

‘K-철학’은 가능한가?*

金是天

상지대학교 교양대학 교수

국문 초록

한국의 20세기에서 고전 철학의 이해는 중국이나 일본과는 차별화된 성격을 보인다. 예컨대 함석헌 등의 기독교 사상이 계열의 ‘노장’^(老莊) 전통은 한편으로는 기독교와 유학, 도가의 회통을 말하면서 다른 한편으로는 민주주의와 인권, 자유와 평등의 가치를 옹골이 담아내고자 하는 철학적, 사상적 실천을 보여준다.

이 글에서 나는 이러한 실천을 규명하기 위해 세 가지에 주목하고자 했다. 첫째는 철학적 텍스트에 대한 논리적 해석에 멈추지 않고, 특정한 철학적 관념이 현실과의 상호작용 속에서 드러나는 맥락에 초점을 맞추고자 했다. 이는 ‘텍스트 철학’이 아닌 ‘느낌의 합의’ 혹은 보다 쉬운 말로 상식을 대상으로 한다는 말이다. 둘째로 나는, 이러한 목적을 위해 전문 철학자가 아닌 저자들의 텍스트에 주목했다. 김대중과 기세춘 그리고 함석헌의 텍스트를 논의의 중심에 둔 까닭이 이 때문이다.

그리고 마지막으로 나는 이러한 두 가지 논점을 포용하는 해석학적 기반을 ‘초월의 해석학’이라 이름 붙여 보고자 했다. 이는 특히 함석헌이 말하는 ‘씨울의 자리에서 고전 고쳐 읽기’는 표현을 가리키는 말이다. 엄밀한 의미에서 보면 20세기 내내 ‘동양철학’은 하나의 기호로서 혹은 식민지 경험의 유산으로 단지 허명(虛名)에 지나지 않았다. 그러나 같은 텍스트들을 비교적 관점에서 한국철학 혹은 ‘K-철학’으로 읽고자 할 때 우리는 보다 풍부한 철학적 사유의 여정을 확인할 수 있다.

주제어

동양철학, 한국철학, 유가, 도가, 묵가, K-철학

* 이 글은 한국기독교윤리학회 2020 가을 학술대회(2020.11.28.)에서 발표하였던 논문을 수정, 보완한 것이다. 학술대회에 초청하고 발표 내용에 응원해 주신 오지석 교수님(숭실대), 유익한 토론을 해 주신 김윤경 교수님(인천대)께 감사드린다. 논문 심사과정에서 익명의 세 심사위원 모두 이 글의 ‘문제 제기’에 적극 공감해 주셨다. 하지만 주된 논의 대상의 대표성 부족과 개별 인물에 대한 분석상에서 상세함의 부족, 그리고 적절한 비교의 부족 등이 논의의 미비점으로 지적되었다. 특히 한 심사위원이 제기하였듯 “한반도를 둘러싸고 있는 조선족과 북측의 관점, 그리고 해외 각지에 동질성으로 연결된 K-철학의 다원성”에 대한 지적은, 향후 연구의 방향과 관련하여 큰 영감을 받았다. 익명의 세 심사위원의 세심하고 날카로운 심사평에 진심으로 감사드린다.

I. 동양철학, 한국철학 그리고 ‘K-철학’

언제부터인가 우리에게 한류(韓流, Korean Wave)는 매우 친숙한 말이 되었다. 대략 2,000년 이후 케이팝(K-pop)과 한드(한국드라마)에서 시작되었지만 요즘엔 K-뷰티는 물론 한식(韓食), 한복(韓服)까지 다채로운 말들이 언론과 인터넷에서 사용된다. 놀라운 것은 이런 말들을 단지 ‘한국인’만 사용하는 것은 아니라는 점이다. 2020년 초부터 세계적으로 유행하는 코로나19 팬데믹 상황에서 ‘K-방역’은 세계의 표준이 되었다. 과거 스스로를 ‘동(東)이라 표현하던 우리가 이제는 ‘케이’(K)로 바뀌어 자타가 사용하는 상황이 된 것이다.

한반도를 살아가는 이들에게 ‘동’은 우리가 사는 곳의 동쪽이 아니었다. 그것은 우리보다 서쪽에 있는 중화(中華)의 동쪽이었고, 다시 서구에 대해 ‘동양’이었다. 우리가 가진 동쪽은 단지 동해(東海)에 지나지 않았다. 예로부터 그러했다. 16세기 당시 의학의 최고봉에 있다고 할 『동의보감(東醫寶鑑)』의 ‘동’이나, 서학에 상대하는 동학(東學)의 ‘동’이나, 20세기 이후에야 사용된 동양철학(東洋哲學)의 ‘동’은 모두 우리 자신을 기준으로 하고 있지 않다.

‘케이’(K)는 이와 다르다. ‘동’이 어떤 중심의 동서남북 가운데 ‘동쪽’에 해당한다면, ‘케이’는 알파벳 가운데 ‘Korea’의 머릿글자에서 따왔을 뿐이다. 중심이나 주변도 없고, 그저 한반도의 대한민국이라는 나라에서 ‘만들어진’ 것들을 가리킬 뿐이다. 정치적 세계관으로 보면, ‘동’이 ‘천하(天下)라는 중심(中)의 변방(東)을 가리키는 것과 달리 ‘K’는 근대 이후 주권국가 공동체를 가리킬 뿐이다. 즉, ‘K’를 ‘K답게’ 하는 것의 근거가 오로지 스스로에게 달려 있을 뿐이다.

그렇다면 ‘동양철학’이란 말은 무엇을 뜻하는 것일까? 근대에 들어선 20세기에 중국의 학자들은 서양철학에 대해 동양철학을 말하지 않았다. 오직 서양철학 대 중국철학 혹은 중서(中西)를 말했을 뿐이다. 실제 20세기 후반 한국의 철학과에 개설된 ‘동양철학사’는 주로 중국철학사로 채워져 있었다. 동양철학은 오히려 중국이 아닌 타지역의 학문 전통에서 더 많이 쓰였다.

예컨대 동양철학을 지칭하는 초기 영어 표현은 ‘Oriental Philosophy’였

다. 서구를 기준으로 동쪽이었던 근동 지역 이동(以東)에 대한 말이었던 것이다. 거기에서도 인도는 또한 예외적으로 다루어져야 한다. 인도는 인도철학(Indian Philosophy)으로 오래전부터 독자성을 인정받고 있었다. 동양이란 표현이 널리 쓰이게 된 계기는 제국주의 일본이 만주, 중국의 일부, 동남아시아의 일부를 식권하던 시절로부터 비롯된다. 그런 의미에서 보면 '동양철학'은 부분적으로 식민지 시절의 잔재라고도 할 수 있다.

일본은 자신들이 지배하던 지역의 공통성을 강조하기 위해 서양에 대해 동양을 강조하였고, 이 지역의 공통성을 한자(漢字)와 유교로 설명하곤 했다. 한자문화권 혹은 유교문화권이란 이런 역사적 상황에서 비롯된 말들이기도 하다. 그런데 한국과 중국, 일본, 베트남의 유교의 역사와 문화 전통을 살피는 『다시 생각하는 유교(Rethinking Confucianism)』의 편자들은 이들 나라의 '유교'가 너무도 제각각 달라 어떻게 하나의 '유교'라고 묶을 수 있는지 의심스럽다고 주장한다.¹⁾

그렇다면 동양철학을 한다는 것은 도대체 우리에게 무엇일까? 2017년에 하바드대학출판부에서 출간된 『마이클 샌델, 중국을 만나다(Encountering China)』²⁾를 번역하면서 필자는 상당한 곤혹스러움에 시달려야 했다. 이 책은 마이클 샌델과 중국의 학자들이 가족, 공동체, 윤리 등의 여러 영역에 대해 토론하는 내용인데, 중국 학자들의 논의에서 한국의 유학 연구자들이 대체로 공감하는 인권, 민주주의, 정치 체제에 대한 내용과는 사뭇 달랐기 때문이다.

예컨대 바이통 동(白彤東)은 “유학자들은 단적으로 침대에서 일어나는 일을 공적 관심의 바깥에 놔두지 않는다”³⁾고 말하면서, 사적 영역의 독자성에 대해 그

1) Elman, Benjamin A., John B. Duncan, and Herman Ooms, ed., *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea and Vietnam*, Los Angeles: University of California, 2002.

2) 마이클 샌델·폴 담브로시오 역음, 2018, 『마이클 샌델 중국을 만나다 - 중국의 눈으로 바라본 마이클 샌델의 정의』, 김선욱·강명신·김시천 옮김, 서울: 와이즈베리, 2018.

3) 바이통 동, 「개인, 가족, 공동체 그리고 그 너머」, 마이클 샌델·폴 담브로시오 역음, 『마이

다지 고려하지 않는다. 또한 그는 미국학자 다니엘 벨(Daniel Bell)을 인용하면서, “정치참여는 교육받은 소수가 맡아야 한다”⁴⁾는 생각이 유학의 특징이라고 설명한다. 이는 마치 전(前) 싱가포르 총리 리관유(李光耀)가 서구적 민주주의 모델이 동아시아의 유교적 전통을 지닌 국가에는 적합하지 않다는 주장과 유사한 생각이다.

이와 달리 전(前) 대한민국 대통령 김대중은 맹자(孟子)의 민본(民本)과 동학의 “사람이 하늘”(人乃天)이라는 사상을 지적하며 동아시아의 역사에도 “심오한 민주주의의 철학의 전통”이 있음을 강조한다.⁵⁾ 그는 부정할 수 없는 현대적 가치인 인권과 민주주의의 틀 안에서 유교 전통을 수용하고, 이를 실현하고자 하는 실천의 바탕으로 삼았다. 또한 이황직은 『군자들의 행진』을 통해 유교가 한국의 민주화 과정에서 어떤 역할을 했는지 100년의 역사를 추적하기도 했다.⁶⁾

『노자(老子)』와 『장자(莊子)』를 연구했던 내 경험에서 볼 때, 한국의 20세기 도가 이해 또한 중국이나 일본과는 차별화된 성격을 보인다. 특히 함석헌 등의 기독교 사상이 계열의 ‘노장(老莊) 전통은 한편으로는 기독교와 유학, 도가의 회통을 말하면서 다른 한편으로는 민주주의와 인권, 자유와 평등의 가치를 옹골이 담아내고자 하는 철학적, 사상적 실천을 보여주기 때문이다.

아래의 글에서 나는 이러한 실천을 규명하기 위해 세 가지에 주목하고자 했다. 첫째는 학계의 철학적 텍스트에 대한 논리적 해석보다, 특정한 철학적 관념이 현실과의 상호작용 속에서 드러나는 맥락에 초점을 맞추고자 했다. 이는 ‘텍스트 철학’이 아닌 ‘느낌의 합의’⁷⁾ 혹은 보다 쉬운 말로 상식을 대상으로 한다

클 샌델 중국을 만나다 - 중국의 눈으로 바라본 마이클 샌델의 정의』, 김선욱·강명신·김시천 옮김, 서울: 와이즈베리, 2018, 55쪽.

4) 바이통 동, 같은 글, 같은 곳.

5) 김대중, 『김대중자서전 1』, 서울: 삼인, 1020, 642-643쪽.

6) 이황직, 『군자들의 행진 - 유교인의 건국운동과 민주화운동』, 서울: 아카넷, 2017.

7) 김재인, 『뉴노멀의 철학 - 대전환의 시대를 구축할 사상적 토대』, 서울: 동아시아, 2020, 7쪽. 김재인은 K-방역을 둘러싼 국제적 논란에 대해, “인권 대 안전”이라는 대립 도식이

는 말이다. 둘째로 나는, 이러한 목적을 위해 전문 철학자가 아닌 저자들의 텍스트에 주목했다. 김대중과 기세춘 그리고 함석헌 등의 텍스트를 논의의 중심에 둔 까닭이 이 때문이다.

그리고 마지막으로 나는 앞의 두 가지 논점을 포용하는 해석학적 기반을 '초월의 해석학'⁸⁾이라 이름 붙여 보고자 했다. 특히 '초월의 해석학'이란 함석헌이 말하는 '씨올의 자리에서 고전 고쳐 읽기'라는 표현을 그 내용으로 하는 개념이다. 엄밀한 의미에서 보면 20세기 내내 '동양철학'은 하나의 기호로서 혹은 식민지 경험의 유산으로 단지 허명(虛名)에 지나지 않았던 측면이 있다. 그러나 같은 텍스트들을 비교의 관점에서 '한국철학' 혹은 'K-철학'으로 읽고자 할 때 우리는 보다 풍부한 철학적 사유의 여정을 확인할 수 있다. 이 글은 20세기 K-철학이 걸어온 그 길을 다시금 더듬어 보는 짧은 여행이 될 것이다.

II. 민주주의와 인권: 맹자, 동학 그리고 김대중

1994년 봄 미국의 저명한 잡지 『포린어페어스』에 전 싱가포르 총리 리관유의 인터뷰가 게재된 적이 있다. 글의 제목은 「문화는 숙명이다 - 리관유와의 대

아닌 “안전 속 인권”으로 볼 것을 제안하면서, 유럽과 미국의 시민들이 “마스크를 쓰지 않을 자유”를 주장하는데 반해 한국의 시민들이 대체로 자발적으로 마스크를 착용하는 행위를 하는 것에 대해 ‘느낌의 합의’라는 공감과 연대의 행위로 해석한다. 이는 “우리들 각자의 행동들은 상대방의 행동들을 참조하며, 어떤 것이 상대방한테서 수행될 것이라는 가정 아래 수행되기 때문”이라는 영국의 철학자 흄(David Hume)의 묵계(convention) 또는 일치(agreement)에서 차용한 개념으로 보인다. 흄의 논의에 대한 설명은 김재인, 같은 책, 87-92쪽을 볼 것.

- 8) '초월의 해석학'은 본래 20세기 한국에서 이루어진 '노장(老莊) 해석의 특징을 지칭하기 위한 것이었다. 하지만 이 글에서는 20세기 한국에서 과거의 철학적 전통을 해석하는 일반적인 특성을 지칭하는 넓은 함의로 사용하고자 한다. 이에 대해서는 제4절 “화해와 초월: 씨올의 무위와 함석헌”에서 보다 자세히 논의할 것이다.

담」으로서 파뤼드 자카리아(Fareed Zakaria) 편집장과의 인터뷰 전문을 실은 것이다.⁹⁾ 같은 해 김대중은 「문화는 숙명인가 - 아시아의 반민주적 가치라는 신화」라는 글을 통해 리관유의 주장을 정면으로 반박하는 논의를 펼친다.¹⁰⁾

1970년대 이래 ‘아시아의 네 마리 용’으로 지칭되었던 두 나라의 정치 지도자로서 세계적 지명도를 지닌 두 인물이, 이른바 ‘아시아적 가치 논쟁’에서 대립했던 핵심 논점은 전통 문화와 민주주의의 관계에 관한 것이었다. 리관유에게 서구식 민주주의란 “제대로 작동하지도 않을 자신의 시스템을 다른 사회에 무분별하게 강요”¹¹⁾하고 있는 이데올로기라고 비판했다. 이에 대해 김대중은 민주주의가 인권을 보장할 수 있는 가장 우수한 체제라 보면서 전통 사상에 내재한 민주적 요소들에 주목하며 리관유를 비판했다.

2010년 김대중은 자신의 자서전에서 이 논쟁을 회고하면서 「문화는 숙명인가」라는 글의 핵심을 인용하는데, 이 인용문은 그가 말하는 ‘민주적 이상’을 이해하기에 적절해 보인다.

영국의 정치철학자 존 로크(John Locke)가 근대 민주주의의 기초를 세웠다고 널리 알려져 있다. 로크의 이론에 따르면 주권은 국민에게 있고, 국민들과의 계약에 의지하여 지도자들이 통치권의 위임을 받는데, 통치를 잘 하지 못했을 경우 이 통치권이 철회될 수 있다.

그러나 로크의 이론보다 거의 2000년 앞서 중국의 철학자 맹자는 그와 비슷한 사상을 설파한 바 있다. 맹자가 주장하는 왕도정치의 이론에 따

9) Fareed Zakaria, “Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew”, *Foreign Affairs*, March/April, 1994. 이 글의 번역은 아래의 책에 실려 있다. 리관유·자카리아, 「문화는 숙명인가」, 김대중 외, 『아시아적 가치』, 고양: 전통과현대, 1999, 15-50쪽.

10) Kim Dae Jung, “Is Culture Destiny?: The Myth of Asia’s Anti-Democratic Values”, *Foreign Affairs*, November/December, 1994. 이 글의 번역 또한 아래의 책에 실려 있다. 김대중, 「문화는 숙명인가」, 김대중 외, 같은 책, 51-64쪽.

11) 리관유·자카리아, 앞의 글, 18쪽.

르면 왕은 하늘의 아들로서 좋은 정치를 베풀어야 한다는 임무를 하늘로부터 위임받았다. 왕이 악정을 하면 국민은 하늘의 이름으로 봉기하여 왕을 권좌에서 몰아낼 권리가 있다고 하였다.

맹자는 심지어 옳지 않은 왕을 죽이는 것까지도 인정했다. 폭군을 죽이는 것이 정당한 것인가를 물었을 때 맹자는 왕이 하늘로부터 위임받은 통치권을 잃게 되면 백성의 충성을 받을 자격이 없다고 했으며, 백성이 첫째이고 국가(사직)이 둘째이며 그 다음이 왕이라고 말했다. 중국의 민본 철학은 “민심이 천심이다”라고 했으며, “백성을 하늘로 여기라”고 가르치고 있다.

한국의 토착 신앙인 동학은 그보다 더 나아가 “인간이 곧 하늘”이라고 했으며, “사람 섬기기를 하늘같이 하라”고 가르친다. 이 같은 동학 정신은 1894년에, 봉건적이고 제국주의적인 착취에 대항하여 거의 50만이나 되는 농민들이 봉기하는 데 동기를 제공해 주었다. 이같이 유교와 동학의 가르침보다 민주주의에 더욱 더 근본적인 사상이 어디에 있겠는가? 아시아에도 서구에 못지 않게 심오한 민주주의 철학의 전통이 있음이 확실하다.¹²⁾

김대중은 록크의 근대 민주주의의 기초라 할 ‘주권재민’과 ‘사회계약에 바탕한 정부’에 대한 생각은 맹자(孟子)의 왕도(王道) 정치와 민본(民本) 철학과 통하며, 이에 더해 동학(東學)의 인내천(人乃天)의 정신은 서구에 못지 않은 “심오한 민주주의 철학의 전통”이라 보았다. 리관유가 정치체제로서 민주주의에 대해 신뢰하지 않는 ‘민주주의 유보론’에서 있다면, 김대중은 철저하게 민주주의와 인권의 관점에서 유교 문화를 바라본다는¹³⁾ 점에서 양자는 극명하게 대조된다.

12) 김대중, 『김대중자서전 1』, 서울: 삼인, 2010, 642-643쪽.

13) 이황지, 『군자들의 행진 - 유교인의 건국운동과 민주화운동』, 서울: 아카넷, 2017, 573-574쪽.

특히 동학에 대한 김대중의 인식은 “봉건적이고 제국주의적인 착취에 대항하여 거의 50만이나 되는 농민들이 봉기하는 데 동기를 제공”했다는 말에 집약되어 있다. 맹자의 폭군방벌론에 대한 언급처럼, 김대중의 민본에 대한 인식은 배병삼이 “『맹자』 속에서 그려지는 인민은 군주와 마찬가지로 지혜롭고 자율적이며 성숙하다. (...) 실로 맹자에게 인민이란 군주의 시혜를 구걸하는 위민정치 대상이 아니라 군주와 더불어 정치를 구성하는 동반자”¹⁴⁾라는 해석과 같다. 배병삼의 2019년 『맹자』 삼부작은 이에 대한 적극적 옹호이기도 하다.¹⁵⁾

1989년 5월 19일 천안문(天安門)에서는 본격적인 민주화를 요구하는 시위대에 탱크를 앞세운 인민해방군의 투입이 있었다. 이 천안문 사태가 몇 년 지난 후의 시점에서 자카리아가 중국의 상황에 대해 묻자, 리관유는 이렇게 답한다.

베이징의 정권은 중국에 세워질 수 있는 그 어떤 정부보다도 더 안정된 정권입니다. 만약 학생들이 천안문에서 승리해서 정권을 잡았다고 생각해 봅시다. 그리고 천안문에 있었던 학생들이 프랑스나 미국에 갔다 와서 그들과 서로 계속 말다툼해 왔다고 가정해 봅시다. 오늘날 중국이 어떻겠습니까? 소비에트 연방보다도 더 못하게 되었을 것입니다. 중국은 광대하고 많은 차이점이 존재하는 나라입니다. 강력한 중앙권력에는 어떠한 대안도 없습니다.

리관유의 가정과 달리 천안문에서 승리한 것은 학생이 아닌 중국의 중앙권력이었다. 하지만 학생들이 승리했을 때 일어났을 법한 우려의 상황이 그대로 일어난 것은 아이러니하지 않은가! 21세기 특히 2008년 베이징 올림픽을 전후하여 중국의 ‘부상’과 더불어 중국에서 민주주의와 인권에 대한 논의는 한국의 방향과는 전혀 다른 길을 따르고 있다. 시진핑의 ‘중국몽’(中國夢)에서 공자(孔子)는

14) 배병삼, 『우리에게 유교란 무엇인가』, 서울: 녹색평론사, 2012, 39쪽.

15) 배병삼 옮기고 풀어 씀, 『맹자, 마음의 정치학』(전3권), 서울: 사계절, 2019.

부활했지만, 그 공자는 ‘중국 특색 사회주의’¹⁶⁾로 걸어가는 유교이지 결코 21세기 한국의 ‘유교민주주의’의 길과는 전혀 다른 길이다. 최근 중국 사상계의 흐름에 대한 주목할 저서를 펴낸 조경란은 이에 대해 ‘21세기 제국론’이라 부르며, 최근 중국 지식인들이 “펼치는 21세기 제국론의 배경에는 중국의 경제적 부상이 현실화하면서 ‘제국의 역사적 회귀’ 또는 ‘중국적 제국의 현전’이 눈앞에 있다는 의식이 깔려 있다”고 진단한다.¹⁷⁾

1920년대 신문화운동은 서구로부터 ‘과학과 민주’의 수용을 표방했다. 하지만 1980년대 중국의 전통 계승 논쟁, 이른바 ‘문화열’은 비판적 계승이라는 논의에서 오늘날 유학부흥론의 입장으로 대체되었을 뿐이다. 같은 공자의 『논어』(論語)를 읽는 행위라 할지라도 천안문(天安門)의 『논어』와 광화문(光化門)의 『논어』는 과연 같은 유교 철학이라 할 수 있을까? 나는 21세기를 살아가는 현재 중국철학 속의 ‘유교’와 한국철학 속의 ‘유교’는 20세기를 거치며 전혀 다른 철학이 되었다고 말하고 싶다. 그런 의미에서 동양철학은 없다고 할 수 있지 않을까? 물론 나는 아직 그 한국철학의 ‘내용’을 체계적으로 서술할 상황은 못된다. 하지만 2020년을 겪으며 수많은 학자들은 이미 이런 태도로 방향을 전환하고 있는 듯하다.

16) 이희옥은 ‘중국에서의 민주주의 논의’를 정리한 공동 연구서를 펴내면서, 중국 사회과학자들이 민주주의에 대한 태도를 이렇게 정리한다. 첫째 민주가 좋다는 것을 어떻게 증명할 것인가, 둘째 정치 체제로서 민주주의가 좋은 것으로 변화되었다 해도 그 좋은 것이 ‘민’(民)의 변화인지 ‘주’(主)의 변화인지 불명확하다, 셋째 다양한 민주주의의 존재방식이 있다, 넷째 민주주의의 작동원리에서 민주적 원칙에 부합하지 않는 것이 있다는 회의적 태도이다. 이러한 논의와 태도들은 모두 중국식 민주 논의의 대원칙인 ‘공산당 지배의 틀’ 안에서 이루어지기 때문이다. 이희옥·장윤미 책임편집, 『중국의 민주주의는 어떻게 가능한가 - 중국의 논의』, 서울: 성균관대학교출판부, 2013, 10-11쪽과 17쪽 참조.

17) 조경란, 『국가, 유학, 지식인—현대 중국의 보수주의와 민족주의』, 서울: 책세상, 2016, 11쪽.

Ⅲ. 박애와 평등: 묵자, 하느님 그리고 기세춘

1992년 10월 24일 신학자이자 통일운동을 이끌었던 문익환(1918-1994) 목사는 재야운동가이자 한학자 기세춘(1933)에게 다음과 같은 답장을 보낸다.

기세춘 선생님께

묵자, 석가여래, 예수가 한 그루에서 뻗은 세 가지라는 걸 찾게 해주셨으니 제가 선생님께 뭐라고 감사한 말을 다 할 수 있겠습니까?

그 셋의 공통점이 바로 평등인거죠. 그런데 그 셋 가운데서 묵자는 석가여래보다는 예수와 훨씬 가깝군요. 어제 편지에서 그 두 사람을 쌍둥이 같다고 썼던가요? 묵자와 예수가 석가여래와 다른 점은 신관에 있다는 생각이 듭니다.

(…) 선생님이 지적하신 대로 묵자는 하느님을 평등 곧 정의를 원하시는 움직일 수 없는 뜻을 가지신 인격으로 보는군요. 창조주라는 말은 없어도 “털끝 하나라도 하느님이 하신 일 아닌 것이 없다”라는 말에서 그가 하느님을 창조주로 믿었다는 것을 알 수 있습니다.¹⁸⁾

고대 중국의 철학자 묵자(墨子)의 사상과 기독교의 사상을 동일시하는, 얼핏 보기에는 황당해 보이는 이런 논의가 수십 편의 편지를 왕래하면서 논의되었다. 1992년 10월 23일부터 1993년 2월 11일까지 계속된 서신 왕래 속에서 우리는 마치 마테오 리치의 『천주실의』(天主實義)에서나 볼 수 있던 종교적 철학적 대화를 목도하게 된다. 예수와 묵자가 쌍둥이 같다는 기세춘의 생각에 문익환은 엄숙하게 동의한다. 더 나아가 “묵자, 석가여래, 예수가 한 그루에서 뻗은 세 가지”일 수 있는 공통점을 두 사람은 ‘평등’에서 찾는다.

18) 문익환이 기세춘에게 보낸 편지(1992년 10월 24일자). 문익환·기세춘·홍근수, 『예수와 묵자 - 문익환, 기세춘, 홍근수의 논쟁』, 서울: 바이북스, 2009, 176-177쪽.

묵가(墨家)의 창시자 묵자(墨子)는 기원전 중국의 사상가이자 사회 개혁자로서 공자보다 조금 늦고 맹자보다는 조금 빠른 시기를 살았던 인물이다. 그의 사상은 전국(戰國) 시대 당시 사상계를 주도했던 두 사조 가운데 하나였고, 진(秦)이 천하를 통일하는 데에 일조했던 무장 세력 가운데 하나였다. 묵가는 유가(儒家)를 비판했고, 전쟁을 반대하며 침략당한 나라를 구하기 위해 방어 전쟁에 참여하기도 했던 실천가 집단이기도 했다. 하지만 진의 통일 후 묵자 학파는 역사에서 흔적조차 찾기 어려울 정도로 사라지고 만다.

그랬던 묵가가 다시 부활하기 시작한 것은 19세기에 이르러서였다. 묵자 학파에 대한 연구는 사실상 19세기 이래 상당히 축적되어 왔는데, 19세기에 선진(先秦) 제자백가(諸子百家)를 비롯한 다양한 사상가들에 대한 조명이 이루어지면서 묵자 또한 자연스럽게 그 중요성을 인정받았다. 특히 20세기에 이르러서는 묵자와 그 집단이 노동자라 볼 수 있는 장인(匠人)이나 천민으로 이루어진 집단이었으며, 이들 사상의 핵심을 사랑과 평등으로 이해하려는 시도가 상당히 진행되었다.¹⁹⁾

그런데 전통에 대해 대체로 비판적이었던 1920년대의 신문화 운동에 비해 오히려 사회주의 신중국(新中國)이 성립한 이후에 일어난 1950~60년대의 정치적 선택이 짙은 전통 계승 논쟁에서 묵자는 환영받았다기보다 오히려 무시되었다. 이 시대 철학의 중심 논쟁이었던 전통 계승 논쟁에 대한 연구를 진행한 캄 루이(Kam Louie)는 『전통의 계승』에서 다음과 같이 말한다.

그럼에도 불구하고 이 [50~60년대 전통 계승 논쟁들이 드러내는 것은, 보수적이고 급진적인 사상가들이 도가의 대항적 개념들을 갖고 있었다

19) 20세기 한국의 묵자 연구를 개척한 이운구의 시각 또한 이와 유사하다. 이운구는, “묵자는 기본적으로 공인(工人) 계층의 이해를 대표한다. 인간의 우월성을 도덕적 실천 능력에 두지 않고 노동의 역량에서 찾으려 하였다”고 평가한다. 이운구, 이운구, 『동아시아 비판 사상의 뿌리: 제자 철학 연구 서설』, 서울: 길, 2004. 6쪽. 우리가 뒤에서 보겠지만 기세춘의 『묵자』 해석은 이런 시각에서 출발한다.

해도 그들이 그 주제에서 가장 관심을 둔 것을 보면 ‘전통의 계승’에 대한 논쟁들의 엘리트주의적 성격을 나타내준다는 점인데, 왜냐하면 철학적 도가(philosophical Daoism)는 하나의 사유방식(a way of thinking)으로서 오로지 특권이 있는 자들만이 빠져들 수 있는 것이기 때문이다. (...) 목자에 대한 해석들은 [이 논쟁에 참여한] 저자들의 일반적인 속물근성을 아주 잘 예시해 준다. 목자의 평등주의 원리들이 선진 철학자들 가운데 목자를 가장 ‘공산주의적’으로 만들어준다 해도, 거기에서 목자를 ‘계승하자’는 요구는 거의 없었다. 왜 공산주의 저자들이, 예를 들어 몇몇 5·4 급진주의자(some May Fourth radicals)들이 시도하려 했던 것처럼 목자를 최고의 지위로까지 높이려 하지 않았는지를 고찰해 보는 것은 재미있다.²⁰⁾

1949년부터 1966년이란 시기는 문화대혁명이 본격화되기 전으로 이른바 중국에서는 유물사관에 의한 철학사 정립이 한창이던 시절이다. 그런데 캄 루이에 따르면, 이 시기 사회주의 신중국의 철학자들은 『노자』와 『장자』의 고매한 형이상학에는 여전히 관심과 격찬을 보내며 그것이 중국적 사유방식을 드러내는 전형이라고 추켜올리면서도, 오히려 평등을 이념으로 한 사회주의 중국에서 가장 추앙해야 할 목자에 대해서는 계승하자는 주장을 편 학자가 없었다고 지적한다.

이 설명이 타당하다면 20세기 사회주의 중국에서 목자의 평등사상은, 중국 철학사의 발전에서 중요한 의미를 갖지만, 계승의 대상은 아니었던 것이다. 오히려 50-60년대에도 중국의 철학사자들은 여전히 공자의 사상을 계승하자는 논의를 멈추지 않았다는 것이다. 캄 루이는 50-60년대 철학 논쟁을 평가하면

20) Louie, Kam, *Inheriting Traditions: Interpretations of the Classical Philosophers in Communist China, 1949-1966*, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. viii-ix.

서, “찬양하기 위해서든 비난하기 위해서든 과거 중국의 특정 전통을 발탁하는 방식을 보면, 공산주의 중국의 학자들은 왕조 시대의 선배와 마찬가지로 전적으로 보수적, 엘리트주의적”²¹⁾이라 평가한다. 즉 20세기 중국의 학자들은 지식인이라기보다 여전히 사대부(士大夫)에 가깝다고 본 것이다.

1920년대 계급과 신분을 초월한 박애와 평등의 철학으로서 공자보다 위대하다고 평가되었던 묵자의 철학은 1930년대 모택동의 비판과 더불어 단지 ‘제자백가’의 하나로서 역사적으로 제한된 의미만을 갖는 사상으로 살아남는다. 물론 이러한 캄 루이의 평가는 2,000년대 이후의 상황에까지 적용될 수 있는 지는 미지수이다. 이와 달리 1992년 최초로 『묵자』의 완역본을 낸 기세춘은, 그의 묵자 연구의 총결산하는 저서 『묵자』에서 이렇게 말한다.

노동자 출신인 묵자는 억압, 착취당하는 기층 민중 편에 서서 평생을 바쳐 투쟁한 평등주의자로서, 그 억압과 착취의 고리가 재화의 소비구조, 즉 문화, 제도 등 상부구조에 있다고 보고 재화의 본래 목적을 초과하는 소비의 전형적인 제도인 전쟁을 없애고, 지배계급의 무용한 낭비, 인민을 떠난 음악, 호화로운 장례 제도 등 과시소비를 토대로 한 지배 착취 문화를 혁신함으로써, 노동 착취의 목적을 제거하여 착취 구조를 차단하려 했던 것이다. 이러한 평등주의와 노동자주의는 200년 후에 순자(荀子)로부터 ‘노동자의 도(道)’일 뿐이라고 비난 받았지만 2천 년 후에는 그의 사상이 마르크스에게 계승된다.

(...) 어쨌든 이들 묵자, 예수, 마르크스 등 세 사람이 지향한 이상사회는 모두 똑같이 천하무인(天下無人, 천하에 남이란 없다)의 대동사회(大同社會) 즉, 해방된 평등 공동체였다는 것만으로도 피압박, 피착취의 기층 민중에게는 어둠 속의 힘찬 햇살이었다. 그런데 이러한 위대한 사상가며 혁

21) Louie, Kam, 같은 책, viii.

명가인 목자가 지금까지 왜 우리에게 생소해야 했는가?²²⁾

2,000년대 초기까지만해도 중국 고전철학을 전공한 내 눈에 이런 표현과 주장은 낯설고 선부른 팜플릿을 보는 듯한 느낌이었다. 하지만 지금에 와서 돌아쳐보면 기세춘의 언어는 20세기 후반 한국의 현실에서 매우 친근한 일상어들이었다. 자유와 민주, 민중과 해방, 노동과 억압 등의 말들은 우리의 절실한 현실, 가치와 의미를 드러내는 삶의 표현이었다. 김대중이 유교 속에서 '민주'와 '인권'의 뿌리를 읽어냈다면, 기세춘은 노동의 가치와 평등의 의미를 목자 속에서 읽어내고자 했던 것이다. 물론 우리는 이미 1970년부터 『목자』에 대한 개척적 연구를 일구어 낸 이운구의 기여를 간과해서는 안 된다. 하지만 이 글에서 내가 전문 학자들의 논의보다 기세춘의 논의를 대상으로 삼아 기술하는 것은, 이러한 논의가 갖는 '상식성'과 '대중성' 때문이다. 이는 앞서 김대중의 논의를 통해 유교에 대하여 논했던 것과 일맥상통한다.²³⁾

한편 기세춘과는 다른 경로를 통해 임건순은 『목자』의 겸애(兼愛)와 교리(交利)

22) 기세춘 역저, 『목자』, 서울: 바이북스, 2009, 10-11쪽.

23) 그렇다 해도 학계의 논의에서 이운구나 기세춘의 관점이 비주류라거나 예외적이라는 뜻은 아니다. 예컨대 김정호는 “유학사상과는 달리 정치사회적 차별에 대해 저항하고 평등적 공동체를 지향했다는 점에서 진보적”이라 평가한다. 김정호, 「동양정치사상에서의 진보 - 한국의 전통적 진보사상의 특성을 중심으로」, 『정치사상연구』, 제15집 2호, 2009, 가을, 44-45쪽; 또 김태용은 목자의 기술관에 대한 연구를 통해, “이처럼 목자는 ‘겸상애, 교상리’의 사회경제적 실천을 통해 약자를 보호함으로써 그가 최종 목표로 하는 ‘공동의 이익’을 달성하고자 한다. 이로 볼 때, 우리는 목가의 기술사상을 (...) 반드시 ‘겸상애, 교상리’ 즉 사회적 약자에 대한 배려를 출발점으로 하는 ‘겸상애’ 그리고 경제적 약자로의 이익 배분을 중시하는 ‘교상리’의 관점에서 목가의 기술사상을 바라보아야만, 그들이 말하는 ‘민중의 이익’[民之利]을 제대로 이해할 수 있다, 논자가 볼 때, 목자가 기술개발의 궁극적 목표 혹은 방향으로 설정한 ‘민중의 이익’은 곧 ‘사회경제적 약자의 이익’이다.”라고 해설한다. 김태용, 「『목자』의 기술관 연구」, 『中國學報』, 제86집, 2018, 207쪽. 이렇게 보면 이 글에서 논하는 목자 해석은 현대 한국의 중요한 한 가지 흐름이라 보기에 전혀 무리가 없다. 이는 이어지는 임건순의 논의에서 더 분명하게 확인된다.

를 이렇게 설명한다. 목자의 견해란, “통치 시스템, 국가 시스템, 사회 시스템을 통해서 모든 인민이 최소한 삶의 안정성을 누리도록 보장하는 것”이라고. 목자가 살던 당시 “백성들은 세 가지 고통에 시달린다고 목자는 진단했는데요. 이른바 삼환(三患), ‘추운 자 입지 못하고, 일한 자 쉬지 못하고, 배고픈 자 먹지 못한다.’ 이것이 당대에 바닥에 떨어진 인민 삶의 모습이었는데 모두 물질적 이익과 연관되죠. (...) 이렇게 밥으로 대변되는, 인민 생활 최소한의 물질적 토대 보장, 그것이 바로 견해입니다.”²⁴⁾

20세기 초 중국에서 일어난 신문화 운동, 그리고 그 뒤에 일어난 중국의 일련의 전통 계승논쟁은 내게 언제나 부러운 철학의 산 역사였다. 하지만 이제 그런 부러움은 사라졌다. 평등한 세계를 표방하는 사회주의 사회를 건설했으면서도 ‘평등’을 말하지 않는다면, 그 사회는 사회주의 사회라 할 수 있을까? 평등을 지향한다면서 그러한 사상에 가장 유사한 철학을 주창했다고 스스로 평가했던 『목자』를 비판한다면 과연 그 목자의 철학은 어떤 것인가?

20세기 후반 생산된 수많은 철학사 문헌에서 목자는 노동의 철학, 유물론, 계급투쟁의 철학이라 찬양했지만 그 목자의 철학은 20세기 중국인의 삶을 대변하거나, 계승해야 할 사회적 이상으로 제시되지 않았다. 목자의 철학은 다만 공자 이후의 철학사의 발전에서 한 계기이거나 자극을 주었던 조연에 지나지 않는다. 목자에 대한 무시와 평등 지향의 철학으로서의 해석의 몰락은 중국 사회의 삶과 철학에서 ‘평등’의 가치가 갖는 위상과 의미를 적나라하게 보여준다. 나는 이 점 또한 제자백가에 대한 중국철학과 한국철학의 중요한 차이라고 생각한다. 그런 의미에서 동양철학은 또한 없다고 말할 수 있지 않을까?

24) 임건순, 『목자 - 공자를 딛고 일어난 천민 사상가』, 서울: 시대의창, 2013, 35쪽.

IV. 화해와 초월: 씨움의 무위(無爲)와 함석헌

1971년 7월에 시작된 함석헌의 『노자』와 『장자』 공개강좌는 그 뒤 10년을 훌쩍 넘긴 1988년 5월까지 진행되었다. 유신 체제를 통해 장기 독재를 도모했던 엄혹한 시기, 함석헌은 박정희가 유교의 충효(忠孝)를 강조한 데 대해 ‘노장’(老莊) 사상을 매개로 하여 이를 비판했던 것이다.²⁵⁾ 사실 20세기 한국인에게 익숙한 상식적인 ‘노장’ 사상은 바로 이 때에 성립된 것이다. 왜냐하면 그 이전까지 한국에서 『노자』와 『장자』 해석의 주류는 불교적인 것이었기 때문이다.²⁶⁾

『노자』(老子) 60장에는, “치대국(治大國), 약팽소선(若烹小鮮).” 즉 “큰 나라 다스림이 작은 생선 지짐 같다”는 문장이 있다. 사실 이 문장의 원의는 정치의 신중함을 조언하는 것이었다. 그런데 1970년대 종로 YMCA회관에서 씨움 함석헌이 들려주는 『노자』는 이렇게 말한다.²⁷⁾

생선을 지지는 법인즉 건드리면 못쓴다. 건드리면 다 부스러져 그 맛을 잃어버리기 때문이다. 작은 생선일수록 더욱 그렇다. 그러므로 작은 생선을 지지는 사람은 각별히 주의해야 한다.

나라는 큰 것이지만, 잘못하면 상하기 쉬운 것이 작은 생선 같으니, 정치하는 사람이 특별히 마음을 써서 국민을 절대로 건드리지 않아야 한다는 말이다.

(…) 그러면 나라는 잘못된다. 그렇기 때문에 어진 정치가가 할 때는 절대 국민을 건드리지 않고 모든 사람이 제 속에 근본 품고 있는 그 인간

25) 김성수, 『함석헌 평전』, 서울: 삼인, 2001, 142쪽.

26) 박종린, 「철학과의 설치와 운영」, 신주백 편, 『한국 근현대 인문학의 제도화: 1910-1959』, 서울: 해안, 2014, 309-319쪽. 박종린의 연구에 따르면, 1956년 연희대에서 최초의 『노자』 관련 교과가 개설되는데 강좌명은 ‘도교’였고, 이를 강의한 담당자는 스님이자 일본 릿교(立正) 대학 종교학과 출신의 김동화(1902-1980)였다.

27) 김성수, 『함석헌 평전』, 서울: 삼인, 2001, 142쪽.

성에 의하여 행동하도록 한다. 그렇게 국민을 믿고 들어가면 정치가 바로 된다는 말이다.

(…) 그래서 결국의 요점은 사람을 건드리는 정치 하지 말라, 다시 말해 국민을 다스리려는 몰아치려는 국가주의, 정치주의 정치 하지 말라는 말에 있다.

(…) 그러니 정치하는 사람은 이 점을 깊이 생각해서 재주보다 원리 원칙을 믿어야 하고, 국민은 또 이것을 알아 설혹 정치가 건드리고 못살게 굴더라도 절대 건드림을 받지 않는 정신을 길러야 할 것이다. 즉 스스로를 작은 생선으로 알고 지켜야 한다. 그 작다는 데 깊은 진리가 있다.”²⁸⁾

오늘날 우리가 ‘노장’ 해석에서 상식적으로 강조하는 자연주의, 평화주의, 불간섭주의의 지향과 그 보편적 의의를 강조하는 태도는 이러한 역사적 배경에서 볼 때 역사적·현재적 해석 갈래와 차별화되는 함석헌의 ‘노장 이야기’의 특징이다. 따라서 2,000여 년에 걸친 역사상의 수많은 노장 해석의 갈래에서 보면 함석헌의 노장 이야기는 독창적이지만, 우리에게는 지극히 상식적인 이야기로 다가오는 것이다.²⁹⁾ 이러한 해석의 갈래는 다음과 같은 함석헌의 말에서 아주 분명하게 드러난다.

재미있는 이야기가 있다. 해방 후 우리나라 산에 나무가 없는 것을 걱

28) 함석헌, 『씨움의 옛글풀이』(함석헌전집 20), 서울: 한길사, 1988, 68-71쪽.

29) 나는 함석헌의 고전 읽기 작업을 특징을 ‘상식의 창조’라는 말로 규정한 바 있다. 전호근·김시천, 『번역된 철학 착종된 근대 - 우리 시대의 동아시아 고전 읽기』, 서울: 책세상, 2010. 제4장 참조. 특히 이 ‘상식의 창조’라는 용어는 현대 한국의 ‘노장’ 해석의 갈래에 대한 논의(112쪽), 동아시아 도가/도교 연구의 세 가지 전통(121쪽)을 배경으로 하면서 ‘노장’을 예로 든 것이지만, 사실 20-21세기 한국에서 가장 두드러진 전통 재해석의 태도라 불러도 무방하다고 생각한다.

정해서 어떻게 하면 산림 보호를 잘할 수 있을까 해서 영국에서 그 전문가를 초빙해 왔던 일이 있었다. 아주 나이 많은 노인이었는데 와서 정부의 부탁대로 이곳 저곳의 산을 많이 돌아보고는 돌아가면서 마지막에 준 말이 명답이었다. “제발 건드리지 말라고 해라”(Let them leave it untouched!) 참으로 옳은 말이다. 공연히 조림한다고 해마다 돈 쓰고 사람 고생시키고 하지만 그럴 것 없다. 건드리지만 말아라. 그러면 산림은 저절로 무성해진다. 어리석게, 심는다고 떠들지 말고 자연이 심어 주고 길러주는 것 방해나 하지 말란 말이다.³⁰⁾

우리는 이와 같은 함석헌의 이야기를 들을 때 너무나 자연스러운 『노자』 해석으로 받아들인다. 함석헌에게 ‘건드리지 말라’는 것은 권위주의적 정부가 씨름을 간섭하는 것, 인위적 개입(有爲)으로 자연성을 파괴하는 것 모두를 포함하는 포괄적인 논의이다. 이러한 함석헌의 이야기는 1980년대부터 한국 사회에 불을 타고 일어난 ‘노장’의 생태주의·환경철학적 해석의 가장 대표적인 사례이다. 20세기가 저물어갈 때 도올 김용옥은 이를 ‘허(虛)의 무위론’으로 발전시킨다.

노자는 그 텅을 채우려는 인간의 행위를 유위라고 부른다. 유위란 곧 존재에 있어서 허의 상실이다. 그러니까 그 반대 방향의 행위, 즉 빔을 극대화(極大化)하는 방향의 인간의 행위를 바로 무위라고 부르는 것이다……노자에게 있어 서는 마음을 채우는 방향의 우리의 심적 작용이 곧 유위요, 마음을 비우는 방향의 심적 작용이 곧 무위인 것이다.³¹⁾

김용옥의 해석에 따르면, 『노자』는 “빔(emptiness)=가능태(potentiality)”의 철

30) 함석헌, 같은 책, 70-71쪽.

31) 김용옥, 『노자와 21세기 3』, 서울: 통나무, 1999, 189-190쪽.

학을 천명한 동양 자연주의의 중요한 하나의 전형이며, 전통 동아시아 사상의 핵을 이루는 중요한 고전이다. 이러한 도울의 해석은 이미 함석헌의 ‘이야기’ 속에 간명하게 나타나 있다. 일반적으로 『노자』는 유위 : 무위, 문명 : 자연, 간섭 : 아나키, 사회적·규범적 가치 : 자연적·소박한 사회 모형을 주창했으며, 정신의 자유를 주창한 철학 전통이라고 이해된다. 물론 이런 도식적 이해가 전적으로 타당한가의 여부는 여러 논의 필요하다. 하지만 이러한 ‘상식’의 형성하는 과정에서 함석헌의 역할은 그 중요성에 비해 많이 간과된 듯하다.

이와 같은 함석헌의 이야기는 보다 넓은 역사적 『노자』 해석의 견지에서 볼 때 연속적이기보다는 불연속적인 것처럼 보이기도 한다. 하지만 지금까지 살펴봐왔던 것처럼, ‘노장전통’은 하나의 선형적인 주석 전통이 아니라, 마치 전자가 점프하면서 에너지를 발산하며 궤도를 점프하는 양자점프처럼, 『노자』는 『장자』를 통해 재해석의 과정을 거치고 역사와 삶의 골짜기를 통과하면서 ‘해석학적 초월’을 통해 오늘의 ‘노장 전통’에 이르렀던 것이라 표현하고 싶다.

적어도 함석헌의 노장 이야기는 서구 과학과의 화해를 긍정하였고, 또한 근대적 삶’을 살아가는 우리의 삶의 관점에서 『노자』를 해석하고 있다는 점에서 진일보했다고 할 수 있다. 근대화의 정도에 비례하여 함석헌의 노장 이야기는 전통과 불연속적이며, 동시에 역설적이게도 우리의 삶에 가깝다. 왜냐하면 그의 노장 이야기는 “눈으로 경전을 읽는 것이 아니라 그 시대 전체의 자리에서” 읽은 이야기이기 때문이다.³²⁾

함석헌의 ‘옛글 고쳐 씹기’라는 고전 해석의 핵심은 해석 주체의 전환에 있다. 유교의 고전이든 『노자』나 『장자』와 같은 고전이든, 그가 말하는 ‘고쳐 씹기’는 ‘씨울의 자리’라는 해석학적 지평과 ‘시대 전체의 자리’에서 이루어진다. 함석헌은 “케케묵은 듯한 옛글을 되씹고 앉았는 것은 서양적인 학문 방법에서 보면 이해가 아니 같는지 모른다. 그러나 진화는 언제나 논리적으로 나간 것은

32) 이에 대한 보다 더 자세한 논의는 전호근·김시천, 앞의 책, 제4장 참조.

아니다. 가장 중요한 돌변화(突變化)는 늘 직감으로 이루어진 것이다.”³³⁾

‘무위’의 주어가 전통적으로는 천지(天地), 제왕(帝王), 도(道)였다면, 함석헌에게서 무위는 해석의 주체가 씨름이 됨으로써 실천의 주체 또한 씨름이 된다. 즉, 『노자』를 읽던 제왕과 그 측근들의 손에서 벗어나 『장자』를 통해 읽어 온 사람들이 사대부로 변화하고, 다시 함석헌에 이르러 씨름로 바뀌면서 비판철학이 된 것이다. 해석과 실천의 주체가 전근대의 봉건적 주체에서 근대적 씨름 - 혹은 민중, 시민이라 불러도 무방할 듯하다 - 로의 전환을 이룬 것이다.

씨름이 해석학적 주체가 된다는 것은 곧 역사의 주체가 된다는 것이고, 이 주체가 자유와 민주 그리고 영적 초월을 이루는 과정이 되는 것이다. 나는 그래서 함석헌의 해석학을 초월의 해석학이라 부르고자 한다. 어찌면 바로 이 지점이 21세기의 현재 천안문의 『노자』와 광화문의 『노자』가 다른 지점이다. 중국의 철학이 공자의 부활과 더불어 지식인 혹은 유학자의 부활이라면, 한국의 철학은 근대적 해석 주체의 성립과 그 시민적 삶의 부상이라 할 수 있다.

이 지점에서 역시 중국철학과 한국철학은 다르며, 양자는 ‘동양철학’이라는 이름으로 통칭(通稱)될 수 없다.

V. 포스트 코로나 시대와 한국철학

2020년 코로나-91 팬데믹의 상황 속에서 한국은 ‘K-방역’이 주목받으면서 보다 분명한 한류의 확산을 목도하고 있다. 이제 K-팝을 비롯하여 영화와 드라마, 음식과 미용 등 한류는 이제 부정할 수 없는 하나의 현실이다. 물론 이러한 자본주의적 마케팅과 결합된 한류의 유행이 ‘K-철학’의 의미와 내용을 정당화하는 것은 결코 아니다. 그럼에도 불구하고 19세기 말부터 20세기 전반을

33) 함석헌, 앞의 책, 16쪽.

거치며 외세의 침탈, 식민지 수탈, 전쟁을 겪은 경험은 우리의 사상과 철학에 분명한 흔적들을 남기고 있다. 본론의 세 가지 논점을 통해 살펴 본 것처럼 20세기 후반부터 전개된 한국 철학계의 논의와 방향은 민주주의와 인권, 평등과 박애, 화해와 초월 같은 보편적 가치를 향한 여정을 보여준다.

역사적으로 볼 때 '동양'이란 말은 분명 '서양'(the West)의 충격을 전제로 생겨난 말이다. 이러한 어법에 따르면 '동양철학'은 동아시아 지역의 어떤 문화적, 철학적 공통 분모를 내함하여야 한다. 그러나 실제로는 '동양'은 주로 일본에 의해 전유되었던 개념이고 중국은 언제나 스스로를 '중'(中)으로 표상하였다. 즉 20세기 중국에서 '중서'(中西)는 있으되 '동서'(東西)의 분립은 존재하지 않았다. 마찬가지로 일본 또한 패전 이후 '동서'의 분립을 주장하기보다는 스스로를 아시아의 유럽으로 자칭하였을 뿐 '동양'의 공통 분모는 관심 밖이었다. 그렇다면 과연 '동양'은 어디이고, '동양철학'은 누구의 철학인 것일까?

최근의 역사적 상황은 우리로 하여금 중국과 일본, 더 나아가 서구의 여러 나라와 우리 한국이 어떻게 같고 다른지, 혹은 우리가 알고 있던 것과 어떻게 다른지를 절실하게 보고 느끼게 만들었다. 어쩌면 우리는 이미 지난 100년의 부침을 겪으면서 사실 'K-철학'을 해 오고 있던 것이 아닐까 한다. 다만 '동양철학'의 그늘 아래에서 우리의 철학을 돌아보았기 때문은 아닐까? 동양철학을 훌훌 털어버리고 한국철학을 있는 그대로 보게 될 때, 울곡(栗谷)도(退溪)도 이전과는 달리 보이게 되지 않을까? 어쩌면 'K-철학'은 우리 전통을 보는 우리 눈에 달린 것이 아닐까 싶다. 문득 그런 생각이 든다. "동양철학이 멈출 때 한국철학이 시작된다고!"

참고문헌

- 기세춘 역저, 『천하에 남이란 없다 - 묵자사상의 새로운 해석 그리고 완역』(上下), 서울: 초당, 1995.
- _____ 역저, 『묵자』, 서울: 바이북스, 2009.
- 김대중, 『김대중자서전』(전2권), 서울: 삼인, 2010.
- 김성수, 『함석헌 평전』, 서울: 삼인, 2001.
- 김용옥, 『도올 김용옥이 말하는 노자와 21세기』(전3권), 서울: 통나무, 1999-2000.
- 김재인, 『뉴노멀의 철학 - 대전환의 시대를 구축할 사상적 토대』, 서울: 동아시아, 2020.
- 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 『마이클 샌델 중국을 만나다 - 중국의 눈으로 바라본 마이클 샌델의 정의』, 김선욱·강명신·김시천 옮김, 서울: 와이즈베리, 2018.
- 문익환·기세춘·홍근수, 『예수와 묵자 - 문익환, 기세춘, 홍근수의 논쟁』, 서울: 바이북스, 2009.
- 배병삼, 『우리에게 유교란 무엇인가』, 서울: 녹색평론사, 2012.
- _____ 옮기고 풀어 씀, 『맹자, 마음의 정치학』(전3권), 서울: 사계절, 2019.
- 이운구, 『동아시아 비판 사상의 뿌리: 제자 철학 연구 서설』, 서울: 길, 2004.
- _____·윤무학 공저, 『墨家哲學研究』, 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 1995.
- 이황직, 『군자들의 행진 - 유교인의 건국운동과 민주화운동』, 서울: 아카넷, 2017.
- 이희옥·장윤미 책임편집, 『중국의 민주주의는 어떻게 가능한가 - 중국의 논의』, 서울: 성균관대학교출판부, 2013.
- 임건순, 『묵자 - 공자를 딛고 일어선 천민 사상가』, 서울: 시대의창, 2013.
- 전호근·김시천, 『번역된 철학 착종된 근대—우리 시대의 동아시아 고전 읽기』, 서

- 울: 책세상, 2010.
- 조경란, 『현대 중국 사상과 동아시아 - 보편적 공동체를 위하여』, 서울: 태학사, 2008.
- _____, 『20세기 중국 지식의 탄생 - 전통·근대·혁명으로 본 라이벌 사상사』, 서울: 책세상, 2015.
- _____, 『국가, 유학, 지식인 - 현대 중국의 보수주의와 민족주의』, 서울: 책세상, 2016.
- _____. 양차오밍·간춘송 역음, 2020, 『대륙신유가 - 21세기 중국의 유학담론』, 조경란·오현중·장운정·태정희·홍린 옮김, 서울: 도서출판b, 2020.
- 한국철학사상연구회 논전사분과 역음, 『현대 중국의 모색 - 문화전통과 현대화 그리고 문화열』, 서울: 동녘, 1992.
- 한국철학사상연구회 논전사분과 지음, 『현대신유학연구』, 서울: 동녘, 1994.
- 함석헌, 『씨름의 옛글풀이』(함석헌전집 20), 서울: 한길사, 1988.
- Elman, Benjamin A., John B. Duncan, and Herman Ooms, ed., *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea and Vietnam*, Los Angeles: University of California, 2002.
- Louie, Kam, *Inheriting Traditions: Interpretations of the Classical Philosophers in Communist China, 1949-1966*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Moeller, Hans-Georg, *The Philosophy of the Daodejing*, New York: Columbia University Press, 2006.
- 김대중, 「문화는 숙명인가」, 김대중 외, 『아시아적 가치』, 고양: 전통과현대, 1999.
- 김정호, 「동양정치사상에서의 진보 - 한국의 전통적 진보사상의 특성을 중심으로

로, 『정치사상연구』, 제15집 2호, 2009, 가을.

김태용, 「『목자』의 기술관 연구」, 『中國學報』, 제86집, 2018.

리관유·자카리아, 「문화는 숙명이다」, 김대중 외, 『아시아적 가치』, 고양: 전통과 현대, 1999.

박종린, 「철학과의 설치와 운영」, 신주백 편, 『한국 근현대 인문학의 제도화: 1910-1959』, 서울: 혜안, 2014.

Abstract

**Is Possible '*K-Philosophy*'?
— East-Asian Philosophy in the Post-Covid19 Era**

Kim, Sicheon

Korea's understanding of Classical philosophy in the 20th century is differentiated from those of China and Japan. In particular, the tradition of 'old age' of Christian thinkers such as Ham Seok-heon, on the one hand, refers to the conversion of Christianity, Confucianism, and Daoism on the one hand, while on the other hand, it aims to convey the values of democracy and human rights, freedom and equality. This is because it shows the philosophical and ideological practice of doing.

In this article, I wanted to focus on three things to clarify this practice. First, I tried to focus on the context in which certain philosophical ideas are revealed in the interaction with reality, not stopping on the logical interpretation of the philosophical text. This means that it is aimed at 'consensus of feeling', not 'text philosophy', or in simpler words, common sense. Secondly, I focused on the texts of authors, not professional philosophers, for this purpose. This is why the texts of Dae-jung Kim and Se-chun Ki, and Seok-Heon Ham were put at the center of the discussion.

And finally, I tried to name the hermeneutic basis that embraces these two issues as the 'transcendental hermeneutics'. This is a word specifically referring to the expression Ham Seok-heon

refers to as ‘reading revised classics in the place of ‘people’. In a strict sense, ‘Oriental Philosophy’ throughout the 20th century was nothing more than an empty name as a sign or as a legacy of colonial experience. However, when we try to read the same texts as Korean philosophy or ‘K-philosophy’ from a relatively perspective, we can find a richer journey of philosophical thinking.

Keywords

East-Asian Philosophy, Korean Philosophy, Confucianism, Mohism, Daoism, K-philosophy

논문접수일 2021. 6. 8. 심사완료일 2021. 7. 13. 게재확정일 2021. 7. 25.