

풍우란(馮友蘭)이 시도한 유학의 현대화:

전통과 현대 사이에서의 모색

崔 珍 皙*

<목 차>

1. 서론
 2. 중국 문화에 대한 반성
 3. 풍우란의 철학관
 4. 풍우란의 심리학 체계
 5. 풍우란에 있는 전통적 사유방식의 흔적: 특히 도가 사상과의 연관성
 6. 결론: 풍우란과 포스트모더니즘
-

1. 서론

중국은 그 유구한 역사를 끌고 메고 오면서 수많은 민족적 우여곡절을 겪어 왔지만 지금까지 그런 대로 자신들의 '정통'을 지켜 왔다. 그 '정통'의 정체가 무엇이고, 어디 순수한 '정통'이 있을 것인가고 묻는 데에는 더 깊고 다른 형식으로 논의가 진행되어야 할 것이지만, 외부에서 그 나라를 오래 전부터 "중국"이라 불러왔고, 거기 사는 사람들 스스로나 외부에서 그들을 "중화민족"이라고 부를 수 있는, 역사 안에서 이런 일관성을 가능케 한 어떤 것을 '정통'이라 부른다면 우리의 설명을 기다리는 그 어떤 것으로의 '정통'은 부인할 수 없다. 중화 민족이 여러 외부 조건 속에서도 이 '정통'을 가꾸고 지켜온 점을 자랑으

* 서강대 철학과 교수.

로 여긴다면, 그것은 오히려 당연한 일이지 전혀 지나친 것이 아니다.

필자가 보기에 이토록 유구한 중국 문화사에, 중국 문화의 '정통'을 단절시킬 수 있는 전대미문의 큰 사건이 둘 있었는데, 그 하나가 漢末 불교의 전입이요, 다른 하나는 아편전쟁(1840)을 계기로 한 서양 문화의 공격전 도전이다.

유가와 도가를 대표로 하던 중국 자체의 철학 사상은 이 대표적인 두 사상을 조화시킨 위진 현학의 광장에 와서 더 이상 자체적인 발전을 하기에 벅차했다. 중국 자체의 사상이 새로운 발전적 돌파구를 찾지 못하고 있을 때, 불교의 전입은 새로운 가능성을 암시할 수 있었다. 불교는 초기의 격의 단계를 거친 후 중국 내에서 어느 정도 세력을 형성하자 바로 당시 중국 본토의 문화를 대표하던 도교로부터 인도로 돌아가라는 공격을 받기 시작한다. 그런데, 역설적으로, 수세에 몰린 '중국'의 공격으로 촉발된 도불(道佛) 투쟁이 오히려 중국 철학을 풍성하게 하는 계기가 되었다. 이론적 열세에 있던 도교는 불교와의 투쟁 과정을 통해 더욱 정치한 이론으로 무장할 수 있게 되었고, 도교의 이런 이론화를 매개로 결국은 불교와 도교를 모두 흡수 융합한 유학 즉 송명의 신유학이 사상계를 통일하게 된다. 이것은 중국의 정통 사상이 자신들의 사유에 비해서 훨씬 정치하고 수준 높은 외부의 불교를 흡수 융합한 것으로 매우 의미 있는 승리이다.

극즉반(極則反)이라고 했던가. 송명이학은 천하통일 이후 원(元), 명(明), 청(淸)대를 거치면서 양명학, 기학, 고증학등의 분파도 형성하였지만 대체로 큰 변화 없이 통일된 철학의 권위를 누려왔다. 그러나 송명이학의 이론적 특성과 장기적인 통일적 지위가 오히려 사상의 탄력성을 잃게 하여 자체 내에서 스스로 변화와 발전을 감행할 기회를 상실하고, 급기야는 또 한번의 외부 도전 앞에 속수무책일 수밖에 없게 되었다.

그런데 이번의 도전은 달랐다. 불교의 전입은 주로 사상 방면에서의

투쟁을 야기하기는 하였지만, 그것이 직접적으로 민족의 운명을 결정하는 문제에까지는 발전하지 않았다. 그러나 역사적인 이 두 번째 도전은 먼저 민족의 운명을 직접적으로 타격하면서 시작된 것이다. “제일차 아편전쟁을 실패로 끝낸 후, 중국인들은 대경실색하면서도 일이 어떻게 이 지경에 이르렀는가라는 의문을 풀지 못했다. 이전에 중국은 문을 굳게 닫아걸고 스스로를 최고로 여겨 ‘세계의 왕조’로 자처하였다. 그래서 중국 이외의 곳은 모두 문화가 없는 ‘오랑캐’로 치부하였다. 그런데 어떻게 해서 ‘세계의 왕조’가 ‘오랑캐’에게 당했다 단 말인가?”¹⁾ 그래서 아편전쟁 이후의 중국 지식인들은 어떻게 해야 중국 민족을 구할 수 있을 것인가라는 화두에 자신들의 모든 역량을 집중하게 된다.

불교 문화의 흥성 앞에서 그리고 또 강력한 서구 문물의 도전 앞에서, 중국인들이 시도한 “중국 살아남기”는 당시의 시각으로 볼 때 모두 중국 문화의 현대화라는 피나는 시도였다. 불교와의 투쟁에서는 불교의 양분을 충분히 빨아들여 송명이학이라는 “현대화”된 신유학을 탄생시켰다. 불교가 전입된 이래 송명이학으로 승리를 거둘 때까지 중국인들은 600여 년의 시간을 투자하였다. 그렇다면, 강력한 서양 문화의 공격을 앞에 두고 지금까지 160여 년의 시간을 보낸 중국의 지식인들은 “현대화”를 어떻게 시도하고 있는가?

“서양의 강력한 공격” 앞에서 자존심을 심하게 유린당한 중국인들은 ‘대경실색’한 과정을 거친 후에 곧바로 이성을 회복하여 서양을 이기기 위해서는 서양을 배워야 하겠다(“以夷爲師”)는 생각을 하게 된다. 그런데 서양의 무엇을 배울 것인가에 대해서는 시대의 변화에 따라 인식이 성숙하게 되면서 점점 더 문제의 본질에 접근하는 모습을 보이고 있다. 즉 서양을 이기기 위해서 서양을 배워야 하는데 서양의 군함에 굴복하고 놀란 아편전쟁 직후의 지식인들은 먼저 서양의 무기를 배워야

1) 馮友蘭, 《中國現代哲學史》, 홍콩 中華書局香港有限公司, 1992, 11쪽.

한다고 한다. 그 다음으로는 서양의 종교를 배워야 한다 하고(태평천국 시기), 그 다음 사람들은 공업을(양무파), 그 다음 사람들은 정치를(무술유신파), 구민주주의 혁명가들은 비록 실패했지만 전적으로 혁명을 일으켜 서양을 완전히 받아들여야 한다고 주장했다. 마지막으로 문화를 배워야 한다고 주장하면서 시작된 신문화 운동은 서양의 궁극적인 장점이 문화에 있음을 보고 중국 문화를 새롭게 해야 한다고 인식하였다. 신문화 운동 과정에서 나타난, 중국의 전통 사상을 고수해야 한다는 주장이나 완전 서구화해야 한다는 주장이나 중국과 서양의 문화를 절충해야 한다는 주장이나 간에, 주장하는 내용은 서로 다르지만 문화라는 점에 문제의 초점을 맞추고 있다는 점에서는 공통적이고, 무엇보다도 어떻게 해야 중국 민족이 살아남을 수 있을 것인가 하는 아편전쟁 이후의 화두를 유지하고 있다는 점에서는 일치한다.

5.4운동을 거쳐 중국 근현대 지식계를 지배하던 가장 핵심적인 질문은 “중국 문화의 출로는 어디인가?”였는데, 풍우란도 이 시대적 분위기 속에서 자신의 역할을 탐색하였다. 풍우란 자신도 스스로를 5.4운동 세대라 하고, 더 적극적으로는 하남(河南)에서 신문화 운동을 선전하는 유일한 잡지인 《심성》(心聲)의 편집장을 맡으면서 신문화 운동에 호응하였다. 그는 이 잡지의 출판 방향을 설명하면서 ‘외국의 사조를 받아들이고 사회에나 교육계에 있는 낡은 전통을 타파하여 미몽에서 깨어나게 함으로써 진보를 촉진한다’²⁾고 분명히 밝히고 있다. 서구 문화 수입에 적극적인 반면 전통에 비판적인 일면을 읽을 수 있다. 그는 또 그의 두 권으로 된 《중국철학사》 마지막 장의 마지막 절에서 자신의 중국 철학사 기술을 “옛날 병에 새 술을 담는 것”(如以舊瓶裝新酒焉)이라고 표현하는데, 여기서 새로운 술은 서양의 학문을 가리키고 옛날 병은 중국 전통철학을 가리킨다. 더 발전된 것으로 인식된 서양의 문

2) 馮友蘭, 《三松堂自序》, 三聯書店, 1984, 49쪽.

화를 흡수하여 중국 전통 문화를 발전시키려는 의도를 충분히 짐작할 수 있다. 그가 스스로 밝히고 있듯이 그의 학문의 중심 주제는 동서 문화의 대립을 어떻게 처리할 것인가라는 문제였다.

“나는 1915년 북경대학 철학과 학생이 된 이래 지금까지 60여년동안 책 몇 권과 적지 않은 논문들을 썼는데, 다뤄진 주된 문제는 철학을 중심으로 한 동서문화의 문제였다. 나는 문화적 모순과 투쟁의 시대를 살면서, 이 모순을 어떻게 이해할 것인가? 이 투쟁을 어떻게 처리할 것인가? 그리고 이 투쟁 속에서 어떤 태도를 취할 것인가? 하는 문제들에 대해서 정면으로 해결하고 대답하려고 하였다”³⁾

그렇다면 풍우란은 동서 문화의 차이를 어떻게 이해했고, 그런 이해를 바탕으로 어떻게 중국 문화를 발전시키려고 하였을까?

2. 중국 문화에 대한 반성

풍우란은 다음과 같이 말한다.

“서양의 학문은 ‘물질’에서 착수한다. 그래서 이제 와서야 정신연구회가 생겨나고 있다. 만일 어떤 곳이 서양과는 교류한 적이 없고, 그 학문이 ‘마음’에서 출발했다면, 그곳 사는 사람들이 큰 배나 기차를 보고 놀라지 않을 수 없을 것이다. 그리고 물질연구회를 설립하려고 들지도 모르겠다. 물질을 연구하려면 반드시 정밀한 태도를 갖지 않으면 안된다. 그래서 서양 사람들은 아주 정밀한 습관을 갖게 되었다. ‘마음’에서 출발한 사람들은 무엇이 확실하고 정밀한 것인지를 모른다. 우연도 모르고, 그것을 필연과 구별할 줄도 모른다. 내가 보기에 이 말은 깊이 연구해볼 가치가 있다. 동양 학문이 서양학문과 다른 점은 아마 이 점이 아닐까 한다”⁴⁾

3) 《三松堂學術文集》서문, 北京大學出版社, 1984년,

4) 《三松堂學術文集》, 20-21쪽.

풍우란은 중국 문화의 발전을 도모하기 위해서 서양 문화와 비교한 후, 서양 문화의 장점이자 중국 문화에 없는 것을 “정밀한 태도”로 인식하였다. 풍우란은 이 점을 발전시켜야 할 내용으로 보았을 것임에 틀림없다.

풍우란은 또 미국에서 유학 생활을 하면서 《국제윤리학잡지》에 “Why China Has no Science: An Interpretation of the History and the Consequences of Chinese Philosophy”⁵⁾라는 글을 발표하였는데, 이 글에서 중국이 서양에 패한 원인을 분석한다. 그에 의하면, 중국이 서양에 패한 이유는 낙후했기 때문이고 낙후한 원인은 자연과학이 없기 때문이며 근대과학이 없는 이유는 할 수 없어서가 아니라 하지 않았기 때문이다. 그는 ‘자연’과 ‘인위’라는 두 범주를 통해서 중국 철학을 검토하고 또 그것을 서양의 그것과 비교한다. 그에 따르면, 묵자나 순자가 비교적 인위 및 유용성을 강조함으로써 그들의 사상 안에 과학적인 성격이 강하였는데, 秦의 멸망과 함께 사라지면서 중국 역사에서 ‘인위’의 역사는 거의 자취를 감추었다는 것이다. “중국인들이 묵자의 가르침을 따라 善이란 유용한 것과 같다는 입장을 취했다면 혹은 자연을 감상만 하는 대신 순자의 사상에 따라 자연을 정복하려 했다면 중국에는 일찍 자연과학이 발달했을지도 모른다”⁶⁾는 것이다. 그러나 묵자나 순자 이후 “중국인들의 관심은 인간 자신이었기 때문에 그들에겐 과학의 확실성이란 필요한 것이 아니었고 그들이 정복하려고 한 것은 인간의 마음이었기 때문에 그들에겐 과학의 힘도 필요치 않았다.”⁷⁾ 이와 달리 서양 사람들은 외적인 탐구에 치중해서 자연을 인식하고 정복하는 것을 최종 목적으로 하여 지금과 같은 자연과학을 발전시킬 수 있었다는 말이다.

5) 馮友蘭, 《三松堂全集》11권, 河南人民出版社, 1986년판. 이 후에는 그냥 《전집》이라고 만 밝힘.

6) 《전집》11권, 51-52쪽.

7) 同上, 51쪽.

자연과학이 발전하지 못한 원인을 ‘인위’의 미발달에 돌린 것은 서양 철학사의 발전과 비교해 볼 때, 상당히 설득력 있는 분석 같다. 서양에서도 아리스토텔레스의 유기체적 자연관이 중세에 그대로 전승되고 르네상스 시대에 와서야 인간은 자연에 부차적인 창조 행위를 할 수 있을 뿐이었다. 그러던 것이 17세기 계몽주의 시대에 이르러서, 마침내 자연은 인간의 목적을 위하여 인간이 얼마든지 조작할 수 있는 수동적인 물질에 불과하게 되었다. 마침내 베이컨에게서의 ‘지식’은 바로 자연을 지배하는 힘이였다. “인간의 욕구 충족을 만족시키기 위한 베이컨의 자연 지배적인 근대적 의식은 자연 현상들에 대한 경험적인 연구 분석과 실험을 통하여 자연 과학적 지식과 기술의 발전에 혁신적인 성과를 가져 왔다.”⁸⁾ 자연을 지배하려면 먼저 자연에 대한 정확한 정보가 요청되는데, 이런 인식은 반드시 인간의 가치가 배제된 자연 그대로의 인식이어야 되고 누구에게나 공통적으로 이해될 수 있는 보편성을 확보해야 한다. 근대 철학의 태두 데카르트가 ‘확실성’을 강조한 것은 돌출적인 우연이 절대 아니다.

풍우란이 중국에는 왜 자연과학이 발전하지 못했는가를 분석한 것은 단순히 자연과학 자체를 위한 것이라기 보다는 중국 철학 전반에 대한 반성과 관련이 있다. 이런 분석을 거쳐 그는 “중국 사상가들은 개념의 확실성보다는 지각의 확실성에 중점을 두었고 그렇기 때문에 그들의 구체적 생활에서 얻은 예지를 과학적으로 추상하려 하지 않았다”⁹⁾는 결론을 내린다. 우리가 일반적으로 중국 철학을 비판적으로 언급할 때, 중국 철학에 논증이나 논변 부분이 취약하다 하고, 심지어 이택후(李澤厚)같은 학자는 중국 철학을 半哲學¹⁰⁾이라고 하는데 모두 위와 같은

8) 송영배, “유기체적 자연관과 동서철학 융합의 가능성”, 철학 연구회 1997년 추계 발표회 논문집 《자연의 문제를 중심으로 한 동서 철학의 융합》, 3쪽.

9) 《전집》, 50쪽.

10) 金克木, “閑話哲學”, 《末班車》, 中央翻譯出版社, 1996년,

맥락에서 하는 말들이다. 풍우란이 그의 신리학 체계를 세우면서 ‘추상’의 문제, ‘분석’의 문제, ‘논리’의 문제를 왜 그리도 강조하고 또 그것들을 통해서 그의 체계를 세웠는가를 쉽게 짐작할 수 있다. 그것은 한마디로 말하면 논리적이고 분석적인 사고의 미발달이 중국에서 자연과학의 발전을 더디게 했고, 그것이 바로 당시의 국치를 야기한 근본적인 원인이라는 것이다. 이후 풍우란의 송명이학 계승이 논리화 형식화 방면에 집중되는 이유를 짐작할 수 있다.¹¹⁾

그렇다면 풍우란은 자신이 생각한 철학의 모습을 어떻게 그리고 있나?

3. 풍우란의 철학관

풍우란은 철학에 대해 다음과 같이 말한다; “철학은 순수 사변적인 관점으로 경험을 이지적으로 분석, 종합하며 해석하여 언어로 표현해 낸 것이다. 철학은 인간의 사변에 의지한다.”¹²⁾ 풍우란은 중국 철학을 반성하면서 중국 철학에 논리적인 명증성과 추상이 부족함을 지적하였다. 이런 반성을 토대로 그는 그의 신리학 체계를 세우는 과정에서 특히 “논리적 분석”과 “형식적 해석”을 강조하는데, 위에서 철학을 정의할 때 사용한 용어 가운데 “순수 사변”(純思)이 바로 논리적 분석과 형식적 해석을 가리킨다. 그는 철학과 과학의 구분도 바로 이 추상성

11) 풍우란은 북경대학 학생 시절부터 이미 논리 문제에 관심을 보이고 있다. “당시 학칙상 학생들은 몇 개의 연구 주제를 정해 매주 한 번 이와 관련한 활동을 해야만 했는데 풍우란이 선정한 연구 주제는 구미의 최근 철학의 추세(胡適 지도), 논리학사(章士釗 지도), 중국 논리학 탐구(胡適 지도) 세 가지였다. 이러한 사실은 이후 미국 유학을 떠나게 된 사실과 논리적 분석방법을 중시하는 철학적 경향을 예감케 하는 것이어서 매우 흥미롭다.” 황희경의 박사학위논문 《풍우란 철학사상에 관한 연구》, 19쪽.

12) 《전집》제1권, 7쪽.

을 근거로 한다. “유사한 사정은 유사한 질서에 의존하고 유사한 조건 하에서 발생한다. 이 질서와 조건이 소위 말하는 常軌이다. 이것과 저 것이 다른 까닭, 한 사물들 사이의 공통점, 이 종류가 저 종류와 다른 까닭, 한 종류가 공유하는 성질 이것이 공상이다. 常軌와 共相은 플라톤의 개념이자 아리스토텔레스의 형식이다. 구체적인 개별자는 변화 속에 있지만 개념은 변치 않는다. 구체적인 개별자는 감각대상이라 할 수 있지만 개념은 사상의 대상일 수 있을 뿐이다.”¹³⁾ 이 공상이 나중에 심리학의 理로 발전하지만, 풍우란은 철학의 대상을 개념으로 분명히 밝히고 있다. 풍우란의 철학 체계에서 철학의 대상인 이 개념은 실지로 존재한다. 풍우란은 우선 세계를 진제(眞際)의 세계와 실제(實際)의 세계로 나눈다. 이것은 플라톤의 이데아계와 현상계를 중국적 용어로 치환한 것에 다름 아니다.¹⁴⁾ 풍우란에 의하면 철학은 “진제에 대해서 형식적으로 긍정할 뿐 사실적으로 긍정하지 않는다”¹⁵⁾ 진제는 우리가 사용하는 일반 개념, 다시 말하면 류(類)개념을 가리키고, 실제는 구체적인 사물을 가리킨다. 철학은 현상계에서 추상된 형식적인 개념만을 긍정하고 그것을 운용하지만, 그 추상 개념을 구성하는 구체적 내용은 다루지 않는다. 그 구체적 내용 즉 실제를 다루는 것을 풍우란은 과학으로 분류한다. 즉 철학과 과학 사이에는 대상을 놓고 질적으로 달라지는데, 철학은 진제를 대상으로 하고 과학은 실제를 대상으로 한다는 것이다.

철학에서 행하는 이런 형식적 해석은 다시 말하면 연역적 분석이다. 가장 확실한 명제에 근거해서 형식적인 필연성을 따라 연역되는 명제

13) 《인생철학》제12장, 5쪽.

14) 馮友蘭은 《三松堂自序》(三聯書店, 1984년, 279쪽.)에서 자신이 플라톤 철학으로부터 깊은 영향을 받았음을 다음과 같이 말하고 있다: “플라톤을 이해하고 나서 주희도 더 깊게 이해할 수 있었다. 더구나 당시 콜롬비아 대학에서 내가 들은 신실재론에 대한 다양한 논의는 점점 나의 사상 속에 나름대로의 관점을 갖게 하였다.”

15) 위의 책, 17쪽.

를 분석 명제라고 하는데, 이것은 종합명제와 달리 경험에 의해서 그 명제의 참이 증명될 필요 없이 항상 참이다. 이런 형식적인 방법으로 풍우란은 형이상학적 명제의 진리성을 확보하고 있다. 서구 근대 철학을 지배하던 관념 가운데 하나는 데카르트에서부터 시작된 “확실성”에 대한 이념이다. 데카르트 이래로 칸트까지도 근대철학자들은 모두 ‘확실한’ 어떤 토대를 마련하는데 모든 노력을 기울였다. 이 ‘확실성’의 추구는 서양 철학에서 논리적 분석을 발전하게 하였고, 이것을 근거로 자연과학이 발전하였으며 결국은 분업을 통한 산업 자본주의가 번창하게 되었다. 풍우란은 중국이 서양에 패한 원인 가운데 자연과학의 미발달을 들고, 그것을 극복하기 위해서 실제에 얼마이지 않고 확실성을 확보할 수 있는 철학의 건립을 시도한 것이다.

철학을 방법론이 아니라 그 내용 및 분야와의 관련성으로 정의하면서 풍우란은 철학을 “求好之學”이라 하고, 그 영역을 셋 즉 우주론, 인생론 그리고 인식론으로 나누는데, 풍우란에게서 가장 중요한 부분은 인생론이다.¹⁶⁾ 그가 철학을 “인생에 대한 체계적이고 반성적인 사상”¹⁷⁾으로 정의한 것을 보아도 풍우란 철학이 “이상적인 삶”의 확정을 목적으로 함을 알 수 있다. 철학에 대한 이런 정의가 《신리학》의 그것과 약간의 차이를 보이기는 하지만 논리와 분석을 강조한 《신리학》의 그것과 모순되는 것은 아니다. 왜냐하면 “이상적인 삶”을 확정하기 위해서는 우주 내에서의 인간의 위치를 정확히 이해해야 하고, 그러기 위해서 우주론은 다시 중요하게 되기 때문이다. “우주론과 인생론은 분리될 수 없다. 인생론은 모두 우주론에 근거해 있다.....만일 우주나 우주내에서의 인간의 위치가 무엇인지를 모른다면 우리는 인간이 반드시 어떠한지 되느지를 말할 수 없는 것이다.”¹⁸⁾ 그런데 이 우주론이

16) 《전집》1권, 355쪽.

17) 《전집》5권, 165쪽.

18) 위의 책, 353쪽.

《신리학》의 중심 내용이다. 이 철학적 우주론은 현상을 가장 높은 차원에서 추상해 낸 개념을 통해 이해하고, 형식적이고 논리적으로 분석해야 한다는 방법론적 주장을 바탕으로 하여 건립된다.

4. 풍우란의 신리학 체계

풍우란은 그의 《신리학》을 시작하는 서두에서 이 책이 송명리학을 “接着”해서 서술된 것이지 “照着”해서 서술한 것이 아니라고 한다.¹⁹⁾ 여기서 “接着”이란 “이어서” 혹은 “계승해서”라는 의미이고 “照着”이란 “따라서” 혹은 “거기에 비추어서”라는 의미이다. 즉 송명리학을 계승하기는 하지만, 송명리학을 그대로 답습하는 것이 아니라 그것을 근거로 하면서 달리 새롭게 말한다는 뜻이다. 그 말의 구체적 의미는 앞에서 언급한 대로 “마치 새 술을 헌 병에다 담는”(“如以舊瓶裝新酒焉”) 것과 같다. 이것을 풍우란 자신은 신리학은 “중국 철학의 각 방면에 있는 가장 좋은 전통을 계승하고(‘接着’) 현대의 형이상학에 대한 신논리학의 비판을 거쳐서 성립된 형이상학”²⁰⁾이라고 말한다. 간단히 말해 풍우란의 신리학 체계는 신실재론의 논리분석 방법으로 정주리학을 새롭게 해석 내지는 개조한 것이라고 할 수 있다.

신실재론은 19세기 말에서 20세기 초까지 유행한 학설로 철학과 과학에는 질적인 차이가 없고 오직 정도의 차이만 있을 뿐이며, 과학의 방법과 마찬가지로 철학에서도 종합보다는 분석의 방법을 써야 한다고 주장한다. “그리하여 철학의 임무는 상식과 과학 중의 기본적인 관념이나 명제를 논리적으로 분석함으로써 우리들로 하여금 개념을 명확히 파악하여 理智의 곤혹을 제거하는데 도움을 주는데 있다고 여긴다. 또

19) 《전집》4권, 248쪽.

20) 馮友蘭, 《新原道》, 商務印書館 1945년판, 113쪽.

한 신실재론은 인식 주체와 인식 대상으로서의 주·객체간의 관계를 연구하면 되지, 주체와 객체의 궁극적 성질을 연구할 필요는 없다고 여긴다. 그리하여 소박한 실재론으로 돌아갈 것을 요구한다. 다시 말하면, 인식으로부터 독립되어 존재하는 세계를 받아들이며 동시에 이 독립된 세계는 의식 가운데에 직접 드러날 수 있다고 여긴다.”²¹⁾ 이것은 당시까지의 서양철학이 모두 형이상학적인 존재의 탐구에 치중하였지만 결국 성공적이지 못했다는 반성에서 출발한 것이다. 특히 헤겔이 시도한 거대한 형이상학 왕국의 건립을 무모하고도 불필요한 일로 본다. “우주 전체에 관한 지식은 형이상학에 의해서 알 수 있는 것 같지 않다.”²²⁾ 한 곳으로 집중되는 전체성 철학보다는 다원적인 본체론을 전체로 한 신실재론자들은 국부적인 지식에 만족하고 부분에 대한 자세한 분석에 만족한다. 풍우란은 그 자신 신실재론의 연구에 폭 빠져 있었고, 그 결과로 1927년에 신실재론자인 몽테규의 철학을 중국에 번역 소개하였는데, 거기서 풍우란이 파악한 신실재론의 의미를 알 수 있다. 첫째, 매 특수한 사물은 모두 공상을 자신의 성질로 삼고 있다. 그런데 이 공상은 특수한 사물에 앞서 독립적으로 暗存한다. 두 번째, 공상은 비록 암존하지만 결코 시공 속에서 殊相과 함께 존재하는 것은 아니다. 세 번째, 그렇다고 공상이 단지 인간의 마음속의 사상이라는 말은 아니다. 네 번째, 공상이 복잡한 것이 존재하는 사물을 구성하는 것은 아니다.²³⁾ 한마디로 말해 이것은 개념실재론이라 할 수 있다.,

풍우란은 신실재론의 공상(共相)과 정주리학(程朱理學)의 리(理) 사이에 공통점이 있음에 주의를 기울이고 논리 분석 방법으로 신리학 체계를 건립하는데, 이는 방법은 신실재론의 분석 방법을 채용하면서 실질적인 내용은 정주리학으로 채우는 것이다. 이는 여전히 우주 전체에

21) 馮契, 《哲學大辭典》, 上海古籍出版社, 1992년, 1662쪽.

22) 러셀, 《哲學問題》, 商務印書館, 1959년판, 98쪽.

23) 《삼송당전집》11권, 173쪽.

관한 큰 규모의 철학을 건립하려는 시도이다. 풍우란은 도처에서 그가 철저하게 실재론의 철학을 따른다고 말한다. “우리는 철저한 실재론을 주장하는데, 그 실재론에서는 사람들이 비록 몰라도 구체적인 사물이 존재하고, 사람들이 비록 몰라도 추상적인 원리 또한 존재한다. 그러나 그것이 어디에 존재하는지는 물을 수 없다. 왜냐하면 그것은 시공간 내에 존재하는 것이 아니기 때문이다.”²⁴⁾ “우주는 인간의 인식과 상관 없이 존재한다. 우주에 사람이 없다고 해도 우주는 존재한다.”²⁵⁾ 우주의 질서도 객관적으로 존재한다. “인식되지 않는 우주는 혼돈이다. 그렇다고 인식되지 않는 우주가 무질서하다는 의미는 아니다. 거기에는 질서가 있다. 인식된 우주와 똑같이 질서가 있다”²⁶⁾ 우주의 질서 즉 리(理)가 객관적으로 존재한다는 것이다. 구체적인 현상과 리(理)의 존재를 모두 인정하는 것은 중국 전통 철학의 입장과 같다. 그렇다면 풍우란은 이 리(理)가 존재한다는 사실을 어떻게 도출해 내는가?

풍우란은 먼저 그의 신리학 체계를 세우기 위해, 마치 데카르트가 가장 확실한 또는 진정으로 존재하는 무엇을 찾기 위하여 방법적 회의를 한 것처럼, 경험과 유리된 사변적 분석 능력으로 사물 및 존재에 대해서 형식적인 분석을 한다. 그가 보기에 이렇게 해서 얻은 분석 명제만이 항상 ‘참’일 수 있기 때문이다. 그에 의하면 우리 앞에 있는 현상들이 모두 가변적이지만, 사변 능력으로 분석해 볼 때 우리 앞에 있는 “사물이 존재한다”는 사실만큼은 긍정하지 않을 수 없다. 풍우란이 세계를 진제와 실제의 세계로 나누고 철학은 실제의 영역을 긍정할 수 없다고 한다. 그런데도 불구하고 우리 앞에 있는 사물이 존재한다는 사실은 부인할 수가 없는 “사실”이다. “신리학에서 실제에 대한 첫 번째이자 유일한 긍정은 바로 사물이 존재한다는 사실이다.”²⁷⁾ 그런데

24) 馮友蘭, 《南渡集》, 商務印書館, 1959년판, 5쪽.

25) 馮友蘭, 《新原人》, 商務印書館, 1943년판, 14쪽.

26) 《新原人》, 28쪽.

27) 馮友蘭, 《新知言》, 商務印書館, 1946년판, 58쪽.

풍우란은 사물이 존재한다는 사실에서 “사물이 존재하려면 그것이 무슨 법칙에 근거해야 한다는 사실이” 즉 “어떤 사물을 어떤 사물이게 하는 근거”가 필연적으로 도출된다고 본다. 이 법칙, 근거가 바로 풍우란이 말하는 “리”(理)이다. 그런데 여기서 한 번 더 분석해 보면 어떤 사물이 존재하기 위해서는 근거(“理”)가 있어야 하기도 하지만 그 근거가 구체화 할 수 있는 어떤 것이 있어야 한다. 이것을 풍우란은 “기”(氣)라고 한다. 그런데 이 기(氣)는 논리적으로 추상화된 개념이지 구체적인 “어떤 것”이 절대 아니다. 분석적으로 도출된 두 범주 즉 리(理)와 기(氣)가 상호 결합하여 사물이 존재하는데, 마치 아리스토텔레스의 질료와 형상을 연상시킨다. 그런데 풍우란은 분석을 통해 얻어진 리와 기라는 관념에 근거해서, 그것을 형식적으로 종합하여 도체(道體)와 대전(大全)이라는 발전된 개념들을 얻는다. 풍우란은 다음과 같이 말한다. “사물은 존재한다. 우리는 사물 및 존재에 대해서 형식적인 분석을 하여 리와 기라는 관념을 얻었다. 우리는 사물 및 존재에 대해서 형식적인 종합을 하여 대전 및 도체의 관념을 얻었다.”²⁸⁾ 여기서 도체는 리가 기 속에서 실현되는 진행 과정을 설명하는 범주이다. 즉 형식적으로 얻은 리와 기는 아직 정지된 개념인데, 우리의 세계는 운동 변화한다. 이런 운동 변화는 기가 리를 실현하는 모습으로 나타나는데, 이것을 ‘도체’로 표현한 것이다. 풍우란은 또 형식적 종합으로 대전이란 범주를 얻는데, 이것은 전체 세계를 지칭하는 말이다. “萬物之總名”을 이 세계로 보는 관상이나 성현영과 같다. 우주를 운동 방면에서 표현한 것이 도체라면 대전은 정지된 상태의 우주를 나타낸다.

풍우란이 제시한 4개의 기본 범주는 모두 분석과 종합을 통해 얻은 것이고 분석과 종합은 모두 사유 속에서 진행되는데, 이런 전 과정이 ‘사물존재’라는 의심할 수 없는 사실로부터 분석적이고 형식적으로 연

28) 《新知言》, 58쪽.

역되었다. 이것들은 논리적 분석 방법으로 도출되었기 때문에 모두 경험과 상관없이 참이다. 그런데 이 네 가지 범주를 자세히 보면 마치 아리스토텔레스의 4원인설을 원용한 것이 아닐까 하는 의심을 갖지 않을 수 없다. 즉 질료인, 형상인, 운동인 그리고 목적인과 리 기 도체 대전이 서로 대비될 수 있는 것이다. 아리스토텔레스에 의하면 모든 만물은 그것을 만드는 재료와 청사진 즉 형상이 있어야 하는데, 이 둘이 결합되기 위해서는 운동이 가해져야 하고, 질료와 형상을 결합시키는 운동의 작용은 그 사물의 목적과 관련되어서 행사된다는 것이다. 아리스토텔레스는 형상이 현상계를 떠나 본체계에 존재한다는 플라톤과 달리, 형상이 구체 사물에 내재해 있다고 본다. 풍우란에서는 현상계의 구체 사물이 본체계의 형상을 분유(分有)한 것이므로 운동과 질료의 문제를 구체적으로 언급하지 않아도 되었는데, 아리스토텔레스의 체계에서는 형상이 구체 사물에 내재해 있기 때문에 형상이 사물로 구체화 하는 과정이 설명되어야 할 필요가 있었다. 그래서 이 네 가지 원인설로 그것을 설명한 것이다. 풍우란은 공상 즉 류 개념이 시공을 초월해서 따로 존재한다고 한다. 이것은 다분히 플라톤적이지만 그는 또 현실적인 사물이 존재하는 사실도 긍정한다. 그러므로 풍우란에 있어서도 시공을 초월해서 존재하는 공상 즉 리가 현실에서 구체화되는 과정을 설명할 필요가 있게 되었다. 공상과 현실의 사물이 모두 존재하는 것으로 보는 체계 안에서 질료와 도체(운동) 대전(목적)의 제시는 논리적으로 당연히 요청되는 것이다.

풍우란은 그의 심리학 체계가 대립되는 두 사상 경향을 종합하여 중도를 취하면서 가장 철학다운 형이상학으로 건립되었다고 상당한 자부심을 보이고 있다. “칸트의 비판 철학은 흄의 경험론을 거친 후 형이상학을 새롭게 다시 건립하려는 것이었다. 그것은 유아론과 회의론 사이에서 중도를 취하였다. 심리학은 비엔나학파의 경험주의를 거치고 나서 새롭게 건립된 형이상학이다. 이것도 유아론과 회의론 사이에서

중도를 취했다고 할 수 있다.”²⁹⁾ 풍우란은 신리학을 단순히 주희철학을 증복한 것이 아니라 비엔나 학파의 형이상학 비판을 거친 후에 다시 세운 형이상학으로 이해했다. 비엔나 학파 이전의 전통적인 형이상학은 오랜 세월 동안 실제 사물에 대해 적극적인 해석을 했지만 증명할 수 없었다. 따라서 비엔나학파에 의해 의미가 없는 년센스로 이해되었다. 신리학은 이와 달리 “사물은 존재한다. 우리는 사물 및 존재에 대해서 형식적인 분석을 하여 리와 기라는 관념을 얻었다. 우리는 사물 및 존재에 대해서 형식적인 종합을 하여 대전 및 도체의 관념을 얻었다.”³⁰⁾고 한다. 신리학의 네 가지 기본 범주는 모두 분석과 종합을 통해 얻은 것이고 분석과 종합은 모두 사유 속에서 진행되는데, 이런 전 과정이 ‘사물존재’라는 긍정할 수밖에 없는 명제를 형식적인 논리로 분석한 것이다. 이 점이 신리학과 전통형이상학의 가장 다른 점 즉 증명 가능성인 것이다. 풍우란은 신리학 세계를 세움으로서 동과 서 혹은 관념론과 회의론을 극복하려는 시도를 했음을 알 수 있다. 그러나 칸트가 불가지론에 빠졌듯이 풍우란도 결국은 진제와 실제로 구분하는 이원론에 빠진 결과를 초래하였다. 이것은 양쪽을 종합하여 새로운 것을 얻으려는 시도로 이루어진 이론 체계에 흔히 나타나는 모습이다. 현대적 방법으로 전통을 해석하면서, 전통과 현대를 모두 살리려고 했던 풍우란도 예외가 되지는 못했다.

풍우란은 그가 밝히고 있듯이 송명이학을 계승해서(“接着”) 그의 신리학 체계를 세웠다. “신리학 자연관의 주요 내용은 공상과 수상(殊相) 즉 일반과 특수 관계 문제에 관한 논의이다. 중국 철학에서 이 문제를 가장 먼저 제시한 사람은 공손룡인데, 송대의 정이에 와서야 자세한 논의가 진행되었다. 주희는 이 문제를 계승하여 더욱 깊이 들어갔다. 그들이 공상과 수상이나, 일반과 특수라는 용어를 직접 사용하지는

29) 《新知言》, 58쪽.

30) 《新知言》, 58쪽.

않았지만 그들이 논의한 것은 바로 이 문제였다. 이 문제의 논의는 정주리학의 주요 내용인데, 신리학에서 계승한 것이란 바로 이 문제를 말한다.”³¹⁾ 풍우란은 중국 문화 특히 철학의 출로를 찾음으로서 서양의 위협에 직면해 있는 중국 민족이 생존할 수 있을 것이라 믿고 그 방법으로 신실재론의 공상 개념과 분석적 방법을 원용하고 정주의 리학 체계를 중심 내용으로 해서 그의 신리학 체계를 성숙시켰다. 그런데, 이 공상과 수상의 문제 즉 다시 말하면 일반과 개별의 문제를 풍우란은 중국 철학 전체를 관통해 있는 중심 문제로 파악하고 있는 듯하다. “선진 제자(諸子) 철학에서의 명실(名實) 문제, 위진(魏晉) 현학(玄學)의 유무(有無) 문제, 송명(宋明) 도학(道學) 중의 이기(理氣)문제는 모두 이 문제(공상과 수상 즉 일반과 특수)를 중심으로 발전한 것이다. 이 문제는 중국 철학사 발전의 전 과정을 꿰뚫고 있는 것 같다.”³²⁾ 그래서 이 공상과 수상의 문제를 내용으로 전개되는 그의 신리학 체계는 단순히 송명이학의 현대화가 아니라 중국 철학 전체의 현대화로 받아들여졌을 것이다.

그가 신리학 체계를 세우면서 정주 이학 체계 내의 “리” “기” 관념을 근거로 했음은 분명해졌다. “照着”이 아니라 “接着”이라면 쉽게 말해 창조적 계승이라 할 수 있을 텐데, 풍우란 철학의 분명한 이해를 위해서 그 창조적 계승 과정에서 무엇이 “接着”의 대상이었던 정주 이학과 다른 점인지를 볼 필요가 있을 것 같다. 풍우란의 이기(理氣)와 정주리학(程朱理學)의 이기(理氣) 사이의 차이점에 관해서는 기존의 연구자들이 모두 관심을 갖고 연구를 하여 어느 정도 일치된 견해를 보이고 있는 부분이다.

우선 “리”를 실재하는 것으로 보는 데에는 풍우란이나 정주이학 사이에 차이가 없다. 그러나 개별적 ‘리’들이 통합되는 또는 그 개별적

31) 馮友蘭, 《三松堂自序》, 三聯書店, 1984년판, 269쪽.

32) 馮友蘭, 《中國哲學史新編》第5冊, 人民出版社, 1988年, 283쪽.

‘리’들이 나오는 어떤 최고의 ‘리’를 상정하느냐의 여부에서는 달라진다. “만물에 각각의 理가 있지만 각각의 리는 모두 하나의 근원에서 나온다. 그런데 리마다 차지하는 위치가 다르고 쓰임이 모두 같지 않다. 예를 들면 군자가 따르는 리는 인이고, 신하가 따르는 리는 충이며 자식이 따르는 리는 효이고, 아비가 따르는 리는 자애로움이다. 사물은 모두 이 理를 갖추고 있지만 각각 쓰임이 다르다. 그러나 이 하나의 리가 운용되지 않는 것이 아니다”³³⁾ 이것은 주희의 말인데, 여기서 보면 정주는 모든 개별적 “리”들이 통합되는 우주 전체의 “리” 즉 “천리”(天理) “태극”(太極)을 상정하고 있음을 알 수 있다. 그러나 풍우란은 다양한 “리”들을 통합하는 최고 통치적인 “리”의 존재를 인정하지 않는다. 이것은 신실재론의 공상(共相)을 통일적인 리(理) 세계로 변화시켰기 때문일 것이다. 이 점에 관해서 황희경은 그의 박사학위논문 《풍우란 철학사상에 관한 연구》(88쪽)에서 다음과 같이 말하고 있다; “신리학과 정주이학은 모두 보편(공상)을 강조하였으나 신리학이 보편을 강조한 것은 정주 등이 주장한 것같이 천지 만물 일체를 모두 주재하는 천리로 통일시키고자 한 것이 아니었다. 다시 말하면 일체 사물에 군림하는 천리를 부정한 것이다. 풍우란 철학은 보편을 강조하는 동시에 여전히 개성의 존재와 발전을 위하여 어떤 종류의 여지를 남겨두었다고 말할 수 있다.”

또 “기”의 문제에 있어서도 풍우란과 정주이학 사이에 큰 차이를 보이고 있다. 풍우란이 보기에 정주는 “기”의 문제를 둘러싸고 추상의 문제를 깊이 인식하지 못했다고 보고, 청탁(淸濁)이 있는 程朱의 “氣”는 모든 사물의 물질적 기초로 볼 수 없는 “어떤 것”이라는 것이다. 풍우란에 있어서 “기”는 실체가 아니라 아무런 성질도 없는 초시공의

33) “萬物皆有此理，理皆同出一源，但所居之位不同，則其理之用不一，如爲君須仁，爲臣須忠，爲子須孝，爲父須慈，物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也” 朱熹，〈朱子語類〉8권.

잠존체(潛存體)이다. “우리가 기(氣)를 무엇이라고 말한다면, 소위 기는 존재할 수 있는 어떤 사물이든 모든 사물이 그것에 근거해서 존재할 수 있는 것이 될 수 없다”³⁴⁾ 그는 “기”를 정주의 그것보다 한 단계 더 추상화시켜 모든 사물의 물질적 기초로 본다.³⁵⁾ 풍우란은 이것을 절대적인 질료 즉 진원지기(眞元之氣)라고 부른다. 풍우란의 체계 속에서 “기는 완전히 논리적인 개념이자, 그것이 가리키는 것은 리도 아니며 또한 실제적인 사물도 아니다.”³⁶⁾ 아리스토텔레스의 질료 개념과 상당한 유사성을 보이고 있다.

또 정주이학에서는 “기”의 성질에 따라 사물의 모습이 달라지므로 “기”가 사물의 다양성을 가능케 하는 것이었지만, 풍우란에 있어서는 사물의 다양성을 다양한 공상 즉 “리”가 보장한다. 이 점도 정주 이학과 풍우란의 신리학 사이에 있는 분명한 차이점이다. 또 정주 이학에 있어서는 “기”가 운동함으로써 사물의 형성과 발전을 이뤄내지만, 풍우란에 있어서는 논리적으로 추상화된 “기” 개념에 운동 개념이 들어 있을 수 없다. 그래서 마치 아리스토텔레스가 운동인을 상정했던 것처럼 풍우란은 도체 개념으로 리(공상, 형상)와 기(질료)의 만남 및 우주의 발전 변화를 설명하고 있다.

풍우란과 정주 이학 사이의 또 다른 큰 차이점은 이기(理氣)의 선후 문제이다. 풍우란은 “옛날의 이학에는 이기(理氣)의 선후 문제가 있는데 이것은 원래 문제가 되지 않는 문제이다”³⁷⁾고 한다. 이것은 풍우란이 사물의 발생 근원 즉 출발점을 문제로 하지 않고, 이 세계의 궁극적인 존재는 무엇인가를 문제로 삼았기 때문일 것이다. 그래서 풍우란은 “리”와 “기”를 초시공 개념인 사물의 시초(物之初)로 파악하면서 다음과 같이 말한다; “소위 사물의 시초는 시간적인 면에서 말하는 것

34) 《新知言》, 63쪽.

35) 馮友蘭, 《三松堂自序》, 三聯書店, 1984년판, 252쪽.

36) 《전집》4권, 49쪽.

37) 馮友蘭, 《新理學》, 商務印書館, 1947년판, 82쪽.

이 아니라 논리적으로 하는 말이다. 리와 기는 사물의 시초이다. 왜냐하면 리와 기는 모두 사물을 마지막까지 분석해서 얻은 것이기 때문이다. 우리가 사물에 대해서 이보다 더 나아간 분석을 하는 것은 불가능하다”³⁸⁾ 그러나 정주에 있어서는 분명히 리가 기보다 우선한다. 정주가 구체적인 사물에서 이기(理氣)를 나눌 수 없는(不可分開) 것으로 보고 있기는 하지만, 궁극적으로 우주 본체나 그 출발점을 탐구했기 때문에 선후 문제를 피해갈 수 없었을 것이다.

5. 풍우란에 있는 전통적 사유방식의 흔적: 특히 도가 사상과의 연관성

황희경은 그의 박사학위 논문에서 “풍우란의 철학사 서술과 철학사상 변화의 근저에는 근대성(보편철학으로서의 서양철학)과 민족성(국학으로서의 중국철학)이라는 두 요소의 긴장이 지속되고 있었으며 양자의 모순이 그의 사상 변화를 추동하였다고 본다”³⁹⁾고 하는데, 이 말은 매우 설득력이 있고 정확한 평가가 아닌가 싶다. 풍우란의 철학적 여정에는 항상 중국 민족의 자존심 회복이라는 열망이 담겨 있었다. 이 때문에 그가 서양철학에서 많은 영감을 얻고 또 방법론을 충분히 흡수하면서도 그 내용은 여전히 중국 철학 전통을 기반으로 하고 있다. 이는 중국인들이 외래 문화를 흡수하는 하나의 전형이 아닌가 한다. 불교와 도교의 투쟁에서도 불교 쪽에서는 도교의 이론이 천박하다고 공격하지만, 도교쪽에서의 불교 공격은 불교가 중국의 것이 아니라는 사실이 가장 큰 이슈로 등장한다. 그래서 이론 투쟁을 이데올로기 투쟁으로 전환시키고(“夷夏之爭”), 이론은 불교의 그것을 흡수하여 채

38) 馮友蘭, 《新原道》, 商務印書館, 1945년판, 119쪽.

39) 황희경, 《풍우란 철학사상에 관한 연구》, 8쪽.

우면서도 결국은 “중국의 것”이라는 보수적 이념의 우세 속에서(이론적 열세에도 불구하고) 불교와의 투쟁을 성공적으로 전개한다. 맑스-레니니즘의 수용도 결국은 마오이즘이라는 중국의 주체성으로 이뤄내고 있다. 긴 역사 속에서 국가와 세계를 동일시했던 중국인들에게는 항상 “전통”을 버리지 않고 외래 문화를 흡수하고 있다. 이런 의미에서 “중체서용”(中體西用)은 여러 이론 가운데 하나가 아니라 중국 지식인들의 일관된 이념이다.

풍우란의 신리학 체계 내에도 전통이 중심 역할을 하고 있다. 송명리학을 “接着”해서 신리학 체계를 세우겠다는 그의 선언 외에도, 암암리에 담겨 있는 전통의 냄새를 맡기란 그리 어려운 일이 아니다.

풍우란은 진정한 형이상학의 명제는 “공령”(空靈)하다고 한다. 공(空)은 공허함을 가리키고, 령(靈)은 영활(靈活)함을 가리킨다. 이는 도가 철학의 “도” 개념과 아주 흡사한 모습을 보이고 있다. 풍우란은 공을 공허함을 나타낸다고 했는데, 이는 형식적이고 논리적으로 추상된 명제는 확정적인 내용을 담고 있을 수 없다는 의미이다. 그렇지만 그 형이상학적 명제는 가장 넓은 의미에서 구체 현상과 관계 맺고 있다. 이는 “도”의 의미를 “허”(虛)와 “통”(通)으로 해석한 전통 도가의 영향을 그대로 답습한 결과이다. 도가에서 도의 존재 양태는 허(虛)를 특징으로 한다. 즉 구체적인 어떤 내용을 담고 있지 않다. 그렇지만 그 도의 작용은 미치지 않는 곳이 없다. 그래서 “통”이다.⁴⁰⁾ 불교 반야학의 실상관을 받아들여 “도”를 더욱 형식적으로 추상화해서 “리”로 해석한 당대(唐代)의 성현영(成玄英)에 오면 풍우란이 말하는 “공령”이라는 형

40) “虛無無形謂之道” 《管子·心術上》

“虛者，道之舍也” 《淮南子·詮言訓》

“理無不通” 《淮南子·主術訓》

“虛而不屈” 《道德經·5章》

“微妙玄通” 《道德經·15章》

“道通” 《莊子·庚桑楚》

이상학 명제의 특성과 완전히 일치하고 있다. 즉 성현영은 형이상학적 명제란 “허통”(虛通)해야 한다고 본다. 그래서 그는 형이상학적 최고 범주인 “리”를 “허통지리”(虛通之理)란 용어로 표현하고 있다.⁴¹⁾ 여기서 “공령”과 “허통”은 동일해진다. 이것은 논리적이고 형식적인 추상화를 끝까지 진행해서 얻은 명제가 가질 수 있는 공통적인 특성이 아닌가 한다. 도가적 사유와 풍우란의 신리학 체계의 건립 사이에 밀접한 관계가 있을 것임은 그가 중국 철학 가운데 위진 현학을 과학에 영향 받지 않는 진정한 의미의 철학이라고 높이 평가한 것에서도 알 수 있지만, 《新原道》에서는 이 점을 더욱 분명히 하고 있다. 풍우란은 다음과 같이 말한다,

“중국 철학 정신의 진전은 漢代에 뒤집혔다가 현학에 와서야 바른 길로 들어섰다. 중국 철학 정신의 진전은 淸朝에 다시 뒤집혔다가 이 삼백 년이 지난 지금에 와서야 다시 바른 길로 들어서게 되었다.”⁴²⁾

여기서 “올바른 길”이라 함은 형식적 논리적 추상화가 진행되던 “현학”(玄學)이고 “지금의 바른 길”이란 다름 아닌 자신의 신리학 체계이다. 풍우란이 사실은 도가적 경향을 높이 평가하고 있음을 알 수 있다. 다음의 언급을 보면 풍우란이 도가적 사유에서 깊은 영감을 받았음을 더 확실히 이해할 수 있다.

“새로운 형이상학은 실제를 긍정하지 않는다. 실제에 대해서 이러쿵저러쿵 말은 하지만 적극적으로 무슨 내용을 말하는 것은 아니다. 그러나 서양철학사에는 이런 형이상학 전통이 없다. 서양철학가는 말은 하지만 어떠한 ‘불필요한 말’을 하지 않고서도 형이상학을 건립할 수 있음을 쉽게 이해하지 못한다. 중국철학사에는 선진의 도가, 위진의 현학, 당대의 선종이 바로 이런 전통을 조성하였다. 신리학은 이런

41) “道是虛通之理境” 《道德經義疏》上卷篇首.

42) 馮友蘭, 《新原道》제10장, 商務印書館, 1945년판.

전통에서 영감을 얻고 형이상학에 대한 현대 신논리학의 비판을 이용하여 ‘실체에 얽매이지 않는’ 완전한 형이상학을 성립시켰다”⁴³⁾

형식적이고 논리적인 추상화가 신실재론의 영향을 받은 결과이기도 하지만, 중국 철학 내의 도가적 사유에서 깊은 영감을 받고 있음이 분명해졌다.⁴⁴⁾

앞에서도 언급한대로 철학을 방법론이 아니라 그 내용 및 분야를 중심으로 정의하면서 풍우란은 철학을 “求好之學”이라 하고, 그 영역을 셋 즉 우주론, 인생론 그리고 인식론으로 나누는데, 풍우란에게서 가장 중요한 부분은 인생론이다.⁴⁵⁾ 그가 철학을 “인생에 대한 체계적이고 반성적인 사상”⁴⁶⁾으로 정의한 것을 보아도 풍우란 철학이 “이상적인 삶”의 확정을 목적으로 함을 알 수 있다.⁴⁷⁾ 서양의 근대 철학은 확실성이라는 이상에 잡혀 가치와 사실, 삶과 이론을 엄격히 구분하면서 철학을 전개하였다. 이것이 현대까지 이어졌고, 그 가운데 대표적인 예가 비엔나 학파이자 신실재론자들이다. 그런데 풍우란은 비엔나 학파와 신실재론의 혼도를 받았으면서도 인생의 최고 경지를 철학의 최고 목표로 삼는다. 많은 사람들이 풍우란을 연구하면서 《신원인》을 신리학 체계의 핵심으로 보는데, 왜냐하면 그가 말하고 있듯이 그의 모든 연구들이 이 인생론을 위해 봉사하는 역할을 하기 때문이다. 논리

43) 上同.

44) 본 논문의 연구 주제와 거리는 있지만, 위진 현학과 당대(唐代) 선종(禪宗) 사이에 끼어 있는 도가 이론인 중현학(重玄學)의 성현명 철학에 있는 “리”와 풍우란의 “리” 사이에는 상당한 유사점이 있다. 앞으로 연구해볼 만한 가치가 있을 것 같다.

45) 《전집》1권, 355쪽.

46) 《전집》5권, 165쪽.

47) 풍우란의 다음 말을 참고할 필요가 있다. “철학은 인식론의 담장과 우주론이라는 수목을 통해 인생론이라는 과실을 기르는 것인데, 인생철학을 말하는 것은 바로 과실을 따는 것이다. 철학은 윤리학이라는 힘줄 및 뼈와 자연철학이라는 피 및 살을 가지고 인생론이라는 영혼을 기르는 것이다.” 《전집》1권, 355쪽.

적이고 형식적인 추상이 강조되던 《신리학》에서 인생의 경지 문제를 강조하는 《신원인》으로의 변화를 황희경은 “철학의 근대성에서 철학의 민족성을 강조하는 방향으로 선회하고 있다”⁴⁸⁾고 하지만, 이는 갑작스런 선회라기 보다는 풍우란의 철학이 서있던 출발점이나 당시 지식인들의 우국의 정신을 감안한다면 시작부터 예견된 선회라고 봐야할 것이다.

“우주에 대한 각해(覺解)의 정도가 사람마다 다르기 때문에 인생의 의미도 사람에 따라 달라진다. 사람은 누구나 우주나 인생을 어느 정도 각해(覺解)하고 있다. 따라서 우주 인생의 서로 다른 의미가 인간에 있어서 어떤 경지를 구성하게 된다”⁴⁹⁾

인식의 문제로 접근하던 세계를 최종적으로는 의미의 세계 즉 가치의 세계로 파악하고 있다. 이런 특징도 중국 전통 철학의 정신이 면면히 흐르고 있는 점으로 보아야 할 것이다. “사회를 조직하는 도덕은 중국인이 원래 가지고 있던 것을 근본으로 삼고 현재 첨가해야 할 것은 서양의 지식이나 기술 혹은 공업이다”⁵⁰⁾고 하는 주장도 일맥 상통한 내용이다. 신실재론의 논리분석 방법을 흡수한 것이 서양의 장점을 취한 것이라면, 《신원인》은 중국 전통 철학의 장점을 부각시킨 것으로 이것은 중국인으로서의 풍우란의 자부심이 표현된 것이라고 할 수 있다.

6. 결론 : 풍우란과 포스트모더니즘

앞에서 언급한대로 풍우란은 근대성과 민족성 사이의 갈등을 등에

48) 그의 박사학위 논문, 107쪽.

49) 《전집》, 제4권, 549쪽.

50) 《전집》, 제4권, 237쪽.

업고 앞으로 나아가 당시의 시대적 요구에 부응하는 자신의 이론 체계를 건립함으로써 어느 정도 성공을 거둔 철학자라고 할 수 있다. 그 시대적 요구라 함은 다름 아닌 가장 근본적인 차원에서 중국의 문제점을 파악하고, 그것을 극복함으로써 민족적 자부심을 회복하는 일이었다. 그러한 결실이 신리학이라는 “가장 철학적인 형이상학”을 건립함으로써 맺어졌다. 그런데 이것은 단순히 중국 철학의 현대화 뿐 만이 아니라 중국 철학의 영향을 강하게 받아온 동양 전체의 현대화에 맥이 닿아 있다고도 볼 수 있다. 그렇다면 풍우란의 작업이 풍우란 당시의 “현대”가 아니라 지금 우리의 “현대”에는 어떤 의미로 자리매김할 수 있을까.

요즘의 시대를 우리는 포스트모던의 시대라고 한다. 모더니티 이후의 시대인 것이다. “포스트”를 어떻게 정의하던 간에 거기에는 근대를 벗어나려는 지향이 배어 있다. ‘포스트모던’은 여러 형태가 있지만 공통적인 어떤 지향은 일원적인 가치를 중심으로 통합을 강조하던 근대와 달리 다원적인 가치를 인정하고 한 곳으로의 통합보다는 다양한 형태의 삶을 향유하려는 경향을 보이고 있다. 김형효 교수는 그의 저서 《데리다와 노장의 독법》이라는 책에서 노장 철학의 포스트모던적 특색과 의미를 논술하고 있다. 포스트모던과 노장(老莊) 사이의 유사성을 천착한 그는 그의 또 다른 저서에서 유가를 언급하고 있다. 그에 의하면 “유교는 시작의 기원적 순수성을 고고학적으로 인정하기에, 미래에도 그 순수 기원을 다시 찾고자 하는 목적론을 내세운다. 그러나 해체주의는 그런 고고학(처음의 순수성을 찾는)과 마지막의 목적을 찾는 목적론을 모두 부인한다.”⁵¹⁾ 그렇다면 유교적 전통에서 있다고 스스로 말하는 풍우란의 신리학 체계는 어떻게 볼 수 있을까? 풍우란의 신리학 체계에서는 일단 세계 전체를 통합하는 “천리”나 “태극”이 부정

51) 김형효, 《데리다의 해체철학》, 민음사, 1994년판, 388쪽.

되고 있다. 그리고 다양성이 “기”에 의해 보장되는 정주 이학과 달리 “리” 자체에서 “다양성”을 보장해 줌으로써 전통 유가보다는 훨씬 더 개방적인 체계를 제시하게 되었다. 그러나 풍우란은 여전히 “리” 사이에 내재적 필연성 내지는 통합 질서를 말함으로써 다시 형이상학적 전체성에 접근해 버리게 된다. 즉 신실재론의 공상(共相)은 다원적이고, 거기에 종속 관계랄지 내재적인 통일성이 없는데, 풍우란의 리는 통일적이고 리들 사이에 종속 관계가 존재한다. “리의 실현에는 층차와 단계가 있고, 높은 단계의 리가 실현되려면 반드시 낮은 단계의 리가 먼저 실현되어야 한다”⁵²⁾는 것이다. 여기서 보면 풍우란은 만리(萬理)를 통괄하는 천리 개념을 버렸다고는 하지만, 또 동시에 신실재론의 공상을 통일적인 리 세계로 변화시킴으로써 자신의 철학을 “전체화”하게 되었다. “과학은 우주의 일부분에 해당하는 사물을 다루고, 철학은 우주 전체를 다룬다”⁵³⁾ 우주론·인식론·방법론·인생론을 일체화하는 거대체계를 꿈꾸는 근대적 모습의 전형이다. 이는 형이상학적 “큰 그림”을 부정하는 포스트모던 경향과는 다른 모습이자, 포스트모던이 거부하는 모델이다.

신실재론은 실체설을 부인한다. 구체적인 사물을 형이상학적 실체와의 관련 속에서 이해하는 것이 아니라 간단한 성질과 관계로 분석하고 간단한 성질이 일정한 관계를 통과함으로써 구체적 사물로 구성된다고 본다. 신실재론에 의하면 사물은 내재적인 성질을 갖지 않는다. 이는 관계설로 실체설을 대체하는 현대 철학의 큰 흐름이다. “자연과학에서 사람들은 점점 사물 사이의 관계를 중시하고 갈수록 실체나 속성을 중시하지 않는다”⁵⁴⁾ “간단한 성질은 일종의 관계에 의해 물질적인 것으로 되기도 하지만 또 다른 관계에 의존해서 지각의 내용이 되기도 한

52) 馮友蘭, 《新理學》, 商務印書館, 1947년판, 121쪽.

53) 앞의 책, 3쪽.

54) 霍爾特, 《新實在論》, 商務印書館, 1980년판, 97쪽.

다”⁵⁵⁾ 그러나 풍우란은 신실재론의 관계설을 부인하고 구체적인 사물은 형이상학적 존재인 기(氣)와 리(理)를 실현하는 것으로 본다. “원의 리는 체이고 원의 리를 실현하는 실제의 원은 용이다...체용은 근원이 같아서 드러나고 감춰지는 차이에 어떤 틈이 존재하지 않는다.”⁵⁶⁾ 다시 전통적인 체용일원론으로 빠지고 있다. 그는 현대철학적인 관계설 보다는 전통적인 형이상학의 실제설 쪽에 더 가깝게 되었다. 이것도 포스트모던 경향과는 거리가 있다.

풍우란은 “비엔나 학파의 경험주의를 거쳐 다시금 형이상학을 중건하였다”⁵⁷⁾고 하는데, 이는 논리 분석 방법을 이용하여 정주이학의 내용을 수정하였음을 가리키는 말이다. 이렇게 함으로써 형이상학을 하나의 공허한 논리적 구조로 만들었다. 정가동(鄭家棟)은 풍우란의 이런 시도가 별로 성공적이지 못했다고 비판한다. 즉 서양 철학의 양극 대립과 분해의 방식에 따라 이성과 경험, 공상과 수상, 진제와 실제, 리(理)와 사(事)등을 완전히 분리함으로써 유가의 형이상학을 텅 빈 논리적 구조물로 전락시켜 유가철학의 활발한 생명성과 풍부한 역사적 내용을 제거해 버렸으며, 사물의 확정성을 추구하여, 사물의 정태적 분석을 통해 우주 존재의 정태적 구조를 제시하려 했기 때문에 전통 철학이 가지고 있는 논리적 개념을 뛰어 넘는 생명 체험의 의의와 가치를 볼 수 없게 만들었다는 것이다.⁵⁸⁾ 이는 확정성과 논리적 분석 그리고 형식화를 주장하는 체계에서는 당연히 도달하게 되는 모습이다. 서양의 근대 철학은 베이컨 이래로 앎과 가치를 극단적으로 분리한다. 가치의 세계는 상대적이고 주관적이기 때문에 학문적 대상일 수 없다

55) 培利, 《현대철학경향》, 商務印書館, 1962년판, 304쪽.

56) 馮友蘭, 《新理學》, 商務印書館, 1947년판, 49-50쪽.

57) 《전집》 5권, 223쪽.

58) 鄭家棟, “馮友蘭與近代以來的哲學變革”, 《哲學研究》, 1991年 第12期.

황희경의 박사학위논문 《풍우란 철학사상에 관한 연구》, 91쪽에서 재인용

는 것이다. 철학의 영역은 자연을 인식하기 위한 체계의 엄밀성에 집중되게 된다. 그래서 그 확실성을 근거로 빈틈없는 거대 체계를 우리에게 안겨주고 그 거대 체계 내에 들어오지 않는 “여백”은 우주에서 “없는 것”으로 다뤄진다. 그 “여백”에서 대표적인 것이 우리의 가치이자 일상의 삶인 것이다. 풍우란은 “공상” 즉 “리”라는 “일반개념”을 실재하는 것으로 봄으로써 일상에 있는 “수상”들의 가치를 “리”에 귀속시킨다. 이런 체계 내에서는 “일상”이랄지 그 동안 거대체계 내에서 “가치 없는 것들”로 치부되었던 것들의 가치를 회복하기⁵⁹⁾란 힘든 일이다.

또 “포스트모더니즘은 전통 및 역사와 새로운 관계를 설정함으로써 서양 합리주의의 절대화를 통해 상실된 규범적 의미를 복원하고자 한다. 서양 합리주의는 생활세계를 합리적으로 구성할 수 있는 객관 세계로서만 파악함으로써 결국 세계를 주관과 객관으로 이원화하였으며, 중국에는 주관적 행위를 규정하는 도덕적 규범성과 객관적 세계를 지배하는 도구적 합리성을 분리시켰다고 포스트모더니즘은 진단하다”⁶⁰⁾ 이런 진단은 가치와 삶, 삶과 삶이 유리되는 경향을 부정하고 가치와 삶의 회복을 꿈꾸는 것으로 요약할 수 있다. “결국 서양 합리주의는 베버가 상징적으로 그리고 있듯이 ‘정신없는 전문인과 가슴 없는 향락인’이라는 ‘마지막 인간’을 산출한 것이다. 포스트모더니즘은 베버와 같은 문명 비판적 시각에서 서양 합리주의의 발전 과정을 비판적으로 반성함으로써 삶의 의미와 분리되지 않는 합리성의 모델을 발전시키고자 한다.”⁶¹⁾ 그런데 “삶의 의미와 분리되지 않는 합리성의 모델”을 도모

59) 프랑스의 사회학자 Michel Maffesoli는 1998년 4월 18일 서강대학교에서 행한 “포스트모더니티와 가치관의 변화”라는 강연에서 “도래할” 완벽한 사회를 추구하기 위해서 모든 것을 감내하는 모더니티의 문화와 달리 포스트모더니티의 문화는 일상에서의 쾌락을 중시하고 “가치 없는 것들의 가치에 대한” 강조를 특징으로 한다고 한다.

60) 이진우역음, 《포스트모더니즘의 철학적 이해》, 서광사, 1993년, 320쪽.

61) 상동, 328쪽.

하는 시도는 중국 철학의 특징적인 테마이다. 풍우란의 철학 체계에서 우주론이나 인식론이 결국 인생론을 위해 봉사하는 구조로 이루어진 달지, 나중에 《신원인》을 저술하여 인생의 경지를 최고의 목표로 삼는 것들이 모두 이런 시도에서 비롯된 것일 수 있다. 앞에서 인용한 부분을 다시 보자.

“우주에 대한 각해(覺解)의 정도가 사람마다 다르기 때문에 인생의 의미도 사람에 따라 달라진다. 사람은 누구나 우주나 인생을 어느 정도 각해(覺解)하고 있다. 따라서 우주 인생의 서로 다른 의미가 인간에 있어서 어떤 경지를 구성하게 된다.”⁶²⁾

인식의 문제로 접근하던 세계를 최종적으로는 의미의 세계 즉 가치의 세계로 파악하고 있다. 이런 문제 의식이 풍우란 철학으로 하여금 전통을 벗어날 수 없게도 만들었지만, 역설적으로 오히려 현대의 포스트모던과 교유할 수 있는 탄탄대료가 되게도 하였다.

만일 풍우란 철학에 근대성에 머물러 있는 요소와 포스트모던으로의 가능성이 공존한다고 말할 수 있다면(별로 가능성이 커 보이지는 않지만, 바로 윗 문단의 서술에 큰 비중을 둔다면) 포스트모던에 잠재해 있는 위험성을 줄이는 일이 시작될 때 참고할 수 있지 않을까 하는 생각도 해본다. 즉 포스트모더니즘의 운동은 대안적 형이상학의 구축을 꾀하지 않기 때문에 그것이 대항하고 있는 기존의 질서가 게릴라 전법에 의해 속속들이 밝혀진 역설들로 인하여 일단 무력화되면, 견잡을 수 없이 타락하고 마는 일면을 갖고 있는데, 이런 위험을 극복하려면 모더니티의 형이상학보다는 견고함이 훨씬 덜하면서 가치를 강조하는 체계여야 할 터인데, 이런 가정에 어느 정도 설득력이 있다면 풍우란 철학 체계를 참고할 수 있을 것이다. 즉 다양성을 보장하는 풍우란의 공상이 견잡을 수 없이 타락할 수 있는 포스트모던의 위험성을 잡아

62) 《전집》 제4권, 549쪽.

줄 수 있는 최소한도 내에서의 “보편”의 역할을 하고, 또 가치를 지향하는 그의 철학과 조화를 이룰 수 있다면, 풍우란이 의도하지는 않았을망정 우리에게 “포스트모던 이후”를 준비할 수 있는 영감을 줄 수도 있을 것 같다.

사실 풍우란의 전통 고수는 그의 보수주의적 문화관에서 비롯된 것이지 현대화를 지향하는 과정에서 현대화를 추동할 수 있는 자료로서 제시된 것은 아니다. 그의 중국 철학 현대화 노력은 내용의 “논리화” “형식화” 그리고 방법의 “분석화”에 있었지, 현대적 사조 내에서의 철학적 이념 및 방향을 제시하고자 한 것은 아니었다. 그러나 이런 식으로 중국 철학은 현대 흐름에 맞춰 발전할 수 있는 토대를 갖췄다. 마치 도교가 불교와의 투쟁에서 초전 참패를 만회하기 위해 대량으로 불교의 인식론과 우주론을 차용하여 자신들의 이론화를 성공시킨 것처럼……풍우란은 지금 어느 단계일까? 중국 철학이 송명리학으로 통일되기 직전 가장 성숙한 단계의 도교 모습과 비유할 수는 없을까? 서양의 문화가 중국에 전입된 이래 중국에는 경험론, 진화론, 실용주의, 신실재론, 실존주의 그리고 맑시즘 등 거의 모든 방면의 서양 철학이 중국 전통 철학과 여러 형태의 관련 속에서 시도되었다. 앞으로 풍우란의 논리화 형식화 된 신리학 체계가 포스트모던 사회에서 중국 철학에 어떤 영향을 끼쳐 어떤 형태의 철학 탄생에 거름으로 작용할 지 기대를 갖고 지켜볼 일이다.

<참고 문헌>

- 馮友蘭, 《三松堂全集》⁶³⁾, 河南人民出版社, 1986年.
 -----, 《中國哲學簡史》, 北京大學出版社, 1994年.
 -----, 《中國哲學史》, 中華書局, 1992年.
 -----, 《中國現代哲學史》, 三聯書店, 1992年, 홍콩.
 -----, 《三松堂自序》, 三聯書店, 1984年, 北京.
 -----, 《人生哲學》, 商務印書館, 1926年.
 -----, 《新原道》, 商務印書館, 1945年.
 -----, 《新理學》, 商務印書館, 1947年.
 -----, 《新知言》, 商務印書館, 1946年.
 -----, 《南渡集》, 商務印書館, 1959年.
 陳岱孫, 季羨林, 張岱年 等著, 《馮友蘭先生紀念文集》, 北京大學出版社, 1993年.
 田文軍, 《馮友蘭新理學研究》, 武漢出版社, 1990年.
 殷鼎, 《馮友蘭》, 東大圖書公司, 1991年, 臺灣.
 陳來 編, 《馮友蘭語萃》, 華夏出版社, 1993年.
 鄭家棟, 《現代新儒學概論》, 廣西人民出版社, 1990年.
 王鑒平, 《馮友蘭哲學思想研究》, 四川人民出版社, 1988年.
 김형효, 《데리다와 老莊의 독법》, 한국정신문화연구원, 1994년.
 -----, 《데리다의 해체철학》, 민음사, 1994년.
 강영안, 《주체는 죽었는가》, 문예출판사, 1996년.
 미셸 마페졸리, 《현대를 생각한다》, 문예출판사, 1997년.
 김옥동, 《포스트모더니즘과 포스트구조주의》, 현암사, 1992년.
 이진우, 《포스트모더니즘의 철학적 이해》, 서광사, 1993년.
 김혜숙, 《포스트모더니즘과 철학》, 이화여자대학교출판부, 1995년.
 황희경, 《풍우란 철학사상에 관한 연구》, 성균관대학교 동양철학과 박사학위
 논문, 1997년.

63) 어떨 때는 전집 내의 것으로, 어떨 때는 단행본을 참고한 이유는 필자가 이 논문을 한 곳에 정착해서 쓰지 못했기 때문이다. 처한 공간에 따라, 참고한 판본이 다르게 된 이유이다.