

瞿秋白의 동방문화관 탐색*

- 1920년대 초반 논술을 중심으로

이 현 복**

<목 차>

1. 서론
2. 동방문화에 대한 이중적 태도 - 부정과 광복
3. 동방문화와 비판의 의미
4. 취추바이의 동방문화와 문화주체로서의 농민
5. 결론

1. 서론

1차 세계대전과 5.4운동을 경과한 후, 중국의 근대 개혁운동에는 다음과 같은 세 가지 경향이 정립하고 있었다. 첫째는 천두슈(陳獨秀), 후스(胡適) 등 서구의 과학과 민주를 기치로 내걸고 낙후된 중국을 서구적 근대사회로 바꾸려고 했던 전반서화(全盤西化), 곧 서구화 경향이다. 둘째는 량치차오(梁啟超), 량수밍(梁漱溟), 장스자오(章士釗), 장권마이(張君勱) 등, 중서문화논쟁, 과학과 현학논쟁을 통해 서구근대문명의 한계를 비판하고 유가적 윤리와 도덕을 통해 이를 극복하려고 한 동방문화파이며, 마지막으로 서구 자본주의와 중국 전통 사회를 마르크스주의를 통해 비판하면서 소비에트러시아를 모범으로 삼아 중국에 사회주의 국가를 수립하려고 했던 사회주의적 경향이다.

* 2018년도 강원대학교 대학회계 학술연구조성비로 연구하였음(520180057).

** 강원대학교 인문대학 인문학부 중어중문학전공 조교수(scentoftree@kangwon.ac.kr)

러시아어 전수관의 학생대표로서 5.4운동에 참여했던 취추바이(瞿秋白)는 실존적 위기와 정신적 방황을 겪으며 출로를 모색하기 위해 소비에트러시아로 떠났다. 그리고 여행을 마치고 중국으로 돌아온 후에는 확고한 사회주의자로서 중국을 개혁하기 위한 실천 활동을 전개했다. 그는 사회주의적 경향에 속한 이로서, 다른 두 경향과 논쟁하면서 자신의 사회주의 이론을 다듬고 실천을 구체화했다. 특히 그는 처음으로 두 번째 경향에 속한 이들을 “동방문화파”라 지칭하고¹⁾, 1920년대 초반 <동방문화와 세계혁명(東方文化與世界革命)>, <현대문명의 문제와 사회주의(現代文明的問題與社會主義)>, <자유세계와 필연세계(自由世界與必然世界)>, <저팔계-동서문화와 량수밍 그리고 우즈후이(豬八戒-東西文化與梁漱溟及吳稚暉)>, <채찍소리(鞭聲)> 등을 통해 옛 체제와 윤리를 부활시키려는 동방문화파를 비판하였다.

<동방문화와 세계혁명>에서 취추바이는 종법사회의 문화가 중국의 역사적 단계와 일치하지 않고 붕괴 상태에 처했음에도 동방문화파들이 이를 지키려고 한다고 비판하였다. 그는 “문화는 인류의 모든 ‘하는 바’로서, 첫째는 생산력의 상태, 둘째는 이러한 상태에 근거하여 경제관계를 만드는 것, 셋째는 이 경제관계에 따라 형성한 사회정치조직, 넷째는 이 경제 및 사회정치조직에 의거하여 결정된 사회심리, 이러한 사회심리를 반영하는 갖가지 사상체계이다”²⁾라 말했다. 여기에는 물질적 토대인 생산력과 생산관계가 문화를 결정한다는 생각이 깔려 있다. 이러한 관점에서 보면, 농업경제에서 자본주의적 산업경제로 전환을 시작한 중국에서 동방문화파들이 지키려고 했던 종법사회의 문화가 붕괴하는 것은 필연이었다. 또한 그는 “동서문화의 차이는 발전 동력의 차이가 아니라 시간의 차이일 뿐이다. 인류 사회의 발전은 자연 조건의 제한으로 생산력 발전의 속도가 다르기 때문에 각 경제적 단계를 경과하는 과정은 일치하지

1) 陳崧, 《五四前後東西文化問題論戰文選》(北京: 中國社會科學出版社, 1985), 羅宗宇, <論瞿秋白對“東方文化派”的批判>, 《湖南第一師範學報》 第3卷第4期, (2003.12) p.21에서 재인용

2) 瞿秋白, <東方文化與世界革命>, 《瞿秋白文集·政治理論編》 第2卷(北京: 人民出版社, 2013), p.20.

만, 상호 비교해 보면 각 국과 각 민족의 문화는 같은 시대라 하더라도 발전 단계의 시간적 선후 차이를 보이게 된다³⁾라고 했다. 동서문화의 차이가 발전의 동력이 아닌 시간에 있다는 말은 서구, 인도, 중국이 본래 각각 다른 문화를 가지고 있다는 량수밍의 주장⁴⁾을 부정한 것이었으니, 문화는 사회경제적 변화를 따라 변화하게 된다는 것을 강조한 것이었다. 이러한 관점에서 그는 봉건 종법문화와 자본주의과학문화를 넘어서 “사회주의적 예술문명⁵⁾을 건설하는 것을 중국이 나아가야 할 길로 보았다. 즉, 정신문명의 중국과 물질문명의 서구를 넘어서 제3의 길로 예술문명을 제시하고, 동서의 지역과 인종을 초월하는 “전 인류의 문화⁶⁾”로서 사회의 역사적 단계에 상응하는 새로운 문화를 만들어야 한다고 주장했던 것이다.

이러한 취추바이의 동방문화와 비판에 대한 중국의 기존 연구는 취추바이가 유물사관을 바탕으로 중국의 역사발전 단계에 따라 봉건문화를 부정하고 새로운 무산계급의 문화를 건설하려고 했다는 관점에서 벗어나지 않는다. 취추바이는 중서문화논쟁에 있어 과학적 방법론을 제창하고 중서문화문제 연구를 유물사관의 토대 위에서 수립했다⁷⁾라고 평가하는 한편, 그가 유물사관을 운용하여 중국사회발전을 가로막는 봉건 종법 문화를 비판하고 무산계급의 입장에서 새로운 중국의 문화를 수립하려고 했으며, 전체 인류문화의 발전이라는 측면에서 문화발전의 법칙(公律)을 탐색하고 이를 중국에 끌어들여 신문화를 건설하려 하였다고 이해한다. 또한 이러한 논리를 토대로, 취추바이의 동방문화

3) 앞의 글, p.14.

4) 梁漱溟은 문화의 三路向說을 제기했다. 본래의 노향은 욕구를 충족시키기 위해 분투하는 태도로 문제를 부딪치면 진전하고 착수하려 한다. 두 번째 노향은 문제에 부딪치면 생각을 바꿔 자신의 처지에서 자기만족을 취하는 태도이다. 세 번째 노향은 문제에 부딪치면 문제나 욕구를 근본적으로 취소하려 하는 태도이다. 梁漱溟은 이를 각각 서양, 중국, 인도의 문화적 차이, 즉 생활의 문제를 해결하는 방법의 차이라 말했다. 梁漱溟, 강중기 역, 《동서 문화와 철학》(서울: 숲, 2005) p.104 참조.

5) 瞿秋白, <現代文明的問題與社會主義>, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京: 人民出版社, 2013), p.279.

6) 瞿秋白, <東方文化與世界革命>, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京: 人民出版社, 2013), p.23.

7) 楊建生, <瞿秋白的中西文化觀與當代文化建設>, 《江南論壇》2004年第2期, (無錫: 無錫市哲學社會科學聯合會, 2004), p.55.

과와 서구화에 대한 비판의 의의를 중국민족과 인류 보편의 해방을 막는 봉건과 제국주의(자본주의)에 대한 투쟁, 그리고 신문화의 건설이라는 문화혁명의 길로의 수렴에서 찾아진다고⁸⁾ 본다. 즉, 마르크스주의의 변증법적 유물론과 사적유물론을 바탕으로 자본주의적 서구를 비판함과 동시에 역사적으로 낙후한 중국 전통 윤리와 도덕으로의 회귀를 반대하고, 민족혁명으로 세계혁명을, 민족해방으로 인류해방을 이루기 위한 중국의 신문화가 곧 인류 보편의 문화를 창도하는 일임을 보여준다는 점에서 그의 동방문화파 비판의 의미를 찾을 수 있다는 것이다.

그런데, 이러한 ‘동방문화파’에 관한 연구들은 앞에서 언급한 취추바이의 관련문건에 한정되어 있기에, 취추바이의 중국문화 혹은 동방문화에 대한 태도를 ‘부정’과 ‘저항’으로만 설명하는 경향이 있다. 하지만 전 인류 문화의 새로운 길을 옹호으로써 족히 4천여 년 문물로 찬란한 중국문화를 광복시킬 수 있을 것이라⁹⁾는 취추바이의 언급에서 볼 수 있듯이, 그는 봉건적인 중국 문화를 비판하고 이와는 다른 문화를 창출할 것을 주장하면서도, 동방문화를 전면적으로 부정하지 않고 그것이 전 인류적 신문화에 영향을 미칠 것이라 확신하고 있었다. 중국의 기존 연구에서는 ‘무산계급’, ‘봉건문화’ 등의 추상적인 개념들이 선연적으로 제시될 뿐, 그것이 무엇인지, 중국혁명에 있어 전통문화의 역할이 존재하는지, 역할을 한다면 어떠한 역할을 하는지 등등은 구체적으로 제시되지 않았다. 위위화(余玉花)는 <취추바이의 윤리사상 탐색(瞿秋白倫理思想探微)>에서 윤리와 도덕을 반대하는 데 그치지 않고 진정한 도덕을 제기했다는 것으로 취추바이가 제기한 “인의도덕의 진정한 평민화”의 의미를 설명하기도 했다. 그러나 평민의 도덕적 요구에 응하는 것을 ‘인의도덕의 평민화’로 말하면서도, 평민의 도덕적 요구가 구체적으로 무엇인지는 언급하지 않고 있다. 또한 그는 “신계급의 도덕은 결코 구사회에 절대적으로 상반되는 것이 아니며, 같은 수단에 목적만 근본적으로 다를 뿐”¹⁰⁾이라고 말함으로써 인의도덕의 주체를

8) 張麗, 《瞿秋白文化思想研究》 陝西師範大學博士學位論文, (2016), pp.63-78참조.

9) 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.213.

구분하는 것 같지만, 그것을 활용하는 목적에서 차이가 있을 뿐, 이 경우에도 인의도덕을 보편적이고 절대적인 것으로 보는 관점은 여전하다.

문화는 주체의 삶의 태도와 방법이라고 할 수 있다. 그래서 중국 전통의 윤리, 서구의 과학, 그리고 광복되어야 할 중국문화 각각에는 현상으로서의 방법 및 태도와 함께 이를 실천하고 구현하는 주체의 문제가 공존한다. 그러나 앞선 연구들은 문화의 특징이나 현상, 그 근원으로서 사회적 배경만을 언급할 뿐, 주체와의 연관성은 보이지 않는다. 결국 문화가 곧 주체의 삶의 태도와 방법이라는 의미에서 본다면, 이것은 사회의 변화와 그 요구에 대응하는 새로운 주체의 수립과 그들의 태도와 방법의 변화에 대한 요구로서 살펴보아야 한다. '동방'을 새로운 문화의 창조와 연결시킨다면, 우리는 '동방'의 '무엇(내용)'과 함께 '누구'의 '동방(주체)'인지를 함께 고민해야 한다. 연구자는 취추바이의 '동방문화파'에 대한 반응이 어찌면 이 '무엇'과 '누구'에 대한 대응일 수 있다는 점에 착안하고자 한다.

본고는 동방문화파에 대한 비판이 동방문화의 부정에만 머물지 않았으며, 그가 건설하려고 했던 신문화에 동방문화로 지칭되는 중국적 특수성을 토대로 주체의 새로운 태도와 방법에 대한 모색이 내재할 것이라는 문제의식에서 출발한다. 이를 알아보기 위해서는 동방문화파에 대한 취추바이의 비판적인 입장을 넘어서서 동방문화 그 자체에 대한 연속적인 고민의 양상을 살펴볼 필요가 있다고 생각한다. 5.4운동과 소비에트러시아로의 여행과 관련된 그의 기록 속에는 기존의 문화에 대한 비판과 새로운 문화 창조의 의지가 이미 표명되어 있었다. 그는 소비에트러시아에서 중국과 세계의 현실을 자신의 시각으로 관찰하고 경험하면서 중국혁명과 세계혁명의 의미를 정립했다. 소비에트러시아의 여정에서부터 귀국 후의 동방문화와 관련된 취추바이의 글을 통해 동방문화, 중국문화에 대한 그의 이해 및 새롭게 창출하려는 문화와의 연관성 그리고 그것이 갖는 의미를 살펴보려고 한다.

www.kci.go.kr

2. 동방문화에 대한 이중적 태도 - 부정과 광복

학술에 있어서 이십여 년 간 구미문화와 접촉한 결과 과학은 일찍부터 국립학교의 교과서로 편입되었으나 지금에 이르러서야 진지하게 “사이 선생(賽先生, 천두슈 선생이 과학을 Mr. Science라 불렀다)”을 이 고루한 동방의 국가로 모셔 오려 하고 있다. 동시에 “중국의 인도문화”가 재생했는데, 톨스토이 등이 동방문화와 관계된 여러 설들을 널리 알리고 세계대전 후의 구미 사상의 파산을 동방에 호소함으로써 중국인들의 자만을 자극하였다. 이리하여 “서구문화와 동방문화”는 생각지도 않게 중국의 신사조 가운데의 문제가 되었다. 그래서 이러한 두 가지 모순되는 경향은 각각 불명료한 위치에 자리해서 서로 공격하거나 타협했으며 정치사조든 경제사조든 혹은 학술사조든 명확한 의미에 대한 파악 없이 그저 신문, 잡지 총서 등의 광고 운동으로 전개되어—그러나 한 발씩 전진한다는 것은 부정할 수는 없다—사상적 문란과 동요는 안정되지 못하고 거리끼는 것 없이 제 말만을 해대고 있다.

나와 여러 동지들 역시 당시에 이러한 광란의 파도에 휩쓸려 표류하고 있었다.¹¹⁾

그러나 중국의 1920년대 청년들은 사회사상사적으로 ‘병목기’를 지나고 있었다. 청초에 송학에 대한 반동이나 한학의 금문경과와 고문경과, 불학과 등은 광서(光緒) 말년, 즉 20세기 초에 량치차오(梁啓超), 류스페이(劉師培), 장병린(章炳麟)이 나타난 후에 갑자기 그 명맥이 끊어지고 말았다. 그 때부터 서구와 일본의 신학설이 ‘어지럽게’ 밀려들어왔다. 동서 문화의 차이는 너무나 명백해서 갑자기 서로를 받아들이기는 어려웠고 피상적인 이야기들만이 대부분을 차지했다. 중국에서 이 세대의 청년들이 사회 사상적으로 어떤 혼란을 받았다는 것은 가히 짐작할 수 있다. ‘한학고증법’이나 ‘인도논리학(印度因明學)’을 알지 못할뿐더러, 새로운 서구의 과학적 방법에 대한 이해도 깊지 않다. 이와 동시에 경제가 발전하여 자산계급이 나타나면서 자연히 자유주의자들의 인민 자치의 사상이 등장했다가 실속 없이 지나가 버렸다. 그들은 분명 ‘해야 한다’는 것을 알지만, 그러나 ‘해야 한다’고 알기만 할 뿐이다……자유를 이루려면, 평등을 이루려면……‘어떻게 해야 하는가?’, ‘그것은 무엇인가?’ 장명린(蔣夢麟)은 “의문 부호가 온 세상을 떠다

11) 瞿秋白, 《餓鄉紀程》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.30.

니고 있다”라고 했는데, 사실 의문 부호가 떠다니기만 하기 때문에 어떻게 질문을 던지고, 어떻게 그 부호를 써야 하는지를 모른다. 하물며 답안을 어찌 찾을 수 있겠는가!

다시 그 원인을 정리해 보자. 중국은 역사적으로 사회라는 것이 없었기 때문에, 근대적인 사회과학이 발달할 수 없었다. 중국은 사회 현상에 대해 줄곧 무관심했다. 지금 갑자기 중국에 ‘사회문제’를 해결하라 한다면, 중국은 경험도 없고 습관도 되어 있지 않기에, 단박에 혼란에 빠지고 말 것이다. 과학적 방법을 알지도 못하고 그저 열정적인 주관적 원망만을 갖고 있었기에, 질문을 만들어 사회문제를 언급하는 사람을 사회현상의 앞에 두지도 못하니, 정말로 그의 눈은 온통 어지러울 뿐이다. 그래서 대다수 소위 ‘균중적’인 청년의 사상은 갑자기 ‘공자가 소정묘(少正卯)를 주살하다’의 소용돌이에 갇혀 나오지 못하거나 아니면 ‘서양의 아리스토텔레스의 논리의 감옥에 빠져 나오지 못하고 있다.’¹²⁾

취추바이는 이처럼 일찍부터 1차 세계대전과 5.4신문화운동으로 이어지는 시기에 중국의 사상적 혼란을 과학과 민주와 같은 서구적 정신과 문화를 따라가려는 서구화의 경향과 1차 세계대전 이후 다시금 주목받게 된 중국과 인도의 동방문화의 충돌로 설명했다. 그리고 이러한 서구와 동방의 문화적 갈등이 5.4신문화운동에 나타나던 신사고의 중요한 문제가 되었음을 지적했다. 그런데 문제는 두 사상적 경향의 대립이라는 현상에 있지만은 않았다. 서구와 동방의 사상과 문화는 당대 중국의 현실의 문제를 해결하려는 방법으로 제시되었음에도, 현실 문제에 관련된 해결책으로 기능하지 못하면서 문제가 되고 있었다.

1차 세계대전을 즈음하여 중국에서 일시적 호황 속에서 공업에 바탕을 둔 산업발전이 이루어졌고, 이로 인해 상하이와 같은 지역에 한정되었지만 자본주의 발전에 어느 정도 진척이 이루어졌다. 생산력의 발전은 중국 인민과 사회의 물질적 요구를 어느 정도 해결해 주었다. 그러나 중국의 경제적 현실은 그러한 욕망을 충분히 만족시킬 만큼의 발전을 이루지 못했었다. 한편 산업의 발전을 통해 근대적 사회가 형성되기 시작하면서, 중국 사회에 이제까지와는 다른 근대적 계급이 형성되고 있었다. 복잡하고 다양해진 계급들은 저마다의

12) 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.246.

경제적 이해를 두고 충돌했다. 그런데 취추바이는 이러한 사회문제의 해결이라는 측면에서 5.4 운동에 열정적으로 참여했던, 취추바이 자신을 포함한 청년들이 전통 사상도 잘 알지 못하고 서구의 과학적 방법에 대한 이해도 깊지 않다고 인식하고 있었다. 자산계급의 민주사상을 들여왔지만, 그 이해도 천박한 수준이었고, 사람들(평민)은 그것을 실천하기에는 아직 준비가 부족했다. 신해혁명의 발발과 실패는 이를 가장 잘 보여주었다. 이러한 상황 속에서 대다수 소위 '대중적'인 청년들은 중국의 과거의 윤리와 도덕에 의한 판단이나, 서구의 고전적 논리를 통한 문제의 해결에 나설 뿐 새로운 문화의 가능성에 대한 탐색으로 나아가지 못하고 있었다. 그것이 현실의 문제를 심화시키고 있었다고 취추바이는 생각했다.

취추바이는 서구의 사회를 경험해 보지 않은 중국에서 점증하는 사회적 문제를 해결하는 데 있어 다시 전통으로 돌아가는 것이 해결책은 아니라고 보았다. 대신 그는 전통적 '사(私)'의 윤리도 아니고 자본주의적 개인주의도 아닌 새로운 문화를 구축할 것을 제시했다. 취추바이는 그 대안을 오로지 마르크스주의 혹은 사회주의로만 구축하려 하지는 않았다. 그는 '개성'인 '민족성'을 가진 중국민족과 그 문화의 일부분으로서 자신을 인지하고 있었고, 그로부터 새로운 문화의 건설이라는 문제를 사고했다.

동방의 오랜 문화국의 어린 아이는 서구의 신구문화, 희랍의 문화, 헤브루의 문화를 향해 나아가 이제 막 격렬한 싸움이 전개되는 전장으로 뛰어들려고 한다.¹³⁾

동방고국(東方古國)의 어린아이는 이 러시아 문화와 서구 문화의 중심에서 제3의 문화로 자리하게 되어 절로 제2의 반영도 제2의 메아리도 되지 못했다.¹⁴⁾

이처럼, 나의 사명은 명료하게 드러난다. “나는 장차 무엇이 되려는가?” 나는

13) 瞿秋白, 《餓鄉紀程》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.84.

14) 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.113.

“내”가 인류 신문화의 배아가 되길 바란다. 신문화의 기초는 본래 역사적으로는 대처해 왔으나 지금 시대의 초입에 이르러 상부하는 두 문화, 즉 동방과 서방을 연결시키는 것이어야 한다. 현 시기 두 문화는 모두 과거 시대의 위험한 병증을 대표하고 있다. 하나는 자산계급의 거간꾼 주의이고 다른 하나는 “동방식”의 정체이다.

“나”는 구시대의 효순(孝順)한 이가 아니라 “신시대”의 생기발랄한 어린아이다.

나는 물론 아주 자그마한, 별 대단하지도 않은 소졸이 될 수 있을 뿐이다. 그러나 그 내내 나는 적극적인 분투자가 되어야 한다.

나는 소졸에서 비롯하여 세계적 문화 운동의 전위에 들어가고자 한다. 그것은 장차 전 인류 문화의 새로운 길을 개척하는 것이고 또한 이것은 바로 4천여 년간 찬란하게 꽃피웠던 중국 문화의 광복을 가져오는 것이기도 하다.¹⁵⁾

위의 인용은 취추바이의 《러시아 여행기(鐵鄉紀程)》와 《적도심사(赤都心史)》에 나오는 구절로 자기 존재에 대한 이해에서 문화에 대한 이해로 확장되는 인식의 과정을 보여준다. 이들 글에서 취추바이는 자기 자신을 몰락하는 신사계급으로 인식했다. 이 몰락하는 신사계급은 구 동방문화의 대변인이다. 구 동방의 문화는 전제군주체제를 지탱하는 유가적 윤리와 도덕이었고, 체제의 붕괴와 함께 신사계급이 사라질 운명에 처했듯이 사라져야 할 것이었다. 그렇다면 그는 동방문화를 이렇게 사라져 버려야 할 것이라 전면적으로 부정했던 것인가? 인용문에서 눈에 띄는 것은 ‘동방의 오랜 문화국의 어린아이’라는 모순된 의미를 가진 듯한 표현이다.

그는 자신을 동방 오랜 문화국의 어린아이임을 거듭해서 밝히고 있다. ‘오랜’이라는 말은 ‘낡은’이라는 것과 같기에 그 자체로는 부정적이라고 할 수 있다. 그러나 아직은 지식도 없고, 방법적으로 성숙하지도 못했지만, 앞으로의 성장과 발전이 기대되는 ‘어린아이’는 신문화 창조의 주체이기도 하다. 이 생기발랄한 아이는 나아가 새로운 시대를 준비하고 열려는 주체라고도 할 수 있다. 그런데 이 아이에게는 동방이라는 뿌리가 있다. 취추바이는 동방의 아이라는 스스로에 대한 각성 속에서 아직 봉건의 유습이 남아 있는 중국을 떠나 새로운

15) 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.213.

붉은 빛¹⁶⁾의 세계로 나아갔다. 그 붉은 빛의 고장 러시아(餓鄉)는 서구의 고전적 전통과 투쟁을 벌이려고 하는 전장이기도 했다. 이 같은 표현은 이미 자신이 떠난 5.4 시기 중국에서 익히 보았듯이 동방과 서방을 단순히 연결시키는 데 머무르지 않고 제3의 길, 그것이 제1과 제2에 대칭되는 단순한 의미에서 시작되었다 하더라도 새로운 길을 열고자 했음을 보여준다.

취추바이에게 극복의 대상이었던 동방과 서방의 문화는 모두 과거의 병증을 대표하는 것이었다. 취추바이는 서방의 문화를 곧 자본주의의 자산계급의 문화로 보았으며, 이를 거간꾼 주의(市儉主義)라 명명했다. 거간꾼은 거래의 중개인으로서 실물의 생산을 통해서 물질적 이익을 취하는 이가 아니라 상품이나 자본의 거래를 중계하여 그 시세의 차이로 돈을 버는 이들이었다. 소비에트러시아에서 신경제정책의 시행으로 늘어난 신 자산계급은 일부는 공장을 운영하는 이들이기도 했지만, 상당수는 상인으로서 중개인의 역할에 머물렀다. 당시 그가 중국에서 만날 수 있었던 자산계급도 대부분 매판으로서 서구 제국주의 대리인일 뿐이었다. 그들은 자신들의 경제적 이익을 위해 다수의 사람들을 기망하는 이들이었다. 그들의 관심은 오로지 개인의 경제적 이익과 이를 이룰 수 있는 경제상의 자유에 있었다. 취추바이는 이러한 거간꾼 문화가 점증하는 물질적 욕망에 굴복하도록 만들고, 그것에서 야기되는 사회문제를 해결하지 못한다는 것을 소비에트러시아를 관찰하는 가운데 확인할 수 있었다.¹⁷⁾

16) 장엄하고 찬란하며 선연한, 이제껏 보지 못했던 햇빛이 뜻하지 않게 모습을 보였고, 그 “그림자”는 그를 따라 나를 이끌고 있다. 한 줄기 광명! 한 줄기 광명, 피와 같은 붉음이, 여기에서 한 줄기로 온 세계를 비춘다. 온 세계에 흩뿌려진 붉은 꽃은 진장의 피로 세상을 물들이고, 저녁노을 같은, 아침 안개 같은 紅光으로 세상을 산뜻하게 만들고 있다. 瞿秋白, 《餓鄉紀程》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.4.

17) 취추바이는 소비에트러시아에서 신경제정책으로 다시 나타난 신 자산계급의 이런 행태를 직접 목도하고 《적도심사》에 기록한다. “모스크바의 신 자산계급은 화려한 카페와 호텔을 열고 있었지만, 모금단이 가자 고작 수만 루블만을 내었을 뿐이었다. “이익”……“이익” 마비된 신경, 눈먼 양심……이는 브로커주의의 징표였다.” 이는 소비에트러시아에서 기아 발생으로 인해 모금이 벌어졌을 때의 상황이었다. 신 자산계급의 문제는 이러한 것만 아니었다. 그가 가장 부정적으로 생각했던 것은 사회에 불량한 문화적 풍조를 만들어 냈다. 관료들과 결탁하고 情婦를 두었으며, 경마와 같은 도박에 탐닉했다. 전시공산주의를 경과해 신경제정책을 통해 경제발전을 추진하고 있던 소비에트러시아에서 신자산계급은 일정한 역할을 한 것이 사실이었지만, 개인의 경제적 이익을 중시하고, 사치와 도박 등

만면 동방문화파는 중국 고유의 윤리와 도덕을 통해 사람들의 물질적 욕망을 제어할 것을 주문했다. 취추바이는 이것 역시 비현실적이고 불가능한 것으로 인식하고 있었다. 취추바이가 보기에 동방문화파는 구시대의 효순한 이들이었다. 이 구시대의 효순한 이는 구시대 윤리와 도덕의 구현자로서 시대의 변화에 무능한 이들이었다. 동방문화파는 과거의 윤리와 도덕을 가지고 사람들에게 욕망을 절제하고 조절하라고 요구하지만, 아편전쟁 이후 지속된 서구지향적 근대 개혁 속에서 사회체제는 이미 일정 정도 변화했고, 인간 개인의 욕망은 더 이상 윤리적, 도덕적 강제로 통제될 수 없었다. 인간이 욕망을 실현하는 것은 자연스럽고 당연한 것으로 인식되고 있었다. 금욕과 절욕을 강조하는 구시대의 윤리와 도덕으로는 더 이상 이렇게 변화된 시대의 문제를 해결할 수 없었다.

‘거간꾼’은 자산계급을 지칭하는 것이며 구시대의 효순한 이와 도덕의 구현자들은 신사와 구 지식인 등 구세력을 지칭하는 것이었다. 이러한 각각의 문화에 대한 비판은 결국 새로운 주체에 대한 요구로 연결된다. 두 문화에 대한 비판을 전제로, 그 자신은 현재의 문제를 해결하고 새로운 시대를 열어갈 새로운 문화의 소졸로 자신을 낮추면서도, 자신이 새로운 문화를 위해 분투하는 자가 되어야 하고 전위가 되어야 한다고 말했다. 이 분투하는 자이자 전위는 강력한 의지를 가지고 새로운 세계, 새로운 사회를 창출할 이들이었다. 어린아이에서 소졸로, 그리고 분투하는 자이자 전위로의 변화는 취추바이 자신이 새로운 주체로의 변화를 이야기하는 것이다. 이러한 주체의 변화의 핵심적인 공간은 새로운 문화의 구축이었다. 즉 주체의 변화와 문화의 변화는 함께 가는 것이었다. 이 주체는 바로 객관적인 시대의 변화에 맞춰 그에 상응하는 새로운 문화를 건설하는 이였다.

시대의 변화, 역사적 단계에 따라 문화는 변화한다는 사적 유물론의 관점에서 본다면, 거간꾼 문화와 동방문화는 각각의 토대인 자본주의와 봉건제의 물

불량한 문화는 새로운 문화로는 받아들일 수 없는 것이었다. 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.171.

락에 따라 시대의 뒤로 퇴장되어야 하는 것이었고, 분투하는 자이자 전위의 새로운 문화가 될 수 없었다. 서방과 동방의 문화를 극복하여 제3의 길을 추구하려는 생각에서 본다면, 그가 이야기한 동방문화는 곧 전통적 윤리의 낡은 문화라고 규정되어야 할 것이다. 그러나 그는 계속해서 동방문화의 어린이로 자신을 지칭하고 있고, 중국의 문화, 즉 동방문화를 광복되어야 할 것으로 지칭했다. 동방문화는 비판받고 폐기되어야 할 것이면서도 무엇인가에 구속된 것으로서, 신문화의 창조 속에서 다시금 빛을 보아야 하는 것이기도 했다. 그럴 수 있는 까닭은 당대의 문제를 해결하는 데 있어 유용하기 때문일 것이다. 또 한편으로는 새로운 문화의 건설을 돕거나 혹은 새로운 문화 자체가 될 수도 있을 것이기 때문이다. 또한, 그것은 중국만이 아닌 인류 보편의 해방을 위해서도 기여해야 하는 것이어야 했다. 그렇다면 취추바이가 계속해서 언급한, 광복되어야 할 동방문화라는 것은 무엇인가? 그것은 먼저 동방문화파의 주장과의 대비 속에서 살펴볼 수 있다.

3. 동방문화파 비판의 의미

취추바이의 동방문화관이 동방문화파와의 논쟁 및 자신의 역사적 실천의 경험을 통해서 형성되었음은 분명한 사실이다. 동방문화파는 5.4를 전후하여 전개된 동서문화논쟁, 과학과 현학 논쟁, 신유학운동을 망라한 개념이라고 할 수 있다. 기본적으로 이들은 중국과 서구를 대척점에 놓고 서구 지향의 근대운동에 대한 대안으로서 중국 전통을 제시하고 있다. 그런데 근대 개혁 운동의 과정에서 비판의 대상이자 폐기의 대상이었던 전통 윤리와 도덕, 그 정신문명이 다시 제기될 수 있던 것은 아이러니하게도 옛것의 몰락을 야기했던 ‘현실’의 변화 때문이었다. 중국의 왕조 체제는 소농경영의 농업경제체제를 바탕으로 오랜 시간 변화 없이 안정을 유지했다. 이 체제와 정신적·문화적으로 결합되

어 있던 유가의 윤리와 도덕은 안정적 체제의 붕괴로 위기를 맞았지만, 오히려 변화하는 현실로 인해 다시금 생존의 기회를 잡을 수 있었다.

굳건하고 영원한 승리를 구가할 것 같았던 서구의 근대는 1차 세계대전이라는 파국으로 귀결되었다. 무엇보다 그 파괴가 다른 누구에 의한 것이 아닌 서구의 물질문명과 자본주의 체제, 그리고 근대 국가가 갖고 있던 취약성에서 비롯되었기에 내외적으로 서구 문명 전반에 대한 반성이 일어나는 것은 당연했다. 그리고 한편으로 이것은 중국과 인도로 대표되는 동방에 대한 관심으로 전환되었다. 그들은 동방의 정신, 윤리와 도덕에 관심을 두었으며 이에 고무 받은 보수주의자들은 다시금 중국적 전통의 부활을 이끌었다.

동방문화파는 기본적으로 서구와 중국을 두 문명으로 구분 짓고 문명의 충돌로 이를 해석하려고 했다. 그들이 목도한 세계는 과학을 바탕으로 물질을 생산함으로써 인간의 욕망을 해결하려는 세계였다. 서구는 자연에 도전하고 이를 이용하여 물질적 부를 만들어 냈지만, 인간의 욕망은 완전히 해소될 수 없었다. 사람들은 이를 실현할 수 있는 물질을 얻기 위해, 또 그것을 통해 욕망을 해결하기 위해, 윤리적 타락으로 빠져 들어갔다. 그 극단의 결과는 대규모 살육전으로 전개된 세계대전이었다.

이를 동방문화파들이 어떻게 바라보았는지는 장권마이의 다음과 같은 언급에서 확인할 수 있다. “한 나라가 공업에만 편중되어 발전한다면 제대로 된 인생관이 정립될 수 있을까? 유럽 사람들과 비교해보면 이에 대해 의문을 갖지 않을 수 없다. 세계대전이 끝나고 물질문명에 대한 이삼백 년간의 득실을 따져 봤을 때, 물질 지향주의를 혐오하는 사람들이 많아진 것을 알 수 있다. 이것이 바로 오늘 우리가 정신과 물질의 경중에 주목할 수밖에 없는 이유이다.”¹⁸⁾ 일국이 산업(공업) 중심의 자본주의적 경제발전에 치우친다면 국가와 사회는 물질에 편중되고 그의 노예가 될 수밖에 없을 것이고, 이는 인간 정신의 타락을 가져온다. 그가 말한 제대로 된 인생관은 인간을 타락시키는 물질 숭배가 아니라, 물질적 욕망을 버리고 절제하며, 정신적 가치를 추구하는 인생관이었다.

18) 張君勱, 한성구 역, <인생관>, 《과학과 인생관》(부산: 산지니, 2016), p.63.

그래서 장권마이는 인간의 문제를 해결하지 못하는 물질적인 것 자체와 그에 대한 욕망을 부정하고, 대신 인간의 정신을 고양할 것을 요구했던 것이다.

그런데 인간 욕망의 문제와 그로 인한 파괴는 개인적인 문제가 아니었다. 자본주의적 생산력의 증가에 따른 물질적 부의 증가는 경제체제의 구조적 문제로 인해 소수에게만 집중되어, 다수 인민대중의 욕망은 해결되지 못했다. 그리고 이러한 자본주의 체제는 국가와 결합되어 있었다. 근대국가의 국가적 목표가 부국강병이었는데, 이는 자산계급을 포함한 소수의 지배계급의 욕망을 국가의 이름 아래 포함시킨 것일 뿐이었다. 그리고 국가와 지배계급은 획득한 부를 유지하고 더 늘리기 위해 다른 국가와 민족에 대한 군사적 공격으로 나아갔다. 이처럼 세계대전으로 귀결된 비극적 상황을 목도했던 동방문화파는 비극의 원인을 자본주의체제와 근대 국가로 규정하고 부정했다.

이들과 달리, 취추바이를 포함한 중국의 마르크스주의자들은 당시 자본주의적 경제 발전과 그에 상응하는 국민국가의 건설이라는 정치적 혁명은 긍정하였다. 그러나 마르크스주의는 자본주의 체제뿐만 아니라, 인간의 진정한 자유의 실현이라는 도덕적 측면에 있어서도 자본주의를 반대했다. 구체적 내용에서 차이가 있지만, 윤리와 도덕의 측면에서 자본주의를 반대했다는 점에서 그들의 주장은 동방문화파를 중심으로 하는 문화보수주의자들과 동일하다고 할 수 있다. 하지만 그들이 각각 주장한 도덕의 내용은 분명히 달랐다.

문화보수주의자들은 역사 발전의 필연성을 인정하지 않았다. 장권마이는 “물질은 고정되고 정체(停滯)되어 있기 때문에 법칙을 찾을 수 있다”¹⁹⁾라고 말했다. 과학법칙이란 변화하지 않는 물질세계를 바탕으로 하는 것이었다. 반면 마르크스주의에서는 물질세계는 변화하는 것이고 법칙이란 이 물질세계의 변화의 법칙을 의미했다. 이 점에서 동방문화파(특히 현학파)와 사회주의자들의 물질관과 법칙에 대한 견해는 차이를 보였다. 마르크스주의자들은 객관적 물질세계를 변화시켜 새로운 역사적 단계로 나아가게 함으로써 현 단계의 사회

19) 張君勱, 한성구 역, <인생관과 과학을 다시 논함>, 《과학과 인생관》(부산: 산지니, 2016), p117.

가 갖고 있는 문제들이 궁극적으로 해결될 수 있을 것이라 보았다. 그러나 동방문화파들은 사회적 문제를 해결하기 위해서는 과거의 안정적 체제를 받치고 있던 전통적 윤리와 도덕으로 돌아가야 한다고 생각했다. 인간 의지가 현실 세계를 결정한다고 생각했기에 자연스럽게 그들은 정신문명의 영역, 인생관과 윤리의 재구축을 통해 물질세계를 변화시킬 수 있다는 주장을 하게 되었으며, 다시 전통의 윤리와 도덕으로 돌아갈 것을 요구했던 것이다. 그들이 국가 시스템이나 자본주의체제 자체의 변화보다는 그 이면에 있던 윤리와 도덕을 공격한 까닭은 바로 이러한 물질관에 있었다.

취추바이는 이들 동방문화파들이 주장하던 반국가, 반자본주의, 불균등한 개인의 윤리와 도덕 등을 비판했다. 마르크스주의자인 그 역시 국가와 자본주의에 대한 반대를 주장했으나, 그의 반대가 갖는 이론적 토대는 동방문화파와는 완전히 다른 것이었다.

취추바이는 <타고르의 국가관과 동방(泰戈爾的國家觀與東方)>에서 동방문화파의 주장과는 다른 국가관을 피력했다. 취추바이는 여기서 먼저 당시 중국을 방문한 타고르의 무국가적 이상사회의 주장을 설명했다. 타고르는 동방은 이제껏 국가를 알지 못해왔는데 이제 서구의 국가주의가 동방에 해를 주었고, 이 시점에서 서구의 국가를 대신해 국가가 없는 동방의 이상사회를 만드는 것이 동방 세계주의의 사명이라고 주장했다. 그러나 취추바이가 보기에 동방의 민족에 국가가 없던 까닭은 자본주의가 발전하지 못했고, 복잡한 경제생활이 없었기 때문이며, 그래서 자연히 치밀한 정치조직이 없었기 때문이었다. 동방은 과거에 평민이든 부자이든 모두 정치적 수단으로 경제를 조절하고 자신의 목적을 추구하지 않았다는 것이다. 그러나 현대에 이르러, 인도와 중국 모두는 자본주의의 객관적 지배를 받고 세계 정치의 소용돌이 속으로 말려들어 갔기에 이 문제에 주의를 기울여야 한다고 말했다.²⁰⁾ 이것은 자본주의적 발전을 경험하기 시작한 중국에서는 서구의 국가, 즉 근대 국가의 건설과 정치의

20) 瞿秋白, <泰戈爾的國家觀與東方>, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京:人民出版社, 2013), pp.502-503 참조.

문제를 고민하지 않을 수 없으며, 더 나아가 중국이 건설해야 할 국가는 평민의 국가와 부호의 국가로 구분해 보아야 한다는 뜻이기도 하다. 이 글에서 그는 계급과 국가 소멸 이전의 평민국가에 대한 필요성을 언급하고 있는데, 자본주의라는 객관적 물질 토대 위에 근대국가가 형성되었다고 하는 유물론적 사고가 담겨 있다는 점, 평민혁명 이후 평민의 이익을 보장하기 위한 조직으로서 국가의 필요성을 인정했다는 점, 나아가 국가를 계급 소멸 이후 완전히 소멸할 어떤 것으로 보았다는 점에서 동방문화파가 전통 윤리적 차원에서 서구 근대 국가와 자본주의 체제를 반대한 것과는 다른 이해를 보여주었다.

취추바이가 보기에 동방문화파가 주장하는 동방문화는 효순함을 특징으로 하는 것으로 평민의 현실적 욕망을 제어하는 윤리를 내재하고 있는 것이었다. 자본주의가 발달하고 계급의 분화가 이루어지면서, 안분지족적인 전통 사회와는 달리 인간 욕망의 실현은 사회가 받아들이고 해결해야 할 문제로 인식하게 되었다. 그것은 국가라는 조직을 통해 정치의 힘으로 실현되는 것으로, 더 나아가 계급의 관점에서 보자면 평민의 이해를 대표하는 국가의 건설과 그 정치를 통해 이룩해야 하는 것이었다. 비록 5.4신문화 운동을 통해 평민이 발견되었지만, 자본주의는 이 평민을 집단적 도구로서 추상화하려고 했고, 동방문화파는 과거의 윤리와 도덕으로 여전히 고상한 소수와 속된 대중으로 구분하려고 했다. 이들과 달리 취추바이와 마르크스주의자들은 평민을 추상적이 아닌 구체적인 인간으로 바라보려고 했는데, 그것은 곧 동물로서 먹고 입고 살아가야 하는 인간의 존재와 가치를 인정하는 것이었다. 취추바이의 관점에서는 이러한 평민의 현실적인 욕망을 전통의 윤리관으로 제어하는 것은 타당하지 못했다. 전통적 윤리관이란 결국 소수 사람들에 의한 윤리적 공담에 지나지 않았던 것이다. 이것은 취추바이가 비판한 동방문화의 부정적 일면이라고 할 수 있다. 그것은 효순함을 특징으로, 감정과 충동에 휩싸이지 않고 금욕하고 절욕함으로써 특정한 이들을 위한 도덕과 윤리, 즉 귀족적인 낡은 도덕과 윤리로 돌아가는 것을 내용으로 하고 있었다. 더 이상 현실에서 존립 근거를 상실한 윤리와 도덕을 옛 체제를 옹호하는 방편으로 삼았던 동방문화파의 문화는 평

민들의 물질적 욕구의 충족을 도덕의 이름으로 억제하는 것이었다. 그것은 평민들을 자급자족적인 소농경제체제와 그에 바탕을 둔 구체제의 신민(臣民)으로 돌려놓는 것에 지나지 않았다. 때문에 반 평민적이었다.

그런데 물질 토대에 따른 사회의 변화라는 유물론적 사고를 갖고 있었지만, 취추바이는 중국적 특수성에 따라 인간의지를 강조한 모순된 태도를 취하기도 했다. <동방문화와 세계혁명>에서는 문화는 모든 하는 바라고 하면서 자연을 정복하고 이용하려는 행위를 문화로 보았지만, 《사회과학개론(社會科學概論)》에서는 자연현상과 사회현상의 차이는 자각과 의식에 있다고 했다.²¹⁾ 사회의 제 현상은 인간의 의식적인 활동의 결과로 볼 수 있는 것이다. 그런데 이것은 변화하지 않는 물질세계와 모든 것을 결정하는 인간의 의지라는 동방문화파들의 '의지'와는 다른 것이었다. 그것은 객관적 세계의 변화를 전제로 이를 실현하려는 주체의 행위를 이끌어 내는 것이었다. 객관적 조건이 마련되지 않은 중국적 특수성 속에서 취추바이는 토대를 변화시키려는 주체의 자각과 의식의 문제로 돌아섰다. 여기서 주체는 현학파들의 인격의 특수성 뒤에 숨어 있는 고상한 윤리적 주체가 아니라, 먹고사는 문제를 위해 분투해야 하는 노동자와 농민의 평민이었다. 객관적 토대가 미비할 때, 그것을 극복하는 것은 인간의 자각과 의식적 활동에 의존하지 않을 수 없다. 아직 사회주의국가논쟁 자본주의 체제도, 자산계급민주혁명도 이루지 못한 중국에서는 결국 주체의 주관적 의지에 기대하지 않을 수 없었다. 예술이 사람들을 움직이게 하는 것이라고 한다면, 이들의 작업은 경제활동과 정치활동을 넘어 예술적 활동으로 나아갔던 것이다. 그리고 그것은 주체의 의지를 고양할 수 있는 새로운 도덕과 문화를 만들어내는 것이라고 할 수 있다.

취추바이는 인의도덕의 진정한 평민화와 과학문명의 진정한 사회화가 이루어질 때 모든 구 사회는 종말을 고할 것이라 보았다.²²⁾ 인의도덕의 평민화란

21) 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京: 人民文學出版社, 2013), p.535.

22) 瞿秋白, <東方文化與世界革命>, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京: 人民出版社, 2013), p.22.

노동자와 농민이 속한 노동평민의 인의도덕을 만드는 것이며, 과학문명의 사회화란 소수만이 물질 생산의 이익을 누리는 자본주의를 극복하고 그 성과를 노동대중이 함께 하는 사회체제를 만드는 것을 의미했다. 이러한 구도에서 인의도덕은 신사계급, 구세력의 도덕과는 다른 것이 되어야 했다. 그렇다면 그가 말한 인의도덕의 평민화라는 것은 구체적으로 무슨 의미로 이해해야 할까? 그리고 이 같은 평민화라는 것은 그의 동방문화관과 어떻게 연결되고 있는 것인가?

4. 취추바이의 동방문화와 문화주체로서의 농민

동방문화화에 관한 글에서 취추바이는 동방문화를 주로 부정적으로 바라보았다. 그러나 그의 타고르에 대한 이해 및 신문화 창조에 대한 이론 속에서 동방문화는 중국 민족성과 연결되어 오히려 신문화와 관련되는 것으로 언급되기도 한다.

취추바이는 ‘중국에는 개성이 있으나 사회가 없다’고 말하면서 개성의 문제에 관해 다음과 같이 설명하고 있다.

그러나 개성의 문제는 심원한 내적 본성을 가지고 있다. 어떤 이는 자신의 개성을 발전시키고 또한 자신의 주관을 가로막는 곤란한 환경을 제거해 행동을 자유자재로 할 수 있게 되기도 한다. 또 어떤 이는 자신의 개성을 발전시키려 미친 듯이 장애물과 싸우지만 방어에 모든 힘을 잃어버려서, 진취적인 창조력을 얻되 오히려 아무런 보람도 없는 상황에 처하기도 한다. 혹자는 자신의 개성을 발전시키는 것을 알지 못하고 온전히 ‘사회’에 함몰되어 개성을 나타내는 재능을 완전히 잃어버리고 만다. 이것이 개성 문제의 세 가지 범주이다. 구체적으로 말해 인간은 다양한 민족의 다른 문화가 교류하거나 충돌하는 상황에 처했을 때, 이 인류발전의 과정에서 아마도 이 과정에 온 힘을 기울임으로써 자신의 개성을 실현할 수 있을 것이다. 이것이 곧 인류 문화를 증진시키는 것이기도 하다. 어떤 이는 맹목적으로 한 민족의 문화적 본성만을 고집하고 적응하지 못함으로써 자신의 개성

을 스스로 그르치고 진부한 구시대를 위해 희생한다. 또 혹자는 그 ‘무지’를 드러내, 쥐꼬리만큼 아는 것을 가지고 민족의 개성을 지우고 해함으로써 소위 ‘신파(新派)’에 부역하고 만다. 이 세 파 가운데서 어떤 것을 취할 것인가?²³⁾

이 글에서 민족의 문화적 본성만을 고집하여 자신의 개성을 망치는 이가 바로 동방문화파이며, 쥐꼬리만큼 아는 것으로 민족의 개성을 지우고 해하는 이는 곧 전반서화를 지향한 이들이라고 할 수 있다. 이들과 달리 취추바이는 신문화의 배아가 되기를 원했다. 그리고 이 신문화란 동방과 서방을 연결시키는 것이어야 했다. 그는 한 민족의 문화적 본성만을 고집하지 않고 다양한 문화와의 교류 속에서 자신의 개성, 즉 민족성을 버릴 수 있다고 보았다. 다른 문화와의 교류 속에서 버릴 것은 버리면서 되살릴 것은 되살리는 과정이 필요한 것이다.

중국 전통사회는 윤리적, 도덕적으로 각성한 사적인 자아의 이해가 관철되는 사회였다고도 볼 수 있다. 다만 이 ‘사(私)’는 도덕과 윤리의 각성에 따른 차등적인 존재였기에 근대와 같이 천부적인 권리를 가진 평등한 개인이나 계급의 단결은 불가능했다. 한편, 경제적 이해를 추구함에 있어 개인의 자유 보장을 기본 전제로 하는 자본주의 하에서도 보편 인류의 이해를 실현하기 위한 집단의 협업이 부정되었다. 자본주의는 기본적으로 이 같은 이해의 해결을 사회적인 방법으로 해결하려 하지 않았기에 취추바이는 자신의 당대의 문제가 전통사회와 자본주의 사회에 내재하는 이 두 가지 개인주의로 인해 해결되지 못하고 있다고 보았다.

이에 대해 취추바이는 중국에서는 전통사회의 바탕이었으며 현실 혁명에 있어서도 가장 중요한 대상이었던 농민의 윤리와 문화를 이해하고 그들을 혁명 주체로 재구하는 것으로 나아갔다고 할 수 있다. 전통 사회에서 중국 농민의 문화는 사사로운 이익을 위하는 중국식 개인주의였다. 중국 전통사회의 차등적 질서구조²⁴⁾는 소농경영의 농업경제체제에서 비롯된 것으로, 여기서 ‘사’는

23) 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), p.212.

24) 페이샤오통은 전통 중국사회를 차등적 질서구조로 설명했다. 이 구조 안에서 ‘私’는 자기를 위해 집단을 희생시켰다. 이때 ‘私’는 독립적이고 평등한 개인이 아니라 도덕적 각성을

자기 자신과 혈족의 이익을 실현하려는 자들이었다. 이러한 '사'가 각자의 자리에서 경계를 넘지 않고 자신의 사적인 이익을 실현하기 위해 행동하고 실천하는 것이 전체 체제의 안정을 보장하고 있었다.

마르크스주의적 관점에서 보자면 소자산계급적인 특징인 이 같은 윤리와 문화는 인구 대다수가 농민인 중국 문화의 개성이기도 했다. 취추바이는 제정 러시아와 중국 모두 인구의 대다수가 농민으로 구성된 농업 국가였기 때문에, 제정 러시아가 동방문화적 특징을 가지고 있다고 보았는데, 둘의 문화적 유사성은 곧 앞에서 말한 농민의 사사로운 이득을 취하고자 하며 이것을 정당화하는 전통 윤리와 도덕에 대한 순응을 말하는 것이었다. 마르크스주의적 관점에서 보자면, 생산수단의 사유에 대한 욕망, 즉 토지에 대한 욕망은 농민 문화의 부정적인 모습이었다. 취추바이 역시 《공산주의의 인간화(共產主義之人間化)》에서 “왜 소자산계급(농민)의 “민족성”에 대한 오해는 하루에 사라지지 않으며 협의의 애국주의와 민족 간의 질서는 곧 자연스러운 현상이 되는 것인가?”²⁵⁾라 물은 뒤, “왜냐하면 사유재산의 관념이 사람들로 하여금 민족의 협소한 관념에 이르게 하기 때문이다”²⁶⁾, “농민은 이로 인해 자산계급을 따르고 그들의 뒷배가 되고 만다”²⁷⁾라고 답하고 있다. 구사회의 윤리와 도덕에 있어 금욕과 절욕은 이러한 사적인 농민들이 자기의 지역, 자기의 농토, 거기서 만들어지는 개인적 이익에만 만족하도록 만들었다. 그들이 안분지족하는 한, 왕조체제에서 군주를 비롯한 소수의 지배층은 정치적으로, 경제적으로 안정을 유지할 수 있게 된다. 동방문화화가 되살리고자 한 금욕과 절욕의 윤리와 도덕은 이러한 의미에서는 폐기되어야 하는 것이었다.

그러나 취추바이는 한편에서는 농민의 가능성을 보았다. “만약 농민이 무산계급을 향해 무산계급독재를 보증한다면, 그러했을 때라야 민족 간의 평화가

동한 윤리적 존재로서의 '自我'라 할 수 있다. 費孝通, 장영석 역, 《중국 사회문화의 원형》(서울: 비봉출판사, 2011), pp.50-65 참조.

25) 瞿秋白, 《共產主義之人間化》, 《瞿秋白文集·政治理論編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 2013), p.183.

26) 앞의 글, p.183.

27) 앞의 글, p.183.

보장되고 민족의 진정한 자유가 보장될 수 있다. 집단제도와 노동의 관념은 사람들을 서로 친밀하게 만들고 민족의 억압을 소멸시키며 민족 간의 경계를 타파한다. 그래서 소비에트의 승리와 무산계급독재의 확립이 있어야 소수민족의 권리가 보장되고 민족의 평등이 이루어지며 민족의 억압이 사라진다.”²⁸⁾라고 말했다. 민족 간의 평화, 계급의 해방은 농민이 무산계급의 독재를 보증할 때 가능하며, 집단제도와 노동의 관념은 민족의 억압을 소멸시키며 민족 간의 경계를 타파한다는 것이다. 즉, 사적인 이익만을 중시하는 소자산계급적인 농민의 문화가 노동계급의 그것처럼, 계급 전체와 인류전체의 이익을 위해 단결하고 조직하는 문화로 전환할 때, 개인의 진정한 해방, 인류 보편의 해방이 이루어질 수 있다고 보았던 것이다.

그는 농민은 공동체를 통해 소생산자로서가 아니라 집단 농업을 통한 농업 노동자로서 무산계급이 될 수 있다고 생각했다. 농민들은 토지를 소유하고 그것을 통해 사적인 이익을 얻기를 바라며, 이를 가로막는 소비에트정권에 비판적인 태도를 보이게 된다. 그러나 농민의 생산물은 도시 노동자와 그들에 의해 이루어지는 산업발전에 있어서 반드시 필요한 것으로, 그 공급은 사적인 이해에 맡겨서는 해결될 수 없다. 자급자족적인 농촌공동체는 필요 없지만, 도시와 연대할 농민의 집단 노동과 농산물의 생산은 반드시 필요했다. 소비에트러시아에서는 국가의 수립으로 정책적 차원에서 이를 강제할 수 있었다. 그러나 국가의 운영에 계급간의 협조는 여전히 필요했으며, 그것이 교육과 개조를 통해서 이루어지고 있었다.²⁹⁾ 소비에트러시아에서의 신경제 정책은 사회주의

28) 앞의 글, p.183.

29) 농업 회의는 근래 수차례 토지 국유화의 원칙을 선포하면서 토지 사용자의 사적 생산품에 대한 권리를 여전히 보존해 주었다. 농민의 소자산계급적인 심리를 보았을 때 현실 세계에서는 부득이하게 이러한 정책을 취할 수밖에 없다. 자본주의에서 '원시적 축적'의 발전은 필연적으로 농민을 계급으로 분화시킨다. 국가 공업의 발달은 반드시 무산계급화된 농민을 흡수하는 한편 재정을 확충시키고 기술의 영향이 농촌에도 미치게 된다. 이로 인해 상대적으로 양측의 발전이 함께 일어나게 된다. 일정 시기가 지난 후 매우 격렬한 경제적 계급투쟁이 전개되고 그런 후 지배자 무산계급의 승리와 구미에서의 분기로 인해 점차 사회주의 현실적 토대가 마련될 것이다. 러시아 혁명의 의의를 이 몇 마디로 다할 수 없으나 다음의 사실은 분명하다고 말할 수 있다. 즉, 러시아는 신존제를 버릴 수 없는데, 이것은 현실 경제가 세계를 개조하는 일환이기 때문이다. 비록 자산계급의 심리를 가지고 있는

국가에서 시간적으로 압축된 산업화를 진행시키는 것이었다. 소비에트 산업화의 기본적인 과제는 소비에트 전 경제의 재구축 기초로서 거대한 기계 산업의 형성, 집단화 과정에서 형성된 농업 기관을 위한 기계적 기반의 발전, 자본주의 환경으로부터 기술-경제적 독립 및 방어력 확보, 기업부터 전 국민 경제에 이르기까지 관리체계의 완성이었다.³⁰⁾ 소비에트러시아는 이 관리체계의 완성을 위해 농촌지역에서는 특히 농업분야에서의 협동조합의 조직과 발전을 꾀하였다. 레닌의 협동조합 계획의 기본 원칙은 농민의 자발적인 협동조합 결성이었다.³¹⁾ 스탈린에 의해 강제 형식으로 바뀌기는 했지만, 애초에 이러한 농민의 조직은 농민의 자발성에 기댄 것이었다. 취추바이는 중국에서도 계급 전체, 민족 전체, 나아가 인류 전체의 이해를 위해 자발적으로 조직하고 타협할 수 있는 노동평민의 도덕과 윤리를 기대했다.

그러나 중국은 소비에트러시아와는 달리 아직 사회주의국가가 수립되지 않

수백 만 농민 대중으로 인해 노동정부가 신경계정책을 추진하고 그들에 양보할 수밖에 없지만, 러시아에는 또 다른 군중의 힘, 즉 종교적 신촌파가 있다. 미국과 캐나다로 이주한 두호보르스트포(Duhoborstvo)는 톨스토이주의를 받아들여 세계적으로 이름을 얻었다. 1880,90년대 사회사상의 반동이 종교에까지 영향을 미쳐 비국교 기독교중 톨스토이파, 보보프파, 성경파 등 셀 수 없이 많은 종파들이 차르 정부에 지명수배를 받아 국외나 벽지로 도망가야 했다. 이러한 운동도 근 백만 명을 포괄한다. 10월 혁명 후 소비에트 정부는 농업에 있어 또한 신촌법을 시범 운용하여 소위 '소비에트경제', 생산협작사, 노동협작사 등을 설치하고, 각 종파의 신촌 또한 자유롭게 개방했다. 현재 신경계정책이 시행되면서 소자산계급의 심리적 이해가 더욱 분명히 증명되고 있다. 그래서 최근 농업 회의가 개최된 후에는 신촌이 갖는 대의를 선전하는 일파들이 또 생겨났다.

“공산당은 지금 향촌에서 종종 극단적인 냉담과 증오를 마주하고 있다. 농촌경제의 건설은 크게는 ‘비 공산당의 공산주의자’, 즉 종교적 신촌파에 의지할 수 있다. 그들은 마르크스주의자는 아니지만 깊은 신념을 지니고 사유제를 부인하여 이미 자산계급의 심리를 버렸다. 공산당은 증오로 미칠 수 없는 곳까지 종교적 신촌파는 영향을 미칠 수 있다. 작년 농업인 민위위원회에서는 이미 전 세계의 러시아 종교 신촌파에게 서신으로 귀국하여 노동협작사, 생산협작사를 건설할 것을 요청하였으니……다시 한 번이를 장려하는 바이다.”

“이것은 또한 일군의 대중이 향촌에서 소자산계급의 심리와 싸울 수 있게 한다. 자산계급 심리가 사라지지 않은 상황에서 신경계정책은 그 길을 개척하고 생산력을 발전시켰다. 자산계급의 심리가 사라진다면, 그것들은 공산의 원칙에 따라 조직되어 공산주의적 인생관을 길러낼 수 있을 것이다……” 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》 第1卷(北京: 人民文學出版社, 1998), pp.241-242.

30) 권세은, <1920-30년대 소비에트 체제의 관리에 관한 논쟁>, 《아태연구》 제16권 제2호, 서울: 경희대학교 국제지역연구원, 2009.12, p.8.

31) 앞의 글, p.9 참조.

은 상태였다. 국가 수립 이후의 정책을 통해서 사회 변화를 이끄는 것과 국가가 수립되지 않은 상태에서 혁명을 통해서 사회 변화를 이끄는 것은 다르다. 국가가 수립된 후 사회 변화는 구조의 구축과 주체의 구축 두 방법이 함께 추진된다. 이때 주체의 구축의 경우, 주체의 자발성과 중앙정부에 의한 개입과 조절 사이에 충돌이 일어날 여지가 있다. 반면 혁명은 대규모의 동원이 필요하며, 강제가 아닌 대중의 자발성에 의지해야 한다. 혁명을 이끄는 전위정당의 경우도 불세비키와 같이 내적으로는 강한 규율과 중앙 집중적 권력을 구축함으로써 강력하게 정책을 집행을 추진할 수 있지만, 대규모 동원에 있어서 그 힘은 한계가 있을 수밖에 없다. 결국 혁명을 추진해야 하는 상황에서 대중 동원을 위해서는 주체의 각성을 전제로 한 대중의 자발적 참여가 이루어져야 한다. 이를 위해 그들에게 도덕적 우위를 설파하고 도덕적 의무를 부과할 필요가 있었다. 당시 쉰추바이는 중국에서는 자산계급민주혁명이 필요하다고 보았는데, 자산계급 혁명을 이끄는 주체로 아이러니하게도 노동자와 농민을 내세웠다. 《중국공산당 당 강령 초안中國共產黨黨綱草案》에서 그는 계급분화가 충분하지 않은 중국의 인민은 자본주의와 본국 군벌의 지배를 받기에 경제발전을 위해서는 자산계급의 국민혁명으로 나아가야 하는데, 중국인구의 70% 이상이 농민인 상황에서 농민의 참여가 절실하다고 주장하고 있다. 그러므로 무산계급은 국민혁명을 촉진하는 데 적극적으로 참여함과 아울러 농민을 각성시켜 그들과 연합하고 구차하게 편안함을 도모하는 자산계급을 독촉하여 혁명의 끝으로 나아가야 한다고 주장했다.³²⁾ 자산계급이 주체가 되어야 하는 상황에서 노동자와 농민이 그 주체가 되어야 할 때, 자산계급의 거간꾼 문화와 옛 중국의 사적인 윤리와 도덕으로는 이를 이룰 수 없었기에, 결국 이들에게 도덕적 정당성과 의무를 부여하고 교육함으로써 그들을 이끌어 낼 수밖에 없었다.

농민계급의 대규모 동원이 필요했던 국민혁명을 위해 쉰추바이는 농민계급이 무산계급화될 것을 요구했다. 그것은 소자산계급으로서 자산계급과 유사한

32) 瞿秋白, <中國共產黨黨綱草案>, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京:人民出版社, 2013), p.115 참조.

문화를 버리고 노동계급의 문화와 도덕, 즉 조직의 문화로 전환한다는 것을 내용으로 한 것으로, 무산계급화라는 것은 계급의 이익을 위해 단결하고 조직하는 문화를 형성한다는 것을 의미하기도 했다. 이를 통해 노동계급이 정치적 공간을 열어젖히고, 장래 노동평민의 국가를 건설하는 바탕을 다지며, 더 나아가 보편적 인류의 해방을 맞이하도록 해준다고 보았다. 다음은 취추바이가 동방문화에 대해 어떤 인식을 가지고 있었는지를 보여주는 대표적인 글이다.

종법사회 및 봉건제도의 사상이 깨지지 않는다면, 제국주의의 침략에 저항할 방법이 없다. 그래서 제국주의의 모든 세력을 제거하지 않는다면, 동방민족의 문화적 발전은 실현될 날을 기약할 수 없다. 과학문명은 자산계급이 만들어냈지만, 자산계급을 파괴할 기점이 된다. 종법사회의 인의도덕 또한 종법사회 파산의 선성이다. 인의도덕설의 진정한 평민화와 과학문명의 진정한 사회화에 이를 때, 모든 구 사회는 종말을 고할 것이다. 이러한 문화적 과정은 모든 선진 '문명국'에서 두 단계로 나뉘었다. 세계경제의 발전이 이루어지는 시기에는 간국이 있기 때문에 강국은 차분하게 먼저 소위 '민주주의'를 경과했다가 다시 극단적인 반반민주주의의 제국주의로 돌아가고 과학의 문명을 경과한 후에 반반과학적인 거간꾼 주의로 돌아가니, 구 사회 속의 신생의 역량이 일어나 크게 성장하여 무산계급 혁명으로 이어지지 않는다면, 이러한 '순환논증'은 끝나지 않게 된다. 식민지에서 이러한 과정은 두 가지를 함께 추진하지 않을 수 없으니, 곧 민족해방운동, 보통의 민주운동은 제국주의의 억압을 받는 바, 당연히 세계의 무산계급운동과 하나가 되어야 한다. 사상적으로는 도덕의 평민화와 과학의 사회화 두 단계가 동시에 나타나야 한다. 도덕과 과학은 본질적으로 서로를 부정하는 것이 아니다. 진정한 도덕, 진정한 과학만이 동방문화의 나쁜 면을 파괴하는 무기가 될 수 있다. 이러한 나쁜 면, 즉 종법사회, 봉건제도, 제국주의를 전복한 후에야 동방민족 문화의 진정한 보장이 이루어질 수 있다.³³⁾

이 글에서 취추바이는 동방문화의 나쁜 면과 진정한 동방민족 문화를 구별하여 서술하고 있다. 그에게 있어 후자의 보장은 농민이 집단 노동과 집단생활의 공동체를 통해 사적 욕망을 통제하고 삶의 문제를 해결하기 위해 합의할 수 있는 집단노동의 윤리와 도덕의 형성을 통해 이루어지는 것이었다. 구 동방

33) 瞿秋白, <東方文化與世界革命>, <瞿秋白文集·政治理論編> 第2卷(北京: 人民出版社, 2013), pp.22-23.

문화는 전통의 자애(慈愛)와 충서(忠恕)의 도덕에 의한 가장과 군주의 통치 정치로, 이는 계급사회의 현실에 부합하지 않았다. 그러므로 노동평민의 동방문화는 계급의 이익을 위해 스스로 단결하는 문화로 개조되어야 했다. 취추바이는 노농 평민의 적극(積極), 용맹(勇猛), 반항(反抗), 흥분(興奮)의 정신을 고취하여 단결함으로써 자본주의국가제도를 뒤엎고 자신의 국가를 만들 수 있다고 역설했다. 그럼으로써 국가가 소멸할 때 진정한 세계주의로 나아갈 수 있다는 것이다.³⁴⁾

취추바이는 문화적 개조를 통한 농민의 무산계급화와 윤리도덕의 평민화라는 측면에서 동방문화가 중국 혁명에 일조할 수 있다고 보았다. 구 지배계급의 윤리와 도덕은 당연히 배제와 파괴의 대상이었다. 구시대의 농민들은 이러한 지배계급의 윤리와 도덕에 순응함으로써 자신들의 사적인 이익을 보존하는 방식을 취했다. 취추바이는 이와 반대로 구지배계급과 농민을 분리해야 한다고 보았고, 동방문화파가 구시대의 윤리와 도덕을 민족의 이름으로 동방의 문화로 설파하는 것에서 벗어나 농민에게 자신의 이익뿐 아니라 다른 계급과 전체 인류의 이익을 위해 단결하고 조직하는 윤리를 요구하려고 했던 것이다. 인구 대다수가 농민이었던 중국에서 농민의 문제를 계급의 문제이자 민족의 문제로, 그리고 이 문제의 해결을 중국 혁명에 있어서 관건적인 문제로 바라보고 그들을 혁명의 주체로 구축하려고 했던 취추바이의 이해는 이후 혁명의 흐름에 있어 중요한 문제가 되었다. 이들을 어떻게 조직할 것인가가 문제가 되는 상황에서 ‘단결’과 ‘조직’을 농민의 것으로 규정한 것은 취추바이가 이러한 생각을 다듬고 있던 1920년대 전반에는 분명 보기 드문 고민이었다. 당시 농민은 여전히 우매한 계몽의 대상이었고, 농민의 계급적 각성과 중국 혁명에서의 주력군으로서의 상은 뚜렷하지 않았기 때문이다. 5.4운동을 통해 발견된 평민의 상이 구체화되는 과정에서 노동계급의 연대 대상으로서만 아니라 중국 혁명에서 주력군이 될 수 있는 이들로 농민이 거론되었다는 데서 이 시기 취추바이의

34) 瞿秋白, <泰西爾的國家觀與東方>, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京:人民出版社, 2013), p.508.

동방문화관과 그 속에 나타나는 농민에 대한 이해는 그 의미를 찾을 수 있을 것이다.

5. 결론

취추바이의 동방문화에 대한 관점은 동방문화파에 대한 비판에 그치지 않고 새로운 문화 창출이라는 시대적 사명 속에서 중국민족의 개성을 어떻게 살릴 것인가 라는 요구의 실현과도 연관된다. 인구 대다수가 농민이라는 중국의 민족적 상황, 그리고 이 억압받는 민족이 자신의 해방을 위한 투쟁을 세계혁명과 연결시켜 이해했으며 결국 그 길로 나아가고자 했던 중국 혁명의 과정은 그 가능성을 보여주었다고 할 수 있다. 이런 의미에서 취추바이의 새로운 문화로 탐색했던 동방문화의 모습은 동방문화파의 주장처럼 구 윤리 도덕의 부활이 아니라 민족해방과 인류해방이라는 대의에 종사하는 것으로 나름의 의미를 찾을 수 있을 것이었다. 취추바이는 옛 동방문화에서는 지배계급의 문화적 통치의 개체였던 농민을 현재의 동방문화의 문화주체로 변화시키려 했다고 할 수 있다. 농민을 무산계급화하는 것은 부정적인 소생산자로서의 윤리와 도덕을 제거하고 계급의 이익을 위해 집단화하는 것을 의미한다. 취추바이의 이 같은 주장은 농민과 농업경제를 내용으로 하는 중국혁명의 특수성을 보여준다. 이는 계급분리에 상응하는 전제정권의 윤리와 도덕으로 회귀하는 것이 아니라, 인민의 이해를 위해 단결하고 조직하는 전통과 이를 통해 정치에 접근하는 과정을 중시하는 것일 수 있음을 고려할 필요가 있다.

마지막으로 농민의 무산계급화, 노동계급의 조직과 단결은 한 계급의 다른 계급에 대한 무조건적인 복속을 의미하는 데 중심이 있는 것이 아니라 농민을 포함한 노동계급의 이익을 실현하기 위한 것이라는 점을 다시 고려해야 한다. 무산계급화는 농민을 비롯한 다른 계급의 단결과 조직이 노동계급의 단결과

조직의 이해와 긴장하고 협의하는 것으로 받아들일 수도 있다고 생각한다. 그 이해의 실현이 전체 인류의 해방을 실현하기 때문에 가치가 있는 것이다. 그런데 많은 경우 이러한 측면은 사상되고 무산계급화는 무산계급 독재나 무산계급의 영도라는 측면에서만 이야기되어, 노동평민의 이해를 위한 단결과 조직이라는 문제는 사상된다. 이 같은 상황은 현실 정치에 있어 노동평민의 이해가 실현되기 어려운 까닭을 설명해주기도 한다고 생각된다.

< 參考文獻 >

- 瞿秋白, 《餓鄉雜記》, 《瞿秋白文集·文學編》第1卷, 北京: 人民文學出版社, 1998.
- 瞿秋白, 《赤都心史》, 《瞿秋白文集·文學編》第1卷, 北京: 人民文學出版社, 1998.
- 瞿秋白, 《共產主義之人間化》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第1卷, 北京: 人民文學出版社, 2013.
- 瞿秋白, 《豬八戒-東西文化與梁漱溟及吳稚暉》, 《瞿秋白文集·文學編》第1卷, 北京: 人民文學出版社, 1998.
- 瞿秋白, 《鞘聲》, 《瞿秋白文集·文學編》第1卷, 北京: 人民文學出版社, 1998.
- 瞿秋白, 《東方文化與世界革命》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷, 北京: 人民出版社, 2013.
- 瞿秋白, 《自由世界與必然世界》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷(北京: 人民出版社, 2013.
- 瞿秋白, 《現代文明的問題與社會主義》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷, 北京: 人民出版社, 2013.
- 瞿秋白, 《中國共產黨綱草案》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷, 北京: 人民文學出版社, 2013.
- 瞿秋白, 《泰戈爾的國家觀與東方》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷, 北京: 人民出版社, 2013.
- 瞿秋白, 《東方文化與世界革命》, 《瞿秋白文集·政治理論編》第2卷.
- 范忠程, 《瞿秋白對“東方文化派”的剖析》, 《湖南師院學報》1983年第1期, 1983.3.
- 余玉花, 《瞿秋白倫理思想探微》, 《華東師範大學學報》1999年第1期, 1999.1.

- 王文強, <瞿秋白革命文化觀的特色和地位>, 《江蘇石油化工學院學報》 第3卷第3期, 2002.9.
- 汪祿應, <瞿秋白的文化觀>, 《湖南第一師範學報》 第3卷第4期, 2003.12.
- 羅宗宇, <論瞿秋白對“東方文化派”的批判>, 《湖南第一師範學報》 第3卷第4期, 2003.12.
- 楊建生, <瞿秋白的中西文化觀與當代文化建設>, 《江南論壇》 2004年第2期, 無錫: 無錫市哲學會科學聯合會, 2004.
- 楊成敏, <論瞿秋白文化思想的時代特點>, 《河南師範大學學報》 第33卷第6期, 2006.11.
- 張麗, 《瞿秋白文化思想研究》 陝西師範大學博士學位論文, 2016.
- 권세은, <1920-30년대 소비에트 체제의 관리에 관한 논쟁>, 《아태연구》 제16권제2호, 서울: 경희대학교 국제지역연구원, 2009.12.
- 梁漱溟, 강중기 역, 《동서 문화와 철학》, 서울: 숲, 2005.
- 費孝通, 자영석 역, 《중국 사회문화의 원형》, 서울: 비봉출판사, 2011.
- 張君勱, 한성구 역 《과학과 인생관》, 부산: 산지니, 2016.

< Abstract >

A Research on Qu Qiu Bai's Concepts of Eastern Culture
— Focusing on His Essays of the Early 1920's

Lee, Hyunbok

Based on Marxist materialism, Qu Qiubai criticized Eastern cultural group who attempted to deny the historical development of society and return to old ethics. It is his mission to build a new culture for all mankind in the face of conflict between Western capitalist culture and Eastern ethics and morality. But he did not completely deny Eastern culture. Culture is a matter of the subject's attitude and method, and the creation of a new culture was also to reestablish the subject's ethics and morals. At this time, the particularity of the East was related to the construction of a new culture. Debating with Eastern culturalists, Qu Qiubai pointed out the errors of anti-state and anti-capitalist

views in the light of the historical materialism and, criticized Eastern cultural group for asking to return old ethics and old system. Instead he suggested the popularization of benevolence, righteous and morality as a new culture. Qu Qiubai noted the possibility of peasants under particular circumstances in China. In the past, peasants, who occupied the majority of the population, were subordinates to the gentry for the sake of their private interests. Quchubai wanted to separate them from the former ruling class, gentry. He tried to separate the peasants and the gentry not only economically and socially but also ethically and morally. Qu Qiubai demanded that the peasants overcome the limitations of the petit bourgeois and move away from the old ethics of loyalty to the sovereign(忠君) and filial obedience(孝順). He also demanded them to organize and unite in an active(積極), courageous(勇進), rebellious(反抗), uplifting(興奮) spirit for the benefit of humanity including the peasants itself. The establishment of this new morality of the peasants promoted the revolution of the proletarian class in solidarity with the working class, which in turn realized the real liberation of mankind.

Key words: Qu Qiu Bai, Eastern Culture, ethics, morality, common people, the peasants, working class, gentry, unity, organization, national revolution, world revolution, revolution of proletariat

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2019. 10. 31	2019. 11. 11	2019. 11. 14	2019. 11. 25	2019. 12. 31

