

중국의 근대와 유교비판, 그리고 전통의 계승*

- 『신청년』 그룹과 梁漱溟을 중심으로 -

금장태 · 이용주
(서울대 · 성균관대)

1. 들어가는 말

본 논고는 중국의 신문화운동 시기(대략 1920년을 전후한 시기)에 등장한 유교비판의 언설을 분석하고, 그러한 유교비판의 목표는 중국을 근대국가로 전환시키려는 시도(근대국가의 경제체제로서 자본주의를 중국에 도입하고자 하는 시도를 당연히 포함하는)와 결부되어 있다는 사실을 설명하고자 한다. 신문화운동 시기의 儒教 批判論者들은 유교가 근대국가 나아가 자본주의 체제의 수립에 있어 최대의 장애물이라고 이해하고 있었다. 물론, 그들이 제기한 유교비판의 一面性 내지는 短見性에 대한 반론이 존재하지 않았던 것은 아니다. 그들의 유교 비판론에 대해서는 완고한 전통적 보수주의자들의 반론과 온건한 전통주의자들, 즉 비판적 전통 계승론자들의 반론으로 크게 나누어 볼 수 있다.

본문에서는 후자에 속하는 온건한 전통주의자, 특히 梁漱溟의 반론을 유교 비판론과 함께 살펴볼 것이다. 그리고 『신청년』의 주도자들이 제기한 전통 비판과 梁漱溟 등의 비판적 계승론자의 입장 차이는 흔히 생각하는 것만큼 그리 크지 않다는 사실을 확인할 것이다.

유교 비판론자들은 근대적 국민국가를 형성하기 위해서는 그것을 뒷받침하

* 이 글은 2000년도 한국학술진흥재단의 대학부설연구소 과제지원 연구비에 의한 결과물임.

는 정치체제로서 자유주의적 공화제와 경제체제로서 자본주의를 도입해야 한다고 확신했다. 물론 나중에 그들 중 일부는 자본주의 체제의 부정적 현실에 눈뜨고 공산주의와 사회주의의 길을 선택하였지만, 초기 단계에서는 자본주의와 사회주의의 차이점에 대한 날카로운 인식을 가지고 있지 못했다.

한편, 梁漱溟은 '신청년' 그룹의 철저한 전통 비판에 대해서는 일정한 거리를 취하면서 전면적 전통 부정의 논조에는 동의하지 않았다. 하지만 그는 근대세계의 하나의 추세로서 근대국가 체제를 중국이 적극적으로 수용해야 하며, 그 수용을 위해서는 유교가 자기의 체질을 근본적으로 바꾸어야 한다고 주장했다. 그 점에서 그의 비판적 계승론은 철저한 전통부정론과 실제에 있어서 상당히 근접하는 자리에 있었다고 말할 수 있다. 본론에서는 그 두 입장의 같은 점과 다른 점에 주목하고, 전통에 대한 근대 사상가들의 입장을 실마리로 삼아 전통 계승의 현대적 의미에 대해 생각해 볼 것이다.

2. 신문화운동의 과제

1915년 9월 5일, 상해에서 『青年雜誌』가 창간되었다. 제2호부터 『新青年』으로 이름이 바뀌어 널리 알려진 그 잡지는 근대중국에서 발생한 신문화운동의 출발을 알리는 상징이었다. 잡지의 창간자 陳獨秀(1880-1942, 仲甫, 安徽省 懷寧人)는 일본에 유학한 경험을 가진 新知識人으로서 일찍이 신해혁명에도 참가한 바 있는 혁명가였다. 그는 1917년 북경대학 교장 蔡元培의 초빙에 응하여 북경대 문과대학장직을 맡아 북경으로 활동무대를 옮겼다. 상해에 자리잡고 있던 『신청년』 편집부 역시 그를 따라 본부를 옮김으로서 북경은 신문화운동의 중심이 되었다.

당시 북경대학은 신문화운동의 주도자들이 운집해 있던 근대 신문화운동의 산실이었다. 이미 북경대학에 자리를 잡고 청년 학생들을 가르치고 있던 李大鈞, 胡適, 錢玄同, 劉半農 등 신문화운동의 기수들은 북경에 본부를 옮긴 『신청년』의 편집진에 가세하였다. 魯迅(周樹人)과 그의 동생 周作人 역시 『신청년』에 활발하게 글을 실고, 신문화운동의 주도자로 본격적인 활동을 개시

하였다. 북경대학의 교수진 및 북경의 비판적 지식인들이 가세한 『신청년』 잡지는 더욱 폭넓은 지적 사회적 지지기반을 확보하면서 더욱 견고한 신문화 운동의 진영을 수립할 수 있었다.¹⁾

신문화운동은 서구적 근대를 모델로 삼아, 그것을 중국문화에 이식하고 중국의 근대화를 달성하는 것을 목표로 가지고 있었다. 신문화운동의 주창자들은, 그들이 모델로 삼았던 서구적 근대의 내실이 민주적 제도와 그것을 뒷받침하는 민주적 정치이념, 과학기술과 그것의 근거가 되는 과학정신, 두 가지 요소로 이루어져 있다고 이해한다. 그들은 그 두 요소를 德先生(democracy)과 賽先生(science)이라고 부르며 신문화운동의 모토로 삼았다. 그리고 그 두 요소는 당연히 자본주의적 경제체제를 전제로 삼는다는 사실을 그들은 잘 인식하고 있었다. 그 점에서 그들이 추구한 근대는, 국가 형태의 관점에서는 공화주의적 근대이며, 주권의 소재라는 점에서는 민주주의적 근대이며, 경제적 측면에서는 자본주의적 근대였다.

신문화운동의 지도자 陳獨秀는 『青年雜誌』라는 제호로 출간된 (『新青年』의 창간호에 「敬告青年」이라는 글을 발표한다. 중국 신문화운동의 출발을 선언하는 선언문의 성격을 가진 그 글에서 陳獨秀는 그 신문화운동의 정신과 목표를 다음과 같이 여섯 가지로 제시한다. (1) 노예적이 아니라 자주적이어야 한다.(自主的而非奴隸的), (2) 보수적이 아니라 진보적이어야 한다.(進步的而非保守的), (3) 퇴보적이 아니라 진취적이어야 한다.(進取的而非退隱的), (4) 쇄국적이 아니라 세계적이어야 한다.(世界的而非鎖國的), (5) 허식적이 아니라 실리적이어야 한다.(實利的而非虛文的), (6) 공상적이 아니라 과학적이어야 한다.(科學的而非想象的).

중국 근대화의 목표를 달성하기 위해 신문화운동이 수행해야 할 여섯 과제

1) 잡지 『신청년』의 영향 아래 『신조』, 『국민』, 『상강평론』 등 신문화운동의 기운을 반영하는 일련의 간행물 및 잡지가 우후죽순처럼 등장하였다. 그와 더불어 그러한 잡지의 편집에 참여했던 지식인들이 각기 그룹을 만들어 민중과 대중의 계몽 운동에 참여하였다. 대표적인 진보 단체들로는 武昌의 '互助社', 長沙의 '新民學會', 北京의 '少年中國學會' 등이 끊임없이 만들어진다. 이 시대의 신문화운동을 대표하는 학회 및 간행물 잡지에 대해서는 宋應離주편, 『中國期刊發展史』, 河南大學出版社, 2000. 참조.

는 궁극적으로는 서구적 근대 자본주의 국가 건설과 그것이 요구하는 서구적 가치(민주와 과학)를 획득하는 것을 지향한다. 같은 글에서 陳獨秀는 “중국의 국민²⁾이 몽매시대를 벗어나고자 한다면, 또 천박한 백성이 되는 것을 부끄러워한다면, 급하게 일어나 과학과 인권을 동시에 목표로 삼고 그것을 추구해야 할 것이다.”³⁾라고 그 운동의 궁극적 과제를 요약하고 있다.

근대 서구문명의 근본가치가 ‘민주’와 ‘과학’에 있다고 확신한 신청년 지식인들은 전통 중국문화가 근대 서구문명과 대척적 지점에 있다고 이해하였기 때문에, 중국을 지배해 온 정치적 체제와 문화적 신념 모두를 싸잡아 ‘전제’와 ‘미신’이라는 이름을 붙여 강력하게 비판한다. 중국이 생존을 계속하고 미래에 대한 희망을 가지기 위해서는 수 천년 동안 지속되어 온 “관료적 전제에 의존하는 개인정치(官僚的專制的個人政治)”를 포기하고 “자유적이며 자치적인 국민정치(自由的自治的國民政治)”를 실행해야 한다는 것이 그들 주장의 핵심이었다.⁴⁾ “(근대국가의) 國民과 君主는 양립할 수 없으며 自由와 專制는 병존할 수 없다. 따라서 君主가 살면 國民이 죽고 專制가 다스리면 自由는 죽을 수밖에 없다.”⁵⁾ 그들은 근대국가의 필연적 구성요소로서 ‘국민/자유’와 전통중

-
- 2) 여기서 국민이라고 번역한 단어에 대응하는 원문은 國人이다. 진독수는 근대 민족 국가의 구성원으로서 동일한 역사경험과 문화전통을 가진 것으로 ‘상상되는’ 國民 개념, 그리고 그 국민의 權利를 人權이라고 부르는 근대적 권리사상을 초보적으로는 가지고 있었다. 그러나 동시에 진독수의 국민과 권리는 아직 완전한 근대적 국민국가의 국민, 권리 개념으로 충분히 발전하고 있지 않았다. 따라서 그는 國民을 의미하는 자리에서 國人이라는 비교적 전통적인 막연함을 내포하는 개념을 사용하거나, 전통적 피지배민중을 의미하는 民이라는 개념을 쯤과 대비적으로 사용하기도 한다. 진독수 및 『신청년』의 국민 또는 권리 개념, 나아가 근대 중국에서의 근대적 민족주의 및 근대 국민국가의 형성에 관해서는 더욱 자세한 연구가 필요할 것이다. ‘동아시아’에서 근대적 국민국가의 형성 및 근대세계의 형성에 관해서 비교사적 연구를 수행한 야마무로 신이치(山室信一), 『思想課題としてのアジア: 基軸・連鎖・投企』, 암파서점, 2001년, 특히 pp. 107-135 참조.
- 3) 陳獨秀, 「敬告青年」, 『신청년』 1권1호, 『陳獨秀著作選』 제1권, pp. 129-135. “國人欲脫蒙昧時代, 羞爲淺化之民也, 則急起直追, 當以科學與人權并重.”
- 4) 陳獨秀, 「吾人最後之覺悟」, 『新青年』 제1권제6호, (『陳獨秀著作選』 제1권, pp. 175-9.)
- 5) 李大鈞, 「民彝與政治」, “民與君不兩立, 自由與專制不并存, 是故君主生則國民死, 專制

국 정치체제의 핵심 요소였던 ‘군주/전제’를 대립 개념으로 파악하고, ‘국민’의 권리로서 ‘자유’를 전면에 내세운다. 이러한 대립에서 결과하는 ‘자유’를 향한 국민의 ‘권리’라는 이념이 신청년 지식인의 전통비판, 유교비판의 핵심에 자리 잡고 있었다.

그들의 이해에 따르면, 專制 (군주)정치와 民主 (국민)정치는 마치 물과 불처럼 대립 관계에 있는 것이었다. 국민이 중심이 되는 근대국가, 국민의 정치적 자유가 보장되는 민주정치를 수립하는 것이 신문화운동의 지상 목표였다. 하지만 국민국가의 완성이라는 목표는 단순히 제도의 개혁만으로 달성될 수 있는 것은 아니다. 따라서 그들은 전제정치의 정신적 바탕을 변화시켜야 한다는 점을 놓치지 않는다. 새로운 제도가 수용되고 정착되기 위해서는 그 새로운 제도를 수용할 수 있는 정신적 태도의 변화가 우선적으로 요구된다는 사실을 그들은 잘 인식하고 있었던 것이다.

정신적 태도의 개혁이 이루어지지 않은 상태에서 근대국가를 뒷받침하는 공화, 민주, 자본주의는 실천될 수 없는 것이기 때문이다. 전제정치를 뒷받침하는 정신적 가치와 태도 일체는 ‘우상’ 혹은 ‘미신’에 다름 아니다. 그것은 근대 서양의 과학 정신에 의해 타파되어야 한다. 그들에게 ‘과학’과 ‘민주’는 근대문화를 형성하는 정치·경제·사회 전 영역을 지탱하는 정신적 태도의 다른 이름이었지만, 그 중에서 정신적 태도와 관련된 과학의 우선성은 특히 강조되어야 한다.

신문화운동가들에게 있어 ‘과학’은 그들이 궁극적으로 달성해야 할 민주와 자유를 뿌리내릴 수 있는 정신적 토양을 마련하는 과제와 연결되어 있었다. 과학이라는 정신적 토양이 마련되어 있지 않다면 민주주의와 자본주의라는 열매를 맺는 일은 불가능하다. 그런 점에서 신문화운동은 과학적 정신과 태도를 보급하여, 전제정치를 지탱하는 다양한 미신을 제거하는 일에서부터 착수되어야 하는 것이었다. 신문화운동은 민주적 근대 국민국가의 수립을 향한 과정으로서 과학정신의 보급과 그 정신에 근거한 전통 사상문화의 비판이 중

요한 과제로 부각되어 있었던 것이다.

그들이 수용하고자 했던 과학은 단순한 과학기술의 차원에만 머무르는 것이 아니라, 하나의 사회 국가 전체를 합리적 원칙에 의해 이끌어 갈 수 있는 일체의 정신적 태도, 간단하게 말해서 근대적 합리주의 그 자체를 지칭하는 폭넓은 의미를 가진 개념이었다.⁶⁾

근대국가 형성을 위한 과학정신의 보급을 위해 먼저 착수해야 할 과제는 공자로 대표되는 儒敎 즉 禮敎의 청산 작업이었다. 신문화운동가들은 중국의 전통사회를 형성 유지해 온 이념적 기반이 儒敎라고 생각했다. 전통적 전체 정치를 가능하게 만든 이론적 근거가 유교라는 것이다. 그들은 유교가 **전체 정치의 정신적 온상**이었으며, 근대적 합리정신으로는 해명되지 않는 복잡한 신앙과 실천을 내용으로 가진다고 판단한다. 따라서 그것은 부정되어야 하는 **비과학적인 미신**의 대명사였던 것이다. 그들이 보기에 유교는 국민 개개인의 자주적인 정치활동과 개성의 자유를 가로막는 강상윤리의 근거이며, 근대국가의 국민에게 요구되는 도덕과는 전혀 어울리지 않는 낡은 관념의 총체에 불과했다. 그런 인식을 바탕으로 깔고, 신문화운동가들은 이구동성으로 ‘打倒孔家店’의 기치를 내걸고 儒敎 사상과 질서 및 그것의 원천이라고 알려진 孔子 사상을 ‘낡은 도덕(舊道德)’이라는 이름을 붙이면서 비판하였다. 이러한 비판은 유교 및 유교적 도덕관념과 뒤엎힌 채로 전통 사회를 형성했던 일련의 사회적 사실에 대한 총체적인 반성으로 이어진다.⁷⁾

3. 유교비판 : 新青年을 중심으로

-
- 6) “종교적, 정치적, 도덕적인 측면에서 옛날부터 전해지는 허영, 속임수, 불합리한 신앙”(宗教上, 政治上, 道德上, 自古相傳的虛榮, 欺人, 不合理的信仰)과 “진실하고 합리적인 신앙”(眞實合理的信仰)을 대립시키는 이대조의 발언은 신문화운동가들이 사용하는 과학 개념의 의미를 단적으로 보여준다. 이대조, 「民權與政治」참조.
- 7) 이 시기의 대표적 전통부정론자들, 陳獨秀, 李大조, 魯迅, 吳虞, 易白沙 등은 소설, 논문, 수필 등의 문장을 발표하여 충, 효, 정절의 윤리 등 유교적 도덕에 담긴 사회적 문화적 해악에 대해 신랄한 비판을 가한다.

근대 신문화 운동기의 유교비판이라는 주제에 관해서는 이미 적지 않은 연구성과가 축적되어 있다.⁸⁾ 본문에서는 기존의 연구성과들을 참조하면서 『신청년』의 유교비판론은 그들이 지향한 근대화론의 필연적 일부분으로 제시된 것이며, 그 비판론의 핵심은 유교와 근대적 정치·경제체제의 양립 불가능성에 대한 논증들에 집중되어 있었다는 점을 지적하는 것에 초점을 맞추고자 한다.

『신청년』의 전신 『청년잡지』가 창간되던 1915년은 근대적 체제를 가진 국가를 건설하고자 하는 열망으로 들끓던 신해혁명이 실패한 직후의 암울한 사회분위기가 지배하던 시기였다. 1912년부터 권력을 장악한 袁世凱는 帝制를 실현하기 위한 정신적 준비로서 강유위 등의 중심이 되어 추진했던 孔敎運動을 지원하였고, 1915년에는 孔敎를 國敎로 삼고 스스로가 황제가 되기 위한 정치적 보수화를 실행하였다. 魯迅은 한 글에서 20세기 초 중국에서 발생한 반봉건 혁명운동과 帝制 부활의 정치적 와중에서 孔子가 겪었던 운명을 다음과 같이 정리한다. “20세기가 시작된 이래, 孔夫子는 상당히 운이 좋지 않았다. 그러나 원세개의 시대에 이르러서는 그는 다시 새로이 기록되어야 할 전환점을 맞이한다. 그는 祭典을 다시 회복했을 뿐만 아니라, 낡은 옛 祭服을 벗어버리고 새로운 祭服을 입기 시작했으며, 그에게 祭祀지내는 사람들이 다시 불어나게 되었다. 이러한 사건들과 함께 등장한 것이 바로 帝制였다.”⁹⁾ 노신의 발언에는 상당한 풍자가 담겨 있다.

8) 한국 연구자에 의한 포괄적 연구로는 宋榮培, 『中國社會思想史』, 사회평론사, 1998 참조. 그리고 중국의 연구로는 李澤厚, 『中國現代思想史論』, 北京: 東方出版社, 1987의 첫 두 논문(한글번역: 『중국현대사상의 굴절』, 지식산업사, 1992)을 비롯하여, 林毓生(Lin Yu-sheng), *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*(『중국의식의 위기』), Madison: University of Wisconsin Press, 1979. 같은 저자의 중국어 논문집 『中國傳統的創造性轉化』, 北京: 三聯書店, 1988, pp.147-204. 張寶明, 『啓蒙與革命: 五四激進派的兩難』, 學林出版社, 1998. 劉長林, 『中國人生哲學的重建: 陳獨秀, 胡適, 梁漱溟人生哲學研究』, 華東師範大學出版社, 上海: 2001. 등을 대표적인 연구성과로 꼽을 수 있을 것이다. 그 외에도, 호적, 진독수, 吳虞, 이대조 등에 대한 개별 연구도 상당 수 출판되어 있다.

9) 魯迅, 「在現代中國的孔夫子」.

『신청년』의 리더였던 진독수는 전제주의의 속박에서 벗어나서 근대화된 중국을 형성하는 것을 解放이라는 개념으로 정리한다. 나아가 그는 전제주의에 속박되어 있던 전통 중국을 공자의 이상에 사로잡히는 역사, 나아가 노예적 역사라고 평가한다. 앞서서도 언급한 「경고청년」에서 진독수는 ‘중국의 해방’을 이루기 위한 기본 방향을 다음과 같이 정리하고 있다. “일반적으로 근세유럽의 역사를 해방의 역사라고 부른다. 구체적 말하자면, (그들이 달성한) 군주 전제권력의 파괴는 정치적 해방이며, 교회권력의 부정은 종교의 해방이며, 재산의 분배와 산업의 발전은 경제의 해방이며, 여성 참정 운동은 남권으로부터의 해방을 구하는 것이다.”¹⁰⁾ 여기서 『신청년』 지식인들이 정치해방, 종교해방, 여성해방과 더불어 자본주의적 경제해방을 근대화의 결과라고 인식하고 있었음을 알 수 있다. 그들은 서양적 근대가 창안한 제도에 담긴 가치의 보편성에 대한 무한한 신뢰를 가지고 있었다. 서구적 근대는 그들에게 진보와 해방의 목표를 제공해주는 모델이었던 것이다.

당시 『신청년』의 근대계몽 사상가들이 중국 근대화를 추구하는 과정에서 마주친 최대의 현실적 장벽은 원세개에 의한 정치적 복고주의의 기도였다. 그리고 그 帝制復辟의 시도를 뒷받침하는 이념은 孔子로 대표되는 儒教精神이라는 것이 신청년 운동가들의 공통인식이었다. 따라서 『신청년』의 필자들은 사상 해방을 위한 선도작업으로서, 공자학설의 봉건성과 위해성에 대해 고발과 비판, 즉 ‘孔家店打倒’가 모든 근대화 운동에 선행되어야 한다고 보았던 것이다.

원세개가 황제로 즉위하여 중국 근대화의 희망이 사라질 위기에 처했던 1916년 2월, 易白沙는 『신청년』에 「孔子平議」라는 문장을 발표한다. 그 글은 그 뒤를 이어 꼬리를 물고 등장하는 공자비판 운동의 본격적인 물꼬를 터 주었다는 점에서 역사적 의의를 가진 문장이다. 원세개가 孔教를 國教로 정하고 학교에서의 讀經을 기본 교육의 일환의 수립한 뒤에, 그러한 조처에 대해 이의를 제기한 사람들은 있었지만, 공자를 직접 비판의 대상으로 설정하고

10) 陳獨秀, 「敬告青年」, 『陳獨秀著作選』, 上海人民出版社, 제1권, p. 130.

공자라는 이름을 직접 擧名하면서 그의 사상과 학설을 직접 비판한 것은 易白沙가 처음이었다.

易白沙는 그 글에서 尊孔 관념의 발생사를 체계적으로 서술하면서 공자학설의 문제점을 드러낸다. 그리고 결론으로서 공자의 학설이 근대적 세계와 양립할 수 없음을 밝힌다. 먼저 역백사는 공자학설이 君權을 주장하는 측면과 平民의 요구에 순응하는 측면을 모두 가지고 있다고 정리한다. 그러한 양면성으로 인해 공자학설은 고대 중국에서 단순한 하나의 학파적 지위를 벗어나 중요한 하나의 사회세력으로 발전할 수 있었다는 것이다. 진시황이 천하를 통일한 이후, 우민정책의 일환으로 儒者和 儒敎의 문서를 금지하는 분서갱유를 단행하여 공자학설을 위기에 빠뜨렸고, 그 결과 儒者들은 秦 나라의 멸망을 앞당기는 혁명운동에 참가할 수밖에 없는 地步로 몰리게 되었다고 한다. 새로이 권력을 장악한 漢 나라 高祖는 유자들의 세력을 부정할 수 없었고, 한 무제에 이르러서는 “고조의 뜻을 확장하고 진시황의 법술 정책을 개선하여, 천하의 총명한 인사들의 뜻을 막아버리기 위해서는 하나의 학설만을 숭배하는 것보다 더 좋은 방법이 없다고 생각해서 다른 모든 학설을 괴멸시켜버렸다.”¹¹⁾라고 한 나라에서 유교의 성립사를 정리한다. 마침내 제자백가의 사상은 사라지고 오로지 유가 사상만이 존중되었다. 하지만 그 결과는 오히려 사람들의 사상이 자유롭게 펼쳐지는 가능성이 막혀버리고 풍속과 인심 그리고 학문의 퇴화가 촉진되는 방향으로 흘러간다. 이어서 漢 나라 정권을 찬탈한 조비(魏 文帝)는 공자를 ‘素王’으로 승격시키고 ‘大成’의 시호를 부여하여 그에 대한 종교적 숭배를 시작한다. 역대 제왕들에 의해 신격화되고 이데올로기적으로 이용된 공자를 역백사는 “愧儒孔子”라고 부르고 제왕들에 의해 추진된 존공의 정치적 조작을 “滑稽之尊孔”이라고 야유적으로 평가한다.¹²⁾

11) 易白沙, 「孔子平議」, pp. 129-130. 「공자평의」는 원래 청년잡지 1권6호에 상편이 2권1호에 하편이 발표되었다. 필자가 사용한 텍스트는 丁守和 主編, 『中國近代啓蒙思潮』 中卷 (北京: 社會科學文獻出版社, 1999)에 실린 것이다. 그리고 페이지 표시는 그 책을 기준으로 삼았다.

12) 여기서 역백사는 공자의 신격화 내지 신화화의 역사적 과정 및 유교 종교화의 역사를 간단하게 제시한다. 역백사의 문장은 짧은 것이지만, 처음으로 유교의 어용종

역사적 공자 신격화와 유교의 종교화는 한마디로 우스꽝스러운 정치적 연극이라는 것이다. 나아가 역백사는 무제 시대에 유교 독존의 정치적 조치를 이끌어 낸 田蚡이나 董仲舒를 원세개를 도와 帝制 실행을 추진했던 籌安會의 인사들과 비견시키고, 孔敎 설립의 이론적 근거를 제시한 康有爲의 公羊學을 ‘공자의 신화’를 이용하여 백성을 해치는 民賊 무리들의 ‘邪說’이라고 규정한다.¹³⁾

그렇다면 공자의 사상이 그렇게 정치적 야심가들에 의해 이용될 수밖에 없었던 필연적 이유가 있는가? 역백사는 그 이유를 孔子思想 그 자체에서 찾는다.¹⁴⁾ 그는 공자사상에 담긴 네 가지 특징이 정치적 도구로 이용되기에 충분

교적 변용과 공자 신화화를 비판적으로 검토한 문장으로 가치를 지닌다. 그 뒤에 다각도로 진행된 공자 비판은 고힐강을 중심으로 하는 古史辨派의 공자비판으로 총결되면서, 유교와 공자의 경전적 권위는 결정적으로 실추되었다. 최근에 아사노 유이치淺野裕一, 『孔子神話 : 宗教としての儒敎の形成』, 岩波書店, 1997는 국가 종교로서 유교 및 공자의 신격화 과정에 대해 치밀한 분석을 행하고 있다. 이런 다양한 방식의 검토들을 통해 ‘유교란 무엇인가’라는 질문에 대한 포괄적인 대답이 마련된 다음에야 비로소, 유교를 현대적 맥락에서 재해석해내는 다양한 시도들이 제대로 된 방향을 잡을 수 있을 것이다. 지금까지 우리 학계에서 지속적으로 관심의 대상이 되고 있는 유교와 자본주의, 유교와 민주주의, 유교와 무엇무엇 등등, 유교와 현대사회의 관계를 재정립하려는 다양한 논의들은 유교를 총체적으로 이해하는 종합적인 그림을 그리지 않은 상태에서 논자의 인상적 판단에 근거하여 단장 취의적으로 유교의 특정한 일면을 과장하거나 과대평가하여 억지스런 결론을 이끌어 내는 수단으로 삼은 경우가 없지 않다. 사실, 유교란 무엇인가, 동아시아 역사 속에서의 유교(유학 내지 유가라고 해도 좋다)의 위상을 어떻게 평가할 것인가, 등등 역사적 맥락 속에서의 유교의 위치와 전모를 총체적으로 이해하고 재평가하는 학문적 시도가 우리 학계에서는 거의 이루어지고 있지 않다. 그런 의미에서 유교가 전면적으로 부정되는 경험을 겪으면서, 그 부정을 비판적으로 극복하기 위해서라도 유교의 역사적 맥락적 의미에 대한 총체적 평가, 그림 그리기가 한번 짚은 행해질 필요가 있다. 비판을 참지 못하여 반사적으로 튀어 나오는 전통옹호, 짜집기 식의 부분적 보완작업으로는 유교를 현재적 가치의 새로운 자원으로 이용하려는 소망에 응답하기 어려울 것이다. 전통의 역사적 맥락에 대한 像을 분명히 가진 다음에야, 변화하는 상황, 새로운 맥락 속에서의 정합성에 대한 반성 혹은 전망 세우기가 가능할 것이기 때문이다.

13) 역백사, 「공자평의」, p.130.

한 봉건적 체질을 가지고 있다고 판단한다. 첫째, 공자 사상은 군주의 권력을 중요하게 생각하고 권력 제한적 사고를 가지고 있지 않다. 따라서 그것은 獨夫(독재자)의 전제 권력을 가능하게 하는 폐단으로 발전한다.¹⁵⁾ 둘째, 공자는 제자를 가르칠 때에 반대 질문을 허락하지 않는다. 그것은 사상적 자유를 가로막는 폐단으로 나아간다.¹⁶⁾ 셋째, 공자는 절대적인 주장을 거의 하지 않는다. 따라서 그의 사상은 손쉽게 이용될 수 있다.¹⁷⁾ 넷째, 공자는 관리가 되는 것만을 중시할 뿐, 경제적 활동을 통해 먹고사는 문제에 대해 무관심했다. 그 결과 쉽게 民賊(독재자)의 총애를 얻을 수 있었다.¹⁸⁾

역백사가 위에서 나열한 공자학설의 네 가지 병폐는 당시 원세개가 획책했던 정치적 반동을 비판하는 것에 직접적 목표를 두는 것이긴 했지만, 실제로는 유교사상이 근대문명의 기본적 여러 가치들과 양립할 수 없을 보여주는 중요한 비판으로 읽힐 수 있다. 자본주의가 서구문명의 경제적 기초이자 출발점이라면, 그 체제는 개인의 재산권을 확보하는 제도적 기반에 근거하여 비로소 발전 가능하다. 그러나, 자본주의 근대문명의 출발점이라 할 수 있는 개인의 재산권 확보를 통한 자유로운 생산과 소비 및 자유로운 경쟁을 가로막는 무제한적 전제 권력은 사유 재산권의 확립과 양립할 수 없는 가치일 것이 틀림없다. 나아가 사상적 자유의 제한은 근대문명의 가치 중에 핵심적인 위치를 차지하는 양심과 사상의 자유, 자유로운 경제적 선택을 통한 경쟁을 중시하는 자본주의적 태도와 마찰을 일으키지 않을 수 없을 것이다. 물론 역백사가 서구적 근대의 경제적 기초로서의 자본주의 정신과 시스템에 대해 체계적인 사고를 가지고 있었다고는 생각되지 않는다. 하지만, 자본주의라는 것이 결국은 근대적 여러 이념과 가치의 필연적 산물이라는 사실을 생각할 때, 근대문명의 가치와 양립될 수 없는 사상은 곧바로 자본주의적 경제 이념과도 양립 불가능하다는 것은 당연히 이해할 수 있다. 또 하나 역백사는 어떤 분

14) 같은 글, p. 131. “不能不歸咎孔子之自身矣!”

15) 같은 글, p. 131. “孔子尊君權, 漫無限制, 易演成獨夫專制之蔽.”

16) 같은 글, p. 131. “孔子講學不許問難, 易演成思想專制之蔽.”

17) 같은 글, p. 132. “孔子少絕對之主張, 易爲人所借口.”

18) 같은 글, p. 133. “孔子但重作官, 不重謀食, 易入民賊牢籠.”

명한 주체적인 견지에 입각하여 확고한 자기 주장을 하지 못하는 태도를 공자 사상에 담긴 한계로서 비판한다. 그 문제는 해석 여하에 따라 전혀 다른 판단이 가능하기 때문에, 역백사의 비판을 깊이 고려하지 않을 수도 있다. 하지만, 역백사의 해석은 근대적 주체의 확립이라는 관점에서 공자의 관점을 해석한 것이라고 볼 수 있기 때문에, 나름대로 진지한 판단이라고 생각된다. 그 관점에 서서 역백사는, 주체적 개인의 확립 및 개인의 주체적 판단과 주체적 사유 강조하고, 유교가 주체적 개인의 합리적 사유를 중시하는 근대자본주의의 인간학적 가치와 양립할 수 없음을 간접적으로 시사하고 싶었던 것이라고 볼 수 있다. 그리고 유교가 관료주의를 뒷받침하는 국가이념으로 정립된 중세기 이후에 유교는 출세의 수단, 안심입명의 이념으로만 존재했을 뿐, 민중의 삶에 활력을 불어넣고 국민적 부의 창출과 경제적 발전에 대한 관심을 가지는 창조적 사상으로서의 역할을 거의 멈추었다는 역백사의 비판은, 중국 전통사회가 교조적이고 융통성이 없어서 자본주의의 발전에 유리한 활력을 가지고 있지 않았다는 막스 베버의 지적과 일맥상통하는 바가 있다는 사실을 눈여겨보아야 할 것이다.

공자 사상 나아가 유교 사상에 대한 역백사의 비판은 여러 논자들에게 계승되어 논리가 더욱 예리해지고 내용이 더욱 풍부해진다. 하지만, 그의 「공자평의」는 그 이후에 전개된 공자비판의 거의 모든 맹아를 담고 있는 것이었다. 이어서 공자사상에 대한 진독수의 비판을 통해, 역백사에서 시작되고 발전된 유교와 근대문화의 모순성, 양립불가능성에 대한 당시의 전통 비판론자들의 입장을 좀 더 살펴보자.

陳獨秀는 공자의 사상을 이용하여 복벽을 시도했던 정치적 야심을 비판하면서, 공자의 사상적 핵심이 봉건전제주의이며 근대적 공화제 이념과 양립할 수 없다는 주장에서 그의 논의를 시작한다.¹⁹⁾ 공자의 사상은 근대중국이 지향하는 공화제적 헌법과 양립할 수 없다. 공자사상은 공화정치가 원칙으로 삼는 정치적 자유, 평등원칙과 하나에서 열까지 조화될 수 없기 때문이다. 진

19) 진독수, 「舊思想與國體問題」, 『신청년』 3권 3호.

독수를 비롯한 『신청년』의 지식인들의 근대화론은 서양식의 국가질서, 서양식의 사회를 수립하는 것을 지향하고 있었다. 오늘의 시각에서 본다면, 그것은 곧 그들의 한계였지만, 어쨌든 그들은 서구 자본주의의 이식을 통해 중국의 부강을 이룩하는 것을 최후의 목표로 가지고 있었던 것이다.

진독수는 근대화를 이룩하기 위해 먼저 서구 근대사회를 만든 ‘정신’을 먼저 배워야 한다고 주장한다. 그런 점에서 그는 중체서용론과 변법론의 기술 중심주의적 태도와 제도 중심주의를 극복하였다고 말할 수 있다. 진독수는 다음과 같이 쓰고 있다. “西洋式의 새로운 국가를 건설하고 西洋式의 새로운 사회를 조직하여 오늘의 세계 안에서 생존을 도모하기 위해서 가장 먼저 필요한 것은 서양식의 사회국가의 기초가 되는 소위 人權平等의 새로운 신앙이다. 그리고 이렇게 만들어진 새로운 사회·국가·신앙과 서로 양립할 수 없는 공자의 종교(공교)에 대해서는 철저한 각오와 용맹스런 결심으로 맞서야 한다.”²⁰⁾

진독수는 공자의 가르침이 근대적 정신과 대립되는 것이라고 보았기 때문에 그것에 반대한다. 공자의 사상이 그 자체로 나쁜 것은 아니다. 공자의 사상은 그 나름대로 역사적 가치를 가지고 있고, 중국의 역사에서의 긍정적 공적을 부인할 수는 없다. 하지만, 수 천년 동안 帝制와 불가분의 인연을 맺어 온 공자의 사상은 군주권을 존중하는 사상이기 때문에 더 이상 현대인의 사상과 행동을 지배하는 중심이 될 수 없다는 것이 孔敎에 대한 진독수의 비판의 핵심이었다. 진독수는 그가 목표로 삼는 서양식의 근대사회를 만들어 내기 위해서는, 유교에 의해 형성된 봉건적 윤리도덕과 인생 가치관을 불식시키는 일이 급선무라고 주장한다. 그리고 그 빈 공백을 채우는 것은 민주와 평등의 원칙에 근거한 새로운 도덕과 새로운 국민의 가치관이다.

공자의 사상에 대한 진독수의 입장은 다음과 같이 몇 가지로 요약 정리될 수 있다.²¹⁾ 첫째, 공자의 가르침 내지 도덕은 봉건시대의 산물이며 근대의 인

20) 진독수, 「헌법여공교」, 신청년, 2권3호.

21) 진독수의 공교에 대한 논설, 공자사상과 근대지향의 차이에 대해서는 여러 글에서 반복적으로 그의 입장을 표명하고 있다. 대표적인 글은, 「憲法與孔敎」, 「孔子之道

생관과 조화될 수 없다. 둘째, 유교가 가르치는 忠順과 服從의 윤리는 인권평등을 가르치는 근대의 교육 정신과 구별된다. 유교의 핵심 사상인 충효는 결국 국 인간 사이의 불평등을 강화한다는 것이다. 셋째, 유교 학설의 핵심에 놓여 있는 三綱五常의 충효 도덕은 근대사회가 요구하는 자주적 인격 형성에 방해물이다. 유교는 개인의 독립적 인격 발달을 가로막는 奴隸道德일 뿐이라는 것이다. 넷째, 三綱五常의 도덕과 연결되는 유교의 여성의 사회적 지위에 관한 입장은 현대생활의 도덕 가치와 양립할 수 없다. 다섯째, 경제를 명맥으로 삼는 현대 생활²²⁾에서 개인의 인격독립과 재산권 독립은 필수적인 요청이다. 그 점에서 유교는 현대생활 방식과 일치하지 않는다.

유교를 비판하는 진독수의 여러 논점 중에서 마지막 것은 특히 중요하다. 진독수도 이해하듯이 근대 이후의 사회에서 개인의 인격독립과 재산권의 독립은 사회 존립의 관건적인 문제의 양면이다. 유교적 강상 윤리는 자식에게, 여성에게, 피지배자에게 재산권의 독립을 인정하지 않음으로서, 개인의 인격적 독립을 가로막는 사상과 제도를 만들어 냈다는 것이 진독수의 주장 내용이다. 다시 말해 중국 근대화의 정신적 선결과제인 인격의 독립은 재산권의 독립이라는 전제 하에서 실현될 수 있는 것이다.

재산권 독립이 근대 국민국가의 정치적 경제적 정신적 요체라고 이해하는 진독수의 관점은 어떤 의미에서는 서구 근대세계의 핵심을 이해하고 있는 주장이라고 생각된다. 개인적 인격의 독립을 방해하는 사상과 제도로서 유교를 이해하는 진독수의 유교론은 결국 인격독립과 재산권독립을 동일한 문제의 양면이라고 보는 그의 경제관에서 절정에 도달한다. 자본주의의 기원과 성격을 어떻게 이해하든, 법제적으로 사유 재산권의 보호가 인정되지 않는 사회를 자본주의 사회라고 볼 수 없다는 것은 지극한 상식에 속한다.²³⁾ 그런 점

與現代生活」, 「舊思想與國體問題」 등이다. 劉長林, 『中國人生哲學的重建: 陳獨秀, 胡適, 梁漱溟人生哲學研究』, 華東師範大學出版社, 2001년에서 이 문제에 관한 진독수의 관점을 잘 정리하고 있다. 특히, pp. 19-27 참조.

22) 진독수, 「孔教之道與現代生活」, 신청년, 2권 4호. “現代生活以經濟爲之命脈, 而個人獨立主義, 乃爲經濟學產生之大則.”, 『중국근대계몽사조』 p. 15.

23) 공식적으로 사회주의를 표방하는 중국이 시장경제를 도입하면서도 사유재산을 현

에서 진독수를 비롯한 『신청년』 그룹의 유교비판은 중국에 자본주의가 정상적으로 작동하는 최소한의 사회적 여건을 확보하고자 하는 근대화 시도의 일환이라고 보아서 거의 틀림이 없을 것이다.

4. 전통의 비판적 계승 : 梁漱溟을 중심으로

위에서 보았듯이 『신청년』 그룹의 유교비판은 유교가 근대화의 장애물, 자본주의로의 발전을 이루기 위해 극복해야 할 적이라는 인식의 필연적 결과였다. 유교를 근대화 과정에서 반드시 넘어서야 할 대상이라고 보는 비판적 관점은 반드시 『신청년』 그룹을 중심으로 하는 극단적 전통 비판론자들의 인식이라고만 말할 수 없다. 유교적 가치를 일정 부분 인정하면서도, 유교가 총체적인 근대 사회의 요청과 어울리지 않는 점이 있으며, 그런 한에서 유교

법적으로 인정하지 않았다는 사실은 경제 체제가 자본주의적인 것이 아니라는 사실을 알려주는 표지였다. 형식적 법치와 실질적 법치는 구별해야 하는 것이지만, 헌법의 명문 규정을 통한 형식적 법치가 이루어지지 않은 상태에서 실질적 법치는 영원히 실현 불가능하다. 중국은 2001년 공식적으로 헌법에 사유재산의 보호를 명문화하였다. 실질적 법치, 그 명문의 실질적 실천은 아직 요원한 문제이겠지만, 아무튼 장족의 발전이다.

자본주의는 분명 서구의 산물이며, 그 자본주의화가 바로 근대화라는 사실을 근대 자본주의 국가의 경제 정치 체제의 역사적 발전을 통해 비교사적으로 고찰하는 저서에서, 황런위(레이 황, 黃仁宇)는 중국에서 유교와 자본주의의 관련성을 단호하게 부정한다. 그는 자본주의 발전에서 **사유재산제도의 확립**을 대단히 중요한 요소로 꼽고 있다. 그는 자본주의의 발생을 어떤 정신이나 이념적 요인과 연결시키는 입장이 지나치게 이상주의적이라고 반대하고, 자본주의는 물질생활의 확대에 의해, 즉 자본의 확대에 의해 생긴 것이라고 말한다. 그리고 그는 중국 사회 구조 자체에서 서서히 자본주의가 생성될 가능성이 있었다고 말하는 맹아론적 입장에 반대한다. 나아가 상업의 발달을 자본주의와 연결시키는 것은 잘못이라고 평가한다. 황런위의 관점이 다 옳다고 말할 수는 없겠지만, 그의 연구는 안이하게 유교와 자본주의를 연결시키거나, 배버의 이론을 손쉽게 중국에 적용시키려는 논의에 대해 심각한 반성을 촉구하는 중요한 연구라고 생각된다. 황런위(黃仁宇), 『자본주의 역사와 중국의 21세기』, 이산, 2001 (원서는 三聯書店, 1992). 특히 pp.17-54, 제1장, 「문제의 핵심」 참조.

의 부정적인 체질을 개선해야 한다는 인식은 그 당시의 지식인 사회의 폭넓은 공감을 얻고 있었다. 그런 점에서 당시의 유교 긍정론자 혹은 전통 계승론자들은 극단적 보수적 입장에 기울어지는 경우보다는 유교에 대한 제한적 긍정, 또는 유교에 대한 비판적 계승의 시각에서 유교를 재검토할 필요성을 감지하고 있었다고 이해된다. 양수명은 유교, 특히 공자의 사상을 비판적으로 계승해야 한다고 주장한다.

양수명은 신문화운동의 절정기인 1921-22년, 『東西文化及其哲學』(이하 『東西文化』로 약칭함)이라는 책을 발표하여, 일약 근대 중국 사상계를 대표하는 철학자로 혜성같이 등장한다. 양수명의 그 책은 신문화운동이래 가장 폭넓은 사상적 영향력을 발휘한 책으로 우뚝 솟았다. 그 책이 불리일으킨 찬반 양론의 비평적 논설은 수백 편에 이르렀으며, 1920년대에 이미 그 책에 대한 여러 언어로 된 번역본이 나왔고, 그 당시의 한 평자가 지적하였듯이 『동서문화』는 “고금을 뒤흔든 책이었으며, 동서양의 학자들은 그 책을 둘러싸고 조용한 날이 없었다.”²⁴⁾라고 평가될 정도였다.

19세기 후반에서 20세기 초반에 이르는 중국 현대사상사를 처음으로 정리한 郭湛派는 양수명을 반서양화(反對歐化)를 주장한 보수사상의 대표자로 자리 매김한다. 즉 양수명을 신청년그룹의 신문화운동에 대한 반동적 사상가로, 과학과 민주를 부정하고 유교적 농업적 봉건 宗法思想을 주장한 인물로 규정한다. “1919년 무렵부터 일어난 신문화운동은 서양 공업자본주의 사회사상을 수입하고자 하는 것이었다. 동시에 그 운동은 중국 고유의 농업 종법 봉건사상 및 풍속, 도덕, 습관, 윤리 등에 대항하는 것이었다. 이 대의 대표 사상가는 위에서 언급한 진독수, 호적, 이대조, 오치휘 등이었다. 그러나 이러한 서양의 新思想, 新文化가 팽배하던 시대적 조류 가운데에서 그러한 조류에 반대하는 반동적 사상이 등장하여, 서양문화를 반대하고 중국의 고유 문화를 숭배하였으니, 그 사람이 바로 양수명 선생이었다.”²⁵⁾ 여기서 郭湛派는 梁漱

24) 李石岑, 「評東西文化及其哲學」, 『民鐸』, 1922年 3卷3號. 陳來, 『現代中國哲學的追尋』, 北京: 人民出版社, 2001年 10月, p. 3에서 재인용.

25) 郭湛派, 『近五十年中國思想史』, 山東人民出版社, 1997년 재판. p. 135.

溟을 과학정신과 민주정치를 근간으로 삼는 서양문화의 반대자로, 그 결과 중국의 고유한 문화 즉 농업적 종법 봉건사상을 옹호하는 보수적 사상가로 평가한다.²⁶⁾

그러나 양수명 본인은 그러한 평가에 대해 이의를 제기한다. 그는 이렇게 말한다. “나는 내가 그들의 반전통 운동에 반대하는 것이 아니라고 생각한다. 나는 내가 그들의 적이라고 생각하지 않는다.”(我不覺得我是反對他們的運動! 我不覺得我是他們的敵人.)²⁷⁾ 세상 사람들이 자기에 대해 가지고 있는 편견은 자신의 사상적 주장을 자세하게 검토하지 않은 오해라는 것이다. 문화를 바라보는 양수명의 입장은 당시 사상계를 주도하던 진독수나 호적의 입장과 달랐다. 양수명의 저서는 출간 직후부터 폭넓은 관심을 끌었지만 그는 여전히 비주류적 사상가였기 때문에, 그는 자기의 사상에 대해 정당한 평가를 얻지 못했다고 말할 수 있다. 급격한 전환의 시대에 처하여, 그 시대적 방향을 대변하는 주도적 그룹과 차이를 견지했던 사상가의 필연적 운명이라고 말할 수 있을 것이다.

양수명은 『동서문화』를 출간하기 이전부터 이미 서구화에 反對하는 인물로 지목되고 있었다. 그러나 서구화에 반대하는 그의 입장은 단순히 서양을 배척하는 배타적 보수주의와는 분명히 다른 미묘한 뉘앙스의 차이가 있었다. 그리고 양수명은 항상 대단히 완곡한 문체로 자신의 뉘앙스를 전달하려고 한다. 단순한 결론과 사고를 요구하는 그 시대에, 대중적이고 운동적 성격이 강한 잡지였던 『신청년』에 글을 발표하던 청년 지식인들은 비교적 단순 명료한

26) 샬롯 퍼스(Furth)는 자신이 편집한 논문집 『변혁의 한계』의 부제목에서 양수명을 포함하여 현대신유가 사상가들을 ‘보수주의conservatists’라고 불렀고, 그 후에 학계에서는 그들을 통칭하여 보수주의(coservatism)라고 부르는 것이 일반화되어 있다. 그 책에서는 章炳麟과 劉師培의 국수주의, 양수명과 웅심력 등 전통철학과 현대철학을 연결시키려는 시도를 한 철학자들, 현대신유가 학자들을 보수주의의 범주에 넣어서 해설하고 있다. 보수주의라는 명칭은 아마도 신청년 그룹 사상가들의 극단적 전통 파괴주의와 대립적인 사상 태도를 지칭하는 것이라고 이해할 수 있을 것이다. Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Harvard University Press, 1976 참조.

27) 『梁漱溟全集』 4권, 산둥인민출판사, 1990년판, p. 738.

글쓰기를 통해 자신들의 주장을 강렬하게 표현하는 데 익숙해 있었다. 하지만, 비교적 복잡하고 낱말의 굴절이 강한 글을 쓰던 양수명의 입장은 그런 글쓰기 방식 때문에라도 손쉽게 오해의 대상이 될 수 있었다.

그의 다음 발언은 함축적이지만, 그의 입장을 잘 보여준다. “어떤 사람들은 내(漱溟)가 서양화(歐化)에 반대한다고 말한다. 그러나 (현재의 시점에서) 서구화는 실질적인 의미에서 세계화이다. 따라서 (중국을 포함하는) 동방 역시 그 추세에서 벗어날 수 없다. (서구화되어야 한다.) 그러나 동방은 나름대로 세계화되기에 충분한 자신만의 것을 가지고 있다. 서양이라 하더라도 동방의 그런 요소를 부정하지는 못할 것이다.”²⁸⁾ 이 글은 1918년에 서구화에 대한 그의 입장, 그리고 서구화의 물결에도 불구하고 중국이 가지고 보존해야 할 가치에 대한 그의 확신을 보여준다. 그런 그의 관점은 『동서문화』에서도 그대로 이어지고 있다.

위의 글에서 밝혀지는 것처럼, 그는 단순한 반서구주의자는 아니었다. 그는 ‘서구화’가 당시 세계의 필연적 추세라는 사실을 분명히 인식하고 있었다. 그리고 서양문화는 단지 서양이라는 지역적 범위를 넘어서서 세계로 펼쳐질 수 있는 보편성을 가지고 있다고 이해한다. 서양의 문명과 문화를 수용하는 것이 세계의 공통적 추세이다. ‘서구화는 곧 세계화(歐化實世界化)’라는 인식을 가지는 한편 양수명은 중국적인 것, ‘동방적인 것 역시 세계적인 보편성을 가질 수 있다’(東方亦有其足爲世界化)는 다원주의적 가능성에 대한 인식을 놓치지 않았다. 그 점에서 그는 신청년그룹의 반진통주의와는 달랐다. 陳來가 적절하게 지적했던 것처럼, 양수명은 서방문화 ‘자체’를 반대했던 것이 아니라, 동방문화를 ‘전면적’으로 부정하는 입장에 반대했던 것이다.²⁹⁾

20세기 초의 시점에서 양수명은 전세계가 서구화되고 있다는 사실을 누구보다도 잘 인식하고 있었다. 그리고 그 서구화가 인류 역사의 필연적 추세라

28) 梁漱溟, 「啓事」, 『北京大學日報』 1918년 10월 31일. “有以溟爲反對歐化者, 歐化實世界化, 東方亦不能外. 然東方亦有其足爲世界化而歐土將弗能外者.” (『梁漱溟全集』 제4권, p. 547).

29) 陳來, 『現代中國哲學的追尋』, 北京: 人民出版社, 2001년, p. 6.

는 사실도 받아들이고 있었다. 그는 『동서문화』에서 당시의 현실을 다음과 같이 정리한다. “내가 보기는 현재 세계는 거의 완전히 서방화(西方化)된 세계이다. 구미 각국이 완전히 서방화된 지역이라는 것은 말할 필요도 없다. 동방의 여러 나라들까지도 서방화를 받아들인 다음에야 비로소 그 나라를 운용할 수 있고, 그 민족과 국가를 유지할 수 있게 되었다. 그리고 아직 서방화를 받아들이지 못한 나라들도 머지않아 서방화의 강제적 점령을 피하지 못하게 될 것이다. …중국 역시 서방화의 압력을 받고 있으며, 서방화가 몰려들어 온 지 족히 수십 년이 지났다. 그 결과 대단히 오랜 동안의 동방화 경험을 가진 중국인들조차도 그들의 생활을 변화시키고 서방화를 채용하지 않을 수 없게 되었다.”³⁰⁾

서방화, 즉 당시 서구문명이 대표하는 여러 가지 생활방식과 제도는 이미 전 세계의 필연적 사태가 되었기 때문에, 그 서구적 문화를 받아들이고 않고는 이미 선택의 문제가 아니었다. 서구화는 필연적 당위의 문제로 굳어져 있었던 것이다. 그리고 그 서구화의 영역은 양수명 이전 세대의 논자들이 주장하듯이 물질 생활이나 정치 제도의 영역에 국한되지 않는다. “우리 중국인의 거의 모든 생활, 정신 방면은 말할 것도 없고 사회 생활의 방면과 물질 생활의 모든 영역을 통해 전폭적인 서방화가 충만해 있다. 이것은 부정할 수 없는 사실이다.”³¹⁾라고 그는 단정한다. “서방화와 동방화의 대립이 아니라, 동방화에 대한 서방화의 절대적 승리”³²⁾라고 말할 수밖에 없는 상황이 만들어져 있었던 것이었다.

동방이 서방화의 필연적 추세에 굴복할 수밖에 없는 이유는 무엇인가. 그는 단순히 군사적 무력에 의해 서양이 동양을 굴복시켰다고 보지는 않는다. 그 점에서 그는 전통적 중체서용론을 완전히 벗어난다. 『신청년』의 논자들도 주장하듯이 중국(동방)은 정신생활, 사회생활, 물질생활을 포괄하는 문화의 모든 면에서 “동방문화는 서방문화를 따라가지 못한다. 동방문화는 명명백백하

30) 梁漱溟, 『東西文化及其哲學』(『梁漱溟全集』, 山東人民出版社, 제1권, pp. 332)

31) 위와 같음.

32) 위와 같음.