

## 『중국현대철학사론』 6장 동서 ‘융회’와 형식주의 신이학(발제)

1. 사상의 확대와 구조
2. 동서비교와 ‘인생철학’ \*
3. ‘새로운 언어분석’ \*
4. 신이학과 논리적 형식주의 \*
5. 이기론과 ‘유형론’
6. 예술과 경계론 \*
7. 역사관과 신이학에 대한 비판들
8. 철학사와 형이상학적 보수주의

### 1. 사상의 확대와 구조(669~671)

\* 풍우란(1895~1990)

- 1912년 장학생으로 중국공학에 들어가 외국어와 서양 학문 중심의 중등 교육. 1915년 대학 예과생 자격을 얻어 북경대학 입학. 1919년 국비유학생 자격으로 미국 컬럼비아대학으로 유학. 1924년 동 대학에서 철학박사학위 취득. 듀이의 실험주의와 몬터규의 신실재론 학습.

- 풍우란은 전통사상과 서양사상 사이에서 지적 정체성과 위기와 자기분열을 경험해야 했다. 그는 시적이기보다는 산문적이며, 실천적 의지의 소유자라기보다는 혼란을 피해 비현실적 개념에 진실성을 부여하려는 사변적 은일자로 보인다.

- 풍우란의 포괄적인 철학적 교양은 신사층의 보수적 측면과 함께 제국주의에 반발하는 민족 의식과 분리될 수 없었다. 그는 서양의 경험주의보다는 합리주의 전통을 선호하고, 이와 연관하여 송명이학(특히 정주학)을 보편성을 갖는 세계 철학으로 형성하려는 지적 관심을 갖게 된다. 또한 그는 정치적으로는 유교적 성왕 관념의 영향을 벗어날 수 없었으나, 듀이나 러셀의 영향으로 온건한 사회주의적 요소를 가미한 개혁 자유주의적 성향도 갖고 있었다.

- 저서: 『인생철학』(1926) 『중국철학사』(상하 1935) 정원육서貞元六書-『신리학新理學』(1937) 『신사론新事論』(1940) 『신세훈新世訓』(1940) 『신원인新原人』(1943) 『신원도新原道』(1945) 『신지언新知言』(1946) 『중국철학사간사』(1948) 『중국철학사신편』(1990) -> 풍우란의 사상은 철학사 서술과 ‘중국철학’에 대한 연구와 창작이 서로 뒷받침하며 만들어졌다. 1919년 호적 『중국철학사대강』(上)과 1934년 풍우란 『중국철학사』(상하)의 출간은 서양철학을 표준으로 한 중국철학 연구의 기본적 틀이 만들어졌음을 의미했다. 이로부터 ‘중국철학’이 시작된다. “중국 철학이란 중국의 모종의 학문 혹은 모종의 학문의 어떤 부분 가운데 서양에서 일컫는 철학으로 이름할 수 있는 것을 말하고, 중국철학자란 중국의 모종의 학자 가운데 서양의 소위 철학자로 이름할 수 있는 사람을 말한다.”(『중국철학사』상)

\* 풍우란 사상의 발전 과정 4단계

(1) 제1기 : 인생철학 시기(1919~1926). 『인생철학』(1926). 철학은 인생의 의미와 연관된 가치를 문제 삼는다.

(2) 제2기 : 철학사에 대한 작업 시기(1926~1935). 『중국철학사』(상하)에는 제3기에 뚜렷하게 드러나는 플라톤주의적 논리 분석법과 인식론적 관점이 반영되어 있다.

(3) 제3기 : 신이학적 체계 시기(1930~1948). 정원육서. 20세기 초 분석철학의 논리적 기법을

진정한 형이상학의 길로 가는 확고한 방법으로 선택한다. 그는 중국의 전통철학이 논리에 대한 반성을 결여한 채 실천적 이상을 논한 한계를 갖고 있다고 본다. 따라서 송대 이학에 대한 형식논리적 논의를 통해 인격 이상을 말하는 철학으로 나아갈 수 있다고 생각한다.

(4) 제4기 : 중국철학사 수정 시기(1949~1990). 『중국철학사신편』. 그는 역사적 조건의 제약을 벗어난 보편적 가치는 비판적 계승법을 통해 전승될 수 있다고 믿는다.

[보충] 풍우란은 1기 2기에는 ‘중국에서의 철학’을, 4기에는 ‘중국적 철학’을 주된 태도로 가졌다. 3기 ‘신리학’ 시기에는 ‘중국에서의 철학’에서 ‘중국적 철학’으로 태도가 변화되어 간다.

[보충] 김악림의 풍우란 평가(1931년 풍우란의 『중국철학사』(上) 「심사보고」 797~798쪽)

“중국철학사는 중국철학의 역사인가? 중국에서의 철학사인가? ... 중국철학사 서술에는 두 가지 근본적인 태도의 문제가 있다. 하나의 태도는 중국철학을 중국 國學 가운데 하나인 특별한 학문으로 보는 것이다. 그렇다면 보편철학(서양철학)과 같고 다름에 있어 정도 문제가 발생하지 않는다. 다른 하나의 태도는 중국철학을 중국에서 발생한 철학으로 보는 것이다.” 전자는 중국적 철학(中國哲學 또는 中國의哲學), 즉 중국의 전통철학을 가리킨다. 후자는 중국에서의 철학(在中國的哲學), 즉 중국의 전통철학 중에서 서양철학과 유사한 또는 동일한 철학을 가리킨다. 따라서 전자를 중국철학이라고 한다면, 중국철학의 특수성이 강조되므로 중국철학과 서양철학은 각각 다른 특성을 가진 철학으로 인정된다. 그러나 각각 전통(東)과 근대(西)를 대표하게 되므로 대립과 충돌은 필연적이다. 후자를 중국철학이라고 한다면, 중국철학의 보편성이 강조되므로 전통과 근대의 대립과 충돌은 발생하지 않는다. 그러나 서양철학과 유사하거나 동일한 부분만이 중국철학이므로 이를 과연 진정한 의미의 중국철학이라고 할 수 있는가의 문제가 제기되게 된다. 풍우란은 후자의 태도를 취했다.

#### \* 중체서용을 벗어남

- 풍우란의 사상은 민족의식을 배경으로 하면서도 중체서용이라는 이전의 좁은 틀을 벗어난다. [보충]“나는 서로 다른 문화의 모순과 충돌의 시대에 생활하고 있었다. 내가 답해야 할 문제는 어떻게 이 모순과 충돌의 성질을 이해해야 하는지, 어떻게 이 충돌과 모순을 적절히 해결해야 하는지, 이 모순과 충돌 가운데서 나는 어떤 입장을 가져야 하는지에 대한 것이었다. ... 나는 (동서 문화의 문제는) 내향과 외향의 대립이지 동양과 서양의 대립이 아니라고 생각한다. 사람의 사상은 모두 같고 동양과 서양으로 나눌 수 없다. 앞에서 말하는 것과 같은 대립(정신문명과 물질문명)은 동양 철학에도 있고 서양 철학에도 있다.”(자서)

- 풍우란은 ‘體’의 차원에서 동서소통의 길을 열었다. 이 길이 방법적으로는 논리적 분석법이며, 주제적으로는 우주와의 합일을 지향하는 형이상학이다. 이 형이상학은 내면적 초월에만 몰입하는 것이 아니라 외부와의 도덕적 관계를 유지하는 中道の 구조를 갖는다.

## 2. 동서비교와 ‘인생철학’(671~686)

#### \* 동서비교의 태도

- ‘인생철학에 대한 비교연구’인 학위논문(1923)을 개작한 『인생철학』(1926)은 ‘신리학’으로 알려진 그의 철학체계의 첫 단계이다. 이 학위논문은 논리적 분석 방법을 도입하기 이전의 것이지만, 동서철학을 융화하는 중도적 태도를 잘 보여준다.

- “철학사 중심의 동서문화 문제”를 주제로 생각하게 된다. “내가 거머쥔 무기는 정주도학에 가까운 사상체계였고, 나는 그것을 무기 삼아 ‘계승하여 논하는’ 방식의 사상체계를 형성했다.” 그가 계승하고자 했던 것은 일종의 비판적 계승이었다.

\* '인생철학'

- 풍우란은 인간과 세계의 관계를 가치적 관계로 본다. 따라서 동서양의 전통철학들은 각자의 고유한 인생이상을 논하는 세계관이다. “철학은 좋은 것을 추구하는 학문이다.” 인생철학으로서의 철학은 도덕론과 우주론을 포함한다.
- 그러나 하나의 철학체계가 있는 것이 아니라 다수의 철학이 있다. 각 철학은 자신의 이상적 비전[見]이 어떤 것인지에 따라 서로 다르다. 풍우란은 다원적 우주관의 입장에서 동서철학사에 대한 연구 방법을 제시한다. 그것은 “제 학파의 인생철학에는 상당한 가치가 있음을 인정” 하고, “제 학설을 두루 편람”한 다음, 그것을 “용인하는 태도”를 갖는 것이다.
- 기존의 철학체계들을 그 이상화의 방식에 따라 크게 두 가지 부류로 나눈다. ‘益道’와 ‘損道’. ‘익도’는 자연을 이용하여 문명의 진보를 지향하고, ‘손도’는 문명을 비판하고 자연으로 돌아가는 방향을 취한다.(노자 “爲道日損, 爲學日益”) ... 중국이 밖으로는 산업화와 민주화를 필요로 한다는 측면에서는 ‘익도’를 취할 필요가 있으며, 정신적 이상을 추구해야 한다는 점에서는 ‘손도’를 추구해야 한다고 보고 양자를 조화시킨 ‘중도’를 제안한다.

\* '인생철학'의 내용

- ‘익도’에 해당하는 실용주의적 진리관과 신실재론의 입장 수용한다. 풍우란은 신실재론에 따라 ‘구체적 사물’의 실재성에 대한 믿음을 견지하고, 사물들의 공동의 본질적 속성으로서의 ‘보편자[共相]’의 실재성을 인정한다. -> 『신이학』(1939)에서 ‘理’를 ‘共相’으로 본 것에 영향
- 인간성의 다양한 층위를 인정하고 그 실현을 논한다. 이 지점에서 그는 선과 에로스를 연결시키는 그리스적 관점을 채택한다. 그리고 이를 송명리학의 이상인 ‘天道’와 이를 실현하기 위해 인간은 ‘人道’가 필요하다는 것과 함께 이야기한다.
- 도덕과 제도의 필요성을 인정한다.
- 다양한 풍요성과 조화의 심미성을 사회적 이상으로 생각한다.

3. '새로운 언어분석'(687~703)

- [보충] “중국철학자의 철학은 논증이나 설명의 측면에서 서양이나 인도철학자의 철학에 비하면 크게 뒤떨어진다. ... 철학자는 논변하지 않으면 몰라도 논변한다면 반드시 논리학을 사용해야 한다. 그러나 중국철학자들은 대체로 주장을 수립하는 데에 진력하지 않았기 때문에, 명가를 제외하고는 사상과 논변의 과정 및 방법 자체를 의식적으로 문제시하거나 연구한 사람이 드물었다.”(『중국철학사』상)

\* 중국의 전통 형이상학의 의의를 살리는 방안 -> 서양의 논리적 분석 방법의 수용

- 풍우란의 신이학 체계는 “『신이학』(1937) 『신원도』(1945) 『신사론』(1940) 『신세훈』(1940) 『신원인』(1942) 『신지언』(1946)을 골간으로 한다.”
- 미국 유학에서 비트겐슈타인과 러셀, 러셀의 논리경험주의를 발전시킨 빈학파의 주장에 관심을 보인다. 빈학파와 이들의 지적 배경이던 러셀, 프레게, 비트겐슈타인의 논리철학은 풍우란으로 하여금 지식론과 논리가 서양문명을 강하게 만든 지적 요인임을 확인할 수 있게 해준 사상이었다. 풍우란은 러셀과 비트겐슈타인의 논리적 분석이 서양 전통 형이상학을 무의미한 것으로 폐기하는 것처럼 보이는 것과는 달리, 오히려 그들의 사상에 중국의 전통 형이상학의 의의를 살리는 방안이 제시되어 있음을 알게 된다. -> 풍우란의 논리적 분석 방법을 이해하기 위해서는 『신지언』에 대한 분석이 선행되어야 하는데 기존 연구에서는 부족했다(주2)

- 중국 전통 형이상학을 비판적으로 계승하는 방법을 현대의 논리적 분석 방법에서 발견한다. 풍우란에게 중국 형이상학의 핵심적 의미를 회생시키는 길을 안내한 책은 러셀의 『철학의 제문제』와 윌리엄 제임스의 『여러 가지 종교적 경험에 관하여』였다. (1) 러셀은 전자의 책 전반부에서 순수한 감각소여에 지식의 기초를 두는 경험주의 지식론을 전개하며, 후반부에서는 공감적 감성을 보편적 정의감으로 확장하여 '세계 시민'으로 성숙하고, 나아가 '우주와의 일치'에서 '최고선'에 도달하는 생의 이상을 논한다. (2) 윌리엄 제임스의 관점을 끌어와 자신의 논리적 분석 방법의 예비적 발판으로 삼는다. 그는 『하나의 신인생론』에서 윌리엄 제임스에 따라 '종교 경험' 의의를 해명한다.

- 러셀의 신실재론과 윌리엄 제임스의 실용주의에서 진정한 형이상학의 길을 발견한다. 진정한 형이상학은 실재에 대한 적극적 판단으로 구성된 '본체론(존재론)'이 아니라는 것이다. '좋은 형이상학'은 유심론적 존재론을 주제로 하는 것이 아니라 주객 분열을 극복한 무대립의 자유를 획득하는 것을 목적으로 한다. ->서양 현대철학에서 중국 형이상학을 구출하는 길 발견

\* 논리적 분석 방법의 적용

1. 풍우란은 논리적 분석방법을 통해 '좋은 것'을 추구하는 형이상학의 성격과 효용을 논한다. 맹자의 '知言'의 의미를 '논리적인 것에 대한 이해'로 확장한다. 말할 수 없는 신비적인 것으로 진입하기 위해 기존의 철학적 언설에 대한 논리적 해명을 하는 것이라는 의미로 확대한다. '새로운 언어 이해[新知言]'란 정주학과 같은 전통철학적 언설에 대한 논리분석적 접근이다. ... 철학은 "순수한 사색의 관점에서 (내외의) 경험에 대한 이지적 분석과 총괄 및 해석이며, 이를 개념적 언설로 표현한 것이다." 그가 보기에 감각적 경험에 대한 반성으로부터 출발하는 분석의 전형적 사례는 플라톤이다. 분석적 인식은 감각적 경험의 모순과 혼란을 발견하고 이를 극복하는 대안을 제시하는 것이다. ... 플라톤이 논리적 분석으로 도달한 논리적 가정은 형상론으로 나타난다.

2. 형이상학은 논리적 형식에 따라 사유된 보편적 관념(개념)을 전제한다. 이 관념 역시 형식 논리적인 것이다. 풍우란은 이를 통해 중국의 전통적 형이상학을 부정하기보다는, 그것이 내포하고 있는 초월적이고 우주적인 경험의 의의를 살리고자 한다. 특히 송명리학의 논리적 전제를 밝혀내면, 논리적인 것은 초시공간성을 갖는 것이기에 중국 형이상학의 초월적 경험의 의미에 학문적으로 접근할 수 있다. "형이상학의 공용은 실재에 대한 인간의 적극적 지식을 증가시키는 데 있지 않다. 형이상학의 공용은 인간의 경계를 높이는 데 있다." -> 논리적 분석 방법으로 형이상학의 효용성을 드러낼 수 있다. + 중국문화의 위기 속에서 제기된 '중국철학은 가능한가'라는 그의 물음에 대한 긍정적 답이 된다. 중국철학은 보편적인 논리적 분석 방법을 통해서 그 인생이상을 갖는 보편적 의의가 해명되어야 했다.

3. 형이상학은 적극적 지식을 추구하는 것이 아니라 초월적 '천지경계'를 지향한다. 즉 도를 아는 것이다. '道'는 우주의 근원적 원리를 지칭하면서도 그것에 합치한 궁극의 경계를 의미한다. ... 풍우란이 생각하는 형이상학의 방법은 '논리적 분석 방법'을 매개로 한 '覺解(도를 깨달음)'의 방법으로 구성된다.

\* 형이상학의 방법

- 진정한 형이상학의 방법에는 두 가지가 있다. (1) '긍정적 방법' (2) '부정적 방법'(1절에서 (1)은 '적극적 방법[正的方法]' (2)는 '소극적 방법[負的方法]-670쪽) 전자는 "논리적 분석법으로 형이상학을 논하는 것", 후자는 "형이상학은 논할 수 없다고 논하는 것이다."

- (2)의 부정적 방법은 중국의 전통에 친숙하다. 화가가 달을 그릴 때, “달 주변 구름을 진하게 그려 달을 드러내는” 방법과 같다. 그리지 않음으로써 대상을 드러내는 공백의 방법이다.
- (1)의 긍정적 방법인 논리적 분석법은 “경험에 대해 논리적 해석을 하는 것”이다. 이것은 “理智로써 경험에 대해 분석 총괄하고 해석하는 것”이다. ... 진정한 형이상학의 분석 방법은 적극적 내용이 없는 형식적인 것이다. 내용이 없다는 측면에서 형식적인 방법은 ‘비어[空]’있다. 이에 해당하는 형이상학적 명제는 ①중복 서술 명제에 가깝다. ②실제에 대해서 말하는 것이 없고, 최소한도로 적다. ③포괄하는 것이 매우 넓다.
- “진정한 형이상학의 명제는 하나의 空靈이라 할 수 있다.” “空은 공허하다는 것이고 靈은 영활하다는 것이다.” 형이상학적 명제는 적극적인 경험적 의미가 없다는 점에서 비어 있지만, 일체 사물에 대한 지식 탐구의 형식논리적 조건을 드러내고 이를 넘어 자유와 행복이라는 윤리적인 것을 지향하도록 하는 공용을 갖는다.

#### 4. 신이학과 논리적 형식주의(703~732)

##### ■ 중도의 방법과 카르납에 대한 수정

- 빈학파의 논리경험주의는 현대에 새로운 형이상학적 방법을 제시했다. + 신실재론은 감각자료와 이로부터 추론된 사물의 실재성뿐만 아니라 속성(보편자)의 이념적 실재성도 인정한다. 풍우란의 ‘새로운 형이상학’은 논리적 분석법과 보편자의 이념적 실재성을 진정한 형이상학에 이르는 방법론적 원리로 사용한다. -> 논리적 형식주의

- 플라톤의 보편자[共相 實際] 실재론을 형식적 방법에 도입한다. 빈학파는 언어[名] 분석만 있지 분석해야 하는 ‘리’가 없다.” 예: ‘빨강은 색이다’라는 명제는 주어에 이미 색이라는 술어가 함축되어 있기 때문에 분석명제이며, 필연적이고 보편적으로 참이다. 왜 필연적으로 참인가? 그것은 ‘보편자의 이념적 질서를 보여주는 명제[析理命題]’이기 때문이다. 즉 빨강에는 그것을 빨강이게 하는 빨강의 리가 있으며, “빨강의 리는 본래 색의 리를 함축한다.” “리는 영원한 것이다. 따라서 분석명제가 필연적이고 보편적인 것이 된다.” -> 논리적 분석 기법의 의의(동어반복적 명제는 사이비명제로서 실제에 대한 지식을 주지 않는다)을 인정하면서도, 이념적 실제[眞際]를 지지하는 플라톤주의로 회귀해 이학의 가능성을 말하려 한다. 논리적 명제는 이념적 실제에 대한 지식을 주므로 보편적 필연성을 갖는다는 것이다.

- 풍우란은 플라톤의 『파이돈』을 언급하면서 이데아인 ‘개념’을 분석명제에 필연성을 부여하는 초감각적인 이념적 실재로 본다. 그가 『신이학』 『신원도』 『중국철학사』(상 하) 등에서 형상 혹은 보편자[共相]으로서의 ‘리’가 논리적으로 실제적 사물에 선행한다고 거듭 주장하는 것은 바로 이러한 이유에서 나온 발언이다. 그는 언어분석[辨名]이 논리적 형식을 명료하게 현시하는 것으로 본다. 이때의 명료성이란 분석명제의 보편적 필연성을 보장하는 이념적 실재를 분석해낼 수 있다는 것이다.

##### ■ ‘변명’과 ‘석리’의 구분

##### ■ ‘논리상항’에 대한 플라톤주의적 해석

##### ■ 빈학파와 형이상학

- 서양 전통 형이상학은 유사 과학으로서의 지위를 유지해왔지만, 논리적 분석을 통해 나쁜 형이상학이라는 점이 드러나게 되었다. 논리적 분석이라는 적극적 방법으로 시작하는 좋은 형이상학은 우주와의 합일이라는 자유의 경계를 가리켜 보인다. 여기서 그는 “형이상학은 논할 수 없다고 논하는” 소극적 방법을 도입한다. 풍우란은 중국 형이상학이 본래 부정의 방법을

통해 발전해왔다고 본다. 소극적 방법의 전형적 사례는 인도불교의 공종과 중국의 선종이다.

#### ■ 선종과 신이학

- 『신지언』의 「선종의 방법」에서 적극적인 논리적 분석법이 유심론과 유물론, 일원론과 다원론 등과 같은 형이상학적 체계의 무의미를 폭로시키고 소극적 방법은 묘오의 경지에 진입하게 한다고 본다. 장자와 선종의 소극적 방법

- 논리적 관계를 표시하는 논리상항이 어떤 이념적 실재에 대한 이름이 아니기에 지시체를 갖지 않는 단순한 형식에 불과할 뿐만 아니라 존재하지도 않는다는 비트겐슈타인의 논리적 형식주의가 풍우란에게 진정한 형이상학으로 나아가는 길을 제시한다.

#### ■ 신이학의 네 가지 테제

- 풍우란에게 진정한 형이상학은 자신의 신이학이다. 신이학은 사물에 대한 존재론적 해석으로부터 시작하여 인생경계라는 윤리적 이상을 가리켜 보인다. 존재론적 해석은 그가 보기에 동어반복적인 분석명제로 구성된 네 가지 주요 테제를 기초로 한다.

1. 제1조 명제: **사물이 있으면 법칙이 있다(理)**. 모든 사물은 반드시 어떤 사물이다. 어떤 사물은 반드시 어떤 종류의 사물이다. 어떤 종류의 사물은 반드시 그 사물이 사물이 이유가 있다. 이는 사물에는 사물을 설명할 수 있는 원리가 있어야 한다는 것이다. 그것은 인과 법칙이라는 이성의 논리적 형식에 따라 원인이 객관적으로 있어야 한다는 것이다.

2. 제2조 명제: **리가 있으면 반드시 기가 있다(氣)**: 사물은 모두 반드시 존재한다. 존재할 수 있는 사물은 반드시 그것을 존재하게 할 수 있는 리가 논리적으로 앞서 존재한다. 그러나 리는 가능성에 불과하기 때문에 그것을 실현할 수 있는 힘을 가진 원초적 재료가 있어야 한다. 이 재료가 기이다. 송명리학에서 기는 사물의 종류에 속하지만, 풍우란은 논리적 개념으로 설정한다. 현상계는 불변의 규정성과 무규정성이라는 두 원리가 있어야 설명된다는 논리적 전제가 이학적 존재론의 근본 조건이다.

3. 제3조 명제: **무극이면서 태극이다(太極)**: 존재는 '유행'이다. 존재는 사물의 존재이며, 리의 유행이다. 태극은 모든 리들을 총괄하는 리들의 리이다[眞際]. 유행의 출발이 태극이며, 무극이 태극의 유행을 실현한다. \* 평가와 비판: 태극이 본체라면 우주는 '전체적인 본체의 광대한 공용'이라는 발생론적 구조를 갖는다. 논리적인 개념에서 출발하여 목적론적인 단계적 발생 과정이 구성된다. 김악림도 같은 생각에서 우주 이성 내의 모든 리들이 완전하게 실현되는 궁극 목적을 향한 무한한 과정을 도라고 했다. 비트겐슈타인은 전통의 사변형이상학과 플라톤주의적 논리주의가 논리학과 존재론을 동일시하여 혼동한다고 공격했는데, 풍우란과 김악림은 이를 무시하고 사변형이상학을 다시 끌어오고 있다.

4. 제4조 명제: **하나의 개체는 전체와 상즉한다(大全)**: 일체의 존재하는 것들의 총괄이 전체[大全]이다. 이 전체성은 큼의 극한이다. "지극히 큰 것은 자신의 한계인 밖이 없다." (혜시) 이런 의미에서 그것은 유한한 지평이 없는 개방적 전체성을 의미하는 것으로 보인다. 그것은 "사물에 대한 형식적 총괄의 결과"이다.

- 풍우란은 비트겐슈타인과 빈학파의 논리적 분석이 갖는 형식주의 방법과 플라톤의 논리적 형상론에 자극받아 정주학적 이학을 회복할 수 있다는 신념을 『신이학』으로 표현했다.

- 그러나 여기에서 논리적인 것으로부터 존재론을 도출한다는 기존 형이상학의 혼란이 다시 나타난다. 논리경험주의의 장점인 논리적 분석 기법이 플라톤의 이원론적 형이상학 및 정주학과 결합되면서 혼란이 일어난 것이다

## 5. 이기론과 '유형론'(733~746) : 리기-본연지성과 기질-심과 수양-도통론

### \* 리기론

- 풍우란은 빈학파가 언어분석[辨名]에만 치중한 것은 잘못이라고 보고, 플라톤의 논리적 분석[析理]를 수용한다. 그는 플라톤의 분석철학의 논리적 분석과 논리적 형상론이 중국의 전통 철학을 현대화하고, 그 특징들을 드러내는 데 기여할 수 있다고 생각한다. 그는 이러한 노선에서 '진정한 형이상학'이라고 하는 '리' 중심적 세계상을 형성한다.
- 신이학은 '極高明而道中庸'이라는 원칙을 이상적 규범으로 삼는다. '극고명'은 형이상학적 초월의 경지에서의 정관을 의미하고, '도중용'은 일상의 구체적인 현실에서의 활동을 의미한다. '본연존재'를 다루는 형이상학과 '사물존재'를 다루는 과학 역사 등의 지식은 다르다. 그러나 "양자는 함께 갈 수 있다." 이것이 송명리학의 인생 목적이자, 난제이다.
- 『신이학』에서 리는 형상처럼 사물들의 유적 모범, 즉 유형이다. 리는 보편적 '유형'이기에 개별적인 것들이 모방해야 할 완전한 존재이다. 『주역』의 "계승하는 것이 선하다"라는 말을 그러한 유형론의 입장에서 모방이라고 해석한다.

### \* 본연지성과 기질

- 인간성도 '논리적 관점'과 '실제적 관점'이라는 이원적 관점에서 해석된다. 풍우란이 보기에 논리적 관점에서는 인간의 '개념'인 '본연지성'이 초월적으로 존재한다. 이것이 개체 안에 실제적으로 내재한 것이 '의리지성'이다. 의리지성은 내재한 인간 類型이다.
- 또한 인간은 다른 유형의 리들, 즉 무생물의 본성, 생물의 본성, 동물의 본성을 공유한다. 인간 본연의 본성은 인간의 고유한 '正性'이다. 그 밖의 하위의 본성들은 正性의 토대가 되는 '補性'이다.
- '정'에는 의리지성이 발현한 것도 있고, 생물지성이 발현하는 것도 있다. 전자는 이성적이거나 도덕적인 감정이며, 후자는 생물의 자기보존욕의 정과 욕이다. 인간성의 위기는 바로 이 두 본성 간의 대립과 두 감정 간의 대립에서 생긴다.
- 인간은 자신이 모범으로서의 '유형'에 합치하는 정도에 따라 선악으로 나뉜다. 어떤 사물의 정이 '유형'에 완전히 합치하면 그 사물은 완전한 것이다. 여기에 '정성에서 나온 정'과 '보성에서 나온 정'의 생물적 본성 간 '충돌'이 있게 되면 불선하거나 악이 되고, 충돌이 없으면 선한 것이 된다.

### \* 우주적 마음의 초월적 실재성

- 세계는 본연인 형이상과 실제인 형이하로 나뉜다. 사물들 중 마음이 있는 것은 그 '마음의 형상[心之理]'을 의존하여 반영하기 때문에 있는 것이다. 심의 '개념'은 본연의 세계에 있다. 실제의 마음은 그것을 구성하는 질료인 '기질'이 있어야 하지만, 초월적 '심지리'는 형상적 유형으로서만 존재한다. '우주적 마음'은 실제적 마음들을 총괄적으로 가능하게 하는 보편적 유형으로서의 마음이다.
- 인간의 실제적 마음에는 '지각영명'한 능력이 있으며, 이 능력으로 "뭇 리들을 알고, 뭇 성들을 알며, 뭇 정들을 안다." 이 실제적 마음이 이념적 실재에 대한 초월적 통찰을 통해 '우주적 마음'이 된다. 이러한 동일성이 송명리학의 이른바 "내 마음이 곧 천심"이라는 것이다. 이것이 우주와 합일한다는 이학의 비의적 이상에 대한 논리적 해석이다. 실제의 마음은 수양을 통해 '이세계'를 통찰하는 우주적 마음과 같아질 수 있다.

- 신이학은 '지를 완성하는 태도[致知]'에서 출발한다. 지식은 본연의 질서에 대한 이해를 포함하는 전체성[大全]에 대한 이해, 즉 '知天'에서 완성된다. 이러한 지적 통찰은 도덕적 이해를 동반한다. ... 인간의 삶은 지적 노력[窮理]와 도덕적 노력[盡性]으로 형성된다. 이 도덕적 노력을 함께 성취함으로써 인간은 “사적 관심을 초극하는[去私]” 우주적 인격으로 형성된다. 『신원도』에서 강조하는 궁극의 경계는 '知天'과 '事天'을 통과하여 '전체적 우주와의 동일성[同天]'에서 이루어진다. 『신이학』의 “我心即天心”은 바로 이 同天의 경계이다.
- 철학적 인식은 본연에 대한 인식이다. 철학은 '본연철학'이다.

\* 도통론

- 풍우란은 이러한 관점에 따라 본연의 실재성을 인정하는 철학을 정통으로 분류하는 '도통'을 다시 주장한다. 이념적 실재를 말하는 '가장 철학적인 철학'이 도통에 따르는 철학이다.
- 평가1 : 풍우란의 신이학은 개념으로서의 정신적 원리에 입각하는 초월적 철학의 흐름에 연결된다. 그의 우주적 마음은 무수한 형상들을 담지하고 그것을 논리적으로 결합하여 실현하는 이성에 해당할 것이다. 그가 플라톤뿐만 아니라 헤겔을 자신의 철학과 유사한 노선에 있다고 본 것도 이상한 것이 아닐 것이다. 말할 수 없는 것(논리적 형식과 윤리적인 것)에 대해서 침묵해야 한다는 비트겐슈타인과 달리, 풍우란은 형이상학에 대해 더 말할 수 있어야 했으며, 그 스스로도 말해야 한다고 주장한다. 그는 비트겐슈타인을 통해 논리적 분석 방법의 중요성과 신비주의 철학의 의의를 인식했지만, 그의 충고가 갖는 의미를 심각하게 생각하지는 않았다. 헤겔과 마찬가지로 풍우란에게 존재론과 논리학은 일치한다. 리 기 태극 대전은 '논리적 개념'이자 존재론적 실재이다.
- 평가2 : 풍우란은 주희와 플라톤의 정관적 생활 태도를 변호한다. 플라톤은 두 가지 윤리적 대안을 제시한다. 하나는 영혼의 상승인 정관적 삶이다. 또 하나는 다시 현실로 내려오는 영혼의 하강인 실천적 삶이다. 풍우란은 이 두 가지 길 가운데 전자에 우선권을 부여한다. 그는 주희를 현대화하고 옹호할 수 있는 방법을 플라톤의 형상론과 러셀의 논리주의에서 발견한 것이다. 모범적 원형으로서의 이념적 실재에 대한 풍우란의 신념은 주희의 관심과 유사한 내향적 생활 태도에 뿌리를 두고 있다.

6. 예술과 경계론(747~762)

\* 경계론과 과학

- 『신원인』에서 인간은 동물성이라는 자연을 초월하여 우주와의 합일을 추구하는 본성이 있다고 여긴다. 각 단계는 고유한 가치를 갖는 하나의 경계이다. 저급한 경계는 자연경계, 공리경계이고, 고급의 경계는 도덕경계, 천지 경계이다. 후자는 인생의 의미에 대한 '覺解'와 수양의 노력을 필요로 한다. 인생의 궁극에는 우주적 초월의 경지에서 자유와 행복을 실현한다.
- 천지경계를 지향하는 각해는 자각적 각해이다. 자각적 각해는 본래적 의미에 대한 깨달음의 시작인 '始覺'이다. 그러나 이러한 자각도 일상인과 다른 삶을 사는 것이 아니라, 일상생활 속에서 깨달음을 행하는 것이다. 성인은 '중용을 따르는 삶[道中庸]'을 떠나지 않는다.
- 풍우란은 도덕적 자기완성을 자연과 역사 및 사회에 대한 지식의 확대보다 우위에 놓는다. 이러한 입장이 반드시 과학을 상식의 차원으로 격하하는 관점으로 나아가는 것은 아니지만, 과학을 '상식의 연장'이라고 보는 잘못을 범한다. 이는 근대 서양 과학이 상식적 경험과 단절된 개념적 체계성을 갖춘 이론과학이라는 점을 간과한 것이다.
- 인식의 단계적 상승은 지적 추구와 의지적 노력의 결합에 의해 가능하다. 이 노력을 통해

“자연의 한 사물에 불과한 인간이 천지의 운행에 동참하는” 우주적 자아로 발전하는 것이다.

- 도덕경계와 천지경계는 결합되어 있다. 그러나 양자는 차이가 있다. 풍우란 “도덕경계의 사람은 위로 고인을 보고, 아래로는 미래를 본다.” 그러나 “천지경계의 사람은 同天할 수 있는 사람으로 스스로 리들의 세계와 같아질 수 있다. 리는 영원한 것으로, 천지경계의 삶은 일체 사물이 사물일 뿐만 아니라 영원히 리의 예증이라는 것을 깨닫는다.

\* 중국철학의 정신과 신통

- 풍우란의 경계론은 중국철학의 역사를 평가하는 근본 기준이 된다. 그것은 중국철학의 혼이다. 그는 『신원도』에서 공자를 경계론의 제창자로 만들어 자신의 경계론에 역사적 권위를 부여한다. 고대 공자와 노장사상에서 드러난 내적 해방의 경계는 현대의 한학으로 ‘거꾸로 가게’ 되었으나, 위진현학에 의해 비로소 ‘바른 길’로 들어갈 수 있었다. 이 전통이 완전히는 아니지만 송명리학가들에 의해 발전되었다. 그러나 청대에 다시 실학에 의해 역전되어 200~300년을 경과하다가 최근 자신의 시대에 다시 올바른 길로 들어갈 수 있게 되었다.

- 형식적 지식은 어떤 실제적 지식이나 재능을 증가시키는 효용성을 갖는 것이 아니다. 실제에 대한 ‘형식적 해석’인 ‘신이학’은 ‘공허지학’이다. 그것은 실제에 대한 적극적 지식과 사물을 통제하는 능력을 주지 못하기에 ‘무용’한 것이지만, 천지경계라는 ‘자유’의 경지를 경험하게 하는 유용성을 지닌다. 신이학이 논리적 형식주의 방법을 통해 중국적 경계론을 발전시킨 ‘새로운 정통’이라고 생각한다.

- 풍우란은 선의 이데아를 통찰하여 우주를 정관하는 철인이 왕이 되어야 한다는 플라톤의 주장처럼 ‘드넓게 트인 광대한 보편성[廓然大公]’에 도달한 인격자가 “최고 수령의 지위를 담당하는 사람”이 되어야 한다고 주장한다. -> “內聖外王之道” 이와 같은 통치론은 본연을 인식할 수 없는 대다수의 실제적 민중과는 반려자가 될 수 없다는 지적 불평등을 전제한다.

- 송대 이학의 가치들에서 ‘충효’와 같이 사회 변화에 따라 변할 수 있는 것을 제외한 대부분의 주요 가치들(인의예지신, ‘行忠恕’ ‘致中和’ ‘存誠敬’ 등)이 보편성을 갖는다고 보는 동시에 이를 ‘성왕’을 위한 도덕으로 제시한다.

7. 역사관과 신이학에 대한 비판들(762~797)

- 풍우란은 1939년에 쓴 『신사론』에서 자신의 정치사상이 관념적이라는 비판을 예상하고 그에 대응하는 방법을 제시한다. 그가 제시한 것은 사적 유물론과도 유사하게 보이는 기술 중심의 경제사적 관점이다. 이 관점은 ‘理世界’라는 이념적 질서를 가지고 세계를 해석하는 관점과 언뜻 모순되어 보인다.

그는 청 말 이전의 ‘가정 중심의 생산방식’에 제약된 사회에서는 필연적으로 충효와 같은 도덕이 존재하게 된다고 주장한다. 그러한 도덕은 ‘생산이 가정화된 문화’이다. 그에 의하면 민초의 5.4운동기에 나타난 ‘공자의 거점을 타도’하는 운동, ‘사람을 잡아먹는 예교’를 타파하는 운동, ‘공자와 주자를 비판’하는 운동 등은 공장에서 집단으로 생산하는 ‘사회 중심의 생산방식’이 형성되기 시작한 사회 변동의 상황을 반영한다. 그러한 도덕은 ‘생산이 사회화된 문화’이다. 또한 그는 전통도덕에는 그 시대에 제약된 ‘가부장적 도덕’만이 있는 것이 아니라, ‘인의예지신’이라는 ‘오상’과 같은 초시대적 가치들이 있다고 주장한다.

\* 신이학에 대한 비판들 769~

## 8. 철학사와 형이상학적 보수주의(797~806)

### \* 중국철학사 저술

- 풍우란의 신이학은 알려진 것에 비해 그 논리적 혼란 때문에 영향력이 크지 않았다. 그러나 『중국철학사 신편』을 제외한 『중국철학사』(상하)와 『중국철학간사』은 국제적으로도 많은 독자를 얻었다. 풍우란의 원래 관심은 새로운 서양의 논리학과 지식론을 중국의 전통과 융합함으로써 전통을 새로이 살려내는 것이었다. 중국철학사에 대한 연구와 재해석이 필요했다.

- 평가 : 풍우란은 신실재론을 보수적 문화주의와 연결하고 공자를 중국철학의 정통으로 정립하고자 한다. 송명이학을 플라톤적 형이상학으로 재해석하고, 고대철학, 중세 스콜라 철학, 근대철학 같은 서양철학사의 시대 구분 방식을 모방했다. 중국철학의 역사는 송대 이후 정주학에서 정점에 이를 '리'를 망각한 역사였으며, 이 망각의 역사는 자신에 의해 회복되어야 하는 것이었다. 풍우란에게 근대 서양의 강력한 힘의 지적 원천인 지식론과 논리학이 역사는 중국에 새로울 뿐만 아니라 중국철학을 '가장 철학적인 철학'으로 개변시킬 수 있는 원천이었다.

- 사상적 변질

- 내성외왕이 갖는 권력지향성과 국가주의적 성격

### \* 광상 『장자주』의 리 개념 해석 802~

\* 장여륜의 비판 : 풍우란의 형이상학은 서양의 사변형이상학에 대한 칸트의 비판 이후에 일어난 '생활세계'나 '실존'의 의미를 강조하는 철학과 대화하지 않는다. 이 때문에 '중서철학의 珍域'을 나누는 현대 신유가 연구가들의 습관은 '세계 학술을 겸통하는 사람'이 아니라 '한 구석에 만족하는 편협한 선비'(왕국유)의 신세를 면치 못할 것이라고 한다. 문제는 '시비진위'이지 '중서의 구분'이 아니기 때문이다. "당대의 중국철학가는 중국철학이라는 네 글자의 감옥에 갇혀 전통이라는 이름으로 비판을 거절해서는 안 된다. 오히려 선배들의 개활한 흥금을 가지고, 중서를 회통하며 고금을 융관해야 해야, 이전 사람과 민족에 부끄러움이 없는 정신적 업적을 생산할 수 있을 것이다."

\*[보충] 풍우란 비판에 대한 발제자의 변: 풍우란의 '신이학'은 "낡은 병에 새 술을 담는 것"이었다. 그가 동중서 이후 철학자들은 계속 낡은 병에 새 술을 담고 있었으며, 심지어 근대 초기의 철학자들 또한 마찬가지라고 말하는 것을 보면 이 비유는 긍정적인 것은 아니다. 반면에 동시대 철학자인 김약림에 대해서는 "새 병에 새 술을 담았다"고 평가한다. 서로 철학적 관점은 비슷했지만 김약림은 정주 이학을 '이어서 논하지' 않았으며, 새로운 관점을 제시하고 새로운 용어를 창안했기 때문이라고 말한다. 그렇다면 풍우란은 스스로도 부정적으로 생각하면서 왜 여전히 낡은 병에 새 술을 담고자 했을까? 그는 '낡은 병'을 버리지 않은 것을 자신의 시대적 책무로 여겼던 것 같다. "역사의 발전은 단절할 수 없는 것이며, 발전의 과정 중에서 어떤 한 시대는 그 앞의 한 시대를 전반적으로 모두 부정하는 것이 아니라 지양止揚하는 것이다. 이러한 지양 가운데 앞으로 계승하고 뒤를 열어주는, 과거를 이어가고 미래를 열어놓는 책임을 완성한다." 근대 중국철학은 과거를 계승하고 미래를 여는 '지양'을 통해 가능할 수 있다는 것이다. "중국은 현대화가 필요하며 철학도 현대화가 필요하다. 중국철학의 현대화는 근거 없이 하나의 새로운 중국철학을 창조하는 것이 아니다. 그것은 불가능하다. 새롭게 현대화하는 중국철학은 현대 논리학의 성과를 이용하여 중국 전통철학의 개념을 분석함으로써 분명하지 않은 개념들을 명확하게 하는 것일 뿐이다. 이것이 '이어서 논함'과 '그대로 논함'의 구별이다."