

현대중국학자들의 유가에 대한 해석*

— 馮友蘭의 견해를 中心으로 —

鄭 仁 在

— 목 차 —

- | | |
|--------------------|--------------------|
| 1. 서 언 | 4. 1949년 이후의 馮友蘭思想 |
| 2. 유물론과 인본주의의 결합 | 5. 文化大革命期の 馮友蘭 |
| 3. 1944년 이전의 馮友蘭사상 | 6. 마무리 |

1. 서 언

현대중국인들은 신해혁명 이후 5.4운동을 거치는 동안 유가사상에 대하여 비판적인 태도를 견지하여 왔다. 1920년대부터 40년대까지 현대중국 사상가 또는 정치가, 또는 사회세력들이 유학에 대하여 가지고 있는 태도를 분류하면 다음 4가지가 있다. 첫째 유학을 이용하여 자기통치를 옹호하기 위한 사상으로 삼으려는 사람들인데, 예컨대 袁世凱, 北洋軍閥學이다. 둘째, 유학을 중국사회를 개조하는 지도사상으로 삼거나 유학으로 중국사회 구조와 발전을 해석하려는 사람들인데, 梁漱溟, 熊十力 등이다. 셋째 기본적으로 서양에서 傳來된 科學과 民主사상 또는 民主主義, 人道主義, 人本主義 등의 관점으로 유학을 연구, 해석, 평가, 계승하

* 이 연구는 1991년도 敎育部 社會主義圈 研究 支援金으로 서강대학교 동아연구소가 주관하여 이루어진 것임.

려는 사람들인데, 陳獨秀, 胡適, 馮友蘭 등이다. 네째, 마르크스 유물사관을 지도이념으로 삼아 유학을 전통문화 유산속에서 연구, 비판, 계승, 총결하려는 사람들인데 李大釗, 毛澤東, 劉少奇 등이다.¹⁾ 이 네가지 유파 가운데 4째가 중국대륙의 주류를 형성하였고 특히 毛澤東사상에서 그 절정을 이루었다. 1949년 이후 문화혁명 후기의 批林批孔에서 그 절정에 달하였다. 등소평의 4개 현대화 이후 오늘날 점차 유가사상에 대한 인식이 새로워지고 있으며, 天安門 사건 이후, 중국의 자유주의 신념으로 사회개혁을 주장하는 개혁파가 약간 물러나고 사회주의체제를 유지하려는 보수파가 득세를 하고 있으나, 소련과 동독의 몰락이 가져다 준 충격에서 어떻게 벗어나 중국식 사회주의를 모색하는가에 관심을 두고 있다. 북경대학생 중심의 개인의 인권을 중시하는식의 자유주의로 곧장 나아갈 수도 없고 무너져 버린 맑스주의를 고수할 수도 없는 딜렘마에서 출로를 마련하지 않으면 안되는 상황에서 중국의 당국자들과 학자들은 전통적 사상, 특히 유가사상에 관심을 기울이면서 개혁에 서서히 박차를 가하고 있다. 유가사상은 원래 농경사회에서 宗法的 질서를 합리화하였기 때문에 가족주의적 기반 위에서 人間과 人間의 관계인 인륜을 특히, 중시한다. 유가는 개인이나 사회보다도 가족을 중시하는 경향이 강하다. 그러므로 맹자는 개인주의에 가까운 楊朱의 爲我主義와 사회주의에 가까운 墨子の 兼愛思想을 無父無君이라하여 비판하였다. 다시 말해 墨子の 仁은 유가처럼 등차적인 것이 아니라 나의 부모나 남의 부모나 동등하게 사랑한다는 뜻을 가지고 있기에 맹자는 이것을 일러 부모가 없는것[無父]라고 공격한 것이다. 양주는 백성의 생명을 경시하는 당시 사회에서 “양주는 위아주의를 취하여 털을 하나 뽑아 천하가 이롭게 된다 하더라도 하지 않겠다”는 ²⁾ 개인의 독립성을 강조하였는데 맹자는 그것을 가리켜 지도자가 없는 것[無君]이라 하였다. 유가는 이치

1) 宋仲福, 趙吉惠, 悲大洋 著, 《儒學在現代中國》, 中國古籍出版社, 1991年刊, p.2.

2) 《孟子》<君心上>, “楊子取爲代, 拾一毛而利王下, 不爲也”.

럼 개인주의와 사회주의적 경향을 다 비판하고 있다. 중국대륙이 1949년 공산화되고 Marx주의 이념으로 지배체제를 만들었지만, 그것은 毛澤東式 사회주의로 되지 않을 수 없었고, 그러한 毛思想(Maoism)을 중국인의 문화적 배경과 그 정서에서 나온 것이라 할 때, Marx주의는 표면적으로 儒家를 비판한 적도 있지만 내면적으로 유가와 결합되어 있었다고 할 수 있다. B. Russell이 이미 1920년에 중국이 사회주의로 갈 것임을 예견한 바와같이 유가는 개인주의 보다는 사회주의와 더 친화성이 있었는지도 모르겠다.

본고는 현대중국의 학자들중에서도 五·四 이래 최근 세상을 떠날 때까지 중국의 철학계를 대표해 온 馮友蘭의 사상을 중심으로 살펴보고자 한다. 그는 중국에서 큰 사건이 터질 때마다 공격을 받았으며 文革後期, 批林批孔 당시에는 반강제적으로 自我批判을 하지 않을 수 없었다. 그것은 현대중국의 유가에 대한 이해와 밀접하게 서로 관련이 있다.

2. 유물론과 인본주의의 결합

Marx주의 哲學은 변증법적唯物論(Dialectical Materialism)과 역사적唯物論(Historical Materialism)으로 구성되었다는 것은 주지의 사실이지만, “唯物論・唯心論(Idealism)”이란 용어는 원래 日本人들의 번역어로서 “唯”는 고대불교의 唯識論의 관용구에 따라서 쓴 것 같으나 그렇게 되면 맑스주의 理念(Ideal)의 경향이 없어져 버리게 되므로 현대중국의 학자 魯凡之는 唯物論대신 物本論이란 용어를 사용하여 Marx주의 철학을 변증유물주의가 아니라 변증물본주의로 고치자고³⁾ 하였는데 이것이 더 설득력이 있다고 생각된다. Marx주의는 5·4운동을 전후하여 중국에 들어온 뒤에 중국 문화구조의 여파를 거쳐서 “변증”의 중국 Marx 주의를 낳게 하였다. 文化의 세계속의 “物”은 순수한 自然物일

3) 魯凡之, 《中國發展與文化結構》, (香港, 集賢社, 1988年), pp.132-151.

수가 없고 인간과의 관계 속에서 생긴 ‘物’이다. 이러한 ‘物’의 요소를 ‘인간세계’의 기본으로 해석하는 것이 ‘物本主義’(Materialism)의 기본관점이다. 예컨대 물질조건의 제한, 생산력, 경제기초 등을 강조하는 것이다. ‘人本主義’는 ‘인간의 요소’를 강조하여 ‘인간세계’를 해석하는데 예컨대, 인간의 주관 능동성, 생산관계, 상부상조, 사회윤리 등이 그것이다. 이것은 人間과 物의 관계를 기본관점으로 하면서 처음부터 끝까지 인간의 주체적 위치를 요구한다.

변증법적물본주의와 인본주의는 ‘物本論’과 ‘人本論’의 기본논점을 종합한 것이며 이처럼 Marx, Engels 자신들도 이러한 종합적인 요소를 가지고 있었다. 物本論이라하여 人本論을 결코 배척하지 않으며, 그 역도 마찬가지이다.

1894년 <共產黨宣言>이 발표된 것을 분계선으로 삼는다면, 그 이전을 ‘young Marx’로, 그 이후를 ‘old(mature)Marx’로 나눌 수가 있다. 전자는 인간의 주체문제, 즉 인간소외(alienation: 異化) 및 인간의 物化(reification)문제에 대한 날카로운 비판을 하였으며, 특히 노동자 소외론은 후기의 경제기초를 연구하는 주제가 되었고 후자는 주로 생산력, 경제기초등 물질적 기초를 역사발전의 조건으로 Marx 자신은 사회주의를 지칭하여 과학적 사회주의(scientific Socialism)라고 하였다. 그러므로 Marx주의 전체 학설은 기본적으로 ‘人本論’이 전제되어 ‘物本論’이 이끌어져 나왔으며, ‘物本論’에 대한 강조로 말미암아 ‘人本論’이 뒤로 밀려났지만 끝내 ‘人本論’을 버리지 않았다.

중국이 맑스주의를 받아들인 것은 주로 “러시아의 10월혁명의 포격소리를 통하여, 즉 러시아 문화구조를 통하여 중국에 전래된 ‘변종’의 ‘쏘련식 맑스주의’이지 서양에서 원래 형성된 맑스주의가 아니었다. 러시아는 기본적으로 서양문화의 ‘sub-culture’였다”. 그것은 15세기에 러시아 국가를 再建할 때 이미 東方式의 ‘국가’가 강하고 ‘사회’가 약하였으나, 17세기 피터대제때부터 서양화정책을 추진하여 초보적 자본주의 생산방

식으로 러시아 경제를 개조하였다. 이것은 국가가 경제기초의 발전을 밀고나가는 것인데, 수단적으로 상부구조인 국가의 힘을 긍정하였고 경제기초발전을 최고지위로 삼았던 것이다.

이것이 바로 러시아식의 모순이었다. 어떤 의미에서 1917년 이후 러시아의 볼셰비키, 즉 소련공산당의 맑스주의는 기본적으로 러시아의 모순을 계승하였다고 할 수 있다. 다시 말해, 한편으로 국가를 높이어 공산당이 핵심이 된 ‘黨國全權主義’의 원형을 형성하였고, 다른 한편으로는 경제기초의 발전가치를 높였던 것이다. 그리하여 스탈린의 손에서 러시아식의 경제결정론이 형성되었던 것이다. 철학적인 면에서 경제결정론은 일면적으로 ‘物本論’을 강조하는 것과 상응하는 것이다.

러시아는 정신가치의 발전에서 서방과 커다란 거리가 있었으며 東方과는 더욱 관련이 적었다. 전통 러시아 국가의 상부구조는 기본적으로 蒙古 大汗制度가 변형된 국가와 동방정교적(기독교)이데올로기가 결합된 政敎會一體다. 서양이 르네상스 이후 ‘인간의 발견’과 종교개혁으로 ‘인간의 가치’가 긍정이 되는 문화로 나아갔을 때 러시아는 보수적 동방정교의 ‘神物’하에 발전되지 못하였다. 19세기 중엽 이후에 비로소 인문주의 맹아인 民粹主義가 싹이 텃으나 Marx주의 전파로 타격을 받게 되었다.

Stalin시대에 黨權이 이미 과거 짜르 황권시대의 皇權-神權의 지위를 차지하였고, 國敎화된 ‘소련맑스주의’는 러시아의 民粹主義의 인문주의 맹아를 계승, 발전시키지 못하였다. 소련맑스주의(Stalin주의)는 갈수록 더욱 지나간 동방정교처럼 ‘인간의 가치’를 더욱 압박하였다. 소련의 공업화는 인문주의 의식이 결핍되어서 레닌주의에는 ‘人本論’이 상당히 결핍되었고 스탈린주의는 전면적으로 ‘人本論’의 의식 형태를 배척하고 ‘物本論’을 신학식의 우주론으로 높여 ‘無神論宗教’를 만들어 놓았다.⁴⁾

중국의 맑스주의는 비록 레닌-스탈린식의 소련맑스주의의 영향을 받

4) 同一, p.137.

있지만 중국의 유가적 인본주의 문화 속에서 다시 모습을 바꾸어 ‘변종’의 ‘중국식 맑스주의’가 되었다.

중국도 소련처럼 국가가 강하고 사회가 약한 상부구조인 국가를 중요 특징으로 삼는 문화구조이어서 불세비키 체제가 상당한 정도로 이식되었다. 그러나 중국문화는 러시아의 것과는 뚜렷하게 차이가 있다.

레닌주의·스탈린주의의 ‘集權工業化’방식이 중국에 상당히 이식된 것은 소련맑스주의의 경제결정론적 ‘物本論’경향이 오랫동안 중국에 영향을 주었지만 중국문화는 수천년 동안 儒家를 그 정통으로 삼고 내려왔기 때문에 경제결정론이 문화적 제약을 받지 않을 수 없었다. ‘物本論’은 毛澤東사상에서 비판을 받았다. 毛澤東은 스탈린의 “技術이 모든 것을 결정한다”는 관점을 비판하고 스탈린은 ‘物’만 보고 ‘人間’을 보지 못하였다고 생각하였다.

그것은 毛澤東이 맑스주의를 중국의 유가적 문화 전통 속에서 수용하였다는 明白한 증거가 된다. 중국은 서양의 르네상스보다 훨씬 이전에 벌써 人文主義의 儒家가 正統사상으로 내려오고 있었으며, 세계에서 가장 이른 人文主義文化를 이룩하였다고 해도 과언이 아니다. 孔子보다 더욱 일찍이 子產은 “天道는 멀고 人道는 가깝다”⁵⁾ (天道遠, 而人道爾)고 주장하였으며 공자는 “사람이 道를 넓힐 수 있지, 道가 사람을 넓히는 것이 아니다”⁶⁾ (人能弘道, 非道弘人)는 人本論 사상은 유가사상의 핵심이 되었으며 현대중국에까지 연속되어 중국식 맑스주의의 전형인 모택동사상 속에 융해되어 있다. 원시유가에서 모택동에 이르는 중국식 ‘人本論’은 서양의 文藝復興 이래의 ‘인본론’과는 그 성격이 다르다. 중국식은 이론과 가치중심이 모두 인간과 인간의 관계, 즉 人倫을 강조하는데 있는데 서양식은 인간의 자아내면적 관계, 즉 個體의 발견에 있었다. 다시 말해 서양 것은 ‘개체가치화’의 과정을 거친 人本論이

5) 鄭子產, 《左傳》, “天道遠, 人道爾”.

6) 《論語》, “人能弘道, 非道弘人”.

라면, 중국 것은 그렇지 못한 것이다. 중국은 일찌기 인문주의가 성숙했지만 심화되지는 못하였다. 중국식 맑스주의 ‘인본론’은 개체가치를 억누르고 인간관계의 가치를 과도하게 중시하였다. 중국식 맑스주의가 소련맑스주의처럼 일반적인 ‘인간’을 억누르지는 않았지만 ‘개체성’을 억누른 점은 공통적이다. 소련맑스주의가 ‘物’은 보았지만 ‘人間’을 보지 못했다고 한다면 중국 맑스주의는 ‘集體人’은 보았으며 ‘個體人’을 보지 못하였다고 할 수 있다.⁷⁾

중국에서 毛澤東사상은 중국Marx주의의 유일한 형태이며 ‘국교화(國教化)’된 것으로써 1949년 이후 벌써 그 지위를 공고히하여 ‘獨尊毛術, 罷出百家’의 적대적 신앙체제로 변한 것이다. 毛澤東은 Stalin과 달리 첫째, 矛盾의 普遍性을 강조하는 동시에 이것을 적대적 모순과 비적대적 모순으로 나누었다. 후자는 원래 맑스사상에는 없는 것이며 중국의 노자사상의 이른바 “만물은 陰을 지고, 陽을 안고 있는데 沖氣하여 和를 만든다”⁸⁾든가 <주역>의 陰陽사상등에서 그 사상연원을 찾을 수 있다. 이른바 ‘和’주도하의 ‘陰陽이 演化’되던가 또는 ‘陰陽의 演化’는 ‘和’를 이루는 것이다. 이것은 달리 말해 상대적 균형통일체의 주도하에 있는 비적대적 모순 또는 모순이 발전하여 상대적 균형통일체를 달성하는 것이다. 毛澤東은 1956년에 <人民內部矛盾의 문제를 정확히 처리하는 것에 관하여>⁹⁾ (關於正確處理 人民內部矛盾的問題)를 발표하여 ‘비적대적 모순’ 철학이론을 구체화시켜, ‘인민내부모순’의 정치범주로 만들었는데, 이것이 중국문화의 특색이 있는 것이다.

毛澤東은 경제생산관계가 계급구분의 기초가 된다는 맑스이론을 받아들여 계급투쟁을 인정하였으나, 상부구조의 정치투쟁, 이데올로기 투쟁을 한 뒤에 하부구조의 경제, 사회의 투쟁을 일으킨다고 생각한 점에서

7) 魯凡之, pp. 139-151.

8) 《老子》, “夫物負陰而揚陽 沖氣以爲和”.

9) 毛澤東, 《關於正確處理 人民內部矛盾的問題》.

맑스이론과는 상반된다. 중국공산당이 중국대륙의 정권을 잡은 뒤에 주로 정치투쟁과 이데올로기투쟁의 계급투쟁으로 나타났고 이른바 群衆路線과 결합하여 늘 '국가'가 '사회'에 대하여 강력하고 과도한 통제력을 행사하였다. 이와같이 毛澤東의 계급과 그 투쟁이론은 일반적으로 Marx에서 유래하였지만 특수한 내용은 중국문화구조에서 나온 것이다.

모택동사상에서 지나치게 팽창된 '人本論'이 주로 계급투쟁을 강조하는 '群衆路線'과 결합되어 文化革命기간에 최고조에 달하였다. 毛澤東사상은 1949년 이래 벌써 맑스레닌주의 명목하에서 '국교'의 지위로 변하였고 문화대혁명에서 모택동 개인숭배(拜人教)와 '群衆宗教'가 되어 이에 반대되거나 거스르는 모든 사상은 비판을 받지 않을 수 없었다.

1957年 毛澤東은 비록 '百家爭鳴', '百花齊放'의 '雙百'방침을 제출하였으나, 그 속에는 이른바 '香花'와 '毒草'를 識別하는 6個條의 표준이 있는데 그 중 가장 중요한 것은 사회주의 노선과 黨의 領導 두 조항이었다. 그러니까 사회주의 노선과 공산당의 영도를 반대하는 毒草는 비판을 받아야 한다는 것이다. 이 조항으로 인하여 百家爭鳴은 사실상 罷黜 百家나 다름없는 빈말에 지나지 않았다. 뿐만 아니라 50年代 후기의 '反君'과의 철저한 罷黜은 各家, 各派의 '非Marx主義'였으며 1960년대에서 '文化大革命'에 이르기까지의 罷黜은 맑스주의에서 발전된 '非毛澤東 사상'이었다. 이와같이 毛澤東사상이 '獨尊'되는 이유는 그 자신 개인적 원인도 있었겠지만 더욱 중요한 것은 객관적 구조인 '국가'가 최고 敎權을 兼任한 '全權化'의 운용에 있었던 것이다.

인간과 인간의 관계를 강조하는 '인본론'은 50년대 후기에 모택동사상의 특징으로 뚜렷하게 드러나기 시작하였고, 60년대 말에 중국과 소련의 관계가 전면적으로 악화되어 '문화대혁명'이 폭발하였는데 이것은 모택동사상이 소련Marx주의를 크게 비판한 결과이며 또한 毛澤東사상이 중국의 國敎가 된 산물이기도 하다.

이러한 國敎化 과정을 살펴보면 1945년 中共의 '七大'대회의 보고에

서 劉少奇가 정식으로 ‘毛澤東사상’의 범주를 제시하여 중국발전의 지도 사상으로 삼아야 한다고 宣稱하였고, 60년대 文化大革命기간에 林彪는 毛澤東이 강조한 “人間이 가장 귀중한 요소”라는 기본관점을 그의 이른바 4가지 첫째(四個才一)로 풀이하였다. 그것은 “인간과 物의 관계상” 인간의 요소가 첫째이다. 政治工作과 一般工作의 관계에서 ‘政治工作’이 첫째이다. 사상공작과 정치공작에서 사상공작이 첫째이다. 일반사상공작과 살아있는 사상관계에서 살아있는 사상이 첫째이라는 것이다. 임표가 분석한 이러한 모택동사상은 모택동 본인으로부터도 높이 평가를 받았다. 이것으로 우리는 ‘인간적 요소’, ‘정신적인 힘’, ‘정치우선’이 모택동 ‘인본론’의 3대강령이며 또한 종교적 숭배인 拜人教인 것임을 알 수 있다. 이것은 본질상 개체가치를 높이는 人文主義의 深化를 거치지 않은 人本論이며, ‘사람의 숭배’는 集體人숭배이지 個體人숭배가 아니다. 前者가 強할수록 후자는 弱해진다. 集體人은 모택동의 용어로 말하면 바로 群衆이다. 군중이란 모두 개체인가치를 말살하는 ‘抽象人’일 뿐이며 이미 “神化된 인간인 동시에 또한 人間化된 神인 것이다”. ‘文革’기간 종교도로 열광된 개인숭배의 변증적 기초는 아마도 一物의 內面인지도 모르겠다. 모택동도 일찌기 자각적으로 “중국맑스주의는 인민의 종교이다”라고 말하였다. 이 ‘인민종교’는 중국 문화구조에서 나온 산물이며, 이 변형종교의 중심사상은 文革期에 최고봉에 달하였다. 모택동에 대한 개인숭배는 그를 人民의 化身으로 보았으며 그를 ‘붉은태양’(紅太陽)으로 받드는데까지 이르렀다. 당시의 이른바 “전국 인민은 모주석과 마음과 마음이 잇달았다”(全國人民爲毛主席心連心)는 구호는 중국 전통신유가(Neo-Confucianism) 心學의 群衆化라고 할 수 있으며 모택동 사상은 또한 ‘心學的 Marx주의’라 일컬을 수 있다. 모택동은 新儒家의 士大夫의 心學을 群衆心學으로 개조하였던 것이다. ‘心連心’의 총체적 집합은 ‘붉은 태양’으로 형상화 되었고 모택동에 대한 개인숭배가 형성한 현대의 태양신은 그 본질이 사람, 즉 集體人에 있었다.

모택동사상속에 포함된 전통적 儒家思想은 예컨데 국가측면에서의 윤리본위, 心力論등은 실제적으로 맑스주의보다도 더 많았던 것이며, 그 최대 특징인 “群衆心學”을 주체로 삼아 맑스이론을 여과 즉, 흡수, 개조하였던 것이다. 1949년에서 文革에 이르는 20여년의 발전 속에서 모택동사상은 비록 胡適의 實用主義 경험주의 梁漱溟의 倫理本位 心力論을 비판하고 胡適의 人格力量, 主觀精神을 비판하였지만 실질적으로 모택동사상 자체는 윤리본위(群衆本位) 및 心力論(정신이 물질을 변혁시킨다는 이론)을 강조하였을 뿐 아니라, 종교색채가 농후한 그늘 아래서 실용주의와 경험주의 경향도 매우 뚜렷하였다. 종교색채와 실용주의는 중국맑스주의가 생길 때부터 이미 相反되면서도 相成되는 주요한 특징이라고 魯凡之는 주장하였다.

1971년 林彪가 毛澤東을 암살하려다 미수에 그치고 도망하다 죽은 9·13사건 이후 중공당내 새로운 투쟁이 벌어졌다. 원래 모택동과 周恩來가 협동하여 文化大革命을 발동하였지만 두 사람 사이에 뚜렷한 모순이 출현한 것이다. 1974년 2월 北京<人民日報>는 이른바 ‘批林批孔’의 社說을 발표하고 곧 이어서 이것이 현실정치의 권력투쟁으로 전개되었다. ‘批孔’이란 林彪가 제거된 뒤의 공백을 메운 周恩來를 批判하기 위한 것이었다. 이런 의미에서 孔子에 대한 비판은 古人을 빌어서 今人을 비유적으로 비판한 것이다. 다시 말해 사상비판에서 정치투쟁을 ‘包獎’한 것이다. 그러면 어째서 공자를 주은래에다 비교하려고 하는가?

毛澤東사상 속에도 儒家的인 면이 있음을 앞서 지적하였지만, 그것은 오히려 法家的인 경향이 더 농후한 것이어서, 儒法이 서로 보충적인 것 [儒法互補]이긴 하였으나 ‘家’中心의 유가가 아니라 ‘國’中心의 변형된 유가였던 것이다. 다시 말해 家の 孝보다는 國의 忠을 요구하는 경향이 강하였다고 할 수 있다. 1976년 天安門사건(4·5운동)당시 어떤 時歌는 毛澤東을 秦始皇에 비유하였다. 중국을 大統一하고 中央集權을 강화하고 권모술수에 능하여 知識人을 억압하고 가혹한 정치수단을 썼다는 점

에서 비슷하다고 하겠다. 毛澤東은 三綱의인 변질된 儒敎를 원용하여 권위주의적이고, 중앙집권적인 국가체제를 확립하기는 하였으나, 본질적 유학의 조화를 귀하게 여기는 ‘中庸之道’를 반대하고 ‘단결-투쟁-판결’의 공식을 제출하여 대투쟁으로 大整合을 취하였다. 毛澤東은 儒家의 ‘家本’文化를 반대하고 黨이 일체를 領導하였다. 文革期에 인민의 모든 것을 黨에게 맡기자고 주장하여 심지어 “아버지 어머니도 毛主席 아버지만 못하다”-爹親娘親不如毛主席親-고 하여 정면으로 ‘家’의 가치를 공격하는 극단적 구호를 내놓기도 하였다. 그리고 毛澤東의 心學은 ‘群衆心學’이어서 士大夫의 心學을 반대하였으며 ‘士’가 四民(士農工商)의 맨 위에 놓인 우월한 지위를 반대하였다. 그리고 知識人の 가치를 내리 깔고 工農의 가치를 높이었다. 그리고 지식인은 “工農으로부터 그들에게 다시 교육을 시켜야 하며”, “工人階級이 일체를 領導해야 된다”고 주장하였다.

四人幫은 당시 ‘批孔’중 이른바 ‘儒法鬭爭’의 도식을 기계적으로 200여년의 역사에다 적용시켜 너무도 역사적 사실을 왜곡하였다. 이것은 중국 전통문화 사상 속에서 소외되었던 法的, 農的, 小農意識을 Marx주의와 연관시켜 儒家를 공격한 것이다. 그것은 毛澤東사상의 國敎化와 관련이 있다.

毛澤東은 三綱의 儒家요소를 가지고 본원적 儒家를 반대하였던 것이다. 주은래가 ‘當代大儒’로써 ‘批孔’의 주요대상이 된 것은, 정치 권력투쟁 의미 외에, 주은래는 대규모의 투쟁 중에서도 “조화를 귀하게 여기는”(和絳貴) ‘中庸之道’를 가지고 人民을 대하여 人情味가 있어 모택동보다 훨씬 온화하였기 때문이었다.

毛澤東은 而洋의 資本主義思想, 新儒家사상, 朝鮮의 맑스사상 등 罷黜百家한 뒤에 추구한 것은 중국의 정치 우두머리에서 중국의 ‘萬世師表’로 올라가는 것이었다. 중공은 文革期에 毛澤東은 “위대한 領首, 위대한 統師, 위대한 導師, 위대한 舵毛”라는 이른바 ‘四個偉大’로 선전하였는데

毛澤東은 姜國人 記者 Edga Snow에게 단지 ‘위대한 導師’만을 받아들인다고 표명한 적이 있다는 것이다. 이것은 바로 “바로 君主로 삼고, 그를 스승으로 삼는다”(作之君, 作之師)는 전통적 중국문화가 毛澤東으로 하여금 그러한 의식을 갖게 한 것이다. “이 몇 십년 동안 그는 中國傳統文化 중의 이른바 ‘君·師’의 지위와 직능을 겸하여 가지게 되었다”¹⁰⁾. 毛澤東이 ‘위대한 導師’를 渴望하는 역사적 지위는 자연히 孔子가 전통적으로 누리었던 ‘至聖先師’의 2000여년간의 권위와 모순을 발생케 하였다. 모택동의 ‘敎主意識’은 孔子의 ‘敎主’권위와 ‘萬世師表’라는 이름을 놓고 쟁탈하지 않으면 안되었다. 毛澤東은 文化大革命이라는 이름을 내걸고 정치투쟁을 하면서 유가사상을 비판하였던 것이다. 이 때문에 그는 중국현대 혁명 중 남들이 세울 수 없는 공적을 세웠지만 또한 남들이 범할 수 없는 착오를 범하였다고¹¹⁾ 馮友蘭은 말하였다.

五·四운동시기에도 孔子를 批判하였지만 이것은 人間의 內在的 價値와 個性解放을 강조한데서 나왔지만, 文革後期の 孔子批判은 오히려 개성해방을 강력히 억압하는데서 나온 것이며 黨權을 강화하고 毛澤東사상을 國敎化한데서 생긴 것이다. 文化大革命 시기에 중국철학계의 巨星인 馮友蘭도 정치적 박해를 견디어 내지 못하고 自我批判을 하는 동시에 孔子를 批判하는 글을 쓰지 않을 수 없었다.

3. 1949년 이전의 馮友蘭사상

馮友蘭(1895-1990)의 생애는 1949년을 기점으로 크게 둘로 나눌 수 있다. 前期를 다시 細分할 수도 있으나 이 곳에서는 현대중국의 儒家 해석에 초점을 두고 있는 것이므로 우선 1949년 이전의 사상과 1949년부터 文革期까지 그리고 文革以後 改革까지 3期로 나누어 살펴보고자

10) 馮友蘭, 《中國現代 哲學史》, (香港, 中華書局, 1992. 7), p.144.

11) 同上.

한다. 그는 中共政權 수립 당시에 54歳の 원로철학자로서 추앙을 받던 철학계의 泰斗였다. 그의 《중국철학사》는 이 방면의 古典으로서 英文으로도 譯刊되었으며, 그는 자신을 哲學家로서 만족치 않고 자기의 새로운 철학체계를 내놓았다. 이른바 貞元六書라는 저서를 통하여 그는 서양의 新實在論과 中國의 理學, 즉 朱子學을 종합하여 新理學을 수립하였던 것이다.¹²⁾ 1949년 이후는 그의 철학사를 Marx주의에 입각하여 새로 쓰지 않으면 안되었고 그가 수립한 철학체계가 毛澤東사상에 의해 시련을 겪지 않을 수 없게 되었다.

田文軍은 그의 <馮友蘭과 新理學>이라는 저서에서 “馮友蘭의 新理學은 하나의 完整한 철학체계이며 30年代 末에서 40年代初에 완성되었다. 이 체계는 馮友蘭이 오랜동안 철학적 차원에서 東西文化를 비교 연구한 統結이라 말할 수 있으며 馮友蘭의 오랜 철학활동 중 東西를 貫通하고 新舊를 융합한 결과라 말할 수 있다. 하나의 방대한 철학체계를 건립하는 것은 한번에 곧 이루어지는 것이 아니라 馮友蘭이 新理學의 체계를 세워놓은 것은 하나의 길고 긴 역사적 과정을 거친 것이다”라고 하여 신이학의 체계가 일조일석에 이루어진 것이 아님을 역설하였다.

馮友蘭 자신도 자기의 學術活動을 회상하면서 이렇게 말하였다. “나는 1915년 北京大學 中國哲學門의 學生이 된 뒤부터 출판 현재까지 60여년간 몇 권의 저서와 적지 않은 글을 썼다. 토론한 문제는 통틀어 말하면 바로 철학사가 중심이 된 東西文化의 문제였다. 나는 서로 다른 文化가 모순되어 투쟁하는 시기에 태어나 어떻게 이 모순을 이해할 것이며 어떻게 이 투쟁을 처리할 것인가 그리고 이 모순투쟁 중에서 어떻게 自處할 것인지? 이러한 종류의 문제는 내가 정면으로 해결하고 대답한 문제이었다.”¹³⁾

12) 田文軍, 《馮友蘭與新理學》, (台北, 遠流出版社, 1990年6月16日), pp.83-129.

13) 馮友蘭, 《三松堂學術之集》, 自序.

철학적 차원에서 東西文化를 비교한 것은 주로 五·四운동 이후에 시작된 것인데, 1921년 梁漱溟은 《東西文化及其哲學》을 출판하였다. 그는 西洋文化, 中國文化, 印度文化의 세가지 類形으로 나누어, 西洋文化는 物質文明 또는 利學文明이며, 東洋文化는 精神文明인데 여기에서 또 倫理本位の 中國文化와 宗教本位の 印度文化를 나누었다. 梁漱溟의 이러한 작업은 뒤의 東西文化를 比較하는 이들에게 많은 자극을 주었으며 馮友蘭은 哲學의 次元에서 東西文化의 差異와 같은 점에 대하여 梁漱溟 보다 뛰어넘어 훌륭한 업적을 내놓았다.

그는 比較文化의 각도에서 ‘天’과 ‘人’, ‘損’과 ‘益’으로 인류역사상 각종의 人生哲學을 꿰뚫어서 ‘自然’, ‘人爲’, ‘中道’로 東西洋의 각종 각파의 철학을 분석 개괄하였다. 이렇게 함으로써 그는 哲學差別을 東西로 나누지 않고 설명하여 哲學의 地域의 경계선을 타파하였다. 그는 철학을 하나의 통일적 整體로 보고 이 整體 中에서 다른 계층 및 그 중에서도 다른 파벌에 대하여 비교연구를 진행하여 東西哲學의 같은 점과 다른 점을 분석해 내었다.

이러한 東西哲學에 대한 비교연구와 분석의 결과가 그의 독특한 철학 체계인 ‘新理學’으로 나타난 것이다. 新理學이란 이름은 벌써 理學과의 연관성이 밀접하다는 인상을 질게 풍긴다. 馮友蘭 자신은 신이학의 체계는 대체로 宋明理學을 承接한 것이지만 ‘그대로’ [照著]가 아니라고 명백히 밝히었다.¹⁴⁾

馮友蘭은 그의 名著 《中國哲學史》중에서 朱熹의 形而上學, 즉 理氣說에 대하여 특히 관심을 가지고 서술하였다. 이러한 관심은 學者들로 하여금 그의 《中國哲學史》와 뒤에 이어 나온 《新理學》을 연관시키게 만들어 “그는 서양의 新實在論의 보편자(Universal)설을 가지고 朱子의 ‘理’를 해석하였다. 이것은 그의 新理學의 상이라고 말할 수 있다.”¹⁵⁾

14) 馮友蘭 《新理學》, (上每, 商時印事館, 1939), p.1.

15) 田文軍, 《馮友蘭與新理學》, p.129.

고 생각해 하였다. 사실 馮友蘭은 《중국철학사》를 완성한 뒤에 ‘新理學’을 구체적으로 세울 작업을 시작하였다. 그런데 그 사상의 형성과정에는 대략 두 단계를 거친다. 하나는 1931년에 발표한 4편의 《新對話》이며, 다른 하나는 1937년에 발표한 《哲學與邏輯》이다. 그는 《신대화》중의 ‘理’에 대한 이해 및 ‘理’를 인식하는 방법을 초보단계에서 체계화하고 《철학과 문화》에서 《신이학》이란 저서의 기본적인 틀을 형성하였다. 《신이학》에서 眞際와 實際, 理와 氣 등의 범주에 대한 분석이 풍부하고도 체계적이다. 그는 이 저서를 1939년에 정식 출간하고 난 뒤 계속하여 《新原人》, 《新事論》, 《新世論》, 《新原道》, 《新知言》을 출판하였는데 이 일련의 저서를 《貞元六書》라 일컫는다. 馮友蘭은 스스로 이르길 “《신이학》이라는 이 저서는 당시 나의 철학 체계의 총강령이다. 여섯저서를 하나의 저서로서 간주한다면, 《신이학》이란 저서는 제1장의 綱領이 되어야 한다”¹⁶⁾고 하여 자기의 모든 철학체계가 ‘新理學’에 구현되어 있음을 뚜렷이 밝힌 것이다.

여기서 우리가 주목해야 할 것은 그가 모든 저서 앞에 ‘新’자를 덧붙였는데 그것은 그에게 있어서나 그 시대에 있어서 특별한 의미를 가지고 있다.

첫째, 그의 철학이 현대중국을 위하여 일종의 새로운 사상과 새로운 사유방식을 제공한 것이다. 馮友蘭은 이러한 새로운 사고방식으로 전통적 중국문화나 철학에는 없었던 것을 보충하였던 것이다. 다시말해 이성적이며 논리적인 사변은 《신이학》철학체계가 대표하는 논리분석의 방법인데 이것으로 종래 없었던 것을 보충하였던 것이다.

둘째, 그의 철학체제는 五·四 新文化 운동이래 ‘信古’와 ‘疑古’의 兩大 대립사상에 대한 새로운 초월인 것이다. 그는 명목적으로 중국 전통을 숭배하여 “옛 것에 눌러 붙어 변화하지 못하는 ‘泥古不化’폐단을 극복하였을 뿐 아니라 전통문화 특히 유가도덕을 열렬하게 반대하는 ‘疑

주16) 馮友蘭, 《新理學》. p.2.

古'파를 초월하여 다시 새롭게 중국 전통철학을 해석하고 그 알맹이만 취하여 새로운 철학을 창조"한 것이다.

세째, 그가 사용한 新자는 그의 철학이 중국철학의 현대 부흥을 대표하는 동시에 또한 중국민족의 부흥과 빛나는 앞 길을 상징하는 것이었다. 馮友蘭은 “주나라는 비록 오래 된 나라이지만, 그 天命은 오직 새롭다”[周雖舊邦, 其命維新]는 古語를 인용하여 ‘새롭다’[新]는 이 깊고 먼 뜻을 표현하였다.¹⁷⁾

‘理學’이란 말은 언제나 宋代儒學의 程朱學를 가리키는 데서 유래하였다. ‘理’는 天理와 도덕상의 倫理를 가리킨다. 그런데 馮友蘭이 사용한 ‘理’는 程朱學과 같지는 않다. 그것은 첫째, 그가 송유가 常用하는 理를 빌어 썼다 하더라도 그가 가리키는 理는 실재(Substance)의 보편자(universal) 즉, 모든 사물의 본질을 가리키는 동시에 인류사회를 지배하는 법칙 또는 도덕원칙을 말한다. ‘理’는 사물 밖에 독립해 있으면서도 사물세계의 존재를 결정하는 본체세계이다.

둘째, 풍우란이 사용한 ‘理’는 논리법칙을 운용하여 추리분석을 진행하는 이성을 가리킨다. 다시말해 그의 理는 논리분석의 理代 또는 추리과정 그 자체인 것이다.

그의 명저인 《신이학》에서 풍우란은 자기의 새로운 철학체계는 송명리학을 그대로 따라[照著]강의한 것이 아니고 송명리학의 발전을 이어받아서 [接著]이룬 것이라고 하였다. 그의 신이학 체계는 程朱學의 현대 중국의 부흥과 새로운 발전이라는 것이다.

그러면 신이학이 새롭게 내놓은 철학은 어떤 것인가? 그는 정주학을 개조하기 위하여 서양의 신실재론(Neo Lughphen Realism)의 共相(Universal)학설을 운용하여 ‘理’와 ‘氣’그리고 ‘理’와 ‘事’의 관계를 새롭게 해석하였다. 그는 정주학과 기타 학과의 끊임없는 철학 및 도덕문제의 논쟁을 그의 共相학설로 합리적으로 해결할 수 있으며 허다한 논쟁이

17) 殷鼎, 《馮友蘭》, (台北, 東大開發公司, 1991年8月), pp.57~58.

共相과 殊相의 관계를 뚜렷하게 파악하지 못한데서 생긴 것이라고 생각하였다.¹⁸⁾

馮友蘭은 新理學의 체계를 세우고 나서 두번째로 1938년에 《新事論》을 출간하였는데, 이 저서는 ‘신이학’의 철학체계를 구체적인 생활에다 실제로 응용한 것이다. 그러니까 理가 事에 구체적으로 어떻게 적용되는가를 논한 저서인 것이다. 그가 《新事論》에서 해결하려는 문제는 바로 중국이 어떻게 현대화로 나아가느냐 하는 문제였다. 그것은 바로 어떻게 工業化로 나아가는가 하는 문제였다.¹⁹⁾

이것은 洋務運動 이래 ‘中體西用’의 문제의식과 일맥상통하면서도 다른 것이었다. 그렇다고 全般西化論者들의 견해와 같은 것도 아니었다. 그는 全般西化論을 비판하기 위하여 現代化가 西化라는 등식을 부정하고 兩者의 구별을 철저히 하였다. 馮友蘭이 볼 때 그것은 共相과 殊相의 구별과 마찬가지로인 것이다. 현대화는 인류사회 발전의 보편적인 현상이며 이것은 工業化를 공통 특징으로 하고 있으며 [共相] 그것은 결코 西洋만이 가진 특징[殊相]이 아니라는 것이다.

馮友蘭은 그의 共相학설을 맑스주의의 사회단계이론과 함께 결합시켜 중국과 서양 선진공업국간의 차이와 중국이 나아갈 현대화의 문제를 해석하였다. 뿐만 아니라 그는 당시에 풍미하던 中西對立觀, 現代와 傳統의 對立觀, 그리고 西學과 中學의 다툼 등 편협한 방식을 초월하여 그의 독창성을 유감없이 발휘하였다.

풍우란은 新實在論의 ‘共相’학설을 기점으로 하여 마르크스의 사회역사발전단계론으로 보충하였는데, 현대사회는 인류사회의 어느 역사발전단계상에서의 공동현상이며, 서로 다른 민족과 문화를 초월하는 보편성을 논증하였다. 그리고 중국의 고유한 문화가 결코 중국이 현대화되는데 장애가 되지 않으며 중국이 공업화하는데 노력하기만 하면, 서양

18) 同一, pp. 106-109.

19) 同一, pp. 112-114.

과 마찬가지로 현대사회의 대열에 들어 갈 수 있다고 보았다.

그는 중국 전통사회의 도덕을 두 가지 성질이 다른 종류로 나누었다. 그 하나는 어떤사회에나 정상적으로 운용되는데 필요한 보편도덕이며, 다른 하나는 어느 한 사회에서 필요로 하는 도덕이다. 이 두 가지 도덕이 언제나 한 사회 속에 共存하고 있으며, 사회가 변혁하고 틀을 바꿀 때, 예컨대 봉건사회에서 자본주의 사회로 진입할 때, 보편도덕은 결코 이로 인하여 폐기되지 않는다. 왜냐하면 이러한 보편도덕은 어떤 사회건 정상적으로 운용되는데 필수적이기 때문이다. 예컨대, 유가도덕의 원칙인 '믿음[信]'은 봉건사회의 사람 사이에도 말에는 믿음이 있어야 하지만 고용주와 노동자들도 반드시 신용을 지켜야 자본주의 사회가 유지될 수가 있는 것이다. 만약 사람마다 말만 하고 신용이 없으면, 사회생활 중의 일반원칙은 유지될 수가 없을 것이다. 은행 또한 돈을 빌려주지 못할 것이고, 공장들도 협력할 수 없을 것이다. 버려야 할 것은 어떤 한 사회에만 적용되는 특수한 도덕인 것이다. 예컨대, 七去之惡이라든가 三從之道같은 것은 과거 중앙집권 봉건통치를 더욱 강화하기 위하여 만든 구시대의 산물인 것이다.

馮友蘭은 중국문화 속에 가지고 있는 보편적 共性을 강조하여 그것은 전인류에게 적용될 수 있는 보편성을 가지고 있다고 주장하였다.

1949년이전 풍우란은 비록 마르크스주의의 유물주의 역사관을 때때로 거론하였으나 공산주의에 찬성하지도 않았고 공산당과 왕래하지도 않았다. 그는 일찍부터 中西文化의 차이점을 연구할 때부터 민족주의 입장에서 東西文化 사이의 차이와 충돌을 해석하였다. 일본이 중국을 침략하였을 때 중국은 空前의 민족위기에 직면하였는데 馮友蘭은 그의 철학을 민족의 自主와 민족의 부흥의 목적에 종사하도록 힘썼던 것이다. 그는 工業化만이 중국이 물질과 경제면에서 일본을 이기게 할 수 있다고 굳게 믿었다. 馮友蘭은 中日戰爭은 중국민족 부흥의 역사적 계기로 보고 전쟁시기에 쓴 여섯권의 저서를 '貞元之際'에 지은 저서라 명

명하였는데, ‘貞元’은 바로 ‘貞下起元’ [겨울은 가고 봄을 일으킨다]는 略稱이며, 이것은 새로운 시작, 새로운 생명을 얻는 기틀을 나타낸 것이다.

馮友蘭은 일본과의 8년 전쟁기간 동안 줄곧 大學에서 중요한 보직을 맡았다. 그는 이 6권의 영향이 큰 철학저서 이외에 新學에 백편이상의 논문을 발표하였다.

馮友蘭은 중일전쟁기간 동안 蔣介石과의 관계가 더욱 밀접하게 되었다. 일본군의 진격하에 국민당 정부는 南京에서 重京으로 遷都하였고, 馮友蘭은 당시 昆明의 西南聯公大學에서 강의하였다. 《新理學》등의 저서를 발표하여 이미 전국적으로 알려진 일류의 학자였다. 蔣介石은 馮友蘭을 초대하여 함께 식사도 하였고 또 뒤에 그에게 중국철학연구위원회의 주임위원으로 명하기도 하였다. 그것은 蔣介石이 中日戰爭이 발발하기 4년전 ‘新生活運動’을 전개하여 儒家道德을 전국적으로 확산시켰는데, 馮友蘭의 《新理學》은 儒家의 철학을 부흥시키는 명저였으며, 이것이 ‘신생활운동’의 제창과 계승에 합치되었기 때문이었다. 1945년 풍우란이 국민당 제5차 전국대표대회의 대표로 당선된 뒤에 장개석은 친히 그를 찾아가 ‘中央委員’을 맡을 수 있는지 여부를 타진하였다. 풍우란은 “중앙위원을 하는 것은 다시는 靑年들에게 이야기[講話]하는데 좋지 않다”고 생각하여 완곡하게 사양하였던 것이다. 그는 확실히 청년의 사상을 지도하는 스승으로 자처하였던 것이다.²⁰⁾

日本이 항복한 지 얼마되지 않아 馮友蘭은 미국 펜실바니아 대학의 더그 보드(Derk Bodde)교수의 초청을 받아 뉴욕에서 일년 동안 강의하였다. 그가 미국에 있는 일년 동안 《A Short History of Chinese Philosophy》를 창작하여, Macmilan 출판사에서 간행하여 지금도 잘 팔리고 있다. 필자는 이것을 1977년 《중국철학사》라고 번역하여 형설출판사에서

20) 同一, p.151.

간행한 이래 ²¹⁾ 지금도 역시 독자들의 환영을 받고 있다. 이 저서는 기본적으로 그의 방대한 두 권짜리 《중국철학사》의 축소판이나 이것은 단순한 축소판에 그치는 것이 아니라 이미 新理學·新原道の 철학체계가 내용 속에 들어 있는 것으로 그의 철학의 정수가 담겨 있다고 할 수 있다.

馮友蘭의 국제적인 명예로 인하여 美國에서도 招聘을 받아 프린스턴 대학에서는 開校200주년을 맞아 그에게 명예 문학박사를 주었고, 친구들은 그에게 미국의 학술대우와 생활이 넉넉하니 그곳에 머물 것을 권유하였다. 당시 중국은 內戰이 발발하여 중국공산당이 중국대륙을 석권할 가능성이 있었다. 馮友蘭은 미국 여러 대학의 초빙을 물리치고 귀국할 준비를 하였다. 그는 '영구거류'의 비자를 미국海關에 반환하고 중국대륙의 정치변화가 어떠한 간에 귀국하기로 결심하고 귀국한 것이다. 1948년말경 중공군이 北京에 진격하였고 국민당은 전세기로 臺灣으로 떠날 교육계 저명 人士를 접촉하였는데 풍우란은 국민정부의 배려를 완곡하게 거절하였다. 중공에서의 비극적 상황이 전개될 것은 예상하지 못한 것이다.

4. 1949년 이후의 馮友蘭사상

馮友蘭은 이렇게 자기의 자서전에서 말하였다. “1949년 이후 나 역시 약간의 글을 썼는데, 그 내용의 주요한 것은 참회였다.” ²²⁾

그는 공개적으로 자기가 이전에 썼던 철학체계를 비판하고 중공에 귀의한다고 선포하였으며 부단히 참회하고 자아비판을 하였다. 이러한 행위를 海外에 있는 학자들은 처음엔 강압에 못이겨 억지로 자아비판하는

21) 鄭仁在, 《中國哲學史》, (서울, 螢雪出版社, 1977年 初版).

22) 馮友蘭, 《三松堂自序》, p.280.

것으로 생각하였으나 1959년 풍우란이 《四十年的回顧》²³⁾라는 專著를 내놓아 ‘資產階級’의 철학사상과 ‘封建主義 전통사상’을 체계적으로 검토 비판하자 해외학자들의 강력한 질책을 받았고, 중공당 내에서도 “반동적 봉건, 자본계급사상을 퍼뜨렸다”고 하여 비판을 받았다.

馮友蘭의 끊임없는 참회는 중국대륙의 知識人 가운데서 결코 하나의 우연한 현상이 아니었다. 극소수의 몇사람(熊十力, 梁漱溟등)을 제외하고, 풍우란같은 知識人들은 모두 다 참회의 대열에 들어갔다. 예컨대 費孝通, 楊用彤, 金岳霖 등인데 그들 모두가 五·四운동때 個人의 自由와 獨立을 주장하고 합리적인 정신의 세례를 받았던 인물들이다. ²⁴⁾

馮友蘭의 참회는 단지 전형적으로 대다수 지식인들이 중공의 사상개조운동 중에 마음을 드러낸 것에 지나지 않았다. 즉, 민족주의 정서가 지배하는 아래에서 중공을 자기동일화(identify)하고 강한 중국을 창건하는 사업의 한 부분이 되기를 바랐으며 매우 고통스런 심정으로 자기 비판을 하고, 다시 자원하여 자아부정 및 자신을 내리쥌기를 하여 참회는 정신생활 의미의 중요한 내원이 되었고 종교인의 심정으로 참회하여 자기의 사상영혼을 淨化하였다. 이러한 의미에서 馮友蘭의 참회생활도 대륙지식인들의 참회생활의 축소판에 불과한 것이다. ²⁵⁾ 그의 自傳 中에서 馮友蘭은 이렇게 말하였다. “1949년 이후 나는 약간의 어떤 것을 썼다. 그 내용은 주로 참회였다. 우선 내가 40년대에 쓴 몇권의 저서에 대한 참회였다. 아울러 참회 가운데 중국철학사를 다시 연구하였으며 《중국철학사신편》을 쓰기 시작하였다. 그러나 어떤 때에는 참회가 아닌 견해와 주장을 발표하였다.” ²⁶⁾ 馮友蘭의 《중국철학사신편》은 과거의

23) 馮友蘭 《馮友蘭的道路》, (香港, 盤古雜誌에 수록된 四十年的回顧, 中國社會科學院, 1959年刊).

24) 慰將, 《馮友蘭》, p. 156.

25) 同一, p.158.

26) 馮友蘭 《三松堂自序》. p.261.

중국철학사연구를 다시 검토하고 비판한 것이다. 그는 1949년 10월 毛澤東에게 편지를 보내어 “5년 안에 마르크스주의의 입장, 관점과 방법으로 다시 중국철학사를 한권 쓸 준비를 하고 있다”²⁷⁾고 밝혔다.

그의 《중국철학사신편》의 <前言>속에서 풍우란은 과거의 학술관점과 방법에 대하여 자아비판과 참회를 하면서 그가 마르크스·레닌주의 모택동사상을 指南計으로 삼는 중국철학사를 쓰려는 것은 인민을 위한 복무이며, 역사진보사업을 위한 복무 때문이라고 하였다.

1959년에 쓴 《四十年的回顧》는 사실상 그의 참회록이나 다름없다. 그는 이렇게 서술하였다. “과거 40년간 ...나의 철학활동은 몇 개의 다른 시기로 나눌 수 있다. 대체로 5개 시기가 있다. 5·4시대의 신문화운동 조류의 앞에서 ...나는 봉건문화를 옹호하는 신예부대(生力軍)의 자태로써 <중국엔 어째서 과학이 없었는가>의 논문을 써서 봉건문화를 위하여 변명하고 해명하였다. ... 귀국한 뒤에 나는 《일종의 인생관》이라는 작은 책자를 발표하였는데 표면적으로 ‘이성’을 주장하고 이른바 ‘直覺’의 신비주의를 반대하였다. ...뒤에 나는 대학에서 중국철학사를 강의하였다. ...자본주의 계급의 입장에 서서 유심사관의 방법을 사용하였다. ...30년대 중국인민이 일본침략에 저항하는 전쟁을 터뜨렸다. 나는 이 시기에 신이학의 체계를 건립하여 국민당 반동노선 중의 한 사상무기로 만들었다. 1949년이후 黨의 교육과 신사회의 薰陶 아래에서 나 또한 새로운 것들을 받아들였다. 그러나 신이학의 사상은 근본적으로 전환되어 바뀌어 없었다. 1957년 이런 낡은 사상가들은 철학사 방법론 중의 문제들을 둘러싸고 표현되어 나왔다. 특별히 돌출된 것은 바로 나의 철학사상 계승문제에 대한 수정주의 견해이다.나는 현재 이 5개시기의 철학활동을 검사와 비판을 가한다.”²⁸⁾

이것으로 馮友蘭은 10년까지도 그의 新理學사상을 바꾸지 않고 있었

27) 同一, p.156.

28) 馮友蘭, 《四十年的回顧》, pp.12-14.

음을 알 수 있다. 1957년 그의 抽象繼承法이 비판을 받았지만 그의 학술작품의 발표에는 영향을 받지 않았다. 그러나 1957년 사상의 대숙청 이후에 풍우란은 침묵을 지키고 오로지 《중국철학사신편》을 쓰는 작업에 종사하여 1962년 제1권이 출간되었다. 그 <前言>중에 이렇게 쓰고 있다. “철학사가 강의하는 것은 철학전선상의 유물주의와 유심주의의 투쟁이며, 변증법관점과 형이상학관점의 투쟁이다. 이 표준에 근거하여 이 저서는 자기를 위해 하나의 ‘清規刑律’을 세워 놓았다. ……한 시대의 철학은 당시 계급투쟁의 반영이며 당시 생산수준과 지식수준의 반영이다. ……철학사 중의 유물주의 철학은 많이 강의해야 하고, 유심주의 철학도 또한 적게 강의할 수 없다.”²⁹⁾

여기서 말하는 ‘清規刑律’은 바로 중공이 50-60년대 사학연구를 위하여 만들어 놓은 전형적인 틀이다. 이 틀을 넘으면 엄격하게 숙청하고 비판을 가하였다. 그 지침방침은 다음과 같다.

첫째: 사학연구는 반드시 마르크스·레닌주의와 모택동사상의 지도하에서 진행되어야 한다.

둘째: 역사연구는 반드시 유심주의와 유물주의 투쟁과 역사발전의 법칙을 목적으로 삼아야 한다. 반드시 기치를 선명하게 피압박계급과 노동인민을 높이고 착취계급과 통치계급을 폭로하고 비판해야 한다.

셋째: 사학연구는 반드시 사회주의를 위하여 복무하고 黨의 사업을 위하여 복무해야 한다.

넷째: 중공의 계급투쟁학설과 두 갈래 노선투쟁의 이론은 반드시 사학연구 중에 관철되어 계급투쟁을 강령으로 하고 역사 중 유물주의와 유심주의 진영으로 구획하여 놓아야 한다.

다섯째: 사학가의 임무는 마르크스·레닌주의와 모택동사상의 입장에서 유심주의의 오류를 비판하고 유물사관을 널리 높여야 한다.³⁰⁾

29) 馮友蘭, 《中國哲學史新編》, (北京, 人民出版社).

30) 同一, p.178.

이러한 다섯 가지 지침 아래 쓰여 진 중국의 모든 철학사는 천편일률적이며 馮友蘭의 《중국철학사신편》도 이렇게 ‘清規刑律’에 근거하여 쓰지 않을 수 없었음은 너무도 明白한 일이다. 그것은 侯外廬가 주편한 《中國思想通史》 6권이나 任繼愈가 쓴 4권짜리 〈中國哲學史〉(1963)도 마찬가지였다.

1965년 馮友蘭은 《中國哲學史新編》 第二卷을 출판하였고, 毛澤東을 위하여 詩 한 수를 바쳤다. 시 중에서 역사가의 책임은 제국주의, 수정주의, 반동주의와의 투쟁이라고 하였다. 이것은 중국의식 형태의 투쟁을 위해 복무하는 작품이다. 그가 제3권을 쓰기 전에 문화대혁명이 터졌다.

5. 文化大革命期の 馮友蘭

1966년 5월25일 북경대학 철학과 聶元梓등은 교내에 大字報를 붙이고 同年 6월2일 《人民日報》에 이 글이 전면적으로 실림을 계기로 문화대혁명은 시작된 것이다. 毛澤東 본인도 8월5일 大字報를 통하여, 學生들이 黨內 走資派인 劉小奇一派를 반대하는 것을 지지하였다. 1966년 가을 각지역의 大·中學의 紅衛兵들이 벌떼처럼 일어나 당내 走資派 뿐만 아니라 舊資本主義階級の 지식인들에게 ‘反黨反社會主義走資派’, ‘國民黨走狗’라는 커다란 명패를 달아주고 가두를 행진케 하였다. 그 당시 저명한 학자들은 거의 모두가 이러한 모욕을 당하였으며 馮友蘭도 예외일 수가 없었다. 그는 철학과 홍위병에게 적발되어 비판당하였는데 罪名은 ‘反動學術權威’와 ‘國民黨走狗’였다. 그의 집도 수색[抄]되었고, 홍위병은 그의 집 문위에다 反動罪의 罪狀을 나열하였다. 그의 월급도 부인과 최저생활수준을 유지할 수 있을 정도로 깎아버렸다. 그와 동시에 북경대학 철학과의 홍위병조직은 또 조사소조를 馮友蘭의 고향 祈儀鎮으로 보내어 그의 지주 가정 배경과 이른바 “罪惡의 7史”를 조사케 하였다.

馮友蘭의 婦人 任載坤 또한 풍우란이 연루되었기 때문에 억지로 길거리와 공공장소를 석달이나 청소하지 않으면 안되었다. 풍우란의 長女인 宗璞은 아버지의 정치문제로 인하여 ‘馮友蘭의 딸’이라는 꼬박모자를 쓰고 시내를 행진하기도 하였고, 馮友蘭의 다섯살 미만의 손자조차 유아원에서 내쫓기었는데 이유는 할아버지가 反動學術권이라는 것이다.³¹⁾

그의 전 가족이 老少할 것이 없이 危難을 당할 때 馮友蘭은 急性 前立腺炎을 앓아 소변을 보지 못할 정도로 상당히 심하였다. 그를 병원에 모시고 갈려고 택시를 불렀지만 그가 정치문제를 가지고 있다고 하여 거절당하여 하는 수 없이 三輪車로 가지 않을 수 없었고, 뜻밖에도 병원에서조차 거절을 당하였다. 이미 70여세가 넘는 馮友蘭의 부인이 눈물을 흘리며 병원에서 馮友蘭을 받아주기를 애원하였으나 역시 정치적인 이유로 받아들이지 않았다. 다행히 어떤 병원에서 받아들여 긴급수술을 하여 소변을 볼 수 있게 하였다. 근본적으로 치료를 하려면 2차수술을 받아야만 했는데 ‘造反派’는 법원의 大權을 빼앗아 곧 馮友蘭을 병원에서 떠나도록 하였다.

퇴원한 그 다음날 馮友蘭은 허리에 소변을 빼 내는 병을 차고 있음에도 북경대학의 홍위병은 풍우란에게 軍中批鬥大會에 참가하여 인민의 비판을 받도록 명령하였다. 풍우란의 병세는 더욱 악화되었다. 그의 부인은 울면서 병원의 ‘혁명위원회’에 애원하여 풍우란에게 2차수술을 허락해 달라고 하였다. 이러한 과정을 馮友蘭은 자서전에서 이렇게 기술하였다. “나와 [아내]숙명은 북경의원에 도착하여 鄭의사를 찾았다. 정 의사는 말하길 자기는 권한이 없으니 우리들에게 병원의 혁명위원회를 찾아가 보라고 하였다. 나는 복도에 앉아서 기다리고 숙명이 편지를 들고 혁명위원회를 찾아가 문을 들어서자마자 큰소리내어 영영 울었다. 그들이 실정과 이유를 묻고 편지를 보더니 잠시 연구하였다. 이 편지는 단지 정치상 그를 위하여 수술해도 좋다는 것을 증명한 것이며, 의료방

31) 同一, p.178.

면에서 수술할 필요가 있는지 여부는 그들이 또 다시 연구해야 한다고 말하였다. 숙명은 말하였다. 또 무엇을 연구해야 할 것인지 당신들이 정 의사한테 전화걸어서 한번 물어 보십시오. 그들은 정 의사한테 전화를 걸었다. 정 의사는 절대로 필요하다고 대답하였다. 그들은 할 말이 없었다. 단지 빈 병상이 있는지 모르겠다고 말하자 숙명이 말하길 '입원부에 전화하여 한번 물어보십시오'라 하니 그들은 입원부에 전화를 통하였다. 입원부에는 빈자리가 하나 있다고 하였다. 이 혁명위원회의 사람들은 실제로 책임을 미룰 방법이 없었다. 단지 '당신들이 가서 입원수속을 하십시오'라고 말할 수 밖에 없었다. 우리는 이 말을 듣자 참으로 큰 사면을 만난 것 같았다."³²⁾

입원하여 수술을 마친 두 주일 뒤에 馮友蘭은 퇴원하였다. 북경대학으로 돌아왔다. 얼마되지 않은 늦가을 그의 집은 홍위병들에게 차압당하였고 나이 많은 馮友蘭 노부부는 여름옷 한벌 입고 있었는데 그들의 겨울옷은 침실 중에 봉인되어 몇 번이고 홍위병에게 간청하였으나 모두 거들떠 보지도 않았다. 밖에는 홍위병이 또 馮友蘭으로 하여금 각종 비판회에 참가하도록 명령하여 하는 수 없이 길에서 주은 마대조각으로 어깨를 덮고 추위를 피하기도 하였다. 뒤에 馮友蘭과 많은 노교수들이 갇히게 되었다. 낮에는 사무실과 공공장소를 청소하고, 밤에는 모택동 저작을 검사받거나 학습하였다. 이러한 날이 1968년 가을까지 지속되었다. 馮友蘭은 석방되어 집으로 돌아왔다. 모택동이 제1차 혁명위원회상에서 말하길 풍우란은 唯心主義철학 전문가이다. 우리 공산당은 단지 唯物主義만 알 뿐이다. 만약 공산당 사람이 유심주의를 좀 알려면 우리는 풍우란에게 가서 물어야 하니 그와 같은 사람은 역시 쓸모있는 것이라고 하였다고 한다. 풍우란이 집에 돌아온 뒤 북경대학의 노동자[工人]선전대는 그로 하여금 모택동에게 관대하게 처리한데 감격을 표시하라고 제압[控制]하여 풍우란은 곧 시키는 대로하였다.

32) 馮友蘭, 《三松堂自序》, p.16.

1966년 文革이 시작될 때부터 1973년의 6년간 풍우란은 학술연구작업을 하지 못하였고 한편의 학술논문을 쓰거나 이전의 연구성과를 정리해 내지도 못하였다. 당시의 정치환경은 馮友蘭에 대한 박해가 극심하여 그의 생존마저 상당히 곤란한 지경에까지 이르렀다. 그 동안 그는 부단하게 자아비판의 자료를 써냈으며 끊임없이 참회하지 않으면 안되었다.

1973년은 馮友蘭의 생활에 갑작스런 변화를 가져왔다. 반동적 학술권위는 孔子를 批判하는 글을 써서 毛澤東의 批林批孔운동에 합치함으로써 그는 소위 四人幫(江青, 張春橋, 姚洪文 및 王文元)의 고문이 된 것이다. 그것은 馮友蘭이 자신을 보호하기 위하여, 다시 말해 살아남기 위하여 글을 쓴 것이다.

批林批孔이 시작될 때 그는 본능적으로 또 비판을 받으리라는 것을 직감하였다. 그것은 매번 큰 사건이 터질 때 마다 그의 尊孔관점이 항상 비판의 대상이 되었기 때문이었다. 그는 자기보호를 위하여 孔子를 비판하는 글을 쓰면서 우선 자기가 과거에 공자를 존중하였던 입장을 검토한 뒤에 격렬하게 공자를 공격하였다. 그리고 자기가 과거 공자를 존중하던 역사와 철저히 決裂한다고 선포하였다.

그의 글은 북경대학 당국의 주의를 환기시켰다. 馮友蘭과 같은 영향력이 있는 儒家의 권위자가 공개적으로 공자를 비판한다는 것은 상당히 이용가치가 높은 것이었다. 우선 북경대학에서 두 편의 批孔의 글을 발표하였는데 四人幫이 장악한 《光明日報》에 전문이 다시 실리게 되었고 全國의 學習資料가 된 것이다.

북경대학과 清華大學은 당시 江青등이 특히 중시한 批孔의 重鎮이었고 梁劬라는 가명으로 당시 가장 영향력 컸던 大批判租를 이루었는데 풍우란은 이 비판조의 고문이 되어 《論孔丘》등 몇 편의 글을 직접 쓰기도 하였다.

批林批孔운동 이후 毛澤東 및 그 급진주의 집단은 鄧小平을 비판하는

‘反擊右傾翻案風’운동을 발동하였는데, 馮友蘭 역시 동소평은 중국을 반동적인 수정주의의 길로 이끌어 가려고 최악의 기도를 품고 있다고 비판하였다.

一年 뒤 毛澤東이 죽자 얼마 안되어 江靑을 비롯한 기타 文革派, 지도자들은 체포되어 감옥에 갇히게 되었다. 풍우란은 江靑등의 관계와 梁劬의 고문이 되었기 때문에 격리되어 조사를 받게 되고 文化革命集團의 한 成員으로 배열되었다. 뒤에는 풍우란의 이름이 이 집단의 成員에서 제외되었는데 그것은 그의 활동이 단지 孔子 및 鄧小平을 비평하는 글만 쓰는 데 참여했기 때문이다. 그러나 그는 여전히 批林批孔 中の 잘못과 四人幫의 관계를 自我批判 하지 않으면 안되었다. 그 후 일년여 동안 풍우란은 外界와 왕래가 금지되었고 數學도 허락되지 않았다. 심지어 《중국철학사》를 영어로 번역한 Derk Bodde가 북경을 방문하여 풍우란을 만나고자 하였으나 역시 당국의 허락을 받지 못하였다.

四人幫이 무너진 몇년 동안 馮友蘭은 시종 孔子의 사상에 대하여 한마디도 하지 않고 내내 침묵을 지키다가 1985년 중국대륙에서 공자사상을 전문적으로 연구하는 《孔子研究》라는 잡지에 한편의 짧은 祝賀의 글을 쓰기로 약속하였다. 1986년엔 필자가 우리말로 번역한 풍우란의 영문저서인 《중국철학사》(A Short History of Chinese Philosophy)를 미국의 張純교수를 통해 보내드렸는데 張선생님을 통하여 그의 제자가 역시 필자가 번역한 것과 똑같은 영문저서를 중국어로 번역한 《中國哲學簡史》(1985)를 보내왔다. 앞에 筆者의 이름을 쓰는 곳에 하얀잉크를 지우고 다시 쓴 흔적이 있는데 그 이유는 눈이 보이지 않기 때문에 잘못 써서 옆에 있는 사람이 바른 위치를 가르쳐 주어서 그렇게 된 것이라 하였다.

1982년 미국 Hawaii대학에서 국제주자학연구회가 열렸는데 풍우란은 이미 87歲의 고령으로 이 회의에 초청을 받아 참가하였다. 그러나 그는 회의 도중 거의 말을 하지 않고 침묵하였으며 그의 논문도 그의 딸 宗

璞女士가 대신 읽었다. 이 대회엔 梁漱溟선생도 참가토록 초청되었으나 중공의 허락을 받지 못하였다. 馮友蘭의 출석은 이 때문에도 특히 사람들의 주목을 끌었고 풍우란과 양수명 두 사람에게 대한 다른 評價와 추측을 불러 일으켰다. 회의 당시 침묵을 지키는 것이 아마도 풍우란이 선택한 明智의 방법이었을 것이라고 殷鼎은 쓰고 있다.³³⁾ 그가 중공 치하에서 겪은 30여년의 비극적 생활이 그가 귀국한 뒤에 더 많은 성가신 일을 불러 들이지 않게 하기 위한 것이었는지도 모른다.

1982년 9월10일 馮友蘭은 그의 母校인 Columbia대학의 초청을 받아 다시 교정을 밟게 되었다. 그는 감회에 젖어 詩 한 수를 지었다.

一別貞江元十春

問江可認再來人

智山慧海傳眞火

願隨前薪作後薪

이 시의 뜻을 馮友蘭은 自注하여 말하길 인류가 몇 천년 쌓아 내려온 지혜는 산이나 바다와 같고 마치 一國의 참불꽃 같은데, 이 眞火가 무궁무진한 연료(장작)에 옮겨 붙어야 비로소 代代로 전해 내려 갈 수 있다고 하였다. 馮友蘭은 자기의 古命을 장작으로 삼아 학문을 하였고 哲學을 하면서 장작불을 전해왔던 것이다. 그는 1990년 겨울 생일을 며칠 앞두고 세상을 떠났다. 그러나 그가 옮긴 장작불은 중국 뿐 아니라 세계 곳곳에서 타고 있다.

6. 마 무 리

현대중국의 유가에 대한 해석을 모택동과 풍우란의 대비를 통하여 살펴 보았다. 둘 다 전통적인 유가문화에서 나왔는데 한 사람은 皇帝보다 더 강한 힘을 발휘하면서, 한 사람은 그 밑에서 고난을 겪지 않을 수

33) 殷鼎, 《馮友蘭》, p. 197.

없었다. 儒家사상이 가지고 있는 두 가지 측면, 즉 官學的 측면과 義理的 측면에서 前者를 官方儒家라 한다면 後者は 土村儒家라 할 수 있다. 官方儒家는 哲學을 중시한다면 土村儒家은 理를 중시한다. 다시 말해 전자는 帝王 및 權勢를 잡은 자들이 자기네의 정치적 요구에 맞게 유학을 개조하고 取舍하여 통치도구로 삼는다. 후자는 도적적 原理인 道를 사회생활의 최고준칙으로 삼아 사회의 질서와 和를 가져다 주는 것을 목표로 삼는다. 毛澤東은 서양의 마르크스주의를 유교식으로 받아들여 이른바 중국식 마르크스주의의 대명사인 毛澤東主義을 만들어 내고 이것을 國文化에까지 이르게 하였다. 馮友蘭은 서양의 新實在論(Neo-Realism)과 宋明理學을 綜合하여 新理學의 체계를 수립하였다. 兩者가 모두 東西哲學思想을 종합하여 중국 특유의 체계를 만들어 내었다는 점에서 공통적이다. 그리고 兩者가 다 帝強의 侵略에서 시달리던 中國民族을 구해내고자 하는 점에서 中華民族中心색채가 強烈하다는 점에서 같은 점이다. 그러나 前者는 國家中心의 官方儒家, 즉 儒家에 의하여 변질된 儒家를 대표한다면 後者は 선비(士)중심의 義理儒學, 즉 본질적인 儒學을 대표한다고 볼 수 있다. 理에서 重하지만 幫에서 弱한 馮友蘭은 그러므로 毛澤東 治下에서 계속적으로 수난을 당하지 않을 수 없었을 것이다. 그러나 馮友蘭이 傳한 眞火는 世界 도처에서 활활 타오를 것이다.