

한국사상의 보편적 가치와 그 의의

The Characteristics and Universal value of Korean Thought

이 서 행(본원, 철학윤리)

- 목차: I. 서 언
II. 한국 고유사상속의 보편적 가치원리
III. 한국사상의 본류와 가치의식단절
IV. 현대 한국사상의 보편적 가치화의 가능성
V. 결 론

I. 서 언

오늘날 국제적이고 세계적인 문화를 만들어가고 있는 시대에 한국사상을 말하는 것은 각 민족이나 국가가 고유한 문화적 특성을 가지고 서로 교류하고 융화하는 데서 새로운 세계적인 문화를 만들어 가는데 의의가 있는 것이다. 만약 특정한 민족이나 국가의 문화를 모델로 국제적인 문화를 만들려고 한다면 그것은 문화제국주의요 문화사대주의로서 세계화시대를 역행하고 만다. 하나의 민족이나 국가의 사상은 어느 날 어느 개인이 만들어내는 것은 아니고 오랜 역사를 통하여 공동생활을 하면서 만들어진 삶의 지혜요 민족적인 동질성을 이어주는 것이므로 나라는 때로 힘에 의하여 빼앗길 수 있지만 그 민족의 정신은 빼앗을 수 없는 것이다.

유럽인들이 근대화과정에서 동양세계를 침략하여 식민지를 만들었으나 그들이 빼앗아 간 것은 단지 물질적인 것이었고 정신문화는 바꿀 수는 없었을 뿐만 아니라 그 들의 문화발전에 기여하게 되었다. 몽고족이나 만주족은 중국을 각각 수백년씩을 지배하였으나 오히려 중국의 정신에 동화되어 만주족은 그 흔적도 없어지게 되었고 오늘날 몽고족은 과거 몽고제국의 영광은 사라지고 후진국에 머물고 있는 것은 사상이 없이 힘에 의하여 일어난 나라의 최후가 어떠한 것인가를 여실히 보여주는 것이다.

우리는 과거 많은 외침을 받고 나라를 빼앗기기도 하였지만 여전히 민족적 주체성과 자주적인 국가를 영구히 빼앗긴 적이 없었으며, 그러한 외침을 극복하는 과정에서 새로운 문화와 사상을 만들어왔던 것은 우리민족의 사상과 문화적 가치가 특수성은 물론 그만큼 보편적인 가치를 지향하였기 때문이다. 즉 한국사상은 어떠한 시기에 일시적으로 만들어진 것이 아니고 지속적으로 변화 발전하여 왔으며 때로는 외래문화를 받아들이기도 하였지만 그러한 외래 문화가 그대로 우리의 것이 된 것이 아니라, 우리의 삶과 고유한 사상이라는 토양과 환경에서 자라고 꽃피우고 열매 맺혀 이미 전래될 당시의 모습과는 다른 한국화 된 성리학, 불국정토사상, 민족종교화 된 사상, 한국적기독교사상으로 재창출 된 것이다.

그럼에도 불구하고 한국도 역사발전과정에서 사상과 문화를 계승 발전시켜 온 것만은 아니고 단절된 것도 많다. 즉 고구려인들이 만주 벌판을 누비며 중국인들과 당당하게 대결을 한 상무정신, 신라의 화랑도의 기상, 백제의 찬란한 유물의 생활문화 등은 단절되거나 부분적으로 맥을 이어가고 있을 뿐이다.

아직까지도 한국사상이란 말은 우리에게 커다란 반향을 불러일으키고 있는데 그것은 한국사상이란 실체가 과연 있느냐하는 근본문제에 대한 회의에서 비롯된다. 이른 바 한국사상이란 중국과 인도, 서구에서 전래된 사상이지 한국만이 가진 한국 고유사상을 찾을 수 없다는 것이다.¹

문화라든가 사상은 본질적으로 이동하고 복합하는 가운데서 이루어진 개성적 성격을 ‘고유’라고 부른다. 그러므로 문화 또는 사상이란 것은 인류 일반의 생활과 사고방식의 민족개성적 양식화란 뜻에서 의의가 있으므로 한국문화와 사상은 실상 모든 인류가 비슷하게 밝은 말하자면 한국만의 고유가 아닌 도리어 인류문화에 귀착하게 된다. 그래서 ‘고유’라는 말은 문자 그대로 본디부터 있었다는 뜻이 아니며, 다른 것과 같으면서 다른 것과 구별되는 다른 곳에서는 다시 있을 수 없는 것을 고유라고 한다. 그래서 한국의 고유사상²은 본디부터 있는 사상이 아니라 오늘 이렇게 민족이 개성적으로, 주체적으로 있게 된 사상이란 뜻으로 이해할 수 있다.

한국사상의 실재성의 논리에 대해서도 만일 다른 민족사상과 완전히 구별되는 것이 아니면 한국사상이란 이름을 붙일 값어치가 없다 한다면 독일사상, 영국사상, 프랑스사상이란 것도 따로 없다는 결론에 도달하게 된다. 한국사상의 고유성이 있다는 논리도 이와 다를 없으며 한국사상의 실체는 과연 있느냐하는 회의는 마땅히 한국사상의 기본성격 규명 방향으로 위해 전환되어야 한다고 믿는다.

서구사상과 문화의 강점은 정치와 경제면에 있어 합리화를 바탕으로 하였다지만 그 보다는 가치관과 생활방식, 제도의 여러 측면에서 과거의 오랜 종교문화와 학문 전통에 의존하고 있다는 점이다. 한때 현대화는 곧 합리화이고 합리화는 곧 과거의 부정 또는 전통으로부터의 단절이라고 생각되었던 때도 있었다. 그러나 지난 세기말 수십년 동안에 겪은 여러 가지 경험들은 그러한 생각이 잘못되었음을 우리에게 알려주고 있다. 현대화니 합리화니 하는 어휘들도 요즘 탈 현대를 지향하는 철학자들에 의해서 신랄하게 비판을 받기 시작했다.³

한국사상의 보편적가치를 다룸에 앞서 가치개념이 전제될 필요가 있다. 먼저 우리가 생각할 수 있는 가치란 말은 철학적인 표현이라는 점이다. 하나의 예로 진·선·미는 분명히 어떤 가치를 말하는 것이지만 이것을 철학적으로 설명하려고 들면 한이 없는 일이다. 또 다른 의미에서 가치라는 말을 쓰고 있는 것도 사실이다. 경제학에서 사용가치·교환가치·노동가

1) 한국사상이 별도로 존재하지 않는다는 견해는 선진 서구사상의 범람과 중화주의에 대한 사대주의 역사 때문이며 더군다나 근대화과정에서 나라를 잃고 식민지로 전락한 과거사로 인한 것인데 본질적으로 두 가지 오해에서 연유하는 것임을 알 수 있다. 하나는 문화 내지 사상이란 말의 본질에 대한 오해요, 다른 하나는 고유라는 말과 민족적 개성이라는 어의에 대한 오해에서 비롯된다.

2) 일반사상의 한국적 존재양식 또는 한국민족이 같은 풍토적 환경에서, 같은 역사적 환경에서 공동의 집단생활을 영위해 오는 동안 공동으로 발견된 사물에 대한 공동의 가치관과 문화를 우리는 고유사상이라고 부를 수 있다.

3) 합리화라는 것은 기계화·산업화·관료화가 되어서 인간을 소외시키고 인격의 자유를 송두리채 박탈한다는 것이며, 현대의 고도적인 공업 문명과 산업화로 야기된 환경파괴는 현대 과학에 대한 철학적 반성과 새로운 가치윤리정립 등이 절실히 요구되고 있는 점을 간과해서는 안된다. 우리사회가 공통적으로 겪고 있는 구체적인 가치 위기의식은 첫째, 산업화로 인한 물질만능주의와 물신주의(fetishism)가치관의 위기, 둘째, 과학기술의 신양에서 오는 위기, 셋째, 철학의 빈곤이 가져오는 위기, 넷째, 대중풍조의 고조가 몰고 오

치·부자가치라는 말들로 원용되고 있다. 그렇다고 해서 가치라는 것은 철학자의 전유물이 되어 일반사회생활을 하는 사람에게는 무용지물인가 하면 그렇지 않다. 오히려 가치가 관념화되고 추상화되는 결과로서 통속성과의 관계가 단절된다면 그때의 가치관⁴은 인지적·기능적인 교육효과를 확인하기 어렵기 때문에 현실에서부터 멀어질 수밖에 없다.

이들테면 기존(철학적)가치관이 현실을 자기에 맞게 매어 두려고 하는 힘과, 현실이 기존 가치관을 외면한 채 앞으로 나아가려고 하는 힘은 당연히 갈등·충돌하게 된다. 두 말할 필요도 없이 이러한 상황은 우리들이 흔히 말하는 역사의 전환기인 것이다. 당연히 새로운 사상과 가치관의 등장을 요구하는 조건이 거기에 있는 것이다.

여기서 한국사상의 보편적가치를 제기한 의도는 우리의 사상적가치가 무엇이었던가, 그리고 그 가치는 우리의 행위의 변화와 더불어 어떠한 발자취를 남겼던가, 그리고 어디로 가야 할 것인가 하는 문제에 대해서 판단을 내려야 할 시점에 서게 되었기 때문이다. 이것은 바로 우리의 특수가치에 어떻게 보편성을 부여할 것인가 하는 문제에 대해서 해답을 주기위한 정지작업인 것이다. 그러나 우리가 우리의 가치를 아무리 특수적인 것으로 생각하더라도 그것은 반드시 타자인 외국사상과의 만남에서 말할 수 있는 것이지 절대적 단절 밑에서 특수성을 말할 수 없다는 것은 명백한 일이다. 그렇다면 보편성 또는 보편가치라는 것이 존재하는가 하는 문제다. 한마디로 세계인류를 구성하고 있는 각 민족과 같은 하나의 거대집단이 비로소 인류사적 의의인 모나드적인 보편가치를 가진다고 할 수 있다는 논리에서 우리의 논의는 출발된다.

이와같은 의미에서 우리의 전통문화나 사상이 전래된 외래사상의 원형과 달리 독자적 발전에 하나의 일반적 원리를 발견할 수 있다면, 이것이 곧 한국 사상의 보편가치에 대한 공헌과 그 의의를 말할 수 있는 것으로 생각된다. 실제로 한국사상은 고유사상을 바탕으로 유교, 도교, 불교, 기독교 사상의 유입을 통하여 그 보편가치의 의의를 확장하여 왔다. 한국의 전통문화와 사상은 지구화 시대의 현 시점에서 타자와의 접촉, 교류를 통해서 보편적 가치의 적용과 일반적 원리를 발견할 수 있을 것이다.

따라서 본 논문은 문헌학적 접근 가운데 사상사적 접근과 가치론중심의 접근을 병행하여 한국사상이 지닌 보편가치의 의의를 살피고 그의 세계화 가능성을 탐색하고자 한다.

II. 한국 고유사상속의 보편적 가치원리

한국인만이 갖고 있었던 고유사상과 가치사유의 틀은 어떤 것인가? 그동안 연구 성과를 통해 알아보는 방법은 여러 가지가 있겠지만 국조 단군에 관한 신화⁵를 통해 알아보는 것이 통상적인 접근 방법이다. 그러나 단군의 실존여부와 상고사에 대한 학계의 편차가 너무 벌어져 연구의 성과가 집대성되지 않는 한계가 있다. 단군의 역사를 포함한 우리 고유사상의

는 위기 등이다.

⁴) 가치관의 일반적인 정의적 특성은 그 구성요건이 복잡적일뿐만 아니라 장기간에 걸쳐 형성되는 보다 심층적인 심리특성이기 때문에 지속적인 교육과 평가가 요망되는 영역이다.

⁵) 신화는 불명료한 개념을 가지고 검증할 수 없는 이야기를 합리성을 고려하지 않는 방식으로 엮은 것이어서 믿을 수 없는 ‘허구의 세계’에 해당하지만, 한국 신화는 한국인의 집단적 잠재의식인 일종의 ‘한민족의 기저의식’에 해당한다. 신화 속의 사고는 인간 집단의 원초적 사상 또는 사상의 원형이 아닐 수 없으며, 한국 신화는 한국인에게 원초적으로 잠재한 ‘사상의 원형’인 것이다. 이서행, 『한국·한국인·한국정신』, 대광서림, 1993, 88-95 쪽. 참조

뿌리가 함축된 대표적 연구물로는 최남선의 不威文化論⁶을 꼽을수 있다. 불함문화를 통해 그가 궁극적으로 구현하고자 한 것은, 우리 민족 문화의 독창성과 아울러 거기에 면면히 흐르는 민족정신이였다. 그의 연구에 의하면 민족의 시조인 단군은 하늘을 의미하는 고어인 Taigar⁷ 에서 그 칭호가 유래된 것으로 밝혀지고 있다. 실제로 한국고유사상에 나타난 사유의 틀과 내용은 天·人·地의 일체가 바탕이 되고 있다.

한국의 건국신화는 고대의 그 민족의 이상이나 사상이 어떠한 것이었나를 알려주며, 외세의 침략을 당했을 때 민족주체성을 갖게 하는 종교적 성격을 갖기도 한다. 이러한 의미에서 보면 건국신화는 한민족의 가치의식은 물론 정신적인 지주와 세계관을 대변하며 그 나라의 민족사와도 불가분한 관계에 있다고 하겠다. 건국이념인 弘益의 내용에 대해서 20여권의 문헌이 전해지고 있지만 고려시대 찬술된 『三國遺事』가 표본이며 대강의 줄거리는 다음과 같다.

“옛날에 환인에게서 서자 환웅이 있었는데 자주 천하에 뜻을 두고 인간세상을 탐하거늘, 아버지 환인이 아들의 뜻을 알고 삼위태백을 내려다보니 가히 홍익인간 할만한지라, 이에 천부인 세 개를 주어 내려가 다스리게 하였다.”⁸ 이에 의하면 환인은 帝釋 즉 神이요 하느님이며 그의 아들 환웅은 神人으로서 천부인 3개를 내주어 인간세상을 다스리게 하였다.⁹

여기서 우리는 먼저 神人일치의 價値觀을 찾아볼 수 있다.

단군의 건국이념인 홍익사상의 윤리적 가치는 천상과 지상, 절대성과 상대성간의 관계윤리에서 출발했다고 볼 수 있다. 실제 단군신화를 비롯한 신라와 고구려의 건국신화를 현상학적 측면에서 구성요소를 보면, ① 하느님과 그의 강림신앙, ② 地母神에 대한 신앙, ③ 천지의 융합과 건국신앙이라는 공통요소를 갖고 있어 홍익사상의 가치는 윤리성과 함께 종교성을 배제할 수 없음을 보여준다. 그리고 풍백, 우사, 운사 및 천부인 3개는 도교적 의미와 가깝기는 하지만 생존방식을 포함한 자연법칙의 상징적 표현일 것이다. 안호상은 환인을 한얼님, 환웅과 단군을 한배검이라 하고 천부인에 대해 한얼말씀(Logos)으로서, 한얼글로 천부경을 펴 못백성을 교화시켰다고 주장한다.¹⁰ 환웅은 홍익인간세상을 만들기 위해 천부인외에도 主穀, 主命, 主病, 主刑, 主善惡 등 360여종의 인간사를 이 세간에서 理로써 다스리고 교화했다. 이것을 보면 홍익이념이 구상하는 세계는 평화복지사회, 법치사회 및 도덕사회임을 암시하고있다.

둘째, 인본주의 가치의 보편성 발견이다.

6) 최남선은 동방의 문화권을 중국 계통의 문화권, 인도 계통의 문화권, 그리고 불함문화권의 셋으로 나누고, 우리나라의 고대 문화는 불함문화권의 중심부에 위치하고 있는 것으로 보았다. 여기서 그가 언급한 ‘不威’이란 말은 『山海經』 大荒北經에 나오는 “大荒之中有山, 名曰不威”의 ‘불함’에서 따온 말로 ‘不威山’은 곧 ‘不·威’山으로 太伯山이요 神山이다. 불함문화론과 관련하여, 그가 중요시한 것은 태백산의 ‘白’이라는 글자에 있다. ‘白’자는 광명의 뜻을 가진 것으로 우리나라 원시 문화의 핵심적인 요체를 나타내 주는 귀중한 증빙 자료로 보았다. 한국정신문화연구원 편, 『한국민족문화대백과사전』 10권, 1989, 599-600쪽.

7) Taigar은 몽고어에서 하늘·무당을 뜻하는 tengri와 동의어로 그 인격화한 이름이 Taigam(민간 신앙에서 쓰는 최상 신격인 대감) → 당굴(Tengur)·당골네(Tangur-ar)이며, 우리의 국조인 단군도 Tengri 또는 그 類語의 寫音으로서 원래 天을 의미하는 말에서 전하여 天을 대표한다는 君師의 호칭. 김승찬, 「최남선론」, 민속학회 편, 『한국민속학』 28집(1996.12), 275-276쪽.

8) 『三國遺事』, 卷第一 紀異, 古朝鮮, 【古記云 昔有桓因(謂帝釋也) 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三箇 遺往理之. 雄率徒三千 降於太伯山頂(即太伯今妙香山) 神檀樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化】

9) 여기서 주목해야할 것은 천신인 환인과 환웅은 서양의 각종신화와는 달리 父子간으로서 서로 반목하지 않고 이심전심으로 父子孝親의 덕목을 실천하여 이땅에 가정의 중요성과 윤리적 가치의 토대를 세운점이다.

10) 안호상, 『단군과 화랑의 역사와 철학』, 사림원, 1979, 43쪽.

고유사상 가치의 윤리성규명에 있어 桓因을 통한 熊女탄생과정은 인간중심의 규범의식을 함의하고 있다. 신화에 의하면 곰과 호랑이가 인간이 되기 위해서 환웅에게 정성을 다하여 소망했고, 환웅은 감동하여 쑥 한줌과 마늘 20개를 주면서 동굴에서 100일동안 햇빛을 보지말고 기도를 하면 소원대로 인간이 되게 한다는 가르침을 내렸다. 여기서 마늘은 인고의 상징이겠지만 신체의 질병과 악귀를 쫓는데 있어서도 활용된다. 이로써 웅녀의 탄생은 자기 중심적이고 이기적인 인간이 탈 자기중심적이며, 이타적, 애타적인 인격으로 확립된 과정적 원리¹¹를 입증한 셈이다. 윤리적 인격확립의 과정은 엘리아데가 밝혀놓은 聖俗辨證法적인 과정으로써 降神巫가 되는 과정과 일치한다.¹²

셋째, 인간사이의 관계성을 넘어선 자연친화적 가치의 발견이다.

홍익인간의 이념에는 생태학적세계관과 신인간주의 철학이 내재해 있기 때문에 시대에 따라 다의적 해석이 가능한 폭넓은 외연이 내포되어 있다고 본다. 弘益¹³을 술어로 볼 경우는 “널리 이롭게 한다”이고 수식어일 경우는 “널리 이롭게 하는” 해석이 가능하다.¹⁴ 전자는 인간이 주된 대상이어서 인본주의문화를 일컫고 후자는 자연을 포함한 공생주의이다. 즉 홍익하는 인간으로 볼때는 이타정신을 지닌 인간이요, 인류공영의 이상을 지닌 인간이라 할 수 있고 불교적인 관점에서 홍익인간을 弘益人間世로 볼때에는 인류복지사회를 실현하자는 이상으로 볼 수 있다.¹⁵

이상에서 한국고유사상에 대한 가치와 윤리성을 밝혀보았는데, 본래 한국 고대사상의 기원은 원시무교의 풍토였지만 이후로 단군시조가 펼친 인간과 세상을 널리 이롭게 하여 밝게 한다는 의미를 지닌 홍익인간 윤리가 건국이념, 교화이념, 인간주의적인 윤리이념의 근간이 되어왔다. 삼국시대에 유·불·도 3교가 전래 수용되었고, 통일신라기에 그 3교가 유기적으로 응용되면서 각기 토착의 뿌리를 내렸지만, 3교의 응용이나 토착화 역시 건국이념의 사유의 터전에서 이루어졌다. 건국초기 사상의 주류는 무교였다고 할 수 있는데 무교의 세계에 있어 가치의식은 주로 신화와 제천행사¹⁶에서 반영된다. 각종 제천 및 시조신 행사들이 단순한 가치와 윤리적 의식일 뿐만 아니라 풍류문화가 같이 깃들여 있음을 부인할 수 없다.

홍익이념의 가치의식을 지닌 고유사상은 서로 성격이 다른 외래종교와 사상이 들어왔을 때 다소의 갈등을 거쳤지만, 결국에는 한국적인 별다른 하나의 체계를 창출해 내는 절충과 융섭, 수용과 환원이라는 상호조화의 틀 속에서 한국인들의 공동체 가치의식을 형성하는데 중심이 되어 왔다. 이로 인해 불교에서 元曉의 和靜的 圓融會通思想, 知訥의 定慧雙修思想, 休靜의 禪敎融攝思想 과 같은 보편적가치의 성격을 띤 한국적 불교사상을 낳게 되었고, 비록 조선조때 수많은 理氣說이나 四七論爭으로 공리공론이라는 비판을 받기는 했지만 朱子の 理氣 二元論을 극복한 退溪나 栗谷의 理氣 二元論 즉 一元論이라는 理氣之妙적인 성리학의

¹¹ 이계학, 「홍익인간의 이념과 인간교육」, 단군학회, 홍익인간 이념과 21세기 한국의 대주제로 기념학술 회의, 1999, 2-36쪽. 이교수는 苦痛(고난의 당면)→克己(정신적 죽음의 실천)→復禮(再生, 重生, 人格의 확립)의 도식화로 인격확립의 과정을 설명하고 있어 건국이념의 윤리성을 이해하고 체계화하는데 큰 시사점을 제공했다.

¹² M. Eliade, 이동화 역, 『聖과 俗: 종교의 본질』, 학민사, 1991, 150쪽.

¹³ 홍익의 어의적인 의미를 보면 먼저 弘자는 클홍=大也, 넓을홍=廣也, 益자는 나아갈 익=進也, 다할익=增也, 도울익=助也, 넉넉할 익=饒也 등이 내포되어 있다.

¹⁴ 이계학, 앞의글, 2-27쪽.

¹⁵ 한기연, 『한국교육이념의 연구』, 태극문화사, 1992, 88쪽

¹⁶ 단군신화, 주몽신화, 박혁거세신화 등과 부여의 迎鼓, 고구려의 東盟, 예의 舞天, 신라의 한가위의 제천 및 시조제행사를 보면 당시 선악의 윤리관념은 천신·시조신에 대한 일정한 태도 및 행동이라고 믿었다. 이를테면 천신에 대한 報本의 태도라든가 시조 조상에 대한 효가 곧 선이라고 생각되어졌던 것이다.

성과는 보편적 가치 지향은 물론 유학의 큰 발전임을 부정할 수 없다.

崔水雲의 東學思想도 유· 불· 도를 우리의 고유한 天·人·地 일체의 사유틀 속에서 새로 만들어낸 것이다. 그의 사상은 3교를 융합했다고 일컬어지면서도 유· 불· 도가 합쳐서 天道가 된 것이 아니고 천도의 일부가 나누어진 것이 유· 불· 도라고 해석했다. 이는 당시 천주교의 자극을 받아 그를 섭취하고 도리어 그의 도를 西學에 대립하는 동학으로 설정한 것도 한국적이라는 환원성이 제대로 들어난 경우이다.

III. 한국사상의 본류와 가치의식단절

외래사상과 문화가 전래되기 시작한 이후부터는 우리의 고유한 전통사상은 단절되기 시작했고, 오히려 일상생활 속에는 유교사상과 불교신앙의 가치관이 녹아 남아 있는 것이 많아 민족고유사상과 종교는 소외되고 있는 편이다. 그것은 1392년 이조가 건국과 더불어 1910년에 이르러 종말을 볼 때까지 일관해서 국가권력으로서 유지해온 송유배불의 이념이 그 동안 생활화되고 문화가 되고 그 잔기가 지금까지 남아 있기 때문이다. 그래서 유교사상은 불교와 더불어 한국의 사상적 본류담당을 하고 있는 면이 있다.

불교가 한국사상의 가치면에 있어 중요한 것은 고려시대까지 불교가 주가 되고 오히려 유교는 종의 위치에 있었던 때도 있었기 때문이다. 그러나 불교나 유교가 공히 국가권력의 성쇠와 그 운명을 같이 했다는 데는 공통점이 있으며 현재까지도 한국사상에 있어서 중추를 담당하고 있는 것도 사실이다. 그러니만큼 이 두 개의 국가이념적 종교는 시대를 달리하면서 상층지도층의 가치의식내용이 되어 있었다고 할 수 있다.

반면에 우리의 토속신앙은 어느 때 시작되어 시대에 따라서 어떻게 변화했는가는 정확하게 말할 수 없다 하더라도 아득한 상고시대부터 있어 왔고 정권이나 정체의 교체와는 관계 없이 지속되어 왔다. 따라서 토속신앙은 서민·백성의 생활과 의식에 영향을 끼쳐온 중요한 요인이라고 할 수 있다. 그래서 19세기말 상층부에서가 아니고 농민대중 속에서 자기발견의 계기를 마련했던 동학운동의 의식형태로서 유·불·선이 그 내용으로 되어 있었다는 사실에서 한국사상의 역사적 축적의 결과가 이 세가지의 종교적 심성의 복합체로 나타난 것이라고 해도 과언이 아니다.

여기서 우리에게 중요한 문제는 유· 불· 선이 우리 문화와 사상의 구성요소가 된다고 하여도 이 세 가지를 다 종교라고 할 수 없다는 점이다. 다시 말해서 불교와 토속신앙은 넓은 의미에서 종교적 요소라고 할 수는 있어도 유교는 그렇지 않다. 원래 중국에서 발생하는 과정을 보면 周公 때까지만 해도 만물의 지배자이며 창조적인 天을 귀신이라고 그 천과 인간사이에서 매개의 역할을 하는 것이 巫·覡·祝이라고 생각되어 왔던 것인데 공자는 오히려 天의 연장선상에서 인간을 정립하고 인간에게 일정한 독자성을 부여함으로써 周公 및 왕도계승자들의 인간관을 종합 정리하여 유교사상이라는 동양사상의 기틀을 만들었다는 뜻에서 하나의 큰 전환을 이룩했다고 할 수 있다. 그러한 탓으로 유교에서는 오히려 怪力亂神을 말하는 것은 군자가 할 일이 아니라도 철저한 현세주의·합리주의를 고수하게 된 것이다. 그러나 백성·민중이라는 것은 예나 지금이나 그 생활과 의식에 있어서 반드시 합리적으로 설명될 수 있는 내용만을 가지고 있는 것이 아니다, 현세에서의 불안·좌절이 내세에서 해결된다고 믿으려고 하는 성향이 있는 것도 사실이고 죽음의 문제 또한 인간의 힘으로는 어찌할 수 없는 문제인 것이다. 그래서 사회의 기저에는 샤머니즘이 정착해왔고 민중의 가치기저에도 깔려 있게 된 것이다.

이조는 건국과 더불어 송유배불을 내세웠으나 그것을 곧 程·朱 의 道統을 이어 받는 데서부터 시작했다. 그것이 얼마나 교조주의적이었는가 하는 것은 正學이라는 이름 밑에서 정·주학의 도통만을 학문이라고 하고 불교는 말할 것도 없고 老莊, 楊墨도 이단이고 유교내부에서 발생했던 양명학도 이단이고 18세기 후반부터는 들어오기 시작했던 천주교도 이단이라고 했던 것이다. 이러한 타학과 또는 종교를 배척하는 機制가 국가권력으로 확립된 것은 宋時烈(1608~1689) 때였다. 그 발단은 尹鑣(1617~1680)가 중용 의 해석을 朱子的으로 하지 않았다는 宋時烈의 비판에서부터 시작되었으나, 결국 그 비판은 運籌를 斯文亂賊이라고 하는 데까지 발전했던 것이다. 이조시대의 당쟁의 씨가 여기서 뿌려지게 되었으나 우리의 특유한 사정은 이 학문상의 해석의 차가 곧 정치적 당파싸움으로 연결된다는 데 있었다. 이것은 유학의 경서주석에 있어서 해석의 일률성을 정치적 차원에서 강요한다는 의미를 가지는 것이기 때문에 학문상에 있어서의 상호비판이나 심지어는 상호협동이라는 것을 불가능하게 만들었다는 데 한국사상의 발전뿐만 아니라 학문의 자율성·학문의 자유를 제도면에서 봉쇄하는 결과를 자아냈던 것이다. 학문사상의 발전을 위해서 사상이나 학문이 권력에 의해서 일원화한다는 것은 당연히 자기 내부에서의 발전의 계기를 상실하는 결과를 가져온다. 그후 두 번의 전란을 당하고 서세동점시기인 1801년 실학의 전통은 천주교 탄압으로 그 현실적 발전이 봉쇄되었기 때문에, 계속 주자학적 전통은 衛正斥邪사상이라는 형태로 또 다시 국가정책의 원리로서 재활성화 했던 것이다.

중요한 사실은 대외적으로 대결밖에 남지 않았다. 대결의 결과가 運陽호사건이요 江華도조약 이었던 것은 말할 필요도 없다. 한 마디로 말해서 위정척사사상이 국가정책을 쇄국주의로 몰아넣었고 국내적으로는 근대화로의 발전의 길을 차단했던 것이다. 「西勢」의 힘을 막기 위한 西學연구는 성립할 수도 없었다.

중요한 사실은 이로서 17세기부터 발전해오던 실학이 탄압되고 19세기 중엽에 와서 실학은 비로소 北學이라는 형태로 일부 관료 지식인들 사이에서 뿌리를 내리기 시작했으나 국제정세의 급변으로 1882년 미국과의 수교가 이루어진 2년 후인 1884년에 甲申政變이라는 형태로 개화사상이 돌연 정치무대에 모습을 나타냈던 것이다. 그러나 그것도 공식적으로는 3일간 계속되었을 뿐 그로부터 10년 후 甲午更張까지는 또다시 음지에서 몸을 피하고 있을 수밖에 없었다. 결국 위정척사사상이 조선정권의 공식 이데올로기로서 건재해 왔다는 말이다.

위정척사사상은 한국 현대사에서 의병활동의 사상적 배경으로서 침략세력과의 투쟁에서 빛나는 전통을 남겼다. 그러나 침략세력을 반대했다는 그 자주 사상은 높이 평가해야 하지만 반면에 이 사상은 철저한 반근대화성격으로 작용했다는 사실은 가치판단에 따라 많은 교훈을 남기고 있다.

우리의 전통사상에 있어서 주자학을 「春秋」전의 「正德」의 논리라고 한다면 실학과 북학, 그리고 개화사상은 「利用厚生」의 논리였던 것이다. 그렇게 보면 주자학적 논리가 국가통치에 일원적으로 적용되어 왔기 때문에 정치·경제·사회 그리고 문화면에 있어서 이용후생은 억제될 수 밖에 없었던 것이다. 「實事求是」의 학문이 잡학으로 규정되었던 것으로도 알 수 있다. 선비문화가 正德의 문화라고는 하지만 사회·경제발달을 억제한 면에 있어서는 역사적으로 크게 비판되어야 할 이유도 여기에 있다. 1910년이 근대화를 억제해온 이조의 사상과 국가정책을 총결산했던 해라는 것은 부정할 수 없는 일이다.

무릇 한민족의 사상이란 그것이 체제 옹호적인 것이든 또는 체제 비판적이든간에 기본적으로 정치적 주권의 테두리 안에서만 가능하다는 것은 현대정치사상이 발생한 후 두드러지게 나타난 현상이다. 그러면 문제는 1910년에서부터 1945년 사이의 한국사상은 무엇이었

는가 하는 질문이 제기 될 수 있다. 원칙적으로 말하자면 사상의 체계적 발전의 기본적 여건인 국가가 없는 조건에서 우리의 전통사상은 더 이상 발전할 수가 없었고 단절되었다고 할 수 밖에 없다.

강제합방이 성립될 때까지 끈질기게 계속되었던 의병활동의 밑바닥에는 위정척사사상이 있었으나, 그 후로 그것은 독립투쟁이라는 행동으로 전환되었고 지하잠복 아니면 외국망명을 할 수 밖에 없었던 조건 밑에서는, 사상의 이론적 심화보다는 점차로 위정척사사상의 전통을 민족감정이라는 정서적 성격으로 변질되었다. 그래서 일제시대를 통해서 한국사상이라는 의식형태의 재형성과정에서 일본에 의한 왜곡현상을 면할 수가 없었다.

우선 통치기구자체가 일본인의 손에 넘어감으로 해서 주자학적 전통의 성립기반이 상실되었다. 권력의 원천이 없어졌기 때문에 위정척사사상은 현실적으로는 단순한 관념형태로 남을 수밖에 없었다. 심지어는 우리 국문을 연구하는 것조차 총독부에 의해서 탄압되었다. 국문은 무엇보다도 민족감정 및 민족의식의 매개기호인 이상 이것이 제도적으로 말살된다는 것은 여타의 것은 고사하고라도 민족사상의 전달·심화가 어렵게 되는 것을 의미하는 것이다.

일본의 군사적, 문화적 침투로 인해 한국전통사상의 맥은 단절되고 민족 최대의 사상적 공백과 가치혼란에 빠지게 되었다. 그 결과로 1920년대 후반기 한국의 정치사상은 왕권회복이라는 복고주의와의 완전한 절연밑에서 민족진영과 공산진영으로 양분되었다. 新幹會의 실패로 민족대통합을 통한 자기 발전은 기대할 수도 없었다. 물론 문제는 여기에만 있는 것은 아니다. 오히려 기본적으로는 외세지배에 의해서 민족사회가 해체·붕괴됨으로 해서 일반적으로 한국인은 자기정체성의 현실적 기반을 상실했다는 사실이 더 중요하다. 일본에 대한 민족적인 대 저항은 이론적 정당성으로 발전하지 못했던 반면에 이것은 주로 문화적 표현으로 나타나게 되었다. 흔히 일제하에서의 한민족의 가치의식의 유형은 문학면에서도 「丹齊型 저항」, 「漸進的 저항」으로 분류하려는 시도가 있는가 하면 1930, 40년대 이후의 「親日型」을 독립된 범주로¹⁷ 해서 봐야 한다는 주장도 있으나 사실 이러한 의식 형태는 한국사회가 일제에 의해 식민지체제로 개편되어가는 현실을 상징하는 것이라 해도 좋다.

여기서 중요한것은 문학과 시로써 표현된 저항과 자기승화는 어느 정도 자기 완결을 기할 수가 있었다 할지라도 그 자체는 한국사상의 형성과정은 아니었다. 오히려 한국사상의 원점이 상실되어 갔던 것이 실상이었다고 해도 과언이 아니다.

IV. 현대한국사상의 보편적 가치화의 가능성

일제통치시대를 통해서 사상적 원점과 본류를 상실한 것은 한국인에게는 주권 못지않게 중대한 일이었다. 그것은 가치관에 대한 자기일체성의 상실이며 또한 문화와의 상실을 의미할 뿐만 아니라 미래에 대한 희망의 상실이기도 하기 때문이다.

우리의 전통적 가치관은 오랜 역사를 통해서 고유사상과 유교, 불교가 서로 갈등없이 융합의 형태를 이루어왔고, 그것이 사회기저부의 의식형태와도 융화된 상태로서 한국인의 가

¹⁷) 1906~18년, 1919~29년 그리고 1930~45년으로 구분될 수 있는 시대상의 변천에 따라서 「丹齊型 저항」은 자기정체성에 대한 집착을 정점으로 해서 자기정체성의 해체가 「점진적저항」을 나타냈고 그것은 곧 자기정체성의 상실과 승화라는 형태로 완전히 현실에서부터의 자기소외로 끝나가는가 하면, 반면에 「親日型」은 새로운 관념적 픽션으로서의 이데올로기 형태, 즉 內鮮 一體라는 허위의식형태가 제도적 산물로서 등장했다고 할 수 있다. 그러나 「親日型」의식형태는 일제체제의 붕괴 (1945)로 그 존재조건을 상실했다.

치의식은 전체로서 한 덩어리가 되어왔다. 그런데 국가가 붕괴함에 따라서 우리의 전통적 가치관을 대치했던 어떤 새로운 것이 형성 되었느냐 하면 그렇지가 못하다는 데 문제가 있다. 더군다나 자주적으로 해방을 하지 못한 탓으로 미소에 의해 민주주의와 사회주의라는 이데올로기가 남북의 정치체도로써 전입되어 현재까지 영토분단과 민족분열이 지속되고 있는 상황이다.

민주주의는 제도형태이기 때문에 쉽게 수입할 수도 있고 법제화할 수 있지만 민주주의의 철학인 자유주의라는 것은 철학이어서 인식론적 차원에서부터 우리의 전통적 가치관을 비판·극복해야 하는 것이기 때문에 의식의 전환 없이는 정착할 수 없는 것이다. 자유가 인간에 있어 생명처럼 귀한 이념이지만 책임이 전제되지 않고 적당주의로 변질할 때 우리들은 흔히 그것을 가치관이 서로 자기를 주장한다는 의미의 혼란이 아니고 가치관이 없다는 표현이기 때문에 無價値觀과 無思想의 상태인 것이다. 자유의 성장과정인 역사를 보면 창조와 파괴, 반대, 갈등, 싸움의 연속이었던 것이다. 그래서 자유에 대한 믿음과 종교적 열정까지 깎아지르면 성취하기가 어려운 것이다.

2차 세계대전 후 동서 이데올로기 대립이라 할 때는 자유주의와 공산주의의 대립을 말한다. 공산주의란 기독교가 서양근대화 과정과 타협하고 휴머니즘의 요소를 자기 것으로 흡수함으로써 그 종교성이 약화되던 틈을 타서 기독교 원래의 종교성¹⁸을 공산주의라는 새로운 이데올로기로서 하나의 사회적 종교로 만들어 낸 것이다. 기독교는 이것을 그대로 이어받았기 때문에 이러한 역사관의 혼미를 의미하는 것이지만, 마르크스는 이러한 헤브라이적 역사관을 원시공산주의시대, 개인소유의 자본주의시대, 프로레타리아 혁명 그리고 공산주의에 이르는 사회주의시대라는 역사발전 형식을 장식화 했고 그것을 「역사적 필연성」이라는 이름 밑에서 소위 과학적 종교로 만들어 낸 것이다.

사실상 19세기 중엽 이후 세계관적 수평선에서는 두 개의 가치복합체가 갈등·대립을 해왔다. 자본주의 이데올로기로서의 자유주의와 공산주의 이데올로기의 대립이다. 1917년 이후로 이 이데올로기 대립은 국가권위와 권력의 대립으로 전환되었다. 그러나 얼마 가지 않아서 이 양극대립구조 속에서 파시즘이란 새로운 국가권위와 권력의 이데올로기 형태가 등장해서 세계대전까지 확대되었다. 대전의 종결로서도 이데올로기 대립의 의미는 사라지지 않았지만 곧 후진국 민족주의라는 새로운 이데올로기 형태가 후진국들의 정치적 독립과 더불어 등장했다. 우리가 현대 한국사상을 말할 때 이러한 기본조건을 출발점으로 해서 말할 수밖에 없다.

우리의 국토가 분단된 이후 공산주의와의 대결이라는 과제가 숙명적으로 부과되었다. 그것이 타율적 분단이었던 만큼 그후 우리들은 자본주의를 기본체제로 해서 주권을 유지하기 위해 정치·경제적 기반을 구축해왔다. 그러나 우리가 자본주의 체제를 지켜 나간다는 것과 그것이 자동적으로 강대국에 대한 예속화를 결과해 내야 한다는 말은 성립되지 않을 뿐만 아니라 그렇게 되어서도 안 될 말이다. 자본주의 체제의 유지는 동시 대립논리와도 통한다는 점에서 자유세계와의 가치적 공통성이 있다. 그러나 동시에 우리는 독일·중국과 마찬가지로 국토와 민족이 양단되어 있으면서도 그 양단의 의미는 전혀 다르다는 점¹⁹에서 우리는 유일한 고유의 과제를 가지고 있다고 하는 점이 중요하다.

동·서대립의 산물로서의 한국의 분단은 이제 60년을 넘게 지내오는 과정에서 거의 완전히 내인화 되었는데 문제는 이 내인화를 또다시 어떻게 해서 세계의 미래를 위한 지표어로

¹⁸)종교성이란 유대교가 가졌던 천지창조,원죄,최후의심판,메시아의 도래, 종말이라는 역사 전개관을 말하는 것.

발전시킬수 있는가를 한국이 세계에 대해서 내놓을 수 있는 것이 되는가하는 문제에 귀결한다. 사상이란 국가의 발전과 더불어 자기성장을 기할 수 있는 것인데 그렇다면 우리가 건국 후 겪었던 일련의 정치사회적인 제 갈등이 가치관의 혼란에서 일어났다기보다는 그러한 모든 것을 흡수·수렴할 수 있을 만큼 국가가 사상적으로 성숙되지 못했다는 데 있었다고 할 수 밖에 없다. 갈등과 소요란 단순히 일부집단의 의식이 시대를 상징하는 것으로 본다고 보다는 대중의식의 표출로 봐야 하는 것이다.

이 문제와 관련해서 북한을 거론할 수밖에 없는데 간단하게 말해서 모든 공산주의 철학의 성격이 그러한 것처럼 김일성의 주체사상은 혁명과 일당독재에서 시작된다. 그것은 국가에 의한 재산의 독점을 기하는 통치체제로 발전하고 그 도구가 세포적인 당 조직이다.

일당독재체제가 확립되면 전체사회가 병영사회로 구체화되어 간다는 사실은 우리 모두가 다 알고 있는 바와 같다. 문제는 이때 사상도 위에서부터의 대립이라 일률적으로 통제된다는데 있다.

그런데 한국전통사상문화의 형성과 유입과정에서 나타났듯²⁰이 현대에 있어서도 남과 북 즉 자본주의와 공산주의의 대립을 극복하고 우리 나름대로 세계에 내놓고 그것으로 세계가 자기발전의 준거를 삼게 될 때, 한국사상이 하나의 세계적 의미 즉 보편적인 가치를 가지게 된다고 말할 수 있는 것이다. 물론 거기에는 전통사상의 원리에 대한 현대적인 적용으로 새로운 가치의식과 사고방식이 전체가 된다.

우선 해방과정에서 전래된 자본주의와 공산주의를 내인화 하기 위해서는 첫째, 현대화된 대중의 의식을 수렴하고 제도화하는 방안을 남과 북은 공히 마련해야 한다.

둘째, 대중의 의식을 제도화 하는데 있어 기존체제를 부정하는 것이 아니고 비판하고 개선을 요구하는 것인 이상 그것을 구조개편의 준거로 삼을 필요가 있다.

셋째, 이념 가치적 요구뿐만 아니라 국민경제의 기본조건의 충족에 대한 주도권을 대중에게 환원해야 한다. 이와 같이 해서 현대 국민주권의 물질적 기초가 확립되면 정당의 구조와 기능도 바뀌어져서 실질적 민주화의 토대가 마련될 것이다.

물론 이러한 가설은 크게 보면 개인과 전체, 사회와 국가를 대립적으로 본 분석적 사고방식에서 발생했던 것을 극복해야 한다는 전체에서 제기된 것이다. 그래서 전통가치에 대한 새로운 눈이 필요했던 것이지만 종합적인 한국인의 가치관의 재정립 문제로 낙착되는 것은 불가피하다. 말하자면 선진화된 새로운 국민의 자아의식을 실체화하기 위해서는 이렇게 할 수 밖에 없는 것이다. 가장 중요한 점은 이러한 일들이 우리의 민주주의의 내인화를 의미하는 것에 끝나는 것이 아니고, 북에도 적용되어 우리가 전쟁을 하지 않고서 평화적으로 통일하는 사회적 모델케이스가 되어야 한다는 데 그 초점이 두어지고 있다는 사실이다.

V. 결 론

¹⁹⁾ 독일과 중국의 양단은 그 민족들의 내적 이유가 원인이 된 분단이었지만 우리의 분단은 외인적 분단이다.

²⁰⁾ 신라시대 최치원의 玄妙之道의 원리는 유·불·도의 사상을 평화적으로 다 수용하였고, 그리고 홍익이념의 가치의식을 지닌 고유사상은 서로 성격이 다른 외래종교와 사상이 들어왔을 때 다소의 갈등을 거쳤지만, 결국에는 상호조화의 틀속에서 공식적으로 한국인들의 공동체 가치의식을 형성하는데 기여하여 왔다. 실제로 신라 때 원효의 和靜적 圓融會通 사상과 같은 한국적 불교사상의 보편적가치와 朱子の 理氣 이원론을 극복한 일원론적인 理氣之妙의 성리학이 나올 수 있었다.

위에서 논의된 바와 같이 한국사상의 특성과 보편적 가치의 의의는 먼저 神人(人乃天)일치의 價値觀을 들 수 있다. 이는 상대적 가치의 준거 제시는 물론 보편적 가치의 확대로 민족의 당면과제인 분단국 문제가 한반도내만의 문제가 아닌 제3차세계대전후 냉전의 산물 청산이라는 세계적인 성격을 띄고 있기 때문에, 시기의 문제이지 반드시 평화적인 방법으로 통일되는 단서를 암시하고 있다. 두 번째는, 인본주의 가치인데 이는 서구의 르네상스문화 이후의 목표가치와 일치 된다. 당시 르네상스가 서구 중세기때 지나친 종교문화의 암흑 때문에 가려진 인간가치의 부흥이었다면, 한국의 인본주의가치는 시행착오의 전환에서가 아닌 건국이념인 홍익이념과 홍익인간의 실현인 인간의 자아실현에서 비롯되고 있기 때문에 보편적가치가 확보되고 있음을 알 수 있다. 세 번째는, 인간사이의 관계성을 넘어선 자연친화적 가치의 윤리적 성격이다. 서구의 르네상스 이후의 과학기술의 발전이 개발정책을 명분으로 자연을 파괴한 결과가 오늘날 전 생태계의 위기와 온난화현상으로 인한 각종자연재해를 불러일으키고 있다. 한국사상의 자연친화적 가치는 자연의 법칙은 물론 세계적인 자연보호의 요청에 부응하고 있어 보편적 가치를 들어내고 있다. 네 번째는, 한국사상의 보편적 가치원리로서 의 玄妙之道이다. 이는 유·불·도의 사상을 수용하는 과정에 있어 평화적 가치를 실현했기 때문에 서구의 종교전쟁의 문제를 해결하는 방안으로도 한국의 평화적인 가치원리가 원용될 수 있을 것이다. 즉 한국사상과 규범가치의 원형과 본류를 이해하는 사유형식으로 형성되게 되었다는 점에서 그 의의가 크다.

홍익이념의 가치의식을 지닌 고유사상은 서로 성격이 다른 외래종교와 사상이 들어왔을 때 다소의 갈등을 거쳤지만, 결국에는 상호조화의 틀속에서 공시적으로 한국인들의 공동체 가치의식을 형성하는데 기여하여 왔다. 이로 인해 대표적인 원효의 和靜的 圓融會通 사상과 같은 한국적 불교사상의 보편적가치와 朱子의 理氣 二元論을 극복한 一元論적인 理氣之妙의 성리학이 나올 수 있었다. 세계가 하나로 묶이는 이 시대에 위와같은 한국사상이 내포하고 있는 보편가치는 많은 주목을 끄는 부분이다.

끝으로 한국문화가 세계로 진출하는 것뿐만 아니라 세계를 리드할 수 있는 보편가치의 의미와 의의에 주목하면서 우리민족이 나아갈 방향은 분명하다. 우선 사상과 문화에 대한 사대주의를 극복하고, 타의적 해방으로 인한 분단문제를 평화와 자주적으로 해결하기 위해서도 우리의 고유한 和靜, 圓融會通, 融攝, 妙合, 平和 같은 보편가치의 특성을 현대적으로 정립하여 분단이데올로기를 용해하고 새로운 평화와 융화이념을 창출하지 않으면 안 된다.

참고문헌

- 『三國遺事』
 한국정신문화연구원, 『한국고유사상·문화론』, 2004.
 _____, 『한국정신문화연구의 현황과 진로』, 1984.
 _____, 『한국사상과 윤리』, 1980.
 _____, 『한국민족문화대백과사전』 10권.
 세계평화교수협의회회, 『동서사상의 만남과 한국』, 一念, 1983.

- _____, 『2000년대를 가는 한국인의 가치관』, 1978.
- 金亨孝, 『韓國思想散考』, 一志社, 1976.
- _____, 『한국문화의 진단과 21세기』, 한국정신문화연구원, 1994.
- 趙明基 외, 『한국사상의 심층연구』, 宇石, 1986.
- 丁海昌 외, 『가치관의 변동과 도덕성회복』, 한국정신문화연구원, 1996.
- 崔文馨, 『한국전통사상의 탐구와 전망』, 景仁文化社, 2004.
- 全圭泰, 『한국신화와 원초의식』, 二友出版社, 1980.
- 김승찬, 「최남선론」, 민속학회 편, 『한국민속학』 28집 1996.
- 金仁會, 『한국인의 가치관』 - 무속과 교육철학, 文音社, 1983.
- 金泰吉, 『한국인의 가치관연구』, 文音社, 1983.
- 박용현, 『가치교육의 변천과 가치의식』, 서울대학교출판부, 2002.
- 김재은, 『한국인의 意識과 행동양식』, 이화여자대학교 출판부, 1988.
- 孫仁銖, 『韓國人の 價値觀』, 文音社, 1979.
- 안호상, 『단군과 화랑의 역사와 철학』, 사림원, 1979.
- 최준식, 『한국인은 왜 틀을 거부』, 조합공동체 소나무, 2002.
- 이서행, 『한국·한국인·한국정신』, 대광서림, 1993.
- 이계학, 「홍익인간의 이념과 인간교육」, 단군학회, 1999.
- M. Eliade, 이동화 역, 『聖과 俗: 종교의 본질』, 학민사, 1991.
- 한기연, 『한국교육이념의 연구』, 태극문화사, 1992.