

途上の 思惟로서의 한국철학

최진덕*

-
- I. 과거지향의 한국철학과 미래지향의 한국철학
 - II. 한국철학의 ‘철학’이란 무엇인가
 - III. 배움(學)과 사유(思)의 순환적 반복
 - IV. 물음(問)과 철학적 사유의 深化
 - V. ‘哲學史들’의 混在와 오늘의 한국철학
-

I. 과거지향의 한국철학과 미래지향의 한국철학

한국철학이란 용어는 민족주체성에 대한 자각이 요구되던 지난 세기에 독일철학이나 프랑스철학 혹은 중국철학이나 일본철학과 같은 용어를 의식하면서 만들어진 신조어이다. 그런데 이 새로운 용어의 의미가 명확하지 않다. 현재 한국철학이라 하면 때로는 중국으로부터 수입된 儒佛道 三教를 중심으로 전통시대 한국인들이 전개해온 철학적 사유의 성취와 그 역사적 궤적을 가리키기도 하고, 때로는 서양철학의 영향을 강하게 받는 가운데 오늘의 한국인들이 미래를 내다보면서 전개하는 철학적 사유 일반을 가리키기도 한다. 전자가 哲學史를 중시한다면 후자는 철학함(philosophieren)을 중시하고, 또 전자가 서양철학과 한국철학 내지 동양철학의 불연속성을 강조한다면 후자는 양자의 연속성을 강조한다. 요컨대 전자가 과거지향적이라면 후자는 미래지향적이다. 한국철학이란 용어에는 이 두 가지 상반

* 한국정신문화연구원 교수, 철학

된 의미가 혼재해 있다.

철학사를 중시하는 과거지향적인 한국철학 정의는, 한문에 익숙하고 다소 배타적인 國學 의식을 지닌 학자들이 대개 암묵적으로 전제하는 것으로서, 이 정의에 따르면 한국철학의 지칭 범위는 사실상 개화기 이전까지의 한국철학사와 이에 대한 탐구의 결과에 국한된다. 반면 철학함을 중시하는 미래지향적인 한국철학 정의는, 서양언어와 서양철학에 익숙한 학자들이 주로 선호하는 것으로서, 이 정의에 따르면 한국철학의 초점은 과거의 전통에서 오늘의 한국 현실로, 철학사의 특수한 사실에 대한 연구에서 보편적인 철학함으로 자리이동을 하게 된다.

미래지향적인 한국철학을 주장하는 사람들의 말을 들어보자. 독일철학을 전공한 이규호는 “우리의 역사적인 고전들에 대한 철학적인 연구를 한국철학이라고 말할 수도 있겠지만, 여기에서 한국철학의 정립이라고 할 때의 한국철학이라는 것은 오늘날 한국이라고 하는 특수한 상황 안에서 생활하고 있는 우리들이 제 나름대로 창의적으로 연구하는 그러한 철학을 뜻하는 것”이라고 말한다.¹⁾ 영미철학을 전공한 이명현 역시 “한국철학이란 그 어느 심산유곡에 불변의 실체로 자리잡고 있는 그 어떤 보물이 아니”라고 하면서 “우리의 삶의 현장에 밀려드는 문제들에 대해서 오늘 한국을 사는 사람들이 내놓은 철학적 응답이 바로 ‘오늘의 한국철학’이라고 지적한다.²⁾

이처럼 한국철학을 미래지향적으로 보는 사람들에게 과거에 누가 무슨 말을 했는지를 문헌실증적으로 탐구하는 철학사 연구는 부차적이다. 그들은 한국철학이 역사적 탐구에 그치는 것을 경계하고, 철학사 연구의 차원을 넘어 보편적인 철학적 사유로 승화되기를 기대한다. 미국에서 철학활동을 하는 김재권은 “철학의 실체는 철학이 다루는 특정한 주제에 대하여 말하는 그 자체에 있다”고 하면서 다른 학문들과 구별되는 철학의 내용을 좁게 제한하고, 철학함의 보편적 성격을 강조하기 위해 “서양과학이라고 말하는 것이 어색하듯이 서양철학이라고 하는 것도 적절한 표현이 아님”을 지적한 다음, 한국의 역사 속에 존재하는 철학의 전통을 가리키는 경우 말고는 “한국철학이란 표현을 사용할 수 없다”고 까지 단언한다. 그는 “우리의 철학적 작업 내에서 민족적·문화적·역사적 한계를 넘어서기를 열

1) 李奎浩, 「韓國哲學의 定立을 위한 摸索」, 『한국에서 철학하는 자세대』(집문당, 1986), 37쪽.

2) 李明賢, 「韓國哲學의 傳統과 課題」(같은 책), 35쪽.

망”한다.3)

미래지향적인 한국철학을 강조하는 이들의 이런 열망이 지나치게 강조된다면 한국철학사의 특수한 사실들은 철학함의 보편성을 위해 止揚되어야 할 참고자료에 불과하게 됨으로써 암암리에 서구중심주의에 영합하여 한국철학사를 서양철학의 식민지로 만들 우려가 있다. 또한 서구화된 오늘의 현실이 갖는 중요성을 지나치게 강조한 나머지 자칫하면 과거의 우리 전통을 경시하고 한국철학사에 대한 무지몽매함까지 정당화시킬 우려도 있다. 실제로 그렇게 극단적인 주장까지 펴는 사람은 없는 것으로 보이긴 하지만 말이다.

과거지향적인 한국철학을 강조하는 사람들은 한국철학이 國故 혹은 國粹로서 우리의 문화적 전통 속에 확고하게 있어 왔다는 것을 자명한 사실로 믿고 있다. 그들은 그런 한국철학을 제대로 연구해서 밝히지 못하는 점에 대해 개탄할 뿐, 한국철학이 오늘날 우리에게 무엇이어서 하는지에 대해서는 적극적인 반성을 별로 하지 않는 듯하다. 그들 역시 미래지향적인 한국철학의 필요성을 굳이 부정하지 않지만, 그들의 주된 학문적인 관심은 과거에로 定向되어 있다. 그리하여 그들은 서양철학과도 다르고 중국철학과도 다른 한국철학의 고유한 특성을 한국철학사 안에서 찾아내기 위해 고심한다. 그러나 고유성을 찾는 일에 너무 집착하다보면 보편적인 철학함을 도외시하게 되며, 더 나아가 그런 철학함을 ‘서구적 이성(the western reason)의 제국주의적 확장’으로 매도할 염려가 있다. 더욱 더 나아가 이른바 “한 사상” 혹은 “한 철학”을 주장하는 사람들처럼 ‘모든 것이 이미 우리에게 다 있었다’는 식으로 주장할 경우 급기야는 서양철학을 한국철학의 식민지로 만드는 황당한 시도로까지 나아갈 수도 있다.4)

한국철학을 다른 무엇이기에 앞서 國學의 일부라고 여기는 그들의 입장은 민족주의적 정서로부터 강한 지지를 받고 있다. 그들은 다른 어떤 것들하고도 다른 고유한 우리 것이 일체의 강압에 의해 혹은 서구문화의 무분별한 도입에 의해 망각되고 왜곡되고 억압받아 왔음을 개탄하면서 서둘러 우리 것을 재발견해야 한다고 외친다. 구한말 신학문이 등장하고 經世致用의 學에 대한 관심이 깊어가다가 이

3) 金在權, 「韓國哲學이란 가능한가」(같은 책, 83-96 쪽)

4) 김상일, 「한국철학의 자생성(自生性)은 존재하는가?」, 『정신문화연구』52(한국정신문화연구원 1993), 41-61 쪽 참조

능화와 최남선 등의 조선문화에 대한 연구를 계기로 해서 1930년대에 이른바 朝鮮學이 제창되고 茶山學을 위시한 實學에 관심이 모아지게 된 것은 모두 日帝에 맞서려는 민족주의적 정서와 근대화에 대한 열망 때문이었다.⁵⁾ 근대화에 대한 열망은 근대화가 어느 정도 성공을 거둔 최근에 이르러 때마침 포스트모더니즘의 유행과 겹치면서 크게 퇴조했으나, 민족주의적 정서는 서구중심주의에 대한 피해망상이 뒤섞인 묘한 반발심리와 맞물려 21 세기에 접어든 지금까지도 과거지향적인 한국철학 내지 복고적인 동양학 일반을 추동하는 주된 심리적 動因으로 작용하고 있다.⁶⁾

과거지향적인 한국철학에서 중요한 것은 보편적인 철학함이 아니라 한국철학사의 특수한 사실들과 그 내적 법칙의 발견이다. 이것은 미래지향적인 한국철학이 철학사보다 철학함을 중시하는 것과는 방향이 정반대이다. 철학의 본령이 철학함에 있다는 점을 중시한다면 한국철학의 초점은 마땅히 미래지향성에 두어져야 할 것이다. 하지만 이미 근대화되어버린 오늘의 한국문화가 철저히 서양문화에 젖어 있어 근대화 이전의 과거를 살피지 않고는 ‘한국적인 것’ 혹은 ‘우리 것’의 정체성을 찾아내기 어렵다는 점을 강조한다면 한국철학의 초점은 당연히 과거지향성에 두어질 수밖에 없을 것이다. 요컨대 한국철학의 ‘한국’과 ‘철학’이라는 두 단어 가운데 어디에다 포인트를 두느냐에 따라 한국철학은 철학함을 중시하는 한국 철학일 수도 있고, 철학사를 중시하는 ‘한국 철학’일 수도 있다.

그러면 무엇이 오늘의 한국철학인가? 미래지향적인 한국 철학만을 고집할 경우 서양철학사에 대한 연구까지 포함될 수 있으나, 철학적인 해석이 빈곤한 한국철학사 연구는 제외되어야 옳을 것이다. 반대로 과거지향적인 ‘한국’ 철학만을 고집할 경우 한국철학사에 대한 연구는 어떤 것이건 다 포함될 수 있으나, 서양철학사 내지 서양철학에 대한 연구는 제외되어야 할 것이다. 작금의 우리 학계 상황은 동양 철학과 서양철학이 사실상 별개의 전공분야로 나뉘어져 있고, 이에 따라 한국철학에 대한 이해의 방향도 대체로 이상과 같이 양분되어 있는 듯하다.

5) 임형택, 「국학의 성립과 실학에 대한 인식」, 『현대학문의 성격』(민음사, 2000), 255~299쪽, 윤사순·이광래, 『우리 사상 100년』(현암사, 2001), 158~199쪽 참조

6) “젊은 동양학자 13인의 자전적 고백”이라는 부제가 붙어 있는 『동양을 위하여 동양을 넘어서』(예문서원, 2000)에 수록된 몇 편의 글들을 읽어보면 이런 현상을 쉽게 확인할 수 있다

하지만 겉으로 어떤 방향성을 표방하느냐 하는 것은 별로 중요하지 않는 것 같다. 자세히 살펴보면 과거지향성을 표방해도 거기에는 이미 미래지향성이 개입해 있고, 미래지향성을 표방해도 거기에는 이미 과거지향성이 개입해 있는 것이 사실이다. 오늘을 사는 어느 누구도 과거와 미래, 우리 것과 남의 것, 전근대와 근대, 근대와 탈근대가 복잡하게 얽혀 있는 우리의 해석학적 상황으로부터 벗어날 수는 없다. 이 상황은 우리가 의식적으로 반성하기 이전부터 오늘 우리의 삶 전체를 지배하고 있는 ‘근본적인 사실 일 것이다’⁷⁾ 서로 이질적인 과거와 미래가 복잡하게 얽혀 있는 이 근본적인 사실의 차원에서 보자면 과거로 되돌아감과 미래로 나아가기가 서로 별개의 것일 수 없고, 과거지향적인 한국철학과 미래지향적인 한국철학도 서로 별개의 것일 수 없다.

그러니 어떤 방향으로 한국철학을 하건 상관이 없다. 정말로 중요한 것은 겉으로 드러난 방향성이 아니라, 과거와 미래, 우리 것과 남의 것, 전근대와 근대, 근대와 탈근대가 복잡하게 얽혀 있는 우리의 해석학적 상황 속에서, 한편으로는 과거로부터 전해진 철학사를 배우고 다른 한편으로는 새로운 미래를 향해 진지하게 사유하는 가운데 비로소 도달되는 ‘철학적 사유의 깊이’이다. ‘한국 철학을 하건 한국 철학’을 하건, 동양철학을 전공하건 서양철학을 전공하건, 아니면 비교철학을 전공하건 반드시 그런 철학적 사유의 깊이에 도달해야 한다. 이것이 앞으로 끊임없이 새롭게 쓰여질 한국철학사에서 한 자리를 차지하기 위해 오늘의 한국철학이 갖추어야 할 필수 요건이다.

철학사의 배움과 불가분하게 얽혀 있는 철학적 사유는 철학자마다 다른 것인 만큼 고정된 실체를 가지고 있지 않다. 철학적 사유는 시작도 끝도 없이 묻고 배우고 다시 묻는 순환적 과정 혹은 “圓舞”⁸⁾의 연속이기에 결코 완결될 수 있는 성질의 것이 아니며, 철학적 사유의 깊이란 것 역시 끊임없이 새로워지는 가운데 끊임없이 반복되는, 그래서 바닥이 있을 수 없는 그런 깊이이다. 마찬가지로 그런 철학적 사유의 깊이를 간직한 한국철학이란 것도 과거의 철학사 속에 완결된 형태로

7) 여기서 ‘근본적인 사실’이라고 하는 것은 하이데거가 범주론적(kategorial) 의미의 객관적인 사실인 ‘Tatsache’와 구별해서 사용한 실존론적(existenzial) 의미의 사실인 ‘Faktum’을 가리킨다(김형효 『하이데거와 마음의 철학』, 청계, 2001, 65쪽 참조)

8) 김형효, 『원효에서 다산까지』(청계, 2000), 머리말 8쪽에 등장하는 표현

주어진 적이 없을 뿐만 아니라 앞으로도 영원히 완결될 수 없는 그런 것일 수밖에 없다. 따라서 한국철학은 예전에 그랬듯이 앞으로도 계속 과거와 미래, 우리 것과 남의 것, 철학과 철학함 사이에서 미완성인 채로 서성거리는 ‘途上의 思惟’로 남을 것이다. 서둘러 전대미문의 완결된 이론체계를 건설하여 그것을 한꺼번에 소유하겠다는 지적인 탐욕은 물음의 여지를 남겨두지 않음으로써 우리의 철학적 사유를 폐쇄적인 것으로 만들 염려가 있다.

그런 도상의 사유로서의 오늘의 한국철학을 사유하기 위한 의식적인 노력이 이미 오래 전에 시작되었고, 다행히 그 성취는 미래의 요원한 과제로 남아 있는 것이 아니라 이미 우리의 눈앞에 탁월하게 혹은 다소 덜 탁월하게 제시되어 있기도 하다. 사대주의와 국수주의라는 이데올로기적 편견에서 벗어나 있다면 이 점을 흔쾌히 인정할 수 있을 것이다. 사대주의와 국수주의는 일견 정반대의 것으로 보이지만, 실은 동전의 양면처럼 함께 가는 것으로서 우리가 시급히 청산해야 하나 쉽게 청산될 가망이 없어 보이는 좋지 못한 유산이다.⁹⁾

II. 한국철학의 ‘철학’이란 무엇인가

철학은 서양에서 수입된 말이다. 엄밀히 따지면 서양철학과 동일한 철학은 서양에만 있고 인도나 동아시아의 전통사상에는 없었다. 하지만 우리는 이미 철학이란 말을 널리 사용하고 있다. 이제 와서 이 말의 사용을 억지로 제한할 필요는 없다

9) 필자는 그런 한국철학의 출발점에 있어서 항외적 사유와 항내적 사유의 종합을 모색하고 그 가능성을 동양적 사유에서 발견했던 朴鍾鴻의 선구자적 위치가 매우 중요하다고 생각하며, 또 金炯孝의 철학적 성취야말로 그런 한국철학의 탁월한 본보기라고 본다. 그밖에 동서양 고전에 대한 해박함을 바탕으로 예리하면서도 아름답게 전통문화와 사상의 핵심을 보여준 閔泳珪, 대학이 아닌 재야에서 종교적 사유의 어두운 깊이를 보여준 柳永模, 국문학사 연구를 바탕으로 보편이론을 창안하고자 노력하는 조동일 등도 각기 다른 방향에서 한국철학을 한 사람들로 간주되어야 할 것이다. 또한 현재 소장학자들 가운데에도 다소 덜 탁월한 형태로나마 한국철학의 미래를 열어 가려고 고심하는 사람들이 적지 않는 것으로 보인다. 여차피 탁월한 사람의 수는 적을 수밖에 없으므로 우리의 상황을 너무 비관적으로 볼 이유는 없다. 나름대로의 철학적 깊이를 지닌 그런 모든 성취에 대해 서양철학과 동일하지 않다는 이유로 백안시하는 것이 사대주의라면 우리의 전통과 동일하지 않다는 이유로 백안시하는 것이 국수주의이다.

다만 상황에 따라 그 의미를 융통성 있게 바꾸어 이해하면 될 것이다. 하나의 “영원한 철학”을 염두에 둔 철학에 대한 선형적인 규정은 우리에게 별 소용이 없다. 그렇다면 두 개의 서로 다른 방향성을 가진 그런 한국철학에 관심을 두고서 철학적 사유의 깊이를 축으로 삼아 양자를 두루 포괄하고자 하는 오늘의 우리에게 있어서 철학이란 말은 어떻게 이해되어야 할까? 답은 간단하다. 철학 개념의 내포를 가급적 줄이고 그 외연을 늘림으로써 철학 아닌 것들까지도 철학에 포함될 수 있도록 하면 된다.

철학을 다른 모든 학문들로부터 구별하는 데서 그치지 않고 철학을 다른 모든 학문들보다 우월한 어떤 것으로 높이기 위한, 철학에는 특유의 대상 영역과 특유의 방법론이 따로 있다고 규정하려는 교과서적인 철학 개념은 이제 별 효력이 없는 것 같다. 수많은 분과학문들이 분화되고 있는 오늘의 상황에서 철학만의 고유한 대상과 방법이 따로 확보될 수 있으리라 기대하기 어려울 뿐만 아니라, 대상과 방법의 측면에서 철학의 본질을 규정하다 보면 철학이 우월해지기는커녕 철학 역시 실용적인 지식을 목표로 하는 다른 분과학문들 가운데 하나로 분류될 수밖에 없게 된다. 그런 교과서적인 철학 개념을 고수할 경우에 발생하는 무엇보다도 심각한 폐단은, 언어를 철학의 마지막 대상으로 여겨 언어에 대한 논리적인 분석에 집착해온 영미분석철학에서 흔히 볼 수 있듯이, 철학을 철학 아닌 모든 것들로부터 고립시킴으로써 지혜(wisdom)라 불리는 철학의 저 오랜 생명을 고갈시켜버릴 위험이 있다는 점이다. 지혜란 인간의 삶과 세계에 대한 심오한 통찰이므로, 자신 이외의 모든 것들로부터 고립된 그런 철학에서는 지혜가 생기기 어려울 것이다.

그런데 그런 협소한 철학 개념이 아직까지 우리의 각종 한국철학에도 영향을 미치면서 상당한 부작용을 낳고 있는 것으로 보인다. 과거지향적인 한국철학에 있어서 한국철학의 대상 영역을 한국문학이나 한국사학과 같은 한국학의 다른 분과학문들과 구별되는 어떤 것으로 설정하고 그것에 대해 무리하게 논리적으로 논의하는 것은 그런 낡은 철학 개념 때문일 것이다. 예를 하나 들면, 조선조 詩文集 속에는 문학, 역사, 철학, 정치, 경제 등이 불가분하게 뒤섞여 있는데도 불구하고 오직 理氣心性에 관한 담론만을 그것이 놓인 콘텍스트로부터 따로 抽出하여 그것을 매우 논리적인 듯하면서도 도무지 요해 불가능한 언사로 복잡하게 논하는 것이 마치 한국철학의 유일한 본령인양 여긴다. 예를 얼마든지 더 들 수 있는 이런 폐단

은 비단 우리에게만 나타나는 것은 아니며, 牟宗三이나 唐君毅와 같은 중국의 이른바 現代新儒家에서도 엿볼 수 있다.¹⁰⁾

과거의 한문 텍스트 상의 각종 담론을 무리하게 분류하고, 그것을 억지로 서양 철학의 담론과 유사하게 조작하려는 그런 폐단의 뿌리에는 서양철학에 대한 이해 부족 및 잠재적인 열등의식과 더불어 철학이 철학 아닌 다른 모든 학문들과 구별되는 특별한 어떤 학문이어야 한다는 철학 개념이 선입견으로 자리잡고 있다. 서양철학과의 만남과 대화는 이미 불가피하고, 비교철학은 이제 한국철학에 있어서 철학의 가능한 여러 가지 방법들 가운데 하나가 아니라 유일한 운명이 되어버렸다. 그러나 서양철학이 아닌 다른 철학들에다가 개론 수준으로 어설피게 이해된 서양철학을 일방적으로 주입하려 할 때, 그 철학들은 자신들의 고유성을 상실한 채 지혜를 별로 보여주지 못하는 서양철학의 불품없는 亞流로 전락하게 된다. 공산중국이나 북한에서 ‘중국철학사’나 ‘조선철학사’를 유물론과 유심론이라는 낯선 舶來의 이분법에 따라 이데올로기적으로 천박하게 재구성한 것이 그 단적인 예이다. 또한 우리의 과거지향적인 한국철학 연구에서 흔히 주자학의 理와 氣를 아무 제한 없이 이성과 현실, 보편과 특수, 정신과 물질 따위로 치환해서 이해하는 것도 유사한 폐해가 아닐까 생각된다.¹¹⁾

철학이 다른 분과학문들과 대상이나 방법의 측면에서 굳이 다르다고 보아 그

10) 熊十力에서 발원하여 牟宗三이나 唐君毅에 의해 그 절정에 이르는 現代新儒家는, 전통 經學이 몰락한 대신 서양철학이 도입된 20세기 현대중국에 있어서, 서양철학을 극복하고 중국적 전통과 儒家的 人文價値의 우수성을 선양하고자 했던 새로운 형태의 儒學으로서 그 의미가 매우 크다.(현대신유가에 대한 개설적인 논의는 鄭家棟, 『현대신유학』, 한국철학사상연구회 논문집분과 옮김 예문서원, 1993 참조) 그러나 서양철학을 극복하고자 하는 노력의 근저에는 서양철학에 대한 고통과 함께 그에 대한 열등 콤플렉스가 은밀히 잠재해 있고, 이로 인해 그 나름의 사유논리와 매력을 지닌 중국철학의 텍스트들을 서양철학식으로 무리하게 해석했기 때문에, 오히려 중국적 전통의 본래 정신을 왜곡하고 있다는 비판을 들을 수 있다. 예를 들면, 錢穆은 “어떤 사람은 먼저 칸트를 알지 않으면 주자를 알 수 없다고 한다. 그러나 주자의 학문의 길과 그 주요 사상이 어찌 먼저 칸트를 알아서 나온 것이겠는가?”라고 반문하면서 중국문화에 대한 그런 서양식 해석에는 “서양만 있고 중국은 없다(有西方, 無中國)”고 신랄하게 비판한다(『中國學術論衡』, 長沙 岳麓書社, 1986, 5 쪽) 이 비판에는 전통적인 학문을 고수하려고 애쓰는 錢穆의 편견이 들어있지만 참고할 필요가 있다.

11) 이에 대한 보다 상세한 논의는 줄고, 「이일분수(理一分殊)의 철학적 반성」, 『헤겔연구』(청아출판사, 1997), 43~107쪽 참조.

범위를 협소하게 한정함으로써 한국철학의 과거와 미래에 쓸데없는 오해와 불편을 초래할 이유는 없다. 한국철학의 과거와 미래를 위해서는 하이데거나 로티처럼 서양의 형이상학이나 근대 인식론에서 유래하는 철학 개념을 철폐하거나 아니면 그런 철학 개념을 극복할 수 있는 다른 철학 개념을 마련해야 할 것이다. 그래야 한국철학사의 텍스트들을 낫선 철학의 기준에다 억지로 끼워 맞추느라 고생하지 않고, 그 깊숙한 곳에 이미 보편성을 함축하고 있는 옛 텍스트들의 고유성을 훼손하지 않으면서 동시에 그 고유성을 넘어 보편성으로 나아가 새로운 미래를 열 수 있다. 또한 그래야 서양철학을 서양사 전반과의 유기적인 연관 속에서 읽음으로써 서양철학을 서구적 생활세계를 초월해 있는 보편적인 진리로 숭상하는 잘못에서 벗어나 서양철학을 상대화시키면서 그에 대한 이해의 수준을 높일 수 있다. 이 역시 한국철학의 미래를 여는 데 기여할 것이다.

일정한 대상과 방법에 구속받는 협소한 철학 개념을 해체하고 철학을 그 테두리가 없을 만큼 폭넓게 규정하게 되면, 서양철학과 동양철학 사이의 경계선뿐만 아니라 철학과 철학 아닌 것들 사이의 경계선도 철폐할 수 있을 것이다. 그리하여 철학 아닌 것들을 모조리 제외하다가 지혜의 보고일 수 있는 중요한 텍스트까지 도외시하게 되는 폐단을 예방하고, 또한 한문 텍스트로 전해진 동아시아 전통문화를 보다 적실하게 논의하면서 철학의 이름으로 그 가장 깊은 핵심에 접근할 수 있을 것이다. 요컨대 철학전공이라는 울타리를 배타적으로 고수하는 참으로 비철학적인 문호의식에서 벗어나려면 철학을 어떻게 다시 규정해야 할까?

우선 인간은 동물과는 달리 사유한다는 평범한 사실에서 출발할 필요가 있다. 학문과 예술을 포함한 인간의 모든 문화적 활동은 인간의 사유에서 비롯된다. 철학도 서양철학이건 동양철학이건 모두 그런 문화적 활동의 일종일 뿐이다. 하지만 모든 문화적 활동을 다 철학이라 할 수는 없다. 그렇다면 문화적 활동의 일종인 철학이 다른 문화적 활동과 다른 점이 무엇일까? 철학을 철학답게 만들어주는 철학의 본질은 사유의 ‘심오함’에 있다는 것이 우리의 마지막 답이다. 철학이란 ‘심오한 사유’이고, 심오한 사유가 곧 ‘철학적 사유’이다. 또한 그것이 곧 철학의 생명인 지혜이고, ‘철학함’의 본래적인 모습이다.¹²⁾ 철학의 본질은 어떤 대상을 어떤

12) 知慧(wisdom)와 智識(knowledge)은 다음과 같은 차이가 있다고 생각된다. 지혜는 역동적이고 개방적인 사유의 과정인 반면, 지식은 정태적이고 폐쇄적인 사유의 결과이다. 지혜는 세계에 대한

방법으로 사유하느냐에 달려 있지 않고, 대상이나 방법에는 관계없이 얼마나 심오하게 사유하느냐에 달려 있다.

그런 심오한 사유 혹은 철학적 사유란 철학이라 이름 붙여진 학문분야에만 국한될 수 없을 것이다. 그렇다면 이제 철학은 따로 있을 수가 없고, 철학의 외연은 무한히 넓어진다. 철학과 과학, 철학과 예술, 철학과 종교, 철학과 정치 등의 대립적 구분은 중요하지 않다. 어떤 대상을 어떤 방법으로 다루건 심오한 사유를 간직하고 있는 것이면 모두 철학일 수 있다. 물리학이나 경영학이라도 심오한 사유를 간직한 경우엔 이미 철학이다. 또한 종교가들이나 시인들이 남긴 동서고금 온갖 종류의 심오한 사유들도 모두 철학이란 이름 아래 포섭될 수 있다. 조선조 시문집의 이기심성에 관한 답변뿐만 아니라 詩 한 수나 상소문 한 편, 또는『삼국유사』의 설화 한 편도 철학일 수 있다. 심지어는 작자 미상의 산수화 한 폭이나 도자기 파편 하나까지도 심오한 철학적 사유의 보고일 수 있고, 현재 우리가 늘 겪는 일상적인 경험이나 정치경제적인 사건들도 그럴 수 있음은 물론이다. 이렇게 보면 결국 불변적이고 절대적이고 단일한 “영원한 철학”이란 있을 수 없고, 있는 것은 오직 가변적이고 상대적이고 무수히 많은 “철학들” 뿐이다.

하이데거는 후기에 “철학의 종말”을 선언하고 철학 대신 “사유(Denken)”란 말을 즐겨 사용하면서 형이상학과 인식론을 중심으로 논리적인 분석에 치중해온 서양철학의 좁은 한계를 벗어난 바 있다.¹³⁾ 그러나 우리가 심오한 사유라고 하는 것은 하이데거적인 존재 사유와 꼭 같은 것은 아니다. 우리의 일차적인 의도는 일정한 대상과 방법에 구속되는 협소한 철학 개념을 극복함으로써, 철학을 다른 학문들 혹은 다른 형태의 사유들과 전적으로 다른 것도 아니고 전적으로 같은 것도 아닌, 그것들과 다르면서도 동시에 다르지 아니한 그런 학문 혹은 그런 사유로 다시

통찰인 반면, 지식은 세계에 대한 합리적인 재구성이다. 지혜는 존재론적인 깨달음인 반면, 지식은 소유론적인 앎이다. 지혜는 主客이 상호 작용한다고 보는 상관적인 사유에 속하는 반면 지식은 주객을 이원화하는 대상적인 사유에 속한다. 그래서 필자는 지혜를 철학적 사유나 철학함과 같은 차원이라고 본다. 하지만 지혜와 지식이 반드시 서로 모순적이라고 주장할 수는 없는 듯하다. 지식이 없이는 지혜가 생겨나기 어렵다는 점을 고려하면, 지혜는 지식을 포함할 수도 있을지 모르고, 그렇다면 지혜와 지식의 근저에 가로놓인 사유 방식의 차이도 절대적이지는 않고, 양자 사인엔 모종의 연속성이 있을지 모른다.

13) 김형효, 『하이데거와 화업의 사유』(청계, 2002) 참조.

규정하는 데에 있을 뿐이다. 우리가 말하는 심오한 사유 혹은 철학적 사유에는 후기 하이데거의 존재 사유뿐만 아니라 그가 극복하고자 했던 서구의 표상적인 사유 혹은 대상적인 사유도 포함될 수 있다. 아직 공허한 이 새로운 형식적 철학 규정을 통해 우리가 노리는 것은 서로 이질적인 다양한 내용물들을 포함하고 있는 과거지향과 미래지향의 두 가지 한국철학 모두를 각자의 본래적 고유성을 훼손하지 않으면서 철학이라는 하나의 이름 아래 포섭하는 것이었다.

그러면 철학을 철학답게 해주는 심오한 사유의 ‘심오함’ 혹은 철학적 사유의 ‘깊이’란 도대체 무엇인가? 하지만 이 물음에 대한 객관적인 답은 애당초 있을 리 없다. 철학적 사유의 심오함을 평가하는 기준이란 철학자마다 다르고 같은 철학자라도 시기마다 다를 수 있기 때문이다. 만약 철학적 사유의 심오함을 평가하는 객관적인 기준 하나를 따로 설정한다면 그것은 “영원한 철학”을 다시 세우는 셈이 된다. 사실 우리 것과 남의 것, 전근대와 근대, 근대와 탈근대가 뒤섞여 있는 오늘 우리의 철학적 상황은 마치 동서고금 온갖 “철학들”의 백화점과도 같다. 각기 나름대로 그럴듯한 존립 이유를 내거는 다양한 “철학들” 가운데 어느 하나만을 절대 시할 수 없고 그래서도 안될 것이다. 그렇다고 모든 사유가 다 심오한 철학적 사유라는 식의 무책임한 상대주의를 용인할 수도 없는 노릇이다. 우리에게 상대주의를 완전히 봉쇄할 수 있는 해결책은 없다. 하지만 진지한 “배움과 물음(學問)”의 노력이 없이는 심오한 철학적 사유에 이를 수 없다는 사실을 고려하면 어떤 것이 기억할 만한 철학적 성취인지를 판단하기란 결코 어려운 일이 아니다. 工夫를 하지 않는데 무슨 심오함, 무슨 깊이가 있겠는가 말이다.

이하에서는 심오한 철학적 사유가 무엇인지(what)에 대한 本體論的인 논의 대신, 그런 사유에 어떻게(how) 이르게 되는지에 대한 工夫論的인 논의 쪽으로 관심을 돌려보기로 한다.¹⁴⁾ 역사와 문화적 전통 속에서 살아가는 유한한 인간이 어떻

14) 오늘날 동양철학 연구에서는 흔히 本體와 그 본체를 회복하기 위한 工夫를 구별하고, 本體論과 工夫論을 따로 논의한다. 이것은 서양철학에서 存在論과 認識論을 따로 논의하는 것과 흡사하다. 동양철학의 텍스트에서 실제로 양자가 따로 논의되는 것은 아닌 듯하다. 그러나 논의의 편의상 양자를 구별할 수도 있을 것이다. 性理學이나 佛敎를 논의할 때 흔히 말하는 工夫論(theory of self-cultivation)은 근대학문에서 매우 중시하는 方法論(methodology)과는 그 성격이 다르다. 근대 자연과학에서 특히 중시되어온 방법론은 대상에 대한 주체의 탐구 내지 장악을 효율적으로 수행하기 위한 방법에 대한 이론적 모색으로서, 주체와 대상의 이원적 분리를 전제로 하는 대상

게 심오한 철학적 사유에 도달할 수 있는지가 다음 장의 물음이다. 우리는 심오한 철학적 사유란 배움과 사유가 서로 맞물려 돌아가는 순환적 반복의 과정이 진지한 물음을 계기로 해서 더욱더 심화되어 가는 가운데 그런 반복의 한 계기로서 출현하게 되고, 그런 철학적 사유는 결코 완결이 될 수 없는 ‘途上의 사유’임을 확인하게 될 것이다. 아울러 심오한 철학적 사유에 이르는 과정은 역사와 문화 속에서 언어로 말하고 사유하는 인간의 삶의 통상적인 과정과 근본적으로 다르지는 않다는 사실도 확인할 것이다. 이 사실은 지혜라고 불리는 심오한 철학적 사유란 것이 세계 안에서의 인간의 삶과 유리된 별스러운 것일 수 없고, 철학자가 보통 사람과는 다른 별종의 인간일 수 없음을 뜻한다.

III. 배움(學)과 사유(思)의 순환적 반복

인간은 사유한다. 하지만 인간의 사유가 무전제의 零點에서 시작될 수는 없다. 그런 영점은 어디에도 없다. 인식의 아르키메데스 점을 찾았던 서양 근대철학자들의 코기토 철학은 허구였다. 인간은 자신이 선택하지 않았던, 타인들로부터 물려 받은 문화적 전통 안에서 사유를 시작할 수 있을 뿐이다. 사유의 전제조건이 되는 문화적 전통에 있어서 핵심적인 것은 언어이다. 언어와 사유가 일치한다고 말할 수 없다. 그러나 언어가 없는 인간의 사유를 우리는 상상할 수 없다. 가다머는 “우리는 언어 안에서 사유할 수 있을 뿐이고, 우리의 사유가 언어 안에 거주한다는 바로 이 사실이 언어가 사유에게 제시하는 심오한 수수께끼”라고 하면서, “우리 자신에 대한 우리의 모든 앎과 세계에 대한 우리의 모든 앎에 있어서 우리는 바로 우리 자신인 바 그 언어에 의해 항상 이미 포위되어 있다”고 말한다.¹⁵⁾ 인간에 대한 언어의 이 같은 구속성을 슐라이어마허는 “언어의 폭력”이라 부른다.¹⁶⁾

적 사유 혹은 표상적 사유에 속한다. 반면 공부론은 깨달음 혹은 聖人됨의 길에 대한 이론적 반성으로서 늘 공부의 실천과 불가분하게 얽혀 있다. 공부론에는 늘 주체와 대상이 함께 상호 작용한다고 보는 비표상적이고 비대상적인 相關의 思惟가 전제되어 있다.

15) Hans-Georg Gadamer, “Man and Language,” in *Philosophical Hermeneutics*, tr. and ed. by David E. Linge, University of California Press, 1977, p.62.

16) 강돈구, 이동희 역, 『슐라이어마허의 해석학』(이학사, 2000), 65 쪽 참조

소쉬르는 언어란 민인이 함께 하는 항구성이 강한 “사회적 제도”로서 인간을 지배한다고 지적한다. “언어가 일종의 사회적 제도이므로, 우리는 선형적으로 언어가 집단을 지배하는 규칙과 유사한 규칙에 의해 규제된다.”¹⁷⁾ 소쉬르와는 달리 하이데거는 언어를 탈인간화시키고 탈역사화시켜 존재론적 차원에서 이해한다. 하이데거의 통찰에 따르면 인간이 언어의 주인인 것이 아니라 언어가 인간의 주인이고, 인간이 말을 하는 것이 아니라 언어가 말을 하고 인간이 소유하는 것이 아니라 언어가 소유한다.¹⁸⁾ 그의 통찰은 “존재”와 맞물려 훨씬 더 심오하게 전개되지만, 소쉬르와 마찬가지로 언어란 인간이 마음대로 처분할 수 있는 인식이나 의사소통의 도구에 불과한 것이 아니고, 마치 운명처럼 인간의 자유로운 의식적 선택에 앞서 인간과 그의 사유를 미리 규제하고 있는 그런 것이란 점을 분명히 말해준다.

언어의 근원이 하이데거가 말하는 “존재”인지 혹은 唯識學에서 말하는 名言種子인지, 아니면 인간이 만든 “사회적 제도”인지는 잘 알 수가 없다. 하여간 역사와 문화의 세계 안에서 살아가는 인간에게 한 가지 분명한 것은 자신을 지배하는 그 언어를 어린 시절부터 남들에게서 배운다는 사실이다. 인간은 언어를 배운 다음에 추후적으로 그 언어를 도구로 삼아 자신과 주위 세계를 파악하게 되는 것은 아니다. 인간은 언어를 배우면서 이와 동시에 그 언어에 의해 형성되어온 역사와 문화의 세계에 자신도 모르게 편입되어 그 역사와 문화의 제한을 받는 유한한 인간존재로 성숙해간다. 언어의 습득과정은 인간의 성숙과정과 동시적이다 어떤 언어를 배우는가에 따라 어떤 인간이 되는지가 결정된다. 희랍어를 배워 희랍인과 똑같이 말할 줄 알게 된다는 것은 곧 희랍의 역사와 문화를 공유하는 희랍인이 되어 희랍인으로서 말하고 사유하게 된다는 것을 뜻한다. 배우지 않고는 말하고 사유할 수가 없다면 배움이야말로 인간됨의 기초이다.

그러나 인간과 그의 사유가 남에게서 배운 언어에 의해 지배되기만 하는 것은 아니다. 인간은 그 언어를 끊임없이 새로워지는 삶의 상황에 맞추어 개성적으로 사용할 수가 있다. 같은 희랍인이라고 해서 누구나 동일하게 말하고 동일하게 사유하는 것은 아니다. 공시적인 차원의 문법은 불변적이지만, 통시적인 차원의 어

17) 페르디낭 드 소쉬르, 최승언 옮김, 『일반언어학 강의』(민음사, 1990), 111쪽.

18) 김형효, 『하이데거와 화업의 사유』, 제10장 및 제1장 참조

휘 선택은 가변적이다. 이것은 인간의 사유가 언어에 의해 지배되는 동시에 개성적인 언어의 사용을 통해 언어를 지배하기도 한다는 것을 일러준다. 언어와 사유의 관계는 이중적이다. “인간은 처음부터 이중적 의미에 있어서 언어와 관계하고 있다. 한 측면은 인간은 독립적이고 자유롭게 사유하는 자로서 주어진 보편적인 언어를 개별화한다는 것이고, 다른 측면은 인간의 사유가 언어의 잠재적인 힘에 의해 형성된다는 것이다.”¹⁹⁾ 이 두 측면은 불가분하게 얽혀 있다. 인간은 언어에 의해 사용되면서 동시에 언어를 사용한다.

인간이 언어를 배우는 과정은 남이 말하거나 쓴 것을 듣거나 읽는 과정이므로 언어에 의해 사용되는 과정이라 할 수 있고, 반면 언어를 사용하는 과정은 스스로 말하거나 쓰는 것으로서 이는 곧 사유하는 것과 현실적으로 다르지 않다. 인간이 수동적으로 언어를 배우는 과정은 과거로부터 전해진 문화적 전통에 편입되는 과정이라는 점에서 과거지향적이다. 이것이 공자가 말한 “溫故而知新”의 “溫故(옛것을 익힘)”이다.²⁰⁾ 반면 인간이 언어를 능동적으로 사용하는 과정은 변하는 삶의 상황 속에서 새로운 것을 이해하고 자신의 가능성을 실현함으로써 새로운 문화적 전통을 만들어 가는 과정이라는 점에서 미래지향적이다. 이것이 “知新(새것을 앎)”이다. 상반된 방향성을 가진 “溫故”의 배움(學)과 “知新”의 사유(思), 이 두 과정은 서로 맞물려 순환한다.

과거지향적인 언어의 배움이 없었다면 미래지향적인 언어의 사용 즉 사유는 애당초 불가능하다. “온고”가 없이는 “지신”도 없다. 언어의 사용은 일견 우리의 자유로운 창조로 보이지만, 실은 이미 듣고 읽으면서 배웠던 것의 창조적인 반복일 뿐이다.²¹⁾ 창조적인 반복으로서의 언어의 사용이 필히 요구되는 것은 이미 배운 언어의 동어반복만으로는 새로운 상황이 늘 벌어지는 삶의 현실에 대처할 수가 없기 때문이다. 주자는 “지신”이 없는 “온고”란 생명이 없는 “암기의 학문”에 그칠 뿐이라고 하면서, “지신이란 것은 온고를 통해 이미 알게 된 것을 삶의 현실 속에서 유추에 의해 미래지향적으로 확장하는 것이고, 늘 활발하게 살아 죽지 않는

19) 강돈구, 앞의 책, 66쪽

20) 『論語』爲政. “子曰, 溫故而知新, 可以爲師矣”

21) 여기서 ‘창조적인 반복’이란 말은 반복이 본래 동일성의 반복일 수 없고, 동일성과 함께 차이가 있을 때 가능한 것임을 표현한다. “반복은 동일성과 차이가 서로 교호할 때 일어난다.”(김형효, 「하이데거의 전기사상에 대한 유식학적 독법」, 『하이데거와 마음의 철학』, 부록 433 쪽)

것”이라고 풀이한다.²²⁾ “지산”의 사유가 없다면 “온고”의 배움은 아무 쓸모 없는 死物에 불과하기에 공자는 “배우되 사유하지 않으면 헛일”이라고 말한다. 그리고는 바로 이어 공자는 “사유하되 배우지 않으면 위태롭다 고 덧붙이면서 다시금 배움의 중요성으로 주의를 돌린다.²³⁾ 배움이 없이는 애당초 사유할 수 없지만, 배움이 불충분한 상태에서 무리하게 사유만 한다면 그 사유는 뿌리 없는 부평초처럼 불안정할 것이다. 변하는 삶의 상황에 맞추어 “지산”의 사유를 하기는 쉽지 않다. 그러기에 공자는 “溫故하고도 知新까지 하면 남의 스승이 될 만하다”고 그 어려움을 설파한 것이 아니겠는가. “지산”의 사유를 제대로 하려면 끊임없이 과거로 돌아가 배워야 한다.

우리의 해석에 따르면 결국 공자는 과거지향적인 배움과 미래지향적인 사유가 서로 맞물려 시작도 끝도 없이 돌아가는 순환적 반복의 과정을 알려준 셈이다. 그런 순환적 반복의 과정 속에서 배움도 사유도 끊임없이 새로워지고 깊어져 간다. 『논어』에서는 배움과 사유의 순환적 반복의 과정이 군자가 되기 위한 공부의 길로서 제시되고 있으나, 그것은 더 근원적으로는 군자와 소인, 철학자와 보통 사람을 막론하고 인간의 삶의 일반적인 양상이기도 하다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 “현존재” 즉 인간의 존재양상을 “능동과 수동의 교호성의 새끼꼬기”로 구조화시켜 밝힌 바 있다.²⁴⁾ 그에 의하면 인간은 한편으로는 세상에 던져져 수동적으로 세상의 제약을 받는 “던져진 존재(das geworfene Sein)”이기도 하고, 다른 한편으로는 능동적으로 기획하면서 세상을 형성해나가는 “던지는 존재(das entwerfende Sein)”이기도 하다. 그리고 “던져짐”과 “던짐”이 서로 맞물려 돌아가는 것을 두고 하이데거는 “던져진 던짐(der geworfene Entwurf)”이라고 묘하게 표현한다.²⁵⁾ 위에서 우리가 말한 과거지향적인 배움은 “던져짐”에, 미래지향적인 사유는 “던짐”에, 그리고 배움과 사유의 순환적 반복은 “던져진 던짐”에 각각 귀속된다. 하이데거는 우리가 의식의 한계를 벗어나지 못하는 공부론적 차원에서 논의한 배움과 사유, 그리고 양자의 순환적 반복을 무의식의 세계까지 포함하는 보다 깊은 존재론

22) 『朱子語類』(中華書局, 標點本), 卷24, 576쪽. “記問之學, 不足爲人師, 只緣這箇死殺了. 若知新, 則引而伸之, 觸類而長之, 則常活不死殺矣.”(본문의 번역은 意譯임)

23) 『論語』爲政. “子曰, 學而不思則罔, 思而不學則殆.”

24) 김형효, 「하이데거의 전기사상에 대한 유식학적 독법」, 427쪽.

25) 김형효, 『하이데거와 마음의 철학』, 제4장 참조

적 차원에서 말해주고 있는 것으로 보인다.²⁶⁾

결국 ‘던져져 있으면서 동시에 던지는 것이 인간의 근원적인 존재 양상이기 때문에 인간은 누구나 배움(듣기, 읽기)이라는 과거지향의 수동적 행위와 사유(말하기, 쓰기)라는 미래지향의 능동적 행위를 순환적으로 반복하면서 살아간다. 이 모든 삶의 과정에 항상 언어가 매개되어 있음은 물론이다. 배움은 언어의 배움이고 사유는 언어의 사용이다. 인간의 사유는 언어적 사유로서 언어의 배움과 더불어 인간의 삶의 본질적인 일부를 형성한다. 유한한 인간의 사유는 늘 문화적 전통이라는 배움의 토양에서 자라나 다시 배움의 토양으로 돌아간다. 인간의 사유는 배움과 다르면서도 다르지 아니한 이중적 관계 속에서 시작도 끝도 없이 맞물려 돌아가기에 완결이란 있을 수가 없다. 인간의 사유는 본질적으로 ‘途上의 思惟’이다. 철학자뿐만 아니라 모든 인간이 그런 도상의 사유를 이미 하고 있다. 그러면 철학자의 심오한 철학적 사유 즉 ‘철학함’은 인간이면 누구나 하고 있는 통상적인 사유와 어디에서 갈라지는가? 그 분기점은 ‘물음,’ 그것도 겸손하고 간절한 물음에 있는 것이 아닐까?

IV. 물음(問)과 철학적 사유의 深化

전지전능한 神에게는 물음이 있을 수 없다. 짐승은 아무 것도 모르기 때문에 아무 것도 묻지 않는 반면, 신은 모든 것을 알고 있기 때문에 아무 것도 묻지 않는다. 신에게는 아직 다 기억하지 못하는 과거도 없고, 아직 다 예측하지 못하는 미래도 없다. 신에게는 오직 영원한 현재만 있을 뿐이고, 이 영원한 현재는 신의 무한히 투명한 사유 속에 남김없이 다 파악되어 있다.

그러나 有限한 인간에게는 무한히 투명한 신적인 사유가 있을 리 없고, 영원한 현재도 있을 수 없다. 인간에게 있어 현재란 상호 작용하는 과거와 미래를 연결해주는 덧없는 순간으로서만 존재할 뿐, 아무런 실체성도 갖지 못한다. 인간에게는 뒤로는 도저히 다 기억할 수 없는 과거가 무한히 축적되어 있고, 앞으로는 도저히

26) 김형효는 『하이데거와 마음의 철학』에서 하이데거의 전기철학을 의식의 차원에서 벗어나지 못하는 現象學이 아니라 인간의 의식과 무의식을 다 다루는 唯識學으로 풀이한다.

다 예측할 수 없는 미래가 무한히 기다리고 있다. 인간은 탄생에서 죽음에 이르기까지 그런 과거와 그런 미래가 엇갈리는 사이에서 순간 순간을 살아가면서 뒤로 과거를 돌이켜보면서 묻고, 앞으로 미래를 내다보면서 묻는다. 물음이란 신도 아니고 짐승도 아닌, 유한한 존재자인 인간의 삶의 고유한 양상에 속한다. 물음이 종식된다면 인간은 인간이기를 그치고, 신이 되거나 아니면 짐승이 될 것이다.

물음만이 인간의 유한성의 징표인 것은 아니다. 순환적으로 반복되는 배움과 사유도 역시 인간의 유한성을 알려준다. 언어 자체가 인간의 유한성의 징표이므로, 그런 언어에 의해 매개되어 있는 인간의 배움과 사유도 늘 유한하기 마련이다. 배움은 늘 부분적이고 불충분하며, 이 배움의 토양에서 자라나는 사유도 역시 그러하다. 유한한 인간의 물음은 배움과 사유의 유한성과 서로 밀접하게 관련되어 있다. 만약 배움과 사유가 완전해진다면 거꾸로 배움과 사유가 아예 없다면 물음은 묻어지지 않을 것이다. 배움과 사유가 유한하다는 것은 완전해진 것도 아니고 아예 없는 것도 아니라는 것, 다시 말해 어중간하다는 뜻이다. 인간은 배움과 사유가 것처럼 어중간하기 때문에 물음을 던질 수 있다.

물음이 배움과 사유와 더불어 유한한 인간의 보편적인 징표이므로 인간이면 누구나 물을 줄 안다. 물을 줄 모른다면 인간이 아닐 것이다. 하지만 인간이 던지는 모든 물음이 다 철학적 사유에 이르는 본래적인 물음일 수는 없다. 본래적인 물음은 무엇보다도 먼저 겸손한 물음이어야 한다. 인간은 자신의 배움과 사유가 어중간하다는 것을 스스로 자각할 때에야 비로소 실제로 물음을 던지게 된다. 자신이 이미 소유한 배움과 사유에 대해 자만심을 가지고 있다면 더 이상 묻지 않을 것이다. 그런 자가 물음을 던지더라도 그 물음은 상대방을 심문하고 힐난하는 것과 같은 오만한 물음일 뿐이다. 그런 물음은 겸손하게 듣고 배우기 위한 물음이 아니라 자아를 내세우고 남을 가르치기 위한 물음이므로, 본래적인 물음에 속하지 않는다. “그것이 무엇인가?”라는 물음은 스스로 부족함을 아는 겸손한 인간의 미덕과 결부되어야 비로소 본래적인 물음이 된다.

겸손한 물음이 철학적 사유를 위해 결정적인 이유는 무엇인가? 마음을 비우고 겸손하게 물을 때 인간은 주어진 과거의 전통으로부터 더 잘 듣고 더 잘 읽어서 더 잘 배울 수 있게 되고, 이로써 더 잘 사유할 수 있게 되기 때문이다. 더 잘 배워 더 잘 사유할 수 있게 된다는 것은 곧 인간의 사유가 깊어진다는 것 외에 다른

뜻이 아니다. 인간이면 누구나 하고 있는 통상적인 사유에 바탕을 두고 있으면서도 그것과는 다른 심오한 철학적 사유란 자신의 부족함을 자각한 자의 겸손한 물음과 더불어 짝이 튼다. 그리고 더 잘 배우고자 겸손하게 던지는 그 물음이 간절하면 간절할수록 인간의 사유는 더욱더 심오해질 것이다. 겸손하고 간절한 물음 자체가 곧 심오한 철학적 사유인 것은 아니다. 그러나 그런 물음이 없이는 철학적 사유의 깊이에 이르는 문이 열리지 않는다.

앞장의 논의와 연관해서 이 점을 좀 더 부연해보자. 자신이 이미 소유한 배움의 결과와 사유의 결과에 자만하지 않고, 더 잘 배우고 더 잘 사유하려는 데서 물음이 생겨난다면 물음은 배움과 사유 둘 다를 심화시키는 계기가 된다. 묻지 않는다면 기존의 배움과 기존의 사유에 그냥 주저앉고 말 것이다. 그런데 앞에서 우리는 배움이 과거지향적인 “溫故”이고, 사유가 미래지향적인 “知新”이라 했다. 그렇다면 물음에도 두 가지가 있게 된다. 배움을 심화시키는 계기로서의 물음은 과거지향적인 물음이고, 사유를 심화시키는 계기로서의 물음은 미래지향적인 물음이다. 과거지향적인 물음은 우리에게 주어진 문화적 전통에 대한 물음으로서 그것을 더 잘 익히고자 하는 데서 비롯된다. 미래지향적인 물음은 변해 가는 삶의 상황 속에서 끊임없이 출현하는 새로운 것에 대한 물음으로서 그것을 더 잘 이해하고자 하는 데서 비롯된다.

앞에서 우리는 배움과 사유가 서로 맞물려 순환적으로 반복된다고 했다. 반복이 가능한 것은 배움과 사유 사이에 차이가 있기 때문이다. 배움과 사유가 동일하다면 반복은 있을 수 없다. 배움과 사유의 순환적인 반복이란 서로 다른 배움과 사유라는 두 項간의 순환적 반복이고, 이 반복의 과정 속에서 이 두 항이 서로 영향을 주고받음으로써 배움은 예전의 배움과 달라지고, 사유도 예전의 사유와 달라지게 마련이다. 배움과 사유의 순환적 반복이란 배움과 사유가 모두 예전과 매번 달라지는 가운데 서로 맞물려 돌아가는 순환적 반복이다. 그런 순환적 반복이 바람직한 것이 되려면 배움과 사유가 매번 달라지되 자꾸 예전보다 더 심화되어 가는 방향으로 달라지는 그런 것이어야 할 것이다. 심오한 철학적 사유는 자꾸 심화되어 가는 배움과 사유의 순환적 반복 가운데 그 반복의 한 계기로서 출현할 뿐이다. 그런 바람직한 반복을 가능케 하는 것이 바로 위에서 말한 과거지향과 미래지향의 두 가지 물음이다.

발생론적으로 보면 물음보다는 배움이 먼저다. 배운 게 전혀 없다면 애당초 물음이 물어질 수 없기 때문에 과거지향적인 물음은 언제나 이미 배운 것을 바탕으로 물어지고, 이를 계기로 배움이 심화된다. 과거의 텍스트는 무한히 많은 이야기를 함장하고 있지만, 언제나 묻는 것만큼 응답해준다 물으면 응답하고 다시 묻는 텍스트와의 대화를 통해 배움이 심화되어 간다. 그런 물음이 중단된다면 텍스트와의 대화도 끝나버리고, 기존의 배움은 더 이상 심화되지 못한 채 고집불통의 폐쇄적인 지식으로 응고되어 갈 것이다. 배움이 심화된다는 것은 텍스트를 통해 전해진 과거의 문화적 전통에 더욱 익숙해진다는 것을 뜻한다. 그렇게 심화된 과거지향적인 “濫故”의 배움을 바탕으로 해서 변하는 삶의 상황에 대처하는 미래지향적인 “知新”의 사유가 더욱 심화되어 가고, 이로써 인간의 사유는 철학적 사유의 깊이로 한 걸음 더 나아가게 된다.

하지만 아직도 그 미래지향적인 사유는 복잡한 삶의 모든 상황에 완벽하게 대처할 수 있을 만큼 완전하지 않기 때문에 다시 미래지향적인 물음이 물어진다. 미래지향적인 물음은 삶의 상황 속에서 기존의 철학적 사유가 벽에 부딪히는 가운데 미래를 향해 물어진다. 이를테면 “이제 어떻게 살아야 할 것인가?”와 같은 물음이 그런 미래지향적인 물음의 단적인 예이다. 그런 물음은 기존의 철학적 사유가 가진 한계에 대한 자각과 더불어 물어지는 겸손한 물음인 동시에 그 한계를 돌파하여 철학적 사유를 한 단계 더 심화시키는 계기가 되기도 하는 개방적인 물음이기도 하다. 그런 물음이 중단된다면 기존의 철학적 사유는 더 이상 심화되지 못한 채 다른 사유의 가능성을 용납할 줄 모르는 일종의 도그마로 응고되어 갈 것이다.

그러나 그런 미래지향적인 물음에 대한 응답은 미래로부터는 들려올 리가 없다. 왜냐하면 미래란 아직 오지 아니한 것으로서 실은 있지도 않기 때문이다. 역사와 문화적 전통의 영향을 받으면서 오직 언어 안에서 사유할 수밖에 없는 유한한 인간으로서의 그 응답을 들으려면 다시금 과거로 돌아가 더 배우지 않을 수 없다. 기존의 철학적 사유가 갖는 한계를 자각하면서 미래지향적인 물음을 묻는 자는 미래로 나아가는 것이 아니라 반대로 과거의 문화적 전통으로 돌아가 다시금 과거지향적인 물음을 물어야 한다.

본디 배움과 사유가 그렇듯이 미래지향적인 물음과 과거지향적인 물음도 서로 맞물려 돌아가고 있다. 배움과 사유는 서로 맞물려 있는 이 두 가지 물음이 겸손

하고 간절하게 물어지는 것을 계기로 해서 더욱더 심오하게 맞물려 돌아갈 것이다. 물음은 배움과 사유의 순환적 반복을 심화시키는 촉매 역할을 한다. 하지만 물음이 그것을 아무리 심화시켜도 바닥에까지 가라앉혀 안정시키지는 못한다. 배움과 사유의 순환적 반복은 더 잘 배우고 더 잘 사유하기 위한 그 두 가지 물음이 끝나지 않는 한 결코 완결되지 않을 것이다. 그리고 그 두 가지 물음은 인간이 자신의 유한성을 초극하지 않는 한 결코 끝나지 않을 것이다. 그렇다면 인간의 철학적 사유는 제아무리 심오하다 해도 결국 과거와 미래 사이에서 늘 서성거리는 ‘도상의 사유’ 혹은 어디에도 머물지 못해 늘 편력하는 그런 사유일 수밖에 없을 것이다.

인간의 사유가 철학적 사유로 심화되어 가는 데 있어서 물음이 결정적으로 중요하다라는 사실은 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다. 물음이 그치면 배움의 심화도 그치고 철학적 사유의 심화도 그친다. 그러니 당연히 “철학적인 사유는 물음이 샘솟는 사유이다”라고 잘라 말할 수 있다.²⁷⁾ 하지만 그 물음은 과거로 돌아가 각종 哲學史를 위시한 전통에 귀를 기울이는 배움의 심화로 이어지지 않는다면 헛일이 되고 말 것이다. 미래지향적인 물음까지도 결국은 과거로 돌아간다고 바로 위에서 말했다. 어떤 물음이건 물음 자체가 철학적 사유를 보장해주지 않기 때문에 물음은 반드시 배움으로 이어지고, 그런 다음에 자연스럽게 철학적 사유의 심화로 이어져야 한다. 본래적인 물음이란 겸손하고 간절한 물음이라 강조한 것도 실은 배움을 강조하기 위해서였다. 배움이란 겸손하게 간절히 원하는 자에게만 주어지는 선물이다.

과거지향적인 한국철학과 미래지향적인 한국철학을 다 포함해서 오늘의 ‘한국철학들’은 과연 그런 물음을 묻고, 그런 배움을 배우고 있는가? 혹시 그런 물음도 없고, 그런 배움도 없이 성급하게 철학적 사유를 서두르고 있는 것은 아닌가? 淺深의 수준 차이가 적지 않지만, ‘도상의 사유’로서의 한국철학은 요원한 미래적인 과제로 남아있는 것이 아니라, 실은 이미 시작되어 지금도 진행 중에 있다고 서두에서 언급한 바 있다. 오늘의 각종 ‘한국철학들’이 철학이란 이름에 걸맞게 과연 철학적 사유의 깊이를 보여주는지를 알려면 먼저 그런 물음들이 물어져야 할 것이다.

27) 김형효, 『하이데거와 마음의 철학』, 29쪽.

V. ‘哲學史들’의 混在와 오늘의 한국철학

유한한 인간의 철학적 사유가 아무리 깊이를 더해 나가더라도 결국 불완전한 ‘도상의 사유’에 그칠 수밖에 없다고 한다면, 배움과 사유의 순환적 반복을 통해 자신들의 철학적 사유를 심화시켜 마침내 古典의 반열에 오르게 된 위대한 철학자들의 철학적 사유라 해도 역시 불완전함을 면치 못할 것이다. 철학자는 神일 수 없고, 늘 생활세계의 제약을 받기 때문이다. 그래도 그런 철학자들의 사유의 흔적들이 모이고 모여서 哲學史가 형성되고, 오늘의 우리는 대부분의 경우 그런 철학사에 귀를 기울이고 배우면서 철학적 사유에 입문하게 된다. 우리가 플라톤의 대화편이나 『논어』 혹은 『노자』와 같은 텍스트를 읽는 것이 곧 철학사를 배우는 전형적인 행위이다. 이 세상의 모든 것들이 적어도 잠재적으로는 철학적 사유의 보고일 수 있다 해도 우리의 철학적 사유는 讀書라는 공부방식을 통해 철학사를 배우지 않고는 실제로 구체화되기가 불가능하다. 우리의 철학적 사유는 철학사 안에서 태어나고 자라나므로, 철학사는 우리에게 있어 배움의 기초가 된다는 뜻에서 철학적 사유의 모태인 셈이다.

본고에서 지금껏 말해온 철학사란 우선 지난날 철학자들이 남긴 철학적 사유의 궤적을 총칭한다. 그런 철학사가 있다는 것은 철학이 하나가 이념을 당연히 전제한다. 하나의 동일한 철학만 있다면 철학사란 게 성립할 수 없다. 철학자의 철학적 사유는 늘 그의 생활세계에 의해 제약되기 때문에 철학사 속에는 무수히 많은 이질적인 “철학들”이 있다. 이것이 철학사의 일차적인 사실이다. 플라톤의 대화편들이나 『논어』와 같은 고전적인 텍스트들은 물론이고, 지금 이 순간 이전까지 철학자들에 의해 사유되어 쓰여지거나 말해진 모든 것들이 일차적 의미의 철학사에 속한다.

그리고 이 철학사 안에 있는 그 이질적인 “철학들”을 어떻게 분류해서 재배치하느냐에 따라 각종 명칭의 “哲學史들”이 이차적으로 출현하게 된다. 크게는 서양 철학사가 있고, 동양철학사가 있다. 서양철학사 안에는 국가별, 분야별, 시대별 각종 철학사들이 있으며, 동양철학사 안에도 마찬가지로. 중국철학사나 인도철학사, 한국철학사 등은 모두 그런 이차적인 철학사 분류를 통해 이름지어진 것들이다. 일차적인 철학사가 이미 주어진 사실이라면 이차적인 철학사 분류는 인위적인 분

류의 결과이다. 그리하여 무수히 많은 이질적인 “철학들”이 있듯이 무수히 많은 이질적인 “哲學史들”이 인위적으로 등장하게 된다. 한국철학사도 역시 서양철학사나 중국철학사와 같은 것들과 마찬가지로 그렇게 해서 생겨난 “철학사들” 가운데 하나일 뿐이다. 哲學家들은 일차적인 철학사에 주어진 “철학들”을 바탕으로 그것들을 이차적인 의미의 철학사 분류 방식에 따라 각종 “철학사들”로 재구성하여 서술하는데, 그 중에는 철학사가들에 의해 이미 쓰여진 것도 있고, 아직 쓰여지지 아니한 것도 많다.²⁸⁾

모든 것들이 서로 다르면서도 동시에 서로 다르지 않고, 서로 불연속적이면서도 동시에 연속적이라는 것이 이 세상의 근원적인 사실이라고 한다면, 명시적으로 무엇이라고 꼬집어 말하기는 어렵지만, 각기 다른 언어들간에 “가족 유사성(family resemblance)”이 있는 것과 마찬가지로 각기 다른 “철학들” 간에도 “가족 유사성”이 있고, 또한 한국철학사를 포함해서 이차적으로 분류된 각기 다른 “철학사들” 간에도 그런 유사성이 있을지 모른다. 그리고 각기 다른 “철학사들”들간의 그 유사성은 철학적 사유의 깊이로 다가가면 갈수록 더 뚜렷하게 나타날지도 모른다. 하지만 현상적으로 우선 분명한 것은 그런 유사성이 아니라 각기 다름이고, 각기 다른 “철학들”과 각기 다른 “철학사들”이 같은 시대에 뒤섞여 공존하는 것이 일반적이다. 하나의 철학, 하나의 철학사만 독존하는 그런 시대는 없다. 늘 다양한 “철학들”과 다양한 “철학사들”이 혼재해 있게 마련이다. 역사와 문화의 세계에서는 타자와 전혀 섞이지 아니한 순종이란 원래 없고, 있는 것은 오직 잡종뿐이다.

오늘날 우리는 과거와 미래, 우리 것과 남의 것, 전근대와 근대, 근대와 탈근대가 복잡하게 얽혀 있는 상황으로부터 벗어날 수는 없으며, 이런 상황이야말로 우리가 의식적으로 반성하기 이전부터 우리의 삶 전체를 지배해오고 있는 ‘근본적인 사실’(Faktum)이라고 서두에서 지적한 바 있다. 이 근본적인 사실이란 철학사적으로 말하자면, 서로 낯설어 보일 정도로 이질적인 수많은 “철학사들”이 함께 뒤섞

28) 오늘날 우리가 읽고 있는 Russell의 *History of Western Philosophy*나 Copleston의 방대한 *History of Philosophy*, 혹은 馮友蘭의 『中國哲學史』나 李丙壽의 『韓國儒學史』와 같은 책들이 이차적인 철학사 분류에 따라 철학사가들에 의해 실제로 쓰여진 “哲學史들”이다. 굳이 나누어 말하자면 철학사가들에 의해 실제로 쓰여진 “철학사들”을 우리는 삼차적 의미의 철학사라고 일컬을 수 있을 것이다. 아직 쓰여지지 아니한 “철학사들”이 다 쓰여질 수는 없기 때문에 삼차적 의미의 철학사와 이차적 의미의 철학사가 일치하기는 현실적으로 불가능하다.

여 있다는 것을 가리킨다. 그것들을 대별해보면, 한편으로는 개화기 이전까지 우리를 지배해온 儒佛道 三教 중심의 중국철학사와 그 중국철학사의 한국적 변용인 한국철학사가 한문 텍스트 속에 주어져 있고, 다른 한편으로는 최근에 서양으로부터 수입된 전근대와 근대 및 탈근대의 서양철학사가 각종 서양어 텍스트 속에 주어져 있다.

한문 텍스트는 오래 전에 중국에서 수입한 것이거나 아니면 우리 선조들이 생산한 것인 데 비해 서양어 텍스트들은 최근에 서양에서 수입한 것이다. 이 두 가지 텍스트는 원산지도 다르고 수입 시기도 다르지만, 지금은 우리에게 時空을 같이 하면서 제공되고 있다. 도서관에 가보면 이 두 이질적인 텍스트들은 어느 것이 더 오래되었는지, 어느 것이 본래 우리 것이었는지 알 수 없을 정도로 동시에 같은 서가에 나란히 꽂혀 있다. 과거의 흔적들이 마치 지층처럼 동시적으로 쌓여 있다는 이 사실은 인간에 의해 체험된 시간이란, 비가역적이고 직선적인 물리적 시간과는 달리, 가역적이고 순환적인 것임을 알려준다. 오늘의 한국철학은 우리에게 동시에 주어지는 그런 이질적인 과거의 텍스트들을 읽고 배우면서 사유하여 새로운 우리말 텍스트들을 생산하는 가운데 형성되어 나간다. 대체적인 경향을 두고 말한다면 과거지향적인 한국철학을 주장하는 학자들은 주로 한문 텍스트를 읽고서 우리말 텍스트를 생산하는 반면, 미래지향적인 한국철학을 주장하는 학자들은 주로 서양어 텍스트를 읽고서 우리말 텍스트를 생산한다. 이런 구별은 어디까지나 대체적인 것이지만, 하여간 어느 것이나 深淺의 수준에 관계없이 일단은 오늘의 한국철학으로서 시민권을 갖는다고 봐야 한다.

그리고 근대화 즉 서구화된 오늘의 우리 상황에 있어서 東과 西, 古와 今이 서로 뒤섞여 있더라도 우세를 차지해온 것은 늘 東보다는 西, 古보다는 今이었다. 우리 시대의 實學은 단연코 西學이다. 그렇다고 해서 우리의 최근세사에 있어서 전 근대와 근대의 단절은, 우리의 옛것이 부당하게 망각되고 억압되었다고 개탄하는 일부 국수주의적 경향의 학자들이 주장하듯이, 무슨 천지개벽처럼 그렇게 심각한 단절이 아니라는 점에 유의해야 한다. 본래 전통이란 새로운 것이 낡은 것을 대체하는 가운데 지속되고, 낡은 것과 새로운 것 사이에는 늘 불연속성과 함께 연속성이 공존한다. 불연속 혹은 단절이 없다면 전통은 따분한 동어반복에 그칠 뿐이므로, 우리는 불연속 혹은 단절이 결국 연속 혹은 지속의 한 양식이라 말할 수 있다.

오늘의 우리는 낡은 것과 새로운 것 사이에 불연속성이 있기에 과거의 전통을 다 이해할 수가 없지만, 또한 그 사이에 연속성이 있기에 과거의 전통을 전혀 이해할 수 없는 것도 아니다. 다른 무엇보다도 우리가 과거의 한문 텍스트를 읽고 적어도 어느 정도는 이해한다는 사실은 우리의 전근대와 근대 사이에 불연속성과 더불어 연속성이 있음을 증명해준다.²⁹⁾ 그리고 동양의 전근대보다 서양의 근대가 우세해진 것은 일본이나 서구열강의 강압에 의한 것이기 이전에 우리의 先覺者들이 진실로 원하던 것이기도 했다. 근대는 우리의 불가피한 선택일 수밖에 없었다.

그러므로 오늘의 우리가 우리의 전근대적 전통으로부터 완전히 단절되어 있고, 그 단절이 전적으로 외세에 의해 강요된 것이라 여겨 이에 대해 지나치게 비판하면서, 우리의 옛 것 위에서만 우리의 주체성이 세워질 수 있다는 굳건한 신념 하에 근대적인 것 혹은 서구적인 것을 배척하고, 마치 독립운동을 하듯이 목숨걸고 우리의 옛것을 찾아 나서는 태도는 아무래도 지나친 국수주의가 아닌가 한다. 21 세기에 접어든 지금까지도 國學 전공자들에게서 간혹 엿보이는 그런 국수주의는 우리의 옛것을 무조건 배척하고 근대적인 것 혹은 서구적인 것만 선호하는 신판 사대주의보다 해로운 정도가 조금도 덜하지 않다. 東과 西 古와 今이 뒤섞여 있되 東과 古보다 西와 今이 우세를 차지하고 있는 사정은 비단 우리만의 것은 아니고, 중국이나 일본도 대동소이하다. 정도의 차이는 있지만 그런 사정은 오늘날의 서양도 마찬가지인 것으로 보인다.³⁰⁾ 우리의 사정만 특별히 심각하다고 여기는 것은 지나친 과장이다.

동서고금 각종 “철학들”과 “철학사들”이 혼재해 있어 마치 백화점과도 같은 오늘 우리의 철학적 상황은 철학적으로 보면 우리를 한없이 헛갈리게 할 염려가 있기에 굳이 축복이라 할 수도 없지만, 우리에게 철학사적 배움을 위해 다양한 선택

29) 전근대와 근대의 단절은, 정도의 차이가 있긴 하지만 일본이나 중국의 최근세에도 있었고 그리고 서양의 중세와 근대의 교체기에도 있었던 일이다. 단절이 없는 계승이란 없는 법이고, 단절의 정도에 차이가 있다는 것이 단절의 본질적인 양상에 차이가 있다는 것을 말해주진 않는다.

30) 유학의 가치에 매우 호의적인 어느 서양 학자는 다음과 같이 말한다. “어떻게 ‘우리’를 ‘타자들’과 구별할 수 있겠는가? 유럽과 북미의 과학 기술 경제 모델에 의해 깊이 영향을 받지 않은 아시아 국가는 없고, 많은 아시아 이민들 및 이들과 함께 온 아시아 문화에 의해 더 풍요하게 되지 아니한 유럽국가들도 거의 없다.”(Robert C. Neville, *Boston Confucianism*, State University of New York Press, 2000, Preface, p.26)

지를 제공해주기에 굳이 저주라 할 수도 없다. 그것은 단지 우리의 철학사적 운명 일 뿐이다. 축복도 아니고 저주도 아닌 그런 상황 속에서 동서고금이 서로 영향을 주고받으면서 뒤섞여 있는 것이 우리의 근본적인 사실이라고 한다면, 과거지향의 한국철학과 미래지향의 한국철학도 역시 부지불식간에라도 서로 영향을 주고받으면서 뒤섞여 있을 수밖에 없을 것이다. 그럼에도 불구하고 상이한 방향성을 가진 두 가지 한국철학들이 저 근본적인 사실을 몰각한 채 의사소통이 잘 안될 정도로 나뉘어져 있는 것도 여전히 우리 학계의 현실이다.

그리하여 한국철학사를 모르면서 이 땅에서 철학을 한다는 한쪽의 비판과 한국 철학사의 특수성에 매몰되어 철학함의 보편성을 모른다는 다른 한쪽의 비판이 알게 모르게 팽팽히 맞서 있다. 우리의 삶을 이미 지배하고 있는 저 근본적인 사실에 대한 자기반성이 투철하지 못한데다가 민족주의나 세계주의와 같은 상반된 이데올로기까지 가세하여 두 가지 상반된 한국철학이 극단화되어 버린다면, 과거지향적인 한국철학은 미래적인 사유를 도외시한 채 한국철학사 연구에 골몰하느라 盲目化될 우려가 있고, 미래지향적인 한국철학은 한국철학사의 전통을 도외시한 채 미래적인 사유에 골몰하느라 空虛化될 우려가 있다.³¹⁾

어느 쪽이건 극단은 좋지 아니한 법인데, 학계에서조차 한국철학이라 하면 과거 지향적으로만 보는 것이 아직 일반적인 상식이기 때문에, 오늘의 한국철학은 과거 지향적인 방향으로 치우칠 위험성이 매우 큰 것으로 보인다. 그러므로 우리는 한국철학사란 것이 오늘날 우리에게 주어져 있는 다양한 “철학사들” 가운데 하나일 뿐, 어떤 특권을 가진 특별한 철학사라고 주장할 만한 철학적인 근거가 상당히 빈약하다는 점을 정직하게 인정할 필요가 있다. 우리 자신들을 돌이켜보자. 우리에게 한국철학사나 중국철학사를 이루어온 한문 텍스트가 서양어 텍스트보다 더 친숙하다고 말할 수가 없다. 한문은 영어나 독일어와 같은 서양어보다 더 낯선 외국어로 느껴질 수도 있다. 또한 우리는 어린 시절부터 원효나 퇴계를 배워온 것이 아니다. 우리의 교양은 대개 서구근대문명으로 이루어져 있다. 우리는 적어도 정신적으로는 원효나 퇴계의 후손이라기보다 데카르트나 칸트의 후손이라 보는 편이 옳다. 게다가 한국철학사가 서양철학사나 중국철학사에 비해 더 심오한 철학적 사

31) 『논어』의 말을 빌린다면 과거지향적인 한국철학이 극단화되면 “學而不思則罔”의 폐단이 생기고, 미래지향적인 한국철학이 극단화되면 “思而不學則殆”의 폐단이 생긴다.

유의 흔적을 보여준다는 보장도 없다.

사정이 그렇다면 서양철학사와 마찬가지로 한국철학사도 오늘의 우리에게 낯선 수입품일 수밖에 없다. 서양철학사가 서양의 과거로부터의 수입품이라면 한국철학사는 이미 상당 부분 망각된 우리의 과거로부터의 수입품이라는 점이 다를 뿐이다. 그렇다면 왜 우리는 한국철학사에 그토록 많은 관심과 애정을 기울이는가? 특별히 漢學을 몸으로 익힌 일부 예외적인 사람들을 제외하고, 우리는 대부분의 경우 어린 시절부터 우리의 철학적 선조들과 철학적인 동질성이나 철학사적인 연속성에 의해 묶여져 있지는 않다. 솔직히 말하자면 우리는 地緣과 血緣이라는 비철학적인 유대 때문에 그들에게 각별한 관심과 애정을 표하면서 한국철학사에 집착하고 있는 것이 아닌가 생각된다. 물론 생활세계에서는 지연과 혈연이 철학적인 유대보다 훨씬 더 중요하게 작용한다. 하지만 민족주의 의식을 과거에까지 확대해서 공공연히 그것을 철학적 사유보다 더 앞세우는 것은 철학적으로나 역사적으로나 바람직하지 않다. 왜냐하면 그것은 우리의 철학적 사유를 심화시켜줄 수 있는 겸손한 배움의 기회를 놓치게 하고, 또 전근대 시대에는 민족주의나 국가주의가 제대로 의식되지 않았다는 역사적 사실을 왜곡하기 때문이다.

또 하나 지적해 둘 사항은, 남의 것과 구별되는 우리 것, 지금 것과 구별되는 옛날 것을 배타적으로 숭상하게 될 경우 과거의 한문 텍스트들을 물론 숭배한 나머지 그 앞에서 주눅이 들어 아무런 물음도 던지지 못할 우려가 있다는 점이다. 물음을 던지지 않으면 텍스트와의 대화도 없다. 그렇다고 일방적으로 한문 텍스트들이 전하는 말을 겸손하게 귀담아 듣는 것도 전혀 아니다. 물음을 던지지 않으면 텍스트는 아무 이야기도 해주지 않는다. 텍스트와의 대화가 부재한 상태에서 어떻게든 해석해야 한다는 강박에 쫓기다보면 엉뚱하게 서구근대에서 유래한 巷間의 속설을 가져와 그것을 한문 텍스트에다 함부로 덮어씌우는 해석학적 폭력을 자행하는 경우도 흔히 있다. 예컨대 관념과 현실의 진부한 이분법이라든가 직선적인 역사발전론 혹은 지배와 피지배의 좌파적 이데올로기 같은 것들이 그런 속설에 해당한다. 남의 것을 거부하다가 남의 것 가운데서도 저질적인 것에 놀아나고 이로써 결국 조상을 높이려다가 도리어 조상을 욕보이고 마는 한심한 수준의 해석작업은 참으로 겸손하게 문헌실증을 金科玉條로 여기는 국학계 전반에 걸쳐 흔히 나타나는 역설적인 현상이 아닌가 한다.

창조를 모방보다 더 좋은 일이라 여기는 오늘의 우리 근대인들에겐 별로 유쾌하게 들리지는 않겠지만, 우리의 한국철학사가 元曉 이래 늘 중국으로부터의 철학 수입의 역사였고, 중국철학사 배우기의 역사였다는 점을 정직하게 상기할 필요가 있다. 한국철학사를 수놓아온 위대한 철학자들 가운데 중국철학과 다른 우리의 고유한 한국철학을 건설하려고 의식적으로 애쓴 사람은 거의 없는 듯하다.³²⁾ 그럼에도 그들은, 退溪가 전형적으로 그랬듯이, 겸손하게 묻고 배우는 가운데 창조적인 사유로 나아갈 수 있었다. 이것은 창조적인 철학적 사유가 물음과 배움을 통해서만 가능하다는 우리의 논의가 틀리지 않다는 것을 미리 예증해주고 있다. 배움은 모방이고 사유는 창조인데, 사유의 창조는 배움의 모방이 없이는 불가능함을 앞에서 밝힌 바 있다. 한국철학사의 전통으로부터 무언가를 배우고자 한다면 먼저 그런 사실부터 배워야 할 것이다.

오늘날 동서고금의 혼재, 수많은 이질적인 “철학들”과 “철학사들”의 혼재라고 하는 근본적인 사실이 우리의 삶, 우리의 철학적 사유 전체를 지배하고 있고, 그런 근본적인 사실을 배경으로 해서 ‘독일에 독일철학이 있고 프랑스에 프랑스철학이 있듯이 우리에게도 우리 철학이 있어야 한다’거나, ‘공장을 세우고 다리를 놓듯이 한국철학을 건설해야 한다’거나, ‘우리의 현실 속에서 우리 나름의 창조적인 철학적 사유를 해야 한다’거나, ‘독일사람들이 독일어로 철학을 하듯이 우리도 우리말로 철학을 해야 한다’³³⁾거나, ‘수입이론 대신 자생적인 토착이론을 서둘러 연구개발해야 한다’³⁴⁾거나 하는 따위의 취지를 가진, 미래지향적인 한국철학에 관한 각종 당위적인 주장들이 우리에게 거부하기 힘든 명령으로 다가오고 있다. 그리고 실제로 그런 명령에 따라 오늘날 우리의 철학자들은 배우고 묻고 사유하기 위해 각기 취향과 능력에 맞추어 東으로 혹은 西로, 古로 혹은 今으로 분주하게 뛰어다니면서, 과거지향의 한국철학을 하기도 하고, 미래지향의 한국철학을 하기도 한다.

32) 이런 한국철학사를 거부하게 되면 우리에게 남는 고유한 우리 것이라고는 철학 이전의 巫俗(사마니즘)뿐이다. 그러나 우리의 무속조차도 얼마만큼 고유한 우리 것인지는 의문이다. 사마니즘은 민족과 지역마다 각기 형태가 다르긴 해도 동서고금을 막론하고 어디에나 있는 보편적인 종교현상이기 때문이다.

33) 이기상, 『이 땅에서 철학하기, 탈중심 시대에서의 중심 잡기』, 『이 땅에서 철학하기』(습 1999), 13~80쪽 참조.

34) 조동일, 『우리 학문의 길』(지식산업사 1993) 참조.

하지만 미래지향적인 한국철학을 건설하기 위해 조급하게 서두는 것은 별 실익이 없을 것 같다. 또한 미래지향적인 한국철학과 과거지향적인 한국철학의 동이점을 따져 양자를 종합하기 위해 비교철학을 하려고 의식적으로 애쓸 필요도 없는 듯하다. 양자에 다 능통하기는 현실적으로 어렵기도 하거니와 실은 어느 방향으로 한국철학을 하건 부지불식간에라도 이미 운명적으로 비교철학을 하고 있기 때문이다. 지금 우리에게 정말로 소중한 것은 다시금 각종 “철학사들”에 대한 배움과 물음(學問)으로 돌아가기 위해 의식적인 노력을 기울이는 것이 아닐까 생각된다. 한국철학의 성패는 철학적 사유의 깊이에 달려 있고, 언어를 사용하는 유한한 인간에게 있어서 철학적 사유의 깊이는 오직工夫를 통해서만 도달될 수 있으며, 공부하는 말할 것도 없이 철학사에 귀기울이는 겸손하고 간절한 배움에의 열망에서 시작된다. 인간에게는 과거로 돌아가는 것만이 미래로 나아가는 유일한 길이다.

지연과 혈연에 따라 한국철학사에 각별한 관심과 애정을 갖는 것은 나무랄 일이지 비난할 만한 일이다. 한국철학사에 대한 기초적인 수준의 역사적인 연구조차 아직 태부족이다. 그러나 우리에게 주어져 있는 수많은 “철학사들 가운데 다른 어떤 철학사에 귀기울여도 좋고, 그 철학사의 어떤 한 부분에 귀기울여도 좋다는 사실을 인정해야 한다. 우리의 철학적 사유를 위해 도움이 될만한 철학사의 전통을 우리 것이 아니라는 이유로 도외시한다면 그것은 사대주의를 뒤집어 놓은 국수주의에 불과하다. 우리에게 이미 주어진 것이라면 그 원산지가 어디든 상관없이 이미 우리 것이다. 본래 모든 것들이 상호 관련되어 있기 때문에 우리 것과 남의 것이 따로 있지 않다. 우리말과 외국어의 구분도 근본적인 구분일 수 없다. 서양철학과 동양철학을 대립적으로 구분하는 것은 철학적으로 보면 참으로 한심한 일이다.

그리고 어떤 철학사 가운데 어떤 철학적 사유의 흔적이든지, 그것이 아무리 사소하더라도, 우리가 마음을 비우고 겸손하게 경청하기만 한다면 풍부한 철학적인 이야기를 우리에게 들려줄 것이고, 그 이야기는 우리의 철학적 사유를 위한 밑천이 될 것이다. 화엄학은 “一則多”라고 말한다. 우리는 세상의 모든 것이 철학적 사유의 보고일 수 있다고 말한 바 있다. 바로 그렇기 때문에 한국철학사가 설령 중국철학사의 아류에 불과한 정말로 초라한 철학사라 하더라도, 우리가 지적인 소유의 자만심을 버리고 겸손하게 귀기울여 배우고 묻는다면, 한국철학사가 곧 세계철

학사임을 확인하게 되고, 더 나아가 한국철학사의 배움을 통해 보편적 호소력이 있는 심오한 철학적 사유에로 나아갈 수도 있을 것이다.

철학적 사유란 겸손하고 간절한 물음을 계기로 해서 과거지향적인 배움과 미래 지향적인 사유의 순환적 반복이 끝없이 되풀이되는 가운데 자꾸 깊어져 가는 途上의 思惟이고, 우리의 한국철학 역시 그런 도상의 사유일 수밖에 없음을 마지막으로 다시 한 번 강조하고 싶다. 그런 도상의 사유로서의 철학적 사유의 깊이를 끊임없이 더해가면서 한국철학사가 보편적인 철학적 사유의 보고임을 여실히 보여준 바 있는 김형효는 다음과 같이 말한다. “전통은 언제나 현재완료적 氣質로서 미래의 모든 자유롭고 새로운 企圖를 가능하게 하는 氣運의 샘과 같지만, 그 기질이 동시에 진지한 환골탈태의 변혁적인 반성에 의해 새로움의 기도와 접목되지 않으면 우리에게 미래는 다가오지 않는다. 현재완료적인 전통의 사실과 자유롭고 새로운 기도의 가능성이 圓舞의 형식을 취할 때 반복의 의미가 되살아난다. 한국문화의 반복은 그런 원무의 양식이 이루어졌을 때 가능하다. 반복은 결코 무의미하고 따분한 同音의 재탕이나 삼탕이 아니다. 반복은 생명의 자기표현이다”³⁵⁾ 본고의 긴 논의는 결국 이 말의 다소 장황한 반복에 불과할 것이다.

● 투고일 : 2003. 5. 28

● 심사완료일 : 2003. 6. 10

● 주제어(Key words): 한국철학(Korean Philosophy), 배움(Learning), 사유(Thinking), 물음(Questioning)

35) 김형효, 『원효에서 다산까지』 7~8 쪽