
서 평

한국에는 현대철학이 있는가

[서평] 이규성(2012), 한국현대철학사론, 이대출판부, 976쪽.

정 세 근*

1. 서평 없는 나라

서평이 우리처럼 보잘 때 없이 취급되는 학계는 우리나라밖에 없는 듯하다. 외국학회지는 서평란이 따로 있어 매우 중시되는데 우리는 그렇지 않다. 『아카필로』라는 서평잡지가 있었던 것 같은데 찾아보기 어렵다. 왜 그런가? 왜 우리만 그런가?

이것은 지금 우리가 다루고자 하는 ‘한국현대철학’과 관련되어 심각하게 고민해야 할 사항이다. 남의 글을 보지 않는 우리 학계는 여전히 식민지학을 하고 있고, 자기 철학을 하고 있지 못하다. 여기서 ‘남의 글’이라는 것은 근대화의 주역인 백인이나 전통적으로 사대해야 할 중국인이 아닌, 우리나라 사람의 글을 가리킨다. 우리 학계의 병폐는 번역과 소개 일색인 출판계의 상황을 보면 쉽게 알 수 있다. 수입철학이고, 반복철학이다. 여기철학이 아니라 거기철학이다.

* 충북대학교 철학과 교수

하다못해 자신의 철학이 진짜 철학이라 믿는다. 사실은 독일철학, 프랑스철학의 해설자에 불과함에도 자기가 철학을 하고 있다고 생각한다. 철학을 하는 것은 맞다. 그러나 그것은 철학하기가 아니라 철학자나 철학사 공부하기다. 자기를 서구의 한 부분에 투사하여 그것이 자기라는 착각을 한다. 정신분열 가운데 유리(遊離) 현상에 가깝다.

나는 그런 철학자는 -아니, 학자에 불과하겠지만- 이민을 가는 편이 낫다는 생각을 종종한다. 미국에서 살던, 프랑스에서 살던, 그 맥락에서 충실하게 삶을 이어가는 것이 훨씬 철학적이라는 생각이 들기 때문이다.

이런 이야기가 서양에만 적용되는 것은 결코 아니다. 동양은 오히려 더 심할지도 모른다. 한자문화권에 있다고 해서, 친숙하다고 해서, 전통적이라고 해서, 동양철학을 하는 사람은 더 안일에 빠진다. 일종의 착각인데, 그것이 심해지면, 공자도 우리나라 사람이 되고 만다.

철학자의 국적을 따지는 것이 아니다. 노자건 플라톤이건 우리는 국적을 따지지 않는다. 당시 국가의 개념이 오늘날과 같았는지도 모르고, 이미 보편화된 사유에 사사로운 소유권을 따지는 것은 우스꽝스런 일이다. 그러나 철학자의 국적이 아닌 문제의 국적은 따져야 한다.

우리는 어떻게 해서 여기까지 왔는가? 어디로 갈 것인가? 우리는 왜 그렇게 생각했나? 앞으로는 어떻게 생각해야 하나? 앞의 문제는 무엇이었고, 뒤의 문제는 무엇일까? 오늘 내가 있기 위해서 얼마나 많은 생각이 우리 앞에 놓여있었고, 그것은 내게 어떤 영향을 미쳤으며 앞으로 어떻게 영향을 미칠 것인지, 우리는 생각 또 생각해야 한다.

학술지에 서평란이 있기는 하다. 그러나 그 공간이 얼마나 제멋대로냐면 있어도 없어도 그만이고 게재원칙도 수시로 변한다. 초창기에는 1년 안에 나온 책은 서평을 쓸 수 없다고 했다가, 이제는 1년이 지난 책을 실을 수 없단다. 무엇이 옳은지 정말로 토론을 했나 모르겠다. 칸트를 연구하는 논문도 크게 보면 일종의 서평인데 그것은 괜찮고, 우리나라 사람이 쓴 책은 나중에 발견했다고 버려야 하는지 궁금하다.

내가 나서서 서평을 쓰겠다고 한 최초의 책은, 김용석 교수(영산대)의 『문화적인 것과 인간적인 것』(서울, 푸른숲, 2000)이었다. 그의 문제는 여전히 서양전통에 머물러있다는 한계가 있기는 하지만, 생각의 터가 '저 곳'이 아닌 '정말 오늘'에 있기 때문에 '이곳'으로 받아들여졌다. 그의 주장은 구미의 것이면서도 우리의 것으로 느껴졌다. 해결방안이나 비판대상은 모두 서양의 것이었지만, 그 내용은 '우리 말'이자 '새로운 말'이었기 때문에 '우리 모두'의 것으로 여겨졌다. 서양철학을 하는 사람이 쓴 한국철학의 모범이었다. 그런데 이 서평은 책이 나온 지 1년이 되지 않았다는 이유 하나만으로 거절되었다가, 마침내 제2판(2010) 서문의 주석으로 초라하게, 그것도 시간이 엄청나게 걸린 내용요약이 중략된 채, 비로소 빛을 보게 되었다. '쓸데없는 원고, 필요하면 쓰시오'라고 저자에게 보내준 결과였다. 저자는 '졸저의 개정판을 출간하는데 큰 자극을 주신 데 감사드리며'라며 책을 보내온 것이 전부였다. '그래, 서평은 공연히 내용을 요약하느라 시간을 보낼 것이 아니야, 좋은 책이 나왔다는 것에 치중하면 돼.' 그것이 내가 얻은 결론이었다. 그리고는 부탁받은 서평이 아니고는 쓰지 않았다.

그런데 지금 말하려는 이규성 교수(이화여대)의 이 책은 또다시 서평의 욕구를 불러일으켰다. 서구철학이 아닌 한국인에 대한 본격 철학 작업으로서, 비록 서구적 언어가 많이 개입되지만 대상이 되는 많은 한국인도 그랬고 우리 언어도 서구화된 만큼 충분히 이해될 수 있는, 한국현대철학 『열전』(列傳)이 나온 것이다. 업적도 되지 않고 시간만 죽이는 서평은 쓰지 않기로 했지만 이 책만큼은 인문학을 하는 사람이라면, 아니 철학이라는 이름을 자기의 이력에 조금이라도 써놓는 사람은 읽지 않으면 안 된다는 생각이 들었다. 다행히 이런 주점이 사람의 귀에 들어갔는지 서평요구가 와서 이에 응하기로 한 것이다. 나는 이 책의 자질구레한 것을 쓰려는 생각이 없다. 게다가 이 책은 위에서 말한 수미일관한 주장이 담긴 책과는 달리 일종의 논문집이어서 일관되게 정리하기 어렵다.

그 가운데 세 편은 이미 발표되기도 했다. 따라서 각자가 흥미 있는 부분을 선택해서 읽으면 될 것이다. 그러나 나는 이 책이 2013년(정확히는 2012.11.5.) 최고의 우수학술도서라는 것을 믿어 의심치 않는다. 그렇기 때문에 추천하고 또 추천한다. 이 책은 정말로 남북과 좌우를 넘어서 같은 공간에서 살았던 '우리' 열다섯을 다루고 있다. 수운 최제우, 해월 최시형, 야포 이돈화, 김기전, 홍암 나철, 해학 이기, 백포 서일, 단재 신채호, 우당 이회영, 백암 박은식, 서우 전병훈, 열암 박종홍, 함석헌, 신남철, 박치우가 그들이다.

2. 현대철학사 없는 한국

한국에는 현대철학사가 없다. 현대에 분명 철학을 업으로 삼은 사람들이 있었을 텐데 왜 한국의 현대철학사는 없는가? 철학을 소개만 했지 철학을 한 사람이 없어서? 철학을 했더라도 철학적 체계를 세운 사람이 없어서? 이 두 물음에만 충실해도 나는 불만이 없겠다. 그러나 원인은 그렇지 않은 것 같다. 비슷비슷하지만 세분해보자.

첫째, 문제가 한국과 상관없다. 철학적 문제의 대부분이 현대 한국과 상관이 없다. 서양의 철학을 하거나 아니면 고대 한국의 철학을 한다. 서양철학이라도 오늘날 한국의 문제와 연결되지 못하고, 고대 한국철학을 하더라도 오늘의 현실까지 이어지지 않는다. 한국의 '서양철학'이거나 '고대'의 한국철학이다. 자신의 작업이 본디 서구적이거나 아예 전통적이라서 현대 한국에서 제기된 어떤 문제와 연결고리를 찾을 수 없다. 따라서 '한국'이라는 말을 붙이지 못하고, 한국이라는 말을 붙이더라도 '현대'라는 말을 붙이지 못한다. 따라서 한국현대철학은 없다.

둘째, 현대 한국을 주제로 삼는 것은 정치학이거나 사회학으로 사회과학도의 일이지 철학자의 본업이 아니다. 한국의 정체(政體)를 문제 삼는

것은 정치학이고, 한국 사회의 정체성을 따지는 것은 사회학이다. 철학자는 그런 것을 하지 않는다. 마르크스주의 혁명가나 우파 정치꾼은 있어도 철학자는 없다. 나는 제대로 된 이념의 철학을 하지 구차한 일상의 철학을 하지 않는다. 현대 정치학이나 좌파 혁명 이론은 있었어도 한국 현대철학은 없다.

셋째, 철학은 보편적이어서 '한국'이나 '현대'와 같은 수식이 붙을 수 없다. 우리는 철학을 공부하지 인물을 공부하는 것이 아니다. 인물은 특수한 것이고 개별적인 것이어서 지나치게 역사적이다. 따라서 역사속의 인물을 다루는 것은, 아리스토텔레스가 강조했듯이, 철학이라기보다는 역사다. 식민지 시대에 활동한 독립 운동가는 있지만, 독립 철학자는 없다. 행여 한국현대사상은 있을 수 있어도 한국현대철학은 없다.

넷째, 철학자는 백인이거나 중국인이었다. 흑인 철학자가 없듯이, 한국인 철학자는 없다. 한국인 철학자가 없는 것은 베트남 철학자, 태국 철학자, 이디오피아 철학자, 콩고 철학자가 없는 것과 같다. 철학은 문명을 전제한다. 문명 없는 철학 없다. 베트남에는 유학자, 태국에는 불교인, 인도네시아에는 무슬림, 이디오피아에는 그리스도인, 콩고에는 독립운동가가 있을 뿐이다. 우리의 대학자는 공자학자이든 주자학자이지 철학자가 아니다. 우리의 성인(聖人)은 인류를 구원하는 도덕가이지 철학자가 아니다. 아시아에서 오직 현대일본철학이 가능하다면 가능했던 것은 서구 문명을 한학이나 불교 전통 속에서 소화했기 때문이다. 서구도 전통도 모르는 한, 한국현대철학은 없다.

다섯째, 철학이라고 할 만한 것이 있었지만 지나치게 종교적이다. 근대태동기에 한국의 문화적 유산은 많다. 유학자들이 중심이 된 대종(大倥)교, 제국주의에 반대한 동학, 한국의 새 불교인 원불교, 선천개벽을 넘어 후천개벽을 꿈꾸는 증산교, 후천개벽을 부정하고 도덕완성을 꿈꾸는 금강대도 등 많은 사상은 있었지만, 철학이라기보다는 종교다. 그 후예들은 철학자라기보다는 종교인으로 -정확히는 도인(道人)으로, 교인(敎

人)으로, 청학동의 유생(儒生)으로, 정녀(貞女)같은 출가인(出家人)으로 살았다. 그런 점에서 현대한국종교는 가능해도 현대한국철학은 없다.

다섯째, 내 주위의 철학자는 철학자가 아니다. 동료의 수준은 나의 수준과 같다. 그들의 문제는 나의 문제를 넘어서지 못한다. 동료가 인식한 문제는 나도 한다. 나의 문제는 동료도 할 수 있다. 동료끼리는 문제의 지적 기원이 존재하지 않는다. 나도 현대고 너도 현대다. 그것을 한국으로, 현대로 묶을 방도가 없다. 기나긴 역사가 흐르면 모를까, 진행형인 오늘날을 현대라는 시대구분으로 묶기 어렵다. 따라서 한국현대철학은 없다.

아닐 것이다. 한국적 상황이 '현대'라는 말조차 정의내리지 못하고 있다는 것은 맞다. 어떨 때는 현대라고 하다가, 어떨 때는 근대라고 한다. 모두 '모던(modern)'은 번역하면서도 그런다. 게다가 '근세(近世)'라는 말이 개입되면 더욱 난감해진다. 근세도 사전에는 '모던 타임즈(modern times)'로 나온다. 그래놓고 '근세철학'이라는 과목도 있고, '현대철학'이라는 학문분류도 쓴다. 더욱 신기한 것은 '지금' 철학은 어디에도 없다는 사실이다. 서양의 경우, '지금철학(사)'(contemporary)도 나온다.

나의 경우, 학부시절 '지금(Gegenwart)' 철학 책을 마주하고는(gegen) 깜짝 놀란 경험을 잊지 못한다. 그들은 오늘도 철학하고 있었다. 우리는 과거만 철학의 대상인 줄 알았는데 말이다. 현금(現金), 나와 마주하는 철학, 흘러가는(current) 사조(思潮: 그 자체가 current이지만), 동시대의 동업자, '여태까지'라는 지금(至今)과 '오직 오늘'이라는 지금(只今)의 세계가 철학의 대상이었다.

우리에게도 '당대(當代)'라는 표현이 있긴 하다. 그러나 당대는 말자체가 철저히 3인칭화된 어법이다. '너'라고 부르기 무엇해서 '당신(當身)'이라고 부르는 것은 '그 몸'이라는 3인칭 용어이다. 독일어와 같은 서구어에서 '너(Du)'를 '그(Sie)'로 부르는 것과 같다. 그런데 당대는 결국 너를 마주하지 않으려는 속내를 보인다. 동료의 작업을 무시하고 멀리 객체화시키는 것이다. 고대용법도 그렇지만, 현대중국어에서 '당대(當代)'는 '그

시대가 아니라 분명 '이 시대'인데, 우리말 용법에서 당대가 '이 시대'보다도 '그 시대'를 가리키는 데 유의하면, 우리가 마주하는 이 시대를 얼마나 저 멀리로 갖다놓는가를 쉽게 알 수 있다. 이를테면 '당대에는 그랬대'라고 말하고, '조선시대 당대의 문제는'이라고 말한다. 우리말에서 당대는 이미 현재가 사라진 과거가 되고 있는 것이다. 결국 우리에게는 '현대'가 없게 되는 것이다. 적어도 학문적 용어에서 현대, 곧 지금, 더 정확히는 '시방(時方: 여기서 방은 방향을 가리키는 '모'가 아니라 '바야흐로' 이 시간을 뜻한다)이 사라져 버렸다. 따라서 시방이 문제가 되지 않는다. 우리는 과거에 살뿐이다.

이규성의 『한국현대철학론』도 정확히는 시방철학은 아니다. 시방으로 오기위한 근방(近方)일지라도 그는 '오늘'을 보고자 애쓴다. 그런 점에서 그는 자신의 문제가 있다. 아직까지 그의 눈은 이른바 '해방' 공간이나 '근대화(정확히는 현대화) 공간에 머물고 있을지라도 문제를 자기, 정확히는 여기, 더 정확히는 현재화하려는 시도가 엿보이기 때문이다. 그래서 '한국현대철학사'가 아니라 『한국현대철학사론』이고, '세계상실과 자유의 이념'이라는 부제가 붙어있는 것이다.

3. 내가 생각하는 현대철학사

나는 10여년이 넘게 공공연하게 『한국현대철학사』를 쓰겠다고 떠들고 다녔다. 식민지 철학을 모면하고 싶은 욕구 때문이었다. 그런데 내가 생각하는 철학사는 좀 더 현대적이었다. 살아있는 사람은 뭇해도 오늘의 철학계를 이끌어나가는 사람들에 관한 이야기를 정리해보고 싶었기 때문이다. 그것은 결코 그들을 위한 것이 아니다. 후학들을 위해 우리 선배들이 어떻게 오늘을 살았는가를 보여주고 싶었고, 그럼으로써 그들의 철학적 문제와 의지가 현양되길 희망했다.

그래서 현대철학사를 쓸 자격에 대해서 생각해 보았다. 아전인수격이 아니길 바라지만, 현대철학사를 쓸 수 있는 사람은 반드시 동양철학을 공부해야 한다. 서양철학만을 한 사람은 동양의 주제, 언어, 전개방식을 이해하지 못한다. 그러나 동양철학을 한 사람은 서양철학을 의무적으로라도 공부해야 했으며 넘쳐나는 현대적 개념 속에서 작업을 해야 했기 때문에 동서양을 아우를 수 있기 때문이다. 그런데 현대한국철학의 대상이 될 만한 인물들은 '현대'에 그것도 '한국'에 발을 담그고 있어야 하기 때문에, 그들을 이해하기 위해서는 전통철학에 대한 이해가 필수불가결했다. 그런 점에서, 한국철학계 내에서 동양철학자가 독점할 수 있는 유일한 영역이기도 했다. 동양철학자는 서양철학을 알지만, 서양철학자는 동양철학을 모른다는 그 이유만으로 말이다.

당시 내 앞에 떠오른 인물은 주로 한국현대철학사를 정리한 사람들이었다. 박종홍의 한국철학사이든, 김충열의 고려유학사이든, 배중호의 조선성리학이든, 타카하시 토오루의 조선유학사이든, 북녘 김성철의 조선철학사이든, 한국철학사를 보는 관점에 대해 나는 정리해보고 싶었다. 철학사를 정리한 사람들의 시각은 후학들에게 크게 도움이 되리라는 생각 때문이었다. 하다못해 살아있는 사람까지도 생각했다. 동서양을 넘나드는 철학자들은 의외로 적지 않았고, 그들은 우리 한국을 모두 걱정하고 있었다.

그래서 내가 한 작업은 내 분야의 현대적 작업에 대한 총정리였다. 우리의 책, 학위논문을 망라해서 정리하고, 중국과 일본의 학문적 성과와 그 의미를 요약했다(우리시대의 노장·현학 담론의 형성과 전개). 그전에 계간지 『오늘의 동양사상』에서 전공과 관련된 모든 논문과 책을 연도별로 조망하는 귀찮은 작업을 마다하지 않은 것도 같은 맥락에서였으며, 그 결과는 책(『노장철학』, 철학과현실사, 2002)의 부록으로 실렸다. 인문사회 쪽에 연구비가 돌면서, 많은 젊은 학자들이 일제하부터 해방후에 이르기까지 많은 철학적 논문을 분석하기도 했다. 잡지를 뒤지는 등, 수

고로운 작업을 마다하지 않고 얻어진 결과였다. 한편으로 성태용 교수는 북한쪽 자료에 많은 성과를 내고 있었다. 내가 국회도서관 북한자료실이 나 연변대 도서관을 뒤편하면서 실망한 분위기를 역전시키고 있었다(졸문, 『해방 50년 전후 이북의 철학과 문화』, 『철학과 현실』 34, 철학과현실사, 1997 가을호).

그럼에도 나는 현대철학사를 쓰고 있지 않았다. 그들을 ‘철학자’로 대접하기보다는 ‘철학적 결과물을 낸 일반학자군’ 정도로 취급하고 있었다. 그들의 관점이 무엇인가를 생각하기보다도 그들의 주장을 옮기기에 바빴다. 한마디로, 그들로부터 철학을 찾기보다는 그들의 존재를 찾기에 급급했다는 말이다.

존재가 있어야 그 철학도 있다. 그러나 철학을 보려고 하지 않으면 존재도 무의미하다. 게다가 존재를 넘는 철학의 발견에는 반드시 수반되어야 할 작업이 따른다. 그것은 어쩔 수 없는 비판적 이해다. 존재가 아무리 위대하거나 초래한 것과는 상관없이, 그들이 벌려놓은 철학적 작업의 성과와 한계에 대한 적실한 평가와 그를 넘어서는 방향의 제시다. 그래야 그들의 주장이 철학으로 성립된다. 존사(尊師)나 배사(背師)의 갈잡은 혐(嫌)이 여기서는 개입될 수 없다. 학연으로 알게 모르게 점철되어 구부러져버린 한국현대철학계에 비판의 칼날이 바로 설 수 없는 한, 한국현대철학사도 없다. 좌우를 넘어서, 남북을 넘어서, 혈연·지연·학연을 넘어서 정당하고 공정한 기준을 제시하지 않는 한, 한국현대철학사는 일개 대학보, 문중보, 족보, 지방지, 봉정지, 그리고 인물지에 머물고 만다.

그런데 이규성은 그 가능성을 보여주고 있다. 다른 것은 모를지라도, 좌우를 넘어서려는 의지가 엿보인다. 좌만이 아니라 우도 다룬다. 글썄, 좌우는 넘어서지만 학연은 넘어서지 못하고 있다는 평가가 나올지는 모르겠다. 후반부에 이르러서는 여전히 경성제국대학의 망령이 어쩔 수 없이 출몰하기 때문이다. 그러나 그는 개벽과 한얼교의 지도자, 그리고 무정부주의자를 제1부에서 다루고, 제2부에서 경성제대 철학과 졸업생 3

인(1931년 3회로 졸업한 신남철과 1933년 5회로 졸업한 박종홍과 그 동기인 박치우)을 다루면서도 무교회주의자이자 종교통합론적 경향을 띄는 함석헌도 다루고 있어서, 나름의 균형을 갖춘다.

4. 내용

내용을 그대로 요약하기는 불가능하다. 다양한 사람들의 엄청난 이야기를 한 번에 옮길 수 없다. 그러나 내 나름대로 상식적으로 떠오르는 것은 세 가지다.

첫째, 유학자들의 의기(義氣)다. 여기에 등장하는 인물들은 거의 모두 유학적 소양을 어려서부터 갖춘 사람들이다. 그들은 천명을 배우고, 성리학을 배웠다. 그들은 자신이 옳다고 생각하는 것을 위해 목숨을 바칠 수 있었다. 이른바 '살신(殺身)의 정신'을 어려서부터 교육받은 사람들이다. 대중교의 세 지도자가 모두 자결로 생을 마감했듯이, 그들의 자존심과 세계에 대한 의무감은 하늘을 찌른다. 후배인 우리들이 감히 범접할 수 있는 의식세계가 아니다. 젊은 학생들이 일찍이 배워보지 못한 고상한 정신이다. 전통학문에 대해 부정적인 사람일지라도 현대철학자들 유학을 통해 이렇게 독립과 투쟁의 결의를 다졌다는 것을 알아차린다면 교육의 방향에 대한 심각한 고민을 하지 않을 수 없을 것이다. 그들은 '이익'(利)과 '정의'(義)의 문제 사이에서 정의를 선택하라고 교육받은 사람들이다. 정의를 버리고 이익을 좇는 현대인과는 다른 차원의 고상한 정신세계를 유지했던 사람들이다. 하다못해, 안중근이 전통교육과 천주교 사이에서 그의 신념을 키웠듯이, 이 책에 등장하는 모든 사람들은 의사(義士)는 아니었어도 의기가 충만한 사람들이었다. 현대인들이 가지지 못한 의로운 기상을 유학을 통해 그들은 갖추고 있었던 것이다.

둘째, 무화(無化)의 의미를 안다. 서양철학과 다른 동양의 가장 큰 특

징은 무를 체인(體認)한다는 것이다. 동양철학자의 입장에서는 무를 모르면 철부지에 불과하다. 모든 존재는 존재를 넘어서 무화되지 않으면 제 기능을 다할 수 없을 뿐만 아니라, 자기초월에서도 실패한다. 유는 늘 무와 대립되는 듯하지만, 무화를 통해서 대립을 넘어서며 마침내 절대무의 세계로 진입한다. 이런 무의 형이상학을 한국의 현대철학자들은 아무리 서양철학을 공부한 사람이라고 할지라도 알고 있었다. 존재신학만을 공부한 서구의 철학자들이 모를 무의 세계를 그들은 체득하고 있었다. 따라서 사유가 넓고 자유롭다. 이들은 유의 극한에서 무를 본다. 따라서 주체적으로는 허령(虛靈)할 수 있고, 객관적으로는 용감하다. 무의 세계 앞에서 우리는 모두 무릎을 꿇을 수밖에 없는데도, 유한의 아집과 사욕 때문에 우리는 질곡 속에서 머무르는 것이다. 일제의 제국주의는 그러한 아집과 사욕의 전형이기에 우리는 그것을 무화시켜 세계사적인 평형과 균등의 세계로 나가야 한다. 나의 투쟁은 유와의 투쟁이며, 무화를 통해 나만이 아니라 세계와의 합일을 꿈꾼다. 유의 세계관은 더 이상 한국현대철학사에서는 자리 잡지 못한다. 무를 통해 우리는 천지와와의 합일뿐만 아니라 세계시민으로서의 자격을 획득한다.

셋째, 사상마련(事上磨練)의 학이다. 왕양명이 주장한 지행합일(知行合一)은 주자학의 그것과도 다를진데, 소크라테스의 그것과도 엄청나게 다르다. 양명의 지행합일은 '알면 행하게 되어있다'는 것으로, 달리 말하면, '행하지 않으면 제대로 알지 못한 것이다.' 돌아 날아오면 피한다. 이것은 돌이 나라오는 것을 '알면' 피하는 행동을 '한다'는 것을 뜻한다. 피하는 행동을 '하지 않으면' 돌이 나라오는 것을 '알지 못한 것'이다. 따라서 여기서 '알'과 '합'은 인식과 행위의 동일성을 강조하는 것으로 현대적 용법에서 굳이 표현한다면 인식과 행위의 인식론적 일치성을 가리킨다. 그러나 현대에서 인식론은 지식의 영역으로 실천의 영역과 연결되지 못하기 때문에 형용모순이 되고 만다. 달리 말해, 아는 것은 아는 것일 뿐, 아는 것과 하는 것이 동일한 것이라고 말할 방법이 없기 때문에 이해되기 어

려운 것이다. 아는 것을 하라는 것이 결코 아니다. 그것은 소크라테스도 말했고 주자도 말했다. 사상마련의 의미는 이렇게 드러난다. '일을 마추고 너를 갈고닦아라.' 세계는 무한한 상황의 집합이다. 비슷한 상황이 있을지 몰라도 똑같은 상황은 없다. 너는 일 위에 서라. 그 위에서 너의 지식과 경험과 의지를 연마하라. 그래야만 지행합일의 세계가 이루어진다. 돌이 날아오면 어떻게 피할 줄 알게 된다. 행위와 인식의 동일성이 한국의 현대철학자들에게는 일일이 각인되어있었다.

이런 세 가지 태도 위에서 구체적으로 한국현대철학자들이 벌인 사업도 세 가지로 요약된다. 여타의 많은 방법 가운데 특징적인 것들이다.

첫째, 그들은 자유로운 고전읽기를 벌였다. 금세대의 고전학자와는 달랐다. 충분한 고전교육에 바탕을 두는 것이었지만, 그들은 고전을 자기 화할 줄 알았다. 경전은 더 이상 책으로 끝나지 않았다. 육상산의 표현과 닮았지만, 세계가 곧 경전이였다. 고전은 이 세계를 해석해놓은 것에 불과했다. 나의 각주가 경전이듯이, 모든 철학적 고전은 이 세계의 주석일 뿐이었다. 한국현대철학자들은 '세계-문헌-현재'라는 순서를 철저히 지켰다. 그들에게 세계와 문헌의 지위가 뒤바뀌거나 현재가 빠진 문헌은 없었다. 그들은 더 이상 '문헌 내 존재'가 아니었다. '세계 내 존재'를 실현하는 현재적 인간이었다.

둘째, 삼교합일의 정신이 있었다. 그들에게 유도불은 더 이상 문제가 되지 않았다. 새로운 세계를 향한 '한얼', '얼나', '양지'(良知), '영혼', '생기'(生氣), '이치'(理致)는 분법의 정신이 아니라 일치의 소망이자 행위의 이법이었다. 현실에서의 약동과 고통의 극복을 위한 것이라면 제도적 차이나 종교적 격차는 철저히 분쇄되었다. 유도불을 넘어서 서구의 기독교적 신학에 바탕을 둔 철학일지라도 그들은 언제나 받아들일 태도가 되어 있었다. 그런 점에서 삼교합일을 넘어서는 사교합일이고, 정확히는 세계 종교의 합일이다.

셋째, 실천의 철학을 했다. 철학이라는 것이 책읽기를 게을리 할 수 없

어, 텍스트학의 범주에서 벗어나기 힘들다. 세계가 텍스트로 치환되는 것이다. 그러나 아나키즘은 그들의 이상을 실천했다. 마르크스주의는 더 이상 책벌레가 되기를 거부하면서, '세계를 해석할 때가 아니라 변혁할 때'라고 선언했다. 한국현대철학자들은 때로는 무정부주의와 마르크스주의적으로, 때로는 그 정반대에서 나름대로 실천했다. 동학이라는 종교적 운동을 통해서, 청산리전투를 벌인 김좌진을 길러내면서, 빨치산 운동을 하면서, 유신과 대치하면서, 때론 국민교육헌장과 정신문화연구원을 만들면서 현실과 함께 움직였다.

위의 설명이 요약된 구절 셋을 인용보자.

-서일의 '성통공완(性通功完)은 무(無)를 우주와 인간의 본성[性]으로 이해하는 마음으로부터 실천적 공효를 생산하려는 것이었다. 신채호의 영혼적 아(靈魂的 我)는 가정과 국가를 벗어난 대아(大我)로서 만인의 자유연합을 조성해가는 자유의 주체성이었다. 박은식의 '구체적 상황 속에서'의 심성의 수련(事上磨練)은 자기중심성을 벗어나 사회적 연대[一體之仁]를 실현해가는 노력의 일환이었다. 함석헌의 '바닥사람'은 일체의 외면적 옷을 벗어버린 '맨 사람'에서 정치적 참여의 진실성을 찾는다. 신남철의 '능산적 인간'은 기존 질서와 계급을 넘어 다채로운 문화를 창조할 수 있는 모순의 주체성이었다(772쪽).

-이돈화와 김기전은 우주적 연대성에 기초한 자주적 인간형을 문화운동을 통해 실현하고자 했다. 신채호, 이회영은 무정부주의적 이상사회를 건국방략이자 실천이념으로 선택했다. 박은식은 우주적 소통성을 바탕으로 평등과 민권을 이해하고 실천하고자 했다. 박종홍은 신유가적 무(無)의 형이상학을 문화 창조를 위한 현실 변증법과 연결했다. 신남철과 박치우는 자유주의를 넘어서는 변증법적 이성과 진보적 민주주의를 모색했다. 그들은 사회적 실천을 통해, 그리고 잡지와 신문을 통해 자신들의 사상을 논쟁적으로 소통시켰다(795쪽).

-생명 원리에 대한 관심과 미래적 생기(生起)에 대한 열망은 그에 대한

해석 방식의 차이에도 불구하고 현대 한국철학을 관류하는 형이상학적 기초였다. '약동불식(躍動不息)으로 운동하는 생동하는 기운[生氣](최시형, 이돈화), '무로서의 자유로운 기운[神氣]의 자발적 전개(나철, 서일), '생생불식(生生不息)하는 양지(박은식), '부단히 긴장하는 창조적 영혼인 씨알(함석헌)의 생기(生起), '무한히 자기부정을 통해 전개되는 천명원리[天命의 理](박종홍), '무한 모순을 변증법적으로 해결해가는 생의 충동'(신남철)은 생명 원리라는 형이상학적 실재에 대한 한결같은 관심을 보여준다. 이렇듯 즐기차게 나타나는 생성에 대한 사변적 관심은 상실된 현실을 변형해가려는 의지의 표출이었다(899쪽).

5. 마무리

짧은 서평에서 드러내지 못한 것은 이규성의 철학이다. 그러나 그는 장차 1920년대의 신개인주의 사조의 입장화나 이에 바탕한 여성해방론(김원주, 김명순, 나혜석, 허정숙)을 다루고자 하니 나도 그 후로 미뤄야 하겠다. 그런데 대학원수업에서 이규성이 설명한 현대철학자들을 내가 다시 설명하고서야 학생들이 알아듣는 것을 보면서, 나는 이규성의 해석자가 되어야 할지도 모르겠다고 생각했다. 이를테면, 『이규성에서 베르그송의 의미』와 같이 말이다. 이를 통해 베르그송이 한국현대철학자들에게 미친 영향이 드러날 수 있고, '자아의식은 노예의식'(779쪽)이라든가 '불안정한 삶이 선한 삶이다'(793쪽)이라는 명제에 대한 이해도 시도해볼 수 있을 것 같다.

전체적인 기술은 아직 완전하지 못하다. 열전이 아닌 통사가 그리워진다. 북녘의 인물도 다룰 만한 사람이 없는지, 현실적 제한 때문인지 생략되어있다. 아울러 조심스러워야 할 부분이 있다. 현대철학자들을 다루면서 스승이나 선배에 대한 존경심 때문일지는 모르겠지만, 자칫하면 특정

학교에 한정될 수 있기 때문이다. 훌륭한 철학자에게 교육을 받았지만 그 철학을 전혀 이해 못하는 제자들이 그와 그의 것을 치켜세워야 자기도 올라가는 것이라고 생각하는 것처럼 비철학적인 것은 없다. 특히 한국현대철학이 특정 부류의 사람에 의해 정리되는 것은 위험하다 못해 무서운 일이다.

나는 대학원 보고서 발표회를 신채호 사당과 그 근처에서 1박 2일로 준비했다. 신남철주의자도 나왔지만 신채호 발표자가 둘이나 있었다. 제주를 마련해 갔다. 나는 제주도의 한라산소주를 무덤에 뿌렸다. 백두에서 한라는 아니더라도, 이곳 청주에서라도 한라산 소주를 맛보라는 바람 때문이었다. 그리고는 쌓인 눈 위에서 큰 절을 했다. 그날 저녁부터 내린 눈은 폭설로 변했다. 검은 밤은 깊은데 하얀 눈은 그치지 않았다(黑夜愈深, 白雪不休). 함석헌이 인용한 왕양명의 시로 끝맺는다.

“어두운 밤 고요한데 파도는 구만리로 치솟는다.”
(夜靜海濤九萬里, 『전집』8, 296쪽/ 이규성, 518쪽).

