

20 세기 초 한·중 양국 신문화운동의 특성 비교

장보운 (張寶雲)*
(루동 [魯東] 대학)

목차

1. 서론
2. 민주와 과학의 제창 VS 힘과 실력의 양성
3. 유교적 전통에 대한 비판
4. 신문학의 제창 및 언어문자 개혁론
5. 요약 및 결론

1. 서론

20 세기 초 중국은 『新青年』과 북경대학을 중심으로 집결한 지식인들이 주체가 되어, 한국에서는 주로 『동아일보』 계열과 천도교 계열 신지식인들이 주체가 되어 신문화운동을 일으켰다.¹⁾ 두 국가의 신문화운동은 모두 서양 문화의 침투로 인한 피동적인 근대화 과정, 그리고 외세침략으로 인한 민족적, 국가적 위기 앞에서 구국, 부국을 도모하는 방법을 찾는 과정에서 일어난 만큼 그 역사적 의미가 크고 동시에 공통점과 차이점을 여러 방면에서 찾아볼 수 있다. 예컨대 유교비판과 함께 신문학운동, 여성 해방운동, 교육 및 출판활동 등을 공통적으로 전개하였지만²⁾ 한국에서는 중국에서처럼 유교비판과 신문학운동을 둘러싼 이념투쟁의 전선이 형성되지 못했고, 중국보다 역동성이 상대적으로 떨어져 보였다.³⁾

뿐만 아니라 한국 신문화운동은 종교계, 특히 천도교가 매우 중요한 역할을 했다고 할 수 있다. 반면 중국 신문화운동은 종교에 대해 비판적인 태도를 보였는데, 신문화운동을 이끌었던 주체 중 하나인 陳獨秀는 많은 저술을 통해 “일체의 종교는 모두 폐기되는 대열에 있다”고⁴⁾ 주장했으며 李大釗은 종교를 비판했을 뿐만 아니라 1922년에 非宗教大同盟을 조직하고 『晨報』에 「非宗教宣言」을 게재하여⁵⁾ “종교가 있으면 인류가 있을 수 없고 인류가 있으면 종교가 없어야 하며 종교와 인간은 양립할 수 없다”고⁶⁾ 주장했다.

처해 있는 국제환경이 비슷하고, 內憂外患의 위기를 극복하고 국가발전을 이루려는 목표와 지향점도 동일한데 왜 한·중 양국 신문화운동에 있어 이처럼 다른 현상이 나타났을까? 한·중 양국 신문화운동은 구체적으로 어떤 공통점과 차이점을 가지고 있는가? 이에 대한 해답은 양국 신문화운동의 성격 및 의의를 제시하고, 한국과 중국의 근대화 과정 및 문화적 차이를 정확히 올바르게 인식하며 서로를 이해하기 위

*중국 魯東대학교 한국어학과 조교수. 한국 서울대학교 규장각한국학연구원 객원연구원 겸임.

해 반드시 필요한 작업이라고 생각한다.

하지만 기존의 연구들을 검토해 보면, 한·중 양국 신문화운동을 각각 독립적으로 연구하거나, 중국 신문화운동 중 ‘5·4 운동’ 과 한국 ‘3·1 운동’ 을 비교하는 것에 집중돼 있다. 한·중 양국 신문화운동에 관한 비교연구는 중국에서 출판한 『中韩新文化运动比较研究』(金景一, 2015) 와 「1919년 동아시아, 3·1 운동과 5·4 운동」(임영택, 2009), 그리고 「20세기 초 한국 천도교의 계몽운동과 중국 신문화운동의 특성비교」(김정호, 2011) 를 제외하고는 거의 이루어지지 않았다.

金景一의 연구에서는 한·중 신문화운동 시기의 철학, 민속, 교육, 신문·잡지, 사회주의운동 등의 주제를 둘러싸고 양국 신문화운동에 대해 폭넓은 비교, 고찰을 진행하였으며⁷⁾ 임영택의 연구에서는 한·중 양국 신문화운동에 대한 고찰이 문화운동의 측면으로 3·1 운동과 5·4 운동을 비교하는 데에 그치고 있지만, 양국 신문화운동의 전개양상을 개괄적으로 언급하면서 양자 비교의 기반을 마련해 줬다.⁸⁾

이와 더불어 김정호의 연구에서는 한국 天道敎의 계몽운동과 중국 신문화운동의 특성에 대해 그 배경 및 전개 과정상의 보편성과 특수성을 비교하는 데 초점을 맞춰 분석하였다. 아울러, 양자 비교의 타당성 및 근거에 대한 문제점을 지적하고 양국의 역사적 배경과 사회 전반의 차이까지 다루는 깊이 있는 고찰이 이루어지고 있다.⁹⁾ 그러나 이 연구의 초점은 한국 신문화운동의 주체를 주로 天道敎에 맞추었으며, 다른 주체들에 대한 언급은 미미하다는 점에서 좀 더 폭넓은 고찰을 할 필요가 있다.

이러한 기존 연구의 한계를 극복하여, 본 연구에서는 한·중 양국 신문화운동의 핵심 내용 비교에 초점을 맞춰 20세기 초 두 운동을 이끌었던 지식인들이 각기 서양의 근대문화를 어떻게 수용하려 하였으며, 자신의 전통문화에 대해 어떤 태도를 취하였는가를 추적, 비교하고 그 동일성과 차별성이 발생하게 된 원인을 집중 분석하고자 한다.

그리고 본 연구의 시기적 범위는 한국과 중국에서 신문화운동 주체들의 이념적 分岐, 즉 그 내부 분화가 두드러지기 이전까지로 한정한다. 다시 말해 이념적 차이가 신문화운동을 통한 대중의 자각능력 향상과 민족적 발전이라는 양국 신문화운동의 보편적 목적과 본격적으로 상충하기 이전까지인 1920년대 초까지로 제한하고자 한다. 급격한 이념적 갈등이 양국 신문화운동에 미친 영향은 별도의 연구과제로 수행되어야 할 것으로 판단되기 때문이다.

2. 민주와 과학의 제창 VS 힘과 실력의 양성

중국에서 신문화운동의 주요 요지는 무엇보다 민주와 과학이라고 할 수 있다. 이는 이미 많은 기존연구에서 밝힌 바이며¹⁰⁾ 陳獨秀 등 신문화운동 주체들의 저술을 통해서도 알 수 있다. 예컨대 「本誌罪案之答辯書」에서 陳獨秀는 중국의 정치·도덕·학술·사상분야 등에서 일체의 암흑을 구제할 수 있는 것이 오직 민주와 과학이라고 주장하여 “민주와 과학을 지키기 위해서라면 정부의 압박이든, 사회의 공격이든 머리가 잘려나가는 한이 있어도 사양하지 않는다” 라며 민주와 과학을 높이 고양하였다.¹¹⁾ 『新青年』 창간 때부터 「本誌罪案之答辯書」를 발표할 때까지 陳獨秀는 이어서 다섯 번이나 민주와 과학을 주장하였다.¹²⁾

민주를 주장하는 것은 전제 왕정과 군벌의 독재 정치를 반대하며 민주정치와 사상을 구현한 민주국가를 수립하자는 것이고, 과학을 주장하는 것은 낡은 미신과 맹목적인 복종을 반대하자는 의미로, 이는 당

시 중국의 정치적 현실에 따른 결과로 여겨진다. 다시 말해, 陳獨秀 등 신문화운동 주체들이 당시 孔敎 國教化 등의 운동에는 과학으로 대처하고, 袁世凱의 왕정복고 및 張勳의 復辟운동 등의 움직임에는 민주로 대처하고자 하는 것으로 이는 모두 민주공화정을 위기에서 구출해야 하는 당시 현실의 필요성에 의한 것으로 생각된다.

그렇다면 한국의 경우는 어떠했는가? 한국에서도 물론 서구의 근대적 사상을 많이 주창하였다. 예컨대 『개벽』에는 서구의 근대적 사상 혹은 인물을 본격적으로 소개한 글이 대략 40 여 편에 달했고, 『개벽』 주도층들은 1920년 6월 창간호부터 1921년 하반기까지 서구 근대사상과 인물을 집중적으로 소개하였다.¹³⁾ 하지만 한국에서 신문화를 창출하는 방법으로는 무엇보다 ①신교육의 보급, ②풍속개량, ③산업의 진흥 등이 주로 제기되었다.¹⁴⁾ 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

한국에서 1920년대 초 신문화건설론을 가장 먼저 제창한 것은 『동아일보』였다. 『동아일보』는 창간사에서 ‘문화운동’으로서의 민족운동을 제창하고, 그 사회적 방법으로서 ①조선사람은 한 덩어리가 될 것, ②널리 세계에 눈을 떠 문명을 수입하고 완고함을 버릴 것, ③경제 발달을 도모하고, 교육을 확장하며, 악습을 개량할 것 등을 제기하였다.¹⁵⁾ 여기서 ②와 ③은 바로 ‘신문화건설론’이라 할 만한 것이었다. 그 후 『동아일보』에서 여러 차례 ‘신문화’ 건설을 직접 언급, 제창한 바도 있다.¹⁶⁾

천도교 계열에서 신문화운동의 방향을 제시하고 운동을 이끌어가던 대표적인 사람은 李敦化였다. 그는 신문화운동을 우송열패의 법칙 속에서 열등하게 된 조선사람이 이를 벗어나기 위한 건설 과정이라고 규정하고, 이를 이루기 위해서는 ①보통 지식열의 확산을 위한 신문·잡지의 구독, ②서당의 개량과 교육의 보급, ③농촌 개량, ④대도시와 중소도시 간의 원활한 연락과 교통, ⑤다양한 분야의 전문가 양성, ⑥사상 통일 및 융화 등의 단계로 실천해야 한다고 주장하였다.¹⁷⁾

이외에 한국에서 신문화 건설운동의 일환으로 정의와 인도주의의 한계를 지적하면서 자강주의와 실력 양성론도 주장하였다. 예컨대 천도교인 朴達成은 일본의 민족차별 등을 지적하고, 모든 약자는 정의나 인도주의와 같이 약자를 위안하는 말에 따르지 말고, 오직 강자가 되기까지 각자의 본능을 발휘하라고 하였으며¹⁸⁾ 金起瀾도 여전히 약육강식의 시대가 계속되고 있으므로 끊임없이 自強을 추구하여 실력을 양성해야 한다고 역설하였다.¹⁹⁾

위의 내용을 종합해 보면, 결론적으로 한·중 양국의 신문화운동은 성격 면에서 근본적인 차이를 보이고 있는 것이다. 중국 신문화운동의 핵심 내용이 서양의 ‘민주와 과학’을 주창하는 것인 반면, 한국의 신문화운동의 핵심은 ‘힘과 실력’의 양성이었던 것이다.

그렇다면 왜 한·중 양국 신문화운동이 핵심적인 내용 면에서 이렇게 큰 차이가 나게 되는 것일까? 이는 우선 당시 반식민지와 식민지라는 양국 사회 성격의 다름으로 빚어진 결과라고 생각한다. 한국에 있어서 당시 일본 식민통치세력의 통제가 엄격한 상황에서 자율적으로 개혁을 추진하는 것도 제한되어 있는 형편이었으며, 또한 가장 필요한 작업은 민주와 과학보다는 민족의 힘과 실력을 양성하여 국가 독립과 발전을 실현하는 것이 더 중요했기 때문이다.

물론 1920년대 한국에서도 민주주의에 대해 절대적 가치를 부여한 신지식인들이 다양한 방식으로 민주주의를 소개하였다. 예컨대 『동아일보』가 창간 사설에서 사시의 하나로 민주주의를 내세운 것은 물론 『開闢』, 『青年』 등의 잡지에서도 민주주의에 대한 장문의 연재가 게재되었다. 하지만 그러한 민주주의가 어떻게 실현될 수 있는지, 실천의 주체는 무엇인지에 대한 구체적인 예나 방법은 모호하게 처리되

고 있었을 뿐만 아니라 이 때 한국 신지식인이 생각한 현대민주주의는 자유만능 속에서 지배와 피지배, 불평등으로 이어진 제국주의세계를 넘어서는 민족간, 계급간의 평등을 지향하는 민주주의였다.²⁰⁾ 식민지라는 억압적 현실이 한국 신문화운동이 지향하는 목표에 영향을 미쳤다는 것을 보여주는 대목이다.

다음으로 이는 당시 공화 혁명의 경험 여부 등 한·중 양국 사회의 구조적 차이에서 그 원인을 찾을 수 있다. 알다시피 중국에서 1911년 신해혁명이 발생하여, 부르주아 민주 공화국을 세웠지만 한국에서는 신문화운동이 일어나기 전에 이러한 공화 혁명의 세례를 받지 못했다. 그러나 중국 신문화운동이 한국과 달리 민주와 과학이라는 기본 가치를 추구하게 된 것은 바로 신해혁명의 결과물이라고 할 수 있다. 왜냐하면 신해혁명이 “민주 공화국이란 개념을 사람들의 마음에 각인시켜”²¹⁾ 중국에서 민주주의의 발전을 촉진했을 뿐만 아니라 신해혁명이 가져온 이러한 민주주의 발전은 또 중화민국 初年 袁世凱와 北洋軍閥의 尊孔 및 復古 행위와 큰 격차와 대조를 형성하여 신문화운동의 등장을 가져왔고,²²⁾ 이와 더불어 중국 신문화운동 지도자들은 신해혁명 이후 이런 암흑적이고 실망스러운 정치적 현실을 타파하고 나라를 구하는 방법은 전술했듯이 오직 민주와 과학이라고 보았기 때문이다. 이런 의미에서 보았을 때 공화혁명의 경험 여부가 양국 신문화운동이 추구하는 핵심 가치에 커다란 영향을 끼쳤다고 할 수 있다.

3. 유교적 전통에 대한 비판

중국에서 신문화운동은 그 실천적 방안으로 舊道德, 즉 유교적 전통을 맹렬하게 비판하였다. 구체적으로는 먼저 陳獨秀는 “德先生 (democracy: 인용자) 을 지키려면 유교, 예법, 정조, 구윤리, 구정치를 반대하여야 한다” 고²³⁾ 주창하면서 봉건 전제통치의 정신적 지주인 삼강오륜, 忠孝節義를 비판하여 유교비판의 호각을 불었다.²⁴⁾

그리고 吳虞는 중국이 宗法社會 (= 봉건사회: 인용자) 에서 軍國社會 (= 근대사회: 인용자) 로 전환하지 못한 근본적 이유가 유교적 가족제도에 있다고 하면서 날카로운 필력으로 유교의 존속 근본에 직격타를 날렸다.²⁵⁾ 이와 더불어 魯迅 또한 유교를 ‘사람을 잡아먹은 것’ 으로 풍자하면서 중국의 전통적 가족제도의 모순을 통렬히 비판했다.²⁶⁾

이렇듯 중국 신문화운동의 지도자들은 유교적 전통을 중국 2000년 전제정치의 정신적 지주이며 암흑을 낳는 근원으로 보고 철저히 없애야 하는 대상으로 규정하여 과감하고 격렬한 비판을 가했다. 그 결과, 문화보수주의 진영으로부터 비판을 많이 받았지만 젊은 청년들의 공감을 많이 얻어 사회적 관심을 폭넓게 불러일으켰다.²⁷⁾ 따라서, 공자의 명망은 一落千丈했으며 유학도 몰락의 길을 걷게 되었다.²⁸⁾

주목해야 할 것은 중국 신문화운동의 주체들이 비록 유교적 전통에 대해 맹렬하게 비판하였지만 그 비판의 핵심은 공자 그 사람을 반대하는 것보다 모두 ‘孔子의 道는 現代生活에 不合하다’ 하는 결론에 귀착하였고, 또 그 비판의 起因이 ‘孔敎의 國教化’ 에 있었던 점이다. 이와 관련해서 북경대학 총장인 蔡元培가 다음과 같이 설명한 바 있다.

“『新青年』 잡지에서만 가끔 공자 학설에 대한 비판이 보인다. 하지만 그것은 공교회를 비롯한, 공자 학설의 명의를 빌어 신학설을 공격하는 자를 겨냥해서 나온 글뿐이다. 원래부터 공자를 공격하려는 것이 아니다.”²⁹⁾

또 한국에서도 신문화운동 지식인 중 하나인 梁白華가 중국 신문화운동의 유교 비판 취지에 대해 다음과 같이 지적하였다.

“(吳虞氏와 陳獨秀氏) 兩氏 論調의 立脚點은 모다 政治學 上에서 出發하여 孔子의 道는 現代生活에 不合하다하는 結論에 歸着한 것이니 (중략) 이를 導火한 近因은 「孔教會」의 運動이었다.”³⁰⁾

중국과 비슷하게 한국에서도 봉건적 전통과의 단절 및 새로운 시대의 도래를 위한 대중적 자각의 필수 요소로서 유교비판을 수행했다. 천도교 계열의 유교비판은 주로 잡지 『개벽』을 통해 이루어졌으며, 천도교인 李敦化와 金起瀾이 그 핵심적 역할을 담당했다.³¹⁾

구체적으로 먼저 이돈화는 전통적인 가족제도를 婦人의 인격을 무시하고 靑年子弟 등 개인의 인격적 발전을 무시하며, 나아가 민족의 발전을 저해하는 것으로 규정하여 유교적 가족제도의 문제점을 비판하였으며³²⁾ 또한 김기전은 중국 신문화운동의 이론가 吳虞의 유교비판론을 소개하는 한편, 다음과 같이 반유교주의적 인식을 피력했다.

“나는 儒敎에 대한 생각을 하게 되면, 엇더케 마음이 갑갑하고, 아니꼽고, 불쾌해서 견딜 수가 없다. 三綱이니 五倫이니 하여, 사람과 사람의 새를 지독하게도 尊卑, 上下, 貴賤의 관계로써 억매여 노코, 다시 禮樂刑政으로써 그것의 실행을 보장하여, 天下後世의 민중으로 하여금, 그 밋게 한 거름을 버서나지 못하게 한 그 經緯를 생각하면, 실로 可憎可憎한 일이다.”³³⁾

『동아일보』 계열에서도 유교비판을 수행하였다. 1920년 『동아일보』(32-37호, 5월 4일-5월 9일자)에 6회에 걸쳐 실린 「朝鮮父老에게 告함」은 家長權의 濫用을 비난한 후 父老된 의무를 행할 것을 촉구하는 등 종래의 유교사상 인습에 사로잡혀 있는 계층을 비판하였으며, 같은 시기에 『동아일보』(36-37호, 5월 8일-5월 9일자)에 ‘桓民 한별’이라는 필명으로 국어학자인 崖溜 權憲奎(1890-1950)가 쓴 논설인 「假明人頭上에 一棒」은 ‘가짜 명나라 사람의 머리 위에 방망이 한 대를 내리치다’라는 뜻의 제목에서 보여주듯이 崇明排淸의 춘추대의적 義理觀을 고수하고 變轉하는 時勢에 뒤진 조선사회 유림들을 ‘가짜 명나라 사람’(假明人)으로 지목하여 맹렬히 비판하였다.

하지만 눈여겨보아야 할 것은 중국과 달리 전체적으로 보면 한국 신문화운동 주체들은 중국의 신문화운동 주체들이 초기부터 강한 反儒敎의 성향을 표방한 것에 비해 정치적 입장이나 전통과의 연결성 측면에서 그 비판이 철저하지 않고 비판의 강도가 상대적으로 약한 것이다.³⁴⁾ 중국에서 전제와 미신의 근원으로서 전통적인 것 일체에 대하여 격렬한 비판을 퍼부은 반면³⁵⁾ 한국에서는 儒敎改新論 또는 儒敎改善論의 입장에서 쓰여진 글도 있었으며³⁶⁾ 중국 신문화운동의 주체로서 吳虞 및 陳獨秀의 유교비판론을 설명하면서 ‘유교파괴론’이라고 규정하는 글도 있었다³⁷⁾.

뿐만 아니라 『동아일보』상기 權憲奎의 「假明人頭上에 一棒」이라는 논설이 한국 유림의 반격을 받아 물의를 일으키자, 『동아일보』에서는 「「假明人頭上에 一棒」과 儒敎의 眞髓」라는 해명의 논설을 4회에 걸쳐(『동아일보』45-48호, 1920년 5월 17일-5월 20일) 수록하면서, 비판의 초점이 유교인의 일부에 맞춰진 것이지 유교인의 전부가 아니요 유교 자체도 아님을 해명하기도 하였다.

또한 유교비판의 일환으로 진행되는 여성해방문제에 대해서도 중국에서 논의 범위가 아주 넓으며 封建 禮教 반대, 남녀 간 공개적 교제, 자유연애, 자유혼인을 제창하였으며 여성들도 평등한 교육권, 경제권, 상속권, 취업권, 참정권이 있음을 주장하였던 반면,³⁸⁾ 한국에서는 “지식의 진보함을 딸아 상당한 범위내에서 朝鮮 여자를 해방함이 良策일듯하오.” 라는 주장에서³⁹⁾ 보여주듯이 중국과 비교하면 상당히 조심스럽게 취급하였다. 예컨대 중국에서 『新青年』은 2권 6호(1917년 2월)부터 거의 매호마다 ‘부인문제’에 관한 전용란을 설치해서 부인해방 -- 남녀동등권, 정조의무의 평등, 자유연애, 여자교육문제를 거론” 하였지만⁴⁰⁾ 한국에서는 여성해방을 논하기에 앞서 여성교육문제를 급무로 보고 지식이 낮은 조선 여성을 해방한다 하면 가정뿐 아니라 사회가 크게 피해를 보게 될 것이라는 주장이 있었고,⁴¹⁾ 또 여성해방과 더불어 모처럼 얻은 자유를 욕되지 않게 하기 위해선 朝鮮 女性 고유의 미덕을 잃지 않는 신중한 자세와 건실한 사상이 있어야 한다는 주장도 있었다.⁴²⁾

그 결과 김기전도 “우리 朝鮮 사람이 累百年來에 그놈의 사상 (= 유교사상: 인용자) 에 저리우고 또 저리워서, 目下 당장에 생활의 과멸을 당하는 이 지경에도, 그 사상상의 속박에서 까지 뛰여 나지 못한다” 고 지적한 바와 같이⁴³⁾ 중국만큼의 유교 파괴 성과를 이루지는 못하였다.

그렇다면 유교 비판에 있어서 한·중 양국 신문화운동이 왜 이처럼 다른 현상이 나타났을까? 이는 우선 역시 당시 반식민지와 식민지라는 양국 사회 성격의 다름으로 빚어진 결과라고 생각된다. 한국의 경우 당시 식민통치세력에 대해 저항세력이라는 점에서는 같은 입장에 놓여 있는 보수적 유림과 근대적 개혁 사상가들이 敵 앞에서 분열과 갈등을 계속하기도 어려운 형편이었을 것이다.

그 다음으로, 중국 신문화운동의 주체들이 한국보다 강한 反儒敎의 성향을 표방한 것은 한·중 유교 문화의 특수성에서 비롯된다고 생각한다. 과거제도가 폐지된 것이 중국에서는 1905년이고 한국에서는 1894년인 점에서 엇볼 수 있듯이 유학이 외래문화인 한국과 달리 중국은 유학의 발원지이기 때문에 그 영향은 깊고 견고했다. 그래서 중화민국 수립 후에도 陳獨秀 등 신문화 지식인들이 지적했듯이 “대다수 국민은 겉으로 공화정을 반대하지 않았지만 머릿속에는 아직도 帝制 시대의 낡은 사상이 수북이 쌓여 있고”⁴⁴⁾ 심지어 원세개가 왕정 복벽에 실패한 후에도 康有爲는 1916년 9월 20일 『時報』에 총통과 총리에게 전하는 글을 게재하여 “유교를 국교로 헌법에 편입시키고 공자 제사를 부활시켜 무릎을 꿇는 큰절을 올리며 제사 지내는 것을 문서로 밝혀 공포해야 한다” 고 주장하였다.⁴⁵⁾

중국 신문화운동의 주체들이 한국보다 강한 反儒敎의 성향을 표방한 것은 바로 위와 같은 사회적 현실에 대한 반박이라 할 수 있다. 이와 관련해서 梁白華가 “(陳獨秀氏는) 「헌법과 孔敎」 「孔子道와 현대생활」 「다시 孔敎問題를 論함」 등의 논의를 揭하야 (중략) 康有爲輩를 盛히 猛打하야 그 殘夢을 驚케 하” 려고 하는 것이었다고 논평한 바도 있다.⁴⁶⁾

한국 종교계, 특히 천도교는 신문화운동에서 중요한 역할을 담당하였지만, 중국 신문화운동은 종교에 대해 비판을 진행하는 것도 한·중 유교 문화의 이러한 특수성에서 비롯된다고 생각한다. 전술했듯이 한국과 달리 중국은 유학의 발원지이기 때문에, 그 영향은 깊고 견고해서 강력한 배타성을 가지고 있으므로 어떠한 異端邪說도 용납하지 않아 중국 전통문화의 非宗敎의 특성을 이루었다. 중국에서 전통문화의 비종교적 특성은 西周 시대로부터 형성, 발전된 것이지만 공자의 유학이 제사 대상과 제사 행위에 대해 내린 비종교적 해석은 서주 시대로부터 형성된 정신적 차원의 도덕적 특성을 강화시켜 종교와 구별되는 유가 사상의 도덕적 특성을 만들어냈기 때문이다.⁴⁷⁾

반면 한국 유교는 중국으로부터 도입된 것이며 도입 당시 원초적인 자연숭배에 기초한 샤머니즘이 수 천 년 전부터 한국 민간에서 강한 힘을 발휘하고 있었기 때문에 중국과 비교하면 폭넓은 수용력과 개방성을 지니고 있어 상대적으로 더 쉽게 종교 등 이질 문화를 받아들일 수 있었다. 茶山 丁若鏞 형제를 비롯한 많은 유학자들이 천주교에 대해 종교로서 수용하고 신앙하는 것이 한국 유교의 이런 특수성을 잘 보여줬다고 생각한다. 이러한 의미에서 종교에 대해 한·중 양국 신문화운동이 서로 다른 태도를 보이는 것이 바로 양국 전통문화의 차이, 다시 말해 유교 문화의 서로 다른 수용력이 작용한 결과라고 사료된다.

물론 양국 신문화운동이 종교에 대한 서로 다른 태도는 한국이 일본의 식민지로 전락했다는 사회적 배경, 그리고 과학을 슬로건으로 내걸고 추구했던 중국 신문화운동 주체들의 사상적 경향과도 직접적 관련이 있다고 생각한다. 우선 한국의 경우 천도교 등 종교 단체가 신문화운동에서 중요한 위치를 차지하게 된 것은, 종교로서 그가 가지고 있는 조직력 및 대중성과 떼려야 뗄 수 없는데 이러한 조직력은 당시 식민통치 상황에서 다른 사회단체에서는 찾아볼 수 없었다. 알다시피 3·1 운동을 계기로 조선총독부는 통치방법을 문화통치로 전환하기 전에 무단 통치를 시행하면서 한국의 사회단체를 거의 모두 폐쇄 또는 해산하였고, 오직 오랜 전통과 굳센 조직을 지니고 민족대중 속에 깊이 뿌리를 내리고 있던 종교단체들과 이들이 경영하는 교육기관들만이 다행히 살아남을 수 있었다. 한편, 중국의 경우 신문화운동 주체들이 유교뿐만 아니라 敎道 등 유신론에 대해서도 격렬한 비판을 가하였는데⁴⁸⁾ 이는 중국 신문화운동 주체들의 ‘과학’을 추구하는 비종교적 사상의 영향 때문이라고 생각한다.

4. 신문학의 제창 및 언어문자 개혁론

문학은 사상문화, 윤리도덕의 중요한 매개체이니만큼 舊文化를 혁신하려면 舊文學부터 혁신해야 한다고 당시 한·중 양국 신문화운동 주체들이 강조해 왔다. 이에 따라 유교비판과 함께 구문화를 혁신하는 수단으로서 양국 신문화운동은 모두 문학을 새롭게 하자는 言文一致의 신문학운동도 전개하였다.

우선 중국의 경우 역사상의 문학혁명은 모두 문학 도구의 혁명이며, 도구가 경직되면 반드시 새 것, 살아있는 것으로 바꾸어야 한다고 보고⁴⁹⁾ 신문학운동의 핵심적 주장인 白話文운동을 추진하면서 사실주의적 경향 내지 통속적 사회문학, 국민문학 추세로 전개되었다.

구체적으로 살펴보면 우선 1917년 1월 胡適은 『新青年』에 기고한 「文學改良芻議」에서 어떤 시대도 그 시대 독자적인 문학을 창조해야 하며 言文一致의 백화문학이야말로 오늘날의 문학이어야 한다고 주장하였다.⁵⁰⁾ 이는 그때 당시 실로 아주 획기적·혁명적이었으며 白話文운동의 도화선이 되기도 하였다.

이러한 胡適의 주장을 크게 지지하며 문학혁명의 가치를 정식으로 쳐든 것이 陳獨秀로, 그는 그 다음 호에 「文學革命論」을 발표하여 당대의 사회와 아무 관계도 갖지 않는 진부하고 난해한 귀족 고전문학을 타도하고, 사회현상을 반영한 쉬운 國民寫實文學의 건설을 제언하면서 문학의 혁신과 정치의 혁신을 결부시켜 “지금 정치를 혁신하려면 반드시 이 정치를 운용하는 정신계에 뿌리박고 있는 문학을 혁신하지 않으면 안 된다”고 역설하여 구문학과 전통과의 단절을 과감하게 선언하였다.⁵¹⁾

그리고 錢玄同 등 일부 지식인은 심지어 한자, 한문, 한어가 전통 유교 이데올로기의 매개체이기 때문에 ‘민주와 과학’을 받아들이고 근대화를 실현하기에 걸림돌이 되니 폐기하고 에스페란토로 대체하자고

주장하고 나섰다.

“나는 중국 문자는 새로운 사물과 이치를 담아내기에 부족하므로 중국인의 지식을 발전시키고 머리를 맑게 하려면 한자를 근본적으로 제거하지 않으면 안 된다고 생각한다.”⁵²⁾

“중국이 망하지 않으려면, 그리고 중국민족이 20세기 문명의 민족이 되려면 반드시 儒家와 道敎를 타파하는 것을 근본적인 해결 방안으로 삼아야 하며, 유가의 학설과 도교의 황당한 말들을 기록한 한문을 폐지하는 것을 근본적인 해결 방안 중에서도 가장 근본적인 해결 방안으로 삼아야 한다. 한문을 폐지한 후에는 (중략) 에스페란토를 채용해야 한다고 생각한다.”⁵³⁾

“고유의 한어는 사실상 즉시 소멸할 수 없으므로 잠시 일부분을 남겨두고서 억지로라도 사용할 수 밖에 없다.”⁵⁴⁾

이렇듯 중국의 신문화운동 주체들은 민주와 과학을 상징으로 하는 근대화에 맞는 신문화를 창출하기 위해 중국문화 전반에 대해 새롭게 재편하려고 나섰다. 이에 대해 한국 신문화운동 지식인 중 하나인 北旅東谷이 “(中國人은) 自家文化의 만흔 痛苦에서 新文化의 운동을 하려 하면 다시 서양문화를 承受하려 하면 그 根據로부터 自家文化를 打倒 又は 포기치 안하면 안되겠다는 점에서 強硬의 태도를” 取하였다고 논평한 바 있다.⁵⁵⁾

물론 문어체 문자 배격 등 전통타파 주장이 과격한 방식으로 제기되는 데 대한 우려와 반발이 적지 않았다. 예컨대 1919년 2월-3월 사이에 당시 저명한 古文學者인 林紓가 『新申報』에 「荊生」, 「妖夢」이라는 두 편의 소설을 게재하여 신문화운동의 주역들을 빗대어 비난하였고, 이어서 또 북경 『公言報』에 북경대학의 총장인 蔡元培에게 공개질의서를 보내 『新青年』과 북경대학을 공격하고 정치적 압력까지 동원하여 ‘전통을 파괴’ 하는 교수들을 국립대에서 해임시킬 것을 시도하였다. 이에 대해 蔡元培는 학술의 자유를 주장하며 기존 입장을 고수하여 학계 名士인 두 사람의 논쟁이 여론의 뜨거운 반응과 세상의 주목을 받았고 친구사상 이념투쟁의 전선이 형성되었다.⁵⁶⁾ 이 외에는 전통적 문어 문체 및 유교를 옹호하며, ‘국학이 무너지는 현실을 개탄하여’ 1919년 3월 『國故』 잡지를 발간한 劉師培나 黃侃, 그리고 1922년 1월 『學衡』 잡지를 발행한 梅光迪, 吳宓 등 문화보수주의 지식인들 역시 중국전통문화를 주체분위로 해야 한다고 문학혁명을 반대하고 신문화운동을 비판하였다.

하지만 이와 반대로 한국은 비록 중국과 비슷하게 新文學이 寫實文學이라고 보고, 문체 개혁의 필요성을 강조하면서 현실변혁 내지 ‘민족계몽’의 추세로 문학운동을 전개하였으나 한국적 전통과 문화, 사상에 대한 강한 보존의식을 보이고 있었으며 중국에서처럼 신문화운동을 둘러싼 이념투쟁의 전선이 형성되지 않았다.

구체적으로 살펴보면 우선 천도교 계열에서는 新文學이 社會文學이자 寫實文學이며, 遊戲文學이 아닌 生命文學이라고 주장하였으며,⁵⁷⁾ 최수일의 연구에서 볼 수 있듯이 『개벽』에 실린 문학작품은 『개벽』의 내적인 계몽담론에 장악되면서도 ‘현실성’의 원리가 중점 부각되는 양상을 보였다.⁵⁸⁾ 이와 더불어 北京梁明은 또한 “過去 우리 民族은 自己의 文字, 自己의 言語를 너머도 蔑視하였다”고 지적하고, 신문학 건설의 6가지 방향을 제시하면서 한국 新文學建設運動의 第一步는 한국 “現代의 言語와 符合되지” 않은 모든 文體를 폐기하고 “쉽고도 自然한 새 文體를 建設하는” 데에 있다고 역설하였다.⁵⁹⁾

그리고 朴達成은 한국어 세계와 공존하기 위해서는 교과서에 한문 외에 조선어도 가르치자고 하였으며,⁶⁰⁾ 金億은 일본어 등 외국 문자를 그대로 쓰는 것이 조선어의 고유한 美를 허물어내는 것이라고 지적하고 “나는 그러한 이 (= 일본어를 그대로 쓰는 사람: 인용자) 들에게 어찌하여 일본文으로 작품을 표현시키지 아니하고, 일본어적 조선어로 작품을 표현합니까, 하며 못고 심습니다.” 라고 하여 강한 민족의식을 고취하면서 한글 사용의 중요성을 부각시켰다.⁶¹⁾

한편 『동아일보』 계열에서도 신문학의 건설을 제창하였다. 1920년 4월 20일부터 24일까지 『동아일보』에서 총 5회에 걸쳐 「文學과 實生活의 關係를 論하야 - 朝鮮新文學 建設의 急務를 提唱함」라는 논설을 연재해서 한국의 기존 문학이 “모다 우리의 感情을 떼어 놔코 支那人의 感情을 描寫한 것이얏스며 荒唐 無稽한 空想을 記錄한 것이얏스다.” 고 하여 한국어로 한국인의 감정을 표현하는 신문학의 건설을 주창하였다. 이외에 한글의 중요성을 강조한 부분은 여러 차례 언급되었음을 찾아볼 수 있다.⁶²⁾

하지만 주목해야 할 것은 한국의 신문학운동 주체들이 그러면서도 중국과 비교하면 다음과 같이 상당히 온건한 개량 경향을 보였던 점이였다. “漢詩의 漢字는 漢音의 漢字가 아니고 朝鮮人의 漢字이며”,⁶³⁾ “通用하는 漢字를 一定한 字數에만 制限하였으면 別 不便은 업을 것 가트니 구태어 全廢하여야 할 必要도 업을 것 가다.”⁶⁴⁾ “固有한 우리말 (= 한국어: 인용자) 이 잇는 것은 우리말로 쓰고 萬一 엇다면 되도록 새 말을 지으되 不得已한 境遇에는 外國말도 쓸 것이다. (중략) 自己말의 一部分이 되어 잇는 外國말을 極端으로 排斥할 必要도 엇다”⁶⁵⁾

이와 동시에 한국 신문화운동의 주체들은 문학, 사상 등 분야와 관련해서 근대 양식을 구현하면서도 한국적 역사발전의 맥을 새롭게 창출하려는 노력도 보이고 있었다. 예컨대 천도교인 김기전은 “(우리) 아즉도 多大數는 孔孟의 사상이 有한 외에 更히 타사상이 有함을 不知하며 한문이 有한 외에 更히 他國文이 有함을 不知하며 딸아서 문학! 하면 中國文學이 有한 외에 更히 他文學이 有함을 不知하나니” 라고 장기간 지속되어온 중국 중심의 고루한 사상과 문학에서 벗어나지 못하고 있는 조선의 현실을 비판함으로써 신문학 형성과 발전의 중요성을 우회적으로 피력했고⁶⁶⁾, 또한 北旅東谷이 중국의 신문학, 신문화운동을 소개, 분석하면서 “(胡適氏의 주장이) 所謂 漢文學의 純然한 정복을 바든 우리 朝鮮文學의 改良에도 동일한 策略이 안될는지”, 한국의 문화운동에 “자극과 참고”가 되는 방안을 찾고 있었다⁶⁷⁾.

이렇듯 중국의 신문화운동 주체들은 유교와 文體, 문자 문제를 둘러싸고 자국의 전통문화에 대해 엄격한 비판을 가하였던 반면 한국은 한국적 전통과 문화, 사상에 대한 보존의식이 강했다. 다시 말해, 한국의 신문화운동이 중국과 비교하면 내용상의 유사성을 보이면서도 강한 민족의식을 고취하고 있던 것이다. 이는 역사와 전통 속에서 스스로를 정립시키며 민족의 저력을 발견하여 앞길을 개척한다는 의미로써 한국 신문화운동의 국권을 회복하려는 목표와 방향성에서 기인한 바가 크다고 생각한다.

5. 요약 및 결론

본 연구는 20세기 초 한·중 양국 신문화운동의 특성을 민주와 과학의 제창 VS 힘과 실력의 양성, 유교적 전통에 대한 비판, 신문학의 제창 및 언어문자 개혁론이라는 3부분으로 나누어 비교하였다. 이러한 고찰을 통해 양국 신문화운동 사이에 다음과 같은 유사성과 차별성을 발견하였다.

첫째, 한·중 양국의 신문화운동은 공통적으로 봉건적 사고와 질서관념에서 벗어나 근대적 지식을 바탕

으로 대중들의 주체적 자각능력을 고취해 민족의 독립과 발전을 이룩하는 데 목적을 두었다. 하지만 중국 신문화운동의 핵심이 서양의 ‘민주와 과학’을 주창하는 것인 반면, 한국에서는 국권 회복을 지향하는 ‘실력 양성’에 핵심을 두고 있었으며, 아울러 교육 및 농촌개량 등의 문제의 중요성도 크게 부각시키고 있었다. 이는 우선 당시 반식민지와 식민지라는 양국 사회의 성격의 차이로 빚어진 결과라고 생각되며, 다음으로 당시 공화 혁명의 경험 여부 등 한·중 양국 사회의 구조적 차이에서 그 원인을 찾을 수 있다고 생각한다.

둘째, 유교비판과 함께 한·중 양국의 신문화운동이 모두 문체 개혁의 필요성을 역설하고 寫實文學을 추구하는 言文一致의 신문학운동을 전개하였지만 중국이 유교와 文體, 문자 문제를 둘러싸고 자국의 전통문화에 대해 엄격한 비판을 가하였던 반면 한국은 한국적 전통과 문화, 사상에 대해 강한 보존의식을 보이고 있었다. 이는 식민지배 하에서 민족정신의 고양을 위한 한국 신문화운동의 특성, 즉 민족의 힘과 실력을 양성하여 궁극적으로 민족의 힘으로 국권을 회복하려는 목표와 방향성에서 비롯되었다고 본다.

셋째, 한·중 양국 신문화운동이 종교에 대해 서로 다른 태도를 보였는데 한국은 중국과 달리 종교계, 특히 천도교가 중요한 역할을 담당하였다. 이는 우선 한국이 일본의 식민지로 전락했다는 사회적 배경, 그리고 과학을 슬로건으로 내걸고 추구하는 중국 신문화운동 주체들의 사상적 경향과 직접적 관련이 있다고 생각한다.

그 다음으로는 한·중 양국의 전통문화가 종교에 대한 상이한 태도, 다시 말해 한·중 양국 유교 문화의 서로 다른 수용력에서 그 원인을 찾을 수 있다. 중국은 유학의 발원지로서 그 영향력이 뿌리 깊고 견고해서, 강력한 배타성을 가지고 있어 중국 전통문화의 非宗教的 특성을 만들어낸 반면 한국의 유교는 중국에서 도입된 것인데다가 중국의 유교보다 월등한 수용력과 유연성을 지니고 있어 종교 등 다른 이질문화를 상대적으로 쉽게 받아들일 수 있었기 때문이다. 한·중 양국 유교 문화의 이러한 상이성은 바로 양국 신문화운동에서 종교적 특성의 존재 여부를 결정하는 핵심적 요소로 작동하고, 또 중국 신문화운동의 주체들이 한국보다 강한 反儒敎的 성향을 가지도록 한 원인이라고 생각된다.

이러한 연구결과를 종합해서 보면 한·중 양국의 신문화운동은 같은 운동의 목표와 방향성을 가지고 있음에도 불구하고 종교성 존재 여부 및 추구하는 지향점과 주요 요지 면에서 많은 차이를 보이며, 이는 바로 식민지 경험 여부, 그리고 유교문화의 수용력의 차이 등으로 말미암은 결과라 할 수 있다. 결론적으로 중국의 신문화운동은 1911년 신해혁명 이후의 정치적 현실에 실망하여 공화체제에 알맹이를 만들어 넣어 참된 공화체제를 이뤄 공화혁명을 완성시키려 하는 노력의 성격이 짙다고 한다면, 한국의 신문화운동은 개량적 신지식인들이 중심이 되어 민족의 힘과 실력을 양성하여 궁극적으로 민족의 힘으로 국권을 회복하려는 독립운동의 경향이 강했다.

注

- 1) 한국의 경우 비록 기존의 대다수 연구자들이 이 시기의 움직임은 신문화운동 대신 문화운동 혹은 계몽운동으로 부르고 있지만, 林煥澤이 지적했듯이 한국 신문화운동이 중국처럼 뚜렷이 인식되지는 못했으나 역사상에 부재했던 것은 아니다. (林煥澤, 「1919년 동아시아, 3·1 운동과 5·4 운동」, 『大東文化研究』 66, 2009, 190 쪽.) 박찬승의 연구에 의하면 『동아일보』 계열과 천도교 계열은 모두 신문화 건설을 주창하였고 (박찬승, 『한국근대 정치사상사연구』, 서울: 역사비평사, 1993, 167-168 쪽), 그 중 특히 천도교 계열의 계몽운동이 신문화운동이라는 이름으로 전개되었다는 사실은 한국도 중국과 비슷한 시기에 고유한 신문화운동이 있었으며, 또한 중국의

신문화운동과는 다른 특성을 띠고 있었음을 보여준다. (妙香山人, 「激變 中에 잇는 平北地方을 暫間보고, 『개벽』 12, 1921, 60 쪽; 李東谷, 「思想의 革命」, 『개벽』 52, 1924, 9 쪽, 등을 참조. “조선의 신문화운동은 (중략) 특히 황해경상도의 진보향상은 실로 놀랄울만큼 되었다.” “三一 運動 後에 國內에서 大聲疾呼로 新文化運動을 떠들어냈다.”) 이것이 곧 양자의 비교연구가 가능한 이유가 될 것으로 판단된다.

- 2) 김정호, 「20세기 초 한국 천도교의 계몽운동과 중국 신문화운동의 특성비교」, 『동학학보』 22, 2011, 270 쪽.
- 3) 林榮澤, 「1919년 동아시아, 3·1 운동과 5·4 운동」, 『大東文化研究』 66, 2009, 187 쪽, 193 쪽.
- 4) 陳獨秀, 「再論孔教問題」, 『新青年』 2 권 5 호, 1917, 1 쪽. “一切宗教、皆在廢棄之列。”
- 5) 楊天宏, 「中國非基督教運動 (1922-1927)」, 『歷史研究』, 1993년 6 호, 86 쪽.
- 6) 張欽士, 「國內近十年來之宗教思潮」, 北京: 燕京華文學校, 1927, 193 쪽. 楊劍龍, 「論“五四”新文化運動與基督教文化思潮」, 『世界宗教研究』, 2011년 3 호, 106-107 쪽에서 재인용. “有宗教可無人類, 有人類應無宗教, 宗教與人類不兩立”
- 7) 金景一 등, 『中韓新文化運動比較研究』, 北京: 民族出版社, 2015.
- 8) 林榮澤, 「1919년 동아시아, 3·1 운동과 5·4 운동」, 『大東文化研究』 66, 2009, 175-203 쪽.
- 9) 김정호, 「20세기 초 한국 천도교의 계몽운동과 중국 신문화운동의 특성비교」, 『동학학보』 22, 2011, 247-287 쪽.
- 10) 伍啟元, 『中國新文化運動概觀』, 合肥: 黃山書社, 2008, 33 쪽; 孟永·游國立, 「政治敘事抑或歷史事件——再談陳獨秀是否舉起了民主與科學的大旗」, 『中共黨史研究』, 2013년 5 호, 97-106 쪽.
- 11) 陳獨秀, 「本誌罪案之答辯書」, 『新青年』 6 권 1 호, 1919, 11 쪽.
- 12) 孟永, 「陳獨秀是否舉起了民主與科學的大旗」, 『長白學刊』 168, 2012년 6 호, 124 쪽.
- 13) 허수, 「1920년대 초 『개벽』 주도층의 근대사상 소개양상」, 『역사와 현실』 67, 2008, 49 쪽, 72 쪽.
- 14) 국사편찬위원회, 『한국사 49: 민족운동의 분화와 대중운동』, 서울: 국사편찬위원회, 2002, 18 쪽.
- 15) 「世界改造의 劈頭를 當하여 朝鮮의 民族運動을 論하노라」 (四), 『동아일보』, 1920.4.7.
- 16) 「大勢와 改造」 (1920.4.2.), 「朝鮮教育會發起」 (1920.6.23.), 「鄕校財産管理規程改正에 對하여」 (1920.7.4.), 「民族復活의 曙光」 (四) (1920.7.19.) 등 기사를 참조.
- 17) 이돈화, 「朝鮮新文化 建設에 對한 圖案」, 『개벽』 4, 1920, 9-16 쪽.
- 18) 박달성, 「東西文化史上에 現하는 古今의 思想을 一瞥하고」, 『개벽』 9, 1921, 24-25 쪽.
- 19) 김기전, 「鷄鳴而起하여」, 『개벽』 7, 1921, 4-5 쪽.
- 20) 이태훈, 「1920년대 초 신지식인층의 민주주의론과 그 성격」, 『역사와 현실』 제 67 호, 2008, 32 쪽, 34-35 쪽.
- 21) 毛澤東, 『建國以來毛澤東文稿 (第四冊)』, 北京: 中央文獻出版社, 1990, 546 쪽. “民主共和國의 觀念從此深入人心”
- 22) 陳旭麓이 말하기를, “신해혁명은 중국 사회에 희망의 기운을 불어넣었고, 이러한 사회 분위기는 중화민국 초기의 암흑적인 사회 현실과 엄청난 격차를 형성했다. 이러한 격차는 엄청난 풍파를 일으키며 신문화운동으로 이어졌다.” 고 했다. 陳旭麓, 『近代中國社會的新陳代謝』, 上海: 上海人民出版社, 1992, 376 쪽. “由辛亥革命所喚起的中國社會的希望, 同民國初年中國社會黑暗之間形成一種巨大的落差, 巨大的落差產生了巨大的波瀾, 於是而有新文化運動。”
- 23) 陳獨秀, 「本誌罪案之答辯書」, 『新青年』 6 권 1 호, 1919, 10 쪽. “要擁護那德先生, 便不得不反對孔教, 禮法, 貞節, 舊倫理, 舊政治。”
- 24) 陳獨秀, 「一九一六年」, 『青年雜誌』 1 권 5 호, 1916, 3 쪽.
- 25) 吳虞, 「家族制度爲專制主義之根據論」, 『新青年』 2 권 6 호, 1917, 1-4 쪽.
- 26) 魯迅, 「狂人日記」, 『新青年』 4 권 5 호, 1918, 414-424 쪽.
- 27) 중국 신문화운동 주체들의 유교 비판이 불러온 중국 사회의 반향에 대해서는 林甘泉 등, 『孔子與 20 世紀中國』, 北京: 中國社會科學出版社, 2008, 130-137 쪽을 참조.
- 28) 何成軒 저, 洪승표 외 역, 『중국유학의 남방 전파』, 대구: 계명대학교출판부, 2005, 522 쪽.
- 29) 蔡元培, 「致“公言報” 函並附答林琴南君函」, 『蔡元培選集』, 北京: 中華書局, 1959, 76 쪽. “則惟“新青年” 雜誌中, 偶有對於孔子學說之批評, 然亦對於孔教會等托孔子學說以攻擊新學說者而發, 初非直接與孔子爲敵也。”
- 30) 梁白華, 「吳虞氏의 儒敎破壞論」, 『개벽』 23, 1922, 103-107 쪽.
- 31) 김정호, 「20세기 초 한국 천도교의 계몽운동과 중국 신문화운동의 특성비교」, 『동학학보』 22, 2011, 266 쪽.
- 32) 滄海居士, 「家族制度의 側面觀」, 『개벽』 3, 1920, 23-28 쪽. 滄海居士는 이돈화의 필명이다. 이돈화는 다양한 필명을 사용하였다. 夜滄, 滄海居士, 白頭山人, 猪巖 등이 그것이다. 許洙, 『이돈화 연구: 종교와 사회의 경계』, 서울: 역사비평사, 2011, 92 쪽.
- 33) 起瀾, 「上下·尊卑·貴賤, 이것이 儒家思想의 基礎觀念이다」, 『개벽』 45, 1924, 14 쪽. 起瀾은 김기전의 필명이다. 김기전은 金小春이나 妙香山人, 起瀾 등의 다양한 필명을 사용하여 『개벽』 에 글을 게재하였다. 최수일, 『『개벽』 연구』, 서울: 소명출판, 2008, 738-739 쪽 (부록 10 『개벽』 필명 색인).
- 34) 지적해야 할 것은 상기 『동아일보』 의 「假人頭上에 一棒」 이라는 논설은 비록 그 논조가 매우 과격하지만 그

비판의 핵심이 제목부터 그러하듯 유교가 아닌 한국 유림인사를 겨냥하였던 것이다.

- 35) 李澤厚 저, 孫世濟 역, 『중국 현대 사상사론』, 서울: 教保文庫, 1991, 17-27 쪽.
- 36) 金秉潛, 「儒林諸賢에게 一言을 告합니다」, 『개벽』 25, 1922, 37-43 쪽.
- 37) 梁白華, 「吳虞 氏의 儒敎破壞論」, 『개벽』 23, 1922, 103-107 쪽.
- 38) 关威, 「五四新文化时期妇女解放思想与实践」, 『历史档案』, 2003 (3), 117 쪽.
- 39) 柳瑾, 「諸 名士의 朝鮮 女子解放觀 (原稿來到序次): 相當한 範圍內에서 解放하라」, 『개벽』 4, 1920, 33 쪽.
- 40) 丸山松幸 저, 김정하 역, 『五·四運動의 思想史』, 서울: 일월서각, 1983, 자료편 81 쪽.
- 41) 朴重華, 「諸 名士의 朝鮮 女子解放觀 (原稿來到序次): 敎育問題를 先唱합니다」, 『개벽』 4, 1920, 42 쪽.
- 42) 李奎昉, 「諸 名士의 朝鮮 女子解放觀 (原稿來到序次): 朝鮮 女子 固有의 美德을 傷함이 無하라」, 『개벽』 4, 1920, 34 쪽.
- 43) 起瀟, 「上下·尊卑·貴賤, 이것이 儒家思想의 基礎觀念이다」, 『개벽』 45, 1924, 14 쪽.
- 44) 陳獨秀, 「舊思想與國體問題」, 『新青年』 3 권 3 호, 1917, 1 쪽. “我們中國多數國民口裏雖然是不反對共和。腦子裏實在裝滿了帝制時代的舊思想”
- 45) 康有为, 「致北京书」, 『康有为政论集(下)』(汤志钧 编), 北京: 中华书局, 1981, 957 쪽. “以孔子为大教, 编入宪法, 复祀孔子之拜跪明令”
- 46) 梁白華, 「胡適氏를 中心으로 한 中國의 文學革命 (續)」, 『개벽』 6, 1920, 77 쪽.
- 47) 崔大華, 「儒學의 根本價值」, 『光明日報』 15 면, 2011 년 8 월 29 일.
- 48) 陳大齊, 「辟「靈學」」, 『新青年』 4 권 5 호, 1918, 370-385 쪽; 陳獨秀, 「有鬼論質疑」, 『新青年』 4 권 5 호, 1918, 408-409 쪽; 錢玄同, 「隨感錄(八): 斥靈學叢志」, 『新青年』 4 권 5 호, 1918, 456-464 쪽; 劉半農, 「隨感錄(九): 斥靈學叢志」, 『新青年』 4 권 5 호, 1918, 464-468 쪽; 陳獨秀, 「隨感錄(十四)」, 『新青年』 5 권 1 호, 1918, 76-77 쪽, 등을 참조.
- 49) 胡適, 『四十自述』(中国现代作家自述丛书, 陈漱渝·刘天华 主编), 北京: 中国华侨出版社, 1994, 105-106 쪽.
- 50) 胡適, 「文學改良芻議」, 『新青年』 2 권 5 호, 1917, 1-11 쪽.
- 51) 陳獨秀, 「文學革命論」, 『新青年』 2 권 6 호, 1917, 1-4 쪽. “今欲革新政治、勢不得不革新盤踞於運用此政治者精神界之文學。”
- 52) 錢玄同, 「通信: 革新文學及改良文字 (朱我農의 「革新文學及改良文字」에 대한 錢玄同의 답신)」, 『新青年』 5 권 2 호, 1918, 177-178 쪽. “我個人的意見, 以為中國文字不足以記載新事新理; 欲使中國人智識長進, 頭腦清楚, 非將漢字根本打消不可。”
- 53) 錢玄同, 「通信: 中國今後之文字問題」, 『新青年』 4 권 4 호, 1918, 354 쪽. “我再度大膽宣言道: 欲使中國不亡, 欲使中國民族為二十世紀文明之民族, 必以廢孔學、滅道敎為根本之解決, 而廢記載孔門學說及道敎妖言之漢文, 尤為根本解決之根本解決。至廢漢文之後, (中略) 玄同之意, 則以為當採用文法簡賅、發音整齊、語根精良之人為的文字 ESPERANTO。”
- 54) 錢玄同, 「通信: 對於朱我農君兩信的意見」, 『新青年』 5 권 4 호, 1918, 425 쪽. “那固有的漢語因事實上不能立刻消滅, 只好暫時留住一部分勉強可用的。”
- 55) 北旅東谷, 「東西의 文化를 批判하여 우리의 文化運動을 論함」, 『개벽』 29, 1922, 85 쪽.
- 56) 王奇生, 「新文化是如何“运动”起来的——以《新青年》为视点」, 『近代史研究』, 2007 년 1 호, 27-28 쪽; 김정화, 「蔡元培의 北京大學 改革 (一) - 「兼容并包」와 新舊論戰을 중심으로」, 『中國史研究』 8 권, 2000, 110-132 쪽.
- 57) 北京梁明, 「新文學 建設과 한글 整理」, 『개벽』 38, 1923, 10-12 쪽.
- 58) 최수일, 『「개벽」 연구』, 서울: 소명출판, 2008, 413 쪽.
- 59) 北京梁明, 「新文學 建設과 한글 整理」, 『개벽』 38, 1923, 7-19 쪽. 北京梁明이 제시한 신문학 건설의 방향은 다음과 같다. “一. 現在의 우리 말 대로 쓸 것. 二. 漢字를 制限할 것. 三. 文法에 맞추어 쓸 것. 四. 句點과 符號를 使用할 것. 五. 글을 爲하여 글을 쓰지 말 것. 六. 翻譯은 翻譯으로 創作은 創作으로 할 것” 이 그것이다.
- 60) 박달성, 「世界와 共存키 爲하여 敎育問題를 再舉하며 爲學 書堂改良을 絶叫함」, 『개벽』 5, 1920, 29 쪽.
- 61) 김억, 「無責任한 批評, - 「문단의 일년을 추억하여」의 評者에게 抗議-」, 『개벽』 32, 1923, 5 쪽.
- 62) 「朝鮮人의 敎育用語를 日本語로 強制을 廢止하라」(上, 中, 下), 『동아일보』, 1920.4.11-4.13; 「朝鮮語는 朝鮮말로」, 『동아일보』, 1920.6.15; 「自精神을 喚하고 舊思想을 論」, 『동아일보』, 1920.6.22, 등 기사를 참조.
- 63) 玄哲, 「批評을 알고 批評을 하라, 時事新聞의 微蜚 君과 ** 잇는 黃君에게 答」, 『개벽』 6, 1920, 104 쪽.
- 64) 北京梁明, 「新文學 建設과 한글 整理」, 『개벽』 38, 1923, 13-14 쪽.
- 65) 北京梁明, 「新文學 建設과 한글 整理」, 『개벽』 38, 1923, 12-13 쪽.
- 66) 妙香山人, 「中國文學의 價値를 論함」, 『개벽』 4, 1920, 83-90 쪽.
- 67) 北旅東谷, 「現中國의 舊思想, 舊文藝의 改革으로부터 新東洋文化의 樹立에 他山의 石으로 現中國의 新文學建設 運動을 이익이함」, 『개벽』 30, 1922, 23-33 쪽.