【논문】

근대 중국 '倫理' 개념의 번역과 변용

－유학과의 관계를 중심으로－*

이 혜 경

【주제분류】 개념사, 중국근대철학, 윤리
【주요어】 ethics, 윤리학, 유학, 윤리, 도덕, 수신
【요약문】 근대 동아시아에서 '윤리'는 '번역어'로 유통되기 시작했다. 그런데 그 번역어를 만든 근대 일본인은 그 말을 『예기』에서 따왔다. 근대 중국인들은 처음 ethics를 번역했던 일본인들처럼 윤리학을 유럽 근대문명의 산물로 받아들였지만, 점차 그 유럽문명에 대한 이해는 변화한다. 그 변화에 따라 그들의 행위원리도 변화를 겪으며, '윤리'의 함의 역시 변화한다.
이 논문은 '倫理' 개념이 갖는 함의의 변화를, 특히 근대유럽문명의 수입에 적극적이었던 량치차오, 차이위안페이, 후스의 저작을 통해 추적했다.
유럽 '윤리학'에 대한 이해 혹은 수용의 변화는 번역어 '윤리학'이 상징하는 것, 즉 유럽의 근대문명을 근대 중국인들이 어떤 것으로 보았는가를 반영한다. 그것은 세 사람에 대해 차례로, 부국강병에 의해 독립을 추구하는 일, 공화국의 성취, 최대다수의 최대행복에 기여하는 생활 등이라고 말할 수 있을 것이다. 나아가 유럽근대문명에 대한 달라진 이해를 바탕으로 중국인들의 자신들의 행동방침을 어떤 것으로 정하고 있는가도 반영한다. 그리고 그 기저에는 중국인으로서 갖는 공통점, 즉 쉽게 청산할 것 같아 보이지 않는 유학과의 친밀성이 있음을 발견한다.

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-361-AL0016).

Ⅰ. 문제제기

‘倫理’는 ethics의 번역어이기도 하고 그렇지 않기도 하다. 처음 ethics를 한자어로 번역한 근대 일본의 학자는 그것을 ‘倫理學’으로 번역하고, 서양에서도 근대에 이르러 성취한 과학(science)이라고 받아들였다. 그런데 그때 일본사람이 사용한 ‘倫理’는 『예기』에서 따온 말이었다. 『예기』의 ‘倫理’가 어떤 의미를 갖는가는 차치하고, 근대 일본에서부터 그것은 ‘윤리학’ 외에 ethics가 담고 있는 또 다른 의미, 즉 ‘사람으로서 마땅히 행하거나 지켜야 할 도리’라는 의미로 통용되기 시작했다.[1] 그런데 ‘사람으로서 마땅히 행하거나 지켜야 할 도리’라고 한다면, 일본인은 일본인대로, 중국인은 중국인대로 자신들이 지금까지 의지해오던 것이 있었다. 중국인들에게 그것은 특히 유학이었다. 그것이 ‘倫理’라는 이름으로 불려오지는 않았지만, 마침 ethics의 번역어로 통용되기 시작한 ‘倫理學’의 ‘倫理’는 중국인들에게는 자신들의 전통과 무연한 것일 수 없었다. 중국인들은 처음 ethics를 번역했던 일본인들과 마찬가지로 倫理學을 근대 서양 문명으로 받아들이기도 했지만, 차츰 ‘倫理’라는 말에 유학적 의미를 불어넣기 시작했다.

이 논문은 ‘倫理’라는 말을 둘러싼 ‘ethics’와 유학 사이에 일어난 함의의 주도권 싸움에 주목한다. 그리고 그러한 싸움을 통해 어떤 융합물을 만들어 가는지 추적한다. 번역은 단순히 단어와 단어의 대응이 아니라 문화와 문화의 만남이다. 그 만남에서는 갈등과 투쟁, 변용과 융합이 일어난다.[2] 본 논문은 둘 사이의 갈등을 거쳐 근대 중국

---

1) 현재 대부분의 영어사전과 한국어사전은 ‘ethics’ 혹은 ‘윤리’에 대해 “1) 사람이 마땅히 행하거나 지켜야 할 도리, 2) 윤리학”이라는 두 가지 의미를 부여하고 있다.

2) 개념은 시간과 공간의 맥락에 따라 변용되기 마련이라는 기본 이해 하에, 개념의 역사적 변용을 통해 사회사를 엿보는 구상은 독일의 코젤렉으로 대표되는 개념사연구의 방법론이다. 1960년대 독일 코젤렉의 주도하에 시작되어, 횔셔(L. Hölsher)의 사회사적 개념사, 라이하르트의 사회학적 의미론 등으로 계승・발전되었다. 코젤렉은 정치사회적 기본개념 115개에 대해 1750-1850 년간의 의미 및 사유구조의 전환을 살펴보는 프로젝트를

인들이 '倫理'에 어떤 함의를 담아가는지를, 19세기 말에서 20세기 초를 대표하는 근대 중국 지식인들의 저작을 통해 조명한다. 특히 근대 유럽 문명의 수입에 적극적이었던 량치차오(梁啓超, 1873~1929), 차이위안페이(蔡元培, 1863~1940), 후스(胡適, 1891~1962)를 차례대로 조명한다. '윤리'에 담기는 함의의 변화는 그대로 당시 중국 지식인들이 겪었던 가치관의 변화를 대변하는 것이리라 생각한다. 특히 윤리라는 것이 개인의 일상적인 행동과 관련된다는 점을 상기하면, 기존의 윤리에 대한 관성적 이해는 쉽게 무너질 수 없는 것이리라 추측된다. 다른 한편으로, 이들이 구국의 과제 앞에서 처절하게 고민했던 세대임을 감안하면 새로운 행동기준에 대한 열망 역시 작지 않았을 것이라 짐작한다. 그러므로 '倫理' 개념을 둘러싼 함의의 변화를 추적함으로써, 근대 중국인들이 겪었던 고민과 갈등, 위기의식과 실천의 지향, 그리고 실천노선의 변화 등을 첨예하게 보여줄 수 있을 것이라 기대한다.

Ⅱ. 번역어 '倫理' 개념의 중국 유통 전사(前史)

1898년에 세상에 나온 옌푸(嚴復, 1854~1921)의 『천연론(天演論)』은 Thomas H. Huxley의 저작 *Evolution And Ethics*[3]를 번역한 것이다. 그런데 옌푸의 번역어 '天演'은 'evolution'만을 번역한 것이다. 즉 옌푸는 헉슬리의 책 제목을 이루는 두 개념 가운데 하나만을 선택하여 자신의 번역서 제목으로 삼았다. 『천연론』의 본문 안에서도

주도하여, 25년에 걸쳐 『역사의 기본개념』8권을 출간했다.
동아시아의 근대 개념은 코젤렉의 개념사연구가 구상했던 연구보다 훨씬 역동적인 내용을 담고 있을 것이라 생각한다. 근대유럽과의 조우로 인해 시공간의 변이를 추동하는 변동의 폭이 크기 때문이다. 중국에서도 관념사방면에서 최근에 활발한 연구가 진행되고 있으나 '倫理' 개념을 주제로 한 연구는 과문한 탓인지 아직 보지 못했다.

3) 이 책의 초판은 1894년에 나왔다. 실제로 참고한 책은 *Evolution & ethics: and other essays*, London: [s.n.], 1911.

‘倫理’는 등장하지 않는다. ‘倫紀(윤기)’라는 말이 두 번 등장하는데, 한번은 ‘organized polity’를 번역한 것이며 다른 한번은 무엇을 번역한 것인지 분명하지 않다. 제목에서나 번역 안에서나 옌푸는 헉슬리의 ‘ethics’를 노골적으로 배제했다고 할 수 있다. 헉슬리의 책에는 ethics, ethical, ethically 가 근 오십 번 등장한다. ethics 만도 열네 번 등장하며, 심지어는 science of ethics라는 말도 등장한다. 옌푸가 이에 해당하는 번역어를 만들지 않은 이유는 분명하지 않다.[4] 옌푸의 수고본에는 『赫胥黎治功天演論(헉슬리치공천연론)』이라는 제목이 달려 있다.[5] ‘治功(치공)’[6]이 ethics에 대응하는 말일 텐데, 이는 ‘자연(state of nature)’과 대비되는 ‘인위적 노력(state of Art)’을 번역한 것이다.[7] 게다가 그 의미로 사용된 ‘治功’도 『천연론』 본문에 단 세 번 등장할 뿐이다. 즉 『천연론』은 헉슬리의 책에서 ‘진화’만을 조명해 번역한 책이며, 그 안에서 ‘ethics’는 무시되었다. 그때까지 ‘ethics’는 중국어로 번역된 적이 없을 것이다.

‘倫理’는 일본에서 수입된 번역어였다. 서양 철학 용어 사전인 『철학자휘(哲學字彙)』는 ‘ethics의 번역어로서 ‘倫理學’을 제시했다.[8] 『철학자휘』는 ‘倫理’의 전거로서, 『예기』「악기」편의 “倫理에 통한다”[9]와 『근사록』의 “倫理를 바르게 하고 은의(恩義)를 돈독히 한다”[10]를 부기했다. 「악기」의 ‘倫理’에 대해 정현(鄭玄)은 “倫은 무리(類)의 뜻이

4) 추측해보자면, 이 논문 제5장에서 다루는 후스와 비슷한 경우일 수도 있다. 즉 ‘인륜’이 단지 유가적인 것이 아니라, 보편타당한 인간관계의 원리라고 생각했기 때문에, ethics를 외면했을 수 있다.

5) 중국역사박물관에 소장되어 있다.

6) ‘治功’은 ‘文治武功’의 줄임말로, 文武에 걸친 인간의 노력을 일컫는다.

7) 양일모・이종민・강중기 역주, 『천연론』(소명출판, 2008)「해제」.

8) 井上哲次郎 주편, 『哲學字彙』, 東京大學三學部印行, 1881.

9) 『예기』「악기」 편에서 다음과 같은 맥락에서 사용되었다. “音은 사람의 마음에서 생기며, 樂은 倫理에 통한 것이다. 그러므로 聲만 알고 音을 모르는 것은 금수들이 그렇고, 音은 알지만 樂을 모르는 것은 뭇 백성들이 그렇다. 오직 군자만이 樂을 알 수 있다(凡音者, 生於人心者也, 樂者, 通倫理者也. 是故知聲而不知音者, 禽獸是也, 知音而不知樂者, 衆庶是也. 唯君子爲能知樂.).”

10) 『근사록』, 권6, 「家道」 : “正倫理, 篤恩義, 家人之道也.”

며 理는 나눔이다"[11]라고 주를 달았다. 명대에 편찬된 『예기대전』의 주에서는 "윤리란 사물의 무리가 각각 그 리를 갖는 것이다"[12]라고 설명했다. 『예기대전』의 주는 정현의 의도를 다시 정리한 것이라 할 수 있다. 여기에서 '倫理'는 각각의 무리가 갖는 그 무리의 존재원리라고 할 수 있다. 이는 우리가 현재 쓰는 당위적 행위와 관련된 '윤리'와는 다르다.

『근사록』의 글귀는 『역전』 '가인괘(家人卦)'에 정이(程頤)가 붙인 해석이다.[13] 『근사록』을 주해한 엽채(葉菜)는 이 글귀를 "倫理를 바르게 하면 존비의 구분이 분명해지고, 은의를 돈독하게 하면 상하의 정(情)이 합한다. 두 가지가 함께 행해진 뒤라야 집에서의 도가 도타워진다"[14]고 풀이했다. '온의'가 정(情)이라는 인간의 내면과 관련된다면, 倫理는 그와 대비되어 존비의 구분이라는 객관적 질서와 관계된 것으로 묘사된다.

『철학자휘』가 '무리의 존재 원리'라는 의미의 '倫理'를 ethics의 번역어로 사용한 이유는 무엇인가? 이에 대해서는 『철학자휘』의 주 편집자인 이노우에 데츠지로(井上哲次郎, 1855~1944)가 비슷한 시기에 발간한 『윤리신설(倫理新說)』에서 그 대답을 찾을 수 있다. 그는 "윤리를 제창하기 위해 그 대본(大本)을 궁구하는 것이 아니라 오직 이론상 윤리의 대본으로 삼을 만한 것이 과연 있는가 없는가를 고찰해야만 한다"[15]고 말한다. 즉 윤리학은 실천을 위한 것이 아니라 이론을 추구하는 것이었다. 이러한 의도는 이노우에 엔료(井上圓了, 1858~1919)의 『윤리통론(倫理通論)』에서 더욱 분명한 형태로 표현된다.

---

11) 『예기주소』「악기」의 "樂者, 通倫理者也"에 대한 정현의 注이다. "倫猶類也, 理分也."

12) 『예기대전』「악기」 : "倫理, 事物之倫類, 各有其理也."

13) 程頤, 『伊川易傳』, 권3, '家人卦'.

14) 엽채, 『근사록집해』 제6권, '家道' : "正倫理則尊卑之分明, 篤恩義則下上之情合, 二者並行, 而後處家之道篤矣. 엽채는 원문을 『역』의 「象傳」이라고 표기했는데, (이천의) 「傳」의 오기이다.

15) 井上哲次郎, 『倫理新說』(文盛堂, 1884.) 「윤리의 대본」. 실제로 明治文化全集(日本評論社, 1992) 제16권 '思想篇'에 수록되어 있는 것을 참고했다.

> 윤리학은 서양말로 '에식스'라고 한다. 혹은 '모랄 필로소피' 또는 '모랄 사이언스'라고 한다. 지금 이 말을 도덕학, 도의학, 수신학 등의 이름으로 번역하기도 하는데, 나는 특히 윤리학이라는 명칭을 사용한다. 윤리학 즉 에식스는 선악의 표준, 도덕의 규칙을 논정(論定)하여 사람의 행위와 거동을 명령하는 학문을 말한다. 내가 말하는 '논정'이란 논리적으로 고려하여 구명한다는 뜻으로 가정과 억측에서 나오는 것이 아니다.[16]

이노우에 엔료는 논리적인 탐구의 학문이라는 의미에서 ethics의 번역어로 '윤리학'을 선택한 것이다. 이노우에 엔료에 의하면 윤리학은 '윤'에 관한 "리학(理學) 즉 사이언스"[17]이다. 즉 '윤리학'은 무리(倫)에 대해 논리적으로 탐구하는 사이언스이다. 그에 의하면 사이언스는 유럽에서도 근대에 성립한 것이며 동서를 불문하고 근대 이전에는 단지 "가정과 억측"에 근거한 어떤 것만이 있었다.

그것을 그는 수신학(修身學)이라고 불렀다. 유학 역시 그 가운데 하나로서, 공자의 "학풍은 세태와 인정을 근본으로 하여 세간 밖에서 도를 구하는 일이 없는"[18] 성격의 것이라고 정리했다. 그것이 '윤리학'이 될 수 없는 이유는 "리학의 고증을 결여하고 논리의 규칙에 맞지 않"[19]기 때문이다. 공맹(孔孟)의 유학은 "실제에 치우쳐 이론을 결여하고 있다"는 비판도 상통하는 맥락에서 나온다. 유학이 "수신과 정치를 겸하는 것"이라고 표방하지만 "실제로는 수신을 근본으로 삼고 정치를 논하지 않는다"는 폄하도 있다.[20] 이러한 폄하는 이론과 논리를 결여하고서는 정치는 가능하지 않다고 생각했기 때문일 것이다.

유럽을 모델로 한 문명화의 길을 선택한 이 일본인들은 '이론과 논리'를 문명의 표상으로 받아들였다. 그리하여 "공맹학자는 유교로 오

---

16) 井上圓了, 『倫理通論』, 普及舍, 1888, 제1장.
17) 앞의 책, 5쪽에 다음과 같은 맥락에서 등장한다. "리학 즉 사이언스의 명칭은, 논리적으로 각종 사실을 고구하여 일정한 규칙을 살펴 정하고 하나의 학파로서 학문적으로 계통이 있는 것을 말한다".
18) 『倫理通論』, 제109장.
19) 앞의 책, 제1장.
20) 이상 앞의 책, 제109장.

늘날의 윤리학으로 삼을 수 있다고 말하지만, 이는 큰 착각"이라고 이노우에 엔료는 단언한다.[21] 당시는 과학의 시대이며, 과학인 '윤리학'은 공맹의 수신학과는 본질적으로 다른 것이기 때문이다.

윤리-정치 이론을 제공했던 유학을 이노우에 엔료는 그저 "가정과 억측"에 근거한 "수신학"에 가뒀다. 그는 유학을 '수신학'에 가둠으로써 유학에 의지해서는 근대문명에 다가갈 수 없음을 분명히 하고자 했다. 이는 메이지 초기 서양화로 대변되던 근대화노선을 반영한다. 윤리학은 단순히 '행위의 준칙'을 연구하는 것일 뿐 아니라 '문명'을 상징하는 것이었으며, 유학은 그렇지 못한 것이었다.[22]

Ⅲ. 윤리와 윤리학 혹은 도덕과 도덕학－량치차오

량치차오(梁啓超, 1873～1929)는 무술변법시기 근대문명으로 가는 수단으로 '지식'을 강조한 적이 있다.[23] 그러나 변법운동의 실패 후 일본에서 망명객의 처지에서 전개한 계몽운동의 핵심은 '덕(德)'이었다. 그 덕은 다시 공덕(公德)과 사덕(私德)으로 나뉜다.[24] 량치차오의 분류에 의하면 "사람들이 자기 한 몸을 깨끗하게 하는 것(獨善其身)을 사덕이라고 하며, 사람들이 서로 그 집단을 좋게 하기 위한 것을 공덕이라고 한다."[25] 즉 공덕은 사회의 이익에 기여하는 덕이며, 사덕은 개인의 삶, 혹은 개인과 개인과의 관계에서 발휘되는 덕이다.

1902년부터 약 6년에 걸쳐 연재된『신민설』안에서 량치차오는 공

---

21) 앞의 책, 제14장.

22) 이 이후 일본에서 '倫理,' '倫理學' 개념을 둘러싼 변화에 대해서는 子安宣訪의「近代'倫理'概念の成立と行方」『思想』912(2000.06, 東京:岩波書店) 참조.

23) 1896년 8월부터 ≪時務報≫에 연재하기 시작한『變法通議』가 량치차오의 그 시기를 대표하는 작품이다.

24) 덕을 공과 사로 나눈 것은 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835～1901)의『文名論之概略』(1875)의 영향인 듯하다. 후쿠자와는 '문명'으로 가기 위해서는 '智'와 '德'이 필요하다고 하면서 각각을 '公智,' '私智,' '公德,' '私德,'으로 나누어 설명했다.

25)『신민설』, 제5장,「論公德」.

덕과 사덕을 둘러싸고 입장의 변화를 보였다. 먼저, 제5장 「공덕에 대하여(論公德)」(1902년 3월)에서는 중국의 존립과 번영을 위해 '공덕'이 중요함을 역설했으며, 유학은 사덕의 영역에서 벗어나지 않는다고 폄하했다. 문명의 시대에 사덕은 더 이상은 필요 없는 것으로 취급되었으며, 유학 역시 마찬가지로 취급되었다. 그 논조로 '윤리'에 대해 다음과 같이 언급했다.

> 지금 중국의 구윤리를 서양의 신윤리와 비교해보자. 구윤리는 군신, 부자, 형제, 부부, 붕우로 분류되고, 신윤리는 가족윤리, 사회윤리, 국가윤리로 분류된다. 구윤리가 중시하는 것은 개인과 개인과의 일이다. 신윤리가 중시하는 것은 개인과 단체와의 관계이다.[26]

량치차오는 '중국의 구윤리-오륜-사덕'과 '서양의 신윤리-가족・사회・국가 윤리-공덕'을 각각 묶음으로 정렬시킨다. 실제로 '공덕'의 내용을 이루는 것은 「공덕에 관하여」편에서 시작해서 「사덕에 관하여」편 직전까지 이어지는 각 장의 제목이 보여주듯이, '국가사상,' '진취와 모험,' '권리,' '자유,' '자치,' '진보,' '자존,' '경제' 등, 이른바 유럽의 근대문명이었다. 이는 '덕'의 영역이라기보다는 정치와 경제의 영역에서 추구되어야 할 것들이다. 그러나 망명정치가로서 중국인 개개인의 분발을 바랄 수밖에 없었던 량치차오는 이 모든 과제들을 중국인 개개인이 갖춰야 할 '마음가짐' 혹은 '행동의 원리'로 요구했다. 이러한 가치들에 대한 열망 속에서 량치차오는 유학으로 대표되는 중국의 전통 이념들을 '사덕'으로 축소했다. 유학 안에는 당시 그가 필요로 했던 '국가사상'이 없었던 것이 결정적 이유였다. 량치차오에 의하면, 국가사상이란 개인, 정부, 세계와의 비교에서 그 우위를 점하는 '국가'에 대한 절대적인 사랑이다. 당시 량치차오는 모든 공덕 가운데서도 '국가사상'을 근대유럽문명의 핵심이라 생각했다.[27]

위의 인용문에서 량치차오는 공덕과 사덕에 부여했던 함의를 그대

---

26) 『신민설』, 제5장, 「論公德」.
27) 『신민설』, 제6장, 「論國家思想」 참조.

로 각각 '신윤리'와 '구윤리'에 담았다. 즉 량치차오는 윤리를 신과 구의 형용사와 결합할 수 있는 일반적인 의미로 사용했다. 같은 글에서 량치차오는 윤리와 별다른 구별 없이 '도덕'이라는 말도 썼다.

> 논자들은 도덕이 왜 일어나는지 아는가? 도덕이 성립하는 것은 사회를 이롭게 하기 위해서이다. 그러므로 그 사회가 문명인가 야만인가의 차이에 따라 적당한 도덕 역시 달라진다.[28]

여기의 도덕 역시 '문명의 도덕,' '야만의 도덕,' 혹은 '우리 사회의 도덕,' '저 사회의 도덕'처럼 다양한 형용사를 붙여 쓸 수 있는 일반명사이다. 즉 량치차오는 윤리와 도덕을 둘 다 일반명사로 사용했으며 둘의 의미를 구별하지 않고 혼용하고 있었다. 당시 그의 과업은 '새로운' 유럽문명을 배우는 것이었다. 그는 '새로운' 문명을 배워 국제사회의 진화에서 뒤처지지 않기 위한 노력을 개인의 도덕으로 요구했다. 개인의 노력이 국가의 생존을 지탱하는 힘이 되어야했기에, 그것은 사덕이 아니라 공덕이어야 했으며 사회의 진보 정도에 따라 적절히 변하는 것이어야 했다.

신윤리 혹은 문명의 도덕으로써 그가 구체적으로 지칭했던 것은 '우승열패'의 세상 속에서 중국의 존립에 기여하는 개인의 능력을 의미했던 것이므로, 이노우에 데츠지로나 이노우에 엔료가 'ethics'를 번역하면서 불어넣었던 '윤리학,' 즉 '과학'적 이론과는 거리가 있었다. 량치차오에게 '신윤리'는 기존의 유학 안에는 없던 국가, 경쟁 등과 관련된 것들이었고, 그 점에서 유학은 그 시대에 적절한 도덕이 아닌, 구윤리일 뿐이었다.

그런데 「공덕에 대하여」와 약 1년 반의 시간을 두고 이어진 제18편 「사덕에 대하여(論私德)」(1903년 10월)에서는 신문명의 강점과 유학의 미덕에 대한 평가에 변화를 보인다. 그는 공덕보다 사덕이 더 근본적이라고 주장했다.[29] 그에 따라 용어사용에도 변화가 일어난다.

---

28) 『신밀설』, 제5장, 「論公德」.

29) 다음과 같은 논리로 공덕보다 사덕이 더 근본적이라고 주장했다. 『신민설』,

우선 량치차오는 윤리와 도덕을 구별했다.

> 도덕과 윤리는 다르다. 도덕은 윤리를 포괄할 수 있지만 윤리로는 도덕까지 포괄할 수 없다. 윤리는 시세에 따라 조금씩 해석이 달라지기도 하지만 도덕은 사해에 적용해도 들어맞고 백세 뒤를 기다려도 흔들리지 않는 것이다. 임금에게 압력을 넣는 것은 죄라거나 처를 많이 두는 것은 부덕이 아니라는 그런 윤리는 오늘날에는 적절하지 않다. 한편 충성의 덕이나 사랑의 덕은 고금과 동서를 관통하는 것이다. 이러한 종류는 일일이 열거할 수 없다. 그러므로 중국의 윤리에 결점이 있다고 말할 수는 있지만 중국의 도덕에 결점이 있다고는 말할 수 없다.[30]

이와 같은 윤리와 도덕의 나눠 쓰기라면 "사회가 문명인가 야만인가의 차이에 따라 적당한 도덕 역시 달라진다"[31]라는 이전의 말도 지금은 정정되어야 한다. 사회에 따라 달라지는 것은 도덕이 아니라 윤리이다. 량치차오의 이 주장대로라면 중국에서 통용되었던 도덕은 오래된 것이라도 '구도덕'은 아니다. 도덕은 시간의 제한을 받지 않는 것이기 때문이다. 이 윤리와 도덕의 구분은 중국의 '도덕'을 다시 긍정적인 것으로 평가하려는 포석이다.

그런데 이후에도 량치차오는 이 둘을 그렇게 명확히 갈라 쓰지는 않는다. 도덕이 동서와 고금을 넘어서는 것이라면 '구도덕'이라는 말은 쓸 수 없다. 그런데 량치차오는 '구도덕,' '신도덕'이라는 말을 쓴다. 다음의 인용문은 '신도덕'과 '구도덕'의 용례를 보여주는 것이기도 한데, 또 량치차오는 여기에서 '도덕'과 '도덕학'의 구분도 사용한다.

> 나는 전에 중국의 구도덕(舊道德)이 앞으로의 인심을 포괄할 수 없

제18절, 「논사덕」: "오늘날 학자들이 날마다 공덕을 외치는데도 공덕의 효과가 나타나지 않는 것은 국민의 사덕에 큰 결점이 있기 때문이라고 할 수 있다. 따라서 국민을 양성하려고 한다면 반드시 개인의 사덕 배양을 가장 중요시해야 하며, 국민을 양성하는 일에 종사하려고 한다면, 반드시 자신의 사덕 배양을 가장 먼저 하지 않으면 안된다."

30) 『신민설』 제18절, 「論私德」.

31) 앞의 책, 제5장, 「論公德」.

을 것이라고 생각해서 신도덕(新道德)을 만들어 이를 보충하기를 바랐다. 지금 생각해보면 이는 다만 이상에 불과할 뿐, 오늘날 현실에서 볼 수 있는 일이 아니다. 정치에 대해 말하면, 덕(德)과 지(智)와 힘(力)에 대해 말한다. 그런데 지와 힘은 성취하기가 대단히 쉽다. 오직 덕만은 대단히 어렵다. 지금 새로운 도덕을 가지고 국민을 바꾸려고 한다면 서양의 학설을 줄줄이 늘어놓는 것으로써는 할 수 없는 일이다. 즉 소크라테스, 플라톤, 칸트, 헤겔의 책을 읽는 것은 '신도덕학'을 한다고는 할 수 있지만 '신도덕'이라고는 할 수 없다. 도덕이란 실천이지 말이 아니다. 도덕에 대해 논하고자 한다면 양심의 자유에서 나오는 것에 의거해야 한다는 것은 동서고금을 막론하고 마찬가지이다. 신구(新舊)를 막론하고 마찬가지이다.[32]

이 구도덕과 신도덕은 「공덕에 대하여」에서 신윤리와 구윤리로 표현했던 것과 일치한다. 즉 '구'와 '신'은 시간적 구분이지만 실제로는 중국전통과 유럽근대를 의미한다. 우선 량치차오는 이전에 신도덕 혹은 신윤리에 품었던 기대를 철회한다. 그 다음에 도덕과 도덕학을 구분한다. 도덕과 도덕학은 각각 이론과 실천의 영역을 의미한다. 신도덕과 구도덕이 있는 것처럼, 신도덕학과 구도덕학이 있다. 중국의 것이더라도 그것이 실천과는 관계없이 이론에만 치중한 것이라면 지금 량치차오에게는 평가받지 못한다.[33] 량치차오가 중요시하는 것은 중국의 것이 아니라, 실천을 유도할 수 있는 도덕이다. 그리하여 그는 다음과 같은 결론을 이끌어냈다.

정말로 도덕을 실천하려 한다면 각각의 사회가 그 사회의 성격의 차이에 따라 각각 이어 받은 것에 의거해야 한다. 선철의 미언(微言), 조상의 업적, 먼 조상에서 내 몸에까지 전해져 내려 온 것, 이런 것들이야말로 그 사회의 자양물이 될 것이다. 어느 날 갑자기 다른 사회의 자양물을 가지고 나를 키우려고 한다면 그게 쉬운 일이겠는가?[34]

---

32) 앞의 책, 제18절, 「論私德」.

33) 가령 다음과 같은 주장 : "한우충동의 『송원학안』·『명유학안』을 수달이 사냥한 물고기를 먹지 않고 늘어놓듯이 늘어놓거나, 영국이나 프랑스의 윤리학사를 맛도 모르면서 질리도록 먹으면서, 그것만을 믿고 다른 것들은 배척하는 태도로 영국이나 프랑스, 독일의 윤리학사를 받아들인다. 박식하다면 박식하겠지만 덕과는 무슨 상관인가!"(『신민설』, 제18절, 「論私德」).

결국은 실천을 유도할 수 있는 것은 익숙한 것이고, 그 때문에 중국의 것에 다시 의지할 수밖에 없다는 것이다.

그런데 량치차오가 전 중국인을 향해 호소하고 있었던 그 '덕' 혹은 도덕이란 실제로 '애국심'으로 환원되는 것이었다. 량치차오는 애국의 '덕,' 즉 애국심만이 중국을 살릴 수 있다고 생각했다. 또한 그는 "애국이란 절대적인 것이고 순결한 것"[35]이라고 주장했다. 그가 사람들에게 도덕으로서 요구한 것은 애국을 위한 헌신이었다.

> 지금 뜻있는 선비들은 반드시 개개인이 뿔뿔이 고립되어서는 이 위험에 처한 나라를 구할 수 없다는 것을 분명하게 안다. 반드시 협동하여 움직여서, 분업이 정밀하고 단결이 공고한 단체를 조직한다면 구제할 수 있을 것이다. 나는 생각하고 또 생각한다. 이 단체를 성립시킬 수 있는 것은 도덕의 감정 말고 어떤 것이겠는가![36]

중국의 윤리 혹은 도덕에 기대하는 것은 "도덕의 감정"을 일으켜주는 것이고, 그 도덕의 감정이란 구체적으로 애국심이고 국가주의의 고취였다. 그렇다면 그가 추구하는 가치가 '공덕' 시기와 달라진 것은 아니다. '공덕'시기나 '사덕'시기나 가장 중요한 것은 '애국'이고 '구국'이었으며, 그 '애국'의 마음을 유발하는 데 어느 것이 더 유력한가에 대한 판단이 달라졌을 뿐이다.

량치차오는 윤리, 도덕 등의 용어를 세심하고 일관되게 구별하여 사용하지는 않았지만, 근대유럽문명과 중국전통을 어떤 식으로든 나누고 있었다. 구윤리와 신윤리, 도덕과 윤리, 구도덕과 신도덕 등이 그가 중국전통 특히 유학과 근대유럽문명을 나누면서 사용한 용어이다. 신-구의 관형어는 형식적으로는 시간상의 구별이지만 실질적으로는 지역의 구별이기도 했다. 그런데 도덕과 도덕학은 지역과 시대와 상관없이 실천과 이론이라는 구분기준으로 나눈 것이다. 그러나 결과적으로는 지역의 구분이 되었다. 즉 중국 유학과 유럽 문명의 구분이

34) 앞의 책, 제18절, 「論私德」.
35) 앞의 책, 제18절, 「論私德」.
36) 앞의 책, 제18절, 「論私德」.

었다. 거칠게 말하면, 량치차오는 결국 '유학-실천, 유럽문명-이론'이라는 저 일본학자들의 범주나누기를 답습하게 된 것이다.

번역을 통해 유럽근대문명을 왕성하게 수입하고 있던 메이지 일본의 한복판에서 량치차오 역시 일본인 이상으로 그들의 번역서를 탐식했다. 그에게 번역어로서 '윤리학'은 그다지 선명하게 입력되지는 않았지만, 유학과 구분되는 문명의 것으로서 그것의 존재는 인지하고 있었다. 그러나 유학을 폄하했던 「공덕에 대하여」 시기부터도 학적 대상으로서 근대문명은 그에게 중요하지 않았다. 구국이라는 목표를 위해 실천을 유도할 수 있는 것이 무엇인가가 '덕'을 둘러싼 그의 문제의식이었으며, 그는 최종적으로 중국인의 살과 피 속에 숨 쉬고 있는 '유학'을 선택했다. 이노우에 엔료는 량치차오와 똑같이 "세태와 인정을 근본으로 하여" "실제에 치우쳐 이론을 결여하고 있다"는 거의 같은 평가를 유학에 부여했지만, 그 평가는 부정적인 것이었다. 당시 이노우에에게 필요한 것은 '문명적 실천'이 아니라 '문명적 이론'이었기 때문이다. 그러나 량치차오에게 유학은 실천을 담당하기 때문에 귀중한 것이었다. 그리고 량치차오에게 그 실천이란 애국이고 구국이었으며, 애국과 구국은 량치차오의 생각에 그 무엇보다도 문명적인 것이었다.

량치차오가 유학에 기대했던 역할은 '애국'의 '감정'을 유발하는 것이었다. 그렇다면 애국심이라는 '도덕의 감정'을 유발하는 것으로 새롭게 조명된 유학은 분명 과거의 유학과는 다른 것이다. 「공덕에 대하여」편에서 량치차오가 인정했듯이, 유학의 도덕은 '국가'라는 테두리 있는 영역에 대한 사랑을 정당화하지 않는다. 경쟁과 생존을 위한 노력도 정당화하지 않는다.

그러므로 그 '도덕' 또한 유학의 '도덕'은 아닐 것이다. 윤리와 도덕을 구별했던 량치차오의 용어사용을 빌린다면, 그것은 문명시대에 새로 등장한 윤리이지 도덕이 아니다. 윤리이든 도덕이든 량치차오의 이 실천학은 '국가'라는, 량치차오에게는 더 없이 문명을 상징하는 이 개념과 유학의 실천적 미덕이 함께 버무려져서 탄생한, 애국을 최고선으로 하는 새로운 가치체계였다.

Ⅳ. 윤리학과 수신－차이위안페이

차이위안페이(蔡元培, 1863～1940)는 신해혁명 뒤 쑨원(孫文) 임시정부의 교육총장을 역임했고, 북경대학 초창기에 총장을 역임했으며, 조금 뒤에는 중앙연구원 초대 원장을 역임했다. 이러한 경력만으로도 중화민국 현대교육의 초석을 쌓은 사람이라는 일반적 평가가 수긍이 간다. 차이위안페이는 독일에서 공부하던 중에 『중국윤리학사』를 썼다.[37] 자신이 밝히듯이 이 책은 일본인 기무라 다카타로(木村鷹太郎)의 『동양서양윤리학사(東洋西洋倫理學史)』[38]와 구보 도쿠지(久保得二)의 『동양윤리사요(東洋倫理史要)』[39]를 근저로 삼았다.[40] 이 책들이 등장한 메이지 후기의 일본은 초기의 유럽화정책에서 방향을 바꿔 일본적인 것 혹은 동양적인 것들에 눈을 돌리고 있었다. 이러한 선회는 근대유럽이 주장하는 일원적인 문명사에 투신하는 대신 근대유럽의 '문명'과 동등하면서도 다른, 자신들의 것을 찾는 것이 독립적인 근대국가를 성취하는 길이라는 자각 위에서 이루어졌다. 지리・문화적 존재로서 '동양(東洋)'은 본질적으로 20세기 초 일본의 관념이다.[41] 유럽인들이 사용하는 '오리엔트'와는 달리 '동양'이란 용어는 단지 문화적 차이만 수용할 뿐, 후진성을 인정하지 않는다. 일본인들은 '세계의 중심'이라는 '중국(中國)'이 갖는 의미를 의식하면서, '중국' 대신 '지나(支那)'[42]라는 이름을 부여했다. 그러는 한편에서 자신들을 과거 중

---

37) 蔡元培, 『中國倫理學史』 商務印書館에서 2000년 발행된 책의 「序例」에 의한다. 초판은 1910년 4월에 상무인서관에서 발행되었고, 1937년 5월에 재판을 찍었다.

38) 井上哲次郎閲 ; 木村鷹太郎著, 『東洋西洋倫理學史』, 博文館, 1898.4.

39) 久保得二, 『東洋倫理史要』, 育成會, 1904.1.

40) 『중국윤리학사』, 「서론」, '우리나라 윤리학사.'

41) 아이러니하게도 19세기 중국에서는 비하하는 뉘앙스를 담아 일본을 '동양(東洋)' 혹은 '소(小)동양'이라고 부른 적이 있다. 때로는 일본과 함께 필리핀, 말레이시아 등을 '동양'으로 통칭한 것을 보면, 동쪽의 섬나라라는 의미로 사용한 것이다. 孫江, 「'東洋'的變遷-近代中國語境裏的'東洋'概念」『新史學(第2卷):概念・文本・方法』, 中華書局, 2008, 5. 참조.

42) 지나는 진(秦)제국에서 유래한 이름으로, 중국과 교통하던 외부에서 중국

국문화의 계승자로서 동양의 모든 속성을 소유한 주체로 수식하기 시작했다. 이 구상 안에서 일본은 낡은 중국적 세계질서에서 해방된 근대국가로 아시아를 대표하는 '동양'이었으며, '지나'는 '동양' 즉 일본의 과거일 뿐이었다.[43] 기무라와 구보의 '동양윤리'라는 개념은 그러한 시대를 반영한다. '윤리'는 더 이상 근대유럽이 독점하는 개념이 아니라, 동양-서양의 수식을 받는 일반명사였으며, 일본은 서양과 어깨를 나란히 하는 '동양'이었다.

이 두 책의 등장 배경에 있는 '동양' 개념의 발생을 생각하면, 이 두 책들을 근거로 삼으면서 차이위안페이가 새 책을 낸 이유도 짐작할 수 있다. 이 일본인들이 실제로 일본의 것을 지칭하는 말로 '동양윤리'라고 서술해 놓은 것은 명백히 중국의 것이었다. 차이위안페이는 기무라의 저작에 대해 "처음으로 서양학술사의 규칙으로 우리나라 윤리학설을 정리했다"고 평하고, 구보의 저작에 대해 "고증이 비교적 상세하고 평단이 비교적 신중"하다고 그 긍정적인 면을 인정하면서도, "위서의 잘못에 의거한 곳도 있고 비판 역시 무단한 곳도 있다"고 지적한다.[44] 그들이 동양이라고 하는 것은 차이위안페이가 표현했듯이 '우리나라' 즉 중국의 것이고, 중국의 것이라면 더 잘 알고 있을 것이 분명한 중국 사람에 의해 제대로 된 이름을 달고 제대로 정리되어야 한다고 생각했을 것이다.

또 다른 집필 동기로, 중국윤리학사가 앞으로 중국인의 윤리적 사고에 지표가 되리라고 기대했다는 점을 꼽을 수 있다. 차이위안페이는 당시를 "윤리계의 회의시대가 시작된 데다 한편으로 학설이 갈라져서 충돌하는 형세"라고 진단했다. 그리하여 "우리 종족 고유의 사

을 일컫던 이름이었다.

43) 일본인들이 '동양사'라는 영역의 학문활동을 통해 근대 일본이 아시아의 최선진국으로 유럽과 대등한 나라이며, 중국과 다를 뿐 아니라 문화적, 지적, 구조적으로 더 우월하다는 내러티브를 만들어낸 것에 대해서는, 다나카 스테판 지음, 박영주・함동주 옮김, 『일본 동양학의 구조』, 문학과지성사, 2004 참조.

44) 차이위안페이는 1890년 28세라는 젊은 나이로 進仕에 합격한 사람으로서, 중국고전에 정통한 사람이라고 할 수 있다.

상계통을 기준으로 가늠하지 않는다면, 더욱 기로에서 헤맬 것"이라고 말한다. 차이위안페이에 의하면, "윤리학은 우리나라에서 유일하게 발달한 학술"이었다. 다만 중국에서는 윤리학이 다른 학문과 복합되어 있으므로 순수한 윤리학사는 없었다고 지적한다. 차이위안페이는 당시 서양의 사상이 수입됨으로써, "우리나라의 윤리학계는 이로 인해 발전해 신사상으로 전개될 것임은 의심의 여지가 없다"고 말하면서도,[45] 한편에서 다음과 같은 속내를 드러낸다.

> 우리나라 윤리학설은 주대에 시작되었다. 그때 유가, 묵가, 도가, 법가의 학파들이 함께 일어났다. 한무제가 백가를 파출하고 홀로 유학만을 존중하자 유가의 학설이 비로소 우리나라 유일의 윤리학이 되었다. 위진 이래 불교가 수입되어 철학계에 자못 영향을 주었으나 윤리학을 흔들기에는 부족했다. 최근 20년 동안 스펜서의 진화공리론, 루소의 천부인권론, 니체의 주인도덕론 등이 우리나라 학계에 수입되었다. 청년사회는 새롭고 기이한 것을 좋아하는 마음으로 환영하여, 자못 신구학설이 상호 충돌한 상태에 있는 듯도 하다. 그러나 이들 학설은 깊이 연구하여 발휘한 사람이 없을 뿐 아니라, 스펜서나 루소의 저작은 완전한 번역도 없다. 이른바 신구충돌 운운은 단지 윤리계의 지극히 작은 변동일 뿐 윤리학과는 무관하다.[46]

즉 차이위안페이는 당시 유럽에서 들어온 새로운 학설의 영향은 미미하다고 판단하고 있었다. 개념 사용을 보면, '윤리학'을 동양, 서양의 수식을 받는 일반명사로 사용하고 있지만, 그 함의는 '학적 연구'였다. 즉 차이위안페이는 일본의 두 이노우에가 번역하고 사용한 의미로 '윤리학' 개념을 사용하고 있었다. 그리고 자신의 책 역시 이 학술적인 '윤리학'을 위한 것이라고 밝힌다. 그에 의하면, 윤리학은 학리 연구를 목적으로 하면서, 경험적인 일들을 귀납적으로 일반화하고, 그에 의에 구체적인 행위의 원리를 지원한다.

> (윤리학은) 학리 연구를 목적으로 한다. 각 민족의 특성과 조교(條

45) 이상, 蔡元培, 『中國倫理學史』「緖論」, '우리나라 윤리학설의 연혁'.
46) 앞의 책, 같은 곳.

> 教)가 모두 연구의 자료이며, 이것들을 참조하여 관통하는 최고의 관념으로 귀납시키고, 다시 이로부터 연역하여 각종 과조(科條)를 만들어 낸다. 일시적인 이해나 다수인들의 향배를 꼭 고려해야 하는 것이 아니다.[47]

차이위안페이는 이 책에서 중국의 윤리학을 역사적으로 조망한다. 그는 서양학설이 시대와 함께 진보해 온 것과는 달리 중국의 학설은 선진시대에 그 전성기를 맞았고, 자연과학의 결여, 논리학의 결여 등 때문에 이천년 동안 중국 학설의 진보는 미미했다고 정리한다.

그런데 그가 『중국윤리학사』라는 표제를 걸고 서술하는 책 안에서, 실제로 그가 많이 쓰는 말은 '윤리' 보다는 '도덕'이었다. 그러나 도덕이라는 개념에 대해서는 규정하지 않고 사용한다. "먼저 학설이 있어 도덕실행의 표준이 되어 윤리를 실행하는 현상이 있는 것이 아니다"[48]에서처럼, '윤리'와 '도덕'이 한 문장 안에 사용된 일도 있는데, 이러한 용법을 보면 둘의 차이를 둔 것 같지는 않다. 그러나 그 빈도를 비교하면 '도덕'이 월등히 자주 등장한다. 예를 들어 "당우삼대에 실천한 도덕은 점차 이상으로 귀납되었다,"[49] "천의 본질은 도덕이다," "시의적절한 곳에 있는 도덕이 바로 중용이다," "후세에 도덕을 말하는 사람은 요순을 많이 일컫는다"[50] 등이다. 이뿐만이 아니다. 「공자」편에서는 "공자의 도덕"을 작은 제목으로 잡고 있으며,[51] 「장자」편에는 "도덕의 추이," "도덕의 가치," "도덕의 이해" 등의 소제목들이 있다.[52] 「묵자」편에는 "도덕의 법칙"이,[53] 「관자」편에는 "도덕과 생계의 관계"가,[54] 「상군」편에서는 "구도덕의 배척"이라는 소제목이 있는 식이다.[55] 심지어 묵자의 "겸애주의는 동시에 공리주의"라고 하

---

47) 앞의 책, 「緖論」, '윤리학과 수신서의 구별'
48) 앞의 책, 제1기, 제1장, 「總論」.
49) 앞의 책, 같은 곳.
50) 이상, 앞의 책, 제1기, 제2장, 「당우삼대 윤리 이상의 맹아」.
51) 앞의 책, 제1기, 제3장, 「공자」.
52) 앞의 책, 제1기, 제8장, 「장자」.
53) 앞의 책, 제1기, 제10장, 「묵자」.
54) 앞의 책, 제1기, 제11장, 「관자」.

면서도 그 내용을 설명하면서 "그 뜻은, 도덕이란 이익으로 그 사랑을 달성하는 것"이라고 설명한다.[56]

반면 '윤리'라는 개념이 각각의 윤리학자를 설명하는 장에서 소제목으로 사용된 일은 없다. 물론 도덕이라는 개념이 '도덕학'의 형태로 사용된 일도 없다.

앞에서 얘기했듯이 그에게 '윤리학'은 "학리 연구를 목적으로 하는" 것이다. 그렇다면 실천의 영역은 어떻게 될까? 량치차오가 '도덕학'과 대비되는 '도덕'이라는 이름에 담았던 것, 즉 '역사적으로 형성되어 도덕적 감정을 유발하는 것'이라는 내용을 갖는 차이위안페이의 용어는 무엇일까?

그는 이노우에 데츠지로처럼 '수신(修身)'이라는 말을 사용했다. 『중국윤리학사』의 시작부터 차이위안페이는 '윤리학과 수신서의 구별'이라는 소제목 아래 윤리학과 수신서를 구별했다. 그는 수신서의 특징에 대해 다음과 같이 설명했다.

> 수신서는 사람들에게 도덕을 실행하는 규범을 보여준다. 민족의 도덕은 그 특유의 성질과 고유의 조교(條教)에 바탕을 두고 습관으로 형성된 것이다. 때로 신학(新學)의 다른 습속 때문에 변이가 되는 일도 있지만 주된 풍토의 승인을 얻지 못하거나 다수의 신용을 얻지 못한다면 수신서 안에 들어갈 수 없으니, 이것이 수신서의 범위이다.[57]

똑같은 '수신'이라는 단어에 대해 이노우에 엔료는 "리학(사이언스)의 고증을 결여하고 논리의 규칙에 맞지 않는""가정과 억측"에 근거했다는 점을 부각시켰다. 설사 논리와 과학을 결여하고 있었다고 해도, 그것이 오랜 시간 동안 많은 사람들에게 영향력을 행사했던 것은 지금 차이위안페이가 설명하는 이유들 때문일 것이다. 즉 민족 고유의 역사와 운명을 함께 해 온 것이기 때문에 그 풍토안의 대다수 사람들에게 받아들여지고 있는 것이다.

---

55) 앞의 책, 제1기, 제12장, 「상군」.
56) 앞의 책, 제1기, 제10장, 「묵자」.
57) 앞의 책, 「緖論」, '윤리학과 수신서의 구별.'

"윤리학은 지식의 지름길이고 수신서는 행위의 표준"[58]이라고 차이위안페이는 말한다. 즉 윤리학의 일과 수신서의 일이 명백히 분담되어 있다. 1912년에 차이위안페이는 『중학수신교과서』를 간행했다.[59] 그 머리에서 그는 다음과 같이 말했다.

> "사람이 태어나면 하지 않을 수 없고 마땅히 해야 할 것이 있는데 이를 도덕이라 한다. 도덕은 갑자기 밖에서 취할 수 있는 것이 아니다. 반드시 이상이 있고 방법이 있다. 수신 한 과목은 그 방법을 보여주는 것이다."[60]

윤리학이 이론을 담당하는 것이라면 실천을 담당하는 것이 수신서인데, 수신서를 설명하면서도 핵심어는 '도덕'이다. 이 책은 상·하 두 편으로 이루어져 있는데 "상편은 실천을 중시했고, 하편은 이론을 중시한다"[61]는 의도로 편집되었다. 「상편」에서는 수기, 가족, 사회, 국가, 직업 영역에서의 실천지침이 서술되었고 「하편」에서는 이론적인 부분이 서술되었다. 「하편」을 시작하면서 차이위안페이는 다음과 같이 말한다.

> 인생에서 다해야 할 의무는 상편에서 나누어 말했다. 이는 모두 실천윤리학의 범위에 속하는 것이다. 지금 더 나아가 그 의무가 일어나는 원리 즉 이론윤리학에 대해 말하겠다. … 이론윤리학이 밝힌 원리에 근거해 응용하면 실행의 규범이 되며 이에 실천윤리학이 있게 된다. 세상에는 또한 응용의 학(學)이 있어 방법(術)이라는 이름으로 불리는데, 그 관례를 따르게 되면 이론의 윤리학은 비로소 윤리의 이름을 점할 수 있게 된다.[62]

---

58) 앞의 책, 같은 곳.
59) 『중학수신교과서』는 2000년 商務印書館에서 발행된 『중국윤리학사』에 부록으로 붙어있는 책을 참고했다. 편자 주에 의하면 1912년 5월에 초판이 발행되었다.
60) 『중학수신교과서』 상편, 제1장, 제1절, 「總論」.
61) 앞의 책, 「例言」.
62) 앞의 책, 하편, 제1장, 「緖論」.

즉 수신서가 다루는 것은 '실천윤리학'인 것이다. 위의 인용문에 의하면, 이론과 실천은 상호 영향을 주며 형성되고, 그 선후관계는 바뀔 수도 있다. 여기에서 차이위안페이는 윤리학을 이론윤리학과 실천윤리학으로 나누고 실천윤리학의 교본으로 '수신서'를 만든 것이다. 차이위안페이는 『중국윤리학사』에서 "각 민족의 특성과 조교(條教)가 모두 연구의 자료"이며, "이것들을 참조하여 관통하는 최고의 관념으로 귀납시키"는 것이 윤리학의 과제라고 규정했다.[63] "먼저 학설이 있어 도덕실행의 표준이 되어 윤리를 실행하는 현상이 있는 것이 아니다. 먼저 사회에 유행이 있고 뒤에 학자들이 관찰, 연구, 조직하여 학설로 성립한다"[64]는 말도 했다. 이론윤리학과 실천윤리학의 상호관계를 설명하는 『중학교수신교과서』의 인용문과 『중국윤리학사』에서의 말을 종합하면, 이론윤리학과 실천윤리학이 성립하는 선후관계는 일정하지 않다. 어쨌든 차이위안페이는 '수신서'를 '실천윤리학'이라는 이름으로 '윤리학'의 범주에 넣은 것이다. 그리고 그가 지금 힘을 쏟아 연구하는 이론윤리학 역시 '중국이론윤리학'으로서, 이는 '중국실천윤리학'과 상호작용하면서 발전해가는 것이었다.

이제 여기에서 더 물어야 하는 것은 그 자신은 어떤 실천의 윤리학을 갖고 있었느냐는 것이다. 즉 학술이 아니라 행동의 지침으로서 그의 '윤리' 혹은 '도덕'은 어떤 것이었을까? 더 구체적으로 묻자면, 그의 '수신서'는 어떤 내용으로 채워져 있는가?

『중학교수신교과서』에서 보여주는 바에 의하면, 그는 법률에 근거한 국가와 국민의 관계, 국민의 기본권, 평등권 등을 옹호하는 공화주의자다.[65] 실제로 그는 합리적인 학술환경과 교육환경을 정착시키기 위해 애쓴 학자이며 교육가이기도 했지만, 쑨원의 동맹회 회원으로도 활동했다. 또한 그가 총장을 지낸 시절 북경대학은 신문화운동의 근거지로 이용되었고 근대 중국의 거의 모든 중요인물들이 당시의 북경대학과 관련되어 있었다.

---

63) 『중국윤리학사』, 「서론」, '윤리학과 수신서의 구별'.
64) 『중국윤리학사』, 제1기, 제1장 '윤리학설의 기원'.
65) 특히 『중학수신교과서』, 상편, 제3장「社會」, 제4장 「國家」 참조.

그런데 그러한 그가 '윤리' 혹은 '도덕'적인 사람이 되기 위해 중학생에게 내려주는 지침은 과거의 유학자들과 별로 다르지 않다. 가령 다음과 같은 구절을 보자.

> 우리나라 성인은 효를 백행의 근본으로 여겼다. 작게는 한사람의 사덕(私德)과 크게는 국민의 공의(公義)가 모두 이것을 말미암아 미루어 나온다. … 실천하고 여력이 있거든 또한 많은 사람에게 미치게 널리 사랑하고(博愛) 공익을 진흥하도록 힘써야 한다. 이로써 국가에 행하면 법률이 정하고 명령이 선포하는 것을 모두 삼가 지키며 어기지 않는다. 유사시에는 또한 나라에 몸을 바쳐 공을 위해 사를 잊고 국민의 의무를 다한다. 이것이 모두 도덕의 가르침이 포괄하는 범위이니, 우리가 힘쓰지 않을 수 없다.[66]

이는 '천하'의 자리를 '국가'가 대신했다는 것을 빼면, 그대로 유학자의 말이다. 위에서처럼 그는 '박애'라는 말을 쓴다. 그러나 그에게 '박애'는 친소 차등의 사랑을 주장하는 『맹자』의 "육친을 친애하고 나서야 백성을 사랑하는데 이르고, 백성을 사랑하고 나서야 동물을 아끼는데 이른다"[67]과 같은 것이다.[68] "효란 일가의 행복을 가져오는 것이며, 일가는 일국과 같아서, 집에 부모가 있는 것은 나라에 원수가 있는 것과 같다,"[69] "(국가의) 원수는 백관을 이끌고 인민을 통치하는데, 이로써 국민의 권리를 보호하고 각 국민이 그 의무를 다하여 국가에 보답하도록 한다"[70] 등의 언설에서, 유학과 공화국이 공존하고 있는 모습을 확인한다.

그는 세계의 보편적 도덕과 각 나라의 특수한 도덕이 있다는 말도 한다. 그리고 그가 『수신서』에서 논하는 것은 "그 풍토와 인종과 습관, 역사의 차이에 따라 생기는 것으로, 이 책에서 논하는 것은 모두 우리 나라사회에 적합한 도덕"[71]에 한정된다.

---

66) 『중학수신교과서』, 상편, 제1장, 제1절, '총론.'
67) 『맹자』「진심하」45 : "親親而仁民, 仁民而愛物".
68) 『중학수신교과서』, 상편, 재3장, 제5절, '박애와 공익'.
69) 앞의 책, 상편, 제2장, 제2절, '子女'.
70) 앞의 책, 상편, 제4장, 제1절, '총론'.

『중국윤리학사』에서 그는 중국윤리학이 선진의 전성기 이래 이렇다 할 발전을 보이지 못한 것에 대해 "공맹의 큰 뜻이 인멸되지 않을 수 없었"기 때문이라고 설명했다.[72] 공맹의 뜻이 "인멸되지 않았"다면 혹은 지금이라도 다시 살려낼 수 있다면, 여전히 중국 윤리학은 새로운 진보를 할 수 있다는 말로도 해석할 여지가 있다. 지금 그는 중국에 "적합한 도덕"으로서, '효'를 근본으로 하는 수기, 수기에서 차등적 사랑으로 퍼져가는 '박애'를 주장한다.

그에게 윤리학은 이론윤리학과 실천윤리학으로 나뉘지만, 그 둘의 간격은 멀지 않다. 그가 량치차오보다 더 학술적인 사람이었다는 점은 중국의 실천윤리학을 중국의 이론윤리학에 의해 지탱되는 것으로 만들었다는 점 정도일까? 『중국윤리학사』를 집필한 동기에 대해, 그 자신은 이론적 탐구를 위한 것이라고 밝혔지만, 행간을 읽으면 중국의 윤리가 여전히 '실천 윤리'로서 가치가 있다고 생각했기 때문이다. 그는 공화주의자였지만 그의 공화국은 유가적 수신에 기초한 공화국이었다. 그의 유가적 수신 역시 과거의 것과 같은 것일 수는 없을 것이다.

Ⅴ. 인생철학과 윤리학－후스

차이위안페이보다 한 세대 뒤의 후스(胡適, 1891～1962)는 프래그마티스트인 죤 듀이(J.Dewey) 밑에서 철학박사학위를 받고 중국에 돌아와 프래그마티즘 즉 실용주의[73]를 전파하는데 전력했다. 그는 실용주의에 근거한 자신의 개혁노선을 '전반적 서양화,' '전심의 근대화' 등으로 규정했다.[74] 스스로를 그렇게 소개할 정도라면 그는 전통의 권위

---

71) 앞의 책, 상편, 제3장, 제1절. '총론'.

72) 『중국윤리학사』「부록」, '餘論'.

73) 제임스, 듀이 등은 자신들 이론의 특징적인 단면들을 부각시키기 위해 Pragmatism, Instrumentalism, Experimentalism 등으로 불렀다. 후스 역시 실험주의, 실용주의, 응용주의 등을 호환적으로 사용했다. 후스의 「實驗主義」(1919년 4월 『신청년』제6권제4호; 『호적문집』제2권, 208쪽) 참고.

74) 1929년 영어 논문 "Conflicts of Cultures"에서 후스는 '전반적 수용

에서 자유로운 사람이었으리라 짐작한다. 듀이 실용주의의 목표는 가장 바람직하고 지적인 가치들을 가져다주는 진행절차를 찾아내는 것이었으며,[75] 과학은 그 진행절차를 체계적으로 추구할 수 있게 해주는 것이었다.[76] 후스 역시 역사는 과학 정신의 발전사라고 생각했다.

『중국철학사대강』(상)[77]의 출간 역시 실용주의를 전파하는 작업의 일환이었다. 그는 과학적 방법론[78]을 중심으로 중국철학사를 엮었다. 이 책 안에서 공자는 성인이 아니라, 중국역사상의 여러 사상가 가운데 한 사람으로 다뤄졌다. 그가 파악한 공자의 방법론은 '정명주의(正名主義)'였다. 정명주의에 대한 해석을 토대로 공자는 단지 문법학과 훈고학, 논리학 방면에서 그 의의가 인정됐다. 이 책을 통해 후스는 중국인의 사고를 몇 천 년 동안 지배해온 성인으로서의 공자의 이미지를 약화시키려고 노력했다.

한편 묵가, 그 가운데도 별묵이 과학적 방법론의 관점에서 중국 고대 철학 최고 발전단계로 평가되었다. 후스는 그들의 철학방법을 실용주의라고 불렀다.

> 그 사물의 쓸모를 알아야만 비로소 그것의 옳고 그름, 좋고 나쁨을 알 수 있다. 왜 그런가? 모든 사물은 이미 실용을 위한 것이기 때문이다.(…) 이것은 '실용'할 수 있는 것은 곧 '선'이며 '선'한 것은 곧 '실용'할 수 있는 것이라는 말이다.[79]

별묵에 대한 이러한 평가는 후스가 이해하고 있는 듀이의 실용주

(wholesale acceptance)'과 '전심전력의 수용(wholehearted acceptance)'이란 말로 자신의 태도를 표현했다.

75) R.J Bernstein, John Dewey, Ridgeview Publishing Company, 1966의 정순복 역 『존듀이 철학 입문』(예전사, 1995), 164쪽.

76) Jonh Dewey, *Democracy and Education* (NewYork, 1916), 이홍우 역 『민주주의와 교육』(교육과학사, 1987), 제17장, 347~348쪽.

77) 『중국철학사대강』(상)은 1919년 2월에 출간되었다. 이하 『중국철학사대강』으로 표기. 『중국철학사대강』의 텍스트로 1998년 북경대학출판사에서 간행한 『호적문집』제6책에 「中國古代哲學史」로 개명되어 있는 것을 사용했다.

78) 후스의 표현대로는 "名學方法" 또는 "論理方法," "思考方法"이다.

79) 『중국철학사대강』, 제6편, 제6절 ; 『호적문집』 제6권, 262~263쪽.

의와 일치한다. 그는 '별묵'에게서 그 자신이 문명 발달의 지표라고 여기는 논리와 과학을 찾아냈다.

과학적인 방법을 통해 선악을 결정해 나가는 것이 듀이의 실용주의라면, 그의 방법론은 곧 윤리학과 결합되어 있다. 과학이란 선한 행위를 찾아가는 방법인 것이다. 또한 윤리와 정치 문제는 중국고대 대부분의 학파의 중심테마였다. 『중국철학사대강』은 방법론을 중심으로 엮은 것이지만, 후스는 또한 각 학파의 윤리설에 대해 언급하지 않을 수 없었다.

가치중립적인 의미로 후스가 윤리 혹은 ethics를 의미하는 말로 사용하는 것은 '인생철학'이다. 각 학파의 인생철학은 다음과 같이 묘사된다. 노자의 인생철학은 '무지무욕(無知無欲),' '부쟁주의(不爭主義)'이며,[80] 묵자는 "인생 행위상의 응용을 시비선악의 표준으로 삼았다."[81] 양주는 "마음에 따라 움직이며 성에 따라 노니는" "자연주의"이며,[82] 별묵은 "지행합일을 주장하며" "지식 외에 욕망이 있어 이를 경시할 수 없다는" "신낙리주의(新樂利主義)"[83]이다. 장자의 인생철학은 "달관주의"이며 "세속을 초월하려는 출세주의(出世主義)"이다.[84]

이러한 용어들은 현대의 용어사용에 의하면 그대로 윤리학의 범주에 속하는 것들이다. 그런데 놀랍게도 후스는 묵자의 인생철학에 대해 '극단적 대동주의'로서 '비윤리적 인생철학'이라고 폄하한다. 즉 그는 '윤리'적이라는 말을 평가어로 사용하고 있으며, 그가 방법론 면에서 실용주의라고 극찬했던 묵자에 대해 '비윤리적'이라고 비판했다. 실제로 그 비판은 맹자의 입을 빌린 것이었는데, 후스는 맹자에게 이의를 제기하지 않는다.

---

80) 『중국철학사대강』, 제3편, '八' ; 『호적문집』 제6권, 206쪽.
81) 『중국철학사대강』, 제6편, 제4장 ; 『호적문집』 제6권, 274쪽.
82) 『중국철학사대강』, 제7편 ; 『호적문집』 제6권, 276쪽.
83) 『중국철학사대강』 제8편, 제2장 ; 『호적문집』제6권, 290~291쪽. 후스의 '낙리주의'는 "최대다수의 최대행복"을 공식으로 하는 입장, 즉 오늘날 공리주의라고 불리는 것에 대한 이름이다.
84) 『중국철학사대강』 제9편, 제2장 ; 『호적문집』, 제6권, 339쪽.

> 맹자는 묵자의 '겸애'는 아버지를 무시하는 것이고 양주의 '위아'는 임금을 무시하는 것이라고 해석하고, 아버지와 임금을 무시하는 것은 금수라고 비난했다. 맹자의 뜻은 사실 묵가와 양주의 인생철학은 극단적 대동주의이거나 극단적 개인주의이며 모두 비윤리적 인생철학이라는 것이었다. 내가 철학에 대해 논하면서 '윤리학'이라는 단어를 사용하지 않고 '인생철학'이라고 명명하는 것은 '윤리적' 인생철학은 유가의 인생철학에 대해서만 사용할 수 있을 뿐 다른 학파에 대해서는 사용할 수 없기 때문이다.[85]

후스는 양주와 묵자에 대한 맹자의 비판에 동조하고, 나아가 자신이 왜 '윤리학'이라는 단어 대신에 '인생철학'이라는 단어를 사용하는지 설명한다. 그에게 '윤리학'은 유학에만 해당한다는 것이다. 그에게 '윤리적,' 또는 '윤리학'이란 무엇인가?

> 사람과 사람 사이에는 각종의 천부적이거나 인위적인 상호관계가 있다. 부자나 형제는 천부적인 관계이며 부부나 친구는 인위적인 관계이다. 각각의 관계는 하나의 '윤(倫)'이며, 각각의 '윤'에는 '표준적인 우애 행위(標準的情誼行爲)'가 있다. 부자 사이의 은혜라든지 친구 사이의 신의라든지 하는 것들이 모두 그 하나의 '윤'이 갖는 '윤리'이다. 유가의 인생철학은 개인이 단독으로 존재할 수 없으며 모든 행위는 사람과 사람의 상호관계의 행위이며 윤리적 행위라는 것을 인정한다.[86]

후스는 인간과 인간 사이의 '표준적인 우애 행위'를 '윤리'라고 부르고 있다. 그는 '倫'에 대해 『설문(說文)』의 "무리이다. 도라고도 한다(輩也, 一曰道也)," 「곡례(曲禮)」주의 "윤은 무리와 같다(倫猶類也)," 『논어』 "말이 도리에 맞는다(言中倫)"[87]의 「포주(包注)」 "도이며 리이다(道也, 理也)," 『맹자』注의 "윤은 순서이다(倫, 序也)" 등을 인용했다.[88] 즉 후스는 '倫'을 무리, 도, 리, 순서 등의 의미로 풀이한 것이다.[89] 표면적으로는 일본의 『철학자휘』 편집자들이 인용했던 「악기」

85) 『중국철학사대강』 제4편, 제5장 ; 『호적문집』, 제6권, 238쪽.
86) 『중국철학사대강』 제4편, 제5장 ; 『호적문집』, 제6권, 237쪽.
87) 『논어』「미자」: "言中倫, 行中慮, 其斯而已矣."
88) 『중국철학사대강』 제4편, 제5장 ; 『호적문집』제6권, 237쪽.
89) 『중국철학사대강』 제4편, 제5장 ; 『호적문집』 제6권, 237쪽.

의 '윤리'와 다를 바 없다. 즉 각각의 '윤'이 갖는 이치 혹은 질서의 뜻이다.

프래그마티스트로서 후스라면, 경험과 과학을 통해 '인간 사이의 마땅한 질서'들을 찾아 갈 것이다. '인간 사이의 마땅한 질서'란 미리 정해진 것일 수 없고, 유학이 독점할 수 있는 것은 더더욱 아닐 것이다. 그런데 그는 '인간 사이의 마땅한 질서'는 '유가' 하나뿐이라고 생각했다. 후스의 말을 더 들어보자.

> 유가의 인생철학은 사람은 단독으로 존재할 수 없으며 모든 행위는 사람과 사람의 상호관계의 행위이며, 윤리적 행위라는 것을 인정한다. 그래서『중용』에서 "천하에 달도(達道)가 다섯 있으니, 군신이며, 부자이며, 부부이며, 형제이며, 붕우의 사귐이다. 이 다섯은 천하의 달도이다"라고 했다. '달도'는 사람들이 함께 가는 길이다. 유가는 인생은 이 다섯 가지 달도를 벗어날 수 없으며 이 다섯 대륜(大倫)에서 달아날 수 없다고 생각한다. 그러므로 유가의 인생철학은 다만 이러한 윤상(倫常)의 도리를 어떻게 실행할 것인지 밝히는 것이며, 각종 윤상의 표준윤리를 제시하는 것이다.…그러므로 유가의 인생철학은 윤리적 인생철학이다.[90]

그는 유가의 윤상이 "표준윤리"라고 생각한다. 그가 사용하는 '윤리'라는 말은 '인간 무리들 사이의 표준적인 관계 맺음'을 의미한다. 그리고 후스는 유학만이 이러한 표준적인 관계맺음을 제시한다고 생각했다. 그의 '윤리학'이라는 말의 사용이 과거의, 가령 차이위안페이의 윤리학의 용법을 반성한 뒤에 이루어졌다는 것은 그가 "노자의 인생철학"에 붙인 단서를 보면 알 수 있다. 그는 "노자의 인생철학"이라는 말을 쓰면서 그 옆에 괄호를 붙여 "예전에 윤리학이라고 했던 것은 특히 타당하지 않다"[91]라고 말한다. 즉 그는 '윤리학'이 '객관적이고 논리적으로 윤리를 다루는 학'이라는 함의에 적합하지 않다고 생각한 것이다.

그에게 '윤리'라는 말은 '윤상,' '오륜' 등과 거의 같은 함의를 가

---

90)『중국철학사대강』제4편, 제5장 ;『호적문집』제6권, 237~238쪽.
91)『중국철학사대강』제3편, '八' ;『호적문집』제6권, 206쪽.

진 것이었으며, '도덕' 역시 그러했다. 그의 책 안에서는 '도덕'이라는 말도 등장하는데, 이 말은 유학을 설명할 때만 등장한다. 「공자」편에서 "인간의 삶과 도덕, 예속(禮俗) 등 모든 것은 각종의 이미지(意象)에서 발생해 나온 것이다"라는 구절이나 "공자의 인생철학이 동기를 중시했다기보다는 도덕적 품행의 양성을 중시한 것으로 평가해야 한다고 생각한다"[92]는 구절, 「공문제자」편의 "도덕을 감독하는 역할," "도덕습관을 양성할 수 있다"[93]등에서 '도덕'이라는 단어를 사용한다.

그는 유학의 인륜적 관계 외에는 "표준적 인간관계"로 인정하지 않았으며, 자신의 학문지표였으며 정치지표이기도 했던 실용주의까지도 윤리학으로 받아들이지 않았다. 후스는 문명은 과학에 의거하며 실용주의란 과학적 생활을 촉진시켜 주는 것이라고 생각했지만, 인간관계에는 이익계산이나 실용의 관점이 관여해서는 안된다고 생각한 듯하다. 그것이 그가 '실용'과 '윤리'를 연결시키지 못한 이유로 보인다. 그는 실용주의가 건물을 건설해야 하는 이유, 교육을 진흥시켜야 하는 이유 등에 대해서는 적절하게 설명해준다고 생각했으나[94] 그것이 부자나 붕우, 부부 사이와 같은 인간관계까지 규정한다고는 생각하지 못했다.

물론 그가 염두에 두고 있는 것이 전통의 유학 그대로라고는 하기 어렵다. 그에 의하면, 공자는 개인과 사회를 다 중시했고, 맹자는 공자보다 더 개인을 중시했지만 맹자의 인정(仁政)은 최대다수의 최대행복을 위한 것이었다.[95] 공자는 개인 뿐 아니라 개인과 사회의 관계까지 중시한 균형 잡힌 인물이며 맹자는 좀 더 개인에 치우쳤다. 이와 같은 후스의 해석대로라면 유가는 개인주의이며 최대다수의 최대행복을 추구하는 쾌락주의이다. 후스가 생각하는 윤리학 즉 유가윤리학 안에서, 개인은 개인의 자존감을 위해 자발적으로 최대다수의 최대행복을 추구할 것이다.

---

92) 『중국철학사대강』 제4편, 제5장 ; 『호적문집』제6권, 238~239쪽.
93) 이상 『중국철학사대강』 제5편 ; 『호적문집』 제6권, 246쪽.
94) 『중국철학사대강』 제6편, 제2장 ; 『호적문집』 제6책, 262쪽.
95) 『중국철학사대강』제10편 ; 『호적문집』 제6권, 343~357쪽.

Ⅵ. 결 론

‘도덕’이라는 말은 『주역』「설괘전」에 “도덕에 화합하고 따른다”는 구절,[96] 『예기』「곡례상」의 “도덕인의는 예가 아니면 이루어지지 않는다”는 구절 등에서 보인다.[97] 정현(鄭玄)의 해설에 따르면 ‘도’와 ‘덕’은 각각 재주 많음과 실천의 능력을 의미한다.[98] 그러므로 최소한 고대 유가 경전에서 사용되던 ‘道德’은 오늘날 사용하는 morality에 대응하는 번역어로서의 도덕과는 다르다고 할 수 있다. 이 ‘도덕’이 역사적으로 어떤 함의의 변화를 겪었는지, 또한 morality의 번역어로 채택되면서 어떤 수용과정을 겪었는지는 별도로 탐구해야 할 문제이다. 다만 앞에서 살펴본 근대지식인들의 글에서 보듯이, 이들에게 ‘도덕’은 ‘윤리’보다는 훨씬 친근한 것으로서, 이들은 ‘도덕’을 번역어로 의식하지 않았다. 반면 ‘윤리’는 근대 초기에 ethics의 번역어로 등장했다. ethics의 번역어로 등장하기 전까지 유학적 맥락의 ‘윤리’는 그렇게 자주 사용되던 숙어가 아니었으며, 그 의미도 ethics의 번역어로서 ‘윤리’에 부여했던 것과는 달랐다. 그러나 ethics의 번역어로서 윤리가 채택되면서, 번역어 ‘윤리’를 둘러싸고 유학의 행위원리와 문명의 ethics 사이에 점유권 싸움이 벌어진다.

그것이 번역어로 의식됐을 때는 이론적 학의 의미로 받아들여졌다. 량치차오나 차이위안페이가 보여주듯이, 중국지식인은 그것과 상대해 있는 실천의 영역을 확보했다. 량치차오에게 그것은 ‘도덕학’과 상대해 있는 ‘도덕’이었으며, 차이위안페이에게는 ‘윤리학’과 상대해 있는 ‘수신서’였다. 그리고 학으로서의 윤리학과 대립해 있던 것의 실질적 내용은 유학이었다.

량치차오는 ‘윤리’와 ‘도덕’을 구별한 적이 있지만, 실제로 명확하게 갈라 사용하지는 않았다. 차이위안페이와 후스는 확실히 ‘윤리’와

---

96) 『역』「설괘」 “和順於道德, 而理於義”.
97) 『예』「곡례상」“道德仁義, 非禮不成”.
98) 『예』「곡례상」“道德仁義, 非禮不成”의 鄭注: “道, 多才藝, 德, 能躬行”.

'도덕'을 혼용했다. 이 혼용이 의미하는 것은 '윤리'가 갖는 번역어로서의 의미가 희미해진 것으로 해석할 수 있다. 이때의 '윤리'는 '도덕'과 마찬가지로 '행위원리'일 뿐이다. 즉 근대 중국인들에게 '근대 유럽의 과학인 윤리학'은 중요하지 않았다. 이들은 점차 '윤리'를 실천적 의미를 갖는 것으로 변용시켜갔다. 그리고 이 중국인들은 그 이름에 유학적 내용을 채웠다.

그러나 그것은 과거의 유학은 아니었다. 이미 어떤 식으로든 '윤리학'의 영향을 입은 유학이었다. '윤리학'은 이들에게 유럽의 '문명'이었고, 또한 이들에게 '문명'은 우선 '사회진화론'과 결합되어 있었다. 열국의 경쟁시대에 독립국으로, 나아가 문명국으로 살아남는 능력, 이것이 실제로 이들에게 다가간 '문명'의 의미였다. '윤리학'이 이들에게 의미 있었던 이유는 이것이 '문명'이었고, 독립국으로서의 생존에 유용한 것이었기 때문일 것이다. 생존에 유용한 것은 이론보다 실천이다. 더구나 국가존립의 위기를 눈앞에 두고 있다면 당연히 그러하다. 량치차오가 '시대와 사회에 따라 달라지는 도덕'이라는 이름으로 유럽 문명을 필요로 했던 일은 단적으로 그 수용기준을 보여준다. 량치차오는 결국 어느 날 갑자기 들어온 새로운 것으로는 '도덕의 감정'을 유발하기 어렵다고 판단하고 익숙한 것을 선택했다. 그것은 익숙한 유학이었지만, 국가의 생존에 유용한 '애국심'을 내용으로 하는 것이었다.

량치차오보다 훨씬 학술적이었던 차이위안페이의 경우, 윤리학은 이론윤리학과 실천윤리학으로 나뉘며, 당시 중국에 적합한 것으로는 실천윤리학 가운데도 중국의 실천윤리학이 선택된다. 그가 학적인 윤리학과 달리 실천의 지침으로서 이름 붙인 '수신서'는 실천윤리학으로 분류된다. 그는 정치적으로 공화국을 지향함을 분명히 했고, 그의 실천윤리는 량치차오처럼 노골적으로 애국을 요구하지는 않지만, 천하의 태평을 목표로 하던 유학이 국가의 태평을 목표로 하는 윤리로 축소되었음은 량치차오와 다르지 않다. 오히려 중국의 이론윤리학에 의해 지지되는 중국의 실천윤리학은 량치차오의 구도덕보다 중국인에 대한 영향력 면에서 더 탄탄한 것일 수 있다.

프래그마티스트로서 진정 실천을 위한 학문을 했던 후스는 생활환경을 개선하고 교육기회를 늘리는 등의 실천에 자신이 배운 것을 활용했다. 그러나 그는 프래그마티즘을 '윤리'로 받아들이지 않았다. '윤리학'으로 받아들이지도 않았다. 그에게 '윤리'와 '윤리학'은 오로지 유학의 것이었다. 그러나 그의 '유학'은 '개인주의'를 추구하면서 또한 '최대다수의 최대행복'을 선으로 여기는 윤리학이었다. 그 윤리학 안에서 기본적인 인간관계는 유가적 관계방식에 의해 이루어질 것이다.

'ethics'의 번역어로서 '윤리학' 혹은 '윤리'는 근대 중국에서 그다지 존중받았다고 하기 어렵다. 근대 중국의 대표 번역가 옌푸는 'ethics'에 주의하지 않았거나 의도적으로 무시했다. 번역어 '윤리학'은 20세기에 들어와서 비로소 일본에서 수입되었다. 그 수입자 량치차오는 처음부터 '구윤리,' '신윤리'라는 말을 씀으로써 근대유럽에 독보적인 '윤리학'을 부정했다. 차이위안페이는 학으로서의 '윤리학'과 실천지침인 '수신서'를 나눴으나 그 '윤리학'은 '중국윤리학'으로서 근대유럽이 독점한 윤리학이 아니었다. 이들 가운데 가장 '문명화'되고 '서구화'되었음에 틀림없는 후스는 아예 '윤리학'을 유학이 독점하도록 했다. 그 윤리학은 량치차오의 것처럼 애국주의로 경도된 것도 아니었고, 차이위안페이의 것처럼 수신-치공화국의 구조를 가진 것도 아니었다. 그러나 그 역시 서구교육을 받은 중국인으로서 자신이 생각하는 가장 바람직한 윤리에 유학의 이름을 붙였다.

유럽 '윤리학'에 대한 이해 혹은 수용의 변화는 번역어 '윤리학'이 상징하는 것, 즉 유럽의 근대문명을 근대 중국인들이 어떤 것으로 보았는가를 반영한다. 그것은 앞에서 살펴본 세 사람에 대해 차례로, 부국강병에 의해 독립을 추구하는 일, 공화국의 성취, 최대다수의 최대행복에 기여하는 생활 등이라고 말할 수 있을 것이다. 나아가 유럽 근대문명에 대한 달라진 이해를 바탕으로 중국인들이 자신들의 행동방침을 어떤 것으로 정하고 있는가도 반영한다.

그리고 그 기저에는 중국인으로서 갖는 공통점, 즉 쉽게 청산할 수 있을 것 같지 않은 유학과의 친밀성이 있음을 발견한다. 그들은 유럽

의 근대문명을 받아들여야 했으며 그로 인해 그들의 세계관과 가치관의 변화를 겪지 않을 수 없었다. 그런데도 그들은 유학과 절연할 수 없었다. 량치차오나 차이위안페이가 지적하듯이 유학은 오랜 세월 이들과 함께 해오면서 이들 삶 속에 스며있던 것이기 때문이다. 삶의 목표가 무엇이든, 그것은 인간다운 삶을 위한 것이었으며, 현실의 개개인이 인간다운 삶을 위한 것이라고 납득하고 움직이는 데는 유학보다 더 힘 있는 것은 없었을 것이다. 이리하여 유학과 밀접하게 붙은 '윤리' 개념은 사회적 변화의 영향을 강하게 반영하면서 그 함의를 바꿔왔다. 그러므로 '윤리' 개념이 담은 함의의 변화는 또한 유학의 근대적 변신을 반영하기도 한다.

그렇게 보면 '윤리' 개념은 근대유럽문명과 유학의 부딪힘을 구현하고 있는 단면이다. 윤리는 추구하는 가치가 변하면 변해야 한다. 근대 중국은 분명 가치의 전환을 경험했다. 그 가치의 전환은 겉으로 보기에는 유학과의 절연을 요구했는데, 중국인들은 새로운 가치와 유학을 공존시켰다. 이 공존은 어떤 조화를 구현한 것일까? 혹은 어떤 뒤틀림을 가져왔을까? 이 문제는 '윤리' 개념이 이 이후에 어떤 변용을 거쳐 현대 중국에까지 이어지는가를 탐구해야 한다는 숙제를 던져준다. 이러한 숙제는 또한 근대 한국에서 '윤리' 개념이 어떻게 받아들여지고 어떤 함의의 변화를 겪어 갔는지, 또 그 역사를 통해 오늘날에는 어떤 내용을 담은 말로 유통되고 있는지에 대한 연구로 이어져야 할 것이다. 그것은 지난 100년간 우리가 겪은 굴곡진 경험을 반영하는 거울이며, 또한 현재의 우리를 비춰볼 거울이기도 할 것이기 때문이다.

투 고 일: 2010. 07. 25.
심사완료일: 2010. 08. 12.
게재확정일: 2010. 08. 12.

이혜경
서울대학교

참고문헌

『논어』.
『맹자』.
『역』.
『예기』.
『예기주소』.
『예기대전』.
『근사록』.
『근사록집해』.
『伊川易傳』.
久保得二,『東洋倫理史要』, 東京 : 育成會, 1904.1.
다나카 스테판 지음, 박영주・함동주 옮김,『일본 동양학의 구조』, 문학과지성사, 2004.
孫江,「'東洋'的變遷-近代中國國境裏的'東洋'概念」『新史學(第2卷):概念・文本・方法』, 中華書局, 2008.5.
福澤諭吉,『文明論之概略』, 岩波文庫, 1995.
梁啓超,『變法通議』;『新民說』(『飮冰室合集』上海中華書局, 1932).
嚴復,『天演論』, 中州古籍出版社, 1998.
양일모・이종민・강중기 역주,『천연론』, 소명출판, 2008.
子安宣訪,「近代'倫理'概念の成立と行方」『思想』912, 岩波書店, 2000.6.
井上哲次郎 주편,『哲學字彙』, 東京大學三學部印行, 1881.
井上哲次郎,『倫理新說』, 文盛堂, 1884.
井上圓了,『倫理通論』, 普及舍, 1888.
井上哲次郎閱 ; 木村鷹太郎著,『東洋西洋倫理學史』, 博文館, 1898.4.
蔡元培, 『中國倫理學史』; 『中學修身敎科書』(『중국윤리학』(부록:중학수신교과서) 商務印書館, 2000).
胡適, 「實驗主義」; 『中國哲學史大綱』(中國古代哲學史) (『胡適文集』제6권, 북경대학출판사, 1998.

Jonh Dewey, *Democracy and Education*,(1916), 이홍우 역『민주주의와 교육』, 교육과학사, 1987.

R.J Bernstein, *John Dewey*,(1966), 정순복 역『존듀이 철학 입문』, 예전사, 1995.

Thomas H. Huxley, *Evolution & ethics : and other essays,* London: [s.n.], 1911.

ABSTRACT

The Translation and Acculturation of the Concept of ‘Ethics’ in Modern China

Yi, Hye-Gyung

The term ‘倫理’ was first circulated in modern East Asia as a translated term for ‘ethics.’ The Japanese, who had first carried out this translation, had adopted ‘倫理’ from the *Liji*, one of the Confucian scriptures. As with the Japanese, modern Chinese intellectuals first accepted 倫理學 as the product of modern European civilization, but as their understanding of European civilization changed, so did their principles of behavior. Thus, the connotations associated with ‘倫理’ also changed.

This paper examined the changes which took place regarding the connotations of the ‘倫理’ concept through the writings of the modern Chinese intellectuals who were especially eager to import modern European civilization, such as Liang Chiqiao, Chi Yuanpei and Hu Shi.

The changes which took place in the understanding of ‘ethics’ reflect the changes which occurred regarding the acceptance of modern European civilization. Chinese intellectuals considered civilization to mean the following: the pursuit of Chinese independence through the enhancement of national prosperity and defense, according to Liang; the establishment of the republic, according to Chi; and a way of－life

which would bring the greatest happiness to the greatest number, of people according to Hu Shi. In addition, such altered understandings of modern European civilization also reflect how the Chinese regarded the principles which guided their actions. Underlying this was a common factor that all Chinese shared: a closeness with Confucianism which was not easily left behind.

Keywords: Ethics, Science of Ethics, Confucianism, Morality, Self-Cultivation