

南北韓 哲學 體系의 比較와 統合 展望*

嚴 廷 植**

- I. 머리말
- II. 남북한의 철학체제와 그 현실
- III. 전통 및 외래사상의 이해와 수용
- IV. 한국 철학의 정립과 비판적 관념론
- V. 맺는 말

I. 머리말

본 논문은 3부로 구성된 “북한의 철학체제” 중에서 제 3부에 해당한다. 제 1부에서는 북한에서 통용되는 철학의 개념을 살펴보고 그러한 철학관을 근거로 하여 전통사상을 조명하는 방식과 서구의 여러 사조를 수용하는 태도, 그리고 이러한 과정을 거쳐서 주체철학을 중심으로 진보적 민족주의 사상이 형성되는 상황을 비판적으로 검토해 보았다. 제 2부에서는 북한의 철학 체제가 현실과 어떠한 관계를 가지고 형성되고 정립되며 또 적용되는지 역사적, 사회적 및 문화적 맥락에서 조명해 보았다. 이러한 특징들은 같은 시기에 분단의 시대를 전혀 다른 방식으로 겪으면서 전개되고 있는 남한의 철학 체제와 비교해 볼 때 더욱 뚜렷하게 드러날 것이다. 이 논문에서는 제 1부와 제 2부에서 다루어진

*본 연구는 1998년도 한국학술진흥재단 인문·사회과학분야 중점영역연구비 지원에 의한 것임.

**서강대학교 철학과 교수

주제들을 남한의 경우와 비교해서 검토해 보고 특히 서로 공유하고 있는 점과 이질적인 요소를 중심으로 하여 앞으로 전개될 바람직한 철학 체계의 유형이 어떠한 것이어야 할지 가늠해 볼 것이다.

우선 II에서는 이론과 실천 혹은 철학과 현실의 관계에서 서로 이질적인 철학관을 지니게 됨으로써 남북의 철학 체계가 달라지고, 결과적으로 이것이 우리의 분단시대를 더욱 심화시키며 장기화한 간접적 원인이 되었다는 점을 조명해 볼 것이다. III에서는 그러한 철학관을 근거로 해서 전통사상과 서구의 여러 철학사조를 해석하고 수용함에 있어서 전혀 다른 양상을 보이게 되었다는 점을 다루어 볼 것이다. 그러나 다행히도 남북한의 철학체계 사이에는 어느 정도 공감하거나 유사한 해석을 한 부분도 있는 것이 사실이다. 그러므로 IV에서는 이러한 점들을 근거로 해서 함께 미래 지향적으로 창출할 수 있는 현대 한국 철학이 어떠한 유형을 갖추어야 할 것인지 검토해 볼 것이다. 그것을 우리는 잠정적으로 “비판적 관념론”이라고 규정할 수 있는데, 여기서 ‘비판적’이란 남북한의 철학 체계를 긍정적이고도 적극적으로, 그러나 선별적으로 수용할 수 있는 태도를 의미하는 것이고, ‘관념론’은 상대의 입장을 부정하거나 비난하는데 급급하지 않고 제 3의 목표를 향해 대각선으로 지향하는 이상주의적 철학 체계를 의미한다. 이제 이러한 점들을 좀더 자세히 살펴보자.

II. 남북한의 철학 체계와 그 현실

이미 “북한의 철학 체계에 대한 사상사적 개요”에서 지적한 바와 같이 북한에서 통용되는 철학관은 현실과의 밀접한 관계를 특별히 강조

하였고 여기서 현실이란 민족의 분단이라는 역사적 현실을 의미하였으며, 따라서 철학은 정치적 권력과의 유기적인 관계를 유지할 뿐 아니라 그 도구로서 실천적 사명을 다해야 한다는 점을 중시 하였다. 물론 북한의 철학 사전은 철학을 “전체로서의 세계에 대한 통일적인 견해와 세계를 대하는 관점과 입장을 밝히며 세계관을 주는 학문” 이라고 자못 추상적으로 정의했지만 실제로는 북한의 공산정권을 정당화하고 김일성과 김정일 부자의 집권을 미화하는 이론적 장치로 사용되었던 것도 사실이다.

『철학사전』은 그 서문에서 밝히고 있듯이 김일성의 “탁월한 철학 사상을 해설 선전하며 맑스·레닌주의 철학의 기본 원리를 해석함으로써 노동계급의 혁명적 세계관이 튼튼히 선 혁명가, 공산주의자로 육성 하는데 도움을 주기 위하여 편찬되었다”는 것이다. 이어 그 서문은 이렇게 설명한다.

『철학사전』의 올림말 선정과 내용해설은 근로자들이 공화국 북반부에서의 사회주의 건설을 완수하고 남조선 혁명과 조국 통일 위업의 승리를 이룩하며 국제 혁명 역량의 연대성을 강화하여 우리 혁명의 종국적 승리를 보장하고 나아가서는 세계 혁명을 추진 하는데 필요한 철학 지식을 얻을 수 있도록 도움을 주는 방향에 서였다.¹⁾

요컨대 이 사전을 편찬함에 있어서 “주체를 튼튼히 세우며 당성과 과학성의 원칙을 옳게 관철하는데 힘을 기울였다”는 것이다.

이에 비해 남한에서는 철학과 현실이 상대적으로 어느 정도의 거리를 유지한 셈이었다고 말할 수 있다. 물론 상황이 바뀌고 시대적 성격

1) 『철학사전: 북한의 주체철학』, 북한 사회과학원 철학연구소, 서울: 도서출판 힘, 1988, 머리말 ‘일러두기’ 참조.

이 달라짐에 따라 상당한 차이를 보인 것이 사실이지만 북한에서처럼 정치 권력과 철학적 이론이 밀착된 적은 없었던 것이다. 오히려 최근에는 그 거리가 너무 멀어져서 철학인들이나 일반인들의 우려를 자아내게 할 정도였다. 이러한 분위기 속에서도 비교적 현실과 밀착된 철학관을 우리는 박종홍에게서 찾아 볼 수 있다.

박종홍은 한국의 현대 철학이 나아가야 할 방향은 역사적 수난과 질곡을 딛고 일어날 문제 의식을 가지고 설정되어야 함을 누누히 역설한다. 실제로 항일 투쟁의 과정에서 그러한 모습을 보여주었음을 지적하며, “우리의 3·1운동은 향내적인 실존이 향외적인 투쟁의 건설로 용감한 첫걸음을 내디딘 거룩한 시범이 아닐 수 없다. 우리의 선인들은 향내 향외 지양의 길을 이미 걸어온 것이다.” 이러한 관점에서 보았을 때 남한에서의 사상적 움직임을 미국의 향외적인 사고방식과 유럽의 향내적인 사색 양식이 당시의 독특한 정세를 기반으로 하여 혼선을 이루며 하나의 도가니 속에서 뒤끓고 있다는 것이다. 그는 그 상황을 이렇게 묘사하고 있다.

우리는 지금 새로운 사상을 받아들이기에 우선 바쁘다. 무슨 신기한 묘방이나 없을까 하여 목마른 자와도 같이 이것을 향하여 달리고 저것을 향하여 쫓는다. 물론 힘자라는 대로 하루 속히 배워야 한다. 그러나 새로운 사조라 하여 외래 사상을 그저 추종함으로써 또는 어중간하게 조화함으로써 그것이 그대로 우리의 사상이 되며 우리를 이끌고 나갈 힘이 될 것인가는 의문이 아닐 수 없다. 우리의 활로는 우리의 힘으로 개척하여야 되고, 우리 스스로 걸어가는 도리 밖에 없기 때문이다.²⁾

철학은 주체적 학문이고 현실과의 유기적인 관계를 유지해야 하며,

2) 박종홍, 「철학개론 강의」, 한국통신대학 교육부, 1953, p. 157.

더구나 우리의 현실은 수난과 질곡으로 점철되어 있었기 때문에 이 땅의 철학자들이 박종홍의 문제의식에 공감할 수밖에 없었다는 것은 부인하기 어려울 것이다. 그러나 현실에 대한 철학적 접근이 철학자들의 인식과 기질에 따라 일률적일 수 없고 그 다양성이 남한에서는 허용되었기 때문에 일제 말엽이나 해방 초기부터 철학자들의 현실 참여는 여러 가지 양상으로 다르게 나타났다. 가령 일제 말엽에는 좌익이든 우익이든 해방과 독립을 쟁취하기 위해서 민족주의적인 면모를 드러내었고 자기가 전공한 것이 유물론이든 관념론이든 실천적인 차원에서 철학적으로 공헌해 보고자 하였다. 그러나 시간이 가고 분단이 임박할 수록 박치우나 신남철 같은 철학자는 사회주의자로서 진보적 민족주의의 성향을 강하게 드러내었으며 박종홍이나 안호상은 자유주의자로서 보수적 민족주의를 형성하기에 이르렀다. 또한 사회주의나 자유주의와 상관없이 철학과 현실에 일정한 거리를 유지하면서 민족 문제를 이론적으로만 접근하는 부류도 있는데 박희성이 그 대표적인 예라고 할 수 있다.³⁾

여하튼 해방 이후에 사회주의와 자유주의 계열은 분단상황에 강요되

- 3) 엄정식, “식민지 시대의 한국철학과 민족주의”, 『동아연구』 37집, 서강대 동아연구소 1999. pp 39-84 참조. 백종현이 잘 지적하는 바와 같이 해방직 후부터 1948년 8월 15일 대한민국이 수립되기까지의 3년간은 일제 치하에서 반제국주의 철학도들이 당당하게 그리고 활발하게 활동하였다. 박치우, 신남철, 전원배 등이 대표적인 인물이라고 할 수 있다. 그러나 “이후부터 ‘반공이 국시(國是)’로 천명되는 상황의 남한지역에서는 마르크스 사상에 대한 적극적인 연구나 주장은 철학계의 표면에서 사라졌다”고 전하며 이렇게 말한다. “일제시대에 양성된 철학 전문인들은 거의 모두가 독일 철학도들이었던 탓인지, 안호상처럼 학계를 떠난 몇몇을 제외하고는 그들의 취향에 따라 마르크스주의를 비켜 가는 여러 유파의 독일철학을 적극적으로 연구하였고, 그 성과도 적지 않았다. 다만 이 성과는 사상에 대한 연구와 표현의 자유가 제한되어 있는 상황에서 나온 것이었기 때문에 부자연스러운 면이 없지 않았다.”

“독일 철학의 유입과 수용전개(1900-1960)”, 『철학 사상』 5호, 서울대 철학사상연구소 편 1995, p 129

어 더욱 뚜렷하게 구별되었으나 이미 살펴 본 바와 같이 북한에서는 주체 철학으로 획일화되었고 남한에서는 이승만 정권과 박정희 정권의 독재 체제가 강화됨으로써 안호상이나 박종홍 같은 실천철학자들이 등장하여 적극적으로 정치 현실에 참여하게 된 것이다. 그 후의 전두환과 노태우의 군부 정권에서도 비슷한 현상이 벌어졌다. 백종현은 당시의 상황을 이렇게 전한다.

일제치하에서의 뼈저린 경험, 제 2차 세계 대전과 한국전쟁을 겪으면서 형성된 전쟁에 대한 두려움, 끼니를 이어가기도 어려운 가난은 상당히 많은 사람들로 하여금 ‘조국 근대화’라는 명목을 내건 ‘부국 강병’의 기치 아래 합세토록 하였다. ‘우리도 한번 잘 살아보세’라는 절규에 가까운 정치적 구호에 철학계에 몸담고 있는 몇몇 사람들은 ‘신바람’ 이데올로기로 화답하였다.⁴⁾

그는 “1960-1970년대 한국사회의 사람들에게서 ‘잘 산다’는 것은 다의적인 개념이 아니었다”고 지적하며 이렇게 계속한다.

그것은 분명히 ‘경제적으로 윤택하게 산다’는 것을 의미했고, 이를 위해서는 다른 의미에서 ‘잘 사는’ 것은 유보하거나 포기해도 좋다는 것이 주류 의식이었다. 그리고 개인이 잘 살기 위해서는 먼저 나라가 잘 되야 한다는 국가 우위, 사회 우선의 이념이 강력하고 광범위하게 유포되었다. 이런 생각은 1968년에 제정 공포된 ‘국민교육헌장’에 분자적으로 표현되었고, 1972년의 이른바 10월 유신(維新)의 정치 이데올로기로 구체화되었다.⁵⁾

이 ‘헌장’은 당시 철학계를 대표하던 박종홍과 한국현대철학의 제 1

4) 백종현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과 현실사, 1998, p.76.

5) ibid.

세대를 주도하던 안호상이 참여했는데 그 내용이 당시의 국가 철학에 해당하는 것이기 때문에 철학과 현실의 관계를 잘 설명해 준다. 그 전문을 옮겨보자.

우리는 민족중흥의 역사적 사명을 띠고 이 땅에 태어났다. 조상의 빛난 얼을 오늘에 되살려 안으로 자주 독립의 자세를 확립하고, 밖으로 인류공영에 이바지할 때다. 이에 우리의 나아갈 바를 밝혀 교육의 지표로 삼는다.

성실한 마음과 튼튼한 몸으로, 학문과 기술을 배우고 익히며, 타고난 저마다의 소질을 계발하고, 우리의 처지를 약진의 발판으로 삼아, 창조의 힘과 개혁의 정신을 기른다. 공익과 질서를 앞세우며 능률과 실질을 숭상하고, 경애와 신의에 뿌리 박은 상부상조의 전통을 이어받아, 명랑하고 따뜻한 협동 정신을 북돋운다. 우리의 창의와 협력을 바탕으로 나라가 발전하며, 나라의 융성이 나의 발전의 근본임을 깨달아, 자유와 권리에 따르는 책임과 의무를 다하며, 스스로 국가 건설에 참여하고 봉사하는 국민 정신을 드높인다.

반공 민주 정신에 투철한 애국애족이 우리의 삶의 길이며, 자유세계의 이상을 실현하는 기반이다. 길이 후손에 물려줄 영광된 통일 조국의 앞날을 내다보며, 신념과 긍지를 지닌 근면한 국민으로서, 민족의 슬기를 모아 줄기찬 노력으로 새 역사를 창조하자.

-(국민교육헌장, 1968, 12.5.)

여기서 특히 주목해야 할 부분은 “나라의 융성이 나의 발전의 근본임을 깨달아……스스로 국가 건설에 참여하고 봉사하는 국민 정신을 드높인다”는 것과 “반공 민주정신에 투철한 애국애족이 우리 삶의 길이며, 자유세계의 이상을 실현하는 기반”이라는 점이다. 이러한 점들은 적어도 두 가지 공통점을 북한의 이데올로기와 공유한다고 말할 수 있는데, 하나는 국민의 개인적 자유와 자신의 개성보다는 나라의 발전과

국가의 융성을 먼저 염두에 둔다는 국가주의적 사상이고 다른 하나는 북한이 남한과 미국을 적대국으로 상정하고 적개심을 고취시키듯이 북한과 그밖에 다른 공산국가를 매도하고 배척하는 부정적 사상이다. 이러한 점에 대해 백종현은 다음과 같이 주장한다.

‘국민교육헌장’은 그 자체로서 가치를 가지는 개개인이 자신의 삶을 영위하고 자기 세계를 구축해 나갈 수 있는 소양을 키우면서 다른 방식의 삶을 가꾸는 타인들과 화합하여 동시에 공동체적 삶을 꾸려갈 수 있는 역량을 배양해 나가야 할 시민을 대상으로 삼고 있는 것이 아니라 자신의 삶은 뒤로 하고 우선 국가 사회의 융성을 위해 자신이 무엇을 해야 할 것인가를 생각해야 하고, 또 그런 방면에 기여하고 봉사해야 마땅한 국가의 구성 요소로서의 국민만을 시야에 두고 있다.⁶⁾

또한 그 당시 반공 교육은 “민주정신의 함양이나 자유 세계 실현을 위한 수단이었다기보다는 그러한 움직임을 통제하는 수단이었다”고 지적하며 그는 이렇게 주장한다.

당시 상황을 회고해 보면 그것은 반공 이데올로기를 정당화하기 위한 허사였고 이 이데올로기의 주입은 공산주의 주변국의 침략 가능성을 끊임없이 유포함으로써 나라의 존폐가 위협을 받고 있음을 실감나게 하고, 그런 난국을 타개하기 위해서는 어쩔 수 없이 비민주적 독재 정치를 당분간 납득할 수밖에 없다는 합리화 작업의 일환이었다는 혐의를 떨쳐 버릴 수 없다.⁷⁾

한편 그는 이러한 상황에서 마르크스 사상에 대한 본격적인 논저가

6) ibid. 77

7) ibid. p. 80

한편도 없었으며 그에 대한 비판서적들만 무수히 발간되는 이상한 현상이 지속되었다고 비판한다.

1990년대에 이르러 한국의 철학계에는 미국, 영국에서 논의되는 주제들, 프랑스의 이름난 작가 철학자들, 독일 철학의 명맥을 이어가는 저술들이 거의 시차 없이 또한 거의 변색 없이 토론되고 주석 해설되고 있다. 그래서 한국 철학계는 미, 독, 불 철학계의 지부 같기도 하고, 한국에 철학하는 사람이 많다 하지만 철학자는 참으로 드물고, 대부분 철학사 교사이거나 미국, 유럽 철학 중개상인 같은 모습을 보이고 있다.⁸⁾

이러한 비판의 목소리는 교수와 언론인, 학생과 노동자들의 민주화를 위한 투쟁이 격화되자 더욱 거세어 지기 시작했다. 더구나 민중미술과 민중문학, 그리고 사회과학의 각 분야에서 활발하게 반군부투쟁을 전개하자 남한의 철학계는 비로소 깊은 각성의 태도를 체계적으로 보이기 시작하였다.

물론 개발독재를 어느 정도 옹호하는 보수진영 측과 자유지상주의를 주장하는 진보진영 사이의 대립과 논쟁은 끊임없이 진행되었다. 철학계에서는 이규호와 김형효가 국민윤리교육을 정착시키고 반공 이데올로기를 확립시킨 인물로서 보수진영의 대표적인 위치를 차지하고 있었고 이규성, 이훈, 김수중, 김재현, 이정호, 설현영, 유초하 등 젊은 철학자들은 진보진영을 대표하는 이론가들이었다. 이 젊은 철학자들은 1987년 동인지 형식의 비정기 간행물인 『시대와 철학』을 엮어내기도 하였는데, “철학의 실천적 자세를 위하여”라는 제목의 논설에서 『시대와 철학』의 편집위원들은 특히 민중을 위한 주체적 철학의 형성을 강조하며 이렇게 주장한다.

8) ibid. p.237

철학이 예측과 억압의 구조를 타파하고 민중의 해방에 기여하기 위해서는 무엇보다도 그 이전에 자기 해방을 이루어야 한다. 철저하게 현실과, 그것도 고유한 우리의 현실과 대결하려는 주체적인 의식 없이는, 그럼으로써 철학적인 자기 해방이 없이는 아무리 그 관점이 옳바르다고 하더라도 실제 결과는 그 의도 자체를 배반하고 말 것이다.⁹⁾

이러한 구체적인 철학의 자기 형성을 위하여 당면한 철학적 과제로서 세 가지 특징을 강조하는데, 그것은 “근원적 실천으로서의 철학”으로서 민중 해방 운동을 목표로 삼는 여러 사회 과학 이론 즉 실천의 올바른 이론을 정립하는데서 방법적 기초를 제공하는 “생산자적 철학”, 그리고 은폐된 예측의 구조를 폭로함으로써 민중의 스스로를 회복하도록 출발점을 제시하는 “비판적 철학”이 그것이다.

한편 당시의 정치적 상황과 사회적 혼란에 자극 받고 지성계와 철학계의 동향에 고무되어 보수 중도적 성격을 띄는 일단의 철학교수들이 김태길을 중심으로 철학문화연구소를 설립하고 『철학과 현실』을 발간하며 철학 문화운동을 일으켰다. 이 계간지의 편집인으로 이명현이 취임했고 소홍렬, 송상용, 이삼열, 정대현, 김광수, 길희성, 엄정식, 심재룡, 이태수, 이한구, 황경식, 김용옥, 김남두, 백종현 등이 적극적으로 참여하였다. 이들은 “현실을 철학화하고 철학을 현실화한다.”는 기치를 내걸고 강연도 하고 집필도하며 논리운동과 윤리운동을 겸하여 활발한 토론을 벌이기도 하였다. 이 철학문화 운동의 이념은 『철학과 현실』의 발행인이며 철학문화연구소의 이사장이기도 한 김태길의 창간호 발간사에 잘 나타나있다. 그는 여기서 다음과 같은 “몇 가지 절실한 목표

9) 편집인 일동 “철학의 실천적 자세를 위하여”, 『시대와 철학』 창간호 1991, pp. 12-17

내지 소망”을 피력해 준다. 첫째, 철학의 일부를 관념의 허공으로부터 현실의 지상으로 끌어내리는 작업을 계속하고자 한다. 그 중요한 이유는 “우리나라 철학의 전부가 책으로부터 시작해서 책 안에서 끝나도 좋을 정도로 우리는 지금 태평성대에 살고 있는 것이 아니며, 철학자들의 적어도 일부는 정치와 경제 그리고 교육을 포함한 우리들의 현실적인 문제들에 대해서 직접적인 관계가 있는 연구도 하고 발언도 해야 하는 그런 시대에 우리가 살고 있기”때문이라는 것이다. 둘째 철학의 전문가들과 일반 생활인들이 함께 만나서 삶에 관한 공통된 문제들에 대한 생각을 나눌 수 있는 자리를 마련하고 싶기 때문이고, 셋째로 “멀리 내다보고 깊이 생각하는 사유의 풍토”를 조성하는데 작은 힘이 되기를 염원하기 때문이며, 그 이유를 그는 다음과 같이 제시한다.

우리 나라에는 이지(理智)보다는 감정이 앞서는 기질을 가진 사람들이 많아서, 지성적 대화보다도 감정과 힘의 논리로써 문제를 해결하려 드는 경향이 현저하다. 이것은 매우 불행한 현상이다. 감정과 힘의 논리를 통한 해결을 일시적 미봉책에 불과하며, 결국 악순환의 연속을 초래하고 만다.¹⁰⁾

편집인인 이명현 교수는 “또 하나의 새로운 시작을 위하여”라는 글에서, “우리는 그저 저 위대한 또 하나의 새로운 시작의 당위성을 깨달았다는 그것밖에 지금 아무 것도 내놓을 것이 없다”고 고백하며 그것은 지배와 정복과 투쟁의 철학이 아니라 “더불어 있음의 철학”을 위한 시작이라고 주장한다.

우리들이 이바지하고자 하는 것은 새로운 사상의 불꽃을 피우는 데 봉사하는 화부(火夫)로서의 역할이다. 물론 화부에게 필요한

10) 김태길, “발간사”, 『철학과 현실』, 철학문화 연구소, 1970, 1월, p. 9.

것은 땀감을 적절한 위치에 놓음으로써 공기와 열기가 제대로 소통하며 불길의 솟아오르도록 하는 일이다.……이상과 현실, 생각과 실천은 일치하기를 늘 바라건만, 그렇지 못함을 우리가 인정하는데 인색하지 않는다.¹¹⁾

이러한 일련의 철학문화 운동은 매우 고무적인 것이었으며 또 바람직한 것이기도 하였다. 북한에서는 철학과 정치적 현실이 너무 밀착하여 ‘주체사상’이란 철학이 제대로 검증받거나 비판적으로 검토될 기회도 갖지 못한 채 ‘철인왕’을 자처하는 김일성 부자에 의해서 공식적 국가철학으로 선포되어 여러 가지 폐해를 낳고 있다는 것은 널리 알려진 사실이다. 그러나 남한에서는 적어도 80년대 중반까지 정치에 직접 참여했던 이규호와 김형효를 제외하고는 철학계가 정치적으로나 사회적으로 현실을 외면하다시피 했고 간헐적으로 몇몇 교수들이 반정부시위에 가담하거나 서명에 동참하는 정도였다. 그러나 이러한 일련의 철학문화운동이 전개되고부터는 철학계 뿐만 아니라 언론계나 문화계로부터 많은 호응을 받게 되었다. 한국철학회와 철학 연구회를 비롯한 지방 철학회의 발표회에서도 민족주의, 자유주의와 공동체주의 등 민족 현실과 직접 관계되는 보편적 주제뿐만 아니라 “해방의 철학”, “문명의 전환과 한국문화”, “한국 현대철학 100년의 쟁점과 과제” 등 우리의 현대사와 역사적 현실을 다루는 경우가 많아졌다. 결국 이러한 방식으로 남한에서도 철학과 현실의 거리가 많이 좁혀진 셈이다. 그러나 이러한 현상은 북한의 철학체제와 비교해 볼 때 몇 가지 특징이 있다.

첫째, 남한에서 철학과 현실의 관계는 정치적 지도자들의 지시나 강요에 의해 형성되는 것이 아니고 어디까지나 자발적이고 자의에 의해 이루어지고 있다는 점이다. 이승만 정권으로부터 김영삼 정권에 이르

11) 이명현, “또 하나의 새로운 시작을 위하여.” ibid. p. 12.

기까지 정치에 참여한 안호상, 박종홍, 이규호, 김형효, 이명현, 박영식 등 중요한 철학자들은 자발적으로 정치 현실에 뛰어들었고 자신들의 철학적 신념을 실현하기 위해서 정권을 이용했거나 정치적 지도자와 그 신념을 공유하기 위해서, 혹은 그렇기 때문에 참여한 것이다. 이것은 분명히 정치지도자의 이념이나 신념을 체계화하고 정당화하기 위해 정치판에 뛰어들거나 끌려나간 북한 철학자들의 경우와는 분명히 다르다. 그것이 곧 박종홍과 황장엽의 차이라고 볼 수도 있다. 가령 박정희는 1967년 4월 25일 문화센터 기공식 치사에서 “민족자립을 위한 조국 근대화 작업을 수행함에 있어 민족주체 의식을 확립하는 일은 가장 중요한 과제이다”라고 주장한 바 있다. 그것은 젊은 시절부터 박종홍의 신념이기도 했으며 그러한 철학을 하게 된 직접적인 동기이자 지속적인 철학적 사명이기도 했다. 그에게 현실은 우리의 현실이며 우리의 현실은 민족의 역사적 상황을 의미하는 것이기 때문이다.

둘째, 남한에서 철학과 현실의 관계는 다양하고 따라서 현실의 의미는 다의적이다. 북한에서는 문화적이든 경제적이든 현실은 결국 모두 정치적 현실을 의미하기 마련이지만 남한에서는 정치는 물론 교육과 예술, 시민 운동과 농촌운동 등 다양하게 펼쳐져 있으며 각기 관심과 취향에 따라 다른 현실과 철학이 관계를 맺게 되는 것이다. 가령 앞서 언급한 철학자들 외에도 손봉호는 시민운동에, 김여수는 문화운동, 윤구병은 농촌 운동을 통하여 각기 별개의 현실에 참여하고 있다는 것이다.

셋째, 남한에서는 철학과 현실의 관계가 포괄적이고 계몽적이다. 김태길의 ‘창간사’에서 볼 수 있듯이 철학문화 운동은 한마디로 모든 사람들이 “멀리 내다보고 깊이 생각하는 사유의 풍토”를 마련하는데 그 일차적인 목표가 있다. 『시대와 철학』의 편집 위원들도 무엇보다 “철학이 자기 해방을 이루어야 한다”고 역설한다.

이것은 분명히 북한의 철학체계가 궁극적으로 “혁명의 투사”나 “해방의 전사”를 양산하는 도구로 이용되는 것과 좋은 대조를 이룬다. 그러므로 북한의 철학체계에서 본다면 남한에는 아직도 철학과 현실의 관계가 소원하기만 하다고 평가될 수 있을 것이다.

지금까지 우리는 남북한의 철학체계 안에서 철학과 현실의 관계가 어떠한 것인지 비교해 보았다. 북한에서는 처음부터 양자가 밀착된 관계로 출발하여 북한의 정치, 경제, 사회, 군사, 문화 등 광범위한 영역에 걸쳐서 이른바 ‘주체성’을 확립하는 데 결정적인 역할을 해왔지만, 그것이 너무 밀착되어 독선과 독단을 정당화하는 도구로 전락할 수밖에 없었다. 한편 남한에서는 몇몇 철학자들이 정치권력과 밀착하여 자신의 철학적 이념을 현실화하는 동안 순기능 못지 않게 역기능을 보이기도 했으나 대부분의 경우 상당 기간동안 소원한 관계를 유지했으며 80년대 중반에 들어서서야 비로소 다양한 현실에 접근하기 시작했다고 볼 수 있다. 지금은 북한의 국가철학인 주체사상이 무엇보다 “자기해방”을 절박하게 시도하여 비판적 기능을 함양하고 또 수용해야 할 시점이고, 남한에서는 좀 더 성숙한 현실 인식을 바탕으로 체계적이고도 실질적으로 다양한 역사 및 문화 현실에 다가갈 태세를 갖추어야 할 것이다.

Ⅲ. 전통 및 외래 사상의 이해와 수용

이미 제 1부 “북한의 철학체계: 그 사상사적 개요”에서 살펴 본 바와 같이 우리의 전통 및 외래 사상은 유물론과 변증법적 관점에서 평가되고 대부분은 관념론적이거나 형이상학적이라는 이유로 매도된다는 것이 북한 철학계의 현실이라고 할 수 있다.¹²⁾ 여기서 중요한 특징이 있

다면 평가의 기준이 너무도 선명하고 협소하기 때문에 객관성을 유지하기가 어렵다는 것이고 궁극적으로는 주체철학이 지금까지 존재했던 어떤 종류의 사상보다 우월하다는 점을 입증하는 방법으로 채택되었다는 사실이 지적되어야 할 것이다.

이에 비해 남한에서는 그 동안 전통사상을 외면하거나 경시하려는 경향이 있어왔고, 서구의 여러 사조에 대해서는 거의 무비판적으로 수용하여 마치 외래 사상의 전시장과 같은 양상을 나타내었으며 이것을 전공하는 철학자들은 마치 사상의 수입상과 같은 면모를 보인 것이 사실이다. 그러나 철학계가 80년대 중반부터 남한의 다양한 현실에 접근하기 시작하는 것과 때를 맞추어 전통 사상을 새롭게 조명하려는 경향을 드러냈고 특히 근대 이후의 서양사상과의 관계 속에서 현대적 해석을 시도하려는 노력을 보여왔다. 이에 못지 않게 서양 철학을 전공하는 철학자들 중에서도 단순한 소개나 무비판적 수용보다 창의적이고도 구체적으로 해석하고 비판하는 태도를 보이기 시작한 것이다. 이러한 점들을 좀 더 자세히 살펴보자.

앞서 지적한 바와 같이 북한의 철학체계 안에서는 전통 사상이 주체 사상을 형성하고 정당화하는 자료로서 이용되며, 그렇게 이용하기 위해서는 그것이 주체 사상을 탄생시키기 위한 근거 혹은 정지 작업으로서만 존재의 의미가 있다는 것을 입증하도록 재해석되고 또 때로는 조작되기도 한다. 특히 이 과정에서 중심이 되는 것은 변증법적 요소와 유물론적 경향으로서 이러한 측면이 많이 부각된 것은 높이 평가되고 그렇지 않은 것은 사상사적으로 격하되며 “관념적”이거나 “형이상학적”인 것으로 매도된다.

12) 엄정식, “북한의 철학체계; 그 사상사적 개요”, 『동아연구』 33, 서강대 동아연구소, 1998 pp. 147-209 참조.

남한의 철학자들은 단군신화로부터 다산에 이르기까지 일관된 사상적 특징이 무엇인지를 규명하는데 더 많은 신경을 쓰며 이러한 탐구를 통해서 어떠한 유형의 철학이 될 것인지에 대해서 고심한다. 따라서 북한의 철학자들처럼 주체 철학적 관점에서 전통 사상을 평가하고 비판하는 것이 아니라 그 특성과 가치를 객관적으로 조명하고자 노력하며 그것이 지닌 고유성과 독자성을 발굴해 냄으로써 현대 사상을 형성하는 밑거름으로 삼으려고 하는 것이다. 가령 단군신화를 연구함에 있어서도 남한의 학자들은 그것이 지닌 인본주의 사상이라든가 동학의 인내천(人乃天)사상과의 연관성 같은 것에, 혹은 서구의 신화와 달리 권력을 차지함에 있어서 투쟁이 아니라 평화로운 방법으로 이루어진다는 사실에 주목한다. 환웅처럼 권력을 물려받는 개념은 서구신화에 존재하지 않는다는 것이다.

대체로 남한에서는 단군신화를 인류의 모든 민족이 가지고 있는 것과 같은 건국신화의 일종으로 보고 해방 후에는 단군 국조의 민간신앙에 입각하여 ‘개천절’을 국경일로 정하고 1961년까지는 연호를 단기(檀紀)로 사용하기도 했다. 그러나 잘 알려진 바와 같이 북한에서는 뒤늦게 단군 실존설을 들고 나와 4000여년 전의 단군 유골 발굴, 단군 능의 성역화 등으로 단군을 민족적 정체성의 상징으로 내세운다. 신일철은 이러한 현상을 다음과 같이 설명해준다.

이는 북한이 단군과 고구려를 잇는 민족사의 정통성을 내세우기 위해 평양을 역사적 민족의 수도로 하고 한민족의 역사적 정통임을 주장하려는 것이다. 최근에는 김일성의 탄생일(1912년)을 주체 기원으로 한 연호를 만들어 주체 연호까지 선포했다. 민족사의 요구함을 내세우려면 1912년 기원주체 연호보다 단기가 나을텐데 그 이유는 무엇일까?¹³⁾

이와 같이 그들은 심지어 신화까지 정치적 권력을 정당화하고 사상의 체계를 합리화하는 도구로 이용하고 있는 것이다.

이와는 대조적으로 남한에서는 이기백의 『한국사신론』에 나타난 실증주의적 사관에 힘입어서 비교적 객관적이고 실증적이며, 설명적 측면보다 기술적 측면을 강조하는 경향을 보여왔다. 물론 시대마다 혹은 정권이 바뀔 때마다 다소 차이를 보여서 이승만 정권 때는 안호상을 중심으로 단군의 존재를 부각시키고 반공의 색채를 강화하며 자유민주주의 체제를 공산사회주의 체제와 대립시키는 역할이 수행되었고, 박정희 정권 때는 이러한 양상을 더욱 강화하며 이순신을 민족주의의 상징으로 승화시킬 뿐만 아니라 지도자 자신과 동일시하는 노력을 보였으며 세종대왕의 업적을 널리 선전하여 자기의 업적과 비교하는 효과를 겨냥하기도 했었다. 이러한 과업에 박종홍의 공헌이 지대하였음은 이미 언급한 바 있다.

그러나 대체로 보아 남한의 철학계에서는 전통철학을 해석하고 이해함에 있어서 객관적이고 실증주의적인 태도를 견지하고자 노력하였으며, 오히려 정권의 영향보다는 서양 사조와의 연관 속에서 그 유사점과 차이점에 대하여 더욱 많은 관심을 보이고 있었다. 이기영, 길희성, 김승혜, 금장태, 윤이흠, 강영계, 정인재, 송석구, 이강수, 김용옥 등은 공맹 사상과 노자 사상 뿐 아니라 원효와 지눌, 이퇴계와 이율곡, 정다산과 최수운 등의 사상을 현대의 서구 철학적 관점에서 혹은 비교와 대비를 통해서 더욱 입체적으로 조명하고자 노력하였다.

그런데 이러한 접근의 방식과 인식의 태도가 갑자기 바뀌기 시작한

13) 신일철, 『평양의 봄은 오는가』, 시사영어사, 1999, p. 99.

잘 알려져 있는 바와 같이 주체사상의 체계는 황장엽에 의해 이루어졌다. 그러나 신일철에 의하면 결국 주체없는 주체사상으로 전락하였다고 비판한다. 황장엽의 『나는 역사의 진리를 보았다』(한울, 1999) 참조.

것은 최근에 동아시아의 여러 나라들이 파격적인 경제 성장을 이룩하고 이들이 유교문화권에 속해 있는 사실이 지적되면서, 그리고 과학기술의 무분별한 응용으로 말미암아 환경문제가 제기되어 새삼스럽게 노장 사상의 재발견이 새로운 쟁점으로 부각되면서 주체적이고 능동적인 접근 방식이 그 모습을 드러내고 있기 때문이다. 여기서 중심적인 역할을 담당하고 있는 소장 철학자들은 이규성, 이승환, 허우성, 신규택, 최진석, 최진덕 등이며 이 밖에도 거의 대부분의 신진 철학자들이 이러한 해석에 관심을 기울이고 있다. 그리고 특히 여기서 선구자적 역할을 했고 지속적으로 비교철학 분야에 관심을 쏟아서 여전히 선도적 역할을 하고 있는 철학자는 김형효라고 할 수 있다. 그는 이미 전두환 정권 때부터 전통사상의 탁월성과 고유성에 착안하여 그것을 주체적이고도 창의적으로 해석하며 충효사상을 현대화하는데 심혈을 기울였고 전통적인 선비정신을 재발견하여 현대적 풍류도를 확립하고자하였다. 이러한 그의 관심은 프랑스의 철학자들이 주도하는 탈근대주의(Post-modernism)의 대두에 자극 받아 메를로 퐁티(M. Merleau-Ponty)나 데리다(J. Derrida) 등을 중국의 다양한 고전 뿐만 아니라 우리의 전통사상을 거의 총망라하여 비교하고 분석하거나 재해석을 시도하는 형태로 발전하고 있는 것이다. 최근에 출간된 『노장사상의 해체적 독법』이나 『원효에서 다산까지』 등이 그 좋은 예라고 볼 수 있다. 이러한 노력들은 주체 사상을 창출하거나 정당화하기 위한 확고한 목적을 가지고 접근하는 북한의 철학체계와 좋은 대조를 이룬다고 말할 수 있다. 그렇다면 이러한 노력은 결국 무엇을 지향하고 있는가.

남한의 철학계가 하나의 공감대를 형성하고 있는 것은 일단 우리의 전통 사상이 지니고 있는 독자성과 특수성이 무엇인지를 밝혀 내는데 있다. 이러한 의지는 앞서 지적한 바와 같이 최근에 동아시아에서 이룩

한 정치적 및 경제적 발전, 그리고 젊은 철학자들의 문제의식과 관련되어 있지만 간접적으로나마 주체 사관의 영향을 받았을 수도 있다. 비록 변증법적이고 유물론적인 요소를 강조하여 전통철학을 재해석한 것은 아니더라도 우리의 고유한 사상이 지니고 있는 배타적 특징이 무엇인지를 조명하려는 치열한 노력은 북한 철학체계의 모습을 어느 정도 답습한다고 볼 수도 있기 때문이다.

그렇다면 남한 철학계의 입장은 어떤 것인가. 아직 뚜렷하게 공식적으로 통일된 입장이 없고 또 그렇게 하는 것은 단순화와 일반화의 위험을 안고 있기 때문에 바람직한 것도 아니지만 대체로 “비판적 종합”으로서 그 공통점과 일관성을 찾고 있다는 인상을 준다. 장구한 세월동안 다양한 유형의 이질적인 사상들이 밀물처럼 밀려들어오고 그때마다 우리의 고유한 사상은 끊임없이 변신을 거듭해 왔는데 그것은 “창의적으로 비판하고 능동적으로 종합”했다는 특성을 지닌다는 것이다. 많은 논자들이 ‘융화(融化)’, ‘합명(合名)’, ‘묘합(妙合)’, ‘원융(圓融)’, ‘회통(會通)’ 등으로 거듭 강조해왔듯이 비판적 종합만이 한국의 전통사상을 더욱 한국적이게 했고 새로운 사조들을 우리의 고유한 사조들을 흡수하는 기제의 역할을 수행해왔다고 볼 수 있는 것이다. 이것은 이미 박종홍으로부터 윤명로와 이종후를 거쳐서 김형효에 이르기까지 대체로 공감하고 있는 남한의 공통된 해석인 듯 하다. 이것을 이종후와 윤명로는 한마디로 “융화정신”이라고 부르며 그것이 전통사상에 등장하는 모습을 다음 세 가지로 정리해 준다.¹⁴⁾

14) 이종후, 윤명로, “전통사상에 나타난 융화 정신”, 『한국 철학사상사 연구』, 정신문화 연구원, 1982. pp 162-163. 여기서 융화정신이란 “여러 이질적인 문화요소들을 조화롭게 총합하여 새로운 내용과 형식을 가진 문화를 창출하는 인간의 창조적 정신의 기본 요소”라고 규정하고, 따라서 “한민족의 창조적 정신이 왕성하게 활동할 때는 융화정신도 왕성하게 발휘되며, 융화정신이 쇠퇴할 때는 융화 정신도 쇠퇴하기 마련”이라고 주장한다. p. 163.

첫째는 자기가 신봉하는 어떤 사상을 바탕으로 하여 다른 사상들을 하나로 융합시키려 하거나 또는 여러 사상들 사이의 경계를 넘나들면서 사상들 간의 차이성을 도외시하고 일치성이나 상통성을 강조함으로써 여러 사상들을 융화시키려고 하는 “혼합적 사유 방식(syncretism)”이다. 이러한 사유 방식은 우리 한국사를 통하여 민족사상의 밑바닥에 흐르고 있으며, 신라, 고려, 이조 각 시대마다 이 방법을 자각적으로 수행하여 유,불,선 3교의 융합, 또는 유, 불 양대 사상간의 융화를 도모한 사상가가 흔히 배출되고는 하였다. 이러한 사상가들의 대표적인 예를 신라말의 유학자 최치원(崔致源), 고려말의 유학자 이색(李穡), 이조의 고승 함허득통(涵虛得通), 휴정(休靜), 그리고 이조말의 동학교조 최수운(崔水雲)등을 들 수 있다.

둘째는 일체의 서로 모순하고 대립하고 쟁론하는 입장이나 주장들을 초월한 절대적 진리의 입장에서 문득 자비롭게 저 모든 입장들을 동시에 부정도 하고 긍정도 함으로써 그것들로 하여금 서로 융화, 회통시키고자 하는 일종의 변증법적 사유방식인데 이것은 대승불교 특유의 진리탐구 방법이기도 하다. 그 전형적인 예를 우리는 화쟁(和諍)사상에서 볼 수 있을 것이다.

셋째는 “대화적 사유방식”으로서, 서로 사상적 입장이나 신앙을 달리하는 탐구자들이 대화를 통하여 상호이해를 바탕으로 대화를 통하여 서로 상대방이 사상을 이해하고 비판하며, 또 상대방의 비판을 받아들여 자기 성취와 자기 비판의 계기 혹은 참고로 삼는다. 비록 합의에 도달하지는 못한다 하더라도 하나의 진리가 적어도 이념상으로는 존재할 수 있다는 신념을 공유하며 대화를 계속해 나간다. 가령 김시습(金時習)은 유교와 불교를 넘나들면서 유학자로서의 자기와 선사로서의 자기 사이에 끊임없는 대화를 지속시켜 나갔던 것이다.

이와 같이 혼합적 변증법적 및 대화적 사유 방식을 통해 융화 사상이 그 모습을 드러낸다고 할 수 있는데, 물론 이것은 서로 배타적인 관계가 아니며 또 반드시 이 세 가지로 국한시킬 필요도 없을 것이다. 더구나 여기에 열거된 사상가들 외에도 비록 융화적 측면, 즉 비판적 종합의 형태를 덜 갖춘 사상가라 하더라도 학자로서나 그 영향력에 있어서 비중이 더 큰 인물들, 가령 지눌과 이이 그리고 정약용과 최수운 등도 각기 중요한 시기에 사상사에 융화정신을 통해 새로운 국면을 열고 당대의 시대 정신을 창출했다는 사실을 결코 간과해서는 안될 것이다.

이러한 관점에서 볼 때 주체 철학에서 강조하는 유물론적 및 변증법적 요소가 우리의 전통 사상에서도 등장하는 것이 분명하지만 그것은 다만 비판적 종합의 대상으로서 부분적으로만 의미가 있다는 것에 주목할 필요가 있을 것이다. 그러나 남한 철학계에서의 이러한 연구의 노력은 현재 진행 중에 있기 때문에 더 구체적인 성과는 평가하기 어렵고 그것을 체계적으로 정리하는 것은 불가능해도 당분간 좀 더 지켜보는 수밖에 없다. 이제 현대의 서구 사상에 대하여 남북한이 어떠한 방식으로 접근하는지 살펴보기로 하자.

이미 “북한의 철학체계에 관한 사상사적 개관”에서 살펴보았듯이 북한에서도 서구의 고전적 사상과 아울러 현대 사상의 여러 조류에 상당한 관심을 쏟고 있다. 그 직접적인 이유는 이미 형성되어 가고 있는 주체사상을 정당화하고 그 우수성을 보증하려는데 있다고 할 수 있으나 좀 더 포괄적인 목표는 민족의 수난과 질곡에 접하여 이것을 해치고 나갈 지도적 이념으로서 나름대로의 자생적 철학을 정립시켜보고자 하는 의도의 표현으로 보인다. 한반도를 동과 서, 고와 금이 만나서 격돌하는 숙명의 지역이라고 이해하면 그러한 돌파구를 마련하기 위하여 전통적인 사상과 함께 서구의 외래사상에 대한 치밀한 검토가 필요할 것

이기 때문이다. 그러나 이미 지적인 바와 같이 북한의 철학체계 안에서 서구의 철학을 비판적으로 수용하는 방법과 기준은 전통 철학을 다루는 경우와 매우 유사하다. 한마디로 주체 사상의 타당성과 정당성을 위해서 그것이 비판적으로 평가되고 수용되며 또 주체사상적 시각에서, 즉 유물론적이고 변증법적 관점에서 그것이 다시 검토되고 조명된다는 것이다. 이것은 분명히 남한의 경우와 다른 점이라고 할 수 있다. 앞서 언급한 바와 같이 남한에서는 언론과 사상의 자유를 상당한 수준에서 누릴 수 있기 때문에 어느 시대의 어느 사상이라도 자유롭게 비판적으로 접근할 수 있는 상황이다. 학문적 목적이든 정치적 목적이든, 혹은 이론적 비판이든 실용적 적용이든 자기의 입장을 충분히 변호할 수 있고 그 함축에 책임질 수 있으면 어떠한 논변이라도 허용될 수 있는 것이다. 사실 남한의 철학계에는 변증법이든 유물론이든, 형이상학이든 관념론이든 강요된 기준이 없으며, 그렇기 때문에 수많은 학파에 대해서 다양한 입장이 개진되기 마련이다. 그러나 거듭하거니와 북한의 경우에는 사정이 다르다. 이러한 특징을 주로 그들의 『철학사전』에 개진된 입장을 중심으로 특히 현대 서구 사상의 중요한 조류에 관해서 검토해보자.

일반적으로 서구의 중요한 사조로 영미의 분석철학, 대륙의 실존 현상학, 프랑크푸르트 학파의 비판이론, 미국의 실용주의, 그리고 다양한 맥락에서 포퍼(K. Popper)가 수렴한 비판적 합리론 등을 들 수 있다. 이러한 사상들에 언급하면서 『철학사전』은 “사실상 현대 부르주아 철학의 잡다한 유파들은 본질에 있어서 조금도 다른 것이 없으며 동일한 정치적 목적에 복무”하고 있다고 주장하며 “그것들은 모두가 자본주의를 변호하고 근로 인민대중의 자조적 사상의식을 마비시키면서 노동계급의 철학을 반대”하고 있다는 공통점을 지니고 있는데 그것을 다

음 네 가지로 요약해 준다.

첫째는 “인간중오사상”으로 일관된다고 할 수 있는데, 그것은 인간의 가치와 존엄을 파렴치하게 짓밟고 있기 때문이라는 것이다. 이 『철학사전』은 이렇게 주장한다.

부르주아 철학자에게 있어서 인간이란 ‘병든 야수’에 지나지 않으며 보이지 않는 사회 구조에 매어 사는 일종의 꼭두각시에 불과하다. 그들은 아무런 거리낌도 없이 인민대중을 한갓 무 개성적인 ‘수평인’, ‘무 감각적인 무리’, ‘피의 과잉 오작품’이라고 뇌까리고 있다. 인간중오 사상이 현대 부르주아 철학의 모든 유파에 일관되게 된 것은 전적으로 야수화된 제국주의 부르주아지의 계급적 본성과 그들의 변동적인 대외의 정책의 요구를 반영한 결과이며 제국주의의 사회정치 제도의 파쇼화가 빚어낸 필연적 산물이다.¹⁵⁾

결국 “제국주의는 인간중오 사상에 뿌리를 두고 있으며 인간중오사상이 없는 제국주의, 군국주의에 대해서 생각할 수 없다”는 것이다.

이 사전에 의하면 현대 부르주아 철학이 지닌 두 번째 특징은 주관적 관념론과 비합리주의가 지배하고 있다는 점이다. 가령 과학의 발전은 신이 존재하지 않는다는 것을 입증하고 있음에도 불구하고 “인간의 의식을 관념론적으로 왜곡하는데서 은신처를 찾고 있다”고 주장하며 심지어 인격주의조차도 “신이 인간의 마음속에 있다고 함으로써 주관관념론적인 경향을 나타낸다”고 지적한다. 한편 비합리주의는 “죽어 가는 계급의 세계관에 고유한 현상”이라고 규정하며 이렇게 말한다.

멸망하는 계급은 건전한 이성을 잃기 마련이며 자연, 사회 발전의 객관적 합법칙성을 두려워하게 되는 것은 필연적이다. 현대 부르

15) 『철학사전』 op. cit. p. 804.

주아 철학은 어느 유파나 할 것 없이 인간의 이성을 멸시하고 합법적인 것, 논리적인 것을 배격하고 있으며 맹목적인 의지나 비합리적이 감정, 동물적인 본능과 같은 것을 절대화하고 비정상적인 것, 기형적이며 병적인 것, 인과적 연관이 없는 비약적인 것, 신비로운 것으로 자연과 사회, 인간을 설명하고 있다.¹⁶⁾

현대 부르주아 철학의 세 번째 특징은 “종교적 몽매주의와의 유착”을 강화하는데 있다고 비판한다. 이른바 “불합리하기 때문에 믿는다”는 중세기적 교리를 되살리기 위해 혈안이 되어 있다는 것이다. 『철학사전』은 이렇게 지적한다.

인간의 이성과 과학을 신앙과 종교에 복종시켜야 하며 철학의 임무가 종교적 교리를 ‘논증’하는데 있다고 서슴없이 뇌까리는 ‘신토마스주의’는 물론 ‘과학철학’으로 자처하는 조류들의 대표자들도 현대 과학의 성과를 악용하며 신의 존재와 신에 의한 세계 창조설을 증명해 보이려고 어리석게 책동하고 있다. 실존주의자들도 인간에 대한 진정한 파악을 ‘신의 암호 읽기’로 묘사하든가 하면서 현실을 초월하여 신과 마주서는데 ‘실존’으로서의 인간의 참된 모습이 있다고 떠들고 있다. 실용주의에서도 종교는 유익한 것만큼 진리로 되고 있다.¹⁷⁾

한마디로 “이 모든 것은 파산과 몰락의 길로 줄달음치는 현대 부르주아 철학의 부패상을 뚜렷이 보여주는 것으로 된다”는 것이다. 현대 부르주아 철학의 넷째 특징은 “반공주의와 자본주의 변화론으로 일관되고 있는데 있다”고 한다. 이것을 『철학사전』은 이렇게 설명한다.

16) ibid. p. 805.

17) ibid.

노동계급의 혁명사상과 혁명투쟁, 사회주의 제도를 비방 증상하지 않는 현대 부르주아 철학이란 없다. 또한 그 조류들은 예외 없이 반인민적인 자본주의 제도를 미화하는데 혈안이 되어 미쳐 날뛰고 있으며 제국주의자들의 침략과 약탈, 전쟁, 정책을 합리화하는데 복무하고 있다. 다만 변호하는 방식과 논리 전개에서 일정한 차이가 있을 뿐이다.¹⁸⁾

잘 알려져 있는 바와 같이 북한은 남한에 비해 정치 문화적으로 유교적 가부장제의 전통을 더욱 강하게 지니고 있으며, 권력을 장악하는 과정에서도 스탈린적 국가 사회주의를 이식했을 뿐만 아니라 민족 해방 운동의 연장으로서 사회주의 국가를 건설했기 때문에 유교적 민족주의의 색채가 강하게 부각될 수밖에 없었다. 더구나 남한과의 대립적인 분단 상태에서 국가 존립의 정당성을 ‘민족 해방’에서 찾고 있기 때문에 이른바 ‘주체형의 사회주의’ 국가로서 입지를 굳히게 된 것이다. 그러나 비록 이러한 점을 감안하더라도 서구의 현대 사상을 일괄적으로 “죽어 가는 계급의 세계관”이거나 “병든 야수로서의 인간관”, “종교적 몽매주의”등으로 매도하는 것은 서방세계의 현대사조를 말할 나위 없고 주체사상의 앞날을 위해서도 바람직한 처사가 될 수는 없다. 어떤 사상이든 제대로 내실을 기하기 위해서는 온갖 사조로부터 자양분을 섭취하고 열린 자세가 되어 그 어떠한 비판으로부터도 견디어 낼 수 있어야 하기 때문이다. 그런데 주체사상을 옹호하고 그 우수성을 입증하기 위하여 다른 사조들을 불공평하게 평가하고 그러한 사조들이 지닌 결함만을 과장해서 부각시킨다면 그것은 주체사상의 발전적 전개의 가능성을 봉쇄하고 반대로 쇠락의 길을 걷게 하고 말 것이다. 이러한 점

18) *ibid.*

들을 좀 더 자세히 살펴보자.

이 사전에 의하면 후설(E. Husserl)은 “‘현상학적 환원’을 통해 전체를 ‘배제’함으로써 비로소 철학의 고유한 연구대상, ‘현상학’의 영역인 ‘순수의식’이 있게 된다고 녀까렸다”고 지적하며 그러한 주장은 “철학으로부터 세계에 대한 과학적 인식이라는 중요한 사명을 말살하기 위한 것 외 아무 것도 아니다”라고 강변한다. 그러나 현상학이 현대철학에 미친 영향만은 높이 평가하여 이렇게 말한다.

사실상 ‘현상학’을 떠나서 실존주의나 철학적 인간학¹⁹과 같은 현대 부르주아 인간철학에 대해서 생각할 수 없다. 실존주의자들과 ‘철학적 인간학’의 제창자들은 세계에 대한 과학적 인식과 혁명적인 변혁을 부정하고 사람들의 이목을 인간의 협소한 주관적 자아 속에 가두어 놓는 데에서 현상학이 조작해낸 궤변을 적용하고 있다.¹⁹⁾

여하튼 “현재 서방세계에 퍼지고 있는 부르주아 반동 철학치고 이렇게나 저렇게나 ‘현상학’의 비과학적인 주장을 끌어들이지 않는 것은 거의 없다”고 결론짓는다. 그러나 상식적으로 생각해 볼 때 현상학의 출발점 자체가 「엄밀한 과학」을 표방하고 후설은 아인슈타인의 상대성 원리까지도 “순진한 자연적 관점”이라고 비판한 것을 상기하면 적어도 이러한 평가는 내리기 어려울 것이다.

한편 넓은 의미의 분석철학을 ‘신실증주의’라고 부르는 북한의 「철학사전」에서는 이 학파를 “‘논리분석’만을 철학의 과업으로 보면서 세계에 대한 올바른 인식을 거부하는 현대 부르주아 주관관념론 철학의 조류”로 규정한다. 논리적 원자론과 논리적 실증주의가 “과학의 올바른 방법론인 것이 아니라 순수한 주관 관념론이며 객관세계를 인식할 수

19) ibid. p. 806.

없게 하는 불가지론”이라고 지적하며 그것이 후기의 언어철학, 혹은 ‘어의론 철학’으로 오면 그 궤변이 극도에 이른다고 비판하면서 이렇게 주장한다.

이 철학의 ‘비동일성 원리’에 의하면 사물과 개념도 아무런 내용상 공통성은 없다. 개념, 단어는 객관적인 사물현상의 반영인 것이 아니라 그와 전혀 관계없는 순수한 기호이다. 이런 기호가 올바르게 사용되지 못하는 것이 바로 과학에서의 오류이다. 그러므로 철학은 ‘언어의 올바른 사용’에 관한 학문으로 되어야 한다.²⁰⁾

이러한 “어의론자들의 황당한 주장은 사회현상에 적용될 때 더욱 엉터리없는 것으로 된다”고 지적하며 다음과 같이 계속한다.

그들은 마치도 자본주의 사회의 모든 사회악과 계급투쟁이 모두 ‘노동계급’, ‘부르주아 계급’, ‘자본주의’, ‘사회주의’ 등 ‘무의미한’ 언어를 사용한다기인한다고 하면서 언어정화를 통하여 이런 어휘들을 없애버림으로써 모든 사회적 문제를 해결할 수 있다고 하고 있다.²¹⁾

결국 언어분석철학에 대해서도 “언어가 현실을 만들어낸다는 어의론자들의 이러한 주장이 황당무계한 궤변이라는 것은 두말할 것도 없다”는 평가를 내리고 있다. 아마 이러한 비판은 논리실증주의를 겨냥하고 이루어진 것 같은데, 비록 이 학파라고 하더라도 누가 어떠한 맥락에서 그러한 언급을 했는지 분명하지 않다. 더구나 후기의 비트겐슈타인(L. Wittgenstein), 오스틴(J.L. Austin), 라일(G. Ryle)등의 입장을 살펴보면 언어는 인간적 상황이나 삶 자체와 어우러져서 실천과 행동

20) ibid. p. 425.

21) ibid. p. 426.

의 차원으로 옮겨질 때 비로소 의미를 지니게 된다는 주장을 하는데, 이러한 점을 인식했다면 좀 더 면밀하게 검토하고 그것을 하버마스가 자기의 “소통적 합리성” 이론에 응용했듯이 주체사상의 발전을 위해 활용했으면 더 바람직한 결과를 낼 수도 있었을 것이다.

북한의 철학체계 안에서는 미국의 실증주의는 말할 것도 없고, 마르크스주의를 계승하려는 프랑크푸르트 학파에도 매우 비판적이다. 이 학파는 “자기들의 이론을 ‘비판철학’, ‘사회비판 이론’으로 자처하면서 노동계급의 혁명사상을 왜곡하고 그의 세계관적 기초와 과학적 공산주의 이론을 헐뜯고 있다.”고 지적한다. 특히 하버마스에 의해 유물 변증법이 ‘실재론적 존재론’이나 ‘자연주의적 형이상학’으로 둔갑하였고 아도르노는 변증법의 핵이 ‘부정’에 있으며 그것은 객관적인 것이 아니라 ‘주체적인 것’, ‘인간화된 변증법’, ‘변증법적 인간학’ 등으로 오해되었다는 것이다. 북한의 『철학사전』은 이들이 실증주의를 비판한다는 미명하에 유물론의 근본원리를 부정한다고 지적하며 이렇게 주장한다.

이들은 실증주의를 비판한다는 미명하에 유물론의 근본원리를 부정하고 있다. 프랑크푸르트 학파의 ‘맑스주의 해석학’의 이러한 기본 내용들은 노동계급의 혁명사상이 탁월한 수령들에 의해 발전되는, 합법칙성을 거부하고 맑스주의를 관념론으로 오도하며 변증법의 혁명적 성격을 말살하기 위한 것 외에 아무 것도 아니다.²²⁾

이 학파의 철학적 견해도 역시 “극단적 비합리주의와 주관 관념론으로 일관되어 있다”고 주장하며 이렇게 계속한다.

프랑크푸르트 학파는 ‘후기 자본주의 비판’이라는 명목 하에 현대 제국주의를 교활하게 변호하며 초혁명적인 구호로 노동계급의 혁

22) ibid. p.756.

명이론을 부정하고 있다. 호르크하이머는 기술이 발전함으로써 인간의 정서적 감정이나 도덕적 가치의식이 마비되고 실증주의적이며 실용주의적인 가치의식이 지배적인 것이 되었다고 자본주의를 비판하고 있다. 또한 마르쿠제는 기술이 인간을 지배하는 시대가 도래함으로써 사회가 서로 대립되는 두 계급으로 이루어지는 '2차원적 사회'는 종말을 고하게 되었다고 뇌까리고 있다.²³⁾

북한 철학계에서는 이 학파가 “이런 설교를 통해 자본주의의 사회계급적 모순을 교활하게 은폐하고 사회악의 근원을 과학 기술이나 사고 방식에 귀착시키고 있으며 현대 제국주의를 미화하고 있다”고 평가한다. 따라서 이 학파는 “남은 자본주의를 혁명적으로 청산하기 위한 인민들의 혁명투쟁과 아무런 인연도 없으며 노동계급의 혁명사상과 근본적으로 적대되는 것임을 확증하여 주고 있다”는 결론에 도달한다.²⁴⁾

물론 이러한 평가는 어느 정도 설득력을 지닐지도 모른다. 그러나 주체사상과 같이 본질적으로 마르크스주의를 수정하고 옹호하려는 의도에서 출발한 이 학파의 연구성과를 좀 더 진지하게 검토하고 비판적으로 수렴했다면 주체사상의 발전을 위해서 더 바람직한 태도가 아닐까 하는 의구심을 가지게 된다.

IV. 한국 철학의 정립과 비판적 관념론

지금까지 우리는 현대철학과 전통사상에 접근하는 방식과 평가의 내용을 검토함으로써 남북한의 철학체계가 어떻게 다른지, 한국철학의 과제가 무엇이고 우리의 임무가 어떠한 것인지를 간단히 살펴보았다.

23) *ibid.*

24) *ibid.* p. 757.

이 두 체계는 너무도 이질적이고 대립적이어서, 그리고 그러한 현상이 너무도 오래 지속되고 심화되어서 서로 쉽사리 융화되기를 기대하기는 어려울 것이다. 그러나 그것은 전혀 불가능한 작업은 아닐 수도 있다. 우리에게서 “비판적 종합”이라는 전통이 스며들어 있기 때문이다. 여하튼 남북한의 창의적인 철학자들은 전통적인 철학적 유산을 현대적 문제의식과 해결방법에 접목시킴으로써 새로운 한국철학의 정립을 모색해야 한다고 생각한다. 그러나 그렇게 하기 위해서 우선 우리는 진정한 의미의 ‘한국인’이 되어 있지 않으면 안 된다. 박종홍은 그의 『한국사상 연구의 구상』에서 이렇게 말한다.

우리는 한국 사람이다. 우리는 한국사상을 문제삼기 전에 이미 한국사람으로서 살고 있다. 한국사람이 한국사람으로서 사는 데 한국사상도 생겨났으며 또 문제도 삼게 된 것이다. 외국 사람은 한국사상을 연구의 대상으로 할 수 있으나 몸소 한국사상을 낳을 수는 없다.……아무리 호의를 가지고 이해를 한다 하더라도 우리를 대신하여 우리의 삶을 살 수 없는 이상 우리의 사상을 낳아줄 수는 없다.²⁵⁾

말할 필요도 없이 이것은 한국인에 의해서만 한국철학이 형성되고 정립 될 수 있다는 사실을 잘 지적해 주고 있다.

그러나 도대체 한국인이란 누구인가. 물론 그것은 한국을 조국으로 삼고 그 조국과 운명을 같이하며 통일과 번영의 민족적 자존심을 위해 자기를 희생할 용의가 있는 사람을 말한다. 이러한 각오로 무장된 사람들에게 의해서만 모든 외래 사상이 한국적인 특성 안으로 융해될 수 있으며 국지적인 전통적 한국사상들이 철학적 보편성의 맥락 속에서 새로운 의미를 되찾게 될 것이다.

25) 박종홍 “한국사상 연구의 구상”, 『한국사상』, 고려문화사, 1960. p. 99.

그러나 우리가 오늘날 한국인의 정체를 실제로 확인한다는 것은 좀처럼 쉬운 일이 아니라는 사실을 우선 깨닫지 않으면 안 된다. 여기에는 물론 많은 이유가 있겠으나 가장 중요한 것은 지난 40여년 동안 한반도에 두 개의 한국이 있어왔고 의식의 구조나 가치관 혹은 국가관에 있어서 남한과 북한은 그 어느 외국과의 차이보다도 현저하게 벌어져 있다는 사실을 인정해야 한다는 것이다. 특히 정치적 이념이나 경제적 구조에서의 차이는 차라리 미국과 중국에서 공통점을 찾는 것이 나을 정도로 심각하게 이질화되어 있다. 그럼에도 불구하고 우리는 상대방을 절대로 외국으로 간주하지 않으며, 또 그렇게 할 수도 없고 해서도 안 된다. 우리의 조국은 단 하나뿐이어야 하기 때문에 둘 중에 하나만을 택할 도리가 없는 것이다. 따라서 우리는 북한 사람이 될 수 없는 이유와 마찬가지로 남한 사람임을 자처해서도 안 된다. 그것은 북한 사람도 마찬가지일 것이다.

여기서 우리는 한국철학의 정립이 얼마나 어려운 작업인지를 새삼스럽게 느끼게 될 것이다. 도대체 한국인은 누구인가. 북한과 남한을 별개의 국가로 취급할 수가 없고 양자간의 의식구조나 가치관의 차이가 그 어느 외국인의 경우보다도 더 현격하다면 어떻게 한국인의 정체를 확인 할 수 있으며, 이것이 여의치 않다면 한국의 철학이란 것이 어떻게 가능하단 말인가. 우리가 이러한 사실을 인정한다면 오늘날 '새로운 한국인'의 출현은 미래의 사건이 될 수밖에 없고, 따라서 한국철학의 정립도 장차 있을 수 있는 창조적 작업이어야 한다는 사실을 또한 인정하지 않으면 안 된다. 그리고 여기서 말하는 새로운 한국인이란 현재 북한이나 남한에서 삶을 영위해나가고 있는 어떤 유형의 인간도 아니라는 점에 유의해야 한다. 만약 둘 중에 하나만을 인정하면 정치적 연합게임(zero sum game)을 전제로 해야하며, 그리하여 북한이나 남한

중에 하나만을 자기의 조국으로 간주했을 때 통일은 일종의 정복을 의미하기 때문이다.

그러나 한국인의 출현이 한국철학의 창출에 시간상으로가 아니라 논리적으로만 선행하는 것이기 때문에 현실적으로는 이 두 사건이 동시에 진행될 수 있다. 다시 말해서 한국인에 의해서 한국철학이 만들어질 수 있지만 한국철학의 방향이 설정되지 않으면 진정한 의미의 미래지향적 한국인의 모습은 형성되지 않는다는 것이다. 그렇다면 어디서부터 우리의 창조적 작업을 시작할 것인가. 그것은 말할 나위 없이 우리의 고유한 철학적 전통을 발굴하고 재확인하는 것으로부터 시작해야 할 것이다. 그리하여 지금 우리가 당면한 문제들을 전통적인 사고의 틀에 일단 담아봄으로써 선배들의 지혜를 빌려오는 일이 무엇보다도 중요한 작업이다. 한국철학도 다른 철학과 마찬가지로 문화사적 특수성을 지닐 것이기 때문이다. 그러나 여기서 우리는 철학이 역사적 혹은 문화적 소산임을 너무 강조할 필요는 없다. 이점에 대해 김재권은 이렇게 말한다.

사람들은 철학적 탐구가 진공 속에서가 아니라 역사적이고 문화적인 맥락 속에서만 가능하며, 이러한 맥락이 필연적으로 철학적 탐구를 형성하며 그 한계를 설정한다고 말한다. 그러나 이러한 말은 모든 과학적, 문학적 및 예술적 노력에도 똑같이 적용된다고 볼 수 있다. 따라서 이러한 말이 철학이나 그밖에 다른 학문의 보편성 또는 이 보편성의 결여에 대해 직접적인 의미를 갖는 것은 아니다.²⁶⁾

사실 철학도 과학이나 종교, 혹은 예술이나 그밖에 여러 제도들과 마

26) 김재권, “한국 철학은 가능한가”, 『한국에서 철학하는 자세들』 심재룡외, 집문당, 1986, p. 93.

찬가지로 문화적 및 역사적 산물 외에 아무 것도 아니다. 그러나 이것이 곧 철학의 특수성을 말해준다고 볼 수는 없다. 어느 특정한 시대의 산물이 아닌 것은 아무 것도 없기 때문이다. 그러므로 새로운 한국철학의 창출을 위해 전통적 사상의 흐름을 확인하는 작업에서 중요한 것은 이 세상 어디에도 존재한 적이 없었던 특유하고 독창적인 사상을 조작하여 내세우는 일이 아니라 될 수 있는 한 있는 그대로 선조들의 업적을 조명하는 일이어야 한다. 이점에 대해서 주로 외국에서 활동하고 있는 김교수는 이렇게 언급한다.

한국의 철학적 전통에 대한 학문적 탐구라는 뜻으로의 ‘한국철학’이 갖는 가치와 생명력은 그 누구도 의심할 수 없다. 그런데 그러한 탐구에 있어서 독특하고 특징적인 ‘한국적 요소를 발견해야 한다고 고집하는 일은 상대적으로 중요한 일이 아니다. 그러한 고집은 지적인 영역에 있어 편협한 국수주의를 낳고 우리의 시야와 관점을 왜곡시킨다. 중요한 것은 역사적 맥락에서 우리 선조들의 철학적 업적을 이해하고 평가하는 일이다.²⁷⁾

그러나 우리의 철학적 전통을 확인하고 선조들의 업적을 평가하는 과정에서도 다시 한번 우리는 분단의 시대를 살아야 하는 철학자들의 고통을 감수하지 않으면 안 된다. 어느 특정한 철학자에 대한 평가나 철학사 전반에 관한 이해가 분단을 초래한 이질적 이념의 차이만큼이나 현저하게 다르기 때문이다. 이미 살펴 본 바와 같이 남한의 철학자들은 이 점에 있어서 다양한 입장을 취하고 현대 사조에서 개발된 거의

27) *ibid.* pp. 93-94. 그는 이어 “우리의 철학은 우리가 살고 있는 문화적 맥락에 의해 필연적으로 제한되고 영향을 받을 수 있다. 그러나 이것은 우리가 극복해야 할 그 무엇이지, 거기서 평안히 안주할 일은 아니다.” (p. 96) 라고 주장함으로써 한국 철학의 능동적 자세를 강조하고 있다.

모든 방법론을 도입함으로써 다원화된 이해와 평가를 보이는 반면, 북한의 철학자들은 소위 유물론적 변증법에 입각한 사관(史觀)을 통해 전통사상에 대한 통일된 체계와 단일화된 해석을 시도하고 궁극적으로는 그것이 김일성의 주체사상 속에 흡수되어야 하는 과정으로서 이해되고 있다는 것이다.

만약 이것이 사실이라면 북한에서의 철학적 수준이란 것은 매우 보잘것없는 것으로 나타난다. 철학을 철학답게 한다는 것은 그 어떠한 종류의 사상과 이념에 대해서도 비판적인 태도를 포기하지 않는 데 있기 때문이다. 그러나 우리는 지금 북한의 철학을 함부로 평가하거나 서둘러 매도할 필요는 없다. 남한의 철학자들에게도 암암리에 이데올로기적인 제약이 간접적으로나마 작용하고 있음을 부인할 수는 없으며 우리의 과제는 일반화의 위험을 무릅쓰고 북한의 철학사적 관점을 평가하려는 것이 아니기 때문이다.

그럼에도 불구하고 여기서 한 가지 분명히 짚고 넘어가야 할 점은 북한의 철학자들이 공통적으로 주장하는 것이 무엇이며 남한의 철학자들이 공유할 수 있는 문제의식은 어떤 것인가를 확인하는 일이다. 우선 그들은 모든 철학사상을 유물론과 관념론으로 구분하고 철학사를 이 두 입장의 대립 투쟁으로 보기 때문에 그 밖의 모든 입장은 넓은 의미의 관념론이 된다. 그리고 관념론은 세련된 종교이고 종교는 조잡한 관념론이라는 것이 그들의 주장이다. 이와 같이 북한의 철학자들은 ‘관념론’이란 어휘를 매우 넓은 뜻으로 쓰고 있기 때문에 유독 그들의 주체사상만이 이 범주에서 벗어난다는 것을 입증하려면 많은 노력을 기울이지 않으면 안 된다. 더구나 이 사상에 형이상학적 전제가 너무 많고 어떠한 종교의 교리보다도 폐쇄적인 데가 농후하다는 것을 인정한다면 어떻게 그것이 그들이 말하는 ‘관념론’의 범주에서 벗어날 도리가 있을 것인가.

한편 우리는 북한의 철학자들과 논의의 통로를 마련하기 위하여 공통적 연구의 과제를 발굴하지 않으면 안된다. 예를 들어 비교적 덜 비판적인 울곡(栗谷)에 대한 평가에서 출발할 수도 있을 것이다. 가령 이남영은 그들의 평가를 이렇게 분석해 준다.

……울곡에 대한 설명은 다 같이 객관적 관념론자라고 규정되면서도 상대적으로 그 비판이 대단히 온건하다. 그 이유는 울곡이 주자(朱子)에 대한 독경주의적(讀經主義的)태도에 대하여 비판적이고, 그의 사상은 퇴계(退溪)와 화담(花潭)의 사상을 연구하고 또 중국의 나흠순(羅欽順)의 철학 등을 절충한 독창적 철학 이론이기 때문이라는 것이다. 여기서 울곡 철학의 본질은 기일원론적(氣一元論的)견해에 가까이 접근하기는 하였으나 결국 이기이원론(理氣二元論)에 머물렀다고 본다. 그리고 울곡 철학의 독창적 성격과 합리적인 요소는 그의 인식론에서 소박한 유물론적, 변증법적 견해를 보였다고 설명한다. 다시 말해서 울곡은 인식의 과정을 낮은 단계인 감성적인 것으로부터 이성적 단계 및 실천적 단계로 심화하는 상호관계를 천명함으로써 변증법적 견해를 제시했다는 것이다. 이와 같은 내용은 그후 실학과(實學派)에 계승되어 후대 사상의 인식론적 기초로 제공되기도 하였다고 언급된다.²⁸⁾

이러한 해석은 비교적 객관적이고 전통적인 견해와도 상당히 일치하는 것으로 나타난다. 요컨대 변증법 즉 유물사관의 관점에서 보아도 본질적으로는 울곡의 업적에 대한 평가가 크게 달라지지 않는다면 여기서 우리는 새로운 유형의 한국인이 어떠한 모습을 지닐 것인지 어렵듯이나마 짐작할 수 있고 미래의 창조적 작업이 될 ‘한국철학’의 창출을 위한 실마리를 더듬어 볼 수도 있을 것이다.

28) 이남영, “북한의 「조선철학사」 서술의 특징과 문제점”, 『철학연구』 23, 1988 봄, pp. 9-10.

지금까지 우리는 한국철학이 한국인에 의해서만 생겨날 수 있다는 사실을 전제로 해서 분단의 시대를 사는 우리의 철학사적 여건을 간단히 살펴보았다. 물론 우리는 현실에 대해서 비판적인 관측을 할 수밖에 없는 상황이지만 이미 언급한 바와 같이 오히려 이러한 난관을 역이용하면 분단상황을 종식시키고 현대철학사의 발전에 이바지할 수 있는 새로운 철학의 탄생을 목격하게 될지도 모른다. 그러면 이 고난의 땅에서 형성될 미래의 철학은 도대체 어떤 형태를 갖추는 것이 바람직할 것인가.

분단시대의 철학은 이상주의(idealism)의 일종이어야 한다고 나는 생각한다. 그것은 모든 대립을 지양하고 수용할 수 있는 신념의 체계로서 관념론(idealism)의 한 형태라고 이해되어도 좋을 것이다. 여기서는 눈앞에 나타나는 다원적 현상들 뒤에 진정한 의미의 실재가 있음을 인정하며 이러한 뜻으로 이원론이나 다원적 실재론과 대비되는 개념이다. 그러나 우리의 관념론은 이 실재에 대한 인식의 한계를 상정하기 때문에 어떠한 종류의 인식론적 독단도 인정하지 않는다. 그러므로 우리는 플라톤의 형상론이나 헤겔 혹은 피히테의 독일관념론으로 돌아갈 수는 없다. 그것은 철저한 경험적 확증과 개념적 분석을 거치지 않은 위험한 철학이기 때문이다.

따라서 우리가 지향하는 이 시대의 철학은 아직 칸트를 의식해야 하는 이른바 비판적 관념론 혹은 비판적 이상주의이어야 한다. 여기서 ‘비판적’이란 말은 ‘독단적’ 혹은 ‘맹목적’이 아니란 뜻으로서 관념의 사변성을 철저히 분석하고 직관의 맹목성을 합리적으로 비판한다는 것을 의미한다. 그리하여 우리의 철학은 실증적인 과학의 이념을 수용하고 이것을 사이버 과학들로부터 보호하며 형이상학으로서의 임무를 충실히 수행해 낼 수 있도록 한다. 또한 그것은 아직 태동기에 있는 사회과학비판의 기능을 담당하며 변증성이나 인과성 등과 같은 인식론적 선

협성(apriority)을 인정하고 절대상(絶對相)이나 본체와 같은 존재론적 실재의 세계에 관한 기술상의 한계를 분명히 할 것이다.

물론 이 비판적 관념론(critical idealism)은 아직 제대로 구성되지 않은 개념이며 새로운 철학의 성격을 규정할 외연에 불과하다. 아마 그것은 분단의 시대를 주도할 현대 한국철학이 성공적으로 정립되었을 때 비로소 명확한 내포를 지니게 되는 개념일지도 모른다. 그러나 우리는 현대철학이 갖는 특성 때문에 그것은 비판적 성격을 띄어야 하며, 한국적 상황의 첨예화된 대립 현상 때문에 애드벌룬의 기능을 담당할 일종의 관념론적 혹은 이상주의적 형태를 갖추지 않으면 안 된다는 사실을 지금까지 고찰해온 사항들을 근거로 해서 어느 정도 가늠할 수 있는 것이다.

여기서 또한 우리는 문명이 극도의 혼란기를 맞아 위기에 봉착했을 때 그것을 극복한 시대적 이념들은 항상 이상주의적 관념론이었음을 상기해둘 필요가 있다. 그 예로 우리는 플라톤의 '이데아'설을 비롯하여 스토아학과와 스피노자의 범신론적 실체론, 아우구스티누스와 안셀름 무스의 기독교적 유신론, 통일신라와 고려의 건국이념이 되었던 불교적 내세관, 이조 중엽의 성리학적 존재론, 그리고 불란서 혁명기를 극복한 독일의 관념론과 미국의 남북전쟁을 수습한 신교의 초절주의(超絶主義), 무엇보다도 서구문명을 정신적 파탄에서 구해냈던 칸트의 선험론적 관념론 등을 들 수 있을 것이다.

그러나 우리는 관념론적 철학에서 독단적인 것과 비판적인 것을 구분하지 않으면 안 된다. 무엇보다 독단적인 철학에는 우리의 인식능력에 대한 비판적 고찰이 없다. 따라서 인식의 한계 안에 들어온 숲을 본 다음 그것을 근거로 해서 나무를 규정할 뿐이다. 결국은 숲만이 실재하는 그 무엇으로 해석되고 나무는 그 구성 요소로서만 의미를 지니게 된다. 그러나 비판적 관념론은 항상 인식의 한계를 받아들이고 인식된 대

상을 주관의 그 한계와 함께 바라본다. 여기서는 여러 나무들의 존재를 실증적으로 확인하고 그러한 나무들로 구성된 숲이 실재함을 추론을 통해서 유추한다. 그러나 숲의 속성에 대한 구체적인 진술을 삼가함으로써 독단에서 벗어나지만 그 존재에 대한 적극적이고 낙관적인 태도 때문에 전통적인 회의주의와 구분된다. 인간의 인식에 분명히 한계가 있음을 받아들인다는 점에서 그것은 일종의 회의주의지만 그렇다고 해서 현상의 구조나 존재의 신비를 규명함에 있어서 소극적이고 비판적 태도를 갖지는 않는다. 오히려 그 한계가 철저한 분석과 깊은 통찰에 의해서 규명될 때 인식의 영역이 확대될 수 있다고 믿는 것이 비판철학의 특징이다. 이러한 철학에서는 분석과 신비가 한 동전의 양면처럼 함수관계를 이룬다. 신비란 경험적으로나 논리적으로 분석되지 않은, 그러나 함부로 부정될 수 없는 그 무엇 외에 아무 것도 아니기 때문이다.

그렇다면 이러한 철학이 이 땅에서 오늘을 살아가는 우리에게 던져 줄 수 있는 의미는 무엇인가. 한마디로 그것은 우리의 침체화된 대립을 포용하고 오랜 세월 동안 앓아왔던 그 깊은 환부를 어루만져 준다는 사실에 있다. 그 다음 그것은 너무도 단단하게 웅어리진 의지의 화살을 증오의 대상으로부터 화합의 미래를 향해 겨냥함으로써 현상의 인식에 관한 의식개혁의 계기를 마련할 수 있다. 이렇게 함으로써 이 비판철학은 자기치유의 능력을 길러주고 우리의 병세를 정확하게 진단하여 확실한 처방을 제시해 줄 수도 있을 것이다. 그리하여 이 철학은 희망의 비판적 근거와 행복의 합리적 이유를 동시에 제공할 수 있는 것이다. 그러나 어떻게 이 모든 것이 가능한가.

첫째, 비판적 관념론은 이미 지적인 바와 같이 현상이 물질로만 구성된 것도 아니고 정신으로만 이루어진 것도 아니라는 점을, 그러나 우리에게 다만 그렇게 나타나 있을 뿐이라는 사실을 인정한다. 따라서 헤겔

처럼 정신현상학에 근거한 역사의 변증법적 필연성을 주장하지도 않지만 마르크스(K. Marx)처럼 철학의 임무가 역사의 흐름을 자의로 바꾸는 데 있다고 단언하지도 않는다. 그러나 사물을 보는 우리의 태도를 바꾸고 대상에 향한 의지의 화살을 달리 겨냥함으로써 현상을 구성하고 있는 정신적인 부분을 변혁시킬 수 있다고 믿는다. 목수는 설계에 따라 건축함으로써 세계를 개혁할 수 있는 것과 마찬가지로 이다.

이러한 세계관은 현실적으로 우리가 할 수 있는 것과 할 수 없는 것을 분명히 구분하게 하고 할 수 있는 것만, 그리고 할 수 있는 것은 반드시 해낼 것을 요구한다. 그것은 관념론이기 때문에 변혁을 통한 이상주의의 실현을 요청하지만 동시에 비판적 성격을 띠기 때문에 우리가 경솔하게 판단하거나 무분별하게 행동하지 않도록 경고하는 것이다.

둘째, 비판적 관념론은 유기체적인 사회관, 즉 개인이 사회의 한 성원으로서만 의미를 지닌다는 관점을 가진다. 따라서 밀(J.S. Mill)의 공리주의처럼 사회 원자론적 인간론을 강조하지는 않지만 레닌(N. Lenin)의 공산주의처럼 사회 전체론적 인간론을 고집하지도 않는다. 이 비판철학의 특징은 사회나 개인 중에 그 어느것도 존재론적 우위를 지켜야 한다고 믿지 않는다는 점에 있다. 사실 개체와 전체의 관계를 유기적인 생명체와 비교하는 것은 개체보다 전체를 더 중요하게 여기고 결국은 개체를 단순한 수단으로 전락시키는 전체주의에 빠질 위험을 안고 있다. 예를 들어 나의 몸 전체가 하나의 사회이고 내 팔이나 다리, 혹은 그것들을 구성하고 있는 미세한 세포들이 그 사회의 성원들이라면 개인과 사회 중에 어느 것이 더 우선적이고 서로의 관계가 어떠해야 하는지 비교적 분명해진다. 개인은 사회의 형성과 존속을 위해서 존재할 뿐이며 그 역할을 충분히 수행할 때에만 비로소 존재 이유를 찾을 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 입장을 정당화하기 위해서는 형이상

학적 전체와 한 생명 사이에 완전한 유비가 성립된다는 사실을 입증해야 하고 이것을 무리하게 설명하기 위해서는 형이상학적 생명체인 절대정신 혹은 절대상(絶對相)같은 것의 존재를 상정해야 하는 것이다.

이처럼 형이상학적 문제점을 지적하지 않더라도 하나의 생명체를 자세히 관찰해보면 그 어느 작은 부분도 한결같이 전체와 밀접하게 연관되어 있으며 그러한 뜻으로 그 어느 것도 소홀히 할 수 없는 소중한 존재들임을 쉽게 알 수 있다. 그렇다고 해서 전체가 단순히 개체들의 집합에 불과하다는 실재론적 입장이 옳다는 것은 아니다. 개체들이 바로 그 집합의 성원으로 확인될 수 없다면 부분으로서도 아무런 가치를 지닐 수 없기 때문이다. 따라서 비판적 관념론은 개인과 사회 혹은 부분과 전체 중에서 그 어느 것 하나가 더 중요하다는 선입견에 사로잡히지 않는다. 그러한 구분은 개념적인 차원에서만 가능한 것이며, 이 차원에서 어느 쪽을 더 중요하다고 여기는 것은 하나의 특정한 관점 혹은 그러한 관점을 지닌 사람들의 기질을 반영하는 것에 지나지 않기 때문이다.

한편 유기체적 사회에서는 정치적으로 개인의 자유가 확보되어야 하겠지만 그것은 다른 개인의 자유가 침해받지 않는 범위 내에서만 허용된다. 또한 경제적으로는 사회적 불평등이 우선적으로 제거되어야 하겠지만 개인의 능력에 바탕을 둔 사유재산의 특권을 무시해서도 안 된다. 이런 의미로 우리의 비판철학은 롤스(John Rawls)가 주장하는 ‘정의의 원칙’과 대체로 그 궤도를 같이 한다. 그리고 역사적 산물인 문화적 혹은 정신적 유산에 대해서는 보수적 태도를 보이며 함부로 부정되거나 피상적으로 해석되어서는 안 된다고 믿는다. 이미 신비의 영역으로 넘어간 과거의 사실에 관한 인식에 대해서는 한계를 인정하지 않을 수 없기 때문이다. 비판적 관념론의 이러한 국가관이나 정치이념은 조국의 분단뿐만 아니라 고대 그리스 이래의 정치적 갈등에서 기본 개념

이 되어온 자유와 평등의 긴장관계에 새로운 돌파구를 마련해 줄 수 있으며 동서의 이질적인 문화적 전통이 서로 어우러지는 계기를 제공할 수도 있을 것이다. 자유와 평등은 유기체적 사회관에서 볼 때 서로 대립되는 것이 아니라 각기 상대를 필요로 하는 상호보완적 개념들이기 때문이다. 더구나 철학적 관점에서 본다면 동서양의 문화적 전통은 강조하는 바에 따라 다소 표면적인 차이를 나타낼 뿐 철학적 과제와 접근 방법에서는 본질적인 차이가 없는 것이다.

셋째, 비판적 관념론은 모든 사건에 개별적 특수성과 전체적 일반성이 동시에 개입되어 있다는 사실을 인정한다. 이것은 유기체적 존재론과 맥락을 같이 하는 것으로서 어떠한 개별적 사건도 유기적인 관계 속에서만 제대로 이해될 수 있다는 것과 현상 자체는 이렇게 이해된 사건들로 구성되어 있다는 점을 동시에 강조한다. 따라서 어느 특정한 현상을 절대적 관념론자인 브레들리(F.H. Bradley)처럼 전체 속에 흡수시키지도 않지만 논리적 원자론자인 러셀(B. Russell)처럼 원자적 단위로 독립시키지도 않는다. 초험적(超驗的)인 형이상학적 실체를 해명해야 하는 난점이나 원자적 사건들의 복잡한 연관을 지나치게 단순화하는 위험을 감수하지 않으면 안되기 때문이다.

그러나 비판적 관념론은 유기체적 사회관에 나타나 있듯이 생명체의 원리나 기능에 비유될 수 있는 목적론적 역사관을 함축할 수 있다. 이러한 입장을 취하는 것이 관념론의 일반적인 특징이지만 우리의 관념론은 비판 철학의 일종이기 때문에 역사의 목적을 플라톤, 아우구스티누스, 혹은 헤겔이나 마르크스처럼 어느 특정한 형태로 구체화하지는 않는다. 그것은 인간의 이성을 남용함으로써만 가능하고 종교적 원망의 표현일 경우에만 의미가 있기 때문이다. 그러므로 우리의 관념론은 얼마든지 다른 목적이나 법칙을 상정할 수 있다는 사실을 확인하는 것

으로 만족하며 그 중에 반드시 하나가 옳아야 한다는 주장을 오히려 비판하는 데 그친다.

한편 이 비판철학에서 보면 역사의 진행은 몇몇 창조적 소수의 성공적 웅전에 의해 주도되는 것이 사실이지만 그러한 웅전이 우연적으로 이루어지는 것이 아님을 강조한다. 예를 들어 나폴레옹의 등장은 프랑스 혁명의 시대적 배경 속에서만 이해될 수 있음을 역설한다. 따라서 이러한 관점에서 본다면 가령 조국의 합병과 분단이 몇몇 매국노들과 분리주의자들의 소행인 것만큼 민족전체의 운명이며 세계사적 필연성과 국제정세의 복잡성과도 무관하지 않음을 이해하게 된다. 만약 이것이 사실이라면 분단 이후에 남북에서 일어난 여러 사태들도 한국의 현대사적 맥락 속에서 이해할 수밖에 없는 양면성을 지니고 있음이 또한 사실이며, 바로 그렇기 때문에 그러한 문제에는 완전한 규명이나 해결이 여의치 않음을 기꺼이 받아들인다. 그리하여 비판적 관념론은 이미 언급한 바와 같이 역사의 진행에서 뒤를 돌아다 보지 않을 뿐 아니라 앞만 보고 서두르거나 옆만 의식하고 투쟁하는 대신 대각선을 주시하며 미래적 관점에서 현실을 이해하도록 가르친다.

마지막으로 비판적 관념론은 인식의 한계와 존재의 신비를 수궁하기 때문에 자연에 대한 경외감과 인간에 대한 연민, 그리고 생명에 대한 존경심으로 우리를 유도한다. 우리는 여기서 소크라테스가 말하는 ‘무지(無知)의 지(知)’라는 것을 상기해 둘 필요가 있다. 그는 인간이 자기 자신과 그 삶에 대해서 근거 없는 확신을 가지고 살아가는 태도를 위험하게 생각하였다. 물론 우리는 삶에 대해서 확고한 신념을 가지고 어떤 구체적인 목표를 향하여 끊임없이 노력하고 정진할 필요가 있다. 그러나 자기의 신념만이 옳고 자기의 목표만 정당하다고 믿음으로써 독선적일 수 있다. 그러므로 또한 우리는 공자(孔子)가 ‘어찌 할까, 어찌 할

까를 묻지 않는 사람은 나도 어찌할 도리가 없다(不日如之何, 如之何者 梧末如之何也)'라고 말한 이유가 무엇이었겠는지 깊이 음미해야 하는 것이다. 자기 자신을 객관화하고 상대방의 입장에서 바라볼 때 우리는 좀 더 성숙한 자기와 만나게 된다. 그것은 자기 자신과 다른 사람이 삶 앞에서 겹쳐져야 하는 구체적인 이유이며, 삶을 전체적으로 이해할 수 없기 때문에 더욱 진지한 자세로 임해야 하는 확실한 근거가 되기도 한다.

비판적 관념론을 이와 같이 윤리적 차원에서 이해할 때 우리는 결국 동서고금의 현철들이 항상 강조하는 이른바 '중용'이라는 덕목에 부딪치게 된다. 그것은 원래 휴머니즘의 한 표현이었다. 인간이 만든 문제들을 인간이 스스로 해결함에 있어서 아무도 완전히 선할 수가 없고 또 전적으로 악할 수도 없다는 신념이 이 덕목에 실려 있다. 그러므로 중용은 사회의 구성원 각자가 서로 양보하며 함께 어울려 살고자 하는 민주주의 이념의 윤리적 표현이라고 볼 수도 있는 것이다. 그리고 듀이(J. Dewey)가 지적한 바와 같이 민주주의를 단순히 정치제도의 한 형태로서가 아니라 '삶의 형식'으로 받아들일 때 그것은 중용의 실천 원리로 이해될 수 있다. 민주주의의 본질은 목표의 효과적 달성이 아니라 과정의 중용적 태도에 나타나는 것이기 때문이다.

V. 맺는 말

지금까지 우리는 남북한의 철학체계를 비교해 보고 그것이 지닌 이질성을 극복할 뿐 아니라 민족의 분단을 이념적으로 종식시킬 수 있는 철학의 한 형태로 이른바 '비판적 관념론'을 하나의 가설로 설정해 보았다. 그러나 그것은 단순히 민족의 분단을 근시안적으로 극복하려는

이데올로기의 표현이 아니다. 이삼열이 강조하는 바와 같이 “민족해방을 위해서 뿐만 아니라, 인간해방을 위해서는 대결의 장을 허물기” 위해 필요한 철학이다. 우리 민족의 분단은 인류의 문화사만큼이나 오래되고 전 지구적 이념 대결만큼이나 광범위한 인간성의 모순적 본성에 뿌리를 내리고 있기 때문이다.²⁹⁾

한편 그것은 송두율이 제시하는 이른바 “분단을 넘어서는 통일의 철학”을 포용하고 이념적으로 방향을 설정하는 기능을 담당할 수 있다. 그는 그러한 철학의 내용으로 다음 여섯 가지 항목을 제시한다. 첫째 어떤 경우이든 전쟁을 해서는 안 된다는 평화의 철학, 둘째 힘과 지배보다는 이성적으로 시간과 함께 진행되는 변증법적 대화의 철학, 셋째 하나의 민족으로서 ‘우리’를 확인하는 연대의 철학, 넷째 실체적 인식에 근거한 체계 통합보다는 관계를 점진적으로 개선하는 과정의 철학, 다섯째 통일은 미래를 끌어당길 수 있다는 희망의 철학, 끝으로 미래의 세대를 위해 우리 모두 감당해야 할 책임의 철학 등이 그것이다.³⁰⁾

그런데 비판적 관념론이야말로 대각선으로 평화를 지향하고 대화를 통해 연대를 확인하며 과정을 중시할 뿐 아니라 관념론적으로 희망을 확신하고 비판정신으로 책임을 의식하는 철학이라는 것이다.

그러나 정작 이러한 철학이 현실과 거리를 좁히려면 많은 장애가 뒤따를 수밖에 없다. 남한의 김대중 정권이 아무리 강렬한 빛을 발하는 햇볕 정책을 쓰더라도 북한에서 그 근본정신을 이해하지 못하거나 의심을 제기하면 아무 소용이 없기 때문이다. 그렇다면 북한에서는 오늘날 어떠한 현상이 벌어지고 있는가.

지난 해 6월 1일 노동신문, 근로자 공동 논설은 “사회생활의 모든 분

29) 이삼열, “해방과 분단의 정치철학적 반성”, 『해방의 철학』, 한국 철학회 편, 철학과 현실가, 1996. p. 74.

30) 송두율, 『전환기의 세계와 민족지성』, 한길사, 1991. pp. 42-56.

야에서 모기장을 튼튼히 쳐야 한다”고 경고하며 “첫째도, 둘째도, 셋째도 사상교양사업에 힘을 넣어야 한다”고 강조했다. 이 논설은 자본주의의 침투를 경계하며 개혁이나 개방에 대한 환상을 가져서는 안 된다고 지적하기도 하였다. 아울러 밀수, 암거래, 매음, 도박 같은 것은 아무리 사소한 것이라도 싹부터 잘라야 후환이 없다는 점을 역설하기도 하였다. 이미 이러한 현상이 위험 수위에 도달해 있다는 증거로 볼 수 있다.

‘모기장’ 론이 나온지 1년이 지난 오늘날 사상교육은 더욱 강조되고 있다. 그것은 금강산 관광을 비롯한 경제교류를 통해 신선한 공기를 유입할 필요가 있지만 자유화 사조라는 모기는 적극적으로 막아야 한다는 논리로 이해할 수 있다. 잘 알려진 바와 같이 북한이 경제적인 변화를 각오하면서도 사상적으로 문단속을 의식하는 것은 군사적으로 막강하던 소련과 동유럽이 사상 및 문화적 침투에 의해 “물먹은 담벽이 쓰러지듯 무너졌다”고 믿기 때문이다.

1997년 신년 공동 사설은 “인민들이 풀죽을 먹는 한이 있더라도 사회주의를 고수하겠다”고 선언함으로써 북한의 경제적 위기를 노골적으로 표현하고 있다. 그해 2월 황장엽 당 비서를 비롯해서 장승길 이집트 대사 등 고위 관료들의 망명이 줄을 이어 큰 충격을 주었다. 더구나 아사자가 발생하고 유민(流民)과 범죄자가 늘면서 사회 기강이 무너져 내렸다. 1997년 8월 평양역 광장에 나 붙은 “남알을 훔치며 팔고 허실(虛失)하는 자들을 엄격히 처벌함에 대하여”라는 포고문이 그것을 입증한다고 볼 수 있다. 포고문 1조는 “남알을 훔치는 행위를 절대로 하지마라!”였으며 “총살형에 처한다”는 처벌 규정이 붙어 있었다.

만약 이러한 보도들이 모두 사실이라면 주체사상을 골자로 하는 체제는 근본적으로 다시 구축되지 않으면 안된다. 경제에서의 자립이 불가능하기 때문에 정치에서의 자주가 의심받게 되고 군사에서의 자위나

사상에서의 주체도 뿌리로부터 흔들리고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 김태길은 남한과 북한에서 오늘날 전개되고 있는 현상들을 모두 현실로 받아들이고 그것을 비판적으로 수용할 수 있는 태도를 갖추는 것이 중요하다고 지적한다. 그는 이렇게 주장한다.

우리는 남과 북의 현실을 각각 계승해야 할 유산으로 보기보다는 극복을 통하여 변증법적으로 종합한 부정적 매개로 보는 시각을 취해야 할 것이다. 남과 북의 현실에는 각각 보존해야 할 장점이 있을 것이며, 이 장점들을 귀중한 유산으로서 마땅히 살려야 할 것이다. 그러나 그 장점들을 살리기 위해서 반드시 현실을 부정적 매개로 삼은 변증법적 종합을 통하여 반드시 살릴 수 있을 것이다.³¹⁾

우리는 이 충고에 따라 당분간 한반도에서 현재 벌어지고 있는 고무적인 사건들을 지켜보며 하나의 조국이 현실로 다가올 때까지 기다리는 수밖에 없다.

31) 김태길, “분단상황과 철학자의 임무”, 『변화하는 시대와 철학의 과제』, 천지, 1991, p. 21.