

풍우란의 『논어(論語)』 분석*

강지연**

- 목 차 -

I. 서론

II. “정명(正名)” 해석

III. “예(禮)” 론의 보수적 성격과 진보적 성격

IV. “중용(中庸)” 해석

V. 결론

|국문초록|

본고에서는 『논어』독해를 통한 공자 사상 해석 중 1931년에서 1970년 대까지 서술된 풍우란 해석에 대해 서술하고 평가하고자 한다. 이 해석에 드러난 시대적 특색과 풍우란 사상의 독자성에 대해 서술할 것이다. 1930년대 중국은 내외외환의 국제 정세 속 민족주의적 색채를 가지다가, 이후엔 맑스주의가 점점 학술계마저 지배하는 시기라고 할 수 있다. 1900년대 초반 중국 철학사가 중 풍우란과 호적은 모두 고급의 학문을 통달하고 동서양 문화를 융합시킨 대가였는데 오사 운동 이후, 중국공산당 정부가 세워진 상황에서 시대적 요구를 수용한 철학사 서술을 완성하였다. 그런데

* 이 논문은 2019-2020년 창원대학교 자율연구과제 연구비 지원으로 수행된 연구결과임.

** 창원대 철학과 조교수

풍우란과 호적, 그들이 전통문화사상을 해석하는 태도는 완전히 상반되며, 특히 공자사상에 대한 평가 또한 다르다. 호적은 공자를 정치가의 각도에서 평가하면서 중국전통문화의 주류는 노자를 대표로 하는 도가문화라고 주장하는 반면, 풍우란은 『중국철학사』공자 편에서 공자를 교육가로 정의하며, “인”, “충서”, “예”, “정명” 등 개념에 대해서 해석을 하는데, 공자가 개척한 유가사상이 바로 중국전통문화의 주류라고 평가한다. 이러한 그의 논점은 호적의 관점과 상반된다. 풍우란은 맑스주의적 시각을 일부 받아들 이면서도 『논어』의 원문적 근거에 입각하여 공자 사상의 보편적 의의를 드러내고자 하였는데, 공자사상에 대한 그의 견해는 당시 시대적 맥락과 함께 해야 비로소 제대로 이해될 수 있다. 풍우란은 공자의 “정명”사상에 대해 다음과 같은 견해로써 평가한다. 그는 공자가 “정명”사상으로써 당시 사회모순을 완화하려는 생각은 그리 현실적이지 않으며 너무 단편적이어서 봉건통치질서를 수호하는 보수적 성격을 갖는다고 주장한다. 공자의 “예” 사상이란 보편적 의의보다 제한성을 지니고 있으며, 특정 역사시기의 필연적인 결과일 뿐이라고 한다. 풍우란에 의하면, 공자가 주창한 “예” 사상은 신흥통치계층에 적용되었던 윤리관이라고 한다. 그럼에도 불구하고 공자의 “예”사상은 이전 통치 사상보다 진일보한 성격을 갖는다고 풍우란은 평가한다. 그리고 풍우란은 유가의 기본적 인간관을 드러내기 위해 “중용”에 대해 자세히 논하면서, 계급투쟁의 관점에 입각하여 논어에 드러난 인애(仁愛), 충서(忠恕) 개념을 분석한다. 오사혁명 이후, 신문화 운동이 시작된 시기에서 공자를 비판하는 시대풍조 속에서 풍우란의 공자학에 대한 학술입장 또한 부단히 변화하였다. 그는 맑스주의라는 새로운 역사 환경 속에서도 유가사상이 중국사회의 주류문화로서 자리매김 할 수 있는지, 유가사상이 중국 문화사상사에서 주도적인 지위를 회복할 수 있는지, 이에 대해 숙고하였고, 유가사상을 당대 사회의 요구에 맞게 적용시키고자 이론

적 작업을 진행하였다.

주제어 : 논어(論語), 유가(儒家), 예(禮), 중국, 풍우란(馮友蘭)

I. 서론

본고에서는 『논어』 독해를 통한 공자 사상 해석 중, 1931년에서 1970년대 까지 진행된 풍우란의 논어 해석에 대해 서술하고 평가하고자 한다.¹⁾ 1930년대부터 중국은 내우외환의 국제 정세 속 민족주의적 경향성이 강하게 발전되다가, 그 이후에는 맑스주의가 점점 학술계마저 지배하는 시라고 할 수 있다. 이 논문은 맑스주의라는 새로운 역사 환경 속에서도 유가 사상을 중국사회의 주류 문화로서 자리 잡게 하려 했던 그의 노력이 학술적으로 어떤 의의를 가지는지 살펴보고, 유가 사상을 현대사회에 적용하는

1) 풍우란의 철학사 서술은 여러 번에 걸쳐 이루어 졌고, 시기마다 다른 내용을 지니기 때문에 몇 년도의 저작을 바탕으로 풍우란의 관점을 해석하느냐, 이것은 매우 중요한 문제이다. 1931년도 풍우란 저작은 『중국철학사(中國哲學史)』 이고, 여러 번 재판 발행되었다. 그리고 그 글은 삼송당(三松堂) 전집으로 편집되기도 하였다. 한국에서는 『중국철학사』 상하편으로 번역되었는데, 중문 원본과 대조해 보면 일부 내용은 한국어로 번역되지 않았음을 확인할 수 있다. 이 논문의 주제에 관련된 전현 연구성과는 다음과 같다. 국내의 풍우란 연구는 노장사상에 대한 풍우란 해석, 명가사상에 대한 풍우란 사상, 중서문화 융합과 교류에 대한 풍우란 관점에 대한 분석에 관한 것이었다. 이 논문의 문제의식과 다른 종류라 이를 상세히 열거하지 않는다. 필자가 조사한 바에 의하면, 1930년대에서 1970년대까지 논어 해석에 관한 풍우란 관점에 관한 연구는 이 논문이 유일하다. 전반적인 풍우란 철학사상에 관한 연구는 다음 논문이 있다. 황회경, 「풍우란 철학사상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1997, 25~45쪽 참조. 논어 해석에 관련된 중문논문은 매년 주석에 인용했는데, 필자 연구결과에 따르면, 시대사조의 변화와 연관된 풍우란의 논어 해석에 관해서, 이 문제에만 집중한 중문연구논문은 존재하지 않는다. 이 주제에 관한 영문논문 역시 찾지 못했다.

시도 중 하나로서 해석하는 학술적 작업이다.

당시 시대 상황은 다음과 같았다. 1919년 오사운동은 반제국주의, 반봉건주의 혁명의 기원으로서 의미를 가지는데, 이로써 중국 현대사의 포문을 열게 된다. 이 때 노동자 계층은 적극적으로 정치 참여를 했고 지식인들도 이에 자극받아서 그들이 함께 연합하여 중국 공산당이 1921년에 창당된다. 1930년 중원대전 이후, 1931년에는 중국 공산당 루이진 정부(서금(瑞金) 정부, 중화소비에트공화국 임시정부)가 수립되었다. 1929년부터 1934년 사이 풍우란(馮友蘭)은 중국에서 발간된 첫 번째 온전한 중국철학사로서 의의를 가진 저서로서 『중국철학사』를 완성한다. 그는 1931년과 1934년에 각각 『중국철학사(中國哲學史)』 상하 권을 내어 놓았다. 풍우란 전에 호적(胡適)이 『중국철학사대강(中國哲學史大講)』을 출판한 적이 있지만 그것은 상(上) 편만 완성한 상태였고, 결국 호적은 생전에 하(下)편을 완성하지 못한다. 풍우란과 호적 모두 고금의 학문을 통달하고 동서양 문화를 융합하는 대가로 알려져 있다. 그러나 그들이 전통문화와 전통문화사상을 대하는 태도는 완전히 다르며 두 인물이 전개하는 공자사상에 대한 평가 또한 이질적이다. 상대적으로 풍우란의 공자관이 호적의 해석이나, 당시 시대의 주류적 해석과 다른 독특한 가치를 가지고 있다고 평가된다. 그 이유는 아래 서술한 바와 같다.

호적은 공자를 정치가라는 각도에서 평가하였고, 중국전통문화의 주류는 공자를 중심으로 한 유교문화가 아니라, 본래 노자를 대표로 하는 도가 문화였다고 주장한다.²⁾ 반면 풍우란은 『중국철학사』 공자 편³⁾에서부터 공자를 교육가로 정의하며 공자는 중국역사상 처음으로 사학을 창립하고 학

2) 호적(胡適)의 『中國哲學史大綱』은 국내에서는 민두기 등이 편역한 『중국고대철학사』로 번역되어 있다. 호적의 이런 관점에 대해 『중국고대철학사』(문교부, 1962), 4쪽에서 116쪽을 참조하길.

3) 馮友蘭, 박성규 옮김, 『중국철학사』상, 까치, 1999, 79~120쪽.

문 활동을 대중화한 교육자라고 강조한다. 공자는 정치가나 정치철학자로서 역할보다 중국 역사에서 교육자로서 공헌이 더욱 지대하다고 그는 평가한다. 풍우란은 공자가 중국전통문화사 중 차지하는 지위를 높이 평가하면서 공자가 개척한 유가사상이야말로 바로 중국전통문화의 주류라고 평가한다. 이러한 그의 논점은 호적의 관점과 상반된다.

그런데 공자에 대한 풍우란의 평가는 당시 사회에서 매우 독특한 관점이라고 할 수 있다. 당시 오사혁명 이후, “신문화운동”의 물결 속에서 “공자를 비판하고 유가를 반대”하는 풍토가 지배적이었다. 반면 풍우란은 중국유가문화를 중국문명사에서 전면적으로 부정하고 공자의 가치를 부정하는 것은 너무 단편적 조류라고 주장한다.⁴⁾ 당시 사회에서 성행하던 ‘옛 것을 의심’하는 풍조에서 호적은 육경 중 오직 『시경』만이 역사적 사실성을 갖춘 작품이라고 주장했었다.

반면 풍우란은 1931년 발간된 『중국철학사』중 「중국역사 속에서 공자의 지위」(孔子在中國歷史中的地位)⁵⁾ 편에서 다음과 같은 점을 명백하게 밝힌다. 공자는 “서술(述)”하기, 이전의 고전을 해설하는 것을 자신의 업으로 삼으면서, 자신이 정식으로 창작한 저술은 없다고 스스로 주장했다고 설명한다. 풍우란은 이 저서에서 공자의 “인”, “충서”, “예”, “정명” 등 개념에 대해서도 체계적인 해석을 하는데, 당시 전통문화의 가치를 전면적으로 부정하던 학술적 풍토에서 전통문화의 가치를 옹호하는 이런 방법은 당시 학술계에서 쉽게 수용되기 힘든 것이었다.

중화인민공화국 성립과 그 이후 몇 십 여 년 동안 중국학술계의 주도적 관점이었던 맑스주의의 관점이란 다음과 같다. 철학이란 대립물의 통일과 투쟁으로 이루어지는 역사 속에서 토대인 경제 기구나 생산 양식(mode

4) 황희경, 「풍우란 철학사상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1997, 25~45쪽 참조.

5) 풍우란, 『中國哲學史』, 上 1930년, 河南人民出版社, 2001.

of production)의 영향을 받는 상부구조로서 사회의 이데올로기 역할을 하는 학문이다. 이런 관점 하에 철학사를 전개하는 것을 맑스주의에서는 과학적 이론 서술이라고 한다. 풍우란은 맑스주의적 계급의 관점을 일부 수용하면서, 동시에 철학적 해석방법에서 모두 『논어』의 원문적 근거에 입각하여 설명하고자 했기 때문에 그의 많은 견해는 당시 다른 철학사가들과 구별되는 독특한 점을 지니고 있었다.

풍우란은 논어 해석을 통해 공자사상의 가치 있는 부분을 드러내고 인정하면서 동시에 공자사상의 단점 역시 비판한다. 중국에서 1930-1970년대 공자 사상 연구 중 공자 및 유가문화에 대한 풍우란의 방식은 공자학 연구에서 독특한 위치를 차지하고 있다. 그는 맑스주의적 관점이 주류가 되어가는 시대 분위기와 공산정권 속에서 어떻게 유가 문화의 가치를 주장할 수 있었는가? 공자에 대한 풍우란의 해석을 읽어 보면, 중국전통유가문화에 대한 풍우란 해석관과 일관되는 점을 찾을 수 있다.⁶⁾

풍우란의 주장에 의하면, 유가문화는 중국문화의 일부분으로서 언제나 존재했으며, 중국역사 속에서 전통유가문화의 가치는 전적으로 부정될 수 없는 가치를 지니고 있다. 이에 대한 전면적인 부정은 중국역사상 중국 전통 가치가 보편적 가치를 지님을 부정하게 되는 것이므로, 공자와 유가문화연구에서 가장 바람직한 방법은 바로 전통문화의 계승과 비판을 함께 하는 방식이라고 풍우란은 주장한다. 풍우란은 당시 시대적 조류와 어울리면서 어떻게 이 계승과 비판의 실타래를 풀어나갔는가? 이에 대해 본고에서는 논어 해석을 중심으로 전개하고자 한다. 본고에서는 논어 해석 중 정

6) 어떤 연구자는 풍우란의 철학사 서술이 맑스주의 영향보다 오히려 앞 세대 금문경학(강유위 노선) 및 고문경학(장태엽 노선)에 대한 비판적 성찰, 호적과 고흥강 류의 국고정리파(실증주의, 의고파)에 대한 반발로 이해하는 것이 타당하다고 주장한다. 그러나 이런 입장도 더욱 세밀한 논증이 필요하다. 필자는 당시 시대적 배경으로서 중심이 되어 가던 맑스주의적 정세와 풍우란의 철학 기술을 위주로 논하고자 한다.

명, 예, 충용을 중심으로 논의를 전개해갈 것이다.⁷⁾

II. “정명(正名)” 해석

“정명(正名)” 이론은 시비(是非)와 선악의 표준을 제시하는데 근본이 되는 개념으로, 이것이 유가 정치철학의 근본이라는 점은 호적도 이미 지적했었다.⁸⁾ 풍우란은 올바른 정도(正道)를 걷는 사회상을 회복하려면, “정명”적 사유를 실행해야 한다고 공자가 주장하였다고 한다. 공자는 “정명”사상에서 “명(名)”과 “실(實)”이라는 개념으로 사회철학, 정치 철학을 전개한다. 여기에서 “명(名)”이란 사물의 명칭 혹은 개념을 의미하고, “실(實)”이란 개념이 가리키는 실질적인 사물을 의미한다. 공자가 추상적인 ‘명(名)’으로 구체적인 ‘실(實)’을 교정하려 한다는 것은, 사물의 “명칭, 명분(名)”을 제대로 이해한다면 자연스럽게 그 구체적인 “실질(實)”적 내용을 변화시킬 수 있다는 의미라고 풍우란은 해석한다.⁹⁾

공자의 “정명”사상과 관련해 풍우란은 『중국철학사』상편에서 이런 예를 든다. 제경공이 정치에 관해 공자에게 묻자, 공자는 “임금은 임금다워야 하고, 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아버지다워야 하고, 자식은 자식다워야 한다”라고 한다.¹⁰⁾ 『논어』안연(顔淵)편에서 제경공이 공자에게 나라를 다스리는 법을 묻자 공자는 “좋은 말씀입니다. 진실로 만일 군주가 군주 노릇을 못하고, 신하가 신하 노릇을 못하며 아버지가 아비 노릇을 못하

7) 논문의 분량상, 본고는 정명, 예, 충용론을 중심으로 논의를 전개할 것이다. 이 주제들은 당시 시대 분위기 안에서 그가 전개해 나간 해석의 독특성이 잘 드러나기 때문이다.

8) 호적, 앞의 책, 107쪽

9) 馮友蘭, 『三松堂全集』13권, 135쪽.

10) 『論語』, 「顔淵」. “君君, 臣臣, 父父, 子子.”; 馮友蘭, 『三松堂全集』13권 135~136쪽.

고, 자식이 자식 노릇을 못한다면 비록 곡식이 있더라도 내가 그것을 먹을 수 있겠습니까?”¹¹⁾라고 답한다. 이 네 가지 관계 속에서 첫 번째 “군(君)”, “신(臣)”, “부(父)”, “자(子)”는 모두 그것이 대표하는 구체적인 인간, 즉 “실(實)”을 가리킨다. 두 번째 “군(君)”, “신(臣)”, “부(父)”, “자(子)”는 추상적인 “명(名)”을 가리킨다. 사물의 “명(名)”은 그 사물의 표준을 규범화하며 공자는 이러한 표준을 “도”라고 일컫는다. “임금”이라고 불리우는 인간은 그 행동이 군자의 도에 어울려야 한다. 만약 사람들의 행동이 그가 대표하는 “명분”에 부합된다면 전체 사회는 “천하유도(天下有道)”의 체계를 구축할 수 있으며 정상적인 사회질서를 유지할 수 있게 된다고 그는 해석한다. 사물의 본래 명분(名)으로써 당시 사회 속에 나타난 도에 어긋나는 행동을 바로잡는 것, 그것이 소위 말하는 “이명정실(以名正實)”의 의미라고 풍우란은 해석한다.¹²⁾

풍우란은 당시 공자의 “정명”사상을 해석할 때 맑시즘의 관점을 일정 정도 적용하여 평가하는데, 사실상 이것은 봉건통치질서를 수호하기 위한 것이라고 주장하면서 공자는 이로써 낡은 통치제도를 옹호하면서, 봉건통치가 존재할 수 있는 하나의 이론적 근거를 남겼다고 평가한다. 그렇다면 공자는 어떻게 “제대로 명명함으로써 실질을 바로 잡음(以名正實)”을 실현했을까? 공자는 “천하에 도가 있다면(天下有道)”, 그 나라의 정치는 단지 상위 계급인 제후, 대부의 손에 넘어가지 않을 것이며 백성들도 쉽게 그 나라의 정치에 대해 탓하지 않을 것이라고 주장한다. 만약 천자, 제후 등 상위 계급과 서인과 같은 하위 계급의 사람들이 모두 각자 맡은 임무를 다 한다면 “만약 천하에 도가 없다면(天下無道)” 상황은 발생하지 않을 것이다. 그런데 당시 사회 질서, 제도의 파괴는 위로부터 시작되었다. 이것이

11) 『論語』, 「顔淵」. “公曰, 善哉, 信如君不君, 臣不臣, 父不父, 子不子, 雖有粟, 吾得而食諸?”

12) 馮友蘭, 『三松堂全集』13권, 135쪽.

“정명” 작업이 상층계급에서부터 시작되어야 할 이유이다. 이것은 다음과 같이 설명된다. 당시 사회 환경 속에서 일반서민들은 교육을 받을 기회가 많지 않았다. “군자”의 행동은 일반서민들에게 일정한 영향을 미치게 되므로, 군자의 바로잡음이 더 중요하다. 공자는 이에 대해 이렇게 비유한다. “군자의 덕행은 바람과도 같고 서인들의 덕행은 갈대와의도 같다. 바람이 갈대밭을 휩쓸고 가면 갈대들은 반드시 바닥으로 무너진다. 때문에 군자가 선을 행하면 백성들도 따라서 본받게 될 것이다.”¹³⁾ 이런 일종의 선량주의(善良主義, Elitism)적 발상, 즉 사회지배계급, 엘리트에 의하여 사회정책 문제는 근본적으로 채택된다는 발상을 바탕으로 하여 그는 “정명(正名)”을 설명한다. 통치계급이 성실하게 자신의 본분을 지키고 맡은바 임무를 다한다면 명분이 바르게 서지 않아서 발생하는 혼란들, 전체 사회의 혼란을 제지할 수 있다. 즉 자신의 명분(名)을 성실히 수행한다면, 그 사회의 계급 체계는 계속 유지될 수밖에 없다. 이 점에서 ‘정명(正名)’은 기존 사회질서를 공고히 하는데 기여를 하는 보수적 사유형태로 해석될 가능성이 있다.

반면 1919년에 호적이 서술한 중국철학사에서, 호적의 관점은 풍우란과 매우 다르게 구별된다. 호적은 다음과 같이 말한다. 공자는 행위의 “거심(居心)”과 (행위의) “동기(動機)”를 가장 중시하는 인생철학을 주장하는 부류에 속하기 때문에 정명주의를 제시하게 되었다고 한다. 호적에 의하면, 철학자들의 인생철학은 크게 두 가지 부류로 나눌 수 있는데, 행위의 효과나 영향을 중시하는 전자의 입장보다 행위의 동기를 중시하는 후자의 입장을 자신의 인생철학으로서 지지하는 자가 바로 공자라고 말한다.

풍우란은 공자의 “정명”사상에 대해 다음과 같이 평가한다. 공자가 “정명”사상으로써 당시 사회모순을 완화하려는 생각은 그리 현실적이지 않으

13) 『論語』, 「顔淵」. “君子之德風, 小人之德草. 草上之風, 必偃.”

며 너무 단편적이다. 그는 “부모를 섬기되 그 자신이 할 수 있는 힘을 다 하며, 임금을 섬기되 그 몸을 바치고, 벗과 더불어 사귀되 말에 성실함이 있다면, 비록 공부하지 않았다고 말하더라도 나는 반드시 그것을 배웠다고 말할 것이다”¹⁴⁾ 라는 구절을 통해, 봉건사회 속에서 인간이 가져야 할 도덕적 요구를 구체적으로 설명했다고 한다. ¹⁵⁾

풍우란이 생각하는 “정명”사상의 핵심은 인간마다 그들이 처한 사회적 지위에 따라 암묵적으로 약속된 사회적 역할을 엄격히 수행하는 것이다. 이 요구는 인간이 일반적으로 행할 수 있는 바를 넘어서는 때가 있지만, 인간의 진정한 품격을 드러내는 방식이라고 주장한다.¹⁶⁾ 각자 약속된 사회적 역할을 넘지 않는 것이 바로 인간의 진정한 품격이라고 하는 관점은 사회체계를 유지하도록 이바지하는 도덕규칙이라고 평가한다.

풍우란은 “정명”사상에는 긍정적으로 평가할만한 부분도 존재한다고 말한다. 공자가 추구하는 “이명정실(以名正實)”의 사회는 각자 도리를 지키는 사회를 그 목표로 삼는다. 만약 군주가 “군주된 도리”에 따라 행동한다면 그는 군주된 자의 “명(名)”과 “실(實)”을 두루 갖춘 셈이다. 만약 군주가 명칭만 지니고 있을 뿐, “군왕의 도(道)”를 행하지 않는다면 그는 군주로서 책임을 다하지 못한 것이며 군주라 부름을 받을 자격이 없다.¹⁷⁾ 이것이 바로 공자가 주장하는 “정명”사상의 의미이다. 이후 맹자로 인해, 정명사상은 혁명 사상으로까지 발전되는데, 공자 정명 사상은 맹자 사상보다 더 정적(靜的)인 이론형태로 평가된다.

공자의 정명사상은 이후 다양한 사상가들에 의해 재해석되고 발전된다

14) 『論語』, 『學而』, “事父母, 能竭其力, 事君, 能致其身, 與朋友交, 言而有信, 雖曰未學, 吾必謂之學矣.”

15) 馮友蘭, 『三松堂全集』 13. 175~177쪽.

16) 余敦康, 『中國哲學論集』, 遼寧: 遼寧大學出版社, 1998, 12~14쪽을 더 참조하길.

17) 이에 대해서 풍우란의 관점은 표준적 모범 행위를 중시하여 먼저 자기를 바르게 하여, 타인을 바르게 하려고 하는 것과 덕으로써 사람을 감화하는 것을 중시하는 것이 공자의 철학이라는 호적의 입장과 일치한다고 볼 수 있다. 호적, 『중국고대철학사』, 103쪽.

고 한다. 순자의 정명론, 법가의 정명론, 묵자의 명학 모두 이 공자의 정명론의 반향(反響)이라고 호적은 주장한다.¹⁸⁾ 풍우란은 중국명가의 시작이 바로 공자부터라고 주장하는 호적의 관점¹⁹⁾을 그대로 계승하지 않으나, 풍우란 역시 정명사상이 공자의 정치론의 핵심임을 간과하고 있지 않았다.²⁰⁾

III. “예론(禮論)”의 보수적 성격과 진보적 성격

공자가 “주례(周禮)”를 당시 가장 완벽한 사회제도로 보았다는 사실은 이미 널리 알려져 있다. 이것에 대해 풍우란이 해석할 때 예 사상의 보수적 성격과 진보적 성격으로 나누어서 평가한다.²¹⁾

풍우란은 공자가 “예”사상을 제대로 실현하기 위해, 그것을 “인(仁)” 개념과 연결했다고 주장한다. 공자는 “자신을 이기고 예로 복귀해야 인(仁)함을 이루게 된다²²⁾”라고 말한다. 그렇다면 어떻게 현실 세계 속에서 인간은 “예로 복귀(復禮)”할 수 있는가? 그는 또한 “예법에 부합되지 않은 일에 대해 우리는 보지 않고, 듣지 않고, 의논하지 않으며 행하지 말아야 한다”²³⁾고 말한다. 이것은 또한 군자로서 끊임없이 스스로 수련하는 과정

18) 호적, 앞의 책, 115쪽.

19) 호적, 앞의 책, 116쪽.

20) 정명론에 대한 풍우란의 논지를 보여주는 대표적인 글인 “名教之分析”(1926년 저작)을 중심으로 더욱 풍부한 해석을 하는 작업은 이후 작업으로 남겨두고자 한다. 지면이 제한되어 이 작업은 이후 작업으로 남겨놓는다. 또한 그 글의 중심문제는 본논문 주제의식과 거리가 있다.

21) 당시 임금이 임금답지 못하고 신하가 신하답지 못하고 아버지가 아버지답지 못하고 아들이 아들답지 못한(君不君, 臣不臣, 父不父, 子不子) 사회 현상을 변화시키려면 오직 “주례”를 회복하는 수밖에 없으며 공자는 “주례”가 회복되어서 더 나은 예가 사회의 중심이 되길 바라고 그런 사회를 이룩하는 것을 그의 소명으로 삼았다. “주례”의 최종목표는 바로 “정명”을 위한 것이다. 풍우란은 「공자를 논하다」라는 글에서 “공자는 그가 옹호하는 예의 실현을 위해 ‘정명’을 먼저 논해야 했다”고 지적하였다. ; 馮友蘭, 『三松堂全集』 12권, 293쪽.

22) 『論語』, 「顏淵」. “克己復禮爲仁”

이기도 하다. 그런데 풍우란은 공자의 이런 사유 형태는 사실상 자체 모순 점을 지닌다고 지적한다.

예법은 유가가 원하는 조화로운 사회를 위한 도구일 뿐인데, 공자가 예를 강조하는 사유 방식은 “예법다움”이라는 기준으로써 사람들의 행동을 구속하는 결과를 낳는다고 비판한다. 이러한 과정에서 사람들은 반드시 사회 속의 기존 예법을 따라야 하기 때문에 결국 진실한 감정을 드러내지 못하게 되고 이러한 예법은 사실상 화려한 표면만 가진 허울에 불과하다고 지적한다.²⁴⁾

이제, 공자가 말하는 “예”와 “인”의 관계에 대해서 풍우란의 해석방식을 더욱 자세히 서술해보자. 공자가 말하기를 “사람이 어질지 않다면 예가 있더라도 무엇 하리오? 사람이 어질지 않다면 예가 있더라도 무엇 하리오?”²⁵⁾라고 한다. 그리고 공자의 “인”에 대해 “강인하고, 굳세고, 소박하고, 말을 신중하게 하는 사람은 인(仁)에 가깝다”²⁶⁾ 라고 하고, “교묘한 말과 (보기에) 좋은 안색을 드러내는 자에겐 인(仁)이 드물다”²⁷⁾ 라고 해석한다. 여기서 우리는 공자가 성실과 진솔, 감언이설(甘言利說)하지 않는 품행이야말로 “인”의 표준 중 핵심으로 보고 있다는 것을 알 수 있다. 또한 인간의 품성에 대해 공자는 “문채(文)”과 “질박함(質)”의 관계로써 “예”와 “인”의 관계를 해석하는데, 이에 대해 풍우란은 다음과 같이 서술한다. 「용야(雍也)」편에서 공자는 “질박함이 문채를 이기면 거칠고, 문채가 질박함을 이기면 너무 고상하니, 문채와 질박함이 고루 갖추어진 자가 군자이다.”²⁸⁾라고 말한다. 한 사람이 만약 그 질박함, 소박함이 문채보다 과하면

23) 『論語』, 「顔淵」. “非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.”

24) 馮友蘭, 『三松堂全集』 12권. 293쪽.

25) 『論語』, 「八佾」. “子曰, 人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?”

26) 『論語』, 「子路」. “剛毅木訥近仁.”

27) 『論語』, 「學而」. “巧言令色鮮矣仁.”

28) 『論語』, 「雍也」. “質勝文則野, 文勝質則史. 文質彬彬, 然後君子.”

물상식해 보이고, 문체가 질박함, 소박함보다 과하면 허풍이 든 것 같다고 말한다. 오직 소박함과 문체가 적당히 어울려야 군자라고 할 수 있다. 인(仁)한 인간상에 대해 공자는 이와 같이 구체적으로 자세히 논하였다. 이런 해석은 이후 철학사가들에게 계승되는 일반적 해석방식이라고 평가할 수 있다. 풍우란은 공자가 주장하는 군자란 인격이 고상하면서 꾸밈이 없어야 하는데 “질박함”이란 특성이 인간 품성의 가장 중요한 자리를 차지해야 한다고 설명했다. 즉 한 인간의 진실 되고 소박하며 순수한 감정이야말로 “예”의 기본이다. 공자가 논어에서 인격의 품격을 논할 때 특히 인간의 감정 표상 방식을 강조한다는 것을 알 수 있다고 풍우란은 해석한다. 그런데 풍우란은 공자가 인간성의 완성을 위해 진실한 감정을 드러내는 방식을 논하면서도 ‘예’로써 인간의 진실한 감정 표현을 구속함을 인정하는 것은 모순이라고 주장한다.²⁹⁾

또한 풍우란은 공자가 “주례” 회복을 염원하는 점에 대해서도 독특한 관점을 가지고 평가한다. 풍우란에 의하면, 그것은 당시 사회제도를 유지하고자 하는 보수적 사유와 구분되는 지점이 있다고 평가한다. 공자는 “주례”가 가장 완벽한 사회제도라고 주장하지만 이후 세대가 주례의 모든 예법문화를 반드시 계승할 필요는 없다고 생각한다고 풍우란은 해석한다. 그는 공자가 역대 왕조의 교체 과정중 선대 예법제도를 그대로 수용한 것이 아니라, 이에 대해 일정 정도 변혁을 시도하면서 그 제도를 당시 사회에 적용시켰다는 점을 언급한다. 그렇다면 공자가 “주례”의 회복을 주장하는 것도 그것이 기존 예법과 다르고, 현 사회의 예법 방식을 변화하기를 원하면서 모색한 것이므로, 당시 기존 사회질서에 대해 의구심을 품고 일정한 변화를 시도한 개혁성을 가진다고 해석할 수 있다.

그리고, “예”를 서민 계층까지 적용시키려는 했던 공자의 주장은 이런

29) 余敦康, 『中國哲學論集』, 1998, 16~18쪽을 더 참조하길.

관점과 상통된다고 한다. 이런 방식으로 그는 공자 예사상이 갖는 진취적 성격을 드러낸다.³⁰⁾ 서주(西周)시기 예의 제도에 대해서 공자는 『예기』에서 “서인 이하는 예로 다스리지 않고 대부 이상은 형으로 다스리지 않았다”³¹⁾고 기술했었다. 다시 말하자면, 예는 일반백성에게 적용하지 않으며 형벌 또한 귀족계층에게 적용하지 않았던 것이 당시 사회풍조였다. 백성들은 예법 제도를 모르기에 형벌로 다스릴 수밖에 없고, 귀족들은 예제를 잘 알기 때문에 형벌은 그들에게 적용되지 않았다고 해석할 수 있다. 서주시기에는 엄격한 예의와 법 제도로 일반백성들을 규제하였으며 이런 방식으로 통치계급의 이익을 수호하고 공고화했다는 것을 알 수 있다.

그런데 풍우란에 의하면, 위에 기술한 당시 시대 풍조와 달리, 공자는 『논어』에서 일반백성들도 예를 알 수 있다고 말한다. 그래서 “인도(引導)하기를 법령(法令)으로 하고, 가지런히 하기를 형벌(刑罰)로써 하면 백성이 형벌만 면하려 하고 부끄러움이 없을 것이다”³²⁾라고 한다. 여기에서 공자는 오직 법령과 형벌로써 백성을 다스린다면 백성들은 형벌을 면하고자 하는 마음이 있을 뿐, 수오지심(羞惡之心)이 없게 된다고 말한다. 그런데 만약 도덕으로써 백성들을 교화하고 예의로써 백성들을 이끈다면, 백성들에게 수오지심(羞惡之心)이 생길 뿐 아니라 예의를 준수하게 된다. 공자는 형벌 또한 귀족에게 적용해야 한다고 주장하지 않았지만, 예의를 일반백성들에게까지 확대하여 적용시키는 준칙을 제시한다.

풍우란은 공자가 주장하는 예의로써 백성들을 대해야 한다는 관점이 일정 정도 진보성을 지니지만 공자의 이런 관점은 결국 통치계층의 이익에 부합한다는 점에서 보수성을 지닌다고 평가한다. 그는 통치계급의 우민

30) 余敦康, 앞의 책, 19쪽을 더 참조하길.

31) 『禮記』, 「曲禮」, “禮不下庶人, 形不上大夫”

32) 『論語』, 「爲政」, “道之以政, 齊之以刑, 民免而無恥, 道之以德, 齊之以禮, 有恥且格.”

(愚民) 정책에 비해 공자의 이런 사유 방식, 즉 예의를 다해 백성을 대해야 한다는 관점이 더 교묘한 통치방식이라는 점을 지적한다. 이를 통해서 백성들이 스스로 통치계급의 가치를 받아들여 내면화하게 되고, 결국 통치계층을 위해 더 교묘한 착취수단을 공자가 제공한 것이나 마찬가지라고 평가한다. 33)

풍우란은 주장하길, 공자의 “예” 사상은 보편적 가치를 지니지 않고 제한성을 지니고 있으며, 특정 역사시기의 필연적인 결과일 뿐이라고 한다. 맑스주의 관점에 의하면 “예” 사상은 상부구조에 속한다. 상부구조란 국가의 정치, 사상, 종교 등으로 구성되고 사회의 생산수단을 통제하는 자, 지배 계급의 권리를 드러내고 정당화하는 역할을 한다고 설명된다. 상부구조는 토대를 “동결”시키고 사회를 가로막기도 한다고 맑시즘에서는 주장한다. 토대가 사회적 갈등의 뿌리라면, 상부구조는 이 모순이 드러나는 영역인데, 바로 “예” 사상을 통해, 계급 간 경제적 갈등이 정치 이데올로기적 형태로 드러나는 것이다. 공자가 주창한 “예” 사상은 신흥통치계층에게 적용되었고 당시 사회상에 적용되었다. 이런 관점에서부터 보자면 이런 공자의 “예”사상은 이전 통치 사상보다는 상대적으로 진일보한 성격을 갖는다고 풍우란은 평가한다.

IV. “중용(中庸)” 해석

“중용(中庸)”은 유가의 인간관과 사회관을 드러내는 근본적 철학 개념 중 하나이다.”34) “중용” 개념에 대한 해석에서 우리는 풍우란이 바라보는

33) 余敦康, 『中國哲學論集』, 20~23쪽을 더 참조하길.

34) 『논어』중 공자가 “중용”에 대한 해석은 다음과 같다. 그는 “중용의 덕 됴됨이는 지고지상의 것이리라! 그런데 백성들 중 그것에 오래 머무는 사람이 드물어졌다”라고 한다. (“中庸之爲德也, 其至矣乎, 民鮮久矣.”, 『論語』「雍也」). 이 구절을 통해 우리는 공자가 “중용”을 인간의 도덕 수양의 기반으

유가의 이상적 인간의 형상을 알 수 있게 된다.

풍우란은 당시 많은 사람들이 “중용”에 대해 잘못된 인식을 갖고 있다고 주장한다. 일부 사람들은 “중(中)”을 철저히 못하거나 애매모호한 뜻으로 해석하지만 이런 해석 자체는 잘못된 것이라고 한다. 그에 의하면, “중(中)”의 본래 의미에는 이런 의미가 포함되지 않았기 때문이다.³⁵⁾ “용(庸)”에 대한 일반적 해석에서도 오해가 있다고 풍우란은 말한다. 그 중 하나는 진취적이지 않고 평범하게 살며 포부가 없이 성과를 얻지 못하는 사람을 가리켜서 “용(庸)”이라 일컫는다는 해석이다. 어떤 인간의 인식이 경박하고 저속할 때, 그런 인간을 “용(庸)”인이라 해석할 때가 있다. 풍우란은 이런 잘못된 해석들에 대해 아래와 같이 서술한다. “범사에 철저히 못하고 애매모호하며 저속하기 그지없는 인간 부류를, 중용지도의 인간 부류로 부르는 경우가 있다.”³⁶⁾ 이런 서술은 “용(庸)”의 잘못된 적용에 대해 지적하는 것이라고 한다.

반면 풍우란은 “중용”의 함의에 대해서 철학사에서 주희의 관점을 언급하고 지지한다. 그는 “‘중(中)’자는 치우침 없이 공정하며, 지나침과 족함이 없다고 하는 것이다. 그리고 ‘용(庸)’자는 평상시 일상의 문제를 처리할 때, 장악해야할 적당한 정도이다”³⁷⁾라는 중용에 대한 주희의 해석을 저서에서 인용한다. 이 해석에 입각하여 풍우란은 중용에 대해 매우 긍정적으로 평가한다. 그는 공자 및 그 후세 유가에서 말하는 “중(中)”이란 범사에 적당하다는 뜻을 가리키며 “용(庸)”은 일반적이라는 의미를 지닌다고 해석한다. 이에 대해 정자(程子)가 “중용은 천하의 정해진 이치이다(庸者天下之

로 본다는 것을 알 수 있으며 이러한 도덕관은 현실세계에서 인간이 오랫동안 노력해야 하는 것으로, 체화하기 힘든 덕성으로 파악하고 있다는 것을 알 수 있다.

35) 馮友蘭, 『三松堂全集』 4권, 388쪽.

36) 馮友蘭, 앞의 책, 388~389쪽.

37) “中者, 不偏不倚, 無過無不及. 庸, 平常也. 卽在處理事物的矛盾時應當掌握合适的度”, 程樹德, 『論語集釋』, 藝文印書館, 1990. 14~16쪽.

定理)라고 주석한 부분을 풍우란은 다시 인용한다. “용(庸)은 천하의 변하지 않는 이치이며 인간이 모두 따라야 하는 불변의 진리이다.” 그리고 “중의 도는 역시 용의 도이다(中道亦是庸道)”라 하여, “중용”은 사람들로 하여금 적당한, 가장 일반적인 상태를 유지하라는 의미라고 그는 해석한다. 풍우란에 의하면, 구체적으로 “중용”은 범사에 넘치거나 모자람이 없어야 하고 적당한 상태를 유지해야 한다. 예를 들어 자신감이 넘치는 사람이 자신감이 넘치면 오만이 되고 과분하게 겸허하면 허위로 보인다. 이 두 가지 경우는 모두 “중”의 경우가 아니다, 오직 자신감과 오만, 겸허와 허위를 적당한 선으로 유지했을 때, 바로 ‘중용’이 되는 것이다.³⁸⁾ 그는 중용을 인간의 삶에 적용하고자 할 때, 이제까지 서술한 관점이 바로 공자를 비롯한 이전 철학자들이 지적했던 바라고 말한다.

풍우란은 중용적 사유와 연결시켜서 도덕과 이익(義利)의 문제에서, “흡도호처(恰到好處, 꼭 들어맞음)”란 무엇인가 묻는다. 만약 우리가 일상 생활에서 처신할 때 얻을 수 있는 최대 효과를 얻는다면 이 효과는 적절한 것이라 평가되고 이 때 우리는 그것을 적당한 선에서 멈추어야 한다. 바로 이것을 중(中)이라고 한다. 만약 그것이 계속 나아가서 지나치게 된다면, 문제가 발생한다.³⁹⁾ 그리고 풍우란은 “중(中)”의 상태란 고정불변한 것이 아니라고 말하면서 적당하다는 의미의 핵심은 상황에 따라서 변화한다는 점을 지적한다.

이 외에, 풍우란은 “용(庸)”에 대해 자신만의 관점을 갖고 해설한다.功名(功名)과 이욕(利慾)의 관점에서 봐도, “용(庸)”이란 바로 일을 성공시키는 방법이면서도 가장 일반적인 방법이다. 이러한 방법은 누구나 사용할 수 있기에 가장 일반적이고 평범한 것이다. 만약 사람들이 가장 일반적인

38) 馮友蘭, 앞의 책, 387~390쪽.

39) 蒙培元, 『心靈超越與境界』, 人民大學出版社, 1998. 85쪽을 참조하길.

방법을 쓰고 성공을 얻는다면 이런 방법이 바로 천하 불변의 진리이다. 만약 사람들이 노력하지 않고 요행을 바라며 지름길을 간다면 이런 행동은 천하의 정한 이치가 될 수 없다. “소인이 위험한 일을 하며 요행을 바라는 행위”⁴⁰⁾에 대해서 그는 다음과 같이 경고한다. 일반적인 방법으로 실행하면 실패의 확률과 성공의 확률은 균등하지만, “요행을 바라는 행위”는 요령을 피우고 지름길을 가는 듯 보이면서도, 자칫하면 일을 망치게 된다고 말한다. 풍우란이 보기에 “중용지도”는 인간관계와 처세술의 행위준칙이면서, “극고명이도중용(極高明而道中庸)”은 철학자로서 그가 추구하는 최고의 사상경지였다.⁴¹⁾ 공자는 말하길, 군자는 시시각각 항상 “중”의 상태를 유지해야 한다고 주장했다. 이 관점에서 볼 때 풍우란은 “중용지도(中庸之道)”를 유가적 인간이 대처하는 생활의 최고 원칙으로 내세운다는 점을 알 수 있다.

이후 1970년대를 지나 1980년대에 와서 풍우란은 유가적인 인간관을 드러내기 위해 “중용”에 대해 자세히 논하면서도, 계급투쟁의 관점에 입각하여 논어에 드러난 공자사상을 분석한다. 이 때 그는 공자사상을 반동적인 철학 사상으로 정의를 내리며 비판을 전개하기도 하였다. 문화혁명시기 풍우란의 논어 해석에서 보였던 관점은 1980년대에 와서도 기본적으로 지속되어서 공자의 “극기복례”사상이 노예주 계급의 통치사상을 홍보함으로써 노동인민을 압박하고 착취하는 것이라 주장하며 그것은 봉건사회의 발전을 저해하고 노예사회 회복의 목적을 달성하기 위한 사상이었다고 평가한다.⁴²⁾

이와 비슷한 관점에 입각하여, 풍우란은 공자가 말하는 “애인(愛人)”사

40) 『中庸』, “君子居易以俟命, 小人行險以徼幸”

41) 馮友蘭, 『중국철학의 정신(新原道)』, 서광사, 1987. 41쪽 참조.

42) 1984년에 출판된 삼송당자서(『三松堂自序』)를 보라.

상에 대해서 다음과 같이 말한다. 이것은 모든 인간을 사랑하는 것이 아니라 일부 노예주 계층만을 사랑하는 사상이라고 평가하였다. 그는 공자가 “애인(愛人)” 사상으로 당시 계급모순을 완화시키려고 하고, 작은 선심으로써 노동인민들을 마비시키고 노동인민들이 스스로 기꺼이 통치를 당하게 하여서, 이로써 통치계급의 지위를 공고히 하려는 목적을 가지고 있었다고 평가한다. 풍우란은 계급사회에서 “인애(仁愛)”, “충서(忠恕)와 같은 도덕사상은 모두 계급적 편파성을 지니고 있고, 계급을 초월한 보편적 도덕이 아니었다고 지적한다. 공자가 주장하는 이런 사상은 모두 노예주 귀족계급의 이익을 수호하기 위한 것이고 사기성과 위선성을 지니고 있다고 말한다. 그래서 풍우란은 공자의 인, 충서 사상이란 결국 역사의 후퇴를 야기하며 사회의 진보를 가져오지 못한다고 주장하게 된다.⁴³⁾

V. 결론

풍우란은 공자의 “정명”사상에 대해 다음과 같이 평가한다. 그는 공자가 “정명”사상으로써 당시 사회모순을 완화하려는 발상은 그리 현실적이지 않으며 단편성을 가진다고 주장한다. 그는 공자의 정명이론은 결국 봉건통치질서를 수호하는 보수적 사유형태라고 해석한다. 풍우란 정명론 해석은 호적 이론과 다른 점도 있고, 일관된 점도 가지고 있다. 그리고 공자의 “예” 사상이란 보편적 의의보다 제한성을 지니고 있으며, 특정 역사시기의 필연적인 결과일 뿐이라고 평가한다. 풍우란은 공자가 주창한 “예”

43) 필자의 이런 관점은 황희경의 연구와 일관되었다. 이와 관련하여 황희경의 이 논문을 참조할 수 있다. 『풍우란의 인간관의 의의와 한계』, 『大東文化研究』 34, 성균관대학교 대동문화연구원, 1999, 283~302쪽.

사상이란 신흥통치계층에 적용되었던 윤리관이라고 한다. 그럼에도 불구하고 공자의 “예”사상은 이전 통치 사상보다 진일보한 성격을 갖는다고 풍우란은 분석한다. 또한 풍우란은 유가의 기본적 인간관을 드러내기 위해 “중용”에 대해 자세히 논하면서, 계급투쟁의 관점에 입각하여 공자사상인 인애(仁愛), 충서(忠恕) 개념을 분석한다. 총체적으로 볼 때 풍우란의 공자 평가가 계급적 편파성으로 인해 이론적인 결여가 형성되었다고 평가한다면, 그 주된 원인은 중국에 귀국한 직후부터 지니고 있던 자신의 학술적 입장을 계속 견지하지 않은 데 있다고 본다.⁴⁴⁾ 오사혁명 이후, 신문화 운동이 시작된 시점에서 공자를 비판하는 전반적 시대풍조 속에서 풍우란의 학술적 입장 또한 변화하였다. 그는 학술과 정치의 관계에서 학술적 입장을 정치적 태도와 연결시켰고, 그로 인해 결국 그의 학술관점이 일관되지 않게 전개되었다고 강하게 비판할 수 있다.⁴⁵⁾

풍우란은 제 일 세대 신흥유가의 대표적인 인물로서 여러 차례 “구방신명(舊邦新命)”의 문제를 제기하면서 “친구방, 신명 보충(闡舊邦以補新命)”하는 것을 일평생 노력의 방향으로 삼았다고 알려져 있다.⁴⁶⁾ 여기에서 말하는 “구방(舊邦)”은 중국고전문화를 가리키며 “신명(新命)”은 현대화를 말한다. 중국전통문화가 중국 민족에게 역사상 깊은 영향을 미쳤다는 것은 분명한 사실이다. 그는 새로운 역사 환경 속에서도 유가사상이 중국사회의 주류문화로서 자리 잡을 수 있도록, 유가사상을 현대사회의 발전에 맞게 적용하고자 했고, 이것을 자신의 삶의 목적으로 삼았다. 이것은 20세기 공

44) 蒙培元, 앞의 책, 427~430쪽을 참조하길.

45) 풍우란의 공자사상에 대한 평가에 관하여 풍우란 학술 초기 입장과 후기입장이 다르다는 것은 주지의 사실이다. 그런데 전통문화의 수호자로서 공자 사상에 대해 풍우란은 결국 어떻게 평가하는가. 최종의 평가가 존재한다고 필자는 본다. 그의 일생을 종합적으로 보았을 때 이에 대한 풍우란의 평가가 결국 일관되지 못했다고 필자는 평가하는 것이다. 당시 정세나, 시대적 조류에 따라 학술 서술에서 변화가 있다면, 그것은 어떻게 정당화될 수 있는가, 이런 근본적 질문도 던질 수 있을 것이다.

46) 謝退齡 編選, 『闡舊邦以補新命:馮友蘭文選』, 遠東出版社, 1994.

산혁명으로 시작된 새로운 역사의 시기에 풍우란이 중국전통문화의 새로운 사명으로 부여한 바이기도 하다.

풍우란은 중국문화에 대한 연구를 통해 자신의 임무를 완성할 것을 염원하였는데, 공자에 대한 연구와 공자의 가치에 대한 긍정적 평가는 유가 사상의 중요성을 역사상 드러내는 작업을 의미한다. 풍우란은 공자를 연구할 때 중국역사 속에서의 지위를 긍정하며, 그를 위대한 교육자라고 인정하고 추앙하는 것은 진보적인 도덕 가치관을 수호하는 의의를 지닌다고 주장했지만, 동시에 그는 공자의 보수적인 측면 또한 강하게 비판하였다.

풍우란은 공자사상의 가치를 재조명하는 동시에 공자사상과 현대 사상의 융합도 함께 시도하면서 전통유가문화를 새로운 사회 환경에서 새로운 의미를 부여하고자 노력하였다. 풍우란은 “구방(舊邦)의 동일성과 독특성을 유지하도록 노력하면서 현실신명(新命)을 추진해야 한다”⁴⁷⁾고 한다. 여기에서 “신명(新命)”을 완성하는 과정은 전통문화 계승과 현대화 양자의 관계를 조율하는 과정에서 가능하다. 그러나 이 과정 속에서 전통문화의 고유의 가치를 정밀하게 드러내려는 시도는 결국 성공했는가? 풍우란은 당시 현대사조로서 맑스주의 시각을 일부 받아들이면서도 『논어』 원문적 근거에 입각하여 그것의 보편적 의의를 드러내고자 하였으나, 그 작업이 과연 온전히 성공하였는지 의문을 제기할 수 있다. 그런데 이러한 공자사상에 대한 풍우란의 견해는 1900년대 급변하던 현대중국사회의 전반적인 시대 맥락과 함께 독해해야 제대로 이해될 수 있다는 점을 재차 강조하고자 한다.

47) 馮友蘭, 『三松堂全集』13, 368쪽.

|참고문헌|

『論語』

『中庸』

胡適, 민두기 편역, 『호적문선』, 삼성문화재단, 1972.

_____, 민두기 등 편역, 『중국고대철학사』, 문교부, 1962.

馮友蘭, 박성규 옮김, 『중국철학사』, 까치, 1999.

_____, 정인재 옮김, 『중국철학사』, 형설출판사, 1995.

_____, 『중국철학의 정신(新原道)』, 서광사, 1987.

胡適, 『中國哲學史大綱』 卷上, 上海書店, 1990 .

蒙培元, 『心靈超越與境界』, 人民大學出版社, 1998.

謝遐齡 編選, 『闡舊邦以輔新命—馮友蘭文選』, 上海遠東出版社, 1994.

馮友蘭, 『新世訓』, 北京大學出版社, 2011.

_____, 『論孔丘』, 人民大學出版社, 1975.

_____, 『三松堂全集』, 河南人民出版社, 2001.

_____, 『中國哲學史』(上, 下), 河南人民出版社, 2001.

余敦康, 『中國哲學論集』, 遼寧大學出版社, 1998.

程樹德, 『論語集釋』, 藝文印書館, 1990.

황희경, 「풍우란 철학사상에 관한 연구」, 성균관대학교 박사학위논문, 1997.

_____, 「풍우란의 인간관의 의의와 한계」, 『大東文化研究』 34, 성균관대학교 대
동문화연구원, 1999.

<Abstract>

An Analysis of Analects : Focusing on Feng Youlan's Interpretation of Kongzi's Thought

Kang, Ji-yeon

Feng Youlan and Hu Shi, two celebrated Chinese philosophers during the period of 1900, were regarded as well-versed in learning of all ages and as masters of integrating cultures of the West and East into a unified one. Despite the widely known broad generalization of their scholarship, however, their attitudes in regard to traditional culture differ widely and their respective assessment of Kongzi (Confucius)'s thought noticeably varies as well. A comparison of their views of Kongzi reveals that Feng Youlan's view of Kongzi is unique in terms of singularity and profoundness of its view. Hu Shi views Kongzi as a politician rather than as a theoretician and contrary to the well-received common understanding, he further argues that the mainstream thought shaping China's tradition and culture is culture of Daoism spearheaded by Laozi all.

By contrast, Feng Youlan, in the section on "Kongzi" in his celebrated book entitled "History of Chinese Philosophy," defines Kongzi

as an educator who first established a privately-run institution of learning and rendered academic discourse publicly accessible for the first time in the history of China. He further argues that Kongzi's contribution in the history of education of China is much more valuable and far-reaching than that as a politician. Feng Youlan acclaims highly the standing of and contribution of Kongzi within tradition and culture of China and agrees to the view that Confucianism trail-blazed by Kongzi has been the dominant thought shaping China throughout the ages. This Feng Youlan's view of Kongzi is distinctly contrary to that of Hu Shi.

Key words : Analects, Rituals, Confucian, China, Feng Youlan

강지연

창원대학교 철학과 조교수

(51140) 경남 창원시 의창구 창원대학로 20, 창원대 11-116

전자우편: lightsolemn2@daum.net

이 논문은 2020년 2월 29일 투고되어 2020년 4월 1일 심사 완료하였으며, 2020년 4월 8일에 게재 확정 통보하였음.