



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문 학 석 사 학 위 논 문

신문화운동시기 북경대학 학생잡지
『신조(新潮)』에 나타난 신도덕



2019년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

사 학 과

손 자 영

문 학 석 사 학 위 논 문

신문화운동시기 북경대학 학생잡지
『신조(新潮)』에 나타난 신도덕

지도교수 조 세 현

이 논문을 석사 학위논문으로 제출함.

2019년 2월

부 경 대 학 교 대 학 원

사 학 과

손 자 영

손자영의 문학석사 학위논문을 인준함.

2019년 2월 22일



위원장 문학박사 김 문 기



위 원 철학박사 박 원 용



위 원 역사학박사 조 세 현



목 차

Abstract

제 I 장 머리말	1
제1절 문제제기	1
제2절 선행연구와 연구방법	3
제 II 장 신문화운동시기의 북경대학(北京大學)	11
제1절 북경대학의 개혁	11
제2절 신조사의 성립과 『신조(新潮)』	19
제 III 장 『신조』에 나타난 학생들의 신도덕	35
제1절 인생관과 인생 문제	35
제2절 가족제도 비판과 여성해방 주장	54
제3절 신도덕과 민주주의	96
제 IV 장 『신조』 신도덕의 특징과 의미	126
제1절 지식 실천	126
제2절 관점 차이	144
제3절 자유와 민주	147
제 V 장 맺음말	150
참고문헌	154

New Morality in Student's Journal 『The Renaissance(新潮)』
in Peking University during the New Culture Movement Period

Ja Young Son

Department of history, The Graduate School,
Pukyong National University

Abstract

New Morality has been a constantly discussed subject since the time of Wu Xu Bian Fa and is considered having the same and comparable importance as the slogan, ‘Science and Democracy’ in the New Cultural Movement. This thesis investigated closely the New Morality of Youth, the main protagonists of social change at that time, among the new morality in the New Culture Movement. To grasp it, the student magazine 『The Renaissance(新潮)』, published by Peking University, was selected and mainly analyzed as one of the research subjects.

The discussion about the New Morality of students is largely divided into three categories. Firstly, one is the view of life and the issues about life. The students defined pre-existing China's view of life as ‘The Three Fundamental Bonds and Five Constant Virtues(三綱五常)’ which had long been regarded as original Chinese morality. They insisted that individuals pursue their own free development against the very view of life and try to establish the new one for the contemporary society at that time.

Secondly, they criticized the family system and insisted on women's liberation. Students believed that many sons, daughters and daughters-in-law under the system were sacrificed by the

older generation. Therefore, they strongly argued that individuals be liberated from their homes. To actualize women's liberation, they revealed the women's sufferings from each home and informed the need for their liberation in the aspects of society, politics, and economy, suggesting specific plans and solutions.

The third is the New Morality and democracy. Students have viewed philanthropy and liberty as the spirit of the New Morality. Of them, freedom is closely related to democracy, which they saw as the current world trend in 『The Renaissance』.

The meaning of the New Morality derived from the above analysis is as follows. First, the students practiced their knowledge. Through the experience of the May 4 Movement, students tended to pay attention to the real-life issues and offer solutions rather than asserted moral theories on the magazine's pages. They also attended 'Beijing University Commoners' Education Lecture Society (北京大學平民教育講演團)' and gave speeches to remind of moral subjects to ordinary people.

Secondly, during the New Culture Movement, it was found that there were differences in views between the moral statements of 『New Youth (新青年)』 and 『The Renaissance』. The members of the 『New Youth』 presented their opinions from the point of view of the leaders or parents, encouraging young people to act. On the other hand, the students in the 『The Renaissance』 thought that people should state problems from children's point of view and deal with the problems which they faced on their own.

Finally, New Morality in 『The Renaissance』 was consistent with freedom. Students considered democracy a global trend and emphasized freedom, one of the elements of democracy. Compared to introducing the Marxism in 『New Youth』 after the May Fourth Movement, this was a greatly different path, showing the characteristics of 『The Renaissance』 as the student magazine.

제 I 장 머리말

제1절 문제제기

근대 중국에서 도덕¹⁾에 대한 논의는 꾸준히 진행되었다. 도덕은 중체서용(中體西用)의 무술변법(戊戌變法) 시기부터 민주와 과학을 슬로건으로 내걸던 신문화운동(新文化運動) 시기까지 일관되게 제기되었다. 당시 급변하는 시대에서 중국은 정치·경제·사상·교육 등 다양한 측면에서 변화를 꾀했다. 여기에는 도덕도 포함되어 있었다.

강유위(康有爲)는 “도덕만이 여러 사람을 단합하게 할 수 있고 태평세(太平世)를 이룰 수 있게 한다”²⁾며 태평세를 위한 도덕의 중요성을 강조했다. 양계초(梁啓超)는 “서둘러 중외고금의 것들을 참작하여 신도덕을 만들어 제창하지 않는다면 서양[泰西]의 물질문명이 몽땅 중국에 수입될

1) 당시 도덕은 윤리와 함께 혼용되었다. 이와 관련해서 이해경의 글을 주목할 만하다. 그에 따르면 양계초는 『신민설』에서 도덕과 윤리가 다르다고 보고 도덕이 윤리를 포괄하는 개념으로 인식했으나 결국 둘의 의미를 명확히 구별하여 사용하지 않았다. 채원배(蔡元培)도 『중국 윤리학사』에서 윤리보다 도덕을 더 많이 사용했다. 용어 사용 빈도를 비교하면 도덕이 더 자주 등장했다. 호적(胡適)은 『중국 철학사 대강』에서 윤리라는 말을 윤상(倫常), 오륜(五倫)과 비슷한 뜻으로 사용했으나 도덕도 그러했다. 결론적으로 양계초, 채원배, 호적 모두 윤리와 도덕의 의미를 혼용해서 사용했다. 따라서 당시에 도덕과 윤리는 특별한 구분 없이 사용되었다고 이해할 수 있다(박노자 외 공저, 『개념의 번역과 창조』, 돌베개, 2012, 239~275쪽).

2) 강유위 지음, 이성애 옮김, 『大同書』, 을유문화사, 2006, 645쪽.

것이니 우리 4억 인의 중국인이 짐승처럼 될까 걱정이다”³⁾라고 쓰며 중국이 살아남기 위해서는 신도덕의 수립이 시급하다고 보았다.

특히 신문화운동시기의 대표적인 인물인 진독수(陳獨秀)는 “정치적으로는 공화 입헌제를 채택하려고 하면서 윤리적으로는 강상(綱常) 계급제도를 고수하여 신구 조화의 효과를 거두려고 한다면 자기모순이자 절대로 이루어질 수 없는 일”이라며 도덕의 변화를 강조했다. 윤리적인 각성 없이는 “여전히 흐리멍덩한 채로 사리분별을 하지 못하는 상태”로 남을 것이므로 “윤리적 각성은 우리 국민이 이루어야 할 최후의 각성”이라고 주장했다.⁴⁾ 또한 당시 중국의 도덕으로 간주되었던 삼강오륜(三綱五倫) 비판은 신문화운동시기의 주류였다.

위와 같이 도덕의 변화에 대한 주장은 꾸준히 제기되었으며 그 형태는 도덕 혁명을 제창하고 신도덕 건립을 역설하는 것으로 나타났다. 특히 본고에서 다루고자 하는 신문화운동시기의 경우 당시 슬로건이 과학과 민주였기에 종래의 연구는 주로 이 주제들을 위주로 진행되어 왔으며 신도덕에 관한 연구는 크게 진전되지 않았다. 이처럼 신도덕은 신문화운동시기에 적지 않게 논의되었으나 연구 방면에서는 간과되었으므로 논자는 신도덕에 주목하게 되었다.

연구 대상으로는 『신조(新潮)』를 선택했다. 『신조』는 북경대학(北京大學) 학생들이 자발적으로 만든 학술잡지로 1919년에서 1922년까지 발간되었다. 학생들은 비평적 정신(批評的精神), 과학적 주의(科學的主義), 혁신적 문사(革新的文詞)의 기조를 가지고 의견을 자유롭게 개진했다. 『신조』는 당시 큰 영향력을 지니고 있던 『신청년(新青年)』과도 밀접한 연관이 있다. 『신조』의 학생들은 잡지사의 성립부터 『신청년』의 인물들에게 도움

3) 양계초 지음, 이혜경 옮김, 『신민설』, 서울대학교출판문화원, 2014, 103쪽.

4) 陳獨秀, 「吾人最後之覺悟」, 『青年雜誌』 제1권 제6호, 1916.2.

을 받았다. 『신청년』의 인물들은 『신조』에 글을 기고했고 사적으로도 교류했다. 이러한 관계성으로 인해 『신조』는 『신청년』의 학생판이라고 불리기도 했다. 따라서 『신조』는 신문화운동시기에 간과할 수 없는 중요성을 지닌다.

『신조』에는 신도덕과 관련한 논의가 적지 않은 비중을 차지하고 있다. 학생들은 주변의 사례를 수집하여 기존의 중국 도덕으로 인해 발생한 부조리한 문제들과 현실을 폭로했다. 신도덕에 대한 정의를 내리기 위해 공식을 만들거나 도표를 활용하기도 했다. 학생들은 도덕이라는 추상적인 개념을 구체적으로 접근하여 이해하고자 했다. 또한 청년들의 시각에서 각종 도덕 문제와 신도덕에 접근했으므로, 『신조』에는 당시 청년들의 도덕에 대한 생각이 드러나 있다는 특징이 있다.

따라서 본고에서는 과학과 민주에 치우쳐있는 기존의 연구 성향에서 벗어나 신문화운동시기 신도덕의 중요성을 드러내고자 한다. 특히 당시에 5·4운동을 통해 떠오르는 사회변혁의 주체로 주목받던 청년들의 도덕에 대한 시각이 어떠했는지를 이해하기 위해서 『신조』를 분석하고자 한다. 이를 통해 신문화운동시기 신도덕에 대한 논의의 일면을 이해하고자 한다.

제2절 선행연구와 연구방법

1. 선행연구

『신조(新潮)』의 선행연구를 국내 학계와 외국 학계로 나누어 살펴보겠다. 먼저 국내 학계에서 진행된 『신조』 및 신조사(新潮社)에 관한 연구는

주로 어문학계열에서 이루어졌다. 먼저 서의영의 「신조사 소고(新潮社小考)」는 비교적 이른 시기에 이루어진 연구로 신조사의 성립과 활동에 대해서 개괄적으로 설명했다. 『신조』의 내용과 신조사 성원들의 활동을 신문학에 초점을 맞추어 살펴보았다.⁵⁾

다음으로 김경석의 「『新潮』의 문학사적 평가에 대한 考察」은 중국 소설 발전과정의 일면에서 『신조』를 다루었다. 『신조』에 실린 대표적인 소설 작품들을 분석하고 성격을 밝히면서 문학사에서 『신조』의 근대적 의미를 드러냈다.⁶⁾ 백지운도 『신조』의 문학 방면에 주목했다. 「五四 時期 『新潮』 그룹의 白話文 研究」에서 부사년(傅斯年)의 백화론(白話論)을 중심으로 『신조』 내 백화문학(白話文學)의 성격을 이해했다.⁷⁾

이 외에 신조사와 다른 인물과의 교류를 살펴본 연구가 있다. 박길장은 「魯迅과 社團、新聞社와의 관계 고찰」에서 신조사 성원들과 노신(魯迅)의 교류를 살펴보았다. 『신조』와 『노신전집(魯迅全集)』의 일기를 검토함으로써 신조사의 성원들과 노신 사이에 잦은 왕래가 있었음을 밝혔다.⁸⁾

『신조』를 비교적 다양한 방면에서 입체적으로 살펴본 연구로는 김선영의 석사학위논문 「『新潮』의 ‘西化’와 학술 지향에 관한 연구-蔡元培, 陳獨秀, 胡適이 미친 영향을 중심으로」가 있다. 해당 논문에서는 채원배(蔡元培)의 교육개혁사상, 진독수의 진화론사상, 호적(胡適)의 문학에서의 실험주의 사상이 『신조』의 서화 수용에 영향을 주었다고 주장했다.⁹⁾

종합하면 위에 소개된 『신조』의 국내 연구는 주로 『신조』의 신문학과

5) 서의영, 「新潮社 小考」, 『中國人文科學』2, 1983.

6) 김경석, 「『新潮』의 문학사적 평가에 대한 考察」, 『한국중국현대문학학회』40, 2007.

7) 백지운, 「五四 時期 『新潮』 그룹의 白話文 研究」, 『원우론집』30(1), 1999.

8) 박길장, 「魯迅과 社團、新聞社와의 관계 고찰」, 『중국인문과학』34, 2006.

9) 김선영, 「『新潮』의 ‘西化’와 학술 지향에 관한 연구-蔡元培, 陳獨秀, 胡適이 미친 영향을 중심으로」, 이화여자대학교대학원, 2010.

신소설을 주제로 연구되었다. 양적으로는 많은 편에 속하지 않는다. 모두 어문학계열에서 진행되었으며 역사학계열에서 연구된 바는 없었다. 신도덕과 관련한 기사는 김선영의 논문에서 언급되고는 있다. 하지만 큰 비중을 차지하고 있지 않으며 신도덕의 관점에서 소개되지 않았다.

다음으로 외국 학계의 선행연구를 살펴보겠다. 먼저 중국학계의 경우 한국학계와 같이 『신조』 연구는 주로 어문학계열에서 이루어졌다. 비교적 이른 시기에 진행된 연구로 『신조』를 종합적으로 살펴본 연구자는 대표적으로 맹춘(孟春), 이걸천(李傑泉), 호광해(胡廣海)와 사옥곤(謝玉坤)이다. 맹춘은 「新潮社」에서 신조사가 5·4운동 시기 신문학 발전에 기여한 바를 인정하면서도 정치·사상상의 서방 문화 숭배 경향은 당연히 좋지 않은 것이라며 신조의 사상적 경향을 부정적으로 평가했다.¹⁰⁾

5년 뒤에 발표된 이걸천의 「『新潮』雜誌綜論」에서는 『신조』에 대한 부정적인 평가에서 다소 벗어난 경향을 보였다. 이걸천은 종래의 국내 학자들은 『신조』가 중국의 구(舊)문화를 비판하고 문학혁명을 주장한 점은 인정하지만, 5·4운동 이후 서방 학설에 편향되어 있다는 점에 대해서는 부정적인 태도를 보였다고 지적했다. 해당 논문은 『신조』에 나타난 문학혁명 및 구문학에 대한 비판과 『신조』의 사상적인 측면을 전체적으로 개괄했다.¹¹⁾

1997년의 호광해와 사옥곤의 공저 논문은 이전 연구와 같이 『신조』의 봉건 문화 비판, 서방 문화 소개 및 번역, 신문학 제창을 소개하고 있어 내용상의 큰 특징은 없다. 하지만 이전 연구들과 달리 『신조』의 사상적 경향에 대해서 부정적인 평가를 내리지 않았다는 점은 주목할 만하다.¹²⁾

위의 글들이 정보에 근거한 기초적인 연구에 가까웠다면 채추언(蔡秋彦)

10) 孟春, 「新潮社」, 『學習與思考』3, 1983.

11) 李傑泉, 「『新潮』雜誌綜論」, 『近代史研究』1, 1988.

12) 胡廣海·謝玉坤, 「論『新潮』雜誌」, 『蒲峪學刊』4, 1997.

과 황용생(黃勇生)의 연구는 양적·질적으로 다소 발전한 양상을 보였다. 먼저 채추언은 『신조』와 신문화운동과의 관련성을 강조하는 기존의 연구 경향에 주목하면서 『신조』 자체에 대해서 다양한 연구를 진행했다. 사상적인 측면에서는 『신조』의 과학관을 탐구하고 편집 사상을 연구했다. 내용적인 측면에서는 『신조』에 실린 문화광고를 분석했으며 『신조』에 실린 서양 문학을 연구했다.¹³⁾

다음으로 황용생은 『신조』의 소설과 시가(詩歌), 산문(散文) 등 어문학 계열에서 연구를 진행했다.¹⁴⁾ 주목할 만한 점은 『신청년』과 『신조』를 비교했다는 것이다. 유사정보다는 차별성에 초점을 맞추고 있으므로 기존의 연구들과는 다른 경향을 보였다. 예를 들어 개인 발견의 부분에서 『신청년』은 사회와 개인의 관계를 중시했지만, 신조는 순수한 인간의 의미를 탐구하려 했고, 이를 위해 자연과학·철학·심리학·종교 등에 깊은 관심을 보였다고 주장했다. 결론적으로 『신조』는 신문화를 독창적으로 이해했다고 강조했다.¹⁵⁾

이 외에 『신조』가 연구된 방면은 다음과 같다. 먼저 『신조』는 시대적 배경인 5·4운동¹⁶⁾ 및 신문화운동의 신문학과 관련하여 연구되었다.¹⁷⁾ 대

13) 蔡秋彥, 「『新潮』與新文化運動」, 汕頭大學, 2007; 「『新潮』的歷史、內容及編輯思想」, 『汕頭大學學報(人文社會科學版)』5, 2008; 「『新潮』的翻譯文學」, 『汕頭大學學報(人文社會科學版)』6, 2009; 「『新潮』的科學觀」, 『汕頭大學學報(人文社會科學版)』5, 2012; 「『新潮』的文化廣告」, 『聊城大學學報(社會科學版)社會科學版』6, 2012.

14) 黃勇生, 「『新潮』研究」, 廣西師範大學, 2008; 「論『新潮』的辦刊原則」, 『北京理工大學學報(社會科學版)』4, 2009; 「待開墾的處女地——『新潮』小說研究」, 『社會科學論壇』3, 2010; 「早期白話詩的代表——『新潮』詩歌綜論」, 『名作欣賞』14, 2014; 「雛形時期的現代散文——『新潮』散文創作綜論」, 『名作欣賞』32, 2014.

15) 黃勇生, 「『新潮』對新文化的獨到理解和追求——兼論『新潮』同人與『新青年』師輩的區別」, 『文史博覽(理論)』10, 2014.

16) 張德旺, 「論五四運動中的新潮社」, 『求是學刊』4, 1986; 杜波, 「五四時期『新潮』的影響略論」, 『蘭台世界』34, 2015; 杜翠葉, 「『新潮』月刊與五四新思潮」, 『紅色文化學刊』3, 2017.

17) 唐小芳, 「『新潮』與五四新文學」, 『淮陰師範學院學報(哲學社會科學版)』5,

만에서 발표된 강도(江濤)의 석사학위논문은 5·4운동 이전 『신조』에 나타난 민주와 과학을 주제로 다루었다. 그는 신문화운동의 정신과 문학적 혁명성을 중심으로 『신조』를 종합적으로 살펴보았다.¹⁸⁾ 또한 신조사라는 사단을 중심으로 한 연구들도 있었다. 신조사 지식인들의 성격을 밝히거나¹⁹⁾ 혹은 신조사의 역사적인 의의를 살펴보았다.²⁰⁾ 신조사와 관련된 인물들인 노신(魯迅)·주작인(周作人)과의 관계를 살펴본 글도 있었다.²¹⁾

『신조』와 다른 잡지를 비교한 연구도 있었다. 『신조』를 같은 시기에 발간되었던 북경대학의 간행물들과 비교한 연구²²⁾와 『신청년』, 『동방잡지(東方雜誌)』와 같은 주요 잡지들과 비교한 연구로 나눌 수 있다. 『신청년』의 경우 보통 성격의 유사성에 주목하거나²³⁾ 둘의 차이를 비교하는 연구로 나눌 수 있다.²⁴⁾ 『동방잡지』는 『신조』와 편집 논쟁으로 인해 함께 연

1999; 朱壽桐, 「新潮社與中國現代文學社團的雛形」, 『東南大學學報(哲學社會科學版)』4, 2004; 盧建軍, 「開啓另一種“文本”的閱讀空間——以『新潮』雜誌爲例」, 『江淮論壇』4, 2006; 齊成民, 「論新潮社的白話文學觀」, 『山東師大學報(社會科學版)』2, 1999.

18) 江濤, 「新文化運動與學生自覺：論新潮社在五四運動以前的發展」, 東吳大學, 2007. 이 석사논문은 이후 단행본으로도 간행되었다(江濤, 『新文化運動與學生自覺：論新潮社在五四運動以前的發展』, 致知學術出版, 2014).

19) 陳樹萍, 「新潮社：五四青年知識分子掌握現代傳媒的嘗試」, 『山西師大學報(社會科學版)』6, 2007; 王寶端, 「新潮社知識分子群體的身份認同」, 曲阜師範大學, 2011.

20) 胡少山, 「新潮社的曆史貢獻及意義」, 『滄桑』2, 2008.

21) 張用蓬, 「魯迅與新潮社」, 『魯迅研究月刊』3, 2001; 張用蓬, 「周作人與新潮社」, 『泰山學院學報』1, 2009; 羅偉, 「從“吶喊”到“彷徨”——魯迅與新潮社關係考辨」, 『滁州學院學報』6, 2015.

22) 楊早, 「五四時期的北大學刊物比較」, 『中國現代文學研究叢刊』1, 2002; 盧毅, 「『國故』與『新潮』之爭述評——兼論五四時期“整理國故運動”的興起」, 『人文雜誌』1, 2004.

23) 沈衛威, 「從『新青年』到『新潮』——中國現代文學發生的曆史背景」, 『中國現代文學研究叢刊』30年精編：文學史研究·史料研究卷(文學史研究卷), 2009.

24) 黃勇生, 앞의 논문, 2014. 미국에서 출판되었지만, 중국에도 번역된 바 있는 Vera Schwarcz의 글에서는 『신조』의 실천적 성격에 주목하며 학생들을 이전과 다른 새로운 지식인 유형으로 파악했다(Vera Schwarcz, 『The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth』).

구되었다.²⁵⁾

본 논문의 주제와 유사한 연구로는 『신조』의 윤리관을 연구한 임로(任璐)의 석사학위 논문이 있다. 『신조』 내 윤리 관련 기사들을 소개하는 정도에 그쳤으며 윤리관의 특징을 제시하지는 않았다. 또한 학생들만의 기사가 아닌 스승을 포함한 여러 인사가 기고한 기사까지 통틀어 살펴보았다는 점에서 학생들만의 특징을 도출하지 못했다는 한계가 있다.²⁶⁾

일본의 경우 천기고지(川崎高志)의 글이 대표적이다. 전체적으로 『신조』의 역사를 살펴보고 있으며 『신조』의 논조와 백화운동 및 국고파(國故派)와의 신구논쟁을 다루었다. 특징적인 것은 『신조』의 정치적 성향에 대한 의견을 제시했다는 점이다. 그는 『신조』가 사회혁명보다 사상혁명을 중시하고 사회주의 혁명을 부정적으로 파악하고 있었던 것은 사실이지만 『신조』의 논조는 기본적으로 창간 이래 일관적이었으며, 5·4운동 이후에 갑자기 우파로 치우친 것이 아니라고 주장했다.²⁷⁾

이상 『신조』의 선행연구를 정리하면 다음과 같다. 선행연구는 대부분 『신조』에 실린 신문학을 주제로 어문학계에서 진행되었다. 또한 세부 주제로 심도 있게 살펴보는 것보다 전체를 개괄하는 성격을 띠는 글이 많았다. 위 연구들은 본문에서 도덕과 관련한 기사를 언급하고 서술하기는 했으나 많은 비중을 할애하지는 않았다. 도덕의 중요성을 인식한 글은 뚜렷한 의견을 제시하지 않았다.

Movement of 1919』, University of California Press, 1986).

25) 李明山, 「五四時期關於雜誌編輯的一場論爭——『東方雜誌』對『新潮』雜誌羅家倫批評的回應」, 『山西師大學報(社會科學版)』2, 2003; 張鴻聲·章煒, 「關於雜誌編輯理念的論爭——以『新潮』和『東方雜誌』為例」, 『中國出版』8, 2011; 黃肖嘉·劉佳, 「異中求同:重看『東方雜誌』與『新潮』的辦刊理念論爭」, 『河北大學學報(哲學社會科學版)』4, 2015.

26) 任璐, 「新潮社社會倫理觀研究」, 河北師範大學, 2009.

27) 川崎高志, 「中國の新文化運動における學生誌『新潮』の役割について」, 『創大アジア研究』15, 1994.

위의 『신조』 선행연구에 더해서 중국의 신도덕과 관련한 선행연구에서도 『신조』는 『신청년』의 아류 잡지라는 측면에서 다루어졌다. 다른 잡지들과 함께 대등한 위치에서 연구되더라도 『신조』에 나타나는 학생들의 신도덕 특색을 잘 드러내지 못했다.²⁸⁾

2. 연구방법

본고에서는 『신조』에 나타난 신도덕을 살펴보기 위해서 『신조』에 기고된 도덕 관련 기사 중 학생들이 쓴 기사를 대상으로 분석했다. 제Ⅱ장에서는 신문화운동시기 북경대학 내의 상황을 살펴보았다. 채원배가 교장으로 부임한 후 북경대학이 개혁되는 내용을 통해 당시 배경을 이해하고자 했다. 이어서 신조사와 『신조』의 역사를 알아보았다. 당시 함께 간행되었던 학생 잡지인 『국고(國故)』와 『국민(國民)』과의 비교를 통해 『신조』의 성격을 효과적으로 드러내고자 했다.

제Ⅲ장에서는 『신조』에 나타난 학생들의 신도덕을 분석했다. 크게 인생관과 인생 문제, 가족제도 비판과 여성해방 주장, 신도덕과 민주주의로 나누었다. 이는 개인·가정·사회 차원으로 나눈 것이다. 『신조』에서 논의된 도덕 관련 기사들을 세 가지 차원으로 도식화한다는 것은 다소 무리일 수 있다. 그럼에도 불구하고 이처럼 나누어 설명하고자 하는 것은 이러한 구분이 『신조』 학생들이 도덕에 대해 입체적으로 고민했음을 가장 효과적으

28) 근대 중국의 신도덕 및 도덕 혁명과 관련해서 주목할 연구들은 다음과 같다. 張錫勤, 「略論中國近代資產階級的道德革命」, 『哲學研究』12, 1983; 張錫勤 編著, 『中國近現代倫理思想史』, 黑龍江人民出版社, 1984; 張錫勤, 「論“五四”新文化運動所提倡的新道德」, 『哲學研究』8, 2002; 張錫勤, 「論中國近代“道德革命”中的理性精神」, 『道德與文明』1, 2010; 魯萍, 「“德先生”和“賽先生”之外的關懷——從“穆姑娘”的提出看新文化運動時期道德革命的走向」, 『曆史研究』1, 2006; 段煉, 『世俗時代的意義探詢——五四啓蒙思想中的新道德觀研究』, 秀威資訊科技股份有限公司, 2012.

로 드러내기 때문이다. 분석 대상은 학생들이 발표한 기사이지만, 『신조』 신도덕의 특징을 이해하기 위해 교원이나 외부 인사가 기고한 기사도 함께 살펴보았다. 또한 무술변법시기 및 신문화운동시기의 신도덕 관련 글들을 맥락에 따라 배치했다.

제Ⅳ장에서는 『신조』 신도덕의 특징과 의미를 정리했다. 이는 제Ⅲ장에서 살펴본 바에 따라 『신조』가 지니고 있는 신도덕 특징을 도출한 것이다. 이를 지식 실천, 관점 차이, 자유와 민주로 나누어 살펴보았다.

제Ⅴ장 맺음말에서는 위의 내용을 정리하고 결론을 내리는 것으로 본 글을 마무리할 것이다.



제Ⅱ장 신문화운동시기의 북경대학(北京大學)

제1절 북경대학의 개혁

북경대학의 전신은 경사대학당(京師大學堂)이다. 경사대학당은 1898년에 설립되었으며 무술유신운동(戊戌維新運動)의 산물이다. 1894년 청일전쟁의 패배로 인해 제국주의 열강이 중국을 과분(瓜分)하려 들던 시기에 강유위(康有爲), 양계초(梁啓超), 담사동(譚嗣同), 엄복(嚴復) 등의 개량파는 유신운동을 전개했다. 그들은 서방의 문화와 과학 지식뿐만 아니라 정치·경제·교육 제도를 수용하고 개혁을 단행했다. 이러한 분위기 속에서 경사대학당이 설립되었다.

양계초는 경사대학당의 창간 방침으로 “서문(西文)이 학당의 전체(全體)가 되지 않는 중서병용(中西併用)”을 내세웠다. 학과 과정은 보통학과, 전문학과 두 종류로 나누어 두었다. 보통학과는 전체 학생들이 필수로 이수해야 했고 전문학과는 하나 혹은 둘의 전공을 선택할 수 있었다.²⁹⁾ 그 외에 학생들은 영어, 프랑스어, 러시아어, 독일어, 일본어 중 하나를 선

29) 보통학과에는 경학(經學), 이학(理學), 장고학(掌故學), 제자학(諸子學), 초등산학(初等算學), 격치학(格致學), 문학(文學), 체조(體操) 등을 두었고, 전문학과에는 고등산학(高等算學), 정치학(政治學), 지리학(地理學), 농학(農學), 광학(鑛學), 공정학(工程學), 상학(商學), 병학(兵學), 위생학(衛生學) 등을 두었다(梁柱, 『蔡元培與北京大學』, 寧夏人民出版社, 1983, 23쪽).

택해서 배워야 했다.³⁰⁾

이처럼 체계를 가지고 학당을 운영했던 것처럼 보이나 실제 개교 이후의 운영은 그렇지 않았던 듯하다. 당시 학생들은 귀족 관리 및 부잣집 자제 출신이었고 학당에 들어온 이유는 자신을 후원해줄 은사를 찾고 관직에 올라 재물을 모으는 방법을 강구하기 위함이었다. 거의 모든 학생은 하인을 거느리고 다녔으며 수업 시작종이 울리면 하인이 주인을 모시고 수업을 들어가기도 했다.³¹⁾

신해혁명(辛亥革命) 이후 엄복이 경사대학당의 총감독으로 취임하고 나서 경사대학당은 국립북경대학으로 정식 개명되었다. 그리고 「대학령(大學令)」이 반포되면서 북경대학의 체제가 정비되는 듯했으나 채원배가 교장으로 취임하기 직전에도 여전히 학교의 분위기는 좋지 않았다.³²⁾

민국 5년 겨울, 나는 프랑스에서 교육부의 전보를 받았다. 속히 귀국하여 북경대학 교장에 취임하라는 것이었다. 나는 귀국하여 처음 상해에 도착했다. 친구 중에는 취임을 반대하는 사람이 많았다. 그들은 북경대학은 너무 부패해있기 때문에 취임한 후 만약 정돈하지 못하면 내 명예에 지장이 생길 것이라고 말했다. 이는 당연히 나를 아끼는 뜻에서 나온 말이다. 하지만 몇 사람은 북경대학이 부패했다는 것을 알았다면 더욱 정돈하러 나서야 하고, 그것이 실패하더라도 최선을 다했으면 됐다고 말했다. 이것은 덕(德)으로 사람을 아끼라는

30) 梁柱, 위의 책, 21~23쪽.

31) 梁柱, 위의 책, 29쪽.

32) 민국(民國)이 성립된 이후에 관리로서 입신하는 특권은 없어졌으나 대학을 출세의 수단으로 생각하는 기풍은 여전히 존재했다. 그리고 학문연구는 교수나 학생 모두 염두에 두고 있지 않았다(환산송행 지음, 김정화 옮김, 『5·4運動의思想史』, 84쪽). 또한 풍우란이 상해에 있는 북경대학 모집 사무실에 응시 원서를 내려 갔을 때, 사무처 직원에게 문과를 지원하겠다고 말하자 사무처 직원은 깜짝 놀라며 졸업 후에 진로가 좋은 법과를 지원할 것을 추천했다(평유란 지음, 김시천 외 옮김, 『평유란 자서전』, 웅진지식하우스, 2011, 335쪽). 이를 통해 채원배가 취임하기 이전의 북경대학은 학문연구에 큰 관심이 없었다는 것을 알 수 있다.

말이었다. 나는 후자의 말에 따라서 북경으로 갔다.³³⁾

위의 글은 채원배가 북경대학에 취임하기 직전에도 학교의 부패가 심각했다는 것을 보여준다. 사실 채원배는 역학관(譯學館)에 있던 시절 이미 북경대학 학생들의 기풍을 알고 있었다. 채원배는 “(당시) 학생들은 학문에 대한 어떠한 흥미도 없었으며, 그저 연한을 채운 후 졸업증서를 따는 것에만 만족했다”고 지적했다. “그들은 수업 시간에 놀기도 하고 잡서(雜書)를 읽었으며, 학기, 학년 혹은 졸업시험이 다가오면 교원이 착실한 경우 밤을 새워 공부하지만 시험에 합격하고 나면 영원히 다시는 뒤적이지 않았다”고 한다. 교원은 처음 수업할 때 썼던 강의 내용을 그대로 인쇄해서 적당한 때마다 학생들에게 배부하고 강단에서 한 번 읽었다. 이처럼 채원배는 학생들과 교원이 모두 부패했음을 미리 알고 있었다.³⁴⁾

그러나 채원배는 1916년 12월 26일에 북경대학 교장으로 취임했고 1917년 1월 4일에 정식으로 업무를 시작했다.³⁵⁾ 그는 학제를 개편하고 진독수³⁶⁾, 호적³⁷⁾, 이대조(李大釗)³⁸⁾, 주작인(周作人)³⁹⁾ 등의 인물들을 초빙했다.⁴⁰⁾ 이들이 북경대학에서 먼저 근무하고 있던 전현동(錢玄同), 심

33) 蔡元培, 「我在北京大學的經歷」, 『東方雜誌』 제31권 제1호, 1934.1, 5쪽.

34) 蔡元培, 위의 기사, 6쪽 참고.

35) 梁柱, 앞의 책, 39쪽.

36) 진독수는 탕이화(湯爾和)의 추천으로 문과 학장으로 초빙되었다(蔡元培, 앞의 기사, 5쪽).

37) 호적은 미국에서 돌아와 중국 철학사 강좌를 담당했다.

38) 이대조는 처음에는 도서관 주임으로 왔으나 이후 역사·정치·경제·법학 교수로 임명되었다(주책중 지음, 조병한 옮김, 『근대중국의 지식혁명 5·4운동』, 광민사, 1980, 58쪽).

39) 주작인은 문과 교수로 임명되었다.

40) 노신은 1920년까지는 교직원에 참가하지 않았다. 그러나 채원배가 장관으로 있던 때인 1912년 이후부터 교육부에 근무하면서 대학의 자유주의적 성향을 띤 교수들과 밀접한 관계를 유지해왔다(주책중 지음, 조병한 옮김, 앞의 책, 58쪽). 또한 신조사 학생들과도 원만한 관계로 지냈다(박길장, 앞의 논문, 438~440쪽 참고).

윤묵(沈尹默), 유반농(劉半農) 등과 합류하게 되면서 『신청년』의 핵심 인물들이 북경대학에 모이게 되었다. 『신청년』은 북경대학으로 본거지를 옮긴 후 크게 부흥했고 북경대학은 신문화운동의 중심지가 되었다.⁴¹⁾

채원배는 북경대학을 개혁할 때 학교운영방침으로 ‘겸용병포(兼容并包)’와 ‘학술 사상의 자유[學術思想自由]’를 내세웠다. 겸용병포는 모든 것을 아울러 포용한다는 의미로 사상의 자유를 의미한다. 채원배는 자신의 회고록에서 다음과 같이 말했다.

나는 평소 학술상의 파벌은 상대적이며 절대적인 것이 아니라고 믿고 있다. 그러므로 각 학과 교원의 주장이 설령 다르다고 해도 만약 ‘말이 이치에 맞고, 주장에 근거가 있으면’ 함께 병존(並存)하도록 하고, 학생들에게 자유 선택의 여지를 주어야 한다. 가장 명백한 사례는 호적과 전현동(錢玄同) 등이 백화(白話)문학을 절대적으로 제창했지만 유신숙(劉申叔, 즉 劉師培), 황계강(黃季剛, 즉 黃侃) 등이 여전히 극단적으로 문언(文言)문학을 옹호하고 있었던 때에 그들을 병존하게 한 것이다.⁴²⁾

채원배는 상반된 주장이 북경대학 교내에 존재하도록 두었으며 학생들은 듣고 싶은 수업을 자유롭게 선택하고 학습할 수 있었다. 이러한 개혁에 대해 당시 반응은 어땠을까? 먼저 당사자인 북경대학 학생들의 반응을 허덕

41) 『신청년』은 북경대학교에 와서 오래지 않아 『청년잡지』에서 『신청년』으로 개명했다(中國科學院曆史研究所第三所編, 『五四運動回憶錄』, 中華書局, 1959, 26쪽). 『신청년』은 창간 초기에는 매 기(期)를 1천 부씩 인쇄해 판매량이 많지 않았지만, 이 시기에는 최고 1만 5~6천 부에 달하는 양을 판매했다. 이는 북경대학이 신문화 운동의 중심지가 되었다는 것을 의미하며, 채원배가 신문화운동을 제창하고 양성했다는 사실과 밀접하다(梁柱, 앞의 책, 208쪽). 또한 채원배가 북경대학교에 취임한 후, 진독수가 만든 『신청년』 잡지가 점점 국민의 관심을 받고 있었다는 기록이 있다(고힐강 지음, 김병준 옮김, 『고사변 자서』, 소명출판, 2006, 70쪽).

42) 蔡元培, 앞의 기사, 6쪽.

형(許德珩)과 풍우란(馮友蘭)의 기록을 통해 살펴보겠다. 허덕형은 「5·4 운동 회고(五四回憶)」에서 다음과 같이 썼다.

당시의 문화운동과 5·4운동을 설명할 때 설명하지 않을 수 없는 것은 당시의 북경대학이다. 더욱이 그것은 채원배 선생이 교장이었을 때의 북경대학이다. 그는 교장이 된 후에 학교 운영 중지로 ‘겸용병포(兼容併包)’를 선포하고 ‘학술사상자유(學術思想自由)’를 제창했다. 채원배의 학술자유는 당연히 자산계급의 것을 의미한다. 하지만 당시에 그것은 확실히 일정한 진보적인 역할을 했다. 그의 겸용병포로 인하여, 북경대학은 그가 온 이후에 몇 가지 유형의 인물을 포괄하게 되었다. 첫 번째는 무정부주의(無政府主義) 사상가이다.……두 번째는 『신청년』과 『신조』 방면의 인물이다. 즉 신문화운동의 인물이다.……세 번째는 『국고』파의 인물이다.⁴³⁾

이 대목은 채원배가 급진파와 보수파를 겸용병포의 구호 아래 모두 아울렀음을 보여준다. 먼저 무정부주의 사상은 신문화운동시기에 중요한 영향력을 행사하고 있었다.⁴⁴⁾ 채원배는 아나키즘의 기수였던 이석중(李石曾)을 생물학 교수로, 오치휘(吳稚暉)를 학감으로 초빙했다.⁴⁵⁾ 그리고 신문화운동의 기수인 『신청년』의 인물들을 초빙했고, 그 영향으로 신문화운동시기의 주요 학생잡지인 『신조』가 탄생했다.

다른 학생인 풍우란은 『평유란 자서전』에서 다음과 같이 서술했다.

채원배가 1916년 말에 북경대학 총장으로 부임하여 조직을 변화시키고 개

43) 中國科學院歷史研究所第三所編, 앞의 책, 25~27쪽.

44) 조세현은 북경대학의 개혁에서 무정부주의자들의 활동을 살펴보았다. 동시에 당시 잡지 기사들을 분석하여 청말 민국 초 무정부주의의 문화혁명 사상이 신문화운동시기에 큰 영향을 끼쳤음을 밝혔다(조세현, 「清末民國初 無政府主義와 家族革命論」, 『중국현대사연구』8, 1999).

45) 조세현, 『동아시아 아나키스트의 국제교류와 연대』, 창비, 2010, 102쪽.

혁을 시행하면서 북경대학은 비로소 자산계급의 사상이 지배적인 위치를 점하는 것으로 변모했다. 동시에 마르크스주의도 전파되었다. 이것이 북경대학 5·4운동의 시발점이다. 그때 우리는 북경대학에 몸담은 학생들이었으므로 하루하루 마음이 밝아지고 시야가 넓어지는 걸 느낄 수 있었다.……그는 학교에 부임한 후에 개학식에서 연설하기도, 어떤 공문을 발표하기도 않았다. 그저 학교 운영의 목표와 방안을 선포했다. 그리고 단지 공고문을 하나 내걸어서 진독수를 문과대 학장으로 발표했다. 그 몇 글자의 의미를 재학생들은 모두 명백히 이해했고, 어떤 말도 필요하지 않았다.⁴⁶⁾

이를 통해 당시 북경대학 학생들이 개혁을 통해서 학문에 대한 답답함이 해소되는 느낌을 받았다는 사실을 알 수 있다. 또한 전체적으로 채원배의 개혁에 동의하는 분위기였음을 추측할 수 있다.

흥미로운 부분은 허덕형과 풍우란 모두 5·4운동의 시발점을 채원배의 북경대학 개혁 시점으로 꼽고 있다는 점이다. 이는 학생들이 급진적 성격을 띤 신문화운동이 북경대학에 상륙함으로써 5·4운동이 일어날 수 있었다고 생각했음을 보여주는 것으로, 학생들이 신문화운동과 5·4운동의 연속성을 인식하고 있었음을 나타낸다.

외부에서는 반대 여론이 제기되었다. 가장 대표적인 글은 임서(林紓)의 글이다. 임서⁴⁷⁾는 청말(淸末)에 서양의 근대 문학을 중국에 소개한 저명한 번역가로, 신문화운동을 반대한 대표적인 인물 중 하나다. 그는 1919년 3월 18일 『공언보(公言報)』에 북경대학의 개혁을 비판하는 글인 「북경대학 사조 변천의 근황을 보라(請看北京大學思潮變遷之近狀)」라는 글을 발표했다.

46) 평유란 지음, 김시천 외 옮김, 앞의 책, 338쪽, 479~480쪽.

47) 자(字)는 금남(琴南)이고 호(號)는 외려(畏廬)이다.

최근의 북경(北京)은 현저하게 교육이 발전했다고는 말할 수 없지만, 대학교수가 발표하는 각종 학설은 매우 다채롭기에 기록하기가 충분하다. 국립북경대학은 채원배씨가 교장에 취임한 후로 기상을 일변했으며 그중에서도 문과(文科)는 더욱 두드러졌다.……진독수와 호적 등은 신문학(新文學)을 제창하면서 구문학(舊文學)을 말살했을 뿐만 아니라 철저히 구도덕(舊道德)을 부정해서 상륜(常倫)을 파괴하고 공맹(孔孟)을 비난하며 국어를 폐지하고 프랑스어를 국어로 해야 한다는 주장마저도 서슴지 않고 있다. 그 지리멸렬함은 너무나도 심하다.⁴⁸⁾

여기서 임서는 채원배 취임 이후 교육이 발전하지 않았으며 그저 여러 가지 학설만 등장하고 있다고 지적했다. 그리고 신문화운동의 기수인 진독수와 호적의 주장을 지리멸렬하다고 폄했다. 이에 더해서 임서는 독자들에게 최근의 학풍이 얼마나 급격한가를 알 수 있는 근거로 이전에 채원배에게 보낸 편지의 원문을 첨부했다. 그 편지에서 임서는 다음과 같이 말했다.

대학은 전국(全國)의 모범[師表]이며 오상(五常)이 계속되는 곳입니다. 근래 외간의 요사한 소문[謠訛]이 분분히 모여드는 것은 공께서도 필히 들었으리라 압니다.……그들은 일보 전진하여 공맹을 전복시키고 윤상(倫常)을 멸망시켜 만족감을 얻으려 합니다.……외국인은 공맹을 알지 못하지만, 인(仁)을 숭상하고 의(義)에 의지하며 신(信)을 맹세하고 지(智)를 숭상하고 예(禮)를 지킵니다.⁴⁹⁾……어느 시대 현자들이 이 부모를 배반하고 인륜을 엽신여기는 이론을 가지고 있었습니까? 서양 사람으로부터 생겨난 것입니까? 아니면 다른 사람에

48) 환산송행 지음, 김정화 옮김, 앞의 책, 189쪽, 192~193쪽.

49) 임서는 외국인의 도덕을 언급하고 있지만 실제로는 외국어를 읽지 못하고 중국어만 읽을 수 있었다. 그러나 번역가로 활동할 수 있었던 것은 조수들의 도움 덕이었다. 그는 조수들의 도움을 받아서 대량의 구미소설을 고전 한문으로 번역했다(주책중 지음, 조병한 옮김, 앞의 책, 67~68쪽).

게 배웠습니까?⁵⁰⁾

그러면서 임서는 채원배에게 이러한 잘못된 교육 방향을 바로잡아주기를 간청했다. 이 편지에 대해서 채원배는 북경대학의 실정을 밝히고 오해를 바로잡기 위해서 임서에게 답했다. 그는 임서에게 국어를 폐지하고 프랑스어를 국어로 해야 한다는 주장의 근거는 무엇인지⁵¹⁾, 공맹을 전복시키고 윤상을 멸망시키는 것을 학생에게 강의하거나 언론에 발표한 교원이 있는지를 따져 물었다. 그리고 북경대학의 수업 과정과 관련한 주제로 교원들이 대외에 발표한 글들을 제시하여 임서가 다소 과장하고 있음을 지적했다. 북경대학이 진실로 고문(古文)을 완전히 폐지하고 백화만을 사용하고 있다는 임서의 주장에 대해서는, 실상은 그렇지 않다는 것을 학교의 교과서나 연습문 등을 근거로 들며 반박했다.⁵²⁾

이처럼 당시 북경대학의 개혁은 구사상(舊思想)을 옹호하는 반대파의 불만을 야기할 정도로 학풍의 변화가 급격했다. 비록 북경대학에 신문화운동의 인사들이 대거 유입되기는 했으나, 채원배는 오직 신문화의 편을 들어주지는 않았다. 신식 백화문과 기존의 문언문 모두 존재하도록 하는 겸용병포를 실현했다. 이러한 채원배의 운영방침으로 인해 북경대학 내에는 학문의 열기가 고조되었으며, 이에 자극받은 학생들은 사단⁵³⁾을 꾸리기도 하고 다양한 성향의 학생잡지를 창간하기도 했다.

50) 蔡元培, 앞의 기사, 8쪽.

51) 프랑스어라고 한 것은 전현동이 「中國今後之文字問題」에서 한자를 쓰는 한 전통적인 사고에서 벗어날 수 없으므로 에스페란토어를 국어로 채용해야 한다고 주장하면서, 에스페란토어 실시의 과도기적 단계에서 영어나 프랑스어를 국어의 보조로 사용해야 한다는 주장을 잘못 듣고 쓴 듯하다(환산송행 지음, 김정화 옮김, 앞의 책, 193쪽).

52) 蔡元培, 앞의 기사, 9~11쪽.

53) 사단의 경우 서목흥(徐木興)의 연구가 주목할 만하다. 그는 신문화운동시기에 북경대학에서 활동했던 사단을 표로 정리했다(徐木興, 「五四新文化運動時期北京大學社團類型與功能的歷史考察」, 『北京黨史』3, 2009, 17쪽).

먼저 북경대학 내의 간행물로서 큰 영향력을 가지고 있었던 간행물은 1917년 11월에 창간된 『북경대학일간(北京大學日刊)』과 1918년 9월에 발간된 『북경대학월간(北京大學月刊)』이다. 이들은 주로 소식지 역할을 했다. 이에 더해서 다양한 사상적 경향을 보이는 3대 간행물이 있었다. 바로 급진적 성향의 『신조(新潮)』, 중도적 성향의 『국민(國民)』, 보수적 성향의 『국고(國故)』다. 이 잡지들은 모두 학생들이 주도하여 기사를 쓰고 편집했다. 북경대학에 재학하던 풍우란은 자서전에서 다음과 같이 말했다.

학생들은 세 개의 대형 간행물을 발간했는데, 대표는 좌파와 중도파, 우파의 세 노선이었다. 좌파의 간행물은 『신조』였고, 중도파의 간행물은 『국민』이었다. 우파의 간행물은 『국고』였다. 이 간행물들은 모두 학생들 스스로 원고를 쓰고 편집을 했으며 직접 자금을 조달하여 인쇄하고 손수 발행한 것으로, 전국을 향한 간행물이었기 때문에 영향력도 전국적이었다. 과별이 있었지만 그들은 말과 글로만 서로 논쟁할 뿐 폭력적으로 투쟁하지는 않았다.⁵⁴⁾

위의 글은 이 세 잡지가 서로에게 영향을 주었으며 당시 북경대학에 다양한 사상이 공존하고 있었음을 잘 보여준다. 이 중에서 당시에 가장 큰 영향력을 행사했던 잡지는 『신조』다.

제2절 신조사의 성립과 『신조(新潮)』

『신조』는 1919년 1월부터 1922년 3월까지 총 12기(期), 3권 2호까지 간행된 진보적 성향의 월간 잡지이다. 본 절에서는 신조사와 『신조』를 당

54) 평유란 지음, 김시천 외 옮김, 앞의 책, 495쪽.

시 함께 존재하고 있었던 『국민』, 『국고』와 비교하면서 이해할 것이다. 먼저 『신조』의 발간 호수와 시기를 『국민』, 『국고』와 함께 아래의 표로 정리했다.

<표 1> 『신조』, 『국민』, 『국고』 발간 호수와 시기⁵⁵⁾

잡지명	호수	일자
『신조』	1권 1호	1919년 1월 1일
	2호	1919년 2월 1일
	3호	1919년 3월 1일
	4호	1919년 4월 1일
	5호	1919년 5월 1일
	2권 1호	1919년 10월 30일
	2호	1919년 12월 1일
	3호	1920년 4월 1일
	4호	1920년 5월 1일
	5호	1920년 6월 1일
	3권 1호	1921년 10월 1일
	2호	1922년 3월
『국민』	1권 1호	1919년 1월 1일
	2호	1919년 2월 1일
	3호	1919년 3월 1일
	4호	1919년 4월 1일
	2권 1호	1919년 11월 1일
	2호	1920년 6월 1일
	3호	1920년 10월 1일
	4호	1921년 5월 1일
『국고』	1기	1919년 3월 20일
	2기	1919년 4월 20일
	3기	1919년 5월 20일
	4기	1919년 9월 20일

위 표를 통해 『신조』와 『국민』이 가장 이른 시기에 간행되었다는 것을 알 수 있다. 하지만 잡지사의 기사(啓事)는 『신조』가 『국민』보다 더 이른 시기에 발표했으므로 잡지사의 성립은 『신조』가 더 빠르다.⁵⁶⁾ 마지막 호

55) 『五四時期期刊介紹(下)』 및 『國故』를 참고하여 작성.

의 발행 날짜를 비교해보면 『신조』의 간행 기간이 가장 길며, 발행 간격은 다른 잡지들에 비해 비교적 꾸준한 편이다.

다음으로 『신조』의 발간 경위를 살펴보겠다. 이는 부사년이 작성한 『신조』 제2권 제1호(1919.10)의 「신조의 회고와 전망(新潮之回顧與前瞻)」에 상세히 나와 있다. 1917년 가을에 고힐강(顧詰剛)과 부사년⁵⁷⁾, 서언지(徐彦之)가 모여서 한담을 하다가 “우리들 장래의 생활은 교육계와 출판계를 벗어나지 못할 것 같다. 그렇다면 우리가 학생일 때 연습 삼아 한 번 해볼까? 실패해도 상관없다”라는 이야기를 했다고 한다. 이에 서로 친구들을 불러 모으기 시작했고, 신조사(新潮社)를 꾸릴 것을 구상했다. 이는 국고월간사가 스승의 지도하에 만들어진 것과는 대조적이다.⁵⁸⁾

1918년 가을 서언지는 문과대학장 진독수와 1차 상담을 했다. 진독수는 학교에서 경제적 지원을 할 것을 약속했다.⁵⁹⁾ 채원배와 진독수도 『신조』를 중요하게 여겨 매월 북경대학의 경비 4만 원 중에서 2천 원을 잡지 받

56) 세 잡지는 모두 『북경대학일간』에 잡지사 성립 기사를 발표했다. 신조사는 1918년 12월 3일에, 국민잡지사는 같은 해 12월 19일에, 국고월간사는 이듬해 1월 28일에 발표했다(「新潮雜誌社啓事」, 『北京大學日刊』, 1918.12.3; 「國民雜誌社啓事」, 『北京大學日刊』, 1918.12.19; 「國故月刊社成立會紀事」, 『北京大學日刊』, 1919.1.28).

57) 고힐강과 부사년은 당시 한방을 쓰는 사이였는데, 부사년이 호적의 노선으로 가게 된 것은 고힐강 덕이었다. 부사년은 중국 문학과 학생으로 유력한 수구파이자 신문화운동 반대의 선두에 서 있던 황간(黃侃)의 제자였으나, 고힐강이 부사년에게 호적 강의를 추천해주었고 부사년은 호적의 강의를 청강한 이후에 완전히 호적파로 돌아서게 되었다(고힐강 지음, 김병준 옮김, 앞의 책, 177쪽).

58) 당시 임금남(林琴南)은 『국고』의 간행이 학생 자발적 성격은 아니라고 보았다. 그는 유신숙과 황간이 『신조』에 반발하여 『국고』 잡지를 만들었으며, 잡지사의 대표는 학생의 명의로 되어있지만, 편집을 지도하는 사람은 교원이 다수라고 말했다(환산송행 지음, 김정화 옮김, 앞의 책, 192쪽). 국고월간사의 성립 대회도 유신숙의 자택에서 열렸다(앞의 기사, 『北京大學日刊』, 1919.1.28).

59) 같은 시기에 부사년이 진독수에게 경비 지원을 요청했을 때, 진독수가 부사년이 황간의 애제자라는 점과 부사년의 과거 성향에 난색을 보였으나 호적의 설득으로 인해 경비를 지원하기로 결정했다(김창규, 『부사년과 그의 시대』, 선인문화사, 2012, 31쪽).

간에 지원했다.⁶⁰⁾ 이는 채원배가 『국민』의 허덕형에게는 잡지사의 주소를 북경대학에 두지 말라고 당부한 것과는 대조적이다.⁶¹⁾ 『신조』는 이대조의 도움으로 편집부가 북경대학 홍루(紅樓) 2층에 자리 잡을 수 있었으며, ‘북경대학의 신조’ 명의로 잡지를 홍보할 수 있었다.⁶²⁾ 호적은 잡지의 고문을 맡았다.

이처럼 『신조』는 채원배, 호적, 진독수, 이대조⁶³⁾와 같은 당시 북경대학의 급진주의자이자 신문화운동 지도자들의 도움을 받아 창간되었고 노신과도 꾸준히 교류했다.⁶⁴⁾ 그들의 성향도 그대로 계승했으므로 『신청년』의 학생판이라는 별칭이 있었다. 『신조』는 백화문을 사용하여 잡지를 간행했으며 백화 시와 백화 소설을 실었다. 이는 『신조』가 당시 신문화운동의 문학적 성향에 동의하고 있었음을 보여준다.

반면 『국민』과 『국고』는 문언문(文言文)을 사용했다. 『국고』는 『신조』보다 스승의 경향을 더 많이 따랐다. 국고 월간의 총 편집은 북경대학의 대

60) 張允侯 等, 『五四時期的社團(二)』, 三聯書店, 1979, 125쪽.

61) 『국민』은 학생구국회(學生救國會) 조직의 간행물로 구국(救國)을 위한 목적을 가지고 성립되었다. 특히 일본제국주의의 압박에 대한 항거와 애국적 정치열이 서로 결합하면서 형성되었다. 이에 대해서 채원배는 탐탁지 않아했다. 그는 『국민』이 ‘애국’이라는 명의를 사용하는 것을 찬성하지 않았고 국민잡지사는 신조사와 달리 교내에 잡지사 명패를 걸지 못했다(張允侯 等, 위의 책, 35~39쪽). 실제로 채원배는 학생들의 정치적 행동·참여에 호의적이지 않았다. 따라서 『국민』의 발간을 크게 돕지 않은 것으로 보인다. 『국민』은 잡지의 지면상에서 정치·사회문제에 특별히 관심을 기울이고 있었으나 정치적 행동에 대해서는 자제하는 모습을 보였다. 『國民』 제2권 제1기(1919.11)에 발표된 「國民雜誌社社員規則」의 제3조에는 “본사의 사원은 본사의 명의를 빌려 정치에 관여할 수 없다” 라고 쓰여 있다(張允侯 等, 위의 책, 21쪽).

62) 張允侯 等, 위의 책, 39쪽.

63) 이대조는 『국민』의 고문을 맡았으나 허덕형은 그의 역할을 특별히 기록해 두지는 않았다(張允侯 等, 위의 책, 38쪽).

64) 노신과 신조사 학생들의 교류는 박길장의 논문에 쓰여 있다(박길장, 앞의 논문, 438~440쪽 참고). 노신은 『신조』 제1권 제5호(1919.5)의 「신조에 대한 일부분 의견(對於新潮一部分的意見)」에서 『신조』의 부족한 부분을 지적하고 격려했으며 제2권 제1호(1919.10)에는 소설 「내일(明天)」을 기고했다.

표적인 수구적 성향의 교원인 유사배(劉師培)와 황간(黃侃)이 맡았다. 『국고』는 스승 유사배의 잡지인 『국수학보(國粹學報)』와 큰 유사성을 띠고 있으므로, 『국고』를 유사배의 『국수학보』 사업의 연장선이라고 보는 학자도 있다.⁶⁵⁾

『국민』 잡지는 백화문을 사용하지 않았기에 북경대학의 국고파(國故派) 교수들이 해당 잡지에 국고를 선양하는 주제의 글들을 발표하기도 했다. 동시에 호적, 부사년과 같은 ‘신조파’ 인물들의 주장을 반대했기에 황간, 유사배 등은 『국민』을 동정했고, 장병린(章炳麟) 또한 『국민』을 지지했다.⁶⁶⁾ 이러한 대목에서 『국민』과 『국고』가 중도-보수의 암묵적인 연대를 이루고 있었음을 읽을 수 있다.

같은 해 10월 13일에 신조사는 제1차 예비회담을 열었다. 『신조』는 과예적(課藝的) 성격의 잡지가 아님을 명시하며, 잡지의 3가지 주요 원칙을 (1) 비평적 정신(批評的精神), (2) 과학적 주의(科學的主義), (3) 혁신적 문사(革新的文詞)로 정했다.

이러한 원칙을 세우는 것에는 중요한 의의가 있다. 당시에는 학생들이 취미 삼아 만든 과예적 성격의 잡지들이 많았다. 이러한 잡지는 내용 구성이 구체적이지 않았고 다소 무질서하며 지식 전달의 측면에서는 별다른 소득이 없는 잡지였다. 『신조』는 과예적 잡지들과 차별성을 두기 위해 원칙을 명확하게 세웠다. 이는 당시 잡지들과는 달리 잡지의 성격을 보다 선명하게 드러낸 것이다.

서언지는 영문 잡지명을 르네상스(The Renaissance)로 지을 것을 제시했고, 나가륜(羅家倫)은 중문명을 『신조』로 지을 것을 제안했다. 이후 11월 19일에 2차 회의를 열었다. 이때 이대조가 북경대학 홍루에 『신조』 편

65) 王巨川, 「新舊之間北大“三刊”與五四新文化運動」, 『求是學刊』1, 2012, 122쪽.

66) 張允侯 等, 앞의 책, 37~39쪽.

집부의 자리를 마련해 주었으며,⁶⁷⁾ 인쇄·발행 등 다양한 방면에서 학생들을 도와주었다. 이로써 신조사는 다음 해인 1919년 1월 1일에 『신조』 제1권 제1호를 발간하게 되었다.

발간에 앞서 신조사는 1918년 12월 3일 자 『북경대학일간』에 「신조잡지사 계사(新潮雜誌社啓事)」를 발표했다. 「계사」에는 “오직 서양 근대사조만을 소개하고 중국 현대 학술·사회상의 각 문제를 비판하는 것을 직분으로 삼는다”라는 『신조』 잡지의 성격을 밝혔다.⁶⁸⁾ 또한 사원 명단, 조직구성, 장정(章程)을 명시했다. 이후 그들은 『신조』 제1권 제1호에 「신조발간취지서(新潮發刊旨趣書)」를 발표하여 신조 발간과 관련한 구체적인 취지 및 본지의 책임을 밝혔다.

먼저 『신조』가 북경대학의 학생들이 모여서 만든 월간 잡지임을 밝히며, 북경대학의 역사가 21년이 지났음에도 불구하고 아직까지 학생들이 만든 잡지가 없다는 사실이 애석하다며 오늘에서야 출판하게 되었다고 썼다. 그리고 다음과 같이 잡지의 본분을 밝혔다.

우리들의 학식은 비루하나 이를 바꿀 수 있는 기회를 만났다. 비록 이러한 위대한 사업을 우리가 감히 감당해내지 못하겠지만 마땅히 사력을 다하여 두 가지 본분에 힘쓰려 한다. 하나는 우리 학교의 진정한 정신을 국민들에게 알리는 것이며, 다른 하나는 장래 진정한 학자의 흥미를 고취시키는 것이다. 우리들은 진정한 학자의 반열에 오르지 못할 것을 깊이 느끼고 있으며 특별히 선구자의 역할을 하고자 할 뿐이다. 잡지 이름을 『신조』로 지은 것에서 이 의미

67) 張允侯 等, 위의 책, 125쪽.

68) 『신조』의 학술 지향적 성격에는 신조사의 리더 격인 부사년의 의견이 크게 반영되어 있는 듯하다. 부사년은 항일운동에 대해서 크게 호의적이지 않았던 것으로 보인다. 그는 1918년 5월 항일운동에 반대하여 교육부에 국민사의 리더 격인 허덕형을 밀고한 전적이 있다(張允侯 等, 위의 책, 39쪽). 『신조』 잡지 상에는 당시 시대적 배경에도 불구하고 일본제국주의 침략을 반대하는 기사가 없다(中央編譯局 編, 『五四時期期刊介紹(第一集 上)』, 三聯書店, 1979, 76쪽).

를 알 수 있다.⁶⁹⁾

위의 내용과 함께 『신조』의 영문명이 ‘The Renaissance’ 라는 점에서 『신조』가 ‘중국의 문예혁명(文藝革命)’ 이라는 새로운 흐름을 주도하는 역할을 맡겠다는 목표를 드러냈다고 이해할 수 있다.⁷⁰⁾ 『신조』에서는 본지의 책임을 다음과 같이 크게 4가지로 밝혔다.⁷¹⁾

- (1) 중국을 세계 문화의 흐름에 편입하도록 학술적으로 이끈다.
- (2) 중국사회의 형질은 아주 기이하다. 이를 개혁할 방도를 논의한다.
- (3) 민중들에게 학술상의 흥미를 고취시킨다.
- (4) 중등이상의 청년 학생들과 협력하여 봉건사상에서 벗어나 과학·객관 사상을 추구하는 미래 사회인의 인격을 조성한다.⁷²⁾

흥미로운 점은 『신조』는 중등이상의 청년 학생들을 협력대상으로 설정했다는 것이고 『신청년』의 진독수는 청년을 계몽의 대상으로 삼았다는 점이다.⁷³⁾ 이는 ‘청년’이라는 대상에 대한 태도의 차이를 보여준다.

다음으로 『신조』 잡지의 내용 구성은 다음 표와 같다. 때에 따라 독자논단(讀者論壇)이 추가되기도 하지만 기본적으로 아래의 양식으로 간행되었다. 『신조』는 잡지의 구성을 란(欄)으로 구분했다.

69) 傅斯年, 「新潮發刊旨趣書」, 『新潮』 제1권 제1호, 1919.1.

70) 이는 당시 중국의 운동이 유럽 르네상스와 유사성이 있음을 인정한 것이다 (주책중 지음, 조병한 옮김, 앞의 책, 314쪽).

71) 이러한 기조는 5·4운동 이후에도 여전히 유지되었다. 1919년 12월에 발간된 제2권 제2호의 통신란에 나가륜은 장계(長繼)에게 쓴 편지에서 『신조』의 사상혁명을 세 가지로 밝혔다. 그 세 가지는 (1) 노예성의 사상에서 독립의 사상으로 변혁, (2) 전제의 사상에서 평민의 사상으로 변혁, (3) 혼란의 사상에서 논리의 사상으로 변혁이다.

72) 傅斯年, 앞의 기사.

73) 陳獨秀, 「敬告青年」, 『青年雜誌』 제1권 제1호, 1915.9; 「新青年」, 『新青年』 제2권 제1호, 1916.9.

<표 2> 『신조』 잡지의 구성

번호	란(欄)	부가설명
1	논설(論說) ⁷⁴⁾	
2	시(詩)	백화문 소설이나 시 작품을 실는다.
3	평단(評壇)	
4	출판계평(出版界評)	서적의 가치는 적게 토론하고 책을 읽는 방법을 깊이 토론하기 위해 마련했다. 서양 서적을提要(提要)하기도 하고 유익한 서보도 소개하며, 기타 잡지들을 포편(蒲鞭)한다.
5	고서신평(故書新評)	출판계평과 같다.
6	통신(通信)	본사 외의 사람들이 비평하고 질의하는 자리이다.
7	부록(附錄)	

『신조』는 잡지 외에 『신조총서(新潮叢書)』라는 출판물도 간행했다. 『신조총서』의 경영은 서언지가 책임을 맡았다. 『신조총서』와 관련한 공지는 1919년 12월에 발행한 『신조』 제2권 제2호의 부록란에 등장한다. 그들은 다음과 같이 총서의 대강(大綱)을 제시했다.

(1) 본사의 총서는 본사 사원의 저작에 한정하지 않으며, 외부인의 저작도 쌍방이 동의하면 간행할 수 있다.

(2) 총서의 표준은 반드시 3개의 조건에 부합해야 하며, 하나도 결여되어서는 안 된다.

一. 재료(材料)의 본신(本身)이 가치가 있어야 한다.

二. 편저나 번역의 문구가 가치가 있어야 한다.

三. 사회의 수요에 맞아야 한다.⁷⁵⁾

74) 「新潮發刊旨趣書」에서는 출판계평, 고서신평, 통신란만 언급하고 있다. 논설의 경우 대부분의 기사가 속하지만 란이 따로 이름 지어져 있지 않아 논자가 기사의 성격을 조합하여 임의로 설정했다. 그 외의 란은 잡지의 목차를 분석하여 작성했다(「新潮發刊旨趣書」, 1919년 3월 1일 자 『신조』 1권 3호의 통신란을 참고하여 작성).

그들은 위와 같은 총서 발간의 대강을 세우고 총서를 간행했다. 『신조』 제2권 제4호, 제3권 제1호, 제3권 제2호의 광고란에 총서 광고를 싣고 적극적으로 홍보했다. 총서의 저서는 『과학방법론(科學方法論)』, 『미신과 심리(迷信與心理)』, 『근대명가 소설집(近代名家小說集)』, 『채원배 선생 연설집(蔡子民先生演說集)』, 『사상의 파벌(思想的派別)』, 『현대 심리학(現代心理學)』, 『광적 심리(癡狂心理)』다. 광고에서는 각 저서의 내용을 간략하게 소개하고 정가와 판매처를 안내했다. 신조사는 『신조총서』에 이어 『문예총서(文藝叢書)』를 발간하려고 했으나 이것은 실행되지 못했다.⁷⁵⁾

이처럼 신조사는 잡지 외에도 총서까지 발간하며 그들의 학술지향적인 성향을 선명하게 드러냈다. 그렇다면 당시 『신조』에 대한 반응은 어땠는지 아래에서 살펴보겠다.

먼저 당시 『신조』의 판매량을 살펴보겠다. 1919년 10월 30일 자 제2권 제1호의 「본사게사(本社啓事)」에는 다음과 같이 쓰여 있다.

본지의 판매량이 기대보다 훨씬 초과하여 매 호가 몇 일만에 모두 팔렸습니다. 잡지를 구하지 못한 고객들이 우리에게 누차 편지를 보내서 다시 인쇄하기를 요구했습니다. 따라서 본사는 현재 상해아동도서관(上海亞東圖書館)에 제1권 전권을 일률적으로 3판 인쇄를 요청한 상태입니다. 오래지 않아 책이 나올 것이므로 독자 여러분께서는 아동(亞東)의 광고를 봐 주시기를 바랍니다.⁷⁶⁾

이처럼 『신조』 1권의 인기가 높아 3판 중쇄에 들어갔다는 사실은 당시 『신조』의 인기가 적지 않았음을 보여준다. 『신조』의 제1기는 3판까지 간

75) 徐彥之, 「新潮社紀事(一)」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

76) 張允侯 等, 앞의 책, 125쪽; 文史資料研究委員會 編, 『文史資料選輯(61)』, 中華書局, 1979, 113쪽.

77) 「本社啓事」, 『新潮』 제2권 제1호, 1919.10.

행되어 1만 3천 책이 팔렸고, 그 이후까지 계산하면 1만 5천 책 가량으로 큰 관심을 받았다고 한다.⁷⁸⁾

『신조』에 대한 수요가 적지 않았던 까닭에 『신조』의 판매처는 중국 각지에 마련되어 있었으며 매 호의 광고란에는 『신조』의 정가와 우송 비용이 기재되어 있다. 제2권 제1호부터 마지막 호수까지의 광고란에는 『신조』의 판매대행처 명단이 기록되어 있다. 북경(北京), 상해(上海), 천진(天津), 소주(蘇州), 남경(南京), 무창(武昌), 장사(長沙), 광주(廣州), 소흥(紹興), 항주(杭州), 오주(梧州), 제남(濟南), 개봉(開封) 및 일본(日本)의 동경(東京)에 판매대행처를 두었다. 제2권 제3호부터는 성도(成都), 중경(重慶), 남창(南昌), 운남(雲南), 유두(油頭), 장주(漳州)가 추가되었다. 흥미로운 점은 판매대행처 목록에 중국 각지뿐만 아니라 일본 동경도 포함되어 있다는 것이다. 우송비도 국내와 동일하다.⁷⁹⁾ 이러한 점은 『신조』 영향력과 수요 범위를 보여주는 것으로 주목할 만하다.

『신조』 영향력에 대해서 고힐강은 『신조』가 출판된 후 널리 팔려서 남방의 시골에서도 볼 수 있었다고 회고한 바 있다. 『신조』 기사의 대다수가 청년이 쓴 것이기에 이해하기가 쉬웠고, 내용이 파격적이었기 때문에 많은 청년 독자들에게 환영을 받았다고 회고하고 있다.⁸⁰⁾ 글의 수위도 꽤 높았던 까닭에 고힐강은 자신의 글을 부모님이 볼까봐 두려워서 일부러 가명으로 글을 썼다고 고백했다.⁸¹⁾

78) 김창규, 앞의 책, 31쪽; 傅樂成, 『傅孟眞先生年譜』, 傳記文學出版社, 1979, 14쪽 재인용.

79) 우송 비용은 본국은 매 책 3분(三分), 국외의 경우 일본은 3분(三分), 기타 국가는 6분(六分)으로 기재되어 있다. 제3권 제1호부터 기타 국가는 1각(一角)으로 변경되었다. 그러나 일본 우송 비용은 변하지 않았다.

80) 반면 『국고』는 당시 대학의 보수적인 학생들과 구향신들 가운데 추종자를 얻었음에도 불구하고 지식의 선전 면에서 큰 힘을 쓰지 못했다. 내용 전개상의 논리가 부족했을뿐더러 고품의 어휘는 독자가 너무 이해하기 힘들어서 흥미를 주지 못했으므로 젊은 중국인들에게는 호소력을 가지지 못했다(주책중 지음, 조병한 옮김, 앞의 책, 66쪽).

『신조』의 대중성과 관련해서 신조사 성원들의 5·4운동 참여를 주목할 만하다. 5·4운동은 반제국주의와 애국의 슬로건을 내건 학생 운동으로 실제로 학술 지향적인 『신조』의 성격과는 맞지 않다. 그러나 5·4운동을 주로 이끈 인물들은 『국민』과 『신조』의 성원들이었다. 결과적으로 급진적 성향의 대중화를 이끌었는데 5·4운동은 학생들 사이에서 적지 않은 반향을 일으켰다.

외부적으로는 운동 이후 청년들 사이에는 백화문 사용이 늘어났고 문학·사상 혁명 잡지는 400여 종이나 증가했다.⁸²⁾ 내부적으로는 중도 보수적 성향의 『국민』이 변화를 맞이하게 된다. 5·4운동 때 『신조』와 『국민』의 학생들이 함께 운동을 이끌었던 경험을 기점으로 그들 사이의 교류가 좀 더 본격적으로 시작되었다.⁸³⁾ 5·4 시기에 신조사의 강백정(康白情)과 양진성(楊振聲)이 『국민』에 관심을 가지게 되어 이후에는 학생구국회에 가입하게 되었다는 사실은 이러한 교류의 단적인 예를 보여준다.⁸⁴⁾ 또한 이 대조를 기수로 하는 공산주의 지식인들의 도움 하에 『국민』은 형식부터 내용까지 모두 변화를 맞이하게 되었다.

그들은 국수주의의 선전을 그만두고, 더 이상 장태염(章太炎), 유사배 등의 글을 신지 않으며 일률적으로 백화문을 채용할 것이라고 선언했다. 다음으로 소련과 마르크스주의에 관한 글을 발표·소개하기 시작할 것이며, 동시에 비(非)마르크스주의의 사회주의 유파의 글도 소개하겠다고 밝혔다.⁸⁵⁾

81) 張允侯 等, 앞의 책, 124~126쪽.

82) 羅家倫, 「一年來我們學生運動的成功失敗和將來應取的方針」, 『新潮』 제2권 제4호, 1920.5.

83) 그들은 5·4운동이 일어나기 약 2개월 전에 북경대학평민교육강연단의 활동을 함께 했다. 그러나 『국민』 성원들의 사상적인 변화가 일어나기 시작하는 기점은 5·4운동 때이다.

84) 張允侯 等, 앞의 책, 39쪽.

85) 中央編譯局 編, 앞의 책, 70쪽.

이에 따라 『국민』은 제2권 제1호부터 백화문을 사용하기 시작했으며, 5·4운동 이후에 열린 국민잡지사주년기념대회에는 진독수⁸⁶⁾와 이대조가 출석하여 연설을 하기도 했다.⁸⁷⁾

이처럼 5·4운동의 목적은 『국민』의 지향에 가까웠으나 대·내적인 여파는 『신조』의 성향에 가까운 것이었다는 점은 흥미롭다. 이와 같이 『신조』는 신문화 운동의 대중화에 적지 않은 역할을 했다.

그러나 위와 같은 활약에도 불구하고 『신조』는 1922년에 중간을 맞이했다. 그 원인을 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫 번째 원인은 사원들의 졸업과 유학이다.⁸⁸⁾ 1919년 12월에 발행된 제2권 제2호의 부록에 실린 「신조사 기사(新潮社紀事)」에는 다음과 같이 쓰여 있다.

현재 상황이 좀 달라졌다. 신조사 사원 중 졸업하여 학교를 떠나는 자가 점점 늘어나고 있다. 외국으로 유학을 가는 사람들도 생겼고, 각지에서 일을 하는 사람들도 생겼다.⁸⁹⁾

위의 글은 사원들이 졸업하여 북경 외의 다른 지방에 가서 일을 하게 되고, 외국으로 유학을 가게 되면서 신조사의 상황이 바뀌었음을 알리고 있다. 하지만 신조사 성원들은 꾸준히 『신조』를 발간할 의지를 보인다. 같은

86) 실제로 국민잡지사의 허덕형은 “5·4 이후 우리들은 진독수에 대한 태도가 완전히 바뀌었는데, 진독수가 우리의 학생운동에 찬성했기 때문이다” 라고 쓰고 있다. 이를 통해 진독수에 대한 태도가 변화하면서 동시에 그가 관심을 갖고 있던 마르크스주의에 대해서도 호의적인 태도로 바뀌었음을 알 수 있다(張允侯 等, 앞의 책, 39쪽).

87) 中央編譯局 編, 앞의 책, 70쪽.

88) 사원의 유학은 당시 학생잡지의 지속과 큰 상관관계가 있었다. 『국민』의 경우 주편자(主編者)이자 대표적 인물이었던 허덕형이 1919년 말에 프랑스로 유학을 간 이후 분화되기 시작했다. 이로 인해 잡지를 더 이상 지속할 수 없게 되었다(張允侯 等, 앞의 책, 39쪽).

89) 徐彥之, 「新潮社紀事」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

기사의 사무(社務) 부분에는 다음과 같은 글이 실려 있다.

양진성(楊振聲)은 미국통신기자가 되어 가까운 미국 유학생의 투고를 받고 있고, 부사년은 영국 통신기자가 되어 가까운 영국 유학생들의 투고를 받고 있다.⁹⁰⁾

당시 양진성은 미국으로, 부사년은 영국으로 유학을 갔으며 유학생들 중에도 주변 유학생들에게 투고를 받아서 『신조』에 기고하고자 노력했다. 이러한 노력은 1920년 6월에 발행된 『신조』 제2권 제5호에 더욱 체계적으로 나타난다.

(二) 조직의 변경

유럽과 미국에 편집부를 분설한다. 작년에 부맹진(傅孟眞)⁹¹⁾군이 영국으로, 양금보(楊金甫)⁹²⁾군이 미국으로 가면서 외국 통신원으로 활동하기를 약속했다. 이에 국외 편집부를 설치했고 그 의결과 실천은 비록 지금에 와서야 하지만, 옛날에 이미 어느 정도 형태를 갖추어 두었다. 이번 해에 나지희(羅志希)⁹³⁾군 또한 미국으로 가고, 서자준(徐子俊)⁹⁴⁾군이 영국으로 가니, 사원으로 국외에 있는 자가 나날이 늘어나고 있다.⁹⁵⁾

국외 편집부 설치에 따른 조직의 변화를 피하면서 성원들은 『신조』 간행의 돌파구를 찾으려했으나 결국 많은 학생들이 졸업하고 유학을 가게 되면서 어려움은 더욱 커졌다. 이후 1920년 6월에 교원 주작인이 신조사에 가

90) 徐彥之, 앞의 기사.

91) 부사년의 필명이다.

92) 양진성의 필명이다.

93) 나가륜의 필명이다.

94) 서언지의 필명이다.

95) 孟壽椿, 「本社紀事」, 『新潮』 제2권 제5호, 1920.6.

입하고 편집 주임을 맡았다. 그러나 그가 주임을 맡고 나서도 상황은 좋아지지 않았다. 이때의 상황에 대해서 고힐강은 다음과 같이 회고했다.

1919년에 부사년이 졸업하여 학교를 떠났다. 이후 『신조』의 편집업무를 주로 나가륜이 맡았는데, 1920년에 나가륜이 졸업하여 학교를 떠났다. 그리고 편집업무를 주작인이 담당하게 되었으나 실제로 그는 어떠한 편집업무도 하지 않았으며, 주로 우리 몇 사람이 지탱하고 있었다.⁹⁶⁾

1922년 3월에 마지막 호인 제3권 제2호가 발간된 이후, 1922년 12월 27일 자 『북경대학일간』에 실린 「신조사의 최근(新潮社の最近)」에는 『신조』 출판 연기의 이유를 밝혔다. 이 글에서 신조사 사원 40여 명 중 30여 명이 국외 유학을 갔음을 알리며, 그 유학생들이 매월 원고를 공급하는 것이 곤란해지면서 『신조』의 발행에 난항을 겪고 있다고 썼다.⁹⁷⁾

두 번째 원인은 경제적 어려움이다. 신조사는 학생들이 졸업하고 학교를 속속들이 빠져나가는 상황에서 경제적인 어려움까지 맞닥뜨리게 되었다. 『신조』는 1월 1일부터 5월 4일까지 이미 한차례 경제적인 곤란을 겪은 적이 있다. 『신조』 제2권 제1호의 부록에 부사년이 쓴 「신조의 회고와 전망」에 의하면 『신조』가 처음 나왔던 시기에 북경대학 내에 몇 가지 잡지들이 생겨나면서 지원이 어려워졌지만, 신조사 성원들이 평의회에 요청하면서 당시의 곤란은 해결되었다고 한다. 여기에서 그들은 창간 이전에 외부의 지원은 받지 않고 오직 학교의 자본으로만 간행하기로 합의를 봤기에 외부의 지원을 거절했다.⁹⁸⁾

1922년 12월 27일 자 『북경대학일간』에 실린 「신조사의 최근」에서는 『

96) 張允侯 等, 앞의 책, 125쪽.

97) 新潮社在京同人, 「新潮社の最近」, 『北京大學日刊』, 1922.12.27.

98) 그러나 『신조총서』 발간은 외부의 지원을 받았다(주책중 지음, 조병한 옮김, 앞의 책, 167쪽).

신조』 출판 연기의 이유를 밝히고 있다. 사원의 졸업과 유학도 언급하면서 동시에 경제적인 어려움에 대해서 밝혔다.

경비에 대해서, 앞 장에 이미 말한 대로 북경대학이 이미 (인쇄비를) 대신해서 지불했다. 1~2년 사이에 국립 각 학교의 경비가 부족한 것은 국내외 사람들 모두 많이 알고 있다. 교사·강사·선생들은 학교에서 제 때에 맞게 수업하고 있지만 오히려 제 달에 봉급을 받지 못하고 있으며, 우리 출판물의 인쇄비도 역시 말할 필요가 없게 되었다. 경비가 연체되면서 출판도 연기되고 있다. 출판이 연기되면서 본사는 독자들에게 신뢰를 잃게 되었고, 이는 서적의 판매부수에도 영향을 끼치게 되었다. 판매부수가 감소되면서 서적이 점점 정체되었고, 인쇄비는 나날이 연체되고 있다.⁹⁹⁾

당시 북경의 국공립학교는 북경정부의 교육부에 전적으로 의존하고 있었다. 1923년 북경대학의 수입과 지출을 살펴보면 몇 달씩 교육부의 전입금이 지체되었고 수입을 은행 빚이나 공채로 메웠다. 이로 인해 봉급 체불과 만성적인 가불 봉급으로 예산이 극히 불안정했다. 이러한 교육 경비문제는 당시 군벌지배와 구조적으로 얽혀있는 정치문제였다. 피해자인 교직원들에게는 당장의 생계의 문제와 직결되는 일이었으므로 ‘교육경비운동’이라는 현상까지 등장하게 되었다.¹⁰⁰⁾

이러한 상황 속에서 채원배는 학교를 떠났고, 『신조』는 경비를 지원받지 못하게 되면서 정간 수속을 밟게 되었다.¹⁰¹⁾ 이처럼 사원들의 졸업 및 유학, 그리고 금전적인 어려움으로 인해 출판이 연기되고 운영에 난항을 겪으면서 『신조』는 1922년 3월에 간행된 제3권 제2호를 마지막으로 정간되

99) 新潮社在京同人, 앞의 기사.

100) 백영서, 『中國現代大學文化研究』, 일조각, 1994, 32~33쪽.

101) 張允侯 等, 앞의 책, 125쪽.

었다.¹⁰²⁾



102) 『국민』의 경우 리더인 허덕형이 유학을 가면서 잡지가 지속되기 어려웠으므로 제2권 제4호(1921.5.1)로 중간했다. 『국고』는 11월에 황간이 북경을 떠나고, 같은 달 18일에 유사배가 병으로 사망하면서 4기만을 출판하는 것에서 그쳤다(劉媛媛, 「校園刊物中的“新舊之爭”——1917-1919年北大內部國故派與新文化派的對峙」, 『北京大學研究生學志』4, 2005, 38쪽).

제Ⅲ장 『신조』에 나타난 학생들의 신도덕

제1절 인생관과 인생 문제

『신조』에서 도덕을 논의하는 주제 중 하나로 인생관이 있다. 가장 먼저 발표된 기사는 제1권 제1호의 부사년이 쓴 「인생 문제 발단(人生問題發端)」(1919.1)이다. 본 기사는 취지서를 제외하면 실질적으로 『신조』의 첫 번째 기사로, 목차 배치 상 상위에 위치해있다는 것은 다소 중요한 의미가 있다고 볼 수 있겠다. 부사년은 이 글에서 인생 문제를 해결하기 위해 인생관이 중요하다고 제시한 후, 인생관의 역사를 살펴봄으로써 본인의 인생관을 제시했다. 먼저 인생 문제에 대해서 다음과 같이 썼다.

인생 문제는 아주 큰 문제다! 이것보다 더 큰 주제는 없다! 내 현재 학문·사상에 비추어 논하자면 그것은 결코 감히 경솔하게 해결할 수 없다. 그러나 이 문제는 미래에 해결되도록 그냥 놔둘 수도 없다. 왜냐하면 만약 이 문제를 일찍 해결하지 못한다면 일체의 사상·의론·행위 모두가 결론을 맺지 않은 것처럼 느껴지기 때문이다.¹⁰³⁾

위와 같이 부사년은 가장 시급한 문제를 인생 문제를 해결하는 것으로

103) 傅斯年, 「人生問題發端」, 『新潮』 제1권 제1호, 1919.1.

지적하고 중국 각 파의 인생 관념을 평론하기 전에 먼저 서양 인생 관념의 흐름을 살펴보았다. 특히 실체주의를 가장 주목할 만한 인생 관념으로 인식했다.¹⁰⁴⁾ 그는 실체주의의 인생 관념은 창조적이라고 보면서 실체주의 학자인 윌리엄 제임스의 “도덕 생활은 정신적이고, 정신은 창조적이다”라는 문장을 인용했다. 또한 “인생을 발명하는 것은 사상·도덕상 모든 표준의 원료(原料)를 제정하는 것”이라고 쓰며 올바른 인생관 정립의 중요성을 강조했다. 이어서 “인생을 가지고 인생을 해석하는 것은 현재 사상 조류의 추세”라고 밝히고 “그러나 중국에서 세력을 점유하고 있는 인생 관념과 역사상 가장 힘 있는 인생학설은 대부분 인생을 인생으로 해석하지 않는다”며 중국의 인생관에 문제가 있다고 지적했다. 그는 기존 중국의 인생관 몇 가지를 제시하며 문제점을 지적했다. 언급된 중국의 인생관들은 다음과 같다.

먼저 달생관(達生觀)으로 부사년은 인생을 소홀히 하고 과학 관념이 결핍되어 있다고 보았다. 다음으로 출세관(出世觀)은 육체적 출세와 정신의 출세로 나뉘는데 전자는 은둔하며 사는 부류이고 후자는 인도(印度)사상을 추구하는 부류로 둘 다 사회에서 동떨어졌다고 지적했다.¹⁰⁵⁾ 세 번째로 물질주의(物質主義) 사상은 “가장 통탄스러운 것”으로 중국인은 물질만 중시할 뿐 정신은 소홀히 한다고 비판했다. 마지막은 전해져 내려오는 윤리 관념이다. 그는 “현재 중국에서 가장 힘 있는 인생관은 전해져 내려온

104) 실체주의는 곧 사실주의(寫實主義)로 민두기에 따르면 호적의 사상적 근거라고 한다. 사실주의란 “사회의 결점이나 병폐를 외면하지 않고 가식 없이 묘사하여 개혁을 촉구하는 주의”로 현실을 있는 그대로 비판하는 주의다(민두기, 『中國에서의 自由主義 實驗』, 지식산업사, 1997, 43쪽).

105) 호적은 이를 ‘독선적 개인주의’로 규정하고 현재 사회를 떠나 이상 생활을 추구하는 잘못된 개인주의라고 비판했다. 이러한 생활의 예로 “종교의 극락, 신선의 생활, 산림에서의 은거”를 열거하며 이들은 현재 신촌 생활(新村生活)이라는 형태로 드러난다고 지적했다(胡適, 「非個人主義的新生活」, 『新潮』 제2권 제3호, 1920.1).

윤리주의(倫理主義)” 라고 쓰며 이에 대해서 다음과 같이 서술했다.

그것은 사람이 도덕을 위해서 사는 것으로 여긴다. 성인이 제정한 도덕을 위해 살게 한다. ‘내[我]’가 있는 것을 허락하지 않는다. 내가 전해 내려온 도덕의 조문(條文)에 의혹을 갖는 것도 허락하지 않는다. 기운이 전혀 없는 사람¹⁰⁶⁾의 교조를 가지고 무리하게 인생의 모든 표준을 판단하려고 한다. 중국인들은 대부분 ‘위아주의(爲我主義)’다. 그러나 이는 오히려 ‘무아론(無我論)’이다. 어찌 내가 없는[無我]가? 왜냐하면 도덕이 있어서 내가 없다. 도덕상으로 확실히 지목되는 군(君), 부(父)는 무아(無我)이다. 도덕을 제정한 성인이 있기 때문에 나는 없다. 이러한 도리는 결국 근본적으로 인생이 있음을 받아들이지 않는다. 그것의 강설은 불통(不通)이며, 더 말할 필요도 없다.¹⁰⁷⁾

부사년에 따르면 윤상주의(倫常主義)는 성인이 제정한 도덕을 따르게 강요하여 그들을 위한 인생을 살게 할 뿐 나를 위한 인생은 살게 하지 못한다. 따라서 결국 인생의 존재를 인정하지 않는다.

그는 이 인생관들은 모두 “인생이 아닌[非人生] 것으로 인생을 파괴”했다고 보고, 이러한 “좌도(左道)”의 인생 관념이 있을 수 있었던 원인을 중국 역사에서 찾았다. 먼저 중국 역사의 성격을 “난국(亂國)”으로 규정하고, “난국의 사람은 인생의 참 뜻을 깨닫는 것이 쉽지 않았을 것”이라고 생각한 다음 중국 역사의 특성상 피치 못하게 이러한 인생관들이 형성되었다고 인정했다. 이어서 인생관에 대해서 다음과 같이 정의했다.

인생의 관념은 응당 이러해야 한다. 즉 공중의 복리를 위하여 개인은 자유롭게 발전해야 한다.……무엇을 개인의 자유로운 발전이라고 하는가? 그것은 이

106) 죽은 사람들 뜻하는 것으로 문맥상 성인을 일컫는다.

107) 傅斯年, 앞의 기사.

미 충분히 자신에게 축적된 잠재력을 발휘하고, 고정된 노선을 좇지 않는 것을 의미한다. 무엇을 공중의 복리라고 하는가? 그것은 모든 사람들이 한 몫씩 가지고 있는 것이며, 공공(公共)을 구하는 복리이다. 왜 공중의 복리를 위해야 하는가? 그것은 왜냐하면 개인의 사상·행동은 하나도 빠짐없이 사회의 영향을 받기 때문이다. 또한 사회는 영원히 소멸하지 않는다. 이러한 인생관을 어떻게 실행할 것인가? 노력해야 한다.¹⁰⁸⁾

이처럼 부사년은 개인은 사회를 벗어날 수 없으므로 개인은 사회의 복리를 위해서 자유롭게 발전해야 한다고 주장했다. 또한 부사년이 주장하는 올바른 인생관은 성인들이 제정한 도덕과 같은 고정된 노선에서 벗어나 자아가 있는 개인이 자신에게 잠재된 가능성을 발휘하며 살아가는 것으로 이해할 수 있다.¹⁰⁹⁾

오강(吳康)도 「인생 문제(人生問題)」(1919.12)에서 인생관을 고찰했다. 그도 부사년과 같이 개인과 사회를 불가분의 관계로 보았다. 그러나 그는 더 나아가 사회의 성격을 규정했다는 특징이 있다.

그는 “인생의 문제는 사람의 일생(一生)을 어떻게 살아가는가를 연구하는 하나의 일[事體]이다” 라고 쓰며 부사년이 앞서 썼던 글의 한 대목인 “인생을 인생으로 해석하는 것은 현재 사상의 조류이다” 라는 부분에 동의했다. 그리고 인생을 물질적·사회적 방면에서 연구할 수 있다고 주장했다

108) 傅斯年, 「人生問題發端」, 위의 기사.

109) 노신도 「文化偏至論」에서 개인의 개성 발휘를 주장한 바 있으나 이 내용은 다소 『신조』의 주장과 차이가 있다. 노신은 키르케고르의 말을 인용하며 “오직 개성을 발휘하는 것만이 지고의 도덕” 이라고 강조했는데 여기서 개성을 발휘하는 개인은 다수 속 개개인이 아닌 천재를 의미한다. 그는 “평범한 대중을 희생하여 한두 명의 천재가 출현하는 것을 기대하는 것이 더 낫다” 고 강조하며 “다수라는 주장은 이치에 맞지 않으며 개성의 존중이야말로 확실히 크게 확대되어야 한다” 고 주장했다. 이를 통해 노신이 주장하는 개성 발휘의 주체는 다수를 배격한 개인이라는 것을 알 수 있다(루선전집번역위원회 옮김, 『루선 전집(1)』, 그린비, 2018, 92~95쪽).

다. 먼저 물질적 방면에 대해서 다음과 같이 서술했다.

우리는 세상에 태어난 이래 입는 것과 먹는 것, 노는 것, 모든 것이 우리의 생활에 반드시 필요하며 사람이 만든 것이 아닌 물질이 없다. 그중 하나만 없어도 우리는 살 수 없다. 그래서 물질계와 우리 인생은 아주 밀접한 관계가 있다.¹¹⁰⁾

이와 같이 오강은 물질과 인생이 긴밀한 관계가 있음을 강조하며 더 나아가 물질과 인생, 사회의 관계를 설명했다. 그는 “우리는 생활하기 때문에 물질을 견어낼 수 없다”며 그러므로 생활에 필요한 물질을 공급하려면 남에게 도움을 청해야 하고 이에 따라 사회적 관계가 발생한다고 썼다. 사람이 하루 동안 생활하기 위한 공급은 목수, 구두장이 등의 사람들에게 의지하는 것이 있으므로 “내가 종사하는 것 외에 다른 사람에게 의지하지 않을 수 없다”며 물질로 인해 생활상의 관계가 형성되고 사회적인 교제가 진행된다고 보았다.

이처럼 오강은 물질과 사회는 인생과 아주 가까운 관계임¹¹¹⁾을 주장하면서 이러한 현실에 반대하는 “소극적 물질주의”의 인생관을 가진 사람들을 비판했다. 대표적인 예로 “선을 닦고 염불하는 사람들”을 지목했다. 사람은 “사람이 먹는 밥을 먹고, 사람이 입는 옷을 입고, 사람이 쓰는 기물을 사용”하므로 “그들은 근본적으로 물질에 반대하지만, 근본적으로는 물질에게서 떠날 수 없다”고 주장하며 소극적 물질주의자들을 비판했

110) 吳康, 「人生問題」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

111) 나가륜도 물질과 사회 및 인생의 밀접한 연관성에 대해서 주목한 바 있다. 그는 “무릇 물질 생산의 방법이 변화하면 모든 사회적 관계는 그에 따라서 변화한다. 인류의 사상과 감정, 그리고 인생관도 모두 이에 따라 변화한다. 왜냐하면 이것은 모두 사회생활과 밀접한 관계가 있기 때문이다”라며 오강과 유사한 주장을 했다(羅家倫, 「婦女解放」, 『新潮』 제2권 제1호, 1919.10).

다. 그리고 소극적인 물질주의를 가진 사람의 실례(實例)를 주변에서 들은 이야기로 제시했다.

내 친구 임공돈(林公頓)군이 말해주었다. 그에게는 한 이웃이 있는데 온종일 채식만 하고 도를 닦는다고 한다. 사람들이 그에게 수양 목적을 묻자, 그가 다음과 같이 말했다고 한다. “우리들은 수양의 결정적인 순간이 오면, 백장(百丈) 높은 골짜기 위로 달려가서 눈을 감고 아래를 향해 뛰어 내린다. 혼령이 우리의 육체에서 나오니, 그것이 우리들의 대 해탈이다” 라고 말했다. 이런 웃기는 인생관으로 인생을 해결하는 방법은 아마도 누가 들어도 웃겨서 배가 아플 것이다. 그러나 나는 그에게 가서 진지하게 물을 것이다. “선생님, 당신이 대 해탈을 할 때 태어난 이후 사회에 진 빚들을 어떤 방법으로 청산할 겁니까?”¹¹²⁾

오강은 개인과 사회의 밀접한 연관성을 강조하는 것에서 더 나아가 사람은 태어나서 살아가는 행위가 사회에 빚을 지는 것이라고 보았다. 위와 같이 직접 들은 이야기의 서술은 당시에 소극적 물질주의를 실천하는 사례가 실제로 있었다는 것을 보여준다. 또한 실제로 청년들은 이러한 생활에 관심이 있었던 듯하다. 오강은 “우리 청백 고결한 희망이 무궁무진한 청년은 또 그를 믿고 가서 배우려고 하는가!” 라며 개탄했다. 이 대목을 통해 당시에 사회와 물질을 떠나 인생 문제를 해결하려는 경향이 있었음을 알 수 있다. 이어서 그는 소극적 물질주의는 “인생에 정당한 책임”을 지지 않는다고 보고 다음과 같이 “적극적 물질주의”의 태도를 촉구했다.

왜냐하면 우리의 세계는 적극적인 세계이기 때문이다. 우리의 인생은 적극적 인생이다. 우리가 바라는 행복은 진정으로 유구한 행복이다. 무릇 적극적인 것

112) 吳康, 앞의 기사.

은 모두 창조이고, 소극적인 것은 모두 파괴적이다. 우리의 본뜻은 애초부터 인생을 파괴하려는 것이 아니라 인생을 창조하려는 것이다. 개인의 가능성을 힘써 발전시켜 나가서 무궁무진한 경지에 이르는 것이 비로소 인생에 대한 정당한 책임이다. 우리는 인생을 창조하고자 하고 인생을 타파하고자 하지 않기 때문에 ‘적극적 물질주의’를 요구하고 ‘소극적 물질주의’를 배척한다. 무엇이 적극적 물질주의인가? 물질을 이용해서 진정으로 인생의 유구한 행복을 증진시키려는 물질주의로, 바로 내가 극단적으로 숭배하는 바이다. 왜냐하면 기계적·피동적이지 않기 때문이다. 그것은 정신적·주동적이다.¹¹³⁾

그리고 오강은 “나의 인생에 대한 근본적인 관념은 물질주의를 이용하여 인생을 창조하는 것이다. 사회생활의 목적을 위해서 개인의 가능성을 발전시켜 무궁한 경지에 이른다. 이것은 내 인생의 근본적인 해결이며 나의 인생관이다”라고 덧붙이며 본인의 인생관을 “물질주의를 이용한 인생 창조”로 밝혔다.¹¹⁴⁾

이와 같은 내용은 부사년이 앞서 언급한 개인은 잠재력을 발휘하기 위해서 자유롭게 발전해야 한다는 주장과 유사하다. 다만 부사년은 그 사회의 성격을 규정하지 않았지만 오강은 그 사회를 물질주의 사회로 구체적으로 밝혔다라는 점에서 차이가 있다. 이처럼 『신조』에서 인생관을 주제로 작성된 기사에서는 개인은 사회 속에서 자유롭게 발전해야 하고, 스스로의 가능성과 잠재력을 발휘해야 한다는 인생관을 주장했다.

113) 吳康, 위의 기사.

114) 노신은 물질문명에 대한 호의적인 자세를 경계했다. 그는 「文化偏至論」에서 물질에 대한 숭배가 서양으로부터 들어온 관념으로 보고 “이것을 아무렇게나 가져다가 중국에 시행하는 것은 잘못”이라고 지적했다. 또한 사람들이 물질의 혜택을 누리면서 “그 믿음은 점점 더 단단해지고 점차 그것을 표준으로 받들어서 마치 모든 존재의 근원처럼 여기게 된다”며 “사태는 물질에 의해서 궁극적으로 결정되는 것 같지만 물질이 과연 인생의 본질을 결정할 수 있을까?”라며 인생의 근본과 물질에 대해 회의적인 시선을 내비쳤다(루원전집번역위원회 옮김, 앞의 책, 84~88쪽).

위의 기사들에서 보았듯이 당시 중국사회는 기존의 인생관을 부정하고 세계의 흐름에 맞는 새로운 인생관을 정립하려는 과도기적 상황이었음을 알 수 있다. 이러한 상황 속에서 청년이 인생관의 갈등을 겪은 사건이 발생했다. 북경대학 학생 임덕양(林德揚)의 자살이다. 이 사건에 대해서 학생 한 명과 이대조, 교원인 장몽린이 글을 썼다. 학생인 나가륄은 필명으로 「청년이 자살한 것인가 아니면 사회가 청년을 죽인 것인가?(是青年自殺還是社會殺青年?)」(1919.12)라는 제목의 글을 작성했다. 나가륄은 먼저 임덕양의 자살을 “교육상 전변의 큰 문제”로 지적하며 다음과 같이 서술했다.

내가 어제 저녁밥을 먹을 때 한 친구가 달려와서 “임덕양이 오늘 오전 삼폐자 화원(三貝子花園)에 몸을 던져 자살했다”고 말했다. 나는 듣자마자 한동안 아연실색한 채로 있었다. 이것은 사회에서 매우 중요한 현상인데 우리가 어찌 연구하지 않을 수 있겠는가?¹¹⁵⁾

위처럼 나가륄은 자살을 사회에서 중요한 현상으로 간주하고, 이어서 임덕양의 행적을 기록했다. 나가륄에 따르면 임덕양은 “국사(國事)에 열심인 사람”으로 북경대학 3학년 학생이다. 그는 5월 초에 폐병을 앓아 산에 들어갔다가 5·4운동이 발생했다는 소식을 듣고 즉시 하산하여 병을 안고 참여했다. 매일 한 편의 백화문을 『신조』에 보내왔고, 매번 국사를 말할 때마다 분개하여 눈물을 흘렸다고 한다. 구국을 위해서 실업(實業)이 중요하다고 여겨 국산품 가게를 개업하여 운영할 계획을 세웠으나 상품 조달이나 경영에 있어서 갖가지 어려움을 겪었다. 죽기 전에는 친구에게 국산품 가게를 잘 지켜달라고 부탁했지만 친구는 그것을 염두에 두지 않았다고 한

115) 志希, 「是青年自殺還是社會殺青年?」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

다. 그 후로 임덕양은 세상사에 상관하지 않는다는 식의 비관적인 말을 많이 했으며, 이후 긴 장삼을 벗어두고 연못으로 가서 죽었다. 사후 동학들은 그의 주소를 찾아내서 어머니와 형제들에게 3통의 편지를 보냈고 편지에는 다른 사람에게 빚진 돈, 계산서, 그에게 속한 가사(家事)등이 포함되어 있었다고 한다.

위와 같은 정황에서 볼 때 나가륜은 임덕양의 자살은 무의미한 것이 아니라고 보았다. 나가륜은 “어떤 사람은 그가 병으로 인한 고통을 면하려고 죽었다고 했다” 라고 언급하면서 “그의 평소 행동을 보고도 다들 설마 아직도 알지 못할까?” 라며 “아! 이 나라에 처해 있는 이 사회는 우수한 청년을 꺾박하여 자살하게 했다” 고 라고 개탄했다. 이처럼 나가륜은 임덕양의 자살은 사회가 원인을 제공했다고 보았다. 이어서 다음과 같이 자살에 대해 서술했다.

임 군의 죽음의 원인이 분투(奮鬪)가 피곤하고, 현상에 만족하지 않기 때문이라는 것은 숨길 수 없는 사실이다. 그러나 다른 나라에도 분투가 힘들고 현상에 만족하지 않는 젊은 학생들이 있는데, 어찌 자살하지 않는가?(외국 청년 학생들 중 자살한 사람들은 대개 사랑이나 시험에 떨어졌다는 이유로 자살한다.) 나는 이 점에 대해서 세 가지 원인을 발견했다.¹¹⁶⁾

위와 같이 외국의 학생들과 중국 학생들이 똑같이 분투하면서도 중국 학생들만 자살한다고 보고 이에 대해 세 가지 이유를 제시했다. 첫 번째로 미술적 생활(美術的生活)이 없다는 것이다. 나가륜은 “우리들은 온종일 분투하는데 기계처럼 항상 같은 생활을 반복하니 정말 짜증 난다” 며 “어떤 때에는 엄청나게 바빠지니 늘 염세적인 관념이 생기고 오랫동안 변하지

116) 志希, 위의 기사.

않았다. 이것은 다 감정과 의지가 조절되지 않기 때문이다” 라고 썼다. 따라서 자살을 예방하기 위해서는 미술적 생활이 필요하다고 강조했다.

두 번째는 중국 청년에게는 사교적인 생활이 없다는 것이다. 특히 “남녀 간의 사교적인 생활이 없으므로 생활이 더욱 건조하고 무미하다고 느낀다” 고 주장했다. 이어서 주변 친구들의 사례를 들었다.

나의 한 친구는 지금 프랑스에 있다. 염세자살을 시도하여 집에서 부모님에게 몇 번 발견되었으나 쉬지 않고 계속했다. 이후에 그의 친구에게 몇 마디 말로 권유를 받고 자살을 단념했다. 내 또 다른 친구가 현재 미국에 있는데 자살하고자 했다. 우리가 몇 번이나 설득했지만 모두 효과가 없었다. 후에 한 여자 친구가 그에게 한번 충고해 주었더니, 그는 바로 단념하고 돌아섰다. 이것은 모두 내가 직접 본 사실이다. 만약 임 군이 이러한 기회를 만났다면 이러한 참변을 연출하지는 않았을 것이다.¹¹⁷⁾

이처럼 나가륜이 제시한 사례는 주변 친구와의 교제를 통해 자살을 예방할 수 있음을 시사한다. 그러나 이를 ‘기회’로 표현한 것으로 보아 청년들의 자유로운 교류는 당시 보편적인 현상은 아니었던 듯하다.

세 번째로 “중국 청년의 자살은 인생관이 바뀔 때의 부정적인 반향”으로 보았다. 나가륜은 청년들의 인생관이 바뀐 계기를 5·4운동으로 보고 그 이유를 다음과 같이 밝혔다.

임 군이 사회에서 활동한 지도 이미 오래되었고, 병을 앓은 것도 이미 오래되었는데, 하필 ‘5·4’ 이후에 자살할 필요가 있었을까? 이러한 문제는 아주 연구할 만하다. 나는 5·4 이후 우리 청년의 인생관에 커다란 보탬이 되는 깨달음이 생겼다고 생각한다. 이전의 우상을 일률적으로 타파하고 매사에 의심

117) 志希, 위의 기사.

하는 심리가 생긴 것이다.……옛 인생관이 깨진 이상, 새로운 인생관은 확립되지 못했다. 학문으로 말하자면 지도하러 올만한 적당한 사람이 없기에 부정적인 사람들은 자살을 하게 된다.¹¹⁸⁾

윗글에 따르면 5·4운동으로 인해 학생들의 인생관에 큰 변동이 생기고 동시에 옛 인생관은 파괴되었지만, 이를 대체할 새로운 인생관이 형성되지 못했으므로 학생이 자살하게 된 것으로 보인다. 게다가 학문 방면에서는 “지도할만한 적당한” 스승이 없으므로 더욱 혼란을 겪었던 듯하다. 이 대목은 인생관 문제에서는 스승들의 효용성을 다소 경시하는 듯한 인상을 준다.

이와 같이 나가륜은 임덕양의 자살이 개인의 사정도 있겠으나 외국과 다른 중국의 특수한 분위기 때문에 발생했다고 보았다. 이 분위기는 5·4운동을 통해 형성되었다고 인식했다. 이처럼 자살을 중국 사회의 특이한 현상으로 보는 나가륜의 주장에 대해서 스승인 이대조는 다른 의견을 내놓았다. 그는 필명인 수상(守常)으로 「청년 염세자살 문제(靑年厭世自殺問題)」(1919.12)를 작성했다. 그는 “본래 자살은 인류 생활 특유의 현상”이라며 자살에 대해서 다음과 같이 의견을 밝혔다.

문명 진보의 결과로 생활 상태는 복잡한 형태를 띠었다. 인류의 생활은 원시의 자연생활에서 노동 생활로 나날이 바뀌었다. 지식 사용에 정신 소모가 편중되어 과로하게 되었다. 또 생활상의 욕망이 증가하고 그 내용이 확대되니, 자주 실망과 재난을 불러일으켰다. 그러므로 자살의 급증은 19세기 각국의 보편적인 현상이다. 우리는 자살이 19세기의 병이라고 말할 수 있다. 우리는 19세기를 자살 시대(自殺時代)라고 칭할 수 있다.¹¹⁹⁾

118) 志希, 위의 기사.

119) 守常, 「靑年厭世自殺問題」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

이어서 자살이 세계적으로 보편적인 현상이라는 주장을 뒷받침할 근거로 각국의 자살 동향을 제시했다. 이탈리아, 프랑스, 영국, 오스트리아, 노르웨이, 일본 등의 자살 수치를 검토·분석하고 각 국가의 자살이 이전보다 증가했다고 밝혔다. 중국의 경우에는 북경 내의 외성 자살 통계를 제시하며 중국 역시 자살이 증가하고 있다고 주장했다. 결론적으로 자살의 증가는 세계적인 추세라고 밝혔다.

이와 같이 나가륄은 자살을 중국의 특수한 현상이라고 본 반면 이대조는 보편적인 현상으로 보았다. 그러나 여기에는 관점의 차이가 존재한다. 나가륄은 자살을 청년의 자살에 한해서 설명했고 이대조는 자살 자체에 대해서 논했다. 그나마 이대조는 “청년은 신경이 예민하여 쉽게 자극을 받는다. 그래서 많은 청년이 ‘자살시대’의 희생양이 되었다”라는 대목에서 청년 자살을 언급하고 있으나 이는 여전히 자살을 세계적인 시대 흐름으로 보는 관점이다.

반면 듀이(John Dewey)의 제자이자 북경대의 교육계 교원인 장몽린(蔣夢麟)은 「북경대학의 학생 임덕양군의 자살(北大學生林德揚君的自殺)」(1919.12)에서 중국 청년들의 불안한 심리에 주목했다.

지난달 나는 상해에 있을 때 몇 명의 외국 친구들과 학조(學潮) 후 청년의 심리에 관해서 이야기했다. 나는 지금 청년들의 심리상태에는 세 가지 요점이 있다고 말했다. (1)무슨 일이든지 물어보고 매사에 의심한다. (2)사상의 자유 (3)인생관 변화가 그것이다. 한 외국 친구가 본인이 들은 것을 말하기를 “정말 위험하군. 장래에 아마도 많은 청년이 자살하려고 할 것이다” 라고 했다.¹²⁰⁾

120) 夢麟, 「北大學生林德揚君的自殺」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

학조(學潮)는 학교의 일상적인 운영이 정상적인 궤도에서 벗어난 사태를 일컫는다. 백영서에 따르면 청말에도 학조가 존재했다. 그러나 5·4운동 이후에 심화되었으며 확실히 다른 형태를 띠었다고 한다. 1920년부터 1929년까지 초급중학(初級中學) 이상의 학교에서 발생한 학조는 1925년에 정점을 찍고 하강하는 추세를 보이지만 모두 463건이었다.

이처럼 빈번한 학조는 5·4 이래 생긴 새로운 풍조로 5·4운동의 정신은 학생들에게 ‘집단역량’의 자신감을 절감하게 했다고 한다. 또한 이전의 독서보국(讀書保國) 외에는 관심도 없었던 심리에서 일변해 자신의 지위에 대해서 새로운 인식을 갖게 했다. 학생들은 자신을 사회문화 개조의 책임자로 여기고 모든 것에 참여하고 조사하며 좌지우지할 권리가 있다고 생각했다고 한다.

당시 학생들은 늘 의문을 품고 있었으며 자신이 주체적으로 생각하고 말하고자 했다. 현재 개인의 생활에 불만이 있었으며 사회의 관습에 회의를 품었고, 모든 문제는 사회의 관습으로부터 비롯된다고 인식하여 이를 개조할 새로운 인생관을 요구했다고 한다.¹²¹⁾

이와 같이 장몽린은 5·4운동 이후 학생들의 태도 변화에 주목하며 청년 자살에 대한 논의를 전개했다. 흥미로운 점은 장몽린과 나가륄은 임덕양의 자살 사건이 일어나기 전날 만났으며 그날의 대화 주제도 청년 자살이었다는 것이다. 장몽린은 본인의 글에 “그(듀이)는 과도기적 시대에 대해서 이야기하면서 청년들이 문제가 해결되지 않아 자살하는 참극이 벌어질까 두렵다” 라고 썼다.

나가륄은 “전날 밤 듀이 선생이 장몽린 선생에게 이야기할 때, “중국의 사상이 바뀔 때는 반드시 청년이 자살하는 현상이 발생할 것이다” 라고 했다” 며 이에 옆에 있던 듀이 부인이 “나는 자살하지 않는다. 만약 내가

121) 백영서, 앞의 책, 105~106쪽.

자살한다면 나를 자살하게 만든 사람들을 반드시 먼저 칼로 찔러 죽일 것이다” 라는 대화를 기록했다. 이어서 “이것은 비록 우스갯소리이지만 서양인들의 인생관으로도 볼 수 있다” 고 덧붙였다.

둘은 같은 공간에서 같은 대화를 나누었음에도 불구하고 다른 내용을 기록했다. 장몽린은 청년들의 자살 세태를 우려하는 듀이의 말을 기록한 반면, 나가륄은 중국의 시대적 상황을 언급하는 내용을 썼다. 이에 더해 듀이 부인의 말을 인용하며 서양과 동양의 인생관 차이에 주목했다. 이는 자살을 바라보는 관점의 차이를 보여주는 것으로, 이러한 차이는 염세자살 현상을 타개할 방법을 제시하는 태도에서도 나타난다.

먼저 나가륄은 자살을 “인생관이 아직 바뀌지 않은 회선시대(廻旋時代)에서 면할 수 없는 현상” 으로 보았다. 더 나아가 “내가 감히 단언하건대, 장래에 자살할 사람은 바로 임 군뿐만이 아니다!” 라고 주장했다. 이에 더해서 “나는 결코 염세자살을 반대하는 사람이 아니며, 더욱이 자살을 부도덕한 것으로 여기지 않는다” 며 자살에 수긍하는 태도를 보였다. 심지어는 “나는 늘 중국의 자살 풍조가 적다고 여겼는데, (일반인이 스스로 계곡에 떨어지는 걸 빼면) 이것은 바로 중국인의 폐기가 박약하다는 걸 나타낸다” 라고 썼다. 이는 나가륄이 자살을 인생에 대한 적극적인 태도로 인식했다는 것을 드러낸다. 이어서 다음과 같이 본인의 글을 마무리했다.

하! 임 군의 자살은 알고 보니 자신이 자신을 죽인 것이 아니라, 사회에서 그를 죽인 것이었다. 사회는 일시적으로 철저한 개혁이 불가하니, 열심인 청년들은 하나씩 자살해버릴 것이다. 사회는 벌써 무감각해졌다! 교육자여! 눈을 좀 뜨십시오!¹²²⁾

122) 志希, 앞의 기사.

이와 같이 나가륵은 청년 자살의 원인을 중국 사회로 지적했으며 투철한 사회 개혁의 필요성을 강조했다. 그리고 교육자들에게 인생관 정립을 촉구했다. 반면 장몽린은 나가륵의 의견에 대해서 대체로 반대하는 경향을 보였다. 먼저 자살과 도덕에 대해서 나가륵은 자살을 부도덕한 것으로 여기지 않고 더 나아가 수긍했다. 그러나 장몽린은 “우리나라는 자살에 대해 부도덕하다고 여기는 것이 아니다. 그저 자살은 나쁜 관념이다”라며 자살에 대해서 긍정하는 태도를 비판했다. “종교에서도 자살을 죄로 여긴다”며 “나를 보호하지 않고 오히려 자살하려고 하니 어찌 죄가 아니겠는가”라며 자살을 부정적으로 보았다.

다음으로 나가륵은 중국의 자살 풍조가 희소하며 이는 중국인의 심기가 박약하다는 것을 나타낸다고 주장했다. 이에 대해서 장몽린은 “나는 청년이 자살하는 것도 중국인의 심기가 박약함을 충분히 나타내고 있는 것이라고 생각”한다고 썼다. 이처럼 자살을 본인 의지의 표현으로 인식한 나가륵과는 반대로 “자살은 마음이 약하다는 것을 나타낸다”고 이해했다.

사회에 대해서 나가륵은 철저한 개혁이 필요하다고 보며 청년을 죽인 것은 자기가 아닌 사회라고 지적했다. 장몽린도 임택양의 자살을 “사회가 좋은 사람을 죽인 것과 같다”라고 동의했다. 그리고 “나(羅)군은 이 죄를 사회에 뒤집어씌웠으니 우리나라의 이런 악랄한 사회는 이 죄를 틀림없이 감수해야 한다”고 썼다. 하지만 사회 개량에 대해서는 다소 미적지근한 태도를 보였다. “그러나 사회는 본래 스스로 개량할 수 없고 우리들 개인이 사회를 개량해야 한다”며 “사회가 아직 개량되지 않아서 나는 나를 죽였다”와 같이 사회가 아직 개량되지 않아서 자살하는 행동에 대해서 회의적인 태도를 보였다. 또한 “이 사회에 개량되는 날이 있긴 한가?”라며 사회 개혁을 적극적으로 긍정하지 않았다.

또한 나가륵의 분투에 지쳐서 자살한다는 말에 대해서 “옳지 않다고 생

각한다”며 “우리는 분투의 극점에 달하면 더욱 분투해야 한다”고 주장했다. 그리고 현재 청년들이 겪는 상황을 성장의 일부분으로 보며 “지옥을 천당으로 만드는 것도 즐거운 일”이라고 썼다. 그리고 신생활(新生活)을 위해 매일 제대로 살 것을 촉구하며 다음과 같이 글을 마무리했다.

청년들아, 청년들아, 새로운 인생관은 한순간에 조성될 수 없다. 과도기 때 수많은 곤란을 겪고 실망하는 일이 발생하는데 이것은 꼭 겪어야 하는 과정이다. 고난은 성공의 길이다. 신천지가 개벽하려면 수많은 가시덤불을 만나기 마련이다. 우리는 큰 칼과 도끼로 길을 개척하여 후세 사람들의 행복을 위해 절대로 낙심해서는 안 된다.……나는 아직 마지막으로 하고 싶은 말이 하나 있다. 청년들아, 들어보아라. 모든 사람이 16세에서 20세까지 되었을 때 모두 자살하고 싶어 한다. 그대들의 마음속에 번민이 있을 때 당신들이 평소 가장 믿는 친구나 선생에게 당신의 문제 해결을 도와 달라고 청하라. 고주일척(孤注一擲) 하지 마라. 목숨은 한 개밖에 안 되니, 귀하게 여겨야 한다. 우리 항상 낙관을 품고 있는 것이 좋다.¹²³⁾

정리하면 장몽린은 나가륜의 주장 대부분에 반대하는 입장을 취했다. 자살은 마음의 박약함을 드러내는 것이며 사회 개량에 대해 회의적인 태도를 보였다. 또한 자살을 나쁜 관념으로 보고 성장 과정 중 누구나 겪는 것이므로 주변인의 도움을 받아 잘 극복할 것을 주장했다.

이대조는 자살 문제에 대해서 장몽린과 다른 방법으로 접근했다. 이대조는 자살 문제를 논하기 전 자살에 대한 네 가지 요점을 열거했다.

1. 자살의 상황이 사건마다 모두 다르기 때문에 우리들은 자살에 대해서 제멋대로 판단할 수 없다. 우리는 마땅히 자살의 종류를 분별하고 개별적인 사건

123) 夢麟, 앞의 기사.

의 옳고 그름을 논단해야 한다.

2. 자살이 유행하는 사회는 틀림없이 고뇌와 번민 사회다. 자살 현상의 배후에 반드시 사회의 결함이 존재한다.

3. 우리는 개인이 사회를 직접적으로 방해하지 않고 다른 사람을 미혹시키지 않는 범위 내에서, 스스로 자신의 생명을 처분하는 자유권을 인정해야 한다.

4. 우리는 자살한 사람의 인생관을 비판하고 그의 옳고 그름을 논하며, 일반적으로 생존한 청년의 인생 진로 추세를 지도할 수 있을 뿐이다. 자살한 개인의 책임을 묻거나 그가 도덕적이지 않거나 부도덕하니, 죄악이니 아니니 논할 수 없다.¹²⁴⁾

위에 따르면 이대조는 자살은 사회의 결함으로 인해 발생하는 것으로 보았다. 같은 글에서도 “(자살을) 나쁜 행위라고 말하기보다는 자살이 유행하는 ‘사회’가 나쁘다고 말하는 것이 나으며, 자살한 사람을 비난하기보다는 자살 유행을 촉진한 사회의 결함을 보완하는 것이 낫다”고 인식했다. 이는 장몽린, 나가륄과 일부 유사한 의견이다. 또한 자살의 자율성을 인정하고 자살의 도덕성과 선악을 논할 수 없다고 주장했다. 이 부분에서는 나가륄, 장몽린과 달리 중립적인 태도를 취했다. 특히 이대조는 자살에 대한 각국의 도덕관에 대해 다음과 같이 서술하며 자살의 옳고 그름을 판단할 수 없다는 주장을 뒷받침했다.

자살에 대한 도덕관과 관련해서도 민족과 국가에 따라 차이가 있고, 동양처럼 개성을 희생하는 소극적·염세적인 정적(靜的) 문명에서는 자살을 할 수 있다. 어떤 때는 자살을 최고의 도덕으로 인정한다. 중국에서는 절개가 곧은 것을 드러내는 것이고 일본 무사도(武士道)에서 할복의 요소는 모두 이를 예증한다. 서양이 보존하고 있는 적극적·낙천적인 동적 문명은 얼마나 자살을

124) 守常, 앞의 기사.

초월했는가. 자살한 사람을 죄악을 범한 살인죄의 피해자로 인정함과 동시에 가해자이기도 하다고 여겼다. 영국은 이전에 자살한 사람이 일반적인 무덤에 매장되는 것을 허락하지 않았다.¹²⁵⁾

사실상 임덕양의 자살은 중국에서 일어난 일이므로 중국 사회에 비추어 자살을 논해야 할 수도 있다. 그러나 이대조는 각국의 자살 현상을 고려했는데 시야를 넓혀 자살을 조망하고자 했다는 의도로 읽을 수 있다. 이는 임덕양의 자살을 중국의 특수한 현상으로 보지 않는다는 것을 드러냄과 동시에 세계적인 정황 속에서 이해하려고 했음을 나타낸다.

청년 자살의 문제를 직접 논하는 대목에서 이대조는 “중국 사회는 오늘날 암흑이 극점에 달한 셈”으로 “중국에 혈기 있고 이상적이며 정신이 있는 청년이 있다면 이러한 암울한 사회, 흥미 없는 생활에 대해서 당연히 만족스럽지 못하고, 실망하고, 비판하게 된다”며 청년들의 자살에 대해서 공감했다. 사회가 발전하면서 “장래 청년의 이상은 나날이 향상될 것”이며 청년들의 괴리감도 커질 것이므로 “청년이 염세자살하는 풍조가 아마 날로 성행할 것”으로 보았다.

이처럼 염세자살의 유행을 인정했지만 “그들의 자살에 대해서 결코 어떠한 유감을 품지 않을 수 없다”며 자살한 청년들에 대한 회의적인 태도를 보였다. 그 이유로 “왜냐하면 그들(자살한 청년들)은 비굴한 생활에 싫증이 났을 뿐이고, 고상한 생활을 창조할 줄 모르기 때문”이라고 밝혔다. 자살한 청년들은 “죽음 속에서 구생활(舊生活)을 회피”한 것에 불과하다고 보았다. 그러나 여전히 “죽음 속에서는 신생활(新生活)을 찾을 수 없다”며 청년 자살을 비판했다. 이어서 “자살의 결심과 희생의 정신”을 “사회 제도를 개조하여 흥미롭고 이상적인 생활을 창조” 하는 힘으로 승

125) 守常, 위의 기사.

화할 것을 주장했다. 그리고 “세상을 일구기 위해서, 즐거움을 추구하기 위해서 죽는 것을 두려워하지 않아야 한다” 고 강조했다.

마지막으로 이대조는 청년 자살의 유행을 다음과 같이 낙관적으로 보고 청년들에게 행동을 촉구했다.

이로부터 말하자면 청년 자살의 유행은 청년 각성의 첫걸음으로 미혹하고 어지러운 사회, 퇴폐한 시대 속의 하나의 서광(曙光)이다. 우리는 이 서광의 그림자를 받아들이고 이 고비를 벗어나서 한 걸음 더 나아가 우리의 새 생명에 다가갈 수 있도록 노력해야 한다. 제군들은 오늘날 새로운 러시아를 창조한 자들이 자살의 핏방울에서 벗어난 청년들이라는 것을 모름지기 알아야 한다. 미래의 새로운 중국을 창조하는 것도 오늘날 자살의 핏방울에서 나온 청춘들이리라. 나는 이 염세자살하는 청년을 애석하게 생각하며, 세상을 만들고 죽음을 두려워하지 않는 청년을 원하지 않을 수 없다! 나는 청년이 구생활(舊生活)을 도피하는 것이 아니라, 구생활의 반향아가 되기를 바란다! 청년이 신생활(新生活)을 위해 절멸하는 것을 원치 않고 청년이 신생활을 창조하는 사람이 되길 바란다!¹²⁶⁾

이와 같이 이대조는 청년들의 염세자살을 인정하면서도 마지막에는 비판적인 태도를 보였다. 그리고 학생들이 적극적으로 나서서 신생활을 창조하여 사회를 바꾸기를 요구했다.¹²⁷⁾

126) 守常, 위의 기사.

127) 호적도 신생활을 추구하고 사회를 변화시키는 역할은 청년들이 수행해야 한다고 보았다. 이를 “이타적인 개인주의”로 규정하고 빈민 구역 거류지 운동을 모범적인 예로 들었다. 이는 “대학을 졸업한 청년 남녀가 빈민 부근에 머물면서 빈민 거류지의 사람들을 보살펴주는 것”으로, 그는 청년이 사회를 변화시키는 운동이자 신생활을 창조하는 활동으로 간주했다. 그러나 호적은 이러한 운동에 가담한 이타적인 청년 개인의 인생은 어떻게 운용되는 것인지에 대해서는 제시하지 않았다(胡適, 「非個人主義的新生活」, 『新潮』 제2권 제3호, 1920.1).

정리하자면 인생관 정립에 대해서 부사년과 오강은 세계 추세에 따라 인생 문제는 인생 속에서 해결해야 한다고 쓰며, 사회와 개인은 밀접한 연관이 있다고 인식했다. 그들은 사회를 위해 개인은 잠재력을 발휘하며 자유롭게 발전해야 한다고 주장했고 이를 인생관으로 규정했다. 오강은 여기서 더 나아가 사회의 모습을 물질사회로 보았다. 자살 사건을 다루는 기사에서도 인생관 문제는 언급되었다. 장몽린과 이대조는 염세자살을 긍정하지 않고 학생들이 나서서 사회를 변화시키고 신생활을 창조하기를 촉구했다. 반면 나가륜은 염세자살을 수긍했으며 자살의 원인을 제공한 주체를 새로운 인생관이 정립되어 있지 않은 사회로 지목했다. 그리고 청년의 입장에서 현재 중국 사회의 문제들을 지적했다. 새로운 인생관 확립의 필요성을 강조하면서 사회 개혁을 위해 중국의 교육자들이 행동하기를 간청했다.

제2절 가족제도 비판과 여성해방 주장

1. 가족제도의 비판

신문화운동시기에 파괴해야 할 대상 중 하나가 중국의 유교였다는 사실은 잘 알려져 있다.¹²⁸⁾ 주로 유교를 지탱하는 삼강(三綱)의 사상을 비판하고 가족제도의 부조리함을 드러내는 논의가 주를 이루었는데 『신조』에도

128) 유교를 잘못된 것으로 인식한 예로 노신(魯迅)의 소설인 「狂人日記」의 다음과 같은 대목을 들 수 있다. “이 역사책에는 연대도 없고 장마다 ‘인의도덕(仁義道德)’이라는 글이 뽀뽀뽀하게 쓰여 있었다. 나는 어쨌든 잠을 이루지 못했기에 한밤중에 자세히 살펴보았다. 그러자 글자의 틈에서 글자들이 튀어나왔다. 책에 가득 쓰인 두 글자는 바로 ‘식인[吃人]’이었다!” 이는 인의도덕과 같은 유교 관념이 사람들을 잡아먹는다고 표현한 것으로 이해할 수 있다(魯迅, 「狂人日記」, 『新青年』 제4권 제5호, 1918.5).

중국의 옛 가정과 가족제도에 대해 논책 하는 기사들이 적지 않게 나타난다. 특히 잡지의 첫 호부터 중국의 가정을 비판하는 글이 등장한다는 사실은 주목할 만하다. 제1권 제1호의 「만악의 근원(1)(萬惡之原(一))」(1919.1)은 중국의 가정을 비판하는 글이다. 부사넨은 이 글을 필명으로 썼다. 본론에 들어가기 전에 선(善)과 개성(個性)에 대해서 다음과 같이 논했다.

‘선(善)’은 어디에서 온 것인가? 내가 대답해보겠다. 선은 ‘개성(個性)’으로부터 왔다. 개성 없이는 선도 없다. 우리들은 당연하게도 “개성에서 나오는 모든 것이 선하다”고 말할 수는 없다. 예를 들어, 우리들의 마음속에 사람을 죽이고 방화(放火)하고 싶다는 마음이 일어서, 실제로 불을 지르고 방화를 해버렸다고 하자. 당연히 이것은 매우 못된 짓[大惡]이지만 나는 자기 의지의 명령을 따랐으므로 이 일에 대해서 전적으로 책임을 지는 것이다. 어떤 사람이 내 목에 칼을 대고, 나에게 돈을 내놓으라고 독촉하는 것에 비하면 훨씬 고명하다고 볼 수 있다. 왜냐하면 후자의 사건은 나의 의지와 전혀 상관없기 때문이다. 설령 좋은 일을 했을지라도, 내가 했다고 볼 수 없는 것이다. 이러한 말에 비추어 보면, 선은 한시도 개성과 떼놓을 수 없다.¹²⁹⁾

부사넨은 비록 사회에서 소위 나쁜 짓으로 불리는 행동일지라도 개인의 의지에 따른 행동이기에 중요하다고 보았다. 사회에서 보는 선한 행동일지라도 나의 의지에 따른 행동이 아니라면 전자보다 못한 행위로 간주했다. 같은 글에서 부사넨은 “개성이 발전해야만 선이 발전할 수 있다. 만약 근본적으로 개성의 발전을 허락하지 않는다면 선 또한 강שי이고 야박한 것이다”라고 주장했는데 이는 개인의 의지로 대치되는 능동적인 개성 발현의 중요성을 지적한 것으로 이해된다. 이어서 그는 개성의 발전을 막는 세력

129) 孟眞, 「萬惡之原(一)」, 『新潮』 제1권 제1호, 1919.1.

을 지적했다.

선은 반드시 개성과 함께 오는 것이다. 그러므로 개성을 파괴하는 최대 세력은 ‘만악의 근원[萬惡之原]’이다. 그러면 곧 무엇이 개성을 파괴하는 최대 세력인가? 내가 대답해 보겠다. ‘중국의 가정’이다.¹³⁰⁾

부사년은 개성의 발전을 저해하는 만악의 근원으로 중국의 가정을 제시했다. 그는 “어떤 사람이 말하기를 ‘나쁜 일[壞事]은 개인이 한 것이 아니다, 사회가 한 것이다’ 라고 했다. 또 어떤 사람은 ‘나쁜 일은 자녀가 한 것이 아니다, 그의 부모가 그를 꺾박해서 한 거다’ 라고 말했다”며 중국인들의 개성이 결여된 원인을 중국의 가정교육에서 찾았다. 같은 글에서 “간단명료하게 말하자면, 서양의 가정교육은 재량을 최대한 많이 끌어내는 교육이다. 그러나 오히려 중국은 방법이 하나밖에 없다. 아이를 사회에 복종하도록 가르치고, 돈을 잘 벌어들여 주는 것이다”라고 지적하면서 피동성을 기르는 중국의 가정교육을 비판하는 주장을 펼쳤다.

그리고 이러한 중국의 가정교육으로 인해 조성된 가정생활을 일종의 ‘노예 생활’로 간주하며 다음과 같이 중국 가정 속의 실제 목소리를 드러냈다.

나는 작년에 한 친구가 말해준 한마디를 듣고 크게 웃었던 적이 있다. ‘중국에서 부모로서 아들을 장가보낸다는 것은 아들에게 아내를 얻어주는 것이 아니라 (부모) 자신에게 며느리를 얻게 하는 것이다.’ 이것은 비록 익살이지만 오히려 중국 가정의 실제 형편이다. 하! 이러한 노예 생활에 아직 묻혀버리지 않은 것이 남아 있나?¹³¹⁾

130) 孟眞, 위의 기사.

131) 孟眞, 위의 기사.

부사넨은 중국의 가정이 개성을 포함한 개인의 모든 생활을 매몰시키는 원인이라고 인식했다. 같은 글에서 “중국인은 가정에 대해 막대한 책임을 지므로 그가 가진 사업들을 모두 망치게 된다. 그러므로 한층 더 부도덕(不道德)해지고 중심을 잃어버린다”, “돈을 벌어 가족을 먹여 살리기 위해 자신의 인격을 굴복시키고 다른 사람에게 복종한다”고 언급했다. 이어서 “가정부담[家累] 아래 무수한 영웅이 매몰된다”고 지적하며 “중국 가족의 실태를 알고 싶다면, 돼지우리[豬圈]를 그리면 된다!”고 신랄하게 비판했다. 그리고 다음과 같이 개성의 발휘를 주장했다.

다만 가정의 부담에서 벗어나 힘써 개성을 발휘해야 한다. 부모, 형제, 아내의 비난에 상관없이 한뜻으로 혼자 나아가야 한다. 양심상의 지배에 복종해야 한다. 그 외에는 모두 고려해서는 안 되고, 희생해서도 안 된다!¹³²⁾

이어서 “독신주의의 고상하고 자유로운 생활을 순조롭게 행하는 것이 가장 큰 사업의 근본”이라고 강조했다. 정리하자면 부사넨은 가정의 압박에서 벗어나 자신의 개성을 발휘하는 능동적인 삶을 살 것을 주장했다. 흥미로운 점은 가정교육을 중국 가정의 문제로 지목하고, 그 교육을 받은 지식의 입장에서 그들이 받는 피해를 서술하고 있다는 점이다.

또한 “다만 가정의 부담에서 벗어나 힘써 개성을 발휘해야 한다. 부모, 형제, 아내의 비난에 상관없이 한뜻으로 혼자 나아가야 한다”라는 대목을 통해 중국 가정에서 노예 생활을 하는 대상을 아들, 즉 남자로 간주했음을 알 수 있다. 이는 당시 여성해방에 대한 생각이 의식적으로 드러나지 않았다고 이해할 수 있다.

132) 孟眞, 위의 기사.

『신조』에는 비교적 많은 지면을 할애하여 중국 가족제도의 속성을 지적하고 부조리한 실상을 폭로한 글이 있다. 바로 고힐강¹³³⁾의 「옛 가정에 대한 감상(對於舊家庭的感想)」(1919.2)이다. 이 글은 총 3번에 걸쳐 실렸다. 같은 제목으로 제1권 제2호(1919.2), 제2권 제4호(1920.5), 제2권 제5호(1926.6)에 연재되었으나 미완으로 그쳤다.

첫 번째 글과 두 번째 글 사이의 공백기가 긴 이유는 고힐강의 개인적인 건강 문제도 있지만 글을 쓰기 위한 재료를 1년 동안 모았기 때문이다.¹³⁴⁾ 세 번째 글에서 고힐강은 우편으로 자료 수집을 공모하기도 했는데 기사의 끝에 계사(啓事)를 두어 “나는 『신조』의 독자 여러분들이 나를 대신해서 자료를 수집하기를 원합니다. 가보(家譜), 족규(族規), 예단(禮單), 장부(帳簿), 가신(家信), 가요(歌謠), 필기(筆記) 등을 막론하고 가정에 기재된 물건은 모두 좋습니다. 편지들은 북경대학 신조사 고성오 앞으로 보내주십시오. 받은 후 즉시 회답하겠습니다” 라고 밝혔다. 이러한 부분들은 고힐강이 최대한 많은 자료를 수집하여 중국의 현실을 많이 반영하고 실상을 그대로 폭로하고자 했다는 점을 드러내므로 흥미롭다. 해당 기사에는 여성의 희생과 피해에 대해서도 쓰고 있는데 분량이 작지 않고 꽤 사실적이므로 의미가 크다. 그러므로 여성과 관련한 내용은 이곳에서 다루지 않고 뒤의 여성해방에서 살펴볼 것이다.

먼저 첫 번째 글을 살펴보겠다. 고힐강은 글의 서두에서 다음과 같이 밝혔다.

내 학문의 정도는 사회 문제를 해결하는 데 충분치 않다. 사회 문제는 만드

133) 고힐강의 필명은 고성오(顧誠吾)다. 고힐강은 자신의 글을 부모님이 읽고 화를 낼까 두려워서 일부러 가명으로 글을 썼다(張允侯 等, 앞의 책, 126쪽).

134) 고힐강은 두 번째 글에서 “나의 이번 후반 자료는 모두 1년 동안 모은 것이다” 라고 썼다(顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제4호, 1920.5).

시 과학으로 해결해야 하는 문제이기 때문이다. 나는 과학에 대한 지식이 부족하고, 더군다나 틈이 많다. 이 글을 발표하게 된 원인은 내가 이 문제에 대해 느낀 바가 매우 많기 때문이다. 나는 ‘과학에 근거해서 사회문제를 해결한다’는 사람들이 자료로 쓸 수 있도록 이 글을 쓰고 싶다. (이를 통해) 진실한 해결을 들음으로써 나 스스로 섬세하지 못하거나 의혹이 있는 부분이 해소될 희망이 있기 때문이다.¹³⁵⁾

고힐강은 자신의 글이 과학적이지 않음을 밝히며 문제를 분석하는 자료로 쓰이기를 희망했는데 이 대목에서 글 내용이 문제에 대한 해결을 제시하기보다는 현상을 드러내는 것에 치중할 것임을 알 수 있다.

이어서 중국의 가정은 수천 년의 역사를 가졌지만 결코 개혁이 없었다고 지적하며 개혁하지 못한 이유 세 가지를 열거했다.

- (1) 전제(專制) 사회가 가정 개혁을 용납하지 않았다.
- (2) 비록 고통을 받아도 자각하지 못하고, 자각해도 감히 반항하지 못했다.
- (3) 학자들이 이에 대해서 정성 들어 연구하지 않았다.¹³⁶⁾

그러면서 사실상 개혁을 못 했다고보다는 “개혁하기 싫어했다”고 보는데 그 이유를 크게 두 가지로 들었다. 먼저 “가정제도가 아주 잘 완비됐다고 잘못 생각하고, 불편함이 있어도 이 고통은 받아 마땅하며 토론할 가치가 없다고 여겼다”는 것으로, 지배자들의 입장이다. 두 번째는 “여러분은 ‘집안의 추악함은 밖으로 드러내선 안 된다’는 법언을 준수하여 고통을 받았으며, 오직 자기 혼자 마음속으로만 이해하고 있었다”는 내용으로 피지배자들의 입장을 썼다. 여기서 후자에 여러분이라는 단어를 썼는데

135) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2.

136) 顧誠吾, 위의 기사.

이는 독자를 가정의 부조리함을 당하는 사람들로 가정했다는 사실을 보여 준다.

고힐강은 사람들은 효(孝), 순(順)의 교훈에 깊게 사로잡혀서 분노가 있어도 절제하고 제거해야 했고 그럭저럭 버티고 타협해왔다고 썼다. 그러나 “새로운 조류에 영향을 받은 ‘자각심’을 가진 사람은 자기의 인격을 존중하고 타인과 나의 자유의 범위를 존중하는 법을 알고 있으니 줄곧 가는 곳마다 충돌하고 하루도 편안할 수 없다!”고 한탄하며 이런 생각을 가진 사람이 늘어나면 가족 제도를 개혁할 날이 머지않았다고 보고, ‘가정 혁명’의 필요성을 제기했다.

그는 가정의 가장 나쁜 점을 가정의 모형을 조장하는 것으로 보았다. 이는 고대로부터 누적되어 왔기에 “우리가 보는 기성세대도 이러한 ‘나쁜 원인이 누적된’ 고대인이 억지로 꾸며서 모형 안에 끼워 넣은 것”으로 기성세대를 “불쌍한 생애의 연장자”라고 보았다. 이 대목에서 기성세대도 본인들과 같은 일종의 피해자로 인식했음을 알 수 있다.¹³⁷⁾

이어서 사회를 개조하기 위해서는 과거의 원한을 버리고 미래를 준비해야 하며 결과가 아닌 원인상에서 개조해야 한다고 밝혔다. 그리고 다음과 같이 폐단의 원인이 되는 세 가지 주의를 열거했다.

- (1) 명분주의(名分主義)
- (2) 습속주의(習俗主義)
- (3) 운명주의(運命主義)¹³⁸⁾

먼저 그는 명분주의에 관해서 설명했다. 현재 중국은 명분을 가장 중요

137) 하지만 고힐강은 두 번째 글에서 기성세대와 자식 세대를 완전히 분리했다 (顧誠吾, 『對於舊家庭的感想(續)』, 『新潮』 제2권 제4호, 1920.5. 참고).

138) 顧誠吾, 위의 기사.

한 이치로 여기며 명분은 고대로부터 발전을 이루어 왔다고 보았다.

잠시 나의 뜻에 따르면 중국의 국가는 본래 많은 가정을 모아 이루어진 것으로, 이 나라는 바로 ‘대가족’ 인데, 이 군주는 ‘모든 집의 아버지’ 이다. 그때의 ‘군학(君學)’ 이 가장 필요한 것은 ‘우민(愚民)’ 으로, 국민을 우롱하는 것으로써 비로소 그의 국운(國運)을 오래도록 유지할 수 있었다. 그는 대가(大家)의 안락을 도모하려면 먼저 소가(小家)의 안락을 도모하고, 대가정(大家庭)의 예의를 갖추기 위해 먼저 소가정(小家庭)의 예의를 정해야 했다.¹³⁹⁾

이와 같이 가정과 국가의 연관성을 지적하면서 “안락(安樂)으로 그들의 어른들을 속이고, 예의(禮儀)로 어린 세대를 억누르니 그래서 명분(名分)이 생겼다” 고 밝혔다.¹⁴⁰⁾ 그리고 명분 학설이 주(周)나라의 유가(儒家)가 발생하면서 확립되었다고 보며 이후의 군주들은 오직 유가의 학설을 제창하기만 했다고 썼다. 그리고 명분을 제창한 유가에 대해 다음과 같이 의견을 밝혔다.

중국인의 명분 관념은 아무튼 ‘유가’의 교육을 받았다고 말할 수 있다! 지금은 흐름이 변하여 명분의 권위가 점점 실추되어 사람들은 모두 유가를 욕하고 공자를 욕한다. 나는 이에 찬성하지 않는데, 유가 역시 시세(時勢)의 산물이기 때문에 명분의 하위 범주에 속하는 것이라고 생각한다.¹⁴¹⁾

139) 顧誠吾, 위의 기사.

140) 답사동은 인(仁)을 어지럽게 한 원인으로 명분을 내세우고 “명분은 인간이 창조했고 윗사람이 이름을 가지고 아랫사람을 통제한 것이지만 명분을 받들지 않을 수 없었다” 라고 서술하며 명분의 복종성을 언급했다. 또한 이로부터 “삼강오륜의 비참한 재앙과 냉혹한 독기가 흑독해지기 시작” 했다고 명분과 삼강오륜의 관계를 드러냈다(답사동 지음, 임형석 옮김, 『인학』, 산지니, 2016, 47쪽).

141) 顧誠吾, 위의 기사.

고힐강은 원인의 본질은 명분이지만 현재 권위가 있는 것이 유가이므로 사람들이 유가를 비판하고 있다고 쓰며 앞서 말한 궁극적인 문제의 원인이 아니라고 보았다. 그는 명분을 수호하고 가정의 온갖 부조리함을 만들어내는 주체를 가장(家長)으로 지목했다. 당시에는 “사회제도가 미비하고 사업이 발달하지 못해서 한 사람에게 집안의 운명을 맡기지 않으면 안 되는” 상황이었기에 가장이 권세를 얻게 되었다며 가장이 힘을 얻게 된 원인을 밝혔다. 그리고 “가장(家長)이 된 사람은 그의 권력을 한 집안에서 모두 행사했다. 그는 이 가정에 대해 책임이 있는 사람은 오직 나 한 사람뿐이라고 생각한다”며 “오직 나만이 가정에 책임이 있기 때문에, 다른 사람이 제멋대로 일을 처리할 필요가 없다. 남은 사람들은 나에게 책임이 있기 때문에, 나는 마음대로 그들을 혹사시킬 수 있고 그들은 반드시 나의 구속을 당해야 한다. 이렇게 되면, 가장이 ‘집안의 군주’이기 때문에—그러므로 가군(家君)이라 칭한다—나머지 모든 사람은 몇 명의 신하들이니, 직권 상으로 그야말로 아주 통일된 것이다!”라고 썼다.

그리고 어린 사람들은 가장에 기대서 독립할 수 없는 “순환의 인과”를 가지고 있었으나 현재 사회는 사업이 이전에 비해 많이 발전되었기에 혼자서 가정을 꾸릴 수 있다고 보았다. 이는 고힐강이 기본적으로 부모-자식 세대가 공존해있는 가정에서 벗어나 하나의 부부 세대만 있는 가정의 모습을 지지하고 있음을 드러낸다.¹⁴²⁾ 또한 앞서 부사년이 개인의 독신주의 생활을 제창한 것에 비해 다소 소극적인 모습을 보였다고 이해할 수 있다. 그러나 부사년과 달리 고힐강은 어린 나이에 부모님이 정해진 여자와 함께

142) 장후재(張厚載)도 고힐강의 가정 독립에 동의했다. “구가정의 자제는 성년이 되어 책임 능력이 있는데도 똑같이 가장에게 의지한다”며 자제들이 “기생물처럼” 부모에게 의지하지 말고 생활을 독립하기를 주장했다. 이와 같은 생활 독립은 신가정을 창조할 뿐만 아니라 이를 통해서 “신사상, 신도덕, 신윤리”를 건설할 수 있을 것으로 보았다(張厚載, 「獨立生活」, 『新潮』 제1권 제4호, 1919.4).

결혼생활을 했다는 사실을 상기하면 고힐강의 주장은 비교적 현실적이다.

고힐강은 명분주의의 나쁜 점을 두 가지로 제시했다. 첫 번째는 “옳고 그름을 가리는 마음이 없다”는 것이다. “기성세대에게 소위 옳고 그름은 곧 ‘존비(尊卑)’ 두 자의 대명사”이며 옳은 것은 귀한 것으로, 틀린 것은 천한 것으로 보았다. 그리고 “어린 세대도 어른들에게 옳고 그름을 따져야겠다는 생각을 조금도 하지 못했고 어른들도 옳고 그름을 따지는 자가 없었으니 본인들의 행동이 제한될 것이라고 생각하지 못했다”고 썼다.

두 번째는 “애정이 없다”는 것이다. 고힐강은 가정의 권세를 유지할 명분으로 며느리들이 정이 있는 행동을 강요당하는 것과 가족 구성원들이 애정이 없는 상태에서 한 집에 강제로 거주하는 모습을 대표적인 예시로 제시했다. 며느리에 관한 내용은 뒤에 여성 해방에서 살펴볼 것이므로 여기에서는 가족 구성원들의 한 집 거주에 대한 내용만 살펴보겠다. 그는 당대(唐代)의 장공예(張公藝)가 주장한 구세동거(九世同居)를 예시로 언급했다.

(애정이 없는 생활은) 당대(唐代)의 장공예(張公藝)가 ‘백 번 참는 주의 [百忍主義]’를 지키면, 비로소 ‘9세대가 한집에 사는 것[九世同居]’을 실현할 수 있다고 한 것과 닮았다. 그는 마음속으로도 9세대가 동거하는 것은 매우 힘든 일이라는 것을 잘 알고 있었는데, “(집안) 곳곳에서 수모를 참고 치욕을 참는 노력이 필요하다”고 했다. 그러나 그는 “9세대가 동거하는 것은 도덕적이고 명예로운 일이며, 이 고통은 마땅히 참고 견뎌야 한다”고 생각했다.¹⁴³⁾

고힐강은 9세대가 함께 사는 것을 “우애(友愛)의 표시”로 볼 수 있는지 회의하면서 “부끄러움을 참고 치욕을 참는 것[含羞忍辱]은 과연 도덕적

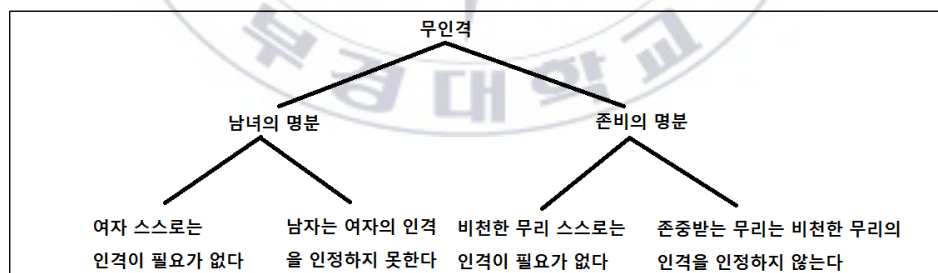
143) 顧誠吾, 위의 기사.

인 정당한 방법인가 아닌가? 또한 이러한 명분만 있고 정이 없는 것에 비추어 보면, 과연 그 ‘도덕론’은 원만할 수 있는가 아닌가?”라는 의문을 제기했다. 하지만 기성세대의 의식 속에서 이러한 문제 제기는 절대 이루어지지 않을 것이라고 하며 사실상 “이러한 자각은 (진정한) 각성이 없는 것과 같다”고 보았다. 기성세대는 그저 “마땅히 고통을 참아야 한다는 법률을 더하여 상황을 악화시킬 뿐”이라고 지적했다. 그리고 언급한 이 모든 것은 명분주의에 사랑이 없는 표징이라고 썼다.

위의 기사에서는 명분주의 중에서도 가장이 문제의식이 없는 것과 가장이 남들에게 가정의 화목함을 보여주려는 명분의 문제점에 대해서 서술했다. 두 번째 글인 제2권 제4호의 기사에서는 아랫사람들의 인격 문제를 다루었다.

고힐강은 윗사람들의 명분 아래 아랫사람들의 인격이 파괴되었다고 쓰며 인격에 대해서 아래와 같은 도식을 제시했다.

<그림 1> 명분과 무인격(無人格)



그리고 “자식을 화초가 아닌 벼·보리로 만들었다”고 쓰면서 “앞에 있는 것은 그저 감상하는 미술품에 불과하지만, 뒤에 있는 것은 오히려 그 (부모)가 목숨을 부지하기 위한 실용품”이라고 덧붙였다. 그러므로 “책망은 더욱 심하고 요구는 더욱 지나친다”며 부모와 자식 사이에는 그저

돈과 재물을 주고받는 모습만 보인다면 장유(長幼)의 관계를 신랄하게 지적했다. 부모들은 자식과 며느리를 자신의 사람으로 여기기 때문에 그들에게 가장 무거운 책임을 지어준다고 쓰며, 더 나아가서 자손과 며느리에 대한 관념을 수학 공식으로 정리했는데 그 식은 다음과 같다.

<그림 2> 자손과 며느리에 대한 관념

$\begin{aligned} \text{채무} + \text{계승} &= \text{자손} \\ \text{노비} + \text{출신} &= \text{며느리} \end{aligned}$

그는 이 식에 대한 설명으로 “자손은 채무자이기 때문에 채권자인 부모는 빚을 독촉할 권리가 있다고 생각한다”고 썼다. 부모는 자식을 양육했기 때문에 돈을 요구하는 것은 당연하다고 생각하며 “그들이 어찌 아랫사람들도 인격이 있다는 생각이 조금이라도 했겠는가”라고 한탄했다.

고힐강은 부모들이 아랫사람들의 인격을 인정하지 않아 무궁무진한 고통이 발생하는 대표적인 사례로 혼인을 지목했다. 부모들이 자녀의 혼사를 결정할 때는 신중함보다는 “일시적인 감흥이 일어나거나 혹은 유리한 형세를 위한 것이거나, 운명이나 혹은 면모를 갖추기 위해서”라고 썼는데 이는 고힐강이 부모가 자식의 혼사를 선불리 결정한다고 본 것이다.

이처럼 결혼 상대는 어른들이 정했지만 “아들이 뭐가 나쁘면 며느리 탓이고, 며느리가 안 좋은 면이 있으면 아들 탓이다”라고 지적하며 부모가 이중적인 면모를 가지고 있다고 썼다. 이에 본인의 주변 사람이 부모에게 들은 말을 인용했다.

나는 어떤 사람이 장가를 들었는데 부모가 며느리를 마음에 들어 하지 않아 날마다 아들에게 “나는 심혈을 기울이고 한 몫 비용을 써서 너를 대신해 신

붓감을 구해 왔건만, (며느리는) 나를 즐겁게 하지 못하고 도리어 나를 화나게 하니, 너는 네가 면목이 선다고 생각하냐?” 라고 원망한다는 얘기를 자주 듣는다. 아이고, 기가 찬다.¹⁴⁴⁾

이처럼 “부모가 아들을 장가보내려는 것은 사실상 아들을 울가미에 걸려들게 하려는 것” 이라고 비판했다. 또한 고힐강은 부모 본인들이 직접 며느리를 구해왔음에도 불구하고 끊임없이 간섭한다고 썼다. 그 이유는 “어른들은 평소에 아들을 사랑했기 때문에 며느리에게 주기 싫어하고 아들이 며느리를 사랑하여 그들을 잊어버릴까 두려워하기” 때문인데, 그러기에 며느리에게 끊임없이 호들갑을 떨고 아들에게는 모든 일에 그의 편향을 의심한다고 지적했다.

고힐강은 부모의 간섭이 아들과 며느리에게만 한정되는 것으로 보지 않고 손자(孫子)에게도 그러하다고 썼다. 보통 다른 글들이 아들 대의 피해만을 언급하고 있다는 점에서 고힐강이 손자의 사례까지 지적한 것은 비교적 섬세하다. 그는 어른들이 손자(孫子)를 대하는 태도를 다음과 같이 서술했다.

이상은 아들과 며느리를 대하는 것이다. 그들이 아이를 대하는 것은 또 어떤가? 그들이 보기에 ‘손자를 보는 것[含飴弄孫]’은 일종의 아주 즐거운 일이다. 아이가 있으면 제일 먼저 그에게 밥을 많이 먹여야 한다. 질리는 것은 단지 어린아이 자신의 고통일 뿐, 어른들은 상관하지 않는다.¹⁴⁵⁾

고힐강은 이러한 어른들의 태도를 애완동물을 대하는 사람의 모습에 비유했다. 그리고 손자는 그저 “단지 아주 귀여운 작은 동물일 뿐” 이기에

144) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제4호, 1920.5.

145) 顧誠吾, 위의 기사.

어른들은 “동물을 사랑하는 도리로 그를 대한다”고 보았다. 이처럼 그는 기성세대가 자식 세대뿐만 아니라 그 아래의 손자까지도 모두 인격이 없는 것으로 여겼다고 지적하면서 아랫사람들이 인격이 없는 이유를 다음과 같이 밝혔다.

왜 아랫사람들은 인격이 있어야 하는가? 그들은 윗사람의 존엄에 대해서, 경외의 감정이 발생하여 감히 본인 이성의 근거에 어떠한 주장이 있다는 것을 모르고, 그저 ‘뜻대로 안 되는 상황이 닥쳐도 순순히 받아들여자는 생각[逆來順受]’으로 그것에 적응한다. 중국의 강상대의(綱常大義)는 이미 완고한 종교가 되었다. 이 종교 속의 사람은, 한 개인의 인생이 세계상에서 칭해지는 것이 누구의 아들, 누구의 동생, 누구의 며느리, 누구의 첩, 누구의 아랫사람, 누구의 신하 등으로 불린다.……그들은 자기 자신을 사람이 아니고, 그저 다른 사람과의 모종의 관계 속에서 존재하는 것으로 보았다. 자기를 ‘사람’으로 보지 않았고, 다른 사람은 ‘천(天)’으로 보았다.¹⁴⁶⁾

고힐강은 기성세대의 권세로 인해 아랫사람들의 이성이 제 기능을 못하게 되었다고 보았다. 유교의 삼강오상(三綱五常)이 견고하기 때문에 아랫사람들은 변혁의 용기를 잃어버리고 그저 부조리한 상황을 견디게 되었다고 지적했다. 그리고 다음과 같이 유교 경전 속의 구절을 열거하고 비판했다.

『의례(儀禮)』에서 전하기를, “아버지는 아들의 하늘이다. 남편은 아내의 하늘이다”라고 했다. 『효경(孝經)』에서 말하기를, “아버지를 존경하는 데 있어서 하늘에 견주는 것보다 큰 것이 없다”라고 했다. 『조대가(曹大家)』에서는 “아버지는 하늘이다. 하늘은 거스를 수 없고, 아버지도 거스를 수 없다”고

146) 顧誠吾, 위의 기사.

했다.…… “아버지를 욕되게 하는 자식은 죽어야 한다” , “아버지가 자식에게 죽으라고 명하면, 아들은 부득이 죽어야 한다” 등의 규칙에 대해서, 실속이 있는 극소수의 것 외에 대부분 위엄 있는 빈말에 불과하다. 어떤 큰 관계도 없으며, 굳이 제기할 필요도 없는 것이다.¹⁴⁷⁾

고힐강은 이전 글에서 명분주의를 제기할 때 유교를 명분의 하위 항목으로 지적했다. 그러나 글에서는 대부분 유교를 비판하는 모습을 보였는데 이는 그가 사실상 유교를 명분주의와 거의 대등한 것으로 보았다고 이해할 수 있다. 그리고 본래 유가의 성격이 아버지를 높이는 것이기는 하지만 아버지를 떠받드는 구절들을 인용했다는 점은 그가 줄곧 유교의 가장 큰 문제를 가장으로 여기고 있다는 것을 드러낸다.

고힐강은 부모의 권세가 사회를 발전시키지 못하는 원인이라고 주장했다. 증자(曾子)는 “중신토록 선지(先志)를 계승하고 결코 몸을 더럽히지 말 것”을 주장했다고 쓰며 “이는 실로 사회에 커다란 폐단을 끼쳤다”고 보았다. 이러한 주의(主義)는 “한 사람의 창조적인 천재성과 용감한 정신을 모두 완전히 절멸시켰다”고 지적했다. 고힐강에 따르면 자손은 선지를 스스로 변경할 수 없었다. 중국인들은 부모님의 유지(遺志)를 받아들여야 하므로 불편해도 그대로 받아들이는 것이 옳았기에 죽을 때까지 선지를 받드는 것 외에 다른 뜻을 두지 못했다고 한다. 그리고 부모가 물려준 본인의 몸이 다칠까 봐 두려워서 풍파가 많은 사회의 일에 감히 뛰어들지 못했으므로 중국의 사회가 발전하지 못했다고 보았다. “중국인은 조상의 후손만 있을 뿐 사회적인 사람이 없기 때문에, 가정조직이 튼튼할수록 사회조직은 더욱 허약해진다”고 쓰며 중국 사회가 발전하지 못하는 원인을 견고한 중국의 가족제도로 지목했다.

147) 顧誠吾, 위의 기사.

이처럼 인격이 없는 아랫사람들은 조상의 뜻을 받들어야 한다는 책임만 있었을 뿐인데, 고힐강은 이러한 형태의 문제점을 자유 의지와 연관지어 지적했다. 그는 “아랫사람들과 여자들은 물론 인격이 없지만, 인격이 없어도 행위의 책임을 져야 했다. 행위의 책임은 자유 의지에서 오는 것이다. (아랫사람들에게는) 자유 의지가 없는데 무슨 실제 책임을 맡을 수 있겠는가?” 라고 쓰며 이 구조의 부조리함을 들추어냈다. 그리고 아래와 같이 글을 마무리했다.

아! 나는 이해했다. ‘명분교(名分敎)’는 본래 윗사람들과 남성에게만 권리가 있고, 존과 비, 남과 여의 이치를 따지지 않는 것이다. 그러므로 윗사람들은 아랫사람들의 인격을 파괴해야 하고, 남자는 여자의 인격을 파괴해야 한다. 파괴하면 잘 풀린다. 윗사람들은 아랫사람들이 과실의 책임을 져야 하고, 남자는 여자가 과실의 책임을 지도록 강요한다.¹⁴⁸⁾

고힐강은 두 기사에 걸쳐서 중국의 명분주의를 살펴보았다. 그는 명분주의에서 가장 큰 문제가 되는 인물을 가장으로 지목했다. 가장의 권세 아래에 가족 구성원들이 인격을 인정받지 못하고 복종하는 상황을 서술하며 중국인들에게 이러한 맹종을 제공한 것을 유교로 보았다. 고힐강에 따르면 유교는 가족 구성원 개인의 발전을 저해하는 것에서 그치지 않고 중국 사회의 발전까지도 방해했다. 세 번째 글에서 고힐강은 습속주의에 관해서 썼다. 먼저 명분주의와 습속주의의 차이에 대해서 다음과 같이 서술했다.

명분주의의 목적은 위엄이고, 수단도 위엄이 있지만, 습속주의의 수단과 목적은 일치하지 않는다. 그들의 목적은 실리와 허영이며, 수단은 노례(老例)와 세고(世故)다.……지금은 먼저 그들의 목적에 관해서 이야기해보자. 그들의 인

148) 顧誠吾, 위의 기사.

생의 귀착점은 자연히 부귀영화다.¹⁴⁹⁾

그는 실리와 허영의 욕망을 인류의 본능으로 보았지만, 중국의 경우 “이러한 본능이 모두 가정 속으로 귀납되어 있으며 가정 내에서도 교육” 되므로 문제가 된다고 지적했다. 실리와 허영을 추구하는 자들은 “정신적인 생활이 없고 육체적인 쾌락”만을 추구하는데 이러한 행복을 누리는 사람은 가정 내의 기성세대다. 그는 “그들은 일하기 싫어할 뿐만 아니라 하필이면 수많은 사람의 시간을 희생해서 시중을 들게” 하므로 소수의 쾌락을 위해 가정의 구성원들이 모두 헌신해야 한다고 비판했다.

고힐강에 따르면 그들은 일단 부유해지면 자신이 행복을 누리는 한편 자손을 아끼고 재산을 보호하려고 한다고 보았다. 또한 기성세대는 자손이 사업을 보수(保守)할 뿐 확장하기를 바라지 않는데, 왜냐하면 확장을 하려면 위험이 따르기 때문이라고 지적했다. 따라서 그들은 돈이 생기면 “큰 집을 짓고 긴 복도와 뜰을 만들어서 곳곳에 흩어져 있던 증손(曾孫)과 현손(玄孫)의 새집을 마련해서 모두 지배”했으며, “부근에 사당(宗祠)을 세워 의장(義莊)을 건립하고, 많은 제전(祭田)을 마련하여 후손 세대에게 사업을 지킬 것을 가르쳤다”고 한다.

이와 같은 윗사람의 욕심으로 인해 아랫사람이 겪는 상황을 다음과 같이 밝혔다.

사람들은 실제로 쓸[寫] 만한 직업이 없고, 단지 집에 전산(田產)만 있기 때문에, 단자(單子) 상에 직업을 ‘재산을 지키는 사람[守產]’으로 썼다. 나는 대문 앞을 지날 때마다, 특히 큰 현관문을 볼 때마다 대부분 이 두 글자가 쓰여 있는 것을 보았다. 그런데 이 사람들은 항상 신사(紳士)다! 가장 기괴한 것

149) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제5호, 1920.6.

은 부모로서, 그들의 아들이 재산을 확실히 지키게 하려고 뜻밖에도 은근하게 자식에게 아편을 피우라고 권한다. 아편에 깊이 빠지면 자연스럽게 집안에 복종하게 되고, 그가 내뱉은 짙은 연기 속에서 그의 수명을 다할 것이다.¹⁵⁰⁾

이처럼 고흥강은 자식들은 기성세대의 욕심을 채우기 위해 변변한 직업을 가지지 못하고 집에서 재산을 지키는 역할을 할 뿐이며 심지어는 아편에 중독되어 죽음을 맞이한다고 보았다. 이와 같이 실상을 폭로하는 기사는 당시 중국의 젊은이들이 개성을 충분히 발휘하지 못하는 상황에 처해있었다는 사실을 적나라하게 보여준다.

고힐강은 재산을 부유하게 유지하는 실리 다음으로 허영에 관해서 썼는데 혼상(婚喪), 다자손(多子孫), 수절(守節)을 제시했다.

먼저 혼례의 경우 부친이 “책임을 빙자하여 그의 허영을 요구” 하는 것으로 보았다. 부친은 허영을 위해 자식에게 책임을 지우고 “아들이 효도하는 이유는 이 때문이며 아버지가 자녀에게 자비를 베푸는 것도 이 때문” 이라고 썼다. 그리고 이어서 주변에서 들은 말들을 인용했다.

그래서 (자녀들은) 늘 “모씨의 아들이 좋더라. 그와 함께 장수하고 내빈이 문전성시를 이루니 얼마나 많은 선물을 받겠느냐” 는 말을 듣는다.……또 부모가 아들을 꾸짖는 소리를 들었다. “내가 네 혼사를 위해 이렇게 많은 돈을 쓰고, 전력을 다해 마음을 썼다. 네가 지금 생각해 보라. 나한테 뭣했냐?” ¹⁵¹⁾

이와 같이 실제로 오가는 말을 반영한 구절은 당시의 실상을 비교적 생생하게 전달한다. 고흥강은 아들이 효도하는 것은 부모가 요구하는 허영을 채우기 위해서이며 부모도 자녀를 보살피는 이유가 아들을 통해 부를 축적

150) 顧誠吾, 위의 기사.

151) 顧誠吾, 위의 기사.

하기 위해서라고 보았다.¹⁵²⁾ 혼례는 부모가 본인의 역할·책임을 빙자해서 허영을 채우는 것으로, 본인 마음대로 아들의 결혼 상대를 정해놓고는 결과가 좋지 않으니 오히려 아들을 질책했다고 썼다. 그러나 고희장은 이를 차분하게 보면 습속에 문제가 있다고 보았다. 물론 부모가 총명하지 않아서 한 행동일지라도 일반인의 풍속에 따라 전도되는 습속의 힘을 무시할 수 없다고 지적했다.

상례의 경우 장례는 부자나 가난한 자나 모두 치러야 하지만 비용이 없는 중급 이하의 사람들은 대부분 발인을 하지 못한다고 썼다. 그는 장례를 크게 치르지 못하면 주변 사람들에게 집안의 재산이 들통나기에 무리해서라도 성대하게 치러야 했으므로 상례도 허영에 속한다고 보았다.

다음으로는 다자손의 허영이다. 고희장은 부모는 아들을 원하고 그 아들이 손자를 낳길 바라며 손자가 증손을 낳길 바란다고 보았다.¹⁵³⁾ 그에 따르면 부모는 아들이 태어난 경우 “그가 바깥 활동을 할 수 있다는 것”에 기뻐한다. 설사 딸을 낳는다고 해도 아직 간악하지는 않은데, “왜냐하면 딸이 많아지면 훗날 영락(靈幃)에 모인 사람이 많으니 손님이 한 명이라도 와서 조문하면, 여기저기서 왁자지껄하게 울음을 터뜨리기 때문이다. 출판

152) 호적은 효와 관련해서 「我的兒子」라는 시를 발표했다. 그 내용은 “나는 너를 먹이고 가르치지 않을 수 없다/ 이는 사람의 도리로서 의무일 뿐/ 너에게 은혜를 베푸는 것이 아니다.……나의 효자가 될 필요는 없다”라는 것으로 자녀에게 효라는 의무를 강요하지 않겠다는 뜻을 담고 있다(胡適, 「我的兒子」, 『每週評論』 33호, 1919.8.3). 이 시에 대해서 왕장록(汪長祿)은 호적에게 편지를 써서 자식이 그저 부모에게 권리만을 가지는 것은 불평등하다고 지적했다(汪長祿, 「適之先生」, 『每週評論』 34호, 1919.8.10). 이러한 지적에 호적은 “자식은 태어날 뜻을 구한 게 아니고 그저 우리가 낳았을 뿐”이라며 “우리가 자식을 가르치고 기르는 것은 우리 자신의 죄를 경감하는 방법일 뿐”이라고 답했다(胡適, 「友箕先生」, 『每週評論』 34호, 1919.8.10).

153) 답사동은 중국인들은 “그저 후사를 잇는 일에만 파묻혀 있다”고 보았다. “어른이나 노인부터 어린아이까지, 큰 도시부터 궁벽한 마을까지 후사를 잇는 일이 절대적으로 중요하다고 생각하지 않는 사람이 없다”고 강조하며 중국인의 후사에 대한 집착을 서술했다(답사동 지음, 임형석 옮김, 앞의 책, 204쪽).

할 때도 많은 가마가 잇따르고 가짜로 우는 며느리 뒤에 진짜로 우는 딸과 손녀가 있기 때문”이라고 썼다. 이처럼 고힐강은 부모가 다자손을 원하는 것은 여러 방면에서 그들의 허영을 채우기 위함이라고 밝혔다.

또한 수절의 허영에 관해서는 수절을 지키는 일은 현재 과부가 반드시 갖추어야 하는 형식일 뿐 본래 남편에 대한 사랑과는 상관없다고 썼다.

끝으로 그는 본래 가정이 지니고 있는 큰 허영심으로 과거에 급제하는 것과 관리가 되는 것을 언급했다. 고힐강은 이 둘은 그 자체가 목적이 아니고 부를 축적하기 위한 수단일 뿐이라고 보고 다음과 같이 서술했다.

오직 장사를 하는 것뿐이므로 귀(貴)와 부(富)는 같은 근원에서 왔다. 모두 알고 있듯이 귀(貴)는 단독으로 올 수 없다.……다시 벼슬을 사러 가고, 벼슬을 사서 돈을 더욱 많이 버는 것이다. 그래서 허영심은 이미 실리(實利)의 심리 속에 녹아들었다.¹⁵⁴⁾

앞서 II장에서 북경대학의 배경을 설명할 때 학생들이 관직을 얻어 부를 축적하기 위한 관문으로 학교에 다녔다는 내용을 언급한 바 있다. 그 당시의 세태를 위의 글을 통해서 다시금 확인할 수 있다.

위처럼 기성세대의 목적인 실리와 허영의 내용을 살펴본 후 고힐강은 그들의 처세 수단인 노례(老例)와 세고(世故)에 대해서 서술했다. 먼저 “노례(老例)의 뜻은 단지 오래된 관습일 뿐이며, 명분상에 많이 쓰인다. 세고(世故)의 뜻은 시대의 흐름과 인정으로, 완전히 영리(榮利)에 쓰인다”라고 용어의 정의를 규정했다.

그리고 이러한 처세 방식은 기성세대가 자신을 스스로 망치는 것으로 보고 다음과 같이 밝혔다.

154) 顧誠吾, 앞의 기사.

그들은 비록 노례(老例)를 매우 중시했지만, 시세가 변하면 즉시 대세에 따라 배를 끌고 시대의 조류에 부응할 것이다. 이 태도를 바로 세고(世故)라고 부른다. 세고의 뜻은 단지 총애를 다투고 이익을 챙기는 수단으로, 처세만 할 뿐이라는 의미다. 다행히도 그들(기성세대)의 인격은 이미 명분을 위해 잃어버렸고 습관도 잃어버렸다. 어떻게 더, 더는 시세를 위해 잃어버릴 것도 없다. 더구나 인생의 목적은 부귀영화를 누리는 것이므로 (마땅히) 권세가에게 부탁하러 가야 하는데, 어찌 어깨를 움츠리며 아첨하지 않고서 권세에 영합할 수 있겠는가!¹⁵⁵⁾

여기서 주목할 점은 고힐강이 기성세대도 인격이 없다고 본 것이다. 기성세대도 실제로 유교의 교육을 받았고 습속에 의해 길러졌을 것이다. 그러므로 본인들보다 더 위의 기성세대에 의해 같은 취급을 받았다는 사실을 상기하면 무리가 아니다. 이 세 편의 기사는 중국의 명분과 습속에 의해 어느 누구도 인격을 가지고 있지 않다는 것을 결국 마지막에 드러냈다.

앞서 고힐강은 첫 번째 기사에서 중국 사회의 폐단이 되는 원인 세 가지인 명분주의, 습속주의, 운명주의를 언급했는데 그 중 운명주의는 논하지 못했다. 이 글은 미완의 글이므로 전망이나 해결방안을 제시하지 못했다. 하지만 구체적인 사례를 제시하거나 주변의 목소리를 인용함으로써 당시의 실상을 최대한 반영하여 중국의 문제를 직시하고자 했다는 점에서 큰 의의가 있다.

다음으로 고원(高元)은 「비밀주의를 반대한다(非秘密注意)」(1919.4)에서 운상주의를 비밀주의(秘密主義) 중 하나로 지적하며 비판했다.¹⁵⁶⁾ 고

155) 顧誠吾, 위의 기사.

156) 고힐강은 「가정에 대한 비밀주의를 다음과 같이 언급한 바 있다. 그는 “원망스러운 중국의 학자들은 가정에 대해 비밀주의(秘密主義)를 견지하고 자기 가정에 대하여 감히 말하지 못하는데, 그들의 체면을 손상시키기 때문이다. 그

원은 세계상의 여러 죄악이 만들어지는 기반을 비밀주의로 보았다. 그리고 사회상의 비밀주의 중 하나로 윤상주의를 지적했다. “이것은 가족 본위 제도 사회에서 특히 발달해 있다. 그렇지 않다면, 가족 조직은 진작 전복되었다”며 유가의 인생 철학인 윤상주의로 인해 중국이 심한 독(毒)을 받고 있다고 썼다.

이어서 유가 철학자들은 “늘 아들로서 부모에게 효도해야 한다. 백성으로서 충직하게 군왕을 섬기고, 부인으로서 남편에게 복종해야 한다”고 강요했으며 “의혹이 발생하기를 허락하지 않았기 때문에” 사람들은 그들을 맹종했다고 주장했다. 따라서 윤상주의 성공의 원인을 “의문을 품지 마라”에 의거한 비밀주의라고 밝혔다.¹⁵⁷⁾

그는 충과 효는 부락(部落) 시대의 산물이자 상호 밀접한 관련이 있다고 지적하며 둘의 관계를 다음과 같이 서술했다.

당시 인민은 독립생활의 능력이 없었기 때문에 늘 부형(父兄)에게 의지하고 부형의 노릇을 했다. 부형은 의존성의 약점을 이용하여 권력을 손에 가득 쥐고 자제(子弟)들을 압박하며 자제들에게 모든 효도를 다하라고 한다. 그때의 군주는 바로 한 족속의 장으로 바로 부형의 부형이기 때문에 자기의 존엄을 유지하려면 반드시 부형의 존엄을 유지해야 했다. 다른 사람이 충(忠)에 대해서 의심을 하는 것도 허락하지 않고, 당연히 다른 사람이 효(孝)에 의문을 품는 것

리고 남의 가정도 감히 말하지 않는데, 자기의 ‘음덕(陰德)’을 손상시키기 때문이다”라고 썼다. 이는 고원의 것과는 관점 상에서 다르지만 같은 비밀주의라는 용어를 사용했다는 점에서 함께 살펴볼 만하다(顧誠吾, 「對於舊家庭的感想」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2).

157) 담사동도 삼강(三綱)을 명분으로 보면서 군주와 부모는 신하와 자식의 “입을 틀어막아 감히 드러내 떠들지 못하게 하며 그들의 마음마저 가둬서 생각을 해보지도 못하게 한다”며 비판했다. 또한 담사동은 “군주와 신하의 명분은 인위적인 만남이기에 깨질 수 있으나 부모와 자식의 명분은 천부적 만남으로 여겨지기 때문에 입을 닫고 감히 논의하지 못한다”고 썼는데, 이는 충(忠)보다는 효(孝)를 더 큰 문제로 간주한 듯하다(담사동 지음, 임형석 옮김, 앞의 책, 200쪽).

도 허락하지 않는다. 충과 효는 서로 관련되어 있어서 비밀을 끝까지 지켰다.¹⁵⁸⁾

고원은 같은 글에서 “군주는 부락시대에 한 무리의 사람들이 외부의 압박을 받아서 저항할 때 비교적 큰 수완이 있는 사람을 추장으로 추대” 한 것에서 시작했다고 보았다. 위의 글에 따르면 가족 역시 이와 비슷한 맥락으로 생존을 위해 복종한 경우로 이해할 수 있다. 고원은 군주는 어느 가정의 부형이었기에 충과 효는 떼놓을 수 없는 관계가 되었으며 권력을 유지하기 위해 복종에 대한 의문을 제기하지 못하게 했다고 썼다. 그리고 “자신의 권력과 지위를 공고히 하고 나서 무슨 명분(名分) 따위를 정해 복종해야 한다”고 강요했고 이는 “사회의 정당한 생활의 발전”에 저해되는 “모든 이익과 이익을 해치는 옳지 못한 행위”이므로 윤상주의는 전복되어야 한다고 보았다. 그리고 윤상주의를 타파하기 위한 방법을 다음과 같이 서술했다.

현재 우리의 인생관은 ‘자아실현’이라는 네 글자를 반드시 포용해야 한다. 각 사람에게 개인의 자유 발전을 요구하는 것이다. 무슨 충·효·순 따위는 모두 나를 파괴하고 인격을 파괴하며, 다른 사람을 맹종하는 것은 ‘개성의 자유 발전’의 장애물이다. 그러므로 이런 나쁜 도덕은 파괴하지 않을 수 없는 지경에 이르게 된다. 윤상주의의 도덕을 파괴하려면, 윤상주의의 비밀-이유 없는 비밀-을 까발려야 한다.

이처럼 고원은 윤상주의 도덕인 충·효·순이 개성 발전의 장애물로 여겼으며¹⁵⁹⁾ 이를 벗어나기 위해서 자아실현의 인생관 정립과 개인의 자유

158) 高元, 「非秘密注意」, 『新潮』 제1권 제4호, 1919.4.

159) 고원의 주장과 유사하게 이대조도 윤상주의 도덕이 개성의 발전을 저해한다

발전을 주장했다.

2. 여성해방 주장

『신조』에서 여성은 다양하게 기술되었다. 크게 두 가지로 나뉜다. 하나는 유교의 윤상주의와 가족제도 속 여성의 실상을 폭로한 것이다. 다른 하나는 기사의 전체 내용이 오직 여성해방을 주제로 다룬 것으로, 사회·정치·경제 등의 방면에서 여성해방의 필요성을 밝히고 방안을 제시했다. 먼저 윤상주의와 가족제도 속 여성에 대한 논의를 살펴보겠다.

앞서 「만약의 근원(1)」(1919.1)에서 “다만 가정의 부담에서 벗어나 힘써 개성을 발휘해야 한다. 부모, 형제, 아내의 비난에 상관없이 한뜻으로 혼자 나아가야 한다”라는 대목을 통해 부사녀는 가정에서 해방되어 개성을 발휘해야 할 개인을 아들로 설정했다는 것을 언급했다.

반면 고원은 「비밀주의를 반대한다」(1919.4)에서 여성 개성의 자유 발전을 주장했다. 그는 윤상주의를 사회상의 비밀주의 중 하나로 지목하며 윤상주의의 충·효·순을 폭로했다. 여기서 순은 여성에 해당하는 것으로 순종(順從)의 뜻이다. 고원은 순종의 속성에 대해서 다음과 같이 서술했다.

부인(婦人)의 순종(順從)은 원래 고대의 약탈혼 제도에서 발생했으므로 내력이 명백하지 않다. 생각해보아라! 여자는 약탈품인데 어찌 인격을 말할 수

고 주장했다. 이대조는 공자의 정치철학을 ‘수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)’로 내세우면서 수신은 개성을 완성시키는 것이 아니라 개성을 희생시키는 것이라고 보았다. 또한 “개성 희생의 첫 걸음은 바로 효(孝)를 다 하는 것”이라고 주장했다. 이어서 군신관계의 충(忠)도 “부자 관계의 효가 확대된 것”으로 보면서 효와 충 사상을 비판했다(李大釗, 「由經濟上解釋中國近代思想變動的原因」, 『新青年』 제7권 제2호, 1920.1).

있겠는가? 그래서 그는 복종할 뿐이며, (특별한) 이유가 없다. 남자가 된 사람은 이익을 도모하기 위해서 (여자를) 감옥에 가두어 살게 하고, 부인에게 “첩부(妾婦)의 도덕은 순응하는 것을 바름으로 삼는다”를 교훈으로 가르친다. 그는 분명히 남을 노예로 만들려고 하면서 입으로는 정도(正道)라고 말한다. 이것이 바로 그들이 사람을 속이는 비밀 수단이다.¹⁶⁰⁾

고원에 따르면 순종의 도리는 남성이 여성을 노예로 만들기 위한 것으로 도덕이 아니라 사람을 기만하는 것이다. 현재 우리의 인생관은 자아실현이라는 네 글자를 포용해야 하는데, 순을 비롯한 충과 효 모두 ‘나’와 ‘인격’을 파괴하는 것이므로 개성의 자유 발전을 위해 이러한 나쁜 도덕은 파괴해야 한다고 지적했다. 이는 고원이 부사년과는 달리 여성도 해방되어야 하는 주체로 보았다는 것을 드러낸다.

다음으로 고힐강은 「옛 가정에 대한 감상」에서 가족 제도 아래 여성이 희생되는 실상을 폭로했다. 첫 번째 글(1919.2)에서 그는 며느리 문제에 대해서 다루려고 했으나 자료를 수집하기 어려웠다고 쓰며 “관찰되는 실제 일들은 꽤 많은데 왜 수집할 수 있는 자료는 오히려 적은가?”라는 의문을 제기했다. 이에 대해서 본인의 생각을 다음과 같이 제시했다.

내 생각에 따르면

- (1) 며느리가 글자를 몰라 쓸 줄 모른다.
- (2) 아들인 사람은 가문을 망칠까 봐 겁나서 침묵할 뿐이다.
- (3) 사회에서 보면 이 일은 특이한 것이 아니어서 동정 작용을 크게 일으킬 수 없다.
- (4) 사회에서는 이 일을 당연한 것으로 간주하고, (며느리에게) 평화롭게 대하다가는 엄군(嚴君)이 될 수 없고 존엄한 시어머니[尊姑]가 될 수 없다고 생

160) 高元, 앞의 기사.

각한다.¹⁶¹⁾

위를 통해 며느리는 생활의 부조리함을 폭로하기 위해서 남의 도움을 받아야 하는 수동적인 존재였음을 알 수 있다. 이는 며느리의 삶이 자신의 의지와는 상관없이 진행되었음을 간접적으로 보여준다. 그리고 가정과 사회에서 이러한 며느리의 생활은 당연한 것이어서 주목받을 수 없었다.

이어서 고힐강은 가정 안에는 형식적이지만 애정이 없는 명분 관계의 예를 몇 가지 제시했는데 모두 여성이 포함되어 있다.

가정 안에는 형식적이지만 애정이 없는 명분이 있는데, 가장 잘 알고 있는 예는 다음과 같다. 계모(繼母)와 전자(前子), 사자(嗣子)와 사부모(嗣父母), 첩자(妾子)와 대모(大母), 며느리[媳婦]와 시어머니[翁姑], 첩(妾)과 처(妻), 동서[妯]와 동서[娍], 형수[嫂]와 시누이[小姑]다.¹⁶²⁾

위와 같은 관계는 가장이 구세동거(九世同居)의 명분을 유지하기 위한 애정이 없는 사이로, 여성이 가정의 부속품으로 취급받았음을 드러낸다. 더 나아가 여성은 애정이 없는 사이의 원인이자 가정불화의 요인으로도 지목되었다. 이에 대한 근거로 고힐강은 송대(宋代) 유개(柳開)의 말을 제시했다. 유개는 가정이 화목하지 않은 이유로 “서로 다른 성씨를 가진 부인들이 시집을 왔기 때문”이라고 지적했다고 한다. 이어서 고힐강은 유개의 주장을 다음과 같이 인용했다.

가정 체제는 만세불변의 물건이다. 시집온 서로 다른 성씨의 부녀들은 응당 도덕에 복종해야 하며, 정이 없지만 정이 있는 일을 해야 한다. 만약 가문에

161) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2.

162) 顧誠吾, 위의 기사.

시집은 이후에도 그들이 여전히 무정하다면 그것은 그들의 잘못이다.¹⁶³⁾

위의 인용 구절 뒤에 고힐강은 “정이 없는데 어떻게 정이 있는 일을 해야 하는가? 만약 할 수 없다면 무슨 까닭 때문이겠는가? 이런 문제는 그들의 의식 속에 존재할 수 없다”고 기성세대를 비판했다. 그는 기성세대가 도덕만 강요할 뿐 문제의식이 없다고 보았다.

고힐강은 여자의 고통을 “실로 바다가 깊고 하늘이 끝없이 넓은 것과 같다”고 인식했는데 여성은 가정을 벗어나 본인의 생활을 꾸릴 수 없기 때문이다. 그는 “여성은 학식이 없어서 그의 생계를 꾸릴 수 없는데 설사 학식이 있더라도 그는 사회에 접근해서는 안 된다”라며 당시 여성의 상황을 밝혔다. 이혼에 관해서는 여성이 이혼하려 해도 구사회의 극심한 반발에 부딪혔으며 남편 쪽에서 습속에 따라 허락하지 않았다고 썼다. 이는 여성은 가정에 속박되어 자유의 몸이 될 수 없었으며 설사 가능해졌더라도 사회에서 인정하지 않았다는 당시의 실상을 보여준다.

두 번째 글(1920.5)과 세 번째 글(1920.6)은 한 달을 두고 연재되었지만 두 글은 첫 번째 글(1919.2)과 약 1년의 간격을 두고 연재되었다. 그 사이에 고힐강은 많은 자료를 수집했으므로 뒤로 갈수록 글의 내용이 풍부하다. 후에 쓰인 두 글은 모두 명분과 습속이라는 큰 주제 아래에 가정에서 여성의 위치에 따른 고통을 서술하고 있다. 먼저 고힐강은 “진작부터 여자의 인격에 사형이 선고되었다”고 보았다.¹⁶⁴⁾ “옛적에 이르기를, 자

163) 顧誠吾, 위의 기사.

164) 여자의 인격과 관련해서는 葉紹鈞의 「女子人格問題」를 살펴볼 만하다. 그는 인격을 “개인이 큰 무리 안에서 마땅히 갖추어야 할 일종의 정신”으로 보았다. 따라서 여자도 “큰 무리 속 하나의 사람”이므로 인격을 갖추어야 한다고 주장했다. 그리고 중국 대다수 여성은 “진실하고 확실한 인생관”이 없고 생활 일체를 남에게 의지하며 생활 반경이 “집 밖을 벗어나지 않기 때문”이라는 이유로 “여성의 인격은 없다고 할 수 있다”고 서술했다(葉紹鈞, 「女子人格問題」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2).

연히 여자는 남자와 평등할 수 없으며 여자들은 반드시 남자에게 지휘·훈련을 받아야 한다고 했다” 며 중국 여자들은 애초부터 불평등한 취급을 받아왔음을 밝혔다.

고힐강은 중국 여자들이 두 가지 보편적인 고통을 가지고 있다고 지적하며 다음과 같이 서술했다.

하나는 시집간 부인이다. 그들이 받은 고통은 시부모와 시동생의 학대이다. 이것은 명분에 속한다. 다른 하나는 시집을 가지 않은 여자인데, 그들이 받은 고통은 남들이 그녀를 원하지 않고 또 집에서도 그녀를 수용할 수 없는 것이다. (시집을) 가서는 안 되지만 머물러서도 안 된다. 그 이유를 미루어 짐작하면 그때그때 계산과 지위나 재산을 따지기 때문이다. 이것은 습속에 속한다. 이 두 가지 속에서 원통하게 죽은 사람이 얼마나 많은지 셀 수 없다.¹⁶⁵⁾

위에 따르면 여성은 시집을 가든 안 가든 고통 속에서 살 수밖에 없다. 여성의 고통에 대해서 고힐강은 며느리, 아내, 딸 세 가지 지위로 나누어 살펴보고 있다.

첫 번째로 며느리에 대한 내용을 살펴보자. 고힐강에 따르면 여자는 가난한 남편의 집에 시집가면 당연히 고생하며 부잣집에 시집가면 혼수품이 불완전하다는 편견을 듣고 장소에 맞지 않은 것이 있으면 신부가 되는 그날 완전히 모욕을 당한다. 특히 외가가 좀 궁상스러우면 시댁에서는 며느리가 재물을 훔칠까 봐 시시각각 의심한다. 반면 외가에 돈이 많다면 며느리를 좋아하고 우대했으며 이 며느리는 동년배들을 업신여길 수 있었다고 한다.

그러나 외가의 재정에 상관없이 시집온 후 아이를 낳지 않으면 시부모의

165) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제5호, 1920.6.

원한을 불러일으켰는데 시부모는 “욕을 하고 한숨을 쉬며 자신은 복이 없다”고 한탄했다고 한다. 만약 며느리가 여자아이를 낳았지만 남자아이가 없다면 “차라리 기르지 않는 것이 낫다”고 말하며, 남자가 적고 여자가 많다면 “쓸데없이 손해만 본다”고 원망했다고 한다. 이를 통해서 며느리에게 고통을 주는 존재는 시부모라는 것을 알 수 있는데 고힐강은 특히 시어머니와 며느리 관계의 아이러니를 지적했다.

시어머니도 낡은 방법으로 며느리를 학대한다. 이는 며느리가 자신의 인격을 유지할 필요가 없다는 것을 알고 있기 때문에, 시어머니는 며느리의 인격을 파괴할 수 있다.……어떤 부인은 집안일을 관리하는 것을 두려워하기 때문에 그의 아들이 빨리 결혼해서, 며느리에게 잘 가르쳐 집안일을 담당하게 하려고 한다.¹⁶⁶⁾

“며느리가 자신의 인격을 유지할 필요가 없다는 것을 알고 있기 때문에”라는 대목을 통해서 시어머니도 한때는 며느리였기 때문에 며느리에게 인격은 필요 없다는 사실을 가장 잘 알고 있다고 이해할 수 있으며, 며느리가 받는 고통은 세습되어 내려왔음을 추측할 수 있다. 또한 며느리를 집안으로 들이는 이유는 며느리를 사용하기 위해서다. 같은 글에서 고힐강은 며느리의 역할을 “노비와 출산”으로 규정했다. 이어서 기성세대는 “며느리는 노비이기 때문에 주인은 소일을 시킬 권리가 있다”고 인식했다고 썼다.

다음으로 고힐강은 아내로서 겪는 고통을 밝혔다. 남자는 여자를 가지고 육욕(肉慾)을 부렸는데 이는 “여자의 고락(苦樂)을 불문하고 평범한 일”이었다고 보았다. 그리고 남자가 이처럼 행동할 수 있는 이유를 “아내를

166) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제4호, 1920.5.

일종의 물건으로 보았기 때문”이라고 지적했다. 그리고 중국의 학자들이 “여자는 귀천이 없다”고 말하는 것은 “소와 양은 귀천이 없다”라고 말하는 것과 비슷하다고 주장했는데 “왜냐하면 소와 양은 그 스스로는 아무 것도 아니고 그저 식사에 불과하기 때문”이라고 썼다. “소와 양은 황제와 귀족의 식사일 경우 태뢰·소뢰(太牢少牢)로 불리고 일반인들이 먹을 때는 우수양포(牛脩羊脯)”라고 불리는 것처럼 “여자는 황제 귀족에게 시집을 가면 후비(後妃)로 불리고, 일반인에게 시집을 가면 처첩(妻妾)으로 불린다”며 여성은 인격이 없는 피동적인 존재로 취급받았다고 보았다.

문제는 여자 자신도 인격의 필요성을 모르고 있었다는 것인데 고힐장은 그 이유를 그들이 받은 교육에서 찾았다.

그들은 남자들의 가르침에 순종하며 자신의 도리를 키웠다. 남자는 “너희 부인의 성질은 악하다”고 가르쳤고, 여자도 우리 “부인의 성질은 악하다”고 말했다. 남자는 “당신네 부인은 우리 남자들이 맡아야 한다”고 가르쳤고, 여자도 “우리 부인은 너희 남자들이 맡아야 한다”고 말했다.……그들이 받는 교육은 모두 노예의 도덕이지 인생의 지식이 아니다. 가장 불쌍한 것은 펄박받은 여자는 가정을 떠날 수 없고, 사회에도 접근할 수 없다.¹⁶⁷⁾

이와 같은 교육으로 “남편이 위의를 가지고 아내를 제압하자, 아내는 그의 제압에 응했을 뿐만 아니라 여교(女教)를 배워서 안심하고 그를 섬기게 되었다”는 결과를 얻었으며 심지어는 “여자가 오히려 제압을 요구”하게 되었다고 한다. 만약 “남편이 여자를 제압하지 못하면 그를 현명하지 못한 남편으로 보았다”고 한다. 이는 여성이 받은 교육이 남편에게 순종하는 교육일 뿐이므로 여성이 인격에 대해서 자각할 기회가 없었다는 것

167) 顧誠吾, 위의 기사.

을 드러낸다.

남편이 죽어서 과부가 되면 또 다른 고통이 시작되었다. 고힐강은 가장 큰 고통으로 수절(守節)을 지목했다. “수절을 지키는 일은 현재 과부가 반드시 갖추어야 하는 형식” 일 뿐이라고 보면서 “본래 남편에 대한 사랑과는 상관없다”며 수절은 진정성이 결핍되었으며 의무에 불과하다고 여겼다.

여기서 잠시 유평백(俞平伯)의 말을 빌려 수절에 대한 다른 의견을 알아보자. 유평백은 수절 자체를 부정하지 않았다. “중법 사회에 이러한 편파적인 도덕이 있는 것은 기이하지 않다”¹⁶⁸⁾고 이해했으며 사회적 상황상 이러한 양상이 점차 바뀌어 가고 있다고 썼다. 그도 정조를 지키는 것은 옛날에는 극히 엄했던 것으로 보았으나 “지금은 남편이 죽어도 자식이 없으면 다시 시집을 갈 수 있다”고 언급했다.¹⁶⁹⁾ 또한 수절을 정조의 관념 속에 포함되는 것으로 규정했으며 정조의 관념을 다음과 같이 세 개로 나누었다. 정(貞)은 구차하지 않음, 절(節)은 남편이 죽으면 절개를 지키м, 열(烈)은 남편이 죽으면 따라 죽고[殉], 혹은 자살하는 것으로 이해했다.¹⁷⁰⁾

이에 대해 고힐강은 현재에도 수절이 과부가 갖추어야 할 덕목으로 본 반면 유평백은 사회가 바뀌면서 다소 느슨해진 것으로 여겼다. 유평백의 글은 고힐강보다 한 해 전에 쓰였으나 좀 더 완화된 관점에서 정조를 살펴

168) 반면 노신은 절열이 편파적이므로 도덕으로 인정할 수 없다고 보았다. 그는 “도덕이란 반드시 보편적이어서 사람들이 다 따라야 하고, 사람들이 모두 할 수 있고, 자타 모두에게 이로워야 비로소 존재할 가치가 있다”며 이를 도덕으로 받아들이는 중국 사회는 기형적이라고 비판했다(魯迅, 「我之節烈觀」, 『新青年』 제5권 제2호, 1918.8).

169) 여성의 재혼과 관련해서는 朱洪의 「女權與法律」(1920.4)을 참고할만하다. 민율(民律)에 “친권을 행하는 모친은 재가 후 그 친권을 행사할 수 없다”며 여성은 재혼 시 예전 남편과 낳은 아이에게 친권 행사가 불가능한 이 조항은 사실상 여성의 재가를 막는 것이라고 주장했다(朱洪, 「女權與法律」, 『新潮』 제2권 제3호, 1920.4).

170) 俞平伯, 「我的道德談」, 『新潮』 제1권 제5호, 1919.5.

보고 있다. 그러나 둘 다 정조의 도덕을 잘못된 것으로 지적했다는 점에서 유사하다.

다음으로 주변의 시샘을 받는 것이다. 여자는 위와 같이 “(진짜) 교육을 받지 못했기 때문에” 지식은 매우 유치했으며, “남자의 권력 아래에서 자라서 한 가지 일도 할 수 없었다”고 한다. 따라서 여성은 세상 물정을 모르기 때문에 “재산권이라는 것은 여자가 장악하기 쉽지 않고, 더욱이 과부는 가장 쉽게 남에게 업신여김을 당한다”고 쓰며 “이러한 상황에 처하면 후계자니 분가니 하는 말들이 과부를 불편하게 할 것이 뻔하다”고 지적했다. 그리고 그는 친척 중 한 과부가 겪은 실상을 다음과 같이 기록했다.

내 친척 중에 한 부인이 있는데 그녀도 다음과 같은 결과를 얻었다. 남편의 가족들이 그녀의 산업이 쉬지 않기를 바라고, 많은 것을 착복하고도 만족하지 못해서 그녀의 작은 병을 명목으로 약에 독을 넣어 죽였다. 이것은 아주 참혹하지 않는가!¹⁷¹⁾

이는 과부가 남편의 재산을 물려받아 잘 사는 모습을 보고 남편 가족이 탐을 내어 과부를 독살한 사례로, 이와 같은 구체적인 실례를 통해 아내는 자신을 물건으로 여기는 남편이 죽더라도 남편의 가족에 의해서 온전한 삶을 살 수 없었던 것으로 보인다.

마지막으로 딸이기에 겪는 고통에 관해서 서술했다. 고힐강에 따르면 딸은 태어났을 때부터 부모에게 “밀지는 물건[賠錢貨]”이라는 욕을 듣는다. 부모는 “딸을 다른 가족으로 보기 때문에” 딸을 가장 가볍게 여기는데, “남자는 자기 가문의 자식으로, 여자는 단지 남의 집 사람으로만 사

171) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제5호, 1920.6.

는 며느리”로 여긴다.

이를 통해 딸이 홀대받는 원인은 결혼 때문이라는 것을 알 수 있는데 고희강은 “결혼하는 데 있어서 가장 일반적인 고통은 바로 여자의 결혼”이라고 지적했다. 여자들의 부모는 “그들의 영예를 더하기 위해 딸을 부잣집에 잘 어울리게 힘써서” 시집을 보내는데, 이는 부모에게도 큰 고통으로 여겨졌던 것으로 보인다. 같은 글에서 고희강은 “우리는 늘 다른 사람의 대화 속에서 ‘어떤 사람의 딸이 자라서, 그의 어머니가 죄를 뒤집어썼다’고 말하는 것을 들을 수 있다”고 썼는데 이는 딸을 시집보내기 위한 고통을 어머니가 짊어졌다는 사실을 드러낸다.

여성은 일찍 결혼하지 못하면 고통을 받았던 것으로 보인다. 고희강은 나이가 들었으나 결혼을 하지 못한 여자의 고통을 다음과 같이 밝혔다.

나이가 들수록 결혼은 더욱 힘들어진다. 결국에는 남의 후처(後妻)가 되는 수밖에 없다. 그러나 후처의 지위는 극히 있기가 어렵다. 사람들은 고통을 참고 시집을 간다. 또 다른 사람들은, 그래도 원하지 않으면, 평생 동정녀(童貞女)가 된다. 동정녀가 된 사람은 정신적 고통과 (주변의) 신체적 요구를 참지 못하고 숨이 간당간당하다가 폐병에 걸려 죽는다.¹⁷²⁾

이에 더해서 그는 여자는 결혼을 위해 어렸을 때부터 전족을 해서 몸이 망가졌으나 교육을 받지 못했기 때문에 사회에 진출할 수 없었고 따라서 결혼 여부와 상관없이 주체적으로 인생을 살지 못했다고 보았다.

그러나 결혼을 하지 않고 자신의 삶을 살아나가려 애쓴 여성의 실제 이야기가 『신조』에 실려 있다. 학생의 글은 아니지만, 교원인 호적이 쓴 「이초전(李超傳)」(1919.12)이다. 이초는 부모를 일찍 여의고 친척의 간섭을

172) 顧誠吾, 위의 기사.

뿌리치며 고등교육을 받으려 애썼다. 1918년에 마침내 국립고등여자사범 학교에 입학했으나 병으로 죽었다. 호적은 이초의 생애를 기술한 후 이 글에는 (1)가부장적 전제, (2)여자 교육 문제, (3)여자 상속재산의 권리문제, (4)여자가 후사를 잇지 못하는 문제가 있다고 제기했다. 그리고 이 글의 의의를 (1)중국 가정제도의 연구 자료, (2)중국 여자 문제 연구의 출발점, (3)중국 여권사(女權史)상 중요한 희생자의 발생으로 보았다.¹⁷³⁾

이초의 사례는 당시 적지 않은 사회적인 반향을 불러일으켰다. 당시 『소년중국(少年中國)』잡지사를 중심으로 이초 추도식(李超追悼式)이 열렸는데 애초 500~600명의 예상 참석 인원을 넘어 1천 명이 모였다고 한다. 호적과 채원배가 추도사를 할 정도로 규모가 컸다.¹⁷⁴⁾ 이는 당시 여성해방에 대해 적지 않은 관심이 있었음을 보여주는 한편 여성이 주체적인 삶을 살아나가는 것이 당시에는 그만큼 희소했다는 사실을 나타낸다.

앞서 언급한 기사들은 여성의 현실을 폭로하는 글들이었다. 한편 여성해방의 방법을 본격적으로 논의한 기사도 있다.

나가륜은 「여성해방(婦女解放)」(1919.10)에서 여성해방의 필요성을 윤리·심리·생물·사회·정치·경제 방면에서 살펴보고 여성 해방을 위한 방안을 교육, 직업 발전, 아동 공육(公育)으로 제시했다. 그는 먼저 여성해방의 개념에 대해서 다음과 같이 설명했다.

무엇을 여성 해방[婦女解放]이라고 말하는가? 세계상의 가련한 여인들은 역사상·사회상 여러 가지 속박을 받았기 때문에 남자의 부속품(노예)으로 변질되었다. 지금 이러한 속박을 없애 그들을 ‘부속품’의 지위에서 ‘사람’의 지위로 바꾸어야 한다. 그들로 하여금 사람이 되게 하고 그들 ‘자신의’ 사람이 되게 하는 것이다.……다른 이들이 여성을 위해 속박을 풀어줄 수 있고 여

173) 胡適, 「李超傳」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

174) 민두기, 앞의 책, 51쪽.

성 스스로 자신의 속박을 풀 수도 있다. 한마디로 말하면, 해방은 피동적일 뿐만 아니라 능동적이고, 자신은 스스로가 해방하기 때문에 또한 해방이다.¹⁷⁵⁾

이를 통해 나가륜이 주장하는 여성해방은 남자에게서 해방되는 것으로 이해할 수 있는데 남자는 여자에게 여러 가지 속박을 제공한 주체로 지목되었다. 이러한 여성해방은 세계적인 추세이지만 중국에서는 그저 “입버릇이나 유행어”로 여긴다고 지적하면서 여성해방이 본격적으로 논의되어야 한다는 필요성을 제기했다. 이에 따라 그는 여성해방의 필요성을 윤리·심리·생물·사회·정치·경제 여섯 가지 방면에서 살펴보았다.

먼저 윤리방면으로 말하면 여자가 해방되지 않는 것은 인도주의(人道主義)와 상호 충돌한다고 지적했다. “남녀가 모두 사람이니 마땅히 모두 사람 노릇을 해야 한다”며 “사람의 조건을 이행하는 것은 바로 자신의 인격·자기 의지·자기 권리·자신의 직무가 있는 것”이라고 썼다. 여자는 누구의 딸, 누구의 아내, 누구의 어머니와 같이 다른 사람에게 의지한 이름으로만 불릴뿐더러 “성공이나 실패, 영광이나 모욕도 모두 다른 사람에게 전이된다”고 지적하면서 여성은 인격이 없었다고 주장했다.

특히 여성은 “남자와 똑같은 사상과 똑같은 능력을 갖추고 있는데” 고등교육을 받고 정치를 할 권리가 없었다고 비판하면서 “왜 같은 인간인 남자의 생활은 독립적이고 개방적이며 활발하고, 여자의 생활은 남에게 부속되어 있고, 단혀 있고, 침울한가?”라는 의문을 제기했는데, 이를 통해 나가륜은 여성도 남성과 똑같은 ‘사람’이라는 평등의 입장에서 여성해방에 접근했다는 것을 알 수 있다.

심리 방면에서도 여성이 남성에 비해 뒤처지는 점이 없다고 보았는데 오히려 남성보다 여성이 더 나은 점이 많다고 다음과 같은 근거를 제시하며

175) 羅家倫, 「婦女解放」, 『新潮』 제2권 제1호, 1919.10.

주장했다.

Jastrow 교수와 Harper 교수 등이 제시한 세 개의 실험을 통해 남녀의 지혜는 대체로 다르지 않으며, 비록 서로 우열이 있긴 하지만 여자는 몇 가지 점에서 오히려 남자보다 낫다는 것을 알 수 있다. 이에 따르면 여자의 기억력은 남자보다 좋으며, 이해력도 남자보다 빠르다. 학문적 흥미도 남자보다 깊으며, 예술적 충동도 남자보다 두텁다. 이것은 모두 실험으로 얻은 증거이다. 최근의 Dorland 박사가 세계적으로 유명한 남녀 각 400명을 선정해 쌍방의 사업을 비교한 결과 다음과 같았다. 사무상의 인제는 400명 중 여자가 114명으로 남자 110명보다 많았다. 사상계(思想界)의 인제는 여자가 288명이고, 남자는 290명이었다.¹⁷⁶⁾

이러한 객관적인 근거를 제시함으로써 여성의 능력을 옹호하는 서술은 생물 방면에서도 이어진다. “남자의 체력은 비록 여자보다 강하지만 신체적 조직은 사실 여자가 남자보다 강하다” 라거나 “색맹의 병은 남자가 극히 많고 여자는 극히 적다” 라는 서술을 통해서 여성이 남성에 뒤지지 않는다는 것을 꾸준히 주장했다.

사회 방면에서 나가룬은 사회를 유기체로 보면서 “개개인이 불구가 아니어야 하나의 건강한 사회가 될 수 있다” 며 여성도 사회의 일부이므로 건전한 삶을 추구해야 한다고 말했다.

정치와 경제 방면에서는 세계 추세임을 제시하면서 여성해방은 피할 수 없는 조류로 보았다. 먼저 정치 방면에서는 “현재 여자 참정권은 각국에서 이미 모두 사실” 이 되었다며 “지방 정치뿐만 아니라 국제정치의 새로운 추세에 여성이 참여” 하고 있으므로 이때 중국의 부녀자들도 세계에 해방되어야 한다고 강조했다.

176) 羅家倫, 위의 기사.

경제방면에서 나가룬은 공업 혁명(工業革命)을 통해 물질 생산이 가정에서 사회로 이동했으므로 생계를 꾸리기 위해서는 사회와의 접촉을 피할 수 없게 되었다고 인식했다. 물질의 발달로 생활 수준이 높아지고 인류의 욕망도 날이 갈수록 커지므로 모두 일을 해야 하는 상황이 왔다고 쓰면서 “남자는 다시는 여자를 집에 가두어서는 안 되며 여자에게 도움을 청해야 한다”고 주장했다.

이러한 세계적 추세를 깨달은 여성들의 독립 정신이 나날이 발전함으로써 세계 각국의 여성 해방은 이미 진행되고 있으나 중국의 여성들은 이미 일찍이 ‘노예’로 변화했다고 개탄했다. 이어서 이 같은 현실을 타개하고 여성해방을 제창하기 위해 세 가지 방법이자 단계를 제시했다. 그는 이 “근본적인 방법이라고 하는 것은 가장 급하고 가장 적합한 세 가지 추세로, 모두 서로 밀접한 관계가 있어서 서로 떨어질 수 없다”고 보았다.

먼저 교육이다. 나가룬은 교육에 대한 설명을 시작할 때 “여러분들은 저의 상투적인 이야기를 비웃지 마시라”라고 썼는데 이를 통해 교육은 보통 중국에서 문제를 해결할 때 자주 제시되는 방식이었던 것으로 이해할 수 있다. 그러나 나가룬은 자신이 주장하는 교육이 지금의 교육과 다를 것을 주장하며 다음과 같이 서술했다.

나의 근본적인 방법의 첫걸음은 당연히 교육이다! 여러분들은 저의 상투적인 이야기를 비웃지 마시라. 내가 주장하는 여자 교육은 지금의 여자 교육이 아니다. 지금의 여자 교육은 여성 해방과는 관계없다. 왜냐하면 지금의 교육은 결코 여자들에게 독립하여 인간으로 살아가는 것을 가르치는 교육이 아니기 때문이다. 내가 주장하는 여자 교육은 다음과 같다.

- (1) 양처(良妻)와 현모(賢母)를 초월하는 교육
- (2) 남녀 공동 교육¹⁷⁷⁾

177) 羅家倫, 위의 기사.

위에 제시된 두 의견은 남녀 교육의 평등을 주장하는 것으로 이해할 수 있다. 먼저 나가륵은 “여자의 교육은 이미 양처현모주의(良妻賢母主義)인데, 왜 남자의 교육은 양부현부주의(良夫賢父主義)를 포함하고 있지 않은가?” 라고 쓰며 현재 여성 교육의 불평등을 지적했다. 그는 이러한 교육을 타파하는 것이 “중국 여성의 정신에서 가장 중요한 해방” 이라고 언급하며 일종의 “‘사람’ 으로 바꾸는 교육을 통해 사람이라는 것을 깨달아야만 비로소 자기 자신을 해방할 수 있다!” 고 주장했다.

나가륵은 남녀가 평등한 교육을 받기 위한 방법으로 남녀 공동 교육을 제시했다. 그는 남녀공학[男女同校]의 실시를 주장하면서 “이미 서양에서 실행했으니 결코 기이한 일이 아니다” 라며 “여러분들은 두려워할 필요가 없다” 고 썼다. 이는 남녀공학의 주장이 당시로는 파격적인 제안이었음을 드러낸다. “서양의 남녀는 초등학교에서 남녀공학을 시작하여 줄곧 대학에 이르기까지도 남녀 공통의 교육을 받았다” , “전제(專制)의 일본에는 많은 대학에서 이미 여자 학생을 받고 있다” 라는 근거를 대면서 본인이 제기한 문제들은 절대 근거 없는 말이 아니라고 강조했다.

이어서 나가륵은 남녀 공동 교육을 실행해야 하는 이유 5가지를 제시했다.

- (1) 인류의 평균적인 발전을 도모하려면 남녀 공동 교육을 실행할 필요가 있다.
- (2) 남녀 공동 교육으로 여성의 지위를 높일 수 있다.
- (3) 남녀 간의 정당한 교제를 도모하기 위해 남녀 공동 교육을 실시해야 한다.
- (4) 진정으로 좋은 결혼을 도모하려면 남녀 공동 교육을 실시하지 않으면 안 된다.

(5) 중국의 상황에 비추어, 중국 여성의 해방을 도모하기 위해 더욱이 남녀 공동 교육을 실시하지 않을 수 없다.¹⁷⁸⁾

흥미로운 부분은 남녀 간의 교제를 위해서 공동 교육을 실시해야 한다는 3번 항목이다. 현재 “양성 간의 건조하고 무의미한 생활”이 형성된 이유는 “남녀의 관계가 정당하지 않기 때문”이라고 밝혔다. 따라서 그는 “남녀 간에는 공개적인 교제를 해야 한다”며 “양성(兩性)이 서로 사랑하는 것은 본래 인류의 천성인데, 천성을 막을 수 있는가?”라고 썼다.

이는 4번 항목과 이어진다. 나가륜은 남녀 공동 교육은 결혼의 질을 높여준다고 보았다. “혼인은 남녀가 함께 생활하기 때문에 반드시 양쪽 인격상의 이해가 선행되어야 한다”며 “만약 남녀가 공동 교육을 받을 수 있다면 곧 서로에 대해 깊이 알게 되어서, 인격상의 이해 외에도 지식상의 이해도를 한층 더 높일 수 있다”고 보았다. 이로써 “앞으로의 가정과 사회에 발생하는 영향은 당연히 좋다!”고 강조했다.

여성해방을 위한 두 번째 단계로 직업 발전을 제시했다. 이는 교육의 다음 단계로 나가륜은 “반드시 남자와 함께 교육하고 동등한 지위와 동등한 지식을 구해야만 비로소 여성의 직업 문제를 이야기할 때 진일보(進一步)한 이야기를 나눌 수 있다”고 썼다. 여성의 직업 발전을 위해서 다음과 같은 세 가지 원칙을 제시했다.

(1) 중국 여성의 직업을 도모하고 발전을 바라려면, 먼저 정조(貞操)의 미신을 타파해야 한다.

(2) 여자들은 정부 및 사회에 여성이 할 수 있는 직업을 일률적으로 공개하라고 요구해야 한다.

(3) 직업소개소를 설치해야 한다.¹⁷⁹⁾

178) 羅家倫, 위의 기사.

첫 번째 항목부터 살펴보자. 나가륜은 정조를 “여자를 실업(失業)하게 하는 원인”으로 간주했다. 정조는 그저 이성 연애의 터무니없는 순수한 환상 중 하나로 보았다. 동시에 정조를 현재 시대에 적합하지 않은 도덕 관념으로 여겼다. “인류의 도덕 관념은 사회생활에 적응하지 않을 수 없는 것”으로 정조는 “생활이 번잡한 사회”에 적합하지 않은 것이자 미신이라고 주장했다.

두 번째 항목에서 나가륜은 여성의 직업이 “대부분 초등학교 교원, 서기, 간호부 등에 한정”되어 있다고 지적하며 초등학교 교원이 제일 많지만 “전국적으로 100명도 채 안 되는 것 같다”며 직업에 진출한 여성 수가 많지 않다고 주장했다. 이 외에 “우리 중국 여자의 직업에 대해서 가정 공업 이외에는 더 말할 게 없다”며 중국 여성들은 직접 “일어나서 정부와 사회에 각종 직업을 여자에게 개방하도록 요구”해야 한다고 주장했다.

세 번째 항목에서 나가륜은 직업소개소의 필요성을 제기한 이유를 다음과 같이 밝혔다.

각종 직업을 모두 개방했다 하더라도 최초로 해방된 여자가 갑자기 직업을 구하러 오면 정말 어디서부터 손대야 할 지 모른다. 게다가 새로 진입한 여자가 직업계의 뿌리 깊은 프로인 남자와 다투는 것은 틀림없이 버틸 수 없는 일이다. 그 결과 반드시 세 가지 위험이 발생하게 된다.

- (1) 여자가 유랑하여 힘든 노동[苦工]을 한다.
- (2) 여러 사람이 한두 길로 몰려가니 사람이 일보다 많아서 사람을 어디에 배정해야 할 지 모른다.
- (3) 배운 것이 소용없다. 이런 세 가지로 여자의 무한한 고통을 반인(反引)

179) 羅家倫, 위의 기사.

한다.¹⁸⁰⁾

나가륵은 여성에게 직업이 개방되더라도 이러한 상황이 이전에는 없었기에 혼란이 야기될 것이라고 보았다. 이 상황을 타개할 방법으로 서양의 사례를 소개했다. 그에 따르면 서양은 직업소개소를 설치함으로써 이러한 문제를 해결했는데 이 직업소개소는 의무적인 성격을 가지고 있었으므로 성적이 매우 좋았다고 한다. 또한 “직업소개소의 성립 이후 미국에서 고등교육을 받았던 여성은 모두 상당한 직업을 가지게 되었다”며 교육 이후 직업이 공개되고 직업소개소가 설치되면 여성이 사회에 진출할 수 있을 것으로 인식했다.

그러나 나가륵은 여성에게는 여전히 여성 해방과 불가분의 문제가 남아 있다고 보며 아이를 기르는 문제를 지적했다. 따라서 아동 공육(兒童公育)을 주장했다.¹⁸¹⁾ 여자는 남자와 달리 아이를 낳기 때문에 “출산 전에는 임신의 각종 고통”을 받고 그 이후에는 “아이가 생기면 온종일 바빠서 눈코 뜰 새”가 없으므로 시간을 내서 직업을 가지기 어려울 것이라고 보았다. 아동 공육의 방법으로는 외국의 아동 공육원(兒童公育院) 사례를 제시했다. 나가륵에 따르면 아동 공육원은 아동들을 모아 공동으로 육아하는 기관으로 국가가 아이의 양육비용 일체를 부담하고 육아를 부양한다.

흥미로운 점은 나가륵이 아동을 공육하면 혼인 제도의 개혁에 도움이 된다고 지적한 것이다. 아동을 공육하게 되면 남녀 쌍방이 육아의 고통에서 벗어나 진정으로 원만한 행복을 도모할 수 있다고 보았다. 그는 “독일의 교육자 엘렌 키(Ellen Key)는 현재의 법률적 혼인 제도는 사람들을 퇴화

180) 羅家倫, 위의 기사.

181) 강유위도 공육을 주장한 바 있다. 그러나 이는 여성해방의 입장에서 주장한 것은 아니다. 태평세로 이르기 위해서는 가정이 해체되고 공립 정부가 들어서므로 정부가 가정의 역할을 대신해서 아동을 공공으로 양육한다는 주장이다(강유위 지음, 이성애 옮김, 앞의 책, 452~454쪽).

시킬 뿐만 아니라 절대적으로 부도덕(不道德)하다고 인식했다” 라는 말을 인용하면서 법률 혼인의 문제성을 지적했다. 또한 “그들(서양의 학자들)은 모두 ‘양성도덕의 개조’를 주장했다. 혼인은 남녀 쌍방의 절대적 자유의 결합이며 형식의 제한을 받지 않아야 비로소 진정한 사랑이 있고, 비로소 진정으로 좋은 인류가 있다고 주장했다” 라는 서양 학자들의 말을 인용했는데 이는 법적인 혼인의 해체에 대한 지지를 간접적으로 드러낸다고 볼 수 있다.¹⁸²⁾

나가륵은 아동 공육의 순기능을 다음과 같이 언급했다.

첫째, 세상에 아이를 낳을 줄 아는 사람들이 다 부모 노릇을 할 수는 없기 때문에, 아이들이 그들에게 많은 해를 입게 될 것이다. 아동의 공육은 적당한 부모로 하여금 아이를 양육하는 진정한 부모가 되게 할 수 있다. 둘째, 사회에는 각종 계급과 각종 가정이 있는데, 교육은 항상 불평등하다. 아동의 공육은 모든 것을 타파하고 진정으로 평등한 교육을 조성할 수 있다.¹⁸³⁾

그는 나라에서 아이를 부양하면 진정한 사람을 기를 수 있다고 보았으며

182) 결혼제도에 대한 주장과 관련해서 곽수정(郭須靜)이 케리언(堺利彦)의 글을 번역한 「男女關係的進化」를 주목할 만하다. 기사에서는 “남녀가 순수하게 연애로 서로 맺어질 것이고, 남녀가 결혼할 때 어찌 되었든 간에 지금과 같은 모습은 아니고 정부나 교회의 인가를 받음으로써 비로소 부부가 된다. 또한 남녀는 각자의 사무를 가지고 있고 각 개인이 각자의 생활을 하며 항상 동거할 필요가 없다. 애정의 결과로 동거를 해도 좋다. 한때는 별거하고, 자주 왕래를 해도 된다. 또 한때는 사정이 있어서 애정이 식어서, 여전히 그들로 하여금 그 무의미한 생활을 계속하게 하는 것보다는 일찍 헤어지는 것이 낫다. 부부가 이혼한 후, 그들의 자녀들은 경제적으로 충분히 자유로울 수 있다. 장차 신사회는 오늘날 이혼하는 것보다 훨씬 쉬울 것이다”라며 장래 신사회 결혼의 형태를 자유 이합(離合)으로 제시했다(郭須靜譯, 「男女關係的進化」, 『新潮』 제1권 제5호, 1919.5). 강유위도 결혼제도에 대해서 의견을 냈다. 그는 결혼을 기한부로 하자고 주장했다. “혼인 기간은 짧으면 1개월, 길게는 1년까지만 가능하며 뜻이 맞으면 계속 합약을 할 수 있다”고 언급했다(강유위 지음, 이성애 옮김, 위의 책, 395, 401쪽).

183) 羅家倫, 위의 기사.

그러므로 평등한 사회 건설이 가능할 것으로 여겼다. 그리고 “아동의 사회성을 기르고, 진정으로 평등한 사회를 건설할 수 있다” 라고 덧붙였다. 또한 앞서 고힐강의 글에서 보았듯이 중국의 부모는 아이를 이용하여 부를 축적하고자 했다. 나가룬은 이러한 점을 지적하면서 “부모 입장에서 아동은 공공(公共)적이고 공공기관이 부양함을 아는데, 또 어찌 온갖 방법을 강구해서 자손을 위한 ‘나쁜 돈’ 을 만들어 밥 먹고 살겠는가?” 라며 중국의 잘못된 유산(遺産)을 끊기 위해서 아동 공육이 필요하다고 주장했다.

마지막으로 그는 남자들도 “여러 가지 사상의 속박, 지식의 속박, 사회의 속박, 생활의 속박” 이 있어 스스로 해방하지 못하는 상태이므로 “여성계에서 빨리 어떤 사람이 나와서 모든 관계의 중요한 문제들을 진지하게 연구하기 바란다” 고 촉구했다. 여자에 관한 문제는 여성이 더 확실하게 알 것이고 오직 본인이 본인의 요구사항을 알기 때문에 “부녀자는 물론 해방되어야 하지만, 여성은 더욱이 여자 자신에 의해 해방되어야 한다!” 고 주장했다.

제3절 신도덕과 민주주의

이상의 기사들은 모두 도덕을 언급하면서 현재 중국 사회의 문제를 지적하고 실상을 폭로한 기사들이었다. 제3절에서는 본격적으로 도덕의 개념을 살펴보면서 신도덕을 규정하고 오늘날 도덕 문제의 해결방안을 제시한 글을 살펴보겠다. 또한 그러한 기사들이 제시하고 있는 신도덕과 민주주의의 관계를 알아보고자 한다.

가족제도와 그것을 지탱하는 윤상주의를 비판함과 동시에 도덕의 개념을

살펴보고 신도덕을 규정하며 오늘날 도덕 문제의 해결방안을 제시한 기사들이 있다. 오강은 제1권 제2호의 「우리나라 오늘날 도덕의 근본 문제를 논함(論吾國今日道德之根本問題)」(1919.2)에서, 유평백은 제1권 제5호의 「나의 도덕 이야기(我的道德談)」(1919.5)에서 각자의 논지를 전개했다.

먼저 오강은 “효가 도덕의 근본이라는 말은 실제로 유가의 말”이라며 공자(孔子), 증자(曾子), 맹자(孟子)가 모두 효제(孝弟)를 도덕으로 삼았다고 썼다.¹⁸⁴⁾ 이어서 “효도의 쓰임이 당시에 중요했던 것은 가족제도의 근본이기 때문”이라며 가족제도가 어떻게 확립되었는지에 대해서 다음과 같이 썼다.

공자와 맹자는 세상의 백성을 구하겠다는 생각을 품었고, 흉악한 천하는 나날이 쇠퇴하여 그 혼란스러움이 제지하여 막을 수 없는 지경에 이르렀다. 그러므로 옛날의 제도를 언급하며 효도를 제창했다. 가족제도가 변함없이 남아있는 것은 효도가 하루 만에 사라질 수 없기 때문이다.……따라서 맹자는 사람마다 부모를 부모로 대접하고, 나이 든 사람을 나이 든 사람으로 대접하면 천하는 평화로워진다고 했다.¹⁸⁵⁾

오강은 공자와 맹자가 당시 어지러운 시국을 수습하기 위해서 효도를 제창했고 효와 함께 가족제도가 유지되었다고 언급했다. 같은 글에서 “송대(宋代)의 유학자는 여전히 종법(宗法) 시대의 회복을 제창했고, 효로써 도덕의 근본으로 삼을 것을 주장했다. 그러므로 수천 년 동안 풍속과 정치·종교는 조금의 변화도 없었다. 청대(清代)에 이족(異族)이 나라의 중심에

184) 이대조는 “한 세대 성현의 경전, 교훈, 격언은 단언컨대 만세 불변의 법칙이 아니다”라고 지적했다. “죽은 사람의 경전과 교훈으로 살아있는 인류 사회의 본능을 거스르는 것은 절대 불가능한 일이다”라고 쓰며 유가의 권위를 무조건적으로 신봉하는 경향을 경계했다(李大釗, 「物質變動與道德變動」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12).

185) 吳康, 「論吾國今日道德之根本問題」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2.

침입하여 여전히 효로써 나라를 세우는 근본으로 삼고 국민을 이끌었다”
고 쓰면서 “우리 국가는 수천 년 동안 국민 도덕의 근본이 없었다. 오직
‘효도’ 두 글자만 있을 뿐이다. 효도를 도덕의 근원으로 삼았고, 효도에
서 천 가지 만 가지 갈래가 나왔다. 그러므로 ‘성품을 다하고 명(命)에
이르는 것은 효제에 근본을 둔다’ 고 한다” 고 언급했다.¹⁸⁶⁾

이와 같이 오강은 효를 시대별로 살펴보면서 효는 가족제도를 유지하는
근본 사상이자 도덕으로 여겨졌고 중국을 지탱한 정치적인 이념이기도 하
다는 내용을 서술했다. 이어서 다음과 같이 효와 가족제도에 대해서 비판
했다.

가족제도가 20세기의 치열한 경쟁세계에서 용납될까? 교통은 이미 편리하고
직업도 늘어났다. 사람들은 각자 자기를 위해 살 생각을 도모하며 이미 가정에
의지하지 않는다. 그러니 보은의 뜻은 당연히 감소해야 한다. 소위 말하는
‘효도’는 보은의 의무에 지나지 않는데, 어찌 도덕의 본원(本源)이라고 할
수 있겠는가?¹⁸⁷⁾

오강은 효는 생활 규범이 아니라 그저 의무에 불과하므로 도덕이 될 수
없을뿐더러 현재 시대에는 더더욱 맞지 않는다고 주장했다. 따라서 “효도
가 도덕의 근본이라는 말”은 오류라고 덧붙였다. 그리고 사람들은 개인의
인생을 살아나갈 수 있기 때문에 더 이상 가정에 의지하지 않으므로 가족
제도도 필요가 없다고 지적했다. 같은 글에서 “부모가 친자식에게 베풀지

186) 엄복도 효를 중국인들의 모든 행동의 근원으로 보았다(王蘊常, 『民國嚴幾道先生復年譜』, 臺灣商務印書館, 1981, 12쪽). 벤저민 슈워츠에 따르면 그는 중국의 가족제도를 여러 방면에서 비판했으나 효를 대중의 자기희생 정신을 불러 일으키는 도덕적 힘이 될 것이라고 기대했다고 한다(벤저민 슈워츠 지음, 최효선 옮김, 『부와 권력을 찾아서』, 한길사, 2006, 83~84쪽).

187) 吳康, 앞의 기사.

않으면 자식에게 권리·의무가 없고, 둘 다 서로 상관이 없다”고 말하며 가족제도의 불필요성을 다시 한번 강조했다.¹⁸⁸⁾

오강은 도덕의 근본 문제로 효 하나만을 지목했지만 유평백은 그보다 더 넓은 범위인 삼강(三綱)으로 보고 아래와 같이 삼강 대조표를 제시했다.¹⁸⁹⁾

<표 3> 유평백의 삼강 대조표

부위처강 (夫爲妻綱)	부위자강 (父爲子綱)	군위신강 (君爲臣綱)	옛날의 소위 삼강
열(烈)·절(節) · 정(貞)	효(孝)	충(忠)	오늘날 통용되는 도덕의 명사

이어서 삼강 대조표에 대해서 다음과 같이 해설했다.

앞의 표를 보니 매우 이상한 곳이 하나 있는데, 바로 아랫줄과 위쪽을 대조하면 모두 한쪽으로 치우쳤다는 것이다. 충은 신하의 도덕이고, 효는 자식의 도덕이며, 정조는 아내의 도덕이다. 어찌 강령을 만든 사람이 도덕적 책임을 조금도 지지 않는가? 이것은 표를 잘못 배치한 것이 아니라, 그들 도덕을 말하는 사람들이 본래 이상하게 말한 것이다. 무엇이 삼강인가? 솔직히 말하면 세 노예[三奴]다. 우리 사상의 강령은 이미 노예근성으로 가득 차 있고, 세부적인 부분은 자연히 인생 행복의 목적을 배반하게 된다. 대부분의 사람은 (삼강을)

188) 강유위도 가정 해체를 주장했다. 그는 대동세를 이루기 위해서는 나라가 없어야 한다고 쓰며 “먼저 개인의 가정을 버리는 것에서부터 시작되므로 나라의 경계를 빨리 없애고자 한다면 역시 가정을 없애는 것부터 시작해야 한다”고 주장했다(강유위 지음, 이성애 옮김, 앞의 책, 576쪽).

189) 답사동은 “삼강(三綱)이라는 명분이 끼친 해악”을 “군주와 신하의 재앙이 혹독해지면서 부모와 자식, 남편과 아내의 인간관계도 결국 각자 명분과 세력[名勢]으로 서로 통제하는 것을 당연하다고 생각하게 되었다”고 언급했다(답사동 지음, 임형석 옮김, 앞의 책, 200쪽).

성인이 말한 것으로 여기며, 고생이 있어도 감히 말할 수 없다.¹⁹⁰⁾

유평백은 위와 같이 삼강은 한쪽에 의무가 치우쳐있는 노예적인 도덕이라고 비판하면서 오강처럼 효를 오늘날 도덕의 가장 큰 문제로 지적했다.

“중국은 몇천 년 동안 정치·가족·사회 모든 면을 효가 지배했다. 보수와 퇴화 등 여러 나쁜 현상은 모두 효에 근거하여 나타난 것이다”고 언급했다.

유평백은 효가 중국의 온갖 나쁜 현상을 일으킨 이유를 효의 복종성에서 찾았다. 그는 “아동은 원래 무엇을 모르니 전적으로 부모님의 지도에 의존하는데 자녀가 성장한 이후에는 부모의 생각으로 그들의 앞길을 지배해서는 안 된다”고 지적했다. 그러나 중국의 부모들은 “억지로 성인을 어린애로 여기고 허세를 부려 자녀의 인격을 근본적으로 소멸”시켰으니, 아이들은 부모에게 절대복종하며 “영원히 새로운 것을 버리고 옛것을 따라간다. 이는 중국 진보 정체의 가장 큰 원인”이라고 주장했다.

또한 효는 원래 자녀가 부모를 사랑하는 것으로 자연스러운 마음이지만 중국에서는 인생의 그물망이 된 원인을 옛사람들의 전제정치(專制政治) 때문이라고 지적했다. 옛사람들이 “군부일체(君父一體)를 주장하고 집을 정돈한 뒤에야 나라를 다스린다[齊家而後治國]는 전제의 세력으로 그 진상을 가리고 있기 때문”이라고 밝혔다.¹⁹¹⁾

유평백은 삼강의 문제를 지적했다만, 가족제도의 문제점에 대해서는 구

190) 俞平伯, 「我的道德談」, 『新潮』 제1권 제5호, 1919.5.

191) 노신도 옛 성인들의 윤상주의와 부권(父權)을 비판했다. “성인들은 자신들의 일인 ‘윤상’을 동요시키는 것을 싫어한다”며 이 윤상은 곧 부권으로, “그들은 아버지가 아들에 대해서 절대적인 권력과 위엄을 가지고 있다고 생각한다”고 썼다. 그러므로 권력을 가지고 있는 아버지 중 “각성한 사람부터 시작해서 각자 자신의 아이들을 해방해 나가야 한다”고 주장했다(魯迅, 「我們現在怎樣做父親」, 『新青年』 제6권 제6호, 1919.11).

체적으로 언급하지 않았다. 그러나 오강은 효와 가족제도를 비판한 것에 이어 오늘날의 가족제도가 아직 폐지되지 않은 까닭을 제시했다. 흥미로운 점은 그 이유를 국민 교육에서 찾고 있다는 것이다. 그는 국민 교육이 보급되면 가족 제도가 폐지되는 경향이 심화될 것이라고 보았다.

국민 교육이 나날이 보급되면 가족 제도 폐지 경향은 날로 심화될 것이다. 교통이 편리한 데다가 문화도 막힘이 없다. 세계는 나날이 대동(大同)해지는 추세인데 생활이 홀로 남다를 수는 없다.¹⁹²⁾ 가족제도가 소멸하는 날이 머지 않았는데 효가 도덕의 본원이라는 말이 어찌 있을 수 있겠는가. 우리가 비록 효도를 훼손하지 않고 보존하고 싶어도, (세상의 추세가 이리하니) 손을 쓸 길이 없다.¹⁹³⁾

오강은 효가 도덕이 아님을 지적하는 것에서 더 나아가 도덕의 개념과 속성에 대해서 고찰했다. 먼저 도덕의 개념을 다음과 같이 살펴보았다.

도덕의 뜻은 무엇인가? 우리는 명백히 알아야 한다. 『설문(說文)』에서 이르기를, ‘도(道)는 다니는 길이다. 일달(一達)을 일컬어 도라고 한다. (곧, 하나로 통한다는 말이다.) 덕(德)이란 올라감[升]이다.’ 라고 했다. ‘단주(段注)’에서 말하기를 ‘승(升)은 위로 올라간다는 의미이다. 등(登)·득(得)의 쌍성(雙聲)이다.’ 라고 했다. 고로 덕은 ‘득(得)’이다. 도(道)에 따라 행하면 마음만은 이득을 본다는 뜻이다. 따라서 이렇게 말할 수 있다. ‘도’는 우리가 매일 쓰는 방법이다. ‘덕’은 행실[行道]이 마음에 득을 본다는 것이다.

192) 이대조는 가족주의 도덕이 현재 경제시대에 뒤떨어지므로 폐지되어야 한다고 했다. “이전의 가족주의와 국가주의의 도덕은 가족경제, 국가경제시대에 일어난 것이기 때문에 결코 현재의 경제시대에 있어서는 안 된다. 오늘날 반드시 폐기해야 할 뿐만 아니라 필연코 폐기해야 한다”고 주장했다(李大釗, 「物質變動與道德變動」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12).

193) 吳康, 앞의 기사.

즉 ‘행’은 습관이 된다. 이 말들을 합하면, 도덕이라는 것은 우리들이 매일 하는 행동이 습관의 법칙이 된 것이다. 이 법칙은 생활에 의해 변화되며, 대개 생활환경에 따라 쉽게 변한다. 즉 일상습관은 불변(不變)할 수 없다. 서로 대응해보면 이 이치를 쉽게 알 수 있다. 고로 오늘날의 생활은 이미 옛날의 생활과 다르다. 즉 옛날의 도덕은 오늘날의 정세에 적용될 수 없다. 생활과 환경이 서로 다른데, (여태까지는) 동일한 기준의 도덕을 취하여 강행했다.¹⁹⁴⁾

오강은 도덕을 “우리들이 매일 하는 행동이 습관의 법칙이 된 것”으로 보고 생활환경에 따라 변화한다고 보았다. 이는 도덕은 시대에 따라 바뀌기에 효와 같은 하나의 개념으로 규정될 수 없다고 이해된다. 또한 오강이 도덕의 정의를 『설문』에서 찾아 객관적으로 제시한 반면 유평백은 본인의 의견을 드러내는 방식으로 도덕을 정의했다.

도덕은 인생에서 가장 긴요한 일이다. 우리는 일상적으로 말을 하고 일을 하는데 모두 도덕에 의거해서 판단하고 결정한다. 도덕은 결국 우리의 표준이다. 그러나 이 표준은 자주 바뀐다. 신·구가 교체될 때마다 충돌은 더욱 심해진다. 중국의 현재 상황을 놓고 보면, 일반인의 입에서는 덕(德)을 말하고 있지만, 마음속으로는 도덕이라는 두 글자의 진정한 의미를 잘 이해하지 못하고 감정적으로 오해만 한다. 따라서 이른바 ‘신도덕-구도덕 논쟁’이 일고 있다.¹⁹⁵⁾

여기서 “이 표준은 자주 바뀐다”라고 쓴 부분은 주목할 만하다. 이 대목은 오강과 유평백 모두 도덕이 시대에 따라 변화한다는 점을 인정했다는 것을 드러낸다. 그리고 도덕이 생겨난 것은 “인간의 본능 작용을 빌려, 환경에 순응하려는 것”으로 “사회가 생긴 후, 바로 함께 지켜야 할 규칙

194) 吳康, 위의 기사.

195) 俞平伯, 위의 기사.

[定條]이 있는데, 이것이 바로 구체적인 도덕”이라고 썼다. 이에 비추어 보면 유평백은 도덕을 일종의 사회적 본능으로 보았다고 이해할 수 있다.¹⁹⁶⁾ 오강은 앞서 본인이 주장한 바를 뒷받침하기 위해 생활과 도덕의 관계를 다음과 같이 수학 방정식으로 풀어냈다.

<그림 3> 생활과 도덕의 관계

$$\begin{aligned}
 &\text{도덕} = x \\
 &\text{생활} = y \\
 &\text{절대 쉽지 않은 길(상수)} = M \text{ 으로 가정하면,} \\
 &\text{곧 } x \propto y, \text{ 즉 } x = M y \text{ 이다.} \\
 &\therefore (\text{도덕}) \propto (\text{생활}) \\
 &\text{즉 } (\text{도덕}) = (\text{절대 쉽지 않은 길})\text{생활} \\
 &\quad = \text{생활은 절대 쉽지 않은 길이다}
 \end{aligned}$$

오강은 이 식을 보면 도덕이 생활에 따라 변화하는 것을 분명히 알 수 있다며 도덕은 생활에 따라 변화할 수 있고, 생활은 도덕에 따라 변화할 수 있다고 덧붙였다. 같은 방법으로 효도와 가족제도의 관계를 다음과 같이 산출해냈다.

196) 이대조도 도덕을 동물성에 기초한 사회적 본능으로 보았다. 자기 보존, 종족 번식, 성욕과 모성에 등의 본능과 같은 것으로 이러한 본능은 생활 상태에 따라 생활의 요구가 조금씩 차이가 난다고 주장했다(李大釗, 『物質變動與道德變動』, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12).

〈그림 4〉 효도와 가족제도의 관계

$$\begin{aligned}
 &(\text{효도}) = x \\
 &(\text{가족제도}) = y \\
 &\text{생활은 절대 쉽지 않은 길(상수)} = M \text{ 으로 가정하면,} \\
 &\text{곧 } x \propto y, \text{ 즉 } x = M y \text{ 이다.} \\
 &\therefore (\text{효도}) \propto (\text{가족제도}). \\
 &\text{즉 } (\text{효도}) = (\text{생활은 절대 쉽지 않은 길}), \\
 &\quad (\text{가족제도}), \\
 &\quad = (\text{가족제도 생활은 절대 쉽지 않은 길})
 \end{aligned}$$

위의 식에 대해 부연 설명으로 오강은 가족제도가 바뀐다면 효도 또한 바뀌고, 가족제도가 사라지면 효도 또한 멸망할 것이라고 썼다.¹⁹⁷⁾ 당시 도덕과 생활의 관계나 효도와 가족제도의 관계를 지적한 것은 파격적인 주장은 아니었지만, 다소 억지스럽더라도 수학의 방정식을 활용해서 과학적·객관적으로 이해하려고 한 시도는 흥미롭다.

오강은 “효도는 영원히 존재할 수 없기 때문에 효가 덕의 근본이 된다는 이론은 공격하지 않아도 자멸한다. 그렇다면 도덕의 근본은 과연 무엇을 표준으로 삼는가?” 라고 쓰며 도덕에 대해서 다음과 같이 서술했다.

가문의 제도가 없어지면 효제(孝弟)도 사라진다. 생활환경이 바뀌면 도덕도 따라서 바뀐다. 성세(成勢)도 없고 정해진 형태[常形]도 없다. (도덕은) 시대에 따라서 적절히 변하기에 확립할 수 없다. 이는 우리나라의 오늘날 도덕의

197) 진독수는 효도를 부정적으로 보지 않았다. 그는 “현대의 도덕 이상은 가정에서의 효도와 우애를 전 사회적인 우애로 확충시키는 것이다. 그러나 지금의 청년들은 이 의미를 오해해서 사랑을 사회로 확대하지 않고 오히려 신사상이나 신가정의 기치를 들고 그들의 자애롭고 가련한 노모를 버리려고 한다. 어찌 신문화운동의 의미를 오해하고 있는 것이 아니겠는가?” 라고 언급했다. 이에 덧붙여서 신문화운동은 사랑을 확대할 것을 주장할 뿐 축소를 가르치는 것이 아니라고 주장하며 효도를 반대하지 않았다(심혜영 옮김, 『천두슈 사상선집』, 산지니, 2017, 202쪽).

근본 문제이기 때문에 과거의 근본인 구도덕의 관념을 없애기가 쉽지 않다. 그러나 오늘날의 시대에 따른 신도덕의 표준이 정해져야 한다.¹⁹⁸⁾

이처럼 “오늘날의 시대에 따른 신도덕의 표준”이라고 말한 대목은 오강이 도덕은 생활환경과 시대에 따라 변한다는 사실을 인정하고 있다는 것을 드러낸다. 이는 유평백의 의견과 유사하다. 유평백은 도덕에 대해서 다음과 같이 서술했다.

도덕이 이미 사회와 떨어질 수 없는 관계가 된 이상, 사회 또한 늘 변하는 것으로 보아, 도덕도 결코 머물지 않음[不住]을 알 수 있다. 이 단안(斷案)을 해석하려면 두 가지 전제가 맞아야 한다.

(1) 우주에는 상주하는 상태가 없다. 과학의 원리에 따르면, 어떤 것이든 언제나 끊임없이 변화한다.

(2) 우주에는 절대 독립적인 사물이 없다. 어떤 것이든 각기 독립적인 위치가 있지만 서로 연관된 관계이다.

이 두 가지 전제에 근거하여, 이론상으로 이미 항상 변하는 것은 도덕의 필연적인 성질임을 충분히 증명했다.……도덕은 외부와 관계되는 이상, 모든 것에 순응해야 하므로 그(외부)를 따라서 변할 수밖에 없다.¹⁹⁹⁾

위와 같이 오강은 생활환경과 시대가 바뀌면 도덕도 따라서 바뀔다고 주장했고 유평백도 사회와 도덕의 밀접한 연관을 강조하면서 우주의 원리에 근거하면 도덕은 상주하지 않는다고 보았다. 둘 다 도덕의 성질이 고정되지 않고 변화하는 것으로 여겼다는 점에서 유사성을 찾을 수 있다.²⁰⁰⁾

198) 吳康, 앞의 기사.

199) 俞平伯, 앞의 기사.

200) 이대조도 도덕이 때와 장소에 따라 변하는 것이라고 보았다. “도덕은 사회의 본능이므로 생활의 변동에 적응해야 한다. 사회의 필요에 따라, 때와 장소에 따라 변동이 있다”고 했다(李大釗, 「物質變動與道德變動」, 『新潮』 제2권 제2

다음으로 오강은 오늘날의 형세에 비추어 신도덕의 표준 세 가지를 열거했다.

소위 오늘날의 시대에 따른 신도덕의 표준이란 무엇일까? 지금의 생활 습관에 가장 적합한 법칙일 뿐이어야 한다. 현재의 형세를 보면 알 수 있다. 다음과 같이 세 가지로 규정할 수 있다.

- (一) 인도주의(人道主義)를 중시하고 평등·박애로 모든 도덕을 실행한다.
- (二) 개인의 이기심을 발달시킨다.
- (三) 극단적인 자유주의를 주장한다.²⁰¹⁾

위의 주장에 대해 다음과 같이 상세히 설명했다. 먼저 그는 인도주의를 중시하고 평등과 박애로 모든 도덕을 실행할 것을 주장했다. 오강은 도덕은 인류 전체의 최대 행복을 구하는 것을 목적으로 하며, 이는 곧 인도주의라고 규정했다. 그리고 평등은 인류 전체가 동등하고 차별이 없는 것이고, 박애는 이타(利他)를 실제로 행하는 것이라고 밝히며, 중국식으로는 인(仁)²⁰²⁾을 행하고 의(義)를 지키는 것이라고 설명했다.²⁰³⁾ 이어서 평등과 박애를 주장하는 이유는 사회의 계급제도에 문제가 있기 때문이라고 지적했다. 그는 상하 계급의 뜻이 서로 통하지 않아서 사회가 날로 어두워졌다고 보았고, 중국인들은 각 개인을 위할 뿐 사회 전체라는 관념이 부족하

호, 1919.12).

201) 吳康, 앞의 기사.

202) 평등과 인(仁)에 대해서 담사동도 언급한 바 있다. 임형석에 따르면 담사동이 생각한 인의 본뜻은 “전통의 속박을 넘어서 인간을 비롯한 만물의 평등을 실현하고 생명을 살리는 길”이라고 한다(담사동 지음, 임형석 옮김, 앞의 책, 285쪽).

203) 채원배는 공민도덕(公民道德)에 대해서 설명할 때 평등과 박애의 정신을 제시했다. 그는 “프랑스 혁명에서 제창한 바 있는 자유, 평등, 박애[親愛]가 공민도덕의 요지”라고 주장했다. 또한 이 개념을 중국식으로 파악했는데 자유를 ‘의(義)’로 이해하고 평등을 ‘서(恕)’로 이해했으며 박애를 ‘인(仁)’으로 이해했다(高平叔 編, 『蔡元培全集(2)』, 中華書局, 1984, 130쪽).

기에 국세(國勢)가 나날이 약해졌다고 인식했다.

오강은 이러한 평등과 박애의 정신이 발휘될 부문으로 노동을 꼽았다. 그는 “진정으로 분업[分工]을 행하는 것은 곧 사회 전체의 행복으로, 이와 같은 현상이 나타나는 것은 도덕의 진정한 정의가 되며, 곧 인도주의가 극히 커지는 것이다” 라고 말했다. 이는 오강이 계급의 문제가 가장 심각한 부문을 노동으로 생각했다는 점을 보여준다.

두 번째로 오강은 개인의 이기심을 발달시킬 것을 주장했다. 여기서 그는 이기심을 “모든 행복의 취득이 자신에게 유리한 것을 목적으로 삼는 것”으로 규정했다. 그리고 글자 상으로 봤을 때는 인도주의와 상반되어 보이지만 사실은 그렇지 않다며 “사람은 필히 자기에게 이로운 일을 해야 하고, 그 후에야 남을 이롭게 하는 방법을 실행할 수 있으니, 반드시 이기주의(利己主義)를 그 기초로 삼아야 한다”고 말했다. 이어서 “사람은 필히 자신에게 유리한 관념을 발달시킨 후에야 고락의 감각을 느낀다”고 썼다.

마지막으로 오강은 극단적인 자유주의를 주장했다. “사상은 사실(事實)의 어머니로, 사상이 정확하지 않으면 사실은 온전하지 않다”고 쓰며 생활의 발달을 완전히 하려면 먼저 사상을 배양해야 한다고 강조했다. 그리고 이 사상을 배양하는 방법은 오직 사상의 자유 발전을 구하는 것이라고 지적했다. 그는 “우리나라 수천 년 동안 민지(民智)와 민덕(民德)은 조금도 진보하지 않았다”며 “우리들은 오늘날 신생활을 창립하고, 신도덕을 닦아야 한다. 20세기 새로운 국민을 구하기 위해서 필히 그 사상혁명의 시작을 실행해야 한다”고 덧붙였다.

이와 같이 오강이 평등과 박애의 정신을 실현시키기에 앞서 먼저 이기(利己) 추구를 주장한 것은 흥미로운데, 이와 관련해서 도덕에 대한 유평백의 의견을 주목할 만하다. 유평백은 오강과 유사하게 도덕의 박애와 자

유주의적 속성에 주목했다. 그는 도덕에 대해서 두 가지 의견을 제시했다. 두 가지 의견이란 “첫째, 도덕을 인류의 광범위한 동정의 실현이다, 둘째, 도덕은 개인적인 양심의 제재이며 자동(自動)의 능력, 뚜렷한 자유 의식, 정신-육체 양쪽을 주재하는 세력”이다. 그리고 도덕에 대해 다음과 같이 네 가지 조목을 제시했다.

신도덕의 건설에 있어서 지금은 구체적인 조건을 말할 필요가 없으며, 앞으로의 도덕 추세에 대한 기본 관념을 설명해야 한다.

- (1) 개성의 독립을 존중한다.
- (2) 널리 베푸는 애정을 발전시킨다.
- (3) 육욕(肉慾)에 빠져 절제하지 않음을 제한해야 한다. 이것은 (1)의 부가 조건이다.
- (4) 허위(虛僞)를 끊는다. 이것은 (2)의 부가 조건이다.²⁰⁴⁾

첫 번째 개성의 독립을 존중한다는 조목에서 유평백은 “도덕적으로 양심에 따라 개인의 인격과 독립을 절대적으로 인정하며, 결코 억압과 의존을 허용하지 않는다”고 쓰며 “도덕은 안에서 나오는 것이지 밖에서 압박해서 만드는 것이 아니다”라고 주장했다. 그리고 “도덕은 인생의 목적을 달성하기 위한 가장 중요한 수단으로 이성적이다. 개성이 발휘된 후에야 비로소 정확한 근거를 얻을 수 있다”며 “중국의 옛 도덕이 위도덕(偽道德)인 것은 바로 그가 개성을 부인하여 영성(靈性)이 전혀 없었기 때문”이라고 지적했다.

두 번째 널리 베푸는 애정을 발전시킨다는 조목에서 유평백은 “도덕은 사랑의 실현”으로 보았다. 그리고 “표면적으로는 ‘자기를 버리고 다른 이를 좇았다’고 하지만, 실제로는 일부를 희생한 내가 전체 나를 발전시

204) 俞平伯, 앞의 기사.

키는 것이고, 육체를 희생한 나는 정신을 발전시키는 나다. 이런 보시의 애정은 도덕의 근거다” 라고 덧붙였다. 이는 그가 박애의 실현을 위해서 개인의 희생을 어느 정도 감안했다고 이해할 수 있다.

세 번째 욕욕을 절제해야 함을 주장한 조목에서는 욕망을 “개성의 흥폐”로 여겼다. “욕념(欲念)이 지나치면 속박을 받게 되고 이에 따라 의지의 자유를 잃게 되면 건전한 도덕으로 나아갈 수 없다” 고 보았다. 특히 욕정이 극에 달하면 육체만 알고 정신이 흐려지기 때문에 “도덕과는 정반대”라고 언급하면서 도덕의 성질이 이성적임을 다시 한번 강조했다. 그러나 이러한 욕망을 완전히 금지하라는 뜻은 아니며 다만 절제해야 한다고 주장했다.

여기서 잠시 성욕에 관한 유평백의 다른 글을 살펴보자. 유평백은 성욕을 중심으로 현재 혼인제도의 문제를 제기했다. 현재 혼인의 목적은 그저 육체 기능의 만족으로 양성 사이에는 성교 이외에 관계가 없다고 주장했다. 따라서 단순한 성욕에 기초한 현재의 혼인 형태에는 문제가 있다고 보고 이에 대한 해결방안을 제시했다. 먼저 성욕기에 도달한 어린이는 적절한 성교육을 받아야 한다고 보았다. 이는 어렸을 때부터 성욕을 조절하는 법을 배워야 한다는 주장이다. 다음으로 양성 간에는 절대적인 교제의 자유를 허락해야 한다고 했다. 그는 자유연애를 통해 단순히 성욕에 따라 결합하는 동물적인 현재의 혼인제도에서 벗어나 인간성을 완전히 발휘할 수 있다고 기대했다.²⁰⁵⁾ 그리고 연애를 혼인의 근본 조건으로 삼고 애정이 사라지면 이혼할 수 있다고 주장했다. 또한 결혼 기간 동안 양측은 정조를

205) 주작인은 「防淫奇策」에서 지금의 혼인 형태를 비판하고 올바른 성욕의 발현을 위해 자유연애를 주장했다. 오늘날의 혼인은 감정에 의한 결합이 아니라고 지적하고 “(결혼은) 자유연애로부터 나온 것이 아니기에 남녀의 큰 욕구가 만족되지 못한다. 불륜과 악이 생기는 것은 필연적인 이치다.”라며 결혼 전에 자유연애가 선행되어야 함을 강조했다(鍾叔河 編訂, 『周作人散文全集(1)』, 廣西師範大學出版社, 2009, 78~79쪽).

지켜야 한다고 했다.²⁰⁶⁾ 이는 여자에게 한정되는 정조의 관념을 남자에게도 확대한 것이다.²⁰⁷⁾

다시 본론으로 돌아와서 유평백은 네 번째로 허위를 끊을 것을 주장했다. 그는 중국 역사상 허위의 위세가 강하지는 않았지만 사회 이면의 거대한 세력으로 자리 잡고 있었다고 강조했다. 어떤 사람들은 체면치레의 말을 하거나 혹은 정직하게 말하지 않고 듣기 좋은 말만 해서, “도덕을 빙자하여 세상을 속이고 명예를 탐한다” 라고 썼다. 이렇게 권모술수를 쓰는 사람들은 사회의 줌도둑으로 이러한 방법은 결코 장래 사회에 용납되지 않는다고 하며 허위를 끊지 않으면 “진정한 도덕은 영원히 없을 것” 이라고 주장했다.

위의 내용 중 박애에 대해서 유평백과 오강은 생각 차이를 드러냈다. 앞서 오강은 박애는 개인의 이기심이 발달해야 가능한 것으로 보았지만 유평백은 보시와 자기희생의 정신으로 실현할 수 있다고 보았다. 그러나 같은 글에서 “도덕은 누구에게나 모두 마땅하고, 모두 할 수 있고, 모두가 다 원하는 일이다” 라고 썼다는 점에서 자기희생을 자발적 성격의 희생으로 이해할 수 있다.

유평백은 오강과 달리 신도덕의 성격을 제시하는 것에서 더 나아가 신·구도덕의 충돌과 그 해결법 두 가지를 언급했다.²⁰⁸⁾

206) 호적도 남녀평등의 관점에서 정조에 접근했다. 그는 정조를 “한 개인이 다른 개인에게 갖는 일종의 태도” 로 보았다. 남자도 여자에게 동등하게 정조를 지켜야 한다고 강조했으며 정조가 남녀평등의 도덕이 되어야 한다고 주장했다 (胡適, 「貞操問題」, 『新青年』 제5권 제1호, 1918.7).

207) 俞平伯, 「現行婚制的片面批評」, 『新潮』 제3권 제1호, 1921.10.

208) 신도덕과 구도덕에 대해서 이대조는 다음과 같이 의견을 밝혔다. 그는 “도덕이 때와 장소에 따라 자주 변하는 이상 도덕적으로도 신·구의 문제가 발생할 수밖에 없다. 이전의 생활과 사회에 적응하여 발생한 도덕은 그러한 생활과 사회가 변동되는 시기에 자연스럽게 그의 운명과 가치를 잃음으로써 낡은 도덕이 되어버린다. 새로 발생한 신생활의 신사회는 반드시 그의 새로운 도덕에 적응할 것을 요구한다. 신도덕의 발생은 사회의 본능적인 변화이며 절대로 억제

도덕은 원래 행복을 위해 세운 것이다. 그러나 때때로 사회의 도덕 관념이 그다지 일치하지 않기 때문에 크게 충돌이 생기게 되었고 도리어 인생에 많은 고통을 주었는데, 결국 본래의 목적과는 분명히 상반되었다. 그러나 어떤 위험을 무릅쓰고라도 그것을 해결하려고 노력하기만 하면, 앞날이 밝아오기 시작한다.……우리는 새로운 도덕 관념이 충돌하는 현상을 직면해야 한다. 멀리 갈 필요 없다. 중국이 하나의 아주 좋은 예이다. 이 충돌을 해결하려면 두 가지 방법이 있다.

(1) 점진적 해결법

(2) 급진적 해결법²⁰⁹⁾

먼저 점진적 해결법은 사회에서 다수가 찬성하는 방식으로 “신구 도덕 관념이 비록 매우 멀리 떨어져 있지만 우선 일부 개혁을 시행하고 두 사상의 조화를 시행하여 그들로 하여금 점점 가까워지게 한다면 충돌이 자연스럽게 소멸될 것”이라는 주장이다.

두 번째 급진적 해결법은 극소수가 지지하는 방법이다. “진정한 건설을 위해서는 반드시 먼저 근본적인 파괴가 있어야 한다”는 주장으로, “한쪽의 낡은 것을 뒤집어엎고, 또 다른 한쪽의 새로운 것을 창조하여 대체하는” 방식을 추구한다.

유평백은 여기서 후자의 의견에 찬성했다. “지금은 소위 구도덕이라 불리는 것은 습관일 뿐이다. 도덕은 반드시 영성(靈性)과 의식(意識)이 있어야 하며, 행복의 목적에 도달할 수 있어야 하고 인생의 요구를 만족할 수

할 수 없다”고 보았다. 이에 더해서 “우리가 요구하는 신도덕은 바로 인류 일체의 생활에 적응하는 것이며 세계일가(世界一家)의 사회도덕이다”라고 쓰며 신도덕은 중국만의 도덕이 아닌 세계적 흐름에 순응하는 도덕이어야 한다고 밝혔다(李大釗, 「物質變動與道德變動」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12).

209) 俞平伯, 「我的道德談」, 『新潮』 제1권 제5호, 1919.5.

있어야 한다. 따라서 도덕과 사회의 실상이 서로 맞아떨어지고, 행복의 효용과 모순되지 않아야 한다. 지금 이른바 구도덕은 모두 종법 시대의 유전으로, 현대생활과 매번 모순된다” 며 지금 소위 도덕이라는 것을 가짜라고 생각하므로 진짜 도덕과 가짜 도덕의 충돌은 당연히 조화로운 방법으로 해결할 수 없다고 보았다. 따라서 “희생이 아무리 크더라도 근본적으로 위선적인 것을 뒤집어 건설하는 것” 이 필요하다고 했다.

또한 국내 시국이 혼란한 근본적인 원인을 “사상계가 진부하고 황당하기 때문” 이라고 지적하며 중국 사상이 이렇게까지 악화된 것은 학술적 소침 때문으로 보았다. 따라서 사상계를 깨끗이 하려면 일체의 그물망을 타파해야 하지만 “그보다 먼저 도덕의 혁명을 실행해야 한다” 고 주장했다. 그리고 “이것은 현재 가장 중요한 일이며, 우리 청년 자신의 일이자 인류 전체에 대한 일” 이고 “인생과 도덕은 밀접한 관계” 가 있기 때문에 모두 주의를 기울여야 한다는 필요성을 환기하면서 독자들에게 중국의 도덕문제를 해결하기 위한 의견 제시를 촉구했다.

윗글을 정리해보면 오강과 유평백은 서술 방식상에서 차이가 있었으나 기본적으로 유사한 주장을 전개했다.²¹⁰⁾ 먼저 오늘날 중국의 도덕 문제를 삼강과 그 구성요소인 효로 지적했다. 이에 더해 옛 도덕을 ‘도덕’ 으로 보지 않고 의무나 그저 여태까지 해오던 습관일 뿐이라고 보았다. 신도덕의 성격을 규정할 때도 유사했다. 먼저 신도덕은 박애의 정신을 내포하고 있어야 한다고 주장했다. 그러나 세부 내용은 조금 달랐다. 오강은 극

210) 『신청년』에는 신도덕의 성격을 제시한 도리공(陶履恭)의 글이 있다. 해당 글에서는 신도덕의 성격을 창조적·진취적·지혜와 지식을 사용한다는 세 가지로 정의했다. “자신이 원하지 않는 것을 남에게 베풀지 말고 남이 하고자 하는 것을 베풀도록 나아가야 한다” 에서 박애의 성격을 엿볼 수 있으며 “도덕적인 행위는 반드시 지식에 의거하여 고려하여 결정한 후 그대로 실행해야 하며 결코 자신의 이해(利害)를 전제로 해서는 안 된다” 라는 부분을 통해 도덕의 성격을 이성적으로 여겼다고 볼 수 있다(陶履恭, 「新青年之新道德」, 『新青年』 제4권 제2호, 1918.2).

단적인 이기심을 통해 박애가 실현될 수 있다고 보았지만 유평백은 보시와 자기희생으로 박애 정신을 발휘할 수 있다고 주장했다. 하지만 도덕을 누구에게나 마땅하고 원하는 일로 규정한 것에 미루어 보아 자기희생은 자발적이고 능동적인 성격을 가졌다고 이해할 수 있다.

다음으로 도덕을 시대에 따라 변하는 것으로 인식했다.²¹¹⁾ 신도덕을 규정할 때 “오늘날의 형세에 비추어 보아”, “앞으로의 도덕 추세”와 같은 구절이 문장 속에 있는데 이는 본인들이 제시하는 신도덕도 절대적이지 않으며 생활과 사회에 따라 변하는 상대적인 법칙으로 인식했다는 것을 드러낸다. 또한 앞 절에서 언급된 기사의 곳곳에서 세계 흐름에 적응하기 위해 도덕이 변화해야 한다거나 도덕은 세계의 흐름에 맞추어 변화하는 것이라는 구절들을 볼 수 있었다.²¹²⁾

마지막으로 모두 도덕은 자유주의에 기반을 두어야 한다고 보았다. 유평백은 도덕은 자동의 능력이며 뚜렷한 자유 의식을 가지고 있다고 서술했으며 오강은 신도덕의 표준 세 번째로 극단적인 자유주의를 주장했다. 그런데 위의 두 기사뿐만 아니라 위에 언급한 부사년의 「인생 문제 발단(人生問題發端)」(1919.1), 「만악의 근원(1)(萬惡之原(一))」(1919.1)과 고원의 「비밀주의를 반대한다(非秘密注意)」(1919.4) 등에서 개인의 자유 발전을 강조했다는 점은 주목할 만하다. 이는 『신조』가 지향하는 바가 자유와 큰

211) 진독수도 도덕의 변천을 인정했다. 그는 「道德之概念及其學說之派別」에서 “도덕을 변할 수 없는 것으로 생각하면서 우리가 지금 지키는 도덕이 마치 인류가 생겨난 때부터 공인되어온 도덕인 것처럼 생각하는 것은 큰 오해다”라며 도덕을 시대에 따라 변화하는 것으로 보았다(심혜영 옮김, 앞의 책, 107쪽).

212) 부사년은 「人生問題發端」에서 “인생을 가지고 인생을 해석하는 것은 현재 사상 조류의 추세”라고 썼다. 오강은 「論吾國今日道德之根本問題」에서 “옛날의 도덕은 오늘날의 정세에 적용될 수 없다”며 “소위 오늘날 시대에 따른 신도덕의 표준은 무엇일까?”라고 말했다. 유평백은 「我的道德談」에서 “세계는 나날이 대동(大同)해지는 추세”, “앞으로의 도덕 추세에 대한 기본 관념을 설명”을 언급했다. 나가쿠텐은 「婦女解放」에서 “여성 해방은 세계 추세”라고 썼다.

관련이 있음을 보여준다. 이러한 관심은 『신조』 내 민주주의를 주제로 한 기사에서 꾸준히 제기되어 왔으며 세계의 추세를 읽는 기사에서 자주 등장했다.

세계 흐름을 읽고 있는 첫 번째 글은 나가륜의 「오늘날의 세계 신조(今日之世界新潮)」(1919.1)다. 이 글은 「신조 발간 취지서」, 「인생 문제 발단」에 이어 『신조』내 세 번째 글이다.

나가륜은 “이전의 프랑스식 혁명은 정치혁명이고, 이후의 러시아식 혁명은 사회 혁명”으로 보고 평민의 혁명을 강조하며 러시아 혁명을 옹호했다. 그리고 “혁명 이후 민주주의와 사회주의는 상호 보완하며 진행”된다고 주장하며 경제·정치·사회 방면에서 추세를 살펴보았다. 경제 방면의 추세로 장래에는 집산정책(集産政策)으로 국가의 지배를 받는다고 주장했다. 정치 방면으로는 민주주의가 정치를 통일할 것이라고 보았는데 입헌, 의원 선출 등 일체 정치적 행위의 모든 주체는 평민이어야 한다고 주장했다. 사회 방면에서는 평민의 복지와 교육, 소비의 균등과 평등을 내세웠다. 이어서 민주주의와 사회주의의 관계에 대해서 다음과 같이 서술했다.

민주주의와 사회주의는 물론 나날이 가까워진다. 사회주의와 개인주의는 서로 상관있으며 대립적이지 않다. 이후의 사회주의는 엄격하고 신속한 수법으로, 일체의 개성에 손상을 주는 것이 아니라 곧 사회의 역량으로 치약(稚弱)하고 무능한 사람의 개성이 발전하는 것을 돕는다.²¹³⁾

이처럼 나가륜은 민주주의와 사회주의가 함께 진행된다고 보았다. 그러나 종래 힘을 얻는 것을 사회주의로 본 듯하다. 그는 사회주의가 사람의 개성을 발전시킬 수 있다고 보았다. 이에 러시아 혁명을 강조하면서 앞으

213) 羅家倫, 「今日之世界新潮」, 『新潮』 제1권 제1호, 1919.1.

로의 추세로 여겼다. 그런데 후에 발표된 「근대 서양 사상 자유의 진화(近代西洋思想自由的進化)」(1919.12)에서 본인의 주장을 번복했다.

나는 이전에 “프랑스의 혁명은 정치혁명이고, 러시아의 혁명은 사회혁명이다” 라고 말했었는데 이것은 틀렸다! 프랑스 혁명의 진정한 의미는 단지 정치방면만 연관이 있는 것이 아니며, 현재 사회혁명의 정신과 정말 일치하지 않는 부분이 없다.²¹⁴⁾

나가륵은 “프랑스 대혁명은 근대 사상의 해방에 막대한 영향을 끼쳤다”며 프랑스 혁명을 통해 “계급이 폐지되고 모두 평등한 지위에 서게 되었다”고 썼다. 약 12개월 만에 자신의 의견을 뒤엎은 나가륵은 이전의 글에서는 평민을 강조했으나 본 글에서는 자유를 강조했다.

그는 “진정으로 진화된 사회에서는 누구나 자유로이 발전할 기회가 있어야 하고, 자연히 모든 사람은 사상의 자유가 있어야 한다”고 보았다. 그리고 “지금은 중국 사상의 자유에 비로소 맹아가 싹트고 있는 때”라며 서양 근대 사상의 자유를 살펴보고 본보기로 삼자고 제안했다. 이를 크게 세 단계의 시대로 나누어 살펴보았다.

첫 번째 단계는 신생시대(新生時代)로 르네상스(Renaissance) 시대를 일컫는다. 나가륵은 르네상스 시대에 들어서 서양 근대 문명이 발전되기 시작했다고 보았다. 사람들이 인생의 가치에 회의하면서 인생 문제가 발생했으며, “자신의 가치를 인정하고 새로운 인생관”을 성립했다고 주장했다. 이러한 새로운 사상은 ‘인본주의(人本主義)’로 이에 대해서 다음과 같이 서술했다.

214) 羅家倫, 「近代西洋思想自由的進化」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

당시 이 새로운 사상을 제창한 사람들은 모두 인본주의(人本主義, Humanism)를 근거로, 그들 자신을 인본주의자(Humanist)라고 불렀고, 그들의 시대를 인본시대(人本時代, Humanistic Period)라고 불렀다. 무슨 일을 하든지 우리는 반드시 먼저 인생관을 세워야 한다. 먼저 자신의 가치를 인정해야 비로소 표준을 세울 수 있다. 가여운 서양인들은 혼돈의 중·고시대의 몇백 년을 지내고 나서 신생시대(르네상스)가 되어서야 개인의 가치를 인정했다. 가여운 중국인들은 현재까지 몇천 년을 지나고도 아직도 인생의 가치를 인정하지 못했다! 그래서 인생관을 말하자면 르네상스야말로 정말 개인주의를 깨달은 때다. 이러한 각오가 교회로 흘러 들어가면 ‘종교의 개혁’이 된다.²¹⁵⁾

위에 따르면 르네상스를 계기로 비로소 자신의 가치를 인정하기 시작했으며 이를 통해 인생관을 세울 수 있게 되었다고 보았다. 이어서 인본주의와 개인주의를 깨달은 개인의 사상이 진화한 두 번째 추세를 과학의 시대로 보았다. 나가륜은 과학이 사상의 자유를 크게 발전시킨 중요한 계기로 보았는데 그 예로 코페르니쿠스를 제시했다. “이전에는 모두 믿고 의심하지 않은” 사실이였지만 16세기에 이르러서 코페르니쿠스가 “지구는 움직이는 것이고 태양은 도는 것”이라고 말한 내용을 썼다. 이후 갈릴레오, 베이컨, 데카르트 등의 인물을 언급하며 과학의 발전이 사상의 자유를 촉진했다고 주장했다. 특히 과학은 앞서 말한 코페르니쿠스의 사례처럼 “진리 옹호를 천직으로” 삼지만 “진리에 맞지 않는 군권(君權), 계급(階級)” 따위는 당연히 일률적으로 배척했다고 주장했다. 과학의 발달로 유럽의 정교합일(政教合一)의 교권(敎權)은 타격을 입게 되었다며 과학이 사상 자유의 발전에 크게 기여했음을 다시 강조했다.

마지막 추세는 민치시대(民治時代)다. 나가륜은 민치시대가 프랑스 혁명을 계기로 열리게 되었다고 보고 프랑스 혁명의 가치를 크게 평가했다. 그

215) 羅家倫, 위의 기사.

에 따르면 프랑스 혁명은 교육·미술·정치를 개조하여 각각 평등한 교육, 평민의 미술, 노동자의 정치 참여를 실현했다. 그리고 자유, 평등, 박애의 세 가지 신조는 세계에 널리 알려졌다. 특히 박애는 사회주의 정신을 담고 있다고 보았다. 나가륄은 “모두가 개인을 완성해야 한다는 것을 알고 사회를 떠날 수 없게 되었다. 이후 정치 사회 사상과 사실이 모두 평민 쪽으로 향했다”고 썼다. 따라서 여기서 언급하는 사회주의는 특정 개념을 지칭하기보다는 개인이 사회와 밀접한 연관을 가진다는 의미로 이해할 수 있으며, 개인의 사상이 자유롭게 발전하는 제3의 진보인 민치시대를 이끌었다.

이상 언급한 내용은 “19세기 초엽까지 사상의 자유가 진화하는 3대 발전 방향”을 서술한 것으로, 나가륄은 “19세기 중엽 이후에는 과학과 민치의 두 가지가 상호보완적으로 나아가고, 동시에 민치 방면이 발전”한다고 주장했다. 특히 “정치, 사회, 도덕, 우주관, 인생관은 과학의 그림자에서 벗어나지 않는 것이 없다”며 과학의 역할을 강조하면서도 민치가 있어 “신권(神權)이 다시 일어서지 못한다”고 보았다.

나가륄뿐만 아니라 고원도 「비밀주의를 반대한다(非秘密注意)」(1919.4)에서 지금의 시대를 평민정치의 시대로 보고 다음과 같이 서술했다.

지금은 평민정치의 시대로서 무릇 정치 활동은 국민의 뜻에 따라 참가해야 한다. 평민정치는 자유 동의(Free consent)를 기초로 한다. 그러므로 무력정치는 자유 동의의 비밀 운동에 반항하여 근본적으로 전복하려고 한다. 평민정치는 평민 스스로가 도모하는 것이다.……평민 정치는 인민의 자각 활동이고, 신권 정치는 신성한 비밀에 의지하므로, 근본을 전복시켜야 한다.²¹⁶⁾

216) 高元, 「非秘密注意」, 『新潮』 제1권 제4호, 1919.4.

이처럼 고원도 나가륵과 같이 무력정치·신권정치를 비판하며 평민정치를 시대의 추세로 보았다. 이어서 나가륵은 과학과 민치가 사상 자유의 큰 전환점이라고 강조했다. 그 이유로 “19세기 이래 과학과 민치가 대대적인 개혁을 통해서 또 하나의 새로운 인생관을 촉진하여 일깨웠기 때문”이라고 제시했다. 이러한 과학, 민치, 인생관의 관계에 대해서 그는 “우선 인생관을 개혁하고 과학적인 정신으로 민치의 발전을 도모하자”고 정리했다. 이는 앞서 인생관과 인생 문제의 글에서 본 바와 같이 나가륵에게는 여전히 인생관을 정립하는 문제가 가장 시급하다는 것을 드러낸다. 그리고 인생관의 개혁을 통해서 궁극적으로는 민치의 발전을 이루고자 했다는 점을 알 수 있다.

다음으로 담명겸(譚鳴謙)의 「‘데모크라시’의 사면 담화(관) (『德謨克拉西』之四面談(觀))」은 민주주의를 정의하고 정치·경제·정신·사회 네 방면으로 나누어 살펴보았다. 먼저 글의 서두에서 “오늘날 세계 최대 주요 조류는 무엇인가? 약간의 식견이 있는 사람이라면 ‘데모크라시’임을 모를 리 없다”고 쓰며 민주주의를 세계의 추세로 여겼다. 그리고 다음과 같이 민주주의의 번역어들을 제시했다.

일본어로 번역하면 민주정치 혹은 민본정치, 혹은 민주주의, 혹은 민본주의라고 한다. 우리는 국제적으로 사용하는 일역(日譯) 외에 평민정치, 혹은 평민주의, 혹은 서민주의로 번역하는 등 오늘날에 이르러서도 아직 일정한 번역 이름이 없다.²¹⁷⁾

위의 민주주의와 관련한 기사들에서는 민주주의를 민치, 평민정치 등 다양한 용어로 지칭하고 있었다. 이 대목을 통해 번역어의 차이일 뿐이라는

217) 譚鳴謙, 「『德謨克拉西』之四面談(觀)」, 『新潮』 제1권 제5호, 1919.5.

것을 알 수 있다. 담명겸은 본문에서 데모크라시의 번역어가 일정하지 않으므로 민주주의를 데모크라시로 칭하겠다고 밝혔다. 그리고 데모크라시를 다음과 같이 해석했다.

데모크라시의 해석에 대하여 일반적으로는 ‘데모크라시’ 라고 하며, 국가조직의 한 종류라고 한다. 데모크라시 국가는 완전히 인민에 의해 성립되어 인민 외에 다른 주권자의 존재를 절대 인정하지 않는다. 이와 같은 해석은 간단명료하다고 할 수 있지만, 더 나아가서 살펴보면 이른바 데모크라시의 근본 형식은 정치적인 문제만, 혹은 사회적인 문제만을 일컫는 것이 아니다. 실제 우리들 인류 생활의 형식을 드러내고 있다.²¹⁸⁾

이와 같이 담명겸은 민주주의가 일반적으로 정치 체제를 다루는 용어로 사용되고 있으나 사실상 이에 한정되지 않으며 사회와 일상생활에 적용되는 형식으로 보았다. 이어서 다음과 같이 데모크라시에 대한 현실적인 해석을 제시했다.

오늘날 현실적인 측면에서 확실한 해석을 구하면, 즉 데모크라시의 진정한 의미는 곧 유럽 각국의 중세 말기에서 근세 초기에 이르기까지 생활의 ‘정도(正道)와 공평(公平)’ 을 일컫는다. 두 요소는 프랑스 혁명과 미국 독립 때 건설한 ‘자유와 평등’ 의 양대(兩大) 주의다. 대개 우리들 인류의 생활은 원래 평등하다. 우리 인류는 응당 각자 자기 고유의 능력을 자유롭게 발휘해야 하고, 자기 고유의 심사(心思)를 자유롭게 구사해야 한다. 아무런 거짓이 없고 어떠한 속임도 없이 공동 경영으로 당대의 공평 정직한 자유 독립생활을 해야 한다. 이것이 데모크라시의 진정한 의미다.²¹⁹⁾

218) 譚鳴謙, 위의 기사.

219) 譚鳴謙, 위의 기사.

이처럼 민주주의를 크게 자유와 평등의 두 의미로 나누었는데 정치적인 의미보다 사회적인 의미에 관심을 기울였음을 알 수 있다. 본문에서 개인 고유의 능력을 자유롭게 발휘한다는 부분은 주목할 만하다. 앞서 제1절 인생관과 인생 문제에서 부사년과 오강은 개인은 잠재력을 발휘하고 자유롭게 발전해야 한다고 주장하며 이를 인생관으로 제시했다. 이에 비추어 보아 부사년과 오강의 인생관을 민주주의로 이해할 수 있다.

이후 데모크라시를 정치적·경제적·정신적·사회적 데모크라시로 나누었다. 정치와 경제적 데모크라시는 둘의 밀접한 연관성에 주목하면서 노동 문제와 마르크스와 엥겔스가 발표한 「공산당 선언서」 및 영국이 발표한 「신사회 4종 강령」 등을 제시했다. 도덕과 관련해서는 정신적·사회적 데모크라시 부분을 살펴볼 만하다.

먼저 담명겸은 정신적 데모크라시를 미국 윌슨 대통령이 제창한 인도주의(人道主義)가 대표적이라고 주장하며 다음과 같이 서술했다.

이른바 정신적 데모크라시는 공도정의(公道正義)를 전제로 하고, 안녕과 행복을 목적으로 자유 평등에 의거한다. 무릇 이러한 사람은 모두 데모크라시의 정신을 관철하여 인류 특유인 이성을 발전시켜 완전하고 아름다운 경지에 점진적으로 진입하게 된다. 말 그대로 인도주의(人道主義)다.²²⁰⁾

『신조』에서 인도주의는 종종 언급되어 왔다. 인도주의는 오강이 「우리나라 오늘날 도덕의 근본 문제를 논함(論吾國今日道德之根本問題)」(1919.2)에서 “오늘날의 형세에 비추어” 열거한 신도덕의 표준 중 하나다. 나가륜은 「여성해방(婦女解放)」(1919.10)에서 윤리방면에서 여자가 해방되지 않는 것은 인도주의(人道主義)와 상호 충돌한다고 밝힌 바 있다.

220) 譚鳴謙, 위의 기사.

다음으로 사회적 데모크라시는 “군국주의·강권주의가 붕괴한 후에 발육이 극히 빠른 생산물”로 “어떻게 억압하고 박해하든지 억압할수록 저항은 더욱 심해지고, 파괴될수록 더욱 빨리 퍼지게 되고, 결국에는 옛 정치[舊治]를 무너뜨리고 새로운 나라를 개조하게 된다”며 사회적 데모크라시의 강단성을 강조했다. 이어서 사회적 데모크라시의 중요한 요소로 “사회정책”을 제시하고 다음과 같이 서술했다.

사회적 『데모크라시』 가운데, 오늘날 세계 각국이 밤낮으로 경영하고, 고심하고 근심하며 오직 미치지 못할 것을 두려워하는데 이를 소위 사회정책이라 칭한다. 사회 정책의 본래 의미는 국가가 현재 사회제도 아래에서 사회주의가 제공한 문제, 즉 좁은 의미의 사회 문제를 해결하기 위해 행하는 정책이다. 사회 문제는 가령 넓은 의미에서 말하면 무릇 사회 조직, 사회 제도와 풍속, 습관 등 사회의 생존을 해치고 배반하는 것으로, 무릇 도덕적인 질서에 부합하지 않아서 구체하여 고쳐야 하는 일체의 문제들이 모두 여기 속한다. 가장 넓은 의미를 가진 것들로는 다음과 같은 여러 가지가 있다—종교 문제, 가족 문제, 교육 문제, 정치 문제, 경제 문제—. 그러나 오늘날의 세계 각국에서 가장 주의를 기울이고 있으며, 또 해결을 가장 긴급하게 기다리는 것은 다음과 같은 것들이다—노동 문제, 빈민 문제, 부인 문제, 죄수와 출옥자의 보호 문제, 형사 정책 문제—.221)

이와 같이 담명겸은 사회적 데모크라시는 “도덕적인 질서에 부합하지 않아서 구체하여 고쳐야 하는 일체의 문제들”을 해결하는 사회 정책으로 보고 사회의 다양한 문제를 열거했다. 흥미로운 점은 정신적·사회적 데모크라시에 관한 글에 정치적·경제적 데모크라시를 논할 때보다 비교적 감정적이라는 것이다. 정치적·경제적 데모크라시를 논할 때는 기존에 발표

221) 譚鳴謙, 위의 기사.

된 「공산당 선언서」, 「신사회 4종 강령」, 「노동자 보호법」을 제시하면서 시대적 배경을 서술했다. 반면 정신적·사회적 데모크라시를 설명할 때는 다소 예찬에 가깝게 서술했다. 글의 서두에서 이미 데모크라시의 개념이 정치에 한정되는 것이 아니라 사회 및 일상생활에도 적용이 된다고 밝혔다는 사실을 상기하면 담명검이 강조하고자 한 바가 선명히 드러난다.

글의 마지막에 담명검은 “세계의 조류는 순응적이고 저항이 없다”며 데모크라시가 세계적 추세임을 주장했다. 이어서 “사회적 데모크라시의 참된 정신을 발휘”해야 한다고 언급하고 “특히 사회 정책의 실행, 사회 문제의 해결을 서두르는 것이 좋다”며 사회적 데모크라시의 실현을 강조했다. 이처럼 민주주의는 사회 문제를 해결하는 중요한 요소로 지목되었다.

고원은 「민주정치와 윤상주의(民主政治與倫常主義)」(1919.12)에서 민주정치를 위해 윤상주의를 타파할 것을 주장했다.²²²⁾ 먼저 고원은 “국가의 기초는 사회에 있다”고 쓰며 “정치의 사회 유지는 전적으로 사회정신에 의지한다”고 주장했다. “한 시대의 정치는 변화가 있어서 이전 시대와 다르므로 자연히 그것을 유지하는 사회정신도 그에 따라 변화되어야 한다”며 정치와 사회의 밀접한 관계를 밝혔다. 이어서 전제정치와 민주정치의 성격을 다음과 같이 비교했다.

민주정치와 전제정치는 그들의 사회정신을 유지하는데 완전 성격이 다르다. 전제정치를 유지하는 사회정신은 ‘복종’이고, 민주정치를 유지하는 사회정신은 ‘자각’이다.……전제정치는 어진 군주와 현명한 재상이 민중을 뛰어넘는

222) 임형석에 따르면 담사동은 명교를 삼강오륜으로 주장하고 상하 질서를 고착시키는 것으로 여겼다고 한다. 그러므로 명교를 지속시킨 왕조 중심 체제나 군주권을 부정하고 민권을 주장하는 형태가 담사동 논리의 귀결이 된다고 보았다(담사동 지음, 임형석 옮김, 앞의 책, 293쪽).

능력을 써서 국민을 위해 복리(福利)를 추구하는 것이다. 민주정치는 일반 국민이 자기의 능력으로 자기의 복리를 꾀하는 것이다.²²³⁾

그리고 “전제정치의 유지는 전적으로 국민의 복종성에 의지” 하고, “민주정치의 유지는 전적으로 자각심”에 의지한다고 보았다. 같은 글에서 민주정치의 근본과 자각에 대한 개념을 다음과 같이 밝혔다.

민주정치의 근본은 국민 개개인이 자각하는 것에 있다. 이후에 원만한 자아 실현을 구하러 간다. 무엇이 자각인가? 자각은 한편으로는 자아 존재를 인식하고, 한편으로는 자아 사회의 존재를 아는 것이다. 무엇이 원만한 자아실현인가? 그것은 한편으로는 개인 재능·능력이 발전하는 것을 요구하면서, 사회 이익의 발전도 요구하는 것이다. 이것이 바로 ‘사회 발전에 부합하는 개인의 발전’을 추구하는 것이다.²²⁴⁾

이와 같이 민주정치는 자각을 통해서 자아를 실현하는 것으로 개인이 발전하면 사회도 발전할 수 있다고 이해했다. 개성의 발휘를 통한 사회의 발전은 앞서 부사년과 오강이 주장한 바와 같다. 부사년은 「인생 문제 발단(人生問題發端)」(1919.1)에서 “공중의 복리를 위하여 개인은 자유롭게 발전해야 한다”고 주장했으며, 오강도 「인생 문제(人生問題)」(1919.12)에서 “사회생활의 목적을 위해서 개인의 가능성을 발전시키는 것은 무궁한 경지에 이른다”며 이를 인생관으로 삼았다.

한편 전제정치를 유지하는 장본인으로 윤상주의를 지목했다. 윤상주의는 “국민 자각의 능력을 파괴하고, 국민 복종의 성질을 양성”한다고 보면서 다음과 같이 서술했다.

223) 高元, 「民主政治與倫常主義」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

224) 高元, 위의 기사.

윤상주의는 사람으로 하여금 연장자에게 복종하게 하고 연장자의 성질에 의지하게 하므로 독립적인 정신을 잃게 한다. 윤상주의의 내용은 무엇인가? 『예운(禮運)』에서 가장 상세히 말하고 있다. “부자(父慈), 자효(子孝), 형량(兄良), 제제(弟悌), 부의(夫義), 부청(婦聽), 장혜(長惠), 유순(幼順), 군인(君仁), 신충(臣忠)” 보아라! 효(孝), 제(悌)²²⁵⁾, 청(聽), 순(順), 충(忠) 모두 복종의 도덕이다. 자(慈), 량(良), 의(義), 혜(惠), 인(仁) 모두 전체의 도덕이다.²²⁶⁾

이처럼 윤상주의의 내용을 복종과 전체의 도덕으로 보았다. 그리고 “윤상주의 도덕은 효(孝)를 근본으로 삼는다”며 “‘효’라는 글자로 윤리전부를 개괄할 수 있다”고 썼다. 이와 같이 효를 가장 큰 골칫거리로 여긴 것은 고원만이 아니었다. 오강은 「우리나라 오늘날 도덕의 근본 문제를 논함(論吾國今日道德之根本問題)」(1919.2)에서 “우리 국가는 수천 년 동안 국민 도덕의 근본이 없었다. 오직 ‘효도’ 두 글자만 있을 뿐이다”라며 중국이 “효도를 도덕의 근원으로” 삼았다고 주장했다. 유평백도 「나의 도덕 이야기(我的道德談)」(1919.5)에서 “중국은 몇천 년 동안 정치·가족·사회 모든 면을 효가 지배했다. 보수와 퇴화 등 여러 나쁜 현상은 모두 효에 근거하여 나타난 것이다”라고 쓰며 효를 중국의 가장 큰 문제로 여겼다.

담명검은 윤상주의의 인생관은 “어떻게 ‘사람’이 되느냐를 강구하는 것이 아니라, 어떻게 ‘효자’가 되느냐를 강구하는 것”이라고 밝히며 “습관적인 맹종”을 양성시킨다고 주장했다. 그리고 윤상주의 교육이 사람을 “한 마리 짐승으로 행동하도록 가르친다”고 신랄하게 비판하며

225) 원문에는 제(弟)로 되어있으나 문맥에 따라 수정했다.

226) 高元, 앞의 기사.

“우리들의 일체 행위”는 “그저 부모의 발전을 위한 것”일 뿐이라고 밝혔다. 그리고 이러한 사회 속에서는 민주정치의 건설이 어렵다고 보았다. 따라서 사회혁명이 필요하다고 여겼다. “정치혁명의 진정한 성공은 사회혁명이 일어나지 않고는 있을 수 없다”며 사회혁명의 중요성을 강조했다. 이어서 윤상주의를 파괴하고 인격주의로 대체할 것을 주장했다.

우리들의 사회혁명은 윤상주의를 없애고 ‘인격주의’로 대체하는 것이다. 인격주의란 무엇인가? 인격은 자아의 발전이다. 인격주의는 원만한 자아실현을 요구한다. 상세히 설명하면, 전술한 바와 같이 모든 사람이 자각의 능력을 갖추게 함으로써 그 활동이 모두 자유 선택의 작용을 거치게 해야 한다는 뜻이다. 그것의 행위는 모두 자유의지의 지배를 받게 해야 한다. 한편으로는 개인의 자아발전을 구하면서도, 다른 한편으로는 사회 자아의 발전을 구한다. 모든 사회의 사람들이 이러한 중지를 견지하여, 자기의 능력으로써 사회 발전에 부합하는 개인의 발전을 추구해야 한다. 이것은 곧 민주정치의 근본이다. 이것은 곧 민주정치를 유지하는 사회정신이다. 우리는 이쪽으로 향하기 위해 노력해야 한다!²²⁷⁾

이와 같이 민주정치를 위해서는 윤상주의를 타파하고 인격주의로 대체하여 개인의 발전을 추구해야 한다고 주장했다. 또한 개인의 자아 발전뿐만 아니라 사회 자아 발전도 중시하여, 사회와 개인의 밀접한 관련성에 주의를 기울였다.

227) 高元, 위의 기사.

제Ⅳ장 『신조』 신도덕의 특징과 의미

제1절 지식 실천

1. 5·4운동

『신조』는 간행 중에 5·4운동이라는 일대 사건을 맞이했다. 5·4운동은 일본의 13개 조 요구에 반발하여 학생들이 일으킨 운동으로 애국주의적인 성격을 띠고 있다.²²⁸⁾ 또한 학생들은 수업을 거부하면서 상인과 노동자 등의 파업을 이끌었으며, 이 운동은 북경에서 시작되어 다른 지역에도 번져나가 민중운동으로 성장했다는 것이 일반적인 설명이다.²²⁹⁾

신조사의 주요 성원들도 이 운동에 참가했으므로 『신조』는 1919년 5월 이후로 5달간 정간한 후 1919년 10월에 재간되었다. 신조사의 성원들이 주동적으로 참여했기에 『신조』에도 5·4운동과 관련한 기사가 실려 있다.

228) 5·4운동에 대해서는 기존에 많이 연구되어 왔으므로 본문에서는 자세한 정황에 대한 서술은 생략한다. 대표적인 저서는 다음과 같다. 주책중 지음, 조병한 옮김, 앞의 책; 환산송행 지음, 김정화 옮김, 앞의 책, 1983.

229) 5·4운동을 이끈 주동자 중 한 명인 국민잡지사의 허덕형은 5·4운동을 “인류의 행복과 인도를 추구하는 주장에 의거해서 공리(公理)를 신장하고 강권(強權)에 반항하는 운동” 이라고 정의했다. 또한 5·4운동을 “그 목적은 행복의 추구이며 그 수단은 희생이다. 그 의의는 자결(自決)이다” 라고 밝히며 대내적으로는 군벌 정부를 타도하고 대외적으로는 침략주의에 반항하고자 했다고 서술했다(환산송행 지음, 김정화 옮김, 위의 책, 214쪽).

나가륵은 「일 년 내 우리 학생운동의 성공·실패와 장래에 응당 취해야 할 방침(一年來我們學生運動的成功失敗和將來應取的方針)」(1920.5)²³⁰⁾에서 5·4운동의 성공방면, 실패방면을 살펴보고 미래에 취해야 할 방침들을 제시했다. 이는 5·4운동에 대해 느낀 바를 비교적 체계적으로 정리하고 그 소회도 담고 있는 글이므로 주목할 만하다.

먼저 성공방면에서 나가륵은 서두에 “5·4운동이 가장 격렬했던 시기에 모두 ‘애국’, ‘매국’의 구호를 외쳤지만, 나는 5·4 운동의 정신은 여기 있다고 생각하지 않는다”고 주장하며 다음과 같이 5·4운동의 진정한 세 가지 정신을 제시했다.

첫 번째는 학생 희생적 정신이다.²³¹⁾ 나가륵은 “종래의 중국 학생들은 말만 하고 실행을 하지 않았다”며 “러·한 학생에 비해 부끄럽다”고 비판했다. “오직 이번 5·4의 청년 학생들만이 암흑 세력과 싸우고 부상당하고 붙잡히고 상처 입고 죽기도 했다”고 언급하면서 5·4운동의 학생들이 이전과 다른 새로운 유형의 학생들임을 시사했다.²³²⁾

두 번째는 사회 제재적 정신이다. 5·4운동은 군벌 지도자들로 하여금 “사회제재의 이해(利害)를 알게 했을 뿐만 아니라, 인민의 마음속에 있는

230) 羅家倫, 「一年來我們學生運動的成功失敗和將來應取的方針」, 『新潮』 제2권 제4호, 1920.5.

231) 진독수도 5·4운동만이 가지고 있는 정신으로 직접적인 행동과 희생의 정신을 제시했다. 그러나 5·4운동은 “결과적으로는 좋은 것은 아니라고 생각한다”며 희생에 비해 결과가 컸기 때문이라고 밝혔다(심혜영 옮김, 앞의 책, 209~210쪽).

232) 그러나 호적은 중국 역사상 청년 학생들이 꾸준히 정치를 변화시켜왔다고 보았다. 호적은 “5·4운동은 역사상의 대원칙을 증명했다”며 그 공식은 “변화하는 사회국가에서 정치가 부패하고 민의 대표기관이 존재하지 않으면 정치참여의 책임은 청년 학생에게 떨어진다는”는 내용임을 밝혔다. 이처럼 5·4운동을 중국 청년 학생운동의 연장선으로 보는 입장이었지만 “5·4운동 이래로 중국 청년들이 사회와 정치에 대한 책임을 가지고 잘못에 대항해서 열렬히 싸웠다”며 5·4운동의 특수성을 인정했다(민두기 편역, 『胡適文選』, 삼성문화문고4, 1972, 50쪽).

신성불가침의 이상 또한 이로부터 파괴되었음을 알게 했다”며 5·4운동은 국민들이 군(君)에 대해서 가지고 있던 맹목적인 도덕심을 파괴했다고 보았다.

세 번째는 민중 자결적 정신이다. 중국인들은 “밖으로는 침략주의의 압제를 받고, 안으로는 무력주의 압제를 받았다”고 언급하며, 5·4운동을 통해서 국민들이 대내적으로 자결했다고 보았다. 먼저 대외 자결의 제일성(第一聲)으로 “직접 공사단(公使團)과 국외 인류에게 중국의 의사를 표명”한 것을 제시했다. 다음으로 대내 자결의 제일성으로 “위험을 피하지 않고 직접 죄를 묻는 것”을 언급했다. 그러므로 이 운동은 “이중 보험적(二重保險的) 민중 자결운동”으로 정의할 수 있다고 보았다.

다음으로는 5·4운동의 영향에 세 가지를 서술했다. 첫 번째는 사회 개조의 촉진이다. 먼저 “이전 방법이 적합하지 않다는 것이 청년계에 퍼졌다”라고 쓰면서 5·4운동을 통해 청년들이 각성했다고 보았다. 따라서 “문학과 사상 혁명잡지가 운동 이후 400여 종이 증가”했으며 “백화문의 사용도 증가”했다고 밝혔다.²³³⁾ 또한 학생들의 자주성이 크게 진작되었다고 보았다.

학생들은 더욱더 자주적으로 되었다.……학생들은 자기의 개성을 표출하기를 원했으나 직원들은 극력으로 그들을 압제하려고 했다. 학생들은 지식을 구하려는 욕망이 일어났으나 교원들은 그들의 요구를 만족시키지 못했다.²³⁴⁾

233) 호적은 학생들의 출판물들이 백화문을 사용했다는 점을 특이하게 여겼는데 이는 5·4운동의 영향력을 보여준다. 그는 “가장 괴이한 것은 이들 많은 간행물이 모두 백화문으로 의견을 발표하여 수년 전의 신문학 운동을 은근히 크게 보급했다. 종전에 우리가 신문학 운동을 제창할 때는 각처에서 모두 반대했는데 이제 전국 학생이 백화문을 써 보고 논하게 되었다”며 5·4운동이 신문학 운동에 적지 않게 기여했다고 언급했다(민두기 편역, 위의 책, 45~46쪽).

234) 羅家倫, 앞의 기사.

위와 같은 학생들의 자율성이 증가한 현상은 앞서 제Ⅲ장 제1절에서 언급한 바 있는 학조(學潮)의 사태를 의미한다. 비록 한 개인의 글이기는 하지만 이 대목을 통해 학생들은 꾸준히 사회에 소리를 내고자 했으나 그러한 의욕이 생각만큼 잘 발휘되지 못했다고 생각했음을 추측할 수 있다.²³⁵⁾

두 번째는 사회 조직의 증가다. 5·4운동 이전과 달리 사회의 모습이 바뀌었다고 주장했다. 이어서 연합 형태의 증가로 운동 이후 학생들, 교직원들, 노동자들, 상업계가 제각기 연합하기 시작하면서 사회 조직이 늘어났다고 지적했다.

세 번째는 민중 세력의 발전이다. 운동 이후 “중국의 민중 세력이 말도 못하게 매일 성장하고 있다”고 썼다. 이어서 “이전에는 감히 타파하지 못했을 많은 속박을 지금은 모두 파괴했다. 이전에는 감히 말하지도 못했을 많은 요구를 지금은 감히 말할 수 있다”며 5·4운동을 통해 민중 세력이 자신의 목소리를 표출할 수 있게 되었다고 보았다.

이처럼 나가륜은 5·4운동의 공로는 “중국을 움직이게 했다”고 크게 평가했지만 그럼에도 불구하고 실패의 방면이 있다고 강조했다. 실패의 방면을 학생 신분적 방면과 사회적 태도 방면으로 나누어 설명했다.

먼저 학생 신분적 방면으로 가장 큰 실패는 “자기 약점의 폭로”라고 보았다. 크게 3종류의 자기 약점을 폭로했다며 다음과 같이 세 가지를 제시했다. 첫 번째는 학생 만능적 관념이다. 학생 만능적 관념이란 “우리는 무슨 일이든 처리할 수 있으니 우리는 무슨 일이든 요구할 수 있다는 생

235) 채원배는 “내가 보기에 학생이 정치에 대해 간여하는 운동은 국민의 주의를 환기시키는 데 그쳐야 한다”고 보며 학생들의 적극적인 사회 운동을 제한했다(高平叔 編, 『蔡元培全集(3)』, 中華書局, 1984, 385쪽). 호적도 학생의 정치 참여에 회의적인 태도를 보였다. 그는 “청년 학생은 신체가 아직 완전히 발육하지 않았고 학문에 근저가 없고 의지가 아직 성숙하지 못했으므로 정치에 간여하면 비뚤어진 길로 가기 쉽다. 따라서 정치 운동에서 멀리하는 것이 상책이다”라고 주장했다(민두기 편역, 앞의 책, 52~53쪽).

각”이다. 그는 “6·3 승리 이후 우리 학생계에서 유행한 하나의 위험한 관념은 바로 학생 만능적 관념”이라며 부정적인 견해를 내비쳤다. 세계상에는 결코 만능인이 없으며 “우리들은 토론에 요령도 없다”며 학생들의 부족함을 드러냈다. 또 “만약 현재 중국의 모든 정권을 우리 손에 쥐여 주더라도 우리가 할 수 있는 것은 없다”며 학생들의 한계를 지적했다.

두 번째로 학술의 정지(停止)다. 나가륄은 “중중 북경의 동학들이 말하는 것을 들을 수 있었는데 공부하고 책 읽을 필요가 없다고들 한다”고 썼다.²³⁶⁾ 이에 대해서 “5·4운동의 성공은 하루아침에 이루어진 것이 아니라 일이 일어나기 전에 이미 미리 준비했기 때문”이라고 강조하며 학생들이 공부하지 않는 세태를 비판했다. “지식이 공허하면 응용할 수 없다”며 학술적인 태도를 촉구했다.

세 번째는 형식의 틀에 얽매었다는 것이다. “5·4시기에는 모두 계획을 도모하고 조금씩 창조해낸 사상이 있었지만, 오늘날 발동한 것은 모두 일정한 형식을 방불케 한다”며 학생들이 나태해졌음을 지적했다.

다음으로 사회적 태도 방면의 실패를 제시했다. 이는 사회가 학생을 보는 태도를 의미한다. 나가륄은 5·4운동의 성공은 사실상 아주 빨랐고 이로 인해 “갑자기 학생의 지위가 아주 높아지고 각계에서 학생에게 거는 기대가 더욱 커졌다”라고 썼다. 이러한 현상은 “사실상 위험한 일”이라고 보았는데 그 이유를 “학생의 지위가 높아지면 학생에 대한 책난(責難)도 더 심해질 것이고 학생에 대한 희망에 커지면 실망도 더욱더 많아질 것”이기 때문이라고 밝혔다. 특히 5·4운동 때는 동정이 많았으나 6·3운동 이후 “학생계가 하나의 특수한 계급을 형성”했으므로 존경과 동시에 질투의 시선을 받게 되었다고 썼다. 이처럼 학생들이 운동의 주체가 되

236) 채원배는 5·4운동의 동맹휴학[罷課]을 학술상의 손실로 지적하고 군중운동으로 인해 학생들은 허영심, 의뢰심과 같은 정신상의 손상이 발생했다고 지적했다(高平叔 編, 위의 책, 385쪽).

면서 사회적인 태도와 시선이 변화되었고 이로 인해 학생이라는 지위가 다소 위험하게 되었다고 보았다.

위와 같이 두 방면을 살펴본 후 군중운동에 대해서 논했다. “군중 운동을 안다고 하는 것은 실제로 틀렸다” 라고 말하면서 군중운동을 위해서는 군중의 심리를 알아야 하며 군중의 성격을 파악해야 한다고 보았다. 이에 3가지 요소를 다음과 같이 제시했다.

1. 군중은 타성에 젖어있다.

2. 군중운동의 제목은 간단해야 하고, 가장 좋은 것은 제목의 그 자체가 곧 운동의 내용을 그대로 나타내야 한다.

3. 군중운동을 일으키려면 반드시 큰 자극이 있어야 한다.²³⁷⁾

이와 같이 나가륜은 군중들의 성격을 수동적·단순함으로 규정했는데 이에 덧붙여서 군중에게는 이성적인 작용보다 감정적인 작용이 더 효용이 있다고 서술했다. 이어서 진정한 군중운동은 함께 생각하고 함께 행동하지만 “중국의 군중운동은 함께 행동만 할 뿐—어떤 때는 제멋대로 행동한다—생각이 합치되지 않는다” 며 이를 군중운동의 실패 원인으로 밝혔다.

이처럼 성공과 실패 방면을 살펴본 후 이를 극복하기 위해 장래에 응당 취해야 할 방침을 제시했다. 방침은 크게 사회운동과 문화운동 두 가지로 나뉜다. 사회운동의 서두에서 나가륜은 다음과 같이 서술했다.

우리는 비로소 “우리의 이름을 대중운동이라 했지만 사실은 대중이 없었다” 라는 말이 매우 통한(痛恨)스러운 한마디라고 할 수 있다. 나 혼자만 이런 생각을 하는 것이 아니다. 현재의 많은 학생들이 “상인들은 우리처럼 동정을 표하지 않고, 노동자들은 우리를 도우러 오지 않고, 농민들은 우리와 손을 잡

237) 羅家倫, 앞의 기사

지 않는다”라고 한다. ‘애국’이나 ‘구국’의 책임은 우리 학생계에서 맡아야 하는 걸까? 여기까지 생각이 미치면 (우리들은) 응당 되짚어볼 필요가 있다. 요컨대 상인·노동자·농민들은 우리와 함께 동정을 표시하고, 우리에게 와서 도움을 주고, 우리와 손을 잡는 법을 모르는 걸까? 아니면 원하지 않는 걸까?²³⁸⁾

이와 같이 5·4운동은 사실상 진정으로 군중과 결합하지 못했음을 고백했다. 따라서 군중운동을 위해서는 군중을 양성해야 한다고 주장했다. 이를 위해 두 가지 과정이 필요하다고 보았다. 하나는 전문적인 선전 작업으로 군중들은 “생계·시간·교통 문제 때문에 공부하러 올 시간이 적으므로 왕교(往敎)에 더 많이 의존”한다며 학생들이 직접 군중을 찾아갈 것을 제안했다. 또한 “교훈적인 태도를 보여서는 안 된다”라고 쓰며 간절하고 화기에애한 태도로 접근해야 한다고 강조했다.

다음으로는 평민 생계 문제의 해결이다. 나가륜은 “우리가 강연을 돌 때 애국, 구국은 소용이 없었다!”라고 썼다. “배가 고프데 애국, 구국은 성공적이지 않다! 중국이 망하든 안 망하든 빈민들과는 상관이 없다!”며 사실상 중국의 군중들은 국가에 애정이 부족하다고 밝혔다. 그러므로 애국과 구국으로 호소해서는 안 되며 생계와 같은 당장에 직면한 실제 문제를 해결해야 진정한 군중운동이 가능하다고 보았다.

두 번째는 문화운동으로 글의 도입부에 다음과 같이 문화운동의 중요성을 밝혔다.

현재 가장 중요한 근본 문제는 ‘문화운동’이다! 우리들의 이 운동의 실패는 문화운동의 기초가 아주 약하기 때문이다. 왜냐하면 사상은 원래 모든 운동의 원동력이고, 사상이 일찍이 바뀌지 않으면 행동도 바뀔 수 없다. 그러므로

238) 羅家倫, 위의 기사.

우리들 문화운동의 목적은 ‘사상개혁으로 일체 개조의 기초로 삼는다’는 것이다.²³⁹⁾

문화운동은 5·4운동 이전에는 세력이 약했으나 운동 이후 “세력이 크게 바뀌어서 여기저기서 신사조를 이야기하는 것을 들을 수 있으며 새로운 간행물들이 나온 것을 볼 수 있다”며 다소 활발해졌다고 보았다. 그러나 이는 마냥 즐거워할 것은 아니라고 인식하면서 “출판물은 400여 종으로 양적으로는 증가했으나 질적으로는 성숙하지 못하다”며 “출판물은 많으나 소용이 없다”고 지적했다. 이어서 정기간행물에 대한 본인의 기준을 다음과 같이 제시했다.

현재 모든 잡지를 그 수가 증가하지 않게 하고 수목(數目)을 날카롭게 줄여서 모두를 몇 개 정도의 잡지로 합하는 것도 괜찮다. 가장 필요한 요소는 성숙한 학설과 계통이 소개되고 특수한 색채가 있는 것이고, 전문적으로 중학 이상의 청년과 반만 계몽된 사회 장년(壯年)을 개조하기 위한 사상을 종지로 삼아야 한다.²⁴⁰⁾

이 대목의 마지막 부분인 계몽의 대상에 대한 언급을 잠시 살펴보겠다. 제1권 제1호의 「신조발간취지서」(1919.1)에서는 중등 이상의 학생들을 협력과 계몽의 대상으로 삼았다. 하지만 5·4운동을 겪은 후에는 ‘반만 계몽된’ 장년층까지 아우르는 것으로 대상의 폭이 이전에 비해 더 넓어졌다는 것을 알 수 있다.

이어서 문화운동의 목적은 “인류 사상 전부를 해방하기 위함”임을 상기시키면서 다음과 같이 문화운동의 내용을 제시했다.

239) 羅家倫, 위의 기사.

240) 羅家倫, 위의 기사.

문화운동의 목적은 인류 사상 전부를 해방하기 위함이기 때문에, 결코 이전의 입으로만 ‘통속교육(通俗教育)’을 제창하던 사람들처럼 자신이 현인의 지위에 서서, 약간의 잉여 지식을 마음대로 주어 그들을 ‘우민(愚民)’이라고 하는 것이 아니다. ‘모든 것이 해방된다’라는 말은 반드시 모든 우상 관념을 타파하는 것으로, 결코 애국이나 구국 같은 명사로 남을 미혹시켜서는 안 된다. 그러므로 나는 한 잡지를 읽고, 그 잡지를 만든 사람에게 다른 사람을 오래도록 붙잡고 ‘여성해방’과 ‘노동신성’을 이야기하지 말라고 권했다. 진정으로 사회를 개조할 마음이 있다면 직접 추위와 고통에 떨고 있는 동포의 생활상을 실제로 조사하여 그들의 요구를 고려하여 그들에게 복음을 전하는 것이 낫다.²⁴¹⁾

이처럼 나가륜은 평민에게 이론을 호소하기보다는 그들의 실상을 파악하고 그에 맞는 실질적인 내용을 제창해야 한다고 보았다. 이는 이론보다 실재를 강조하는 주장으로 호적의 실험주의(實驗主義)를 떠올리게 한다.²⁴²⁾ 호적은 『매주평론』에 발표한 「보다 많이 문제를 연구하고, 더욱 적게 주의를 논하라(多研究些問題, 少談些主義)」에서 “이 문제를 어떻게 해결할 것인가, 저 문제를 어떻게 해결할 것인가를 곰곰이 연구해 주기를 바란다”라고 썼다. 이러한 문제는 중국이 시급히 해결해야 할 문제들로 호적은 “인력거꾼의 생계문제에서 대총통의 권한문제까지”, “여성해방 문제에서 남성해방 문제까지” 등을 열거했다.²⁴³⁾ 이처럼 주의(主義)보다 중국에 실제로 발생하는 문제를 연구하고 해결방법을 강구하기를 주장했다. 그러

241) 羅家倫, 위의 기사.

242) 호적은 실험주의를 “실험주의도 일종의 주의(主義)지만 실험주의는 하나의 방법으로 문제를 연구하는 방법에 지나지 않는다. 그 방법은 세심하게 사실을 구하고 대담하게 가설을 제출하여 다시 세심하게 실증하는 것이다”라고 밝혔다(羨林主 編, 『胡適全集(2)』, 安徽教育出版社, 2003, 469쪽).

243) 胡適, 「多研究些問題, 少談些主義」, 『每週評論』 31호, 1919.7.20.

나 민두기에 따르면 호적은 실제로 이러한 문제의 접근에 관여하지 않았다고 한다.²⁴⁴⁾

2. 북경대학평민교육강연단(北京大學平民教育講演團)

5·4운동과 함께 학생들의 특성이 드러나는 것은 평민 교육이다. 호적은 “학생들이 정치에 주의하게 된 이유는 그들이 책과 신문을 읽을 수 있었기 때문”이라고 언급했다. 이어서 “학생들은 평민도 책과 신문을 읽음으로써 정치에 관심을 갖게 하기 위해 곳곳에 평민학당을 설립해서 평민교육을 실행했다”며 학생들이 평민 교육에 크게 기여했다고 평가했다.²⁴⁵⁾

채원배도 “학생들은 정치 문제의 후면에 여전히 사회문제가 중요하다는 것을 알고 사회적인 일을 실행하는 것에 노력했다”며 “평민학교나 평민강연과 같이 평민사회에 직접 접촉”했다고 썼다. 위와 같이 평민에 대한 접근은 학생 운동의 효력으로 여겨지며 긍정적으로 평가되었다.²⁴⁶⁾

이처럼 당시 학생들은 평민을 직접 경험하고 실상을 파악했는데 이는 신조사의 학생들이 과학적인 이론이나 외국의 사조를 소개하기보다는 중국 사회의 실제 문제를 드러내고 해결책을 제시하는 서술 방식을 형성하는 것에 영향을 끼친 것으로 보인다. 학생들은 5·4운동 이전부터 평민들과 교류를 시도했는데 이는 북경대학평민교육강연단의 활동으로 드러난다.²⁴⁷⁾

244) 민두기는 호적이 문제와 주의를 논하면서 제시한 인력거꾼의 생활 문제 조사·고찰을 통한 노동자 생활의 개량에 호적 자신은 관여하지 않았다고 밝히며 호적 주장의 허점으로 지적했다. 그러나 이는 가능한 것만 해야 한다는 호적이 받은 훈련의 결과였을 것으로 보았다(민두기, 앞의 책, 70쪽).

245) 민두기 편역, 앞의 책, 46쪽.

246) 高平叔 編, 앞의 책, 384~385쪽.

247) 평민 강연단은 1923년 이후 눈에 띄게 활동이 줄어들었으며 1925년에 이르러서는 거의 자취를 감추고 조용히 해산했다고 한다(殷婉瑩, 「改造社會的訴求與實踐道路的分化—五四前後北大平民教育講演團活動考察」, 『雲夢學刊』37(5), 2016, 27쪽).

북경대학평민교육강연단(이하 평민강연단)은 1919년 2월 15일 자 『북경대학일간』에 실린 한 편지에서 시작되었다. 국민잡지사의 대표적인 인물로 꼽히는 등중하(鄧中夏)는 채원배에게 편지를 써서 “대학은 교육의 최고 기관이니 풍속을 변화시켜 인민을 지도할 수 있다”고 밝히며 평민 교육의 필요성을 언급했다.²⁴⁸⁾

같은 해 3월 7일 자 『북경대학일간』에는 평민강연단의 발기 소식과 발기인 명단이 실려 있다. 『신조』의 성원으로는 나가륜과 강백정이 참여했다. 제2조에서는 “평민의 지식을 증진하고, 평민의 자각심을 불러일으킬 것이다”라는宗旨(宗旨)을 밝혔다. 제4조에서는 강연의 형태를 정기·부정기의 두 가지로 제시했다. 정기 강연은 매달 4번 개시되고 매주 일요일 오후 1시에서 4시에 거행될 것이며, 부정기 강연은 사건이 발생하거나 봄·여름방학과 국경일, 그리고 사단의 사원이 강연을 필히 열어야 한다고 인식하는 시기에 열릴 수 있다고 썼다.²⁴⁹⁾

같은 해 3월 22일 자 『북경대학일간』에 공개된 사원의 명단에는 총인원수가 39명이며 그중에 신조사의 고원(高元)이 추가되었다.²⁵⁰⁾ 이후에는 신조사의 유평백, 진조주(陳兆疇), 고상덕(高尚德), 주자청(朱自淸)²⁵¹⁾, 왕성한(王星漢)이 평민강연단 성원 명단에 이름을 올렸다. 이후 공개된 간사 명단에는 나가륜과 강백정이 편집간사를 맡았다.²⁵²⁾

강연의 내용은 반제반봉건 위주이거나 혹은 애국, 민주 자치, 미신파괴, 봉건 가족제도 반대, 과학지식의 보급과 문화 학습을 제창하는 것이었다.²⁵³⁾ 신조사 학생들이 강연한 주제는 다음과 같다.

248) 鄧中夏, 「鄧康君致校長函」, 『北京大學日刊』, 1919.2.15.

249) 「平民教育講演團」, 『北京大學日刊』, 1919.3.7.

250) 「平民教育講演團廣告」, 『北京大學日刊』, 1919.3.22.

251) 주자청의 경우 1920년 3월에 신조사에 입사하기 전인 1919년 12월에 평민강연단에 합류했다.

252) 「平民教育講演團紀事」, 『北京大學日刊』, 1919.3.26.

〈표 4〉 신조사 학생들의 평민강연 주제²⁵⁴⁾

강연자	강연주제
나가륜(羅家倫)	가정 개량(改良家庭)
강백정(康白情)	미신(迷信)
	복권 1등 10만 위안(頭彩十萬元)
유평백(俞平伯)	공상 타파(打破空想)
왕성한(王星漢)	전족의 해로운 점(纏足的害處)(大井村)
주자청(朱自淸)	평민교육이란 무엇인가?(平民教育是什麼?)
	자신을 믿으라(靠自己)
	우리는 왜 지식을 요구하는가?(我們爲什麼要求知識?)
	우리는 왜 노동절을 기념하는가?(我們爲什麼紀念勞動節呢?)
고상덕(高尚德)	사람의 생활(‘人’的生活)
	무엇을 자치라고 부르는가?—그 의의, 형식과 기능 (什麼叫做‘自治’?—他的意義, 形式和功能)
	사산제도와 혼인(私產制度與婚姻)

위와 같이 신조사 학생들은 가정 개량이나 지식, 미신의 타파, 사람으로서 사는 것, 전족 문제 등 주로 도덕과 관련한 주제로 강연을 했다. 이러한 정기적인 강연 외에 주목할 만한 활동으로는 농촌강연 활동이 있다. 농촌강연 활동은 도시에서 한정된 계몽과 교육 활동을 농촌까지 확대했다는 의의가 있다.

1920년 3월 25일 자 『북경대학일간』에는 “우리의 복음도 전하고 여행도 가는 일거양득의 농촌강연”을 떠날 것을 권한다.²⁵⁵⁾ 농촌강연에 참여하는 인원은 총 10명이며 그 중 신조사 성원으로서는 주자청과 왕성한이 참여했다. 이후 3월 30일 자 『북경대학일간』에서는 농촌에서의 강연과 관련한 몇 가지 사항이 명시되었다. 기간은 4월 2·4·6·8일의 4일간 진행될 것이며, 장소는 노구교(蘆溝橋), 풍태(豐台), 장신점(長辛店), 해전(海甸),

253) 張允侯 等, 앞의 책, 140쪽.

254) 張允侯 等, 위의 책을 참고하여 작성.

255) 「平民教育講演團啓事」, 『北京大學日刊』, 1920.3.25.

나도장(羅道莊)으로 기재되어 있다. 기차 샀은 단체에서 지원해주지만, 식비는 개인이 알아서 준비해야 한다는 조항도 있다. 또한 강연자가 사투리나 단어 등의 문제로 인해서 대중에게 호소하지 못할 것이 우려될 경우, 강의본을 만들어서 본 단체에 제출하면 대신 출력을 해줄 테니 30일 이전에만 제출해달라는 조항도 있다.²⁵⁶⁾

이 농촌강연에 대한 보고(報告)와 자세한 후기는 4월 10일, 4월 13일, 4월 27·28일 자 『북경대학일간』에 실려 있다. 강의 주제가 어떤 것이었는지, 청강 인원은 몇 명이었는지, 그들의 농촌강연이 얼마나 녹록지 않았는지, 현장 돌발 에피소드들이 적나라하게 기록되어 있다.

먼저 풍태조부터 살펴보겠다. 풍태조는 강연 당시의 상황이 자세히 밝혀져 있는 조다. 그들은 칠리장(七裏莊)에서 2개의 강연을, 대정촌(大井村)에서 3개의 강연을, 풍태에서 2개의 강연을 진행했다. 강연을 듣는 대중의 수는 칠리장에서는 약 5~60명, 대정촌에서는 70여 명, 풍태에서는 약 200여 명이었다.²⁵⁷⁾ 먼저 그들의 강연 제목과 강연자는 다음 표와 같다.

256) 「平民教育講演團啓事」, 『北京大學日刊』, 1920.3.30.

257) 「平民教育講演團農村講演的報告—豐台講演組的報告」, 『北京大學日刊』, 1920.4.10.

〈표 5〉 풍태조의 강연자와 강연주제²⁵⁸⁾

강연자	강연주제
탕병영(湯炳榮)	북경대학 평민 야간학교와 본 마을 초등학교의 비교 (北大平民夜校與本村國民學校的比較)(七裏莊)
유치창(劉熾昌)	여자는 남자와 같은 독서를 해야 한다 (女子應當和男子一樣的讀書)(七裏莊)
	인생과 일(人生與工作)(豐台)
왕성한(王星漢)	전족의 해로운 점(纏足的害處)(大井村)
이회당(李薈棠)	평민교육의 중요(平民教育的重要)(大井村)
	동업 연합과 아동 교육(同業聯合與兒童教育)(豐台)

풍태 일대에서 활동했던 학생 중 이회당(李薈棠)은 당시의 상황을 아래와 같이 상세히 기록해두었다.²⁵⁹⁾

4월 2일 오전 8시에 우리 5명은 깃발을 들고 감히 강연을 열지 못했는데 왜냐하면 순경(巡警)이 우리를 ‘5·4’, ‘6·3’ 과 같은 노천 강연단으로 오해해서 우리를 번거롭게 했기 때문이다.……칠리장(七裏莊)이라는 촌락에 도착했다. 인가는 50여 채가 있었고 사람들은 총 200명 정도였다. 국민 학교가 하나 있었는데 교실이 주방이었다. 책상은 채상(菜床)이었고, 냄새는 퀴퀴했으며 귀구멍처럼 캄캄했다. 학생들은 모두 『천자문(千字文)』, 『삼자경(三字經)』, 『논어(論語)』 상하권을 들고 있었다. 움푹 팬 곳에 누운 한 건달 같은 젊은 선생은 우리를 보자마자 “우리도 서당[私塾]을 개량할 거야!” 라고 외쳤다. 여러 번 부탁을 드리고 나서야 학생들에게 강연을 듣도록 허락해주었다.²⁶⁰⁾

위에 따르면 학생들은 원래 강연을 하려던 장소에서 순경에게 오해를 받아 다른 지역으로 이동하게 되었다. 그러나 그곳에서도 순탄치는 않았던

258) 『北京大學日刊』 및 『五四時期的社團(二)』을 참고하여 작성.

259) 李薈棠, 「平民教育講演團報告—九年春假本團農村講演報告 豐台一帶經過的情形(續)」, 『北京大學日刊』, 1920.4.28.

260) 李薈棠, 위의 기사.

것으로 보인다. 나이는 비록 젊더라도 촌락에서 생활하는 선생 아래에서 근대 초등학교의 이름을 내건 서당에서 학생들은 여전히 중국 옛 교육을 받고 있었다. 강의 승낙을 얻은 후 먼저 탕병영(湯炳榮)은 「북경대학 평민 야간학교와 본 마을 초등학교의 비교(北大平民夜校與本村國民學校的比較)」를 주제로, 유치창(劉熾昌)은 「여자는 남자와 같은 독서를 해야 한다(女子應當和男子一樣的讀書)」를 주제로 강의했다.

기록에 따르면 다행히도 촌락의 늙은이들이 적지 않게 들으러 왔고 모두 칭찬했다고 한다. 그러나 그 젊은 선생만이 담배를 피우거나 눈을 감거나 하는 등 찬성하지 못하는 모양을 보였고, 학생들은 이러한 태도를 보고 감히 자신들의 의견을 크게 표현하지는 못했다고 한다.

다음으로 대정촌에 이르렀는데 그곳은 300여 가구가 있었고, 인원은 대략 총 1000명 정도가 살고 있었다. 이번에도 어찌 자리를 잡아 왕성한(王星漢)이 「전족의 해로운 점(纏足的害處)」을 강연했으나, 몇몇 여자들이 반은 비웃고 반은 부끄러워하면서 가냘프게 돌아갔다고 한다. 그리고 곽연영(郭衍盈)이 「왜 독서가 필요한가?(爲什麼要讀書?)」를 강연할 때 어떤 어린 며느리가 문밖에서 들으려고 했는데 바로 한 노부인이 “이 며저리 같은 년, 개자식, 이런 말을 배우지도 못할 거면서” 라고 욕했고 그 며느리는 곧장 문을 닫아버렸다고 한다.

또한 풍태는 철로가 교차하는 곳이기 때문에 시장도 제법 흥성했지만 도처에 있는 도랑에는 더러운 물이 흘렀고 위생 상태가 아주 좋지 않았으며 생활적으로도 매우 어려웠다. 그들은 오후에 기차역에서 강연했다. 유치창은 「인생과 일(人生與工作)」으로, 이회당은 「동업 연합과 아동 교육(同業聯合與兒童教育)」이라는 주제로 2시간 30분을 강연했다. 듣는 이는 약 200여 명으로 적지 않았는데, 기차가 와서 강연을 멈추었고 4시 10분에 북경에 도착했다.

이러한 강연을 통해서 그는 두 가지를 느끼게 되었다고 한다. 우선 낙관적인 것으로 시골 사람들의 사상은 단순하고 오히려 아주 깨끗해서 신사상을 주입하기 쉽다는 것이다. 한편 비관적인 것으로 현재 교육 상황이 너무 안 좋다는 것이다. 그는 오늘날 교육부가 실행하고 있는 강박적인 교육은 아이들의 장난 수준이라며 비판했다. 이어서 촌락을 직접 다녀움을 통해서 교육이 전혀 제대로 보급되지 않았음을 뼈저리게 느꼈으며 교육부는 믿을 것이 못 되니 우리가 노력해야 한다고 글을 마무리했다.

위와 같이 다소 강연의 진행에 우여곡절을 겪은 풍태조의 상황이 일반적이었던 것인지 아니면 특수한 상황이었는지를 알기 위해 장신점과 통현(通縣)의 기록도 마저 살펴보겠다.

먼저 간단하게 기록되어있는 통현 강연조의 보고를 살펴보겠다.²⁶¹⁾ 통현조의 강연자와 강연주제는 다음과 같다.

<표 6> 통현조의 강연자와 강연주제²⁶²⁾

강연자	강연주제
주자청(朱自淸)	평민교육이란 무엇인가?(平民教育是什麼?) 자신을 믿으라(靠自己)
양종건(楊鍾健)	중화민국(中華民國) 나는 이 지역에 살기에 이 지역의 일에 관여해야 한다 (我住在此地應管此地事) 공화국민이 마땅히 지녀야하는 정신 (共和國國民應有的精神)
탕병영(湯炳榮)	황제와 총통(皇帝和總統)
전기경(田奇璫)	어떻게 가장노릇을 할 것인가?(怎麼做家長?)
진흥패(陳興霸)	미신 타파(破除迷信)
주장헌(周長憲)	사람으로서의 도리(做人的道理) 평등과 자유(平等與自由)

261) 楊鍾健, 「平民教育講演團農村講演的報告-通縣講演組的報告」, 『北京大學日刊』, 1920.4.13.

262) 『北京大學日刊』 및 『五四時期的社團(二)』을 참고하여 작성.

그들은 6일에 강연을 했고, 오전 10시에 통현에 도착했다. 8명이 나섰는데 두 조로 나누어서 강연을 진행했다. 그들은 그 지역의 가장 흥성한 곳에서 강연했다고 한다. 노하(潞河)공원, 통속 도서관 등에서 강연을 했고 북경에 도착하니 저녁 6시였다. 강연을 들은 사람 수는 대략 500여 명 정도 되며, 결과는 아주 원만했다고 한다. 이전의 풍태조와는 달리 강연 제목의 나열을 마지막으로 글이 끝났다.

다음으로는 장신점의 보고다. 장신점과 조신점(趙辛店)에서 강연을 했으며 강연 목록은 따로 기재되어 있지 않고 다만 강연자의 이름만 기록되어 있다. 강연자는 나운린(羅運麟), 유정경(劉正經), 장광홍(張廣鴻), 양종건(楊鍾健), 마원재(馬元材), 양진강(楊眞江), 등강(鄧康)으로 총 7명이었다.²⁶³⁾ 그들도 풍태조처럼 “손쓸 수 없는[瞠乎其後]” 난항을 겪었다. 장신점에서 확성기를 들고 강연을 시작하려고 했으나 고작 어린아이와 부인만을 불러 모을 뿐이었다면서 고작 두 명밖에 안 되는 그들은 재미를 느끼지 못하고 점점 사라졌다고 한다. 이처럼 사람이 없는 원인에 대해서 다음과 같이 이유를 제시했다.

몇 가지 이유는 다음과 같다.

1. 오늘은 일요일이라서 장신점에 공장의 노동자들은 모두 쉬었고 북경으로 놀러 가 버렸다. 시장의 선남신녀(善男信女)가 모두 복음당(福音堂)에 예배하러 갔다. 남은 사람들이 얼마나 될지는 설명하지 않아도 가히 짐작할 수 있다.
2. 조신점은 원래 ‘촌락을 이룰만한 규모가 아닌 마을’이다……봄에 농부들은 당연히 “서쪽 밭에 일이 있다”고 말할 것이다. 사람들이 그렇게 적은데 농사일은 또 어찌나 바쁜지, 누가 강연을 들으러 오겠는가?²⁶⁴⁾

263) 楊鍾健, 앞의 기사.

264) 楊鍾健, 위의 기사.

위와 같은 상업적인 이유와 마을의 규모로 인해 그들은 강연을 멈추고 촌락의 사람들에게 서쪽에 좀 더 큰 마을이 있는지 묻고 조신점으로 이동했다. 조신점에 도착했지만, 학생들의 실망은 컸다고 한다. 학생들은 기왕 도착했으니 직무를 다하기 위해 깃발을 올리고 확성기를 들었지만, 어린이 5~6명 정도가 모일 뿐이었다고 한다. 결국 그들은 강연을 제대로 하지 못하고 북경으로 돌아왔다.

학생들은 농촌에 가서 평민의 실태를 직접 눈으로 확인하고 학교로 돌아왔다. 위의 글에 따르면 농촌의 실상에 대한 반응은 대부분 낙담과 실망이었다. 그러나 학생들은 오히려 평민 교육에 대한 사명감을 느꼈다.

이와 같이 학생들은 5·4 운동과 북경대학평민교육강연단을 통해 자신이 배운 바를 직접 나가서 실천했다. 학생들은 각성에 따른 자율성을 발휘하여 5·4운동을 통해 본인들의 목소리를 냈고 그 결과 이론보다는 실제 문제를 파악하고 해결해야 한다는 것을 자각했다. 특히 임덕양의 자살 사건과 관련한 기사에서 나가룬은 5·4운동을 학생들의 인생관이 바뀐 계기로 지목하기도 했다. 따라서 5·4운동이라는 사건은 『신조』의 신도덕에서 간과할 수 없는 요소다.

학생들은 대학의 성원들이 인민을 지도할 수 있다는 생각으로 북경대학 평민교육강연단을 결성하고 평민들을 직접 찾아가 계몽 활동을 펼쳤다. 평민 교육 활동은 도시에만 한정되지 않았으며 농촌까지 확대되었다. 그 과정을 통해 학생들은 중국 평민들의 실상을 목도했고 교육의 어려움을 깨달았다. 또한 학생들은 교육부의 무기력함을 느꼈는데 “교육부는 믿을 것이 못되니 우리가 노력해야 한다”라는 구절은 그들이 학생으로서의 사명감을 느꼈다는 것을 드러낸다. 학생들이 강연한 주제는 대부분 도덕과 관련한 문제들이었다. 이는 신조사 성원들이 본인이 얻은 지식을 실천의 영역으로

확대했음을 의미한다. 또한 이전의 신도덕은 이론적이고 공상적이었으나 학생들의 신도덕은 실행과 실천을 중시했다는 것을 알 수 있다.

제2절 관점 차이

본 논문에서는 신도덕 방면에서 『신청년』과 신문화운동시기의 인물들은 지도자의 사고방식을 보여주고, 『신조』의 학생들은 문제를 체화시키고 받아들이는 과정을 보여준다는 사실을 발견했다. 내용은 다음과 같다.

먼저 임덕양의 자살에 관한 기사에서 스승과 학생의 관점 차이를 볼 수 있었다. 학생인 나가륄은 사회가 청년을 죽인 것이고 기존의 사회는 파괴만 되어왔을 뿐 건설은 없었기에 청년들이 염세하며 자살한다고 지적했다. 주변의 사례를 통해서 염세자살은 청년들에게 잦은 일임을 제시하며 염세자살에 대해 긍정적인 태도를 보였다. 오히려 중국인들의 자살이 많지 않은 것은 심신의 미약을 나타내는 것이라고 비판했다. 또한 5·4운동 이후 청년의 인생관에는 큰 변화가 발생했다고 강조했다. 학생들에게는 이상을 일률적으로 타파하고 매사에 의심하는 심리가 생겼으며 임덕양이 운동 이후에 자살한 것은 우연이 아니라고 보았다. 이처럼 옛 인생관은 깨졌으나 새로운 인생관은 확립되지 못했이라며 잘못된 인생관을 파괴만하고 새로 건립하지 못한 선구자들을 탓했다. 이어서 “학문으로 말하자면 지도하려 올 만한 적당한 사람도 없는 상황”이라고 지적하며 다소 과격한 언사를 보였다.²⁶⁵⁾

교원인 장몽린은 나가륄의 주장에 전체적으로 반대했다. 주변에서 학생

265) 志希, 「是青年自殺還是社會殺青年?」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

들의 자살을 우려한다는 이야기를 꺼내며 자살을 부도덕한 것으로 보았다. 어차피 어렸을 때는 누구나 자살을 생각하니 주변과 이야기를 잘 나누어 청년들이 염세자살하지 말 것을 당부했다.²⁶⁶⁾ 또한 이대조는 자살이 도덕의 문제는 아니라고 했다. 또한 자살은 중국 사회만의 특이 현상은 아니고 세계의 흐름으로는 원래 그런 것이라며 각국의 자살 수치를 제시했다. 그는 청년들의 염세자살에 회의감을 표시하며 청년들은 좀 더 강해져서 신생활을 창조해야 한다고 말했다.²⁶⁷⁾

이처럼 자살에 관한 문제에서 학생 쪽은 자살의 문제를 직접 겪고 있는 입장에서 글을 썼다. 반면 장몽린과 이대조로 대표되는 스승 쪽은 학생이 표출한 염세적인 생활과 중국 사회의 불안정함에 공감하기보다는 지도자의 입장에서 접근했다. 그들은 청년들이 염세적인 태도에서 벗어나 신생활을 창조해야 한다고 촉구했다.

다음으로 효에 관한 문제에서도 관점의 차이가 나타났다. 노신은 효에 관한 글에서 아버지의 입장을 취했다. 「우리는 지금 어떻게 아버지 역할을 할 것인가(我們現在怎樣做父親)」는 이미 글 제목에서 입장을 드러내고 있다. 내용에서도 각성한 사람부터 시작하여 각각 자신의 아이들을 해방해 나가야 한다고 주장했다. 아버지는 태어난 생명을 보존하고 그 생명을 소중하게 이어나가야 하며 자식을 자비가 아닌 사랑으로 대해야 한다고 썼다. 또한 기본적으로 자신에 대한 사랑이 없으면 아버지가 될 자격이 없다고 강조했다. 그런데 노신은 아버지에서 중국의 노인들은 제외했다. “중국의 노인들은 옛 습관과 사상에 깊이 중독되어 있어 구제할 수 없다”며 청장년층 아버지에게 행동을 촉구했다.²⁶⁸⁾

다음으로 호적은 백화시인 「나의아이(我的兒子)」에서 자식에게 내가 너

266) 夢麟, 「北大學生林德揚君的自殺」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

267) 守常, 「青年厭世自殺問題」, 『新潮』 제2권 제2호, 1919.12.

268) 魯迅, 「我們現在怎樣做父親」, 『新青年』 제6권 제6호, 1919.11.

를 먹이고 가르치는 것은 사람의 도리로서 의무일 뿐 베푸는 은혜가 아니라고 쓰며 효자로 클 필요가 없다고 했다.²⁶⁹⁾ 이 시는 아들은 부모에게 효도할 의무가 있다고 보는 기존 중국 도덕에 이견을 제시한 것으로 의미가 크다. 또한 이는 호적의 관점을 드러내는 것으로 그는 아버지의 입장에서 있었다.

반면 『신조』의 고희강은 당시 결혼한 상태로 자녀의 입장에서 글을 썼다. 「옛 가정에 대한 감상(對於舊家庭的感想)」에서 부모의 명분과 습속, 허영에 의해 희생당하는 아들의 실태와 부조리한 대우를 받는 며느리의 실상을 폭로했다. 이는 철저히 자녀의 입장에서 작성된 글이었다.²⁷⁰⁾ 부사년도 개성의 발전을 저해하는 근원으로 중국의 가정을 제시하고 개성을 파괴하는 주체로 부모를 지목했다. 가정교육을 중국 가정의 큰 문제로 지적하며 노예 역할과 다름없는 교육을 받은 자식의 입장에서 받은 피해를 서술했다.²⁷¹⁾

마지막으로 개인주의를 주장할 때도 입장의 차이를 보였다. 호적은 「비개인주의 신생활(非個人主義的新生活)」에서 사회에 책임을 갖는 개인주의를 주장했다. 그는 서양 대학생들이 행한 신생활 운동의 사례를 들면서 중국의 청년들은 이와 같은 이타적인 신생활을 추구해야 하며 사회에서 벗어난 독선주의 생활을 하지 말 것을 권했다. 반면 학생들은 “우리 개인의 이기심이 발달해야 한다”²⁷²⁾라거나 “우리 개인은 자유로운 발전을 추구해야 한다”²⁷³⁾와 같이 자신의 개인주의를 발달시킬 것을 주장했다. 이는

269) 胡適, 「我的兒子」, 『每週評論』 33호, 1919.8.3.

270) 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2; 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제4호, 1920.5; 顧誠吾, 「對於舊家庭的感想(續)」, 『新潮』 제2권 제5호, 1920.6.

271) 孟眞, 「萬惡之原(一)」, 『新潮』 제1권 제1호, 1919.1.

272) 吳康, 「論吾國今日道德之根本問題」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2.

273) 傅斯年, 「人生問題發端」, 『新潮』 제1권 제1호, 1919.1.

개인주의를 실행하는 주체의 설정에서도 입장 차이가 드러난다는 것을 보여준다.

종합해보면 학생들은 문제에 직면하고 해결해나가는 입장이었고 신문화 운동의 인물들은 청년들에게 행동을 촉구하는 입장이었다.

제3절 자유와 민주

『신조』에서 신도덕을 주장하는 대표적인 기사인 오강과 유평백은 신도덕은 자유주의에 기반을 두어야 한다고 주장했다. 오강은 신도덕의 표준 중 하나로 극단적인 자유주의를 주장했다.²⁷⁴⁾ 유평백은 도덕은 뚜렷한 자유의식을 가지며 능동적이라고 보았다.²⁷⁵⁾ 위 기사들 외에도 부사년의 「인생 문제 발단(人生問題發端)」, 「만악의 근원(1)(萬惡之原(一))」과 고원의 「비밀주의를 반대한다(非秘密注意)」등에서 개인은 자유롭게 발전해야 한다고 주장했다.

『신조』 내 세계의 추세를 읽는 기사들은 민주주의를 주류로 지목하고 자유를 강조했다. 나가륄은 제1권 제1호의 「오늘날의 세계 신조(今日之世界新潮)」에서 러시아식 사회주의 혁명을 추세로 보았다. 그러나 후에 발표한 「근대 서양 사상 자유의 진화(近代西洋思想自由的進化)」에서는 자유를 강조한 프랑스식 혁명이 앞으로의 세계 흐름이 될 것이라며 이전의 주장을 번복하기도 했다.

위와 같이 『신조』에는 자유와 민주에 대한 강조가 주류를 이루고 있으며 이는 5·4운동 이후에도 변함없었다. 그러나 민주주의를 옹호하는 주장은

274) 吳康, 「論吾國今日道德之根本問題」, 『新潮』 제1권 제2호, 1919.2.

275) 俞平伯, 「我的道德談」, 『新潮』 제1권 제5호, 1919.5.

『신청년』과는 다른 노선이었다. 5·4운동의 반제국주의와 반봉건주의적 성향으로 인해 운동 이후 마르크스주의의 수용이 활발하게 진행되었다. 당시 『신청년』의 지식인들도 마르크스주의에 대해 적극적인 관심을 보였다. 『신청년』 제6권 제5호는 마르크스주의 특집호로 꾸며져서 마르크스 학설, 유물사관 및 생애가 다루어졌다.

『신청년』에 마르크스주의 학설이 적극적으로 소개되던 시기인 7월경 호적은 『매주평론』에 「보다 많이 문제를 연구하고, 보다 적게 주의를 논하라」를 발표했다. 이는 5·4운동 전부터 마르크스주의가 청년들 사이에 유행하는 것을 경계하고 비판하는 글이었다. 이에 대해서 이대조는 같은 호에서 「문제와 주의를 재론한다(再論問題與主義)」라는 글로 호적을 비판했다. 이러한 논쟁으로 인해 『신청년』 그룹의 사상적인 갈등이 표출되었으며 지식인들은 공산주의와 민주주의 그룹으로 분열되었다.

『신청년』 제7권 제6호는 노동절 기념호로 꾸며졌으며 이는 『신청년』 잡지가 노동가치설과 유물사관의 마르크스주의 선전 출판물로 확실히 자리 잡는 계기가 되었다.²⁷⁶⁾ 이후 『신청년』은 1923년 6월부터 중국공산당의 정식 기관지가 되었다.

위와 같이 당시 학생들의 사상에 주요한 영향을 끼쳤던 『신청년』의 마르크스주의 지향적 노선과 달리 『신조』는 꾸준히 민주주의를 주장하며 자유주의적인 노선을 택했다. 훗날 『신조』의 주요 인물인 부사년은 영국, 독일 유학을 거쳐 1926년에 귀국한 후 중앙연구원역사어언연구소(中央研究院歷史語言研究所) 소장을 맡아 중국의 역사학과 고고학을 발전시켰다. 대일항전시기에는 북경대학의 대리 교장을 맡기도 했다. 이후 국민정부로부터 대만대학(臺灣大學) 교장직을 제안 받고 1949년 1월에 대만대학 제4대 교

276) 신일섭, 「『新青年』雜誌(1915-1926)의 성격변화연구」, 『역사학연구』5, 1991, 120쪽.

장으로 취임했다. 나가륵도 미국, 독일 유학을 거쳐 1926년에 귀국한 후 청화대학(淸華大學), 중앙대학(中央大學)의 교장을 역임했다. 국민정부 아래에서 주 인도 특명 전권대사로 활동했으며 1950년 2월에 인도에서 대만으로 이동했다. 이처럼 『신조』의 리더였던 두 인물은 정치적 성향에 따라 대만으로 건너갔다.



제 V 장 맺음말

본고에서는 신도덕이 무술변법시기부터 일관되게 논의되어 온 주제이며 신문화운동시기에는 과학과 민주에 못지않은 중요성을 지닌다고 보았다. 신문화운동시기의 신도덕 중 특히 당시 사회의 중심에서 주목받던 청년들의 신도덕을 살펴보기 위해 학생잡지인 『신조』를 대상으로 선정하고 분석했다.

먼저 학생들은 도덕과 인생관의 밀접한 관계에 주목했다. 인생관의 정립은 가장 시급한 것으로 여겨졌다. 기존 중국의 인생관을 윤상주의로 규정된 후 이는 성인이 제정한 도덕을 따르도록 강요하므로 주체적인 인생을 살 수 없다고 했다. 따라서 윤상주의를 타파하고 개인의 자유로운 발전을 추구해야 한다고 주장했다. 또한 개인은 사회에서 떼놓을 수 없으므로 인생 문제는 마땅히 지금 살고 있는 사회 안에서 해결해야 하며 인생은 인생으로 해석해야 한다고 강조했다.

자살과 같은 사건에서도 인생관은 중요한 요소로 언급되었다. 임덕양이 자살한 이유를 인생관이 제대로 정립되지 않은 혼란스러운 중국 사회에서 원인을 찾았다. 5·4운동 이후 학생들이 인생관에서 큰 깨달음을 얻었으나, 여러 가지 회의가 해소되지 않으면서 청년들이 염세자살하는 상황이 발생한다고 보았다. 학생들은 기존 윤상주의 도덕과 같은 인생관에서 벗어나 사회에서 효용성이 있는 인생관을 정립하고자 했다.

다음으로 가족제도를 비판하고 여성해방을 제창했다. 먼저 가정을 만악의 근원으로 여기고 사람의 개성 발휘를 저지하는 노예교육이 세습되는 공간으로 보았다. 따라서 개인은 자유 발전을 위해 가정에서 해방되어야 한다고 주장했다. 또한 가족제도의 문제를 명분주의, 습속주의, 윤상주의 등으로 규정하면서 가정에서 피해를 보는 아들과 딸, 며느리의 실제상을 폭로했다. 특히 고힐강의 글은 주변의 이야기를 듣고 자료를 수집한 후에 작성된 것으로 당시 청년들이 가족제도로 인해 겪는 고통을 적나라하게 드러냈다.

여성해방의 제창에서는 가족제도 속에서 인격을 상실한 딸과 며느리의 고통을 들추어냈다. 특히 5·4운동 이전에는 여성과 관련한 자료가 많이 없었으나 이후에는 자료가 많이 수집되어 여성의 실태를 드러낼 수 있게 되었다는 고힐강의 언급은 주목할 만하다. 실제로 여성해방과 관련하여 사회·정치·경제 등 다양한 방면에서 여성해방의 필요성을 밝히고 구체 방안을 제시한 나가룬의 글도 5·4운동 이후에 발표되었다. 이 글에서는 여러 가지 실험 근거를 제시하여 여성과 남성은 평등함을 밝힌 후 현재의 불평등함을 해소하기 위해 남녀 공동 교육, 직업 발전, 아동 공육 등 구체적인 해결방법을 제시했다. 단순히 공허한 이론을 제시한 것이 아니며 외국의 성공 사례에 비추어 중국 현실에 맞는 해결책을 제안했다.

신도덕과 민주주의에서는 학생들이 도덕에 대해서 정의를 내리고 신도덕을 제시한 내용을 살펴보았다. 현재 중국의 도덕을 삼강오륜에 근거한 윤상주의로 보고 가장 문제가 되는 도덕으로 효를 지목했다. 또한 도덕과 생활의 관계를 객관적으로 이해하기 위해 수학의 방정식을 활용하는 등 도덕 문제를 과학적으로 접근하고자 했다. 학생들은 도덕을 시대에 따라 변하는 것으로 보았으며 현재의 추세에 따라 신도덕을 규정했다. 그들은 신도덕의 정신으로 박애와 자유주의를 주장했다. 그러나 박애의 경우 학생들은 다른

의견을 제시했다. 극단적인 이기심의 결과로 박애가 실현된다고 보는 주장과 이타적인 행동을 통한 박애의 실천을 강조하는 주장으로 의견이 나뉘었다. 반면 자유에 대한 의견은 동일했다.

위의 도덕에 관한 논의를 종합해볼 때 학생들은 개인의 자유를 강조했다. 이는 『신조』에서 세계의 추세로 제시한 민주주의와 이어진다. 『신조』에서 일관되게 주장하는 신도덕의 정신은 자유였다.

『신조』 신도덕의 특징과 의미는 다음과 같다. 당시 『신조』의 성원들은 학생들이 주체적으로 일으킨 5·4운동에 주동적으로 참여했다. 이는 학생들이 지식을 행동으로 옮긴 것이다. 학생들은 5·4운동을 통해서 민중의 실상을 마주했고, 그 결과 군중교육과 문화운동의 필요성을 느끼게 되었다. 그리고 이론보다는 실제 상황에서 발생하는 문제를 제시하고 해결하는 것이 더 중요하다는 것을 깨달았다. 또한 5·4운동은 도덕적인 방면에서 학생들에게 인생관의 변화를 가져다주었고 현실 감각을 일깨웠다. 그 결과 학생들은 지면상에서 도덕과 관련한 이론을 주장하기보다 실제로 일어나는 사건들에 주목하고 해결방안을 제시하는 경향을 보였다.

북경대학평민교육강연단에서도 학생들의 실천적인 면모를 볼 수 있다. 참여를 통해 학생들은 평민에게 직접 찾아가 강연을 했다. 『신조』 학생들의 강연 주제가 주로 도덕과 관련한 내용이었다는 점에서 학생들의 행동력을 볼 수 있다.

다음으로 신문화운동시기 『신청년』의 인물들과 『신조』 학생들의 도덕 서술에 관점의 차이가 있다는 것을 발견했다. 『신청년』의 인물들은 지도자 혹은 부모의 입장에서 의견을 제시하고 청년들에게 행동을 권했다. 반면 『신조』의 학생들은 자녀의 입장에서 문제점을 제시하고 스스로가 당면한 문제들을 해결해나가야 한다고 보았다.

또한 『신조』의 신도덕 주장이 자유로 일관되어 있다는 것을 도출했다.

학생들은 민주주의를 세계적인 추세로 보고 민주주의 요소 중 하나인 자유를 강조했다. 이는 당시 5·4운동 이후 『신청년』이 마르크스주의를 주목하고 활발히 소개한 것과는 다른 노선으로 『신조』 잡지의 특성을 드러내기도 한다.

결론적으로 『신조』의 학생들에게 신문화운동은 오히려 신도덕운동으로 이해할 수 있을 정도로 지면상에서 신도덕에 대한 활발한 논의가 진행되었다. 학생들은 신도덕을 구체적으로 명명하고 의의를 부여했다. 또한 당시 중국 사회의 실제상을 폭로함으로써 학문적이고 이념적인 도덕의 형태를 돌파했으며, 자유주의를 꾸준히 주장함으로써 『신조』의 특색을 드러냈다.



참고문헌

1. 사료, 사료집

- 『新潮』(影印合訂本), 上海書店, 1986
- 『新青年』(影印合訂本)
- 『每週評論』(影印合訂本)
- 『國故』, 北京大學出版部, 1919
- 『北京大學日刊』(影印合訂本), 人民出版社, 1981
- 『東方雜誌』(影印合訂本)
- 中央編譯局 編, 『五四時期期刊介紹(第一集 上·下)』, 三聯書店, 1979
- 張允侯 等, 『五四時期的社團(二)』, 三聯書店, 1979
- 文史資料研究委員會 編, 『文史資料選輯(61)』, 中華書局, 1979
- 中國科學院曆史研究所第三所編, 『五四運動回憶錄』, 中華書局, 1959
- 康有爲, 『康有爲全集(5)』, 中國人民大學出版社, 2007
- 高平叔 編, 『蔡元培全集(2-3)』, 中華書局, 1984
- 羨林主 編, 『胡適全集(2)』, 安徽教育出版社, 2003
- 鍾叔河 編訂, 『周作人散文全集(1)』, 廣西師範大學出版社, 2009
- 민두기 편역, 『胡適文選』, 삼성문화문고4, 1972
- 심혜영 옮김, 『천두슈 사상선집』, 산지니, 2017
- 주강섭 엮음, 『嚴復思想旨探』, 大東圖書公司, 1980

2. 연구서

(1) 국문

- 강유위 지음, 이성애 옮김, 『大同書』, 을유문화사, 2006
- 고힐강 지음, 김병준 옮김, 『고사변 자서』, 소명출판, 2006
- 김창규, 『부사넌과 그의 시대』, 선인문화사, 2012
- 담사동 지음, 임형석 옮김, 『인학』, 산지니, 2016
- 루쉰전집번역위원회 옮김, 『루쉰 전집(1)』, 그린비, 2018
- 리쩌허우 지음, 김형중 옮김, 『중국현대사상사론』, 한길사, 2005
- 민두기, 『中國에서의 自由主義 實驗』, 지식산업사, 1997
- 민두기, 『中國初期革命運動의 研究』, 서울대학교출판부, 1997
- 박노자 외 공저, 『개념의 번역과 창조』, 돌베개, 2012
- 백영서, 『中國現代大學文化研究』, 일조각, 1994
- 벤저민 슈위츠 지음, 최효선 옮김, 『부와 권력을 찾아서』, 한길사, 2006
- 양계초 지음, 이혜경 옮김, 『신민설』, 서울대학교출판문화원, 2014
- 엄복 지음, 양일모 옮김, 『천연론』, 소명출판, 2008
- 이병주 엮음, 『중국 근대화를 이끈 걸출한 인물들』, 지식산업사, 2006
- 이혜경, 『천하관과 근대화론: 양계초를 중심으로』, 문학과지성사, 2002
- 조세현, 『동아시아 아나키스트의 국제교류와 연대』, 창비, 2010
- 주책중 지음, 조병한 옮김, 『근대중국의 지식혁명 5·4운동』, 광민사, 1980
- 평유란 지음, 김시천 외 옮김, 『평유란 자서전』, 웅진지식하우스, 2011
- 환산송행 지음, 김정화 옮김, 『5·4運動의 思想史』, 일월서각, 1983

(2) 중문

段煉, 『世俗時代的意義探詢——五四啓蒙思想中的新道德觀研究』, 秀威資訊科技股份有限公司, 2012

張錫勤 編著, 『中國近現代倫理思想史』, 黑龍江人民出版社

梁柱, 『蔡元培與北京大學』, 寧夏人民出版社, 1983

王蘧常, 『民國嚴幾道先生複年譜』, 臺灣商務印書館, 1981

(3) 영문

Vera Schwarcz, 『The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919』, University of California Press, 1986

3. 연구논문

(1) 국문

구진춘 지음, 이용범 옮김, 「북경대학(北京大學) 진덕회(進德會)와 5·4 신도덕(新道德)의 건설」, 『코기토』82, 2017

김경석, 「『新潮』의 문학사적 평가에 대한 考察」, 『한국중국현대문학학회』 40, 2007

김선영, 「『新潮』의 ‘西化’와 학술 지향에 관한 연구—蔡元培, 陳獨秀, 胡適이 미친 영향을 중심으로」, 이화여자대학교대학원, 2010

- 김선영, 「1919년, 애국과 문화적 지향 사이 - 북경대학(北京大學) 학생 잡지 『국민(國民)』에 대한 재고찰」, 『中國學報』84, 2018
- 김정화, 「채원배의 북경대학 개혁 (一)- ‘겸용병포 (兼容併包)’ 와 친구 논전(新舊論戰)을 중심으로-」, 『중국사연구』8, 2000
- 김정화, 「채원배의 북경대학개혁(二)」, 『역사와담론』43, 2006
- 박길장, 「魯迅과 社團、新聞社와의 관계 고찰」, 『중국인문과학』34, 2006
- 백지운, 「五四 時期 『新潮』그룹의 白話文 研究」, 『원우론집』30(1), 1999
- 서의영, 「新潮社 小考」, 『中國人文科學』2, 1983
- 신일섭, 「『新青年』雜誌(-1926)의 성격변화연구」, 『역사학연구』5, 1991
- 조세현, 「清末民國初 無政府主義와 家族革命論」, 『중국현대사연구』8, 1999

(2) 중문

- 江濤, 「新文化運動與學生自覺：論新潮社在五四運動以前的發展」, 東吳大學, 2007
- 唐小芳, 「『新潮』與五四新文學」, 『淮陰師範學院學報(哲學社會科學版)』5, 1999
- 杜波, 「五四時期『新潮』的影響略論」, 『蘭台世界』34, 2015
- 杜翠葉, 「『新潮』月刊與五四新思潮」, 『紅色文化學刊』3, 2017
- 羅偉, 「從“吶喊”到“彷徨”——魯迅與新潮社關係考辨」, 『滁州學院學報』6, 2015
- 盧建軍, 「開啓另一種“文本”的閱讀空間——以『新潮』雜誌爲例」, 『江淮論壇』4, 2006
- 盧毅, 「『國故』與『新潮』之爭述評——兼論五四時期“整理國故運動”的興起」, 『人文雜誌』1, 2004

- 魯萍，「“德先生”和“賽先生”之外的關懷——從“穆姑娘”的提出看新文化運動時期道德革命的走向」，『曆史研究』1，2006
- 劉媛媛，「校園刊物中的“新舊之爭”——1917-1919年北大內部國故派與新文化派的對峙」，『北京大學研究生學志』4，2005
- 孟春，「新潮社」，『學習與思考』3，1983
- 徐木興，「五四新文化運動時期北京大學社團類型與功能的曆史考察」，『北京黨史』3，2009
- 沈衛威，「從『新青年』到『新潮』——中國現代文學發生的曆史背景」，『中國現代文學研究叢刊』30年精編：文學史研究·史料研究卷(文學史研究卷)，2009
- 王巨川，「新舊之間北大“三刊”與五四新文化運動」，『求是學刊』1，2012
- 王寶端，「新潮社知識分子群體的身份認同」，曲阜師範大學，2011
- 楊早，「五四時期的北大學生刊物比較」，『中國現代文學研究叢刊』1，2002
- 殷婉瑩，「改造社會的訴求與實踐道路的分化——五四前後北大平民教育講演團活動考察」，『雲夢學刊』37(5)，2016
- 李傑泉，「『新潮』雜誌綜論」，『近代史研究』1，1988
- 李明山，「五四時期關於雜誌編輯的一場論爭——『東方雜誌』對『新潮』雜誌羅家倫批評的回應」，『山西師大學報(社會科學版)』2，2003
- 任璐，「新潮社社會倫理觀研究」，河北師範大學，2009
- 張德旺，「論五四運動中的新潮社」，『求是學刊』4，1986
- 張錫勤，「略論中國近代資產階級的道德革命」，『哲學研究』12，1983
- ，「論“五四”新文化運動所提倡的新道德」，『哲學研究』8，2002
- ，「論中國近代“道德革命”中的理性精神」，『道德與文明』1，2010
- 張用蓬，「魯迅與新潮社」，『魯迅研究月刊』3，2001
- ，「周作人與新潮社」，『泰山學院學報』1，2009

- 張鴻聲·章煒，「關於雜誌編輯理念的論爭——以『新潮』和『東方雜誌』為例」，『中國出版』8，2011
- 齊成民，「論新潮社的白話文學觀」，『山東師大學報(社會科學版)』2，1999
- 朱壽桐，「新潮社與中國現代文學社團的雛形」，『東南大學學報(哲學社會科學版)』4，2004
- 陳樹萍，「新潮社：五四青年知識分子掌握現代傳媒的嘗試」，『山西師大學報(社會科學版)』6，2007
- 蔡秋彥，「『新潮』與新文化運動」，汕頭大學，2007
- ，「『新潮』的曆史、內容及編輯思想」，『汕頭大學學報(人文社會科學版)』5，2008
- ，「『新潮』的翻譯文學」，『汕頭大學學報(人文社會科學版)』6，2009
- ，「『新潮』的科學觀」，『汕頭大學學報(人文社會科學版)』5，2012
- ，「『新潮』的文化廣告」，『聊城大學學報(社會科學版)社會科學版』6，2012
- 黃勇生，「『新潮』研究」，廣西師範大學，2008
- ，「論『新潮』的辦刊原則」，『北京理工大學學報(社會科學版)』4，2009
- ，「待開墾的處女地——『新潮』小說研究」，『社會科學論壇』3，2010
- ，「早期白話詩的代表——『新潮』詩歌綜論」，『名作欣賞』14，2014
- ，「雛形時期的現代散文——『新潮』散文創作綜論」，『名作欣賞』32，2014
- ，「『新潮』對新文化的獨到理解和追求——兼論『新潮』同人與『新青年』師輩的區別」，『文史博覽(理論)』10，2014
- 黃肖嘉·劉佳，「異中求同：重看『東方雜誌』與『新潮』的辦刊理念論爭」，『河北大學學報(哲學社會科學版)』4，2015
- 胡少山，「新潮社的曆史貢獻及意義」，『滄桑』2，2008

胡廣海・謝玉坤, 「論『新潮』雑誌」, 『蒲峪學刊』4, 1997

(3) 일문

川崎高志, 「中國の新文化運動における學生誌『新潮』の役割について」, 『創大
アジア研究』15, 1994

