

식민지시대의 한국철학과 민족주의*

嚴 廷 植

1. 머리말
2. 사회주의와 진보적 민족주의
3. 자유주의와 보수적 민족주의
4. 맺음말

1. 머리말

현대 한국철학의 특징을 가장 잘 이해하는 방법 중에 하나는 그것을 한국 민족주의와의 관계 속에서 검토하는 것이라고 판단된다. 서양철학의 수용과 함께 새롭게 그 모습을 갖춘 한국철학은, 1920년대를 전후해서 일본의 식민통치에 대항하여 민족적 주체성을 확립하기 위한 동기로 출발하였으며, 그 효과적인 방법론을 모색하는 과정을 통해 성장하였다고 볼 수 있기 때문이다. 비록 그 양상은 많이 달라졌으나, 분단시대를 살아가는 오늘날의 경우에도 한국철학은 직접적으로나 간접적으로 분단을 극복하고 민족통일의 이데올로기를 모색하려는 시도와 연관되어 있기 때문에, 결국 한국의 자생적 철학은 민족주의에 대한 논의로 귀결되는 경향을 나타낸다고 볼 수 있는 것이다.

우리 민족이 국권을 상실하고 겨우 해방을 맞이하였으나, 곧 분단의 아픔을 체험하면서 이 땅의 철학도들이 민족의 문제에 관심을 기울이게 된 것은 극히 당연한 현상이라고 할 수 있다. 그러나 이 문제에 접근하는 방식이나 그 내용은 매우 다양한 것이 사실이다. 민족의 역사적 현실을 이해하는 방식이 서로 다를 수 있고, 그 현실에 접근하는 태도도 철학자들 자신의 개인적 기질이나 학문적 관심에 따라 각양각색이며, 무엇보다 중요한 것은 그들의 '철학관'의 차이에 따라 여러 가지 이질적인 현상을 나타내고 있다는 것이다. 가령 철학의 사명이 현실을 체계적이고 포괄적으로 이해하고 거기에 보편적이고 이론적인 해결방안을 제시하는

* 이 논문은 1997년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

데 있다고 보는 철학자들은 비교적 강단 철학에 머물러 있었던 편이고, 여기에서 만족할 것이 아니라 현실을 개선하고 개혁하는 데 있다고 판단한 철학자들은 구체적인 민족 현실에 뛰어들어서 자기들의 신념을 실현해 보고자 하였다. 어떤 것이 더 바람직한 것인지는 어떠한 철학관을 가지고 있는지에 따라 다른 답변이 나오겠지만, 한 가지 분명한 것은 한국 현대철학의 여명기에 중요한 역할을 수행했던 철학자들은 한결같이 민족의 주체성을 되찾고 민족해방을 성취하기 위하여 무엇인가를 시도했다는 점이다. 그들은 넓은 의미의 '실천철학자'였다. 백종현이 잘 지적해 주듯이, 이들은 "개인적 성향에 기인한 것이었던 식민지 지성인으로서 자각과 절박한 상황의 요구로부터 자신들의 사명을 발견해서였던 '실천하는 데 철학의 참뜻이 있다'고 외치면서 철학활동을 했다는 점을 공유하고 있다."¹⁾

한편 현대 한국철학의 여명기에 두드러지게 드러나는 또 하나의 특징은 서구의 사상을 거의 무분별할 정도로 받아들이는 반면, 한국의 전통적인 동양사상은 비판의 여지도 없이 무관심 속에 버려지고 있다는 점이다. 여기에는 두 가지 이유가 있을 수 있다. 첫째는 민족의 운명을 위태롭게 한 것은 서구사상의 근간을 이루는 합리성과 과학성이라고 판단하여 그것을 우선 수용한 다음 극복해야 한다는 문제의식이 팽배해 있었기 때문이었다. 서구의 과학기술과 합리주의 정신으로 무장된 일본이 조선의 지성인들에 의해서 거의 우상화되었던 중국을 제압할 수 있었다는 사실이 이것을 실증적으로 입증해 주었다고 볼 수 있는 것이다. 둘째는 전통적인 동양사상에 대한 불신과 의혹의 자세가 상대적으로 강화되었다는 점에 있었다. 도가의 가르침은 현실을 도피해야 할 이유만 제시해 주었고, 불가에서도 용서와 자비만을 강조하였으며, 유가 또한 사회적으로 길들여진 인간만을 양산하는 지혜로 간주되었다. 이러한 농경사회적 처세술과 수공업적 사고방식으로는 새로운 서구문명의 도전에 성공적으로 대응하기는커녕, 그 심층적 구조와 본질을 이해할 수조차 없었다. 따라서 한국 현대철학의 제 1세대들은 민족적 수난의 극복과 개인적 고민의 해결을 위해서는 일단 서구의 이념과 철학을 거의 새로운 종교에 임하는 자세로 수용할 수밖에 없었다. 조요한은 서양철학이 수용될 당시의 상황을 이렇게 서술해 주고 있다.

개화 이후 서양철학의 연구의 기틀이 마련된 30년대까지 우리의 사상계는 놀란 토끼 모양으로 행방 없이 서양사상을 흡수하는 일 외에는 여념

1) 백종현, 「독일철학의 유입과 수용 전개(1900-1960)」, 『철학사상』, 서울대 철학사상 연구소, 1996, p.122. 그는 특히 박종홍과 박치우의 경우를 가리키고 있다. 그러나 앞으로 보겠지만, 이 당시의 한국 철학자들은 철학이 순전히 이론적 탐구라고 생각하지는 않았다.

이 없었다. 동도서기(東道西器)라는 목표와는 달리 너무 자기 녀을 지니지 못한 채 서양철학을 받아들이는 일에 급급하였다.²⁾

그는 이어 이렇게 전한다.

……1920년 이후 우리는 전통사상과 맥을 끊어버린 채 서양학자들의 연구에 몰두하였을 따름이다. 그 같은 연구가 서구인들이 의식하지 못한 문제들을 파헤쳐 놓았다면 문제는 다르다. 그러나 오로지 그들을 뒤따라가면서 그들의 생각을 이해하는 일에 정열을 쏟았다.³⁾

서양철학이 마치 헤르메스의 지팡이라도 되는 것처럼 비판적인 과정을 거치지 않고, 더구나 주체적 자각의 여과도 없이 이토록 무분별하게 수용했다는 것은 물론 당시의 상황이 매우 절박했다는 것을 감안하더라도 결코 바람직한 것은 아니며, 그것은 유감스럽게도 아무도 부정할 수 없는 객관적인 사실이었다.⁴⁾ 그러한 사실은 최초로 등장한 동인지 형식의 철학전문지에도 잘 반영되어 있다. 1933년에 발표된 『철학』지의 첫 권에는 전통적 사상을 다루는 논문이 한 편도 실려 있지 않았다. 나머지 두 권에도 마찬가지였다. 이 세 권에 실린 20편의 논문은 서양철학을 소개하거나 비판적으로 수용하려는 노력을 약간 보이고 있을 정도이다. 그렇다면 그것이 갖는 의미는 무엇인가. 김여수는 그것을 다음과 같이 소개한다.

그러나 전통철학에 대한 학문적 관심이 완전히 소멸된 것은 아니었다. 민족주의적 경향을 띤 사학지였던 『진단학보』는 전통철학의 몇 가지 양상을 다루는 논문을 실고 있다. 그러나 ……전통철학에 대한 사실상의 평가절하 내지 거부는 여기서도 작용을 하고 있다. 철학을 깨끗한 백지 상태에서 시작하려는 욕구를 분명하게 읽을 수 있다.⁵⁾

2) 조요한, 「서양철학의 도입과 그 연구의 정착」, 『서의필 선생 회갑기념 논문집』, 1988, p.455.

3) Ibid.

4) 鄭璇 교수에 의하면, 1950년대 말에 60대가 된 철학자들은 “한일합병으로 인한 조국상실이라는 절망적인 조건이 크게 영향을 주어” 철학에 입문하였고 당시 50대가 된 철학자들은 “3·1 운동의 직접 간접의 가담자로서” 생겨난 문제의식 때문에 철학을 연구하게 되었다고 한다. 그의 「한국 철학자들의 철학연구의 동기에 대한 연구」, 『佛敎學 論文集』, 白性郁 박사 頌壽記念, 1959, pp.823-863.

5) 김여수, 「한국철학의 현황」, 『언어와 문화』, 철학과 현실사, 1997, p.415. 『철학』은 ‘철학연구회’에 의해서 1933년부터 1935년간 3호까지 발간되었는데, 실질적으로 현대 한국철학의 기초를 마련한 다음 몇몇 철학자들에 의해서 주도되었다. 그들은 예나대학에서 수학한 안호상 박사, 남캘리포니아대학의 한치진 박사, 위카고대학의 갈홍기 박사, 동경제대의 신남철, 박

그는 이어 “그 당시 한국의 젊은 철학자들의 마음에 철학이란 서양철학을 의미했다.”고 주장한다. 그 중에서도 특히 칸트의 비판철학을 극복하고자 했던 헤겔의 관념론과 그것을 다시 수정하고 보완하여 한 시대를 풍미하게 된 맑스의 변증법적 유물론이 특히 관심의 대상이 되었다. 물론 이 외에도 하이데거의 실존주의 사상과 미국의 실용주의 등 다양한 철학사조들이 수용되었지만, 김여수가 지적하는 바와 같이 이른바 ‘변증법적’ 철학이 관심을 끌었다. 그는 이렇게 설명한다.

관념적이건 유물적이건 간에 변증법적 철학에 대한 관심의 집중은 민족의 실존적 문제의식과 긴밀히 연결되어 있었다. 이 당시 한국의 철학자들은 변증법적 철학의 개념도식에 매료되었는데 변증법은 식민주의와 제국주의 현상을 이해하는 열쇠를 줄 뿐 아니라 묵시적으로나 명시적으로나 해방의 가능성을 보여주는 것 같았던 것이다.⁶⁾

그러나 김여수가 잘 전해 준 바와 같이 30년대 후반에 들어서면서 일본 제국주의 식민지 동화정책이 가속화되었고, 따라서 한국에서의 사상통제도 더욱 가혹해졌다. 근대적 의미로 처음 그 모습을 드러내었던 전문적 철학자인 『철학』과 『신흥』도 이 무렵에 폐간되었고, “민족적 문제의식은 일본에서 들어온 아카데미즘에 의해” 점차로 가리워져갔던 것이다.⁷⁾

그러나 이러한 상황에서도 몇몇 영향력 있는 철학자들에 의해 민족주의에 대한 철학적 접근은 끈질기게 그 명맥을 유지하고 있었는데, 그 추구의 성격과 표현방식에 따라 대체로 다음과 같이 유형화할 수 있을 것이다. 첫째는 마르크스의 변증법적 유물론에 심취한 사회주의적 민족주의 계열로서, 신남철(申南澈)과 박치우(朴致祐)를 그 대표적 인물로 간주할 수 있고 특히 철학과 민족현실을 밀착된 관계로 이해하는 경향이 있으며 급진적 실천가 혹은 행동가의 면모를 보인다.⁸⁾ 둘째는 독일관념론적 철학에 매료되어있는 자유주의적 민족주의 계열로서, 철학과 현실의 긴밀한 관계를 유지하지만 그 이념의 실현에 있어서 대체로 보수주의적인 경향을 보이고 실천에 있어서도 점진적 개혁을 주장하는 특징이 있다.

치우, 박종홍 등이다.

조희영의 「한국 현대사상에 미친 서양철학의 제 경향(1931-1968)」, 『철학연구』 19집, 철학연구회, 4f 참조.

6) Ibid. p.416.

7) Ibid. 3호까지 간행된 이 학술지는 1936년 11월 발행인이었던 이재훈이 피검되자 폐간된다. 그는 “맑스주의의 유물론적 입장에서 정통철학을 공격하는 것이 현실학계의 조류”라고 주장한다. 「잊혀지지 않는 것」, 『사상계』, 1958. 9.

8) 이들 외에, 맑스주의 철학자로서 전원배와 정진석이 있는데, 전원배는 전향서를 쓰고 남한에 남았으며 정진석은 월북하였다.

따라서 이들은 비교적 국수주의적 성향을 나타내는데, 그 대표적인 인물로는 안호상(安浩相)과 박종홍(朴鐘鴻)을 들 수 있다. 끝으로 사회주의나 자유주의와 상관없이 철학과 현실에 일정한 거리를 유지하면 민족의 문제를 이론적으로 접근하려는 계열이 있다. 이것은 철학관의 한 표현으로서 철학자의 임무는 현실에 대한 포괄적이고 심층적인 이해에 있고 행동이 아니라 그 문제를 해결하려는 이론의 정립을 통해 현실에 참여한다는 입장으로서는 박희성(朴希聖)을 그 대표적인 예로 들 수 있다. 물론 이 밖에도 많은 철학자들을 거론할 수 있고 또 이 세 계열에 서로 중복되는 사례가 많이 있겠지만 이해를 돕기 위해서 일단 이러한 계열을 통해 한국 현대 철학의 여명기에 민족주의가 어떠한 형태로 나타나는지 살펴보기로 하자.⁹⁾

2. 사회주의와 진보적 민족주의

잘 알려진 바와 같이, 1920년대에 한국에서 사회주의 사상이 대두될 수 있는 이유들이 있었는데, 그것을 국제적 및 국내적 측면에서 나누어 보면, 다음과 같다. 우선 국제적으로 볼 때, 러시아 혁명이 성공을 거두어서 특히 식민지 민족해방 투쟁에 대해서 레닌 정부가 이론적으로나 물질적으로나 지원할 수가 있었고, 1차대전 이후 일반적으로 국제 혁명운동이 고양되었으며 제국주의 열강들은 민족자결이라는 구호를 내세워 세력을 확장하는 현상에서 민족적 자각을 실감할 수가 있었다. 한편 국내적으로는 3·1 운동의 전개과정에서 민족지도자들이 소극적인 태도를 보인데 비하여 민중들이 학생층을 중심으로 광범위한 민족해방 주체세력을 형성하였고 이들을 중심으로 소시민 중심의 민족운동을 지양하고 소작쟁의, 노동쟁의, 학생운동 등 대중투쟁을 고양하였다. 더구나 ‘문화정책’에 따른 언론매체의 활성화가 크게 도움이 되었던 것이다.

이러한 배경으로 민족해방을 위한 “새로운 이념적 지주로 사회주의 사상”이 들어오는데, 그것은 볼셰비즘과 함께 무정부주의의 형태를 띠는 것도 있었다. 그러나 그 당시 어떤 서양사상을 수용하든 “민족주의 요소가 그 바탕을 이루었다는 점이 한국 근현대사의 본질적 특징”이었다고 지적하며 김재현은 이렇게 주장한다.

9) 물론 이 외에도 강단철학자 중에는 많은 민족주의자들이 있었다. 그러나 그 유형별로 보면 이들이 대표적이라고 할 수 있다. 이들 외에 가령 『哲學』誌 창간호의 필자들인 金斗憲, 李種再, 李載薰, 權世元, 그리고 철학연구회의 다른 회원인 金桂淑, 高亨坤, 白性郁, 金重世, 蔡弼近, 金龍培, 朴義鉉, 崔載喜, 金奎榮 등을 한국 현대철학 제 1세대들이라고 할 수 있다.

이처럼 일제하에서 초기 맑시즘 수용은 식민지 민족해방 투쟁과 불가분의 관련을 갖는다. 민족해방의 과제는 민족주의에 사회주의적 경향을 자극하여, '민족주의는 사회주의의 근원이며, 사회주의는 민족주의의 본류'라는 인식이 지배적이었다.¹⁰⁾

물론 이 시기에 민족주의가 반드시 사회주의적 경향만을 나타낸 것은 아니었다. 이른바 '민족개량주의'라는 것이 이미 선구적 역할을 하고 있었는데, 이 개량주의는 3·1 운동이 실패로 돌아가고, 이와 비슷한 시기에 식민지 자본주의가 강화됨에 따라 일어난 민족주의의 한 형태였다. 이 운동이 활성화됨에 따라 기존의 민족주의의 진영은 점차 노동대중에 대한 영향력과 민족해방 운동의 지도력을 상실해 갔다. 이들은 사회주의의 영향권 안에 들어가고 있었던 반면 민족개량주의는 대체로 미국식 자본주의 경제체제, 자유주의적 정치제도, 진화론적 사회관, 그리고 이를 토착화하려는 이른바 '다이쇼 데모크라시'의 영향을 받고 있었다. 또한 "그 사회 이념이나 운동 이론은 한말 이래의 '지주층 중심의 근대화론'과 자강운동(自強運動)의 '실력양성론'을 계승한 지주·자본가중심의 근대화론"이라고 할 수 있는 것이다.¹¹⁾

맑시즘을 수용하는 데 있어서 선도적 역할을 하고 그것을 사회주의적 민족주의로 승화시킨 계기를 마련한 사상가는 백남운(白南雲)이었다고 할 수 있다. 그는 민족주의를 노동운동의 한 형태로 이해하고 있었다. 그러므로 일본이 한민족을 탄압하고 조선을 합병한 사실을 자본가의 착취와 억압으로 해석하였다. 이와 같이 그에게 맑시즘의 수용은 민족해방운동을 위한 이데올로기적 방법론의 채택을 의미하는 것이었다. 당시 백남운은 조선학술원의 원장으로서 학계에 매우 강력한 영향력을 미치고 있었는데, 그를 따르던 가장 대표적인 철학자들이 신남철(1907-1958?)과 박치우(1909-1949)이었다.¹²⁾

신남철은 동경제국대학 철학과를 졸업하고 조선학술원의 서기국 위원으로서 기획과 조직을 담당하였으며 '민족문화연구소'의 연구원으로서 민족문화와 민족교육에 진력하였다. 그는 또한 서울대 사범대 교수직을 맡고 있는 동안 조선학술원 대표로 '조선민주주의 민족전선'의 중앙위원으로 활동하다가 1948년 4월 '남북회담지지 108인 성명'에 서명을 한 후 월북한 것으로 알려졌다. 그후 김일성대학

10) 김재현, 「일제하부터 1950년대까지 맑스주의의 수용」, 『철학사상』 5호, 서울대 철학사상연구소, 1995, p.139.

11) Ibid. p.140. fn.

12) 철학자로서 맑스주의를 체계적으로 수용하고 이것을 민족주의적 차원으로 승화시킨 경우는 많지 않다. 이훈의 「맑스주의의 수용 50년사」, 『해방의 철학』, 한국철학회편, 철학과 현실사, 1996, pp.306-324 참조.

철학과 교수와 최고 인민회의 제 1, 2기 대의원을 지내기도 하였다. 그의 대표작으로는 『역사철학』이 1948년에 나왔고 그것을 현실적으로 적용한 『전환기의 이론』이 곧 이어 출간되었다.¹³⁾

한편 박치우는 1932년 박종홍과 함께 경성제국대학 철학과를 졸업하고 민족현실에 직면하여 활발한 문필과 강연 등 다양한 활동을 전개하다가 일제 말에 중국으로 건너간다. 그러다가 그는 1945년 8월 8일 북경에서 일제의 패망에 대한 정보를 얻고 장춘에서 해방을 맞는다. 그는 평양을 거쳐 서울로 돌아와서는 『현대일보』를 창간하여 주필로 활동하면서 박헌영을 도와 활발하게 정치에 참여한다. 그는 조선문화협회의 대표로 '조선 민주주의 민족전선'의 중앙집행위원으로 활약하다가 1946년 박헌영이 해주로 피신할 즈음에 월북하여 남로당 임시 당본부에서 근무하다가 1949년 9월 인민유격대 정치위원으로 남한에 왔고 얼마 지나지 않아서 빨치산으로 투쟁하다가 전사한 것으로 알려졌다. 그는 1946년에 해방전후를 통해서 집필한 글들을 모아 『사상과 현실』이란 제목으로 출간하였고, 서문에서 밝히고 있듯이 아카데미즘과 저널리즘을 융합하여 현실에 대한 철학적 접근을 시도하고 있다.¹⁴⁾ 이제 신남철과 박치우의 철학관을 통해서 그들의 민족주의가 지니는 특징을 좀 더 자세히 살펴보기로 하자.

(1) 신남철의 민족주의와 역사철학

신남철에 의하면 철학은 인간을 해방하기 위한 일종의 과학이다. 그는 이렇게 주장한다.

철학은 다른 모든 학문이 그러하듯이 역사적 세계의 경제적·정치적·사회적인 모든 발전 변혁의 과정과 불가분의 연관관정을 가지고 그 반영 모사로서 나타난 일개의 과학이라는 것을 주지하지 않아서는 안 된다. 이 과학으로서의 철학은 따라서 역사적 내용을 가지고 그 사회 기반의 상부구조로서의 성격을 명사화하는 것이다.¹⁵⁾

특히 그는 “인간해방”이라는 특수한 목적이 철학자의 임무임을 강조하며 다음과 같이 주장한다.

13) 김재현, 「일제하부터 1950년대까지 맑스주의 수용」, Ibid. p.163.

14) Ibid. p.166.

15) 신남철, 『역사철학』, 서울출판사, 1948, p.100.

헤겔은 물론이고 종래의 철학은 노동과 실천의 보편적 의의를 획득하고 있지 않다. 그것은 오직 사유의 영역에만 국한되어 있다. 헤겔은 이 국한성을 사회적 노동의 구체 내에서 이해하지 않았고 또 이론적 활동의 현실적 기반도 파악하지 못한 것이다. 역사의 주체적 시원으로서의 개인 인간의 사회적 노동은 인간의 발생의 역사와 동시에 시작된다.¹⁶⁾

그는 이어, “인간 발생의 역사, 즉 인간이 사유하기 시작한 때는 곧 인간이 생산을 개시한 때이고 이 생산을 토대로 하여 개인 상호간의 사회적 관계에 들어간 것이다.”라고 역설한다.¹⁷⁾

이와 같이 그는 헤겔 비판을 기점으로 하여 맑스의 『자본론』, 『포이엘바하에 대한 테제』, 『독일이데올로기』, 엥겔스의 『포이엘바하와 독일 고전철학의 종언』, 레닌의 『유물론과 경험비판론』 등을 충실하게 수용하고 실천적, 전투적 및 변증법적 유물론을 전개한 다음 마침내 “이론 없는 실천은 맹목이고, 실천 없는 이론은 공허하다.”는 결론에 도달한다.¹⁸⁾

신남철은 이러한 맑스주의적 철학관으로 무장하고 변증법적 유물론의 입장에서 일제 치하에서 다루어지고 있는 다양한 철학사조에 대하여, 특히 신칸트학과, 신헤겔주의, 현상학, 실존주의, 존재론에 대한 비판을 시도하고 결국 다음과 같이 주장한다.

종래의 소위 철학자들은 역사적 세계의 기초지반-하부조직에 대하여 전혀 고려하지 않거나 또는 그 중요성을 덜 인식하고 있었다. 그들은 근대사상을 오직 이상주의, 인도주의, 복음주의, 인격주의 내지 자유주의의 그것이었다고 말하고 그것이 어찌하여 출현하였으며 또 그것이 사회적으로 인간해방이라는 인류적 요청에 대하여 어떠한 임무를 담당하였던가를 인식하지 못하고 있었다.¹⁹⁾

특히 그는 현실의 문제가 사회적으로 얽히고 설킨 여러 관계가 분화된 것으로

16) Ibid. p.37. 그는 헤겔의 입장이 파시즘에 이용되었다는 것을 이렇게 설명한다. Hegel에 의하면 자유는 정신의 참된 유일한 증거이고, 정신은 자유이며 자유는 자기 자신에 의거하는 것인데, “자유가 세계사에 있어서 어떻게 구체적으로 나타나는지에 대하여 그는, ‘동양인은 한 개인이 자유롭다’의 단계에 있는 것이며, 그리스인과 로마인은 ‘여러 사람이 자유롭다’의 단계, 기독교적 계르만인은 ‘인간으로서의 인간이 자유롭다’여서, 개인은 개인으로서 완전히 자유롭다는 단계에 도달하는 것이라고 하는데, 이른바 ‘민족정신’에 있어서의 자유의 논구는 헤겔의 경우 가장 문제가 많은 비판의 대상이어야 한다. 이 점은 나치스적 파시즘의 독일적 원류를 짓는 한 개의 거점으로 이해된 것을 부정할 수 없을 것이다.”(Ibid. pp.35-36)

17) Ibid.

18) Ibid. p.143.

19) Ibid. p.101.

서 명백하여 “물질적 근거를 가지고 있음에도 불구하고 가능한 문제로써 대치하고 또 그 대치한 곳을 절대화한 곳에 관념적 철학의 당파성이 있다”고 지적한다. 그러므로 이른바 “실존’에의 전향이라고 하는 그 실존·자각적 존재라는 것은, 즉 그 가능한 문제의 절대화한 장면에 지나지 않는다”는 것이다.²⁰⁾ 물론 신남철은 개인적 차원에서의 실존이라든가 실존적 자각의 문제가 무의미하다는 것을 역설하는 것은 아니다. 그러나 개인은 사회적 존재이며 동시에 역사적 존재라는 점을 망각해서는 안 된다. 개인으로부터 이러한 요소를 제거했을 때 남는 것은 형식논리에서 다루어지는 개체만 남을 것이고 동일률이 보장하는 논리적 자기 동일성의 문제만 주제로 남을 것이다. 이것이 바로 실존철학을 비롯해서 전통적인 철학사상들을 한 마디로 ‘관념론적’이라고 매도하는 중요한 이유가 된다. 이른바 ‘영원’의 문제도 예외가 될 수 없다고 지적하여 그는 이렇게 주장한다.

영원의 문제는 즉 현대의 문제 속에 있지 않으면 아니 될 것이다. 현대의 문제의 해결 그것이 바로 철학에 있어서의 영원한 문제로서 고대에 있어서는 세계질서의 속에 있었고 중세에 있어서는 신의 문제와 관련하였고 현대에 있어서는 사회적 제 관계 속에 있는 인간을 특별히 문제삼게 되는 것이라 하겠다.²¹⁾

결국 이렇게 해서 파생된 철학적 주제들은 이른바 ‘실천적 인식’의 문제로 환원된다. 그는 그것을 다음과 같이 설명한다.

실천적 인식은 역사적 인식이다. 그것은 동시에 문화인식의 문제가 된다. 실천적인 행위의 담지자(擔持者)는 개인 인간이고 그 행위의 소산으로서 역사는 만들어진다. 우리는 현실적인 제 관계로부터 이러한 것을 추상할 수가 있다. 그러나 이 때에 우리는 개인 인간의 사회적 규정을 망각해서는 안 된다.²²⁾

그는 이어, “실천적 행위는 무엇보다도 먼저 노동이 아니면 안 된다”고 지적하며 이렇게 말한다.

노동은 창조이고 생산이다. 이때에 손, 도구 및 기계는 중요한 역할을 맡아본다. 개인은 노동을 매개로 하여 사회적 관계에 몰입한다. 그러나 자기를 보존하면서 역사적 실천으로 자각하여간다. 그리하여 정치적 실

20) Ibid. p.172.

21) Ibid. p.191.

22) Ibid. p.2.

천에서 자기의 노동·창조를 완성한다. 이러한 의미로 인간은 '창조의 최후 목적'이다. 신체적 존재로서의 인간이 그의 본연의 성질을 발전시킨 극치로서의 '종국목적'이다. 생물적 존재로서 전체되고 사회적 존재로서 역사를 만든다. 전자는 신체적 인간이고 후자는 노동·생산의 관계 속에 있는 인간이다. 이 양자는 하나이며 동일한 것이다.²³⁾

이 글은 앞에서 이미 지적하는 바와 같이 칸트, 헤겔, 포이어바하, 마르크스 등의 독일 사상가의 사변을 고려하면서 펴고있다는 것을 알 수 있다. 그러나 그것은 신칸트학파의 인식론이나 가치론을 따르는 것이 아니라 마르크스에 의해서 완성되는 헤겔 좌파의 실천철학에 근거한 사상이라는 것도 동시에 간파할 수 있다. 사실 그는 헤겔 철학의 진정한 의미는 "현실적 출발"에서 출발해야 한다고 주장하고 사회적 "모순의 부정적 해결"을 도외시해서는 안되며,²⁴⁾ 신헤겔주의자들처럼 파시스트가 되지 않기 위해서 "혁명하는 심장과 개혁하는 두뇌"가 결합되어 있는 변증법적 유물론의 방향으로 나아가야 한다고 역설한다.²⁵⁾ 한마디로 신남철도 "헤겔에 있어서 다소 천재적 또는 우연적 추측이었던 것이 맑스에 와서는 과학적 연구가 된 것"이라는 결론에 도달한다.²⁶⁾ 신남철이 『역사철학』의 서두에서 강조하는 철학의 과학성과 실천성은 바로 이러한 특성을 말하는 것이다. 그에 의하면 "철학하는 자의 할 일은 단순한 '테오레인'(정관: 靜觀)이나 '필레인'(애고: 愛顧)이나 또는 '드레넨'(고민)만을 할 것이 아니라 '크리넨'(비판)하고 '마케인'(향쟁)하는 선구자가 되는 것"이다.²⁷⁾ 이러한 철학관과 문제의식을 가지고 그는 민족과 계급의 문제를 다룬다.

식민지시대의 맑스주의자로서 신남철은 민족과 계급의 문제에 많은 관심을 기울인다. 특히 그는 백남운의 입장을 계승하고 발전시킨 인물로서, 그의 역사인식과 민족적 현실에 대한 해석을 대체로 받아들인다. 백남운에 의하면 구한말에 자생적으로 형성되어 가고 있었던 자본주의는 일제의 강점에 의해 '독자적인 조선 자본주의'의 길이 차단되었고, 그 대신 '조선 이식자본주의 사회'가 형성되었다고 주장한다. 방기중이 지적하는 바와 같이 조선 경제는 봉건적 요소와 자본주의적 요소가 혼합되어 있는데 이식된 후자의 요소가 질적으로 더욱 강하여 이 사회의 모순구조를 드러낸다. 한마디로 그것은 "정치적(민족적) 대립과 계급적(자본주의

23) Ibid.

24) Ibid. p.149.

25) Ibid. p.141.

26) Ibid. p.163.

27) Ibid. p.3.

적) 대립의 일체화”로 나타난다는 것이다.²⁸⁾ 따라서 민족의 진로는 ‘반자본’과 ‘반봉건’을 동시에 표방하는 ‘민족해방’이었던 것이다. 그것은 ‘비자본주의의 길’을 통한 민족해방이었다. 이것이 백남운의 기본적인 입장이었는데, 신남철에게는 당시의 민족 현실 속에서 그것은 ‘인간해방’의 구체적인 모습으로 파악되었다. 그런데 이러한 현실인식은 방기중이 지적한 바와 같이 당시 맑스주의자들의 그것과는 명백한 차이가 있다. 그는 이렇게 설명한다.

1930년대 전반 맑스주의자들의 현실인식에 있어서 그 이론적 지침이 된 것은 <12월 테제>의 ‘계급 대 계급’노선의 대두와 함께 식민지 혁명이론으로 자리잡은 단계혁명론으로서의 부르주아 민주주의 혁명론이었다.²⁹⁾

한편 신남철은 백남운의 이른바 ‘조선적 신민주주의’라는 사회주의적 민족주의를 더욱 실질적으로 가시화하기 위하여 ‘민족주의적 통일전선 결성’을 주장한다.³⁰⁾ 그 행동지침으로 그는 봉건적 토지관계 청산과 대기업 및 대산업 기관의 국유화라는 반봉건과 반자본을 근로인민의 전위조직이 필요하다고 역설한다. 이것은 분명히 맑스주의적 민족주의의 한 표현이라고 할 수 있다.

신남철은 민족주의 이론을 세 가지로 분류하였는데, 부르조아 학자의 이론, 사회민주주의 이론, 맑스주의 이론이 그것이다. 이 중에서 그는 마르크스주의 이론이 구체적이고 현실적인 이론이라고 평가하였으며, 특히 스탈린의 입장을 선호하면서 “민족은 역사적으로 형성된 인류의 공고한 하나의 공동체이고 언어, 영토, 경제 생활의 공동 및 문화적 공동에 나타난 정신적 공동체”라고 규정하였다.³¹⁾ 그는 식민지의 한 지성인으로서 민족의 정체성과 자주성을 되찾으려고 노력한 점에서 분명히 한 사람의 민족주의자였다. 그러나 그러한 민족주의를 실현하기 위한 가장 효과적인 방법이 맑스주의적 접근방식에 있다고 확신함으로써 동시에 한 사람의 사회주의자였다. 무엇보다도 그는 신간회(新幹會)가 해체되는 과정에서 ‘민족’이라는 개념을 관념적으로 신비화함으로써 계급적 연관성을 무시하려는 부르조아 학자의 이론을 경계하였다. 사회적 모순과 불안을 ‘민족’이나 ‘조국’이란 말로 은폐하고 문제의 핵심을 흐리게 하려는 민족이론을 부르조아 지배의 한 방편으로 간주하고 그것을 일종의 파시즘적 이데올로기라고 비판하였다. 한편 그는

28) 방기중, 『한국 근현대 사상사 연구』, 역사비평사, 1992, p.217.

29) Ibid. p.221.

30) 방기중에 의하면 1930년대 중반에 ‘조선인식’을 둘러싸고 방법론적 대립이 심화되었는데, 이 과정에서 신남철은 실천성을 강조하면서 백남운과 더욱 가까워진다. Ibid. p.125.

31) 신남철, 『전환기의 이론』, 서울 백양당, 1948, p. 80.

『민족이론의 三形態』, 『신홍』 7호, 1932, p.14.

수정주의적인 사회민주주의 민족이론이 비교적 구체적이고 현실에 접근하는 것이지만 체계상의 혼란이 있으며 본질적으로 부르조아 민족이론과 큰 차이가 없다고 판단한다.

어떤 형태의 민족주의든 그것이 민족주의라면, 그리고 현실에 근거한 실천적 민족주의라면 반드시 자기 민족에 대한 정확한 이해를 필요로 한다. 민족주의는 결국 민족의 정체성과 자긍심을 확인하기 위한 이데올로기이며, 따라서 그것은 객관적인 사실에 근거해 있지 않으면 안되기 때문이다. 이것이 일반적으로 민족주의자들이 자기민족의 역사와 문화에 관심을 기울이는 이유가 될 것이다. 신남철이 백남운의 영향을 받아서 이른바 ‘조선학’에 관심을 갖고 ‘조선인식’의 방법에 관한 연구에 몰두하게 된 이유도 바로 여기에 있는 것이다.

1933년에 출간된 백남운의 『조선사회경제사』는 그 당시 조선학계 뿐만 아니라 철학계를 위시한 사상계 전반에 걸쳐서 큰 반향을 일으켰다. 그것은 그가 그동안 독자적으로 추구한 맑스주의 역사학을 사회과학에 적용한 독창적 저술이었고, 그러한 의미로 그것은 한국 현대학술사에 굵은 선을 그었으며, 특히 일제가 만주 침략 이후 사상적 탄압이 더욱 격화되고 식민지 수탈을 강화한 상태에서 매우 큰 의미를 지니는 것이었다. 이 저서는 또한 일제 관학이 조선연구를 독점하고 있는 시점에서 한국 지식인들의 조선학 연구에 대한 열기와 민족적 자긍심을 불어넣어 주었다. 강만길(姜萬吉)은 그것이 지닌 의미를 이렇게 설명한다.

‘사회경제사학’은 역사발전의 원동력을 철저히 민중에게서 구했다는 점, 우리 역사를 세계사적 발전과정 속에서 이해하려 함으로써 최초로 사회발전 단계론적 관점에서 시대구분을 시도했다는 점등에서 역사학 발전에 크게 기여했다. 그러나 우리 역사를 너무 공식적으로 유물사관적 방법론에 대입시킴으로써 그것이 가진 특수성에 덜 주목한 문제점 등을 지니고 있었다.³²⁾

신남철은 바로 이 책을 토대로 해서 이른바 ‘과학적’ 입장에서 ‘비판적 조선학’을 진흥시킬 것을 주장하고, 식민지 조선의 사회성격을 올바르게 파악하기 위한 과제와 방법론적 태도를 제시한다. 그 과제는, 첫째로 사회적 생산관계를 과학적으로 파악할 것이고, 둘째로 현대적 정황을 고려한 실천적 입장에서 사료(史料)를 선택할 것이며, 셋째로 여러 문제들을 비판적으로 분석한 후 전체 통일적 관점에서 조망하는 것으로 설정한다. 한편 방법론적 태도에 관해서는, 첫째로 실천적 태도로 사회적인 구체적 연관 속에서 문제의 해결 가능성을 발견하고, 둘째로 사

32) 姜萬吉, 『한국 현대사』, 창작과 비평, 1984, p.153.

회의 여러 운동들과 밀접한 관련 아래서 사회적 실천의 측면을 고려하며, 셋째로 설화적 연구와 문헌적, 훈고적, 고증적 연구도 필요하지만 이와 함께 사회적 및 문제사적 연구를 통일적으로 수행할 것 등을 제시한다. 한마디로 이 방법에 의한 조선학 연구는 “조선의 사회구성태의 사회적·경제적·정치적·관념적 제 형태를 그 물질적 기초구조로부터 분석하고 또 그 발달의 역사를 역사적 법칙으로 정제하여 조선사회의 세계사적 지위를 확정하는 연구”이어야 한다는 것이다.³³⁾ 김재현은 신남철의 이러한 견해를 다음과 같이 평가한다.

……서구의 맑스주의 역사학자들 외에도 백남운 등의 조선 사회 경제사 학자와 하니고로(羽仁五郎) 등 일본의 맑스주의 역사학자들로부터 영향이 상당히 컸던 것으로 추측되며, 이러한 조선연구의 방법론적 고찰은 완성 되지 못하였지만, 맑스주의 철학자로서의 중요한 발전으로 생각된다.³⁴⁾

지금까지 우리는 신남철의 철학관이 무엇이고 민족의 역사적 현실을 어떻게 이해하였으며 이에 대하여 어떠한 식으로 대처하였는지 간단히 살펴보았다. 그는 조국이 국권을 상실하고 해방을 맞이하자마자 분단의 아픔을 맛보는 수난과 질곡의 시대를 살면서 맑스주의적 접근만이 인간해방과 민족해방을 동시에 성취할 수 있다고 믿었고 또 그 신념을 실천에 옮긴 진보적 지식인이었으며 사회주의적 민족주의자였다. 그는 비록 독창적인 철학자는 아니었으나 현실에 대해 예민한 감각과 냉철한 문제의식을 지녔고 비교적 체계적인 이론으로 무장된 학자이면서 실천가였다. 그는 사회주의와 민족주의를 양립시키려는 어려운 시도를 비교적 무난히 수행해 나갔다고 말할 수 있다. 사회주의적 공산주의를 표방하는 당시의 국제적인 분위기와 민족의 독립과 해방을 지상의 목표로 삼아야 했던 한 사람의 조선인 철학자로서 균형을 잃지 않으려는 노력이 돋보였다고 할 수 있다. 그러나 박치우는 그와 같은 계열의 민족주의자였면서도 이론적으로나 실천적으로 대비되는 점이 많이 있다. 우선 그는 스스로 아카데미즘과 저널리즘의 융합을 선언한 이론가였으나 심층적 체계의 정립에 보다는 그것을 전파하고 선동하며 실천하는 데 많은 열정을 쏟았으며, 따라서 사회주의적 민족주의자로서도 노선을 더욱 분명하고 구체적으로 드러내어 반파시즘, 반제국주의 및 반봉건주의의 기치를 높이 들었던 것이다. 이제 이러한 점들을 그의 철학관과 민족관, 그리고 문화적 민족주의를 통해서 좀 더 자세히 살펴보자.

33) 신남철, 「조선연구의 방법론」, 『청년조선』, 1권 1호, 1934년 10월, p.11.

34) 김재현, 「일제하로부터 1960년까지 맑스주의의 수용」, p.154.

(2) 박치우의 민족주의와 민족문화

박치우는 다른 맑스주의적 사회주의자들과 마찬가지로 실천성을 매우 중요시 하였는데, 철학도 역사성과 사회성을 떠나서는 존재할 수 없는 것으로서 그것은 “결국 현실에 관한 하나의 사회적 의식 즉 ‘이데올로기’의 하나”일 뿐이라고 주장한다.³⁵⁾ 그는 서양의 전통적 철학사조들을 다음과 같이 평가한다.

가령 플라톤과 아리스토텔레스의 ‘조화와 중용’의 철학이 노예제도에 의해 유지된 당시의 귀족적(?) 데모크라시를 위하여 어떠한 임무를 담당 하였으며, 토마스 등으로써 대변되는 스콜라철학이 봉건제도의 존속 강화를 위하여 어떠한 역할을 감행하였으며, 내지는 가장 엄밀하고 엄숙한 체계라는 칸트의 철학이 결국은 불란서 대혁명의 독일적 표현에 불과하였다는 사실을 우리는 알고 있다.³⁶⁾

박치우는 이와 같이 서양철학이 현실과 밀착된 관계를 유지하면서 전개되어 왔음을 지적하며 동시에 그것이 당파성을 지닌 왜곡된 철학이라고 비판한다. 그렇다면 바람직한 철학은 무엇인가. 여기서 그는 이른바 ‘테오리아’와 ‘이즘’을 구분하고 철학은 마땅히 이 양자의 변증법적 결합이어야 한다고 주장한다.

박치우에 의하면 ‘테오리아’는 학설과 이론으로 구성되어 있고 학자에 의해 수행되며 객관적 진리를 추구하고 인식하는 냉정함이 요청된다. 한편 ‘이즘’은 주의와 사상으로 형성되어 있고 ‘이스트’ 혹은 사상가에 의해 유도되고 행동으로 이어지는 열정이 요구된다. 그는 그 차이를 이렇게 설명한다.

그렇기 때문에 ‘테오리아’의 가치는 진위 여하에 따라 결정되는 것이나 ‘이즘’의 가치는 오히려 선악 여하에 따라 결정되는 것이다. 테오리아에 있어서는 그것이 참인가 거짓인가가 먼저 문제임에 반하여 이즘에 있어서는 오히려 그것이 민족 계급을 위하여 좋은 사상이나 나쁜 사상이나가 먼저 문제가 되는 것이다.³⁷⁾

이와 같이 철학에는 이론적인 것과 실천적인 것이 공존하고 있고 그것이 변증법적으로 통일되어 있어야 바람직한 철학이 된다. 그러나 실제로는 후자가 더 강하기 때문에 당파성을 지닐 수밖에 없고 결국은 하나의 ‘이데올로기’로 전락할 수

35) 박치우, 『思想과 現實』, 白楊堂, 1946, p.11.

36) Ibid.

37) Ibid. p.13.

밖에 없다는 것이 박치우 자신의 인식이고 또한 실제로 그것을 행동으로 보여주었다. 그렇다면 그에게 현대의 의미는 무엇이고 민족현실은 어떠한 양상을 띄며 그것은 어떻게 극복되어야 하는가.

일반적으로 철학적 관점에서 볼 때 현실은 해결해야 할 문제와 모순으로 가득 차 있고, 그러므로 철학자들에게 그것은 위기적 상황으로 비추어지기 마련이다. 그러나 박치우의 관점에서 본 현실은 그 정도의 수준을 훨씬 넘어서는 것이었다. 우선 현대라는 시대가 시민적 자유주의의 풍조에 좌우되어 잘못된 인간관과 사회관으로 오도되고, 더구나 민족은 봉건주의의 잔재와 제국주의의 억압에 시달리고 있는데도 불구하고 지식인들은 여기에 적절한 대응책을 강구하지 못하고 있으며, 특히 관념론적인 실존철학자들은 인식의 실천성과 역사성을 외면한 채 추상적인 개인의 내면적 실존에만 관심을 쏟고 있다. 그가 현실을 매우 심각한 위기로 파악한 것은 바로 이러한 인식에 근거한 것이다. 신남철의 접근방식에 만족하지 못하고 박헌영을 따르며 더욱 과격한 모습을 나타낸 이유도 바로 여기에 있는 것이다.³⁸⁾

박치우에 의하면 “위기관 일반적으로 객체적인 모순이 주체적으로 파악되는 특정의 시기”로서 그 절박성을 그는 이렇게 표현한다.³⁹⁾

위기에 있다는 것, 위기에 산다는 것, 위기와 싸워야 한다는 것 - 이것들은 현대에 살고있는 우리에게 부과된 불가피한 운명이다. 이 운명으로부터 완전한 해탈은 다만 죽음으로써만 가능할 것이다.⁴⁰⁾

그런데 여기서 중요한 것은 “주체적 파악”으로서, 그것은 사물을 “신명을 던져서 열정적으로 파악하는 파악양식”인데 “로고스적으로가 아니라 파토스적으로 파악하는 것, 이성적으로가 아니라 열정적으로 파악함을 말함”이라고 주장한다.⁴¹⁾ 그러나 위기를 해결하기 위해서는 파악의 세 단계, 즉 교섭적 파악, 모순적 파악 및 실천적 파악의 단계를 거쳐야 한다. 박치우는 실천의 중요성을 이렇게 설명한다.

주체적 파악은 그러므로 본래 파토스적인 것이나 그의 극인 실천에 이르나 벌써 한 걸음 로고스적인 것의 영역에 들어가고 마는 것이라고 볼

38) 신남철이 추종하던 백남운은 박헌영을 비판하여 ‘作風’이라고 규정하고 박헌영은 오히려 그를 ‘中間派’라고 매도한다. 따라서 신남철과 박치우의 입장은 실제로 상당한 차이를 보인다고 해석할 수 있다.

39) 박치우, 「『위기』의 철학」, 『철학』, 1934. 4., 제 1권, 2호, P.3

40) Ibid. p.1.

41) Ibid. p.3.

수밖에 없으리라. 여기에 로고스와 파토스의 변증법이 있다. 실천은 실로 양자의 변증법적인 통일이다.……파토스(또는 행동)는 실천의 동력이고 로고스(또는 이론)는 실천의 지침이다.⁴²⁾

이러한 실천적 철학관을 가지고 그는 현대의 위기를 분석한다. 박치우에 의하면 현대인이 직면한 위기는 우리에게 “역사적, 사회적 현실만이 참된 현실”임에도 불구하고 이 구체적인 현실과의 관계 속에서 변증법적으로 지향된 인간이해가 결여된 데서 야기된다고 말할 수 있다.⁴³⁾ 전통적으로 인간은 전체주의적 맥락이나 개체주의적 맥락에서 이해된다. 전체주의가 유기체적 세계관과 만나고 신비주의나 반주지주의, 혹은 초인관이나 운명론과 만나면 결국 파시즘의 형태로 나타난다. 박치우에 의하면 그러한 의미로 독일 신비주의와 관념론, 니체와 키엘케골, 베르그송이나 슈펜글러는 파시즘의 형성에 이론적 근거를 제공했다고 해석한다. 한편 그는 자유민주주의는 개체주의의 정치적 표현인데, 이것은 형식논리의 동일물과 모순물을 적용하여 개인의 자유를 절대화하고 특정 시민계급을 특권화함으로써 변혁의 논리를 거부한다고 지적한다.⁴⁴⁾ 결국 이것은 부르조아 민주주의를 형성하게 되는데 현대의 위기는 바로 이러한 형태의 민주주의와 파시즘의 대결이 빚어낸 결과라고 그는 해석한다. 그렇다면 이 위기를 어떻게 타개할 것인가.

박치우에 의하면 현대인의 위기를 타개할 수 있으려면 새로운 인간형을 발견해냄으로써 그 실마리를 찾아야 하는데 역사적으로나 사회적으로 현실적인 실천적 인간형을 찾는 것이다. 그리고 이러한 인간형을 바탕으로 해서 진정한 의미의 민주주의, 즉 프롤레타리아 민주주의를 창출하는 것이 곧 민족적 사명이라고 주장한다. 조선에서의 민주주의는 “다수자인 근로인의 현실적인 1 대 1의 요구를 강력히 보증할 수 있는 근로 인민민주주의에까지 자신을 진전시키지 않으면 안 된다”는 것이다.⁴⁵⁾ 이것이 바로 그의 사회민주주의와 민족주의가 만나는 지점이라고 할 수 있다.

박치우에 의하면 근로 인민민주주의는 정치와 경제의 분야에서 ‘공평’이 보장

42) Ibid. p.15.

43) Ibid. p.71.

44) “진실로 시민적 자유주의의 배후에는 이 같은 형식논리적인 개인의 존재가 불가결의 것으로서 엄존해 있다.”고 주장한 다음 박치우는 이렇게 말한다. “첫째로 형식논리라는 것은 원래가 현실 존재의 논리가 아니라 이념 존재의 논리에 불과한 것임에도 불구하고 이것을 가장 현실적인 존재인 인간의 문제에도 이식한다는 것은 일시적인 방편은 될는지 몰라도 근본적으로 오류를 범하고 있는 것이다.……현실존재로서의 인간의 행동과 역사를 옳게 취급할 수 있는 논리는 현실존재의 논리로서의 변증법이 있을 뿐이다.”(Ibid. p.111)

45) Ibid. p.114.

되는 민주주의로서 그러한 제도 아래서는 “각자가 능력에 의해서 노동하며 노동에 의해서 분배되는 사회”가 이루어진다.⁴⁶⁾ 이것이 곧 민족해방과 더불어 그가 조국에서 이루어 보려는 민주주의와 민족주의의 실현된 형태인 것이다.

박치우의 민족주의를 이해하기 위해서는 그의 민주주의 이론과 함께 민족문화론을 이해하는 것이 중요하다. 그에 의하면 “민족은 혈연공동체나 지연공동체가 아니라 문화공동체이며 그것은 특히 역사적인 문화공동체이다.”⁴⁷⁾ 따라서 “민족 문화라는 것을 떠나서 민족의식이 생겨질 수 없으며, 민족의식이 없는 곳에서는 민족은 있어도 없는 것이나 다름이 없는 것”이다.⁴⁸⁾ 그런데 부르조아적 민주주의는 신분과 계급을 분화함으로써 사회적 거리를 창출하고 인민들 사이에 문화적 이질성을 조장하기 때문에 민족주의를 실현하기 위해서는 필연적으로 프롤레타리아 민족주의의 형태를 전제로 하지 않으면 안 된다.

박치우에 의하면, 이와 같이 문화공동체와 민족은 불가분의 관계에 있는 것이기 때문에 문화적 이질성을 극복하지 못하고 민족의 통일을 이룩한다는 것은 “이론적으로 뿐만 아니라 현실적으로도 기대하기가 대단히 곤란한, 그 의미에서 거의 불가능한 일”이라고 한다.⁴⁹⁾ 특히 우리 나라의 경우 “자본주의 세력은 고사하고 봉건세력이 아직도 뿌리를 그대로 박고 있다는 것”이 오늘의 실정이기 때문이다.⁵⁰⁾ 문화 종사자들의 어려움과 그 과제를 그는 이렇게 이해한다.

통일전선의 민족문화 건설이라는 이 중차대한 책임을 떠맡고 나와선 문화 종사자들의 앞길에는 진실로 상상 이상의 어려움이 가로 놓여있는 것이다. 그것은 결단코 용이한 과제가 아니며, 그러나 기필코 수행해야만 할 그러한 과제일 것이다. 민족문화를 건설하려면 전 민족을 포용할 수 있는 문화공동체를, 그러한 문화공동체만을 만들어내어야만 되는 것이기 때문이다.⁵¹⁾

박치우는 “이러한 문화공동체가 완성될 때에만 조선인은 단순히 생물학적인 인종이나 정치학적 명칭인 국민의 이름에서가 아니라 참으로 비로소 민족으로서의 이름 밑에서 하나가 될 수 있는 것”이라고 주장하며 이렇게 계속한다.

46) Ibid. p.113.

47) Ibid. p.139.

48) Ibid. p.138.

49) Ibid. p.114, 문화의 이질성을 극복하기 위해서는 “문화건설”이 계획성 있게 이루어져야 하며 그 근거는 과학적 역사관과 세계관을 지닌 맑스주의가 최선의 방법이라고 주장한다. p.140.

50) Ibid.

51) Ibid. p.145.

상전과 노예의 관계에서는 상전의식이나 노예의식은 있을 수 있어도 참된 순수 무후한 '동포의식'을 기대하기 어려운 일이다. 계급적으로 엄격한 문화적 국경을 고수하면서 참된 민족적 공감을 일거에 무조건적으로 기대한다는 것은 그러므로 너무나 낙천적인 안이한 주문이 될 것이다.⁵²⁾

그러나 박치우는 민족지상주의자는 아니다. 그는 민족이 역사적인 형성과정에서 생겨난 것이며, 따라서 민족문화도 거기서 파생된 것이므로 우연적인 요소가 있음을 간과해서는 안 된다고 주장한다. 그러므로 민족을 초역사적인 것으로 보고 자기의 문화를 지나치게 미화한다든가 순수하고 고유한 것만을 고집하는 태도는 바람직하지 않다고 본다. 문화의 "원형이 어디서 왔든 생산자가 조선인이며 향유자가 조선인인 한 그리고 흡수, 섭취, 소화해서 내 것으로 만드는 한, 그것은 어디까지나 몇몇한 한 개의 조선문화"임을 강조한다.⁵³⁾ '조선적인 것'이라든지 '동양적인 것'을 과도하게 주장하는 것은 '시대착오적인 국수주의 연동'일 뿐만 아니라 파쇼주의자들에게 이용당할 우려도 있기 때문이다.⁵⁴⁾ 김재현이 잘 지적한 바와 같이 그의 이러한 주장은 "'피의 조화'를 강조하고 민족문화의 순수한 원형을 고집하는 민족지상주의를 비판하려는 의도를 지닌다"고 할 수 있다.⁵⁵⁾ 그러나 그것은 민족주의보다는 그가 프롤레타리아 민주주의 혹은 맑스주의적 사회주의에 더 경도 되어 있음을 보여주는 것이기도 하다. 진정한 민족주의자라면 사회주의는 그것을 실현하는 여러 방법 중에 하나라고 생각할 것이기 때문이다.

한편 민족과 문화의 관계에 관해서 박치우는 문화가 민족을 위해 있는 것이지 민족이 문화를 위해 있는 것은 아니라는 점을 아울러 강조한다. 그러나 이것이 민족이 문화의 최종적인 담지자라는 것을 의미하지는 않는다. 그는 이렇게 설명한다.

이 말은 결코 민족만을 위해서 문화가 있는 것이라든지, 따라서 민족이란 것을 떠나서는 문화라는 것이 당초부터 있을 수 없는 것이라든지, 이렇게 이해되어서는 안 된다는 말이다. 요는 단적으로 '민족'이 아니라 '사람'이라는 것이 중요한 것이며, 그렇기 때문에 '민족'운운이야 어찌 되었든 간에 필요하기에 만들어내고 만들어내어서는 그것을 향유하는 개인 내지 개인의 집단만 있고 보면 민족 운운이야 어찌 되었든 문화는 생성·향유·발전하는 그러한 것이라는 점이 중요한 것이다.⁵⁶⁾

52) Ibid.

53) Ibid. p.130.

54) Ibid. p.133.

55) 김재현, 「일제하부터 1950년대까지 맑스주의 수용」, op. cit. pp.160-170.

56) 박치우, 「민족과 문화」, 「사상과 현실」, op. cit. p.135.

지금까지 살펴 본 바와 같이 박치우는 맑스주의적 근로 인민민주주의와 민족 문화론을 통해서 사회주의적 민족주의의 입장을 분명히 한다. 그러나 그가 민족보다는 개인으로서의 ‘인간’을 강조하고 개인보다는 계급을 더 의식하는 것을 볼 때, 그리고 민족지상주의를 파쇼주의의 한 형태로 격렬하게 매도하는 점을 고려하면 민족주의보다는 사회주의의 성향이 더욱 강한 것으로 해석할 수밖에 없다. 이것은 결과적으로 민족의 분단을 더욱 심화시키는 원인 중에 하나가 될 수도 있는 것이다. 민족의 분단을 현실로 직시하면서 좌익을 너무 단호하게 지지하는 데서도 그러한 면모를 볼 수 있다.

이른바 좌익과 우익의 구분을 너무 단순화해서, 혹은 너무 확대 해석하여 미국 편을 드는 민족주의나 소련 편을 드는 공산주의 등으로 나누는 태도를 그는 일종의 무지한 자들의 소행으로 본다. 그러나 그는 좌익을 혁신 세력으로 우익을 보수세력으로 볼 것을 제안하고 당시의 상황으로 볼 때 단연 혁신을 도모하는 좌익의 편에 선다. 박치우는 “낡은 조선”보다는 “싱싱한 새 조선”이 필요함을 전제로 하고 이렇게 주장한다.

낡은 조선서는 머리로 못 들던 노동자나 농민이나 이런 못살던 사람들을 위해서 싸우려는가? 그렇다면 낡은 조선은 뒤집어 엎어버려야만 될 것이며 뒤집어엎는 일은 혁신이고 보매 이것은 의심 없이 좌익일 것이며 반대로 지주와 자본가를 위해 싸우려는가? 그렇다면 부득불 혁신을 적으로 싸워야 할 일이며 그러나 이것은 보수일세 분명하니 우익일 수밖에 없는 도리가 없는 것이다.⁵⁷⁾

그는 이어 이렇게 절규한다.

노동계급을 위해서 죽을 생각인가? 이 각오만 있다면 그대는 좌익이며 그렇지 않다면 우익이다. 여기에 중간은 있을 수 없다. 각자는 그러므로 그저 막연하게 자기 자신을 좌우 어느 쪽에 배속시키기 전에 누구를 위해서 싸우려는가라는 이 엄숙한 질문에 먼저 정성껏 대답해 볼 일이다.⁵⁸⁾

이미 언급한 바와 같이 박치우는 이러한 신념을 실천에 옮기기 위해, 특히 노동 계급을 위해 조국의 절반을 상대로 싸우다가 학자로서는 아직 젊은 나이에 목숨을 바쳤다.

지금까지 우리는 신남철과 박치우를 중심으로 해서 맑스의 변증법적 유물론으로 무장된 사회주의적 철학자들의 진보적 민족주의를 검토해 보았다. 이미 살펴

57) Ibid. p.223.

58) Ibid. p.224.

본 바와 같이 그들에게는 여러 가지로 공통점과 차이점이 있다. 공통점으로는 물론 맑스주의를 ‘과학적’인 철학으로 신봉하고 러시아 혁명의 여파로 볼셰비즘적 좌파의 노선을 따랐다는 점이다. 그런데 철학적 관점에서 볼 때 유감스러운 것은 이들이 다른 유형의 철학들, 가령 헤겔의 관념론이나 실존주의 등에 대해서는 매우 신랄한 비판을 가했으면서도 자기들이 수용한 변증법적 유물론과 그 적용에 대해서는 거의 종교적 맹신에 가까운 태도를 보였다는 점이다. 그것은 철학과 현실 사이에 존재할 수밖에 없는 일정한 거리를 유지하지 못한 데 있고, 또한 철학의 핵심적 요소 중에 하나인 비판정신을 망각한데서 그 원인을 찾아야 될 것 같다. 바로 이 점이 민족주의자로서 그들의 공헌이 빛을 발하지 못했던 이유이고 철학자로서의 사명을 제대로 이행하지 못한 근거이기도 하다. 물론 정도의 차이는 있지만 자유주의적 보수주의 민족주의자들의 경우도 마찬가지이다. 이제 이러한 점들을 안호상, 박종홍 및 박희성의 경우를 중심으로 살펴보자.

3. 자유주의와 보수적 민족주의

철학은 다른 문화적 소산과 마찬가지로 분명히 시대의 아들이지만, 그러나 철학자들의 개인적 기질과 환경, 교육과 현실인식에 따라 그 사상도 다양해지기 마련이다. 지금까지 살펴 온 바와 같이 신남철과 박치우는 사회주의적 철학을 배경으로 유물론적 및 진보적 민족주의를 전개하였지만 그 내용이나 형식에 있어서 많은 차이를 보여주고 있다. 이들과 대립하여 결국 남한에 남아서 자유민주주의 체제 아래서 보수적인 민족주의를 펼친 철학자들도 이와 비슷한 양상을 나타내고 있음을 알 수 있다. 그들도 자기들 나름대로의 철학관과 민족현실에 대한 인식, 그리고 각자의 개인적 기질에 따라 다른 종류의 민족주의를 제시한다. 그 대표적인 것이 안호상의 종교적 민족주의, 박종홍의 실천적 민족주의, 그리고 박희성의 인식적 차원의 민족주의 등이 그 좋은 예가 될 것이다. 이들의 입장을 통해서 식민지 시대와 해방 전후에 전문적 철학자들이 민족의 문제에 어떠한 식으로 접근했는지 좀더 자세히 살펴보자.

(1) 안호상의 대종교와 국수적 민족주의

안호상은 현대적인 의미로 한국 최초의 철학자 중에 한 사람이라고 말할 수

있다. 그는 철학자의 형식적 자격증이라고 할 수 있는 박사학위를 ‘철학의 나라’인 독일의 명문 예나대학에서 취득하였고 비록 오랜 기간은 아니었으나 강단에서 철학을 가르쳤으며, 특히 조국과 민족에 대한 철학적 사유를 일관되게 지속하였기 때문이다. 그러나 그는 스스로 인정하듯이 어떤 의미로도 이른바 ‘강단 철학자’이거나 엄밀한 논증과 검증을 거쳐 추상적 체계를 정립하는 ‘이론철학자’는 아니었다. 체계적인 이론을 정립하기에 그는 너무도 열정적인 기질을 지녔으며 강단을 지키면서 하나의 학파를 형성하기에는 지나치게 실천적인 태도를 보였다고 할 수 있다. 그 자신의 표현대로 그는 “강의실이나 연구실에 머물러 있기에는 너무도 심한 격동기”를 살아왔기 때문일 것이다.

안호상은 1902년 경남 의령에서 태어났다. 그는 4세 때부터 18세까지 서당에 다니면서 한학을 익혔고 그후 서울로 올라와서 신식 교육을 받았으며, 이 무렵 대종교(大宗教, 檀君敎)에 입교하여 인생에 중대한 전환점을 마련한다. 이 종교에서는 단군을 단순히 신화적 인물로 간주하는 것이 아니라 민족국가를 창건한 역사적 존재로 받아들이기 때문에 장구한 역사를 지닌 민족의 한 성원으로서 자긍심을 갖게 한다. 그러한 자긍심은 특히 일제의 치하에서 애국심의 근거가 되고 동시에 반일감정을 자극시키는 합리적인 이유를 제공한다. 따라서 외국의 문물을 배척하고 민족문화와 전통을 사랑하며 선양하는 계기를 마련해 주기도 하는 것이다. 이와 같이 민족주의가 종교적 형태를 띄게 되면 단순히 감상적이거나 이론적 차원에 머무는 것이 아니라 인생관, 가치관 및 세계관을 바꾸는 독특한 형태의 근본적 민족주의가 되는데, 그러한 의미로 우리는 안호상의 민족주의를 ‘종교적 민족주의’라고 불러도 좋을 것이다. 그의 이른바 ‘한백성주의(一民主義)’는 바로 그러한 형태의 민족주의라고 할 수 있다.

안호상은 대종교에 입교한 후 행동의 반경을 넓혀서 일본과 중국으로 진출했고 민족주의를 주창하며 독립운동을 전개하는 인사들과 인연을 맺게 된다. 천도교의 최동오(崔東五)·최덕신(崔德新) 부자도 이 무렵에 알게 되었고, 대종교 3세 교주인 윤세복(尹世復)을 통해서 박은식(朴殷植), 신채호(申采浩) 등과 교류할 기회도 가졌다. 남형우(南亨祐), 신성모(申性模) 등 독립운동가들과도 어울렸고, 특히 주시경(周時經)의 제자인 김두봉(金杜奉)을 통해서는 한글의 소중함과 그 고귀함을 절감하게 된다.

한편 안호상은 이 무렵 독립운동가들 사이에 심각한 반목이 있음을 깨닫고 고민에 빠진다. 그는 한때 비행사가 되어 일본 천황궁을 폭격하기 위해 독일 유학을 결심한 적도 있었다. 그러나 그는 항일투쟁 이전에 우리 내부에 더 본질적인 문제가 있음을 깨닫게 되었다. 그는 이렇게 회상한다.

물론 거기에는 나름대로 원인이 있긴 하다. 일본의 압제에 쫓겨 만주로 소련으로 미국으로 흩어져갔던 뜻있는 사람들은 서로간에 연결된 하나의 고리를 만들 수 없었다. 그것은 결국 하나의 뿌리를 만들지 못했다는 이야기가 된다. 제각기 단체를 조직하고 그 지역의 특성에 맞는 활동을 벌이다 보면 다른 지역에서의 활동을 이해하기 어려운 점은 있을 것이다.⁵⁹⁾

“그렇다고 해도 나는 이런 중대한 시기에 같은 민족 운동가들이 왜 서로들 싸우는가 하면서 며칠을 심각하게 생각하기도 했다”고 술회하면서 그는 이렇게 말한다.

우리 민족에게 분명히 문제가 많다는 것이 그때 나의 결론이었고 비형기 공부에서 철학 공부로 진로를 바꾼 것은 이때다. 민족사상이 박약하고 통일돼 있지 않다는 것이 내 나름대로의 판단이었다. 그것은 신채호 선생의 한탄이기도 했다.⁶⁰⁾

그리하여 안호상은 ‘철학’을 하기로 결심했고 거기서 민족현실에 대한 어떤 답변을 얻기를 기대하면서 독일 유학을 준비하였다. 그러나 주권이 없는 나라의 청년이 유학을 간다는 것은 쉬운 일이 아니었다. 우여곡절 끝에 중국 여권을 마련하여 중국인으로 가장하고 1925년 마침내 예나대학교에 등록할 수 있게 되었다. 안호상이 단군 왕검을 모시는 대종교로 무장하고 민족주의의 화신이 되어 철학적 이념의 기틀을 마련하려는 유학 생활은 이렇게 시작된 것이었다.

안호상은 유학 초기부터 칸트(I. Kant)의 비판철학에 상당한 흥미를 느꼈다. 인식론에서 그가 이룩한 이른바 ‘코페르니쿠스적 대전환’ 뿐만 아니라 도덕철학에서 차지하는 이성의 중요성에 대해서도 깊은 관심을 기울였다. 그러나 그러한 획기적인 사상보다 더 큰 감명을 받은 것은 칸트의 사고방식과 생활태도였다. 그는 가령 치밀하고 엄격한 사고와 체계적이고 규칙적인 태도를 칸트로부터 배우고 또 실천에 옮겨보고자 애썼다. 특히 ‘시계사람(Uhr Mensch)’라는 별명이 붙어있을 정도로 치밀하고 기계적인 삶을 그는 모방하고자 했던 것이다.

안호상이 칸트로부터 물려받은 유산 중에 하나는 모국어에 대한 애착인데, 그것은 칸트가 독일어로 철학을 했고 또 철학서를 저술한 독일철학자라는 사실에 큰 감명을 받았기 때문이었다. 유학시절에 그는 칸트처럼 모국어로 자신의 철학을 저술해야겠다는 의욕에 불타고 있었다. 스스로 인정하듯이 그는 한글로 자신

59) 안호상, 『안호상 20세기 회고록』, 민족문화출판사, 1996, p.70. 필자는 한국철학회와 철학문화연구소의 주선으로 안호상을 1998년 3차례에 걸쳐 면담할 기회를 가졌었다. 필자의 「안호상의 종교적 민족주의」, 『철학과 현실』, 1998·봄, pp.132-146 참조.

60) Ibid.

의 철학을 체계화하는 데는 성공을 거두지 못하였지만 한글의 소중함을 다각적인 정책과 실천을 통해 일깨우며 민족문화의 창달에는 지대한 공헌을 한 셈이다.

한편 안호상이 칸트 못지 않게 관심을 기울였던 철학자는 헤겔(G. W. F. Hegel)이었다. 그 당시 거의 누구나 그렇게 생각했던 것처럼 그도 헤겔에 의해서 칸트의 철학이 지닌 문제점들이 극복될 수 있으리라고 믿었다. 그런데 막상 헤겔은 칸트를 극복한 것이 아니라 피해지나갔고 새로운 관념론을 제시했을 뿐이라고 판단되었다. 결국 안호상이 박사학위 논문의 주제로 삼은 철학자는 “칸트와 헤겔의 독일철학을 잇는 하나의 맥”이라고 판단한 로체(Rudolph Herman Lotze)였다.

로체는 오늘날 거의 거론되지 않는 철학자다. 그러나 안호상에 의하면 점차 시대를 풍미하게 된 “자연과학의 굳건한 토대 위에 심정의 요구에 응하는 형이상학을 세우려 했던 당시로서는 신선한 학풍의 하나”였다. 특히 그는 “장미는 붉다”라는 명제와 “지구는 돈다”라는 명제가 어떻게 연관되어 있는지에 흥미를 느끼고 주관적 정서와 객관적 사실의 논리적 관계를 규명하기로 결심하였다. 이것이 그가 학위 논문 제목을 「로체의 관계설에 관한 문제의 의미」로 정한 이유였다. 이 주제는 일종의 동양적 유심론을 연상시켜서 그는 더욱 매력을 느꼈다. 1929년 안호상은 이렇게 해서 신칸트학파에 속하는 바우흐(B. Bauch) 교수의 지도로 박사학위를 받았다. 그러나 그는 진로를 정하기가 어려웠다. 로체의 인식론과 민족의 수난 사이의 필연적 연관이 무엇인지 쉽게 찾아지지 않았기 때문이다. 그는 그 당시의 심경을 이렇게 회상한다.

희망보다는 막막함이었다. 나라를 잃은 국민이라는 것이 그럴 수밖에 없는 것이 아닌가. 고향에 돌아간다 해도 경찰이 귀찮게만 할 것이고 뚜렷이 할 일이 보장된 것도 아니었다. 상해에 가면 동제대학에서 강의를 맡을 수 있겠으나 썩 내키는 일이 아니었다. 미국에나 갈까 생각해 보았는데 당시 유럽이 대부분 그랬지만 독일은 미국을 대단하게 보지 않았다.⁶¹⁾

결국 안호상은 “세계는 영국이 지배하고 영국은 옥스퍼드가 지배한다”는 말에 매혹되어 철학과 교육학을 더 공부하기 위해 그곳으로 떠났다. 만약 그가 옥스퍼드로 가지 않고 예나대학에 좀 더 머물러 있어서 프레게(G. Frege)를 만날 수 있게 되었거나 케임브리지에 가서 러셀과 비트겐슈타인의 철학에 접할 기회가 있었다면, 또는 미쉬간으로 가서 박희성(朴希聖)과 어울려서 루이스(C. I. Lewis)의 입장을 함께 연구했다라면 오늘날 한국의 철학계는 상당히 다른 면모를 보이게

61) Ibid. p.126.

되었을지도 모른다. 그는 런던에서 장덕수(張德秀)와 김성수(金性洙)를 만났고 옥스퍼드의 세속적인 분위기에 영향을 받아 이론적인 '철학'보다는 민족적 현실로 더 가까이 다가갔다.

그러나 안호상은 건강이 악화되어 영국에 오래 머물러있지 못하고 일단 독일로 돌아왔다가 고향을 떠난 지 꼭 10년만에 귀국하게 된다. 그후 잠시 교토대학교와 경성제국대학교에서 연구한 다음 "조선철학연구회"를 창립하고 회장으로 취임하였다. 1933년 9월 안호상은 독일에서 수학한 적이 있던 조선총독부의 학무국장 와다나베의 추천을 받아서 보성전문의 강단에 서게 되었다. 그는 구태여 일 본인의 추천을 받고 싶지는 않았지만 그 당시에는 그것이 가장 효과적인 방법이었고 독일에서 학창시절을 보냈다는 공통점 때문에 쉽게 접근할 수 있었을 뿐 아니라 그의 유창한 독일어가 존경과 호감을 자아낼 수도 있었던 점이 인연이 되었다. 이렇게 해서 그는 일단 철학계의 중추적 인물로 등장한 셈이다.

독일에서 박사학위를 취득해 온 안호상이 실천철학자로서 우리 나라의 철학계에 끼친 공과를 제대로 평가하는 것은 후대 지성사가들의 몫으로 남겨두어야 할 것이다. 그러나 이미 지적한 바와 같이 한 가지 분명한 사실은 순수한 철학자로서보다는 민족의 정기를 되찾으려는 민족주의자로서 혹은 계몽운동가로서 역할이 더 컸다고 할 수 있다. 그런데 여기서 궁금한 것은 그가 심혈을 기울여서 연구한 독일의 관념론자들, 가령 칸트와 헤겔과 로체의 사상이 그의 민족주의를 좀 더 한 차원 높은 형태로 승화시키는데 별로 큰 역할을 하지 못했다는 사실이다. 만약 그가 단군 왕검의 역사적 위상이나 대종교의 보편성, 혹은 한민족의 정체성이나 한글의 우수성을 규명하고 설파하는데 심혈을 기울이는 대신 '민족'의 존재론적 위상이나 그 주체성의 형이상학적 탐구에 관심을 쏟았다면 안호상은 거듭하거니와 철학자로서 더욱 뚜렷한 발자국을 남겼음이 분명하다. 이제 민족 철학자로서 그의 철학관이 무엇이고 그것은 그의 보수적인 국수주의적 민족주의를 구현하는데 어떻게 작용했는지 살펴보기로 하자.

안호상의 철학관은 신남철이나 박치우의 관점에서 본다면 전형적으로 관념론적이며 그것도 파시즘의 원천인 헤겔주의적인 편이었다. 물론 신칸트학파의 영향도 많이 반영된다고 볼 수 있는데, 특히 철학의 사명을 본질적으로 실천과 참여에서 찾는 것이 아니라 세계에 대한 근원적 인식이라고 본다는 점에서 그렇다. 그는 「철학강론」에서 이렇게 말한다.

현실 안에 적고 큰 모든 것을 이와 같이 보며 또 생각(思考)하여서 그것의 최후의 근본인 '참'을 찾으며(索) 알려하는 것이 곧 철학적 사색이요,

또 ‘철학하는 것’이다. 철학하는 것은 일체 대상을 근본적으로 사색하는 것으로서 곧 그것의 최후의 참을 인식하는 것이다. 이 철학하는 것의 대상은 결코 ‘一部 것’이 아니라, ‘一切’ 것인 고로 그것은 비단 자연의 현실만이 아니라, 인간의 현실계까지 되는 것이며 또 그로 말미암아 자연의 법칙과 자유의 법칙이 다 같이 되는 것이다.⁶²⁾

그는 이어 “철학하는 것은 대상을 궁극적으로 추구하며 또 ‘인식하는 것’으로서 ‘아는 것’이며 ‘하는 것’ 곧 인식(識) 행위(行)인 것이다. 그러므로 철학을 한다는 것은 인식과 행위의 통일 전체”라고 주장한다.⁶³⁾ 그는 또한 철학과 현실의 관계에 관해 확고한 견해를 가지고 있었다. 철학은 현실과 항상 밀접한 관계를 유지해야 하지만 철학자가 현실에 관여할 때는 반드시 그것을 알고 있지 않으면 안 된다는 것이다. 그러나 여기서 ‘안다’는 것은 무슨 뜻인가. 철학적으로 ‘안다’는 것은 중국적으로 ‘깨달음’을 의미하고 깨달음은 실천과 무관하지 않기 때문에 철학과 현실은 항상 불가분의 관계를 유지하지 않으면 안 된다는 결론에 다시 돌아오게 된다. 그러나 깨달음에는 수준과 종류가 있고, 깨달은 자의 능력과 위치에 따라 현실은 다른 내용을 지니게 되며 실천의 성격도 다양해진다. 안호상 선생의 경우 우리의 현실은 당연히 정치적 혹은 역사적 투쟁과 분열과 혼돈의 현장이었으며, 여기서 철학자나 지식인의 사명은 민족주의를 고취하여 이러한 문제를 극복하고 승화시킬 수 있는 실천적 이념을 창출해 내는데 있다고 인식되었다.

만약 이러한 인식이 정당하다면 비록 철학계의 입장에서 볼 때 그의 행적이 다소 불만스러운 것일 수도 있겠지만 단순히 강단 철학자로 머물러 있지 않고 학계뿐만 아니라 관계, 정계, 종교계를 위시해서 각종 시민단체와 문화단체를 이끌어 오는 동안 유지해 온 그 일관성을 주목할 필요가 있다. 그는 한 마디로 행동하는 지식인이었으며 실천적 민족주의자인 것이다. 안호상은 이렇게 역설한다.

민족주의란 그 나라가 창설될 때에는 크게 주장될 필요도 없고 크게 주장되지도 않는다. 만약 강대국이 그 나라의 민족주의만 내세운다면 그것은 세계를 위해서도 좋지 않은 결과를 가져온다. 그러나 약소국의 ‘민족’은 생존을 위해서는 주장되어야 마땅한 것이다. 우리는 민족정신을 내세우지 않아도 될 만큼의 강대국이 아직 되어있지 못하다. 세계 유일의 분단국이란 것도 ‘민족정신’을 필요로 하는 이유가 된다.⁶⁴⁾

62) 안호상, 『哲學講論』, 서울, 동광당, 1942, p.16. 김여수는 이 책을 “신칸트학과에 기반을 둔 변형 반트류의 체계적인 철학입문서”라고 평가한다. 그의 「언어와 철학」, op. cit. p.415 참조.

63) 안호상, 『회고록』, op. cit. p.244.

안호상은 이러한 정신을 보급하고 실천하기 위하여 이른바 ‘우리의 맹세’라는 것을 만들었는데, 그것은

1. 우리는 일자(한백성)이다. 충성은 조국에.
2. 우리는 일민(한백성)이다. 사랑은 민족에.
3. 우리는 일민(한백성)이다. 노력은 통일에.

로 되어있다. 여기에 잘 나타나 있듯이 그의 조국애와 민족혼, 그리고 통일에 대한 열망이 얼마나 강하고 또 일관된 것인지 우리는 능히 짐작할 수 있다. 그는 이어 이렇게 말한다.

한백성주의에는 우리 민족의 고질적인 파당을 없애자는 의미도 포함돼 있다. 일제 때 나라 안팎에서 독립운동을 하는 인사끼리 한 번도 뭉치는 일을 본 적이 없다. 우리에게 하나로 뭉치는 힘이 모자라는 것이다. 한백성은 한 핏줄, 한 운명이므로 이를 분열시키는 남녀상하, 지방파당, 빈부 귀천의 차별을 없애자는 것이다. 그것이 어디 나쁜가.⁶⁴⁾

그러한 의미로 그는 조국이 일제에 합병되어 “식민지 시대”를 겪은 후 다시 남북이 첨예하게 대립된 “분단의 시대”를 맞이하게 된 것도 모두 “한백성주의(一民主義)”를 무시한 데서 그 원인을 찾는다.

안호상은 언론에 보도된 대로 지난 1994년 3월 대종교 종전교의 자격으로 조선 천도교회 중앙지도위원 류미영과 접촉을 갖고, 그 이듬해인 1995년 4월에는 마침내 북한을 방문하여 ‘단군성릉(檀君聖陵)’을 참배하고 돌아왔다. 그것은 단군을 숭배하고 민족의 주체성을 찾으려는 노력의 한 표현이지만 동시에 북한 정권의 정통성을 확인하고 주체사상을 고무하는 행위로 볼 수 있기 때문에 공식적으로 그의 방북이 허락되지 않았지만 아무도 그의 의지를 꺾을 수는 없었다. 그는 “돌아온 탕자”를 대하듯 민족의 소중함과 단군의 위대함을 자각한 김일성 부자를 용서하고 이해해야 한다고 주장하며 이렇게 말한다.

반역적 공산주의를 따르던 김일성 주석이 민족정신으로 돌아왔는지 국조의 성릉을 이와 같이 굉장하게 복원한 것은 누구나 감탄하지 아니할 수 없다. 현재 상당한 수의 종교인들이 죽은 뒤 저 혼자 행복을 누리겠다고 제 거래의 조상과 조상신을 부정하고, 외국 사람들의 조상과 조상신을 숭배하는 노예적 생각과 행동을 하고 있다.⁶⁵⁾

64) Ibid. p.244.

65) Ibid. p.245. 그는 한백성주의의 중요한 이념의 하나가 민족의 통일에 있다고 주장한다.

그는 이어, “이러한 시점에서 반역적 공산주의를 버리고 민족주의로 돌아온 것도 사대침략주의에 노예가 된 사람들이 깊이 반성해야 할 것이다.”⁶⁷⁾라고 말한다. 이러한 의미의 중립성과 독자적인 입장은 김구의 노선을 연상케하는 것으로서, 이것은 바로 그가 이승만 정권과 결별한 이유이며, 후에 자세히 살펴보겠지만 남한의 역대 정권과 철학계를 비롯한 지성계 전반에 대해서도 비판적인 태도를 보여온 이유이기도 하다. 이와 같이 그는 18세에 대종교에 입교한 이래 일관된 국수주의적 민족주의자로서 역사와 정치와 문화를 이해하고 또 그렇게 행동해 왔던 것이다. 특히 민족의 언어인 한글에 대한 그의 애착은 절대로 과소평가할 수 없는 점이다.

어떤 사람이 민족주의자이면서 동시에 자기가 속해있는 민족의 언어를 소홀히 한다면 모순된 일이 아닐 수 없다. 비트겐슈타인에 의하면 언어는 그것을 구사하는 사람의 사고방식과 생활태도를 반영할 뿐만 아니라, 그의 존재형식인 ‘생태형식(Lebensform)’에 근거해 있기 때문이다. 이것을 안호상의 표현을 빌리면 한 ‘얼’의 담지자가 되는 셈이고, 따라서 한글에는 곧 우리 민족의 민족혼이 담겨있다고 할 수 있다. 이것이 바로 그가 “민족사 바로 찾기 운동”과 함께 “한글 전용운동”에 심혈을 기울여 온 이유이다. 안호상은 민족주의자로서 이와 같이 그 이론적 근거를 자기의 철학관이나 문화이론에서 도출하기보다는 민족사를 바로 찾고 민족의 언어에 활기를 불어넣음으로써 몸소 앞과 행함에서 일관성을 유지하고자 하였다. 안호상 박사는 1960년대 초부터 “국사 찾기 협의회” 회원으로 있으면서 “우리 민족의 찬란한 육천 년 역사를 되찾기 위하여 고대 역사와 중국, 일본 등 주변 관계국의 사서를 연구하며 우리 나라의 위대한 민족정신과 그 영토가 길림성까지였다.”는 사실을 입증하기 위한 연구를 정리하며 여러 책을 펴왔다. 1982년에는 획기적인 사건이 있었는데, 윤보선 전대통령의 안국동 사저에서 안선생을 필두로 윤택중, 이종남, 방일영, 강원용 등 각계에서 175명이 발기하여 “민족사 바로 찾기 국민회의”를 창립하게 되었던 것이다. 이러한 운동을 통해서 그는 어느 정도 국사를 바로 찾게 되었다고 믿었고 그 신념을 근거로 하여 대종교를 새롭게 이론적으로 체계화함으로써 민족주의의 실현에 전기를 마련하고자 하였다.

그는 또한 이미 언급한 바와 같이 주시경의 제자인 김두봉과의 교분을 통해서 한글이 고귀함과 소중함을 깊이 깨닫게 되었다. 김두봉이 북한의 한글 전용운동

66) Ibid. p.319. 그는 그 ‘성룡’의 규모를 이렇게 전해준다. “우리는 대박산 밑에서의 배달 임금의 성능을 치어다 보고 놀라지 않을 수 없었다. 미국 돈 1억 불을 들여 복원한 이 성룡의 터는 200만 평이요, 올라가는 돌층계는 여러 백 개나 되었다……”, Ibid.

67) Ibid.

을 주도했다면 남한에서 비록 성공적으로 수행되지는 못하였으나 그 역할을 담당한 사람은 바로 안호상이었다. 그가 후에 박정희 대통령의 비민주적 국정운영에 강력한 비판을 가하면서도 한글 전용을 위시한 여러 가지 민족주의적 정책을 지지하여 순회 대사의 역할을 담당했던 것도 그러한 이유에서였다. 그러나 잘 알려진 바와 같이 한글 보전을 위한 그의 투쟁은 일제때 귀국 직후부터 전개되었던 일이었다.

안호상은 보성전문학교와 해화전문학교 시절, 철학개론, 논리학, 윤리학 등을 우리말로 강의하고 있었다. 그 당시 일상생활에서조차 한국어 사용을 금지하게 될 것이라는 소문이 나돌아서 그는 서둘러 오랜 숙원이었던 철학개론서를 집필하기로 결심하였다.⁶⁸⁾ 결핵으로 몸도 쇠약해져 있었고 교직에 있으면서 시간적 여유도 없어서 1년간 휴직을 하고 교토제국대학 연구실에 머물러 있게 되었다. 아이러니컬하게도 그는 일본어 강의를 모면하고 한국어 철학서를 집필하기 위하여 일본 지식의 요람으로 피신해 온 것이었다.

교토제국대학에 머물러 있는 동안 그는 「헤겔철학에 있어서의 판단문제(Das Urteilsproblem in Hegel's Philosophie)」라는 독일어 논문을 동시에 집필하고 있었다. 그러나 이즈음 그가 헤겔에 관해서 더욱 큰 관심을 쏟았던 것은 “한마디로 세계정신에 바탕을 둔 독일의 민족철학자”라는 점이었다. 그는 헤겔의 철학에는 ‘자유’가 그 바탕을 이룬다고 지적하며 이렇게 설명한다.

그가 국가철학자이면서도 세계성을 떨 수 있는 것은 그 국가의식이 웅홀한 수준에 머무르지 않고 세계를 상대로 하고 있기 때문이다. 역사와 현실은 그때그때 사회가 지니고 있는 정신에 의해 이끌려가게 마련인데 이럴 경우 인간 자신의 정신적인 높은 사상과 이에 따른 지도력이 원시를 개조하고 자유를 확보케 한다는 내용도 그의 철학에 포함되어 있다.⁶⁹⁾

이렇게 해석된 민족주의는 놀랍게도 신남철이나 박치우가 염려할 필요가 없을 정도로 ‘개방적’ 성격을 띠게 된다. 안호상은 강대국의 입장에서 볼 때 ‘민족’이란 어떤 의미에서 그들의 영향력을 행사하는 데 방해가 된다고 지적하며 자기가 주

68) 김여수는 이때 집필한 「철학강론」이 그 내용의 충실성 뿐 아니라 서술방식, 특히 한글전용의 담당성을 높이 평가하며 이렇게 말한다. “1942년 이 책의 출판은 그 자체가 일본의 식민지 통치에 대한 정치적 저항이었다. 한국어의 사용은 학술적 교류에서나 일상에서나 금지되어 있었기 때문이다. 이 책은 서술방식에 있어서도 논리적으로 치밀할 뿐 아니라 철학용어를 근대 한국어로 옮기려는 체계적인 노력을 보여주고 있다는 점에 있어서 매우 뛰어난 책이다. 해방 후 1948년에 재간되었을 때도 이 책은 베스트셀러였다.” 그의 「한국철학의 현황」, op. cit. p.415 참조.

69) 안호상, 「회고록」, p.168. 이것은 헤겔에 대한 그 자신의 해석으로서 그 함축이 신남철과 좋은 대조를 이룬다.

장하는 ‘민족적 민주주의’를 다음과 같이 옹호한다. “민족주의는 어디까지나 개인주의, 계급주의에 맞선 개념”인 반면, “민주주의는 전체주의 독재 파쇼 등과 맞선 개념”이므로 민족적 민주주의는 개인주의나 계급주의를 지양하고 민족 제일주의를 표방하며 그것을 실현하는 과정에서 어떤 종류의 독재체제도 거부한다는 입장이 된다.⁷⁰⁾ 이러한 입장은 ‘세계화’를 지향하는 오늘날 더욱 중요한 이념이 된다. 그것은 개방적 민족주의를 지향하기 때문이다. 그는 그 입장을 이렇게 설명한다.

그런 시대일수록 주체성과 신원성(身元性)이 뚜렷해야 한다. 대립으로서의 민족이 아니라 각자 개성이 존중되는 의미로서의 민족인 것이다. 세계화 이전에 우리는 우리가 무엇인가를 먼저 찾아가져야 한다. 그것은 소극적으로 남과 또 다른 것을 배척하며 반대하는 부정적인 것이 아니라 적극적으로 ‘나’와 또 다른 ‘나’를 주장하는 타인을 긍정적으로 승인하기 위해서도 필요한 것이다. 남의 나쁜 것을 배척하기 위해서도 나의 좋은 것이 무엇인가를 알아두어야 한다.⁷¹⁾

그렇다면 안호상이 그토록 일관되고 집요하게 추구해 온 보수적 혹은 국수적 민족주의의 근거는 무엇인가. 안호상은 『哲學』 제 15집(1981)에 「檀君과 花郎의 세·한(3·1) 哲學과 道の 原理들」이란 논문을 특별기고 형식으로 게재하였다. 이 논문을 그는 다음과 같은 구절로 시작한다.

오늘날 세계 온 인류는 자주·독립적 개인과 민족이 되기를 원하고 있다. 이 자주·독립성은 자기 민족의 주체성 확립에서 되며, 또 이것은 자기 민족의 고유한 정통적(正統的) 종교와 철학에서 되는 것이다. 이 정통적 종교와 철학인 단군 한배검(檀君王儉)과 화랑(花浪, 花郎)의 종교와 철학과 또 이것에 관한 책들이 엄연히 있는데, 그것은 곧 단군 한배검이 손수 남기신 세·한얼 말씀(三一檀話)과 천부경(天符經), 또 뒷시대에 지어낸 사기(史記), 이대전(理大全) 및 회삼경(會三經) 등이 있다.

그는 이어 이렇게 말한다.

그러나 우리 나라의 종교가들과 철학도들이 우리의 이 정통적 종교와 철학의 연구는 너무나 소홀히 하니, 참으로 한심하고 통탄할 일이다. 우리의 이 종교와 철학의 연구에 의욕을 일으키고 또 도움이 될까 해서, 이 변변치 못한 논문을 쓰는 바이다.⁷²⁾

70) Ibid. p.240.

71) Ibid. p.241.

72) 안호상, 「檀君과 花郎의 세·한(3·1) 철학과 道の 원리들」, 『哲學』 제 15집, 한국철학회,

이러한 서두를 통해서 우리는 안호상의 문제의식이 무엇이며 여기에 접근하는 자료와 방식이 어떠한 것인지 어느 정도 짐작할 수 있다. 그는 그 동안 외면되어 온 자료들에 주로 의존하고 있으며 전통사상의 보편화에 힘쓰고 있는 것이다. 안호상에 의하면 단군의 “얼”은 심성 혹은 이성(理性)과 이념(理念)이라는 두 계기의 통일체이다. 이러한 얼은 그것을 지닌 주체에 따라 개인의 얼, 민족의 얼, 인류의 얼 등으로 나눌 수 있는데, 여기에 공통된 목적이 있다면 그것은 곧 “사람을 크게 유익하게 하기(弘益人間)” 위한 것이라고 그는 주장한다. 안호상은 그것을 다음과 같이 설명한다.

우리가 하는 일과 가진 목적이 서로 다르나, 그것이 결국 작으면 자기의 개인과 가족, 크면 민족과 국가를 유익케 하자는 것이지, 결코 이것들을 해되게 하자는 것이 아니다. 종교들을 보더라도, 극락세계 또는 천당에 가게 하여 또 가게 하려는 것은 결코 사람을 해되게 하자는 것이 아니라, 사람을 크게 유익케 하자는 것이다. 그러므로 “사람을 크게 유익케 하기”라는 이 하나의 얼은 모든 사람들과 종교들에 공통된 맨끝 이념(理念)이다.⁷³⁾

이와 같이 “이 한 얼은 세계의 모든 종교와 철학이 다같이 요청하는 최고의 이념으로서 사람과 역사가 원하고 실현해야 할 목적”이라는 것이다.⁷⁴⁾ 이것은 안호상의 경우 서양철학에서 끊임없이 추구해 온 “최고선(summum bonum)”에 해당하는 것이다. 다시 말해서 ‘한 얼’이 최고선이라면 ‘홍익인간’은 그것을 실현하는 방법인 동시에 규범이 된다. 그렇다면 그것이 왜 우리 민족의 이념으로 국한되지 않고 종교적으로나 철학적으로나 중요한 의미를 지니는가. 안호상은 이 점에 관해 단군 왕검을 중심으로 한 사상이 다른 종교와 달리 보편성을 띄고 있다고 역설한다. 다른 민족에 의해서 형성된 종교의 원리들은 일부 사람들과 일정한 종교인들에게만 타당한 반면 “우리 배달의 도와 원리들은 시간과 공간을 뛰어넘어 모든 시대와 나라의 사람들에게 두루 맞는 삶의 규범”이라는 것이다. 다른 나라의 “도의 원리들은 대개가 어떤 한 종교를 위해서나, 혹은 어떤 한 왕조의 나라 질서를 유지하기 위해 맞는 것”이지만 우리의 것은 “큰 얼을 갖고 사람의 본성과 천성에 관한 깊은 인식과 또 배달나라의 오래되고 발전된 민주시회의 생활 속에서 만들어졌기” 때문이다. 이어 그는 이렇게 말한다.

1981, p.2.

73) Ibid. p.4.

74) Ibid. p.6.

그러므로 배달의 이 도의 원리들이 오늘날만이 아니라 미래의 사회에도 언제나 타당할 것이다. 우리가 옛·이제와 동서양의 역사를 보면, 그 민족주의가 우리 배달나라에서 제일 먼저 시작했으며, 또 배달신라(檀·신라)에서 제일 잘 발전하였는데, 이것은 단군 한배검의 임금 되신 경로와 기자시대와 또 특히 신라시대가 잘 증명하고 있다.⁷⁵⁾

만약 이러한 주장이 정당하다면 안호상의 한백성주의는 진지하게 검토되어야 하고 민족의 활로를 찾고 한국 현대철학의 정립을 위해서라도 체계적으로 연구되지 않으면 안 된다. 그러나 그것이 타당한 논증이나 신빙성 있는 사료에 근거한 증명이 아니라면 그러한 주장을 할 수밖에 없었던 그의 입장이 또한 심각하게 고려되지 않으면 안 된다. 한 세기에 걸친 그의 긴 생애를 지탱해 준 그 광신적일 정도의 민족주의는 어떤 방식으로든 해독되어야 하기 때문이다.

(2) 박종홍의 실천철학과 주체적 민족주의

박종홍(1903-1976)은 오늘날 다각적으로 조명을 받고 또 새롭게 해석되고 있으며, 때로는 미화되고 있는 것도 사실이다. 여기에는 여러 가지 이유가 있을 수 있겠으나 한 가지 분명한 것은 그 자신이 그렇게 될만한 자질을 갖추고 있고, 지금의 한국 철학계가 그를 객관적으로 조명할 만한 역량이 있으며 또 그렇게 해야 할 시점에 와 있다는 점이다. 요컨대 우리는 지금쯤 우리의 고유한 사상가를 가질 입장에 있고, 아마 박종홍이 바로 그 인물이 아닐까 하는 심증을 굳혀가고 있는 것이다.

아마 박종홍은 정다산에 비견할만하고 듀이와 견줄 수도 있으며 하이데거를 능가할만한 철학자일지도 모른다. 감히 그렇게 말할 수 있는 함량이, 철학자로서 혹은 사상가로서의 능력이 그에게 있기 때문이다. 그러나 그에 대한 객관적인 평가는 아직 이르다고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 이 시점에서 확실히 단언할 수 있는 점은 그가 여러 가지 측면에서 현대 한국철학을 대표할만한 핵심적 철학자이며 특히 '민족철학자'로서 그 누구도 비견하기 어려운 독보적 위치를 점유하고 있다는 사실이다. 이제 그가 지닌 문제의식과 철학관, 그리고 그것을 민족 현실에 적용시킨 방식을 조명함으로써 이러한 점을 좀더 자세히 살펴보기로 하자.

1920년대의 다른 철학자들과 마찬가지로 박종홍도 식민지의 가난한 청년으로

75) Ibid. p.10.

서 현실과 대면한다. 한전숙은 그가 특히 민족적 자각에서 철학적 동기를 찾았고 그것을 승화시키기 위하여 철학적 탐구를 수행해 나갔다고 이해한다. 그는 그것을 다음 두 가지 사실에 근거하여 설명한다. 첫째는 박종홍의 방대한 독서의 방향이 “전적으로 3·1 운동 때의 체험을 바탕으로 하는 조국에 대한 자각, 우리 것을 알고자 하는 의욕에 의해서 규정되었다는 사실”이며, 둘째로 “우리 것을 찾고자 하는 그의 노력은 보다 더 기초적인 것, 보다 더 근원적인 것을 추구하는 철학 공부에로 승화되었다는 사실”이다.⁷⁶⁾ 한전숙은 이어 이렇게 정리해 준다.

그는 우리의 철학, 조선민족의 철학을 세우고 싶었던 것이다. 그러나 그는 이 ‘특수한’ 의욕을 ‘보편’의 바탕 위에서 추구하고자 하였다. 이것은 장차 열암 철학이 동서 고금의 모든 철학과의 관계에서 정립되고, 더구나 그것이 열암의 고유한 논리학 체계 확립의 노력을 바탕으로 해서 이루어지는 방향으로 전개해 나간다.⁷⁷⁾

이것은 그가 민족 현실에 직면해서 철학적 동기와 문제의식을 찾았지만 다른 철학자들과는 달리 현실과 적당한 거리를 유지하면서 그 현실을 철학화하고 또 그렇게 해서 형성된 철학적 사유를 현실화했다는 것을 의미한다. 그런데 여기서 가장 중요한 것은 그가 주체적 관점과 비판적 안목을 지녔다는 점이다.

박종홍은 철학이 경이로부터 시작된다는 아리스토텔레스의 말을 상기시키며, “그러나 그 경이는 무지를 면하면 만족되는 그것이었다.”고 지적한 다음, “우리의 철학하는 동기는 그런 암전한 경이가 아니요 너무나 억울한 현실적 고뇌로부터 비롯하거나 앓는가”하고 절규하였다.⁷⁸⁾ 그는 특히 이 고뇌를 강조하는데 그것은 하나의 일관된 태도로 나타난다. 아마 6·25 동란을 거치면서 더욱 확고한 고정관념이 되어버렸는지도 모른다. 이 무렵에 출간된 『철학개론강의』에는 이렇게 역설한다.

근심 걱정이 없기 때문에 철학을 하는 것이 아니라, 너무나 고난에 찬 것이기 때문에 철학이 요구되는 것이요, 무사 태평한 시절이니까 철학이나 해볼까 하는 것이 아니라, 너무나 다사 다난한 비상시니까 철학을 아니할 수 없게 된다.⁷⁹⁾

76) 한전숙, 「열암의 초기 작품에서의 ‘현실’」, 『현실과 창조』, 열암철학사업회, 천지, 1998, pp.145-146.

77) Ibid.

78) 박종홍, 「철학하는 것」의 출발점에 관한 一疑問, 『지성과 모색』, 박영사, 1967, p.221.

원래 이 글은 1933년에 간행된 『철학』 창간호에 실린 글이다.

79) 박종홍, 『철학개론강의』, 한국대학통신, 교육부, 1963, p.4.

이와 같이 철학은 고난에 찬 현실에서 문제의식을 찾고 그것을 해결하기 위해 이론적 접근을 시도했다가 실제로 얼마나 해결할 수 있는지 점검하기 위해 현실로 돌아오지 않으면 안 된다. 이것이 그가, “현실로부터 출발하였다가 다시 현실로 돌아온다는 것이 올바른 철학의 코스인 것”이라고 말하는 이유인 것이다.⁸⁰⁾ 그런데 이 ‘현실’이라는 것은 고정된 사태의 집합이 아니라 동적인 사건들의 연속으로 파악된다. 여기서 그는 ‘부정(否定)’의 개념을 도입한다.

박종홍은 「부정에 관한 연구」라는 논문에서, 부정성을 현실의 “동적인 전개과정 자체”로 규정하고 그것은 다름 아닌 “역사적 현실”이라고 주장할 뿐 아니라 인간 자신도 바로 이 부정성 외에 아무 것도 아니라고 역설한다. 그는 이렇게 설명한다.

인간 자신이 또한 부정성 이외의 것이 아님을 자각한다. 인간은 부정성의 자각에 의하여 역사적 현실에 대한 한갓된 추종이 아닌 능동적 참여를 하게 된다. 그리하여 인간은 역사적 현실의 소산인 동시에 그 역사적 현실의 형성에 참여한다. 이것이 다름 아닌 우리 인간에 있어서의 창조다.⁸¹⁾

그는 이어 이렇게 주장한다.

자기 부정의 능동성은 허무일 수 없다. 부정성이야말로 허무를 돌파 극복하는 힘이다. 부정성이 곧 창조성의 소이다. 그리하여 부정성으로서의 역사적 현실을 파악한다고 함은 부정성 자체의 실현인 것이요, 동시에 창조성의 발현인 것이다.⁸²⁾

이러한 해석을 거쳐서 그는 현실을 일단 추상화하고 그것을 다시 헤겔의 정신현상학이나 하이데거의 존재론을 연상하게 하는 사변화의 과정을 거쳐서 마침내 동서 고금의 사상이 난삽하게 교차하는 용광로로서의 철학을 모색하고자 한다.

박종홍은 이렇게 주장한다.

철학은 글로 씌어진 지식의 축적을 의미하는 것이 아니다. 나의 생명과 더불어 약동할 수 있는 것이어야 할 것이요, 우리의 건설에 추진력이 될 수 있는 것이어야 할 것이다. 철학이 한 번 주체적 파악을 떠나는 순간, 그것은 무용의 공염불이요, 불모의 사막으로 변하고 말 것이다. 모든 외래 사상의 섭취도 우리를 일깨우는 자극이 되어 우리가 본래의 우리로 다시 돌아와, 우리의 길을 우리 자신의 힘으로써 개척하며 걸어

80) Ibid. p.7.

81) 박종홍, 「부정에 관한 연구」, 『박종홍 전집』 II, 형설출판사, 1982, p.678.

82) Ibid. p.680.

가는 때, 그 길은 세계성을 띄고 천하의 공로(公路)로 통하게 될 것이요, 우리의 창조적 건설은 동시에 새로운 세계 건설에 참여하는 소이가 될 것이다.⁸³⁾

그는 이어, “모든 철학의 궁극적 과제가 여기에 있다고 본다”고 강조한다.

널리 알려져 있는 바와 같이 박종홍은 하이데거의 실존철학에 심취하여 철학에 몰입하게 되었다. 그러나 그는 실존철학이 너무 자기 한 사람만의 실존에 관여하고 있음에 곧 실망하게 된다. 그는 현실적으로 사회적 차원이나 민족적 차원이 중요함을 강조하는 동시에 삶의 물질적 토대의 중요성을 지적한다. 이러한 것들을 자기의 철학 체계 안에서 종합하려는 시도를 보인 것이 이른바 “향내·향외의 변증법적 통일”인 셈이다.⁸⁴⁾ 이것을 우리는 황경식의 표현대로 “이론과 현실의 변증법적” 통일이라고 확대 해석할 수도 있는데, 특히 그가 맑스적 유물론자도 아니고 헤겔적 관념론자도 아니며 민족적 현실 속에서 그것을 주체적으로 해석하고 실천의 형태로 변증법적 통일을 시도한다는 점에서 그렇다.⁸⁵⁾ 그러나 이러한 통일은 구체적으로 어떻게 이루어지는가.

박종홍의 방대한 철학체계에서 우리는 여러 가지 측면에서 이 문제에 접근할 수 있겠으나 특히 민족주의자로서의 관점을 고려할 때 그것을 실존적인 자아와 사회적인 자아가 민족적 현실에서 만나는 현상에서 찾아볼 수 있을 것이다. 그는 이런 경험을 전해준다.

나는 1·4 후퇴 때 기차 지붕 위에서 얼어죽은 어린 아기의 시체를 등에 업은 채 부산거리를 헤매는 젊은 어머니를 목도하였다. 또 이와는 달리 동갑에 아버이를 잃고 철없는 어린 생명이 천애의 고아로서 의탁할 데 없이 밤새워 울다가 울음에 지쳐서 저절로 잠이 든 얼굴을 상상할 수도 있다.⁸⁶⁾

83) 박종홍, 「철학개론강의」, op. cit. p.160.

84) 홍윤기는 그 구분의 의미를 이렇게 설명한다. “……각 개인의 자아에게 그 존재의 사실과 의미를 ‘사물과의 관계에서 드러난 자기를 보도록 함’(Ⅲ/32)으로써 깨닫게 만드는 ‘향외적 자각’과 ‘자기 내 반성, 자기내 침잠’(Ⅲ/49)을 통해 깨닫게 만드는 ‘향내적 자각’의 구분이 이루어진다. 이런 구도는 당시의 현대철학을 필두로 하는 향내적 철학으로 대별함으로써 변증법을 대체할 현실철학의 새로운 구도로 등장한다. 이럼으로써 고차적 실천을 지향하는 ‘우리’의 발전 과정으로서 기획되었던 ‘실천적 지양’의 변증법적 구도’는 ‘나’를 건설에의 긴장이라는 사명감에 투철한 현실적 주체로 자각시키는 ‘역사적 창조의 구도’ 안에 거의 전적으로 포섭된다.” 그의 「열람 박종홍의 변증법사상 연구」, 「현실과 창조」 op. cit. p.318.

85) 황경식, 「이론과 실천의 변증법」, Ibid. pp.51-52. 그는 “박종홍의 이론·실천 변증법에는 별다른 존재론적 함축을 발견하기 어렵다고 생각되며, 오직 인식론적 함축만이 강하게 포함’되어 있기 때문에 결국 ‘인식론적 변증법론자’라고 결론을 내린다.

그는 이어, “그때 우리는 그 어린애 개인의 운명이라기보다도 분명히 한 민족의 고난을 그 눈물 젖은 얼굴에서 보게 되는 것이 아닐까”라고 묻는다.⁸⁷⁾ 여기서 우리는 실존적인 ‘나’가 민족의 사회적이고 역사적인 현실에 처해있음을 보는데, 그것이 다른 현실과 구별되는 것은 “역사를 만드는 건설적인 산 현실”이라는 점에 있는 것이다.⁸⁸⁾ 그는 민족의 의미를 이렇게 설명한다.

개인은 태어나는 순간부터 그저 인간 일반으로서라기 보다는 이미 한 민족의 일원으로서 그 핏줄과 생활양식을 이어받고 있는 것이다. 자유를 지양하는 것이 인간의 개념이요, 선택의 자유가 인간에게 있다고 하지만, 그렇다고 내가 나의 부모를 선택할 수 없듯이 내가 태어난 민족으로부터 벗어나는 수도 없다. 내가 ‘나’라고 할 때에 그 나는 이미 ‘아무개의 아들이요 딸’인 것처럼 어느 민족의 일원인 것이다. 그러기에 선택의 자유라는 것조차 민족의 성원으로서의 선택이요, 거기에 나의 생활이 구체적인 현실성을 가지게 된다.⁸⁹⁾

그렇다면 그는 한 걸음 더 나아가 나는 민족의 일원인 동시에 동양 인종의 일원이고 또한 스토아학파의 철학자들처럼 인류의 일원이라는 점을 강조하지 않는 것일까. 그것은 중요하지 않거나 사실이 아니기 때문이 아니라 상대적으로 존재론적 지위를 동등하게 취급할 수 없기 때문이다. 구체적인 실존적 자아가 추상적인 관념적 자아와 만나는 실천적 현상이 바로 민족의 현실이기 때문이다. 그러므로 그의 경우 현실은 가족이나 직장의 현실이 아닐 뿐만 아니라 동양이나 인류의 현실이 아니며, 바로 나의 현실인 동시에 민족의 현실이다. 이것이 박종홍이 피난민의 비참상을 보면서 러셀처럼 인류에 대한 연민을 느낀 것도 아니고 맑스처럼 계급에 대한 분노를 실감한 것도 아니며 하이데거처럼 존재에 대한 불안을 직감하지 않은 이유이다.

그는 이렇게 말한다.

이 현실이 나로 하여금 절망의 초조 속에 허덕이게 하는 현실이건, 또는 삶의 만족과 환희를 구가하게 하는 축복된 현실이건 간에, 그것은 틀림없는 나의 현실이요, 이 현실의 주체는 분명히 나다. 누구나 나에 대한 애착을 느끼지 않는 사람도 없을 것이요, 내가 나를 부인하며, 나를 회생하며, 나를 극복하려는 것도, 기실은 진정으로 나를 살리기 위해서일 것이다. 나라는 주체를 떠나서 역사를 만드는 판 현실을 생각할 수 없다.⁹⁰⁾

86) 박종홍, 전집 III, p.33.

87) Ibid.

88) Ibid. p.56.

89) 박종홍, 「민족문화의 의의」, 전집 IV, Ibid. p.76.

그러나 주체성은 무엇이며 어떻게 확보할 것인가. 실존적 민족주의자인 박종홍에게 “우리의 주체성은 곧 민족적 주체성”이다. 특히 그는 박치우나 신남철의 계급적 주체성과 구분하여 이렇게 주장한다.

민족적 주체성은 계급을 초월하여 쉽사리 변하기 힘든 언어와 더불어 깊이깊이 그의 뿌리를 우리들 속에 내리고 있는 것이다. 계급은 이해타산이 바뀔 때마다 변하게 마련이나 민족의 주체성은 우리의 자각을 통하여 끝끝내 살려서 확립시키는 수밖에 없다.⁹¹⁾

여기서 우리는 민족문화의 중요성이 민족과 계급의 차이를 분명히 한다는 그의 입장을 간파할 수 있다. 그리고 그 중에서도 특히 그는 안호상과 마찬가지로 민족의 언어와 전통사상을 소중하게 여긴다. 이한구가 잘 지적한 바와 같이 박종홍의 경우 “민족은 역사의 주체적 단위일 뿐만 아니라, 사상이나 이론 및 철학에도 뗄 수 없는 연관”을 갖는데, 그 이유는 사상이나 이론이 언어를 떠나서 존재할 수 없으며, “언어는 바로 민족 구성의 첫째 표식”이기 때문이다.⁹²⁾ 또한 그는 한국의 방대한 전통사상에 대해서 폭넓은 식견을 쌓고 그것을 주체적으로 파악하고 수용하려는 노력을 보인다. 김희성에 의하면 박종홍이 가령 불교사상에 심취한 것은 “단순한 지적 호기심이 아니고 한국의 사상사를 한 번 정리해 보겠다는 누구라도 품어보직한 학자적 야심에서 이루어진 것도 아니다.” 그렇다면 그 동기는 무엇일까. 물론 그것이 전부는 아니겠지만, “애국적” 혹은 ‘민족적’ 동기”에서 이루어진 것임에 틀림없다. 그는 이렇게 주장한다.

그러나 열암의 애국·애족은 사상적·철학적 차원에서 이루어진 것임을 기억할 필요가 있다. 바로 이 때문에 우리는 열암이 민족사상 혹은 ‘한국사상’에 대하여 지니고 있었던 강한 관심에 주목하지 않으면 안 된다.⁹³⁾

일반적으로 민족문화를 통해서 민족적 주체성을 확보하려는 것이 일반적으로 민족주의자들에게 공통된 특징이라고 할 수 있는데 박종홍의 경우도 예외가 아니며, 또 그의 입장은 사회주의적 민족주의자들이 염려하는 대로 폐쇄적이거나 국수적인 것도 아니다. 주체성은 개방성의 전제가 된다고 주장하기 때문이다. 그는 이렇게 말한다.

90) 박종홍, 「주체의 모색」, 전집 III, op. cit. p.32.

91) 박종홍, 「민족적 주체성」, 전집 IV, op. cit. p.120.

92) 이한구, 「열암의 창조적 역사관」, 「현실과 창조」, op. cit. p.222.

93) 김희성, 「열암 철학에서의 한국 불교사상 연구」, Ibid. p.245.

주체성을 확보하는 데는 他에 의존하지 않는 독립성이 필요하다. 그러나 독립은 고립이 아니다. 他와 뗄 수 없는 상호 연관에 있어서 비로소 자주 독립도 가능할 것이요, 주체성도 살려지는 것이라 하겠다. 그러한 관계 속에서 역사적으로 형성되어왔고, 지금도 형성되면서 있는 것이 바로 민족이다.⁹⁴⁾

그는 또한 이렇게 주장한다.

오히려 세계사라는 전체적 관련 속에서 민족의 주체성을 확립하여, 여러 나라와 더불어 서로 도움을 주고받음으로써, 같이 자유와 평화를 누릴 수 있도록 되는 데서 세계사의 방향이 결정되어짐을 알아야 한다.⁹⁵⁾

그런데 이와 같이 민족의 주체성이 세계사의 맥락에서 확립되고 민족주의가 개방적이 되려면 개인의 경우와 마찬가지로 객관적이고 정확한 민족적 자아의 인식이 필요하다. 자기 자신을 과소평가 하거나 과대평가 하면 고유한 의미의 자아 인식이 이루어지지 않고 그렇게 되면 바람직한 자긍심을 가질 수 없듯이 민족의 경우도 마찬가지일 것이다. 그러한 맥락에서 박종홍은 조심스럽게 민족의 중흥을 위한 낙관론을 전개한다. 그는 민족적 주체성의 확인으로부터 민족적 자긍심을 도출하고 이것을 근거로 해서 민족의 영광을 재현해 보려는 의욕을 보이기도 한다. 그는 마치 피히테의 음성을 흉내내듯 이렇게 설파한다.

저 회랍의 반도를 생각해 보라. 이태리 반도는 어떠한가. 고대 회랍의 문예부흥기의 문화는 반도 아닌 어디에서 생겨났던 것인가. 반도니까 그저 소극적인 원형을 걸머져야 된다는 이유를 나는 모르겠다. 반도니까 오히려 종합적인 새로운 문화의 꽃이 필수도 있고 반도니까 대륙도 섬나라도 포섭할 운명을 가질 수도 있다.⁹⁶⁾

그는 또한 이렇게 주장한다.

나는 한반도가 반도니까 오히려 한번은 이 지구 위에서 인류문화에 찬연히 기여를 하는 날이 오고야 말 것을 믿어 의심하지 않는다. 잠꼬대 같은 헛소리라고 비웃어도 좋다. 나는 분명히 그 가능성을 확신한다. 메마른 강산, 거친 인심에 생기만 들고 보라. 뒤떨어진 근대성쯤 훌륭히 극복하여 어깨를 겨루지 못할 것이라고 지레짐작하여야 된다는 이유를 나는 모르겠다.⁹⁷⁾

94) 박종홍, 「민족적 주체성」, 전집 IV, op. cit. p.119.

95) 박종홍, 「세계사의 방향과 민족적 주체성」, 전집 IV, Ibid. p.132.

96) Ibid. p.13.

후에 자세히 검토해 보겠지만 안호상과 달리 그는 박정희 군사정권에 핵심적인 인물로 등장하여 이러한 야심을 펴는데 결정적인 역할을 수행했던 것이다. 적어도 이러한 맥락에서 볼 때 그는 철학과 민족현실 사이에 적당한 거리를 유지하지 못하였다. 그렇게 하기에 그는 철학자로서 너무 유능했거나 열정적이었는지도 모른다. 잘 알려진 바와 같이, 박종홍은 졸업논문으로 「하이데거에 있어서의 근심(Sorge)에 관하여」를 제출하였다. 이렇게 맺은 하이데거와의 인연은 공교롭게도 그와 비슷한 입장으로 자기 자신을 몰아갔다. 그러한 상황을 백종현은 이렇게 설명해 준다.

……이 하이데거 사상은 당시에 명백히 독일 나치즘과 맥락을 같이하고 있었고, 박종홍도 그것을 익히 알고 있었으며, 또 일본 제국주의 노선의 편에 서 있던 일본의 주류 철학자들의 호의적인 연구대상이었다는 것도 역사적 사실이었다고 해야 할 것이다.

그는 이어 이렇게 주장한다.

이 두 사실은 얼핏 식민지 조선의 젊은 철학도 박종홍을 오늘날의 관점에서 볼 때 불명예스럽게 할지도 모르지만 우리는 그 뒤에도 30년이나 더 한국 철학계를 대표했고 또한 철학의 국가사회에 대한 기여를 역설했던 그의 생애에서 그가 순진하다고 할 정도의 ‘민족주의자’, ‘국가주의자’요, 그의 식민지 체험이 그로 하여금 부국강병책에 기울게 했을 것임을 추정함으로써 당시 그의 철학함의 태도와 현실에 대한 인식방식을 이해할 수는 있다.⁹⁸⁾

그것이 과연 정당한 비유인지 혹은 공평한 평가인지 판정하기는 아직 이르다. 그러나 그것은 그가 어떤 의미로도 민족주의 철학자였음을 증언한다.

(3) 박희성의 민족이론과 방관적 민족주의

박희성(朴希聖)은 1901년 함경남도 홍원군의 평범한 농가에서 태어났다. 그는 지금까지 논의한 민족주의 철학자들과는 다르게 학자와 교수로서 “외길 한 평생”을 살아온 인물이지만 청소년 시절에는 반항적 기질이 있고 문제의식이 강한 행동가의 면모를 보이기도 하였다. 중학교시절에 교장선생과 언쟁 끝에 체벌을 받은

97) 박종홍, 전집 V, p.10.

98) 백종현, 「독일철학의 유입과 수용 전개(1900-1960)」, 『철학사상』, op. cit., p.128.

적이 있었고 3·1 운동이 일어나던 1919년 영생고등학교 시절에는 함흥 만세운동을 주동한 이유로 투옥되어 10개월간 형무소 생활을 하기도 하였다. 결국 태형 90대를 맞고 출옥했는데, 그때의 일을 그는 이렇게 회상한다.

매는 하루에 30대씩 사흘에 걸쳐 모두 90대를 때리는 것이었다. 불기를 맞았다. 사흘간 불기를 맞고 나니 살이 모두 헤어져 나갔다. 처음 한두 대 맞을 때에는 통증을 느끼지만 몇 대 더 맞고 나면 정신을 잃어버린다. 그리고 다시 정신을 차렸을 때에는 감방 안이었다. 사흘동안 매 90대를 맞고 풀려 나왔다. 이내 세브란스 병원에 입원했다.⁹⁹⁾

박희성은 이러한 민족현실과 아버지의 별세 등 여러 가지 정신적 문제로 고민하다가 1921년 연희전문에서 철학을 공부하기로 결심하게 된다. 별로 큰 소득 없이 졸업을 한 다음 잠시 교편 생활을 하다가 모교의 언더우드가 주선하여 1927년 미국으로 유학을 떠나게 되었다.

그는 미쉬간대학 철학과에서 「주관주의와 직관(Subjectivism and Intuition)」이란 논문으로 학위를 받고 1937년 10년만에 귀국한다. 이 논문의 제목이 말해주듯이 그의 학문적 관심은 오로지 주관주의에 대한 직관의 문제였다. 그것은 인식론에서 가장 핵심적인 문제의 하나로서, 비록 박희성은 개인적인 고민과 민족적 수난의 문제에 부딪쳐서 철학을 공부하게 되었지만 정작 그가 몰두한 철학은 이 문제와 별로 상관이 없는 것이었다. 그가 이해하기에 철학은 이론과 실천의 변증법적 통합이 아니고 민족종교와 정치적 상황 혹은 실존적 자아와 민족적 현실을 잇는 매개체도 아니다. 그것은 다만 하나의 지식 체계일 뿐이고 특히 개별과학과는 달리 존재와 가치에 대한 “포괄적인 지식의 욕구”를 충족시켜 줄 수도 있는 이론체계일 뿐이다.¹⁰⁰⁾ 그러므로 철학을 제대로 하면 개인적인 차원이나 민족적인 차원에서 어떤 문제가 생겼을 때 견해를 가질 수 있고 그것을 해결하는 데 있어서 다소 도움이 될 수 있을지언정 어떤 의미로도 사상적 결단 혹은 실존적 고뇌의 만병통치약이 될 수는 없다. 그렇기 때문에 철학자라고 해서 어떤 특전을 누릴 수가 없으며, 현실을 어떻게 판단하고 또 행동하는지는 오로지 개인적 결단의 문제일 뿐이지 철학적 과제는 아니다. 그가 철학이라는 학문에 함몰하면 할수록 더욱 비행동적이고 민족적 현실에 더욱 소극적인 태도를 보인 이유도 바로 여기에 있다. 더구나 그는 스스로 ‘방관자’라고 자처하는 인물이었다.

박희성은 인간을 두 그룹으로 나눈다. 하나는 행동자(actors)들이고, 다른 하나

99) 朴希聖, 「외길 한 平生」, 「懷疑와 眞理」, 삼인문화사, 1989, p.225.

100) 박희성, 「철학에 이르는 길」, Ibid. p.68.

는 방관자들(spectators)이다. 행동자들 가운데는 “정치를 하는 사람들을 위시하여 여러 방면에서 활동하는 사람들”이고 방관자들은 “행동자들의 활동상을 조용히 구경만 하고있는 사람들”이다. 말하자면 연기자와 구경꾼의 구분과 같으며, 박희성은 자신의 입장을 “몰이 흘러가는 것을 구경하고 있는 구경꾼”으로 규정한다. 그는 이어 이렇게 설명한다.

몰이 흘러가는 것은 세상이 흘러가는 것이다. 그렇게 몰이 흘러가는 것은 매일같이 신문에서도 보고 텔레비전에서도 볼 수가 있다. 그러니 구경하는 사람으로서는 썩 재미가 있다. 연기하는 사람보다 관객은 더 재미가 있는 것이다. 나는 그렇게 방관자로서 세상을 살아왔고 또 살아가고 있다.¹⁰¹⁾

그러나 그가 비록 기질적으로 방관자라고 하더라도 철학자로서 민족적 현실에 아무런 견해도 가진 것이 없고 또 그 현실에 참여할 의도가 없는 것은 아니다. 그에 의하면 철학자가 현실에 참여한다는 것은 철학적으로 체계화된 이론을 제시하는 것이다. 따라서 철학자로서 한 사람의 민족주의자가 되려면 민족적 현실에 대한 인식을 제시하고 거기서 파생된 문제를 해결할 수 있는 방안을 혹은 합리적인 이유를 제시하는 것뿐이다. 그리하여 그는 「민족의 문제」라는 한 편의 논문을 남김으로써 다른 누구 못지 않게 강력한 한 사람의 ‘민족철학자’임을 후세에 과시하고 있는 것이다.

박희성은 우선 민족을 다음과 같이 규정한다.

민족이라 함은 어떤 유(類)의 개인이 한 집합체를 이루었을 때 그 집합체의 각원(各員)은 그 집합체의 다른 성원을 자기와 같은 이해관계를 갖고 다른 성원들의 행복과 불행은 자기의 행복이요 자기의 불행이라고 생각하며, 그러므로 다른 성원들의 전체 혹은 일부가 타인의 공격을 받을 때에는 거기 가담하는 것이 당연하다고 느낌을 이룬다.¹⁰²⁾

이와 같이 상부상조하는 정신으로 결합된 집합체인 각 민족에는 고유한 특징이 있는데, 이것을 ‘민족성’이라고 부르며, 그것이 어떤 구체적인 목적을 달성하기 위해 일시적으로 결합된 것이 아니라는 점에서 ‘단체’와는 다르다. 하나의 민족이 이루어지기 위해서는 맹목적인 장구한 역사가 필요하다는 것이 강조되는 것이다. 이렇게 오랜 세월이 흐르는 동안 지역과 언어와 종교와 혈통과 경제적 이해관계 등을 공유하게 되어 하나의 민족을 구성하게 되지만 이것이 곧 한 민족의 필요

101) Ibid. p.232.

102) 「민족의 문제」, Ibid. p.32.

충분조건이 되는 것은 아니다. 그러한 조건을 갖추더라도 하나의 민족이 이루어지는 것은 아니며 또 그러한 것 중에 어느 것이 결여된다고 하더라도 갑자기 한 민족이 와해되는 것은 아니기 때문이다. 그러므로 박희성은 민족을 일단 “장구한 시간 동안에 동일한 문화적 전통과 생활감정을 가진 대다수 개인의 집단”이라고 정의한다.¹⁰³⁾ 그러나 무엇이 그 집단을 바로 그 집단으로 만드는가. 그것을 그는 ‘민족심리’라고 주장한다.

박희성에 의하면 민족심리란 민족이란 집합체 안에 존재하는 심리로서, 그것은 민족을 구성하는 조건들의 총화가 아니라 “마치 수소와 산소가 일정한 작용을 거쳐 물을 형성할 때에 그 물은 수소와 산소의 그 작용을 되는대로 합친 것이 아닌 것과 같이” 그 이상의 무엇이다. 그리고 이것은 하나의 생물을 정의할 때와 동일한 범주로 정의되어야 하는데, 즉 “한 민족과 그 심리는 단일 생명체보다 하나 더 고차적인 시공관계의 한 형태”라고 그는 규정한다.¹⁰⁴⁾ 이러한 관점에서 볼 때 한 민족의 성원이 된다는 것은 무슨 뜻인가. 그는 그것을 다음과 같이 설명한다.

생명 있는 민족의 일원으로서 존재하고 활동할 때에는 각 개인은 자체의 이해득실을 민족의 이해득실에서 해결하려 하며 민족의 생명을 위해서는 자체의 생명은 경우에 따라 초개같이 여기는 종류의 신체의 시공 형태를 가질 것이다. 민족을 위한 이러한 정신이 결여된 개인, 그 개체를 조성한 요소들의 시공관계 형태는 지금 막 서술한 종류의 것이 아닐 것이며 이러한 개인은 엄밀한 의미에서 자기가 속해있는 민족의 일원이라고 할 수 없다.¹⁰⁵⁾

무엇보다도 “이러한 개인들의 신체조직 형태는 민족을 구성하는데 필요한 종류의 시공형태가 아니요 그 반대되는 종류의 것”일 수가 있기 때문이다.¹⁰⁶⁾ 그는 민족의 시공형태를 구성요소와 그 집합과 시공개념을 도입하여 다음과 같이 설명한다.

가령 a, b, c, d라는 요소가 시간 t에 α 라는 시공관계 형태를 가졌고, 동시에 β 라는 시공형태에 들어왔다면, t에 구성했던 α 에서나 또 그때의 a, b, c, d에서 볼 수 없는 새 특징이 β 에 존재하지 않으면 안 될 것이다. 만약 그렇지 않다면 새로운 형태를 α 대신 β 라고 할 이유가 없을 것이다. 박희성은 이러한 구조를 민족의 형태에 적용하여 다음과 같이 주장한다.

103) Ibid. p.33.

104) Ibid. p.34.

105) Ibid. p.35.

106) Ibid. p.35-36.

어떤 종류의 개인이 결합하여 한 민족을 구성할 때 그 민족이 다른 민족과 구별되는 것은 다른 민족에서 볼 수 없는 특징이 있기 때문이다. 그리하여 이 특징은 그 성원들의 총화가 아니다. 동일한 성원들이라도 이렇게 결합하면 이런 특징, 저렇게 결합하면 저런 특징을 가지게 되는 것이다. 그러므로 민족은 개인들의 단순한 총화가 아니다.¹⁰⁷⁾

박희성에 의하면 물론 혈통과 언어와 역사적 전통 및 사는 지역이 다를 경우 같은 민족이라고 하기 어려우나 그러한 조건만 가지고는 부족하고, 무엇보다 중요한 것은 “심리적 공통성 혹은 동일한 생활감정을 가능하게 하는 개인의 신체를 조직하는 세포와 개인간에 존재하는 시공형태야말로 그 개인들을 한 민족”이라고 할 수 있다는 것이다.¹⁰⁸⁾ 이것이 한민족을 포함한 모든 민족에 적용되는 의미의 민족개념이며 우리의 민족현실에 그가 적용시키고자 하는 개념이기도 하다. 이제 그 특징을 좀더 자세히 살펴보자.

민족을 개체의 구성요소와 연장선상에서 규명했을 때 우리는 민족의 흥망성쇠를 하나의 유기체적 관점에서 설명해 볼 수 있다. 물론 민족이 하나의 거대한 생물체가 아닌 이상 생물학적 원칙을 그대로 적용할 수는 없지만 한 민족의 탄생과 성장과 존속과 멸망을 어느 정도 설명하고 또 예측할 수 있다는 것이다. 이미 지적인 바와 같이 민족은 그 성원인 개인간에, 그리고 그 개인의 신체를 조직한 물질의 이중적 시공관계 형태이므로 그 형태가 가시적으로 구성되면 민족이 탄생된 것이고 점차 체계화되면 성장하고 있다고 할 수 있고 이 형태가 유지되는 한 존속되며 파괴되면 그 민족이 멸망되는 것이기 때문이다. 이러한 관점에서 볼 때 이 형태가 유지되는 한 그 민족이 조직한 국가가 망하더라도 민족 자체는 멸망했다고 말할 수 없는 것이다. 그렇다면 하나의 생물체와 그것의 사회적 조직인 민족과의 차이는 무엇인가.¹⁰⁹⁾

박희성은 민족이 생물학적 원칙에 따라 사멸하는 것은 아니라는 점을 설명하기 위하여 실천과 관습의 개념을 도입한다. 여기서 ‘실천’이란 어떤 것을 “실행에 옮길 필요가 있을 때 생각에만 멈추지 않고 행동으로 표현하며 그 결과로 그 행동이 점점 쉬워지는 것”을 말한다. 한편 ‘습관’이란 “신체를 조직하고 있는 세포(특히 신경계통을 조직한 신경세포)는 일정한 시공형태를 취하고 거기에 따라서 배열되고 또 이 배열이 확실하게 되는 것”을 말한다.¹¹⁰⁾ 그러므로 습관과 실

107) Ibid. p.39.

108) Ibid. p.40.

109) Ibid. p.41.

110) Ibid. p.42.

천은 불가분의 관계를 맺게 되는데 실천에 의해서 습관이 형성되고 습관에 따라 우리는 실천하는 경향이 있기 때문이다. 그런데 이 개념을 파멸하는 민족의 재기에 적용한다는 것은 무엇을 의미하는가. 박회성에 의하면 민족은 좋은 습관과 적극적인 실천에 의해서 생물학적 법칙의 필연성을 벗어나 민족성의 근거가 되는 시공형태를 복구할 수 있다는 뜻이 된다. 그것은 우리 민족의 경우에도 예외가 될 수 없다.

박회성에 의하면 조선 민족에게도 이중의 시공형태가 존재하는데 이것이 복구되려면 각 성원이 무엇인가를 실천함으로써 가능하다. 그것이 무엇인지는 철학적 탐구의 대상이 될 수 없다. 그러나 그 실천의 의의를 그는 이렇게 설명한다.

만일 조선 민족을 멸망시키는 구체적 사실이 모리배, 매관매직, 사리사욕 이러한 형태로 표현된다면 법을 제정하여 이러한 반민족적 행동을 하지 못하게 하고 그와 반대로 전체를 늘 앞에 내세우는, 즉 위에 열거한 반민족적 행동에 대치되는 행동을 강조하는 것이 실천이다. 이러한 실천으로만 우리는 민족의 굳은 시공형태를 형성할 수 있는 것이다.¹¹¹⁾

물론 실천에 따라오는 여러 가지 문제들이 있을 것이다. 무엇보다 통치자가 반민족적 성향을 나타내서는 안될 것이고 대외적으로는 외국의 간섭을 배제하는 것이 중요하다. 그렇다면 민족의 장래에 대해서는 어떠한 말을 할 수 있을 것인가.

박회성에 의하면 민족의 장래는 다른 현상과 마찬가지로 예측의 문제이므로 결국 확률에 의존할 수밖에 없고 귀납적 결론의 성격을 띤다. 흔히 우리는 인류의 역사가 투쟁의 기록이라고 보고 싸워야 한다고 주장하지만 그 이유가 항상 선명한 것이 아니며, 그 결과도 모호하다. 따라서 결국 “투쟁”이란 “민족간의 파괴를 초래하는 행동” 외에 아무 것도 아니며 “강한 민족이 약한 민족을 혹은 무력, 혹은 경제적으로, 혹은 문화적으로 압박하고 약한 민족은 이러한 앞날을 피하려고 대항하는 이 관계”를 의미할 뿐이다.¹¹²⁾ 따라서 박회성에 의하면 이러한 의미의 투쟁으로 민족문제는 해결될 수 없다고 본다. 인류의 역사가 투쟁의 기록인 것이 사실이지만 오늘날 전개되고 있는 현상들이 입증해 주듯이 민족의 문제는 해결되지 않았기 때문이다. 그는 약육강식과 우승열패의 원칙이 인간에게는 적용될 수 없다고 주장하며 다음과 같은 이유를 제시한다.

이 원칙을 철저히 답습하면 정복의 대상이 없어질 것이다. 이 원칙이 극단으로 발전하면 세계는 정복하는 민족이 다만 하나만 남을 것이다. 만

111) Ibid. pp.46-47.

112) Ibid. p.49.

일 이렇게 된다면 세계의 다른 민족은 다 이 민족의 착취의 대상이 될 것이며 또 동시에 적이 될 것이다. 그러면 그 정복하는 민족의 안전을 위해서는 이 커다란 적을 다 없애버려야 할 것이다. 다 없앤다 하면 그 다음에는 누구를 착취하고 누구를 정복할 것인가. 그 다음에는 자기끼리 서로 정복할 것이다. 그러면 그 민족은 역시 멸망하고 말 것이다.¹¹³⁾

이러한 사태가 오지 않게 하려면 대책이 무엇일까. 박희성에 의하면 투쟁의 반대인 협조에 의거하는 방법밖에 없다. 그리하여 하나의 개체로서 인간이 존재하는 방식으로 세계는 “협조를 기준으로 하는 유기적 세계”가 되어야 한다. 그는 그러한 세계에서는 “어떠한 민족이 다른 민족을 정복하거나 압박하는 일도 없고, 어떤 문화가 다른 문화를 흡수해 버리는 일도 없을 것이며 어떤 사상이 다른 사상을 배격하는 일도 없을 것”이라고 주장하며 그것을 다음과 같이 묘사한다.

그 세상에서는 각 민족은 한 유기체의 각 부분과 같이 전체의 안전과 생존을 위하여 노력할 것이며, 거기에서 각 민족은 전체에서 생의 완성을 얻을 것이며, 그 전체도 역시 각 성원의 충분한 토의에 의하여 완성될 것이다. 물론 ‘나’라는 유기체 내에 나의 완성을 위하여 투쟁이 없지 않은데, 전체의 부분을 위한 투쟁도 있을 것이나 전체도 상하고 따라서 부분도 상하는 종류의 투쟁은 없을 것이다.¹¹⁴⁾

이것이 그의 논문 「민족의 문제」에서 얻은 결론이며 자칭 ‘방관적’인 철학자로서 그가 민족의 역사적 현실에 바친 서사시이기도 하다. 그는 칸트의 영구평화론을 연상하게 하는 이 논문으로써 그 격동하는 조국의 역사적 현실에 참여한 것이다.

4. 맺는말

지금까지 우리는 크게 사회주의적 진보주의와 자유주의적 보수주의를 나누어 식민지 시대와 해방 직후에 한국 현대철학의 기반을 다져주었던 중요 철학자들이 어떠한 형태로 민족의 현실을 인식했고 또 거기에 대처했는지 살펴보았다. 그들이 고유한 의미로 모두 민족주의자였다고 말할 수는 없다. 특히 사회주의계열의 철학자들은 프롤레타리아 계급의 혁명에 더 큰 관심이 있고 그 일환으로서만

113) Ibid. pp.49-50.

114) Ibid. p.51.

민족주의를 옹호했다는 인상을 주기도 했기 때문이다. 또한 자유주의 계열의 철학자들도 인식론이나 가치론 혹은 민족종교 등에 더 큰 의미를 부여했다고 볼 수도 있다. 그럼에도 불구하고 한결같이 그들은 민족의 수난과 질곡을 자신의 문제로 전환시켰고 또 그것을 철학적 차원으로 승화시켜서 각자 나름대로의 처방을 제시하고자 하였다. 그 결과는 이미 지적한 바와 같이 개인의 기질과 환경 및 민족 현실에 대한 인식에 따라 달랐다고 말할 수 있으며, 또한 자기가 지니고 있는 철학과 그 적용방식에 따라 다양하게 나타난다고 할 수 있다. 그러나 훨씬 더 많은 지식인과 사상가들은 그 현실을 외면하고 체제에 순응하는 모습을 보였던 것도 사실이다. 예를 들어 조요한은 한국철학의 전개와 민족현실의 관계에서 일종의 피리현상이 있어왔음을 지적하면서 이렇게 주장한다.

식민지 치하에서 민족의 일부 지도자들이 고난을 당하고 있었을 때 연구실을 지키고 학문 연구에 몰두하였던 연구가들의 학문 업적이 과연 오늘 시대의 공감울 줄 수 있겠는가 하는 문제와, 또 한국동란 이후의 어려움 속에서 처절한 현실의 경험을 겪지 않은 연구가들의 성과가 시대정신을 대변하여 진리를 사랑하는 사람들의 마음을 울릴 수 있겠는가 하는 문제가 남게된다.¹¹⁵⁾

그는 삶의 기능이 무시되어서는 안 된다고 지적하며 다음과 같이 계속한다.

그러나 철학이 인간의 학문이고 무엇보다 현실과 유리될 수 없는 학문 일진대, 아무리 이론철학이라 할지라도 ‘삶의 발’에 의하여 밝혀져야 하고, 참되게 살아가 보겠다는 원리로서의 철학이 현실을 외면해서는 참된 것이 나오기 힘들 것이 아닌가 하는 점이다.¹¹⁶⁾

조요한이 잘 지적한 바와 같이 바로 여기에 한국에 있어서의 철학 연구의 어려운 점이 있으며 그것은 과거나 현재가 별로 다를 바가 없다고 해야 할 것이다. 그러나 여기서 우리는 이론과 실천, 철학과 현실, 현상과 인식의 관계를 매우 진지하게 검토하지 않으면 안 된다. 어떤 이론이든지 일단 체계를 세웠거나 자기가 받아들였다고 해서 그것을 즉시 실천에 옮기는 것이 과연 옳은 일인지, 다른 사람의 철학관이 자기의 것과 다르다고 해서 그를 함부로 매도해도 되는 것인지, 민족의 현실에 대한 인식에서 차이가 있으면 상대방을 비방하고 배척해야 하는

115) 조요한, 「한국에 있어서의 서양철학 연구의 어제오늘」, 『思索』, op. cit. p.40.

116) Ibid.

것인지 등을 심각하게 음미하고 반성해 보아야 한다는 것이다.

철학은 무엇보다 사물의 본질을 깊이 규명하고 현상의 구조를 폭넓게 통찰하는 학문이다. 철학적 인식은 그토록 깊고 넓어서 마침내 인식의 주체인 자기 자신까지도 탐구의 과제가 되는 것이다. 박종홍이 잘 지적했듯이 철학은 우선 주체적인 학문으로서 기능할 때만 이론과 실천이 변증법적으로 통일되는 모습을 볼 수 있을 것이다. 이것이 그토록 어려운 일이기 때문에 말년에 그는 철학과 현실 사이를 방황할 수밖에 없었던 것이다. 안호상은 스스로 인정했듯이 철학과 현실을 접목시킬 수가 없었고, 그러나 민족의 현실이 너무도 절박한 것이었기 때문에 철학을 떠나 자신을 종교 지도자 혹은 계몽가로 자처하지 않으면 안되었다. 그리고 신남철은 어느 정도 신념에 따라 살았지만 정치적 선동가와 급진적 좌익지도자 앞에서 침묵을 지킬 수밖에 없었다. 모름지기 지식인은 “사유가 날카롭되 행동은 무디어야 한다”는 교훈을 잊고 박치우는 마치 바이런처럼 낭만적 이념의 전쟁터에 뛰어들었다가 불귀의 몸이 되었다. 그러므로 차라리 우리는 민족문제에 관하여 “투쟁은 투쟁을 낳는다”는 헤라클레이토스식의 결론을 얻어내고 그것을 공표하지도 않은 채 40여 년만에 90책이 되어 방관자로 임종한 박희성을 더욱 잘 이해할 수 있다.¹¹⁷⁾

이제 식민통치의 시대는 지났지만 분단의 시대는 여전히 계속되고 있다. 민족의 문제는 조금도 해소되지 않은 채 더욱 복잡한 양상으로 고착화되고 있다는 느낌을 준다. 이것이 너무도 오래 지속되고 있기 때문인지 민족의 문제는 고작해야 사회과학도들의 과제이거나 운동권 학생들의 투쟁목표, 혹은 문인들의 소일거리일지언정 철학적 주제일 수 없다고 생각하는 철학자들이 많이 있다. 이 문제에 관해서 너무 조급한 결론을 내려도 안되겠지만 함부로 외면해서도 안될 것이다. 소크라테스는 우리의 민족현실보다 훨씬 규모가 작고 비교가 안될 정도로 문제가 덜 복잡할 때 그토록 심오한 철학을 했었기 때문이다. 철학자들이 모두 민족주의자일 필요는 없겠지만 우리의 민족현실은 분명히 철학적 관심사가 아닐 수 없다.

117) 「民族의 問題」는 1955년에 「生命의 問題」와 함께 완성한 유고이지만 발표되지 않았다. 그것을 편집자인 여훈근 교수가 「懷疑와 眞理」에 수록한 것이다. pp.233-234 참조.