

# 胡適의 '近代' 受用과 '社會進化論'

김상원\*

---

## ◁ 목 차 ▷

- I. 왜 胡適과 社會進化論인가
  - II. 社會進化論의 時空間的 變容
    - 1. 사회진화론의 탄생과 분화
    - 2. 동아시아 삼국에서의 변용
    - 3. 중국에서의 변용
  - III. 胡適의 社會進化論 受用과 變容
    - 1. '社會進化論'에서 '實驗主義'로
    - 2. '社會有機體說'에서 '건전한 個人主義'로
    - 3. '全盤西化論'으로의 귀착
- 

## I. 왜 胡適과 '社會進化論'인가

본 연구는 19세기말에서 20세기초에 이르는 시기에 중국 지식인들이 '서구'와 '근대'를 인식하는 데 절대적인 영향을 미쳤던 '社會進化論'을 호적이 어떻게 인식하고 수용해 나갔는지를 밝히기 위한 것이다. 그것을 위해 본 연구는 우선 '사회진화론'이 어떠한 역사적 맥락에서 탄생했으며, 그것이 동아시아 문명권, 특히 중국에 수용될 때는 어떠한 변용 과정을 거쳤는지를 살펴보고자 한다. 이를 기초로 '사회진화론'에 기반한 호적의 '근대' 인식과 수용이 각 시기별로 어떠한 변화 과정을 거쳤는지를 그의 대표적 사상과 주장이라고 할 수 있는 '實驗主義'와 '個人主義', 그리고 '全盤西化論'을 통해 추적해 보고자 한다. 그리고 이러한 연구 과정을 통해 신문화운동 시기 호적의 '사회진화론' 수용과 '근대' 인식 과정을 총체적으로 조망해봄으로써, 전통에서 근대로의 문화적 전환기에 호적이 취했던 문화전략이 갖는 역사적 의의와 한계, 나아가 그것의 '현재적 의미'를 재해석해 보고자 한다. 그것은 구체적으로 호적의 '실험주의'와 '개인주의' 사상, 그리고 '전반서화론'이 서구적 '근대'에

---

\* 한양여대 중국어과 전임강사

대한 문화적 대응 전략으로 적합한 것이었는지, 그리고 그것들이 현재에도 여전히 실효성을 갖는 문화전략인지, 호적이 근대를 인식하고 수용하는 데 있어서 서구 중심의 편향성은 없지 않았는지 등의 문제에 대해 나름의 실마리를 찾아나가는 과제가 될 것이다.

## II. 社會進化論의 時空間的 變容

### 1. 社會進化론의 탄생과 분화

다윈은 1859년 《종의 기원》에서, 자연 상태에서 생물들은 일반적으로 살아남을 수 있는 수보다 더 많은 생명을 탄생시킨다. 때문에 이들 사이에는 필연적으로 생존을 위한 경쟁이 수반된다. 경쟁에서 살아남기 위해 생물들은 생존 환경에 적극적으로 적응해 나가게 되며, 이 과정에서 종의 변이가 일어난다. 결국 종의 변이를 통해 생존 환경에 유리한 능력을 획득한 개체는 생존하고 그렇지 못한 개체는 자연 도태된다고 주장했다. 그리고 이를 자신의 생물학적 진화론으로 체계화했다. 사회진화론은 바로 이 '생물학적' 진화 법칙인 '生存競爭'과 '適者生存'의 개념이 '인간 사회의 진화'에도 동일하게 적용된다는 시각에서 출발한다. 그리고 '생존경쟁'과 '적자생존'에 기초한 사회적 '進化'를 '進歩'와 동일시함으로써, 애초 생물학적이고 가치 중립적 개념이었던 '진화'를 인간 중심적이고 가치 지향적 개념인 '진보'로 변용시켰다.<sup>1)</sup>

애초 사회진화론은 "개인주의를 주된 교의로 삼는 자유방임주의적 자본주의체제의 정당화 이념"<sup>2)</sup>으로, 19세기 후반 "영국사회의 탐욕적 개인주의를 정당화시켜주

1) 19세기 중반과 후반은 유럽 지성사에서 자연과학의 발전에 따라 사회과학에서도 실증주의적·자연주의적 관점의 유행이 극에 달했던 시대였다. 당시 사회사상의 주도적 경향으로서 사회진화론은 인간과 자연의 역사법칙의 동일성, 자연과학과 사회과학의 방법론적 동일성이라는 개념에 기초하고 있었다. 그러나 20세기에 들어서면서 사회진화론을 비판하는 사조가 등장하기 시작했다. 즉 사회과학과 철학에서 관념론적 경향, 특히 딜타이의 생활학과 신칸트주의가 대두하면서, 기존의 실증주의적, 자연주의적인 방법론은 비판받기 시작했다. 딜타이는 "인문과학은 본질적으로 일정한 목표를 추구하는 인간의 자유로운 활동을 연구하는 정신과학"이라면서 자연과학과 차별성을 가진다고 주장했다. 맑스주의자들도 역사법칙과 그 규칙성은 자연법칙에 의해 대체될 수 없다고 주장했다. 이후 사회과학에서 자연주의적, 생물학적, 진화론적 이론들은 비과학적이고 비역사적인 것으로 간주되었으며, 사회진화론의 영향력도 점차 소멸되어 갔다. 박찬승, 〈한말·일제시기 사회진화론의 성격과 영향〉, 《역사비평》 제간 32호, 1996년 봄, 340, 349, 352쪽 참조.

2) 김병곤, 〈사회진화론의 발생과 전개〉, 《역사비평》 제간 32호, 1996년 봄, 305쪽.

었고, 또 성공을 향한 당시 자본가들의 정력적 추구를 합리화시켜<sup>3)</sup>주기 위해 탄생한 것이었다. 사회진화론이 등장한 19세기 후반은 산업혁명이 어느 정도 마무리되면서 자본가계급과 노동자계급의 분화와 갈등이 고조되던 시기였다. 이 시기 대표적 사회진화론자인 스펜서(Spencer, H. : 1820~1903)는 개인간의 자연적 불평등과 능력에 따른 사회구조의 계층화는 당연한 것이라면서 자본가계급과 노동자계급의 사회적 분화를 생존경쟁과 적자생존의 논리로 설명했다. 또한 그들은 인간의 자유의지에 의해 사회가 운영될 때 가장 이상적인 진보가 이룩될 수 있다면서, 사회적 불평등을 해소하기 위한 노력들은 자연법칙을 저해하는 것이라고 주장했다.<sup>4)</sup> 이러한 논리에 따르면 자본가계급이 누리는 경제적 부와 사회적 지위는 그들의 능력의 결과이자 보상이었으며, 노동자계급의 빈곤은 그들 자신의 경쟁력, 즉 능력의 결핍에서 온 것이지 자신들의 과도한 착취에서 온 것이 아니었다.<sup>5)</sup> 한편 사회진화론자들은 생존경쟁을 통한 사회적 ‘진보’ 효과를 강화하기 위해서는 ‘개인’의 자유로운 경쟁을 완전하게 보장하는 자유방임주의 경제가 필요하다고 주장했다. 그리고 인류의 진화과정은 생물의 진화과정과 마찬가지로 급속하게 이루어지는 것이 아니라면서 급격한 사회변혁을 추구하는 것을 비판했다. 이처럼 사회진화론은 기본적으로 19세기 자본가계급의 지배질서가 확고해지고 이에 대한 노동자계급의 저항이 강화되는 시점에 자본가계급의 입장을 합리화해주고, 자본주의적 사회질서를 더 공고히 해주었던 사회이론이라고 할 수 있다.<sup>6)</sup>

- 3) 조경란, 〈중국에서의 사회진화론의 수용과 극복〉, 《역사비평》 32호, 1996년 봄, 327쪽.
- 4) 사회진화론에는 당시 자유주의의 기본적 신조인 자유방임의 강조, 개인주의의 주장 등이 주된 내용으로 담겨 있다. 스펜서는 정부의 제약으로부터 개인의 자유를 주장한다는 데서 자유주의의 전형적 내용을 포함하고 있다. 그러나 그가 말하는 자유는 강제와 속박으로부터의 자유라기 보다는 단순히 정부로부터의 자유였다. 따라서 그는 경제적인 측면에서 개인의 자유로운 경쟁을 가장 중시할 뿐, 자유의 또 다른 측면인 개인이 겪는 사회·경제적 제약에 대해서는 무관심했다. 이러한 사회진화론의 맹점에 대해 러셀(Bertrand Russel)은 자유방임의 경제학에서 주장하는 시장의 자유경쟁이란 법률의 보호 하에서 이루어지는 인위적 경쟁으로 다윈이 말하는 자연계의 생존경쟁처럼 완전히 자유롭고 방임적인 것은 아니라고 비판하기도 했다. 김병곤, 〈사회진화론의 발생과 전개〉, 《역사비평》, 308쪽과 312쪽 주1)번 참조.
- 5) 도덕성이 자연적인 것이고, 그것이 사유재산의 획득 능력과 생존 능력으로 정당화된다면, 또 사회구조가 이러한 자연적 원칙에 의해 변화 유지된다면, 사회의 유산계급의 무산자에 대한 지배는 자연적인 것으로 인식되고 만다. 특히 유전에 의해 이러한 유산자 중심의 사회구조는 영속적인 것으로 변화하고 만다. 만약에 이러한 이론을 전적으로 받아들인다면 사회의 진화는 인간의 생존을 위한 능력의 유무라는 하나의 명제 속으로 간혀 그 방향성이 고착되고 만다. 즉 사회의 진화를 설명하려는 이론인 사회진화론은 사회질서의 변화방향을 단선적으로 고정시키고 제한하는 대단히 보수적인 이데올로기로 귀결되고 만다. 그리고 이 이념 속에서 자유주의의 고유한 가치는 유산자의 재산 축적의 자유가 되고, 부의 불균등한 분배를 정당화하는 결론이 도출된다. 김병곤, 〈사회진화론의 발생과 전개〉, 《역사비평》, 311쪽 참조.

한편 사회진화론자들은 사회도 생물과 마찬가지로 각각의 직분과 기능을 가진 개인들이 유기적으로 결합한 일종의 유기체이며, 따라서 각 개인들이 조화를 이루고 제 구실을 다할 때 사회도 진보해나갈 수 있다는 이른바 '社會有機體說'을 제기하기도 했다. 이는 개인보다는 사회(집단 혹은 공동체)를 중시하고, 개인을 사회를 위한 종속적인 존재로 규정하는 것이었다. 그리고 각 개인들에게 사회의 안정적 발전을 위해 현재 자신에게 주어진 직분을 충실히 수행할 것을 묵시적으로 강요하는 것이었다. 따라서 '사회유기체설'은 결과적으로 사회의 '진보'가 아니라 현 사회체제의 안정적 재생산과 영속적 유지, 즉 '보수'를 추구하는 것이었다고 할 수 있다.

이처럼 사회진화론 속에는 개인의 경쟁에 국가가 개입하기보다는 오히려 이들의 자유로운 생존 경쟁을 보장해야 한다는 개인주의와 자유방임주의, 급격한 사회개혁이 아니라 적자생존과 같은 자연스러운 진화 과정을 통해 인류가 진보해 왔다는 개량주의적 역사관, 그리고 집단을 위한 구성원들의 결속과 기존 체제의 안정적 재생산을 중시했던 보수주의 등이 결합되어 있었다. 뿐만 아니라 사회진화론은 산업혁명에 성공한 서구 열강들이 일국 자본주의체제를 뛰어넘어 식민지를 개척할 필요성과 그 정당성을 뒷받침하는 이론적 기초를 제공해주기도 했다. 그리고 이러한 제국주의적 국제질서를 구축해나가는 과정에서 식민지 국가에 대한 인종적·문화적 차별주의를 합리화시켜주는 이데올로기 역할을 수행하기도 했다. 사회진화론이 내포하고 있는 이러한 각종 다양한 이론적 요소들로 인해, 사회진화론은 애초부터 그것을 수용하는 주체들이 처해있던 정치적·경제적·문화적·역사적 맥락과 추구하는 지향점의 차이에 따라 서로 확연히 다른 이해와 수용 양태를 보여줄 수밖에 없었다.

예를 들어 크로포트킨(Kropotkin, Pyotr Alekseevich : 1842~1921)은 사회진화론에 대한 일반적 인식인 진화는 우선 사람과 사람, 사회와 사회 사이의 투쟁을 통해 실현된다는 이론적 전제를 부정했다. 대신에 화해와 협력이 바로 인류의 공통적인 특징이며, 바로 이 '相互扶助'를 통해서만이 사회의 진화와 문화의 발전이 더욱 완전해 질 수 있다는 '相互扶助論'을 주장함으로써 진화론을 상호경쟁이 아니라 상호협조의 이론으로 변용시켰다. 또한 헉슬리(Huxley, Thomas Henry : 1825~1895)는 진화론을 자연의 '適者生存'의 법칙에 의해 지배되는 '우주과정(Cosmic Process)'과 인간사회에만 존재하는 '윤리과정(Ethical Process)'으

로 구분했다. 그리고 인간은 우주과정의 지배를 받는 자연의 일부이지만 능동적으로 자연법칙을 바꾸어 나갈 수 있는 윤리적 존재이기도 하다는 점을 강조했다. 또한 나아가 인간사회의 진화는 자연법칙을 얼마만큼 충실하게 모방하는가 하는 ‘우주과정’이 아니라, 그것과 얼마만큼 잘 ‘투쟁’해 나가는가 하는 ‘윤리화 과정’에 중점이 맞추어져야 한다고 주장했다.

## 2. 동아시아 삼국에서의 변용

한편 동아시아 한·중·일 삼국의 지식인들에게 있어서 ‘진화론’은 애초부터 “생물학적인 이론으로서보다는 자기 존재의 운명과 직결된 사회이론 혹은 사회인식론과 세계이해로서 받아들여졌다. 어떤 면에서 이들에게 필요했던 것은 생물학 이론으로서의 진화론이 아니라, 인간사회의 진화·발전을 설명하고 선진 열강과 어깨를 나란히 하는 데 필요한 사회이론으로서의 진화론이었다.”<sup>7)</sup> 서구 열강의 침략이 가져온 국가적·민족적 위기 앞에서 동아시아 지식인들에게는 “여러 계급·계층·집단으로 이루어진 인민을 어떻게 해서 국민으로 同形化하여 서구열강과 대치할 수 있는 근대국가를 만들어낼 수 있는가”<sup>8)</sup>하는 것은 매우 중요한 시대적 과제로 대두될 수밖에 없었으며, 이는 곧 ‘국가’와 ‘민족’에 대한 새로운 자각의 필요성을 제기해주었다.

이 때문에 동아시아 한·중·일 삼국의 지식인들에게서는 사회진화론이 설파하는 ‘생존경쟁’과 ‘적자생존’의 법칙을 개인간이 아닌 ‘국가’와 ‘민족’의 국제관계에 확대 적용하려는 경향이 두드러지게 나타난다. 동아시아의 지식인들은 사회진화론을 ‘弱肉强食’에 입각한 새로운 근대적 국제질서를 인식하는 이론으로 확장시키는 한편 낙후하고 열등한 국가적·민족적 상황을 부각시켜 나갔다. 그리고 이렇게 함으로써 각국이 당면한 망국의 위기에서 벗어날 수 있는 자구책을 적극적으로 강구해 나가도록 하는 이론적·방법론적 근거로 변용해 나갔다. 이들은 또한 ‘국가’와 ‘민족’이라는 법률적·혈연적·문화적 공동체를 탄생시키고 강화해 나가는 이론적 근거로 ‘사회유기체설’을 활용해 나갔다. 뿐만 아니라 ‘국가’와 ‘민족’을 중심으로 단결하여 당면한 서구의 침략에 대처해 나가기 위한 대항이론인 ‘애국주의’와 ‘민족주의’

7) 윤건차, <일본의 사회진화론과 그 영향>, 《역사비평》 제간 32호, 1996년 봄, 314~315쪽 참조.

8) 윤건차, <일본의 사회진화론과 그 영향>, 《역사비평》, 317쪽 참조.

로 변용시키기도 했다. 이는 동아시아 한·중·일 삼국의 사회진화론 수용에 공통적으로 나타나는 현상이다. 결국 동아시아 한·중·일 삼국의 지식인들은 사회진화론 수용을 통해 각 국가와 민족의 국가의식과 민족의식을 일깨워주고 강화시켜 줌으로써 근대적 '국가' 수립과 민족공동체 의식의 탄생을 촉진시키는 계기를 마련하고자 했던 것이다.

그런데 사회진화론의 확대 변용은 애초의 의도와는 달리 적지 않은 부작용을 불러일으키기도 했다. 동아시아 지식인들에게 있어서 사회진화론은 당면한 냉혹한 현실을 직시하고 그것을 극복해 나갈 수 있는 하나의 대항이론으로 기능하기도 했지만, 자신들이 처한 현실을 무기력하게 받아들이게 하고, 그러한 무기력함을 합리화시키는 패배적이고 기만적인 이론으로 기능하기도 했기 때문이다. 즉 사회진화론의 이론체계를 무비판적으로 수용할 경우 제국주의 국가들은 생존에 적합한 반면 정작 자신들은 부적합한 존재라는 인식에서 벗어날 수 없었다. 이는 곧 힘의 우위에 입각한 서구 중심의 국제질서와 그들의 정치·경제적 침략을 용인하는 패배주의적 현실인식을 고착화시키는 결과를 가져오기도 했다. 그리고 사회진화론 수용의 목적은 서구 제국주의 국가들의 패권적 국제질서 그 자체를 극복하는 것이 아니라 그 질서 속으로 적극 편입하기 위한 것으로 변질되기도 했다. 이 때문에 동아시아 지식인들이 '愛國主義'와 '民族主義'를 호소하며 '약육강식'의 논리가 지배하는 세계 속에서 국가와 민족을 중심으로 단결하여 强者·適者が 되어야만 한다는 자기강화의 주장 속에는 서구 중심의 근대 질서 극복이 아니라 새로운 침략과 패권에 대한 지향이 담겨 있는 경우가 더 많았다.

### 3. 중국에서의 변용

19세기말 중국 지식인들은 淸日戰爭에서의 패배와 變法維新의 실패를 겪으면서 洋務運動 시기의 '中體西用'과 같은 절충적인 인식과 대응으로는 더 이상 당면한 총체적 위기를 극복할 수 없다는 것을 절감했다. 이러한 위기의식 속에서 새로운 이론적 돌파구를 모색하고 있던 중국 지식인들을 중심으로 차츰 스펜서의 사회진화론에 대한 접촉과 소개가 이루어지기 시작했다. 그리고 1898년 헉슬리(T. Huxley)의 《진화와 윤리(Evolution and Ethics)》라는 책이 嚴復에 의해 《天演論》이라는 이름으로 번역되어 나오자 중국 지식인들은 사회진화론을 커다란 충격과 함께 체계적으로 수용해 나가기 시작했다. 나아가 이 책을 통해 중국이 국제사

회에서 처해 있는 열악한 상황을 새롭게 인식하고 그 대안을 모색해 나가기 시작했다.

엄복의 사회진화론 수용과 소개 또한 당시 여타의 동아시아 지식인들과 유사한 동기와 목적을 갖고 있었다. 그는 중국인들에게 ‘國民意識’과 ‘民族意識’을 불어넣어 ‘國家’를 구심점으로 강력하게 단결하여 당면한 위기상황을 돌파하고, ‘악용강식’의 냉혹한 국제경쟁 속에서 ‘中國’과 ‘中華民族’이 살아남을 수 있는 경쟁력을 갖게 하기 위해 사회진화론을 소개한 것이었다. 다시 말해 엄복은 서구 제국주의 열강의 침략에 맞서 ‘중국’과 ‘중화민족’이 생존해 나갈 수 있기 위해서는 유기적 통일과 유력한 질서의 구현체로서의 근대적 ‘국가’의 건설과 근대적 ‘국가’의 핵심적 구성요소인 근대적 ‘국민’의 양성이 필수적이라고 생각했다. 그래서 그는 전근대적인 ‘중국’과 ‘중국인’을 근대적 ‘중국’과 ‘중국인’으로 재생시키기 위해 ‘사회유기체론’에 입각한 사회진화론을 중국에 소개했던 것이다.

이러한 엄복의 개인적인 동기와 목적은 《天演論》을 원전에 대한 충실한 직역이 아니라 임의 선택에 의한 편역이자, 원전에 대한 자신 나름의 이해를 피력한 책으로 둔갑시키는 결과를 가져오기도 했다. 《天演論》 출간 당시 사회진화론에 대한 그의 기본적인 입장은 인간사회를 우주과정 속에 포괄시키는 스펜서의 견해에 동조하고 있었다. 이는 중국이 국내외적으로 처해 있는 긴박한 위기상황을 중국인들에게 분명히 각인시키기 위해서는 헉슬리의 ‘윤리적 진화론’보다 스펜서의 ‘사회진화론’을 보편적인 법칙으로 제시하는 것이 보다 효과적이라고 판단했기 때문이다. 그러나 그의 사회진화론 소개는 또한 중국이 당면한 위기를 타개하고 계속해서 생존 발전해 나가게 하기 위한 것이라는 목적도 갖고 있었다. 따라서 개인과 국가의 자유로운 경쟁과 적자생존을 강조함으로써 제국주의의 지배를 합리화하는 스펜서의 관점보다는 자연법칙과의 능동적인 투쟁과 그것을 통한 사회의 진보를 강조하는 헉슬리의 관점이 중국에 더욱 절실한 것으로 선택될 수밖에 없었다. 그리고 이러한 현실적인 선택은 엄복으로 하여금 원칙적으로는 스펜서의 사회진화론을 지지하면서도 헉슬리의 책을 선택 번역하도록 만들었다. 《天演論》은 바로 이러한 의도와 목적에서 번역된 책이었기 때문에 당시의 중국 지식인들에게 폭넓은 공감대를 획득할 수 있었을 뿐만 아니라 당면한 위기 상황을 극복해 나갈 수 있는 중국적 시각과 이론을 제공해 주는 긍정적인 역할을 수행할 수 있었다.

한편 사회진화론이 중국에 수용된 이후 발생한 의미 있는 변화 중의 하나가 바로 ‘時空間 의식의 변화’와 그에 따른 ‘가치관의 변화’일 것이다. 주지하다시피 오랜

시간동안 중국은 농경사회의 틀을 유지해 왔으며, 중국인들의 생활도 자연적 '시간'의 주기적 반복으로부터 절대적인 영향을 받아왔다. 그러나 사회진화론과 함께 산업혁명 이후 폭발적인 생산력 증대에 기초한 서구의 근대적 시간 의식이 들어오면서 기존의 시간 의식은 일대 조정의 계기를 맞이하게 되었다. 즉 중국인들의 생활 의식 속에 순환적이고 반복적으로 존재하던 시간 의식은 직선적이고 발전적인 시간 의식으로 전환되기 시작한 것이다. 이러한 시간 의식의 변화가 중요한 의미를 갖는 이유는, 그것이 중국인들로 하여금 그 동안 금기시 되어 왔던 전통적 가치관에 대한 대대적인 조정과 전환을 불가피한 것으로 받아들이게 하는 중요한 계기로 작용했기 때문이다.

농경사회에서 한 인간이 평생동안 경험할 수 있는 시간의 양식은 매우 고정적이고 제한적인 것이었다. 예를 들어 할아버지와 아버지가 한 해 동안 논에서 거두어 들일 수 있었던 수확량이나, 아버지와 내가 거두어 들었던 한 해 수확량이나, 나와 내 자식이 거두어 들인 수확량이나, 내 자식과 손자가 거두어 들인 수확량에는 커다란 변동이 없었다. 이처럼 한 인간이 평생의 시간대 속에서 경험할 수 있는 생산량은 특별한 자연재해의 변수를 제외하고는 매우 고정적이었다. 뿐만 아니라 평생의 시간 속에서 영위되는 삶 또한 주기적인 반복의 연속이었다. 즉 한 인간이 어린 시절 바라본 할아버지의 일상은 아버지와 자신, 그리고 자식, 손자에 이르기까지 커다란 변화 없이 그대로 반복되었다. 이러한 일상의 주기적 반복 속에서 시간은 자연의 주기에 따라 순환하고 대대로 반복되는 것으로 인식될 수밖에 없었다. 그리고 이러한 일상이 주기적으로 반복되는 한 그 일상 속의 의식과 행위들을 규정해온 전통적인 도덕률과 가치관은 여전히 그 생명력을 유지해 나갈 수 있었다. 그것들은 할아버지, 아버지의 시대와 마찬가지로 나의 시대에도 여전히 동일한 효력과 가치를 발휘했으며, 앞으로도 그러할 것으로 받아 들여졌다. 때문에 이들은 전통적 도덕률과 가치관을 바꾸어야 한다는 생각을 쉽게 할 수 없었고, 그럴 필요성도 그다지 강하게 느끼지 않았다. 오히려 그러한 변화 혹은 변화 시도는 기존의 질서와 일상을 혼란스럽게 만드는 것으로 인식되었기 때문에 금기시하고 터부시하는 것이 일반적이었다.

그러나 사회진화론 속에는 하루하루가 다르게 확대 재생산되고 있는 산업사회의 변화와 발전에 대한 낙관적인 믿음, 그리고 그것에 기초한 직선적이고 발전적인 시간 의식이 담겨 있었다. 따라서 사회진화론을 수용한다는 것은 산업사회의 메커니즘을 받아들이는 것이었을 뿐만 아니라 변화와 발전에 대한 믿음과 당위성을 받



아들이는 것이기도 했다. 그리고 이러한 변화에 의한 발전 도식을 당연시하는 태도는 기존의 가치관과 도덕률에 대한 회의와 도전을 자연스럽게 받아들여지게 하는 계기가 되었다. 이에 수 천년동안 기본적으로 자기반복을 거듭해 온 중국의 전통적인 도덕체계와 가치체계는 필연적으로 일대 조정을 피할 수 없게 되었다. “循環論的으로 해석되었던 春秋公羊學도 진진적이고 單線論的인 것으로 재구성됨으로써 역사인식의 변화를 초래했다. 그리고 중국의 전통적 사고인 ‘天不變, 地不變, 道亦不變’이라는 불변적 가치 인식이 변화를 초래했다.”<sup>9)</sup> 이처럼 사회진화론의 수용을 통한 시간 의식과 가치관의 변화는 향후 反傳統과 反儒家를 전면적 기치로 내건 新文化運動이 적극적으로 추진될 수 있는 중요한 기초로 작용했다.<sup>10)</sup>

한편 중국인들의 사회진화론 수용은 ‘자신들이 天下(세계)의 中心’이라는 전통적인 공간 의식에도 커다란 조정을 초래했다. 애초 중국인들은 서양의 선교사들이 펼쳐 보여주는 소위 ‘세계’ 지도를 쉽게 인정할 수 없었다. 그곳에는 중국이 중심이 아니라 동쪽 변방에 위치해 있었기 때문이다. 그 거부 반응이 얼마나 거셌던지 서양 선교사들은 미 대륙을 왼쪽이 아닌 오른쪽으로 이동시킴으로써 중국인들이 원하는, 즉 중국이 세계 지도의 중앙에 자리잡는 그러한 세계 지도로 바꾸어 제시해 주어야만 했다. 그랬던 중국인들에게 사회진화론은 새롭게 재편되는 근대적 국제 질서 속에서 중국이 차지하는 위상을 현실적이고 객관적으로 재인식하게 해주는 결정적인 계기를 마련해 주었다. 뿐만 아니라 중화주의 지역질서를 유지해 주던 중화사상 또한 더 이상 동아시아 지역에서의 중국인들의 자존과 정체성을 담보해줄 수 없다는 점을 받아들여지게 하는 계기를 마련해 주었다. 그리고 이는 결국 중국인들로 하여금 중국이 세계의 ‘中心’이 아니라 세계의 ‘一部’라는 객관적인 사실과 ‘邊

9) 조경란, 〈중국에서의 사회진화론의 수용과 극복〉, 《역사비평》, 326쪽.

10) “진나라가 중국을 통일한 이후 清代에 이르기까지 중국문화의 본질은 유학을 중심으로 한 선진사상에 있었다. 그러므로 先秦諸子學이 중국문화사상의 중심이고 본이며 始이다. 그리고 진대 이후의 문화는 바로 이 선진제자사상의 현재적 응용이다. 이것은 곧 經은 변하지 않고 經에 대한 해석만 변하는 것이다. 이것을 ‘反本復始’라 한다. 즉 새로운 세대가 오면 그 근본과 시초로 다시 돌아가 현재의 문제해결의 방식을 찾는다. 이것이 바로 공자가 말하는 ‘溫故而知新’하는 것으로써 당연한 현실문제 해결의 지침을 바로 선진의 학술정신에서 찾는 것이다. (……) 청대에 이르기까지 새로운 나라가 탄생한다고 할지라도 그 문화사상은 전대의 부정이 아니라 전대의 계승이었고, 이 계승은 선진정신에 의거한 계승이었다. 그리고 비록 후대가 전대의 학술문화사상을 비판한다고 할지라도, 언제나 그 비판의 표준은 선진학술문화사상이었다는 것이 중국학술문화발전의 커다란 특색이었다. (……) 적어도 청대에 이르기까지 중국문화사상은 시대에 따라 변화하기는 했으나 그 변화의 표준은 언제나 선진학술사상에 淵源했다. 그러나 오사 시대 중의 反전통주의는 전통중국의 사회와 문화의 속박으로부터의 해방이었다.” 김병채, 〈오사운동과 근대화연구〉, 《철학논집》2, 한양대학교 철학회, 1990.9. 212~213쪽, 216쪽.

方'으로 내몰린 비참한 현실을 받아들일 수밖에 없게 만들었다. 중국인들은 세계의 '일부'와 '변방'으로 전락한 객관적인 사실과 현실에 대해 커다란 자괴감을 느꼈으며, 그 '일부'와 '변방'으로서의 안전과 보존마저도 위태롭게 되었다는 사실에 커다란 위기감을 느꼈다. 이에 중국인들은 사회진화론의 적극적인 수용을 통해 근대적 세계질서 속에서 새롭게 조정된 중국의 위상과 좌표를 객관적이고 현실적으로 인식하고, 이러한 인식을 바탕으로 당면한 위기를 극복할 수 있는 방안을 모색해 나갈 수밖에 없었다.

### Ⅲ. 胡適의 社會進化論 受用과 變容

#### 1. '社會進化論'에서 '實驗主義'로

胡適은 1891년 생으로, 어렸을 때는 서당에서 고전 교육을 받았고, 후에는 上海에서 근대적 교육을 받은 후 관비(官費) 유학생 시험에 합격하여 미국 코넬대학(처음에는 農學)과 콜롬비아대학에서 철학을 공부했다. 1917년 27세의 나이로 북경대학 철학교수가 된 이래 북경대학 문과대 학장을 역임했으며, 학술·문화·정치평론 등 여러 면에서 활동하다가 1938년부터 1941년까지는 주 미국대사로 활동했다. 1947년 북경대학 총장에 부임하기 위해 귀국했다가 다음 해 말 북경을 빠져나와 다시 미국으로 갔다. 1958년 중화민국(臺灣) 최고의 학술연구기관인 중앙연구원장으로 임명되자 미국에서 타이베이(臺北)로 와 학술활동에 종사하다가 1962년 사망했다.

호적이 사회진화론을 처음으로 접하게 된 것은 1904년부터 상해에서 근대적 교육을 받는 과정에서였다. 그는 자신의 《四十自述》에서 청년기에 접했던 엄복의 《천연론》으로부터 많은 영향을 받았음을 밝히고 있다. 그리고 이는 그가 평생 그의 형이 '適者生存'에서의 '適'을 취해 지어준 '適之'라는 호를 사용했다는 점에서도 잘 나타난다. 그런데 "이 책을 읽은 사람들 가운데 과학사와 사상사에서의 혁신의 공헌을 이해할 수 있었던 사람은 극히 적었다. 그들이 이해할 수 있었던 것은 優勝劣敗라는 공식이 국제정치에서 갖는 의미뿐이었다"<sup>11)</sup>는 호적의 술회는 당시 그와 중국인들이 《천연론》을 통해 인식했던 것, 혹은 인식하고자 했던 것이 무엇이었는지를 잘 보여준다. 즉 그들이 《천연론》을 통해 인식했던 것과 인식하

11) 胡適, 《四十自述》, 臺灣 遠東圖書公司, 1983. 57쪽.

고자 했던 것은 ‘優勝劣敗’와 ‘適者生存’이라는 국제정치상의 냉혹한 규칙이었다. 이는 우선 사회진화론에 대한 호적과 당시 중국 지식인들의 인식론적 한계로 지적되어야 마땅하다. 하지만 그것은 당시 중국인들이 처해있던 역사적 조건에서 기인하는 바가 크다고 할 수 있다. 즉 멀리는 阿片戰爭으로부터, 가까이는 淸日戰爭과 義和團事件에 이르기까지 계속된 제국주의 열강의 침략과 중국의 연이은 패배로 天演·物競·淘汰·天擇 등의 용어들은 순수한 과학적 용어가 아니라 국제정치 현실을 움직이는 냉혹한 규칙으로 인식될 수밖에 없었다.

그런데 사회진화론이 호적에게 심어준 것은 냉혹한 국제질서에 대한 위기의식만은 아니었다. 보다 중요한 것은 사회진화론을 통해 중국의 전통적 가치들을 역사적으로 바라볼 수 있는 관점을 획득해냈다는 점이다. 그가 〈진화론과 존의주의(進化論與存疑主義)〉에서 다윈의 진화론이 중국의 전통적인 不變의 가치인식에 변화를 가져와 天帝의 관념까지 타파하는 사상상의 대혁명을 가져왔다는 점을 특히 강조한 것도 이러한 역사적 관점에 입각한 것이었다. 이는 그가 스펜서의 사회진화론과 《천연론》에 담긴 현실논리에 매몰되지 않고 그것을 이론적이고 사상적인 각도에서 바라보려는 노력이 있었기에 가능한 것이었다. 즉 그것은 사회진화론을 국제정치상의 규칙으로 받아들이는 데 그치지 않고, 그것의 모태가 된 다윈의 진화론과 자연법칙에 대한 인간의 능동적인 대처를 강조한 헉슬리의 ‘윤리적 진화론’에 대한 이론적·사상적 천착이 병행되었기 때문에 가능한 것이었다. 그리고 그것은 결국 호적에게 향후 ‘新文化運動’과 ‘新文學革命’을 추진해 나갈 수 있는 중요한 사상적 기틀을 제공해 주었다.

호적은 〈나의 사상을 소개함(介紹我自己的思想)〉에서, “나의 사상은 두 사람의 영향을 가장 많이 받았다. 하나는 헉슬리이고, 다른 하나는 듀이 선생이다. 헉슬리는 나에게 어떻게 懷疑해야 하며, 충분한 증거가 없는 모든 것들을 믿지 않도록 가르쳐주었다. 듀이 선생은 어떻게 생각해야 하며, 당면한 문제들을 여러모로 살피고, 모든 학설과 이상을 모두 증명을 기다리는 가설로 보고, 생각의 결과들을 여러모로 살피도록 가르쳐 주었다”<sup>12)</sup>고 밝히고 있다. 그러나 호적의 사회진화론 수용과 그것의 자기화라는 측면에서, 이론적·사상적 천착 단계를 넘어 자신의 주요한 사상적 구성 요소로서 본격적으로 자리잡게 된 보다 직접적인 계기는 1910년 8월

12) “我的思想受兩個人的影響最大：一個是赫胥黎，一個是杜威先生。赫胥黎教我怎樣懷疑，教我不信任一切沒有充分證據的東西。杜威先生教我怎樣思想，教我處處顧到當前的問題，教我把一切學說理想都看作待證的假說，教處處顧到思想的結果。”《胡適文存》4集，黃山書社，1996。452~453쪽.

부터의 미국 유학에서 주어졌다. 당시 미국의 사상계는 '다윈주의(Darwinism)'의 영향을 받은 '實驗主義'와 과학적 실험에 의한 실제적 효과를 증시하는 '實用主義(Pragmatism)'가 유행하고 있었다.<sup>13)</sup> 특히 1915년 9월부터 듀이(Dewey, John : 1859~1952)에게서 '실험주의'를 사사 받으면서부터 사회진화론이 그의 사상에서 하나의 주요한 요소로 자리잡게 되는 결정적인 계기를 맞이하게 되었다.

듀이의 '실험주의'는 다윈의 진화론, 나아가 인간과 자연의 역사법칙의 동일성, 자연과학과 사회과학의 방법론적 동일성이라는 개념에 기초한 사회진화론, 그리고 19세기 자연과학계의 실증주의와 자연주의의 연구 방법론을 계승한 것이었다. 먼저 '실험주의'는 불변의 진리관과 공허한 원칙론의 맹목적 고수를 부정하는 '역사적 태도'를 강조한다. 즉 모든 제도와 학설은 고립된 것이 아니라 진화 중에 있는 것으로 간주하고, 별개의 독립된 것이 아니라 상호 밀접한 연관 관계 속에 놓여 있는 것으로 파악할 것을 강조한다. 호적은 〈實驗主義〉라는 글에서 이 '역사적 태도'에 대해 다음과 같이 말했다.

진화의 관념을 철학에 응용한 결과 '역사적 태도'가 생겨났다. 어째서 '역사적 태도'라고 부르는가? 이는 바로 어떤 일이 어떻게 발생해서 어떻게 진행되어 왔는지, 어떻게 현재의 모양으로 변화했는지를 연구하려는 것으로서, 이것이 '역사적 태도'이다. 예를 들어 '진리'를 연구할 때는, 그 의미가 왜 사람들로부터 '진리'로서 공경받고 존중받는지를 물어보아야 한다. 또 철학의 문제를 연구할 때는, 왜 철학사에서 이 문제가 발생했는지를 물어보아야 한다. 또 도덕관습을 연구할 때는, 이러한 도덕관념(예를 들면 애국심)을 왜 존중해야 하는가? 이러한 풍습(예를 들면 침을 두는 것)이 어떻게 공인된 풍습이 될 수 있었는가? 하는 것들을 물어보아야 한다. 이러한 역사적 태도가 바로 실험주의의 중요한 요소 중의 하나이다.<sup>14)</sup>

- 13) "원래 변론 방법에 지나지 않았던 실용주의는 제임스(William James)에 의해 그 범위가 종교적 영역에까지 응용·확대되면서 眞理論과 實在論으로 변했다. 이에 반대하던 듀이 일파는 방법론을 강조하며 '실용주의'라는 명칭 대신에 '도구주의(Instrumentalism)'라는 명칭을 사용했다. 이후 제임스 일파는 '실용주의'를 듀이 일파는 '실험주의(Experimentalism)'이라는 명칭을 사용하게 되었다. 이 두 학파는 실제의 효과를 증시한다는 공통점을 갖고 있지만, 실험주의 학파가 실제의 효과보다는 실험의 방법을 증시한다는 점에서 차이가 있다." 한양균, 〈노신과 호적의 서구사상 수용의 비교〉, 《중국현대문학연구》 제6집, 중국현대문학연구회, 1997.12. 100~101쪽 참조.
- 14) "進化觀念在哲學上應用的結果，便發生了一種歷史的態度(The Genetic method)。怎麼叫做歷史的態度呢？這就是要研究事務如何發生，怎樣來的，怎樣變到現在的樣子：這就是歷史的態度。譬如研究眞理，就該問，這個意思何以受人恭維，尊爲眞理？又如研究哲學上的問題，就該問，為什麼哲學史上發生這個問題呢？又如研究道德習慣，就該問，這種道德觀念(例如愛國心)何以應該尊崇呢？這種風俗(例如納妾)何以能成爲公認的風俗呢？這種歷史的態度便是實驗主義的一介重要的元素。"《胡適文存》1集，黃山書社，1996. 216쪽.

‘실험주의’는 ‘역사적 태도’와 함께 ‘실험적 태도’도 매우 중시한다. 호적은 〈듀이 선생과 중국(杜威先生與中國)〉이라는 글에서, ‘실험적 태도’는 구체적 사실의 분석을 통한 합리적 문제 해결을 중시하기 때문에 소모적인 논쟁을 피할 수 있게 해준다. 뿐만 아니라 모든 학설은 검증을 기다리는 가설로 간주하고, 그것의 진리 여부는 실험의 결과에 따라 결정된다고 믿기 때문에 전통적인 학설에 구애되는 것을 피할 수 있게 해준다고 했다.

호적이 미국 유학을 마치고 귀국한 1917년 중국에서는 신문화운동이 본격적으로 추진되고 있었다. 이 때 엄복의 〈천연론〉을 통한 사회진화론에 대한 초보적 이해는 향후의 이론적·사상적 천착과 미국 유학시기 듀이의 사상을 거치면서 ‘실험주의’ 사상으로 체계화된 상태였다. 따라서 그는 신문화운동의 물결 속에서 ‘실험주의’가 표방하는 ‘역사적 태도’와 ‘실험적 태도’에 입각하여 중국이 당면한 문제들을 구체적으로 분석하고, 전통적인 학설에 구애되지 없이 문제 해결에 적합한 합리적인 방법으로 해결책을 모색해 나갈 것을 강조해 나갔다. 그리고 이러한 구체적인 과정을 거쳐 전통 문화를 개조하고 신문화를 건설해 나갈 것으로써 중국이 한 걸음 한 걸음 진보해 나갈 것을 요구해 나갔다.

## 2. ‘社會有機體說’에서 ‘건전한 個人主義’로

신문화운동 초기(1915~1917)까지 사회진화론이 말하는 ‘優勝劣敗’라는 공식을 국제정치상의 보편적인 규칙으로 받아들이는 중국인들의 인식은 기본적으로 커다란 변화 없이 계속 유지되고 있었다. 그러나 신문화운동 고조기(1917~1919)에 이르게 되면 사회진화론에 대한 중국인들의 인식은 일대 조정 국면을 맞이하게 된다. 그 계기는 우선 달라진 국내 정세에서 주어졌다. 애초 엄복은 〈천연론〉을 통해 사회진화론을 소개하면서 “개인을 사회(국가)의 목표를 증진시켜주는 도구로 파악했다. 따라서 엄복은 민과 군 또는 국가를 유기적(上下通)으로 파악하면서도 개인보다는 사회와 국가를 더욱 중요하게 여겼다.(……) 약육강식이라는 힘의 논리에 의해 먹고 먹히는 국제정치 관계에서 현실적으로 힘을 결집시킬 수 있는 구심체는 군주와 국가라고 생각”<sup>15)</sup>했다. 이러한 인식은 아직 근대국가가 건설되지 않고 근대적 국민 의식의 각성이 이루어지지 않은 상태에서는 나름의 공감대를 기초로 통용될 수 있었다. 그러나 이미 辛亥革命을 통해 中華民國 건설을 경험하고, 봉

15) 조정란, 〈중국에서의 사회진화론의 수용과 극복〉, 《역사비평》, 329쪽 참조.

건군벌의 전제정치에 맞서 '個性解放'과 '人間解放'을 기치로 내걸고 신문화운동을 추진하는 시기에 이르게 되면 그러한 인식은 더 이상 지식인들의 지지와 공감을 얻을 수 없었다. 이제 개인에 대한 국가의 억압을 부득이한 것으로 받아들이고, 진화의 주체를 국민이 아니라 군주와 국가로 상정하는 엄복의 견해는 신문화운동의 기본 정신과 대립되는 것으로 더 이상 용납될 수 없었던 것이다.

한편 국제정세의 급격한 재편도 사회진화론에 대한 중국인들의 기존 인식을 크게 바꾸어 놓는 계기가 되었다. 1918년 제1차 세계대전이 끝나자 전세계적으로는 식민지 국가들의 민족해방운동이 고조되는 한편 윌슨(Wilson, T. W. : 1856~1924)의 民族自決主義 원칙이 천명되었다. 이는 식민지 국가에 대한 제국주의 열강의 지배를 정당화시키는 논리로서의 사회진화론, 그리고 구조적 폭력을 합리화하는 경쟁과 투쟁의 논리로서의 사회진화론을 지양하고, 모든 제 국가와 민족의 발전, 나아가 세계 전 인류의 공동의 발전을 이끌어낼 수 있는 보편 원리로서의 사회진화론, 즉 기존의 '약육강식'의 국제질서가 안고 있는 근원적이고 구조적인 모순을 지양하고 공동번영의 새로운 국제관계를 지향하는 보편 원리로서의 사회진화론을 새롭게 모색하는 계기가 되었다.

이러한 국내의 정세의 변화에 따라 신문화운동 시기에는 사회진화론의 주요 구성 요소들 중에서 '사회유기체론'은 그 영향력이 크게 약화된 반면에 상대적으로 '個人主義'와 '自由主義'의 요소들은 적극적으로 부각되기 시작한다. 그리고 '생존경쟁'과 '약육강식'이라는 자연계의 진화원리를 인간 사회의 발전원리에 그대로 적용함으로써 인간의 야수성과 폭력성을 합리화했던 스펜서 식의 '인간 이해'는 설득력을 상실한 반면, 그러한 인간의 야수성과 폭력성에 대한 능동적인 저항과 윤리적인 각성을 통해 인간 사회가 진보해 나갈 수 있다는 헉슬리 식의 '인간 이해'가 새롭게 부각되기 시작했다.

신문화운동 시기 호적은 '실험주의' 정신에 입각하여 전통 문화를 '개조'하고 신 문화를 '건설'해 나갈 것을 요구했다. 그리고 그 '개조'와 '건설'의 원동력을 '個人主義'로 설정했다. 그는 사회의 구성원인 개인들이 선택의 자유를 가지고, 그 선택에 대해 스스로 책임지면서 자유롭게 생활해 나갈 때, 그 사회는 비로소 건강한 사회가 될 수 있다고 강조했다. 이는 그가 스스로의 자유로운 선택에 대해 책임을 지는 독립된 인격의 소유자만이 현실에 맹종하지 않는 비판정신을 가질 수 있고, 바로 이 독립적이고 자주적인 비판정신만이 중국이 직면한 문제를 직시하고 또 해결해 나갈 수 있는 힘이라고 생각했기 때문이다. 따라서 신문화운동 시기 호적이 사

회발전의 원동력으로 설정했던 ‘개인주의’는 허위적이고 독선적인 개인주의가 아니었다.<sup>16)</sup> 그것은 개개인들이 ‘비판정신’에 기초하여 당면한 사회 현실을 연구하고, 그것을 통해 당면한 문제를 하나씩 해결해 나감으로써 사회를 점진적으로 바꾸어 나가는 건전한 개인주의였다.

호적은 이러한 개인주의의 대표적 이상형을 입센(Henrik Ibsen)의 작품과 사상에서 찾았다. 그리고 신문화운동시기 입센의 ‘개인주의’와 ‘여성해방’의 가치들을 체계적이고 적극적으로 소개해 나감으로써 지식인들에게 커다란 영향을 미쳤다.<sup>17)</sup> 1918년 《新青年》 제4권 제6호는 ‘입센 특집호’로 꾸며졌는데, 이 특집호에는 호적의 〈입센주의(易卜生主義)〉와 호적이 나가룬(羅家倫)과 공역한 〈인형의 집(娜拉:A Doll’s House)〉이 실려있다.<sup>18)</sup> 이 중에 〈입센주의〉는 호적이 입센의 개인주의 사상 소개를 통해 얻고자 했던 것이 무엇이었는지를 잘 보여주는 글이다.

이 글에서 그는 집단이 개인에게 부여한 역할에 대해 책임지는 것보다 더욱 중요한 것이 한 인간으로서 자기 자신에게 책임을 지는 것이라는 입센의 개인주의 사상을 적극 소개하고 있다. 그것은 사회라는 것도 결국은 여러 개인들이 모여서 이루어진 것이기 때문에 각 개인들이 자신의 개성을 최대한으로 발전시키고 자기 자신에게 책임을 다하는 것이 곧 사회를 발전시키고 사회에 대한 책임을 다하는 것이라는 입센의 주장에 동의했기 때문이다. 이처럼 호적이 말하는 ‘개인주의’는 자신을 발전시키는 爲我主義가 가장 가치 있는 利他主義라는 입센의 사상을 적극 수용한 것이었다. 또한 호적은 이 글에서 분명한 자아의식으로 당면한 사회 현실과 당당하게 맞서나가는 인물들을 찬양하는 한편 이들이 비극을 맞이할 수밖에 없는 주요 원인이 기존의 법률과 종교, 그리고 도덕에 있음을 고발하고 있다. 즉 사회는 법률과 종교, 도덕 등을 통해 개인들의 자유로운 개성 발현을 억압하고 제한할 뿐만 아니라, 그것에 정면으로 도전하는 개인들의 행동과 언론에 대해서는 공익과 여론

16) 그에 따르면 ‘허위적 개인주의’는 唯我主義로 그 성질은 이기주의이다. 자신의 이익만을 생각하고 대중의 이익은 상관하지 않는 것이다. 그리고 ‘독선적 개인주의’는 현 사회에 불만을 가지지만 어찌할 수가 없다고 생각하여 현 사회를 초월한 이상 사회를 찾으려는 것이다. 胡適, 〈非個人主義的新生活〉, 《胡適文存》 1集, 539~540쪽 참조.

17) “입센이 중국에 처음으로 소개된 것은 東京에서 河南 출신 중국 유학생들이 만든 잡지 『河南』에 1908년 노신이 「文化偏至論」과 「摩羅詩力說」 발표하면서 이다. 이 글에서 노신은 입센의 작품에 대해서는 언급하지 않고 주로 사상적인 측면만을 언급했다.” 한양균, 〈魯迅과 胡適의 西歐思想 受容의 比較〉, 《중국현대문학연구》 제6집, 103쪽.

18) 이 특집호에는 그밖에도 북경대 사회학과 교수인 도이공(陶履恭)이 번역한 「國民之敵(A Enemy of the People) 민중의 적」, 여성 문필가 오약남(吳弱男)이 번역한 「小愛友夫(Little Eyoff) 어린 읍」, 북대신조사(北大新潮社)의 원진영(袁振英)이 쓴 「易卜生傳(입센소전)」이 실려 있으며, 이 밖에 세 편의 통신문이 실려 있다.

을 빙자하여 철저하게 제한을 가하고 격리시켜 나간다는 것을 고발하고 있다. 따라서 기존의 법률과 종교, 그리고 도덕 등은 개인의 개성과 자유와 의지를 존중하는 것들로 개선되어야 한다고 주장한다. 그리고 이러한 것들이 보장되어야만 사회가 발전할 수 있다고 강조한다. 여기에서 알 수 있듯이 호적의 입센의 '개인주의' 사상을 소개한 것은 중국의 진정한 발전을 가로막고 있는 기존의 법률과 종교, 그리고 도덕 등을 새로운 것으로 바꾸어 나가기 위한 것이었다. 그리고 그것은 신문화운동이 추구하는 목표와 일치하는 것이기도 했다.

호적이 사회진화론을 수용함에 있어서 보여준 '사회유기체설'에서 '건전한 개인주의'로의 전환은 그 동안 중국 지식인들에게 도의시되어왔던 사회진화론 본연의 '개인주의'와 '자유주의' 이념이 신문화운동을 계기로 새롭게 부활되고 수용되기 시작했음을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 그러나 그것은 절대적인 자유 방임 상태에서의 개인 사이의 자유로운 경쟁을 요구했던 스펜서 시기 부르주아 계급의 '경제적 개인주의'가 아니었다. 그것은 오히려 자유 방임의 미명하에 개개인들에게 가해지고 있는 사회·경제·정치적 억압과 제한들에 대해 문제를 제기한다. 그리고 개개인들의 개성과 의지와 자유가 존중되고 보장되는 새로운 제도적 장치의 구축, 그것의 밑거름이 되는 새로운 문화의 건설을 추구한다. 따라서 호적의 '개인주의'는 개인의 자아의식을 사회와 역사와 긴밀히 연계시키고 그것과 함께 발전해 나가고자 하는, 그리고 사회의 점진적인 발전 속에서 개인의 자유의 폭을 확대해 나가고자 하는 '利他的 個人主義'였다고 할 수 있다. 결국 신문화운동 시기 호적이 보여준 '사회유기체설'에서 '건전한 개인주의'로의 전환은 사회진화론의 '개인주의'와 '자유주의'의 '부활'이자 동시에 '초월'의 성격을 갖는 것으로서, 그것은 사회진화론에 대한 중국 지식인들의 인식이 새로운 단계로 진입했음을 보여주는 예라고 할 수 있다.

### 3. '全盤西化論'으로의 귀착

문화론으로서의 사회진화론은 서구 제국주의 열강들이 식민지에서 자행하는 문화적 차별주의와 그것에 근거한 일방적인 문화이식을 합리화시켜주는 이데올로기 역할을 수행하기도 했다. 즉 서구 제국주의 열강들은 사회진화론에 기초하여 식민지 지식인들에게 서구 제국주의에 대한 문화적 열등감을 조장하는 한편 자신들의 문명과 문화를 보편적인 것으로 간주하도록 제도적으로 유도해 나갔다.



초기의 사회진화론이나 문명론과 같은 ‘발전’과 ‘진보’의 이데올로기들은……‘발전되지, 진보하지 못한’ 야만의 상태를 극복하기 위한 하나의 대안이었지만, 다른 한편에서는 ‘미몽’과 ‘야만’ 그 자체를 당연시하는 수단이기도 했다. 즉 ‘발전되지 못한 상태’를 전제로 한 진화의 이데올로기는 식민의 당위성을 설득하는데 사용되었다. 이처럼 식민 지배에 유용하게 작용했던 문화적 열등감은 진보된 문화에 대한 폭력적인 ‘문화적 이식’을 수용하도록 했다.<sup>19)</sup>

이처럼 사회진화론은 식민지 지식인들에게 서구 근대 문명의 제 요소들에 대한 자신들의 무비판적인 수용을 합리화시키는 근거로 동용되는 경우가 많았다. 뿐만 아니라 그것들을 적극 수용하여 모방하는 것만이, 그리고 그들과 같아지는 것만이 야만에서 벗어나는 길이자, 하루속히 문명의 대열에 합류할 수 있는 길이라는 노예적인 주장들을 합리화시키는 근거로 삼기도 했다. 그러나 어떤 면에서 보면 “근대란 유럽이 봉건적인 것에서 스스로를 해방하는 과정에서(생산면에 관해 말하자면 자유로운 자본의 발생, 인간에 관해 말하자면 독립적이고 평등한 개체로서의 인격의 성립) 봉건적인 것과 구별되는 자기를 자기로 역사적으로 바라보는 역사 인식”<sup>20)</sup>에 다름 아닐 수도 있다.

‘근대’는 서구에서 발생한 독특한 사회 및 문화적 존재 형태의 하나로 서구의 역사적 경험과는 분리될 수 없는 것이다. 따라서 유럽 이외의 지역에 세워진 근대적 사회는 아무런 내재적·역사적 필연성 없이 타인의 것을 이식한 것에 불과하다. 이러한 본질적 이질성과 이식 과정상의 문제점은 근대화를 무용화하거나 사회 발전의 장애 요소로 작용한다. 더욱이 그 근대화가 주체성이 결여된 노예 의식 하에 진행될 경우 근대화의 최대치는 우월한 서구를 적극 모방함으로써 서구화하여 열등한 지위에서 벗어나는 것에 지나지 않았다. 그리고 그것은 곧 자신의 정체성을 방기하고, 스스로의 본성을 포기하면서 서구화를 추구하는 것과 다름이 없는 것이었다.<sup>21)</sup>

그러나 호적이 서구적 근대화를 논함에 있어서 가장 경계했던 것은 맹목적인 서구화가 아니었다. 그것은 오히려 문명을 물질적인 것과 정신적인 것으로 이원화시켜 인식하는 중국인들의 태도였다. 특히 서양문명을 물질적인 것이라며 무시하고, 동양문명은 정신적인 것이라서 숭배한다는 비과학적이고 자기 기만적인 중국인들

19) 김진송, <우리에게 현대란 무엇인가>, 《현대성의 형성》, 현실문화연구, 1999, 13쪽.

20) 함동주, <‘전후 일본 지식인의 아시아주의론’-다케우치 요시미를 중심으로>, 정문길 외 엮음, 《동아시아, 문명과 시각》, 문학과 지성사, 1995, 202쪽에서 재인용.

21) 함동주, <‘전후 일본 지식인의 아시아주의론’-다케우치 요시미를 중심으로>, 《동아시아, 문명과 시각》, 202쪽.

의 태도를 경계했다. 그는 이러한 비과학적이고 자기 기만적인 태도는 서구 근대 문명을 총체적으로 인식하는 데 있어서 뿐만 아니라 중국 전통문화를 객관적으로 인식하는 데 있어서도 공히 심각한 장애물이 된다고 생각했다. 따라서 그는 우선 서구의 근대문명에 대한 중국인들의 비과학적이고 자기 기만적인 인식을 바로잡는 데 힘을 기울였다. 1926년에 발표한 〈서양근대문명에 대한 우리들의 태도(我們對於西洋近代文明的態度)〉라는 글에는 이러한 호적의 시각이 잘 나타나있다.

오늘날 가장 근거가 없으면서도 또 가장 해로운 말이 서양문명은 물질적(Materialistic)이라 폄하하면서 동방문명은 정신적(Spiritual)이라고 숭배하는 것이다. 이것은 본래 아주 낡은 견해였는데 오늘날 오히려 새로이 유행하는 분위기이다. 예전에 동방 민족이 서양 민족의 압박을 받았을 때, 종종 이러한 견해에 기대어 변명을 하고 자기를 위안하곤 했다.<sup>22)</sup>

그는 먼저 서방문명은 물질적이라고 무시하고 동방문명은 정신적이고 숭배하는 것은 순전히 서구문명에 대한 동방문명의 열세를 억지로 변명하려는 논리이자 자기 스스로를 기만하려는 논리라고 비판했다. 그리고 모든 문명과 문화는 정신적인 것과 물질적인 것의 두 가지 요소를 모두 겸비하고 있음을 강조했다.

첫째, 문명은 한 민족이 자신들의 환경에 대처한 總成績이다.

둘째, 문화는 한 문명이 만들어낸 생활의 방식이다.

셋째, 일반적으로 하나의 문명이 만들어지기 위해서는 반드시 두 가지 요소가 구비되어야 한다. 하나는 물질적인 것(Material)으로서 여러 가지 자연계의 힘과 재료를 포괄하고, 하나는 정신적인 것(Spiritual)으로서 한 민족의 총명과 才智, 감정과 이상을 포괄한다. 일반적으로 문명은 모두가 인간의 사유와 智力이 자연계의 물질과 힘을 운용하여 만든 작품이다. 따라서 정신적인 것만으로 이루어진 문명도 없고, 단순히 물질적인 것만으로 이루어진 문명도 없다.<sup>23)</sup>

- 22) “今日最沒有根據而又最有毒害的妖言就是譏貶西洋文明爲唯物的(Materialistic), 而崇東方文明爲精神的(Spiritual). 這本是很老的見解, 在今日却有新興的氣象. 從前東方民族受了西洋民族的壓迫, 往往用這種見解來解嘲, 來安慰自己.” 《胡適文存》 3集, 黃山書社, 1996. 1쪽.
- 23) “第一, 文明(Civilization)是一個民族應付他的環境的總成績. 第二, 文化(Culture)是一種文明所形成的生活的方式. 第三, 凡一種文明的造成, 必有兩個因子: 一是物質的(Material), 包括種種自然界的勢力與質料: 一是精神的(Spiritual), 包括一個民族的聰明才智感情和理想. 凡文明都是人的心思智力運用自然界的質與力的作品: 沒有一種文明是精神的, 也沒有一種文明單是物質的.” 胡適, 〈我們對於西洋近代文明的態度〉, 《胡適文存》 3集, 黃山書社, 1996. 1~2쪽.

이처럼 호적이 서구적 근대화를 논함에 있어서 가장 경계했던 것은 중국인들의 ‘國粹主義’와 ‘折衷主義’였다. 호적은 바로 이러한 중국인들의 뿌리깊은 문화의식이 개혁되지 않고는 새로운 근대문화의 건설을 추구하는 신문화운동은 성공할 수 없다고 생각했다. 그래서 그는 마치 지난날 엄복이 스펜서의 사회진화론을 빌어 중국이 국제적으로 직면한 위기상황을 부각시키고 사회 개혁을 촉진해 나갔던 것과 같은 충격요법을 사용했다.

눈을 똑바로 뜨고 자신을 보라, 그리고 다시 세계를 보라. 우리가 만약 아직 이 나라를 바로잡고자 한다면, 아직 이 민족이 세계에서 나름의 위치를 차지하기를 바란다면, 길은 오직 하나밖에 없으니, 그것은 바로 우리 스스로가 잘못 되었음을 인정하는 것이다. 우리는 반드시 우리 스스로가 모든 일에 있어 남만 못하다는 것을 인정해야 한다. 물질 기계에 있어서 남만 못할 뿐만 아니라 정치제도도 남만 못하다. 게다가 도덕·지식·문학·음악·예술, 그리고 신체도 남만 못하다.

잘못 되었다는 것을 인정하고 나서야 죽을힘을 다해 남에게서 배울 수 있게 되는 것이다. 모방을 두려워하지 마라. 모방은 창조에 필요한 예비 작업이기 때문이다. 우리 자신의 민족문화를 잃지 않을까 걱정할 필요도 없다. 절대 다수 사람들의 타성은 이미 그 낡은 문화를 지켜내기에 충분하기 때문에 젊은이들이 걱정할 필요는 없다. 너희들의 직무는 진취에 있지 보수에 있지 않다.

모두들 우리 앞에 놓인 긴급한 문제가 무엇인지 확실하게 깨닫기 바란다. 우리의 문제는 구국이다. 이 쇠약하고 병든 민족을 구하는 것, 이 반은 죽은 문화를 구하는 것이다. 이 중대한 일을 해나가는 과정 중에 어떤 문화든 간에 우리들을 기사회생시킬 수 있고 젊음을 되찾게 해줄 수 있는 것들은 모두 충분히 받아들일 수 있고, 모두 충분히 받아들여야만 한다.<sup>24)</sup>

호적은 이처럼 서구 근대문명과 우열 비교라는 충격요법을 통해 중국 문화의 폐쇄성과 낙후성을 부각시킴으로써 국수적이고 절충적인 중국인들의 문화의식을 개혁해 나가고자 했다. 그리고 ‘全盤西化’의 방법으로 위기에 직면한 국가와 민족과 문화를 구하고자 했다.

아편전쟁 이래의 서구 제국주의의 침탈은 신문화운동 동조자들에게 강한 민족주

24) “靜閉眼睛看看自己, 再看看世界。我們如果還想把這個國家整頓起來, 如果還希望這個民族在世界上占一個地位, 一 只有一條生路, 就是我們自己要認錯。我們必須承認我們自己百事不如人, 不但物質機械上不如人, 不但政治制度不如人, 並且道德不如人, 知識不如人, 文學不如人, 音樂不如人, 藝術不如人, 身體不如人。肯認錯了, 方才肯死心塌地的去學人家。不要怕模倣, 因為模倣是創造的必要預備工夫。不要怕喪失我們自己的民族文化, 因為絕大多數人的情性已盡够保守那舊文化了, 用不着你們少年人去擔心。你們的職務在進取, 不在保守。請大家認清我們當前的緊急問題。我們的問題是救國, 救這衰病的民族, 救這半死的文化。在這件大工作的歷程裏, 無論什麼文化, 凡可以使我們起死回生, 返老還童的, 都可以充分採用, 都應該充分收受。” 胡適, 〈介紹我自己的思想〉, 《胡適文存》 4集, 黃山書社, 1996. 459~460쪽.

의적 감정을 불러 일으켰으며, 이 때문에 비록 전통문화사상에 대한 믿음의 붕괴가 그들로 하여금 문화적 반전통주의자가 되게 하였지만, 이러한 선택의 내면 속에는 愛國愛族과 中華回復의 의식이 강하게 자리잡고 있었다. 즉 이들의 '반전통'은 전면적인 자기변혁을 통한 새로운 중국문화의 건설을 위한 것이었지, 서구화를 위한 것은 아니었다. 호적의 전반서화론 역시 이러한 신문화운동 당시의 역사적 맥락 속에서 이해되어야 할 것이다.

물론 충격을 통한 자기 개혁 촉진이라는 호적의 의도와는 별개로 '全盤西化'의 필요성을 주장하면서 사용한 패배적이고 자기 비하적인 논법들은 문제의 소지가 적지 않았다. 더욱이 <충분한 세계화와 전반적인 서구화(充分世界化與全盤西化)>에서 '全盤西化'는 '충분한 세계화' 또는 '충분한 현대화'를 의미한다면서 '서구화를 '세계화'나 '현대화'와 동일한 의미로 설명하기도 했다. 이는 그의 일련의 '全盤西化' 주장들이 '방법론'에 있어서는 일정 정도 서구 중심주의에 기초하고 있음을 드러내는 것이기도 했다. 즉 호적의 '전반서화' 주장은 "인류문명의 동일성에 착안하고 서양문명의 우월성을 전제로 하여 서양문명을 보편성의 원리로 파악한다. 이처럼 문명의 동일성에 기초할 때 문명의 보편성이 긍정되고, 여기에 역사진화론이 개입하면 진화론적으로 앞선 서양문명은 보편 문명으로 받아들여져서 그것으로 중국문명을 대체해야 한다는 논리가 가능해진다. 민주가 군주를 대체하고 자유가 전제를 대체하는 것은 역사발전의 필연적인 '궤도'라고 생각했을 때, 서양문명은 이미 보편성의 원리로 받아들여지고 있는 것이다."<sup>25)</sup>

이러한 이유들 때문에 호적의 '全盤西化' 구호는 편향된 서구화론으로서의 부정적 이미지로 비쳐지곤 한다. 그러나 그의 '全盤西化' 주장들이 일정 정도 서구 중심주의를 내포하고 있다고 해서 그것을 '優勝劣敗'의 사회진화론에 기초한 식민지 지식인의 문화적 열등감의 표현으로만 해석할 수는 없을 듯하다. 이 말은 무엇보다도 당시 서양문화의 수용 자체를 반대하던 국수주의자들과 절충적인 선택을 주장하던 중체서용론자들을 비판하기 위해 사용한 것이었기 때문이다. 그리고 전세계가 공인할 수 있는 보편적 가치를 기준으로 삼지 않는 전통문화의 고수는 자기 기만이며 문화적 생명력을 유지해 나갈 수 없다는 점을 인식시켜주기 위해 사용한 것이었다. 따라서 그의 '全盤西化' 주장은 기본적으로 폐쇄적이고 자기중심적인 중국의 전통적 문화의식에 대한 철저한 자기부정을 통해 새로운 근대적 중화문명을

25) 홍석표, <근대 중국의 중서문화충돌과 인간에 대한 이해>, 《중국현대문학》 제16호, 중국현대문학학회, 1999, 109쪽 참조.

건설하려는 적극적인 의도를 담고 있는 말로 이해해야 할 것이다.

### 【參考文獻】

- 《胡適文存》 1-4集, 黃山書社, 1996.
- 민두기, 《중국에서의 자유주의의 실험 - 호적의 사상과 활동》, 지식산업사, 1996.
- 김진송, 《현대성의 형성》, 현실문화연구, 1999.
- 정문길 외 엮음, 《동아시아, 문제와 시각》, 문학과 지성사, 1995.
- 이홍길, 〈호적사상연구〉, 전남대 박사학위논문, 1986.
- , 〈호적의 동서문화관〉, 《역사학연구》10, 전남대 사학회, 1981, 12.
- 우중숙, 〈호적의 全般西化認識에 관한 연구〉, 전남대 석사학위논문, 1984.
- 신홍철, 〈청년시기 노신의 진화론 사상의 형성과 성격〉, 《中國現代文學》 제17호, 한국중국현대문학학회, 1999.
- 조경란, 〈진화론의 중국적 수용과 역사인식의 전환〉, 성균관대학교 박사학위논문, 1994.
- , 〈중국에서의 사회진화론의 수용과 극복〉, 《역사비평》 제간 32호, 1996년 봄.
- 김병곤, 〈사회진화론의 발생과 전개〉, 《역사비평》 제간 32호, 1996년 봄.
- 윤건차, 〈일본의 사회진화론과 그 영향〉, 《역사비평》 제간 32호, 1996년 봄.
- 박찬승, 〈한말·일제시기 사회진화론의 성격과 영향〉, 《역사비평》 제간 32호, 1996년 봄.
- 김병채, 〈오사운동과 근대화연구〉, 《철학논집》2, 한양대학교 철학회, 1990.9.
- 조경희, 〈신문화운동에 나타난 反유교전통정신(1915-1919)〉, 《중국어문논총》 제3집, 고대중국어문연구회 1990.12
- 홍석표, 〈근대 중국의 중서문화충돌과 인간에 대한 이해〉, 《중국현대문학》 제16호, 중국현대문학학회
- , 〈호적의 신문화운동의 방향“방법”으로서의 근대 지향〉, 《중국현대문학》 제18호, 한국중국현대문학학회, 2000.
- 민두기, 〈中共에서의 胡適思想 비판운동(1954~55)-무엇을 위한 비판인가〉, 《현대중국과 중국근대사》, 지식산업사, 1981.
- 한양균, 〈魯迅과 胡適의 西歐思想 受容의 比較〉, 《중국현대문학연구》 제6집, 중국현대문학연구회, 1997.12
- 耿雲志, 《胡適新論》, 湖南出版社, 1996.
- 《胡適研究》 第1輯, 東方出版社, 1996.
- 《胡適研究叢刊》 第1輯, 北京大學出版社, 1995.
- 《胡適研究叢刊》 第2輯, 中國青年出版社, 1996.

### 【中文提要】

在胡適對“近代”的認識和受用過程中，“社會進化論”給他產生了很大的影響。新文化運動時期他所提出的“實驗主義”、“個人主義”和“全盤西化論”也都是與“社會進化論”給他的影響有密切的關係。一九零四年他在上海接受新教育的過程中，首次接觸過“社會進化論”了。在這一段時期，他通過“社會進化論”具體地認識了新的國際政治秩序，同時又獲得了對中國傳統文化的歷史的態度。特別是從一九一五年九月起在美國接受杜威的“實驗主義”思想之後，“社會進化論”就成爲他思想中的核心因素。一九一七年從美國留學回國之後，他就提出了憑着“實驗主義”的歷史的態度和實驗的態度，對中國傳統文化進行改造和建設工作，又特別強調把“個人主義（也就是個性主義）”當作爲這些改造和建設的主要力量。他認爲具有獨立人格的人才能堅持批判精神，而且這種獨立的、自主的批判精神就是能夠把中國所當面的各種問題分析和解決的關鍵力量。從“社會有機體說”到“真的個人主義”的這一系列轉變，不盡盡是“社會進化論”當中的“個人主義”和“自由主義”的復活，而且是超脫“唯我主義”的限制的，因此我們可以說這一系列轉變明顯顯示出中國知識分子對“社會進化論”的認識水平進一步提高。此外，胡適又通過西歐近代文明和中國傳統文化的具體的比較，暴露了中國傳統文化的封閉性和落後性。他一方面強調了憑着這種比較改革國粹的、折衷的傳統文化意識，另一方面以“全盤西化”的方法來救出面臨嚴重的危機的國家、民族和文化。因此，新文化運動時期他所提出的“全盤西化論”，與其說是把“社會進化論”當中的帝國主義文化觀無批判地接受的，不如說是通過對中國傳統文化意識徹底的自我批判重建中國新文明的一種文化戰略。

### 【主題語】

胡適 近代 受用 社會進化論