

# 엄복의 서학 수용방식과 개량주의적 한계

양일모

## 목 차

1. 머리말
2. '變' · '通' · '群'의 논리
3. 진화론적 세계관의 수용
4. '중체서용론' 비판과 中西學의 관계
5. 민권론과 국가론
6. 전통에 대한 철학사적 재검토
7. 맺는말

## 1. 머리말

엄복(嚴復 1853 - 1921, 字는 又陵 또는 幾道)은 洪秀全의 태평천국 군대가 남경을 점령 하던 해, 복건성 민후현(侯官, 현재 福州)에서 태어났다. 그는 아편전쟁(1840) 이후 서양 열강의 침략으로 인해 자기완결적 '천하'로서의 전통적 질서가 미처 대응할 겨를도 없이 붕괴되어가자, 이에 대한 해결책으로서 서양의 학문을 수용하고자 하였다. 그리하여 그는 『天演論』(1898, T.H. Huxley, *Evolution and Ethics and Other Essays*), 『原富』(1901-2, A. Smith, *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*), 『群學肄言』(1903, H. Spencer, *The Study of Sociology*), 『群己權界論』(1903, J.S. Mill, *On Liberty*), 『社會通詮』(1903, E. Jenks, *A History of Politics*), 『法意』(1904-9, Montesquieu, *L'esprit des Lois*), 『穆勒名學』(1905, J.S. Mill, *A System of Logic* 전반부), 『名學淺說』(1909, Jevons, *Logic The Primer*) 등을 중국의 고문으로 번역함으로써 당시 서양학문의 소개에 제일인자가 되었다.<sup>1)</sup>

엄복에 관한 종래의 연구는 서양의 진화론과 공리주의 사상 등을 번역, 소개함으로써 전

<sup>1)</sup> 채원배, 「五十年來之哲學」(高平淑 편, 『채원배전집』 제4책, 1984)

통적, 특히 유가적 세계관에 끼친 충격에 초점이 주어졌다. 따라서 엄복이 「天演論」을 통해 소개한 ‘物競’과 ‘天擇’ 같은 용어가 당시 사상계에 준 충격으로서의 역할, 즉 반전통적 측면을 높이 평가한다. 이러한 관점에서 한걸음 더 나아가 역사관의 문제로서 5·4 이후 마르크스주의의 수용에 따른 그 전 단계로서의 진화론의 역할을 강조하기도 한다.<sup>2)</sup> 즉 중국의 역사관의 변천을 고대의 變易史觀, 진화사관, 유물사관으로의 발전과정으로 규정하고, 변역사관과 유물사관의 매개로서 진화론적 역사관의 의미를 부여하고자 한다. 이러한 두 입장은 대체로 엄복이 서양학문을 소개함으로써 야기된 전통적 세계관의 파괴 혹은 그것과의 단절에 중점을 두고 있다. 따라서 엄복의 초기의 논문들<sup>3)</sup>에서 나타나는 격렬한 전통 비판과 서학에 대한 전반적 수용의 관점을 중시한다. 그러나 이러한 관점은 엄복의 만년의 입장, 즉 원세개의 복벽을 긍정하고, 유학 뿐만 아니라 노장의 사상에 경도되는 부분을 어떻게 설명할 것인가 하는 문제점을 지니고 있다. 이러한 난점을 해결하기 위해 엄복 사상을 전반서화론자에서 전통주의자로 복귀하는 과정으로 파악하여 시기를 구분하기도 한다.<sup>4)</sup> 그러나 엄복의 사상을 시기적으로 구분하여 설명한다 하더라도 여전히 엄복이 전반서화론자에서 전통주의자로 나아가게 되는 배경과 원인 등에 대한 분석의 문제가 남는다.<sup>5)</sup>

엄복의 전기 사상을 중시하는 연구자들은 주로 엄복을 ‘전반서화론자’로 간주한다. 그래서 그의 초기 사상을 ‘민주’와 ‘과학’을 위주로 하는 반전통주의자요 전반서화론의 입장으로 해석하여 5·4 신문화운동의 선구로 파악한다. 그러나 엄복의 반전통주의는 진득수(1879 - 1842)나 吳虞(1871 - 1939) 등 5·4시기의 ‘전반서화론자’들의 그것과는 다르다는 관점에서 엄복의 사상을 “서양의 학문을 수용하면서도 구학을 버릴 수 없는 상황에서 그 둘을 종합 지양하고자 갈등하고 고민한 사람”으로 보기도 한다.<sup>6)</sup> 한편 Schwartz는 시기 구분의 견해에 동의하지 않으면서 종래의 서구인들의 중국관, 즉 전통(중국)과 반전통(근대화)의 이분법적 구별을 파기하고자 한다. 그래서 그는 엄복 사상연구에 있어서 전통과 반전통에 의거한 시기 구분을 철폐하고, 문화보편주의적 입장에서 엄복이 동서양을 이해한 것으로 파

<sup>2)</sup> 馮契, 中國近代哲學史 下, 중국인민출판사, 1989. 323쪽. 이규성은 “5·4 이후 발전된 변증법적 유물론의 체계는 엄복에 의해 소개된 ‘진화’의 범주를 더욱 규정하여 비연속과 연속의 종합으로서의 발전의 범주를 산출함으로써 사물을 역사성의 지평에서 볼 수 있게 되었다”라고 한다.(“전통철학의 재조명”,『우리는 생각한다』, 이화여대 철학과, 1989)

<sup>3)</sup> 1894년 天津의 「直報」에 발표한 「論世變之亟」, 「原強」, 「救亡決論」, 「關韓」. 이하 엄복에 관한 자료의 인용은 「엄복집」(王栻主編, 『嚴復集』 전5책, 중화서국, 1986)에 의거하며 책수와 페이지만을 표기함.

<sup>4)</sup> 周振甫, 『嚴復思想述評』(상해, 중화서국, 1940); 郭湛派, 『近世中國哲學』(홍콩, 龍門書店, 1974); 王栻, “嚴復與嚴譯名著”(상무인서관편집부 편, 『論嚴復與嚴譯名著』, 북경, 상무인서관, 1982); 王中江, 『嚴復與福澤諭吉』(河南大學出版社, 1999) 등 중국의 연구가 대부분 이러한 입장을 취하고 있다.

<sup>5)</sup> 이 문제에 대한 설명은 景霧, “嚴復‘開民智’與‘新民德’的思想”(『中國哲學史研究』 제1기, 1989) 및 송영배, “서양사상의 충격과 중국현대철학의 생성과 발전”(『동아문화』 제28집, 1990, 서울대 동아문화연구소) 참고.

<sup>6)</sup> 鹿野正平, “嚴復思想變遷”(『一橋論叢』 42卷 4號, 1959)

악한다.<sup>7)</sup>

이 글은 중국이 서구 제국주의의 침략에 의해 새로운 세계질서 속으로 재편성되는 과정 속에서, 엄복의 서학 수용 - 진화론을 비롯한 경험주의, 실증주의 등 - 방식을 검토하고자 한다. 서양의 학술을 수용한 엄복의 이론적 배경을 살펴보고, 또한 전통적 세계관을 어떻게 비판하고 재수용하는가 하는 점을 알아보고자 한다. 그리고 그가 서양으로부터 수용한 이론을 통해 어떻게 중국의 현실을 인식하고, 그 해결책을 모색하는지를 통해 그의 이론과 실천이 당시의 사회 배경과 현실 속에서 지니는 의미를 살펴보고자 한다.

## 2. ‘變’·‘通’·‘群’의 논리

전통적인 경학 속에서의 양무운동이 좌절됨에 따라 점차 청말의 지식인들은 전통에 대한 전면적인 반성과 비판을 하게 된다. 물론 그러한 반성 작업은 전통적인 경학의 범위 내에서 이루어졌다. 즉 『주역』·『계사전』의 ‘사물이 극에 이르면 변하게 되고, 변화가 일어나면 막힌 것이 통하게 되고, 통하게 되면 오래 지속될 수 있다’(窮則變, 變則通, 通則久)라는 전통적인 변화의 순환성 속에서 당시 중국의 상황이 변화를 필요로 하는 시기라고 인식한다. 이러한 변화의 필요성에 대한 인식은 양무파에서 시작하여 변법파를 비롯한 청말의 조금이라도 의식이 있는 사람이라면 공통된 과제였지만, 그들이 추구하는 변화의 내용은 달랐다.<sup>8)</sup>

엄복은 1895년 청일전쟁의 패배 이후 변화의 필요성을 더욱 절실히 느끼고, 변화의 내용도 종래의 중체서용론적 - 중국의 강상윤리는 변화시킬 수 없고, 서양의 기술은 보조적인 정도로 필요로 한다는 - 입장을 벗어나, 전통적 경학을 전면적으로 비판하게 된다. “이제는 변화를 추구하지 않으면 멸종에 이르게 될 수 밖에 없다”라는 절박한 위기의식으로 나타난다.<sup>9)</sup> 변화의 정당성을 주장하기 위해 엄복은 먼저 “자연의 질서가 변화하지 않듯이 사회의 인륜질서, 즉 군주제도는 변하지 않는다”(天不變, 道亦不變)라는 董仲舒 이후의 기본적 강상윤리를 비판한다. “하늘도 땅도 변화한다. 변하지 않는 것은 오직 道일 뿐이다. 그렇지만 불변의 道라고 하는 것은 종래의 진부한 유학자(俗儒)들이 말하는 도가 아니다.” 엄복이 말하는 불변의 도는 강상윤리로서의 봉건 질서가 아니라 시간과 공간의 무한성을 논하는 우주론, 입체도형 등의 기하학, 에너지와 중력 등의 물리학, 자연과 사회의 진화론 등이다.<sup>10)</sup> 그

7) Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power*, Cambridge: Harvard University Press, 1964. pp. 101 -104.

8) 有田和夫, 清末意識構造の研究, 古書院, 1984. 22-3쪽.

9) 若由今之道, 母變今之俗, 再數百年, 謂為滅種.(「中國의 教化의 쇠퇴를 논함」, 제2책, 481쪽)

10) 諸君不變之道, 有實而無夫處者字, 有長而無本則者宙, 三角所區, 必齊兩矩, 五点布位, 定一割錐, 此自無時來不變者也. 兩間內質, 無時成虧, 六合中力, 不經增減, 此自造物來不變者也. 能自存者資長養于外物, 能遺種者必愛護其所生. 必為我自由, 而後有以厚生進化, 必兼愛克己, 而後有所和群利安, 此自有生物生人來不變者也. 此所以為不變之道也.(「구망결론」, 제1책, 51쪽)

러나 그가 전통적 道를 부정하고 서양 학술의 수용을 제기하고 있지만 여기에는 엄복의 주체적 변형과 이해가 전제되어 있다. 그는 “온 세계가 들끓고 있으며 대세가 급박하다. 우리가 스스로 변화를 추구하면 당연히 변하지만 변화를 추구하지 않더라도 변하게 된다. 변화를 스스로 추구하면 변화를 추구하는 권리를 스스로 가질수 있지만, 변화를 거부하다가 변화를 맞이하면 변화를 추구하는 권리는 타인에게 양도하게 된다”<sup>11)</sup> 라는 양계초의 「變法通義」의 말을 인용하여 주체적 변화를 도모하고자 한다.

양무시기 아래로 서양에 대한 인식의 변화에 따라 엄복도 전통적 華夷觀을 파기한다.<sup>12)</sup> 서양에 대한 인식의 변화 속에서 엄복은 서양학술의 수용을 통해 중국의 위기를 극복하고 해결하고자 하였다. 이는 집단(群)으로서의 중국 전체의 ‘부강’이 목적이었다. 그러나 이제 중국은 중국이라는 한정된 지역 안에서 시간성의 대립 - 즉 漢學과 宋學의 선택의 문제 - 이 아니라, 외부로부터의 서구문명의 도전에 대하여 중서 대립이라는 공간성의 문제로 전환되는 시기였다.<sup>13)</sup> 자기완결적 세계의 一治一亂의 순환되는 역사 속에서의 ‘변’과 ‘통’의 문제가 아니라 세계의 확대에 따른 새로운 인식이 필요하였다.

엄복의 이러한 세계질서의 이해는 서구 부강의 원인의 분석으로부터 이루어진다. 서양의 부강이 군주와 신하 한 두 사람의 힘으로 이루어진 것이 아니며 개개인으로 이루어진 집단적 힘(群)의 결과라고 한다. 따라서 중국도 존립을 위해 집단의 힘이 필요하며 그 방법은 현실의 정상적인 흐름을 방해하는 요소를 제거하여 정상적으로 진행되도록 하는 것(通)이다.<sup>14)</sup> ‘通’에는 국내적으로 상하의 관계 개선(通上下之情)과 대외적으로 서양에 대한 이해(通中外之故)라는 두 측면이 있다.<sup>15)</sup> 여기서 엄복은 지금까지는 변화의 조건이 ‘천하’ 세계 내에서의 정치적 갈등의 문제였지만 이제는 세계의 확대과정에서 서양의 실정을 파악하는 것이 더 중요하다고 믿었다.<sup>16)</sup> 중국과 대등한 국가가 병립해 있는 새로운 국제질서 속에서 강력한 힘을 발휘하고 있는 서양 각국에 대한 인식의 전환을 요구하고, 인식의 변화를 통하여 국내적, 대외적 문제에 대하여 대처하고자 한다. 따라서 국내적 상하관계의 유기적 질서의 확립(上下通)과 각 국가 상호 간의 유기적 질서(中外通)에 근거하여 새로운 변화(變)를 추구하고자 한다. ‘通’에 근거한 새로운 질서가 이루어지면 국내적으로 각 개인들이 私的인

11) 吾友新會梁任公之言曰：萬國蒸蒸，大勢相逼，變亦變也，不變亦變。變而變者，變之權操諸己，不變而變者，變之權讓諸人。(「원강수정고」, 제1책, 32쪽)

12) 今之夷敵，非古之夷敵。(「論世變之亟」, 제1책, 2쪽)

13) J.R. Levenson, *Confucian China and Its modern Fate*, University of California Press, 1968, p. 50.

14) 泰西各國所以富且強者，豈其君若臣一二人之才之力有以致此哉？亦其群之各自爲謀也。然則今日謀吾群之道將奈何？曰：求其通而已矣。(「國聞報緣起」, 제2책, 454쪽)

15) 夫通之道有二；一曰通上下之情，一曰通中外之故。(「國聞報緣起」, 제2책, 453쪽) 담사동이 「仁學」(蔡尚思, 方行 편, 『담사동전집』 하, 중화서국, 1900)에서 仁과 에테르(以太)에 의한 세계의 통일성(中外通, 上下通, 人我通, 男女通)을 설명하고 있음에 반해, 엄복은 현실적 부강의 실현을 목적으로 上下通과 中外通을 주장한다.

16) 爲一國自立之國，則以通下情爲要義……爲各國竝立之國，則尤以通外情爲要務。(「國聞報緣起」, 제2책, 453쪽)

이익을 추구하지 않게되어 집단(群)의 힘을 발휘할 수 있게 하고, 국외적으로는 각 국가가 자국의 이익만을 추구하지 않으므로써 다른 국가의 장점을 취하여 자국의 정치제도를 개선하고 나아가 자국의 부강을 이룩할 수 있는 것이다.<sup>17)</sup>

중화적 세계질서는 점차 붕괴되어 가고 있으며, 파멸을 막기 위해서는 현실의 질서와 체제를 변화시키지 않을 수 없다. 현 질서의 붕괴 원인을 더 이상 국내적 정치 질서의 문제에서 파악하지 않고, 오히려 국제질서의 변화에 대한 재인식을 필요로 하며, 결국 중화적 '천하'에서 벗어나 확장된 세계에 대한 분석을 요구한다. 막혀있는 체제가 아니라 국내외적으로 열린 세계로의 전환으로서 '通'을 추구한다. 이러한 세계인식과 현실의 변화는 궁극적으로 붕괴되어가고 있는 중국의 집단적 힘(群)의 강화를 목표로 하고 있다. 왜냐하면 한 국가의 운명은 집단의 구성 능력과 그 집단을 얼마나 잘 운영하여 최대한의 힘을 발휘하느냐에 달려 있기 때문이다.<sup>18)</sup> 이러한 엄복의 공동체(群)를 위한 변화(變)와 유통성(通)의 논리는 진화론의 수용에 의해 더욱 강화된다.

### 3. 진화론적 세계관의 수용

엄복의 '변'과 '통'에 대한 인식은 그가 수용한 진화론의 관점에서 더욱 뚜렷이 나타난다. 엄복의 진화론 수용은 헉슬리의 『진화와 윤리』(1893년)를 『天演論』(1895년 번역 시작, 1898년 출판)으로 번역하면서 시작된다. 그는 이 책을 통해 다윈의 『종의 기원』에 담긴 진화론을 소개하고 그 중심 내용을 생존경쟁과 적자생존으로 설명한다. 이 때 진화(evolution)를 '天演'으로, 생존경쟁(Struggle for Existence)을 '物競'으로, 적자생존 혹은 자연도태(Natural Selection)를 '天擇'으로 번역하였다. 자연의 변화 속에서 변하지 않는 진리로서 진화론이 제시되고 있으며, 진화론은 '물경'과 '천택'을 원칙으로 삼고 있다.<sup>19)</sup> 그러나 엄복은 헉슬리의 『진화와 윤리』를 번역하면서도 스펜서의 자연철학, 특히 가치적 진화론을 수용하였다. 스펜서는 생물학적 원리보다는 넓은 의미의 우주의 포괄적 진화 과정이라는 생물학적 개념을 원용하고 있다. 엄복도 자연과 사회는 살아있는 유기체이며, 형이상학적이고 내재적인 힘에 의해 발전하고 진화하는 것으로 보았다.

<sup>17)</sup> 上下之情通，而後人不自私其利；中外之情通，而後國不自私其治。人不自私其利，則積一人之智力，以爲一群之智力，而吾之群強；國不自私其治，則取各國之政數，以爲一國之政數，而吾之國強。(『國聞報緣起』，제2책，455쪽)

<sup>18)</sup> 天演之事，將使能群者存，不群者滅，善群者存，不善群者滅。(『천연론』 서론13 「制私」, 엄복의 주석, 제5책, 1347쪽) 서론(Prolegomena)은 헉슬리가 「Evolution and Ethics」를 출판하면서 덧붙인 것임. *Evolution and Ethics and Other Essays*, Mcmillan Co., 1925 참고.

<sup>19)</sup> 雖然，天運變矣，而有不變者，行乎其中。不變惟何？是名天演。而天演爲體，而其用有二；曰物競，曰天擇。(『천연론』 서론1 「察變」, 제1책, 1323쪽)

'물경'이란 각 생물들이 스스로의 생존을 위해 투쟁하는 것이다. '천택'이란 (환경에) 가장 잘 적응한 것이 살아남는다는 것이다. 생각컨대 사람을 비롯한 각 생명체는 세상에 함께 살면서 자연의 혜택을 동시에 누린다. 그러나 상호 관계를 맺게 되면서 생명체들은 각각 자신의 생존을 위하여 싸우게 된다. 처음에는 種과 種이 싸우고, 집단과 집단의 싸움이 된다. 약한 자는 항상 강한 자의 먹이가 되고, 어리석은 자는 항상 지혜로운 자에게 부림을 받는다. 이렇게 해서 자신의 생명을 보존하고 후세에 자신의 종족을 남기게 된다. 승리한 자는 개인적인 힘과 지극히 교묘한 지혜를 갖추고 있으며 당시의 기후, 환경적 요인, 또한 주체적 대응의 면에서도 모두 잘 적응한 것이다.<sup>20)</sup>

청말 민국초에 이르는 시기에 중국에 소개된 진화론은 과학사에 있어서 생물학적 의미보다도 세계사의 확대 속에서 국제 정치상 약육강식의 논리와 결부되어 널리 알려지게 되었다. 비록 진화론적 세계관이 당시 제국주의 침략의 정당성을 옹호하는 이론이었지만, 엄복이 다윈의 진화론을 연구하고 소개한 것은 주로 근대 중국의 시대적 문제, 즉 중국은 장차 어떻게 될 것인가 하는 문제와 결부되어 장차 멸망에 이르게 될지도 모르는 중국의 암울한 운명을 미리 해결해보고자 하는 데 그 목적이 있었다. 따라서 그의 진화론은 사회와 역사관의 측면에 중점이 놓여 있다. 스펜서의 영향을 통해 엄복은 생물학의 원리를 사회학의 원리에까지 확장시키고자 하였다. 각각의 생물이 진화의 법칙에 따르는 것과 같이 개개의 생명체들의 집합으로서 사회도 진화의 법칙이 적용된다.<sup>21)</sup>

진화의 법칙이 적용되는 사회를 엄복은 순자의 '群' 개념을 통해 이해하고자 한다. 즉 인간은 사회적 동물이며, 사회적 삶을 유지하기 위해 분업과 상호관계를 통해 정치와 윤리를 만들어 나간다. 순자는 인간과 동물과의 종차로서 인간의 집단생활 능력(群)을 제시하고 이러한 집단생활에서 발생하는 갈등과 모순을 해결하는 원칙으로서 禮에 의한 사회적 질서와 聖人에 의한 교화를 주장하였다. 엄복은 스펜서의 사회학을 '群學'이라 번역하고 이를 수용한다.

스펜서는 영국 사람이다. 그는 자연의 질서를 기본으로 인간의 사회 질서를 밝히고 그것을 '群學'이라고 하였다. '군학'이란 무엇인가? 순자는 인간과 금수의 차이는 인간이 공동체생활을 할 수 있는 점에 있다고 하였다. 대체로 사람들이 함께 살아가면서 분업활동을 하고, 나아가 군대와 법률, 그리고 예와 악을 만드는 일은 공동체생활을 할 수 있음으로 해서 생겨난 것이다. 그래서 스펜서는 그것을 '群學'이라고 이름붙였다. 그가 논의하는 내용과 조목이 『대학』에서 말하는 '성의, 정심, 수신, 제가, 치국, 평천하'와 우연히도 같다. 다만 『대학』은 그것을 밝혀 말하지 않았고 자세히 말하지 않았을 뿐이다.<sup>22)</sup>

20) 物競者，物爭自存也，天澤者，存其宜種也。意謂民物于世，樊然并生，同食天地自然之利矣。然與接爲構，民民物物，各爭有以自存。其始也，種與種爭，群與群爭，弱者常爲強肉，愚者常爲智役。及其有以自存而遺種也，則必強忍魁桀，趨捷巧慧，而與其一時之天時地利人事最其相宜者也。(「원강수정고」, 제1책, 16쪽)

21) 夫群者，生之聚也。合生以爲群，猶阿彌巴而成體。斯賓塞氏得之，故用生學之理以談群學，造端比事，聚若列眉矣。(『천연론』 하, 본론15, 엄복의 주석, 제5책, 1393쪽)

그는 '군학'은 중국의 사대부들이 백성의 사회적 삶의 안정과 국가의 통치를 위해 지금까지 노력해왔던 '正德, 利用, 厚生'의 책임을 과학적으로 밝히는 학문이며, 국가의 안정과 혼란, 번영과 몰락의 원인을 규명하는 것이라고 이해하였다.<sup>22)</sup> 엄복은 스펜서의 사회학, 즉 사회진화론을 순자의 '군' 개념에서 이해하고, 그것의 내용을 종래의 사대부들의 정치에 대한 책임의식으로부터 받아들임으로써 중국 지식인들의 입장에서 낯설지 않은 내용으로 소화하고자 하였다.

스펜서의 사회진화론은 사회유기체론과 관련되어 있다. 사회는 생명체와 같은 유기체이며, 사회의 발전은 생물계의 다른 진화과정과 같이 자연법칙의 한 구체적인 사례이다. 스펜서에 있어서는 우주의 모든 변화는 유기적이든 비유기적이든, 사회적이든 비사회적이든, 모두 진화의 법칙에 종속되었다.<sup>23)</sup> 엄복도 개인의 집합체로서의 사회의 구성원리는 개인의 신체의 유기적 구성원리와 동일하다고 본다. 그러므로 인간이 육체와 정신으로 이루어져 있듯이 사회도 힘과 도덕으로 구성된다. 개인에게 자유가 중요하듯이 사회도 자주(自主)가 중요하다.<sup>24)</sup>

엄복은 인류사회의 진보와 발전, 다시 말해 중국의 현실적 위기에 대한 대응 방식은 개인의 집합체로서 사회 전체의 진화 여부에 달려 있다고 보았다. 따라서 그는 당시 영국의 부강의 원인을 해상 상업활동에서 견고한 배와 상술을 갖고 있어서 뿐만이 아니라 사회의 전체적 진화(合群進化)를 잘 알고 있었기 때문으로 보았다.<sup>25)</sup> 공동체로서의 사회를 어떻게 잘 유지해나가느냐 하는 것이 존망의 갈림길이라는 인식 아래 공동체(群)로서의 중국의 위기를 타개하고자 하였다.

여기서 엄복은 헉슬리와 스펜서의 차이점을 지적하면서 변법 이론을 모색하고자 한다. 헉슬리는 『진화와 윤리』에서 자연계와 사회의 윤리까지도 자연의 진화법칙에 적용된다는 스펜서의 자연철학체계를 비판하면서 인간 사회의 윤리적 가치와 인위적 규범과 활동을 주장한다.<sup>26)</sup> 엄복이 스펜서의 『종합철학』(Synthetic Philosophy)을 번역하려다가 그만두고 헉슬리

22) 有錫影塞者，亦英產也，宗其理而大闡人倫之事，織其學曰群學。群學者何，苟卿者有言，人之所以異于禽獸者，以其能群也。凡民之相生相養，易事通功，推以至于兵刑禮樂之事，皆自能群之性以生，故錫影塞氏取以名其學焉。約其所論，其節目支條，與吾大學所謂誠正修齊治平之事有不期而合者，第大學引而未發，語而不詳。(「원강」, 제1책, 6쪽)

23) 群學何？用科學之律令，察民群之變端，以明既往測方來也。……今夫士之爲學，豈徒以弋利祿釣聲譽而已，固將于正德利用厚生三者之業有一合焉。群學者，將以明治亂盛衰之由，而于三者之事操其本耳。(「譯群學緯言自序」, 제1책, 123쪽)

24) 루이스 A. 코저(신용하 역), 「사회사상사」 상, 일지사, 1978, p.143.

25) 一身之内，形神相資，一群之中，力德相備，身貴自由，國貴自主，生之與群，相似如此。此其故無他，二者皆有官之品而已矣。(「원강수정고」, 제1책, 17-18쪽)

26) 此不僅習海擅商，狡黠堅毅爲之也，亦其民能自制治，知合群之道勝耳(『천연론』 서론7, 엄복의 주석, 제5책, 1338쪽)

27) 엄복의 『천연론』에 나타난 헉슬리와 스펜서의 관계에 대해서는 高田淳, “天人の道と進化 - 嚴復”

의『진화와 윤리』를 번역한 까닭은, 아마도 혁슬리의 인위적 측면에 대한 강조가 엄복의 변법이론에 대한 모색과 당시의 시대적 요구에 부응했기 때문일 것이다.

혁슬리의 이 책의 취지는 기본적으로 스펜서가 사회의 변화는 자연적인 진화과정이라고 설명할 때 생겨나는 문제점을 고치고자 한 것이다. 그 가운데 논의가 중국의 선인들과 대단히 합치하는 부분이 있다. 이는 자강과 종족 보존의 문제에 대해 반복해서 잘 설명하고 있다.<sup>28)</sup>

여기서 엄복이 말하는 중국의 선인들은 순자와 劉禹錫(772 - 842), 柳宗元(773 - 819)이다. 이들은 자연과 인간의 관계에 대해 인간의 자연에 대한 투쟁인 제천론적(與天爭勝) 관점을 주장하여 역사의 발전 과정에서 인간의 주체적인 측면을 강조한다. 엄복은 인위성을 강조하는 제천론적 관점을 수용하고 이를 자강과 종족의 보존이라는 현실 변화의 이론적 근거로 삼는다. 자연계의 질서는 힘의 우열에 의해 이루어지며 자연상태에서는 분쟁과 혼란이 발생하지만, 인간 사회는 인간의 인위적 노력(신체적, 도덕적 측면을 포함해서)에 의해 그것을 극복하고 평화와 안정을 이룰 수 있다는 혁슬리의 이론이 제천론적 주장과 유사하다고 한다. 또 이러한 인위성의 강조라는 관점에서 개인의 감정적, 작의적 행위(欲)를 부정하는 주자학적 천리인욕론을 비판한다. 자연계의 질서와 법칙으로서의 天을 인정하고 인간의 의도적 행위는 자연계의 질서를 따라야 한다는 주자학의 천리인욕론은 혁슬리의 이론과는 다른 것으로 간주된다. 주자학에서 부정되는 '欲'의 문제를 궁정하고자 하며, 이러한 인간의 주체적 행위 자체가 현재 중국 사회에서 현실을 변화시킬 수 있는 힘으로서 요구된다.<sup>29)</sup> 또 순자의 "성은 악하고 선한 것은 人爲"(性惡而善僥)라는 성악설의 관점을 일부 수용하면서 이를 인간의 주체적 노력의 강조로 받아들인다. 본성이 악하다(性惡)는 성악설의 측면은 받아들이지 않지만 '僥' 개념을 본성 ('性')과 구별되는 인간의 주체적 행위(人爲)로 해석한다.<sup>30)</sup> 이러한 근거를 통해 엄복은 혁슬리의 인간의 주체적 행위로서의 윤리의식(尚德)을 받아들이고, 나아가 개인의 욕망(私欲)을 오히려 현실의 변화를 추구하는 힘으로 인정하고자 한다.

그러나 엄복은 인간의 주체적 변화의 노력도 결국은 자연계의 진화의 법칙을 벗어날 수는 없다는 스펜서의 입장으로 돌아간다.<sup>31)</sup> 엄복은 혁슬리가 인간의 사회적 질서(윤리적 질서,

(『中國の近代と儒教』, 紀伊國屋書店, 1975), 郭正昭, “達爾文主義與中國”(張灝 등, 「晚清思想」, 時報出版公司, 1985) 참고.

28) 赫胥黎氏此書之旨, 本以教斯賓塞任天爲治之末流, 其中所論, 與吾古人有甚合者, 此于自強保種之事, 反復三致意焉(『천연론』 엄복의 서문, 제5책, 1321쪽)

29) 前篇皆以尚力爲天行, 尚德以人治. 爭且亂則天勝, 安且治則人勝. 此其說與唐劉柳諸家之天論之言合, 而與宋以來儒者, 以理屬天, 以欲屬人者, 致相反矣.(『천연론』 본론16, 엄복의 주석, 제5책, 1395쪽)

30) 荀子性惡而善僥之語, 誠爲過當, 不知善, 安知惡耶? 至以善爲僥, 彼非眞僥之僥, 蓋謂人爲以別于性者而已, 後儒功之, 失箇旨矣.(『천연론』 본론16 「群治」, 엄복의 주석, 제5책, 1395-6쪽)

31) 혁슬리의『진화와 윤리』는 그의 다른 저서들과는 달리 '保群論'의 입장에서 '자연'보다는 '윤리'

理의 세계)와 자연계의 힘에 의한 비윤리적 진화과정(氣의 세계)을 분리하는 것을 비판한다. 이에 대한 논거로서 전통적 理 우위의 주자학적 세계관인 ‘理居氣先’을 비판한다. 理에 대한 氣 우위의 입장에서 “氣가 없이는 理가 있을 수 없다”, 즉 사회적 질서, 윤리적 세계의 실현도 자연계의 진화의 법칙을 벗어날 수 없다는 관점을 취한다. 헉슬리의 견해는 현상적인 측면에서 드러난 것이며, 본체론적 관점에서는 자연계를 떠나 ‘理’를 말할 수 없다고 한다.<sup>32)</sup> 그러므로 그는 여전히 스펜서의 인위성보다는 자연과정의 우위성(任天爲治)의 관점에 서 있다.

전통적인 중국 철학에서 역사 변천의 주체로서 제기되는 전형적 聖人史觀의 비판을 통해 그는 역사의 변화는 객관적 법칙이 존재함을 역설한다. 역사의 변화는 인간의 의지에 의해 이루어지는 것이 아니다. 역사는 객관적 법칙에 의해 전개되며, 인간의 의지적 작용은 그 법칙에 따르는 것이다. 엄복은 이를 ‘運會’라고 부르고 있으며 성인이란 ‘운회’의 법칙을 파악하여 그 흐름에 순응할 뿐이다.<sup>33)</sup> 역사의 결정론적 요소가 인간의 의지적 요소보다 우선하며, 인위성은 역사의 방향을 잘 파악할 뿐이다.<sup>34)</sup> 따라서 엄복은 『천연론』에서 헉슬리의 인위적 ‘윤리성’보다는 스펜서의 자연주의적 윤리를 더 높이 평가한다. 사회적 윤리가 선천적으로 주어진 것으로 본다면, 이는 원인과 결과를 거꾸로 규정한 것이다. 인간이 개체로부터 집단생활을 하게 된 것은 선천적 윤리성 때문이 아니라 집단생활을 통해 안정과 이익을 추구하고자 하는 과정이라고 한다. 물론 어떤 사회가 잘 유지된다는 것은 도덕성이 뛰어난 것이지만, 이것은 그들이 원래부터 도덕적이었기 때문이 아니라 진화의 과정을 거치면서 도덕적인 집단이 된 것이라고 한다.<sup>35)</sup>

엄복이 수용한 스펜서의 사회적 진화론은 낙관적인 역사관을 가진 개량주의라고 할 수 있다. 헉슬리의 『진화와 윤리』를 번역하여 그의 인위성의 주장(인간사회의 윤리질서)을 중국의 전통적 제천론적 관점과 연결하여 수용하면서도, 이를 다시 스펜서류의 자연주의적 윤리체계 속으로 포함시켜 버리고 있다. 이는 그의 현실 인식과 실천의 문제에 있어서, 주체적인 변법운동의 참여와 개혁이라는 문제에 대한 처방에서 개량주의적 한계로 연결된다. 물론 그는 역사는 반드시 진보하는 것이라고 보았다.<sup>36)</sup> 스펜서는 역사의 진행과정이 단선적인 것

---

를 강조하고 있지만, 엄복은 헉슬리 이론의 10분의 9는 스펜서와 동일하다고 본다. 諸賢氏他書著錄，亦什九主任天之說者，獨于此書，非之加此。蓋爲持前說而過者說也。(『천연론』 서론 5 「互爭」, 제5책, 1334쪽)

<sup>32)</sup> 朱子主理居氣先之說，然無氣又何從見理？赫胥黎氏以理屬人治，以氣屬天行，此亦自顧諸用者言之。若自本體而言，亦不能外天而言理也。(『천연론』 본론 13 「論性」, 엄복의 주석, 제5책, 1389쪽)

<sup>33)</sup> 夫世之變也，莫知其所由然，強而命之曰運會，運會既成，雖聖人無所爲也，蓋聖人亦運會中之一物，既爲其中之一物，謂能取運會而轉移之，無是理也。彼聖人者，特知運會之所由趨，而逆睹其流極，唯知其所由趨。(『論世變之亟』, 제1책, 1쪽)

<sup>34)</sup> 雖曰任自然者，非無所事事之謂也，道在無搖而持公道。(『천연론』 본론 15 「演惡」, 제5책, 1393쪽)

<sup>35)</sup> 然其謂群道由人心善相感而立，則有倒果爲因之病，又不可不知也。… 赫胥黎執其末而齊其本，此其言群理，所以不若斯賓塞氏之密也。(『천연론』 서론 13 「制私」, 엄복의 주석, 제5책, 1347쪽)

<sup>36)</sup> 世道必進，後勝于今(『천연론』 서론 18 「擇難」, 엄복의 주석, 제5책, 1360쪽)

은 아니지만 낮은 단계에서 높은 단계로 나아가는, 미분화의 단계에서 분화된 단계로 나아가는 자연적인 과정이라고 보았다. 스펜서의 이러한 역사의 발전이론을 수용한 엄복은 복고적인 역사관도 비판한다.

중국과 서양의 이론 중에서 가장 차이가 나고 절대로 합치될 수 없는 것이 있다. 이는 중국 사람들이 옛 것을 좋아하고 현재를 경시하는데 반하여 서양인들은 현재에 힘쓰고 옛 것을 극복하고자 한다. 중국인들은 안정과 혼란, 흥망성쇠가 순환한다는 것을 자연과 인간 사회의 자연스런 규범이라고 하지만, 서양인들은 앞으로의 끊임없는 발전과 안정된 정치는 다시는 혼란에 빠지지 않을 것을 믿고서 이를 학술과 정치의 법칙으로 삼고 있다.<sup>37)</sup>

엄복은 역사의 과정이 발전적이며 궁극적으로는 유토피아를 향해 나아가고 있지만, 그 과정이 급진적인 것이 아니라 점진적이며 개량적이라고 생각하였다. 역사 속에서 발전과 변화의 원칙과 흐름을 파악하여 근본을 배양하는 것이 인간으로서의 정치행위라고 규정한다.<sup>38)</sup> 이러한 개량주의적 관점에서 그는 중국의 현실에 대한 인식과 그 처방에서 정치적 개혁의 문제보다도 오히려 개혁의 대상으로서 - 엄복에 있어서 '민'은 아직도 개혁의 주체로서가 아니라 교화와 계몽의 대상으로 제기되고 있다. - 民의 계몽이라는 측면으로 이행하고 있다. 민의 체력(民力), 민의 지적 능력(民智), 민의 도덕적 능력(자유의 한계에 대한 의식, 民德)을 고양시키는 것이 현재 중국을 부강으로 나아가게 할 수 있는 길이라고 주장한다. 民이 자유와 자치(민주)를 기반으로 하여, 스스로의 이익을 자유로이 추구하는 개인적 존재이며 이는 사회의 公的 성격에 의해 제약된다(民德)는 사실을 인식하지 않는 한 정치적 개혁은 실현될 수 없다고 한다.<sup>39)</sup> 그는 자신의 이러한 정치적 개혁의 방식을 '표본병치'(標本并治)라고 한다. 외적으로는(標) 러시아의 피터 대제의 개혁을 모델로 한 중국의 정치적 개혁을 추구하고자 하여 강력한 군주의 필요성을 인정하고, 내적으로는(本) 그러한 정치적 개혁을 믿받침할 수 있는 근본적 요인으로서 민력, 민지, 민덕의 고양이라는 계몽 활동을 전개하고자 하였다.<sup>40)</sup> 그의 계몽주의적 개혁론은 당시 보수와 혁명의 두 진영 사이에서 개량주의

37) 諸謂中西事理，其最不同而斷乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今而勝古；中之人以一治一亂一盛一衰為天行人事之自然，西之人以一進無疆，既成不可復衰，既治不可復亂，為學術政化之極則（‘論世變之亟’，제1책, 1쪽）

38) 斯賓塞之言曰：民之可化，至于無窮，有不可期之以驟……富強不可為也，政不足與治也。相其宜，動其機，培其本根，衛其成長，則其效乃不期而自立。（‘원강수정고’，제1책, 25쪽）

39) 夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始，民各能自利，尤必自皆得自由始，欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始。反是且亂。顧彼民之能自治而自由者，皆其力其智其德誠優者也。是以今日要政，統于三端：一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德。（‘원강수정고’，제1책, 27쪽。）民權과 自治의 문제는 5장 참고。

40) 第由是而觀之，則及今而圖自強，非標本并治焉，故不可也。不為其標，則無以救目前之潰敗，不為其本，則雖治其標，而不久亦將自廢。標者何也？收大權，練軍實，如俄國所為而已。至于其本，則亦于民智民力民德三者加之意而已。果使民智日開，民力日奮，民德日和，則上雖不治其標，而標將自立。（‘원강’，제1책, 14）

의 길을 선택하게 된다. 그는 사회 발전의 점진적 과정을 「군학이언」과 「사회통전」을 통해 밝히고 혁명파를 비판한다.<sup>41)</sup> 엄복의 개량주의적 관점은 보수와 개혁의 양 진영 사이에서 전개되면서 中學과 西學, 전통과 근대, 군주와 민권의 문제를 둘러싸고 논쟁을 전개하게 된다.

#### 4. ‘중체서용론’ 비판과 中西學의 관계

중체서용론, 정본예말론, 동도서기론 등은 중국 근대사를 통하여 문화적 보수주의를 지칭하는 개념으로 사용되고 있다. 중국이 서양 열강에 의해 관문을 개방당한 이후 중국의 전통적 사대부들은 중국과 서양을 비교하고 서양의 뛰어난 기술의 도입을 인정하면서도 중국의 정신적 가치, 즉 강상명교의 도덕성을 지키고자 하였다. 魏源(1794-1857)의 “오랑캐의 뛰어난 점을 배워서 오랑캐를 제압한다”(節夷制夷)는 주장이 제기된 이래 일련의 양무파들의 “中學을 内로 西學을 外로 본다”<sup>42)</sup>라는 입장을 일반적으로 중체서용이라고 규정하고 있다. 이들은 중국철학의 전통적 범주인 체와 용의 논리를 사용하여 中學과 西學의 관계를 설명한다. 그러나 ‘중체서용론’의 체용논리는 엄격한 논리구조를 갖추고 있지는 않다.<sup>43)</sup> 중체서용론자라고 해서 반드시 서학의 수용을 부수적인 것으로만 이해한 것은 아니었으며, ‘중체서용’을 둘러싼 논의는 중국과 서양이라는 이질적 두 문화가 충돌하고, 수용 비판되는 과정에서 지식인들의 전통적 세계관과 새로운 세계관 사이의 갈등의 산물이라고 할 수 있다. 이들의 논의는 중학과 서학 사이의 스펙트럼 중에서 어느 쪽에 중점을 두느냐 하는 문제였으며, 각각 자신의 정치적, 사회적 관점과 관련된 논의라고 할 수 있다.

엄복은 비록 양무운동 속에서 성장하였지만, ‘중체서용’ 혹은 ‘西政爲本, 西藝爲末’의 입장을 비판한다. 그는 체용일원의 원칙론의 입장에서 ‘중체서용론’의 체용분리 주장은 타당성이 없다고 주장한다.

체와 용은 하나의 사물에 관한 논리이다. 소의 ‘형체’가 있으면 무거운 짐을 지는 ‘작용’이 있고, 말(馬)의 ‘형체’가 있으면 멀리 물건을 나르는 ‘작용’이 있다. 소의 형체에 말

41) 「譯群學錄書自序」(제1책, 123쪽)에서는 “혁명파들이 사회발전의 점진적 단계를 무시하고 파괴를 일삼아 건설의 측면이 없다”라고 비판한다. 또 사회발전단계를 토템, 종법, 국가의 3단계로 나누는 E. Jenks의 「社會通誼」의 이론이 당시 정치가들에 의해 인용되면서 혁명파들의 拼湊 주장이 종법사회적인 사고방식이라고 비판되자, 장병린은 「社會通誼商兌」(『장태염전집』, 제4책, 중화서국, 1985)을 써서 엄복을 비판한다.

42) 舊學爲體, 新學爲用, 不使便廢(陳山榜, 『장지동권학편평주』, 「設學」, 大連出版社, 1990); 中學爲內學, 西學爲外學, 中學治身心, 西學應世事(위의 책, 「會統」)

43) 민두기, “중체서용론고”(『중국근대개혁사상의 연구』, 일조각, 1985), 20쪽.

의 작용이 있다는 것은 들어본 적이 없다. 중국과 서양의 학문의 차이는 사람의 얼굴이 다른 것과 같이 억지로 같다고 말할 수 없다. 그러므로 중국의 학술에는 중국 학술의 체와 용이 있고, 서양의 학술에는 서양 학술의 체와 용이 있다. 각각 나누어져 있으면 모두 존립이 가능하지만, 그 둘을 합치면 둘다 쓸모 없게 된다.<sup>44)</sup>

그는 체용일원의 입장에서 전통적 학문과 서양 학문의 관계를 설정하고자 한다. 전통적으로 체용의 논리는 内外, 本末 등의 개념과 함께 형이상학적 실재를 설명하는 개념으로 사용되었다. 특히 현상과 본질, 내재와 초월 등의 문제에 있어서 이 둘을 엄격하게 나누기 보다는 '체용합일'이라는 기본적 성격을 지니는 논리였다. 엄복은 전통적 체용일원의 입장에서 종래의 중체서용론의 체용논리를 비판하고 있다. 중국과 서양이라는 서로 다른 가치와 학문의 체계를 필요에 따라 상호보조적으로 결합한다는 것은 소의 형체에 말의 기능을 기대하는 것과 같이 불가능한 것이라고 한다. 그는 동일한 논리에 근거하여 당시의 '政本藝末論'도 비판한다. 서양의 정치는 오히려 기예 - 논리학, 수학, 물리학, 화학 - 에 기초하여 발달한 것이다.<sup>45)</sup> 서양의 조선술이나 항해술 등의 기술의 수용이 아니라 그 근거로서 경험과 관찰을 중시하는 실증주의적 과학을 수용한다. 서양은 군사력에서 중국보다 앞선 것이 아니라 지식과 도덕의 영역에서도 중국에 앞서 있다. 서양의 이러한 발전의 궁극적인 원인은 '자유를 체로 하고 민주를 용으로'하고 있기 때문이다.<sup>46)</sup> 자유와 민주를 근거로 학술의 분야에서는 진리(眞)를 추구하고 정치와 형벌 제도의 영역에서는 정의(公)를 실현하고 있다.<sup>47)</sup> 그러나 중국에서는 이러한 덕목이 실현되지 못하고 있으며 이는 중국에 '자유'가 없기 때문이라고 한다.<sup>48)</sup> 중국의 사회 제도, 학술, 생활태도 등이 서양과 다른 것은 바로 자유관의 차이에서 비롯된다고 하였다.

그러나 엄복의 서학에 대한 긍정적 태도는 곧바로 전통적 학문 전체를 부정하는 전반서화론으로 나아가지는 않는다. 전통적 자산을 모두 청산하고 서양의 새로운 것을 받아들여야 할 것인가? 만일 과거의 것을 모두 버린다면 수용자의 주체성이 없는 것이며, 새로운 것은 견고해질 수 없다. 그러므로 비판적으로 선택한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 반드시 높은 식견과 깊은 사색을 통해 낡은 것과 새로운 것을 종합하여 관통하고, 중국과 외국를 포괄하여 헤아려본 후에야 가능하다.<sup>49)</sup> 그의 이러한 중외를 통괄하는 넓은 시야는 새로운 세계 질

44) 體用者，即一物而言之也。有牛之體則有負重之用，有馬之體則有致遠之用，未聞以牛爲體，以馬爲用者也。未聞以牛爲體，以馬爲用者也。中西學之爲異也，如其種人之面自然，不可強謂似也。故中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則兩立，合之則兩亡。(「外交報主人과 교육을 논하는 편지」, 제3책, 558쪽)

45) 其曰政本而藝末也，愈所謂顛倒錯亂者矣。此其所謂藝者，非指科學乎？名數質力，四者皆科學也，其通理公例，經緯萬端，而西政之善者，即本斯而立。(「外交報主人과 교육을 논하는 편지」, 제3책, 559쪽)

46) 其鷙悍長大既勝我矣，而德慧術知又爲吾民所遠不及，……苟求其故，則彼以自由爲體，以民主爲用。(「원강수정고」, 제1책, 22 - 23쪽)

47) 學術則黜爲而崇眞，又刑政則屈私而爲公而已。(「論世變之亟」, 제1책, 2쪽)

48) 夫自由一言，眞中國歷古聖賢所深畏，而從未嘗立以爲教者也。(「論世變之亟」, 제1책, 3쪽)

서를 인식하지 못하는 ‘중체서용’이나 ‘정본예밀’론에 대한 비판이며, 아울러 주체적 입장도 없이 시류에 영합하여 서구의 결모습만을 흉내내고자 하는 급진론에 대한 비판이기도 하다. 화이론적 세계관에서 변과 통의 세계로 나아가는 과정에서 전통적 토대에 대한 비판은 삶의 주체를 인정하는 한에서만 가능하다. 전반서화론은 서양 학술의 보편성을 승인하고 전통적 중국의 특수성을 파기하는 것이다. 그는 당시 『외교보』의 “文明排外” - 문명의 관점에서 외세를 배척한다 - 입장을 지지한다. 전통만을 목수하여 외세를 야만으로 간주하여 배척한다면 이는 생존경쟁의 진화의 법칙에 따라 도태하는 것이다. 외세 배척을 말하기보다 문명을 주장한다면 외세를 배척하지 않고서도 생존경쟁에서 살아남을 수 있다.<sup>49)</sup> ‘문명’의 입장을 지키는 한에서의 서학에 대한 수용이다. 이는 문명과 야만을 근거로 하는 화이론적 세계관의 기준을 새로운 세계질서 속에서 그대로 적용한 것이라고 할 수 있다. 엄복의 문명배 외론은 비록 서학 수용을 인정하고 있지만 여전히 화이론적 세계관의 연속이었으며, 그의 서양학술에 대한 번역작업은 철저히 중국의 전통적 문명론을 유지하는 가운데 이루어졌다.

그러나 엄복의 ‘문명론’에 따른 중서회통관은 당시 구파(보수파)와 신파(담사동, 손중산 등의 혁명파)의 공격을 받게 되고, 그 사이에서 엄복은 중학도 버릴 수 없고 서양학술도 도입하지 않을 수 없는 딜레마에 봉착하게 된다.<sup>50)</sup> 보수파들은 강상명교, 3강령 8조목을 기초로 한 경학에 입각하여 양무와 서학을 비판한다. 그들은 禮治를 주장하면서 양무와 부강을 논하는 신파를 전통적인 공리비판의 입장에서 비판한다. 또 자유와 평등의 이론에 의거하여 군신 상하의 기강과 질서를 어지럽히는 신파의 입장은 국가의 혼란과 무질서를 초래할 것이라고 비판한다. 이에 대해 신파는 진화론적 사고로써 자유와 평등의 이념을 수용하고 혁명의 길로 나아가고자 한다. 이와 같이 양파가 서로 첨예하게 중국과 서양의 문제를 둘러싸고 논의를 진행하는 가운데 엄복은 두 입장을 자신의 ‘群’으로서 중국의 부강이란 원칙에서 비판하고 이를 재정립한다. 자신이 수용한 서구의 논리, 즉 진화론과 그에 따른 변통의 논리로써 구파를 비판하고, 한편 문명론의 입장에서 신파의 과감한 전통파괴와 혼란의 야기를 비판하면서 개량주의적 원칙을 고수한다. “신파와 구파의 입장은 필요한 것으로서 하나라도 버릴 수 없다. 신파가 없으면 앞으로 나아갈 수 없고, 구파가 없으면 지킬 것이 없다. 한편으로 지키고, 한편으로 앞으로 나아가면서 국가는 발전하고 또 안정될 수 있다.”<sup>51)</sup> 그러면 엄복에게 있어서 지켜야 할 전통과 수용해야 할 서학은 무었인가? 엄복은 과거의 전통을 묵

<sup>49)</sup> 不知是乃經百世聖哲所創垂，累朝變動所淘汰，設其去之，則其民之特性亡，以所謂新者從以不固，獨別擇之功，非曖昧因習者之所能任也。必將闊視遠思，統新故而視其通，苞中外而計其全，而後得之，其爲事之難如此。(『外交報主人과 교육을 논하는 편지』, 제3책, 560쪽)

<sup>50)</sup> 當此之時，徒昌排外之言，求免物競之烈，無益也。與其言排外，誠莫若相勸于文明。果文明乎，雖不言排外，必有以自全于物競之際，而意主排外，求文明之術，傳以行之，將排外不能，而終爲文明之大梗。(『外交報主人과 교육을 논하는 편지』, 제3책, 558쪽)

<sup>51)</sup> 「主客平議」(제1책, 115 - 121쪽)에서 엄복은 전통적 경학을 유지하고 서학 수용을 비판하는 자와 진화론과 자유와 평등을 주장하는 서화론자의 논쟁을 소개하고, 이 두 입장을 각각 비판한다.

<sup>52)</sup> 國之進也，新舊二黨，皆其所不可無，而其論亦不可以偏廢。非新無以爲進，非舊無以爲守，且守且進，此其國之所以駿發而又治安也。(『주객평의』, 제1책, 119쪽)

수하는 것이 아니라 그것을 토대로 하여 새로운 것을 받아들이려는 태도를 취한다.<sup>53)</sup> 따라서 새로운 것을 받아들일 수 있는 전통의 기반은 무엇이며 그것은 과연 서양 학술과 조화될 수 있을 것인가 하는 어려운 문제를 안게된 엄복은 결국 자신의 서구적 학문 배경에도 불구하고 여전히 전통주의적 세계 속에서의 변화를 도모한다. 이는 전통적 사대부로서 변법이론을 모색한 양계초에게서도 유사하게 나타난다: 서양의 학문을 버리고 중국의 학문을 말하게 되면 중국의 학문은 무용하게 될 것이고, 중국의 학문을 버리고 서양의 학문을 말하면 근본이 없게 된다. 무용하거나 근본이 없으면 천하를 다스리기에는 부족하다.<sup>54)</sup>

## 5. 진화론과 민권론

엄복이 1895년 「關韓」(韓愈의 「原道」를 비판함)을 『직보』에 발표하자, 일반적으로 중체서 용론자요 보수파의 거두로 알려진 장지동은 그를 맹수와 홍수의 재해라고 비난하면서 그의 제자 屢仁守로 하여금 「한유 비판」을 반박함(辨關韓書, 1896)을 쓰게 하였다.<sup>55)</sup> 「한유 비판」은 한유(768-824)의 「道에 관하여」(原道)에 나타난 군주전제 사상을 비판하고, 民이야말로 '천하의 참된 주인'이라는 관점에서 성인과 군주의 지위를 격하시켜 종래의 봉건적 군주 제도를 강렬히 비판한 글이다.

한유는 송명도학의 선구자로서 당시 성행하던 노자와 불교를 비판하여 유교의 도통을 확립하였다. 그리고 노자와 불교를 비판하고, 『대학』의 「明徳」과 「仁」과 「義」에 의거한 「道」 개념을 설정함으로써 국가와 사회의 규범을 강하게 제시하였다. 또한 교화의 담당자로서의 성인을 설정하고 군주와 신하, 그리고 民의 관계를 엄격하게 설정함으로써 상하군신의 관계를 분명히 하고 있다.<sup>56)</sup> 군주로부터 民에 이르는 상하의 신분 질서체계를 엄복은 자신의 진화론적 인간관에 근거하여 비판하고 있다. 그는 진화의 단계가 성숙하지 않은 자연 상태는 인간의 지식이 발달하지 못하고 육체적으로 연약하고, 또한 호전적 성질 등으로 인해 혼란과 야만의 시대라고 규정한다.<sup>57)</sup> 따라서 혼란 상태를 막기 위해 부득이 생명과 재산을 보호해줄 국가, 즉 군주를 필요로 한다. 진화론에 근거한 엄복의 국가 성립에 대한 설명은 순

53) 爲政之道，除舊布新，相因爲用者也……補寫景施. (「皇帝에게 올리는 글」, 제1책, 69쪽)

54) 舍西學而言中學者，其中學必爲無用。舍中學而言西學者，其西學必爲無本，無用無本皆不足以治天下。

(「西學書目表後序」, 「음방실합집」 1책, 중화서국, 1989)

55) 鄂督張公之洞，見而惡之，謂爲洪水猛獸。命孝感屠君仁守作關韓駁議，府君且罹不測，嗣有向張督解圍者，其事始寢。(「후관엄선생연보」, 제5책, 1548쪽)

56) 君者，出令者也。臣者，行君之令而致之民者也。民者，出粟米麻絲，作血器，通貨財，以事其上者也。(한유, 「原道」, 「고문진보대전」, 보경문화사, 1983)

57) 薦草昧之民，其神明既爲迷信之所深拘，其形骸又爲陰陽之所困阨，憂疑好殺，家相爲仇。(「民約平議」, 제2책, 340쪽)

자의 '예'의 발생과 기원에 관한 설명과 대단히 유사함을 보이고 있다.

한유는 군주와 신하의 관계가 부득이함에서 생겨난다는 것을 모르는가? (자연 상태에서는) 사람들 사이에 속임, 쟁탈, 강도, 상해 등이 발생한다. 사람들은 이 때문에 곡식과 의복을 만들고, 도구를 만들어 그것을 유통하여 서로 돋고 삶을 영위해 나가는 과정에서 군주에게 형벌권을 주어 강도를 막게하고, 도량형의 제정권을 주어 신뢰할 수 있게 하고, 성곽과 군대를 만들어 사람들을 지키게 하였다. 이는 어쩔 수 없는 형세이다. 그래서 서로 간에 분업과 교환을 하면서 공정하고 현명한 사람을 뽑아서 군주로 추대한다.<sup>58)</sup>

'개인의 생명과 재산을 보호하기' 위하여 부득이하게 군주에게 권력과 힘을 이양한다. 따라서 군주의 이상적 역할은 漢高祖의 '略法三章'이나 노자의 '自然無爲'로 제한된다. 국민은 군주에게 생명과 재산의 보호를 요구할 뿐이다.<sup>59)</sup> 이러한 측면에서 엄복의 국가관은 스펜서의 경찰국가적 성격을 띠기도 한다.<sup>60)</sup> 따라서 그는 "秦 아래의 중국의 군주란 모두 '큰 도둑'으로서 나라를 민으로부터 훔친 자들이며, 민이 다시 깨어나 그것을 찾아갈 것을 두려워하여 법령을 번잡하게 만들었으니, 이는 민의 자질과 힘, 도덕성을 모두 해치는 것"이라고 비난하고, '민'이야말로 세계의 참된 주인이라고 하는 민권론적 입장을 보이고 있다.<sup>61)</sup> 따라서 동중서의 "군주의 정당성은 하늘로부터 나온 것"(道之大原, 出於天; 『한서』, 『동중서전』)라는 왕권천수설도 부정된다.<sup>62)</sup> 그의 이러한 국가관과 군주론은 '민'의 주권과 군주권의 '부득이성'을 통해 이론적으로는 군주제가 폐지될 수 있다고 한다.<sup>63)</sup> 물론 이러한 입장은 전통적 군권론에 집착하는 보수파들에 의해 즉각적인 반박에 직면하였다. 엄복이 노자의 '자연'과 불교의 '군주 폐지' 등에 의거하여 '민'의 주권을 인정하자 유교적 군주권론자들은 한유의 '노불비판'의 논리로 돌아가 공자의 입장을 지지하며 엄복을 비판한다.<sup>64)</sup>

58) 且韓子亦知君臣之倫出于不得已乎？有其相歎，有其相奪，有其強梗，有其患害，而民既爲是粟米麻絲作器皿通貨財與凡相生相養之事矣，今于使之操其刑焉以鋤，主其斗斛權衡以信，造爲城郭甲兵以守，則其勢不能。于是通功易事，擇其公且賢者，立而爲之君。(『한유 비판』, 제1책, 34쪽)

59) 至其明自然，則雖孔子無以易。韓子一概辭以闢之，則不思之過耳……昔漢高祖入關，約法三章耳，秦民大服。知民所求于上者，保其性命財產，不過如是而已。(『한유 비판』, 제1책, 33-35쪽)

60) Schwartz, 위의 책, 66쪽.

61) 民之自由，天之所畀也。……秦以來之君，正所謂大盜竊國者也。國誰竊？轉相竊之于民而已。既已竊之矣，又惴惴然恐其主之或覺而復之也，于是其法與令蝟毛而起，質而論之，其什八九皆所以壞民之才，散民之力，漓民之德者也。斯民也，固斯天下之眞主也。(『한유 비판』, 제1책, 35-6쪽)

62) 君臣之倫，蓋出于不得已也！唯其不得已，故不足以爲道之原。(『한유 비판』, 제1책, 34쪽)

63) 엄복은 불교가 군신관계를 부정하는 것을 예를 들어 군주제의 폐지를 설명하고 있지만, 불교가 군주제를 부정하는 근거는 부정한다. 彼佛之棄君臣是也，棄所以其君臣非也。(『한유 비판』, 제1책, 34쪽)

64) 今闢韓者，溺于異學，純任腦臆，義理則以是爲非，文字則以辭害意，乖戾矛盾之端不勝枚舉。請先言大者，夫君臣之義，與天無極，其實尊卑上下云爾。自有倫紀以來，無所謂不得已之說也。(『辨闢韓書』, 「嚴復研究資料」, 海峽文藝出版社, 1990)

그러나 엄복은 서구 자유주의의 산물인 경찰국가의 모습을 중국에 그대로 적용하지는 않는다. '民'의 권리에 대한 인식을 통해 전통적 군권론에 대해 비판을 하고 있지만, 군주제의 폐지가 중국에서는 아직도 불가능하다고 하였다.<sup>65)</sup> 군주제의 폐지가 이론적으로는 가능하지만 그 전체로서 민의 자치 능력이 요구된다. 엄복은 '민'의 권리와 군주제, 그리고 그 권리의 한계 문제를 설명하기 위해 밀의『자유론』을 「群己權界論」 - 사회와 개인의 자유의 한계 - 이란 제목으로 번역하면서 '자유' 개념을 분석하고 이를 중국화하고자 한다. 그는 군주와 법률 등 일체의 권리가 계약에 근거한다는 계약설은 인정하고 있다.<sup>66)</sup> 그러나 천부인권론적 표현을 하면서도, 민이 아직도 진화의 성숙된 단계가 아니므로 자치능력이 없고 따라서 교화의 주관자로서 성인, 즉 開明된 군주에 의해 다스려져야 한다는 '부득이한' 관계로서 군주와 신하, 그리고 민의 관계를 설명한다. 그러므로 군신 사이의 질서를 보편적 원리로서 설명하는 한유의 주장을 반박하는 데는 일단 성공하였다 하더라도 민의 권리가 민의 존재 자체에서 본원적으로 나온다고는 보지 않았던 것이다. 오히려 법률과 제도를 통해 자유와 평등이 보장되는 것이지 '민' 그 자체로서 자유와 평등의 관념이 제시되지는 않는다.<sup>67)</sup> 또한 그러한 법률과 제도를 만들 수 있기 위해서는 어디까지나 '민'이 성인의 교화를 통해 자치 능력을 갖추어야 한다는 조건이 전제된다. 성인의 교화는 곧 군주의 통치권력을 통한 것이며, 결과적으로 군신 사이의 상하 질서의 부득이성은 개명적 통치자로서의 군주의 당위성을 정당화하고 있다.

엄복은 당시 중국에 영향력을 미치고 있던 루소의 「사회계약론」(1762년)의 천부인권론이 현재 중국 사회에서는 실현될 수 없는 이론이라고 하면서, 진화론적 입장에서 「民約平議」(1914년)를 썼다.<sup>68)</sup> 그는 인간의 자연상태를 루소가 상정한, 인간의 이기심이 개입되지 않은 지유와 평등의 '순수한 자연상태'가 아니라 동매와 투쟁의 고통스런 시대(強權世界)로 규정한다. 인간은 혼란과 투쟁 속에서 재산과 생명의 보호를 위해 계약에 근거한 사회(群)를 형성하고 군주에게 일부의 자유를 양도한다. 계약에 의한 군주에의 복종이 개인의 생명과 재산을 보호할 수 있는 장치이므로, 개인과 군주(群 혹은 국가)의 긴장 관계가 나타난다. 개인과 국가의 긴장 속에서 엄복은 개인 보다는 국가와 집단의 이익을 우선시 한다.<sup>69)</sup> 또한 나와 타인의 자유의 긴장관계에서 개인의 자유는 무제한적일 수 없다. 무제한의 자유는 또 다시 강권세계로 나아갈 뿐이다. 그러므로 개인의 자유는 타인의 자유를 보장하는 선에서 이

65) 然則及今而棄吾君臣，可乎？曰：是大不可。何則？其時未至，其俗未成，其民不足以自治也。(「한유 비판」, 제1책, 34-5쪽)

66) 今夫社會一切權利，必以約爲之基，此其說誠無可疑。此在中國，謂之必有所受。(「민약평의」, 제2책, 339쪽)

67) 自由平等者，法律之所據以爲是，而非云民質之本如此也。(「民約平議」, 제2책, 337쪽)

68) 今若取盧俊之設，而施之神州，云以救封建之弊，則爲既往。將以弭資本之患，則猶未來。(「민약평의」, 제2책, 339쪽)

69) 今之所急者，非自由也，而在人人減損自由，而以利國善群爲職志。(「민약평의」, 제2책, 337쪽); 群己并重，則舍己爲群(「천연론」, 본론15, 엄복의 주석, 제5책, 1393쪽)

루어지며 제한된다.<sup>70)</sup> 더구나 중국사회의 진화와 발전이라는 측면에서 엄복은 국가의 부강이라는 측면을 강조하였다. 따라서 각 개인의 자유보다는 ‘群’으로서의 국가의 부강을 이룰 수 있는 자유관이 필요하였다.

엄복의 자유관은 당시 중국 사회의 갈등 구조와 관련하여 자유 개념의 한계에 초점을 맞추고 있다. ‘자유’라는 개념이 중국의 사대부들 사이에 알려진 이후 보수파에게는 전통적 질서의 파괴로 간주되고, 진보론자들은 혁명과 파괴를 주장하는 사이에서 엄복은 이 두 입장을 피해 자유 개념을 설정하고자 하였다.<sup>71)</sup> 루소가 상정한 ‘순수한 자연상태’에서의 천부 인권론적 ‘자유’와 ‘평등’은 있을 수 없으며, 전 국민의 완전한 자유와 평등이 실현되는 사회가 과연 가능한지 의문을 제기한다.<sup>72)</sup> 이와같이 엄복은 봉건군주제적 질서를 부정하고 민권론을 수용하여 사회계약론적인 경향을 보이면서도 루소의 계약론의, 저항권을 인정하는 연합계약론으로 까지는 나아가지 못하고 있다. 이는 당시의 서양 사상에 대한 신·구파의 대립 속에서 급속한 변혁보다는 변혁 주체들의 의식 - 民智 - 의 계몽과 고양을 우선시하는 계몽적 민권론에 머무를 수 밖에 없었던 엄복 민권론의 한계라고 할 수 있을 것이다.

## 6. 전통에 대한 철학사적 재검토

전통적 경학과 서양의 진화론, 경험론, 공리주의를 함께 습득한 엄복은 종래의 철학자들과 같이 경전의 주석을 연구하거나 경전의 심오한 뜻을 강구하지도 않았다. 오히려 그는 서양철학에 관한 서적을 전통적인 고문으로 번역하면서 원서와는 달리 편과 장을 나누고 번역문 아래에 경전의 주석가들이 하듯이 자신의 의견 - ‘復案’(엄복의 주석) - 을 덧붙이는 형식을 취하고 있다. 그리고 그 ‘복안’ 속에는 자신이 며칠씩 고안하여 만든 고문식 신조어가 섞여있을 뿐만 아니라 중국 철학사의 여러 인물들과 이론을 통해 서양의 학설과 사회를 설명하고 있다. 이는 시대부들의 思考의 지평을 넓히고, 새로운 지평 위에서 전통에 새로운 가치를 부여하기 위해서였다.

엄복은 먼저 서양 학문을 통해 전통을 비판한다. 그가 서양을 통해 파악한 체와 용은 자유와 민주였다. 이는 학문의 영역에서는 과학적 방법론(眞)이며, 정치 사회적 부분에서는 정의(公)로 나타났다. 정의(公)의 관점에서 정치적, 경제적 민주를 주장한다. 정치적 민주는

<sup>70)</sup> 但自入群而後，我自由者人亦自由，使無限制約束，便入強權世界，而相冲突。故曰人得自由，而必以他入之自由爲界。(‘群己權界論譯凡例」, 제1책, 132쪽)

<sup>71)</sup> 十稔之間，吾國考西政者日益衆，于是自蘇之說，常聞于士大夫。顧竺舊者既警怖其言，目爲猛獸之邪說。喜新者于恣肆泛濫，蕪然不得其義之所歸。(‘譯群己權界論自序」, 제1책, 131쪽)

<sup>72)</sup> 天然之自由平等，誠無此物，即稍變其說，而謂國民宜以完全之自由平等爲期，此亦非極擊之說也。(‘민약평의」, 제2책, 337쪽)

<sup>73)</sup> 平田清明(장하진 역), 「사회사상사」, 한울, 1985, 110-128쪽.

개명전제였으며, 경제적 민주는 전통적 인욕부정론에 대한 비판이었다. 자유로운 경제활동의 주체를 인정하고, 그러한 활동이 상호이익, 나아가 집단(국가 전체)의 이익을 추구하는 한에 있어서 도덕적 경제활동을 낙관적으로 규정하고자 하였다. 그리고 과학적 방법론으로서 그는 귀납과 연역의 논리학을 전통적 격물치지를 통해 이해하고 양명학에서 주장하는 良知論을 비판하고자 한다.

### 1) 팔고과거제와 사장, 훈고학, 성리학 비판

엄복은 과거의 전통 중 팔고문의 과거제도를 폐지하는 것이 가장 급하다고 한다. 그는 「구망결론」 전체를 통해 팔고문 과거제도의 폐지를 주장하면서, 이는 “사람의 지혜를 막고, 사람의 마음을 해치고, 아울러 생산에 종사하지 않고 놀고 먹는 사람만 늘린다”<sup>74)</sup>라고 비판한다. 명 태조 이후 팔고문에 의한 과거시험이 실시된 이후로 팔고의 비실용성과 과거제 개혁에 대한 대안은 명말청초 아래 방이지, 황종희, 고염무, 頭李學派 등에 의해 제기되어 왔다.<sup>75)</sup> 팔고과거제란 주로 「四書」(혹은 「朱子集注」)의 구절을 시험 문제로 내고, 이에 대해 성인의 語氣를 따르고 또 팔고의 형식과 제한된 숫자로 문장을 짓는 것으로서 창의성, 실용성이 빈곤할 수 밖에 없었으며, 또한 과거의 합격여부로 신분의 차이를 둘으로써 관료 지향의 분위기를 조성하고 이를 통해 식자층의 지위상승 압력을 통제하는 전제권력의 정치 수단이었다.<sup>76)</sup> 엄복은 당시 중국의 현실을 책임질 인재가 없는 것을 과거제도의 탓으로 돌리고, 과거시험의 근거인 『주자집주』와 송대 유학을 비판한다.<sup>77)</sup> 나아가 周敦頤, 程子, 張載, 朱熹로부터 고염무, 황종희로 이어지는 신유학도 ‘無實’하다고 비판한다. “無實 할 뿐만이 아니라 죽음을 면하기도 어려우면서 큰뜻을 품고서 버리지 못한다. 그들의 포부가 높으면 높을수록 실제적인 일과는 더욱 멀다. 공연히 거짓된 이론이 많으니 어찌 민생에 보탬이 되겠는가”<sup>78)</sup>라고 비난한다. 한편 중국의 사대부들이 즐기는 詞章은 국가가 부강한 시절에 감정을 도야하고 여가를 보내는데에는 유용하겠지만, 금석학이나 漢代의 고증학과 마찬가지로 가난한 당시의 중국을 구하는데는 ‘무용’하다고 한다.<sup>79)</sup>

엄복의 관점에서 전통적인 학문은 모두 無實, 無用하였고, 당시 중국의 위기를 극복할 수 없었다. 따라서 이러한 학문은 모두 선반 위에 높이 둑어 두어야 하며, 어떤 학문이 과연

<sup>74)</sup> 夫八股綱知慧, 壞心術, 漫游手.(「구망결론」, 제1책, 43쪽)

<sup>75)</sup> 조병한, “청 중기 팔고과거제하의 사회심리와 재야적 사인문화의 형성”(『부산사학』 제13집, 1987. 12.), 15- 21쪽.

<sup>76)</sup> 조병한, 위의 글, 21-29쪽.

<sup>77)</sup> 夫學術之歸, 視乎科舉, 科舉之制, 董以八股, 八股之文, 出于集注, 集注之作, 實惟宋儒.(「道學外傳」, 제2책, 484쪽)

<sup>78)</sup> 非果無實也, 教死不贍, 宏愿長賒. 所托愈高, 去實愈遠. 徒多偽道, 何裨民生也哉!(「教亡決論」, 제1책, 44쪽)

<sup>79)</sup> 非眞無用也, 凡此皆富強而後物阜民康, 以爲怡情遣日之用, 而非今日救弱救貧之用也.(「教亡決論」, 제1책, 44쪽)

중국을 멸망에서 구해 줄 수 있는가를 찾아야 했대.<sup>80)</sup> 그러나 그는 전통적 학문을 모두 파기하지는 않았다. 이를 조화시키는 방법은 새로운 지평 - 서양에 대한 인식과 시대의 변화에 대한 인식 - 위에서의 전통의 재해석이었다. 옛것이 없이 새로운 것이 나올 수 없다는 관점이다. 그는 「道學外傳」에서 당시 도학자들의 현실에 대한 무능함을 우화적으로 묘사하고 있다. 그러나 이것은 송대의 유학자들을 비판하였다기보다는 송유에 의탁하여 자신의 사욕을 일삼는 자들에 대한 비판이었다.<sup>81)</sup> 서학을 통해 사고의 지평을 확장하고 이를 근거로 전통을 비판한다는 것이 엄복의 전통에 대한 기본 관점이었다.<sup>82)</sup> 따라서 공자의 가르침은 만권의 책 - 특히 서양의 서적 - 을 읽지 않고서는 그 가르침을 드러낼 수 없으며, 서학에 의한 재해석을 통해 그 가치를 재확인해야 할 대상이었다.<sup>83)</sup> 엄복에게 있어서 공자의 존재는 자신의 학문을 세울 마음의 고향이었으며, 서학수용의 주체성의 확립을 위한 터전이었다. 그러나 보수와 진보의 기로에서, 주체성의 확립을 위한 노력은 진보적 입장에서 선 지식인들에게는 한낮 보수의 연장선에 불과하였다.

## 2) 義와 利

엄복은 진화론적 입장에서 천리인육론을 비판한다. 따라서 인간은 개인의 이익을 추구하는 존재로 나타난다. 전통적인 천리인육론에서는 인간의 육망이 부정되었다. 따라서 義와 利의 관계에 대해서도 엄격한 분리를 주장한다. 사회적 공리성의 실현보다도 개인의 도덕적, 정신적 고양을 중시함으로써 사적 이익의 추구와 현실주의자들을 비판한다. 엄복은 진화론적 입장과 아담 스미스의 고전경제학의 개인주의적 관점에서 전통적으로 비판되어온 공리적 입장을 받아들인다. 그래서 功利 추구를 비판해온 유교의 「義理論爭」의 근거인 “오직 인과 의를 추구할 뿐이지 어찌 이익을 먼저 생각합니까?”(曰仁義而已矣, 何必曰利; 『맹자』「梁惠王」上)와 “義을 실행하고 이익을 도모하지 말고, 道를 밝히고 功利를 추구하지 말라”(『한서』「동중서전」)는 동중서의 이론을 비판한다.

동서의 옛 가르침에서는 모두 義와 利를 서로 다른 것으로 구별하였다. 이것은 대단히 훌륭한 의도이지만, 교화와 진리의 면에서는 부족하다. 오히려 모든 사람을 비도덕적으로 만들 뿐이다. 진화론의 관점에서 보면 義가 곧 利이며, 道가 곧 功利이다.…… 진화론에서는 어리석은 사람(예를 들면 도둑 같은 사람)이 이익을 추구하는 것을 이익이라고 하지는 않는다. 역시 자기 물건을 아낌없이 아무에게나 나누어 주는 사람들이 말하는 義도 아니다. 이

80) 固知處今而談，不獨破壞人才之八股宜除，與凡宋學漢學，詞章小道，皆宜且束高閣也。即富強而言，此在所後，法當先求何道可以求亡。(「救亡決論」 제1책, 44)

81) 今之云者，實惡夫托宋儒以濟其私，而貽害于君父者也。……故惡道學先生者，非惡宋儒也，正所以明此輩之與宋儒絕異，而母以此累宋儒也。(「道學外傳余義」, 제2책, 486- 487쪽)

82) 即吾聖人之精義微言，亦必既通西學之後，而歸求反觀，而後有以覩其精微，而服其爲不可易也。(「구망 결론」, 제1책, 49쪽)

83) 今日支那果何從而明孔教哉！夫不讀萬國之書，不能明一先生之說也。(「保教余義」, 제1책, 85쪽)

것은 자신에게 돌아오는 이익이 없다. 의와 利가 합하여지면 사람들은 선한 행위를 좋아하고 정치와 교화가 멀지 않아 발전할 것이다.”<sup>84)</sup>

엄복은 공리 추구 자체를 잘못된 것이라 보지 않고 그것에 도덕론적 기초를 정초하여 義와 이익이 양립할 수 있음을 주장한다. 義와 일치하는 ‘이익’이란 상호이익을 의미한다.<sup>85)</sup> 그는 아담 스미스의 경제학이 바로 개인주의에 근거한 상호 이익을 추구하고 있다고 보았다. 상호이익의 실현은 그 전제로서 개명된 경제적 개인주의(開明自營; self-assertion의 번역어)가 요구된다. 개명된 개인주의는 자유의 한계를 아는 개인주의이다. 따라서 진화론적으로 성숙된, 개명된 개인주의의 단계에서는 오히려 “도를 밝혀야 功利를 얻을 수 있고, 정의로움을 찾아야 이익을 얻을 수 있다.”<sup>86)</sup>

그러나 엄복이 주장하는 경제적 개인주의는 사회의 부강을 개인의 이익보다 우선시 한다는 점에서 서구의 개인주의와는 다르다. 오히려 상호이익이 실현될 수 있는 사회를 구성하기 위해 엄복은 자유의 한계를 개인의 도덕심에서 구하고자 한다. 그래서 그는 교육론에서 ‘民力, 民智, 民德’의 3원칙 중 ‘民德’을 가장 강조한다.<sup>87)</sup> 그는 ‘公’을 공적인 제도의 확립보다는 개인의 도덕심, 즉 ‘民德’을 통해 실현하고자 하였다. 그는 서구의 ‘자유’가 자유의 한계를 설정한 점에서는 ‘絜矩之心’(『대학』)과 ‘恕’(『논어』「위령공」)의 윤리와 비슷한 것이지만, 서양의 ‘자유’ 개념이 개인의 주체의 확립을 위한 것이라면, ‘絜矩’나 ‘恕’는 나보다는 타인에 대한 관계에 치중하는 차이가 있음을 지적한다.<sup>88)</sup> 그는 서구의 자유를 통해 중국에 자유 개념의 부족이 곧 중국의 낙후성의 원인이라고 진단을 내리지만, 결국 그가 이해한 자유는 恕와 �絜矩之心이었다. 따라서 서구의 경제적 개인주의를 도덕적 사회 속에서 정초하고자 한 엄복의 노력은 인간의 도덕적 완성을 목표로 전개되어 나타났다. 그것은 또다시 ‘天理’와 ‘人倫’의 이념을 정당화했다.<sup>89)</sup>

84) 泰東西之舊教，莫不分義利爲二途。此其用意至美，然而于化于道皆淺，幾率天下禍仁義矣。自天演學興，而後非誠不利，非道無功之理，洞若觀火。……故天演之道，不以淺夫昏者之利爲利矣，亦不以谿刻自教濫施妄與者之義爲義，以其無所利也。庶幾義利合，民樂從善，而治化之進不遠歟！(『原富』 주석 11, 제4책, 859쪽)

85) 大利所存，必其兩益，損人利己，非也。損己利人亦非，損下益上，非也，損上益下亦非。(『천연론』 서론14 「恕敗」, 엄복의 주석, 제5책, 1349쪽)

86) 民智既開之後，則知非明道，則無以計功，非正直，則無以謀利，功利何足病？問所以致之之道何如耳。故西人謂此爲開明自營，開明自營，于道義必不背也。(『천연론』 본론16, 엄복의 주석, 1395쪽)

87) 是以講教育者，其事常分三種，曰體育，曰智育，曰德育。……不佞以爲智育重于體育，而德育尤重于智育。(『교육과 국가의 관계를 논의함』, 제1책, 167쪽)

88) 中國道理與西法自由最相似者，曰恕曰絜矩。然謂之似則可，謂之眞同則大不可也。何則？中國恕與絜矩，專以待人及物而言，而西人自由，則于及物之中，而實寓所以存我者也。(『論世變之亟』, 제1책, 3쪽)

89) 今夫社會之所以爲社會者，正恃有天理耳！正恃有人倫耳！(『敎育과 國家의 관계를 논함』, 제1책, 168쪽)

### 3) 귀납과 연역의 논리학, 그리고 격물치지와 양지설

엄복은 「穆勒名學」(밀의 논리학)과 제본스의 「名學淺說」(논리학 입문)의 번역을 통해 귀납과 연역의 경험주의를 중국에 소개하였다. 엄복의 관점에서 서양 학문의 핵심은 논리학, 수학, 물리학, 화학이었으며 이것은 이미 『주역』에 갖추어져 있었던 것이라고 하여 낯설지 않은 개념으로 소화한다.<sup>90)</sup> 그 중 논리학은 다른 학문의 기초였으므로 그는 『대학』의 '격물치지'라는 개념을 통해 연역과 귀납을 이해하였다. 그는 귀납법을 内導 혹은 内導로, 연역 법을 外導 혹은 外導라고 번역하였다.<sup>91)</sup> 그리고 『대학』의 '致知는 格物에 있다'는 구절에 대한 주희의 주석 - 나의 지식을 미루어 나간다는 것은 사물에 내재하는 理에 나아가 사물의 참된 理를 파악한다(即物窮理) - 이 곧 귀납과 연역의 논리를 드러낸 것이라고 한다.

주희는 격물치지를 독서와 궁리라고 해석한다. 그 말뜻을 살펴보면 귀납과 연역의 의미를 지니고 있다. 독서는 많이 듣는 것이다. 많이 듣는다는 것은 선인들이 남긴 법칙(公理)을 많이 얻는 것이다. 궁리는 새로운 지식을 구하는 것이다. 새로운 지식은 반드시 사물에 나아가서 구한다.<sup>92)</sup>

엄복은 『대학』의 '격물치지'의 의미를 경학적 전통에서 구하지 않았다. 오히려 『대학』이라는 중국의 고전을 매개로 귀납과 연역을 설명하고자 하였다. 주희의 『대학』주석에 대한 엄복의 이해는 물론 주희의 본의와는 다르다. 주희의 격물치지론은 구체적 사물에 대한 경험적 지식을 주장한 것도 아니었고, 과학적 탐구의 대상으로서의 사물을 파악하는 것도 아니었다. 그러나 엄복에게는 더 이상 경학적 해석을 필요로 하지 않았다. 새로운 학문을 수용하면서 설명과 이해를 돋기 위해 전통적 개념을 사용했을 뿐이다. 그래서 그는 『易』의 '本隱而之顯'('계사전')을 연역법으로, 사마천이 말하는 「춘추」의 '推見至隱'('司馬相如列傳')을 귀납법으로 설명하기도 한다.<sup>93)</sup> 이러한 설명은 『역』과 『춘추』에 대한 斷章取義의 성격이 강하다. 『춘추』는 공자가 정명을 밝힌 책으로서 행위의 표준을 밝히는 윤리학이요, 『역』은 형이상학으로서 둘 다 논리학과 직접적인 관계를 지니지는 않는다.<sup>94)</sup> 엄복은 전통적

90) 夫西學之最爲切實而執其例可以御繁變者，名數實力四者之學是已。而吾易則名數以爲經，實力以爲緯，而合而名之曰易。(『천연론』 엄복의 서문, 제5책, 1320쪽)

91) 内導云者，察其曲而知其全者也，執其微而會其通者也。外導云者，據公理以斷衆事者也，設定數以逆未然者也。(『천연론』 엄복의 서문, 제5책, 1319-1320쪽); 格物窮理之用，其道不過二端，一曰內導，二曰外導。(『西學通門徑功用說』, 제1책, 94쪽)

92) 宋儒朱子，以讀書窮理解格物致知，察其語意，于內外導元未偏廢。蓋讀書是求多聞，多聞者，多得古人所流傳公例也。窮理是求新知，新知必即物求之。(「名學淺說」; 전광희, “試論嚴復的認識論及其歷史地位”(『중국근현대철학사론집』, 중국인민대출판사, 1989), 231쪽에서 재인용)

93) 還所謂本隱之顯者，外導也，所謂推見至隱也，內導也。其言若詔之矣。二者即物窮理之最靈術也。(『천연론』 엄복의 서문, 제5책, 1319-1320쪽)

94) 郭嵩派，近代中國思想史，龍門書店，香港，1973，52쪽。

경학을 그 자체 안에서 설명하기를 포기하고 자신의 서학적 태도로 재해석을 가한다.

엄복이 수용한 논리학은 영국 실증주의의 논리학으로서 경험을 더욱 강조하며 귀납을 연역보다 중시한다. 따라서 감각적 경험에 의한 지식(元知 혹은 覺性)을 간접적 지식(推知 혹은 微悟)보다 더 기본적인 것으로 파악한다.<sup>95)</sup> 또 엄복은 로크의 백지설을 따라 양명학의 良知와 良能을 부정하게 된다.<sup>96)</sup> 즉 밀과 로크의 경험적 인식론에 근거하여 본유관념을 부정하고 이를 양지와 양능에 대한 비판과 연결시킨다. 그러나 이는 이전의 사대부들의 경학적 관점에서의 비판이 아니라 이미 전제를 달리하는 조건에서의 비판이었다. 중국의 집단적 부강을 목표로 새로운 학술·진화론, 민권론, 경제적 개인주의, 논리학 등 - 을 수용하고자 하는 과정에서 종래의 성인사관, 복고적 역사관, 군주론이 부정되면서 그 근거를 이루고 있던 경학을 비판하고자 하였다.

## 7. 맷는말

엄복의 지적 배경의 특색은 전통적 경학과 서구 사상을 동시에 수용했다는 점이다. 그리고 이러한 지적 배경을 바탕으로 '천하' 세계의 붕괴라는 위기 국면에서, 중국과 서양, 전통과 새로운 사상의 소용들이 속에서 그 갈등과 충돌을 조화시키고자 노력하였다. 그러나 전통적 경학 체계를 고수하는 한에서의 개혁론 - 중체서용론 - 이 실패하는 것을 목도한 그는 '중체서용론'과 '政本藝末論' 비판을 통해 자신의 세계관을 형성하고자 하였다. 이제 중국의 道(강상윤리)도 서양의 技藝(조선술이나 항해술을 통한 부강과 海防의 노력)도 추구할 대상이 아니었다. 자기완결적 '천하' 세계가 붕괴되었고, 이제 확대된 세계, 열국이 병립하는 세계사의 재편성 속에 놓여진 중국은 자신(群)의 존립을 위해 변화(變)를 시도하지 않을 수 없었고 그러한 변혁은 국내외적으로 새로운 질서체계에 적응하는 '通'의 논리를 부정할 수 없었다. 엄복은 이러한 상황 속에서 진화론, 공리주의, 실증주의 등이 서구 자본주의의 힘의 원천이라 파악하였다. 특히 진화론을 바탕으로 한 그의 서양 학설에 대한 이해는 이러한 '변'과 '통'의 논리적 근거였다.

그러나 그가 살았던 중국은 전통의 힘이 너무나 강했고, 엄복 또한 그러한 전통의 굴레를 벗어나기가 어려웠다. 중국을 보존하고자 하는 자강운동 속에서 전통적 학문과 서양의 학문을 둘러싸고 구파와 신파, 그리고 개량파의 심각한 갈등 구조가 전개되었다. 엄복은 이 양파의 극단을 피하고 조화시키고자 노력하였으며, 끊임없이 전통과 서양의 조화라는 어려운 문제를 안게된다. 당시 진보적인 지식인들이 백화운동을 하고 있었음에도 불구하고 그는

95) 誠者非他，眞實無妄之知是已。人之得是知也，有二道焉：有徑而知者，有紓而知者。徑而知者謂之元知，謂之覺性；紓而知者謂之推知，謂之證悟。故元知爲知慧之本始，一切知識，皆由此推。(『穆勒名學』, 제4책, 1028쪽)

96) 心體爲白甘，而閱歷爲采和，無所謂良知者矣。(『穆勒名學』, 34, 엄복의 주석, 제4책, 1050쪽)

전통적인 桐城派 古文으로 외국의 새로운 학술 사상을 번역하였다.<sup>97)</sup> 동성파는 이론적이고 사변적인 송학에 功利性을 부여하고자 하였으며, 기본적으로는 복고적 성격을 띠고 있었다. 이는 새로운 사상의 수용이란 점에서 전통적 세계관의 파괴에 일익을 담당하였고, 동성파 고문이란 점에서 전통의 재정립을 시도한 것이라 하겠다. 엄복은 자신의 입장을 “주체적 수용의 태도”로서 ‘文明排外’, 혹은 ‘中西會通’이라고 한다. 엄복의 중서회통의 노력은 성공했는가?

그는 신파이면서 전통주의자였으며, 구파이면서 전통적 경학을 파괴했다. 그리고 양쪽으로부터 공격을 받았고 역사의 흐름은 점점 그의 이론과는 달리 진행되었다. 또 신파와 구파, 전통과 서양 사이에서 어느 한쪽도 과감하게 버릴 수 없는 시대적 상황 속에서 방황하였다. 전통주의자들은 무용하였고 신파는 극단적으로 전통을 파괴하는 사회 구조 속에서, 그의 사상적 틀은 구파 - 신파 - 구파의 관점으로 변화하게 된다. 엄복은 이것을 서양학술의 주체적 수용이라는 관점에서 해석한다. 전통적 기반이 없으면 서양의 학문이 설 기반이 없고 서양의 학술을 이해하지 못하면 전통만으로는 무용하다는 인식이다. 따라서 엄복은 전통적 경학 안에서 학문을 포기하였다.

그는 서양의 학문을 통해 ‘자유’와 ‘민주’, ‘과학’(眞)과 ‘정의’(公)를 자신의 철학적 문제로 받아들였다. 진화의 원칙에 따라 역사 진보의 문제를 제기하였고, 스펜서의 점진적 개량주의 입장을 추구하였다. 학문방법론으로서 경험과 실험을 중시하는 서구의 논리학과 실증주의를 수용하였고, 사회 유지의 원리로서 ‘정의’를 받아들였다. 그리하여 그는 전통적 세계 속에서 경험론적 원칙에 어긋나는 관념적 요소를 부정하였다. 그리고 군주권을 부정하고 ‘민’의 권리에 대해 의식하였다. 또 종래 천리인욕론에 따라 부정된 경제적 주체로서의 인간을 발견하였다. 그러나 그의 전통 부정은 단지 서양 학술의 수용에 따라 선택된 기준에 의한 것만은 아니다. 어떻게 중국을 부강으로 이끌 수 있는가 하는 것이 엄복의 최대의 관심사였다. 그의 중체서용론과 정본예말론 비판은 단순한 힘의 개발이 아니라 그러한 부강을 실현할 수 있는 ‘민’의 능력의 문제로 나아가게 하였다. 그리고 ‘민’은 사회를 유지하고 지속하는 한에서 자유와 자치가 인정되었다. 이는 그의 교육론인 ‘민력’, ‘민지’, ‘민덕’의 문제로 이어지며, 결국 전통적인 도덕론으로 돌아왔다. 개인의 신체적, 지적인 계발과 아울러 도덕적 능력의 고양을 요구하였다.

전통과 서양이라는 문화의 대립과 충돌 속에서 엄복은 초기의 강렬한 비판에서 후기로 가면서 다시 전통의 재정립을 주장한다. 그에게서 공자의 사상과 송대 유가는 다시 새로운 방식을 통해 개발되어야 할 전통의 보고였다.<sup>98)</sup> 또 그는 말년에 「노자」와 「장자」에 대해 자신의 새로운 지평 위에 서서 전통적인 주석 작업을 시도한다. 초기의 번역이 서양의 학술을

97) 『천연론』의 서문은 유명한 동성파 학자인 吳汝綸에 의해 씌여졌으며, 엄복은 『천연론』 번역어에 대해 오여륜에게 많은 자문을 구한다. 한편 동성파 고문을 통한 엄복의 번역어의 난해성은 양계초에 의해 비판을 받기도 한다.(『신민총보』, 1903년 1기)

98) 三石善吉, “桐城派における氣”(山井湧 외 편, 『氣の思想』, 동경대출판회, 1978)

99) 鄭人行年將近古稀 翡嘗究觀哲理 以爲耐久無弊 尚是孔子之書 四子五經 固是最富饒藏 惟須改用新式機器發掘淘煉而已.(「옹순여에게 보내는 편지」 52, 제3책, 668쪽)

전통적인 동성파 고문으로 번역한 것에 반해, 후기의 노자와 장자에 대한 주석 작업은 전통적 학문을 새로운 지평 위에서 해석하고자 한 시도라 볼 수 있다. 엄복의 철학은 세계사의 재편성 속에 전통과 서양의 충돌이 가지는 의미를 몸소 체험하고 이를 주체적으로 수용하고자 한 지식인의 개인적 고뇌였으며, 그의 갈등과 방황은 중국의 혼난한 근대사가 부딪힐 수 밖에 없었던 고뇌의 흔적이었다.