

研究論文

권력 속의 철학, 철학 속의 권력

- 박종홍의“우리철학”, 유교의“현실”적 재구성? -*

이 하 배**

- | | |
|-----------------------|----------|
| I. 들어가는 말 | V. 나오는 말 |
| II. 동양철학과 서양철학의 사이 | <참고문헌> |
| III. 철학과 현실 사이 | <국문요약> |
| IV. 미완의 우리철학으로서의 무실철학 | |

I. 들어가는 말

열암 박종홍(1903~1976)은 “이 나라의 철학을 터 닦으신 석학”이요 “큰 스승”으로도 불린다.1) 그의 철학적, 정치적 행적에 대해 본격적인 논의가 일기 시작한 것은 오래되지 않았다. 그는 무엇을 물었는가? 그는 무엇에 대해 그리고 어떻게 말했는가? 그의 말, 명제, 요청을 어떻게 접근·분석해야 할까?

그는 일제의 수탈이나 억압, 이념의 대립과 동족상잔 그리고 수입된 서양의 과학기술이나 제도문물 앞에 힘없이 무너져가는 “전통” 내지 “우리”를 두루 경험한다. 그런 경험 속에서 그는 “이때,” “이곳”에서의 “우리”의 “현실” “삶” “실천”을 끊임없이 강조하면서 “우리철학”을 모색한다. 그는 말년에 자신의 철학의 사활은 민족의 사활과 같다고까지 한다.2) “동양” 전통 내지 “우리” 전통을 기초로 동양과

* 이 논문은 2003년도 학술진흥재단의 지원에 의한 것임(KRF-2003-073-AM1002).

** 한국항공대학교 전임연구원, 철학 전공(hhbblll@hanmail.net).

1) 열암기념사업회(역음), 『스승의 길. 박종홍 박사를 회상한다』(천지, 1998), 3쪽.

서양의 “종합 통일”을 통한 “우리철학” 혹은 “한국철학” 혹은 “한국사상”을 하나의 방식으로 정립하려는 것이 그의 철학적 목표다.³⁾ 그리고 그의 철학적 목표의 목표는 “우리의 살 길을 트는 것”이요, 이것의 목표는 다시 “우리 민족의 생존”이다. 그에게서 이는 “민족중흥”과 “새 역사 창조”의 “창조”와 “건설”의 논리로 연결된다.

지금·여기의 한국에서 철학하기의 현실은 ‘동양철학과 서양철학 사이’와 ‘철학 일반과 현실 사이’의 이중적 분리의 성격을 띠고 있다. 동양철학과 서양철학이 서로 분리된 속에서 ‘이 때’(지금)보다 ‘저 때’(동양 과거)를 더 묻는 동양철학과 ‘이 곳’(여기)보다 ‘저 곳’(서양)을 더 묻는 서양철학에서 ‘과거’와 ‘서양’의 철학자들이 그 자신들의 삶을 고민하고 반성하는 내용을 해석하고 전달하는 방법이 주를 이룬다.

근대화의 과제 속에서 전통철학과 서양철학을 마주하고 있는 이 땅의 한 대표 지성 박종홍의 “우리 철학” 모색도 결국 ‘동양철학과 서양철학 사이’와 ‘철학 일반과 현실 사이’에 이중적으로 분리된 철학현실을 하나의 방식으로 문제 삼는다고 할 수 있다. 하나의 새로운 “우리철학”을 모색해가는 방법에서 결국 ‘동양철학과 서양철학 사이’ 그리고 ‘철학 일반과 현실 사이’의 ‘이중적 분리를 통합하려는 그의 철학이 이른바 “무실(務實)철학”으로 귀결될 때, 이것은 ‘화혼양재적임’ 혹은 ‘동도서기적임’의 한 형식이라 할 것이다.⁴⁾

그가 ‘이중적 분리’의 문제를 제기하는 것은 옳다. 이 문제를 다루는 방식이 문제다. 이 문제를 다루는 그의 방식을 다루는 것이 이 글의 주제다. 그것은 그가 동

2) “나의 철학을 산 철학으로 하느냐는 이 민족이 사느냐와 같다(7/61). 『박종홍 전집(전 권)(민음사, 1998)을 인용한다. 괄호 속에서 앞의 수는 권수이고 뒤의 수는 인용의 쪽을 지시한다 인용에서 불필요한 한자표기는 한글표기로 바꾼다. 아래에서도 같다.

3) “서구의 철학이든 동양의 철학이든 이들 철학이 그(박종홍)에게 들어가면 ‘우리의 철학’으로 다시 태어나야만 했다.” 김석수, 『박종홍의 힘의 철학과 민족주의의 비극』, 『비평』, 4호(2001b), 294쪽

4) 한중일 삼국에서 얘기되는 ‘동도서기(東道西器)’, ‘중체서용(中體西用)’, ‘화혼양재(和魂洋才)’의 근대화 모델에서 “각각 그 구체적 내용과 방식에서 편차들을 드러낼지라도, 이들이 이른바 자기들의 ‘정신적’ 전통을 ‘근간(根幹)’으로 하고 ‘사’ 혹은 ‘양’, ‘서양’의 ‘물질적 과학기술을 ‘지엽(枝葉)’으로 하여 그 근간에 통합해 가는 것을 지향하는 형식은 기본적으로 동일하다고 할 수 있다. …우리가 ‘화혼양재’를 한국 근대와 관련지어 말할 때—접근의 내용과 방법에 따라 각각의 편차를 보일 수 있을지라도—그것은 구체적이고 고정된 어떤 일정한 내용에 대해 말한다기보다, 오히려 보다 형식적인 차원에서 ‘화혼양재적임’에 대해 말한다고 보아야 할 것이다” 이하에 「다카하시 도루의 ‘조선 유학’ 읽기 비판」, 『동양사회사상』 10집(2004), 205~206쪽

양철학과 서양철학의 사이와 철학 일반과 현실의 사이를 얼마나 그리고 어떻게 좁히려 하고 좁혀 가는지를 검토하는 것이다.⁵⁾ 이런 두 사이, 두 틈을 “우리” 전통과 “현실”을 기반으로 하여 좁히려는 박종홍 철학의 검토에서 연구의 초점은 “현실”과 “우리”를 ‘일반’적으로 강조하는 그의 논리가 얼마나 그리고 어떻게 ‘특수’한 소수의 관심이나 힘의 논리로 연결되는지 혹은 연결될 수 있는지 그리고 비현실적일 수 있는지에 맞추어질 것이다. 연구자의 인식관심은 “현실”과 “우리”를 강조하는 박종홍 철학이 얼마나 ‘비-현실적’일 수 있고 ‘비-우리적’일 수 있으며 어떻게 지배 권력에 연결될 수 있는지를 검토하는 데에 있다.

II. 동양철학과 서양철학의 사이

1. 박종홍이 읽는 유교

유교는 공자와 그의 제자들과 후학들에 의해 정리된 하나의 실천적 사상체계다. 그 기본 관심은 사람 혹은 사람들이 사회적으로 함께 하는 ‘좋은 삶’에 있다. 여기에서 ‘인간관계’, ‘인간 만남’이 강조된다. 유교는 유교가 발생한 당시에 사람들 사이를 ‘잘못 분리하는’ 혹은 다양한 종류의 상하 간 ‘잘못 만나서’ 인간관계 현실에

5) 권용혁, 「서구철학의 수용과 ‘현실’ 개념」, 『한국철학의 쟁점』(철학과 현실사 2000); 김석수, 『현실 속의 철학, 철학 속의 현실』(책세상, 2001a); 김석수, 앞의 논문(2001b), 290~311쪽, 김제현, 『한국 사회철학의 수용과 전개』(동녘, 2002); 김형효, 「20세기 한국의 현실과 능위의 사회철학적 사유」, 『박종홍철학의 재조명』(천지, 2003); 백중현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』(철학과 현실사, 1998); 양재혁, 「박종홍 철학에 대한 비판적 연구」, 『동양철학연구』, 제11집(2002), 139~170쪽. 이기상, 「한국사상 속에서 찾아야 하는 ‘우리 철학’의 단초: 열암 박종홍의 한국철학 정립 모색」, 『인문학연구』, 6집(한국외국어대학교, 2002), 395~404쪽. 이남영, 「열암 철학: 향내적 철학과 향외적 철학의 집합으로서의 한국철학」, 『해방 50년의 한국철학』(철학연구회, 1996); 이병수, 『열암 박종홍의 철학사상: 천명사상을 중심으로』(한국학술정보, 2005); 장일조, 「박종홍 철학에 있어서의 “현실”의 문제」, 『신학연구』, 12집(1976), 153~190쪽. 진교훈, 「서양철학의 수용과 전개 1603년부터 1945년까지」, 『한국철학사』(하)(동명사, 1987); 홍윤기, 「열암 박종홍의 변증법 사상 연구」, 열암기념사업회(편), 『현실과 창조: 열암 박종홍 철학 논고』(천지, 1998); 홍윤기, 「박종홍철학 연구: 철학과 권력의 퇴행적결합」, 『역사비평』(2001b 여름), 161~213쪽 등 지금까지의 박종홍 연구물은 이 문제를 중심으로 다루고 있지는 않는다.

대한 하나의 반응 방식이었다고 할 수 있다. 그래서 유교는 하나의 ‘올바른 분리’ 내지는 상하 수직적 분리 속에서의 “사회적 조화로운 공존”(羣居和一)인 ‘예(禮)’의 사회적 삶의 조직·구성 방식을 지향한다. 인간관계를 묻는 유교에서 수신(修身)이나 이 수신을 바탕으로 하는 ‘인간 만남의 밥’이라 할 수 있는 예(禮)가 애기된다. 유교는 결국 ‘내적 세계’에서 일정한 방식으로 자신과 미리 싸워 ‘외적 세계’에서 남과 싸움 없이 일정한 방식으로 함께 잘 살려는 프로젝트라 할 수 있다. 선진제자의 사상을 총 정리하면서 유교를 종합한 순자(B.C. 313~238 경)는 함께 하는 삶을 개념적으로 표현하여 “羣(군)”으로 불렀다. 예를 여러 종류의 상하(上下) 간의 ‘올바른’ 관계 혹은 만남의 방식이라고 이해할 수 있을 때, 예는 그런 만남과 관계를 조율하는 ‘올바른’ 길(道)이기도 하다⁶⁾

유교적 전통에 하나의 방식으로 기초하고 있는 박종홍 철학도 유교처럼 삶, 함께 하는 삶 혹은 함께 하는 인간들의 “사회적 삶”을 묻고 “인간관계”에 주목한다. 그에게서 이 인간관계의 올바름을 결정하는 윤리적 근거는 무엇보다 “나의 내면적인 마음”의 ‘올바른 자세’인 “성실(誠實)”에서 찾아진다.

유학의 본령을 나는 인간 대 인간, 즉 인간관계, 따라서 仁에다 둔 것으로 안다. 그리고 추상적 이론보다 구체적인 생활에 있어서의 실천이 문제인 만큼 自近至遠이라든가 下學上達의 순서를 중시하게 된 것일 줄 안다. … 즉 우주에 관한 것보다는 人倫, 그리고 나의 내면적인 마음으로부터 출발하게 된다. 誠之者는 人之道요, 거기에 敬, 나아가 禮에 있어서 실천이 무엇보다도 관심사였다고 하겠다(4/243).

“예론(禮論)”이 “지엽말단의 형식을 숭고”하는 데에로 이어진다고 보면서도, 박종홍은 “강상(綱常),”⁷⁾ “삼강오륜,” “예의범절” 등을 “인간관계” “부부관계” 등에

6) 이하배, 「先秦 儒敎에 있어서의 ‘禮’-社會化」, 『철학』, 제58호(1999), 35~66쪽 참조

7) “백성이 恒産이 없이 飢寒 切身의 경지에 이르면 本然之心을 상실하여 부자 형제도 오히려 路傍의 사람과 같아지나니, 다른 것이야 더 말할 나위도 없다. 綱常을 유지할 수 없어지고 刑政으로도 檢制할 수 없게 된다”(4/39). 민의 입장에서 “위”를 비판하는 것이 새로운 것은 아니다. 그것이 유교의 한 중심 사상이기 때문이다. 문제는 민의 입장에서 “위”를 비판하는 구체적 내용과 방식이 결국 ‘수직주의적,’ 이데올로기적 “사회화”로 연결된다는 데에서 찾아진다고 할 수 있다

연결시키면서 비근한 일상 속의 인간관계, 예(실천) 개념을 유학의 중심개념으로 받아들인다.

그러면 박종홍이 “대체로 이황과 이이의 영향 아래 理氣에 관한 이론을 중심으로 전개되어” 온 “한국의 유학”을(4/237) 보는 방식은 무엇일까? 그는 유송조(柳崇祖, 1452~1512)가 “理가 움직여 氣를 끼고(理動氣挾) 氣가 움직여 理가 따른다(氣動理隨)고 하였으며…理가 발하여 四端이 되고 氣가 발하여 七情이 된다(理發爲四端, 氣發爲七情)고 하는가 하면, 사단은 理가 발한 것이요, 칠정은 氣가 발한 것(四端者理之發, 七情者氣之發)이라는 사상을 소개하고 있음은 주의할 만한 일이다”고 한다(4/212). 유송조가 이기사철에 관심 갖고 묻고 답하는 일이 “주의할 만한 일”일까? 왜 그럴까? 정말 “주의할 만한 일”인지 주의할 필요가 있다. 다카하시에게서 배운 그도 다카하시처럼 한국의 16세기는 “한국 유학사에 있어서 진지한 철학적 사색을 한 학자들을 배출한 가장 빛나는 시대”라 한다(4/212).

그 “진지한 철학적인 사색”의 내용은 무엇일까? “진지한 철학적 사색을 한 학자들” 중에서도 이황은 “가장 심오정밀한 사색을 한 위대한 유학자”다(4/213). “위대”의 근거는 “심오정밀한 사색”인데, 그 내용은 무엇일까? 박종홍은 “이황에 의하면, 사람의 性에 純善無惡인 本然의 성과 善惡不定의 氣質의 성을 구분할 수 있는 것과 같이, 사단칠정이 같이 情이긴 하나 四端은 理가 발하여 純善無惡인 것이요, 七情은 氣가 발하여 선도 악도 가능한 것이라고 하여 사단은 이가 발한 것, 칠정은 기가 발한 것이라고 하였다”고 한다(4/213). “사단은 이가 발한 것, 칠정은 기가 발한 것”이라고 한 것이 “심오정밀”하고 “위대”한 근거다. 그가 말하는 “주의할 만한 일,” “정치한 이론들,” “높은 학적 수준”은 대개 이런 종류라고 할 수 있다. 그가 조선 유교를 보고 정리하는 이러한 방식은 다카하시가 조선 유교를 보고 정리하는 방식과 ‘대동소이’하다고 할 수 있다⁸⁾

기존의 개념들과 전통적 시선으로 세계와 인간을 설명하려는 그의 “주의”는 일상의 인간관계를 구체적으로 ‘잘’ 묻고 답하는 일을 어렵게 한다. 성리학으로 내려오면서 유교는 형이상학(사변적 추상적 문제들·개념들, 이른바 “위”)이나 예의도덕(사회에서 고립된 개인의 심성·성정의 문제들, 이른바 “안”)에 치중하는 것이

8) 다만 박종홍이 다카하시와 다르게 보는 점은 무엇보다도 조선 성리학의 내용과 방법을 중국의 모방으로 보느냐 그것을 더 발전시킨 것으로 보느냐에 있다고 할 수 있다.

사실이다. 이런 성리학의 형이상학적 사변주의와 유교 일반의 삼강오륜적 수직주의, 나아가 이들 ‘사변주의’와 ‘수직주의’ 사이의 관계가 묻어지고 비판적으로 정리되어야 할 것이다. 이런 문제들을 박종홍도 다카하시처럼 잘 묻지 않는다. “위에서 못 내려오고 안에서 못 나오는” 다카하시와 유교를 대동소이하게 묻고 보는 그와 뒤따르는 그의 후배들이나 제자들도 다시 대동소이하게 묻고 본다.⁹⁾ 후기 박종홍 철학의 이런 관점은 이미 “학문을 위한 학문, 이론을 위한 이론, 현실을 떠난 철학”을 비판하면서 “현실”과 “실천”을 강조하는 전기 박종홍의 관점이 아니다. 전기 30년대 그는 힘주어 말했다.¹⁰⁾

그러나 오늘날까지 우리가 흔히 보는 철학은 우리의 현실과 관련을 가지긴 커녕 한가한 학자생원님들의 소용없는 机上公론이 아니었던가. 음과 양을 가르고 이와 기로써 서로 다투며 미발이니 기발이니 또는 ‘아프리오라’니 ‘카테고리’니 공연히 서로 당파를 지어 갑론을박 결국 그 무엇이 남았던가(1/388).

2. (유교)전통에 서양철학 통합

박종홍의 철학논의에서 “현실” 속에서의 “인간관계”나 “윤리”가 우위를 차지하는 것은 그의 철학이 하나의 방식으로 “우리” 전통 내지 “유학”으로 귀결되는 것과 통한다. “우리의 현실”을 끊임없이 강조하면서, 외래 사조를 수동적으로 “수용”하는 것이 아니라 능동적으로 “섭취”하려는 그에게 “우리”의 전통, 특히 유학은 결국 박종홍 사상의 출발점이자 귀착점을 이루게 된다. 과학기술과 근대화 혹은 산업의 발전을 말하지만, 그에게서 그것은 일정한 방식으로 “우리” “이 땅”의 전

9) 일제 어용학자 다카하시가 조선유학, 조선 성리학을 비판 속에서 비판 못 하는 혹은 비판 않는 방법에 대한 비판은 「다카하시 도루의 ‘조선 유학’ 읽기 비판」에서 ‘위에서(함께) 못 내려옴’, ‘안에서(함께) 못 나옴’, ‘비현실적 현실상 등의 개념들로 비교적 상세하게 다루어졌다 이하배, 앞의 논문(2004). 여기의 박종홍 연구는 같은 연구 프로젝트(주제: <한국 근현대에서의 유교 읽기와 유교 실천>)에서 이루어진 다카하시 연구의 후속임을 밝힌다.

10) 전기의 박종홍에게 서양철학은 주로 실존주의와 마약스주의요, 후기의 박종홍에게 서양철학은 주로 실존주의와 실용주의다. 김석수는 박종홍의 ‘현실’ 철학을 50년대를 기점으로 ‘실천’과 ‘부정’을 강조하는 전기와 ‘창조’와 ‘건설’을 강조하는 후기로 나누면서, 마약스주의에 “친화적”인 전기의 철학이 후기에 이르러 실용주의에 의해 대체된다고 한다. 김석수, 앞의 책(2001a), 297 쪽

통 내지 정신을 전제로 하고 기반으로 한다.¹¹⁾

박중홍은 전기와 후기를 통해 서양의 실존주의를 꾸준히 비중을 두고 말한다. 그는 실존철학의 중심사상은 “실(實)”인데, 이는 이른바 유교를 대표하는 “성실”의 “실”과 같다고 한다.¹²⁾ 하지만 그는 실존주의의 향내(向內)적 일면성을 말하고 실존주의의 비사회성을 비판한다.¹³⁾

소위 실존철학이 이론적 태도를 배척하고 행위적인 현실적 주관성 위에 입각하기는 하지마는 다 같이 저 <키에르케고르>의 윤리적 주관주의의 계통을 밟고 있느니 만큼 도저히 객체와의 관계에 있어서 비로소 파악될 수 있는 구체적 실천이 문제되지 못하고 역시 개인의 한갓 내면적이며 윤리적인 행위에 그치고 말 염려가 있는 것이 옳시다(1/408).

박중홍은 “향외적인 眞(참)과 향내적인 誠(참)은 본래가 하나의 참”이라고 한다(2/327).¹⁴⁾ “서양 학문은 實心과 實理를 떼어서 보려는 경향이 현저하다. 성실을 내면적인 주체성에서 찾으려는 실존사상과 객관적으로 대상화된 세계에서 實理만을 보려는 과학적인 사상이 대립되어 있다”(6/31) 라 하면서 그는 서양 실존주의의 향내뿐만 아니라 서양 실용주의의 향외(向外)의 일면성도 비판한다. 그는 “현대인이 그들의 갈 길을 밝히며 선도하는 산 철학을 요구하는 것이 사실이라면, 내일의

11) 참조: “우리의 주체적 자각은 평등한 인간의 존엄성을 그의 성실성에서 찾았으며 그것은 다시 경제택민에까지 구현되어 근대 과학의 섭취를 요구하는 데 이른 것이다. …오늘의 자유민주사상도 실존주의도 과학 기술도 그것이 받아들여짐에 있어서는 민족적 주체성에 의하여 여과되면서 결합 통일되어 우리 자신의 것이 되어야 한다. 우리의 바탕에 의하여 소화 섭취되어야 한다(5/22).

12) 참조: “도대체 유교에 있어서처럼 <誠>을 시종일관하여 고조하는 사상을 어디서 또 볼 수 있을 것인가. …중용을 지키기 힘들다 함은 극기복례가 용이한 일이 아니라는 것 즉 실존의 행로가 험난함을 지칭하는 것이 아닐 수 없다”(2/315).

13) 박중홍은 하이데거에 관심을 쏟으면서도 그를 비판한다. “(그는) 이론에 대해 실천의 우위를 주장하는 것은 하이데거를 따르면서도 평범한 인간들의 더불어 있음을 <세인>이라고 평가절하하는 듯한 하이데거의 실존에 대한 규정에는 동조하지 않는다. …박중홍은 하이데거 눈에는 비본래적인 실존으로 보일 수밖에 없는 ‘감성적 사회적 실천 그대로’를 철학함의 토대로 삼으면서 역으로 하이데거가 이러한 인간의 사회적 실천을 간과하면서 너무 고립적인 인간의 실존을 지나치게 강조하고 있다고 비판한다.” 이기상, 『박중홍 전집』(민음사, 1998) 서평, 『철학』 57 권(1998), 399 쪽

14) “향내적 참(誠)과 향외적 참(眞)과의 통일적 경지를 그의 현실철학의 궁극적 길이라 여겼다.” 김형효, 앞의 논문, 190쪽

실존 철학은 오히려 유교의 생활철학에 의하여 새로운 힘을 발견할 것이 더욱 기대된다”(2/315)고 말하면서 이들 “실심(實心)과 실리(實理)”를 “동양사상”, 특히 유교의 “현실적인 생활철학”(2/314) 혹은 “역사적 사회적인 일상생활에 있어서의 道”(2/314) 혹은 “성살”(6/30) 개념으로 종합 하려 한다¹⁵⁾

“새로운 길은 과학철학의 막바지 골목과 실존사상의 머리 속에 그려진 길을 그들의 밑뿌리에서 그들의 의의를 살려내는 힘을 가진 길이어야 할 것이다. 거기에는 실존사상과 과학철학이 서로 배치되는 것이 아니라 본래가 하나밖에 없는 길을 제각기 일면적으로 추상화한 것에 불과하다. …이러한 두 면을 본래 하나의 양면으로 가지고 있는 것이 다름 아닌 동양 사상이다. 하늘이 순한 性이라 함은 인간에 있어서의 본성만도 아니요, 사물에 있어서의 性만도 아니다. 性을 따른다 함은 그 본래의 性을 다함을 의미하는 것이요 본래의 性을 다한다 함은 사람의 실존적인 性을 다할 뿐 아니라, 사물의 性을 즉 과학적인 진리를 실현함으로써 다할 수 있는 것이다”(2/327).

주체성을 강조하는 그에게 “우리”는 서양은 물론 중국도 아니고 당시의 우리지만, 그것은 하나의 방식으로 적어도 우리의 과거전통이나 중국으로 연결될 수밖에 없었다. 하지만, 우리의 전통철학이 중국의 그것에서 크게 벗어나지 않기에 그는 성리학 내에서도 서경덕이나 이이 등이 중국철학 수준 못지않다고도 했고¹⁶⁾ 동학의 “인내천” 사상이나 “실학” 사상같이 보다 우리적인 것을 강조하기도 했고¹⁷⁾

-
- 15) 부정의 변증법, 도가의 無와 불가의 空 사상의 비현실성 비사회성에 대한 비판에 대해서는 박종홍(2/311~314) 참조. 김형효는 박종홍의 사유는 “불교와 노장이 추구하는 자연적 사실성의 무위적 진리의 추구보다 당위적 도덕과 유위적 과학 기술이 합쳐진 그런 能爲的 진리와 진실의 추구였다고 보여진다”고 한다. 김형효, 위의 논문, 243 쪽
- 16) 참조: “서경덕은 자신의 학설에 대한 자신이 만만하여 千聖이 채 전하지 못한 진리라고 주장하였다”(4/34); “이이의 학문적 태도는 선인의 학설을 비판도 없이 墨守 祖述하는 데에 있지 않고 자유로운 입장에서 진리를 탐구하는 데 있었다. 그러므로 이이는 자기가 신봉하여 마지않는 주자에게 대하여서까지 理도 발하고 氣도 발하는 것이라고 한 것이 주자의 진의라면 주자도 그릇된 것이요, 주자가 주자답지 못할 것이라고 하였으며 한 걸음 더 나아가서는< 성인이 다시 나더라도 나의 이 주장은 변할 수 없다>고까지 하였다”(4/35).
- 17) 참조: “원래 우리 민족을 포함해서 동양인들은 인간관계를 중시하여 왔다 그러면서도 인간과 자연관계의 합리적인 면은 소홀하게 다루어 온 흠이 없지 않다. 그러던 것이 급격한 근대화로 말미암아 우리 의식의 밑바닥에 무엇이 결여되고, 서로 갈등하고 있기 때문에 오늘날 신문지상에 나

모든 전통은—말뜻 그대로—고유할 수만은 없다고 하면서 우리 전통을 옹호하기도 했다.

한편 그는 유교를 긍정하고 이에 근거하면서도 동시에 유교의 이론이나 실천에서 극복되어야 할 요소가 있음을 말하기도 한다.¹⁸⁾ 그는 “실속 없이 浮華한 詩文의 공부와 소위 과거를 위한 학문을 배격하”는 “실학의 학적 태도는” “마음의 자세에 있어서 성실과 경건을 무엇보다도 강조”하기에 “성리학에서 떠났던 것은 아니”지만(4/219), “철학적인 원리까지 깊이 파 내려가지 못하였”다고 한다.¹⁹⁾ 그는 “허균은 심지어 남녀의 정열을 天이라 하고 分別倫紀를 聖人之教라 하여, 天이 성인보다 높은 것인 만큼 차라리 성인의 가르침을 어길지언정 천품의 본성은 어길 수 없는 일”이라 말하는 안정복을 인용하면서 이들이 “유교의 전통적인 도덕률”(5/6)을 넘어서는 경지를 칭찬하기도 한다(4/41).

(민족)주체성과 근대화를 함께 배려하려는 박종홍은 전통철학도 서양철학도 쉽게 긍정하거나 부정하기가 어려웠다. 근대화의 과학기술은 한 없이 강조하지만 서양철학에 주체적이고 싶어 하는 그는 그러나 민주나 자유, 평등, 인간의 존엄성 등 서양의 근대 사상이—적어도 그 밖에서—전통에 모두 들어 있고 이런 전통은 어떤 때는 그들을 앞지른다고 말하고 싶어 한다.²⁰⁾ 특히 “인내천 사상”은 “사람을 공경

타는 여러 가지 모순이 나타나게 된다. 다시 말하면 인간의 존엄성을 인식하고 경건한 태도를 가진다는 정신이 결여되어 있다”(5/522).

18) 전체적으로 보아 박종홍의 철학이 결국 “우리”의 “전통”으로 귀결되지만 그 각론에서는 유교를 긍정하자니 “현실”의 원칙에 잘 맞지 않고, 유교를 부정하자니 혹은 현실을 긍정하자니 “우리” 내지 “전통”의 원칙에 잘 맞지 않는 면도 보인다. “한국의 가치체계는 불교나 유교의 근본정신을 그대로 살린 것이 못되고…양반층의 권세 유지와 확장이 중요 관심사이었고, 모든 제도와 시책은 이를 위하여 실시되었다고 하여도 과언이 아니다. 그리고 그것을 확보하기 위하여서는 문벌과 전통을 숭상하게끔 모든 도의 원리를 조상숭배와 결부시키는 것이 보은하는 소이도 되려니와 상하의 차별을 분명히 하는 효과가 있었음직한 일이다. 그리하여 사회보다도 가족중심의 종적인 윤리를 소중히 여기게 되었다. 수신제가에서 바로 치국평천하에 이르러 효자와 충신을 결부하여 생각하였을 뿐, 그 중간에 일반 시민사회에 대한 관심이 빠져 있는 것이냐”(5/458).

19) 참조: “좀 더 사색적인 요구가 세졌던들 실학이 성리학 내지 도학과의 대결이 보다 심각하였을 것이요, 거기에 반듯이 이론적인 전개가 없을 수 없을 것이다. 실학파의 거개가 博覽多記의 백과사전식 학자일 뿐, 철학적인 원리까지 깊이 파 내려가지 못하였기에 도학은 도학대로 실학은 실학대로 병존할 따름이요, 그 어느 하나도 참으로 우리 자체의 문제해결에 힘이 되지 못하고 만 것인 줄 안다”(5/281).

20) “우리가 여러 점에 있어서 뒤떨어져 있음은 사실이나, 요구도 싹도 없었던 것이 아니다…우리가

하는 사상,” “경건의 사상”의 “극치”로서 “인권을 외치는 (서구의) 사상”에 비하여 훨씬 “더 깊고 훌륭한 것”으로, 우리는 “‘경건’의 사상을 튼튼히 다져 우리의 살 길을 열고, 우리의 사상을 온 세계에 뚝뚝이 자랑할 수 있는 터전을 다져 나가야” 한다고 한다(5/522~523).

전체적으로 박종홍은, 우리와 중국 그리고 서양 사이에서—일관성을 결여하는 면이 있지만—(한국의) 유학전통에 근거하여 주체성을 다져나간다 그가 모색하는 “우리철학” 혹은 “한국철학”이 “우리”의 “(정신) 전통” 내지 “인간관계”를 묻는 유교전통을 근본으로 하여 출발하면서 서양 사상이나 문물, 특히 서양의 “자연관계”를 묻는 “과학 기술”을 “섭취”하여 “우리”의 “살 길”을 모색해가는 일이라면 이는 일종의 “화혼양재-적” 혹은 “동도서기-적”인 방향에 서있다 할 것이다.

III. 철학과 현실 사이

1. 강조되는 현실

전기의 박종홍은—어떤 종류와 방식이든—일제 현실과 마르크스주의의 영향 하에서 대체로 “종래의 철학”의 “현실을 떠난 철학함의 무력함”을(1/349) 강한 어조로 비판한다.²¹⁾ “당파를 지어 갑론을박”하는 당시의 “소용없는 机上공론” 철학을 강하게 비판하면서(1/388) 그는 “우리들의 이때의 이 현실”(1/386)에 눈을 돌린다.²²⁾ “이론과 실천이 분리”된 속에서 “학문을 위한 학문 이론을 위한 이론 현실을 떠난 철학”은 “사람의 현실적 욕구, 그로 말미암아 생겨나는 현실적 행동 내지

오늘날 처음으로 갑자기 근대적인 사상에 접하게 된 것은 아니다”(5/78); “민주해방 사상도 오늘날 비로소 느끼며 알게 된 것이 아니요, 이 나라의 백성들의 혈관 속에서 두고두고 그의 절실한 요구의 싹이 터서 자라 나오고 있었다. 자유해방의 사상도 민주 사상도 그저 남의 것만은 아니다”(4/44). ‘우리 전통에 다 들어 있었’다는 명제를 일관성 있게 주장하려는 데에서 그 철학의 한 딜레마가 찾아진다.

- 21) 박종홍과 마르크스주의와의 관련성에는 의견이 분분하다. 김석수, 앞의 책(2001a); 권용혁, 앞의 책 등 참조
- 22) 참조 “나의 결론은 이러하다. 우리의 <철학하는 것>의 출발점을 <이 시대의, 이 사회의, 이 땅의 이 현실적 존재 자체에 있거나 없는가> 하는 것이다”(1/331).

실천, 이러한 것들로부터 멀리 떨어져 홀로 사색의 실마리를 추궁하여 명상의 날개를 마음껏 펼쳐 평대한 관념의 탑을 머릿속에 쌓는 것”(1/349)이다. 그에게 철학하기는 “<이데아>의 인식”도 “신의 인식”도 아닌 “현실적 존재” “일상의 감성적 사회적 실천 그대로”를 “개념적으로 명백히 파악하려는 것”이다(1/335).

이렇게 “내면으로 침잠하여 스스로 고독한 영혼 속에 안주”하는 철학은 “관상적 철학” 내지 “순수한 철학적 사색” 내지 “산 속으로 은둔하는 철학”으로 “이 시대의, 이 사회의, 이 땅의, 이 현실적 존재”(1/331)를 묻는 철학과는 무관하다. 그러므로 그는 “타인과 더불어 사회인으로서 존재”하는 “우리들은 자기가 처하고 있는 이 사회적 현상에 대하여 아무런 태도도 취하지 아니하고서는 살 수 없는 것이며 소위 전연 초월하여서는 생존할 수 없다”(1/404)고 한다. “이론이 실천에 대하여 하등의 소용도 다하지 못한다”(1/404)면, 문제이기 때문이다

보고 가만있을 수 없다 함은 눈과 손이 떨어져 있을 수 없다 함이요, 아는 것과 행동이 따로 떨어져 있을 수 없다 함이다(6/388).

박종홍은 분명히 하나의 방식으로 “비현실”(1/349)을 비판하면서 “현실”을 강조한다.²³⁾ 그러나 현실을 강조하는 것(만)이 중요한 것이 아니라, 문제는 “이 현실”을 구체적으로 어떻게 묻고 어떻게 접근하느냐에 있을 것이다. 아래에서는 그의 현실 접근이 어떻게 현실적이고 동시에 비현실적일 수 있는지를 물어갈 것이다.

2. 빛나가는 현실

후기 60/70년대의 박종홍이 조선 유학을—이미 20년대 혹은 그 이전부터 그 싹이 터왔지만—사변적으로 보고 말하는 자리에서 전기 30년대의 “현실” 강조 방식은 사라진다. “철학적인 이론이 국가의 형세가 안정되어 융성할 때마다 높은 수준의 업적들을 남”기는(4/64) 것은 “시골서 고요한 연찬(研鑽)과 사색의 시간을” 갖는 “산림학과의 순 학구적인 태도”로서(4/63) 이는 하나의 순수 철학이다. “산림

23) 참조: “현실이 문제다. …현실로부터 출발하였다가 현실로 돌아온다는 것이 올바른 철학의 코스인 것이다”(2/6).

학과의 순학구적인 태도”로 “산림에 은거하여 연구에 몰두하는” 것이 “학문 자체로서는 약진의 기틀”이 되고 “시골서 고요한 연찬과 사색의 시간을 가질 수 있었던 것이 철학 자체의 업적으로 볼 때에는 의의가 컸었다”고 하면서(4/63) 순수한 “학문 자체,” “철학 자체”를 말하는 것이 “이론과 실천의 분리를 비판하던 이전의 태도와 무리 없이 양립할 수 있을까?

조선의 유학과 관련하여 박종홍이 현실에서 벗어나 말하는 전형적인 예를 들어 보자. 그가 ‘함께’ 말하는 “성인은 본래 천성 그대로 참되어 天과 더불어 道를 같이 하거니와, 군자도 敬으로 存養·省察하여 功을 이루면 성인과 마찬가지로 天人이合一하여 천지의 化育을 돕게 된다”(4/283)는 유가전통의 주장 내지 판단이 어떤 분명한 객관적인 사실을 의미하고 지시할 수 있을까?24) 이런 성리학적 사유를 거름 없이 받아들이는 것은 그가 말하는 “창조” 정신, “비판”(1/387) 정신에25) 어긋나지 않을까? 아니, 좀 더 구체적으로 말해, 이것이 그가 강조하는 지금여기 “우리들의 이때의 이 현실”의 원칙에 부합될 수 있을까? 하나의 굳어진 개념장치를 통한 형이상학적 ‘큰 이야기’ 체계의 구성으로 세계와 인간을 하나의 방식으로 한꺼번에 설명하(려)는 이런 성리학적 방법으로 그가 그렇게 강조하던 “우리들의 이때의 이 현실”의 문제를 구체적으로 잘 묻고 잘 파악하고 잘 드러내고 잘 넘어설 수 있다고 생각하는 것일까?

나는 다카하시가 조선 유교를 읽어가는 방식에서 성리학의 사변적 추상성과 고립된 개인의 내면성에서 다카하시가 성리학과 “함께 ‘못 내려옴’ 그리고 함께 ‘못 나옴’”을 말했다.

다카하시가 조선 유학을 묻고 정리하는 방법에서 몇 가지 특성들이 얘기될 수 있다. 그리고 이런 특성들은 지금여기에서 진행되고 있는 동양철학의 방법과 무관하지 않다. 첫째, 다카하시는 현실을 안 본다 혹은 못 본다 그의 방법에

24) 비슷한 예를 하나만 더 들어보자. “理는 본래 형체도 없고 무성·무취한 것이다. 우주에 편만되어 없는 곳이 없건만 오직 그것이 타는(乘) 氣가 발함을 따라 여러 현상을 모할 뿐이다 마치 물이 그릇(器)의 方圓을 좇으며 空이 瓶의 대소를 따름과도 같다(4/243).

25) 박종홍은 “선인의 학설을 비판도 없이 묵수 祖述하는 데에 있지 않고 자유로운 입장에서 진리를 탐구하는” 율곡의 비판적 학문 “태도”도 높이 평가한다(4/35). 율곡이 하는 비판의 내용과 방식에 대한 비판은 하나의 다른 문제이므로 언급을 피하겠다.

서 사회·정치적인 구체적 문제들은 간과된다. 혹은, 그가 이들을 간과시킨다. 그의 철학 개념은 ‘유교철학’처럼 ‘고원한 문제를 탐구하는 일이다 그의 관심은 ‘이기성리’ 문제에 집중되면서, 성리학의 ‘안과 위’에 성리학과 ‘함께 머문다.’ 그에게 ‘이기성리’를 사변적으로 탐구하는 것이 바로 그의 ‘(유교)철학’이다. 이점이 ‘유교철학-적으로 유교철학을 보면서,’ 내용적으로 반복하는 혹은 더 축소하는 이 방법의 두 번째 특성으로 연결된다. 세 번째 특성으로 다카하시의 유교적 사회화의 이데올로기적 성격을 문제 삼지 않고 비판하지 않을 것을 들 수 있다. 혹은 비판하지 못한다. 오히려, 그는 ‘황도유학’을 말하면서 이데올로기 속으로 들어가 일제의 힘 있는 이데올로그가 된다. 이 점은 첫 번째와 두 번째 특성의 효과로 간주될 수 있을 것이다.²⁶⁾

위(2장 1절)에서 예로 든 유승조와 퇴계가 세계와 인간을 이기성정(理氣性情)으로 보고 묻는 것을 박종홍이 정치하고 심오하고 위대하다고 보고 물을 때, 이는 다카하시가 관심 갖고 묻고 정리하는 방법과 ‘대동소이’하다고 할 수 있다. 그런 의미에서 조선 성리학이 ‘위’(사변적 추상적 문제들·개념들)에서 ‘못 내려오고 안’(사회에서 고립된 개인의 심성·성정의 문제들)에서 ‘못 나오는’ 것을 다카하시가 ‘함께 못 내려오고 못 나오듯이’ 그도 다카하시와 함께 ‘함께 못 내려오고 못 나온다’고 할 수 있다. 또한 “(함께) 못 내려오고 못 나오는” 속에서도 “물음이 올라갈 때 ‘소우주’(고립된 개인)는 ‘대우주’(우주 전체)로 ‘뜨게’ 되고, 물음이 내려올 때 ‘대우주’는 ‘소우주’로 ‘간히게’ 된다고 할 수 있다. 그런 의미에서, ‘대우주’의 ‘커다란 하나’와 ‘소우주’의 ‘작은 하나’는 서로에서 서로로 쉽게 변할 수 있게 된다.”²⁷⁾ 이런 물음과 대답의 방식에서 올라가든 내려오든 “현실”에 대한 물음은 강하게 축소되고 분명치 않게 된다.²⁸⁾ 그의 현실이 이런 종류와 방식의 현실이라면

26) 이하배, 앞의 논문(2004), 233 쪽

27) 위의 논문, 227쪽.

28) 김석수에게 “관념적인” 박종홍은 “현실 속에서 철학을 하고자 했지만 사실은 철학 속에서 현실을 파악하고 있었다.” 김석수, 앞의 책(2001a), 73쪽 권용혁은 “현실로부터 유리된 또 하나의 관념론을 옹호하는” 박종홍 철학은 “훗날 그가 군사정권을 정당화하는 이데올로그로서의 길을 걷는” 일로 이어진다고 한다. 권용혁, 앞의 책, 27쪽. 박종홍의 “현실”은 “민족국가의 틀 속에 제한”(이병수, 앞의 책, 389쪽)된다고 보는 이병수는 김계현 앞의 책, 권용혁 앞의 책, 홍윤기 앞의 논문(1998); 앞의 논문(2001b)), 김석수(2001a)의 연구에서 박종홍이 “철학과 현실의 내적 연관을 강조했음에도…현실의 구체적인 모순을 파악하지 못했고, 따라서 사회비판이 결여된 추상적이고

이는 하나의 ‘반(半)현실’ 내지 ‘비현실,’ 나아가 ‘반(反)현실’ 혹은 ‘반(叛)현실’이라 할 수 있지 않을까? 이런 맥락에서, 박종홍도 ‘함께’ 강조하는 이른바 “천인합일(天人合一)”을 얘기할 수 있을 것이다.

우리의 삶, 우리의 현실을 박종홍이 보다 구체적이고 보다 비판적으로 묻는다면, 오히려 이런 유의 물음과 판단과 주장이 사회적 삶의 어떤 물질적·정신적 조건들 속에서 어떤 필요에서 생기고 혹은 생길 수 있고 삶의 어떤 조건들 속에서 어떤 방식으로 유통·소비되면서 그 필요에 상응해 가고 상응해 갈 수 있는지를 물어야 하지 않을까? 이런 물음, 이런 자기반성이 주체성의 상실 내지는 ‘큰 나라나 ‘큰 문화’를 숭배하는 “사대주의”(5/5) 인가 혹은 성리학적 이런 방향의 물음과 이를 같은 개념으로 묻는 물음에 대한 물음이 이 땅에서의 우리 삶과 관계없는 물음이기엔 의미 없는 물음일까?

3. 성공하는 현실

혹은 이런 ‘반(半)현실’ 내지 ‘비현실,’ 나아가 ‘반(反)현실’ 혹은 ‘반(叛)현실’이 하나의 ‘빛나가는 현실’로만 남는가? 아니면 이런 ‘빛나가는 현실’이 하나의 방법으로 ‘현실을 적중할 수 있는’ 것은 아닐까? 박종홍의 순수 사변, “철학 자체”를 나중에 다시 말하는 것은 비현실을 ‘타고(乘)’ 현실을 하나의 방식으로 ‘챙기는,’ ‘배려하는’ 전략은 아닐까? 그리하여 이런 후기의 박종홍이 현실을 강조했던 전기의 그보다 일정한 방식으로 ‘더 현실적’으로 되는 것은 아닐까? 더 정확히 말해 그의 “현실”이 반(半)현실이든 비현실이든, 이들이 각각 하나의 방식으로 ‘인역(人役)·물역(物役)’의 인적·물적 모순 현실을 보다 ‘유동’적으로 ‘고장’할 수 있는 것이 아닐까? 그런 “현실”의 논리라면 이는 비현실을 “현실”화하여 현실을 비현실화하는 논리는 아닐까?²⁹⁾

박종홍에게 과학기술을 통한 “조국의 근대화”는 우리의 “생존”에 필수적인 조건이다. 그에게 “민족중흥,” “국력배양”은 “우리의 절대적인 과제”다(5/519). “국력배양의 지름길”은 “인간관계와 자연관계” “그 둘을 조화시켜 나가는데서” 찾아

관념적인 현실론을 펼쳤다는” 공통점을 말하고 수긍한다(이병수, 앞의 책, 396쪽).

29) 박종홍이 현실정치에 참여할수록 비현실을 더 얘기하는 것처럼 보인다.

하지만, “그러나 여기서” 그는 “인간관계와 조화, 다시 말하면 인화를 강조하고 싶”(5/519)어 한다³⁰⁾ “우리 생활 전체에 끌漁들여야” 하는 “자조, 근면, 협동하는 새마을 정신” 중에서 협동은 “인간관계를 근원적으로 조화시키는 힘ियो, 이것은 다시 새마을 운동의 목표인 소득 증대 즉 자연관계로 이어진다. 같은 맥락에서 그는 소득증대가 되어야 자주국방도 국력배양도 가능하다”(5/521)고 말한다 살기 위해, 아니, 보다 잘 살기 위해서는 “자연의 위력을 빼앗아 이용하려는 인간의 노력”으로서 박종홍에게 “자연관계”의 하나인 “근대화”도 “인간관계”에 좌우된다 (5/517). 그가 강조하는 “우리,” “현실,” “사는 길” 그리고 “조화”로운 “인간관계” “인화”의 필요성과 그 방식을 그는 73년 「한국사상, 오늘의 과제 민족정신, 경건의 사상」을 통한 새 진로」에서 말한 이륙하는 비행기와 승객의 비유로 명료하게 설명한다.

“우리가 살고 있는 이때를 가리켜 유신의 시기라고 부르고 있다…인간과 자연관계가 급템포로 꾸준히 약진해 가야 하겠으며, 그에 따라 인간관계가 더욱 긴밀하게 뭉쳐 하나가 되어야 하겠으며, 힘차게 활주로를 달리던 비행기가 하늘 높이 솟아올라 이제 목적지를 향하여 힘껏 속력을 내기 시작하려는 가장 긴장된 때다. 이에 알맞은 모든 시책과 우리가 취하여야 할 자세를 통 털어 유신이라고 부르고 있다.

여기서 우리는 한 가지 깊이 생각해야 할 것이 있다. 비행기가 활주로를 힘차게 달리다가 이륙하여 제 항로에 완전히 돌입할 때까지, 승객들은 모두 벨트를 꼭 잡아매고 있어야 한다. 잡담이나 하며 한가로이 담배를 피우고 있다가는 어떤 사태가 벌어질지 모른다. 우리는 지금 이 단계에 있다. 만일 <비행기는 비행기고 나는 나다>하고 함부로 놀아나다가는 중대한 사태가 벌어질 수 있다는 말이다. 경제발전이 어느 정도 이루어지고 소득이 늘어나자 정신이 흐트러지고 벨트도 매지 않은 채 망연히 담배를 피워 문 채 다른 일에 정신을 팔고 있지 않은가 스스로 반성해 보아야 할 때가 아닌가 한다(5/520).

30) “天時不如地利 地利不如人和 三里之城 七里之郭 環而攻之而不勝 夫環而攻之 必有得天時者矣 然而不勝者, 是天時不如地利也. 城非不高也 池非不深也 兵革非不堅利也 米粟非不多也 委而去之, 是地利不如人和也” 『孟子』公孫丑 下篇 참조

박종홍이 그토록 강조하는 “현실”은 여기에서 “유신의 시기”로 “가장 긴장된” 가장 중요한 때, “지금”, “이때”이다. “인간과 자연관계가 급템포로 꾸준히 약진해 가야” 하는 조국의 근대화를 위해 “하나” 아닌 “우리”는 “더욱 긴밀하게 뭉쳐 하나가 되어야” 한다. “온갖 의견이 난무” 하여 “모두가 자기가 옳다고 뽐뿌이 고집을 부린다면 큰일을 해낼 수가 없다.” 이런 현실 상황에 부응하려는, 부응해야 하는 “모든 시책과 우리가 취하여야 할 (정신)자세”가 바로 “유산”이다.

여기서 “우리”를 구성하는 “힘차게 달리는 비행기”와 “승객”의 이항대립은 바로 ‘위’의 정치 “지도자”와 ‘아래’ 국민의 주객관계 혹은 ‘지도하는 자’와 ‘지도되는 자’들의 관계다. “가장 긴장된” “지금”, “이때”에 “<비행기는 비행기고 나는 나다>하고 함부로 놀아나다가는 중대한 사태가 벌어질 수” 있다. 비행기와 나는 “하나”여야 하므로 “벨트를 꼭 잡아매고 있어야”지, 비행기와 내가 따로따로 분리되어서 “잡담”을 하거나 “망연히 담배를 피워 문 채 다른 일에 정신을 팔고” 있으면 안 된다.

요컨대, 살기 위해서는 “다른 알”에 “정신”을 빼앗기지 말고, 긴장 속에서 “스스로 반성”하면서 “총화단결”하여³¹⁾ ‘위 사람들,’ 위 “지도자”가³²⁾ 가는 길, 펴는 시책(들)을 “잡담” 없이 ‘바른 말’만 하면서 혹은 ‘말없이 묵묵히 따라야’ 한다는 것이다. “비행기”와 “나”, 지도자와 국민 사이에 사이가 생겨 이들이 ‘둘’로 되면 이는 “함부로 놀아나”는 일이고 위험천만한 일이고 살지 못하는, 죽는 일로까지 나아갈 수 있다. 오는 위아래가 함께 (잘) 살려면 아래는 위를 따르고 위와 ‘하나’가 되어야 한다는 것이다. 여기에서 ‘위’는 옳고 ‘아래’는 그렇지 못한 것으로 된다. 그리고 ‘아래’는 ‘위’ 속에서만 얘기되고 ‘나’는 ‘우리’ 속에서만 얘기된다. 이렇게 ‘아래’나 ‘개체’는 ‘위’나 ‘전체’ 속에서 해체된다³³⁾ 아래가 결국 위에 속하게 된다. 면 위는 전체가 된다.

여기에서 ‘하나 되기’는 아래가 위와 생각, 가치, “외침”에서 “하나가 되어” 하나로 같게 되어 “선구자의 외침”과 “나의 외침” 그리고 “겨레의 외침” 사이에는

31) 참조: “모든 계급도 당파도 초월한 총화단결의 일체감을 그대로 계승, 고양하는 것이 평화통일의 길이다”(6/550).

32) 지도자에 관해서는 박종홍의 「지도자론」(6/75~87) 참조

33) 우리는 하나다. “우리는 대한민국 국민”이고, “단일 민족 국가”이다(6/567).

사이 가 없어지게 되는 것이다. 그리하여 “나의 외침” 혹은 “겨레의 외침”은 “선구자의 외침”과 같아지게 된다. 그러므로 여기에서 “같이 되는 것” “하나 되는 것”은 “외침”에서 “나”와 “선구자”가 하나로 같아지는 것이지 물질적·크기 혹은 사회적 ‘자리’에서 하나로 같게 되는 것은 물론 아니다. 이것은 불가능하다. 오히려 위의 선구자는 ‘아래의 나와 떨어지기’ 위해서 그것도 ‘위로 (떠올라) 떨어지기’ 위해서 “하나”를 말하는 것이다. 그렇다. 이는 ‘둘 되기’ 위한 ‘하나 되기’다. 위아래 간에 ‘사이 있게 하기’ 위한 ‘사이 없게 하기’다. 이는 ‘외적 크기’(지위, 물질 등의 권력 차원)에서 상하(上下) 혹은 대소(大小)로 ‘둘 되기’ 위해 ‘내적 크기’(知德 智德, 이념, 철학 등의 의식 차원)에서 ‘하나’ 되는 논리다. 그렇다면 이 ‘하나’는 ‘둘’인 진실을 안 보려 하고 못 보게 하는 ‘하나’라 할 수도 있을 것이다. 둘의 ‘현실’을 하나라고 ‘비현실화’하는 것이다. ‘둘’이 ‘뉘(Schen, 見解 意見 視覺 등)에서만 ‘하나’로 된다.³⁴⁾

박종홍은 “지도자란 틀림없이 민중의 대변자요 공복이다”라고 한다(6/74). 하지만, 지도자는 “민중이 움직이게 하는 “이념”을 “제창”하고 “백성을 인도하는”(6/76) ‘위’이고, “민중은 내면적으로 충심에 있어서 이끌리지 않을 수 없을 것이요, 그의 깃발 밑으로 달려오지 않을 수 없는”(6/74) ‘아래’로 다시 드러난다.³⁵⁾ 민중 혹은 “대중들”은 “나갈 길 몰라 헤메이고 있”으며 “자기네들에게 적절한 지도 원리를 요구, 갈망하여 마지아니하는” 사람들이다(1/402~403). ‘아래’가 ‘위’의 아래 혹은 “밑”으로 “스스로” 자발적으로 달려오게 하기 위해서는, 박종홍이 강조하는 “정신 자세,” “신념,” “이념,” “사명,” “국시,” “제 향로” 등이 강조될 수밖에

34) 확실히 박종홍은 “혼란 상태”를 초래하는 “가치”의 “다양성”보다 “하나” 내지 “일관성”을 선호한다. “가치는 하나로 결부되어 나가야 된다고 생각합니다...그런데 우리는 지금 가치에 대해서 아주 혼란 상태에 빠져 있습니다...그 전에는 되었던 안 되었던 유교 하나로...다 되었는데 이제는 그렇지 못합니다. 불교, 유교, 기독교도 여러 교가 다 들어와서 좋다고 하면 좋지만 그만큼 다양성이 있게 되고, 하나로 일관되어 있지 않습니다(5/500).

35) 유교의 ‘내적 크기’에서 ‘된 사람’ 혹은 ‘큰 사람’이라 할 수 있는 순자의 “成人”은 군력이나 이익이나 권중이나 천하에 좌우되지 않고 어떤 (이데올로기적) 가치에 죽고 사는 이데올로기적 주체다. “權利不能傾也 羣衆不能移也 天下不能蕩也 生乎由是 死乎由是”(『荀子』勸學篇 참조 “利로써 유인하는 것도 아니요, 威로써 협박하는 것도 아니로되 삼척동자까지도 그 옳음을 알 수 있는 것이 바로 국시라고 하였다”(4/38)고 할 때, ‘어떤 (이데올로기적) 가치에 죽고 사는 이런 순자의 논리가 박종홍의 가치인 “국시”에서 다시 나타난다고 할 수 있을 것이다.

없다. 이들의 강조가 “인간관계” 속에서의 “인화,” “한마음 한 뜻”(6/568), “뭉쳐 하나 되기,” “영영 울기”를 보장할 수 있다.³⁶⁾ 예에 맞는 ‘올바른’ 인간만남/인간관계의 맥락에서 그의 “인간개조”도 얘기될 수 있다. 그는 “도의”와 “경제”를 “인간개조”와 “경제 5개년 계획”에 비유하면서 “도의” 혹은 “윤리”를 “인간개조”로 연결시킨다.³⁷⁾ “인간개조”는 인간의 ‘내적 크기’를 “개조”하는 혹은 ‘키우는’ “마음공부”에서 시작된다. “민족의 개조는 나 자신의 정신적 자세 개조로부터 시작되는 것”(6/519)일 때, 이것은 한 인간의 (감정과 의지를 포함한) 사고방식을 바꾸어 낸다는 뜻이다.

물론 이런 “민족개조,” “인간개조” 개념의 구체적 위험성은 ‘아래가 위에 스스로 따르는’ 하나의 이데올로기적 주체를 생성·유지한다는 데에서 찾아진다. 이런 이데올로기적 주체의 자발적 복종의 논리는 순자의 “밝은 불로 모여드는 매미”의 논리로 비유될 수 있다. 순자의 ‘예-사회화,’ ‘예군’(禮羣)의 논리에서 “밝은 덕”의 인주에게 천하의 백성이 모여드는 것이 “매미가 밝은 불로 모여드는” 논리와 같다고 할 때,³⁸⁾ 이는 ‘한 인군’의 ‘안 움직임 속의 움직임/움직이게 함’의 자리와 ‘만 백성’의 ‘움직임 속의 못 움직임(움직이게 함)’의 자리를 말해주는 것을 넘어, 매미의 자발적 복종이 자발적 희생으로까지 연결된다는 것을 암시한다고 할 수 있다.³⁹⁾ 이럴 때 한 쪽의 “밝은 불”은 다른 쪽에는 ‘어두운 불로 드러나게 된다’ 보면서 못 보기 때문이다.

‘아래’의 자발적 복종을 통한 ‘위’와 “하나 됨”으로 인해 계급·계층·성·나이 등에서의 ‘위아래’로의 수직적·사회적 분리가 ‘결합’되고 조화를 이루고 유지해가

36) 참조: “조금만 꺾면 독재가 아닌가 의심받고 조금만 느슨하게 하면 방임이라고 비난받기 알맞은 세태다. 여기에 지도자로서의 결단을 망설이게 하는 고충이 있으리라 우리들은 서로 헐고 뜯어 깎아 내리기에 앞서 지도자로 하여금 그의 역량을 千分 발휘할 수 있도록 서로의 힘을 다하여 협력하여야 할 것이다. 시기가 중대한 때일수록 그와 더불어 고초를 같이하며 책임을 같이 질 각오가 요청되고 있다고 하겠다”(6/87); “<우리는…하자>가 국민교육헌장의 기본중심입니다…우리는 대통령으로부터 어린이에게 이르기까지 한 뜻 한 마음으로 우리는 다같이 자발적으로, 스스로 국가건설에 참여 봉사하는 것으로 되어 있습니다. 이것이 곧 독재적인 강요가 아닌 만큼 공산주의 식 강요가 아닙니다”(6/566-569).

37) “인간개조”는 “민족개조”로 향한다. “민족 개조는 우리가 참으로 우리다운 우리로서 되는 길이다”(6/518); “민족의 개조는 나 자신의 정신적 자세 개조로부터 시작되는 것”이다(6/519).

38) 今人主有能明己德 則天下歸之 若蟬之歸明火(『荀子』致仕篇).

39) 물론 순자는 이런 암시를 직시하지 못한다.

는 논리를 나는 “조화 2” 개념으로 표현한다. 조화 2는 ‘수직주의적 조화’ 혹은 ‘(수직적) 분리 속에서의 결합’인 “분이합(分而合)” 혹은 (위아래 간) ‘따로따로적 하나’의 논리로서 ‘이데올로기적 사회화’의 핵심적 논리다. 여기에서 이데올로기는 “정신” 내지 “마음”의 자세에서 (위아래의) ‘사이’를 없애고 ‘하나’로 만드는 물질적·정신적 기제로 연결된다.

박종홍에게서 “하나 되기”의 “정신자세” 속에서 “현실”과 “우라”가 강조되는 사이에 위아래 사이의 “조화 2”-적 지배질서와 이를 재생산하는 힘의 차원은 자연스럽게 간과·은닉된다. 이에 반해, 이런 수직주의적 “조화” 내지 “하나”를 문제 삼는 개념인 “조화 1”의 사회화 질서는 수평성과 다양성이 인정되고 추구되는 그리하여 소외되지 않은 민주적 하나 혹은 연대의 상태라 할 수 있다.⁴⁰⁾ 하나지만 그 속에서 다수성, 다양성과 수평성이 실제로 보장될 수 있는 기초는 하나의 사회나 집단이 권력이나 이해(의 크기)에서 ‘위아래’로—적어도 ‘많아’는—분리되지 않기 때문이다.

“우리,” “하나”와 함께 박종홍에 의해 강조되는 “현실”이 (개발)독재와 인권탄압, 장기 집권으로 쉽게 연결될 수 있고, 또 실제로 하나의 방식으로 연결되었다면, 이는 하나의 성공하는 “현실”이라고 할 수 있을 것이다

IV. 미완의 우리철학으로서의 무실철학

동양철학을 말하든 서양철학을 말하든, 박종홍에서 “인간과 자연” 혹은 “인간관계와 자연관계” 혹은 “도의와 산업” 혹은 “윤업(倫業)” 혹은 “참(誠)과 참(眞)” 혹은 “향내와 향외” 등의 개념 쌍은 ‘세계 보기와 인간 보기 내지는 ‘세계 만나기와 인간 만나기’라는 양대 축을 뚜렷이 구성한다. 그는 이 양대 축으로 동양철학과 서양철학을 함께 생각(하려) 한다

박종홍은 “도의와 산업은 부부와 같은 관계에 있다”고 하고 “도의만 숭상하고

40) 홍윤기가 말하는 “잘못된 현실의 변혁 또는 개혁이 아니라”(홍윤기, 앞의 논문(2001b), 173 쪽), “철학함의 위상을 철저히 현실 안에 함몰시키는”(홍윤기, 위의 논문(2001b), 172 쪽) 것의 관점은 ‘초월 1’의 관점일 것이다

산업을 무시하는 것이 흠아비와 같고 산업에만 주력하고 도의를 소홀히 하는 것이 흠어미와 같다”고 하는(4/219) “역학자” 이원귀(1758~1828)를 높이 평가하면서 “(주관적/윤리적: 이하배) 성실을 떠난 (객관적/과학적: 이하배) 냉철함이란 거짓 말이다”라 하고 “과학과 윤리는 뗄 수 없다”(6/30)고 한다. 그런데 그 양대 축에서 인간관계나 윤리가 자연관계나 경제 내지 산업보다 혹은 인륜도덕이 생산보다 우위를 차지한다. 그에 의하면 “인간과 자연관계를 원활히 하려고 해도 인간관계가 원활해야만 잘 될 수 있”고 “과학기술을 보더라도 그것이 발달하려면 인간관계를 무시하고는 이루어질 수 없다.” 그러므로 “인간은 인간관계를 떠나서는 절대로 있을 수 없다”(5/516). 41)

이런 문제의식에서 ‘동양철학과 서양철학’ 사이 그리고 ‘철학 일반과 현실’ 사이의 분리가 이어지면서 이 이어짐이 하나의 방식으로 “우리철학”으로 귀결되는 것이 박종홍의 “무실(務實)” 철학이다

성실을 도의적인 것이라고 할 수 있다면, 實用厚生の 경제적인 것은 생업 내지 산업과 관계된 것이라고 하겠다. 본래 務實의 실은 이(誠實과 實用 이하배) 양면을 겸비하여 온 것이다. 마치 오늘에 있어서 인간 개조와 경제 5개년 계획이 뗄 수 없는 우리의 당면 과제인 것과 다를 바 없다(4/50).

務實의 實은 도의적인 성실, 실천과 더불어 점차로 실리, 실용과 관련하여 경제택민의 사상으로 전개되는 동시에 이것이 또한 서구의 근대 과학기술을 섭취하여야 하겠다는 새로운 요구를 낳는 데에까지 이른다(5/53).

“무실”에서 “실(實)”은 인간이 인간을 만나는 곳과 자연을 만나는 곳에서 가져야 할 “참”된 자세다. 42) 박종홍에게 무실의 실은 서양철학의 향내적 실존주의와

41) 참조 “인간은 인간관계를 떠나서는 절대로 있을 수 없다. 인간 대 자연관계와 동시에 인간 대 인간관계가 조화되어 살아가는 것이다. 그런데 인간 대 자연관계에서 자꾸 보아 나가면 결국 산다는 것은 과학 기술에 이른다. 반면, 부부관계, 인간관계란 삼강오륜 등의 윤리에 도달한다. 특히 동양의 모든 학문은 인간관계에서 출발하고 있다”(6/59-60).

42) 그는 인간관계에서 (도덕적으로) “참(誠)”되고 자연관계에서 (사실적으로) “참(眞)”된 태도를 “경(敬),” “경건” 혹은 “경건의 태도”로 풀면서, 이를 “민족정신”과 “우리의 민족사적 정통상”으로 연결시킨다.

향외적 실용주의의 일면성을 아우를 수 있다는 유교의 “성실”의 “성(誠)”이다 자연을 그리고 인간을 대하는 정신적 두 태도인 이런 “참(誠)” 혹은 “실(實)”에 ‘힘쓰는 혹은 힘써야 한다고 말하는’(務懣) 사상이 그의 “무실” 철학 내지 “참” 철학이다.

誠實의 실도 실이요, 實用의 실도 실이다. 하나의 實이 있을 뿐이다. 속으로 참된 것도 참이요, 겉으로 힘을 발휘하는 것도 참이다. 도의적인 성실성도 참이요, 과학기술적인 진리도 참이다 이 두 참이 하나의 참으로 전개될 때에 우리의 마음의 자세가 바로잡히는 것이다(6/378).

도산은…거짓 없는 속의 참과 객관적인 조건으로서의 과학적인 참이 합쳐질 때에 새로운 창조의 힘이 생긴다고 본 것이다. 이것이 다름 아닌 한국적인 가치관이 아니고 무엇이라(5/479).

그에게, 우선, “자연관계”에서 참은 근대화의 (사실적) 참이요, “인간관계”에서 참은 유교 사상의 (당위적) 참이지만 후자는 전자를 아우를 수 있는 상위 개념도 된다. 자연을 그리고 인간을 대하는 정신적 두 태도 “참” 혹은 “실”에 힘쓰는 “철학”이 “무실”의 철학이라면 이는 ‘이실(二實)’의 철학일 것이요, 여기에 박종홍에 의해 강조되는 “현실”의 “실”자가 더 붙을 수 있다면 ‘삼실(三實)’의 철학이 될 것이다. 그러나 그에게서 ‘이실’이나 ‘삼실’은 결국 인간관계에서의 “성실”한 정신 자세의 “실”, ‘일실(一實),’ 첫째의 근본적 “실(實)”로 환원된다 그가 말하는 “주체성,” “민족정신,” “전통,” “이념,” “단결” 등은 모두 이 ‘일실’로 향한다 그리고 이 ‘일실’은 바로 유교의 “성실”이다 43)

박종홍의 “무실”에서 “실(實)”은 인간이 인간을 만나는 곳과 자연을 만나는 곳에서 가져야 할 “참”된 자세인데, 그 “참”의 의미는 너무 추상적이고 포괄적이어서 거의 ‘허(虛)’한 것으로 되며, ‘허(虛)’한 만큼 자의적일 수 있고 ‘실(實)’ 할 수 있게 된다. 또한 이 개념의 당위적 요청의 성격은 구체적 현실을 구체적으로 묻고 접근하는 데에서 무력하고 ‘무실(無實)’하게 된다 이 개념이 “둘 되기 위한 하나 되기”를 쫓는 하나의 이데올로기는 될 수 있어도 사회적 인간관계를 구체적으로

43) 실학이 “성실의 실을 주로 하는 만큼 실학”이라 한다면(5/479), 박종홍의 무실철학은 일종의 ‘실학’이라고도 할 수 있을 것 같다

접근하고 묻기는 어렵다.

중요한 것은 이런 ‘무실(無實)한 무실(務實) 철학이 현실적 실천적 기능에서 하나의 방식으로 ‘유능’할 수 있다는 데에 있다 그것은 무엇보다 정치적 사회적 기능에서 찾아진다. 박종홍의 “무실(務實) 철학이 하나를 둘로 나누고 나뉜 둘을 하나에게 할 수 있는 힘이 있다면, 그리고 그리하여 개발과 독재에 직접적으로 간접적으로 연결되면서 하나의 내용과 방식으로 “현실”-적 ‘열매’를 맺을 수 있다면 이는 ‘무실(無實)’이면서 동시에 ‘유실(有實)’이라 할 수 있을 것이다.⁴⁴⁾ 동양철학과 서양철학 그리고 철학 일반과 현실 사이를 하나의 방식으로 종합하(려)는 그의 무실 철학, 현실 철학은 특별한 구체적 방법론이 없음에도 그 시대의 현실을 하나의 방식으로 ‘잘 감안하는,’ ‘잘 감안할 수 있는’ 유실(有實)의 철학이 되었다 그러므로 그의 무실(務實) 철학은 이를테면 ‘무실이유실(無實而有實)의 철학인 셈이다.⁴⁵⁾

V. 나오는 말

“현실” 혹은 “실” 개념으로 자연관계와 인간관계 혹은 산업과 윤리를 아울러 말하는 박종홍, 그러나 전자보다 후자를 강조하는 그가 후자를 ‘더 말하면서 덜 말하는’ 모순적 태도는 구체적 현실의 모순을 모순으로 안 보려는 혹은 못 보는 데에 기인한다고 생각한다. 혹은 구체적 현실의 모순을 모순으로 안 보니까 혹은 못 보니까, 그가 말했던 “도저히 객체와의 관계에 있어서 비로소 파악될 수 있는 구체적 실천이 문제되지 못하고 역시 개인의 한갓 내면적이며 윤리적인 행위에 그치고 말 염려”가 그 스스로에게도 해당된다(1/408). 그의 이러한 윤리적 혹은 이데

44) 박종홍은 “경제5개년 계획을 완수하기 위한” “주체성의 확립과 인간개조의 측면에서” 그리고 “공산주의의 간접침략을 막아내며 더 나아가 그들을 리드하고 나아가야 할 사상”을 위해서 (철학의) “무능을 탓하기 전에” 현실로 이어지는 “철학”의 “필요성을 다시 한 번 생각하여야 할 때” 라고 한다(6/94).

45) 이런 논리가 무실이유실(無實而有實)의 철학인 것은 물론 전체와 부분의 입장과 관점에서 보는 것을 함께 말할 때의 논리다. 김석수의 책『현실 속의 철학 철학 속의 현실』에 대한 서평에서 “지배의 언어로 말하는 한 그의 철학 언어는 결코 관념적이지 않다”고 홍윤기는 말한다. 홍윤기 『『현실 속의 철학 철학 속의 현실』 서평』, 『철학과 현실』, 49집(2001a), 275쪽. 그의 “철학 언어”가 관념적이지 않다는 얘기는 그것이 일정한 방식으로 현실적 힘과 기능을 갖는다는 뜻이다.

올로기적 현실이 하나의 ‘반(半)현실’ 내지 ‘비현실’, 나아가 ‘반(反)현실’ 혹은 ‘반(叛)현실’에 머문다면, 그의 현실 강조는 균형 잡히지 않은, ‘미끄러잔’ 혹은 ‘미끄러뜨리는,’ 부분적 강조라 할 것이다

‘위’에 뜨고 ‘안’에 갇힌 조선 유교를 ‘함께 뜨고 함께 갇혀 읽을 때와는 달리 “민족중흥”의 목표를 추구할 때의 박종홍은 “우리”와 “현실”의 개념을 통해 ‘하나의 방식으로’ ‘밖’으로 나오고 ‘아래’로 내려오려 한다. 그러나 그가 말하는 “우리”는 양적으로는 일종의 ‘반(半)우리’요, ‘半우리’는 다시 질적으로는 ‘반(反)우리’ 나아가 ‘반(叛)우리’로, 그리고 그에 의해 그렇게 강조된 “현실”은 양적으로 일종의 ‘반(半)현실’이요, ‘반(半)현실’은 다시 질적으로 ‘반(反)현실’ 나아가 ‘반(叛)현실’로 쉽게 향할 수 있다. 그런데 ‘반(半)우리’, ‘반(反)우리’의 ‘위’ 중심의 어법에서 나타나는 “우리”는 허구요, 우리 속의 중요한 차이들이 사상된 일종의 빈말이다. 아래를 ‘위 화’하고 개인을 ‘전체 화’하기 때문에 허구요, ‘달을 ‘하나 화’하기 때문에 빈말이다. 일반적이고 긍정적인—그러나 구체적으로는 비어 있는—빈 그릇이라 할 수 있는 “우리”를 관념으로 개념으로 이념으로 만든 후, 이를 남들에게 말하고 보이는 사람들은 이 빈 그릇을 그들의 ‘특수한 관심이나 이익에서 오는’ 혹은 ‘특수한 관심이나 이익으로 가는’ 내용, 즉 채우고 싶은 내지 채워야 하는 내용으로 채워나간다. ‘다수’의 ‘아래’와 ‘일정한 방식으로’ 유리되어 진행되는 ‘소수’인 ‘위’의 “지도자,” “선구자,” “창조자”에 의한 그리고 이들에로의 사회통합에서 “우리” 개념은 긴요한 “공명(共鳴, resonance)”의 수단으로 된다. 그러니까 박종홍에서 “우리”의 “현실”은 ‘상하’·‘위아래’의 권력관계를 무시(無視), 경시(輕視), 아니, 엄격히 말해 중시(重視)하는 논리다. ‘있는’ ‘위아래’의 지배적 인간관계를 ‘없는 것으로’ 혹은 적어도 문제없는 것으로 보니까 ‘무시,’ ‘경시’이고, 있는 것을 없는 것으로 혹은 문제없는 것으로 보는 것은 결국 있는 것을 계속 있게 하는 데에로 연결되므로 ‘중시’인 것이다. 무시, 경시, 중시되는 위아래의 논리와 그 실천 속에서 다양한 종류와 방식의 위아래 사이의 만남 질서는 안 못 봐지고 안 못 말해지지만 동시에 하나의 방식으로 강조되면서 연장되고 재생산된다고 할 수 있다. 여기에 이데올로기 논리의 본질이 들어 있다. ‘지배관계’와 ‘허위의식’은 이데올로기의 기초라 할 수 있다.

박종홍에게서 과거나 미래보다 강조되는 ‘지금,’ 서양이나 중국보다 강조되는

‘이곳’의 “우리”와 “현살”의 모습이 이제 많이 드러났다. 여기에서 유교의 “인화(人和)”와 “대응(大凝 큰 응결 통합),” “겸술(兼術 ‘위 가’ 그의 아래들을 아우르는 기술)”의 사회화 논리가 그가 강조하는 “인화”와 “인간관계” 그리고 “현살”을 통해 “하나”된 “우리”로 다시 살려진다고 할 수 있다. “현살” 속에서 박종홍은 “사상,” “이념,” “신념,” “정신,” “진리,” “참뜻,” “가치,” “철학,” “이론,” “국시,” “도의,” “교육,” “문화” 등의 “함”을 말한다. 46) 이는 현실 질서의 “함”에 다름 아닐 수 있다. 그리고 실제로 다름 아니었다.

박종홍은 서양의 실존철학과 실용주의의 일면성을 비판하고 자연과의 관계와 인간과의 관계를 “참”으로 통일하면서 유교의 성실로 향내와 향외를 “무실 철학”으로 종합(하려)한다. 47) 동양철학(전통철학)과 서양철학 사이를 자연과의 관계와 인간과의 관계를 중심으로 “참”으로 통일하고 종합하는 그의 방식에 하나의 방식으로 동도서기, 화혼양재의 논리가 들어 있다. 유교전통을 근본으로 하여 이러한 방향으로 구성되는 “우리철학” 혹은 “한국철학”인 그의 “무실(務實) 철학”이 ‘무실(無實) 철학’이 아니라 이데올로기적 한 시대의 현실을 ‘바 현실과 ‘바 우리’를 매개로 일정한 방식으로 잘 ‘감안’하고 감안할 “함”이 있는 ‘유실(有實)’의 철학이라면, 이는 “새로운 세계적인 움직임 속에 참여할 길이 끊어져 사상적으로 발전할 기회를 상실한 채 오로지 구태의연한 낙후를 면치 못하게 된”(4/36) 유교철학의 한 재구성이 되 하나의 “현살”-적 재구성이라 할 수 있을 것이다.

46) 참조: “국적 없는 근대화는 위험천만의 일이다. 공산주의를 물리치고 자유민주 세계의 이상을 실현하기 위한 창의와 협동심이 있어야 한다. 모든 기업 정신은 애국애족에 정초해야 한다. 나라의 고마움을 알고 그에 적극적으로 참여 공헌하려는 것이 기업 정신의 바탕이다”(6/501); “신념이 없다면 인간생활은 <제로>다. …[신념이런] 어느 것이 더 소중한가를 분간하여 태도를 취할 줄 아는 마음의 자세라고 본다”(6/443); “신념에 사는 사람은 ‘소중한 것을 향하여 용왕매진할 수도 있는 사람이고, 죽음에 임하여 뜻이 굽힘이 없을 사람이다…신념을 기르자’(6/444); “나의 모든 행동의 밑받침이 될 수 있는 것, 지표가 될 수 있는 것 속속들이 나의 심금을 울려 전적으로 공명하지 않을 수 없는 것이 사상이다. 나의 살에 배고 뼈에 사무친 것, 아니 이 땅의 백성들의 가슴 속에서 울부짖고 있는 것, 그것을 드러내 밝힌 것이 비로소 나의 사상이 될 수 있고 우리의 사상이 될 수 있다”(6/602-603).

47) “조국 근대화를 위한 경제 개발 논리나 민족주의 확립을 위한 전통문화에 대한 강조는 박정희 정권의 권력 유지와 권위를 확립하는 데 중요한 기반이 되었다.” 김석수, 앞의 책(2001a), 302 쪽

참고문헌

- 권용혁, 「서구철학의 수용과 ‘현실’ 개념」, 『한국철학의 쟁점』, 서울: 철학과 현실사 2000.
- 김석수, 『현실 속의 철학, 철학 속의 현실』, 서울: 책세상 2001a.
- 김석수, 「박종홍의 힘의 철학과 민족주의의 비극」, 『비평』 4호, 2001b, 290~311 쪽
- 김제현, 『한국사회철학의 수용과 전개』, 서울: 동녘 2002.
- 김형효, 「20세기 한국의 현실과 능위의 사회철학적 사유」, 『박종홍철학의 재조명』, 서울: 천지 2003.
- 박종홍, 『박종홍 전집』(전7 권), 서울: 민음사 1998.
- 백중현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 서울: 철학과 현실사, 1998.
- 양재혁, 「박종홍 철학에 대한 비판적 연구」, 『동양철학연구』 제31집, 2002, 139~170 쪽
- 열암기념사업회(유음), 『현실과 창조: 열암 박종홍 철학 논고』, 서울: 천지, 1998.
- 열암기념사업회(유음), 『스승의 길: 박종홍 박사를 회상한다』, 서울: 천지 1998.
- 이기상, 「한국사상 속에서 찾아야 하는 ‘우리 철학’의 단초: 열암 박종홍의 한국철학 정립 모색」, 『인문학연구』 6집, 한국외국어대학교, 2002, 395~404쪽.
- 이기상, 「『박종홍 전집』(민음사, 1998) 서평」, 『철학』 57집, 1998, 1~28쪽.
- 이남영, 「열암 철학: 항내적 철학과 항외적 철학의 집합으로서의 한국철학」, 『해방50년의 한국철학』, 서울: 철학연구회, 1996.
- 이병수, 『열암 박종홍의 철학사상: 천명사상을 중심으로』, 서울: 한국학술정보, 2005.
- 이하배, 「先秦 儒教에 있어서의 ‘禮’-社會化」, 『철학』 제58호, 1999, 35~66 쪽
- 이하배, 「다카하시 도루의 ‘조선 유학’ 읽기 비판」, 『동양사회사상』 10집, 2004, 203~245쪽.
- 장일조, 「박종홍 철학에 있어서의 “현실”의 문제」, 『신학연구』 12집, 1976, 153~190 쪽
- 진교훈, 「서양철학의 수용과 전개: 1603년부터 1945년까지」, 『한국철학사』(하), 서울: 동명사, 1987.
- 홍윤기, 「열암 박종홍의 변증법 사상 연구」, 열암기념사업회(유음), 『현실과 창조: 열암 박종홍 철학 논고』, 서울: 천지, 1998.
- 홍윤기, 「『현실 속의 철학 철학 속의 현실』 서평: 철학과 권력이라는 보다 분절된 주제의식으로」, 『철학과 현실』 49집, 2001a 여름, 268~276 쪽.
- 홍윤기, 「박종홍철학 연구: 철학과 권력의 퇴행적결합」, 『역사비평』 2001b 여름 161~213 쪽
- 『經書』(大學, 論語, 孟子, 中庸): 大同文化研究院, 1979.
- 『荀子今註今譯』: 熊公哲 註譯, 臺灣商務印書館, 中華民國 64年.

국 문 요 약

박종홍의 “우리철학” 모색에서 ‘동양철학과 서양철학 사이’의 분리와 ‘철학 일반과 현실 사이’의 분리의 이중적 분리 문제가 ‘하나의 방식으로’ 다루어진다. 서양철학의 “향내적” 실존주의와 “향외적” 실용주의의 일면성을 아우를 수 있다는 유교의 “성실(誠實)”에 힘쓰는(務懋) 사상이 그의 “우리철학,” “무실(務實)” 철학이다. “무실”에서 실(實)은 인간이 인간과 자연을 만나는 곳에서 가져야 할 “참”된 자세인데, 그 “참”의 의미는 너무 추상적이고 포괄적이어서 거의 ‘허(虛)’한 것으로 되며, ‘허(虛)’한 만큼 자의적일 수 있고 ‘실(實)’할 수 있게 된다. 그리하여 “살(참)이 한 사회의 구성원들 각각의 사회적 자리(크기)를 ‘건드리는’ 방식은 각각 크게 달라지며 현실적으로 ‘하나를 둘이게’ (분리)하고 ‘둘을 하나이게’ (통합)할 수 있는 ‘실’한 힘을 갖는다. 유교전통을 근본으로 하여 구성하는 그의 ‘무실(務實) 철학’이 ‘무실(無實) 철학’이 아니라 이데올로기적 한 시대의 “현실”을 하나의 방식으로 잘 ‘감안’하고 감안할 수 있는 ‘유실(有實)의 철학’이라면, 이는 유교의 재구성이되 하나의 “현실”-적 재구성이라 할 수 있을 것이다

● 투고일 : 2006. 7. 10.

● 심사완료일 : 2006. 8. 29.

● 주제어(keyword) : 유교철학(Confucianism), 서양철학(Western philosophy),
우리철학(Korean philosophy), 현실(Reality), 권력(Power)