

맑시즘과 실존주의 수용에서 본 한국 현대(1920-60년대) 정신의 갈등 구조*

- 한국 현대철학의 위상에 대한 반성적 고찰 -

金 碩 洙

1. 들어가는 말
2. 맑시즘 수용 과정에 대한 고찰
3. 실존주의의 수용과정에 대한 고찰
4. 맑시즘과 실존주의 수용사에 대한 반성적 고찰
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

본 연구 과제는 1920년대에서 1960년대까지 한국에 수용된 서구 철학의 두 종류인 맑시즘과 실존주의를 분석하고, 나아가 이들 사조의 논쟁사에 담겨 있는 내포적 의미에 대한 구체적 분석을 통하여 한국 철학의 과거에 대한 반성과 미래에 대한 대안을 찾아보는 데 있다. 학문의 주체성에 대한 논의는 우리 학문사에서 강·약의 정도 차이는 있었겠지만 지속적으로 진행되어 왔다. 학문이 우리의 삶의 조건과 유리되어 논의된다면, 그것은 야마 죽은 학문일 것이다. 학문은 끊임없이 우리의 삶의 조건에 대한 근거를 확립하고 우리의 삶이 나아가야 할 좌표를 제시해주어야 할 것이다. 따라서 서구 학문이 무분별하게 유입되어 우리의 고유한 삶의 조건이 무시되어버린다면 그것은 바람직하지 못할 것이다.

그러나 불행하게도 우리의 과거의 역사는 학문의 주체적 수용이라는 긍정적 계기만을 지니고 있지는 않았다. 우리의 정치사가 사대주의적 요소를 지니고 있

* 이 논문은 1997년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

이 논문의 일부는 <한국가톨릭철학회 편, 『가톨릭철학』, 창간호, 1999.3, 218-256쪽>에 게재됨.

있듯이 학문 역시 그와 같은 일면을 지니고 있었다. 물론 이와 같은 상황은 지식과 권력의 유기적 관계에서 비롯되었을 것이다. 학문이 시대의 정의와 진리를 구현하는 선구자적 기능도 수행하지만, 때로는 권력과 힘의 하수인으로 전락되는 경우도 우리는 역사 속에서 많이 목격해왔다. 우리 한국 현대사에 있어서 격동의 시기였던 1920년대에서 60년대까지의 상황을 되돌아 볼 때 우리의 학문의 위상 역시 이런 양면성을 지니고 있었다. 특히 오늘날 진행되고 있는 학문의 경향에서도 이런 단면을 발견할 수 있다. 그래서 그런지 오늘날 우리 학계는 90년대에 들어서 부분별하게 수입되고 있는 서구 학문에 대한 반성이 상당히 활발하게 진행되고 있다. 그 일환에서 한국 철학계도 서구 학문의 수용사에 대한 분석과 대책 마련을 고심하고 있다.

하지만 현재까지의 논의는 통계학적 자료 분석이나 인물들의 이론을 소개하는 차원을 완전히 넘어서지는 못했다. 이 글에서 다루고자 하는 맑시즘과 실존주의에 국한해서 보더라도 이들 사이의 표면적 비교가 아니라 내면적 비교가 철학적으로 아직 충분히 이루어지지 못하고 있는 것 같다.¹⁾ 맑시즘은 맑시즘대로 실존주의는 실존주의대로 분리되어 논의되고 있거나 아니면 통상적인 비교 수준에 머물고 있는 것 같다. 따라서 이 글은 이와 같은 차원을 지양하여 기존의 소중한 기초 연구들을 바탕으로 좀 더 친착된 논의를 시도해보고자 한다.

이 글은 이와 같은 목적을 달성하기 위해서 맑시즘과 실존주의에 관한 당대의 연구자들의 문헌을 직접적으로 분석하고, 나아가 이들 주장과 당대의 제반 상황과의 유기적인 관계도 분석해보고자 한다. 이 글은 우선 해방의 시기를 기점으로 1920년대에서 60년대 사이의 상황에 대한 분석을 일차적으로 시도하고 있으며, 특히 이들 두 사조 사이의 차이가 극명하게 나타나는 1950년대를 기점으로 양조류의 상관 관계를 분석해보고자 한다. 이를 위해서 이 글은 맑시즘 계열의 대표적 인물인 백남운, 신남철, 박치우의 이론과 실존주의 계열의 대표적 인물인 박종홍, 조가경의 이론을 중심으로 이들 이론을 분석하고 이들 사이의 상관관계를 구명해보고자 한다. 이렇게 함으로써 한국 현대 정신의 갈등 구조와 우리 철학의 위상에 대해서 반성해보고자 한다. 아울러 우리의 철학이 나아가야 할 방향에 대해서 모색해보고자 한다.

1) 이 분야에 가장 먼저 연구논문을 내놓은 사람은 趙熙榮으로 보아야 할 것이다(趙熙榮, 「현대 한국의 前期 철학사상 연구 - 일제하의 철학사상을 중심으로」, 『용본논총』 제4집 1975, 전남대, 1-49쪽. / 조희영, 「서구사조의 도입과 전개 - 철학사조를 중심으로」, 『한국사상사 대계』 제6권, 한국성신문화연구원 1993, 117-198쪽).

2. 맑시즘 수용 과정에 대한 고찰

지금까지 조사해본 결과에 의하면, 맑시즘이나 실존주의 모두 해방 전에는 저항과 독립의 논리로서 실천성을 증시하는 입장을 강하게 보이고 있었다. 그러니까 맑시즘이나 실존주의 모두 민족주의적 요소와 관련되어 있음을 발견할 수가 있었다. 물론 맑시즘의 경우 1920년대에는 그렇게 크다란 연구는 없었지만 파시즘에 대항하는 매우 강한 외적 저항의 논리를 담고 있었는데 반해서, 1930년대에는 아카데미즘으로 기우는 경향을 보이고 있었다. 따라서 이 시기는 실천적인 운동사의 관점에서 볼 때는 맑시즘이 매우 축소되는 시기였지만, 학문·사적 관점에서 볼 때는 집중적인 맑시즘 연구가 진행되었던 시기였다.

따라서 본 연구는 이 연구 과제가 지나고 있는 목적, 즉 학문의 위상에 대한 정립에 부합하기 위해서, 이 당시의 맑시즘 연구의 중심 인물인 백남운, 신남철, 박치우를 중점적으로 다루어 보고자 한다. 백남운은 정치·경제적 관점에서 맑시즘을 수용하고 있었다면, 신남철과 박치우는 철학적 관점에서 맑시즘을 수용하였다. 물론 맑시즘 자체가 정치·경제학과 철학이 별도로 분리되어 논의될 수 없듯이, 이들 역시 분리되어 논의될 수 있는 것은 아니다. 이들은 하나같이 맑시즘을 민족 해방과 계급 모순의 타파를 위한 실천 수단으로 간주하고 있었다. 그렇기 때문에 이들에게는 변증법적 방법과 사적 유물론은 대단히 중요한 요소였다. 백남운은 맑스와 레닌의 원전에 대한 분석을 통하여 정치·경제의 체제 변화에 대단한 심혈을 기울였다. 또한 신남철은 그의 가장 중심이 되는 신체인식론을 통하여 서양사 전체를 실천적인 입장에서 바라보았으며, 수용(Aufnehmen)-가공(Verarbeiten)-표현(Entäußerung)이라는 변증법적 삼단계를 통하여 역사적 인식과 실천적 인식을 연계짓고자 했다. 아울러 그는 이런 관점에서 실존주의를 신랄하게 비판하고 있다. 박치우 역시 이론(theoria)과 주의(ism)에 대한 분석을 통하여 주의(ism)없는 이론(theoria)은 죽은 이론(theoria)으로 취급하였다. 또한 그는 객관적 모순을 긍정적 계기로 포착하는 위기에 대한 논의를 통하여 이 주의(ism)와 이론(theoria)의 결합을 이루어내고자 하였다. 특히 박치우는 모순에 대한 주체의 파악과 실천력을 대단히 중요시하였다. 이처럼 이들 세 사람 모두 철학을 하나의 실천학으로 규정하고 있다.

2-1. 맑시즘 수용 동기에 대한 분석

그러면 왜 이들이 철학을 하나의 실천학으로 규정하고자 했는가? 이들이 주로 활동한 1930-40년대는 이미 나라를 잃고 제국주의의 식민지 정책에 고통과 시련을 겪고 있었던 시기이다. 그러므로 이들에게 민족의 독립은 매우 시급한 문제가 아닐 수 없었다. 따라서 민족의 독립이라는 지상과제를 완수하기 위한 가장 효과적인 방법을 추구하지 않을 수 없었고 그것을 맑시즘에서 찾고자 했다.²⁾ 당대의 파시즘의 뿌리가 되었던 독일관념론, 특히 헤겔의 관념철학에 대한 도전은 불가피하게 투쟁을 긍정적 계기로 포착할 수 있는 변증법적 사고와 유물론적 세계관을 수용하지 않을 수 없도록 만들었다.

당시의 공산주의 운동사를 보면 우리가 얼마나 제국주의의 식민정책으로부터 벗어나기 위해서 몸부림쳤는가를 쉽게 알 수 있다. 이동휘(李東輝)는 1917년에 함북 회령 출신인 박진순(朴鎭淳)의 소개로 푸레코르노프라고 하는 볼셰비키와 만난 것이 계기가 되어 1918년 6월 26일에 한인사회당을 조직하게 되었고, 이를 기점으로 민족 독립운동에 활로를 찾고자 했다. 그는 상해파로서 일크즈크파(전로고려공산당)의 김철훈과 부쟁하면서³⁾ 모스크바로부터 자금을 지원받아 1920년에 고려공산당을 발족시켰다.⁴⁾ 그러나 모스크바의 자금 지원은 결국 민족의 독립 보다는 소련에 억 이용당하는 꼴이 되고 말았다. 이동휘, 박헌영, 김일성으로 대별되는 당대의 사회주의 운동은 현실에 대한 이론적 고찰 없이 맹목적 실천으로 나아가는 면이 강했으며, 따라서 모스크바에 일방적으로 의존되어 있었다. 이런 의미에서 “한인공산주의자들은 코민테른의 테제에만 집착할 줄 알았지 스스로의 테제를 생산할 줄은 몰랐다.”⁵⁾

2) 일제로 신남철을 들 수 있을 것이다. 그는 1932년에 민족주의를 세 가지로, 즉 부르조아 학자의 이론, 사회민주주의 이론, 맑시주의의 이론으로 제시하고, 이 중에서 앞의 두 가지는 추상적이고 피상적인 논외에 머물러 있으며 세 번째 이론이 가장 구체적으로 논의되고 있다는 것을 강조하면서 스탈린의 주장을 다음과 같이 언급하고 있다. “民族은 歷史的으로 形成된 人類의 鞏固한 共同體이고 言語 領土 經濟生活의 共同及文化의 共同에 나타난 精神的 共同體이다. 그러나 資本主義的 體系의 XX국가도 民族도, 이 이때까지의 그 鞏固한 共同體를 解體하고 말 것이다.”(申南敏, 「民族理論의 三形態」, 『新報』, 제7호, 1932, 14쪽).

3) 김철훈을 중심으로 하는 일크즈크파는 이동휘를 중심으로 하는 상해파를 민족주의만을 추구하는 반혁명집단으로 몰아붙였고, 실제로 소련 역시 볼셰비키혁명의 연장선상에서 이동휘에게 자금을 지원했지, 약소민족의 독립에는 관심이 없었다. 따라서 이동휘를 중심으로 하는 공산주의 활동 역시 사실은 볼셰비즘에 이용당하고 마는 결과를 초래하였다(세계평화교수협의회 위임, 아카데미는 총 제10집, 『동서사상의 만남과 한국』, 念出版社, 1983, 95-113쪽).

4) 이동휘는 모스크바로부터 200만루블의 지원 약속과 함께 우선 4만루블의 지원을 받음으로써 고려공산당을 발족시켰다. 이 당시 이 조직에 참가한 사람은 김립, 이한영, 감만겸, 안병찬, 여운형, 조동우 등이다(세계평화교수협의회 위임, 같은 책, 96쪽).

물론 이와 같은 상황은 국내 사정의 다급함에도 그 원인이 있다. 당시 국내의 상황은 1919년 3·1운동이 실패로 돌아가고 모든 희망이 좌절된 상황이었다. 그러다보니 민족 독립의 돌파구를 외부에서 찾을 수밖에 없었다. 앞서 언급된 고려 공산당은 1925년 4월 17일에 조선공산당이라는 지하조직으로 나타날 수밖에 없었고,⁶⁾ 이것이 발전되어 1927년에 신간회로 나타나게 되었다. 이 신간회는 1927년부터 1931년까지 5년간 사회주의 사상운동과 합작하여 민족의 독립운동을 꾀하였다. 이 당시 유명 사상지에 등장하는 글들을 보면 모두가 민족의 주체성과 독립을 부르짖고 있다. 小春은 니체체를 통하여 일제시대의 노예의 도덕을 극복해야 함을 주장하고 있으며,⁷⁾ 滄海居士는 서양문화의 주체적 수용을 강조하며,⁸⁾ 이동곡(李東谷)은 한국적인 것이 없음을 개탄했다.⁹⁾ 박달성은 강자가 되는 길만이 살아남는 길이라고 주장하고 있다.¹⁰⁾ 한편 안국선(安國善)은 레닌주의와 니체주의가 내포하고 있는 계급주의나 엘리트주의를 거부하고 인격주의를 제창했으며,¹¹⁾ 이대위(李大偉)는 기독교와 사회주의를 결합시키는 입장을 주장하기도 했다.¹²⁾

그러나 1920년대 중반부로 접어들면서 사회주의가 더욱 더 활기를 띠고 나타나게 된다. 玉川生은 앞으로 사회주의가 융성할 것을 주장했으며,¹³⁾ 또 최화운(崔火雲)의 번역서에는 칸트처럼 물질과 정신을 이원화시키거나 이것을 관념적으로 종합하는 해결의 철학을 반동의 철학으로 규정하고 변증법적 유물론만이 우리가 나아가야 할 입장이라고 주장하고 있다.¹⁴⁾ 이 당시 박형병(朴衡秉), 계원생

5) 세계평화교수협의회 위임, 같은 책, 113쪽.

6) 이 당시 조선의 상황은 일본의 산미증식계획으로 인하여 조선미물 수탈당하고 한국 자본이 일본의 자본에 흡수되어 있던 상황이다. 그러다보니 아예 대한 저항으로서 1924년에 조선노동총동맹이 결성되고 이를 통하여 불산장려운동을 주도하였던 민족개량주의를 비판하면서 합시즘과 관련하여 민족운동이 전개되었다.

7) 小春, 「力萬能主義의 急先鋒 - 푸르트리히, 니체先生을 紹介함」, 『開闢』 제1호, 1920, 32-37쪽.

8) “서양의 문화를 먹어도 내 살이 되고 동양의 문화를 먹어도 내 살이 되어야 한다.”(滄海居士, 「外來思想의 吸收와 消化力의 如何」, 『開闢』, 제5호, 1920, 15쪽)(이 글의 12-14쪽까지에도 이런 내용이 주를 이루고 있음).

9) 李東谷, 「思想의 革命」, 『開闢』 10월호, 1924, 6-21쪽.

10) 박달성, 「東西文化思想에 現하는 古今의 思想을 一瞥하고」, 『開闢』 제9호, 1921, 25쪽.

11) 安國善, 「레닌주의는 합리한가」, 『개벽』 제5호, 1921, 4쪽.

12) 李大偉, 「니체의 哲學과 現代文明」, 『青年』 제2권 10호, 1922, 7-11쪽. 李大偉, 「社會主義와 基督教의 歸着點이 엇더한가?」, 『青年』 제3권 5호, 1923, 8-12쪽.

13) 玉川生, 「近世社會思想史」, 『開闢』 14권 9월호, 1924, 8-14쪽.

14) J. Dietz en 원저, 崔火雲 譯, 「푸르레타리아哲學-안톤 판예콥에 의한 서문」, 『開闢』 제17권 6호, 1925. 梁 明, 「近世歐美文化의 根本態度」, 『開闢』 제6권 제11호, 1925, 57쪽. T y 生, 「社會運動團體의 現況」, 『開闢』 3월호 통권 67호, 1926, 44쪽. J. Dietz en 原著, 崔火雲 譯, 「칸트철학과 불조아사상-푸르레타리아철학(其二)」, 『開闢』 3월호 통권 67호, 1926, 67쪽. J. Dietz en 原著, 崔火雲 譯, 「헤겔哲學과 데이컨-푸르레타리아철학(其三)」, 『開闢』 4월호 통권 68호, 1926, 26 28쪽.

(桂園生), 안효구(安孝駒), 최봉직(崔鳳則), 이우적(李友狄), 한병도, 박문병, 박영희(朴英熙), 송재홍(宋在洪) 등은 모두 맑시즘 입장에 서서 관념론적인 부르조아 철학에 대해서 비판적인 태도를 취했다.¹⁵⁾ 특히 이들은 사회진화론적인 입장과 맑시즘을 접목시켜 사회 변혁의 동력을 확보하고자 했다. 1920년대의 전반적인 이들의 주장을 가장 강력하게 학적으로 구축한 사람이 바로 백남운(白南雲)이다. 그는 맑스의 정치·경제 사상을 학문적으로 철저하게 연구하여 당대의 민족의 행로를 제시하고자 했다(*여기에 대한 논의는 2-2-1에서 이루어질 것임). 이처럼 1920년대의 철학은 현실과 밀접한 관련 속에서 민족의 주체성을 확립하는 것이 시급한 과제였다. 이것은 사회주의 노선을 취하는 것은 아니었지만 당대의 철학에 영향력을 가지고 있었던 박종홍(朴鍾鴻)과 한치진(韓稚振)의 글에도 역력히 나타나고 있다.¹⁶⁾

그러나 본격적인 철학적인 논의는 1930년대~40년대 와서야 비로소 이루어지게 되었다. 이 시기에 맑시즘의 입장에서 가장 왕성한 활동을 한 사람은 백남운, 신남철, 박치우 등이며,¹⁷⁾ 독일관념론과 실존주의 입장에서 가장 왕성한 활동을 한 사람은 안호상, 박종홍, 한치진, 김계숙 등이다.¹⁸⁾ 이들 양 입장은 철학이 실천

15) 박형병, 「社會進化的 必然性을 論한」, 『朝鮮之光』 3월호, 1927, 40-48쪽. 박형병, 「社會進化的 必然性을 論한」, 『朝鮮之光』 6월호, 1927, 57쪽.桂园生, 「唯物論에 對하여」, 『朝鮮之光』 6월호, 1927, 36쪽.桂园生, 「唯物論에 對한 一考察」, 『朝鮮之光』 10월호, 1927, 41-42쪽.安孝駒, 「해-결 辨證法과 實在」, 『朝鮮之光』 5월호, 1927, 30-33쪽.崔鳳則, 「現下 朝鮮의 救濟策은 物質이나? 精神이나?」, 『青年』 제7권 6집, 7-8월 합호, 1927, 28-30쪽.李友狄, 「所謂 永久的 眞理에 對하여」, 『朝鮮之光』 8월호, 1927, 18-29쪽.한병도, 「力不滅說과 機械學 - 韓稚振君의 <機械學과 生存競爭>을 읽고」, 『朝鮮之光』 9월호, 1927, 27쪽. 박문병, 「俗流的 唯物史觀의 克服」, 『朝鮮之光』 9월호, 1927, 28-36쪽.朴英熙, 「觀念形態의 現實의 土臺」, 『朝鮮之光』 11월호, 1929, 41-44쪽.宋在洪, 「唯物論과 觀念論에 對하여-金太秀氏에게-」, 『朝鮮之光』 新年호, 1928, 58-62쪽(여기에서 宋在洪은 觀念論者 韓稚振과 半唯物論者 金太秀를 批判하면서 福本和夫와 李友狄의 입장을 따라 유물론을 옹호함).

16) 朴鍾鴻, 「<哲學하는 것>의 出發點에 關한 一問題」, 1926.3, 「박종홍전집」 1, 민음사, 1998. 韓稚振, 「動的 生活主義로 본 道德問題」, 『朝鮮之光』 3월호, 1927, 28-33쪽. 韓稚振, 「機械學과 生存競爭」, 『朝鮮之光』 8월호, 1927.

17) 이들 외에도 1930년대와 40년대 사이에 많은 활동을 한 사람들이 있다. 陣伍는 추상을 관념론적 시각에서 진행시키고 있는 칸트, 헤겔, 프루동의 입장을 비판하고 추상은 어디까지나 유물 변증법의 입장에서 작수되어야 인식의 구체성을 확보할 수 있다고 주장하고 있다(陣伍, 「抽象과 唯物辯證法」, 『新興』 1월호, 제6호, 1932, 14-21쪽). 소철인(蘇哲仁)은 당시의 시인계급의 부상을 유물론에서 유심론으로 넘어가는 과정으로 파악하면서, 그는 포이에르바흐가 헤겔이 철학을 신화화한 것을 비판하고 현실화한 것을 칭찬하면서도 그가 사회생산물계에 이해의 결여로 인한 추상적 차원에 머물렀음을 비판하고 있다(蘇哲仁, 「<포에르바흐>철학-헤겔을 기념하는 의미에서」, 『新興』 1월호 제6호, 1932, 22-28쪽). 또한 金達仁도 헤겔 철학이 자연환경과 사회환경을 변증법적으로 바라본 것에 대해서는 칭찬하면서도 그것이 유물론적으로 발전하지 못했음을 비판하고 있다(金達仁, 「해-결과 實지論」, 『批判』 1월호 제3권 1호, 1933, 58-61쪽). 그리고 高永煥은 「資本論解説」을 집필했다(高英煥, 「資本論解説」, 『批判』 1월호, 제3권 제1호, 1933).

에 참여해야함을 강조한 점에서 공통점이 있지만, 그 참여의 방식에 있어서는 달랐다. 전자의 경우는 유물론적 입장이 강했다면 후자는 유심론적 입장이 강했다.

2-2. 수용된 맑시즘의 양상에 대한 분석

2-2-1. 정치·경제 사상으로서의 맑시즘(백남운)

맑시즘 수용사에서 1920년대에 가장 왕성한 활동을 하고 1930년대와 40년대의 한국의 사회주의 운동에 지대한 영향을 끼친 사람은 바로 백남운이라고 보아야 할 것이다. 그는 일본이 우리를 지배하고 있는 것을 마치 자본가가 노동자를 억압하고 있는 것과 마찬가지로 파악하고 있었다.¹⁸⁾ 이처럼 그는 민족주의와 사회주의를 동근원적으로 파악하고 있었다. 물론 백남운의 맑시즘에 대한 이런 접근은 사실과학적인 탐구보다는 다분히 당위론적 접근이 강하게 작용하고 있었다. 그러나 백남운은 이런 단계에 머무르지 않고 좀더 과학적인 연구를 위하여 1925년 9월 15일에 조선사정조사연구회를 발족시켰으며, 바로 이 조직이 앞서 언급되었던 신간회의 바탕이 되었다. 그는 이 무렵에 레닌주의를 적극적으로 수용하여 당시의 일본이 경제적 어려움을 극복하기 위하여 조선을 수탈하고 황국신민화정책을 표방하던 상황에 대해서 강하게 저항하고자 했다. 특히 그는 일본의 앞잡이가 되어 맑스주의 이론을 비판하고 자본주의 이론의 우월성을 주장한 조선경제연구소의 관학자들의 입장을 비판하고자 했다. 이것은 당시에 신간회를 기점으로 하여 민족개량주의와 사회주의 사이에 일어났던 격렬한 철학적 논쟁과 궤를 같이하고 있었다. 그는 맑시즘에 기초하여 대공황에 직면해있던 일본을 옹변했던

18) 이들 외에도 맑시즘에 대해서 비판적인 입장을 가진 많은 사람들이 있었다. 金俊星은 유물론에 입각하면 인간의 자유의지가 불가능하게 된다고 비판하였으며(金俊星, 「唯物論의 根本的 缺陷」, 『青年』 12월호 제10권 제8호, 1930, 16쪽), 河敬德은 사회주의는 개인의 책임을 너무 무시하며, 모든 발달을 경제적 차원에서만 바라보는 편협함이 있다고 비판하고, 나아가 자본주의에서 자본가의 독재가 문제가 된다면, 사회주의에서는 프롤레타리아의 독재가 문제가 된다고 비판하고 있다(河敬德, 「현대사조문제와 우리의 태도」, 『青年』 10월호, 1930, 18-19쪽). 한편 金永義는 서구의 집중심적 태도를 비판하며(金永義, 「思想的 懷疑와 混沌에서(一)」, 『青年』 12월호, 1935, 7-8쪽), 나아가 힘에 대한 맹목적 추구보다는 가치평가능력의 확보가 중요함을 역설하고 있다(金永義, 「思想的 懷疑와 混沌에서(二)」, 『青年』 1월호, 1936, 4-7쪽). 文東漢도 유물론보다 유심론이 더 우월함을 주장하고 있다(文東漢, 「形而上學序說」, 『봄비니』 3월호 제4집, 1940, 63쪽). 안상호 역시 물질없이 삶과 참이 이루어질 수는 없지만 삶과 참에 대한 고려 없이는 물질은 무의미함을 주장하고 있다(안상호, 「철학개론」, 동유문화사, 1942, 77, 88쪽). 나아가 蔡龍煥은 맑스는 이제 더 이상 위대한 과학자나 철학자가 아니라고 주장하면서 그의 이론에는 심각한 모순이 담겨있다고 비판하고 있다(蔡龍煥, 「共產主義의 祖-칼 맑스의 生涯와 그의 科學思想」, 『무궁화』 2월호 제1권 제2호 33-34쪽).

19) 백남운, 「조선일보」, 1926년 1월 3일.

관학아카데미즘을 비판하고 조선의 민족의식을 확립하고자 했다. 그는 당시에 '의식이 사회적 상황을 규정하는 것이 아니라 사회적 상황이 인간의 의식을 규정한다'라고 주장한 맑스의 입장을 적극적으로 수용하여 모든 인간의 의식과 관념 형태를 사회적 생산관계의 반영으로 파악하였다.²⁰⁾ 따라서 그는 모든 과학은 기본적으로 법칙성, 계급성, 역사성을 지닐 수밖에 없으며, 나아가 당대에 풍미하고 있었던 자유경쟁주의와 자본주의에 바탕을 두고 있었던 부르조아의 관념론적 과학이나 사회진화론적 자유주의 사회관을 맑시즘 입장에서 비판하였다.²¹⁾ 그에 의하면 사회진화론적 관점은 일본의 제국주의를 가능토록 만들었으며, 당시의 조선경제연구소가 추구했던 민족개량주의의 실증주의적 사고의 기초가 되고 있었다. 그래서 그는 지배의 본질을 은폐시키는 실증적 방법론을 거부하고 맑시즘적인 입장에서 지배의 본질을 폭로하고자 했다. 백남운의 이와 같은 생각은 1930년대까지 지속되었으며, 해방 이후에는 그의 이런 생각이 철학자들에게도 많은 영향을 끼쳤다.

그는 1945년 8월 16일 창립된 조선학술원에 위원장이자 경제법률학부장으로 부임하게 되며, 자기 밑에 당대의 매우 영향력이 있었던 철학자들을 포진시켰다. 당시에 신남철과 김계숙은 이 학술원에 서기국 위원이었으며, 이병수(李丙壽)는 역사철학부장이었다. 또한 박치우와 박종홍도 실무진으로 참여하였다. 이 학술원은 창립취지서에서도 나타나있듯이 민족의 독립과 인민분위의 국가를 건설하고자 했다. 그러나 백남운은 극단적이고 과격한 공산주의의 노선을 추구하지 않고, 당시에 공산주의에 비판적이었던 신민당과 연대하여 민족통일전선을 확립하고자 했다. 그래서 백남운은 휴머니즘을 동반한 인간적 사회주의를 확립하고자 했다. 당시 한국 철학계에 맑시즘의 최고권위자였던 신남철은 백남운의 핵심 참모로서 자애로운 인간성을 결여하고 있었던 당시의 과격한 공산주의에 대해서 비판하면서 신민주주의의 정치적 이념을 구현할 수 있는 지도자는 반드시 휴머니즘을 소유하고 있어야 한다고 주장하였다.²²⁾ 그의 이러한 주장은 백남운의 내심을 가장 잘 반영한 것이며, 또한 당시의 휴머니즘을 결하고 있던 박헌영 계열의 공산

20) 백남운, 「科學發展의 歷史的 必然性」, 『東方評論』 2, 1932.5, 36쪽.

21) 백남운, 같은 글, 37-41쪽. 백남운, 「社會學의 成立 由來와 任務」 2, 『조선일보』, 1930.8.21.

22) 신남철, 「民主主義와 휴머니즘-朝鮮思想文化의 當面 政勢와 그것의 今後의 方向에 對하여」, 『제1회 朝鮮文學者大會會議錄 建設期的 朝鮮文學』, 1946.6. 신남철, 「指導者論」, 『新世代』 1-2, 1946.5. 신남철의 이와 같은 생각은 그가 1948년에 출판한 「轉換期 理論」에도 잘 나타나 있다. 신남철에 의하면 "일제 잔재와 봉건 잔재는 서로 결탁하여 반동 진영을 구성하여 민주 전국을 방해"하므로 이를 극복하기 위해서는 "민주주의적 통일 결성"을 위해서 휴머니즘적인 혁명을 동원해야 한다고 주장하고 있다(신남철, 『轉換期 理論』, 서울 백양당 1948, 206-213쪽).

주의에 대한 비판이기도 하였다(바로 이것이 백남운과 박현영이 끝까지 화합할 수 없는 요인으로 작용하였다).²³⁾

백남운은 여기에 머물지 않고 그는 경성특별위원회의 외곽단체였던 민족문화연구소를 통하여 민족통일전선을 계속 강하게 주장하였으며, 나아가 당대의 최고급 철학자였던 신남철, 정진석, 박종홍 등을 초청하여 인문과학강좌를 계속 열었다.²⁴⁾ 그는 이처럼 철학 강좌를 통하여 자신의 민족통일전선을 계속적으로 구체화시켜보고자 했다. 그가 죽을 때까지 초지일관한 것은 바로 신민주주의로서 인민본위의 민주주의 사회를 건설하는 것이었다. 그러나 그의 이런 사회의 건설은 인간성과 도덕성을 필히 동반해야 한다는 전제 조건 위에서 확립되어야 했다.

이상에서 보았듯이 백남운의 사회주의 사상으로서의 맑시즘은 그의 민족통일전선과 밀접한 연관관계를 가지고 있음을 알 수 있다. 제국주의에 항거하고 민족의 독자적 노선을 확립하기 위해 그는 사회주의 정치·경제학을 토대로 삼았다.²⁵⁾

2-2-2. 신체인식론으로서의 맑시즘(신남철)

앞서 언급되었듯이 신남철은 1920년대에서 1940년대까지의 한국의 사회주의 사상에 핵심 이론가였다. 그는 한 시대의 단순한 이론가에 머무르지 않고 실천을 증시한 철학자였다. 그의 철학적인 글은 1931년에서부터 발견된다. 그가 1931년에 발표한 헤겔에 관한 글에서도 그는 헤겔 부흥이 단지 헤겔적 전통의 부흥이어서는 안 되고, 맑스로 승화되어 형이상학이 아닌 실천을 강구해야 한다고 주장하고 있다.²⁶⁾ 특히 그는 이 글에서 당시의 헤겔 부흥과 관련하여 헤겔의 진정한 정신을 구현하는 것이 아니라 각자가 자신들에게 유리하게 헤겔을 악용하고 있음을 비판하고 있다. 특히 헤겔의 철학을 파시즘에 활용하는 것에 대단히 비판적이었다. 이 점은 백남운과 관련해서도 언급되었듯이, 이 당시의 철학은 모두가 제국주의를 배격하고 민족의 독립을 강구하고자했던 강한 의도와 일맥 상통함을 알 수 있다. 당시 「新興」 잡지에 실렸던 글은 대개가 헤겔 철학의 관념적 이해

23) 박현영은 백남운과 신남철이 표방하였던 인간적 사회주의를 중간파라고 비판하였고, 반대로 백남운은 박현영을 作風이라고 비판하였다.

24) 신남철은 1946.9.30~11.30일까지 민족문화연구소 제1기 철학 강연을 맡았으며, 정진석은 1946.12.9~28일까지 민족문화연구소 제2기 동양철학 강연을 맡았고, 박종홍은 1946.12.9~1947.2.8일까지, 1947.8.10~10.10일까지 서양철학 강연을 맡았다.

25) 백남운, 「朝鮮社會力의 動的 考察」, 「조선일보」, 1926.1.3 부록. 백남운, 「부정원리에 대한 고찰」, 「연회」 5, 1925.10 참조.

26) 신남철, 「헤-겔 百年祭와 헤-겔復興 -獨逸哲學에 있어서의 헤-겔精神의 復興과 그 行方에 對한 한 개의 詩論」, 「新興」 7월호, 제5호, 1931. 28~40쪽.

를 거부하고 유물론적 독해를 중요시하였다.²⁷⁾ 이러한 그의 입장은 1932년에 발표한 글에서도 그대로 반영되고 있다. 그는 여기에서도 헤겔의 철학이 러시아를 중심으로 하는 변증법적 유물론과 자유진영을 중심으로 하는 신학적·형이상학적 입장과 포이에르바흐를 중심으로 하는 입장으로 발전하는 상황에 대한 분석을 통하여 신헤겔주의가 변증법적 유물론으로 발전하지 못하고 오히려 파시즘으로 경도되는 것을 심각하게 비판하고 있다.²⁸⁾ 그는 신헤겔주의가 내용과 형식, 이론과 현실, 이론과 실천의 종합을 시도하려고 한 점에 대해서는 의의를 인정하면서도, 이 신헤겔주의가 맑스주의를 수정·비판하고, 나아가 현실의 모순을 객관적으로 극복하지 못하고 주관적으로 극복함에 대해서 매우 비판적이었다.²⁹⁾ 그는 나중에 1931년과 1932년에 발표한 자신의 글을 묶어서 낸 『역사철학』의 제5장과 6장에서 이 논문의 내용을 부분 수정하여 다시 수록하고 있다.³⁰⁾ 여기에서 그는 철학은 경험과 끊임없이 유기적인 관계에서 진행되어야 하며, 이런 의미에서 그는 서구에서 헤겔 르네상스가 시작되고 있는 것을 철학의 왜곡으로 파악하고 있다.³¹⁾ 그에 의하면 헤겔철학의 부흥은 <혁명하는 심장파 개혁하는 두뇌>에 이바지할 때 의미가 있다.³²⁾ 그는 당시의 국제헤겔연맹이 주체가 되어 국제헤겔회의에서 주장하고 있는 헤겔의 전세계적 확장 운동은 맑스의 이론을 말살하려는 의도가 담겨있다고 비판하고 있다.³³⁾ 이런 의미에서 신남철이 볼 때 “사실 신헤겔주의자들은 파시스트가 되고 말았다.”³⁴⁾ 이러한 신헤겔주의자들의 헤겔 르네상스 운동은 사회적 실천을 제대로 간파하지 못함으로 인해서 회의론에 편입되며, 사변적 운동에 그치고 말았다. 나아가 그에 의하면 딜타이-슈프랑

27) 이 당시 『新興』지에 실렸던 「陣伍의 抽象과 唯物辯證法」에서 주장되는 내용이나, 蘇哲仁의 「<포이엔빠흐>哲學-헤겔을 기념하는 의미에서」의 주장 내용이나 모두 헤겔에 대한 유물론적 독해를 강조하고 있다.

28) 신남철, 「新해-생주의와 其批判」, 『新興』 1월호, 제6호, 1932, 30-31쪽.

29) 신남철, 같은 글, 34-35쪽.

30) 신남철, 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948. 제5장 「헤-겔 백년제와 헤-겔 復興」, 제6장, 「신헤-겔主義와 其批判」.

31) 신남철, 같은 책, 139-141쪽.

32) 신남철, 같은 책, 141쪽.

33) 신남철, 같은 책, 145쪽. 당시 국제헤겔회의에서 레비(Heinrich Leby)의 주장이나 지-그푸르드 말코의 주장은 맑스를 소박한 실재론자나 형이상학자로 몰아붙임을 비판하여 이들의 주장은 완념적 수준에 머물러 불결적 관계에까지 진입하지 못하고 있다고 비판하고 있다(신남철, 같은 책, 146쪽). 신헤겔주의는 자본주의의 병폐를 치유하기 위해 과학한 맑시즘과 헤겔을 융합시킴으로써 맑시즘을 예곡하고 현실의 모순을 은폐하는 저의를 담고 있다고 그는 비판하였다(신남철, 같은 책, 177쪽).

34) 신남철, 같은 책, 151쪽. “<칸트로 돌아가라>는 자본주의 성숙기에 있어서의 반동적 구호라고 할 것 같은데, <헤겔로 돌아가라>는 자본주의 몰락기에 있어서의 반동적 구호이었다고 할 것이다.”(신남철, 같은 책, 176쪽)

그(E. Spranger)로 이어지는 생철학자들의 헤겔 이해는 역사적 사실에 대한 구체적 이해를 결여하고 있는 하이데거의 철학에 연원을 둔 것으로서 이들에 의해서 전개된 <헤겔-르네상스>는 또 하나의 우익 파시즘의 대변자적 역할을 할 뿐이었다.³⁵⁾ 그는 우리가 헤겔을 제대로 이해하고 파악하려면 그를 유물론적으로 독해해야 한다는 강한 입장을 견지하였다.

그리고 이듬해 1933년에 번역하게 된 「헤라클레이토스의 斷片語」라는 글을 통해 그는 헤라클레이토스가 당시의 파르메니데스의 존재 철학에 비하여 생성 우위를 주장하면서 당시 사회에 대해 비판적이었던 점을 높이 사면서 또한 그의 철학이 헤겔의 변증법에 지대한 영향을 미쳤음에 대해서 그 의의를 높이 사고 그것이 당시 사회의 방향을 제시하는 데 기여할 수 있기를 기대하고 있었다.³⁶⁾ 또한 그는 이 헤라클레이토스의 철학이 사회의 본질에 대한 로고스적 접근을 가능케 한 것으로서 니이체의 반로고스적 반동 철학에 대해서 비판하는 데 기여를 하고 있다고 보았다.³⁷⁾

그리고 1934년에 이르러 그는 실존철학에 대하여 비판하는 자신의 입장을 개진하고 있다. 그는 '우생의 광명'에서 '자연의 광명'으로 이어진 것이 '이성애로의 전향'이었으나 이제 현대철학에 이르러서는 '실존애로의 전향'이라는 새로운 철학의 당파성이 나타나고 있다고 보고 있다.³⁸⁾ 특히 그는 하이데거와 훗설의 철학과 관련하여 이들의 철학은 현실성을 망각하고 가능성에 경도된 철학으로서 현실성을 판단중지하고 또 괄호 안에 넣고 있다고 비판하였다.³⁹⁾ 이렇게 됨으로써 실존철학은 현실의 모순, 계급분열, 투쟁 등을 의식적으로 외면해버리는, 따라서 사회적 제관계의 물질적 토대에 대한 분석을 결하고 있는 위기의 철학(Philosophie der Krisis)이 되었다는 것이 그의 입장이다.⁴⁰⁾ 그러므로 신남철에

35) "..... <헤-겔부흥>에 있어서의 각인의 견해는 전혀 헤겔의 진정한 정신을 위한 <헤-겔 부흥>이 아니라 사회적으로는 맑스주의에 대항하기 위한 파시스트적 반동이론을 꺼내기 위한 것이었고, 소히 철학적이라는 것의 견지에서 볼 때에는 푸로쵸아적 인간이 멸망에 직면한 자기의 역사적 위상을 연장시키기 위하여 각자의 독선적 지위를 개척함으로써 최후의 꽃을 피운 헤겔에의 귀의이었다고 하지 않을 수 없다." (신남철, 같은 책, 167쪽)

36) 신남철, 「헤라클레이토스의 斷片語」, 철학 제1권 제1호, 1933, 96-97쪽.

37) 신남철, 「歷史哲學」, 서울출판사, 1948, 62, 91쪽.

38) 신남철, 「現代哲學의 Existenz에의 轉向과 그것에서 生하는 當面の 課題」, 「哲學」 제1권 제2호, 1934.4.1, 63-64쪽. 신남철, 「歷史哲學」, 183-184쪽.

39) 신남철, 같은 글, 71-72쪽.

40) 신남철, 같은 글, 72쪽. "現實의 諸問題가 社會的 諸關係의 分化된 것으로서 明白하게 物質的 根據을 가지고 있음에 불구하고 可能的 問題로써 代置하고 또 그 代置한 場面을 絕對化시키는 곳에 觀念的 哲學의 黨派性이 있는 것이다. 소위 <實存>에의 轉向이라고하는 그 實存-自覺的 存在라는 것은 즉 그 可能的 問題의 絕對化된 場面に 不外한다." (신남철, 같은 글, 72쪽). 여기에 대한 언급은 그의 「歷史哲學」, 192쪽에도 나타나고 있음.

의하면 실존철학은 현실의 문제가 주관적으로 처리되고 객관적으로 관찰되지 못하고 있다.⁴¹⁾ 그는 독일관념론과 하이데거, 야스퍼스, 훗설, 막스 쉐러의 철학 모두를 이런 관점 아래서 비판하고 있다.⁴²⁾ 그에 의하면 현대철학의 중요한 조류인 철학적 인간학이나 실존철학은 영원의 문제에만 몰입하고 현대의 문제를 외면하고 있다.⁴³⁾ 그러나 신남철의 주장에 따르면 “現實의 問題는 可能的 問題에 先行하며, 現實의 問題는 可能的 問題를 批判하는 尺度이다.”⁴⁴⁾ 따라서 이런 면에서 볼 때 실존철학은 관념적 위안 속으로 침잠해버리는 문학적 기분에 휩쓸려 있는 한 개의 형이상학적 원리에 불과하다.⁴⁵⁾

이처럼 신남철은 실존철학에 대하여 현실적인 사회성과 역사성이 결여되어 있음을 신랄하게 비판하고 있다. 다른 한편 그는 이 보다 12년 뒤에 발표된 ‘헤겔의 역사철학에 있어서 개인의 문제’를 다룬 글⁴⁶⁾에서는 관념적 개인과 실천적 개인의 차이를 들추어내면서, 개인의 희생의 정당성을 옹변하고자 한다. 역시 이 글에서도 관념성을 강력하게 비판하고 있다. 이 글에서 그가 주장하는 바에 따르면 헤겔의 역사철학은 정신철학과 밀접한 관련을 가지고 있는 것으로서 역사적 자연과 역사적 사회 속에 존재하는 한 개인이 의식내적 발전으로 향해버림으로써 구체적이고 현실적인 발전에 도움을 줄 수 없게 되었다.⁴⁷⁾ 헤겔이 역사발전의 주체로서 개인의 의미를 부각시켰지만, 그는 개인을 실천적 개인으로 발전시키지 못함으로 인해서 개인이 세계이성의 참미에 이바지하는 도구에 불과하게 되었다는 것이 신남철의 입장이다.⁴⁸⁾ 신남철의 이와 같은 논의는 그의 『歷史哲學』의 제2장에서 자세히 논의되고 있다. 그는 헤겔이 칸트의 이원적 세계관을

41) 신남철, 같은 글, 77쪽.

42) “獨逸觀念論의 存在論이라고 하는 것은 神의 理性的 確立에 의하여 人間存在의 社會的 主體性을 拒否한 것이었고, 하이데거(Martin Heidegger 1889-)와 야스퍼스(Karl Jaspers 1883-)를 中心으로 한 이른바 實存哲學의 存在論은 人間存在 平面의인 意味關聯에서 解釋만하여 歷史的 社會的 時間的 推移 속에서 나타나는 그것의 翻轉變轉의 樣相을 文學化시키고 말았다.”(신남철, 『歷史哲學』, 186쪽). 쉐러와 훗설의 철학을 뿌르조아철학으로서 당파성을 지니고 있는 것으로 비판하고 있다.(신남철, 같은 책, 192쪽)

43) “永遠의 問題는 즉 現代의 問題 속에 있지 않으면 아니될 것이다. 現代의 問題의 解決 그것이 바로 哲學에 있어서의 永遠한 問題로서 古代에 있어 있는 世界-秩序의 속에 있었고 中世에 있어서는 神의 問題와 關聯하였고 現代에 있어서는 社會的 諸關係 속에 있는 인간을 特別히 問題삼게 되는 것이라고 하겠다.”(신남철, 같은 책, 191쪽)

44) 신남철, 같은 책, 191쪽.

45) 신남철, 같은 책, 195-199쪽.

46) 신남철, 『歷史의 發展과 個人의 實踐 - 헤겔哲學에 대한 한 개의 試論』, 『學術』 8월호(제1집), 1946.

47) 신남철, 같은 글, 101-110쪽.

48) 신남철, 같은 글, 112-123쪽.

비판하고 생을 중심으로 전체성과 통일성을 확립하려고 한 점에서 대단히 높이 평가하지만, 의식의 변증법에 대해서는 비판적이다. 그에 의하면 헤겔의 역사는 정신의 역사이지 구체적인 자연의 역사가 아니므로 완전한 구체성에 이르지 못하고 있다.⁴⁹⁾ 헤겔의 이런 관념론적 역사관은 게르만민족 정신의 우월성으로 이어져 과시증화되었다고 그는 비판하고 있다. 신남철은 헤겔의 역사철학에서는 개인은 신이 이념적 자유를 실현하는 데 이용되는 수단에 불과하며, 그로 인해 생산주체로서의 개인이 물질적 생산과 사회적 모순을 타파해나가는 실천적 주체로 발전하지 못했음을 비판하고 있다.⁵⁰⁾ 세계의 변혁은 사회의 변혁을 토대로하여 가능하며, 이 사회의 변혁은 비판적 개인이 없이는 불가능하다. 개인은 더 이상 신이라는 이념에 희생당하는 개인이 아니라 현실의 모순을 불굴의 투지로 타개해 나가는 행동하는 비판적 주체여야 한다. 바로 이런 주체로서의 개인이 집단이나 부대에 편성되어 조직적으로 연대하여 결집된 힘을 통하여 사회의 구체적 모순을 타개해야 한다. 이처럼 신남철은 모순에 항거하고 싸우는 비판적 개인을 중시한다. 따라서 개인의 실존적 비애⁵¹⁾를 신의 은총을 통하여, 계시와 함께 풀려고 하는 헤겔의 철학은 판념적 도피에 불과하다고 비판한다. 그러므로 죽음을 각오한 결투에 의해 삶을 구체적으로 건져내는 것만이 우리가 나아가야 할 길로 파악하고 있다.⁵²⁾ 물론 신남철은 헤겔의 철학에서 이런 단면을 발견할 수 있다고 주장하고 있다. 익히 알다시피 헤겔의 『정신현상학』에서 주장되고 주인과 노예의 변증법이 보여주는 인정투쟁은 그런 일면을 보여주고 있다. 이런 의미에서 헤겔은 맑시즘의 단초를 보여주고 있다고 신남철은 보고 있다. 그러나 신남철은 헤겔의 이런 일면이 충분히 개진되지 못했음을 못마땅하게 보고 있다.

그는 헤겔의 이런 면이 충분히 개진되기 위해서는 유물론적 세계관을 확립하는 것이 시급하다고 보고 있다. 그래서 그는 “哲學史는 人類生活의 形而上學的 概念史가 되어서는 아니되며, “哲學은 自然의 暴威와 社會의 桎梏으로부터 自身을 解放시키려는 二重의 解放史를 自身 속에 가지고 있는 思想”이어야 한다고 주장하고 있다.⁵³⁾ 따라서 우리는 당대의 철학사상은 그 시대의 “역사적 사회의

49) 신남철, 『歷史哲學』, 34쪽.

50) 신남철, 같은 책, 40-47쪽.

51) “人間은 未來의 勢力에 參加하는 批判하는 個人의 集團으로서 歷史의 擔當者인 榮光을 가지는 同時에 未久에 犧牲에 提供되어 死를 覺悟하지 않으면 아니되는 悲哀의 所持者로서의 本質을 가지고 있는 것이다.”(신남철, 같은 책, 53쪽)

52) “精神의 誕生은 有限한 生の 死에서 犧牲에 있어서의 變化의 秘密로서 나타나는 것이다.” “運命과 犧牲과 啓示와는 한 개의 意味構造속에 있는 것이며 서로 交互하고 自己를 開明하는 것이다. 그러므로 犧牲에 의한 精神의 誕生은 決定的인 生の 轉換을 意味하는 것이며 이 轉換에 의하여 個人의 實在의 自己主張은 共同體에 대한 自己獻身에 移行한다.”(신남철, 같은 책, 54쪽)

사정에 의하여 필연적으로 요청된 모든 경제적, 정치적 요구의 이데올로기적 표현이었다”는 것을 알아야 한다. 그러므로 우리는 민중 위에 군림하는 모든 진리와 법칙을 자기희생을 통하여 연대적 힘으로 타파해야 한다. 그리하여 우리는 민중의 이성을 구출해야 한다.

한편 신남철의 이와 같은 생각은 1937년에 발표된 「認識・身體 및 歷史 - 文化的 論理學의 基礎論1」⁵⁴⁾과 이 논문이 실려있는 1948년에 출판한 그의 「歷史哲學」의 제1장 「歷史哲學의 基礎-認識과 身體」에서 보다 정교하게 다루어지고 있다. 그는 여기에서 인간 역사의 최초의 전제를 살아있는 개인으로 보고 있으며, 이 개인의 육체적 조직과 자연과의 관계를 밝히는 것이 역사철학의 목적으로 보고 있다.⁵⁵⁾ 그에게 있어서 인식은 역사와 불가분의 관계를 가지고 논의되어야 한다. 인식은 신체적 인간의 정신적 활동으로서 실천적 인식을 동반하는 역사적 인식이 아니면 안된다. 신체적 주체로서의 인식 주체가 인식의 대상으로서의 현실의 잡다와 관련하여 신체적 활동의 구체성이 인식활동 속에서 확보되어야 한다.⁵⁶⁾ 이런 의미에서 신남철은 칸트의 오성의 자발성과 감성의 수용성을 통한 인식에 대한 설명이 이론적 작업과 실천적 작업의 계기를 모두 중시했다는 점에서 의의가 큰 것으로 파악하고 있다. 그러나 그는 칸트가 물자체의 문제를 변증법적으로 더 밀고 들어가지 못한 데 대해서는 비판적이다.⁵⁷⁾ 그는 사유와 존재, 이론과 실천을 최대한으로 접근·통일시키고 나아가 최고로 완전한 구체적 진리를 발견하고자 하였다. 그러나 이와 같은 상황이 가능하기 위해서는 기계적 구성으로 모사가 이루어져서는 안된다. 우리가 “완전한 인식에 도달하자면 인간의 정신적 생산의 지반이 이 물질적 현실을 실천적으로 모사 비판함에 의해서만 가능하다.”⁵⁸⁾ “변증법적 모사와 물질적, 주체적 인식에 의하여서만” 우리는 무한히 복잡하고 다양한 객관적 현상을 그 근저로부터 파악할 수 있게 된다.

그는 이 문제에 좀 더 천착하기 위해서 신체와 육체의 관계에 대해서도 논한다. 그에 의하면 육체에 있어서는 감성적 모사가 중심문제이고, 신체에 있어서는 실천적 인식이 문제가 된다. 전자에 있어서는 모사인식의 단초의 문제가, 후자에 있어서는 역사-인간적인 실천의 문제가 중심이 된다. 그러나 이 두 가지는 사회

53) 신남철, 같은 책, 100쪽.

54) 신남철, 「認識・身體 및 歷史 - 文化的 論理學의 基礎論 1」, 「新興」 제9호, 1937. 2-26쪽.

55) 신남철, 「歷史哲學」, 1쪽.

56) 신남철은 합리론과 경험론은 모두 신체의 구체성이 결여되어 있다고 비판하고 있다(신남철, 같은 책, 4쪽).

57) 신남철, 같은 책, 21-22쪽. 여기서 신남철은 칸트가 주관물 대상에 마주해있는 차원으로만 파악하고 있지 실천적 활동으로 파악하지 못했음을 비판하고 있다.

58) 신남철, 같은 책, 21쪽.

적인 인간에 있어서 통일되어 있다.⁵⁹⁾ 신체는 육체처럼 공간적인 한계에 머물러 있지 않고 “육체적 수용의 매개적 발전의 통일체”이다.⁶⁰⁾ 신남철에게 있어서 인식의 변증법은 이미 동시에 신체의 변증법이다. 수용적 육체의 매개적 활동의 전개열이 신체적 실험으로 파악될 때 우리는 비로소 인식의 즉자대자적(an und fuer sich) 상태에 도달한다. 그러므로 신체에 대한 자각은 인식의 즉자대자적(an und fuer sich)임에 대한 자각이다. “受容, 加工, 表現의 對象과 그것의 意識에 있어서의 矛盾的 發展은, 즉 人間의 生 바로 그것이다.”⁶¹⁾

결국 신남철에게는 인식의 변증법은 신체의 변증법이고 동시에 역사의 변증법으로 전환하게 된다. 수용, 가공, 표현을 신체적 계열이라고 할 수 있다면, 실천의 문제는 역사적 계열의 문제가 된다. 전자의 단계와 후자의 단계는 인식의 완성을 위해서는 상호 필요로 한다. 즉 이 양자는 변증법적 발전단계에 동참해야 한다. 신체의 실천적 인식이 동반되지 않으면 온전한 인식에 도달할 수 없다. 이러한 관점에서 앞서도 논의되었듯이, 실존철학자(하이데거, 야스퍼스 등)는 인식의 실천성과 그 역사성을 의식적으로 말할함에 의해서 현실에 대한 초보적인 관심마저도 신학화하고 스풀라화해버렸으며, 따라서 이들에게는 인식의 문제가 로고스의 문제로 화하고 역사의 문제는 신의 역사로 변하고 말았다.⁶²⁾ 신체와 인식의 통일은 몸소안다(以身知之)라는 것으로 인식론과 역사학의 변증법적 통일이다. 신남철의 이와 같은 생각은 인간이 더 이상 사유하는 인간(homo sapiens)에만 머물러 있는 존재가 아니라 노동하는 인간(homo faber)으로 확장되어야 한다는 데서 연유하고 있다.

이상의 논의에서 보듯이 신남철은 관념에 희생당하는 헤겔적 개인도, 그렇다고 관념에 침잠하는 실존철학자들의 개인도 거부한다. 그는 구체적 현실의 모순을 타개하고자 몸으로 노동하며 실천하는 개인을 추구하고 있다. 이런 개인에 의해서 인식과 역사가 이루어지고 이런 개인들의 연대에 의해서 현실의 역사가 전개될 때에만, 그 개인의 회생이 의미있는 회생이 될 수 있다. 개인의 회생이 불가피하다는 점에서 헤겔과 신남철은 같은 궤도를 가고 있지만, 관념의 회생물로

59) “認識은 辨證法的 模寫에 의한 總體的인 自己 運動이다.” “肉體의 辨證法的 活動은 同時に 認識의 辨證法的 活動과 分離할 수 없는 일이라고 생각한다.” “身體는 感性的 肉體가 認識論的 活動을 完成(Ausarbeiten)함으로써 生하는 眞正한 主體로 看做하게 된다. 이 點에서 나는 肉體와 身體와를 區別하려 한다. 그러나 ... 兩者는 同一한 것이다. 오직 辨證法的 階段을 달리할 뿐이다” (신남철, 같은 책, 22쪽)

60) 신남철, 같은 책, 23쪽.

61) 신남철, 같은 책, 24쪽.

62) 신남철, 같은 책, 27쪽.

전락하는 개인이 아니라 힘있는 주체적 개인으로서 자기 회생을 능동적으로 추진한다는 점에서 해결과 다르다. 한편 참개인이 활동할 공간을 확보하고자 개인을 강조한다는 점에서 실존철학과 상통하지만, 그 개인이 회생을 당할 수밖에 없다는 점에서 실존주의와 궤를 달리한다.

2-2-3. 위기의 철학으로서의 맑시즘(박치우)

박치우 역시 신남철과 마찬가지로 자신이 살았던 시대를 위기로 규정하고 있으며, 이 위기를 타파하기 위해서 맑시즘적 시각에서 자신과 철학을 개진하고 있다. 그는 우선 1934년에 발표한 자신의 글⁶³⁾에서 위기라는 개념에 대해서부터 규정하고 있다. 그에 의하면 위기는 “矛盾으로 나타나는 特定の時期”⁶⁴⁾를 일컫는 것으로서 현재처럼 모순이 첨예화된 이런 위기의 시기는 없었다라고 주장하고 있다. 그는 위기에 직면해있는 우리의 처절함에 대해서 다음과 같이 표현하고 있다.

“危機에 있다는 것, 危機에 산(生)다는 것, 危機와 싸워야 한다는 것-이 것들은 現代에 살고있는 우리에게 賦課된 불가피한 運命이다. 이 運命으로부터의 完全한 解脫은 다만 죽음(死)으로써만 可能할 것이다.”⁶⁵⁾

그러나 박치우는 우리가 이런 위기에 처해 있는 현실을 단순히 죽음으로 임하기만 하는 소극적인 태도는 바람직하지 못하다고 보고 있다. 이런 위기는 실천을 통해 타파되어야 한다. 그래서 그는 위기라는 개념을 단순히 특정한 시기로만 규정하는 데 머물지 않고 주체적 파악을 중요시한다. 따라서 그에게 “危機란 一般으로 客體的인 矛盾이 主體的으로 把握되는 特定の時機”⁶⁶⁾을 말한다. 이 때 그가 말하는 “主體的 把握이란 事物을 身命을 던져서 情熱的으로 把握하는 把握樣式이다. 事物을 로고스(Logos)의으로가 아니라 파토스(Pathos)의으로 把握하는 것, 理性的으로가 아니라 情熱的으로 把握함을 말함이다.”⁶⁷⁾ 그것은 우리를 위협하는 사물과 피투성이가 되도록 싸워서 그것을 완전히 내 것으로 만드는 것을 의미한다. 이러한 파악 양식에는 세 단계가 있다. 1단계는 交渉的 把握의 단계이고, 2단계는 矛盾的 把握의 단계이며, 3단계는 行動的, 實踐的 把握의 단계이다. 이러한 구분법은 파악함에 있어서 정열과 성실성의 정도에 근거하고 있다. 일반

63) 朴致祐, 「〈危機〉의 哲學」, 「哲學」 제1권, 제2호, 1934.4.1.

64) 박치우, 같은 글, 2쪽.

65) 박치우, 같은 글, 1쪽.

66) 박치우, 같은 글, 3쪽.

67) 박치우, 같은 글, 3쪽.

적으로 로고스적 파악은 진리성을 목표로 출발하는데 반해서, 파토스적 파악은 성실성을 목표로 하고 있다. 그러나 궁극적으로 진정한 의미에서의 극복은 실천에 있어서만 가능하다.

박치우는 위의 세 단계와 관련하여 좀 더 상론하고 있다. 그에 의하면 살아서 저항하고 위협하는 對者와의 만남이 교섭적 만남이라면, 죽은 사물과의 만남은 로고스적 만남이다. 후자를 박치우는 전자의 交渉의 關係에 대비시키기 위해 態度的 關係라고 주장하였다. 사물에 대한 주체적 파악은 態度的 關係가 아니라 交渉的 關係이다. 나아가 이런 교섭에는 '화해하는 교섭'도 있지만 '싸우는 교섭'도 있다. 우리가 힘있게 주체적으로 對者를 파악하려면 사물을 적으로서, 원수로서 모순적으로 파악하지 않으면 안 된다. 즉 우리는 사물을 날카로운 모순 속에서 체험하지 않으면 안 된다.

그러나 모든 모순이 극복되려면 이렇게 체험된 단계에 머물지 않고 그 체험이 행동과 실천으로 옮겨져야 한다. 이럴 때 가장 힘있는 주체적 파악이 된다. “客體的 矛盾을 단지 죽은 對體로서가 아니라, 산 對者로서 生活的인 交渉을 通하여 把握함이 없이는 生命은 危機로써 나타날 수 없는 것이다.”⁶⁸⁾ 죽은 대립이 아니라 산 대립이 있어야 한다. 사회는 본질적으로 교섭적으로 파악되어야지 태도적으로 파악되어서는 안 된다.⁶⁹⁾ 이 사회적 위기를 극복하기 위해서는 모순에 완전히 돌입하여 이 모순을 무너뜨리고 모두를 내것으로 만들지 않으면 안 된다. 그러므로 실천적 행동이 동반되지 않으면 안 된다. 그렇다고 아무런 행동이든 행동만 동원되면 된다는 것은 아니다. 그는 행동과 실천의 관계와 관련하여 “모든 實踐은 行動이다. 그러나 반대로 모든 行動이 實踐인 것은 아니다.”⁷⁰⁾라고 주장하고 있다. 그에 의하면 적어도 메타로곤(meta logon)적인 행동, 즉 로고스에 따르는 행동만이 실천이라고 할 수 있다. 단순한 행동은 본래 파토스적이지만, 실천적인 행동은 로고스적인 것을 포함한 파토스적인 행동이다. 이런 의미에서 “實踐이란 단순히 理論과 對立되는 概念이 아니라, 그것은 오히려 理論과 行動의 辨證法的 統一”이다.⁷¹⁾ 결론적으로 박치우는 위기의 주체적 파악과 그것의 실천과 관련하여 다음과 같은 주장을 하고 있다.

68) 박치우, 같은 글, 8쪽.

69) “그럼으로 危機의 客體的인 定義는 危機란 客體的 矛盾이 激化한 時機를 말함이라고 할 것이며, 主體的인 定義는 - 危機란 社會的인 矛盾이 矛盾的으로 把握되는 時期를 말함이라고 할 것이다. 여기에 우리는 矛盾의 二重性을 볼 수 있는 것이다.”(박치우, 같은 글, 11쪽)

70) 박치우, 같은 글, 14쪽.

71) 박치우, 같은 글, 15쪽.

“主體的 把握은 그럼으로 본래 파토스의인 것이나 그의 極인 實踐에 이르자, 벌써 한거름 로고스의인 것의 領域에 드러가고 마는 것이리라 볼 수밖에 없으리라. 여기에 로고스와 파토스의 辨證法이 있다. 實踐은 실로 兩者의 辨證法的인 統一이다. 파토스(또는 行動)는 實踐의 動力이고, 로고스(또는 理論)은 實踐의 指針이다.”⁷²⁾

이처럼 實踐을 行動으로 發現시키는 動力은 파토스이지만, 그것을 올바른 行動으로 안내하는 指針은 로고스다. 따라서 모든 행동이 위기를 극복하도록 해주는 것이 아니라, 로고스를 가진 실천, 이론을 동반한 실천만이 궁극적으로 위기를 극복하도록 해준다.

박치우의 이와 같은 생각은 1946년에 출판된 「思想과 現實」⁷³⁾이라는 책에서 좀 더 증정적으로 다루어지고 있다. 그는 철학과 관련하여 테오리아(theoria)와 이즘(ism)의 문제를 다루고 있다. 그는 당파성을 지니고 있는 왜곡된 철학⁷⁴⁾을 비판하고, 이즘과 테오리아의 변증법적 통일로서의 철학을 주장하고 있다. 그는 테오리아와 이즘의 관계에 대하여 다음과 같이 주장하고 있다.

“『테오리아』의 內容은 「學說」, 「理論」임에 반하여 「이즘」의 內容은 「主義」, 「思想」이다. 『테오리아』의 主體는 學者, 理論임에 반하여 「이즘」의 主體는 「이스트」 또는 「思想家」다. 「이스트」에 있어서는 情熱이 要求되나 學者에 있어서는 冷靜이 要求된다. ... 『테오리아』의 眞理는 客觀性임에 反하여 「이즘」의 眞理는 主體性(主觀性이 아님)이다. 이리하여 『테오리아』에 있어서는 認識이 決定的인 使命임에 反하여 「이즘」에 있어서는 一般的으로 「行動性」이 가장 本來的인 使命으로 要請되는 것이다. 그러기 때문에 『테오리아』의 價値는 「眞僞」如何에 依하여 決定되는 것이나 「이즘」의 價値는 오히려 「善惡」如何에 依하여 決定되는 것이다. 테오리아에 있어서는 그것이 참인가 거짓인가가 먼저 問題임에 反하여 이즘에 있어서는 오히려 그것이 民族階級을 위하여 좋은 思想이나 나쁜 思想이나가 먼저 問題되는 것이다.”⁷⁵⁾

72) 박치우, 같은 글, 15쪽.

73) 朴致祐, 「思想과 現實」, 白楊堂, 1946.

74) 박치우는 철학이 이데올로기가 되는 것과 관련하여 다음과 같이 주장하고 있다. “哲學은 우선 하나의 <이데올로기>다. 哲學은 ... 결국은 現實에 관한 社會學的 意識 즉 <이데올로기>의 하나다.”(박치우, 같은 책, 11쪽). “가령 「푸라토-」와 「아리스토텔레스」의 「調和와 中庸」의 哲學이 奴隸制度에 의하여 維持된 當時의 貴族의(?) 「데모크라시-」를 爲하여 어떠한 任務를 擔當하였으며, 「토-마스」 등으로써 代表되는 「스코라」 哲學이 封建體制的 存續 強化를 위하여 어떠한 役割을 敍行하였으며 乃至는 가장 嚴密하고 嚴肅한 體系라는 칸트의 哲學이 결국은 불란서大革命의 독일적 表現에 不適하였다는 事實을 우리는 알고 있다.”(박치우, 같은 책, 11쪽)

그는 테오리아와 이즘의 관계와 관련하여 모든 테오리아는 이즘화 되려는 경향이 강하며, 이즘으로서의 이데올로기는 테오리아로서의 이데올로기보다 한층 더 노골적인 당파성을 지니고 있다고 보았다. 그는 철학 역시 이런 경향이 강하다고 본다. 그러나 진정한 철학은 테오리아와 이즘의 변증법적 종합이어야 한다.

그러나 박치우는 그동안 이즘이 테오리아를 압도해버리거나 테오리아가 이즘을 압도해버리는 당파성을 띤 왜곡된 철학이 우리의 모순을 은폐시키는 기반을 자행해왔다고 비판하고 있다. 이것은 앞서 언급되었듯이 로고스와 파토스, 이론과 실천이相逢되지 않은 데서 비롯된 것이다. 그러므로 위기의 주체적 파악과 그것의 참된 극복은 로고스와 파토스, 이론과 실천, 테오리아와 이즘의 변증법적 종합이 필히 요구된다.

그는 이와 같은 관점 아래서 시민의 자유에 대해서 언급하고 있다. 그는 세계사는 자유의 실현과정이라고 주장한 헤겔의 주장을 언급하면서, 고·중세와는 달리 근대는 자각된 자유가 가능했으며, 또한 ‘-로부터의 해방’이라는 소극적인 의미의 차원을 넘어 ‘-에로의 자유’라는 자기완수로서의 적극적인 의미의 자유가 발휘되는 단초를 보여준 것으로 파악하고 있다. 그러나 박치우가 볼 때 근대 시민사회가 보여준 자유는 이미 위기를 담지하고 있었다. 근대인이 추구한 시민적 자유는 진정한 자유가 아니라 이미 자유주의의 위기를 동반하고 있었다.⁷⁵⁾ 이것은 근대 자본주의가 부르조아 이데올로기에 구속되고 있음을 의미한다. 그래서 그는 “市民的 自由主義란 원래 부터가 市民的 傭兵 以上の 별것이 아니었다는 事實을, 傭兵은 雇傭條件만 解消되면 存在理由를 喪失하는 法이다”⁷⁷⁾라고 주장하고 있다.

그는 이 문제를 더 심화시키기 위해서 현대철학의 위상에 대해서 재평가하고 있다. 그에 의하면 현대철학은 형이상학적, 존재학적인 관점보다는 인간학적인 관점이 강하게 부각되는 면을 지니고 있다.⁷⁸⁾ 박치우는 이와 같은 관점의 전환을 근대인의 인간 발견에서 찾고 있다. 그는 이 인간 발견에는 자각적 발견과 복귀적 발견이 있다고 본다. 전자는 초시간적인 순수인간을 발견한 것이 아니라 시민으로서 자신의 정황에 적합한 자아를 발견한 것이며, 후자는 고대로 돌아가서 거기서 참된 인간을 발견하고자 했던 점이다. 그러나 박치우가 볼 때 전자와 관련된 시민으로서의 인간의 발견도 이미 부르조아 계급성과 관련된 이데올로기성

75) 박치우, 같은 책, 13쪽.

76) 박치우, 같은 책, 26쪽.

77) 박치우, 같은 책, 29쪽.

78) 박치우, 같은 책, 57쪽.

을 지니고 있으며,⁷⁹⁾ 또 후자의 관련된 인간의 발견도 사실은 고대인이 아니라 자기보존적이고 주체중심적인 근대 부르조아의 계급논리가 깔려있다.⁸⁰⁾ 이처럼 박치우는 맑시즘적인 시각에서 인간은 누구도 상황을 떠나서 자신을 발견할 수 없고,⁸¹⁾ 또한 근대인의 자유에도 이미 이데올로기성이 내재되어 있음을 비판하고자 한다. 그의 사회주의 지향적인 관점이 여기에도 담겨 있음을 알 수 있다.

그는 근대인의 인간 발견과 관련하여 세 가지 사실을 확인하게 된다. (1) 역사는 변증법적인 발전일 수는 있어도 결코 반복은 아니다. (2) 한 시대의 인간형의 구성과 그것을 가능하게 해주는 관념의 힘은 그 시대의 사회의 구조적 추이와 역학적인 제약관계를 가진다. (3) 한 시대에서 다른 시대로 옮겨가는 전환기에는 반드시 인간에 대한 새로운 반성이 일어나게 된다. 따라서 이 세 가지 조건이 제대로 반성되지 않고 추구되는 순수인간형은 반드시 공허하고 추상적인 논리에 빠져 들고 만다. 그는 이와 같은 철학에 해당하는 대표적인 경우를 실존철학자 하이데거와 야스퍼스, 생활학자 베르그송에서 찾고 있다. 박치우에 의하면 이들의 주장에는 구체적인 현실과 관련 속에서 변증법적으로 지양된 인간이해가 결여되어 있다.⁸²⁾ 박치우에 의하면 역사생성적 시간과 사회형성적 공간이 결코 분리하여 존재할 수 없으며, “우리에게 있어서는 역사적, 사회적 현실만이 참된 현실인 것이다.”⁸³⁾ 이처럼 그는 순수인간이 아니라 역사적, 사회적 현실 인간을 추구했다.

그는 이와 같은 이론적 토대를 바탕으로 전체주의와 민주주의의 관계에 대해서 분석을 시도하고 있다. 그에 의하면 2차세계대전은 당시의 당사자들이 주장하는 것처럼 전체주의와 민주주의의 대결이 아니라 사실은 파시즘과 민주주의의

79) “封建人は 封建人답게 살았는 것이요 市民人は 市民人답게 살았음에 불과하다.”(박치우, 같은 책, 60쪽)

80) “그들이 發見했다고 떠드는 人間은 實相인즉 希臘의 假面에 숨어있는 「市民的인」 인간, 아니 오히려 철투철미 「市民的인」 人間이었을 따름이라는 事實이 그것이다.”(박치우, 같은 책, 62쪽) “따라서 實相인즉 「希臘」으로 라는 當時의 標語는 반듯이 必要했던 것은 아닐지도 모른다.”(박치우, 같은 책, 63쪽)

81) “즉 「르네상스」는 人間을 發見하였다고는하나 거기서 發見된 人間은 첫째로 「純粹人間」도 아니고 둘째로 古希臘의 人間도 아니고 철투철미 「市民的인」 人間이었다는 것이 그것이다.”(박치우, 같은 책, 64-65쪽)

82) “... 實存哲學이라는 名稱으로 불리워지는 하이데겔, 야스퍼스 等等의 人間觀이라고 나는 생각하는 것이지만은 그러나 實存哲學이 發見한 人間은 또한 그것이 本來 質的止揚의 方法에 依하여 차지진 人間이 아니었던 以上 新時代의 人間은 못된다는 것을 나는 특히 強調하고 싶은 것이다. 實存哲學은 眞正 낡은 純粹人間에 대한 새로운 옷을 입혔습에 지나지 못한 것이기 때문이다. 그러나 나는 대체 왜 일부러 「새로운 옷」이라는 말을 쓰게되는 것일까?”(박치우, 같은 책, 70쪽) “實踐的 時間은 地球의 公轉을 規準삼아 分割配列된 그러한 「主體性」을 缺한 時計的 時間도 아니며 이와 동시에 體驗(意識) 內容의 持續樣式으로서의 時間 - 예컨대 現象學的 時間 또는 「배목송」의 소위 純粹持續과 같은 그러한 「客觀性」을 缺한 時間일 수는 없다.”(박치우, 같은 책, 71쪽)

83) 박치우, 같은 책, 71쪽.

대결이었다. 그는 파시즘이 전체주의에 바탕을 두고 있다고 본다. 물론 이 때의 전체주의는 플라톤의 이데아론이나 중세의 보편실재론처럼 이론적 전체주의가 아니고, 이것을 정치권력화한 실천적 전체주의다.⁸⁴⁾ 특히 박치우는 이런 실천적 전체주의에 엑크하르트류의 독일신비주의와 니체의 초인론, 슈팽글러의 인종사관, 키에르케고르와 베르그송의 반주지주의가 동원되고 있음을 비판하고 있다.⁸⁵⁾ 박치우의 이와 같은 비판에서 하나 발견할 수 있는 독특한 점은 실존주의가 오히려 파시즘에 이바지했다는 점이다.

그에 의하면 전체주의는 형식논리나 변증법 논리에 바탕을 두고 있는 것이 아니라 유기체적 세계관에 바탕을 두고 있다. 전자에 입각하면 개체의 독자성을 인정해야 하고, 후자에 입각하면 투쟁과 저항을 긍정적 계기로 인정해야 하기 때문에 전체주의가 가능하려면 이 양자를 부정하는 유기체적 세계관에 바탕을 둘 수밖에 없다. 나아가 유기체설에 입각하여 개인이나 특정집단이 반항하지 못하게 하려면 주지주의적 유기체설이 아니라 흠과 피에 호소하는 선비주의적 유기체설에 호소해야 할 것이다.⁸⁶⁾

다른 한편 박치우는 민주주의의 경우는 다분히 형식논리에 바탕을 두고 있다고 본다. 왜냐하면 형식논리에서는 '나'는 '나' 아닌 것을 허용할 수 없다라는 이런 관념논리에 바탕을 두고 개인을 절대화하기 때문이다.⁸⁷⁾ 그러나 이런 경향은 곧 민주주의가 특정 시민계급을 귀족으로 자리잡게 하는 것을 정당화하며, 현실의 변혁 논리를 거부하고 만다. 박치우는 이런 형식논리에 바탕을 두고 있는 민주주의는 金主主義로 흐르고 말며, 누구나 진정으로 자신의 노동의 대가를 받아갈 수 있는 진정한 사회가 확립될 수 없게 된다. 진정한 민주주의는 金主主義나 物主主義나 地主主義가 되어서는 안 되고 근로인민민주주의가 되어야 한다.⁸⁸⁾ 이런 민주주의가 가능하기 위해서는 현실존재의 논리를 반영하는 변증법 논리에 바탕을 두지 않으면 안 된다. 개인의 잘못된 자아관에 바탕을 둔 형식논리를 벗어나고 추상화된 시민의 자아를 타파하기 위해서는 현실의 변혁논리를 담아낼

84) 박치우, 같은 책, 99쪽.

85) 박치우, 같은 책, 100, 103쪽.

86) 박치우, 같은 책, 104쪽.

87) "眞實로 市民的 自由主義의 背後에는 이같은 形式論理的인 個人의 存在가 不可缺의 것으로서 嚴存해 있는 것이다." (박치우, 같은 책, 109쪽) "간단히 몇마디 적는다면 첫째로 形式論理라는 것은 元來가 現實存在의 論理가 아니라 理念存在의 論理에 不適合의 것임에도 불구하고 이것을 가장 現實的인 存在인 人間의 問題에다 移植한다는 것은 一時的인 方便은 될런지는 몰라도 根本的으로 誤謬를 犯하고 있는 것이다. ... 現實存在로서의 人間의 行動과 歷史를 옮겨 취급할 수 있는 論理는 現實存在의 論理로서의 辯證法이 있을 뿐이다." (박치우, 같은 책, 111쪽)

88) 박치우, 같은 책, 113쪽.

수 있는 변증법 논리가 아니면 안 된다.

결론적으로 유기체적 전체주의에 바탕을 두고 있는 파시즘도 배격하고, 형식 논리의 동일율과 모순율에 기초하고 있는 추상화된 시민적 자아에 도취되어 있는 근대 부르조아 계급의 부조리도 타파하는 길은 변증법적 논리의 토대 위에서만 가능하다. 이렇게 될 경우에만 잘 사는 사람만 계속 잘 사는 그런 특정한 자유가 아니라 못사는 사람도 잘 살 수 있는 구체적이고 현실적인 자유가 보장되는 사회가 가능하게 된다. 이것이 바로 박치우가 바라는 진정한 민주주의적 자유인 것이다.⁸⁹⁾ 이런 맥락에서 그는 이미 1937년에 발표한 세대사관에 대한 비판에서도 로렌츠(O. Lorenz)의 세대사관에 경제적 상황이 결여되어 있음을 신랄하게 비판하고 있다.⁹⁰⁾ 나아가 그는 1946년에 발표한 글⁹¹⁾에서도 거짓된 전체주의나 거짓된 민주주의는 특정 계급이나 집단의 이익을 대변하여 민족이기주의나 아니면 사민계급의 이익을 대변하는 부조리를 범한다라고 비판하고 있다. 따라서 진정한 민주주의나 진정한 전체주의는 민족이기주의나 특정계급의 이익을 대변하는 것을 넘어서서 진정으로 전체의 이익을 대변할 수 있어야 한다.⁹²⁾

이상에서 보듯이 박치우 역시 신남철처럼 맑시즘적 입장에서 이론과 실천, 로고스와 파토스, 테오리아와 이즘, 개인과 전체를 종합해내고자 했다. 물론 그의 이런 의도는 다분히 파시즘에 대한 도전을 함축하고 있다. 그 역시 관념론적 사회 이해나 역사 이해의 당파성을 비판하고 인간의 소와태를 구체적이고 현실적으로 지양시켜 내고자 했다. 그러나 박치우는 백남운 편에 서있던 온건파 신남철과는 달리 박헌영의 남노당 노선을 따른 과격파의 입장에 서있었다.⁹³⁾ 그렇기 때문에 박치우는 부르조아 인민민주주의를 과도기로 인정할 뿐이지 결국은 인민민주주의로 이행해야 한다고 보고 있다.

그러나 1950년대부터 1960년대까지는 맑시즘에 대한 비판적 관점이 거의 주도하게 된다. 엄요섭(嚴堯燮)은 맑시즘이 사회를 경제적 관점에서만 바라보거나 계급적 관점에서만 바라보기 때문에 비판하며,⁹⁴⁾ 김재준(金在俊)은 더 이상 공산주

89) 박치우, 같은 책, 196-200쪽.

90) 朴致祐, 「世代史觀批判(基一)」, 『新興』 제9호, 1937. 36-38쪽.

91) 朴致祐, 「民主主義의 哲學的 解明」, 『學術』 8월호(제1집), 1946년.

92) 박치우, 같은 글, 191-199쪽.

93) 박치우는 현대일보를 창간하여 박헌영의 측근으로 활동하였으며, 또 조선문학협회의 대표로 있으면서 조선민주주의 민족전선의 중앙 집행위원으로 활동하였다. 1946년 해주에 있던 남노당 임시 당본부에서 박헌영을 도왔으며 1949년 9월 인민유격대 정치위원으로 남한에 내려와 빨치산 활동을 하다가 전사한 것으로 파악됨.

94) 嚴堯燮, 「社會學的으로 본 唯物史觀」, 『思想界』 11월호, 1952. 嚴堯燮, 「階級과 社會」, 『思想界』 5월호, 1953.

의는 논의의 가치가 없다고 비판한다.⁹⁵⁾ 또 박해정(朴海禎)은 맑스주의는 수정이 불가피하며, 결국 사회민주주의로 나아가야 한다고 주장하고 있다.⁹⁶⁾ 그리고 양호민(梁好民)은 맑시즘은 독선적이며, 관용성을 포기하고 편협성에 빠져있다고 비판한다.⁹⁷⁾ 특히 양호민은 1960년대에 들어서 프랑크푸르트 입장을 수용하여 당관료제를 비판하고 경제적 사회민주주의를 제창하고 있다.⁹⁸⁾ 이동욱(李東旭)은 경제적 후진성을 벗어나기 위해서는 자유시장경제의 도입이 불가피하지만 소련 공산주의의 개입으로 후진국이 몹시 어려움을 겪고 있음을 지적하고 있다.⁹⁹⁾ 한태수(韓太壽)도 마찬가지로 공산주의는 계급투쟁이라는 기계론적 사고에 빠져 인간의 자주성을 무시하고 윤리와 도덕을 파괴시키며 종교화되고 있음을 비판하고 있다.¹⁰⁰⁾ 鮮于學源도 맑스주의는 프로레타리아라는 추상적 이념에 근거하고 있다고 비판하며,¹⁰¹⁾ 최문환(崔文煥)은 맑스주의의 민족이론에 대해서 비판한다.¹⁰²⁾ 임원택(林元澤)은 경제적인 관점에서 맑시즘이 보완되어야 함을 주장하고 있다.¹⁰³⁾ 이 외에도 전원배, 이영춘, 박종홍, 신일철 등 많은 사람이 맑시즘에 대해서 비판을 가하였다.¹⁰⁴⁾

95) 金在俊, 「共產主義論」, 『思想界』 8월호, 1963.

96) 朴海禎, 「社會主義의 새로운 理念과 新的 理念」, 『自由世界』 10월호, 1966.

97) 梁好民, 「맑스와 맑스主義」, 『思想界』 11월호, 1966, 187쪽.

98) 梁好民, 「社會主義理論의 世代的 考察 - 맑스主義, 修正主義, 英國社會主義, 民主社會主義-」, 『思想界』 2월호, 1960, 51쪽.

99) 李東旭, 「苦悶하는 資本主義-資本主義圈의 經濟動向-」, 『思想界』 1월호, 1969, 33-41쪽.

100) 韓太壽, 「共產政治思想」, 『思潮』 6월호, 1968, 255-265쪽.

101) 鮮于學源, 「辯證法的 唯物論과 그 批判」, 『思想界』 11월호, 1961, 206-207쪽.

102) 崔文煥, 「맑스主義 民族理論批判」, 『思想界』 10월호, 1961.

103) 林元澤, 「唯物史觀의 問題點 -唯物史觀을 理解하는 것은 唯物史觀을 修正하고 補完하는 것이다-」, 『思想界』 4월호, 1961, 196-207쪽.

104) 전원배, 「맑스철학비판」, 『현대사상강좌』 1, 현대인의 세계관, 동양출판사, 1960. 전원배, 「역사적 세계의 구조」, 원광문화 8, 1971. 최동희, 「소련철학계의 동향」, 『사상계』 8월호, 1961. 최동희, 「소련철학의 단면, 그 신학적 성격」, 『사상계』 3월호, 1963. 신일철, 「변증법적 논리, 모순이라는 관각에 빠진 사고방식」, 『사상계』 8월호, 1962. 신일철, 「사회적 실존과 루카치, <사회주의에의 길>을 모색한 수정주의자」, 『사상계』 1월호, 1963. 신일철, 「모택동의 변증법적 유물론 비판」, 『사상계』 7-8월호, 1963. 신일철, 「맑스의 史眼을 벗어나라, 유물사관 공식은 허물어졌다」, 『사상계』 9월호, 1963. 신일철, 「맑스의 역사관」, 『사상계』 4월호 부록, 1966. 신일철, 「마르크시즘과 한국」, 동국대 60주년 논문집, 박종홍, 「공산주의 철학비판(1), 변증법적 유물론 비판」, 『공산주의문제연구』 1, 2, 아세아반공연맹센터 연구원, 1966.11.30. 박종홍, 「공산주의 철학비판(2), 사적 유물론 비판」, 『공산주의문제연구』 1, 3, 아세아반공연맹센터 연구원, 1966.11. 이영춘, 「공산주의의 이론과 실제의 비판」, 한국철학연구회편, 『철학연구』 7, 1968.12.

3. 실존주의의 수용과정에 대한 고찰

한편 실존주의 역시 맑시즘과 마찬가지로 해방 이전에는 실천학으로서 역할을 중시하였다. 물론 이들의 실천은 개인적인 내면적 저항에 중심을 두고 있다는 점에서 실천의 내용성이 맑시즘과 다르다고 볼 수 있을 것이다. 어쨌든 60년대 이전까지 실존주의는 저항의 논리를 담고 있었다고 볼 수 있을 것이다. 한국 실존주의의 효시를 이루고 있는 박종홍은 “어중간한 철학은 현실을 떠나 버리지만 완전한 철학은 현실로 인도한다”라는 야스퍼스의 문구를 인용하면서 실존주의의 현실 참여성을 중시하고 있다. 그는 철학이 현실에 대한 부정을 통하여 다시 현실로 돌아와야 한다고 주장하고 있다. 그는 국가가 절망적인 상태에 놓이게 되면 내향적 태도를 취하는 실존주의가 융성하게 된다고 본다. 그는 실존주의가 6·25라는 참혹한 전쟁을 경험한 절망적인 인간들에게 자아에 용기를 심어주는 기능을 한다고 보았다.

하지만 박종홍의 이런 입장이 얼마나 설득력이 있을지는 의문이다. 비록 박종홍 자신은 하이데거처럼 인간의 사회적 실천을 소홀히 한 것을 비판하고 있지만, 신남철은 눈에는 이들 모두가 현실의 모순을 외면하는 당파성을 지니고 있다. 외적 모순이 해결되지 않은채로 내면으로 달려가는 것은 그렇게 큰 설득력을 지닐 수 없다고 본다. 맑스주의자들은 흔히 실존철학 일반에 대해 비판하듯이 역사성과 사회성을 외면한채 인간의 삶의 자유로운 객관적 조건을 확립할 수 없다고 본다.

한편 조가경도 박종홍과 마찬가지로 실존철학과 현실의 실천과의 깊은 관련을 주장하고 있다. 그는 실존철학이 비록 서구의 것이지만 그것을 우리의 토양에 적합하게 활용해야 함을 강조하고 있다. 특히 그는 학문 외적 관계에서가 아니라 학문 내적 관점에서 실존주의를 단순히 실천의 방법으로서나 아니면 수동적 섭취나 단순한 소개의 차원을 넘어 좀 더 능동적으로 수용하는 자세를 취할 것을 주장하고 있다. 그는 기존과 달리 실존주의를 저항이나 자유에 대한 몸부림으로 파악하는 데 머물지 않고 좀 더 긍정적인 적극적 계기로 이끌어 내어 학문적 작업을 추진하고자 했다. 조가경의 이런 태도는 한국철학계에서도 나타났다. 특히 1968년 한국철학회는 로비트(K. Löwith) 교수를 국내에 초빙하여 실존주의 극복과 관련하여 강의를 들으면서 더 이상 반이성주의적 입장을 취하는 것을 넘어서서 이성에 대한 긍정적 계기를 마련하고자 했다.¹⁰⁵⁾

3-1. 실존주의 수용 동기에 대한 분석

본래 서구의 실존주의가 전쟁이 산출한 인간의 참혹함과 근대화 과정에서 인간 개인의 존엄성이 붕괴됨에 대한 반성에서 출발했듯이, 우리의 실존주의 역시 이와 같은 요인에서 발생하였다. 사실 우리나라의 실존주의에 대한 관심은 일제의 암울한 시대를 벗어나기 위한 몸부림의 일환으로서 1920년대에서 1940년대 시기에도 있었지만 이 당시의 실존주의는 사실상 미미하였으며, 본격적으로 대두하게 된 것은 1950년대로 보아야 할 것이다. 이것은 1950년에 발생한 한국전쟁(6·25)에 기인한다고 보아야 할 것이다. 전쟁으로 인해서 인간 개개인의 존엄성이 여지없이 무너지자 더 이상 전체주의적 사고나 본질주의적 사고에 염증을 느끼지 않을 수 없었다. 여기에 전체보다는 개인을, 본질보다는 실존을 앞세우는 새로운 철학적 세계관이 요구되지 않을 수 없었다. 또한 1960년대 이후 전개된 반공이데올로기 아래서 자행된 반민주적인 독재정치와 박정희 정권 이후 추구되어 온 개발과 성장 논리에 바탕을 둔 산업화는 개인의 소외와 무기력함을 창출하였으며, 또 한 번의 인간 실존을 절감하게 만들었다.¹⁰⁶⁾ 그래서 1950년대에서 1960년대까지 학술지와 대중지에 실린 글들 중에서 실존주의가 압도적이었다.¹⁰⁷⁾

3-2. 수용된 실존주의의 양상에 대한 분석

우리나라 실존주의의 수용사를 분석해보면 1960년대 이전까지는 대체로 현실 고발적이거나 아니면 고통을 제화할 수 있는 내면지향적인 태도로 일관되고 있다. 1960년대에 이르러서야 비로소 실존주의가 주체적이고 객관적인 연구가 이루어지게 되었다.¹⁰⁸⁾ 그 전에 실존주의는 학문적인 연구보다는 다분히 현실문제의 식에 연루되어 논의되었다.

105) 金基錫, 동아일보, 1958년 12월 24일자 기사 참조.

106) 여기에 대한 논의는 <김재현, 「남북한에서 서양철학의 수용의 역사」, 대한철학회 편, 『哲學研究』 제60집, 81쪽>, <김여수, 「언어와 문화」, 철학과현실사, 1997, 419쪽>, <백종현, 「독일 철학의 유입과 그 평가」, 서울대학교 철학사상연구소 엮음, 『철학사상』 제6호, 1996, 29-30쪽> 참조.

107) 1919년부터 1965년까지 한국에 유입된 서양철학자들 중에서 하이데거 48건, 니이체 26건, 야스퍼스 13건, 키에르케고르 13건으로 총 100건으로 상당히 많은 비중을 차지하고 있다(이훈, 「연구를 위한 자료의 통계적 분석」, 『철학사상』 제4호, 서울대철학사상연구소 편, 1994, 122쪽).

108) 이기상은 현상학, 실존주의의 수용을 해방이전까지의 수용으로서의 제1시기와 해방이후부터 1960년까지의 수용으로서의 제2시기와 1960년 이후의 수용으로서의 제3시기로 구분하고, 현상학과 실존주의가 본격적으로 수용된 시기는 제3시기로 보고 있다(이기상, 「한국의 해석학적 상황과 초월적 자아-현상학·실존철학의 수용과 한국철학의 정립」, 철학연구회 편, 1997년 춘계발표회보, 『동서철학의 수용과 한국철학의 정립』, 61쪽).

1920년대에서 1940년대까지의 실존주의에 대한 글은 몇 편을 제외하고는 대부분 전문적인 논의의 형식으로 충분히 개진되지 못하였다. 1920년에 나타난 小春의 글도 초인의 의지로 고난의 길을 헤쳐나가는 이른바 노예도덕의 극복차원에서 호소문에 가까운 표현을 구사하고 있으며,¹⁰⁹⁾ 1922년에 나타난李大偉의 글도 나이체의 초인사상이 제국주의를 정당화하는 데 이용되고 있음을 고발하고 있다.¹¹⁰⁾ 1929년에 발표된 니이체에 관한 글은 이전의 글과는 달리 조금 더 학적인 접근을 시도하고 있다.¹¹¹⁾ 그러나 이 글 역시 현실의 위기에 대한 문제의식에서 출발하고 있다. 최초로 철학적인 전문성을 띠고 나타난 실존주의에 관한 논문은 1933년에 발표된 박종홍의 하이데거에 관한 논문일 것이다.¹¹²⁾ 그러나 이 글 역시 하이데거의 불안개념에 담겨있는 비현실성을 고발하는 데 주목적으로 두고 있다. 즉 이 글은 당시의 현실에 대한 철저한 반성을 담고 있다.

이처럼 1920년대에서 40년대까지는 실존철학자나 실존철학에 대한 본격적인 논의가 미흡하다. 오히려 앞서 논의된 맑시즘을 제외하고는 헤겔이나 유물론과 유심론의 관계에 대한 논의가 더 많다. 가령 한치진(韓稚振)의 경우 1930년대에 쓴 글들에서 소수인의 사색적 진리와 직각적 인식, 형이상학의 가능성 등을 주장하며, 정신적 가치와 물질적 가치의 관계를 다루고 둘 다 중요하지만 궁극적으로 정신적 가치가 더 중요함을 역설하고 있다.¹¹³⁾ 그리고 1946년에 쓴 글에서도 관존민비와 관민동등과 민존관비의 문제를 다루면서 물질적 관계와 인격적 관계를 둘 다 중요함을 역설하고 있다.¹¹⁴⁾

이처럼 1920년대는 무조건 맑시즘으로 흘러가거나 아니면 실존주의로 흘러가지는 않았다. 김계수(金桂淑)은 헤겔적 입장에서 자신의 철학을 개진하고 있다. 그는 헤겔의 입장에서 이른바 실천의 관계를 다루었으며, 데카르트로부터 칸트로

109) 小春, 「力萬能主義의 急先鋒-푸리드리히, 니체先生을 紹介함」, 「개벽」 제1호, 1920.

110) 李大偉, 「니체와 哲學과 現代文明」, 「靑年」 제2권 10호, 1922.

111) 裴相河, 「차라투스트라(拔抄)」, 「新興」 제1호, 1929.

112) 朴鍾鴻, 「하이데거에 있어서의 Sorge에 關하여」, 경성제대 철학과 졸업논문, 1933.1.7. 「박종홍全集」 1, 만음사, 1988.

113) 韓稚振, 「小數人의 眞理」, 「靑年」 3월호, 1930, 20쪽. 韓稚振, 「自我改革論」, 「靑年」 1월호, 1931. 韓稚振, 「哲學의 直覺論」, 「靑年」 1월호, 1931, 17-19쪽. 韓稚振, 「人格의 唯物論-人格과 物質의 構造(一)」, 「靑年」 10월호(15권 7호), 1935, 6-10쪽. 韓稚振, 「人格의 唯物論-人格과 物質의 構造(二)」, 「靑年」 11월호(15권 8호), 1935, 7-10쪽. 그러나 1927년에 쓴 글에서는 이와는 전혀 다른 양상을 보이고 있다. 그는 기계학을 근거로 삶, 자연, 사회, 도덕을 설명하고자 함(韓稚振, 「機械學과 生存競爭」, 「朝鮮之光」 8월호, 1927). 그래서 한병도가 한치진의 이런 입장을 비판하고 변증법적 관점을 강조하였다(한병도, 「力不滅說과 機械學 - 韓稚振君의 機械學과 生存競爭을 읽고」, 「朝鮮之光」 9월호, 1927, 27쪽).

114) 韓稚振, 「民主社會의 構成과 自由」, 「民聲」 4월호, 제5권, 1949, 34쪽.

이어지는 이원론적 세계관은 헤겔에 의해서 통일되는 것으로 주장하고 있다.¹¹⁵⁾ 또한 이종우도 변증법 논리에 입각하여 형식논리적 주체와 객체를 거부하고 주체와 객체의 교섭적 관계를 중시하였다.¹¹⁶⁾

헤겔의 입장에서 자신의 입장을 본격적으로 전개한 사람은 아무래도 안호상(安浩相)이라고 보아야 할 것이다. 안호상은 헤겔의 주관적 논리학과 객관적 논리학의 문제를 다루면서, 개념과 사물, 개념과 실재의 밀접한 관계를 분석하고,¹¹⁷⁾ 나아가 “概念的 先在性과 實在性의 後在性은 時空의 이 아니라 論理的이다.”¹¹⁸⁾라는 입장을 통하여 기존의 객관적 논리학과 주관적 논리학이라는 개념을 객체적 논리학과 주체적 논리학으로 바꿀 것을 주장하고 있다.¹¹⁹⁾

한편 그는 지(知)와 행(行)의 관계에서도 이 둘은 상호 우열을 가릴 수 없이 대등하게 중요한 것으로 보고 있다. 그에 의하면 “行은 知이다 知는 行이다라는 判斷이 形式으로서 두 判斷으로서 나타나지만 終極에 이르러선 두 判斷이 아니라 行과 知의 依存關係의 表現으로서 오직 한날의 判斷이다.”¹²⁰⁾

안호상의 이와 같은 관점은 그의 유물론과 유심론에 대한 비판에서도 나타난다. 그는 우선 헤겔의 입장에서 됨을 있음과 없음의 근본계약으로 파악하고 있으며, 모든 것은 모순을 내포하고 있는 것으로 보고 있다.¹²¹⁾ 그는 이와 같은 입장에서 “물질을 떠나서는 참을 참으로 인식할 수 없고”, “물질이 없이는 생이 존재할 수 없으며 또 참이 타당할 수 없다는 것은 우리의 정당한 상식으로서 곧 참된 철학적 인식이다”라고 주장하고 있다.¹²²⁾ 이처럼 그는 물질과 생, 물질과 참을 상보적으로 보고 있다. 그는 유물론을 필요조건으로 인정하지 충분조건으로

115) 金桂淑, 「思索方法에 對한 序論」, 『新興』, 제2호, 1929, 54쪽. 金桂淑, 「哲學과 自然性과의 關係」, 『新興』, 제4호, 1931, 68쪽. 金桂淑, 「헤-겔思想의 前史 - 헤겔 百年祭를 當하여」, 『新興』, 7월호(제5호), 1931, 44-47쪽.

116) 李鍾雨, 「生の 構造에 對하여」, 『哲學』, 제1권, 제2호, 1934.4.1, 81-87쪽.

117) 安浩相, 「客觀的 論理學과 主觀的 論理學」, 『哲學』, 제1권 제1호, 1933.7.17, 67쪽. 이 이후에도 그는 <「헤겔의 哲學의 始初와 論理學의 始初」, 『普專學會論集』 1, 1934>과 <「헤겔에서 판단의 문제」, 『철학연구』, 1941>에서 다룬다.

118) 안호상, 같은 글, 68쪽.

119) 안호상, 같은 글, 79-80쪽. “客體(Object)를 研究하는 objektive Logik과 또 主體(Subjekt)를 研究하는 subjektive Logik을 客觀的 論理學과 主觀的 論理學이라 하는 것보담은 客體的 論理學과 主體的 論理學이라고 함이 語感的 區別로서나 論理的 本意로서나 그 얼마나 適當하며 正當한가는 누구든지 스스로 잘 判斷할 수 있을 것이다.”(안호상, 같은 글, 80쪽)

120) 安浩相, 「理論哲學과 實踐哲學에 對하여(知와 行에 對한 一考察)」, 『哲學』, 제1권 2호, 1934.4.1, 72쪽. “이 理論的인 것과 實踐的인 것은 哲學體系의 두날의 元기둥柱礎다. 兩者는 哲學의 體系에서 不可無의 兩契機로서 優劣을 다투지 않고 드디어 永遠한 平和와 絶對의 平等만 享有할 뿐이다.”(같은 글)

121) 安浩相, 『哲學講義』, 大同出版社, 1942, 2, 12쪽.

122) 안호상, 같은 책, 115-116쪽.

인정하지 않는다. 안호상은 우주론적 유물론, 인간학적 유물론, 경제학적 유물론 등 이 모두를 비판하고 있다.¹²³⁾ 그는 물질은 이미 비물질을 전제하고 있다고 보고 있다. 한편 그는 유심론에 대해서도 비판적이다. "... 물질이 없이는 정신이 물질을 생산할 수 없으며 또 정신이 없이는 물질이 정신을 생산할 수 없다"¹²⁴⁾라는 입장에서 그는 유물론 일변도의 주장이나 유심론 일변도의 주장 모두 거부한다.

이상에서 보듯이 맑시즘도 아니고 실존주의도 아닌 제삼의 입장이 이 당시에 또 하나의 조류를 형성하고 있었다. 그러므로 본격적으로 실존주의가 대두하게 된 시기는 1950년대 이후로 보아야 할 것이다.¹²⁵⁾ 1950년대에는 실존철학이 압도적인 분위기를 형성하고 있다. 박상현은 실존을 세계사를 움직이는 근원적 힘으로 파악하고 있으며,¹²⁶⁾ 고범서(高範瑞)는 실존과 윤리와 종교의 관계를 모색하면서 해질철학이 외면하고 있는 개인의 주체성을 비판하고 있다.¹²⁷⁾ 그리고 이 시기에 몇 권의 번역서가 등장하게 된다.¹²⁸⁾ 아울러 안병욱(安秉煜)은 생철학자와 실존철학자 일반에 대한 이론을 소개하기 시작하며, 특히 현대철학의 세 조류로서 프래그마티즘, 맑시즘, 실존주의를 들고 이 중에서 실존주의가 병든 문명속에서 자아를 구출하는 긍정적인 기능을 하고 있음을 지적하고 있다.¹²⁹⁾ 또한 황산덕(黃山德)은 사회과학을 실존철학과 연계시켜 논의하기 시작하였고,¹³⁰⁾ 우리나라 실존철학을 본래도에 올려놓은 조가정(曹街京)도 이 시기에 등장하였다.¹³¹⁾ 이종우(李鐘雨)도 이제는 실존주의와 과학철학을 접목시키기 시작하며,¹³²⁾ 조순승(趙淳昇)은 나이체의 정치사상을 다루기 시작하였다.¹³³⁾

123) 안호상, 같은 책, 125-132쪽.

124) 안호상, 같은 책, 139쪽.

125) 박종홍은 우리나라에 실존주의가 도입된 시기와 관련하여 다음과 같이 주장하고 있다. "우리나라에서도 철학적으로 실존사상이 문제되어 온 것은 8·15해방 훨씬 이전에서부터 시작된 것이 사실이나, 일반적으로 논의되기는 14후퇴 때 부산 피난을 계기로 한 것이다." <박종홍, 「전환하는 현대철학」, 「전환하는 현대사상(현대사상강좌 X)」, 동양출판사, 1961.3.30, 「박종홍전집」 II, 1998년 민음사, 461쪽>.

126) 朴相鉉, 「實存과 哲學」, 『思想界』 10월호, 1952, 94-98쪽.

127) 高範瑞, 「實存의 倫理」, 『思想界』 8월호, 1953, 135-139쪽.

128) 朴俊華 譯, 칼 야스퍼어스 著, 「「나이체」와 現代-파타티잔 리뷰지에서-」, 『思想界』 1월호, 1954. 林 甲 譯, 장·롤 사르트르 著, 「實存主義는 휴머니즘이다」, 『思想界』 8월호, 1954.

129) 安秉煜, 「生の 哲學」, 『思想界』 12월호, 1955. 安秉煜, 「實存主義의 系譜」, 『思想界』 4월호, 1955. 安秉煜, 「實存主義」, 『思想界』 34월호, 1956. 安秉煜, 「實存主義의 思想的 系譜」, 『思想界』 8월호, 1958.

130) 黃山德, 「實存主義와 正義의 問題」, 『思想界』 2월호, 1957. 黃山德, 「實存哲學과 社會科學」, 『思想界』 特輯 제7권, 1958.

131) 曹街京, 「하이데가의 人間과 思想」, 『思想界』 6월호, 1958.

132) 李鐘雨, 「實存主義哲學과 科學哲學」, 『思潮』 6월호, 1958.

이처럼 실존주의가 흥미하게 되는 상황은 1960년대에도 지속된다. 하기락(河岐洛)도 산업사회 이후 반인간화 되어가는 사회를 고발하고 실존주의를 중요하게 다루게 되며,¹³⁴⁾ 이동식(李東植)은 실존주의와 정신분석학의 관계를 다루게 된다.¹³⁵⁾ 또한 김봉구(金鵬九)와 조가경은 맑시즘과 실존주의의 관계를 쉘르트르를 중심으로 다루고 있다.¹³⁶⁾ 한편 김중호는 신토마스 입장에서 실존주의에 대하여 구체적인 사회성을 결여하고 있음을 비판하고 있다.¹³⁷⁾

이상에서 보듯이 1950년대에서 1960년대까지는 실존주의에 관해서 참으로 많은 글이 나왔다. 그러나 이런 많은 글들이 대부분 전문적인 학적 연구라기 보다는 시대적 상황을 표출하는 에세이적인 글이 많다. 역시 실존주의를 우리 한국철학계에 위치지운 가장 중추적인 인물은 아무래도 박종홍과 조가경으로 보아야 할 것이다. 따라서 이들의 사상을 분석해봄으로써 우리의 실존주의의 위상을 재정립해볼 수 있을 것이다.

3-2-1. 현실 파악으로서의 실존주의(박종홍)

박종홍의 실존주의에 대한 이해를 파악하기 위해서는 그의 소사상에 흐르고 있는 일반적 특징을 시대적으로 개관해보는 것이 필요하리라 판단된다. 박종홍의 초기사상에 나타나는 그의 철학관은 철저하게 현실에 바탕을 두고 있다. 철학하는 사람은 철저하게 자기의 문제로부터 출발하고, 이 시대의, 이 사회의, 이 땅의, 이 현실적 존재로부터 출발해야 한다.¹³⁸⁾ 그래서 그는 하이데거의 존재와 현존재에 대한 분석으로부터 근심(Sorge)과 관련하여 갈등과 투쟁이 하이데거에서 소홀히 되고 서둘러 통일로 향함을 비판하고 있다.¹³⁹⁾ 결국 박종홍이 볼 때 하이데거의 불안에 대한 분석에서는 현존재의 구체적 갈등, 즉 실천적 인간의 갈등이 제대로 그려지고 있지 않다.¹⁴⁰⁾ 하이데거는 신학적 세계관을 완전히 벗어나지 못

133) 趙淳昇, 「나치체의 政治思想」, 『思潮』 6월호, 1958.

134) 河岐洛, 「實存의 不安의 克服」, 『思想界』 5월호, 1960.

135) 李東植, 「實存主義와 精神分析學」, 『思想界』 5월호, 1960.

136) 金鵬九, 「맑시主義敎理와 實存의 휴머니즘 -쉴르트르의 「唯物論과 革命」을 中心으로-」, 『思想界』 10월호 제10권, 1960. 曹街京, 「맑시스트의 實存主義觀」, 『思想界』 6월, 1961.

137) 金鏞鎬, 「實存主義以後의 西歐哲學(上)」, 『思想界』 8월호, 1961.

138) 박종홍, 「〈哲學하는 것〉의 出發點에 關한 一問題」, 1926.3, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 317, 331쪽. 박종홍, 「철학하는 것의 실천적 지반」, 1934.4, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 332-347쪽.

139) 박종홍, 「하이데거에 있어서의 Sorge에 관하여」, 경성제대 철학과 졸업논문, 1933.1.7, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 194쪽.

140) “신체 자체를 중요시하지 않는다는 것은, 이 대립의 격렬함을 놓치고, 다만 그것의 조화의 측면, 혹은 극복된 결과에만 주의를 돌리는 때문이 아닌가? 우리는 엄연한 대립과 모순에 있어서의 괴로운 갈등에 있어서, 오히려 구체적인 인간 자체를 볼 수가 있다.”(박종홍, 같은 글, 200쪽)

하고 있기 때문에 구체적인 실천적 인간을 구현할 수 없었다. 이런 구체적인 실천적 인간에 대한 강조는 신남철이나 박치우의 맑시즘적 시각에서 주장되는 면과 상통하는 점이다. 나아가 박종홍은 하이데거의 철학에는 구체적인 사회가 결여되어 있다. 그는 우리의 문제에 대한 관념적인 극복이 아닌 구체적인 실천적 극복의 대안이 하이데거에서는 결여되어 있다고 비판하고 있다.¹⁴¹⁾ 그는 현실의 모순에 대해서 관념적으로 극복하고자 하는 것을 가장 강력하게 비판하고 있다. 그에 의하면 현대철학이 나아가야 할 바는 힘있는 철학이 되어야 하고, 현실의 모순을 관념 속에서 화해시키거나 비겁하게 해소해버려서는 안 된다.¹⁴²⁾ 그는 현대철학의 동향에 대한 분석에서도 현실에의 적극적인 참여를 강조하고 있다.¹⁴³⁾ 그는 우리 조선문화의 계승과 관련해서도 로고스적 인식과 파토스적 긴장이 요구되며, 그 주체는 근로적인 사회적 그룹이어야 한다고 보았다. 따라서 “주관적 측면에만 경도할 때에 우리는 공허한 정열에 사로잡히게 되고 객관적 측면만을 존중할 때에는 기운이 빠진 이론의 형골만을 바라보게 되는 것이다.”¹⁴⁴⁾ 박종홍의 이런 측면은 신남철의 신체적 인간이나 박치우의 위기에 대한 주체적 파악으로서의 인간에 대한 강조와 흡사하다. 이들은 공통적으로 실존철학이 구체적 현실을 외면한 관념성과 당파성을 지니고 있다고 비판하고 있다.

“우리의 철학은 독일서 차를 타고 왕림(枉臨)하는 것도 아니요, 미국서 배를 타고 내왕(來降)하는 것도 아니다.”¹⁴⁵⁾ 그러므로 우리의 철학은 우리의 현실에 대한 철저한 반성과 비판에 기초를 두어야 한다.¹⁴⁶⁾ 이와 같은 관점 아래서 그는 실존철학이 현실의 문제에 시선을 돌린 점에 대해서 그 중요성을 인정하지만, 그 극복이 주관적인 데 대해서는 다음과 같이 비판하고 있다.

“대체 <파토스>적 의식이 주관적 방향으로 깊어지면 깊어질수록 객관적이며 공간적인 외계에 대해서 보다도 주관적인 시간문제에 대해서 더

141) 박종홍, 같은 달, 24쪽.

142) 박종홍, 「모순과 현실」, 1933.10.26-28, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 349-355쪽.

143) 박종홍은 현대철학의 네 가지 조류, 즉 헤겔 재흥, 존재론적 경향, 유물론의 발전, 초인적 사상을 들면서 이 네 가지 모두 관념속에 함몰해버리거나 아니면 실천을 강조하지만 나찌즘이나 전체주의 내지는 영웅주의에 빠져든다는 점에서 비판한다(박종홍, 「현대철학의 동향」, 1933.12.24, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 356-365쪽).

144) 박종홍, 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법」, 1935.1.1-, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 382쪽.

145) 박종홍, 「우리와 우리철학 건설의 길」, 1935.7.9, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 384쪽.

146) “과연 우리의 현실이 우리의 철학을 낳지 못하는 동안 우리의 위기는 철저하게 극복될 수 없는 것이요, 우리의 철학이 우리의 현실을 잊어버리는 순간 그 본래의 의미에 있어서 참된 우리의 철학이 될 수 없습니다.”(박종홍, 「우리의 현실과 철학 -역사적인 아파의 한계상황」, 1935.8.7, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 399쪽)

일층 침잠하게 되며 급기야 객관적 대상을 주관적으로 초월하여 버린 無의 문제에 스스로 봉착하고 만다는 것은 금일에 있어서 실존철학 또는 그와 유사한 경향을 띤 여러 사상에서 우리가 흔히 목격하고 있는 바 사실인 듯하다.”¹⁴⁷⁾

그래서 박종홍은 하이데거, 딜타이, 야스퍼스 모두 구체적인 실천과 관련하여 객관적인 작업을 하지 못하고 주관적이고 관념적인 접근에 머물렀음을 비판하고 있다.¹⁴⁸⁾ 또한 그는 니콜라이 하르트만이나 막스 쉐러에 대해서도 마찬가지로 비판하면서 “<자연변증법>이 더 일층 철학의 중심문제 영역 안으로 들어와야 할 시기가 당도한 것이 아닐까”¹⁴⁹⁾라고 까지도 주장한다. 그는 이와 같은 관점 아래서 “어중간한 철학은 현실을 떠나 버리지만 완전한 철학은 현실을 인도한다(야스퍼스, *Existenzphilosophie*, 85쪽)>”라는 문구를 인용하고 있다.¹⁵⁰⁾ 박종홍은 신남철의 신체적 인식론에서 주장되는 것과 마찬가지로 현실의 모순은 “身體的 勞作”을 통하여 비로소 극복될 수 있다고 보고 있다.¹⁵¹⁾ 그리고 그는 신남철과 마찬가지로 이 신체적 노작을 수행하는 개인이 단순히 개인의 차원에 머물지 않고, 공동적 차원의 노작으로 발전되어야 함을 주장하고 있다. 야스퍼스의 현실의 모순에 대한 저항은 머리로만 저항하는 것이지 몸으로 저항하는 것이 되지 못하고 있음을 비판하고 있다. 야스퍼스의 저항에는 의식내적인 저항만 있지 박치우가 주장하는 것처럼 신명을 던지는 투지가 없다. 그는 야스퍼스와 하이데거를 비교하면서 전자는 현실의 모순을 후자보다 더 강렬하게 드러내지만, 반면에 후자는 전자에 비해 현실의 모순을 인간주체의 차원에서 타개하려고 애쓰고 있지만, 이들 모두 신체적 노작의 계기가 결여되어 있다고 비판한다. 박종홍 역시 신남철이나 박치우와 마찬가지로 현실파악의 주체는 생명 자체를 내거는 죽음을 각오한 결투가 있어야만 현실의 모순을 온전히 타개할 수 있다고 본다.¹⁵²⁾

그래서 그는 1942년에서 쓴 글에서 실존철학은 “깨우침의 논리이긴 하지만, 구체적인 행위의 논리, 건설의 논리에 이르지 못하고 있다”¹⁵³⁾고 비판하고 있다. 따라서 이 글에 의하면 이러한 철학은 새로운 것을 만들어 내는 힘이 없으며, 그러므로 역사적 현실의 논리가 되지도 못하는 일종의 “관상의 철학”에 머무르고

147) 박종홍, 「현대철학의 계문제, 1938.4.15」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 412쪽.

148) 박종홍, 같은 글, 412-415쪽.

149) 박종홍, 같은 글, 412-413쪽.

150) 박종홍, 「現實把握, 1939.12.1」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 425쪽.

151) 박종홍, 같은 글, 427쪽.

152) 박종홍, 같은 글, 432쪽.

153) 박종홍, 「이해와 사유, 1942.9」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.

있다.¹⁵⁴⁾ 그는 1945년 이전에 쓰여진 것으로 추정되는 「우리가 요구하는 <이론과 실천>」이라는 글에서도 하이데거, 키에르케고르, 야스퍼스, 칸트, 헤겔의 철학 모두가 내면적 도덕이나 관념적 태도에 머물러 있음을 비판하고 있다.¹⁵⁵⁾ 그는 이론과 실천의 변증법적 종합을 강조하며, 인간을 단순히 호모·사피엔스적인 차원에서 파악하는 데 머물지 않고 호모·화벨로까지 파악하고 있다.¹⁵⁶⁾ 이 점은 신남철이 주장한 것이기도 하다.

1950년대에 접어들면서 박종홍은 자신의 철학에 중심적인 개념이 되고 있는 향내적 태도와 향외적 태도라는 개념을 구체적으로 사용하고 있다. 그는 「哲學概論講義」에서 인간이 외계로 향하기 쉬운 사람도 있고, 안으로부터 자기를 반성하려는 사람도 있다라는 사실을 지적하면서, 그는 향외적인 태도와 향내적인 태도의 상보성을 강조하고 있다.¹⁵⁷⁾ 그는 이 책에서 향외적인 태도를 취하고 있는 대표적인 입장으로 실용주의를 들고 있으며, 향내적인 태도를 취하는 대표적인 입장으로 실존주의를 들고 있다. 전자의 경우는 구체적인 현실에의 구체적인 접근을 시도하고 있다는 점에서 긍정적인 면을 인정하지만, 다른 한편 이 경우는 필히 향내적인 자기 한계에 대한 반성이 필반됨을 강조하고 있다. 또한 후자의 경우는 자기 자각을 통하여 선험적 결단을 하고 있다는 점에서 긍정적인 면을 인정하고 있지만, 구체적인 현실에의 실천적 접근이 미약함을 주장하고 있다. 물론 사르트르에 대한 언급과 관련해서는 그는 실존주의가 단순히 고독한 내향적 상태에 머물지 않고 참여와 행동을 통하여 현실적인 인류로 돌아오려고 고심하고 있는 점에 의의를 부여하고 있다.¹⁵⁸⁾

박종홍은 “주체의 향외, 향내의 자각을 통하여 결국은 개인의 향내적 자각이 세계성과 관련함을 보았으며, 그것이 다시금 나의 국가로 돌아옴을 보았다”라고 주장하면서, 3·1운동이야말로 그 대표적인 예라고 주장하고 있다.¹⁵⁹⁾ 그는 이와 같은 운동이 성공적이기 위해서는 “향내적인 자각을 통하여 無에 부딪쳐 다시 향외적으로 돌아오는 창조의 길”¹⁶⁰⁾이어야 한다고 보고 있다. 그는 이와 같은 관점 아래서 향내와 향외에 대해서 다음과 같이 주장하고 있다.

154) 박종홍, 같은 글, 451쪽.

155) 박종홍, 「우리가 요구하는 <이론과 실천>, 1945년 이전」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998, 402-408쪽.

156) 박종홍, 같은 글, 409쪽.

157) 박종홍, 「哲學概論講義, 1963」, 『박종홍전집』 II, 민음사, 1998, 46-52쪽.

158) 박종홍, 같은 책, 108쪽.

159) 박종홍, 같은 책, 128쪽.

160) 박종홍, 같은 책, 131쪽.

“향내적인 자각을 양심적인 정의 소치라 하라. 향외적인 자각을 기술적인 知의 소임이라 하라. 양심이 따로 있고 기술이 따로 있어서 향내 향외가 갈리는 동안 거기에는 진정한 힘이 발휘될 수 없다. 활로가 열려 질 리 만무하다. 향외적인 양심을 결여한 기술은 열빠진 모방이 아니면 사람을 해치는 흉기에 그칠 것이요, 향외적인 기술을 무시한 양심은 부질없는 분개에 그치거나 모두가 진정한 힘의 발로라고 할 수 없다. 다 할 줄 모르는 현실적 힘은 향내 향외가, 양심과 기술이, 情과 知가 하나의 절대적인 행동에 있어서 지양되는 데서만 찾을 수 있다. 여기에 창조가 가능하고, 건설이 이룩된다.”¹⁶¹⁾

그의 이와 같은 태도는 1954년에 출판한 『哲學概論』에서도 나타난다. 그는 여기에서도 “철학은 본래 현실과 유리될 수 없는 학문이다”¹⁶²⁾라고 주장하면서 참(眞)과 성(誠), 진리(Veritas)와 진실(Veracitas)의 상호작용에 대해서 다음과 같이 주장하고 있다.

“자각이라고하여 직접적인 자기내 반성만을 의미할 수 없었던 것과 마찬가지로, 현실파악이라고하여 외적인 대상의 면에만 관여함으로써 족한 것이 아니다. 아니, 철학하는 데 있어서는 자각이 곧 현실파악의 과정이요, 현실파악이 다름아닌 자각의 階梯가 되는 것임을 주의 아니할 수 없다. 그러므로 현실의 자각을 철학이라고 하여도 좋을 것이다. 밖으로 나감과 속으로 들어움이 서로 다른 것이로되, 이것 없이 저것이 있을 수 없고, 저것이 무시될 때 이것만이 행세할 수는 없다. 遠心과 求心の 두 힘은 분명히 동시에 작용하는 것일 것이다.”¹⁶³⁾

한편 그는 이와 같은 관점에서 변증법적 유물론도 향외적인 태도에 경도되어 있다고 비판한다. 그는 변증법적 유물론에서 주장되고 있는 반영론은 의식 주체의 자발성이 부정됨으로써 결국 반영이 아니라 반응으로 전환되었으며, 따라서 향외적인 태도의 극치를 보여주고 있다고 비판하고 있다.¹⁶⁴⁾ 박종홍의 관점에 따르면 실천이 논의될 때는 주체의 능동성이 전체될 수밖에 없는데 그래서 변증법적 유물론도 이 점을 인정하긴 하지만, 이 유물론에서 주장되는 반영설의 관점에서서는 주체의 자발성과 능동성이 확보될 수 없다.¹⁶⁵⁾ 따라서 박종홍은 변증법적

161) 박종홍, 같은 책, 131쪽(*368쪽에도 동일한 주장이 나타난다).

162) 박종홍, 『철학개론, 1954, 1961, 1964』, 『박종홍전집』 II, 민음사, 1998, 151쪽.

163) 박종홍, 같은 책, 189쪽.

164) 박종홍, 같은 책, 250-254쪽.

165) 박종홍, 같은 책, 256쪽.

유물론은 자체 모순을 안고 있다고 비판하고 있다. 변증법적 유물론이 주장하는 것처럼 환경이 사람을 만드는 차원을 넘어 사람이 환경을 만든다는 것도 사실이라면, 이것이 가능하기 위해서는 “주체의 향내적 태도가 동반되지 않으면 안된다.”¹⁶⁶⁾라는 것이 박종홍의 기본 입장이다. 나아가 박종홍은 변증법적 유물론에서는 인격으로서의 생활과 노동으로서의 생활이 구별되지 못하고 있으며, 후자를 통해서만 전자가 온전히 실현될 수 없다는 점이 파악되지 못하고 있음을 비판하고 있다.¹⁶⁷⁾ 사실 박종홍의 관점에서 볼 때 사적 유물론이 주장하는 것처럼 노동자들이 자유로운 인격체로 살아가는 것이 아니라 기계처럼 행동하도록 강요당하고 있으며, 노동자 스스로에서 우러나온 주체성이 아니라 외부에서 주입된 주체성에 바탕을 두고 있기 때문에 진정한 주체성이 확립되지 못했다. 따라서 변증법적 유물론에서 주장되는 실천의 주체는 자각적 결단이 동반되는 주체가 아니라 “당 전위대의 지시에 따라 움직이게 되는 기계적 주체”에 머물고 있다.¹⁶⁸⁾ 그래서 박종홍은 다음과 같이 주장하고 있다.

“실로 자유로운 인격적인 공동사회라면 비판을 모름지기 진정한 주체성을 매개로 하여야만 할 것이다. 이러한 주체성의 매개가 결여되어 있는 한 인간을 드디어 기계화하는 수밖에 없고 비판의 기준도 객관적인 양에서 찾게 된 것이요, 따라서 그네들이 모처럼 인격 자체의 자유로운 활동을 위하여 회생을 무릅쓰고 새로이 전개시켰다는 사회가 그 말하는 바와는 반대로 인격적인 것과는 너무나 동떨어진 거리를 가지게 된 것이다. ... 그러나 인격의 활동이 향내를 겸비하는 것이 사실이라면, 자발적인 주체성을 무시한 향외적인 측정만 가지고 쉽사리 비판한다는 것은 너무나 무모한 것이 아닐 수 없다.”¹⁶⁹⁾

결국 박종홍은 변증법적 유물론을 대단히 조악한 것으로 파악하고 있으며, 노동자가 결코 이론의 창안자나 구성자가 될 수 없음에도 불구하고 노동자를 가장 근본적인 토대로 삼고 있다는 점에서 자체 모순을 안고 있는 것으로 파악하고 있다.¹⁷⁰⁾

166) 박종홍, 같은 책, 257쪽.

167) “여기서 우리는 사적 유물론에서 인격을 운운함은 이론 자체의 일관성을 모독하는 所以가 아닐까. 그야말로 물질의 일정한 발전 단계에서 질적 비약에 의하여 튀어나온 인격이란 말인가? 또는 물질이 본래 潛勢적으로 인격을 구비하고 있었다는 것인가. ... 하여간 향외적인 유물사상의 한계가 여기에 드러난 것이라 하겠다.”(박종홍, 같은 책, 258쪽).

168) 박종홍, 같은 책, 260쪽.

169) 박종홍, 같은 책, 261-262쪽.

170) 박종홍, 같은 책, 251쪽.

한편 그는 앞서도 언급되었지만 향내적 현실파악의 전형으로서 실존주의를 좀 더 자세히 분석하고 있다. 그에 의하면 실존주의는 전쟁으로 인하여 향외적인 태도에 전망이 보이지 않아 불안하게 되어 내면으로 침잠하면서 발생하게 되었다. 그는 실존주의자들의 주장 속에서 드러나고 있는 이런 내용들을 증거로 삼아 이들이 얼마나 현실의 문제를 향내적으로 침잠해들어갔는가를 보여주고 있다. 그래서 그는 한편에서는 유신론적 실존주의자로서의 키에르케고르의 고독한 실존, 야스퍼스의 난파하는 실존, 마르셀의 공동적 참여에 성실한 실존에 대해서 다루고, 다른 한편에서는 무신론적 실존주의자로서의 니이체의 인간을 초극하는 실존, 하이데거의 본래적인 나로서의 실존, 쾰르트르의 행동적 실존에 대해서 다루고 있다. 특히 그는 “사람이 만일 전세계를 잃어 버리더라도 그의 혼을 상하지 않는다면 무엇을 염려할 바 있으리요”라는 키에르케고르의 주장이 담고 있는 실존주의의 향내적 태도를 강조하면서도 실존철학 일반이 향내적인 자기가 지니고 있는 고독을 극복하기 위해 향외적인 태도로 나올 수밖에 없음을 주장하고 있다. 그리고 그는 이와 같은 관점 아래서 키에르케고르의 개체의 역사참여성, 야스퍼스의 자신의 실존과 타인의 실존을 보존하기 위한 사랑의 싸움, 마르셀의 개인의 공동체의 참여 등에서 그 단초를 발견하고 있다. 특히 그는 쾰르트르에게서 그런 면을 강하게 발견하고 있고, 또 그 점을 주목하고 있다. 그래서 그는 비엔나학파의 극단적인 향외적 태도의 한계를 직시하면서 향내적 태도의 토대 위에서 새로운 시대가 열려야 한다는 것을 쾰르트르와 관련하여 다음과 같이 주장하고 있다.

“우리는 실존철학 사상이 여기에 본래의 고독한 예외자 속에서 홀로 자기속으로만 기어들던 태도를 넘어서 점차로 구체적 사회적인 관계에서 실존의 면목을 살리려고 함을 보게된다. 고독한 실존은 여기에서 관념적인 세계를 매개로하여 다시금 구체적인 사회에 대한 관계를 되살리려고 전환하고 있음을 짐작할 수 있다.”¹⁷¹⁾

나아가 박종홍은 자신의 철학의 중심개념인 향내적 태도와 향외적 태도를 동양 사상과 관련하여 새롭게 접맥시키고 있다. 그는 자신의 이런 생각을 하이데거가 도(道)에 대해서 가진 관심이나 야스퍼스가 석가, 공자, 노자 그리고 용수에 대해 가지는 관심에서 착안하고 있는 것 같다.¹⁷²⁾ 그는 동양 사상이 근대과학적인 정밀한 이론에 비해서 뒤 떨어지지만, 자연의 위치와 사람의 위치를 연결시키고

171) 박종홍, 같은 책, 324쪽.

172) 박종홍, 같은 책, 325-326쪽.

있다는 점에 큰 의의를 부여하고, 나아가 그는 이런 관점에서 동양 사상에는 향외적인 태도와 향내적인 태도가 모두 들어 있음을 다음과 같이 주장하고 있다.

“새로운 길은 과학철학의 막바지 골목과 실존사상의 머리 속에 그려진 길을 그들의 말뚝리에서 그들의 의의를 살려내는 힘을 가진 길이어야 할 것이다. 거기에는 실존사상과 과학철학이 서로 배치되는 것이 아니라 본래가 하나밖에 없는 길을 제각기 일면적으로 추상화한 것에 불과하다. 이러한 추상화는 그들의 심화를 위하여 그저 무의미한 것은 아니나, 그것이 하나의 구체적인 길의 양면임을 망각하고 서로 분리된 채로 고집을 부릴 때 문제의 해결은 바랄 수 없을 것이요, 거기에 인간의 선부분은 자만은 비극을 초래하고 마는 것이 아닌가 생각한다. 이러한 두 면을 본래 하나의 양면으로 가지고 있는 것이 다름아닌 동양사상이다. 하늘이 명한 성이라 함은 인간에 있어서의 본성만도 아니요, 사물에 있어서의 성만도 아니다. 성을 따르다 함은 그 본래의 성을 다함을 의미하는 것이요, 본래의 성을 다한다 함은 사람의 실존적인 성을 다할 뿐 아니라, 사물의 성을 즉 과학적인 진리를 실현함으로써 다할 수 있는 것이다. 길은 안으로만 향한 것도 아니요, 또 밖으로만 향한 것도 아니다. 구체적인 힘을 가진 길로서 안팎을 겸한 것이 바로 진정한 길일 수 있을 것이다. 그러기에 향외적인 진(참)과 향내적인 誠(참)은 본래가 하나의 참이었던 것이다.”¹⁷³⁾

그는 이와 같은 관점 아래서 우리가 서양의 과학과 철학을 배워야 하지만, 동양의 것, 특히 우리의 것을 배우고 연구하는 것을 결코 게을리해서는 안된다는 점을 강조하고 있다. 이러한 그의 주장에는 학문의 주체성과 민족성이 깔려 있음을 알 수 있다.

이처럼 그의 철학의 저변에는 끊임없이 향내성과 향외성의 종합에 대한 노력이 흐르고 있었다. 그래서 그는 칸트에 관한 언급에서도 그의 철학은 밤하늘에 반짝이는 별빛의 세계와 내 마음의 양심의 신비를 밝히는 향외적 태도와 향내적 태도의 종합이 담겨 있고, 또 그의 상상력에도 향내와 향외를 구체적인 산 현실로 종합하려는 의도가 담겨있다는 점에서 큰 의의를 부여하고 있다.¹⁷⁴⁾ 그는 칸트의 이런 정신을 우리의 3·1운동에서 발견할 수 있으며, 우리는 이런 정신을 계승하여 더욱 발전시켜야 한다고 보고 있다. 그는 “오늘날 우리의 새로운 사상적 움직임은 대체로 볼 때에 미국의 향외적인 사고방식과 유럽의 향내적인 사

173) 박종홍, 같은 책, 327쪽.

174) 박종홍, 같은 책, 337쪽.

색 태도가, 우리가 처하여 있는 독특한 정세를 기반으로하여 서로 얽히어 착잡한 혼선을 이루며, 하나의 도가나 속에 뒤끓고 있다”¹⁷⁵⁾라고 판단하고 이런 상황을 잘 활용하여 향내와 향외의 변증법적 지양을 이루어내야 한다고 강조하고 있다. 그는 우리의 힘으로 우리 스스로가 개척하여 걸어가야 함을 누차 반복해서 강조하고 있다.¹⁷⁶⁾ 이 점에서 박종홍 역시 신남철이나 박치우 못지 않게 민족주의자였음을 알 수 있다. 그 역시 고독이나 씹고 있는 허약한 개인이 아니라 파토스의 주관적 계기를 넘어 역사적 현실에 대한 구체적 파악과 실천을 통하여, 특히 과학적 인식을 성실히 수행하여 능동적이고 적극적으로 현실을 타개함으로써 미래를 펼쳐나가야 할 것을 강조하고 있다.¹⁷⁷⁾

그는 철학이 시대정신과 분리되어 논의될 수 없다고 본다. 따라서 현대철학의 큰 두 조류인 향내적 태도로서의 실존주의와 향외적인 태도로서의 과학철학에 대한 반성 위에서 우리의 철학이 정립되어야만 한다. 그에 의하면 서양의 실존철학은 사람의 본성을 파내었고, 그들의 과학철학은 사물의 성을 분석해냈지만, 이들은 이 둘 사이에 다른 점만 보고 공통점을 보지 못했다.¹⁷⁸⁾ 그래서 그들의 실존주의는 비합리적인 면을 땀으로 현실에 허약해지고, 그들의 과학철학은 합리성의 노예로 인간을 전락시키고 있다.¹⁷⁹⁾ 그러므로 이런 문제를 극복하려면 동양사상으로 눈을 돌려야 한다.¹⁸⁰⁾ 동양에서는 자연에 있어서의 이치와 사람에 있어서의 이치를 떼어놓을 수 없으며, 하늘의 命으로서의 性이라는 차원에서 모든 것을 바라보아야 한다. 그는 이와 같은 관점 아래서 “실존적인 것과 과학적인 것, 향외적인 것과 향내적인 것의 일치, 뜨거운 것과 차가운 것의 일치”¹⁸¹⁾가 이루어져야 한다고 보고 있다. 그에 의하면 우리의 현대사에서는 4월 혁명에서 그 단초를 발견할 수 있고, 우리는 그것을 철학적으로 정초해야 할 의무를 지고 있다.¹⁸²⁾

175) 박종홍, 같은 책, 365쪽.

176) 박종홍, 「現實의 構造」, 「思想界」 1월호(제8권 제10호), 1960.1.1, 「박종홍전집」 II, 1998, 민음사, 384-392쪽.

177) 박종홍, 「實在主義와 現代哲學의 課題」, 「自由世界」, 서울, 1952.3, 「박종홍전집」 II, 1998년, 민음사, 443-447쪽.

178) 박종홍, 「전환하는 현대철학」, 「전환하는 현대사상」(현대사상강좌 x), 동양출판사(1961.3.30), 「박종홍전집」 II, 1998, 476쪽.

179) 박종홍은 과학철학은 나물 주체로 파악하지 못하고 대상으로 파악하는 데 머물고 있기 때문에 주체의 사물화는 불가피하다고 본다. 그것을 벗어나기 위해서는 자신을 주체로 파악하는 향내적인 실존적 태도가 요구된다고 본다.(박종홍, 「轉換의 摸索」, 「轉換하는 現代思想」(현대사상강좌 x), 동양출판사, 1961.3.30, 「박종홍전집」 II, 1998, 482-485쪽)

180) 박종홍, 같은 글, 479-480쪽.

181) 박종홍, 같은 글, 479쪽.

182) 박종홍, 같은 글, 480쪽.

그는 서구인인 야스퍼스가 “아세아는 우리의 불가결한 보충이다”라고 주장한 점에 대단히 신뢰를 보내고 있다.¹⁸³⁾ 그는 동양사상을 무조건 따르는 것도 문제지만, 그렇다고 무조건 외면하는 것도 문제라고 지적하면서, 우리가 가야 할 길을 다음과 같이 주장하고 있다.

“한국사상은 하나의 <참>을 <얼>로 하고 있다. 이것이 또한 38선을 넘어 생각되는 남북 통일의 이념이다. 한반도의 남북은 하나의 <참>인 <얼>로 뭉쳐야 한다. 이것이 주체성을 살리는 길이고 동시에 소외되고 있는 인간성을 탈환하는 길이다.”¹⁸⁴⁾

그는 이와 같은 관점 아래서 「共產主義哲學批判」(I), (II)를 집필하게 된다.¹⁸⁵⁾ 그는 여기에서도 변증법적 유물론은 감각에 주어지는 대상이 물질이라 하더라도 그것을 받아들이는 주체가 물질인지 아닌지에 대하여 논의를 하고 있지 못함에 대해 비판하고 있다. 그의 표현에 따르면 이것은 곧 “주체를 망각한 사고 방식이다.”¹⁸⁶⁾ 변증법적 유물론은 물질은 감각으로부터 독립되어 있으며, 감각은 “물질의 모사요 사진이요 반영이다”¹⁸⁷⁾라고 주장하며, 나아가 심지어 의식도 고도로 조직된 물질의 성질, 기능, 산물이라고 주장하고 있다.¹⁸⁸⁾ 그러나 박종홍은 인간의 의식은 사물을 그대로 모사하는 것이 아니라 때로는 덜 모사하기도 하고 더 모사하기도 한다고 주장하면서 망막상의 모사와 의식의 모사가 같을 수 없다고 비판한다.¹⁸⁹⁾ 그는 이와 같은 관점 아래서 반영과 반사를 동일한 의미로 사용하고 있는 변증법적 유물론에 대해서 다음과 같이 비판하고 있다.

“이것은 틀림없이 물리적인 반응 내지 반작용과 인간의 의식작용을 같은 반영이라는 말로 혼동시키고 있는 과오를 범하고 있는 것이다. 산 사람의 인식활동과 죽은 유해의 부패작용이 같은 반영으로서 다루어지

183) 박종홍, 「實存哲學과 東洋思想 -북한 儒學思想과의 比較-, 「思想界」 8월호 제6권 제8호 1968.8.1, 「박종홍전집」 II, 1998, 민음사, 506쪽.

184) 박종홍, 「20세기의 동양사상」, 「대학신문」 제487호, 1963.6.24, 「박종홍전집」 II, 민음사, 1998, 540쪽.

185) 그는 자신의 논문을 이렇게 물로 나누게 된 것을 1938년에 간행된 「蘇聯共產黨史」에 스탈린이 집필한 「辯證法的 唯物論과 史的 唯物論에 관하여」라는 논문이 근거라고 있다.(박종홍, 「共產主義哲學批判(1)-辯證法的 唯物論批判」, 「共產主義問題研究」, 아세아한글연맹센터 연구원, 1965.11.30, 「박종홍전집」 II, 민음사, 1998, 556쪽).

186) 박종홍, 같은 글, 561쪽.

187) 박종홍, 같은 글, 563쪽.

188) 박종홍, 같은 글, 564쪽.

189) 박종홍, 같은 글, 565쪽.

는 것이다. 물리적·화학적 반응이나 반작용을 의식적인 감각과 유사성을 가졌다고하여 같은 반영이라고 함은 엄청난 유추의 장난이요, 이 세상의 어떤 현상 치고 반영 아닌 것은 하나도 없게 될 것이다. 설사 인간의 의식이 대상을 반영한다 치더라도 물질만을 반영하는 것도 아니다. 물질 아닌 의식 자체를 다시 대상화하며 의식할 수 있는 것이 의식의 특징이기도 하다.”¹⁹⁰⁾

따라서 박종홍은 의식을 의식하는 자각의 단계는 물질의 반영이라고 볼 수 없다는 관점에서 유물론을 비판한다. 나아가 그는 인간의 인식을 단순히 물질의 반영 차원에서 접근하고, 또 이것의 객관적 진리성을 실천의 성공 여부에 둔다라는 것은 일종의 상대주의라고 본다. 그에 의하면 인간은 단순히 물질의 모사·반영으로서의 상대적인 진리 이상의 절대적 진리에 의하여 살고 있으며, 따라서 인간은 물질보다 존귀한 존재가 아닐 수 없다.¹⁹¹⁾ 박종홍의 이런 입장은 실존주의적 입장에서 유물론을 비판하고 있다고 볼 수 있다. 그는 이와 같은 관점 아래서 공산주의의 미래를 비판적으로 바라보고 있다.

이와 같은 그의 비판은 「共產主義哲學批判(II)」에서도 마찬가지로 진행된다.¹⁹²⁾ 그는 사회생활이 물질적 생산에 근거하고 있다라는 공산주의의 주장과 관련하여, “설사 정신적인 것을 물질적인 것의 반영이라고 가정하더라도 인간은 그 반영을 자각하는 것인만큼 물질 상호간의 반응작용과는 근본적으로 다르다”¹⁹³⁾라는 입장에서 비판적인 입장을 취하고 있다. 또한 그는 생산력과 생산관계의 모순은 불가피하게 공산주의로 나아갈 수밖에 없을 것이라는 유물론자들에 대하여 현실 세계가 그렇게 진행되지 않고 있다는 사실을 근거로 비판하고 있으며,¹⁹⁴⁾ 또한 그는 이들의 계급주의적 인간 사회의 이해는 인간 개인의 존엄성과 가치를 외면하고 있으며, 자유로운 사색과 비판적 의식을 생명으로 삼고 있는 철학적 태도를 완전히 배격하고 있다고 비판하고 있다.¹⁹⁵⁾ 그래서 박종홍은 다음과 같이 주장하고 있다.

“인간의 자기소외를 극복한다는 계급투쟁이 도리어 인간을 산 로봇으로

190) 박종홍, 같은 글, 566쪽.

191) 박종홍, 같은 글, 569쪽.

192) 박종홍, 「共產主義哲學批判(II)-史的唯物論批判」, 「共產主義問題研究」, 亞細亞反共聯盟센터 研究院, 1966.11.1, 「박종홍전집」 II, 민음사, 1998.

193) 박종홍, 같은 글, 579쪽.

194) 박종홍, 같은 글, 590-593쪽.

195) 박종홍, 같은 글, 604-609쪽.

개조하고 있다. 거기에 자유로운 사유나 사색이 있을리 없다. 그저 알뜰한 맹목적인 추종이 아니면 전전긍긍 굴종이 허용되어 있을 뿐이요, 진정으로 지혜를 사랑한다는 것은 예상조차 해 볼 수 없을 것이다. 너무나 당연한 일이라 하겠다.”(196)

이상의 논의에서 볼 때 박종홍은 밝시즘도 실존주의도 모두 향외적 태도와 향내적 태도를 변증법적으로 지양해내지 못했다는 점에서 비판하고 있다. 결국 이 두 가지 태도의 포용 속에서 철학이 진행될 때에만 진정한 철학이 될 수 있다. 그는 이런 철학이 가능하기 위해서는 동양사상, 특히 우리 철학에 대한 애착이 시급함을 강조하고 있다. 그러므로 박종홍의 철학관에는 민족주의적 요소가 다분히 스며들어 있다. 그의 철학관 역시 민족의 현실과 밀접한 관련을 가지고 있으며, 따라서 단순히 문헌학적인 연구 방식을 지양하여 철학의 현실에서의 재생산력을 강조하는 입장이라고 볼 수 있을 것이다.

박종홍의 이런 태도가 좀 더 학적으로 정제되면서 우리의 실존주의에 대한 연구성과를 고양시켜 준 사람이 바로 조가경이라고 볼 수 있을 것이다.

3-2-2. 주체의식으로서의 실존주의(조가경)

조가경은 1957년에 칼 뢰비트 교수 아래서 「자연과 자유의 통일(Einheit von Natur und Geist)」이라는 논문으로 학위를 했으며, 그 이후 자신의 실존철학에 대한 연구를 통하여 박종홍과 마찬가지로 철학과 현실, 동양과 서양의 종합을 위해 꾸준히 노력했다.¹⁹⁷⁾ 그의 이런 작업이 가장 깊이있게 응결되어있는 저서가 바로 그가 1961년에 출판한 「實存哲學」이다. 따라서 1960년대까지를 연구 대상으로 삼고 있는 이 글은 그의 이 저서를 중심으로 살펴보고자 한다.

그는 이 책에서 동양과 서양이 분리될 수 없는 하나의 세계로 가고 있음을 주장하면서 실존철학에 대한 좀 더 객관적인 분석을 시도하고 있다. 그는 그동안의 실존철학이 향내적인 반성을 일삼는 극단적인 주관성을 띠면서 사회철학에 아무런 기여도 하지 못하고, 과학과 기술이 막강한 힘을 행사하고 있는 현실에 대해 아무런 기능도 하지 못한 것에 대해서 비판을 받아 마땅하다고 주장하고 있다.¹⁹⁸⁾ 그렇지만 실존철학이 아무런 의미 없이 버려져야 할 것으로 보지는 않는

196) 박종홍, 같은 글, 611쪽.

197) 조가경은 하이데거의 철학이 논리상의 문제가 아니라 매순간 신중한 결단의 문제임을 주장하고 있다. (曹街京, 「하이데거의 人間과 思想」, 『思想界』 6월호, 1958).

198) 조가경, 「實存哲學」, 박영사, 1961(1965), i-ii쪽.

다. 즉 그는 실존철학에서 강조된 주관에의 반성이 과학적인 객관적 사유로 그냥 대체될 수 있는 것은 아니라고 보고 있다.¹⁹⁹⁾ “과학적 진리의 존재 양식이 어떤 것인가를 물으며 그 진리가 만들어지는 과정을 거슬러 올라가 그 뒤에 작용하는 인간의 동기, 관심, 정열 등을 함께 보여주려는 데”²⁰⁰⁾에 실존철학은 여전히 의의가 있다고 보고 있다. 실존철학에서 추구하는 주관에의 반성은 과학을 무조건 받아들이는 것이 아니라 과학 이전과 과학 이후의 상태를 묻는 작업을 수행한다. 조가경에 의하면 실존철학은 과학적 진리의 발생과 형성의 과정에 있어서만이 아니라 사회적 문제와의 연관에 있어서도 체제나 이론 뒤에 위치하고 있는 인간의 역할에 대해서 끊임없이 묻게 되는 중요한 기능을 수행한다.²⁰¹⁾ 박종홍이 주장하는 것처럼 철학은 현실에 시선을 돌려야 하고, 이런 의미에서 조가경도 실존철학이 현실에 눈을 돌리는 것이 지극히 당연한 것이라고 보고 있다. 물론 그는 실존철학이 서구의 현실에서 발생한 것인만큼 그들과 다른 현실을 가진 우리에게 무조건 적용한다는 것은 바람직하지 못하다고 보고 있다. 그래서 그는 다음과 같이 주장하고 있다.

“더구나 우리의 전통적 사상 속에 깃든 주체의식을 되살려야 할 서양한 형편에 서양의 철학사조로부터 제통적인 주체성의 이론을 빌려온다면 이는 주체자각적인 의식을 저버리는 태도라는 비판도 있을 법하다.”²⁰²⁾

조가경은 이와 같은 관점 아래서 자아를 벗어나려는 동양적 사고와 자아를 고심하는 서양적 철학의 사고를 융합시킬 것을 주장한다. 그는 서구의 실존철학자인 하이데거, 야스퍼스, 마르셀 등이 자신의 사고를 내에 머무르지 않고 동양으로 눈을 돌렸듯이, 우리 역시 직관과 종합으로부터 사유와 분석을 중시하는 서양의 사상을 주체적으로 수용하여야 함을 강조하고 있다.

그는 이와 같은 대원칙 아래서 서양의 실존철학에 대해서 몇 가지 엄중한 비판을 감행한다. 앞서도 언급되었지만, 그에 의하면 실존철학은 근본적 전제가 소극적 성격을 지니고 있어 인간의 현실성이 아니라 가능성의 양태에 몰입되어 있으며, 또한 향내적 주체성에 머물러 있기 때문에 제작과 행위를 통한 객관적 창조로 나아가지 못했다.²⁰³⁾ 그러나 철학이 진정으로 인간의 삶의 활력 기능을 담

199) 조가경, 같은 책, ii 쪽.

200) 조가경, 같은 책, iii 쪽.

201) 조가경, 같은 책, iii 쪽.

202) 조가경, 같은 책, 15 쪽.

203) 조가경, 같은 책, 363 쪽.

당하려면 현실에 안주하는 것이 아니라 현실에 대해 끊임없이 거리를 두고 비판하는 위치에 있어야 한다. 바로 이 점에 있어서 실존철학은 일정정도 기여를 했다고 볼 수 있을 것이다. 그래서 조가경은 실존철학의 의의에 대해서 다음과 같이 주장하고 있다.

“실존철학이 비교적 짧은 시일 내에 마치 하나의 유행인 양 일어나고, 한편 단순한 유행으로서의 뜻밖에도 지속적인 영향을 주게 된 데에는 두 가지 이유가 있다. 그 하나는 의심할 바도 없이 이 사상이 위에서 지적한 대로 외부세계에 환멸을 느끼고 고립화된 개인의 내면적 자각에 적절한 표현을 주었고 그런 한에 있어서 현실을 진지하게 파악하였다는 점이다. 다른 하나는 더 엄숙한 실존의 인간상을 자유와 필연의 변증법을 통하여 투영시킴으로써 산문적이며 지루한 현실의 피난처를 마련하였다는 점이다. 실존의 정세는 현실의 진리보다도 엄숙한 진리의 분위기를 자아냈다.”²⁰⁴⁾

이처럼 조가경은 진정한 철학은 완전히 현실 속에 들어가버리거나 아니면 현실로부터 완전히 이탈하여 버려서는 안된다고 보고 있다. “즉 철학은 결코 일방적으로 현실의 근거만을 묻고 설명하기에만 그치지 않는다. 철학은 어디까지나 현실의 정초임과 동시에 창조적인 자기 정초로서 수행된다.”²⁰⁵⁾ 그는 이와 같은 관점 아래서 실존철학과 분석철학에 대해서 다음과 같이 비판하고 있다.

“실존철학뿐만 아니라 분석철학도 개인의 형성과정에 있어서 사회적인 요소가 얼마나 중요한 역할을 하는지를 고의로 과소평가한 느낌이 있다. 특히 실존철학의 윤리관에서는 개인의 결단과 선택의 행위를 거의 無에서의 창조처럼 과장하여 그의 자유를 절대화시키는 폐단이 있었다. 분석철학에서도 전문적으로 훈련된 분석가의 예민한 감각만을 믿을 뿐 도대체 그가 사용하는 언어가 어디서 왔으며 또 그 자신과 그의 분석적인 취미가 어떻게 생겼는지를 묻지 않고 있다. 모든 사회적인 여건은 살살이 해체되어 흡사 살균 탈취되고 중립화된 채 그의 예리한 솜씨를 시험하기 위한 소재인 듯이 궤상(机上)에 나열되고 있을 뿐이다. 그러나 사실에 있어서는 정반대로 그가 사회에 대하여 주어졌으며 그가 사회에 종속되는 현상이다. 사회를 설명할 때에 그의 존재도 함께 규정되는 데 불과하다. 마찬가지로 실존철학도 자아를 비대상적인 원천이라고 절대화함으로써 더 이상 거슬러 올라갈 길을 끊어 놓았다. 어디서부터 그

204) 조가경, 같은 책, 422쪽.

205) 조가경, 같은 책, 423쪽.

자아가 유래했는지 사회적인 제약을 물을 가능성을 이미 봉쇄하고 만 셈이다.”²⁰⁶⁾

이처럼 조가경은 실존주의와 분석철학은 서로 대립을 이루면서도 모두 사회성에 대한 근원적인 반성의 결핍으로 인하여 공통적인 결함을 드러내고 있다.²⁰⁷⁾ 그의 이런 관점은 1961년에 발표된 「맑시스트의 實存主義觀」에서도 그대로 드러나고 있다. 실존주의자들도 구체적인 현실적 자유를 강조하지만, 맑시스트가 볼 때는 현실의 모순을 극복하는 것이 아니라 도피하고 있다. 왜냐하면 맑시스트들에게는 “역사를 형성하는 진정한 주체는 사회적 힘 가운데 있지 개인의 자유와 자유로운 결단에 있지 않기”²⁰⁸⁾ 때문이다. 조가경이 볼 때 샤르트르나 맑시스트나 혁명을 긍정하는 점은 공통되지만, 전자는 사회구조의 변혁을 가능케하는 자유가 전제되지 않았다는 점에서 차이가 있다. 그래서 그는 이들 두 입장 사이에 대해서 다음과 같이 주장하고 있다.

“이처럼 맑시스트는 사회조직을 강조하며, 샤르트르는 개인의 자유를 강조한다. 맑시스트는 샤르트르에게 인간의 자유를 관념론적으로 신비화한다고 비판하며 반면에 샤르트르는 인간의 자유를 완성하기 위해 강제적 수단을 동원하는 것을 반대한다. 이러한 관제는 하이데거나 맑시스트에게서도 마찬가지다.”²⁰⁹⁾

조가경은 맑시즘이나 실존주의 모두 일면적인 긍정성을 지니고 있지 온전한 타당성을 지니고 있지 않다고 본다. 그는 사회성과 주체성의 상호 조화를 주장하고 있다. 그는 자신에게 가르침을 주었던 박종홍과 마찬가지로 향내적 태도와 향외적 태도의 종합을 시도하며, 동양의 뿌리를 결코 잊어서는 안됨에 대해서 강조하고 있다.²¹⁰⁾ 그는 학문에 주체성이 있어야 한다는 점을 강조하면서 자신의 철학관에 대해서 다음과 같이 피력하고 있다.

206) 조가경, 같은 책, 448쪽.

207) 조가경, 같은 책, 449쪽.

208) 曹街京, 「맑시스트의 實存主義觀」, 『사상계』 6월호, 1961, 256-257쪽.

209) 조가경, 같은 글, 258쪽.

210) “그러나 해가 갈수록 동양의 뿌리를 잊어서는 안 된다는 생각과 인간의 본성을 지탱하는 것이 역사의 세계를 넘어서 자연의 테두리 안에서 구해져야 한다는 견해가 나의 가슴 속에 굳어졌으며, 그것은 퇴비트를 위시한 나의 스승들 가운데 본보기가 있었기 때문에 가능했던 것이라고 하겠습니다.”(조가경, 「나의 학문 편력기」, 한국현상학회 편, 『자연의 현상학』, 철학과현실사, 1998, 331-332쪽).

“철학은 자각적 불음이 가장 승화된 형태이므로 남의 것을 배우는 자도 자기 것을 고집하는 자도 그 정당한 이유를 댈 줄 알아야 할 것입니다. 자기를 안다는 것은 남과의 구별을 전제로 하고 또 타자와의 매개로 이루어진 반성을 포함합니다. 내가 어떤 사람이 묻는 말에 나는 110퍼센트 한국인이라고 대답했던 것은 결코 내가 이미 남보다 더 한국을 알고 더 한국인이 되어 있다는 뜻으로 한 말은 아닙니다. 보편적이고 국제적인 시야를 언제나 열어놓고 서양에서도, 심지어 일본에서도 배우되, 제 나라와 동양의 전통을 살리기 위해서는 보통 사람의 두 배의 노력이 필요하다는 말을 그렇게 억지의 수치로 옮겨서 표현한 것뿐입니다.”²¹¹⁾

이상에서 보듯이 박종홍이나 조가경 모두 철학의 현실과의 관계를 대단히 중시하고 있음을 알 수 있다. 주체의 자기 반성적이고 자각적인 문제의식과 현실의 상황에 대한 정확한 파악을 통한 향내적, 향외적 태도의 종합이 이들 철학의 주된 관심이었다. 또한 이들은 학문의 주체성과 관련하여 우리의 철학의 정초의 일환으로서 동양 사상에 대한 애착을 중시하였다.

한국의 실존철학은 이들 두 사람의 중추적인 노력에 힘입어 1960년대 이후 본격적으로 실존주의가 학술적으로 연구될 수 있었다. 이영춘(李永春)은 하이데거 철학에서 신에 대한 이해를 집중적으로 분석했으며,²¹²⁾ 전두하(全斗河)는 하이데거와 율곡 사상의 유사점과 차이점에 대해서 집중적으로 분석하였다.²¹³⁾ 그리고 고형근은 하이데거의 존재와 동양의 선의 세계를 비교 연구하는 데 집중했으며, 신오현은 절대라는 개념과 관련하여 하이데거 철학의 중요성에 대해서 집중적으로 연구하였다.

211) 조가경, 같은 글, 349-350쪽.

212) “이러한게서 하이데거가 말하는 신은 기독교의 신도 아니며 회랍신도 아닌 어떠한 신이다. 그러면 그러한 신은 과연 어떠한 신이며 또 그러한 신을 종교적인 대상으로 볼 수 있을 것인지 또 그것을 유신론이라고 말할 수 있을 것인지 하이데거에 있어서는 여전히 애매하다.”(李永春, 「하이데거에 있어서의 존재와 신」, 『철학연구』 제1집, 1966, 32-33쪽)

213) “율곡과 하이데거의 이 이론의 차이를 기어히 따져내면, 율곡은 숨기는 것이 <靜>이며 밝히는 것이 <動>이라고 뚜렷이 말했으나 하이데거는 이것을 말하지 않았다는 것, 율곡은 사물을 대체로 음양으로 갈음으로써 숨기는 것과 밝히는 것의 투쟁에서 어느 편이 강했는가를 분명히 제시했으나 하이데거는 이렇게 하지 않았다는 것, 율곡은 숨기는 것과 밝히는 것, 즉 운동과 그 바깥에 있는 이치를 하나이면서 둘이고 둘이면서 하나로 보았으나, 하이데거는 이법과 출현에의 충동 즉 나타나려는 힘을 같은 것, 동등이라고 하였다.”(全斗河, 「Heidegger의 後期の 存在와 東谷의 宇宙論에 있어서의 理氣와의 比較」, 『철학연구』 제2집, 1967, 46-47쪽)

4. 맑시즘과 실존주의 수용사에 대한 반성적 고찰

이상의 논의에서 나타났듯이 서구의 맑시즘과 실존주의가 우리에게 그렇게 많은 관심을 불러일으켰던 것은 민족의 수난사와 불가분의 관계가 있었음을 알 수 있다. 1945년 한국이 해방되기까지는 제국주의적 노선에 깔려있던 파시즘에 대한 도전으로서 이들 사조가 관심의 대상이 되었다면, 그 이후는 민족 내부에서 각기 헤게모니 확보의 일환으로서 관심의 대상이 되었다. 특히 북한에서는 소련을 등에 업고 권력의 주도권을 확보하려는 목적에서 맑시즘이 전술·전략적인 차원에서 적극적으로 활용되기 시작했고,²¹⁴⁾ 남쪽에서는 미국을 등에 업고 헤게모니를 확보하려는 목적에서 반공주의적 입장을 바탕으로 하는 반맑시즘적인 입장 및 실용주의와 이것이 담고 있는 억압과 인간 소외현상에 대한 절규로서의 실존주의적 입장이 강화되어갔다.²¹⁵⁾

1950년대를 기점으로 맑시즘과 실존주의는 운명을 달리하게 되었다. 그 이전에는 이들 모두가 민족의 수난을 돌파하는 외적 혹은 내적 저항의 기능을 담당하였지만, 1950년 6·25전쟁을 계기로 북쪽은 맑시즘으로 더 철저하게 무장하게 되었고, 남쪽은 전쟁의 폐허 속에서 인간 개인의 실존과 고뇌에 대한 몰입으로 맑시즘은 완전히 비판의 대상이 되고, 실존주의는 매우 매력적인 요소로 다가서게 되었다. 특히 1950년 이후 전개된 남한 내의 실존주의는 그 이전의 실존주의와는 자못 다른 성향을 띠게 되었다. 그 이전에는 민족의 해방에 대한 내적 몸부림이 주요 목적이었다면 그 이후에는 남한 내부의 정치적 억압과 근대화로부터 비롯되는 인간의 소외에 대한 저항의 몸짓을 담고 있었다. 그래서 앞서 고찰된 것처럼 박종홍과 조가경의 실존철학에 대한 분석에는 모두 실용주의, 분석철학 등 과학주의의 입장으로 대별되는 경향들에 대해서 항외적 태도에 치우친 점을

214) 김재현, 「남북한에서 서양철학의 수용의 역사」, 大韓哲學會 편, 『哲學研究』, 대한철학회논문집 제60집, 87쪽.

215) 사실 남한 사회는 1960년대부터는 실존주의보다는 실용주의와 함께 훨씬 더 강력한 힘으로 작용하였다. 오히려 실존주의는 이런 실용주의에서 비롯되고 있던 비인간주의에 대해서 고발적이었다고 볼 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 실존주의는 더 이상 맑시즘에 동조적이지 않았다. 당시의 우리의 실존주의는 좀 더 독특한 위치를 차지하고 있었다. 그것은 한편에서는 전쟁 이후 등장한 반공이데올로기의 제창 아래 자행되던 이승만 독재정권에 대한 자유의 몸부림과 다른 한편에서는 산업화되어가는 현실 속에서의 개인의 소외와 무기력에 대한 절규를 담고 있었다(김재현, 같은 글, 80쪽). 북한에서는 남한의 이런 철학을 부르조아 인간학이라고 비판하였다(김재현, 같은 글, 89-90쪽).

근거로 비판적인 태도를 취하였다.

이처럼 1950년대에서 1960년대까지 남한에서는 더 이상 맑시즘에 동의하거나 긍정하는 학술적인 글이나 에세이를 거의 발견할 수 없고, 오히려 맑시즘에 대한 비판적인 글이나 실존주의에 관한 글이 주도적이었다. 한편 우리에게 맑시즘과 실존주의가 이런 사태로 다가섰다는 것은 이미 맑시즘 그 자체에 대한 중립적인 이해나 실존주의에 대한 객관적 분석을 어렵게 만드는 요인이기도 했다.

하나의 학문이 당파성이나 주관성으로부터 벗어나기 위해서는 현실로부터 일정한 거리를 유지해야 할 필요가 있다. 그러나 우리의 맑시즘과 실존주의는 너무 현실과 밀착된 상태에 있었다. 그리다보니 현실구체적 차원에서 이들 사조에 대한 연구가 몰입되고, 객관적이고 학문적인 연구가 미흡했다고 볼 수 있을 것이다. 물론 현실을 외면하고 학문을 위한 학문을 수행하는 사치스러운 태도에 비해서서는 이 당시의 철학함의 태도가 훨씬 더 의의있는 일임에 분명하고, 더군다나 학문의 사대주의적 요소가 아직도 우리 사회에서 완전히 극복되지 않은 점에서는 자못 암시를 주는 바 적지 않다. 특히 앞서 논의된 백남운, 신남철, 박치우, 박종홍, 조가경 등의 철학자는 우리에게 대단히 시사하는 바가 크다고 하지 않을 수 없다.

이들은 한결같이 철학이 현실과 유리될 수 없음을 매우 강하게 주장한 사람들이다. 백남운의 인간적 사회주의, 신남철의 신체적 인식론, 박치우의 테오리아와 이즘의 종합으로서의 철학, 박종홍의 향내적 태도와 향외적 태도의 종합으로서의 철학, 조가경의 주체의식으로서의 철학, 이 모두는 철학과 현실의 밀접한 관계를 함축하고 있는 입장들이다. 따라서 당시에 맑시즘과 실존주의를 수용한 이들의 입장은 현실이라는 공통분모를 지니고 있었다. 그리고 이 현실에 접근하는 태도와 관련해서도 실천성을 강조한 점에서도 일맥 상통한 점을 지니고 있었다. 그리고 그 실천이 인간주의적인 면을 지니고 있어야 한다라고 한 점에서도 공통점을 지니고 있었다.

그러나 이런 공통점에도 불구하고 맑시즘과 실존주의에 대해서 이들이 취하는 태도에는 일정 정도 차이를 보이고 있었다. 백남운, 신남철, 박치우로 대별되는 이들 사회주의자들은 맑시즘에 대해서는 비판의 관점을 취하지 않았으며, 어디까지나 그 입장을 충실히 반영하여 현실을 타개하는 데 일차적인 목적을 두고 있었다. 따라서 이들은 실존주의에 대해서만 집중적인 비판을 가했지, 자신들이 추종하는 맑시즘에 대해서는 무비판적이었다. 따라서 맑시즘에 대한 학문적 접근, 이른바 원전 분석에 입각한 전문적인 접근은 대단히 미약하였다. 이들의 글 속에서는 원전의 출처와 그것의 분석에 대한 객관적 자료를 찾기가 무척 어렵다.

하지만 박종홍과 조가경은 이들의 입장과는 매우 다른 양상을 보이고 있었다. 그들은 자신들이 실존주의에 대해서 매우 많은 관심을 가지고 연구했음에도 불구하고 그들이 연구한 실존철학에 대해서 매우 비판적이었으며, 그것을 우리의 현실에 맞췄끔 개조하려고 애썼다. 또한 이들은 맑시즘에 대해서도 똑같이 비판적이었다. 그들은 하나같이 궁극적으로는 동양철학에 관심을 돌렸으며, 또한 우리철학의 가능성을 타진하고자 했다. 이 점에서 실존주의 연구자인 박종홍과 조가경이 훨씬 더 중립적인 입장에서 서양철학을 바라보았다고 볼 수 있을 것이다. 백남운, 신남철, 박치우는 맑시즘 이론 자체에 대한 비판보다는 그것을 현실적으로 활용하는 데 급급했다면, 박종홍과 조가경은 그것에 거리를 두고 비판적으로 바라보고자 했다. 물론 다른 관점에서 보면, 즉 백남운, 신남철, 박치우의 관점에서 보면 이들의 철학은 현실에 대한 피상적이고 이론적인 접근에 머문 일종의 부르조아철학의 대변자들과라고 비판받을 수도 있을 것이다.

이들의 이와 같은 관점의 차이는 결국 현실에 대한 이해의 차이와 그것의 타개에 대한 방법론의 시각 차이에서 비롯되었을 것이다. 백남운, 신남철, 박치우로 대별되는 맑시스트들은 당시의 한국 수난을 모순이 극명화된 위기의 시대, 해방의 옷을 입은 파시즘의 시대로 단정하였고, 소련이나 일본을 통해 들어온 맑시즘의 변혁의 논리가 아니고서는 이 위기를 타개할 수 없다고 판단하였을 것이다. 이들의 이런 입장에서 볼 때 당시의 한국 상황에 대한 실존주의적 접근은 전혀 현실 개혁의 실효성이 없는 내면으로 침잠해들어가는 허약한 태도로 규정되지 않을 수 없었을 것이다. 이들에게 철학은 현실 변혁적인 역량을 지니고 있어야 하였다. 따라서 이들이 수입한 맑시즘으로서의 철학은 현실 해석의 차원을 넘어 현실 변혁의 힘을 지니고 있어야 했다.

그러나 박종홍과 조가경은 아무리 현실이 위기라고 하더라도 철학이 그 위기를 타개하는 방식의 일환으로 단순히 힘을 결집하고 확립하기만 하는 정치술에 머물러서는 안된다고 보았을 것이다. 또한 이들은 철학이 현실의 힘을 정당화하거나 그 힘을 타파하는 전술이나 전략적 차원에 머물러서도 안된다고 보았을 것이다. 이들은 현실에 거리를 두되 현실에 대한 끊임없는 반성의 작업이 동반되는 차원에서 현실을 인간다운 삶의 조건으로 고양시켜 내야 한다고 보았을 것이다.

하지만 이들에 대한 이와 같은 포괄적 비교가 구체성을 띠기 위해서는 이들이 주장한 내용에 대해서 좀 더 세부적인 비교 고찰이 동반되어야 할 것이다. 이미 앞서 언급되었듯이 백남운은 일본이 우리를 지배하고 있는 것은 자본가가 노동자들 지배하는 것과 같은 도식으로 보았으며, 따라서 노동자가 자본가를 타도해야 하듯이, 일본은 우리에게 의해서 타도되어야 하는 것으로 파악하였다. 다만 당

시의 과격한 공산주의의 노선을 피하고 휴머니즘을 동반한 인간적 사회주의를 제창하고 있다는 점에서 그 역시 인간의 도덕성과 인격성을 강조하는 실존주의적인 면을 완전히 외면한 것은 아니었다. 그가 이런 입장을 취한 것은 맑스즘 자체가 목적이 아니라 민족의 통일전선을 확립하는 것이 주요 목적이었기 때문이다.

한편 신남철도 극단적인 박헌영을 비판하면서 백남운의 인간적 사회주의를 이론적으로 정초하고자 했다. 그는 신헤겔주의 부흥이 초래하고 있는 파시즘적 경향에 단호히 대처하면서 헤겔을 유물론적으로 독해하고자 했다. 그는 이러한 관점에서 백남운과 마찬가지로 유물론적 입장에서 자신의 이론을 전개하고 있었다. 그래서 현실을 관호에 넣고 판단중지를 하는 실존철학을 강하게 비판하면서 사회적 재관계에 대한 물질적 토대를 분석함으로써 당시 사회의 위기를 극복하고자 했다. 이 위기의 극복에 불가피하게 직면하게 되는 개인의 회생을 수용하였다. 다만 그는 이 개인의 회생을 헤겔철학에서처럼 수동적으로 받아들이는 것이 아니라 적극적으로 실천적으로 자기를 희생하여 연대적인 힘을 산출할 것을 주장하였다. 그는 신체의 실천적 인식을 통하여 현실의 모순을 적극적으로 타파할 것을 주장하였다. 이런 의미에서 그는 실존철학이 인식의 실천성과 역사성을 의식적으로 말할하여 현실에 대한 초보적인 관심마저도 신화화하고 스킨라화했다고 비판하였다.

박치우 역시 신체와 실천을 강조했다는 점에서 신남철과 마찬가지로였다. 그래서 박치우는 현실을 모순으로 파악하고 그것을 로고스적 만남으로서의 태도적 관계가 아니라 교섭적 만남으로서의 실천적인 싸움을 통하여 타파해야 할 것을 강조하였다. 그러나 그의 싸움은 감정적 싸움이 아니라 로고스를 동반하는 파토스적 행동이어야 했다. 그러므로 철학 역시 테오리아와 이즘의 변증법적 종합의 위상을 가져야 했다. 그는 이와 같은 관점 아래서 근대인이 주장하는 자유는 부르조아 이익을 대변하는 자유이며, 실존철학자들의 주장 역시 이 범주를 벗어나지 못하고 있다고 비판하였다. 심지어 실존주의는 파시즘에 도전하기보다는 이바지했다고 그는 보았다. 따라서 그는 변증법적 유물론의 입장에서 인민민주주의를 제창하였다. 그는 특정 집단이나 민족의 이익을 거부하고 인민 전체의 이익을 위하여 노력하였다.

이 세 사람은 모두 현실을 모순으로 가득찬 위기로 파악하였고, 이 위기를 변증법적 유물론에 입각하여 사회주의적 입장에서 신체적인 실천적 투쟁을 통하여 극복해야 한다고 주장하였다. 또한 이들은 모두 실존주의적 태도는 부르조아적 사고로서 현실을 외면하는 반동철학으로 규정하였다.

한편 실존철학자인 박종홍과 조가경은 맑시즘은 항외적 사고에 빠져 있는 입장으로 주체성이 결여되어 있는 것으로 파악하였다. 특히 박종홍은 맑시즘에서 주장되고 있는 반영설은 사실상 반응설로 이어져 의식 주체의 능동적인 반성적 기능과 활동이 결여되어 있다라고 비판하였다. 나아가 박종홍은 계급주의적 인간 이해는 개인의 존엄성과 가치를 외면하고 있다고 비판하였다. 그는 주체의 적극적이고 능동적인 참여를 통하여 현실의 문제를 실천적으로 극복할 것을 주장하였다. 그는 “身體的 勞作”과 이것의 결집으로서의 공동의 노력을 통하여 현실의 모순을 타개해야 함을 강조하였다. 따라서 그는 현실의 모순에 대해서 몸으로 저항하지 못하는 실존주의의 향내적인 태도에 대해서 일면적임을 비판하였다. 이처럼 항외적인 맑시즘과 향내적인 실존주의를 종합할 것을 주장하였으며, 나아가 동양사상을 통하여 이 과제를 완수하고자 했다.

조가경도 실존철학이 향내적인 태도로 경도되어 객관적 창조로 나아가지 못했음을 비판하였고, 맑시즘은 사회적 조직만 강조하고 개인의 자유를 외면하는 문제점을 지니고 있다고 비판하였다. 그는 박종홍이 향내적 태도와 항외적 태도를 종합하고자 했듯이, 사회성과 주체성의 상호조화를 모색하고자 했다. 그러나 조가경이 특별히 중요시하는 것은 철학은 완전히 현실 속으로 들어가버리거나 아니면 현실로부터 완전히 이탈하여 버려서는 안된다는 점이었다. 그는 철학은 현실에 거리를 두면서 끊임없이 현실을 창조해가는 작업을 수행해야 한다고 주장하였다.

이처럼 박종홍과 조가경은 맑시즘에 대해서 다같이 비판적이었다. 그러나 이들이 맑시즘에 대해서 비판했다고 해서 이들의 주장이 곧 신남철, 박치우와 대립적이었다는 결론은 도출되지 않는다. 왜냐하면 이들도 개인을 관념적으로 희생시키는 헤겔주의를 비판하고 주체의 실천적 결단을 매우 중시하였기 때문이다. 특히 박종홍도 주체의 실천적 노력이 연대적 형태를 띠 것을 주장한 점에서 이들과 매우 유사하다. 그렇기 때문에 박종홍과 조가경도 신남철, 박치우와 마찬가지로 실존주의의 향내적 태도를 비판한 것이다. 물론 맑시즘에 대한 신남철, 박치우의 독해와 박종홍과 조가경의 독해 중 어느 쪽이 더 원형에 가까운 것인가는 더 많이 연구되어야 할 과제를 안고 있다. 사실 마르크스의 이론은 인간사가 자연사의 일부이지만, 그냥 예속되어 있는 것이 아니라 실천을 통하여 자연사를 인간사의 부분으로 귀환시키려는 노력을 매우 중시하고 있다. 따라서 주체의 실천적 활동이 매우 중시되고 있다. 이런 점에서 박종홍과 조가경의 비판은 맑시즘에 대한 경제결정론적 시각에 매여 있는 것 같다. 그러나 사실 우리는 마르크스의 이론을 경제결정론으로 해석하는 데는 많은 논란의 여지가 남아있다. 이들이 이렇

게 시각이 한 쪽으로 고정되어 있는 것은 아마도 1950년 이후의 공산주의와 자본주의의 이데올로기 냉전시대의 산물이라고 보아야 할 것이다.²¹⁶⁾

그렇다고 신남철과 박치우의 맑시즘에 대한 이해가 학적으로 전문성을 지니고 있다고 보는 데도 어려움이 있다. 왜냐하면 앞에서도 언급되었듯이 이들은 마르크스의 원전에 대한 정확한 분석과 또 그 분석과 관련된 출처의 언급이 제대로 확립되어 있지 않기 때문이다. 결국 이 시대의 맑시즘에 대한 이해는 현실의 한계를 넘어서지 못하는 단면을 보여주고 있다. 또 이들이 실존주의를 이해하는 것도 조가경을 제외하고는 상당히 현실중심적이다. 실존주의가 현실의 모순을 실천적으로 극복하지 못하고 내면으로 침잠해 들어갔다는 점에서 문제가 있는 것은 사실이지만, 조가경이 강조하는 것처럼 과학적, 객관적 사유로 대체될 수 없는 인간의 역할에 대해서 끊임없이 묻게되는 중요한 요소가 있음을 지나치게 평가절하하는 면이 있다. 이 역시 이 당시의 철학자들이 실존주의를 현실관련 속에서만 바라보지 현실과 거리를 두고 바라보지 못한 데서 비롯되었을 것이다.

5. 나가는 말

이상의 논의에서 볼 때 과연 한국적 맑시즘과 한국적 실존주의가 얼마나 긍정적으로 발현되었는가에 의문의 여지가 있다고 판단된다. 왜냐하면 서구의 맑시즘이나 실존주의는 모두 시민사회를 거치면서 자본주의와 산업사회로부터 비롯된 문제의 반성 위에서 출발되고 있는데 반해서 우리의 맑시즘과 실존주의는 그런 전단계의 모순을 제대로 겪지 않은 상태에서 전혀 다른 양상으로 전개되었기 때문이다. 서구의 맑시즘이나 실존주의는 자본주의의 결합과 산업사회의 인간 가계화라는 결합 위에서 그것에 대한 극복의 대안으로 출발되었는데 반해서, 우리의 맑시즘과 실존주의는 저항의 논리로서 민족주의와 결합되어 있었다. 물론 전쟁이라는 참혹한 상태를 겪고 그로 인해 발생한 인간의 비참과 고통에 대한 고뇌를 공유했다는 점에서 실존주의적 사조는 그들과 우리가 공통된 점을 지니고 있기는 하지만, 그것만으로 그들의 실존주의와 우리의 실존주의를 동열에 놓을 수는 없을 것이다. 따라서 이와 같은 입장에서 수용된 맑시즘과 실존주의는 서구

216) 사실 박종홍은 1938년에 쓴 「우리의 현실과 철학-역사적인 이해의 한계상황」에서 실존주의의 비현실적인 사태를 비판하면서 현실적 구체성을 확보하기 위해 <자연변증법>의 수용을 긍정적으로 바라보고 있다(『박종홍전집』 I, 412-413쪽). 그러나 1950년대, 60년대 글에서는 맑시즘에 대해서 완전히 비판적이다.

와는 전혀 다른 양상을 보이는 면이 나타난다. 오히려 우리의 사회주의는 서구의 사회민주주의의 형태로 발전되지 못하고 전체주의적 형태를 띠게 되며, 우리의 실존주의는 서구의 휴머니즘으로 발전하지 못하고 비판의 표적이 되는 수준에 머물렀다.

우리의 맑시즘은 분단 사회라는 새로운 형태로 발전되었고, 따라서 결국 북한을 소련의 지배로 이끌었으며, 나아가 남한은 적색공포증에 빨려들게 만들었다. 분단 이후 한국 사회에서 맑시즘은 더 이상 계 기능을 수행하지 못하다가 70년대, 80년대에 이르러서야 비로소 사회적 역량으로 재결집되기에 이르렀다. 하지만 이 역시 네오맑시즘과 함께 우리 나라를 통일시키는 긍정적 계기보다는 분단을 고착화시키는 부정적 요소로서 많이 작용하였다. 물론 70년대, 80년대 맑시즘은 한국 사회의 정치, 경제적 모순을 개혁해 내는데 긍정적 기능도 수행했음을 부인할 수는 없을 것이다.

그러나 네오맑시즘 역시 한국적 토양에서 제대로 맞지 않다는 데 있다. 왜냐하면 서구의 네오맑시즘은 이미 자본주의가 성숙된 토대 위에서 서구가 안고 있는 후기 자본주의사회의 모순의 해결에 대한 대응논리였기 때문이다. 우리는 아직 서구적 자본주의에 행태에 이르지 못했는데도 불구하고 무반성적으로 그것을 우리 사회의 개혁논리로 적용하려고 한 데 문제가 있는 것이다.

따라서 우리가 서구의 학문을 수용할 때는 우리의 상황과 서구의 상황에 대한 냉철한 비교를 통하여 이루어져야 할 것이다. 학문이 그 시대 그 상황과 함께 호흡하는 것이라면, 이 시대 이 땅에 호흡할 수 있는 학문이 정립되어야 할 것이다. 서구 학문의 큰 두 조류를 형성하고 있었던 맑시즘과 실존주의의 수용도 이런 관점에서 다시 한번 반성되어야 할 것이다.

우리의 철학에서 1920년대에서 1960년대까지 흥미했던 맑시즘과 실존주의는 우리 민족의 몸부림의 단면을 보여주었다. 현실의 모순을 몸으로 부딪히며 절규하는 모습을 보여준 것이 우리의 맑시즘이라면, 그 모순을 내면 속으로 씹어삼키는 처절함이 우리의 실존주의였다고 볼 수 있을 것이다. 우리는 이 두 사조를 통해서 긍정적인 점도 부정적인 점도 발견한다. 이 당시의 철학이 현실 속에서 살아 움직이려고 몸부림친 점은 오늘의 우리의 철학이 서구 학문의 수입상이라는 비판의 소리와 또 현실에 대한 반성 없는 죽은 철학이라는 혹독한 질타로부터 우리가 어떻게 철학을 임해야 하는가에 대한 반성적 계기를 제공해준다는 점에서 대단히 의의가 크다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 이런 몸부림도 단지 서구철학을 통한 몸부림이었고, 우리 식의 철학, 우리의 철학을 통한 몸부림이 아니었다는 점에서 대단히 유감스러운 일이 아닐 수 없다.²¹⁷⁾ 특히 박종홍과 조가경을

제외하고는 이들 모두가 우리의 현실을 서구의 철학으로 진단하고 타개하려고 했다는 점에서 오늘의 우리가 안고 있는 서구철학 중심적인 틀을 물려준 장본인들이라고 볼 수 있을 것이다. 또한 이 당시의 철학이 너무나 현실에 민감하였고, 지나칠 정도로 철학적 진리의 담론 공간이 현실에 갇혀 있었다고 볼 수 있을 것이다. 철학적 사유와 담론은 현실을 떠날 수는 없지만 현실을 거리를 두고 재평가하고 전망을 제시하는 일도 대단히 중요한 일이다. 현실의 한을 푸는 일에 철학이 동원되어 선동대 역할을 하는 것은 철학 고유의 비판적 기능을 상실하기가 심상이다. 변혁으로서의 철학도 중요하지만 해석으로서의 철학도 대단히 중요한 것이다. 해석과 변혁은 서로 배척되어야 할 관계가 아니다. 서로 긴장 관계를 유지하면서도 보완 관계를 유지해야 할 것이다.

이러한 관점에서 볼 때 이 당시의 철학은 원전 분석을 통한 문헌학적인 전문연구가 대단히 미흡하였고, 따라서 그들 학문의 본질에 대한 비판적이고 만성적인 탐구를 통하여 우리 철학을 재관적으로 정립하는 일이 미흡한 것으로 판단된다. 또한 이 시대의 우리의 철학은 인접학문과의 유대가 매우 미흡한 것으로 발견된다. 철학의 전문성과 포용성을 확보하려면 인접학문의 발전과정을 주시하고 탐구하는 것은 너무나 당연한 일이 아닐 수 없다. 그러나 이 당시의 철학자들의 주장을 살펴보면 인접학문의 상황에 대한 논의가 거의 발견되지 않는다. 철학이 현실과 관련되어야 한다면 총론적인 주장만 계속될 뿐이지 구체적으로 현실을 어떻게 극복하자는지에 대한 각론적 논의나 학제간의 연구를 통한 구체적이고 실천적인 대안이 중점적으로 언급되고 있지 않다.

이렇기 때문에 이 당시 철학의 강점이기도 한 (1)철학의 현실 참여의 강조, (2)문제 중심적 탐구, (3)우리 철학의 가능성에 대한 모색 등이 제 역량을 발휘할 수 없었다. 우리는 아직도 서양 철학의 원전에 대한 분석이나 번역이 충분히 이루어지지 않고 있다. 이 부분에 대한 저변 확대가 제대로 이루어지지 않으면 서양철학을 우리화 하는 데 많은 어려움이 따르지 않을 수 없다. 다행히도 오늘날 우리의 철학은 많은 해외 유학생들의 귀국과 또 그동안 축적된 학문적 역량으로 인물에 대한 중심적 연구나 문헌에 대한 전문적 연구가 많이 이루어지고 있다. 물론 이러한 추세가 우리철학의 형성에 긍정적 기능만을 수행하고 있는 것

217) 백남운, 신남철, 박치우와는 달리 박종홍과 그의 사상에 영향을 받은 조가경은 서구철학 중심을 벗어나서 동양철학을 중심으로, 특히 우리 선조의 철학을 중심으로 우리식의 철학을 확립하고자 했다는 점에서 학문의 주체성 정립에 단초를 제공해주었다고 볼 수 있을 것이다. 물론 우리식의 철학, 우리의 철학이라고 해서 우리 선조의 철학만을 다루는 것은 아니다. 어느 나라의 철학이든 그 철학을 우리의 문제 상황 속에서 재생산할 수 있으면 그것은 우리의 철학이 될 수 있을 것이다.

은 아니다. 오히려 이러한 상황이 우리를 서구학문의 수입상으로 전락되도록 부채질하는 면도 있다. 그러므로 문제 중심의 연구와 인물 중심의 연구, 현실 반영적 연구와 문헌 중심적 연구 중 어느 한 쪽이 일방적으로 압도해서는 안 될 것이다. 과거의 철학이 전자에 몰입됨으로써 전문성을 결하게 되는 위험이 있듯이 오늘의 철학이 후자에 다소 몰입됨으로 인하여 우리의 철학을 죽은 철학을 만들고 있다. 우리 철학의 진정한 가능성은 어느 한 쪽이 우월해지는 데 있지 않고 이 양자가 상호 긴장을 유지하면서 조화되는 데 있다. 이상과 같은 관점에서 볼 때 우리의 삶과 사고에 가장 많이 영향을 끼친 서구의 맑시즘과 실존주의, 특히 맑시즘에 대한 재평가는 반드시 이루어져야 할 필요가 있었다. 왜냐하면 이 사조에 대한 재평가는 곧 우리 철학의 정립과 직결되어 있는 부분이었기 때문이다. 그러나 이들 사조, 특히 맑시즘에 대한 완전한 평가는 이 글만으로 충분하지 못하다. 왜냐하면 우리의 사회에서 맑시즘이 한 역할을 제대로 평가하려면 1960년대에 와서 해체의 기로에 들어선 실존주의와는 달리 70년대, 80년대까지도 지속적으로 그 영향력을 행사해왔던 70년대 이후의 맑시즘의 전개 과정에 대한 충분한 탐구가 동반되어야 하기 때문이다. 따라서 이 과제를 제대로 수행하기 위해서는 70년대 이후의 맑시즘 수용사를 연구하지 않으면 안될 것이다. 이 과제는 본 연구 과제의 2차년도에 해당하는 시기에서 다루고자 한다.

<참고문헌>

- J. Dietz en 原著, 崔火雲 譯, 「칸트철학과 불조아사상-프로테타리아철학(其二)」, 『開闢』 3월호 통권 67호, 1926.
- J. Dietz en 原著, 崔火雲 譯, 「헤겔哲學과 데이켄-프로테타리아철학(其三)」, 『開闢』 4월호 통권 68호, 1926.
- J. Die'z en 原著, 崔火雲 譯, 「프로테타리아哲學-안톤 판에콰에 의한 서론」, 『開闢』 제17권 65호, 1925.
- T y 生, 「社會運動團體의 現況」, 『開闢』 3월호 통권 67호, 1926.
- 桂園生, 「唯物論에 對하여」, 『朝鮮之光』 6월호, 1927.
- 桂園生, 「唯物論에 대한 一考察」, 『朝鮮之光』 10월호 1927.
- 高範端, 「實存의 倫理」, 『思想界』 8월호, 1953.
- 高英煥, 「資本論解説」, 『批判』 1월호, 제3권 제1호, 1933.
- 金桂淑, 「思索方法에 對한 序論」, 『新興』, 제2호, 1929.
- 金桂淑, 「哲學과 自然性과의 關係」, 『新興』, 제4호, 1931.
- 金桂淑, 「헤-겔思想의 前史 - 헤겔 百年祭를 當하여」, 『新興』 7월호(제5호), 1931.
- 金基錫, 동아일보, 1958년 12월 24일자 기사.
- 金達仁, 「헤-겔과 맞씨講」, 『批判』 1월호 제3권 1호, 1933.
- 金鵬九, 「맑스主義敎理와 實存의 휴머니즘 - 사르트르의 「唯物論과 革命」을 中心으로-」, 『思想界』 10월호 제10권, 1960.
- 김여수, 「언어와 문화」, 철학과현실사, 1997.
- 金永義, 「思想的 懷疑와 混沌에서(二)」, 『青年』 1월호, 1936.
- 金永義, 「思想的 懷疑와 混沌에서(一)」, 『青年』 12월호, 1935.
- 金在俊, 「共產主義論」, 『思想界』 8월호, 1953.
- 김재현, 「남북한에서 서양철학의 수용의 역사」, 大韓哲學會 편, 『哲學研究』, 대한철학회는 문집 제60집.
- 金淙鏞, 「實存主義以後의 西歐哲學(上)」, 『思想界』 8월호, 1961.
- 金俊星, 「唯物論의 根本의 缺陷」, 『青年』 12월호 제10권 제8호, 1930.
- 文東漢, 「形而上學序說」, 『툼비니』 3월호 제4집, 1940.
- 박달성, 「東西文化思想에 現하는 古今의 思想을 一瞥하고」, 『開闢』 제9호, 1921.
- 박문병, 「俗流的 唯物史觀의 克服」, 『朝鮮之光』 9월호, 1927.

- 朴相鉉, 「實存과 哲學」, 『思想界』 10월호, 1952.
- 朴英熙, 「觀念形態의 現實의 土臺」, 『朝鮮之光』 11월호, 1929.
- 朴鐘鴻, 「20세기의 동양사상」, 『대학신문』 제487호, 1963.6.24, 冽巖紀念事業會 全集編纂委員會 편, 『박종홍전집』 II, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「〈哲學하는 것〉의 出發點에 관한 一問題」, 1926.3, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「共產主義哲學批判(I)-辯證法的 唯物論批判」, 『共產主義問題研究』, 아세아반공연맹센터 연구원, 1965.11.30, 『박종홍전집』 II, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「共產主義哲學批判(II)-史的 唯物論 批判」, 『共產主義問題研究』, 亞細亞反共聯盟센터研究院, 1966.11.1, 『박종홍전집』 II, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「모순과 현실」, 1933.10.26-28, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「實存主義와 現代哲學의 課題」, 『自由世界』, 서울, 1952.3, 『박종홍전집』 II, 1998년, 민음사.
- 박종홍, 「實存哲學과 東洋思想 -특히 儒學思想과의 比較」, 『思想界』 8월호 제6권 제8호 1958.8.1, 『박종홍전집』 II, 1998, 민음사.
- 박종홍, 「우리가 요구하는 <이론과 실천>, 1945년 이전」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「우리와 우리철학 건설의 길, 1935.7.9」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「우리의 현실과 철학 -역사적인 이때의 한계상황, 1935.8.7」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「아해와 사유, 1942.9」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「轉換의 摸索」, 「轉換하는 現代思想」(현대사상강좌 x), 동양출판사, 1961.3.30, 『박종홍전집』 II, 1998.
- 박종홍, 「전환하는 현대철학」, 「전환하는 현대사상」(현대사상강좌 x), 동양출판사 (1961.3.30), 『박종홍전집』 II, 1998.
- 박종홍, 「철학하는 것의 실천적 지반」, 1934.4, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「하이데거에 있어서의 Sorge에 關하여」, 경성제대 철학과 졸업논문, 1933.1.7. 『박종홍全集』 1, 민음사, 1988.
- 박종홍, 「현대철학의 동향」, 1933.12.24, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「현대철학의 제문제, 1938.4.15」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「現實의 構造」, 『思想界』 1월호(제8권 제10호), 1960.1.1, 『박종홍전집』 II, 1998, 민음사.
- 박종홍, 「現實把握, 1939.12.1」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「철학개론, 1954, 1961, 1964」, 『박종홍전집』 II, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「哲學概論講義, 1953」, 『박종홍전집』 II, 민음사, 1998.
- 박종홍, 「조선의 문화유산과 그 전승의 방법, 1935.1.1-」, 『박종홍전집』 1, 민음사, 1998.

朴俊華 譯, 칼아스퍼어스 著, 「「니이체」와 現代 -파아타잔 리부지에서-」, 『思想界』 1월호, 1954.

朴致祐, 「<危機>의 哲學」, 『哲學』 제1권, 제2호, 1934.4.1.

朴致祐, 「民主主義의 哲學的 解明」, 『學術』 8월호(제1집), 1946년.

朴致祐, 「世代史觀批判(基一)」, 『新興』 제9호, 1937.

朴致祐, 『思想과 現實』, 白楊堂, 1946.

朴海楨, 「社會主義의 새로운 理念과 남은 理念」, 『自由世界』 10월호, 1956.

박형병, 「社會進化의 必然性을 論함」, 『朝鮮之光』 3월호, 1927.

裴相河, 「차라투스트라(拔抄)」, 『新興』 제1호, 1929.

백남운, 「科學發展의 歷史的 必然性」, 『東方評論』 2, 1932.5.

백남운, 「부정원리에 대한 고찰」, 『연회』 5, 1925.10.

백남운, 「社會學의 成立 由來와 任務」 2, 『조선일보』 1930.8.21.

백남운, 「朝鮮社會力의 動的 考察」, 『조선일보』, 1926.1.3 부록.

백남운, 『조선일보』, 1926년 1월 3일.

백종현, 「독일철학의 유입과 그 평가」, 서울대학교철학사상연구소 역음, 『철학사상』 제6호, 1996.

鮮于學源, 「辯證法的 唯物論과 그 批判」, 『思想界』 11월호, 1961.

蘇哲仁, 「<포이엘빠호>철학-헤겔을 기념하는 의미에서」, 『新興』 1월호 제6호, 1932.

小 春, 「力萬能主義의 急先鋒-푸리드리히, 니체先生을 紹介함」, 『開闢』 제1호, 1920.

宋在洪, 「唯物論과 觀念論에 對하야-金太秀氏에게-」, 『朝鮮之光』 新年호, 1928.

신남철, 「「헤라클레이토스」의 斷片語」, 철학 제1권 제1호, 1933.

신남철, 「歷史의 發展과 個人的 實踐 -헤겔哲學에 대한 한 개의 試論」, 『學術』 8월호(제1집), 1946.

申南撤, 「民族理論의 三形態」, 『新興』, 제7호, 1932.

신남철, 「民主主義와 휴머니즘-朝鮮思想文化의 當面 政勢와 그것의 今後의 方向에 對하야」, 『제1회 朝鮮文學者大會會議錄 建設期の 朝鮮文學』, 1946.6.

신남철, 「新해-결주의와 其批判」, 『新興』 1월호, 제6호, 1932.

신남철, 「認識·身體 및 歷史 - 文化의 論理學의 基礎論 1」, 『新興』 제9호, 1937.

신남철, 「指導者論」, 『新世代』 1-2, 1946.5.

신남철, 「헤-겔 百年祭와 헤-겔復興 -獨逸哲學에 있어서의 헤-겔精新的 復興과 그 行方에 對한 한 개의 詩論」, 『新興』 7월호, 제5호, 1931.

신남철, 「현대철학의 Existenz에의 轉向과 그것에서 生하는 當면의 과제」, 『哲學』 제2호, 1934.

신남철, 『歷史哲學』, 서울출판사, 1948.

신남철, 『轉換期 理論』, 서울 백양당 1948.

- 신일철, 「마르크시즘과 한국」, 동국대 60주년 논문집.
- 신일철, 「맑스의 史眼을 벗어라, 유물사관 공식은 허물어졌다」, 『思想界』 9월호, 1963.
- 신일철, 「맑스의 역사관」, 『思想界』 4월호 부록, 1966.
- 신일철, 「모택동의 변증법적 유물론 비판」, 『思想界』 7-8월호, 1963.
- 신일철, 「변증법적 논리, 모순이라는 환각에 빠진 사고방식」, 『思想界』 8월호, 1962.
- 신일철, 「사회적 실존과 루카치, <사회주의에의 길>을 모색한 수정주의자」, 『思想界』 1월호, 1963.
- 安國善, 「레닌주의는 합리적인가」, 『開闢』 제5호, 1921.
- 安秉煜, 「生の 哲學」, 『思想界』 12월호, 1955.
- 安秉煜, 「實存主義」, 『思想界』 3,4월호, 1956.
- 安秉煜, 「實存主義의 系譜」, 『思想界』 4월호, 1955.
- 安秉煜, 「實存主義의 思想的 系譜」, 『思想界』 8월호, 1958.
- 안상호, 「철학개론」, 동유문화사, 1942.
- 安浩相, 「客觀的 論理學과 主觀的 論理學」, 『哲學』 제1권 제1호, 1933.7.17.
- 安浩相, 「헤겔에서 판단의 문제」, 『철학연구』, 1941.
- 安浩相, 「헤겔의 哲學의 始初와 論理學의 始初」, 『普專學會論集』 1, 1934.
- 安浩相, 『哲學講論』, 大同出版社, 1942, 2.
- 安孝駒, 「헤-겔 辯證法과 實在」, 『朝鮮之光』 5월호, 1927.
- 梁 明, 「近世歐美文化의 根本態度」, 『開闢』 제6권 제11호, 1925.
- 梁好民, 「맑스와 맑스主義」, 『思想界』 11월호, 1956.
- 梁好民, 「社會主義理論의 世代的 考察 - 맑스主義, 修正主義, 英國社會主義, 民主社會主義-」, 『思想界』 2월호, 1960.
- 嚴堯燮, 「階級과 社會」, 『思想界』 5월호, 1953.
- 嚴堯燮, 「社會學으로 본 唯物史觀」, 『思想界』 11월호, 1952.
- 玉川生, 「近世社會思想史」, 『開闢』 14권 9월호, 1924.
- 이기상, 「한국의 해석학적 상황과 초월적 자아-현상학·실존철학의 수용과 한국철학의 정립」, 철학연구회편, 1997년 춘계발표회보, 『동서철학의 수용과 한국철학의 정립』.
- 李大偉, 「나체의 哲學과 現代文明」, 『青年』 제2권 10호, 1922.
- 李大偉, 「社會主義와 基督教의 歸着點이 엇더한가?」, 『青年』 제3권 5호, 1923.
- 李東谷, 「思想의 革命」, 『開闢』 10월호, 1924.
- 李東植, 「實存主義와 精神分析學」, 『思想界』 5월호, 1960.
- 李東旭, 「苦悶하는 資本主義-資本主義圈의 經濟動向-」, 『思想界』 1월호, 1959.
- 이영춘, 「공산주의의 이론과 실제의 비판」, 한국철학연구회편, 『철학연구』 7, 1968.12.
- 李永春, 「하이데거에 있어서의 존재와 시와 신」, 『철학연구』 제1집, 1966.
- 李友狄, 「所謂 永久的 眞理에 對하여」, 『朝鮮之光』 8월호, 1927.

李鐘雨, 「생의 構造에 對하여」, 『哲學』 제1권, 제2호, 1934.4.1.

李鐘雨, 「實存主義哲學과 科學哲學」, 『思潮』 6월호, 1958.

이 훈, 「연구를 위한 자료의 통계적 분석」, 『철학사상』 제4호, 서울대철학사상연구소편, 1994.

林 甲 譯, 장·뵈를 사르트르 著, 「實存主義는 휴머니즘이다」, 『思想界』 8월호, 1954.

林元澤, 「唯物史觀의 問題點 -唯物史觀을 理解하는 것은 唯物史觀을 修正하고 補完하는 것이다-」, 『思想界』 4월호, 1961.

全斗河, 「Heidegger의 後期の 存在와 栗谷의 宇宙論에 있어서의 理氣와의 比較」, 『철학연구』 제2집, 1967.

전원배, 「맑스철학비판」, 『현대사상강좌』 1, 현대인의 세계관, 동양출판사, 1960.

전원배, 「역사적 세계의 구조」, 원광문화 8, 1971. 최동희, 「조선철학계의 동향」, 『사상계』 8월호, 1961.

조가경, 「나의 학문 편력기」, 한국현상학회 편, 『자연의 현상학』, 철학과현실사, 1998.

曹街京, 「맑시스트의 實存主義觀」, 『思想界』 6월, 1961.

曹街京, 「하이데가의 人間과 思想」, 『思想界』 6월호, 1958.

조가경, 『實存哲學』, 박영사, 1961(1985).

趙淳昇, 「니이체의 政治思想」, 『思潮』 6월호, 1958.

趙熙榮, 「서구사조의 도입과 전개 - 철학사조를 중심으로」, 『한국사상사 대계』 제6권, 한국정신문화연구원 1993.

趙熙榮, 「현대 한국의 前期 철학사상 연구 - 일제하의 철학사상을 중심으로」, 전남대, 『용본논총』 제4집 1975.

陣伍, 「抽象과 唯物辨證法」, 『新興』 1월호, 제6호, 1932.

滄海居士, 「外來思想의 吸收와 消化力의 如何」, 『開關』, 제5호, 1920.

蔡龍煥, 「共產主義의 祖-칼 맑스의 生涯와 그의 科學思想」, 『무궁화』 2월호 제1권 제2호.

최동희, 「조선철학의 단면, 그 신학적 성격」, 『思想界』 3월호, 1963.

崔文煥, 「맑스主義 民族理論批判」, 『思想界』 10월호, 1961.

崔鳳則, 「現下 朝鮮의 救濟策은 物質이나? 精神이나?」, 『青年』 제7권 6집, 7-8월 합호, 1927.

평화교수협회의 위임, 아카데미논총 제10집, 『동서사상의 만남과 한국』,一念出版社, 1983.

河敎德, 「현대사조문제와 우리의 태도」, 『青年』 10월호, 1930.

河校洛, 「實存的 不安의 克服」, 『思想界』 5월호, 1960.

한병도, 「力不減設과 機械學 -韓稚振군의 <機械學과 生存競爭>을 읽고」, 『朝鮮之光』 9월호, 1927.

韓稚振, 「機械學과 生存競爭」, 『朝鮮之光』 8월호, 1927.

韓稚振, 「動的 生活主義로 본 道德問題」, 『朝鮮之光』 3월호, 1927.

韓稚振, 「民主社會의 構成과 自由」, 『民聲』 4월호, 제5권, 1949.

韓稚振, 「小數人의 眞理」, 『靑年』 3월호, 1930.

韓稚振, 「人格的 唯物論-人格과 物質的 構造(二)」, 『靑年』 11월호(15권 8호), 1935.

韓稚振, 「人格的 唯物論-人格과 物質的 構造(一)」, 『靑年』 10월호(15권 7호), 1935.

韓稚振, 「自我改革論」, 『靑年』 1월호, 1931.

韓稚振, 「哲學的 直覺論」, 『靑年』 1월호, 1931.

韓太壽, 「共產政治思想」, 『思潮』 6월호, 1958.

黃山德, 「實存主義와 正義의 問題」, 『思想界』 2월호, 1957.

黃山德, 「實存哲學과 社會科學」, 『思想界』 特輯 제7권, 1958.