

서구철학의 수용과 한국철학의 정체성*

南 京 熙**

- I. 서언
- II. 한국현대철학의 개관
- III. 한국현대철학의 문제점
- IV. 한국현대철학의 정체성
- V. 새로운 정체성의 기준
- VI. 맺으면서

I. 서언

필자는 철학 학문사 연구의 특수성 및 현재와의 연관성을 고려하여 다음과 같이 연구대상시기를 구분했다. 1) 과거: 19세기말 개화기 - 60년대 말. 2) 현재: 70년대 초 - 90년대 말. 3) 미래: 2000년대 이후.

과거의 기간을 상대적으로 길게 잡아 1차 연구에서 개관한 이유는 본 연구의 주 관심이 현재를 점검하고 미래를 구상하는 데에 있기 때문이다. 한 세대를 30년으로 할 때, 현대대에 해당하는 것은 70년대부터 90년대까지일 것이다. 2차 연도 연

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

** 이화여자대학교 철학과 교수

구에서는 70년대 초에서 90년대 말까지 한국현대철학의 현황을 개관하고, 이의 성과와 문제점을 지적하고, 앞으로 한국철학의 정체성 형성을 위한 원리와 기준을 제안하고자 하였다.

연구방법은 주로 문헌 조사와 문헌의 분석이었고, 분석에서는 계량적인 접근보다는 주제, 문제의식, 관심사 등을 추적하는 질적이고 기술적인 접근을 취할 것이다. 주요 학회들의 논문들의 경향, 특집 연구 발표회의 주제들과 발표 논문들을 분석하려 한다.

II. 한국현대철학의 개관

전반적으로 한국전 이후 80년대까지 30여년 동안은 순수 학문으로서의 철학을 논의하기에는 한국의 현실이 너무도 급박하게 다양한 변전을 겪으면서 밀어닥치던 시기이다. 이런 한국의 상황을 생각할 때, 그래도 상당수의 대학들이 철학과를 갖추고 있었으며, 철학이 교양필수로 강의되었다는 사실은 한국의 지적 수준이나 열정이 상대적으로 높았다는 것을 증거하는 것으로 보인다.¹⁾

한국전 이후의 50년대 그리고 60년대 초반은 전쟁 후의 폐허와 빈곤, 그리고 독재적 정치체제 속에서 한국의 현실은 척박하였고 미래적 전망을 가질 수 없는 암담하고 비관적인 상황이었다. 이 시기 한국은 철학을 운위하기가 민망할 정도로

1) 해방 후 한국인의 주체성에 관해서는 다음 참조: 필자, 『주체, 외세, 이념』, 이화여대출판부, 1995.

삶의 기본적인 요건이 구비되어 있지 않은 상태로서 세계 최빈국의 대열에서 생존에 허덕이던 시기였다. 그래도 국민들의 교육열은 세계적이라 할 수 있었으며, 철학계도 주체적 문제의식을 형성할 수 있는 지적 여유는 없었으나 열정적으로 외래 사조를 수입하여 논의하였다.

아마도 당시의 한국의 철학자들에게 주체적 문제의식이 없었다기보다는 그 문제의식이 현실적이었다고 보는 것이 정확한 기술일 것이다. 당시의 한국 철학자들, 지성인들은 나름으로는 강렬한 현실적인 문제의식에 의해 추동되어 서구의 철학과 사조들을 수입 흡수하려 했다고 할 수 있을 것이다. 그들은 서구의 철학사조를 수입하여 조국을 서구화 내지는 근대화하고 그럼으로써 만이 한국인들의 삶의 수준을 높일 수 있을 것이라는 믿음을 지니고 있었다. 실제로도 이들에 의해 수용된 서구의 가치들, 민주, 자유, 평등, 정의, 경제, 효율성 등의 가치들은 한국사회를 민주화하고, 자본주의 국가 대열에 서게 하는 데에 큰 기여를 하였다 평가할 수 있다.

해방 이전의 철학적 연구의 주류는 현실적이고 실천적이었던 것과는 대조적으로, 공산주의와 자유주의의 대치구조 속에서 남한의 철학 연구활동에서 주류를 이루었던 활동들은 이론적이고 학문적인 것이었다. 그러나 철학의 연구는 주체적이고 자생적인 문제의식을 가지고 연구되기보다는 서구의 이론은 수입하여 소개하고 이해하려 하는 단계에 머물렀다. 그 당시 서구 철학에 대한 태도는 추종적, 수동적, 외세지향적, 심지어 식민지적이었다고 폄하할 수 있는 면이 없는 것은 아니다. 그러나 이런 평가는 일방적이고 균형 잡힌 것이 아니다. 문화적

이고 정치적인 측면에서 한국현대 철학자들의 서구 철학의 수용은 서구 자유주의, 민주주의, 개인주의 등의 가치, 이념, 개념들을 이식하고 교육함으로써 한국인의 의식을 상당히 바꾸어 놓았고, 우리의 정치적 사회적 문화적 담론을 풍성하게 하였다. 그리하여 한국의 민주화, 자유화, 근대화, 서구화에 기초적이며 장기적인 영향을 끼치는 기여를 하였다고 평가할 수 있다.

(1) 이 시기에는 실존주의, 독일관념론, 미국의 실용주의 등의 수용과 교육이 이루어졌다. 6-70년대는 경제 개발과 근대화가 진행되기는 하였으나, 국민들은 그에 대한 대가로 군사정권, 유신독재체제를 감수하거나 이에 저항하여 민주화투쟁을 하는 과정에서 피와 눈물을 흘리기도 하던 시기이었다.

해외에서 정규과정을 이수하여 서양철학을 수학한 유학생들이 본격적으로 서양 철학을 도입하고 연구하기 시작한 시기이다. 5-60년대에는 주로 대륙철학이 수입 연구되었으나 칸트, 헤겔 등의 독일 정통의 관념론보다는 실존철학, 현상학 등의 연구가 활발하게 이루어졌다. 70년대부터는 미국 유학생들이 귀국하면서 영국과 미국의 분석철학이 새로운 철학적 사유 방식을 한국 철학계에 주입 고취하였다. 다른 한편으로는 서양철학의 뿌리라 할 서양고전 철학에 대한 연구자들이 학계의 일군을 차지하여, 서구의 사상을 근원에서부터 연구하려는 노력이 경주되기도 하였다.

80년대는 광주민주화항쟁으로 시작하여 10년 간의 민주화투쟁이 본격화된 시기로 5공의 군사독재체제에 대한 대항 이념과 논리를 구하는 과정에서 한국의 지성계는 상당히 좌경화하는 경향을 보였다. 그 결과 한동안 상당수의 지식인, 학생

들이 맑스주의, 비판이론, 프랑크푸르트학파, 모택동 사상, 해방신학, 종속이론²⁾ 등을 연구하거나 관심을 보였으며, 심지어 북한의 주체사상에 탐닉하거나 경도되기도 하였다. 소위 주사파라는 집단이 등장하여 학생운동은 물론 시민운동에까지 영향력을 행사한 것도 이때이다. 이런 상황은 철학자들로 하여금 자신들의 학문적 연구가 한국 현실에 어떤 연관성이 있는지에 대해 심각한 고민에 빠지게 하였다.

90년대는 한국 사회가 정치적으로 민주화를 성취하여 안정을 이루고 경제적으로도 단군 이래의 풍요를 잠시나마 누리던 시대이었다. 많은 사람들이 아시아적 가치, 유교적 자본주의 등을 논하며, 한국을 포함한 아시아가 세계사를 주도할 수 있는 가능성을 몽상하기도 하였다. 이런 분위기 속에서 철학자들을 포함한 한국의 지성인들은 한국적인 것이나 동양적인 것을 모색하기 시작하였으며, 한국철학회, 철학연구회 등이 주축이 되어 동서 철학의 융합을 모색하면서, 한국 철학의 정체성을 찾으려는 노력이 연구발표회 등을 통해 본격적으로 시도되었다.

(2) 한국은 자유주의, 자본주의를 기본적인 정치 경제적 이념으로 한다. 그리고 이들 이념들은 한국인의 삶의 방식의 기본틀을 제공하여 오고 있다. 그동안 한국 철학계에서 연구 논의되어온 철학사조들은, 서구에서도 그러했던 바와 같이, 이들 이념들과 긴밀한 관계를 지닌다. 위에서 지적한 바이지만, 자유, 권리, 민주, 언론과 사상의 자유, 경제적 자유와 평등, 정의, 시장경제, 소유권, 등의 개념은 한국인의 사고에서 주축적인 역

2) 그렇게도 열정적으로 논의되던 이런 사상들은, 이런 사상의 논쟁들은 다 어디로 갔는지?

할을 하는 개념으로 의식 깊숙이 뿌리내리고 있다, 뿐만 아니라 이들 개념들 또는 이들 개념이 담고 있는 가치들은 한국의 민주화나 한국 경제의 발전에서 인도자의 역할을 해오고 있다.

개인의 행동과 사회의 진전은 포괄적이고 주축적인 개념들과 가치들에 의해 동기 지워진다. 인간 행동의 이런 구조를 고려할 때, 한국의 철학자들, 더 포괄적으로 한국의 지식인들은 연구 교육활동, 문필활동 등을 통해 한국 사회의 발전을 위한 지침이 되는 개념과 가치를 공급해왔다. 이런 점에서 한국의 지성인들, 철학자들은 한국의 근대화, 민주화에 기초적인 기여를 하였다고 평가할 수 있다. 이들은 7-80년대 한국의 민주화과정에서 전위에 나섰던 대학생들을 교육했던 사람들이고, 이들에 의해 서구의 자유, 평등, 정의, 민주의 이념과 철학이 공급되고 설득 고취되었다고 말할 수 있다.

(3) 한국의 철학계에는 수많은 종류의 서구 철학의 이론들과 사조들이 유입되어 왔으며, 현재도 그러하다. 이런 사조나 이론 또는 주요 철학자들을 중심으로 하여 전문분과 철학회가 구성되어 매달 또는 격월 단위로 모임을 갖는 열성을 보이고 있다. 이런 활동들은 한국철학계를 한 단계 발전시키는 역할을 수행하고 있다. 전문학회의 활동은 왕성한 지적 호기심을 충족시키고, 전문성을 제고시킬 수도 있을 것이나, 그와는 반대로 한국 철학계 전체의 주제 수렴을 불가능하게 하고, 한국의 철학자들을 서구의 특정 지역이나 철학자들의 철학에 종속케 하여 한국철학의 문제의식을 주체적으로 형성하는데 방해가 될 수도 있다. 전문학회의 활동은 전문성을 심화하기 위한 것일 수도 있으나, 전문적이고 고유한 영역의 확보를 평

계로 자신들만의 어휘들로 논의함으로써 외부의 비판을 차단하고자 하는 폐쇄적인 태도를 배양할 수도 있다. 이런 모임은 전문학회 내적으로는 대화를 촉진할 지는 모르나 철학계 전체로서는 상호 대화를 오히려 차단하는 역기능을 할 수 있다.

이런 분과철학회, 또는 전문학회의 모임 구성이나 연구활동은 보편적 주제라기보다는 지역, 인물 등의 고유명사적 요인을 축으로 이루어지고 있다. 특정 국가, 가령 독일, 미국, 프랑스 중심으로, 또는 시대, 가령, 고대, 중세, 근세 중심으로, 아니면 인물, 즉 칸트, 하이데거, 공자, 화이트헤드 등의 인물 중심으로 이루어져 왔다. 흥미로운 것은 대륙철학전공자들의 경우는 주로 인물들을 중심으로 하여 연구모임을 결성하는 경향이 많고, 영미철학전공자들의 경우는 주제나 분야를 중심으로 하여 연구모임을 결성하고 활동하려 한다는 점이다.³⁾ 후자의 모임 방식이 보다 바람직한 것이라 할 수 있음을 말할 것도 없다. 앞으로 한국철학계의 지향방향은 인식론, 존재론, 윤리학, 방법론, 과학이나 철학적 분석 등을 중심으로 하여 영미, 대륙은 물론 서양철학전공자들과 동양철학도들이 함께 모여 대화하고 논의하는 것일 것이다.

지역이나 인물들을 중심으로 모임을 구성하고 활동하는 것은 한국의 철학공동체 내에서 주제의식을 수렴하고, 문제를 공유하기 어렵게 하여 좁은 한국의 철학계 내에서도 하나의 통합적 학문 공동체를 구축하는 데 기여하기보다는 저해요인

3) 대륙철학 쪽의 주요 전문학회를 들면, 칸트학회, 니이체학회, 헤겔학회, 현상학회, 키에케골학회, 사회철학회 등이다. 이에 비해 영미철학계열의 주요 전문학회를 들면, 분석철학회, 과학철학회, 논리학회, 생명윤리학회, 사회윤리학회 등이다.

으로 작용할 수 있다. 한국 철학계가 주체적이고 세계 철학사에 기여할 창조적인 철학을 내놓을 수 있으려면 무엇보다도 문제와 주제의식이 공유되어야 하며, 그리하여 통합적이고 어느 정도는 동질성을 지닌 하나의 학문공동체를 구축하여야 함이 절대 필수적이다. 이를 위해서는 국가 중심, 인물중심, 시대 중심, 동서양 중심의 연구는 적극 지양되어야 할 것이다.

(4) 또 하나의 변화는 동양철학과 서양철학 간의 관계이다. 서로 폐쇄적인 관계 속에서 상호 교류 없이 연구되어 오던 동서양의 철학이 70년대 후반부터 상호 대화와 교류를 시도하기 시작한다. 이런 시도는 주로 서양철학 전공자들이 자신이 전공하는 철학의 정체성을 묻기 시작하면서 적극적으로 이루어져 왔다. 다른 한편으로는 동양철학 전공자들도 현재 한국을 포함한 동양권이 서구적 법과 제도, 문화 속에서 살고 있다는 사실을 무시할 수 없으며, 나아가 학문의 방법론에서는 서구적인 틀이 수용되어야 한다는 자각 하에서, 이런 동서 대화에 가담하였다. 그래서 서양 철학을 주된 전공으로 하면서도 적극적으로 동양철학을 연구하는 학자들, 역으로 동양철학을 전공하면서도 서구적 방법론과 사유틀, 개념들을 원용하려 시도하는 학자들이 등장하면서, 이들에 의해 동양철학과 서양철학의 융합을 위한 적극적인 시도들이 이루어진다.⁴⁾

(5) 학회지들의 평가기구로서의 위상 확보: 각 대학의 대학원에서 예비 학자들이 배출되고 해외 유학파들이 귀국함에 따라 전문철학회의 활동이 활발해졌고, 이와 함께 철학 논문

4) 이런 시도의 대표적인 것이 철학연구회에 의해 장기연구과제로 추진되었던 「동서철학의 융합」이다.

투고도 많아지게 되었다. 이에 기존의 반년간으로 발간되던 『철학』, 『철학연구』 등이 이런 논문들을 모두 수용할 수 없게 되자, 90년대 후반에 들러 계간으로 발간 횟수를 배증하였다. 전문학회의 활동 활발하여지고 이들도 자신들만의 발표공간을 필요로 하게 됨에 따라 여러 전문 철학회에서 반년간 또는 연간으로 학회지를 발간하게 되었다. 이들 전문학회지는 발표의 공간을 확대하고 의견을 교환할 수 있는 광장을 열어주는 하였으나, 실제로 주제를 수렴하고 상호 토론하는 대화는 미진한 편이다. 아직까지 전문학회지들은 발표공간을 확대하고, 전문성을 제고하는 단계, 각자가 제각각의 목소리를 내는 단계에 머물러 있다고 볼 수 있다.

학회지 발간과 관련하여 특기할 사항은 이들이 처음에는 단지 발표의 공간으로서만 기능하던 것이 90년대 후반 들어서 점차 평가기구로서 그 중요성이 인지되기 시작하였다는 점이다. 이는 한국 사회 전반의 분위기 변화, 인식의 변화와 깊은 연관이 있다. 한국이 산업 발전을 통해 경제 성장을 하고 부를 축적하게 된 80년대 이후, 한국의 지도층, 대학과 연구기관, 지식인세계, 언론계, 경제계 등은 서서히 연구의 중요성을 자각하게 되었다는 것이다. 이제는 서구의 앞선 학문과 기술을 수입하여 변용하거나 가공하는 수준에 머물러서는 선진국의 뒤만 따라가는 데에 그칠 뿐 그 이상의 발전을 할 수 없다는 자각을 하게 된 것이다.

어느 정도의 부를 축적함에 따라 연구와 교육을 위해 국가 재정을 투입할 수 있는 여력도 생기게 되면서, 연구중심대학이라는 개념이 서서히 한국 사회의 의식 속에 자리잡게 되었다.

국가의 정책집행, 대학, 연구소, 학회, 개인 연구자들에 대한 재정 지원 등에서 실질적으로 필요한, 가장 중요한 준거나 기준은 이들의 연구능력이었다. 재정과 기회의 효율적인 배분을 위한 가장 핵심적인 기준은 연구능력에 따른 분배이다.

국가와 사회는 대학교육협의회, 언론, 외국의 평가기관 등 여러 기구를 통하거나 그들의 도움을 받아 대학, 연구소 등의 연구 교육기관에 대한 평가를 진행하는 한편으로, 개인 연구자들의 연구능력이나 업적을 객관적이고 공정하게 평가할 수 있는 기준과 기구의 필요성을 절감하게 되었다. 연구자들의 연구 결과는 논문으로 산출되는 것이며, 논문들은 학계의 전문가들의 심사를 거쳐 학회지에 게재된다. 그런 고로 학회지가 실질적으로는 가장 중요한 평가기구의 역할을 하게 되는 것이다.

학회지는 애초에는 발표공간으로서 출발하였으나, 이제는 연구자들의 연구능력에 관한 가장 중요한, 아마도 최고의 평가기구의 역할을 하게 되었다. 이에 따라 학회지들은 객관적이고 엄격한 심사기준을 마련하고, 전문성이 인정된 사제 권위자를 심사위원으로 위촉하여, 공정하고 책임성 있는 심사를 하도록 노력을 경주하고 있다. 이런 노력을 통해서만이 학회지의 질관리를 도모할 수 있고, 학문적인 수월성과 전문성에 관한 한 최고의 평가기구로서 공인될 수 있을 것이다.

나아가 학회지의 논문들도 앞으로는 해석, 해설, 주석, 요약식의 논문(그런 것은 논문이라 할 수 없다!)보다는 문제 중심으로 논지를 전개하고 논거를 제시하는 논문들, 그리고 반향 없는 외국의 학자들을 논하기보다는 국내 학자들의 논문과 저술을 논하여 한국의 학문공동체의 반응을 이끌어낼 수 있

는 논문을 게재하는 방향으로 편집의 방침을 확고히 해야 한다. 여하간 90년대 후반 이후 학회지는 일종의 임의적인 동호 인지 성격에 머무는 것에 그치는 것이 아니라 평가기구의 역할을 함으로써 한국 사회에서 권위와 권력을 행사할 수 있는 실질적인 기구가 되었다.

학회의 이런 중요성에 비추어 학회지 자체를 평가할 필요가 생기게 되었다. 학회지에 대한 평가는 학회 자체적으로 이루어지는 것이 가장 바람직하지만, 현재로서는 여러 사정으로 그런 직접적인 방식의 평가는 객관적으로 공개적으로는 이루어지고 있지 않다. 그 대신 학술진흥재단 등의 주도에 의해 평가가 이루어지고 있는 상황이나, 이런 외부의 평가는 평가의 객관성을 우선시하게 되는 고로 필연적으로 질적 평가보다는 양적 평가를 위주로 하는 단점이 있다. 앞으로의 학회지 평가는 외부의 관료기구에 의한 외적 평가보다는 학문공동체 내의 구성원들에 의한 내적 평가를, 그리고 학회지의 역사, 구독자수, 형식 등을 위주로 보는 양적 평가보다는 게재된 논문의 질에 대한 질적 평가를 지향해야 할 것이다.

Ⅲ. 한국현대철학의 문제점

한 국가의 학술과 사상을 주도하고 윤리적 가치를 제시할 선도 집단은 다름 아니라 대학과 학계라고 말할 수 있다. 그런데 한국의 철학계와 대학의 의식상태는 여러 문제점을 안고

있다. 이런 문제점들에 관해서는 필자가 이미 다른 곳에서 논의하였기에 여기서는 간단히 그곳의 논의를 요약하는 것으로 그친다. 상세한 논의는 필자의 그 논문을 참조하기 바란다.⁵⁾

(1) 외세 추수적 태도: 한국의 정신적 수준은 아직도 외국의 이념과 가치와 학문을 그대로 도입하여 우리 몸에 맞게 재단하지도 않고 그대로 입고 사는 전후의 구호품 사용의 단계라고 말할 수 있다. 서구철학을 수용하는 태도는 그 논의의 중심에 있어야 할 문제의식이 보이지 않아, 어느 경우는 학문적인 논리보다는 대중들이나 언론의 관심에 부응하는 등 상업적이라고까지 느껴진다.

한국의 철학계는 그동안 독일관념론, 실존주의, 실용주의, 분석철학, 현상학, 해석학, 구조주의, 맑시즘, 포스트 맑시즘, 포스트모더니즘 등 서구 각지의 철학 사조들을, 여인들이 패션의 유행을 뒤쫓듯이, 사상의 유행을 숨가쁘게 수용하고 열을 올리면서 논의하고 소개해 왔다. 그럼에도 불구하고 이런 관심과 논의가 한국의 철학적 문제의식의 형성과 철학적 사유의 심화와 성숙에 얼마나 공고한 기여를 했는가의 물음에 대해서 회의적일 수밖에 없다. 그 이유는 그러한 문제의식이나 관점을 주체적으로 모색하고 확립하려는 시도가 없었다고 보여지기 때문이다. 이제 우리도 대학의 철학과와 교과과정을 구성함에 있어서, 서양철학을 완전히 교체할 수는 없을지라도, 어느 정도는 서양철학에 대한 의존도를 줄이고 동양적이고 한국적인 내용의 것들이 점유하는 비율을 늘려갈 필요가 있다.

5) 필자, 「보편국가의 이념과 신인문주의-근대화를 넘어선 한국의 국가 목표」, 철학연구회편, 『근대성과 한국문화의 정체성』에 게재, 1998년 2월) 참조, 이하 이 부분의 내용은 이 논문의 내용을 축약한 것이다.

(2) 전공과 학문의 분류: 주체적 문제 의식의 결여는 한국 학계의 전공 분류, 학문 분류에도 그대로 반영되어 있다. 학자들은 지역할거주의에 비견할 전공할거주의 또는 전공안배주의의 보호 하에서 경쟁 없는 권위를 행사하려 한다. 우리가 서구의 학문 체계를 그대로 답습할 필요는 없다. 철학에서의 전공 영역의 분류는, 적어도 철학에서는, 동양에서는 물론이거니와 서구에서도 편의적인 것일 뿐이다.

협소하고 폐쇄적인 전공의식은 학회 구성에도 그대로 반영되어 독일, 프랑스, 미국 등 유학지 중심으로 학회가 구성되어 있으며, 주제가 같아도 학회회원들의 유학국에 따라 학회가 따로 구성되어 있는데다가, 어떤 학문 영역이나 분야에서는 유학과와 국내파가 갈등하는 경우도 있다. 공동체가 형성되어 있지 않으니 주제의 수렴이 이루어지기 힘들고, 그런 고로 토론이나 논평이 하나의 중심적인 주제를 중심으로 집중적으로, 그리고 지속적으로 이루어지지 않고 간헐적이고 단편적일 수밖에 없으니 연구결과가 누적되지 않는다.

새로운 현실에 처하여 시각과 발상의 전환이 요청되고 있으며, 이런 의미에서 전공 벽, 주제의 분류, 학문 체계의 구분을 과감히 파괴할 용기를 보일 수 있어야 할 것이다. 대학개혁의 일환으로 학부제가 도입된지도 수년이 지났지만 그럼에도 전공의 벽을 고수하고자 과거의 체제로 되돌리고자 하는 수구세력, 기득권 집단들의 거센 저항이 지속되고 있다.

(3) 학문의 국제화: 근간에 한국에서도 국제적인 학술 대회가 비교적 자주 열리고 있다. 그 바람은 공학 등과 같은 실용성이 있는 학문에서 시작하여 인문학에까지 불어왔고 철학의

경우는 거의 매년 국제 학술 세미나를 개최하는 국제성을 과시하고 있으며, 각 대학에서는 앞다투어 영어강의를 개설하고 있다. 게다가 번역대학원이라는 것까지 생겨 마치 무엇이든 영어로 하면 국제화 세계화가 된 것 같은 착각을 학생들에게 심어주고 있다.

학문의 국제화는 영어화를 의미하는 것이 아니다. 논문이 아무리 유려한 영어로 쓰여진다 해도 내용이 없으면 그것은 국제적인 학문 상품이 되지 못한다. 요사이 유행어로 지적 소유권을 주장하지 않아도 그 권리를 침해할 사람이 없을 것이다. 진정한 국제화는 영어로 말하고 쓰는 것이 아니라 우선 국제적이고 세계적이라고 할 만한 내용을 준비하는 것이다.

(4) 학자들의 현실참여 또는 외도?: 한국의 학자들은 너무도 학문외적인 일에 정신을 파는 경우가 많다. 이런 사례를 보여주는 단적인 예는 얼마 전까지도 한국 최고의 대학 정치학과에서 정년 퇴임한 교수가 거의 40년 간 단 한 사람뿐이었다는 사실이다. 이런 사실은 그들의 현실적 기여의 공과 여부를 떠나서 단지 이야기거리로 넘길 것이 아니라 심각하게 반성해야 할 일이라고 본다.

이런 사태들은 한국의 사회가 압축적 성장을 하느라고, 대학교수의 능력을 요구하고, 연구 교육과 함께 대학교수의 3대 사회적 소임의 하나가 사회봉사라는 점에서 긍정적인 일 수도 있다. 하지만 연구와 교육이 없는 사회봉사를 할 수 없다. 자생적이고 자발적인 연구의 지원이 없는 한, 사회 봉사를 위해 제공하는 그 지식이나 가치라는 것은 결국 수입된 것일 수밖에 없을 것이니, 그들의 봉사는 서구예속을 촉진할 뿐이

다. 적어도 기초과학과 순수 학문에서 교수의 사회봉사란 연구와 교육을 통해서 이루어진다. 그리고 연구와 교육 중에서 연구가 우선임은 말할 필요가 없다.

원칙적으로 말하면, 우리가 우리의 학생들에게 가르칠 것은 우리가 만들어내어야 한다. 적어도 대학원 수준에서는. 인문 사회학의 경우 고전의 전수와 해외 학문 경향의 소개 수용도 필수적인 것이기는 하지만, 그 과정에도 학자 자신의 고심찬 사유의 육성이 배어 있어야 한다. 학술과 사상과 윤리라는 것이 하루아침에 허공에서 나올 수 있는 것은 아니다. 그렇다고 해서, 기술이나 응용학에서와 같이, 서양의 기초학이나 인문학을 수입하여 임기응변적으로 변용해서 내놓을 때, 위에서 언급한 괴리감을 면할 수 없다. 우리가 새로운 문제군들에 대한 새로운 대처 방안, 지향 이념, 가치와 규범의 체계, 삶의 방식을 제안하려면 우리의 체험, 우리의 역사와 체험을 전거로 할 수밖에 없을 것이다.

IV. 한국현대철학의 정체성

1. 왜 정체성인가?

우리는 한국 철학의 정체성을 확보하려 하며, 한국 철학을 논의하는 이유를 숙고할 필요가 있다. 여러 이유들을 생각할 수 있을 것이다. 물밑 듯 밀려오는 서구 철학에 대항하기 위해서, 한국 문화의 정체성을 확보함에 있어 주축적 원리를 제

공하기 위해서, 세계화시대에 한국인의 정신적 정체성을 위한 축을 제공하기 위해서, 민족 문화를 창달하기 위해서, 정신적 문화적 식민상태를 벗어나기 위해서, 지적 재산권 침해라는 오명을 무릅쓰고 학부나 대학원 세미나 교재로 양서 복사판을 써야 하는 지적 궁핍의 상태를 면하기 위해서, 또는 양서 교재를 고가의 가격을 치루고서도 수개월 전에 사전주문해 사용해야 하는 불편을 면하기 위해서 등.

철학은 기본적으로 보편을 지향하는 학문이고, 학문세계에서 2000천여 년 동안 철학이 자신의 학문적 위상을 확보할 수 있었던 이유도 그런 보편지향성 때문이다. 한국대학 철학과의 교과과정의 대부분을 서구철학으로 채우고서도 그것을 피식민성의 노정이라 자인해야 할 참피감을 느끼지 않는 이유도 철학이 자연과학과 유사한 정도로, 어쩌면 그 이상으로 보편적인 진리를 추구하는 학문이라는 이유에서, 또는 평계에서 일 것이다. 이런 보편에의 지향 때문에 궁극적으로 한국철학의 소임은 자신의 정체성 규정에서 '한국'이라는 제한사를 지우거나 넘어서는 것을 목표로 한다.

철학의 보편지향성에도 불구하고 한국철학계가 '한국적' 정체성 확립을 위해 지속적인 노력을 기울이는 이유, 그리고 한국에서 이루어지고 있는 서양 철학의 연구가 한국인들에 의해, 그리고 또는 한국어로 교수하고 연구되고 있음에도 불구하고, 여러 평자의 규정대로, 그런 활동들이 식민지적이니, 기지촌 지식인의 타성이나, 지식의 수입상이나 하는 수치스러운 수사들의 과녁이 되고 있는 이유는 무엇인가? 이런 지적은 언론이나 대중 등 철학 외부인들의 부박한 관심과 시선을 이끌

려는 아마추어적 평자들의 무책임하고 선동적인 비난에 불과한 경우가 많다. 그러나 일부의 비평에는 한국 철학계의 현황과 이들을 진지하게 경청하고 충정 어린 비판으로 자성해 볼 국면이 있는 것도 사실이다.

이런 비판들의 논거는 현재 한국 대학 철학과에서 설정되어 있거나 개설되고 있는 교과과정의 3/4정도는 아마도 서양 철학이라거나, 한국 철학자들의 상당수가 해외유학파라는 사실에만 있지는 않을 것이다. 문화는 흘러가고 흘러오는 것이므로, 외래 철학의 영향은 불가피하며, 아마도 앞으로도 외래 사조는 더욱 적극 수용되어야 할 것이다. 서구 철학 수용의 이런 당위성에도 불구하고 현대 한국에서 철학하는 자세가 반성의 대상이 되는 이유를 평자는 위에서 몇 가지 지적한 바 있으나 두어 가지만 더 지적하기로 하자.⁶⁾

한국의 인문 사회과학자들은 철학을 포함한 인간 정신 문화의 역사성에 대해 무지하거나 무관심하다. 역사성에 대한 무지는 서구 정신의 뿌리에 대한 연구는 소홀히 하면서도, 서구 철학의 전위를 달리는 시류적이고 유행적인 것에 대해 과민한 감성을 발휘하게 한다. 유행감각에 민감하기는, 특히 서구 사조의 유행을 뒤따르는 데에는 한국의 지성인들이 20대 여성들에 뒤지지 않는다. 수많은 구미문학이 번역 소개되고 연구되었지만, 정작 그 뿌리가 되는 희랍문학과 신화, 철학에 대한 연구는 물론 원전의 번역도 거의 되어 있지 않다. 한국 지성계의 천박성은 서너 권의 대중적인 관련 참고서를 번역

6) 이에 대한 논의는 평자의 「보편국가의 지향과 신인문주의」, 철학연구회편, 『근대성과 한국문화의 정체성』, 철학과 현실사, 1998년 2월.

한데 불과한 주제에 전문가 행세를 하고, 그런 사람들을 그리 인정하는 데에서도 드러난다. 몇 분들의 선구적이고 헌신적인 노력으로 한국의 철학제는 서양 고전 연구에서 다른 인문학 보다는 적극적이고 선진적이라 평가할 수 있기는 하나, 철학의 경우도 대략 사정은 마찬가지이다.

모든 철학이론들은 문제의식의 결과이고, 문제의식이라는 것은 오랜 역사적 과정의 산물이다. 서구 철학의 수용은 고전 철학에 대한 이해를 기초로 해야 함에도 불구하고, 한국에서의 서구 철학 수용은 현대의 유행적인 철학을 위주로 하여 이루어진다. 고전 급의 원전 번역은 빈약한 상황임에도, 소위 전문가라는 학자들이 2차적 문헌들만을 번역하여 상업적인 이익을 추구하곤 한다. 한국 학자들의 논문에서는 원전에 대한 논의보다는 2차 문헌의 인용 논의가 많으며, 같은 공간의 한국 학자들 글을 논의의 대상으로 삼기보다는 서구의 2류 학자들의 글을 메아리 없는 토론의 대상으로 하니 자신의 글에 책임을 질 일도 없을 것이다. 서구의 학자들을 초청하여 당당하게 우리의 관점에서 문제를 제기하고 비판적으로 수용하는 것이 아니라, 거금을 들여 초청하여 그들의 유명세를 타거나, 그 이름에 주눅 들어 한국의 교수들이 레포트를 제출하고 대학원생식으로 논평을 받는다면, 이는 수치스러운 상황일 것이다.

비단 외래 사상에 대한 연구에서만이 아니라 우리 자신의 것, 동양과 한국 사상 연구마저도 역사성에 대한 그런 무지와 무관심 속에서 이루어질 수 있다. 동양적 사상과 문화를 산출한 과거의 문제의식과 정신적 배경, 언어의 구조와 그에 반영되어 있는 동양적 사유틀과 사유범주들에 대한 전착이 없이

단지 과거의 것을 녹음기 돌리듯이 암송이나 한다면, 그것은 박제를 되살리려는 노력과 같을 것이다. 동양적 사상 형성의 단서가 된 문제들과 그 정신적 배경을 이해함으로써만이, 과거의 동양적인 것이 생명력을 되찾고 현재에도 현대 한국 철학을 풍요하게 하고 넓힐 수 있는 자양이 될 수 있다.

혹자는 동서의 차이를 지적하면서, 이런 차이를 동양의 전근대성, 지성적 미숙성, 이성의 미발달 등에서 연유한다고 평가하곤 하는데, 그 차이 생성의 과거를 천착해보면, 의외로 전혀 다른 결론에 다다를 수도 있다. 가령 서구적 사유의 근원에 대한 천착은 서구의 이론이나 문제들이 우리와는 전혀 다른 배경에서 형성된 것임을 드러내 줄 수 있다. 전혀 다른 세계관, 세계와 인간을 보는 방식의 차이와 그 나름의 이유를 찾을 수 있을 것이다.

동양적 미숙성이나 전근대성의 역사적 문화적 기원을 고고학적으로 추적 발굴하여 보면 나름으로는 합리적인 이유, 이해가능한 문제상황이 드러날 수 있다. 이를 통해 동양적인 것, 한국적인 것의 합리성을 모색함으로써 우리는 동양적인 것, 한국적인 것의 세계성, 보편성을 확보할 수 있다. 가령 한국어에서 계사 부재⁷⁾현상이나 동아시아 전반에서 존재론, 의미론

7) 어떤 학자는 계사탈락현상이라는 표현을 사용하고 있으나, 한국어에는 아예 탈락할 계사라는 것이 없었다는 것이 평자의 견해이다. 서구적 계사에 대응하는 것으로 '이다'가 있으나, 이는 서술격 조사, 또는 종결어미로 분류된다는 점을 우리는 유념할 필요가 있다. 그리고 '있다', '없다'는 '이다', '아니다'와 어원적 논리적 연관이 없는 것으로 보이며, 동사가 아니라 형용사로 분류되고 있다는 사실은, 한국적 정신에서 서구적 의미의 존재론, 아니 존재론 자체를 논의할 수 있는지에 관해 회의적이게 한다. 이는 한국 현대 철학에서 존재론을 논의할 수 없다는 말이 아니

등이 발달하지 않은 사연, 논리적인 사고나 이성의 개념이 발달하지 않은 이유, 진리개념을 주축으로 하는 서구적 학문의 이념이 발달할 수 없었던 배경, 등을 서구적 관점에서 평가하는 것이 아니라, 동아시아나 한국의 내적 관점에서 연구할 때, 상당히 생산적인 결과가 나올 수 있으리라고 본다.⁸⁾ 서구적인 것과 동양적인 것에 대한 지성사적, 정신사적 연구는 서구적인 것이 흔히 믿어지는 것보다는 덜 보편적인 것이며, 역으로 동양적인 것이 통념보다는 보편적일 수 있음을 보여줄 수도 있을 것이다.

동양적이건 한국적이건, 우리의 문화가 열등하다면 이를 과감히 버리고 서구의 것을 취해야 할 것이다. 위에서 지적했듯이 완전한 사상이나 철학은 없는 것이므로, 서구 철학도 많은 문제점을 안고 있을 수 있다. 다른 한편으로 동양이나 한국의 철학이 우리 것이니 무조건 좋다거나 우수하다거나 하는 유아적 정서적 편애심리도 넘어서야 하며, 반대로 이를 과거의 유물에 불과하다거나, 전근대적이며, 불합리하거나 정서에 의존한 사상이라는 식으로 규정하면서 자기비하하는 것도 미숙성의 발로이다. 여하간에 동양의 사고는 2-3천년 동안 동양인

다. 새로운 개념의 유입은 기존의 정신적 세계를 풍요하게 하는데 기여한다. 그런 고로 존재론, 철학, 회철학이라는 개념의 도입은 한국 철학의 사고범위를 보다 풍요하게 할 것이며, 시야를 확대시켜 줄 것이다.

- 8) 가령 상형문자적 원리에 기반한 한문적 사고와 음성문자적 원리에 기반한 서구 사고는 분명히 다를 것이고, 우리는 동아시아에서 존재론이나 의미론, 진리론 등의 발전하지 않은 이유를 이런 원리에서 찾아볼 수도 있다. 한문적 사고와 그 함의에 대해서는 필자의 다음 논문 참조: 「한국의 범규범에 대한 비교적 연구」, 『법학연구』, 제 9, 10 합본호(2000, 12월), 연세대 법학연구소간.

들의 정신적 축의 노릇을 수행해 왔으므로, 그것이 앞으로의 우리 삶에도 도움이 될지의 여부는 연구해보아야 판단할 수 있는 일이다.

필자의 견해로는 어떤 사고 유형도, 어떤 철학도 萬有에 타당하거나 영원한 것은 없다고 생각한다. 역으로 그 어떤 믿음의 체계도 그것이 일단 형성되어 한 문화나 시대의 향도자로서 역할을 수행했다고 한다면, 그것이 절대적으로 틀린 것이라 말할 수는 없다고 본다. 모든 종류의 철학은 나름으로 이 세계의 한 국면을 통찰하고 있으며, 그것은 우리로 하여금 그 국면을 돌아보고 헤쳐나가기 위한 시각과 개념적 지도를 제공한 것이다. 서구적인 것이라 해서 무조건 추수할 것도, 동양적인 것이라 해서 전근대적인 것으로 격하시킬 일도, 역으로 서구적인 것은 외래의 것이니 배척할 일도, 동양적인 것은 우리 전통의 것이니 우리의 미래도 거기에 있다 할 수는 없는 일이다.

한국 철학을 논하는 이유가 위와 같이 현대 한국인의 정신적 저류를 흐르고 있는 특유의 원리나 사고법을 한국의 전통과 역사 속에서 찾고, 이를 통해 보편을 지향하고자 하는 데에 있다. 이런 과제는 모든 시대의 모든 철학자들에게 도전을 안김으로써 분과과학과는 다른 근본학으로서의 지위를 철학이 차지할 기회를 제공한다. 한국적인 철학을 탐구하고 발굴하여 이를 심화시킴으로써 ‘한국적인’, ‘동아시아적인’이라는 지역성과 특수성을 지우고 넘어서며, 나아가 현재 인류에게 지배적인 서구적인 시각과 전망도 넘어서는 새로운 시야를 가능하게 하자는 것, 그것이 현대 한국의 철학자들의 과제이자, 세계철학사에 기여할 수 있는 기회이다.

2. 정체성의 기준: 언어

한국철학의 정체성을 위한 조건이나 기준은 무엇인가? 1차적인 후보는 한국 사람에 의해 전개된 사유라는 것이리라. 한국 철학에 대한 정의에서 필자는 ‘한국 사람이’이라는 단서가 필요한지에 대해 의문이다.⁹⁾ 이런 민족 기준에 대해 우리는 다음의 물음을 제안할 수 있다. 가령 미국에서 활동하는 한국인 철학자의 저서는 미국철학의 정체성을 구성하는가, 또는 한국철학의 정체성을 구성하는 데에 기여하는가? 후자라면 우리는 민족 기준에 동의할 수 있을 것이나, 전자라면 민족 기준과는 다른 기준을 제안해야 할 것이다. 신라의 탁월한 조각가로 알려진 養志는 서역인으로 추정되는데, 그의 조각은 틀림없이 한국의 조각이며, 그의 조각에서 보인다고 평가되는 서역풍은¹⁰⁾ 여전히 한국 조각사의 형성에 기여하였다. 이런 사례에서 우리는 적어도 생물학적 의미의 민족 기준이 철학 등의 문화정체성의 기준이 될 수 없음을 알 수 있다.

혹자는 양지나 미국 활동의 한국 철학자는 각각 한국 미술과 미국 철학의 일부이자 동시에 서역 미술과 한국 철학의 일부일 수 있다고 논할 수 있다. 필자는 이에 대체적으로 동감하는 편이다. 그 이유는 필자가 아래에서 제시할 문화 정체성의 기준은 언어, 더 나아가서는 의사소통가능성이라는 입장과 연관이 있다.

아마도 우리는 일면 민족 기준을 수용할 수 있을런지도 모

9) 이와 다른 견해는 위의 백종현의 논문 참조.

10) 다음 참조: 강우방, 『新養志論』, 『미술자료』 47호, 국립중앙박물관, 1991년 6월.

른다. 그러나 그 민족은 생물학적 의미의 민족이라기보다는 문화주체로서의 민족으로 이해되어야 할 것이다. 그런 경우 그 민족은 언어권의 주체로서의 민족이다. 문화권의 동일성을 위한 기준이나 원리는 언어이다. 그 이유는 인간에게 의사소통의 매체는 언어이며, 의사소통을 통해서 비로소 철학을 포함한 정신적 문화가 형성될 수 있는 것이다. 시나이산에서의 기도, 선방에서의 참선만으로는 문화가 형성될 수 없다. 아니 그런 수행적 행위마저도 언어를 매개로 한 사회적 관계, 타인과의 대화적 관계를 배경으로 해서만이 의미 있을 수 있는 것이다. 전통적으로 혈연적이라고 여겨지는 한국인이라는 기준마저도 실은 피나 유전자가 아니라 동일한 언어의 사용에 의해 확보되는 기준이라는 점을 우리는 유념할 필요가 있다.

한국문화의 형성이 없이는 한국인이라 말할 수 있는 것이 없다. 한국인의 개념, 한국인의 집단, 한국이라는 국가는 영토적 경계만으로 또는 혈액조사나 유전자 감식을 통해서 이루어진 것이 아니라, 문화의 공유, 더 넓게는 삶의 방식의 공유에 의해 이루어진 것이다. 그런데 삶의 양식의 공유와 문화의 공유는 공유 언어를 기반으로 해서만이 가능하다.

우리는 한국철학의 정체성 기준을 위해 민족과 언어간의 관계를 명확히 할 필요가 있다. 중국의 경우를 보자. 12억의 거대인구를 지닌 중국이라는 국가, 그리고 12억의 거대 인구가 4-5000년 동안 향유하고 있는 동질적 중국문화, 중국의 정치적 통일, 나아가 중국인을 성립하게 한 것은 그들의 언어, 특히 한문이라는 문자언어이고, 중화민족의 형성을 가능하게 한 것 역시 한문이다. 중국문화는 중국이라는 국가의 문화이

다. 중국 국가의 구성은 중국인의 민족적 동질성을 기반으로 해서 진시황이 중국 영토를 통일함으로써 이루어졌다는 것이 일반적인 믿음이다. 이런 믿음에 따르면, 흔히 생물학적 단위로써의 민족이 우선하고 그 다음 민족어가 등장한다는 것이다. 그래서 중국어란 중국인들이 사용하는 언어라는 것이다.

이런 주장에서의 민족 동일성은 생물학적 의미일 것이다. 중국 문화의 동질성은 중국민족이라는 생물학적 실체에 기초하고 있다는 것이다. 위에서 언급한 미국내 한국학자나 양지의 경우가 반론의 근거가 될 수 있으나, 이는 예외적이고 일반적으로는 민족이라는 것이 가족관계, 씨족, 부족관계가 확장된 것인 만큼, 민족문화의 전통적인 동질성 기준은 생물학적 동질성 또는 유사성이어야 할 것이다. 그런데 생물학적 의미의 동질성이란 외양에서의 동일성이나 유사성 또는 유전자적 근친성일 것이다. 하지만 외양의 유사성은 가족유사적이므로 단일한 기준을 제공하지 않을 뿐 아니라 쉽사리 파악되지 않는다. 유전자기준은 어떤가? 유전자의 근친성은 기준은 엄밀한 기준을 제공할 것으로 보이나, 유전자는 외양보다 더 경험적으로 확인하는 것이 불가하다. 우리는 타인을 그의 유전자를 보고서 동족임을 확인하지는 않는다. 이런 직관적인 이유에서 생물학적 의미의 민족 기준은 문화정체성의 기준역할을 할 수 없다.

우리는 중국어와 중국인의 논리적 선후관계를 명확히 할 필요가 있다. 흔히들 중국어는 중국인이 말하는 언어라 규정한다. 이런 규정은 생물학적 존재로서의 중국인이 선재한다는 것이다. 이 주장의 주술관계는 도치되어야 한다. 정확한 기술

은 중국인은 중국어를 사용하는 민족이다. 즉 중국어를 사용하는 사람이면 모두 중국인이다. 그런 점에서 한국이나 월남, 일본도 부분적으로는 중국인이라 할 수 있는 측면이 있다. 중국어가 없다면 중국민족도 없다.¹¹⁾ 중국인을 중국어를 사용하는 민족으로 규정하고 있느니 만치, 위의 주장은 결국 한국이나 일본도 중국문화의 일부로서, 또는 그의 영향을 받고 있는 민족으로서 존재한다는 것이다.

왜 언어가 민족에 우선하는가, 왜 언어 없이는 민족의 성립이 불가능한가? 한문의 어떤 특성이, 나아가 언어의 어떤 특성이 중국의 문화는 물론, 중국국가라는 정치적 단위, 나아가 중국인이라는 민족의 성립을 가능하게 하였는가? 중국문화는 물론 모든 종류의 문화가 언어에 의존함은 별로 이론의 여지가 없다. 동일 언어의 사용이 바로 동질적인 문화의 성립을 위한 충분조건은 아니나, 필요조건임은 논란의 여지가 없다. 민족이란 문화적 개념이고, 문화란 언어 없이는 생각할 수 없다.

언어가 공유되어 있지 않으면 의사소통이 불가능하다. 그래서 하나의 통합적 공간이 구축될 수 없다. 의사소통을 통해서로 행동의 방식, 사유의 방식, 정서의 방식 등, 한마디로 말해서 문화가 공유되고, 이런 문화가 공유되고 있음을 확인함으로써 의사소통공동체의 구성원들은 서로를 같은 민족의 일원으로 확인한다. 언어의 공유, 동질적 문화의 형성, 그리고

11) 자국의 언어를 지니지 못한 민족이나 부족은 정체성을 지니지 못한다고 할 것인가? 애초부터 자신들의 언어가 없었다면 애초부터 독립적인 민족으로서 존재하고 존속할 수도 없었을 것이다. 처음에는 있었으나 나중에 상실하였다면 상황은 다소 복잡해진다.

민족개념의 형성 순으로 이루어진다. 우리가 서로의 유사성, 동질성, 같은 공동체에 속하여 있음을 확인하는 경험적인 방식은 외모나 유전자, 또는 소위 '피'가 아니라 구체적인 행동, 정서, 사유의 방식 등에서의 유사성이다. 함경도 변경에 사는 어떤 사람이 한민족인지 여진족인지는 그의 얼굴을 보거나 그의 유전자를 보아서 확인할 수 있는 사항이 아니라, 그가 한국어를 사용하고 한국적인 삶의 양식을 사느냐의 여부에 의해 결정되는 문제이다. 이런 것들의 유사성, 공유는 언어에 의해 비로서 가능하다. 동일 언어의 사용이 중국이라는 국가 단위의 범위를 확인할 수 있는 유일한 경험적 기준이다. 실로 민족이나, 피나, 유전자보다 더 객관적이고 경험적인 것은 동일 언어의 사용이다.

그러므로 언어가 있는 다음에 민족이라는 인간적, 역사적 현상이 성립될 수 있는 것이며, 동일한 언어를 사용한다면, 그들은 동일한 민족이라 할 수 있다. 우리가 한문이나 영어를 사용하는 한에서, 우리는 부분적으로는 중국인이거나 미국인이며, 혈연적으로는 미국인이며 미국에 살더라도 한국어를 일상어로 사용하며 산다면 그는 부분적으로 한국인인 것이다.

중문화화, 중국인의 정체성은 유전자적 동일성이라는 생물학적 요인보다는 한문을 사용한다는 언어적인 사실에 기초한다. 그들은 한문을 사용하는 모든 민족을 중국인이라 부른 것뿐이다. 현대에 미국인의 기준은 결코 유전자가 아니다. 미국은 다민족 국가이기 때문에 유전자 등의 생물학적 기준을 선택하는 경우, 결코 미국인이라는 개념이나 미국이라는 정치단위가 구성될 수 없다. 적어도 문화적 존재로서의 미국인 됨의

기준은 미국어를 사용한다는 사실에 있듯이, 중국인의 기준도 한문의 사용 여부이다. 중국인을 실질적으로 통일한 것은 진시황제가 아니라 한문이며, 실로 진시황제의 정치적 통일도 동일 언어의 공유를 전제로 한다.

언어의 우선성을 감안하면, 회랍, 유대인들은 아직도 서양을 지배하고 있다고 말할 수 있다. 특수자로서의 회랍이나 유대인들은 소멸할 수도 있으나, 그들의 민족어는 개념의 형태로 보편성을 유지하며 지속한다. 회랍적, 유대적, 중국적, 인도적 개념들은 아직도 지속적으로 서양의 문화에서, 동양의 문화생활에서 사용되며 힘을 발휘하고 있다. 이들 개념의 보편성 때문에 회랍어, 회브리어, 고대 한문 등의, 이미 고대어들은 더 이상 사용되지 않는 死語임에도 아직도 존재 가치, 학습 가치를 지닌다. 회랍어는 회랍적 개념에 의해, 회랍인은 회랍어에 의해 지속력을 보유하는 것이다.

지금 한국인, 나아가 동양인들의 정신세계를 지배하는 것은 서구적 개념들이다. 그렇다면 서구는 우리를 지배하고 있다고 말해야 할 것이다. 그럼에도 많은 사람들이 이를 인정하는 데에 상당한 저항을 느낀다. 이런 저항은 열등감이나 자괴지심에서 오는 고집이라 할 것인가, 아니면 어느 정도의 합리성을 지니고 있는 것으로 설명되어야 할 사태인가? 이런 저항은 어느 정도 타당성을 지니고 있으며, 이런 사태는 언어의 핵심적 중요성을 확인시켜줌과 동시에 언어의 중요한 측면인 역사성을 드러내어 준다. 우리가 그런 저항을 하는 이유는, 우리가 아직도 한국인이기 때문이며, 우리의 의식 심층에는 한국문장들이 저류로 흐르고 있기 때문이다.

우리 의식의 저류에는 조선으로부터 전승되었으며, 우리의 부모, 조부모로부터 교육받은 조선의 어휘들, 문장들, 그에 담긴 정서들이 흐르고 있다. 개화기 이후 수없는 서구적 어휘들이 밀려들어오고, 초등학교에서부터 서구적 교육내용을 교육받아 왔음에도, 그들이 우리의 의식심층까지 뿌리박지는 못한 것이다. 서구적 어휘들은 아직은 우리 의식의 표층을 표류하고 있을 뿐 아직은 우리 의식의 심층에 침투하지 못하고 있다. 심층에는 조선이나 고려적 어휘들이 흐르고 있어 우리를 서구인으로 규정하는 데에 저항하는 것이다.

서구어는 우리말의 언어場 속에 들어와 우리의 의식세계를 변화시킨다. 외래어의 유입은 하나의 어휘만이 아니라 연관된 어휘군들을, 그리고 그 어휘군들의 타당성을 지원하는 문맥과 논증을 대동하고 들어와 우리의 의식세계 깊숙이 파고든다. 이런 외래어들은 우리의 의식을 변화시키는 한편으로, 그들 자신들도 새로운 언어장 속에 들어옴에 따라 의미의 변용을 겪는다. 가령, 자유라는 개념은 정의, 개인, 권리 등의 어휘들과 이를 지원하는 논거들과 함께 들어와 우리의 의식을 변화시키기는 하되, 그들 자신도 한국적 변용을 거치는 고로 정확히 서구에서와 같은 의미에서 사용되지는 않는다. 그들은 더 이상 서구어가 아니다. 더 이상 쓰여지지 않는 토속어가 거의 외국어로 더 이상 현대한국인의 어휘가 되지 않듯이.¹²⁾

개방 후 서구어가 군단으로, 아니 문자 그대로 물밀 듯이 밀려들어왔으나, 우리의 의식을 심층에서부터 변화시키지 못하는 이유는 우리의 의식이 거대한 넓이의, 알 수 없는 깊이의 저수

12) 가령 유영모가 『노자』를 번역하며 발굴한 토속어들의 경우를 보라.

지와 같은 것이기 때문이다. 그래서 우리의 언어장에 떨어진 서구의 어휘들은 마치 거대한 저수지에 떨어진 한 방울의 색다른 물방울과 같다. 마치 빗방울과 같이 지속적으로 그리고 많은 양이 유입될 때, 이들은 저수지의 물의 양과 질을 변화시킬 수 있지만, 일단 저수지에 유입되면 이들 자신의 성질도 변화된다. 그런 고로 자유, 평등, 정의, 개인 등의 어휘들이 서구에서 유래한 어휘이기는 하나 이제 이들은 더 이상 서구어가 아니다. 그렇다고 해서 이들이 완전히 한국어가 된 것도 아니다.

두 종류의 물이 합류하여 하나의 흐름을 형성하기까지는 상당히 오랜 시간이 걸린다. 양수리에서 합류한 북한강과 남한강의 물이 하나의 흐름으로 흐르려면 아마도 잠실이나 노량진까지는 와야 할 것이며, 한강의 물과 황해의 물이 뒤섞이어 하나의 바닷물이 되려면 여러 번의 밀물과 썰물을 타며 요동을 쳐야 할 것이다.

3. 언어의 구속성과 역사성

정체성의 기준이 언어라는 논제는 문화의 정체성을 위해 의사소통의 공동체가 구성되어야 한다는 것 이상의 의미를 지닌다. 언어는 언어공동체라고 하는 타인들과의 공유공간을 구축하는 데에 필수적이기는 하나, 동시에 시간적이고 역사적인 존재이다. 언어는 공시적이고 동시에 통시적이다. 따라서 한국철학의 정체성을 확립하기 위해서는 의사소통 공간의 동질성만이 아니라 역사성도 공유되어야 한다는 것을 의미한다.

언어는 단순히 의사소통의 매체, 사유의 표현수단에 그치는 것이 아니다. 언어의 심층에는 그를 사용해온 언어권의 오랜

역사와 전통, 그 언어사용자들의 정리되고 공유된 체험, 세계관, 인생관, 사물관 등이 정서와 사고와 행동을 위한 회로의 형태로 깊숙이 각인되어 있다. 한국어는 오랜 언어적 진화의 소산으로서, 진화의 과정에서 취득한 고려와 조선의 정신, 세계관, 가치관, 인간관을 자신의 어휘들에 담긴 의미의 심층적 일부로서, 그리고 문법적 구문의 견고한 논리적 일부로서 간직하고 있다.¹³⁾ 우리 한국어는, 그리고 우리 한국인의 사고와 정서와 행동은 한국어의 그 기억들이 명령하는 바를 따라 흘러간다. 이 언어의 궤도는 필연적인 것이어서 우리가 자유롭다고 하더라도 이 언어의 궤도가 허용하는 한에서, 이 한국어의 궤도가 우리의 사유를 運身하게 허용하는 한에서만 자유롭다고 말할 수 있다.

한국어의 이런 역사성 때문에 현대 한국인들의 사고, 정서, 행동을 결정하는 상당히 많은 요인들이 전통적인 것들이다. 이런 특성은 서구철학과 서구 정신에서도 마찬가지일 것이다. 우리 학계, 지성계의 담론에 서구적인 연원을 지닌 어휘나 개념들이 지배적임에도 그들이 아직 우리 의식 속에 着根하지 못하는 이유는 우리의 의식은 아직도 저류에서는 조선인이기 때문이며, 서구에서 유입된 개념들은 서구적 역사를 담고 있는 것이어서 외국문화에 유입될 경우에는 단지 오직 표층의 의미만이 이해되기 때문일 것이다.

13) 에스페란토어가 언어로서 기능할 수 없는 이유는 바로 여기에 있을 것이다. 그 언어는 역사를 지니고 있지 않다. 그것은 기억이, 내면이, 깊이가 없는 언어이다. 에스페란토의 무력함은 언어가 의사소통의 수단 이상의 것, 한 문화권의 문화를 총체적으로 담고 있는 한 공동체의 정신이자 역사임을 역으로 증거한다.

한국인의 사고법이 이렇게 언어제약적이고, 그런 고로 역사 구속적이므로, 조선인의 사고법은 아직도 현대 한국인들의 정신 저변에서 기초적인 영향력과 구속력을 행사하고 있다. 우리는 아직도 상당한 정도로 고려인이자 조선인이고, 그래서 情, 恨, 가족, 고향, 낙천성, 자연에 대한 친화감 등이 우리의 삶과 행위와 정서에 깊고 넓은 영향을 주고 있다. 우리는 한국어를 사용하여 철학하고 사유하는 한, 오랜 시간의 언어적 진화를 거쳐 형성된 한국어 어휘들의 지닌 연상력과 환기력의 총체적 영향 하에 있으며, 우리 사고의 틀과 행로는 한국어 구문에 제약되어 있으므로 그것이 인도하는 바, 그리고 그것이 허용하는 한에서 인간과 세계를 볼 수 있다.

철학사의 한 예를 들어보자. 전통적으로 아리스토텔레스와 칸트의 범주론은 일종의 논리적인 것으로서 인류의 모든 사고에 보편적인 틀이라 간주되어 왔다. 그러나 이들의 범주론은 be동사 중심의 술어적 구문을 기초적이고 전형적인 문장구조로 하는 유럽의 언어를 전제하지 않고서는 이해하기 힘들다. 서구어와 달리 한문이나 한국어에서는 서구어적 의미를 지니거나 기능을 하는 be동사가 없다. 한문이나 한국어에서는 술어적 구문의 논리도 서구와는 다를 뿐 아니라, 술어적 구문이 있다고 할 수 있는지도 확실치 않다. 한문의 경우는 아예 be동사가 없으며, 전혀 술어적 구문을 지니고 있지 않다. 전혀 다른 언어 구문을 모델로 한 서구의 범주론은 그러므로 동양적 사유에도 타당한 보편적인 것이라고 단정하기는 힘들다.¹⁴⁾

14) 아메리카 인디안의 일족인 호피족의 경우는 더 큰 차이를 보인다 한다. 다음 참조: Whorf, B.E., *Language, Thought, and Reality*, MIT Press, 1956.

정치철학과 윤리의 분야에서도 이런 차이는 발견된다. 동아시아의 국가 구성의 원리, 그 속에서의 국가와 개인간의 관계는 계약론적이 아니라고 여겨진다. 동아시아적 사고는 서구 사회에서 적극적 역할을 하는 타산적 합리성의 개념을 인간의 특성을 규정하기보다는 인간 본성의 상실에서 오는 부정적인 경향성으로 폄하한다.¹⁵⁾ 나아가 근대 국가론에서 전형적인 이론틀인 자연상태와 국가상태의 대비가 동아시아에서는 그리 분명치 않다고 보인다. 서구의 윤리는 시민 윤리, 遠人愛에 기반한 윤리임에 비하여, 동아시아는 인륜질서 가족주의적이고, 孝親 위주, 그리고 근친성에 기반한 類比的 원리를 채용하고 있다.¹⁶⁾ 전통 한국의 사고틀은 필연적으로 한국어를 통해 현대 한국인들의 사고 기저를 구성하여 세계를 보는 틀과 시각에 영향을 주고 있으며, 우리는 상당한 정도로 아직도 가족윤리와 근친성의 윤리를 중시 여기고 있다.

한국에서 진행되는 철학적인 담론은 서구의 존재론과 인식론, 정치철학 윤리학을 수용하여 이루어지고 있는데, 이런 담론이 부분적으로는 현대 한국인의 철학적 의식을 설명하고 방향정위에 기여할 수는 있으나, 충분하다 할 수 없는 이유, 그리고 표층을 겹들며, 한국 일상인들의 세계관, 국가관, 인간관과 괴리되어 있다고 여겨지는 이유는 이런 사정에 있다. 바로 이런 이유에서 한국 현대 철학에 대한 반성을 위한 자리가 마련된 것이라 생각된다.

한국인들의 철학적 의식에 대한 위와 같은 식의 분석이

15) 『논어』, 『맹자』의 여러 곳.

16) 이런 원리로 해서 우리는 동아시아의 윤리를 유비적 윤리, 근친성의 윤리라 이름할 수 있다.

보다 활발히 진행되어야 한다고 보이며, 이런 분석에서 우리는 앞으로 한국의 현대 철학이 어떤 식으로 이루어져야 할 것인가에 대한 단서, 나아가 한국의 철학이 어떻게 하여 세계 철학에 기여할 수 있는가에 대한 시사도 얻을 수 있으리라 생각된다.

4. 흐름으로서의 철학사

문화형성에서 언어의 핵심적 중요성, 그리고 언어의 역사성을 감안하여, 우리는 이제 플라톤, 칸트, 비트겐슈타인을 버리고, 공맹과 퇴율에로 되돌아가야 하는가? 우리는 한국현대철학의 정체성을 한국어로 된 철학서에서, 그리고 한국의 과거 철학사에서 찾아야 할 것인가? 우리는 한국현대철학의 정체성을 어떻게 파악하고, 나아가 앞으로 한국철학의 모습을 어떻게 형성할 것인가? 우리는 보다 동태적이고 개방적인 정체성의 기준을 마련할 필요가 있다.

현대 한국사회는 영어 등의 서구어, 그리고 그와 함께 들어오는 서구적 세계관, 언어관, 사고방식에 상당한 영향을 받고 있으며, 서구적 삶의 방식을 폭넓게 채용하며 서구적 삶을 살고 있다. 그런 고로 서구 철학을 수용하여 진행되는 한국 철학계의 철학적 담론들은 현대 한국의 삶과 사고를 설명하고 나아가 미래를 정향하는 데 도움을 줄 수 있을 것이다. 같은 논리로 한국의 철학자들은 자유, 권리, 평등, 개인 등 서구의 주요 개념들이 한국인들의 사고와 실천을 규정하고 규제 인도하는 범주적이고 원리적인 역할을 수행하고 있음을, 간단히 말해서 한국이 서구화되어가고 있는 사정을 감안할 때, 록크,

릇소 등의 연구는 당위적일 뿐 아니라, 그런 이유로 해서 그런 활동 자체가 현대 한국 철학의 일부를 구성한다고 할 수 있다. 현대 한국인의 삶에서 주축적 가치이자 원리인 자유, 평등 등 서구적 가치를 간과하고서 2000년 전의 공맹만을 읊조린다면, 허공에 뜨는 이론이 될 것이다.

다른 한편으로 지나치게 서구철학에 경도되어 한국 전통의 의식을 간과하고서, 서양 철학을 수입 소개하며, 나아가 영미 철학, 독일철학, 또는 프랑스철학 식으로 편을 가르면서 그들을 위한 대리전에만 몰두한다면¹⁷⁾, 그 철학 역시 현대 한국인의 정신세계를 설명하고 인도하는 역할을 하지 못하는 공허한 유희에 그칠 뿐 아니라, 한국인의 정신세계나 철학계에 심각한 해독을 끼칠 것이다.

가령 법의식의 경우를 예로 들어보자. 많은 사람들이 지적하듯이 한국의 법체제는 서구적 법정신에 기반하여 체계화된 것이며, 그 법 자체는 현대적 기준으로는 이상적이다. 그럼에도 한국에서 법치주의가 확립되지 않고, 한국의 현대 일상인들의 법의식이 한국의 성문법적 법체계로부터 괴리되어 있다고 지적되고 있다.¹⁸⁾ 그 이유는 단지 한국인의 법의식이 미숙하다거나 공공의식이 미약해서, 또는 이성적이기보다는 정서적인 민족이어서만은 아닐 것이다. 그것은 국가와 법, 공공성,

17) 이런 것이 한국 현대 철학의 한 폐단이다. 이에 대한 지적은 다음 참조: 「보편국가의 이념과 신인문주의--근대화를 넘어선 한국의 국가목표」, 철학연구회편, 『근대성과 한국문화의 정체성』에 게재, 1998년 2월)

18) 이에 관해서는 다음 참조. 한국법제연구원, 『국민법의식조사연구-법치주의의 정착가능성 진단』, 1991; 한국법제연구원, 『94 국민법의식조사연구』, 1994.

인간과 인간 간의 관계, 규범의 역할 등에 대한 한국인의 견해가 달라서일 수 있다. 한국인들은 서구인들과는 달리 국가, 권력, 법 등은 자신의 삶에 외부적인 것으로 간주하는 경향이 있다.

이런 진단이 타당하다면, 한국 전통의 법의식, 그러나 아직도 현대 한국인의 의식 저변을 흐르고 있는 법의식을 연구하기 위해서, 그리하여 실정법과 한국인의 법의식 간의 괴리를 없애기 위해서, 현대 한국의 법학자들과 법제정자들은 서구의 법이론 만이 아니라 『경국대전』 등에 나타난 한국인의 전통적인 법의식과 법관념을 연구해야 하는 것이다.¹⁹⁾

우리는 이와 같은 괴리 현상을 철학을 포함한 인문학, 사회과학 전반에서 찾을 수 있으며, 그 괴리를 메워야 할 당위를 한국의 인문 사회과학자들은 떠안게 된다. 필자의 견해로는 서양 철학은, 특히 존재론과 인식론은 상당한 정도로 음성문자적 원리, 이의 채용에서 기인한 것으로 보이는 의미론의 전개, 그리고 be동사에 의한 술어구조에 기반한 서구어의 구문에 의존하고 있다고 본다. 서구의 윤리학은 유목사회나 상업사회의 경쟁적이고 계약적인 사회관, 이성적이거나 원죄적인 간관을 기반으로 하고 있다.

그렇다면 한국적인 것과 우리가 수용하고 있는 서구적인 것 간의 융합은 불가능한가, 가능하다면 어떻게 이루어질 수 있는가? 철학사, 정신사는 일종의 흐름이다. 정신사는 강과 같다. 흔히들 정신, 사상의 모습을 표현하는 데에 ‘흐름’이니 ‘유입’이니 하는 표현을 수사적으로 사용한다. 이런 비유는 단

19) 이에 관해서는 필자의 다음 논문 참조: 「한국의 법규범에 대한 비교적 연구」, 『법학연구』 제 9, 10 합본호, 2000, 12월.

지 수사에 그치는 것이 아니다.²⁰⁾ 강의 시원에서부터 흘러오던 물은 아직도 한강의 저변을 흐르면서 표층의 흐름과 온도와 물의 질, 그리고 그 물 속에 사는 생물종들의 분포도와 그들의 생존방식에 변화를 주고 있다. 같은 식으로 한 시대나 문화권의 정신이나 사상은 과학, 기술, 경제 등 인간 삶의 표층이나 신체에 관계하는 것과 달라서, 오랜 시간을 거쳐서 흘러오는 강물처럼 우리 삶의 저류를 흐르며 영향력을 행사하고 있다. 그 강은, 가령 한강은 그 시원이 되는 태백시의 황지나 설악산 가야동계곡에서 공급된 물만으로 이루어지지 않는다. 시간을 따라 흘러가는 과정에서 끊임없이 새로운 물이 유입되어야 시초의 샘물이나 계곡물은 강을 이룬다. 새로운 물의 유입이 없으면, 시냇물이나 계곡물은 잠시 짧은 거리를 흐르다 흔적도 없이 증발해 버린다. 샘물이 시내를 이루고, 川을 형성하고 드디어 한강이라는 깊고 넓은, 그리고 동식물의 분포가 풍요한 강이 되기 위해서는 여러 방향에서 흘러 들어오는 지류로부터 끊임없이 새로운 물이 유입되어야 한다. 이런 강의 형성과정에 관해서 우리는 다음을 유념해야 한다: 그 새로운 물은 기존의 다른 물과 합류하고 뒤섞이어 한강의 일부가 되고 한강은 그런 유입에 의해 새로워지는 것이나, 다른 한편으로 그 강의 저류에는 시원에서부터 흘러온 샘물, 계곡물, 시냇물이 여전히 흐르고 있다는 점이다.

20) 다음 참조: 평자, 「외래 문화 수용의 원칙」, 358면, 한국철학회편, 『해방의 철학』, 철학과현실사, 1996년 소개.

V. 새로운 정체성의 기준 : 의사소통, 이해, 내재화가능성

한국 철학에 대한 정체성을 필자는 보다 폭넓고 개방적으로 정의하고자 한다. 정체성의 기준을 잘못 설정할 경우, 우리 철학은 폐쇄적 국수주의의 후진성과 퇴역성에 빠지거나, 철학의 보편성을 부정하고, 철학과 사상 형성에서의 역동성을 설명할 수 없게 된다. 정신사를 흐름이라 할 때, 이 흐름에 흘러들어오는 것에는 다양한 것이 있다. 현대라는 시점에서 한국 철학사라는 오랜 세월을 흐르며 형성된 강에 거세게 밀려들어오는 것은 서양철학이다. 서양철학이라는 흐름은 한국철학사라는 강에 유입되어 섞이지 않고 기름과 물처럼 따로 흘러갈 것인가, 아니면 어떤 방식으로건 합류하여 하나의 흐름을 형성할 것인가? 과거에 불교나 유교가 그랬듯이 서구의 사조는 언젠가는 우리 정신의 일부가 되어 하나의 흐름으로 흘러갈 것이다. 이런 가능성을 고려하여 우리는 한국철학의 정체성 기준을 다소 확대할 필요가 있다. 그 어느 것이건 간에 소통되고, 이해되고, 내재화될 수 있는 한에서 우리의 것이 될 수 있다. 이 소통과 이해, 그리고 내재화를 위해서 필요한 것은 우선, 언어의 공유, 번역의 가능성, 나아가 내재화를 위해서는 문제의식의 공유이다. 문제의식을 공유할 수 있기 위해서는 삶의 조건, 삶의 실재, 세계가 동일하여야 한다.

우리는 언어의 개념을 통상의 경우보다 유연하게 이해할 수 있을 것이다. 언어의 기본적인 역할을 의사소통이므로, 언

어 기준을 우리는 의사소통가능성의 조건으로 대체할 수 있다. 한국어를 사용하건, 영어를 사용하건, 이해될 수 있으면, 그만큼, 즉 이해될 수 있는 만큼은 우리의 것이고, 역으로 한국어로 말하고 쓰여지더라도 이해될 수 없다면, 그것은 우리의 것을 형성하는 데에 기여하지 못한다. 역으로 현대 한글로 쓰여진 논저라도 한국현대철학계의 성원들에 의해 이해되고, 나아가 그의 문제의식이 우리 의식 속에 착근되어 내재화되지 못한다면 그것은 결국 시간의 흐름에 따라 도태될 것이고, 따라서 한국현대철학, 나아가 한국철학 일반의 정체성 형성에 기여하지 못했다고 평가할 수 있다. 그러므로 한국철학의 정체성을 논의하는 데에서 중요한 기준은 이제 한국어로 쓰여졌느냐의 여부보다는 소통될 수 있느냐, 이해될 수 있느냐, 공유될 수 있느냐의 여부이다.

가끔 피딱한 재야 철학자들이 자신의 두툼한 저서를 가지고 와 읽어달라고 하는 경험을 하게 된다. 이들 저서들은 나름으로는 고심을 해서 한국인이 한국어로 쓴 책이기는 하나, 한국현대철학의 일부로 보기는 어렵다. 그 이유는 바로 위의 이해가능성, 공유가능성의 조건 때문이다. 언어라는 것은 의사소통과 이해를 위한 것, 그래서 삶의 방식과 사고방식과 문화를 공유하게 하는 데에 그 본질과 기능이 있기 때문이다. 여기서 우리는 철학공동체의 형성과 주제의식의 공유가 한국현대철학 확립에 왜 중요한지를 알 수 있다.

미국에서 활약하는 한국인 철학자 김재권교수나 송계호교수는 한국인이지만 영어로 철학책을 저술하는 한에서 그들은 일차적으로는 영어권의 철학자이고, 역으로 한국어로 철학논

문을 쓰는 미국인이 있다면, 그는 한국철학에 기여한다. 그러나 한국인이 김재권이나 송계호교수의 저서를 포함하여 릿셀, 비트겐슈타인 등의 영문 철학서를 읽고서 글의 내용을 이해하여 소화할 수 있으며, 우리의 철학적 문제를 탐구하는 데에 사용할 수 있다면, 그들의 것은 설혹 영어로 쓰여 있다하더라도, 이해되고 흡수된 만큼은 한국현대철학 형성에 기여하며, 기여하는 만큼은 우리의 것이라 할 수 있는 것이다.

물론 우리는 한국철학자들이 서구철학서를 읽고서 발표한 논저들의 질적 수준이나 충실성, 문제의식의 진지성이나 연관성은 얼마든지 논할 수 있으며, 이를 평가하는 기준 설정에서 한국의 정신상황, 한국의 현실이라는 구체성과 특수성은 중요한 요소가 될 것이다. 한국현대 철학을 논함에서 중요한 것은 한국에서 이루어지는 철학적 활동들이나 발간되는 논저들이 심도 있고 진지한 문제의식의 소산인가, 그 내용의 수준이 어떠한가이지, 그 활동과 논저의 국적이나 정체성은 아니라는 것이 필자의 견해이다.

문화권이나 철학계는 의사소통의 가능성을 전제로 해서만 형성된다. 그런데 평자는 의사소통과 이해의 가능성이 단지 문화적, 철학적 동일성을 위한 필수적 조건임을 넘어서 충분조건을 이룬다고 본다. 바로 이 점에서 문화가 심화되고 확대될 수 있는 가능성, 특수적이고 고유한 것이 보편성을 갖출 수 있는 가능성이 열린다. 문화는 기본적으로 언어의 공간, 의사소통의 공간이다. 이런 소통가능성 때문에 서로 다른 곳을 흐르던 외래 철학의 강과 한국 전통 철학의 강, 이 두 강물이 합류하여 하나의 강을 이룰 수 있는 것이다.

이런 정체성의 조건은 나아가 흔히 동양철학계의 폐단으로 지적되는 바의 성격도 이해할 수 있게 한다. 점차 개선되고 있기는 하나, 현대 한국의 많은 동양철학자들은 과거 서당식으로 공맹을 읊조리는 것으로 동양철학을 하고 있다. 그들의 논저를 보면 과거 공맹의 어휘들에 토씨만 연결해 놓 듯한 글들이 많으며, 전혀 현대성이나 일상성이 없어 현대 철학계의 문맥에서 소통되고 이해되기가 힘들다. 이들 현대 한국철학의 문맥에서는 역시 소통, 이해, 공유가능성의 조건을 충족시키지 못하고 있는 것이며 그런 점에서 한국현대철학의 정체성 형성에 기여하지 못할뿐 아니라, 어느 경우는 저해요인으로 역작용하는 경우도 있다. 서구 철학의 경우도 마찬가지이다. 독일철학이나 프랑스, 미국철학의 생경한 관념들을 그 근저에서 이해하려는 노력도 없이 단순 번역한다면, 이 역시 우리말이라, 우리 철학의 개념들이라 보기 힘들다.

이상의 논의를 기초로 하여 우리는 한국철학의 정체성을 다음과 같이 정의하고자 한다: 한국철학은 한국어를 사용하는 언어주체들이 소통, 이해, 내재화할 수 있는 범위 내의 모든 철학적 사유 내용들로 구성된다. 한국철학의 정체성에 관한 개방적 기준은 한국철학의 과거와 미래의 지향방향과 관련되어 있다.

우리는 정신사, 철학사에서 서로 다른 연원에서 흘러온 두 사상과 철학의 강이 합류하여 하나의 강을 이루는 경우를 자주 발견할 수 있다. 크게는 회랍과 유대의 종교가 합류하여 서양의 정신을 형성하고, 불교와 중국적 정신이 합류하여 선종의 흐름을 형성한다. 유교가 중국에서 오고, 불교가 인도에서 왔다해서 퇴울과 다산, 그리고 원효와 지눌의 사상이 우리

의 것이 아니라 부정할 사람은 없을 것이다. 서로 다른 배경을 지니고서 형성된 두 사상과 철학이라 할지라도 변화된 실재계에서 서로 소통되고 이해 공유될 수 있다면, 분명한 정체성을 지닌 또 다른 하나의 사상과 철학을 형성할 수 있는 것이다. 바로 우리가 제안하는 공유 언어의 조건, 의사소통과 이해, 나아가 내재화의 조건은, 인간 정신사, 철학사의 이런 정체성 있는 합류의 가능성을 잘 설명해 줄 수 있을 것이다.

정체성에 관한 개방적 기준은 한국현대철학이 나아갈 방향도 제시해준다고 본다. 한국현대철학의 정체성은 우리의 과거, 한반도라는 지역적 조건, 민족이라는 혈연에 있는 것이 아니라, 한국 언어, 나아가 우리가 이해할 수 있는 모든 언어로 접근하여 소통, 이해, 공유할 수 있는 가능성이다. 우리가 이해 소화할 수 있는 한에서는 외래의 사상과 철학들도 우리의 정체성 형성에 기여할 수 있다. 역으로 우리 과거나 전통의 일부라 할지라도 더 이상 새로운 우리 삶의 현실세계에서 소통, 이해, 공유될 수 없는 것이라면, 그것은 우리의 것은 될 수 있을지 모르나 한국현대철학의 정체성 형성에는 기여할 수 없다.

VI. 맺으면서

현대 한국철학의 정체성에 대한 논의는 필자의 기억 범위 내에서도 벌써 70년대 초반부터 시작된 것으로 생각된다. 그러므로 이제는 그런 서언적인 논의나 비판은 그만 두고 내놓을 만한 현대한국철학의 작품을 만드는 일에 노력을 기울이거나, 아니면 인간 정신사에서 외래 문화와 전통 문화 간의

역학적 관계를 규명하고, 외래 철학이나 사상 수용을 위한 올바른 태도와 방식의 설정을 위한 논의를 전개하는 일이 현단계의 과제라는 것이 필자의 판단이다.

본 연구자는 한국현대철학의 정체성 정립을 위한 한 후보로 신인문주의와 생태주의 인문학을 구상하고자 한다. 그리고 서구적 이성에 대한 하나의 대안으로서, 그리고 동양적 삶의 방식과 사고의 방식이 반영되어 있는 동양적 이성의 개념으로 결의 개념을 제안하고자 한다. 이에 대한 본격적인 논의는 제 3차 연도의 연구에서 이루어질 것이다.

본 연구자가 제안하고자 하는 사상과 개념들은 전통의 서구적 인문학과는 달리 다음을 특색으로 한다: 자연과 인간, 도시와 들, 인간과 기술, 등의 다양한 종류의 이분법을 지양하고자 하며(不二論), 인간의 행동 그리고 국가 권력의 행사에 있어서의 최소의 인위성을 지향한다(無爲의 권력). 나아가 새로운 이성의 원리로서 문리적 이성 개념(文理 또는 결로서의 이성), 그리고 동양적 인간관과 인문학정신에 입각한 신자유론을 주축으로 한다.