나 이미 이해되어 있는 개념이라고 설명한 대목¹⁴⁾을 끌어대면서, 그가 사용한 예문 ‘*Der Himmel ist blau.*’와 ‘*Ich bin froh.*’를 ‘하늘은 푸르다.’와 ‘나는 기쁘다.’고 번역하고서, 이 두 언표에 이미 언표자의 일상적인 존재이해

14) Heidegger, *Sein und Zeit*, §1(GA 권2, 6면) 참조.

[Seinsverständnis]가 있다고 해설한다거나, 저 우리말 표현에는 독일어 ‘Sein’에 해당하는 말이 없다는 것을 깨닫고는, 독일어 어법에 맞춰 저 문장들을 억지 우리말로 ‘하늘은 푸르게 있다.’거나 ‘나는 기쁘게 있다.’로 옮겨 국어를 왜곡시켜 가면서, 하이데거 사상을 보편적인 것이라 정당화하려는 것은 한국에서 한국어로 철학하는, 그러니까 ‘한국 철학 하는’ 자세는 결코 아니다.

언어가, 언어적 표현 방식이 사물에 대한 사람들의 원초적인 사고를 담고 있는 것이라면 — 희랍 문헌의 주석가들이 ‘idea’를 해설하면서 쓰는 언사들을 살펴보라! —, 사물의 존재와 본질의 차이에 대한 우리 언어의 함축은 의미 있게 검토되어야 한다. 서양어라면 모두 ‘einai’·‘esse’·‘be’·‘sein’ 동사를 매개[연결사]로 해서 맺어졌음직한 주어[사물]와 술어[속성]의 관계가 우리말로는 여러 가지로 나뉘고 또 서로 다르다. ‘하늘은 푸르다.’·‘나는 기쁘다.’·‘영혼은 불멸하다.’·‘신은 전지전능하다.’·‘이순신은 장군이다.’·‘이울곡은 경세가다.’ — 이 개념들, 이 인식들 어디에 ‘존재이해’가 들어 있다는 말인가? 비로소 우리는 ‘나는 존재한다.’·‘방안에 책상이 있다.’·‘하느님은 존재한다.’·‘우주의 끝이 있다.’는 언표에서 존재 이해 가능성을 얘기할 수 있을 뿐이다.

서양 여러 나라에서 수천년을 뒤섞어 쓰던 존재-본질 연계성을 칸트는 그의 범주표를 통해 분명하게 구별하고, 그것을 토대로 종래의 신 존재 증명을 논파하였다.¹⁵⁾ 존재와 본질은 사물의 전혀 다른 두 속성임을 파악하고 역설했다는 점에서, 이름난 철학자 가운데서 칸트만이 우리나라 사람이 가짐직한 사고 방식과 친화적이다. — 그의 인격주의 도덕론과 함께 이런 친화성이 그가 한국에서 서양 철학자 중 연구 대상 1위가 된 이유일지도 모르겠다. — 그럼에도 서양 철학의 전통은 이내 칸트의 생각을 떠나 칸트의 ‘비판기’ 이전으로 돌아갔다. 헤겔은, 칸트의 비판철학으로 인해 사람들은 형이상학을 상실해버려, “형이상학 없는 세련된 족속”이 됐고, 철학은 “성체(聖體) 없이 갖가지로 치장만된 사원”¹⁶⁾이 되어 버렸

15) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A592/B620 이하 참조.

16) Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, GW 권11, 5면 이하 참조.

다고 통탄했으니 말이다. 이것은, 스킨라 철학 이후에 극성(極盛)한 ‘ontologia’가 기독교 신학과 얼마나 밀접한 관계에 있었던가에 관한 간단한 한 예일 따름이다.

이제 우리가 우리의 ‘존재론’을 논하고, 우리의 ‘본질학’을 추궁하려면, 문제의 출발점부터 다시 점검해야 한다. 서양 사람들이 심도 있게 다루는 것이라 해서 무심히 따라한다면, 그것을 어떻게 철학하는 행위라 할 수 있겠는가.

외래 사상을 수용함에 있어서 거두절미하고 한 토막만 끌어다가 자기 식으로 쓴다거나, 그것을 자기 형편에 맞게 변양할 것을 먼저 생각하기 보다는, 그것의 의미를 본래의 문맥에서 정확하게 파악하는 것은 불가결한 일이라 할 것이다. 그러나 그렇다고 그것에 매여—남의 사상을, 그것도 수도 없이 많은 남의 사상들을 ‘정확하게’ 이해한다는 일 자체가 끝없는 시간의 길이를 요구하는 것이므로—스스로 전진해 가는 바가 없다면, 그런 일에 매여 있는 사람은 한낱 문헌 연구가라 할 것이요, 또 그런 한에서 ‘훌륭한’ 교사의 자격은 갖추었다 하겠지만, 그를 철학자라 할 수 있을지는 의문이다. 하이데거가 후설을 ‘제대로’ 이해했고, 사르트르가 하이데거를 ‘제대로’ 이해해서 탁월한 사상가인 것이 아니라, 고전 읽기를 계기로 자기 생각을 전개했기 때문에 그들이 우리 시대의 철학자임은 누구나 다 아는 바다. 이런 점을 고려할 때, 이제 우리 학계는 지난 1세기간의 서양 철학 문헌 연구의 자산을 바탕으로 자기 생각을 펼쳐 보일 시점에 와 있고, 또 그렇게 해야 할 것이다. 앞에서 예로 든 존재론의 영역에서도 우리는 충분히 좋은 단서를 포착할 수 있다.

또한, 이것 말고도, 우리 상황에서 우리의 문제로 삼아 천착해야 할 주제는 많다. 예컨대, 만약 우리가 50년 이상 남북으로 나뉘어 다투고 있는 민족 분단의 문제를 순전히 세계 정치의 흥정의 산물로만 보지 않고, 거기에는 어떤 방식으로 사는 것이 전체 주민이 함께 잘 사는 것인가 하는 이념의 문제도 함께 관여되어 있다고 생각한다면, 우리는 50년 이상 지속되고 있는 민족의 불행에서 무엇인가를 배워야 한다. 곧 바로 말해서 우리 정치 사회 철학의 현안적 주제는 자본주의-사회주의-공산주의, 개

체주의-전체주의, 민중주의-현자주의일 수밖에 없다. 이 주제는 비록 그것이 서양 문화와의 교섭을 통하여 부각되었고, 이미 서양에서는 수백년간의 다툼을 통해 이미 상당 부분 실천의 단계에까지 이르러 있는 문제라 하더라도, 우리에게도 우리의 민족적 사회적 정황으로 인해 절실한 우리의 문제가 된 지 오래다. 이에 관한 우리의 논의는 이미 일제 시대부터 있어 왔다. 그리고 1980년대에 치열한 논쟁도 겪었다. 이제 차분히 결론을 내야 할 단계에 이르러 있다. —이렇게 우리의 철학적 문제들을 궁구하다 보면, 자연 그것이 ‘한국 철학’의 내용을 이룰 터이다.

참고문헌

- 서울대학교 철학사상연구소 편, 『철학사상』 제4호-제7호, 1994-1997.
박종홍, 『朴鍾鴻全集』II, 민음사, 1998.
백종현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과 현실사, 1998.
Aristoteles, *Metaphysica*.
I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.
G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*.
M. Heidegger, *Sein und Zeit*.