

이황철학 연구의 방법론적 모색

尹 天 根*

《 目 次 》

- | | |
|---------------|-------------------------|
| I. 들어가는 말 | V. 이황철학을 어떻게 볼 것인가? |
| II. 철학의 목적 | VI. 이황철학을 어떻게 연구할 것인가? |
| III. 중국철학의 목적 | VII. 한국철학을 어떻게 연구할 것인가? |
| IV. 한국철학의 목적 | VIII. 나오는 말 |

I. 들어가는 말

이황철학을 어떻게 연구할 것인가? 이러한 질문은 그것 자체로써 독립적으로 제기될 수 있는 것은 아니다. 그것은 ‘한국철학을 어떻게 연구할 것인가(?)’, ‘동양철학을 어떻게 연구할 것인가(?)’, 또는 ‘철학을 어떻게 연구할 것인가(?)’ 하는 등의 질문과 필연적으로 연계되어 있을 수 밖에 없는 것이라고 하겠다. 따라서 ‘이황철학을 어떻게 연구할 것인가(?)’ 하는 문제에 대하여 해명하기 위해서는 우선적으로 ‘철학’¹⁾, ‘동양철학’, ‘한국철학’ 등에 대한 모색이 개략적으로라도 전제되지 않으면 안될 것이다. 그렇게 함으로써만이 이황철학 연구의 성격과, 이황철학이 입지하여 있는 좌표가 명확하게 드러날 수 있는 것일 터이기 때문이다. ‘철학’, ‘동양철학’, 또는 ‘한국철학’을 문제삼을 때, 우리는 무엇보다도 그것들이 갖는 일반적 의미와 특수한 의미를 구분하여 그 목적을 명료하게 해명하여 놓을 필요가 있을 것이다. 그러기 위해서는 우리는 이 모든 것들 중에서 가장 근본적으로부터 거론하여 보는 것이 좋을 것이다.

이 모든 것들 중에서 가장 근본적인 것은 ‘철학’이라는 주제이다. ‘철학’이라는 주제는 ‘동양철학’이나, ‘한국철학’이나, ‘이황철학’ 등의 ‘특수한 재측면’들이 토대하고 있는 일반적이고 근본적인 영역이기 때문이다. 그러므로 ‘철학’이 가지고 있는

* 安東大學校 教授.

1) ‘철학’의 범주를 어떻게 확정하느냐 하는 문제는 그것만으로도 중요한 논의가 될 수 있다. 그러나 여기에서는 ‘철학’, ‘사상’, ‘세계관에 바탕한 일관된 정신’ 등을 동일의 미로 쓰고자 한다.

목적은 그 위에 정초하여 있는 모든 특수한 것들에 영향을 끼칠 수 밖에 없는 것이라고 하겠다. 따라서 우리가 ‘철학’의 목적을 어떻게 규정하느냐에 따라서 ‘동양 철학’이나 ‘한국철학’, ‘이황철학’ 등이 갖는 목적도 어느만큼 그 윤곽이 확정되는 것이다.

II. 철학의 목적

그러면 ‘철학’의 목적은 무엇이겠는가? 철학의 역사 속에서 우리는 무수한 정신의 양태를 발견할 수 있다. 지역마다, 민족마다, 시대마다, 사상이마다 서로 다른 지적 실험을 하고 있는 것을 우리는 발견할 수 있다. 이 모든 지적 실험들은 어떤 일반적 목적에 봉사하고 있는 것이며, 어떠한 성격을 갖는 것이겠는가?

철학에 대한 정의들은 여러가지가 있다. 철학이란 ‘실재(實在)에 관한 문제’, ‘인식(認識)에 관한 문제’, ‘가치(價値)에 관한 문제’ 등에 대하여 해명하고자 하는 것으로 이해하는 시각도 있다.²⁾ 또 철학을 ‘인식’, ‘가치’, ‘인간’, ‘언어’에 대하여 해명하고자 하는 과학이라는 입장도 있다.³⁾ 또한 철학은 ‘앎’, ‘가치’, ‘있음의 문제’, ‘아름다움의 문제’ 등의 논리적, 체계적으로 취급하는 학문이라는 견해도 있다.⁴⁾ 이러한 정의들은 철학의 기본 주제들을 바탕으로 하여 이루어진 것들이다. 따라서 각자의 입장에 따라 철학이 취급하여야 하는 기본주제들은 더욱 분화될 수도 있고, 대체될 수도 있으며, 축소될 수도 있다. 이를테면 마르크스주의의 입장에서 본다면 철학이란 ‘존재와 사유의 관계’를 해명하고자 하는 것이라고 하는데,⁵⁾ 이러한 주장은 철학사를 유물주의와 유심주의의 투쟁의 역사라고 보는 그들의 입장이 전제되어 있는 것이라고 하겠다.

그런데 이러한 주장들은 인류의 정신사가 드러내 보여주는 양태들에 바탕하여 이루어지고 있는 것들이라고 하겠다. 따라서 ‘철학’의 근원적인 목적과는 얼마만큼 차이를 갖는 것이라고 하겠다.

철학의 ‘목적’은 사상가들이 이러한 모든 논의를 통해서 드러내 보여주고자 하는 근본적인 것이다. 그리고 또한 그것은 ‘철학함’의 실마리를 우리에게 제공하여 주고, 또한 ‘철학함’의 추동력으로서의 기능을 담당하는 원인이기도 하다. 그러면 그것은 무엇이겠는가? 모든 철학적 논제들, 철학적 탐구들이 지향하는 바는 ‘최고 원

2) 고려대학교 출판부, 『철학개론』, 34~38쪽.

3) 보헨스키, 표재명 역, 『철학적 사색의 길』, 23~24쪽.

4) 강영계, 『철학에 이르는 길』, 26쪽.

5) 장대년, 양제혁 역, 『중국철학사 방법론』, 18쪽.

리'를 발견하는 것⁶⁾이고, 동시에 '진리를 찾는 것'⁷⁾이라고 하겠다. '진리'를 해명하고, '진리'에 접근하여 가고자 하는 목적을 지니는 행위 일반을 철학이라고 할 수 있을 것이라는 말이다. 철학의 역사 속에서 살펴볼 수 있는 모든 구체적인 철학의 제 양태들은 바로 진리를 어떻게 이해하고, 그것에 어떻게 접근하여 갈 수 있는가 하는 문제에 대한 나름대로의 입장의 차이로부터 나타나는 것이라고 하겠다. 인류사에 모습을 드러내고 있는 모든 철학의 양태, 모든 지적 탐구들은 어느 하나 이러한 '진리의 발견'을 근원적인 목적으로 하지 않는 것이 없다. 구체적인 철학의 양태들이 직접적으로 어떤 무엇을 목적으로 전제한다고 하더라도, 그러한 목적들은 궁극적으로는 '진리의 발견'으로 수렴되는 것이라고 하겠다. 그런데, 모든 '철학'이 목적으로 삼는 '진리의 발견'이라고 하는 것은 '발견' 그 자체에 의미가 있는 것일 수는 없다. 그것은 그 발견을 구현함의 차원에서 진실한 의미를 갖는 것이라고 할 수 있을 터이다. 이렇게 본다면 '철학의 목적'은 진실로 '진리의 구현'에 있는 것이라고 결론지을 수 있을 것이다.

물론 '진리'란 모든 철학이 추구하여 가는 목적이고, 또 구현해내고자 하는 대상이지만, 그러나 어떤 특수한 철학이 그 목적인 '진리'에 도달하였고, 또 그 '진리'를 구현하였다고 말할 수는 없다. '진리'란, 모든 보편적이고 절대적인 개념이 다 그러하듯이, 인간 지력의 한계 속에서 그 모습을 명료하게 드러내 보여주고 있는 것이라고 할 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 '진리'란 인간의 정신사 속에서는 허상에 지나지 않고, 가공의 개념에 불과한 것이다. '진리'의 불명료성은 사상가들로 하여금 '진리'를 '발견'하여내게 하기보다는 '진리'를 '선택'하게 하는 것이다. 그러므로 '진리의 발견', '진리의 구현' 등을 '철학'의 목적으로 간주하는 것은 사실적 의미보다는 선언적 의미를 갖는 것이라고 하겠다.

'진리의 발견', '진리의 구현'이라는 목적은 성격상 사상가들에 의하여 달성될 수 있는 것이 아니고, 실제에 있어서는 선택되는 것에 불과한 것이라고 하더라도, 그것만으로도 중요한 의미를 갖는 것이라는 점을 부인할 수는 없다.

첫째, 우리는 그것이 사상가들의 '철학함'의 태도를 확정지어주는 뜻대로서의 기능을 담당한다는 것을 부인할 수 없다. 어떤 사상가가 '진리'를 어떠한 것으로 전제하느냐에 따라서 그의 철학의 성격은 근원적으로 바뀌어지는 것이라는 말이다.

둘째, 우리는 '진리의 발견', '진리의 구현'이라는 것에 '철학함'의 최종적 목적을 둔다는 것은 어떤 사상가가 스스로의 철학적 주제를 어떠한 것으로 선택하는가 하는 데에 영향을 끼치는 것이라고 말할 수 있다. 그러한 목적의 전제가 사상가로

6) 자끄마리뎡, 박영도 역, 『철학의 근본이해』, 94쪽.

7) 프레드 A. 웨스트팔, 양문흠, 기종석 역, 『어떻게 철학을 할 것인가?』, 24쪽.

하여금 주변적이고 부수적인 것에 전력을 경주하기보다는 근원적이고 결정적인 것은 찾아나가게 만들고, 그리하여 ‘인간’과 ‘사회’의 이상을 향하여 지적 항해를 하여 나가도록 요구할 것이기 때문이다.

세제, 철학의 목적을 그렇게 근원적인 자리에 두는 것은 어떠한 사상가가 편견이나 오해로부터 되도록 벗어나고자 하는 구체적인 노력을 경주하게 하는데에 기능한다고 말할 수 있다. 결국 인간이 근원적으로 완전히 편견이나 오해로부터 자유로울수는 없는 일이라고 하더라도, 그것이 그러한 것들로부터 벗어나고자 하는 인간적 노력을 무의미한 것으로 만들어 주는 것은 아니다. 어떤 사상가가 끝내 가질 수 밖에 없는 편견이나 오해는 그러한 왜곡된 측면을 벗어나리기 위한 노력이 나름대로는 완벽하게 수행된 다음에 남은 편견 또는 오해이어야 하지, 그러한 노력조차도 거치지 않은 편견이나 오해이어서는 안된다.

‘철학함’의 최종적 목적을 ‘진리의 발견’, ‘진리의 구현’에 둔다는 것은 이러한 차원에서 어떤 사상가의 ‘철학함’의 태도와 성격에 영향을 끼치는 것이라고 하겠다.

앞에서도 말하였듯이 ‘진리’는 발견 자체에 의미가 있는 것이 아니다. ‘진리’의 발견은 구현됨을 전제로 하는 것이다. ‘진리’가 구현됨을 전제로 한다는 것은, 그것이 인간적 성격을 띠는 것임을 의미하여 주는 것이다. ‘인간적인 진리’가 아니라 객관세계 속에 놓여져 있는 ‘자연적 진리’ 같은 것이라면, 그것은 물리학이나 화학 등 분과 학문의 목적이 될 수는 있어도 철학의 목적이 될 수는 없다. 철학적 진리는 인간적 진리이어야 하는 것이다. 따라서 철학적 진리라고 하는 것은 ‘인간의 이상’과 관계가 있는 것일 수 밖에 없다. 그러므로 ‘철학적 진리’의 구현은 인간의 ‘개인적’, 또는 ‘사회적’ 이상실현과 같은 의미라고 하겠다. ‘철학’에서 ‘진리’는 인간적 이상과 연계되어 있는 것이고, 애초에 가치론적 의미의 반경 안에 놓여질 수 밖에 없는 것이라는 말이다. 철학적 ‘진리’라 하는 것이 실현된 것이 아니라 목적으로서의 것이라고 할 수 있는 것이므로, 철학에 있어서 인간의 ‘이상’이라는 것도 실현된 것이 아니라 목적으로서의 것이라고 할 수 있겠다.

모든 ‘철학’의 궁극적 목적은 ‘진리의 발견’의 차원에 놓여져 있는 것이고, ‘인간적 이상에 다가감’의 맥락 위에 놓여지는 것이다. 모든 ‘철학’의 궁극적 목적은 ‘진리의 구현’, 또는 ‘이상의 실현’의 차원 위에 놓여지는 것이다. 이것이 ‘철학’, 또는 ‘철학함’의 목적이면서, ‘철학’, 또는 ‘철학함’의 단서인 것이다.

이 ‘철학’의 궁극적 목적은 모든 ‘철학’, 모든 ‘철학의 특수한 제 양태’의 바탕을 이루는 ‘일반적 목적’이 된다. ‘동양철학’이나, ‘한국철학’, 또는 ‘이황철학’의 일반적 목적도 궁극적으로는 바로 이것이라는 말이다. 철학의 특수한 양태에로 옮겨가면 옮겨갈수록 그것의 바탕을 이루는 일반적 목적은 궁극적 목적 외에 여러가지 특

수한 목적들이 부가되어 가게 마련이다. ‘동양철학’은 그 ‘일반적 목적’으로 ‘철학’의 궁극적 목적을 깔고 있는 것이라면, ‘한국철학’은 일반적 목적으로 ‘철학’의 궁극적 목적과 ‘동양철학’의 특수한 목적을 중층적으로 전제하고 있는 것이라는 식으로 말이다. 이렇게 ‘철학’의 범주가 좁아지고, ‘철학’의 성격이 특수하여지면 특수하여질수록 그것이 전제하는 일반적 목적은 ‘다중적 복합성’을 띠고 나타난다는 말이다.

Ⅲ. 중국철학의 목적

다음으로는 ‘동양철학’의 목적에 대하여 말하여 보기로 하자. ‘동양철학’이라고 하는 개념이 한국에서 쓰여질 때에는 동아시아적 역사와 문화의 전통을 배경으로 하여 흔히 ‘중국철학’의 의미로 쓰여지는 경우를 우리는 볼 수 있다. ‘동양철학’과 ‘중국철학’은 명백히 성격을 달리하는 것이 사실이지만, ‘중국철학’이 동아시아적 문화와 역사 속에서는 동아시아 제 민족국가의 지식행위의 원류로서 기능하고 있음을 부인하기 어렵고, 따라서 ‘한국철학’이나 ‘일본철학’ 보다는 어떤 점에서는 보다 포괄적인 범주 속에 놓여진다고 할 수도 있을 것이다. 따라서 여기서는 ‘동양철학’의 목적은 ‘중국철학’의 목적으로 바꾸어서 말하여 보기로 하겠다. 다만 여기서의 ‘중국철학’은 ‘한국철학보다 포괄적인 범주’로서 쓰여지고 있는 것이라는 점을 이해하여 주었으면 한다.

‘중국철학’은 철학의 일반적 성격이 중국적 역사와 문화를 배경으로 하여 변용되고 굴절된 결과로서 나타난 철학의 한 양태라고 할 수 있겠다. 그러면 중국철학의 성격적 특성, 그 특수한 목적은 무엇이라고 할 수 있을 것인가?

호적은 철학을 “인생의 절실한 문제에 대하여 근본적 차원에서 근본적 해결을 추구하여 나가는 것”⁸⁾으로 정의하여 준다. 이러한 정의는 아마도 호적에 있어서는 ‘중국철학’을 염두에 두고 행하여진 것이라 할 수 있을 것이다. 이러한 정의를 뒷받침하기 위하여 서술되는 구조 속에서 호적이 전적으로 중국철학의 역사를 거론하고 있는 것을 통하여 우리는 이 점을 추정하여 볼 수 있다. 이러한 호적의 입장을 승인한다면 우리는 중국철학의 특수한 목적이 ‘인생론적 범주’ 안에 놓여지는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

김충렬 교수는 중국철학의 기본문제를 호적보다는 조금 세밀하게 ‘(1) 우리가 삶을 기탁하고 있는 세계는 어떻게 있으며, (2) 그러한 세상 속에서 우리는 어떻게

8) 호적, 『중국고대철학사』, 1쪽.

살아갈 것인가⁹⁾에 대하여 탐구하는 것이라고 말하고 있다. 이러한 입장 속에는 ‘세계’에 대한 탐구가 중요한 몫을 차지하고 놓여져 있지만, 그 세계는 물리적 차원의 것으로서가 아니라 우리의 삶과 연계되어 있는 것으로써 말하여지며, 우리의 ‘삶’의 양태를 규정하여 주는 전제로서 탐구되는 것이라는 점에서, 실제로 있어서는 ‘삶의 문제’의 한 외연을 형성하는 것이라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 이 견해 역시도 앞의 그것과 마찬가지로 ‘중국철학’을 인생론적 탐구를 목적으로 하는 것으로 주장하는 것이라고 이해하여도 좋을 것이다.

이렇게 중국철학의 특수한 목적은 ‘삶’ 또는 ‘인생’의 문제를 해명하고자 하는 것이라고 하겠다. 즉, ‘어떻게 사느냐(?)’ 하는 문제를 해결하여 내는 것이 중국철학의 목적이라고 하겠다. 이러한 문제에 바탕하여 유가사상은 역사와 문화, 사회 속에서 ‘인간적 삶’의 문제를 추구하여 나가고, 도가사상은 자연 속에서 ‘인간적 삶’의 문제를 추구하여 나가 중국철학의 커다란 사상적 줄기들을 형성하기에 이른 것이라고 하겠다.

IV. 한국철학의 목적

다음으로는 ‘한국철학’의 문제를 거론하여 보기로 하자. ‘한국철학’을 어떻게 볼 것인가? 이것은 ‘한국철학이 가능한 것인가(?), 가능하지 않은 것인가(?), 하는 문제, ‘한국철학은 고유한 형식을 갖는가(?), 갖지 못하는가(?)’하는 등의 문제들과 연계되어 있는 탓에 쉽게 말하여 질 수 있는 성질의 것이 아닌 것처럼 여겨지기도 한다. 그러나 우리는 문제를 이렇게 복잡하게 만들어 주는 것들이 지엽적인 것에 지나지 않고, 실제로 있어서 이념적인 것들이 아닌가 하는 점을 생각하여 볼 필요가 있다. 그러나 어쨌든 많은 논란의 여지가 있는 것이므로 우리는 우선 간단하게나마 이 문제에 대한 나름대로의 해명을 하지 않으면 안될 것이다. ‘한국철학’이라는 개념이 성립 가능하나 가능하지 않느냐 하는 점이 운위되는 마당에 그것에 대한 입장을 정리하지 않고 ‘한국철학이란 이런 것이다’, ‘한국철학의 목적은 무엇이다’ 할 수는 없는 노릇이기 때문이다.

윤사순 교수는 ‘한국사상 부재론’이 식민주의적 발상에 토대를 두고 있는 일제관 학자들의 주장¹⁰⁾으로부터 기인한다고 보고, 이러한 주장에 대한 반론을 제기한다. 이러한 주장의 바탕에는 이른바 ‘고유성’의 문제가 깔려 있다. ‘한국사상이 고유성

9) 김충렬, 『중국철학 산고』(2), 46쪽.

10) 윤사순, 『동양사상과 한국사상』, 137쪽.

을 갖지 못하므로 한국사상은 존재하지 않는다’는 것이다. 이러한 ‘고유성’의 문제에 대하여 윤교수는 “외래사상의 경우라도 한국화한 요소로서의 한국적 특수성이 찾아지는 곳에 한국사상이란 존립하게 되는 것”¹¹⁾이라고 반론을 제기한다. 비록 ‘한국적 특수성’이라고 하는 것의 의미가 모호한 것이기는 하지만, 이러한 논박은 타당한 것이라고 말할 수 있을 것이다.

사실 고유사상과 외래사상이란 범주는 모호한 것이 아닐 수 없다. 사상은 단순한 의식의 체계로 존재하는 것이 아니라, 총체적이고 종합적인 의식의 체계로 존재하는 것인 까닭에 어떤 형식으로든지 역사와 문화의 전 의식을 나름대로 반영하여 나타나는 것이며¹²⁾, 따라서 어떤 사상의 외적 형식이 외래적인 것이라고 하더라도 그것이 구체적으로 역사와 문화 속에서 기능하였다면, 나름대로 그 역사와 문화의 어떤 성격적인 특성을 반영하는 것일 수 밖에 없다. 그리하여 나타난 구체적 ‘사상’, 또는 ‘철학’의 형태가 비록 ‘한국적 고유성’이라고 말하기는 어려운 것이라고 하더라도, ‘한국의 역사적 특수성’이란 이런 의미를 띠고 있는 것이라고 볼 수 있는 것이다.

이런 차원에서 우리는 ‘한국철학’이라 하는 것이 “(가) 한국의 역사 속에서, (나) 한국인에 의해 비판적으로 논의되었거나, (다) 새로 창출된, (마) 이론화된 철학사상”¹³⁾이라고 하는 정의를 일단 받아들일 수 있을 것이다. 그리고 우리는 여기에 ‘(바) 이론화된 사상에 바탕한 태도 일반’이라는 측면을 부가하여도 좋을 것입니다. 이러한 측면을 부가함으로써 ‘한국철학’의 범주가 보다 명확하게 드러날 수 있을 것이라고 생각하기 때문이다. 이렇게 ‘한국철학’의 범주가 성립 가능하다고 하면, 우리는 그것이 어떠한 목적을 갖는 철학의 한 양태인가에 대하여 조감하여 볼 수 있을 것이다.

‘철학’이라고 하는 것이 비록 ‘이론화’, ‘체계화’가 전부가 아니라고 하더라도, 일단 이러한 작업과 무관할 수는 없는 것이 사실인 만큼, 한국철학을 말함에 있어서도 이러한 측면이 기본전제가 되어야만 할 것이다. 물론 ‘중국철학’이나 ‘한국철학’의 경우에 있어서는 ‘체계화’, ‘이론화’를 말하는데 있어서 세심한 주의를 기울이지 않으면 안된다. 명백하게 말하면 ‘중국철학’이나 ‘한국철학’에 있어서는 ‘체계화 되어 있는’, ‘이론적으로 완성되어 있는’ 것이라고 하는 의미로서 이 개념을 사용하여서는 안되기 때문이다. 이것은 동아시아의 역사와 문화 속에서는 ‘학문함’이라고 하는 것이 지니는 의미가 기본적으로는 실천적인 것이라고 말할 수 있는 것이지,

11) 윤사순, 『동양사상과 한국사상』, 138쪽.

12) 김재권, 「한국철학이란 가능한가?」, (『한국에서 철학하는 자세들』, 62쪽).

13) 이명현, 「한국철학의 전통과 과제」, (『한국에서 철학하는 자세들』, 20쪽).

‘이론적’인 것이라고 말하기에는 어려운 점이 있음이 사실이기 때문이다.¹⁴⁾ 따라서 동아시아적 역사와 문화 속에서는 ‘이론화’, ‘체계화’라고 하는 것은 그 실천적 측면을 보조하는 부수적 성격을 갖는 것이었음을 우리는 고려하지 않을 수 없는 노릇이다. 이러한 측면은 특히 ‘유가사상’의 흐름 속에서 분명하게 나타난다. 그러나 그렇다고 하여서 우리가 ‘한국에서의 철학’을 말함에 있어서 ‘이론화’, ‘체계화’를 빼놓고 이야기할 수는 없는 노릇이다. 아무리 위대하고, 아무리 ‘철학적’인 정신이 있고 행동이 있다고 하더라도, 그것이 문자와 논리의 구조를 통하여 ‘이론화’, ‘체계화’의 단서조차도 우리에게 던져주지 않는 것이라면, 우리는 그것에 접근할 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 우리는 ‘문자’와 ‘논리’를 통하여 어느만큼 ‘체계적’으로 접근하여 갈 수 있는 정신으로 ‘한국철학’의 영역을 한정할 수 밖에 없을 것이다.

그런데 이렇게 말한다면 우리 역사의 ‘고대’에 있어서 우리민족이 가질 수 밖에 없었던 문자적 한계 때문에, 또한 중국문화의 유입과 그 변용을 통하여 전개되어 나갔던 반도 정신사의 주변적이고 종속적인 상황 때문에, 우리는 ‘한국철학’의 전제로써 ‘중국철학’의 존재를 승인하지 않을 수 없게 된다고 하겠다. 물론 ‘한국철학’이 ‘중국철학을 전제한다는 것은 사실적 맥락 속에서 의미를 갖는 것이지 가치론적 차원에서 번역될 수 있는 것은 아니다.

이러한 조건은 역사적으로 ‘한국철학’의 목적설정에 있어서 영향을 끼쳐 왔음을 부인하기 어렵다. ‘한국철학’은 ‘철학’의 ‘일반적 목적’을 전제하며, ‘중국철학’의 목적을 또한 전제한다. ‘철학’의 목적이야 일반적인 것이고 어떤 특별한 지역 또는 민족에 소속되어 있다고 말할 수 없는 것이니까 별문제가 될 수 없는 것이지만, ‘중국철학’의 목적은 이 경우에 있어서 ‘중국’에 소속되어 있는 것이므로 문제가 될 수 있다. 즉, ‘어떻게 사느냐(?)’ 하는 문제의 해결을 목적으로 하는 것이 어떻게 ‘중국철학’만이라 할 수 있는 것이냐는 의문이 제기될 수 있는 것이다. 물론 ‘어떻게 사느냐(?)’하는 문제는 이 경우에 있어서 우리민족의 고유한 삶의 태도라고 볼 수도 있다. 다만 그것이 우리의 정신사 속에서 추구될 때에는 ‘중국정신’과 연계된 형식으로 추구된다는 것은 부인될 수 없다. 이러한 점에서 ‘한국철학’이 ‘중국철학’의 목적을 전제한다고 말하는 것에 불과하다. 그리고 또한 ‘한국철학’은 역사적으로 ‘중국철학을 어떻게 해명하여 내고, 그 정신을 어떻게 구현하여 내느냐(?)’ 하는데에 그 노력의 많은 부분을 투입하였다고 말할 수 있을 것이다. 이것은 ‘한국철학’의 특수한 목적이 된다. 내용이야 어찌됐든 형식상 이러한 점은 역사 속에서의

14) 이 점은 『論語』, 「學而篇」에서 “賢賢易色, 事父母能其力, 事君能致其身, 與朋友交言而有信, 雖曰未學 吾必爲之學矣”라고 말하여지는 데에서 단적으로 드러난다.

‘한국철학’의 중요한 성격적 특성임을 부정할 수 없다. ‘한국유학’의 역사는 특히 그러하다.

V. 이황철학을 어떻게 볼 것인가?

이황의 철학은 일면으로는 이상에서 거론한 역사 속에서의 ‘한국철학’의 성격적 특성을 극명하게 드러내 보여주는 것 중의 하나라고 말할 수 있다. ‘이황철학’의 목적은 가장 직접적으로는 ‘주희철학’을 해석하여 내는 것이고, 또 ‘주희철학’을 창구로 하여 ‘유학적 이상’과 만나는 것이고, 개인적 사회적 차원에서 그 이상을 구현하여 내는 것이다. 이황은 이러한 과정을 통하여 간접적으로 ‘철학’의 ‘진리구현’이라는 근원적 목적 실현에 참여하는 것이다. 이것은 동아시아의 역사와 문화 속에서 ‘유학’이 가지는 성격상의 특성으로부터 기인한 당연한 결과라고 하겠다.

‘유학’은 중국의 고대인들이 형성하였던 모든 사회와 인간에 대한 정면적인 태도와 의식을 바탕으로 한다.¹⁵⁾ 인간의 역사는 어느 사회 어느 민족에 있어서나 그 총체적인 모습에 있어서는 큰 차이가 없는 것일 터이다. 모든 민족, 모든 집단은 사회와 문명을 건설하여 내고, 제도와 규범을 조형하여 내고, 도덕과 이상을 구현하여 내고자 하는 일반적 흐름을 드러내 보여준다고 말할 수 있을 것이다. 그것들 중의 어떤 무엇을 가려뽑아 따로 말한다면 우리는 특수한 유형들과 만날 수 있는 것이겠지만, 가려뽑아 말하지 않고 총체적으로 이야기한다면 우리는 한 덩어리의 비슷한 ‘의식의 묶음’을 접할 수 밖에 없을 것이다. ‘유학’은 바로 그러한 ‘한 덩어리의 의식의 묶음’을 총체적으로 바탕으로 하는 태도일¹⁶⁾이라고 말할 수 있는 것이다. 공구가 『논어』 속에서 “기술하였을 뿐이지 창조한 것이 아니다”¹⁷⁾라고 하거나, “중니(仲尼)는 요임금 순임금을 이어받아 서술하였고, 문왕 무왕을 본받아 명백히 하였다”¹⁸⁾고 말하여질 때, 그것들이 의미하는 바는 ‘유학’이 고대 중국문화의 총체를 그대로 계승하였다고 하는 의미가 되는 것이라고 하겠다. 이렇게 총체적 문화를 바탕으로 하는 탓에 그것은 체계적으로 정리되기보다는 여러가지 관념의 형태, 행위와 규범의 형식으로 흩어져 있는 것일 수 밖에 없었고, 따라서 일정한 ‘체계’와 ‘논리’ 속에 수렴되기가 어려웠던 것이라고 말할 수 있을 것이다. 우리가 이렇게 광범위하게 흩어져 있는 의식의 잔영들을 굳이 하나로 묶어서 말한다

15) 졸저, 『楊朱의 생명철학』, 13쪽.

16) 졸저, 『원시유학의 새로운 해석』, 43쪽.

17) 『논어』, 「述而篇」.

18) 『중용』.

면, 그것은 '세계와 인간에 대한 적극적인 태도, 세계와 인간에 대한 도덕주의적 이해, 자기 진리에 대한 확신, 자기진리를 통한 이상 구현에의 실천적 노력' 등으로 단순정리될 수 있을 것이다. 즉 유학은 그들이 조형하여 낸 개념 속에 있는 것이라기 보다는 그들이 인간과 세계, 시대와 현실에 대하여 가졌던 태도 속에 있는 것이라고 말할 수 있을 것이라는 말이다.

이렇게 중국민족의 총체적 의식과 문화는 유학사상의 근본 바탕으로 수렴된다. 그리고 이러한 차원에서만 볼 때, 고대 중국인들의 의식과 행위, 정신들은 중국만의 고유한 것이라고 보기 어려운 일반성을 갖는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 동일한 지적 실험과 문화적 양태가 인류사 전반에 걸쳐서 진행되어 나갔으리라는 점을 우리는 시인할 수 밖에 없고, 따라서 우리 민족의 고대에 있어서도 그점은 마찬가지라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 그러한 인류사 일반에서 나타날 수 있는 고대 중국의 인간과 삶에 대한 태도, 사회에 대한 태도가 공구에 의하여 수렴되고, 나름대로 정리되어, 하나의 학문의 형태로 제안되고 난 다음부터는 상황은 달라진다. 학문의 역사가 갖는 체계화의 과정은 서서히, 아주 점진적으로 진행되어 나갔으며, 그 과정은 비록 완결된 것이라고 말하기는 어렵다고 하더라도, 주희철학의 조형에 이르러 극점에 도달한다고 말할 수 있을 것이다. 그리고 그러한 과정은 사회와 인간에 대하여 갖는 태도와 입장을 점차적으로 강화하여 이념성을 제고시켜 가고, 그리하여 가장 이념적인 '주희철학'에 도달하게 되는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 '유학'은 우리역사의 초기로부터 반도의 정신문화에 실제적으로 영향을 끼친다. 그러므로 비록 동일한 정신적 태도가 반도에서 진행되어 가고 있었다고 하더라도, 그것이 중국적인 개념과 언어로 정리되어 반도에 유입된 다음부터는 그 독립성을 상실할 수 밖에 없게 되는 것이다.

'이황철학'은 바로 이러한 역사의 극점에 놓여지는 것이다. '이황철학'의 연원을 어디에 둘 수 있는가(?) 하는 문제는 물론 미묘한 것이다. 역사적 맥락 속에서 본다면 우리는 '이황철학'이 '주희철학'을 직접적으로 계승하는 것인 만큼, 공구로부터 주희까지의 '중국유학'이 그대로 '이황철학'의 연원이 된다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 이황의 의식을 통하여 본다면 이러한 것 외에 기자로부터 이언적까지의 반도의 정신사 또한 스스로의 철학의 연원으로 간주되고 있음을 부인할 수 없다. 이황은 반도의 정신사를 중국의 정신사와 동질적인 흐름 속에 놓여지는 것으로 간주한다. 이황은 중국의 정신사를 '유학의 역사'로 파악하듯이 반도의 정신사 역시 '유학의 역사'로 파악한다. 기자 이래 조선에 이르는 반도의 정신사는 이황의 안목 속에서는 '유학'의 부침의 역사로 파악되는 것이다. 그리고 그 유학의 부침은 이황에 있어서는 '중국적인 것(中華)과 '반도적인 것(夷族)'의 투쟁으로부터 기인

하는 것으로 받아들여 진다.¹⁹⁾ ‘반도의 정신사’는 기자 시대에는 ‘중국적인 것’이 구현되던 시기였으나 기자 이후로는 그것이 타락하여 ‘반도적인 것’이 기능하기에 이르렀고, 신라시대와 고려시대는 중국문화의 세계를 받아 점차적으로 ‘중국적인 것’이 회복되던 때이며, 조선에 이르러서 ‘반도적인 것’은 일소되고 중국적인 것이 완전히 재흥하기에 이르렀다고 보는 것이 이황의 시각이다. 이와같은 이황의 시각은 그 옳고 그름을 차지하고라도 ‘중국적인 것’의 구현을 지고의 가치로 보는 의식의 일단이 잠재되어 있는 것이라고 하겠다. 그리고 보다 정확하게 말한다면 유학적 태도와, 유학적 이치를 절대불변의 진리로 승인하는 그의 생각에 바탕하고 있는 것이라고 할 수 있다.

유학적 이치는 인간적 사회적 삶에 있어서 유용한 진리로써 선언된다. 그것은 주로 도덕의 성격을 띠는 것이지만, 공구는 그러한 유학의 이치를 구현함으로써 개인적 사회적 차원에서의 이상이 구현될 수 있다고 보았고, 또 그러한 세계를 궁극적으로 결과할 수 있다는 확신을 가지고 천하를 주유하면서 그 이치를 펼쳐 내기에 바쁜 나날을 보냈다. 이러한 공구의 노력은 일면에서는 ‘세상을 구제할 사람’(木鐸)²⁰⁾으로 평가받기도 하였고, 또 일면에서는 ‘불가능한 줄 알면서도 애써 꾀하는 자’²¹⁾로 받아들여지기도 하였다. 공구에 대한 이러한 상반된 평가는 실제에 있어서는 동일한 의미를 우리에게 전달하여 주는 단서가 되는 것이라고 하겠다. 공구야말로 ‘개인적 사회적 측면에서 더없이 드높은 이상을 가지고 있는 사람’이었고, ‘현실적 제약에도 좌절하기 않는 불굴의 실천력을 가지고 있는 사람’이었다는 사실을 이 두가지 평가는 우리에게 확인시켜 주는 것이다.

공구가 가지고 있는 이러한 확신과 정열은 맹가에게 넘어가면 이념의 색깔을 띠고 나타나기 시작한다. 그리하여 맹가는 당 시대의 혼란을 ‘유학이념을 갖춘 진실한 임금이 이상적인 통치를 하지 못하기 때문’이라고 보고, 결국 세상의 혼란은 ‘유학 이념의 구현’을 통하여서만이 정리될 수 있으리라고 주장하며, ‘당시에 횡행하던 양주사상과 목적사상 같은 이단적 사상을 축출’하여 유학 이념을 드높이기를 요구한다.²²⁾ 이러한 맹가의 전투적인 의식은 주희에게 이르면 ‘불교와 도가를 배척하는 것’으로 강화되어 나타난다.²³⁾ 이러한 중국유학의 역사 속에서의 ‘이단배척’ 의식은 이황에게 계승되어 가장 적극적인 모습을 띠고 나타난다. 그리하여 이황은 ‘유학 외의 학문은 보지도 듣지도 말라’고 주장하기까지 하는 것이다.²⁴⁾

19) 출처, 『퇴계철학을 어떻게 볼 것인가』, 80-89쪽 참고.

20) 『논어』, 「八佾篇」.

21) 『논어』, 「憲問篇」.

22) 『맹자』, 「滕文公 下」.

23) 출처, 『퇴계철학을 어떻게 볼 것인가』, 121-126, 144-147쪽 참조.

24) 출처, 『퇴계철학을 어떻게 볼 것인가?』, 161-164쪽 참고.

이와같은 역사, 구체적으로는 맹가로부터 이황에게까지 이르는 유학의 이단 배척의 역사는 앞에서 말하였던 공구의 ‘자기 진리에 대한 확신’이 굴절되어 나타난 것이라고 말할 수 있을 것이다. 이황은 바로 그러한 ‘유학적 진리에 대한 확신’을 신앙처럼 가지고 있었던 사람이다. 따라서 그는 인간과 사회의 이상을 구현하기 위해, ‘유학적 진리’를 개인적 사회적 측면에서 펼쳐내기 위하여 전력을 투입하였던 사람으로 이해되어야만 하는 것이다. 그리고 이러한 그의 입장은 그의 ‘학문함’의 성격과 태도를 결정지워준 인자가 되는 것이다.

‘이황 철학’의 한 측면은 이와같이 중국유학의 역사의 외연으로 존재한다고 볼 수 있다. 그러나 이러한 측면은 ‘이황철학’의 한 부분에 지나지 않는다. ‘이황철학’의 또 다른 측면은 그것이 반도 정신사의 역사적 문화적 필연성의 산물일 수 밖에 없다는 점이다.

우리가 다 잘 알고 있다시피 반도의 정신사는 무신정권과 원나라의 침략이 야기한 고려 말기의 정치적 사회적 정신적 혼란을 극복하여 낼 수 있는 방책으로 ‘주희철학’을 선택한다. 고려말기는 사회 전 부분에 걸쳐 심각한 변모가 야기되던 때이다. 이러한 변모는 결국 새로운 계층을 역사의 전면에 부상시켰고, 이들은 원나라로부터 유입된 ‘주희철학’을 통하여 시대를 개혁하고 새로운 사회의 이상을 구현하려고 하였던 것이다. 그러나 이들 새로운 계층의 사람들은 개혁을 추진하여 나가는 방법과 범위의 차이로 인하여 ‘명분론’과 ‘현실론’으로 갈라져 대립하게 된다. 이러한 대립은 정치사적 차원에서는 ‘현실론’에 입각한 ‘전면적 개혁파’의 승리로 나타나지만, 정신사적 측면에서는 ‘명분론’에 입각한 ‘부분적 개혁파’가 승리하였다고 할 수 있다. 따라서 조선시대 초기의 정신사는 현실경영적인 유학의 특질이 부분적으로만 기능하는 불완전한 모습을 어느 시기까지는 드러내 보여준다고 말할 수 있을 것이다. 즉, 이러한 명분론 계열에 서는 사람들은 현실정치에 관여하는 방법을 통해서가 아니라 산림에 묻혀 몸과 행위를 통하여 실천적으로 유학적 인격을 닦아나가고, 그러한 방법을 통하여 사회의 명분론적인 유학의 의리정신을 확산시키고자 하였다. 그리고 실후 이들 계열에서 현실경영에 직접 참여하는 사람이 있다고 하더라도 그들의 의식은 어느 만큼 자기부정적인 차원의 것이었음을 우리는 부인하기 어렵다. 이러한 조선사회 초기의 정신사적 특질은 이른바 ‘풍교(風敎)’의 영역에 자신의 입지를 한정시켰던 길재²⁵⁾를 통하여 확인될 수 있다.

정치보다는 교육을 통하여 유학이념을 구현하는데 진력하였던 초기 명분론적인 입장에 서는 유학자들은 많은 후학들을 길러내는데에 성공하고, 그리하여 성종 이

25) 출처, 『한국인의 철학』, 길재 부분 참조.

후로는 중앙관계에 진출하게 된다.²⁶⁾ ‘사림(士林)’으로 불리웠던 이들은 ‘훈구(勳舊)’라 불리웠던 중앙문벌 세력과 갈등을 일으키며 점차 세력을 확장하여 나가 중종(中宗) 초기에는 조광조를 대표로 하여 거의 조정을 장악하다시피 하고, 이른 성리학적인 혁신정책을 강하게 추진하여 나간다. 길재에서부터 조광조에까지 이르는 기간을 우리는 명분론적 입장에 서는 성리학자들이 왕조창업기의 현실론적 정치행위에 의하여 손상입었던 유학적 이상사회 실현에의 적극적 의지를 회복하여 가는 기간이라고 말할 수 있을 것이다. 그것은 결국 권력과 부에 집착하고 있는 중앙의 권신들을 이상과 명분을 가지고 구축하여 나가는 과정이었다고 말할 수 있을 것이다. 이들은 행동과 실천을 무기로 하여 성리학적 의리와 명분을 고양시켜 나갔다고 하겠다.

그러나 조광조로 대표되는 사림의 정치행위에서의 직접참여를 통한 이상실현 노력은 결국 권신들과 왕권의 도전을 받게 되고, 사림의 개혁의지는 실현도 보지 못한채 좌초되고 만다. 그리하여 조광조 이후는 권신들이 20년 남짓 정권을 전단하게 되고, 뒤이어 윤씨 외척의 세도가 이어지게 되는 것이다.

조광조의 실패이후, 이어지는 사회와 외척 세력의 발로 등, 사림의 기세가 잔뜩 위축되어 있던 시대가 바로 이황의 시대이다. 이황의 나이 4세 때 갑자사화가 일어나고, 19세 때는 기묘사화, 45세 때는 을사사화가 일어나는 것이다.²⁷⁾ 이러한 시대적인 분위기는 결국 이황의 사상적 입장에도 커다란 영향을 끼치게 된다고 말할 수 있을 것이다. 현실정치에 대한 실망과, 그것으로부터 느끼는 좌절감은 이황으로 하여금 조광조 식의 적극적 정치참여를 통한 개혁과 이상실현 대신에 소극적인 참여와 교육을 통한 이상실현에의 길을 택하게 한다.²⁸⁾ 그리하여 그는 서원 창설 운동을 주도하여 나가고,²⁹⁾ 향약 등을 통한 민간 교화에 치중하는 것이다. 이러한 모습이 당시의 시대상이 필연적으로 이황의 사상적 입장에 영향을 끼친 결과라고 말할 수 있을 것이다.

그러나 비록 사림의 위세가 크게 위축되기는 하였더라도 이미 조광조를 대표로 하는 일단의 인물들이 중종시대 초기 얼마동안 정권을 전단할 수 있었을 정도로 사림의 세력은 크게 성장하여 있었고, 또 길재로부터 조광조에 이르기까지의 사림 내부에 축적된 사상적 바탕은 더 이상 실천과 행위라고 하는 영역에만 그 사상적 범주가 한정될 수 없는 전기를 맞고 있었다. 사림에서는 그 실천과 행위라고 하는 바탕 위에 성리학의 이치와 논리를 이론적으로 완성된 모습으로 구성하여 낼 필

26) 진단학회, 『한국사』, 「근세전기편」, 537쪽.

27) 윤사순, 『퇴계철학의 연구』, 3쪽.

28) 정순목, 『퇴계의 교육철학』, 266쪽.

29) 정순목, 『퇴계의 교육철학』, 266쪽.

요성에 직면하여 있었다. 그리하여 성리학의 기본명제인 ‘이치’(理)와 ‘기질’(氣)에 대한 본격적인 탐구가 개시되는 것을 우리는 볼 수 있는 것이다. 이것은 참으로 오래간 만에 『소학』(小學)적인 생활 윤리로부터 성리학의 심오한 이론체계에 눈을 돌린 것이라 할 수 있고, 이러한 변모는 이 시기에 이르러 비로소 고려말기의 정치적 사건이 반도의 지식계에 던져준 파장을 나름대로 극복하여 낸 결과라고 말할 수 있을 것이다. 이러한 이론탐구의 노력은 이언적과 서경덕에 의하여 본격화 되고, 이황에 의하여 완결되는 것이다.

생각하여 보면 조선왕조의 창업을 사이에 두고 분열한 고려말기의 지식계층 중에서 이론적 완전성을 보다 갖추고 있었던 측은 정도전, 권근 등의 현실론자들이었다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 이들은 명분론자들의 입장에서 보았을 때는 행동과 실천에 약점을 갖는 사람들이었고, 따라서 명분론자들은 이후 행동과 실천에 더욱 깊이 침잠하여 들게 되었던 것이다. 그러나 사상의 역사가 오래 지속되게 되면 이론에의 회귀가 반드시 결과하게 마련이다. 따라서 행동과 실천을 밀받침하여 줄 수 있는 이론의 탐구는 이즈음 사림들이 가지고 있었던 기본명제 중 하나였다고 말할 수 있을 것이다. 명분론적인 실천과 행동을 무기로 하는 정치참여에 의한 적극적 현실개혁 노선이 좌절을 겪고 난 다음에는 이와 같이 성리학적 사상을 이론적으로 완성시켜 내는 것이 사림에 충만된 열기를 발출하여 낼 수 있는 또 다른 출구로써 받아들여졌을 수도 있다. 그러한 이론구성예의 명제는 이황에 의하여 효과적으로, 그리고 거의 완벽하게 수행되고, 그리하여 우리는 이 계열의 인물에게서는 과거에는 발견할 수 없었던 이론적 완전성을 갖춘 사상가, 고려 말기의 권근의 이론적 성과를 뛰어넘는 인물을 오랜만에 대할 수 있게 되는 것이다.

‘이황철학’은 이렇게 ‘중국철학’, ‘중국유학’과의 맥락 위에 놓여지는 사상의 체계이며, 조선 정신사의 필연적 결과로써 조형되는 철학의 형식이라고 말할 수 있을 것이다. 이러한 이황의 ‘학문함’의 태도와 성격, 그 목적은 구체적으로 다음과 같은 몇가지 점으로 정리될 수 있을 것이다.

첫째; 이황은 ‘주희철학’을 완전히 이해하고 해석하는데에 그의 ‘학문함’의 목적을 두었다. 이러한 점에서 우리는 이황을 ‘주희철학’의 가장 진지하고, 가장 완벽한 해석자라고 평가할 수 있을 것이다.

둘째; 이황은 유학적 이상을 구현하는데에 그의 ‘학문함’의 목적을 두었다. 이점은 개인적 차원과 사회적 차원의 두갈래로 나누어서 볼 수 있을 것이다. 개인적 차원에서는 이황은 유학적 이상인격으로 스스로를 탁마하여내는 노력을 평생을 통하여 철저하게 수행하여 낸다. 그러한 그의 노력은 ‘공경하는 마음 상태(敬)’를 언제 어디에서나 유지하는 그이 생활태도로 구체화 된다. 사회적 차원에서는 이황

은 유학적 이상사회를 구현하는데에 전력을 경주한다. 이 부분에 있어서 그는 서원활동이나 향약의 시행을 통하여 유학적 이상이 충만한 사회를 만들어 내기 위하여 노력한다.

세째; 이황은 당시 조선이 처하고 있던 지식환경에 철저하게 반응하여 자기 사상을 조정하여 낸다. 이황은 당시 지식계의 명제인 이론적 완성성의 확보라는 문제를 자기의 학문함의 추동력으로 삼아 ‘주희철학’을 바탕으로 삼아 그 심오한 이론체계를 완성하여 내며, 그리하여 조선사회 사상형식의 한 전형을 만들어 낸다.

네째; 이황은 어떤 다른 사상가보다도 도덕주의를 강화시킨 사상형식을 완성시켜 낸다. 이황의 이론탐구 작업은 이론 그 자체에 목적이 있는 것이 아니었다. 이황의 이론탐구 작업은 실천과 생활, 행위를 뒷받침하기 위한 것이었다. 그리고 그것을 통하여 당시 사회를 이끌어 가기 위한 이론적 도구를 확보하기 위한 것이기도 하였다. 이황의 시대는 도덕적 양식과 사회적 질서가 파괴되어 있는 부정적 시대라고 말할 수 있다. 이러한 시대를 이끌어 가기 위해서는 무엇보다도 강한 도덕적 체적이 필요한 까닭에 이황은 그의 철학을 ‘능동화된 이치’와 ‘철저하게 스스로를 감독하는 공경’이라는 것을 두 축으로 삼아 조정하여 내기에 이른 것이라고 하겠다.

이황의 철학은 이상과 같은 맥락 위에서 이해될 수 있다. 그것은 중국에서 한국으로 흘러내려오는 유학의 역사가 필연적으로 결과한 것이라 할 수도 있고, 반도의 문화와 역사, 시대의식이 총체적으로 작용하여 조정하여 낸 것이라고 할 수도 있다.

VI. 이황철학을 어떻게 연구할 것인가?

그러면 이러한 이황철학을 우리는 어떻게 연구하여야 할 것인가? 이황에 대한 연구는 한국의 일천한 한국철학 연구 역사 속에서도 드물게 질, 량 양면에서 어느 정도 성과를 달성하고 있는 분야라고 말할 수 있다. 아마도 이황만큼 화려하게 각광을 받고 있고, 또 세밀하게 조명된 사상가는 적어도 반도에서는 없을 것이다. 그에 대한 연구논문은 이미 1980년 말에 150여편을 헤아리는 것이었다.³⁰⁾ 지금은 아마도 그보다는 훨씬 많아졌을 것이다. 그리하여 우리는 ‘양의 동 서를 막론하고 퇴계학의 연구는 가히 세계적인 관심영역이 되어 있고, 퇴계의 학(學)은 눈부시게

30) 유정동, 「이황의 철학사상」, (한국철학회 편, 『한국철학사』(중)234쪽).

발전하였다³¹⁾는 선언을 만나게까지 되는 것이다. 이러한 점은 일말의 사실성을 내포한다. 그러나 ‘이황철학’이 세계적 관심사가 되고, 또 ‘눈부시게’, 그리고 ‘엄청나게 많이 연구되었다는 것은 진실로 어떤 의미를 갖는 것인가? 그럼에도 불구하고 오늘날 새삼스럽게 ‘연구 방법론’ 운운하는 것은 또 어떤 의미를 갖는 것이겠는가?

이황철학이 충분히, 그리고 완벽하게 연구되었다면 새삼스럽게 ‘연구방법론’ 운운하는 것은 뉘센스에 지나지 않는다. 이황철학은 충분히 연구되었기 때문에 더 이상 ‘연구방법론’ 운운할 필요가 없는 것인가? 아니면 많이 연구되었기 때문에 이제야말로 ‘연구방법론’이 필요한 것인가? 아마도 우리는 후자 쪽의 입장을 완전히 부정할 수는 없을 터이다.

이황철학 연구방법론은 앞서도 말하였듯이 그것 자체로서만 의미를 지닐 수 있는 것은 아니다. 그것은 적어도 ‘한국철학 연구방법론’의 좌표 속에서만 나름대로의 의미를 지니는 것이며, 또한 ‘동양철학 연구방법론’, ‘철학 연구방법론’의 울타리 속에 놓여질 때에만 설득력을 갖출 수 있을 것이다. 이 장에서는 ‘퇴계철학 연구방법론’에만 한정시켜 좁은 범주 속에서 거론하여 보고, 다음 장에서는 그것의 외연을 형성하는, 또는 본질에 놓여지는 보다 큰 범주 속에서 개략적으로 이야기를 하여 보기로 하겠다.

이황철학 연구방법론을 말하기 위해서는 기왕의 연구에 대한 전제적 논의가 약간 필요하다. 기왕의 퇴계철학 연구는 그 이론적 결과와 개념적 의미를 천착하는데에 주력하여 왔다. “퇴계철학에 대한 학계의 기왕의 연구는 대기 이기심성론을 주조로 해왔다. 그러나 이러한 연구동향은 퇴계철학을 평면적으로 천착해온 인상을 준다”³²⁾는 김기현 교수의 말은 기왕의 연구들에 대한 적절한 평가가 될 수 있을 것이다. 김교수는 이러한 입장에 입각하여 기왕의 연구태도에 대하여 또 하나의 연구태도를 제기한다. 즉, ‘(인간)해석학적 방법론’이 그것이다.³³⁾ 이러한 입장과 정순목 교수의 ‘퇴계학 연구는 사상사와 아울러 생애사에 대한 연구가 병행되어야 한다’³⁴⁾는 말 중 ‘생애사 연구’ 주장은 상호 연결될 수 있는 것이라고 여겨진다. 이러한 연구태도, 즉 이황철학을 문자와 논리의 구조를 통해서 파악하기보다는 그 삶과 생활의 의미 속에서 파악하고자 하는 시도는 분명히 값있는 것이라 할 수 있다. 어쨌든 우리는 학계의 ‘이황철학’에 대한 논의가 이렇게 두갈래로 진행되어 나가고 있음을 확인할 수 있다.

31) 정순목, 『퇴계의 교육철학』, 297~298쪽 참조.

32) 김기현, 『퇴계철학의 인간학적 이해』, 2쪽.

33) 김기현, 『퇴계철학의 인간학적 이해』, 2쪽.

34) 정순목, 『퇴계정전』, 머리말.

이황철학을 그 자체로써 접근하여 가기 위하여 우리가 취할 수 있는 방법은 ‘그 역사적 의미와 실천적 의미, 그리고 학술사상을 종합적으로 조감하여 보는 방법’³⁵⁾ 외에는 없을 것이다.

‘역사적 의미’는 이황을 문화와 역사, 시대적 흐름 속에서 접근하여 가는 것이다. 그것은 공구-주희-이황으로 이어지는 유학사의 흐름이 내포하고 있는 의미와, 길재-조광조-이황으로 이어지는 조선 사림의 흐름이 반도적인 문화와 역사 속에서 가지고 있는 의미, 또는 이황 시대의 역사와 문화, 시대적 분위기가 그의 사상에 대하여 가지는 의미 등을 총체적으로 조감하여 봄으로써 드러낼 수 있는 것이라고 하겠다. 이러한 방식으로 이황철학을 조감하여 보면서 우리는 ‘이황’이 역사 속에서 스스로에게 부여하여 놓고 있는 임무가 무엇이었는가, 그의 사상이 그러한 ‘임무’를 잘 반영하고 있는가, 그가 스스로 자임한 ‘임무’는 과연 시대 또는 역사와 빈틈없는 관계를 맺고 있는가 등을 예의 검토하여 보아야만 할 것이다.

‘실천적 의미’는 그의 삶과 생활, 진리구현에 대하여 그가 갖는 태도 등을 바탕으로 하여 접근하여 갈 때 밝혀질 수 있는 것일 터이다. 이러한 입장을 통하여 ‘이황철학’에 접근하여 갈 때는 언제나 우리의 논의가 어떤 확고한 근거를 가지고 있는 것인가, 아니면 모호한 추측에 근거하여 신기루를 쫓고 있는 것인가 하는 점에 촉각을 곤두세워 영웅주의의 함정에 빠져들지 않도록 조심하지 않으면 안될 것이다.

‘사상적 의미’는 그의 사상구조를 명쾌하게 조명하여 내고, 논리적으로 조직하여 냄으로써 밝혀질 수 있는 것이라고 하겠다. 이 점에 대하여 우리가 주의하여야만 할 것은 개념과 논리의 차원에서 ‘동양철학’ 일반이 가지고 있는 모호성의 덫에 걸리지 않도록 주의하는 것이다. 분명히 ‘이황철학’을 포함한 ‘동양철학’은 설명을 위한 것은 아니다. “일반적으로 중국인들은 그 사상을 필요성이 없거나 그 필요성을 넘어서게 되면 표현하지 않았다. —실천에 있어서 충분히 유용하면서도 끝내 언어로 표현하려고 하지 않았던 지적인 분위기의 차이도 분명히 존재한다”³⁶⁾는 말은 이황에게 있어서도 유효하다. 그러나 우리는 그 모호하고, 또 어느면에서는 서로 상치되기까지 하는 개념들을 합리적으로 설명하여 내고, 혼잡한 논리를 정비하여 내지 않으면 안된다. 서양적 지식이 갖고 있는 설명과 체계에 있어서의 세심함을 갖추어야 한다는 말이다. 이 경우 ‘동양철학’은 깨달음과 실천의 차원에 있는 것이므로, 과학적 합리성을 갖추고자 하면 생명력이 사라져 버린다는 신화적 의식은 많은 장애가 된다. 그리고 또한 동양적 개념들은 우리들이 쉽게 접근할 수 있는

35) 줄저, 『퇴계철학을 어떻게 볼 것인가』, 13쪽.

36) 야마다게이쨌, 김석근, 『주자의 자연학』, 73쪽.

용어로 풀어쓴다면 무의미하여 진다는 입장도 충분히 위험한 적이다. 이러한 의식은 될 수 있는 한 멀리 던져 버리는 것이 좋다. 과거에는 그러한 것이 의미있었다고 하더라도 이미 시대는 세심하고 주의깊은 설명을 요구하고 있다. 이러한 요구에 대응하지 못하는 것은 우리가 제대로 알지 못하다는 고백 밖에는 아무런 의미도 갖지 못하는 것이다. 시간이 필요하다면 세월을 투입해서라도 우리는 그러한 노력을 하지 않으면 안된다.

그러나 이러한 기본적인 방법론보다 먼저 우리가 갖추어야 할 태도가 있다. 무엇보다도 먼저 ‘한국철학 연구’의 목적과, 오늘이라고 하는 구체적인 시점에서 사상이 하여야 할 임무를 자각하는 점이다. 그러한 자각이 선행되었을 때 ‘이황철학’의 연구도 나름대로 의미를 가질 수 있을 것이다. 그렇지 못하고 오늘 우리의 요구로부터 떠난 자리에서의 ‘이황철학’ 연구는 이미 형해화된 사체를 붙들고 통곡하는 모성과 같이 비극적인 것일 따름이라고 하겠다. 그러므로 이황철학 연구방법론은 진실로 한국철학 연구방법론 속에서 검토되어야 할 것이다.

VII. 한국철학을 어떻게 연구할 것인가?

‘한국철학’ 연구는 ‘오늘’ ‘우리’로부터 출발하지 않으면 안된다. ‘이황철학’ 연구역시도 그러하다. ‘오늘’ ‘우리’는 과연 어떻게 말하여질 수 있는 것인가? ‘오늘’ ‘우리’는 어느 시대보다도 더 심각한 위기와 혼란 속에 빠져 있다. 분단된 조국이 드리우는 그림자가 사회 각 부분에 병리현상을 야기하고 있는 것은 차지하고라도, 주장과 선언만이 난무하고 사회를 실제적으로 이끌어 갈 수 있는 세력이나 이념이 전무한 것이 바로 ‘오늘’ ‘우리’의 상황이며, 정치·경제·사회적 폭력과 기만이 황행하고 순리와 이성온 숨을 죽이고 있는 것이 ‘오늘’ ‘우리’의 현실이고, 이기심과 부도덕과 기회주의만이 판을 치고 이상을 향한 숭고한 노력은 웃음거리가 되는 것이 ‘오늘’ ‘우리’의 실정이다. 이러한 현실에 대하여 사상이 발언을 하여야만 하는 시점에 우리들은 놓여있다. 이제 사상은 데카르트가 중세의 암흑을 걷어낼 때 그리하였듯이 ‘세상이라는 책’³⁷⁾을 읽어내지 않으면 안된다. 시대가 요구하는 새로운 철학을 조형하여 내야 할 책무가 사상가들에게는 주어져 있는 것이다. ‘오늘’을 ‘자생철학의 여명기’³⁸⁾라고 파악하는 것은 전통철학에의 탐구도 이러한 ‘새로운 철학’을 조형하기 위한 밑거름이라는 차원에서만 의미를 지닌다.

37) R. 슈페이트, 이규호, 『데카르트전』, 19쪽.

38) 이명현, 「한국철학의 전통과 과제」, (『한국에서 철학하는 자세들』 28쪽).

전통은 ‘삶의 지혜와 오늘에 대한 반성의 소재’³⁹⁾라고 한다. 그것은 ‘오늘’ ‘우리’와 유리된 것이 아니라, ‘오늘’ ‘우리’와 연계된 것으로 ‘전통’은 있는 것이고, 또 의미를 지니는 것이라는 이야기에 다름 아니다. ‘(1) 선조들의 철학 유산을 계승발전시키기 위하여, 그리고 (2) 낡은 사상적 잔재와의 투쟁을 위하여’ ‘우리철학사를 과학적으로 정리할 필요가 있다고 선언하는’⁴⁰⁾ 북한학계의 계급주의적 연구태도는 이 점에서 우리에게 많은 시사점을 던져준다. 위의 인용 중 (1)은 계승을 말하는 것이고, (2)는 변혁을 말하는 것이다.

생각하여 보면 계승과 변혁이라고 하는 것은 인류 지식사를 이끌어 온 추동력이라고 말할 수 있을 것이다. 이 점은 ‘비판’의 역사를 통하여 전개되어온 서양정신사에 있어서는 물론이고, 동양 정신사에 있어서는 정도의 차이는 있지만 마찬가지라고 하겠다. 공구는 ‘옛것을 지키고 새것을 알라’⁴¹⁾고 하였다. 이것은 공구의 학문태도였으며, 동양의 여러 현인들의 공구방법이었다. 이것은 참으로 값있는 공부방법이나 오늘의 우리들에게 있어서는 제대로 쓰여지고 있는 것이라 말하기 어렵다. 그야말로 ‘옛것을 계승하는 것’은 전통으로부터 우리가 정신적 유산을 상속받음을 의미하고, ‘새것을 아는 것’은 그것을 새롭게 발전시키고 재창조하여 나감을 의미한다.

‘옛것을 계승’하고, ‘새것을 받아들여’ 오늘 우리시대의 ‘새로운 철학’을 조형하여냄에 있어서 우리가 취하여야 할 방법은 우리가 어떤 선택을 하느냐에 따라 무수하게 나누어질 수 있을 것이다. 그러나 중요한 것은 우리가 ‘시대의 의미’를 진솔하게 받아들여야 한다는 점일 것이다. 전통적 ‘한국철학’을 연구함에 있어서는 역시 그러하다. 그러나 전통적 ‘한국철학’을 대상으로하여 말할 때 우리는 ‘시대’와 빈틈없이 만날 수 있기 위하여, 그리하여 ‘전통’으로부터 시대의 어떤 자산을 끌어내기 위해서, 먼저 ‘전통철학’에 접근하는 우리의 여러 태도들을 교정하지 않으면 안된다. 그것은 다음과 같은 몇가지로 정리될 수 있을 것이다.

첫째, 우리는 문헌해석학적 측면으로부터 벗어나야 한다. 문헌해석학은 물론 중요하다. 그것을 통하여 우리는 어떤 사상가의 의식체계의 진실과 만날 수 있기 때문이다. ‘이치’라든지 ‘공경’이라든지 하는 것들의 의미를 해명하여 내지 못한다면 이황철학에 접근하여 갈 수 없듯이, 한 사상가의 고유한 개념의 의미를 천착하여 보지 않고서는 그 사상가를 알 수 없는 것이다. 그러나 우리의 지식문화 속에서는 이러한 것들이 마치 목적인양 간주되고 있는 것을 우리는 부인할 수 없다. 멀리는 이황 이후 조선 말기까지 지리하게 계속되었던 ‘4가지 도덕적 단서’와 ‘일곱가지

39) 이이화, 『우리겨레의 전통생활』, 「독자들에게」.

40) 광주편집부, 『조선철학사연구』, 제1판 서문.

41) 『논어』, 「爲政篇」.

인간정서'에 대한 비슷비슷한 논의들이 그러하고, 오늘날 필자를 비롯한 다수의 해석가들이 하고 있는 지난한 작업이 그러하다. 우리는 그러한 개념들에 대한 논의를 통해서 인간과 세계, 그리고 시대로 나아갈 수 있는 통로를 개발하여야만 할 것이다. 그러한 의식을 우리가 갖추지 못한다면 우리는 개념과 문제에 구속되어 아까운 정열만을 허비하게 될 터이기 때문이다.

둘째; 우리는 정치적 논의들로부터 벗어나야만 한다. 반도의 정신사는 아직도 식민지시대의 잔재를 벗어나지 못하고 있다. 전통철학에 종사하는 학자들은 여전히 고리타분한 애국주의의 발상에 의하여 발이 묶여 있는 것을 부인하지 못한다. 서양적 편견을 가지고 있는 사람들이 우리 철학의 부족한 일면을 확대하여 철학이 아니라고 보는 경우가 있듯이, 전통적 편견을 가진 사람들 또한 편견을 가지고 역사 속에 놓여져 있는 우리의 전통철학을 금과옥조처럼 숭앙하는 것을 우리는 쉽게 볼 수 있다. 그리하여 '우리 것이니까 무조건 연구하여야 하고, 우리 것이니까 무조건 옳다'라고 하는 우스꽝스러운 애국주의의 포로가 되어 있는 사람들을 우리는 자주 접하게 된다. 이러한 입장들은 학문의 건강한 발전을 위해서도 좋은 것이라 보기 어렵다.

세째; 우리는 권위주의적 발상으로부터 벗어나야 한다. 우리는 아무리 가치있는 선현들의 사상이라고 하더라도, 그것을 맹목하게 따져보지 않고 그대로 승인하여서는 안된다. 어떤 사상도 완전한 것은 없다. 사상은 이상과 진리를 추구하나, 구체적 체계를 띠고 나타난 사상의 현실은 항상 그 이론구조와 실천구현의 차원에서 불완전한 구석을 갖게 마련이다. 더우기 사회와의 관계 속에서는 이것은 피할 수 없는 현실이다. 사상이 역사 속에서, 그리고 사회 역사적 관계 속에서 어떤 기능을 한다면, 그 기능은 사회가 드러내 보여주는 여러 불합리점과 연계되어 신랄하게 비판될 수 있지 않으면 안된다. 그리고 사상이 사회와 인간과의 관계에 있어서 어떤 구체적인 기능을 하지 못한다면 그러한 사상은 파기되어야만 한다. 어떤 권위든 비판의 대상이 될 수 있음을 우리가 인정하고, 또 될 수 있는한 비판적 안목에서 그것을 바라볼 때에만 그것은 개량적으로 발전될 수 있다.

네째; 우리는 전통철학을 극복하기 위하여 전통철학은 연구하여야 한다. 전통철학은 오늘의 자산이 될 수 있을 뿐이지 오늘에 부활될 수 있는 것은 아니다. 우리가 전통철학을 계승의 차원에서만 본다면 우리는 오늘의 의미를 그 속에서 심어 놓을 수 없을 것이다. 전통철학으로부터 우리가 가지고 들어와야 하는 것은 진리에 대한 태도, 삶과 생활에 대한 태도 등이다. 이러한 태도 외의 모든 것들은 극복되지 않으면 안된다. 우리가 전통철학으로부터 나와 시대 속으로 들어가는 것이 진실로 전통철학을 의미있게 하는 것이라는 점을 우리는 항상 염두에 두지 않으

면 안될 것이다.

이러한 비판적 태도에 입각하여 우리는 전통철학을 연구하지 않으면 안된다. ‘이황철학’ 연구 역시 이러한 태도 위에 정초되어야만 한다고 생각된다.

VIII. 나오는 말

모든 철학연구는 기본적으로 진리와 이상에 대한 책임과 연계되어서 수행되지 않으면 안된다. 그러한 점에 있어서는 우리가 어떠한 대상을 가지고 철학행위를 수행하든지 마찬가지이고, ‘이황철학’ 연구를 함에 있어서도 예외일 수는 없다.

‘이황’은 우리민족의 정신사 속에서 찾아볼 수 있는 가장 걸출한 사상가 중의 하나라는 점을 부인할 사람은 없다. 16세기 이래 현재에 이르기까지 이황은 가장 크낙한 벽으로 우리의 전통적 정신사의 앞에 버티고 서 있는 것이다. ‘이황철학’이 조형되고 나서는 반도의 모든 지식인들은 그 파장권 안에서 크든 작든 영향을 받지 않을 수 없었다. 이러한 파장권으로부터의 일탈을 감행한 몇몇 사상가들은 우리가 볼 수는 있지만, 그러나 아직도 ‘이황’은 우리의 전면에 버티고 서서 우리의 시야를 막고 있는 준봉으로 남아 있다. 그것을 느낄 때마다 떠오르는 의문이 있다. 이러한 우리의 정신적 현상을 만약에 이황이 알고 있다면 그는 이것을 어떻게 받아들일까 하는 점이다. 이황은 이러한 우리의 전통철학 연구의 현황을 호뭇한 마음으로 바라볼 것인가? 아니면 씩쓰레한 고소를 날리며 마음 아파할 것인가 ‘이황철학’에 대한 우리의 기본적 연구태도는 이러한 의문에 대한 각자의 해답으로부터 시작되어야 할 것이다.