

시민사회 형성기(1980-2005)의 한국 기독교철학

최태연 (백석대 기독교철학 교수)

논문초록

이 논문은 1980년부터 2005년까지를 "시민사회 형성기(1980-2005)로 규정하고 한국의 기독교철학이 어떻게 형성되었는지를 다룬다. 한국의 기독교철학은 한국에서 연구되고 논의된 형이상학과 인식론과 윤리학 등을 포함하는 모든 철학적 추론을 기독교 진리관의 관점에서 반성적으로 숙고하는 철학이라고 정의한다. 이 논문은 한국철학사에서 개신교인들에 의해 주도된 기독교철학을 역사적으로 서술하는 것을 목적으로 한다.

특히 1980년부터 2005년까지의 한국철학사에서 세 가지 측면에 주목한다. 첫째 측면은 이 시기에 마르크시즘이 어떻게 한국철학에 수용되었고 다시 기독교철학자들에 의해 재해석되었는가의 문제이다. 둘째는 시기적으로 동구권 사회주의 몰락과 맞물려 한국철학계에 수용된 포스트모더니즘이 어떻게 논의되었고 다시 기독교철학자에 의해 재해석되었는가이다. 셋째로는 한국의 기독교철학자들이 '한국 기독교철학회'를 설립하고 각 영역에서 서양철학을 어떻게 기독교적 관점에서 연구했는가이다. 1998년에 창립된 '한국기독교철학회'의 활동에 의해 분명하게 기독교철학'이라고 부를 수 있는 조직적인 철학활동이 한국 철학계에 등장하게 되었다. 이들의 철학은 다양한 전통과 방법을 사용하지만 기독교 신앙의 전제 위에서 한국 기독교인에 의해 연구되는 철학이라는 데 공통점이 있었다.

주제어: 한국, 시민사회, 기독교철학, 마르크시즘, 포스트모더니즘, 한국기독교철학회

2007년 7월26일 접수; 2007년 8월17일 수정; 2007년 8월18일 게재확정

- I. 서론
- II. 한국 철학의 마르크스주의 수용과 기독교철학
- III. 한국철학의 포스트모더니즘 수용과 기독교철학
- IV. 한국기독교철학회 설립과 한국의 기독교철학
- V. 결론

I. 서론

1. 연구 목적

이 논문은 지난 100년 동안의 한국 근·현대사에서 기독교철학이 어떤 모습으로 형성되어 그 모습을 드러냈는지를 역사적으로 정리하는 연구과제¹⁾의 마지막 부분으로 쓰여졌다. 따라서 이 논문은 1980년부터 2005년까지의 한국에서 기독교철학이라고 부를 수 있는 연구와 논의들이 어떻게 형성되었는지를 다루고자 한다. 이 시기를 한국 시민사회가 군사독재 정권과의 갈등과 투쟁을 거쳐 민주화를 확립했던 시기라고 부를 수 있다. 그래서 필자는 이 논문의 제목을 "시민사회 형성기(1980-2005)의 한국 기독교철학"이라고 붙였다. 이 논문의 전제가 되는 '한국의 기독교철학'이란 무엇인가? 이 논문을 시작하기 전에 간략하게나마 그 정의를 제시해야 할 필요가 있다. 한국의 기독교철학은 한국에서 연구되고 논의되어 온 기독교철학을 의미한다. 부분적으로 외국의 국적을 가진 학자나 사상가가 이 작업에 참여하더라도 어디까지나 한국의 역사적이고 사회적인 맥락에서 이루어졌다는 사실이다. 그렇다면 '기독교철학'

1) 이 논문은 한국학술진흥재단의 2004년도 기초학문육성 인문사회분야 지원사업으로 백석대학교 기독교철학연구소가 수행한 공동연구 과제"근현대 한국철학의 수용과 기독교철학의 형성"(KRF-2004-073-AS2012)의 마지막 부분이다.

은 무엇인가? 필자는 기독교철학을 형이상학과 인식론과 윤리학 등을 포함하는 모든 철학적 추론을 기독교 진리관의 관점에서 반성적으로 숙고하는 철학이라고 정의한다. 이 정의에 따르면 기독교철학은 철학의 개념과 논증방법을 사용하지만 기독교의 신앙의 객관적 전거인 성경(the Bible)과 기독교교리(Christian doctrine)를 진리주장의 원천으로 인정하는 철학이다. 역사적으로 이러한 기독교철학은 고대의 교부철학, 중세의 가톨릭철학, 종교개혁 이후 현대까지의 로마가톨릭과 개신교철학 모두를 포함한다. 그러나 이 논문은 1980년부터 2005년까지 한국철학사에서 개신교인들에 의해 주도된 기독교철학을 역사적으로 서술하는 것을 목적으로 한다.

2. 연구 내용

이 논문은 1980년부터 2005년까지의 한국철학사에서 세 가지 측면에 주목한다. 첫째 측면은 이 시기에 마르크시즘이 어떻게 한국철학에 수용되었고 다시 기독교철학자들에 의해 재해석되었는가의 문제이다. 둘째는 시기적으로 동구권 사회주의 몰락과 맞물려 한국 철학계에 수용된 포스트모더니즘이 어떻게 논의되었고 다시 기독교철학자에 의해 재해석되었는가 이다. 셋째로는 한국의 기독교철학자들이 한국 기독교 철학회'를 설립하고 각 영역에서양철학을 어떻게 기독교적 관점에서 연구했는가 하는 점이다.

먼저 논문의 2장에서 필자는 '마르크시즘'에 대한 일반 철학자들과 기독교철학자들의 논의를 서술할 것이다. 1980년대에 한국에 수용된 마르크시즘에 대한 열띤 논의는 1990년 이후의 한국정치와 사회형성에 큰 영향을 주었다. 마르크시즘이란 동구의 교조주의적 마르크스-레닌주의와 그와는 비판적 거리를 둔 서유럽의 '내오마르크시즘'을 모두 포함한다. 마르크시즘이 한국에 수용된 순서는 유럽의 마르크시즘 형성의 역순일 수밖에 없었다. 제3공화국 이후 반공주의 국가의 엄격한 통제 아래 6-70년대부터 헝가리의 루카치(Luka's), 프랑크

푸르트하파의 호르크하이머(Horkheimer), 아도르노(Adorno), 마르쿠제(Marcuse), 벤야민(Benjamin), 하버마스(Habermas) 등만이 수용될 수 있었다. 1980년부터 신군부에 대한 운동권 학생들의 저항이 보다 치열해지면서 지하에서 학습되던 마르크스-레닌주의 계열의 사상이 본격적으로 논의되기 시작했다. 이 두 종류의 마르크시즘은 상호 교류 및 대립 속에서 80년대 민주화운동의 이념적 기반을 제공한 것으로 볼 수 있다. 이러한 80년대 마르크시즘의 수용에 대해 기독교철학자들은 어떻게 대응했을까? 대부분의 보수적인 기독교계는 철저한 반공주의의 이념에 근거하여 이러한 흐름을 거부했지만, 기독교계 일각에서는 민주화라는 역사적 흐름을 신(神)적인 정의구현이라는 기독교적 가치관의 실천과제로 받아들였다. 이러한 대응은 기독교의 진보그룹 뿐만 아니라, 보수그룹 사이에서도 일어났다. 보수그룹을 대변하는 대표적인 기독교철학자로는 손봉호를 들 수 있으며 진보그룹을 대표하는 철학자로 이삼열을 들 수 있다. 이 두 철학자는 기본적인 신학적 관점의 차이에 의해 마르크시즘을 서로 다르게 판단한다. 그럼에도 불구하고 두 사람은 민주화운동에 대해 기독교의 이론과 실천 방법을 제공하려고 노력한 점에서 맥을 같이한다.²⁾

3장에서는 80년대 후반부터 새롭게 수용된 포스트모더니즘을 다룬다. 후기구조주의(Poststructuralism)로 알려진 포스트모더니즘은 2백여 년간 서구의 근대를 지배해온 모더니즘을 날카롭게 비판하는 사상이다. 포스트모더니즘은 인간 이성의 합리성과 규범성, 그 윤리적 기준을 더 이상 '진리의 문제(question de vérité)'가 아니라, '권력의 문제(question de pouvoir)'로 본다. 포스트모더니즘은 근대 이성을 과학혁명과 정치혁명을 통해 근대사회를 지배하게 된 부르주아 권력이 절대화시킨 규범에 불과하다고 주장하면서 근대사회의 성격을 새롭게 규정하려고 시도했다. 포스트모더니즘이 한국에 수용된 시기는 국내의

2) 필자는 이삼열과 손봉호의 입장 가운데 기독교 신앙의 초월적 차원을 확고하게 유지하고 마르크시즘의 무신론을 비판하면서 사회개혁적인 실천을 강조했던 손봉호의 입장이 이삼열의 입장보다 기독교의 본질에 더 충실했다고 판단한다.

정치적 민주화와 동구권 사회주의 국가의 해체가 맞물리는 시기였다. 이 시기는 그동안 침체하게 대립되어온 좌우 이데올로기 체제의 대립구도가 해체되면서 다양한 민족과 종교와 사상의 요구가 분출되던 시기였다. 이러한 역사적 상황에서 한국의 일부 철학자들은 동구 마르크스주의와 서구 자유민주주의의 이념 이외의 다른 길을 모색하기 시작했다. 이러한 요구에 부응하여 보편적인 이성 대신 인간의 욕망과 상상력에 의한 다양성을 추구하는 포스트모더니즘이 일종의 문화적 유행처럼 등장했다.

포스트모더니즘에 대한 한국철학계의 반응은 적어도 네 가지로 나타났다. 이 네 가지 입장은 다음과 같이 구분될 수 있다. 첫째, 포스트모더니즘의 마르크스주의적 비판, 둘째, 포스트모더니즘의 근대적 비판, 셋째, 포스트모더니즘의 적극적 수용, 넷째, 포스트모더니즘과 마르크스주의의 상호보완의 입장이 그것이다. 반면에 포스트모더니즘에 대한 기독교철학자들의 반응은 대체로 비판적이었다. 강영안, 신국원, 전광식으로 대표되는 그룹은 포스트모더니즘을 기독교의 절대성을 약화시키는 도전으로 받아들이고 포스트모더니즘과 대결하는 데 역점을 두었다. 그러나 복음주의권 내에서 포스트모더니즘에 다른 입장을 가진 그룹도 있었다. 김영한과 최태연은 포스트모더니즘을 비판하면서도 문화적 수용의 필요성을 인정했다. 더 나아가서 김기현, 양희송, 박충은 보다 젊은 세대로서 새로운 사상적, 문화적 도전을 적극적으로 수용했다. 그들은 포스트모던 지식의 해체적 성격과 감성과 내러티브의 우위를 수용함으로써 21세기의 문화에 대한 기독교의 적응력을 높일 수 있다고 보았다.³⁾

이 논문의 마지막을 장식하는 제 4장에서는 한국 기독교 철학회의 창립을

3) 필자는 기독교의 입장이 모더니즘과 포스트모더니즘의 대립 사이에서 어느 한편의 손을 들어주지 않는다고 생각한다. 성경에 근거한 기독교의 진리관은 근대적 합리성의 유효성과 함께 그 한계를 지적하며 동시에 포스트모더니즘의 양면성을 인정하기 때문이다. 가치상대주의와 허무주의를 거부하더라도 인간 역사에서 욕망과 감성과 상상력의 중요성을 다시 발견한 포스트모더니즘의 공로는 인정되어야 한다고 생각한다. 이런 관점에서 필자는 포스트모더니즘에 대한 '비판적 수용' 내지 '수용적 비판'을 지지한다.

전후하여 기독교철학자들의 영역별 구분과 연구결과를 간략하게 정리할 것이다. 이 시기는 본격적인 기독교철학자들이 한국철학계에 등장해서 활동하기 시작한 때였다. 네덜란드, 독일, 미국에서 유학했던 크리스천 철학자들이 학업을 마치고 귀국하여 칸트철학, 독일관념론, 실존주의, 현상학, 해석학, 분석철학의 철학이론을 배경으로 기독교철학 연구를 시작하던 시기였다. 이때로부터 분명하게 '기독교철학'이라고 부를 수 있는 조직적인 철학활동이 한국 철학계에 등장하게 되었다. 이들의 철학은 현상학, 해석학, 분석철학, 독일관념론, 고전철학 등 다양한 전통과 방법을 사용하지만, 기독교 신앙의 전제 위에서 한국 기독교인에 의해 연구되는 철학이라는 데 공통점이 있었다. 1998년에는 마침내 손봉호, 김영한, 강영안, 최신한, 하종호 외 20명의 철학자들에 의해 '한국 기독교 철학회'가 창립되었다. 그 후 한국에서 기독교철학의 연구는 직간접으로 이 학회와 연결되어 발전되고 있다.

3. 연구방법과 한계

이 논문에서 주로 사용될 연구방법은 1980년대 이후 한국에서 출판된 마르크시즘과 포스트모더니즘에 대한 문헌연구이다. 제 2장에서 필자는 1980년대까지의 네오마르크시즘과 그 이후의 이른바 '사회구성체 논쟁'을 중심으로 한 마르크시즘에 대한 문헌연구를 통한 역사적 서술을 수행한 후, 이어서 마르크시즘에 대한 기독교철학자들의 입장 차이를 비교할 것이다. 제 3장에서는 포스트모더니즘에 대한 입장을 네 가지로 구분하고 그 특징을 서술한 후, 기독교철학자들이 포스트모더니즘을 해석하고 수용하는 입장을 유형에 따라 구분할 것이다.

1980년대에는 이미 국내외 각 대학의 철학과를 통해 전문가들이 배출되었기 때문에 이 시기의 기독교철학자는 모두 철학을 전공한 전문가였다. 다만 이 논문에서 다루어진 기독교철학자는 모두 서양철학 전공자이다. 동양철학이나 한국철학자 가운데 소수의 기독교 신자가 있기는 하지만, 개신교와 관련된

기독교철학 논의가 거의 진행되지 않았으므로 이 논문은 주로 서양철학 분야를 다루게 되었다.

II. 한국 철학의 마르크스주의 수용과 기독교철학

1. 한국철학의 마르크스주의 수용

(1) 네오마르크시즘의 수용 (신일철, 차인석, 김종호, 이규호, 백승균, 유준수, 임석진, 장일조, 정문길)

한국전쟁 이후 철저한 반공주의의 우산 속에서 보호받던 한국철학계가 마르크시즘의 봄비에 노출되었던 때는 아이러니하게도 박정희의 군부 구테타 정권의 경제개발 정책이 어느 정도 효과를 나타내던 1970년대 초반이었다. 네오마르크시즘은 그 발원지인 독일에서는 1920년대에 나타난 사상으로 동구권의 마르크스-레닌주의의 사회주의 독재에 대항하여 자본에 의한 인간의 소외와 도구화의 문제를 해결하려는 사상이었다. 한국에서 네오마르크시즘은 마르크시즘을 거부할 수밖에 없는 분단 상황에서 자본주의의 반사회성과 실증주의의 반역사성을 비판하면서 체제 내의 개혁을 지향했다. 그러나 네오마르크시즘은 1980년대에 이르러 한편으로는 전두환 신군부 정권으로부터 불온한 이론으로 견제 받고, 다른 한편으로는 현실의 모순과 억압에 대해 더욱 거세게 반발하는 학생운동 세력에 의해 외면 받게 된다(김석수, 2001: 153-154).

1970년대에 네오마르크시즘을 수용하는 데 앞장섰던 이들은 한국 철학계의 주류에 있던 철학자들인 신일철, 차인석, 김종호, 이규호, 백승균, 유준수, 임석진, 장일조, 정문길 등이었다(김석수, 2001: 149). 이미 김종호는 1963년에 마르크주의의 『이성과 혁명』을 번역했고 신일철은 같은 해 『사상계』에 "전후 사상의 변모"라는 제목으로 프랑크푸르트 학파를 소개했다. 그러나 네오마

르크시즘의 본격적인 수용은 1970년 장일조가 하버마스의 『인식과 관심』을 번역하면서 시작되었다. 그 후 1972년에는 이극찬이 에리히 프롬의 『희망의 혁명』을, 1973년에는 김인환이 마르크주의의 『에로스와 문명』을 번역하고 차인석은 『일차원적 인간』을 번역해 낸다. 유신 직후인 1974년에는 황지우가 마틴 제이의 『변증법적 상상력』을 번역하면서 네오마르크시즘은 대중적인 관심사로 등장하게 된다.

그러나 박정희 정권의 권위주의 독재에 대한 비판과 사회변혁의 희망을 담은 이 철학은 사회비판의 필요성과 젊은이들의 호기심을 만족시키는 데는 성공했지만, 구체적인 정치현실의 변화를 이끌어 내기에는 역부족이었다. 그래서 호르크하이머와 아도르노가 1960년대 독일의 학생운동에 정치적으로 동조하지 않았던 것처럼 70년대 한국의 네오마르크시즘은 아카데미즘의 한계를 벗어나지 못했다. 차인석은 1980년에 쓴 『현대의 철학』에서 프랑크푸르트 학파의 철학을 개론적으로 소개하는 데 그쳤고 이규호는 차인석보다 훨씬 적극적이었지만 이 철학을 통해 한국에서의 교육혁명의 정당성을 확보하는 데 그쳤다. 이규호는 『현대철학의 이해』에서 다음과 같이 주장한다: "사회적 발전은 반드시 물질적 조건들의 변화를 통해서보다는 사유 과정을 통해서 이루어질 수 있다고 믿는다. 그러므로 만약 비판이론이 혁명을 원한다면 그것은 근본적으로 교육을 통한 그리고 교육을 위한 혁명일 것이다."(이규호, 1977: 298). 그러나 이규호가 전두환 정권에 교육부 장관으로 참여하면서 한국에서 네오마르크시즘의 정체성에 더욱 큰 혼란이 가중되었다. 그 결과 80년대에 들어와 네오마르크시즘은 운동권 학생들에 의해 본격적으로 수용된 마르크스-레닌주의로부터 맹렬한 비판의 대상이 되고 만다.

(2) 마르크스-레닌주의의 수용 (이진경, 김창호, 유재건, 최종욱, 윤형식)

1980년대에 들어와 민주화의 희망을 무참하게 꺾은 전두환 정권에 대항하기 위해 운동권 학생들을 중심으로 마르크스-레닌주의가 본격적으로 수용된

다. 이러한 마르크스-레닌주의 수용은 1940년대에 백남운, 신남철, 박치우에 의해 마르크스주의가 실천철학으로 이 땅에 뿌린 내린 이후, 40년 만에 독자적으로 수용된 것이다(백종현, 1995: 116-129; 김석수, 2001: 143). 1980년대 초반에는 마르크스-레닌주의가 직접 연구된 것이 아니라, 헤겔의 변증법 철학과 프롤레타리아 민중의 계급의식을 강조하는 루카치나 코지 같은 헤겔주의적 마르크스주의자들에 대한 연구가 주류를 이루었다. 그러나 1980년대 중반 이후에는 대담하게 마르크스 자신을 통해 마르크스주의를 이해하고 사회변혁을 준비하려는 움직임이 일어났다. 그리하여 마르크스의 『자본론』, 『독일 이데올로기』, 『정치경제학 비판』이 번역되었을 뿐만 아니라, 소련의 대표적인 마르크스주의 교과서인 『세계철학사』가 번역되었다.

이처럼 한국에 오랜만에 소개된 마르크스-레닌주의는 당시 한국의 정치상황이 경직된 것만큼이나 소련과 동구권의 교조주의적 마르크스주의였다. 마르크스주의 연구가 윤행식은 이러한 마르크스주의를 "소련의 사회주의 정치권력의 정립과정에서 벌어진 정치적 그리고 철학적 투쟁 속에서 생성된 국가이데올로기적 담론체계"(김수행 외, 1995: 20-21)로 규정한다. 즉 20여년에 걸친 군부독재체제를 극복하고 사회변혁의 실천을 위한 대안으로 제시된 이론이 50년 이상 소련의 공산주의 독재를 지탱해 준 스탈린주의의 마르크스시즘이었던 것이다.

이어서 한국의 상황에 마르크스주의의 이론 틀을 적용하려는 노력인 "사회구성체 논쟁"이 시작되었다. 이 논쟁에 불을 당긴 책은 이진경의 『사회구성체론과 사회과학방법론 - 한국 사회성격 논쟁에 부쳐』였다. 이 책에서 이진경은 한국사회를 과학적으로 분석하는 데 교조적인 마르크스주의의 사회구성체론을 그대로 한국사회분석에 적용할 수 있다고 주장했다. 이진경의 교조적인 사회구성체론에 대한 반론은 김창호로부터 나왔다. 김창호는 이진경이 세계사적 보편법칙이 한국이라는 개별사회에도 예외 없이 관철된다는 사실에 지나치게 의존한 나머지, 한국사회의 특수성을 무시했다고 보았다.⁴⁾ 이진경과

김창호 사이의 논쟁을 통해 1980년대 후반에 마르크스-레닌주의의 탈교조적 주의인 한국적 토착화가 진지하게 모색되기 시작했다. 이러한 경향에 박차를 가한 사람이 유재건이다. 그는 1988년에 "역사 법칙론과 역사학 - 최근 소개된 역사적 유물론에 관한 논의"라는 글에서 마르크스주의의 역사 법칙론을 재해석하고 나섰다. 이에 대해 교조주의를 지지하는 김광현과 이기홍 측과 유재건을 지지하는 이청산과 구승희 사이에 의해 치열한 논쟁이 벌어졌고 이 논쟁은 곧 들이닥칠 1989년의 동구의 사회주의 붕괴 이후에 논의의 초점이 된 마르크스주의의 탈 법칙화와 포스트마르크스주의를 준비시킨 사상적 훈련이었다.

이후 90년대의 한국의 마르크스주의 연구는 "철학연구를 통해 과학적 세계관을 확립하고 이를 확산·심화시킴으로써 한국 사회 발전에 이바지"(김석수, 2001: 167)함을 목적으로 하는 '한국철학사상연구회(한철연)'에 의해 주도되었다. 이들은 『시대와 철학』이라는 연구지를 발간하면서 새로운 시대상황에 대응할 수 있는 마르크스주의에 대한 연구를 진행해 나갔다. 마르크스주의자 최종욱 역시 1980년대의 마르크스주의를 반성하면서 다음과 같은 자기비판을 이 잡지에 게재했다: "먼저 우리의 연구 태도가 너무 교조주의적 도식주의에 사로잡히지 않았는지 반성할 필요가 있다. 마르크스의 비판적 과학적 정신과 자세가 아니라 마르크스의 저작을 인용하고 그 인용구를 훈고하는 데만 몰두함으로써, 이론의 거미줄에 걸려 구체적인 현실의 실증적인 분석에 소홀하지 않았는지에 대해서도 반성할 필요가 있다"(최종욱, 1991: 340-341).

2. 마르크스주의에 대한 기독교철학자의 평가

1980년대에 마르크스주의에 대한 연구와 평가를 제시한 기독교철학자로

4) 김창호, "사회과학 이론의 방법론 비판", 『산업사회연구』 2집 (서울: 한울, 1987).

손봉호와 이삼열을 들 수 있다. 이 두 사람은 국내외적으로 인정받는 기독교 철학자로서 1970년대 이후의 한국의 기독교사상 형성에 상당한 영향을 끼쳤을 뿐만 아니라, 기운실이나 참여연대 같은 시민운동을 통하여 사회현실에 적극적으로 참여했다. 그러나 그들의 입장은 마르크시즘의 이해와 수용을 놓고 대립된다. 하나는 1980년대 이후 대학가에서 점점 더 영향력을 더해가는 마르크스주의를 경계하고 비판하는 입장이고 다른 하나는 기독교의 입장에서 마르크스주의에 접근하는 입장이다. 손봉호가 전자라면, 이삼열은 후자라고 할 수 있다.

(1) 철저한 비판 (손봉호)

손봉호는 미국의 웨스트민스터 신학교와 네덜란드의 암스테르담 자유대학에서 공부한 전형적인 기독교철학자로서 훗날 한국 기독교 철학회 초대회장이 되는 인물이다. 그는 1980년대에 마르크스주의에 대한 비판적인 연구에 몰입했다. 1982년의 "Karl Marx의 소외론," 1984년의 "레닌의 이데올로기관 연구," 1986년의 "Karl Marx의 이데올로기 이해"는 이 시기의 중요한 연구결과이다.

"Karl Marx의 소외론"에서 손봉호는 마르크스 초기의 수고(Manuskript)에 나타난 독단적 문제점을 지적한다. 마르크스의 소외론은 상당부분 기독교의 소외론과 유사성을 가지지만, 결정적인 기본 신념에서 기독교를 거부한다. 마르크스는 인간을 감각적인 존재로만 파악하는 '자연주의적 인간관'을 무조건 신봉하며 헤겔의 변증법적 도식에 따라 소외의 극복 역시 소외를 통해서 이루어진다는 변증법적 지양을 법칙화한다. 소외는 자동적으로 소외를 극복을 잉태하고 있다는 이야기이다. 손봉호는 이러한 마르크스의 낙관적 역사관과 소외를 극복하기 위한 프로그램이 또 하나의 이데올로기를 담지하고 있다고 지적한다(손봉호, 1982: 176-182).

이어서 그는 "Karl Marx의 이데올로기 이해"에서 스스로 과학적 이론이라고 주장하는 마르크스주의가 내포하는 이데올로기적 성격을 예리하게 지적한

다. 마르크스도 인간의 의식은 철저히 물질의 반영이라고 주장하면서 실제로는 자신의 계급적 이해나 물질적 조건과 정반대로 행동하는 소수 엘리트의 선전선동에 의해 무산계급 다수의 혁명의식이 생겨나는 현상을 인정하고 있다. 이 사실은 현실에서 마르크스주의의 이론과 실재가 맞지 않음을 웅변적으로 보여준다. 다음은 그의 결론이다: "이렇게 되었을 때, Marx 이론의 이데올로기성은 한층 더 뚜렷해진다. 그것은 현실의 반영도 아니고, 자연적으로 의식되는 역사발전의 동력이 아니라, 지식인들의 도덕적 이상주의 충족을 위한 정치적 도구에 불과하다는 인상을 가능하게 하는 것이다."(손봉호, 1986: 280). 따라서 손봉호에게는 마르크스주의의 이념은 필연적 사실의 진리가 아니라, 사상적 '취사선택'의 문제가 된다.

(2) 비판적 수용 (이삼열)

국내에서 철학을 공부한 뒤 독일 괴팅엔 대학에서 정치학으로 박사학위를 받은 이삼열은 기독교와 마르크스주의가 상호비판을 통해 서로 연대할 때 사회의 평화와 민주화를 위해 가장 크게 기여할 수 있다고 확신한다. 그는 남미나 아프리카에서 모범적으로 이루어진 이러한 연대에 한국의 기독교와 마르크스주의가 동참하기를 바란다. 마르크스주의를 바라보는 그의 시선이 손봉호와 다른 점은 마르크스의 역사철학을 다르게 해석하는 데서 단적으로 드러난다. 이삼열은 마르크스의 역사적 유물론을 결정론적으로 이해하지 않는다. 그러기에 그는 "물질적 삶의 생활양식이 사회적 정치적 정신적 삶이 과정 전반을 제약하는 것이다. 인간의 의식이 그의 존재를 규정하는 것이 아니라, 반대로 그의 사회적 존재가 의식을 규정한다."고 주장한다(이삼열, 1986: 128). 이러한 관점에서 그는 마르크스의 유명한 명제를 다음과 같이 해석한다: "마르크스의 이와 같은 조심스러운 문장은, 사적유물론자들이나 또 그 비판자들에 의해서 '물질이 정신을 규정한다'든가, '생산력이나 생산관계가 정치, 법, 문화, 철학, 모든 것을 결정한다'는 뜻으로 곡해되어 단순화되고 있다. 이것은 물질적 삶

의 양식이 정신적 삶의 과정을 결정(bestimmen, entscheiden)하는 것이 아니라, 제약(bedingen)한다고 본 마르크스의 표현과는 큰 차이를 갖는다. 결코 단순적으로 확립적으로 결정하는 것이 아니라 단지 제약의 요소가 됨을 강조한 것일 뿐이다”(이삼열, 1986: 128).

마르크스주의의 역사적 유물론을 유연하게 해석하는 이삼열에게 마르크스주의와 기독교는 서로 적대적이거나 독단적이지 않으며 대화가 가능하다. 그는 바르트, 골비처, 몰트만, 쾰레 등의 독일 신학자들의 경험을 예로 들면서 동구 마르크스주의자들과의 토론과 논쟁을 통해 기독교의 본질을 더 잘 알 수 있다고 본다. 그의 희망은 이러한 대화가 한반도에서 일어나는 것이다: “한반도에 있는 기독교인과 마르크스주의자들도 대화와 교류를 통해 서로를 비판하고 반성해서 민족의 통일과 민주사회의 건설이라는 공동의 과제를 향해 협력하고 연대할 수 있는 길이 열리게 될 수 있다고 생각한다(이삼열, 1991: 27)”.

III. 한국철학의 포스트모더니즘 수용과 기독교철학

1. 한국철학의 포스트모더니즘 수용

(1) 포스트모더니즘에 대한 마르크스주의적 비판 (강내희, 정정호, 도정일)

프랑스의 후기구조주의와 포스트모더니즘이 한국 철학에서 수용되기 시작한 시기는 1980년대이다. 이 시기는 전두환 정권에 대항하는 학생운동의 사상적 지주가 되어버린 마르크스-레닌주의와 북한의 주체사상을 포함하는 마르크시즘이 대학가와 학계에 세력을 확대하고 있던 시기이기도 했다. 이런 상황에서 포스트모더니즘은 미국에서 공부해 온 영문학자들에 의해 한국에 소개되기 시작했다. 포스트모던 이론은 이미 70년대 말부터 건축이론이나 영화비평에서 언급되고 있었는데, 본격적인 논의의 계기는 1982년에 서울대에서 개

최된 미국의 포스트모던 문학비평가 이هاب 핫산(Ihab Hassan)의 초청 강연이었다. 그 이후 1984년부터 백낙청과 김성곤 사이에 포스트모더니즘에 대한 비판론과 옹호론이 교차되기 시작했다. 이 논의에 미국에서 포스트모던 문학비평에 접하고 돌아온 영문학자들인 김옥동, 도정일, 정정호, 강내희가 가세했다. 이러한 이론적 논의와 더불어 1980년대 후반에 포스트모던 문학을 실제로 창작하기 시작한 문인들이 등장함으로써 포스트모더니즘이 하나의 문화현상으로 드러나기 시작했다. 시인 황지우, 박남철, 소설가 장정일, 최병현, 최수철, 이인성, 김수경 등이 바로 그들이다(정정호·강내희, 1989: 26-27).

1980년대 후반에 포스트모더니즘이 사회적 이슈가 된 데에는 당시에 일어난 국내외의 정치적 지각변동이 무관하지 않다. 국내에서는 1987년의 민주화쟁으로 전두환 정권의 무제한한 권력욕에 재갈이 물리면서, 아직 형식에 불과했지만 30년 가까이 꿈꾸어 오던 대통령 직선제와 단임제의 개혁이 이루어졌다. 세계에서는 소련을 비롯한 동구권의 억압적인 현실사회주의 체제가 고르바초프의 페레스트로이카 정책에 급속하게 해체되어 가다가 마침내 1989년에는 탄생한 지 72년 만에 종말을 맞는다. 한 세기 내지 한 세대를 지배해 온 모순 가득한 체제들이 몰락하면서 그동안 의식과 존재를 규정했던 이데올로기에 대한 절대 충성심이 약화되고 의구심이 슬며시 고개를 들게 되었다. 이 때 하나의 대안으로 떠오른 것이 바로 포스트모더니즘이라고 할 수 있다. 1970년대에 미국과 프랑스에서 근대적 합리주의와 휴머니즘에 대한 의심에서 출발했던 포스트모더니즘이 한국에서는 80년대 후반의 정치 상황과 맞물려서 자유주의와 사회주의로 대립 반목해온 근대의 이데올로기를 넘어설 대안으로써 자리매김을 하게 된 것이다.

이렇게 포스트모더니즘이 한국에 수용된 시대적인 특수성은 한국에서 포스트모더니즘 관련 철학자가 1980년대 후반에서 1990년대 전반기에 집중되어 있는 사실과 무관하지 않을 것이다. 누구보다도 발 빠르게 포스트모더니즘을 ‘문화과학’이란 이름으로 소개하기 시작한 정정호, 강내희, 도정일 등은

70년대에 마르크스주의에서 출발한 영문학자들이다. 그들은 주로 미국에서 영문학을 공부하는 동안 포스트모더니즘을 접했고 욕망과 육체와 언어를 새롭게 발견했다. 그렇다고 해서 그들이 결코 마르크스주의에 대한 충성심을 포기하고 포스트모더니즘을 새로운 주인으로 받아들인 것은 아니다. 이제 포스트모더니즘이 발견한 욕망텅어리의 인간은 마르크스가 예언했던 사회변혁의 투쟁에 투입되어야 했다. 서구 마르크스주의자 에르네스트 만델, 프레드릭 제임슨, 테리 이글턴의 비판처럼 자본주의의 모순을 변혁해 나가는 데 도움이 안 되는 포스트모더니즘은 부르주아 거대자본의 트로이 목마에 지나지 않다는 것이 그들의 확고한 신념이기 때문이다. 정정호와 강내희는 그들이 1989년 편집한 『포스트모더니즘의 쟁점』의 서언 "책을 내면서"에서 다음과 같이 말한다.

"즉, 포스트모더니즘은 문화가 자본의 은폐된 모습으로 나타나고 있는 현 단계 자본주의의 문화적 특성이라는 것이다. 이 점은 포스트모더니즘이 자본주의 지배체제 비판보다는 그 비판에 대한 비판에 더욱 골몰하는 데서도 드러난다고 본다. 자본주의 문화, 특히 포스트모더니즘 문화는 자본주의 체제에 대한 비판적 성격을 거의 상실하고 있으며 다만 자본주의적 지배를 다양하고 현란하게 감각적으로 포장해 뱀으로써 우리로 하여금 그 횡포성을 느끼지 못하게끔 하는 비판 역기능을 수행하는 면이 있다는 주장도 가능하다(정정호, 강내희, 1989: 5)."

(2) 근대의 비판적 이성의 연장으로서의 포스트모더니즘 수용 (이진우)

칸트적인 의미에서 비판적 이성의 철학자로 자임하는 이진우는 포스트모더니즘을 칸트적인 의미의 '유한한 합리성'을 비판적으로 재구성하는 철학으로 이해한다. 즉 그는 서양 합리주의를 근본적으로 포기하지 않는다는 점에서 모더니즘과 포스트모더니즘 사이에서 단절이 아닌 연속성을 발견한다. 일찍이 보편적 인간 이성을 절대화하는 모든 독단론의 꿈이 이성의 한계를 설정했던 18세기에 칸트에 의해 깨어진 후, 20세기 후반에 들어와 포스트모더니즘에 의

해 또 한 번 깨어지게 되었다는 것이다. 이런 맥락에서 이진우(1966: 18)는 칸트를 "유한한 이성의 한계를 철저히 비판하였다는 점에서 동시에 탈현대적 철학자"로 본다. 그는 포스트모더니즘의 특징을 다음과 같이 설명한다.

첫째, 포스트모더니즘은 서양 합리주의가 무시해 왔던 타자에 대한 관심에서 출발했다. 여기에는 인간으로부터 무시된 자연, 남성으로부터 무시된 여성, 서양으로부터 무시된 동양의 회복이 포함된다.

둘째, 포스트모더니즘은 근대의 합리성이 빠진 기술 만능주의의 도구적 이성의 억압적 성격과 권력지향성을 폭로한다.

셋째, 포스트모더니즘은 공시적 관점의 다양성 속에서 새로운 이성을 모색하고 발견하는 계몽의 연장이다. 그렇기 때문에 포스트모더니즘은 서구 이성의 결함을 계보학적으로 추적한다. 그에 따르면 포스트모더니스트는 이성을 회의하고 의심하지만, 이성 자체를 포기하지 않는다.

이진우(1966: 23)는 포스트모더니즘을 서구 이성의 결함을 철저히 밝혀내는 이론이므로 오늘날 필요한 새로운 이성을 재구성하기 위한 출발점을 제공해 준다고 보았다. 그래서 이진우(1993: 331)는 한국의 포스트모더니즘이 지향해야 하는 바람직한 방향을 '동양 합리주의'로 규정한다. 동양 합리주의란 존재의 다양성을 도교의 도, 불교의 공, 유교의 인 등의 사상과의 만남을 통해 회복하는 사상으로서 포스트모더니즘을 동양철학으로 재해석한 것이다.

(3) 포스트모더니즘의 적극적 수용 (이정우, 김상환)

독일 관념론으로 대표되는 독일의 근대철학에 대한 연구는 1980년대까지 한국 서양철학 연구의 주류를 차지해왔다고 해도 지나친 말이 아니다. 그러나 포스트모더니즘의 등장은 한국 철학계에 지각변동을 가져왔다. 독일 근대철학에 매력을 느끼지 않는 연구자들은 이미 1970년대부터 베르그송과 바슐라르 연구를 통해 프랑스철학에 관심을 가지게 되었다. 거기에 1980년대부터 소개된 포스트모더니즘은 서양 근현대 철학의 합리성을 직접 비판하면서 독일철

학과의 대립양상으로 나타났다. 1994년 『답론의 공간』으로 김형효와 함께 포스트모더니즘 연구의 불을 지핀 이정우(1994: 11-12)는 프랑스 철학자의 만남을 이렇게 소개한다: "내가 철학자에 들어갔을 때(1983년), 칸트, 헤겔, 후설, 하이데거 등 독일 철학자들에 대한 강의와 영미의 소위 분석철학이라 불리는 철학이 주로 강의되었다. 나에게 전자는 황당했고 후자는 공허했다(전자의 황당함에 대한 학문적 정리가 바로 이 책이다). . . 철학자에 와서 마음을 잡지 못하고 있을 때, 나는 박홍규 교수의 강의를 듣게 되었다. 『창조적 진화』 4장에서 전개되는 <갈릴레이 물리학에서의 시간 개념>에 관한 강의였다. 나는 이 강의에서 커다란 감명을 받았고 비로소 철학적 개안을 할 수 있었다. 박홍규 교수를 통해 읽은 베르그송은 내 철학 수업에서의 첫사랑이었던 셈이다".

베르그송에서 시작된 프랑스철학에 대한 이정우의 첫사랑은 '프랑스 메타과학'에 대한 열정으로 열매 맺었다. 이정우는 포스트모더니즘을 단순히 비합리성의 철학으로서가 아니라, 프랑스 실증주의라는 배경 속에서 푸코라는 시대의 코드를 읽은 것이다. 그래서 그는 독일 근대철학 중심의 '주체성의 철학'과 단호하게 결별하고 푸코를 앞세운 포스트-주체철학의 세계로 들어간다: "특히 콩트, 베르나르, 쿠르노 등에서 오늘날의 푸코, 세르에 이르기까지 전개되어 온 프랑스 메타과학의 전통은 이러한 철학함의 예를 선명하게 보여주고 있다. 그러나 불행하게도 세계 철학의 전시장을 방불케 하는 우리의 철학과 커리큘럼에 바로 이 전통만큼은 완전히 소외되어 있는 것이다"(이정우, 1994: 221).

이정우가 국내에서 자생적으로 포스트모더니즘을 발견했고 과학적 관심에서 푸코에 접근한 반면에 김수영의 시에 심취했던 김상환은 문학적이고 예술적인 관심으로 포스트모더니즘에 접근했다. 그가 심취한 데리다의 '해체론'을 다음과 같이 문학적으로 표현하고 있다: "기존의 철학사는 이성이 비상하던 역사의 기록이다. 그러나 이성적 사유는 과학적 이론으로 변신하면서, 다시 기술과 기계로 혹은 코드로 탈바꿈하면서 날개를 잃어 버렸다. 이것은 도식적 고착화의 불행이다. . . 이로써 합리적 동물의 긍정은 자기긍정에 불과하게 되

었다. 인간의 사랑이 자기애로 전락해 갈 때, 이 자기 중심적 사랑의 협소성을 깨뜨리는 것이 해체론이다. 나르시시즘에 취한 이성의 거울을 깨뜨리는 해체론은 20세기의 탈 관념론과 탈 인간중심주의 운동의 극치이다. 해체론은 자기 회귀적인 사랑의 불순한 의도를 노출시키면서 사랑 그 자체의 움직임으로 향하고 있다. 존재의 본능을, 망각된 사랑의 진리를 일깨우고 있다(김상환, 1996: vii)". 앞서 포스트모더니즘을 근대의 비판철학의 연장선에서 바라보는 이진우와는 달리 김상환은 동일한 사상을 근대의 이성적 사유로부터의 전면적인 방향전환으로 보고 있다.

(4) 포스트모더니즘과 마르크스주의의 상호보완 (윤평중, 이진경)

1990년대에 들어와 한국 철학계에서 적극적으로 수용된 한국의 포스트모더니즘의 특징 가운데 하나는 마르크스주의와의 합종연횡이라고 할 수 있다. 앞서 살펴 본 강내희와 정정호처럼 마르크스주의에 굳건하게 서 있으면서도 일찍이 욕망이나 몸 같은 포스트모던 문화의 코드에 눈을 뜬 그룹도 그런 경향에 속한다. 그러나 양자의 대등한 결합은 비로소 동구권 사회주의의 몰락 이후에 나타났다. 그 가운데 눈에 띄는 철학자가 윤평중과 이진경이다.

윤평중은 1989년 이후 누구보다도 먼저 포스트마르크스주의의 가능성에 눈을 뜬 철학자이다. 1990년 그는 『푸코와 하버마스를 넘어서』라는 책에서 한국 철학계에서 최초로 포스트모더니즘과 네오마르크스주의를 연결한다. 그는 하버마스과 푸코의 차이를 '계몽적 이성'에 대한 신뢰와 '역사 속에 실현된 이성'에 대한 비판적 계몽 사이의 차이로 본다. 양자는 서로를 비판하지만, 동시에 공통된 서양의 지적 산물이므로 이성적인 사회를 위해 모두 사용될 수 있다는 것이다.

이어서 출간된 『포스트모더니즘과 포스트마르크스주의』에서 그는 푸코와 마르크스주의의 상호보완적 결합을 제안한다. 그는 프롤레타리아가 모든 계급을 대표한다는 마르크스의 '계급 환원주의'를 거부하면서 교조적이고 획석화

된 계급해방의 논리에서 벗어난 새로운 해방의 가능성을 푸코에게서 발견한다: "그러나 지배양식이 권력-지식 연계에 의해 수행되고 투쟁의 초점이 생산관계로부터 이탈하는 양상을 보일수록 담화의 논리가 새로운 해방 철학의 체계모니를 장악하게 될 것이다. 여기서 분명해지는 것은 노동의 철학과 담화의 논리는 상호 보완적인 해방논리로 기능한다는 사실이다. 철학적으로 그것은 마르크스주의와 푸코의 결합 가능성을 암시한다. 현실 정치적으로 그것은 사회주의와 자유주의 덕목을 결합시키려고 하는 급진 민주주의에의 시도로 나타난다."(윤평중, 1992: 163)

이 글의 제1장의 〈한국철학의 마르크스주의 수용〉에서 언급된 『사회구성체론과 사회과학방법론』의 저자 이진경은 교조적인 마르크스-레닌주의자로 출발했다. 그러나 그는 1989년 동구권의 몰락에 심한 정신적 충격을 받는다. 마침내 그는 마르크스주의의 근대성에 대한 비판적 재검토를 거쳐 포스트모더니즘으로 다가간다. 그는 역사의 연속성을 보장해 주는 역사의 '가족 유사성'에 주목한다. 이 가족 유사성에 따라 근대에도 전근대의 요소가 현존하며 사회주의에도 자본주의의 요소들이 현존한다는 발견은 그에게 새로운 방향을 열어준다. 즉 포스트모더니즘조차도 모더니즘의 요소와 맞물려 있기 때문에 그는 푸코 등의 포스트모더니즘을 통해 계급이 아닌, 역사적인 주체의 성립의 문제로 다시 돌아야 한다. 그에게 철학의 문제는 "지식을 비롯하여 여러 가지 조건 속에서 사람들이 어떻게 각 사회에 '필요한' 주체로 되어 가는지, 혹은 특정한 사회 속에서 살아갈 수 있는 주체로 만들어지는지"를 연구(이진경, 2002: 357)하는 것이 "사회적 생산양식과의 관계 속에서 주체 생산방식에 대한 개념적이고 역사적인 연구"(이진경, 2002: 357)가 된다.

그 후 이진경은 프랑스의 포스트모더니스트 들뢰즈(Gilles Deleuze)에 심취하여 10년의 연구와 강의를 통해 들뢰즈의 『천 개의 고원』을 해설한 『노마디즘 1,2』(이진경, 2002)과 마르크스의 자본론을 재평가한 『자본을 넘어선 자본』(이진경, 2004)을 출판한다. 이제 그에게 중요한 것은 고전적인 마르크

스주의 이론틀이 아니라, 새로운 역사현실에서 "차이를 갖는 것들의 다양한 접속을 통해 또 다른 새로운 것을 생성해 내는 것"(이진경 외, 1997: 171)이다.

2. 포스트모더니즘에 대한 기독교철학자의 평가

(1) 급진성 비판 (강영안, 신국원, 전광식)

한국의 기독교철학자 가운데 가장 많은 철학 저서를 집필한 강영안은 포스트모더니즘을 평가하기에 가장 전문성을 가진 철학자라고 할 수 있다. 그는 벨기에 루뱅대학교 네덜란드 암스테르담 대학에서 철학을 공부했고 레비나스나 라캉에 대한 연구를 통해서 최근의 프랑스 철학에 대해 일가견을 가지고 있기 때문이다. 그는 1996년에 포스트모더니즘에 대한 그의 연구를 정리한 『주체는 죽었는가 - 현대 철학의 포스트모던 경향』을 통해 자신의 입장을 제시했다. 그도 1990년대의 현대철학이 더 이상 '주체의 죽음'을 이야기하는 포스트모더니즘의 목소리를 외면할 수 없게 되었음을 인정한다. 그렇지만 강영안이 진지하게 염려하는 것은 포스트모더니즘이 주체비판을 위해 동원한 언어비판적 '반 휴머니즘'이다. 그는 이 반 휴머니즘을 세 가지로 정리한다. 첫째, 주체는 모든 존재의 기원이나 원천이 아니며 언어의 결과에 불과하다. 둘째, 주체는 말의 주인이 아니라, 말의 그물 속에 존재할 뿐이다. 셋째, 현실의 질서는 언어에 의해 만들어진다.

강영안은 포스트모더니즘의 반 휴머니즘이 주체의 비판에 그치는 것이 아니라, 비판을 절대화함으로써 어떤 인식의 준거도 상대화시킨다고 본다. 그에게 이 상대주의의 귀결은 비판주의이다. 그는 포스트모더니즘의 비판주의에는 강력한 오만이 도사리고 있다고 결론 내린다. 그의 철학적 작업은 이러한 포스트모더니즘의 역설에서 벗어나는 대안을 찾는 일이다: "오만과 절망, 그 어느 것에도 빠지지 않으면서 철학적 사유를 펼쳐나갈 가능성은 어디서 찾을 수 있을까? 인간을 높이지도 않고, 그렇다고 해서 낮추지도 않으면서 인간에게

제격에 알맞은 자리를 줄 수 있는 철학적 사유를 어떻게 펼쳐나갈 수 있을 것일까?(강영안, 1996: 34)".

캐나다 토론토의 ICS(Institute for Christian Studies)를 거쳐 암스테르담 자유대학에서 가다머의 해석학으로 학위를 받은 신국원도 포스트모더니즘을 결코 가볍게 여길 수 없는 문화현상으로 본다. 그러나 그에게 '포스트'의 상황은 기존문화의 토대가 무너진 시대를 의미한다. 포스트모더니즘은 공통적인 의미의 상실과 윤리적 토대의 상실을 가져왔기 때문이다. 특히 그는 인간의 성(性)은 사회적으로 구성되었다고 주장하면서 성에 대한 가치판단은 모두 정치적인 판단에 불과하다는 포스트모던 성 정치학을 날카롭게 비판한다. 그는 성 정치학이 동성애자의 권리를 옹호하고 성적 억압을 해소한다는 명목으로 '성의 규범' 자체를 해체함으로써 생겨나는 엄청난 도덕적 혼란에 대해 무책임하다고 비판한다. 포스트모더니즘의 실천적 귀결에 대한 그의 평가는 다음과 같다: "포스트모던 사상가들은 과거 세계가 만든 더럽고 추한 것을 폭로하고 폭파한다. 그러나 그들은 새로이 살 만한 거소 즉 대안제시에 매우 인색하다. 아니 이를 두려워하고 그래서 거부한다."(신국원, 1999: 253)

고신대를 졸업하고 독일에서 서양고전철학을 전공한 전광식도 "포스트모더니즘에 대한 기독교세계관적 비판"이라는 논문에서 신국원과 비슷한 결론을 내린다. 그에 따르면 포스트모더니즘은 "절대적 상대성을 주장해 다양성과 함께 자유방임성을 말하고, 나아가 사고와 가치의 혼란은 물론 윤리적 미풍양속을 무너뜨리면서 윤리의 무정부 상태를 가져온다."(전광식, 1998: 123). 동시에 그는 포스트모더니즘이 지나치게 인간 이성을 평가절하하고 욕망을 강조하는 데 반대의 목소리를 분명히 한다. 포스트모더니즘의 이러한 경향은 결국 인간의 동물성으로의 회귀를 의미할 뿐이다. 뿐만 아니라 포스트모더니즘은 종교의 절대성까지 상대화하며 초월적이고 영원한 범주와 가치마저 부정한다. 이런 점에서 그는 포스트모더니즘이 "이 시대를 해석하는 설명자에 머물지 않고 인간을 그릇되게 이끌고 가는 거짓안내자일지도 모른다."(전광식, 1998:

124)고 결론 내린다.

(2) 비판적 수용 (김영한, 최태연)

우리는 앞서 포스트모더니즘이 진리의 절대성을 부정함으로써 성경의 절대 진리성을 믿는 기독교와 심한 충돌을 일으킨 사실을 잘 알고 있다. 그러나 일군의 기독교철학자들은 이러한 포스트모더니즘의 문제점에도 불구하고 오늘날의 기독교를 위해서 포스트모더니즘의 긍정성을 부각시키고자 한다. 이런 입장에서 서 있는 학자로 김영한과 최태연을 들 수 있다. 독일에서 후설의 현상학과 현대신학을 연구하고 한국 철학계와 신학계에서 동시에 자신의 목소리를 내었던 김영한은 포스트모더니즘의 긍정성과 부정성을 균형 있게 평가하고자 노력한다. 그는 "21세기, 포스트모더니즘과 기독교"라는 논문에서 하버마스나 이진우와 비슷하게 포스트모더니즘을 반현대나 탈현대로 이해하지 않고 '현대'에 대한 내재적 비판'으로 보는 관점에서 출발한다. 따라서 그에게 포스트모던 상황은 현대와의 연속성 상에 있는 '후기현대'이다(김영한, 1996: 17-19). 그 역시 포스트모더니즘의 부정적 측면을 충분히 인정하면서 포스트모더니즘이 신과 자아와 역사와 경전의 절대성을 부정한 결과 인간의 삶과 역사의 의미상실과 도덕적 무정부상태로 끝난다고 경고한다. 그럼에도 불구하고 그는 포스트모더니즘이 제공하는 다양성의 존중, 감성과 여성의 강조, 환경에 대한 각성, 영성의 추구 등을 높이 평가한다. 그에게 포스트모더니즘은 기독교적인 문화철학이나 신학을 새롭게 설립하는 데 커다란 기여를 하는 것으로 보인다. 그는 독자들에게 포스트모더니즘을 비판하지만 말고 장점을 수용하면서 기독교의 대안을 제시하자고 권유한다: "포스트모더니즘을 극단적으로 세속주의로 물이붙이는 것은 근본주의적 편협한 시각이다. 우리는 포스트모더니즘의 부정적 측면인 해체주의를 비판하고 대안을 제시하여야 한다. 그러나 우리는 긍정적 측면인 다양성의 강조, 감성과 여성의 강조, 환경과 생태계에 대한 각성,

영성에 대한 추구를 긍정적으로 수용하면서 기독교 진리를 증거 해야 한다(김영한, 2004: 12)".

폴 리코르에 대한 연구로 독일 베를린자유대학에서 학위를 받은 최태연은 포스트모던 시대에 적합한 기독교철학과 변증을 추구한다. 그는 "포스트모던 시대의 기독교세계관"이라는 논문에서 포스트모더니즘에 직면한 기독교가 가져야 할 태도를 기독교세계관의 개방성으로 본다. 그는 이 개방성이란 "다른 세계관을 무조건 무시하고 배척하는 입장이 아니라, 다른 - 종교적, 문화적, 인문학적, 과학·기술적 - 세계관들에 대해 진지하게 경청하고 경쟁하면서 비록 본질적인 차원은 아니지만 자기수정을 받아들일 태도를 갖는 것(최태연, 2000: 143-144)"이다.

그는 이러한 입장을 예술에 대한 이해에서 보여주고자 한다. 그는 아방가르드 이후의 현대미술이 아름다움을 더 이상 추구하지 않고 이 세계의 추함이나 무의미함을 표현해 왔다는 점에 주목한다. 추함과 무의미의 예술도 진실하고 다양한 양식으로 나타날 때, 하나님의 창조진리를 드러낼 수 있다는 것이다: "계몽과 과학의 발전과 정반대로 인간의 예술경험의 역사는 이 세계의 추함에 점점 더 눈을 떠왔다. 이 예술이 아방가르드 이후의 예술이다. 그렇다면 이 예술을 어떻게 볼 것인가? 부정의 예술이 모두 타락한 예술은 아니다. 다만 그 예술이 세계에 대한 어떤 반응으로부터 나왔느냐가 문제이다"(최태연, 2004: 35). 그는 기독교가 포스트모던 상황에서 그 정체성을 유지할 수 있는 한계 내에서 모든 다양한 문화적 형식과 결과를 수용함으로써 기독교 복음의 적용 범위를 넓히고자 한다.

(3) 적극적 수용 (김기현, 양희승)

김기현은 침례신학대학에서 종교철학으로 학위를 하고 목회를 하는 목회자이다. 그럼에도 그는 『복음과 상황』에 기고한 글과 저술을 통해 자신의 생

각을 뚜렷하게 제시했다. 그의 사상의 핵심은 '평화주의'(Pacifism)와 '내러티브즘'(Narrativism)이다. 그가 포스트모더니즘과 만나는 지점은 추상화된 이론으로 기독교의 복음을 이해시키려는 교회의 주류 신학에 대한 비판이다. 그는 기독교가 정당한 전쟁(Just War)과 같은 전통적인 교리를 고집할 때 빠지게 되는 오류를 지적하면서 평화를 추구하는 새로운 방식과 복음서의 이야기에 충실한 신앙표현을 개발해야 한다고 주장한다.

양희승은 영국에서의 신학수업을 통해 정립된 내러티브 신학과 학생복음화 협의회의 활동을 통해 복음주의 학생 운동권에 널리 알려진 젊은 신학자이다. 그는 『복음과 상황』에 기고한 "기독교 세계관: 담론, 운동, 혹은 논란"이란 글을 통해 한국의 복음주의권에서 주류담론으로 자리잡은 기독교세계관의 담론이 갖는 권위적인 성격을 해체해야 한다고 주장한다. 그는 기독교인의 주체성이나 정체성을 형성하기 위한 수단은 교리적 명제가 아니라, 성경의 내러티브라고 단호하게 말한다: "자아정체성을 구성하는 것은 명제이기보다는 내러티브이다. 중첩되고, 얽힌, 이야기들이 우리의 내면세계를 구성하고 있는 것이다. 그리스도인이 된다는 것은 일차적으로 우리의 자아정체성이 성경 내러티브로 재구성된다는 것을 의미한다 (양희승, 2002: 43). 그에 따르면 모든 사람은 삶의 이야기를 통해 그들의 자아/주체도 형성하며 내러티브로 이루어진 성경 없이는 그리스도인의 정체성도 없다는 것이 그의 주장의 요지이다. 그는 최근의 성경 신학 연구의 결과를 소개하면서 이 주장을 설득력 있게 논증한다.

그는 또한 현대 신학에서의 내러티브를 활용하는 시도들에 주의를 돌린다. 미들턴과 월쉬(Middleton & Walsh)는 포스트모던 사회의 조건을 분석하고 다양한 문화의 차이를 충분히 고려하는 억압적이지 않은 성경적 세계관을 모색했고 한국에 잘 알려진 신학자 스탠리 그랜즈도 포스트모던 시대에 가장 효과적인 신앙의 증거방식을 명제가 아닌, 공동체의 이야기라고 주장했다. 더 이상 성경의 내러티브에서 신학적 명제(proposition)를 추론해 내지 말고, 생생한 내러티브로 전달될 때, 권위적이지 않고 편협하지 않은 기독교인의 주체

성이 형성된다는 것이 그의 작업가설이다.

IV. 한국 기독교 철학회 설립과 한국의 기독교철학⁵⁾

1. 현상학 (손봉호, 강영안, 류의근, 신인섭)

이 학회의 초대 회장인 손봉호⁶⁾는 미국에서 신학을 공부한 후, 네덜란드 암스테르담 자유대학에서 칸트의 비판철학과 후설의 현상학을 연구했다. 현상학과 사회윤리학 분야에서 폭넓은 연구를 한 그의 철학의 대표적 기여를 들자면 '고통의 현상학'이라고 할 수 있다. 1995년에 출판한 『고통의 철학』에서 그는 서양철학이 고통의 문제에 무관심했던 점을 비판하면서 고통의 문제를 현상학적으로 해명하고자 한다. 그는 아픔, 괴로움, 고통으로 표현되는 현상들이 인간의 원초적인 경험을 구성한다는 사실과 주관성을 통해 경험된다는 데 주목한다. 그의 고통의 철학에서 가장 중요한 점은 고통의 윤리적 의미이다. 그는 고통 받는 타인의 얼굴 앞에서 모든 사람이 윤리적 의무를 가진다고

본다. 고통을 통해 우리는 보편성을 확보하게 된다. 그의 이러한 타자의 현상학은 네덜란드 현상학자 반 퍼슨(Van Peursen)과 프랑스의 유대인 현상학자 레비나스(Lévinas)의 영향을 받은 것으로 보인다(손봉호, 1995: 204-205).

칸트철학 전문가 강영안⁷⁾은 손봉호의 영향아래 플라니와 레비나스 철학을 진지하게 받아들였고 인격적 지식의 철학과 '고통의 철학'에 관심을 가졌다. 그에게 타인의 인격과 고통을 무시하는 비인격적 철학은 곧 철학의 종말을 의미한다. 그는 박완서의 『한 말씀만 하소서』라는 작품을 통해 이들을 잃은 어머니의 고통의 기록을 추적하면서 고통의 의미와 그 회복에 대해 논의한다. (강영안, 1997: 76-96). 강영안은 이 논문에서 피할 수 없는 부조리(不條理)요 악(惡)인 고통을 극복하는 일은 한 인간의 삶이 자신만을 위한 삶이 아니라, 타인을 위한 삶이라는 것을 깨달고 동참할 때에야 가능해진다고 결론 내린다.

메를로-퐁티 연구가인 류의근⁸⁾과 신인섭⁹⁾도 수많은 논문과 번역을 통해

5) 이 논문이 추구했던 과제 '시민사회 형성기(1980-2005)의 한국 기독교철학'을 마무리하는 작업은 역설적으로 이 논문의 범위를 넘어서는 것으로 보인다. 1998년에 설립된 한국기독교철학회의 활동과 관련된 20여명의 철학자들의 연구를 자세히 서술하기에는 새로운 논문이 필요하기 때문이다.

6) 저서: 『현대정신과 기독교적 지성』(서울: 성광문화사, 1978); 『나는 누구인가』(서울: 샘터, 1986); 『별수 없는 인간』(서울: 샘터, 1988); 『꼬집어 본 세상』(서울: 철학과 현실사, 1990); 『현상학과 분석철학』(서울: 탐출판사, 1991); 『행하는 자라야』(서울: IVP, 1992); 『나는 누구인가』(서울: 샘터사, 1994); (공저)『한국 기독교인의 정치의식과 민주화』(서울: 생명의 말씀사, 1994); 『고통 받는 인간』(서울: 서울대학교출판부, 1995); (공저)『사회윤리의 실제』(서울: 학문사, 1999); 『고상한 이기주의』(서울: 규장문화사, 2000); 『기독교와 복음』(서울: 한국복음신학연구원, 2001); 『올림·열림·어울림 - 손봉호 교수 세상보기』(서울: 철학과 현실사, 2002); 『사도신경 강해』(서울: 성서유니온, 2005).

번역: (공역) C.A. 반 퍼슨, 『몸 영혼 정신 : 철학적 인간학 입문』(서울: 서광사, 1985).

7) 저서: (공저) 『대중문화, 더 이상 침묵할 수 없다』(서울: 예영, 1998); (공저) 『전통 근대 탈근대의 철학적 조명』(서울: 철학과 현실사, 1999); 『도덕은 무엇으로부터 오는가』(서울: 소나무, 2000); (공저) 『과학적 지식과 인간다운 삶』(서울: 소화, 2000); 『자연과 자유사이』(서울: 문예출판사, 2001); 『주체는 죽었는가』(서울: 문예출판사, 2001); 『강교수의 철학 이야기 : 데카르트에서 칸트까지』(서울: IVP, 2001); 『우리에게 철학은 무엇인가 : 근대, 이성, 주체를 중심으로 살펴본 현대 한국 철학사』(서울: 궁리, 2002); (공저)『가난과 부요의 저편』(서울: SFC, 2002); 『인간의 얼굴을 가진 지식』(서울: 소나무, 2002); 『타인의 얼굴』(서울: 문학과 지성사, 2005); (공저)『서양의 고전을 읽는다 1 : 인문·자연』(서울: 휴머니스트, 2006).

번역: (공역) C.A. 반 퍼슨, 『몸 영혼 정신 : 철학적 인간학 입문』(서울: 서광사, 1985); C. A. 반 퍼슨, 『급변하는 흐름 속의 문화』(서울: 서광사, 1994); 엠마누엘 레비나스, 『시간과 타자』(서울: 문예출판사, 1996).

8) 저서: 류의근·윤상진, 『도어서 : 예수의 도를 위한 서신』(서울: CLC, 2005); 빌럼 뢰이벤, 헨리 코렌, 『현대 무신론 비판』(서울: CLC, 2005); 류의근, 『말씀으로 가슴 벅찬 삶』(서울: CLC, 2007).

번역: 메를로 퐁티, 『지각의 현상학』(서울: 문학과지성사, 2002); J. P. 모어랜드/W. L. 크레이그, 『형이상학 : 기독교 세계관의 철학적 기초』(서울: CLC, 2006).

서 메를로-퐁티의 현상학의 연구에 전념하고 있다. 류의근은 현상학 연구 이외에도 종교철학과 기독교변증에 전념하고 있고 신인섭은 현상학 연구와 기독교철학의 접목을 시도하고 있다.

(2) 해석학 (김영한, 신국원, 최태연, 정기철, 김종걸, 신응철)

김영한¹⁰⁾은 1970년대 독일 하이델베르크 대학에서 후설의 현상학을 연구 하던 중에 독일의 해석학자 가다머와 프랑스의 기독교철학자이며 해석학자인 리피르의 저서를 알게 되었다. 그는 한국에 돌아온 후 해석학에 대한 연구에 몰두한다. 그의 해석학에 대한 연구는 1987년 『하이데거에서 리피르까지』로 열매를 맺는다. 그의 영향 아래 최태연¹¹⁾, 정기철¹²⁾, 김종걸¹³⁾ 등의 리피르

13) 저서: 『현상학적 사회철학: 마르크스, 후설, 메를로-퐁티의 상호주관적 공동체』 (서울: 우신출판사, 2003)

현재 신인섭은 강남대학교 종교철학과 교수와 한국현상학회 총무이사로 활동하고 있다.

10) 저서: 『한국기독교 문화신학』 (서울: 성광문화사, 1992); 『하이데거에서 리피르까지』 (서울: 박영사, 1993); 『개혁신학이란 무엇인가?』 (서울: IVP, 1994); 『21세기와 개혁신학 1: 21세기와 개혁사상』 (서울: 한국장로교출판사, 1998); 『21세기와 개혁신학 2: 포스트모더니즘과 개혁신학』 (서울: 한국장로교출판사, 1998); 『21세기와 개혁신학 3: 개혁신학의 현대적 이해』 (서울: 한국장로교출판사, 1998); (공저) 『사이버문화와 기독교문화전략』 (서울: 쿤란, 1999); (공저) 『21세기의 생명문화와 기독교』 (서울: 쿤란, 2000); 『바르트에서 몰트만까지』 (서울: 대한기독교출판사, 2000); 『21세기 세계관과 개혁신앙』 (서울: 예영, 2006); 『21c 문화변혁과 개혁신앙』 (서울: 예영, 2007).

11) 저서: (공저) 『대중문화, 더 이상 침묵할 수 없다』 (서울: 예영, 1998); (공저) 『사이버문화와 기독교문화전략』 (서울: 쿤란, 1999); (공저) 『21세기의 생명문화와 기독교』 (서울: 쿤란, 2000); (공저) 『신앙과 논리 - 크리스찬들을 위한 논리 이야기』 (서울: 살림, 2004); 『폴 리피르의 변증법적 해석학』 (서울: UCN, 2005); 『개혁주의와 과학철학』 (서울: UCN, 2005); 『Dialektik der Interpretation』 (서울: UCN, 2005); (공저) 『기독교문화, 소통과 변혁을 향하여』 (서울: 예영, 2005).

12) 저서: (편저) 『신학 해석학』 (서울: 한들, 1997); (편저) 『현대철학 강좌』

전문가가 배출되었다. 신국원¹⁴⁾은 가다머를 기독교철학의 관점에서 연구하여 암스테르담 자유대학에서 학위를 받고 가다머에 대한 연구와 기독교 대중문화론 분야에서 많은 성과를 거두고 있다. 신응철¹⁵⁾은 카시러의 철학으로 박사학위를 받고 해석학과 문화철학에 대해 폭넓은 연구를 하고 있다.

(3) 분석철학 (하종호, 양성만, 신상형, 배국원, 정승태, 이태하)

분석철학 분야에서도 상당한 기독교철학자들이 연구에 종사하고 있다. 하종호¹⁶⁾는 플랜팅가와 얼스틴의 개혁주의 인식론과 김재권의 심리철학에 대한

(서울: 한들, 1999); (편저) 『해석학과 윤리』 (서울: 한들, 1999); (편저) 『철학과 신학』 (서울: 한들, 2000); 『종말론과 윤리』 (서울: 한들, 2000); 『시간문제와 종말론』 (서울: 한들, 2000); 『상징, 은유 그리고 이야기』 (서울: 문예출판사, 2002); (공저) 『시간과 종말 : 한국에서 시간문제의 해석학적 수용』 (서울: 쿤란, 2003); 『해석학과 학문과의 대화』 (서울: 문예출판사, 2004); (공저) 『하나님을 사랑한 철학자 9인』 (서울: IVP, 2005); 『에버하르트 용엘』 (서울: 살림, 2007).

13) 저서: 『리피르의 해석학적 철학』 (서울: 한들, 2003).

14) 저서: 『기독교인의 생활윤리』 (서울: 대한예수교장로회총회, 1999); 『포스트모더니즘』 (서울: IVP, 1999); 『신국원의 문화이야기』 (서울: IVP, 2002); 『변혁과 살림의 대중문화론』 (서울: IVP, 2005); 『니고데모의 안경: 신국원의 기독교세계관 이야기』 (서울: IVP, 2005); (공저) 『하나님을 사랑한 철학자 9인』 (서울: IVP, 2005).

번역: 코넬리우스 반틸, 『변증학』 (서울: CLC, 1995); (공역) H. Dooyeweerd, 『서양 사상의 황혼에서』 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1995); 윌리엄 로마노프스키, 『대중문화전쟁』 (서울: 예영, 2001);

15) 『해석학과 문예비평』 (서울: 예림기획, 2001); 『카시러의 문화철학』 (서울: 한울아카데미, 2002); 『문화철학과 문화비평』 (서울: 철학과 현실사, 2003); 『철학으로 보는 문화』 (서울: 살림출판사, 2004); 『카시러 사회철학과 역사철학』 (서울: 철학과 현실사, 2004); 『기독교문화학이란 무엇인가』 (서울: 선학사, 2006); 『관상의 문화학 - 사람은 생김 대로 사는가』 (서울: 책세상, 2006).

16) 저서: 『심리철학』 (서울: 철학과 현실사, 1997); (공저) 『하나님을 사랑한 철학자 9인』 (서울: IVP, 2005).

연구에 전념하고 있다. 기독교세계관 운동에 초기부터 참여했던 양성만⁷⁾은 분석철학적 기독교철학을 모색하고 있으며 신상형¹⁸⁾은 비트겐슈타인의 종교 철학 연구에 심혈을 기울이고 있다. 침신대에서 가르치는 배국환⁹⁾과 정승태²⁰⁾는 영미 종교철학 전반에 대한 연구서와 번역서를 출간했고 이태하²¹⁾는 흄의 인식론과 종교철학에 대한 전문가로서 개혁주의 인식론을 비판적으로 연구하고 있다.

번역: 김재권, 『물리계 안에서의 마음』 (서울: 철학과 현실사, 1999); 브루스 라이헨바하, 『종교철학』 (서울: 이화여자대학교출판부, 1997); D. M. 암스트롱, 『마음과 몸 - 풀리지 않는 철학적 수수께끼』 (서울: 철학과 현실사, 2007); 김재권, 『물리주의』 (서울: 아가넷, 2007).

17) 저서: (공저) 『하나님을 사랑한 철학자 9인』 (서울: IVP, 2005).

번역: R.J. 앤더슨, 『철학과 인문과학』 (서울: 문예출판사, 1993); 필립 존슨, 『위기에 처한 이성』 (서울: IVP 2000); 켈리 제임스 클락(편), 『기독교 철학자들의 고백』 (서울: 살림, 2006); 알버트 월터스, 『창조 타락 구속』 (서울: IVP, 2007).

18) 신상형은 현재 안동대학교 동양철학과 교수이며 한국기독교철학회 이사로 활동하고 있다.

19) 저서: 『현대 종교철학의 이해 - 종교에 대한 후기근대적 접근』 (서울: 동연, 2000).

번역: 월터 캡스, 『현대 종교학 담론』 (서울: 까치, 1999); (공역) 카렌 암스트롱, 『신의 역사 1·2』 (서울: 동연, 1999); 한스 링, 『가톨릭 교회』 (서울: 을유문화사, 2003).

20) 저서: 『종교철학담론』 (대전: 침례신학대학출판부, 2004); 『그까이꺼 해석학! 폼나게 풀어보자!』 (대전: 침례신학대학출판부, 2005).

번역: Dan Stiver, 『종교언어철학』 (대전: 침례신학대학출판부, 2001); 에릭 러스트, 『종교 계시 그리고 이성』 (서울: 한들, 2003); 윌리엄 플레이커, 『비변증론적 신학』 (서울: 은성, 2003).

21) 저서: 이태하, 『자연과학에서 문예비평으로 - 경험론의 이해』 (서울: 프레스21, 1999); (공저) 『현대인의 삶과 윤리』 (서울: 민지사, 2000); 이태하, 『종교적 믿음에 대한 몇 가지 철학적 반성』 (서울: 책세상, 2000).

번역: 마이클 루스, 『다원주의자가 기독교인이 될 수 있는가?』 (서울: 청년정신, 2002); 데이비드 흄, 『기적에 관하여』 (서울: 책세상, 2005); 데이비드 흄 『종교의 자연사』 (서울: 아가넷, 2004); 알빈 플란팅가, 『신과 타자의 정신들』 (서울: 살림, 2004).

(4) 고전철학 (김성진, 전광식, 주광순, 이경직)

서양고전철학 전공자 중에서도 많은 기독교철학자들이 배출되었다. 특히 플라톤 연구가로서 인정받는 기독교철학자로는 김성진²²⁾, 주광순²³⁾, 이경직²⁴⁾이 있고 신플라톤주의 연구로 학위를 한 전광식²⁵⁾도 꾸준히 기독교철학과 세계관에 대한 연구를 진행하고 있다.

(5) 독일관념론 (최신한)

독일에서 슬라이어마허와 헤겔을 공부한 최신한²⁶⁾은 독일관념론 연구가로

22) 저서: (공저) 『형이상에 대한 동서양의 철학적 접근』 (성남: 정신문화연구원, 1998); (공저) 『생태문제와 인문학적 상상력』 (서울: 나남출판, 1999); (공저) 『논쟁과 철학』 (서울: 고려대학교출판부, 2007).

23) 주광순은 현재 부산대학교 철학교수와 기독교윤리실천운동 이사로 활동하고 있다.

24) 저서: (공저) 『신앙과 논리 - 크리스찬들을 위한 논리 이야기』 (서울: 살림, 2004); 『플라톤과 기독교』 (서울: UCN, 2005); 『순교자 유스티누스의 생애와 사상』 (서울: UCN, 2005); (공저) 『하나님을 사랑한 철학자 9인』 (서울: IVP, 2005); 『기독교 철학의 모색』 (서울: UCN, 2006); 『기독교와 동성애』 (서울: UCN, 2006).

번역: 그레고리 블레스토스, 『플라톤의 우주』 (서울: 서광사, 1998); 앤소니 룡 『헬레니즘 철학』 (서울: 서광사, 2000); 디트리히 요하임 슐츠, 『플라톤의 물질 문제』 (서울: 서광사, 2000); 로날드 내쉬, 『하나님의 말씀과 인간의 마음』 (서울: CLC, 2001); 로날드 내쉬 『기독교와 역사 - 믿음과 이해』 (서울: CLC, 2001); 루키우스 세네카, 『영혼의 치료자, 세네카』, (서울: 동녘, 2001); 로날드 내쉬, 『신앙과 이성』 (서울: 살림, 2003); 아더 홈즈 『사실, 가치, 하나님』 (서울: IVP, 2004).

25) 저서: (공저) 『기독교 세계관으로 본 주라기 공원』 (서울: CUP, 1993); 『마르크스주의 이후의 철학』 (서울: 이문출판사, 1996); 『학문의 숲길을 걷는 기쁨』 (서울: CUP, 1998); 『고향』 (서울: 문화과 지성사, 1999); ; (공저) 『가난과 부요의 저편』 (서울: SFC, 2002). 『신플라톤주의의 역사』 (서울: 서광사, 2002); 『문명의 황혼과 소망의 그리스도』 (서울: CUP, 2005).

26) 저서: 『헤겔철학과 종교적 이념』 (서울: 한들출판사, 1997); 『독백의 철학에서 대화의 철학으로』 (서울: 문예출판사, 2001); 『슬라이어마허』 (서울: 살

서 두각을 나타내고 있다. 그의 연구범위는 헤겔, 슈라이어마허, 셸링의 종교철학이다. 그는 슈라이어마허와 헤겔의 종교철학을 번역했다.

(6) 과학/기술철학 (김유신, 손화철)

최근 들어 중요한 연구영역으로 주목받는 과학·기술에 관한 철학에서는 부산대학교의 김유신²⁷⁾과 최근에 암스테르담자유대학에서 학위를 마치고 돌아 온 기술철학자 손화철²⁸⁾이 활동하고 있다.

(7) 사회/정치철학 (김선욱, 최한빈)

기독교철학자로서 정치철학과 NGO 운동가로서 적극적인 활동을 하고 있는 김선욱²⁹⁾과 막스 베버의 사회철학에 대한 연구를 하고 있는 최한빈³⁰⁾ 모두

림, 2003); 『정신현상학 - 자기 내적 거리유지의 오디세이아』 (서울: 살림, 2007).

번역: F.W.J. 셸링, 『인간적 자유의 본질 외』 (서울: 한길사, 2000); 『종교론』 (서울: 대한기독교서회, 2002); 만프레드 프랑크, 『현대의 조건』 (서울: 책세상, 2002); 프리드리히 슈라이어마허, 『기독교 신앙』 (서울: 살림, 2006); 게오르그 W. F. 헤겔 『종교철학』: (서울: 지식산업사, 1999).

27) 저서: (공저) 『현대 과학철학의 문제들』 (서울: 아르케, 1999; (공저) 『과학적 지식과 인간다운 삶』 (서울: 소화, 2000).

번역: Charles Harris 외, 『공학윤리』 (서울: 북스힐, 2006).

28) 저서: 『토플러 & 엘릴: 현대기술의 빛과 그림자』 (서울: 김영사, 2006).

29) 저서: 『정치와 진리』 (서울: 책세상, 2001); 『하나 아렌트 정치판단이론』 (서울: 푸른숲, 2002); 『지구화 시대 여성과 공공정책의 변화』 (서울: 푸른사상, 2005); 『키르케고르가 들려주는 죽음에 이르는 병 이야기』 서울: 자음과모음, 2006)

번역: J. 하버마스, 『하버마스와 헨리히의 철학 논쟁』 (서울: 서광사, 1996); 한나 아렌트, 『칸트 정치철학 강의』 (서울: 푸른숲, 2002); 찰스 테일러, 『세속화와 현대명명』 (다산기념 철학강좌 6) (서울: 철학과현실사, 2003); 한나 아렌트, 『예루살렘의 아이히만』 (서울: 한길사, 2006).

30) 저서: (공저) 『신앙과 논리 - 크리스찬들을 위한 논리 이야기』 (서울: 살림, 2004); 『부자 될 이유: 베버의 프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정

이삼열의 영향 아래 이 분야에서 연구 활동을 하고 있다.

(8) 실존철학 (임춘갑/표재명/강학철/이승구/임규정/임병덕)

임춘갑³¹⁾에 의해 시작된 한국의 키에르케고어 연구는 표재명³²⁾과 강학철³³⁾에 의해 지속되었고 다음 세대인 이승구³⁴⁾, 임규정³⁵⁾, 임병덕³⁶⁾에 의해 지속되고 있다. 이들을 2005년에 기존의 <키에르케고어 연구회>를 <한국 키에르케고어 학회>로 개편하고 연구활동을 계속하고 있다.

신』 (서울: 삼성출판사, 2007)

31) 번역: 하워드 존슨, 『키르케고르의 실존사상』 (서울: 종로서적, 1958); 『사랑의 역사』 (키르케고르 선집 1) (서울: 다산글방, 2005); 『그리스도교의 훈련』 (키르케고르 선집 2) (서울: 다산글방, 2007); 『불안의 개념』 (키르케고르 선집 3) (서울: 다산글방, 2007); 『공포와 전율 반복』 (키르케고르 선집 4) (서울: 다산글방, 2007).

32) 저서: 『키에르케고어의 단독자 개념』 (서울: 서광사, 1992); 『키에르케고어 연구』 (서울: 지성의 샘, 1995)

번역: 최안 키에르케고어, 『들의 백합화 공중의 새』 (서울: 프리칭아카데미, 2005); 최안 키에르케고어, 『예수께서 잡히시던 밤에』 (서울: 프리칭아카데미, 2005); 최안 키에르케고어, 『이방인의 염려』 (서울: 프리칭아카데미, 2005); 최안 키에르케고어, 『적게 사함을 받은 사람은 적게 사랑한다』 (서울: 프리칭아카데미, 2005);

33) 저서: 『도상의 실존』 (현대신서 74) (서울: 대한기독교서회, 1977); 『무의 미로부터의 자유: 키에르케고어의 역설적 인간학』 (서울: 동명사, 1999).

번역: 카를 뢰비트, 『헤겔에서 니체로』 (서울: 민음사, 2006).

34) 저서: (공저) 『하나님을 사랑한 철학자 9인』 (서울: IVP, 2005); 『기독교 세계관이란 무엇인가?』 (서울: SFC, 2005); 『인간복제 그 위험한 도전(개정판)』 (서울: 예영, 2006).

번역: 켈리 제임스 클락, 『이성으로의 복귀』 (서울: 여수문, 1999); Keith E. Yandell, 『기독교와 철학(종교 철학 입문)』, (서울: 이컴비즈넷, 2007).

35) 번역: 키에르케고르, 『불안의 개념』 (서울: 한길사, 1999); 키에르케고르, 『유혹자의 일기』 (서울: 한길사, 2001); 패트릭 가디너, 『키에르케고르』 (서울: 시공사, 2001); 페터 로데, 『키에르케고르, 코펜하겐의 고독한 영혼』 (서울: 한길사, 2003).

36) 저서: 『키에르케고르의 간접전달』 (서울: 성경재, 2003).

(9) 미학/예술철학 (서성록 / 최태연 / 김혜련)

개혁주의 신학의 입장에서 기독교미학을 추구하는 서성록³⁷⁾과 최태연³⁸⁾에 의해 개혁주의 미학이 한국에서 연구되기 시작했다. 미국 뉴욕 주립대에서 미학을 전공한 김혜련³⁹⁾은 기독교 미학과 대중문화에 대한 미학적 비판에 전념하고 있다.

(10) 중세철학 (이경재)

가톨릭 철학자들의 독무대인 중세철학 분야에서 개신교 신자로서 이경재⁴⁰⁾는 고유한 관점에서 왕성한 연구 활동을 하고 있다.

-
- 37) 저서: 『우리 미술 100년』 (서울: 현암사, 2001); 『성서 그림 이야기 렘브란트』 (재원, 2001); 『박수근 - 사랑이 숨쉬는 공간』 (서울: 재원, 2002); 『미술관에서 만난 하나님』 (서울: 예영, 2003); 『꿈꾸는 손: 한국의 크리스천 미술가들(Art & Christ)』 (서울: 미술사랑, 2003); 『렘브란트의 거룩한 상상력』 (서울: 예영, 2007)
- 38) 저서 (공저) 『프로레게 I』 (서울: 예서원, 2006); (공저) 『한국기독교미술의 흐름』 (서울: 예서원, 2007).
- 39) 저서: 『아름다운 가짜, 대중문화와 센티멘털리즘』 (서울: 책세상, 2005); (공저) 『미학의 역사 (미학대계 제1권)』 (서울: 서울대학교출판부, 2007); 『현대의 예술과 미학 (미학대계 제3권)』 (서울: 서울대학교출판부, 2007).
번역: R.G. 콜링우드, 『상상과 표현(예술의 철학적 원리)』 (서울: 고려원, 1996); 조지디키, 『예술사회』 (서울: 문학과지성사, 1998); 리차드 해리스, 『현대인을 위한 신학적 미학』 (서울: 살림, 2003).
- 40) 저서: 『중세는 정말 암흑기였나』 (서울: 살림, 2003); (공저) 『영원을 향한 철학』 (서울: 동과서, 2004); 『존재와 존재함』 (서울: UCN, 2005); 『열 가지 물음으로 보는 아퀴나스 철학』 (서울: UCN, 2005)

(11) 동양/한국철학 (문석윤, 성현창)

기독교철학자의 활동이 눈에 띄게 미약한 동양철학과 한국철학 분야에서도 문석윤⁴¹⁾은 <기독교학문연구소>의 일원으로서 활동해 왔으며 꾸준히 한국철학연구에 매진하고 있다. 최근에는 성현창⁴²⁾이 일본 와세다 대학에서 학위를 마치고 귀국해서 새로운 연구를 보여주고 있다.

V. 결론

1981년부터 2005년까지의 기간에 형성된 살아있는 기독교철학의 모습을 서술하기 위해서 필자는 조심스럽게 접근했다. 유일한 기독교 철학은 존재하지 않으며 다양한 방식의 기독교철학이 존재하기 때문이다. 그러나 다양성을 통합해주는 기독교철학의 정체성은 바로 기독교 신앙에 있다고 할 수 있다. 기독교철학자가 자신이 배우고 연구하는 철학의 개념이나 방법을 사용하여 우리의 시대와 삶에서 제기되는 철학적 문제를 기독교 신앙의 입장에서 다룬다면 그것이 곧 기독교철학이 될 수 있다. 문제는 이렇게 기독교철학을 할 때, 한국적인 문제의식을 가지고 철학을 하는가의 문제가 남는다. 한국의 기독교철학자가 미국이나 독일이나 네덜란드의 기독교철학자와 다른 이유는 서구사회의 전통이나 현실이 우리와 다르다는 데서 출발한다. 문제는 이러한 연구와 작업을 하나님 앞에서 얼마나 성실하게 수행하는가이다. 기독교철학자 개개인이 신앙의 주인인 하나님 앞에서 결단하고 수행해야 할 일생의 과제이다. 앞으로 한국기독교철학회가 더 활성화되면 더 많은 젊은 학자들이 기독교철학을 연구

-
- 41) 저서: (공저) 『21세기의 생명문화와 기독교』 (서울: 쿤란, 2000); (공저) 『한국유학사상대계 2』 (서울: 한국국학진흥원, 2005); (공저) 『21세기의 동양철학』 (서울: 을유문화사, 2005); 『호란전쟁 형성과 전개』 (서울: 동과서, 2006).
- 42) 번역: 쓰치다 겐지로, 『복숭도학사』 (예문서원, 2006).

할 것이고 이 땅에서 기독교철학의 열매가 맺힐 것이다. 그 때까지 묵묵히 기독교철학이란 소명에 순종하는 삶이 기독교철학자들에게 요청된다.

참고문헌

- 강영안 (1996), 『주체는 죽었는가』 (서울: 문예출판사).
- _____ (1997), "고통의 현상학", 『기호학 연구』 3권
- 김상환 (1996), 『해체론 시대의 철학』 (서울: 문학과 지성사).
- 김석수 (2001), "네오-마르크스주의, 마르크스-레닌주의, 주체사상을 통해 본 한국의 사회철학", 『동아연구』 41.
- 김수행 외 (1995), 『1980년대 이후 한국의 마르크스주의 연구』, (서울: 과학과 사상).
- 김영한 엮음 (1996), 『21세기, 포스트모더니즘과 기독교』 (서울: 숭실대학교 출판부).
- 김영한, "포스트모던 시대의 목회 패러다임", 『조직신학연구』 4권 (2004), 12.
- 백중현 (1995), "서구철학사상의 유입과 그 평가: 일제하부터 1950년대까지 - 독일철학의 유입과 수용 전개 (1900-1960)", 『철학사상』 5.
- 손봉호 (1982), "Karl Marx의 소외론", 『한국외대 러시아연구소 연구총서』 8.
- _____ (1986), "Karl Marx의 이데올로기 이해", 『철학』 26.
- _____ (1995), 『고통 받는 인간』 (서울: 서울대학교출판부).
- 신국원 (1999), 『포스트모더니즘』 (서울: IVP).
- _____ (2002), 『신교수의 문화이야기』 (서울: IVP).
- _____ (2005), 『변혁과 살림의 대중문화론』 (서울: IVP).
- 양화승 (2002), "기독교 세계관: 담론, 운동, 혹은 논란"(II), 『복음과 상황』 124호.
- 윤평중 (1992), 『포스트모더니즘의 철학과 포스트마르크스주의』 (서울: 서광사).
- 이규호 (1977), 『현대철학의 이해』 (서울: 진영사).
- 이삼열 (1986), "마르크스와 역사철학문제", 『철학연구』 21.
- 이정우 (1994), 『담론의 공간』 (서울: 민음사).
- 이진경 (1987), 『사회구성체론과 사회과학방법론 - 한국 사회성격 논쟁에 부쳐』, 서울: 이침.
- _____ (2002), 『철학과 굴뚝청소부 - 근대철학의 경계들』 (서울: 그린비).
- _____ (2002), 『노마디즘 1, 2』, 서울: 휴머니스트.
- _____ (2004), 『자본을 넘어 선 자본』, 서울: 그린비.
- 이진경 외 (1997), "포스트모던 시대의 진보적 사상은 어떻게 가능 한가 <두번째>: 근대와 탈근대 또는 맑시즘과 포스트모더니즘", 『사회평론』 97권 8호.
- 이진우 (1966), 『이성은 죽었는가 - 포스트모더니즘의 철학』 (서울: 문예출판사).
- 이진우 편 (1993), 『포스트모더니즘의 철학적 이해』 (서울: 서광사).
- 이삼열 (1991), 『마르크스주의와 기독교사상』 (서울: 숭실대학교 기독교사회연구소).
- 전광식(1998), 『학문의 숲길을 걷는 기쁨』 (서울: CUP).
- 정정호·강내희 편(1989), 『포스트모더니즘의 쟁점』 (서울: 문화과학사).
- 최중욱 (1991), "그래, 아직도 마르크스나?", 『시대와 철학』 3.
- 최태연 (2000), "포스트모던 시대의 기독교세계관" 『신앙과 학문』 5권 4호.
- _____ (2004), "예술은 어떻게 성립하는가?" 『성경과 신학』 36권

Abstract

**Christian Philosophy in Korea
from 1980 to 2005**

Tae Yon Choi (Baekseok University)

This article intends to identify Christian Philosophy in Korea from 1980 to 2005, the most recent era of Korean history. This era could be defined as the forming period of civil society. It is my definition of Korean Christian Philosophy that reflects every philosophical inferences studied and discussed in Korea including metaphysics, epistemology and ethics etc. from the Christian perspective. This article will especially describe Christian Philosophy performed by the Protestant Philosophers in Korea.

This article keeps an eye on three aspects of Korean Philosophy in this period. First, how the Marxism would be appropriated to Korean Philosophy in this era and reinterpreted by Christian philosophers. Second, how the Postmodernism was enthusiastically accepted by Korean philosophers in echoing the collapse of the socialism in the eastern european countries and reinterpreted by Christian philosophers too. Thirds, how Christian philosophers established 'the Korean Society for Christian Philosophy' and worked on the many fields of philosophy.

Indebted to this society Christian philosophy could be

established in the Korean Society of Philosophy. Christian Philosophers also take use various philosophical traditions and methods, but they have the commonness on the presupposition of Christian faith.

Key words: Korea, civil society, Christian philosophy, Marxism, Postmodernism, Korean Society for Christian philosophy