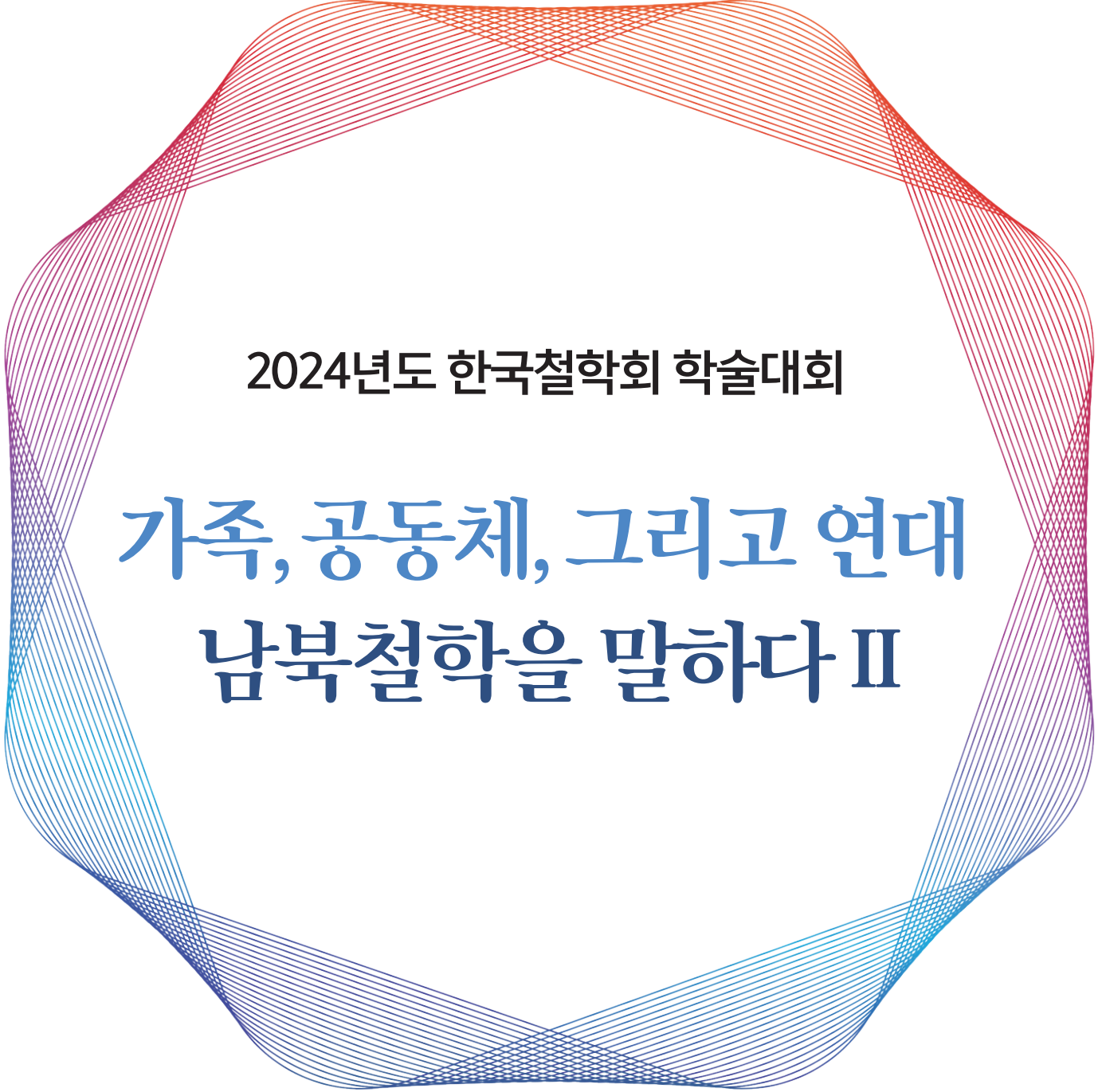




2024년도 한국철학회 학술대회

가족, 공동체, 그리고 연대  
남북철학을 말한다 II

2024.3.23 토 13:30~18:00

전남대학교 인문대 김남주기기념홀 | 이을호기념강의실

주최 (사)한국철학회

주관 (사)한국철학회

 전남대학교 인문학연구원  
HUMANITIES INSTITUTE OF CHONNAM NATIONAL UNIVERSITY

후원  한국연구재단  
National Research Foundation of Korea

아트센터 나비





2024년도 한국철학회 학술대회

가족, 공동체, 그리고 연대  
남북철학을 말한다 II

2024.3.23 토 13:30~18:00

전남대학교 인문대 김남주기념홀 | 이을호기념강의실

주최 (사)한국철학회

주관 (사)한국철학회

 전남대학교 인문학연구원  
HUMANITIES INSTITUTE OF CHONNAM NATIONAL UNIVERSITY

후원  한국연구재단  아트센터 나비

## 2024년도 한국철학회 학술대회 및 정기총회 프로그램 개요

- **일시:** 2024년 3월 23일(토) 13:30 ~ 18:00
- **장소:** 전남대학교 인문대 김남주기념홀 | 이을호기념강의실
- **주최:** (사)한국철학회
- **주관:** (사)한국철학회 | 전남대학교 인문학연구원
- **후원:** 한국연구재단 | 아트센터 나비

| 학술대회         |                                                                                             |                                                                                                          |
|--------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 13:30~17:00  | <div>[제1섹션] 학술발표 및 토론</div> <div>가족, 공동체, 그리고 연대</div> <div>장소: 김남주기념홀   사회: 권영우(고려대)</div> | <div>[제2섹션] 라운드테이블</div> <div>남북철학을 말한다 II</div> <div>장소: 이을호기념강의실   사회: 이원석(전남대)</div>                  |
| 13:30~15:10  | <div>가족의 해체와 새로운 공동체의 가능성</div> <div>발표: 이상형(경상국립대)</div> <div>논평: 이충한(전주교대)</div>          | <div>북한에서의 삼국 및 고려시대 유가철학 연구</div> <div>- ‘조선철학사’에서의 기술과 평가를 중심으로 -</div> <div>발표: 김형찬(고려대)</div>        |
|              | <div>칸트에게서 결혼의 가치</div> <div>발표: 이철우(계명대)</div> <div>논평: 김성훈(조선대)</div>                     | <div>북한에서의 삼국시대 불교철학 연구</div> <div>- 『조선철학전사2』(한명환, 2010)에 나타난 이해를 중심으로 -</div> <div>발표: 김원명(한국외대)</div> |
|              |                                                                                             | <div>북한에서의 고려시대 불교철학 연구</div> <div>- 북한의 불교철학 연구 관점의 고찰 -</div> <div>발표: 박보람(충북대)</div>                  |
|              |                                                                                             | <div>북한 학술에 보이는 정약용의 사회정치사상과 사실주의문학의 지향점</div> <div>발표: 전성건(안동대)</div>                                   |
| 15:10~15:30  | 휴 식                                                                                         |                                                                                                          |
| 15:30~16:40  | <div>인정 이론적 관점에서 본 양육의 문제</div> <div>발표: 이행남(서울대)</div> <div>논평: 정미라(전남대)</div>             | <div>“관념론”으로서의 조선 유학</div> <div>- 북한의 조선 전기 유학에 대한 이해를 중심으로 -</div> <div>발표: 강경현(성균관대)</div>             |
|              |                                                                                             | <div>북한에서의 율곡학파와 진보적 철학사조 연구</div> <div>발표: 김경호(전남대)</div>                                               |
|              |                                                                                             | <div>기일원론적 유물론의 계보화</div> <div>- 『조선철학전사』를 중심으로 -</div> <div>발표: 이행훈(한림대)</div>                          |
|              |                                                                                             | <div>북한 조선철학사 연구에서 동학·천도교의 의미: ‘조선근대철학의 시작과 종결’이라는 은유</div> <div>발표: 박민철(건국대)</div>                      |
| 16:40 ~17:00 | 휴 식                                                                                         |                                                                                                          |
| 정기총회         |                                                                                             |                                                                                                          |
| 17:00~18:00  | <div>열암학술상 시상식 / 한국철학회 정기총회</div> <div>장소: 김남주기념홀</div>                                     |                                                                                                          |

[제1섹션] 학술발표 및 토론

## 가족, 공동체, 그리고 연대

|                                                    |    |
|----------------------------------------------------|----|
| <b>발표 1</b>   가족의 해체와 새로운 공동체의 가능성<br>이상형          | 3  |
| <b>논평 1</b>   「가족의 해체와 새로운 공동체의 가능성」에 대한 논평<br>이충한 | 21 |
| <b>발표 2</b>   칸트에게서 결혼의 가치<br>이철우                  | 25 |
| <b>논평 2</b>   「칸트에게서 결혼의 가치」에 대한 논평<br>김성훈         | 35 |
| <b>발표 3</b>   인정 이론적 관점에서 본 양육의 문제<br>이행남          | 37 |
| <b>논평 3</b>   「인정 이론적 관점에서 본 양육의 문제」에 대한 논평<br>정미라 | 59 |

[제2섹션] 라운드테이블

남북철학을 말하다 II

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| 발표 1   북한에서의 삼국 및 고려시대 유학 연구<br>- ‘조선철학사’에서의 기술과 평가를 중심으로 -<br>김형찬         | 65  |
| 발표 2   북한에서의 삼국시대 불교철학 연구<br>- 『조선철학전사2』(한명환, 2010)에 나타난 이해를 중심으로 -<br>김원명 | 83  |
| 발표 3   북한에서의 고려시대 불교철학 연구<br>- 북한의 불교철학 연구 관점의 고찰 -<br>박보람                 | 97  |
| 발표 4   북한 학술에 보이는 정약용의 사회정치사상과 사실주의문학의 지향점<br>전성건                          | 105 |
| 발표 5   “관념론”으로서의 조선 유학<br>- 북한의 조선 전기 유학에 대한 이해를 중심으로 -<br>강경현             | 119 |
| 발표 6   북한에서의 율곡철학과 진보적 철학사조 연구<br>김경호                                      | 127 |
| 발표 7   기일원론적 유물론 철학의 계보화<br>- 『조선철학전사』(2010)를 중심으로 -<br>이행훈                | 137 |
| 발표 8   북한 조선철학사 연구에서 동학·천도교의 의미: ‘조선근대철학의 시작과 종결’이라는 은유<br>박민철             | 161 |
| 연구윤리교육                                                                     | 179 |

2024년도 한국철학회 학술대회  
가족, 공동체, 그리고 연대 / 남북철학을 말하다 II

[제1섹션]  
학술발표 및 토론

가족, 공동체, 그리고 연대

/ 김남주기념홀 /



# 가족의 해체와 새로운 공동체의 가능성

이상형  
경상국립대학교 철학과

## 1. 서론

가족에 대한 연구나 분석은 일반적으로 가족구성원 각각의 다양한 이해관계와 가족관계의 복잡성 및 가족과 가족외부와와의 다양한 관계로 인해 쉽지 않은 실정이다. 따라서 가족 개념에서조차 다양한 정의가 있으며, 다양한 시각에 따라 가족을 파악할 수 있다. 필자는 몇 년 전 윤리적 관점에서 가족관계를 분석하고 근대이후 가족 내 가치로 인정되어왔던 사랑과 정의가 오늘날 변화된 가족관계에서 어떻게 조화롭게 될 수 있는지를 연구했다. 왜냐하면 고대 동서양에서 가족 내 지배적인 윤리적 가치는 사랑이었다. 플라톤의 <에우튀프론>에서 에우튀프론은 아버지를 고소하기 위해 법정에서 소크라테스를 만난다. 그러나 아버지를 살인죄로 고소하려는 에우튀프론에게 소크라테스는 의문을 제기한다. 가족관계는 정의라는 공적규범보다는 일반적으로 사랑, 배려, 희생이라는 친밀성에 기반한 관계가 지배적이기 때문이다. 그러나 사적공간이 공적인 규범의 영향으로부터 언제나 자유로울 수 없다. 사랑이라는 미명 하에 강제나 억압, 불평등이 숨겨져 있다면 이 또한 이상적 가족관계는 아닐 것이다. 지배와 피지배라는 신분적 질서가 지배적이었던 고대라면 가족관계에서의 위계질서 또한 자연스러울 수 있겠지만 근대적 개인이 탄생하며 모든 사회적 관계의 정당하지 못한 질서는 문제시되었다. 따라서 가족을 이루는 결혼도 이런 자유롭고 평등한 개인 간의 합의에서 가능한 것으로 여겨진다. 서양 근대의 인간관에 기초한 가족은 자유롭고 평등한 개인 간의 계약으로 설명되고 이런 가족에 대한 이해는 오늘날 공적 정의개념이 가족에 개입하기 위한 원천이 된다.<sup>1)</sup>

그러나 근대의 자유로운 개인만으로는 가족을 완전하게 설명하기는 어렵다. 왜냐하면 가족을 형성하기 위한 계약도 개인 간의 사랑에서 출발해야 하기 때문이다. 가족관계에서 사랑은 대체불가능한 대상에 대한 특수한 감정이기에 외면적 관계를 규정하는 권리나 법률만으로 설명되기 어렵기 때문이다. 따라서 헤겔은 타자 속에서 자기 자신을 인식하고 두 사람의 실체적 합일을 이루는 사랑을

1) 이런 사고방식을 흠스를 통해 설명하는 권용혁은 근대 이전의 가족 구성원이 자신의 정체성을 가족 중심적 방식으로 해석했다면 이제 근대 이후의 개인은 자신의 정체성을 가족과는 무관하게 기초 짓고 그 기초 위에서 가족 간의 관계를 규명하는 방식으로 바뀌었다고 설명한다. 권용혁, 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 이학사, 2012, 75쪽 참조.

가족의 본질로 설명한다. 즉 인륜적 관계로서 가족의 공동체적 특성과 평등한 개인의 합일을 가족 안에서 결합한 것이다. 그러나 도덕성이 인륜성에서 지양되어 객관적 실체로 등장하는 가족에서 항상 문제시되는 것은 어떻게 보편적 인격이 구체적 규범성에서 실현되는가이다. 즉 오늘날 가족관계를 지배하는 가치인 사랑이 어떻게 정의를 포함하느냐의 문제, 특수성과 보편성의 관계문제는 여전히 논란이 되고 있다. 헤겔이 가족의 모델로 상정하고 있는 핵가족도 가족 내에서 성별에 따른 남녀의 역할분담을 원칙으로 하고 있다. 가부장적 위계질서나 계약에 따른 관계를 극복해 자유로운 개인들의 사랑공동체를 형성하고자 한 헤겔의 시도는 인륜적 공동체라기보다는 남성 위주의 산업사회를 지지하기 위한 남녀 역할분담과 여성에 대한 억압을 초래하는 자연적 공동체라고 볼 수 있다.

필자는 「가족규범의 위기, 변화, 그리고 정당화」에서 자유롭고 동등하면서도 하나의 정서적 공동체를 어떻게 유지할 수 있는가라는 문제를 해결하기 위해 ‘인정개념’을 통해 사랑과 권리, 연대를 종합하고자 했다.<sup>2)</sup> 이때 이 세 가지 인정개념은 공동체의 형태에 따라 각각 실현되어야 할 개별적, 단계적 가치가 아니라 가족 내의 모든 관계에 동시에 추구되어야 할 가치임을 주장했다. 즉 가족에서 우선적으로 인간의 가장 보편적 형식으로서 인격적 존재가 자유와 보편적 권리의 존재로서 존중되어야 하며, 이런 전제조건 하에서 사랑의 정서적 관계가 실현되어야 한다. 사랑의 편협성이나 특수성은 인격적 존재로서의 인정을 통해 극복되며, 보편적, 인격적 존재간의 관계는 사랑을 획득함으로써 특수한 가족관계를 형성하게 된다. 가족 내 사랑이 인정되지 않을 때 자기신뢰는 파괴되며 신체적, 정서적, 정신적 장애로 인해 정체성 문제가 발생한다. 또한 보편적 권리가 인정되지 않을 때 우리는 굴욕을 경험하며 자기존중을 잃어버리고 자기정체성 상실의 위기를 겪게 된다. 사랑과 권리가 가족관계에서 대립적인 것이 아니라 인격적 존재에 기반한 정서적 결합이 되어야 한다. 그리고 연대는 상호간의 권리와 사랑에 대한 인정으로 상호의존과 상호독립의 조화된 상태를 의미한다. 따라서 이 연대는 정서적 친밀감에 기초하면서 동시에 구성원 각자가 고유하게 가지는 가치에 따른 자기실현을 상호존중하는 상호협력의 관계를 의미한다.<sup>3)</sup>

물론 가족관계에서 사랑, 권리, 연대라는 인정의 세 계기가 충돌하기도 하고 어느 하나가 부정되기도 한다. 그러나 세 가지 요구의 인정을 통해 얻게 되는 자기신뢰, 자기존중, 자기실현은 오늘날 인간이 좋은 삶을 살기 위해 전제되는 윤리적 목표이다. 하지만 가족형태나 가족관계가 예전과 달라져도 같은 상황일까? 재생산 기능을 제외한 가족의 돌봄이나 배려, 교육기능은 시장이나 공적인 영역으로 넘어가며, 소비기능을 제외한 모든 경제적 기능이 가족 외부에서 이루어지고, 부부의 역할변화는 가족의 많은 변화를 동반하고 있다. 이와 함께 직계가족은 더 이상 일반적인 가족형태가 아니며, 한 사람이 일생동안 다양한 가족형태 또는 동거형태, 또는 홀로 살아가고 있다. 2023년 말 기준 전국 평균 세대원 수는 2014년 2.48명에서 2023년 2.15명으로 줄어들었으며, 2391만4851가구 중 1인 가구는 993만5600가구로 전체 41.55%를 차지했다. 반면 4인 이상 가구는 17.07%에 그쳤다.<sup>4)</sup> 이제 개

2) 이상형, 「가족규범의 위기, 변화, 그리고 정당화」, 『철학논총』 제93집, 2018, 241쪽 참조.

3) 같은 곳, 247쪽 참조.

4) 중앙일보, “‘늘어가는 한국’ 70대 이상 인구, 20대 첫 추월”, 2024. 1. 11.

인이 하나의 가족일 수 있는 시대가 오고 있다. 아니면 가족이 해체되는 시대로 해석할 수도 있을 것이다. 모범적인 가족형태를 정하고 그에 따라 법과 정책이 결정되는 것이 아니라 다양한 형태의 삶과 공동체를 가족, 즉 사회의 기본단위로 인정해야 한다. 가족이 인간의 생물학적 본성에 따른 자연적 제도라는 주장은 타당성을 잃어가고 있다. 가족 역시 자연에 대응하며 진화해온 인류의 사회문화적 고안물이며, 형태뿐만 아니라 제도 자체도 언제든지 변화될 수 있다. 가족제도의 변화가능성을 인정한다면 가족에 고유했던 사랑과 친밀한 공동체는 어디에서 찾을 수 있을까?

## 2. 사랑과 결혼의 윤리적 가치

### 2.1 이념으로서의 사랑

상호주관적 관계의 이상적 형태는 크게 두 가지로 분류할 수 있을 것이다. 칸트와 그의 철학을 계승하는 하버마스에 의하면 상호주관적 관계는 이성적 관계가 될 때 서로에게 자유와 해방을 보증할 수 있다. 즉 특정한 주체의 능력에 의해서가 아니라 모든 이성적 존재가 이성적 능력에 의해 상호규범적인 권리와 의무에 동의할 때 그 규범에 지배되는 관계와 공동체는 이상적 세계를 이룬다. 즉 이성적 존재자들이 모두 동의하는 보편적 규범에 의해 스스로 지배될 때 그 관계는 윤리적이다. 그러나 모두가 동의하는 규범적 세계는 현실의 구체성을 벗어난 세계이며 행위 동기화의 힘을 잃어버린다. 따라서 하버마스는 상호주관적 관계에서 발생하는 의사소통적 합리성을 통해 상호주관적 관계의 규범성을 주장한다. 그러나 이런 합리적 의사소통관계는 비록 상호간의 해방공간을 마련할 수 있지만 이 공간도 현실에서 벗어나 현실을 비판하는 추상화된 이상적 담론공동체이다.

두 번째 형태는 상호주관적 관계가 상호인정의 관계로 형성되는 것이다. 호네프에 따르면 인정요구는 인간의 본질적 욕구이며, 이상적 상호인정관계가 사회적 관계를 해방적으로 만들기 위한 전제이다. 즉 인간은 사회화와 개체화 과정에서 사랑, 권리, 연대라는 인정요구를 가지며 이 요구의 충족을 통해 좋은 삶을 영위할 가능성을 지닌다. 이때 가족에서는 주로 사랑의 인정요구가 제기된다. 왜냐하면 가족관계는 보편적 원칙에 의해 규제되기보다는 공유된 관심과 감정에서 발생하는 규범들로 작동되기 때문이다.<sup>5)</sup> 그러나 사랑을 규범적으로 이해하는 것은 쉽지 않다. 왜냐하면 사랑에는 정신적 합일뿐만 아니라 정서적, 육체적 욕구도 포함되기 때문이다. 중세에 고귀한 정신을 가졌던 사람들은 지상의 삶을 혐오하며, 인간의 본능을 원죄와 타락의 산물로 이해하고 육체와 육체의 욕망을 혐오했다.<sup>6)</sup> 따라서 서양 근대에서는 사랑의 순수성을 추구함으로써 남녀간의 사랑의 규범화와 이상화를 추구하였다. 이해관계에 따른 합리적 계약이나 육체적 욕망의 결과가 아니라 순수하고 자연스러운 남녀의 애정이 가족의 출발이었다.

근대 순수한 사랑을 표현하는 ‘낭만적 사랑’을 열정과 헌신, 그리고 배려를 통해 사랑하는 것으로 해석한다면 이런 사랑에서 오는 기쁨은 삶을 풍요롭고 가치 있게 만들 것이다. 따라서 낭만적 사랑

5) 악셀 호네프, 문성훈 외 옮김, 『정치의 타자』, 나남, 2009, 262-263쪽 참조.

6) 버트런드 러셀, 이순희 옮김, 『결혼과 도덕』, 사회평론, 2016, 64쪽 참조.

은 많은 작가들에 의해 칭송되며 삶의 불완전함을 극복할 수 있는 가치로 여겨졌다. 이런 낭만적 사랑의 최종 목적은 두 사람의 결합과 그에 대한 인정, 즉 결혼으로 간주되었다. “프랑스 혁명 무렵부터 결혼은 낭만적 사랑의 결실이어야 한다는 생각이 널리 자리 잡게 되었다.”<sup>7)</sup> 사랑의 변덕성과 일시성으로 인해 낭만적 사랑에서 결혼의 원천을 찾지 않는 헤겔에 비해 키에르케고어는 낭만적 사랑을 결혼의 본질적인 조건으로 간주한다. 그에 따르면 낭만적 사랑은 감성적 아름다움에 터전을 두고 있지만 그것이 영원이라는 의식을 구현하고 있기 때문에 고귀하다. 왜냐하면 모든 사랑을 육체적 욕구와 구별해 주는 것은 사랑이 영원이라는 각인을 지니고 있기 때문이다. 사랑하는 이들은 자신들의 관계가 결코 변할 수 없는 그 자체로서 완성된 하나의 전체라고 확신한다.<sup>8)</sup> 그러나 서양 근대 이후 산업사회에서 낭만적 사랑은 사랑의 당사자들인 상호주관적 관계를 미화하여 그 관계에 존재하는 불평등을 감추는 작용으로도 수행하게 된다. 이는 결혼과 더불어 가족이 형성되지만 결혼이 법적인 공적관계로 형성됨으로써 사랑의 이면에 정치적 권력관계도 내재해 있다는 것을 의미한다. 또한 현대 사회 자본주의가 심화되면서 세속주의와 더불어 성공의 신화가 확산되며 목적 그 자체이자 결혼의 전제조건인 사랑은 그 의미가 흐려지고 결혼의 전제로 외적, 물질적 조건들이 사랑을 대체한다.

그렇다면 이제 사랑은 결혼을 위해 지양되어야 할 대상인가? 아니면 사랑의 규범성은 사랑의 특수성으로 인해 처음부터 정당화되기 어려운 이념인가? 특정한 대상에 대한 사랑을 위해 감정이입과 공감의 필수적이듯이 공감은 낯선 타인에게도 우리의 관심을 불러일으키는 인간 행동의 감정적 원천이다. 아이들은 성장하면서 가족에서 특정한 대상, 즉 애착적 인물의 존재에 대한 끌림을 기반으로 애착적 인물의 마음에 대한 이해과정에서 감정이입과 공감을 사용한다.<sup>9)</sup> 물론 이때 공감은 사랑의 한 종류라기보다는 사랑에 우선하면서 포함되는 원초적 감정으로서 이해될 수 있다. 제러미 리프킨은 특히 낭만적 사랑이 공감 의식의 실습장이라고 주장한다.<sup>10)</sup> 즉 낭만적 사랑에서 서로의 상대방의 내면에 항상 주의를 기울이고 그의 생각과 마음을 이해하고자 한다. 상대방의 슬픔은 나의 슬픔이고 상대방의 기쁨은 나의 기쁨이다. 사랑에서 공감이 전제된다는 것을 문성훈은 다음과 같이 기술하고 있다. “사랑하는 사람은 상대방의 기쁨과 슬픔을 자신의 기쁨과 슬픔처럼 경험한다는 것이다. 이것이 가능한 것은 내가 타인 속에 존재하고, 타인이 내 속에 존재한다는 점에서 사랑하는 사람들은 서로 하나이기 때문이다.”<sup>11)</sup>

신경생물학 연구에 따르면 옥시토신과 같은 행복감과 만족감을 주는 물질은 사랑과 협력의 관계에서 발생한다.<sup>12)</sup> 뇌의 동기부여 체계는 사랑을 추구하며 사랑을 하고 사랑을 받고 있다는 경험 속에서 자신의 욕구와 감정이 존중받고 있다는 자기신뢰를 형성한다. 가치 있는 사랑이 되기 위해서는

7) 같은 곳, 71쪽.

8) 최안 키에르케고어, 임춘갑 옮김, 『이것이냐 저것이냐 2』, 도서출판 치우, 2012, 37쪽 참조.

9) 이종주, 「악셀 호네프의 사랑의 인정이론의 현상학적 재구성」, 『철학논집』 제 42집, 2015, 314쪽 참조. 사랑, 권리, 연대의 세 가지 인정형태를 주장하는 호네프 역시 이 인정에 발생적으로 선행하는 근원적 인정형식으로 준거인과의 정서적 동일시로서 공감적 사랑의 중요성에 대해 강조한다. (같은 곳, 295-296쪽 참조)

10) 제러미 리프킨, 이견남 옮김, 『공감의 시대』, 2022, 443쪽 참조.

11) 문성훈, 『인정의 시대』, 사월의 책, 2014, 189쪽.

12) 요아힘 바우어, 이미옥 옮김, 『인간을 인간이게 하는 원칙』, 에코리브로, 2007, 42-62쪽 참조.

사랑하는 사람을 자기 자신처럼 여기고 상대방의 감정과 욕구를 자신의 것처럼 여겨야 한다.<sup>13)</sup> 타인에 대한 공감을 통해 자기중심적 관점을 극복하는 것이 모든 도덕적 행동과 연대의 출발이 된다. 가족 내에서 부부와 자식에 대한 사랑은 이기심을 벗어난 명백한 예이다. 이런 의미에서 사랑에 도덕성을 부여하고자 하는 사람들은 사랑을 단순히 주관적 감정으로 여기지 않고 도덕성에 관련시킨다. 왜냐하면 도덕적으로 좋은 사람이 된다는 것은 “특히 자기를 고려하지 않는 헌신, 희생 그리고 타인에 대한 배려를 보여주는 이루 셀 수 없을 만치 다양한 예들을 통해 획득된 것이라는 점이다. 이러한 행동의 원천이 되는 것은 당연히 어떤 특정한 사람에 대한 애정이다.”<sup>14)</sup> 도덕을 가능하게 하는 사랑이 출발할 수 있는 정서, 즉 공감의 능력은 사랑의 과정에서 분명히 경험하게 된다. 사랑은 공감과 공유를 형성하는 힘인 것이다.<sup>15)</sup> 그러나 공감을 애기하기 전에 이런 사랑의 감정적 측면을 극복하기 위해 사람들은 사회적 약속인 사랑의 제도화를 만든다. 즉 결혼은 주관적 감정이라는 사랑의 순간성과 우연성, 자연성을 뛰어넘어 영원성과 필연성을 확보하고자 한 사회 구성원의 노력인 것이다.

## 2.2 결혼의 윤리성

윤리적인 형태의 사랑이 낭만적 사랑의 순수성에서 출발해 공감을 통한 타인에 대한 배려와 헌신 등으로 자기중심적 관점을 극복하도록 하는 반면에 이런 이상적인 사랑이 현실성을 획득하기 위해 사랑은 당사자들에게 구체적이어야 하며 모든 사람들에게 의해 승인되어야 한다. 따라서 헤겔에 의하면 “정신적이며, 자각적인 사랑”(§ 161)은 실제적인 통일이 되어야 한다. 헤겔은 결혼을 단지 일면적이고 피상적으로 이해하는 방식, 즉 결혼을 단순히 성관계와 종의 재생산을 위한 것으로 이해하는 자연주의적 자연법적 사고방식이나 두 사람의 계약관계로 이해하는 계약론 사상, 그리고 두 사람의 순수한 사랑의 결합으로 보는 낭만주의적 사고방식을 극복하고자 한다.<sup>16)</sup> 헤겔은 결혼을 “법으로 뒷받침된 인륜적인 사랑”(§ 161, 추가)으로 파악하고 결혼을 통해 남녀는 현실에서 자유를 확대한다고 말한다. 사랑에 현실적인 약속과 책임, 의무 등이 결부될 때 사랑은 본격적으로 인륜성을 얻게 된다. 결혼은 이념적으로뿐만 아니라 현실적으로 상호간에 의무를 부여한다는 점에서 사랑과 차이가 있다. 결혼은 계약에서 발생하며 법률을 통해 규제되기에 사랑과 달리 현실적인 사회제도로 인정되고 따라서 자연적 의무뿐만 아니라 경제적, 사회적 의무가 발생한다. 주관적, 심미적 사랑에서 객관적, 윤리적 결혼으로 넘어가는 것이다. 이 점에서 결혼으로의 이행은 낭만적 사랑의 이념을 현실에서 실현하고자 하는 의지와 결단이 필요하다. 의지는 감정뿐만 아니라 이성의 힘으로 발생하며 따라서 사랑의 감정은 결혼을 통해 사회적 인정을 획득한다. 의무에는 사회적 이성이 동반되기에 결혼

13) 버트런드 러셀, 『결혼과 도덕』, 115-116쪽 참조.

14) 악셀 호네트, 『정의의 타자』, 280쪽.

15) 안토니오 네그리/마이클 하트, 정남영/윤영광 옮김, 『공통체』, 사월의책, 2014, 274쪽 참조.

16) 양우석, 「헤겔의 시민적 가족론」, 『대동철학』 제15집, 2001, 305쪽 참조. 조나벵에 따르면 결혼의 첫째 목적은 두 개인을 결합시켜 그들의 유대를 확실하게 만드는 것이다. 결혼 형태의 다양성을 볼 때 성적 본능의 만족이나 아이들의 사회화가 결혼의 목적은 아니다. (프랑수아즈 조나벵, 「친족 관계와 가족에 대한 민족학적 시각」, 앙드레 뷔르기에로 등, 정철웅 옮김, 『가족의 역사 1』, 이학사, 2001, 91쪽 참조)

의 의무는 도덕적 규범을 대표한다.

이런 점에서 키에르케고르는 『이것이냐, 저것이냐』에서 윤리적 생활방식의 대표적인 형태로 결혼을 이야기한다. 사회는 결혼을 통해 사랑하는 당사자들 서로간의 관계를 규정한다. 결혼관계 속에서 개인들은 사랑의 발전을 경험하게 된다. 단순히 두 개인 간의 맹목적 감정이 아니라 부부관계에서 개인들은 자신의 권리와 이해관계 및 상호의무와 책임을 조화시키도록 노력한다. 이는 두 개인이 상호인정의 법적, 윤리적 관계에 들어선다는 것을 의미한다. 따라서 결혼은 근대의 자율적, 권리적 주체로서의 개인들이 법과 의무를 통해 상호구속력을 가짐과 동시에 특수한 관계들의 낭만적 사랑이 지양되는 관계이다. 즉 부부간의 사랑은 낭만적 사랑과 달리 끊임없는 ‘결심’을 통해 타인을 나와 동일시하는 지속적인 사랑이다.<sup>17)</sup> 결혼의 의무를 수행하면서 당사자들은 영혼의 성숙을 경험하지만<sup>18)</sup> 그것이 의무로만 다가올 때 부부관계는 형식적 관계에 그친다. 의무가 사랑의 짝이 아니라 구속이 될 때 부부간의 연대는 깨지고 허울만 남게 된다.<sup>19)</sup> 특히 결혼을 그 자체 목적으로 고려하지 않고 다른 이유로 한다면 결혼에 내재하는 의무들은 의무로서만 인식된다. 낭만적 사랑이 빠진 형식적 관습이나 유용성이 지배할 때 결혼에는 알맹이 없는 껍질만 남게 된다.

결혼이 사랑의 완성이기 위해서는 두 인격체 간의 상호감정에서 출발해야 하며 이 사랑이 결혼이라는 법적 지위를 얻기 위해 결혼은 평등한 권리주체의 결합이어야 한다. 따라서 결혼을 통해 형성된 가족은 남성과 여성의 평등한 지위를 보장하기 위해 가족구성원에게 가족 내 이상적 담론공동체의 구성원으로서의 자격을 주어야 한다. 이것이 대화의 전제조건이며, 이 대화를 통해 타자와의 차이를 인식하며 동시에 자신의 고유성을 발견하게 된다.<sup>20)</sup> 사랑에서 동일성에 대한 추구가 사랑을 깊게 만들었다면 결혼에서 서로의 차이를 발견하고 이 차이를 통해 고유성도 인식하게 된다. 즉 부부는 서로의 고유성과 동일성을 인식하고 인정하며 하나의 가족 공동체로서 협력과 연대를 통해 자아실현과 공동선을 추구하게 된다. 물론 이때 개인의 자아실현은 가족 공동선과의 조화를 필요로 한다. 이는 가족의 자연성을 강조하여 여성과 남성을 특정한 역할에 종속시키는 것이 아니라 자율적 존재로 인정하며 특수성 속에 보편성을 확보하고자 하는 노력이다.

### 3. 가족의 변화와 해체

#### 3.1 가족의 특성과 변화

인간은 생노병사를 경험하거나 인식하면서 삶의 불완전성을 자각하며 상호의지하고 공동체를 형성한다. 가족은 구성원들의 생노병사를 가장 가까이 체험하면서 자연적, 실존적 인간조건을 인식하고 공감을 학습한다. 공감과 배려를 통해 서로를 위로하며 자아를 실현하고 삶의 의미를 추구한다. 따라서 존재론적 차원에서의 사랑은 존재의 결핍에서 나오는 자연스러운 욕구이다. 사랑이 공감을

17) 쇠얀 키에르케고어, 『이것이냐 저것이냐 2』, 178쪽 참조.

18) 쇠얀 키에르케고어, 『이것이냐 저것이냐 2』, 121쪽 참조.

19) 쇠얀 키에르케고어, 『이것이냐 저것이냐 2』, 262-263쪽 참조.

20) 정인경, 「성적 차이의 윤리: 가족의 문명화를 위하여」, 『한국여성철학』 제16권 2011, 102쪽 참조.

통해 도덕성을 부여받고 결혼을 통해 제도화되면서 가족이 형성된다. 하버마스는 가족을 사랑의 공동체로 표현하며 18세기 중엽 이후 자발성, 사랑 공동체, 교양을 특징으로 하는 친밀성의 영역이 등장했음을 말한다.<sup>21)</sup> 상호간의 사랑, 공동거주, 경제적 협동, 배타적 성관계, 자녀 양육 등으로 특징지어지는 가족은 사회의 기본 구성요소이자 사회를 유지하는 가장 핵심적인 기능을 맡아 왔다.<sup>22)</sup> 특히 인류는 채집, 수렵에서 농경으로 생존 방식을 바꾸면서 가족공동체는 사회적 생산의 유용한 단위로서 그 기능을 수행하며 문화의 발전과 함께 그 역사를 유지했다. 그러나 전통사회에서 가족은 개별적인 가족 구성원 각자의 상이한 이해관계를 가진 자율적 공동체가 아니라 집단적 공동체이기 때문에 가족 구성원은 집단적 역할에 종속되고 개인은 사라지며 가족의 행복이 개인의 행복이었다.<sup>23)</sup> 그러나 서양 근대 이후 개인의 자유와 권리에 대한 자각과 함께 가족 구성원 또한 인격체라는 의식이 서서히 자리 잡기 시작했다. 이런 계몽된 의식과 함께 가족 내부에서 이율배반적 문제가 등장했다. 한편으로 가족구성원은 서로를 법적 인격체로 인정할 수 있어야 한다. 왜냐하면 그래야만 그들은 그들의 인격적 불가침성이 보호받고 있다는 사실을 알 수 있기 때문이다. 다른 한편으로 그들은 서로를 각자의 행복을 위해 특별한 관심과 배려를 받을 가치가 있는, 유일무이한 주체로 인정할 수 있어야 한다. 인격이 존중받지 못하면 가족구성원 각각의 자율성이 위협에 처하게 된다. 반면에 특수성에 대한 배려가 없다면 가족생활의 정서적 끈이 파괴된다. 따라서 이 두 가지 가치의 충돌이 가족을 변하게 만든 원인이기도 하다.

탈현대 시대 급변하고 있는 가족의 특성 몇 가지를 먼저 서술하고 이로부터 가족의 해체를 생각해 보자. 왜냐하면 오늘날 가족은 또다시 새로운 위기를 맞이하고 있기 때문이다.<sup>24)</sup> 첫째, 가족 기능의 변화를 이야기할 수 있다. 서구 근대 핵가족이 가졌던 기능들은 오늘날 거의 사회나 시장이 대체하고 있다. 사회구성원의 사회화 기능, 돌봄 기능, 교육 기능, 경제적 기능 등이 가족 외부로 넘어갔다. 지금 일부 남아 있는 가족의 기능은 정서적 만족감과 안정감의 원천으로서의 기능과 사회적으로는 소비기능이 남아 있을 뿐이다. 근대 개인이 탄생되며 가족의 기능이 점차 줄어들어옴으로써 기존의 가족은 개인으로 해체되고 자기인식에 대한 확대는 새로운 가족형태들로 나타나게 된다. 둘째, 오늘날 가족은 서로 모순적인 특징을 가지고 있다. 한편으로 개인은 (신)자유주의 시대 생존과 경쟁에 내몰리게 되고 가족주의나 가족중심주의를 통해 대응하고자 한다. 왜냐하면 가족은 그 고유한 특성에 따라 폐쇄적인 특징과 강력한 연대를 가지기에 가족 구성원들은 서로 도우면서 자기와 가족의 이익을 위해 자기 가족 외에 배타적으로 행동하기 때문이다. 따라서 가족주의와 가족 이기주의는 서양 고대에서부터 전체 사회를 위협하는 요소로서 가족을 부정적으로 평가하는 원인이기도 하다. 그러나 다

21) 위르겐 하버마스, 한승완 옮김, 『공론장의 구조변동』 나남출판사, 2001, 122-123쪽 참조.

22) 문성훈, 『인정의 시대』, 147쪽 참조.

23) 정지우에 따르면 개인은 이런 가족 속에서 자신의 자율적 정체성을 잃어버리고 ‘자기 집단의 이익’만을 수호하는 맹목적이고 속물적인 존재가 된다. (정지우, 『분노사회』, 도서출판 이경, 2014, 133-135쪽 참조)

24) 호네프 역시 근대의 가족이 자본주의적 산업화의 대열 속에서 사적영역에 자리매김 되면서 모든 정치적-도덕적 논쟁에서 벗어나 있는 것처럼 보일지라도 가족은 처음부터 규범적 논쟁의 중심에 서 있다고 말한다. 그에 따르면 핵가족은 의사소통의 과정이 무엇보다도 구성원의 개인적 감정을 표현하는 관점과 정향 위에서 실현되는 생활세계를 의미한다. (악셀 호네프, 『정의의 타자』, 241-243쪽 참조)

른 한편으로 가족 내 구성원 사이의 이타적 배려와 연대는 전체 사회의 모범이 될 수도 있다. 가족관계의 윤리적 가치들은 아직까지 사회적, 도덕적으로 바람직한 것으로 여겨지고 있다. 따라서 특정한 사회의 구성원들이 서로를 가족처럼 대한다면 그 사회는 이상적인 것으로 여겨진다. 이런 의미에서 오늘날에도 기업이나 공동체, 국가 등은 스스로를 하나의 거대한 가족으로 간주하면서 일종의 이데올로기로 가족개념을 이용하기도 한다.

셋째, 공적영역이 사적영역에 침투함으로써 사적인 가족 내부에 공적인 가치가 스며들고 있다. 사회와 국가가 개인들의 권리와 가치에 개입하게 되고 개인들이 가족보다는 사회나 공적영역에서 보다 많은 활동을 함으로써 가족공동체의 자율성이 더 이상 온전히 유지되지 못하고 있다.<sup>25)</sup> 따라서 가족 내 거의 모든 문제들이 공적담론을 거치게 되며 개인의 육체적, 정서적, 본능적 욕구조차 가족 외의 장소에서 해결되고 있다. 이의 결과로 기존의 가족형태 외에 다양한 유형의 가족형태가 생겨나며 1인 가구도 증가하고 있다. 넷째, 사회와 국가에서 가족에 부과하는 짐이 증가하여 가족의 해체를 야기하고 있다. 근대화과정에서 자유주의적 이념에 영향을 받은 국가들은 경제적, 사회적 안전망을 가족에 위임함으로써 개인들은 개인주의나 개인화를 통해 대응하고 있다. 가족의 해체는 어떤 측면에서는 가족이 부담해야 하는 짐으로부터 개인의 탈출을 의미한다. 특히 한국 사회에서는 서구의 적극적, 능동적 개인주의라기보다는 가족의 기능적 과부하에 대한 회피와 가족형성의 경제적 어려움에서 등장하는 개인화가 나타나고 있다. 이런 개인화가 오늘날 행복이나 자기실현의 욕구와 결합하여 한국형 개인주의가 탄생하게 된 배경이라고 할 수 있다. 특히 자본주의와 더불어 신자유주의가 확산될 때 거의 모든 영역은 개인의 생존을 위한 각축장이 된다. 경제적 문제가 모든 사적, 공적 영역을 지배하면서 강한 정서적 유대감으로 형성된 가족에게도 경제적 생존이 가장 큰 위협으로 나타난다.

가부장적 가족제도가 그 토대에서부터 불평등을 전제하고 있기에 가족 내 남녀 성별 역할분담관계가 붕괴되면서 가족을 유지하는 것은 내적으로는 부부와 부모와 자식 간의 사랑이며, 외적으로는 이를 보장하는 제도로서의 법이다. 즉 정서적 유대관계와 권리·의무의 법적 관계가 오늘날 가족관계를 구성하는 핵심적 요소이다. 근대 산업사회의 가족과 달리 오늘날 가족생계와 가사노동 및 양육이 부부 공동으로 이루어질 수 있다는 사실이 오늘날 가족의 변화된 모습이다. 또한 기존의 가부장적 질서와 전통적 가치질서의 사회로부터의 해방과 자유는 현실에 존재하는 다양한 가족형태에 대한 인정요구를 초래하고 이에 대한 법적 지위를 획득하기 위한 노력으로 이어지고 있다. 즉 가부장적 위계질서의 가족주의가 약화되고 구성원들 각자가 자신의 자아실현과 행복을 추구하는 경향이 강해지는 수평적 네트워크형 가치 중심의 가족주의로 이동하며,<sup>26)</sup> 또한 더 나아가 개인이 하나의 가족이 되는 독립적, 분산형 가족주의가 등장하고 있다.<sup>27)</sup> 가족의 해체는 공동체에 대한(신)자유주의 공격의 피할 수 없는 결과라 할 수 있다. 자유주의의 의도가 가족의 해체는 아니었지만, 자유주의

25) 권용혁, 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 277쪽 참조.

26) 권용혁, 「자유주의와 공동체주의」, 『사회와 철학』 제28집, 2014, 114쪽 참조.

27) 김승권 등은 이런 탈가족화를 핵가족에서의 개인화로 파악하며 이에 대해 낭만적 사랑 대신에 서로의 상이한 정체성을 인정하는 동시에 각자의 자아발전을 지향하는 합류적 사랑을 대안으로 제시한다. (김승권 외, 『가족변화 대응 국가·사회 발전 기본전략』, 경제·인문사회연구회, 2013, 53쪽 참조)

로부터 귀결되는 개인주의는 국가의 축소와 사회적 자율성을 목적으로 하며 이것이 결국 부득이하게 가족과 사회가 만나는 방식이 아니라 개인이 직접 사회와 대면하게 되는 방식을 초래한다.

### 3.2 가족의 해체와 남은 것

자유주의와 함께 개인주의가 심화되고 세계화와 함께 후기자본주의 체제가 확산됨으로써 가족에 주는 두 가지 대안이 나타난다. 즉 가족을 중심으로 생존의 위기에 대처하기 위한 가족 중심주의와 이에 대립되는 가족의 해체이다.<sup>28)</sup> 가족만이 믿을 수 있는 타인이기에 가족 중심으로 상호호혜와 상호의존이, 그리고 국가와 사회의 안전망이 열어지면서 가족은 의지처로서의 힘을 잃어버리고 개인은 홀로서기를 선택한다. 1인 가구의 증가는 개인주의의 영향도 있겠지만 경제적 이유에 따른 불안정한 삶의 표현일 수 있다.<sup>29)</sup> 가족의 해체는 크게 두 가지 원인의 결과로 볼 수 있다. 첫째, 가족 내적인 원인으로, 가족 구성원들의 전통적 역할분담이 해체됨으로써 가족의 자율성이 크게 강화되었다. 그러나 이는 가족 구성원 사이의 친밀성과 연대감을 약화시켜 정서적 통일성을 해치게 되며 가족의 불안정성을 심화시켰다. 친밀성과 연대감의 정서적 끈이 약화됨으로써 가족의 책임과 의무, 역할로부터 해방되면서 개인은 스스로를 독립적으로 인식하며 자기만족을 추구하려고 한다.

둘째, 가족 외적인 원인으로, 자유주의와 자본주의의 심화로 인해 더 이상 가족은 생존과 번영을 위한 비용을 홀로 감당할 수 없게 되었다. 사회와 국가의 비용을 개인이나 가족에게 전가함으로써 사회적 연대의 비용이 갈수록 증가하고 결혼비용과 가족구성의 비용 및 유지비용이 과도하게 증가함으로써 가족을 구성할 동인이 사라지고 있는 것이다. 신자유주의는 자유의 확장이라는 명목 하에 개인과 가족이 스스로 모든 일을 책임지고 떠맡아야 하는 것을 당연시한다. 혼자 밥을 먹는 사람들이 늘어날수록 하나의 식탁을 공유하는 가족공동체의 연대는 열어지지만 개인의 선택과 자유는 늘어난다고 생각한다. 개인은 결혼이나 출산보다는 1인 가구의 삶을 선택하면서 가족의 기능은 공적 영역이나 시장이 맡게 되었다. 그러나 이로부터 귀결되는 개인은 모든 정치적, 사회적, 문화적 변화와 위기로부터 발생하는 변화에 홀로 직면하게 되고 생존의 불안과 공포에 시달리지 않을 수 없다. 개인화 과정에서 자율성이 증가하는 동시에 개인이 경험하는 공포는 공동체적 차원으로 공유되거나 분산되지 않고 점점 더 개인이 혼자서 감당해야 한다.<sup>30)</sup> 따라서 울리히 벡의 표현처럼 늘어나는 자유로부터 고통 받고 있는 개인들이 연대에 대한 갈망을 어떻게 충족할 수 있을지 문제시된다.<sup>31)</sup> 즉 각자의 개성과 이해관계를 가진 사람들이 그럼에도 불구하고 가족이라는 공동체를 유지하는 이유는 정서와 혈연에서 오는 연대감 때문이었다. 그러나 생존이 위협받으면서 가족은 더 이상 삶의

28) 함인희 또한 가족규모의 축소현상 속에 두 가지 흐름이 상호충돌하며 공존함을 지적한다. 즉 하나는 가족규모의 축소를 통해 가족주의에 내재한 이기적, 공리적 성격을 강화하고, 다른 하나는 기존의 핵가족으로부터 탈출하여 가족주의의 부담을 회피하고자 하는 흐름이다. (함인희, 「가족사회학 연구의 흐름과 쟁점」, 김혜경 외, 『가족과 친밀성의 사회학』, 다산출판사, 2014, 24쪽 참조)

29) 김희경, 『이상한 정상가족』, 동아시야, 2022, 182쪽 참조.

30) 박형신/정수남, 『감정은 사회를 어떻게 움직이는가』, 한길사, 2015, 112-113쪽 참조.

31) 울리히 벡, 정일준 옮김, 『적이 사라진 민주주의』, 새물결, 2000, 26쪽 참조.

토대와 안정의 장소가 아니며, 가족이라고 반드시 함께 살아야 하거나 함께 사는 사람이 가족일 필요도 없다.<sup>32)</sup>

그러나 우리는 존재하기 위해 누군가에 의해 태어나야하며 누군가에 의해 양육되고 교육되어야 한다. 즉 개인은 어떤 공동체 내에서 사회화와 개체화의 과정을 거치게 된다. 그러나 가족의 재생산 기능 또한 동거, 이혼, 무자녀부부 등의 증가로 약화되고 있다. 물질주의와 비인간화와 함께 가족의 정서적 기능 또한 마냥 예전처럼 기대하기 어려운 실정이다. 이제는 가족이 아니라 양육과 교육을 위한 기관, 경제적 욕구를 충족시키는 시장, 정서적 욕구와 관심을 충족시키는 시민사회, 보호 및 돌봄을 담당하는 국가 및 시장이 등장했다. 이 장소들은 가족이 아니기에 시장의 논리에 따라 움직이며 개인을 물화적 대상으로만 취급한다면 인간의 감정이나 사랑조차 유용성으로 평가될 것이다. 따라서 필자는 이 지점에서 가족의 원천인 사랑과 공감을 물화에 대응하고자 하는 인간의 본성으로 말하고자 한다. 가족관계는 사회적 관계의 일부이지만 합리적 대화와 권력관계를 포함하는 사회적 관계와 달리 사랑, 즉 공감과 공유의 가치 그리고 상호호혜 및 협력의 가치를 포함하고 있다. 마샤 누스바움 역시 공감이란 사적으로 가족 내부에서 이루어지며 또한 그렇게 되어야 함을 지적한다.<sup>33)</sup> 그러나 이런 공동체적 감정과 사회성이 낮선 타인과의 관계에서도 유효하다면 정서적 연대의 공동체를 형성함으로써 시장의 무게를 감당할 수 있을 것이다. 따라서 우리는 가족에 독점되어 왔던 사랑과 배려 및 연대의 출발점인 공감을 어떻게 낮선 타인에게로 확장할 수 있을지 고민해야 한다.<sup>34)</sup>

공감과 가장 거리가 먼 정의의 원칙조차 공감에 기초한 합리적 보편적 도덕원칙임을 인식할 필요가 있다. 사랑과 정의를 대립적 원칙으로만 인식할 때 부모를 고소해야 하는 이율배반적 상황으로 내몰리게 된다. 가족관계의 문제를 보편적 정의원칙에 따라서만 해결하고자 할 경우 우리를 협력하게 하는 애정과 배려의 감정은 사라지고 가족 고유의 특수한 도덕성도 약화될 것이다.<sup>35)</sup> 이는 사랑을 기초지우는 공감의 정서 또한 약화시키는 매우 위험한 도박이다. 또한 가족의 문제를 정서적 차원에서만 해결하고자 할 경우 상호간의 억압과 배제는 지속될 것이며 가족은 안식처가 아니라 갈등의 원천일 수 있다.<sup>36)</sup> 따라서 공감은 동일한 인격적 존재에 대한 존중과 동일한 실존적 조건에 대한 공유에서 출발함을 알아야 한다. 그러나 이제 가족의 기능을 사회나 시장 또는 국가에서 맡아서 한

32) 류도향, 「열린 가족과 진보적 장소감」, 강의혁 외, 『가족의 재의미화, 커뮤니티의 도전』, 한국문화사, 2021, 205쪽 참조.

33) 마샤 누스바움, 조형준 역, 『감정의 격동 1, 인정과 욕망』, 새물결 출판사, 2015, 766쪽 참조.

34) 미셸 바렛와 매리 매킨토시 역시 “보호와 공유와 사랑은 가족이 그것을 자기만의 것이라고 주장하지만 않는다면 좀더 널리 퍼질 수 있을 것”이라 주장한다. (미셸 바렛/매리 매킨토시, 『가족은 반사회적인가』, 103쪽)

35) 이재경 또한 가족은 구성원들 간의 법적, 경제적, 성적인 권리와 의무, 역할 등이 명확하게 주어지는 제도적 측면과 사랑, 배려, 신뢰, 연대성 등을 토대로 하는 친밀한 관계의 측면을 모두 포함하며, 가족 관계의 특수성은 고려되어야 하지만 가족 구성원들도 모든 것을 공유하는 하나가 아니라 이해관계가 다른 개인들이 모인 사회적 집단임을 주장한다. (이재경, 「정의의 관점에서 본 가족」, 강선미 외, 『가족철학: 남성 철학과 여성 경험의 만남』, 이화여대출판문화원, 1997, 375쪽 참조)

36) 호네프는 이 문제를 “사회적 평등에 상응하는 것을 정서적 결속의 지평에서도 찾아내는 것”이라 표현하며 “가족의 미래는 가족으로 하여금 정의와 정서적 결속 간의 올바른 균형을 항상 새로이 찾아낼 수 있게 하는, 담론적 반성의 능력을 만들어내는 데 성공할 수 있느냐”에 달려 있다고 말한다. (악셀 호네프, 『정의의 타자』, 265-266쪽 참조)

다면 가족에서만뿐만 아니라 친밀한 인간관계에서 공감의 가능성을 찾아야 한다. 가족관계가 더 이상 개인의 정체성과 자아실현을 위해 중요한 것이 아니라 더 확장된 사회적 관계가 그 역할을 맡게 된다. 가족은 개인에게 필연적이며 본질적, 자연적 요소가 아니다. 결국 변화된 현실에 오늘날 가족에서 문제시되는 것은 가족이 사라지는 지금 각자의 삶의 의미와 자기실현에 대한 추구가 어떻게 상호인정을 받으면서 상호주관적인 정서적 연대를 형성할 수 있는가이다.<sup>37)</sup>

#### 4. 공감과 협력의 공동체

사회화 과정이 가족 내에서보다 가족 외부에 많이 의존함으로써 가족은 점점 사회에 흡수되고 있다. 개인의 정체성이 사회에 영향을 받으며 이런 정체성을 인정받는 자기실현이 중요하게 됨으로써 가족주의 가치관이 퇴조하며 직계가족이나 핵가족으로 살아가는 것에도 회의를 표명하는 개인들이 늘어나고 있다.<sup>38)</sup> 가족을 형성하고 유지하기 위해 개인이 치러야 하는 희생이 커지면서 개인들은 가족을 떠나게 된다. 그러나 개인이 사회적 존재인 한 개인은 공동체를 떠나서 존재할 수 없다. 그렇다면 개인들은 어떤 공동체를 바라고 있을까? 지금까지 도시공동체는 모르는 타인들로 구성되고 개인은 익명의 숲에서 나뭇잎을 느끼기도 했다. 낯선 타인들로부터 개인을 보호하고 안전을 지키는 것은 강력한 법과 규칙이었다. 그러나 법과 규칙은 사람들에게 어떤 삶의 의미나 애정을 줄 수 없다. 사랑이 없는 집단은 목적지향적이며 구성원들은 서로를 그리고 그 집단을 도구화할 수밖에 없다. 우리가 가족의 해체에도 불구하고 가족을 그리워하는 이유는 사회나 시장에서 도구적 존재로 취급되는 경험 때문이다. 이때 자기존중의 감정은 악화되고 개인들은 타인과의 경쟁적 삶에 끊임없이 지치게 된다. 가족의 정서적 기능을 사회와 시장, 그리고 공적영역이 맡아하지만 기존의 가족관계에서 긴장을 풀고 감정적 치유를 가지며 인간성 회복을 가지던 기회는 줄어들게 된다. 사회에서도 개인은 애정의 기회를 얻고 삶의 의미를 생각하며 이야기를 나눌 수 있는 공동체를 형성해야 한다. 그리고 이런 공동체의 형성은 공감에서 출발할 수 있다.

‘1990년대 초 이탈리아의 파르마에서 자코모 리촐라티가 주축이 된 연구진은 마카크원숭이를 대상으로 몸을 움직이게 하는 뇌의 특정 영역을 조사했고, 그들이 땅콩을 잡기 전에 전두피질의 F5 영역의 뉴런이 활성화된다는 사실을 관찰했다. 그러나 그 원숭이가 어느 날 한 연구원이 땅콩을 잡는 모습을 보는 것만으로도 똑같이 F5 뉴런이 활성화된다는 것을 발견하고 이 뉴런을 “거울신경세포”라 이름 붙였다. 이 세포 때문에 인간을 비롯한 몇몇 고등동물들은 상대방의 생각이나 행동을 마치 자신의 것인 양 이해할 수 있다는 사실이 밝혀졌다.’<sup>39)</sup> 공감세포로 불리기도 하는 이 공감능력은 결국 공감이 인간에게 내재되어 있으며, 공감이 우리의 본성이고 우리를 사회적 존재로 만들어 주는

37) 권용혁에 의하면 오늘날 가족의 주요한 문제는 가족 구성원 개개인의 자아실현을 서로 인정하고 도와주면서 함께 연대하는 방안을 찾는 것이다. (권용혁, 『가족과 근대성』, 이학사, 2021, 43-45쪽 참조) 또한 그는 한국의 가족과 사회에서도 필자가 주장하는 ‘공감과 협력의 공동체’와 유사한 “친밀성과 연대성의 호혜적 조합”이 가능하다고 주장한다. (같은 곳, 61쪽)

38) 권용혁, 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 105쪽 참조.

39) 제러미 리프킨, 『공감의 시대』, 101-104쪽 참조.

능력이라 볼 수 있다. 또한 이후의 많은 실험에서도 밝혀졌듯이 이 공감능력은 모든 사람들에게 똑같은 것이 아니라 양육, 교육에 의해 활동 정도가 차이가 난다는 것이다. 즉 인정의 경험과 사랑 및 신뢰의 관계에 따라 공감능력이 발달하는 것이다.

우리는 타인의 경험과 인식을 공감을 통해 공유한다. 특히 나와 상당한 정도로 이질적인 타인의 경험도 상상력에 의해 우리 자신의 것으로 느끼게 만들고 그들의 고통에 공감하게 된다. 이 공감체계로 인해 개인은 다른 개인이 인지하는 것과 동일한 것을 자신의 조직 안에서 내적인 시뮬레이션에 따라 체험할 수 있다.<sup>40)</sup> 따라서 이런 공감에 의해 관심이 촉발되고 상호소통이 발생한다. 그리고 상호소통과 상호이해를 통해 사회적 연대가 형성된다. 그러나 자신의 생존이 문제시될 경우 자기중심적 관점은 강화되고 관심과 소통은 줄어든다. 생존이 문제가 될수록 공감의 범위는 가족에 한정된다. 가족은 생존의 위기에 믿을 수 있는 최소한의 공동체이기 때문이다. 그러나 이런 가족공동체는 쉽게 가족 이기주의에 빠질 수 있다. 즉 이 가족공동체는 외부에 대한 차별과 함께 배타적인 경향을 가진다. 가족과 사회의 이분법 하에서 가족을 사회의 경쟁과 비인간화에 대립된 공감과 배려의 공간으로 간주하고 신비화하는 것은 결코 개인에게 도움이 되지 않는다. 사회관계는 이기적이며 가족관계는 이타적이라는 이분법은 가족을 이상화하고 고립시킬 뿐이다. 공감이 자신들이 속한 내집단, 즉 공통의 유대를 가진 사람들 사이에서 쉽게 발생하고 이런 공감의 한계 때문에 공감력 향상보다는 객관적이고 공정한 도덕에 근거해 판단하는 이성적 역량을 키우는 것이 전체 사회를 위해 더 필요하다고 주장되기도 한다.<sup>41)</sup> 그러나 공정하고 객관적인 규범이 설혹 존재한다고 하더라도 이 규범을 공유함으로써 연대감을 형성하는 것은 쉽지 않다. 자유주의 규범을 공유하는 국가들도 역사와 전통, 문화에 따라 분리되기 때문이다.

공감은 타인의 입장에서 타인이 겪는 고통을 자신의 고통인 것처럼 느끼는 것이다. 그러나 “타인의 행복에 신경 쓰고, 타인의 관점에서 바라보고, 타인의 마음을 이해해 공감할 줄 아는 바로 이 능력이” 친밀함에서 오는 복종, 일방적인 희생이나 의존을 의미하지는 않는다.<sup>42)</sup> 왜냐하면 공감은 자기중심적 관점을 벗어나 타인의 입장을 이해하고 인식하며 느끼려는 감정이기에 타인과 나의 차이에도 불구하고 타인도 나와 동일한 인간적 조건에 처해 있다는 의미를 내포하기 때문이다. 따라서 공감은 타인의 입장에 대한 적극적인 이해를 포함하며 상호소통에 이르는 윤리적 의미를 포함한다. 인간의 역사에서 공감의 윤리적 형태를 많이 확인할 수 있다. 제러미 리프킨이 예를 들듯이 제1차 세계대전에서 1914년 크리스마스이브에 플랑드로 전장에서 적군과 아군이 보여 준 우호적 행동과 우정뿐만 아니라 2015년 3살의 시리아 난민 아이가 터키 해변에 죽은 채 발견되어 전세계가 슬픔과 분노에 휩싸인 적이 있었다. 이 사진은 많은 국가들이 난민들에게 인도주의적 행동을 하게 만든 계기가 되었다. 이때 많은 이들을 타인을 위한 행동으로 움직이게 한 것은 인간이 처한 실존적, 사회적 상황에 대한 공감으로 시간과 장소를 초월한 인간의 보편적 감정인 것이다. 또한 난민에 대해 국가 간에

40) 요아힘 바우어, 『인간을 인간이게 하는 원칙』, 62쪽 참조.

41) 김희경, 『이상한 정상가족』, 동아시야, 2022, 273-274쪽 참조.

42) 니컬라 라이하니, 김정아 옮김, 『협력의 유전자』, 한빛비즈, 2022, 175쪽.

첨예화되었던 갈등이 공감을 통해 해결되기도 하였다. 공감은 개인들뿐만 아니라 집단들 간에도 갈등과 대립을 해결하는 인간의 근본적인 원리인 것이다. 왜냐하면 인간의 모든 감정은 서로 언어가 다른 사람들 사이에서도 공감을 통해 보편적으로 인식될 수 있기 때문이다.<sup>43)</sup> 자유주의는 공적영역에서 갈등의 해결을 위해 모두가 동의할 수 있는 정의원칙을 수립하고자 한다. 그러나 오랜 시간동안 구성원 모두가 동의하는 정의원칙은 존재하지 않았다.

공감이 공동체의 삶에서 중요한 또 하나의 이유는 공감에서 협력이 발생하기 때문이다. 협력은 인간이 사회적 삶을 살면서 취하는 상호작용의 한 방식이다. 인간뿐만 아니라 많은 사회적 동물들, 그리고 세포뿐만 아니라 유전자도 협력을 통해 개체의 생존과 유지, 발전에 기여한다고 알려져 있다. 니컬라 라이하니에 따르면 협력은 생명을 만드는 필수요소로서, 인간은 서로 협력하는 유전자들이 만들어내는 결과물이다.<sup>44)</sup> 인간은 생물학적으로 협력하도록 진화되었으며, 강제력이나 처벌이 없이도 이타적 행동을 통해 대규모 협력이 가능하도록 한다.<sup>45)</sup> 물론 협력에 대립되는 경쟁도 사회적 상호작용의 한 방식이다. 사회적 동물의 근본적인 상호작용 방식이 경쟁이냐 협력이냐는 것은 생물학에서도 논쟁중이다.<sup>46)</sup> 그러나 그 답은 과학기술적 관점에서보다 문화적 관점에서 이해되는 세계에 대한 해석의 한 방식으로 보아야 한다. 투쟁이나 경쟁 등의 용어들은 경제학에서 파생되어 생물학에 적용된 개념일 뿐 진화의 실제적 원인은 아직 밝혀지지 않았다.<sup>47)</sup> 인간이 경쟁적이면서도 협력적인 동물인 한 인간의 생물학적 구조에 내재되어 있는 기본 규칙을 설정해 주는 것은 경쟁보다는 협력으로 보아야 한다.<sup>48)</sup> 왜냐하면 협력이 협력 당사자들의 존재방식과 삶의 방식의 질을 높이기 때문이다.<sup>49)</sup>

리처드 세넷에 따르면 협력은 “참여자들이 만나는 것으로 이익을 얻는 교환관계”로 규정된다.<sup>50)</sup> 사람들은 혼자 할 수 없는 일뿐만 아니라 혼자서 할 수 있는 일조차도 협력하는 것을 좋아한다. 협력이 유전자의 생존방식이든 개체의 생존방식이든 사람들은 일반적으로 협력이 이타성에 기반하며 따라서 도덕성을 내포하고 있다고 믿는다. 왜냐하면 상호협력의 경우 자기중심적 사고방식보다는 상호호혜적 관점이 전제되기 때문이다. 그러나 ‘죄수의 딜레마’에서도 보여지듯이 상호호혜적 관계

43) 매트 리들리, 신좌섭 옮김, 『이타적 유전자』, 사이언스북스, 2001, 196쪽 참조.

44) 니컬라 라이하니, 『협력의 유전자』, 24쪽 참조. 요아힘 바우어에 따르면 인간은 신경생물학적 관점에서 “사회적인 공감과 협력에 적합한 존재이다. 인간을 움직이게 하는 동기의 핵심은 다양한 관계 속에서 인정, 존중, 배려, 애정을 발견하고 주고받는 것이다.”(요아힘 바우어, 『인간을 인간이게 하는 원칙』, 21쪽)

45) 마크 뷰캐넌, 김희봉 옮김, 『사회적 원자』, 김희봉 옮김, 사이언스북스, 2010, 174-176쪽 참조.

46) 매트 리들리에 의하면 유전자는 협력해서 염색체를 만들고, 염색체는 협력해서 게놈이 되고, 게놈은 협력해서 세포를 형성하고, 세포는 협력해서 복합세포를 이루고, 복합세포는 협력해서 개체를 만들고, 개체는 협력해서 군체를 이룬다. 한 마리의 꿀벌조차도 겉보기와는 달리 아주 높은 수준의 협력을 하며 산다. (매트 리들리, 『이타적 유전자』, 30쪽 참조)

47) 요아힘 바우어, 『인간을 인간이게 하는 원칙』, 17쪽 참조.

48) 제러미 리프킨, 『공감의 시대』, 160쪽 참조.

49) 세넷에 의하면 공동체의 협력은 사회적 삶의 질을 높인다. 그에 의하면 이런 협력을 방해하는 것은 사회적 불평등이며 이런 불평등을 유발하는 신자유주의 체제이다. (리처드 세넷, 김병화 옮김, 『투게더』, 현암사, 2013, 431-442쪽 참조)

50) 리처드 세넷, 김병화 옮김, 『투게더』, 현암사, 2013, 26쪽.

는 관계가 지속적일수록 강화될 수 있다. 따라서 관계가 피상적이고 유동적이며 단기적인 현대 사회에서 협력의 기회는 줄어들고 그 관계는 점점 더 이기적으로 변하곤 한다. 그러나 협력 대신에 경쟁, 이타심 대신에 이기심이 지배적인 사회에서는 결국 공동선의 파멸을 이끌 뿐이다. 경쟁과 소유를 기본가치로 여기는 자본주의에서도 자신의 목적을 위해 일시적인 협력이 때로 가능하지만 타인이 근본적으로 경쟁자라는 사실은 변하지 않는다. 그러나 인간의 자율성과 독립성을 전제로 한 경쟁우위의 사회질서는 경제적 불평등을 야기하고 자기생존을 위한 자기중심적 관점이 지배하게 된다. 자기중심적 관점에서는 타인에 대한 관심이 줄어들며 그와 더불어 공감과 배려를 약화시키고 협력에 참여하기를 꺼린다.

따라서 협력은 우리가 서로 의지해 있으며, 함께 가질 수 있는 공유에 대한 인식으로부터 강화된다. 현대 사회 가족의 생산기능이 사회적 노동 일반의 기능체계로부터 분리되면서 가족은 생산 공동체로서의 기능을 잃어버렸지만, 그럼에도 불구하고 가족이 사회의 기본단위로 작용하는 것은 이 생산과 소비를 결정하는 방식이 사적소유, 즉 자본주의적으로 기능하는 가족 소유에 근거하고 있기 때문이다.<sup>51)</sup> 사회구조, 특히 경제구조와 가족구조는 상호 깊은 영향을 미치기 때문에 가족의 해체와 더불어 공적, 사적 경제구조는 개인을 중심으로 움직인다. 이때 개인에게 선택권이 주어진다. 하나는 사적소유자로서의 개인에 만족할 수 있다. 이때 개인은 사적 처분권의 확대로 인해 자유의 확장을 느끼지만 경쟁은 심해지고 공적영역은 줄며 사적영역에서 자기만족을 추구한다. 개인이 공적영역, 공동체와의 관계와 의미를 잃고 자신의 내면적 만족과 취미에 몰두할수록 개인은 자신에게 속한 것에 만족하고 자기를 자기에게 구속한다. 다른 하나는 공적담론에 직접 참여하는 개인은 시민으로서의 자신을 자각할 수 있다. 이때 공감하며 협력하는 개인은 공유의 가치를 발견할 수 있다. 왜냐하면 현대 자본주의 사회에서는 아이디어, 이미지, 정보, 코드 등과 같은 비물질적인 것이 점점 더 중요해지며 이것들을 사적소유물로 취급하면 이들의 생산성은 감소되고 갈등과 대립이 심해질 수 있기 때문이다.<sup>52)</sup> 공통적인 것은 공유될수록 생산성이 최대로 실현된다.<sup>53)</sup> 따라서 공감하며 연대하는 개인은 공유를 통해 협력을 강화한다.

‘공유지의 비극’에 대한 해답이 자유주의가 주장하는 사적소유 하나에만 있는 것은 아니다. 또한 공유지가 국가의 통제와 규제에 의해서가 아니라 개방적이고 협력적이며 민주적인 방식으로 관리되고 유지될 수 있다.<sup>54)</sup> 세계 곳곳에서 지역민들은 국가의 관리나 사적 전유를 통하지 않고도 자치와 협력을 통해 공유지를 유지하고 발전시킨 경험에 있다.<sup>55)</sup> 공유지를 관리하기 위해 우리는 자신의 이익이 타인의 이익과 동일하다는 인식에서 상호이익을 위해 협력하게 된다. 즉 공유된 것은 “협

51) 위르겐 하버마스, 『공론장의 구조변동』, 261쪽 참조.

52) 안토니오 네그리/마이클 하트, 『공통체』, 9-11쪽 참조.

53) 마이클 하트, 「공통적인 것과 코뮤니즘」, 연구공간 L 엮음, 『자본의 코뮤니즘, 우리의 코뮤니즘』, 도서출판 난장, 2012, 34쪽 참조.

54) 안토니오 네그리/마이클 하트, 『공통체』, 9-11쪽 참조.

55) 엘리너 오스트롬은 이에 대한 예시로 캘리포니아 지하수, 북대서양 어장, 아프리카 공동체 삼림, 네팔의 관개시스템 등을 들고 있다. (샬럿 헤스 & 엘리너 오스트롬, 김민주/송희령 옮김, 「공유자원으로서의 지식」, 엘리너 오스트롬/샬럿 헤스 편저, 『지식의 공유』, 타임북스, 2010, 39쪽 참조)

력의 원천인 동시에 그 산물이고,” “자율성이 발현되는 과정”이다.<sup>56)</sup> 타인의 고통이 나의 고통인 것처럼 느끼는 공감을 통해 타인과 일체감을 가지며 상호협력을 통해 모두의 이익을 추구한다. 즉 사적소유 대신에 공유, 경쟁 대신에 협력이 나의 이익과 동시에 모두의 이익이 되는 길임을 알아야 한다. 그러나 서구 근대 자유주의 이후 사적소유가 강화되면서 경쟁이 심해지며 나의 이익과 타인의 이익을 모순적인 것으로 인식하게 되었다. 이런 배경에서 사회는 개인의 욕구를 실현하기 위한 장소이며 공적영역은 이런 욕구실현의 충돌을 조정, 중재하는 공간일 뿐이다. 개인은 사적 삶을 통해 자신의 삶의 계획과 목적을 세우고 실현하기를 노력하며 공동체는 이의 실현을 위한 장소의 의미를 가진다. 그러나 공동체와 떨어진 채 자신의 삶을 고민하고 선택한다는 이런 자유주의적 자아관은 우리의 삶이 필연적으로 공동체의 지평에서 가능하다는 것을 잊어버린다.

타인에 대한 배려나 공감은 필연적으로 체험을 통해, 즉 다른 사람들을 실시간으로 가까운 거리에서 접할 때 잘 길러지는 것이 사실이다.<sup>57)</sup> 그러나 가족 이외의 공간에서도 우리는 공유를 경험하며 공감과 협력을 성장시킬 수 있다. 친애를 통해 공동체를 형성하고 공유를 함께 관리하는 자치공동체는 공감과 협력의 공동체이다. 이는 오늘날 시민사회의 자발적 결사체들 또는 다양한 협동조합과 많은 점에서 유사하다. 이 공동체 속에서 타인과 함께 어떤 일을 한다는 것은 타인의 권리를 존중하는 것 이상을 넘어서 타인의 선과 관심에 주의를 기울이고 그것들을 공유하는 것을 의미한다.<sup>58)</sup> 우리가 공동체의 일에 참여하고 타인과 함께 협력할 때 공감은 커질 수 있다. 왜냐하면 나의 선과 타인의 선이 함께 공동선을 형성하고 우리를 구성하기 때문이다. 타인들도 좋은 삶을 목적으로 하며 이를 위해 노력하고 있다는 것에서 모든 타인들도 공감의 대상이다. 즉 공감은 타인들도 나와 같이 공유하며 유한한 존재로서 좋은 삶을 목적으로 한다는 것에 대한 인정이다. 공감을 통해 사랑을 보편화함으로써 친구에 대해서는 사랑의 변형된 형태인 우정으로, 모든 낯선 타인들에 대한 사랑은 박애나 자비로 나타날 수 있다.<sup>59)</sup> 그리고 이때 공동체는 개인의 단순한 결합이 아니라 삶의 의미와 가치가 얹혀 있으며 나의 삶이 만들어지고 삶의 의미가 형성되는 토대이다. 결국 우리는 새로운 공동체에 도달했지만, 이 공동체는 새로운 공동체는 아니다.

## 5. 결론

공감이 우리의 선행적 능력일 수 있지만 이를 계발하지 않는다면 공감능력이 사라지거나 약해지는 것은 명백하다. 또한 자유주의 하에서 모든 사회적 관계를 경쟁으로 간주한다면 공감과 협력의 도덕성 또한 사라지게 될 것이다. 그러나 이런 공감과 협력에 대한 강조가 연대성의 소멸에 대한 반감이나 따뜻한 애정에 대한 그리움으로 나타나는 것은 경계해야 한다. 특히 우리나라에서는 전통적

56) 지지 로제로, 「공통적인 것에 대한 다섯 가지 테제」, 『자본의 커뮤니즘, 우리의 커뮤니즘』, 54쪽.

57) 제러미 리프킨, 이희재 옮김, 『소유의 종말』, 민음사, 2002, 362-363쪽 참조.

58) 아이리스 매리언 영, 『차이의 정치와 정의』, 480쪽 참조.

59) 키에르케고어에 따르면 “정신적인 사랑은 항상 자기 자신을 더욱더 활짝 개방하고, 사랑의 범위를 더욱더 넓혀서 보다 많은 사람을 사랑하고, 그것이 극치에 이르면 끝내는 모든 사람을 사랑하는 경지에까지 도달한다.” (쇠안 키에르케고어, 『이것이냐 저것이냐 2』, 113쪽)

으로 지연, 학연, 혈연 등의 강한 집단주의적 경향이 남아 있으며 때로 이런 공동체적 연대감이 개인들을 억압하거나 강제하게 될 수도 있다. 이런 집단적 정체성은 한국 사회에서 반사회적 가족이기주의로 등장하기도 한다. 따라서 공감과 협력이 공동체를 구성하는 인격적 존재에서 출발하며 개인과 공동체는 대립적 관계나 일방적 의존적 관계가 아니라 상호협력의 관계임을 알아야 한다.<sup>60)</sup> 가족이 단위가 되어 공동체적 활동에 참여하는 것도 하나의 방법일 것이다.<sup>61)</sup> 따라서 필자가 말하고자 하는 것은 가족이 해체되고 있다는 현실이나 해체되어야 한다는 당위가 아니라 다양한 형태의 공동체가 가족으로 인정될 수 있으며 이 공동체가 가족이기 위해 공감과 협력의 공동체가 되어야 한다는 것이다. 이는 가족의 해체라기보다는 공감과 협력을 배우고 실천할 수 있는 공동체가 여전히 필요하다는 주장이다.

지금까지 가족이 수행해왔던 다양한 기능에서 도출되었던 의무와 책임이 오늘날 전체 사회구조의 변화와 인류의 발전에 따라 의문시되고 변화를 겪고 있다. 이런 상황에서 새로운 공동체를 찾는 길은 다시 한번 인간의 본성과 공동체의 의미를 숙고하는 것이다. 낯선 것이 익숙해지고 새로운 것이 생활세계를 지배함으로써 탈경계의 사회가 마련될 것이다. 기계나 인공지능은 동물처럼 자연스럽게 우리 공동체의 일부분이 될 것이다. 가족 또한 가족의 울타리가 사라지고 가족 구성원들은 다양한 영역에서 가족의 기능을 수행할 것이다. 그러나 사회에 존재하는 모든 공동체를 공감과 협력의 공동체, 즉 가족으로 만들 수는 없다. 또한 현실에 존재하는 모든 가족들을 공감과 협력의 공동체로 만들기도 어렵다. 그리고 특정한 공동체만을 가족으로 인정하기도 어렵다. 그렇다면 인간이 가족에서 요구했던 사랑과 협력의 가치를 이제 가족에서가 아니라 자신이 속한 다양한 공동체에서 먼저 실천할 필요가 있다. “친절, 관용, 기꺼이 타인을 도우려는 마음은 모두 가족을 꾸리는 데 도움이 될 만한” 특징들이다.<sup>62)</sup> 시민사회뿐만 아니라 공적영역에서도 차별과 혐오가 아니라 공감, 경쟁이 아니라 협력이 인간에게 필요하다.

## 참고문헌

권용혁, 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 이학사, 2012.

\_\_\_\_\_, 『가족과 근대성』, 이학사, 2021.

김승권 외, 『가족변화 대응 국가·사회 발전 기본전략』, 경제·인문사회연구회, 2013.

김희경, 『이상한 정상가족』, 동아시아, 2022.

니컬라 라이하니, 김정아 옮김, 『협력의 유전자』, 한빛비즈, 2022.

리처드 세넷, 김병화 옮김, 『투게더』, 현암사, 2013.

마샤 누스바움, 조형준 역, 『감정의 격동 1, 인정과 욕망』, 새물결 출판사, 2015.

60) “진정한 가족사랑은 가족원 개개인이 사회의 다른 성원들과 조화로운 관계를 맺고 능동적인 사회 참여를 할 수 있도록 지도, 지원하는 것이다. 그리고 이러한 사랑의 실현은 사회의 모든 가족들이 서로간의 적극적인 대화와 협동에 임하는 과정 없이는 불가능하다.” (신용하/장경섭, 『21세기 한국의 가족과 공동체문화』, 지식산업사, 1996, 215쪽)

61) 장경섭, 『가족·생애·정치경제』, 창비, 2009, 328쪽 참조.

62) 니컬라 라이하니, 『협력의 유전자』, 175쪽.

마크 뷰캐넌, 김희봉 옮김, 『사회적 원자』, 김희봉 옮김, 사이언스북스, 2010.

매트 리들리, 신좌섭 옮김, 『이타적 유전자』, 사이언스북스, 2001.

문성훈, 『인정의 시대』, 사월의 책, 2014.

미셸 바렛/매리 매킨토시, 김혜경 옮김, 『가족은 반사회적인가』, 여성사, 1994.

박형신/정수남, 『감정은 사회를 어떻게 움직이는가』, 한길사, 2015.

버트런드 러셀, 이순희 옮김, 『결혼과 도덕』, 사회평론, 2016.

엘리너 오스트롬, 샬럿 헤스 편저, 『지식의 공유』, 타임북스, 2010.

쇠안 키에르케고어, 임춘갑 옮김, 『이것이냐 저것이냐 2』, 도서출판 치우, 2012.

신용하/장경섭, 『21세기 한국의 가족과 공동체문화』, 지식산업사, 1996.

아이리스 매리언 영, 『차이의 정치와 정의』, 모티브북, 2017.

악셀 호네트, 문성훈 외 옮김, 『정의의 타자』, 나남, 2009.

안토니오 네그리/마이클 하트, 정남영/윤영광 옮김, 『공통체』, 사월의책, 2014.

앙드레 뷔르기에로 등, 정철웅 옮김, 『가족의 역사 1』, 이학사, 2001.

연구공간 L 엮음, 『자본의 코뮤니즘, 우리의 코뮤니즘』, 도서출판 난장, 2012.

울리히 벡, 정일준 옮김, 『적이 사라진 민주주의』, 새물결, 2000.

요아힘 바우어, 이미옥 옮김, 『인간을 인간이게 하는 원칙』, 에코리브로, 2007.

위르겐 하버마스, 한승완 옮김, 『공론장의 구조변동』, 나남출판사, 2001.

장경섭, 『가족·생애·정치경제』, 창비, 2009.

정지우, 『분노사회』, 도서출판 이경, 2014.

제러미 리프킨, 이견남 옮김, 『공감의 시대』, 민음사, 2022.

\_\_\_\_\_, 이희재 옮김, 『소유의 종말』, 민음사, 2002.

권용혁, 「자유주의와 공동체주의」, 『사회와 철학』 제28집, 2014.

류도향, 「열린 가족과 진보적 장소감」, 강의혁 외, 『가족의 재의미화, 커뮤니티의 도전』, 한국문화사, 2021.

양우석, 「헤겔의 시민적 가족론」, 『대동철학』 제15집, 2001.

이상형, 「가족규범의 위기, 변화, 그리고 정당화」, 『철학논총』 제93집, 2018.

이재경, 「정의의 관점에서 본 가족」, 강선미 외, 『가족철학: 남성 철학과 여성 경험의 만남』, 이화여대출판문화원, 1997.

이종주, 「악셀 호네트의 사랑의 인정이론의 현상학적 재구성」, 『철학논집』 제42집, 2015.

정인경, 「성적 차이의 윤리: 가족의 문명화를 위하여」, 『한국여성철학』 제16권 2011.

함인희, 「가족사회학 연구의 흐름과 쟁점」, 김혜경 외, 『가족과 친밀성의 사회학』, 다산출판사, 2014.

중앙일보, “‘늘어가는 한국’ 70대 이상 인구, 20대 첫 추월”, 2024. 1. 11.



## 「가족의 해체와 새로운 공동체의 가능성」에 대한 논평

이충한

전주교육대학교 윤리교육과

이상형 교수님(이하 발표자)의 논문은 가족의 해체와 그로 인해 우리가 겪게 되는 공감과 협력이라는 가치의 상실을 다룬다. 동시에 그러한 가치들을 계속해서 배우고 실천할 수 있는 새로운 공동체의 가능성을 탐색한다. 발표자는 가족의 형태가 다양해지고 가족에 대해 사람들이 가졌던 의미와 익숙한 정서들이 조금씩 사라져가는 현실에서 가족의 해체라는 사회적 흐름을 파악한다. 동시에 그러한 현상의 배후에 자유주의, 개인주의, 후기자본주의와 같은 일련의 주의들이 개인과 사회에 가하는 힘들이 존재한다는 사실을 포착하면서 가족이라는 공동체가 해체되는 구체적인 원인을 분석한다.

발표자는 그 원인을 가족 내적인 원인과 외적인 원인으로 구분해서 제시한다. 내적 원인은 가족 구성원들의 전통적 역할 분담이 해체되고 개인의 자율성이 강화되면서 가족 사이의 정서적 친밀성과 연대감이 약화되었고 그로 인해 개인은 가족의 책임과 의무, 역할로부터 해방되면서 개인적 삶에서 오는 자기만족을 추구하는 경향을 갖게 되었다는 데 있다. 외적 원인은 자유주의와 자본주의의 심화로 인해 개인과 가족이 책임지고 떠맡아야 할 경제적 부담이 증가했고 그로 인해 개인은 자본주의 사회에서 안정된 경제적 상황을 토대로 가족을 구성하고 유지해나가는 일이 쉽지 않다는 인식이 강해지면서 결혼을 통해 가족을 이루고자 하는 욕구가 줄어들게 되었다는 데 있다. 발표자는 이러한 내적원인과 외적원인이 맞물리면서 우리 사회에 나타난 대표적인 현상으로 1인 가구의 급격한 증가를 들고 있으며 이것은 점점 전통적 의미의 가족이 해체되고 있다는 것을 의미한다고 주장한다.

물론 이 논문에서 발표자가 말하고자 하는 것은 전통적 형태의 가족이 해체되고 있다는 사실도 아니고 가족이 해체되어야 한다는 당위는 더더욱 아니다. 서두에 언급한 것처럼 발표자는 전통적 가족 형태를 지닌 가족의 해체와 그로 인해 우리가 겪게 되는 공감과 협력이라는 가치의 상실에 관해 말하고자 한다. 발표자는 다양한 형태의 공동체가 가족으로 인정될 수 있으며 그러한 공동체로서의 가족은 공감과 협력의 가치를 담고 있어야 한다는 점도 명확히 한다. 그러나 현실적으로 모든 가족을 공감과 협력의 공동체로 만들기는 어렵다고 생각한다.

내가 볼 때 이러한 입장을 토대로 발표자가 우리에게 다시금 던지는 질문은 다음과 같이 표현할 수 있을 것이다.

“그런데 1인 가구가 급격히 증가하고 동거 등 다양한 가족의 형태가 등장하는 현실에서 우리가 가족에게서 느끼는 고유한 사랑과 친밀성을 느끼면서 공감과 협력의 가치를 배우고 실천할 수 있는 기회는 갈수록 줄어들고 있다. 이제 우리는 어떻게 해야 하는가?”

이에 대한 발표자의 답변을 요약하자면 다음과 같다.

“공감과 협력의 가치를 배우고 실천할 수 있는 새로운 공동체를 찾아 나서야 한다. 우리가 찾아 나서야 할 공동체는 친애를 통해 공동체를 형성하고 공유를 함께 관리하는 자치공동체다. 또한 개인의 단순한 결함이 아니라 삶의 의미와 가치가 얹혀 있으며 나의 삶이 만들어지고 삶의 의미가 형성되는 공동체다. 우리는 이러한 공동체의 일에 참여하고 타인과 함께 협력하면서 공유를 경험하며 공감과 협력을 성장시켜야 한다. 그렇게 해야 비로소 우리는 차별과 혐오 그리고 경쟁을 넘어 공감하고 협력하면서 살아갈 수 있는 인격적 존재로 성장을 거듭할 수 있다.”

이 논문은 전통적인 가족의 형태가 사라지고 다양한 형태의 가족이 등장하는 오늘날의 현실에서 우리가 잃어버리는 것들은 무엇인지 묻고 있다. 동시에 그것들이 사라졌을 때 우리가 어떤 존재로 살아가게 될 것이며 그런 존재로 살아가게 될 우리들이 직면할 사회는 어떤 모습일지 상상해 볼 것을 요구한다. 자유주의와 개인주의가 우리의 삶 깊숙이 스며들고 있다는 것, 자본주의의 힘이 여전히 이 세계에 강하게 미치고 있다는 것을 느끼며 살아가는 한 사람으로서 발표자가 서술한 우리 사회의 모습에 공감한다. 또한 사랑과 결혼을 통해 가족을 이루고 살아가는 한 사람으로서 오늘날 가족을 구성하고 유지해 나가는 일이 매우 도전적인 일이 되었다는 발표자의 생각에도 공감한다. 우리가 공감과 협력의 가치를 배우고 실천할 수 있는 기회를 많이 가질수록 성숙한 사회적 존재로 거듭날 수 있다는 발표자의 주장이 시민적 삶의 복원을 통해 공동선의 정치를 추구해 나가는 일이 지닌 의미를 더 풍부하게 만든다는 생각도 해본다. 논문을 읽으면서 궁금했던 점 몇 가지를 질문하면서 논평을 마무리하고자 한다.

### 〈몇 가지 질문〉

1. 발표자는 결론 앞에서 “결국 우리는 새로운 공동체에 도달했지만 이 공동체는 새로운 공동체는 아니다.”고 말한다. 이 말의 의미는 무엇인가?
2. 발표자는 본문에서 “개인이 공적영역, 공동체와의 관계와 의미를 잃고 자신의 내면적 만족과 취미에 몰두할수록 개인은 자신에게 속한 것에 만족하고 자기를 자기에게 구속한다.”고 말한다. 개인이 개인적 삶에서 오는 자기만족을 추구하는 경향과 적당히 거리를 유지하면서 공동체와의 관계와 의미를 찾는 일에 자발적으로 관심을 가질 수 있기 위해서는 어떤 사회적 변화가 필요하다고 보는지 발표자의 견해를 듣고 싶다.
3. 학생들이 공감과 협력의 가치를 배우고 실천하는 것이 인간의 삶에서 매우 중요하다는 생각에 이를 수 있도록 돕기 위해 학교에서 실행할 수 있는 교육 방법은 무엇이라고 생각하는가?

4. 기존의 일반적인 가족형태로서 가족이라는 공동체가 사랑과 권리에 대한 인정으로 상호의존과 상호독립이 조화된 상태로서 연대하고 있는 형태를 지니고 있었다고 보기는 어려울 것 같다. 왜냐하면 우리는 종종 전통적 가족형태 안에 존재하는 남성의 여성에 대한 억압, 부모와 자식 사이에 존재하는 지배와 복종, 가족 구성원에게 강제로 부과된 의무와 충성, 무조건적인 헌신의 강요 등의 사례들을 생각해볼 수 있기 때문이다. 발표자는 오늘날 우리가 배우고 실천할 만한 공감과 협력의 가치가 전통적인 형태의 가족 안에 존재한다고 생각하는 것으로 보인다. 그것은 구체적으로 어떤 공감과 협력의 가치들을 배우고 실천할 수 있는 기회들을 말하는지 궁금하다.



# 칸트에게서 결혼의 가치

이철우  
계명대학교 철학과

## 1. 들어가는 말

결혼에 관한 칸트의 논의를 긍정적으로 평가하는 학자들은 대개 그가 출산이라는 자연법적 전통으로부터 성을 해방시키고, 성행위를 통한 인격의 사물화를 윤리적으로 정당화하여 주면서 또한 법제화를 통해 불평등하고 부조리한 임의적 결혼으로부터 결혼 당사자들을 보호하는데 기여한 것으로 간주한다.<sup>1)</sup> 그러나 다른 한편으로 칸트에게서 결혼은 단지 성행위의 합법성을 승인하여 주는(구시대적) 법적 제도에 지나지 않으며, 특히 결혼의 가장 큰 동기라고 할 수 있는 두 인격들 사이의 사랑에 관한 논의가 빠져있다고 비판받기도 한다.<sup>2)</sup> 게다가 칸트는 결혼을 계약론적으로 정당화하면서도 동시에 출산이라는 자연 목적론적 요소를 다시 끌어들이으로써 정확히 그에게서 결혼의 가치가 어디에 존립하는지가 불분명하다고 문제시되기도 한다.<sup>3)</sup> 실제로 칸트가 『도덕형이상학』의 『법론』과 『덕론』에서 언급하고 있는 내용을 언뜻 보면 그에게서 결혼은 한편으로 단지 성행위의 합법적 승인을 위한 계약론적 제도이기도 하고<sup>4)</sup>, 다른 한편으로 종의 보존이라는 자연 목적론적 가치에 여전히 머물러 있는 것처럼 보이기도 한다.<sup>5)</sup> — 칸트에게서 결혼의 가치는 정확히 성행위의 합법적 승인에 있는가, 아니면 합법적 자녀 출산의 목적에 있는가?

이 물음에 직면하여 오늘 발표자는 칸트에게서 결혼의 가치를 단지 저 문헌 안에서의 문구에 제약되지 않고, 오히려 ‘칸트와 함께 칸트를 넘어서’이라는 모토 아래 그의 전체 도덕체계 안에서 밝혀보려고 시도하여 볼 것이다. 여기서 발표자가 이해하는 저 도덕체계는, 단지 ‘도덕의 근거지움의 프로그램’으로서의 ‘좁은 의미의 도덕철학’이 아니라, ‘철학적 삶의 기술’의 전통에서 논해지던 ‘좋은 삶으로서의 행복’을 칸트의 최고선에 관한 이론을 통해 해석한 ‘자율적 행복론’이다.<sup>6)</sup> 이 행복론의 시

1) Horn/Santos(Ed.), *Kant's Theory of Value*, Berlin: De Gruyter, 2022, p. 198 참조.

2) Horn/Santos(Ed.), p. 212 참조.

3) Horn/Santos(Ed.), p. 213 참조.

4) Kant, RL.VI:277. “혼인[은]은 서로 다른 성의 두 인격이 그들의 성적 속성을 평생토록 교호적으로 점유하기 위한 결합이다.”

5) Kant, TL.VI:426. “양성의 동거에서 자연의 목적은 생식, 다시 말해 종의 보존이다.”

6) 칸트에게서 도덕체계를 그의 최고선에 관한 이론을 통해 철학적 삶의 기술로서의 좋은 삶의 윤리학 내지 자율적 행복론이라는 시각에서 보려는 몇몇 시도들이 있다. 이에 관해서는 무엇보다 회페(Höffe)와 이철우의 연구를 볼 것. Höffe, *Lebenskunst und Moral. Macht Tugend glücklich?*, München: C.H.Beck, 2019. 이철우, *Harmonisches Leben: Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel*

각에서 보면 칸트에게서 결혼의 가치는 단지 성의 합법적 승인을 위한 계약론적 제도에만 있는 것이 아니고, 자연 목적론적 종의 보존에 제한된 것도 아니며, 오히려 자율적-인격적 결합을 통해 함께 살면서 추구하는 결혼 당사자들의 행복한 삶이라고 말할 수 있다.

여기서 발표자는 미리 다음과 같은 테제를 만들어서 논변하여 보려고 한다: <두 사람이 함께 살면서 행복하고자 한다면, 결혼해야 한다.> 이 테제에서 우선 저 두 사람이 생물학적 남성과 여성인지 동성인지 그리고 단지 두 사람인지 혹은 여러 사람일 수 있는지에 관한 논의는 일단 오늘 발표에서 핵심 쟁점은 아니다. 또한 여기서 발표자는 결혼을 보다 넓은 의미로 이해하여 아무런 법적인 권리와 책임을 갖지 않는 단순 동거를 제외하면, 팩스(시민연대계약, Pacte civil de solidarite) 같이 보다 느슨한 법적 의무 적용을 받는 결합도 포함한다. — 오늘 발표에서 결혼과 팩스의 차이는 크게 중요한 논제는 아닌데, 그 이유는 우선 두 결합 모두 법적인 적용의 간소함과 느슨함 외에 두 사람이 성적인 교제와 출산의 가능성을 열어두고 함께 살면서 행복한 삶을 영위하고자 하는 것에는 큰 차이가 없기 때문이다.

따라서 오늘 발표자가 염두에 두고 있는 앞의 저 테제의 의미는, 낭만적 사랑의 동기이든지 혹은 다른 어떤 동기에서든지 간에 잠정적으로 자녀까지 염두에 둔 가족의 형태로 함께 살면서 행복하고자 하는 두 사람이 ‘법적인 제도로서의 결혼’을 해야 한다는 것에 있다. 여기서 함께 살면서 추구하는 두 사람의 행복은 서로 간의 인격의 성적-신체적 교제를 허용하고 또한 법적 권리와 책임이 발생하는 결혼을 통해 이제 ‘윤리적 성격’을 갖게 된다. 그리하여 결혼은 단순히 ‘함께 있는 것’이 아닌 ‘함께 사는’<sup>7)</sup> 가운데 추구되는 좋은 삶으로서의 행복을 위한 필요조건이 된다.

위의 테제를 논변하기 위하여 발표자는 우선 칸트에게서 성적 결합의 합법적 승인을 위한 계약론적 제도로서의 결혼을 ‘함께 산다는 것’의 의미 분석이라는 보다 포괄적인 시선에서 논하여 볼 것이다. 이를 통해 결혼 공동체의 성격과 구성원의 자격 역시 새롭게 논하여질 수 있다(2). 다음으로 함께 삶이라는 보다 포괄적으로 이해된 칸트에게서 결혼이 가져다주는 행복의 개념 그리고 이 행복에 대해 갖는 결혼의 윤리적 지위와 기능을 해명하여 볼 것이다. 여기서 행복은 외적인 선들로 이루어지는 단순 감각 경험적 실용적 가치도 순수 지성적-윤리적 가치만도 아닌 후자의 우선성 아래에서 전자를 포괄하는 최고선으로서의 행복임이 밝혀진다(3). 끝으로 서로 함께 살면서 추구되는 저 최고선으로서의 행복을 위한 결혼으로 이해된 칸트에게서 결혼의 가치가 오늘날 소위 ‘결혼의 종말’이라 불리는 시대에 어떤 현실성을 가질 수 있는지 짧게 언급하면서 글을 마치고자 한다(4).

---

Kant, Berlin: Duncker& Humblot, 2023. 그리고 2023년 11월에 있는 대한철학회 60주년 기념학술대회 발표문인 「자율적 행복론을 위하여 - 칸트 윤리학의 현재와 미래」(24년 5월 『철학연구』 제170집 게재예정).

7) 함께 있는 것(Zusammensein)과 함께 사는 것(Zusammenleben)에 관한 논의는 다음을 참조. 권영우, 「“함께-삶”의 테제와 상호문화의 조건 - 딜타이의 “이해”개념을 매개로-」, 『철학연구』 제31집, 대한철학회, 2014, 3장 “함께-있음”과 “함께-삶”의 구별.

## 2. 칸트에게서 성의 합법적 결합으로서의 결혼의 의미

칸트에 따르면 “결혼은 [법칙에 따른 자연적 성공동체로서] 서로 다른 성의 두 인격이 그들의 성적 속성을 평생토록 교호적으로 점유하기 위한 결합”이며, 따라서 “만약 남자와 여자가 서로 그들의 성의 속성들을 서로 즐기고자 한다면, 그들은 서로 반드시 결혼해야만 하며, 이것은 순수이성의 법칙에 따라서 필연적이다.”<sup>8)</sup> 이를 문자 그대로 요약하면 다음과 같다: ‘생물학적 남성과 여성이 서로 성적인 향유를 하고자 하면, 결혼해야한다.’ 그런데 성적인 향유를 결혼을 위한 충분조건으로 갖고 있는 저 명제는 언뜻 보면 성과 결혼을 분리하여 생각하는 오늘날의 시각에서는 이해하기 어렵다. 그럼에도 불구하고 칸트는 결혼에서 성의 기능을 출산이라는 자연적 목적 보다는 성의 즐거움을 우선시한다는 점에서 결혼에 대해 자유주의적인 태도를 보여준다. 말하자면 칸트에 따르면 “결혼하는 사람이 [자식을 산출하고 교육하는] 목적을 앞세워야만 한다는 것이 이러한 결합의 적법성을 위해 필요한 것은 아니다. 왜냐하면 그렇지 않으면 만약 자식을 낳은 일이 끝나면 혼인이 동시에 저절로 해소될 것이기 때문이다.”<sup>9)</sup> 따라서 칸트는 한편으로 법적 제도로서의 결혼의 요청을 우선 성의 상호적 즐거움에서 찾고 있다는 점에서 *자유주의적 결혼관*을 보여주지만, 다른 한편으로 칸트에게서 성의 향유는 결혼이라는 틀 안에서 윤리적으로 정당화되기 때문에 매우 *보수적인 성윤리*가 제시되고 있다.<sup>10)</sup> 그러나 출산이라는 목적에 제한되어 그 적법성이 효력을 인정받는 것은 아니기 때문에 칸트에게서 성윤리는 “강경보수주의”보다는 “온건 보수주의”<sup>11)</sup>에 가깝다고 볼 수 있다.

칸트에게서 결혼과 성윤리가 각각 자유주의적이고 보수주의적임은 언뜻 모순적인 것처럼 보인다. 따라서 성과 결혼의 관계에 관한 칸트의 저 주장을 일관성 있게 이해하기 위해서는 우선 18세기 유럽의 사회적 맥락을 볼 필요가 있다. 말하자면 칸트에게서 성의 합법적 승인으로서의 결혼에 관한 주장은 18세기 계몽주의 시대에 전면적으로 등장하기 시작한 낭만적 사랑을 통한 자유연애의 문화의 여러 부정적인 현상들 — 성적인 방종과 미혼모나 사생아 문제 등 — 에 직면하여 성과 결혼의 윤리적 관계의 정당화라는 맥락에서 이해할 필요가 있다.<sup>12)</sup> 여기서 칸트에게서 성적 관계의 합법적 승인으로서의 결혼은 결과적으로 또한 당시의 문화에서 대개 약자라고 할 수 있는 여성을 보호하는 기능을 갖게 된다. 오늘날처럼 피임이 발달하지 않은 18세기 유럽의 사회적 분위기에서 뜻하지 않게 미혼모가 된다는 것은 어쩌면 겪을 수 있는 인생의 최대 불행이라고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 낭만적인 사랑이든 혹은 그 외 다른 어떤 이유에서든지 간에 특히 혼전이나 혼외의 성관계의 결과로서의 임신과 출산은 당사자에게는 사회적 주홍글씨이며, 따라서 그에 대한 상대방의 윤리적·법적 책

8) Kant, RL.VI:277 이하.

9) Kant, RL.VI:277.

10) 칸트에게서 성과 결혼에 관한 자유주의-보수주의적 논의에 관해서는 다음의 자료를 볼 것. 김은희, 「칸트 성 윤리의 구조와 재구성 - 섹스 본성론, 정언명령, 호혜성을 중심으로 -」, 『철학사상』, 제68호, 2018; 류지한, 『성윤리』, 서울: 울력, 2002; 이원봉, 「성과 결혼의 윤리적 정당화」, 『생명연구』, 제19집, 2011.

11) 강경 및 온건보수주의 성윤리에 관해서는 류지한, 『성윤리』, 서울: 울력, 2002, 54쪽 참조.

12) 이에 관해서는 쿤츠, 『진화하는 결혼』, 김승욱 역, 서울: 작가정신, 2009, 274쪽 이하, 「18세기의 성적인 위기」 그리고 김석수, 「현대적 관점에서 본 칸트와 헤겔의 가족」, 『동서사상』, 제11집, 106쪽 이하 참조.

임은 매우 크다고 할 수 있다.

그런데 성과 결혼의 윤리적-법적 관계의 정당화에 관한 칸트의 논의에서 특이한 것은, 저 정당화는 궁극적으로 타인에 대한 의무 보다는 자기 자신의 인격 안에 있는 인간성의 보호에 근거하고 있다는 것이다.<sup>13)</sup> 따라서 언뜻 보면 상대방에 대한 책임 보다는 오히려 자기 자신에 대한 의무 때문에 성의 비합법적 사용은 비판받을 수 있는 것으로 이해된다. 말하자면 타인에 대해 손상을 가하는 것은 자기 자신의 인간성을 훼손하기 때문에 도덕적으로 악하다는 것이다. 따라서 칸트에게서 도덕은 근본적으로 상호인격적(intrapersonal) 갈등 보다는 경향성과 의무 사이에서 발생하는 내재인격적(intrapersonal) 갈등을 우선적으로 고려한다고 볼 수 있다. 이 경우 칸트에게서 두 인격 사이에 이루어지는 성적 관계에서 발생하는 책임은 상호인격적일 뿐만 아니라 무엇보다 내재인격적 귀속의 문제라고 할 수 있다.

내재인격적 도덕원리의 우선성이라는 시각에서 보면 칸트에게서는 간통이나 간음에서처럼 설사 두 사람의 자유로운 동의에 의한 것이라도 도덕적으로 정당화될 수 없는 성적 결합이 있다. 이 경우 칸트에게서 성의 합법적 승인으로서의 결혼은 자유주의적이지만, 성의 상호적 향유는 “타인에게 해를 주지 말라”는 “해악금지의 원리”나 “타인의 자유를 존중하라”는 “자율성 존중의 원리”<sup>14)</sup> 보다는 ‘자기 자신에 대한 존중의 원리’에 근거하고 있다고 볼 수 있다. 이 자기존중의 원리에 기반한 성윤리의 시각에서 보면, 사실상 ‘종의 보존’이나 ‘인간애로서의 사랑’을 제외한 성의 사용은 결코 도덕적이라고 할 수 없다. 왜냐하면 칸트에 있어서 서로 간의 성의 교제는, “물건에 대한 권리도 아니고, 인격에 대한 순전한 권리도 아니며, 그것을 동시에 점유하는 것이[며, 따라서] 그것은 모든 물건과 인격적인 것을 넘어서는 권리, 곧 우리 자신 안의 인격 안에서의 인간성의 권리”<sup>15)</sup>의 문제이기 때문이다. 그리하여 칸트에 따르면 자위 행위는 심지어 “자살의 패악마저도 능가하는 것으로 보”일 만큼 “자기 자신의 인격에서의 인간성의 고도의 훼손”이다.<sup>16)</sup>

이상에서 본 것처럼 칸트는 한편으로 출산 보다는 성의 향유의 합법적 승인이라는 시각에서 결혼을 요청하고 있다는 점에서 분명 보수주의 보다는 자유주의적인 결혼관을 보여준다고 할 수 있다. 그러나 칸트는 성윤리에 관한 한 오직 결혼한 부부 사이의 관계 내에서만 그리고 종의 보존이나 인간애적 사랑의 동기로부터의 성 활동만을 도덕적인 것으로 여기기 때문에 매우 보수적이라고 할 수 있다. 그런데 칸트에게서는 이 결혼 내에서 출산의 목적에 제한되지 않는 향유로서의 성교제가 허용되고 있다는 점에서 성윤리는 결코 전적으로 금욕주의적이지 않으며, 또한 다른 한편으로 향유를 목적으로 하는 혼외적 성 교제를 부도덕한 것으로 여기기 때문에 결코 전적으로 쾌락주의적이라고 할 수도 없다. 따라서 칸트는 일부일처제라는 결혼 제도 안에서 금욕주의와 쾌락주의 사이의 중도적

13) Kant, RL.VI: 278. “무릇 일방의 성이 타방의 성기를 자연적으로 사용함이 향유이다. 이를 위해 일방은 타방에게 자신을 헌신한다. 이러한 행위에서 인간은 자신을 스스로 물건으로 만드느바, 이것은 자기 자신의 인격에서의 인간성의 권리와 상충하는 것이다.”

14) 류지한, 『성윤리』, 59쪽.

15) Kant, RL.VI:276.

16) Kant, TL.VI:425.

성윤리를 보여준다고 말할 수 있다.

여기서 이제 우리가 오늘날의 시각에서 보다 관심을 갖고 물어 보아야 할 것은 성의 즐거움이나 출산과 같은 결혼 생활의 요소에 대한 미시적 관점 보다는 근본적으로 두 사람이 성의 교제와 잠정적으로 출산까지 염두에 두면서 결혼공동체를 이루어 함께 산다는 것이 의미하는 바가 무엇인가 하는 것이다. 즉 결혼 이전의 개인적인 삶과 결혼공동체적 삶은 어떤 성격을 가지며, 또한 그 구성원을 이루는 자격은 무엇인가를 진지하게 물어볼 필요가 있다.

칸트에 따르면 “혼인배우자들의 관계는 점유의 평등 관계”이며, “서로 교호적으로 점유하는 인격들의 평등일뿐만 아니라, 재산의 평등이기도 하다.”<sup>17)</sup> 따라서 그가 말하듯이 이런 조건을 충족시켜주는 결혼 제도는 “일부일체제”이지, 배우자를 인격이 아닌 물건으로 만들어버리는 “다수제[일부다처제나 일처다부제]”일 수 없다.<sup>18)</sup> 이에 연결하여 특별히 주목해 보아야 할 점은 칸트에 따르면 결혼공동체의 구성원은 어떠한 경우에도 사물이 아닌 인격이어야만 하지만, 서로 간의 성적 교제를 통해 인격의 사물화를 허용한다. 이 경우 칸트에게서 결혼공동체는, “인간의 신체의 일부를 취득함은 동시에 전체 인격을 취득”하는 것이라는 의미에서 “하나의 통일적 인격체”이다.<sup>19)</sup> 따라서 저 결혼공동체는 “일방의 성을 헌신하고 수취”<sup>20)</sup>하는 것이 윤리적으로 허용되어 전인적인 자율 인격적 결합이며, 따라서 사실상 윤리공동체적 성격을 갖는다. 이런 의미에서 칸트에게서 혼인을 하여 성적 교제를 통해 함께 산다는 것은 성의 윤리적 상승을 통해 내재-상호인격적인 윤리적 삶을 사는 것과 다를 바 없다. 그렇다면 칸트에게서 결혼은 두 배우자들에게서는 레테의 강을 건너는 것과 다를 바 없는가? 말하자면 칸트에게서 성은 결혼을 통해 비로서 비도덕적인 것으로부터 도덕적인 것으로 상승하며, 따라서 배우자 사이의 성적 교제에 기초한 결혼은 두 배우자로 하여금 이전의 전적인 감성적인 삶을 떠나 이제 윤리적인 삶을 살게하는가?

칸트에게서 결혼공동체는 잠정적으로 출산까지 염두에 둔 두 인격 사이의 성교제의 합법적 승인이라는 토대에 기초하고 있기 때문에, 언뜻 보면 분명 생물학적 남성과 여성이라는 두 인격만이 구성원이 될 자격이 있다. 그리하여 성의 비자연적 사용일 수 있는 동성애나 수간에 근거해서는 결코 결혼을 할 수 있는 자격이 주어지지 않는다. 게다가 칸트에 따르면 “처 또는 부의 취득은 선행하는 계약 없이 사실(즉 동거)에 의해서만으로도 일어날 수 없고, 계약(즉 이어지는 동거 없는, 순전한 혼인계약)에 의해서만으로도 일어날 수 없으며, 오직 법칙에 의해서만 일어날 수 있다.”<sup>21)</sup> 따라서 자발적 계약의 능력을 가진 자율적 인격이 아니거나 혹은 저 인격이라고 하더라도 비자발적 계약이면 결코 혼인은 성립하지 않는다. 이 경우 지구상에서 자율적-인격적 능력을 가진 인간 종과 다른 동물이나 로봇 혹은 일방의 선호 대상과의 결혼은 성립되지 않으며, 부모나 어떤 특정 정황에 의해 비자발적으로 이루어지는 혼인 계약 역시 인정될 수 없다. 따라서 칸트에게서 결혼공동체의 구성원은 분

17) Kant, RL.VI:278.

18) Kant, RL.VI:278.

19) Kant, RL.VI:278.

20) Kant, RL.VI:278.

21) Kant, RL.VI:280.

명 자발적 계약이 가능한 자율적 인격체이어야 하며, 또한 잠정적으로 출산까지 가능한 성적 기관을 가진 인격체이어야만 한다. 게다가 일시적인 정황을 제외하면 함께 사는 동거인이어야 한다. 이에 따르면 결국 생물학적 남성과 여성만이 결혼공동체의 구성원의 자격을 가질 수 있다.

위의 논거에 근거하여 볼 때 칸트가 생각하는 결혼은 기본적으로 성교제를 전제로 하는 자율적 인격의 자발적 계약에 의한 결합이며 따라서 매우 현대적인 결혼관을 보여준다고 할 수 있다. 이 경우 낭만적인 사랑은 결혼공동체를 이루고자 하는 유일한 동기는 아니어서, 가령 헤겔<sup>22)</sup>이나 키에르케고어<sup>23)</sup>와 달리 칸트에게서 결혼은 반드시 낭만적 사랑의 동기로부터 가능한 결합일 필요는 없다. 칸트에게서 중요한 것은 결혼의 동기 보다는 오히려 결혼 생활의 의미인 것 같다. 사랑을 하게 되어 결혼을 하든 혹은 그 외 어떤 다른 동기에 근거하여 결혼을 하든지 간에 칸트에게서 결혼은 성교제를 통한 전인격적 결합이며, 따라서 그 토대는 사랑에 앞서, 나와 배우자에 대한 ‘존중’이라고 할 수 있다. 그리고 이 존중에 근거한 결혼 생활은 근본적으로 윤리적인 시각에서 평가되어야 한다. 이 경우 두 인격의 자율적 성결합을 전제로 하는 혼인계약을 통해 두 사람이 함께 사는 형식으로서의 결혼공동체적 삶의 궁극 목적은 단순한 감각 쾌락적 즐거움이나 혹은 외적인 재화 획득이라는 경험적-실용적 행복이라고 볼 수 없다. 그러저 저 목적은 다른 한편으로 윤리적 삶 그 자체에서 오는 자기만족으로서의 전적인 지성적-도덕적 행복만으로 보기 어렵고, 오히려 윤리적인 삶을 사는 가운데 경험될 수 있는 기쁨을 포함하는 포괄적인 경험적 행복이라고 할 수 있다.

### 3. 칸트에게서 결혼이 인도하여 주는 행복

어떤 동기이든지 간에 성적 결합과 잠정적으로 출산의 가능성을 염두에 두고 함께 살려고 하는 사람들은 결혼은 선택한다. 그리고 이 결혼은 분명 도덕적-법적 권리와 책임 그리고 의무를 발생시키며, 그리하여 결혼공동체 안에서 두 사람의 함께 삶은 단순히 낭만적인 감상적인 삶으로부터 윤리적 삶으로 한 단계 상승할 수 밖에 없다. 여기서 결혼을 할 것인가 하지 않을 것인가 선택의 문제 그리고 또한 결혼의 동기가 낭만적 사랑이어야 하는지 여부 역시 핵심 쟁점은 아니다. 오히려 중요한 것은 결혼 생활을 통해 사람들이 도달하고자 하는 목적의 시각에서 본 결혼의 가치에 대한 물음이다. 앞에서 언급한 것처럼 결혼이나 혹은 법적으로 보다 느슨한 형태의 파스를 통해 당사자들은 윤리적 삶의 단계로 넘어가게 된다. 그리고 윤리적 삶의 성격을 갖는 결혼은 전인적인 자율-인격적 결합이라는 의미에서 그 자체로 가치 있다고 말할 수 있다. 그러나 결혼이 당사자들에게 행복보다는 오히려 불행 혹은 기쁨이 아니라 오히려 슬픔만을 가져다준다면 (지속적인) 결혼 생활을 하기가 어려울 것이다. 따라서 결혼의 가치에 관한 숙고에서 최종적으로 제기되지 않으면 안 될 물음은 결혼의 동기나 성윤리적 정당화보다는 오히려 윤리적 삶의 성격을 갖는 결혼이 가져다주는 인간적 행복이 무엇인가 하는 것이다.

22) 헤겔, 『법철학』, 임석진 역, 서울: 한길사

23) 키에르케고어, 『이것이냐 저것이냐』, 임춘갑 역, 서울: 다산글방, 2015. 특히 「결혼의 심미적 타당성」을 볼 것.

칸트가 결혼과 행복의 관계에 대해 직접적으로 논한 바는 없다. 그러나 칸트에게서 윤리적 삶의 성격을 갖는 결혼이 가져다주는 행복의 개념과 이 행복에 있어서 결혼이 갖는 윤리적 지위와 기능에 대해 묻고 대답할 수 있는 학문적인 여지는 있다. 이를 위해 우선 윤리학 그리고 칸트에게서 논의되는 행복의 개념을 짧게 요약하여 이에 근거하여 앞의 저 물음에 대하여 대답하여 보자.

윤리학에서 행복의 개념은 종종 ‘우연의 행복(Zufallsglück)’과 ‘삶의 행복(Lebensglück)’으로 분류되고, 다시 이 삶의 행복은 ‘주관적인 감각행복(Empfindungsglück)’과 ‘객관적인 성취행복(Erfüllungsglück)’으로 나뉜다. 고대그리스 윤리학에서 이 성취행복은 덕의 활동에 근거하며, 문맥상 좋은 행위로 말미암아 좋은 삶을 사는 것을 뜻하며, 여기서 좋은 삶으로서 이 성취행복이 보다 행위론적으로 고찰되면 노력행위(Strebenshandlung)의 목표인 최고선(das höchste Gut)으로 표시될 수 있다. 이 최고선은 회폐가 말하는 것처럼 “의식적이고 자발적으로 행하는” “자기책임적인 삶”의 목표를 뜻하기 때문에 또한 노력을 통한 목표추구행복(Strebensglück)으로도 나타낼 수 있다.<sup>24)</sup>

그리고 칸트에게서 행복의 개념은 우선 다음의 네 가지로 나타낼 수 있다: 복지(Wohlfahrt), 행복(Glückseligkeit), 자기만족(Selbst-zufriedenheit), 지복(Seligkeit). 처음 두 개념은 인간학적-경험적 행복을, 다음 두 개념은 인격적-도덕적 행복을 함축한다. 복지는 주로 “우연적인 원인에서 기인하는 자신의 상태에 대한 만족”<sup>25)</sup>이나 “생의 행운”<sup>26)</sup>을, 행복은 삶 전체로 보아 욕구나 소망 대로 이루어지는 “경향성 만족”의 상태를 뜻한다. 자기만족은 행위자의 “덕의 의식을 필연적으로 동반하는 행복”<sup>27)</sup> 내지 “아무것도 필요하지 않다는 것을 의식”하는 “자기 실존에 대한 소극적 흡족”<sup>28)</sup>으로서 “자신의 [도덕적] 인격에 대한 만족”<sup>29)</sup>으로서의 행복을 뜻한다. 지복은 모든 외적인 원인과 그로부터 벗어난 상태를 의미하기 때문에 엄밀히 보면 인간적이기 보다는 신적인 행복이라 할 수 있다.

그런데 지면상 자세히 논할 수는 없지만 칸트의 포괄적인 도덕체계에서 보면 그에게서 최종적으로 추구되는 행복은 최고선으로서의 행복이며, 이것은 앞의 성취행복 내지 노력을 통한 목표추구행복에 가깝다. 특히 이 최고선은 도덕성만으로 이루어진 최상선(das oberste Gut)이 아니라 도덕성에 비례하는 행복으로서의 완전선(das vollendet Gut)을 의미하기 때문에, 철학적-우월론적이기 보다는 철학적-포괄론적인 행복 구상이라고 할 수 있다. 이 후자의 구상에서 도덕성은 최고선으로서의 행복을 위한 필요조건이기 때문에 도덕성 만으로는 결코 최고로 좋은 삶으로서의 행복이라 불릴 수 없다. 따라서 칸트에게서 최고선으로서의 행복은 도덕성을 통해 매개된 행복이라고 할 수 있다.

행복의 개념에 대한 위의 짧은 요약에 근거하여 다시 결혼이 가져다 주는 행복은 어떤 것인지 논하여 보자. 매우 열정적이고 낭만적인 사랑의 동기로부터 결혼하려고 하는 어떤 예비부부는 결혼 자체가 사랑의 완성이며, 아무것도 필요 없이 두 사람이 함께 있다는 그 자체로 행복하다고 생각할지

24) Höffe, *Lebenskunst und Moral*, p.81.

25) Kant, VS. Metaphysik. Pölitz. 320.

26) Kant, TL.VI:482.

27) Kant, KpV.V:117.

28) Kant, KpV.V:117.

29) Kant, KpV.V:118.

도 모른다. 그러나 이 행복은 칸트식으로 말하면 아무것에도 얽매어 있지 않는 지복으로서, 인간적 이 아닌 신적인 행복이라고 말할 수 있다. 그러나 이러한 행복이 우리 인간 현존재의 결혼에서 도대체 가능한지 혹은 지속적일 수 있는지는 확신하기 어렵다. 이와 달리 책임 의식을 갖고 오직 헌신하여 결혼 생활을 한 일방이 비록 불행과 어려움을 겪을지라도 스스로는 그 자체로 행복하다고 말한다면, 이것은 칸트식으로 말하면 ‘도덕적 인격에 대한 자기만족’의 개념에 가깝다고 볼 수 있다. 그러나 이러한 전적인 도덕적 행복 역시 결혼 생활을 통해 추구하는 궁극적인 행복인지 여전히 의심스럽다. 또한 이러한 도덕적 행복을 인생의 황혼기까지 끝까지 경험할 수 있는지도 역시 확신할 수 없다 — 가령 오늘날 황혼 이혼이나 조혼이 점점 늘어나는 것을 보면 매우 쉽게 알 수 있다. 그런데 다른 한편으로 결혼을 통해 건강이나 부 그리고 명예와 같은 외적인 재화를 증대할 수 있다거나 혹은 노후보장이나 안락한 생활을 기대할 수 있다고 여기는 사람들은 칸트식으로 말하면 복지와 같은 경험적-실용적 행복만을 찾는 사람들이다. 그러나 결혼 생활이 내재-상호인격적 존중과 사랑과 책임에 바탕하고 있는 한, 결혼 그 자체는 개념-원리적으로 결코 항상 긍정적인 경험적-실용적 행복을 보장하여 주지 않는다. 결혼을 외적인 실용적 행복에 도달하기 위한 수단으로만 생각할 때 그것이 기대한 만큼 이루어지지 않는다는 사실은 매우 자명하다. 그리고 저 실망에서 오는 이혼의 현상을 젊은 세대의 경우에서 흔히 볼 수 있다. 말하자면 여기서 사람들은 결혼이 자기 자신의 행복을 위한 소원성취를 가능하게 하는 장치로 보는데, 이 경우 경험적 현실에서 결혼은 오히려 불행으로 인도하는 경우를 빈번하게 경험할 수 있다.

그렇다면 칸트에게서 결혼이 가져다주는 행복은 어떤 것일까? 지금까지 논의에 비추어 볼 때, 그에게서 결혼은 자기존중과 사랑 그리고 책임과 같은 내재인격적이면서 동시에 상호인격적인 윤리적 성격에 기반한 새로운 삶의 시작점이라고 할 수 있다. 따라서 이러한 삶의 영위에서 기대할 수 있는 행복은 위에서 언급한 최고선으로서의 행복에 가깝다고 볼 수 있다. 말하자면 배우자들이 어려운 일을 겪으면서도 존중과 사랑 그리고 책임에 근거하여 자신들의 결혼공동체를 이끌어가는 가운데 언제나 필연적이지는 않지만 실제로 긍정적인 경험적 삶의 행복을 경험하고 있다면 ‘최고로 좋은 결혼의 삶’을 영위하고 있다고 볼 수 있다. 그런데 내재-상호인격적 윤리적 토대에 기반하고 있는 결혼공동체적 삶은 결코 저 행복을 위한 충분조건이 아니고 다만 필요조건일 뿐이다. 따라서 결혼 생활이 언제나 필연적으로 행복을 가져다주리라고 기대하는 결혼구성원들은 금방 혹은 언젠가는 실망에 빠질 가능성이 크다. 이와 달리 결혼 생활이 최고선으로서의 행복을 위한 필요조건임을 인지하는 결혼 당사들은 비록 지속적이지 않을지라도 최고선으로서의 행복을 경험할 수 있다. 물론 긍정적-경험적 행복을 경험하지 못하였다고 해서 결혼 그 자체가 아무런 가치를 못하는 것은 아니다. 경험적 행복이 결여되어 있다고 하더라도 존중과 사랑과 책임에 바탕한 결혼 생활은 그 자체로 가치가 있다. 하지만 이것은 칸트식으로 말하면 ‘최상의 좋은 결혼 생활’을 하고 있지만 ‘최고로 좋은 결혼 생활’을 하고 있다고 말하기는 어렵다. 그러므로 칸트식으로 사유하여 볼 때, 최고선으로서의 행복의 필요조건인 내재-상호인격적인 존중과 사랑과 책임에 바탕한 결혼공동체가 위협에 빠지지 않도록 도움을 주고 또한 저 결혼공동체를 지속적으로 실현하는데 도움을 주는 외적인 재화들 역시 ‘간

접적인 의무'의 대상이 될 수 있다. 말하자면 저 외적인 재화들은 그 자체 결코 결혼공동체의 필요조건은 아니지만, 함께 살면서 추구하는 행복을 위한 필요조건으로서의 결혼공동체의 보호와 실현을 위해 도움이 되는 한에서 그 지위와 기능을 가질 수 있다.

이상에서 본 것처럼 결혼공동체는 기본적으로 윤리적 토대에서 영위되는 삶의 공동체이고 이러한 공동체가 가져다주는 행복은 최고선으로서의 행복이다. 그리고 이 행복은 도덕적 가치만으로도 비도덕적 가치만으로도 규정되지 않는다. 오히려 저 행복은 윤리적 삶을 필요조건으로 하여 가능한 긍정적-경험적 삶의 기쁨이라고 할 수 있다. 칸트는 기본적으로 도덕적 엘리트도 무도덕적인 영리한 다중도 아닌 도덕과 무도덕 사이에서 언제나 갈등하면서도 도덕적 선택을 할 수 있는 일반 시민의 도덕관과 행복관을 보여준다. 이런 시각에서 보면 칸트에게서 결혼의 가치는 지나치게 이상적인 신적인 행복이나 신적인 지혜자에게나 가능한 순수 도덕적 행복에 최종적으로 존립하는 것은 아니다. 그러나 저 가치는 또한 오직 감각 경험적 행복을 통해 규정되지도 않고, 오히려 내재인격적이고 상호인격적인 윤리적 삶에 토대를 둔 결혼공동체를 함께 잘 만들어가는데서 오는 포괄적인 행복의 추구에서 최종적으로 성립한다고 말할 수 있다. 그리하여 저 행복은 단지 결혼공동체 구성원 각자의 사적인 소원성취의 행복이 아니라 동반자로서 함께 살아가고 있는 두 인격의 자율적 결합을 통해 이루어진 결혼공동체의 실현에서 오는 성취의 행복이라고 할 수 있다.

#### 4. 나가는 말

결혼은 인생 드라마의 끝이 아니라 새로운 시작인가? 아마도 그런 것 같다. 그런데 이와 달리 사람들은 결혼을 삶의 이야기의 새로운 시작이 아닌 마치 — 키에르케고어식으로 말하면 — “영원성”에 도달한 것처럼 여기는 경향이 있다. 그런데 그것이 경험적 현실에서는 거의 불가능하다는 것을 깨닫게 되자, 결혼을 이제 개인 자신의 소원성취로서의 행복으로 인도하여 주는 것으로 여기는 오늘날 현대인들은 공공연하게 ‘결혼의 종말’을 선언하고 있다. 그렇다면 소위 결혼의 종말을 외치는 시대에 지금까지 발표자에 의해 해석된 칸트에게서 결혼의 가치에 관한 논의는 어떠한 현실성을 가질 수 있는가? 비록 칸트가 오늘날 현대인들에게 거의 받아들일 수 없는 보수적인 성윤리를 보여주고 있다고 하더라도, 그의 성과 결혼의 관계에 관한 철학적-윤리적 반성은 최소한 우리에게서 결혼은 여전히 존경과 사랑 그리고 책임에 기반한 윤리적 삶의 공동체의 구성이라는 것을 보여준다. 그리고 이러한 윤리적 토대에 기반한 결혼공동체가 가져다주는 최종적인 행복은 결코 외적 재화들의 소원성취가 아니다. 외적 재화들은 결혼공동체의 기초인 내재-상호인격적인 윤리적 가치들을 의미 없는 것으로 만들 유혹이나 혹은 보다 적극적으로 실현하여 가는 데 도움을 주는 간접적인 의무의 대상들이지 결코 직접적인 대상들은 아니다. 칸트를 통해 숙고하여 본 성적 결합과 잠정적으로 출산의 가능성까지 염두에 두면서 함께 살면서 추구하는 행복은 결혼 생활에서 그 필요조건을 발견할 수 있다. 그리고 여기서 저 결혼 생활이 가져다주는 행복은 윤리적 토대 위에서 그리고 그러한 실행 가운데 경험될 수 있는 행복 즉 칸트식으로 ‘최고로 좋은 삶으로서의 행복’이다. 그리고 결혼의 가치를

이러한 최고로 좋은 삶으로서의 행복 추구에 둔다면, 아마도 경험적-실용적인 자기행복으로서의 소원성취를 이루지 못할 것으로 여겨 결혼의 종말을 선언하는 사람들에게 오히려 이혼의 종말을 선포할 수 있을지도 모르겠다. 말하자면 언제나 일어날 수 있는 갈등의 현실 속에서 조화를 이루어 함께 사는 가운데서 가능한 최고선으로서의 행복을 결혼이 가져다주는 행복임을 수용한다면 말이다. 물론 이것은 결코 고대 사회의 행복론으로 되돌아가자는 것이 아니고, 결혼공동체 구성원 각자의 자율성에 기반하면서도 양자의 조화로운 행복추구라는 의미에서 칸트식으로 현실화된(aktualisiert) ‘자율적 행복론’의 정립 가능성과 필연성에 대한 주장을 함의하고 있다.

## 참고 문헌

- 권영우, 「“함께-삶”의 테제와 상호문화의 조건 - 딜타이의 “이해”개념을 매개로-」, 『철학연구』 제31집, 2014.
- 김석수, 「현대적 관점에서 본 칸트와 헤겔의 가족」, 『동서사상』, 제11집, 2011.
- 김은희, 「칸트 성윤리의 구조와 재구성 - 섹스 본성론, 정언명령, 호혜성을 중심으로 -」, 『철학사상』, 제68호, 2018
- 류지한, 『성윤리』, 서울: 울력, 2002,
- 이원봉, 「성과 결혼의 윤리적 정당화」, 『생명연구』, 제19집, 2011.
- 이철우, *Harmonisches Leben: Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Gluck und Moral im Anschluss an Immanuel Kant*, Berlin: Duncker&Humblot, 2023.
- \_\_\_\_\_, 「자율적 행복론을 위하여 - 칸트 윤리학의 현재와 미래」, 대한철학회 60주년 기념학술대회 발표문 (2023.11월). 2024년 5월 『철학연구』 제170집 게재예정.
- 쿤츠, 『진화하는 결혼』, 김승옥 역, 서울: 작가정신, 2009,
- 키에르케고어, 『이것이냐 저것이냐』, 임춘갑 역, 서울: 다산글방, 2015.
- 헤겔, 『법철학』, 임석진 역, 서울: 한길사
- Höffe, *Lebenskunst und Moral. Macht Tugend glücklich?*, Munchen: C.H.Beck, 2019. Horn/Santos(Ed.), *Kant's Theory of Value*, Berlin: De Gruyter, 2022
- Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. KpV로 표기.
- \_\_\_\_\_, *Metaphysik der Sitten*, 1797. 법론은 RL로 덕론은 TL로 표기.
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungsschriften über Moralphilosophie. Moralphilosophie Collins*, XXVII. VS로 표기.

## 「칸트에게서 결혼의 가치」에 대한 논평

김 성 훈

조선대학교 아시아언어문화학부

이철우 선생님은(이하 필자) 이 논문에서 칸트에게서 결혼이 갖는 윤리적 의미를 평가하고, 나아가 칸트의 결혼관이 오늘의 현실 속에서 어떻게 적용될 수 있는지를 타진한다. 필자는 결혼에 관한 칸트의 논의를 ‘그의 전체 도덕 체계 안’(1쪽)에서 해명하고자 함으로써 칸트의 결혼관에 대한 기존의 긍정적·부정적, 자유주의적·보수주의적 평가를 넘어 ‘자율적·인격적 결합을 통해 함께 살면서 추구하는 결혼 당사자들의 행복한 삶’(1쪽)의 추구라고 규정한다. 이를 바탕으로 필자는 칸트가 좋은 삶으로서의 행복을 위한 필요조건으로 ‘법적인 제도로서의 결혼’을 주장하고 있으며, 이때 비로소 결혼의 두 당사자는 상호 인격의 교환을 통해 법적 권리와 책임이 발생하는 윤리적 성격을 갖게 된다고 본다. 즉 필자에 따르면 칸트의 결혼관에서 귀결되는 결혼 공동체의 가치란 윤리적 토대에 바탕을 둔 삶의 공동체이자 각자의 사적인 소원성취로 인한 행복이라기보다는 동반자로서의 두 인격의 자율적 결합을 통해 이루어진 결혼공동체의 실현에서 오는 성취의 행복에 있다고 본다.

칸트의 결혼관에 관한 필자의 고찰은 오늘날 우리 사회에서 ‘결혼’과 관련해 발생하는 다양한 개인적·사회적·문화적 갈등 현상들에 비춰어 볼 때 대단히 시의적절할 뿐만 아니라 이러한 갈등들을 재고찰할 수 있는 기회를 ‘행복’이라고 하는 인간 삶의 거시적 목표를 통해 접근한다는 점에서도 매우 흥미롭다고 생각된다. 특히 개인적으로는 논평의 기회를 통해 평자의 결혼 생활을 다시 한번 성찰해볼 시간을 가졌다는 점에서 필자에게 고마움을 느낀다.

그럼에도 칸트의 도덕철학에 관한 평자의 무지를 드러내는 위험을 무릅쓰고 논평자의 ‘의무’를 다하기 위해 몇 가지 질문을 제기하고자 한다.

1. 필자는 성과 결혼의 윤리적·법적 관계의 정당화에 관련된 칸트 논의의 특이점이 상호인격적 갈등보다는 경향성과 의무 사이에서 발생하는 내재인격적 갈등, 즉 ‘자기 자신에 대한 존중의 원리’를 우선으로 고려하고 있다는 점에 있다고 본다. 물론 칸트에게 인간은 인격으로, 다시 말해 도덕적 실천이성의 주체로 간주 될 때만 사물로서의 가치를 뛰어넘으며, 그러한 인간성을 손상치 않도록 자기통제(동물적 존재로서 그리고 도덕적 존재로서의 자기통제)라고 하는 자기 자신에 대한 의무를 다해야 한다. 그러나 칸트에게서 결혼은 ‘서로 다른 성의 두 인격이 그들의 성적 속성을 평생토록 교호적으로 점유하기 위한 결합이다’라는 정의에서 볼 때 그리고 홀로 혹은

‘함께 있는’ 것이 아닌 ‘함께 사는’ 것이라는 측면에서 볼 때 결혼 생활의 토대는 자기 자신에 대한 존중의 원리보다는 배우자에 대한 존중의 원리가 더 앞서는 것이 아닐까? 현실 상황에서 자신에 대한 존중의 원리에 대한 강조는 자칫 결혼 생활에 파국을 가져오는 원인이 아닌가?

2. 필자의 분석에 따르면 칸트에게서 결혼은 반드시 낭만적 사랑의 동기로부터 가능한 결합일 필요가 없다. 즉 칸트에게서 결혼은 성적 교제를 전제로 한 전인격적 결합이다. 그렇다면 성교제를 전제로 한 자율적 인격의 자발적 계약은 낭만적 사랑의 동기로 인한 결혼의 경우에는 해당하지 않는가? 물론 필자는 칸트에게서 중요한 것은 결혼의 동기보다는 결혼 생활의 의미(사랑에 앞서, 나와 배우자에 대한 ‘존중’)라는 점을 지적하고 있지만, 동기에 따라 결혼생활의 양상이 달라질 수 있다는 점에서 적어도 결혼생활에서 만큼은 동기에 보다 중요한 의미를 부여해야하지 않을까?
3. 필자는 칸트의 도덕 철학 체계에서 법이론과 덕이론의 결합이라 할 수 있는 결혼에 대한 물음은 결혼의 동기나 성윤리적 정당화의 맥락이 아니라 윤리적 삶의 성격을 갖는 결혼이 가져다주는 인간적 행복에 관한 물음이어야 한다고 파악한다. 물론 내재-상호인격적 결합에 바탕을 둔 결혼 그 자체가 항상 긍정적인 경험적-실용적 행복을 보장해주지 않으며, 마찬가지로 인격적-도덕적 행복 또한 항상 보장해주지 않는다는 것은 주지의 사실이다. 그러므로 마치 행복과 덕에 관한 실천이성의 이율배반(행복은 덕을 산출하는가? 덕이 행복을 산출하는가?) 논의에서처럼 상호인격적 윤리적 공동체에 바탕을 둔 결혼생활을 통한 행복의 산출은 조건적으로만, 즉 결혼은 존경과 사랑 그리고 책임에 기반한 윤리적 삶의 공동체를 함께 잘 만들어가기 위한 끊임없는 노력을 통한 포괄적인 행복의 추구라는 조건에서만 가능하다. 하지만 결혼공동체를 통한 포괄적인 행복의 추구란 이혼, 줄혼율이 증가하는 현 상황 속에서 현실적으로 너무 공허하고 결혼생활의 유지라는 측면에서 너무 맹목적이지 않은가?

## 인정 이론적 관점에서 본 양육의 문제

이행남  
서울대학교 철학과

### 들어가는 말

“인간은 인간들의 사이에서만 인간이 된다.”<sup>1)</sup> 피히테는 1794년 출간된 자신의 저작 『자연법의 토대』에서 이렇게 말한다. 그리고 헤겔은 피히테의 이 직관을 충실히 계승하면서 자신의 『정신현상학』의 「자기의식」 장에서 인간은 “자기의식은 다른 자기의식 안에서만 자신의 만족에 도달한다”<sup>2)</sup>고 쓰면서, 이런 자기의식적 주체가 “우리인 나, 나인 우리”<sup>3)</sup>라고 말한다.

피히테와 헤겔의 이 문장들은 지극히 당연한 사실만을 말하는 듯 보이지만, 철학적 관점에서는 각별한 주목을 요하는 명제이다. 다음의 연유 때문이다. **첫째**, 인간은 혈벗은 몸으로 태어나는 한 명의 ‘동물적’ 존재와도 같이 생을 시작한다. 그러므로 생애 초기의 인간이 전적으로 불완전하다는 것은 엄연한 사실일 것이다. 둘째, 그러나 이는 인간에 대한 시초의 근원적인 사실로 간주될 수 없다. 인간은 불완전성에 놓인 생애 초기에도 이미 정신적인 주체로 살아갈 권한과 자격을 가진 존재로 간주되어야 마땅하기 때문이다. 인간의 탄생과 성장에 관한 모든 철학적 사유는 이 두 사항 - 인간은 전면적인 의존성과 불완전성의 상태에서 삶을 시작할 수밖에 없다는 **자연필연성의 사실**과 그럼에도 불구하고 모든 인간에게는 처음부터 자립적인 자율적 존재로 살아갈 권한과 자격이 부여되어야 마땅하다는 **규범적 당위의 요청** - 을 **처음부터 ‘동시에’** 고려하는 한에서만 적절히 진행될 수 있다.

그런데 문제는 이 두 사항이 서로 대립되는 ‘모순 관계’를 이룬다는 데에 있다. 앞서 인용된 피히테와 헤겔의 명제는 인간을 인간이 ‘되게’ 만드는 과정을 철학적으로 고려하려는 모든 시도가 감당해야 하는 이 ‘모순’을 함부로 해소하지 않고 최대한 엄격하게 유지하려는 접근법에서 나온 것이다. 피히테와 헤겔에 따르면, 이 모순에 적절히 응하는 해법은 현상적 차원과 개념적 차원을 구별하되 후자가 전자의 앞에 오도록 하는 데에 있다. 자기의식 형성의 운동에 막 진입한 인간은 일견 **현상적 차원에서는** 매우 불완전하고 미력해 보일지라도, **개념적 차원에서** 그는 이미 모든 다른 인간과 마찬가지로 동일한 한 명의 자립적인 주체임에 틀림없고, 그렇기 때문에 다른 자립적 존재인 타인과 대칭적인 상호인정 관계를 이루어 자신을 실제로 자립적인 주체로 만들어 나간다. ‘현상의 차원에서

1) Fichte(1799), p. 39.

2) Hegel(1986a), p. 144.

3) Hegel(1986a), p. 145.

는 아직 자립적이지 않은 아이가 그럼에도 불구하고 개념의 차원에서는 이미 자립적인 존재'라는 모순의 관점, 개념을 현상의 앞에 놓는 초월철학적 관점, 혹은 철학자적 층위에서 현상학적 차원을 바라볼 수 있는 개념논리적 관점을 통해서만 우리는 헤겔과 피히테의 고전적인 인정이론의 통찰을 온전히 전유할 수 있다. 본 발표문은 이 고전적인 인정이론의 통찰이 엄마와 아이의 양육 관계에서도 동일하게 적용되어야 함을 보여주려 한다. 이를 위해 다음의 순서로 논의해 나간다.

먼저 헤겔의 인정개념의 구성적 조건은 양측의 동일성에 있으며, 이 동일성 요건은 궁극적으로 상호의존성의 관계를 이루며 결속되어 있는 두 주체가 자신의 고유성을 지닌 자립적 존재여야 함을 뜻한다는 것을 보인다(1). 이어서 양육 역시 이런 동일성 요건을 충족하는 인정 관계 안에서 진행될 때만 참으로 좋은 양육일 수 있다는 тезис을 개진한다. 양육은 성숙한 엄마가 미력한 아이를 길러내는 일방적인 비대칭적 상호성 관계처럼 여겨지기 쉽지만, 이런 비대칭성을 용인하거나 강조하며 진행되는 양육은 실은 기형적인 양태의 지배관계에 가까워진다(2). 이어서 오늘날 가장 생산적인 인정이론가로 평가되는 악셀 호네프가 『인정투쟁』에서 개진한 ‘양육론’이 이 사실에 둔감하다는 것을 보인다. 그는 참된 양육의 인정 관계가 성숙한 엄마에 대한 미력한 아이의 절대적인 의존성 관계에서(만) 출발할 수 있다는 반(反)인정이론적 진단을 낸다(3), 이는 물론 호네프가 피히테와 헤겔의 고전적인 인정이론의 함의를 활성화하기 위해서 도널드 위니컷의 대상관계이론을 용례로 삼기 때문에 초래된 문제이다. 하지만 이 문제에 대한 책임은 위니컷 보다는 호네프에게 있다. 위니컷은 ‘아이가 결코 무력하고 불완전하지만은 않다’는 것을 보여주는 자원을 가지고 있으며, 이를 적극적으로 도외시하는 측은 호네프이기 때문이다(4). 양육은 아이와 엄마를 ‘동일한’ 주체로 인정하는 데에서 시작되어야 한다. 이는 단지 공허한 개념적 당위나 반사실적 이념에 불과하지 않다. 헤겔이 인정이론의 출발점을 “욕망”으로 삼는 까닭, 피히테가 ‘인간의 신체는 그 자체로 강제력을 행사한다’고 말하는 연유는 그 때문이다(5).

## 1. 인정 관계의 구성적 조건: 두 ‘자아’의 대등한 자립성

“한쪽만의 행함은 아무런 쓸모가 없다. 현재 일어나야만 할 것은 양측의 동시적인 행함에 의해서만 이루어질 수 있기 때문이다”.<sup>4)</sup> 헤겔은 자신의 인정이론을 개념화하는 『정신현상학』의 「자기의식」장에서 이렇게 말한다. 내가 타인에게 행하는 바로 그것을 타인 역시 나에게 동시에 똑같이 행해야 한다. 헤겔에 따르면 이것이 ‘인정’ 관계의 근본 조건이다. 동일성의 요건을 충족해야만 ‘인정’ 관계일 수 있다.

그런데 헤겔의 진의를 이해하려면 이때의 ‘동일성’을 복잡하게 이해해야 한다. 여기서 동일성이란 첫째, 관계의 당사자인 양측이 규범적 견지에서 ‘대등한’ 권한과 자격을 갖는다는 것, 둘째, 양측이 서로에게 보이는 태도와 행위가 서로에게 ‘동일한’ 가치와 의미를 갖는다는 것, 셋째, 이 태도와 행위가 양측에서 서로를 향해 ‘동시에’ 표출되어야 한다는 것을 의미한다. 이렇게 헤겔에게 인정 관

4) Hegel(1986a), p. 147.

계의 근본조건으로 지칭된 ‘동일성’이란 세 차원의 동일성을 아우른다. 그런데 이런 동일성이 충족 되려면 당연히 양측이 똑같이 자립성을 갖는 독자적 존재로 마주서야 한다. 서로에게 중시되는 행위를 상호 간에 실행하면서 하나로 묶여 있는 대등한 자립적 주체로서의 두 자아. 이것만이 헤겔적 의미의 “인정” 관계를 이루는 성원의 형상일 수 있다.

인정 관계가 ‘아닌 것’, 인정 관계일 수 ‘없는 것’을 대표하는 주-노 관계에 대한 헤겔의 논의<sup>5)</sup>를 보면, 앞선 우리의 생각이 더 명확히 입증된다. 주인과 노예의 관계에서는 무엇이 문제인가? 이 관계는 두 사람이 맺는 여타의 어떤 관계보다도 더 상호의존적이며 상호조건적이다. 노예 없이는 주인이 있을 수 없으며, 주인이 없다면 노예도 존재할 수 없다. 또한 노예에 대한 주인의 지배는 주인을 향한 노예의 복종이 없이는 성립 불가능하며 그 역도 마찬가지이다. 따라서 주인과 노예의 관계야말로, 양측이 서로를 통해 자신의 정체성과 규정을 얻을 정도로 강하게 ‘통합’되어 있으며, 서로의 수행적 실천을 통해 자신의 행위의 내용과 의미가 결정될 정도로 전면적인 상호의존성의 관계라고 해야 할 것이다. 그러므로 주-노 관계의 문제는 상호의존성의 부족이나 결핍에 있지 않다.

그렇다면 문제는 어디에 있는가? 주인과 노예의 관계가 결코 참된 의미의 인정 관계일 수 없는 까닭은, 이 관계가 지극히 비대칭적이며 불평등하기 때문이다. 즉 한 측만이 자립성을 지니며 다른 측은 전적으로 비자립적인 존재로 마주서는 관계이기 때문이다. 이는, 주인에게는/만 자신의 고유한 욕망과 충동으로 가득 찬 내면세계를 지닐 권한과 개인적 자기주장을 관철할 자격이 허락되는 반면 노예는 처음부터 자기중심적 충동과 자기지향적 욕망의 발견도 개인적 자기주장의 감행도 ‘포기’하도록 결정되어 있다는 의미이다. 헤겔은 이 점 때문에 이들의 상호의존성 관계를 “불행한 의식”을 초래하는 인과적 원인으로 개념화한다.<sup>6)</sup> 주인과 노예의 기형적인 상호성을 해부하는 헤겔의 논의가 “자립성과 비자립성”이라는 제목하에서 진행된다는 점이 이를 방증해 준다. 요컨대 주-노 관계의 문제는 양측의 절대적인 “비동일성”에 있다.

물론 이때의 ‘비동일성’ 역시 세 차원을 포괄하는 의미로 이해되어야 할 것이다. **첫째**, 주인과 노예의 지배-예속 관계에서는 양측의 지위와 권한이 전적으로 부등하다. 한 측은 자립성만을 가지며, 다른 한 측은 비자립성의 굴레에만 갇혀 있다. **둘째**, 양측의 태도와 행위의 질적 가치도 전적으로 상반된다. 한 측은 상대방에게 명령만 하며, 다른 한 측은 상대방에게 복종만 한다. 그리고 명령과 복종은 그것을 수행하는 당사자 주체들에게 절대적인 위계적 격차를 이루는 것으로 전제되며 승인된다. **셋째**, 그리고 명령과 복종은 전자에 후자가 충실히 뒤따라오는 일방적인 선후의 관계를 이룰 뿐, 주인과 노예 사이에서는 양측이 ‘동시에’ 서로를 위해 동일한 내용의 무엇인가를 함께 행하는 상호작용이 나타나지 않는다. 주인의 명령은 그 자신의 내적 욕망으로부터 시작된 다음 상대인 노예의 충실

5) Hegel(1986a), p. 145-155.

6) 헤겔의 『정신현상학』의 「자기의식」 장의 논의는 익히 잘 알려진대로 “순수 인정의 개념”에 대한 분석에서 시작해, 이 개념의 구성적 요건을 충족하지 못하는 문제적인 지배-예속 관계를 묘사한 다음, 곧장 “불행한 의식”에 대한 이야기가 뒤따르는 식으로 쓰여져 있다. 따라서 본 발표문에서 상론할 수는 없지만, 헤겔은 자신의 상관인과 전면적인 불평등 관계 속에서 예속됨의 상태를 거치는 존재는 궁극적으로 (한동안) 불행한 의식의 굴레에 갇힐 수밖에 없는 운명을 안고 있다는 것을 시사한다고 말할 수 있다.

한 실천적 행위가 뒤따라오게 하면서 실현된다. 노예의 복종 행위는 주인의 내적 욕망에 근거한 명령이 발화된 ‘다음에’ 그것을 충실히 따르기 위해서 비로소 시작되며, 자신의 이 충실한 활동을 통해 만들어진 산물을 주인에게 바치고 이전해주면서 마무리된다. 이렇게 명령과 복종은 시간적으로 ‘동시에 함께’ 이루어지는 상호작용이 아니라 역전될 수 없는 일방향적 선후 관계를 이룬다. 한쪽의 존재에게만 자립성이, 다른 한쪽의 존재에게는 비자립성만이 허락되는 상태에서는 양자가 아무리 강한 상호의존성 관계로 묶여 있다 해도, 그들의 의존적 통합은 참된 ‘인정’과 거리가 먼 권력관계에 불과하다. 여기에 헤겔의 주-노관계론의 핵심적 통찰이 있다.

그렇다면 부모와 아이의 양육 관계도 헤겔이 지향하는 상호인정의 관계로 간주될 수 있을까? 본 발표는 이 단순한 하나의 물음에서 출발한다. 그리고 이 물음에 대해 ‘규범적, 초월적 견지에서 반드시 그러해야만 한다’고 대답하려 한다. 즉 본 발표문에서 방어하려는 тезис는 다음과 같다. 첫째, 양육의 과정은 부모와 아이 양측이 권한과 자격의 측면에서 동일한 존재일 수 있을 때, 그리고 서로를 향한 양측의 태도와 행위가 질적으로 동일한 가치를 갖는 것으로 간주될 때, 그리고 양측이 ‘함께 그리고 공히’ 서로를 위한 실행을 수행하는 시간적 동시성의 요건을 충족할 때에만 참된 ‘상호인정’의 관계로 간주될 수 있다. 그리고 이 모든 조건이 충족되기 위해서는 무엇보다도 양측은 똑같이 자립적인 독자성을 갖는 대등한 자아여야 한다. 둘째, 그리고 이런 요건들을 충족하는 상호인정 관계의 양상을 띠 때에만, 아이를 기르는 부모의 양육은 소기의 목적과 이상을 달성하는 건강하고 좋은 양육이 될 수 있다.

## 2. 인정 관계의 동일성 요건을 충족하지 못하는 양육의 문제

이 тезис를 입증하기 위해서는 먼저 다음의 물음에 답해야 할 것이다. 왜 양육은 반드시 부모와 아이가 자립적이고 동등한 두 독자적 자아로 마주서는 상호인정 관계일 때만 건강한 양육일 수 있는가? 이런 양태의 상호인정 관계에 부합되지 못하는 양육은 왜 그리고 어떤 점에서 문제인가? 이 물음에 대한 답은 상술된 1절의 내용으로부터 곧장 도출된다. 양육이 앞서 상술된 여러 차원의 동일성을 구조적으로 충족하는 두 자립적인 독자적 자아 사이의 인정 관계가 되지 못할 경우, 부모-아이 사이의 강한 상호의존적 묶임 관계는 지배-예속 관계로 전락해 버릴 수 있기 때문이다.

물론 부모와 아이는 주인과 노예의 관계에서는 발견될 수 없는 강한 정서적 애착과 사랑의 심정을 공유하는 사이이다. 때문에 양육의 관계 안에서 설령 부모와 아이가 서로를 자립적인 개인으로 마주보는 ‘동일성’ 요건이 충족되지 못한다 해도, 이들의 관계를 곧장 지배와 예속의 권력관계로 규정해 버리는 것은 과한 처사처럼 보일 수 있다. 그러나 내가 보기에, 동등성의 요건이 충족되지 않는 한 모든 종류의 강한 상호의존성의 관계는 언제나 지배-예속의 권력관계로 전락할 수 있는 ‘논리적/구조적 가능성’을 안고 있다는 것이 헤겔의 통찰이다. 그리고 이는 부모와 아이 사이의 강한 상호의존성 관계에도 똑같이 해당한다. 동일성이 아닌 비동일성에 기반하는 양육의 두 경우가 상반된 양태에도 불구하고 공히 어떤 치명적 한계에 노출되는지 살펴보자.

**첫째,** 아이는 전적으로 무력하고 불완전한 존재이기 때문에 엄마(혹은 주양육자인 주체)가 아이를 위해 모든 것을 헌신하고 쏟아부어야 한다는 관점에 따라 진행되는 양육을 떠올려보자. 이런 양육은, 아이가 일단은 ‘동물과 같은 존재’로 태어나 아직은 철저히 불완전한 존재, 즉 인간 이전의 ‘대상’이라는 관점에 따라 진행된다. 반면에 엄마는 이미 성숙한 인간이자 정신적 존재이므로 자신의 모든 것을 다 바쳐 아이에게 헌신해야 하는 ‘주체’로 간주된다. 그러므로 이런 양태의 전면적인 ‘비동일성’ 관점에서 진행되는 양육은 동물로 태어난 아이가 엄마의 헌신을 통해 ‘비로소’ 인간으로 만들어지는 일방적 과정으로 이해되기 쉽다.<sup>7)</sup> 그런데 아이를 엄마 ‘손’에 맡겨져 있는 미력한 존재로 바라보는 이런 관점은 아이를 위해 모든 것을 다 바치는 헌신적인 양육을 가져올 수도 있지만 극단적인 경우 아이를 ‘비-인간적인’ 방식으로 대하는 학대의 폭력을 가져올 수도 있다. 최근 우리 사회를 자주 침통하게 만드는 끔찍한 아동학대의 사례들이 여기에 해당한다. 아이는 지극히 미력하므로 아이의 좋은 삶은 전적으로 좋은 엄마의 손에 맡겨져 있다는 생각은, 의도치 않게, 나쁜 엄마의 손에서 아이들은 끔찍한 죽음을 맞이할지도 모를 위험에 취약하게 노출된 존재라는 사실을 은밀히 함께 말한다.

**둘째,** 반대 양상의 비동일성 관점도 치명적이기는 마찬가지다. 아이가 무한한 가능성을 가진 전능한 존재로 간주되고, 엄마는 아이의 가능성을 손상 없이 적극적으로 실현하는 데에 기여하고 복무하면서 아이를 ‘섬기는’ 존재라는 관점이 지배하는 양육을 생각해 보자. 앞선 경우와 내용적으로는 상반되지만, 이 두 번째 관점도 그것의 비동일적인 구조로 인해 비뚤어진 양육으로 기울어있기는 마찬가지다. 이런 두 번째 관점이 절대시 될 때 나타나기 쉬운 것이, 최근 우리 사회 초등학교 현장에서 목격된 비극적 사건들일 것이다. 내 아이가 무한한 가능성을 가진 잠재력의 총체라고 여기면서 아이의 욕망과 욕구 바람과 소망을 일종의 ‘명령’처럼 받들고 그것의 실현을 위해 충실한 봉사과 적극적인 섬김의 태도를 보이는 엄마는 ‘좋은 양육’이라는 미명하에, 용인될 수 없는 아이의 폭력성 실현까지 돕는 병리적 상태로 치닫기 쉽다.

이상의 간략한 고찰<sup>8)</sup>만으로도 다음의 중간 결론은 충분히 도출된다. **첫째,** 아이와 부모의 관계는

- 
- 7) 아래의 4)절에서 분석될 도널드 위니컷과 그를 따르는 호네프의 양육론은 대략적으로 말하자면 좋은 양육을 이 그림에 따라 이해하는 입장이다. “시작점에서는 엄마가 거의 100퍼센트이다” (Winnicott(1953), p. 94). 물론 위니컷은 동시에 엄마가 제공하는 너무 지나친 돌봄 (too-good mothering)이 가져올 수 있는 위험과 문제에 대해서도 경고한다. 이에 관한 상세한 분석으로는 Hopkins(1996); 『정신현상학』의 「자기의식」 장에 대한 토마스 쿠라나의 분석은 그 자체로는 큰 영감을 주는 매력적인 단초들을 갖고 있지만, 이곳에서 헤겔이 ‘동물적인 존재로 태어난 인간이 비로소 정신적인 존재가 되는 변형’에 초점을 맞추고 있는 것처럼 간주한다는 점에서 ‘헤겔 해석’의 측면에서는 적절치 않다 (Khurana(2014), p. 435-464). 쿠라나처럼 동물적 생에서 ‘출발’한 인간이 ‘변형’을 통해 정신적 삶의 주체로서의 자유에 도달하게 된다고 말하는 관점을 따를 경우, 동물의 상태에 있는 인간을 정신적 주체로 ‘변형’시키는 결정적인 힘과 원리는 어디에 있는가라는 물음에 대해서 “인정” 개념을 답으로 내는 것은 불가능해진다. 앞서 언급했듯이 인정은 헤겔 자신에 의해서 오직, 이미 동일한 자립성을 가진 두 정신적 주체 사이에서 ‘만’ 출현하고 실현될 수 있는 것으로 개념화되고 있기 때문이다.
- 8) 이렇게 우리가 일상적으로도 수많은 사례를 통해 잘 접해 알고 있듯이, 아이는 전적으로 무력하고 불완전한 존재이기 때문에 엄마(혹은 주양육자인 주체)가 아이를 위해 모든 것을 헌신하고 쏟아부어야 하는 존재로 여기는 전면적 비동일성의 관점도, 아이는 광활한 잠재력을 가지고 있는 무한한 존재이기 때문에 이 아이의 거대한 가능성이 조금의 손상도 없이 실현될 수 있도록 엄마(혹은 주양육자)가 아이에게 전적으로 순응하고 충실히 복무해야 한다는 전면적 비동일성의 표상도, 병리적으로 왜곡된 양육을 가져올 위험을 안고 있다.

‘현상적/경험적으로는’ 전자의 불완전성과 후자의 완전성을 상정하지 않을 수 없는 비대칭성을 특질로 갖는 상호관계 입에 틀림 없다. 그러나 **둘째**, 설령 이것이 ‘사실’이라 할지라도, 혹은 이것이 사실이기 때문에, 아이가 이제 막 태어나 전적으로 불완전하고 미력한 존재처럼 보이는 그 순간에도 이미 처음부터 ‘규범적/개념적으로는’ 아이도 부모와 똑같이 이미 자립적인 독자성을 소유한 개인이라는 관점이 서 있어야 한다. 그럴 때에만 양육은 ‘아이를 마치 지배의 대상인 듯 비인간적/비인격적으로 대하는 폭력적 학대의 위험’에서도, ‘내 아이가 표출하고 발산하는 욕망과 요구에만 철저히 순응하는 태도로 일관할 때 초래되는 반사회적인 가족이기주의의 위험’에서도 자유로울 수 있다.

### 3. 아이의 비자립성과 절대적 의존성을 출발점으로 놓는 호네프의 양육론

악셀 호네프는 헤겔의 인정 개념에 숨을 불어 넣어 현대적으로 부활시킨 『인정투쟁』의 저자이다. 우리 시대의 대표적인 인정이론가답게 그는 ‘양육’이야말로 근본적인 인정의 관계라고 말한다. 그런데 놀랍게도 호네프의 인정이론적 양육개념은 앞서 우리가 논한 인정관계의 근본 조건을 출발점으로 놓지 않는다. 때문에 『인정투쟁』에서 호네프가 선보이는 엄마-아이의 양육 관계 모델은 호네프 자신에 의해서 인정 관계의 모범적인 견본으로 부각되고 있음에도 불구하고, 반(反)인정이론적 입론에 가까워지는 위험을 안고 있다. 호네프의 양육 모델이 왜 그리고 어떻게 이런 위험을 안게 되는지 고찰해보자.

#### 3.1 호네프의 양육론의 단선적 도식: 자기포기의 공생에서 자기주장의 자립성으로

호네프는 먼저 사랑의 인정이란 인간적 삶의 “모든 1차적 관계들” 전체를 아우르는 포괄적이고도 중립적인 개념으로 이해되어야 함을 강조하며 논의를 연다.

“사랑을 통상적으로 낭만적인 성적 친밀성 관계를 중시하는 것으로 받아들여져 왔던 그간의 협소한 의미에서만 논의하지 않기 위해서는 우선 가능한 한 중립적인 사용 방식이 권고된다. 여기에서 사랑의 관계란 소수의 사람들 사이에서 맺어지는 강한 정서적 결합, 즉 두 사람의 성적 관계, 우정, 그리고 부모-아이의 관계의 견본에 따라 성립되는 모든 1차적 관계들을 가리킨다. (...) 사랑으로 가득 찬 주의 기울이기와 상호 경험에서 두 주체는 (...) 그때마다의 상대에 의존해 있다는 점에서 **하나**라는 것을 안다. (...) 여기서 인정은 **정서적 승인과 복돋움**의 성격을 갖는다” (강조는 필자).<sup>9)</sup>

이처럼 호네프는 사랑을 성인 남녀 사이의 낭만적인 성적 사랑으로만 이해하는 통념에서 벗어나는 포괄적인 중립적 이해 방식을 제안한 다음, 부모-아이의 관계야말로 사랑의 인정을 대표하는 견본이라고 말한다. 부모-아이 관계야말로 양자가 서로를 “하나로” 아는 ‘정서적 결속’의 관계이기 때문에 그렇다는 것이다.

---

9) Honneth(1992), p. 153.

그렇다면 이때 정서적 결속이란 어떻게 성립되며 무엇을 가져다주는가? “정서적 결속은 공생적인 자기포기(symbiotische Selbstpreisgabe)와 개인적인 자기주장(individuelle Selbstbehauptung)의 긴장이 적절히 보존될 수 있는지에 그 성패가 좌우된다.”<sup>10)</sup> 이 문장에서 드러나듯이 호네프는, 자연적 사실로서 주어져 있는 순전히 무의식적인 혹은 전적으로 이기적인 성격의 개인적 자기주장의 충동과 욕구에서 벗어나는 ‘자기포기’를 통해, 타인과 강한 정서적 결속의 공생을 체험할 때 비로소, 본성적인 자기주장의 충동이나 욕구와는 질적으로 다른 ‘개인적 자기주장’의 역량이 출현할 수 있다고 본다. 사회적 지평 안의 타자들 곁에서 비로소 자신을 이해하고 표현할 줄 아는 진정한 자립적 주체가 ‘된’ 아이의 개인적 자기주장은, 엄마와의 강한 정서적 결속을 맺는 양육 과정이 시작되기 ‘전에’ 갖고 있던 자기중심적 충동이나 욕망과는 질적으로 결이 다르다는 것이다. 정서적 결속 안에서 좋은 양육 경험을 거친 ‘후’에야 비로소 아이는 자기포기의 공생과 개인적 자기주장의 긴장을 균형감 있게 유지할 줄 아는 진정한 자아가 ‘된다’. 호네프의 이 직관을 순서에 따라 도식화 해보자.

### 【호네프가 상정하는 좋은 양육의 과정: 도식과 순서】

- ① 인간에게는 자기만을 세계의 전부로 여기려는 강한 자기지향적 충동과 욕망이 실재한다.
- ② 이런 충동과 욕망은 나와 구별되는 외부 세계나 타인의 현존을 의식하지 못할/않을 정도로 과도하기 때문에 타인과의 공생은 불가능하게 만든다.
- ③ 양육에서도 그렇다. 이런 **자기주장적 충동과 욕망이 포기**되는 경우에만, 정서적 결속 안에서 엄마와 아이가 공생적 의존성 관계를 이루는 **진정한 의미의 양육이 ‘시작’**되며,
- ④ 양육의 ‘과정’ 안에서 아이는 유아기 초기에 누리는 엄마와의 강한 정서적 결속의 의존성에서 벗어나 차츰 ‘홀로 있을 수 있는 자립적 개인’이 되어 간다.
- ④ 그러나 역설적이게도 아이가 “홀로 있을 수 있는” 능력을 기르기 위해서는 엄마와의 정서적 결속이 유지되어야 한다. 엄마의 심정적 원조와 지지에 대한 믿음하에서만 아이는 분리불안 없이 ‘나의 내면세계’를 발견/ 창조’하면서 **개인적 자기주장의 주체**로 자립하기 때문이다.
- ⑤ 양육이 ‘끝나고’ 엄마의 품을 떠나 자립적 개인으로 살아가는 주체에게도 (엄마와 맺었던 것과 유사한 친밀성 관계의 타인들에게 얻는) 강한 정서적 결속, 심정적 원조와 지지는 중단 없이 계속 유지되고 공급될 수 있어야 한다.
- ⑤ 그래야만 인간은 사회적 관계 속에서 / 타인들 곁에서 자신을 이해하고 표현하는 **개인적 자기주장의 주체**로서의 삶을 지속할 수 있기 때문이다.

호네프는 이상적인 양육의 과정을 이런 형태의 아이의 ‘단선적 발전 과정’으로 그린다. 그리고 이 직관을 구체적으로 상술하기 위해 ‘도널드 위니컷의 대상관계이론’을 활용한다.<sup>11)</sup> 호네프가 도널

10) Honneth(1992), p. 154.

드 위니컷의 논의를 충실하게 전유하면서 양육의 인정관계에 대한 자신의 직관을 어떻게 상술해 나가는지 살펴보자.

### 3.2 프로이트의 고전적인 정신분석학의 한계 vs. 대상관계이론의 공적

호네프가 도널드 위니컷을 얼마만큼 그리고 어떻게 받아들이는지를 살펴보려면 그가 왜 도널드 위니컷의 “대상관계이론”에 찬사를 표하는지를 먼저 이해해야 한다. 호네프에 따르면, **첫째**, 대상관계이론은 환자들이 겪는 관계적 병리현상들에 대한 치료적 분석을 통해 “타인과의 성공적인 정서적 결속에 이를 수 있는 조건들”을 최적의 방식으로 보여주기 때문에 높이 평가되어야 한다. **둘째**, 대상관계이론의 공적이 프로이트의 고전 정신분석학의 한계에 대한 일련의 긴 비판을 통해 성취된 것임을 떠올리면 이 이론의 가치는 더욱 더 크다.

프로이트의 고전적인 정신분석학의 한계란 무엇인가? 호네프에 따르면 고전적인 정신분석학의 한계는 무엇보다도 아이와 엄마를 각자 ‘독자적인’ 존재로 상정했다는 데에 있다. **첫째**, 프로이트의 정신분석학은 발생 초기의 유아를 자기중심적인 리비도적 충동을 본질로 갖는 “근원적인 나르시즘(primärer Narzißmus)”<sup>12)</sup>적 존재로 상정하면서 출발한다. **둘째**, 때문에 이 모델 안에서 엄마는 아이의 “무의식적인 충동”이 초래하는 유아의 심리 내적 긴장을 해소하기 위한 리비도적 점유의 대상으로 놓인다. **셋째**, 그러나 이것이 다가 아니다. 엄마는 아이의 무의식적 충동과 “매개된 이차적 역할”만 맡는 것이 아니라, 한 명의 견고하고 자립적인 “독립적” 개인으로도 상정되어야 한다. “엄마가 상실될지도 모른다는 위협”이 아이의 나르시즘적 성향과 무의식적 충동을 넘어서 성숙화 과정을 밟게 만드는 ‘원리’의 역할을 하도록 설계해야 하기 때문이다. **넷째**, 이렇게 프로이트류의 고전 정신분석학은 아이도 엄마도 자기중심적인 독자적 개인으로 놓는 대전제 하에서 설계되기 때문에, 여기서 ‘상호주관적인 관계’는 고작해야 충동 해소를 위한 기능장치로 전락한다. **그러므로** 비판의 요지는 다음과 같다. 프로이트의 정신분석학은 아이와 엄마를 ‘자기에의 충동’이나 ‘자기만의 독자성의 지위’를 갖는 분리된 개인들로 상정하기 때문에, 발생초기의 유아에게도 엄연히 실재하는 타자와 ‘관계’하려는 지향성을 1차적 사실로 놓는 데에 실패하면서, 엄마-아이의 관계를 “아이의 심리 안에서 흘러나오는 리비도적 충동”을 해소해 주는 용도로 만들어버린다.

이런 견지에서 호네프는 르네 스피츠, 존 볼비, 다니엘 스톤 등이 프로이트 비판 위에서 세운 이론적 공적이야말로 더없이 높은 가치를 갖는다고 평한다. 르네 스피츠는 “아이는 설령 모든 신체적인 욕구가 만족되더라도 엄마의 주의 관심에서 이탈해 버릴 경우 극심한 장애에 이르게 된다”는 사실을 보여줌으로써, “정서적인 결속이 유아 초기의 발전에서 갖는 결정적인 의미”를 강조한다.<sup>13)</sup> “존

11) “사랑이 특수한 양상의 상호인정(ein besonderes Muster der reziproken Anerkennung)에 기반하는 상호작용 관계라는 것을 분명하게 만드는 데에 있어 대상관계이론은 특히나 적합하다.” (Honneth(1992), p.154); 이런 호네프의 생각에 반대하면서 그의 인정이론이 위니컷의 강한 존재발생적 모델에 기반하기 때문에 수많은 문제를 떠안게 되었다는 비판적 견해를 내는 논의로는 McNay(2008), p.132-147.

12) Honneth(1992), p. 158; Honneth(2010b), p. 286.

13) Honneth(1992), p. 155.

볼비의 선구적인 고찰 역시도 인간 유아는 이미 태어난 지 몇 달이 채 안 된 시기에 이미 상호주관적인 친밀성을 만들어 내고자 적극적으로 준비하며 이를 향후의 모든 정서적인 결속의 형식을 위한 토대로 삼게 된다”는 것을 설득력 있게 보여준다.<sup>14)</sup> 다니엘 스티븐 또한 “엄마와 아이 사이의 상호작용은 두 사람이 감정과 느낌들을 함께 체험할 수 있는 능력을 상호적으로 익히는 매우 복잡한 과정 속에서 수행된다”는 사실을 출발점으로 삼는다.<sup>15)</sup> 아이의 성장과 인간의 성숙화 과정을 해명하기 위해 한 명의 자립적 존재로서의 자아로부터 출발하는 프로이트의 옵션을 거세했다는 점, 호네프에 따르면 여기에 대상관계이론의 위대한 성취와 공적이 있다.

### 3.3 위니컷의 3단계 양육론의 호네프식 전유

호네프에 따르면 대상관계이론들 중에서도 특히나 도널드 위니컷의 이론은 “인정관계들의 **현상학**”<sup>16)</sup>을 구축하려는 목적에 잘 맞는다. 위니컷의 이론은 ‘유아가 생애 초기에 엄마의 돌봄에 매우 의존해 있다’는 것을 출발점으로 삼아야 한다는 것, 즉 유아를 돌봄인과 분리되어 있는 한 명의 독립적 존재로 여길 경우 잘못된 추상을 범하게 된다는 것’을 가장 설득력 있게 체계화하기 때문이다. 위니컷은, 고전적인 정신분석학이 1차적인 것으로 잘못 놓았던 “나르시즘”적 욕동과 리비도적 충동을 몰아내고, 인간의 주체 성장을 가능케 하는 첫 번째 원리이자 이 세상에 태어난 인간이 정말로 처음에 갖고 있는 것, 엄마에 대한 절대적 의존성과 엄마와의 강한 정서적 결속의 공생을 “1차적인 것”으로 놓기 때문에, 호네프에게 인정이론적 양육론자의 모범사례로 꼽힌다.

#### 3.3.1 절대적 의존성 단계: 정서적 합일과 하나됨의 공생

이렇게 호네프는 위니컷과 함께 양육의 제 1 출발점은 엄마와의 “공생적 하나됨”에 있다고 말하려 한다. 여기에는 아이와 엄마가 이루는 “공생적 하나됨”은 두 자립적인 주체가 자기지향적 욕망이나 충동에 힘입어 만들어 낸 산물로 오인될 수 없다는 확신이 깔려 있다.<sup>17)</sup> 그러므로 호네프는 위니컷이 양육의 첫 번째 단계로 놓은 엄마-아이의 공생적 하나됨의 상태란, 자신의 고유성을 ‘아직’ 전혀 갖지 못한 전적으로 “무력한 존재”인 아이와 자신이 ‘이미’ 갖고 있던 고유성을 포기하고 아이에게만 전적으로 집중하는 엄마<sup>18)</sup>가 이루는 “절대적 의존성”의 상태를 뜻한다고 풀이한다. 자신의 자립성이나 독자성을 추구하려는 관심을 모두 버리고 “위태로운 의존성(*prekäre Abhängigkeit*)”<sup>19)</sup>의

14) Honneth(1992), p. 156.

15) Honneth(1992), p. 156.

16) Honneth(1992), p. 157.

17) 앞서 보았듯 호네프는 엄마와 아이를 자신의 자립적 독자성을 지닌 두 분리된 주체로 상정하는 출발점을 더 이상 ‘성립불가능’한 거짓된 제1의 상태로 간주하기 때문이다.

18) “엄마는 임신 기간에 아이와 자신을 투사적으로 동일시했기 때문에, 이제 갓 태어난 아이의 무력한 궁핍함의 상태를 자기 자신의 결핍으로 체험한다. 때문에 엄마는 자신의 정서적인 주의 집중을 아이에게로 완전하게 맞추고 할애하면서, 마치 자신 안으로부터 솟아나는 갈망에 응하듯이 아이의 변화무쌍한 요구들이 무엇을 의미하는지 공감하면서 그것들에 적절히 맞추고 순응하는 법을 배워나간다.” (Honneth(1992), p. 160.)

19) Honneth(1992), p. 160.

상태로 진입한 엄마와 자신의 자립성이나 독자성을 추구할 수 있는 능력 자체를 아직 전혀 갖지 못한 “완전한 무력함(vollständige Hilflosigkeit)”<sup>20)</sup>의 상태에 있는 아이가 이루는 절대적인 하나됨의 상태. 이 절대적 의존성 단계에서 “상호작용의 파트너인 엄마와 아이는 자신의 욕구 만족에서 상대와 나를 나누는 개인적인 경계구분 없이 서로에게 절대적으로 의존해 있다.”<sup>21)</sup> 엄마와 아이는 서로를 나와 너의 관점에서 구별하며 마주하지 않으며, 너의 욕구 만족을 나의 기쁨으로, 엄마의 기쁨을 나의 욕구 만족으로 느낀다.<sup>22)</sup>

### 3.3.2 상대적 의존성 국면: 분리로 나아가는 이행의 과정

그렇다면 강한 공생적 합일의 상태에 있던 유아와 엄마가 차츰 서로에게서 구별되는 독립적인 개인이 ‘된다’는 것은 어떻게 가능한가? 위니컷은 이 어려운 전환적 이행이 이루어지는 두 번째 단계를 일컬어 “상대적 의존성” 단계라 칭한다. 여기서 양자는 의존성 상태를 유지하면서도 “중간지대”<sup>23)</sup>를 만들며 틈을 열어나간다.

우선 엄마는 임신과 출산 이후 아이에게 전면적으로 매달리던 국면에서 차츰 벗어나 일상으로 복귀하면서 아이의 욕구와 요구에 즉각적으로 반응하는 것을 삼가고 아이가 조금씩 더 긴 시간 혼자 있게 한다. 엄마가 아이의 요구에 즉각적으로 임하지 않는 이 “탈-순응(Ent-Anpassung)”<sup>24)</sup>의 행위가 유아에게 차츰 자신의 자아와 환경세계를 구별할 수 있게 해준다. 평균적으로 생후 6개월이 되면 아이는, 주변에서 들려오는 소리나 시각 정보들을 미래의 욕구 만족을 위한 단서들로 이해하는 법을 배우면서, 엄마가 잠시 부재하는 것을 차츰 견딜 수 있게 된다. 이렇게 하여 아이는 엄마가 자신의 전능함의 환상과 달리 나의 통제하에 있는 대상이 아니라 바깥의 세계에 있는 존재로 체험하는 법을

20) Honneth(1992), p. 160.

21) Honneth(1992), p. 160.

22) 이 시기는 “안아줌/잡아줌 (Halten/ holding)”의 단계라고 불릴 수도 있다. 생후 첫 몇 달간 외부 세계와 자신을 아직 전혀 구별하지 못한 채 뒤섞여 있는 아이가 ‘신체적 접촉의 편안함’을 느낄 수 있도록 해줌으로써 차츰 아이가 자신의 신체의 ‘경계’를 느낄 수 있게 해주는 것이 엄마의 “안아주기(Halten)”이다. 아이는 자기를 안아줌/잡아줌으로써 엄마가 확보해 주는 ‘물리적으로 안전한 공간’ 안에서 움직이고 감각하면서 신체적인 역량을 키워나간다. “안아줌/잡아줌(Halten)”의 행위는 그러므로 유아의 성장과 발육에 절대적으로 중차대한 역할을 하며, 바로 이것이 하나로 합쳐져 있는 엄마와 아이의 ‘병합됨(Verschmolzensein)’을 보여주는 단적인 예화이다. 그러므로 호네프는 이 최초의 “절대적 의존성”의 단계를 다른 말로 “안아줌/잡아줌의 국면”이라고도 부르는 위니컷에게 전적으로 동의를 표한다. (Winnicott(1960), p. 45-49; Honneth (1992), p. 161). 위니컷의 Holding 개념에 대한 상세하고 친절한 해설로는 엘만(2010), p.488-491을 보라.

23) Abram/Hinshelwood(2018), p. 77-78. 위니컷은 영국의 정신분석학회에서 발표된 기념비적인 논문 “Transitional Objects and Transitional Phenomena”에서 이 개념을 처음 제시한다. 여기서 위니컷은 정신분석은 처음부터 아이의 내부 영역과 외부 영역에 동시에 주목하는 “이중의(double)” 관점을 견지해야 하며, 한발 더 나아가 이 두 영역을 “매개하는 제3의 경험의 영역”도 설정할 필요가 있다고 주장한다. 이 제3의 영역이 바로 내적 실재성과 외적 삶 모두의 기여를 통해 가능해지는 “중간지대(intermediate area)”이고, 여기서 아이의 “경험하기 작용(experiencing)”이 이루어진다. 위니컷에 따르면 “이 영역은 도전받지 않는다. 내부와 외부 실재를 분리된 채로 그러나 서로 내적으로 연결된 것으로 유지해야 한다는 인간의 평생에 걸친 과제에 임하는 개인을 위해서는 반드시 이 중간지대라는 공간이 안정적이고 지속적으로 존재해야만 한다는 것을 제외하면, 이 중간지대에는 그 어떤 다른 요구도 가해지지 않기 때문이다” (Winnicott(1953), p. 90).

24) Honneth(1992), p. 161.

배우게 된다. 이렇게 첫 번째 단계에서와 달리 아이는 이제 엄마에게 의존해 있으면서도 이 의존성을 스스로 체감하고 자각하는 “상대적 의존성”의 상태에 있다.

호네프는 이 두 번째 단계에 대한 위니컷의 고찰을 커다란 혁명적 성과로 평가하는데, 여기에는 그럴만한 이유가 있다. 이 단계에 대한 위니컷의 논의는 (호네프에게도 결정적으로 중요하고 가장 난해한 문제인) **발생적 출현**과 **내재적 이행**의 문제에 관한 것이기 때문이다. ‘출발점’에는 결코 없다고 배제되었던 양측의 독자적 자립성이, 그것 없이 시작된 절대적 의존성의 공생적 하나됨의 상태에서부터 어떻게 **출현**해 나오는가? 자립적인 독자적 존재로 분리돼 있지 않고 전적으로 하나됨의 “융합 상태(Verschmelzungszustand)”<sup>25)</sup>에 있던 엄마와 아이가 어떻게 그와 상반되는 양자구별의 분리상태, 자립적 독자성을 지닌 두 개인으로 마주서는 상태로 나아가는 **이행**이 가능한가? 만일 위니컷이 이 문제에 설득력 있게 대답하는 데에 성공한다면, 호네프에게도 엄마-아이의 양육 관계를 전본으로 삼아 “타자 안에서 자기 자신임”<sup>26)</sup>의 역량이 어떻게 출현하며 어떤 양태를 띠는지 해명할 길이 열린다. 때문에 호네프는 위니컷의 절대적 의존성 단계에서는 없었고 상대적 의존성 단계에서야 비로소 출현해 나오는 것들, 그리고 이에 힘입어 다음 단계의 “자립적 독자성”으로의 이행이 이룩되는 양상에 최대한의 주의를 기울인다.<sup>27)</sup> 이런 관심 하에서 호네프가 주목하는 현상이 **아이의 파괴적 공격**이다.

호네프는 위니컷이 상대적 의존성 단계에 배치한 아이의 파괴적 공격에 주목하면서, **한편으로** 이는 엄마가 보이는 분리의 태도에 대한 분노의 표출이자, 그간 아이가 지니고 있던 무의식적인 전능감(Omnipotenz)의 좌절에서 비롯하는 현상이라고 해석한다. 엄마가 자신과 떨어져 있다는 불만족스러움을 분노로 표출하면서, 아이는 지금까지는 자신의 쾌락 추구와 욕망 충족에만 충실했던 엄마의 신체, 나의 전능감 환상을 입증해 주던 (일을 멈춘) 엄마의 신체를 물어뜯고 때리며 공격적인 행위를 가한다.<sup>28)</sup> 그런데 **다른 한 편으로** 호네프는 이런 파괴적인 공격행위들을 아이의 전능감 환상의 좌절 때문에 나타나는 인과적 산물로만은 읽지 말아야 한다고 강조한다.<sup>29)</sup> 유아의 이 공격행위는 오히려 자신이 정서적으로 관계하는 대상인 엄마가 실제로 “객관적인” 현실에 속하는 존재인지를 시험해 보려는 “합목적적인(zweckvolle)”<sup>30)</sup> 의도에서 나오는 작용에 가깝다는 것이다. 유아의 파괴적 공격행위에는, 소기의 목적을 달성하여 ‘내 곁에 있는 엄마를 나와는 구별되는 한 명의 자립적 타자’로 놓음으로써 엄마와의 본격적인 상호인정 관계를 맺으려는, “무의식적인”<sup>31)</sup> 의도가 담겨 있다.

25) Honneth(2010b), p. 294.

26) Honneth(1992), p. 154; Honneth(2001), p. 28; Honneth(2011), p. 92.

27) 이 단계에서 벌어지는 일들이야말로, 호네프에게는, 인간 삶에서 경험되는 모든 유형의 보다 성숙한 (주체들 사이에서 이루어지는) 형태의 사랑의 인정관계가 무엇을 핵심으로 하는지를 단박에 보여주는 근원적인 견본이기 때문이다 (Honneth(1992), p. 161-162.)

28) 유아의 공격행위에 대한 보다 상세한 설명으로는, Abram/Hinshelwood(2018), p. 104-107;

29) Honneth(2012), p. 162; Honneth/Whitebook(2019) p.35-36, 49.

30) Honneth(2012), p. 163.

31) Honneth(2012), p. 163.

물론 호네프는 아이의 이런 무의식적 의도의 달성은 전적으로 엄마의 태도에 달려 있다고 본다. 엄마가 아이의 파괴적인 공격에도 불구하고 사라지거나 무너지지 않고 ‘한 명의 자립적인 존재로서의 의연함을 보일 수 있어야, 아이의 공격행위는 타자관계의 기반을 여는 데 성공한다. 엄마가 저항력을 가진 개인으로 의연하게 아이가 자행하는 파괴의 시도들을 이겨내면, 아이는 자신이 본래 갖고 있던 전능감 환상의 오류를 더 여실히 체감하게 된다. 그 결과 아이도 자신을 엄마 맞은 편의 한 존재로 적절히 위치시키는 자기구별(자기제한)에 성공하게 된다. 아이가 나르시즘적인 전능감 환상에서 벗어나 엄마를 한 명의 자립적인 타자로 바라보며 사랑할 수 있게 되는 태도는 이렇게 파괴적 공격이라는 “부정적인 것의 노동(die Arbeit des Negativen)”<sup>32)</sup>이 가져다주는 성취이다.<sup>33)</sup>

### 3.3.3 자립성의 단계: ‘혼자일 수 있는’ 능력을 가진 ‘자아’의 출현

호네프에 따르면 이런 과정을 통해 ‘비로소’ 진정한 의미의 **자립적 개인이 출현**한다. 아이는 절대적 의존성과 상대적 의존성 관계를 거친 끝에 비로소 그 말의 의미에서의 “자아”로 나타난다는 것이다. 독자적인 자립적 개인으로서의 자아가 이 마지막 단계에서 ‘출현한다’는 호네프의 생각은 있는 그대로 받아들여질 필요가 있는데, 왜냐하면 그는 앞서 살펴본 “이행”<sup>34)</sup>이 비로소 미드가 말하는 “자아(I)”를 출현케 한다고 명시적으로 말하기 때문이다.

나의 고유한 자아의 부분에 집중하는 데로 옮겨가는 것, 즉 미드가 “자아”라고 부른 것으로 나아가는 것은 애착 관계의 상대가 지금 나를 보면서 주목하고 있지는 않아도 그녀의 애정은 계속해서 견고히 유지되고 있음에 틀림없다는 믿음을 전제한다. 그리고 이 확신은 그것 자체로 볼 때 ‘내 욕구는 다른 사람에게 고유한 가치를 갖기 때문에 계속해서 안정적으로 타인[의 도움과 응원]을 통해/힘입어 충족될거야’라고 믿는 기대에 찬 확신, 즉 점점 더 커져가는 [아이의] 기대에 찬 자신감이 외부로 드러나는 면이다.<sup>35)</sup>

아이是这样 해서 자기 안의 내면적인 욕구들을 확신에 찬 자신감을 가지고 외부에 표출하고 타인들 곁에서 세계 안에서 그것의 실현을 꾀하는 진정한 개인적 자기주장의 모습을 띠는 독자적 주체가 된다.

이상에서 살펴본 대로, 위니컷 전유를 통해 구축되는 호네프의 ‘인정이론적’ 양육론의 핵심은 다음과 같다. **첫째**, 양육의 관계를 맺는 엄마와 아이가 ‘자립성’을 지닌 두 개인으로 서로 마주 설 가능성은 절대적 공생의 첫 번째 단계에서 주어지는 정서적 합일에서 온다. 바로 이것이 두 번째 단계에

32) Honneth(2010), p. 291.

33) Winnicott(1971), p. 115-127; Honneth(1992), p. 162-164. 물론 한 가지 또 중요한 사실은, 엄마와 아이가 이 단계에서 벌이는 이런 일종의 권력투쟁이 당초의 ‘공생적 관계’의 전면적인 중단이나 절대적 분리가 아니라 새로운 성격의 결속을 가져온다는 점이다. 아이의 파괴적인 공격을 견뎌내고 출현하는 결속은, “아이가 계속해서 공생적으로 엄마를 향한 의존성을 유지하면서도 이를 엄마의 자립성 경험과 화해시킬 수 있게 된” 데에서 온 산물이기 때문이다 (Honneth(1992), p. 163).

34) 즉, 엄마를 외부에 실재하는 타자로 바라보면서 분리돼 있을 수 있는 상태, 외부의 타자인 엄마가 그룹에도 불구하고 나를 향한 애착과 관심을 기울이고 있다고 믿으며 홀로 있을 수 있음의 상태로 건너온 이행.

35) Honneth(1992), p. 168.

서 이루어지는 엄마와의 분리에도 불구하고 아이로 하여금 불안과 공포 없이 내 내면의 세계를 탐구하고 표현할 수 있는 자립적인 독자적 ‘자아’가 될 수 있는 용기와 힘을 준다. **둘째**, 아이가 비로소 엄마에게 한 명의 자아로 마주 서는 전환기 이행에 성공한다는 것은 결코, 양자가 서로 무관한 독립적 개인이 되면서 합일을 해체한다는 뜻이 아니다. 아이가 앞으로의 성장 과정 전반에서 자립적 자아로 커나가기 위해서는, 엄마와의 정서적 결속에서 심리적 원조와 따뜻한 지지를 얻는 경험이 계속해서 필요하다.

#### 4. 위니컷 전유에서 호네프가 의도적으로 잃는 것과 그것이 낳는 반(反)인정이론적 위험

이렇게 호네프는 위니컷의 양육론 전유를 통해 절대적인 무력함의 상태로 태어난 아이가 자기만의 고유한 욕망과 충동의 지평을 여는 한 명의 고유한 자립적 자아로 출현할 수 있는가의 향방은, 생애 초기에 엄마와 맺는 정서적 결속의 ‘의존성’ 관계에 달려 있다는 최종 귀결을 낸다.<sup>36)</sup> 호네프의 이런 입장은 일견 나무랄 데 없는 생산성과 매력을 지닌 것처럼 보인다. 그러나 실은 피히테와 헤겔의 고전적인 인정이론의 근본명제를 완전하게 전유하기에는 역부족이라는 것이 내 생각이다. 다음의 연유들 때문이다.

호네프는 참된 양육의 과정을 ‘강한 정서적 결속의 의존성 관계’에서 시작해 진정한 ‘자립적 개인성’이 **출현**해 나오는 단선적인 발생적 과정이라고 생각한다. 엄마와 아이의 양육 관계는 양자 사이의 강한 정서적 결속의 공생적 합일을 ‘기하여’ 비로소 시작되고 진행되는 과정이며, 이 과정이 있어야 비로소 그 말의 의미에서의 진정한 ‘개인적 자립성’이 출현해 나온다. 바꾸어 말하면, ‘엄마-아이

36) 제시카 벤자민도 헤겔의 인정 개념을 활용하면서 엄마-아이의 최초의 결속의 논리와 본질을 해부하는 기념비적인 저작, 『사랑의 사슬』을 쓴다. (벤자민의 이 기념비적인 논의가 헤겔의 인정개념을 적극적으로 활용하여 전개되는 논의라는 것을 잘 보여주는 시도로는 정미라(2003), p. 162-169.) 제시카 벤자민은 이 저작에서 호네프보다 더 강하게 정서적 결속(만)을 타자인정의 핵심으로 취사선택하기 때문에 더 심각한 문제의 덩굴 속으로 빠져든다. 즉 제시카 벤자민은, “자기주장”과 완전히 상반되는 것으로 자신이 제시하는 “타자인정”을 옹호한다. (벤자민의 이 논의가 왜 그리고 어떻게 진행되는지를 원문에 기반해 분석하는 논의로는 이현재(2005), p. 52-59.) 때문에 벤자민이 제안하는 이 타자인정이 어떻게 ‘타자에 의해 지배되어 버리는 상태로 전락할 위험’에서 자유로울 수 있는지를 묻는 비판적인 물음에 취약하다. 벤자민은 이 문제를 알고 있다. 때문에 그녀는 이런 위험을 예방/극복하기 위해서는 타인의 것 (그러므로 사회의 것)을 “내면화”하는 작용을 넘어서 수 있는 타자결속이 필요하다는 결론을 낸다 (Benjamin(1993), p.45-52). 그러나 타인의 것을 있는 그대로 내면화하지 않기 위해서는 타자와 구별되는 ‘자아’의 향이 원심력을 행사하면서 자립적으로 실재해야 할 것이다. 그럼에도 불구하고 제시카 벤자민의 모델은 ‘개인적 자기주장’을 배제하면서 ‘타자인정’을 정의하는 데에서 출발하기 때문에, 이 모델 안에서 타자인정의 당사자들이 과연 타자성 “내면화의 너머로” 나아갈 힘을 가질 수 있는지는 의문스럽다. 또한 이 모델은 내면화의 계기를 도려내고 진행되는 사랑/양육의 관계가 과연 아이를 진정한 의미에서의 자립적인 사회적 주체로 길러낼 수 있는가라는 비판적인 문제제기에 회부되지 않을 수 없다. 게다가 정서적인 결속만이 이상적 양육을 가능케 하는 타자인정을 가져다 준다는 입장은, 자신을 사적인 친밀성 관계의 결속에 대해 거리를 두면서 모든 사회 성원들을 시야에 두어야만 시작/전개될 수 있는 보편성, 객관성, 타당성 등의 가치를 가르치고 익히는 과정을 양육의 중심에 놓을 수 없게 만들 소지가 다분하다. 정서적 결속은 이성적인 반성적 사유와 달리, 작은 범위의 사적인 친밀성 관계에 고유한 결합의 양태이기 때문이다. 이런 측면들을 중심으로 제시카 벤자민의 논의를 비판하는 논의로는 Weir(1992)를 보라.

의 강한 정서적 결속' 이전에 아이는 실은 '자아'로 칭해지거나 불릴 수 없다. (이 아이가 자기 안에 자연적인 충동이나 욕동 같은 것들을 갖고 있을지라도, 이것은 그를 '자아'이도록 만들어 주는 진정한 의미에서의 내면성이나 개인성의 소재 같은 것이 아니다. 이것은 오히려 그를 자립적 개인성을 가진 개인이 되도록 만들어 주는 엄마의 정서적 결속과 공생적 합일의 과정 안에서 그것의 무의미한 비현실성과 폭력적인 부적절성이 아이 스스로에 의해 자각되면서 소진될 수밖에 없는, 자기전능감이라는 거짓된 환상을 본질로 가질 뿐이다.)

그러나 아이가 비로소 자신의 '자아'를 엄마와의 정서적 결속에 힘입어 사후적으로 발견하고 만들어 나가게 된다는 이런 단선적인 인과적 조형의 서사가 '자아 없음'의 상태에서 시작한다면 그것이 어떻게 정말로 '자아'를 구성하는 과정으로 여겨질 수 있는가? 아이가 '자기'가 되는 과정은 경험적으로 엄마의 강력하고도 끊임없는 도움과 응원을 받아서만 이루어지는 것임에 틀림없지만, 그럼에도 불구하고 이 과정이 정말로 아이가 '개인적 자기주장의 능력과 자격을 가진 존재'가 되는 과정이라면, 그것은 개념적으로 '아이가 자신 스스로 이룩하는 과정'으로 여겨져야 하며, '아이가 처음부터 자아이기 때문에 자기 안에 지니고 있던 자아되기의 욕망과 갈망을 스스로 실현해가는 과정'으로 여겨져야 한다. 그렇지 않을 경우, 자아를 가지고 있지 않았던 아이가 나중에 갖게 된 '자아'는 결국 자기 아닌 타인들의 영향과 위력에 의해 만들어진 산물, 사회의 영향과 자극에 의해서 만들어진 인과적 타율성의 산물이 아니라는 점을 입증할 도리가 없기 때문이다.

이 문제는 물론 호네프가 인정이론적 양육모델을 구축하기 위해서 도널드 위니컷의 대상관계이론을 용례로 삼는 가운데 범해진 것이다. 하지만 엄밀히 말하자면 이 문제에 대한 책임은 위니컷 보다는 호네프에게 있다고 해야 할 것이다. 왜냐하면 위니컷은 엄마-아이 관계를 동일하게 자립적인 두 존재가 맺는 상호인정의 관계로 간주할 수 있도록 해주는 자원, 즉 '아이의 결코 무력하고 불완전한 존재이지만은 않다'는 것을 보여주는 자원을 가지고 있기 때문이다. 그러나 위니컷의 양육모델에 본래 충분히 준비되어 있던 이 자원을 호네프는 애써 의도적으로 도외시하고 적극적으로 약화시킨다. 위니컷에게 이 자원이 준비되어 있는 저장소는 '아이의 파괴적 공격'이라는 개념이다.

**첫째,** 호네프는 아이가 엄마를 향해 자행하는 파괴적인 공격을 엄마가 의도적으로 행사하는 '거리두기'에 대한 불만 때문에 표출되는 분노의 반작용이라고 해석하면서, 이 공격행위의 최종 원인을 '엄마'에게서 찾지만, 사정은 오히려 반대라고 말하는 것도 충분히 가능하다. 이 파괴적인 공격행위는 문자 그대로 아이의 행위, 즉아이가 적극적으로 행사하는 능동적인 작용이기 때문이다.

**둘째,** 또한 호네프는 이 파괴적 공격행위가 자신에게 거리를 두는 엄마의 분리를 자각한 데에서 오는 자기전능감의 좌절이 낳는 반작용이자 "방어기제(defense mechanism)"<sup>37)</sup>이라고 해석하지만, 반대로 아이가 자기전능감의 환상을 이제 실현하기 위해서 '나의 견고한 대상이 되어줄 타자를 모색하고 정립하려는' 시도로 읽는 것도 충분히 가능하다. 위니컷이 아이의 파괴적인 공격행위를 "대상의 사용"이라는 표제 하에서 서술해 나간다는 것은 우리의 독법을 더 강하게 지지해 준다. 위니컷의

---

37) Honneth/Whitebook(2019), p. 49.

이 말 속에는, 아이의 파괴적 공격행위를 나를 버려둔 엄마에 대한 불만족스러움과 좌절감을 드러내는 무실한 작용이 아니라, 나의 안정적이고 견고한 대상이 되어줄 타자를 맞은 편에 세우고 이제부터 이 대상과의 관계를 ‘나의 고유성을 객관적으로 드러내고 표현’하는 데에 사용하려는 시도의 일환으로 읽게 해주는 단서가 담겨 있다. 그러나 호네프는 아이의 “파괴적 훼손하는 행위”를 아이 측에서 주도적으로 그리고 적극적으로 감행되는 자아충동의 실현 작용으로 읽을 가능성을 버리고, 엄마의 권리를 올바르게 인정해 주는 타자승인의 작용으로만 내려 앉힌다. “아이의 파괴적 훼손 행위는 (...) 아이로 하여금 ‘엄마가 그 자신의 권리를 가진 존재’임을 자유롭게 인정할 수 있도록” 해준다.<sup>38)</sup>

**셋째,** 그리고 호네프는 이렇게 개시된 타자인정을 통해서 비로소 아이는 자기의 심리 내부로 들어간 고유의 나의 것을 발견하고 드러낼 수 있는 존재가 되면서 ‘자아(Ich)’의 땅으로 들어온다고 말한다. 그러나 위니컷의 양육론의 서사에 담긴 함의를 완전하게 전유하기 위해서라면/라도, 호네프와는 반대로 말해야 한다. 아이는 이미 자기 내부에 강한 ‘자아’이고자 하는 강한 열망을 지니고 있기 때문에, 이것이 되기 위해서 자아 아닌 것으로 체감된 것을 적극적으로 공격하여 파괴하려 하며, 놀랍게도, 이 공격적 파괴를 통해서 나의 대상을 짓고 놓는다. ‘아이의 파괴적 공격과 그에 힘입은 대상 사용’에 관한 논의 안에 담겨 있는 위니컷의 착상, 즉 ‘타자를 파괴하려는 공격’을 통해서 ‘파괴 불가능한 타자를 나의 대상으로 만들어낸다’는 착상은 알포드가 옳게 지적하듯이 보면 볼수록 이상한 생각이다.<sup>39)</sup> 이 착상을 단순한 논리적 형용모순 같은 것으로 읽고 버리지 않으려면, 아이가 파괴적으로 실행하는 공격 행위가 파괴되지 않을 정도로 견고하게 ‘나의 것’이 되어줄 어떤 대상을 매우 적극적으로 그리고 최선을 다해 찾아내려는 모험을 감행하고 있다고 해석해야 한다.

**넷째,** 이상의 고찰이 타당하다면 우리는 결국 호네프처럼 아이의 ‘1차적 사실’은 “상호주관성”이라고 간단히 처리해 버릴 것이 아니라, 아이의 내부에 ‘1차적인 것’으로 실재하는 강력한 자기추구적 힘, 자기중심적 지향성을 말하는 데에서 시작해서, 이것이 어떻게 ‘상호주관성’을 스스로 창출해내고 확장해나가는지를 보여줄 수 있어야 한다.<sup>40)</sup> 아이는 처음에는 무의식적/ 전의식적인 수준에 머무르지않고, 분명히 ‘나의 것’을 찾고 만들고 실현하려는 강한 힘과 열망을 자기 안에 간직하고 있는 존재이고, 그렇기 때문에 ‘스스로의 힘으로 이러 저러한 관계를 만들고 꾸리고 넓혀가면서 나의 자아를 실현하는’ 존재라고 말이다.<sup>41)</sup>

38) Honneth(1992), p. 163.

39) “이 착상은 첫눈에 보기보다 훨씬 더 이상하다” (Alford(2019, p. 54))

40) 조엘 화이트북은 호네프가 이 사실에 의도적으로 주의를 기울이지 않으려 하기 때문에 위니컷의 이론을 사용하는 데에서 우를 범하는 것은 아닌지 염려한다. 화이트북은 위니컷이 가지고 있는 “어두운 면(dark side)”에도 주목해야 한다고 평한다. 그리고 호네프가 맨 첫 단계에서 이루어지는 엄마-아이의 강한 융합의 상태에 대해 내놓는 분석과 달리, 이 융합은 ‘자기포기’가 아니라 오히려 아이의 “전능감”이 만들어내는 결과물이라고 보는 편이 적절하다는 것이 화이트북의 견해이다. 이 견해에 따르면 위니컷의 양육론은 절대적 의존성의 융합을 1단계로 놓는 모델이라 할지라도, 이 융합은 더 근원적으로 아이의 “전능감”에 의거해 등장하는 것이기 때문에, 생애초기의 엄마-유아의 양육의 인정관계는, 환상과 공상의 형태로 실재하고 현상할지라도, 유아의 강한 자아충동을 근원적인 출발점으로 삼는 입론이 된다. (Honneth/Whitebook(2019), p. 45-47.)

41) McAfee(2019)는, 나의 논점과 유사하게 a) 위니컷이 아이 내부에 실재하는 힘에 주목했으며 자기 안의 힘을

이렇게, 아이는 현상적 차원에서 시초에 전적으로 무력하며 불완전하여 모든 것을 엄마에게 절대적으로 의존하는 존재인 것처럼 보일지라도, 개념적/가능적/규범적 차원에서 우리는 아이가 처음부터 우리와 같은 ‘자아’로 바로 거기에 실재한다고 보는 데에서 출발해야 한다. 그럴 때에만 아이로부터 연원해 나오는 반응과 현상들을 고유하게 그 ‘아이의 것’으로 해석하고 받아들이면서, 그 아이에게 알맞은 것들을 공급하고 그 아이가 지닌 것에 적절한 방식으로 우리의 태도를 정향시키는 좋은 양육을 시작할 수 있다. 그러나 호네프는 프로이트의 고전적인 정신분석학이 설계했던 ‘리비도충동’과 ‘나르시즘적 전능감’을 탑재한 아이의 그림이 갖고 있던 독백론적 성격을 지나치게 의식하고 염려한 나머지, 아이는 엄마와의 정서적 결속 이전에는 어떠한 유의미한 내면성과 고유성도 지니지 못하는 완전히 무력한 존재, 즉 자아 이전의 존재로 놓는 애석한 출발선에 선다.

위니컷의 “이행기 대상” 개념을 읽어내는 호네프의 방식에서도 우리는 똑같은 문제를 발견할 수 있다. 위니컷이 상대적 의존성 단계에서 (아이의 파괴적 공격과 함께) 또 하나의 중요한 역할을 맡기는 장치가 “이행기 대상”이다. 위니컷이 “이행기 대상”이라고 부르는 것은, 일상적으로 흔히 ‘애착 대상’으로 칭해지곤 하는 것으로, 아이가 전적으로 자신의 통제하에 두면서 무한한 애정을 쏟기도 하고 때에 따라서는 무차별한 공격을 퍼붓기도 하는 대상이다. 그런 의미에서 이 대상은 아이가 ‘**나 자신의 것**’으로 갖는 이른바 최초의 “소유물”<sup>42)</sup>이라고 볼 수 있다. 아이는 이 대상을 어떤 상황에서도 지니고 다니면서 결코 자신과 분리되지 않는 안정적인 객관적인 나의 것으로 삼아서 내면적인 심리적 내용들을 그 대상에게로 투영하여 드러낸다.<sup>43)</sup> 이런 점에서 이행기 대상은 주관성과 객관성의 특질을 동시에 띠는 중첩적 성격의 대상이라는 것이 위니컷의 설명이다.<sup>44)</sup> 뿐만 아니라 이 대상은 아이의 내면적인 심리적 욕망과 바람들이 고스란히 담기는 것이기 때문에 아이와 분리되지 않는 ‘내면적인 것’이면서도 동시에 아이와는 엄연히 분리되는 형태를 띠고 안정적으로 존재하는 것이라는

---

만나는 것을 유아 최초의 경험으로 놓는다고 말한다. 그런데 McAfee는 이는 b) ‘아이가 자신과 타인을 구별하고 인정할 수 있는 기질을 갖고 있지 않다는 의미이고, 따라서 아이가 처음부터 *progo-ego*라고 말하는 것은 원천적으로 불가능하다’는 의미라고 풀이한다 (p. 210-212). 그러나 McAfee 식의 결론은, *proto-ego*가 반드시 타자구별과 상호인정을 통해 ‘사회성’ 실현을 도모하는 양태로만 전개된다는 전제가 입증되어야만 할 수 있는 이야기이다. 게다가 유아의 안에 실재하는 힘은 외부의 타자를 중시하는 기질과 반드시 연결되는 것이 아니라는 McAfee의 견해가 맞다면, 유아 안에 있는 힘이 결국 유아의 ‘자기’를 향한다는 결론만이 남는 셈인데, 그렇다면 이 힘이 향하는 중심인 유아의 ‘자기’를 *progo-ego*라고 부르지 못할 이유는 무엇인가? 나는 McAfee의 입장 중 a)에는 동의하지만 b)는 받아들이지 않는다.

42) Winnicott(1971), p. 2.

43) 위니컷은 아이가 이런 방식으로 관계할 수 있는 이행기 대상이 되려면 그 대상이 어떤 요건들을 충족해야 하는지를 상세하게 열거한다. “(1) 유아는 대상에 대한 권리를 상정한다, 그리고 우리도 여기에 동의한다 (...). (2) 대상은 온 마음으로 껴안아지고 열정적으로 사랑되며, 또 훼손된다. (3) 대상은 결코 변하지 않는다, 아이에 의해서 대상이 변형되지 않는다면. (4) 대상은 아이가 가하는 본능적 사랑, 미움, 그리고 때로는 순수한 공격성에도 살아남아야 한다. (5) 그러나 대상은 따뜻함을 주는 것처럼 보이거나, [아이의 뜻대로] 움직이거나 [따뜻한] 감촉을 가져야 한다. 혹은 자신 스스로의 생명력이나 현실성을 갖고 있음을 보여주는 뭔가를 하는 대상이어야 한다. (6) 대상은 우리의 관점에서 외부의 것이지만, 아기의 관점에서는 그렇지 않다. 그렇다고 내부에서 온 것도 아니다. 환상이 아니다. (7) 아이가 차츰 그것에 대한 애착을 버리게 된다는 것이 이 대상의 운명이다. 그래서 몇 년이 지나는 동안 대상은 잊히기보다는 어정쩡한 상태로 밀려난다. 이행기 대상은 (...) 잊히지도, 애도되지도 않는다 (...)”(Winnicott (1953), p. 91; Winnicott(1971), p. 1-19. 위니컷이 선보이는 이행기 대상에 대한 논의가 갖는 의미에 대한 상세한 분석으로는 엘만(2010), p. 507-519.

44) 엘만(2010), p. 512.

점에서 ‘외부의 실재’이기도 하다.<sup>45)</sup>

아이들이 어느 시기가 되면 반드시 자신의 애착 대상을 만들고 그것에 자신의 심리 내적 충동과 욕망들을 투사하여 표현하기를 시도한다는 것, 즉 반드시 나만의 객관적 대상을 찾아 내가 가진 한 명의 자아로서의 고유한 주관성을 표현하기를 추구한다는 것. 이는 아이가 생애 초기의 매우 이른 시기부터 자신이 한 명의 고유한 독자성을 가진 ‘자아’라는 것을 명시적으로 보여주는 증거와도 같아 보인다. 그리고 좋은 양육을 추구하는 부모들은, 이 시기에 아이가 ‘자신의 것’으로 애착하는 대상을 함께 중시해 주며 아이가 그것을 바라보는 그대로 함께 바라봐 준다. 이는 일상적인 양육의 경험에서도 우리가 아이를 처음부터 한 명의 고유한 자기만의 자아를 갖는 독자적인 개인으로 인정하고 바라볼 수 있을 때 이 아이를 건강하고 좋은 마음을 가진 아이로 키울 수 있음을 전제한다는 방증이기도 하다.<sup>46)</sup>

그러나 호네프는, 이런 요지를 담고 있는 이행기 대상에 대한 위니컷의 논의를 그저 ‘엄마와의 분리’가 가져온 전능감 상실의 좌절을 치유하는 장치’ 정도의 의미로만 이해한다. 엄마가 아이를 차츰 더 길게 혼자 있게 됨으로써 아이는 자신이 갖고 있던 자기중심적 지향성과 절대적 자기전능감이 사실에 부합되지 않는 환상이라는 것을 체감하게 되면서 좌절을 맛보았기 때문에, 이 좌절감을 어떤 식으로든 해소하기 위해서 “이행기 대상”을 만들고 실재와 환상 사이의 중간지대에서 자유롭게 놀기 시작하며 이를 통해 자기 안의 창조성의 내면을 열어 나가기 시작한다는 것이다. 그러나 아이의 놀이가 진정으로 창조적인 것으로 규정될 수 있기 위해서는, 외부의 타자관계로부터 배운 그간의 학습 덕분에 아이가 자신의 내면 세계를 열어나간다는 말 이상이 필요하다. 외부의 타자관계에서 배운 것들을 통해 열리는 아이의 내면적 심리세계는 창조성의 바다가 되기는커녕 오히려 사회적 명령의 내면화 장소가 될 위험에 취약하기 때문이다.

전환기 대상을 만드는 작용, 그것을 가지고 하는 놀이의 작용이 위니컷이 말한 대로 모든 인류 문명의 창조성의 원천으로 이해되기 위해서는 / 이해되는 까닭은, 아이는 엄마에 대한 의존성 단계에서 배우고 익힌 것들을 넘어서고 초과하는 자아로서 자기 내부의 힘을 지니고 있으며, 이 초과하고 넘어서는 아이의 자아가 먼저 앞서 있어야 할 것이다. 한 명의 고유한 자아(와 그 자아 내부의 힘)은 언제나 발생 초기의 엄마와의 강한 결속의 관계를 포함해 모든 사회적 관계의 지평보다 ‘앞서 있으며’ 그것들을 넘어서고 ‘초과해’ 있다.

이것이 일찍이 헤겔과 피히테가 자신들의 근원적인 인정이론을 통해서 보여준 통찰이다. 한 편의 미력한 존재를 위해 다른 한 편의 원숙한 존재가 모든 것을 할애하며 최선을 다해 돕는 관계는, 그것이 설령 아무리 아름답게 보일지라도 결코 진정한 인정의 관계로 간주될 수 없다. 이 양측이 현상적으로는 마치 전적으로 차등한 관계에 있는 것처럼 보일지라도 실은 이미 대등하게 고유한 자아로 마주서 있는 경우가 아니라면.<sup>47)</sup>

45) 엘만(2010), p. 513.

46) Winnicott(1953), p. 96.

47) Ciavata(2014)는 호네프와 유사한, 그러나 훨씬 더 극단화된 버전의 주장을 낸다. 그는 가족 내 구성원들 사이의 인정 관계는 오직 “정서적” 결속만을 유일한 본질과 원리로 해야 하며, 그렇기 때문에 엄마-아이의 관

## 5. 나가는 말 - 호네프의 인정이론적 양육론을 위하여: 다시 한번 더 깊이 헤겔과 피히테에게로

호네프의 양육론이 안고 있는 이런 한계는 물론 그가 피히테와 헤겔의 고전적인 인정이론의 후계자이기를 자처하면서도, 이들의 인정 “개념”이 단순히 경험적 차원에서 진행되는 발생적인 인과의 과정이나 단선적인 연속적 사건들을 연결하는 현상(학)적 관점이 아니라 오히려 이런 경험적 순서와 배치되거나 상반되는 ‘개념적인 요건들의 위계와 경중을 가늠하는’ 철학(자)적 관점에 따라 논구되는 것이라는 사실에 충실하지 못한 데에서 비롯된다.<sup>48)</sup>

피히테와 헤겔이 자신들의 근원적인 인정이론을 써나갈 때 활용했던 이런 기법이 갖는 함의를 놓치지 않을 때 비로소 아이-엄마의 양육을 인정관계로 분석/실현하는 것이 가능하다는 말은 그러나 현상적 수준(경험적 세계)에서는 결코 발견되거나 실현될 수 없는 반사실적인 이념의 자리를 마련해야 한다는 의미가 아니다. 현재 문맥에 적용해 말해보자면, 아이는 처음부터 자신의 고유한 자립성을 갖는 자아로 엄마에게 마주서는 존재라는(본 발표문에서 양육의 인정관계의 출발점으로 제시된) 대전제는, 이 세계 안에서 경험되지는 않지만 이상적인 양육을 위해서 상정해야 할 반(反)사실적인 이념이나 한갓된 요청 같은 것이 아니다.

헤겔이 “자기의식은 여하간 욕망이다”라는 제1명제로 자신의 자기의식론을 여는 까닭은 이를 보여주기 위함이다.<sup>49)</sup> 첫째, 자기 자신에 대한 앎은 여하간 ‘욕망’으로 인해 촉발된다. 어떤 존재자가 자기 자신에 대해 무엇인가를 알고 감지하고 파악한다면, 이는 그 존재가 무엇보다도 욕망하는 존재이기 때문이다. 욕망할 수 없는 둘은 자신이 무엇인지 알지 못한다! 그런 의미에서 헤겔에게 ‘자아’란 무엇보다도 자기 안에 욕망을 지니고 있는 존재로 정의되어야 한다. 이 점에서 호네프가 자신의 양육론에서 상정하듯이<sup>50)</sup>, 아이 안에 근원적으로 적재되어 있는 자아충동과 자기중심적 욕망들은

계로 대표되는 가족 성원들 사이의 인정은 심지어 “무의식적인” 유형의 인정이라고까지 말한다(p. 73). 이 점에서 가족 영역에서의 인정은 나머지 다른 사회적 영역에서의 인정 관계와는 질적으로 완전히 다르며 달라야 한다는 것이다 (p. 72-73). 이런 주장은 ‘모든 유형의 반성적 사유와 의식적 성찰을 배제하고 오직 정서적으로만 서로 결속한다’는 것이 대체 어떻게 가능할 수 있는가라는 난망한 물음을 피하기 어려울 뿐 아니라, ‘무조건적인 사랑만이 좋은 양육을 가져온다’는 대단히 위험한 귀결로 환원될 소지가 커 보인다.

48) 헤겔이 『정신현상학』의 서술 전체에 걸쳐 그리고 「자기의식」 장의 인정론에서도 ‘경험적’ 수준과 ‘철학적’ 수준을 중층적으로 사용하면서 이중의 서술을 진행하는 까닭은 여기에 있다. 이 두 차원 중 헤겔이 자기의식적 주체되기의 과정 및 이 과정의 향방을 좌우하는 인정 개념의 본질을 위치시키는 곳은 ‘경험적/현상적’ 차원이 아니라 ‘개념적/규범적’ 차원, 즉 철학자인 “우리”의 관점이 위치하는 차원이다. 따라서 헤겔의 인정이론에 의거해 쓰여지는 양육론의 관건은 아이가 미력한 동물과도 같이 태어난 불완전한 존재이며 그의 신체적 생의 유지와 정신적 삶의 실현의 가능성 조건은 경험적으로 볼 때 아이의 상관인인 타자에게 달려 있는 것처럼 보인다는 치더라도, 개념적으로는 이 과정 전체를 능동적, 적극적으로 인도하는 실질적인 주인공 주체는 ‘아이’라는 데에 있다. 그러므로 헤겔의 정신현상학의 통찰에 충실하기 위해서 우리는 역설적이게도 ‘양육의 과정을 주도해나가는 실질적인 의미에서의 자기의식의 주체’는 엄마가 아니라 아이라고 말해야 할 것이다.

49) 헤겔에게 욕망이 왜 “여하간 자기의식” 그 자체로 상정되는지를 조금 더 구체적으로 풀이하는 논의로는 이 행남(2021), p. 231-236.

50) 앞서 본 6쪽에서 언급한【호네프가 상정하는 좋은 양육의 과정: 도식과 순서】중 첫 세 항이 여기 해당한다:

- ① 인간에게는 자기만을 세계의 전부로 여기려는 강한 자기지향적 충동과 욕망이 실재한다.
- ② 이런 충동과 욕망은 나와 구별되는 외부 세계나 타인의 현존을 의식하지 못할/앎을 정도로 과도하기 때문

‘자아’의 출현을 위해 배제되거나 포기되어야 할 것들이 아니라, 그것을 지닌 존재를 처음부터 자아, 그것도 자기의식적 자아로 바라보도록 만드는 위력적인 전거로 여겨져야 한다.

**둘째,** 그런데 주의할 점은 헤겔이 ‘인간은 자기 자신을 알기를 욕망한다’고 쓰지 않고, “자기의식은 여하간 욕망이다”라고 썼다는 것이다. 헤겔이 이렇게 자기의식을 욕망의 목적어가 아니라 욕망의 동의어로 제시하고 있다는 것을 정확히 눈여겨보는 것은 생각보다 중요하다. 욕망의 자아는 자신이 무엇인지를 앞으로 밝혀가야 할 아직은 미지의 자아, 무수히 많은 가능성을 자기 안에 지니고 있는 자아로 이 세상에 온다. 그러므로 헤겔은 자기의식적 주체로서의 항해를 해나가기 위해 이 세상에 온 욕망의 자아가 이 여정에 실패하지 않도록 해주는 ‘특정한’ 어떤 욕망이 무엇인지를 지정하지 않고, 다만 “자기의식은 여하간 욕망이다”라고 쓴다.

**셋째,** 이 점에서 ‘자기의식은 여하간 욕망이다’라는 헤겔의 자기의식적 인정이론의 제1명제 안에는, 자유의 첫 번째 개념적 계기는 ‘무한’에 있다고 말하는 『법철학』의 자유의지론의 1계기<sup>51)</sup> 와도 통하는 바가 있다. 우리 앞에 온 아이가 자기 안에 무수히 많은 충동과 욕망을 지니고 있다면, 그리고 그 중 어느 것만이 이 아이를 자기의식적 자아로서의 여정을 밟아나가도록 촉진해 줄 수 있는 특권적이고도 배타적인 권한을 갖는 것이 아니라 그것들 ‘모두가 다 여하간’ 이 아이를 자신만의 고유한 삶의 서사를 써나가는 자기의식적 자아이도록 만드는 형식적 논리적 가능성을 지니는 것이라면, 이 아이는 처음부터 ‘무한한 가능성’을 안고 있는 자아라고 해야 할 것이다. 엄마와의 강한 정서적 결속과 타자관계의 의존성에 힘입어 배우고 체득한 것들을 지니고 자신의 심리 세계 내부로 들어가는 일이 일어나기 ‘전에’, 친밀한 사회적 관계의 결속 안에서 익힌 것들이 지배하기 ‘전에’, 보편적인 사회적 규범이 철저하게 내면화되기 ‘전에’, 그것들을 넘어서고 능가하는 ‘초과분’으로 아이 안에 고유하게 실재하는 각종 자기만의 내용들. 헤겔의 앞선 명제는 바로 이런 내용들을 지닌 아이를 처음부터 자아라고 말할 수 있도록 해주는 / 말하도록 강제하는 지침을 주는 것 같다.

피히테의 경우에도 사정은 다르지 않다. 피히테는 헤겔이 ‘욕망’의 언어로 말한 것을 “신체”의 언어로 선취한다. 피히테는 아이가 타인의 도움이 없이는 생명을 유지할 수 없을 정도로 혈빛은 몸으로 우리 앞에 오는 존재라는 사실을 자신의 자연법 이론의 조건으로 삼을 정도로, 독일 관념론자들 가운데에서는 보기 드물게 유한한 세계 안의 경험적 사실들에 주목한 사상가이다. 그러나 피히테는 이런 경험적 사실들의 온당한 질서를 정초하기 위해서는 엄격한 초월철학적 연역의 접근이 요구된다는 사실 역시 강조한다.

이 문맥에서 피히테의 다음 말에는 현재 문맥에서 큰 영감을 주는 착상이 담겨 있다. “인간의 모습을 한 신체 (menschlicher Leib)”는 그것이 아직 어떤 작용을 본격적으로 행하지 않아도, 그것을 보는 모든 관찰자들로 하여금 해야 할 것을 하도록, 하지말아야 할 것은 하지 않도록 강제하는 영향력

에 타인과의 공생은 불가능하게 만든다.

③ 이런 자기주장적 충동과 욕망이 포기되는 경우에만 (...) 진정한 엄마-아이의 양육관계가 시작[되며, 이로 부터 긴 일련의 과정을 거친 끝에야 비로소 자아가 출현한다].

51) Hegel(1986b), p. 49: “의지는 순수한 비규정성, 혹은 자아의 자기 안으로의 순수한 반성을 포함한다. (...) 아무런 제한이 없는 절대적 추상의 무한성, 혹은 보편성, 자기 자신에 대한 순수한 사유.”

을 행사한다.<sup>52)</sup> 피히테는 바로 이점이 인간을 동물과 다른 존재로 여기게 만드는 결정적인 제1의 사실이라고 본다.<sup>53)</sup>

“한마디로 말하면 모든 동물들은 완성된 채로 만들어져 이 세상에 온다, 인간은[어디로든 갈 수 있는 존재로, 무엇이든 할 수 있는 존재로] 시사될 뿐이며 틀 만을 가지고 온다(nur angedeutet und entworfen.) 이 성적 존재인 관찰자들은, [자신들이 보고 있는] ‘이 존재는 나와 같다’는 개념 안에서만, 내가 내 자기의 식을 통해 갖게 된 자유라는 개념[을 이 존재에게도 똑같이 적용하는 가운데]에서만 이 존재의 몸을 이루는 지절들을 한데 합하여 이 존재를 인간의 몸이라는 전체로 파악할 수 있다.”<sup>54)</sup>

우리는 이 나약하고 부서지기 쉬운 몸을 가지고 이 세상에 오는 아이들을 그럼에도 불구하고 우리와 같은 존재로 바라보면서 그 아이의 상관인이 되고자 한다. 피히테가 여기서 말하듯이, 우리는 이미 성숙한 인간에게만 허락되는 듯 보이는 자유의 개념을 기꺼이 아이들에게도 똑같이 부여하려 한다. 우리가 그렇게 까닭은, 인간의 몸이 무한한 “조형(Formierung)”과 “표현(Artikulation)”의 가능성<sup>55)</sup>을 지닌 것, 즉 인간의 자유를 보여주고 드러내는 본질이자 몸체이기 때문이다. 지극히 불완전하고 미력한 혈맥은 알몸으로 온 아이가 터뜨리는 한 번의 울음, 사소한 몸짓 하나에도, 우리가 무엇을 해야 할지 무엇을 하지 말아야 할지 알게 만드는 강한 힘이 들어 있다. 그 까닭은 이 아이가 인간의 몸을 하고 우리에게 왔기 때문이다. 인간의 몸을 하고 우리에게 왔다는 것 만으로도 이 아이는 이미 무한한 조형가능성과 무수한 자기표현의 가능성을 지닌 존재, “무한한 규정 가능성(eine Bestimmbarkeit ins Unendliche)”<sup>56)</sup>을 지니고 있는 존재, 즉 우리와 동일한 자유의 개념 안에서 이미 실재하는 동일한 ‘자아’이다.

바로 이것이 아이가 자기 안에 자아충동과 나르시즘적 욕망을 지니고 있는 단독자로 여겨질 때 초

52) Fichte(1979), p. 74-80 (§6. Fünfter Lehrsatz).

53) 이런 연유로 피히테는 자신이 『자연법의 토대』 1부에서 연역한 ‘자유로운 자기의식적 주체의 권리 개념’에 현실성을 주는 조건, 즉 주체의 자유의 현실성 조건 달리 말해 자유로운 자기의식적 자아의 현실성을 성립시키는 조건이 무엇인지를 연역해 내는 이 책의 2부에서 “인간의 몸”이 그것에 해당한다고 답한다. 피히테가 이 책에서 선보이는 신체론에 담겨 있는 함의와 가치를 풍성하게 보여주는 논의로는 Bernstein(2007); Zöller(2016), p. 89-97; Nuzzo(2018), p. 71-89; Abazari(2022), p. 1491-1499.

54) Fichte(1979), p. 79 (§6. Fünfter Lehrsatz). 현재 인용된 구절의 앞뒤를 잇는 피히테의 긴 서술은 다음과 같다: “인간의 몸의 표현(Artikulation)은 어떤 하나의 특정한 개념을 통해서만 여하간 개념화될 수 없는 것임에 틀림없다. 인간 몸의 표현은 동물의 경우처럼 어떤 특정한 범주의 자의적인 운동만을 가리키는 것이 아니라, 모든 생각할 수 있는 옵션들을 무한히 가리킨다. 즉 인간 몸[이 띠는] 어떤 조형(Bildung)이 아니라, 오직 조형가능성(Bildsamkeit)만을 지시한다. (...) 모든 동물은 그것인 바대로 있다. 처음에는 전혀 아무것도 아닌 존재는, 오직 인간 뿐이다. 인간은 자신인 바가 되어야 한다. 자기 자신을 통해서 그렇게 되어야 한다. 왜냐하면 인간은 그럼에도 불구하고 자기를 위한 존재 / 자신에 대한 존재 / 자기를 바라보는 존재 (ein Wesen für sich) 임에 틀림없기 때문이다. 자연은 자신의 모든 작품들을 완성했지만, 오직 인간에게서만 손을 거두었으며, 바로 그렇게 함으로써, 자연은 인간을 인간 자신에게 넘겨주었다. 인간의 몸이라는 형태(Menschengestalt) 아래에는 오직 ‘인간 그 자체’라는 개념만이 놓일 수 있으며 그 외의 어떤 다른 어떠한 것도 놓을 수 없다는 불가능성, 그것으로 인해 모든 인간은 다른 인간을 자신과 동일한 존재로 여기도록 내적으로 강제된다” (Fichte(1979), p. 79-80).

55) Fichte(1979), p. 79-80.

56) Fichte(1979), p. 79.

래되는 상호주관적 관계성 논의의 폐기 혹은 훼손을 두려워하며 아이를 ‘비자립적인 존재’, 엄마의 손에 전적으로 맡겨져 있는 절대적인 의존적 존재로만 간주하지 말아야 할 까닭이다. 아이는 현상적으로 불완전해 보일지라도 개념적으로 이미 무한한 존재이며, 후자의 개념적 차원은 언제나 전자의 현상적 차원 앞에 있다. 그럴 때에만 우리는 비로소 모든 종류의 세계의 일들의 좋고 나쁨에 관해 철학적인 방식으로 엄밀히 이야기할 수 있다. 엄마-아이의 양육 관계에 관한 논의에서도 사정은 정확히 같다.

## 참고문헌

- 엘만(2023), S. J. Ellman, 김승업 옮김, 『정신분석 이론의 모델』, 하나의학사.
- 이행남(2021), 「게오르그 빌헬름 프리드리히 헤겔: 원자적 개인주의를 넘어 인륜적 공동체의 상호인정의 관계로」, 연구모임 사회비판과대안 편집, 『근대 사회정치철학의 테제들. 흄스부터 마르크스까지』, 사월의책, p. 214-243.
- 이현재(2005), 「인간, 여성 그리고 사랑의 정체성: 제시카 벤자민의 『사랑의 사슬』에 나타난 사랑의 윤리를 중심으로」, 『가톨릭철학 7』, p. 43-65.
- 정미라(2003), 「성의 차이와 지배: 제시카 벤자민의 사랑의 구속을 중심으로」, 『용봉인문논총 32』, p. 161-189.
- Abazari, A.(2022), “Fichte's conception of the body: The intertwining of sociality and embodiment”, *European journal of philosophy* 30(4), p.1488-1503.
- Alford, C.F.(2019), “Hate, Aggression, and Recognition: Winnicott, Klein, and Honneth”, Amy Allen and Brian O'Connor (ed.), *Transitional Subjects. Critical Theory and Object Relations*, New York: Columbia University Press.
- Benjamin, J.(1993), *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Bernstein(2007); “Recognition and Embodiment (Fichte's Materialism)”, Espen Hammer (ed.), *German Idealism*, London and New York: Routledge, p. 183-205.
- Ciavata, D.V.(2014), “The Family and the Bonds of Recognition”, *Emotion, Space and Society* 13, p. 71-79.
- Fichte, J.G.(1979), *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg: Meiner.
- Giesinger, J.(2014), “Anerkennung, Autonomie und Erziehung”, *Veierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 90(3), p. 348-360.
- Hegel, G.W.F.(1986a), *Phänomenologie des Geistes*, ed. by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F.(1986b), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. by Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Honneth, A.(1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, A.(2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A.(2005), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, A.(2010a), “Von der Begierde zur Anerkennung”, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, p. 15-32.

- Honneth, A.(2010b), “Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook.”, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin: Suhrkamp, p. 280-298.
- Honneth, A.(2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A.(2018). *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A./Whitebook, J.(2019), “Fusion or Omnipotenz? A Dialog”, Amy Allen & Brian O’connor (ed.), *Transitional Subject. Critical Theory and Object Relations*, New York: Columbia University Press, p. 23-50.
- Hopkins, J.(1996), “The Dangers and deprivations of too-good mothering”, *Journal of Child Psychotherapy* 22(3), p. 407-422.
- Khurana, K.(2014), *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin: Suhrkamp.
- McAfee, N.(2019), “Politics and the Fear of Breakdown”, Amy Allen and Brian O’Connor (ed.), *Transitional Subjects. Critical Theory and Object Relations*, New York: Columbia University Press, p. 209-234.
- McNay, L(2008), *Against Recognition*, Cambridge: Polity.
- Nuzzo, A.(2018), “The Role of the Human Body in Fichte’s Grundlage des Naturrechts (1796-97)”, Tom Rockmore and Daniel Breazeale (ed.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, London and New York: Routledge, p. 71-89.
- Weir, A.(1992), “The Paradox of the Self: Jessica Benjamin’s Intersubjective Theory”, *Thesis Eleven* 32, p. 141-153.
- Winnicott, D.(1953), “Transitional Objects and Transitional Phenomena. A Study on the First Not-Me Possession”, *The International Journal of Psycho-Analysis* 34, p. 89-97.
- Winnicott, D.(1971), *Playing and Reality*, London and New York: Routledge.
- Zöller, G.(2016), “Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück §§5-7)”, Jean-Christophe Merle (ed.), *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*, Berlin: De Gruyter, p. 89-102.

## 「인정 이론적 관점에서 본 양육의 문제」에 대한 논평

정미라

전남대학교 철학과

이행남 선생님(이하 발표자로 줄임)의 발표문 「인정이론적 관점에서 본 양육의 문제」는 인정이론을 자신들의 철학적 사유에 처음 제시한 피아제와 헤겔에 의거해 양육의 문제를 인정이론적 관점에서 새롭게 조명하고자 한다. 즉 발표자는 엄마에 대한 아이의 관계를 규정짓는 의존성과 독립성의 역설적 관계를 상호대칭적인 인정이론적 관점에서 해명하고자 한다. 특히 발표자는 “우리 시대의 대표적인 인정이론가”라 할 수 있는 악셀 호네프의 ‘양육’에 관한 인정이론적 논의 속에 내재해있는 비대칭성을 비판적으로 접근함으로써 양육의 당사자들, 즉 아이와 엄마의 대칭적 동일성을 드러내하고자 한다. 발표자의 양육에 관한 이러한 논의는 ‘좋은 양육이 어떠한 것이어야 하는가’라는 양육에 관한 이론적인 문제를 넘어 양육에 함축되어 있는 인간에 대한 근본적인 이해와 관련된 다양한 논의를 포함하고 있다는 점에서 많은 것들을 시사하고 있다. 그러나 “불완전성과 의존성”을 특징으로 하는 생애 초기의 아이를 인간의 개념에 내재해 있는 “자립적이고 자율적인 존재”로 이해하려는 발표자의 시도는 아이를 부모에게 종속된 존재가 아닌, 그 자체로 독립적인 존재로 인정하는 것을 전제한다는 점에서 의미있는 논의라 할 수 있지만, 동시에 “자립적이고 자율적인 존재”에 요구되는 도덕적이고 법적 책임의 문제와 같은 다른 복잡한 사회적 문제들에 관한 논란을 피해가기는 어려워 보인다.

이러한 논란에도 불구하고 생애 초기의 아이를 “자립적이고 자율적 존재”로 이해하는, 그리하여 아이와 엄마의 대칭적 관계성에 토대를 둔 양육에 관한 발표자의 인정이론적 논의는 인간관계의 규범적 모델에 관한 적절한 관점을 제시한다는 점에서 매우 의미 있는 작업이라 여겨진다. 논평자는 헤겔의 인정이론에 의존하여 양육을 “아이와 엄마의 동일한 자립적 독자성의 주체로 인정하는 데서 시작”해야 한다는 발표자의 논의에 대해 질문을 제기하고(I.), 이와 관련하여 비대칭성에 기반한 호네프의 양육에 관한 발표자의 비판에서 나타나는 문제를 지적함으로써(II.) 논평을 대신하고자 한다.

### 1.

근대적인 데카르트적 독백적 자아, 그리고 흄스와 칸트의 개인주의적 자아에 대한 비판을 함축하고 있는 헤겔의 인정이론은 다층적인 논의를 함축하고 있다. 즉 인정이론은 한 개인의 정체성이 타인과의 상호적인 인정관계를 통해 비로소 형성된다는 개인의 자기 정체성 형성 모델이기도 하며, 인

간의 사회적 삶(제도와 다양한 관습, 도덕성 등등)의 규범적 모델이자, 동시에 정치사회의 형성을 가능하게 하는 인간에 내재해 있는 이성적 능력을 구체적으로 드러내는 개념적 모델이기도 하다. 이러한 인정이론은 “나는 나”라는 자립적인 개인들을 전제하지만, 자립적인 개인들이 서로를 자립적인 개인으로 상호 인정함으로써 “우리인 나, 나인 우리”라는 보편적 자기의식으로 고양됨으로써 진정한 자립성을 획득하는 일련의 과정들을 함축하고 있다. 즉 개념적으로(『정신현상학』에서는 철학자의 관점에서) 상호적인 인정능력을 내재하고 있는 자기의식은 현실 속에서 자신의 개념을 구체적으로 실현함으로써 대칭적 인정관계에 도달하며, 이러한 과정은 다양한 계기들, 즉 투쟁을 통한 비대칭적 인정관계인 주인과 노예의 관계를, 그리고 자연성의 극복이라는 도야의 과정을 필연적으로 거치게 된다.

- 1) 발표자는 “인정개념의 구성적 조건은 양측의 동일성”에 있다는 사실을 전제로 생애 초기의 아이와 엄마가 상호 동일한, 자립적이며 자율적인 존재이어야만 한다는 당위성을 끌어낸다. 따라서 “양육 역시 이런 동일성 요건을 충족하는 인정관계 안에서 진행되는 경우에만 참으로 좋은 양육”임을 강조한다. 발표자는 아이와 엄마를 동일한 독립적인 존재로 이해함으로써, 아이의 엄마에 대한 의존적 관계로 논의를 진행하는 호네프를 비판한다. 아이의 엄마에 대한 의존적인 관계만 강조할 때 양육과정에 있어서 지배와 권력관계가 용인될 수 있다는 발표자의 주장에는 어느 정도 동의할 수 있다. 그러나 아이와 엄마의 관계는 단순한 독립만이 아닌, “의존”과 “독립”이라는 역설적 관계에 의해 규정되며, 이러한 관계는 인정투쟁을 거쳐 아이가 진정한 독립적 주체, 즉 “자립적이며 자율적인 존재”로 성장하는 과정으로, 그리하여 아이와 엄마가 서로 대칭적인 인정관계를 형성해나가는 과정으로 이해하는 것이 헤겔의 인정이론에 관한 논의에서도 더 합당한 것으로 보인다.
- 2) 헤겔에게서 자립적인 두 개인들의 상호적인 인정관계가 가능하기 위해서는 자연성의 극복, 즉 도야(Bildung: 형성)가 중요한 의미를 지닌다. 주인과 노예관계에서 주인에게 부여된 일방적인 인정받음은 주인이 죽음이라는 자연적 요소를 극복하고 쟁취한 것이며, 노예의 노예성 극복과 자립성 획득을 통한 보편적인 의식으로서의 고양(“우리인 나, 나인 우리”)은 도야(노동을 통한 외적 사물의 형성, 노동하는 과정에서 야기되는 자연적 욕망의 극복을 통한 자기 도야)에 의해 가능하다. 따라서 헤겔에게 자연은 정신으로서의 발전을 위해 지양(Aufhebung)되어야 하는 것이다. 양육은 욕망하는 자연적 존재인 아이를 도야를 거쳐 정신적 존재로 성장하게 하는 것이며, 이를 통해 비로소 아이는 상호인정을 통한 자립적이며 정신적인 주체가 될 수 있다. 헤겔에 의하면 아이는 탄생하는 순간부터 정신적 주체라고 할 수 없으며, 인간인 한에 있어서 정신적 주체가 될 수 있는 역량(잠재력)을 지니고 있을 뿐이다. 발표자는 각주 7에서 토마스 쿠라나의 논의, 즉 “동물적 생에서 ‘출발’한 인간이 ‘변형’을 통해 정신적 삶의 주체로서의 자유에 도달하게 된다고 말하는 관점”을 비판하면서 “동물의 상태에 있는 인간을 정신적 주체로 ‘변형’시키는 결정적인 힘과 원리는 어디에 있는가라는 물음에 대해서 “인정” 개념을 답으로 내

는 것은 불가능”해지는 것으로 이해한다. 쿠라나의 변형이라는 표현은 적절해보이지 않지만, 인간에게는 잠재적으로 정신적 주체가 될 수 있는 능력이 내재해 있으며(인간의 개념), 동물의 상태에서 정신적 주체로 성장하는 것은 헤겔의 인정투쟁과정으로 설명할 수 있다.(개념의 실현과정)

- 3) 발표자는 아이의 존재에 관한 논의에서 “엄마에게 절대적으로 의존하는 존재”인 것처럼 보이는 현상적 차원과 “아이가 처음부터 우리와 같은 ‘자아’로 바로 거기에 실재”한다고 보는 “개념적/가능적/규범적 차원”을 엄격하게 분리함으로써 헤겔에게는 밀접하게 연결되어 있는 현상과 개념의 관계성을 놓치고 있는 것으로 보인다. 개념은 현실에서 실현되어야 하며, 현실에서 실현되는 모습은 현상을 통해 드러나기 때문이다.(헤겔의 『정신현상학』의 제목은 정신의 개념이 현실 속에서 실현되는, 즉 현상하는 과정을 서술하는 책이라는 의미를 함축하고 있다.) 따라서 독립적인 주체라는 인간의 개념은 탄생 초기의 아이에 개념적으로 내재해 있을 뿐이며, 현실에 존재하는, 즉 현상하는 아이 자체가 독립적 주체라는 의미는 아니다. 아이는 자신의 개념을 현실 속에서 실현해 나감으로써 독립적인 정신적 주체로 성장하며, 이러한 과정에서 인정투쟁이나, 도야 혹은 엄마를 비롯한 타인과의 관계성이 중요한 의미를 지니게 된다.

## 2.

호네프트는 헤겔의 철학적 논의에서 중요한 의미를 지니고 있는 “상호인정”개념을 사회의 규범적 모델로 이해함으로써 다양한 사회적 문제들을 인정이론적 관점에서 접근하고 있다. 특히 그는 인정관계의 원초적 모델을 ‘사랑’ 속에서 발견하며, 한 개인이 타인을 인정하고 동시에 타인으로부터 인정받는 상호주관적인 인정관계의 단초를 친밀성에 의거한 어린아이와 엄마와의 관계를 통해 설명하고자 한다. 호네프트는 특히 심리학자인 아이의 심리적 발달과정에 관한 도널드 위니콧의 연구를 받아들임으로써 ‘절대적 의존성’에 놓여있는 아이가 엄마와의 상호주관적인 관계를 통해 자립적인 아이로 성장하는 과정을 추적한다. 위니콧은 대상관계이론을 통해 리비도적 충동을 지닌 프로이트의 독백적 아이의 엄마에 대한 일방적 관계를 비판함으로써 아이와 엄마의 상호의존성에 기반한 정서적 결합(공생적 통일체)으로부터 상호적인 관계를 통해 아이가 엄마로부터 분리되어 독립적 주체로 성장해가는 과정을 심리학적으로 분석한다.

- 1) 발표자는 호네프트가 지나치게 엄마에 대한 아이의 의존성을 강조함으로써 양육과정이 자아가 부재한 상태에서 엄마에 의해 비로소 아이가 자아를 구성하게 되는 결과를 초래하며, 따라서 차후에 구성된 아이의 자아는 “타자들의 영향과 자극에 의해 만들어진 인과적인 타율성의 산물”로 귀결되는 것으로 이해한다. 그러나 호네프트는 위니콧과 함께 아이의 일방적 의존이 아니라 아이와 엄마의 최초의 관계를 “공생적 상호 의존관계”로 규정하며, 이후 발전 과정에서 서로의 독립성을 인정함으로써 상호주관적 관계가 형성되는 과정에 대해 설명한다. 따라서 호네프

트의 이러한 논의를 아이를 타자들에 의해 규정된 단순한 타율성의 산물로 귀결되는 것으로 이해하는 것은 어느 정도의 비약을 함축하고 있는 것으로 보인다.

- 2) 발표자는 호네트가 “엄마와의 정서적 결속 이전에는 어떤 유의미한 내면성과 고유성도 지니지 못한 완전히 무력한 존재”로 규정하고 있음을 비판한다. 물론 호네트는 아이의 독자성에 대한 어떠한 언급도 없으며, 그러는 한에 있어서 발표자의 비판은 어느 정도 타당성을 지닌 것으로 보인다. 그러나 호네트의 이러한 논의는 아이의 심리적 이행과정에 관한 추론으로서 아이의 존재론적 독립성에 관한 논의와는 구분할 필요가 있는 것으로 보인다.

---

2024년도 한국철학회 학술대회  
가족, 공동체, 그리고 연대 / 남북철학을 말하다 II

---

[제2섹션]  
라운드테이블

## 남북철학을 말하다 II

/ 이을호기념강의실 /



# 북한에서의 삼국 및 고려시대 유학 연구

## - ‘조선철학사’에서의 기술과 평가를 중심으로 -

김형찬  
고려대학교 철학과

### 1. 머리말

이 발표는 북한 발간 ‘조선철학사’에서 다루어진 삼국 및 고려시기의 유학에 대한 검토를 통해 북한에서의 연구를 점검하고, 남한학계 연구와의 비교를 통해 이 시대의 한국철학사 편찬을 위한 바람직한 방향을 모색하기 위한 것이다.

삼국 및 고려시기의 유학은 우리 역사에서 유교가 수용되어 우리 문화와 융합되고 사회에 적용되어 가는 과정에 있었다. 따라서 이 시기 유교에 대한 철학사의 서술은 학술적인 의미에서 한국인 학자들이 어떠한 독특한 심화·발전의 양상을 이루어냈는가 하는 것보다는, 이 시기에 우리의 삶과 사회에서 유교가 어떠한 철학적 의미를 가지고 어떤 역할을 하였는지에 대한 내용이 주를 이루게 된다.

북한 발간 ‘조선철학사’에서도 삼국 및 고려시대의 유교에 대한 기술 내용은 관련 세부 주제나 개별 학자들의 독특한 이론에 대한 발굴·소개·평가보다는 우리의 역사상에서 유교의 성격과 역할에 대한 북한 연구의 일반적 관점과 입장을 보여 준다. 특히 자료의 부족으로 인해 ‘해석’과 ‘추론’에 많이 의존해야 하는 이 시기의 유학에 대한 서술에서 그 관점은 사실상 절대적인 역할을 한다.

더욱이 1960년부터 발간되기 시작한 북한의 ‘조선철학사’ 단행본들은 인민대중의 교육이라는 명확한 목적을 가지고 있다. 그로 인해 깊은 학술적 논의를 담기보다는 북한 정부의 입장이 반영된 철학사의 관점을 분명하게 적용하려는 기술 방식을 보여 준다. 따라서 ‘조선철학사’에 기술된 내용을 이해하기 위해서는 먼저 각 단행본에 적용된 서술의 관점을 검토할 필요가 있다.

그러므로 이 발표에서는 먼저 북한 발간 ‘조선철학사’의 관점을 살펴 본 뒤, 그 관점에 따라 선정된 삼국 및 고려시기의 유학 관련 주제들을 고찰한다. ‘조선철학사’에서는 일부 학자들의 철학사상에 대해 별도의 장·절을 할애하여 기술하기도 했지만, 그러한 경우에도 각 학자들의 독특한 학설을 논하기보다는, 유학의 특징들 중 해당 학자와 관련하여 강조되는 점들에 대해 주로 기술하였다. 그러므로 이 발표문에서는 주제별로 내용을 정리하고 주요 인물들의 철학사상도 그 주제별 내용에 포함시켜 다룰 것이다.

또한 북한 발간 ‘조선철학사’는 1960년대부터 2010년대까지 여러 종이 발간되었으나, 2010년 발간된 『조선철학전사』(전15권)가 이전의 성과를 대부분 반영하여 가장 풍부한 내용을 담고 있으며

로, 이 발표는 『전사』의 내용을 중심으로 여타 ‘조선철학사’들을 참고하여 논의를 진행할 것이다.

## 2. 서술의 관점

북한에서는 1960년대부터 최근까지 여러 종의 ‘조선철학사’가 발간되었다.<sup>1)</sup> ‘서술의 관점’에 초점을 맞추어 보면 ‘조선철학사’ 단행본들은 발간 연도에 따라 세 시기로 나누어 볼 수 있다.

제1기는 북한의 첫 ‘조선철학사’인 『조선철학사(상)』(정진석·정성철·김창원 집필)가 발간된 시기이다. 그 제1판은 1960년, 제2판은 1961년에 발간되었는데, 제2판에는 ‘제2판 서문’만 추가되었고 책의 내용은 제1판에서 별다른 수정을 가하지 못하였다고 밝히고 있다. 이 책에서 ‘조선철학사’는 관념론에 대한 유물론의 투쟁의 역사로서 기술된다. 이러한 철학의 역사를 통해 낡은 사상의 잔재를 극복하고 변증법적 유물론이 지향하는 방향으로 조선철학의 발전을 이해하도록 하려는 것이다.

제2기는 『조선철학사상연구』(최봉익 집필, 1975)부터 『조선철학전사』(사회과학원 철학연구집단 집필, 2010)의 발간 전까지인데, 이 시기는 주체사상이 형성되어 가는 시기로서 그 영향 속에서 여러 종의 ‘조선철학사’가 발간되었다. 『조선철학사(상)』(1961) ‘제2판 서문’에 한 차례 등장했던 김일성의 ‘교시’는, 『조선철학사상연구』(1975)부터 그 이후의 모든 ‘조선철학사’에서 서문과 본문 곳곳에 인용되고, 그 교시를 지침으로 삼아 ‘주체사상’에 의거하여 철학사가 기술되었음을 보여준다. 이 시기에 발간된 ‘조선철학사’가 1960(1961)년 집필된 『조선철학사(상)』와 구별되는 점은 특히 민족 및 민족문화의 우수성이 강조되고 있다는 점이다.

물론 『조선철학사(상)』(1960, 1961)에서도 민족(문화)의 우수성을 드러내려는 기술이 없는 것은 아니다. 이 책이 교육의 목적으로 급히 집필된 것도 1950년대 중반부터 소련과 중국의 갈등 속에서 북한이 독자노선을 선택하며 주체사상을 내세우기 시작한 것과 무관하지 않다. 그러한 의미에서 ‘조선철학사’는 그 집필 동기 자체가 조선민족의 우수성을 드러냄으로써 그 독자성을 구축해 가려는 의도를 가지고 있다. 그러나 『조선철학사(상)』(1960, 1961)에서는 아직 ‘조선철학사’의 내용 기술에서 주체사상이 직접 언급되지는 않았다.

그런데 『조선철학사상사연구(고대-근세)』(1975)부터는 그 서문의 첫머리부터 주체사상이 조선철학(사상)사 연구의 지침임을, 그것도 “유일한” 지침임을 밝히고 있다. 13쪽에 달하는 상당히 장문

1) 필자가 확인한 북한 발간 ‘조선철학사’ 단행본들은 아래와 같다.

정진석·정성철·김창원, 『조선철학사(상)』, 1961(제2판, 도서출판 광주, 1988)

최봉익, 『조선철학사상사연구(고대-근세)』, 사회과학출판사, 1975

정해섭, 『조선철학사』(2판), 김일성종합대학출판사, 1982

최봉익, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양』, 평양 사회과학출판사, 1986(한마당, 1989)

정성철, 『조선철학사 2』, 과학·백과사전출판사, 1987

최봉익, 『조선철학사 3』, 평양백과사전출판사, 1991

최봉익, 『조선철학사 개요』(제2판), 평양: 사회과학출판사, 2009

사회과학원 철학연구집단, 『조선철학전사』(전15권), 평양: 사회과학출판사, 2010

김수영·김명수, 『철학지식-조선철학사』(제2판), 사회과학출판사, 2014(제1판 2009)

의 ‘머리말’에서 주체사상을 사상이론적 및 방법론적 기초로 하여 주체성, 당성·노동계급성, 역사주의를 조선철학사 연구의 세 가지 원칙으로 제시하였다. 주체사상에 입각하여 조선철학사를 기술한다는 것은 조선철학의 역사가 관념론에 대한 유물론의 투쟁의 역사일 뿐 아니라, 그것이 조선민족의 주체적인 자각과 의지에 의한 철학(사상) 발전의 과정임을 기술하는 것이다. 특히 1982년 발간된 『조선철학사』(2판)에서는 주체사상의 핵심이 ‘자주성·창조성·의식성’이라는 것이 구체적으로 강조되고, 조선철학사의 전개가 바로 ‘자주성·창조성·의식성’의 발전 과정이라는 점을 그 내용에서 지나칠 정도로 반복적으로 언급하고 있다. 물론 이 경우에도 철학적 사유는 “일정한 계급의 이익을 반영하고 계급성을 띠고 있는 것”이라는<sup>2)</sup> 입장에서 주체성의 원칙과 함께 당성·노동계급성 및 역사주의 원칙은 고수된다. 나아가 『조선철학사개요』(1986)는 ‘주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양’이라는 것을 부제로 내세워서, 이전에 쓰여진 ‘조선철학사’가 주체사상에 입각하여 새롭게 기술되어야 한다는 주장을 직접 드러내고 있다.

그리고 『조선철학사 2』(1987), 『조선철학사 3』(1991)에서는 각각 이조시대와 근대 이후를 다루고 있는데, 특히 후자에서는 동학, 위정척사, 개화, 반일의병, 애국문화운동 등에 이어 김형직(김일성의 부친)의 사상을 기술하였다. 이는 조선철학의 역사에서 관념론에 대한 유물론의 투쟁 과정이 조선민족의 자주성·창조성·의식성의 발전에 따라 진행되어 주체사상의 형성·발전으로 이어진다는 입장을 보여준다. 이러한 관점은 『조선철학전사』(2010)에서 본격적으로 반영되어 기술된다.

그러한 의미에서 제3기는 『조선철학전사』(이하 『전사』)의 집필 및 발간 시기라고 할 수 있다. ‘발간사’(『조선철학전사를 내면서』)에 따르면 『전사』는 5년간의 집필 작업을 거쳐 2007년에 완성되고 2010년에 발간되었다. 15권으로 이루어져 우선 그 내용이 대폭 늘어났을 뿐 아니라 그 깊이에서도 이전에 발간된 ‘조선철학사’들과는 큰 차이를 확인할 수 있다. 더욱이 제1~8권에서 고대부터 근대까지의 철학사상을 다룬 뒤, 제9권에서 김형직의 철학사상, 제10~15권에서는 김일성과 김정일의 철학사상을 다루어서, 전통 시대의 철학을 바탕으로 주체사상이 만들어지고, 조선철학의 발전이 주체사상에서 완성된다는 방식으로 기술하고 있다.

‘발간사’에서는 ‘조선철학사’ 연구와 집필의 원칙으로 “주체성과 민족성을 고수하는 원칙”을<sup>3)</sup> 제시하고, 철학의 근본문제가 ‘과거의 물질과 의식 사이의 관계문제’로부터 ‘사람과 세계와의 관계문제’로 근본적인 발전(8쪽)을 이룬다고 명시함으로써, 형이상학적 관념론에 대한 변증법적 유물론의 투쟁 다음 단계로 주체사상의 단계가 설정되었음을 분명히 밝히고 있다.

### 3. 시기 구분과 대상 선정

북한 발간 ‘조선철학사’의 시대 구분을 살펴보면 마르크스와 엥겔스의 역사적 유물론에 따른 발전사관을 토대로 하면서도 목차에서는 대체로 왕조의 변화에 따른 시대 구분 방식을 따른다. 다시

2) 정해섭, 『조선철학사』(2판), 김일성종합대학출판사, 1982, 8쪽.

3) 사회과학원 철학연구집단, 『조선철학전사 1』, 평양: 사회과학출판사, 2010, 6쪽.

말하자면, 원시 공동체 사회 - 고대 노예제 사회 - 중세 봉건사회 - 근대 자본주의 사회를 거쳐 사회주의와 공산주의 사회로 이행한다는 것을 사회발전의 일반법칙으로 받아들이면서도, ‘조선철학사’에서는 그것을 대체로 왕조의 교체 시기와 맞추어서 기준으로 삼는다는 것이다. 그에 따르면 철학적 사유는 고대 노예제 사회의 형성 이후에 시작되었다고 보아서, 고조선은 고대 노예제 사회, 삼국부터 조선후기까지는 봉건사회, 그리고 19세기 후반부터는 자본주의 사회가 발전하기 시작하여 사회주의/공산주의 사회로 나아가는 시기로 규정된다.

이러한 관점은 『조선철학사(상)』(1960, 1961)에서부터 일관되게 적용되는데, 그 적용 방식에는 다소 변화가 있다. 『조선철학사(상)』(제2판, 1961)에서는 목차에서 ‘고조선 - 3국 - 통일신라시기 - 고려시기’로 나누고 조선은 14세기부터 18세기까지 한두 세기별로 나누는 방식을 취하였다. 그리고 그 내용의 기술에서 역사적 유물론을 적용하였다. 『조선철학사상사연구(고대-근세)』(1975)에서는 발해를 포함하여 ‘통일신라시기’를 ‘발해, 신라시기’로 규정하였고, 이후에 발간된 ‘조선철학사’에서는 이러한 입장을 따랐다.

그런데, 『조선철학사』(2판, 1982)과 『조선철학사개요』(1986)에서는 왕조 기준의 시대 구분 대신 ‘노예사회 - 봉건사회 - 자본주의사회’라는 역사 단계를 목차에 내세워서 삼국시대부터 조선후기까지를 모두 봉건사회의 시기로, 19세기 후반기~20세기 초의 시기를 ‘자본주의적 관계의 발전기’라고 규정하였다. 그러나 이러한 시기 구분 방식은 『조선철학사 2』(1987)에서 다시 왕조의 단위를 목차의 시기 구분 기준으로 삼는 이전의 방식으로 돌아간다. 결국 『조선철학전사』(2010)에서 채택된 방식도 역시 왕조를 기준으로 하여 ‘고대 - 세나라시기 - 발해 및 후기신라시기 - 고려 전반기 - 고려 후반기 - 리조 전반기 - 리조 후반기 - 근대 - ...’로 나누는 것이었다.<sup>4)</sup> 물론 고조선은 고대 노예제 사회, 삼국부터 조선후기까지는 봉건사회, 그리고 19세기 후반부터 자본주의 사회가 발전하기 시작하는 시기라는 역사적 유물론의 발전사관은 그 내용에서 그대로 적용된다.

아마도 역사적 유물론을 목차의 시기 구분 기준으로 내세워서 삼국시대부터 조선후기까지 2천여 년의 기간을 하나의 봉건사회의 시기로 설정할 경우, 그 변화·발전의 과정을 설명하는 데 무리가 있다는 점이 고려되었을 것이다. 그리고 삼국, 발해·통일신라(후기신라), 고려, 조선에서 각각 주류를 이루었던 철학사상에 큰 변화가 있었다는 사실을 고려할 때, 우리의 철학사에서 왕조의 변화에 따른 시기 구분이 가지는 설명력을 무시할 수 없었을 것이다. 남한에서도 왕조의 변화를 기준으로 철학사의 시대를 구분하는 것이 적절한가에 대한 논의가 있었지만, 대체로 다수 학자들의 합의에 도달할 만한 다른 대안을 찾지 못한 것이 사실이다.

그렇다면 이러한 시기 구분을 따를 때, 이 연구의 주제인 ‘삼국 및 고려시기 유학’과 관련하여 ‘조선철학사’에서 주요 기술 대상으로 삼은 주제와 인물들은 다음과 같다. 먼저 주제로 보면 ‘음양오행 사상’이 유물론적 철학이면서도 종교적 신비주의의 측면을 가진다는 의미에서 주목되고, 윤리도덕

4) 참고로 『철학지식-조선철학사』(제2판, 2014)는 조선철학사에서 다루어지는 주요 주제 및 인물들의 사상을 관련 자료들과 함께 시기순으로 나열해 놓은 자료집의 성격이 강하여, 일정한 기준으로 시대를 구분하지 않았다.

및 사회정치 사상으로 ‘효(孝)’, ‘제(悌)’, ‘충(忠, 충군사상)’, ‘신(信)’, ‘인(仁)’, ‘예(禮)’, ‘정명(正名)’, ‘왕도정치’ 등이 다루어진다. 그리고 ‘천(天)’ 또는 ‘천명(天命)’ 사상이 유교의 핵심 이론으로 거론되고, ‘기(氣)’와 ‘리(理)’가 자연관 및 인식론과 관련하여 기술된다. 또한 유교와 직접 연관된 것은 아니지만 북한의 조선철학사에서 강조되는 ‘애국사상’, ‘자주의식’, ‘상무(尙武)정신’ 등도 유교 관련 인물들의 사상에서 언급되곤 한다.<sup>5)</sup>

인물로 보면 통일신라(후기신라) 시기에 강수, 설총, 충담, 최치원, 고려시기에는 최충, 최승로, 김심언, 이규보, 김초·박초, 이제현, 이색, 정몽주, 정도전 등이 다루어진다. 그런데 여말선초에 활동했던 정도전의 경우는 『조선철학사』(1961)에서 조선시기에 포함되었으나, 1970~1980년대에는 고려시기에서 다루어졌고, 2010년 『조선철학전사』에서는 다시 조선시기에 포함된다. 이번 연구에서는 『조선철학전사』(2010)의 기준을 따라 정도전을 ‘삼국 및 고려시기 유학’의 논의에서 제외한다.

주제로 보면 인물로 보면 북한 발간 ‘조선철학사’ 중 가장 내용이 풍부한 것은 『조선철학전사』이다. 개별 논문들의 내용도 사실상 이 『전사』를 벗어나지 않는다고 할 수 있다. 전 15권의 『전사』 중 삼국부터 고려까지 시기를 다룬 것은 제2권과 제3권이고, 고대시기는 제2권에서 다루어진다. 그러므로 ‘삼국 및 고려시대 유학’을 주 대상으로 하는 이 발표에서는 『전사』 제2~3권의 내용을 중심으로 하여 필요한 경우 다른 ‘조선철학사’ 류의 책들과 관련 논문들을 참고하여 논의를 진행한다.

#### 4. 주제별 기술

『조선철학전사 1』(2010)의 ‘발간사’에서는 조선철학사 연구를 위한 원칙과 방법론에 대해 밝히고 있다. 2010년에 정식화하여 제시된 것이지만, 그러한 입장은 주체사상의 형성 과정에서 1960년대에 처음 ‘조선철학사’를 편찬하여 인민들을 교육하려 했던 시기부터 ‘조선철학사’의 탄생과 발전의 토대가 되어 온 관점을 체계화한 것이라고 할 수 있다.

따라서 ‘조선철학사’의 내용과 평가를 이해하기 위해서는 먼저 그 원칙과 방법론을 이해할 필요가 있다. ‘발간사’에 따르면 ‘철학의 근본문제’는 과거의 물질과 의식 사이의 관계문제로부터 사람과 세계와의 관계문제로 근본적인 발전을 하였다.<sup>6)</sup> 이는 시기상으로 구분하자면 과거의 철학사를 유물론과 관념론의 투쟁의 역사로 보고, 근대 이후 주체사상의 형성 시기부터는 사람과 세계의 관계문제로 발전하였다고 보는 것이다. 그렇지만 사람과 세계의 관계 문제는 주체사상과 함께 ‘탄생’한 것이 아니라 유물론과 관념론의 투쟁의 역사 속에서도 존재하고 지속되어 온 것으로 간주된다. 그러한 의미에서 ‘조선철학사’는 근대 이후뿐 아니라 과거의 철학사를 연구·기술할 때에도 역시 사람과 세계의 관계 문제에 주목한다.

그러한 입장은 『전사』의 ‘발간사’에 제시된 ‘조선철학사’ 연구와 집필에서의 원칙들에서도 확인

5) 북한의 ‘조선철학사’에서는 삼국시기 철학사상발전의 일반적 특징으로, “세나라의 철학이 고구려의 철학발전을 중심으로 하여 발전”하였다고 본다.(『전사 2』, 18쪽) 그러한 의미에서 ‘조선철학사’ 기술에서 특히 강조되는 것이 ‘애국사상’, ‘자주의식’, ‘상무정신’ 등이다.

6) 『전사 1』, 8쪽

할 수 있다. 먼저, “진보와 반동을 구분하는 원칙”은 ‘조선철학사’를 유물론과 관념론, 변증법과 형이상학, 무신론과 유신론의 투쟁 역사로 본다는 것이지만, 여기에는 “인민대중의 자주적 요구와 리익”을 철학사상 평가의 기준으로 한다는 것이 전제된다. 또한 “당성, 노동계급성의 원칙”과 함께 “주체성과 민족성을 고수하는 원칙”이 제시되었는데, 바로 이 “주체성과 민족성을 고수”하는 것은 주체사상에 입각하여 ‘조선철학사’를 연구하고 교육하는 근거가 된다. 특히 ‘조선철학사’ 연구에서 줄곧 강조되는 ‘역사주의 원칙’은 마르크스주의적 역사유물론에 주체사상이 어떻게 결합되는지를 잘 보여준다. “주체적 방법론에서의 역사주의 원칙”이라고 명명된 이 원칙은 “과거의 철학사를 유물론과 관념론의 투쟁의 역사로 고찰하면서도 어디까지나 사람, 인민대중을 중심에 놓고 당시의 사회력사적 조건과 사람들의 자주의식 및 창조적 능력의 발전 수준과의 련관 속에서 분석평가”한다는<sup>7)</sup> 것이다. 주체사상의 시대는 근대 이후에 오는 것임에도, 바로 이러한 의미에서 ‘조선철학사’에서는 고대부터 근대까지의 철학사를 기술·평가할 때도 사람들의 자주적 의식과 창조적 능력의 발전이 중요한 요소가 된다.

삼국 및 고려시기 유학을 다루는 이 발표에서 이러한 ‘원칙과 방법론’에 주목하는 것은, 유교철학이 단지 중국에서 수입된 외래사상이 아니라 우리 민족 내부에서 자연과 사회를 이해하고 윤리도덕을 중시하여 온 데서 비롯되고 또한 그러한 사유방식에 의해 수용되었다는, “주체성과 민족성을 고수”하는 북한 연구의 입장에<sup>8)</sup> 유의해야 하기 때문이다.

#### 4.1 음양오행설

음양오행설은 본래 유가에서 만들어진 것이라고 할 수는 없지만, 유학에서 존재와 윤리 등을 설명하는 원리로 사용되면서 유교사상의 주요한 요소가 되었다. 북한의 연구에서 음양오행설은 형이상학적 관념론에 맞서서 발전해 온 고대와 봉건시대의 대표적인 변증법적 유물론으로 평가되고, 그러한 성격의 사상이 봉건시대에 유교의 일부로 수용되어 발전된 것으로 기술된다.

여기서 주목되는 것은 음양오행적 사유가 중국뿐 아니라 그리스나 인도 등의 고대 철학사상에서도 발견되는 일반적인 것이라고 주장하면서, 그 기원을 굳이 중국에서 찾으려 하지 않는다는 것이다. 즉, ‘음양오행(陰陽五行)’이라는, 한자로 정착된 ‘개념’이 아니라, 음양오행적 방식의 ‘사유’에 초점을 맞춰서 그것이 고대에 농업 기반 사회에서 종종 나타나는 것이라고 설명하고, 고대조선(고조선)에서도 농경생활 속에서 음양오행적 사유가 생겨났다고 보는 것이다.<sup>9)</sup>

오행설은 햇빛이나 물 등을 세계의 시원으로 여겼던 고대 초기의 “원소설적 세계관”에서 발전되어, 쇠, 나무, 불, 물, 흙이라는 다섯 가지 요소들의 상호작용으로 우주의 순환과 만물의 변화 발전을

7) 『전사 1』, 8쪽

8) 정성철은 이러한 입장에 대하여 다음과 같이 설명한다. “조선철학사연구에서 주체성과 민족성을 고수한다는 것은 한마디로 말하여 우리의 철학사를 조선의 토양위에서 조선인민이 창조한 조선의 철학사로 체계화한다는 것을 의미하며 철학사상발전에서 우리 민족이 이룩한 고유하고 우수한 특성을 찾아내어 적극 내세운다는 것을 의미한다.”(정성철, 「조선철학사 연구의 방법론에 대하여」, 『퇴계학과 한국문화』 35, 2004, 12-13쪽)

9) 『전사 1』, 41쪽.

설명하는 것으로, 고대의 농경사회에서 “누구나 자연스럽게 가질 수 있는 사고방식에 토대”를 두고 있으며, 우리 나라에서 이 오행설이 고대조선시기에 발생했다는 것이다.<sup>10)</sup>

음양론적 사고에 대해서는, 「단군신화」에 등장하는 단군의 출생 과정에 대한 설명을 통하여 “양적인 존재인 하늘과 음적인 존재인 땅의 결합속에서 우주만물이 발생 발전”한다고 본 고대초기 사람들의 음양론적 사고를 엿볼 수 있다고 설명한다.<sup>11)</sup> 하늘에서 온 존재인 환웅과 땅의 존재인 웅녀의 결합, 햇빛 비치는 양지와 햇빛이 차단된 음지(굴 속)의 대비 등을 통해 음양의 상호관계에 관한 사유방식을 확인할 수 있다는 것이다.

북한의 연구에서 이러한 음양오행설은 하늘, 태양, 산, 바다, 비, 바람 등 자연의 사물이나 현상을 신격화·절대화하는 형이상학이나 관념론과 대비되어 대체로 긍정적으로 평가된다. 음양설은 자연과 세계를 밝음과 어둠이라는 대립물의 상호작용으로 설명한다는 점에서 ‘변증법적’이고, 오행설은 자연과 세계의 기원을 물, 불, 나무, 쇠, 흙이라는 다섯 가지 물질로 설명한다는 점에서 ‘유물론적’이며, 그러한 의미에서 음양오행사상은 고대에 발생한 ‘소박한 변증법적 유물론’이라는 것이다.

물론 음양오행설의 한계도 지적된다. 세계의 모든 현상을 일정한 도식에 맞추어 설명하고 그에 따라 현실을 해석한다는 점에서 비과학적이며 신비주의적 요소가 있다는 것이다. 또한 오행의 상생상극(相生相剋) 작용이 순환론적 성격을 가지며, 그러한 이치에 따라 인간의 운명을 설명한다는 점에서宿命론적 성격을 가진다고 평가된다.<sup>12)</sup>

## 4.2 기유물론

북한의 연구에서 ‘《기》유물론’이라고 지칭되는 ‘기철학’은 바로 음양오행설의 유물변증법적 요소를 흡수하여 발전된 것으로 설명된다.<sup>13)</sup> 그러한 의미에서 ‘기유물론’ 역시 그 기원을 중국에서 찾기도는, “우리 민족의 철학적 사유의 발전과정 속에서 창조되었다”고<sup>14)</sup> 기술된다.

기유물론은 햇빛이나 물 등의 자연 현상·사물에서 세계의 시원을 찾으려 했던 원소설적 세계관, 그리고 농경사회에서 음양과 다섯 가지 물질적 요소의 상호작용으로 세계를 설명하려 했던 음양오행설에서 더 발전된 변증법적 유물론으로 평가된다. 기유물론의 기원으로는, 『삼국지』에서 동명왕의 탄생을 설명한 「고리국전설」을 예로 들며, 입김이나 콧김과 같은 것이 생명의 근원으로서의 기에 대한 사유의 기원으로 제시된다. 동명왕을 잉태하게 하는 기(닭알 같은 기), 마굿간에 버려진 동명을 살려주는 기(입김)에서 기유물론의 기원을 찾는 것이다.<sup>15)</sup>

북한의 연구에서 ‘기’에 주목하는 것은 우선 ‘기’라는 물질을 세계의 기원으로 삼는다는 점에서 유물론적이라는 것이다. ‘기’ 이전에 닭알과 같은 ‘혼돈’의 개념이 있었지만 그것이 ‘기’ 개념과 결

10) 『전사 1』, 43쪽.

11) 『전사 1』, 44쪽.

12) 『전사 1』, 50쪽.

13) 『전사 1』, 49쪽.

14) 『전사 1』, 51쪽.

15) 『전사 1』, 52쪽.

합되면서 세계의 통일적 시원으로서 그 시원성 또는 근원성의 의미를 보다 분명하게 드러냈다는 것이다.<sup>16)</sup>

“고대조선사람들은 인간의 호흡작용이나 새알의 부화작용에서 우주만물의 발생발전과 논리적으로 연결되는 본질적인 측면을 찾아내고 그것을 사물현상 전반에 일반화하여 《기》와 《혼돈》이라는 철학적 개념을 만들어냈다”<sup>17)</sup>

‘기’의 유물론적 성격과 함께 주목되는 것이 ‘기’철학의 변증법적 사유이다. 세계의 시원으로서의 ‘기’와 세계의 구체적 사물·현상들의 관계가 ‘일(一)’과 ‘다(多)’의 관계로 설명된다는 것이다. ‘일’로서의 ‘기’는 현상으로서의 ‘다’ 속에 내포되어 있고 ‘다’는 ‘일’의 구체적인 표현이라는 의미에서 변증법적 사유를 담고 있다고 본다.<sup>18)</sup>

또한 ‘기’의 시원 상태를 의미하는 ‘혼돈’ 개념은 “‘유’와 ‘무’의 변증법적인 통일에 관한 사상에 기초하고 있다”고<sup>19)</sup> 평가된다. ‘기’의 시원 상태인 ‘혼돈’은 닭알과 같은 ‘무형의 존재’이며 ‘기’의 발현 상태인 세계는 온갖 사물이 꼭 들어찬 ‘유형의 존재’이다. 그러한 의미에서 시원으로서의 ‘혼돈’은 단순한 ‘무’가 아니라 온갖 사물현상(유)를 발생시킬 필연성을 갖춘 ‘무’이고, 사물현상으로 드러나는 ‘유’는 그 필연성을 구현한 것이라는 의미에서 ‘무’와 ‘유’는 본질적으로 동일하다고 설명된다.<sup>20)</sup> 기유물론은 직관적인 자연적 관찰에 의거하고 신비주의적 색채가 농후하다는 제한성을 가지고 있지만, 고대조선 당시로서는 세계의 존재와 운동을 변증법적으로 설명한 가장 발전된 유물론으로 평가된다.

삼국시대에도 ‘기’유물론은 당시의 유물론을 대표하는 것으로 평가된다. 이 시기에는 고대유물론으로서의 ‘기’유물론에서 신비적 요소들이 탈각되고 ‘기’ 개념의 물질적 성격이 더욱 강조되었다고 평가된다. 우선 고대에 시원적 물질로서의 ‘기’가 무형적인 혼돈물질이었다면, 삼국시기에는 ‘기’가 “먼지와 같이 미세한 알갱이(극미)”로 “추측”되었다는 것이다.<sup>21)</sup> 그것은 『삼국사기』와 『삼국유사』에서 ‘백기(白氣)’, ‘적기(赤氣)’, ‘운기(運氣)’, ‘향기(香氣)’, ‘습기(濕氣)’ 등과 같이 ‘기’와 결합된 구체화된 개념들이 일상생활에서 많이 도입 활용되고 있었다는 것으로 확인된다고 설명된다.

“고대의 ‘기’가 신비적 요소를 다분히 함유하고 있는 ‘기’였다면, 삼국시기의 ‘기’는 보다 구체적인 물질적 미립자를 가리키는 개념이었다는 것이다.”<sup>22)</sup>

16) 『전사 1』, 59쪽.

17) 『전사 1』, 60쪽.

18) 『전사 1』, 60-61쪽.

19) 『전사 1』, 61쪽.

20) 『전사 1』, 61쪽.

21) 『전사 2』, 24쪽.

22) 『전사 2』, 25쪽.

이를 통해 ‘기’에 의한 세계의 물질적 통일성이 강조되었다고 평가된다.(전서2, 26) 이는 ‘일’과 ‘다’가 상호 연관되어 있을 뿐 아니라 상호 전화될 수 있다는 생각에 이르게 되고, 물질들의 다양성을 ‘기’의 농후희박으로 설명할 수 있게 되었다는 것이다. 이것이 중요시되는 이유는 기유물론의 발전에 따라 인간의 운명문제를 신비주의적 숙명론적으로 해석하는 종교신비설이 비판될 수 있었기 때문이다.<sup>23)</sup>

기일원론과 관련하여 고려시대에 주목을 받는 인물이 이규보(1168-1241)이다. 그는 북한 발간 ‘조선유학사’에서 고려시대 학자 중 진보적 사상가로 줄곧 높이 평가된다. 1960년 발간된 『조선철학사(상)』에서부터 2010년 발간된 『조선철학전사 3』에 이르기까지 그의 기철학적 견해는 고려시대에 변증법적 유물론을 대표하는 것으로 인정된다. 남한에서는 영웅서사시 동명왕편 등을 쓴 문필가로서 인정 받으면서도, 문신으로서 최씨 무신정권 집권기와 몽골침입기에 재상의 반열에 올라 전성기를 누렸던 행적에 대해 비판적 평가를 받는 것과 대조된다.

북한의 연구에서 이규보의 철학사상은 “‘원기’설에 기초한 유물론” 또는 “‘원기’일원론적 유물론”으로 규정된다. 그는 유학자로 분류되기보다는 ‘원기’설을 특징으로 하는 진보적 사상가 또는 변증법적 유물론자로서 “우리 나라 중세유물론의 새로운 경지를 개척”한<sup>24)</sup> 인물로 규정된다.

그의 ‘원기(元氣)’설은 우주·자연의 형성과정에서 어떤 외부적 요인 없이 ‘원기’ 자체가 시원 물질로서 그 ‘원기’로부터 만물·현상이 형성된다고 본다는 점에서 유물론으로 높이 평가된다. 이규보는 ‘원기’설을 내놓기 전에 이미 ‘기’를 ‘일기(一氣)’로 보았고, 또한 ‘기’를 공기와 같은 미세한 알갱이와 같은 것으로 보았으며, 이는 서경덕의 ‘태허 속의 먼지’, 최한기의 ‘바리 속의 기(공기)’와 같은 입장이라는 것이다. ‘무형의 기’(물질적 실체)와 ‘유형의 기’(사물 또는 그 재료)를 나누어 보되 둘 사이의 관계를 실체와 사물, 본체와 현상간의 관계로 봄으로써 세계를 온전히 ‘기’로 설명하는 유물론적 이해의 토대 위에서, 이규보는 ‘기’의 시초 형태인 ‘원기’에 의해 우주·자연의 형성과정을 설명해 냈다는 것이다.<sup>25)</sup>

이규보의 ‘원기’는 물질적 실체를 의미하는 것으로써 곧 ‘무형의 기’에 해당하는데, 이는 관념론에서 ‘조물’, ‘조물주’, ‘천’ 등 세계창조에 관한 종교적 신비설의 입장을 유물론적으로 해결하려 한 것으로 평가된다. 우주·자연의 시원 문제에서 인격적 신이나 추상적 정신적 본체를 내세우는 관념론적 견해를 유물론적으로 극복하였다는 것이다. 그러한 의미에서 이규보는 ‘천무위(天無爲)’라 하여 ‘천’의 무목적·무의지·무조작적 성격을 분명히 함으로써<sup>26)</sup>, 우주·만물의 발생 변화를 신적 존재에 의한 조작에 의한 것이 아니라, 외적 존재에 의한 원인 혹은 작위를 배제한 ‘자생자화’의 운동관으로 설명하였다고 인정된다. 나아가 이는 관념론적인 숙명론에 맞서서 ‘자초’설이라는 유물론적 사생관<sup>27)</sup>을 제시하는 결과로 나타났다고 평가된다.

23) 『전사 2』, 26-28쪽.

24) 『전사 3』, 114쪽.

25) 『전사 3』, 119쪽.

26) 『전사 3』, 121쪽.

27) 『전사 3』, 134쪽.

### 4.3 천명사상과 반불교론

유교와 관련하여 북한에서는 특히 ‘천명(天命)’사상에 주목한다. 관념론적인 ‘천명’사상이 유교의 세계관적 기초를 이룬다는 것이다.<sup>28)</sup> 물론 남한의 연구에서도 유교의 천명사상은 왕권을 정당화하는 근거가 될 뿐 아니라 민본주의의 토대가 되고, 나아가 성리학에서 이기심성론의 기초가 된다는 점에서 유교의 중요한 부분을 차지한다. 그런데 북한의 연구에서 ‘천명’에 주목하는 것은 그것이 관념론의 계보를 잇는다는 점에 초점이 맞추어져 있다.

북한의 연구에서는 유교의 ‘천명’사상이 고대의 미신적인 ‘천신’ 숭배관념과 연결된다는 점에 주목한다. ‘인(仁)’, ‘인정(仁政)’, ‘왕도정치’, ‘성선설’ 등의 특징보다 ‘천명’사상을 유교의 세계관적 기초라며 강조하는 것은 유교를 기본적으로 고대의 ‘천신’ 숭배로부터 이어지는 관념론의 계열로 규정하기 때문이다. 이러한 관점에서 유교에 대한 평가는 자연과 사회에 대한 과학적인 이해를 저해하고 계급질서를 정당화하는 역할을 하였다는 데 초점이 맞추어진다.

“유교에서는 고대의 《천》관념을 관념론적으로 발전시켜 그의 인격적 《권위》를 인정하면서도 그에 철학적 외피를 씌워 본체적인 존재로, 말하자면 관념적인 실체로 전환시켰다. 그리고 《천》에 《명》을 부여하여 인간의 운명뿐 아니라 국가의 흥망성쇠, 지어 엄격한 대자연의 운동변화까지도 모두 통제하는 절대적인 존재로 등장시켰던 것이다.”<sup>29)</sup>

유교의 ‘천명’사상은 고대로부터 내려온 “《하늘신》숭배사상과 결합되어 전파되면서 세 나라 민들의 사상정신생활 영역에 반동적인 영향”<sup>30)</sup>을 준 것으로 평가된다. 특히 이러한 천명사상은 사람들의 생사와 부귀빈천뿐 아니라 국가의 흥망까지도 하늘의 ‘명’과 하늘에서 내려준 운수에 달려 있는, 절대적인 것으로 간주함으로써 “극단적 숙명론”에 빠지게 하였다는 것이다. 이는 유교가 계급투쟁을 방해하고 봉건적 지배질서를 합리화하는 “반동적 궤변”이라고 평가되는 이유이다.

그런데 다른 한편으로 유교는 불교와 대비되며 일정한 진보적 역할을 한 철학으로 평가된다. 그것은 삼국시대와 고려시대에 반동적인 관념론을 대표한 것으로 평가되는 불교에 비해 유교는 세계의 존재를 인정한 관념론으로서, 당시에 지배계급 중 신흥세력을 대변하는 철학이었다고 보기 때문이다. 그러한 점에서 주목되는 것이 유교의 반불교론이다. 그러나 최승로, 이규보, 이제현, 이색, 정몽주 등 유교적 지식인들의 반불교론에 대한 평가는, 전체적으로 불교의 사회적 폐단에 대해서는 비판적이었다는 점에서 긍정적이지만, 불교가 유교와 함께 봉건제도의 유지와 강화에 일정한 도움이 된다고 보았다는 점에서 한계를 가졌다고 비판된다.

그러한 의미에서 남한 학계에서는 별달리 주목을 받지 못했던 고려 후반기의 김초(金貂, 생몰년 미상)와 박초(朴礎, 1367-1454)에 대해 높이 평가를 하는데, 그러한 평가는 바로 이 두 사람이 1391

28) 『전사 2』, 99-100쪽.

29) 『전사 2』, 100쪽.

30) 『전사 2』, 100쪽.

년 각기 올린 「척불소」에서 반불교론을 직접적으로 제기하였다는 사실에 근거한다. 사실 이 두 인물의 주장이 철학적으로 깊이 있는 논의의 수준이었다고 할 수는 없지만, 북한의 ‘조선철학사’에서는 그 시대에 불교 비판의 대표적인 사례로서 줄곧 중요하게 다루어진다. 물론 이들 이전에도 사치스럽고 과도한 불교 행사와 같은 숭불의 폐단, 승려들의 부패와 전횡, 사원들의 경제적 비대화 등에 대한 비판들은 있었지만, 이들은 그러한 부분적 비판들에 국한되지 않고 불교의 교리들을 근본적으로 비판하고 사회에 만연하는 온갖 재난과 부패의 근원을 불교에서 찾아 불교의 단호한 배척을 정치의 최우선 과제로 적시하였다는 것이다.

그들의 척불론의 사상적 기초는 ‘유교성리학’이었다고 평가된다.<sup>31)</sup>

“《제법유심》의 원리에 기초하여 모든 것을 주관적인 심의 산물로 보면서 우주자연의 객관적 존재를 부인하는 불교세계관에 비해 볼 때 유교성리학은 자연계의 실재성과 객관적인 변화과정을 시인함으로써 상대적긍정성을 가진다.”<sup>32)</sup>

이 두 사람은 “천지만물의 실재성을 시인하고 그를 토대로 3강5륜의 윤리질서를 합리화”하였고 이를 보편적 법칙으로 여겼으며, 인간의 생사운명에 대해서도 “자연”에 의한 것으로 설명하였다는 것이다. 사람을 포함한 사물의 형성과 그 운동변화를 모두 ‘기’ 스스로의 운동에 의한 것으로 보았다는 점에서 “일정하게 유물론적립장”을 견지하며 불교의 신비적 생사윤회설, 인과응보설 등을 비판한 것으로 평가된다.<sup>33)</sup>

그럼에도 그들은 궁극적으로 세계의 시원문제에서 정신적실체인 ‘리’를 우주만물의 근원으로 내세움으로써, 철학의 중심문제에서 관념론적 입장에 있었고 “세계와 사람의 운명이 초자연적인 힘에 의하여 지배된다는 신비주의적관점과 숙명론에서 벗어나지 못하였다”고 평가된다. 이것은 이들의 “반불사상의 이론적약점과 불철저성을 보여주고 있다”<sup>34)</sup> 것이다.

반불교론을 이론적 수준에서 대표할 수 있는 것은 정도전의 「불씨잡변」이라는 점에 대해서는 북한의 연구에서도 인정되지만, 여말선초의 인물인 그를 어느 시기에 위치시킬 것인지 다소 논란이 있었던 듯하다. 1960(1961)년 발간된 『조선철학사(상)』에서는 정도전을 이조 초기에서 다뤘고, 1970~80년대 발간된 ‘조선철학사’ 단행본들에서는 고려후반기에 포함시켰지만, 결국 『전사 4』에서는 다시 조선 전반기에 위치시켰다. 이는 『조선경국전』(1394), 『불씨잡변』(1398) 등 정도전의 주된 업적이 고려말보다는 조선초에 이루어졌다는 사실이 증시되었기 때문일 것이다. 『전사 4』에서는 ‘제3장 리조 전반기 리일원론적 관념론 철학의 발전’에서 권근, 이언적, 이황에 관해 기술한 뒤 ‘제4장 리조 전반기 성리학내 진보적경향의 발전’에서 정도전을 다룸으로써, 배불론을 포함하여 정도전의 사상을 조선 전기 성리학 계열의 진보적 사상으로 분류하였다.

31) 『전사 3』, 157-158쪽.

32) 『전사 3』, 159쪽.

33) 『전사 3』, 159-160쪽.

34) 『전사 3』, 161쪽.

#### 4.4 윤리도덕적 견해

북한의 연구에서 유교에 대해서 천명과 함께 특히 주목하는 것이 윤리도덕이다. 유교는 본래 봉건 제도를 합리화하기 위한 사회정치적 학설로 출현한 것인데 그 중심 내용이 윤리도덕이라고 보는 입장이다. 따라서 윤리도덕은 다음 절에서 다루게 될 사회정치적 견해와 밀접한 연관성을 가진 것으로 기술된다.

그런데 윤리도덕이 봉건제도를 합리화하는 역할을 하였다고 해도, 윤리도덕 자체를 나쁜 것이라고 할 수는 없다. 북한의 연구에서도 윤리도덕은 좋은 것이며, 특히 우리 민족은 예로부터 예의도덕이 바른 민족이라는 것이 강조된다. 윤리도덕이 사회의 질서를 유지하고 갈등을 완화하는 역할을 한다는 점에서 윤리도덕의 본래 의미와 그 필요성을 부정할 수는 없었을 것이다.

그러한 의미에서 북한의 연구에서는 “인민적 룬리도덕사상”과 “유교적 룬리도덕사상”을 구분한다. 인민적 윤리도덕사상은 “고대 우리 민족의 아름답고 고상한 룬리도덕전통을 그대로 계승한 진보적인 룬리도덕사상”<sup>35)</sup>으로, 그 핵심은 나라를 위하여 충성을 다하겠다는 ‘충’ 사상과 부모를 존경하는 ‘효’ 사상이다. 왕권 중심의 봉건질서 옹호를 위해 지배계급이 추구하는 ‘충’과 달리, 인민대중의 ‘충’은 “우리 나라와 민족의 자주성을 옹호하기 위한 투쟁에서 성실성, 희생정신으로 표현”된<sup>36)</sup> 것으로서 진보적인 것으로 평가된다. 그것은 지배계급의 왕에 대한 복종과 구별되는 나라와 민족에 대한 ‘충’이라는 것이다.

‘효’의 경우에도, 봉건지배계급은 봉건사회의 가부장적 가족제도와 종법제도를 유지하기 위해 ‘효’를 내세워 부모에 대한 맹목적인 순종과 복종을 요구하였지만, 본래 인민들의 ‘효’란 예로부터 부모와 자식간에 지켜야 할 마땅한 도리로서의 도덕관념이라고 그 차별성이 지적된다.<sup>37)</sup> 이러한 인민들의 ‘효’사상은 발해와 후기신라, 고려시기에도 부모와 자식 사이에 마땅히 지켜야 할 도리로서 계승되었다고 설명된다. 또한 인민적 윤리사상의 영향으로 발해와 후기신라에서 동성불혼풍습과 일부일처제의 원칙이 지켜지고 있었다는 점이 강조되기도 한다.<sup>38)</sup>

그에 반해 오류으로 대표되는 유교의 윤리는 ‘양(陽)은 강하고 음(陰)은 약하다’는 음양의 논리를 이용하여 군신, 부자, 부부 등의 관계를 일방적인 지배와 복종의 윤리로 만들었다고 평가한다. 음양이 가졌던 본래의 상호작용적인 변증법적 성격이 유교의 윤리도덕에서 변질되었다고 보는 것이다.<sup>39)</sup>

“원래 ‘3강5륜’의 원리적 측면을 이루고 있는 ‘충’, ‘효’, ‘절’, ‘신’ 등의 룬리사상들은 인간 본연의 도덕적 기초를 강조하는 사상이므로 진보적인 것”<sup>40)</sup>이었지만, 유교에서 이러한 도덕원리들을 ‘3강5륜’으로 체계화하면서 도덕적인 인간관계를 모두 일방적인 지배와 복종의 관계로 왜곡하였다는

35) 『전사 2』, 40쪽.

36) 『전사 2』, 41쪽.

37) 『전사 2』, 43쪽.

38) 『전사 2』, 132-133쪽.

39) 『전사 2』, 96쪽.

40) 『전사 2』, 101쪽.

것이다.

이처럼 북한에서는 유교의 윤리도덕사상 및 사회정치사상은 변증법적 성격이 제거된 음양론을 이용하여 양(君, 父, 夫)에 대한 음(臣, 子, 婦)의 일방적인 복종을 요구하는 사상이라고 비판한다. 그런데 그에 비하면 오히려 남한의 연구에서는 그러한 일방적 지배·복종 관계를 경계하면서 음양의 상호작용성을 토대로 하여 사회구성원간의 상호작용을 강조한 유학의 측면에 주목하기도 한다. 양(君, 父, 夫)이 음(臣, 子, 婦)에 대하여 복종을 기대하려면, 양 자신이 그에 상응하는 책임과 모범을 실천해야 한다는 것이다.

실제로 북한의 ‘조선철학사’에서도 유교 윤리의 상호작용을 완전히 간과하는 것은 아니다. 『전사 3』에서 중요하게 기술되는 고려 전반기 김심언(?-1018)의 ‘6정’, ‘6사’는 모두 군왕과 신하의 호상 관계에서 규제되는 도덕적 및 비도덕적 품행을 말하고 그러한 점에서 서 긍정적인 평가를 받는다.<sup>41)</sup> 고려 후반기에 이색(1328-1396)의 경우에도, 군신간의 호상의존적 관계에 대해 주장했다는 점이 긍정적으로 평가된다. 다만, 이색의 이러한 견해는 군왕 중심의 중앙집권적 통치가 쇠퇴하고 특권적 신하들에 의해 정사가 좌우되던 고려 말기의 사회현상을 반영한 것으로 지적된다.

특히 이색은 고려후반기에 성리학을 대표하는 인물이라는 점에서 성리학설과 관련되어 주목된다. 고려시대 성리학에 대한 북한의 입장은 양면적이다. 한편으로는 도덕적 실천을 중시하는 ‘도학’의 관점에서 ‘실학’으로 평가하는가 하면, 만물의 시원을 ‘리’에서 찾는다는 의미에서 객관적 관념론의 한계를 가진 것으로 평가한다. 중국 송나라에서 10~11세기경에 완성된 것으로서의 성리학은 “정신적 리를 토대하여 봉건사회를 철학적으로 합리화한 객관적 관념론”으로서 “봉건사회의 중앙집권제와 계층적 신분질서를 정당화하고 그것을 하나의 법칙으로 고정시킨 것”이라고 보는 것이다. 그럼에도 불교가 모든 것을 주관적인 심의 산물·표현으로 간주하여 세계의 객관적 실체성을 부인하는 데 반해, 성리학은 물질세계의 실재성을 인정한다는 점에서 일정 정도 긍정적인 평가를 받는다.<sup>42)</sup>

성리학의 윤리사상 면에서 이색의 ‘성삼품설’과 ‘본연지성·기질지성설’이 주목된다. 이색은 인간 본성에 대해 기본적으로 성선설을 기반으로하면서도 인간 자체의 ‘기질’과 외부자극으로서의 ‘물욕’에 의해 본성을 선·악·불악의 세 종류로 구분하는 ‘성삼품설’을 제기하였고, 또한 ‘본연지성·기질지성’에 대한 논의를 도입하여 인간 본성의 차별성을 설명하였다는 것이다. 이러한 견해는 “봉건적 신분등급제도를 인성론적으로 합리화하고 도덕적 자아수양의 원리적 기초를 확립”함으로써 “근로대중의 반봉건적 지향을 막고 지배계급의 통치질서를 공고화”하려는 것이었다고 비판된다.<sup>43)</sup>

그런데 고려시기 윤리도덕사상의 기술에서 눈에 띄는 것은 이를 이조시기의 윤리도덕과 대비하며 그 ‘민족적 성격’을 강조한다는 것이다. 이조시기에는 주자성리학의 지배로 인하여 “교조주의적

41) 『전사 3』, 76쪽.

42) 『전사 3』, 228쪽.

43) 『전사 3』, 234쪽.

인 풍조”가 강했던 데 비하여, 고려시기에는 유교 장려 정책에 따라 지배층의 윤리도덕사상이 보급되었음에도 다른 한편으로 “우리 인민이 일찌기 발휘하여 온 고상한 도덕관념을 일정하게 포섭하면서 그 민족적 성격을 유지”하고<sup>44)</sup> 있었다는 것이다.

#### 4.5 사회정치적 견해

북한의 연구에서 유교는 기본적으로 “《도덕적인 수양》을 통한 복종과 순종을 제창”한 것으로 간주된다. “《천》이 제정해준 질서대로 복종하고 순종할 것을 요구하는 유교의 숙명론적인 사상은 봉건적통치질서를 유지강화하는 데 매우 유리한 사상”이었고, 그로 인해 봉건지배계급이 유교를 받아들여 전파함으로써 인민대중들의 투쟁 의지를 저해하였다는 것이다.<sup>45)</sup> 이러한 의미에서 유교는 도덕윤리사상을 토대로 한 봉건지배계급의 사회정치사상으로 평가된다.

우선 유교의 ‘인(仁)’은 “다른 사람에 대한 ‘사랑’과 ‘동정’을 의미하는 도덕적 범주”<sup>46)</sup>라고 이해되지만, 그 내용은 주로 ‘인정(仁政)’사상으로 설명된다. 유교의 ‘인’사상은 지배계급의 정치윤리로서 널리 선전되어 ‘인정’사상으로 표현되었고, ‘어진 임금에 의한 어진 정치’를 표방하면서 왕을 비롯한 지배계급이 ‘만백성의 부모’로 위장하여 인민들의 반항의식을 무마하고 봉건사회의 재생산을 보장하려 했다는 것이다. 나아가 삼국시대에 전파된 유교사상들은 “어느것이냐 다 인민대중의 자주 의식발전을 가로막고 봉건적인 착취와 억압의 관계를 옹호하고 미화해주는 반동적 지배계급의 사상적도구로 리용되었다”고<sup>47)</sup> 평가된다.

북한의 ‘조선철학사’에서는 유교에 대해 늘 “반동적 사상”과 “진보적 사상”이라는 양면적 평가를 하는데, 특히 사회정치사상의 면에서 그러한 특징이 분명하게 드러난다. 민본주의와 인정사상으로 대표되는 유교의 사회정치사상은 본질적으로 인민들을 착취하기 위해 봉건지배층이 발전시킨 사상이라고 본다.

“민본사상과 인정사상은 본질상 인민대중을 위한 것이 아니라 그들을 토지에 더욱 얹어매놓고 최소한의 생활조건을 보장해주어 봉건적 착취의 안정성을 보장하며 가혹한 폭정으로 하여 생기는 인민들의 반항을 미리 예방하려는 봉건통치배들의 계급적 요구를 반영하고 있는 반동적 사상이었다.”<sup>48)</sup>

유교에 이러한 부정적 입장은 유교가 유입된 이래로 삼국, 발해-후기신라, 고려 시기에 걸쳐 일관되게 적용된다. 그러나 역사상에서 철학사상의 역할은 고정되어 있지 않다. 유교는 노예사회로부터 봉건사회로 이행하던 시기에 공자, 맹자에 의해 만들어진 것으로서, 인민대중에 대한 지나친 착취와 학대를 제한할 필요성을 반영한 것이라는 성격도 가지고 있다고 평가된다.

44) 『전사 3』, 85쪽.

45) 『전사 2』, 21쪽.

46) 『전사 2』, 106쪽.

47) 『전사 2』, 107쪽.

48) 『전사 2』, 241쪽.

“... 공자의 사상적 계승자인 맹자...는 민본사상에 기초하여 ‘인정’을 주장하였다. 그는 만약 백성의 지지를 받지 못하면 임금의 통치지위도 허물어지기 때문에 통치자는 백성을 중시하고 그들을 힘으로써가 아니라 《덕》으로써 다스려야 한다고 주장하였다. ...”<sup>49)</sup>

그러한 의미에서 역사상에서 그 위치에 따라 유교는 진보적 사상의 기능을 하기도 한 것으로 평가된다. 그것은 근로인민대중에 대한 지나친 착취와 학대가 사회의 안정과 발전을 위협할 경우에 그것을 경계하는 사상으로서 기능한다는 것이고, 그것은 조선철학사에서 인정과 민본사상이 “신흥봉건 지주계급”의 입장을 반영하여 표출된 것으로 기술된다.<sup>50)</sup> 생산의 직접적 담당자인 인민대중에 대한 비인간적 학대와 가혹한 압박이 필연적으로 거센 항거를 야기하고 결국 노예사회의 붕괴를 가져온 역사적 교훈을 알고 있던 신흥지주계급의 사상가들이 농민의 지위를 일정하게 개선하고 지나친 착취를 제한하는 것이 봉건정권을 유지하는 방법이라는 것을 이해하고 ‘인정’과 ‘민본’ 사상을 주장했다는 것이다.

고려를 건국한 왕건을 비롯한 고려봉건지배층이 바로 신라 말기에 봉건통치계급의 지나친 착취와 약탈, 그에 대한 농민폭동과 신라정권의 몰락, 궁예의 형벌정치와 태봉국의 멸망 등을 경험하며 성장한 신흥정치세력이라고 보고, 이들이 기성의 방식과는 다른 새로운 통치방법으로 택하게 된 것이 인정과 민본사상이었다는 것이다.<sup>51)</sup> 그러나 이들도 근본적으로는 ‘인정’을 봉건통치체제의 유지·강화를 위한 지배계급의 사상으로 이용하였고, 왕과 백성의 관계를 부모·자식간의 혈연적 관계로 왜곡하여 인민대중의 투쟁의식을 무마하려 했다는 점에서 근본적으로 지배계급의 사상이었다고 평가된다.

그럼에도 유교의 ‘인정’·‘민본’ 사상은 농민들의 초보적 생존 조건과 요구를 보장하고 그들에 대한 가혹한 수탈을 금지하며 생산을 증대시키는 등 일련의 합리적 내용이 포함되어 있는 것으로, 지배계급출신의 혁신적 사상가들이 특권지주계급과 봉건정부를 비판하는 무기로 이용됨으로써 해당 역사적 조건에서 일정한 진보적 성격을 가졌다고 인정한다.<sup>52)</sup>

또한 고려후기에 13세기말부터 전파 보급된 “유교성리학”은 “정신적인 리에 토대하여 봉건사회의 중앙집권제와 계층적 신분질서를 정당화하고 철학적으로 합리화”한 것으로 규정된다. 그럼에도 당시 유교성리학은 “모든 것을 주관적인 심의 산물로 보면서 객관세계의 실재성을 부인하는 불교와 달리 물질세계의 객관적 존재를 시인”하였으며, “우주자연의 존재와 운동변화에 관한 견해에서 일부 유물론적 경향”을<sup>53)</sup> 나타냈던 것으로 평가된다.

고려 후반기 성리학을 대표한 것으로 평가되는 이색을 통해서 성리학의 사회정치적 견해에 대한 북한의 평가를 확인할 수 있다. 이색이 ‘인욕을 막고 천리를 보존한다’는 성리학의 학문적 과제를 수

49) 『전사 2』, 240쪽.

50) 『전사 3』, 88쪽.

51) 『전사 3』, 89쪽.

52) 『전사 3』, 91쪽.

53) 『전사 3』, 112-113쪽.

용한 것에 대해서는, 이러한 ‘천리인욕’설이 봉건통치에 대한 절대적 복종의 의무를 윤리도덕적으로 규범화한 것이라고 비판하면서도, 인간의 기본적 욕망은 인정한다는 점에서 극단적 금욕주의와는 구분되는 기성 이론과 구별되는 합리적 측면이 있다는 측면을 인정한다. 이색의 경우에도 ‘충효일치’를 주장하며 가부장제와 중앙집권체제를 이론적으로 합리화했다는 점이 지적되지만, 사회에는 충과 효가 기본적으로 필요하다는 의미에서 부정적으로만 평가되는 것은 아니다.<sup>54)</sup>

## 5. 맺음말

이 발표문에서 본래 다루려 했던 주제는 북한에서의 한국 전통철학 연구 중 삼국시대부터 고려시대까지의 유교철학이다. 그런데 실제론 고대에 해당하는 부분까지 대상영역을 넓히게 되었다. 그 이유는 크게 두 가지이다.

먼저 북한의 ‘조선철학사’에서 고대 부분에서는 ‘유교’를 직접 언급하지 않지만, 실제로는 유교철학의 실제 내용이 되는 음양오행설, 기유물론, 조상신숭배, 하늘신숭배, 윤리도덕사상 등을 다루고 있고, 그것이 삼국·고려시대의 유교와 내용상으로 밀접한 연관이 있기 때문이다.

또 다른 이유는 삼국·고려시대에 다루는 유교철학이 한국 학자들의 독창적인 이론적 논의보다는 대체로 유교철학의 일반적인 내용이 삼국·고려 사회에서 적용된 것들이기 때문이다. 유교철학의 이해와 수용 단계라고 할 수 있는 이 시기에는 개별 학설들의 독특성보다는 북한에서 유교철학을 어떻게 이해하고 평가하는지 그 관점 혹은 입장이 더 중요한 비중을 차지하게 된다. 그러한 의미에서 고대부터 고려시대까지 유교를 하나의 맥락에서 이해할 필요가 있다.

북한에서의 이 시기 유교철학 연구에서 확인한 몇 가지 특징과 과제를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 음양설, 오행설, 충·효 사상 등의 유교의 주요 내용이 되는 철학사상의 ‘기원’을 농업경제 기반 사회로서의 고대조선 내부에서 찾는다는 것이다. 이는 중국에서 한자로 정착된 개념과 이론으로서의 기원이 아니라 그러한 ‘사유방식’의 기원에 초점을 맞추으로써, ‘조선철학’의 기원을 우리의 역사 내에서 찾으려 하는 것이다. 이는 주체사상에 기반한 ‘주체성과 민족성을 고수하는 원칙’에 따라 이루어진 입장이라고 할 수 있다. 이와 관련하여 우리의 ‘철학사’에서 개념과 논리체계로 정착된 철학사상 이전에 사유방식으로서의 철학사상의 기원을 어떻게 이해하고 평가할 것인가에 대해 더 논의해 볼 필요가 있다.

둘째, ‘천(天)’ 또는 ‘천명(天命)’을 유교의 핵심적인 이론적 기초로 간주한다는 것이다. 이는 음양오행설에서 기일원론으로 이어지는 변증법적 유물론의 계열과 천신숭배사상에서 천(명)을 거쳐 태극·리(理)로 이어지는 형이상학적 관념론의 계열의 투쟁사로 철학사를 설명하면서 유교를 관념론 계열에 위치시키기 위한 것이라고 볼 수 있다. 물론 ‘천(명)’사상은 유교에서 중요한 역할을 하지만, 본래 유교는 인간 관계, 가족윤리, 그리고 제의(祭儀)에서 출발하여 그것을 국가·사회로 확대한 것이라고 할 수 있다. 천(명)사상은 그것을 설명하고 정당화하기 위한 형이상학적 방편의 성격이 강하

---

54) 『전사 3』, 236-237쪽.

다는 점에서 천(명)사상을 유교철학의 기초로 보는 것은 재고할 필요가 있다.

셋째, 전통적 윤리도덕사상을 ‘인민들의 윤리도덕사상’과 ‘유교적 윤리도덕사상’으로 명확하게 구분한다는 것이다. 북한의 ‘조선철학사’에서는 유교적 윤리도덕사상이 봉건지배체제를 유지하기 위한 일방적 지배와 복종의 도구로 사용되었음을 비판한다. 그러나 다른 한편으로 충, 효, 부부윤리, 애국애족, 상무(尙武) 정신 등 사회의 안정적 질서 유지를 위한 사회·국가윤리로서의 측면을 매우 강조한다. 이러한 윤리도덕은 북한이라는 현 체제의 유지를 위해서도 매우 필요한 것이기 때문일 것이다. 고려말 정몽주에 대한 서술에서 그가 충군사상의 모범이라는 점을 강조한 것은 이를 상징적으로 보여준다. ‘조선철학사’의 편찬이 애초부터 혁명을 위한 것이 아니라 북한이라는 기성체제의 안정을 목적으로 한 것이었고, 특히 『조선철학전서』는 이른바 ‘완성된 체제’를 지키기 위한 것이라는 것을 확인할 수 있다. ‘인민들의 윤리도덕사상’과 ‘유교적 윤리도덕사상’의 구분은 국가와 민족을 위한 ‘충’과 기성의 정치체제를 위한 ‘충’이 구분되어야 한다는 논리인데, 이러한 논리는 현재의 체제에도 유효해야 할 것이다. 철학사에서의 비판적 관점은 현 체제에 대해서도 작동할 수 있어야 철학으로서 의미가 있기 때문이다.

넷째, 유교는 불교에 대해 진보적인 것으로 평가된다는 점이다. 불교는 극단적인 주관적 관념론인데 비해 유교는 객관적 관념론이라는 의미에서, 그리고 불교가 주류를 이루었던 삼국 및 고려 시대에 유교는 지배계급 내 신흥계급의 철학사상이었다는 점에서 유교철학이 불교에 비해 상대적으로 진보적이라는 것이다. 이는 봉건지배계급의 관념론과 피지배계급의 유물론, 그리고 그 사이에 지배계급 내 신흥계급의 진보적인 사상으로서 객관적 관념론 또는 기일원론적 유물론이 있다는 것이다. 그런데 ‘조선철학사’에서 전통철학의 발전은 이러한 3층의 사회적 구성 중 주로 ‘지배계급 내 신흥계급’의 상대적인 진보적 철학사상을 통해 이루어진다는 점을 고려할 때 이 신흥계급에 대한 좀더 면밀한 분석이 필요하다. 김초, 이규보 등 지배계급의 지식인 관료로서의 행적이 비판을 받는 인물에 대해 적절한 해명도 없이, 단지 배불론이나 기일원론 등의 이론을 제기했다는 것만으로 ‘진보적’이라고 평가를 내리는 것은 온당해 보이지 않기 때문이다.

북한의 철학 연구에서 철학이론의 생성·발전과 현실의 관계, 그리고 역사 현실에서 철학의 역할에 대한 집요한 문제의식은 배울 점이 있다. 그러나 그 문제의식만큼 철학이론 자체와 관련 철학자의 행적에 관한 분석이 따라가지 못한다면 관점에 의한 사실의 도식적 재단이라는 한계를 넘을 수 없다. 특히 그들이 ‘신흥계급’이었기 때문에 상대적으로 진보적인 유교(성리학)을 택한 것인지, 공부한 유교(성리학)의 상대적으로 진보적인 성격 때문에 진보적인 사회정치적 입장을 갖게 된 것인지, 사회정치적 위치와 철학이론적 입장 사이의 관계에 대한 더 깊은 성찰과 논의가 더 필요하다.



## 북한에서의 삼국시대 불교철학 연구

- 『조선철학전사2』(한명환, 2010)에 나타난 이해를 중심으로 -

김원명

한국외국어대학교 철학과

### 1. 들어가는 말

본 연구는 ‘북에서 삼국시대의 불교철학’을 어떻게 이해하고 있는지 탐구하는 것이다. 지금까지 남에서 ‘북에서의 삼국시대 불교철학’ 전체에 대한 연구는 없었다. 남에서 ‘삼국시대’라고 부르는 것을 북에서는 ‘삼국 시기’나 ‘세 나라 시기’라고 한다. 남북 모두 삼국 또는 세 나라는 고구려(B.C.217? 혹은 B.C.37?~A.D.668), 백제(B.C.18~A.D.660), 신라(B.C.57~A.D.935)다. 한명환(2010)은 ‘세 나라 시기’와 ‘발해 및 후기 신라 시기’로 나누어 시대를 구분한다. 공간적으로 ‘세 나라’는 요동 지역(학자에 따라 요서 지역까지)과 만주 일대 그리고 한반도다. 이 ‘세 나라’는 모두 600년에서 1,000년 정도의 역사와 특히 고구려는 광활한 영토를 가진 유서 깊은 나라다. 시간적으로 ‘세 나라 시기’는 기원 직전에서부터 백제(660) 고구려(668)가 멸망한 660년대까지 700년 정도를 가리킨다. 이 시기 고구려의 남서 지역이자, 백제와 신라의 해서지역에 있었던 나라들과 비교해 고구려·백제·신라들과 비교될 수 있다. 고구려의 영토와 존속 기간을 고려할 때, 당대 동북아시아에서 가장 강성했던 나라로 볼 수 있다.

이 세 나라 시기 고구려의 남서 지역이자, 백제의 해서지역에 있었던 나라들을 순서대로 보면, 후한(後漢, B.C.25~220), 조조의 아들 조비가 세운 위(魏, 220~265), 유비가 세운 촉(蜀 또는 漢, 221~263), 손권이 세운 오(吳, 222~280)의 삼국, 진(晉, 265~316), 5호16국(五胡十六國, 304~439)과 동진(東晉, 317~420), 위진남북조(魏晉南北朝, 386~581), 수(隋, 581~618)로 이어지는 여러 나라들이 있었다. 이중 이 시기에 가장 오래 존속한 후한이 250년이고, 1-200년 된 나라들과 짧게는 50년 내외 정도의 나라들이다.

한나라는 겉으로는 유교 이념으로 속으로는 법가 이념으로 제국을 지배했다. 한나라 이전 진나라는 춘추전국 시대를 끝냈다고 하지만, 법가 이념으로 지배하며 철권통치를 하다가 진시황이 죽자 곧 망했다. 즉 80년 정도 밖에 안된 나라에 불과하다. 한나라가 망하고 유교 이념이나 법가 이념만으로 제국을 지배하기에는 부족함을 느끼던 시기에 불교가 동아시아로 유입되었던 것이다. 그래서 불교가 새로운 지배 이념으로의 등극을 요청받던 시기였다. 동진의 권력자 환현(桓玄, 369~404)과 혜원(慧遠, 334~416)의 논쟁이 “사문불경왕자(沙門不敬王者)” 논쟁, 즉 “사문은 임금에게 경의를 표하

지 않는다”는 논쟁이다. 이때 둘은 타협하고 사문이 임금에게 절을 하고, 불도에서 불교로 국교의 지위를 얻게 된다. 즉 조성환(2023)이 위진남북조(魏晉南北朝, 386~581) 시기 당시 “세상 사람들을 교화하는 가르침”으로서의 ‘국교’로서의 지위를 ‘불도’에 주어, ‘불교’로 이름하고 ‘불교’를 통해 혼란기에 ‘2교’ 체제의 안정된 국가를 만들고자 한 것이라고 한 설명<sup>1)</sup>과 북에서의 한명환(2010)이 세 나라 시기 불교가 봉건계급사회의 체제 유지를 위한 계급적 이익에 기여했다는 평가와 비교·생각해 볼 수도 있을 것이다.

이 나라들은 현재 관점에서 중국 지역에 있던 나라들이고, 고구려의 상당 부분도 지금의 중국 지역에 있다. 남북이 모두 고구려·백제·신라를 계승한다고 생각하지만, 우리 남북의 학계가 고구려의 서남지역과 백제와 신라의 해서지역의 저 나라들에 비해, 고구려·백제·신라에 대한 연구가 상당히 제한적이지 않나 자문해본다. 한명환(2010)의 (특히 고구려에 대한) 자부심은 “고구려가 동방의 천년강국으로서의 위용과 존엄”<sup>2)</sup>이라는 표현 등을 통해 고구려가 한(漢, B.C. 202~A.D. 220)과 대등한 정도로 생각하고 싶어 하는 것으로 보인다. 그렇지만 그 바람과 같이 고구려에 대해 온전히 연구·평가되고 있는지 생각할 필요가 있다.

북에서는 어느 학자의 어떤 연구든 일관되게 ‘계급성 원칙’과 ‘역사주의 원칙’ 관점<sup>3)</sup>으로 연구되어 기술되고 있다.<sup>4)</sup> 여기에 더해 애국주의적 자부심을 강조하는 경향이 강하다. 북의 삼국시대 불교 철학 연구 관점도 비슷하다. 물론 유물론의 대척점으로서의 관념론과 종교에 기반을 둔 철학이라는 점에서 불교를 신랄하게 비판한다. 이런 점이 남의 일부 연구자들에게는 이미 낯익다. 그럼에도 불구하고 북의 철학을 연구하는 이들 외에는 여전히 낯설고 잘 알려져 있지 않은 것도 사실이다. 그렇기 때문에 우리는 북의 이런 기존 연구 원칙으로 연구된 구체적인 내용을 이해하고 비교하고 비판하며 설명하는 것이 여전히 요청된다 하겠다.

한명환(2010)은 세 나라 시기를 노예사회에서 최초의 봉건사회 국가로 역사적 전환이 일어난 시기로서, 종교철학이 크게 발전한 시기로 본다. 북한의 ‘역사주의 원칙’과 ‘계급주의 원칙’에 입각한 사관에서 볼 때, 유물론과 관념론의 투쟁이 본격적으로 시작된 시기로도 볼 수 있다. 나는 한명환(2010)의 ‘삼국시대 관념론으로서의 불교철학 이해’가 어떠하고, 그 이해에 대해 우리는 어떻게 이해하고 해석해야 할지에 대해 비판적으로 고민하고자 한다. 나는 주 연구 텍스트로 한명환(2010)의

1) 조성환. 2023. 『한국의 철학자들』, 서울: 모시는사람들, 54-7쪽 참조.

2) 한명환. 2010. 『조선철학전사2』, 평양: 사회과학원출판사, 68쪽.

3) 북에서의 두 가지 연구 기준인 ‘계급적 원칙’과 ‘역사주의 원칙’을 간단히 살펴보자. ‘역사주의 원칙’은 “민족문화유산의 역사적 진보성과 의의 및 그 제한성을 발생발전의 역사적 견지에서 분석평가하는” 것이다. ‘계급적 원칙’은 “문화유산의 사상적 본질을 밝히며 계급적 견지에서 역사적 진보성과 제한성에 대한 평가를 내리는” 것이다. 북에서는 김철명이 1967년에 명시적으로 밝히고 있는 전통철학 연구의 목적인 ‘사회주의 새문화와 생활기풍을 창조발전’시키고, ‘사회주의 애국주의 정신으로 무장’시키는 것이 지금까지 지속되고 있다. 김철명. 1967. 「사회주의하에서의 민족문화유산계승문제」, 『철학연구』1호, 사회과학원출판사, 16-7쪽 참조; 김교빈. 2002. 「남북한 전통철학 연구현황과 전망」, 『동양철학』제18집, 동양철학회, 10쪽 참조.

4) 북에서의 철학 연구는 남에서의 철학 연구와 매우 다르다. 김교빈은 남의 연구 원칙인 ‘보편성 원칙’과 ‘객관주의 원칙’에 대응되는 북의 연구 원칙을 ‘계급성 원칙’과 ‘역사주의 원칙’으로 요약한 바 있다. 김교빈. 2002. 「남북한 전통철학 연구현황과 전망」, 『동양철학』제18집, 동양철학회, 12쪽 참조.

『조선철학전사』(평양: 사회과학출판사) 제2권 중세철학사상1의 제1편 제4장 “세나라 시기 불교관념론 철학”<sup>5)</sup>을 중심으로 다음 순서에 따라 본문 내용을 작성할 것이다.

우선, 한명환(2010)이 삼국시대 관념론으로서의 불교철학이 급속히 성행한 이유와 그 해독성을 무엇이라고 하는지 살펴볼 것이다. 다음, 각 나라들에는 어떤 불교 승려(고구려 도량, 신라 원측)와 어떤 불교철학(삼론종, 유식학)이 성행했고, 그에 대한 부정·긍정 평가를 어떻게 했는지 살펴볼 것이다. 마지막으로, 위의 한명환(2010)의 자세한 설명들과 최봉익(1976)의 짧은 설명들 사이에 어떤 차이가 있는지도 살펴보게 될 것이다.

삼국시대에 전개된 민족을 구원하는 불빛이 어떻게 빛나게 되었고 빛났는지 해명하는 것은 ‘밝은 학문’ 즉 ‘철학(哲學)’이 떠안은 남북 철학자의 과제가 아닐 수 없다.

## 2. 삼국시대 관념론으로서의 불교철학이 급속히 성행한 이유와 그 해독성

한명환(2010)은 ‘세 나라 시기’ 가장 중요한 자리를 차지하는 발전된 철학 사상을 ‘진보 철학 사상’으로서 ‘세계에 대한 유물론적 견해의 발전’이라고 한다.(한명환(2010), 22쪽 참조) 그렇지만, 내가 보기에, 실제로는 ‘고구려의 애국적인 상무사상’을 더 강조하는 것으로 보인다. 그리고 사실상 ‘불교철학사상’이 가장 중요하다고 내심 생각한게 아닌가 추측된다. 그 이유는 내용의 깊이가 다르다. 유물론은 체계화되지 않았다고 고백하고 있지만, 고구려 승려 도량의 경우 ‘동아시아 삼론종’<sup>6)</sup>의 시조가 되었다고까지 기술하고 있다. 또 할애된 분량이 ‘유물론’과 비교해 ‘불교’가 더 많다.

한명환(2010)은 세 나라 시기 ‘진보적 철학 사상’이 “진보와 반동간의 대립과 투쟁 속에서 크게 발전”했고, 이를 세 가지로 요약한다. 즉 ㉠“유물론과 변증법”, ㉡“종교미신비판사상들과 인민적인 료리사상”, ㉢“애국적인 상무사상”이다. 이 ‘진보 철학사상’을 다루는 부분은 이 책의 제1편 제2장인데, 총4절로 구성되었고, 총25쪽(22-47쪽) 분량이다. 그 가운데 ‘유물론’은 총7쪽(23-9쪽)이다. ‘고구려의 애국적인 상무사상’은 제3장 전체고 총21쪽(48-68쪽) 분량이다.<sup>7)</sup> 그 다음에 제4장에서 다루는 ‘세나라시기 불교관념론철학’이 총28쪽(68-95쪽) 분량이다. 불교철학은 제5장에서 다루는 ‘유교 및 도교사상’의 총17쪽(96-112쪽)과 비교해도 상당히 더 많은 분량이다. 한명환(2010)은 사실상 ‘세 나라 시기’에서 다루는 철학사상 중 ‘불교관념론철학’에 가장 많은 분량을 할애하고 가장 깊이 있게 다루고 있다.

유물론 사상은 ‘기(氣)’를 말하는 것이고(23-8쪽 참조), 변증법은 ‘음양(陰陽)’을 말하고 있는 것

5) 한명환. 2010. 『조선철학전사2』, 평양: 사회과학출판사, 68-95쪽.

6) 나는 당시에 ‘중국’이 없었다고 생각한다. 고구려 당시에는 고구려 서남 지역에 여러 나라들이 명멸하고 있었다. 한명환(2010)의 ‘중국’은 엄격성이 결여된 용어다. ‘중화인민공화국’을 가리키는 것이라면, 고구려가 있던 시기에 이런 나라는 없었다. 본 논문, ‘들어가는 말’ 참조.

7) 한명환(2010)이 ‘고구려의 애국적인 상무사상’을 강조한 이유는 북 체제가 ‘병영체제’(오구라 기조)라고 한 규정을 감안하면 어렵지 않게 이해된다. 김원명. 2023. 「북에서의 원효 화쟁사상 연구」, 『철학』 157집, 한국철학회, 45-6쪽 참조; 오구라 기조. 2017. 이신철 옮김. 2022. 『조선사상사』, 서울: 도서출판 길, 276쪽, 281-2쪽 참조.

이다.(29-34쪽 참조) 세 나라 시기에 “유물론의 발전은 신비주의적이고 숙명론적인 종교관념론사상들을 배격하고 사람들로 하여금 자기 운명에 대한 자각”을 하는데 일정한 역할을 했지만, “소박한 유물론” 수준에 머물러 있고, “독자적인 유물론 사상”으로까지 발전하지는 못했다는 것이다. 그럼에도 불구하고 ‘세계를 보다 합리적으로 해석’하고 ‘중세유물론철학 발전의 토대가 되었다’고 한다.(29쪽) 그러나 내가 보기에, 한명환이 이에 대해 세 나라 시기 유물론이 중세 유물론철학 발전에 어떤 토대를 마련했는지에 대한 구체적 설명까지 하지는 못한다. 한명환(2010)은 “이 시기 봉건통치배들은 종래의 **낡은 신승배사상의 쇠퇴**로 인한 반동적지배사상의 공백을 메꾸고 **인민대중의 자주의식, 투쟁의식을 마비시키기 위하여** 유교와 함께 당시 동방에서 하나의 사조로서 널리 퍼지고 있던 **불교를 끌어들었다**”(69쪽)고 한다. 내가 보기에, 여기서 한명환(2010)은 유물론과 관념론의 투쟁으로까지지는 기술하고 있지 못하고 있다. 세 나라 시기에 실제 기철학으로 대표되는 유물론과 불교로 대표되는 관념론의 투쟁의 내용을 철학사적으로 기술하기 불가능했을 것이다. 자료가 없지 않은가.

한명환(2010)이 글로는 그렇게 표현하고 있지는 않지만, 그가 불교철학에 할애한 분량과 그 내용의 깊이로 보면, ‘세 나라 시기 불교관념론 철학사상’이 위에 열거한 ‘유물론’과 ‘변증법’을 포함한 ‘진보적 철학사상’보다 더 중요하며, 실제 이런 유물론 대 관념론의 학문적 투쟁이 실재했다고 볼 수 없다는 것을 잘 알고 있는 것이라 생각된다.

그럼에도 불구하고 우리는 북이 ‘병영체제’의 ‘사회주의’ 국가고, 한명환(2020)이 여전히 ‘역사주의’와 ‘계급주의’ 원칙이란 관점으로 조선철학사를 기술하고 있음을 확인할 수 있다. 불교철학이 세 나라 시기 수입되고 ‘**급속히 성행한 이유**’에 대해 위의 원칙에 따라 보다 구체적으로 세 부분으로 나누어 기술하고 있는 바, 이를 요약하면 다음과 같다.

첫째, “**봉건지배계급이 사회발전**에 따르는 **새로운 통치사상의 전파를 절실히 요구**하였기 때문”이라는 것이다. 그런데 내가 보기에, 이것은 고구려보다는 고구려 서남쪽 지역의 나라들이 전쟁으로 여러 나라들이 생겨났다가 없어지는 불안정적인 시기기 때문에 새로운 통치 사상이 더 필요했고, 고구려는 이 지역과 가까운 나라기 때문에 빨리 그 새로운 통치사상이 유입되었다고 보는게 더 타당해 보인다. 둘째, “불교의 사상적내용들이 **봉건지배계급의 계급적 요구와 이해관계에 부합**되었기 때문”이라는 것이다. 셋째, “**불교**가 이른바 《악》을 배격하고 《선》을 주장한다는 《권선징악》사상과 무차별적인 《평등》, 래세에서의 《행복》과 같은 사상으로 **인민대중을 유혹**한데도 있었다”고 한다.(한명환(2010), 72쪽) 이를 더 요약하면, ㉠‘봉건지배계급의 새로운 통치사상의 필요’와 ㉡‘봉건지배계급의 계급적 요구와 이해관계의 부합’ 그리고 ㉢‘불교의 인문대중 유혹’으로 요약된다.

다음으로 당시 성행한 불교사상 조류(74쪽)와 불학자들(71쪽) 그리고 불교의 해독성(75쪽)을 간단히 정리하면 다음과 같다.

세 나라 불학자들이 많이 연구한 불교사상조류는 대승불교계통과 소승불교계통으로 나뉘고, 대승불교 계통으로는 삼론종과 유식종을 들고, 소승불교계통으로는 구사종과 성실종을 든다. 이 구사종과 성실종은 초기에 주로 전파된 것으로 보인다고 설명한다. 이밖에 열반종계통과 율종계통 사상들도 많이 유포되었다고 설명한다.

삼론종 계열 불학자로는 고구려에는 도량(승량, 450경~530경)<sup>8)</sup>, 인법사, 실법사, 그리고 일본 삼론종 효시가 되었던 혜관과 도등, 백제에는 혜현과 관륙이 삼론사상에 정통했다고 본다.(한명환, 74쪽) 신라 승려 언급은 없다. 고구려 승려 도량은 양나라에 가서 삼론종의 시조 중 하나로 이름을 날렸고, 고구려 중 지황은 진나라에서 살파다학과 학설에 능통한 고승으로 이름이 났다고 한다. 백제의 중 혜현은 당(唐, 618~907) 나라에 이름이 널리 알려진 승려고, 신라의 원측(圓測, 613~96)은 유식종의 대가로서 당나라에 이름을 떨쳤다고 한다. 자장(慈藏, 590~658)은 황제가 비단 200필을 선물로 줄 정도로 불교학설에 능통했다고 한다.

신라의 중 혜초는 직접 인디아를 여행하며 남긴 『왕오천축국전』이란 기행문으로 유명해졌다고 한다.(71쪽) 그런데 혜초는 8세기 신라 승려로 세 나라 시기 승려가 아니다.<sup>9)</sup> 또 의정(635~713)의 『대당서역구법고승전』의 기록에 당나라 초 서역으로 구법 순례여행한 이 61명을 전하고 있다. 그 가운데 신라인이 8인(아리아발마법사, 혜법법사, 구본법사, 현태법사, 현각법사, 또 다른 법사 2인, 혜륜법사)이고 고구려인이 1인(哲禪師 제자 1인 玄遊) 있다.<sup>10)</sup> 이들보다 100여년 전인 526년 백제 겸익이 서역 구법 순례여행을 한 것으로 알려져 있다.<sup>11)</sup> 이들의 구법 순례여행은 어떤 철학적 지향을 뜻하는 것인가? 세 나라 가운데, 특히 신라 승려들의 구법 순례여행자가 많았던 이유가 무엇일까요를 생각하게 한다.

고구려에서 주로 많이 유행한 삼론종의 기본 사상은 ‘일체개공(一體皆空)’으로서 세계 모든 것이 실재하지 않고 ‘공’하다는 것을 말하는 사상으로 설명한다. 유식종은 원측을 비롯한 신라 불학자들이 많이 연구한 것으로 설명한다. 유식종은 삼론종에 대립하여 나온 것으로 ‘만법유식(萬法唯識)’ 즉 ‘식’만이 존재한다는 것이라 설명한다.(한명환, 74쪽) 유식종 학자로 고구려와 백제 승려 언급은 없다.

한명환(2010)은 위에 설명된 모든 불교철학사상들이 “다 지배계급의 이익에 부합되는 반동적 세계관들”로 규정한다. 그리고 “세 나라 인민대중의 사상의식과 사회발전에 커다란 해독을 끼쳤다”고

8) 승량의 생물연대에 대한 기록은 없다. 여러 사료 기록들을 종합해 추정될 뿐이다.

9) 혜초는 8세기 승려고, 『왕오천축국전』은 725~27년(박대제·원영만 연구책임, 13쪽) 혜초가 당시 인도와 중앙아시아 5국을 여행하며 그 나라들의 종교, 정치, 문화 등을 기록한 기행문이다. 1908년 3월 프랑스 문헌학자이자 서지학자인 펠리오(P. Pelliot)가 둔황(敦煌)의 일명 장경동(藏經洞)이라 불리는 제17석굴에서 발견한 문서들 속에 총 227행의 잔간(殘簡) 5,839자의 두루마리 형태 필사본 1권(본래 3권이거나, 본 필사본은 앞부분과 뒷부분이 없고 가운데 1권만 있음)의 『왕오천축국전』이 포함되어 있었다. 1909년 류오젠유(羅振玉)의 『둔황석실유서(敦煌石室遺書)』 1집에 이것이 수록되며 알려졌다. 1915년 다카쿠스 준지로(高楠順次郎)가 이 글의 저자 혜초가 신라인이라는 점과 밀교승 불공의 6대 제자 가운데 한 명임을 밝혀냈다. 1934년 오타니 가쓰나오(大谷勝真)는 이 책이 절략본이 아니라 사록본이라고 주장했고, 30세 전후한 722년에 남해에서 인도로 출발해 729~30년 사이 장안으로 귀환한 것으로 추정했다. 2010년 이후 혜초와 그의 책에 대한 남의 국내 연구자들은 정기선, 박기석, 신은경, 박상영, 정병현, 이정수, 박현규, 남동신 등이 있다. 현재 파리 국립도서관에 소장되어 있다. 이것은 8세기 인도와 중앙아시아에 관한 세계 유일의 기록이다. 박대제·원영만(정산) 연구책임. 임상희 교감 및 역주. 고려대학교 한국사연구소 역음. 2014. 『왕오천축국전-둔황사본의 복원 및 역주』, 서울: 아연출판부 56-72쪽 참조.

10) 박대제·원영만(정산) 연구책임. 김복순 교감 및 역주. 고려대학교 한국사연구소 역음. 2015. 『대당서역구법고승전』, 서울: 아연출판부, 16-8쪽, 49-52쪽 참조.

11) 윤병렬. 2020. 『고구려 고분벽화에 담긴 철학적 세계관』, 파주: 지식산업사, 143쪽 참조.

설명한다. 우선 일체가 다 ‘공’하다고 하는 것은 ‘허무주의’를 조장하고, 인생을 ‘고통’으로 규정하는 것은 그것을 벗어나기 위한 모든 욕망을 억제하는 ‘금욕주의’를 낳았다고 한다. 또 불교의 ‘열반’, ‘자비’, ‘평등’ 사상은 ‘당대 사회의 모순을 은폐’하고 ‘착취와 억압을 감수하며 관념상 위안’을 주어 ‘무저항주의’와 ‘현실도피’ 사상을 고취했다고 설명한다. 그래서 불교철학사상은 ‘자연을 개조’하고 ‘사회적 모순을 극복’하려는 ‘인민대중의 투쟁’을 가로막았고, “지배계급의 봉건적 억압과 착취를 사상적으로 묵인하고 비호해주는 반동적인 역할을 했다”고 비판한다.(한명환, 75쪽)

또 불교로 인해 많은 사람들이 ‘노동 의욕’과 ‘삶의 의욕’을 잃고 ‘생산활동에서 이탈’하여, 산속으로 들어가 중이 되어 ‘무위도식’했다고 비판한다. 그리고 대대적인 절간건립, 불탑조성, 불상주조를 ‘비생산적 활동’으로 비판하고, 각종 불교행사들로 ‘국가재정이 낭비’됐다고 비판한다. 불교는 전체적으로 생산력을 억제해 국력을 약화시켰고, 착취와 억압을 더욱 강화시켰고, 사회적 폐해를 강화해, 정치, 경제, 문화의 모든 면에서 큰 해독을 끼쳤다고 비판한다.(한명환, 75쪽)

전체적으로 한명환(2010)은 삼국시대 불교철학을 봉건지배계급의 인민대중에 대한 착취와 억압의 지배질서를 합리화해주는 사상적 통치 수단으로 평가한다. 불교철학은 객관적인 물질 세계의 존재를 부정하고 인간의 주관적인 심을 강조하는 허무주의, 현실도피사상, 노예적 굴종사상, 무저항주의를 설교하는 종교사상으로 평가한다. 그런데 제4장을 마무리하면서 이와는 매우 다른 논조의 민족주의적 애국주의 적인 태도의 글로 마무리를 한다.(한명환, 95쪽 참조) 나는 한명환(2010)의 설명과 비판에서 논리적 비약과 모순, 근거 제시 부족을 발견한다.

한명환(2010)은 불교가 세 나라에 수입된 지 수십 년 만에 “정치, 사회, 문화 등 사회생활의 각 분야에 광범위하게” 퍼졌고, “유교사상과 함께 봉건지배계급의 사상적통치수단으로 확고”해졌다고 기술한다.(한명환, 74쪽) 여기서 한명환(2010)이 ‘수십 년 만에 불교가 세 나라에 그렇게 광범하게 유포됐다’고 할 때, 나는 “광범하게 유포됐다”는 말에는 동의할 수 있다. 그렇지만 “수 십년 만에”라는 말에는 동의하기 어렵다.

한명환(2010)은 이 글 앞 부분에서 ‘불교가 전파된 후 **급격히 보급**되었다’는 내용을 설명하는 부분 가운데 두 번째 부분에서 “불교는 전통적인 민간신앙 및 민족심리와 결합되면서 더욱더 세나라의 사회생활전반에 **깊숙이 침투**되었다”(70쪽)고 하고 있다. 내가 보기에, ‘전통적인 민간신앙과 민족심리와 결합되었다’는 내용과 앞에 ‘**급속히 성행한 이유**’ 세 가지와 비교해 이 내용을 자세히 설명하고 있지 않다. 또 불교가 ‘급격히 보급’되고 ‘**깊숙이 침투**’된 이유와 ‘**급속히 성행한 이유**’ 사이에 **모순과 불일치**가 생긴다고 생각한다.

### 3. 고구려 불교: 도량(승랑)과 삼론학을 중심으로

한명환(2010)은 세 나라 중 고구려를 두 가지 점에서 강조한다. 첫째, 고구려가 세 나라 가운데 가장 크고 강대하며 문화적으로 발전했고, 고구려를 중심으로 발전한 철학이 세 나라의 철학으로 발전했다고 기술한다는 점이다. 둘째, 요동성 출신의 고구려 불학자 도량(승랑, 450경~530경)이 476년

전후 서른 즈음에 고구려 요동 지역을 떠나 장안, 둔황, 양주 등 여러 지역을 다니며 더 공부하고 (당시 동아시아) ‘삼론종불교의 시조가 됐다’고 한다. 김성철(2014)은 승조(僧肇, 384~414)를 구삼론(舊三論), 승량(450경~530경)을 신삼론(新三論)을 대표하는 인물로 본다.<sup>12)</sup> 로버트 버스웰(2014)은 승량이 중국불교에 지대한 영향을 미친 최초의 한국인 승려로 추정되고, 삼론종 전통의 선구자로 간주되지만, 출신성분과 중국불교에 기여한 바에 대해서는 논란이 있다고 한다.<sup>13)</sup> 그렇지만 그는 UC 버클리 대학의 마이클 로저스(Michael C. Rogers)를 인용하면서 “한국인들은 그들 역사를 통틀어 중화 문명에 활발히 참여하면서도 또한 항상 그들의 ‘문화적 자존성’을 유지하려고 노력했다”<sup>14)</sup>고 한다.

나는 한명환(2010)이 도량(승량)을 ‘중국 삼론종불교 시조’라고 하는 표현이 아주 틀린 말이 아니지만, 다소 거칠게 느껴진다. 남의 김성철(2014)은 승량(도량)을 “구마라습 사후 수십 년이 지나면서 겨우 명맥만 유지하던 고삼론의 가르침을 재정비하여 중국 남조(南朝) 불교계에 착근(着根)시킨 인물”<sup>15)</sup>이라고 평가한다.

한명환(2010)은 그를 통해 고구려의 철학적 사유 수준이 매우 높았고, ‘백제와 신라보다 훨씬 앞서 있었다’고 강조한다. 한명환(2010)은 고구려 상무정신을 강조하지만 고구려 불교의 성격을 국가 불교적이라고 하는 점은 구체적으로 기술하고 있지는 않다. 오구라 기조(2017)(이신철 옮김, 2022)는 고구려 불교 성격을 국가 불교적 성격과 삼론종 계통 중심이라고 설명해서 약간의 차이가 있다.

세 나라 가운데 고구려에 가장 먼저 불교가 들어왔다. 전진(前秦, 351~94) 전래설과 위(北魏, 386~534) 전래설 그리고 동진(東晉, 317~420) 전래설이 있다. 전진 전래설은 『삼국사기』, 『삼국유사』, 『해동고승전』 설로서, 372년(소수림왕 2년) 순도(順道)가 전진(前秦, 351~94)으로부터 불상과 경문을 가져왔다는 것이다. 위(北魏, 386~534) 전래설은 374년(소수림왕 4년) 아도(阿道)가 위(北魏)로부터 불교를 들여왔다는 것이다. 375년에는 불교사원이 처음 고구려에 세워졌다. 순도가 머물던 곳을 성문사(省門寺) 또는 초문사(肖門寺)라 하고, 아도가 머물던 곳을 이불란사(伊弗蘭寺)라고 부른다. 동진 전래설은 『양고승전(梁高僧傳)』과 『해동고승전(海東高僧傳)』을 따르는 것으로서, 동진(東晉)의 지둔도림(支遁道林, 314~66)이 고구려 도인(道人, 불승을 가리킴)에게 글을 보냈다고 하는 기록을 근거로 한 것이다.<sup>16)</sup>

12) 김성철, 2014. 「승량과 승조: 생애와 사상, 영향과 극복에 대한 재조명」, 로버트 버스웰 외, 『동아시아 속 한국 불교사상가』, 서울: 동국대학교출판부, 37쪽 참조.

13) 버스웰의 이런 유보적인 관점은 『中朝佛教文化交流史』(黃有福·陳景富 著, 北京: 中國社會科學出版社, 1993)의 영향을 반영한 것이 아닌가 생각된다. 현재 중국인 입장에서 고구려의 요동성 출신 고구려인을 중국인으로 보고 싶었을 것이기 때문이다. 또 승량의 현존 저술이 없는 것을 해석 관점에 따라 해석 내용이 달라질 여지가 있을 수 있기 때문이다. 로버트 버스웰, 「동아시아 맥락에서 본 한국의 불교사상」(15-35쪽), 로버트 버스웰 외, 2014. 『동아시아 속 한국 불교사상가』, 서울: 동국대학교출판부, 27쪽 참조.

14) 로버트 버스웰, 「동아시아 맥락에서 본 한국의 불교사상」(15-35쪽), 로버트 버스웰 외, 『동아시아 속 한국 불교사상가』, 서울: 동국대학교출판부, 31쪽.

15) 김성철, 2014. 「승량과 승조: 생애와 사상, 영향과 극복에 대한 재조명」, 로버트 버스웰 외, 『동아시아 속 한국 불교사상가』, 서울: 동국대학교출판부, 37-8쪽.

16) 오구라 기조, 2017. 이신철 옮김. 2022. 『조선사상사-단군신화부터 21세기 거리의 철학까지』, 서울: 도서출판 길, 49-50쪽 참조.

도량(승랑, 450?~530?)은 처음 불교가 고구려에 들어왔다는 시점(상한 317년 하한 374년)과 비교했을 때, 고구려 불교 전래 후 76년~133년 후에 태어났고, 30살 무렵 고향 요동성을 떠난다. 승랑은 불교 공부를 익히고 고구려를 떠난 것으로 보인다.

한명환(2010)은 제2절 ‘도량의 철학사상’(76-85쪽)을 10쪽으로 구성해 고구려 불교를 대표하는 철학사상으로 설명한다. 우선 한명환(2010)이 ‘도량(道朗)’이라는 이름을 쓰고 있다는 것이 주목된다. 근대학문이 시작되면서 국내에서 ‘승랑’에 대한 최초 언급은 이능화(1918)의 『조선불교통사』에 서다. 이후 ‘도량’과 ‘승랑’이란 이름을 두고 논란이 있어왔다. 김성철(2011) 연구에서는 그간 한국과 일본 학자들 연구를 모두 검토하고 ‘승랑’으로 확정하고 있다.<sup>17)</sup> 고구려인 불교와 관련해 거론되는 승랑(도량)계 승려들은 법랑, 부계가 파르티아(현재 이란 지역)인 승려 길장(吉藏, 549~623), 고구려 승려 혜관 등이다. 그중 대표적인 이가 승랑(도량)이다. 승랑(도량)은 요동성 출신이다. 한명환(2010)과 오구라 기조(2017)가 장수왕 대(413~91) 후기에 구마라즙(鳩摩羅什, 344~413) 및 승조(僧肇, 384~414) 계통의 삼론(三論) 사상을 배웠던 것으로 추정된다. 승조는 장안 사람으로 경전과 역사에 밝고, 특히 노자와 장자를 좋아했고 의지처로 삼았지만 귀의하기에는 부족함을 느꼈고, 『유마경』을 보고 자신이 “비로소 귀의할 곳을 알았다”고 하고 출가한 사람이다.<sup>18)</sup>

한명환(2010)은 제2절 ‘도량의 철학사상’ 10쪽(76-85쪽) 중 처음은 도량(승랑)과 삼론종의 불교 철학사적 배경 2쪽(76-7쪽)과 삼론종 내용 4쪽(78-81쪽)을 다루고, 비판을 2쪽 분량(82-4쪽)으로 기술하고, 의의를 1쪽 조금 넘는 분량(84-5쪽)으로 기술하며 맺는다.

한명환(2010)은 인디아에서 동아시아에 삼론 사상을 전한 이는 구마라즙(344~413)이지만, 도량 이후에야 삼론 사상은 성실론 사상을 비롯한 소승불교와 뚜렷이 구분되며 대승 공종의 면모를 갖추게 되었고, 종파로서의 계승관계도 뚜렷하게 되었다고 설명한다.(78쪽 참조) 도량(승랑)이 『중론소』를 저술했다고 하지만, 현존 저술이 없다. 그래서 그의 삼론 사상을 직접 확인하는 것이 불가하다. 보통 길장을 통해 재구성된 것이다. 한명환(2010)은 우선 인디아의 중관파 사상을 소개하고, 승랑의 삼론 사상을 설명한다.

한명환(2010)은 삼론종이 인디아의 중관학을 직접적으로 계승한 종파로서, 『중론』, 『백론』, 『12문론』의 3개 경전에 의거한 “일체개공(一體皆空)”의 사상을 전개한 것으로 개괄한다. 이후 내용을 요약하겠다. 중관파에서는 이 공을 논증하기 위해 진제와 속제의 이제설(二諦說) 형식을 사용한다. 도량은 이제설을 발전시켜 ‘삼중이제설’을 제기한다. 길장(吉藏, 549~623)은 도량의 ‘삼중이제설’을 소개한다. ‘세 가지의 이제설’을 뜻하는 것이 ‘삼중이제설’이다.(78-80쪽) **첫 번째 이제설**은 속제는 유, 진제는 무라고 보는 견해다. 유에만 집착하는 보통 사람들의 그릇된 견해를 타파하기 세운 것

17) 혜교의 『고승전(高僧傳)』, 강충지의 「서하사비명(棲霞寺碑銘)」에서는 ‘승랑(僧朗)’이라 쓰고, 혜균의 『대승사론현의』, 『삼론조사전집(三論祖師傳集)』에 실린 『대승사론현의(大乘四論玄義)』 인용문, 또 안징의 『중론소기(中論疏記)』에서는 ‘도량(道朗)’이라고 쓴다. 길장은 두 호칭 다 쓰지 않고, ‘섭론대사(攝論大師)’, ‘섭령사(攝嶺師)’, ‘대량(大朗)’ 등으로 쓴다. 김성철 교수(2011)는 ‘승랑’이 확실하다고 생각한다. 김성철. 2011. 《승랑-그 생애와 사상의 분석적 탐구-》, 파주: 지식산업사, 36-44쪽, 409쪽, 각주2) 참조.

18) 김성철. 2014. 「승랑과 승조: 생애와 사상, 영향과 극복에 대한 재조명」, 로버트 버스웰 외, 『동아시아 속 한국 불교사상가』, 서울: 동국대학교출판부, 39쪽.

이다.(80쪽) 두 번째 이제설은 유나 무를 말하는 것은 다 속제라 하고, 비유비무를 진제로 하는 견해다.(80쪽) 한명환(2010)은 길장은 두 번째 이제설까지 이전 불교철학에서 제기된 것이고, 세 번째 이제설이 도량 이래로 새롭게 제기된 것이라 밝혔다(81쪽) 유·무의 견해, 비유비무 견해 모두 속제로 보고, 유·무의 둘도 아니고 비유비무의 둘 아닌 것도 아니라고 보는 것이 진제라고 보는 세 번째 이제설이다. 도량은 이런 경지가 ‘무소득(無所得)’의 경지고, 이것이 ‘중도(中道)’고, ‘참다운 공(空)’이며, ‘진리’고, ‘세계의 실상’이라 보는 것이다.(81-2쪽)

비판 내용은 앞에서 다룬 승랑의 ‘3종2제설’에 대한 비판이라기보다는 불교에 대한 일반적인 비판을 반복하는 수준이다. 도량의 이제설 비판 내용은 우선, 기존의 이제설과 “일정한 차이”에도 불구하고 “결국 관념론적인 견지에서 기존의 이제설과 같은 것”이라고 비판한다. 또 ‘진여’를 논증하기 위한 “궤변에 불과하다”고 비판한다. 또 “3종2제설”에서 주장한 “무소득(無所得)의 중도”가 본질적으로 ‘허무주의’와 ‘염세주의’를 고취하는 ‘반동적 이론’이라고 비판한다. 현실세계를 공으로 보고, 가상세계로 보는데, 이는 자기 자신을 부정하고, 자신의 삶도 부정하고, 자신이 살고 있는 환경도 부정하게 되는 것으로서, “인간의 자주적 요구”나 “자연과 사회의 예측들”을 모두 부정하는 것이라고 한다.(82쪽) 도량의 삼론종 철학이 불교의 견해를 철학 이론으로 더욱 합리화하고 심화시켜서 사람들로 하여금 “극단적인 허무주의와 무저항주의, 현실도피사상을 설교하는 반동적 이론”(83쪽)으로서, ‘인간의 운명 문제를 왜곡’하고, 이를 ‘그릇되게 해결하는 반동성, 비과학성, 해독성’이 있다고 비판한다. 승랑의 철학은 주관적 관념론의 숙명론적 특징이라고 한다.

그 다음 의의를 밝히는 내용은 “고구려 사람들의 높은 철학적 사유 수준”을 언급하며, 도량이 까다롭고 번쇄한 불교철학을 이해했고, 독자적인 3종론을 냈다는 것이다. 그리고 “중국 삼론종 철학자들에게 영향”을 준 것과 “중국 사람들의 찬탄과 숭배의 대상”이었다는 것, 고구려 불교학자 대부분이 삼론종 불교철학자거나 삼론종 철학을 잘 이해했고, 고구려 삼론종이 일본에까지 영향을 주었고, 그래서 전반적으로 관념론이기는 하지만 “우리나라 철학 발전과 동방철학 발전에 일정한 기여를 했다”고 평가한다. 이것은 애국주의적이며 민족주의적인 평가라고 해석할 여지가 있다.(84-5쪽 참조)

한명환(2010)은 고구려 불교학자 대부분이 삼론종 불학자거나 삼론종 철학에 깊은 이해를 가지고 있다고 한다.(85쪽) 그런데 원효(元曉, 617~86)가 고구려 보덕(普德) 스님<sup>19)</sup>으로부터 『열반경』 강론을 들었을 것으로 추정되는데, 『열반경』을 주로 강의한 보덕으로 보아, 한명환(2010) 설명을 그대로 받아들여야 하는지는 연구가 더 필요하다고 생각된다. 셋째, 고구려 불교는 국제적인 성격을 갖고 있다. 한명환(2010)은 중국불교와 일본불교에 영향을 주었다고 한다.(85쪽) 오구라 기조(2017) 기술은 한명환(2010) 기술보다 상세하다. 551년경 혜량(惠亮)이 신라로 가 불교를 전했고, 혜자(惠慈) 및 담징(曇徵)이 일본으로 건너가 일본에 영향을 주었다. 일본 삼론종의 종조인 혜관(慧灌)은 승랑(僧朗) 문하였던 길장(吉藏) 문하의 승려인데, 일본 스이코 천황 대에 간고지(元興寺)에서 공종(空宗)을 시작했다.

19) 보덕은 650년(보장왕9년) 고구려를 떠나 백제 완산주 고대산으로 옮겨와 경복사를 지었다고 한다.

#### 4. 신라불교: 원측과 유식학을 중심으로

한명환(2010)은 세 나라 시기 신라 불교 대표자를 원측(圓測, 613~96)으로 보고, “제3절 원측의 철학사상”(85-95쪽)을 10쪽 조금 넘게 기술하고 있다. 최봉익(1976)은 “(2) 유식종불교철학과 그 해독성”(39-42쪽) 제목으로 3쪽 남짓 설명하고 있다. 한명환(2010)의 원측 설명 내용이 분량과 내용 면에서 훨씬 자세하다. 원측은 세 나라 시기 말기 당(唐, 618~907) 나라에서 활동한 신라인 승려다. 그의 말년에는 서명사에 주석했다. 그는 법상유식종 철학의 창시자들인 현장(玄奘, 602~64), 규기(龜基, 632~82)와 어깨를 나란히 한 승려 학자다.

남에서는 원측이 신라 출신의 동아시아인으로서는 당나라에서 활동한 동아시아사상사 속에서의 불학자로 규정한다.<sup>20)</sup> 그는 구유식과 신유식을 섭렵했기 때문에, 호법의 입장을 중시하는 규기 중심의 자은학과 사상과 대립하는 경향에 주목한다. 이는 원측을 이단시하는 것과 관련을 갖는 것 같은데, 구체적 내용 언급은 없다. 또 원측을 시기하고 질투하는 경향은 『송고승전』(권4, 당경사 서명사 원측전)에서 규기를 위한 현장 강의를 몰래 훔쳐들었다는 ‘도청설’ 사례로 생각되지만, 이에 대해 최봉익(1976)은 전혀 설명하지 않는다. 한명환(2010)은 자은종파의 원측에 대한 시기와 질투를 짧게 언급할 뿐 그 내용에 대한 기술은 없다.(최봉익, 39쪽 참조; 한명환, 86-7쪽 참조)

최봉익(1976) 설명에서는 “원측의 《유식종》불교사상상이 주로 도량을 비롯한 《3론종》불교사상에 대립하여 발생하고 발전하였다”(최봉익, 39쪽)고 한다. 그런데 이에 대한 근거를 제시하고 있지 않다. 한명환(2010) 설명에서는 “유식종철학에서는 《일체개공》을 주장하는 삼론종철학에 대립하여 세계의 사물현상들은 다 《공》이지만 오직 《식》만은 존재하며 세계는 하나의 《식》의 변화에 지나지 않는다는 견해를 내놓았다”고 해서, 최봉익(1976)보다 엄밀하게 쓰고 있다. 즉 ‘원측’이나 ‘도량’을 언급하지 않고, 유식종철학을 삼론종철학에 대립하는 철학이론으로 설명하고 있다.

최봉익(1976)과 한명환(2010)은 둘 다 삼론과 유식의 투쟁과 변증법적 발전으로 보는 역사주의 원칙으로 설명하려고 하는 것으로 보인다. 최봉익(1976)은 고구려 도량(승량)의 삼론종에서 ‘일체가 다 공하다’고 물질세계를 부정하는 것에 대해, 신라 원측의 유식학에서는 이것이 옳지 않다고 보면서 ‘세계가 오직 식의 작용’이라고 선포한 것이라고 설명한다.(최봉익, 39쪽 참조) 한명환(2010)은 ‘모든 것이 공’이라고 하면, 정신 의식까지도 부정하게 되고 결국 불교자체도 부정하게 되므로, 식만은 존재하고, 이것이 세계의 다양한 가상적인 사물현상을 생산하는 것이라는 주장을 내놓은 것으로 설명한다.(한명환, 88쪽 참조) 이는 유식학이 중관학에 대한 전승과 비판 속에서 성립된 것으로 보는 불교사적 관점이라는 틀 속에서 어느 정도 이해가능하다. 그런데 도량(승량)의 삼론종과 원측의 유식학 간 이론적 차이에 대입해, 원측에게 도량(승량)을 의식한 철학을 전개했다고 보는 데까지 나아가기 어렵다. 엄밀히 말해, 이는 실제 사상사적 흐름 속에서 평가되기 어려운 이야기다. 그렇지만 한명환(2010)에게서는 이와 관련된 언급이 다음 비판 후에 보다 구체적으로 나타난다. 아뢰야식 설과 종자설을 보다 자세히 설명하고, 그것들 모두 비판한다.

20) 로버트 버스웰 외. 2014. 『동아시아 속 한국 불교사상가』, 서울: 동국대학교출판부 참조.

비판의 요지는 세 가지다. 첫째, 아뢰야식설이나 종자설 모두 관념론 철학의 한계와 **신비주의** 성격을 가지고 있다고 비판한다.(한명환, 88-89쪽 참조) 둘째, 종래 ‘무소득’의 ‘진여’로 표현된 ‘부처신’이 유식종철학에서는 ‘아라야식’이 ‘실체를 가진 존재’로 여겨져 ‘관념의 세계’, ‘부처의 세계’가 보다 뚜렷해졌다고 비판한다. 셋째, 인간의 운명 개척을 허무하다는 숙명론 관점이 삼론종철학이라면, 인간의 운명이 아뢰야식과 종자에 의해 결정된다는 **숙명론적** 관점이 원측의 유식종철학 관점인 어서, 인민대중의 운명 개척을 가로막는 매우 해독적인 철학이라고 비판한다.(한명환, 90쪽 참조) 결과적으로 원측의 유식철학은 인민대중의 자주의식을 마비시키고, 통치배들의 억압과 착취를 강화하는 계급적 요구가 반영된 것이라는 주장이다.

다만 원측의 서명파가 규기 자은파의 교조주의적 태도를 배격하면서, 독자적인 견해들을 많이 주장했다고 평가한다. 규기는 ‘8식체일설’을 주장했는데, **원측은 ‘8식체별설’**을 주장한다고 설명한다.(한명환, 90-1쪽 참조)<sup>21)</sup> 또 원측은 진제(499~669)를 시조로 하는 **섭론종의 9식설도 반대**한다고 한다.(한명환, 91-2쪽 참조) 인식론에서 자은파의 ‘4분설’과 다르게, 원측은 ‘마음은 대상을 반영할 뿐만 아니라 그것을 인식할 수 있다’는 **‘1분설’**을 주장한다고 설명한다.(한명환, 92-3쪽 참조) 불성 문제에 있어서는 자은파의 ‘5성각별설’에 대해 반대하고, 원측은 ‘누구나 부처가 될 수 있다’는 **‘일체개성불’**을 주장한다고 설명한다.(94쪽 참조) 한명환(2010)은 원측의 ‘일체개성불론’을 원측이 당나라에서 민족적 차별을 하는 협애한 당나라 불학자들의 태도에 대한 반발의식이 반영된 것으로 볼 수 있다고 했다.(한명환, 95쪽 참조) 그렇지만 이에 대한 근거는 제시하고 있지 않다.

최봉익(1976)은 “(2) 유식종불교철학과 그 해독성”(39-42쪽) 중에서 본체론(30쪽), 인식론(41쪽), 논리학(42쪽)으로 나누어 원측의 유식종철학을 설명한다. 본체론은 아뢰야식과 종자설을, 인식론에서는 일체유식의 종전 내용을 심화했다고 일반적인 내용을 소개한다. 한명환(2010)이 전혀 언급하지 않은 최봉익(1976)의 원측의 논리학 설명에서는 논제, 근거, 논증의 삼단논법 추리론식을 제기하는 것과 발생·소멸과 같은 대립 개념이 상호관계 속에서 형성된다는 견해를 내놓은 것에 대해 설명한다. 그리고 당시의 논리학사적으로 의의가 있으나 자신의 불교철학을 합리화 하는 수단으로 이용한 것이라고 비판한다.(최봉익, 42쪽 참조)

최봉익(1976)은 마지막에 총체적으로 “원측의 불교철학이 삼국시기 신라봉건귀족 계급의 이익을 대변하고 있던 관념론 철학으로서 신라사회발전에 커다란 해독을 끼쳤다”(최봉익, 42쪽)고 평가한다. 원측은 15세에 당나라로 간 신라 사람이다. 한명환(2010)은 『삼국유사』를 근거로 모량리 출신으로 “중의 벼슬을 주지 않았다”고 한다.(한명환, 86쪽 참조) 그는 이후 신라로 귀국하지 않았다.

21) ‘8식체일설’은 안식, 이식, 비식, 설식, 신식, 의식, 마나스식, 아리야식의 8개 식의 본체와 성질이 동일하다는 것이다. 반면에 원측의 ‘8식체별설’은 심(제8아라야식), 의(제7마나식), 식(6의식-안식)을 구분한다. 제1식부터 제6의식까지는 본체와 성질이 같지만, 제7마나식과 제8아라야식은 본체와 성질이 다르다고 하는 것이다. 제8아라야식은 앞의 7개 식이 발생하는 원인과 조건을 가지고 있고, 종자를 가지고 있으면서 만물을 산생시킨다. 제7마나식은 ‘나’라는 관념을 불러일으키고, 이 관념을 고집하고 미혹된 행동을 하게 만든다. 남지 6개 의식은 제7마나식의 ‘나’라는 관념에 기초해 ‘나의 것’이라는 관념을 불러일으키고, 그것에 해당하는 모든 사물현상들과 그 이치를 식별하는 작용을 한다는 것이다. 한명환, 2010. 『조선철학전사』2, 평양: 사회과학출판사, 90-1쪽 참조.

최봉익(1976)은 원측이 고구려 도랑(승랑)의 3론중 철학을 의식했다는 설명의 근거를 제시하고 있지 않다. 원측(圓測, 613~96)이 55세 때인 668년에 나당연합군에 의해 고구려 평양성이 함락당했다. 그는 신라의 모량리 출신이고, 15세에 당나라로 갔고 귀국하지 않았다. 신라에서 중도 될 수 없는 출신 성분의 사람이었고, 귀국도 하지 않았는데, 어떻게 당시 신라 봉건귀족의 계급적 이익에 힘썼다고 할 수 있겠는가. 글의 앞뒤가 맞지도 않고, 이 주장의 근거도 없다.

원측은 불전 연구(『해심밀경소(解深密經疏)』 12권, 『성유식론소(成唯識論疏)』 10권, 『주별장(周別章)』, 『유식이십론소(唯識二十論疏)』 2권, 『성유식광초』, 『성유식응초』, 『관소연연론소(觀所緣緣論疏)』 2권, 『인명정리문론본소(因明正理門論本疏)』 등 유식계통 문헌 주석서와 『반야심경찬(般若心經贊)』 1권, 『인왕경소(仁王經疏)』 6권 등 반야 계통의 문헌)와 역경관으로서 불전 번역(『대승밀엄경(大乘密嚴經)』, 『대승현식경(大乘顯識經)』, 『보우경(寶雨經)』, 『화엄경(華嚴經)』 등)에 힘썼던 증거가 더 많다.(한명환, 87쪽 참조) 원측의 연구와 번역 덕에 자은 규기의 법상유식과 다른 서명유식의 불학자 위치가 더 중요해 보인다. 즉 그에 대한 동아시아불교의 불교사적 평가가 더 중요해 보인다.

한명환(2010)은 원측이 당나라에서 명성을 떨쳤으며, (동아시아) 유식종철학에 큰 자욱을 남겼다고 평가하며, 신라에도 영향을 미쳐 승장, 도중, 순경, 둔륜, 대현과 같은 이름난 불학자들이 나왔다고 한다. 한명환(2010)은 고구려 도랑과 함께 신라 원측은 “우리 민족의 철학사를 더욱 풍부하게 해 주고 있다”고 제4장의 글을 맺는다.(한명환, 95쪽) 이는 앞에서도 당나라 자은파와의 투쟁적 성격과 독창적 견해를 긍정적으로 평가하며 중국을 의식한 애국주의적 관점을 견지한 것으로 보인다.(한명환, 90쪽) 한명환(2010)은 당나라 혹은 삼국인이 아닌 사람이나 학파와 비교할 때는 내부 단결을 위해 긍정적으로 평가하고, 내부에서는 유물론이 아니면 비판하는 태도를 보이고 있다.

## 5. 맺음 말

본 연구는 북에서 삼국시대의 불교철학을 어떻게 이해하고 있는지 탐구하는 것이다. 지금까지 남에서 ‘북에서의 삼국시대 불교철학’ 전체에 대한 연구는 없었다. 남에서 ‘삼국시대’라고 부르고, 최봉익(1976)은 ‘삼국시기’라고 하고, 한명환(2010)은 ‘세 나라 시기’라고 한다. 최봉익(1976)은 ‘삼국 시기’와 ‘발해, 신라 시기’로 세 시기로 나누어 기술한 반면, 한명환(2010)은 ‘세 나라 시기’와 ‘발해 및 후기 신라 시기’로 나누어 두 시기로 나누어 기술한다. 최봉익(1976)은 삼국시기 초기 소승불교철학인 『구사론』과 『성실론』을 한명환보다 더 상세히 설명하고, 또 같이 대표적인 불교 승려 학자로 고구려의 도랑(승랑)과 삼론종, 신라의 원측과 유식학을 설명한다. 한명환(2010)은 불교철학을 관념론으로 이해하고 비판하면서도, 유물론과의 투쟁적 관계에서 관념론으로서의 불교철학으로 설정해 비판해 보려고 한다. 하지만 정작 도랑(승랑)과 원측의 철학사상을 설명할 때, 그 내용을 구체적으로 철저히 비판하고 있는 것 같지 않다. 그저 불교철학 일반에 대한 비판으로 엉성하게 얼버무린 것 같은 인상이자. 즉, 한명환(2010)이 유물론과 대립적인 관점의 반동적인 관념론철학으

로서의 불교철학을 비판하는 정도로 한다. 또 이들의 불교철학이 봉건계급사회의 계급 이익을 위해 고안한 것으로 보는 평가가 무리가 있어 보인다.

한명환(2010)은 최봉익(1976)보다 중국의 삼론종 철학에 커다란 영향을 준 고구려 사람 도량(승량, 450경~530경)과 중국 유식종 불교철학 형성에 커다란 영향을 준 신라 사람 원측(613~96)을 더 강조하는 것으로 읽힌다. 또 도량의 삼론종 철학이 일본에까지 거대한 영향을 준 것을 강조한다. 고구려(B.C.217? 혹은 B.C.37?~A.D.668), 백제(B.C.18~A.D.660), 신라(B.C.57~A.D.935)가 공존하던 600년 정도 한반도와 만주지역에서는 그 외 지역보다는 세 나라가 비교적 힘의 균형을 유지하면서, 평화롭고 안정된 시기를 보냈다고 할 수 있다. 이 당시 백제와 신라의 해서와 고구려 서남쪽 지역에서는 한나라(B.C.206~A.D.220) 시대가 막을 내리고 당나라(618~907)가 시작되기 전까지 400년 동안 전쟁과 혼란이 계속되던 분열기라고 할 수 있다. 이 분열기는 정치적으로 혼란스럽지만 사상적으로 특히 불교는 더욱 풍부해진 시기다.

나는 한명환(2010)이 고구려 승려 도량(승량)을 통해 고구려 사람들의 높은 철학적 사유 수준을 강조하는 것은 역사주의와 계급주의 원칙의 기술과 다소 모순이 있다고 생각한다. 이는 중국과 일본 그리고 남한을 모두 의식한 기술로 민족의식이 반영된 것으로 해석할 여지가 더 큰 것이 아닌가 하는 생각이 든다.

오구라 기조(2017)(이신철 옮김, 2022)는 남과 북이 모두 고구려를 한민족 또는 조선민족 국가로 인식한다고 기술한다. 그런데 나는 일본이나 중국에서 꼭 그렇게 인식하고 있을까를 생각해본다. 현재 관점에서 중국 지역에 있던 나라들을 중국인들은 중국으로 부르고 있다. 우리도 대부분 학자들이 그렇게 부르고 있다. 고구려의 상당 부분이 지금의 중국 지역에 있었는데, 지금 중국인들은 고구려를 중국이라고 부르려고 하는 것 같기도 하다.

남과 북에서 고구려를 조선 민족 또는 한민족으로 생각하는 까닭이 무엇일까. 고구려를 한민족 또는 조선민족 국가로 규정하는 인식은 앞으로 연구가 필요하다 생각된다. 첫째, 나라 이름을 보자. 명칭은 구려, 고구려, 고려 등이 있었다. 그리고 후대에 왕건 고려와 구분하기 위해 고구려로 부르게 됐다. 둘째, 민족 구성을 보자. 고구려는 실제 한민족이란 단일민족 구성도 아니고, 여러 민족으로 구성됐다. 오구라 기조(2017, 신일철 번역 2022)는 “조선반도의 북부는 중국 동북 지방과 연결되어 있어, “이 지역을 이동하면서 생활하고 있던 사람들과 민족적 분류를 정밀하게 행하기는 거의 불가능하다”(오구라 기조, 13쪽)고 단언한다. 셋째, 영토를 보자. 고구려 영토는 만주와 요하지역 및 한반도 일부다. 즉 고구려 영토는 한반도보다 현재 중구 영토에 해당하는 지역이 더 많다. 그래서 고구려 연구는 매우 중요하다. 이런 큰 그림 속에서 고구려 불교 연구도 매우 중요하다.

고구려 문명의 구체적인 모습은 고구려 당시의 글로 많이 남아 있지 않다. 그렇지만 ‘고구려 고분 벽화’에 고구려 당시의 생활상과 세계관을 알 수 있는 그림으로 잘 남아있다.<sup>22)</sup> 고구려 문명의 토대는 동북아시아의 ‘수렵 문명’과 ‘농경 문명’이 공존하는 형태로서, 하늘 신에 제사를 지내는 풍속이

---

22) 고구려 고분벽화? 참조.

있다. 『삼국지』 「위지 동이전(魏志 東夷傳)」에 고구려는 10월에 하늘 신에 제사를 지내는 동맹(東盟)이란 축제가 있었다는 것은 알려진 바다. 제사면서 동시에 축제로 보이는 동맹은 낮과 밤 동안 술을 마시고 춤을 추며 노래하며 하늘 신에 제사를 지내는 것이다. 하늘에 제사를 지내는 이런 풍속은 중국이나 일본에서는 황제에게만 허락된 일이라는 것은 잘 알려진 것이다. 고구려 및 통구스계 나라들이 거국적으로 하늘 신에 제사를 지내는 풍속은 중국이나 일본 고대 국가 풍속과 확연하게 다른 것인지 아닌지 밝혀야 할 주제로 보인다. 그것이 고구려 사람들이 불교를 수입하면서 그것을 이해하는 틀의 하나로 어떻게 작동했는지에 대한 연구로까지 나아간 연구는 아직까지 없는 것 같다. 고구려는 상당히 개방적이어서 당시 불교와 도교 그리고 유교를 백제와 신라보다 빨리 받아들이고 불교가 꽃핀 나라다. 앞으로 남한 연구자들이 본 한국철학의 여러 특징들과 더 비교·논의되어야 할 것이다.<sup>23)</sup>

본 연구는 비판을 위한 검토라기보다, 북에서 삼국시대 불교철학에 대한 남에서의 이해를 제고하고자 하는 것이다. 우리는 미래를 위해 남과 북의 차이가 무엇인지를 보다 명확히 알아야 한다. 북에서의 불교철학 이해가 무엇인지 알고 그 토대 위에서 남과 북의 삼국시대 불교철학 연구가 하나됨을 지향하기 위한 것<sup>24)</sup>으로 쓰일지, 미래 한반도의 여러 정치적 역사적 상황에 따라 어떻게 변화되어야 할지 모르겠다. 그렇지만 분명한 것은 우리의 연구가 남북의 갈등과 전쟁으로 향하는 것보다는 공생 공영의 미래로 향하는 디딤돌 중 하나가 되는 연구가 되길 바란다.

23) 조성환(2023)은 최근 최치원(857~908?)이 풍류를 ‘포함삼교(包含三敎) 접화군생(接化群生)’으로 정의한 것을 근거로, ‘포함’과 ‘창조’라는 관점에서 한국철학사를 보려는 시도를 했다. 또 그 이전에 조성환(2022)은 정진홍, 김경탁, 김형효 등의 연구를 계승하는 관점으로 중국의 ‘천’이 아닌 한국의 ‘하늘’이란 관점에서 한국철학사를 관통하는 특징을 규정하고 있다. 오구라 기조(2017)는 한국(조선)사상의 특징을 ‘순수성을 지향하는 경향’과 ‘다른 사상 체계’와 ‘하이브리드 지향’의 경향을 가지고 있다는 관점으로 조선사상사를 보기도 한다. 조성환. 2023. 『한국의 철학자들-포함과 창조의 새길을 열다-』, 모시는 사람들, 5-8쪽 참조; 조성환. 2022. 『하늘을 그리는 사람들』, 소나무, 9-13쪽 참조; 오구라 기조. 2017. 이신철 옮김. 2022. 『조선사상사』, 길, 15-9쪽 참조.

24) 김교빈. 2002. 「남북한 전통철학 연구현황과 전망」, 『동양철학』 제18집, 동양철학회, 3쪽 참조. 김교빈은 1988년 처음 시작된 이후로 2002년 당시까지 남 학자들의 북 전통철학 연구에 대한 연구를 주로 비판을 위한 연구로 평가한다. 2002년 김교빈은 남과 북의 통일을 준비하는 남과 북의 하나됨을 위한 연구가 필요하고 그런 의미에서 김교빈 연구는 그것을 지향함을 역설한다. 2024년 나는 나의 연구가 남과 북이 하나됨을 위한 연구로 읽힐지, 남과 북이 평화 공존을 위한 연구로 읽힐지는 우리가 앞으로 굴리게 되는 역사의 수레바퀴가 굴러가면서 결정할 것으로 생각한다.

# 북한에서의 고려시대 불교철학 연구

## - 북한의 불교철학 연구 관점의 고찰 -

박보람  
충북대학교 철학과

### 1. 지금 그리고 앞으로

이번 연구는 2023년 3월에 열린 한국철학회 2023 70주년 정기학술대회 2부: 남북철학을 말한다에서 발표한 「지눌에 대한 북한의 근·현대 연구 고찰」<sup>1)</sup>의 후속 연구이다. 지난 연구는 기초 작업으로서 북한 철학 연구의 기본 원칙(계급주의, 역사주의)과 시기별 연구 특징을 살펴본 후 본 작업으로서 지눌 관련 북한 연구의 특징과 그 의미를 살펴보았다.

오늘의 연구는 지난 연구를 바탕으로 지난 연구의 확장과 심화를 진행하고자 한다. 먼저 확장은 연구 대상 범위를 지눌에서 고려시대로 넓히는 것을 가리킨다. 다음으로 심화는 지눌 대상의 지난 연구에서 수차례 언급되고 주요하게 다루어지기는 했지만 그 의미에 대해서 심도 있게 다루어지지 않은 주제를 조금 더 깊이 다루고자 한다. 즉 불교철학에 대한 북한의 평가가 근거하는 원칙과 그 원칙의 이례적인 경우, 그리고 원칙에 의해 도출된 관념론과 그 관념론이 분화된 개념인 주관적·객관적 관념론에 대해서 주목하여 논의할 것이다. 달리 말하면 이번 연구는 고려시대 불교철학에 관한 북한 연구의 구체적인 사항보다는 북한이 고려시대 불교철학을 연구할 때 기본으로 삼고 있는 관점에 대해서 살펴보려고 한다.

확장과 심화를 통해 관점에 주목하여 북한의 고려시대 불교철학 연구를 고찰하는 이번 연구의 목적은 이를 통하여 북한의 불교철학 연구를 이해하기 위한 기초 작업을 진행하는데 있다. 이와 관련하여 다음과 같은 앞으로의 연구 단계를 생각해 볼 수 있다.

첫째, 거시적 접근 단계이다. 앞서 발표에서 다룬 삼국시대, 이번 발표의 범위인 고려시대 그리고 아직 진행되지 않은 조선시대와 그 이후 근현대 시대 불교철학에 대한 북한의 연구를 파악함으로써 북한의 불교철학에 대한 기본 입장을 통시적으로 이해한다. 더불어 이를 남한의 불교철학에 대한 기본 입장과 상호 비교하는 작업을 병행한다.

둘째, 미시적 접근 단계이다. 거시적 접근 단계의 성과를 바탕으로 북한의 불교철학에 대한 기본 입장을 이해한 상태에서 세부적인 주제, 예를 들어 인물별(원효, 의상, 지눌, 설잡 등), 개념별(해탈, 일심, 불성, 돈오점수 등), 종파/학파/부파별(화엄종, 법상종, 천태종, 선종 등) 항목에 대한 북한의 연

1) 이 발표는 수정·보완을 거쳐서 『철학』 제157집(한국철학회, 2023년 11월)에 수록되었다.

구를 탐구한다. 이 또한 남한의 상응하는 연구와 비교하는 작업이 요청된다.

셋째, 통합적 접근 단계이다. 거시적 접근과 미시적 접근을 통한 연구 성과를 바탕으로 북한의 조선철학 연구 일반의 이해를 위해 유교철학, 실학, 그리고 이른바 유물론철학 등에 대한 연구와 연결하여 종합한다. 이러한 일련의 단계별 작업을 통해서 북한의 철학 일반을 이해하기 위한 기본적인 디딤돌을 마련하는데 이 연구의 궁극적인 목적과 의의가 있다.

## 2. 북한의 고려시대 불교철학 연구의 시기 구분

우선 논의의 범위를 정하기 위하여 북한의 조선철학 연구를 시기별로 정리하면 다음과 같다. 이것은 이전 발표에서 북한의 지눌 연구를 시기별 특성에 따라서 정리한 것을 수정한 것이다.

| 제 1시기. 1960년대 초반~1967년:<br>『철학연구』의 창간과 마르크스-레닌주의 철학의 창조적 적용          |      |                                                                |                     |              |
|----------------------------------------------------------------------|------|----------------------------------------------------------------|---------------------|--------------|
| ㉗                                                                    | 1962 | 『조선철학사 상』<br>-제2절 고려 시기의 유교, 불교, 도교 관념론 철학의 대립                 | 정진석·<br>정성철·<br>김창원 | 단행본<br>(철학사) |
| 제 2시기. 1967년~1980년대 중반:<br>『철학연구』의 중단·주체철학의 이론적 체계화                  |      |                                                                |                     |              |
| ㉘                                                                    | 1976 | 『봉건시기 우리 나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』<br>-제4장 고려시기 불교철학사상의 발전과 그 해독성 | 최봉익                 | 단행본          |
| 제 3시기. 1980년대 중반 이후~2000년:<br>주체의 방법론에 의한 철학연구의 주제별 분화, 조선민족제일주의의 시작 |      |                                                                |                     |              |
| ㉙                                                                    | 1986 | 『조선철학사개요』<br>-제3장 고려시기 철학(10세기~14세기)                           | 최봉익                 | 단행본<br>(철학사) |
| 제 4시기. 2000년 이후~:<br>불교철학 연구의 양적 증가와 질적 심화, 조선민족제일주의의 본격화            |      |                                                                |                     |              |
| ㉚                                                                    | 2010 | 『조선철학전사 3』<br>-제3편 고려 전반기의 철학사상<br>-제4편 고려 후반기의 철학사상           | 강명흠                 | 단행본<br>(철학사) |

〈표 1〉 북한의 고려시대 불교철학 연구

이번 연구의 대상은 고려시대 불교철학에 대한 북한의 연구이지만 이번 연구에서는 그 가운데 북한에서 시기별로 간행된 조선철학사 류(類)로 범위를 한정하여 진행하고자 한다. 즉 고려시대 세부 주제, 예를 들어 인물별, 주제별 등에 대한 개별 연구는 이번 연구에서 다루지 않는다. 이는 앞서 언급한 바와 같이 다음 단계의 연구를 기대한다.

각 시기별 특징은 다음과 같다. 제 1시기는 북한의 (조선)철학 연구 태동기로서 북한은 남한과 비교할 때 상당히 이른 시기인 1962년에 조선철학에 대한 통사적 연구 성과인 ㉗ 정진석 등의 『조선철학사 상』을 간행한다. 제 2시기는 조선철학을 비롯한 철학 연구 일반의 침체기로서 그 대신 북한은

주체철학의 이론적 체계화에 집중한다. 고려시대 불교철학에 한정한다면 그럼에도 불구하고 이후 고려시대 불교철학, 나아가 불교철학에 대한 북한의 기본적인 입장과 방향성을 확정하는 주요 저술인 ㉠ 최봉익의 『봉건시기 우리 나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』(1976)이 출간된다. 제3시기는 주체철학의 체계화가 일단락된 후의 시기로서 이를 바탕으로 한 철학 일반(조선철학 포함)의 정립, 분화가 가속화되며 이와 동시에 1986년부터는 조선민족제일주의가 비롯되어 이것이 철학연구의 제3의 원칙으로 등장한다. 이 때 최봉익은 이러한 시대상을 반영한 ㉡ 『조선철학사개요』를 새로 출간한다. 제4시기는 2000년 이후로서 불교철학 관련 연구가 양적으로 증가하고 질적으로 심화하며 또한 제3시기에 비롯된 조선민족제일주의가 불교철학 쪽 연구에서 본격적으로 작용하는 시기이다. 이 시기에는 불교철학 분야에 한정하면 그 이전 시기까지 불교철학을 주도했던 최봉익에 이어서 강명흡이 등장하여 새롭게 간행되는 『조선철학전사』 중에서 고려시대에 해당하는 제3권(㉢)을 담당한다.<sup>2)</sup>

### 3. 고려시대 불교철학에 대한 북한의 평가

고려시대 불교철학에 대한 북한의 연구를 고찰할 때 가장 먼저, 그리고 중심에 두고 강조해야 할 것은 북한의 철학 연구 기본 원칙인 계급주의와 역사주의, 그 중에서도 계급주의 원칙에 따른 관점에서 도출된 유물론과 관념론의 구분이 조선철학> 불교철학> 고려시대 불교철학에도 엄연히 적용되며 그리고 이에 따라서 관념론으로 규정되는 불교철학> 고려시대 불교철학은 북한의 관련 연구 전체를 통틀어서 착취지배계급의 이익에 부역한 이데올로기로서 평가된다는 점이다.

고려 시기의 불교는 유교와 아울러 착취 계급들의 중요한 사상 통치 수단이었다.<sup>3)</sup>

불교철학은 종교로서의 불교를 리론적으로 합리화한 일종의 관념론적인 철학사상조류로서 그 본질은 착취계급사회의 모든 반동철학들과 마찬가지로 인간의 자주성을 말살하고 근로인민대중을 억압착취하며 그들을 노예화하기 위한 착취계급들의 일종의 반동적인 사상리론적도구였다.<sup>4)</sup>

고려시기 불교관념론철학은 봉건사회를 종교적으로 신성화, 합리화하는 중요한 사상적수단으로서 사상분야에서 지배적인 지위를 차지하고있었다.…중략…불교관념론철학은…인민대중의 자주적요구와 지향을 억제하고 마비시키는데 복무한 반동적학설이었다.<sup>5)</sup>

북한의 이러한 평가와 관련하여 발표자는 두 가지 점을 생각해보고자 한다.

첫째, 불교철학에 대한 북한의 이러한 평가가 불교철학의 내재적인 측면, 즉 그 자체의 사상적, 수행론적 차원에서 접근한 결과인가, 아니면 외재적인 측면, 즉 정치적, 사회적, 경제적 관점에서 도출된 평가인가 하는 점이다. 물론 내재적·외재적 관점 둘 다 모든 사상의 생주이멸(生住離滅)에 관여

2) 더욱 자세한 각 시기별 구분의 근거와 특징에 대해서는 박보람(2023, pp.73-76)을 참조.

3) ㉠ 정진석·정성철·김창원, 『조선철학사 상』(평양: 과학원출판사, 1962), p.34.

4) ㉡ 최봉익, 『봉건시기 우리 나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』(평양: 사회과학출판사, 1976), p.14.

5) ㉢ 강명흡, 『조선철학전사 3』(평양: 사회과학출판사, 2010), pp.226-227.

하지만, 그렇게 때문에 어떤 사상에 접근하는데에 이 둘의 영향력을 매우 주의깊게 균형 감각을 유지한 채 사상 이해에 도입해야 할 것이다. 어떤 사상의 생주이멸을 파악한다는 것, 그것을 내재적·외재적 측면으로 나누어 바라본다는 것에 대한 논의는 사상사 방법론에 대한 거대 담론으로서 이 발표의 범위를 벗어나지만 그럼에도 불구하고 이 점을 언급하는 것은 이러한 균형 감각에 대한 필요성, 당위성을 환기하고자 하는 이유에서이다.

이러한 점에서 발표자 개인적으로는 불교철학> 고려시대 불교철학에 대한 위와 같은 북한의 평가가 외재적 관점에 치우친, 균형 감각이 흐트러진 결과라고 생각한다. 이렇게 발표자가 파악하는 근거는 북한의 조선철학사 류가 불교철학을 이렇게 평가하면서 사상 자체의 생성·변화·소멸에 관한 사상사적 맥락에 대해서 전혀 언급이 없다는 점이다. 즉 내재적 측면에 대한 논의가 거의 보이지 않는다. 예를 들어 고려시기 불교철학의 주요인물로 북한 연구들이 거론하는 균여의 화엄사상이 그 이전의 어떤 사상, 예를 들어 의상과 법장의 화엄 사상의 상호 관계 중 어떤 맥락에서 어떤 난맥상을 타개하려고 하였는지에 대해서, 그리고 균여가 승려로서의 정체성을 제일 우선순위의 정체성으로 삼고 있었다면 당연한 귀결인, 이러한 사상을 통해서 어떻게 이고득락의 해탈락을 얻으려 했는가에 대한 논의가 아예 다루어지고 있지 않기 때문이다.

둘째, 이러한 흐트러진 균형 감각-실제로는 흐트러졌다기보다는 균형 감각 자체에 대한 무감각 내지는 무시이지만-이 북한 철학계만의 문제가 아니라 남한 철학계, 아니 발표자가 확인한 바에 한 정하면, 남한의 불교철학계에도 만연하다는 점이다. 예를 들어 일즉일체다즉일(一卽一切多卽一)로 표현되는 신라시대 의상(義相)의 상즉(相卽) 사상이 당시 신라 전제왕권 옹호를 위한 이데올로기였다는 주장, 균여의 화엄사상이 당시 고려 광종의 중앙권력 강화 시책에 발맞추어 형성되었다는 이론 등이 남한 학계에서도 일세를 품미했던 기억이 아직도 뚜렷하다.

물론 이러한 사상들이 실제 신라 전제왕권 옹호와 고려 중앙권력 강화에 쓰이지 않았다고 단언할 수는 없다. 쓰였다고 단정할 수 없는 것과 마찬가지로. 다만 이러한 사상의 생주이멸을 외재적 요인만으로, 또는 제일 원인으로 해명하는 것은 한 쪽 눈을 가리고 달리는 느낌이다. 그렇다고 발표자가 어떤 사상의 생성 과정에서의 본래 의도나 내용과는 전혀 관계 없이 후에 다른 용도로 사용되는 경우를 부정하는 것은 아니다. 발표자의 주장은 그보다 어떤 사상의 생성을 정치사회경제적 등의 외재적 요인으로만 또는 주요 원인으로 삼아 이해하려는 주장에 대한 거부감을 토로하는 것이다. 지눌의 돈오점수가 당시 무신정권의 지배를 공고히 하기 위해 생겨난 것일까?

또 하나 이와 관련하여 유의해야 할 점은 불교철학과 불교교단의 구분이다. 불교교단은 동아시아에서 많은 경우 왕족/귀족 등의 세력과 밀접한 관계를 가지고 전개되어 온 것이 사실이다. 따라서 불교교단의 생주이멸을 이해하는 데에는 정치경제사회적인 외재적인 측면이 더욱 중요할 것이다. 그러나 불교교단 그대로 불교철학이 아닌 만큼 불교철학 이해에는 불교교단 이해와는 다른 접근 방법이 필요하다.

## 4. 기본 평가의 예외적인 경우로 보이는 사례

이 연구가 대상으로 삼고 있는 조선철학사 류는 모두 불교철학> 고려시대 불교철학에 대해서 위와 같은 입장을 기본으로 하면서도 간혹 예외적인 주장을 하는 것처럼 보이기도 한다. 다음에서는 몇 가지 예를 소개한다.

### 4.1 석가모니 붓다의 불교철학

제2시기의 최봉익은 석가모니 붓다의 사상을 다음과 같이 설명한다.

석가무니는 원래 종교적측면에서는 당시 브라만교를 반대하면서 철학에서는 유물론과 우파니샤드의 관념론(브라만교를 합리화하던 종교관념론조류)을 다같이 부정하고 2원론적립장을 취하였다.……중략……그의 이러한 견해가운데는 일정하게 원시적인 소박한 변증법적사유의 요소들이 내포되어있다.<sup>6)</sup>

이 글을 보면 최봉익이 석가모니 붓다의 사상(?)을 유물론도, 관념론도 아닌 것으로 파악하고 있는 것처럼 생각된다. 그리고 발표자가 파악하는 한 그것이 석가모니 붓다의 원래 입장일 것이다. 이에 따르면 사실 ‘2원론적 립장’이라는 말도 [발표자가 생각하는] 석가모니 붓다에게는 들어맞지 않는다. 석가모니 붓다는 이 세계의 실상에 관하여 어떠한 종류의 ‘원론’(元論)을 주장한 것이 아니라 그러한 ‘원론’ 자체를 부정하는 무아·연기설의 입장이라고 발표자는 이해한다.

최봉익은 이러한 일견 타당해보이는 논의 후에 별다른 전개 과정 없이 이어지는 글<sup>7)</sup>에서 불교철학의 근간을 이루는 변하지 않는 핵심은 착취계급에 종사한 반동적 관념론이라고 회귀한다. 발표자는 최봉익이 어떤 의도에서 이러한 논리적 불일치, 또는 시종일관으로부터의 이탈을 드러냈는지 알지 못한다. 아니면 의도치 않은 것일지도 모른다. 이러한 이탈이 무엇으로부터 비롯된 것인지는 분명하지 않지만 이러한 사례가 다른 시기의 북한의 조선철학사 류에도 심심치 않게 등장한다는 것은 눈여겨 볼 만하다.

### 4.2 불교 내의 상대적인 비교

북한은 고려시대 불교철학 전반에 대해서 비판적인 입장을 취하고 있는 가운데에서도 불교를 다시 구분하여 이들 사이에 비판의 강도를 달리하는 경향을 보인다. 이러한 경우는 불교철학 내 교종(敎宗)과 선종(禪宗)의 비교, 고려의 선종과 중국의 선종의 비교 등이 대표적이다. 여기에서는 그 중 교종과 선종의 경우를 살펴본다.

교종과 선종의 비교는 불교를 교학 중심의 기존 전통인 교종(敎宗)과 이를 비판한 수행 중심의 신흥 세력인 선종(禪宗)으로 구분한 후 교종보다 선종에 제한적으로나마 긍정적인 평가를 내리는 경

6) ④ 최봉익, 『봉건시기 우리 나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』, pp.11-13.

7) 각주 4의 본문.

우이다. 이는 지눌과 지눌이 창건한 조계종에 대한 북한의 연구들에서 잘 나타난다.

지눌의 조계종불교철학은 본질에서 의연히 불교철학의 한 류파에 지나지 않으나 일부 문제들에서는 당시의 역사적조건에서 일정하게 합리적인 측면들도 내포하고 있으므로 하여 우리 나라 철학사상발전에 일정한 기여를 하였다. 특히 그의 일부 범신론적사상요소들은 그의 제자들에 의하여 발전되면서 무신론 사상에 접근하였다.<sup>8)</sup>

이 인용문은 제3시기 최봉익의 연구 중 일부로서 지눌의 조계종을 일정 부분 긍정적으로 평가하는 내용을 담고 있다. 또한 같은 연구에서 최봉익은 지눌 사상이 진심을 바탕으로 이 세계를 이해하여 부처가 곧 인간이라는 주관관념론의 입장에서 “종전의 불교류파들의 부처에 대한 맹목적인 신앙과는 달리 사람의 리성과 지혜를 통하여 불교의 모든 문제들을 해결해보려는 측면들이 나타나있다.”고 한다. 또한 그의 사상이 “범신론적사상으로 나가고있었”으며 이는 앞서 인용한 것처럼 이후 무신론사상에 접근하는 계기를 마련했다는 점에서 “철학사상발전에 일정한 기여를 하였다.”는 입장을 취한다.<sup>9)</sup>

## 5. 주관적 관념론과 객관적 관념론

북한은 계급주의 원칙에 따라서 철학을 유물론과 관념론의 두 범주로 구분한 후 다양한 철학 사상을 이 범주에 맞추어 규정한다. 이에 따라서 불교와 유교는 이 두 범주 가운데 관념론의 범주에 속하게 되며 이 범주의 성격상 비과학적이고 결국 착취지배계급의 이익에 부역한 반동적 사상이라는 낙인이 찍히게 된다. 관념론 범주 안에서도 다시 종류가 나뉘어지는데 조선철학사류의 연구에서 보이는 것은 주관적 관념론과 객관적 관념론의 구분이다.

그의 사상의 철학사적 의의는 그가 불교적 주관적 관념론을 반대하고 현실적 의의가 강한 유교적 객관적 관념론을 후대들에게 선전함으로써 불교의 신비주의적 측면을 반대한 데 있다.<sup>10)</sup>

제1시기의 대표적 연구인 정진석 등의 『조선철학사상』에서 고려 시기의 유교, 불교, 도교 관념론 철학의 대립을 다루는 중, 유학자 최충(崔冲, 984~1068)의 활동을 평가하는 구절이다. 여기에서 이 연구는 불교를 주관적 관념론에, 유교를 객관적 관념론에 배대한다. 다만 여기에서 사용되는 ‘주관적 관념론’과 ‘객관적 관념론’이 무엇인지에 대한 개념 정의는 보이지 않기에 이 연구에서 사용하는 이 개념의 정확한 의미는 알 수 없다. 다만 문맥상 이 연구는 주관적 관념론에 배대된 불교에 반대한 객관적 관념론인 유교를 관념론 내에서는 제한적으로나마 긍정적으로 평가하고 있는 것으로 보

8) ⑧ 최봉익, 『조선철학사개요』(평양: 사회과학출판사, 1986), p.130.

9) 교종과 선종의 비교 부분은 박보람(2023), pp.81-82를 참조하여 정리한 것이다.

10) ⑨ 정진석 외 『조선철학사상』, p.34.

인다. 조선철학 연구에서 유교를 불교보다 비교적 긍정적으로 평가하는 북한의 태도는 이후 조선철학사 류에서 변함없이 유지된다.

제 2시기 최봉익의 연구에서는 이러한 구도에 변화가 생긴다. [불교-주관적 관념론] 대 [유교-객관적 관념론]에서 나아가 불교 내에서도 주관적 관념론과 객관적 관념론의 구분을 설정하게 된다.

원래 보조의 《조계종》불교철학은 선행한 《교종》불교의 《부처》우상에 대한 맹목적 숭배와 불교에 대한 교조 그리고 신라선종의 신비주의를 부정하여 나온 불교철학으로서…중략…그러나 그것은 사상적 본질에 있어서 불교철학 내부에서의 주관관념론이 객관관념론을 반대하는 투쟁이었으며 낡은 정통적 신앙을 반대하는 새 신앙의 투쟁에 불과하였다.

여기에서 최봉익은 지눌의 조계종을 주관관념론으로, 그 이전의 교종을 객관관념론으로 규정하고 이 둘의 투쟁으로 조계종 이후의 고려시대 불교철학을 바라본다. 다만 여기에서도 주관관념론과 객관관념론의 정의에 대해서는 명확한 설명이 생략되어 있다. 다만 최봉익은 지눌의 조계종 불교철학이 진심을 강조하고 마음이 곧 부처임(心卽是佛)을 강조하는 점에 주목하여 이를 주관관념론으로 규정하고, 그 사실 여부는 차치하고, 그 이전의 교종 불교는 부처를 자기 마음 밖에서 찾기에(心外有佛) 객관관념론에 해당시킨 것으로 발표자는 문맥에 의거하여 추정한다.

균여철학은 주관적인 심에 기초하여 전개되고 체계화된 주관관념론적 세계관이다.<sup>11)</sup>

주관적인 심의 절대성을 주장하는 것과 함께 비로자나부처와 같은 심박의 객관적인 정신적 실체를 인정하는 것으로 하여 화엄종 불교철학은 자연히 객관관념론적 요소를 다분히 내포하고 있으며 주관적인 심만을 유일무이한 실체로 간주하는 선종 불교철학에 비하여 세계관적 측면에서 신비주의적 성격이 강하게 나타나고 있다.

균여의 화엄종 철학이 가지고 있는 객관관념론적 경향 즉 《심외유불》의 관점은 후날 지눌을 비롯한 선종 불학자들에 의해 비판되었다. 그들은…부처의 실체성을 부인하였으며 주관적인 심만을 유일한 실체로 규정하였다.<sup>12)</sup>

제 4시기 강명흡의 연구에서는 주관관념론과 객관관념론의 의미에 대한 설명이 이전보다 자세하다. 그에 의하면 고려시대 주관관념론의 대표라 할 수 있는 균여의 화엄철학은 주관적인 심을 강조하는 동시에 비로자나부처와 같은 객관적인 정신적 실체를 인정하기 때문에 주관관념론과 객관관념론이 혼합되어 있다. 이에 반하여 지눌의 조계종 철학은 오로지 자기의 마음만을 유일한 실체로 규정하기 때문에 교종의 대표 주자인 화엄종 철학에 비하여 순수한(?) 주관관념론이라고 할 수 있다. 이러한 맥락에서 교종은 주관관념론에, 선종은 객관관념론에 배대하고 있는 것으로 보인다.

이러한 구분은 어떤 의미일까? 관념론에서 주관과 객관을 나누는 것은 무엇을 의미할까? 관념론

11) ㉔ 강명흡, 『조선철학전사 3』, p.58.

12) ㉔ 강명흡, 『조선철학전사 3』, p.65.

에도 여러 종류가 있겠지만 만약 북한이 사용하는 맥락에서처럼 유물론에 대비되는 개념으로서의 관념론이라면 모든 물질의 실체성을 부정하는 것으로 알파하게, 작업가설적으로 생각해 볼 수 있을 것이다. 물론 ‘물질’이 무엇인가는 제쳐놓고 그렇다면 여기서 주관과 객관을 무엇을 기준으로 구분한다는 것일까? 강명흡의 설명에 의하면 주관적인 심, 자기 마음을 기준으로 주관과 객관을 구분하는 것으로 보인다. 그러나 불교철학의 이른바 제 1원리, 제 1주장이라고 하면 자기 관념, ‘나’라는 생각을 부정하는 것이다. 그렇다면 불교철학을 주관·객관 관념론으로 구분하는 것은 ‘나’라는 생각을 부정하는 불교철학을 ‘나’라는 생각을 기준으로 둘로 나누는 상황이 되고 만다. 이는 마치 신을 부정하는 무신론(atheism)을 일신론적(heno-/mono-theistic) 무신론과 다신론적(henotheistic) 무신론으로 구분하려는 것과 같을 것이다. 유심(唯心) 사상의 대표주자인 화엄종 불교철학에서 주관과 객관의 분리, 심밖의 실체를 인정하는가?

# 북한 학술에 보이는 정약용의 사회정치사상과 사실주의문학의 지향점

전성건  
안동대학교 동양철학과

## 1. 서론

다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 실학의 집대성자로 북한 학술에서 가장 중요한 인물 가운데 한 사람이라고 할 수 있다. 일제강점기 조선학운동의 전개에 따라 발굴된 정약용이란 인물과 그의 저술은 이른바 실학과 근대를 설명하는 데 적합하였다. 분단 이후 정약용의 철학에 대한 연구는 그의 사회정치사상과 사실주의문학 연구의 토대가 되었다. 또한 조선철학사 기술과 조선문학사 서술을 통해 확인할 수 있는 것처럼, 정약용의 철학을 토대로 한 그의 사회정치사상과 사실주의문학에 대한 연구는 다른 인물들과 달리 정치와 문학 영역에서 실학파의 집대성자로 인정되면서 단행본에 해당하는 글을 지속적으로 간행하고 있는 것을 통해서도 이러한 점을 확인할 수 있다.

북한에서 실학파는 과학적 지식에 근거하여 발전된 유물론을 내포하고 있는 인물들로 계보화 된다. 그리고 중국이 중심이라는 세계관과 성리학만이 참된 학문이라는 생각에 균열과 파열을 낸 철학과 문학이 실학파의 내용을 구성한다. 실학의 선구 화담 서경덕, 지봉 이수광, 구암 한백겸, 잠곡 김육, 반계 유형원에서 출발하여, 실학의 발전 성호 이익, 담헌 홍대용, 연암 박지원, 초정 박제가로 진전되며, 다시 실학의 집대성 다산 정약용으로 이어지는 실학과 계보가 보여주는 것처럼, 정약용은 북한에서 실학과 가운데 가장 중요한 인물로 인정된다.

북한에서 가장 선구적인 정약용 연구자는 창해(滄海) 최익한(崔益翰, 1897~?)이라고 할 수 있고, 그가 1938년 12월 9일부터 1939년 6월 4일까지 동아일보에 발표한 「與猶堂全書를 讀함」과 이를 골간으로 저술한 『실학과와 丁茶山』은 정약용에 대한 북한 학술의 기반이 된다고 할 수 있다. 그다음은 정성철의 『실학과와 철학사상과 사회정치적 견해』가 뒤를 잇는다. 이밖에도 정약용에 대한 단편적인 연구가 존재하지만, 일종의 엽서이적인 글들이 대부분을 차지한다.

본 연구에서는 앞서 언급한 저술을 고려하되, 조선사회과학학술집 311, 철학편, 『정약용의 철학 및 사회정치사상 연구』[홍태연, 주체102(2013)년 1월 30일 발행]와 조선사회과학학술집 460, 문학편, 『정약용문학 연구』(김진국, 주체103(2014)년 1월 20일 발행)를 중심으로 정약용 학술에 대한 북한에서의 지향점을 살펴보고자 한다. 요컨대, 1차년도 연구는 정약용의 철학을 토대로 한 그의 사회정치사상과 사실주의문학을 살펴보는 것을 목적으로 한 것이다. 이는 북한 학술의 지향점을 확인하

기 위한 것이다.

## 2. 정약용의 철학과 역사적 조건

『정약용의 철학 및 사회정치사상 연구』는 18~19세기 조선의 문란한 봉건통치제도에 대한 인민 대중의 투쟁의 과정 속에서 성장한 정약용의 철학사상과 사회정치사상을 다루고 있다. 특히 정약용의 철학은 이익을 종장으로 한 성호학파의 실학적 학풍을 계승하고 있다는 점을 강조하고 있다. 목차에서 확인할 수 있는 것처럼, ‘세계관’, ‘인식론’, ‘종교관’, ‘윤리관’의 범주에서 정약용 철학사상의 이론적 전제를 제시하고 있고, ‘역사관’, ‘정치제도’, ‘토지제도’, ‘재정제도’, ‘상업발전’, ‘기술발전’, ‘국방론’, ‘이상사회’의 범주에서 정약용 사회정치사상의 이론적 전제를 제시하고 있다. 이는 다시 정약용의 철학사상과 사회정치사상에도 그대로 적용된다.

이 저술을 통해 확인할 수 있는 것은 북한 학술은 ‘주체성’과 ‘민족성’을 고수하는 것을 혁명과 건설의 과제로 출발한다는 것이고, 그 가운데 대표적인 인물이 바로 정약용이다. 그런데 이 저술은 물론, 다른 저술을 통해서 확인할 수 있는 것처럼, 이른바 ‘김정일교시’를 먼저 제시하고, 그다음 관련 내용을 서술하는 방식을 고수하고 있는 점이 눈에 띈다. 주요 내용은 다음과 같다.

17세기 예송논쟁[예론론쟁]을 거쳐 18세기 노론과 소론의 정치권력 장악을 위한 분쟁에 유혈적인 무장반란[무신란]까지 일어났지만, 이것보다 더 큰 문제는 세도정치가 진행되었다는 점이다. 상품화폐관계의 발전과 당쟁의 심화는 매관매직, 통치질서와 관료기구체계의 문란, 조세제도의 문제, 군정의 문란과 해이 등으로 국가체제 전반이 흔들리게 되었다는 것이다.

상품화폐관계의 발전은 17세기 이후 농업과 수공업의 발전에 기초하여 전례 없이 성장하였지만, 18세기 중엽 이후 화폐재산의 집중과 토지의 상품화과정은 토지의 집중화 과정이 가속화되고 농민들은 더욱 더 토지소유에서 배제되어 갔다. 이른바 ‘지주적경영체계’[17쪽]가 자본주의형태로 성장했다는 것이 그것이다.

여기에서 재미있는 평가 가운데 하나는 『속대전』(1744)과 『대전통편』(1785) 등의 여러 법전을 편찬하여 인민들의 투쟁을 강경하게 탄압하면서도 인민들의 불만을 무마시키려고 교활하게 책동하였다는 것이다. 황해도와 강원도 등에서 실시된 ‘상정법’[大同詳定法] 역시 인민들의 착취항목과 그 질서체계를 바꾼 ‘교활한 미봉책’[20~21쪽]에 지나지 않는 것이었다는 평가를 하고 있다. 지세착취와 군포수탈, 그리고 환자착취는 봉건적 착취의 기본형태이기도 하였다.

이러한 봉건적 착취에 대항하는 인민의 투쟁은 1781년 서울과 1783년 경기도 광주에서 벌어진 환자곡을 농간하는 관리들의 불법행위에 대한 투쟁은 물론, 1808년 1월 단천에서 인민은 물론 향리와 지방군인[단속군]도 참가한 투쟁, 그리고 1809년 황해도 곡산에서 악질관료를 규탄한 투쟁 등으로 전개되다가, 1811년 12월 홍경래의 지휘 밑에 전개된 평안도 농민전쟁으로까지 절정으로 치닫게 된다.

이러한 역사적 조건에서 정약용의 철학사상과 사회정치사상이 탄생하게 되는데, 여기에는 그 사

상의 이론적 전제가 깔려 있다. 바로 남인당파에 속하였던 반계 류형원과 성호 이익의 철학사상과 사회정치사상이 그것이다. 그 가운데 역시 직접적인 영향을 준 것은 성호학파의 종장 이익이다. 류형원이 남인계의 중심지인 경기도 광주에서 멀리 떨어져 있었다는 점이 가장 큰 이유이다.[30쪽]

그런데 여기에서 그 연원을 거슬러 올라가면 역시 정약용의 철학적 견해에 중요한 사상의 이론적 전제는 퇴계 이황과 율곡 이이의 그것이었다. 이러한 연원의 근거는 이익이 ‘고전학적 성격’을 지니고 있었지만, 그 기본은 이황과 이이의 철학사상이었다는 점이다. 이는 이기론(理氣論)에 대한 이해를 중심으로 이황과 이이→이익→정약용으로 계승되는 철학사상을 이해하고 있기 때문이다.

인식론에 대한 입장도 흥미를 끈다. 이이는 유물론적 인식론을 가지고 있었는데, 이는 사람의 인식기관은 물질적인 기로 이루어져 있으니, 감각기관과 사유기관 없이 감각과 사유가 성립될 수 없다는 것이 바로 그것이다. 여기에 더해 이익은 ‘조선철학사상 처음으로’ 서방의학에서 말하는 생리학 부학적 견해를 동방의학과 결부시켜 뇌수가 감각중추가 된다는 독창적인 견해를 제기하였다는 점이다. “《감각은 뇌수의 작용이며, 인식은 심의 작용》”(《성호새설류선》 5권 하 서국의)가 그것이다.[40쪽]

그다음 중요한 범주가 바로 윤리관[윤리도덕]이다. 북한 학술은 주자성리학 자체를 사회에 대한 봉건적인 정치적 지배를 윤리도덕규범으로 합리화하기 위한 사상으로 본다. 이황은 인성론에 기초하여 윤리도덕규범을 전개한다. 천리로서의 본연지성과 인욕으로서의 기질지성을 구분하는 것을 통해 이를 확인할 수 있다.[『성학십도』] 반면 이이는 삼강오륜을 통해 봉건사회의 도덕관계를 유지한다.[『만언봉사』] 이이가 이황과 구별되는 점은 천리에 배치되는 인욕을 말살하려는 정통적인 이황의 견해에 제동을 건다는 점이다.

이제 정약용의 사회정치적 견해의 사상이론적 전제를 살펴본다. 정약용의 사회정치사상은 선행한 실학사상에서 제기된 사회정치적 견해의 집대성이라고 할 수 있다. 그 선행은 바로 이이와 류형원, 이익과 성호학파, 그리고 북학파가 그 대상이다. 먼저, 이이는 대토지 소유자들의 이익을 대변한 훈구파에 맞서 지방의 중소지주들의 이익을 대표하는 사림파의 입장에서 사회개혁안을 제기한 사람이다.[47쪽] 이이의 사회정치적 견해의 출발은 ‘애민’과 ‘중민’ 사상에서 출발한다.[『만언봉사』] 그가 제시한 대표적인 폐해는 5가지가 있는데, 첫째 ‘일족절린(一族切隣)’, 둘째 ‘진상변중(進上煩重)’, 셋째 공물방납(貢物防納), 넷째 역사불균(役事不均), 다섯째 이서주구(吏胥誅求)이다.[『동호문답』][50쪽] 이러한 문제를 해결하기 위해 필요한 것이 바로 ‘변법’이다. 요컨대 이이는 ‘변법’사상에 기초하여 자신의 제도개혁사상을 합리화한 것이다. 그런데 이 ‘변법’사상은 사림파의 대표적 인물 정암 조광조가 제시한 것이다.

조광조에게 시작된 변법이 이이를 거쳐 실학파의 대표자인 류형원으로, 다시 성호학파와 북학파에게로 진전되었다는 것이다. 다만 이이는 토지문제를 정면에 제기하지 않았고, 류형원과 성호학파는 토지문제를 제도개혁의 전면에 내세웠다는 차이가 보인다.[51-52쪽] 류형원에게 토지문제는 봉건사회의 정치, 경제, 군사, 도덕 등 모든 관계를 규제하는 것이었다. 토지의 사유화를 없애는 공전제가 바로 그것이다.

류형원의 실학사상은 18세기 이익에게 계승되고 심화되고, 정약용의 『경세유표』는 그 체계나 방법에 있어 류형원의 『반계수록』을 거의 그대로 따르고 그것을 직접 계승발전시켰다.<sup>1)</sup> 이익은 토제 제도 개혁을 위주로 하는 ‘중농사상’이었는데, ‘균전’을 이상화하였지만, 현실적으로는 ‘한전’론에 머물고 말았다. 다만 상업과 수공업에 대해서는 비판적인 입장을 견지하였다. 화폐의 사용과 상품의 유통은 농민을 파산과 기아로 몰아넣고, 부자들의 비생산적인 치부와 사치를 조장하는 근원이라고 평가하기 때문이다.[62쪽]

성호학파와 달리 북학파는 농업을 중시하면서도 상업과 수공업 발전에 주목하고, 그것을 부국강병을 위한 방도로 이해하고 있다는 점에서 차이점을 보인다. 교통운수수단의 발전과 화폐유통의 필연성을 제시한 박지원, 사농공상을 사회적 분업으로 이해한 박제가 등의 논리가 바로 그것이다. 특히 박제가는 ‘리용후생’의 중요한 방도로 상업발전을 제시하였고, 정약용은 같은 당파인 남인계 류형원과 이익의 사회정치사상을 계승하면서도 ‘북학’의 적극적 주장자가 된 것은 ‘박제가의 영향’이 크게 작용하였다.[65쪽]

북한 학술에서 실학의 진보적 성격은 ‘유민익국’과 ‘부국유민’이라는 목적에서 찾아진다.[69쪽] 백성과 나라를 부유하게 하는 것을 목적으로 실학을 정의하고 있는 셈이다. 정약용의 학문적 목적 또한 이와 같다.

정약용의 철학과 사회정치사상의 형성발전의 단계는 크게 3단계로 이해된다. 첫 단계는 1801년 유배기 이전의 관료시기인데, 이때는 다시 중앙관료직 시기와 지방관료직 시기로 다시 구분된다. 이때의 경험은 각각 『경세유표』와 『목민심서』 작성에 많은 지분을 갖게 된다. 『경세유표』는 국가기구 체계의 재정비를 목적으로 저술되었고, 『목민심서』( 및 「應旨論農政疏」)는 편농(便農), 후농(厚農), 상농(上農)을 위한 측면에서 저술되었다.[81쪽]

두 번째 단계는 1801년 이후 유배 시기이고, 세 번째 단계는 1817년 『경세유표』 집필 시기 이후로 정약용 사상의 ‘전면적 체계화 시기’이다.[83쪽] 유배 시기에는 육경사서를 포함한 유교경전에 대한 전면적 연구를 진행하여 자신의 고유한 철학적 견해들을 완성해 가는 시기인데, 특히 「원목」, 「탕론」, 「통새의」, 「감사론」, 「전론」 등이 대표적이다. 백성과 인민의 상호 관계에 대한 이해, 신분·지방·적서·당파 등의 차별을 극복하려는 의지, 백성의 생명과 재산을 지키기 위한 방안 등을 포함하고 있다.

1817년 이후는 이른바 ‘일표이서’로 알려진 『경세유표』·『목민심서』·『흙흙신서』를 저술하는 한편, 개혁안들을 전면적으로 체계화하는 단계라고 할 수 있다. 여기에서 중요한 방법론이 제시되는데, 그것이 바로 실사구시(實事求是)이다. 실사구시는 실학사상가들에게 나타나는 공통적 학문 방법이다. 이를 이른바 ‘실학적 학풍’이라고도 부른다.[91쪽] ‘성명의리’나 ‘예론’ 등의 공리공담으로 가득 찬 주자성리학을 비판하고, 사회제도와 자연과학을 대표로 하는 학문이 바로 실학적 학풍인 것이다.

1) 『정약용의 철학 및 사회정치사상 연구』, 조선사회과학학술집 311, 철학편, 사회과학출판사, 주체102(2013), 58쪽. 이 부분은 다소의 문제가 있다. 『반계수록』과 『경세유표』가 모두 토지제도 개혁에 중점을 두고 있는 것은 맞지만, 전자는

그런데 여기에서 흥미로운 것은 실학과 주자학을 대치시키고, 음악, 역학, 수학, 재정학, 군사학 등 유용한 학문적 대상을 선택한 인물로 담헌 홍대용을 제시하고 있다는 것이다.[94쪽] 또한 홍대용의 자연과학 중시 학풍이 박지원과 박제가에게 그대로 계승되었다고 평가하는 점이다. 한국 학술에서 일반적으로 북학파는 연암학과 연계되어 이해되는데 반해, 북한 학술에서는 박지원의 중요도를 인정하면서도 홍대용과 박제가를 북학과 실학의 주요 인물로 소개한다.

실학적 학풍에 추가해야 할 것이 있다. 바로 사대주의적 입장에 대립하는 학풍이라는 점이다. ‘춘추의리’나 ‘사대존명’의 중국중심주의 사상을 철저히 배격한다는 점이다. 여기에 실사구시라는 학문 방법이 동원된다. ‘실학적 고전학’이 이를 대변한다. 훈고학, 문장학, 과거학 등을 비판하는 것이 바로 그것이다. 이를 종합하고 있는 것이 바로 정약용의 ‘실학적 고전학의 실사구시적 학풍’이다.[112쪽]

정약용의 철학사상은 봉건적인 유교관념론의 테두리에서 벗어나지 못하는 역사적 제한성이 있었지만, 당시대를 통해서는 진보적인 측면이 있었다고 해야 한다. 여기에서는 4개의 범주에서 그의 철학사상을 확인해 본다. 첫째, 세계에 대한 견해이다. 정약용은 지전설에 대한 가설을 제기한 이익의 지원설을 계승한 홍대원의 우주천체관 등을 계승하였다. 특히 세계관에 대한 과학적 지식에서 중요한 부분은 우주천체관과 의학 분야이다.[125쪽]

정약용의 세계관에서 철학적 기반은 전통적으로 세계의 시원으로 이해되던 리(理)로서의 태극을 ‘물질적 실재’로서의 기(氣)로 본다는 점이다.<sup>2)</sup> 물론 이러한 관점은 15세기 김시습에서부터, 백호 윤류 그리고 녹문 임성주 등에 의해 계승되고, 다시 성호학과 북학파로 이어진 것이다.[137쪽]

둘째, 인식에 대한 견해이다. 정약용은 심(心)을 인식의 담당자로 보고 인식 대상의 객관성을 인정한다. 문제는 심 자체에 선천적인 도덕규범의 존재를 인정하고 있는데, 그것은 그의 경험론적이고 유물론적인 인식 대상의 객관성 입장과 구별되는 관념론적 견해로 역사적 제한성을 갖는다.[151쪽]

셋째, 종교·미신에 대한 견해이다. 북한 학술에서 종교는 김정일 교시에서 볼 수 있는 것처럼, ‘단순한 미신과는 달리 체계화되고 조직화된 미신’이다.[162쪽] 그러므로 정약용이 제시하는 상제 관념은 문제가 있다. 다만 정약용은 ‘상제’를 세계의 창조주가 아니라 윤리적 신앙의 대상으로 이해한다.<sup>3)</sup> 윤리적 신앙의 대상으로서의 상제는 ‘인간이 도달할 수 있는 도덕적 높이이자 반드시 도달하고 실천해야 할 규범이고 기준’이다.[167쪽] 이밖에 정약용은 명당을 찾는 풍수설과 관상 등을 비판한다.

넷째, 윤리도덕에 대한 견해이다. 정약용의 인성론을 통해 확인할 수 있는 것처럼, 그는 도의(道義)를 동물과 구분되는 인간의 특성으로 보았다. 또한 인의예지 등의 도덕규범은 실천이 있는 다음에야 있을 수 있다는 점을 제안한다. 정약용은 효제자의 실천으로 이를 예시한다. 또한 정약용의 윤리도덕은 예설을 통해 정당화된다.

2) 135쪽. 이 부분은 상제와의 연관성 속에서 이해될 필요가 있다. 부연 설명이 필요하다.

3) 부연 설명이 필요하다.

### 3. 이론적 전제와 사회정치사상

정약용의 사회정치사상은 진보적 사조로 전개되어 오던 ‘실학사상을 전면적으로 종합체계화’한 것이다.[200쪽] 대표적 저술이 바로 이른바 ‘일표이서’인 『경세유표』·『목민심서』·『흙흙신서』이다. 정약용이 육경사서<sup>4)</sup> 연구에 힘쓴 것도 사회정치사상, 실학사상을 원리적으로 근거짓기 위한 것이다.

정약용은 정치·경제·문화 등 사회제도가 주나라에서 가장 완성된 단계에 이르렀지만, 그 이후 지금까지 계속 퇴보하였다고 생각하였다. 주나라는 『주례』와 정전제 및 덕치로 다스렸지만, 그 이후 정치가 왕도정치에서 패도정치로, 예치에서 법치로 변하면서 퇴보의 과정을 가게 되었다는 것이다.

그에 대한 사상적 배경은 주로 정약용의 저술 「원목」과 「탕론」 등에 근거한 것이다. 효종대의 동법과 영종대의 노비법과 군포법도 진전의 과정에 있었지만, 언제나 변법의 필요성은 제기될 수도 있고 제기되어야 하는 것이다. 정약용은 변법의 필요성을 강조했던 것이다.

또한 정약용의 『아방강역고』·『대동수경』·『문헌비간오』는 우리의 역사를 잘 알도록 하고 민족적 긍지와 자부심을 높이게 한 작품인데, 이는 ‘사대주의적 관점’을 바로잡기 위한 것이었다. 『아방강역고』 「백산보」는 정약용의 ‘애국주의적 관점’을 확인할 수 있는 대목이다.[212쪽] 백두산은 동북아시아의 모든 산과 산줄기의 조상이라는 것이 바로 그것이다. 사대주의 입장에서는 백두산이 중국의 곤륜산에서 뻗어져 내려온 것이지만, 정약용의 입장에서 그것은 관련이 없다.[213쪽] 또한 ‘삼한’의 ‘한’을 사대주의 입장에서는 춘추전국시대 중국의 7개 나라 가운데 하나라고 하지만, 정약용의 입장에서 ‘한’은 ‘큰 것’, ‘큰 사람’을 의미하여 삼한과 아무 관계도 없다는 것이다.[215쪽]

정약용의 정치사상은 정치제도 개혁 사상에서 정점에 이른다. 먼저 정치제도 개혁 사상의 기본이유는 ‘균민’이다. 균민의 내용은 첫째 토지를 균등하게 분배하는 것, 둘째 도량형을 통일하는 것, 셋째 강한 자가 약한 자를 삼키고 멸망시키는 것을 바로잡는 것, 넷째 상벌을 바로잡는 것, 다섯째 당파 투쟁을 없애고 인재등용을 바로잡는 것이다.[218쪽] 이는 애민정치를 주장한 ‘사람과의 대표자’ 조광조에서 ‘사람의 마지막 사상가’이자 민본사상을 제기한 이이를 거쳐, 이이의 민본사상을 계승한 지봉 이수광으로 진전되다가, 종착역은 정약용의 ‘민주주의 사상’으로 종합된다.[220쪽] 여기에서 민주주의 사상은 이른바 봉건적인 왕권을 절대화하고 신성화하던 ‘왕권신수설’에 이론적 타격을 주었다는 점에서 제기된 것이다. 그리고 그에 대한 기본 자료는 정약용의 「탕론」이 대표적이다.

「탕론」은 천자가 군중의 추대에 의해 세워졌다는 점을 밝힌 것이다. 민본적 견지에서 민주주의 사상이 담겨 있다는 것이다. 이른바 잘 알려진 ‘역성혁명’ 또한 제시되어 있는 「탕론」이지만, 지배계급 내부에서의 정권교체를 합리화하는데 지나지 않는 점에서 봉건적 제한성을 갖는다. 요컨대, 정약용은 시대적이고 계급적인 제한성을 지니고 있었지만, 당시로서는 균민 사상과 민주주의 사상을 제시하고 있다는 점에서 진보적이라고 할 수 있다.

이제 통치기구 개혁사상을 살펴볼 때가 되었다. 정약용의 통치기구 개혁사상은 특히 『경세유표』

4) 201쪽. 여기에서는 ‘4서 5경’으로 제시되어 있다.

를 통해서 확인할 수 있다. 정약용은 당시 중앙행정 최고기관이었던 의정부가 국가통치의 주역임을 분명히 한다. 그런데 16세기 이후 비변사가 설치된 이후 의정부는 물론, 무관의 최고관청이었던 중추부 또한 허수아비기관이 되고 만다. 정약용은 이를 개혁하여 의정부와 중추부가 자기의 직권을 찾고, 비변사를 폐지하려고 하였다. 이는 비변사가 국왕의 권력을 강화되는 것을 막고자 한 것이다.[231~232쪽]

지역행정 통치지역을 자연지리적 조건과 그 지역 특성에 맞게 합리적으로 정할 것을 제기한 것도 이채롭다. 8도로 구획되어 있는 조선을 12성으로 구분하게 하였는데, 이는 8도의 기본구상에 함경도와 평안도, 경상도와 전라도를 각각 2개도로 나누어 도합 12개성이 되게 하는 것이 그것이다. 함경도와 평안도는 지역의 크기에 따른 감사의 관리의 어려움 때문이고, 경상도와 전라도는 인구와 물자가 번성하여 사무가 복잡하기 때문이다.[237쪽]

이밖에도 관리선발과 승급제도를 포함하는 관직제도를 개혁하는 데에 중점을 두기도 한다. 관직제도의 개혁은 본질적으로 문무차별, 신분차별, 적서차별, 지역차별을 없애기 위한 것이다. 문과에 비해 무과를 오히려 더 많이 취해야 한다고 하였고, 서북지방 및 송도와 강화도의 주민들은 중인 및 서얼부터 천인계층에 이르기까지 그 역량을 따져 수재를 선발하여 벼슬을 줄 것을 기획하기도 하였다.[239쪽]

정약용의 사회정치 개혁사상에서 가장 중요한 것 가운데 하나는 바로 토지제도 개혁사상이다. 봉건적인 토지제도 내에서 사지주적 토지소유의 확대와 그로 인한 토지제도의 문란을 해결하려는 것이 목적이었다. 정약용의 토지제도 개혁안은 크게 3가지로 구분된다. 첫째 사지주적 토지소유를 그대로 두고 국가에 바치는 조세와 소작 농민에게 부과하였던 종곡을 지주가 부담하고 양전제도를 개혁하는 것, 둘째 균세의 원칙으로 정전제를 실시하는 것, 셋째 국가소유와 농자득전에 기초한 여전제가 그것이다.[257쪽]

첫째의 문제는 국가조세와 종자곡식을 지주가 부담하게 하는 만큼, 지주가 소작 농민을 더욱 착취하게 될 것이고, 토지의 비옥도를 확인할 수 없고, 토지면적을 기준으로 한 경묘법과 토지의 경계를 정리하는 어린도법을 실시하는 것도 봉건국가의 재정수입을 늘이는 것이지 농민대중의 이익을 위한 것이 아니라는 점이다.[270쪽]

둘째의 문제는 ‘정(井)자 모양’의 정전제를 실현하기 위해서는 그 형태를 갖추어야 하는데, 우리나라는 논이 많고 산림이 많은 지세로 인해 불편한 한편, 인민의 수가 일정하지 않다는 것이다.[274쪽] 그러므로 정전제는 그 형태와 상관 없이 1/9을 기준으로 한 균세의 원칙을 실현할 수 있다.[275쪽] 그런데 정약용이 정전제를 실시하려는 목적은 백상의 재산균등과 토지균등에 있는 것이 아니라 조세제도를 바로 잡아 균세를 보장하는데 있어 그 역사적 제한성이 있다고 할 수 있다.[286쪽]

셋째의 문제는 봉건적인 국가소유에 기초하여 공동노동과 공동분배를 실시하는 이상적인 사회제도라는 점이다[289쪽]. 그런데 정약용이 젊은 시절 구상한 여전제는 그 전의 정전제와 균전제, 그리고 한전제의 제한성을 극복하기 위해 마련된 것임에도 불구하고 역사적 조건에 맞지 않아 실행될 수 없었던 또 다른 의미에서 제한성을 갖고 만다. 정전제의 제한성은 앞서 언급한 것처럼 평야지대의

토지제도인 정전법을 우리나라의 실정에서는 실시할 수 없다는 것이고, 균전제의 제한성은 전지와 호구를 계산하여 땅을 고루 분배하는 균전제는 호구의 증감이 해마다 다르며, 토질의 비옥도 또한 면적으로 계산할 수 없다는 것이고, 한전제의 제한성은 토지매매를 위한 협잡과 농간을 막을 수 없다는 것이다.

정약용은 재정제도 개혁사상도 매우 중시하였다. 국가의 수입과 지출을 총칭하는 재정수입은 주로 조세에 의거하는 것인 만큼, 재정제도는 조세제도라고 할 수도 있다. 그런데 북한에서 조세제도는 하나의 인물을 착취하는 제도로 인식되고 있다.[296~297쪽] 정약용은 당시 부패한 조세제도를 바로 잡고 국가의 재정수입을 위해 혁신적인 개혁안을 주장하는데, 조세의 공평성을 두 가지 측면에서 제기한다. 첫째는 국가와 백성 사이의 공평성이고, 둘째는 사람과 사람 사이의 공평성이다.

첫째는 조세를 국가적 용도보다는 백성의 재력을 중요시하는 것이고, 둘째는 장정과 재산을 기준으로 세를 부과하는 것이다. 그리고 조세제도 개혁사상에서 중요한 것은 환자와 군포에 대한 것이다. 정약용은 군포착취가 국방강화라는 미명하에, 환자착취가 빈민구제라는 기만적인 구실 밑에 진행된다고 보고 이를 바로 잡으려고 하였다.

1774년에는 환자곡에 대한 고리대 이자만으로 82만섬을 착취하였는데, 이것은 10만여 섬인 전세와 20만여 섬인 대동미 수탈에 비해 4~8배 이르는 막대한 양이었다는 점[303쪽]에서, 환자곡의 실태를 확인할 수 있다. 군포수탈 또한 1700년에 50만필이던 군포액이 1750년에는 100만필로 늘어난 데서 확인할 수 있다.[307쪽]

정약용은 환자제도의 부족점을 보충하기 위해 상평법을 실시할 것을 주장하였으며, 군포제도의 폐해를 극복하기 위해 호를 단위로 받는 호포법과 인구를 단위로 받는 구전법을 실시할 것을 주장하였다.[309쪽] 군적을 없애고 호와 인구의 수에 따라 쌀과 포를 거두면 된다는 것이다. 여기에 군포제와 역근전의 방법을 추가한다. 군포제는 한 동네를 100호로 구성하고 호마다 1량씩 내는 것이고, 역근전은 군보의 밭으로 군보가 다른 고을로 이사를 가거나 죽으면 그 동네에서 그것을 관리하는 것을 말한다.[310쪽] 그런데 이러한 호포법이나 역근전은 정약용의 혁신적 토지제도는 여전제에 기초한 것이었다.

그다음 정약용은 상품화폐 경제발전의 실천적 요구를 반영하여 선비도 상인이 될 수 있다는 주장을 펼치기도 하였다.[312쪽] 정약용에게 화폐는 가치 척도의 기능과 유통 수단의 기능을 갖는 것으로 가장 합리적인 금속주화(동전)를 의미하였다. 문제는 화폐가 사기와 거짓을 퍼뜨리고 사치와 낭비 현상을 확대시키는 것이었다. 이를 위해 화폐주조 사업을 관에서 주관하되 금과 은은 외국으로의 유출을 막아야 한다고 하였다.[318쪽] 또한 상업 활동에 국가의 세금 징수를 가볍게 하되 중국에는 없앨 것을 주장하기도 하였다. 이는 중소상인의 이익을 대변한 것이라는 점에서 유의미성이 있다.

또한 정약용은 기술 발전에 대한 생각은 북학파와 관련성을 맺는다. 기술 발전은 농업·방직·군대·의원·백공 등의 범주로 언급되고, 박제가의 이용후생의 영향을 받아 이용감을 설치하는 것을 통해 이를 확인할 수 있다. 정약용이 『경제유표』에서 규장각 검서관 박제가의 저작 『북학의』 6권을 보고, 또 박지원의 『열하일기』 20권을 보았다는 기록을 통해 이를 예증한다.[329쪽]

그다음 정약용은 국방에 대해서도 집중한다. 군대와 무장장비, 그리고 진지라는 방위시설물을 개척시킬 것을 주장하고 있는 것이다.[333쪽] 정약용은 병농합일제를 군대편성의 기본원칙을 내세운다. 고용제인 군역제도보다는 의무병역제에 기초한 병농합일제를 실시해야 한다는 것이 그것이다. 그러므로 『경세유표』 전문에서 국가의 사변을 대비하고 서울의 군사를 양성하는 병농합일제를 주장하고 있는 것이다.[337쪽] 병력은 1만명 규모로 생각하였고, 5영제로 구성되어 있던 중앙군을 3영제, 3군제로 편성하였으며, 3영제, 3군제를 위해 둔전제를 실시할 것을 주장하였다.[339쪽] 특히 정규군 이외 군사조직인 ‘민보’를 가장 우월한 군사조직이 될 수 있다고 생각하였는데, 민보는 ‘백성의 자기 보위로써 나라를 보위’한다는 것이다.[352쪽]

#### 4. 미학적 견해와 사실주의문학

『정약용문학 연구』에서 정약용의 시문학은 ‘현실반영의 진실성’과 ‘예리한 사회비판정신’, 그리고 ‘사실주의적 전형화’의 수준에서 봉건왕조 중세문학에서 뚜렷한 봉우리를 이루고 있다고 평가된다.[3쪽]

정약용은 18세기~19세기 농민봉기, 노비무장봉기, 홍경래의 평안도 농민전쟁 등 인민대중의 거센 투쟁의 역사 현장을 경험하였는데, 이는 경종과 영조 연간의 소론파와 노론파의 정쟁 및 장헌세자의 죽음과 관련된 벽파와 시파의 당파싸움으로 정치가 제대로 작동하지 못하고, 전정·군정·환정의 문란으로 이어진 시대를 살았던 인물이다.

그럼에도 그는 이가환·이승훈·이벽 등의 성호학과 인물과 홍대용·박지원·박제가 등의 북학과 인물들에게 영향을 받아 실사구시와 이용후생을 종합체계화한 실학의 집대성자로 우뚝 서게 된 인물이다. 한때 카톨릭교에 접하고 심취되기도 했지만,[13쪽] 그것은 학문탐구에 대한 욕망으로부터 초래된 것일뿐, 카톨릭교인처럼 그 사상에 전적으로 공감하거나 받아들인 것은 아니었으며, 후에는 그 반동성을 인식하고 철저히 배척하는 입장에 서 있었다.[15쪽]

정약용의 창작활동은 크게 3시기로 구분된다. 첫째 시기는 아버지의 지도를 받으며 공부를 시작한 때부터 1789년 문과에 급제하여 벼슬길에 나서기까지의 기간이다.[29쪽] 이때는 ‘자연풍경’이나 ‘명승고적’을 노래한 시작품을 많이 생산하였는데, 절구와 같이 정형률에 의해 고정격식화된 단시 형식을 취하고 있다. 아직 습작기의 미숙성을 면할 수 없었던 것이다.[30쪽] 「봄날에 배타고 한양으로」(15살), 「서석산에 올라서」(17살), 「초천에 돌아와서」(18살) 등이 있다. 다만 20살을 전후로 역사유적을 찾아 옛일을 회고한 작품들이 등장하는데, 이는 이가환과 이승훈 등을 통해 이익의 유고를 얻어 읽어본 이후부터 일어났다고 할 수 있다. 「웅진에서 옛일을 생각하여」(18살), 「거듭 광주를 지나면서」(18살), 「축서루에서 옛일을 생각하여」(19세), 「칼춤」(19) 등이 있는데, 어촌마을의 황폐한 모습과 조세에 시달리는 어민들의 비참상을 노래한 「광양에서」(1780)나 자본주의적 상공업이 발생 발전하던 당시의 시대상을 노래한 「두치진」(1780)이 대표적이다.[31쪽] 20대 청년기에 들어서면 사회적 경향성이 보다 강화되는데, 봉건사회의 답답한 분위기에 대한 「뜻을 말한다」(1782), 부패한

사회현실과 조국의 운명에 대한 심정을 표명한 「초천에서 배를 타고 한양으로 가면서」(1783), 「손 무자를 읽고」(1784) 등이 대표적이다.

둘째 시기는 28살에 문과에 합격하고 벼슬길에 나서서 정계생활을 하다가 1801년 장기로 유배되기 전까지의 기간이다. 「마상재」(29살), 「남원 광한루에 올라서」(30살), 「황산대첩비를 읽고」(30살), 「추풍령을 넘으며」(30살), 「물과 돌」(33살) 등은 첨예한 사회정치적 문제를 다루지 못하고 애국적 감정을 노래하는데 머물고 있다.[34쪽] 1794년 여러 지방을 다니면서 인민들의 생활을 더 깊이 알게 된 이후의 창작적 특징은 부패한 봉건정계의 진상을 예리한 풍자적 필치로 폭로하는데, 「봉황새의 울음」이 대표적이다. 「적성촌의 오막살이」(1794), 「대장쟁이」(1794), 「끓주리는 백성」(1795), 「긋은비」(1795), 「장마」(1795), 「공주창고의 환자곡식」(1795), 「평택에서」(1795), 「어부의 집을 지나며」(1796) 등은 인민들의 어려운 생활과 처지를 생동감 있게 표현하였고, 「고시」(1794), 「조룡대」(1795), 「스스로 웃노라」(1795), 「산루에서」(1795), 「청양에서」(1795), 「힘한 길」(1796), 「양근강의 어부」(1796), 「로인령」(1797), 「홀곡-안태수에게」(1797), 「천용자」(1798), 「평구에서」(1799), 「강가에서」(1800) 등은 당파싸움을 비난하거나 불공평한 인재등용정책을 폭로하는 등 사회비판적 시들이 다수 등장하는 시기이다. 특히 정약용의 둘째 시기에서 주목되는 것은 죽란시사에서의 창작활동이라고 할 수 있다.[38쪽] 죽란시사는 1795년~1796년 1년 동안 정약용의 거처인 죽란사(竹蘭舍)에서 친구들과 시회를 결성한 것인데, 시사의 규약과 참가 명단 그리고 주고받은 시를 묶어 「죽란시사첩」을 만들기도 하였다.[38쪽]

셋째 시기는 1801년 신유사옥으로 유배살이를 시작한 때부터 유배지에서 풀려나온 1818년까지의 기간이다.[39쪽] 「홀로 앉아서」, 「시름」, 「홍분을 참을길 없어」, 「안타까운 생각」은 이때의 심정을 밝힌 것이고, 「고시」(27수), 「느낀바 있어」, 「슬피와 고래」, 「오징어와 해오라기」(1801) 등은 당파싸움의 폐해를 폭로단죄한 작품들이다. 「장기농사」(1801), 「강집읍 주막」(1801), 「탐진촌요」(1802), 「탐진농가」(1802), 「탐진어가」는 통치배들의 착취와 수탈에 의해 고통받는 인민들의 비참한 생활모습을 반영한 것들이다. 「슬프다, 양기를 끊었구나」(1803), 「송충이」(1803)도 반인민적 죄행을 폭로하는 것이다. 「모기」, 「여름날에 술을 마시며」(1804), 「호랑이사냥」(1807), 「농촌기사」(1810), 「룡산촌의 아전」, 「파지촌의 아전」, 「해남촌의 아전」 등도 현실비판의 예리성, 사회적 성격이 강화된 것들이다. 이밖에 「황옷칠」(1803), 「농가의 늦봄」(1803), 「누에나비」(1804), 「촌마을을 지나며」(1805), 「서호의 물우에 떠있는 발을 그린 그림에 쓰노라」(1807), 「그림 <동시의 시농>」(1807) 등 농촌마을의 전경, 고향에 돌아가고 싶은 심정, 새로운 영농방법을 받아들일 것, 통치자의 사대주의적 행위를 풍자한 것 등 다수가 있다. 그러나 정약용의 현실비판주제의 작품들에서 폭로비판의 화살이 봉건왕이나 봉건제도 자체가 아니라, 주로 그들의 손발노릇을 하는 중앙과 지방의 부패관리 및 아전에게 돌려지고 있다는 한계를 지니는 것도 사실이다.[43쪽]

이제 정약용의 미학적 견해를 살펴본다. 그런데 그의 미학적 견해를 살펴보기 위해서는 그의 철학사상과 사회개혁사상의 두 측면이 전제가 되어야 한다. 철학사상과 세계관에 기초하여 당대의 사회현실을 자신의 작품에 반영하는 것이 작가이기 때문이다.[56쪽] 그런데 정약용의 철학사상과 사회

개혁사상은 3장과 대동소이하다.

정약용의 사회개혁사상 또한 그의 미학과 문학을 설명하기 위한 전제가 되어 있다. 정약용의 진보적인 사회개혁사상이 그의 문학의 사상적 기초를 이루고 있기 때문이다.[76쪽] 그런데 이 또한 3장에서 다른 것과 대동소이하다. 비변사를 폐지하고 의정부와 중추부의 직권을 회복하자는 요지의 통치기구 개혁사상, 과거제도와 승급제도의 개혁하자는 요지의 관직제도 개혁사상, 여전제와 정전제를 시행하려는 요지의 토지제도 개혁사상, 선진기술을 수용하고 발전시켜야 한다는 개혁사상, 의무병역제에 기초한 병농합일제의 개혁사상, 여전제에 기초한 이상사회에 대한 사상 등이 그것이다.

북한 학술에서는 창작 원칙에 작가의 정치적 견해와 미학적 이상이 그 기초가 된다고 생각하고 있는 것이다. 특히 정약용이 인간의 의식밖에 물질세계가 객관적으로 존재하고, 인간의 의식은 이목구비 등 감각기관이 객관적 존재를 지각하고 사유하는 ‘유물론적 세계관’에 입각하여 문학예술을 물태인정(物態人情: 사물현상과 사람의 감정)의 반영으로 보았다는 점을 제시한다.[102쪽] 즉 이른바 ‘유물론적 인식론’에 기초하고 있다는 말이다. 여기에 작가의 묘사 대상인 물태인정이 변화하는 데 따라 그 문학의 문체도 필연적으로 변화된다고 보았다는 점에서 ‘변증법적 세계관’이 반영되어 있다고 판단한다. 유물론과 변증법의 관점에서 정약용의 미학적 이상을 바라보는 것이다.

그다음 북한 학술은 정약용의 미학적 견해를 다음의 몇 가지 관점에서 바라본다. 첫째, 문학예술의 ‘인식교양적 및 사회적 기능’의 관점에서 본다.[104쪽] 둘째, 창작에서 모방과 형식주의를 반대한다.[105쪽] 셋째, 작가의 사상적 입장과 지향의 반영인 문학작품의 사상적 내용의 중요성을 강조한다.[109쪽] 넷째, 문학예술의 형상적 특성이 가지는 의의와 감화력을 중시한다.[113쪽] 이러한 진보적 시야를 가졌다고 정약용의 미학적 견해를 평가하지만, 그가 제한적이고 보수적인 측면이 없는 것도 아니라는 점도 지적한다. 소설창작이 젊은 사람이 할 일이 못된다고 권고하는 것으로 사례를 들고 있다.[116쪽]

정약용에게 가장 중요한 문학사적 지위는 시인으로서 확인된다. 왜냐하면 정약용은 진보적인 세계관과 사회정치적 견해에 입각하여 당대 사회현실을 비판적 안목으로 투시하였고, 그 과정에서 봉건사회의 부패한 현실을 예리한 사실주의적 필치로 해부한 시인이었기 때문이다.[118쪽] 먼저, 정약용은 최하층 인민들의 비참한 생활과 처지를 진실하게 반영하였다.

정약용의 작품 가운데 이러한 뜻을 찾아볼 수 있는 것들은 다음과 같다. 「꽃은비」(1795), 「끓주리는 백성」<sup>5)</sup>(1795), 「어부」(1796), 「람여군의 탄식」(1832), 「농촌기사」(1810), 「흥년든 강마을의 봄」(1833), 「대장장이」(1794), 「바다아가씨」(1801), 「양근강의 어부」(1796), 「평택에서」(1795), 「농가의 늦봄」(1803), 「산늪은이」(1810) 등이다.[212쪽] 인민들의 비참한 처지를 진실하게 그려내고 있는 시들이다.

이 가운데 봉건통치 관료들의 혹심한 착취와 약탈행위를 예술적으로 밝혀낸 시들은 특별하다. 「평택에서」, 「대장장이」, 「람여군의 탄식」, 「적성촌의 오막살이」, 「끓주리는 백성」, 「술뿔는 노래」,

5) 「끓주리는 백성」이 이규보에 개척되고 김시습에 의해 계승발전된 정론시의 전통을 계승하였다는 평가는 추후 살펴봐야 할 부분이다.[143쪽]

「메밀같이만 하라고」, 「슬프다, 양기를 끊었구나」, 「공주창고의 환자곡식」이 대표적이다. 봉건정부의 가혹한 조세수탈과 양반관료의 고리대 착취행위, 그리고 군포의 가혹성 등을 진실하게 표현하고 있기 때문이다.[136쪽]

정약용의 시를 통해서도 불합리한 당대 사회현실에 대한 예리한 비판정신을 볼 수 있다. 그의 시문학 진보성과 사실주의적 성격을 규정하는 중요한 특성으로 보는 이유가 여기에 있다. 특히 북한학술에서 실학적 입장을 ‘경세제민’과 ‘부국유민’의 측면에서 다루고 있기 때문에, 정약용의 비판정신은 이를 잘 보여준다.[149쪽] 특히 정약용은 당파싸움을 신랄하게 비판한다. 「옛뜻」, 「고시」 27수, 「느낀바 있어」, 「봉황새의 울음」, 「홍분에 겨워」, 「솔피와 고래」 등이 대표적이다.

그다음, 정약용의 시작품은 시적 형상의 심오성과 언어구사의 민족적 특성을 가지고 있다.[176쪽] 시적 심오성은 묘사 대상의 본질적 특성을 생동감 있게 잡아내는 것인데, 「긋은비」, 「람여군의 탄식」, 「꿇주리는 백성」, 「적성촌의 오막살이」 등이 있다. 1780년 진주목사로 있던 아버지를 따라 진주에 갔을 때 칼춤을 보고 지은 「칼춤」도 시적 형상의 심오성을 확인할 수 있다. 정약용의 시문학에서 의인화에 의한 형상 창조 또한 그렇다. 「솔피와 고래」, 「승냥이와 이리」, 「오징어와 해오라기」, 「고양이의 론거장」 등이 있다. 「솔피와 고래」가 우화적 시형상으로 봉건통치배들의 추악한 싸움을 비판하였다면, 「승냥이와 이리」, 「송충이」, 「고양이의 론거장」에서는 인민의 착취자와 약탈자로서의 봉건관료들과 아전들의 착취행위를 폭로비판하였다고 할 수 있다.[187쪽]

언어구사의 민족적 특성을 가지고 있는 것도 정약용 시문학의 주요 요소이다. 조선 사람의 감정에 맞게 조선식 한자시로 특성을 살려야 한다는 애국적 입장을 가지고 있었다는 것이다.[194쪽] 특히 한자의 음을 이용한 조선식 언어표현은 정약용의 시문학에서 적지 않게 찾아볼 수 있는 것들이다. 예컨대, 재상(宰相)을 방언에 대감이라고 한다는 것, 신부(新婦)를 방언에 아가(阿哥)라고 했다는 것 등이다.[195쪽]

이제 정약용의 산문을 살펴본다. 북한 학술에서 산문 또한 사회정치적 견해를 피력한 작품들이 중요하다. 대표적인 것이 「감사론」과 「환자론」 등의 정론과 「창옥동기행」의 기행문, 그리고 「장천용전」, 「죽대선생전」, 「몽수전」 등의 전기작품이다.

먼저, 정론은 크게 2가지로 구분할 수 있는데, 당대 현실의 모순관계를 폭로한 것과 자신의 사회경제적 개혁안을 서술한 것이 그것이다. 전자는 예술적 형상성이 강한 것이 특징이고, 후자는 과학성과 논리성이 보다 풍부한 것이다.[199쪽] 전자에는 「환자론」, 「감사론」, 「통치자론」, 「토지론」, 「서얼론」, 「간리론」 등이 있고, 후자에는 「신포의」, 「서얼론」, 「통색의」, 「인재책」, 「속유론」, 「오학론」, 「토지론」 등이 있다.

그 다음, 전기 및 기타 산문에 대한 생각을 살펴보자. 정약용의 인물전기 작품은 모두 5편이 남아 있는데, 대표적인 것은 「장천용전」, 「몽수전」, 「죽대선생전」이다.[217쪽] 「장천용전」은 인재등용 정책과 관련하여, 「몽수전」은 남을 위해 헌신하는 인간적 품성을, 「죽대선생전」은 정의와 진리를 지켜나가는 강의한 성격을 형상화해주고 있다.[223쪽] 기타 산문에서 중요한 것은 기문에 대한 것이 있다. 정약용의 기문에서 중요한 것은 「창옥동기행」, 「부용당기」, 「세검정기」, 「진주의기사기」,

「오죽헌기」, 「오객기」, 「여유당기」 등이 있다.

마지막으로, 정약용의 속담의 수집 정리와 『이담속찬』의 편찬은 민족적 특성을 보여준다는 점에서 매우 중요하다. 민속적인 풍속과 사고 방식, 언어적 관습을 담고 있는 귀중한 민족문화유산이기 때문이다. 조선 전기에 성현의 『용재총화』, 어숙권의 「패관잡기」 등이 있었지만, 속담을 문화유산의 하나로 보고 수집 정리한 것은 조선후기 시작되었다고 할 수 있다.[242쪽] 17세기 홍만종의 「순오지」, 18세기 이익의 「백언해」, 18세기 이덕무의 「양엽기」 등이 대표적이고, 이를 넘어서는 것이 바로 『이담속찬』이다. 『이담속찬』은 형 정약전과 석천 신작의 협력과 노력이 깃들어 있는 것으로, 214개의 우리나라 속담과 177개의 중국 속담으로 구성되어 있다.[244쪽]

북한 학술에서 실학의 이념은 ‘이용후생’, ‘부국유민’, ‘실사구시’이다.[255쪽] 이익은 양반사대부의 모방주의를 반대하였고, 홍대용은 국어문학과 인민구두창작에 대해 높이 평가하였으며, 연암 박지원은 모방주의와 형식주의 해독성을 폭로하였고, 이덕무는 노비와 여성 등의 작품에 대한 평론을 기록하고 있다는 점에서 진보적 입장을 지니고 있었다고 할 수 있다.[257쪽]

## 5. 결론

북한 학술은 정약용의 철학을 토대로 그의 사회정치사상과 사실주의 문학을 다루고 있고, 그를 경유하여 바로 위로는 성호학파와 북학파를 배당하고, 다시 그 위로 성호학파는 반계 유형원과 구암 한백겸 등으로, 북학파는 잠곡 김육 등으로 올라가며, 다시 화담 서경덕으로 실학파의 선구자를 다루고 있다. 이러한 실학파 계보의 구성은 변증법적 유물론과 형이상학적 관념론 사이의 투쟁의 역사라는 북한 학술의 서술 원칙과 방법이 적용되어 나타난 것이라고 할 수 있다.



## “관념론”으로서의 조선 유학

### - 북한의 조선 전기 유학에 대한 이해를 중심으로 -

강경현  
성균관대학교 유학·동양학과

#### 1. 들어가는 말

이 글은 지난 2023년 3월 25일 서울대학교에서 개최된 <2023 한국철학회 70주년 정기학술대회> 2부 “남북철학을 말한다”에서 발표되고, 「북한의 이황 철학 연구-객관적 관념론에서 신학적 관념론으로」(『철학』 157집, 2023.11)라는 제목으로 게재된 논문의 후속 작업이다.

유물론과 관념론의 투쟁으로 조선철학을 바라보는 북한의 연구에서 이황 철학은 1960년 이래로 봉건 도덕 윤리를 옹호하기 위해 고안된 관념론이면서도 인식론의 차원에서 대상 세계의 실재함을 어느 정도 인정하는 “객관적 관념론”으로 평가된다. 2010년 간행된 『조선철학전사』에서 이황 철학은 “신학적 관념론”이라는 용어를 통해 “극단적인 관념론”으로 그려진다. 이러한 변화의 핵심에는 이황 철학의 인식론이 “신비적 직관[神悟]”을 방법으로 한다는 해석, 그리고 동아시아 관념론을 발전사적으로 바라보며 주희 철학의 관념론적 사유가 이황 철학에 이르러 완결성을 갖추게 되었다는 철학사적 이해가 자리하고 있다. 이 글은 이와 같은 변화가 기존의 철학사 서술과 비교할 때 이황 철학의 원전과 개념을 보다 충실히 인용하고 구성해 내면서 진행되었다는 점에 주목한다.(93쪽)

기존 연구를 통해 주목한 점은 북한의 대표적 철학사에는 (1) 유물론과 관념론의 투쟁으로 조선조 유학을 읽는 시야가 공통적으로 전제되어 있으면서도, (2) 2010년 『조선철학전사』에 이르러 이황의 철학에 대해 (인식론을 중심으로) 관념론으로서의 철학적 완성도가 높다는 평가가 내려지게 된다는 측면이다. 그런데 이러한 변화는 기존에 비해 이황 철학 관련 원전 자료와 개념을 보다 충실히 다루면서 이루어지고 있다. 그리고 이러한 변화는 이황에 대한 기술에만 국한되지 않는다.

만약 조선조 유학의 원전 자료와 개념을 더 많이 활용하고 고려하는 접근이 실제로 이루어지고 있다면, 조선조 유학을 유물론과 관념론의 투쟁으로 보는 북한 철학사의 독법에도 다소간의 변화가 발생했을 가능성에 대해 질문을 던져볼 수 있다. 다시 말해, 물론 조선조 유학을 분석하는 데 있어 유물론과 관념론이라는 틀이 여전히 강하게 작동하고 있는 것은 사실이지만, 조선조 유학의 원전 자료와 유학적 개념을 보다 충실히 고려하게 됨으로써 기존 틀에서 변주되는 지점이 발생할 수 있다는 점에 대해 살펴볼 필요가 있다는 것이다.

이는 결국 북한의 철학사에서 유학 자체에 대한 인식에 변화가 있는 것은 아닌지 혹은 그것의 변화의 가능성을 읽어낼 수 있는 것은 아닌지에 대한 질문에까지 나아갈 수 있어 보인다. 이 발표를 통해 조선 전기 유학(건국~16세기)에 대한 북한 철학사 기술에 주목함으로써 이러한 질문에 대한 논의의 단초를 찾아나가고자 한다.

## 2. 1960년 『조선철학사』(상)의 조선 전기 유학에 대한 이해

1960년 철학사를 통해 정립된 조선 전기 유학에 대한 북한 철학사의 입장은 해당 부분 <목차>를 통해서도 확인할 수 있다.

### 4. 조선조 초기 주자학과 불교 배척운동

가. 고려 말 조선 초의 사회 정치 정세

나. 초기 주자학자들(객관적 관념론자들)

1) 안향과 백이정 2) 이제현 3) 이색 4) 정몽주

다. 조선조 초기 통치계급의 사상정책과 주자학

1) 조선조 초기 통치계급의 사상정책 2) 정도전의 철학사상 3) 권근의 철학사상

### 5. 15~16세기의 철학사상

가. 사회 정치 정세

나. 자연과학의 발전

다. 15세기 사림과 철학

1) 김종직 2) 조광조 3) 이언적

라. 김시습과 서경덕의 철학(15~16세기 객관적 관념론의 반대자들)

1) 김시습 2) 서경덕 3) 이구

마. 주리론과 주기론 학파

1) 김인후 2) 이황 3) 이이

1960년 철학사에서 조선 전기 철학은 주관관념론-객관관념론-유물론이 차례로 등장하고, 이후 객관관념론의 분화가 일어나는 것으로 기술된다. 구체적으로 살펴보면, 주관관념론은 고려시대 불교를 의미하며, 그에 대한 비판의 입장에서 등장한 객관관념론은 조선시대 주자학을 가리킨다. 초기 주자학의 주요 인물은 안향, 백이정, 이제현, 이색, 정몽주이며, 이 시기 불교배척운동은 정도전과 권근을 통해 살피진다. 이후 15세기 사림파는 김종직, 조광조, 이언적을 통해 조망된다. 한편 유물론의 대표 인물은 김시습, 서경덕, 이구이다. 이후 16세기에 이르러 객관관념론으로서의 조선 주자학은 주리파와 주기파로 분화되는데 전자의 대표 인물은 김인후와 이황이며, 후자는 이이라고 서술된다.

“고려에서 조선으로의 교체는 이데올로기 분야에서도 변화를 초래하였다. 주로 불교를 자기의 통치 이데올로기로 한 고려와는 달리 조선은 주자학을 통치 이데올로기로 채용하였다. 따라서 왕조의 교체를 위한 투쟁은 철학적으로는 불교의 주관적 관념론에 반대한 조선조 주자학의 투쟁으로 표현되었다.”(53쪽)

1960년 철학사의 두드러진 특징은 주관적 관념론(불교)과 객관적 관념론(주자학)의 투쟁을 전제로 기술한다는 점이다. 역사 단계적, 이념적 차원에서 주관적 관념론에 대해 객관적 관념론이, 불교에 대해 주자학이, 고려에 대해 조선이 갖는 진보적 의미가 있다는 것이다. 예를 들어 조선 전기 주자학이 갖는 긍정적 의의는, 물론 제한적이지만, 왕조 교체를 가능하게 했다는 점, 이성 중심의 합리적 요소에 기반하여 배불로 대표되는 주관적 관념론을 비판했다는 점 등이다. 이러한 점들을 통해 조선 전기 주자학은 결국 객관적 관념론 및 무신론적 유물론적 사상이라고 다소간 긍정적으로 평가되게 된다.

한편 1960년 철학사에서는 경제적 기반, 즉 토지 소유 정도에 따라 이 시기 계층과 인물을 구분하기도 한다. 예를 들어, 부패하고 타락한 고려 집권자인 “대토지 소유자 계층”, 새로운 봉건통치 질서 수립을 도모하는 세력인 “중소토지 소유자 계층”으로 나누며, 후자를 다시 “온화한 개량파”와 “급진적 개혁파”로 나누는 것이다. 여기에는 고려 말, 사회계급적 모순을 반영한 통치계급 내부에서 이해를 달리하는 두 계층이 출현하였다는 시각이 반영되어 있다.

이들은 각각 불교와 주자학 기반의 사상을 갖고 있기도 하다. 구체적으로 이 시기 대표적인 인물인 이색과 권근은 온화한 개량파, 정도전은 급진적 개혁파로 분류되며, 정몽주는 두 세력 사이에 위치한다.

15세기 사람과 관련해서는 김종직, 조광조, 이언적이 다루어진다. 모두 봉건적 계급 질서 유지를 목표로 했던 지주계급의 한계 위에서 평가된다. 다만 인정과 애민, 인재 등용과 관련하여 발생하는 일정한 의의에 주목하는데, 바로 사회 개혁의 차원에서 김종직과 조광조는 훗날 이이와 실학파로 연결된다. 다만 이언적은 객관관념론, 특히 리의 일차성을 강조하는 측면에서 이항으로 그 영향이 이어진다는 데 보다 방점이 찍혀 서술된다.

16세기 주자학과 관련해서는 기본적으로 “16세기에 이르러 주자학의 객관적 관념론은 진보적 유물론 철학 조류와의 투쟁 과정에서 자체를 관념론적으로 더욱 심화시켜 갔다.”(132쪽)고 평한다. 이러한 인식 위에서 “조선봉건 통치계급의 지배적 사상으로 봉사”한 인물로 김인후와 이항을 소개하고, 합리적인 요소, 예를 들어 리, 심, 인식론, 사회 개혁 등의 영역에서 기일원론에 가까운 유물론적 주장을 한 이이를 그들과 대비시키면서, 각각 “주리론”과 “주기론”으로 명명한다.

요컨대, 1960년 철학사는 주관관념론과 객관관념론의 투쟁, 객관관념론과 유물론의 투쟁, 유물론과 객관관념론의 투쟁으로 조선 전기 유학의 전개를 기술하면서, 대체로 이를 시간순으로 구성하고 있다. 또한 객관관념론으로서의 주자학의 분화는 이항과 이이의 등장을 통해, 시기적으로는 16세기에 이르러 진행된 것이라고 보고 있다.

### 3. 2010년 『조선철학사』4의 조선 전기 유학에 대한 이해

2010년 북한에서 간행된 『조선철학전사』4에서는 이 시기에 대한 변화된 기술이 발견된다. 가장 두드러진 변화는 “기일원론적 유물론 철학”, “리일원론적 관념론 철학”, “성리학 내 진보적 경향”으로 구성된다는 점이다. 해당 부분 <목차>는 다음과 같다.

#### 제2장. 리조 전반기 기일원론적 유물론 철학의 발전

##### 제1절. 김시습의 철학 및 사회정치사상

##### 제2절. 서경덕의 철학 및 사회정치사상

#### 제3장. 리조 전반기 리일원론적 관념론 철학의 발전

##### 제1절. 권근의 철학 및 사회정치사상

##### 제2절. 리언적의 철학 및 사회정치사상

##### 제3절. 리항의 철학 및 사회정치사상

#### 제4장. 리조 전반기 성리학 내 진보적 경향의 발전

##### 제1절. 정도전의 철학 및 사회정치사상

##### 제2절. 초기사림파의 철학 및 사회정치사상(김종직, 조광조)

##### 제3절. 리이의 철학 및 사회정치사상

앞서 언급하였듯, 2010년 철학사는 기존에 비해 전통 철학에 대한 기술 분량 자체가 증가하였을 뿐만 아니라 다루어지는 개념과 원전이 비약적으로 증가한다. 조선 전기 부분 역시 그러하다. 그 중 2010년 철학사를 통해 변화된 조선 전기 철학에 대한 기술들 가운데 특징적인 면은 다음과 같다.

우선 김시습과 서경덕을 대표 인물로 하는 기일원론적 유물론이 가장 먼저 서술된다. 이는 기존 1960년 철학사가 <객관관념론→유물론→객관관념론 내 주리·주기의 분화>라는 틀을 시간순으로 적용하였던 것과는 차이를 보이는 지점이다. 물론 각 조류 내 기술은 시간순으로 이루어지지만, 전체적으로는 조선조 유물론을 먼저 소개하고, 이후 조선조 관념론의 두 조류를 다루는 방식으로 구성된다.

다음으로 객관관념론으로서의 주자학의 분화 시점이 조선 건국 시기로 올라간다. 기존 1960년 철학사는 이항과 이이의 등장을 통해 객관관념론으로서의 조선 주자학이 분화되기 시작한 것으로 서술한다. 반면 2010년 철학사에서는 “리일원론적 관념론 철학”과 “성리학 내 진보적 경향”이라는 이름으로 조선 주자학을 조선 전기부터 두 조류로 나누어 기술한다. 달리 말해, 조선조 철학은 처음부터 유물론과 관념론, 진보적 경향으로 삼분하여 설명된다.

이와 같은 두 특징적 변화로 인해 2010년 철학사는, 시간순으로 유물론과 관념론의 투쟁을 기술하며 그것을 핵심 서사로 서술하던 1960년 철학사에 비해 양자 간의 투쟁 관련 서술이 상대적으로 전면에 등장하지 않게 된다. 그리고 “기일원론적 유물론”, “리일원론적 관념론 철학”과 “성리학 내

진보적 경향”이라는 세 조류를 설명하면서 각 조류의 특징과 의미를 유형화해서 서술하는 부분이 강화되며, 그에 맞추어 해당하는 인물들을 계보화하여 제시하는 데 초점이 맞추어 지는데, 중점적으로 다뤄지는 인물은 각각 김시습-서경덕, 권근-이언적-이황, 정도전-김종직-조광조-이이다.

이러한 변화는 조선 전기 객관관념론의 큰 특징인 배불이 여전히 조선 전기 인물과 사상에서 공통된 특징으로 짚어지는 위에서도 발견된다. 예를 들어 조선 전기 동시대 인물로서 배불이라는 특징을 공유한다고 서술되며 함께 다뤄지던 정도전과 권근이 각각 “성리학 내 진보적 경향”과 “리일원론적 관념론 철학”으로 갈라져 분류되며, 모두 소위 사림에 속하는 인물인 김종직, 조광조와 이언적(김인후는 사라짐) 역시 그와 마찬가지로 두 조류에 각기 배속된다. 즉 2010년 철학사에서 조선 전기는 세 조류의 성립과 전개를 중심으로 구성된다.

이러한 변화에 주목하였을 때, 2010년 철학사에서 확인할 수 있는 조선 전기 유학 서술의 특징과 그 접근법은 다음과 같다. 첫째는 조선조 유학 전체를 유물론 중심의 발전적 서사로서 선명하게 드러내고자 한다는 점이다. 둘째는 유물론 중심의 발전적 서사 위에서 조선 건국 이래로 16세기까지 관념론 내부의 분화가 진행되었다고 봄으로써 유물론과 두 가지 관념론이라는 세 조류의 정립과 전개를 보여주고 있다는 점이다. 셋째는 그와 연동하여 각 조류를 대표하는 인물과 철학이 계보화되며, 각 조류의 특징 역시 선명하게 대비된다는 점이다.

이와 같은 이해 위에서 구체적으로 “리일원론적 관념론 철학”과 “성리학 내 진보적 경향”이 갖는 내용적 특징으로 2010년 철학사에서 핵심으로 꼽은 것은 “숙명론과 신비주의” 그리고 “인정과 경세”이다.

더 나아가 “리일원론적 관념론 철학”이 “숙명론과 신비주의”라는 평가를 받게 되는 데 있어 가장 집중적으로 조망되는 개념은 천과 천명이며, “천과 천명으로 해석된 리”에 대한 해석을 통해 리일원론적 관념론이 권근, 이언적, 이황을 거치면서 체계화된다고 보고 있다.

“리황에 의하여 리의 절대성, 순수성이 과도할 정도로 주장되고 거기에 《천명》론이 추가됨으로써 그의 철학체계는 성리학이 애써 붙잡으려 했던 《현실》로부터 원칙적으로 리탈하게 되었으며 그러한 속에서 리와 상제의 간격은 거의 사라져버리게 되었다. 그 부정적효과는 성리학자들속에서 관념속에만 존재하던 상제가 학술체계속에 구현될수 있다는 가능성을 시사하고 또한 실제적으로 그러한 전례를 만들어놓은것으로 나타났다. 리조 후반기에 이르러 주리파의 한사람인 기정진에게서 《리, 천명》설, 《리주인, 기노복》설이 로골적으로 제창되는것은 명백히 리황의 신비주의적동향의 직접적인 발현이다. 신비주의가 숙명론과 직결되어있으며 또한 그것을 고취한다는 것은 주지의 사실이다. 결국 리황의 신비주의적철학체계는 인간이 자기 운명을 자기 자신이 아니라 그 어떤 신비적존재에 의탁해야 한다는 숙명론을 이론적으로 안받침하였으며 이것은 결과적으로 운명개척을 위한 인민대중의 자주적이며 창조적인 투쟁을 정면에서 거부하는것으로 된다.”(179쪽, 2010)

한편 “성리학 내 진보적 경향”에 속해 있는 정도전, 김종직, 조광조, 이이의 철학이 진보적이라 평가받게 되는 이유는 그들이 비록 철학적으로는 이질적이더라도 공통적으로 “인정에 기반한 경세”

에 관심을 가지며 궁극적으로 사회 변혁을 추동할 수 있는 사유를 끊임없이 제시해 왔기 때문이다.

“리조 전반기 철학사상사를 개괄해보면 유물론철학과 더불어 진보적사상발전을 추동해온 또 하나의 흐름을 발견할 수 있다. 그것은 정도전과 김종직, 조광조 그리고 리이에 의하여 대표되는 성리학내 진보적 사상조류이다. 물론 이들은 세계관적면에서 서로 차이를 가지지만 한가지 명백한 공통점은 불합리한 현실을 개조하려는 진취적인 변혁리념 즉 현실중시적지향이다. 당대에 있어서 이러한 리념을 추구한 사상 경향을 《경세학》(經世學)이라고 불렀다. 사실상 정도전의 철학을 상징한다고 할 수 있는 배불론은 단순한 리론 그자체가 아니었다. 그것은 리조사회의 정치, 경제적기틀을 닦아놓은 《조선경국전》, 《경제문감》과 나란히 불교를 축출하고 리조의 사상적틀거리를 마련하기 위한 《실천》론이었다. 또한 김종직, 조광조 등 초기사림파에서 제기된 《변통》론은 《장구지학》으로 기울어져있던 성리학을 왕도정치의 실현을 위한 《현실적학문》으로 돌려세우려는 새로운 움직임이었다. 리조 초기 성리학내 진보적사상가들속에서 나타난 이러한 《경세학》적경향은 리이에 이르러 풍성한 열매를 맺게 되었다. 기를 내세운 주기론과 《행》중시의 인식론, 《력행》의 룬리학설 그리고 정치, 경제, 국방에 이르기까지의 사회전반에 걸쳐 급진적인 《개혁》의지를 피력한 사회정치사상 등 현실중시로 일관된 물곡철학은 리조 전반기에 있어서 가장 완성된 《경세학》이었다고 규정지을 수 있다. 정도전으로부터 시작되어 리이에 이르러 보다 뚜렷해진 이러한 현실주의적사상경향은 사람들의 시야를 현실로부터 떼어내고 그들에게 숙명론적관점을 부식시키기 위해 책동하던 온갖 종교신비주의학설과 뚜렷이 대조되는것으로써 그것은 인간의 운명개척에 긍정적작용을 하게 되었다.”(323쪽, 2010)

이 발표에서는 1960년 철학사와 2010년 철학사를 비교하였을 때, 조선조 전기 유학을 서술함에 있어 ‘주리’와 ‘주기’를 키워드로 하여 관념론 주자학의 분기를 16세기 이황과 이이로 잡았던 것에서, 조선 건국 당시로까지 그 분기 시점을 끌어올려 정도전과 권근에서부터 “리일원론적 관념론 철학”과 “성리학 내 진보적 경향”으로 구분하여 계보화하고 있다는 점에 주목하고자 한다.

물론 이것은 일차적으로 성리학 내 진보적 경향을 긍정적으로 읽어내면서 조선조 유학사의 근간이 되는 유물론과의 접점을 넓혀가려는 의도 위에서 시도된 것이라고 해석할 수 있을 것이다. 그러나 유학 자체에 대한 북한 철학사에서의 인식이 변화한 것일 가능성도 타진해 볼 수 있다. 달리 말해 조선조 유학사에 대한 변화된 조류별 분류와 서술은 유학의 핵심 혹은 전형을 무엇으로 보는지에 대한 접근법의 변화에서 기인한 것일 수도 있다는 것이다.

#### 4. 나오는 말

사실 조선조 유학사 서술에는 유학 자체에 대한 인식이 반영된다. 예를 들어 그간 한국에서 제안된 대표적인 조선조 유학으로의 접근법을 살펴보면 다음과 같다.

- 1) 장지연(1864~1921)의 『조선유교연원』(1917/1922): 정몽주와 이황을 처음과 끝으로 간주하면서 사림 도통을 조선조 유학의 전범으로 놓고, 이후 조선 망국론으로 귀결되는 조선조 유학의 변화와 쇠락의 추이를 보임.

2) 다카하시 도루(高橋亨, 1878~1967)의 「朝鮮儒學大觀」(1912/1927)과 「李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達」(1929): 다카하시 도루 자신이 전제하고 있는 유학의 철학적인 측면에 입각하여 퇴월에 의해 제시된 주자학적 우주 심성에 대한 체계적 이해를 조선조 유학의 핵심으로 추출함.

3) 이병도(1896~1989)의 「이조 초기의 유학」(1930): 체제 구축 및 운영 원리로서의 유학에 주목하여 서술함으로써 조선이 유교 국가로서 성립되고 운영되는 데 결정적 역할을 했다고 여겨지는 정도전과 권근을 중심으로 조선조 초기 유학을 기술함.

4) 정인보(1892~?)의 『양명학연론』(1933/1955): 망국으로 귀결된 주자학 중심의 조선조 유학을 비판하면서 동시에 현실을 바꾸어 나갈 수 있는 근거로서 조선 양명학을 포착함.

5) 최익한(1897~?)의 「여유당전서를 독함」(1938~1939): 기존 전통적 조선 유학을 비판한 조선 학 운동과의 유사한 맥락 위에서 정약용을 통해 조선 내 실학과 실학파에 주목하고 서학을 통해 “세계사적 보편성”, “서구 근대의 보편성에 발맞춰 세계주의적 시야를 확보”할 수 있다고 여김. (강경현, 「이병도의 「李朝 初期의 儒學」(1930)과 조선 유학사 서술의 특징」, 2023 참조)

다시 2010년 북한에서 간행된 『조선철학전사』로 돌아가 보면, 조선조 전기는 유물론과 함께 “리일원론적 관념론 철학”과 “성리학 내 진보적 경향”으로 삼분되어 조망된다. 그리고 “리일원론적 관념론 철학”은 ‘천과 천명으로 해석된 리’에 기반한 “숙명론과 신비주의”로, “성리학 내 진보적 경향”은 ‘인정에 기반한 경세’를 통해 사회 변혁을 추동해온 사상으로 해석된다. 물론 전자는 비판과 극복의 대상으로, 후자는 긍정적 평가의 대상으로 서술된 것이기는 하지만, 이는 객관관념론으로 간주되던 주자학에 대해 원전과 개념에 착근하여 보다 진전된 분석을 진행함으로써 가능해진 구분이라고 할 수 있다. 다시 말해 ‘천과 천명으로 해석된 리’와 ‘인정에 기반한 경세’가 조선조 전기 객관관념론으로서의 주자학을 양분하는 기준으로 작동하고 있다면, 이에 기반한 서술 속에서 2010년 『조선철학전사』가 유학의 핵심과 본질적 문제의식을 리에 관한 논의와 경세론으로 인식하며 접근하는 시야를 드러내고 있다고 읽어내는 것은 가능해 보인다.



## 북한에서의 율곡철학과 진보적 철학사조 연구

김경호  
전남대학교 호남학과

### 1.

이 글은 ‘남북철학을 말하다’라는 일련의 기획의 아래, 북한에서 수행되었던 한국 전통철학에 대한 연구 성과 중 ‘진보적’이라고 평가되었던 율곡철학과 조선전기 철학사상의 주요한 내용과 특이점을 고찰한 것이다. 여기서 ‘진보적’이라 단서는 북한 학계의 평가이다. 조선전기 철학사상 범위는 율곡철학을 포함하여 율곡학과 긴밀하게 연관되는 조광조를 비롯한 사림파와 려말선초 정도전의 철학사상으로 한정하였다. 북한 학계에서 1960년대 초부터 2000년대 초에 이르는 기간 동안 지속적으로 간행하고 있는 『조선철학사』<sup>1)</sup>의 기술 내용을 주 연구 대상으로 삼았다.

분단체제가 지속되고 있는 현실적인 조건은 학술연구의 영역까지도 매우 제약하고 있는 상황이다. 『조선철학사』를 비롯한 북한의 학술 자료는 유통이 제한되어 있고, 관련 자료를 열람하기 위해서는 통일부 ‘북한자료센터’(국립중앙도서관)를 방문해야 한다. 지역의 대학에서 많지 않은 북한철학 자료를 구하기 위해서는 여전히 보안서약서를 작성하고 제한된 장소에서 하는 열람해야 하는 형편이다. 학술이 담고 있는 현실적 토대가 매우 정치적이고 한계적이라는 사실을 자료의 기술 내용을 확인하기도 전에 몸으로 먼저 느낀다.

### 2.

논자는 지난해 학술대회에서 「남의 철학자가 보는 북의 율곡: 율곡로드, 유물과 관념의 사잇길에 서」라는 글을 발표한 바 있다. 1차년도 연구의 성과라면 “율곡을 바라보는 북한 연구자들의 시선이 단일하지 않다”는 것을 확인할 수 있었다는 점이다. 율곡에 대한 북한 연구자들의 연구 주제나 논점이 “특정한 시기에 기획된 요청”에 따라<sup>2)</sup>, 매우 사회정치적인 상황과 연동하여 제출되고 철학사의

1) 정진석, 정성철, 김창원 공저, 『조선철학사』(상), 평양: 사회과학출판사, 1960.(1961.10.1.;1962.).[광주; 1988]; 최봉익, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 《조선철학사》(1962)의 지향』, 평양: 사회과학출판사, 1986.11.15. [서울: 한마당, 1989.3.1.]; 정성철, 『조선철학사 II』, 평양: 사회과학출판사, 1987.10.[서울: 이상과현실, 1988.12.30.]; 김수영, 김명수, 『철학지식』, 평양: 사회과학출판사, 2009.6.10.(2014.3.20.); 변정암, 김수영, 『조선철학전사4』, 평양: 사회과학출판사, 2010.8.25.

2) 1967년 ‘율곡 탄생430주년’을 기념하여 율곡을 다루고 있다. 이 해는 북한사회가 ‘우리식 주체사상’으로 전환되는 변혁기다.

기술에 반영되고 있다<sup>3)</sup>는 점이다. 당이 관장하는 집단적 저술 체계가 갖는 효율성이자 비학술적인 요인이다.

또 하나 주목되는 것은 북한에서 율곡 관련 연구가 율곡의 어머니 신사임당에 대한 관심과도 연동되어 있다는 점이다. 신사임당은 사회주의 체제 하에서 주체적이고 자율적인 여성상을 보여주면서 동시에 전통적 어머니상이 갖는 유교적 부녀상이라는 이중적인 면모<sup>4)</sup>가 투영되어 있다. 그리고 북한에서 율곡의 위상이 황해도 해주 석담이라는 장소를 현재화되고 있다는 점이다. 율곡이 거처했던 석담구곡과 제자를 양성했던 은병정사(후에 소현서원으로 사액)의 장소성은 북한에서 율곡에 대한 인식과 평가에 긍정적인 요인으로 작동하고 있음도 확인하였다.

### 3.

북한의 ‘조선철학사’를 기술하는 관점이나 방법에 대해서는 성태용을 비롯한 남한 학계에서 많은 논의가 있었다.<sup>5)</sup> 이들의 철학적 관점이 변증법적 유물론과 역사적 유물론에 따라 프레임 되었고, 관념론에 대한 유물론의 투쟁으로 구획되어 있다. 따라서 율곡 이이뿐만 아니라 한국의 전통철학에 관한 북한 학자들의 관점은 정하게 반복되는 패턴이 드러난다.

그리고 1960년 저술된 『조선철학사(상)』을 비롯하여 이후 저술된 『조선철학사』나 『조선철학전사』<sup>6)</sup>는 북한 학자들의 집단적 학습과 토론의 산물이다. 무엇보다 이들 저술에는 ‘교시’와 ‘지적’이 주요한 지침으로 작동하고 있다. 이와 같은 저술의 방법론과 기획 형식적의 경직성으로 인한 접근의 한계를 인정하지 않을 경우, 『조선철학사』에 대한 독해는 어렵고 요원할 뿐이다. 적어도 다름을 전제하고 만나야 최소한의 접점을 모색하고 논의할 여지가 생기게 된다.

이러한 점을 감안하고, 북한의 『조선철학사』 관련 저술을 살펴보더라도 독해는 여전히 쉽지 않다는 것을 토로하지 않을 수 없다. 그것은 분단체제의 지속과 교류의 단절에서 오는 학술적, 문화적 간극에서 비롯한다.

『조선철학전사4』에서 율곡 이이와 삼봉 정도전, 그리고 정암 조광조를 중심으로 한 사림파는 <리조 전반기 성리학내 진보적경향의 발전>이란 항목으로 설정되어 있다.

제4장. 리조 전반기 성리학내 진보적 경향의 발전

제1절. 정도전의 철학 및 사회정치사상

제2절. 초기사림파의 철학 및 사회정치사상

- 3) 율곡에 대한 진보적인 평가는 애국적 견지에서 국방사상과 사회정치사상에 대한 관심으로 이어지고, ‘윤리사상’ 부분이 집중 조명되고 있다. 정창현, 「1967년 노동당 제4기 15차 전원회의 김정일 연설: 김정일 후계체제의 서막」, 『역사비평』 112, 2015. 134-139쪽.; 이병수, 「과도기의 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학』 vol.50, 건국대학교 인문학연구원, 2010. 37-40쪽.
- 4) 김윤경, 「북한의 권력세급과 유교의 성군신화」, 『통일인문학』 vol.70, 건국대학교 인문학연구원, 2017.
- 5) 성태용, 「『조선철학사』의 사실성 문제」, 『철학연구』 vol.23, 철학연구회, 1988. ; 이남영, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 vol.23, 철학연구회, 1988. ; 이준모, 「『조선철학사』에 적용된 유물사관」, 『철학연구』 vol.23, 철학연구회, 1988.
- 6) 북한의 사회과학원 철학연구소는 『조선철학전사』 전 15권 2008년 3월 간행하여 배포하였다.

1. 김종직의 사회정치사상
2. 조광조의 철학 및 사회정치사상
- 제3절. 리이의 철학 및 사회정치사상
  1. 철학사상
  2. 사회정치사상

이들 항목 이전에는 유물론의 철학과 관념론의 철학을 배치하고 있다. 제2장에 기일원론적유물론철학자인 김시습과 서경덕의 철학사상을 다루고, 이어서 제3장에 리일원론적 관념론철학자로 권근, 이언적, 이황의 철학 및 사회정치사상을 다루고 있다.

- 제2장. 리조 전반기 기일원론적 유물론철학의 발전
- 제1절. 김시습의 철학 및 사회정치사상
  - 제2절. 서경덕의 철학 및 사회정치사상
- 제3장. 리조 전반기 리일원론적 관념론철학의 발전
- 제1절. 권근의 철학 및 사회정치사상
  - 제2절. 리언적의 철학 및 사회정치사상
  - 제3절. 리황의 철학 및 사회정치사상

이와 같은 장절의 배치는 매우 의도된 것이다. 『조선철학전사』 제4권의 저자들은 조선전기 철학사의 흐름을 ‘기일원론적 유물론철학’과 ‘리일원론적 관념론철학’의 대립과 투쟁의 발전 과정이라고 설정하고, 이러한 두 경향성에 대한 절충적 흐름을 ‘성리학내 진보적 경향’이라고 획정하고 있는 것이다. 절충적 흐름은 유물론과 관념론을 절충한다는 의미일 터인데, 논자는 이보다는 오히려 ‘제3의 흐름’이라고 보는 것이 타당할 듯하다.

2010년도에 출간된 『조선철학전사』의 기술 내용 배치는 이전의 시기와 비교해 본다면, 이런 구도의 명료함이 갖는 의도가 잘 드러난다.

최익한, 정성철, 김창원 공저, 『조선철학사』(상), 평양: 사회과학출판사, 1961년 10월 1일 제 2판

- 제4장 14세기 조선 주자학과 그의 불교를 반대하는 투쟁
- 제5장 15-16세기 관념론 제 조류들을 반대하는 유물론 투쟁
  - 제1절 15-16세기 사회정치적 정세
  - 제2절 15-16세기 자연과학의 발전
  - 제3절 15세기 사림(士林)파 철학의 대표자들
  - 제4절 15-16세기 객관적 관념론 제 조류들을 반대하는 유물론자들
  - 제5절 16세기 주리론 및 주기론 학파의 형성과 그의 대표자들

최봉익 지음, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 <<조선철학사>(1962)의 지향』, 서울: 한마당, 1989년 3월 1일)

제3장 고려시기 철학

제2절 고려후반기 유물론 및 무신론 사상의 발전과 관념론을 반대하는 투쟁

- 1) 고려후반기 유물론철학의 발전과 리규보의 철학사상
- 2) 고려후반기 불교를 반대하는 성리학의 투쟁과 무신론사상의 발전(리색, 정도전)

제4장 리조시기 철학

제1절 15세기 유물론과 관념론의 투쟁(권근의 관념론철학, 김시습의 유물론철학사상)

제2절 16세기 기일원론적 유물론과 리일원론적 관념론간의 투쟁

- 1) 서경덕의 기일원론적 유물론사상
- 2) 리항의 관념론적 철학사상
- 3) 리이의 리기이원론적 철학사상

1960년대 저술된 『조선철학사』(상)와 1980년대에 출간된 『조선철학사개요-주체사상에 의한 <<조선철학사>(1962)의 지향』 그리고 2000년대에 간행된 『조선철학전사4』에서 주목되는 것은 이들 저술이 단계를 거치면서 세분화되고 계열화된다는 점이다. 『조선철학전사4』는 앞 전시대의 저작들을 참고하면서 기존에 강조되었던 서경덕을 중심으로 한 기일원론적 유물론의 철학사상에 비견하여 이항을 중심으로 한 리일원론적 관념론의 철학사상의 비중을 높이고 있다. 이런 학술 구도의 변화와 내용적 심화는 유물론과 관념론의 사이트길에서 제3의 길을 터놓은 방식으로 발전하고 있다. 그것이 『조선철학전사4』의 ‘제4장 리조 전반기 성리학내 진보적 경향의 발전’ 항목이다.

#### 4.

북한의 철학계에서는 정도전의 철학사상이 갖는 진보성에 주목하면서 특히 배불론이 의미를 강조하고 있다. 정도전의 배불론은 주류 객관적 관념론의 철학이라고 지칭되는 주자성리학을 통해 불교의 주관적 관념론을 강력히 비판하면서 농민들에 대한 동정을 갖고 있다는 점을 진보적 경향으로 간주한다. 이러한 흐름은 초기사림파의 철학과 사회정치사상에 대한 일정한 옹호로 이어진다.

김종직의 경우, 초기 사림파의 대표적 인물로 유교성리학교육에 깊은 관심을 가지고 성리학을 진흥시키기 위하여 노력하였고, 그의 문하에는 정경필, 정여창, 김일손과 같은 사림파의 이름난 제자들이 육성되어 “사림파는 김종직단계에 와서 비로소 하나의 정치세력을 이루게 되었음”을 강조한다. 특히 김종직은 초기 사림파를 대표하면서 “집권한 훈구파와 대립하였던 관계로 사회현실에 대

7) [원본] 『조선철학사개요-주체사상에 의한 <<조선철학사>(1962)의 지향』, 박사 최봉익 지음, 평양: 사회과학출판사, 1986년 11월 15일.

한 비판적 안목을 가질 수 있었으며, 따라서 당시의 사회계급적 모순을 날카롭게 반영한 일련의 사회정치적 견해”를 내놓을 수 있었다고 평가한다.

김종직이 제기하는 ‘인정(仁政)’에 대한 논의는 유가철학의 통상적인 내용이지만, 『조선철학전사4』의 저자들은 당대성을 강조하면서 “김종직은 사회적 모순과 폐해가 통치배들의 가정(苛政)(가혹한 정치)에 의하여 초래되는 것으로 보고, 그 해독성을 까밝혔다.”는 점을 주목한다. 또한 그가 「조의제문」을 지어 세조의 비렬한 왕위찬탈 행위를 통절히 비판한 것은 “충의”였고, 관리등용에서 인재선발의 원칙을 제시한 것은 당시의 계급적 사회적 제한성에도 불구하고 “일부 합리적인 면들이 없지 않다”고 본다.

김종직에 이어 조광조를 거론하는 것은 그가 김종직의 제자인 김굉필과 학문적 계승관계에 있고, 유교의 “덕치” 이념에 기초한 사림파의 정치학설을 이론적으로 근거짓고 그 실현을 위하여 적극적으로 활동한 사상가이며 정치가였기 때문이다. 따라서 “역사상 사림파철학의 긍정성은 조광조의 사상에서 집중적으로 표현”되었고, “그만큼 조광조는 사림파철학에서 중요한 위치를 차지하고 있다.”는 평가를 하고 있다.

조광조의 철학사상에서 중요하게 평가하는 요소는 “이단” 반대론이다. 그가 비록 성리학의 관념론적인 리기관으로부터 출발하여 자신의 철학적 입장을 관철하고 있지만, 그가 유교의 사장학파 불교와 도교를 비롯한 “이단”들을 철저히 배격하는 점을 중시한 것이다. 특히 1518년 9월에 소격서를 혁파한 것은 “조광조의 격렬한 투쟁의 산물”로 극찬한다.

소격서 폐지를 위한 사림파의 투쟁은 훈구대신들의 방해책동과 대가 약한 중종(이조 11대왕)의 우유부단한 태도로 말미암아 유산될 위험에 처하였었다. 그러자 조광조는 대간들을 이끌고(당시 대간직들은 주로 신진사림들이 차지하고 있었다.) 여러 차례 걸쳐 연명상소를 하였으며 지어는 대간들의 전면사직으로 사림파의 주장을 끝내 관철시키고야 말았다. 이 사실은 조광조의 완강한 실천력과 투철한 현실변혁의지를 보여주는 실례로 된다.<sup>8)</sup>

조광조의 소격소 혁파는 당시 종교의 미신이 만연하던 환경에서 불교와 도교를 반대했다는 그 점에서 “일정한 가치를 가진다”고 평가되지만, 혁파를 정당화하는 철학적 이론은 제시되어 있지 않다. 그러나 북한의 철학계에서는 이러한 조광조의 이단에 대한 반대론이 “자신의 주관적 의도와는 관계없이 종교신비주의를 반대하는 긍정적인 요소”를 나타낸다고 평가한다.

사림파의 철학자로서 조광조를 주목하는 내용에는 그의 왕도정치사상을 뽑고 있다. 왕도정치사상은 김종직이 제기했던 “가정(苛政)”을 “인정(仁政)”으로 실현하려는 것이다. 여기에는 마땅히 애민(愛民)과 덕치(德治)의 이상이 놓여 있다. 수탈당하는 백성들의 현실적 삶의 상황을 염려하고 걱정하는 이와 같은 조광조의 태도에 대해 진보적인 입장이라고 평가한다.

덧붙여 조광조에서 보이는 인재등용론은 사회개혁을 위한 중요한 출발점이라는 평가다. 이것은

8) 변정암, 김수영, 『조선철학전사4』, 평양: 사회과학출판사, 2010, p.229.

그가 보수적인 훈구척신 세력이 기득권을 차지하고 있는 현실을 신진사림의 등용을 통해 일신하려는 시도로 이어졌고, 천거제와 같은 방식이 등장은 주목할 만한 것이었다. 따라서 “총체적으로 볼 때, 조광조의 사회정치 및 개혁 사상은 당시의 역사적 조건에서 긍정적이며 진보적인 성격을 띠었지만 지배계급의 사상으로서의 본질적 한계는 벗어나지 못했다”는 평가다.

## 5.

<제4장. 리조 전반기 성리학내 진보적 경향의 발전>의 제3절은 ‘리이의 철학 및 사회정치사상’을 다루고 있다. 항목은 다음과 같다.

|                     |
|---------------------|
| 1. 철학사상 p.248       |
| 1) 리기이원론 p.248      |
| 태극음양설               |
| 리기검발설 p.252         |
| 리통기국설 p.256         |
| 2) 경험주의적 인식론 p.261  |
| 인식능력에 대한 견해 p.261   |
| 인식대상에 대한 견해 p.266   |
| 인식과정에 대한 견해 p.270   |
| 인식과 실천에 대한 견해 p.277 |
| 3) 룬리설 p.283        |
| 인성론 p.283           |
| 인심도심, 천리인욕설 p.290   |
| 도덕수양론 p.292         |
| 4) 사회력사관 p.294      |
| 2. 사회정치사상 p.296     |
| 1) 정치사상 p.297       |
| 인정론                 |
| 정치효과론 p.305         |
| 2) 사회개혁상 p.307-326  |
| 정치제도개혁사상 p.310      |
| 경제개혁사상 p.312        |
| 애국적 국방사상 p.317      |

리이의 철학 및 사회정치사상을 다루면서 첫 머리에 ‘지적’을 기술하고 있다.

다음과 같이 지적하시였다. “리를곡이 내놓은 사상들을 보면 그가 당대 사회에서는 선진적인 사상을 가진 사람이였다는 것을 알수 있습니다.9)”

북한의 최고 지도자가 평가하는 이이는 “선진적인 사상을 가진 사람”이었다. 이런 평가는 저자들의 기술에서도 이어진다. “리이(물곡, 1536년-1584년)는 16세기에 활동한 선진적인 사상가이며 정치활동가이다. 리이는 대대로 벼슬을 한 량반 가문출신으로서 그자신도 호조판서, 병조판서, 리조판서, 형조판서의 높은 벼슬을 하였다.”는 기술이다.

이이에 대한 평가적 관점은 분명해 보인다.

리이는 철학적 전개의 차이로 하여 점차 리황과 엮서 자기의 독자적인 학파를 형성하였다. 그후 우리나라에서 성리학은 리황의 계통을 이은 학파(주리파)와 리이의 계통을 이은 학파(주기파)로 분열되었으며 그 사이에서는 파쟁과 결부된 복잡한 대립투쟁하였다. 리이는 리황의 관념론철학과 서경덕의 유물론학설을 깊이 연구하고 그를 절충하여 리기이원론적인 독자적인 철학사상을 내놓았으며 진보적량반계층의 리의를 대변한 급진적인 사회 개혁사상을 제기하였다. 그의 철학 및 사회정치사상은 기본적으로는 성리학적 관념론의 범위를 벗어날 수 없었지만 거기에 담겨져있는 유물론적요소와 현실중시적관점으로 하여 선진적인 경향성을 나타내었다. 그의 철학의 합리적인 부분은 후세 진보적학자들에 의하여 계승발전되어 중세말기 우리나라의 대표적인 진보적사상조류인 실학의 발생발전에 밑거름으로 되었다.<sup>10)</sup>

이이가 이황과는 다른 길을 걷게 된 것에 대해서는 이런 견해를 제시한다. 저자들은 이이가 “리황에 의하여 초래된 리와 기, 원리와 현실간의 형이상학적 배리는 사실상 성리학을 사이비화할 수 있는 잠재적인 위험성을 조성하였으며 여기에 커다란 의구를 느낀 리이는 리황의 견해를 배격하면서 태극과 음양의 관계를 통일과 접근의 견지에서 보다 유연하게 조정하는 새로운 길을 모색하였다.”는 것이다.

북한 학자들은 이이의 리기관에 대해 ‘리기검발’설을 제기하고 있다. 이것은 논란의 여지가 많은 견해이다. 아울러 ‘리통기국’에 대한 해석도 마찬가지다.

대체로 이이에 대한 북한 학자들의 견해는 그가 “현실중시의 경향을 띠고 이론이 선진적이며 진보적인 사상”이라는 평가다. “이러한 관점이 인식론과 료리설, 사회정치사상에 이르기까지의 그의 모든 학설들에 관통됨으로써 그의 철학사상은 현실중시의 경향을 가진 선진적이며 진보적인 사상”으로 될 수 있었다는 것이다.

9) 변정암, 김수영, 『조선철학전사4』, 평양: 사회과학출판사, 2010, p.247.

10) 변정암, 김수영, 『조선철학전사4』, 평양: 사회과학출판사, 2010, p.249.

## 참고.

〈조선철학사 각 권별 주요 항목〉

| 항목                    | 조선철학전사4,<br>2010                  | 철학지식,<br>2009(2014)           | 조선철학사II,<br>1987                  | 조선철학사개요,<br>1986         | 조선철학사 (상),<br>1960(1962)   |
|-----------------------|-----------------------------------|-------------------------------|-----------------------------------|--------------------------|----------------------------|
| 생애-학파                 | 생애-학파(주기파)-<br>선진적인 사상가,<br>정치활동가 | 생애-이름있는<br>철학자며 진보적인<br>정치활동가 | 생애-학파(주기론)-<br>이름있는 철학가며<br>정치사상가 | 생애-주자학의<br>중요대표자의<br>한사람 | 생애-절충적인<br>자기의 독창적<br>철학체계 |
| 리기이원론                 | 리기이원론                             | 리기이원론<br>(주기론)                | 리기이원론                             | 리기이원론                    | 리기이원론                      |
| 태극음양설<br>음양본유<br>무시무종 | 태극음양설<br>음양본유 무시무종                | 음양본유                          | ***                               | ***                      | ***                        |
| 리기검발설                 | 리기검발설                             | 리기검발설                         | 리기검발설                             | ***                      | 리기검발                       |
| 리통기국설                 | 리통기국설                             | 리통기국설                         | 리통기국설                             | ***                      | 리통기국                       |
| 경험                    | 경험                                |                               | 경험                                | 경험                       | 경험                         |
| 3층설                   | 3층설                               | 3층설                           | ***                               | ***                      | ***                        |
| 인식과 실천                | 인식과 실천                            |                               | 인식과 실천                            | 인식과 실천                   | 인식과 실천                     |
| 륜리설                   | 륜리설                               | ***                           | ***                               | 륜리설                      | ***                        |
| 사단칠정                  | 사단칠정                              | 4단7정                          | 사단칠정                              | 사단칠정                     | 사단칠정                       |
| 인심도심,<br>천리인욕         | 인도심,<br>천리인욕                      | ***                           | 인심도심,<br>천리인욕                     | 인심도심,<br>천리인욕            | 인쇄                         |
| 립지-력행-추행              | 립지-역행-추행                          | ***                           | *** 치권                            | ***                      | 립자                         |
| 인정                    | 인정                                | 인정                            |                                   | ***                      | 인정                         |
| 사림                    | 사림                                | 사림                            | 사림                                | ***                      | 사림                         |
| 소천사상                  | 소천사상                              | ***                           | 소천사상***                           | ***                      | ***                        |
| 공론정치사상                | 공론정치사상                            | ***                           | ***                               | ***                      | ***                        |
| 정치효과론                 | 정치효과론                             | ***                           | ***                               | ***                      | ***                        |
| 개혁사상                  | 개혁사상                              | 개혁사상                          | ***                               | 개혁                       | 개혁                         |
| 변법사상                  | 변법사상                              | 변법사상                          | ***                               | 변법                       | 변법                         |
| 국방사상                  | ***                               | 국방사상                          | ***                               | 국방                       | 국방                         |

## 참고문헌

- 변정암·김수영 집필, 『조선철학전사』 4, 평양: 사회과학출판사, 2010년 8월 25일.  
정진석, 정성철, 김창원 공저, 『조선철학사』(상), 평양: 사회과학출판사, 1960.  
최봉익, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 조선철학사>>(1962)의 지향』, 평양: 사회과학출판사, 1986.
- 김운경, 「북한의 권력세급과 유교의 성군신화」, 『통일인문학』 vol.70, 건국대학교 인문학연구원, 2017.  
리기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『강원문화연구』 20권21권합본호, 강원  
성태용, 「『조선철학사』의 사실성 문제」, 『철학연구』 vol.23, 철학연구회, 1988.  
이남영, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 vol.23, 철학연구회, 1988.  
이준모, 「『조선철학사』에 적용된 유물사관」, 『철학연구』 vol.23, 철학연구회, 1988.



## 기일원론적 유물론 철학의 계보화 - 『조선철학전사』(2010)를 중심으로 -

이행훈  
한림대학교 한림과학원

### 1. ‘조선철학사’의 기본 사관과 문제의식

북한의 철학사는 유물론과 관념론의 역사적 투쟁사이다. 특히 주체철학 이후 사람이 모든 것의 주인이며, 인민대중의 자주성, 창조성, 의식성에 의해 발전하는 역사관이 사회 전반의 기초가 되었다. 2010년 발표된 북한의 『조선철학전사』 총15권 가운데, 김형직과 김일성 관련 기술을 제외하면 8권까지가 한국철학의 탐색 대상이라 할만하다. 제1권은 고대철학사상, 제2권부터 6권까지는 중세철학사상으로 세나라시기와 발해 및 후기신라시기(2권), 고려시기(3권), 리조전반기(4권), 리조후반기(5, 6권)가 포함되며, 제7권은 근대철학사상 1, 제8권은 근대철학사상 2로 구성하였다. 앞서 예비적 탐색으로 북한에서 주요하게 다루는 철학자를 살펴보는 과정에서 1960년 최초의 철학통사인 『조선철학사(상)』에서 처음으로 최한기를 소개한 이후 근래까지 북한 학술에서 최한기가 중요한 철학자로 지속적으로 조명되고 있음을 확인했다. 민족고전학 설립과 민족고전 번역사업의 국가정책적 지원으로 북한에서는 남한보다 14년 앞선 1965년에 『신기통』을 번역하였고, 2017년도 김일성종합대학출판부 교양서적으로 출판된 『조선철학사사료집』에도 그 번역이 가장 큰 비중으로 수록되어 있다. 남한과 비교할 수 없으리만치 최한기 철학사상을 상찬하는 이유는 무얼까. 유물론과 관념론의 투쟁사라는 철학 사관으로 돌아가 보면, 1960년에 일찍이 “중세 유물론 철학의 완성자, 최한기”, “중세철학을 유물론의 승리로 끝낸 철학자, 최한기”로 정형화한 데서 그 원인을 찾을 수 있다.

선행연구에서 검토한 바와 같이,<sup>1)</sup> 1970년대 중반 주체철학과 수령영도체제 확립 과정에서는 맑스-레닌주의 철학도 자주성, 창조성, 의식성의 기치 아래 비판을 면할 수 없었다. 1970년대 정성철이나 최봉익의 조선철학사 관련 저술은 주체철학을 강령으로 내걸었다. 조선시대 실학에 대한 평가도 부침이 잇따랐다. 역사주의와 계급주의 원칙을 적용하여 봉건적 제한성을 얼마나 강조하느냐에 따라 서술과 평가가 엇갈렸다. 당대에는 선진적이고 진보적인 사상일지라도 중세 봉건사회의 시대적 제약과 과학기술의 미성숙을 벗어날 수는 없었기 때문이다. 특히 조선시대 봉건 유교 도덕과 관련해서는 주자성리학자는 물론이고 실학자 그리고 유물론의 완성자로 불리는 최한기까지도 예외 없이

1) 이행훈, 「북한의 최한기 철학 독법과 한계」, 『한국학논집』 91집, 2023, 177~214쪽; 「북한의 최한기 저작 번역과 해석」, 『동양고전연구』 92집, 2023, 471~519쪽.

그 한계가 지적되었다. 토대와 상부구조의 도식에 따라 사회·역사적 산물인 철학 또한 역사적·계급적 성격과 한계는 반드시 짚어야 할 기본문제였다.

북한 철학은 관념론과 유물론의 대립과 투쟁의 역사라는 전제에 따라, 고대로부터 조선시대에 이르기까지 객관적 관념론과 주관적 관념론에 맞섰던 유물론적 철학사상을 지속 발굴해왔다. 김정일은 우리나라 중세 유물론 철학의 발전을 동방철학, 세계철학 발전에 기여할 정도로 높은 수준에 도달했다고 지적했다. 고대 소박한 유물론으로부터 삼국시대 고려시대 관념론 철학인 불교의 유행, 조선시대 주자성리학의 지배적 위상 아래에서도 중세 유물론 철학이 계승·발전하였음을 밝히는 일은 북한 전통철학계의 지상과제일 수밖에 없다. 학술 연구의 성격을 띤 것은 ‘조선철학사’는 이념과 체제의 도구여야 했다. 따라서 불교, 도교는 물론 조선시대 성리학의 신성불가침한 지배적 지위에서도 이들 관념론 철학에 맞선 유물론 철학 투쟁사와 그 계보화, 유물론 철학의 계승·발전이라는 조선철학사 서술에 대한 검토는 북한 철학을 이해하는데 중요한 관건이다. 남한의 다양한 주제적 접근이나 자유로운 문제 제기와 논쟁, 유교, 불교, 도교나 조선 성리학과 실학, 양명학 등의 학문적 구분, 시기별 서술과 단순 비교하더라도, 북한의 철학사관은 그 이상에 있는 이념적 절대 기준이다. 북한 학술의 기본적인 지향이 유지되는 한 기준은 바뀌지 않을 테고, 고대로부터 현대 철학까지 그 리고 사회·정치사상에도 분석의 기준점으로 작동할 것이다. 최한기 관련 다수 소논문에서도 일관됨을 금방 확인할 수 있다.

그런데 최근 작지만 변화도 감지된다. 먼저 『조선철학전사』(2010)는 종전의 철학사에 비해 한층 학술적 모양새를 갖추었을 뿐만 아니라 새로운 해석도 보인다. 성리학의 ‘천’, ‘천명’론은 그 종교 관념론적 신비주의와 숙명론으로 인민대중의 주체성에 해독을 끼친다는 점에서 극심한 비판의 대상이었으나, 이황의 철학사상에서 새로운 해석을 시도하는 등 다소 변화가 나타난다.<sup>2)</sup> 일차적으로는 유물론과 관념론의 투쟁사라는 관점에서, 조선시대 성리학은 세계의 객관적 실재를 승인한 객관관념론으로서 주관관념론이 주류인 불교사상에 비해 긍정적으로 바라볼 여지가 있는 탓이다. 또한 변증법적 역사 발전의 도식으로도 대립과 지양을 거친 조선 성리학에서 그 발전의 결과물을 찾을 수 있어야 한다. 정치적으로는 김일성 사후 김정일 세습체제가 안정되는 한편 중소냉전의 틈바구니에서 독자적 생존방안을 모색하는 생존전략으로 주창된 ‘민족제일주의’와 ‘애국주의’도 조선철학사 서술 전반에 긍정적 시각을 더한 것으로 추정한다. 후술하겠으나 조선전기를 중세철학 발전의 전성기로 규정하고, 이황의 철학이 일본에 전파되어 학술적으로 지대한 영향을 끼쳤음을 특기하였다.

북한은 고대에도 소박한 유물변증법 사상이 존재했음을 전제한다. 중세 유물론 철학의 발전은 세계의 시원과 본질, 세계의 물질적 통일성과 운동, 관념론에 대한 비판, 사회정치사상 등에서 형이상학적 철학과 구분된다. 구체적으로는 유물론적 관점에서 세계를 인식하고, 종교 미신 등 관념론의 허구성과 주체의 불평등과 자주성을 제약하는 숙명론과 신비주의를 비판하며, 낡은 제도를 개혁하

2) 강경현은 이황철학의 인식론이 “신비적 직관(神觀)”을 방법으로 한다는 해석, 그리고 동아시아관념론을 발전사적으로 바라보며 주희 철학의 관념론적 사유가 이황 철학에 이르러 완결성을 갖추게 되었다는 철학사적 이해가 자리하고 있다고 했다.(「북한의 이황 철학 연구 -객관적 관념론에서 신학적 관념론으로-」, 『철학』 157집, 2023, 93~128쪽 참조.)

고 계급사회에서 수탈당하는 인민의 고초를 이해하고 대변하는 사회정치적 견해를 철학의 진보로 내세운다. 역사주의와 계급주의의 두 원칙이 철학사상의 진보를 가늠하는 한 축이라면, 근원적인 한 축은 세계에 대한 인식 문제로서 기일원론적 유물론의 체계화라고 할 수 있다.

조선 중세철학의 특징을 유물론의 발달로 규정하고 체계화하는 시도는 『조선철학사』(2010)에서 정점에 이르렀다. 여기서는 이규보, 김시습, 서경덕, 장유, 임성주, 이규경, 최한기에 이르는 기일원론적 유물론의 계보를 검토한다. 먼저 고려시대 이규보의 원기설에 기초한 유물론 또는 원기일원론적 유물론, 조선 전기 김시습의 물질적 기를 중심으로 한 유물론적 자연관과 서경덕의 기불멸설에 입각한 기일원론적 유물론 철학, 조선 후기 장유의 객관적 실재로서의 우주 자연론과 유물론 철학, 임성주의 기일분수적 기일원론 철학, 이규경의 자연과학적 유물론 철학, 그 대미로서 최한기의 기일원론적 유물론 철학이다. 이상 기일원론적 유물론의 계보를 관통하는 근본적 철학 문제는 세계의 시원과 본질을 물질적 ‘기’로 보는가이다. 따라서 태극, 태허, 무극, 이기 관계, 음양의 상호작용에 관한 논의에 초점을 맞춘다.

## 2. 조선시대 철학사상의 특징

『조선철학전사 4(중세철학사상 3)』에서는, 김시습과 서경덕을 제2장 리조 전반기 기일원론적 유물론철학의 발전에서, 권근, 리언적, 리황을 제3장 리조 전반기 리일원론적 관념론철학의 발전에서, 정도전, 김종직, 조광조, 리이를 제4장 리조 전반기 성리학내 진보적경향의 발전으로 나누어 기술하였다. 서술방식에서, 본문 기술 사이사이에 별표 표시를 하고 문단을 들여서 주요 개념의 의미나 해석, 전후 철학사적 분석 등을 부연한 점도 주목할 만하다. 아래는 임성주의 인식론을 기술한 본문 중간에 ‘심’과 ‘성’에 대한 설명이다.

동방철학에서 심은 여러 의미로 사용되었다. 인식론적 측면에서 볼 때 심은 사유기관, 인식의 생리적 기초 또는 의식을 의미한다.

심과 마찬가지로 성도 여러 의미로 사용되었다. 인간의 성이 선하나 악하나 하는 견지에서 보면 성은 윤리적 개념이며, 사람의 성, 나무의 성, 쇠의 성이 무엇이나 하는 견지에서 보면 성은 그 대상에 고유한 특성을 가리키는 개념이다. 인식론적 견지에서 보면 성은 정(감성적 인식)과 대치된 이성적 인식을 의미한다.<sup>3)</sup>

이런 중간 설명은 각주나 미주를 사용하지 않는 기술 방식을 보완하는 효과가 있다. 인용문의 출처를 더 꼼꼼히 밝혔다. 그러나 특별한 경우를 제외하고 거의 한글만으로 표기하여 원문의 번역이나 특정 개념어의 의미를 파악하기 어려울 때도 있다.

조선전기는 중세철학 발전의 전성기다. 이 시기의 특징은 첫째, 유물론 철학의 발전, 둘째, 주자성리학이 리조봉건사회 통치사상으로 지배적 지위 점유, 셋째, 우리나라 철학이 이웃 나라 철학 발전

3) 『조선철학전사 5』, 121~122쪽.

에 영향을 미친 점이다.

첫째로 세나라시기로부터 고려시기까지는 유교와 불교 등 외래종교 사상이 범람하여 유물론 철학이 명확한 하나의 사상조류로 존재하기 어려웠다. 그러나 유물론 철학이 고려시기 종교 관념론 철학에도 불구하고 사멸되지 않고 명맥을 이은 데는 ‘원기유물론학설’을 제기한 리규보가 있었기 때문이다. 한편 15~16세기에 들어서는 주자성리학 조류와 계통을 달리하는 기일원론 철학 조류가 확연히 구별되어 투쟁하였다고 본다. 김시습은 ‘리조유물론의 개척자’로서 물질적인 기를 세계의 시원으로 규정하고, 유물론적인 우주본체론과 무신론사상을 결합시켜 종교신비주의와 숙명론을 비판하는 모범을 창조하였다. 나아가 서경덕은 리조 전반기까지 우리 나라 유물론철학사에서 가장 이름있는 철학자로서 기일원론적자연관을 수립하고 심오한 변증법사상을 제기하여 조선철학사뿐 아니라 세계철학사발전에도 중요한 공헌을 하였다고 평가했다.

둘째로 주자성리학에서는 세계의 시원으로 태극(리)을 설정하고 그것을 세계의 사물현상의 발생과 발전을 규제하는 최고원리로 내세웠다. 여기서 리란 천지만물이전부터 존재하는 절대적이며 추상적인 정신적실체이다. 주자성리학은 관념론적 원리에 기초하여 봉건적 신분질서를 보편타당한 것으로 합리화한다. 또한 ‘인성’론과 ‘천리인욕’설을 비롯한 관념론적인 료리도덕학설을 통해 봉건적사회관계와 질서들이 사람의 본성으로부터 흘러나오는 자연스러운 것임을 논증하고 그에 맞게 행동할 것을 설교하였다. 이 시기 권근, 리항을 비롯한 성리학자들은 정신적 실체인 리를 세계의 본질, 자연과 사회의 주재자로 하는 리일원론적객관관념론사상을 제기함으로써 ‘리의 체현자’인 왕을 정점으로 하는 봉건통치체제를 세계관적으로 합리화하였다.”

셋째로 서경덕은 소강절, 장재 등을 뛰어넘는 기불멸설과 기자이설을 체계화하여 동방 유물론의 거장이 되어 그의 저서 『화담집』은 유일하게 『사고전서』에 수록되었으며, 중세 최대 성리학자인 리항의 철학은 일본주자학의 형성에서 종결까지 근저에서 작용했다고 평가했다.<sup>4)</sup>

조선후기 철학사상사의 특징을 개괄하면 다음과 같다. 임란 이후(임진조국전쟁) 정치적 혼란과 경제적 문란, 인민대중의 반봉건 투쟁 속에서 주자성리학은 17세기 례론, 18세기 인물성동이론 등 당파싸움의 이론적 도구로 공리공담화하여 반동적인 사상으로 전락하는 한편에서 진보적인 실학사상, 반주자학적사상, 유물론철학 조류가 출현하여 투쟁하였다. 리조 후반기 주자성리학의 유일적 지배가 실현되고 주희에 대한 절대적 숭배에 따라 학문의 폐쇄성이 심해졌다. 한편으로 주자학의 절대성을 부인하고 유교경전을 새롭게 검토하면서 다른 주석들을 수용하는 반주자학적 사상조류가 발생했다. 이수광, 윤희, 박세당이 대표적이다. 김정일은 “실학사상은 우리 민족의 우수성을 보여주는 귀중한 민족문화유산입니다.”라고 지적한 바 있다. 실학사상은 17세기 중엽에 형성되기 시작하여 19세기 중엽까지 주자성리학의 공리공담과 반동적인 사회정치사상을 반대한 애국적이며 진보적인 사상조류이다. 이들은 실용지학의 구호 아래 민생을 안정시키고 사회제도의 개혁을 모색하였으며 사대주의를 반대하고 학문적 주체성을 확보하며 부국강병에 도움이 되는 자연과학과 기술에

4) 『조선철학전사 4』, 조선사회과학학술집 230, 2010, 7~18쪽 참조.

주목했다. 200여년의 실학사상사에서 사회개혁에 주목한 초기실학 대표자로 류형원, 이익, 사회개혁과 함께 과학기술 발전에 주목한 중기실학 대표자로 홍대용, 박지원, 박제가, 정약용, 개국통상, 과학기술 문제를 주로 논의한 후기실학의 대표로 이규경과 최한기를 꼽았다.

김시습, 서경덕에 의해 전성기를 맞았던 유물론은 성리학적 관념론의 사상적 탄압 속에서도 장유, 임성주, 홍대용, 박지원, 이규경 등 진보적 학자들에 의해 계승 발전되었다. 17세기에 장유는 서경덕의 태허설과 기불멸설을 계승하여 리와 기의 호상문제를 해결하였으며, 18세기에 임성주는 기일본수설과 ‘자연치’사상으로 서경덕의 태허설과 ‘기외무리’(기밖에 리가 없다)사상을 시대적 조건에 맞게 발전시켜, 19세기 유물론의 대표자 최한기 사상으로 이어지는 교량자 역할을 수행했다. 최한기는 기일원론철학을 집대성하여 체계정연한 유물론철학을 내놓음으로써 중세시기의 철학투쟁을 유물론의 승리로 끝맺었다.<sup>5)</sup>

이제 조선시대 유물론철학을 살펴보기에 앞서 먼저 이규보의 원기설에 기초한 유물론 철학에 대해서 살펴보자. 고대로부터 이어온 소박한 유물론이 이규보에 이르러 비로소 이론적으로 구체화하며, 김시습과 서경덕에게 영향을 미쳤기 때문이다.

### 3. 조선 중세 유물론 철학의 계보학적 고찰

#### 3.1 원기일원론적 유물론 철학, 이규보

이규보는 고려 후반기 진보적 철학의 하나로서, 초자연적인 천의 존재와 전지전능을 부정하고 물질적 시원인 ‘원기’로 우주만물의 발생변화를 설명하는 ‘원기’ 일원론적 유물론 철학으로 특징지었다. 그의 철학사상은 자연관, 변증법, 종교미신에 대한 비판적 견해, 사회정치사상으로 나누어 기술하였다.

원기설은 세계의 시원을 어떻게 볼 것인가라는 문제에 대한 해답이다. 원기는 시원물질이다. 이규보는 우선 기를 ‘하나의 기(一氣)’로 보았다. 그는 ‘일기’를 사람의 생명활동의 근원으로 이해하였으며, 기를 공기와 같은 미세한 알갱이로 기의 유형성을 주장했다. 공놀이를 보면서 지은 시에서, 기가 들어 차면 공이 되고 기가 빠지면 빈주머니가 된다는 것은(『동국이상국집』 권6 우견기구인우의) 마치 최한동이 안에 차 있는 기로 인해 동이를 물에 빠뜨려도 물이 들어가지 않는 점을 예로 기의 유형성을 증명한 것과 유사하다. 여기서 ‘무형의 기’는 물질적 실체로, 유형의 기는 사물 또는 그 재료로 구분된다.

이규보가 주장한 원기는 사물 발생의 아무런 조짐이 없는 상태, 천지개벽 이전 모든 것이 뒤섞인 혼돈상태의 기로서 물질적 시원 형태이다. 그는 ‘천무위’ 즉 천을 무목적, 무의지, 무조작하다고 규정하여 ‘조물주’란 허구에 불과한 것으로 보는 대신 만물이 원기에 의해 산생되며 그 과정은 스스로 진행되는 ‘자화’로 표현하였다. 「문조물」에서, “대체로 사물이란 스스로 발생하고 스스로 변화하는 것이지 내가(조물) 무엇을 만들며 무엇을 알겠는가?”(『동국이상국후집』 권11 문조물)라고 했다. 그

5) 『조선철학전사 5』, 12~16쪽 참조.

에게서 천은 자연 그 자체이며 천도는 고유한 운동법칙이다. 따라서 천의, 천령, 천사와 같은 것도 인격적 주재자의 의지가 아니라 자연필연성을 의미한다. 또한 우주만물이 “자연에서 발생하니 천도 모르고 조물도 또한 모른다.”라거나, “대체로 사람은 본래 자기스스로 생기는 것(自生)이지 천이 나에게 하는 것이 아니며(天不使)”라고 하여, 사람을 포함한 일체 사물은 천이나 조물주가 아니라 자연에서 발생한다고 보았다. 여기서 ‘자연’은 천지자연으로서 대상이라기보다는 원래 그러하다는 속성으로써 무위와 통하는 개념으로 규정했다.<sup>6)</sup> 이는 서경덕철학의 핵심 이론인 ‘기자이’설의 뿌리가 된다.

조선철학사상에서 우주 창조와 만물 변화에서 신의 존재를 배제한 시도는 고대의 기유물론이며, 음양설이 그 중심에 있다. 이규보는 고대 유물론적 음양설을 자신의 자화설과 결합시켜 자생자화의 유물론적 운동관을 확립함으로써 원기일원론의 토대를 구축하였다.(126쪽) 비록 인간이 자기 운명의 주인이라는 견해에는 미치지 못했으나 숙명론적 관점을 극복하는 데에 기여했다고 평가했다. 또한 우주만물이 부단한 생성변화한다는 상생생화(常生常化)를 주장하는 동시에 사물이 발전과정의 극점에 이르면 자기 대립물로 전화한다는 변증법적 견해를 피력한 것으로 평가했다. 즉 “부정이 극도에 달하면 긍정이 되고 막힘이 오래되면 통하게 되는바 이것이 음양의 법칙이다.”(『동국이상국집』 권24 천개동기)라는 언급이 하나의 예이다. 이외에 시를 지을 때, 말과 뜻이 함께 아름다워야 한다는 ‘어의쌍미(語義雙美)’ 주장을 내용과 형식의 통일이라는 변증법적 견해로 해석했다. 나아가 “곱게만 하려다 알맹이를 놓치면 시의 참뜻은 잃어버린 것이라.”는 구절을 들어, 형식의 우위성을 주장하는 형이상학적 견해를 반대했다고까지 평가했다. 그러나 이러한 변증법적 견해는 우주자연의 법칙성으로 확장하지 못한 제한성을 지닌다고 보았다.

생과 사, 화와 복은 사람 자신이 불러낸다는 ‘자초’설은 유물론적 생사관에 가깝다. 이규보의 영혼소멸관은 다소 불철저한 면이 있으나, “영혼이 있는지 없는지 누가 알겠는가. 혼자 앉아서 곰곰이 생각하니 죽은 뒤에 아무리 귀신을 잘 섬겨도 살아 생전에 술 한잔만 못하도다.”(『동국이상국후집』 권3 시 자질장단구)라고 하여, 영혼 불사 관념을 믿지 않았고 막대한 사회적 낭비를 가져오는 제사와 미신행위를 비판했다. 또한 불교의 ‘청련불계’와 같은 인간세상 밖의 비현실적 극락세계를 이상시하는 허무주의적 교리에 반대하는 한편 단군신화에 깃든 홍익인간과 선인사상을 계승한 것으로 이해했다.

### 3.2 유물론적 자연관을 확립한 김시습

김시습은 물질적 기를 세계의 시원으로 보고, 모든 사물 현상이 기에 의해 형성되었다고 주장하였다. 그는 동양철학에서 우주의 시원을 가리키는 ‘태극’을 음양 즉 물질적 기로 이해하였다.(『매월당문집』 권5 설 「태극설」) ‘태극이 음양을 생한다’는 주돈이의 「태극도설」에서 ‘태극’은 운동기능르 가지지 못하는 무능의 ‘실체’인데 반해, 김시습은 태극은 음양과 독립하여 존재할 수 없으며, 음양은

6) 『조선철학전사 3』, 123쪽 참조.

태극 속에 들어 있는 고유한 운동기능으로 이해했다. 즉 태극은 본질에 있어서 물질적 기이며 음양의 상호작용에 의해 스스로 운동하는 물질적 실체라는 것이다. 또한 원기가 만물을 주재한다고 주장하여, 성리학의 리의 지배적 위치를 원기주재설로 바꿔놓았다. 이와 같은 기의 내재적 주제는 서경덕으로 이어진다. 결국 김시습의 철학에서 기는 만물 구성의 기초물질이며 자체의 운동변화력을 가지고 세계의 존재와 운동을 규제하는 물질적 실체가 된다.

이와 더불어 세계의 물질적 통일성에 대한 견해로 ‘일기’설에 주목했다. ‘하나의 기’는 음양의 통일체이며 세계의 통일적 시원이다. 이에 의해 사물현상과 운동변화가 일어난다는 점을 “천지간에는 오직 일기가 풀무질할 뿐이다.”(『매월당문집』 권5 설 신귀설)를 예로 들고 기일분수론적 경향으로 파악하여, 18세기 임성주의 기일분수론이 김시습에 의해 마련되었다고 평가했다.<sup>7)</sup>

천지 간에 가득 찬 기의 작용으로 천체의 운동, 자연의 기후현상, 사람과 동식물의 변화가 나타난다.(『매월당문집』 권2 잡저 제2범10장 복기) 김시습은 이기의 관계 자체에 크게 관심을 두진 않았으나 유물론적으로 이해했다. 예컨대, “리란 날마다 쓰이는 사물에 각각 조리가 있는 것”(『금오신화』 남염부주지)이라고 하여, 리는 물질세계와 독립하여 존재하는 게 아니라 구체적인 사물 현상에 있는 ‘사물의 조리’이지 초월적 실체가 아니며, 사물 현상의 존재와 운동이 종결되면 리 역시 소멸한다는 것이다. 예컨대, “기가 흩어진 것이 죽어서 귀(鬼)로 되니 귀라는 것은 리가 돌아가 멸(滅)한 것이다.”(『매월당문집』 권5 설 생사설)라고 하여, 리를 사물의 내재적 법칙성으로 규정하고 세계의 시원은 오직 물질적 기라는 점을 분명히 했다는 것이다. 그러나 그의 자연관에는 리일분수론적 요소도 남아 보수적인 ‘명분설’의 사회정치사상으로 연결되는 제한성을 지닌다고 평가했다.

그럼에도 불구하고 그의 우주자연에 대한 유물론적 학설은 무신론적 세계관의 기초가 되어 신비주의와 숙명론을 고취하는 종교관념론사상을 분쇄하는 데에 선구적인 역할을 하였다고 보았다. 김시습의 무신론은 생사화복과 영혼소멸, 반불교사상으로 요약된다. 관련하여 “세계의 모든 종교는 현실세계에서 수난을 감수하여야 래세에서 행복을 누릴 수 있으며 신이 제정한 숙명적인 운명을 고스란히 감수하여야 하나는 두가지 사상으로 요약되어있다고 볼 수 있습니다.”라는 김정일의 지적을 먼저 제시하였다. 객관관념론인 성리학도 불교와 도교 심지어 유교의 미신적 요소까지 배격하는 듯 하지만, 그 이면에서는 리를 천이나 상제로 도식화하여 신비주의를 이론적으로 체계화함으로써 세계 개조와 자기 운명을 개척하려는 인민대중에게 해독을 끼쳤다고 보았다. 때문에 우주자연의 근원을 초자연적인 신이나 정신적인 요인에서 찾고, 신비적 존재에 의해 사람의 생사가 결정된다는 종교, 미신을 배격한 김시습의 유물론적 ‘천’관에서 진보적이고 선진적인 면모를 발견했다.

천은 종교관념론철학에서 불가항력의 존재로 간주되었고, 성리학자들은 천이 곧 리라고 하여, 리의 체현자 혹은 절대성의 상징으로 내세워 봉건사상과 제도를 합리화하였다. 천명, 천인감응설이 대표적인데, 김시습은 천을 의지도 힘도 지니지 않는 자연적 존재로 이해했다. 예컨대, “천이 무슨 말을 하겠는가. 사시가 행하고 만물을 생하는 것은 오직 하나의 태극이다.”(『매월당문집』 권5 설 태극

7) 『조선철학전사 4』, 조선사회과학학술집 230, 2010, 21~24쪽 참조.

설)라고 하여, ‘천’ 역시 본질에서는 물질적 기의 한 형태로 이해했다. 또한 ‘명’을 하늘과 땅의 기가 조화되어 이루어지는 자연적 존재로서의 인간의 삶이며, 인간의 생사화복의 근원이 사람에게 달려 있다는 유물론적 생사관을 제기했다. 즉, “홍망과 길흉은 오직 사람이 불러 오는 것이다.”(『매월당문집』 권2 잡저 제2범10장 상장)라고 하여, 리규보의 무신론에서 제기된 자초(自招)설을 계승한 것으로서, 서경덕에 의해 원리적으로 심화되며, 최한기도 “평생의 길흉화복은 자기의 말과 행위에 의해 초래된다.”(『기측체의』 추측록 권6 추출측사 화복조단호부부)라고 한데서 무신론이 이어지고 있음을 확인할 수 있다.(29쪽)

아울러 김시습은 사람이 죽으면 정신이 육체를 떠나 실체화된다는 영혼불멸의 관념론적 견해에 반대하고, 육체가 소멸되면 정신도 없어진다고 주장했다. 즉 “죽음에 이르면 정기는 흩어지면서 오르고내리고 하여 근원으로 돌아간다. 어찌 깊고 어두운 곳에 가서 머무를 수 있겠는가.”(『금호신화』 남염부주지)라고 하여, 사람이 죽은 후 ‘정기’ 즉 정신이 따로 실체로 존재할 수 없으며, 근원으로 돌아간다는 점에서 기의 구체적인 형태는 소멸해도 근원인 원기는 영원하다는 일종의 기불멸사상의 맹아를 담고 있다고 보았다. 귀신에 대해서도 천지조화의 자취이고 기의 두 측면인 음과 양의 본능, 다시말해 물질적인 기의 변화작용에 불과할 뿐이라고 이해함으로써 종교, 미신의 숙명론적 관점을 불식했다. 그 연장에서 김시습은 “불교의 무리들이란 인연과 업에 대해 논하면서 요사스러운 말을 하는 것들이다.”라고 하고, “어찌 저승에 가상적 형체가 있어 지옥벌을 받겠는가.”라고 하여, 인과응보설과 천당지옥설을 배격했다. 물론 불교의 자비나 자애와 같은 윤리적인 요소는 유교의 인의와 마찬가지로 사회의 화목과 질서를 유지하는 데에 필요하다고 일부 수용하였으나 그의 철학사상을 불교사상으로 볼 수 없다고 단정 지었다. 가령 사람과 말이 동시에 넘어지면 “사람이 다치지 않았느냐?”라고 물어야지 “말에 대해서는 묻지 않는 것”(『매월당문집』 권5 의애물의)처럼, 맹목적인 불교의 자비나 주역의 대덕에 반대했다.

북한 철학에서, 인간의 본성은 사회역사적으로 형성되고 발전하는 것이다. 따라서 사람의 본성을 선천적인 것으로 보고, 그 본성에 인의예지와 같은 도덕의식이 구비되어 있다거나, 기질에 따라 성인과 중인을 구분한 김시습의 인성론은 관념론이자 신분제도를 합리화한 봉건변호론의 일종으로 평가된다.

### 3.3 최초로 기일원론 철학을 체계화한 서경덕

북한에서 서경덕은 우리나라에서 처음으로 기일원론철학을 체계화한 16세기의 대표적인 유물론자이다. 기가 우주자연의 유일한 물질적 기초며, 그 영원한 변화도 자기 운동으로 담보됨을 이론적으로 확증했기 때문이다. 그의 기일원론은 리기호상 문제, 태허설, 우주발생론, 기불멸설이 중심이고, 물질 운동의 원인과 동력, 사물 현상의 호상 연관에서 변증법 사상을 보이며, 생사관과 인식론에서도 유물론적 요소를 찾아볼 수 있다.

최익한이 『실학과와 정다산』(1955)에서 거론한 화담철학의 유물론적 성격은, 『조선철학사(상)』(1960)에서 최한기에 의해 완성되는 계보가 그려졌다. 이를 이어 정성철은, “실학에 선행한 사상리

론가운데서 실학 형성의 전제로 된 것은 주로 서경덕을 대표로 하는 16세기의 유물론적 자연관과 리이를 대표로 하는 16세기의 사회개혁 사상이었다.”라고 주장함으로써 화담철학의 위상을 제고하는 한편 유물론 철학을 조선철학의 특징으로 자리매김했다.<sup>8)</sup>

북한은 중세철학의 기와 리 관계를 철학의 기본문제인 물질과 의식의 관계 문제로 이해한다. 서경덕은, “기를 떠나서 리가 따로 존재하지 않는 것이니 리란 기의 주재이다. 주재라고 하는 것은 외부로부터 와서 주재하는 것이 아니라 기의 조화가 그 옳은 리치를 잃지 않는 것을 말한다.”(『화담집』 권2 잡저 리기설)고 하였다. 이는 리와 기의 불가분리성을 주장하는 한편, 관념론적 주재설의 핵심인 외래성을 제거한 것이다. 그에게 리는 독립적인 객관적 실체가 아니라 기 자체의 고유한 내재적 속성이다. 따라서 리가 기의 주재(理者氣之宰也)라고 할 때, 리는 기의 자기 주재력 혹은 기 자체가 자신을 주재하는 내적 속성을 가리킨다.<sup>9)</sup>

『조선철학전사』 서술의 특징으로 중국철학이나 전후 조선철학을 적절히 비교분석하는 태도를 들 수 있다. 여기서도 주희가 주돈이를 이어 세계의 본원적 실체로 상정된 태극을 리로 규정하고, 그것을 우주자연의 일차적이고 궁극적인 요인으로 전화시킴으로써, ‘리선기후’의 관념론적인 리기관을 도출했다고 전제한 후, 서경덕은 주돈이의 ‘무극이태극’을 유물론적으로 해석했다고 비교했다. 예컨대 ‘태허’의 본질에 대해, “멀끔한 그 본질을 말하면 하나의 기요, 그 혼연한 기상을 말하면 태일(太一)인데 주렴계는 이에 대하여 다만 ‘무극이태극’이라는 결론을 내렸을 뿐이다.”(『화담집』 권2 잡저 원리기)라는 대목을 인용하여 서경덕의 기일원론 철학이 주렴계에 대한 비판을 담고 있음을 분명히 했다.

즉 그는 태극 개념을 물질적인 기의 운동 변화에서 구체적으로 파악하여, “기가 능히 생생화화하여 몇지 않는 바가 바로 태극의 묘한 것이다.”(『화담집』 권2 잡저 리기설)라고 하였다. 요컨대 태극은 대립물의 상호작용으로 진행되는 물질적 실체인 기의 부단한 자기 운동의 원인이다. 태극을 리로 보아 신비적, 초월적 성격을 부여한 주희의 태극-리설이 여기서 부정되고 유물론적인 태극-기설이 확립된다. 아울러 리와 기의 선후차성에 대해, “리가 기보다 먼저 존재하는 것이 아닌바, 기에 시초가 없으니 리에도 물론 시초가 없다.”(『화담집』 권2 잡저 리기설)고 하여, 기는 원래부터 존재한 우주자연의 근원적인 기초이며, 결코 리가 기에 앞서 존재할 수 없음을 분명히 했다. 그렇다고 기가 리에 앞서 존재하는 것도 아니다. 현실에서 기와 리는 본체와 속성의 관계이며 절대 분리될 수 없으므로 리기의 선후 또한 따질 수 없다는 것이다. 이처럼 서경덕은 우주 만물의 존재근거와 전개에 합리적 원인인 기의 자기 주재를 내세워 리의 선차성과 주재자적 역할을 강조하던 성리학적 견해를 일축했다.

그가 말하는 태허의 ‘허’는 물질적 실체로서의 기와 동일한 의미를 지닌다. ‘허즉기’, “허는 만물의 시초”(『관자』, 심술상편)로서 세계의 물질적 시원이다. 또한 “태허는 허하면서도 허하지 않으니 허가 곧 기이다. … 기는 시초도 없었으며 또 생긴 적도 없다. 시초가 없는데 어찌 종말이 있으며 생긴

8) 정성철, 「조선실학의 철학적 특징」, 『력사과학』, 1990.4, 45~47쪽.

9) 『조선철학전사 4』, 조선사회과학학술집 230, 2010, 55쪽 참조.

적이 없는데 어찌 소멸이 있겠는가. 로자가 말하는 허무나 불가에서 말하는 적멸은 리기의 근원을 모르는 말이다.”(『화답집』 권2 잡저 리기설)와 “한계가 없는 것을 태허라 하고 시초가 없는 것을 기라고 하니 허가 바로 기이다. 허가 본래 무궁하고 기 역시 무궁하니 기의 근원은 처음부터 하나이다.”(『화답집』 권2 잡저 리기설), “허하고 고요한 것이 곧 기의 본체요 모이고 흩어지고 하는 것이 기의 작용이기 때문이다.”(『화답집』 권2 잡저 태허설)라고 한 데서, 서경덕이 ‘허’를 기의 내적 징표 또는 본체론 규정성을 표현하는 개념으로 파악했다고 보았다. 여기서 ‘태허’는, 무한성, 충만성, 가침투성, 비감각성, 실재성을 특징으로 한다. ‘태허’는 구체적인 형체를 가지지 않는 물질적 실체이며 객관적으로 실재하고 시공간적으로 무한한 우주 자연의 보편적 시원이다. 서경덕은 ‘태허’ 즉 기를 먼지와 같이 유동적인 최초의 물질적 입자로 표상했다. 허무나 적멸, 리와 같은 비현실적인 절대자를 내세워 세계를 신비화하던 온갖 종교 관념론적 학설들을 비판하고, 중세 기일원론적 자연관, 유물론적 세계관을 확립하는 데 결정적 역할을 했다. “공중에 날아다니는 짐승들이 날개에 자기 몸을 신는” 이치를 관찰과 사색으로 깨달은 일화는 유명하다. 이이도 서경덕이 선행 학설을 수용한 게 아니라 자득한 것이라고 평가한다. 그러나 천동설과 인력의 존재를 추측하지 못한 한계도 분명하다.

그는 ‘담일청허한 기’를 기의 본질이자 우주의 시원 물질로 이해했다. 우주 만물의 형성은 기와 형(질)에 의해 이루어진다. 이때 기는 공기와 비슷한 매우 가벼운 질량을 가진 물질적 존재를 가리키며 형은 비교적 무거운 형질을 의미한다. 그의 우주자연관에서 특출한 점은 기불멸설이다. 우주 자연의 본원적 기초로서 ‘기자체’와 그 영원성, 물질의 무시무종에 관한 사상을 철학 이론적으로 정립한 유물론적 학설로 평가된다.<sup>10)</sup>

담일청허한 것이 기의 본체라면 취산은 그 현상이다. 기가 취산할지언정 유무는 없다. 즉 담일청허한 기는 무시무종한 기의 본체로서 선천에는 태허속에 존재하다가 후천에는 자연 만물을 형성하며 사멸하면 흩어져 다시 태허로 돌아간다. 또한 “물이란 가고 가도 그 감이 다하지 않나니”(『화답집』 권1 시 有物吟)라고 한데서, 물이 객관적으로 존재하는 다양한 개개의 사물들을 총괄하는 개념을 넘

10) 서경덕의 철학사상을 ‘물질불멸론’으로 특징 지은 건 이미 1921년 『개벽』에 발표된 황의돈의 「世界中 最初の 物質不滅論者 徐敬德先生, 朝鮮 十大偉人 紹介의 其一」에서였다. 이 글은 『개벽』 13호의 조선 10대 위인 투표에서 과학자 분류에서 최고점을 얻은 서경덕에 대한 소개 형식의 글이다. 一. 先生의 誕生과 幼年時代, 二. 先生의 修養時代, 三. 先生의 老成時代, 四. 先生 以前의 中國儒敎 思想發展의 梗概, 五. 先生 以前의 朝鮮儒敎發展의 梗概, 六. 先生의 思想의 梗概 순으로 생애사를 개관하고, 중국과 조선의 사상사적 배경을 정리한 뒤, 서경덕 사상의 위대성을 기렸다. 필자 黃義敦(1890~1964)은 매천 황현과 족친간으로 어려서부터 한학을 배우고, 대성학교, 보성고등보통학교 등에서 20여 년간 국사와 한문을 강의하다가 1938년 국사·국어 교육 이 일제에 의해 금지되자 교사직에서 물러나 조선일보사 기자가 되었다. 1942년 불교에 귀의하였고, 광복 후 동국대 교수로 재직하였다. 오지영의 『동학사』 서문, 『대동청사』, 『대동청사』, 『중등조선역사』 등의 저술이 있다. 그는 서경덕의 위대성은 과학적 연구 위에서 건설한 철학적 사조이며, 그가 주창한 물질불멸론도 과학이 아니라 철학이라고 했다. 특히 ‘무시무종의 우주 전체에 대한 명제’를 특필하고, 전철의 각종 술어를 이끌어 독자적인 氣元論 곧 ‘우주의 존재가 氣의 一元’ 뿐임을 증명했으며, 나아가 그 기가 自存自立하고 自行自止함을 증명했다는 점을 높이 평가하였다. 즉 일원의 기는 스스로 운동하며 나아가 리는 기의 변화작용하는 법칙의 가명일뿐 실재가 아님을 밝히고 더하여 우주 일원적 氣體의 無始無終, 不生不滅의 原理를 단언하고 결론적으로 물질의 불생불멸한 진리를 갈파했다고 소개했다. 이는 『조선철학전사』의 서술과 그 핵심에서 상당히 유사하다. (「世界中 最初の 物質不滅論者 徐敬德先生, 朝鮮 十大偉人 紹介의 其一」, 『개벽』 제 14호, 1921.08.01., 85~96쪽 참조.)

어서 본체와 현상, 일과 다의 통일체로서 보다 일반적인 물질 개념에 근접했다고 보았다.

더불어 향과 초가 타고 없어지더라도 남은 기만은 영원히 존재한다고 주장했다. ‘여기’(餘氣)는 그의 독자적 발견으로서(귀신사생론), 본연의 기의 여기로의 전화는 기의 개별적 형태의 사멸일뿐 전체로서의 ‘기자체’는 불변하여, 처음부터 끝까지 아무런 증가와 감소도 없이 그대로 보존된다는 물질 보존 사상의 맹아적 형태를 발견할 수 있다. 리에 대한 기의 보편성, 정신에 대한 물질의 시원성 이론은 장유나 임성주 등에 의해 계승되었다.(70쪽)

서경덕은 스피노자보다 한 세기 이상이나 앞서 물질세계가 초자연적인 신이나 신비적인 리에 의하여 창조되고 운동한다는 견해를 배격하고 자체로 존재하며 자기 원인에 의하여 스스로 운동 변화한다고 주장했다.(74쪽) 또한 사물현상들의 상호연관에 대해, ‘물물뢰상의(物物賴相依 모든 사물은 서로 작용하고 호상의존한다. 『화담집』 권1 시 천기)’하며, 온천물이 뜨거운 원인을 음양의 상호연관 속에서 해명한 것은 변증법적 관점의 발현이라고 할 만하다.(「온천변」) 그러나 운동 변화에 관한 사상은 ‘복’(반복)을 사물 운동의 근본 법칙, 기본방향으로 간주하여 순환론을 벗어나지 못했다.(『화담집』 권2 잡저 복기견천지지심설)

1982년 김정일은 「주체사상에 대하여」라는 논문에서, “사람이 모든 것의 주인이며 모든 것을 결정한다는 사상, 다시 말하여 사람이 세계와 자기 운명의 주인이며 세계의 개조자, 자기 운명의 개척자라는 사상은 관념론이나 형이상학과는 근본적으로 대립됩니다.”라고 하였다. 변증법적 유물론과 역사적 유물론이 조선철학사 서술에 투영된 관점이라면, 주체철학은 조선철학사 서술의 강령으로서 인민대중의 자주성을 척도로 하여 철학사상의 가치를 평가한다.

마르크스-레닌주의의 반종교 사상은 종교 관념론 철학으로 확장한다. 인간의 운명이 신과 같은 어떤 초자연적이고 신비적인 존재에 의하여 결정된다는宿命론 사상을 반대하고, 스스로 사회의 진보와 개조의 주인이 되어야 한다. 이런 의미에서 과거 사상사는 유물론사상(반종교사상)과 종교관념론사상의 투쟁사이다. 서경덕은 귀신이 다만 기의 취산일 뿐이라고 하여, 생사와 귀신의 유무 문제를 유물론적으로 고찰했다.(「귀신사생론」)

서경덕은 ‘정사자득’(정밀히 사색하여 자체로 해득함)의 태도를 강조하여, 끊임없는 사색을 거듭함으로써 20대에 벌써 사물 이치의 근원을 자체로 완전히 통달하는데 이르렀다.(『화담집』 권3 부록1 신도비명) 그러나 관찰과 사색에도 불구하고, 그의 인식론은 실천의 역할을 제대로 이해하지 못했다.

서경덕의 기일원론 철학은 ‘태허’설과 ‘기자이’론, 기불멸설을 비롯한 독자적 학설이 결합되어 비로소 학문적으로 체계화되었다고 평가한다. 이러한 유물론 철학의 진정한 가치는 우주만물과 인간을 초자연적 주재자나 신비로운 정신의 산물로 추상화하여 사람들의 세계에 대한 바른 인식을 저애하고 착취자와 억압자들이 지배하는 불공정한 사회를 불가피한 것으로,宿命으로 받아들이게 하는 반동적인 관념론 철학을 근거로부터 분쇄하고, 사람들의 운명 개척, 자주성 실현에 이바지하는 데 있다.(88, 89쪽)

### 3.4 객관적 실재로서의 우주 자연론, 장유

장유는 무극을 세계의 물질적 시원을 의미하는 개념으로 이해했다. 즉, “모든 사물이 갖추어져 천지에 충만한 것이 모두 무극자가 한 것이다. 이것이 하늘과 땅의 어머니이며 만물의 시조이다.”(『계곡집』 권3 잡저 우언이수)라고 하였다. 무극자는 태허 속에 있다거나 무극은 원기를 담고 있다고 하여, 이규보와 서경덕을 이어 물질적 시원을 무극자로 규정하고 그 절대성을 근거 지었다. 무극자는 무궁하고 무한하며 시종이 없는 절대적 실체이다.

형체가 서면 기가 형체 속에 있고 형체가 무너지면 기가 태허로 돌아간다고 보았다.(『계곡집』 권3 잡기) 또 기의 본체는 지극히 허하고, 태허란 기의 본체라고 하면서 태허의 물질성을 긍정하였다. 장유는 ‘무극이태극’이라는 애매한 표현을 버리고 다만 무극자로 세계의 시원을 규정하며 무극자와 태허를 동일시했다. 무극자는 태허(본체)이면서 동시에 혼돈이고 우주 그 자체이다. 이는 서경덕이 우주를 대체로 선천으로 표현하여 만물 발생 이전의 본체의 세계를 지칭했던 것과 달리 유물론의 시야가 자연으로서의 우주로 확대된다. 이는 18세기 홍대용에 견주어 당시로서 선진적인 것이었다. 또한 서경덕의 기자체의 동일성에 초점을 둔 기불별사상을 계승하여 우주의 무한성으로 확장했다.(81쪽)

장유는 유학자들이 리와 기를 각개의 물건으로 여기고 리만 인정하고 기를 부정하는 논의를 비판하면서 리와 기의 통일을 주장하였다. 본래 성리학은 불교의 주관관념론을 반대하고 세계의 객관적 실재성을 승인하였기 때문에 리기불가분을 내세울 수밖에 없다. 그러나 그 이면에서는 리와 기의 선후를 나누고(주희), 주재와 재료로 구분하는(이황) 등 리의 선차성, 절대성을 주장했다. 나흠순은 리를 기의 리로 해석하여 리기일물설을 주장하였고, 이이는 이원론적 입장에서 리와 기를 일물로 보나흠순과 이물론 본 이황의 견해를 절충하여 이원론적일물설을 제기하였다.(『율곡전서』 권10 서답성호원 참고) 그러나 장유는 리기일물에서 나아가 기를 만물의 근본으로, 리를 그 법칙으로 규정하여 유물론적으로 해석하였다. 즉 “태극은 리의 총적 명칭이고 태허는 기의 본체이다. 하나의 태극이 만물에 나누어져 체현되어 있으며 하나의 태허가 만물을 발생시킨다. 리는 작용이 없다. 그러므로 태허속에 있는 것이며 리와 같이 만물속에 있는 것이며 역시 그와 같이 기가 작용하는 것이다. ... 모여서 실하고 형태도 있다. 모여있는 것은 마침내는 반드시 흩어지며 흩어지면 다시 태허로 돌아간다.”(『계곡집』 권3 잡저 잡기)라고 하여, 기의 물질성, 기의 본체인 태허가 만물을 발생시키고, 리는 작용이 없이 태허, 만물 속에 있는 것이고, 만물이 파괴되면 다시 태허로 돌아간다는 유물론적 견해를 제기했다.(84쪽)

장유는 ‘유기(遊氣)’와 ‘한기(閒氣)’ 개념을 도입하여 자연계의 생명현상과 인간의 정신현상을 설명하였다. 조화를 일으키는 것은 ‘하나의 기’일 뿐인데, 유기는 신체를 구성하는 물질적 요소이며 한기는 특수한 기로서 사람에게 있어서는 정신현상을 발생시키는 물질적 요소이다.(『계곡집』 권3 류종원사이위신론) 이처럼 특수한 기에 의해 정신현상이 발생한다는 것은 인간의 정신이 물질의 산물임을 해명한 것으로서 종교와 관념론의 신비주의와 허위성을 폭로하는데 기여하였다.(85쪽) 그는 불교의 윤회설은 사람을 기만하는 것으로서 혼백, 정신은 형체나 혈육에 비하면 비록 청허한 것

에 속하나 모두 기가 모여든 것으로 본연 태허의 체가 아니라고 하였다. 즉 정신, 영혼은 ‘한기’가 모인 것으로서 끝내는 소멸한다는 것이다.(『계곡집』 권3 잡기)

또한 그는 모든 사물이 부단한 변화과정에 있으며, 변화의 원인이 사물 그 자체에 있다는 변증법적 견해를 피력했다. 자연계의 운동변화는 오직 음양의 상호작용뿐이며, 기의 틀이 한번 움직이면 사물이 발생한다고 하여 서경덕의 ‘기자이’ 사상을 계승했다고 할 수 있다. 장유는 물질세계 위에 군림하는 조물주의 존재와 주관적인 심의 창조적 역할도 부인했다. 존재하는 것은 물질적 기로 이루어진 객관적인 물질세계뿐이며, 자연의 운동변화는 스스로 진행된다는 유물론적 견해를 피력했다.(88쪽) 그러나 장유의 변증법적 견해는 변법사상이나 사회개혁사상에까지 이르지 못했다는 점을 한계로 지적했다.

장유의 인식론은 유럽 근세철학의 경험론과 합리론이 감성적 인식과 이성적 인식 한쪽에 치우친 데 비해, 인식을 주관과 객관의 결합으로 고찰하고 그 과정을 감성적 인식과 이성적 인식의 통일로써 분석한 점에서 선진적 견해로 평가했다. 그는 일정한 질을 갖춘 사물의 소리와 모양, 냄새와 맛을 감각하고 파악하는 것은 심의 작용 곧 인간의 인식이라고 주장하였다.(90쪽) 나면서부터 다 안다는 성인일지라도 감각기관으로 경험하지 않으면 그 사물이 있는지 알 수 없고, 그 사물이 있는지 모르면 그 리가 있는지도 모르는 것이라고 단정했다.(『계곡집』 권3 잡저 잡술) 리를 인식하는 심의 작용은 이성적 인식으로 객관세계에 대한 직관인 감각의 감성적 인식 위에 이루어진다. 대상의 내적 본질 해명과 사물 현상들의 고유한 합법칙성은 감성적 인식이 이성적 인식의 단계로 제고되어야 밝힐 수 있다.

끝으로 그의 인성론은 성선설과 현실의 불일치를 본연지성과 기질지성으로 나눈 장재의 ‘성두충리’를 인정하는 데서 출발한다. 김정일은 “사람의 본질을 어떻게 보는가 하는 것은 단순한 학술상의 문제가 아니라 계급적 이해관계를 반영한 사회정치적 문제이다.”(『김정일선집』 13권, 464쪽)라고 하였다. 이에 따르면 본연지성은 유교적 덕치주의와 도덕적 교화의 타당성을 합리화하고, 기질지성은 봉건사회의 계급, 계층의 차이가 기질의 차이로 인해 숙명적이라는 것을 논리가 된다. 장유도 이 구분에 의거해 상지, 중인, 하우로 구분된 계급적 차별을 정당화함으로써 사회역사적으로 형성되는 사람의 본성을 파악하지 못하고 사회적 관계와 동떨어진 추상적인 존재로 간주하게 되었다. 이 글의 필자는 성두충리론의 두 번째 철학적 부당성으로 인의예지 사단을 절대화하여 그것이 사람의 본성의 전부인 것으로 규정하는 오류를 범했다고 비판했다. 사람은 사단 외에도 사유, 도덕, 예술, 노동 언어 등 여러 가지 고유한 특성을 지니며 이런 매개 특성들은 인간 활동의 일정한 측면을 논한 개별적 속성에 불과하며 사람을 근본적으로 특징짓지 못한다고 주장한다. 다만 장유는 인간 본성의 선천성을 완전히 부인하진 못했으나 교육에 의한 후천성과 가변성을 주장함으로써 유물론적 경향 발전에 일정하게 기여했다고 보았다.(94, 95쪽)

### 3.5 기일분수적 기일원론 철학, 임성주

임성주의 유물론적 견해는 기일분수설, 자연처사상, 리일분수설 비판, 리통기국설 비판로 모아지며, 이전 시기 기일원론자들에 비해 신비적 요소가 제거되고 유물론적 성격이 강화되었다. 기일분수설의 핵심은, “리일분수에서 ‘분’자는 마땅히 리에 속하여야 하지만 만약 기를 기본으로 보는 입장에서 말한다면 기일분수라고 해도 역시 그럴 수 있다.”(『녹문집』 권19, 녹려잡지)<sup>11)</sup>는 언급에서 찾을 수 있다. 리일분수설은 정신적 리에 의한 세계의 통일성을 설명한 관념론적 견해로서 사물들은 모두 하나의 리의 체현이며 창조물이라면, 기일분수설은 세계가 물질적 기로써 통일되어 있다는 유물론적 견해이다. 이 글의 필자는 리일분수설을 기일분수설로 대치한 것을 일종의 ‘코페르니쿠스적 전회’로 평가했다.(102쪽) 성리학의 이론적 초석인 리일분수설에 대해 역으로 물질적 기의 절대성을 인정하고 기의 분수로 세계를 해석하며 리를 기의 법칙으로 보는 유물론적 사유로의 전환 주장은 성리학의 체계를 근본적으로 뒤집는 혁신적 사고라는 것이다.

임성주는 “담일청허한 기는 다른 게 아니라 곧 천이다.”(『녹문집』 권19 녹려잡지)라고 하여, 기의 무한성과 영원성을 확보했다. 기는 무내무외, 무시무중하고 가득 차서 조화를 일으켜 사람과 사물을 생겨나게 한다. 이때 기, 천은 극존무대한 이황의 리와 같은 지위를 갖는다. 또한 음양오행을 관통하는 담일청허한 기를 세계의 물질적 시원으로 보고, 그 기의 운동에 의해 세계만물이 이루어졌다고 이해했다. 즉 “세계만물은 천차만별하지만 그 시원을 따져보면 모두 일기에서 나온 것이다.”(『녹문집』 권5 여이백술) 임성주는 당시 논의되던 철학적 개념들을 기의 각이한 측면에 따라 이름을 붙인 것으로 보았는데, 이는 서경덕의 「원리기」나 최한기의 「일기이칭」에서도 일관된다. 성리학의 여러 범주와 개념들을 기로써 일관함으로써 철학적 개념에 덧씌운 신비적 외피를 제거하고 기일분수설의 정당성을 공고히 할 수 있었다.

다음으로 자연처(自然處)사상이란 기와 독립하여 존재하면서 물질세계를 주재하는 관념론적 리를 부인하고 리를 기의 운동의 내재적 합법칙성으로 규정한 것이다. 리는 소이연과 소당연으로서 자연법칙과 도덕준칙을 의미한다. 문제는 이러한 리를 실체화 절대화함으로써 성리학이 관념론으로 기울었다.(107쪽) 즉 성리학은 리를 기의 운동에서 분리하여 구체적 사물에 앞서 존재하는 정신적 실체로 내세우고 리에 사물의 운동을 주재하는 절대성을 부여했다는 것이다. 리를 실체화한 예로, “천지가 있기 전에 필경 이 리가 있었다. 이 리가 있어서 천지가 있게 된다.”(『주자어류』 권1)를 들고, 리를 절대화한 예로는, “리는 것은 형이상의 도이며 만물발생의 근본이다. 기라는 것은 형이하의 기이며 만물발생의 질료이다.”(『주자어류』 권1), “리는 기의 주재자이며 기는 리의 재료이다.”(『퇴계집』 권25)를 사례로 제시했다.

임성주는 문헌 고증을 거쳐 ‘리’라는 글자가 정주학 이후에 많이 사용되었다고 보고, 리를 자연으로 단정하였다. 또한 기의 능력과 작용은 누가 시켜서가 아니라 자기 스스로 그러할 뿐이니, 이 자연처를 성인은 도 또는 리라고 이름 붙였다고 했다.(『녹문집』 권19 녹려잡지) 즉 리는 기의 자연을 의

11) 『조선철학사 5』는 녹려잡지를 녹려잡식으로 표기.

미하는 개념에 불과하다. 또 자연, 당연은 기를 따르는 것이며 연(然)이란 글자도 기의 운동을 가리킨 것이라고 단언하였다. 그러나 자연법칙의 필연성으로부터 도덕규범의 필연성을 도출하는 성리학의 봉건성을 극복하진 못했다.

그는 리일분수설이 불성론과 상통한다고 보았다. 불교화엄종의 4법계론은 세계를 4개의 법례로 나눈 다음 그 세계는 절대정신의 발현으로서 리(본체세계)와 사(현상세계)를 상호 의존관계로 상정한다. 리일분수설은 일즉다, 다즉일이라는 4법계론을 토대로 조작된 것이며, 세계의 구체적 사물현상들의 차이를 부정한 관념론적 궤변이라고 비판했다.(111쪽) 나흠순이나 왕부지도 리일분수설을 비판하면서도 자기 철학체계로 끌어들이는 개작의 수준이었다면, 임성주는 기일분수설로 리일분수설을 전면 부정했다는 점에서 다르다고 평가했다.(114쪽) 오히상은 임성주의 주장이 나흠순의 견해를 반복하는 데 머물지 않고 새로운 단계로 나아가 폐해가 닥칠 것을 우려했는데, 결국 최한기에 이르러 중세 철학사는 유물론의 승리로 귀결되었다고 한다. 필자는 임성주가 “담일청허한 것은 음양 5기 밖에 따로 있는 기가 아니다.”라는 언급을 인용하면서, 기일분수설은 리일분수설과 달리 개별적인 사물에 내재된 일반적인 것을 염두에 두고 일기를 강조하였다는 점에서 일반과 개별의 관계를 왜곡하지 않은 정확한 이해라고 부연하였다.(115쪽)

기정진이 이이의 이통기국설에 들어 있는 기자이사상과 기유위론에 대해 리일원론적 입장에서 이원론을 비판한 것이라면, 임성주는 기일원론적 유물론의 관점에서 비판했다. 먼저 이통기국설이 리와 기의 관계를 형이상과 형이하의 두 실체로 간주하면서 일물(一物)이라고 주장하긴 하나, 여기서 리와 기는 분리되어 리기이물설이 되고 마침내 관념론에 빠졌다고 비판했다. 즉 “이통기국론은 오로지 기를 만수에 귀착시키고 또 담일청허한 기가 많은 경우 있지 않다는 것인데, 그 귀착을 보면 끝내 이물설의 의심을 면하지 못하게 되었다.”(『녹문집』 녹려잡지)는 것이다. 특히 통과 국 두 글자를 리와 기에 나눠 고정한 데 그 원인이 있다고 비판했다. 임성주는 리와 기의 관계를 사물과 그 법칙, 실체와 그림자 관계로 파악했다. 본연(理)는 그림자이며 기질(氣)은 실체로서 둘은 하나이고 실체는 그림자를 나타내며 그림자는 실체를 따른다. 가령 등잔불의 실체는 기름이며 그 밝기가 다른 것은 기름의 차이 때문이다. 둘로 나누어 볼 수 없으며 마찬가지로 리와 기는 영원히 떨어질 수 없는 일물이다.(『녹문집』 권19 녹려잡지) 최한기도 “기를 버리고 도나 리를 구명한다면 이는 마치 형체를 버리고 그림자를 구하는 것과 같다.”고 하고, (『인정』 권10 도리구어기) 촛불이 밝은 것은 바로 물건을 비치는 기 때문이지 물건을 비치는 리 때문이 아니라고 비유했다.

이이는 서경덕의 기불멸설을 부정하면서 구체적인 사물들의 소멸과정에서 기의 본연인 담일청허한 기도 사라져버린다는 기국사상을 내놓았는데, 이는 물질소멸론으로서 유물론의 타파를 노린 것이며, 여기에 이이 철학의 관념론적 본질이 있다고 단정했다.(『울곡전서』 권10 서 답성호원) 이에 대해 임성주는 기불멸설의 입장에서 담일청허한 기는 곧 천인데 천이 어찌 존재하지 않겠는가라고 반문했다. 이이는 담일청허한 기가 존재하지 않는 곳이 많다고 했으나, 임성주는 비록 편벽되고 탁한 곳일지라도 기가 침투하지 않는 곳이란 없다고 반박했다. 이는 서경덕의 허즉기사상과 물질불멸상의 계승이자 관념론의 공격으로부터 유물론적 입장을 공고히 한 것으로 평가했다.

임성주는 인식의 담당자인 심을 물질적 기의 산물로 보아, “심은 곧 기의 정영(精英)”, “기의 신은 심이고, 덕은 성이며 그 실지는 일기뿐”이며, 심은 사람의 육체를 이루고 있는 기질의 작용이라고 하였다. 성리학에서는 일반적으로 심을 이와 기의 합으로 본다.(『퇴계집』 권18) 그런데 이이의 인식론을 계승한 주기론자들 가운데는 심을 다만 기의 정수로 이해하고 주관관념론적인 양명학의 심즉리를 반대하였다.(121쪽) 임성주는 심즉기의 입장을 관찰하여 성을 기로 이해하였다. 심과 성은 하나로 분리될 수 없고, 심은 기의 령(靈)이며, 성은 기의 덕이다. 이 기가 없으면 심과 성의 명색도 역시 스스로 성립될 수 없다.(『녹문집』 권16 잡저 대학) 그는 관념론자들이 감성적 인식을 과소평가했던 것과 달리, 유물론적 견해에서 인식의 지각, 경험의 역할을 중시했다. 지와 행의 문제에서 임성주는 이원론적 지행병진론에서 관념론적 지선행후를 주장했으며, 봉건적 도덕수양론의 테두리에 갇혀 행선지후에는 이르지 못했다.

### 3.6 자연과학적 유물론 철학, 이규경

이규경은 19세기 중엽의 대표적인 실학자로서, 자연과학을 기본으로 하는 백과전서적 연구를 진행하고, 세계발전 추세를 예리하게 통찰하여 ‘개국론’을 주장했다. 그는 ‘일기(一氣)’에 의해 만물이 발생한다는 유물론적 관점을 견지하여 물질적인 것의 1차성과 개관적 사물의 실재성을 인정하였다. 또한 천체의 운행으로부터 만물의 운동변화는 모두 자기 운동의 법칙이 있는 그 법칙이 바로 리라고 해석하였다. 나아가 물질세계는 다양한 원소로 이루어져 있지만 그것들이 모두 하나의 물질적인 시원에 귀착된다고 보았다.

그는 「물성즉쇠변증설」에서 세상의 모든 사물이 발생, 발전, 소멸의 단계를 거치는 것을 필연적이며 법칙적인 것으로 인정했다. 나아가 사물발전이 극에 도달하면 반드시 대립면으로 전환된다는 소박한 변증법 사상이 내포되어 있다. 사물 발전의 ‘무한부정’ 사상과 그 발전의 요인을 사물 자체의 대립적 경향의 상호작용으로 파악한 점이 그것이다.

인식론에서는 의식, 사유의 물질적 기초로 정(精)을 내세워 물질적 시원인 기와 구분했다. 인체는 바로 정, 기, 신이 통일되어 있으나 정이 근본이라고 주장하였다. 이는 고려의학의 성과에 기초한 것으로 인간의 의식이 고도로 조직된 물질인 뇌수의 기능이라는 데에는 이르지 못했다. 그리하여 감각, 지각의 중추는 뇌수지만 사유활동의 중추는 심이라고 보았다. 그는 자연의 물질적 대상에 접하여 그 속성과 원리, 법칙과 이치를 연구하는 ‘격물’을 중시하고, 성리학에서는 격물치지를 말하면서도 실지는 소원한 공리공담을 일삼는다고 비판했다.

이규경은 배불론의 대표자인 정도전의 업적을 높이 평가했다. 그는 불교의 천당지옥설과 윤회설을 체계적으로 논박하는 등 종교 미신을 반대하고 무신론적 입장을 견지하였으며, 당시 조선에 전파된 카톨릭교에 대해서도 반대했다. 그러나 여타 유물론자들과 마찬가지로 삼강오륜의 도덕질서를 합리화하였다. 그래도 성리학의 천리인육설을 반대하여, “사람의 욕심은 이목구비사지의 욕이므로 없앨 수 없으며, 이는 악이 아니며 인육대로 행동하여 절제가 없을 때 악이 된다.”(『오주연문장전산고』 권29 인심도심변증설)고 하였다.

그의 사회역사관에서 두드러진 특징은 인구의 증감을 사회발전의 중요한 요인으로 이해한 것이다.(『오주연문장전산고』 권35 판적증감변증설) 또한 “물질적 부는 하늘에서 떨어지는 것이 아니라 반드시 백성들의 힘에 의해 생산되는 것이다.”(『오주연문장전산고』 팔로리병변증설)라고 한데서, 사회의 물질적 부의 생산에서 노동력이 지닌 의의와 역할을 일정 정도 인식했다고 평가했다.

### 3.7 기일원론적 유물론 철학의 집대성, 최한기

최한기는 중세 유물론 철학을 관념론과의 투쟁에서 승리로 이끌었을 뿐만 아니라, 실학 발전의 종점을 빛나게 장식한 실학자로 평가된다. 아울러 철학 및 사회정치사상은 비록 중세기적 제한성을 완전히 탈피할 수 없었으나 조선철학사를 넘어 세계철학사 발전에 크게 기여한 가치있는 사상으로 인정하였다.

그는 우주만물의 발생은 모두 기의 작용에 의한 것으로서 후세의 경험에 의해 기가 점점 명백해져서 사람들이 표준을 갖게 됨으로써 리와 기의 논쟁을 끝내게 되었다고 하였다.(『기축체의』 서) 물질적 기의 시원성, 통일성, 무한성, 영원성과 함께 인간의 의식과 독립하여 실재하며 그 어떤 창조주의 창조물이 아니라 스스로 존재하는 것이라고 주장했다.(『기축체의』 신기통 권1 체통 천인지기) 천이란 기가 쌓인 것의 총칭이며, 우주에 다양한 사물이 존재하는 것은 기와 질의 결합에 의한 것이라고 보았다.(『기축체의』 신기통 권1 체통 기질각이) 또한 기를 천지의 기와 형체의 기로 구분하여 만물의 생성소멸에 따라 형체의 기도 천지의 기로 환원된다고 하여 기 불멸론 전통을 이었다. 당시 사용되던 철학적 범주와 개념들에 대한 종교신비적 해석, 주자성리학적 해석을 전면부정하고 물질적인 기 개념과 결부시켜 통일적으로 해석하였다. 그에게 리는 기의 조리로서 기가 운동변화하는 법칙이다.

촛불의 비유나 인간기계론적 견해, 근대 화학원소 지식을 수용한 56개 원질 등 자연에 대한 견해와 유물론적 세계관은 인간의 자주의식 발전에 기여한 진보적 사상으로 평가했다. 조선철학사 서술 외에도 최한기 관련 연구에서 가장 큰 비중을 차지하는 것은 인식론에 관한 것이다. 그는 인식의 물질적 기전으로서의 뇌수설을 주장한 조선의 첫 인물이다. 앞서 이익도 서양의학의 성과를 수용하여 뇌수를 언급했으나 뇌수는 감각을 주재할 뿐 인간의 사유활동을 규제하는 것은 심이라고 보아 전통적 이해를 답습했다. “뇌수는 두개골 안에 있는데 형질이 정밀하고 부드러우며 소리, 색깔, 냄새, 맛, 여러 촉각이 신기에 느껴 통하기 쉽다. … 전후를 기억하고 사물을 추측하는 기능을 갖추고 골육과 혈액, 오장육부에 비길 바가 아니다.”(『신기천험』 권1 뇌일신지주)

최한기는 세계의 가인식성에서 출발하여 인식의 주체와 객체, 인식과정, 인식과 실천, 진리의 기준 등에 대해 심도있는 견해를 피력했다. “경험이 곧 지각이다.”라는 명제를 제기하여, 지각이 의식에 선천적으로 구비되어 있다는 관념론적 견해를 비판했다. 그렇다고 감성적 인식만 중시한 건 아니다. 그는 인식에서 이성적, 논리적 역할도 강조하였다. 감각 경험을 통해 표상하고 사물의 본질, 법칙을 인식하는 추리와 판단의 의의를 인정했다. 특히 유행지리와 추측지리를 구분하여, 인간의 추측한 이치가 객관적 자연과 반드시 일치하진 않는다는 점을 역설하여, 인식의 옳고 그름을 결정짓는 것은 객관세계이며, 여기서 검증의 과정이 필요하다고 주장했다. 추측론에는 개별적인 것에서 일반적인

것을 인식하는 귀납법과 이미 알고 있는 일반적인 것으로부터 개별적인 것을 인식해 나가는 연역법과 같은 방법도 포함되어 있다. 같은 맥락에서 지와 행의 문제에 대해서도 행선지후를 기본으로 하되, 지선행후도 인정하였다.

중세 철학사상에서 최한기만큼 종교, 미신의 인식론적 근원을 밝혀 비판한 사람은 없으며, 그의 변증법 사상에는 물질과 운동, 운동의 절대성과 정지의 상대성에 관한 사상도 있다고 평가했다.

#### 4. 관점, 개념, 철학의 분단을 넘어

유물론 대 관념론의 투쟁사라는 북한의 조선철학사 인식들은 1950년대 이래 현재까지 일관된다. 변증법적 유물론과 형이상학적 관념론의 대립과 발전은 북한 학계의 최초 조선철학통사로 평가할 만한 1960년의 『조선철학사(상)』에서 정식화되었다. 최한기를 처음 철학사에 포함한 이 책은 “중세 유물론 철학의 완성자”라는 수식을 부여했고, 이후 최한기 연구의 이정표가 되었다. 이러한 평가에 주체사상과 수령영도체제도 한몫했다. 서구 중세와 달리 조선 중세철학의 유물론 발달은 세계철학사에 이바지할 정도로 우수하다는 김정일 지적이 그것이다. 이로써 유물론 철학의 승리로 귀결하는 하나의 서사로서 철학사 전형이 재생산되었다.

남한에 비해 학술적 성과가 미흡하고 이념적 도구라는 점을 전제하더라도 총 8권에 이르는 조선 철학사 발간은, 『한국철학사 상중하』(1987) 발간 이후 별다른 진전이 없는 현재로선 부러운 일이다. 사실 1980년대 『조선철학사(상)』이 남한에 소개되었을 때 많은 논란이 일었다. 원전 번역의 오류뿐만 아니라 해석 문제도 지적되었고, 유물론 철학을 조선철학사에 왜곡·적용했다는 비판도 나왔다.<sup>12)</sup> 반면 당대 사회 문제에 더 주목하고, 대중을 역사의 주체로 내세운다는 점 등은 참고할 지점이란 평가도 있었다. 그나마 2000년대 초반까지 시도되던 남북 학술교류는 중단되었고, 2010년 북한의 조선철학사 발간도 그다지 관심 대상이 못됐다. 유물론과 관념론의 대립과 투쟁, 근로 인민대중과 지배계급 간의 투쟁은 주체철학을 중심으로 현대 부르조아철학에 대한 비판으로 이어지고 있다.

변증법적 유물론과 역사적 유물론의 관점 그리고 주체철학에 의해 북한의 조선철학사 기술은 현재 과학기술 지식에 의해 과거를 평가하는 것이고, 역사주의 원칙에 따라 여러 제한성을 전제로 사상의 선진성과 진보성을 결정해왔다. 관점을 내세우다 보니 때때로 개념의 의미론적 차이가 무시된다. 이런 양상은 『조선철학전사』(2010)에 이르러 다소 해소되었다. 유물론의 발전이라는 철학사의 기본 관점에 거칠게 적용되었던 역사주의와 계급주의가 이전에 비해 다소 유연해졌다. 당대 중국철학이나 서양철학의 유물론 또는 관념론과 비교를 통해서 철학사적 평가를 보완한다는 점도 중요한 특징이다. 또한 주체철학의 자주성, 창조성, 의식성이 사상 평가에 하나의 잣대로 작용하는 한편, 민족제일주의와 애국주의 고양이라는 김정일의 지적에 따라 외세의 침탈에 대응했던 조선후기 성리학이 재조명되면서 쇄국주의로 폄하되었던 위정척사론도 재평가의 계기를 맞이했다.

유물론 계보화 과정에서 일관된 강조점의 하나는 바로 무신론이다. 반종교의 기치 아래 신비주의

12) 이준모, 「조선철학사에 적용된 유물사관」, 『조선철학사연구』, 도서출판 광주, 1988, 321~342쪽.

나 미신에 대한 부정과 더불어 목적론적 숙명론에 대한 강력한 비판이 주조를 이룬다. 이규보의 「문조물」로부터 최한기에 이르기까지 무신론은 유물론철학의 공통된다. 다른 하나는 봉건 유교도덕에 대한 비판이다. 기일원론적 유물론 철학사상은 주자성리학의 관념론에 비해 상대적으로 양반 지배 계급의 양민에 대한 수탈을 비판하고 제도 개혁을 주장하기도 하였으나 이성론이나 수양론에서 유교 도덕규범을 벗어나지 못했다는 점은 여전히 한계였다. 유교가 군자라는 인간상을 지향한다고 할 때, 그 수양과 공부가 유물론의 잣대로 봉건성 낙인을 찍고 모두 폐기되는 것은 적당하지 않아 보인다. 고대 소박한 유물론에서 최한기에 이르는 기일원론철학의 계보화처럼 주체철학이 없더라도 그들이 강조하는 인간의 자주성, 창조성, 의식성에 대한 지향과 실천이 없었던 것은 아니다. 이 또한 역사적·철학적 연구와 평가가 필요하다.

## 참고문헌

### 1. 북한 자료

#### 단행본

- 강명흠, 『조선사회과학학술집 229 철학편 : 조선철학전사 3』, 사회과학출판사, 2010.  
 변정암·김수영, 『조선사회과학학술집 230 철학편 : 조선철학전사 4』, 사회과학출판사, 2010.  
 리순범, 최원철, 『조선사회과학학술집 231 철학편 : 조선철학전사 5』, 사회과학출판사, 2010.  
 정성철, 『조선사회과학학술집 232 철학편 : 조선철학전사 6』, 사회과학출판사, 2010.  
 김수영, 김명수, 『조선사회과학학술집 464 철학편 : 철학지식(조선철학사)』, 사회과학출판사, 2014.  
 정성철, 『실학파의 철학사상과 사회정치적견해』, 『조선사회과학학술집81』, 사회과학출판사, 2010.  
 정성철, 『조선료리사상사3』, 과학백과사전종합출판사, 2000.  
 정진석, 정성철, 김창원, 『조선철학사(상)』, 사회과학출판사, 1988.  
 최봉익, 『조선철학사상사연구: 고대-근세』, 사회과학출판사, 1975.  
 최봉익, 『조선철학사개요』, 사회과학출판사, 1988.  
 북한 사회과학원 철학연구소 집필, 『(북한 주체철학) 철학사전』, 힘 출판사, 1988.  
 로학회, 박문성, 김장철 집필, 『조선철학사사료집』, 김일성종합대학출판부, 2017.

#### 논문

##### 1) 이규보

- 박문성, 「문조물에 반영된 이규보의 유물론사상」, 『김일성종합대학 학보 : 철학, 경제학』 제63권 제2호 (루게 520호), 김일성종합대학출판사, 2017, 34~37쪽.(중복)  
 정홍교, 한인영, 『조선사회과학학술집 504 문학편 : 조선고전작가론 2』, 사회과학출판사, 2015.

#### 백운거사 이규보

1. 이규보의 생애와 창작활동... 5
  - 1) 비상한 탐구력과 조국애로 불타던 청소년시절... 5
  - 2) 곡절많은 관료생활체험과 독자적인 창작세계의 개척... 17
1. 이규보의 세계관과 미학적견해... 32
  - 1) 진보적인 세계관과 사회정치적견해... 32
  - 2) 문학과 창작, 평론에 대한 새로운 견해... 43

- 3) 진보적인 시론의 제시... 52
2. 유구한 민족사에 대한 긍지높은 찬양과 시창작에서의 량만주의적 경향... 63
  - 1) 초기창작에서의 량만주의적경향과 특색있는 역사물주제의 탐구... 63
  - 2) 장편력사서사시 <동명왕편>... 72
3. 현실생활에 대한 다방면적인 체험과 시창작에서의 사실주의적경향... 83
  - 1) 후기창작에서의 사실주의적경향과 다양한 현실주제와 형식의 탐구... 83
  - 2) 반침략애국정신의 구현... 90
  - 3) 가난하고 천대받는 사람들에 대한 동정... 99
  - 4) 불공평한 사회현실에 대한 폭로와 비판... 114
  - 5) 다양한 인생체험과 생활정서의 반영... 132
4. 고려 후반기 문학발전에 기여한 리규보의 산문... 156
  - 1) 리규보의 창작적재능이 반영된 산문유산의 다양성... 156
  - 2) 전기 및 풍자산문의 창작과 <게으름병을 조롱한다>... 168
  - 3) 의인전기체소설 <국선생전>과 <청강사자 현부전>... 184
  - 4) 기타 예술적산문의 활발한 창작... 195

강명흡, 「(론문)리규보의 《천명》관에 대한 고찰」, 『사회과학원학보』, 주체100(2011)년 1호(루계70호), 2011, 31~32쪽.

최봉익, 「리규보와 그의 철학 사상」, 『로동신문』, 1964.01.13., 4면.

변정암, 「리규보의 무신론」, 『사회과학원학보』 2004년 제3호(루계43호), 사회과학출판사, 2004.09.01., 53~쪽.

박영태, 「리규보의 유물론의 역사적지위」, 『철학연구』, 2004년 제1호(루계96호), 과학백과사전출판사, 2004, 41~쪽.

리명일, 「리규보의 무신론사상」, 『철학연구』, 2004년 제3호(루계98호), 과학백과사전출판사, 2004, 45~쪽.

정해섭, 「리규보의 철학사상과 사회정치적견해」, 『김일성종합대학 학보 : 철학, 경제학』 제47권 제3호 (루계 331호), 김일성종합대학출판사, 2010, 27~쪽.

학사 정도일, 「리규보의 반침략애국사상」, 『정치법률연구』 2006년(주체94) 제1호(루계13호), 과학백과사전출판사, 2006, 38~쪽.

박영태, 「리규보의 유물론적원기설」, 『교원선전수첩』 2004년 제1호(루계364호), 교육신문사, 2004, 164~쪽.

박영태, 「리규보의 변증법사상」, 『교원선전수첩』 2004년 제2호(루계365호), 교육신문사, 2004, 160~쪽.

## 2) 김시습

리순범 박사 부교수, 「김시습과 리익의 생재론에 대한 비교연구」, 『사회과학원학보』 주체107(2018)년 2호 (루계99호), 사회과학출판사, 2018.05.25., 49~50쪽.

한인영, 박길남, 김진국, 『조선사회과학학술집 506 문학편 : 조선고전작가론 4』, 사회과학출판사, 2015.

### 매월당 김시습

1. 김시습의 류다른 인생체험과 창작... 5
  - 1) 방랑으로 이어진 김시습의 곡절많은 한생... 5
  - 2) 불의의 세상에 저항해나선 김시습의 창작활동... 24
1. 김시습의 세계관 및 미학적견해... 24
2. 김시습의 시세계와 현실반영의 진실성
  - 1) 타협할수 없는 현실에 대한 불만과 비판, 인민들의 비참한 생활처지에 대한 진실한 반영... 68

- 2) 민족유구한 력사와 조국산천의아름다움, 민족세대생활에 대한 찬양... 102
- 3) 다양한 시형入학과 형상수법의 탐구리용... 121
3. 김시습의 소설문학과 단편소설집 <금오신화>... 128
  - 1) 김시습의 소설창작과 <금오신화>의 주제사상적특성... 129
  - 2) <금오신화>의 예술적형상화의 특성... 151

김춘식, 「김시습의 인식론사상이 우리나라 중세유물론적 인식론형성발전에서 차지하는 위치」, 『철학연구』 2013년 제4호(루계135호), 과학백과사전출판사, 2013, 42~43쪽.(중복)

김수영, 「(론문)김시습의 <원기주재>설」, 『사회과학원학보』 주체102(2013)년 4호(루계81호), 사회과학출판사, 2013.11.15., 42, 45쪽.

김수영, 「내용과 형식의 통일에 관한 김시습의 변증법적견해」, 『철학연구』 2008년 제4호(루계115호), 과학백과사전출판사, 2008, 40~쪽.

김 창, 「김시습의 철학사상」, 『문학신문』, 문학신문사, 1960.12.16., 3면.

「문학, 사회, 정치 및 철학에 대한 김시습의 견해」, 『문학신문』, 문학신문사, 1960.12.20., 2면.

학사 김수영, 「김시습의 무신론사상」, 『철학연구』 2005년 제2호(루계101호), 과학백과사전출판사, 2005, 34~쪽.

학사 김수영, 「김시습의 자연관의 유물론적성격」, 『사회과학원학보』 2005년 제3호(루계48호), 사회과학출판사, 2005.08.01., 21~쪽.

학사 김수영, 「김시습의 사회정치사상」, 『정치법률연구』 2006년(주체94) 제2호(루계14호), 과학백과사전출판사, 2006, 41~쪽.

### 3) 서경덕

안영진, 「서경덕과 장재의 인식론에 대한 비교연구」, 『철학, 사회정치학 연구 = 철학연구』 2019년 제2호(루계157호), 과학백과사전출판사, 2019, 54~56쪽.

변정암 박사, 「서경덕의 우주생성에 대한 견해」, 『철학연구』 2010년 제3호(루계122호), 과학백과사전출판사, 2010, 37~38쪽.

변정암 박사, 「(론문)서경덕의 유물론적생사관」, 『사회과학원학보』 주체97(2008)년 4호(루계61호), 사회과학출판사, 2008.11.25., 28~29쪽.

량만석, 「서경덕의 기일원론적철학사상」, 『철학연구』, 과학백과사전출판사, 1993년 제2호(루계53호), 31~34쪽.(중복)

정해섭 교수·박사, 「서경덕의 기일원론철학에 대한 주체적연구(1)」, 『김일성종합대학 학보 : 철학, 경제학』 제39권 제5호(루계215호), 김일성종합대학출판사, 1993, 72~76쪽.(중복)

김춘택, 「서경덕의 철학사상과 문학」, 『문학신문』, 문학신문사, 1967.03.24., 3면.

류정수, 「서경덕의 유물론 철학체계」, 『로동신문』, 로동신문사, 1966.02.02., 3면.

「탁월한 철학자 화담 서 경덕 그의 탄생 470주년에 제하여」, 『로동신문』, 로동신문사, 1959.03.27., 5면.

김창원, 「서화담의 유물론적 철학 사상 연구」, 『철학논문집』, 과학원출판사, 1959, 87~쪽.

박사 변정암, 「서경덕이 밝힌 세계의 시원 및 운동에 관한 견해」, 『철학연구』 2006년 제1호(루계104호), 과학백과사전출판사, 2006, 44~쪽.

정해섭 교수·박사, 「서경덕의 기일원론철학의 철학사적의의」, 『김일성종합대학 학보 : 철학, 경제학』 제49권 제4호(루계358호), 김일성종합대학출판사, 2003, 35~쪽.(중복)

박사 변정암, 「서경덕의 기불멸설」, 『사회과학원학보』 2005년 제4호(루계49호), 사회과학출판사, 2005.12.01., 39~쪽.

「중세기 유물론철학자 서경덕」, 『금수강산』, 1997년 제10호(루계제98호), 오늘의 조국사, 1997.10.01., 45~쪽.  
(교수) 정진석, 「(명인 이야기) 서경덕」, 『천리마』, 1964년3 (66호), 113~115쪽.

#### 4) 장유

김 명, 「장유의 시묵음 <24장>의 사상예술적특성」, 『김일성종합대학학보 어문학』 2018년 제4호(루계 제539호), 2018, 13~23쪽.

김 명, 「장유의 시작품들의 사상정서적특성」, 『김일성종합대학학보 어문학』 2017년 제2호(루계 제521호), 2017, 15~19쪽.

「장유의 시문학에서의 풍자와 비판의 예리성」, 『문학신문』 2015년 3월 28일 제9호(루계제2281호), 문학신문사, 2015.03.28., 4면.

장미남, 「장유의 인식에 대한 유물론적견해」, 『철학연구』 2012년 제3호(루계130호), 과학백과사전출판사, 2012, 41~41쪽.(중복)

리순범, 「장유와 그의 유물론철학」, 『민족문화유산』 2002년 제4호(루계제8호), 조선문화보존사, 2002, 25~쪽.

학사 리순범, 「장유의 유물론사상」, 『철학연구』 2005년 제2호(루계101호), 과학백과사전출판사, 2005, 36~쪽.

#### 5) 임성주

강철, 「리기호상관계문제에 대한 임성주의 유물론적견해」, 『철학, 사회정치학 연구 = 철학연구』 2016년 제2호(루계145호), 과학백과사전출판사, 2016, 47~48쪽.(중복)

정성철, 「임성주의 철학사상」, 『로동신문』, 로동신문사, 1966.03.30. 4면.

리순범, 「임성주의 유물론 철학」, 『사회과학원학보』 2002년 제4호(루계36호), 사회과학출판사, 2002.12.01., 28~쪽.

#### 6) 리규경

「실학자 리규경」, 『교육신문 = (舊)교원신문』, 2010년 8월 12일 제32호(루계제3621호) 2010년 9월 29일 제30호(루계제3625호), 교육신문사, 2010.08.12., 4면.

「리규경의 유물론 철학 사상」, 『로동신문』 1965년 1월 22일(루계제6366호), 로동신문사, 1965.01.22., 6면.

「이름난 언어학자 리규경」, 『문화어학습』 2002년 제1호(루계제208호), 과학백과사전출판사, 2002, 56~쪽.

학사 박문성, 「리규경의 실학적학풍의 특징」, 『김일성종합대학 학보 : 철학, 경제학』 제53권 제1호(루계397호), 김일성종합대학출판사, 2007, 36~쪽

박시형, 『조선사회과학학술집 306 역사학편 : 17세기이후 우리 나라 봉건사회의 몇개부문 학문유산 3』, 사회과학출판사, 2013.

지리학편 --- ( 3 )

머리말 --- ( 3 )

제1장. 정치행정지리 --- ( 10 )

1. 류형원의 <<군현지제>>

2. 정다산의 <<군현분예>>

제2장. 경제지리 --- ( 45 )

1. 리익의 <<생재>>론

2. 리중환의 <<사대부 가거처>> 혹은 <<택리지>>

[부] <<대동와유록>>

3. 리규경의 <<팔로리병변증설>>

## 7) 최한기

김춘숙, 「최한기의 추리에 대한 견해」, 『철학연구』 2004년 제4호

박경희, 「최한기의 감성적인식과 이성적인식에 대한 견해」, 『철학연구』 2004년 제2호

박국철, 「실학사상이 최한기의 인식사상의 역사적의의에 대하여」, 『교원선진수첩』, 2007년 제4호

박덕봉, 「최한기의 개국론」, 『철학연구』, 2012년 제2호

박문성, 「리조말기 위기에 처한 성리학적관념론의 인식적근원을 비판한 최한기의 유물론적견해」, 『김일성종합대학학보』 54권 4호

정철웅, 「리기호상관계문제에 대한 최한기의 유물론적 견해」, 『사회과학원학보』, 2011년 2호

정철웅, 「<기측체>에 반영된 최한기의 변증법사상」, 『철학연구』, 2011년 제3호

조홍수, 「최한기의 정치사상」, 『철학연구』 2001년 제2호

조홍수, 「최한기의 인식심리(2)」, 『민족문화유산』, 2001년 3호

최동중, 「최한기의 리기 호상관계문제에 대한 견해」, 『철학연구』, 1994년 제4호

최동중, 「최한기의 우주에 대한 견해」, 『철학연구』, 1992년 제4호

## 8) 기타: 기일원론, 유물론

김수향, 「기일원론철학의 특징」, 『철학연구』, 과학백과사전출판사, 2017년 제1호(루계148호), 41~42쪽.

리정섭, 「중세기 기일원론철학의 인식심리사상」, 『철학연구』, 과학백과사전출판사, 2011년 제3호(루계126호), 38~39쪽.

리현성, 「리조후반기 기일원론철학사상」, 『철학연구』, 과학백과사전출판사, 2008년 제3호(루계114호), 40~42쪽.

박문성, 「15-16세기 우리 나라 기일원론철학의 의의와 제한성」, 『철학연구』, 과학백과사전출판사, 1997년 제3호(루계70호), 39~41쪽.

오혁철, 「부여건국설화에서 제기된 <기>에 관한 사상」, 『철학연구』, 1998년 제2호

김열철, 「조선봉건왕조시기 철학에서 세계의 운동변화에 대한 유물론적견해」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제64권 제3호 (루계535호), 김일성종합대학출판사, 2018, 55~61쪽.

로학회, 「조선봉건왕조시기철학에서 세계의 본질에 대한 유물론적견해」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제권 제호 (루계532호), 김일성종합대학출판사, 2018, 40~46쪽.

조국철, 「중세동방에서 유물론철학의 발전」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제63권 제1호 (루계517호), 김일성종합대학출판사, 2017, 57~60쪽.

박문성, 「16세기 리경창의 유물론사상」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제63권 제4호 (루계526호), 김일성종합대학출판사, 2017, 48~53쪽.

박문성, 「17-19세기 우리 나라 유물론철학의 발전에 대한 리해」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제62권 제2호 (루계508호), 김일성종합대학출판사, 2016, 38~41쪽.

박문성, 「철학의 중심문제해결을 통하여 본 중세 우리 나라 유물론철학의 발전(2)」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제60권 제4호 (루계490호), 김일성종합대학출판사, 2015, 39~42쪽.

박문성, 「철학의 중심문제해결을 통하여 본 중세 우리 나라 유물론철학의 발전(3)」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제61권 제2호 (루계496호), 김일성종합대학출판사, 2015, 41~44쪽.

김광복 박박사, 「맑스주의유물론적력사관의 기본공식에 대한 주체적리해」, 『김일성종합대학 학보: 철학, 경제학』 제권 제5호 (루계215호), 김일성종합대학출판사, 1993, 56~60쪽.

최광, 「17~19세기 우리 나라 유물론발전의 주요특징」, 『철학연구』 2015년 제2호(루계141호), 과학백과사전출판사, 2015, 41~43쪽.

리덕남 박사·부교수, 「중세기 우리 나라에서 유물론적인식론이 철학발전에 미친 영향」, 『철학연구』 2012년 제4호(루계131호), 과학백과사전출판사, 2012, 39~41쪽.

신순철, 「중세 우리 나라에서 기유물론철학사상과 그 제한성」, 『철학연구』, 2002년 제4호

량만석, 「15~16세기 우리 나라에서 유물론과 관념론의 투쟁」, 『철학연구』 1989년 제3호(루계38호), 과학백과사전출판사, 1989, 44~48쪽.

## 2. 남한 자료

### 단행본

김용현, 『최한기의 기학과 실학의 철학』, 예문서원, 2021.

『한(조선)반도 개념의 분단사: 문학예술편 1~8』, 사회평론아카데미, 2018.02~2021.03

### 논문

黃義敦, 「世界中 最初の物質不滅論者 徐敬德先生, 朝鮮 十大偉人 紹介의 其一」, 『개벽』 제14호, 1921.08.01., 85~96쪽.

강경현, 「북한의 이황 철학 연구-객관적 관념론에서 신학적 관념론으로-」, 『철학』 157집, 2023, 93~128쪽

김교빈, 「북한철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」, 『시대와 철학』 5권 2호, 1994, 38~74쪽.

박민철, 「‘조선철학’ 대 ‘한국철학’ ‘북’의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성」, 『시대와철학』 30권 3호, 2019, 49~88쪽.

박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징-『철학연구』(2000-2016)을 중심으로」, 『민족문화연구』 제83집, 2019, 617~644쪽.

이준모, 「『조선철학사』에 적용된 유물사관」, 『哲學研究』 23, 1988.

## 북한 조선철학사 연구에서 동학·천도교의 의미: ‘조선근대철학의 시작과 종결’이라는 은유

박민철  
건국대학교 인문학연구원

### 1. 북한 조선철학사 연구와 동학·천도교

‘북한철학의 이해’는 연구자들에게 일종의 도약을 요구한다. 신성시되는 통치자의 교시를 이론적으로 체계화한 주체사상이 다른 철학사상의 해석을 절대적으로 지배하고 있으며, 실제로 그에 따라 수행된 연구들이 북한 철학문헌의 다수를 차지하고 있는 점은 그 이해의 길에 놓인 거대한 걸림돌이다. 그런데 쉽사리 해결할 수 없는 이러한 조건들에 대해선 일단 ‘괄호(epoche)’를 친다고 하더라도, 또 다른 현실조건들이 북한의 철학사상 연구 및 그 수준을 해석하는 데 개입하고 있는 것처럼 보인다. 이를테면 남북 학술계에서 오랜 기간 축적해온 서로 다른 사상체계와 방법론이 존재하고 있으며, 더군다나 남북의 적대적인 이념지향 속에서 각자의 철학연구가 개별적이고 단절적으로 진행됨으로써 이 둘은 단순한 이질성을 넘어서 있기 때문이다. 하지만 그러한 현실조건을 과도하게 확장시켜 남북 철학연구의 공존가능성을 부정하고 남북 철학연구의 소통불가능성을 주장하는 것은 우리 스스로가 만들어 낸 걸림돌이라고 할 수 있다. 결국 해방 80년을 목전에 둔 오늘날 앞 서 말한 각각의 한계 조건들을 우리는 어떻게 돌파할 수 있을까라는 이중의 물음에 직면했다.

실상 그 동안 북한철학에 대한 연구가 존재하지 않았던 것은 아니다. 동시에 북한 철학계에서 보편타당하게 인정받을 수 있는 학문적인 연구가 과연 존재하는가라는 근본적인 의문 제기 또한 중단된 적이 없었다. 이 의문의 한쪽에는 북한철학이 통치 이데올로기의 절대적인 규정력으로 인해 학문적 객관성과 보편성을 상실해 버렸다는 비판적 평가가 놓여 있었다고 한다면, 다른 한쪽에는 그러한 제한성을 염두에 둘지라도 북한 철학계의 자체적인 전개 역시 반드시 존재할 것이라는 낙관적 믿음이 놓여 있었다. 이러한 양분된 시각 속에서 선택은 오롯이 철학연구자들 각자의 몫으로 남았다. 물론 북한 철학계의 ‘경직성’ 내지 ‘자의성’은 부인할 수 없는 명백한 사실이다. 그럼에도 불구하고 북한의 철학연구에 대한 내재적 해석과 순환적 평가<sup>1)</sup>는 한국의 철학연구자들에게 주어진 숙제와 같

1) 송두율은 남북의 연대와 공통분모를 만들어내기 위해 필요한 방법론으로 ‘내재적 해석과 해석학적 순환’을 제안한 바 있었다. 단적으로 전자는 선형적으로 구성된 가치체계를 절대화해서 타자를 해석하지 말고 타자의 본질을 통해 타자를 이해하는 논리(송두율, 『통일의 논리를 찾아서』, 한겨레신문사, 1995, 242쪽)이며, 후자는 이를 통해 엄격한 자기비판 역시 수행하면서 엄밀한 타자 비판과 상호연대를 추진하자는 논리(송두율, 『경제인의 사색』, 한겨레신문사, 2002, 104-105쪽)였다.

다. 북한철학은, 지금은 많이 달라졌을지언정 분단 76년에 비교할 수 없는, 오랜 기간 공유했던 문화와 언어 그리고 사회적 조건과 역사적 환경으로부터 마련된 철학함의 주제와 방식을 ‘공통적으로’ 가지고 있는 ‘낯설고도 낯선’ 또 다른 우리들의 모습이기 때문이다.

그렇다면 문제는 어디서부터, 어떻게 시작할 것인가라는 점이다. 여전히 북한철학의 이해에 도달하기 위한 진입장벽은 높고 경로는 더더욱 어둡기만 하다. 이때 북한 조선철학 연구는 이러한 낯선 당혹감 속에서도 그나마 북한철학의 이해에 접근할 수 있는 가장 효과적인 경로가 된다.<sup>2)</sup> 북한의 조선철학 연구는 다른 철학사상에 비해 이데올로기적 연구로부터 상대적으로 비껴나 있으면서도 가장 중요하게 다뤄졌던 연구 분야였다. 여기에는 우선 조선철학사의 발전경로가 결국 주체철학을 정점으로 하고 있다는 이유도 있었지만, 그것만큼이나 우리 고유의 사유체계로 향하는 북한 철학계의 학문적 관심 역시 매우 컸다는 이유도 존재한다. 실제로도 조선철학 연구에 대한 북한철학계의 관심은 지속적이고도 강렬했다.<sup>3)</sup>

북한철학계에서 조선철학사 서술은 매우 ‘특이’하다. 이때 ‘특이함’이란 철학사 서술에 있어서 신성화된 통치자의 강령적 지침이 완벽하게 개입하는 당혹감과, 그러한 원칙에 따라 철학적 사유들의 역사적 변화발전이 기계적으로 정리되는 명쾌함 그 사이 어딘가에 위치하는 상황적 표현에 가깝다. 중요한 것은 바로 이러한 애매모호한 자리에서 한국의 북한철학 연구자들이 출발한다는 점이다. 그런데 이때 북한 조선철학사 연구 중에서도 동학·천도교는 중요한 방법론적 경로를 제공한다. 동학·천도교가 한반도에서 발생한 독특한 철학사상이라는 점, 일제강점기를 거쳐 분단 이후에도 남북 모두에서 여전히 전승·유지되고 있는 민족종교라는 점, 동학·천도교에 대한 연구가 남북에서 현재까지 진행·축적되어 왔다는 점은 북한 철학연구의 응축된 한 장면을 검토할 수 있게 해주는 것을 넘어, 향후 남북 철학의 공동연구를 위한 중요한 기반이 될 수 있기 때문이다.

본 글은 바로 이 지점에서 시작한다. 단적으로 이 연구의 목적은 북한 조선철학사 연구에 있어서 ‘조선근대철학의 시작과 종결’로 규정되는 동학·천도교의 의미와 위상을 살펴보는 것이다. 이를 위해 이하에서는 우선 북한 조선철학사 서술의 방법론적 강령과 그에 따른 동학·천도교의 위치를 확인할 것이다. 이 속에서 북한 철학연구의 근본지향이 무엇인지를 살펴볼 것이다. 나아가 동학·천도교에 대한 ‘조선근대철학의 시작과 종결’이라는 은유가 어떻게 기획되었으며 이에 따라 구체적으로

- 
- 2) 이와 관련해서 선구적인 연구들이 존재한다. 이 연구들은 북한 조선철학사 연구를 우리의 반성적인 성찰점으로서 위치시키거나 우리철학의 온전함과 총체성을 회복하는 계기로서 사유하길 제안했다. 이준모, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988; 성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988; 선우현, 「민족통일과 북한철학 연구의 의미」, 『인문학연구』 제4호, 경희대학교 인문학연구소, 2000; 임원빈, 「남북한의 실학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『강원문화연구』 제21권, 강원대학교 강원문화연구소, 2002; 이기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『동양철학』 제18집, 한국동양철학회, 2002
- 3) 전미영, 2006. 「북한의 철학연구 동향 및 특성-학술지 분석을 중심으로」, 『철학사상』 제23권. 서울대학교 철학사상연구소, 214-216쪽; 박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징: 『철학연구』(2000-2016)을 중심으로」, 『민족문화연구』 제83호, 고려대학교 민족문화연구원, 2019, 626-627쪽; 박민철, 「『조선철학』대 ‘한국철학’: ‘북’의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성」, 『시대와 철학』 제30권 3호, 한국철학사상연구회, 2019, 64-65쪽.

어떤 내용과 논리들이 보충되거나 반대로 소거되는지를 추적할 것이다. 특히 동학·천도교를 거쳐 신인철학으로 집약되는 조선근대철학사의 특징을 검토할 것이다. 끝으로 남북 철학연구의 공존을 위한 방안들을 시론적으로 제시할 것이다. 한 가지 덧붙여야 할 점은 이 연구의 분석대상과 관련된 다. 현재 북한의 철학책들은 자료도 많지 않을뿐더러 ‘특수자료’라는 규정 아래 특정 장소, 시간, 방식에서만 열람이 가능한 상황이다. 이에 따라 이 글은 국내에서 입수가 가능하며 전문 철학학술지로 대표성을 갖는 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』(1993-2022)와 『철학, 사회정치학연구』(1987-2020)에 실린 동학·천도교 관련 글을 주요 분석대상으로 삼았다. 이와 더불어 북한의 철학연구자들이 집필한 동학·천도교 관련 주요 단행본 역시 분석대상에 포함시켰다.

## 2. 북한 조선철학사 서술의 방법론적 강령과 동학·천도교의 위치

북한 조선철학사 서술의 방법론적 강령과 관련된 가장 최근의 글은 「조선철학사연구의 강령적 지침을 마련하여 주신 불멸의 업적」으로 판단된다. 이 글은 2002년의 글<sup>4)</sup> 이후 국내에서 입수가 가능한 조선철학사 관련 북한 통치자의 강조를 설명한 최초의 글이다. 글의 제목처럼 북한 조선철학사 연구에는 절대화된 강령적 지침이 존재한다. 그런데 ‘강령적 지침’이라는 말을 제외한다면 이 글은 북한 철학계에서 조선철학사 연구가 갖는 현재의 위상을 확인할 수 있다는 점에서 중요하다. “우리 민족의 철학사를 과학적으로 연구체계화”<sup>5)</sup>하는 것은 북한의 철학연구자들에게 있어 자신들에게 부여된 신성한 학문적 임무에 가깝다. 이에 따라 이 글에서는 동양에 철학이 없고 단지 윤리사상 내지 종교만이 있었다는 유럽중심주의적 태도가 비판되며, 조선에 철학이 없었다는 과거 사대주의자와 교조주의자들의 의견들 역시 차례로 비판된다. 동서양의 철학사적 ‘동시성’을 확보하기 위한 북한철학계의 전략은 투박하지만 그것 자체로 투철하다. 마침내 조선철학사 연구의 핵심은 “우리나라에 철학사상발전의 합법칙성”<sup>6)</sup>을 밝히는 것으로 집약된다. 이는 주체철학을 제외한 모든 철학사상이 진보성과 제한성의 양 측면을 동시에 지니고 있기에 역사적 변천에 따라 변증법적으로 지양된다는 단순논리이자, 북한 조선철학사 연구를 지배하는 방법론적 강령이었다.

‘주체철학’이 증명하듯 북한학술계에서 철학 및 철학사를 전유하고 재구성하는 방식은 독특함을 넘어선다. 하지만 그렇다고 해서 일정하게 인정할 수 있는 북한 ‘철학함’의 고유한 방식, 관점, 논리를 도출하는 것이 불가능한 것만은 아니다. 국내에도 널리 알려진 조선철학사 연구 및 서술의 기본 원리는 ‘계급성 원칙’과 ‘역사주의 원칙’이다. ‘모든 사상은 그 탄생부터 역사적 조건이 만들어 낸 특정계급의 감정과 지향, 요구를 담고 있다’라는 선언은 북한의 철학연구에 있어 핵심전제와 같다. 구체적으로 계급성 원칙은 계급적 관점에서 철학의 진보성과 제한성을 평가하는 것을 의미하며, 역사

4) 정성철, 「경애하는 김정일동지는 조선철학사 연구의 진로를 명시하신 위대한 스승이시다」, 『사회과학원 학보』 루계 제33호, 사회과학원출판사, 2002, 27-30쪽.

5) 김영철, 「조선철학사연구의 강령적 지침을 마련하여 주신 불멸의 업적」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제64권 4호, 김일성종합대학출판사, 2018, 17쪽.

6) 김영철, 「조선철학사연구의 강령적 지침을 마련하여 주신 불멸의 업적」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제64권 4호, 김일성종합대학출판사, 2018, 17쪽.

주의 원칙은 철학의 역사적 진보성과 제한성을 그것이 발생한 역사적 조건과 상황에 따라 평가하는 것을 의미한다. 계급성과 역사성의 원칙이 개입한 조선철학사 연구 및 서술은 결국 특정 철학사상이 당대 역사적 조건에서 어떤 계급의 이익을 반영하였는지를 추적하는 한편, 그러한 철학사상이 사회 역사의 변화와 조응하면서 어떻게 발전하였는지를 평가하는 이중 작업을 수행하게 된다.

이에 따라 북한 조선철학사는 모순적인 두 입장의 끊임없는 투쟁 속에서 진행되는 변증법적 발전 과정, 즉 ‘진보적인 철학과 반동적인 철학 사이의 투쟁사’<sup>7)</sup>이자, ‘조선인민의 자주적인 지향과 요구를 반영한 유물론과 변증법 그리고 그 지향과 요구를 억제한 관념론과 형이상학의 투쟁사’<sup>8)</sup>로 정의된다. 예를 들어 고대 조선에서는 관념론의 ‘하늘신승배사상’과 유물론의 ‘선인(仙人)사상’, 삼국시대에는 유교와 불교, 고려시대에는 주자 성리학과 불교, 조선시대에는 리일원론적 철학과 기일원론적 철학이 대립했다. 이와 같은 대립과 갈등을 통해 그 다음의 철학사상들이 탄생하게 되고 또한 그렇게 탄생한 철학사상 역시 대립과 모순이 발생해서 또 다른 철학사상을 낳게 된다는, 일정한 발전적 도식이 반복되는 것이다. 이와 연관하여 북한 조선철학사는 ‘고조선 단군의 종교적 세계관에 기반한 노예사회 철학’, ‘삼국시기부터 조선시기에 해당하는 봉건사회 철학’, ‘실학으로 대표되는 봉건사회 분해기 철학’, ‘동학·위정척사론·개화사상·애국계몽사상 등이 포함되는 자본주의 관계의 발전기 철학’ 순으로 구성<sup>9)</sup>된다.

그런데 동학·천도교의 위치는 도식적인 조선철학사의 발전과정에서 일종의 기준점으로 작동했다. 북한철학계가 본격적으로 등장한 1960년대 중반부터 1970년에 이르기까지 조선철학에 대한 평가에는 계급적 한계의 지적과 함께 부정적인 평가가 주를 이루고 있었다. 하지만 1985년 주체사상의 확립 이후 주체철학을 정점으로 하는 조선철학사의 체계화 시도 속에서 조선철학사는 보다 긍정적으로 재구성된다.<sup>10)</sup> 특히 독자적인 조선철학사 연구 및 서술을 이론화하고자 했던 북한철학계의 의지는 기존 동학·천도교의 위상 변화에 직접적으로 작용했다. 단적으로 동학은 북한 ‘조선철학사’에 있어서 ‘근대’의 시발점으로 규정되기에 이르렀고 이는 현재까지 변함없이 유지되는 정리이다. 현대철학사가 1920년대 후반을 기점으로 한 ‘주체철학’으로부터 시작되었다면, 근대는 순수철학적 문제를 넘어서서 당대의 사회경제적인 생활을 주체화하고 인간 존엄성에 이념적 지향을 두었던 동학사상으로부터 시작된다는 것이다.<sup>11)</sup> 아울러 동학으로부터 천도교를 거쳐 도달한 신인철학은 “주체철학 이전 조선철학을 총결한 철학조류”<sup>12)</sup>로 규정된다.

이렇게 동학·천도교는 ‘조선근대철학의 시작과 종결’ 사이에서 존재했던 고유한 사상사적 의미

7) 정해섭, 『조선철학사』 제2판, 김일성종합대학출판사, 1982, 5쪽.

8) 정성철, 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」, 『철학연구』 루계 제45호, 사회과학출판사, 1991, 39쪽.

9) 정해섭, 『조선철학사』 제2판, 김일성종합대학출판사, 1982, 2-3쪽.

10) 이병수, 「북한철학의 패러다임 변화와 사상적 특징」, 『대동철학』 제67집, 대동철학회, 2014, 14쪽.

11) 정성철, 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」, 『철학연구』 루계 제45호, 사회과학출판사, 1991, 44쪽; 량만석·박춘란, 『조선철학전사 7』, 사회과학출판사, 2010, 18쪽. 특히 동학은 실학과의 비교를 통해 그 의의가 더욱 두드러진다. 실학의 경우 자본주의적 생산관계를 무비판적으로 반영할 뿐이지만, 동학은 당시 봉건적 사회경제 생활의 모순을 비판적으로 반영하고 있다는 것이다. 최봉익, 『조선철학사 3』, 백과사전출판사, 1991, 15쪽.

12) 정해섭, 「주체철학이전 조선철학사에서 사람에 대한 견해(2)」, 『김일성종합대학학보(철학·경제학)』 제43권 2호, 김일성종합대학출판사, 1997, 47쪽.

를 획득했다. 그리고 당연히 1985년을 기점으로 동학·천도교와 관련된 북한철학계의 세부적인 평가와 서술도 크게 달라졌다. 1970년의 북한 『철학사전』에서는 없었던 ‘동경대전’, ‘천도교’, ‘최제우’ 항목이 1985년 판에 추가되었으며, ‘동학’에서 ‘동학사상’으로 항목명이 변화되면서 보다 분명한 사상적 내지 철학적 의미가 부여된다. 또한 ‘동학은 그 자체가 많은 본질적인 결합들을 내포하고 있었다’(1970년 판)는 설명은, ‘동학사상은 그 초기에 일정한 긍정적 역할을 놀았으나 그의 본질적인 결합으로 하여 많은 부정적 작용을 하였다.’(1985년 판)로 바뀌면서 긍정적인 기조가 추가된다. 동학·천도교가 인민을 몽매화하고 농민들의 투쟁을 파탄시키는 반역적 행위를 했다는 평가(1970년 판) 역시 민족반역자의 서술이 사라지고 신비적이고 종교적인 측면으로 인해 자주의식과 계급의식의 발전에 지장을 주었다는 정도(1985년 판)로 서술양상이 변화했다.<sup>13)</sup>

동학·천도교 평가와 관련된 이와 같은 긍정적인 기조 변화에는 두 가지 요인이 영향을 미친 것으로 보인다. 1980년대 ‘주체사상의 체계화’라는 이론 내적 맥락이 한 축에 놓여 있었다고 한다면, 1990년대 북한이 직면한 ‘체제위기와 그 극복’이라는 시대적 조건이 다른 한 축에 놓여 있었다. 특히 후자와 관련해서 1990년대 대외적인 사회주의권 붕괴와 내부적인 경제위기의 이중고를 겪고 있었던 북한은 사회주의 체제보존과 국가성의 정당화를 위해 ‘우리민족제일주의’, ‘우리식 사회주의’ 등과 같은 새로운 통치 이데올로기의 개발에 몰두했다. 동학·천도교에 대한 연구의 활성화는 바로 이러한 맥락이 작용한 결과였다. 이를테면 『동경대전』과 『천도교리독본』 이외에도 동학·천도교 경전들이 폭넓게 인용되기 시작하면서 철학적 해석과 평가가 양·질적으로 증가<sup>14)</sup>한 것 이외에도, 동학·천도교가 반제반봉건, 애국애족적 이념을 고수하면서 갑오농민전쟁과 3.1운동으로 대표되는 항일운동을 벌인 고유한 민족종교로 규정<sup>15)</sup>되는 것에는 당시 북한이 직면하고 있었던 시대적 조건에 따른 필요가 겹쳐져 있었다.

그런데 1990년대 이후부터 현재까지 다른 무엇보다 강조되고 있는 조선철학사 내 동학·천도교의 위상과 의미는 반봉건·반외세의 진보적인 철학이자 근대철학의 시작으로서 특히 인간중심철학을 본격화한 사상이라는 점이다. 조선철학사에서 동학·천도교가 사람의 우위성을 전제하고 내포한 주체철학 이전의 핵심적인 ‘인간중심주의 철학’인 반면, 유교성리학은 “인민대중의 자주적인 사상의식, 창조적 능력 발전에 미친 해독적 영향”<sup>16)</sup>을 갖는 철학사상이라는 평가가 내려진다. ‘인간절대주의’로 포괄되는 인내천 개념이 동학·천도교 사상의 핵심원리로 규정되는 것처럼, 동학에서 천도교

13) 박민철, 「북한 철학계의 동학·천도교 이해와 그 특징: 1990년대 이후를 중심으로」, 『한국학논집』 제68집, 계명대학교 2017, 276-277쪽.

14) 이전 시기와 달리 ‘주문’, ‘검무’, ‘기도’ 등 동학 고유의 수양론에 대한 긍정적 해석이 추가되고 있다는 점도 특징적이다. 정성철, 『조선윤리사상사 3』, 과학백과사전종합출판사, 2000, 26-28쪽.

15) 량만석, 『동학의 애국애족사상』, 사회과학출판사, 2004, 96-102쪽; 박창연, 『천도교의 사상연구』, 사회과학출판사, 2013, 396쪽.

16) 로학회, 「유교 성리학이 조선철학사 발전과 인민대중의 자주의식, 창조적 능력 발전에 미친 부정적 영향」, 『김일성종합대학학보(철학)』 제66권 1호, 김일성종합대학출판사, 2020, 70쪽. 참고로 2020년부터 북한 철학계의 논문작성방식이 확연하게 바뀌고 있음을 확인할 수 있다. 과거에는 없었던 ‘1. 서론, 2. 본론, 2.1. 유교 성리학이 조선철학사 발전에 미친 부정적 영향’ 등 장(章)과 절(節) 구분이 새롭게 추가되고 있으며 글의 분량도 6,7쪽 정도로 확연하게 많아지고 있기 때문이다.

로의 계승을 포함하여 양자에 대한 평가를 관통하는 핵심 기준에는 주체철학의 인간론이 위치하고 있다. 이는 최근 북한철학계에서 두드러지는 동학·천도교 연구의 엄격한 방향성을 의미하는 것이었다.

### 3. 북한 조선철학사 연구와 연관된 동학의 핵심지평들: 지기일원론과 인간중심주의

조선철학사 연구와 동일한 맥락에서 북한철학계의 동학 연구 역시 고정된 틀이 존재한다. 동학사상을 주제별로 ‘철학리론적 기초’, ‘애국애족적 정치리념’, ‘애국애족적 윤리도덕견해’로 구분하며, 그 철학적 기초를 다시금 세계관인 ‘지기(至氣)’, 인간관인 ‘인내천(人乃天)’, 도덕관인 ‘사인여천(事人如天)’, 역사사회관인 ‘개벽(開闢)’ 등으로 구분하는 것이 거의 모든 연구에서 반복되고 있기 때문이다. 그런데 1990년대 이후 북한 조선철학사 연구와 관련하여 고유한 위상을 확보하는 동학사상 내 특정 개념은 무엇보다 지기이다. “중세동방철학에서 세계의 시원적인 존재로 사용되어 온 ‘기’ 앞에 ‘지’를 덧붙여 [.....] 종래의 ‘기’ 개념과는 다르게 변천”<sup>17)</sup>된 지기 개념은 동학·천도교의 철학체계에서 가장 중요한 존재론적 기초에 해당한다. 특히 북한 조선철학사 연구는 시간적 영원성으로서 ‘무궁(無窮)’과 공간적 무한성으로서 ‘무극(無極)’을 자연세계에 이루어진 지기의 작용으로 설명함으로써 지기 개념에 물질적인 속성을 부여하면서도, 의지적 속성을 추가로 부여하여 중세철학의 기 개념과 대비시킨다.<sup>18)</sup> 중요한 것은 동학의 우주론이 바로 이러한 지기 이외의 다른 시원적 요소에 대해서 인정하지 않는다는 점에서 ‘지기일원론’<sup>19)</sup>에 해당한다는 점이다.

조선철학사의 변화발전을 추동시킨 핵심적인 흐름인 기일원론 철학에서 동학의 위치는 명확하다. 지기 자체의 작용인 ‘무위이화(無爲而化)’ 개념이 특히 강조되어 서술되는 방식도 이와 연동되어 있다. 최제우가 ‘무위이화’를 서구의 것과 대비되는 동학의 핵심으로 선언<sup>20)</sup>했듯 북한 조선철학사 연구에서도 이것을 동학·천도교의 이론적 체계를 구성하고 완성시키는 핵심 원리로 위치시킨다. 일반적으로 무위이화는 최제우로부터 최시형을 거쳐 이돈화에 이르기까지 자연의 조화로운 삶을 따라야 한다는 인간 수양론적 측면과, 우주 자연의 영역에서 하늘님이 행하는 조화로운 기화작용의 원칙을 의미하는 우주론적 측면<sup>21)</sup>으로 이해되어 왔다. 그런데 이에 대해 북한 조선철학사 연구는 전자와 흐름에 대해선 ‘주체의 능동적인 작용과 역할을 무시하고 자연필연성을 지나치게 강조한다는 점’, 후자와 관련해선 ‘운동의 원인과 동력문제를 신령스러운 작용으로만 설명한다는 점’을 들어 비판적으로 평가한다.<sup>22)</sup> 결국 동학의 지기일원론은, 다시금 신인철학을 통해 극복되기 이전까

17) 량만석, 「동학의 ‘지기’설에 대하여」, 『철학연구』 루게 제107호, 과학백과사전종합출판사, 2006, 33쪽.

18) 량만석, 『동학의 애국애족사상』, 사회과학출판사, 2004, 28-31쪽.

19) 정성철, 『조선윤리사상사 3』, 과학백과사전종합출판사, 2000, 20쪽; 량만석, 「동학의 ‘지기’설에 대하여」, 『철학연구』 루게 제107호, 과학백과사전종합출판사, 2006, 32쪽; 로학희, 「동학은 우리 민족의 고유한 사상」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제54권 1호, 김일성종합대학출판사, 2008, 28쪽; 채주연, 「신인철학의 우주자연관의 역사적 의의」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제62권 1호, 김일성종합대학출판사, 2016, 63쪽.

20) 『東經大全』, 「論學文」, 吾道無爲而化矣 守其心正其氣 率其性受其教 化出於自然之中也

21) 황종원, 「동학의 무위 사상 연구」, 『대동철학』 제66집, 대동철학회, 2014, 43-44쪽.

지, 비합리적이고 종교신비적인 성격으로 인해 결정적인 한계를 갖는 사상으로 머문다.<sup>23)</sup>

여기서 오히려 북한 조선철학사 연구는 동학의 지기일원론이 갖는 한계를 인간관으로서 인내천, 도덕관으로서 사인여천 개념 등을 통해 보완하는 방식으로 은밀하게 전개시킨다. 이를테면 동학의 인내천 사상은 세계관으로서 ‘지기론’에 입각한 ‘인간관’이자 동학의 사상적 기초와 핵심적 실천원리를 고스란히 응축한 개념이라는 것이다. 인내천의 핵심은 다름 아닌 ‘하늘신과 사람의 지위를 동등하게 보는’, ‘인간의 절대적인 평등’을 주장하는 인간평등사상이라는 특징에서 드러난다.<sup>24)</sup> 그럼에도 불구하고 인내천 개념 역시 범신론적인 요소가 지배적이며, 이 안에서 역사 주체인 인간의 자주적이고 창조적인 행위 가능성이 충분히 확인될 수 없다는 한계를 갖는다. 결론적으로 북한 조선철학사 연구에서 공통적으로 강조되는 것은 동학사상이 유물론적 세계관에 입각한 사회변혁의 내적 원리<sup>25)</sup>를 내포한다는 점에서 조선중세철학과 대비되지만, 주체철학과 비교할 때 인류역사 발전을 추동하는 인민대중의 자주적이며 창조적인 역할을 제대로 인식하지 못했다는 점이다.

이러한 강조와 비판은 주체철학으로 완결되는 조선철학사의 발전과정에서 동학·천도교를 바로 전단계의 애국애족사상, 인간중심사상으로 위치시키려는 의도와 맞물려 있다. 2000년대 이후 북한 철학계의 동학 연구에 내재한 일관적인 특징은 주체철학을 최종점으로 하여 합법칙적 발전과정으로 나아간 조선철학사의 체계화라는 목적이다. 로학회는 동학이 “유교와 불교, 선교를 기계적으로 합쳐 놓은 것이 아니라 그 내용을 자체 내에서 포용한 포괄적이며 폭넓은 사상”<sup>26)</sup>으로 규정하면서 조선 민족의 철학사상과 사회사상, 민간신앙들을 바탕으로 체계화된 사상으로 평가한다. 그러한 동학사상의 체계화 역시 역사의 필연적인 발전법칙에 의한 것이었다. 이를테면 “유교와 불교, 선교가 부정되고 새로운 사상으로 교체되는 것은 필연적인 합법칙성”<sup>27)</sup>이었는데, 이러한 원리 속에서 최제우는 유물론적인 것과 관념론적인 것, 종교신비적인 것과 현실긍정적인 것 등 서로 모순적인 사상을 당대의 시대적 요구와 지향 속에서 가공하여 하나의 체계로 흡수하였다는 것이다. 이렇듯 모순의 지양과 변화발전 등을 내포하는 변증법은 철학사상의 필연적인 발전을 근거짓는 원리가 된다.

합법칙적인 조선철학사의 발전 과정과 연계시켜 동학사상을 해석하는 방식은 가장 최근 북한 조선철학사 연구에서 더욱 명확하게 표명된다. 동학은 “력사발전과 사상사 발전의 합법칙적 귀결로서 발생”<sup>28)</sup>한 것으로 그 핵심은 반봉건반침략의 가치 환기와 인간평등사상 제기에 있다는 것이다. 물

22) 량만석, 『동학의 애국애족사상』, 사회과학출판사, 2004, 31-33쪽.

23) 정창학, 「동학이 제기한 <사인여천> 사상과 그 제한성」, 『철학연구』 루게 제120호, 과학백과사전종합출판사, 2010, 45쪽.

24) 조원국, 「동학의 <인내천> 사상과 그 범신론적 특성」, 『철학연구』 루게 제119호, 과학백과사전종합출판사, 2009, 39쪽, 39쪽.

25) 김성혁, 「우리 나라 근대사상가들의 개벽에 대한 견해」, 『철학연구』 루게 제100호, 과학백과사전종합출판사, 2005, 35쪽.

26) 로학회, 「동학과 3교(유교, 불교, 선교)의 호상관계」, 『철학연구』 루게 제148호, 과학백과사전출판사, 2017, 36쪽.

27) 로학회, 「동학과 3교(유교, 불교, 선교)의 호상관계」, 『철학연구』 루게 제148호, 과학백과사전출판사, 2017, 38쪽.

28) 오혁철, 「동학의 인간평등사상의 진보성과 제한성」, 『철학, 사회정치학연구』 루게 제157호, 과학백과사전출판사, 2019, 56쪽. 기존의 『철학연구』는 2018년 루게 제152호부터 『철학, 사회정치학 연구』로 제호를 변경했다.

론 이와 같은 정리는 북한철학계가 조선철학사를 통해 정당화해야 할 현실적인 상황 및 정치지향과 연계되어 있는 부분이었다. 동양근대철학의 특성이 다른 무엇보다 “서유럽자본주의열강들에 의한 동방나라들의 식민지, 반식민지화에 대립하여 외래 제국주의 침략을 반대하고 나라와 민족의 자주권을 수호하기 위한 반침략 애국주의적 성격”<sup>29)</sup>에 있는 것처럼, 동학사상의 고유한 위상 역시 반외세, 반봉건, 반침략의 사상이라는 점에서 우선적으로 획득된다. ‘반외세, 반제국, 애국주의’를 선언하는 통치자들의 여러 교시들이 반복적으로 인용되는 가운데, 북한 조선철학사 연구에서 동학사상을 대표하는 것으로서 ‘보국안민(輔國安民)’, ‘광제창생(廣濟蒼生)’, ‘지상천국(地上天國)’ 등의 개념들이 선별된다. 곧이어 이 개념들은 다른 철학사조와 구별되는 본질적인 특성을 동학사상에 부여하는 이론적 기능을 수행했다. 보국안민이 다른 민족주의 사조들과 본질적으로 구별되는 특징은, 상대적으로 강하게 마련되어 있는 계급적 기초 위에서 개화사상이나 위정척사론과는 달리, 나라와 민족을 자본주의적 제국주의 침략으로부터 지켜내며 보호하려 했다는 점이다. 이와 비슷하게 광제창생 역시 ‘나라의 자주권과 민족의 이익’을 지키기 위한 동학의 이념형으로 규정된다.<sup>30)</sup>

그런데 북한 조선철학사 연구에 있어 ‘반침략애국애민사상’으로 동학사상을 위치시키려는 흐름의 다른 한쪽에는 인간평등사상의 의미로서 동학사상을 특징지으려는 시도가 놓여 있다. 특히 이것은 앞선 첫 번째 이유보다 더욱 중요하게 수행된다. 동학의 인간평등 사상에 대한 강조는 조선철학사의 흐름으로 이어지는 신인철학을 예비하기 위한 장치로서 기능하기 때문이다. 실제로 2010년 후반에 이르러 더 이상 후 동학사상을 직접적으로 다루는 북한철학계의 개별적인 연구는 거의 수행되지 않는다. 동학의 인물과 개념들을 다룬 연구들이 2010년대 초반까지 등장했지만 그 이후 동학 연구는 편수도 줄어들 뿐만 아니라 조선철학사의 흐름에서 사상사적 지위와 의미 등을 평가하는 부차적인 연구들만이 제출되고 있다. 동학·천도교의 우주론과 인간론 역시 신인철학으로 흡수되며 동학사상은 애국주의 사상과 인간평등 사상이라는 측면에서만 간접적으로 다뤄진다. “조선근대철학에서 세계에 대한 견해를 두드러지게 제기한 것은 동학사상”<sup>31)</sup>이라는 정리처럼 동학은 조선철학사 내에서 세계관 문제를 본질적으로 제기한 철학사상임에도 불구하고, 그 위상은 신인철학으로 집약된다.

‘사람이 곧 하늘이다’라는 인내천은 곧 ‘사람은 한울이라 평등이요, 차별이 없다’는 말로 옮겨지고 이로써 동학은 근대적 인간의 사회정치적 권리를 최초로 제기한 사상적 지위를 갖게 된다. 인내천 뿐만 아니라 광제창생, 지상천국 역시 “온갖 불평등과 차별을 후천개벽에 의하여 없애버리고 사회적 평등을 실현할 데 대하여 주장”<sup>32)</sup>하는 개념으로 해석하는 방식이 힘을 얻게 된다. 광제창생은

29) 리덕남, 「근대동방철학사상의 일반적 특징」, 『철학연구』 루게 제149호, 과학백과사전출판사, 2017, 40쪽.

30) 호영식, 「동학의 민족주의적인 보국안민 사상과 그 특징」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제54권 4호, 김일성종합대학출판사, 2007, 26-29쪽. 보국안민에 대한 강조는 2010년대 들어와 더욱 강해지는데, 인내천과 함께 동학의 근본이념을 이루는 두 가지 핵심요소(오천일, 「최제우의 반침략애국주의사상과 그 제한성」, 『철학연구』 루게 제130호, 과학백과사전종합출판사, 2012, 39쪽)로 규정된다.

31) 로학회, 「조선근대철학에서 세계에 대한 견해」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 4호, 김일성종합대학출판사, 2017, 42쪽.

32) 오혁철, 「동학의 인간평등사상의 진보성과 제한성」, 『철학, 사회정치학연구』 루게 제157호, 과학백과사전

인간의 사회적 평등 지향을 드러내주는 이념으로, 지상천국은 ‘각종 계급적·신분적 차별이 없는 사회’, ‘일체 봉건적인 차별과 불평등이 없이 모든 사람들이 평등하게 사는 세상’, ‘누구나 다 안정된 직업을 가지고 자기의 지식과 기능, 취미에 맞는 로동을 하는 사회’, ‘어떤 외부적인 침략과 구속도 없이 온 세상 사람들이 서로 화목하게 평화적으로 살아가는 사회’<sup>33)</sup> 등과 같이 다양하게 확장된 의미로서 규정된다. 이런 맥락에서 동학은 당시 인민들의 반봉건투쟁의 계기가 되었으며 천도교와 신인철학으로 이어지는 근대사회의 평등을 획득할 진보적인 사상으로 평가된다.

북한 조선철학사 서술에서 동학사상의 축소는 또한 천도교의 축소와도 연결된다. 이는 향후 북한 조선철학사 연구의 핵심적인 양상을 선취하는 장면이라고도 할 수 있다. 동학의 천도교로의 계승은 명시적이다. 동학에 대한 일제의 탄압, 동학 기본이념의 계승과 합법화의 필요성, 종교 자유의 세계적 확산은 동학으로부터 천도교로의 계승을 둘러싼 역사적 조건이 된다.<sup>34)</sup> 뿐만 아니라 천도교는 동학의 ‘후신’으로서 무엇보다 북한 통치자의 항일운동을 함께 수행했다<sup>35)</sup>는 점에서도 조선철학사 내 일정한 역할과 중요성을 확보한다. 그런데 동학과 천도교의 연계성 및 천도교의 사상사적 지위에도 불구하고 천도교 자체에 대한 연구는 북한철학계에서 거의 찾아볼 수 없다. 이를테면 천도교가 “우리나라 근대철학사상의 서막을 열어놓은 중요한 사상조류의 하나”로서 분명하게 ‘천도교철학’이라고 명명<sup>36)</sup>되고 있음에도 불구하고 이와 관련된 독자적인 연구는 수행되지 않는다. 오히려 2010년 이후 북한 조선철학사의 동학·천도교 연구는 동학사상과 천도교철학을 집대성하여 체계화한 신인철학으로 압축되고 있으며 그와 관련된 연구가 오늘날 조선근대철학사 연구의 핵심을 차지하고 있다.<sup>37)</sup>

#### 4. 동학·천도교에서 신인철학으로: 소거되는 의미와 수렴되는 원리

동학·천도교에서 신인철학으로의 수렴 과정에서 이돈화의 역할은 결정적이었다. 북한 조선철학사 연구는 이돈화의 해석방식을 극단적으로 전유하여 기일원론 철학으로 동학·천도교 사상전체를 집약시킨다. 이돈화는 『新人哲學』(1924)에서 동학·천도교 사상을 우주관, 인생관, 사회관, 개혁사상, 도덕관 등으로 설명하는 한편, ‘후천개벽을 주도하여 지상천국을 건설하려고 하는 인간’으로서 ‘신인(新人)’을 이론화했다. 이 책에 유물론적 사회인식, 사회개조와 변혁, 인간주체의 실천 등이 포함된다는 점에서 북한철학과의 이념적 친숙성은 분명할 수밖에 없었다. 오늘날 북한철학에서 『新人哲學』은 단순한 천도교 이론가의 대표 저서를 넘어 동학사상·천도교철학을 집대성한 고유의 철학체계로 이해된다. 1997년 북한 조선철학사 연구에서 처음 등장한<sup>38)</sup> 신인철학은 곧이어 ‘인간의

출판사, 56-57쪽

33) 김영준, 「동학의 애국애민적 성격」, 『철학연구』 루게 제133호, 과학백과사전종합출판사, 2013, 40쪽.

34) 정창학, 「천도교 출현의 역사적 배경」, 『역사과학』 루게 제178호, 과학백과사전출판사, 2001, 33쪽.

35) 량만석·박춘란, 『조선철학전사 7』, 사회과학출판사, 2010, 78쪽.

36) 박창연, 『천도교의 사상연구』, 사회과학출판사, 2013, 5쪽.

37) 최근 북한철학계에서 동학·천도교 연구는 신인철학 연구로 수렴되고 있다. 단적으로 2015년 이후 북한철학계에서 등장하는 동학 관련 논문은 단 2편에 불과하고 있으며, 신인철학은 6편에 이른다.

지위와 역할에 대한 견해를 진보적으로 제시하고 있다'고 평가되면서 조선철학사 내 독자적이고 독보적인 위상을 확보하기 시작했다.

단적으로 신인철학의 사상사적 지위는 2010년 이후 '주체의 관점'에서 하나의 사상체계를 이루고 있는, "주체철학 이전 조선철학을 마감지는 철학조류"<sup>39)</sup>로 확립된다. 북한에서 신인철학 관련 연구를 거의 주도하는 로학회<sup>40)</sup>는 1997년 신인철학 연구의 의의를 "우리나라의 근대철학사를 옹거 서술하여 조선철학사를 풍부히 하는 데 관건적인 문제"<sup>41)</sup>라고 선언했다. 실제로 현재 북한에서 신인철학 연구는 조선철학 연구 중 개별주제로 가장 많은 수를 차지한다. 신인철학 연구의 폭발적인 활성화와 함께 2010년대 중반 이후 북한 조선철학사 연구에서는 동학·천도교·신인철학을 유기적으로 묶는 정리가 진행된다. 핵심은 1860년 최제우가 창도한 동학이 1905년 손병희의 천도교로 개편된 이후 1920년대 이돈화에 이르러 다시금 집대성 및 체계화되어 신인철학으로 재탄생했다는 점에 있었다. 예컨대 이 시기 "동학의 기본사상과 리념이 천도교로 개편된 다음 천도교의 사상이 신인철학으로 정립"<sup>42)</sup>, "동학, 천도교의 교리를 철학적으로 해석하면서 체계화된 것"<sup>43)</sup>이 바로 신인철학이라는 정리가 등장하기 시작했다. 이러한 과정 속에서 신인철학에 대한 북한 조선철학사 연구는 크게 우주론(유물론), 사회변혁적 실천(개벽), 인간론 중심의 특징적인 이해방식을 보인다.

우주론은 동학·천도교를 관통하는 세계관적 기초로서 신인철학을 이해하기 위한 출발점과 같다. 최근 북한 조선철학사 연구는 2010년 중반까지 '우주관'으로 규정되던 것을 '우주자연관'으로 바꾸면서 신인철학 안에 물질적 자연세계에 대한 논의를 더욱 명확하게 포함시키고 있다. 신인철학의 우주자연관은 동학과 마찬가지로 세계의 본질이자 천지만물의 근원으로서 '지기', 지기로 형성되는 '무극·무궁'한 세계, 지기의 자기운동 원리로서 '무위이화'가 반복적으로 배치되는 '지기일원론'으로 설명된다. 하지만 우주자연관과 연계된 신인철학의 철학적 위상은 '한울'로 대표되는 동학의 종교신비주의를 극복한 사상이라는 점에서 더욱 두드러진다. 동학에서는 지기가 곧 '한울'로서 모든

38) 정해섭, 「주체철학이전 조선철학사에서 사람에 대한 견해(2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제43권 2호, 김일성종합대학출판사, 1997; 한분희, 「도덕의 본질에 대한 <신인철학>의 견해」, 『철학연구』 루계 제 71호, 과학백과사전종합출판사, 1997; 한분희, 「도덕발생에 대한 신인철학의 견해」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제)』 제43권 4호, 김일성종합대학출판사, 1997.

39) 로학회, 「우리나라 철학사에서 사람에 대한 견해의 역사적 변천(2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제61권 4호, 김일성종합대학출판사, 2015, 45쪽.

40) 현재 김일성종합대학 교수인 로학회는 2007년을 시작으로 『철학연구』(2020년까지)와 『김일성종합대학학보』(2022년까지)에 동학·천도교 관련 논문 12편을 발표했다(조선철학 전체로 넓히면 25편). 그는 1997년 『김일성종합대학학보』에서 권근 관련 논문의 필자로 처음 등장했으며 박사학위 취득 이후 신인철학 관련 연구를 수행 중인 교수연구자로 판단된다. 개인적으로 2018년 개최된 중국 연변대 학술대회에서 만난 사회과학원 강명흡 교수에게 "종합대학의 로학회 선생님은 어떤 분이신가요? 제가 그분이 쓴 신인철학 글들을 많이 봤습니다."라고 물어본 적 있었다. 그에 대해 강명흡 교수는 "아, 그 친구 가끔 만나면 맨날 신인철학, 신인철학 노래를 부른다 말입니다."라고 말했다.

41) 로학회, 「신인철학의 세계에 대한 견해와 그 제한성」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제54권 1호, 김일성종합대학출판사, 2009, 49쪽.

42) 채주연, 「신인철학의 우주자연관의 사상리론적 전제」, 『철학연구』 루계 제144호, 과학백과사전출판사, 2016, 43쪽.

43) 리금혁, 「신인철학의 개벽사상 형성발전의 사상리론적 전제」, 『철학연구』 루계 제158호, 과학백과사전출판사, 2019, 59쪽.

것의 창조주, 주재자, 전지전능한 존재였다고 한다면, 신인철학의 체계에서 지기는 이돈화의 설명을 빌려 ‘자연적인 존재’, ‘우주의 본체’, ‘시공간적 형식’으로서 존재하는 ‘생명력’이기 때문이다. 바로 이런 점에서 신인철학의 지기일원론은 동학의 지기일원론을 발전시킨 사상이 된다.

구체적으로 “신인철학의 지기일원론과 동학의 지기일원론은 그 원리적 내용에서 근본적인 차이”<sup>44)</sup>를 갖는다. 북한 조선철학사는 동학의 지기와 근본적으로 달리하는 신인철학 내 지기의 특성을 의도적으로 강조한다. 그것은 신인철학의 지기가 물질과 정신의 속성을 총괄하면서 이 양자의 근본바탕이 되는 본체로서 생명력으로 확장된다는 것이었다. 하지만 더욱 중요한 것은 이와 같은 생명력의 원리가 곧 진화운동이라는 점에 있었다. 이를테면 북한 조선철학사 연구는 “우주를 일대지기적 생명체로 본다. 이 생명체가 계통 있는 유기적 발전을 하는 법칙을 수운은 ‘무위이화’라 명명한 것”, “화라 함은 곧 향상을 의미한 것이며 진화를 의미한 것이며 선을 의미한 것”<sup>45)</sup>이라고 한 이돈화의 설명을 강조하면서, 동학의 지기가 자연의 운동변화원리인 것은 맞지만 거기에 상승작용이 없음을 비판한다. 오히려 신인철학의 지기 개념은 “낮은데서 높은데로, 하등에서 고등으로, 덜 발전된 것으로부터 발전된 것으로, 덜 조직된 것으로부터 조직된 것으로 발전하는 과정”을 이끄는, 즉 “자기 원인과 자기 법칙, 질서에 따라 저절로 끊임없이 상승발전하는 창조적 진화운동”<sup>46)</sup>을 한다는 점에서 차별적이라는 것이다.

이와 같은 특성의 우주자연관은 “주로 사회역사관과 관련된 문제들에서만 논의했던” 위정척사론, 동학, 개화사상, 애국문화계몽사상 등에 비해 신인철학이 보다 발전한 철학사상으로 평가받는 이유가 된다.<sup>47)</sup> 하지만 주체철학을 제외하고 북한 조선철학사 연구와 서술에서 빈틈없이 수행되는 원리에 따라 신인철학 역시 이전 사상들에게 내려졌던 동일한 비판이 주어진다. 대표적으로 생명력을 지기의 속성으로 이해하려는 방식은 범신론적 견해이며 결국 부르주아 관념론 철학에 합류하게 된다는 점, 또한 신인철학이 세계의 발전법칙을 변증법적인 합법칙성으로 파악함에도 불구하고 사회 변화의 원동력인 사람의 운동을 올바르게 파악하지 못했다는 점 등이었다.<sup>48)</sup> 바로 이러한 한계

44) 채주연, 「신인철학의 우주자연관의 역사적 의의」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제62권 1호, 김일성종합대학출판사, 2016, 63쪽. 여기서 북한 조선철학사 연구에서 동학·천도교의 지기 개념 해석 변화, 신인철학의 위상 변화 등을 명백하게 확인할 수 있다. 이를테면 이돈화의 지기 개념에 대한 애초의 이해는 “최제우나 최시형의 단계에서보다 보다 물질적인 성격이 약화되고 더욱 신비화되었다는 것이다. 이것은 동학이 천도교로 변천되면서 그에 맞게 종교철학적 세계관으로 변화되었다는 것을 말해준다.”(량만석, 「동학의 ‘지기’설에 대하여」, 『철학연구』 루계 제107호. 과학백과사전종합출판사, 2006, 33쪽)였다. 최근 이러한 정리는 찾아볼 수 없다.

45) 李敦化, 『新人哲學』, 천도교중앙총부, 1968, 38-39쪽.

46) 로학회, 「조선근대철학에서 세계에 대한 견해」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 4호, 김일성종합대학출판사, 2017, 47쪽. 한국에서 무위이화는 “지기가 가진 자체의 활동성과 생명력에 의해, 그리고 그 자체의 작동원리와 메커니즘”(김용휘, 「도가의 무위자연(無爲自然)과 동학의 무위이화(無爲而化) 비교 연구」, 『동학학보』 제51호, 동학학회, 2019, 229쪽)에 의한 우주의 자율적 운동으로 설명되듯이 여기서 진화론적 상승작용이 강조되지는 않는다. 반대로 무위이화를 수련법으로서 “하늘의 지기의 힘을 적극적으로 활용하고, 그 가르침을 받을 수 있는 방법”(230쪽)으로 이해하는 방식 역시 북한에서 존재하지 않는다.

47) 채주연, 「신인철학의 우주자연관의 역사적 의의」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제62권 1호, 김일성종합대학출판사, 2016, 63-65쪽, 인용은 65쪽.

48) 박창연, 『천도교의 사상연구』, 사회과학출판사, 2013, 244, 355쪽; 로학회, 「신인철학의 세계에 대한 견해와 그 제한성」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제54권 1호, 김일성종합대학출판사, 2009, 50-53쪽; 김선

들은 곧 주체철학과 신인철학을 구분짓는, 나아가 신인철학이 결코 주체철학의 위상에 다다를 수 없는 결정적인 차이점이 된다.

그런데 2015년 이후 북한 조선철학사 연구에서 새롭게 강조되는 신인철학의 ‘개벽관’은 좀 더 눈에 띄는 특징을 차지한다. 기존 연구들에서 천도교의 사상체계가 우주관, 사회역사관, 인생관, 도덕관으로 정리<sup>49)</sup>되는 것처럼, 개벽관은 동학·천도교의 맥락이 아닌 대체로 신인철학과의 연관성 속에서 보다 특징적으로 위치했다. 현재 신인철학의 ‘3대 개벽사상’이 공식화되어 설명되고 있다. 로학회는 이돈화 대신 통치자의 교시<sup>50)</sup>를 빌려와 신인철학의 3대 개벽사상이 “정신, 민족, 사회분야의 개벽을 통하여 불합리한 당시의 세상을 뜯어고치고 땅 위에 <천국>과 같은 새 사회를 건설할 데 대한 사상”<sup>51)</sup>이라고 규정한다. 구체적으로 일종의 사상개벽인 ‘정신개벽’은 정신행위가 인간의 본질적인 특성이라는 점과 관련되어 인간의 역사적 과정 및 주변 환경에 대한 극복으로 나아가는 의식적인 각성을 의미한다. 물론 이러한 신인철학의 정신개벽은 인간의 정신적 역할을 강조한다는 점에서 의의를 갖지만 계급적인 각성에 이르지 못했다는 점에서 한계를 갖는 것이었다. 다음으로 민족성의 개조와 민족의 지위향상을 내용으로 하는 ‘민족개벽’은 민족의 발전을 가로막는 윤리도덕적인 폐해의 극복을 의미한다. 이 역시 현실적인 민족해방투쟁을 도외시하고 단순한 관념론적인 민족성의 개조만을 주장했다는 점에서 한계를 갖는 것이었다. 말 그대로 안락한 인간 삶을 위한 사회의 실현인 ‘사회개벽’은 사회의 물질적이자 정신적인 진화발전을 의미한다. 하지만 그러한 사회개벽 역시 정신적인 진화발전의 구체적인 상을 단순히 관념적으로 제시한다는 점에서 한계를 갖는다.<sup>52)</sup>

그럼에도 신인철학의 개벽관은 동학사상의 극복으로부터 일정한 철학사적 의의를 확보한 것으로 평가된다. 물론 이러한 평가는 기존 철학사상의 진보성과 제한성을 동시에 다루고 그 지양을 다른 철학사상의 이행으로 근거지우는 조선철학사 서술 방식을 반복한 것이다. 동학의 개벽이 사람들의 목적의식적인 투쟁이 아니라 ‘무위이화’를 통해서 이뤄지는 자연적인 변혁이었다고 한다면, 신인철학의 개벽관은 “동학의 <개벽> 사상을 받아들이는 한편 그 이론적 미숙성을 극복하고 사회력사발전의 합법칙성을 보다 원리적으로 전개”<sup>53)</sup>한 현실변혁의 이론이라는 점이다. 이처럼 신인철학의 개벽은 보다 진전된 목적의식성에 기반한 사람들의 사회변혁적 실천이라는 점에서 의의를 갖는

희. 「신인철학의 우주자연에 대한 견해」. 『철학연구』 루게 제119, 과학백과사전종합출판사. 2009, 48쪽.

49) 박창연, 『천도교의 사상연구』, 사회과학출판사, 2013, 3쪽 목차.

50) “천도교는 지상천국건설을 최고의 리상으로 삼는다. 과거의 종교가 이 세상을 괴로운 것으로 보고 건질 수 없는 것으로 생각해왔다면 천도교는 이 세상을 개벽하여 천국을 건설할 수 있다고 보았다. 바로 이런 원리로부터 출발하여 천도교는 <후천개벽>을 교의 중요한 사상의 하나로 간주하고 <정신개벽>, <민족개벽>, <사회개벽>으로 불리우는 3대 개벽의 실천운동을 전개하였다.” 김일성, 『김일성전집 99』, 조선로동당출판사, 2011, 383쪽.

51) 로학회, 「신인철학의 3대 개벽사상」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 2호, 김일성종합대학출판사, 2017, 41쪽.

52) 박명. 「신인철학의 개벽사상」. 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제59권 2호. 김일성종합대학출판사. 2013, 68-72쪽; 로학회, 「신인철학의 3대 개벽사상」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 2호, 김일성종합대학출판사, 2017, 41-44쪽.

53) 리금혁, 「신인철학의 개벽사상 형성발전의 사상리론적 전제」, 『철학, 사회정치학연구』 루게 제158호, 과학백과사전출판사, 2019, 60쪽.

것이였다. 이런 맥락에서 신인철학의 개혁관에는 사상이론적 전제로서 동학의 ‘질병론’이 선별되어 강조된다. 최제우가 제시한 ‘악질(惡疾)’, ‘괴질(怪疾)’ 등의 논리가 차용되면서 기존 동학에서 포함 시켰던 육체적 질병, 물질생활과 정신생활에서의 고통, 조선사회의 봉건성 뿐만 아니라 서구자본주의의 폐해 등을 포괄하는 사회정치적 혼란과 부패 등이 신인철학 개혁관의 대상이라고 규정<sup>54)</sup>된다.

결과적으로 신인철학의 개혁관이 얻게 되는 위상은, 부패한 봉건사회의 극복과 이상사회의 실현을 주창한 동학의 ‘광제창생’, ‘지상천국’ 등의 구호를 계승하고, 나아가 당시 서구 자본주의의 사회문제를 비판한 유럽 사회이론까지도 적극적으로 받아들인 진일보한 철학사상이라는 점이다. 이는 최근 북한 조선철학사 연구에서 두드러지게 수행되는 동학, 천도교, 신인철학의 발전적 도식의 이론화이자 조선근대철학사의 체계화로 평가할 수 있다. 이를테면 『新人哲學』에 등장하는 ‘노예와 자유민의 투쟁, 농노와 영주의 투쟁, 평민과 봉건계급의 투쟁은 곧 사회진전의 원동력’이라는 구절이 인용되면서 “인민대중이 노는 역할을 중시하고 단결을 이룩할 데 대하여 주장한 것, 인간의 활동에서 정신, 사상의 역할을 일정하게 강조한 것, 전체를 위한 도덕을 강조한 것”<sup>55)</sup>이 결국 신인철학의 가장 뛰어난 지점으로 선별되는 것은 동학에서 천도교로의 발전, 나아가 이후 주체사상으로의 이행을 설명하기 위한 이론적 도식이 된다.

마지막으로 북한 신인철학 연구의 핵심은 인간에 대한 철학적 탐색이 차지한다. 원래 이 부분은 신인철학의 인생관과 도덕관 등으로 설명되어 왔다. 이때 핵심은 개체보다 전체를 앞세운 인생관과 도덕관이였다. 이를테면 신인철학의 인생관과 도덕관은 압축적으로 “가치있는 삶 즉 자기 개인만을 위하여 사는 무의미한 삶을 반대하고 전체를 위하는 삶을 주장한 인생관”<sup>56)</sup>으로 정의되는 방식이였다. 그런데 이와 같은 신인철학의 인생관 및 도덕관과 관련된 집단주의적 이해방식은 2010년 중반 이후 인간의 지위, 능력, 본성 등을 다루는 인간관으로 무게중심이 변화하고 있다. 북한 조선철학사 연구들에서는 신인철학의 인간관이 동학의 인간관으로부터 시작된 것으로 공식화한다. 동학이 사람에 대한 문제를 제기한 것은 종래 다른 철학사상과 구별되는 기본적인 특징이다. 인간의 존엄과 가치를 짓밟는 봉건적 폭압과 예속이라는 시대적 분위기, 유교성리학과 불교 등에 의한 정신적 구속과 이성의 해방 문제라는 철학사적 배경 등은 동학이 인간문제를 제기한 근본원인이 된다.

그런데 이러한 동학의 인간관은 ‘시천주(侍天主)’, ‘인내천’ 등의 개념을 거쳐 자유롭고 평등한 인간존재의 의미와 위상을 본격적으로 다루는 신인철학으로 발전적으로 계승된다. 최종적으로 신인철학은 “동학의 사람에 대한 견해를 이론적 전제로 하여 인간관을 전개”한 사상으로 위치한다.<sup>57)</sup> 이

54) 로학회, 「신인철학의 3대 개혁사상」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 2호, 김일성종합대학출판사, 2017, 43-44쪽; 리금혁, 「신인철학의 개혁사상 형성발전의 사상리론적 전제」, 『철학, 사회정치학연구』 루게 158호, 과학백과사전출판사, 2019, 60-61쪽; 리금혁, 「신인철학의 개혁관의 진보성」, 『철학, 사회정치학연구』 루게 제156호, 과학백과사전출판사, 2019, 57쪽.

55) 리금혁, 「신인철학의 개혁관의 진보성」, 『철학, 사회정치학연구』 루게 제156호, 과학백과사전출판사, 2019, 58쪽.

56) 로학회, 「신인철학의 역사적 진보성」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제56권 1호, 김일성종합대학출판사, 2010, 56쪽.

57) 림수연, 「신인철학의 인간에 대한 견해형성발전의 사상리론적 전제」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제62권 4호, 김일성종합대학출판사, 2016, 60-63쪽. 인용은 63쪽.

제 조선철학사의 발전과정 속에서 신인철학은 우주의 모든 존재를 중 가장 완벽하고 최고인 ‘인간의 지위’, 자신의 의식으로 객관세계를 능동적으로 개조해가는 ‘인간의 능력’, 사회성·창조성·평등·자유 등을 내포하는 ‘인간의 본성’ 등을 다룬 철학체계로 공식화되기에 이른다.<sup>58)</sup> 하지만 이러한 신인철학의 인간관의 진보성 역시 사람을 자주성, 창조성, 의식성을 지닌 사회적 존재로가 아니라 자연적 존재로 본다는 점<sup>59)</sup>에서 사실 주체사상으로 지양되어야 할 사상으로 국한되는 것 역시 물론이다.

## 5. 남북 철학연구의 공존을 위한 모색, 그 전망들

최근 북한 조선철학사 연구에 있어서 신인철학의 위상에 대한 재조정이 이뤄지고 있는 것으로 보인다. ‘조선근대철학사의 총결’과 같은 표현은 더 이상 등장하지 않고 있으며 다시금 “1920년대 리돈화에 의하여 제기된 조선근대철학조류의 하나”<sup>60)</sup>로서 건조하게 정리되고 있기 때문이다. 이는 물론 주체철학의 절대적인 위상에 조금도 손상을 주지 않겠다는 의도에 따른 표현수정이라고도 할 수 있다. 그런데 동학사상과 천도교철학에 대한 해석과 평가, 동학·천도교의 사상사적 계승 및 이에 대한 정리, 아울러 신인철학으로의 수렴과 한계 지적 등은 지금까지 살펴본 것처럼 북한 조선근대철학사 연구에서 최근 30여년 간 핵심적으로 지속되어왔던 작업이었다. 그리고 이와 같은 조선철학사 연구 및 서술의 장기작업에 결정적으로 개입하면서 절대적인 기준으로 작동했던 것은 바로 철학체계화의 맥락에 노정된 주체사상의 성립과 전문화였다. 그 자체로 북한의 통치이데올로기인 주체사상의 압도적이고 절대적인 위상을 확인할 때, 북한 조선철학사 연구를 온전하게 이해하려는 노력이 종종 주저되는 것은 당연하다.

이제 여기서 제기할 수 있는 질문은 다름 아닌 한반도 근현대철학사상에 대한 북한철학계 내부의 이론적 관심과 요구가 존재했는지, 만약 존재했다면 그것은 과연 무엇이었나이다. 북한 조선철학사 연구에 대한 엄밀하고 객관적인 평가는 일정한 왜곡과 기계적인 적용의 철학사 연구라는 비판으로부터 전적으로 자유로울 수 없다. 하지만 조선철학사에 대한 비판적 분석이라는 태도로부터 출발해 한국철학사 연구에 있어서 반성적 성찰 지점을 찾으려는 적극적인 시도로 나아간다면 눈에 띄는 몇 가지 장면들 역시 존재한다. 이를테면 북한 조선철학사 연구가 강조하는 역사적 상황 및 사회경제적 배경 중시, 철학사상의 탄생에 전제된 계급적 요소들에 대한 강조, 철학사상의 연속과 단절을 끊임 없이 부각시키려는 태도, 우리철학의 중요성에 대한 민감한 인식 등이다. 특히 당대 정치경제적이고 문화적 상황을 반영함으로써 철학이 발생한다는 사유의 ‘존재구속성’을 지독하게 추구하는 관점은 북한 조선철학사 연구에 대한 관심을 유지하게 만드는 가장 커다란 이유가 된다.

따라서 한반도 근현대철학사상에 대한 북한철학계 내부의 이론적 관심과 요구가 존재했다는 것

58) 로학희, 「우리나라 철학사에서 사람에 대한 견해의 역사적 변천(2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제61권 4호, 김일성종합대학출판사, 2015, 46-48쪽.

59) 림수연, 「신인철학의 인간에 대한 견해의 진보성연구」, 『철학연구』 루게 제147호, 과학백과사전출판사, 2016, 41쪽.

60) 로학희, 「조선근대철학에서 세계에 대한 견해」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 4호, 김일성종합대학출판사, 2017, 45쪽.

을 전제로 새로운 시도를 모색할 필요가 있다. 이를 위해 먼저 필요한 것은 당연히 남북 철학연구의 공존을 위한 목적으로부터 마련된, 공동연구의 주제를 발굴하고 소통하려는 자세일 것이다. 지금껏 살펴봤듯이 분단 이후 동학·천도교 연구는 한국 뿐만 아니라 북한에서도 지속적으로 수행되어 왔다. 이에 반해 그와 관련된 연구의 상호교섭과 이해는 극소수에 불과했거나 심지어 대내외적인 상황에 의해 거의 불가능한 상황이다. 하지만 그러한 조건을 뛰어넘어 동학·천도교·신인철학 연구와 관련하여 남북 각각의 사상적 토대 및 역사적 경험 속에서 형성되어 온 이해 방식의 공통성과 차이를 밝히는 작업 자체는 큰 무리 없이 진행될 수 있다. 동학·천도교의 반봉건과 반외세적 성격은 남북 모두 동의하고 있는 부분이다. 또한 동학의 사회변혁론을 강조하면서 변혁의 필연성을 근거짓는 ‘우주론’과 변혁의 실천성을 설명하는 ‘인간론’에 주목하는 연구는 비단 북한뿐만 아니라 한국에서도 진행된 바 있다.<sup>61)</sup> 이처럼 북한 조선철학사 연구에 있어서 동학·천도교·신인철학 이해의 특징을 검토해보는 것은 곧 한국근현대철학의 특정한 흐름을 생성했던 이들 철학사상에 대한 입체적 조망과 총체적 이해를 구성할 수 있는 조건으로 활용할 수 있다.

위에서 살펴봤듯이 ‘투박하면서도 투철하게’ 전개되는 북한의 조선철학사 연구에 대한 평가 이전에 우리 스스로에게 질문을 던져보자. 엄밀하게 한국근현대철학 연구를 살펴보면 한국근현대철학의 고유한 문제의식과 구체적 성과, 특징적인 경향과 흐름 등에 대한 총체적 조망은 여전히 잘 포착되지 않는다. 이러한 상황은 한국근현대철학 연구에 필수적이라고 할 수 있는 방법론적 관점이 구체화되지 않았기 때문인 것처럼 보인다. 여기서 다시 곰곰이 생각해봐야 할 점은 철학이라는 학문이 갖는 어떤 본질적인 속성이다. 철학이 당대 역사적 현실과의 유기적인 접합 속에서 그 시대의 문제를 해결하기 위해 능동적이면서도 비판적으로 생성되는 사유체계라는 점은 부인될 수 없다. 이럴 경우 한반도 근현대 철학의 형성과 발전에 근본적으로 개입하는 어떤 계기들에 섬세한 관찰은 반드시 필요하다 할 수 있다. 이를테면 제국의 지배와 식민의 경험, 분단과 전쟁, 독재와 민주화 등의 격동적인 한국근현대사의 계기들은 한국근현대철학적 사상들을 발생시킨 현실조건이었다. 하지만 아쉽게도 그러한 계기들을 한국근현대철학과 관련시켜 해석하려는 연구는 실상 많지 않다. 그리고 바로 이것이 북한 조선철학사 연구와 가장 극명하게 드러나는 차이점이라고 할 수 있다. 최근 북한철학계가 열정적으로 수행중인 조선철학사의 체계화는 한국근현대철학사에 대한 보다 심화된 연구를 필요로 하는 우리의 상황과 오버랩된다.

동학, 천도교, 신인철학 이후의 북한 조선철학사 연구를 살펴보면 위정척사론, 개화사상, 애국문화계몽사상 등으로 정리되고 있는 것처럼 보인다. 개화사상으로서 박규수, 오경석, 류대치, 이동인 등의 초기 개화파를 비롯한 김옥균, 박영호, 홍영식, 유길준 등의 사상이 소개되고 있으며, 애국계몽사상으로서 장지연, 리상재, 서재필, 박은식, 신채호, 한용운 등이 포함되어 설명되고 있다. 물론 이러한 철학적 조류는 곧 민족적 독립과 자주권을 위한 우리 인민의 애국적 지향과 염원의 반영이며 민족사가 남긴 귀중한 사상정신적 유산으로 정의된다. 구체적으로 여기에 ‘인민의 민족 자주의식을

61) 김정호, 「동학 사회변혁론의 이론적 기초」, 동학학회 편저, 『동학과 전통사상』, 도서출판 모시는 사람들, 2005, 237-267쪽.

높이고 나라의 근대적 발전을 추동하는데 긍정적 기여를 한 사상적 조류’, ‘인민의 자주적 지향에 편승하여 봉건적 낙후성에서 벗어나 나라의 근대적 발전을 이룩하려 노력한 사상’, ‘외세의 침략으로부터 민족 자주권을 고수하기 위한 철학적 견해를 내세운 사상적 흐름’으로 평가가 추가된다.<sup>62)</sup> 이렇게 볼 때 남북철학의 공동연구가 가능할 수 있는 새로운 토대들이 지속적으로 마련된다고 할 수 있다. 반외세, 반제국, 탈식민 등의 지향을 갖는 철학사상에 대한 연구는 남북 모두에게 큰 부담 없이 접근할 수 있는 영역이기 때문이다.

급격한 외세의 진입, 식민과 분단, 전쟁, 군사독재 등의 현실은 여러 학문분야에 영향을 끼쳤겠지만 다른 무엇보다 한반도근현대사상사에 결정적인 영향을 끼쳤다. 결과적으로 한반도근현대철학의 지평, 그것이 갖는 고유성과 의의 등은 여전히 회색지대에 가깝게 보인다. 더 많은 연구자들이 등장해야하고, 더 많은 토론의 장이 생겨야하고, 더 많은 논의와 주장 등이 제출되어야 하는 것은 분명하다. 여기서 북한 조선철학사 연구는 조금은 빼뚱게 보이는 거울의 역할을 수행한다. 물론 북한 조선철학사 연구에 대한 한국의 연구는 틈틈이 수행되었고 지금도 계속되고 있다. 하지만 이와 같은 문제제기가 더욱 발전된, 지속적인 연구로까지 이어지지 못한 것 역시 분명한 사실이다. 이런 상황 속에서 남북의 시각 모두를 포함하는 한반도철학사 연구는 우리들에게 주어진 핵심적인 연구주제이다. 우리 철학과 사유의 구체성과 현재성을 획득하는 데 있어, 특히 이 부분에 대한 검토는 생략할 수 없는 과제이기 때문이다.

## 참고문헌

### 1. 한국 문헌

- 김용휘, 「도가의 무위자연(無爲自然)과 동학의 무위이화(無爲而化) 비교 연구」, 『동학학보』 제51호, 동학학회, 2019.
- 김정호, 「동학 사회변혁론의 이론적 기초」, 동학학회 편저, 『동학과 전통사상』, 도서출판 모시는 사람들, 2005.
- 박민철, 「북한 철학계의 동학·천도교 이해와 그 특징: 1990년대 이후를 중심으로」, 『한국학논집』 제68집, 계명대학교 2017.
- 박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징: 『철학연구』(2000-2016)을 중심으로」, 『민족문화연구』 제83호, 고려대학교 민족문화연구원, 2019.
- 박민철, 「『조선철학』 대 「한국철학」: 「북」의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성」, 『시대와 철학』 제30권 3호, 한국철학사상연구회, 2019.
- 선우현, 「민족통일과 북한철학 연구의 의미」, 『인문학연구』 제4호, 경희대학교 인문학연구소, 2000.
- 성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988.
- 송두율, 『통일의 논리를 찾아서』, 한겨레신문사, 1995.
- 송두율, 『경제인의 사색』, 한겨레신문사, 2002.

62) 리은경, 「애국문화계몽사상가들의 문화개혁사상과 그 제한성」, 『철학연구』 루게 제103호, 과학백과사전출판사, 2005, 41쪽; 이상욱, 「조선근대계몽사상가들이 제기한 유교비판론의 진보성과 제한성」, 『철학연구』 루게 제127호, 과학백과사전출판사, 2011, 42쪽; 김영준, 「근대동방철학사상의 특징으로서의 반침략애국주의적 성격」, 『철학연구』 루게 제137호, 과학백과사전출판사, 2014, 38-39쪽.

이기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『동양철학』 제18집, 한국동양철학회, 2002.

이병수, 「북한철학의 패러다임 변화와 사상적 특징」, 『대동철학』 제67집, 대동철학회, 2014.

이준모, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 1988.

임원빈, 「남북한의 실학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『강원문화연구』 제21권, 강원대학교 강원문화연구소, 2002.

전미영, 2006. 「북한의 철학연구 동향 및 특성-학술지 분석을 중심으로」, 『철학사상』 제23권, 서울대학교 철학사상연구소.

황종원, 「동학의 무위 사상 연구」, 『대동철학』 제66집, 대동철학회, 2014.

## 2. 북한 문헌

### 1) 『철학연구』

김선희, 「신인철학의 우주자연에 대한 견해」, 『철학연구』 루계 제119, 과학백과사전종합출판사, 2009.

김성혁, 「우리 나라 근대사상가들의 개벽에 대한 견해」, 『철학연구』 루계 제100호, 과학백과사전종합출판사, 2005.

김영준, 「동학의 애국애민적 성격」, 『철학연구』 루계 제133호, 과학백과사전종합출판사, 2013.

김영준, 「근대동방철학사상의 특징으로서의 반침략애국주의적성격」, 『철학연구』 루계 제137호, 과학백과사전출판사, 2014.

량만석, 「동학의 ‘지기’설에 대하여」, 『철학연구』 루계 107호, 과학백과사전종합출판사, 2006.

리금혁, 「신인철학의 개벽관의 진보성」, 『철학, 사회정치학연구』 루계 제156호, 과학백과사전출판사, 2019.

리금혁, 「신인철학의 개벽사상 형성발전의 사상리론적 전제」, 『철학, 사회정치학연구』 루계 제158호, 과학백과사전출판사, 2019.

리덕남, 「근대동방철학사상의 일반적 특징」, 『철학연구』 루계 제149호, 과학백과사전출판사, 2017.

리상욱, 「조선근대계몽사상가들이 제기한 유교비판론의 진보성과 제한성」, 『철학연구』 루계 제127호, 과학백과사전출판사, 2011.

리은경, 「애국문화계몽사상가들의 문화개혁사상과 그 제한성」, 『철학연구』 루계 제103호, 과학백과사전출판사, 2005.

림수연, 「신인철학의 인간에 대한 견해의 진보성연구」, 『철학연구』 루계 제147호, 과학백과사전출판사, 2016.

로학희, 「동학과 3교(유교, 불교, 선교)의 호상관계」, 『철학연구』 루계 제148호, 과학백과사전출판사, 2017.

오천일, 「최제우의 반침략애국주의사상과 그 제한성」, 『철학연구』 루계 제130호, 과학백과사전종합출판사, 2012.

오혁철, 「동학의 인간평등사상의 진보성과 제한성」, 『철학, 사회정치학연구』 루계 제157호, 과학백과사전출판사, 2019.

정성철, 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」, 『철학연구』 루계 제45호, 사회과학출판사, 1991.

정창학, 「동학이 제기한 <사인여천> 사상과 그 제한성」, 『철학연구』 루계 제120호, 과학백과사전종합출판사, 2010.

조원국, 「동학의 <인내천> 사상과 그 범신론적 특성」, 『철학연구』 루계 제119호, 과학백과사전종합출판사, 2009.

채주연, 「신인철학의 우주자연관의 사상리론적 전제」, 『철학연구』 루계 제144호, 과학백과사전출판사, 2016.

한분희, 「도덕의 본질에 대한 <신인철학>의 견해」, 『철학연구』 루계 제71호, 과학백과사전종합출판사, 1997.

2) 『김일성종합대학학보(철학. 경제)』

- 김영철, 「조선철학사연구의 강령적 지침을 마련하여 주신 불멸의 업적」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제64권 4호, 김일성종합대학출판사, 2018.
- 림수연, 「신인철학의 인간에 대한 견해형성발전의 사상리론적 전제」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제62권 4호, 김일성종합대학출판사, 2016.
- 로학희, 「동학은 우리 민족의 고유한 사상」, 『김일성종합대학학보(철학. 경제학)』 제54권 1호, 김일성종합대학출판사, 2008.
- 로학희, 「신인철학의 세계에 대한 견해와 그 제한성」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제54권 1호, 김일성종합대학출판사, 2009.
- 로학희, 「신인철학의 역사적 진보성」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제56권 1호, 김일성종합대학출판사, 2010.
- 로학희, 「우리나라 철학사에서 사람에 대한 견해의 역사적 변천(2)」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제61권 4호, 김일성종합대학출판사, 2015.
- 로학희, 「조선근대철학에서 세계에 대한 견해」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 4호, 김일성종합대학출판사, 2017.
- 로학희, 「신인철학의 3대 개벽사상」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제63권 2호, 김일성종합대학출판사, 2017..
- 로학희, 「유교 성리학이 조선철학사 발전과 인민대중의 자주의식, 창조적 능력 발전에 미친 부정적 영향」, 『김일성종합대학학보(철학)』 제66권 1호, 김일성종합대학출판사, 2020.
- 박명, 「신인철학의 개벽사상」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제59권 2호, 김일성종합대학출판사, 2013.
- 정해섭, 「주체철학이전 조선철학사에서 사람에 대한 견해(2)」, 『김일성종합대학학보(철학. 경제학)』 제43권 2호, 김일성종합대학출판사, 1997.
- 채주연, 「신인철학의 우주자연관의 역사적 의의」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제62권 1호, 김일성종합대학출판사, 2016.
- 한분희, 「도덕발생에 대한 신인철학의 견해」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제)』 제43권 4호, 김일성종합대학출판사, 1997.
- 호영식, 「동학의 민족주의적인 보국안민 사상과 그 특징」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 제54권 4호, 김일성종합대학출판사, 2007.

3) 기타 단행본 및 논문

『東經大全』, 「論學文」

李敦化, 『新人哲學』, 천도교중앙총부, 1968.

김일성, 『김일성전집 99』, 조선로동당출판사, 2011.

정해섭, 1982. 『조선철학사』, 김일성종합대학출판사.

정성철, 『조선료리사상사 3』, 과학백과사전종합출판사, 2000.

정성철, 「경애하는 김정일동지는 조선철학사 연구의 진로를 명시하신 위대한 스승이시다」, 『사회과학원 학보』 루게 제33호, 사회과학원출판사, 2002.

정창학, 「천도교 출현의 역사적 배경」, 『역사과학』 루게 제178호, 과학백과사전출판사, 2001.

량만석, 『동학의 애국애족사상』, 사회과학출판사, 2004.

량만석·박춘란, 『조선철학전사 7』, 사회과학출판사, 2010.

박창연, 『천도교의 사상연구』, 사회과학출판사, 2013.

## 연구윤리교육

### ■ 사단법인 한국철학회 연구윤리 강령

한국철학회는 창립 이래 철학 전반에 관한 학술활동과 연구 및 교육 그리고 회원 상호간의 친목 도모를 위해 최선의 노력을 기울여왔다. 한국철학회 회원은 전문연구자로서 자율적으로 학문을 연구하고 학생을 교육할 권리가 있다. 또한 창의적 연구활동과 새로운 연구성과를 통해 공공의 이익과 복리증진에 기여하도록 매진해야 한다. 이런 차원에서 한국철학회 회원은 연구 및 학술활동을 수행함에 있어 다음 사항을 준수한다.

1. 연구활동은 자율적으로 수행하되 본회가 정한 절차와 규정에 따라 정직하고 투명하게 진행한다. 연구자는 연구계약의 체결, 연구비의 수주 및 집행에서 윤리적·법적 책임과 의무를 이행한다.
2. 연구결과를 공표하거나 전문지식을 사회에 환원할 때 학문적 양심을 견지하고 지성인으로서의 책임과 의무를 다한다.
3. 연구 및 저술활동에서 저작권 침해, 표절, 부적절한 인용, 자료의 조작 등과 같은 비윤리적이거나 불법적인 행위를 하지 않는다.
4. 연구에 참여하는 연구원, 대학원생 및 연구 보조원의 권리나 인격을 침해하는 일이 없도록 하며, 이들이 기여한 정도에 따라 정당한 대우를 한다.
5. 공동연구의 경우 연구 참여, 연구비 집행, 연구결과 활용 등에서 공동연구자의 정당한 권리가 침해되지 않도록 한다.
6. 연구활동에서 법률 및 본회 규정과 학계에서 권장하는 기본적인 연구윤리를 준수한다.

### ■ 연구윤리교육 세부자료

한국연구재단 CRE 연구윤리 정보포털: <https://cre.nrf.re.kr/>

2024년도 한국철학회 학술대회

가족, 공동체, 그리고 연대 / 남북철학을 말하다 II

인쇄일 2024년 3월 20일

발행일 2024년 3월 23일

발행인 김양현(한국철학회 회장)

기획총괄 권영우(한국철학회 연구위원장), 김형찬(한국철학회 통일철학위원장)

편집책임 오창환(한국철학회 연구간사)

발행처 (사)한국철학회

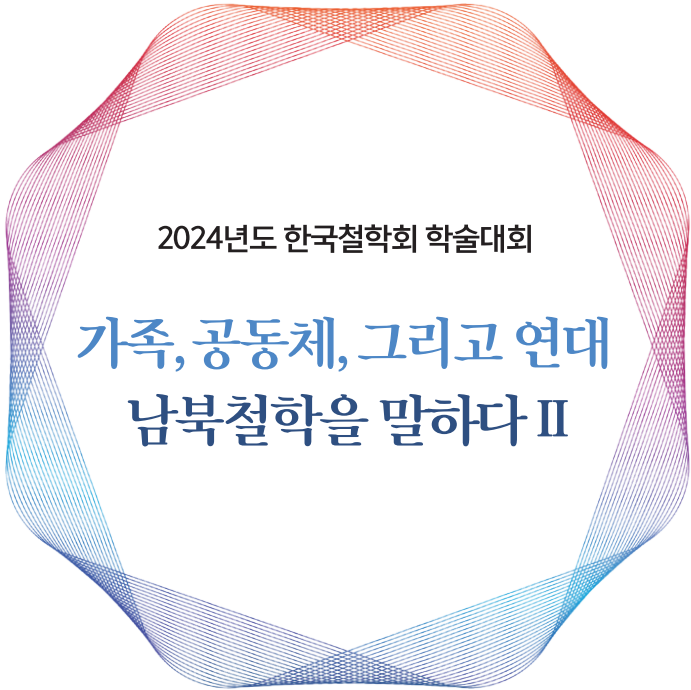
서울특별시 서초구 서초대로 78길 42 현대기림빌딩 1010호

Office. 070-7762-7741 Mobile. 010-4763-7609 E-mail. kpa1004@gmail.com

편집 및 인쇄 (주)에이퍼브

Office. 02-2274-3666

본 학술대회 자료집은 2023년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 제작되었습니다(2023S1A8A4A01088875).



2024년도 한국철학회 학술대회

가족, 공동체, 그리고 연대  
남북철학을 말하다 II