

研究論文

# 1920년대 초반 '사회주의'의 등장과 '행복' 담론의 변화

최병구

성균관대학교 국어국문학과 박사수료, 한국근대문학 전공  
baius@hanmail.net

- I. 머리말
- II. '도덕주의'와 '개인'의 위치
- III. '윤리'와 '행복', 그리고 정치적인 것의 가능성
- IV. 맺음말

## I. 머리말

1920년 초반 식민지 조선에 본격적으로 유입되어 유행처럼 번져나간 ‘사회주의’<sup>1)</sup>의 표상체계와 문화적 파급력은 어떻게 설명할 수 있을까. 간단히 정리하기 어려운 문제이지만, 민족해방운동의 하나로 사회주의가 가지고 있는 전위성은 비교적 분명해 보인다. 가령 “3·1운동 직후 사회주의가 급속하게 보급·수용된 것은, 사회주의 사상이 민족독립의 새로운 이념으로 받아들여졌기 때문이다”<sup>2)</sup>라는 판단은, 3·1운동의 실패와 이로 인한 정치적 좌절감을 극복하기 위한 이데올로기적 대안으로 수용된 사회주의 표상을 보여주는 하나의 사례이다. 조직黨과 사건, 코민테른과 연관성을 중심으로 한 ‘운동사’ 연구<sup>3)</sup>는 사회주의가 민족해방운동의 핵심 이데올로기였음을 보여주고 있다. 이는 단지 역사학계에 국한된 것만은 아니다. 식민지 시기 대표적인 사회주의 문예단체였던 카프(KAPF)의 문학을 “1920년대부터 1930년대 전반까지 코민테른을 중심으로 세계적으로 고양된 프롤레타리아적 혁명의 물결을 배경으로 소련을 비롯한 세계 각국에서 발흥한 프롤레타리아적·혁명적 문학으로 파악하는 역사적 견해를 지지한다”<sup>4)</sup>라는 한 연구자의 발언은 앞서의 논의와 크게 다르지 않음을 보여주는 단적인 증거이다.

그러나 사회주의에 대한 위와 같은 접근방법은 적지 않은 의의에도 불구하고, 실제 우리의 일상( 삶)에 미친 영향력이라는 측면에서 사고해본다면 답해줄 수 있는 것이 별로 없다. 민중들의 삶과는 거리가 있는 조직과 몇몇 인물의 모습은 오히려 ‘나’의 모습을 왜소하게 만들기까지 한다. 게다가 더 이상 현실 사회주의 국가나 코민테른이 존재하지 않는

- 1) 이 글에서의 사회주의는 무정부주의, 마르크스주의, 생디칼리즘 등을 포괄하는 넓은 의미로 사용하였다. 1920년대 초반 사회주의는 다양한 사상이 뒤섞여 있는 상태였으며, 점차 마르크스-레닌주의로 통합되어갔다. 이에 따라 이 글에서는 사회주의를 넓은 의미로 사용하면서 마르크스주의를 중심에 두었다.
- 2) 전상숙, 「사회주의 수용 양태를 통해 본 일제시기 사회주의 운동의 재고찰」, 『동양정치사상사』 제4권 제1호(2003), 158쪽.
- 3) 대표적으로 이호룡, 『한국의 아나키즘』(지식산업사, 2001); 임경석, 『한국 사회주의의 기원』(역사비평사, 2003); 이현주, 『한국 사회주의 세력의 형성』(일조각, 2003); 전상숙, 『한국 사회주의 지식인 연구』(지식산업사, 2004); 전명혁, 『1920년대 한국 사회주의 운동연구』(선인, 2006); 박종린, 「일제하 사회주의사상의 수용에 관한 연구」, 연세대학교 박사학위논문(2006) 등을 들 수 있다.
- 4) 최원식, 「프로문학과 프로문학 이후」, 『민족문화사연구』 21호(2002), 17쪽.

상황에서, 연구주제 자체의 현재성이 소멸한 것으로 여겨질 가능성도 존재한다. 이와 관련하여 사회주의를 근대의 사유체계를 뒤흔든 새로운 지식으로 전제하며, 그 다양한 문화적 표상체계를 살펴본 최근의 연구<sup>5)</sup>들은 시사하는 바가 크다. 새로운 지식으로 수용된 사회주의가 세계를 인식하는 '나'의 시각을 조정하는 데 결정적 계기가 되었음을 보여주고 있기 때문이다. 그것은 때로는 개인적인 문제로, 때로는 '우리'의 문제로까지 확대되었다. 여전히 사회주의 연구가 이루어질 필요가 있다면, 정치적 이념과 이데올로기의 역사를 '이념적'으로만 해명하는 것이 아니라, 그러한 역사적 과정을 이루어나가는 인간의 실천적 행동에 초점을 맞출 필요가 있다고 생각한다. 사회적 요구와 자극에 대한 관심과 욕망의 주체로서 인간이 전유하는 세계인식과 그 형식에 중심을 두어야 한다. 따라서 일단 인간 주체의 '심성'이나 '감정' 같은 주관적 요소를 중심에 놓을 필요가 있다. 그렇다고 이것이 그동안 사회주의 연구에서 소외받았던 망탈리테의 문제를 부각시키기 위한 것만은 아니다. 궁극적인 목적은 "내용/형식, 즉자/대자, 잠재/표명 등의 전통적 대립을 극복하고, 심성·이데올로기·담론 구상의 특수성을 없애지 않으면서도 그들을 서로 결합시킬 가능성"<sup>6)</sup>을 발견하는 것에 있기 때문이다.

이 글이 1920년대 초반의 '사회주의'와 '행복'이라는 두 가지 키워드를 함께 이야기하는 것은 바로 이러한 이유 때문이다. 인간의 일상적 생활과 욕망의 변천과정을 보여주는 행복의 역사<sup>7)</sup>는 당대의 물질적 배경으로부터 자유로울 수 없다. 행복은 의식(정신)적인 것이지만, 바로 그 의식을 결정하는 것은 당시의 물질적 조건이기 때문이다. 1920년대 초반 식민지 조선 사회는 행복에 대한 수많은 담론이 각종 매체에 넘쳐나던 시기였다. 3·1운동의 실패 이후 새로운 시대를 열어가겠다는 지식인들의 자의식<sup>8)</sup>

5) 특집: 「근대지식으로서의 사회주의와 문화·문학적 표상」, 『상허학보』 22집(2008); 「근대지식으로서의 사회주의와 문화·문학적 표상」, 『대동문화연구』 64집(2008)에 수록된 논문들을 참조할 것.

6) 페터 쇠틀러 저, 나종석 역, 「심성·이데올로기·담론-“제3차원”의 사회적 주체화에 대하여」, 『일상사란 무엇인가』(청년사, 2002), 179쪽.

7) 대리 맥마흔 저, 윤인숙 역, 『행복의 역사』(살림, 2008). 여기서 저자는 마르크스가 “행복을 구원으로 연결하는 밧줄을 자신의 사고에서 완전히 잘라내지는 않았다”(519쪽)라고 주장하며 인간 소외에 대한 마르크스의 논의를 끌어들이고 있다. 대리 맥마흔의 논의는 행복 추구라는 인류 공통의 관심사가 마르크스의 철학과 어떻게 결합되고 있는지를 보여준다는 점에서 참조할 만하다.

8) 가령 다음과 같은 발언은 이를 단적으로 엿보게 한다. “우리가 그동안 잡지라는 것을

은 신(新)지식에 대한 강렬한 열망과 이를 창출하기 위한 제도적 기반인 신문, 잡지의 확산이라는 현상을 만들어냈다. 이 과정에서 '개인'과 '사회'의 관계는 새롭게 구조화되었다.<sup>9)</sup> '세계-조선'이라는 틀 안에서 조선사회를 세계적 수준에 도달시키는 것이 개인의 당면한 과제가 된 것이다. 1910년대 후반까지도 "현실적 비애가 이렇게 충만하였는데 정의이니 애(愛)이니 행복이니 함은 피(彼)에게 참 우습게 보였다. 생존에 권위와 가치가 향취(享取)할 필요도 없다"<sup>10)</sup>라고 하며 시대적 대의 앞에서 행복은 사적 감정으로만 치부되었다. 그러나 1920년대 들어 논의의 초점이 '개인'의 '자유'와 '자아'에 맞추어지게 되면서 행복의 추구는 당면한 과제가 되었다. 더불어 개인에 대한 정의나 사회와의 관계를 정립하기 위해 '니체', '톨스토이', '크로포트킨', '마르크스'와 같은 인물들의 사상이 동시다발적으로 수용되기 시작한다.

이 중에서 사회주의의 유행이라는 현상은 조금 더 세밀하게 살펴볼 필요가 있다. 일단 사회주의는 '개조', '정의', '평등'이라는 흐름을 부르주아 세력<sup>11)</sup>과 공유했다. 이 점은 조금 더 강조할 필요가 있는데, 동일한 개념을 전유하는 방식의 차이를 통해 사회주의가 인간의 의식에 어떤 영향을 미쳤는가를 살펴볼 수 있기 때문이다. 3·1운동 이후, "개인의 지위 향상, 가족의 안전과 행복을 추구하는 심리상태가 지배적 지위"<sup>12)</sup>를 차지하게 된 것은 1920년대 초반 담론장의 일반적인 현상이었다. 여기서 행복해지고 싶다는 개인의 욕망은 한편으로는 당대의 언설장이 만들어낸 것일 수 있다는 점을 기억해둘 필요가 있다. 당대의 지배적 세계관에서 나타나는 행복 담론의 표상체계는 개인과 사회를 지배하지만, 또 다른 쪽에서는 그것으로부터 자유롭고자 하는 세력을 만들어내기도 했다.

이러한 측면에서 1920년대 초반 사회주의의 등장이 주목되는 것은 계급 개념을 바탕으로 사회를 구성하는 제도 자체에 문제를 제기했기

---

발행하고 다소간의 노력을 하였다 할 것 같으면 그 동기와 이유는 적어도 그 심의 팔구는 절실한 요구와 의식에 잇섯을 것은 의심없다. 즉, 우리의 엄숙한 자의식과 자각에서 출발하였을 것이 사실이다"(*「동인기」*, 《폐허이후》, 1924년 1월호, 136쪽).

9) 박명규, 「1920년대 '사회' 인식과 개인주의」, 『한국사회사상사연구』(나남출판, 2003) 참조.

10) 김봉렬, 「번민의 밤」, 《매일신보》, 1919년 10월 6일자.

11) 박찬승, 『한국근대정치사상사연구』(역사비평사, 1992); 이태훈, 「1920년대 전반기 일제의 '문화정치'와 부르주아 정치세력의 대응」, 『역사와 현실』 47권(2003); 김정인, 「1920년대 전반기 민족담론의 전개와 좌우투쟁」, 『역사와 현실』 39권(2001) 등을 참조.

12) 임경석, 「3·1운동 전후 한국 민족주의의 변화」, 『역사문제연구』 4호(2000), 93쪽.

때문이다.<sup>13)</sup> 그런데 이는 사회 개조를 위해 제도적 장치의 확충을 강조하는 논의와 공존했다. 한쪽에서는 사회와 개인의 개조를 위해 학교와 병원 같은 기구의 건설을 강조하고, 또 다른 한쪽에서는 이들 기구의 비인간성을 비판했다. 이 글의 관심은 바로 여기에 있다. 즉, 사회주의 세력이 부르주아 세력과 동일한 개념을 사용하며 다른 형태의 사회를 표상하는 과정을 살펴보는 것이 주요한 과제이다. 특히 1920년대 초반 사회주의가 혁명을 위한 이데올로기라기보다는 인간의 윤리적 정서체계와 연관을 맺으며 사회제도를 표상하는 과정에 주목했다.

이 글의 논의가 1920년대 초반 사회주의가 만들어낸 문화적 파급력에서 어느 정도의 비중을 차지하는지를 확인하기는 어렵다. 그러나 이 글의 작업을 통해 1920년대 초반 합법적 매체 안에서 사회주의 담론과 행복에 대한 욕망이 일치하고 균열하는 모습들을 확인할 수 있을 것이다. 사회주의 담론이 인간의 실천적 행위에 어떻게 개입하느냐를 살펴보는 작업은 단순히 이념의 문제가 아니라, 판단하고 행동하는 주체로서 인간의 의식에 사회주의가 미친 영향력을 가늠해볼 수 있다는 점에서 의미가 있다.

## II. '도덕주의'와 '개인'의 위치

1920년대로 들어서면서 정치에 대한 관심과 열정은 점점 희미해졌지만, '개인'은 '사회의 변화를 이끌어가야 하는 주체로서 그 역할과 임무가 더욱 강조되었다. '세계-조선'이라는 패러다임 안에서 세계적 수준에 도달하기 위한 조선사회의 변화가 시대적 사명으로 요청되기 시작했다. "세계가 얼마마한 문화를 가지고 있으며 얼마마한 발전, 향상, 진화를 가지고 있는가 따라서 세계와 일국가, 세계와 우리 민족, 세계와 나는 얼마마한 관계, 이해, 가치를 가지고 있는가 이를 이해하는 지력과 이를 비판할 만한 이성이 있어야 하겠도다"<sup>14)</sup>라는 주장은 1920년대 초반의 인식론적 구도를 보여주는 대표적인 사례이다. 개인은 좁게는 '사회' 넓게는 '세계' 라는 구도에서 자신이 해야 할 일을 제시받았다. 달리 말해 개인은 조선사회의 물질 조건 개선이라는 공적 이익을 위해 노력해

13) 사회주의의 '계급' 개념이 갖는 전반적인 영향력은 박현호, 「'계급' 개념의 근대 지식적 역학」, 『상허학보』 22집(2008)을 참조할 수 있다.

14) 「세계를 알라」, 《개벽》, 1920년 6월호, 4쪽.

야 하는 존재로 재인식되었던 것이다.

이러한 흐름 속에서 '도덕주의'는 개인을 통제하는 가치로 새롭게 떠오르기 시작한다. 도덕주의는 세계의 판도를 받아들이는 방식이면서 자기를 규율하는 이념으로 제시되었다. 먼저 전자의 측면에서 도덕주의는 3·1운동 이후 세계평화라는 가치를 내걸고 탄생한 국제연맹에 대한 기대감과 이어져 있었다.

인도정의(人道正義)라 함은 인격의 최고 진선미의 발휘를 목표할 일 것이니 인간세계의 모든 경영과 모든 활동을 오로지 인격의 최고 진선미에 표준하여 그를 응용코져 함일지라도. 필연의 결과-인도정의는 이를 도덕·법률·종교·정치급(及) 민중운동의 모든 실력을 의거하여 그가 표현될 것은 사실이 아닐것이나. [...] 국제연맹의 세력이 완전하는 일(日)이면 세계의 하국(何國)을 물론하고 만일 평화와 행복을 위(危)케 하는 자-유(有)하다 하면 국제연맹은 직(直)히 인도정의의 표방하에서 연합협동의 력(力)으로써 차(此)에 임할 것이니 사실(是實)로 인도정의가 국제연맹에 의하여 광의차철저(廣義且徹底)로 실행된다.<sup>15)</sup>

인용문에서는 3·1운동 직후 국제연맹에 대한 기대감을 단적으로 엿볼 수 있다.<sup>16)</sup> 국제연맹의 지침인 인도주의에 따르는 것이 새 시대를 살아가는 당위인 것으로 설명된다. 여기서 인도주의는 “도덕·법률·종교·정치급(及) 민중운동”으로 확대되어가는 것이라고 한다. 도덕주의가 단순히 심리적 요소에 머무는 것이 아니라 사회제도 전반을 규제하는 원칙으로 작용해야 함을 강조하는 것이다. 나의 행복은 바로 이러한 도덕주의를 통해 이를 수 있는 것으로 상상되기 시작한다. 가령 “세계인류 전체를 유일의 도의체계(道義體系)로 견주(見做)하는 것은 국가 사회 우(又)는 개인의 행복상-극히 필요한 것이다. 안이 자연의 원칙이오 천연의 공도(公道)라 하리니 이것이 인류가 사회생활을 영(營)하는 상(上)의 근본적 공준(公準)이라 이를 것이 안이나”<sup>17)</sup>라는 문장에서는 나와 조선사회의 행복을 위한 가치로서 ‘도덕체계’에 대한 믿음이 뒷받침되고 있음을

15) 「인도주의 발전사로 관(觀)한 금일 이후의 모든 문제」, 《개벽》, 1920년 9월호, 4-6쪽.

16) 1919년 3·1운동부터 1922년 초엽 워싱턴회의까지 조선인들은 희망과 좌절을 맛보았다. 베르사유회의, 국제연맹회의, 워싱턴회의로 이어지는 국제정세에서 조선의 독립에 대한 낙관적 전망은 매번 실패했기 때문이다. 이에 대한 자세한 내용은 임경석, 앞의 논문(2000) 참조.

17) 「세계를 알라」, 《개벽》, 앞의 호, 8쪽.

확인할 수 있다.

그런데 이러한 도덕주의는 '윤리'와 엄격하게 구분될 필요가 있다. 후술되겠지만, 외부로부터 부과되는 규율과 법칙에 의문을 제기하며 자기 자신을 성찰대상으로 올리는 '윤리'와 다르게 도덕주의는 외적인 규율을 수용하고 그 안에서 자기가 무엇을 해야 할 것인가를 생각할 뿐이다. 다시 말해 조선사회의 물질 토대를 개선하기 위한 근거로 도덕주의가 활용되는데, 이때의 도덕주의란 인간 내부에서 추동력을 갖는 것이 아니라 외부로부터 주어진 것이다. 따라서 나의 행복은 자기 외부의 변화에 잘 적응하고 나아가 선두에 설 때 달성될 수 있는 것이다. 세계가 "자기의 의지대로 진행된다 함은 안이오 각종 기회와 경우가 외부로부터 작래"<sup>18)</sup>하기 때문에 자신의 뜻을 미리 세워 행복을 추구해야 한다는 논리는 윤리와 구분되는 도덕주의의 성격에서 비롯되는 것이다.

따라서 개인이 행복을 추구한다는 것은 외부적 조건을 만족시키는 삶을 살아가는 것이다. 일정한 조건을 만족시킬 때 소아(小我)의 사적 행복을 넘어서 대아(大我)의 공적 행복을 달성할 수 있게 된다. "아(我)는 아의 아이이다. 연(然)이나 아는 아의 사유아가 아니다. 인생의 일분자 곧 일생전아(人生全我)의 아이이다"<sup>19)</sup>라고 단언하며, "동물아를 이성의 지배 하에 치(置)하라. 차이(此裏)에서 진생활이 출래(出來)하리라"<sup>20)</sup>라고 말할 수 있는 것은, 개인의 사적 욕망을 지배할 수 있는 '이성의 합리성'에 대한 긍정적 태도를 가지고 있기 때문이다. 여기서 우리는 도덕주의가 사회제도의 타당성을 판단하는 주체의 이성적 행위(정신)와 이어져 있음을 짐작할 수 있다. 이제까지 세계를 인식하고 구획하는 기준이 물질문명의 발달 정도에 있었다면, 1920년대 초반으로 넘어오며 인간 주체의 도덕심이 새로운 기준으로 등장하게 된 것이다. 가령 「과반래(過般來)-사회의 이목을 경(驚)하던 체육계의 분요(紛擾)사건이며 교육계에 재한 동맹휴학이며 고학계에 대한 현상이며 허위기분의 유행 등 모든 것이 우리 사회의 도덕심의 결함을 증명치 않는 자-업스며"<sup>21)</sup>라는 진단에서는

18) 「고는 청년의 행복, 자기의 준비가 부족하여 기회를 잃지 않도록」, 《조선일보》, 1920년 8월 23일자.

19) 「행복의 생활」, 《동아일보》, 1920년 6월 29일자.

20) 위의 기사.

21) 이돈화, 「최근 사회의 신현상을 보고 도덕심의 수립을 절망함」, 《개벽》, 1921년 8월호, 3쪽.

사회 유지와 발전을 위한 기준으로 작용하고 있는 도덕주의를 단적으로 엿볼 수 있다. '동맹휴학'을 주도하는 학생들의 목소리는 고려 대상이 아니다. 오히려 동맹휴학은 사회의 안전을 해치고 법률에 위배되기 때문에 비판 대상이 되는 것이다.

이러한 도덕주의를 달성하기 위한 구체적인 항목들이 제시되기 시작했다. 「세계삼대문제의 파급과 조선인의 각오여하」에서는 세계적 흐름에서 당면한 과제로 '노동 문제', '부인 문제', '인종 문제'를 제시한다. 이 글은 세계적 흐름을 조선적 관점에서 전유하며 받아들여려는 시각이 특징적인 글이다. 또한 각기 다른 세 가지 주제이지만 문제를 바라보는 시각에서 일정한 공통감이 나타난다. 가령 노동 문제의 경우 다음과 같은 대목을 유의해볼 필요가 있다.

오인은 이 노동 문제의 장래에 준비로 차조선의 장래세계적 노동발달과 공히 문명의 보를 병진(並進)하는 상으로 기타 조선사람 조선으로 세계적 사조와 세계적 지식을 가지는 상으로 다소차에 대한 각오가 업지 안이치 못할 것이다. [...] 조선인으로 조선의 노동 문제를 해결코저 하면 먼저 세계적 노동 문제와 조선적 노동 문제의 정도 차이를 알미 가하고 또 조선인으로 노동의 신성을 자각케 하여 자발적으로 노동의 발달을 도케 할 것이요, 그리하여 그를 실현코저 하면 가족제로부터 생한 인습적 인격구속 인격압박을 초월하여 개성의 자유발달 천부재능의 자유발휘를 개방하여 개인으로 자립자영의 심을 양케 함에서 노동의 근본적 해결이 나게 될 것이요, 노동의 자유적 가치가 표현하리라 신하노라.<sup>22)</sup>

인용문에서 '노동' 개념은 세계적 수준의 문명에 도달하기 위해 조선이 갖추어야 하는 지식이다. 이것은 단순하게 말하자면, 그동안 조선이 농업 국가였다는 사실을 근거로 상공업의 필요성을 이야기하는 것이기도 하다. 그러나 이러한 의미보다 주목되는 것은 '노동의 신성'을 자각하여 개성의 자유로운 발현을 강조하고 있는 대목이다. 이제 노동은 더 이상 개인의 사적 행위가 아니다. 개인들의 반복되는 사적 행위로 인식되던 노동은 공적 영역으로 해방되자 개인의 삶을 점검하는 계기로 작용하기 시작한다.<sup>23)</sup> 개인들은 노동이라는 행위에 참여함으로써 사회적 존재로서 자기를 규정할 수 있게 된다. 막스 베버가 이러한 개인의 천직의식(天職意

22) 「세계삼대문제의 파급과 조선인의 각오여하」, 《개벽》, 1920년 7월호, 7-10쪽.

23) 한나 아렌트 저, 이진우·태정호 역, 『인간의 조건』(한길사, 2008), 73-133쪽 참조.



識)이 '프로테스탄티즘 윤리'에서 기원하고 있음을 논증했듯이 근대적 주체의 노동에 대한 의식은 종교적 원천을 동반하는 것이기도 하다. 이와 같이 노동의 신성화를 위해 종교의식이 동원되는 것은 1920년대 초반 언설장에서 쉽게 발견할 수 있다. 가령 “제군이 행복을 구하는가-장차 엇더케 행복을 구하라 하세요-아-우리 청년이여 우리 인생이 차세상에 생존하야서 안락을 누리라면 예수님 말씀대로 이마에 땀이 내어 노동적 생활이 제일 일다”<sup>24)</sup>라는 주장은, 종교가 개인의 내면을 규율하는 기제로 작용하기 시작했음을 보여주는 사례의 하나이다. 인격을 구속하는 구습에서 벗어나 개성의 자유로운 발현이 새 시대의 나아갈 방향, 즉 행복에 이르는 길로 제시되었지만, 이때의 개성이란 종교적 원리에 근거한 노동에 대한 소명의식으로 이어졌던 것이다.

한편 노동에 대한 이러한 사고는 남녀 문제와 인종 문제에서도 비슷하게 반복된다. 남녀차별을 “귀천존비(貴賤尊卑)의 인위적 차별에 유(由)치 안이한 인격 문제로 관하여 남녀를 일체평등관의 관념하에 치(置)”하거나, 인종 문제를 민족 사이의 문제로 바라보며 “우한 민족이 열한 민족을 학대함은 엇지 인도에 가당한 사(事)라하리요. 그럼으로 세계가 공히 민족적 차별을 업새고 민족과 민족 간-호상(互相)그 의지를 존중히 하며 자유와 안전을 확보함이 문명의 본색”이라고 단언할 수 있는 것은, 개체와 개체 사이의 차별 철폐라는 문제의식이 민족의 문제까지 확대되고 있음을 보여주는 경우에 해당한다.

이처럼 1920년대 초반 개인은 사회를 상상하는 주체로서 새롭게 발견되었다. 그리고 그 핵심은 단연 세계인식의 중심으로서 ‘자아’나 ‘자기’의 위치가 격상되었다는 것에 있다. 1920년대 초반 행복 담론이 급증하는 것의 근본적인 원인은 여기에 있다. 그런데 문제는 인간의 의지와 정신을 신성한 것으로 격상시키며, 인간 내면의 해방을 주장하는 논의들이 어떠한 결론으로 귀결되느냐 하는 것이다. 앞서 언급한 노동의 경우를 좀 더 살펴보도록 하자.

1920년 5월 창간된 조선노동공제회의 기관지 《공제》의 경우, 노동의 신성화가 좀 더 노골적으로 나타나고 있다. “우주는 노동으로 되었다”<sup>25)</sup>라는 선언적 명제는 이미 노동이 인간에 의해 행하여지는 일상의 영역이

24) 「장래 행복은 노동에 계함」, 《조선일보》, 1920년 9월 3일자.

25) 「노동만능론」, 《공제》, 1920년 5월호, 5쪽.

아니라, '신'에 의해 창조되는 새 세상에서 신성한 역할을 담당하고 있음을 단정적으로 보여준다. 이를 전제로 하는 이상 노동은 육체적(물질적) 행위가 아니라 정신적 행위가 된다. 노동을 한다는 것은 인류애를 달성하기 위한 행위로서 나의 행복, 나아가 사회와 인류의 번영을 위해 나아간다는 것이다. "우리도 남과 가티 생의 욕망을 가지고 행복 있는 생활을 누리자면 두말할 것 없이 노동하고 노동하라"<sup>26)</sup>라는 문장은 이러한 맥락에서 작성된 것이다. 인간의 생에 대한 본능을 사회적으로 표현하는 노동이야말로 나의 행복과 사회의 번영, 나아가 인류의 발전을 가져다줄 수 있다는 대승적 차원의 발전론이 성립하게 된 것이다.

이로 인해 개인의 이익이나 발전을 위하여 물질적 가치를 추구하는 것은 비판을 면하기 어려워진다. 반면 사회의 발전을 위해 각종 제도를 개혁해야 한다는 주장은 더욱 부각된다. 세계적 수준에 조선 민족을 위치시켜 놓아야 한다는 목표는 자기의 명예나 부의 축적보다는 사회의 발전을 위해 제도의 개혁에 힘을 쓸 것을 요구하기 때문이다.

최초에는 있어서는 노동자라던지 자본가가 다만 기계적으로 노동한 시대가 있습니다. 기계적으로 활동이란 것은 자본가 측으로 말하면 다만 '돈 벌고 싶다', '부자가 되고 싶다'는 생각으로만 죽을판 살판 일하고 고상한 의미의 인격가치를 인식할 업시 다만 기계적으로 노동한 시대가 있습니다. 기계적으로 노동한 결과 돈을 조금 벌어서 금전상에 여유가 있을 것 같으면 먼저 개인이란 것을 생각하게 됩니다. 기계란 상태를 탈하고 일개인의 태도로 들어갑니다. 그리하면 자기의 것만 염두에 두는 개인이란 것이 표현됩니다. [...] 그러나 한 발 더 나아가 것 같으면 개인적 사람이란 상태를 탈하고 사회적 사람이란 상태로 들어갑니다. 사회적 사람이 될 것 같으면 그 모든 행동에 있어서 인생의 목적이란 것을 사회를 중심 삼아 가지고 생각하게 됩니다.<sup>27)</sup>

인용문은 노동자가 지녀야 하는 태도와 방향성에 대해 언급한 부분이다. 여기서 저자는 노동을 3단계로 구분하고 있다. 첫 번째는 가장 수준이 낮은 단계로 기계적으로 부자가 되기 위해 노동하는 경우이다. 두 번째는 물질적 부를 축적한 상태에서 '자기'를 고려 대상으로 삼는 개인적 상태에서의 노동이다. 마지막은 사회를 위해 개인의 사적인

26) 위의 글, 18쪽.

27) 변희용, 「노동자 문제의 정신적 방면」, 《공제》, 1920년 5월호, 74-75쪽.

욕망을 포기해야 하는 단계이다. 저자는 노동은 세 번째 단계에 와서는 올바른 의미를 갖는다고 한다. 다시 말해 노동은 단순히 반복되는 행위도 혹은 개인의 물질적 이익을 위한 행위도 아니다. 노동의 목적은 사회의 발전을 위해 개인의 정신도덕을 희생하는 신성한 것으로 판단하고 있는 것이다.

그리고 이러한 관점은 1920년대 초반 문명론의 바탕을 이룬다. 도덕적 시각에서의 세계인식과 식민지 조선의 문화발달이 화두로 떠오르게 된 것이다. 조선의 문명화란 개화기 이후 오래된 목표이기도 했다. 서구에 대한 상대적 열등감이 동반되어 낙후된 조선의 현실을 비판하고 개량해야 한다는 주장은 익숙한 것이다. 하지만 1920년대 초반은 이러한 논의의 중심에 개인의 도덕정신이 위치한다는 점에서 결정적 차이를 보인다. 1910년대에 이루어진 개인의 발견 및 개인-국가-세계로 이어지는 인식론적 관점<sup>28)</sup>은 도덕주의라는 새로운 규율원칙을 토대로 하게 된다. 그래서 자기의 삶을 반성하고 미래를 생각하는 정신적 태도가 강조되었다. 즉, 개인은 사회의 구성원으로서 자기와 타인의 관계를 도덕적으로 올바르게 유지하며 사회의 발전을 위해 힘써야 할 주체로 견인된 것이다. 자기의 인격은 이러한 과정을 통해 완성되는 것으로 판단되었다. 조선노동공제회가 “노동자 교육, 경제, 위생”을 해결해야 할 3대 문제로 제시하며, ‘지식계발’, ‘품성향상’, ‘환난구제’, ‘직업소개’, ‘저축장려’, ‘위생장려’<sup>29)</sup>를 주지(主旨)로 제시하는 것은 이것의 연장선상에 있다. 애시 당초 노동공제회의 주체들에게 노동이라는 행위는 인격을 완성하고 사회의 기능을 원활히 하기 위한 과정이었기 때문이다. 따라서 노동자의 인격도야를 위해 “노동자 이외의 사람이 노동자를 적당히 인도하는 것이 매우 필요하다”<sup>30)</sup>라는 주장도 제출되었다.

결국 지금까지 살펴본 논의에서 행복의 주체는 자기이지만 궁극적인 목적은 사회 혹은 민족의 발전에 있었다. 개인은 사회와 민족의 발전을 위해 복무해야 하는 존재로서의 지위를 부여받게 된다. 여기서 결정적으로 사회의 발전이 ‘나’의 행복과 어떻게 연결될 수 있는지에 대한 논리적

28) 권보드래, 「진화론의 갱생, 인류의 탄생-1910년대 인식론적 전환과 3·1운동」, 『대동문화연구』 66(2009).

29) 조선노동공제회장 박중화, 「조선노동공제회주지」, 《공제》, 1920년 5월호, 168-170쪽.

30) 변희용, 앞의 글, 76쪽.

설명은 이루어지지 않는다. 바로 이 지점의 논리적 모순을 비판하며 '나의 행복을 위한 조건을 제시한 것이 사회주의적 시각에 입각한 행복 담론이다.

### III. '윤리'와 '행복', 그리고 정치적인 것의 가능성

1920년대 초반에는 '도덕주의', '인격주의'와 같은 어휘가 담론장을 선도했다. 이러한 어휘들이 사용되면서 인간의 내면은 사회인식과 자기 통제의 영역으로 자리 잡아갔다. 더불어 이를 뒷받침할 이론으로 월슨의 민족자결주의에 근거한 자유평등사상, 다윈의 진화론에 반대하는 크로포트킨의 『상호부조론』, 톨스토이즘 등이 사상적(이론적) 배경으로 대두했다. 이제 개인은 자기의 내부를 응시하고, 외부와의 접점을 찾아나가는 존재로 인식되기 시작했다.

이러한 1920년대 초반의 상황은 새로운 인간형에 대한 열망과 그것을 현재화하기 위한 주체들의 내면이 요동치던 시기라고 정리할 수 있다. 따라서 이 시기 우리 근대문학사에 자리 잡고 있는 동인지 문학이 '문학의 자율성'을 강조하는 것은 자연스러운 현상으로 보인다. 그러나 과연 동인지 문학의 낭만주의를 어떻게 평가할 것인가 하는 문제에 들어서면 조금 상황이 복잡해진다. 기존의 연구에서 1920년대 초반 동인지 문학의 낭만주의는 현실과 거리를 둔 기만적 허위의식<sup>31)</sup>으로 평가된다. 가령 "식민지 조선이라는 현실적 속박을 제거해버림으로써 가능했던 예술의 절대화는 역설적으로 예술과 함께 그 속에 아로새겨 넣으려 했던 근대적 자아의 내용을 공허하게 만들었다"<sup>32)</sup>라는 판단은 아직까지도 동인지 문학을 바라보는 일반적인 시각이다. 그럼에도 동인지 문학이 드러내놓고 강조했던 '문학의 자율성(독자성)'을 현실적 자아의 제거라는 맥락에서 보기 어려운 이유는 그들이 강조했던 근대적 자아(주체)란 도덕적 자아에 가까운 것으로 읽혀지기 때문이다. 다시 말해 앞 장에서 살펴본 월슨의 민족자결주의나 국제연맹의 창설과 같은 정치적 조건을 바탕으로 사회적 구성체를 만들어낸 흐름에서 살펴볼 필요가 있다고 생각한다.<sup>33)</sup>

31) 최수일, 「1920년대 동인지문학의 심리적 기초」, 『대동문화연구』, 2000.

32) 이혜령, 「1920년대 동인지 문학의 성격과 여성인식의 관련성」, 『1920년대 동인지 문학과 근대성 연구』(깊은샘, 2000), 139쪽.

그런데 여기서 도덕주의의 결을 조금 더 꼼꼼하게 살펴볼 필요가 있다. 1920년대 초반 사회적 유행으로 나타나기 시작한 사회주의와 접점이 형성되는 것이 여기이기 때문이다. 《백조》에 연재된 노자영의 「표박(漂泊)」에는 예술에 열정을 가지고 있는 혜순과 영순이 등장한다. 혜순이 자선음악회에서 독창하는 모습을 보고 영순은 사랑하는 감정을 가지게 되고, 결국 둘은 연인이 된다. 영순이 아직 혜순에 대한 짝사랑의 감정만 가지고 있을 때, 그는 친구인 사회주의자 병선을 만나서 이 사실을 털어놓는다. 그런데 영순의 감정에 대해 사회주의자인 병선은 긍정적 태도를 보인다.

본래 병선은 일본에 가서 고통을 한 사람으로 근대사상에 조예가 깊은 사람이고 또는 사회주의를 품은 사람이다. 그리하여 연(戀)文學을 연구하는 영순과는 다소간 사상의 충돌이 없지아니하나. [...] 병선운 언젠던지 영순을 보면 『힘껏 살자! 재미있게 살자! 죽겠다고 하지 마라! 나의 행복과 나의 쾌락을 유린하는 자를 모다 따러 부수자! 그리하고 용맹히 싸우자 그리하여 나의 세계로 하야금 「에텐」을 만들자! 공연히 울고 공연히 슬퍼하는 자는 빼 없는 자이오 계집아해이다.』<sup>34)</sup>

인용문은 병선에게 사회주의가 무엇으로 현존하고 있는지를 적절히 보여준다. 비록 영순과 병선은 '문학'과 '사상'이라는 다른 입각점 위에서 있지만, 그들은 자기를 억압하는 세계를 부수고 '나의 세계'에 살아야 한다는 의식을 소유했다는 점에서 공통적이다. 다시 말해 병선에게 사회주의란 '생'의 긍정과 자아의 확충<sup>35)</sup>으로 받아들여지고 있다. 그러하

33) 이 문제는 3대 동인지(《창조》, 《백조》, 《폐허》)를 중심으로 하는 동인지 문학시대를 이해하는 것에서 비롯되는 문제이기도 하다. 실제 3·1운동 이후 문화정치의 시작과 함께 각종 잡지가 창간되었다. 창간호가 곧 종간호가 되는 경우가 허다했지만 적어도 그 안에서 다기한 흐름이 동시에 공존했다는 사실을 기억할 필요가 있다. 이 글의 논의와 관련하여 이에 대한 자세한 내용은 차후를 기약한다. 이 문제와 관련하여 보다 자세한 내용은 이경돈, 「잡지「근화」와 문학동인지시대」, 『반교어문연구』(2009)를 참조할 수 있다.

34) 노자영, 「표박」, 《백조》, 1922년 5월호, 127-128쪽.

35) 생명과 자아의 욕구에 대한 긍정적 태도는 당시 아나키즘의 공통된 지반이었다. 1920년대 초반의 사회주의가 아나키즘적 기반을 하고 있다는 사실은 익히 알려져 있다. 이호룡, 앞의 책(2001) 참조. 1910년대 후반에서 1920년대 초반까지 근대문학과 아나키즘의 연관성에 대해서는 한기형, 「초기 연상섭의 아나키즘 수용과 탈식민적 태도」, 『한민족어문학』 43(2003); 조영복, 『1920년대 초기 시의 이념과 미학』(소명출판, 2004); 이종호, 「일제시대 아나키즘 문학형성 연구」, 성균관대학교 석사학위논문(2005); 정우택, 『황석우 연구』(박이정, 2008); 소영현, 「아나키즘과 1920년대 문화지리학」, 『한국문학의 연구』(2008); 김택호, 『한국 근대 아나키즘문학, 낯선 저항』(월인, 2009) 등을

기에 병선은 사랑하는 여인에 대한 그리움으로 자살까지 생각하는 영순을 꾸짖으며 “나는 비록 사회주의이니 무엇이니 하여 조금도 자네보다는 완고한 사람이지만은 여성을 그림어한다는 점에서는 전혀 동감일세…….”<sup>36)</sup> 라고 말하게 된다. 연애라는 감정과 혁명에 대한 열정이 갖고 있는 구조적 유사성은 나의 삶에 대한 무한한 긍정과 상통하게 된다.<sup>37)</sup> 즉, 소설에서 나의 ‘행복’과 ‘쾌락’이라는 사적 감정을 억압하는 기제들을 제거하려는 욕망은 그만큼 인간 주체의 자기인식이 본격화되었음을 보여주는 것이다.

1922년을 전후 한 무렵, 월탄 박종화와 노초 정지현(정백)의 결별 당시 박종화의 “인간=인간, 아! 영원히 변하려 하여도 변할 수 없는 뜨거운, 강한 인간과 인간으로서 자기의 집을 찾아야 할 것이다”<sup>38)</sup>라는 일기의 한 대목은 ‘인간’이라는 주체에 대한 자기인식이 얼마나 강했는가를 상징적으로 보여준다. 박종화와 정백은 《사상》, 《문우》 시절 함께 잡지를 발간했던 친우(親友)였다. 그만큼 1920년대 초반의 격변하는 담론장에서 공통의 문제의식을 가지고 있었다. 하지만 1922년을 기점으로 각각 《백조》와 《신생활》<sup>39)</sup>로 거점을 달리하게 된다.<sup>40)</sup> 이를 “문학과 사상의 분화”<sup>41)</sup>로 볼 수도 있지만, 이 글의 관점에서 볼 때는 두 잡지의 공통지반이 존재했을 가능성도 배제할 수 없다.

자기를 사회인식의 중심에 세운다는 것, 이를 통해 타자와 다른 나의 내면을 응시할 수 있다는 것이 중요하다. 이것이 1920년대 초반에 안착하게 된 자기인식의 터전이기에 때문이다. 그러나 사회주의 지식을 소유한 지식인들의 사회인식은 ‘계급’ 개념이 추가되면서 사회 발전=문명화라는 도식이 갖는 허상을 날카롭게 비판한다. 특히 그들은 노동(자)을 계급적

참조.

36) 노자영, 앞의 책(1992), 129쪽.

37) 허민, 「1920-30년대 ‘사회주의 연애’ 담론과 프로소설의 재현 연구」, 성균관대학교 석사학위논문(2009)을 참고할 수 있다.

38) 월탄 일기(1922.1, 24-25쪽); 윤병로 편, 『박종화의 삶과 문학』(성균관대학교 출판부, 1992), 28쪽.

39) 《신생활》을 논의의 무대로 한 신생활사 그룹은 “사회주의의 제조류 가운데 맑스주의의 위상을 ‘정파’로 인식”하고 “사회주의는 필연적으로 도래한다는 주장이 아니라 역사의 발전에 따라 다가올 사회주의로 이행하기 위한 동력은 무엇인가”라는 측면에 주목한 최초의 집단이라는 평가를 받고 있다(박종린, 앞의 논문(2006), 67쪽).

40) 박종화와 정백의 교우관계 및 이들의 결별이 갖는 자세한 의미망은 정우택, 「《문우》에서 《백조》까지-매체와 인적 네트워크를 중심으로」, 『국제어문』 47집(2009)을 참조.

41) 정우택, 위의 논문(2009), 61쪽.

관점에서 접근함으로써, 사회유지를 위해 신성화했던 앞서의 논의를 정면에서 반박하게 된다.

신(新)노동계급운동은 그의 좌우여하를 불구하고 반드시 올 새 시대를 오도록 하지 않을 수 없게 되었습니다. 근대노동자의 해방운동은 지식계급의 모든 적의와 대항을 불관(不關)하고 진보하여야는 것이외다. 뿐만 아니라 지식계급은 특권계급에게 법률을 만들어주었습니다. 경찰제도를 가르쳐주었습니다. 그의 철학 그의 윤리학설 그의 교육은 권위에 복종하는 것을 미덕으로 알게 하였으며 [...] 이와 갖지 지식은 소비자의 도구와 노복(奴僕)이 되어 인류로 하여금 나타(樞樞)한 소비생활로써 도리혀 행복으로 알게까지 그렇게 중독을 식혔습니다.<sup>42)</sup>

이제 노동은 사회 발전을 위한 도구나 수단으로 사용하는 개념이 아니다. 노동의 주체인 노동자는 새 시대를 이끌어갈 계급으로, '법률', '경찰제' 와 같은 사회제도에 대한 비판적 태도를 견지할 것을 요구받는다. 위의 글은 이러한 점을 전제로 '지식계급'의 역할과 태도를 이야기한다. 인문문의 앞쪽에서 정백은 지식계급을 “경제적으로 보아 일개 독립한 사회계급이 될 만한 경제적 지위를 점치 못하였으므로 자본계급이나 또는 노동계급이 될 수 없는” 집단으로 “경제적 기초와 계급의식이 결한 집단을 계급이라 할 수 없스니 따라 지식계급이란 말은 오착(誤錯)된 것”이라고 한다. 자본의 소유 여부가 계급을 나누는 기준으로 작용하고 있음을 알 수 있다. 문제는 지금까지 지식계급이 소유한 지식이 특권계급(자본계급)을 제도적으로 정당화하는 근거로 사용되고 있다는 사실이다. 정백은 이러한 현실 인식을 토대로 지식은 특권계급의 권위에 복종하는 소비자를 만들었으며, 소비생활을 행복으로 착각하게 했으며 강하게 비판한다. 그리하여 지식계급의 선택을 촉구하고 있는 것이다.

마르크스의 '인간의 사회적 존재가 자신의 의식을 결정한다'라는 명제는 지식계급의 기반인 지식의 소유 여부가 자기의 존재론적 태반을 확정할 수 없게 만들었다. 지식계급은 명확한 계급의식을 통해 노동계급으로 들어가야 하는 집단으로 판단되었다. 동시에 인간을 도구화하는 문명주의는 더 이상 인류에게 행복을 줄 수 없음을 자각하게 되었다. 이성태가 “문명이란 인류에게 행복을 가져오는 것이라고 하는 것이 진정한 해석이겠지마는 그와는 반하여 인류에게 큰 불안과 고통을 유지

42) 정백, 「지식계급의 미망」, 《신생활》, 1922년 4월호, 19-20쪽.

(誘致)케 하는 것이 현대문명의 특질이외다”<sup>43)</sup>라고 썼을 때, ‘인류’라는 당대의 개념을 공유하고 있지만, 실상 그것은 ‘민중’이라는 개념으로 바꾸어도 무방하다. 왜냐하면 여기서 인류란 특권계급을 제외한 사회의 대다수를 차지하는 무산계급=민중이라는 흐름에서 사용하고 있기 때문이다. 가령 이성태는 크로포트킨의 학설을 “현대사회의 약탈의 조건이 되는 교육의 질서, 소수자를 위하여 민중을 착취하는 국가제도의 질서, 이 모든 질서를 파괴하여 만인을 위한 만족과 행복과 평화와 진보를 위하여 새로운 자유의 미래를 건설”<sup>44)</sup>하는 것으로 소개하고 있다. 현대사회(국가)의 제도가 ‘소수자’를 위하여 민중을 착취한다는 맥락에서 크로포트킨의 이론을 이해하고 있는 것이다. 빈자(貧者)에 대한 ‘동정’과 상호 조화라는 ‘도덕심(道德心)’에 근거하여 “크로포트킨의 말을 빌면 노동의 예술화는 인생을 행복되게 하는 최대한 길이외다”<sup>45)</sup>라고 소개하는 국면과 상당히 이질적이다. 동일한 이론이라도 사회를 이해하는 방식에 따라 전혀 다르게 인용되었던 것이다.

그렇다면 인간의 자유와 평등이라는 근대적 이념을 공유하면서도, 이들이 앞 장의 논의와 결정적으로 구분되는 지점은 어느 곳일까. 1920년대 초반에는 ‘행복’이라는 인류 보편의 이념을 추구하면서 인간 주체의 자유의지가 충족되어야 한다는 전제를 공유했다. 바로 이 자유의지의 주체로서 인간 내면을 응시하고 자아비판을 시도했다는 사실에서 사회주의가 창출한 내면의 본령을 찾을 수 있다. “사회주의는 ‘주체의 주체다움’에 대해 지속적으로 문제를 제기하는 구조를 자기 내부에 담고 있는데, 그것이 바로 계급 개념 속에 응축돼 있다.”<sup>46)</sup>

자각이라 운함은 념우 외람한, 즉 자기반성이라 함이 적당할 듯하다. 진리의 공정한 심판 앞에 내가 사람으로서 부끄러운 일의 유무 또는 자기가 받고 봉급 기타 사회의 보수에 대하여 상당한 공로의 유무를 반성치 안으면 안 될 것이다. 만일 불연하면 곳 사회의 해충이요 봉급의 도적이다. 이와 갖치 반성하여 양심의 유리경 앞에 서서 자신을 비취일 때 능히 전율을 불감하는 자-그 기인이나 될가. [...] 반성은 절대적이 안이면 불가하다. 타에 비교치 말고 자기의 양심의 유리경

43) 이성태, 「생활의 불안」, 《신생활》, 1922년 4월호, 24쪽.

44) 이성태, 「크로포트킨 학설연구」, 《신생활》, 1922년 7월호, 28쪽.

45) 경서학인(이광수), 「예술과 인생」, 《개벽》, 1922년 1월호, 12쪽.

46) 박헌호, 앞의 논문(2008), 24쪽.



앞에 자신을 교정하여 가는 것이 진정한 자기반성이요 자기반성은 자기개선이요 자기개선은 곧 자기교육이다. 그리하여 자기교육은 곧 진정한 자각에 인도하는 것이다.<sup>47)</sup>

인용문의 핵심은 '자각', 즉 '자기반성'을 진정한 문화인의 문화생활이라고 주장하는 것이다. 여기서 자기반성이란 자기가 받는 봉급이 합당한지를 '양심의 유리경'에 비추어 부끄럽지 않은가 물어보는 행위이다. 인간은 타인과 비교하지 말고 자신의 양심에 비추어 자기를 돌아보아야 한다고 강조하는 것이다. 이러한 자기반성이야말로 자기를 개선하고 교육하는 진정한 자각의 길로 이끌어가는 행위라고 한다. 이제 인간의 행동은 자기반성이라는 윤리적 행위를 통해 성찰해야 하는 대상이 된다. 이는 도덕주의라는 보편적 관념을 내세웠던 앞서의 논리와 다르게 인간의 주관적 내면이 부각된다는 점에서 특징적이다. 마르크스를 칸트적 지상 명령으로 읽는 작업을 계속해오고 있는 가라타니 고진의 논의<sup>48)</sup>를 참조한다면, 《신생활》 주체들의 사상적 기저에 자리 잡고 있는 윤리적 감각들의 의미를 부정적으로 볼 필요는 없는 것이다.<sup>49)</sup> 이 과정을 통해 도덕주의로 포장된 사회의 불합리성을 폐지하고 인간의 "자유 평등을 통한 행복을 추구"<sup>50)</sup>하는 것이 목적이 되기 때문이다. 행복 개념의 전회, 이것은 1920년대 전반기 식민지 지식인들이 사회주의를 수용하는 하나의, 그렇지만 가장 강력한 통로였다.

이상의 논의에서 자기 자신의 내면에 스스로의 행위를 되묻는 과정에서 인간성을 회복하려 했다는 사실이 중요하다. 이렇게 해서 인간의 자유의

47) 근원, 「문화생활과 의의」, 《신생활》, 1922년 9월호, 48쪽.

48) "마르크스에게 코뮤니즘은 칸트적 '지상명령', 즉 실천적(도덕적)인 문제이다. 이러한 점에서 마르크스는 평생 변하지 않았다. 나중에 코뮤니즘이 실현되어야 할 역사적이며 물질적인 조건을 중시했다고 해도 말이다. 그러나 대부분의 마르크스주의자는 이러한 도덕성을 바보 취급하고 역사적 필연이나 '과학적 사회주의'를 표방한 결과, 바로 노예적 사회를 '구상'하고 말았다." 가라타니 고진 저, 송태욱 역, 『트랜스크립트』(한길사, 2005), 22쪽. 그 밖에 가라타니 고진 저, 송태욱 역, 『윤리21』(사회평론, 2001)을 참조할 수 있다.

49) 가령, 박종린은 《신생활》의 이러한 지점을 "맑스주의에 기반한 분석 틀로 그 메커니즘을 고찰하지 못하고 단순히 자본주의가 문제의 근원이라는 원론적인 비판에 머무르고" 있으며 "계급투쟁에 대한 계속되는 강조에도 불구하고 '계급투쟁'을 위한 구체적인 방식에 대한 언급이 눈에 띄지" 않는다고 비판적 태도를 보인다(박종린, 앞의 논문(2006), 67쪽).

50) 「취지서급조직」, 《신생활》 1호, 1922년 3월호, 68쪽.

지를 억압하는 자본주의 사회제도의 문제가 부각될 수 있기 때문이다. 이는 노동(자) 개념을 이해하는 방식에서 극명하게 대비된다. 이견익<sup>51)</sup>은 인간의 본능은 인간성의 발현이기 때문에 선악의 문제를 떠나는 것이지만 본능을 지도하는 이지의 작용에 의해 선악이 구분된다고 한다. 본래 노동은 인간 본능의 하나로서 선악 판단을 내릴 수 없는 것이다. 그러나 자본주의 사회에서는 특권계급의 지배로 개인은 자신의 이지에 의해 본능을 조절할 자유를 상실하여, “노동자는 임은노예(賃銀奴隸)로, 노동은 기계화”<sup>52)</sup>되었다. 자본주의 사회에서 사회적 무대는 인간을 노동하는 기계로 만들어서, 정작 인간이 노동의 주체가 되지 못하는 상황이 발생했다는 것이다. 이에 이견익은 이를 돌파하기 위해 “차경우에 대한 창조의 예감은 일종 인쓰빠레손으로 동작할 것이다. 그러면 획득의 본능을 자극하는 인쓰빠레손은? 그것은 사회적 연대의 감정으로부터 기하는 인심내재(人心內在)의 명령이라 하겠다”<sup>53)</sup>라고 말한다. 민중들의 연대를 추동하는 인간 주체 내면의 명령을 따라야 한다는 것이다. 앞서 노동자의 노동이라는 행위만이 신성시되었던 논의와 비교해볼 때, 여기에서는 ‘연대를 통해 ‘집단’을 이룰 것을 강조한다는 차이를 보인다. 이미 노동이라는 행위가 자기의 행복을 보장해줄 수 없다는 것을 깨달은 상황에서, 자본주의 제도의 제약을 돌파하기 위한 방법으로 연대의 노선을 제시하는 것이다.

1920년대 초반 식민 주체들이 자기를 성찰하고 반성하는 지식체계로 사회주의를 수용하였다는 사실은 대단히 시사적이다. 외부 대상과 대비하며 나의 존재론적 근거를 자기의 양심에서 생각하고, 이를 바탕으로 외적 조건을 되물어볼 수 있는 반성적 태도가 여기서부터 시작되고 있음을 암시하기 때문이다. 이제까지 미달태의 조선이 갖추어야만 하는 문명화의 조건들이 자기를 억압하는 도구로 기능하고 있음을 인식하게 된 것이다.

---

51) 이견익, 「노동의 해방」, 《공제》, 1921년 4월호.

52) 위의 글(1921), 5쪽.

53) 위의 글(1921), 6쪽.

#### IV. 맺음말

이 글은 1920년대로 넘어오면서 식민지 조선에 사회주의가 유행처럼 번져나갈 수 있었던 결정적 원인을 사회와 세계를 인식하는 인간 내면의 변화에서 찾고자 했다. 이는 1920년대 초반 언설장에 빈번하게 노출되는 행복 담론과의 연관 속에서 분명하게 나타난다. 1919년 3·1운동이 실패로 돌아가고 서구열강에 대한 기대마저 허무하게 사라져버리자, 조선의 언설장에서 '행복'에 대한 욕망은 확연하게 증대되었다. 나의 행복을 위한 조건을 따지기 시작한 것이다. 이제까지 공적(정치적) 문제와 비교되며 사적 영역에 국한되었던 행복의 문제는 사회제도적 요소를 따지는 공적 문제로 탈바꿈한다. 1910년대에도 조선의 발전을 위해 물질적 조건을 개선해야 한다는 주장이 없지는 않았지만, 1920년대에는 동일한 물질토대와 완비를 말하더라도 '도덕주의'에 입각하여 인간의 내면정신을 축으로 한다는 점에서 다르다.

사회주의적 행복 담론은 1920년대 초반의 이러한 변화 속에서 언설장에 제출되었다. 다시 말해 사회주의는 당대의 지배적 담론장 안에서 동일한 개념들을 공유하며 배태되었다. 이 점은 사회주의 세력과 민족주의(부르주아) 세력의 담론구조가 인간 내면에 대한 강조와 사회의 변화라는 인식론적 지평을 공유했음을 암시한다. 그러나 사회주의 행복 담론은 동일한 개념을 공유하면서 전혀 다른 방향으로 나아갔다. 즉, 행복을 달성하기 위한 요소를 따지는 과정에서 사회주의적 담론은 여타의 담론들과 결정적으로 구분된다. 특히 인간이 스스로의 행동을 양심에 비추어 반성하고 미래의 나아갈 방향을 결정하는 태도들은 이 무렵 사회주의의 가치체계에 의해 제출되었다. 1920년대 초반 사회주의가 유행처럼 번질 수 있었던 이유는 민족해방운동이라는 거대한 목표 이전에 나와 나의 주변을 표상하고 인식하는 가치체계의 전도라는 측면에 있었다.

사회주의가 만들어낸 문화적 효과는 간단히 정리하기 어렵다. 그렇지만 사회주의를 혁명 혹은 민족독립을 위한 이념으로 국한시키며 코민테른과 연관성, 인물, 당 등을 중심으로 하는 접근방법은 사회주의를 더욱 신화로 만들 뿐이다. 한 가지 분명한 것은 사회주의가 합법적 영역에서 지식인들 사이에 널리 퍼질 수 있었던 이유가 뚜렷한 이념지향성 때문만은 아니라는 사실이다. 오히려 인간이 인간 자신을 성찰하고 세계를

표상하는 인식론적 변화에서 결정적 이유를 찾아야 하지 않을까. 여기서 인간 내면의 영역, 즉 정신적 측면에서 사회주의를 논의하는 작업이 이데올로기로서의 측면과 어떻게 연관을 맺고 있는가 하는 문제는 본격적인 연구가 필요한 작업임을 강조해두고자 한다. 이 글은 1920년대 초반으로 한정하여 사회주의가 조선의 지식인들에게 유행처럼 번진 이유와 실제 민중들의 삶까지 파고들 수 있었던 계기를 살펴보는 것에 그쳤다. 앞으로의 본격적인 논의를 위한 출발에 불과하다는 점을 밝혀둔다.

## 참 고 문 헌

- 《동이일보》, 《매일신보》, 《조선일보》, 《개벽》, 《공제》, 《백조》, 《신생활》, 《폐허이후》.
- 가라타니 고진 저, 송태욱 역, 『윤리21』. 사회평론, 2001.
- \_\_\_\_\_, 『트랜스크리티크』. 한길사, 2005.
- 권보드래, 「진화론의 갱생, 인류의 탄생-1910년대 인식론적 전환과 3·1운동」. 『대동문화 연구』 66, 2009, 223-253쪽.
- 김정인, 「1920년대 전반기 민족담론의 전개와 좌우투쟁」. 『역사와 현실』 39권, 2001, 232-259쪽.
- 김택호, 『한국 근대 아나키즘문학, 낯선 저항』. 월인, 2009.
- 대리 맥마흔 저, 윤인숙 역, 『행복의 역사』. 살림, 2008.
- 박명규, 「1920년대 '사회' 인식과 개인주의」. 『한국사회사상사연구』, 나남출판, 2003.
- 박종린, 「일제하 사회주의사상의 수용에 관한 연구」. 연세대학교 박사학위논문, 2006.
- 박찬승, 『한국근대정치사상사연구』. 역사비평사, 1992.
- 소영현, 「아나키즘과 1920년대 문화지리학」. 『한국문학의 연구』 36, 2008, 345-375쪽.
- 윤병로 편, 『박종화의 삶과 문학』. 성균관대학교 출판부, 1992.
- 이경돈, 「잡지「근화」와 문학동인지시대」. 『반교어문연구』 26, 2009, 351-373쪽.
- 이종호, 「일제시대 아나키즘 문학형성 연구」. 성균관대학교 석사학위논문, 2005.
- 이태훈, 「1920년대 전반기 일제의 '문화정치'와 부르주아 정치세력의 대응」. 『역사와 현실』 47권, 2003, 3-35쪽.
- 이혜령, 「1920년대 동인지 문학의 성격과 여성인식의 관련성」. 『1920년대 동인지 문학과 근대성 연구』, 깊은샘, 2000.
- 이호룡, 『한국의 아나키즘』. 지식산업사, 2001.
- 이현주, 『한국 사회주의 세력의 형성』. 일조각, 2003.
- 임경석, 『한국 사회주의의 기원』. 역사비평사, 2003.
- \_\_\_\_\_, 「3·1운동 이후 한국 민족주의의 변화」. 『역사문제연구』 4호, 2000, 79-100쪽.
- 전명혁, 『1920년대 한국 사회주의 운동연구』. 선인, 2006.
- 전상숙, 「사회주의 수용 양태를 통해 본 일제시기 사회주의 운동의 재고찰」. 『동양정치사상사』 제4권 제1호, 2003, 155-171쪽.
- \_\_\_\_\_, 『한국 사회주의 지식인 연구』. 지식산업사, 2004.
- 정우택, 『황석우 연구』. 박이정, 2008.
- \_\_\_\_\_, 「《문우》에서 《백조》까지 - 매체와 인적 네트워크를 중심으로」. 『국제어문』 47집, 2009, 35-65쪽.
- 조영복, 『1920년대 초기 시의 이념과 미학』. 소명출판, 2004.
- 최원식, 「프로문학과 프로문학 이후」. 『민족문화사연구』 21호, 2002, 10-33쪽.
- 페터 쇠틀러 저, 나종석 역, 『일상사란 무엇인가』. 청년사, 2002.
- 한기형, 「초기 염상섭의 아나키즘 수용과 탈식민적 태도」. 『한민족어문학』 43, 2003,

73-105쪽.

한나 아렌트 저, 이진우·태정호 역, 『인간의 조건』. 한길사, 2008.

허민, 「1920-30년대 '사회주의 연애' 담론과 프로소설의 재현 양상 연구」. 성균관대학교 석사학위논문, 2009.

## 국 문 요약

이 글은 1920년대 초반 식민지 조선에서 사회주의가 유행처럼 번져나갈 수 있었던 근본적 이유를 새로운 내면의 탄생이라는 흐름에서 살펴보았다. 3·1운동의 실패와 계속되는 서구열강들의 조선에 대한 정치적 무관심은 식민지 지식인들로 하여금 자기의 행복이라는 문제로 관심을 돌리게 만들었다. 그리하여 1920년대 초반 행복 담론이 급증하게 되는데, 이것은 개인의 위치가 재조정되는 과정이기도 했다. 당대의 지식인들은 개인의 행복을 위해 다양한 이론과 개념들을 차용했다. 그중에서 이 글은 노동 개념이 부르주아 담론과 사회주의적 담론에서 공유되면서도 어떻게 차이를 보이는지를 살펴보았다. 이 과정에서 부르주아의 행복 담론이 사회와 민족의 발전을 위해 '도덕주의'에 입각하여 개인의 내면을 통제하고자 했으며, 사회주의적 행복 담론은 '윤리'를 강조하며 자기반성의 지식으로서 '사회주의'를 수용했음을 확인할 수 있었다. 사회주의를 이념사의 차원이 아니라 정신사의 영역에서 살펴보는 작업은 사회주의의 이념적 성격을 부정하는 것이 아니라, 그것이 당대의 민중들에게 강력한 영향력을 미치는 계기들을 살펴보는 작업이다. 이러한 점에서 1920년대 초반 국한된 논의이기는 하지만 사회주의와 윤리적 내면의 탄생이라는 현상은 본격적인 논의를 기다리고 있다. 이 글은 이를 위한 첫걸음에 불과할 뿐이다.

**투고일** 2010. 12. 16.

**수정일** 2011. 1. 28.

**게재 확정일** 2011. 2. 5.

**주제어(keyword)** 사회주의(socialism), 행복(happiness), 내면(inside), 도덕(morality), 윤리(ethics)

