

1949년 사회주의 중국 건국이 중국철학에 미친 영향

: 사회주의 중국 성립 이전과 이후 풍우란(馮友蘭) 철학의 연속성과 단절성을 중심으로*

이상화**

I. 서론

이 논문의 목적은 사회주의 중국 건국 이전과 이후 풍우란(馮友蘭) 철학의 연속성과 단절성을 분석하여 사회주의 중국 건국이 중국철학에 끼친 영향을 규명하는 데 있다. 물론 풍우란 1인에 대한 분석을 통해 사회주의 중국이 중국지성계에 준 영향을 완전하게 규명할 수는 없다. 그럼에도 구체적 사례를 통해 사회주의 중국 성립의 영향을 분석하는 것은 중요하다. 중국 혁명은 중국철학자들에게 강한 영향을 주었다. 그러나 그에 대한 우리의 이해는 추상

* 이 논문 또는 저서는 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-과제번호)(NRF-2018S1A5B5A07071152)

** 충북대학교 창의융합교육본부 초빙교수

적 수준을 넘어서지 못하고 있다. 중국의 사회주의 혁명이 중국철학자에게 어떤 영향을 주었는지 대표적 사례를 통해 구체적으로 밝히는 것은 그 동안 추상적으로만 이해했던 내용을 구체적으로 이해하게 되는 출발점이 될 수 있을 것이다.

기존의 풍우란에 대한 국내 연구를 보면, 주로 1940년대 풍우란의 ‘신리학’을 중심으로 논의하는 내용과 풍우란의 ‘중국철학사의 관점’에 대해 논의하는 내용으로 구분된다. ‘신리학’에 대한 논의는 박영진¹⁾, 이용주²⁾ 등의 연구를 거쳐, 최근에는 양태근³⁾, 박영미⁴⁾의 연구가 대표적이다. 박영진과 이용주의 연구는 ‘신리학’의 중국과 서양의 문제, 전통과 현대의 문제와 관련하여 주요 개념과 체계를 설명하고 평가하는 내용이라면, 양태근과 박영미의 연구는 ‘신리학’ 성립의 구체적인 배경과 ‘신리학’ 안에 담긴 구체적 개념들의 의미, 그리고 서양철학 개념과의 구체적 관계까지 주목하는 경향이 있다. 이는 풍우란의 ‘신리학’에 대한 연구의 심도가 점점 깊어져가고 있다는 의미이기도 할 것이다. 물론 본 연구도 1949년 이전 풍우란 사상의 특징을 고찰할 때, 이러한 기존의 ‘신리학’ 연구 성과를 바탕으로 하게 될 것이다.

풍우란의 ‘중국철학사의 관점’에 대해 논의하는 연구의 경우 김진근⁵⁾, 이종성⁶⁾의 연구가 대표적이다. 김진근은 「중국철학사 연구방법론에 관한 하나의 고찰」에서 장대년(張岱年)과의 비교를 통해 풍우란의 중국철학사 연구방법론을 구체적으로 드러내고 있다. 이 연구에서 그는 풍우란의 연구방법론에

-
- 1) 박영진 (2003). 풍우란의 신리학에 나타난 민족과 현대화 고찰. 동서철학연구, 29, 339-358.
 - 2) 이용주 (2003). 중국의 ‘근대’와 유학의 새로운 시도 - 풍우란 ‘신리학’의 방법을 중심으로. 동양학, 33, 293-313.
 - 3) 양태근 (2015). 풍우란의 중국철학과 철학 개념 고찰. 개념과 소통, 16, 237-271.
 - 4) 박영미 (2017). 유학과 서양철학의 만남은 어떻게 이뤄졌나? - 풍우란의 ‘신리학’을 중심으로 -. 동아시아문화연구, 68, 85-104.
 - 5) 김진근 (2007). 중국철학사 연구방법론에 관한 하나의 고찰 - 馮友蘭의 추상계승방법과 張岱年의 이론분석론을 중심으로 -. 유교사상문화연구, 28, 309-343.
 - 6) 이종성 (2014). 풍우란의 선진도가에 대한 인식의 특징과 한계 - 『중국철학사』 서술의 관점을 중심으로-. 동서철학연구, 72, 5-36.

대해 ‘일반의의’는 ‘특수의의’를 떠나 존재할 수 없다는 원칙에 입각하고 있다고 설명한다. 그런데 이는 사실 1949년 이후의 입장이다. 이전의 ‘신리학’에서는 분명하게 ‘공상(일반)’과 ‘수상(특수)’ 가운데 ‘공상’의 논리적 선차성을 주장하고 있기 때문이다. ‘일반(보편)’이 ‘특수’를 떠나 존재할 수 없다는 입장은 유물론의 영향을 받아 성립된 것이다. 이처럼 풍우란 사상의 변화과정 가운데 사회주의 중국의 성립은 상당히 큰 영향을 주고 있다. 김진근의 연구 목적이 본 연구와 전혀 다른 각도에서 이루어졌으므로, 이러한 사실에 대해 주목하지 않은 것은 당연하다고 하겠다.

김진근의 연구가 거시적으로 풍우란의 중국철학사 관점을 다룬다면, 이종성의 연구는 미시적으로 풍우란 중국철학사 내용의 타당성을 논한다. 구체적으로 풍우란의 도가철학에 대한 평가내용과 선진시대 도가 학자들의 선후 관계에 대한 의문과 반론이다. 풍우란 중국철학사의 구체적 내용에 대한 검증으로, 국내에서 이전에 없었던 미시적·구체적 연구라 하겠다. 본 연구도 이러한 구체적·미시적 접근을 응용하려고 한다. 예를 들면 풍우란의 1949년 이전의 『중국철학사』와 1949년 이후의 『중국철학사신편』의 구체적 내용을 비교 검토하려고 한다. 물론 구체적·미시적 접근에서 공통적이지만 연구내용과 목표가 전혀 다른 시도라 하겠다.

풍우란 사상에 대한 중국학자들의 연구도 풍우란 사상의 변화보다는 풍우란 사상의 내용과 그에 대한 평가에 치우쳐 있음을 알 수 있다. 풍우란에 대한 중국학자들의 연구는 크게 풍우란의 사상을 1940년대 ‘신리학’으로 규정하고 그에 대한 유물론자들의 비판을 담고 있는 연구와 1980년대 ‘문화열’ 당시 그의 이론을 평가하는 연구로 나눌 수 있다. 우선 전자에 해당하는 연구는 이연과(李連科)의 연구와 이의(李毅)의 연구가 있다. 리리엔커는 다른 현대신유가들과 함께 풍우란의 ‘리(理)’, ‘인생경계(人生境界)’, ‘사회관’ 등에 대해 다룬다. 그리고 그에 대한 마르크스주의자 진가강(陳家康), 두국상(杜國幸), 호승(胡繩)의 비판을 소개하고 있다.⁷⁾ 리이도 현대신유가 양수명(梁漱溟), 하린(賀麟) 등과 함께 풍우란의 사상을 자세하게 다루고 있으며, 1949년 이전과 이후

로 나눠서 마르크스주의자들의 비판에 대해서도 비교적 상세하게 설명하고 있다.⁸⁾ 특히 50년대 유물론자들의 비판과 그 역사적 진행 과정에 대해 자세하게 언급한다. 그럼에도 이 두 연구에서 아쉬운 점이 있다. 이 연구들은 현대신유가의 특징을 설명하고 마르크스주의자들의 비판을 통해 현대신유가의 한계를 지적할 뿐, 현대신유가 인물들이 그러한 한계를 어떻게 극복하려고 했는지 혹은 마르크스주의를 어떻게 수용하고 어떻게 자신의 사상을 바꿨는지, 그 구체적인 내용에 대해서는 관심을 두지 않는다는 점이다. 현대신유가의 대표자 중 한 명인 풍우란이 자신의 생각을 어떤 과정을 거쳐 어떻게 바꾸었는지를 분석하여 사회주의 중국이 중국지성계에 어떤 영향을 주었는지를 규명하려는 본 연구의 목표와는 차이점이 분명하다고 하겠다.

다음으로 후자에 해당하는 연구는 상명(尙明)의 연구를 꼽을 수 있다. 그는 동서문화관, 철학방법론, 인생철학 등에서 풍우란의 생각을 설명한다.⁹⁾ 그런데 상명은 의도적으로 해방(1949) 직후 풍우란의 사상변화는 언급하지 않겠다고 하며, 이 시기는 풍우란의 진정한 자기 모습이 아니기 때문이라고 말하고 있다.¹⁰⁾ 실제로 채중덕(蔡仲德)도 이 시기의 풍우란의 저작들에 대해 ‘자아상실(失落自我)’이라고 말하기도 했다.¹¹⁾ 앞서도 언급했던 것처럼 1949년 직후 60년대 저작이라고 할 수 있는 『중국철학사신편(試稿)』¹²⁾은 풍우란의 생각을 완전하게 이해하기 어렵다는 단점이 있다. 그러나 1980년대 풍우란의 사상이 분명 해방 직후의 마르크스·레닌주의를 받아들인 사유를 경유해서 나타난 사상이라는 점은 의심의 여지가 없다. 해방 이후 지성계의 분위기와 자

7) 李連科 (2004). 中國哲學百年論爭. 北京: 商務印書館, 61-84.

8) 李毅 (1994). 中國馬克思主義與現代新儒家. 瀋陽: 遼寧大學出版社, 156-238.

9) 尙明 (2007). 中國近代人學與文化哲學史. 北京: 人民出版社, 453-500.

10) 尙明 (2007). 中國近代人學與文化哲學史. 北京: 人民出版社, 455.

11) 蔡仲德 (1999). 附錄: 馮友蘭先生評傳. 馮友蘭 (1999). 中國現代哲學史. 廣州: 廣東人民出版社, 260.

12) 풍우란이 1980년대에 수정한 『중국철학사신편』과 구분하기 위해, 1960년대 『중국철학사신편』을 ‘中國哲學史新編試稿’라고 표현하고 있으므로 여기에서는 『중국철학사신편(試稿)』로 표기했다.

기 철학에 대한 비판에 영향을 받았을 것으로 추정되지만, 사회주의 사상을 자기철학에 접목하려는 시도는 어느 정도 자발적인 것이기도 했다. 상명이나 채종덕은 이러한 사실을 지나치게 간과하고 있다고 평가할 수 있겠다. 아울러 1949년 이전과 이후의 풍우란 철학의 단절성뿐만 아니라 일관성에도 주목하고, 이를 통해 사회주의 중국 성립이 중국 지식계에 끼친 영향을 분석하려는 본 연구의 목표와도 상당한 차이가 있다는 점을 알 수 있다.

이 논문은 이처럼 기존의 연구 경향과 다소 다른 시각에서 풍우란에 대해 접근한다. 일정한 시기 풍우란 사상에 대한 설명이나 평가보다는 풍우란 사상의 변화에 주목하려고 한다. 그러한 변화, 특히 1949년 이전의 풍우란 사상에서 1949년 이후의 풍우란 사상으로의 변화는 직접적으로 사회주의 중국 성립이 당시 지식인에게 주었던 영향을 기늬해볼 수 있는 변화라고 할 수 있다. 따라서 사회주의 중국 성립이 중국 지식인에게 끼친 영향의 구체적 모습을 풍우란 사상의 변화를 통해 읽어보려는 이 논문의 시도는 기존의 풍우란 연구와 구별되는 새로운 시도라고 할 수 있을 것이다.

이러한 연구의 목적을 이루기 위해, 첫째 1949년 이전 풍우란 철학의 특징을 규명하려고 한다. 이 시기 풍우란이 가지고 있던 철학과 중국철학에 대한 관점, 역사와 철학사에 대한 관점, 그리고 그의 철학이라고 할 수 있는 ‘신리학(新理學)’의 철학 방법론에 대해 논의한다. 이를 위해 풍우란의 『중국철학사(中國哲學史)』와 ‘신리학’ 관련 ‘정원육서(貞元六書)’를 분석하려고 한다.

둘째 1949년 이전의 이러한 관점과 방법론이 1949년 이후에 어떻게 변화되고, 어떻게 유지되었는지에 대해 규명한다. 이를 위해 풍우란의 『중국철학사신편(中國哲學史新編)』에 대해 분석하려고 한다. 풍우란의 『중국철학사신편』은 60년대에 만들어진 판본과 80년대에 만들어진 판본이 있다. 두 판본의 주요 내용은 대동소이하다. 그럼에도 60년대 판본은 풍우란이 초고를 쓰면 다른 이들이 교정을 한 것¹³⁾으로 실제로 어디까지가 풍우란의 생각

13) 馮友蘭(1964). 中國哲學史新編試稿. 張音勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 7. 鄭州: 河南人民出版社, 9.

인지 알기가 어렵다. 따라서 이 연구에서는 80년대 판본을 주된 대상으로 하고자 한다.

셋째 1949년 전과 후에 보이는 풍우란 철학의 연속성과 단절성의 내용과 원인에 대해 규명한다. 풍우란 철학의 단절성과 연속성은 분명 1949년 사회주의 중국의 성립과 관련이 있다. 따라서 이 단절성과 연속성의 원인을 분석하는 것은 사회주의 중국 성립이 중국 철학자에게 어떤 영향을 주었는지 분석하는 것이 된다. 단절성은 풍우란이 직접 표현하기도 했으므로, 명시적으로 그 내용을 밝힐 수 있다. 다만 연속성에 대해서는 풍우란도 다른 학자들도 언급이 거의 없다. 따라서 이 논문에서는 1949년 이전과 이후 풍우란이 제시한 철학내용들의 관계를 구체적으로 고려하여 시론적으로 연속성을 드러낼 수밖에 없다는 한계가 존재한다.

II. 1949년 이전의 풍우란 철학

1895년에 태어난 풍우란은 베이징 대학교를 거쳐 1918년 콜롬비아 대학교로 유학가서 존 듀이의 지도를 받고, 1924년에 박사학위를 받는다. 귀국 후 칭화 대학교와 베이징 대학교에서 철학과 교수로 활동하였다. 1931년에 『중국철학사(상)』, 1934년에 『중국철학사(하)』를 출판한다. 이어 중일전쟁 시기였던 1940년부터 1946년까지 ‘신리학’ 저서라고 할 수 있는 ‘정원육서’ 6권을 세상에 내놓는다. 기존의 현대신유가들이 주로 양명학 중심으로 새로운 철학하기를 주장한 것에 비해, 풍우란의 신리학은 주희의 성리학을 중심으로 새로운 철학하기를 주장한다. 이러한 저서들 안에는 동양과 서양, 전통과 근대에 대한 그의 고민과 성찰이 담겨있다. 이 당시 풍우란의 철학관, 철학 방법론, 역사관, 철학사관 등을 살펴보면 다음과 같은 특징이 있다.

1. 철학과 중국철학

1949년 이전 『중국철학사』에서 풍우란이 생각하기에 철학은 첫째 우주론, 둘째 인간론, 셋째 인식론이다.¹⁴⁾ 이 각각은 다시 둘로 나뉘는데, 우주론은 본체론(Ontology)과 우주론(Cosmology)으로 나뉘고, 인간론은 심리학의 연구대상과 윤리학(협의)·정치·사회철학 등의 연구대상으로 나뉘고, 인식론 역시 인식론(Epistemology)과 논리학(협의)으로 나뉜다.¹⁵⁾ 학자들의 학설 가운데 이 부분에 해당되는 것을 철학이라고 할 수 있다는 것이 철학에 대한 풍우란의 기본 관점이었다. 또한 1940년대 『신지언(新知言)』에서 풍우란은 철학에 대해 인생에 대한 ‘반성적 사유(反思)’라고 말한다.

우리가 만약 오직 한 문장으로 철학이 무엇인지를 말한다면 다음과 같이 말할 수 있다. 철학은 인생에 대한 체계적이며 반성적인 사유(反思)이다.¹⁶⁾

여기에 아울러 철학의 방법은 명확한 논리와 과학적 방법을 따라야 한다는 것이 그의 관점이었다.¹⁷⁾ 즉 말로 표현할 수 없는 것은 철학이라고 할 수 없으며, 소위 직각(intuition)을 통해 신비로운 경험을 얻을 수는 있지만, 이론은 수립할 수는 없기 때문에 철학의 방법이 될 수 없다는 의미이다. 따라서 철학의 방법은 논리적이어야 하고, 과학적이어야 한다. 이 때문에 철학자는 자신의 철학 이론에 대하여 반드시 ‘논증’으로 그 성립을 증명해야 한다고 풍우란은 주장한다.¹⁸⁾

그럼에도 불구하고 철학 문제의 해결이 주로 철학자들의 주관적 사고에

14) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 3.

15) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 4.

16) 馮友蘭 (1946). 新知言. 張音勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 5. 鄭州: 河南人民出版社, 142.

17) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 6.

18) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 7. 그 외의 철학 방법론에 대해서는 3절에서 ‘신리학’을 다루면서 설명하기로 한다.

의존하는 경우가 많다고 풍우란은 보고 있다.¹⁹⁾ 궁극적으로 철학은 과학과는 다르다. 철학 문제를 해결하는 데 과학적 방법을 사용해야 하지만 철학의 범위가 워낙 광범위하기 때문에 각 철학자의 주관적인 사고에 의존할 수밖에 없으므로, 과학은 모두가 인정할 수 있는 것이지만 철학은 꼭 그러한 것만은 아니라는 것이다. 철학의 일반적인 모습을 이렇게 전제한 후에 중국철학과 관련하여, 풍우란은 다음과 같이 말하고 있다.

이른바 중국철학이란 중국의 어떤 학문 혹은 어떤 학문의 어떤 부분 가운데 서양에서 철학이라고 부를 수 있는 것을 말하고, 이른바 중국철학자란 중국의 어떤 학자 가운데 서양에서 철학자라고 부를 수 있는 사람을 말한다.²⁰⁾

앞서 언급한 (서양) 철학의 범위에 해당되는 중국의 학문을 중국철학이라고 할 수 있고 그러한 학문을 하는 사람을 중국철학자라고 볼 수 있다는 것이다.²¹⁾ 이는 분명하게 서양 중심의 학문관이라고 할 수 있다. 그럼에도 그는 이러한 생각이 당연하다고 보고 있다. 그 이유는 근대 학문이 서양에서 일어났기 때문에 서양의 학문이 중심이 될 수밖에 없고, 철학이라는 학문도 예외가 아니기 때문이다.²²⁾ 이러한 논의를 기반으로 풍우란은 자신이 중국철학사를 강론하는 이유를 다음과 같이 정리한다

중국철학자의 철학은 형식상의 체계가 서양철학자만 못하기는 하지만, 실질상의 체계는 똑같이 존재한다. 중국철학사를 강론하는 주요 의의 가운데 하나는 바로 형식상의 체계가 없는 철학 가운데서 실질상의 체계를 찾아내려는 데에 있다.²³⁾

19) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 15.

20) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 9.

21) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 8-9.

22) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 8-9.

23) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 15.

풍우란에 의하면, 중국철학은 서양철학과 달리 체계가 없는 것으로 보이지만, 이는 형식상의 체계이지 실질상의 체계가 아니다. 실질상의 체계는 중국철학에도 분명히 존재한다. 그러므로 중국의 학문에서 실질상의 철학체계를 찾아내는 것이 중국철학사 연구라고 할 수 있다.

2. 역사와 철학사

역사와 철학사에 대한 자신의 관점을 설명하기 위해, 풍우란은 먼저 역사와 ‘쓰인 역사’를 구분한다.

요컨대 이른바 역사란 주인공들의 활동 전체를 말하기도 하고, 그 활동에 대한 역사가의 기술을 말하기도 한다. 만약 두 이름으로 이 두 뜻을 표시하려면, 사건 자체는 역사 또는 객관적 역사라고 이름할 수 있고, 사건의 기술은 ‘쓰인 역사(寫的歷史)’ 혹은 주관적 역사라고 이름할 수 있다.²⁴⁾

여기에서 역사가에 의해 주관적으로 ‘쓰인 역사’가 실제 객관적 역사와 완전히 부합하는지는 의문이 들 수밖에 없다. 실제로 완전히 부합하기에 어려운 이유 세 가지가 있다고 풍우란은 말하고 있다. 첫째 역사 연구는 옛사람의 말이나 글에 의존해야 하는데, 그것조차 우리가 완전히 이해할 수 있는 대상이 아니라는 곤란함이 있다.²⁵⁾ 둘째 사료를 연구함에 있어 상상력을 운용할 수밖에 없는데, 상상력은 주관적 요소이므로 그 서술이 객관적 역사에 완전히 부합하기는 어렵다는 점이다.²⁶⁾ 셋째 죽은 사람은 말이 없으므로, 사실의 여부, 진의 여부를 알기에 곤란함이 있게 된다.²⁷⁾ 이로 볼 때 풍우란은 ‘쓰인 역사’ 즉 역사가에 의해 우리가 알고 있는 역사는 분명하게 주관적 성격을 띠고 있

24) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 16-17.

25) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 20-21.

26) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 20-21.

27) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 20-21.

을 수밖에 없으며, 그것을 객관적으로 검증하기도 어렵다는 특징이 있음을 강조하고 있다.

그렇다면 철학사도 역사처럼 객관적인 철학사와 ‘쓰인 철학사’가 있는 것일까? 풍우란은 당연히 그렇다고 주장하고 있다.

중국철학사 역시 오직 하나이지만 ‘쓰인 중국철학사’는 그 수가 날로 증가하는 추세이다. 그러나 갑이 쓴 것을 을이 그르다고 하고, 을이 쓴 것을 또 병이 그르다고 하리니, 옛 철학자가 다시 살아나지 않는 한 누가 판정할 수 있으랴? 결국 판정할 수 있는 사람이 없다면 이른바 ‘쓰인 역사’나 ‘쓰인 철학사’는 오직 다시 쓰일 수밖에 없다.²⁸⁾

이 언급에는 ‘쓰인 철학사’도 ‘쓰인 역사’와 마찬가지로 주관적일 수밖에 없다는 생각을 담고 있다. 따라서 이를 쓰는 사람에 따라 내용이 다르게 된다는 것이 풍우란의 생각이었다. 이렇게 사람마다 다르게 쓰일 수 있는 역사와 철학사라면 ‘진보’가 불가능하다고 볼 수도 있다. 즉 사람마다 다르게 볼 수 있는 역사와 철학사라면 그 진보라는 것도 사람마다 다른 모습이라고 할 수 있다. 그렇지만 풍우란은 역사와 철학사 자체는 본질적으로 진보한다고 보고 있다.

사회조직은 단순에서 복잡으로 나아가고, 학술은 명석(明澈)하지 못한 데서 명석에 도달한다. 뒷사람은 앞사람이 소유했던 경험에 근거하기 때문에 앞사람에 비해서 정수만을 취하여 확장시킬 수 있다. 따라서 역사는 진보적이다. 중국철학사의 경우에도 예외가 아님을 알 수 있다.²⁹⁾

사회조직이나 학술에서도 복잡하게 또는 명석하게 발전한다는 것이다. 그 이유는 후대 사람들이 선대 사람들의 경험을 바탕으로 시작할 수 있기 때문이다. 풍우란은 중국철학사도 역시 같은 이유로 진보한다고 본다. 철학적 단초가

28) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 22.

29) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 23.

있으면, 그것에 대해 심화 발전시킨 내용이 있게 되고, ‘잠세태(Potentiality)’가 있으면 ‘현실태(Actuality)’에 도달한 것이 있게 되는데 이러한 것이 곧 철학의 진보라는 것이다.³⁰⁾ 이처럼 역사와 철학사 자체가 진보적인 특징을 가지고 있으므로, ‘쓰인 역사’와 ‘쓰인 철학사’도 궁극적으로 이를 반영하는 것이 당연할 것이다. 풍우란은 이러한 생각을 기초로 해서 서양과 중국의 전반적인 진보 정도를 언급한다.

최근까지 중국은 어느 분야를 막론하고 아직 중세(中古)시대에 머물러 있다. 중국이 여러 분야에서 서양보다 뒤처지는 이유는 중국의 역사에 근대가 누락되었기 때문이다. 철학은 그중 하나일 뿐이다. 최근 논의하고 있는 동양 문화와 서양 문화의 차이는 사실 여러 측면에서 중세 문화와 근대 문화의 차이이다.³¹⁾

서양 문화는 근대에 이른 반면, 중국 문화는 중세에 머물러 있다는 것이 풍우란의 생각이었다. 그리고 그 이유를 환경의 필요에 적응하였기 때문이라고 한다.³²⁾ 중국은 그동안 중국의 특수한 환경 안에서 근대로의 진보는 별다른 필요가 없었다는 것이 풍우란의 문화 진단이었다. 그럼에도 서양과 중국이 대립하고 있던 당시 현실에서 중국이 서양만큼 진보를 이루지 못했으므로, 중국이 진보의 방향으로 나가야 한다는 풍우란의 의도도 알 수 있다.

3. ‘신리학(新理學)’에서 공상과 수상

중 일전쟁 시기에 풍우란은 『신리학(新理學)』(1937), 『신사론(新事論)』(1940), 『신세훈(新世訓)』(1940), 『신원인(新原人)』(1942), 『신원도(新原道)』(1945), 『신지언(新知言)』(1946) 등 6권의 책을 출간한다. 이 6권의 저서를 보통 ‘정원육

30) 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치, 24.

31) 馮友蘭 (1934). 中國哲學史(下). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(하). 서울: 까치, 6.

32) 馮友蘭 (1934). 中國哲學史(下). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(하). 서울: 까치, 6.

서'라고 부른다. 전체적으로 정원육서에 등장하는 '신리학'의 철학은 1949년 이전 풍우란의 철학 체계를 명확하게 드러내고 있다.

우선 신리학의 목표는 송명리학(宋明理學)을 계승하고 발전시켜서 새로운 형이상학을 건립하는 데 있다. 송명리학을 그대로 답습하는 것이 아니라 계승하고 발전시켜서 새로운 리학(理學)을 전개하겠다는 것이 '신리학'의 정신이었다.³³⁾ 이에 대한 다양한 논의가 있지만 이곳에서는 그의 철학 방법론이라고 할 수 있는 '공상(共相)'과 '수상(殊相)'에 대한 논의에 대해 집중하도록 한다.

우선 공상과 수상의 관계는 풍우란 '신리학'의 철학 방법론 가운데 핵심이었다. 풍우란은 이에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

신리학 자연관의 주요 내용은 공상과 수상의 관계 문제였다. 공상은 바로 보편(一般)이고, 수상은 바로 특수 또는 개별이다. … 이 문제의 논의는 정주리학(程朱理學)의 주요 내용인데, 신리학을 '계승해서 말한 것(接着講)'이란 바로 이 문제에 대한 논의를 말한다.³⁴⁾

이는 정이(程頤)와 주희(朱熹)의 리학을 계승 발전시킨다는 의미를 갖는 '신리학'의 핵심이 공상과 수상의 관계 문제에 있다는 설명이다. 이러한 공상과 수상의 관계란 보편(일반)과 특수의 관계를 의미한다.

각각의 개체가 가지는 수많은 특성은 각각 다르다. 개체는 특수한 것이므로 수상(殊相)이라고 말한다. 각 유형의 리(理)는 각 유형의 사물이 똑같이 따른다. 리(理)는 공공의 것이므로 공상(共相)이라고 부른다.³⁵⁾

그런데 풍우란은 보편(一般)과 특수 가운데 보편에 주목하고 있다. 풍우란

33) 馮友蘭 (1937). 新理學. 張善勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 4. 鄭州: 河南人民出版社, 4.

34) 馮友蘭 (1984). 三松堂自序. 張善勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 1. 鄭州: 河南人民出版社, 211.

35) 馮友蘭 (1937). 新理學. 張善勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 4. 鄭州: 河南人民出版社, 198.

은 공상 즉 보편을 리(理)와 연결시키고 있다. 수상에 해당하는 구체적 사물의 세계는 다양하고 가변적이지만, 공상에 해당하는 리의 세계는 공통적이며 불변적인 특징을 가지고 있다.³⁶⁾ 신리학에서 보면 이치(理)라고 할 수 있는 공상이 진정한 철학적 대상이 되는 것이다.

풍우란은 이러한 공상과 수상의 관계를 역사관에도 적용하고 있다. 그는 기본적으로 중국과 서양의 차이점은 과거(古)와 현재(今)의 차이라고 인식하고 있다.³⁷⁾ 또한 사람도 과거 사회에 속한 사람을 시골 사람(鄉下人), 현재 사회에 속한 사람을 도시 사람(城里人)으로 구분하고 있다.³⁸⁾ 세계적으로 볼 때, 도시 사람에 속하는 서양 국가들의 특징에 대해 그는 다음처럼 지적한다.

미국 및 서구 국가가 현재 세계 가운데 도시 사람(城里人)의 지위를 얻게 된 까닭은 경제상의 개혁이 먼저 있었기 때문이다. 이 큰 개혁은 소위 산업혁명이며, 이것이 그들로 하여금 가정 본위의 생산방법을 버리게 해서 가정 본위의 경제 제도를 벗어나게 했다. 이런 혁명을 거친 후에 그들은 사회 본위의 생산방법을 이용하여 사회 본위의 경제제도를 시행했다. 이 혁명은 정치혁명 및 사회혁명을 가져왔다.³⁹⁾

미국과 서구 나라들은 ‘가정 본위의 경제제도’(古)에서 ‘사회 본위의 경제제도’(今)로 변화했기 때문에 도시사람이 되었다. 그러나 중국은 그렇게 하지 못했기 때문에 시골사람이 되어버린 것이다. 과거와 현재, 시골사람과 도시사람 구분의 핵심 기준이 ‘경제 제도’였다는 점도 주목할 만하다. 여기에서 풍우란은 이러한 신리학적 문화관, 역사관을 공상과 수상의 관계 문제와 다시 연

36) 馮友蘭 (1959). 新理學的原形. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 14. 鄭州: 河南人民出版社, 972-978.

37) 馮友蘭 (1984). 三松堂自序. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 1. 鄭州: 河南人民出版社, 218.

38) 馮友蘭 (1940). 新事論. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 4. 鄭州: 河南人民出版社, 219-229.

39) 馮友蘭 (1940). 新事論. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 4. 鄭州: 河南人民出版社, 222.

결사킨다.

세계 가운데 강성한 국가를 보고, 그들이 어떻게 강성해졌는지를 보라. 그들의 특징을 보라. 이 특징들은 바로 그들의 수상 가운데 있는 공상의 내용 또는 그 표현일 뿐이다. 각 국가들의 모습은 수상이며, 각 국가들의 사회 성질이 공상이다. (...) 서양 역시 원래는 ‘가정 본위의 사회’였지만 먼저 ‘사회 본위의 사회’로 들어갔는데, 그 원인은 산업혁명이었다. 산업혁명은 공업화를 의미한다.⁴⁰⁾

각각의 국가나 사회의 특수한 모습은 수상이다. 이는 개체처럼 수많은 특성들을 가지고 있는 존재다. 그런데 그 국가나 사회의 성질을 보면 보편적이고 일반적인 특성 즉 공상을 가지고 있다. 그 공상 가운데 핵심은 ‘가정 본위’의 사회이거나 ‘사회 본위’의 사회라는 점이다. 국가마다 다른 특징이 있지만, 이것만은 보편적 모습이라는 것이다. 서양 국가들은 ‘가정 본위’에서 ‘사회 본위’의 사회로 변화했고, 이 때문에 ‘도시 사람’의 지위를 누릴 수 있게 되었다. 그 핵심은 산업혁명 즉 공업화였다. 풍우란은 이러한 서구 국가의 공상을 배우려 노력해야지, 서구 국가의 수상에 집착해서는 안된다는 관점을 피력하고 있다. 이러한 역사발전에 대한 공상과 수상의 적용에서도, 경제시스템이 역사 발전에 결정적 역할을 했다는 풍우란의 생각은 명확하게 드러나고 있다.

III. 1949년 이후의 풍우란 철학

중국에서 국민당은 공산당에 패배하면서 타이완으로 옮겨 간다. 이 당시 풍우란은 미국에 있었다. 다른 현대신유가 학자들은 대부분 타이완이나 홍콩으로 이전하는 분위기에서 풍우란은 중국으로 귀국한다. 사회주의 중국 성립

40) 馮友蘭 (1984). 三松堂自序. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 1. 鄭州: 河南人民出版社, 219-220.

즈음부터 풍우란에 대한 비판은 거셌다. 대표적으로 호승(胡繩), 두국상(杜國庠), 진가강(陳家康) 등의 비판이 있다. 이러한 비판과 함께 풍우란은 신중국 성립 직후부터 자기 이론에 대한 자아비판을 진행한다. 스스로를 철저하게 비판한 후에 마르크스·레닌주의와 모택동주의라는 새로운 철학적 관점을 반영하여 60년대에 『중국철학사신편』을 저술한다. 이후 문화대혁명 시기에 혹독한 시련을 겪고 1980년대 중국 ‘문화열’ 시기에 다시 활발한 활동을 하면서 60년대 쓴 『중국철학사신편』의 수정본을 다시 출간한다. 이러한 시기에 풍우란의 철학관, 철학 방법론, 역사관 등이 이전 시기의 그것과 어떠한 차이가 있는지를 살펴보면 다음과 같다.

1. 철학과 중국철학, 그리고 공상과 수상

사회주의 중국 성립 이후 풍우란의 철학관은 상당 정도 변화를 보인다. 이 시기에 풍우란이 생각한 철학이란, 한 마디로 ‘인류정신의 반사(反思)’라고 할 수 있다.

철학은 인류 정신의 반사(反思)이다. 소위 반사라 함은 인류 정신이 돌이켜 스스로를 대상으로 하여 생각하는 것이다.⁴¹⁾

여기에서 ‘반사’란 돌이켜 생각함이라는 의미이므로 반성적 사유라고 할 수 있다. 따라서 ‘인류 정신의 반사’라는 의미는 인류의 정신에 대해 돌이켜 생각함 또는 반성적으로 사유함을 의미한다, 즉 인류 전체의 정신을 대상으로 생각한다는 의미가 된다. 따라서 개인적 ‘인생에 대한 반성적 사유’라고 봤던 1949년 이전의 생각과 차이를 보인다.

철학이 과학과는 어떻게 다른지도 문제가 될 수 있다. 풍우란은 인류의 정

41) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張君勱, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 15.

신생활 가운데 일부분이 과학이라고 말한다. 즉 정신생활을 통해서 얻은 결과 가운데 일부가 과학이라는 것이다.⁴²⁾ 이에 비해 철학은 과학을 포함하고 있는 인류 정신생활에 대해 반성적으로 사유해서 얻은 결과이다. 따라서 철학의 대상이 과학일 수는 있지만 철학이 과학과 같은 것일 수는 없다.⁴³⁾ 이러한 논의를 위해 그는 레난을 인용하고 있다.⁴⁴⁾ 이점에서 사회주의 중국의 성립과 그의 새로운 철학관이 연계되어 있음을 알 수 있다.

풍우란에 의하면 철학의 대상은 인류 정신생활의 3개 방면이라 할 수 있다. 이 3개 방면은 자연, 사회, 개인의 행위 방면이며, 이 3개 방면 및 그 상호관계에 대해 반성적 사유를 해내고, 그 결과를 도출해내는 것이 철학이라고 할 수 있다.⁴⁵⁾ 풍우란은 철학에 대한 개괄적인 설명을 기반으로, 철학의 구체적인 방법에 대해서 논의를 진행한다.

그가 보기에 철학의 방법은 한 마디로 ‘이론사유’에 해당된다.⁴⁶⁾ 실제적 경험에서 보면 운동은 이해하기 쉬운 현상이다. 그러나 개념의 논리 안에서 운동은 제논의 화살 운동에 대한 설명처럼 쉽게 이해하고 표현하기가 어렵다. 실제적 현상을 직접 말하는 것이 아니라 개념을 통해서 개념의 논리를 통해서 표현해야 하기 때문이다. 이러한 개념을 대상으로 하는 것이 철학이므로 철학의 방법은 개념의 논리를 사용하는 사유 즉 이론 사유라는 것이 풍우란의 입장이었다.⁴⁷⁾

42) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 19-20.

43) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 19-20.

44) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 19.

45) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 21.

46) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 21.

47) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 23.

그렇다면 철학의 대상이 되는 개념이란 구체적으로 무엇을 의미하는지도 의문이 아닐 수 없다. 풍우란에 의하면 우리의 인식은 일차적으로 감성인식을 한다.⁴⁸⁾ 즉 감각기관으로 대상을 인식하는 것이다. 이렇게 감각기관으로 대상을 인식하는 것은 개별적인 대상에 대한 인식이다. 그런데 그러한 감성인식이 반복되면 이성인식으로 전환된다. 감성적으로 인식한 내용들의 공통점을 이성적으로 뽑아내서 인식하게 된다는 것이다. 이때 그 공통점을 이성적으로 뽑아내서 생기는 것이 개념이다.⁴⁹⁾ 즉 개념은 개별적 대상에서 뽑아낸 공통점이라고 할 수 있다. 따라서 개념 자체는 보편성을 띤다.

풍우란이 말하는 개념은 보편을 의미하고, 그의 표현에 의하면 ‘공상(共相)’이라고 할 수 있다. 이때 중요한 것은 그가 말하는 공상이 1949년 이전과 다소 다르게 ‘구체적 공상’을 의미한다는 점이다.

공상은 보편(一般)이며, 구체는 특수이다. 보편은 특수 안에 있다. 특수는 특수 가운데 있는 보편을 떠나서 존재할 수 없다. 보편도 보편이 있는 특수를 떠나서 존재할 수 없다. (...) 보편을 말하면서 그 보편이 있는 특수에게도 관련을 맺고 있는 것, 이것이 바로 ‘구체적 공상’이다.⁵⁰⁾

보편(一般)⁵¹⁾을 풍우란은 공상이라고 했다. 물론 이 공상이라는 말은 1949년 이전에 그가 신리학에서도 자주 사용하던 개념이었다. 신리학에서의 공상은 기본적으로 개별적 존재와 별로 관계가 없는 형이상학적 보편의 의미였다. 그런데 1949년 이후 이곳에서 공상이란 특수(개별)를 포함하고 있는, 특수(개별)와 관련을 맺고 있는 공상이라는 것이 풍우란의 설명이다. 개별적 특

48) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝漸剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 24.

49) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝漸剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 24.

50) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝漸剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 26.

51) 이 논문에서는 이해의 편의를 위해 풍우란이 ‘일반(一般)’이라고 언급하는 부분을 ‘보편’으로 표현하고 있다.

수성을 배제한 개념이 아니라 그것을 포함하고 그것과 관련 맺고 있는 개념인 ‘구체적 공상’이 철학적 대상이라는 의미다. 이러한 강조는 존재(물질)의 우선성을 강조하는 유물론 철학의 영향임에 분명하다.

풍우란은 이렇게 철학에 대한 정의와 철학의 방법에 대해 논의하고 이어서 철학의 기능(작용)에 대해서도 강조한다. 철학을 통해 이론사유를 강화할 수 있고 정신의 경계를 풍부하게 할 수 있다는 것이 풍우란이 강조한 철학의 기능이자 역할이다.⁵²⁾ 여기에서 이론적 사유 능력의 향상이나 정신 경계의 고양은 모두 개인적인 수확일뿐만 아니라 인류 전체의 수확이기도 하다. 이는 개인적인 면을 강조했던 1949년 이전의 풍우란과 대비되는 점이라 하겠다.

이와 더불어 풍우란은 철학에 두 파벌이 있다고 주장한다. 유물주의와 유심주의가 그것이다. 이에 대한 설명도 매우 명확하다. 유물주의는 과학적 태도를 따르고, 유심주의는 종교적 태도를 따른다는 것이다.⁵³⁾ 지금까지 그가 철학을 정의한 내용으로 볼 때, 이는 분명히 과학적 태도를 따르는 유물주의의 우위를 말하는 내용이기도 하다.

또한 그는 세상을 보는 관점에 두 가지가 있다고 밝히고 있다. 바로 변증법과 형이상학이다. 풍우란에 의하면 세상이 본질적으로 변화하고 있다고 보는 관점이 변증법이고, 정지해 있다고 보는 관점이 형이상학이며, 이 가운데 변증법은 세계가 변화할 뿐만 아니라 발전하고 있다는 점도 본다.⁵⁴⁾ 즉 세계를 변화발전의 과정으로 보는 것이 변증법적 관점이다. 이에 비해 형이상학적 관점은 세계를 정지해 있는 것으로, 변화발전이 없는 것으로 보는 관점이라고 할 수 있다.⁵⁵⁾

52) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 31.

53) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 33-34.

54) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 35.

55) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 35.

풍우란은 유물주의와 유심주의, 변증법과 형이상학의 구분을 통해 결국 현실사회에서 존재하는 계급 구분을 시도한다. 그에 의하면 진보적 세력은 유물주의와 변증법을 지지하고, 보수적 세력은 유심주의와 형이상학을 지지하는데, 그 근본적인 이유는 자신이 속한 계급의 이해관계가 다르기 때문이다.⁵⁶⁾ 이처럼 풍우란은 철학에 대해, 유물-유심, 변증법-형이상학, 진보-보수와 관련을 지으면서 논의하고 있다. 철학에 대한 기본 관점이 완전히 변화했다고 보기는 애매하지만, 철학을 마르크스주의자들의 기본 관점과 연계시켜서 설명하고 있다는 점은 새로운 점이라고 볼 수 있겠다.

지금까지 풍우란의 철학에 대한 일반논의를 보았다. 그렇다면 중국철학이란 어떤 의미를 갖는 것일까? 중국철학에 대한 풍우란의 생각은 다음과 같다.

중국철학은 내용상으로 말하면 다른 민족의 철학과 같다. 만약 그렇지 않다면, 그것을 철학이라고 칭할 수 없다. 그러나 표현형식으로 말하면 중국철학과 다른 민족의 철학은 다른 점이 있다. 그 다른 점의 원인은 매우 많지만, 그 가운데 언어, 문자 방면의 문제를 들 수 있다.⁵⁷⁾

풍우란은 앞에서 말한 철학의 요소를 중국철학에도 그대로 적용할 수 있다고 본다. 철학의 내용과 방법, 기능과 관점 등은 모두 중국철학에 적용할 수 있다는 것이다. 중국철학이라고 특별한 무엇이 있는 것이 아니라, 중국에 있는 ‘보편 철학’의 내용일 뿐이다. 다만 다른 것은 언어나 문자 등이라고 할 수 있다. 따라서 중국 특유의 언어와 문자를 이해하면서 그 가운데 철학적 요소를 뽑아내는 것이 중국철학을 연구하는 기본자세라고 할 수 있다. 이러한 중국철학관은 1949년 이전에 가지고 있던 서양철학 중심의 중국철학관과 형식적으로 크게 다르지 않았다는 점도 알 수 있다.

56) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張哲勤, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 36.

57) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張哲勤, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 39.

2. 역사와 철학사

풍우란은 『중국철학사신편』을 쓴 이유에 대해, “내가 희망하는 것은 마르크스주의 입장, 관점, 방법으로 『중국철학사』를 다시 쓰는 것이다.”⁵⁸⁾라고 기술하고 있다. 기존에 자신이 썼던 『중국철학사』를 마르크스주의에 입각해서 다시 쓰는 것이 『중국철학사신편』을 쓴 이유라는 것이다. 그렇다면 그의 새로운 중국철학사는 구체적으로 어떤 내용으로 이루어진 중국철학사일까? 우선 기존의 『중국철학사』에서처럼 풍우란은 역사와 쓰인 역사를 구분하고, 역사는 객관적 사실이고 ‘쓰인 역사’는 역사가의 역사에 대한 인식이라고 생각하고 있다.⁵⁹⁾ 아울러 그는 쓰인 역사가 본래 역사에 완전히 부합하는 것은 거의 불가능하다고 보고 있다.

주관적 인식은 그 인식한 객관대상과 완전히 부합할 수는 없다. (...) 쓰인 역사도 본래적 역사와 완전히 부합할 수는 없다.⁶⁰⁾

역사와 쓰인 역사가 다른 이유는 쓰인 역사에 역사가의 주관적 인식이 반영될 수밖에 없기 때문이다. 즉 주관적 인식이 가미된 ‘쓰인 역사’는 (주관적 인식과 무관한) 객관적 역사와 완전히 일치할 수 없게 된다는 것이다. 이 점은 1949년 이전 그의 생각과 다르지 않다.

그럼에도 마르크스주의에 입각한 풍우란은 역사 연구 가운데 주관적 유심주의와 자신의 생각을 구분한다. 객관적인 역사와 그것을 주관적으로 인식하는 것은 완전히 일치할 수는 없지만, 객관적인 역사 내용을 중심으로 보아야 하며, 또한 역사가 객관적으로 존재한다는 사실에 입각해서 역사를 보아야 주관적

58) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 3.

59) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 7-8.

60) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 8.

유심주의에 빠지지 않게 된다는 내용이다.⁶¹⁾ 따라서 역사가는 역사의 객관성을 바탕으로 자신의 인식을 기술할 수 있어야 제대로 된 역사가이고, 주관적 유심주의자가 아니게 된다는 주장이다.

그렇다면 역사가에 의해 쓰인 역사는 객관적인 역사에 부합하는지 어떻게 확인할 수 있을까? 이러한 의문에 대한 대답으로 풍우란은 역사 유물주의, 즉 유물주의 역사관을 제시한다. 풍우란은 역사 안에는 실제의 역사(객관적 역사)와 변증법적 규율(논리)이 일치한다고 주장한다. 그리고 그 이유를 보편(일반)과 개별의 관계를 통해 제시한다.⁶²⁾ 개별 없이는 보편이 불가능한데, 개별적 역사 사건들을 통해 보편적 법칙(규율)을 발견할 수 있다는 생각이다. 또한 개별적 우연성들을 통해 역사적 필연성이 드러난다는 생각이기도 하다. 이러한 논리 안에서 그는 역사적 유물주의를 주장하고 있다.⁶³⁾ 그러면서 그는 이러한 역사 유물주의를 철학사에도 적용할 수 있다고 주장한다. 철학사도 역사의 일종이므로 역사 유물주의를 벗어날 수 없다는 것이다. 이에 대해 그는 다음과 같이 말하고 있다.

철학사도 역사학의 일종이다. 이러한 원칙이 철학사에도 똑같이 적용된다. 철학사도 그 자체의 규율을 가지고 있다. 그것은 바로 유물주의와 유심주의, 변증법과 형이상학 같은 여러 대립면들의 투쟁과 전화이며, 유물주의와 변증법의 끊임없는 승리까지를 말한다. (...) 반드시 이렇게 풍부한 내용과 변화다단한 형식에 대한 충분한 인식이 있어야, 비로소 더욱더 이 규율의 의미에 대해 이해할 수 있게 되고, 더욱더 마르크스주의 철학사의 방법과 원칙의 정확성을 알게 된다.⁶⁴⁾

61) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝漸剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 8.

62) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝漸剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 11.

63) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝漸剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 11.

64) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝漸剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 12-13.

변증법과 유물주의가 형이상학과 유심주의와 끊임없이 대립하면서 승리해온 것이 역사의 진보였고, 이는 철학사에도 똑같이 적용된다는 것이 그의 핵심적인 주장이다. 철학사에도 각 민족의 철학사라는 구체적이고 우연적인 철학 내용이 있지만, 그러한 수많은 구체적 내용을 통해 우리가 발견할 수 있는 규율 혹은 법칙은 바로 이것이다. 따라서 최종적으로 마르크스주의 철학사가 ‘맞다’는 결론에 다다르게 된다. 이는 마르크스주의 철학사의 옳음을 전제로 각 민족의 철학 내용을 분석하려는 전형적인 마르크스주의자의 입장이라고 볼 수 있는 내용이다. 이것이 1949년 이후 풍우란의 철학사를 보는 기본 관점이었다.

풍우란은 역사에도 본래 역사와 ‘쓰인 역사’가 있듯이 철학사에도 본래 철학사와 ‘쓰인 철학사’가 있으며, 쓰인 철학사는 본래 철학사를 모사한 것이라고 명확하게 밝힌다.⁶⁵⁾ 앞서 살펴본 것처럼 본래 역사의 객관적 존재를 무시하면 주관적 유심주의에 빠지게 된다. 철학사도 본래의 철학사를 무시하면 주관적 유심주의에 빠지게 되는 것은 물론이다. 따라서 쓰인 철학사는 본래 철학사라는 객관적 사실들을 모사해야지, 변형하고 창조해서 주관적 유심주의로 빠져서는 안 된다는 것이다.⁶⁶⁾ 이와 더불어 풍우란은 철학사를 변증법과 유물주의에 입각해서 나선형 진보의 과정으로 묘사하고 있다.⁶⁷⁾

풍우란이 보기에 중국철학사도 이러한 보편적 철학사와 다르지 않았다. 따라서 중국철학사를 다루는 사람은 다음과 같은 임무를 지게 된다.

중국철학사를 다루는 사람의 임무는 과거의 철학자들의 형식적 계통이 없는 자료 중에서 실질적 계통을 발굴하여 그의 사상체계를 찾아내는 것이

65) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 37.

66) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 37.

67) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 38.

며, 볼 수 있는 비늘 한 조각과 발톱 반면을 가지고 한 마리 용을 회복해내는 것이다. 쓰인 철학사 안에서 회복한 이 용은 본래의 철학사 안에서 그 용의 본래 모습에 최대한 가까워야 하지, 덧붙이거나 삭제해서는 안 된다.⁶⁸⁾

중국의 철학가들에 대한 논의에서 보편적 철학 내용을 발굴해서, 본래 모습을 훼손하지 않는 범위 내에서, 보편적 철학 과정의 일면으로 해석할 수 있어야 한다는 것이다. 이것이 중국철학사를 쓰는 사람의 기본 임무가 된다.

아울러 풍우란은 중국철학사를 다룰 때 역사에 드러나는 투쟁의 두 가지 모습을 정확하게 이해하고 다뤄야 한다고 주장한다. 두 가지 투쟁은 계급투쟁과 민족투쟁이라고 할 수 있다.

계급투쟁과 민족투쟁은 뒤섞여서 하나로 나타난다. 역사는 이 뒤섞여 하나로 나오는 투쟁의 발전, 변화의 과정이다. 이러한 과정에서 계급투쟁이 주요 지위를 점유하지만, 때때로 민족투쟁이 주요한 지위를 차지하기도 한다. (...) 계급적 관점과 민족적 관점으로 인해 철학적 인물에 대한 평가에서 다른 관점이 있을 수 있다.⁶⁹⁾

풍우란에 의하면 민족 내부에 계급투쟁, 민족 외부에 민족투쟁이 있는데, 이 두 투쟁이 뒤섞여서 나오는 발전과 변화의 과정이 역사라고 할 수 있다. 따라서 어떤 철학가에 대한 평가에서 계급적 관점과 민족적 관점이라는 서로 다른 관점이 있을 수 있다. 예를 들어 공자는 계급 관점으로 볼 때 역사 발전을 가로막았던 사상가로 평가할 수도 있으며, 민족 관점으로 볼 때 중국 봉건 사회의 최고 대표로서 중화민족의 형성과정에서 적극적인 역할을 했다고 평가할 수도 있다.⁷⁰⁾ 또한 당시 마르크스레닌주의와 마오쩌둥 사상에 의해 민족

68) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 41.

69) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 44.

70) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭

단결을 추구하고 있지만, 유가(儒家) 사상과 같은 전통적인 민족 사상을 기반으로 했을 때 더욱 단결할 수 있다고도 주장한다.⁷¹⁾ 당시의 민족투쟁 문제를 보완하고 보강할 수 있다는 점에서 전통 사상을 강조하고 있다는 점도 이 시기 풍우란 관점의 특징이라고 할 수 있다.⁷²⁾

마지막으로 풍우란은 중국철학사를 포함한 중국역사의 발전 단계를 다음처럼 구분하고 있다.

이 세 가지 대변환(轉變)의 시기를 핵심으로 해서 중국 역사는 4개의 시대로 명확하게 분화된다. 첫 번째 시대는 첫 번째 대변환 및 그 이전의 시기이다. 이 시대는 고대 시대이다. 두 번째 시대는 첫 번째 대변환의 시기 이후부터 두 번째 대변환의 시기 전까지이다. 이 시대는 중세(中古) 시대이다. 세 번째 시대는 두 번째 대변환의 시기 이후부터 신민주주의 혁명시기까지이다. 이 시대는 근대 시대이다. 세 번째 대변환 시기는 사회주의 혁명과 사회주의 건설의 시기이며, 이 시기는 현대 시대이다.⁷³⁾

여기에서 첫 번째 대변환의 시기는 춘추전국시대이다. 그리고 두 번째 대변환의 시기는 청말 아편전쟁 이후 서구열강과의 대결이 이루어지던 시기이고, 세 번째 대변환의 시기는 1949년 이후의 시기를 말한다. 이는 고대 노예제, 중세 봉건제, 근대 자본주의, 현대 사회주의(공산주의)라는 관점으로 역사적 유물론의 기본 입장에 입각한 태도라고 할 수 있다. 이처럼 풍우란은 마르크스주의로 철학과 철학사, 그리고 중국철학과 중국철학사를 보고 있다. 그럼에도 1949년 이전에 보였던 자신의 관점도 곳곳에 드러내고 있다. 그의 말대로 마르크스주의(마오쩌둥주의 포함)와 자신의 관점을 통합하려고 한 시도가

州: 河南人民出版社, 45.

71) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 48.

72) 이 점에 대해 반전통주의자들과 논쟁을 벌이기도 했지만, 이 논문의 주제가 아니므로 이곳에서는 다루지 않기로 한다.

73) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 48.

다. 이로 인해 역사, 철학사, 중국철학사에 대한 그의 관점에서는 1949년 이전의 관점과 단절성이 분명하게 드러나지만, 연속성도 어느 정도 보여주고 있다.

IV. 단절성과 연속성

지금까지 1949년 이전과 이후 풍우란 철학(철학관, 철학 방법론, 역사관, 철학사관 등)에 대해 살펴보았다. 1949년 이전 풍우란은 이미 영미권에서 이름을 알리고 있었다. 1933년에는 영국에서 초청을 받아 몇몇 대학에서 중국철학을 강의하기도 했고, 1946년과 1947년에 미국 펜실베이니아 대학에서 초빙교수로 학술활동을 하기도 했다. 그럼에도 1949년 이후에 중국 본토에서는 풍우란의 ‘형이상학’에 대한 비판이 거셌다. 앞서 살펴본 것처럼 풍우란은 새로운 시대에 맞게 자신의 철학을 변화시켰고, 이를 대중에게 발표하였다. 이전 시기 철학과의 단절성은 당연한 것이었고, 이에 대해 풍우란 스스로도 적극적인 자세를 취했다. 그럼에도 자신이 기존에 가지고 있던 기본 관점을 완전히 포기한 것은 아니었다. 풍우란 철학의 단절성과 연속성을 구체적으로 살펴보면 다음과 같은 특징이 있다.

1. 1949년 이전과 이후 풍우란 철학 체계의 단절성

1949년 이전과 이후에 풍우란의 철학 체계는 크게 세 가지 면에서 단절성을 갖는다. 첫째로 철학과 철학 방법에 대한 이해에서 단절성을 찾아볼 수 있다. 앞서 살펴본 것처럼 1949년 이전에 『중국철학사』에서 풍우란이 생각한 철학은 우주론, 인간론, 인식론과 그에 따른 본체론, 우주론, 심리학, 윤리학, 인식론, 논리학 등에 해당되는 학문이라고 할 수 있었다. 그리고 철학에 관하여 40년대 『신지언(新知言)』에서는 ‘철학은 인생에 대한 체계적인, 반성적인 사유(反思)’라고 말하고 있다. 이에 비해 1949년 이후에 풍우란이 생각한 철학은

‘인류 정신의 반성적 사유(反思)’이며 주로 자연, 사회, 개인을 포함하는 인류 정신 생활 전반에 대한 반성적 사유(反思)라고 할 수 있다. 1949년 이전에도 ‘반성적 사유’라는 말을 하고 있어서 비슷한 말로 보이지만, 반성적 사유의 주체와 대상에서 확연한 차이를 보인다. 49년 이전에 반사의 주체는 개인적 차원에서의 반사라고 할 수 있다. 그러나 49년 이후의 반사는 전 인류가 주체가 된다. 또한 대상도 개인적·주관적 인생에 대한 반사에서 인류 정신에 대한 반사 즉 자연, 사회, 개인을 포함하는 대상으로 바뀌었다. 아울러 1949년 이전에 풍우란이 생각한 철학의 방법은 논리적이고 과학적인 방법이었고, 철학 문제의 해결은 주로 철학자들의 주관적 사고에 의존하는 경우가 많다고 보았다. 그러나 1949년 이후에 풍우란이 생각한 철학의 방법은 ‘이론 사유’라고 명시하고 있다. 이론 사유는 개념 즉 구체적 공상의 논리를 사용하여 사유하는 것이다. 이는 ‘논리적, 과학적’ 방법, 공상 중심의 사유를 보다 유물론적으로 심화시킨 생각이라고 할 수 있다.

둘째 역사와 철학사에 대한 이해에서 단절성이 보인다. 1949년 이전과 이후에 풍우란은 공통적으로 본래 역사와 쓰인 역사, 본래의 철학사와 쓰인 철학사를 구분하고 있다. 1949년 이전에 풍우란은 쓰인 역사와 쓰인 철학사가 주관적일 수밖에 없다는 점을 주로 강조하고 있다. 그러나 1949년 이후에 풍우란은 역사 안에 변증법적 규율과 역사적 필연성(논리)이 존재한다고 강조한다. 앞서 살펴본 것처럼 1949년 이전에 풍우란은 역사가 본질적으로 진보적이라고 강조하며 사회조직은 단순에서 복잡으로, 학술은 명석하지 않음에서 명석으로, 철학도 잠세태에서 현실태로 진보한다고 주장했다. 그러나 1949년 이후에 풍우란은 역사발전의 보편적 규율을 강조한다. 보편적 역사 발전의 규율은 결국 유물주의와 변증법이 유심주의와 형이상학에 대해 승리를 거둔다는 것이었다.

셋째 공상과 수상의 관계에서도 단절성이 나타난다. ‘공상’과 ‘수상’의 관계로 볼 때, 그의 단절성은 형식이 아니라 내용에 있다. 즉 1949년 이전에 ‘공상’과 ‘수상’은 단순하게 상대적 개념이었지만, 1949년 이후에는 ‘공상’의 세

계가 ‘수상’의 세계 안에 존재한다고 보고 있다. 즉 보편 개념이라고 할 수 있는 ‘공상’은 자체의 특성상 추상적이지만, 그 개념이 의미를 얻기 위해서는 개별적, 객관적 사물 안에서 그 개념의 특성이 드러나야 함을 강조한다. 풍우란은 객관적 물질세계를 기본으로 한 개념을 중시하면서, ‘구체적 공상’을 강조하는데, ‘구체적 공상’의 의미는 보편(일반)을 말하면서도 그 보편이 있는 특수에까지 관련을 맺고 있다는 것이다.

이러한 풍우란의 사고변화는 궁극적으로 신실재론에서 마르크스주의(마오쩌둥주의)로의 변화라고 볼 수 있다. 이러한 변화가 있게 된 주요 원인은 1949년 이후 사회주의 관점의 학자들이 풍우란에 대해 거세게 비판했다는 점을 들 수 있다. 호승(胡繩), 진가강(陳家康), 두국상(杜國幸)의 비판이 대표적이었다.⁷⁴⁾ 특히 두국상은 「풍우란의 신행이상학(馮友蘭的辯形上學)」이라는 글에서 풍우란의 형이상학에 대해 비판한다. 풍우란의 여러 논의가 결국 머리 안에서 떠올린 생각에 불과하며, 말로는 가능한 생각이지만 실천을 하게 되면 벽에 부딪힐 수밖에 없다고 주장하며, 풍우란의 사상은 결국 과학 발전을 저해하며, 민주 정신에도 위배되고 새로운 사회 건립에 적합하지 않다고 평가한다.⁷⁵⁾ 결국 풍우란에 대한 주요 비판 지점은 풍우란 철학의 유심론적, 형이상학적 특징이었다. 이는 철저히 마르크스주의적 유물론에 입각한 비판임은 어렵지 않게 알 수 있다.

이러한 비판과 함께 풍우란은 신중국 성립 직후부터 자기 이론에 대한 자아비판을 진행한다. 그는 우선 자기 사상의 계급성에 대해 문제 삼는다.

과거에 나는 ‘중국 자산계급과 소자산계급 사상 안’에 있는 사람이었다. 당시에 나는 스스로 매우 열심히 일했다고 생각했다. 그러나 인민의 입장에 서지 않았기 때문에 잘못된 방향으로 길을 가게 되어, 열심히 노력할수록 정도에서 더 멀어졌고, 그럴수록 되돌아오기 어렵게 되었으며, 결과적으로 ‘공중누각의 반동철학을 건설’했을 뿐이다.⁷⁶⁾

74) 李連科 (2004). 中國哲學百年論爭. 北京: 商務印書館, 83-85.

75) 杜國幸 (1962). 評馮友蘭的辯形上學. 杜國幸文集. 北京: 人民出版社, 436.

이와 더불어 풍우란은 자기 철학의 형이상학적 특성과 유심주의적 특성에 대해 스스로 비판한다. 앞서 보았듯이 이러한 형이상학적 특성과 유심주의적 특성에 대한 비판은 다른 학자들에 의해서도 일반적으로 제기된 비판이었다. 자기 철학의 형이상학적 측면에 대해 풍우란은 다음과 같이 말하고 있다.

‘신리학’의 설명법을 되돌아보면, 철학적 정확성이 객관사물의 ‘리(理)’를 어느 정도 정확하게 반영하는지가 아니라 ‘본연의 철학계통’에 어느 정도 맞아떨어지는지에 있다고 생각했다. (...) 이렇게 하면서, 사물의 ‘리’ 이외에 ‘리’를 반영한 ‘리’도 있다고 말하게 되었다, ‘리’가 어떻게 ‘리’를 반영할 수 있는가. 이것은 완전히 말이 안되는 것이었다.⁷⁷⁾

풍우란이 기존에 생각한 리(理)는 객관적인 사물을 통해 도출해낸 리가 아니라 그의 철학 체계 안에서 논리적으로 도출한 리였다는 말이다. 즉 일정한 리를 설정한 후, 그 리로부터 다른 리를 도출하는 과정을 겪었다는 것이다. 이는 유물론에 대한 반대 입장이 될 수밖에 없는 철학을 했다는 고백이기도 했다. 이와 더불어 그는 다음과 같이 스스로의 유심주의에 대해 밝히고 있다.

나는 개별이 반드시 보편(一般)과 관련을 맺으면서 존재해야 하지만, 보편은 개별을 통하지 않고도 존재할 수 있다고 생각했으며, 개별적 존재는 시작과 끝이 있고 임시적이며 변동적인 것이라고 생각했다. 보편적 존재는 시작과 끝이 없고 영원하며 불변하는 것이었다. 이것은 보편이 1차적이고 주도적인 것이며, 개별은 2차적이고 종속적인 것이라는 의미다. 나는 전자가 진제(眞際)에 속하고, 후자가 실제(實際)에 속한다고 말했다. (...) 내가 인정한 것은 진제였으며, 그 실상은 바로 플라톤이 말한 이념 세계였다. 이러한 진제를 인정하게 되면, 사물의 최후 근거가 정신적인 것이라고 생각하게 된다. 이것은 객관세계에 대한 유심주의적 인정이기도 했다.⁷⁸⁾

76) 馮友蘭 (1951). 學習“實證論”的收穫. 張音勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 13. 鄭州: 河南人民出版社, 28.

77) 馮友蘭 (1956). 寡居哲學史工作底自我批判. 張音勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 14. 鄭州: 河南人民出版社, 940.

보편(一般)은 리(理)라고 할 수 있으며, 이전의 그의 논의로 보면 ‘공상’이다. 이러한 보편이 개별(객관적 사물)과 무관한 것이라고 생각했다는 풍우란의 고백이다. 따라서 이러한 보편 중심으로 철학을 논의한 것은 유심주의적 태도가 아닐 수 없다는 것이 풍우란의 생각이다. 이 때문에 1949년 이후 그는 ‘공상(보편)’이 ‘수상(개별)’과 관계를 맺고 있는 한에서만 의미 있다(구체적 공상)는 새로운 논의를 진행했던 것이다.

풍우란은 스스로를 철저히 비판한 후에 새로운 철학적 관점 즉 마르크스주의 저작들의 기본 관점에 맞게 자기 이론을 수정할 수밖에 없었다. 이러한 변화는 사회주의 중국 성립과 함께 당시 주류지성계가 기존의 중국철학 이론에 대해 내용상 어떤 부분까지 인정하고, 어떤 부분을 인정하지 않는지를 알 수 있게 한다. 즉 철학적으로 물질의 1차성(유물주의)과 계급성이 검증 기준의 결정적 특징이라는 점을 발견할 수 있다. 사회주의 중국 성립 이후 타사상가들이 비판한 점과 풍우란이 기존의 자기 철학을 비판한 점은 동일하다. 바로 유물주의, 변증법, 계급성을 기반으로 유심주의, 형이상학, 물계습성을 비판한 것이다. 그의 사상 변화 즉 철학과 철학 방법, 역사와 철학사, 공상과 수상의 관계에 대한 관점 변화에서 이러한 특징이 명확하게 드러난다. 어찌 보면 이는 사회주의 중국으로의 변화가 철학자 풍우란에게 준 결정적 영향 혹은 압력이라고 할 수 있겠다.

2. 1949년 이전과 이후 풍우란 철학 체계의 연속성

앞에서 논의한 내용으로 볼 때, 1949년 이후에도 풍우란은 ‘공상’(보편) 중심의 사유, 서양 중심의 학문관, 본래의 역사 철학사와 쓰인 역사 철학사를 구분한다는 점에서 연속성을 보인다. 첫째 철학을 ‘공상’ 중심으로 사유한다는 점을 살펴보자. 내용상 그의 역사관을 볼 때 역사는 발전한다는 것이었다.

78) 馮友蘭 (1959). 新理學的原形. 張普勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 14. 鄭州: 河南人民出版社, 972-973.

1949년 이전에 그는 중국을 과거로, 중국인을 시골사람으로 보고, 현재와 도시사람을 대표하는 서양의 방향으로 중국이 발전과 진보를 해야 한다고 생각했다. 이러한 기존의 역사관은 원시공산사회, 고대노예사회, 중세봉건사회, 근대자본주의사회, 현대공산주의사회로 발전한다는 역사관으로 내용이 변화하게 되었다. 앞서서도 본 것처럼 풍우란은 중국에서 이러한 변화가 세 차례의 대변환의 시기를 거치면서 이루어졌다고 본다.⁷⁹⁾

여기에서 중요한 점은 새롭게 그가 받아들인 유물론에도 불변의 ‘공상’이 존재한다는 점이다. 그것은 바로 계급투쟁과 역사발전 단계론이라고 할 수 있다. 역설적이게도 유물사관에도 ‘불변의 형식적 진리’가 있었던 것이다. 유심주의를 유물주의가 극복·승리하고, 형이상학을 변증법이 극복·승리한다는 전제에서 계급투쟁의 결과로 원시공산, 고대노예, 중세봉건, 근대자본주의를 거쳐 공산사회로 역사 진보가 이루어진다는 생각이 그것이다. 이것이 그의 역사와 철학을 보는 불변의 공상이 되었고, 이를 통해 가변적인 실제 세계를 관찰할 수 있게 되었던 것이다. 이러한 점에서 보면, 즉 형식적인 면에서 보면 유물사관과 그의 신리학적 역사관은 보편 중심으로 개별을 바라본다는 점에서 상당히 유사하다. 풍우란은 이러한 계급투쟁과 역사발전 단계론이 ‘구체와 관련된 보편’이라고 주장하고 있지만 앞서 확인한 것처럼 그가 역사발전단계론을 변할 수 없는 진리로 봤다는 점은 확실하다. 사회주의 사상의 계급투쟁과 역사발전 단계론은 형식상 신리학에서 불변으로 상정한 ‘공상’(보편)과 다를 것이 없었다.

둘째 서양 중심의 학문관을 보면, 풍우란은 1949년 이후에도 여전히 서양 철학(마르크스주의)에서 철학으로 여기는 부분이 중국 사상가의 저서 등에 있는 경우, 그것이 중국 철학이라고 생각하고 있다. 서양 세계에 있었던 역사와 철학의 진보 과정도 중국에 그대로 있다고 생각했다. 아울러 1949년 이전뿐만 아니라 이후에도 중국철학사를 연구하는 사람은 중국 철학의 형식적 계통이 없는 자료에서 실질적 계통을 발굴하여 사상체계를 찾아야 한다고 강조한다.

79) 馮友蘭 (1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張哲勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社, 50.

이는 서양의 철학에는 형식과 실질이 모두 있지만, 중국에서는 형식적인 면이 없고, 다만 실질적 내용을 중심으로 이해하여야 한다는 생각이었다. 1949년 이전에 그가 언급한 것처럼 학문이 서양에서 성립되었기 때문이라고 볼 수 있을 것이다. 마르크스주의도 결국 서양 학문이라는 점은 당연했다. 풍우란은 이러한 서양 사상이 보편 사상임을 그대로 받아들였다.

셋째 풍우란은 1949년 이후에도 본래의 역사와 쓰인 역사, 본래의 철학사와 쓰인 철학사를 구분하고 있다. 여기에서 본래의 역사와 본래의 철학사는 객관적으로 실존했던 모든 역사적 사실, 철학적 사실에 해당한다. 이에 비해 쓰인 역사와 쓰인 철학사는 그 중 일부를 취하는 것이므로 쓰는 사람(역사가, 철학사가)의 ‘선택’이 있음을 인정할 수밖에 없다. 물론 그는 쓰인 역사와 쓰인 철학사는 본래 역사와 본래 철학사의 ‘모사본’이어야 한다고 주장한다. 그러나 쓰인 역사나 쓰인 철학사에는 결국 쓴 사람의 관점이 들어갈 수밖에 없으므로 쓰인 역사와 쓰인 철학사는 ‘주관적’ 특성이 있다고도 말하고 있다. 쓰인 역사, 쓰인 철학사와 본래 역사, 본래 철학사에 대한 구분은 결국 객관적 사실과 더불어 쓰는 저자(학자)의 주관적 능동성에 대해 여지를 남겨두고 있다는 점으로도 이해할 수 있다. 이점에 기반해 풍우란은 실제로 공자나 유학에 대해 가치를 부여할 수 있었던 것이다.

이렇게 풍우란 철학 가운데 1949년 이전과 이후에 연속성이 생길 수 있었던 원인에 대해 생각해 볼 필요가 있겠다. 우선 그가 애초에 취하고 있던 신실재론의 입장은 기본적으로 유물론의 시각과 친화적이다. 풍우란의 신실재론은 인식대상이 인식 주체와 독립적으로 존재한다는 점을 강조한다.⁸⁰⁾ 유물론도 정신과 독립적으로 물질의 존재를 인정하고 있다. 또한 풍우란은 신실재론에 입각해서 보편(일반) 논리의 실재성을 전제한다.⁸¹⁾ 역사유물론도 기본적으

80) 馮友蘭 (1984). 三松堂自序. 張培勳, 祝澌新編, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 1. 鄭州: 河南人民出版社, 179.

81) 馮友蘭 (1984). 三松堂自序. 張培勳, 祝澌新編, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 1. 鄭州: 河南人民出版社, 179.

로 역사발전의 보편 법칙의 실재성을 전제한다. 풍우란의 입장에서 보면 기존에 자신이 주장하던 ‘보편(공상)’이 물질을 기반(물질의 일차성)으로 하고 있다고 자신의 사고들을 조금 보충하기만 한다면, 유물론은 자신의 이론과 약간의 내용적 차이만 있을 뿐이었다. 즉 유물론에 대하여 자기 사고 형식의 전면적 수정은 불필요했던 것이다.

또한 기계적 유물론에서 벗어난 변증법적 사고에 대한 강조도 풍우란의 일관성 유지에 도움을 주는 것이었다. 사회주의 중국에서 변증법은 기계적 유물론에서 벗어나 생각할 수 있게 하는 핵심이었다.⁸²⁾ 풍우란은 이 변증법을 역사와 철학 발전의 핵심 법칙(규율) 중 하나라고 생각하고 강조하며, 역사 안에서 유심주의적 철학과 유물주의적 철학 모두를 강조할 수 있었다. 양자의 투쟁은 변증법적 관점에 합당한 것이기 때문이다. 또한 변증법적 투쟁인 민족 투쟁과 계급투쟁을 구분함으로써 (비유물론적) 전통철학에 대한 옹호가 가능할 수 있었다. 앞서 살펴본 것처럼 풍우란은 기존의 유학사상을 중국 민족의 일체감을 강화시켜주는 요소로 평가한 바 있다. 이러한 변증법에 대한 논의는 실제로 중국에서 50년대 미학대토론 등에서도 기계적 유물론자들의 공격을 방어하기 위해, 또한 기계적 유물론을 극복하기 위해 지속적으로 활용되었다는 사실⁸³⁾도 주목할 필요가 있다.

마지막으로 1949년 이전에도 풍우란은 자신의 사상 안에서 사회 역사가 경제에 의해 결정된다는 ‘경제결정론’적 사고를 기반으로 하고 있었는데, 이는 역사적 유물론과 근본적으로 동일한 관점이었다. 앞서 본 것처럼 풍우란은 그의 신리학에서도 경제제도에 의해 그 사회의 역사 발전 단계가 다르다고 생각

82) 이는 모택동(毛澤東)의 기계적 유물론에 대한 비판에서 기인한다. 마오쩌둥은 기계적 유물론을 반대하고 변증법적 유물론을 다음과 같이 옹호한다. “관념론자는 동기를 중시하고 효과를 부정하며 기계적 유물론자는 효과를 중시하고 동기를 부정한다. 그러나 우리는 이 두 견해와는 달리, 동기와 효과의 통일을 강조하는 변증법적 유물론자다.”(毛澤東, 1943, 91). 이러한 마오쩌둥의 기계적 유물론에 대한 반대와 변증법적 유물론에 대한 옹호는 1949년 이후 사회주의 중국 지식인들의 기본 입장처럼 활용된다.

83) 이상화 (2018). 사회주의 중국 건국이 중국미학에 끼친 영향. 서강인문논총, 52, 392-393.

했다. 또한 이 생각은 중국을 과거·시골로 서양을 현재·도시로 생각하게 했다. 이는 서양과 중국의 역사 단계를 과거와 현재로 나눈다는 보편적 역사 기준이 있었다는 의미이며, 또한 그것을 결정하는 기준이 경제라는 의미였다. 이는 마르크스주의자들이 주장하는 경제결정론이나 역사발전의 보편성과 다르지 않았다. 이렇게 풍우란 사상과 마르크스주의 사상은 내적인 친화성이 있었다. 이러한 내적인 친화성으로 인해 풍우란은 마르크스주의로 사상 전환을 하는 데 큰 장애가 없었다. 또한 이러한 내적 친화성으로 인해 서양 이론의 보편성을 바탕으로 공상 중심의 사유, 철학사와 쓰인 철학사의 구분 등에서 자신의 기존 입장을 보존할 수도 있었다. 따라서 자신에 대한 부정적 시각에도 불구하고 풍우란은 큰 내적 저항 없이 새로운 사상을 받아들일 수 있었던 것으로 보인다.⁸⁴⁾

V. 결론

지금까지 살펴본 것처럼 1949년 이전에 풍우란은 신실재론과 실용주의를 바탕으로 비교적 자유로운 자신의 철학을 시도했다. 그리고 그에 맞게 서양과 중국, (서양) 철학과 중국철학, (서양) 역사와 중국 역사를 해석하고 설명하였다. 이러한 그의 관점은 1949년 사회주의 중국의 성립과 함께 변화할 수밖에 없었다. 그 변동성을 보면 철학과 철학 방법에 대한 이해, 역사와 철학사에 대한 이해, 공상과 수상의 관계에 대한 이해 등에서 두드러진다. 여기에서 공상과 수상의 관계는 크게 보면 철학 방법에 대한 이해에 포함될 수 있을 것이

84) 지금까지 논의한 내용은 풍우란의 ‘철학’ 자체라기 보다는 ‘철학관’, ‘철학방법론’, ‘역사관’, ‘철학사관’ 등으로 부르는 것이 더 정확한 표현일 것이다. 풍우란의 ‘철학’ 자체는 유가, 불교, 도가 또는 존재와 당위, 인식 등에 대해 어떻게 보는지, 또 왜 그렇게 보는지에 관한 그의 설명에서 발견해야 하는 대상이 될 것이다. 그럼에도 그의 ‘철학관’, ‘철학 방법론’, ‘역사관’, ‘철학사관’ 등은 그러한 설명의 기초가 된다. 즉 상기한 풍우란 ‘철학’ 자체의 바탕이 되는 것이 ‘철학관’, ‘철학 방법론’, ‘역사관’, ‘철학사관’이라 할 수 있다. 이 때문에 이 논문에서는 풍우란의 ‘철학관’, ‘철학 방법론’, ‘역사관’, ‘철학사관’ 등을 넓은 범위의 풍우란 철학으로 보고 논의했다.

다. 전체적으로 볼 때, 기존의 그의 사상과 마르크스주의의 절충을 시도한 것으로 보인다. 구체적으로 보면, 철학이 개인적인 반사(反思)에서 인류적인 반사로 전환되었음을 알 수 있다. 1949년 이후 중국에서는 개인 차원의 철학함이 인정되지 않았음도 알 수 있는 내용이었다.

1949년 이후 그의 철학 방법에는 ‘이론 사유’라는 보다 명확한 설명이 있다. 이와 더불어 역사와 철학사를 보는 관점에 변증법/형이상학, 유물주의/유심주의, 진보계급/보수계급 등의 개념쌍들을 활용하고 있다. 전형적인 마르크스주의적 역사관이며 철학사관으로 볼 수 있는 내용이다. 또한 철학 방법론이라고 할 수 있는 공상(보편)과 수상(특수, 개별)의 관계에서 풍우란은 1949년 이전과 달리 ‘구체적 공상’이라는 개념을 말하고 있다. 수상 안에서 공상이 발견될 수 있다는 내용이며, 그가 말하는 공상은 그러한 구체적 수상을 기반으로 한 공상이라는 점을 강조하고 있다. 이는 의식보다 물질의 선차성을 강조한 유물론의 영향을 받은 것임이 분명하다. 결국 풍우란은 1949년 이후에 인식 차원에서는 유물론을, 사회 차원에서는 계급성을 받아들일 수밖에 없었다. 이러한 사회주의 중국의 요구를 받아들여 자신의 철학을 변형시킨 것이 풍우란 철학의 기본적 변화 모습이라고 볼 수 있겠다.

그럼에도 풍우란은 분명히 자기 철학의 연속성도 유지하고 있다. ‘공상’(보편) 중심의 사유, 서양 중심의 학문관, 본래의 역사 철학사와 쓰인 역사 철학사를 구분한다는 점이 그의 연속성을 말해주고 있다. 1949년 이전에 불변의 진리라고 할 수 있는 ‘공상’은 마르크스주의 유물사관에도 있었다. 그것은 바로 계급투쟁과 역사발전 단계론이었다. 특히 역사발전 단계론은 모든 국가들이 다른 모습인 것 같지만, 결국 그 단계를 밟아나간다는 것으로 절대적 진리이며, 변할 수 없는 진실이었다. 이것은 1949년 이전에 그가 생각한 ‘공상’ 즉 리(理)와 다를 것이 없었다. 이러한 ‘진리’를 바탕으로 중국의 철학사를 탐구하고 그 안에서 다시 이 진리가 올바르다는 사실을 발견하는 것이 풍우란이 강조한 중국철학자의 임무였다. 즉 1949년 이전이나 이후나 그는 공상(理) 중심으로 역사를 사유하는 기본 노선을 견지하고 있었던 것이다.

학문에 대한 기본 관점이 서양 중심이라는 점도 다르지 않았다. 유물사관이 유럽 문화를 중심으로 본 역사 해석이라는 점을 받아들이지 않고, 유물사관이 모든 문화의 역사를 해석할 수 있는 보편적인 것이라고 생각하고 있었다. 1949년 이전에 중국 학문 가운데 서양철학에 해당하는 것이 철학이라고 본 점과 기본적으로 다르지 않은 생각이었다. 그러나 (서양의) 유물론과 계급성이 강조되던 사회주의 중국의 분위기에서도 마오쩌둥의 변증법에 대한 강조는 풍우란에게 유심론과 민족주의에 가치를 둘 수 있게 하는 계기가 되었다. 중국철학사를 구성할 때 유물론뿐만 아니라 유심론 사상도 소개하고 진지하게 살펴볼 수 있게 한 것은 양자의 변증법적 투쟁을 전제로 했을 때에 가능하기 때문이다. 공자와 유학에 대한 강조도 변증법적 민족투쟁을 기반으로 했을 때만 가능했던 일이었다.

본래의 역사와 쓰인 역사, 본래의 철학사와 쓰인 철학사를 구분하고 쓰인 역사나 쓰인 철학사는 쓰는 학자의 주관적 특성이 반영될 수밖에 없다고 본 점도 풍우란 철학의 연속성이다. 본래의 철학사와 본래의 역사에 기반하고 그것을 왜곡하지 않는다는 전제 조건이 있기는 하지만, 역사와 철학사에서 쓰는 사람의 주관적 요소를 완전히 배제하지 않는다는 점은 중요하다. 객관적 물질적 세계의 1차성을 강조하면서도 그것에 대해 해석할 수 있는 주관적 정신적 요소도 배제하지 않았기 때문이다. 이러한 특징도 유물론 안에서 결국 주관·객관, 물질·정신에 대해 변증법적으로 사고할 때 가능한 생각이었다고 하겠다. 이러한 사실들로 볼 때, 사회주의 사상의 유물론과 계급성 강조는 풍우란 철학의 변화를 강요했고, 변증법과 유물론의 보편법칙(역사발전단계론, 경제결정론 포함)은 풍우란 철학의 유지 가능성을 남겨주는 역할을 했다고 하겠다.

서론에서 밝힌 것처럼 풍우란이라는 한 학자의 사상변화를 통해 사회주의 혁명이 중국철학에 미친 영향을 일반화할 수는 없다. 그러나 개별적인 학자의 사상변화는 추상적으로만 이해하던 사회주의 혁명의 영향, 특히 지식인에 대한 영향을 구체적으로 밝히는 데 기여할 수 있다는 점은 분명하다. 앞으로 풍우란의 유가, 도가, 불교 등에 대한 이해가 사회주의 중국 성립 전후에 어떻게

연속성을 유지하고 어떻게 단절되었는지에 관한 연구도 과제로 남는다. 아울러 옹십력(熊十力)나 하린(賀麟) 등 중국 본토에 남아있던 다른 신유가들 사상의 연속성과 단절성도 분석해야, 사회주의 중국 혁명이 중국 지식인, 특히 비유물론계열 중국철학자들에게 끼친 영향을 보다 종합적으로 판단할 수 있을 것으로 생각된다. 이 연구는 그 출발점이라고 할 수 있겠다.

【주제어】 풍우란, 심리학, 중국의 사회주의 혁명, 중국철학사, 현대신유가

[참고문헌]

- 김진근 (2007). 중국철학사 연구방법론에 관한 하나의 고찰 - 馮友蘭의 추상계승법과 張岱年의 이론분석론을 중심으로 -. 유교사상문화연구, 28, 309-343.
- 김현 (2019). 가족 유물론, 돌봄 공동체. 인문과학, 117, 119-154.
- 박영미 (2017). 유학과 서양철학의 만남은 어떻게 이뤄졌나? - 풍우란의 ‘신리학’을 중심으로 -. 동아시아문화연구, 68, 85-104.
- 박영진 (2003). 풍우란의 신리학에 나타난 민족과 현대화 고찰. 동서철학연구, 29, 339-358.
- 안중수 (1991). 볼프의 실천철학과 中國儒學. 인문과학, 65, 269-293.
- 양태근 (2015). 풍우란의 중국철학과 철학 개념 고찰. 개념과 소통, 16, 237-271.
- 이경제 (2003). 자본주의의 구조적 폭력성. 인문과학, 85, 207-239.
- 이상화 (2018). 사회주의 중국 건국이 중국미학에 끼친 영향. 서강인문논총, 52, 367-401.
- 이용주 (2003). 중국의 ‘근대’와 유학의 새로운 시도 - 풍우란 ‘신리학’의 방법을 중심으로. 동양학, 33, 293-313.
- 이종성 (2014). 풍우란의 선진도가에 대한 인식의 특징과 한계 - 『중국철학사』 서술의 관점을 중심으로 -. 동서철학연구, 72, 5-36.
- 杜國幸 (1962). 評馮友蘭的新形上學. 杜國幸文集. 北京: 人民出版社.
- 毛澤東 (1943). 在延安文藝座談會上的講話. 이희옥 번역 (1990). 모택동선집, 2. 서울: 도서출판 전인.
- 尙明 (2007). 中國近代人學與文化哲學史. 北京: 人民出版社.
- 李連科 (2004). 中國哲學百年論爭. 北京: 商務印書館.
- 李毅 (1994). 中國馬克思主義與現代新儒家. 瀋陽: 遼寧大學出版社.
- 蔡仲德 (1999). 附錄: 馮友蘭先生評傳. 馮友蘭 (1999). 中國現代哲學史. 廣州: 廣東人民出版社.
- 馮友蘭 (1931). 中國哲學史(上). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(상). 서울: 까치.
- 馮友蘭 (1934). 中國哲學史(下). 박성규 번역 (2014). 중국철학사(하). 서울: 까치.
- 馮友蘭 (1937). 新理學. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 4. 鄭州: 河南人民出版社.
- 馮友蘭 (1940). 新事論. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 4. 鄭州: 河南人民出版社.
- 馮友蘭 (1946). 新知言. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 5. 鄭州: 河南人民出版社.
- 馮友蘭 (1951). 學習‘實薦論’的收穫. 張培勳, 祝新剛, 李自強 編 (2001). 三松堂全集, 13. 鄭

州: 河南人民出版社.

馮友蘭(1956). 寡居哲學史工作底自我批判. 張培勤, 祝新剛, 李自強 編(2001). 三松堂全集, 14. 鄭州: 河南人民出版社.

馮友蘭(1959). 新理學的原形. 張培勤, 祝新剛, 李自強 編(2001). 三松堂全集, 14. 鄭州: 河南人民出版社.

馮友蘭(1964). 中國哲學史新編式稿. 張培勤, 祝新剛, 李自強 編(2001). 三松堂全集, 7. 鄭州: 河南人民出版社.

馮友蘭(1980). 中國哲學史新編 第一冊. 張培勤, 祝新剛, 李自強 編(2001). 三松堂全集, 8. 鄭州: 河南人民出版社.

馮友蘭(1984). 三松堂自序. 張培勤, 祝新剛, 李自強 編(2001). 三松堂全集, 1. 鄭州: 河南人民出版社.

[국문초록]

이 연구의 목적은 사회주의 중국 건국 이전과 이후 풍우란(馮友蘭) 철학의 연속성과 단절성을 분석하여 사회주의 중국 건국이 중국철학에 끼친 영향을 규명하는 데 있다. 이를 위해서 먼저 중화인민공화국 성립 이전과 이후의 풍우란 철학의 단절성을 살펴볼 수 있다. 그 내용을 보면 첫째 철학에 대한 이해, 둘째 역사와 철학사에 대한 이해, 셋째 공상(개념, 보편)과 수상(개별, 특수)의 관계에서 단절성이 보인다. 이어서 연속성을 살펴볼 수 있다. 첫째 공상(보편성) 중심의 사유가 지속된다는 점, 둘째 서양중심의 학문관을 유지하고 있다는 점, 셋째 쓰인 역사와 쓰인 철학사를 본래 역사와 본래 철학사와 구분한다는 점이 풍우란의 연속성이라고 할 수 있다.

아울러 이러한 단절성과 연속성의 이유는 다음과 같다. 먼저 단절성의 이유는 1949년 이후에 풍우란에 대한 비판이 지속되었다는 점이다. 비판 내용을 보면, 풍우란 저작에 대한 계급성과 풍우란 철학의 형이상학에 대한 비판이 대부분이었다. 따라서 풍우란은 자신의 부르주아계급성, 형이상학성에서 벗어나야 할 상황에 처해있었다. 또한 사회주의 중국의 지성계는 기존의 철학 혹은 중국철학에 대해 인정하는 범위가 정해져 있었다. 그에 맞춰 풍우란 사상은 변화할 수밖에 없었다. 그 범위는 물질의 1차성(유물주의)과 계급성, 그리고 변증법이였다. 이 범위에 맞지 않는 풍우란의 철학은 교정될 수밖에 없었다.

다음으로 연속성의 원인을 살펴볼 수 있다. 먼저 풍우란의 신실재론이 유물론과 내적·형식적으로 친화적이었다는 이유가 존재한다. 신실재론은 보편 논리의 실재성을 강조하고, 사적 유물론(유물사관)은 역사발전 법칙의 실재성을 인정한다. 풍우란의 입장에서 보면, 생각의 변화가 어렵지 않았다. 자신이 주장하던 ‘보편성’(공상)이 철저하게 물질을 기반으로 하고 있다는 점만 고려하면 유물론은 어렵지 않게 받아들일 수 있는 관점이었다. 또한 사회주의 중국에서 강조된 변증법도 풍우란의 사고를 유지할 수 있게 한 원동력이였다. 이 변증법을 통해 풍우란은 기계적 유물론에서 벗어나 자기 사고의 연속성을 유지할 수 있었기 때문이다.

[Abstract]

The founding of communist China in 1949, and its influence on Fung Yulan's philosophy

Lee, SangHwa (ChungBuk University)

The purpose of this study is to analyze the continuity and disconnection of Fung Yulan's philosophy before and after the founding of socialist China, and to identify the influence its founding had on Chinese philosophy. There were changes in Fung's philosophy before and after the Chinese socialist revolution. First, a change in the understanding of philosophy; second, a change in the understanding of history and philosophy; and third, changes in the relationship between universal and special. We also look at the continuity of Fung's philosophy. First, the universality-oriented reasons persist. Second, Fung maintains a Western-centered view of learning. Third, he distinguishes between written history and original history.

In addition, the reasons for this disconnect and continuity are as follows. First, the reason for the disconnect is that criticism of Fung has persisted since 1949. The majority of the criticisms were about the work of Fung and the metaphysics of Fung's philosophy. Fung was therefore in a situation where he had to deviate from his bourgeois class, metaphysics. In addition, the intellectual world of socialist China had a range of recognition for existing philosophy or Chinese philosophy. In response, the ideas of Fung had no choice but to change. The range was the primary nature of matter (physicalism), class, and dialectic. Fung's philosophy not within this scope had to be corrected.

Next, we can look at the causes of continuity. First of all, there is the reason that Fung's theory of neo-realism was friendly to materialism, internally and externally. Neoclassical theory emphasizes the practicality of universal logic, and historical materialism recognizes the practicality of the law of historical development. From Fung's point of view, changing his mind was not difficult. It is enough to understand that the universality(共相) that he claimed was thoroughly based on materials. Materialism was an acceptable point of view. In addition, the dialectic method

emphasized in socialist China was also the driving force that enabled Fung to maintain his thinking. Through this dialectic, Fung was able to carry out and announce some deviations from mechanical materialism.

【Keywords】 Fung Yulan, A socialist revolution in China, History of Chinese philosophy, New Philosophy of Principle (新理學), History of Chinese mentality

논문투고일: 2021년 6월 30일 / 논문심사일: 2021년 8월 9일 / 게재확정일: 2021년 8월 21일

【저자연락처】 re91ster@naver.com