

현대신유학의 성립과 그 의의*

- 梁漱溟 사상을 중심으로 -

박낙규 · 김백균
(서울대학교 미학과)

1. 서 론

19세기 서세동점(西勢東漸) 이후 동아시아 지역에서 정체성에 관한 문제는 많은 논란이 되어왔다.

동아시아 지역에서 정체성의 규정에 관한 문제는 ‘근대화’의 문제와 불가분의 관계를 맺는다. ‘근대’로의 전환은 ‘근대’ 이전의 가치체계와 ‘근대’이후의 가치체계 사이에서 일어나는 의식의 전환을 동반하며, 그 의식의 전환이란 곧 서구적 합리에 의해 사고한다는 뜻을 묵시적으로 내포하고 있다.

그러나 ‘서구화’과정 안에서 일어나는 전통적 가치관과의 충돌 속에서 자신의 미래문화에 대한 보다 적합한 방법을 찾기 위한 시도는 전통의 계승과 혁신이라는 문제의식 속에서 지속되어 왔다. 최근 동아시아 지역의 외환위기가

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

1) ‘근대(Morden)’, ‘근대화’라는 용어 속에는 서구의 역사 발전시기를 세 가지 시대로 구분하는 기독교적 사관에 의한 가치관이 내재되어 있다. 즉 역사를 고대, 중세, 근대로 나누는 것인데, 이러한 시대구분은 빛과 어둠, 낮과 밤, 깨어 있음과 잠들어 있음이라는 가치판단들에 의해서 구분되어진 것이다. 고전적 고대는 찬연한 빛과 연결되어있고, 중세는 야행성을 지닌 망각상태, 즉 ‘암흑시대’로 비유되며 근대는 밝게 빛나는 미래를 예고하는, 암흑으로부터의 탈출시대를 뜻한다.

후 더욱 많은 주목을 받고 있는 유교적 자본주의에 대한 반성적 검토 또한 19세기 서양에 의해 강요된 근대화이래 계속되어온 ‘전통과 현대’라는 문제의 연속선상에 있다. 따라서 이러한 일련의 문제는 결국 ‘근대’의 문제로 귀결된다.

아편전쟁(1840~1842) 이후 당시 중국인들이 가장 먼저 느낀 위기감은 서양인들의 선진과학기술에서 기인한다. 그들은 서양인의 막강한 군사력과 물질적 부강을 과학기술에 의한 것으로 여겼으므로, 과학기술의 수용으로 중국인들은 서양과 대등한 물질문명을 건설할 수 있으리라고 생각하였다. 과학은 어떤 형이상학이 아닌 기능 혹은 수단으로 인식되었기 때문에 어떤 관념이나 신앙, 가치체계와도 결합될 수 있고, 새로운 가치를 창출할 수 있을 것이라고 믿었다. 아편전쟁 패배 이후 일어난 자강운동은 서양문명에 대한 새로운 인식과 그것을 토대로 한 서양문명을 수용하려는 시도였으며, 이 운동은 ‘오랑캐의 장기(長技)를 배워 오랑캐를 제어한다’는 생각을 기반으로 하였다. 서양이 군사적으로 우세하다는 것은 비문명 상태라는 것을 의미하며, 이러한 무력이 강한 오랑캐를 제어하기 위해 그들의 강한 무력, 즉 군사기술을 수용해야 된다는 것이 양무운동(洋務運動)의 시작이었다. 이러한 양무운동에서 서양 문물의 수용을 주장하는 이론적 토대는 ‘中學爲體, 西學爲用’의 사조, 즉 중체서용론(中體西用論)이었다.²⁾ 동아시아 각국에서 일어나는 이러한 시도는 조선에서는 ‘동도양기(東道洋器), 일본에서는 ‘화혼양재(和魂洋才)’의 양상으로 나타난다.

그러나, 19세기말에 이르러 청일전쟁을 치른 후 중국 내에서 사람들은 점차 전통적 가치체계와 과학기술 사이에 괴리가 존재함을 느끼게 되었다. 아편전쟁에서 중국의 패배는 단지 중국인뿐만 아니라 당시 중국을 선진문명국으로 여겨오던 동아시아 각국에 커다란 충격을 안겨 주었다. 아편전쟁에서 중국의 패배는 일본인들에게 더 심각하게 받아들여졌다. 따라서 아편전쟁이후 일본인들은 서구에 유학생을 파견하는 등 서구문명을 단지 기술모서가 아

2) 趙德志, 『現代新儒家與西方哲學』, 方克立·李綿全 主編, 現代新儒學研究叢書, 瀋陽: 遼寧大學出版社, 1994. p. 10.

니다 사상으로 받아들이고자 하는 노력이 진행되었으며, 그를 위해 번역작업을 선행하였다. 진화론의 수용과 적자생존(survival of fittest), 자연도태(natural selection)를 인정하는 시대분위기 속에서 음양오행처럼 선형적으로 정해져 있는 절대진리로부터 연역해 나가는 것이 아니라 실험에 의해서 올바름이 증명되어 간다고 하는 과학실증주의는 당시 일본인들에게 적지 않은 충격을 주었고, 시구학문의 탁월성을 상징하는 것으로 여겨졌다.³⁾

청일전쟁 이후, 사상과 물질문명에서 전면적 서구화를 추구한 일본과의 전쟁에서의 패배는 중국인에게 전통적 가치체계에 대해 깊은 반성을 할 수 있는 계기를 제공하고, 다른 한편으로는 과학에 대해 보다 깊은 탐구를 하게 하였다.

과학에 대한 보다 깊은 탐구를 통하여 중국인들은 과학기술이 단지 견고한 선박을 제조하고 훌륭한 대포를 만드는 기술만을 의미하는 것이 아니고, 그러한 서구문화를 낳은 근원으로서 과학이 존재하며, 과학은 기예일 뿐이 아니라 하나의 방법이며, “그 학문방법은 하나하나 사물에 나아가 실제 검증해 보는 네 근거”⁴⁾하는 이지적 태도라는 것을 파악하게 되었다. 이러한 관점은 이제 더 이상 과학을 수단이라고 여기고 앓고, 일종의 인식방법, 즉 가치체계나 사회의식형대로 보게 되었다는 것을 의미한다. 결국 5·4 시기에 이르러 과학은 사회생활의 거의 모든 영역에 스며들게 된다.

이 과학숭배 경향의 가장 큰 영향이 바로 당시 중국 내에서 전면적인 서구화를 제창하게 되는 직접적인 원인이 된다. 전면적인 서구화를 주장하는 사람들은 西化派(또는 新派 내지 新青年派)라고 불리었으며, 이들은 동아시아의 가치체계는 철저히 부정되어야 할 어떤 것으로 인식하였다. 陳獨秀, 蔡元培, 胡適, 李大釗 등으로 대표되는 이들은 동서문화의 이질성을 동일한 노선상의 속도차이로 인식하였고, 발달된 근대문화로써 낙후된 고대문화를 대체해야 한다고 주장하였다. 이들이 인식한 발달된 근대문화란 과학기술에 입각한 과

3) 1884년에 스펜서(H. Spencer)의 책 『생물학 원리』(Principles of Biology, 1864~1867)가 西村玄道와 杉本清壽에 의해 번역된다.

4) 嚴復, 『嚴復集』, (中國近代人物文集叢書), 北京: 中華書局, 1986年, 第1冊, p. 23.

학적 태도에 있었다.

그러나 5·4 시기 이러한 전면적 서구화를 주장하는 서화파의 태도는 곧 전통주의자들의 완강한 저항에 부딪혔다. 전통주의자들의 서화파에 대한 비판의 근거는 당시 1차 세계대전을 거친 서양인들의 자기반성에 기인한다. 전쟁은 서구사회가 근대이래 축적해 온 물질적 재화의 손실과 인명의 피해를 입었으며, 다음에 커다란 상처를 남겼다. 정치경제적 위기와 사상문화적 타락 앞에서 서양 사상계의 일부 지식인들은 서구문화를 비판하고 동양문명, 특히 중국문명에서 새로운 희망을 찾았으며, 그중 러셀(Bertrand Russell)은 1920년 중국에 와서 강연과 강의를 하고 귀국 후 「中國文化與西洋」, 「中西文化之比較」 등의 글을 발표하며, 동양문명, 특히 유가사상을 높이 평가한다.⁵⁾ 이처럼 1차대전 발발의 근본원인을 기계론적 세계관으로 돌리는 관점에서 전통주의자들은 과학만능주의를 공격하는 근거를 찾았으며, 전통가치에 대한 믿음을 더욱 흔들기 하였다. 이에 앞장선 사람이 梁啟超이다. 그는 과학만능주의의 세계관 안에서는 도덕이 존재할 수 없다고 비판하였다. 나아가 그는 중국문화는 중국적임을 강조하면서도 그것이 세계적이고 전 인류에 대해 보편적으로 유익함을 강조하였다.⁶⁾

이러한 시대적 흐름에서 한 걸음 더 나아가 유가사상의 가치를 긍정하고, 유가사상을 기초로 능동적으로 서양의 학문을 수용하고 전통을 재건하고자 하는 노력이 현대신유학이라는 사상의 흐름으로 나타난다. 중국 근대의 전환기에서 제기된 방법론으로서의 현대신유학은 이러한 의미에서 동양의 문화를 중심으로 서구의 문화를 아우르는 일종의 동서문화 조화론에 속한다고 할 수 있다.

이처럼 중국 근대의 전환기에서 제기된 정체성의 규정과 발전방향에 관한 방법론은 크게 이 세 가지 방향에서 전개되었지만, 그 문제의식은 서구문명에 대한 수용과 반발 또는 조화라는 점에서 동양문명과 구별되는 서양문명의 상대적인 관점에서 '서구화'와 불가분의 관계에 놓여 있으며, 결국 '근대화'라

5) 趙德志, 『現代新儒家與西方哲學』, pp. 16-17에서 재인용. 원문은 1922. 6. 3, 『學燈』에 발표되었음.

6) 姜重奇, 『梁漱溟의 現代新儒學』, 서울대학교 철학박사 학위논문, 2000년 2월. p. 52.

는 큰 틀 속에서 논의되는 것이다.

이 글은 ‘근대’의 수용이라는 커다란 맥락에서 현대신유학의 개척자로 평가되는 양수명의 유가사상과, 사회실천론을 통해 서구열강의 제국주의적 침략에 대항해 사상적 자존심을 지키고자 한 양수명의 논리전개를 살펴보고 이들의 사상이 동양이라는 특수한 지리적 상황하에서 보편적 사상으로 해석될 수 있는 여지가 있는지를 검토하고자 한다. 아울러 이들 사상에 민족주의적 국수주의적 요소가 어떻게 스며 있는가에 대해서도 살펴볼 것이다.

2. 양수명과 현대신유학의 성립

名과 實이 분리되지 않는다는 관점에서 보면, 사실 양수명(1893-1988)의 유학을 ‘현대신유학’이라는 용어로 부르는 것이 적절해 보이지 않는다. 앞서 논의한 대로 현대신유학을 중국 근대의 전환기에서 제기된 유가사상을 기초로 능동적으로 서양의 학문을 수용하고 전통을 재건하고자 하는 방법론 중의 하나이고, 양수명이 근대 이후 중국에서 발생하는 문제들, 특히 서세동점 이후 서양문화와 철학에 대응하여 유학의 현대화를 통해 중국의 미래에 대한 청사진을 제시하는 ‘전통과 현대화’ 문제를 해결하기 위한 이론정립을 ‘현대신유학’이라고 부르는 것은 적절하지 않을 수 있다.⁸⁾ 신유학이라는 용어 자체도 문제지만, ‘현대신유학’을 5·4 신문화운동 이래 양수명, 熊十力 등이 정초하고, 그 후 제 3, 4세대에 걸쳐 전개된 현대의 유학이라고 할 때, 현대의 유학이 신유학을 계승·발전한다는 측면이 강조되므로 적어도 현대신유학의 창시자라고 할 수 있는 양수명의 경우에는 논란의 여지가 있다.

양수명의 유학사상이 陽明學, 그중 泰州學派의 영향이 적지 않은 것으로 여겨지지만⁹⁾, 양수명은 孔孟의 유학사상을 직접 계승하려는 문제의식을 가지

7) 鄭大華, 「梁漱溟與現代新儒學」, 『現代新儒學研究論集』(2), 方克立·李錦全 主編, 北京: 中國社會科學出版社, 1991. 12.

8) 姜重奇, 「梁漱溟의 現代新儒學」, 서울대학교 철학박사 학위논문, 2000년 2월. pp. 94-96.

고 있었다고 평가된다.¹⁰⁾ 양수명 자신도 『鄉村建設』 4권 5기에, 「孔子學說的重光」이라는 글을 직접 발표하면서, 공자의 학문이야말로 가장 근본이 있는 최대의 학문이며, 장차 반드시 인류에 의해 발현되고 공인되어 세계에 다시 빛을 발할 것이라고 한다.¹¹⁾ 또 양수명이 북경대학 교수직을 사임하고 향촌 건설운동에 참여한 것이야말로 학자의 길이 아닌 실천가의 길을 걸으면서 공자의 이념에 충실하고자 한 의도에서 파악될 수 있다.

이러한 관점에서 보면 ‘현대신유학’이라는 명칭이 부적절할 수도 있겠으나, 이미 ‘현대신유학’이라는 명칭이 중국과 대만, 홍콩 및 구미에서 일반화된 용어이므로, ‘현대신유학’이라는 용어로 양수명의 유학사상을 분석하기로 한다.

2.1. 양수명의 성장배경과 사상적 전환

양수명의 유학사상은 불교의 唯識과 베르그송의 철학을 원용하면서 주관적으로 이해하고 재해석함으로써 이루어진다. 이러한 경향은 양수명의 성장배경과 사상적 전환과정 속에서 충분히 드러난다.

양수명의 원명은 煥鼎이고, 字는 壽銘이었으나 20세 이후 漱溟으로 바꾸었다. 그는 중국의 전통적 가치관이 西勢東漸에 의해 붕괴되어 가는 과정을 몸소 체험하며 19세기말에서 20세기말까지 격변하는 시대를 살았다. 그는 어릴 적에 일반적인 관례와 달리 부친의 지도에 따라 당시 중국 진통가정의 자녀들이 읽는 四書五經같은 것이 아니라 영어와 『地球韻言』같은 것들을 배웠다. 그 외에도 『啓蒙書報』와 『京話日報』와 같은 통속적인 잡지들을 읽었다. 전자는 국내외의 역사고사·우인·과학상식 등이 주요 내용이었으며, 후자는 사회 뉴스와 평론·잡담으로 이루어져 있었다. 모두 白話文으로 출판되었으며, 이 두 잡지가 양수명의 독서생활에 커다란 영향을 주었다. 전자는 그의 지식

9) 朱義祿, 「梁漱溟新王學述評」(『現代新儒學研究論集』 1, 方克立, 王錦全 主編, 北京: 中國社會科學出版社, 1989년) 참조.

10) 朱伯崑, 「梁漱溟先生的儒學觀」, 『國際儒學研究』 제3집, 國際儒學聯合會, 北京: 中國社會科學出版社, 1997.

11) 梁漱溟, 『梁漱溟全集』, (전8권) 제5권, 濟南: 山東人民出版社, 1989. 5~1993. 6.

을 풍부하게 해 주며 지력을 계발해 주었으며, 후자는 그에게 사회를 통찰하는 능력을 길러주었다¹²⁾. 1899년 그는 북경에 처음으로 세워진 서양식 학교 “中西小學堂”에 입학하여 2년 동안 배웠는데, 양수명이 처음 정규교육을 받은 것은 이와 같은 반 서양식 학교에서였으며, 이런 신식교육은 동시대의 학생들과는 다른 교육방식에 의한 것이었다.

1906년 梁漱溟은 13세 때 시험을 거쳐 북경 順天中學堂에 입학하여 5년의 중학생생활을 시작했다. 중학생 시절 이미 同盟會 京津지부에 가입했기 때문에 그는 곧바로 京津支部 기관보인 『民國報』의 기자로 일하게 되었으며, 매일 總統府·國務院·學校·團體와 大路 및 골목을 드나들며 당시의 정치상황과 각종 문제들을 목도하게 되었다. 그러나 사회현실을 접하며 사회문제의 자극이 양수명의 정신에 심각한 위기를 불러일으켰다. 현실과 이상의 괴리를 절감하면서 양수명은 초조감과 무력감으로 두 차례 자살을 기도했다.¹³⁾ 현실에 극도로 실망한 정서가 그로 하여금 중국의 현실문제에서 인생문제로 생각을 바꾸게 하였고, 양수명은 불교를 받아들이게 된다. 이것이 양수명의 생애에서 思想上 커다란 변화 중의 하나이다. 양수명은 1913년 봄에 북경 아버지 집에 집거하면서 佛法에 전력하고 세상과 담을 쌓았다. 이와 같은 獨居생활은 1916년 상반기까지 계속되었다. 또 苦樂의 탐구를 통해 양수명은 우선 고락이 대상(外境)에 있지 않다는 하나의 진리를 발견했다고 한다. 그에 의하면 세속적 사고방식에는 항상 고락을 外境에 연계시켜 부귀에 치하면 즐겁고 빈천에 처하면 고통스럽다고 여긴다. 수명은 고락에 대한 유심론적인 관점에 기초하여, 인생이 기본적으로 苦라는 인식에 도달하고, 인류문명이 날로 진보하여 결핍된 것이 풍부해지고 많은 문제가 과학기술에 의거하여 해결되리라는 관점에 동의하지 않았다.

양수명 사상에 있어 또 하나의 커다란 전환점은 불교로부터 중국전통문화로의 전변이다. 이 전환을 촉발시킨 직접적인 계기는 『明儒學案』의 『東崖語錄』을 읽는 와중에 얻은 훌륭한 깨우침이었다고 한다. “1920년 초봄, 소년중

12) 舒大剛, 『中國十大名儒』(延吉: 延邊大學出版社, 1991), p. 241.

13) 善峰, 『梁漱溟社會改造構想研究』, pp. 22-23.

국학회의 초청에 의하여 종교문제에 대해 강연한 후 집에서 강연원고를 보충하고 있었는데, 몇 줄을 쓰지 못하고 생각이 막히고 머리가 혼란스러운 와중, 손에 잡히는 대로 『明儒學案』을 읽었다. 그중 평소 매우 익숙하였던 泰州 王心齋一派을 읽으면서 『東崖語錄』의 ‘百慮交錮血氣靡寧’(은갖 생각이 얽혀서 혈기가 안정되지 않는다)이라는 여덟 글자를 보고 놀랐다. 이것이 바로 나를 두고 한 말이 아니겠는가?¹⁴⁾ 양수명이 북경대학에서 가르친 내용은 인도철학이었지만, 내면의 갈등과 번민으로 고민하다가 마침내 『論語』에서 ‘樂’자를 발견하고서 유학에 대한 새로운 인식에 도달하고, 마침내 불교에서 유학으로 전환하게 된다. 양수명은 불교의 곱과 대비되는 樂이 유학의 중요한 특징이라고 이해했다. 이러한 인식은 나중에 양수명의 사상에서 牛의 긍정과 즐거움의 철학으로 나타난다. 불교에서 유학으로의 전환은 바로 인생문제에서 사회문제로의 관심의 전환을 의미한다.

2.2. 시대 사상사적 배경

아편전쟁을 통하여 근대 서구문명의 힘을 깨달은 중국의 일부 지식인들은 과학기술이 서구문명의 힘의 원동력이라는 인식을 하게 된다. 그러나 그들은 서구의 강대한 힘의 원천을 기술의 문제로 받아들였고, 기술의 습득만을 통하여 과학을 이해하고 강대해질 수 있을 것이라는 믿음을 가졌다. 중체서용론(中體西用論)은 전통가치체계와 과학의 관계에 대한 중국 지식인의 태도를 극명하게 보여주는 전형적인 예라고 할 수 있다.

그러나 청일전쟁의 참패로 인해 중국의 지식인들은 전통적 가치체계에 의한 과학기술의 사용(中體西用論)이 문제가 있음을 지시하게 된다. 청일전쟁의 참패를 계기로 중국인들은 전통적 가치체계에 대해 깊은 반성을 하게 되고, 다른 한편으로는 과학에 대해 보다 깊은 탐구를 하게되었다.

이러한 과학에 대한 깊은 탐구로 인해 과학이 단지 기능적인 것이 아니고, 일종의 세계를 인식하는 방법론이며, 동시에 새로운 인생관으로 이해하게 되

14) 梁漱溟, 『自學小事』 『梁漱溟全集』, 제2권, p. 699.

었다. 서구의 문물은 단지 기술이라는 시각이 아니라, 과학적인 방법을 일테한 문화론에 중점을 두고 연구되었다. 5·4 신문화운동 시기 과학에 대한 숭배는 절정에 달아 과학은 사회생활의 거의 모든 영역에 영향을 미쳤으며, 진독수, 채원매 등 신문화운동 전기의 지도자들은 오직 과학만이 중국이 당면한 문제를 해결할 수 있고 전통적 가치체계를 대신해서 현대화로 나아가는데 필요한 세계관을 제공해줄 수 있다고 확신하였다.

그러나 중국에서 1923년에 과학논쟁(科玄論爭)이 일어나면서 과학숭배사조는 진통주의자들의 완강한 저항에 부딪혔다. 과학논쟁이란 ‘과학과 현학’의 논쟁 또는 ‘과학과 인생관’ 논쟁이라고도 불리는 것으로 정문강, 호적, 오치취로 대표되는 과학파와 장군매, 양계초, 장동손 등이 주도하는 현학파와의 논쟁을 말한다. 독일유학에서 돌아와 서양철학을 가르치고 있던 장군매는 1923년 2월 14일 청화대학에서 해외유학을 앞둔 학생들을 대상으로 ‘인생관’이라는 주제로 강연을 하였다. 강연의 의도는 해외유학에서 중국학생들이 서양학문에 심취하여 중국적 정신을 완전히 저버리는 것을 경계하려는 것이었을 것이며, 과학의 영역과 구별되는 정신적 영역의 존재를 주장하는 형식으로 이루어졌다. 그의 강연은 과학이 대면하고 있는 사실세계 이외에 과학이 도달할 수 없는 정신세계 혹은 가치세계가 있음을 증명하고, 과학이 의의와 가치 문제를 해결할 수 없고 전통적 정신문화를 대체할 수 없다는 것을 증명하려는 것이었다.¹⁵⁾

여기에 丁文江이 「현학과 과학」이란 글을 발표하여 장군매를 공격함으로써 과학논쟁이 시작되었다. 장군매가 사람은 나 자신 이외의 사물과 인간에 대하여 늘 관찰하고 주장하며 바라는 바를 가지고 있는데 그것이 인생관이라고 한 다음, 그 특징은 주관적, 직관적, 종합적, 자유, 의지, 단일적이기 때문에 과학이 아무리 발전하더라도 해결될 수 있는 성질의 것이 아니라고 한 것에 대하여, 정문강은 장군매의 몸에 현학귀신이 내렸다고 깨도·비판하면서 과학은 외향적이고 교육과 수양에도 좋은 도구가 되며, 진리 탐구 능력과 예측

15) 趙德志, 『現代新儒家與西方哲學』, p. 22.

심을 갖게 하고 복잡한 현상에서 간단한 법칙을 발견하며, 혼란 속에서 질서와 논리적인 견해를 갖게 하고, 과학을 이해하면 생활의 즐거움을 만끽할 수 있다는 요지의 반박문을 실었다. 정문강, 王星拱, 唐鈺 등 과학만능주의를 주장하는 사람들의 논지에 따르면, 과학은 인생관 문제를 완전히 해결할 수 있고 오늘날 최대의 책임과 요구는 과학방법을 인생관 문제에 응용하는 것이며, 경험할 수 있는 세계 외에 초감각적 피안의 세계는 결코 존재하지 않는다고 한다. 일체의 정신현상은 물리현상과 마찬가지로 다 인과율의 지배를 받는다는 것이다.

당시 과학적 방법 자체의 유행 및 옛 가치체계의 해체 이후 나타난 새로운 가치와 이상에 대한 갈구에 힘입어, 과학논쟁은 과학파의 승리로 막을 내린다. 그러나 현학파가 제시한 몇몇 문제 제기는 과학적 실증방법으로 대신할 수 없는 것이었고, 현대신유학은 바로 여기에서 유학의 가능성을 찾았으며, 서학을 원용해서 유학을 현대적으로 재해석함으로써, 그 문제를 해결하고자 하였다.

2.3. 현대신유학의 문화론적 배경

현대신유학은 이름 그대로 유학을 현대적 요구에 맞게 변용하여 부흥시키려는 노력의 결과 나타난 현대판 유학이지만, 그 내재적 요인은 晚淸 이래 西勢東漸에 의해 생긴 동서문화의 충돌현상을 해결하려는 과정에서 자문화의 정체성을 규정하고, 미래에 대한 방향성을 제시하려는 일종의 문화사조이기도 하다. 賀麟은 5·4 시기 이른바 '사상문화를 빌어 문제를 해결하려는 노선'을 취하고 중국문제는 반드시 사상문화의 차원에서 착수하여 해결을 모색해야 한다고 주장하는 신전통주의가 바로 현대신유학이라 불리는 문화보수주의 사조라고 보았다.¹⁶⁾ 현대신유학의 탄생은 이러한 점에서 서양중심주의적 역사문화관에 입각한 신문화운동에 대립하는 보수적 반응을 보이면서도 또 신문화운동과 시대적 특성을 공유하고 있는 것이다.

16) 賀麟, 『五十年來的中國哲學』, 瀋陽: 遼寧教育出版社, 1989. pp. 1-3.

양수명의 현대신유학사상이 신문화운동의 기수인 진독수 등의 영향을 받아 형성된 것인은 의심할 여지가 없다. “정치적 개혁은 지엽적인 일이며, 더욱 근본적인 문제가 배후에 있다고 하는 더욱 앞선 깨달음을 얻을 수 있다. 만약 보다 더 근본적인 데서 시작하지 않으면 여러 가지 실천적 행위가 모두 쓸모 없어지며, 모든 서양문화 또한 받아들일 수 없게 된다. 이러한 깨달음이 언제 생겼는지 분명하게 말할 수는 없지만, 그래도 어느 정도 분명한 것은 신정년의 진독수 선생 등의 영향이다.”¹⁷⁾ 그러나 양수명은 서화파와 문제의 인식은 공유했지만 해결방안에서는 근본적인 차이를 드러낸다. 양자는 모두 동서문화의 이질성을 인정하고 서구문화를 수용해야 한다는 점에서는 인식을 같이 한다. 그러나 서화파가 동서문화의 이질성을 동일한 노선상의 속도의 차이, 즉 고급의 문제로 파악하고 발달된 근대문화로써 낙후된 고대문화를 대체해야 한다고 주장한 데 비해, 양수명은 동서문화의 이질성을 근본적인 노선상의 차이로 보고 유학의 재건을 기초로 서구문화를 흡수하는 길을 택하였다.

여기에는 만칭 이래 제기된 서양문화에 대한 인식, 그와 관련한 전통문화에 대한 평가, 그리고 실제 서양문화의 수용에 있어 양자의 관계를 어떻게 파악·치리할 것인가에 대한 방법론 등의 문제에서 근대 중국인이 거친 사상적 변천과정과 맞물려 있다.

양수명은 동서문화의 비교연구에서 무엇보다 문화의 심층구조, 근본정신을 밝혀야 한다고 주장한다. 그렇지 않고서는 서양문화를 제대로 수용할 수 없다는 것이다. 동서문화를 올바른 방식으로 정확하게 비교 연구하여 각각의 실체와 가치를 밝히는 것이 서양문화의 흡수에 앞서 선행되어야 할 작업이라는 것이다. 이것은 중국근대사에서 서양문화를 도입하려는 노력이 실패한 것에 대한 반성에 기인한다.

양수명은 서양문화와 동양문화 사이에는 양자를 가르는 본질적인 차이가 있다고 설명한다. 양수명은 이것을 ‘과학과 기예’로 대비하여 인식하고, 과학

17) 梁漱溟, 「東西」, 『梁漱溟全集』, 제1권, p. 335.

은 일종의 방법에 의지하여 많은 작은 경험들과 불완전한 지식들을 학문으로 성립시켜 지속적으로 탐구해 나아가는 것으로 여겼다.¹⁸⁾ 또한 서양의 과학과 중국의 기예라는 차이가 생겨나는 근본원인이 예술적 정신과 과학적 정신에 있다고 지적한다. 그는 동서문화가 각기 과학과 기예에 의거한 결과가 바로 현재화와 과거화 혹은 진보와 정체라고 하며, 과학은 실증된 객관적 법칙을 발견하고 그것을 축적하여 후대에 전달하는 데 비해, 기예는 개인이 홀로 터득한 조예로서 공인된 준칙이 없이 사제간에 마음으로 전해지고, 또 失傳되기도 하여 후인이 전인보다 못한 경우가 있고 현재가 과거보다 못할 수 있음은 필연적이라는 것이다. 양수명은 한마디로 서양문화는 현재화이고 동양문화는 과거화라고 부를 수 있다고 보았다. 그리고 이러한 학문방법의 차이를 '과학적 방법'과 '현학적 방법'이라 부른다. 현학적 방법은 현상을 변화시키지 않고 전체적으로 보며 외면적 관찰에 의거한 추측 혹은 현상에 대한 전체적 직관으로 이해하고, 과학적 방법은 조사와 실험을 통해 현상을 변화시켜 분석적으로 파악하는 것으로 여겼다.

양수명은 중국과 서양에 이러한 차이가 생겨나게 된 근본원인이 '자아' 혹은 '개인' 관념의 유무에 있다고 본다. 양수명에 의하면 과거 전통사회에서 중국인은 자아관념이 없다. 구체적으로 말하면, 중국인은 자신을 독립적 인격체로 여기지 않는다. 그러나 '개성의 신장'이 표현된 서양사회는 사회에 대한 도덕을 중시하며, 이것이 과학과 민주 정신의 뿌리가 된다고 생각하였다.

양수명은 나아가 동서문화의 이질성이 발생하게 되는 근본원인을 文化三路而설로 설명한다. 문화적 차이는 순전히 추상적인 양식의 문제이지만, 생활에서는 문제해결방법의 차이라고 여긴다. 양수명에 의하면 인류가 문제를 해결하는 방식에는 세 가지가 있고, 인류의 생활은 그 세 방향에서 벗어나지 않는다고 한다. 첫째, 생활 본래의 방향으로 욕망하는 것을 애써 취득하려고 하는 방식이다. 둘째, 문제에 부딪치면 문제를 해결하려 하지 않고, 그 처지에서 자기만족을 추구하는 방법이다. 셋째, 문제에 부딪치면 문제 혹은 요구를

18) 梁漱溟, 「東西」, 『梁漱溟全集』, 제1권, p. 354.

근본적으로 취소한다.

이 세 방법 혹은 방향이 생활의 ‘三路向’이며 생활의 근본은 의욕에 있고, 문화는 생활의 방법에 불과할 따름이다. 문화가 다른 것은 의욕과 추구방향이 다르기 때문이다. 따라서 양수명이 본 중국문화의 근본정신이 서양문화와 다른 것은 중국인의 ‘조화와 중용에 의거한 욕구의 추구’라는 경향성에 있다. 결국 양수명은 서화파가 동서문화의 이질성을 동일한 노선상의 속도의 차이, 즉 고급의 문제로 파악하고 발달된 근대문화로써 낙후된 고대문화를 대체해야 한다고 주장한 것에 대하여, “만약 서양문화와 접촉하지 않고 중국이 완전히 폐쇄되어 외부와 소통하지 않았다면, 다시 삼백년, 오백년 혹은 천년이 지나도 결코 과학적 방법과 민주의 정신이 생겨나지 않을 것이라고 단언”¹⁹⁾한다. 이러한 文化三路向설에 의하면, 동서문화는 근본방향이 다르기 때문에 일방이 타방에 비해 낙후되었다거나 진보했다고 평가할 수 없다. 동서문화가 근대에 명암이 갈린 이유는 시대적 요구에 대한 부합여부 때문인 것이다.

3. 양수명의 유학사상

양수명의 文化三路向설에 따르면 문화는 욕망하는 것을 애써 취득하려는 방식에서 자기 만족을 추구하는 방식으로, 자기 만족을 추구하는 방식에서 문제 혹은 요구를 근본적으로 소멸시키는 방식으로 발전했다고 한다. 따라서 양수명은 인류의 역사는 물질문화에서 도덕문화로 전환할 것이기 때문에 중국의 문화가 앞으로는 부흥할 것으로 보았다. 이런 관점에서 양수명은 그의 철학체계를 서양철학과 불교를 원용하여 주관적으로 재해석하고 있다.

3.1. 生機論적 우주론

양수명은 唯識과 베르그송의 철학을 원용하여 유가 형이상학을 새롭게 정립하였다. 그는 유가의 형이상학을 서로 대응하는 조화의 관점에서 이해한다.

19) 梁漱溟, 「東西」 『梁漱溟全集』, 제1권, pp. 392-393.

조화의 형이상학은 唯識을 원용하여 베르그송의 지속(duration)을 재해석한 生機論적 우주론으로 연결되고 베르그송의 생명개념과 테주학과와 철학이 결합되어 生の 참미와 즐거움의 철학으로 전개된다. 양수명이 말하는 지속은 불교의 유식학에서 말하는 찰나의 생멸을 의미하며, 무수히 많은 순간 순간의 감각과 생각의 이어짐이 양수명이 생각하는 우주이다. 그래서 찰나의 여럿을 합한 것이 전체를 이룬다고 보았다.

3.2. 직각주의 인식론

생기론적 우주론이 주로 문화론에 원용되는 데 비하여 직각주의 인식론은 양수명 인생철학의 기초가 된다. 양수명의 인식론은 유식의 三量(現量, 比量, 非量)을 재해석해서 이루어진 것이다. 먼저 현량(現量)은 단순한 감각을 가리킨다. 그것은 의미가 지각되지 않는 단순한 감각소여로서, 단지 우리에게 주어진 하나의 영상에 불과하다. 인식의 성립은 우선 감각 즉 현량에 의지한다. 그러나 현량의 작용만으로 인식이 성립하는 것은 아니다. 현량은 의미가 지각되지 않는 단순한 감각이기 때문이다. 현량을 자료로 삼아 의미를 지니는 개념을 구성하는 인식작용이 비량(比量)이다. 양수명은 비량이 오늘날 말하는 理智라고 한다. 비량은 각종 감각에서 공통점을 종합하고 차이점을 구별해서 정확하고 명료한 개념을 구성한다. 그러나 비량(比量)의 인식대상은 현량처럼 대상과의 관련 속에서 주어지는 것이 아니라 단지 우리에게 하나의 영상으로 주어진 獨影境이고, 그 인식내용은 共相이다. 그러나 그 영상은 質을 동반하지 않고 ‘見分’과 함께 생겨난다. 객관적 사물에 의지해서 變生하는 것이 아니라, 내 마음에서 생겨난 私인 것이다. 인식이 現량과 比量으로 구성되지만, 단지 현량과 비량에만 의지해서는 인식이 이루어질 수 없고 현량의 감각으로부터 비량의 추상적인 개념에 이르는 중간에 다른 작용이 있어야 하는 데 이것이 직각이다. 왜냐하면 현량은 단순한 감각이어서 영상만을 얻을 수 있을 뿐이므로, 比량이 이것을 가지고는 종합과 가별의 작용을 해낼 수 없기 때문이다. 양수명은 직각이 인식하는 것, 즉 직각의 인식대상을 ‘帶質境’이라 부른다. 대질경은 影이 있지만 영이 질과 일치하지 않는 것이다. 예를 들면 우리

가 하나의 소리를 들을 때 직각으로 그 妙味를 인식한다. 이때 귀가 들을 수 없는 소리 자체가 質이고, 묘미는 影이다. 양수명에 의하면 직각이 객관에 본래 없던 것을 덧붙인다는 점에서 비량(非量)이라고 부른다. 현량은 質에 대해 덧붙이거나 빼지 않고, 비량도 감각에 대해 종합과 간별의 작용을 하지만 덧붙이거나 빼지 않고 추상적 의미를 획득해 낸다. 그러나 직각은 그 실질에 맞대로 덧붙이므로, 그 본성상 주관적이라는 것이다.²⁰⁾

현량(現量), 비량(比量), 비량(非量). 이러한 구분은 서구 합리론 철학의 일반적 구분인 감정, 오성, 이성과 유사하다고 할 수 있다.

3.3. 유학개념들의 재해석

양수명은 상술한 직각주의 인식론을 바탕으로 조화의 형이상학에서 도출되는 생활태도를 연계시킨다. 조화의 형이상학에서 도출되는 생활태도는 ‘不認定’의 태도이다. ‘認定’과 ‘不認定’은 양수명의 용어로 ‘認定’이란 어떤 원리를 절대적으로 옳다고 믿으며 그것에 집착하거나 고수하는 태도를 말한다. 어떤 도리를 찾아 그것에 의거하여 가능하고 계산하는 것이 바로 ‘認定’이다. ‘인정’의 태도를 버리고 변화에 감응하여 저절로 가장 옳고 타당한 길로 나아갈 수 있는 앎과 능력이 맹자가 말하는 良知 또는 良能이며, 이것이 바로 직각이라고 양수명은 말한다.²¹⁾ 그는 또 옳음과 선함을 추구하는 본능 혹은 직각은 사람마다 다 갖고 있는 보편적인 것이라고 한다.

양수명은 직각을 본능과 거의 같은 의미로 사용하며, ‘仁’이 바로 本能, 情感, 直覺이라고 주장한다.²²⁾ 그가 본능이라는 용어를 사용하는 데에는 인간 행위의 원동력에 대한 인식이 작용하고 있고, 그 인식은 서구사상의 자의적 해석과 연결되어 있다. 양수명은 본능을 인간행위의 추동력의 근원으로 이해하고 본능의 그러한 측면을 유학에서 제시하는 윤리도덕의 내적 근거로 삼고

20) 姜重奇, 『梁漱溟의 現代新儒學』, 서울대학교 철학박사 학위논문, 2000년 2월. pp. 107-114.

21) 梁漱溟, 『東西』 『梁漱溟全集』, 제1권, p. 452.

22) 梁漱溟, 『東西』 『梁漱溟全集』, 제1권, p. 455.

지 하였다. 이 때문에 그는 본능을 본성과 동일시하고, 도덕성의 근거이자 도덕행위의 내적 원동력으로 이해하게 된 것이다.

양수명은 '不認定'의 태도를 공자의 중요한 특색 가운데 하나라고 강조하고, 고정된 원리를 추구하여 그것에 의지하려는 태도는 사람으로 하여금 내년의 평형상태(中)를 상실하고 의면에 기울게 한다고 비판한다. 양수명에 의하면, '不認定'의 태도는 직각에 의한 생활태도이고, 그 직각은 바로 '仁'이다. 직각은 사람에게 본래 있는 것이고 습관에 오염되지 않으면 원래 매우 예민한데, 이 예민한 직각을 공자는 '仁'이라고 부른다고 한다. 그래서 양수명에게 있어서 모든 악의 근원은 직각의 마비에서 비롯되며 다른 원인은 없다.²³⁾ 그래서 편안하여 느끼지 못하는 것은 "정감이 막히고 직각이 둔한" 것이고, 불안은 "정감이 두텁고 직각이 예민한" 것이다. 직각의 둔화, 즉 정감의 박약화는 모든 악의 근원이 된다. 따라서 유가 덕목의 핵심인 仁의 실현을 위해서는 예민한 직각을 견지하고 풍부한 정감을 배양해야 한다는 결론에 이르게 된다. 이 점에서 양수명의 현대신유학을 정감의 철학이라고 할 수 있는 것이다.

결국 양수명은 양명학, 그 중에서도 배주학파에 의해 계승되어온 공자사상의 비이성주의적인 측면을 이어 받아 정감의 의미를 재해석하고 있는 것이다.

양수명은 또 공자의 이해타산하지 않는 태도, 즉 '不認定'의 태도를 '절대적 즐거움'과 연결하여 이해한다. 공자는 어떤 절대적인 원리를 추구하여 그것에 얽매이지 않음으로, 상대적인 즐거움이 아닌 자득적인 즐거움을 즐길 수 있다고 여긴다. 따라서 양수명의 해석에 따라 仁이 정감이라면, 유학에서 예악의 강조는 정감을 배양하고 실천하는 양식으로 중요시되는 것이 당연해진다. 양수명이 예악을 중시하는 데에는 정감이 인간행위를 지배하는 결정적인 요소라는 비이성주의적인 인식이 자리하고 있는 것이다. 그에 따르면 우리 내면의 생명과 관련 있는 것은 감각과 결합된 직각, 이지와 결합된 직각으로 우리 내면의 생명과 외부가 소통하는 것은 오직 직각이라는 창문을 통해서이다.

23) 梁漱溟, 「東西」, 『梁漱溟全集』, 제1권, p. 452

4. 사회실천론과 민주의 거부

양수명의 문화론과 유학사상은 향촌건설론이라는 구체적인 실천방안으로 나타난다. 이것은 그가 유학에 대한 새로운 해석을 함으로써 생긴 가치체계를 기초로 구상된 이상사회의 청사진이다. 향촌건설론은 사회문화의 측면에서 중국과 서양이 서로 다른 문화적 경향을 가지고 있기 때문에 건설되는 이상사회 또한 다를 수밖에 없다는 것을 전제로 한다. 양수명의 문화론에서 중국과 서양의 이질성은 서로 다른 경향(向路)로 설명되어지며, 현상적으로 나타난 사회 문화적 차이는 결국 과학과 민주의 존재 여부로 귀결된다.

향촌건설론의 제기는 근대 서구의 민주에 대한 인식의 변화와 연결되어 있다. 양수명은 초기에 중국적 정신과 인생태도가 밑받침되어야 한다고 전제하지만, 과학과 민주의 보편적 가치를 인정하고 그것의 전반적인 수용을 주장한다. 그러나 1920년대 후반 이후 민주에 대한 수용의 입장에 변화가 생긴다. 그것은 인권과 법치를 근간으로 하는 근대 서구의 민주제도가 중국 고유의 문화와 정신에 부합되지 않으며 중국의 현실 문제를 해결하는 데 결코 도움이 되지 않는다고 본 것이다.

양수명은 서양문화는 민주와 과학의 두 특징으로 귀결될 수 있고, 서양문화의 특징은 모두 거기서 나오며, 그 특징은 “욕구의 전진적인 추구를 근본정신으로 하는” 문화삼로향설의 첫 번째 문화적 방법론에 의거한다고 여겼다. 서양문화와는 달리 중국문화는 “조화와 중용을 통한 욕구의 추구를 근본정신으로 하는” 두 번째의 문화적 방법론에 의거한다. 중국인은 그래서 밖에서 구하지 않고 내면에서 구하며 남을 탓하지 않고 자기 자신에게서 원인을 찾으며 사람과 외물, 사람과 사람 및 자신의 보편적 화해를 추구한다. 따라서 중국은 서양과 같은 민주와 과학을 낳지 않았다고 여긴다.

양수명은 중국에 근대 서구의 민주제도가 건립될 수 없는 세 가지 이유를 들고 있다. 첫째, 대다수 중국인들이 그것을 전혀 요구하지 않고 있기 때문이다. 둘째, 중국의 물질적 조건과 부합되지 않기 때문이다. 셋째, 이보다 더욱

근본적인 원인은 민주제도가 중국인의 고유한 정신과 부합하지 않기 때문이다.

양수명은 중국의 민족정신이 서양의 민주제도와 부합되지 않는다는 사실이 결코 중국문화가 서양문화보다 낙후하였음을 의미하는 것이 아니라 오히려 중국문화가 상대적으로 더 높은 단계에 도달했기 때문이라고 주장한다. 이것은 그의 文化三路向설에 근거한 것으로 서양의 정치제도 혹은 습관이 중국문화가 산출해낸 비교적 높은 정신에 비해 조야하고 천박하기 때문으로 인식하였다.

양수명은 사회, 경제, 정치의 측면에서 정감의 철학에 입각하여 중국전통사회를 해명한다. 사회적 측면에서 윤리본위는 인간사회의 각종 관계에서 가정이 근간이 됨을 중시한다. 사회질서 유지 또한 정감에 의한 예속에 기울어 있으며, 예속에 의해 해결되지 못하는 경우야 비로소 법률에 의지한다는 것이다. 경제적 측면에서 윤리본위는 일종의 재산공유 형태로 나타나는데 부부와 부자, 나아가 祖孫과 형제 등도 재산을 공유한다는 것이다. 정치적 측면에서는 전체 정치조직이 윤리적 관계에 놓여있을 뿐 아니라, 정치의 목적도 윤리적 안정성을 유지하는 데 맞춰지는 것으로 나타난다고 여긴다. 양수명은 향촌건설운동을 통해 그가 유학을 재해석함으로써 얻은 이상적 사회상의 구체적 실현을 모색했다고 할 수 있다. 또 그것은 한마디로 동서문화의 조화로운 융합을 통한 새로운 사회조직구조의 건설, 새로운 예속의 개발과 배양이었으며, 현대판 향약이라고 할 수 있을 것이다.

4. 맺는말

이상에서 살펴 본 동서문화에 대한 양수명 논리의 입지는 객관적 관찰에 근거한 파악이라기보다 자신의 문제의식에 따라 규정해 놓은 자의적인 측면이 강하다. 이러한 점에서 그의 현대신유학은 자신이 규정해 놓은 바에 따라 장점을 취하고 단점을 메우는 식의 유학의 서구화로 볼 수도 있을 것이다.

그러나 양수명의 현대신유학은 서세동점에 대한 대응방안으로 제시된 중체서용론이 지니는 한계를 자각하고 서구문화에 대한 총체적이고 근본적인 인

식이 필요하다는 생각에 도달하였다는 점에서 서화파와 차이가 없다. 양자는 서구문명의 뿌리로서 문화문제에 주목하고 동서문화의 근본적인 이질성에 주목하였다는 점에서 인식을 같이하며, 이 점에서 양수명은 당시의 완고한 보수파보다는 오히려 서화파에 더 접근하는 경향을 보여 준다.

양수명은 동서문화의 특수성은 동서문화가 추구하는 근본방향이 다르기 때문에 낙후와 진보를 논할 수 없다고 말한다. 이는 공시적 측면에서 문화의 민족성을 중시하는 문화다원론이다. 서로의 가치를 인정하는 조화의 입장에서 양수명의 이러한 관점은 현대의 사회적 문제해결에 많은 실마리를 제공한다. 나아가 양수명이 문화문제에서 해결방안으로 제시하고 향촌건설운동을 통해 실현하고자 한 동서문화의 조화로운 융합은 아직까지도 여전히 우리사회의 화두임에는 틀림이 없다. 근대를 통해 전통의 단절을 겪은 우리에게 양수명이 제기하는 문제해결 방식과 관점은 시사하는 바가 크다.

생명의 위기와 과학만능주의에 대한 문제제기가 더욱 커지는 오늘날 현대신유학의 전통에 대한 재인식은 조화와 소통의 문제를 해결하는 데 매우 중요한 단서를 제공할 것이라 여겨진다.

참 고 문 헌

- 趙德志, 『現代新儒家與西方哲學』, 方克立·李綿全 主編, 現代新儒學研究叢書, 瀋陽: 遼寧大學出版社, 1994.
- 嚴復, 『嚴復集』, (中國近代人物文集叢書), 北京: 中華書局, 1986年.
- 姜重奇, 「梁漱溟의 現代新儒學」, 서울대학교 철학박사 학위논문, 2000년 2월.
- 鄭大華, 「梁漱溟與現代新儒學」, 『現代新儒學研究論集』(2), 方克立·李綿全 主編, 北京: 中國社會科學出版社, 1991. 12.
- 朱義祿, 「梁漱溟新王學述評」, 『現代新儒學研究論集』 1, 方克立, 王錦全 主編, 北京: 中國社會科學出版社, 1989.
- 朱伯崑, 「梁漱溟先生的儒學觀」, 『國際儒學研究』 제3집, 國際儒學聯合會, 北京: 中國社會科學出版社, 1997.

梁漱溟, 『梁漱溟全集』, (전8권) 제5권, 濟南: 山東人民出版社, 1989. 5~1993. 6

舒大剛, 『中國十大名儒』, 延吉: 延邊大學出版社, 1991.

善峰, 『梁漱溟社會改造構想研究』

賀麟, 『五十年來的中國哲學』, 瀋陽: 遼寧教育出版社, 1989.

《中文抄錄》

現代新儒學的成立及其意義

— 以梁漱溟思想爲主 —

朴洛圭·金伯昀

本篇文章從19世紀‘西勢東漸’的危機意識與接受西方文明的角度來，研究“現代新儒學的成立”及其演變。

在序言，簡述梁漱溟提出現代新儒學思想以前的社會文化發展過程，即從鴉片戰爭到洋務運動到5·4新文化運動的變化過程。

在本論分爲三個部分開展分析：一、現代新儒學的創始人梁漱溟思想的文化論成立背景，即分析梁漱溟的思想轉變和其思想的成立背景及時代背景，包括科玄論爭。在分析梁漱溟的思想轉變當中，注重于梁漱溟的功利的人生觀到佛教人生觀到儒教人生觀的環節，‘苦’的世界觀到‘樂’的世界觀的轉變，又說明梁漱溟的“文化三路向”說；二、梁漱溟的儒學思想，即基于“文化三路向”說的生機論的宇宙論，直覺主義認識論及梁漱溟所解釋的儒學的重要概念；三、梁漱溟的社會實踐論，即鄉村建設論。鄉村建設論是梁漱溟所想的未來社會藍圖，原本是梁漱溟現代新儒學的立論點，在此加以分析東西文化區別之淵源。

在結論，作者給梁漱溟現代新儒學做了些評價及現代意義。