

양수명의 과학관

강 증 기*

요 약

이 글에서는 현대신유학의 창시자로 꼽히는 양수명(梁漱溟)의 과학관을 살펴보고자 한다. 과학혁명과 산업혁명 및 시민혁명을 통해 힘을 축적한 근대 서양문명이 동아시아로 밀려온 서세동점 시기에 양수명이 어떤 과정을 통해 과학에 관심을 기울이게 되고, 또 과학을 어떻게 인식하였으며, 나아가 장차 그것을 어떻게 처리하려 하였는지 알아보려는 것이다.

근대 초기에 중국이 근대 서양의 과학기술과 상공업을 수용하려는 노력은 청일전쟁의 패배 뒤 정치체제 개혁의 추진으로 나아가고, 신해혁명 뒤 원세개의 복벽을 계기로 문화의 문제로 전이되어 신문화운동이 전개된다. ‘문화보수주의자’로서 양수명은 근대 초기에 서세동점에 대한 대응방안으로 제시된 중체서용론이 지니는 한계를 자각하고 서양문화에 대한 총체적 근본적 인식이 필요하다는 점에서 신문화운동의 주도세력인 서화파와 견해를 같이 하였지만, 문제의 해결 방안에서는 차이를 드러내었다. 서화파가 동서문화의 이질성을 동일한 노선상의 속도의 차이로 파악하고 발달한 근대문화로 낙후한 고대문화를 대체해야 한다고 주장한 데 반해, 양수명은 동서문화의 이질성을 노선상의 차이로 보고 유학의 재건을 기초로 서양문화를 수용하는 방식을 택하였다.

양수명은 서양문화와 중국문화의 차이점을 과학과 기예라고 보고, 과학적 정신과 예술적 정신이 그 근원이며 이것이 동양은 수천 년 동안 정체되고 서양은 앞서 사람의 성과를 바탕으로 날로 발전한 이유라고 하였다. 나아가 과학과 기예의

* 서울대 철학사상연구소 선임연구원

차이를 학문[學]과 기술[術]의 차이로 설명하면서 기술은 학문을 토대로 하기 때문에 학문이 발달하지 못한 중국에서는 결국 기술도 발전하지 못하였다고 하였다. 그에 따르면, 과학과 기예 혹은 학문과 기술이라는 동서 문화의 차이는 ‘과학적 방법’과 ‘현학적 방법’이라는 학문 방법의 차이에서 비롯된다. 현학적 방법은 외면적 관찰에 의거한 추측 혹은 현상에 대한 전체적 직관에 의지하여 현상을 변화시키지 않고 전체적으로 보아 단지 주관적 견해[臆見]만을 얻는 데 반해, 과학적 방법은 조사와 실험을 통해 현상을 변화시켜 분석적으로 파악하여 지식을 획득해낸다. 여기서 양수명은 학술사상 면에서 서양 문화의 특색은 ‘과학’ 혹은 ‘과학적 정신’이라는 결론에 이르게 된다.

양수명은 인류가 살아가면서 부딪히는 문제를 해결하는 세 방식(‘三路向’)을 인류문화의 세 유형 내지 단계로 보고, 그것을 각각 서양문화와 중국문화 및 인도문화에 대응시킨다. 그리고 자연정복, 과학방법과 민주라는 서양문화의 특색이 모두 첫 번째 로향에서 비롯된 것이라고 보았다. 양수명의 문화삼로향설에 의하면, 동서문화는 근본방향이 다르기 때문에 낙후와 진보를 논할 수 없고 단지 시대적 요구에 부합하는지 여부를 따질 수 있을 뿐이다. 이는 공식적 측면에서 문화의 민족성을 중시하는 문화다원론의 입장이다. 그는 통시적 관점에서는 문화의 세 로향을 인류문화 전개과정의 세 단계로 파악하고 장차 중국문화가 부흥하리라고 예견한다. 인류문화의 초기에는 생존 문제를 둘러싸고 자연에 대해 분투하며 환경을 개조하여 전진적으로 욕구충족을 추구하는 첫 번째 로향을 걷기 마련이지만, 그것이 충분히 성취되고 한계를 드러내면 자연스럽게 두 번째 로향이 요구되기 때문이다. 결국 양수명은 근대 서양문화, 주로 과학과 민주에 보편적인 가치를 부여하고 중국이 그것을 적극적으로 수용하여 발달시켜야 한다고 주장하면서도, 궁극적으로는 그것을 중국문화의 통제 아래 두자는 주장으로 나아간다. 서양 과학의 장점 내지 상대적 우월성을 인정하면서도 근본적 한계를 지적하고 절대적 보편성을 부정하는 셈이다. 과학은 문화의 발달 단계에 따른 소임을 다하고 나면 이전의 절대적 지위를 상실하고 상대적인 의미만을 지니게 되리라는 것이다.

주제어 : 양수명, 문화보수주의, 과학, 현학, 문화삼로향설

들어가는 말

양수명(梁漱溟)은 웅십력(熊十力)과 더불어 현대신유학¹⁾의 창시자로서 현대신유학의 기본적인 문제의식과 해결방향을 제시한 인물로 평가된다. 양수명은 19세기말에서 20세기말까지(1893-1988) 거의 한 세기에 걸친 유례없는 격변의 시대를 살았다. 그는 전통이 아직 생생하게 살아 숨쉬는, 그렇지만 서세동점으로 인하여 그것이 처절하게 붕괴되어 가는 현상을 목도해야 하는 시대를 살았지만, 또한 전통에 속박되지 않고 상당히 자유로운 분위기에서 성장했다. 그는 어릴 적에 사서삼경 등의 유학 경전을 암송하는 당시의 일반적인 관례와 달리 부친의 지도에 따라 세계의 인문지리적 환경과 시대의 흐름을 소개하는 『지구운언(地球韻言)』을 학습하고, 6년 동안 5개의 소학교에 취학하였으며, 5년제 중학을 졸업하였다. 그는 근대의 서양문명과 서양철학을 적극적으로 학습하고 주체적으로 대응하려 한 세대였다. 서양철학 내지 서양문화에 대한 그들의 이해는 이른바 ‘신묘한 이해(神解妙悟)’²⁾라고 불리는 데서 알 수 있듯이 상당히 주관적인 것이었다.

양수명은 공자에 비견할 만한 자부심과 사명감을 가지고 일생을 살아가면서 성현이 되기를 희망하고 때로는 스스로 성현을 자부하였다. 그는 공자의 ‘위기지학(爲己之學)’의 전통을 계승하여 자신의 사상은 ‘학

-
- 1) 양수명의 현대신유학에 관해서는 좋고, 「梁漱溟의 現代新儒學」(서울대 철학과 박사 학위논문, 2000.2) 참조. 이 글은 많은 부분 위 논문을 바탕으로 하였음을 밝혀둔다.
 - 2) 趙德志는 양수명, 웅십력 등의 현대신유가 1세대가 서양 언어에 익숙하지 못하여 원전을 직접 읽을 수 없었던 데다 당시 중국에 번역·소개된 서양 서적이 한 인물이나 사상에 대한 체계적인 것이 아니고 자의적으로 선택한 부분적인 것이었다는 데서 그 원인을 찾고 있다.(趙德志 (1994), 『現代新儒家與西方哲學』(方克立·李錦全 主編, “現代新儒學研究叢書”), 瀋陽: 遼寧大學出版社, p. 79 참조.) चेस्ता 탄도 양수명이 영어에 능통하지 못하여 서양에 관한 정통한 지식을 갖지 못하였다고 지적한다.(चेस्ता 탄(譚昌霖), 閔斗基 譯 (1971), 『中國現代政治思想史』(Chinese Political Thought in the Twentieth Century, Doubleday & Co), 서울: 지식산업사, p. 216 참조)

문을 위한 학문'이 아니라 문제를 해결하려는 과정에서 저절로 획득된 것임을 누차 강조하였다. 그는 자신의 사상을 실천하기 위한 방안을 마련하고 북경대학 교수직을 버리고 그것의 실천에 주력하였다. 그의 일생은 한 마디로 유자(儒者)의 삶을 지향하는 것이었다. 양수명의 탁월한 전기 작가인 알리토는 그를 '최후의 유자(last Confucian)'라고 불렀다.³⁾

현대신유학은 현대의 요구를 수용하여 유학을 살려내려는 노력의 결과물로 산출된 유학의 현대판이지만, 서세동점으로 야기된 동서문화 문제를 해결하려는 과정에서 나타난 일종의 문화사조이기도 하다.⁴⁾ 같은 현대신유가 제1세대이지만, 웅심력이 순수철학을 연구하였다면 양수명은 문화로부터 철학을 논하여 현대신유학이 일종의 문화사조라는 성격을 갖게 하는 데 선구적인 역할을 하였다고 평가된다.⁵⁾

알리토는 양수명의 사상을 '문화보수주의(cultural conservative)'라고 부른다. 그는 서구 근대화 요람 이외의 지역에서 보편적으로 발견되는 반근대화 감정에 주목한다. 이 지역 사람들은 근대화에 직면할 때 그것을 '낯설다'(foreign)고 인식하고, 그리하여 레벤슨(Joseph Levenson)이 말한 바와 같은 '역사'와 '가치' 사이의 긴장이 생겨나며, 따라서 중국의 '체용' 이분법이나 후래의 '정신' 대 '물질'의 구분과 유사한 도식이 인도·일본·무슬림 등과 같은 다른 전통사회에서도 나타난다고 한다. 이들 지역은 모두 서양의 우월한 군사력과 경제력에 의해 직접적으로 위협을 받고 스스로를 지키기 위해 문화적 측면에서 침략자들을 본받지 않을 수 없는 상황에 부딪쳤는데, 알리토는 그러한 본토 '정신'과 외래 '물질' 사이의 구분을 열등감으로부터 생겨난 정서적 반응으로 해석한

3) Guy S. Alitto (1986), *The Last Confucian, Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, University of California press.

4) 정가동은 현대신유학의 사상적 특징을 문화사조, 철학사조 및 학술사조로 구분하여 다루고 있다.(鄭家棟 (1993), 한국철학사상연구회 논문사분과 옮김, 『현대신유학』 상편 “현대신유학의 사상특징”, 예문서원, pp. 35-159 참조)

5) 李澤厚 (1987), 『略論現代新儒家』, 『中國現代思想史論』, 北京: 新華書店, p. 280 참조.

다. 그리고 근대화에 대한 그와 같은 세계적인 차원의 보수주의적 반응의 한 사례라는 점에서 양수명의 진정한 의미를 찾을 수 있다고 보았다.⁶⁾

양수명은 근대 중국의 대표적인 ‘문화보수주의자’로 간주되지만, 서양문화의 학습과 수용에서는 당시의 진보주의자들이라 할 수 있는 서화파에 뒤지지 않는다. 근대 초기에 서세동점에 대한 대응방안으로 제시된 중체서용론이 지니는 한계를 자각하고 서양문화에 대한 총체적이고 근본적인 인식이 필요하다는 생각에 도달하였다는 점에서는 서화파와 문화보수주의자 사이에 차이가 없다. 양자는 모두 서양문명의 뿌리로서 문화 문제에 주목하고 동서문화의 근본적인 이질성에 주목하였다. 이 점에서 양수명은 당시의 완고한 보수파보다는 서화파에 더 접근하는 경향을 보인다.⁷⁾

양수명과 서화파는 문제의 인식은 공유하였지만 문제의 해결 방안에서는 차이를 드러낸다. 양자는 동서문화의 이질성을 인정하고 서양문화를 수용해야 한다는 점에서는 인식을 같이한다. 그러나 서화파가 그 이질성을 동일한 노선상의 속도의 차이, 즉 고급의 문제로 파악하고 발달한 근대 문화로 낙후한 고대 문화를 대체해야 한다고 주장한 데 반해, 양수명은 동서문화의 이질성을 노선상의 차이로 보고 유학의 재건을 기초로 서양문화를 수용하는 방식을 선택하였다.

이 글에서는 양수명이 어떤 과정을 통해 서양문화, 특히 과학에 관심

6) Guy S. Alitto, 같은 책, pp. 9-12 참조. 한편 Alitto에 따르면, ‘전통주의자’들은 전통적 사회형식을 사회의 우월성 여부를 평가하는 기준으로 삼고 그것을 이상화하며, 정치적 경제적 자유주의를 공동의 적으로 삼고 개인의 이기심에 대해 공동의 적대감을 표시한다. 그들은 산업화의 결과, 특히 현대적 도시생활에 대해 회의적이거나 철저하게 적대적이고, 사회가 개인보다 그리고 유기적인 조직관계가 인위적 법률관계나 개인의 권리보다 중요함을 강조한다. 유기적인 물질적 공동체를 중시할 뿐 아니라 이 보수주의자들은 여전히 공동의 가치와 공동의 진리를 갈망한다.

7) 林毓生 (1998), 「胡適與梁漱溟關於『東西文化及其哲學』的論辯及其歷史涵義」(深圳大學 國學研究所 編, 『中國文化與中國哲學』, pp. 138-154) 참조.

을 기울이게 되고 그것을 어떻게 인식하며 그것에 대해 어떤 태도를 취하는지 살펴보고자 한다. 미리 말해두지만, 양수명은 서양의 근대 과학과 동양의 전통사상을 이분법적으로 구분하고 후자가 전자의 문제점을 해결할 수 있다고 주장하는 동양 우월주의자가 아니다. 그는 동양의 전통사상이 지니는 한계를 명확하게 인식하고 냉정하게 비판하며 근대 서양문화가 지닌 장점을 분명하게 인식하고 적극적인 수용을 주장하면서도 과학을 포함한 서양문화가 지닌 한계를 지적한다.

이제 양수명이 과학에 관심을 기울이게 되는 과정부터 살펴보자.

2. 과학에 대한 관심

과학 혁명과 산업 혁명 및 시민 혁명을 통해 산업 사회와 시민 민주주의 사회를 형성하고 근대로 진입한 서구사회는 근대화로 축적한 힘을 바탕으로 세계 곳곳으로 세력을 확장해 나갔다. 중국에서는 두 차례에 걸친 중영전쟁(세칭 아편전쟁)을 시발점으로 서양의 진격, 이른바 서세동점이 진행되었다. 근대화로 무장한 서양에 대항하기에는 전통 중국사회는 거의 모든 면에서 너무도 무기력하였다. 고대 문명의 발상지로서 장구한 생명력을 자랑하던 중국문명, 특히 ‘중화(中華)’라는 문화적 자부심은 서양 근대 문명에 부딪힐 때마다 번번이 좌절을 겪어야 했다.

이제 현실을 직시하여 서양이 발산해내는 무지막지한 힘의 원천을 탐구하고 그것을 신속하고 효율적으로 수용하는 일이 급선무라는 생각이 확산되었다. 중영전쟁의 패배 이후에 전개된 자강운동(自強運動)은 서양문명에 대한 새로운 인식과 그것을 토대로 한, 근대에 들어 서양 문명을 수용하려는 노력의 초기적 형태이다. 임칙서(林則徐), 위원(魏源) 등이 주도한 자강운동의 모토는 ‘오랑캐의 장기를 배워 오랑캐를 제어한

다[師夷之長技以制夷]라는 것이었다. 여기서 수용대상이 된 서양문명은 주로 군사기술(소위 “堅船利砲”)이었다. 태평천국의 난이 진압된 후 전개된 양무운동(洋務運動)은 자강운동의 모토에서 그 전반부인 ‘오랑캐의 장기를 배우[師夷之長技]’려는 운동이라고 할 수 있다. 양무운동에서는 상황의 변화에 상응하여, 수용 대상이 군사기술을 넘어 공사업 일반으로 확대되었다. 양무운동에서 서양 문물의 수용을 주장하는 이론적 토대는 중체서용론이었다.

양무운동에서 추진된 서양 공사업의 도입 노력은 청일전쟁의 패배로 인해 반성이 일어나 정치제도 내지 정치체제를 수용하려는 방향으로 전환된다. 그것은 일본이 명치유신을 통해 부국강병을 이룸으로써 청일전쟁에서 승리할 수 있었다는 인식에 기초하여 정치개혁을 추진하는 변법유신운동으로 나타난다. 변법유신운동에서 추진된 정치개혁은 입헌공화국인 중화민국을 성립시킨 신해혁명에 이르러 일단락된 것처럼 보였다. 그러나 신해혁명은 오래지 않아 원세개(袁世凱)의 복辟(復辟)이라는 상징적 사건이 보여주듯이 사실상의 실패를 선언하게 된다.

신해혁명의 실패를 계기로 근대 중국의 지식인들은 정치개혁의 한계를 절감하고, 보다 근원적이고 근본적인 차원에서 문화 문제에 주목하게 된다. 이는 정치체제는 바뀌었으나 사람들의 태도는 근대 이전과 달라지지 않았기 때문에 신해혁명이 실패하였다는 반성적 인식에 따른 것이다. 문화 문제에 대한 논의에서 전통문화를 비판하고 서양문화의 전면적 수용을 주장한 것이 진독수(陳獨秀), 이대조(李大釗), 호적(胡適) 등을 중심으로 한 서화파이다. 이들은 ‘공자 상점을 타도하자[打倒孔家店]’라는 슬로건 아래 전통문화, 특히 전통 윤리도덕에 대해 신랄한 비판을 가하고 과학과 민주로 대표되는 서양문명의 전면적 수용만이 중국이 서세동점으로 야기된 곤경에서 벗어나는 길이라 하여 전반서화론(全般西化論)을 주장한다. 전반서화론은 서양문화(주로 근대 서양문화)를

기준으로 하는, 서양 중심적 역사문화관에 입각한 것이었다. 서화파의 주장은 5·4 시기를 전후하여 신문화운동의 전개로 나타난다.

신문화운동에 대립하는 문화보수주의 반응은 1차대전 이후 서양에서 일어난 서양 문명에 대한 자기반성과 베르그송의 생철학을 비롯한 비이성주의 철학사조의 대두에 영향을 받아 발생하였다. 1918년 출간된 슈팽글러의 『서구의 몰락』으로 상징되는 서구의 자기반성적 분위기와 서양 문명의 대안으로서의 동양 문화에 대한 관심의 고조는 양계초가 1919년 유럽을 여행하고 돌아와 발표한 『구유심영록』을 통해 중국인에게 전달된다. 『구유심영록』에는 서양 사상계의 자기 반성적 분위기를 전달하는 내용뿐만 아니라 중국 문화의 미래에 대해 낙관적으로 전망하고 그것에 의거하여 중국인의 사명감을 호소하는 내용도 포함되어 있었다.⁸⁾ 당시 듀이와 러셀은 전후로 중국을 방문하여 각지를 돌아다니며 강연하고 대학 강단에서 강의하였는데, 두 사람은 다 서양 문화에 대해 비판적인 입장을 취하면서 중국문화에 대해 흥미를 표하여 많은 사람들에게 영향을 미쳤다.⁹⁾ 이런 흐름과 연계되어 중국 문화 우월론 내지 대망론(待望論)이라 할 수 있는 이른바 ‘중국 문화 구세론(中國文化救世論)’이 한 시기를 풍미하게 되는데, 그것은 서세동점으로 땅에 떨어졌던 중국인의 자존심을 되살리고 문화적 자부심을 만족시키면서 순식간에 거대한 풍조를 형성하여 문화보수주의적 반응을 고조시켰다.

『동서 문화와 철학』을 발표할 당시 양수명은 중국 근대사에서 서양 문명에 대한 인식과 태도가 변화하여 문화 문제에 주목하게 되는 과정을 정확하게 인식하고 있었다.¹⁰⁾ 그리고 그러한 인식을 바탕으로 동서

8) 梁啓超 (1972), 「세계 문명에 대한 중국인의 위대한 책임(中國人對世界文明之大責任)」, 『歐洲心影錄節錄』, 『飲水室專集』 제7책, 臺灣中華書局, 民國 61年, p. 38).

9) 양수명은 중국문화에 대한 듀이와 러셀의 흥미가 근거 없는 것이라고 비판한다.(양수명, 『동서 문화와 철학』, 『양수명전집』 제1권, 331면 참조) 무엇보다도 듀이와 러셀이 중국 문화의 실체와 가치에 대하여 제대로 이해하지 못하고 있다는 이유에서였다. 이후 『동서 문화와 철학』은 ‘동서’로, 『양수명전집』은 ‘전집’으로 약칭한다.

문화에 대한 기존의 주장을 비판하고 자신의 연구 방법과 그에 따른 연구 결과를 밝히고 있다.

양수명은 우선 당시 유행하던 동서 문화 조화론에 대한 비판으로부터 동서 문화 문제의 연구를 출발시키고 있다. 상이한 문화의 조화를 주장하려면 그 상이한 문화의 실체에 대한 규명이 선행되어야 하는데, 당시 동서 문화의 조화를 주장하는 이들은 동서 문화의 실체와 가치에 대한 인식이 결여되어 있다는 것이다. 그리고 조화를 주장하려면 조화의 가능 근거 및 구체적인 원리와 방법을 제시해야 하는데, 당시 조화론자들은 도대체 동서 문화가 조화를 이룰 수 있는 근거가 무엇이고 어떻게 조화를 이룰 수 있다는 것인지에 대해 해명하지 않는다는 것이다.¹¹⁾ 여기서 유의할 점은, 양수명이 결코 조화론 자체에 반대하는 것이 아니고 당시 조화론자들의 한계를 지적할 뿐이라는 사실이다. 사실 그의 목표는 당시 조화론의 한계를 넘어 동서 문화의 진정한 조화와 융합을 모색하고 그 답안을 제시하는 것이었다.

동서 문화 조화론에 대한 비판에 이어 양수명은 동서 문화에 대한 기존의 연구를 비판하는 데로 나아간다. 당시 와세다대학 철학과 교수 가네코 우마지(金子馬治)는 “동서문명의 비교”라는 강연에서 서양 문명은 자연과학을 이용후생의 무기로 하는 ‘힘(power)의 문명’이라고 결론지었다. 그는 영국인들이 밋밋한 돌산을 개발하여 훌륭한 항구인 홍콩을 만든 것을 예로 들어 유럽인은 자연을 정복하고 동양인은 자연을 방임한다는 주장이 과연 틀리지 않다고 하면서 그 연원을 지리적 원인에 귀착시켰다. 양수명도 자연정복이 참으로 서양 문화의 특색이라고 인정하고 또 그와 같이 설명하는 사람이 매우 많은 걸로 봐서 아마 그러한 견해가 일찍이 여러 사람에게 의하여 공인된 것 같다고 생각하였다. 양수명

10) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 333-336 참조.

11) 양수명, 『동서』, 제1권, pp. 341-342 참조.

은 민국 8년(1917)에 듀이가 북경에서 행한 강연에서도 서양인은 자연을 정복하고 동양인은 자연과 융화·화합하며 이것이 동서 문화의 차이점이라고 주장하였다는 사실을 지적하고 있다.¹²⁾

자연정복을 서양문화의 특색으로 보는 견해에 대해 양수명은 그것이 일면적인 것이라고 비판하면서, 우리가 가장 쉽게 볼 수 있는 ‘자유’·‘평등’의 ‘데모크라시’라는 서양 사회의 특색을 자연정복으로는 포괄할 수 없다고 지적한다. 단지 물질적 측면의 발달만 보고 사회적 측면을 무시한다면, 근대 초기에 서양 문화를 ‘군사기술[堅甲利兵]’로 파악하는 견해보다 나을 게 없다는 것이다. 더욱이 자연정복은 모든 문화에 공통적인 특성으로서 서양 문화만의 독특한 정신으로 볼 수 없다고 한다. 동서양에서 자연의 정복은 단지 정도의 차이만 있을 뿐이라는 것이다. 양수명은 가네코가 일본의 항구들은 인공을 약간 가한 것이고 홍콩의 항구는 거의 전부 인공에서 나왔다고 주장하는 것도 자연정복에 정도의 차이가 있을 뿐임을 말해주는 것이라고 해석하였다.¹³⁾

두아천(杜亞泉)은 일찍이 동서 문명의 비교를 통해 동서 문화가 각기 나름의 장점을 갖고 있다고 지적하면서 동서 문명의 조화를 주장하였다. 두아천은 「정적 문명과 동적 문명」¹⁴⁾에서 민족 간 분쟁의 유무, 상업 중심과 농업 중심이라는 산업의 차이, 그리고 거기서 파생된 인위 중시와 자연 중시, 향외적 경향과 향내적 지향, 국가 중심과 개인 중심, 경쟁 중심과 화해 중심, 전쟁과 화평 등의 사회적 차이를 각각 서양 사회와 중국 사회의 특징을 구분하고, 그것이 동적 문명과 정적 문명이라는 차이로 귀결된다고 보았다. 이듬해에 발표한 「전후 동서 문명의 조화」¹⁵⁾

12) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 347 참조.

13) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 347-348 참조.

14) 杜亞泉(筆名 滄父), 「靜的文明與動的文明」, 『東方雜誌』 제13권 제10호, 1916. 10. 10. (陳崧 編 (1989), 『五四前後東西文化問題論戰文選』, 北京: 中國社會科學出版社, pp. 23-31에 수록됨.)

15) 杜亞泉 (1989), 「戰後東西文明之調和」, 『東方雜誌』 제14권 제4호, 1917.4.15. (陳崧

에서는 서양의 물질문명·기계문명이 파탄에 직면하였으므로 동양 문화에 대한 열등감과 서양 문화에 대해 숭배하는 경향을 버리고, 두 문명에서 장점을 취하여 신문명을 개척하자고 주장한다. 두아천이 주장하는 동서 문명의 조화는 동양의 도덕을 통해 서양의 경제를 제어하는 것으로서, 근본적으로 중체서용론을 계승하는 입장이다. 이는 중국 근현대 에 문화 면에서 보수주의적 입장을 취하는 사람들에게서 나타나는 공통적인 경향이다.

두아천과 동일한 문제의식에서 이대조는 「동서 문명의 근본적인 차이점」¹⁶⁾이라는 글을 발표하여, 서양 문명은 동적 문명이라고 하여 동양의 정적 문명과 대비시키고, 근본적인 이질성에서 비롯된 차이점들을 자연적/인위적, 소극적/적극적, 의뢰적/독립적, 인습적/창조적, 보수적/진보적, 직각적/이지적, 공상적/체험적, 예술적/과학적, 정신적/물질적, 영적(靈的)/육체적, 향천적(向天的)/입지적(立地的), 자연이 인간을 지배함/인간이 자연을 지배함 등으로 대비시켜 나열하고 설명하였다. 이대조는 그밖에도 음식·기호(嗜好)·일상용품 등에서 많은 차이점을 들고, 사상·종교·윤리·정치 면에 대해서도 검토하였다.

양수명은 이대조의 견해가 참으로 ‘한 마디로 정곡을 찔렀다(一語破的)’고 평가한다. 그러나 지나치게 개괄적임을 면치 못하며, 전체적으로 보면 평면적인 열거이지 전체적으로 서로 연관된 설명이 아니어서, ‘동적 문명’이라는 주장이 서양 문화의 갖가지 정신의 공통적인 원천이 될 수 없다고 지적한다. 그리고 이대조가 열거한 차이점들 중 일부는 ‘동적’ 문명에서 나온 것이라 할 수 있지만, 직각과 이지, 공상과 체험, 예술과 과학, 정신과 물질, 영과 육, 향천과 입지 등은 ‘동’·‘정’으로 구분

編, 『五四前後東西文化問題論戰文選』, 北京: 中國社會科學出版社, pp. 32-39에 수록됨.)

16)李大釗(1984.10), 「東西文明根本之異點」, 『李大釗文集』(上), 북경: 인민출판사, pp. 557-571. 원래 『言治』季刊 제3책(1918.7.1)에 발표되었던 글이다.

하기 어렵고 상호 연관관계도 없는 듯하다고 비판한다.¹⁷⁾

양수명은 신문화운동 지도자들이 서양 문화의 특징으로 민주와 과학을 제시하는 견해에 대해서도 비판하였다. 진독수는 1920년 『신청년』 동지들의 죄목이 단지 데모크라시와 사이언스(즉 민주와 과학) 두 선생을 옹호한 것에 불과하다고 주장하였다.¹⁸⁾ 그는 서양의 발전이 이 두 선생 덕분이며, 중국의 정치·도덕·학술·사상 등에서 일체의 암흑을 제거할 수 있는 것도 오직 이 두 선생이라고 보았다. 이에 대해 양수명은 중국이 수십 년 동안 유신을 주장하고 서학을 받아들여 혁명공화를 시도하기에 이르기까지 실은 모두 중국인도 아니고 서양인도 아닌 사람들이 중국인의 것도 아니고 서양인의 것도 아닌 주장을 펼쳤으며 더욱이 그것들을 분명하게 이해하고 일관된 정신을 파악하지도 못하였으나, 『신청년』 동인들에 이르러 일정한 수준이 이르게 되었다고 긍정적으로 평가하였다.¹⁹⁾ 양수명에 따르면, 서양 문화가 과학과 민주 두 정신을 특색으로 하는 문화라는 주장은 매우 타당하고 ‘자연정복’을 그 특색으로 파악하는 것보다는 탁월하지만, 두 가지 문제점이 있다.

하나, 서양 문화는 동양 문화와 비교할 때 ‘자연정복’이 주요한 특징 가운데 하나인데, 서양 문화의 특징을 과학과 민주로 귀결시키는 주장은 이 점을 충분히 드러내지 못한다는 점이다. 과학이라 하지만 실은 과학적 방법 혹은 과학적 정신이 학술사상에 나타난 것이고, 자연정복의 특색이 물질적 생활의 측면에 나타난 바를 가리키는 것이 아니라는 것이다.²⁰⁾ 또 하나는, 과학과 민주가 서양 문화의 두 정신이라 하면서 양자가 어떤 관계에 있는지 해명하지 않는다는 점이다. 양자의 관계를

17) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 351-352 참조.

18) 진독수 (1920), 「本志罪案之答辯書」, 『新青年』 제6권 제1호, 민국 9년.

19) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 349-350.

20) 사실 『신청년』 동인들로 대표되는 신파 내지 서화파가 수용한 서양의 과학은 자연과 인간세계 및 우주를 포괄하는 이른바 과학주의(scientism: 唯科學主義, 과학만능주의 혹은 과학지상주의)였다. 郭頌頤, 『中國現代思想中的唯科學主義』 참조.

밝히고 나아가 양자를 배양해낸 공통적인 근본원천을 밝혀야 한다는 것이다.²¹⁾

양수명은 동서 문화의 비교 연구에서는 무엇보다 문화의 심층 구조, 근본정신을 밝혀야 한다고 주장한다. 그렇지 않고서는 서양 문화를 제대로 수용할 수 없다는 것이다. 양수명에 의하면, 동서 문화를 올바른 방식으로 정확하게 비교 연구하여 그 실체와 가치를 밝히는 것이 서양 문화의 흡수에 요구되는 선행 작업이다.

3. 과학에 대한 인식

양수명은 먼저 서양 문화의 특색은 무엇인가라는 물음을 제기함으로써 동서 문화에 대한 본격적인 논의를 전개한다. 그는 자연정복을 서양 문화의 주요한 특색 가운데 하나로 인정하고 자유·평등의 민주가 자연정복에 포괄되는가 라는 물음을 제기한다. 그리고 당시 널리 유행하던 관점에서처럼 과학과 민주가 서양 문화의 특징이라면, 양자는 도대체 어떤 관계를 가지는 것인지 묻는다. 이는 서양 문화를 관통하는 근본원천을 추구하는 문제의식에서 비롯된 물음이다. 양수명은 먼저 동서 문화의 제반 현상에서 공통적 특색을 추출해내고, 공통적 특색이 생겨나게 된 근본원천을 밝힌 다음, 근본원천의 실체(즉 근본정신)를 규명하고, 다시 근본정신으로부터 동서 문화의 제반 현상을 해명하는 순서로 논의를 전개하고 하였다.

양수명은 자연정복이 모든 문화, 특히 물질적 생활의 면에 공통적인 특성으로서 서양 문화의 특별한 정신으로 볼 수 없고 동서양에서 자연의 정복은 단지 정도의 차이만 있을 뿐이라고 본다. 그러나 한편으로 양

21) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 350-351.

수명은 실상을 비교해보면 정도의 차이를 넘어서는 본질적인 차이를 발견할 수 있다고 지적한다.

“서양인이 물건을 만드는 방법을 우리가 과거에 물건을 만들던 방법과 비교해보자. 우리도 강철·화약·목판활자 등을 만들고 가옥과 교량을 건축하는 등 각종 제작 과정이 있지만, 우리의 제작과정은 장인(匠人)이 마음에서 마음으로 전하는(心傳) ‘기예(手藝)’에 의거한다. 서양은 모든 것을 과학, 즉 일종의 방법에 의거하여 많은 작은 경험들, 불완전한 지식들을 학문으로 성립시켜 지속적으로 탐구해나가 ‘기예’와 완전히 분리시킨다. 모든 일을 과학에 의지하여 대처하고 해결하며 ‘기예’에 의존하지 않는다. … 공업에서도 그렇고 농업에서도 그렇다. 농사일을 강구하여 많은 부문의 학문이 있고 단순히 경험 많은 농부의 심전(心傳)에 의지하지 않는다. 심지어 닭이나 양을 기르는 것도 우리는 매우 쉽고 사소한 일로 여기지만 그들은 과학의 범위에 포함시켜 개인의 지혜에만 의지하지 않는다. 종합하여 말하면, 동서양을 비교할 때 모든 면에서 과학과 ‘기예’가 대비된다.”²²⁾

양수명은 젊은 시절에 중국과 서양의 의학이 모두 인간 내지 인체를 대상으로 하고 질병을 치료하려 한다는 점에서 동일하며, 동일한 대상에 대해 연구한다면 견해나 학설이 다르더라도 결국 상통하는 점을 찾을 수 있으리라 생각하여 중국과 서양의 의학을 공부하였다. 그러나 수년 동안 의학을 공부하고 나서는 양자의 방법이 철두철미 다르기 때문에 비교적 먼 장래라면 몰라도 당시로서는 결코 소통할 수 없다는 결론에 도달하였다. 그리고 장래에 소통하게 된다면 그것은 서양 의학이 근본적으로 바뀌어 중국 의학에 접근하거나 혹은 중국 의학과 소통하는 때일 것이라고 보았다. 왜냐하면 중국 의학은 자신을 설명하고 정리할 수 있는 방법이 없어서 진보할 수 없고, 오직 서양 의학이 근본 방법을 바꾸고 그것으로 중국 의학을 설명하고 정리할 수 있으리라 기대할 수 있기 때문이다.²³⁾ 이러한 경험은 양수명으로 하여금 동서문화가 근본적

22) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 354.

으로 이질적이라는 생각을 갖게 하고 나아가 그것을 더 강화시켰을 것이다.

양수명에 따르면, 서양의 과학과 중국의 기예라는 차이는 중국과 서양의 의학을 비교해보면 보다 분명하게 드러난다. 똑같이 의학이라 부르지만 사실 중국 의학은 ‘기예’에 불과하다. 서양 의학의 처방에서는 일정한 병에는 일정한 약이 있어서 큰 차이가 없다. 중국 의학의 고수는 단방약에서 능력을 발휘한다. 열 명의 의사가 있으면 열 가지 처방이 있고 그것들이 매우 다를 수 있다. 치료하려는 병과 처방된 약이 다 객관적이지 않고 뚜렷한 기준이 없다. 도대체 병이 무엇이고 병의 뿌리가 어디에 있는지 검사해서 판정하려 하지 않고, 주관에 의지하여 증상을 관찰할 뿐이다. 중국 의학 서적에서는 시종 ‘병’에 대한 설명이 없고 약이 어떤 성분으로 되어 있고 어떤 작용을 하는지에 대해서도 묻지 않는다. 따뜻함과 차가움[溫涼] 등으로 분류하는데, 도대체 따뜻한가 차가운가에 대해서도 의견이 제각각이다. 그러니 병을 보고 약을 사용하는 것도 제각각이다.²⁴⁾ 이는 서양 의학이 개인적인 편차를 넘어 객관화와 계량화를 추구하는 데 반해, 중국 의학은 그렇지 못하다는 점을 지적하고 있는 것이다. 양수명이 의학을 통해서 서구 근대 과학의 특징을 비교적 정확하게 파악하고 있음을 알 수 있다.

양수명은 서양의 과학과 중국의 기예라는 차이가 발생한 근원이 예술적 정신과 과학적 정신에 있다고 보았다. “객관적이고 공인된 확실한 지식을 요구하는 것은 과학적 정신이다. 객관적인 기준과 원칙을 완전히 무시하고 순전히 천재를 숭상하는 것은 예술적 정신이다. 서양에서는 예술도 과학화되고, 동양에서는 과학도 예술화된다.”²⁵⁾ 과학은 과학적

23) 양수명, 「中西學術之不同」, 『朝話』, 『전집』 제2권, p. 127.

24) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 354-355.

25) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 355. 馮友蘭도 『新原道-中國哲學之精神』에서 서양과 중국의 차이를 과학과 예술로 대비시켜 논하고 있다.

정신에 기초하여 실증된 객관적 법칙을 발견하고 그것을 축적하여 후대에 전달하는 데 비해, 기예는 예술적 정신을 바탕으로 개인이 홀로 터득한 조예로서 공인된 준칙이 없이 스승과 제자 사이에 마음으로 전수되고 그나마 때로는 전수가 끊기기도 하여 뒷사람이 앞사람에 미치지 못하는 경우가 있고 현재가 과거보다 못할 수 있음은 필연적인 현상이라는 것이다. 그래서 동양인은 수천 년 동안 정체되고, 서양은 앞사람의 성과를 바탕으로 날로 새로워졌다고 한다.²⁶⁾

양수명은 과학과 기예의 차이를 학문[學]과 기술[術]의 차이로 설명한다. 서양에서는 자연의 탐구뿐 아니라 국가의 통치에서부터 사회의 소소한 일의 처리에 이르기까지 다 전문적인 연구를 수행하는 학문이 있어서 과학화된다. 개인의 총명에만 의지하지 않고 공인된 객관적 지식과 인과 관계에 따른 필연적인 원리를 추구한다. 그에 반해 중국은 크고 작은 일을 막론하고 다 개인의 생각과 수완에 의지하여 처리한다. 중국 서적에도 어떤 분야에 관한 원리가 언급되어 있지만 전체적 조직적 체계를 이루지 못하며, 그나마 대부분 응용을 위한 것이고 순수 지식은 없다. 따라서 양수명은 중국 학문이 대부분 학문이 아니고 기술이거나 혹은 학문과 기술이 분리되어 있지 않다고 할 수 있고, 그 결과 중국에는 학문이 없었고 기술도 발달할 수 없었다고 한다. 기술은 학문을 토대로 하기 때문이다. 가령 생리학, 병리학은 원래 직접 병을 치료하는 처방서가 아니지만, 내과서와 외과서에서 병을 치료하는 방법은 모두 그것에 근거하여 나온다. 또 임상경험에서 축적된 비결은 학문을 근본으로 하지 않으면 타당성 여부를 확인할 수 없다. 중국인의 한계는 준거로 삼을 학문이 없이 개인의 주관적 견해와 기예에 의지한다는 것이다.²⁷⁾

양수명은 과학과 기예 혹은 학문과 기술이라는 동서 문화의 차이가

26) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 355.

27) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 356.

학문 방법의 차이에서 비롯된다고 보았다. 그는 중국과 서양의 의학에서 병에 대한 접근방식과 약물의 차이를 예로 들어 설명한다. 예를 들면 환자가 있으면 중국 의학에서는 그 현상만을 본다. 서양 의학에서는 그렇게 보면 내력을 알 수 없다고 여기고 현상을 변화시켜 관찰한다. 인체를 불가분의 전체로 보지 않고 여러 다른 부분들, 즉 피와 살과 근육과 뼈로 구성된 각종 기관들로 합성된 것으로 본다. 중국 의학에서는 전체 인체가 병들었다고 보기 때문에 병의 뿌리를 찾으려 하지 않는 데 반해, 서양 의학에서는 인체를 이루는 어떤 기관 혹은 어떤 부분이 병들었다고 보기 때문에 병의 뿌리를 찾아내려 한다. 한편 중국 의학에서 약은 인삼, 당귀 등과 같은 자연물인데, 그런 것들은 성질과 작용이 어떠한지 분별하기 어렵고 분석하여 설명하기 어렵다. 신묘불측하게 효용이 무한한 듯하다. 그것을 한 덩어리의 전체로 보고 거기에 효용이 있다고 본다. 그것을 어떤 화학성분으로 이뤄진 것으로 여기지 않으므로, 유효한 성분을 분석하여 사용하지 않는다. 그에 반해 서양 의학에서는 천연물을 분석 하거나 인위적인 합성물을 만들어 약으로 사용한다.²⁸⁾

이와 같은 학문 방법의 차이를 양수명은 ‘과학적 방법’과 ‘현학적 방법’이라고 부른다. 양수명에 의하면, 현학적 방법은 현상을 변화시키지 않고 전체적으로 본다. 그것은 외면적 관찰에 의거한 추측 혹은 현상에 대한 전체적 직관이다. 그에 비해 과학적 방법은 조사와 실험을 통해 현상을 변화시켜 분석적으로 파악한다. 그 결과 과학적 방법으로 얻는 것은 지식이지만, 현학적 방법으로 얻는 것은 주관적 견해[臆見]에 불과하다. 중국은 현학적 방법을 추구한 결과 이론이 결핍되고 ‘비논리적 정신’, 즉 현학적 정신이 지나치게 발달했다. 양수명에 따르면, 과학이 건립될 수 있는 토대 논리인데, ‘비논리적 정신’인 현학적 정신에서는 지식이 아니라 현담(玄談)이 나올 뿐이다.²⁹⁾

28) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 357.

양수명에 의하면, 과학적 방법과 현학적 방법은 사용하는 관념 혹은 개념도 다르다. 가령 혈(血)·기(氣)·가래[痰]는 서양 의학에서는 순환하는 피, 호흡하는 공기, 분비물이라는 구체적 대상을 가리키지만, 중국 의학에서는 구체적인 대상을 가리키는 것이 아니라 한계지어 말할 수 없는 하나의 현상에 불과하다. 중국 의학에서는 음양의 소장(消長)과 오행의 상생상극을 근본원리로 삼는데, 음양오행은 다 유동적이고 추상적인 기호 혹은 의미이다. 양수명은 이와 같이 관념 혹은 개념이 다른 것은 설명하려는 대상이 다르기 때문이라고 한다. 과학은 다수의 고정된 현상을 설명하려 하고, 현학은 하나이면서 변화하고 변화하면서 하나인 본체를 설명하려 한다. 그래서 서양인은 명백하고 확정된 개념을 사용하고, 중국인은 유동적 추상적 부호와 현학적 의미를 사용한다는 것이다.³⁰⁾

양수명은, 서양 문화가 물질생활 면에서 자연정복이라는 특색이 있음은 인정할 만한 사실이며 그것은 과학적 방법에 의거하여 지식을 산출해낼 수 있었기 때문에 가능하였다고 보았다. 반면에 중국은 과학이 없고 비논리적인 현학적 정신이 발달하였기 때문에 지식이 결여되었다고 한다. 여기서 양수명은 학술사상 면에서 서양 문화의 특색은 ‘과학’ 혹은 ‘과학적 정신’이라는 결론에 이르게 된다.

4. 과학에 관한 전망

양수명은 인류가 살아가면서 부딪히는 문제를 해결하는 방식(‘路向’)에 세 가지가 있다고 보았다. 첫째는, 생활 본래의 방향으로서, 욕구하

29) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 358.

30) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권 p. 358-359.

는 것을 힘써 획득하려고 하는 방식이다. 이는 달리 말하면 분투의 태도에 기초한 것이다. 문제에 부딪치면 모두 전진적으로 처리하고, 그 결과 국면을 개조하여 욕구를 충족시킬 수 있다. 둘째는, 문제에 부딪치면 문제를 해결하려 하지 않고 주어진 처지에서 자기만족을 추구하는 방식이다. 가령 집이 작고 비가 새면, 생활 본래의 방향에 따르면 집을 고쳐야 하겠지만, 이 태도를 취하면 결코 집을 고치려 하지 않고 그 상황에서 자신의 생각을 바꾸어 만족을 얻으려 한다. 결코 상황을 바꾸기 위해 분투하려 하지 않고, 생각을 돌이켜 주어진 상황에 만족하려 한다. 자기 욕구를 조절하여 문제를 해결하려는 것이다. 셋째는, 문제 혹은 욕구를 근본적으로 취소하는 방식이다. 첫번째 방식처럼 국면을 개조하려 하지도 않고, 두번째 방식처럼 자신의 생각을 바꿔 만족을 구하지도 않으며, 근본적으로 문제를 취소하고자 한다. 이 또한 곤란에 대응하는 하나의 방법이지만, 생활의 본성에는 가장 위배된다. 왜냐하면 전진적으로 추구하여 자신의 욕구를 만족시키는 것이 생활의 본성이기 때문이다. 각종 욕구에 대한 금욕적인 태도는 모두 이 방식에 귀결된다.³¹⁾

이 세 방식을 양수명은 ‘삼로향(三路向)’이라 부른다. 그리고 이 삼로향에 의거하여 인류문화를 세 유형으로 구분하고, 거기에 서양문화와 중국문화 및 인도문화를 대응시킨다. 양수명의 설명에 따르면, 자연정복, 과학방법과 민주라는 서양문화의 특색은 하나의 근원, 곧 첫 번째 로향에서 비롯된 것이다. 서양문화가 물질문명의 측면에서 자연정복의 특색을 드러낸 것은 자연에 대해 전진적 분투의 태도를 취한 결과이다. 근대 서양의 찬란한 물질문명은 환경의 개조를 추구한 결과인 것이다. 과학방법은 현상을 변화시켜 분석적으로 고찰하므로, 이 또한 전진적으로 착수하여 눈앞의 대상을 극복하려는 태도이다. 민주는 각종 권위·세력에 대한 반항·분투·투쟁의 결과이니, 이것도 욕구를 전진적으로

31) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 381-382 참조.

추구하는 분투의 태도에서 나왔다.³²⁾

양수명에 의하면, 중국문화는 서양문화와 비교할 때 물질문명의 면에서 서양문화와 같은 자연정복이 없고 학술사상의 면에서 과학방법이 없으며 사회생활의 면에서 민주적 정신이 없다. 인생문제의 세 측면에서 다 서양문화에 미치지 못한다. 단지 부정적인 모습만 드러내고 긍정적인 측면은 찾을 수 없다. 그리하여 많은 중국인들, 특히 서화파는 단선적 진화론에 입각하여 중국문화의 근본방향이 서양문화와 동일한데 속도가 느려서 서양에 미치지 못하였다고 보았다. 서화파에 따르면, 인류가 진화할수록 지식이 개발되고 그에 따라 자연을 정복하는 능력도 발달한다. 중국인이 자연정복의 면에서 서양문화에 미치지 못한다는 사실은 문화의 발달에서 낙후를 의미한다. 인류문화는 똑같은 방향으로 나아가는데, 서양인이 8,90리를 나아갔는데 중국인은 단지 2,30리를 나아간 것과 같다. 그리하여 서화파는 낡고 낙후한 과거문화를 버리고 새롭고 진보한 서양문화를 전면적으로 수용하자는 주장으로 나아가는 것이다.

양수명은 중국문화가 서양문화와는 문제 해결 방식[路向]이 근본적으로 다르다고 보았다. 그것은 ‘조화와 중용에 의거한 욕구의 추구[意欲自爲調和持中]’이다.

“만일 서양문화와 접촉하지 않고 중국이 완전히 폐쇄되어 외부와 소통하지 않았다면, 다시 300년, 500년 혹은 1,000년이 지나도 결코 증기선, 자동차, 비행기, 과학방법과 ‘데모크라시’의 정신이 생겨나지 않았을 것이라고 나는 단언할 수 있다. 무슨 말이나 하면, 중국인은 서양인과 동일한 길을 걸어가는 것이 아니라는 얘기다.

32) 양수명은 서양문화의 특색이 욕구의 전진적인 추구[意欲向前要求]라는 근본정신에 근원한다는 주장이 실제 서양철학사에 비취볼 때 여실하게 입증된다고 본다. 그는 문예부흥을 욕구를 전진적으로 추구하는 회랍철학 내지 회랍적 정신을 연결시키고, 근대의 인간 발견과 지리적 발견도 욕구를 전진적으로 추구한 결과라고 해석한다. (양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 427-484 참조)

느리게 나아갔기 때문에 남들보다 몇십 리 뒤쳐진 것이 아니다. 만일 같은 길을 걸어가는데 조금 늦었다면, 천천히 걸어도 결국 인젠가는 따라잡을 수 있다. 각자 다른 방향으로 다른 길을 걸어간다면, 아무리 나아가도 서양인이 도달한 지점에 미칠 수 없을 것이다. 중국은 후자의 경우다. 바꿔 말하면 중국인은 서양인과 다른 로향(路向)을 갖고 있다. 중국인이 걷는 길은 결코 욕구를 전진적으로 추구하는 로향이 아니다. 중국인은 안분(安分)·지족(知足)·과욕(寡欲)의 태도를 지니며 물질적인 향락의 추구를 제창하지 않는다. 인도의 금욕사상도 없다. 어떤 상황에 처하든 다 만족하고 편안히 받아들이고, 결코 국면의 개조를 추구하지 않는다.”³³⁾

중국문화는 ‘조화와 중용에 의거한 욕구의 추구[意欲自爲調和持中]’라는 근본정신에 따라 자연과 화합하고자 하므로 자연정복의 기백이 없고 증기선, 자동차, 비행기를 만들어낼 수 없었으며, 권위자에 대해 기꺼이 인정하고 예로써 양보하므로 분투하여 거기로부터 해방될 수 없고 따라서 민주도 생겨날 수 없었다. 자연을 분석적으로 관찰하지 않고 현학적 직관의 길로 나아가며 자연을 제어하려는 생각이 없었으므로, 과학이 생겨날 수 없었다.³⁴⁾ 양수명은 이것들이 중국문화가 서양과 같은 길을 걷지 않고 제2의 로향·태도로 나아갔음을 증명해 준다고 본다.

한편 인도문화의 근본방향은 ‘자신을 돌이켜 욕구를 후퇴적으로 추구하는[意欲反身向後要求]’ 것이라고 한다. 인도문화는 물질문명에 성취가 없고 사회생활에 진보가 없어서, 서양뿐 아니라 중국에도 미치지 못한다. 종교만이 흥성하여, 철학·문학·과학·예술이 종교에 종속된다.³⁵⁾ 물질생활과 정신생활 및 사회생활이라는 생활의 세 측면에서 정신생활만 기형적으로 발전하고, 특히 종교가 발달했다.

양수명의 문화삼로향설(文化三路向說)에 의하면, 동서문화는 근본방향이 다르기 때문에 일방이 타방에 비해 낙후되었다거나 진보했다고 평

33) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 392-393.

34) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 392-393 참조.

35) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 393-394 참조.

가할 수 없다. 단지 문제가 다르므로 해결방법이 다를 뿐이다. 동서문화가 근대에 이르러 명암이 갈린 것은 시대적 요구에 부합하는가 그렇지 않은가에서 비롯되었다. 이는 공시적 측면에서 문화의 민족성을 중시하는 문화다원론의 입장이라고 할 수 있다. 이런 문화다원론은 중국문화와 인도문화의 가치를 인정하는 근거가 되기도 하지만, 동시에 서양문화에 보편적인 가치를 부여하여 그것을 수용할 이론적 근거를 제공하기도 한다.

양수명은 세계의 미래문화를 예측하고 중국문화의 부흥을 예견하는 논의에서는 통시적 관점을 취하여 문화의 세 로향(路向)을 인류문화 전개과정의 세 단계로 파악한다. 인류문화의 초기에는 생존 문제를 둘러싸고 자연에 대해 분투하며 환경을 개조하여 전진적으로 욕구충족을 추구하는 첫 번째 로향을 걷기 마련이다. 따라서 첫 번째 로향을 지향한 고대 희랍인의 태도는 인류가 원래 첫 번째 문제 아래 있었기 때문에 옳고, 중국인과 인도인의 태도는 아직 나타나지 않은 문제에 대한 해결을 추구함으로써 문화 발전단계에서 볼 때 너무 일찍 출현하였다는 혐의가 있다고 한다.('동양문화 조속론') 서양문화와 중국문화 및 인도문화는 인류문화의 세 발전단계가 동시에 출현한 셈이다.('세계문화 삼기중현설(三期重現說)')

동양문화 조속론과 세계문화 삼기중현설에 따르면, 중국문화와 인도문화가 서양문화보다 우월하다는 평가가 자연스럽게 도출될 수 있다. 물론 양수명은 인류생활에 세 측면이 다 필요한 것이므로 우열을 논할 수 없고 세 문화는 각자의 공헌이 있다고 주장하지만, 앞 단계에서 제기된 문제를 해결하는 과정에서 형성되는 것이 다음 단계의 문화이므로, 그것이 이전 단계에 비해 우월한 문화라는 평가가 은연중에 함축되어 있는 것이다.

그렇다면 실제로 중국문화가 서세동점으로 인해 부딪친 위기는 무엇

때문인가? 인류문화의 초기에는 모두 첫 번째 길[路向]을 걷기 마련이고 중국인도 마찬가지인데, 그들은 그 길을 끝까지 걷지도 않고 중도에 방향을 틀어 두 번째 길로 나아갔기 때문이다. 중국문화는 이후 걸어야 할 길을 미리 걸어서 인류문화의 조속이 되었지만(동양문화 조속론), 첫 번째 문제가 아직 완결되지 않아서 첫 번째 길을 걷지 않을 수 없는 상황에서는 두 번째 길을 순조롭게 걸어갈 수 없었다. 그래서 단지 애매하고 불명료한 문화를 뒤튼 채로 출현시켰고, 첫 번째 길을 그려서 첫 번째 문제의 세계에서는 매우 큰 실패를 드러낼 수밖에 없었다는 것이다.

희랍인도 첫 번째 길로 들어섰지만 결코 문제를 명확하게 인식하고 적절하게 대처하지 못하였고, 그래서 서양 중세에 천여 년 동안 세 번째 길로 들어갔다고 한다. 문예부흥에 이르러 비로소 비판적으로 선택하여 다시 새롭게 첫 번째 길로 나아가 희랍인의 태도를 끌어와서 이번에는 진정으로 그 길을 멈추지 않고 힘차게 걸어서, 자연정복, 과학, 민주주의 등 인류문화에서 마땅히 있어야 할 성과가 모두 출현한 것이 바로 근대 서양문화라는 것이다. 양수명은 근대 서양문화의 승리가 단지 인류의 목전의 문제에 적합하였기 때문이고, 오늘날 중국문화와 인도문화의 실패는 다만 시대적 요구에 부합하지 않기 때문이라고 보았다.³⁶⁾

양수명은 중국문화와 인도문화가 오늘날에는 실패하였지만 미래에는 부흥할 것이라고 예견한다. 양수명의 설명에 의하면, 서양사회는 근대에 이르러 이지의 판단에 따라 중세의 세 번째 길을 버리고 의식적으로 첫 번째 길을 택하여 걸었다. ‘나(我)’를 인식하고 긍정하여 ‘나’를 위해 욕구를 전진적으로 추구하게 되었는데, 이는 이지의 활동이다. 눈앞의 자연을 대상화하여 인식하고 자신에게 봉사하도록 하였는데, 이 또한 이지의 활동에 의해 인간과 자연이 분리되었기 때문에 가능하였다. 그리고 자신과 타인을 분리시키는 이지의 활동에 의거하여 ‘나’를 위하는

36) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, p. 526.

차원에서 주위 사람들에 대해서 정복·이용의 태도를 취하였다.³⁷⁾ 결국 근대 서양인은 심리 면에서 이지의 활동이 너무 강성한 것이 특징이며, 그 때문에 근대 서양문명이 파탄에 직면하였다. 인류사회가 이지의 냉혹한 이해타산으로부터 직각(直覺)의 진실한 정감으로 전환하는 것은 이지를 중심으로 하는 문화가 지닌 병폐로 인한 필연적인 결과다. 이제 이지 중심의 서양문화는 직각 중심의 중국문화로 제어해야 한다.

이처럼 양수명은 근대 서양문화, 주로 과학과 민주에 보편적인 가치를 부여하고 중국이 그것을 적극적으로 수용하여 발달시켜야 한다고 주장하면서도, 궁극적으로는 그것을 중국 문화전통의 통제 아래 두고자 한다. 서양의 과학에 대하여 장점 내지 상대적 우월성을 인정하면서도 근본적 한계를 지적하고 절대적 보편성을 부정하는 셈이다. 한 마디로 서양의 과학은 문화의 발달 단계에 따른 소임을 다하고 나면 이전의 절대적 지위를 상실하고 상대적인 의미만을 지니게 되리라는 것이다.

5. 나오는 말

중국(동아시아)이 근대에 들어 처음으로 서구와 처음 접촉하게 된 것을 결코 아니다. 이미 당나라 때에 비단길, 바다길을 통해 동서 문명의 활발한 교류가 있었고, 원나라는 유라시아에 걸쳐 대제국을 건설하여 동서 문명의 교류에 지대한 공헌을 하였다. 명대에는 정화의 대원정처럼 중국 쪽에서 외부로 확산하려는 노력이 있었는가 하면, 다른 한편으로는 마테오 리치 등 예수회 선교사로 대표되는 서구 문명의 전파자들이 있었다. 그러나 근대의 서세동점은 이전과 질적으로 확연히 다른 점이 있다. 이전에는 중국문화가 외래 문화를 수용하는 경우에 외부의 존

37) 양수명, 『동서』, 『전집』 제1권, pp. 392-393.

제가 자신에게 심대한 위협의 느낌을 준 적은 없었다. 중화문화라는 문화적 자부심을 바탕으로 강자의 여유를 가지고 비교적 편안한 마음으로 수용할 수 있었다. 하지만 근대 서구는 근대화의 선구적인 성취에서 나온 힘을 바탕으로 중국에게 대단히 위협적인 존재로 다가왔다. 이제 편안한 마음으로 여유롭게 수용할 수 있는 상황이 아니었다. 누차에 걸친 충돌에서 번번이 패퇴한 이후로 자기방어적인 보수적 반응과 더불어 선진적인 문화를 무조건 수용하여 따라잡자는 개혁적(?) 반응이 고조되었다. 이런 와중에서 양수명은 막연한 적대감에 빠지지도 않고 급급한 혐오의 감정에 사로잡히지도 않으면서 비교적 냉정하게 외부의 대상을 들여다보고자 하였다는 점에서 일차적인 의미를 찾을 수 있겠다.

하지만 역시 문제는 서양문화, 특히 과학에 대한 과학적 인식의 여부일 것이다. 바꾸어 말하면 근대 서구의 과학을 얼마나 정확하게 객관적으로 파악하였는가 그리고 얼마나 생산적이고 건설적인 방향으로 이해하였는가 하는 것이 문제다. 앞에서 초기 현대신유가의 서양문화에 대한 인식을 ‘신묘한 이해(神解妙悟)’라고 부른다는 사실을 언급한 바 있는데, 이는 그들의 이해가 매우 주관적인 것(심지어는 자의적인 것)이었음을 가리킨다.

20세기 초 근대 중국의 지식인들은 전통철학을 폐기하고 과학적 세계관을 수용하자고 주장하였다.³⁸⁾ 그것을 과학주의 내지 과학만능주의(scientism)라고 부르는데, 대체로 과학을 경험과 관찰에 기초한 이성적 방법 태도로 여기고 과학이 증명할 수 없는 모든 것, 가령 종교적 신앙·전통적 가치체계 및 형이상학과 양립할 수 없음을 강조하고 과학이 결국 그것들을 대신해서 유일한 의식형태가 되리라는 입장을 취하였다. 그들에게 과학은 현대문명의 전부였다. 그들은 과학적 방법, 주로 자연과학의 실증주의적 방법이 자연세계뿐 아니라 인간의 관념과 행위에도

38) 郭穎頤 著, 雷頤 譯 (1900-1950), 『中國現代思想中的唯科學主義』, p. 8 참조.

적용될 수 있으며, 과학 외에는 문화도 없고 과학이 철학을 대체하고 심지어는 도덕과 종교를 대체할 수 있다고 보았다.³⁹⁾

과학주의에 대한 비판과 그에 대한 과학주의자들의 반박의 반복 과정에서 발생한 논쟁인 ‘과현논전(科玄論戰)’에서 현학파는 과학주의자들이 자연현상과 사회현상 및 정신적 심리적 현상이 모두 물질적 필연법칙의 지배를 받는다는 ‘순물질적·순기계적 인생관’을 건립하여 사람의 자유의지가 부정되고 따라서 도덕이란 것 자체가 존재할 수 없게 되어 버렸다고 비판하였다. 양계초는 그와 같은 인생관과 그 배후에 있는 과학만능주의가 당시 서구 사회의 모든 혼란과 분쟁의 근본원인이고 1차 대전은 그 인과응보라고 보았다.

과현논전은 인생관 혹은 인생철학 사이의 대립이었다. 과학자들이 말하는 과학은, 설령 ‘과학적 인생관’이라고 말하더라도, 본질은 이지일원론 혹은 기계적 결정론의 인생철학이었다. “과현논전의 진정한 함의는 결코 참으로 과학의 인식과 평가 혹은 과학방법의 강구와 탐구에 있지 않고, 주로 어떤 의식형태의 관념 혹은 신앙을 건립할 것인가에 대한 쟁변에 있었다. … 과학파는 과학을 의식형태로 삼자고 주장하고, 현학파는 비과학적 형이상학을 의식형태로 삼자고 주장한 것이다.”⁴⁰⁾

양수명은 현학파가 제시한 일련의 명제들, 가령 과학의 실증방법은 의미 문제를 해결할 수 없고 인생 문제를 물리적 세계의 문제로 귀결시킬 수 없으며 이지적 인식이 사회와 인생에 대해 필요하기는 하지만 결코 그것으로써 가치에 대한 인식을 대신할 수 없다는 등의 명제들을 일정 정도 수용하고 있다. 그럼에도 불구하고 그는 현학에 대해 냉정한 비판적 관점을 견지하고 과학에 대해 정당한 평가를 내리려고 노력하는 동시에 과학이 지닐 수 있는 한계에도 관심을 기울인다. 양수명의 사상

39) 중국근현대사에서 과학만능주의의 역할과 문제점에 대해서는 趙德志, 『現代新儒家與西方哲學』, pp. 10-15 참조.

40) 李澤厚 (1987), 『中國現代思想史論』, 北京: 東方出版社, pp. 58-59.

에 여전히 중체서용의 한계에 머물러 있다는 비판이 있는 것도 사실이다. 서양문화의 과학과 민주를 수용하고 그것을 중국 전통문화(주로 유학)에 의해 제어하자고 주장하는 것은 외형적으로는 분명 중체서용론의 틀에서 벗어나지 않는다. 그러나 이것은 전통문화의 우월성을 전제로 서양의 과학기술과 민주의 도입을 통해 중국 전통적 문화가치를 옹호·유지하고 부강을 이루려는 이전 중체서용론의 문제의식을 넘어선 것이다. 이 점에서 양수명의 주장은 장병린, 유사배 등의 국수파와 분명한 차이가 있다.⁴¹⁾ 양수명의 주장은 전통문화의 취약점을 인식하고 그것을 서양문화에 의해 보완하려는 것이 아니고, 오히려 서양의 현대화 과정에서 노정된 문제점들을 자각하고 그것을 전통문화에 의해 치유하려는 차원에서 제기된 것이다.

동서문화를 둘러싼 양수명의 논의에서 실질적인 난제는 과학이라는 신외왕(新外王)이 그것을 도출해내는 내적 근원으로서 내성(內聖), 즉 전통유학이 이론적으로 어떻게 연결되는가 하는 것이다.⁴²⁾ 양수명은 근대 서양문화, 주로 과학과 민주에 보편적 가치를 부여하고 적극적인 수용을 주장하면서도 궁극적으로는 그것을 중국 문화전통의 통제 아래 두고자 하기 때문이다. 이른바 ‘신외왕의 도출[開出新外王]’ 문제는 달리 말하자면 중국 전통문화, 특히 유가의 범도덕주의적 인생철학·인생태도가 근본정신이 다른 서양의 민주·과학과 어떻게 서로 조화를 이룰 수 있고 나아가 서양의 민주·과학에 대해 ‘근본정신’이 될 수 있는가 하는 물음이다. 서양의 과학과 민주가 과연 중국 전통문화와 어떻게 조화를 이룰 수 있는가, 혹은 어떻게 중국 전통문화로부터 도출될 수 있는 가라는 전통과 현대의 문제는 아직 해결을 요하는 과제로 남아 있다.

41) 鄭家棟 (1991), 「儒家思想的現代走向及其命運」, 『現代新儒學研究論集(二)』, 中國社會科學出版社, pp. 2-4 참조.

42) 이것을 유학의 내성외왕(內聖外王)이라는 도식을 빌어 이른바 ‘開出新外王’의 문제라고 부른다. 鄭家棟, 「儒家思想的現代走向及其命運」 참조.

참고문헌

- 梁漱溟 (1989.5-1993.6.), 『梁漱溟全集』(전8권), 濟南: 山東人民出版社.
- 梁漱溟 (2005), 강증기 옮김, 『동서 문화와 철학』, 서울: 솔.
- 姜重奇 (2000.2.), 「梁漱溟의 現代新儒學」, 서울대학교 철학과 박사학위논문.
- 체스타 탄(譚昌霖) (1977), 『中國現代政治思想史』, 閔斗基 譯, (*Chinese Political Thought in the Twentieth Century*, Doubleday & Co, 1971), 서울: 지식산업사.
- Guy S. Alitto (1986), *The Last Confucian, Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, University of California press.
- 李澤厚 (1987), 『中國現代思想史論』, 北京: 東方出版社.
- 鄭家棟 (1993), 한국철학사상연구회 논전사분과 옮김, 『현대신유학』, 예문서원.
- 趙德志 (1994), 『現代新儒家與西方哲學』(方克立·李錦全 主編, “現代新儒學研究叢書”), 瀋陽: 遼寧大學出版社.
- 郭穎頤(D. W. Y. Kwok) 著 (1995), 『中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)』(*Scientism in Chinese Thought (1900-1950)*, Yale Univ. Press), 雷頤譯, 南京: 江蘇人民出版社.
- 杜亞泉(筆名 滄父), 「靜的文明與動的文明」, 『東方雜誌』 제13권 제10호, 1916. 10.10. (陳崧 編, (1989), 『五四前後東西文化問題論戰文選』, 北京: 中國社會科學出版社, pp. 23-31에 수록됨)
- 杜亞泉, 「戰後東西文明之調和」, 『東方雜誌』 제14권 제4호, 1917.4.15. (陳崧 編, (1989), 『五四前後東西文化問題論戰文選』, 北京: 中國社會科學出版社, pp. 32-39에 수록됨)
- 梁啓超 (1972), 「中國人對世界文明之大責任」(『歐洲心影錄節錄』, 『飲水室專集』 제7책, 臺灣中華書局, 民國61년.
- 李大釗 (1984), 「東西文明根本之異點」, 『李大釗文集』(上), 북경: 인민출판사.
- 陳獨秀 (1920), 「本志罪案之答辯書」, 『新青年』 제6권 제1호, 民國 9년.
- 李澤厚 (1987), 「略論現代新儒家」, 『中國現代思想史論』, 北京: 新華書店.
- 林毓生 (1988, 1990), 「胡適與梁漱溟關於『東西文化及其哲學』的論辯及其歷史

涵義」(深圳大學 國學研究所 編, 『中國文化與中國哲學』.

鄭家棟 (1991), 「儒家思想的現代走向及其命運」, 『現代新儒學研究論集(二)』,
中國社會科學出版社.

◆ 논문 투고일: 2009. 03. 13, 심사 완료일: 2009. 04. 01

ABSTRACT

This is an inquiry into the view-point of science of Liang Shu-ming (梁漱溟, 1893-1988) who is considered to be a founder of modern Neo-Confucianism(現代新儒學). That is, this study is to find why Liang was interested in science, what his view-point of science, and what he tried to accept and deal with science during the period when modern Western culture which accumulated great power through the scientific, industrial, and civil revolution surged into East Asia.

The efforts to accept the Western technology and commerce and industry at the early stage of modern China lead into the reformation of political system after China was defeated in the War between China and Japan and the New Culture Movement came into being after the rebounding of Yuan Shi-kai.

Liang, a cultural conservative, realized the limitation of the theory of Chinese learning as base and Western learning as application(中體西用論) as a response to the surge of Western force into the East(西勢東漸) at the early stage of modern times and the need of fundamental understanding about Western culture. In this sense, his view was in line with the Westernization group(西化派), the leading power of the New Culture Movement, but different from that of the Westernization group in terms of solution.

The Westernization group regarded the difference between Western and Eastern culture as the difference in speed with the same direction and argued that they should replace the old and lagging culture with more advanced and modern culture. Liang, however, argued that there was fundamental difference between Western and Eastern culture and wanted to accept Western culture on the basis of reconstruction of Confucianism.

Liang thought that the difference between Western and Chinese culture was in science and art(技藝) and that the West could advance based on the achievements of prior generation thanks to the scientific and artistic mind while the East stagnated for thousands years. In addition, viewing the difference between science and art as the difference between science(學) and technology, he argued that China could not develop technology because it could not develop science, the basis of technology. According to him, the difference between science and art or science(學) and technology comes from

scientific method and xuanxue(玄學) method. Xuanxue method relies on conjectures through external observation or overall intuition about phenomenon and tries to establish subjective opinion instead of changing phenomenon. Scientific method, however, obtains knowledge by analyzing and changing phenomenon through examination and experiment. As such, Liang concluded that the ideology of Western culture could be characterized by science or scientific spirit.

Liang thought that there are three ways to solve our daily problems and connected them with Western, Chinese, and Indian culture, respectively. Furthermore, he argued that conquest of nature, scientific method, and democracy, which represent Western culture, came from the first way. According to this Three-Direction Theory of Culture, we cannot argue which culture is more advanced or behind because Eastern and Western culture are fundamentally different in their directions. We can only examine whether they coincided with the needs of the times. This view represents cultural pluralism which attaches great importance to ethnicity of culture from contemporary point of view. From chronological point of view, he regarded the three stages of human culture as the three directions of culture and anticipated that Chinese culture would revive in the future. This is because even if human being pursued the first direction to achieve one's desire fighting with nature to survive at the early stage of human culture, the second direction will be eventually pursued once we achieve our desire and find limitations of the first direction.

In conclusion, while Liang saw a universal value in modern Western culture, particularly in science and democracy, and argued that China needed to positively accept and advance it, he argued that China should put Western culture under the control of Chinese culture. Even though he admitted strengths and superiority of Western science, he also recognized its limitations and denied absolute universality of it. Science will lose its previous absolute status and maintain only a relative meaning once it finishes its role in the history of cultural development.

Key words: Liang Shu-ming, Cultural Conservatism, Science, Xuanxue, Three-Direction Theory of Culture
