

한국철학사 연구

니클라스 루만의 사회적 체계이론에 의한 검토와 모색

유권종*

주제분류 한국철학, 철학사

주요어 한국철학사, 한국철학, 정체성, 고유성, 실체화, 니클라스 루만, 사회체계이론, 커뮤니케이션

요약문

이 논문은 지금까지의 한국철학사 연구들을 성찰하면서 향후의 한국철학사 기술작업의 방향과 방식을 고찰한 것이다. 이 논문은 한국철학사 기술작업이 한국 사회의 의사소통과 의식형성이란 관점에서 볼 때 지니는 의미와 이 의미에 대한 성찰을 바탕으로 한국철학사 기술 작업에 요청되는 새로운 변화된 관점과 방향을 찾아본 것이다. 이를 위해서 먼저 한국철학사 기술이 출판을 전제로 할 때 그것은 독자들과의 의사소통의 과정에 연관된다는 점을 고려하였고, 이를 학문적 논의로 연결하기 위해서 사회체계를 커뮤니케이션 체계로 다루는 니클라스 루만의 사회체계이론의 관점을 원용하였다.

루만의 사회체계이론을 한국철학사 연구에 적용함으로써 논의하는 주제는 네 가지이다. 첫째, 일제 식민지 사상사관은 어떻게 다루는가? 둘째, 한국철학이란 성립가능한가? 셋째, 한국철학의 실체화는 가능한가? 넷째, 한국철학의 고유성은 가능한가? 논의의 결론은 한국철학의 형이상학적 실체화로부터 벗어나서 한국에서 이루어진 의사소통의 체계를 통해서 한국철학의 정체성과 고유성을 주장하는 것이 가능하며, 그것이 식민사관의 그늘에서 벗어나는 길이라는 점이다. 그러나 서구 철학의 문제의식과 주제를 통해서 과거의 전통사상의 철학적 커뮤니케이션을 재구성하는 작업이 한국철학사의 본령인지 그것과는 별도의 다른 방법이 가능한지는 학계의 지속적인 논의가 필요하다.

* 중앙대학교

1. 서론

지금까지의 한국철학사 기술 작업은 앞으로도 지속될 것이다. 그렇다고 할 때 이 작업은 한국 사회의 의사소통과 의식형성이란 관점에서 볼 때 어떠한 의미를 지니는 것일까? 이 의미의 성찰은 한국철학사 기술 작업에 어떠한 새로운 관점이나 방향을 줄 것인가? 한국철학사 기술이 출판 판을 전제로 할 때 그것은 독자들과의 의사소통의 과정에 연관되는데 그 의미는 무엇일까? 사회체계를 커뮤니케이션 체계로 다루는 니클라스 루만의 사회체계이론¹⁾의 관점은 이를 관찰하기에 유용하다. 그러한 까닭에 루만의 핵심적 이론을 한국철학사 기술의 역사를 성찰하면서 미래지향적 한국철학사 기술의 방법을 재고하는 발판으로 삼고자 한다.

2. 니클라스 루만의 이론과 적용 방향

루만 이론은 작동이론으로서, 체계/환경-차이 이론이다. 이 말은 체계가 환경과의 차이를 생산함으로써 자신을 (재)생산한다는 뜻이다. 그래서 체계/환경-차이 이론은 보편적인 체계 형성 원리를 정식화한 표현이다. 그래서 이 원리는 첫째, 생성되는 모든 것에 적용될 수 있다.²⁾ 그래서 루

1) 마르코트 베르크하우스 지음, 이철 옮김, 『쉽게 읽는 루만』, 한울아카데미, 2011, 84쪽. “사회적 체계는 커뮤니케이션 형식으로 작동한다. 그것은 커뮤니케이션 체계와 다름없다.”(역자는 이 인용문에서 커뮤니케이션을 나중에 소통으로 번역한다.) 니클라스 루만 지음, 디르크 베커 펴냄, 이철 옮김, 『사회이론입문』, 이론출판, 2015, 니클라스 루만 지음, 디터 렌첸 펴냄, 이철·박여성 옮김, 『사회의 교육 체계』, 이론출판, 2016.

2) 이철, 「작동이론의 인식론적 장점들 — 니클라스 루만의 자기생산체계이론의 보기에서」, 『현상과인식』 40권 3호, 한국인문사회과학회, 2016 참조.

만은 이 개념을 가지고 심리적 체계와 사회적 체계라는 두 종류의 의미 체계를 파악한다.³⁾ 심리적 체계는 두뇌체계와의 차이를 생산하면서 의식 작동이라는 자신을 (재)생산한다. 사회적 체계는 심리적 체계와의 차이를 생산하면서 소통 작동이라는 자신을 (재)생산한다. 심리적 체계와 사회적 체계, 즉 의식 작동과 소통 작동은 서로를 서로의 환경에 두면서 제각기 작동하는 체계이다. 그 둘 가운데 사회적(social) 체계는 사회적 질서를 형성하는 작동의 연속으로서, 대답, 면접, 전화 통화, 학교 수업, 회의, 예배, 스포츠 경기, 주식 투자 참여, 선거, 학술발표 및 출간 등을 포함하여 모든 종류의 사회적 접촉을 일컫는다. 의미연관이 연쇄되는 모든 경우에 사회적 체계가 형성된다. 어떤 식으로든 의미 연관이 생성되기만 하면, 그 순간만큼은 사회적 체계, 사회적 질서가 생성된 것이다.⁴⁾

그런데 루만의 사회적 체계는 소멸, 생성하기도 하지만, 다른 것과의 관계 속에서 자신을 확장해나가기도 하고, 스스로를 분화해나가기도 한다. 이 복잡한 관계를 이해하고 설명해 가기 위해, 루만은 주로 심리적 체계를 환경으로 하여 개별 사회적 질서를 형성하는 사회적(social) 체계와, 모든 소통의 총체로서의 사회(societal)체계를 구별한다는 점을 유념해야 한다. 사회적(social) 체계는 자신의 환경에 다른 사회적 체계들, 즉 소통들을 가지고 있는 반면, 사회(societal)체계는 자신의 환경에 다른 사회적 체계들, 즉 소통들을 가지고 있지 않다.⁵⁾ 모든 체계들은 제각기 자신의 작동을 통해 확장, 분화하며 존속하거나 소멸하기도 한다.

3) Luhmann, N., *Soziale Systeme Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, 로자·하르트무트·슈트렉커·다비드·콧트만·안드레아 지음, 최영돈·이철 외 옮김, 『사회학 이론—시대와 관점으로 본 근현대 이야기』, 한울 아카데미, 2015, 228쪽에서 인용. 이철, 「니클라스 루만의 체계이론적 세계사회 분석—소통으로서의 사회적인 것과 소통의 총체로서의 사회」, 『사회와 이론』 1호, 통권 30집, 한국이론사회학회, 2017, 181-182쪽 참조.

4) 이철, 위와 같은 곳.

5) 로자·하르트무트·슈트렉커·다비드·콧트만·안드레아, 『사회학 이론—시대와 관점으로 본 근현대 이야기』, 한울 아카데미, 2015, 228쪽.

여기서 모든 소통의 총체인 사회(societal)체계가 분화되어 나간다는 점을 이해하는 것이 중요하다. 여기서도 위에서 말한 체계/환경 차이의 작동 원리가 중요하다. 이때에는 매체의 재귀적인 사용이 중요하다. 예를 들어 화폐 매체의 재귀적인 사용은 사회체계 내에서 지불/비지불 소통의 총체인 경제체계의 작동을 가능하게 한다. 경제체계의 경우에는 사회체계가 환경이고 경제체계가 체계가 된다. 권력 매체의 재귀적인 사용은 사회체계 내에서 여당/야당 구별을 통한 권력위임 소통의 총체인 정치체계의 작동을 가능하게 한다. 정치체계의 경우에는 사회체계가 환경이고 정치체계가 체계가 된다. 학문 역시 진리를 매체로 하여 재귀적인 소통을 이어가는 진리/허위 소통의 총체일 뿐이다. 과거에 학문은 보편적인 진리를 추구한다고 생각되었지만, 사실상 학문이 그것을 다룰 수 있다는 것은 허구에 지나지 않는다.⁶⁾ 우리가 관찰할 수 있는 사실에 입각해서 말하자면, 학문 역시 사회체계, 즉 사회의 전체 소통을 자신의 환경으로 삼으며 고유한 진리/허위 소통을 이어갈 뿐이다.⁷⁾ 루만에 의하면 체계의 작동은 관찰과 기술로 실행된다. 체계는 관찰하고 기술한다.

우리는 이 체계이론을 가지고 한국 철학사를 중심에 놓는 소통을 어떻게 개념화하고 파악할 수 있을까? 이 체계는 사회의 전체소통인 사회체계의 부분소통인 학문체계의, 그리고 학문체계의 부분소통으로서 개념화할 수 있을 것이다. 한국철학사는 한국에서 전개된 철학의 소통을 다룬다고 할 때, 그 소통은 한국의 지성적인 토양에 기반하여 생성되고 지속된 ‘인간의 지속을 위해 긴요한 궁극적 원리와 삶의 노하우’에 관한 진리/허위를 논하는 소통이라고 할 수 있지 않을까? 그렇다면 그러한 소통

6) 이점은 이미 바텔라가 톱슨 로쉬 지음, 석봉래 옮김, 『인지과학의 철학적 이해』, 옥도, 1997, 제1장 근본적 순환성(37-52쪽)에서 상세하게 설명하고 있다.

7) 매체의 종류에 관해서는 루만의 마지막 강의록인 디르크 베커 편, 이철 옮김, 『사회이론입문』, 이론출판, 2015, 제 2장(123-251쪽)을 참조할 것. 기능체계의 분화에 관해서는 같은 책의 열한번째 강의(362-392쪽)를 참조. 간단한 요약은 이철, 위의 논문, 4장(189-196쪽)을 참조.

의 변천 과정에 대한 기술이라고 개념화할 수 있는 한국 철학사 집필과 작업의 과정에서 나타난 중요 논점들을 성찰하고, 향후 새로운 소통의 길은 어떻게 열 수 있을지 탐구한다.

3. 한국철학사 기술 관련 논점들

한국철학사 관련 저술은 종류도 많고 각각의 저술목적도 일치하지 않을 뿐 아니라, 한국철학사 기술과 관련된 그에 관한 메타 담론들이 제시하는 주제들도 다양하기 때문에 그들을 하나로 뭉뚱그려서 함께 논의하는 것은 쉽지 않다. 다만, 지금까지 출판된 한국철학사 저술들의 대체적 경향과 논문들이 담고있는 중요한 논의 사항들을 채택하여 필자가 이해한 루만의 관점을 동원하여 비판적으로 검토하여 보고자 한다. 이는 한국철학계 내에서의 소통의 내용에 접근하여서 새로운 소통을 열어보려는 작업이다.

다양한 저술들과 논문들에서 공동의 논점을 찾기란 쉬운 일은 아니지만, 평소 필자가 한국철학사에 관한 연구를 하면서 한국철학계에서 중요한 논점이 된다고 생각하는 것들을 뽑고 이들을 중심으로 과거의 소통의 요점을 정리하고 새로운 소통의 가능성을 논의한다.

첫째, 식민지 사상사관은 어떻게 다루어야 하는가? 일제의 국토강점시기에 일본인 다카하시 도오루의 조선학술 내지 조선유학에 관한 연구⁸⁾는 한국의 사상사적 맥락의 고유성과 독자적 발전의 능력을 부정하는 논리를 세움으로써 한국철학의 존재여부에 관한 소통의 체계를 형성하였다. 이에 대한 반론은 윤사순 선생이 체계화하였다. 그러나 이후 다카하시

8) 다카하시 도오루의 조선유학 관련 저술에 관해서 상세하게 추적한 글은 김미영, 「다카하시 도오루(高橋亨)의 ‘한국철학관’과 내셔널리즘」, 『東洋哲學』 제34집, 한국동양철학회, 2010, 398-400쪽 참조.

도오루의 조선 유학이나 조선의 사상 연구에 대한 평가는 긍정과 부정이 번갈아 나타난다. 이는 다카하시의 관점과 견해를 근거로 한국 철학계의 소통이 지속적인 차이를 생산해 왔음을 시사한다. 앞으로 그의 식민지사상사관에 대한 어떠한 논의가 가능할 것인가?

둘째, 한국철학이란 개념은 성립 가능한가? 수많은 출판물들은 한국철학의 실체를 인정하지만, ‘철학’(philosophy)이라는 학문의 성격상 그 실체화는 허용되지 않는다는 입장이 존재한다. 즉 탈지역적이고 탈맥락적 보편성을 담는 것이 철학인데 한국인 혹은 한국지역에만 한정된 한국철학의 실재는 인정할 수 없다는 입장이다. 이 논의의 틀은 계속 유효할 것인가라는 논의가 필요하다. 이는 앞의 논점과도 연계되지만, 그와는 별도의 새로운 논의를 형성하였다. 이에 관해서 앞으로 어떠한 차이를 생산하면서 소통이 지속될 것인가?

셋째, 한국철학사를 통한 한국철학의 실체화는 허용되는 것인가? 그리고 그것은 한민족이 고유한 정신을 발견하고 서술하는 일인가? 대부분 한국철학사는 유교나 불교, 혹은 도가 도교 등의 사상으로부터 ‘철학’적 요소들을 추출하여 서술한다. 여기서 한국철학사의 주제는 한민족의 변치 않는 ‘정신’을 발견하는 작업인가? 아니면 민족의 집단적 정체성을 규정하는 일인가? 이 두 가지 주제들은 상호 수용가능한 것인가? 그것도 아닌 다른 핵심 주제가 존재하는 것인가? 이 물음은 한국철학의 실재를 인정하든 그렇지 않든 우리가 고찰하고 설명하고자 하는 한국철학의 본질에 대한 소통이 더 필요하기 때문에 제시한다.

마지막으로 한국철학사에는 고유성을 인정할 수 있는가? 이는 고유성의 근거와 기준에 대한 논의를 요구한다. 한국철학 혹은 동양철학 전공자들만이 아니라 서양철학 전공자들이 함께 오랜 동안 이에 대해 논의해 왔다. 이에 대한 논의 내용은 위 모든 문제와 긴밀하게 관련된다. 철학이 아닌 무속신앙, 불교, 유교, 도가 도교, 신흥종교, 등을 철학의 영역으로 선별하여 끌어들이는 작업이 한국철학사이다. 중국철학사 기술과 유사하

지만 독일철학사나 프랑스철학사와는 성질이 다르다. 이러한 내용으로 구성되는 한국철학사에서 고유성을 인정할 수 있을까? 있다면 그 근거와 방법은 무엇인가?

4. 한국철학사 기술 관련 논점들에 관한 논의

1) 일제 식민지 사상사관 극복은 어떻게 하는가?

지금까지 한국철학계에서는 일제강점기 한국사상사관에 대한 논의가 지속된다. 일제의 어용학자인 다카하시 도오루가 취한 『朝鮮儒學大觀』의 관점이 지금도 영향을 끼치는 까닭이다. 그의 사상사관의 극복과 관련해서 이루어진 논의는 윤사순 선생의 『韓國思想史에 있어서의 史觀問題』,⁹⁾ 이하배의 「다카하시 도루의 ‘조선 유학’읽기 비판」,¹⁰⁾ 『오늘의 동양사상』의 해방 60주년 기념으로 엮은 논문집에 실린 논문들을 통해서 집중적 논의로 이어졌다.¹¹⁾ 이후 김미영의 「다카하시 도오루(高橋亨)의 ‘한국철학관’과 내셔널리즘」,¹²⁾ 한자경의 「다카하시 도루의 조선유학 이해의 공과 과-주리 주기 분류를 중심으로」,¹³⁾ 등이 그 뒤를 이었다.

윤사순 선생은 다카하시 도오루의 식민지 사상사관은 ‘韓國思想不在’를 주장하는 停滯(他律)史觀이며, 논거로 삼는 내용은 한국사상의 ‘固着性’과 ‘從屬性’(事大性)임을 논증하였다.¹⁴⁾ 또 그는 다카하시의 식민사관에 대하

9) 윤사순, 「韓國思想史에 있어서의 史觀問題」, 『창작과 비평』, 12(2), 1977.

10) 『동양사회사상』 제10집, 동양사회사상학회, 2004.

11) 김기주의 「다카하시 도오루의 조선 유학관에 대한 비판과 대안적 논의」, 최영성의 「다카하시 도오루의 한국 유학관 비판」, 고희탁의 「다카하시 도오루 조선사상사의 양면성-우리 과거의 ‘타자화’를 위하여」 등.

12) 『東洋哲學』 34집, 한국동양철학회, 2010.

13) 『철학사상』 49집, 서울대학교 철학사상연구소, 2013.

14) 윤사순, 앞의 논문, 725쪽.

여 일제 강점기에 민족주의 사학자들(신채호, 박은식, 정인보 등)이 한국의 고유한 사상을 찾고 진화론의 영향을 받아서 자강론적 대응 논리를 세워서 민족발전사의 기틀을 마련하고자 하였지만, 그들의 ‘自強에 의한 발전의 맥락을 史實化하는 데 성공하였다고 보기 어렵다’고 판단한다.¹⁵⁾ 그 이유는 그들의 자강론적 작업이 고대사에 머물렀고 그 이후의 역사에서 한국인들이 발전시킨 내용을 포함시키지 못한다는 점 때문이다. 대신 그는 한국의 儒佛道사상은 한국의 독자성을 함유하며, 또한 한국사상이 정착시킨 것은 순환론에 의한 정제사관이 아닌 螺旋的 발전사관임을 설명하고, 과거 한국의 유교 불교 도교에 각각 의존했던 사관은 각 사상의 실제적 응용을 추구하는 ‘實際的 史觀’이었음을 근거로 다카하시 도오루의 식민사관을 반박 극복하는 이론적 관점을 정립하였다.

이후 발표된 논문들은 다카하시의 관점과 이론을 식민사관이라고 하여 배척하기보다는 그 실체를 명확히 하고자 노력하면서, 근대학문적 방법을 적용한 다카하시의 한국철학의 이해의 긍정적 측면과 한계에 대한 논의를 보인다. 대체로 다카하시의 방법을 무비판적으로 수용하고 추종하는 현재의 한국 유학연구자들의 태도를 비판하고 경계하는 연구가 있는가 하면 다카하시의 연구방법이 한국 유학의 전통에 대한 철학적 연구를 발전시키는 기반이 되었다는 평도 존재한다.

김미영에 의하면, 다카하시 도오루의 학문관은 식민사관의 면과 전통사상의 근대적 학문방법으로 연구하는 면 두가지가 복합되어 있으며, 사실상 그의 근대적 학문방법은 식민사관의 배경에 작용하였던 국가주의적 경향으로 흐른 사회진화론에 의하여 한국인의 정신적 능력을 폄하하는 편향된 시각이었음을 논의하고 있다.¹⁶⁾

그러나 한자경은 다카하시가 조선 유학의 특징을 논의하기 위해 설정한

15) 위의 논문, 728-729쪽.

16) 김미영, 「다카하시 도오루(高橋亨)의 ‘한국철학관’과 내셔널리즘」, 『東洋哲學』 제34집, 한국동양철학회, 2010, 417-422쪽.

주리와 주기의 대립적 구도가 이후 한국유학의 철학적 성향을 담아내는 적절한 이론적 구분이었음을 공으로 인정한다.¹⁷⁾ 그 이전에 배종호의 한국유학 저술에서 다카하시의 주리 주기의 구별을 따라서 한국유학을 서술한 점, 그리고 여전히 다수의 한국의 유학연구들이 다카하시의 이론적 틀을 추종하는 상황임에 비추어보면 다카하시의 이론의 영향이 크다는 것은 인정할 수 있다. 그러나 그것을 한국유학 연구에 기여한 다카하시의 공으로 보는 것은 문제를 너무 협소한 시각에서 보기 때문임을 김미영의 반론적 글을 통해서 확인할 수 있다. 김미영의 연구에 의하면¹⁸⁾ 한국유학의 전통을 단순한 철학적 이론의 추구가 그 본령이었다고 보는 것은 유교의 본령에 대한 오해를 낳을 수 있다. 이하배의 관점 역시 다카하시에게 철학은 “이기성리”에 대한 ‘형이상학적 사변’에 국한되어 있음을 지적하면서,¹⁹⁾ 그것을 무비판적으로 계승하는 현대 한국 유학연구의 틀이 예학 등은 외면하고 理氣論에만 갇히는 문제가 있음을 논한다.

이러한 다카하시의 식민사관과 관련된 학계에서의 소통은 결과적으로 한국철학의 존재나 정체에 관한 소통으로 연결되었다. 한국사상의 부재를 주장하는 다카하시의 논조를 극복하기 위한 논의가 자연스럽게 한국에도 철학이 존재한다는 입장을 낳았다. 하지만 거기에는 또 다른 소통의 주제가 발생하였다.

2) 한국철학이란 성립가능한가?

1985년 한국철학은 가능한가라는 질문을 김재권이 던지면서, 한국철학의 존재 혹은 성립 가능 여부가 문제가 되었다. 그의 입장은 역사를 가

17) 한자경, 「다카하시 도루의 조선유학 이해의 공과 과-주리 주기 분류를 중심으로」, 『철학사상』 49집, 서울대학교 철학사상연구소, 2013 참조.

18) 김미영, 「이상언의 ‘한국유학사관’과 ‘道義精神」, 『철학연구』 제50집, 고려대학교 철학연구소, 2014 참조.

19) 이하배, 「다카하시 도루의 ‘조선 유학’읽기 비판」, 『동양사회사상』 제10집, 동양사회사상학회, 2004, 210-215쪽.

리키지 않으면 ‘한국철학’이라는 표현은 사용할 수 없다는 것이다.²⁰⁾ 그는 “한국의 철학적 전통에 대한 학문적 탐구라는 의미에서의 ‘한국철학’이 갖는 가치와 생명력”을 인정하지만, “그러한 탐구에 있어서 독특하고 특징적인 ‘한국적’ 요소를 발견해야 한다고 고집하는 일은 상대적으로 중요한 일이 아니다”고 주장한다.²¹⁾ 그에 의하면 “중요한 것은 역사적인 문맥 속에서 우리 선조들의 철학적 업적을 이해하고 평가하는 일”이다. 그는 “우리 선조들의 철학적 기여가 현대의 관심사에 중요한 관련성을 갖고 있으며 철학의 여러 문제와 이론이 보편성을 가지고 있다는 것을 확인시켜 줄 뿐”이며, “그것은 ‘한국철학’이 특별히 존재한다는 것을 보여주는 것은 아니”라는 입장을 취한다.²²⁾ 그는 비록 역사적 맥락의 특수성은 인정하더라도 철학의 종류로서 한국철학이 특별하게 구분되어서 실재한다고 간주해서는 아니 된다는 입장이다. 이는 철학의 보편성을 강조함으로써 로컬 철학의 분화를 제한하여 역사적 맥락에 한정하여 허용하는 입장이다.

김영민의 후속 논의 역시 유사한 논조이다. 그는 세계에서 유일하게 한국 대학들의 철학과에서 한국철학의 존재증명 작업을 하지만, 그 작업들은 사실상 관념사 내지 지성사의 부류에 해당한다고 간주한다. 그에 의하면 미국의 철학연구의 흐름에 입각해서 본다면 한국철학 심지어 중국철학이 다루는 내용들은 성인들의 가르침에 불과하며 철학이 아닌 종교학의 범주에서 다루는 것이 일반적이며,²³⁾ 한국의 전통철학 연구도 실은 관념사의 범주에 속하는 내용이다.²⁴⁾ 따라서 그는 한국의 많은 철학

20) 김재권, 「한국철학이란 가능한가?」, 『한국에서 철학하는 자세들』, 집문당, 1986, 96쪽.

21) 위의 논문, 94쪽.

22) 위의 논문, 95쪽.

23) 김영민, 「한국철학사 방법론－한국철학사 연구와 인문학 교육」, 『오늘의 동양사상』 12, 예문동양사상연구원, 2005, 214쪽.

24) 위의 논문, 212쪽.

연구자들이 공유하는 한국의 ‘독자적인 이론’ 혹은 ‘독자적인 한국철학사’를 서술하려는 문제의식이 허위의식임을 논한다.²⁵⁾ 이러한 김영민의 입장은 김재권 교수가 설정한 제한선에서 한 걸음 더 나아가서 과거의 사상으로부터 한국철학사를 구성하는 작업의 의미까지도 인정하지 않으려는 다소 극단적인 입장으로 보인다.

그리고 그는 “과거에 존재했던 한국의 철학 유산이 갖는 역사적 문맥을 왜곡하지 않으면서, 동시에 그 과거를 현대의 개념으로 재해석해내는 일은 극도로 복잡한 해석학적 공정을 요구”²⁶⁾하는 일로 간주하고 그것이 제대로 되어야 한국의 과거 철학의 관념사를 제대로 기술할 수 있다는 점을 설명한다. 이 견해는 한국의 전통사상의 유산과 현대의 철학 연구 사이에는 조화나 융합을 어렵게 만드는 경계가 있음을 시사한다. 그가 “철학 연구의 본령이 철학적 문제 해결에 있다”²⁷⁾는 점을 전제로, 한국 철학사 연구가 정당화될 가능성을 인정하는 것은 곧 과거의 관념의 해석에서 더 나아가서 (현대의) 철학적 문제 해결과 관련된 과거의 철학적 유산의 발굴 노력으로 나아가야 함을 뜻한다. 그러나 그의 해석학적 공정이 무엇을 말하는 것인지는 불분명하다. 즉 ‘극도로 복잡한 해석학적 공정’이란 과연 한국의 전통사상의 내용을 철학의 형태로 탈바꿈하는 절차인지, 아니면 탈바꿈을 하지 않고 철학적 틀 속에서 새롭게 조명하는 것인지는 불분명하다.

그러나 위 견해들의 발표 이전과 이후에 지속되었던 한국철학 출판물들은 이에 대한 특별한 고민 없이 한국철학의 역사적 존재를 당연시하고 한국철학사를 기술했다. 다카하시의 식민사관 극복이나 재평가와 관련된 논의에서도 김재권과 김영민의 견해를 심각하게 고려한 연구는 거의 없다. 오히려 한국철학의 실재를 당연시하는 입장들이 지속되었다. 이러한

25) 위의 논문, 219쪽.

26) 위의 논문, 227-228쪽.

27) 위의 논문, 219쪽.

사실은 한국철학의 성립 여부에 관한 소통이 원만하지 않았음을 보여준다. 그렇더라도 지속적인 한국철학사의 생산 작업들은 이에 대한 간접적인 응대였다고 할 수 있다. 그러한 사례들을 살펴본다.

유명종은 『한국철학사』머리말에서 “이제 우리의 정신생활과 과거의 가치관을 분석하고 파내는 작업이 바로 한국철학사라 믿고, 선배학자들의 연구성과를 바탕으로” 저술을 출판했음을 밝힌다.²⁸⁾ 류인희는 “한국인이 스스로를 하나로 인식하였던 그 민족적 동질감과 어떤 원형적 이념으로 나라를 세워 경영하였던 지역적 일체감은 한국철학사의 기원을 캐는 데 있어서 먼저 정리해야 할 아주 중요한 문제”라고 설명한다.²⁹⁾ 아울러 그는 고대 한민족이 동이족이라는 인식에 근원하여 중국 殷代의 문화와 사상에 관심을 기울여 한국철학의 원형을 찾아보려는 태도를 취한다.³⁰⁾

서양철학자인 손봉호는 ‘한국철학이란 한국이란 문화공동체가 가지고 있는 철학사상을 일컬음’,³¹⁾ ‘한국철학은 한국이란 정신공동체의 무의식적인 정신작용의 산물’³²⁾이라고 규정하여 무의식의 차원에서 자동적으로 발생한다는 가정까지 취했고, 역시 서양철학자인 소광희 역시 한국철학은 ‘한민족의 개성있는 사유의 정체성’, 한국철학사는 ‘한민족이 역사적 삶을 통해 順기능과 逆기능으로 작용하면서 외래사상까지도 능히 개성있는 자기 것으로 만든 우리 先人들의 일관된 전통적 사상의 정체성 즉 끊임 없이 (불변하게가 아닌) 이어져온 한민족의 얼의 역사적 서술’이라고 정의함으로서 얼과 정체성을 연결했다.³³⁾ 그리고 손봉호는 ‘한국철학이 무

28) 유명종, 『한국철학사』, 일신사, 1976, 머리말.

29) 류인희, 「한국철학사의 방법과 한민족의 성립」, 『철학과 현실』, 철학문화연구소, 1992, 6-227쪽.

30) 위의 논문, 227-228쪽.

31) 손봉호, 「한국철학사를 어떻게 쓸 것인가—서양철학 수용기를 중심으로」, 『철학』 27집, 한국철학회, 1987, 71쪽.

32) 위의 논문, 73쪽.

33) 소광희, 「『韓國哲學史』에 기대하는 것」, 『철학』 27집, 한국철학회, 1987, 4쪽.

엇인가를 어느 정도 객관적으로 말하기 위해서는 한국철학사가 쓰여지지 않으면 안된다.’고 하여 한국철학의 실재를 밝히는 것이 한국철학사라는 주장을 한다.³⁴⁾ 이들은 철학의 기준은 무엇인가에 대해서는 구체적 견해가 없으며, 또 한국철학사로 기술되어야 할 내용에 대해서도 언급하지 않았다. 그러므로 위 두 학자의 ‘한국철학’ 관념이 김재권의 ‘철학’과 어떠한 同異가 있는지 불분명하다. 그러나 손봉호의 ‘한국이란 정신공동체의 무의식적인 정신작용의 산물’, 소광희의 ‘한민족 열의 역사적 서술’ 등의 정의는 김재권이 보편성을 중심에 놓는 철학과는 달리 지역적 독자성을 포함해서 한국철학의 실재의 근거를 확인하는 입장임을 시사한다.

한국의 철학계에서는 한국의 전통 사상을 한국철학이라고 지칭하는 것에 대해서는 대부분의 학자들이 동의한다. 그러나 그것이 김영민의 질문처럼 한국철학의 존재증명이 성공한 것인가에 대해서는 지속적인 논란이 일어날 것이다.

3) 한국철학의 실체화는 가능한가?

철학의 보편적 맥락과는 별도의 한국철학을 실재시키는 작업을 차단하고, 한국의 전통사상 연구가 한국철학사가 될 수 있는 경계선을 설정한 김재권이 요청하는 사항은 과거 한국의 사상가들이 남긴 학문적 내용으로부터 철학적 주제나 문제의식에 해당하는 것을 추려서 새로운 맥락을 세워야 한다는 것이다. 철학이 추구하는 주제나 문제의식이 어느 학문들에 비하여 포괄적이고 인간 사유의 근원을 건드리는 때문에 철학의 보편성은 유교사상이나 불교사상 등에 적용할 경우 철학으로써 설명가능한 범위는 결코 좁지 않다.

대부분의 한국철학사 저술에서 김재권이 설정한 경계를 심각하게 고려하지 않는 이유도 각각의 저술이 철학적 사유를 엮었다고 스스로 평가하

34) 손봉호, 앞의 논문, 71쪽.

기 때문이라고 이해된다. 그럼에도 불구하고 많은 저술들은 한국인의 (일관된) 정신, 얼, 정체성, 등을 설정하기까지 한다. 이러한 설정들은 철학의 보편적 맥락 바깥에 한국철학의 실재를 상정한 것으로 보도록 한다. 왜냐하면 정신과 얼은 철학적 사유의 근원에 실재하는 것을 지칭하는 개념이며, 정체성은 그것으로부터 비롯되는 독특한 존재를 지칭하는 개념으로 보이기 때문이다. 따라서 이는 한국철학사를 중심에 둔 소통에서 김재권, 김영민의 견해와 정면으로 반대되는 견해를 가진 학자군이 소통의 맥락을 형성하는 형국이다. 이로써 본다면 한국철학사 관련 의사소통에는 한국철학을 실체화하면 안된다(혹은 할 수 없다)는 견해와 한국철학의 실체화는 가능하다는 두 가지 상반된 견해가 병행하는데, 양자의 사이에는 어떠한 대화나 토론이 없는 상태이다.

이에 대해서 어떠한 접근법을 통해서 한국철학사 집필을 해야 할까? 필자가 보기에 김재권과 김영민의 문제제기의 의의는 한국 역사에서 성립된 철학적 사유의 보편성을 획득하는 방법을 찾도록 촉구하는 것에 있으며, 동시에 불필요한 실체화와 고유성에 대한 집착을 경계한다는 점에 있다. 그렇지만 반대의 우려도 있다. 즉 그 철학의 주제와 문제의식이 과연 유학, 불교, 도가, 기타 종교 사상 각각의 특징을 두루 담을 수 있는 것인가? 한국철학사의 주요 학문 맥락들은 유학사상, 불교사상, 도가사상 및 다수의 종교사상 등이다. 문제는 이들이 철학과는 이질적이라는 데 있다. 이들로부터 철학에 해당하는 내용을 정리한 것이 이른바 한국철학사다. 여기서 양쪽의 의견이 충돌하는 이유가 드러난다. 즉 많은 한국철학사 저술이 비록 철학적 사유에 해당하는 것을 간추렸지만 실로 이들은 전통 사상 각각에 고유한 사유들이다. 그리고 그 방식으로써 서양철학이나 중국철학과 구별되는 한국철학의 독자적 맥락, 혹은 한국철학의 실재를 보여주는 쪽을 지향하는 것이 대부분이다.

따라서 다음의 질문이 가능하다. 예를 들면 四端七情論辯에 담긴 유학적 사유를 서구의 철학적 주제와 문제의식으로 연구하는 일은 그 논변의

본질을 적절히 이해하는 방법일까? 또 그것을 탐구하는 동기가 ‘유학적 관점’이라고 말하는 것과 ‘철학적 관점’이라고 말하는 것 사이에 차이가 없을까? 만약 차이가 있다면 두 관점 사이에는 어떠한 관계가 있을까? 이에 대해서 역시 집필자의 관점과 태도에 따라서 다양한 응답이 예상된다. 어쨌든 이는 한국철학사의 집필에서 끊임없이 마주하게 되는 질문이다.

또 다른 문제가 있다. 한국의 전통 사상들은 철학과의 만남 이전 오랜 과거로부터 19세기 혹은 20세기 초반까지 동아시아 공동의 문화와 사상의 맥락과 교류함으로써 보편성을 얻었던 것들이다. 그런 맥락들이 철학의 맥락과는 이질적인 까닭에 한국철학사의 집필작업에서 김재권의 관점에 따라 한국철학사를 엮는 작업은 유학, 불교, 도가 등의 사상이 철학의 정수를 결여한다는 매우 부정적 결론에 이르기 십상이고, 오히려 전통사상의 관점에서 본다면 그것은 비본질적인 요소들로 나열된 역사가 될 우려가 크다. 그러한 우려 때문에 한국철학사 저술들은 한국의 고유한 정신이나 사상의 발굴과 존재 규명에 집념을 보이는 것은 아닐까? 여기에 과거 동아시아 사상들이 형성한 보편성의 맥락으로부터 서구 철학의 보편성의 맥락으로 어떻게 이전해야 하는가라는 문제가 걸려있다. 그것을 제대로 못하게 되면 한국철학이란 개념을 사용하면서도 사실상 그것은 (보편성에서 벗어나기 때문에) 철학이 아니라는 아이러니가 발생한다.

이 아이러니가 한국철학사 작업에서 만나는 난점이다. 이 난점은 독일 철학사를 집필하면서 독일인 학자들의 철학적 사유를 주축으로 엮는 것과는 다른 근원에서 발생하는 것이다.³⁵⁾ (서구적 전통에서 형성되고 수용된) ‘철학’과 전통사상들 사이의 이질적 이형적 문제를 조합하는 방식이

35) 비토리오 회슬레 지음, 이신철 옮김, 『독일철학사: 독일정신은 존재하는가』, 예코 리브르, 2015 참조. 저자는 제1장에서 대체적인 관점이 소개되는데, 독일철학을 대체적으로 독일어로 저술활동을 하면서 독일인에게 영향을 미친 철학 뿐 아니라 문학과 예술을 포함한 정신적 문화적 활동을 기초로 1750년대 이후의 독일정신의 역사를 다루는 입장을 밝힌다.

학자마다 달라서 다양한 내용의 한국철학사 기술로 나아가는 것이 문제는 아니다. 현재 우리 학계의 소통상의 문제는 이런 아이러니를 극복할 수 있는가 하는 점이다.

이 아이러니를 극복하는 방법의 하나는 한국의 전통사상과 (서구적) 철학의 대응함을 가능하게 하는 사고틀을 개발하는 방법이 될 듯하다. 그러나 그것이 대만이나 일본의 현대철학자들이 개발하였던 형이상학적 틀로 귀착되는 것은 경계할 점이다. 왜냐하면 유교나 불교를 형이상학의 틀 속에서 다룰 수 없다는 반론이 가능하기 때문이다. 그보다는 동서양 두 맥락의 특성을 함께 대조 비교하면서 양자를 조화시킬 관점과 이론적 틀을 만드는 작업이 필요하다. 그런 이유에서 김재권과 김영민의 견해는 대화의 출발점으로 삼을 수 있다.

그러나 아이러니의 근원인 동아시아적 보편성의 맥락에 속하였던 전통 사상들이 철학의 보편성 맥락과 매우 이질적이라는 점이 가장 해결하기 어려운 문제이다. 한국철학사 기술이 분석철학적 논의에 한정하여³⁶⁾ 이루어질 수는 없는 내용이며, 오히려 철학적 이론과 논리, 개념화 등의 방법을 통하더라도 유학의 특징, 불교의 특징, 기타 사상의 고유한 특징을 제대로 설명하는 쪽을 지향해야만 하기에 아이러니 해소는 쉽지 않다.

이왕 문제제기를 한터라 한 번 더 질문해 봄직한 게 있다. 각 전통사상의 고유한 특징을 드러낸다고 할 때 철학의 주제나 문제의식이 과연 한국철학사 기술의 준거가 될 수 있을까? 사실 인간의 삶을 더 깊고 정밀한 차원에서 연구하는 인지과학의 방법은 철학의 방법보다 전통사상의 성과를 밝히기에 더 적절한 면이 있다. 예를 들면 인간의 삶의 탐구에 있어서 서양철학보다는 불교의 방식을 과학과 연결해보는 프란시스코 바렐라의 입장,³⁷⁾ 붓다의 깨달음을 반형이상학과 명상을 통한 초감각 경험

36) 정대현, 「분석철학과 한국철학」, 『철학』 39집, 한국철학회, 1993.

37) 바렐라 톰슨 로쉬 함께 지음, 석봉래 옮김, 『인지과학의 철학적 이해』, 옥토, 1997, 30-31쪽 참조.

에 의한 것으로 보는 데이비드 칼루파하나의 입장 등이 좋은 예이다.³⁸⁾ 이들은 사유, 언어, 논리의 방법에 의존하는 서양철학의 전통과 달리 수행과 체화가 전통사상의 이해에 적절한 방법임을 시사한다.

또 20세기 새로운 학문 패러다임은 전통사상 연구에서 전통사상 자체의 맥락과 입장의 존중을 정당화하고 있다. 시스템 사고에 입각하면서도 생물체의 자기생산을 근본원리로 삼는 인지생물학의 관점에 입각한 구성주의적 패러다임³⁹⁾과 과학철학의 분야에서 발전한 진리에 관한 구성적 실재론의 관점⁴⁰⁾들은 이제는 서양철학의 문제의식조차도 상대적 진실일 수밖에 없음을 보여준다. 그 결과 철학의 방법을 통해서 불교/유학/도가 등의 특징을 살리는 철학사를 엮는 작업은 동과 서의 두 맥락을 조화시키는 방법에 대한 더 깊고 폭넓은 대화를 요청한다.

4) 한국철학의 고유성은 가능한가?

대화를 하고자 할 때 한국철학의 실재시, 혹은 실체화 나아가서 고유성을 주장하는 견해는 어떠한 정당성이 있을까? 다카하시 도오루의 한국사상부채론을 고유사상의 존재를 주장함으로써 극복하고자 하였던 당시 민족주의 사학 계열의 흐름은 광복후 한국철학사의 고유성 주장의 의사소통 과정을 형성하였다. 안호상, 최민홍, 이을호, 김상일 등은 ‘한’철학 혹은 ‘한’사상이라는 고유한 사상의 실체화를 꾀하였다. 이들의 주장에는

38) 데이비드 칼루파하나 지음, 나성 옮김, 『붓다는 무엇을 말했는가』, 한길사, 2011, 43-54쪽 참조.

39) 이에 대해서는 에른스트 폰 글라저스펠트 지음, 김판수 외 옮김, 『급진적 구성주의: 삶과 학습의 길』, 원미사, 1999, 움베르토 마투라나·프란시스코 바렐라 지음, 최호영 옮김, 『삶의 나무: 인간 인지능력의 생물학적 뿌리』, 갈무리, 2007 참조.

40) 이에 대해서 유권종, 「오스트리아 비엔나대학의 철학흐름과 경향」, 『세계시민』 2016 가을 6호, 도서출판 시와 진실, 2016 참조. 비엔나대학 철학과 교수인 프리드리히 발너의 구성적 실재론의 관점에 의하면 학문적 문화적 진실은 그 집단의 구성방식에 따라 구성되는 것임.

‘한’이란 개념에 한국철학 고유의 혹은 독자적 사유세계가 담겨있고, 그것이 바로 한민족의 존재와 부합되는 철학적 사유구조를 표방하는 개념이라는 공동의 이해가 흐른다. 또 그것이 한국철학사 전체를 일관하는 독자적인 사유법이라는 것도 그들의 주장이다. 그렇지만 과연 한 사람의 사유에도 일관성이 관철되기 어려운 것인데 몇 천 년을 두고 전개되는 과정에서 그것이 유지된다고 하는 것은 그럴듯하나 수용하기 어려운 가설이 아닐까? 이것을 밝힐 수 있다는 사고가 신비스럽게 보일 뿐이다.

비록 한국철학의 고유성이나 독자성을 ‘한철학’ 등의 개념으로 표방하지 않았지만, 한국철학의 특수성을 한국인이란 존재와 동일한 차원에서 실체화하려는 입장도 사실 이 고유성 주장과 맥이 통한다. 소광희는 한국철학사 기술의 난제로서 (1) 한국사상의 바탕이 되는 한국인의 근원심성을 무엇으로 파악하느냐? (2) 한국철학의 일관된 문제의식에서 先人들의 사색의 독창성을 살려내어 그것을 전통으로서 통합시키는 일을 꼽았다.⁴¹⁾ 이러한 관점은 한철학의 완화된 유형이라고 보인다. 여기에 앞서 언급한 ‘우리 先人들의 일관된 전통적 사상의 정체성 즉 끊임없이 (불변하는 것이 아닌) 이어져온 한민족의 얼의 역사적 서술’⁴²⁾을 한국철학사 기술의 중요 사항으로 간주하는 그의 입장을 더하면, ‘선인들의 일관된 전통적 사상의 정체성’, ‘한민족의 얼’이 아마도 한국철학사의 알맹이가 되어야 한다는 것을 그의 견해로 이해하게 된다.

이러한 견해를 직접 한국철학사 저술로 옮긴이는 한자경이다. “한국철학의 기본정신이 무엇인가를 묻는 물음은 결국 한국인의 기본 정신이 무엇인가에 대한 물음이며, 이는 곧 한국인의 정체성에 대한 물음일 것이다. 긴 역사를 두고 한국 고유의 언어와 문화가 있는 만큼 한국인의 사유방식이나 철학체계에 분명 일관된 흐름이 있으리라는 것이 나의 기본 신념이며, 그 흐름을 발견하고 그 맥을 잇는 것이 오늘날 우리 철학하는

41) 소광희, 앞의 논문, 4-5쪽.

42) 위의 논문, 4쪽.

사람들의 과제라고 생각했다.”⁴³⁾ 그리고 그는 그 기본정신을 ‘진정한 보편의 추구, 절대적 하나의 추구’라고 보고, 그 내용을 ‘하나의 큰 마음, 한마음, 一心’이라고 규정한다.⁴⁴⁾ 한자경 역시 언어와 문화의 고유성을 통로로 삼아 한국철학의 고유성에 접근하려는 태도에 속한다. 한민족의 정신적 뿌리를 ‘한철학’이라고 규정하고 ‘한’을 인화와 단결의 모체로 설명하는 최민홍의 기술태도,⁴⁵⁾ 한민족 철학의 고유성을 표상하는 이을호의 ‘한사상’ 등과 표현은 달라도 그것의 변형으로 분류가능하다. 즉 그들은 함께 모종의 특수한 실체를 표방함으로써 한국철학의 고유성을 정립하는 흐름을 형성했다.

이러한 태도의 배후에는 공통된 근본적 가정이 작용한다고 생각된다. 소광희가 거론한 한국철학사 서술의 난제(1)은 첫째 한국인이라는 주체를 단일한 사유방식을 소유한 집단으로 가정한다는 점, 둘째 단일한 인간집단일 경우 시공의 차이를 넘어서서 거기에 속한 구성원들의 사유와 정신은 일관된다는 가정을 담고 있는 듯하다. 난제 (2)는 그러한 가정들에 기초해서 일관된 것을 찾아내는 한국철학사 기술이어야 정당하다는 가정을 담고 있다.

그러나 그러한 가정들은 과연 정당한 근거에 의하여 지지받는 것인가? 한민족의 주체와 관련해서 역사학계에서 이미 고조선 때부터 한반도와 요동 만주 일대에 활동하였던 선주민들의 종족구성이 다양하였고 또 지배집단의 지속적 교체가 있었으며, 고대의 선주민들과 현재의 한국인 사이에 혈통적 동질성을 인정하기 어려운 점도 있음을 밝혔다.⁴⁶⁾ 아울러

43) 한자경, 『한국철학의 맥』, 이화여자대학교출판부, 2008, 6쪽.

44) 위의 책, 7쪽.

45) 최민홍, 『‘한’ 철학—한민족의 정신적 뿌리』, 성문사, 1984, 11쪽.

46) 사실 이에 대해서는 역사학계의 연구업적들을 참조할 필요가 있다. 이에 의하면 구석기이전부터 신석기 청동기를 거치는 과정에서 여러 서로 다른 맥락의 종족들이 한반도 선주민이었을 가능성에 대한 다양한 가설들이 존재한다. 김정배, 『韓國民族文化의 起源』, 고려대학교출판부, 1973, 이장웅, 「한민족 기원에 대한

조선시대까지도 한민족이 단일한 종족으로 구성되지도 않았음은 물론이다.⁴⁷⁾ 이점을 고려한다면, 이 가정은 비현실적이며 비역사적이다. 또한 비록 동일한 血系에 의한 민족구성이라 할지라도 시대마다 사람들의 정신과 심성에 일관성이 있다고 가정하는 것 자체가 일종의 형이상학적 허구에 속한다. 따라서 단일체적 민족관에 근거한 민족주의적 발상과 한국인 심성의 실재를 당연시하는 한국철학의 고유성 주장은 비역사적 비실제적 사고의 표상으로 간주할 수밖에 없다. 그리고 형이상학적 가정에 입각한 고유성의 주장은 매우 폐쇄적이고 고립적인 태도로 작용함으로써 한국철학 개념의 재구성을 위한 대화의 진전에 장애가 될 염려도 있다.

그럼에도 불구하고 니콜라스 루만의 관점에 의하면, 고유성은 누구든 자신을 환경과 구별하기 위한 지시개념으로서 사용할 수 있다. 그렇다면 기존의 고유성 견해의 근거에 작용하는 형이상학적 가정을 버리면서도 자신을 차별화하는 방법을 찾는 것이 필요하다. 즉 한국에서 진행된 철학적 논의의 맥락의 특수성을 지칭하는 개념으로 사용하는 것은 유용할 듯하다. 그럴 경우 한국의 과거든 현재든 한국철학을 중심으로 진행된 소통의 과정, 즉 한국에서 한국인에 의해 생산되고 재생산되어온 의사소통의 체계의 독자성을 고유성으로 보는 것이 가능할 것이다.

5. 결론: 향후의 한국철학사 연구방법에 관하여

지금까지 한국철학사 저술들이 보여준 내용을 반성하면서 결론을 맺고자 한다. 식민사관의 극복이나 한국철학 심지어 한철학의 실체화 등은

제문제], 『국제 고려학회 서울지회 논문집』 제18호, 국제고려학회 서울지회, 2010 등을 참조.

47) 이찬욱, 「韓國의 歸化姓氏와 多文化」, 『다문화콘텐츠』 17, 중앙대학교문화콘텐츠기술연구원, 2014 참조.

한국이 일제의 식민지(사상)사관에 의하여 잠식당하고 침체된 주체성과 자긍심을 회복하기 위한 작업으로 보인다. 그러한 작업이 주류를 이루었다는 것은 사회통합과 구성원들의 자긍심의 고취에 철학계 및 각각의 학자가 화답한 것이다. 루만의 관점에 의하면 그러한 작업은 당시의 철학계가 가능했던 학문방법을 동원한 자기관찰이며 그로써 사회적 체계에 참여한 것이다. ‘한국인의 근원적 심성’, ‘한국철학의 일관된 문제의식’, ‘민족적 동질감과 지역적 일체감’, ‘한국이란 정신공동체의 무의식적인 정신작용의 산물’, ‘한민족 열의 정립’ 등으로 다양한 한국철학의 실체화 작업이 있었던 반면에 고유성과 실체화를 경계하는 논의도 등장하였다. 이러한 내용은 광복후 한국인 정체성의 형성을 염두에 둔 근대화 산업화 과정의 사회적 체계 내에서 이루어진 학계의 소통의 산물이며, 그것이 현재와 미래의 사회적 체계의 소통으로서 여전히 유효할 지는 의문이다. 이러한 의문과 관련하여 한국철학사 연구의 방법의 근본을 성찰해본다.

지금까지도 끊이지 않는 한국철학사 연구와 집필의 과정은 재귀적 과정을 근본적 바탕으로 삼는다. 재귀적 과정이란 우리 학계가 발표하고 그것을 우리 학계가 검토하고 피드백을 주는 과정의 되풀이를 뜻한다. 이제는 그러한 재귀적 과정에 대한 성찰이 필요하다. 달리 말하면 이는 우리 자신이 구성하는 한국철학사를 스스로 반성하고 다듬어 가야만 한국철학사 연구의 발전이 가능함을 의미한다. 이 경우 중요한 것은 마투라나와 바렐라가 말하듯이 “우리의 경험, 곧 삶의 실천이 우리를 둘러싼 세계와 어떻게 접촉되어 있는가를 이해하는 것이다.”⁴⁸⁾ 지금까지 출판된 한국철학사들은 우리 사회가 철학에 관해서 자기를 관찰한 내용이며, 또 거기에 설정된 철학사의 규칙이나 전형들은 자기관찰의 결과로 형성된 전통이다. 그것에 대해서 많은 비판과 논의가 이루어졌다. 그들은 사실상 사회적 체계의 작동이 지속됨을 의미한다. 그렇게 함으로써 한국의 사회

48) 움베르토 마투라나·프란시스코 바렐라 지음, 최호영 옮김, 『삶의 나무: 인간 인 지능력의 생물학적 뿌리』, 갈무리, 2007, 270쪽.

적 체계는 자기 재생산을 지속해왔다. 마투라나와 바렐라가 밝히듯이 “이 세계에 가득 찬 듯한 규칙성들은 모두 우리가 겪어온 생물학적 사회적 역사의 산물”⁴⁹⁾이며, “한 사회적 집단의 접속이 지닌 모든 규칙성들은 그 집단의 생물학적 문화적 전통을 의미한다.”⁵⁰⁾ 그런데 그들에 의하면 전통이란 “무엇을 보고 행하는 방식일 뿐만 아니라 감추는 방식이기도 하다.”⁵¹⁾ 즉 우리가 자신을 제대로 보지 못하는 맹점이 거기에 있다는 의미이다. 그럴 경우 우리는 이러한 전통의 폭을 확장하고 더 넓은 시야를 확보하기 위한 노력을 하여야 할 것이다.

앞서 밝혔듯이 루만의 관점에 의하면, 학문적 행위는 사회적 체계와 심리적 체계의 상호작용이며, 심리적 체계 형성에도 관여하고 동시에 사회적 체계의 작동에도 소통의 자료를 제공함으로써 깊숙하게 관여한다. 그의 관점에 의하면 이 두 가지 다른 체계는 각자 ‘작동상 폐쇄적’이지만, 양자는 상호 ‘환경(에 대해) 개방적’이다.⁵²⁾ 즉 심리적 체계에 대해 사회적 체계는 환경이듯이 그 역도 성립한다. 따라서 그에 의하면 양자는 서로 상대방에게 절대적인 전제조건이 되는데,⁵³⁾ 이는 사회(국내와 국외)의 변화에 따라서 철학은 지속적으로 변화했고, 또 철학은 구성원들의 의식/심리적체계의 변화를 가져오면서 결과적으로는 사회 변화의 동력을 제공하는 상호 관계를 의미한다. 이러한 학문적 행위는 과거에도 그러했고 현재에도 유사한 방식으로 재현되는 것이다.

그렇다면 앞으로 한국철학사는 어떠한 변화된 관점과 방법이 필요할까? 현대 한국사회에서 한국철학사의 집필은 현대 인문학 또는 철학의 방법을 살려서 한국의 전통사상의 철학적 사유의 역사를 기록하는 작업

49) 위와 같은 곳.

50) 위의 책, 272쪽.

51) 위와 같은 곳.

52) 마르코트 베르크하우스, 앞의 책, 76-82쪽 참조.

53) 마르코트 베르크하우스, 앞의 책, 93쪽.

이다. 그 작업 속에서 이루어진 한국철학의 실체화, 고유성의 확립, 한국철학의 규정 등은 식민사관의 극복과 동시에 국민국가 단위의 사회적 체계에 부응하는 개인의 심리/의식체계의 형성에 기여한 공로를 긍정적으로 평가할 수 있다. 그렇다면 앞으로는 어떠한 기술의 방식과 방향을 세워야 할까? 또 이 시대의 상황에서 검토할 문제와 한계는 없을까?

위 물음들에 대해 답하고자 한다면 우선적으로 우리 학계의 자기관찰이 필요하다. 출판된 내용들을 깊숙하게 들여다보면 현재의 한국철학사의 한국인의 정신, 혹은 한국인의 정체성, 한국철학의 고유성에 관한 논의는 어디까지나 학자들 각각의 자기준거에 입각한 관찰에 의한 결과이다. 각자 준거로 삼는 것은 동일하지 않고, 누구의 것이 옳고 그르다는 판단 역시 불가능하다. 왜냐하면 그것을 따질 수 있는 절대적이고 보편적인 근거나 기준이 없기 때문이다. 다만 확인 가능한 것은 연구자 각자의 자기준거가 분명히 다르다는 점이고, 각각 다른 연구의 내용들에 근거하여 소통이 작동한다는 점이다. 물론 개별적 연구들이 한국철학 혹은 한국정신의 실체를 주장하지만, 그 논리를 벗어나면 확증할 길이 없다. 물론 그 가운데 어느 것은 연구자 집단이나 아니면 대중에게 인정을 받는 것이 있겠지만, 그렇다고 하더라도 그 실체의 객관적 검증은 불가능하다. 그렇다면 다음과 같은 판단이 중요하다. 즉 한국철학의 실체라는 것이 하나의 검증불가능한 형이상학적 가설이라면 과감하게 버리는 것이 옳다. 그럴 경우 한국철학사의 과제는 고유한 한민족 정신의 실체를 발견하는 일이다.

실체가 존재한다는 형이상학적 가정을 버리면 한국철학사 기술의 정당성은 실체의 확인으로부터 맥락의 재구성으로 옮겨갈 수밖에 없다. 과거로부터 끊임없이 재생산되면서 변화해온 사상가들의 의사소통의 맥락을 연구자 자신의 준거에 의하여 관찰하고 기술함으로써 한국에서 진행된 학문적 의사소통의 체계에 대한 이해는 더욱 상세하게 되거나 깊이를 더할 것이다. 그것은 루만의 견해대로 차이의 지속적 생산으로 나아가는

것이다. 앞으로 한국철학사 기술 작업에서 긍정적 혹은 부정적 논의는 지속되겠지만, 한국인의 정체성이나 한국철학의 고유성을 표상하는 작업은 그치지 않을 것으로 보인다. 정체성이나 고유성은 자기가 자기를 인식하는 방법의 하나인데, 그것은 어떤 것을 준거로 삼느냐에 따라서 다른 인식을 낳는다. 과연 앞으로 유효하고 유의미할 정체성이나 고유성은 무엇인지 따져보는 진지한 논의가 필요하다. 그러나 정체성과 고유성은 동일한 개념이 아니므로 분리해보도록 한다.

먼저 정체성을 따져보면, 무엇이 한국철학의 제 모습이고 본질인가에 대한 논의는 지속되어야 한다. 왜냐하면 이 땅에서 이루어진 철학적 사유의 맥락의 특징은 분명히 존재하고, 그 맥락을 한국철학 내지 한국인의 정체성과 연관성을 지어보는 것은 필수적이다. 그런데 김재권이 지적했듯이 문제는 정체성을 모종의 한국철학의 실재로 파악하는 태도이다. 실재 자체가 형이상학적 가정이다. 어떤 한 인물의 철학이나 이론을 근거로 확인하려는 한국철학의 실재, 혹은 한국인 정신의 실재는 사실상 형이상학적 가공물에 해당한다. 따라서 이와는 달리 한국철학의 실재를 구하는 태도로부터 벗어나서 루만의 관점에 따라서 시대별 의사소통의 과정과 결과, 또는 그러한 의사소통으로 인해 형성되고 재생산되면서 변화 발전해가는 개인의 심리/의식체계는 물론 사회적 체계 자체가 정체성의 본질이라는 태도를 취하는 것이 바람직하다.

또 지금까지 한국철학사 기술들은 대체로 현재의 국토 경계선 안에서 이루어진 철학적 사유와 의사소통에 한정시켰으며, 또 그 사유와 의사소통을 중국(내지 인도) 사상의 ‘수렴적 정형화’라는 틀에 맞춘 서술을 해온 점도 반성의 대상이다. 이점은 동아시아라는 사상과 문명 형성의 보편적 맥락 구성과정에서 한국인은 받아들이기만 하고 주지는 못했다는 편향적 역사인식, 달리 말하면 일방적 수용의 과정만 있었고 상호교류는 없었던 역사인식을 주기에 알맞다. 즉 동아시아 전체의 의사소통의 체계 속에서 한국의 학계가 참여하여 차이를 생산한 사실과 결과가 반영되어

야 적절한 한국철학사라고 할 수 있다. 그것이 앞에서 말한 정체성의 표상을 보장해줄 것이기 때문이다. 김성환이 지적하였듯이⁵⁴⁾ 문화나 학술은 한국인과 중국인 내지 동아시아인 사이의 쌍방 교류가 사실이며 상호 영향과 결과는 철학사 기술의 중요한 소재로 간주되어야 한다. 물론 그 교류와 상호영향에 관한 연구는 아직 미흡한데다 자료의 한계가 있다. 그러나 그렇다고 하더라도 더욱 적극적으로 이점을 밝혀가는 작업은 한국철학 연구자들의 향후의 과제이다. 개방과 교류에서 전체의 학문과 사상의 장을 형성했던 한국철학의 맥락을 재구성하는 것이 정체성 논의에 보완되어야 할 연구방향이다.

또 개방과 교류가 중심이 되더라도 고유성을 추구하는 심리적 지향은 꾸준히 작용할 것으로 보인다. 고유성은 한 사회가 자신의 체계를 환경과 차별화시키기 위하여 사용하는 개념으로 이해할 필요가 있다. 그러나 중국이나 인도처럼 모종의 사상의 발상지를 확보하거나 또는 사상의 창시자를 역사적 실존인물로 확보하고 그 起源을 근거로 고유성을 주장하는 것과 달리 그러한 기원을 확보하지 못하는 것이 한국철학사이다. 그러나 발상지나 창시자의 존재 여부를 떠나서 실제로 사상과 학문의 발전은 교류와 상호 영향을 통해서 이루어진다는 현실에서 보면, 고유성의 개념은 모종의 기원보다는 소통에 입각한 사회적 체계의 자기(재)생산과 연관된다고 보는 것이 오히려 진실에 접근하는 길이다. 나아가서 그 소통의 장을 한반도 내에만 국한시키지 말고 동아시아 전체를 장으로 삼아야 할 것이다. 루만의 사회체계이론의 관점에서 본다면, 한국에서의 철학적 논의가 동아시아 전체의 의사소통에서 어떠한 차이를 생산하면서 그 의사소통의 체계에 진전을 가져왔는가에 초점을 맞추어서 한국철학의 정체와 고유성을 끌어내는 방법이 더 한국철학의 세계를 넓은 시각에서 온전하게 관찰하는 방법이다.

54) 김성환, 「4세기 동아시아의 질서와 한국사상의 전환」, 『동양철학』 22집, 한국동양철학회, 2004 참조.

아울러 미래에 예상되는 한국사회의 변화를 고려하면서 한국철학사 기술의 방향과 방법을 찾는 작업 역시 중요하다. 이 경우 고려할 점은 국민국가 단위의 생활세계 경계의 해체와 문화적 인종적 다원화로 가는 개방적 현상, 그 속에서 한국사회 자체의 자기 정체성의 재형성의 방법, 개방과 교류 및 다원 상황에서의 사회통합의 지혜, 나아가서 과학기술의 발전에 의한 일상적 세계의 구조적 변화 등이다. 이들이 현재 진행되거나 앞으로 맞이하게 될 우리 사회의 변화라고 한다면, 한국철학사의 기술은 이러한 변화에 상응하는 역사적 선례를 찾아내는 작업을 진행해야 마땅하다. 그리고 그 작업을 통해서 새로운 한국철학의 자기준거를 공유하는 것이 필요하다.

이러한 점들에 상응하는 연구로서 한국철학의 정체성을 살리면서도 실체화에 얽매이지 않는 학계 공동의 진실구성 노력이 필요하다. 서로 다른 다양한 견해의 상호 인정과 종합을 통해서 한국철학사의 진실을 구성해가는 방법적 태도가 요청된다. 또 상호 인정과 종합을 추구할 때 한국철학계는 공동의 자기준거를 세울 수도 있을 것이지만, 그 공동의 준거가 늘 절대적인 것은 아니다. 이러한 개방적 소통을 가능하게 하기 위해서는 지금보다 더 개방되고 활발한 소통이 필요하다. 서로 다른 견해와 관점들의 상호 인정과 종합의 방법은 급진적 구성주의의 방법이, 자기준거의 적절한 구성을 위해서는 구성적 실재론의 관점이 도움이 될 것이다. 이들은 각각의 견해가 전제하고 있는 형이상학적 가정을 개방하고 해체함으로써 견해들간의 화합과 진실의 공동 재구성으로 나아가는 길로 인도할 것이다. 한국철학의 실체를 지향하였던 눈을 돌려서 개방적 의사소통과 공동의 진실을 구성하는 더 포용적인 논의의 장을 여는 것이 필요하며, 이 때 한국철학사의 진실을 성립시키는 준거에 관한 학계 공동의 모색과 논의가 빠질 수 없는 것이다. 그렇게 하여서 우리 학계의 자기준거를 공고하게 하는 것이 요청된다. 그 자기준거는 의사소통의 진행과 함께 변화해가는 것은 당연한 일이다.

자기준거를 세워서 한국철학사의 진실을 걸러내고 종합하는 과정이 사실은 사회적 체계 속에서 이루어지는 의사소통의 과정이다. 이 모든 의사소통은 집필자 각각의 자기준거에 의한 자기 앎에 대한 피력과 성찰의 내용이 타인의 그것과 만남으로써 가능하지만, 이를 통해서 한국학계의 한국철학사에 대한 의사소통의 내용에는 차이가 발생해야 한다. 즉 내용과 관점의 진전을 이루어야 한다.

참고문헌

- 고희탁, 「다카하시 도오루 조선사상사의 양면성－우리 과거의 ‘타자화’를 위하여」, 『오늘의 동양사상』 제13집, 예문동양사상연구원, 2005.
- 김기주, 「다카하시 도오루의 조선 유학관에 대한 비판과 대안적 논의」, 『오늘의 동양사상』 제13집, 예문동양사상연구원, 2005.
- 김미영, 「다카하시 도오루(高橋亨)의 ‘한국철학관’과 내셔널리즘」, 『東洋哲學』 34집, 한국동양철학회, 2010.
- 김미영, 「이상은의 ‘한국유학사관’과 ‘道義精神」, 『철학연구』 제50집, 고려대학교 철학연구소, 2014.
- 김성환, 「4세기 동아시아의 질서와 한국사상의 전환」, 『동양철학』 22집, 한국동양철학회, 2004.
- 김영민, 「한국철학사 방법론－한국철학사 연구와 인문학 교육」, 『오늘의 동양사상』 12, 예문동양사상연구원, 2005.
- 김재권, 「한국철학이란 가능한가?」, 『한국에서 철학하는 자세들』, 집문당, 1986.
- 김정배, 『韓國民族文化의 起源』, 고려대학교출판부, 1973.
- 니콜라스 루만 지음, 디르크 베커 펴냄, 이철 읍김, 『사회이론입문』, 이론출판, 2015.
- 니콜라스 루만 지음, 디터 렌첸 펴냄, 이철·박여성 읍김, 『사회의 교육체계』, 이론출판, 2016.
- 데이비드 칼루파하나 지음, 나성 읍김, 『붓다는 무엇을 말했는가』, 한길사, 2011.
- 디르크 베커 편집, 윤재왕 읍김, 『니콜라스 루만 체계이론 입문』, 새물결, 2014.
- 디르크 베커 펴냄, 이철 읍김, 『사회이론입문』, 이론출판, 2015.
- 로자·하르트무트·슈트렉커·다비드·콧트만·안드레아 지음, 최영돈·이철

- 의 옮김, 『사회학 이론—시대와 관점으로 본 근현대 이야기』, 한울 아카데미, 2015.
- 류인희, 「한국철학사의 방법과 한민족의 성립」, 『철학과 현실』, 철학문화연구소, 1992.
- 마르고트 베르크하우스 지음, 이철 옮김, 『쉽게읽는 루만』, 한울아카데미, 2011.
- 바렐라 톰슨 로쉬 함께 지음, 석봉래 옮김, 『인지과학의 철학적 이해』, 옥토, 1997.
- 비토리오 회슬레 지음, 이신철 옮김, 『독일철학사: 독일정신은 존재하는가』, 에코리브르, 2015.
- 소광희, 「『韓國哲學史』에 기대하는 것」, 『철학』 27집, 한국철학회, 1987.
- 손봉호, 「한국철학사를 어떻게 쓸 것인가—서양철학 수용기를 중심으로」, 『철학』 27집, 한국철학회, 1987.
- 에른스트 폰 글라저스펠트 지음, 김판수 외 옮김, 『급진적 구성주의: 앎과 학습의 길』, 원미사, 1999.
- 움베르토 마투라나·프란시스코 바렐라 지음, 최호영 옮김, 『앎의 나무: 인간 인지능력의 생물학적 뿌리』, 갈무리, 2007.
- 유권종, 「오스트리아 비엔나대학의 철학흐름과 경향」, 『세계시민』 2016 가을 6호, 도서출판 시와 진실, 2016.
- 윤사순, 「韓國思想史에 있어서의 史觀問題」, 『창작과 비평』 12(2), 1977.
- 이장웅, 「한민족 기원에 대한 제문제」, 『국제 고려학회 서울지회 논문집』 제 18호, 국제고려학회 서울지회, 2010.
- 이찬욱, 「韓國의 歸化姓氏와 多文化」, 『다문화콘텐츠』 17, 중앙대학교문화콘텐츠기술연구원, 2014.
- 이철, 「작동이론의 인식론적 장점들—니클라스 루만의 자기생산체계이론의 보기에서」, 『현상과인식』 40권 3호, 한국인문사회과학회, 2016.
- 이철, 「니클라스 루만의 체계이론적 세계사회 분석 — 소통으로서의 사회적

- 인 것과 소통의 총체로서의 사회」, 『사회와 이론』 1호, 통권 30집, 한국이론사회학회, 2017.
- 이하배, 「다카하시 도루의 ‘조선 유학’읽기 비판」, 『동양사회사상』 제10집, 동양사회사상학회, 2004.
- 정대현, 「분석철학과 한국철학」, 『철학』 39집, 한국철학회, 1993.
- 최영성, 「다카하시 도오루의 한국 유학관 비판」, 『오늘의 동양사상』 제13집, 예문동양사상연구원, 2005.
- 한자경, 「다카하시 도루의 조선유학 이해의 공과 과-주리 주기 분류를 중심으로」, 『철학사상』 49집, 서울대학교 철학사상연구소, 2013.
- Luhmann, N., *Soziale Systeme Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

On Historiography of Korean Philosophy Viewed from Niklas Luhmann's Social System Theory

Yoo, Kwon Jong (Chung-Ang Univ.)

This article is a study result on direction and methods of historiography of Korean philosophy due to a reflection on many studies of Korean philosophy until now. It includes a reflection on meaning of the historiography from communication of Korean society and looks for a required new viewpoint and methods of historiography of Korean philosophy. For these it is considered that the historiography should be connected to communication with readers when the historiography is published. Thus Niklas Luhmann's Social System theory is to provide a basis of this discussion. This article discussed about four themes: How to approach the Japanese colonial view of Korean history of philosophy? Could concept of Korean philosophy be possible? Is it available to take substance of Korean philosophy for granted? How is peculiarity of Korean philosophy possible? The conclusion is as follow. Firstly substantialization of Korean philosophy should be avoided and rather system and context of philosophical discussion and communications in Korea should be very identity and peculiarity of Korean philosophy. However, it needs more continuous discussion to choose a main method to describe the Korean history of philosophy according to the Western philosophical themes or to other themes.

Key words: historiography of Korean philosophy, Korean philosophy, identity, peculiarity, colonial view of Korean philosophy, Niklas Luhmann, Social system theory.

유권종 e-mail: ykj111@cau.ac.kr

투 고 일	2017년 10월 16일
심 사 일	2017년 10월 31일
게재확정	2017년 11월 13일