

한국에서의 동양사상 연구의 새로운 방향과 문제점*

이 동 희**

차례

1. 서언
2. 세계관과 패러다임의 문제
3. 중국의 '현대(당대)신유학 연구'와 비교
4. 결어

【국문초록】

한국의 사회학자 그룹에서 동양사상에 대해서 새롭게 현대적 재해석을 하고 있다. 이는 중국의 현대신유학 연구와 취지를 같이 하고 있다. 그러나 연구 목적이 다르다. 한국의 사회학자의 연구는 근대문명의 폐해를 지적하고 이를 극복하기 위한 것으로 탈근대를 이념으로 하고 있으나, 중국의 현대신유학 연구는 중국식 사회주의 건설이 목적이다. 그리하여 한국의 동양사상 연구는 유불도 모두 대상으로 하여 연구하고 그 결과를 근대문명의 대안으로 삼으려 한다. 중국의 경우는 유가사상을 중심으로 하고 있고, 연구 목표가 중국에 제한되어 있다. 한국 학자의 연구는 탈근대의 새로운 문명의 패러다임으로 통일체적 세계관, 유기체적 우주론, 리기론, 음양론, 리일분수론 등을 중시하고 있다. 이러한 패러다임은 동양사상의 형이상학 또는 종교 이론에서 인용한 것인데, 이 명제들이 형이상학적 기호체계, 혹은 상징은유 형식이므로 패러다임으로 사용이 가능하다. 다만 그것이 구체적 사

* 이 논문은 2010년 국제유학연합회 학술회의 <유학사상국제학술회의>(‘유학부흥과 현대사회’, 성균관대 주최, 2010. 11. 25-26, 성균관대)에서 발표한 것을 수정 보완한 것이다.

** 계명대학교 윤리학과 교수

회 현실에서 어떻게 적용되는가 하는 것이 문제이다. 한국의 경우 전근대를 극복하고 근대의 합리성을 더 추구하면서 근대문명의 폐해를 구제하는 탈근대의 과제도 수행해야 하는 과정에 있다. 중국의 유학부흥론, 전반서화론, 서체중용론, 중체서용론 사이의 활발한 논의를 참고하면서 사회 구체적 문제를 해결하는 방안을 찾아내어야 하는 과제를 갖고 있다.

주제어

현대신유학, 탈근대, 패러다임, 통일체적 세계관, 유기체적 우주론, 리기론, 음양론

1. 서 언

현재 중국에서는 ‘중국식 사회주의의 현대화 작업’이 진행되고 있는데, 이 작업의 일환으로 5.4운동 이후의 ‘현대(당대)신유가들’의 중국 전통(송명리학의 유가사상)에 대한 연구를 수용하고 있다. 특히 최근 1980년대 개혁개방 이후 경제 발전에 따라 서구 자본주의 문화의 부정적인 요소에 대한 차단 혹은 예방 목적으로 유가 전통의 부활을 추진하고 있다.¹⁾ 서구 문화의 부정적 요소라고 하지만 핵심은 민주주의적 정치체제를 말한다. 이들은 주로 청말근대 서양의 군사적 침략에 대해 생존전략 차원에서 중국문화의 보호라는 목적이 있었으므로 주로 동·서 문화 비교에 초점을 맞추어 중국문화의 우수성을 강조하였다. ‘과현논쟁(科玄論爭)’

1) 1980년 개혁·개방 이후 중국 전통문화를 둘러싼 문화논쟁(서구문화와의 비교, 현대적 재해석 등)이 붐을 이루었다(소위 ‘文化熱’). 그러나 1980년대 중반부터 중국 정부는 이 과정에서 ‘현대신유학’을 이용하여 자유주의에 대한 사상적 통제를 시도한 바 있다. 즉 ‘철저재건론(전반서화론)’을 견제하기 위해 ‘유학부흥론’을 지원하기 시작하였다. 그후 1990년 부터는 본격적으로 지원하기 시작하였다. 이에 대한 최근의 자료는 송중서, 『현대 신유학의 역정』, 문사철, 2009 참조.

이라 하여 인문학과 과학간의 싸움도 있었지만, 핵심은 중국문화의 보호와 선양이었다.

공산화 이후 이들은 해외로 이주하여 중국 밖에서 연구하였지만, 개혁개방 이후 지금은 오히려 중국 대륙에서 정치적으로 각광 받고 있다. 그들의 문화 비교의 내용은 중국철학인데, 그 중에서도 '송명리학'의 부활이다. 그 속에 담긴 유기체우주론, 초월신을 상정하지 않는 신관(神觀), 현세와 초월적 가치가 병존하는 사고방식과 생활태도, 유기체사회론(개인과 사회간의 유기적 결합), 개인의 도덕적 수양과 인격 고양 등이 주로 주제가 되어 있다. 지금은 이것이 중국식 '민족문화의 중흥', '전통문화 붐'인 셈인데, 중국식 사회주의(공산주의적 정치체제) 건설에 목표가 맞춰져, 과거 한국의 '민족적 민주주의'의 이념 아래 민족문화를 강조하고, '국민윤리 교과목'을 가르치는 것과 비슷한 양상을 보이고 있다. 그러나 한국이 경제 발전에 따라 이러한 문화와 정치의 관계가 풀렸듯이 점차 변화될 것으로 생각된다.

오늘날 '탈근대'라는 새로운 시대적 이념이 등장하여 '근대'의 문명에 대한 반성이 일어나고 있다. 근대문명은 한마디로 과학(기술)문명이고, 그 정치 사회적 제도(상부구조)는 민주주의 정치체제와, 자본주의 경제체제, 사회계약적 제법률관계로 요약할 수 있다. 여기에서 파생되는 문명적 폐해로는 핵의 위험, 테러의 위험, 환경문제, 지나친 개인주의와 인간성 파괴 문제, 세계화와 패권주의 등을 들 수 있다. 이러한 폐단을 극복하고 좀 더 나은 세계를 희망하는 인간의 꿈을 '근대 이후'의 문명 건설로 기획하려는 의도가 '탈근대'라는 말 속에 들어 있다. 이것은 단순한 인문학적 상상력이 만들어낸 것일 뿐만 아니라 20세기 초 물리학의 놀라운 발전도 여기에 한 몫을 하였다. 상대성이론, 불확정성원리 등 물리학의 발전은 사물의 진상(특히 미시세계와 이 우주의 진상)을 새롭게 보도록

만들었다. 그러나 물론 거시세계(지구 중력권 안에서의 물리적 현상)에서는 근대적 기계론적 자연관이 여전히 유효하다. 그렇다 하더라도 현대 문명 자체의 위험과 결함은 분명하고, 이를 치료하지 않으면 생태계와 인간의 삶의 환경 자체가 파괴될 위험에 처해 있다.

여기에서 탈근대 이념은 서양의 전근대 보다 동양의 전근대 이념과 세계관에 주목하게 된 것이다. 서양의 전근대는 신 중심의 세계관이었고, 또 그것을 딛고 도약한 문명이 서구 근대문명이므로 아무래도 좋은 해답이 나오지 않는다고 서구인은 생각했던 것이다. 물론 이제는 동양과 서양이라는 구분은 별 의미가 없고, 산업화와 과학 기술 문제도 발전 정도의 차이만 있을 뿐 보편화 되었고, 뿐만 아니라 IT의 발달로 점진적 순차적 발달이라는 차이도 없어지고 있다. 특히 핵 무기의 개발은 이러한 측면을 여실히 보여주고 있다. 그리하여 탈근대의 목표는 매우 '유토피아적'이며, 이를 위해 동양의 전근대 문화에 큰 관심을 보이고 있다. 물론 여기에는 동양의 전근대의 역사적 자취(역사적으로 그 시대에 적용된 역사성)라는 부정적인 면을 적절하고 순수하고 긍정적인 좋은 점을 가려내는 작업이 우선 되어야 한다. 이것을 '전통의 재해석', '추상적 비판계승'²⁾ 등으로 부르고 있다.

현재 한국에서 이러한 탈근대의 이념과 중국의 근대 문화보호를 위한 외침인 '현대신유학'의 맥락을 이어 더욱 적극적으로 '탈근대의 대안', 즉 '서구문명의 대안'으로 동양사상을 연구하는 '동양사회사상 연구 그룹'(이하 '사회학자 그룹'이라 약한다)이 있다.³⁾ 현대신유학도 5.4운동 초기의

2) 馮友蘭(평요우란), 「중국 철학 유산의 계승 문제」, 「중국 철학 유산의 계승 문제에 관한 보충 의견」, 『중국철학사 문제 토론모음』(1957년); 유동환, 「비판계승론의 문화전략」, 한국철학사상연구회, 『현대중국의 모색』, 동녘, 1992, p.194 참조; 『易中天(이중텐), 심규호 역, 『백가쟁명』, (주)에버리치홀딩스, 2010, p.623.

3) 처음 동양고전강독 모임으로 20여년 전에 시작하여 본격적으로 학회 활동을 한 것

위기의식에서 벗어나 현재 소위 제3세대(혹은 4세대) 학자인 두유명(杜維明), 여영시(余英時) 등은 중국 전통문화의 현대적 재해석 정도의 차원에서 논하고 있지만, 현재 한국의 경우는 이보다 더욱 적극적으로 문명의 대안으로 삼으려는 것이 특징이다.⁴⁾ 중국이 지금은 다시 '중국식 사회주의 현대화'라는 국가적 목표를 정해놓고 전통사상을 연구하는⁵⁾ 관계로 5.4 초기의 국가존망의 위기와는 다른 의식이지만 여전히 마음 편히 하는 작업은 아니고 소위 '우환(憂患)의식'의 연속선상에서 하는 것이다. 이 점에서 한국과 중국은 차이가 있다고 할 수 있다. 일본은 문화의 전통이 달라서 한국이나 중국과 같이 '전통의 현대적 해석'에 그리 골몰하지 않고 순수 학문적 입장에서만 연구하고 있는 점에서 차이가 난다.⁶⁾ 현재 한국의 이러한 연구를 주도하고 있는 그룹은 '사회학자들'이다. 10여년 전부터 본격적으로 연구하기 시작했는데, '동양사회사상학회'까지 구

은 10여년 된다. 핵심 멤버는 20여명 정도이다. '동양사회사상학회' 홈페이지 참조. 학회지 『동양사회사상』이 연 2회씩 발간되고 있으며 공동 집필 도서도 2-3권 발간하였고, 멤버들의 개인 단행본도 최근 10여권 발간되었다.

- 4) 한국의 사회학자 그룹의 동양사상 연구 취지는 이 그룹의 좌장격인 최석만 선생의 다음 말에 압축되어 있다. 즉 그는 말하기를 "동양 사상을 받아들여 동양적 사회학을 구성하는 것은 충분히 가능한 일이다."라고 한다. 최석만, 「현대사회학과 동양사상의 만남 - 道의 사회학」, 『유교문화연구』 1집, 성대 유교문화연구소, 1999, p.132. 여기서 '동양적 사회학 구성'이라는 것은 동양사상을 사회학적 문제의식과 방법론을 가지고 유교를 연구하여 그것으로써 현대문명의 대안으로 삼는다는 뜻이다. 그외 이하에서 이 그룹의 발간 도서의 책명 참조.
- 5) 이에 대해서는 김병채, 「현대신유학과 중국특색의 사회주의」, 『중국학보』 58집, 한국중국학회, 2008; 이상호, 「중국의 신유가 연구는 무엇을 의미하는가」, 『동양철학연구』 17집, 동양철학연구회, 1997; 이승환, 「실용주의 노선 채택 이후 대륙에서의 중국 철학사 연구 경향과 방법론상의 전환」, 『시대와철학』 7호, 1996; 차성환, 「글로벌시대 중국 현대 신유학 운동의 의의」, 『담론』 201 6호, 2003; 황희경, 「현대신유가 사상에 대한 비판적 검토」, 『시대와철학』 2, 1991 등 참조. 그 외에도 많은 논문이 있다. '신유학연구' 키워드로 전자 저널 검색에서 찾을 수 있다.
- 6) 김석근, 「현대 일본사회와 유교 - 로고스와 파토스의 거리」, 『유교문화연구』 1집, 성대 유교문화연구소, 1999 참조.

성하여 활동하고 있다. '동양사회학회'가 아니고 '사회사상'에 초점이 맞춰져 있다. 이는 사회학자가 철학이나 이념, 즉 '사회이론'을 연구한다는 입장을 나타내고 있는 것이다. 이들의 이러한 적극적 연구가 어떤 내용을 가지고 있는지, 고전의 해석은 정당한지, 근대를 지나치게 많이 부정하고 있지는 않은지, 그리고 무엇보다 사회학자로서 이념적 연구에 치우쳐 그 것이 현실과의 접합성은 어느 정도인지 고찰해 볼 문제이다.

근대문명의 대안으로 동양사상을 연구하는 이들은 중국의 경우와 달리 유가사상은 물론(이것이 중심이다) 도가사상, 불교 화엄학, 유교사회의 구체적 제도에 담긴 이념, 탈근대의 새로운 이슈(여가, 노동, 가족, 죽음, 노인 문제 등) 까지 다루려고 한다.⁷⁾ 이 점에서 중국 보다 약간 연구의 폭이 넓다고 할 수 있다. 중국 경우 동서양 접촉에서 '종교 이념(철학)'에서 많은 비교의 관심을 가졌으나,⁸⁾ 한국의 경우 그동안의 과학 발전과 '신과학운동' 등의 영향으로 더욱 적극적으로 세계관을 문제 삼고 있다.⁹⁾ 여기에는 송명리학의 우주론이 기여할 바가 자연히 나

7) 동양사회사상학회 발행의 『동양사회사상』 목록 참조. 보조적으로 이영찬, 「한국 사회학계의 유교연구: 1997~2006」, 『동양사회사상』 17집, 동양사회사상학회, 2008 참조. 뒤에 〈부록〉사회학자의 유교관련 저서·논문목록(1997-2007)이 첨부되어 있어 찾아보기가 쉽다. 몇 년전에는 '여가(餘暇: leisure)에 대해 학술발표회를 갖고 이를 모아 단행본으로 출간하였다. 홍승표 외, 『동양사상과 탈현대의 여가』, 계명대 출판부, 2006 참조. 홍승표는 특별히 『노인혁명』(예문서원, 2007)을 단행본으로 간행하여 노인문제에 관심을 보이고 있다. 최근에는 동양사상과 탈현대 연구회(정재걸 외) 이름으로 『동양사상과 탈현대의 죽음』(계명대 출판부, 2010)이 간행되기도 했다. 최근 홍승표를 비롯한 몇몇 연구자는 동양사상에서 새로운 인류문명의 비전을 찾을 수 있다는 신념을 공유하는 사람끼리 〈동양사상과 탈현대 연구회〉를 별도로 구성하였다고 한다. 홍승표, 『동양사상과 새로운 유토피아』, 계명대 출판부, 2010, 머리말(책을 펴내며) 참조.

8) 한국철학사상연구회, 『현대신유학연구』, 동녘, 1994 참조. 杜維明(뚜웨이밍), 余英時(위잉스)도 역시 거론하고 있다. 杜維明, 성균관대학교 학이회 역, 『유학, 제3기 발전에 관한 전망』, 아세아문화사, 2007, 余英時, 김병환 역, 『동양적 가치의 재발견』, 동아시아, 2007 참조.

타나기 때문이다. 연구방법을 말한다면 이들의 방법은 일종의 문화인류학적, 문명론적 연구 방법인데, 그러므로 종교, 철학, 사회이론, 사회사상 등이 망라될 수 있다. 그러나 송명리학이 중세종교론(유교의 종교철학화로서의 성리학)으로서의 한계, 즉 중세사상으로서의 한계가 있기 때문에 탈색한 순수 이념만으로 연구 대상으로 삼을 수 있는지는 의문이다.¹⁰⁾

또 어떤 사상이든지 이념의 현실태로서 그 시대의 제도와 법과 규범, 그리고 인간의 삶의 자취가 있고, 그 속에는 즐거운 면만 있는 것이 아니고 슬픔도 함께 있기 마련이다. 특히 중세 신분사회의 그늘 속에서 현실적으로 고통 받은 자의 눈물을 외면하고 순수한 탈색된 이념만 가지고 연구한다는 것은 문제가 없을 수 없다. 역사성과 이념의 원형 합리성은 분리해서 말은 할 수 있지만, 실재는 그렇게 될 수 없을 것이다.¹¹⁾ 분리해서 연구만 한다면 유교적 잔재가 아직도 많이 남아 있는 현 한국사회에서(중국도 마찬가지이겠지만) 그 연구의 '현실적 접합성'은 떨어진다고 할 수 밖에 없다. 이런 점도 함께 고려해야 진정한 문명론이 전개될 수 있을 것이다. 또 한 가지 유의할 것은 현재 중국이 현대신유학을 적극 지원하고 있는데(소위 1990년부터의 '국학붐'), 이는 위로부터의 기획이

9) 범양사 출판사에서 이와 관련된 다수의 책이 출판되어 많은 계몽을 하였다.

10) 이에 대해 송종서는 "현대신유학은 육왕심학의 실체(양심·양지·본심·仁體)를 인류 보편적 이성으로 발휘하지 못하였다. 현대신유가는 육왕심학의 정신을 '중국의 정신' 또는 '도덕본체'로 해석함으로써 뿌리깊은 중화주의의 울타리를 벗어나지 못하였다."라고 평하였다. 송종서, 앞의 책 『현대 신유학의 역정』, p.453. 주자학의 경우도 마찬가지라고 할 수 있다.

11) 페미니스트들이 자주 거론하는 조선조의 '과부 재가금지' 조항을 대표적 예로 들 수 있고(『경국대전』), 중국의 경우는 田汝康(티엔루강), 이재정 역, 『공자의 이름으로 죽은 여인들』(예문서원, 1999)을 참조. 노신은 그의 단편 소설 『狂人일기』에서 유교를 '食人道덕'이라 비난하기도 했다.

며 그 목적은 중국식 사회주의 건설이라는 점, 현대신유학(중체서용론)과 문화적 중화주의가 궁합이 맞기 때문에 지원한다는 점 등에 대한 고찰이 필요하다.¹²⁾

2. 세계관과 패러다임의 문제

1) 유기체 우주론과 통일체적 세계관

한국의 사회학자 그룹에서 가장 강조하는 것은 세계관 문제인데, 인간, 사회, 자연(우주)을 보는 종합적인 관점과 그 기반으로서의 사고 패턴(인식의 패러다임)을 말한다.¹³⁾ 서구의 사고 양태는 근대에 와서 이분법적 사고, 곧 정신-물질, 개인-사회(공동체), 인간-자연, 나와 너 -이와 같이 대립적 분리적 인식들을 가지고 있다는 것이다. 이것은 근대 데카르트의 정신-물질 이분법에서 심화되었지만, 그 원류는 물론 기독교 천지창조론 신학에 있다. 신이 인간과 만물(자연)을 창조했고, 피조물로서의 인간과 만물(자연)은 다시 또 대립적 관계를 이루어 인간이 자연을 이용하는 식으로 구조화된 사고 방식을 가지고 있기 때문에 전반적으로

12) 1980년대말까지의 자유주의적 물결은 1989년 6·4 천안문 사태 이후 철저재건론자들은 해외로 망명하였고, 국내 학자들은 감시를 받았다. 여기에서 중국정부는 자유주의를 통제할 새로운 이데올로기의 필요성에서 현대신유학에 대한 정부의 지원이 시작되었다. 이 현대신유학은 전통부활론, 중체서용론 입장임은 물론이다. 왜냐하면 이 입장의 민족주의·애국주의 속성이 중국 특색의 사회주의와 궁합이 맞기 때문이다. 송중서, 앞의 책 『현대 신유학의 역정』, p.442; p.448.

13) 이 그룹에서 논의한 '세계관 문제' '세계 인식의 패러다임 문제'는 이현지, 「동양사회사상과 새로운 세계관의 모색」, 『동양사회사상』 16집, 동양사회사상학회, 2007 참조. 1998년부터 2007년 까지 총 33편을 검토했는데, 주요 키워드는 '통일체적 세계관', '리기론적 세계관', '음양론적 세계관', 이 3 단어가 가장 많이 나온다.

문화의 기본 양식이 이분법(dichotomy)이라는 것이다. 이 이분법적 사고에서 자연을 인식 대상으로 탐구한 결과 근대 과학이 성립된 것은 잘 알려진 사실이다. 자연과의 합일적, 친화적 관계에서는 과학적 연구 방법이 나오기 어렵기 때문이다.

이에 비해 동양적 세계관은 우주를 유기체로, 즉 생명체로 보는 생태론적 관점을 가지고 있다는 것이다. 이것을 통일론적 세계관, 전일적 세계관이라 말할 수도 있다. 오늘날 신과학에서도 이 점을 강조하고 있다. 이것은 현대 20세기 초 물리학을 비롯한 자연과학의 발전으로 이미 입증된 바가 있다. 이 현대 자연과학의 성과를 토대로 철학에서는 화이트헤드의 과정철학(process philosophy)이라는 형이상학이 나오게 되었다. 이 세계관에서는 인간과 자연(우주)의 유기적 관련성을 매우 강조하고 인생 태도에 있어서도 만물일체관을 제시한다. 오늘날 환경철학(환경윤리)를 논할 때도 이 유기체 우주론(자연관)을 자주 거론한다. 그러나 과학문명 자체를 거부하기는 곤란하다. 인간이 신의 소명을 받고 자연을 가공하여 문명을 건설하는 문제도 함께 논해야 하기 때문이다. 또 송대 성리학에서도 인간의 도덕적 우수성을 강조하고 있다. 도덕적 우수성은 유교의 도덕적인 측면을 강조하기 위하여 나온 것이지만, 결국 만물의 영장으로서의 우월성을 말하고 있는 것이다.

한국의 사회학자 그룹이 현대 문명의 폐해의 원인을 서구의 세계관에 있다고 보고 그 대안으로서 동양사상에 주목하게 된 것인데, 그 핵심을 세계 인식의 틀로 본 것이다. 여기서 세계는 자연(우주), 사회, 인간을 총괄하여 말한 것임은 물론이다. 그들이 다루는 주제를 예를 들면 다음과 같다:

[이영찬의 경우] 현대 사회학과 유교의 패러다임 비교 // 음양오행론/리기론 // 그리고 이 이론에 의한(응용한) 전근대의 규범과 제도와 구조 등

-신체/행위/규범/구조/제도-에 대한 긍정적 고찰(설명)¹⁴⁾

[홍승표의 경우] 세계관 위기//노자의 음적 세계관/새로운 인간관/새로운 사회관/새로운 사회발전관/도가사상과 새로운 사회이론/유교와 사회학/동양사상과 사회과학/한비자 사상 //그리고 각론격으로 유가의 예/새로운 교육/새로운 노인상 //장자와 탈현대 등이다.¹⁵⁾

[최석만의 경우] 그는 학회에서 그동안 다룬 내용을 동서양과 인도의 사회관의 차이/동양사상과 인간 본성 문제/국가론/사회질서 문제/오리엔탈리즘/동아시아 발전 문제/예와 규범 의 문제/민주주의 등이라고 예시한다.¹⁶⁾

이들 사회학자 그룹의 일원인 홍승표는 통일체적 세계관으로 새로운 문명을 건설해야 된다고 말한다.¹⁷⁾ 근대적 세계관이 모든 존재들간의 분리를 전제로 삼고 있음에 반하여 통일체적 세계관은 모든 존재들이 시간과 공간을 넘어서 근원적으로 통일체임을 전제로 삼는다고 말한다.¹⁸⁾ 그리하여 이 인식들을 가지고 인간관, 사회관(인간과 사회와의 관계), 사회발전관(음양 이론에 의한 사회 발전 해석), 유가의 예 사상의 의미(사회질서관에 응용)를 기본 줄거리로 논하고, 아울러 같은 동양사상으로서 도가사상과 화엄철학의 기여점도 논하고 있다.¹⁹⁾ 나아가 각론으로 현대

14) 이영찬, 『유교사회학의 패러다임과 사회이론』, 예문서원, 2008. 저자는 이보다 먼저 『유교사회학』(예문서원, 2001)을 간행한 적이 있는데, 책명이 표현하는 바와 같이 유교 이념과 그에 의한 세계관, 자연관, 인간관, 사회질서는 물론, 유교 이념이 구현된 사회제도 등에 대해 매우 긍정적으로(이상적으로) 보고 '통시적으로' 해석하고 있다. 문제의식은 같고 '패러다임'을 논한 것은 좀 더 논의를 보완하면서 관점을 분명히 한 것이다.

15) 홍승표, 『동양사상과 탈현대』, 예문서원, 2005.

16) 최석만, 「현대사회학과 동양사상의 만남」, 『유교문화연구』 1집, 성대 유교문화연구소, 1999.

17) 홍승표, 앞의 책 『동양사상과 탈현대』, p.6.

18) 위와 같음.

19) 홍승표, 위의 책, 제2, 4장 참조. 불교에 대해서는 「華嚴思想의 탈현대적 함의」.

사회윤리 문제로서의 노인문제, 여가 문제, 교육문제 등을 다루고 있다. 물론 이러한 사회윤리 문제도 통일체 세계관을 적용해야 한다고 주장한다. 그런데 우리는 여기서 문명의 대안으로 제시한 ‘음양 이론’(음양론), ‘리기론’, 도가사상, 화엄철학에 대해 좀 더 깊이 고찰해야 할 측면이 있는 것을 잊어서는 안 된다.

2) 음양론의 패러다임

음양론은 인간 인식의 가장 기초적이면서 일반적인 인식 방법이다. 인간 인식은 비교인식이기 때문에 언제나 두 가지 면을 말하게 된다. 음양론의 특색은 ‘대립(투쟁)’이 아니라 ‘보완(對待)’ 관계에 있다는 것이 특성이다. 이것이 『주역』의 핵심 인식(사물 해석) 틀임은 주지의 상식이다. 그런데 실제로 현상에서는 대립의 양상으로도 나타난다. 음양은 一氣의 순환 사이클을 말하므로 기의 움직임 그 자체를 말하는 것도 된다. 이때는 ‘動靜’이라고 한다. 그러면서 남녀, 자웅처럼 일정한 시공간의 두 사물(혹은 사물의 양상)로 지칭하여 말할 때는 대립적이다. 이때도 상징화하여 ‘음-양’이라 말한다. 우주의 사건은 유기적 결합에 의해 생겨나는 면에서 보면 그 관계가 ‘조화’ ‘보완’인 것 같지만, 그 사건 내에서는 대립되는 두 요소가 갈등·투쟁하면서 변화의 움직임을 보이는 것이 진상이다.²⁰⁾

『철학논총』 48집 2권, 2007이 있다.

20) 인간 마음에 이 음양 논리를 이용하여 말하면 역시 두 가지로 말할 수 있다. 그러나 마음은 한 가지 작용이다(마치 음양이 일기인 것처럼). 그런데 이 마음의 역동성(움직임)을 나타내면 인심-도심으로 나누어 말할 수 있다. 마치 선-악 같이 대립시켜 말하는 것 같지만, 실은 마음의 작용이 하나이기 때문에 인심-도심은 한가지이다. 즉 인심이 없는 상태가 바로 도심이고, 도심이 없는 상태가 바로 인심이 된다. 그러면서 도심이 항상 인심의 주체가 되어 컨트롤한다고 말할 때는 두 가지가 대립된다. 즉 인심은 악, 도심은 선이 되어 가치가 대립된다. 그러나 악은 절대악이 또 아니라고 하는 데 성리학의 어려움(아포리아)이 있다. 천지가 만물을 낳고 주재하면 이는 천지의 仁, 즉 자연의 섭리이다. 그러므로 이 섭리(천

그렇지 않으면 우주에서 새로운 모습(변화)은 볼 수 없기 때문이다. 즉 창조는 이루어지지 않는다는 것이다.²¹⁾ 우주의 사건에서는 항상 창조와 파괴의 동력이 움직인다고 보아야 한다. 죽음과 파괴는 대립 같등이 아니면 설명할 수 없다. 여기에는 '기는 이미 움직였고, 이미 청탁수박(淸濁粹駮)의 결합이 있다는 것'이 전제되어 있다. 성리학에서 이 기의 결합이 악이다. 남녀를 예로 들면, 남녀는 반대되기 때문에 보완적이다(결혼, 생식). 그러나 오히려 현실에서는 싸움, 별거, 이혼(대립과 같등)이 없을 수 없다. 공자가 소정묘(少正卯)를 처형했다든가, 주자가 당중우(唐仲友)를 소인으로 끝까지 탄핵했다든가, 우암 송시열이 백호 윤희를 사문난적이라 배척했다든가 등 동양 사회에서 대립과 같등이 여전히 있었고, 겉으로 유교를 정치 이념으로 내세웠지만, 속으로는 절대왕정을 위하여 가혹한 형벌을 자행, 수많은 인명을 앗아간 왕조의 역사가 종교사회학적(정치종교적) 연구 대상으로 남아 있다. 이는 조화의 음양론으로 설명할 수 있는 일이 아니다.

이런 점에서 보면 헤겔의 변증법은 일리가 있다. 또 기독교의 신은 사랑만 하는 것이 아니고 심판도 한다는 것을 상기할 필요가 있다. 그러므로 음양 대대의 인식틀이 이분법적 인식틀의 고식적인 사고 방식(세계관)에 약이 되지만, 만능의 약은 아니라는 점에 유의하고, 양 측면을 우

지의(仁)가 낳은 만물과 이 세상에 불변의 절대악은 있을 수 없다. 다만 과불급에서 오는 상대적인 악이 있을 뿐이다. 이 악은 소멸되는 과정에 있음은 물론이다. 이런 면에서 성리학을 보면 그것이 중세 신학(종교 이론)임을 알 수 있다. 그러므로 음양론은 일기의 움직임(消長)으로 보면서 동시에 定位대립(상정화)으로도 보아야 한다.

21) 비유해서 말하면, 화이트헤드는 합생(concrescence)은 항상 창조적이라고 한다. 그의 형이상학에 있어서 '창조성(creativity)'은 궁극적 범주이다. 이에 대해서는 화이트헤드의 『과정과 실재』(오영환 역, 민음사, 2003, 2판) 외 여러 저서(번역서)를 참조하라. 음양 논리는 대립, 같등, 창조적 변화 등에도 활용되어야 한다.

주의 실상으로 동시에 보지 않으면 안 된다. 그 응용도 양 측면, 두 가지 인식(해석) 방법을 병행하지 않으면 안 된다. 이것이 송대 성리학의 진리관이다. 동양문학의 미적 표현에서 항상 '대련(對聯)'을 쓰는 이유도 '대대조화'가 아니라 '병행'을 통한 '완전성의 달성'이라는 의미가 있기 때문이다. 음양론이 기호학으로 전환된 것이 이진법이고, 그것은 이미 컴퓨터 공학에 이용되었다. 또 '빛과 그림자(밝은 면과 어두운 면)', '긍정적인 요소와 부정적인 요소', '소극과 적극' 등으로 동서양 구분 없이 보편적으로 쓰이고 있어 서양 근대 사유에는 없고, 동양 고전에만 있다고 하기는 어렵다.

음양론은 오행론과 함께 하나의 용어처럼 붙여서 많이 사용하는데, 원래 음양론과 오행론은 각각 성립되어 내려오다가 한(漢) 대에 와서 '음양오행론'으로 굳어졌다. 오행론이 부가된 것은 음양은 일기(一氣=氣)의 움직임의 두 측면이기 때문에 氣(=一氣)로 다시 수렴되어 버리면 결국 그 형식만으로는 구체적인 것을 나타낼 수 없기 때문이다. 그 구체화의 보완이 오행론이다. 물론 오행도 음양으로 다시 수렴된다. 그러나 오행론 역시 '5원소설'과 같은 실체론이 아니고 '상생상극'하는 사물 변화의 여러 양상(측면)을 좀 더 구체적으로 설명해 보려는 것으로 일종의 상징체계라고 할 수 있다. 물론 그 특징은 상생상극이란 말에서 알 수 있듯이 '유기적 관계성'이다. 이와 같이 오행 역시 상징적 기호이고, 상생상극론도 일종의 유기적(상징적) 설명에 불과하다. 그 실례는 '한의학'의 신체 오장육부 생리에 대한 유기적 설명, 또 인간 운명을 보는 '사주 추명학' 등에서 잘 볼 수 있다. 이 음양오행론은 자연과학 이전의 문제이지만, 자연과학과는 다른 자연 해석법의 하나라고 할 수 있다. 그러나 이 상징체계는 사물의 구체적 설명에는 한계가 있어서 어디까지나 상징적 설명이나 은유법의 방식으로 철학이나 종교(혹 문학?)의 영역에 한

정해서 사용하는 것이 바람직하다. 사회학에서 인식이나 해석의 패러다임이나 모델로 응용할 수는 있지만, 사회적 현상이라는 실제에 대해서는 구체적으로 무엇을 포착할 수 없다. 그저 이념의 역할 밖에 하지 못한다.²²⁾

3) 리기론의 패러다임

세계관 문제에서 이 그룹 학자들이 주장하는 것은 '리기론'인데, 특히 이영찬은 새로운 사회학 패러다임으로서 위의 음양론과 함께 이 리기론을 중요시하고 있다. 리-기도 음-양과 마찬가지로 두 개념을 셋트로 붙여 사용하여 사물인식이나 해석을 하려는 것이다. 음양이 횡적인 관계라면 리기는 종적인 관계로 볼 수 있다. 주자의 형이상학 체계에서는 리와 기가 '원리(idea)'와 '질료(materials)'를 나타내는 범주로 쓰였다.²³⁾ 불교 화엄학의 리-사 관계의 '리사무애(理事無碍)'의 논리에서 이천 정이가 힌트를 얻어 중국 전래의 기의 자연학과 이데아론적 사유를 더하여(불교의 영향이다) 리기론을 전개하였다. 원래 화엄의 목적은 리사무애가 아니고 이 중간 단계를 넘어서 '사사무애(事事無碍)'를 말하려고 한 것인데, 사사무애는 만물의 평등을 말하므로 유교의 사회질서관의 차별적 사고는

22) 중국의 현대신유학자 李澤厚(리찌호우)는 '서체중용적 비판계승론자'인데, 그는 전통문화의 약점으로 '직관적이고 원시적이며 미성숙한' 우주론 체계모델(즉 오행론 체계모델)을 거론하고, 이것은 순환성, 폐쇄성, 질서성의 특징을 가지고 있는데, 이것이 중국인의 '문화심리구조', 즉 '국민무의식'에 영향을 주었고, 이것은 농업소생산, 자급자족의 자연경제, 강고한 종법혈연의 규범에서 온 것으로 현재까지 지속되고 있다고 한 바 있다. 황성만, 「전통문화에 대한 반성과 서체중용론」, 한국철학사상연구회, 앞의 책 『현대중국의 모색』, 동녘, 1992, p.380에서 재인용.

23) 주자의 리기론에 대한 현대적 재해석은 이동희, 『주자 - 동아시아 세계관의 원천』, 성균관대학교 출판부, 2007 참조.

이를 받아들일 수 없었으므로 리사무에에 그쳤다고 한다.²⁴⁾ 오늘날 화이트헤드의 과정철학을 빌려 비교해 보면 리기론은 형이상학임이 분명하고, 이는 기의 실재를 바탕으로 하면서 만물의 원리를 설명하려 한 사유 방식이다. 이는 송대 성리학이 선진유가의 윤리를 계승하였으므로 인간 본성, 천명 등 가치의 실재를 설명하기 위하여 요청된 철학적 사유, 즉 이데아론이었다. 왜냐하면 우주 만물을 현상적으로 설명하려면 전래의 기의 자연학으로서 충분하지만, 우주는 이러한 현상에 대한 설명만으로 충분하지 않으므로 주자는 리와 태극을 상정하여 우주형이상학(cosmology) 체계를 수립하였던 것이다. 주자의 태극 개념은 물론 염계 주돈이의 「태극도설」에서 가져왔고, 여기에 주석을 붙인 「태극도설해」를 통하여 ‘태극론’과 ‘리기론’이라는 자신의 형이상학 체계를 상세히 전개하였다.²⁵⁾

통일체적 세계관을 말할 때 자주 거론되는 형이상학적 명제 중에 ‘리 일분수’가 있다. 이는 부분과 전체의 문제이기도 하다. 이를 현실문제에 응용하면 개인-사회(공동체) 관계 문제를 해석할 수도 있다. 다른 말로 ‘통체태극-각구태극’이라 표현하기도 하는데, 그 함의는 같다. 또 인간 도덕성(도덕의 근원)을 말하는 ‘본연지성-기질지성’ 관계에도 응용하기도 한다. 이것을 설명하는데 불교의 비유 화법인 ‘월인천강(月印千江)’을 인용하기도 한다. 이것은 매우 추상적인 사유의 논리인데, 불교에서는 종교적 직관으로 알아낸 것이고, 형식논리로 말하기 어려우므로 비유(은유)로써 표현하였다. 불교의 논리가 성리학에 들어온 것으로 볼 수 있다. 부분과 전체의 문제이므로 이것 역시 통일체적 우주관과 유관하다. 이 명

24) 武内義雄, 이동희 역, 『중국사상사』, 여강출판사, 1987 참조.

25) 여기 대해서는 이동희, 위의 책 『주자 -동아시아 세계관의 원천』, 뒷부분 〈주자의 저술 읽기〉 참조.

제의 핵심은 전체는 부분의 (집)합이 아니고, 부분은 전체의 단순 분할의 부분이 아니고 전체의 속성을 그대로 가지고 있는 부분이라는 뜻이다. 그러므로 사회학적으로 현실문제에 정확하게 적용하기는 어렵다. 이는 형식 논리를 넘어선 형이상학적 논의인데, 주로 종교적 교리를 보증하는 논리, 즉 종교철학으로 활용되었다. 신이 자기를 닮은 형상으로 인간을 창조했다고 하면 모든 인간은 최소한 신 앞에서는 미추(美醜: 현실적 제약)에 관계없이 평등하다. 이것이 종교가 주려는 메시지이다. 이런 발상은 유기체 우주론에서 나올 수 있다. 최봉영은 이 추상적 인식들을 '통체-부분자적 세계관'이라 하여 조선시대 문화와 사회를 분석하는데 이 용하기도 하였다.²⁶⁾

이 리기론의 범주를 하나의 패러다임으로 쓸 수 있을까? 형이상학은 원래 연역원리이므로 가능할 것 같다. 리와 기는 일종의 최고의 류(類) 개념이므로 이를 우주를 설명하는 데 그치지 않고 세계 인식이나 해석의 틀로 사용할 수 있다. 다만 그것이 나타내고자 하는 개념의 뜻은 상징적 이어서 의미의 포괄성에서 오는 다의성과 애매성이 있다는 것이다. 리-기를 서구 철학을 빌려 이야기하면, 아리스토텔레스의 '형상(=원리)'과 '질료' 관계, 화이트헤드의 형이상학 범주로 말하면 '영원적 객체(eternal object)'와 '현실적 존재(actual entity)'에 유비된다. 이런 것들로 하나의 인식 또는 해석의 패러다임으로 삼는 경우 어떤 장단점이 있는지 생각해 보면 적용 가능성 정도에 대한 이해가 쉬울 것이다. 그러므로 구체

26) 최봉영, 『한국인의 사회적 성격(1) - 일반이론의 구성』, 도서출판 느티나무, 1994, p.25. 그러면서 최봉영은 조선시대 사람들이 立身, 行道, 揚名을 추구했던 것은 통체-부분자적 세계관의 귀결이라고 했다. 이것은 조선 사회의 양반 행태라는 부정적 측면을 도외시하고 지나치게 원론을 적용한 것이라고 할 수 있다. 최봉영, 「사회」 개념에 전제된 개체와 전체의 관계와 유형, 『동양사회사상』 1집, 동양사회사상학회, 1998, pp.79-104.

적으로 현상을 대상화하려고 할 때는 또 다른 방법, 즉 사회학을 비롯한 여러 분과학문의 학적(실증적) 방법론이 필요할 것이다.

그런데 성리학에서는 불교의 영향을 받아 '리-사 논리'를 가져왔지만, 순수한 존재 분석이나 종교적, 혹은 철학적 인식 패러다임이 되지 못하고, '理 사유'에만 치중하였다. 그 이유는 원시 유교의 도덕론을 설명하기 위한 방편으로 리-사 논리, 즉 리사론(理事論)을 끌어왔기 때문이다. 그러므로 현실적인 현세윤리인 유교의 경우 점차 '도덕적 가치'로서의 리의 사용이 중시됨에 따라 리가 '실체화'되고 경직화되어 사회윤리로서 인간을 질곡시키는 부작용을 낳았던 것이다. 다시 말하면 존재론적 개념인 리-기가 도덕론에 원용될 때는 '리선기악(理善氣惡)'이 되어 리-기 균형이 깨지고 항상 '리 우위론(優位論)'이 되어 버리고 만다. 그러므로 이를 원리와 현상 설명에 하나의 패러다임으로 사용한다 하더라도 유교의 이러한 도덕론의 이미지를 완전히 벗을 수는 없다.

뿐만 아니라 리 중시의 관점 아래에서도 분화가 일어나 리-기 관계를 여러 가지로 규정하면서 학파적 분과가 생겼다. 기의 경우도 마찬가지로, 리에 비해 기를 중시했다 해도 그 속에서 리-기 관계 설정에 따라 학자들의 의견이 달랐다. 이것을 보아도 이 류 개념이 너무 포괄적이고 구체적 문제에서는 상징적 설명에 그칠 수밖에 없다는 것을 알 수 있다. 상징적 설명은 분명 인문학적 상상력의 소산이므로 우리가 중시해야 한다. 리기론 뿐만 아니라 음양론, 또는 불교적 '체용론(體用論)' 등은 관념적 사유 체계이므로 종교적 직관이나 철학적 사유에 기호학적 상징으로 사용하기에 적당하다. 다만 리-기, 음-양, 체-용 등으로 단순한 '이원론(dualism)'의 속성을 가지고 있는 것이 한계이다. 또 서양 근대라고 하여 이러한 사고 유형이 전혀 없다고 할 수 없고, 오늘날 우리도 이미 일반적으로 사용하고 있다.

세계관을 비롯, 동양사상(성리학) 속의 철학적 패러다임에 대한 이와 같은 논의는 근대 중국의 ‘현대(당대)신유학 연구’, 그리고 오늘날 중국에서 정책적으로 추진되고 있는 ‘현대신유학 부활’과 일면 유사한 내용도 갖고 있으므로 그것과 비교하면서 이러한 연구의 방향과 성과, 그리고 문제점과 과제를 종합적으로 고찰해 보기로 한다.

3. 중국의 ‘현대(당대)신유학 연구’와 비교

1) 현대문명의 대안 —탈현대의 기획

1990년 이후 오늘날 중국에서 행해지고 있는 소위 ‘현대신유학 연구’(국학붐; 國學熱)는 목적이 중국식 사회주의 건설에 있으므로 이데올로기성이 있지만, 현재 한국의 사회학자 그룹의 연구는 이와 달리 개방적이다. 이들은 근본 연구 목적이 근대문명의 대안으로서 동양사상을 연구하는 것이고, 더 나아가 이를 세계화(보편화)하려고 하고 있다. 물론 여기에는 한국의 ‘유교문화의 관점에서’라는 주체적 입장이 있다는 것이 큰 특징이다. 또 유학뿐만 아니라 불교, 도가사상을 포함하여 ‘동양사상’ 전반을 ‘탈근대’라는 관점에서 해석하고 있다. 이는 분명 ‘문명사적 관점’이라 할 수 있다. 그러나 중국의 ‘현대신유학 연구’ 목적과 상응되는 부분도 있다. 저쪽의 목적이 ‘중국식 사회주의’이므로 이것을 잠시 제쳐두면 연구 방향을 일부 공유할 수 있다.

그러나 경우에 따라서는 이것이 큰 차이를 가져올 수도 있을 것이다. 왜냐하면 한국의 ‘유교 신연구’²⁷⁾의 방향은 민주주의라는 정치체제를 자

27) 최석만은 “신유교적 사고란 오늘날처럼 한편에서는 합리성, 법, 규제, 계획이 난무하고, 다른 한편으로는 절제되지 않은 이기심과 쾌락이 난무하는 상황에서 법

유럽계 거론하지만 중국에서는 그런 체제는 중국에 맞지 않다고 생각, 사회주의 체제를 유지하고자 하기 때문이다. 다시 말하면 경제 개방 이후의 서구 문물의 유입, 특히 정치체제와 자본주의에 묻어오는 비도덕적 상업주의나 퇴폐적 문화의 유입을 차단하기 위하여 공자를 복권시키고 유학사상을 선양하려는 정책의 하나로 '현대신유학 연구'를 검토하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 장래 한국의 사회학자들의 연구와 중국의 그러한 연구는 상호 소통이 가능하리라 본다. 다만 한국의 사회학자 그룹의 입장은 기본적으로 유학(유교)을 동아시아 문명권 공유의 전근대 문화전통으로 보고 이것을 재해석하여 다음 시대(탈근대) 문명의 대안으로 제시하려는 기획인데 한국이 주도적으로, 주체적으로 하려는 의욕을 가지고 있다. 여기에는 세계에서 산업화와 민주화를 동시에 달성한 나라가 한국이라는 자부심이 저변에 놓여 있는 것 같다.²⁸⁾ 한국의 산업화의 성공은 '동아시아 유교자본론'에서 말하는 여러 요소가 한국에 가장 대표적으로 많이 남아 있었기 때문이라는 것을 강하게 의식한 결과이다. 이 강한 전통은 산업화에 긍정적으로 작용했지만, 부정적 측면 또한 있기 마련인데, 이 점까지 포용하면서 한국의 유교문화 전통에 대해 관심을 갖는 것이고, 나아가 유교 보편성 연구와 병행하여 문명의 대안으로 제시하고자 하는 것이다.²⁹⁾

이 그룹의 지도자인 최석만은 말하기를 “유교문화가 문제가 되는 것

과 강제가 없이도 인간들이 선택하고 스스로 남에게 베푸는 것이 가능하다고 믿는 태도이다.”라고 하면서 ‘신유교적 사고’라는 용어를 사용하고 있다. 최석만, 「전통과 해석과 사회발전」, 최석만 외, 앞의 책 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, p.379.

28) 최석만은 “제3세계 국가들 가운데 한국만이 유일하게 민주발전과 경제발전이라는 두 마리 토끼를 다 잡았다.”고 말한다. 최석만, 「회고와 전망: 동양을 넘어 서양을 넘어」, 『동양사회사상』 16집, 2007, p.12.

29) 이영찬, 앞의 책 『유교사회학의 패러다임과 사회이론』, p.410.

은 단순히 경제를 발전시켰기 때문이 아니다. 서구 문화에 대한 대안으로서 인류에게 새로운 삶의 단서가 될 수 있기 때문이다.”라고 한다.³⁰⁾ 유교의 사회학적 이론화를 시도하고 있는 이영찬은 “자생적 유교사회학의 패러다임과 사회이론 정립을 목표로 한다. 서구 사회학의 위기, 근대과학의 패러다임 전환, 탈근대성 확보, 서구의 ‘신과학’, ‘탈근대성 담론’ 등과 궤를 같이하여 탈근대적 패러다임으로 유교를 연구하려고 한다.”라고 말하고 있다.³¹⁾ 또한 홍승표도 현대인과 현대사회는 욕망 충족적인 삶을 살고 있고, 그리하여 서로의 인간관계는 적대적이며, 자연에 대한 파괴가 심한 일종의 집단 정신병에 걸려 있다고 진단하고, 이 현대문명의 위기는 본질적으로 세계관의 위기라고 말하고 있다.³²⁾

이러한 문명사적 연구의 전제는 ‘탈근대’라는 이정표를 세우고 있는데, 탈근대는 ‘후기근대’라는 시기구분의 의미도 있지만, ‘근대를 비판하고 넘어서서’ 라는 ‘이념적인 의미’도 있다. 이들 사회학자 그룹의 문제제기는 문명적 대안을 찾는 것이므로 후자의 의미가 강하다. 홍승표의 전근대, 근대, 탈근대의 비교는 설명에 도움이 되므로 한번 예시해 보면 다음과 같다. 이해를 돕기 위하여 먼저 중국의 ‘신유학연구’ 논의를 분류하여 보면 다음과 같다.³³⁾

* 유학부흥론 - 전통옹호의 보수적 입장. 일부 중체서용론도 포함.

* 비판계승론 - 객관적(중립적) 입장. 중국의 현실을 감안하여 사회주의를 기본으로 전제.

30) 최석만, 『동북아시아 유교 문화권 발전의 내용』, 최석만 외, 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, 전남대학교 출판부, 2006, p.26.

31) 이영찬, 앞의 책 『유교사회학의 패러다임과 사회이론』, pp.410-411.

32) 홍승표, 앞의 책 『동양사상과 탈현대』, 머릿말.

33) 한국철학사상연구회, 『현대중국의 모색』, 동녘, 1992 참조.

- * 서체중용론 - 절충론적 입장이나 서구 문명을 강조.
- * 철저재건론 - 전반서화론(全般西化論)과 같음. 전통 철저 부정.

홍승표는 동양철학의 관점에서 ‘탈근대’의 이념을 다음과 같이 표를 작성하여 제시하고 있다.³⁴⁾

〈표 1〉 동양철학과 근대성간 관계 유형

관계 1: 근대성의 관점에서 동양철학의 전근대성에 대한 비판
관계 2: 동양철학의 전근대성의 관점에서 근대성에 대한 비판
관계 3: 근대성의 관점에서 동양철학의 근대 친화적 측면의 발굴
관계 4: 동양철학의 탈근대성의 관점에서 근대성에 대한 비판

이를 필자의 관점에서 위의 ‘신유학연구’ 논의와 비교해 보면 다음과 같다.

- * 관계 1: 전반서화론/철저재건론과 유사
- * 관계 2: 일부 유학부흥론/중체서용론과 유사
- * 관계 3: 서체중용론
- * 관계 4: 비관계승론

34) 홍승표, 「동양철학의 관점에서 본 근대성 비판」, 『동양철학연구』 52집, 동양철학연구회, 2007, p.13-18.

〈표 2〉 시대상황과 연구자의 관점에 따른 동양철학과 근대성간의 관계

시대상황 연구자의 관점	근대화를 시급히 달성해야 할 상황	근대화를 상당히 달성한 상황	탈근대 사회를 모색해야 할 상황
전통주의적 관점	동양철학의 전근대성의 관점에서 근대성에 대한 비판	동양철학의 전근대성의 관점에서 근대성에 대한 비판	동양철학 전근대성의 관점에서 근대성에 대한 비판
근대주의적 관점	근대성의 관점에서 동양철학의 전근대성에 대한 비판	-근대성의 관점에서 동양철학의 근대친화적 측면의 발굴 -근대성의 관점에서 동양철학의 전근대성에 대한 비판	-근대성의 관점에서 동양철학의 근대친화적 측면의 발굴 (A) -근대성의 관점에서 동양철학의 전근대성에 대한 비판 (B)
탈근대주의적 관점			동양철학의 탈근대성의 관점에서 근대성에 대한 비판(C)

(A), (B), (C)는 필자가 설명의 편의상 붙인 것임.

여기서 ‘동양철학’이라 한 것은 사회학자 그룹이 다루는 범위가 유가사상에 한정되지 않고 ‘동양사상’ 전반에 걸쳐 있으므로 그렇게 부른 것으로 보인다.³⁵⁾

35) 이렇게 되면 유가, 도가, 그리고 불교의 3자 간의 역사적 교섭과 갈등은 다루어 지지 못하고 누락된다. 공통점만, 그것도 현대 문명 비판에 적절한 자료만 선택 될 위험이 있다. 동양사회학자 그룹은 ‘한비자’도 다루고, 동양사상 전반, 한국과 중국 구분 없이 다루고 있다.

위의 도표에서 (C)의 관점은 다시 말하면 탈근대성의 관점에서 근대성을 비판하는(비판하고 넘어서는) 과정에서 그 기준으로 '동양철학'을 가져온다는 의미이다. 이때 문제는 동양철학이 전근대 시기와는 다른 역할을 어떻게 얼마나 하느냐, 또 할 수 있느냐하는 구체적 문제가 있다. 왜냐하면 근대주의적 관점에서 볼 때 아직도 (A)-계승발전론과 (B)-전통비판/서체중용론의 논의가 계속 필요하기 때문이다.

이러한 (C) 관점은 대체로 전통을 옹호하는 입장인데, 이는 문명사적 시각에서 서구 현대문명에 대한 비판에서 시작된 사회학자 그룹의 새로운 동양사상 연구의 방향으로서 중국의 중체서용론을 넘어서서 '유학부흥론'과 유사한 방향을 취하고 있는 것 같지만, 실은 그 보다 더 적극적으로 동양사상을 서구 문명의 대안으로 삼으려는 데 특징이 있다. 따라서 이들의 관점이 중국의 유학부흥론과 같이 보일 수 있다. 그러나 중국의 전만서화론 보다 일보 더 나아간 것이므로 단순히 전통옹호론으로 볼 수도 없다. 그러나 이들이 적극적 문명론을 펼치면서 유교전통의 역사와 잔존한 '부정적 현재성'에 대해 눈을 감고 있는 것은 아니다. 특히 현재성은 한국적 현실에 대한 것을 주로 언급을 하고 있다. 다만 동양 전통에 대한 호감 보다 현실 비판이 약하다.

2) 유교의 원형의 이념을 찾아서 —동양의 가족주의와 종교관

최석만은 동양(특히 한국)의 가족주의가 현대의 '개인주의'로 인한 병폐를 해소하는 데 기여한다고 보고 특히 강조하고 있다.³⁶⁾ 서구 계몽주의 이후 개인주의는 자유와 인권을 신장시켰지만, 지금은 사회해체의 원동력이 되고 있기 때문에 가족을 중심으로 한 공동체 의식의 중요성을

36) 최석만, 「회고와 전망: 동양을 넘어 서양을 넘어」, 『동양사회사상』 16집, 동양사회사상학회, 2007, p.15.

회복해야 된다고 보고 있다. 한국인은 이 가족주의 의식이 강하여 여러 가지 사회문제도 이 가족주의와 연관하여 보면 쉽게 해결할 수 있다고까지 말하고 있다.³⁷⁾ 그리하여 이 가족주의 도덕의 기초가 된 성선(性善), 인의예지의 덕, 오륜(五倫) -이 세 가지의 실천을 말하면서 다만 현대에 맞는 재해석을 해야 한다고 말한다.³⁸⁾

동양의 가족은 유기체적 세계관에서 보면 남과 유기적 관계를 맺고 있는 개인, 공동체 속의 개인을 전제로 하기 때문에 패쇄적인 것이 아니고 사회, 국가, 세계로 확대되는 자연발생적이며, 가장 기초적인 공동체이기 때문에 이런 주장을 하게 된다. 또한 최석만은 “유교가 현대의 민주주의를 부정한다고 볼 수는 없다.”고 하고,³⁹⁾ 유교가 현대 사회에 그대로는 맞지 않는 점도 있지만, 민주주의의 뿌리를 형성하고 있는 서구의 개인주의 또한 전면적으로 받아들이기에는 많은 문제점을 노정하고 있기 때문에 우리들의 과제는 유교의 재해석을 통하여 개인주의에 편향된 민주주의를 수정하여 개인과 공동체가 균형을 이루는 ‘제3의 민주주의’의 방법을 모색해야 한다는 것이다.⁴⁰⁾

그러나 현재 서구인들은 기독교적 사랑을 실천하고 있으며, 가족의 중요성도 인정하고 실천하고 있다. 또 서구인의 입양의 실천도 사랑의 실천, 가족애의 구현이라고 볼 수 있다. 이혼율의 증가는 또 다른 문제이다. 이렇게 보면 가족의 중시는 보편적 현상인 것이며, 한국 사회의 ‘가

37) 최석만, 위의 논문, p.11.

38) 최석만, 「전통과 해석과 사회발전」, 최석만 외, 앞의 책 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』 pp.372-374. 이러한 동양사상의 긍정적인 면을 가르치면서 동시에 유교적 잔재가 남아 있는 한국사회의 부정적인 병폐(한국병)를 사회윤리 측면에서 가리킨 것이 ‘국민윤리교과’이다. 이때 유교의 ‘충효윤리’를 긍정적으로 보았다.

39) 최석만, 위의 논문, 위의 책, p.363.

40) 최석만, 위의 논문, 위의 책, p.364.

족이기주의’, 잘못된 개인주의 등이 오히려 문제가 된다. 그렇다면 가족의 중시가 반드시 동양 전통의 특징이 된다고 보기는 어렵고, 동아시아의 장기간의 농업경제에서 오는 전통이어서 오히려 개인이 가족에 함몰되었다. 또 강한 혈연 연고의식을 배태했다고 보는 쪽이 온당할 것이다.

현대신유학자들도 ‘공동체 의식’이 유교가 기여할 바라고 말하고 있다. 두유명도 현대인은 하나의 공동체 의식을 세워야 한다고 하면서⁴¹⁾ 동양적 사회이론상 ‘개인’이라 하면 도덕적 자각 능력을 갖춘 개인을 말하는 것이며, 이 개인이 자연적 공동체인 家(가족)에서 출발하며, 나아가 가문, 국가, 천하의 큰 집단 - 향당, 종교단체, 각종 사회 직능단체, 불교의 승려조직 등 - 도 모두 가의 공동체의 확대이므로 개인 역시 공동체의식을 갖게 된다고 한다.⁴²⁾

중국의 현대신유학자들은 초기의 양수명도 그랬듯이 동서문화 비교를 중시했지만, 막스 베버의 연구 방식의 영향으로 동서양의 종교관의 차이에 상당히 관심을 보였다. 오늘날의 현대신유학자들도 이 점을 자주 언급하고 있다. 여영시는 서구에서의 초월세계와 현실세계의 관계는 단절적이고, 외부로부터의 신의 위력을 상정한 결과 그것이 자연법사상의 출발이 되었다고 한다.⁴³⁾ 그리하여 동양은 내면적 수양을 통하여 초월하는 방법을 찾았고, 서양은 외향적 초월이기 때문에 자연법은 대부분 ‘자연의 법칙’으로 변하고, 과학과 종교의 분열을 가져왔으며, 다윈의 진화론 이후 진실한 신앙은 점점 존재하지 않게 되었다고 보았다.⁴⁴⁾ 내향적 초월신앙과 외향적 초월신앙은 편의상의 분류이고 대체적인 성격이 그렇다는

41) 두유명, 성균관대학교 학이회 역, 앞의 책 『유학, 제3기 발전에 관한 전망』, p. 160.

42) 두유명, 성균관대학교 학이회 역, 위의 책, p.180.

43) 여영시, 김병환 역, 앞의 책 『동양적 가치의 재발견』, p.40.

44) 여영시, 김병환 역, 위의 책, pp.46: 49: 51

것이고, 또 두 신앙 형태는 장단점이 각각 있다고 할 수 있는데, 비교하면 그렇다는 것이 여영시의 견해이다. 넓게 말하면 전통종교 문제는 문화와 문명 속에 들어가므로 문명론적 시각을 가지고 연구하는 오늘날의 사회학자 그룹에서도 이 점을 연구 주제로 삼을 필요가 있다. 특히 종교 사회학적 측면에서 기독교 신앙과 전통 종교를 비교하면서 한국사회의 종교현상을 연구하는 방향이면 좋을 것이다.

최석만은 “이제 한국은 민주주의와 함께 스며든 개인주의가 빚어내는 병폐들, 이기주의, 가족의 해체, 이혼율의 증가, 버려진 아이들을 걱정해야 할 때이다.”라고 말하고 있다.⁴⁵⁾ 또그는 동양사상의 대안으로 성선, 인의예지의 덕목, 오류를 제시하면서 말하기를 “오류는 전근대 사회의 정치구조와 가족구조, 서열적 인간관계를 반영하고 있으며, 그만큼 덜 보편적이며 현대 사회의 민주주의 이념과도 잘 맞지 않는다. 오류에 해당하는 오늘날의 새로운 윤리는 무엇일까? 이 부분은 쉽게 답할 수 없는 어려운 문제이다.”라고 하여 동양사상의 시대에 맞는 재해석을 강조하고 있다.⁴⁶⁾ 또 그는 말하기를 “유교가 현대의 민주주의를 부정한다고 볼 수는 없다. (...) 한편으로는 유교가 현대 사회에 그대로는 맞지 않기 때문이며, 다른 한편으로는 민주주의의 뿌리를 형성하고 있는 서구의 개인주의 또한 전면적으로 받아들이기에는 많은 문제점을 노정하고 있다.”라고 하여⁴⁷⁾ 유교를 대안으로 삼더라도 재해석해야 한다고 말하고 있다. 그러면서 그는 서구의 ‘성경해석학(Biblical Hermeneutics)’의 실례를 들고 있다.⁴⁸⁾

45) 최석만, 앞의 논문 「동북아시아 유교문화권 발전의 내용」, 최석만 외, 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, pp.18-19.

46) 최석만, 앞의 논문 「전통과 해석과 사회발전」, 최석만 외, 위의 책 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, pp.374-375.

47) 최석만, 위의 논문, 위의 책, pp.363-364.

48) 최석만, 위와 같음.

그리하여 최석만은 유교의 ‘원형의 이념(archetype)’을 다시 현재에 살리는 것은 가능하다고 보면서 다음과 같이 이념의 역설을 말하고 있다: “관념이란 역설적이다. 그것은 현실을 반영하기도 하고, 당시 사회의 문제점을 드러낸 것이기도 하다. 그러므로 유교를 경직되게 만들 필요는 없다. 유교가 지배하던 사회가 철저히 ‘동양적 전제주의’ 사회였다든가, 현대의 민주주의와 정반대되는 사회였다든가, 현대적 인권이 철저히 무시된 사회였다든가, 여성의 권리가 무참히 짓밟힌 시대였다든가 하는 것은 우리가 만들어낸 편견일 것이다.”라고 말한다.⁴⁹⁾ 우리가 그의 말을 융통성 있게 해석한다면 유교의 이념을 순수 원형으로 적출하면 문명의 대안으로 삼을 수 있지만, 앞으로 재해석의 과제가 남아 있다는 뜻으로 볼 수 있다.

최석만은 유교 재해석의 방법으로 常道와 變道를 구분하여 볼 것을 주장한다.⁵⁰⁾ 상도는 유교의 핵심, 경전 속의 원리를 말하고, 변도는 고대의 유교, 즉 역사적으로 제도화된 것, 시대적 제약 아래 출현한 것(문물제도, 관습 등)을 말한다고 볼 수 있다. 이러한 앞으로의 과제가 해결되지 않으면 추상적 원리만으로 유학의 앞날은 그리 밝지 못하다는 의미도 담고 있다. 이영찬 역시 그의 저서 말미에서 “유교사회학이 비합리적으로 보이는 이유는 담론이 도덕성의 문제를 항상 바탕에 깔고 전개되고 있는 점 때문이다. 그래서 도덕성과 같은 가치가 규범화를 통해 어떻게 행위에 적용되는지를 명확히 함으로써 보다 객관성을 확보할 수 있으리라 본다.”라고 말하고 있다.⁵¹⁾

49) 최석만, 위의 논문, 위의 책, p.362.

50) 최석만, 위의 논문, 위의 책, p.383.

51) 이영찬, 앞의 책 『유교사회학의 패러다임과 사회이론』, p.422.

3) 연구 시각의 문제점과 앞으로의 과제

관념의 아이디얼한 패러다임이 아니라 구체화된 현실성이나 역사성에서 보면, 또 한국의 현실에서 유교의 역사성과 현재성(잔재된 유습)을 보면 당연히 순수 이념적인 유교의 다른 측면이 보일 것이다. 사회학자 그룹이 말하는 규범화는 유교의 예와 제도인데, 조선조 사회에서는 잘 반영되었다 해도 다만 그 운용에 있어 인간의 사심(욕심)이, 정치적 책략이, 또는 인간적 실수가 개재되는 경우가 많았다. 계속된 왕조는 보수적인 규범 전통을 갖게 되었고, 오늘날까지 의식과 관행을 지배하고 있다고 보아야 하지 않을까?

현대 신유학자들도 신유학의 보편화에 어려움을 예상하고 있다. 두유명은 “유학이 중국에서 건강하게 발전하려면 우선 뉴욕, 파리, 동경을 거쳐야 한다. 마치 기독교가 다원적이듯이, 유교에도 토착문화의 제한을 받지 않는 보편성이 있다.”라고 말하고 있다.⁵²⁾ 현대적 재해석이 필요하다는 뜻이다. 또 그는 말하기를 “유학이 대단히 조명을 받는 그런 학문이 되기는 힘들 것이다. 그러나 지식인 사회에서 중시될 것은 예상된다. 미국 학술계, 문화계에서 문화인류학, 철학, 종교학 연구자를 만나보면 알고 싶은 강한 욕구가 있다. 미국에서 발전한 유가전통은 중국에서 봉건적인 잔재를 비판한 뒤 이루어진 유학에 대한 적극적 탐색을 결합해야 새로운 불꽃을 폭발할 수 있다.”라고 말하고 있다.⁵³⁾ 여영시는 말하기를 “예는 법 보다 한 걸음 더 나아가 구체적 개인을 돌볼 것을 요구한다. 이런 형태의 개인주의는 중국인으로 하여금 엄격한 규율에 적응하지 못하게 하였다. … 현대사회의 정치와 법률은 인륜관계의 연장이 아니다. …

52) 두유명, 성균관대학교 학이회 역, 앞의 책 『유학, 제3기 발전에 관한 전망』, p. 172.

53) 두유명, 성균관대학교 학이회 역, 위의 책, p.175.

동양인은 서양의 법치와 민주주의 역사 경험을 받아들여야 한다.”라고 말한다.⁵⁴⁾ 또한 동양에서 발달한 개인 수양론에 대해서도 “전통 수양론이 심층심리학, 행동과학으로 보완되어야 한다.”고 말한다.⁵⁵⁾

이와 같이 탈현대 이념에 비추어 동양 전통사상을 순수 이념적 차원에서 긍정한다 해도 문제가 그렇게 단순하지 않음을 알 수 있다. 무엇보다 탈현대 논의의 문제점은 우실하의 다음과 같은 지적에 귀를 기울일 필요가 있다. 우실하는 우리 사회에서 포스트모더니즘 논의는 중심국인 서구의 특수한 역사적 상황에서 기인한 논의를 무비판적으로 받아들인 ‘학문적 오리엔탈리즘’이 작동한 결과라고 보인다고 전제한다. “우리의 ‘뒤틀린 근대’를 보지 못하는 ‘탈근대 논의’”라고 규정한다.⁵⁶⁾

우리가 탈근대, 또는 포스트모더니즘이라 할 때 근대(현대) 이후 시기라는 시간성을 말하기도 하지만, 근대를 넘어서는 새로운 ‘문명의 이정표’라는 이념의 성격도 동시에 가지고 있다.⁵⁷⁾ 이런 관점에서 우실하는 말하기를 “우리 사회에서의 포스트모더니즘 논의는 ‘뒤틀린 근대’가 재생산되는 ‘현실’에 대한 극복을 지향한 것이어야 할 것이다. 우리의 경우에는 외적 강압에 의해 급작스럽게 ‘동양적 전통’이 ‘서양적 근대’로 대체되었다.”라고 말하고 있다.⁵⁸⁾

54) 여영시, 김병환 역, 앞의 책 『동양적 가치의 재발견』, p.117; 119; 120.

55) 여영시, 김병환 역, 위의 책, p.153.

56) 우실하, 「포스트모더니즘의 오리엔탈리즘적 성격」, 『동양사회사상』 12집, 2006, p.16(한글파일 원고 페이지임. 이하 같음).

57) 테리 이글턴(T. Eagleton)은 “일반적으로 후기근대주의(Postmodernism)라는 용어가 현대 문화의 한 양식을 직접적으로 지칭한다면, 후기근대성(Postmodernity)이라는 용어는 어떤 구체적인 역사 시기를 암시적으로 지칭한다”라고 말한다. 이글턴, 김준환 역, 『포스트모더니즘의 환상』, 실천문화사, 2000; 우실하, 위의 논문, pp.16-17에서 재인용.

58) 우실하, 위의 논문, p.17

또한 강명구는, 권위주의적 관료체계, 권력의 중앙집중화, 부의 극심한 편중 등 각종 문제투성이의 한국사회에서, 탈중심, 탈권위, 탈중앙집중이라는 화두를 잡고 단지 이론적 수준에서 논의하는 한국사회에서의 포스트모더니즘은 현실을 도피하는 이데올로기적 성격을 지닐 수도 있다는 점을 지적하고 있다.⁵⁹⁾ 뿐만 아니라 강명구는 포스트모더니즘의 논의가 추상적 수준을 벗어나서 우리의 구체적인 현실을 바탕으로 한 문화의 생산과 수용의 조건 안에서 '문화적 실천'과 접합되어야 한다는 점을 지적한 바 있다.⁶⁰⁾

최석만 역시 이런 문제점을 인식하고 있었다. 그는 말하기를 “유교사상은 더욱 열린 체계이지 않으면 안된다. 열린 체계라는 의미는 생생히 살아 움직이는 삶의 다양한 측면에서 제기되는 현대사회의 새로운 문제에 대해 전망할 수 있어야 된다는 것이다. 선형적이고 당위적인 규범을 학습하는 데 머물러서는 안된다.”라고 한다.⁶¹⁾ 또 그는 말하기를 “어느 사회나 하나의 이념이 전일적으로 지배하는 사회는 없다. … 우리가 만들어낸 이념형(Ideal Type)으로 다른 나라를, 사상을, 과거를 생각한다. 그 이념형은 우리 스스로가 만들어낸 관념인 것이다. 그런 의미에서 우리는 유교를 책 묶음으로 생각해서는 안된다. 유교는 실제의 생활이었으며 유교를 재해석한다는 것은 관념화되고 신비화되어 있는 모습 뒤의 생활 철학으로서 본래의 자연스런 면목을 직시하는 것이다.”라고 한다.⁶²⁾

59) 강명구의 말은 강명구, 『소비대중문화와 포스트모더니즘』, 민음사, 1993, p.170: 우실하, 위의 논문, p.17에서 재인용.

60) 강명구, 「포스트모던 문화: 문화적 실천과 접합」, 『세계의 문학』 59호(1991년 봄), 민음사; 우실하, 위의 논문에서 재인용.

61) 최석만, 앞의 논문 「동북아시아 유교문화권 발전의 내용」, 최석만 외, 앞의 책 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, pp.26-27.

62) 최석만, 위의 논문, 위의 책, p.358.

이 논의를 확대하면 유교라는 아이디어얼한 타입을 전통시대 배경에 즉 해서 해석하지 않고, 이념적 측면만 가지고 논할 수 없듯이 현재 잔존한 유교를 논한다면 마찬가지로 잔존의 역사성과 현실을 도외시하고 아이디어얼한 타입으로서의 유교의 원형만 논해서는 곤란하다는 뜻이 된다. 비록 '탈근대', 즉 근대 서구 문명에 대한 비판의 결과 하나의 대안으로 추구하는 것이지만, 현재 실제적 유교의 존재에 실제적으로 접근하면서 유교 본질을 논해야 균형이 맞지 않을까 한다. 유교와 성리학의 이념을 패러다임으로 논할 수 있을 것이다. 왜냐하면 유교도 이념이므로 '원형 합리성(archetype rationality)'이 있기 때문이다. 그러나 이념의 하부구조를 함께 논하지 않는다면 이념의 구체적 적용, 즉 '현실적 접합성(practical application)'이 없어 공허한 주장에 그칠 가능성이 있다. 탈근대가 전근대의 이념을 재해석할 수 있지만, 탈근대 문화(문명)-이상적 목표로서의 문명-가 바로 전근대 문화일 수는 없기 때문이다.

아무리 근대의 폐해가 있다 하더라도 우리가 일단은 이곳에 발을 딛지 않을 수 없고, 과학에 의한 환경오염도 결국 과학에 의존하지 않으면 안되는 시지프스의 비극을 우리는 이미 벗어날 수가 없다. 전근대 이념과 문화를 통째로 긍정하게 되면 잘못하면 현재 진행되고 있는 전근대적 행위도-이성과 도덕성에서 벗어난(상식을 벗어난) 행위라 할지라도-인정해 주지 않으면 안되는 딜레마에 봉착하게 된다. 중국의 신유학연구도 정치적 목적을 염두에 둔다면 중국식 사회주의 건설과 경제의 자본주의적 운영 간에 모순이 생길 수도 있다. 개혁 개방 속에는 '인권'과 '자유'의 확대라는 정치적 과제가 들어 있으며, 또한 유가(공자)의 부흥은 전근대의 정치사상, 대외관이 부활할 가능성도 있기 때문에 국제사회에서는 주목하지 않을 수 없다. 북한과 중국의 관계, 북한의 정치행태 등도 구체적으로 말하지 않아도 유교적 전통과 연관이 있다는 사실을 우리는

잘 알고 있다.

우리의 경우도 사회학자의 이념에 치우친 연구는 철학이나 종교론에는 큰 자극이 되지만, 그것이 사회학에 머문다면 '유토피아론'으로 귀착될 위험이 있다.⁶³⁾ 이미 18세기 이러한 이상적인 소규모 공동체 실험은 행해진 바 있고, 마르크스는 그런 사상을 '공상적 사회주의'라고 불렀다. 또 이 영향을 받은 중국의 강유위는 『대동서』라는 유토피아 사상을 담은 책을 쓴 바 있고, 동시에 '공자교 운동'을 펼치기도 했음을 우리는 잘 알고 있다. 문제는 단순하지 않은 것 같다. 유교의 이념을 현대적 재해석을 하는 과정에서 전근대 한국의 전통문화에 대한 편견을 깬다는가, 동양사상(특히 리기론 등 패러다임)에 대한 계몽적 대중화 등에는 일조를 하였지만, 이상과 같은 문제점과 앞으로 구체적 현실에 합리적 응용이라는 과제가 도사리고 있다. 특히 세계화 시대에 한국사회의 문제(개인의 가치관에까지 영향을 미친다)도 세계적 맥락과 함께 다루어야 하는 '세계화 시대의 사회윤리'의 관점(라인홀드 니버의 관점)에서 보면 이러한 아이디어 일한 전통 해석은 다소 공허한 느낌을 지울 수 없다.⁶⁴⁾

특히 현재 중국에서 위로부터 기획된 현대신유학 연구 독려는 중국특색의 사회주의 건설과 상관성이 있다. 다시 말하자면 현대신유학의 '중체 서용론'의 연장이며 '중화주의'의 부활에 다름 아니다.⁶⁵⁾ 그리하여 중화 본위의 문화의식은 서구 가치체계의 본질을 통찰하지 못하게 함은 물론 동아시아 각국(특히 한국)으로 하여금 이상주의적 동양전통 긍정을 통하여 거대한 중화의식 속으로 빨려들게 한다. 지금부터라도 독자적인 문화

63) 홍승표는 최근 『동양사상과 새로운 유토피아』(계명대 출판부, 2010)를 출간하였는데, 시사하는 바가 있다.

64) 고범서, 『포스트모던 시대의 사회윤리』, 소화, 1998 참조.

65) 송종서, 앞의 책 『현대 신유학의 역정』, p.451-453.

건설을 해야 하고 그러기 위해서는 전통옹호론에 안주해서는 안 된다.

4. 결 어

동양사상을 연구하는 한국의 사회학자 그룹의 새로운 연구 방향은 문명론적 관점에서 있기 때문에 동양사상을 매우 긍정적으로 보고 있다. 마치 중국의 '유학부흥론' 내지는 '중체서용론'과 취지가 같은 것으로 보여 지기도 한다. 물론 한국에서도 '국민윤리 교과'에서 동양사상을 긍정적으로 보아왔다. 이는 민족 전통문화를 옹호하는 입장이기 때문에 그렇게 보지 않을 수 없었다. 그러나 국민윤리 교과는 다른 한편으로는 한국 사회에 잔존한 유교의 폐단을 '한국병'으로 동시에 논하였다. 중국 근대의 신유학연구도 전통 부정의 '진반서화론'이나 '서체중용론', 또는 '중체서용론' 등 절충적인 입장도 있어서 '유학부흥론'과 논전을 벌이며 공존해 왔다. 물론 1984년 이후 지금 중국의 연구 경향은 사회주의 건설에 맞춰져 있어 논전이 이전 보다 자유롭지는 못하다고 한다.

동양사상에 대한 연구는 동양철학자들이 그동안 고전학의 시각에서 많이 하였는데, 이들도 역시 긍정적인 관점이 주조를 이루었다. 한편 일군의 한국 사회학자들은 한국 사회의 유교적 잔재에 대해 매우 비판적 시각을 보여왔다. 이런 상황에서 이러한 사회학자 그룹의 새로운 연구 방향은 매우 흥미롭다. 그리하여 새로운 방향이 어떤 의미가 있는지 또 문제점이나 과제는 무엇인지 고찰하였는데, 요약하면 다음과 같다.

(1) 동양사상을 문명론적 시각에서 보는 것은 결국 이념적 논의가 될 수밖에 없는데, 리기론이나 음양론, 리일분수론 등은 형이상학적 체계, 또는 종교철학적 이론에서 나온 것으로 기호론 내지 상징적 은유법이며

로 이것을 사물 '인식의 틀'(혹은 해석의 틀), 즉 '패러다임'으로 삼을 수 있다. 다만 이 기호 내지 상징으로 나타내는 논리는 사유의 세계나 신앙의 차원에서는 적절하지만, 사회학의 경우 현실적 접합성(接合性)이나 적실성(適實性)이 얼마나 될지는 의문이다. 또한 리기론은 '원리와 현상'(리-기), 음양론은 '빛과 그림자'(양-음) 등으로 우리가 일반적으로 사용하고 있는 보편적 인식틀이다. 즉 듀얼리즘(dualism)이다. 이것을 현실적으로 적용할 때 이런 식 -'원칙'을 고수하되 '권도(權道)'를 발휘하여 상황에 맞게 처리한다든가, 첨예한 두 입장에서 결정을 내리면서 '부작용을 최소화'하는 정책을 마련한다든가- 하는 것이 좋은 방법일 것이다. 그런데 이 정도는 현대사회에서 '과학적 합리성(과학적 수단)'에 의해 반영되고 있다고 할 수 있다. 큰 문명의 줄기를 이것으로 바꾸기는 어려울 것 같다.

(2) 그러나 환경문제 같은 경우 세계관의 문제와 연관된다. 즉 이 자연에 대한 관점을 바꿔야 하기 때문이다. 환경철학에서도 통일체적 세계관이나 유기체적 우주론을 거론하는 이유가 여기에 있다. 서양적 사유방식은 정신과 물질, 인간과 자연, 나와 너, 이런 식으로 이분법적 사고 방식(dichotomy), 대립 갈등관계의 인식틀을 갖고 있다. 여기에서 자연과학이 탄생되었고, 동양은 만물일체적, 통일체적 인식틀을 갖고 있어 자연을 대상화하지 못했다. 이는 종교적, 형이상학적 자연관이다. 근대문명이 환경문제를 낳았다면 전근대의 동양사상의 자연관은 상당히 보완적임이 분명하다. 그러나 현대 문명에서 이 자연과학은 산업화와 밀접한 관련을 갖고 있어 여러 나라가 이미 포기할 수 없는 삶의 방식이 되어 있다. 또 환경재해도 과학기술의 도움 없이는 극복할 수 없을 만큼 현대 문명의 의존도가 상당히 높아졌다. 핵 문제를 생각해 보면 잘 알 수 있다. 과학과 산업화를 버리고 문명 전환을 생각하기 어려운 것은 불문가지다. 남

은 방법은 혁명 수행이나 유토피아를 가꾸는 수밖에 없다. 전자는 불가능하겠지만, 후자는 가능할 것 같다. 최소한의 만족을 위해서.

(3) '리일분수'는 종교가 직관으로 얻어낸 인식 방법이다. 부분과 전체의 유기적 관계를 말하는 것으로 현대 과학에서 입증되었다. 그러나 거시 세계(macro world)에서는, 특히 지구 중력권 안에서는 여전히 기계론적 과학관이 유효하다. 원래 리일분수는 종교 교리로서는 만물의 평등을 강조하는 데 목적이 있었다. 인간 사이의 평등, 인간과 만물의 유기적 연관성 등을 강조하는 것이다. 이것 역시 유기체 우주론에서 나온 형이상학적 명제이다. 부분과 전체의 관계인데, 전체는 부분의 집합이 아니라 함의이다. 이것을 응용하면 '특수성과 보편성'의 관계, '개인과 사회'의 관계 형식으로 활용할 수 있다. 그러나 이러한 거대 담론은 현실에서 왕왕이 도그마로 화하여 인간에 대한 억압으로 작용할 수 있다. 즉 '리일'을 강조하는 것이다. 정치적으로 이용되거나 종교교리로 사용될 경우 그렇게 된 경우를 역사적으로 우리는 많이 보아왔다. 철학적 사유나 종교적 교리로서는 그 활용이 적절하지만, 현실에 접합시킬 때는 많은 중간장치, 즉 응용의 기술과 지혜가 필요하다.

(4) 근대 문명의 폐단에 대해 사회학자 그룹은 예민하게 비판하고 그 반동으로서 전근대의 동양사상을 순수 이념으로서 받아들여 전적으로 긍정하려고 하는 입장을 취하는데, 만일 그렇게 되면 전근대의 문물제도를 전적으로 긍정하는 오류를 범하게 된다. 뿐만 아니라 현재에서 전근대적 이념이나 행위 양태를 모방할 경우 비판하지 못하는 딜레마에 빠지게 된다. 전근대의 동양사상은 오늘날 분과학문처럼 나누어져 있지 않아 큰 포괄성을 가지고 있다. 그러므로 사회학자라 해도 전통 동양사상을 철학이나 종교적 입장을 취하지 않아도 연구할 수 있다. 그렇게 되면 사회학자가 철학이나 종교 연구를 하게 되는 셈인데, 이때 철학자나 종교가와

다른 사회학적 연구의 특색을 어떻게 보여줄 것인가가 문제로 등장한다. 여기에서 동양사상에서 얻은 패러다임을 구체적 사회 문제에 한번 적용해 보는 것이 그 적실성을 확인하는 면에서 바람직하다. 예를 들면 통일 문제에 한번 적용해 보는 방법이다. 중국은 과거 역사처럼 북한을 자신의 울타리로 계속 생각할 것인지, 그것이 통일에 미치는 영향은? 그 극복 방안은? - 등으로. 여기에 리기론, 음양론, 리일분수론(유기체론) 중 어떤 원리를 적용하면 좋을 것인지 생각해 보는 것이다. 물론 이것은 큰 국제문제라서 쉬운 것은 아니다.

작은 문제로 우리나라 문제에 있어서는 17세기 이후 양반수가 증가하여 한말에 이르러 전인구의 50%에 이르렀는데, 이러한 양반층의 증가는 삶의 조건을 악화시키고, 국민 통합에 장애를 가져왔다. 이런 상태에서 서양의 근대가 그대로 이식됨으로써 주체적 근대화를 하지 못하고 갑자기 산업화, 근대화를 추진하게 되어 '근대적 합리주의' 정신의 결여를 가져왔다. 이것은 사회 안정화에도 치명적이어서 '전통의 좋은 점'을 찾을 여유가 없었다. 지금도 그런 상황인데, 이를 극복하기 위해서 어떻게 하면 좋을까 하는 문제를 한번 생각해 볼 수 있다. 이러한 해결책의 하나로 우리는 '동양사상'을 찾을 수 있다. 사회학자 그룹의 연구는 물론 문명사적 큰 연구이지만, 이런 점에도 약간 기여하리라 본다.

중국의 현대신유학 연구가 근대 중국이 처한 어려움을 극복하기 위하여 문화론을 전개하였고, 오늘날 중국에서 현대신유학 연구를 다시 보는 것도 국가적 목표를 달성하기 위한 것이다. 우리도 한국적 문제 해결이라는 작은 문제부터 접근하는 노력이 필요하리라 본다. 또 중국의 경우 '서체중용론'이라든가 '전반서화론'처럼 전통옹호에 대한 반대 토론도 이루어져 논의가 활발한 점도 타산지석으로 삼을 만하다. 우리도 조금 더 논의를 활발히 했으면 좋겠다. 또 노동, 여가, 가족, 죽음, 노인 등의 문제

외에도 구체적 문제를 더 많이 다루어보는 것이 바람직하다. 이것이 앞으로의 과제가 되리라 본다.

【참고문헌】

〈단행본〉

- 고범서, 『포스트모던 시대의 사회윤리』, 소화, 1998.
- 杜維明(뚜웨이밍), 나성 역, 『문명간의 대화』, 2007, 철학과현실사, 2007.
- _____, 성균관대학교 학이회 역, 『유학, 제3기 발전에 관한 전망』, 아세아문화사, 2007.
- 武內義雄, 이동희 역, 『중국사상사』, 여강출판사, 1987.
- 송중서, 『현대신유학의 역정』, 문사철, 2009.
- 余英時(위잉스), 김병환 역, 『동양적 가치의 재발견』, 동아시아, 2007.
- 이동희, 『주자 - 동아시아 세계관의 원천』, 성균관대학교 출판부, 2007.
- 이영찬, 『유교사회학』, 예문서원, 2001.
- _____, 『유교사회학의 패러다임과 사회이론』, 예문서원, 2008.
- 易中天(이중텐), 심규호 역, 『백가쟁명』, (주)에버리치홀딩스, 2010.
- 최봉영, 『한국인의 사회적 성격(1) -일반이론의 구성』, 도서출판 느티나무, 1994.
- 최석만 외, 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, 전남대학교 출판부, 2006.
- _____, 『탈현대와 유교』, 전남대학교 출판부, 2007.
- 한국철학사상연구회, 『현대중국의 모색』, 동녘, 1992.
- _____, 『현대신유학연구』, 동녘, 1994.
- 홍승표, 『깨달음의 사회학』, 예문서원, 2002.
- _____, 『동양사상과 탈현대』, 예문서원, 2005.
- _____, 『노인혁명』, 예문서원, 2007.
- _____, 『동양사상과 새로운 유토피아』, 계명대 출판부, 2010.

〈논문〉

- 김병채, 「현대신유학과 중국특색의 사회주의」, 『중국학보』 58집, 한국중국학회, 2008.
- 김석근, 「현대 일본사회와 유교 -로고스와 파토스의 거리」, 『유교문화연구』 1집, 성대 유교문화연구소, 1999.
- 류석춘 외, 「연고집단과 자발적 결사체의 신뢰 비교 연구」, 동양사회사상 17집, 동양사회사상학회, 2008.
- 이상호, 「중국의 신유가 연구는 무엇을 의미하는가」, 『동양철학연구』 17집, 동양철학연구회, 1997.
- 이승환, 「실용주의 노선 채택 이후 대륙에서의 중국 철학사 연구 경향과 방법론상의 전환」, 『시대와철학』 7호, 1996.
- 이영찬, 「한국 사회학계의 유교연구: 1997~2006」, 『동양사회사상』 17집, 동양사회사상학회, 2008.
- 이현지, 「동양사회사상과 새로운 세계관의 모색」, 『동양사회사상』 16집, 동양사회사상학회, 2007.
- 田汝康(티엔루강), 이재정 역, 『공자의 이름으로 죽은 여인들』, 예문서원, 1999.
- 차성환, 「글로벌시대 중국 현대 신유학 운동의 의의」, 『담론201』 6호, 2003.
- 최봉영, 「'사회' 개념에 전제된 개체와 전체의 관계와 유형」, 『동양사회사상』 1집, 동양사회사상학회, 1998.
- _____, 「유교문화의 세계사적 비교」, 최석만 외, 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, 전남대학교 출판부, 2006.
- 최석만, 「현대사회학과 동양사상의 만남」, 『유교문화연구』 1집, 성대 유교문화연구소, 1999.
- _____, 「탈현대시대의 보편적 세계인식 원리로서의 동양의 家」, 최석만 외, 『탈현대와 유교』, 전남대학교 출판부, 2007.
- _____, 「동북아시아 유교 문화권 발전의 내용」, 최석만 외, 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, 전남대학교 출판부, 2006.
- _____, 「전통과 해석과 사회발전」, 최석만 외, 『유교적 사회질서와 문화, 민주주의』, 전남대학교 출판부, 2006.

- _____, 「회고와 전망: 동양을 넘어 서양을 넘어」, 『동양사회사상』 16집, 동양사
회사상학회, 2007.
- 홍승표, 「동양철학의 관점에서 본 근대성 비판」, 『동양철학연구』 52집, 동양철학
연구회, 2007.
- 황성만, 「전통문화에 대한 반성과 서체중용론」, 한국철학사상연구회, 『현대중국의
모색』, 동녘, 1992.
- 황희경, 「현대신유가 사상에 대한 비판적 검토」, 『시대와철학』 2, 1991.

中文摘要

对於在韩国研究东方思想的崭新的方向和问题

李東熙

韩国学界正在对东方思想进行崭新的现代式再解释。这与中国的现代新儒学研究与其宗旨并行，但研究目的是不同的。韩国社会学者的研究指出了近代文明的弊害，并为了克服这个弊害，以摆脱近代作为理念。但中国的现代新儒学是把建设中国式社会主义作为研究目标。韩国的东方思想研究是把儒佛道全部都作为对象研究，并把其结果作为研究近代文明的基石。中国的情况是把儒家思想作为中心，研究目的仅限于中国。韩国学者的研究重视统一体的世界观、有机体的宇宙论、理气论、阴阳论、理一分殊论等摆脱近代的新的文明理论。这种理论框架是从东方的形而上学或者宗教理论引用，其命题是形而上学的记号体系，或者是象徽隐喻形式的理论，因此可以引用。但怎样在现实社会中适用是个重要问题。韩国需要克服近代，追求近代的合理性，并救济近代文明的弊害，遂行摆脱近代的课题。韩国要参考中国的儒学复兴论、全盘西化论、西体中用论、中体西用论之间的活跃的争论，找出解决社会问题的具体方案。

关键词

现代新儒学, 摆脱近代, 理论框架, 近代文明, 统一体的世界观, 有机体的宇宙论, 理气论, 阴阳论

▪ 논문투고일 : 2010.12.21 심사완료일 : 2011.1.27 게재결정일 : 2011.2.1