

碩士學位論文

진보적인 후퇴

- 《進步的回退》韓國語 翻譯 論文 -



濟州大學校 通譯大學院

韓 中 科

康 宗 蘭

2003年 7月

진보적인 후퇴

- 《進步的回退》韓國語 翻譯 論文 -

指導教授 宋 炫 宣

이 論文을 通譯翻譯學 碩士學位 論文으로 提出함.

2004年 6月

濟州大學校 通譯大學院 韓中科



康宗蘭의 通譯翻譯學 碩士學位 論文을 認准함.

審査委員長 趙 洪 善

審査委員 宋 炫 宣

審査委員 金 中 燮

濟州大學校 通譯大學院

2003年 7月

< 차 례 >

| | |
|---------------------------------|----|
| <작가서문>..... | 1 |
| <작가소개>..... | 2 |
| 1. 진보적인 후퇴..... | 3 |
| 2. 세계화와 지구세(地球稅)..... | 10 |
| 3. 어떤 대중(大衆)인가..... | 15 |
| 4. 사이비 소인(小人)..... | 20 |
| 5. 오류 범하기..... | 24 |
| 6. 기업경영의 도덕적 전제조건..... | 26 |
| 7. 멀어지는 자연..... | 31 |
| 8. “자아(自我)”를 좋아하되 그 폐해를 알다..... | 39 |
| 9. 문학전통의 현대적 재생..... | 44 |
| 10. 감각을 좇아서..... | 49 |
| 11. 클릭(Click)시대의 문학..... | 59 |
| 12. “주의(主義)”, 인간으로의 환원..... | 62 |
| 13. 비평가들이 말하는 본토(本土)..... | 67 |
| 14. “도(道)”의 무명성과 고유성..... | 71 |
| <번역 문헌>..... | 77 |

< 작가 서문 >

대중 앞에서 강연하는 일이 늘 익숙하지 않고 어색하기만 한 나는 “군자는 말이 서툴다”라는 공자의 말로 스스로 위안을 얻으며 말을 아끼는 것이 오히려 도덕적인 낭 행동하고 있다. 사실 내가 말을 아끼는 이유는 간단하다. 고향이 남쪽이라 호남사투리를 쓰는 나는 표준말로 강연을 하려 하면, 곧잘 생각이 막혀서 말하는데 애를 먹는다. 그래서 글로 쓰는 것이 나에게서 훨씬 편하고 자유롭다. 이것이 몇 년 동안 내가 ‘세 가지 금기사항(출국하지 않기, 인터뷰 사양하기, 대중 앞에서 강연하지 않기)’을 고수해온 주된 이유이다. 따라서 사람들이 나를 괴팍하거나 고고하다고 생각하는 것은 대부분 오해에서 비롯된 것이다.

사람들은 말과 글의 차이를 별로 고려하지 않고 작가라면 동시에 강연도 잘할 것이라고 기대하기 때문에, 나는 요청을 뿌리치지 못하고 어쩔 수 없이 마이크를 마주해야 할 때가 있다. 이 책에 수록된 글들은 이러한 강연을 기록한 것이다. 몇 마디 변명을 하자면 이 글들이 강연 후에 수정작업을 거친 원고들이기 때문에, 상당부분 말의 맛깔스러움을 잃어 버렸다는 점이다. 그저 문장요약일 뿐이다.

나는 대학의 객원교수로 재직할 당시 대부분 요점 정리한 메모를 보고 했기 때문에, 녹음은 물론 원고를 정리할 수 없었다. 일부 강연했던 내용들은 나의 산문집에 분산 수록되어 있으니, 관심있는 독자께서는 그 책들을 찾아보면 내가 또 무슨 쓸데없는 소리를 지껄었는지 아실 수 있을 것이다.

2002년 6월 팔경동(八景洞)에서

< 작가 소개 >

- 약 력

한소공 (韓少功)

1953년 1월 호남(湖南)성 장사(長沙)시 출생, 한족(漢族)

1968년 중학교 졸업후 호남성 먹라(湄羅)현에 파견되어 농업에 종사

1974년 호남성 먹라현 문화관 근무

1978년 호남사범대학 중문과 입학

1982년 호남성 잡지 《主人翁》 부편집장 역임

1985년 무한(武漢)대학 영문과 수학 , 호남성작가협회 전업작가

1988년 해남(海南)성 《海南紀實》잡지 편집장, 《天涯》잡지 사장,
해남성작가협회 회장, 해남성문학연맹 회장 등 역임



- 주요작품 및 수상경력

1974년부터 작품을 발표하기 시작하여 주요작품으로는 장편소설 《暗示》·《馬橋詞典》과 단편소설 《西望茅草地》·《歸去來》, 산문집 《心想》·《完善的假定》 등이 있고 번역서로는 《참을 수 없는 가벼움》(밀란 쿤데라)이 있다

그의 주요작품은 이미 프랑스, 영국, 이태리, 독일, 일본, 러시아 등지에서 번역 출판되었으며 중국내 전국우수단편소설상(1980년,1981년)과 대만 <中國時報>와 <聯合報>가 선정한 최우수소설상, 최우수도서상을 수상하였다.

1. 진보적인 후퇴1)

살림살이가 나아진 농민들은 농촌을 떠나 도시로 들어가고 있는데 나는 이 시대의 흐름을 거스르고 2년전 부터 점차 도시를 벗어나 대부분의 시간을 중국 남쪽의 외진 산골에 머무르고 있다. 이곳은 지난 60년대 문화혁명기에 내가 지식청년 생활을 했던 곳으로 나의 장편소설 《마교사전(馬橋詞典)》과 그 외 작품에도 등장한 적이 있다. 나는 이곳에서 나무를 심고, 채소도 가꾸며 닭도 기르고, 이렇게 수확해서 먹다가 남은 채소와 계란은 도시에 사는 친척과 친구들에게 선물하기도 한다. 이는 옛날 선비들이 즐기던 ‘맑은 날에는 밭을 갈고 비가 오면 글을 읽었던’ 생활방식으로 내 생각에도 그런대로 괜찮은 삶이다. 이곳까지 찾아온 한 기자가 이런 방식의 삶을 의아하게 생각하며 이렇게 물었다.

“선생님이 선택한 삶은 일종의 현실도피가 아닌가요?”

과연 무엇이 현실인지 나는 되물었다. 현실이란 도시의 높은 빌딩 속에서나 존재한다는 말인지. 만약 그렇다면 중국 인구의 69%에 해당하는 농민과 국토의 95%를 차지하고 있는 농촌은 ‘현실’이 아니고 그럼 무엇이란 말인가? 기자는 또 물었다.

“선생님께서서는 지금 현대화를 반대하시는 건가요?”

나는 ‘현대화’의 실체가 과연 무엇인지 또 반문했다.

이곳에서 나는 도시보다 더 맑은 공기와 깨끗한 물을 마시고 있고, 더 품질 좋은 채소와 과일을 먹으며, 더 많은 여유와 자유를 누리고 있는데 내가 어째서 반(反)현대적이라는 것인지. 반대로 오염된 공기와 폐수, 유해식품에 시달리고 고층빌딩과 지하철, 아파트 안에서 하루하루를 기계처럼 죽도록 지치게 살아가는 당신은 그럼 현대적이란 말인가?

문제가 무엇인지 분명해졌다. ‘현대화’에 대한 이해와 정의가 서로 다른 것

1) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.1~9.

이다. 우리가 막 떠나보낸 20세기를 돌아보면 유럽에서부터 전 세계로 밀려 들어온 자본주의와 공산주의라는 양대 물결은 모두 ‘현대화’를 목표로 삼고 있으며, 경제와 기술의 지표를 사용하거나 심지어는 단순히 GDP 수치만으로 한 지역의 ‘현대화’ 정도를 평가하고 있다. 안타까운 것은 경제와 기술이란 단지 우리 생활의 일부분이지 전부가 아니라는 것이다. 사실 경제기술과 관련된 활동이 모두 GDP로 나타나는 것은 아니다. 프랑스 사학자 브로델이 언급했었던 가사노동은 이에 포함되지 않는 것이 그 한 예이다. 내가 2년 동안 농촌생활에서 누렸던 양질의 햇빛과 공기, 물 등 생명체에 있어 가장 중요한 3대 기본 요소들은 모두 GDP에 포함되지 않는다. 자급자족하는 여러 가지 무공해식품들도 시장에서 거래되지 않기 때문에 역시 GDP통계와는 무관하며 내가 얻은 마음의 안정과 노동의 즐거움, 화목한 인간관계, 자유로운 시간관리 등은 더 더욱 GDP와는 아무런 관련이 없다. 때문에 기자의 눈에 비쳐진 나의 모습은 영락없이 GDP경쟁에서 낙오된 사람으로 이미 ‘현실’에서 밀려나 있기 때문에 틀림없이 그 삶이 고달픈 것이라고 생각하는 것이다. 현대 언론매체의 시각에 의하면 모름지기 작가라면 이렇게 ‘현실’과 단절된 생활을 해서는 안된다. ‘현실’, ‘행복’, ‘발전’, ‘문명’이란 모두 변화한 도시의 대명사로서 끝없이 이어지는 차량행렬, 화려한 네온사인과 관련된 단어들이다. 그러나 분명한 것은 ‘현대’라는 개념이 여기서 단순한 시간적 개념이 아니라 발전된 경제와 기술을 대신하는 기호라는 점이다. 그래서 대다수 사람들이 미국의 맨하탄을 ‘현대’의 기준으로 삼고 도시에서 10Km나 20Km만 떨어져 살아도 이를 ‘현대’에서 제외시킨다. 도시를 벗어난 생활도 분명히 지금 우리 주변에 존재하는 현실이지만 ‘전통’이나 ‘낡은 것’으로 치부되어 사고와 시야에서 완전히 배척되고 있다.

일반적인 언어 환경으로 볼 때 중국의 경우 ‘현대’란 19세기 이후를 말하며 유럽의 경우 16세기 이후를 지칭하는 것으로 이 개념은 산업화, 시장화, 과학화, 더 나아가 서양화 과정을 가리키는 것에 지나지 않는다. 이 과정을

통해 경제와 기술의 놀라운 발전이 이루어졌고 인류를 위해 영광스런 공헌을 했다는 점은 의심할 여지가 없다. 이러한 위대한 진보 덕택에 나 역시 시골에서도 위성안테나와 인터넷을 통해 외부세계와 소통할 수 있고 홍수와 가뭄, 맹수와 질병 등의 자연재해를 효과적으로 대처할 수 있게 됐다. 다시 말해 나의 일상생활과 창작활동이 모두 경제와 기술의 진보 덕을 톡톡히 보고 있는 셈이다. 그러므로 내가 ‘진보’에 대해 편견을 가질 하등의 이유가 없다.

주목해야 할 것은 경제와 기술의 발전이 역사적으로 언제나 승리를 거둔 것은 아니라는 것이다. 과거 ‘진보’에 속했던 수메르 문명, 이집트 문명, 미노스 문명이 기원전 3천년에서 1천년 사이에 소위 말하는 야만민족에 의해 멸망되었고 ‘진보’를 대표하던 그리스, 로마, 인도, 중국 등 4대 문명도 마찬가지로 기원 3세기 이후 야만민족에게 정복된 적이 있다. 중국은 만리장성으로도 강대한 북방의 유목민족을 막지 못해 점점 남쪽으로 옮겨가다 멸망하기에 이르렀다. 당시 지금 중국에 유행하는 “낙후하면 멸망한다”는 식의 말은 존재하지 않았다. 오히려 역사를 통해 인류가 뼈저리게 느낀 교훈은 공교롭게도 “발전하면 침략 당한다”, 심지어 “발전하면 멸망한다”는 것이었다. 화약 발명 이후 산업과 정보혁명의 출현으로 세계 역사를 관통하던 이 법칙은 비로소 수정되었다. 이러한 역사를 살펴보면 ‘진보’란 단지 국가의 부흥과 개인의 행복을 실현하는 조건의 하나일 뿐 그 전부는 아니라는 것을 알 수 있다.

최근 발생한 미국의 9·11테러는 경제와 기술의 발전에 심각한 한계성이 있다는 것을 충분히 증명해 주고 있다. 세계 최대의 GDP를 보유하고 있는 국가임에도 불구하고 그들은 3천여 명의 자국민을 보호할 수 없었다. 세계 곳곳에서 나날이 심각해져 가고 있는 빈곤과 환경파괴, 교육위기 등의 폐해를 해소하지 못한다면 우리에게 10개, 20개의 미국이 있다 해도 첨단과학의 힘만으로는 모든 테러와 빈·라덴을 제거할 수 없을 것이다. 분명한 사실은 9·11테러가 일어났던 그날에도 세계 빈곤지역에서 2만여 어린이들이 여느 때처럼 기아와 질병으로 죽어가고 있었지만 어느 누구도 그들을 위해 촛불을

켜거나 꽃을 바치지 않았으며 그 아이들을 위해 국제연맹을 조직하려는 사람은 더 더욱 없었다는 점이다. 우리 주변의 현대매체들은 우리의 시야를 가리고 이런 사실의 존재조차 알지 못하도록 했다. 이것이 바로 폭력이자 테러가 아니고 무엇이며, 이처럼 보이지 않는 폭력과 테러가 9·11테러를 부른 가장 중요한 배경이 아니고 무엇이겠는가?

언론이 주목하지 않는 이러한 많은 빈곤지역의 절망이 지금 변화한 도시에 떨어질 미래의 폭탄으로 변하고 있는 중임을 알아야 한다. 한 여론조사에서 나타났듯이, 아프카니스탄에서 극단주의자가 나타난 것은 이 국가의 교육현실과 직접적인 관련이 있다. 대부분의 청소년들이 비싼 수업료 때문에 세속적이고 서구화된 학교에서 교육받지 못하고 각종 비용이 면제되는 이슬람 종교학교에 들어가 극단적인 종교주의와 민족주의 사상교육을 받는다. 이는 바로 빈·라덴에게 있어 중요한 사회적 기반이 되었다. 나날이 높아지는 학비 때문에 빈곤가정의 자녀들이 교육받지 못하는 현상은 아프카니스탄 지역 이외에도 광범위하게 나타나고 있는 점에 주목해야 한다. 개발도상국가로서의 중국은 최근 교육사업 분야에서 많은 발전을 이루었지만 미국식 교육시장화에 따른 국제적 관례의 성급한 수용과 대다수 지방공무원들의 부당한 수업료 징수, 게다가 교육출판 기관의 무분별한 독점적 이윤추구로 많은 사회공익사업이 피해를 보고 있으며, 농촌학교의 수업료가 20년 사이 50배나 인상되어 수많은 학생이 중도에 학업을 포기하는 사태가 발생하고 있다. 내가 살고 있는 농촌의 경우에도 중학교 중퇴 비율이 40%나 된다. 현재 계층별 지식격차가 경제격차보다 더 빠르고 첨예하게 나타나고 있다. 이런 문제점이 해결되지 못한 채 현대화 과정 밖으로 밀려난 많은 청소년들이 어느 날 문득 자신이 영원히 현대화의 혜택을 누릴 수 없다고 느끼고 극단적인 생각을 하게 되는 것은 자연스런 현상이 아니겠는가? 이로 인해 야기되는 테러를 포함한 각종 범죄행위 역시 쉽게 상상이 되지 않는가? 우리가 빈·라덴과 같은 ‘반(反)현대화’ 역류를 비난하고 있을 때 ‘현대화’에 따른 시장 이윤을 미친 듯

이 좇는 사람, 빈부 격차로 인해 혜택을 보고 있는 사람, 그리고 공무원·상인·지식엘리트로 구성된 사회 주류층이 지금 자신의 이익 때문에 테러리즘과 같은 후환을 쌓아가고 있는 것은 아닐지. 반(反)현대화 적인 행위는 바로 ‘현대화’ 과정이 직·간접적으로 초래한 결과라는 것을 그들은 알고 있는지.

GDP로는 이 문제를 해결할 수 없고 GDP를 신봉하는 신이데올로기는 이러한 문제들을 은폐하고 있다. 유럽 좌파지식인을 포함한 많은 사람들은 다국적 자본이 선진국 빈곤계층에 몰고 온 피해에는 주목하면서도 이것이 개발도상국에 미친 영향, 그리고 현대화의 변영이 여러 비수혜 지역에 만연해 있는 극단주의, 전체폭군, 종교의 근본주의 혹은 사이버화 사이에 맺고 있는 공생관계에는 무관심하다. 이익 때문에 사람과 사람, 계층과 계층, 민족과 민족이 서로를 적대시하고 있다. 그러므로 높은 GDP도 중요하지만 정의로운 사회의 수립과 이해, 지혜와 관용으로 현대성 위기를 극복할 수 있는 이념과 제도의 혁신을 확립하는 것이 무엇보다 시급하다. 소위 ‘정의’라는 것은 오랫동안 사람들 사이에 회자 되어온 영원한 화두로서 새삼 진보라고 할 것도 없다. 이것이 내가 진보를 환영하면서도 ‘진보주의’에 회의를 갖는 이유이며 ‘현대’를 좋아하면서도 ‘현대주의’는 불신하는 이유이다.

어떤 위대한 ‘진보’라도 그저 생활의 형태와 구조를 일부 바꾸는 것일 뿐 삶 속의 해묵은 도덕적, 정치적 난제들을 해결해 주지는 못한다. 현대의 살인이든 원시사회의 살인이든 살인의 본질은 같다. 마찬가지로 현대의 절망과 고독은 원시시대의 절망이나 고독과 그 본질은 같다. 중국 고대의 현자인 노자는 《道德經(도덕경)》에서 다음과 같이 말했다. “학문은 나날이 더해가는 것이고 도는 나날이 줄여가는 것이다.” 즉 배움과 지식 면에서는 가산법이 필요하지만 도덕·정신적면에서는 감산법이 적용된다는 말이다. 다시 말해 지속적인 물질적 진보와 지속적인 정신적 회귀는 병행하면서 상충되지 않는다. 안정적인 진보란 동시에 후퇴인 것이다. 이러한 회귀를 위해서는 항상 물질적 욕망 및 지식과 기술에 대한 맹신을 줄이고 가끔은 초심의 상태로 돌아가

자연을 마주하고 생명의 의미를 돌아봐야 한다.

다행한 일은 우리 문학이 줄곧 이러한 사명을 감당해 왔다는 것이다. 경제 기술의 부단한 발전과는 달리 문학은 컴퓨터 처럼 286, 386, 486으로 업그레이드 되는 것이 아니라 그 반대로 영원한 귀향자이자 역행자, 반역자이다. 또한 문학은 언제나 모든 시대를 동일한 시대로 전환시키고 우리의 시선을 영원한 화두(지혜나 동정심, 지식의 공유 등) 안에 묶어 두고 있다. 막언(莫言)의 장편소설 《단향형(檀香刑)》을 작가본인은 “민간문학을 향해 큰 폭의 걸음으로 후퇴하는 작품”이라고 표현하고 있는데 소설 속에 나타나는 희곡의 노래가사와 같은 서사언어에서 우리는 무형의 타악기 리듬 및 고대연극에서의 따스함과 격정을 느낄 수 있다. 또한 우리는 여화(余華)의 장편소설 《살아간다는 것(活着)》과 이예(李銳)의 장편소설 《무풍지수(無風之樹)》을 통해 중국당대 빈민계층의 아픔에 관심을 가지게 되는데 굴원(屈原)에서 두보(杜甫) 그리고 노신(魯迅)으로 이어지는 인도주의적 슬픔이 이 작품들 속에서도 이어지고 있다. 한편 장승지(張承志)의 《심령사(心靈史)》와 장위(張炜)의 《구월우언(九月寓言)》 두편의 장편소설은 일찍이 90년대 경제글로벌화 진입 초기에 문학의 민중성향과 비판정신을 고수함으로써 현대문학이 혼란을 겪던 시기에 가장 먼저 사상과 미학의 틀을 벗어났다. 물론 이외에도 우수한 작품들이 많이 있다. 기득권층이 아닌 민중을 표현하는 작품들은 도시의 화이트 칼라를 지향하는 시대적 경향과는 대립을 보였다. 많은 중국의 비평가 혹은 서양의 모더니즘 문학이론을 답습한 비평가들에게 있어 이 작품들은 ‘모더니즘’의 산물로서 286, 386, 486과 같은 꼬리표를 붙여야 한다고 생각한다. 그러나 이 작품들이 형식이나 내용적 측면에서 일종의 진보적인 후퇴를 이룬 작품으로서 고대 《시경(詩經)》과 《이소(離騷)》의 정신이 현대적으로 재생된 것에 불과하다는 것을 그들은 깨닫지 못한다. 이런 의미에서 유행하고 있는 ‘모더니즘’ 개념으로는 이 작품들의 기능과 의미를 마땅하게 설명할 길이 없다.

나는 줄곧 ‘모더니즘’ 문학의 지지자로서 프랑스의 이오네스코, 프루스트, 까뮈, 로브그리에 등의 현대 작가들을 탐구하면서 경외와 감동을 받아왔다. 내 문학속의 상상, 기교, 문체의 공간을 확장시킴과 동시에 현대성을 청산하고 비판할 수 있게 해 준 그들에게 감사한다. 그러나 그들에게도 ‘모더니즘’이라는 틀을 씌워놓고 보면 정도의 차이는 있지만 마찬가지로 오해가 생긴다. 진정으로 성숙된 현대주의자는 동시에 확고한 고전주의자임을 나는 믿는다. 삶은 끊임없이 변하는 것이지만 또 다른 측면에서 보면 또 별다른 변화가 없다는 것을 그들은 알고 있기 때문이다. 삶이란 영원불변의 답이 그저 끊임없이 문제를 바꾸고 있는 것에 불과하다. 문학 또한 이와 같은 것이다. 그러므로 현대주의자인지 고전주의자인지는 삶을 어느 각도에서 보느냐에 달려 있다. 예를 들어, 학살을 관찰할 때 비행기, 폭탄, 위성추적장치 등 기술적 수단을 분석하고 있는지 아니면 이런 기술로 인해 발생된 이미 역사에서 무수히 겪어왔던 피와 눈물, 그리고 심야의 추도촛불에 무게를 두고 있는지에 따라 평가는 다르다.

뉴욕에서 멀리 떨어진 중국 남쪽의 한 시골에서 전 세계인이 9·11테러 희생자를 애도하는 촛불을 보면서 나는 생각했다. 우리를 재난에서 구원할 위대한 힘은 GDP로 대표되는 경제기술 발전과는 아무런 상관이 없으며 오히려 몇 천 년이라는 유구한 역사 속에서도 영원히 꺼지지 않는 양심과 동정심에 있고, 우리가 시 한 소절 또는 한편의 소설을 읽으면서 느끼는 순간적인 감동에 있음을 확신한다. 이러한 감동을 전해주기 위해 ‘현대주의’문학은 지금까지의 모든 문학과 마찬가지로 동일한 작업을 하고 있는 것이다. 이 점을 분명히 인식할 때 모더니즘은 사망과 동시에 영원한 생명을 얻을 수 있을 것이다.

2001년 12월 프랑스 국가도서관에서의 강연

2. 세계화와 지구세(地球稅)²⁾

“부촌이 되려면 먼저 길을 닦자”는 표어가 많은 농촌의 마을 어귀에 나붙어 있는 것을 볼 수 있다. 물론 좋은 말이지만 “길을 닦으면 반드시 부자가 된다.”는 역(逆)의 법칙까지 성립되는 것은 결코 아니다. 왜냐하면 길을 닦는 것이 곧 황금을 캐내는 일은 아니기 때문이다. 넓게 길을 닦으면 부자가 될 수도 가난해 질 수도 있다. UN개발보고서에 따르면 10년 전에 비해 더 빈곤해진 전 세계 40여 개 국은 지난 수년 동안 길을 닦는 일에 맘 흘러 왔다.

지금처럼 편리한 교통수단이 없던 시절, 결혼을 앞둔 한 시골총각이 몇 천 위안으로 가구를 구입하려면 현지에서 사야 했고, 그러면 그 마을의 목수가 돈을 벌 수 있었다. 도로가 생겨나면서 이 돈들은 중형 혹은 대형버스를 타고 광주나 상해에 있는 가구상의 호주머니로 들어간다. 그곳의 가구는 디자인도 다양하고 대량생산으로 가격까지 저렴하다. 이는 교통망이 확장된 후 구매력이 경제 핵심지역으로 집중되는 흔한 현상이다. 이런 상황에서 핵심지역이 정보와 기술, 인재, 상여금, 정치적 이점 등으로 더 큰 공간적 확장을 이루게 되고 이를 통해 물건을 변두리지역에서 덤핑 판매함으로써 많은 향진 기업들이 경쟁에서 도태되는 현상이 나타나고 있다. 그 여파로 낙후지역에서 출로를 찾지 못한 많은 인재들은 그의 부모와 사회에게 날로 높아지는 교육비 부담을 안겨준 후 핵심지역으로 흡수되어 버린다. 이런 과정은 적게는 몇 년, 많게는 몇 십 년에 걸쳐 이루어지고 있다. 낙후지역은 핵심지역의 산업구조를 따라갈 수 없는 환경조건에서 핵심지역과 경쟁해야 하고 이로 인해 상품의 가공기술과 이윤을 핵심지역에 넘겨줄 수밖에 없게 되어 점차 단순한 원자재 제공지로 전락하고 있다. 마이크로칩 하나로 몇 십 톤의 목재와 맞바꾸는 이 ‘평등’한 거래는 선진국과 후진국사이에 빈번히 발생하고 있는 일로 현재 중국의 부유지역과 빈곤지역 간에도 나타나고 있다.

2) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.10~16.

낙후지역은 물론 고부가가치 농작물과 같은 고유의 특화산업을 발전시킬 수 있다. 그러나 관련된 소비층이 대다수의 농민 및 도시 빈민층과는 무관한 핵심지역의 부유층에 국한되어 있어 빈약한 시장을 놓고 경쟁하기 때문에 공급과잉 현상이 쉽게 나타난다. 사람들이 비계절 채소나 생화를 즐길 줄 몰라 서가 아니라 다수의 구매력이 제한되어 있는 상황에서는 상품이 시장수요로 전환될 수 없기 때문이다. 이것이 진정한 의미의 ‘수요부족’ 혹은 ‘생산과잉’이다. 생산자가 많아지면 상품이 흔해져서 고부가가치는 아마도 저부가가치로 변할 것이다. 그렇게 되면 서민은 더욱 힘들어지게 되고 특히 농민의 소비력은 더욱 약화되는 악순환을 거듭하게 될 것이다. 때문에 농촌의 산업구조 조정을 강화하는 자체가 잘못됐다는 말이 아니라 반드시 이에 상응하는 시장수요 확대를 전제로 정부가 이익배분을 조절하여 대다수 국민에게 혜택이 돌아가도록 해야 한다. 그렇지 않으면 선두주자는 돈을 좀 벌겠지만 맹목적인 추종자는 완전히 실패하는 꼴이 되고 만다.

교통이 편리해짐에 따라 전국경제에 급속히 확산된 시장화 및 자유화 추세는 전체적으로는 자원의 효율적인 이용으로 이어져 생산력이 향상되고 기술혁신을 촉진시켜 국가경쟁력을 높이는 효과를 가져 온다. 그러나 그 이면에는 모든 자원이 일부지역으로 집중되는 결과를 초래하여 지역간 빈부격차를 더욱 심화시키게 된다. 90년대 이후 동남연안 지역과 서부내륙 지역 사이에 지역간 격차가 벌어지고 있다. 또한 최근 중앙 및 성(省)정부의 재정수입은 보편적으로 증대되었지만 현(縣)과 향(鄉)정부의 재정수입은 급감하여 위기로 까지 악화됨으로써 상급정부와의 격차가 나타났다. 광동(廣東)성과 같은 부유한 지역에서조차 3분의2에 해당하는 시(市)·현(縣)급 정부가 임금체불 상태에 있어 이런 현상이 보편적임을 증명하고 있다. 낙후지역도 부의 축적을 목표로 하고 있으며 이를 위해 일부지역의 공무원들은 현지 기업인과 협력하여 이윤을 발생시키든지 아니면 지역산업과 지역주민을 보호하기 위해 시장에 제한을 두는 등 자본의 유동과 집중현상을 억제하는데 고심하지만 국가정책

의 압력으로 모두 실패하고 있다. 모든 성(省)과 현(懸)을 각각 하나의 국가로 본다면 국가가 시행하는 정책이 바로 일체의 지방보호주의를 철폐하는 ‘경제 글로벌화’라고 할 수 있다. 우리는 파산한 향진기업의 경험을 통해 ‘글로벌화’의 강력함이 어느 정도인지를 절실히 느낄 수 있을 것이다.

성(省)이나 현(懸)은 아직 국가가 아니다. 국내시장과 세계시장 사이에는 또 중요한 차이점이 있다. 국가는 이익분배 기능을 가지고 있는데 그 중요한 두 가지 방식은 다음과 같다. 첫째, 빈곤지역의 주민은 부유한 지역으로 들어와 일할 수 있다. 도시에든 수백만 명의 노동자가 실업상태에 있기 때문에 도시노동자들의 취업보호 차원에서 관리당국이 농촌노동자를 정리하기 위한 시도를 한 적이 있다. 하지만 국가정책의 지도방향이 노동시장 장벽금지와 주거신분제도 제한철폐를 주내용으로 하고 있기 때문에, 도시취업의 문은 여전히 농민노동자에게도 열려있고 수억의 농민노동자가 도시로 진출해서 돈을 벌 수가 있다. 이러한 농촌노동자들은 도시이윤의 혜택을 누릴 수 없고 임금이 깎임으로써 그들이 받아야 하는 이윤이 줄어들긴 했지만, 어쨌든 일정부분 수입이 있기 때문에 낙후지역이 부유지역의 경제적 성과를 공유하고 있다고 볼 수 있다. 많은 농촌의 경우 농민이 부자가 되는 주요수단은 바로 도시에서 벌어들인 수입이다. 이와 비교할 때 세계시장에 오히려 심각한 노동시장 장벽이 존재한다는 점을 간과할 수 없다. 선진국들은 대량의 상품과 자본은 빈곤국으로 수출하면서도 빈곤국의 노동력이 자국으로 유입되는 것을 막고 있다. 일반적으로 석사나 박사학위 소지자만을 원하며 일반노동자가 섞여들어오게 되면 유감스럽게도 그 즉시 ‘불법이민’으로 간주되어 강제출국 당한다. 게다가 선진국의 다국적 투자가 빈곤국 현지에 일부 취업기회를 제공한다 하더라도 그것은 저임금, 저이윤의 비핵심산업에 국한되며, 선진국은 각종 국가정책으로 고임금, 고이윤을 창출하는 핵심산업의 해외진출을 제한하는 한편 외지인의 투자를 불허함으로써 노른자위와 같은 고임금의 일자리는 여전히 본국의 취업자들에게 우선 배치하고 있다.

둘째, 국가는 세금을 분배 조절할 수 있다. 지역간 발전불균형이 심각해지면 중앙정부는 국가재정을 전환시켜 2차 배분을 시행하게 되는데 이는 빈곤 지역의 상수도과 교통, 전력과 통신, 생태환경 등의 공공시설에 대한 부담 및 나아가 현지의 교육, 행정, 보건, 생계비보조 등에도 일정 부분 투자하여 빈부격차를 실질적으로 억제하게 된다. 아울러 중하층 인구의 소비력을 촉진시켜 ‘내수확대’를 유도하기도 하는데 이는 도덕적 문제인 동시에 경제적 문제이다. 최근 ‘농촌보조금’만 보더라도 국가는 농민의 세금부담을 덜어주기 위해 국가재정에서 400억 위안을 별도 배정하고 있다. 이 액수가 비록 1200억 위안이라는 적자를 메우기에는 턱없이 부족하지만. 그러나 전세계가 하나의 시장으로 변한다 해도 세계형 정부가 이를 관리하거나 조정해 주지는 못한다. 예를 들어 ‘지구세’가 없기 때문에 개발도상국을 위한 재정지출도 없다. 때로 마음씨 좋은 선진국이 빈곤국의 채무를 감면해 주거나 무상원조를 해주는 것은 빈곤국이 감지덕지해야 할 은혜인 것이다. 그러나 이는 중앙정부가 빈곤지역을 보조해야 하는 직의 법적인 책임이 따르는 일이 아니므로 이러한 국제적 ‘자선사업’에는 언제나 한계가 있게 마련이다. 마하티르 말레시아 수상은 바로 이점에 착안하여 “지구세”의 개념을 제안했다. 그에 따르면 세금이 없는 자유시장은 공정성의 결여 때문에 시장거래 과정에서 손해를 보게 되는 약소국가 및 지역에 법적인 보상을 해줄 수가 없다는 것이다. 그의 제안은 핵심을 짚은 것이었지만 국제 재계와 정계의 주요 인사들은 이를 외면했다. 오히려 그들은 세계화의 물결은 거스를 수 없는 추세이므로 빈곤국은 시장개방을 하지 않으면 영원히 기술발전과 경제번영을 이룰 수 없게 되며 선진국은 제3세계 발전을 위해 사심 없는 원조와 공헌을 하고 있다는 요지를 계속해서 강조하고 싶어 한다.

그들의 말은 맞는 얘기일까? 물론 반 정도는 맞는다. 세계를 하나의 경제권으로 볼 때 세계화가 전세계적으로 효율적인 자본분배와 전 인류의 기술 및 경제발전을 촉진할 것임은 의심할 여지가 없다. 이 물결을 막기 위해서

관세장벽 혹은 비관세장벽을 높이 쌓아놓고 소위 말하는 민족산업을 보호하는 행태는 낙후지역과 부실 향진기업을 비호하는 것에 다름없으며, 적어도 “선진 생산력”을 대표하는 태도는 결코 아니다. 그러나 이 말에도 모순이 있다. 즉 전세계는 영원히 인류의 유일한 경제권이 될 수 없고 국가와 국가간의 국경은 여전히 존재하기 때문에 아직은 각국의 재정이 통합되어 한술밥을 먹는 단계가 아니다. 중국과 미국간에 통일된 임금체제도 없다. 그러므로 전세계를 하나로 묶는 세계형 정부가 설립되고 이익분배의 체제가 확립되기 전에는 세계화란 단지 선택적인 세계화이며 기껏해야 투자경영에서의 세계화일 뿐 이익분배가 결여된 세계화다. 전세계 노동력의 다국적 유동이 자유롭지 못하고 지구세를 통한 합리적 분배가 이루어지지 않는 것만 봐도 세계시장이 국내시장과는 전혀 다르다는 것을 알 수 있다. 또한 글로벌 경제의 공정한 체제와 질서가 형성되지 않음으로써 글로벌시장이 야기시킨 빈부격차와 공급과잉의 위기는 앞으로도 완화되기 어려울 것으로 보인다. 최근 ‘G8정상회의’가 열리고 있는 이태리에 10만여 명의 사람들이 모여 세계화 반대집회를 열었고 이 과정에서 유혈사태가 발생하기도 했다. 이러한 예는 세계화에 따른 위기가 점점 심화되고 있음을 반증하는 것이다.

이론과 실제에 있어 중국의 많은 농민들이 분명 경제글로벌화라는 고속열차를 타게 될 것이다. 그러나 동일한 측면에서 어찌면 그들은 마을입구에 도로가 개통됐기 때문에, 혹은 얼떨결에 경제글로벌화에 휩쓸려 이 고속열차에 치이게 될지도 모른다. 이는 일종의 딜레마로서 우리는 냉정히 현실을 직시하고 위기를 헤쳐 나갈 방도를 모색해야 할 것이다.

떡라(湄羅)시 향진(鄉鎮)간부 좌담회에서의 강연

3. 어떤 대중(大衆)인가?3)

‘대중’을 얘기할 때 우리는 그것을 추상화하기 쉽다. 사실 아무리 대중적이라 하더라도 스스로 신격화하거나 구체적 해석을 회피할 특권은 없다. 소농경제의 대중과 유목경제의 대중은 물론 다르며 서양 기독교 문화 속의 대중과 이슬람 근본주의 속의 대중도 다르다. 서로 다른 시간과 공간에서 각기 다른 정치, 경제, 문화 등의 조건과 연결될 때 소위 ‘대중’이라는 것은 다른 형태와 품질, 기능으로 나타나게 된다. 단순히 인구통계적인 다수의 개념만으로 대중에게 일정정도 의미를 부여할 수는 없으며, 설령 이 통계가 믿을 만한 것이라 해도 대중과 관련된 논쟁을 설명하는 데는 역부족이다.

산업소비사회가 형성되기 전 ‘대중’과 구분되고 심지어 대립되는 개념으로서의 ‘소중(小衆)’은 귀족을 가리키는 말이었다. 이러한 구분은 경제적 기준에 의해 계급을 나눈 것으로써 후에 문화적 기준으로 사람을 대중과 엘리트로 구분한 것과는 크게 다르다. 물론 엘리트와 귀족은 동일한 개념이 아니다. 그러나 오랫동안 다수의 문화적 엘리트들이 귀족계층에서 배출되면서 이 두 개념은 불가분의 관계를 맺게 되었고 이에 후대 사람들은 이를 혼용하게 되었다. 민주적인 문화체제가 실현되기 전 귀족들은 사회의 주요자산을 장악하고 있었으며, 학술과 교육, 문학, 연극, 미술을 주도함으로써 문화를 축적하고 전달하는데 중요한 계승자가 되었다. 아울러 과거제도와 귀부인들이 모이던 살롱에서도 귀족계층 외의 많은 인재와 문화자원을 흡수하여 주류체제 안으로 귀속시켰다. 따라서 문화의 흥망성쇠는 대부분 부유한 사람들의 일이었다.

물론 귀족이 엘리트가 되면 어느 정도 귀족 및 귀족제도 자체를 비판함으로써 귀족의 자아해체와 자기부정적 성향을 나타내었다. 특히 18세기 계몽운동 이후 그들의 비판성과 평민의식, 인문주의 사상은 ‘엘리트’의 의무를 확립

3) 韓少功(2002), 『進歩的 回退』, 春風文藝出版社, pp.79~85.

함으로써 엘리트들의 문화적 기준이 되었다. 브르동의 박물관 이나 타고르의 생각을 살펴보면 과거 엘리트들의 이미지가 분명해질 것이다. 그것은 일종의 호화로운 생활에 기반을 둔 엘리트들의 자발적인 도덕적 자성과 정신적 비판이며, 귀족 이단아들이 평민적 토양에서 새롭게 태어남을 의미한다. 이러한 불안한 영혼들에게 있어 대중이란 그들이 스스로를 구원할 수 있는 방향과 목표였으며, 동시에 그들의 깊은 동정심과 관심 속에서 반짝이는 신성한 한 줄기 빛이었다. ‘노동자의 신성함’, ‘대중화’, ‘서민 속으로’ 등의 관념은 당시 지식인들 사이에서 유행이 되었고 오랫동안 이후 역사에 영향을 미쳤다. 그들은 자신의 토지를 가난한 사람들에게 나눠주거나(톨스토이) 혹은 작품 속에서 마부나 유모, 농민 등 생소한 대상을 묘사하기도 하였다(노신 등). 혁명의 물결이 밀려오자 더 많은 지식엘리트들은 직접 대중의 대열 속으로 뛰어들거나 토지개혁, 전쟁, 건설 등의 역사적 현장에 직접 참여하여 ‘세계관을 개조’함으로써 자신에게 ‘원죄’처럼 붙어 다니던 귀족이라는 각인을 지우고, 이전에 노동하지 않던 자신의 부패한 생활방식과도 결별하고자 하였다. 이후의 ‘문화대혁명’시기에 이르러 지식인들은 당시의 극단적인 정책들에 대해 회의를 느끼기도 했다. 그러나 “농민·노동자·대중과 함께한다.”는 구호만으로도 도덕적인 절대 우위를 차지함으로써 지식인들의 모든 심리적 저항을 무너뜨렸고 이들을 복종하게 만들었다. 이때 그들을 쉽게 굴복시킬 수 있었던 것은 권력만이 아닌 불공정한 역사에 대한 자아비판과 엘리트들의 귀족성분에서 비롯된 심리적 특징을 이용했기 때문이다. 그 심리적 특징이란 바로 대중에 대한 한없는 부끄러움과 무지(無知)이다.

엘리트들은 대중을 줄곧 빈곤 혹은 비참한 운명과 동일시하였는데 이 점만으로도 대중은 신성한 위치를 얻게 되고 반면 엘리트들은 죄의식을 느끼게 된다. 그러나 역사적으로 엘리트들이 느꼈던 이러한 콤플렉스를 지금의 산업 소비사회에 적용한다면 물론 좀 부적절하고 우습게 느껴질 것이다. 현대사회는 근본적으로 부와 이익의 분배가 재편되고 있고 또 지금처럼 발전이 순조

룩게 진행된다면 가난한 사람들은 소중(小衆)으로 변하게 될 것이다. 대부분의 국가와 지역에서 중산층으로 규정되는 인구의 비율이 이미 과거의 5%에서 70% 혹은 더 많은 비율로 증가하였다. 게다가 계속해서 더 많은 시민이 이 계층으로 진입하여 부유하고 소비능력이 있는 ‘대중’으로 부상하고 있는데 “화이트칼라”, “컴퓨터귀족”, “광고귀족”, “증권귀족” 등이 이들을 지칭하는 또 다른 이름이다. 이렇게 대중이나 혹은 곧 대중이 될 계층이 호황을 누리는 것과는 달리 문학과 철학에는 찬바람이 불고, 모든 인문학에 대한 관심은 일부 가난한 사람들에게서나 찾아볼 수 있다. 소수 행운아들의 성공(예를 들어 그의 작품이 베스트셀러가 되거나 수상을 하는 경우)을 제외하고 대체적으로 지식인들의 수입이 낮은 원인은 그들이 현실비판 및 이성적 가치창조에 대한 책임의식을 가지고 있기 때문이다. 사실 그들이야말로 전통적 의미의 ‘엘리트’이다. 만약 기계화된 엔지니어나 강력한 이윤제조기의 부속품으로 전락하고 싶지 않다면, 돈과 이윤이 주도하는 이 사회에서는 아웃사이드가 될 마음의 준비를 해야 한다. 그들은 더 이상 대중에게 토지를 나누어 줄 수도 없고 그들의 사상과 관심거리조차 대부분은 발간부수가 적은 소박한 책속에서나 찾아볼 수 있다. 게다가 그것마저 어렵사리 출판할 기회를 찾아야 한다. 화려하고 비싼데다 반드시 베스트셀러가 되는 책들의 내용은 대부분 옷과 미용, 가구, 골프, 역술, 돈버는 방법 등에 관한 것이다. 이는 현 사회가 세속문화에 대해 강력한 구매력을 가지고 있으며 사회의 주된 물질자원이 중산층화된 대중에게로 이전되고 있다는 것을 보여준다. 한번 뒤돌아보면 귀족과 대중의 빈부(貧富)지위가 뒤바뀐 것을 발견할 것이다.

대중이 부유해지면서 유행과도 결합되기 시작한 것은 아마도 또 다른 측면에서의 변화일 것이다. 과거 귀족지배 체제에서의 대중은 기본적으로 문화와는 무관하고 여러 매체와도 거리가 멀었기 때문에 당연히 문화적 유행의 테두리밖에 있었고 유행은 상류사회의 전유물이었다. 문체, 예법은 물론 음식에서 꽃꽂이에 이르기까지 귀족만이 문화활동에 참여할 수 있었고 유행의 흐

름을 좇아갈 수 있었다. 당시의 대중문화 혹은 세속문화는 민간문화의 또 다른 이름으로서 자생자멸하고 자급자족하는 특징을 가지고 있었다. 즉 소박하고 원시적인 생명의 모습을 가진 자연생태군락과 비슷하여 백년 천년이 흐른 뒤에도 영원불변한 것이었다. 민요 한 곡이 불려지기 시작하면 몇 대, 몇십대에 걸쳐 전승되었다. 이러한 민간문화는 산업소비시대의 시민문화와는 큰 차이가 있음에도 줄곧 사람들의 주목을 받지 못하고 심도 있는 연구가 이루어지지 못하고 있다. 사실 시민문화는 대중과 함께 동고동락하면서도 자연스럽게 못한 특징을 가지고 있는데 즉, 이는 문화산업의 제약과 지배를 받는 문화산업의 산물이라고 볼 수 있다. 대중매체가 보편화된 지금, 남녀의 머리모양과 식습관, 여가활동과 정치의식에서부터 일상용어에 이르기까지 모두 TV와 신문, 광고의 지도와 훈련을 받고 있다. 한 여고생의 미소에도 헐리웃의 상표가 붙어있을지 모르고 또 유행이 바뀔에 따라 새로운 상표가 계속해서 출시된다. 근본적으로 보면 이것은 대중으로부터 자연 발생된 문화가 아니라 대중이 소수의 문화제작업자로부터 받아들인 유행문화로서 대중이 유행에 의해 개조된 후에 재생된 문화에 불과하다. 재미있는 것은 과거 대중이 유행밖에 머물렀던 것처럼 지금은 엘리트들이 이 고독하고 소외된 역할을 맡고 있다는 것이다. 자신의 정신과 개성을 지키고자 하는 모든 철학가와 작가, 예술가들은 유행가수나 새 디자인 가구에 대한 정보에 있어서는 아마도 평범한 식당종업원보다도 더 무지할 것이다. 그들은 낙오자이며 자폐증이 의심되는 외톨이로서 많은 사회적 유행에 대해 무지하다. TV매체를 거부하는 것과 같은 별난 행동이 바로 지금 선진국에서 발생하고 있으며 또 많은 도시에 존재하는 새로운 민간풍속의 한 예이다. 소수의 사람들만이 과거의 대중문화 즉 민요, 전설, 공연, 서민가옥 등 시대에 뒤떨어져 보잘 것 없는 것들에 특별한 관심을 보이고 있다. 그들이 역사를 되돌아본다면 아마 깜짝 놀랄 것이다. 그들의 상상 속에 있어야 하는 ‘대중’은 다 어디로 갔을까? 그들이 뛰어다니던 이 자연 상태의 ‘민간’에 왜 갑자기 인적이 끊긴 것일까?

엘리트들이 귀족진영에서 반역을 일으키고 뛰쳐나올 때의 중요한 과제는 물질의 부패를 막고 유행에 오염되는 것을 경계하는 일이었다. 오늘날 물질과 유행이 빠르게 자리 이동하여 대중의 소유물이 되었고 엘리트들은 이러한 전혀 낯선 대중에 대해 어찌면 생소함을 느끼거나 어떻게 해야 할지를 모를 것이다. 물론 커다란 시대적 변화는 나쁜 일이 아니다. 이는 오히려 엘리트들이 줄곧 분투해온 사회변혁의 목표였으며 또한 민주와 인도주의 원칙이 어렵게 승리를 거두어 이룬 것이다. 그러나 이러한 변화가 문화창조에 있어 새로운 방향을 어떻게 열어나갈 것인가? 향후 엘리트들의 새로운 문화적 원동력과 자원은 어디서 올 것인가? 그들과 대중의 관계는 그들을 딜레마에 빠지게 할 것이다. 과연 그들은 한결같이 동경해오던 대중을 거부할 것인가? 아니면 대중 속에서 그들의 반역을 멈춰야 할 것인가?

이 문제는 본문이 의도한 범위를 넘어선 것이므로 다른 글에서 연구해야 할 것 같다. 이와 관련된 가치판단 역시 많은 불확실성이 존재하는 험난한 길이라 생각한다. 앞에서 말했듯이 본문은 단지 대중문화를 논하기 전에 스스로 '대중'의 구체적 내용을 정리해 보고 다른 유형의 대중과 구분을 해본 것이다.

이러한 구분이 어찌면 불필요한 것일 수도 있지만 토론에 있어 필요한 출발점이 될 수도 있을 것이다.

1996년 11월 <독서>잡지 '새로운 주제' 세미나에서

4. 사이비 소인(小人)⁴⁾

진실을 말하기도 쉽지 않지만 진실을 믿게 하기는 더욱 어렵다. 만약 내가 명품옷을 싫어한다고 말한다면 사람들은 이 말을 믿으려 하지 않는다. 아마 대부분의 사람들은 이를 의아해하며 의심스러운 눈초리를 하고 이렇게 캐물을 것이다.

“사 입을 능력이 안 되니까 싫어한다고 하는 거겠지?”

“부자라는 걸 드러내고 싶지 않다는 거야?”

“일부러 고상한 척 하는 거 아냐?”

“서민적이라고 광고해서 다음번 선거라도 나오고 싶은 거야?”

묻고 또 묻는다. 어쨌든 이것을 단순한 옷 문제만으로 받아들이지 않고, 내가 아무리 있는 그대로 고백하더라도 사람들은 인정하지 않는다. 현대사회에서 화려한 명품을 원하지 않는 누군가가 존재한다는 사실을 그들이 믿지도 인정하지도 않는다. 그들은 이미 답을 정해 놓았고 질문받는 사람은 답안에 사인하고 도장만 찍으면 될 일이다. 자백을 요구받은 사람이 그래도 굴복하지 않을 때 그들은 눈을 부릅뜨고 놀란 듯이 이렇게 말한다.

“처세술에 능하군. 무슨 꿍꿍이지. 별종이야, 허허허. 이 사람 명예에 너무 집착하는군.”

그들은 당신의 거짓말을 충분히 이해한다는 듯 아량이라도 베푸는 것처럼 크게 웃으며 당신의 어깨를 두드릴 것이다. 왜냐 하면 항상 거짓말을 해야 하는 그들은 이런 일을 대수롭지 않게 생각하기 때문이다.

이런 상황에서 당신이라면 진실을 말할 용기가 나겠는가? “승진하고 싶지 않다, 공금을 유용하고 싶지 않다, 뉴욕에 이민가기 싫다, 특급호텔에 묵는 게 싫다, 대중이 문학에 무관심해도 상관없다, TV출연에는 관심 없다, 접대부를 원치 않는다.” 등등의 말들을 과연 서슴없이 할 수 있겠는가? 물론 이

4) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.92~96.

말들이 진실의 전부는 아니며 또 교통법규처럼 모든 사람에게 적용되는 것도 아니다. 문제는 이러한 말들은 이미 대다수 사람들이 이해하고자 하는 영역에서 제외되어 있기 때문에 그들 앞에 어떤 진실도 제시할 수 없다는 것이다.

모두에게 적용되는 진실이란 존재하지 않으며 또 국제기준에 부합되거나 남녀노소 지위고하를 막론하여 적용되는 진실이란 것도 없다. 자신의 한계 속에서 타인을 이해하는 것, 즉 사람은 자신의 생각 안에서 타인을 이해할 수 있을 뿐으로 진실에 대한 각자의 고정관념이 있는 것이다. 우리는 타인과의 대화에서 진실을 듣고자 하기보다는 상대방으로부터 자신의 진실에 대한 생각을 확인받고 싶어 한다. 마치 십여 년 전에 사치를 거부한 자신의 행동은 지주층에 대한 증오와 모택동 주석에 대한 충정 때문이라는 본인의 고백이 있어야 기자와 편집장을 만족시킬 수 있었던 것처럼, 명분과 이익이 없는 행동에 대해 현대인들은 비정상적으로 생각해서 듣기 거부해 하고 적당히 둘러대는 처세술로 치부해 버린다.

유행은 진실을 규정하는 강력한 권한을 가지고 있어서 진실은 그 사회의 잠재의식에 의해 선택되고 형성된다. 찬란했던 혁명의 역사가 막을 내리고 “군자(君子)는 천체의 운행처럼 불굴의 의지를 가져야 한다”와 같은 진리도 의심의 여지가 없는 건 아니다. 금전지상주의가 사람들의 마음을 지배하는 이 세기 말에는 세속적인 사람, 평범한 사람, 소인이야말로 진실의 전형적인 모델이다. 다른 사람들에게 진실하다고 인정받기 위해서, 주위 사람들로부터 ‘진실’이라는 월계관을 수여받기 위해, 수많은 사람들이 오늘도 숭고한 것을 재빨리 피해 대중이 좋아하고 흠모하는 것을 좇는다. 말하자면 자신에게 이로운 일이 아니면 보지도, 듣지도, 하지도 않으며, 마지못한 미소를 띠고 사람들을 상대하는 것이다. 만약 자신을 철저히 돈으로 개조시키지 못했다면 누군가의 이해를 얻기 위해 필히 군자 같은 언행을 삼간 채 죄인이 된 심정으로 비굴하게 타인을 대해야 한다. 진실이 유행이 된 시대에는 사람들의 진

실이 유행에게 몰수당하고, 개성이 유행이 된 시대에는 사람들의 개성은 온갖 유행을 받아들이고 절대 굴복해야 한다. 누군들 감히 시대에 뒤떨어지고 싶겠는가?

진짜 군자와 진짜 소인 사실은 모두 찾아보기 어렵다. 대부분은 군자나 소인임을 가장한 채 대중심리에 부합하면서 자신의 안전을 위해 방어수단을 갖추는 것이다. 아울러 시세가 높은 유행에 투자함으로써 높은 이윤을 돌려받고 싶은 것이다. 오늘날 소인이라는 신분증은 위선에 저항한다는 일종의 무형훈장이며, 게다가 모든 것을 누릴 수 있는 무료티켓이 되기도 한다. 또한 누구든 마음만 먹으면 가질 수 있다. 소인은 자신의 행동에 대해 구구절절 도덕적인 변명을 늘어놓을 필요가 없다. 소인은 오늘은 당신과 악수하고 어깨도 두드려가며 우정을 과시하고, 또 당신을 통해 돈과 명예도 얻고 서로간의 정을 나누다가 내일이 되면 얼굴을 바꾸고 모른 척 해도 된다. 소인이라는 이 특급 신용카드로 계산하게 되면 모든 책임과 비난을 해결할 수 있다. 소인이기 때문에 당연히 감정이나 의리, 법과 하늘이 없어도 되고, 거짓말을 하거나 위조지폐를 만들어도 되고, 또 가짜 눈물을 흘리고 가짜 연애를 할 수 있다. 어느 누가 소인에게 진실하기를 강요할 수 있겠는가? 이런 것들은 소인이 받는 특혜이다. 그들은 또 그들에게 이용당했던 사람들을 모두 소인으로 규정해 버리기도 하고, 도움을 주는 것과 받는 것의 차이가 무엇인지도 모르고, 사람관계에 무슨 의미가 있는지도 모른다. 그래서 그들은 영원히 누구에게도 빚을 지는 일이 없으니 어디를 가든 홀가분하다. 이상은 그들이 누리는 심리적 특혜이다.

자신을 소인으로 규정해 놓으면 홀가분하다는 것 외에도 또 다른 좋은 점이 있는데 그것은 스스로 자신을 낮춤으로써 오히려 타인의 칭찬을 쉽게 유도할 수 있다. 오늘날과 같은 첨단과학의 시대에는 무슨 일이든 하려면 제대로 해야 한다. 만약 처음부터 자신을 군자라고 규정짓고 바른 말을 많이 하게 되면 사람들이 모두 당신에게 말에 대한 책임을 지도록 요구하게 될 텐

데, 그러면 얼마나 힘들어 지겠는가? 때문에 제일 좋은 방법은 먼저 최대한 자신을 나쁜 쪽으로 몰고 가서 상대방의 기대치를 한껏 낮춘 후에 별로 소인 답지 않은 일을 한다면 상대방은 의외의 놀라움과 기쁨을 느낄 것이고 그렇게 되면 당신에게 쉽게 호감을 가지게 된다. 이것은 사실 목표를 위해 닳을 놓는 것과 같은 방법으로서 실생활에서 매번 효과적인 성공을 거둘 수 있다. 그러나 아쉽게도 소인임을 자처하는 많은 사람들이 종종 자신의 주도면밀하지 못함과 끈기 부족을 드러내고 만다. 왜냐하면 그들의 마음속에는 여전히 상대방에게 호감을 주고 싶고 군자가 되고 싶은 꿈이 남아 있기 때문이다. 진짜 군자와 다른 점이라면 그들의 수법에는 좀 우수한 측면이 있어서 행동으로 옮길 때면 힘이 덜 들면서도 투자가 적고 소득은 많다는 것이다. 즉 이를테면 원가가 더 저렴한 군자 제조술 이라고 할 수 있다.

보아하니 진짜 소인이 되기도 쉬운 일은 아니다. 자칫하다가 군자가 되고 싶은 허영심이 되살아나 군자의 위치로 승격되는 날에는 ‘가짜’ 꼬리표가 떨어져 버리는 경우가 발생하기도 한다. 이는 바로 일부 가짜 군자들이 까딱 잘못하면 소인의 면모를 노출시키게 되는 것과 같은 이치이다. 가짜 소인이 가짜 군자의 대용품이 되는 일은 가짜 군자를 보완하고 역행하는 것이며 동시에 문화상의 적대세력인 것이다. 이렇게 볼 때 가짜 소인도 근본적으로는 대다수 사람들과 마찬가지로 그다지 좋지는 않지만 그렇다고 나쁘다고 할 수도 없는 것으로서 별로 대수로울 게 없다. 유행의 흐름 속에서 손실을 피해 이익을 좇게 하는 그들의 뛰어난 위장기술이 어찌면 뭔가를 더 얻게 할 수도 있을 것이다. 그저 안타까운 건, 세상에는 일단 한번 잃어버리게 되면 영원히 되찾을 수 없는 것이 있는데 그것은 바로 소인들이 유행가에서 가장 많이 부르짖고 있는 ‘진실’이다.

진실이란 언제나 현대인을 곤혹스럽게 만드는 화두이다.

1993년 10월 해남(海南)성 작가세미나에서

5. 오류 범하기⁵⁾

미국인들이 사람과 컴퓨터간의 체스대회를 개최한 적이 있었는데 그 결과는 “딥블루”라는 이름의 컴퓨터가 국제 체스왕 자리를 차지하였다. 오락성격을 띤 시합이어서 그 규칙과 평가방법이 공정하거나 합리적이지 않을 수도 있겠지만 어쨌든 우리 인간에게는 놀라운 일이 아닐 수 없다.

우리는 사람이기 때문에 먹고 마실 수 있고, 넥타이를 매고 출근도 하고 철학을 논하거나 고혈압을 앓기도 한다. 때문에 스스로를 천하무적의 지능화된 생물이라 여기고 있는 것이다. 그러나 우리의 지능은 더 이상 마이크로칩의 상대가 되지 않는다. 오늘 바둑시합에서 이긴 칩이 내일 부도덕한 일을 하지 않는다고 누가 장담하겠는가? 혹시 쿠데타를 일으켜 대통령자리에 오른 뒤에 사육사처럼 우리를 가둬놓고 사육하지 않을는지?

다행히도 한 과학자가 쓴 책이 생각났다. 작가가 미국인이었는지 영국인이었는지는 잊었지만 “컴퓨터는 영원히 인간의 뇌를 이길 수 없다.” 라고 나를 안심시켰던 책의 결론만은 아직도 기억하고 있다. 그 이유는 컴퓨터가 비록 인간의 뇌로서는 비교할 수 없는 많은 메모리용량을 가지고 있고, 번개처럼 빠른 계산속도, 그리고 인간처럼 학습하고 선택하고 구상하는 능력이 있긴 하지만 인간이 가지고 있는 가장 중요한 능력, 즉 오류를 범하는 능력이 결여되어 있다는 점이다.

다시 말해 마이크로칩의 행동은 영원히 “정확”한 것으로 언제나 논리와 순서를 지킨다는 것이다(그것이 불확실한 논리와 순서일지라도). 그러나 인간의 뇌는 고압계도 말도 안 되는 짓을 하기도 하고 규칙을 위반하거나 법을 어기기도 하며, 한 마디로 말해 오류 속에서 바른 것을 찾기도 하고 비논리적이고 뒤죽박죽인 직감으로 진리를 깨우치기도 한다는 것이다.

이것은 매우 기쁜 일이지만 다른 한편 우울한 결론에 이르는 일이기도 하

5) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.54~56.

다. 알고 보니 사실 인간의 장점과 우월성, 지능이 최종적으로 걸러낸 결론은 ‘오류 범하기’였던 것이다.

생각해 보니 이 결론에 대해 제일 잘 이해하고 있는 것은 문학가들인 것 같다. 뛰어난 소설이나 시에는 끝이끝대로 표현한 부분이 없다. 초기에 여인을 꽃에 비유하고 대지를 어머니에 비유했는데 이런 표현은 모두 사물을 혼동한 ‘오류’가 아니고 무엇인가? 과거의 이런 말도 안 되는 ‘오류’가 없었다면 어떻게 지금의 문학이 존재할 수 있었겠는가? 소위 말하는 글쟁이는 글자 하나하나를 아주 ‘정확’하게 쓰는 사람이지만 진정한 문학가는 항상 인간의 고정된 관념과 감각에 도전하는 사람이다. ‘오류’범하기는 확실히 그들에게는 보편적인 심리 상태이다. 동사를 비(非)동사처럼, 비극을 비극적이지 않게, 추억을 추억이 아닌 것처럼, 소설을 소설이 아닌 것처럼 쓰는 것. 그들의 이러한 경거망동은 일말의 가치도 없는 오류를 범하는 행위이다. 그러나 이러한 대가를 치르고 난 후 얻어지는 수확으로서 새로운 정확함을 하나하나 개척해 나가는 일은 경이롭고 아름다운 세계를 끊임없이 열어나가는 일일 것이다.

사실 이렇게 해야만 문학의 가장 큰 오류인 ‘평범함’을 피할 수 있다. 문학이든 과학이든 평범한 것은 인간의 탈을 쓴 마이크로칩일 뿐으로서 무언가 많은 일을 할 수도 있지만 결국 창조와는 하등의 관련이 없는 것이다.

1997년 8월 해남(海南) 청년문학단체 회의에서

6. 기업경영의 도덕적 전제조건⁶⁾

어떤 기업인이 나에게 이런 말을 한 적이 있다.

“무슨 일을 해도 상관없지만 실업(實業)만은 하지 않는 게 좋아요.”

여기서 ‘실업을 한다’는 말은 공장이나 농장 혹은 점포 등의 고정자산에 투자하는 비교적 규모가 큰 경제활동을 의미하는 것으로 거품형의 투기성 경제 행위와는 구별된다. 비유를 들자면 ‘전지전(陣地戰)’에 해당하는 것으로서 ‘유격전’처럼 총 한방 쏘고 나서 위치를 이동하는 그런 종류와는 다르다. 자금도 없이 유령회사를 차려 일약 부자가 될 가능성은 물론 거의 없다. 이러한 ‘전지전’은 자금, 인력, 부지, 교통, 전력과 수도 등 수반되어야 할 조건이 많은 데 그중 한 가지만 잘못되어도 모두 망하고 만다. 여기에 직권남용이나 독점 등의 사기성 행위는 통하지 않는다. 더 중요한 것은 배가 크면 뱃머리를 돌리기가 쉽지 않은 것처럼 이러한 실업(實業)이 냉혹한 시장경쟁에서 살아남기 위해서 기술과 경영으로 승부해야 한다는 것이다. 설령 로비를 통해 일종의 특혜를 받는다 해도 그것은 일시적인 것에 불과하며 다른 기업과 마찬가지로 정당하게 소비자의 검열을 통과한 후에야 최종적인 이윤을 얻을 수 있다. 이는 출발선은 서로 다르지만 대체적으로 공정한 경기규칙이 적용되는 달리기 시합에 비유할 수 있다. 여기서 기업대표들을 가장 긴장시키는 질문을 하나 해보자. “귀사는 어떤 기술과 관리방식을 가지고 있습니까?”

소규모 회사를 관리하는 일은 아주 간단하다. 오합지졸식의 직원채용에 혈연관계 있는 사람까지 동원하면 그럭저럭 유지할 수 있다. 이 정도 수준의 회사라면 대다수의 중국인들도 관리할 수 있고 그래서 부부나 부자가 운영하는 소규모 장사는 대부분 성공하고 있다. 거품경제에는 특별한 기술이 요구되지 않는다. 접대나 선물 또는 회사에 필요한 사람과 돈독한 관계를 맺는 일에 무슨 대단한 능력이 필요한 것은 아니다. 다시 말해 부동산이나 증권

6) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.86~91.

외에 몇 가지 국적불명의 오락을 즐길 줄 알고 아울러 돈계산이 가능한 정도의 중등학력 수준이면 충분한 업무능력을 갖추고 있다고 할 수 있다. 그래서 무지한 시골아낙이라 해도 들은 풍월만으로 철강이나 자동차를 팔 수가 있다. 문화 교육수준이 상대적으로 낮은 국가인 경우 경제가 과열되면 꼭 거품 현상으로 이어지는 이유가 바로 여기에 있다. 이런 식으로 돈버는 일에만 혈안이 되어 있는 사람들에게서 무슨 개혁을 기대할 수 있겠는가?

또 한 가지 중국만의 특수한 상황을 주목하지 않을 수 없다. 국유기업 개혁이 전면적으로 성공하기 이전, 관리가 부실한 유·무형의 대량 국유자산에 군침을 흘리는 사람들이 많았다. ‘국유제’는 자칫 ‘무소유제’로 변질되기가 쉽고 이에 너도 나도 눈독을 들이게 되었다. 새로운 부(富)를 창출해 내는 것보다 당연히 주변에 있는 이러한 기존자산을 분할해 가지는 것이 손쉽고 빠를 것이다. 이런 이유로 해서 시장경제 초기에 많은 기업인들이 기술이나 관리에 신경쓰기보다는 오로지 연줄과 제도의 허점을 찾기에 급급하였고, 심지어는 이것을 ‘기회집약형 경제’라고까지 포장하였다. 어쩌다 회사에서 박사학위 소지자를 채용하는 경우 그건 순전히 체면치레용이었다. 이런 기업인들은 당연히 도덕 불감증에 걸려있는데 상대방에게 손 벌릴 때 이러한 심리장애쯤은 거뜬히 이겨내야 한다. 따라서 대다수 사람들에게 있어 준법정신이나 자존심이란 이미 시대착오적인 개념이 되었으며, 만용과 잔머리야말로 이 시대에 걸맞는 신이데올로기로 부자가 되는데 갖춰야 할 기본 덕목이 되었다. 게다가 일부 지식인들조차 마음속으로는 이런 만용이 없는 자신의 신세를 한탄하면서, ‘도덕과 의리’는 계획경제와 지나친 좌익이념이 낳은 최대 폐해처럼 살아가는 데 가장 큰 걸림돌이라 여기는 현상까지 나타나게 되었다. 어떤 기업인이 회사대표로 취임하고 나서 그 회사의 채무를 상환하려 하자 주위 사람들이 그에게 놀라움 섞인 비웃음을 보냈다.

“지금이야 어느 시대야? 시장경제 체제로 변했는데 돈을 갚겠다니 정말 바보 아니야?”

이 기업인은 도무지 이해할 수 없다는 듯 나에게 물었다.
“계획경제에서나 채무상환을 안 해도 된다고 들었는데 시장경제 체제가 되었으니 채무상환을 안 해도 된다는 건 도대체 무슨 소리야?”

나쁜 것을 배울려면 어찌 핑계가 없겠는가? 이렇듯 상식과 논리가 뒤바뀌어서 온갖 속임수가 생겨났다. 돈을 빌렸으면 갚아야 하는 것은 시장경제의 가장 기본적인 규칙이다. 거품형 투기꾼들은 정당한 방법으로 사회재산을 창출하지 않고 이렇게 ‘채무불상환’식 방법을 통해 대규모로 국유자산이나 타인의 재산을 잠식해 갔다. 이는 분명 시장경제가 아닌 것이며 적어도 정상적인 시장경제는 아니다.

진정한 의미의 시장경제란 노동과 경쟁을 통해 우월한 것을 선택하는 것으로 반드시 대규모 및 높은 수준의 기업운영이 전제되어야 하고 동시에 양질의 상품이 회사운영의 근간이 되어야 한다. 이러한 대기업은 소규모 회사와는 달리, 기본적으로 많은 직원과 다수의 전문 인력이 확보되어있어야 하고 오합지졸이나 혈연관계 따위는 전혀 조건에 못미친다. 기업에 있어 규모가 확장되면 관리방식의 수준도 따라서 향상되어야 한다. 이렇게 복잡한 구조를 가진 대기업을 조직하고 운영하는 데는 반드시 엄격하고 명확한 법제도가 뒷받침 되어야 한다. 기업내부의 이사회, 감사부서, 관리부서 시스템은 마치 작은 공화국의 정치조직처럼, 현대의 공동사회생활에서 표출되는 권리와 그 제한에 관한 합리적이고 핵심이 되는 내용을 포함하고 있어야 한다. 이러한 의미에서 볼 때 시장경제는 분명한 법제경제이며 공동사회의 계약화된 경제라 할 수 있다. 동아시아의 소농사회에서 발생된 졸부들은 이러한 규범에 익숙하지 않고 이에 상응하는 문화의식도 결여되어 있어 회사를 더 이상 큰 규모로 발전시키지 못한다. 또 잠시 발전 시켰더라도 그 회사의 수명은 매우 짧을 수밖에 없다. 그들 대부분이 오랫동안 가정식 회사경영의 수준에 머물다가 일시적인 거품경제의 혜택을 본 경우이기 때문에 이러한 현상은 극히 자연스러운 결과이다.

도덕은 법제도를 내부화한 것으로 법제도와 상호 보완되는 일종의 심리적 질서이다. 그러므로 ‘실업경제’ 역시 현대적 의미의 도덕 경제라 할 수 있다. 채무불이행을 해도 된다는 비도덕적인 분위기에서는 생산과 거래가 정상적으로 이루어 진다거나 또 깡패기질이 있는 기업대표가 성공적으로 사업을 경영한다는 것은 상상할 수 없다. 가정식기업, 혈연관계형 기업이 소농사회와 관련되어 있다면 중국식 거품경제의 정신적 배경이기도 폭력배적인 심리현상은 구식 계획경제가 붕괴되면서 야기시킨 문화적 결과물이다. 이러한 현상은 일정기간동안 부패 공무원에서부터 폭력배까지의 모든 계층에서 직·간접적인 다양한 형태로 나타나고 있다. 동시에 이는 대량의 자산을 ‘무소유’상태로 전락시킨 원인이며 사람들의 마음까지도 결국은 이 무소유자산에 현혹당하는 결과가 파생된 것이다. 최근 ‘무소유’자산이 점차 감소되면서 정부의 정비와 개혁 과정에서 국유자산에 대한 효율적인 관리와 합리적인 전환이 이루어지고 있다. 아울러 사회경제 질서가 확립되고 완비됨에 따라 앞으로는 비(非)도덕적 행태가 이득을 보는 일이 점점 줄어들 것이다. 이것은 사실 간단한 이치이다. 일단 내가 손 벌려 얻을 것이 없어지면 남이 손 벌리지 않을까 걱정하는 법이다. 방법의식과 같은 도덕적 요구가 사람들 사이에서 다시 살아날 것이다. 이런 점에서 도덕이란 추상적인 것도 아니며, 사람을 헐박하는 개념도 아니다. 도덕에서의 ‘의(義)’란 본래 ‘이익’을 말하는 것으로 대다수의 ‘이익’을 보호한다는 의미이다. 마르크스 이론에 의하면 한 사회의 도덕관념은 우연히 하늘에서 떨어지는 것이 아니라 사회구성원 다수의 이익에 의해 결정되는 것이다.

“주먹구구식으로서는 사업하기 어려워. 기업경영 제대로 해야겠는 걸.”

많은 기업인들이 개탄하기 시작했다. 이는 현재 유행처럼 번지고 있는 때늦은 후회이다. 물론 후회가 반드시 행동화되는 것은 아니며 행동화 되더라도 성공까지는 또 머나먼 길이 남아있다. 중국경제가 겪었던 몇 차례의 큰 변화는 양질의 기업경영을 실현하기 위한 과정으로서 기회주의를 타파하는 한편

새로운 기회를 대거 창출해 내고 있다. 새로운 기회는 우리에게 투자는 물론 기술과 관리, 나아가 우수한 기술과 관리가 결합된 현대윤리의 부흥을 요구하고 있다. 실업경제가 실현된다면 도덕적 문제가 사라질 것이라고 장담할 수는 없다. 아니, 도덕적 문제는 어쩌면 향후 또 다른 형태로 나타날지 모른다. 다만 분명한 것은, 실업경제란 거품경제나 부패경제가 아니며 실업경제의 조직규모와 행동강령에는 반드시 안정된 현대시민의 도덕규범이 전제되어야 함을 명시하고 있다. 문제는 사회가 이를 위한 준비가 되어 있는가 하는 것이다.

1996년 9월 해남(海南) 모(某)기업 홍보업무회의에서



7. 멀어지는 자연⁷⁾

도시는 철근과 시멘트, 플라스틱으로 이루어진 거대한 인공물의 집합체이다. 전형적인 도시생활이란 전등으로 낮과 밤을 구분하고 에어컨이 계절을 조절하는 것이며, 또한 자연을 액자 속이나 베란다의 분재 안에 가둬둔 생활, 즉 말하자면 갈수록 자연과 멀어지는 생활이라고 할 수 있다. 이런 이유로 도시인들은 점점 더 자연을 그리워하는 것일 게다.

도시인들의 자연에 대한 그리움은 감동적이기까지 하다. 그중에 어떤 이는 연로하신 부모님은 모시지 않으면서도 비싼 대가와 수고를 치르면서 애완동물 키우는가 하면, 또 어떤 이는 다른 사람이 잠깐이라도 귀찮게 하는 것은 견디지 못하면서 온종일 집안의 나무 한 그루 혹은 한 줌의 잔디를 위해 시중들기를 마다하지 않는다. 그들은 처마 밑의 하늘을 바라보며 붓글씨나 컴퓨터로 전원을 노래하는 시구와 철학을 쓰는가 하면, 교외나 시골에 아직 통나무집을 갖고 있지 않다면 적어도 레저복으로 갈아입고 도시락과 지도를 들고 몇 개월 혹은 몇 년에 한번 정기적으로 사랑하는 자연을 아껴주기도 한다. 수많은 여행사들은 이러한 정기적인 사랑을 위해 목표와 대상, 그리고 빈틈없는 서비스까지 제공해가며 치열하게 경쟁하고 있다.

그들이 자연에서 찾고 싶은 것은 무엇일까? 산소? 음이온? 엽록소? 자외선? 수없이 변하는 색깔? 한없는 고요? 신체 단련과 마음의 휴식?……. 사실 가공된 문명은 이 모든 것을 훨씬 좋은 것으로 때에 맞춰 더 많이 편리하게 제공해 줄 수 있다. 산소카페와 병원의 산소관은 언제든지 숲의 신선한 공기를 보내줄 수 있고 헬스기구 위에서 언제든지 흠뻑 땀 흘리며 등산하는 기분을 느낄 수도 있다. 게다가 세상의 어떤 아름다운 풍경이라도 TV스크린을 통해 생동감 있게 재현된다. 그러나 이 모든 것으로도 인간의 자연을 향한 마음을 막을 수 없고 문명인의 휴일 하루하루가 자연과의 약속을 의미하

7) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.64~73.

는 것이라면, 가공품이 완전히 자연을 대신할 수 있는 날이 아직은 멀었다는 것을 확신할 수 있다. 또한 인간이 자연에서 찾고자 하는 것은 산소 같은 것은 아님을 확신할 수 있다.

어쩌면 인간은 ‘다름’을 찾고 있는지 모른다. 자연이 만들어낸 ‘다름’이란 이 세상에 똑같은 나뭇잎은 없으며 똑같은 생명 개체도 없다는 것을 의미한다. 도시인에게 있어 이러한 현상은 갈수록 희귀한 것이 되고 있다. 천편일률적인 아파트와 텔레비전, 패스트푸드와 스케줄 속에서 우리는 주변에서 ‘다름’이 점점 사라지고 있다는 사실에 익숙해 질 수밖에 없다. 심지어 독특함이 생명인 예술품조차 문화산업의 복제기술 덕택에 서로 닮아가고 있다. 풍자극이든 만화이든 서로 구분되지 않는 것에 사람들은 적응되고 있는 셈이다. 현대의 공산품은 보통 대량생산 시스템으로 만들어지기 때문에 수공업자의 창의적인 작품은 오히려 받아들여지지 않는다. 상품이 얼마나 정교한 디자인으로 제작되었건 상품간의 차이는 단지 모델이 다르다는 것일 뿐 개체간의 차이가 아니다. 이러한 상품의 종류와 수량은 언제나 한계가 있어서 같은 모델의 상품은 똑같은 모양으로 대량 복제되는데 이는 바로 생산자들이 꿈에 그리던 목표이다. 완전한 동일함은 고도로 정밀화된 기술을 상징하며 대량복제는 규모경제의 중요한 특징이다. 1천 번째 생산된 A형 전화기도 틀림없는 A형이고 1만 번째 생산되는 B형 자동차도 역시 똑같은 B형으로서 이 상품들은 본질적으로 ‘다름’을 금기시 하고 동일한 기능과 가격으로 질서정연하게 당신의 눈앞을 지나가게 된다. 이는 새삼 놀랄 일도 아니다. 이후에 같은 모델의 상품이 대량 폐기되어 몇 개만이 희귀한 골동품으로 남았을 때, 비로소 추억의 상징물로서 사람들의 심미안과 마지못해 이어지게 된다. 이러한 상품들이 영원히 자연의 신비로움과 다양함을 표현해낼 수 없다는 것은 의심할 여지가 없다. 바로 그러한 무궁무진한 자연 본래의 상태야말로 인간생명의 출발점이며 인성을 교정해 나가는 기준인 것이다.

어쩌면 사람들은 자연에서 또한 ‘영원함’을 찾고 있는지 모른다. 가공품의

유효기간은 대체로 아주 짧다. 가장 견고하다는 강철도 일단 흠이 생기면 빠르게 녹슬어 버리는 물건으로 흠이나 강물의 무한한 존재성과 비교할 수 없다. 게다가 계승되는 기능도 없어서 동물이나 식물의 삶과 비교할 때 끊임없이 이어지는 영원성이 부족하다. 길가의 야생초도 수천 년 수만 년 전의 면모를 드러낼 수 있지만 전화기나 자동차는 가엾게도 생산되기 전과 후가 모두 단절되어 있어서 최신상품이라 해도 짧은 기간 생명력을 유지할 수 있을 뿐이다. 최근 공산품의 경우 시대적 흐름에 따라 잠깐 쓰고 버리는 일회용 상품이 일반화되어서 종이컵이나 캔, 수건과 양말까지 쓰고 나면 버리게 된다. 이러한 소비형태에는 기업의 이윤이 한 몫을 하고 있어 광고의 열풍에 힘입어 빠른 속도로 대중적 유행이 되고 있다. 이러한 의미에서 현대 산업은 모든 가공품이 쓰레기통으로 들어가는 과정을 가속화시킴으로써 사람과 가공품 간의 안정된 유대관계를 더욱 약화시키고 있다고 볼 수 있다. 인간의 영원한 감정 혹은 상대적으로 영원한 감정은 상품과 함께 하기가 더욱 어려워지고 있다. 우리가 열정으로 충만하여 서약을 할 때 천지를 두고 맹세 할 수는 있어도 벡타이나 소파에게 맹세하는 것을 어찌 상상이나 할 수 있겠는가? 어쩔 수 없이 고향을 등져야 할 때 한 줌 고향의 흙을 품고 떠날 수는 있어도 쓰던 전기 부속품을 꺼안고 가는 일을 상상할 수 있겠는가? 전 인류 모든 민족의 공통된 심리에 비추어 볼 때 변하지 않는 산과 마르지 않는 강물, 지지 않는 태양 외에 무슨 물건이 불굴의 정신과 더 잘 어울릴 수 있겠는가? 또 어떤 뛰어난 디자인이 신념의 영원성을 더 잘 나타낼 수 있겠는가?

자연이 사람을 감동시키는 점을 좀 더 깊이 느껴본다면 그것은 아마도 자연이 보여주는 ‘공평함’일 것이다. 사람이 살고 있는 속세에서 문명이란 부의 창출과 부의 질서, 규칙을 의미한다. 가공품은 언제나 권리관계에 의해 나뉘고 묶이게 된다. 모든 가공품은 곧 재산이며 재산에는 재산권이 있고 이는 소유권 및 지배권과 불가분의 관계를 맺는다. 그 소유자가 개인이든 집단이든 모든 건물과 기계, 옷과 식품은 처음부터 주인이 있어서 권한 밖의 사람

이 마음대로 사용하는 것은 물론 정신적인 접근이나 진입까지도 냉정하게 거절한다. 따라서 사람들은 남의 물건, 예를 들면 옆집의 패종시계나 옷장을 그리워하지 않는다. 인간이 고국이나 고향에 대해 갖는 그리움이란 일반적으로 권리관계 이외의 자연(태양, 별, 구름, 비바람, 초원, 강물, 산, 숲과 바다)을 향한 것이다. 이렇게 다양한 색과 소리는 때로 세속적 권리의 영향 (예를 들어 부분적으로 농장이나 새장에 갇힌 경우)을 받기도 하지만 그것에는 결국 한계가 있다. 대자연의 비교할 수 없는 무한함은 적어도 아직까지는 그 누구도 독점하거나 소유할 수 없고 인류가 공유할 따름이다. 대자연 앞에서 사적인 권리란 단지 문명이라는 염증에 일부 감염된 것에 불과하다. 세속적 권리로 인한 부귀와 가난, 자만과 열등감, 강함과 나약함이란 자연 앞에서는 모두 쉽게 무너지고 사라져 버리는 것들이다. 어떠한 세속적 득실도 자연 앞에서 모두 미미한 것일 따름이다. 선인들은 이미 이 점을 간파하여 다음과 같이 말했다. “자연은 소유자가 없으니 누리는 자가 주인이다.”, “산은 속됨을 막아주고 물은 경망됨을 흘려가게 한다.” 이런 소박한 심리적 체험은 자연이 모든 사람을 동등하게 또한 흔쾌히 받아준다는 것을 의미하며 장자의 제물론(齊物論)이나 공화제(共和制)의 정치윤리와 흡사하다. 아울러 인간으로 하여금 속세를 초월할 수 있게 해주고, 마음속에서 쉽게 만물과 내가 하나 되는 광활한 생명의 경지를 열어준다.

물론 이것이 자연의 전부는 아니다. 사람들은 자연에서 잔혹함을 발견하기도 한다. 태풍, 홍수, 황사, 번개, 지진은 자연의 흉악한 면모를 여지없이 드러내고, 우리는 문명에 의지해야만 그 재난을 피해갈 수 있다. 자연계 생물들의 생존방식은 우리에게 자연의 본질이란 욕망으로 벌어진 수많은 입들이 죽기 아니면 살기로 냉혹하게 서로를 잡아먹는 것에 불과하다는 것을 보여 준다. 소처럼 우직해도 풀처럼 연약해도 사실 모든 생물은 망설임 없이 냉정하게 다른 생명을 잡아먹어야만 한다는 것이 바로 자신의 생존 조건이다. 한없이 평화로워 보이는 초원도 그 아래에서는 이처럼 시끌벅적한 전쟁이 영원히

계속되고 있는 것이다. 문명발달 이전의 원시인들 역시 이 먹이사슬에서 완전히 피동적인 집단일 뿐이었다. 원시부족사이에 벌어지는 피비린내 나는 살육도 어찌면 자연의 법칙을 따른 것이며, 야생동물의 생존투쟁에서는 흔한 예이다. 그들에게 문명인과 같은 상호연민이나 상호존중이 결여되어 있으며 유혈을 줄일 수 있는 이성적 수단도 부족하였다. 물론 이러한 이성적 도덕이나 법률도 세계대전과 같은 상황에서 전혀 찾아볼 수 없었으니 특별히 믿을 만한 것은 못된다.

이렇게 볼 때 문명인이 사랑하는 자연이란 사실 문명인이 선택하고 느끼고 구상하는 자연에 지나지 않는다. 문명인은 자연을 사랑하고 있다기보다 그 자신이 이해하는 자연을 사랑하는 것이며, 자연에 의탁한다기보다 자연이 보여주는 일종의 문명적 의미에 의탁한다는 편이 옳다. 그들이 열광하는 사막 가운데 한 줄기 연기, 혹은 숲 속의 밝은 달은 자연이라는 거울 속에 투영된 사회현실이며 문명의 폐해를 비판하는 데 쓰이는 대체품에 불과하다. 그들의 열정이란 공교롭게도 자신에게 고토로 문명화되었음을 재확인시키는 것일 뿐 다른 어떤 것도 증명하지 못한다. 바꿔 말하면 그들이 자연을 대하는 태도는 종종 현존하는 문명의 정도를 측정하는 것일 뿐이다. 문명의 병폐를 느낄 때, 모든 것을 유형화하려는 현실사회의 원칙이 개성을 억압한다고 느낄 때, 현재성 원칙이 영원성을 위기에 빠뜨릴 때, 권리 원칙이 인류의 공유의식을 사라지게 할 때, 그들은 비로소 자연을 점점 더 중요한 문명적 기호로 여기게 되고 이를 빌어 문명에 대한 자아반성과 자아비판, 자아개선을 유지해 가는 것이다. 그들의 자연에 대한 녹색승배는 자신의 생존환경을 보완하는 것일 뿐 아니라 자신의 정신적 상처를 치유하다는 점에서 특히 중요하다.

지금까지 종교는 줄곧 자연에 대한 문명의 인식을 주도해 왔다. 교회는 항상 시끄러운 도시를 떠나 자연 속에 세워짐으로서 사람들을 자연 속으로 이끌었다. 진정한 신앙인은 쉽게 채식주의자가 되어 적어도 살육을 금하고 생명을 아끼는 신념과 습관을 가졌다. 지금까지 예술 역시 줄곧 자연에 대한

문명의 인식을 주도해 왔다. 음악과 미술, 문학 창작인이면 누구나 꽃과 풀, 새와 동물에 대한 찬양과 동정심을 길렀고, 풍경 속에서 서로 어울려 함께 살아가는 이치를 깨달음으로써 자연을 인류의 아름다운 감정을 노래하는 무대와 배경으로 삼았다. 그들이 거부하고 비판하는 것에 그치지 않고 더욱 적극적으로 아름다움을 추구하고 더욱 발전적으로 정신적 의지를 표현한다면 그들의 관심은 문명권과 가공품이라는 국한된 시야를 벗어나게 되고, 그들의 시적 감성은 직·간접적인 방법으로 자연의 위로와 포용 속에서 자유롭게 깨어나게 될 것이다. 그들의 정신적 이탈은 항상 지평선 너머에 있는 자연현상과 만나게 된다. 소동파(蘇東坡)의 적벽(赤壁), 안톤·체홉의 초원, 반·고호의 해바라기, 승성해(洗星海)의 황하(黃河) 등은 모두 정신으로 자연을 받아들였던 예이다. 바로 이점에서 종교와 예술이 일반 실용학문과 다른 자신만의 중요한 특징을 보여주는 것으로서 이러한 문명의 궁극적 가치를 캐묻는 일과 정신세계에 대한 탐구를 통해 자연에 자신의 뿌리가 내리기를 그들은 희망하였다.

문명 활동이란 물론 인간과 자연이라는 한 가지 관계만을 나타내지는 않는다. 더 많은 경우 자연을 이용, 정복하고 개조하는 것은 물론 자연파괴를 특징으로 하는 인류의 생존방식이 문명의 주류를 이루어 왔다. 심지어 현대의 기업가들은 인간이 자연에 대해 갖는 동경에서 나타난 잠재된 경제적 이익을 간파하였고, 이어서 그 느낌과 감동을 기술화 생산을 통해 상품화하고 시장을 확대해 가고 있다. 종교도 이미 시장성의 영향을 받아 활동장소를 여행객이 많은 관광지로 바꾸었고, 그 활동내용도 관광객을 끌어들이는 유료공연으로 변하였다. 예술도 마찬가지로 기이한 자연과 풍속을 수집하고 전시하는 행위를 다양한 문자와 그림을 창작하는 동기로 삼아 여행객을 끌어들이는 안내책자를 제작하는데 활용하고 있다. 문화라는 무대 위에 경제논리가 등장함에 따라 날로 방대해지는 여행업은 예술을 예측시키고 인간과 자연 사이의 관계를 결정짓는다. 또한 사람의 발길이 드문 한적한 곳을 찾아내어 도로를

닭고 술집과 호텔, 위탁시설을 만듦으로써 세상의 모든 자연풍경을 빠르고 편리하게 즐길 수 있도록 원스톱화된 프로그램을 만들어 냈다. 게다가 첨단 영상기술과 풍경사진, 풍경비디오 그리고 이국풍의 소설과 같은 상품을 통해 죽어있는 자연을 각종 매체 안에 수없이 복제해 가뉘둠으로서 산업화 시대의 실내 소비로 전락시켜 버렸다.

여행은 지금 소리 없이 진행되는 문화정벌이 되었다. 그것은 강한 문명과 약한 문명이 서로 상대방을 놓고 감상과 교류를 거치는 과정으로서 그 결과 대체적으로는 강한 문명이 약한 문명을 통합하게 되고 성공적으로 확장, 침투해 가는 것이다. 이를 통해 새로운 시장과 이윤이 생기고 아울러 물질적 번영을 이루게 된 것은 인류에게는 물론 다행한 일이다. 그러나 이러한 과정이 일단 상업화, 소비화되면 인간의 정신은 물질 생산방식에 의해 억압되고 침해당하게 될 것이다. 지금 많은 문명인들의 경우 돈만 있으면 자연을 얻을 수 있어서 자연으로 향하는 길이 더 이상 힘들고 멀지 않게 되었다. 문제는 이러한 산업기술로 둘러싸인 자연 속에서도 여전히 우리에게 익숙한 ‘다름’과 ‘영원함’ 그리고 ‘공평함’을 찾을 수 있을지, 여전히 소리 없는 감동과 깨달음의 순간을 얻을 수 있을지, 여행업이 지금 인간의 자연에 대한 물질적 소유를 부추김과 동시에 자연이 인간에게 주는 정신적 가치를 훼손하고 은폐시키고 있지는 않은지 하는 것들이다.

만약 미소 속에 감정이 들어있지 않아도 되고 공연에 예술이 없어도 된다면 여행에도 물론 자연이 없어도 된다. 여행객이 넘쳐나고 무엇이든 돈을 주고 사야 하는 이 시대에 자연이란 그저 관광차표의 가격등급과 목적지에 불과한 것이며, 여행의 목적지는 이미 여행상품을 판촉하는 시끄러운 소리와 수입맥주 냄새, 갖가지 색의 수영복과 파라솔을 우리 눈앞에 선물하고 있다. 이런 순간에 어찌면 누군가는 문득 깨달을지 모른다. 그가 자연을 향해 가는 길이 사실은 더 힘들어지고 또 멀어지고 있다는 것을……. 그가 여행 중에서도 계속 막막함과 쓸쓸함을 느끼는 것은 유년의 기억 속에 남아 있던 담장

끝의 풀 한 포기나 그에게는 이미 기약 없이 떨어져 버린 것을 깨달았기 때문이 아닐까?

1997년 6월 ‘현대성 문제’에 관한 한·중(韓中) 학자 세미나에서



8. “자아(自我)”를 좋아하되 그 폐해를 알다⁸⁾

《상해문학(上海文學)》에서 이타(李陀)선생의 발언을 계기로 ‘순수문학’에 관한 토론을 시작한 것은 매우 흥미롭고 좋은 일이다. 그러나 ‘순수문학’의 정의란 줄곧 애매모호한 것이어서 내 기억으로 80년대 ‘순수문학’의 개념이 나타난 것은 선전성과 사회성에 치우친 ‘문제문학’을 겨냥한 것이었고 후에 자아지상주의자, 형식지상주의자, 현재지상주의자 심지어는 엄숙하고 고상한 풍격을 제창하며 길거리 간행물과는 거리를 두고자 하는 작가들까지 그들 사이에 많은 차이가 있었음에도 불구하고 모두 ‘순수문학’파로 분류되었다.

‘자아’는 ‘순수문학’의 많은 개념들 가운데 매우 중요한 부분으로 보인다. 나 역시 문학가가 자아를 아끼고 인식하고 표현하는 것에 찬성했었고 작품에 전지전능하다는 망상과 사회를 규제하려는 독단이 그 내용으로 쓰여지는 것에 반대하였다. 나는 지금도 이런 논리가 일반적으로는 여전히 긍정적인 의미가 있다고 생각한다. 그러나 좋아하되 그 폐해는 알아야 한다. 나는 ‘자아’라는 단어가 쉽게 오해를 불러올 수 있다는 것을 잘 안다. 어휘 자체가 추상적이고 단순, 세속적이어서 일단 화자 간의 필요한 언어적 약속을 떠나게 되면 모든 것이 모호해지는 마취제로 변할 수 있다. 사실 90년대 이후 ‘자아’라는 것이 분명 일부 작가들에게는 자기연민과 자기폐쇄를 조장하여 작가는 날마다 거울을 들여다보며 온갖 상상을 하는 일이 전부였고 이에 거울속의 자아는 다양해지는 것이 아니라 도리어 갈수록 획일화 되어 갔다. 예를 들면 작품 속에 카페를 등장시키고 사생활을 묘사하든지 거기에 페시미즘 요소를 더하는 식의 획일화된 문장이 쏟아져 나온 것이다. 심지어 일부 엘리트들에게 ‘자아’는 타인을 무시하거나 대중을 멸시하는 사이비 귀족의 신분증처럼 인식되었고, 그들의 고집스런 편견과 방종에 가까운 행동이 종종 자아논리의 비호 아래 합법성을 얻기도 했다. 점점 실리화, 상업화 되어가는 사회적 풍토

8) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.17~22.

와 상류층의 발언권이 보통시민보다 더 큰 영향력을 발휘하는 이 시대에 이러한 경향이 어떠한 인격과 문학 풍조를 양산할 지는 충분히 상상이 가는 일이다.

거울 속의 그림자가 언제나 하나의 개체임을 주장하는 것은 사실 매우 의심스럽다. 신생아의 자아를 어른의 자아와 같이 놓고 볼 수 없다. 신생아의 자아는 먹고 배설하는 것으로만 나타나지 다른 방식으로 인식과 표현을 할 수 없다. 신생아에서 어른이 되는 과정이 어떻게 거울 앞에서 완성될 수 있겠는가? 생물학적 상식이 조금이라도 있는 사람이라면 알고 있듯이 한 생물 개체의 특징이나 차이란 이 개체가 혼자 독립적으로 만들어 낸 것이 아니라 아이러니하게도 많은 개체가 체계를 만들고 또 더 큰 체계 속에서 지속적으로 교류하고 충돌해온 결과이며, 공생적 체계를 이룰 수 없다면 수많은 개체는 오히려 균일화되고 동질화되어 곧 친편일률적으로 변한다. 이 말은 곧 자아란 결코 태어날 때부터 갖고 있는 것이 아니라 특정한 사회환경과 문화과정, 공동체 속에서만 만들어질 수 있다는 것이다. 자아를 인식하고 표현하는 언어문자를 포함한 모든 것은 공동재산이지 개인의 소유물이 될 수 없다. 자아를 정지되고 폐쇄된 것, 더 나아가 사회와 서로 대립되는 것으로 보는 것은 분명 수준 낮은 착오를 범하는 셈이다. 이러한 측면에서 일부 자아론자들은 노장사상(老庄思想)이나 불교를 즐겨 거론한다. 사실 불교계의 현자들은 오히려 아집을 탈피하고자 노력해 왔다. 대승불교는 “自度度人(자신이 해탈한 후 타인을 구제하다.)”을 자신의 의무로 삼고 있으니 그 사회적 책임감에 대해서는 말할 필요가 없다. 다른 교파가 중시하는 ‘인연(緣)’ 바로 환경과 사회관계에 관한 표현이다. 유식종(唯識宗)의 교리인 삼성(三性) 가운데 첫째인 ‘依他起性(인연에 의해 생기는 것)’ 역시 모든 ‘종자(種子)’가 ‘현행(現行)’으로 전환되는 과정에서 반드시 타인과의 교류 및 환경의 자극과 영향을 받아야만 하며 순수한 자아 자체라는 것은 존재할 수 없다고 강조하고 있다. (臺北大乘文化出版社 《유식사상논집(唯識思想論集)》 참고)

또 일부 자아론자들은 하이데거를 인용하기 좋아하는데 역시 대상을 잘못 선택한 것이다. 하이데거는 전체법칙과 대수법칙이 아직 인문철학에 흡수되지 못한 시대를 살았음에도 편협된 사고를 갖지 않았던 사람이다. 그의 저서 《존재와 시간(存在與時間)》에서 가장 통찰력 있는 부분은 그가 ‘자아’를 자기성을 띤 가면정도로 파악한 점이다. 그는 이렇게 말한 바 있다. “어쨌든 나는 내 자신이다. 그러나 내가 내 자신이 아닐 때 가장 요란하게 떠벌인다.” “냉랭한 관계” 일지라도 일종의 “공존”이다. “자아는 전혀 무관한 개체와 함께 있을 때 본질적인 차이가 생긴다.” 하이데거는 “타인과 절연된 자아”나 “세계가 없는 일방적 주체의 존재”를 부인했으며 “세계는 곧 공동의 세계로서 이 세계는 타인과 공동으로 존재하는 것”임을 강조했다. (진가영(陳嘉映) 편저 《존재와 시간 독본》 참고) 그는 거의 책 절반에 걸쳐 주체적인 자아와 외부세계가 어떻게 해서 처음부터 서로 얽혀 있는 일체화된 상태인지, 또 그러므로 왜 인간이 양분할 수 없는가를 설명하고 있다.

지금 자아론자들이 이론적으로 허세를 부리고 있는 이런 문장을 인용하는 것은 아마도 모두를 기운 빠지게 하는 일일 것이다. 그러나 그 의미를 분명히 하지 않는다면 더 맥빠지는 일이 될 것이다. 작가는 물론 대다수가 자유업이고 또 작가이기 때문에 기자나 법관 혹은 사회학자가 될 필요는 없다. 따라서 작가는 항상 스스로를 돌아보고 개인의 경험을 반추해야 하기 때문에 ‘자아’라는 개념을 일상용어에서 완전히 배제할 필요는 없다. 나는 다만 온종일 거울이나 들여다보는 현대문화가 어떤 좋은 것을 비춰줄 수 있을지, 이러한 무성생식이 끝내는 종(種)의 퇴화를 가져오지 않을지가 의심스러울 뿐이다. 자아는 개체였던 적이 없으며 인간과 떨어져 있는 무인도나 비밀상자도 아니며, 단 한번에 모든 사회경험과 문화지식을 삼켜버리는 용광로도 아니다. 자아란 처음부터 여러 가지 사회경험과 문화지식 그 자체이며 세계 그 자체인 것이다. 단지 우리가 그 속에 숨어있는 개인적 관점과 발자취를 발견하지 못했을 뿐이다. 이런 시각에서 본다면 한 개인이 자아를 인식하고 싶다

면 더욱 그가 속한 세계를 인식해야 하며, 세계를 표현하고자 할수록 결과적으로 더욱 자아를 표현할 수 있게 되는 것이다. 이데올로기화 된 거창한 이론에도 자아가 빠져있다면 그것은 표현하고자 하는 세계가 이미 왜곡되거나 은폐되었기 때문이고, 현실속의 세계와 내가 속해있는 세계가 빠졌기 때문에 길을 잃고 헤매게 된다. 때문에 진정으로 자아를 빛내고자 하는 작가는 종종 세계에 참여하는 사람이지만 도피자는 물론 방관자는 더 더욱 아니다. 묵직한 작가의 무게는 전 인류의 정신적 무게에서 비롯된 것이다. 몇 년 동안 이어져온 작가들의 “자아표현”선언이 떠오른다. 이것은 사실 지극히 까다로운 기준과 위험한 임무를 의미하며 대중운동에 적합하지 않을 뿐 아니라 청소년들 사이에 유행하는 오락에도 적합하지 않다. 내가 학식이 부족하다는 것과 인격에 결함이 있다는 것을 스스로 인식했을 때 나는 차라리 기교와 지식 뒤에 숨어서 별볼일 없는 기술자로서 수공예품이나 만들지언정 별거숭이로 뛰쳐나와 사람들을 역겹게 할 자신이 없다. 공자는 “因類施教(사람의 수준에 따라 가르침을 베풀다.)”를 주장했다. 우리도 “중인 이상이면 상급(上級)의 내용을 말해도 되고 중인 이하면 말하지 말라.” 는 말을 인용하여 다음과 같이 말할 수 있다. “성숙한 사람은 자아를 논할 수 있으나 성숙하지 못한 사람은 자아를 논할 수 없다.” 상황은 사람에 따라 달라지는 것이다. 청소년은 특히 ‘자아’를 경계해야 하는데 그렇지 않으면 심판대를 놀이터쯤으로 착각하거나 병산을 탐험하는 일을 냉장고에서 음식을 꺼내는 식의 쉬운 일로 오해할 수 있다. 우리는 이미 루소나 카프카를 어설픈 모방한 많은 사람들이 이러한 위험한 고지를 오르다 예상 밖의 참변을 당했던 것과 모더니즘이라는 귀한 젓줄로 다수의 미치광이 선봉대와 사이버 아방가르드라는 기형아를 키워내고 결국에는 귀신같은 얼굴에 괴상한 소리로 사람들의 시선을 끄는 일로 연명해 가는 것을 두 눈으로 똑똑히 목격하고 있다.

학자 온철군(溫鐵軍)선생이 이런 말을 한 적이 있다. “1985년에서 1988년까지는 도시와 농촌 경제가 균형적인 발전을 이룬 중국경제의 황금기이다.”

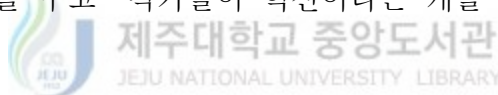
당시 각 분야의 관련 수치는 지금까지도 사람들의 부러움을 사고 있다. 내 개인적 경험에 비추어 볼 때 그 시기는 전체 국민의 이데올로기적 측면에서도 황금기였다. 많은 사람들이 사회지상주의라는 붉은색 교조와 결별했고 또 자아지상주의이라는 흰색 교조에도 빠지지 않았으며 역사의 추가 다시 한번 되돌아오는 가운데 사회와 개인에 대한 중요성이 합리적인 균형을 실현하는 시기였다. 이러한 정신문화에 있어서의 따뜻한 봄날은 당연히 경제와 사회의 성장발육에도 도움이 된다. 사실 한 개인의 문학작품에는 작가의 관점에 있어 사회와 개인의 균형이 이루어져 있어야 한다. 쉽게 말하면 하루의 반은 자신을 생각하되 또 하루의 반은 타인을 생각하는 것이 필요하다는 것으로, 타인에게서 자신을 발견하고 자신에게서 타인을 볼 수 있어야 한다. 유가(儒家)는 과유불급(過猶不及)의 중용을 중요시 했고 불가(佛家)는 한쪽으로 치우치지 않는 중도를 제창했는데 이는 모두 이율배반 속에서 균형과 긴장, 충돌을 유지하면서 이로부터 살아있는 지혜를 얻을 수 있음을 깨우치고자 한 것이다. 일단 극단적 이데올로기 때문에 정신적 균형을 잃고 한쪽으로 치우치거나 강한 극단적 격류에 빠져들게 되면 작가는 막다른 길에 이르게 된다. 지금 온종일 거울을 들여다보는 일은 과거 일년 내내 우상을 숭배하는 것과 전혀 다를 게 없다. 다른 점이 있다면 전자는 자신을 이상화한 것이고 후자는 이상숭배로 인해 자신을 잃어버린 것이다. 이 차이는 하나의 다리에서 결국 왼쪽으로 떨어지느냐 오른쪽으로 떨어지느냐에 불과하다. 인간세상에서 균형을 잡고 정도(正道)를 걷는 발길이 점점 적어지고 있는 것은 참으로 안타까운 일이다.

이상의 강연도 ‘순수문학’에 관한 토론에 참여한 것으로 볼 수 있을지 모르겠다.

2001년 3월 해남(海南) 작가좌담회에서

9. 문학전통의 현대적 재생⁹⁾

문학작품을 평가하는 가장 중요한 기준은 좋은 작품인가 하는 것이지 결코 새로운 작품인가 하는 것은 아니다. 새로움을 추구하는 작품이라고 해서 반드시 훌륭한 것은 아니며 마찬가지로 전통을 무시한 작품 중 상당수가 매우 허술하다. 그러나 현대인들은 이런 견해에 쉽게 동의하지 않는다. 20세기 백년의 시간동안 중국의 작가와 독자들은 ‘새 것’을 숭배하는 일에 길들여져 왔다. 20세기초의 ‘신문화’, ‘신생활’, ‘신물결’과 90년대의 ‘신감각’, ‘신리얼리즘’, ‘신체험’ 등의 문학구호와 활동은 언제나 ‘새로움’을 내세워 자신의 가치를 강조함으로써 자신이 진보적이고 문화인임을 확인하곤 했다. 많은 경우 “새로운 것”이 “좋은 것”의 또 다른 표현이었고, 많은 작가들은 혼신의 힘을 다해 가장 ‘새로운’ 문장을 쓰고 따라가는 일에 매달렸다. 그래서 비평가 황자평(黃子平)은 이를 두고 “작가들이 혁신이라는 개를 좇느라 숨이 가쁘다.”라고 표현했다.



이런 상황 때문에 ‘전통’은 줄곧 ‘현대’와 대립된 개념으로서 반드시 무시하고 버려야 할 것으로 여겨졌다. 내가 1985년에 발표한 장편소설 《문학의 뿌리(文學的 “根”)》는 전통을 다루고 있다는 이유로 각계의 비판을 받았다. 친정부적인 좌파비평가들은 문학의 ‘뿌리’를 2천 년 전의 ‘초(楚)나라’ 혹은 ‘진(秦)나라’가 아니라, 필히 20세기 혁명성지인 ‘연안(延安)’에 두어야 하고 그렇기 때문에 ‘뿌리 찾기’는 우수한 사회주의, 현실주의 전통에 위배된다고 주장했다. 이에 반해 재야측 우파비평가들은 중국의 전통문화가 이미 부패했으므로 중국문학은 ‘전면적인 서양화’에 의해서만 구원받을 수 있으며, 때문에 ‘뿌리 찾기’는 완전히 현대화를 거스르는 보수주의이자 민족주의라고 여겼다. 이 두 가지 견해는 서로 다른 정치적·문화적 배경을 가지고 있으나 문화급진주의라는 공통된 논리를 보이고 있는 중국 5·4 신문화운동이 낳은 형

9) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.23~29.

체이기도 하다. 이 두 형제는 모두 전통을 혐오하여 20세기 이전의 중국으로부터 서둘러 멀어지려 하고 있다. 다른 점이 있다면 하나는 사회주의 실현을 도모했던 연안을 ‘새로운’ 세계로 보는 것이고 또 다른 하나는 자본주의의 상징인 뉴욕이나 파리를 더 ‘새로운’ 세계로 규정하고 있는 것이다. 사실 사회주의도 자본주의와 마찬가지로 한때는 중국에서 ‘현대’와 ‘신(新)’의 후광을 쓰고 많은 젊은이들을 매료시켰던 적이 있다.

1985년 이후 나는 이러한 비평에 대해 일절 대응하지 않았다. 왜냐하면 내가 전통에 대해 무슨 특별한 애정을 갖고 있는 것은 아니기 때문이다. 만약 역사가 정말 수직으로 진보하는 것이고 중국인이 행복해지기 위해서는 전통을 부정해야 한다면 그럼 부정해 버리자, 우리가 문화재관리인처럼 옛사람을 위해 살 필요는 없으니까. 문제는 10년 후의 중국문학이 칼로 베듯이 모든 전통과 끊어지는 게 결코 아니라는 것이다. 10여 년간 중국문학의 흐름은 ‘현실주의’에서 ‘모더니즘’으로, ‘모더니즘’에서 다시 ‘포스트모더니즘’으로 이어졌고 게다가 “포스트모더니즘은 곧 대중화이고 상업화”라는 인식하에 결국에는 돈과 결합하였다. 선구자이든 보수자이든 하루 아침에 모두 상업화가 되어버린 듯 하였다. 기생, 도박, 점괘, 신분제도 등이 ‘새로운’ 사물로 인식되어 중국사회에 폭넓게 나타났고 나아가 많은 문학가들의 주요 관심거리가 되었다. 한 유명한 ‘포스트모더니즘’ 작가는 시집 절반에 걸쳐 그가 심천과 광주에서 누렸던 에로틱한 경험에 대해 집중 묘사하고 있다. 참 곤혹스러울 따름이다. 돈이 무슨 ‘새로운’ 의미라도 있단 말인가? 기생, 도박, 점괘, 신분제도는 중국에서 가장 전통적인 것들이 아니었던가? 문화적 급진주의 반역자들은 그들의 생활방식에서부터 도덕관념에 이르기까지 언제 저렇게 소리도 없이 신속하고 완벽하게 ‘옛 것’을 모방했단 말인가?

이 자리에서 나는 ‘진보’로 명명되어진 복구된 전통에 대해 평가하지 않을 것이며 설령 평가를 내린다 해도 ‘전통’을 악(惡)으로 보지는 않을 것이다. 다만 지적하고 싶은 것은 전통과 완전히 결별하겠다는 선언은 종종 자신의

머리카락을 부여잡고 지구를 벗어나려는 모습에 지나지 않는 다는 것이다. 새 것 가운데 옛 것이 있고, 옛 것 가운데 새 것이 있다. 이런 논리이다. ‘전통’과 ‘현대’는 대부분 서로 얽히고 섞혀 있는 관계이다. 마치 세상 경험이 많은 어른만이 아이의 천진함을 느낄 수 있는 것처럼 언제든지 ‘전통’을 되돌아본다는 것은 곧 사람에게서는 ‘현대’적인 입장과 시각이 있다는 것으로, 이것은 현대적 해석, 현대적 선택, 현대적 재구성, 현대적 수요를 벗어날 수 없음을 증명해 준다. 그러므로 어떤 역사이건 모두 현재적이며 사실은 어떠한 ‘전통’도 회복되는 것이 아니라 다만 재생될 뿐이다. 한 생물기술전문가에 따르면 가장 우수한 식물유전자를 찾아내어 이용하려면 먼저 몇 백 년 전 혹은 몇 천 년 전의 ‘원생종(原生種)’을 찾아내야 하고 그 중 현재 농업생산환경에서 이미 퇴화되어 버린 열종(劣種)을 제외시켜야 한다는 것이다. 물론 이것은 “옛 것을 중시하고 현대를 경시한다.”는 것처럼 보이겠지만, ‘원생종’을 찾아내고 이용하는 작업은 고대가 아닌 현대적 행위이다. 만약 현대적 생물기술이 없다면 ‘원생종’이라는 개념도 없었을 것이며, 바로 이러한 논리로 만약 우리가 지금 현대자본주의 문명의 세계화와 통합화라는 복잡한 현실에 직면해 있지 않고, 또 현대문학과 문화라는 신물결에서 비롯된 여러 가지 충격이 없다면 ‘전통’이라는 이슈도 결코 없었을 것이다.

중국의 평론가 단정평(單正平)은 그의 문장에서 ‘창구(創舊)’라는 단어를 쓴 적이 있는데 이는 중국 언어규칙으로는 만들기 힘든 단어로 독자들에게는 생소할 것이다. ‘창조’라는 단어는 언제나 ‘신(新)’이라는 단어와 결합해 온 것으로 ‘수구(守舊)’, ‘복구(復舊)’, ‘회구(懷舊)’라는 단어는 있어도 ‘창구(創舊)’라는 단어는 없기 때문이다. 그러나 나는 습관적인 시간개념에 깊은 의문을 갖게 해준 그 평론가에게 감사드린다. ‘新’과 ‘舊’, ‘전통’과 ‘현대’라는 이원대립이 언어적으로 한 차례 전복되고 와해되었다. ‘新’은 창조에서 나온다. ‘舊’도 창조에서 나올 수 있다. 왜냐 하면 모든 ‘舊’는 오늘날 인간이 이해하고 있는 구(舊)로 ‘창구(創舊)’의 과정은 곧 “旧獲新解(옛 것을 새롭게 해석하

다)”, “旧爲新用(옛 것을 새롭게 이용하다)”의 과정인 것이다.

이 평론가가 사용한 ‘創舊’라는 단어는 당시 발표된 다음과 같은 작품들의 영향을 받았다. 도시의 ‘신’생활보다 농촌 속의 ‘옛’생활에 더 많은 관심을 보이고 있는 장위(張煒), 이예(李銳), 막언(莫言) 등의 작품, 그리고 5·4운동 이후에 나타난 순수문학의 각종 ‘신’문체보다 중국 고대 잡문학의 ‘옛’문체에 더 가깝고 일종의 문학, 역사, 철학을 새롭게 하나로 융합하는 경향을 보이던 왕증기(汪曾祺), 사철생(史鐵生), 장승지(張承志) 등의 작품이 이에 해당한다. 물론 더 중요한 것은 중국 현대문학의 ‘창구(創舊)’는 인문학적 가치를 전승하고 있다는 데 있다. 중국은 지금 자본주의의 세계화와 통합화의 과정 속으로 급속히 빠져들고 있으며 현대화의 실현과 현대성의 반성이라는 이중의 압력과 더불어 경제·정치·문화·사회관습 등 모든 분야에서 변화와 동요를 겪고 있는데, 이 소용돌이 속에서 모두들 정신적 구원을 찾고 있다. 이러한 상황에서 전 세계의 여러 ‘새로운’ 사상과 문화가 대량으로 중국에 들어오는 것은 필연적인 것이며, 또한 이것이 기계적인 답습에 그치지 않고 창조적인 흡수로 이어진다면 모든 전통사상과 문화자원이 새롭게 활력을 갖게 되고 아울러 작가들의 관심을 끌게 되는 것도 필연이다. 장위(張煒)선생이 지적한 바와 같이 유가(儒家)는 5·4운동 이후 정부와 민간으로부터 전면적인 비판을 받았지만 유가의 “天人合一(하늘과 인간은 하나이다)”의 세계관과 “重義輕利(의를 중히 여기고 이익을 가볍게 여기다)”의 인생관은 물질주의·기능주의라는 상업화된 유행문화가 만연한 가운데 일부 중국인들에게 새로운 삶을 설계하는 ‘신(新)’ 정신적 지주가 되고 있다. 이슬람을 신봉한 장승지(張承志), 불교에 귀의한 하사광(何士光), 기독교에 몰입한 북촌(北村) 등은 여러 ‘옛’ 사상적 문화유산 가운데 현대생활에서의 ‘새로운’ 정신적 회귀를 찾은 것이라고 나는 믿고 있다.

내가 ‘새로운 것’을 문학가치의 기준으로 삼지 않는 것처럼 당연히 ‘옛것’을 이의 기준으로 보지 않는다. 특히 전 세계적으로 문학의 상업화가 심각해

지고 있는 지금, “옛 것을 그리워하고 모방하고 지키는 것”조차 가장 ‘새로운’ 문화산업으로 탈바꿈되어 지나치게 화려하고 무의미한 거품과 쓰레기들을 양산해 낼 것이다. 이러한 의미에서 모든 승배(‘새로운 것’과 ‘옛 것’를 포함한)하는 행위는 문학창작에 있어 걸림돌이 될 수 있다. 또 다른 측면에서 종종 많은 국내외 학자들이 문화를 ‘새로운 것’과 ‘옛 것’으로 양분하는 것을 곧 ‘동양’과 ‘서양’으로 양분하는 것과 동일시하는 것에 대해 나는 더욱 동의하지 않는다. 이런 관점에서 본다면 중국문화의 시간적 개념은 곧 공간적 개념으로 ‘전통’이 곧 ‘중국’이며 ‘현대’는 곧 ‘서양’이라는 논리가 된다. 그러나 위에서 언급한 중국작가들이 신봉한 이슬람교, 불교, 기독교의 발원지는 엄격한 의미에서 중국이 아니며 마찬가지로 흔히 말하는 서양, 즉 서유럽과 북미도 아니다. 이것은 가까운 예에 불과하지만 서양승배자나 중국승배자들이 신중하게 처신해야 함을 시사하고 있다.

나는 이런 글을 쓴 적이 있다. 문화의 생명력은 수구가 아닌 창조에 있으며 모든 창조는 ‘새로운 것’과 ‘옛 것’이 서로 어우러져 이루어낸 것으로서 그 하나하나가 모두 전통을 현대적으로 재생하는 것이다. 그러므로 창조적인 민족이라면 광범위한 문화흡수 과정에서 자신의 전통을 상실하지 않을까 근심할 필요가 없다. 이는 창조적인 사람이라면 자신이 ‘전통’을 계승하는 과정에서 ‘현대’라는 고속열차에 편승하지 못할까 염려하지 않는 것과 같은 이치이다. 작가들은 동서고금의 다양한 문화자원을 모두 이용 가능한 것으로 인식하고 자신의 문화적 ‘연령’이나 ‘피부색’ 문제는 무시하거나 연구하지 않아도 된다. 오직 다음 작품을 잘 쓸 수 있을 것인지에 관심을 둘 일이다. 나는 이 자리에서 정중하게 작가들이 앞으로 일반적인 상황에서는 두 번 다시 이런 ‘전통’이니 ‘현대’니 하는 주제를 두고 논쟁하지 말기를 제안한다. 이 점에 대해서는 이 주제에 관심을 가지고 있는 대회 주최측과 자리하신 동료들의 깊은 양해를 바란다.

2002년 2월 프랑스 “중국문화주간”에서

10. 감각을 좇아서¹⁰⁾

“느낌대로 하자”는 80년대 유행했던 말이다. 중앙집권계획체제와 공허한 사이비문학들이 대중들의 회의를 받고 있던 당시, 개미군단처럼 많은 사람들 속에서 개인의 감정이 점차 중요시 되고 곧이어 순식간에 문학창작 중에서 최고의 위치를 차지함으로써 전통적 이론들은 도태되었다. ‘이성’과 같이 사람을 피곤하게 하는 단어는 그 빛을 잃고, 심지어는 ‘수구’와 ‘우매함’의 대명사가 되어 적어도 문학계에서는 종종 무식함이나 저학력이 재능의 상징으로 인식되기도 하였다. 무분별한 감각추종자들은 알팍한 지식을 거리낌없이 제멋대로 사용하여 문학에 꼭 필요한 순간적인 시각·청각·촉각의 생동감을 효과적으로 되찾아냈고 그리하여 80년대 이전에 형성된 전통적 이데올로기는 전체적으로 한차례 격렬한 문학혁명을 맞게 되었다.

“느낌대로”란 모든 사람이 인식의 체계를 해체시키고 감정이라는 무한한 황무지를 향해 발길 닿는 대로 그 탐험의 자취를 남기는 것을 의미하며 또한 누구나가 조물주와 동등한 문자창조의 권한을 가지고 각자의 세계를 그려나가는 것을 말한다. 그러나 이러한 감정해방 운동의 부산물은 곧 ‘감정’과 ‘이성’의 이원적 대립이 우리의 의식 속에서 소리 없이 정형화되었다는 것이고, 반이성을 특징으로 하는 감각지상주의를 유발시켰다는 것이다. 사람들은 이 점에 대해서는 오히려 공공규칙을 믿는다.

일반적으로 볼 때 문학이란 분명 감정이 주도하는 부호의 조합인데 감각지상주의가 뭐 나쁠 게 있는가? 감각을 좇은 결과로 만약 감성의 생동감, 풍부함과 예민함, 특별함, 순수함을 지속할 수 있다면 우리는 행복하게 이 길을 걸어갈 것이다. 그러나 문제는 이제 겨우 십여 년이 흐른 지금 이 감각이라는 거센 물결은 정말 우리를 혼란스럽게 한다. 한 젊은 기고자가 내가 일하는 편집부에 찾아와 오로지 ‘감각’에 의해 이렇게 단언한 적이 있다. 그에 따

10) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.30~41.

르면 미국독자들은 분명 현대파를 좋아하고 프랑스 아가씨들은 성(性)에 절대 보수적이지 않고, 중국의 가장 큰 불행은 선진적이고 과학적인 다국적 연합군대에 점령당하지 않았다는 것이다. 이렇게 지나치게 ‘감각’적인 자신감이 나는 좀 어색하고 이상하게 느껴졌다. 당신이 만약 이러한 감각적인 동물을 앞에 두고서 서양문명의 이민정책이 아프리카 인구를 3억이나 감소시켰고 5천만 명의 인디안들을 학살했으며, 이는 역사적으로 과거 수많은 종교전쟁과 봉건군주가 저지른 것보다 더 잔혹한 일이라는, 전혀 생소할 것도 감출 것도 없는 역사적 사실을 말하더라도 이 모든 것은 그의 ‘감정’ 혹은 ‘직감’에 의해서 거부당할 것이다. 아마도 누굴 속이려고 그러냐는 식으로 콧방귀나 뀌 것이다. 설령 그가 마지못해 이 사실을 받아들인다 해도 얼마 못 가서 자연스럽게 잊어버리고 말 것이다. 그의 ‘감정’ 혹은 ‘직감’은 이미 무엇을 받아들이고 동시에 무엇을 거부할지를 결정하고 있다. 이러한 감각에 의한 본능적 반응에 대해서는 서양 사람이라 해도 의문을 가질 것이다.

감각 전문가들은 마작이나 연애하기에도 너무 바빠서 힘들게 먼 길을 가려 하지 않는다. 그들은 신문을 뒤적거리는 것만으로도 충분하다고 생각해서 많은 책을 읽으려고도 하지 않는다. 그들은 확실히 초경험적이고 초이성적이다. 그러나 이러한 초월 뒤의 감정이 결코 폭넓어지거나 예리해지는 것은 아니며 오히려 더 무디고 편협하다. 말하자면 그들 마음의 필름이 청나라 말기 정부의 부패에 대해서는 민감히 반응하면서도 아프리카에 대한 아메리카대륙의 학살에 대해서는 두 번 다시 반응을 보이지 않는 식이다. 이런 경우 감정 지상주의는 그들이 애초에 반대하던 이성패권주의와 점점 비슷해진다. 왜냐하면 이성패권주의의 폐해도 이와 비슷하기 때문이다. 즉 사람들이 현실에 대해 편견을 갖거나 아예 맹목적이 되는 것이다.

지금 문학에 관한 정보나 논쟁은 작품에 비해 갈수록 많아지고 있으며 문학적 외부인사를 포함한 일부 사람들은 문학을 두고 이미 몇 번을 죽였어도 다시 죽어야 할 것처럼 연이어 문학의 사망을 선언하고 있고, 또 일부 문학

계 인사들은 나눠 먹기식 분배를 하느라 바쁘다. 예를 들면 지역과 지역간 혹은 세대와 세대간의 문학경연 성적경쟁 이나 ‘베스트셀러’, ‘베스트셀러작가’ 만들기 혹은 스웨덴문학원의 문학상수상에 필요한 신청절차를 연구하는 일 등에 시간을 허비하고 있다. 이와는 반대로 ‘문학’을 표방한 각종 세미나에 참가함으로써 진정한 의미에서 문학 자체를 모색하는 이는 드물다. 더구나 그 누구도 우리의 감각에 대해 가끔 이성적인 반성의 태도를 회복하는 것을 원치 않는다. 중학생이나 하는 이런 바보 같은 행동을 누가 하려 들겠는가?

사실 90년대를 양질의 감정을 생산할 수 있는 옥토라고 말하기는 어렵다. 조금만 시야를 넓혀보면 지금 우리에게 중요한 감정들이 사라져 가고 있다는 걸 느낄 것이다. 초원과 강에 대한 러시아인의 애정, 조용한 숲과 새들을 노래한 인도인의 음유시, 빙설과 나뭇잎에 대한 일본인의 관조, 소나무 사이로 떠있는 달과 외롭게 떠있는 조각배, 사막위의 집 한 채, 작은 다리 사이로 흐르는 강물 등에 대한 옛 중국인들의 깊은 감동. 90년대 들어 이러한 풍경은 많은 작품 속에서 특급호텔의 호화스런 장면이나 오피스텔과 도시들로 대체되었고 자연에 대해서는 점차 그 감각을 잃어가고 있다. 만약 아직도 자연이 존재하고 있다면 시끌벅적한 유원지의 파라솔 아래서나 찾을 수 있을 것이니 향수에 절은 주부들의 에세이집 속이나 보관해 두어야 한다. 현대는 변화한 도시와 패션, 신용카드로 이루어진 세상이다. 설령 농촌을 소재로 한 작품이 있더라도 그 안에 자주 등장하는 소재는 도시에 대한 증오와 환멸 혹은 특산물구매자들이 보여주는 토지에 대한 몰이해와 냉정함 등이다. 작가들은 작품 속에는 현실에 근거한 사실이 들어있어야 한다고 반박하겠지만 이러한 현실의 원인과 앞날에 대해서는 왜 대부분 침묵하는지 모를 일이다. 뿐만 아니라 다수의 서민이 호텔이라는 장소와는 다소 거리감이 있고, 작가의 일상생활과는 더욱 더 거리가 먼데도, 이미 ‘현대화’를 상징하는 표식이 되어서 문학지면을 점령하고 있고 많은 사람들이 감정을 발산시키는 주된 장소가 되고 있

다. 마치 현대화는 곧 도시화이고 또 도시화는 곧 호텔화라는 식으로. 이놈의 호텔은 어색하면서도 편안해서 확실히 한번쯤 써먹어 볼만하고, 이제 “天人合一(자연과 사람은 하나이다)” “萬物有靈(모든 사물에는 영혼이 있다)” 등의 옛말을 매번 되새길 필요가 없어졌다. 그러나 사람과 자연간의 교류란 지금도 여전히 생명을 구성하는 데 빠질 수 없는 물질과 정신의 내용으로, 더군다나 햇빛과 공기, 물은 분명 호텔보다는 중요한 생존조건임에도 왜 우리의 감각기관은 이 부분에 대해 굳게 닫혀 있는 것일까?

많은 글 가운데 약자에 대한 감성도 갈수록 빈약해지는 것 같다. ‘성공한 사람’의 신화는 신문기사에서부터 시작되어 베스트셀러 부문을 휩쓸고, 결국 드라마나 소설(유료대필을 포함하여)로까지 이어진다. ‘서민들의 살아가는 이야기’등과 같은 TV프로그램을 보더라도 문학이 언제부터 뉴스보다 더 공명성을 중요시했는지 모르지만 대부분의 경우 개혁이란 정부관리와 기업가가 하는 것이고, 행복이란 유명인과 미인에게만 해당하는 것으로 국한되어 버렸다. 성공한 사람은 혁명극에 자주 등장하는 당서기처럼 특별한 능력을 갖추거나 온통 우수한 업적으로 포장되든지 아니면 그들의 비밀스런 개인사를 자주 드러냄으로써 사람들의 질투와 시기를 한 몸에 받는다. 지난 두세기 동안 많은 작가들을 번민과 경외심에 떨게 하는 한편, 그 안에서 생명의 아름다움을 발견토록 했던 빈민계층은 이제 문학작품에서는 거의 찾아 볼 수 없게 되었고 설령 등장하더라도 그저 초라한 열등생 역할로서 구원자를 자처한 자본가에게 머리 숙여 감사한다. 이 시대에 중국에서 최극빈층의 인간성과 문명을 모색하려는 작가가 있다면 오히려 세련된 비평가들에 의해 ‘나로드니키’, ‘현실도피’, ‘세속거부’와 같은 말을 들어야 한다. 이 논리에 의하면 곧 서민은 신성화될 수 없으므로 문학소재에서 제외되는 것이다. 비평가들은 이미 암흑 속의 빈곤층을 당연한 듯 ‘현실’과 ‘세상’에서 소외시켰고 유명인과 부잣집, 외제차 그리고 여기에서 표출되는 신분제도만이 지금의 민주주의, 인도주의시대에 그들 마음 속에 자리잡고 있는 당당한 그림이다. 그들은 헐리

우드식 사랑과 같은 평민주의조차 거부한다. 대다수 성공한 사람의 가치와 의미는 의도적이든 아니든 다수 인류의 행복에 공헌했다는 것이지, 사회의 ‘정글법칙’에서 살아남은 승리자이기 때문에 역사의 후광 아래 문학의 생명과 애정에 대한 해석을 독점할 수 있는 것은 아니라는 것을 그들은 모르고 있다.

마지막으로 개성적인 감각의 의미가 이미 많은 글 속에서 희석되고 있다는 것이다. 세상에 대한 반항을 80년대는 용감한 것으로 인식되었다면 요즘 90년대 들어서에는 많은 오락성 작품에 나오는 ‘어설픈 영웅’들의 공통된 이미지로서 불행하게도 대중적인 유행이 되었다. 마치 록음악, 도박, 홀라우프, 청바지, 다마고찌, 타이타닉, Hi, 티벳이나 뉴욕 여행하기 등 처럼 순식간에 유행이 되어 개성을 나타내는 의미가 없어졌다. 문화혁명기에 모택동을 찬양하던 어록가(語錄歌)와 충자무(忠字舞)는 이제 가라오케와 유행댄스로 대체되었고, 과거 지식청년들이 농촌활동에 참가했던 것처럼 신세대 지식 청년들은 학업을 포기하고 돈벌이에 뛰어든다. 이러한 대열에 참가하지 못하면 곧 시대와 단절된 것으로 생각한다. 시장체제는 확실히 개성을 표출할 수 있는 자유공간은 제공했지만, 한편으로 금전지상주의는 많은 개성을 발굴할 수 있는 가능성을 차단시켜 버렸다. 경제글로벌화는 지역과 민족, 종교 등의 많은 경계선을 무너뜨렸지만 동시에 개성을 살리는 전통적 문화유산도 함께 말살시켰다. 이는 결국 파시즘과 혁명운동의 문화말살정책과 크게 다르지 않다. 단지 더 은밀해지고 ‘자유’라는 합법성을 갖추고 있다는 것 뿐이다. 그래서 많은 사람들에게 있어 개성을 지키고 감각을 키우는 것은 더욱 힘든 일이 되었다. “섹스는 개성을 가장 잘 표현할 수 있는 금지영역이다.”라고 밀란 쿤데라는 말했다. 그러나 섹스야말로 일찍이 문학작품 속에서 친편일률적인 모습으로 등장했다. 외설스런 말과 잠자리 묘사가 수시로 등장하고 게다가 매번 ‘회고 흰’, ‘풍만한’ 등의 케케묵은 말로 사랑을 표현하고 있는데 이것이 바로 그들이 당황해 하는 ‘은밀한 사생활’인 것이다. 《상해문학》의 한 평론

에서 지적했듯이 ‘개인주의 소설’을 표방하는 일부 작품들 간에는 문체나 줄거리, 인물이 서로 비슷하고, 심지어는 도입부와 결말까지 비슷하니 이것은 대체 더 개인화 된 것인가 아니면 더 공용화된 것인가? 오히려 노신(魯迅), 심종문(沈從文), 노사(老舍), 조수리(趙樹理) 등 그다지 ‘개인화’되지 않은 작가들은 장애령(張愛玲), 폐명(廢名)등과 같은 분명하게 ‘개인화’된 작가들과 마찬가지로 문체나 정서, 인물 성격 등을 역사적인 맥락속에서 더욱 분명하게 표현해냄으로서 무엇이 진정한 개성인지를 판단할 수 있게 해준다. 이 시대의 개성화라는 거대한 물결에 대해 당시의 평범한 역사적 배경들이 오히려 신랄한 풍자가 되고 있다.

안약을 넣어 가짜 눈물을 흘리게 할 수도 있고 문장을 어떻게든 짜 맞추어 거짓 슬픔을 만들어 낼 수는 있어도 이미 메말라 버린 우리의 감성을 은폐할 수는 없다. 퇴폐적인 과거의 금역만이 그런대로 인기를 끌고 있다. 여기서의 퇴폐란 나쁜 의미가 아니다. 퇴폐는 위선을 쏙아내는 강력한 약이 되기도 하며 변화무쌍한 인간성의 진실을 보여주는 한계선이기도 하다. 그러나 자연과 약자, 개성을 비롯한 더 많은 것들의 상실로 지금 비평가들은 문학의 공동화 현상에 대해 비명을 지르며 당황해 하고 우리의 비어있는 영혼은 창가에서 하릴없이 시간이나 축내고 있으니, 이러한 퇴폐적인 작품조차도 과대포장하여 호객해야 하는 처지라고 할 수 있다.

어쩌면 시대가 너무 변해서 이용 가능한 홍보물이나 오락물 이외로는 더 이상 문학이 필요하지 않은 것처럼 보인다. 최소한 구시대적인 문학경전의 기준은 불필요한 것 같다. 그 예로 우리 눈앞에 하루가 다르게 솟아나는 높은 담장과 빌딩으로 인해 ‘자연’이란 더 이상 우리가 아침저녁으로 호흡하고 함께 할 수 있는 정원이 아니라 책 속이나 존재하는 이론적인 개념이 되어 버렸다. 일상생활에서 더 이상 중요하지 않은 것들에 대해 우리는 아무런 느낌이 없기 때문에 이에 대해 감정의 의무를 질 필요도 없다. 다시 말해 현대 유행의 기준으로 보면 ‘감정 장애’로 보이는 상태가 어쩌면 신인류의 가장 표

준화된 이미지인지도 모른다. 인간중심의 세계관은 자연을 개발하고 정복해야 할 대상으로 인식하도록 하여 점차 자연에 대한 소중함과 경외심을 희석시키고 있으며, 성공지상주의 인생관은 약자를 교육과 연민의 대상으로 보게 하고 약자에 대한 관심과 근접을 약화시키고 있다. 게다가 수직적인 발전관과 보편주의 문명사관은 인간이 모든 사회적 새 물결에 복종하고 숭배하도록 강요하고 있으며, ‘유행’과 ‘개성’이라는 두 가지 개념이 서로 구별되지 않고 사람들은 계속되는 유행의 소용돌이 속에서 ‘진보’와 ‘더 큰 진보’를 좇느라 바빠, 수많은 일상생활 속의 차이점과 다양성을 못 본 척 하고 있다. 다시 말해 문학은 감각을 좇아가고 있는데 감각은 오히려 무한한 자유성과 독립성이 결핍되어 있어 종종 그저 이데올로기라는 보이지 않는 강에서 일정한 방향으로 흘러가고 있는 것이다. 넓은 시각에서 보자면 이것은 자유화 자본주의와 집권형 사회주의의 공동 추진 아래 ‘현대화’와 관련된 웅대한 서사가 이끄는 대로 우리에게 생소한 새로운 감각의 영역으로 진입하는 것이다.

물론 여기에도 감정이 있고 또 그 감정의 대량생산과 대량소비가 있겠지만 다시 감동을 느끼기는 어려워 보인다.

기업가의 이미지가 잔인한 ‘약탈자’에서 백성과 세상을 구하는 ‘투자자’로 바뀌고 근대민족전쟁이 ‘애국주의’의 영웅 이야기에서 어리석게 ‘문명에 저항’하는 웃음거리로 바뀌는 등 사고방식의 친구 교체 흔적이 여기에서는 쉽게 드러나기 때문에 작가의 감정이 절대 순수하다고는 보기 어렵다. 물론 이데올로기가 무슨 대단한 것은 아니다. 문학이 특별히 편견을 멀리하는 결벽증이 있는 것도 아니고 편견이 신성하든 세속적이든 역사적으로 볼 때 많은 작가들이 위대한 작품을 쓰는 데는 영향을 미치지 않았고 앞으로도 작가들이 위대한 작품을 쓰는 데는 문제가 되지 않을 것이다. 다만 편견이 일단 유형화되고 앞다투어 모방될 때 이데올로기는 강제와 억압으로 변하고, 인간과 사회는 비로소 습관적으로 단순화 되며 왜곡되어 인간의 시각, 청각, 촉각 등에 닥치는 심각한 피해는 예술과 인생은 물론 현대사회의 시장 경제와 민주

현정에도 위협을 가한다. 여기에서 감각이란 영원히 ‘개인적’인 것이기 때문에 안전하다고 믿는 것은 위와 같은 폐해에 대해서는 방어를 포기하겠다는 경박함과 자만을 보여준다. 상식이 있는 사람이라면 다 알고 있듯이 세상에 순수한 자연적인 감정은 없다. 어린아이와 어른의 감정이 같을 수 없고 원시인과 현대인의 감정이 같을 수 없다. 또 석공은 아마 옷감 천에 대해 별다른 느낌을 받지 못할 터이고 뱃사람은 초원에 대해 역시 별 다른 느낌을 갖지 못할 것이다. 감정을 타고난 개인의 천성으로 보는 것은 두말할 것도 없이 나르시즘이며 더 중요한 것은 이성을 초월하여 개인의 감정으로 회귀하는 과정도 각기 다르다는 것이다. 장자(莊子)는 “見素抱朴(순진하고 소박한 것을 따라 지키다)” “少私寡欲(사사로움과 욕심을 적게 하다)”의 방법으로 탐욕을 절제하였고 선종(禪宗)은 “六根清靜(육신을 정결하게 하다)” “无念无爲(무념 무위)”의 방법으로 깨달음의 경지에 도달하고자 하였다. 이와는 달리 비이성적인 현대판 장자와 선종의 계승자들은 감정을 그저 육체적 욕망의 산물로 인지하여 제멋대로 감정을 발산하고 자신의 향락주의를 마음껏 펼침으로써 이성을 초월하는 진리를 추구하고 있다. 이러한 방임과 집착, 개인적 욕심에 치중된 사회적 행동에서 발생된 감정들은 유행가처럼 세속적인 것으로 문화 창조자들의 감정과는 상당한 거리가 있다. 그렇다면 이 두 가지를 같이 논하는 것은 우리의 감정숭배론이 야기한 무의식적인 소홀함인가 아니면 상업 소비주의 체제가 우리에게 의도한 목적이 크게 성공을 거둔 것인가?

많은 문화기업인들은 과학기술을 빌어 감각 산업화시대가 도래했음을 예고하기도 한다. 인터넷과 인공지능, 복제기술의 출현으로 모든 인간의 감정을 작업실에서 직접 시뮬레이션, 복제, 입력, 가동할 수 있게 되었고 누구든지 소비카드만 가지고 있으면 행위를 통하지 않고서도 모든 감정을 느껴볼 수 있게 된다. 그렇다고 내가 기술의 위대함을 의심하는 것은 결코 아니다. 석기와 청동기, 선박과 비행기, 인쇄술과 TV의 발명이 이미 우리의 감각기능을 크게 변화 시켰듯이 인성(人性)의 발전에도 이미 기능적으로 개입하고 있다

는 것은 분명한 사실이다. 그러나 기술수단이 인간의 감정결핍까지도 메워 줄 수 있느냐 하는 것은 여전히 의심해 볼 문제이다. 어떤 종류의 기술이건 그것은 인간이 만들어낸 것이며 사이버 감정 또한 제작자의 감정적 경험에서 비롯된 것이기 때문에 그저 한계가 있는 2차적인 대체물일 뿐이다. 특히 이러한 대체물의 공급을 시장과 이윤이 주도하게 될 때는 주요 구매 대상이 우선 고려되기 때문에 모든 사람들에게 공평하게 서비스를 제공하기는 어려울 것이다. 적어도 현재까지는 “사이버기술이 비행훈련과 쇼핑, 개인의 애정문제 영역에는 응용되고 있으나 전문가들은 생쥐가 구멍을 뚫는 소리나 참새가 보리밭을 날아가는 모습 혹은 모래를 한웅큼 쥐었을 때의 느낌들까지 소프트웨어 프로그램화 시킬 계획은 아직 없다.”고 한다. (남범(南帆)의 《전자시대 문학의 운명》에서 인용)” 설령 그 때가 도래해서 마침내 사형수 가족이 경찰에게 사형에 쓸 탄알 비용을 건넬 때의 느낌, 가난한 집 아이가 벽돌을 인형삼아 어루만지는 느낌, 정의로운 사람이 수혜자에게 배신당할 때의 느낌, 오피스텔의 적막한 느낌과 핏속에 고향이 흐르고 있는 느낌까지 현대의 과학기술로 만들어내고, 이러한 감정 대체물들로 인해 가짜가 진짜처럼 판을 치는 시대가 온다 한들 몇 사람이나 이러한 가짜 감정을 선택하겠는가?

사람들이 이러한 감정을 받아들이지 않는 이유는 현실에 존재하지 않는 거짓 감정이기 때문인가 아니면 문화산업의 대량 개조로 인해 인간의 감각기관이 이미 이러한 일에 냉담해졌기 때문일까? 또 이러한 감각기관은 역사를 어느 곳으로 흘러가게 할 것인가?

감정은 닫히거나 꺼지기도 하고 깊이 잠들기도 한다. 엄격한 의미에서 감정과 이성(理性)은 시시각각 서로 교차되는 것으로 이를 기계적으로 양분하는 것은 우리가 언어의 조악성을 탈피할 수 없음을 의미할 뿐이다. 이 때문에 감정과 이성의 단순한 대립을 인위적으로 만들어 내고 또한 감정숭배가 일종의 유행으로 사유의 나태를 조장할 때 아마 감정은 변신을 시작할 것이다. 앞문에서 호랑이를 막았지만 뒷문으로 늑대가 들어오듯 감정과 특정한 이데올로기가

서로 악영향을 미치는 시기가 지금 도래하고 있는지도 모른다. 이러한 상황에서 문학이 그래도 의미 있는 행위로 인정받고 싶다면 이러한 위기를 맞아 다시 한번 개혁을 해야 하지 않을까?

1999년 5월 미국 버클리대학과 스탠포드대학에서



11. 클릭(Click) 시대의 문학¹¹⁾

클릭(Click)이란 컴퓨터의 마우스를 누를 때 나는 소리이며 정보고속도를 시끄럽게 오가는 사람들의 발소리이다. 미래사회에서는 쇼핑도 클릭, 병원 진료도 클릭, 오락도 클릭, 전쟁도 클릭, 연애도 클릭으로 하게 될 것이다. 문학 역시 마이크로칩과 인터넷을 벗어날 수 없을 것이고 이 기술전파는 21세기의 문학발전을 제한하는 가장 큰 요인이 될 것이다.

처음부터 기술전달이 문학작품의 질과 기능에 큰 영향을 미친 것은 아니었다. 초창기 영화가 그저 렌즈를 통해 연극을 기록할 뿐 독립된 예술분야가 아니었던 것처럼 클릭문학도 현재로는 별 대수로울 것 없이 펜과 종이, 책을 대신하는 수단일 뿐 독립된 문학형식이 아니기 때문에, 전통적 시각에서 어떤 문학사조에 분류시킬 것인지조차 판단하기 어렵다. 그러나 일부 인터넷 문학, 특히 비(非)상업성 사이트의 자유로운 작품들을 살펴보면 몇 가지 흥미로운 점이 발견된다.



첫째, 인터넷 작품은 고정된 판본과 작가가 없다는 것이다. 상대방이 한 단락 읽고 나면 내가 한 줄 덧붙이고, 또 다른 사람이 몇 줄 삭제하기도 하면서 여러 사람이 힘을 합쳐 마음껏 써내려가는 즐거움을 공유하는 방식으로 기본적으로는 대중운동의 하나라고 볼 수 있다.

둘째, 이런 작품들은 상업적 이윤을 목적으로 하지 않는다는 것이다. 무상으로 발행하고 무료로 인용하는 등 인세 및 원고료, 출판이윤과는 전혀 상관이 없으며 참여자들의 자기만족을 위주로 하는, 현대적 출판시스템을 벗어난 취미활동이다.

셋째, 인터넷작품은 종종 다매체적 특징을 가진다. 음향과 영상 심지어 노래와 춤까지 가미된 일종의 문학수단과 시청각 수단을 혼합한 형식으로서 전업작가들의 작품이 아니라 문자와 음향, 영상이 일체를 이루고 있다.

11) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.42~44.

이렇듯 온라인상에서의 자유로운 창작이 대중적, 비영리적, 다매체적 성격의 문학이라고 본다면 이것은 원시시대 구전문학의 주요 특징들을 재현해 내고 있는 것이라 볼 수 있지 않을까?

이러한 온라인에서의 현대적 행위는 우리 선조들이 애써 추구해왔던 것과 일치한다. 굳이 다른 점을 들자면 원시시대의 문학·음악·그림·연극 등 현장성 있는 “다위일체(多位一體)”가 오랜 시간이 흐른 뒤 원격 전송되는 모니터상의 “다매체(多媒體)”로 바뀐 것이다. 결국 “매(媒)”라는 글자 하나를 덧붙이기 위해 우리는 수천 년의 노력을 해 온 것이다.

이상은 내가 작년 해남에서 열린 한 세미나에서 발표했던 내용이다. 듣자 하니 강연 후에 언론에 실리고 나서 많은 논쟁을 불러 일으켰다고 한다. 내가 이렇게 얘기한 것은 결코 옛것을 숭배하고 좋아한다는 것이 아니라, 다만 이 세계에는 종종 ‘전통’ 가운데 ‘새로움’이 공존하고 있다는 견해를 말했을 뿐이다. 예를 들면 케케묵은 원고리도 사람들의 새로운 선택과 새로운 해석, 새로운 구성에서 나온 것이다. 이 세계는 ‘새 것’ 가운데 ‘전통’이 내재되어 있으니 아무리 새로운 모더니즘 혹은 포스트모더니즘이라 해도 그 안에 깃들어 있는 오랜 전통과 자원(아주 오래된 문자부호를 포함해서)을 아예 없애버릴 수는 없다. 초기단계의 클릭문학은 ‘새 것’과 ‘전통’을 확연히 양분할 수 없다는 것을 증명하는 또 하나의 예다. 새로운 세기로 진입하면서 사람들은 모두 변하고 있다. 두루마기는 양복으로, 가마는 비행기로, 첩은 애인으로, 황제는 대통령으로, 불로장생초는 계놈프로젝트로 바뀌고 있는 이 시대에 문학인들 어찌 변하지 않을 수 있겠는가? 그러나 문학은 그 내용과 형식, 전달 기술이 아무리 다양화되고 변하더라도 그 안의 인간미와 인도주의 정신은 변할 수 없다. 사람아! 사람아! 문학이 개인과 대중을 아우르는 문화적 산물일진대 인간과 인간 사이에 존재하는 희로애락이라는 무한한 감정을 떠날 수 없고, 이런 감정들을 표현하는 문자라는 사실을 부정할 수 없다. 이러한 문자 속에 인간의 육신과 정신이 들어 있음은 당연한 일이다.

하늘이 변하지 않으면 그 진리가 변하지 않고, 사람이 변하지 않으면 문학은 변하지 않는다. 클릭문학이란 것도 우리가 로봇이 되거나 변종인간으로 변하기 전에는 아마 우리에게 그저 좀 낯익은 새로운 얼굴 가운데 하나일 뿐이다.

1999년 4월 프랑스 “작가/독자/전달” 세미나에서



12. “주의(主義)”, 인간으로의 환원¹²⁾

“문학은 인간학”이라는 말만 듣고 다른 학문은 인간과 별 관련이 없는 것으로 생각한다면 물론 큰 착각이다. 세상에 배역 없는 공연이 어디 있으며 사람 없는 주의(主義)가 어디 있는가? 자연과학의 대가 T.S 쿤은 그의 저서 《과학의 혁명》에서 “지동설의 발견이 천동설을 대체한 것과 일반 상대성이론이 뉴턴의 만유인력설을 대신하게 된 것은 객관적 논리에 의해 결정된 것이 아니며, 당시의 새로운 이론이 기존 이론보다 실제 검증된 증거가 많기 때문만도 아니다. 과학혁명은 상당부분 전체 사회의 문화적 심리환경과 과학자의 개성 및 개인적 경험의 영향을 받는다.”고 말했다. 그는 이렇게 과학의 혁명을 인간 심리변화에 귀결시킴으로써 과학을 ‘인간학’ 혹은 ‘반(半)인간학’으로 보고 있다. 그렇다면 인간과 더욱 가까운 여러 사회과학은 무슨 이유로 인간과 소원한 것일까?

사회과학은 추상적이다. 구체적으로 말해 살아 있는 인간에게 일어나는 어떤 현상들을 추상화한 것이다. 인간의 사유는 추상적 형식을 빌려야 만 하고 추상화의 동의어는 곧 단순화로 즉 형상을 제거하면 의미가 생기고 의미를 제거하면 언어가 생긴다는 것이다. 또 여기에서 작은 언어를 제하면 큰 언어가 생기게 되는, 끊임없는 단순화 과정이라고 할 수 있다. 예를 들어 중국의 건달, 서양의 건달, 고대의 건달, 현대의 건달, 학술적 건달, 보편적 건달, 의리 있는 건달, 극악무도한 건달을 모두 취합하여 공통점을 취하고 다른 점을 걸러 내어 하나의 ‘건달주의’ 혹은 ‘냉소주의’ ‘허무주의’를 추상화해 내는 것이다. 최근 몇 년 이와 관련된 문화계 토론에서 혹자는 이 개념을 반(反)전통·반(半)체제적인 문화성향과 연관시킴으로서 소위 ‘건달’의 정당성을 주장하기도 한다. 이들의 주장은 건달주의를 독재주의와 비교했을 때 양자 모두 폐해가 있긴 하나 그 중 나은 것을 택하자면 탐관보다는 건달이 낫다는 논리

12) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.57~63.

이다. 건달을 인정하는 것은 아니지만 소위 건달들이 극단적인 ‘좌파’ 독재를 전복시키고 와해시킨 공로는 부정할 수 없다는 것이다. 이러한 논리도 어찌면 학술적 가치가 전무한 것은 아니며 일부 현실적 근거도 있을 수 있다. 안타까운 것은 일단 주의(主義)를 인간에게로 환원시키면 ‘건달주의’라는 이 총체적 개념은 무의미하고 쓸모없는 것이 되어 버린다는 것이다. 90년대 중국을 대충 살펴보다도 90년대는 80년대와 다르며 그 이전 세대와는 더욱 다르다는 것을 알 수 있다. 90년대 현실 속에서 건달은 탐관과 구별되기는 하나 더 많은 부분에서 탐관과 다를 것 없는 동일한 의미로 인식되고 있다. 이러한 상황에서 “兩害相權(양쪽 모두 폐해가 있지만 그 중 나은 것을 택하다.)” 운운 하는 것은 순수 지식인들의 허구의식이다. 오늘날의 건달에게서 로빈훅이나 수호지의 도적과 같은 의리는 별로 찾아 볼 수 없고 (현대의 건달은 이익되는 일이 아니면 하지 않는다), 미국 히피족의 아웃사이드 기질은 좀 가지고 있다 (현대의 건달은 뒷문을 통해 관직에 오르는 것을 이미 배웠거나 배우고 있다). 독재주의의 잔재가 남아있는 사회적 토양 속에서 건달과 탐관의 악행은 대부분 상호 허용 및 결탁을 통해 이루어지고 이익면에서도 놀랄만한 일치성을 보인다. 게다가 속칭 “관리와 도적은 한통속이다.”라는 말도 있는데, 이는 그들 간의 문화적 심리적 동질감을 표현하는 것이기도 하다. 건달기질이 없는 관리는 절대 탐관이 될 수 없고 탐관의식이 없는 보통 사람은 절대 건달이 되지 못한다. 탐관이란 관직에 있는 건달일 뿐이고 건달이란 재야에 있는 탐관에 불과하다. 그뿐이다. 건달을 동경하는 한 청년은 이런 선언을 하기도 한다. “만약 지금 사인방(四人幫)이 집권한다면 난 반드시 결탁할거야!” 이런 식의 귀여운 고백 앞에 ‘건달/탐관’이라는 이원대립론, 즉 이원적구조 속에서 서로 누가 나은가를 비교한다는 것은 그 현실적 근거가 얼마나 되며 또 어떤 학문적 지혜를 내놓을 수 있겠는가?

이 문제와 관련된 것은 세속주의에 관한 논란이다. 전통적 세속주의의 내용은 몇 세기 전 유럽에 만연해 있던 종교적 억압에 대한 반항에서 유래하며

인문정신의 핵심적 의미로서 계몽적 가치를 가지고 있기 때문에 우리가 본보기로 삼을만한 사상적 역사유산의 하나이다. 중국의 ‘문화대혁명’이 인간본성을 감금하고 억압한 것을 계기로 해서 사람들은 세속생활과 인간의 정당한 욕망을 새롭게 인식하게 되었으며 사회가 진보하고 발전하는데 중요한 지표가 되었다. 그러나 만약 세속주의를 이용하여 인문정신을 말살하고 도의와 사상, 그리고 지식인의 정신적 책임을 조롱한다면 그것은 마치 자신의 그림자와 사생결투하는 것과 같이 어리석은 일이며 학술이론상의 논리적 혼란으로 인해 많은 의구심을 양산하게 될 것이다. 그러므로 주의는 인간에게 환원되어야만 비로소 그 내재된 원인과 심오함이 다소 분명해진다. 지금의 현실 사회에서 사실 남녀노소 지위고하를 아우르는 ‘세속’이란 없다. 권리를 이용해 사욕을 채우는 것도 ‘세속’이고 생계를 위해 노동하는 것도 ‘세속’이다. 불법적으로 세금을 갈취하는 것도 ‘세속’이고 법대로 사업을 하는 것도 ‘세속’이다. 성매매를 하는 것도 ‘세속’이고 연애를 하는 것도 ‘세속’이다. 서로를 속고 속이는 것도 ‘세속’이고 성실히 일하고 창조하는 것도 ‘세속’이다. 한마디로 말해 약탈자의 ‘세속’과 노동자의 ‘세속’을 혼동해서는 안 된다는 뜻이다. 도의와 이상 그리고 지식인의 정신적 책임을 제창하는 것은 이전의 사회주의 시장경제에 유해한 ‘세속’을 타파하고 사회주의 시장경제에 유익한 대의의 ‘세속’을 보호하자는 목적을 지니고 있다. 이 논리는 입 아프게 반복 설명하거나 박사나 되어야 겨우 이해할 수 있을 만큼 난해한 것은 아니다. 도의원칙과 정신의 척도까지 지식인의 눈에 금기시되고 폐기해야 할 부끄러운 것으로 치부되는 사회에서 황당하고 추상적인 세속론은 무엇을 은폐하게 될 것인가? 사회권력과 이익의 분배결과가 과연 다수의 노동자에게 유리한 것인가 아니면 소수의 약탈자에게 유리한 것인가?

주의를 인간에게 환원시키는 것이 이 단계까지 왔어도 아직 미약하다. 노동자와 약탈자 운운하면서 원칙적으로 얘기하는 것이 추상적인 ‘세속론’보다 좀 명확하긴 하지만 그렇게 간단한 것은 아니며 관련 학술이론이 이 단계까

지 왔다고 해도 여전히 모호한 추측일 뿐이다. 그렇다. 약탈자와 노동자로 양분하는 것이나 ‘빼앗은 돈’과 ‘장사하는 것’으로 양분하는 것은 필요하고 유익한 추상화이다. 그러나 다시 논의되어야 할 것은 지금의 현실상황에서 대다수 사람들이 이렇게 추상적으로 양분한 사물을 종종 한 사람에게서 동시에 볼 수 있다. 이것은 우리가 자주 느끼게 되는 현실적 경험이다. “약탈”은 곧 권력을 이용해 이익을 꾀하는 행동의 속칭으로 보통 탐관이 “약탈”하면 자연스럽게 이해한다. 그러나 평범한 교사도 무분별하게 수업료를 받는다든지 학부모로부터 존지를 받는 일과 같이 일종의 약탈 행위를 하고 있고, 그 또한 한편으로는 힘들게 일하는 노동자로서 누군가에게 빼앗겨 본 경험이 있게 마련이다. 길거리에서 가짜상품을 파는 노점상이 만약 경찰과 내통하여 법망을 빠져 나간다면 이 역시 약탈 행위이다. 물론 그 또한 다른 곳에서는 법을 준수하는 노동자이면서 누군가 예컨대 단속반원에게는 빼앗기고 있을 것이다. 권력에는 크고 작음이 있고 악함에도 경중(輕重)이 있는 것처럼 모든 일은 이처럼 양면성이 존재한다. 추상적으로 양분된 사물이 살아있는 사람에게는 항상 구분하기 힘들 정도로 뒤엉켜있다. 부패현상에 대한 분노 속에는 때로 마음 깊은 곳의 부러움이 감추어져 있기도 하고, 사회정의에 대한 격렬한 외침이 또 가장 공허하고 가치 없이 개인적 이익에 사용되어 버리기도 한다. 많은 노동자들이 약탈할 수 있는 기회가 오면 무자비해지듯이 많은 약탈자들도 빼앗는 일 외에 종종 노동의 고달픔을 느끼기도 한다. 이것이 90년대 중국의 주요 현상의 또 다른 측면으로서 우리가 신중히 살펴볼 필요가 있는 부분이다. 때문에 사람을 좌, 중, 우로 나누는 것이 언제나 합리적인 것은 아니다. 사회의 선(善)은 표준화된 선인(善人)뿐만 아니라 대다수 사람의 선한 마음과 행동의 일면을 가리키는 것이고 사회의 악(惡)은 표준화된 악인(惡人)뿐만 아니라 대다수 사람의 악한 마음과 행동의 일면을 가리킨다는 것이 현실에 부합된 논리이다. 만약 이론적으로 사회를 개혁하기 위해 학술적인 양분 개념에 의해 현실사회를 양분하고 더 나아가 약탈을 타파하려는 정의로운 행

동을 단순한 ‘계급투쟁’으로 이해한다면 비록 몇 명의 탐관을 잡아냄으로서 일순간 마음이 통쾌하고 사회모순을 완화시킬 수는 있겠지만 근본을 뿌리 뽑고 치료하는 데는 미흡하며 수많은 탐관이 다시 생겨나는 후환을 여전히 남겨두게 된다. 이것은 우리가 역사적으로 거듭 겪어온 교훈인 것이다.

주의(主義)란 인간에게 환원하기 전에는 논의하기 쉽지만 구체적으로 인간에게 적용되면 상황이 매우 복잡해지고 문제가 끊이질 않는다.

반세기 전 중국인들은 자구책으로 여러 가지 ‘주의’를 끌어들이었는데 일부 혁명가들이 ‘주의’의 교조주의 속박을 청산하고 중국의 현지상황을 분명히 인식한 후 이론과 실재를 효과적으로 결합시키고 나서야 고기가 물을 만난 듯 커다란 성공을 거둘 수 있었다. 그로부터 반세기 이후 중국은 “나라를 세우고 사람을 세우는(立國, 立人:노신의 말)” 의무를 여전히 완성하지 못하고 있다. 이 땅의 많은 지식인들은 지금 각종 사상들을 어떻게 효과적으로 이용할 것인가, 교조주의의 혼란을 어떻게 극복하고 실천자가 될 수 있을 것인가, 실천 속에서 어떻게 문제를 파악하고 해결하는 학술적 지혜를 얻을 수 있을 것인가에 대한 고민에 다시 한번 직면해 있다. ‘주의’에 대해 논하려면 먼저 문제점을 논해야 한다. ‘주의’를 인간에게로 환원시켜서 이를 부단히 문제화하는 과정에서 우리는 ‘주의’를 살아있는 지식으로 변하게 할 수 있다. 인간이 모든 문제 가운데 가장 크고 심오한 것임은 의심의 여지가 없다. ‘주의’가 인간에게 환원될 수 없다면 그것은 영원히 현란한 말장난이자 지식인들의 탁상공론일 뿐이다. 그것은 직함이나 원고료를 올리는데 활용되거나 열띤 ‘다원화(多元化)’와 ‘논쟁’을 유발시킬 수는 있겠지만, 그 난해한 개념과 논리에 그 어떤 인간미도 존재하지 않기 때문에 결국 폐기처분되고 말 것이다.

1997년 6월 해남(海南) 모(某)대학에서

13. 비평가들이 말하는 “본토(本土)”¹³⁾

‘본토문화’라는 주제를 다룰 경우 어느 정도 위험부담이 따르기 마련이다. 그것은 ‘본토’의 기준을 어떻게 정할 것인가가 불분명하기 때문이다. 근대 이후 대다수의 중국도시는 서양문화의 상륙지로서 전체적으로 영국, 러시아, 미국, 일본을 모방한 복제품이 넘쳐나는 한편 건축, 의복에서부터 가전제품과 사상에 이르기까지 서양적이기도 본토적이기도 않은 것들을 모방하기에 바빴다. 농촌에서조차 순수한 본토문화를 찾기는 아마 쉽지 않을 것이다. 내가 문화혁명기 지식청년이었을 때 살았던 산골은 정말 외진 곳인데도 불구하고 얼마 전 다시 그곳을 찾았을 때는 이미 가라오케와 롤러스케이트장이 들어서 있었고, 대부분의 젊은이들은 청바지 차림이었다. 이게 도대체 어느 나라의 ‘본토’란 말인가?

물론 이것이 문화현상의 전부는 아니며 많은 수입품 이외에도 전통과 중화 문명의 유산을 지닌 흔적들을 찾아 볼 수 있다. 문제는 이러한 문화유산들을 자세히 연구 분석해보면 그 안에도 ‘본토’적이지 못한 것이 있다는 점이다. 나와 친분 있는 농민들이 사용하고 있는 ‘지금’을 가리키는 단어는 ‘현재’도 아니고 ‘목전’도 아닌 아주 투박하고 촌스러운 ‘찰나’이다. 불교에 대한 지식이 있는 사람이라면 이 방언이 사실은 인도에서 건너온 외래어라는 것을 알고 있을 것이다. 민족의 기원을 말할 때 가장 자주 쓰이는 상투적 문구인 “반고(盤古)가 천지를 개벽했을 때부터” 운운 하는 것조차 따지고 보면 순수한 ‘본토’것이 아니다. 반고가 누구인가? 선진양한(先秦兩漢)시대의 서적에서는 이 사람에 대한 언급을 일언반구도 찾아 볼 수 없고, 20세기초가 되어서야 중국과 일본의 사학자들이 반고는 인도에서 중국으로 건너왔다는 사실을 고증했다. 알고 보니 우리가 오랜 세월 받들어온 조상이 원래는 외국국적의 인물이었다.

13) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.74~78.

좀 실망스러운 일이긴 하지만 국수주의자들이 어쩔 수 없이 직면해야 하는 역사적 사실이다. 일찍이 천년 전 혹은 그 이전에 중국은 당시 ‘서역(西域)’이라 불리는 이방민족과 대규모의 문화교류가 있었다. 현재 교통과 통신수단이 발달함에 따라 중국문화는 다시 전 분야에 걸쳐 이민족 문화와 교류 및 융화가 이루어져서 흔히 “네 속에 내가 있고 내 속에 네가 있다”는 말처럼 우리 문화와 외국 문화가 혼재되어 있는 이 시대에 ‘본토’를 논하자니 어찌 조심하지 않을 수 있겠는가?

이 말이 물론 ‘본토’를 논해선 안 된다거나, 논할 필요가 없다는 뜻은 아니다. 어찌면 우리에게서 순수한 본토문화가 없으니 조금은 순수하지 못한 문화가 있어도 무방할 것이고, 이 덜 순수한 문화 자체도 현지풍토의 영향을 받게 되면 외국의 그것과는 다른 점이 많을 것이다. 중국에 정착한 반고는 일본에 정착한 반고와는 다를 것이며 중국의 가라오케도 프랑스의 가라오케와는 분명 차이가 있다. 적어도 완전한 세계화가 이루어지기 전에 지금까지 오랜 세월이 걸쳐 형성된 모든 인성(人性)과 문화에는 각각 다른 역사적 배경과 지리적 위치, 정치제도 등 조건과 밀접하게 관련될 수밖에 없다. 작가가 일단 현실세계에서 경험을 하고 또 이 경험을 창작의 소재로 삼게 되면, 자신의 뼈 속까지 침투해 있는 본토 문화에서 벗어날 수 없다. 이러한 문화는 본토사회, 본토인생, 본토언어의 총체로 나타나거나 혹은 오랜 역사 속에서 본토문화와 비(非)본토문화가 서로 교류하고 영향을 끼친 결과물로 표출된다. 일부 라틴아메리카 작가들이 스페인어로 작품을 쓰거나 일부 아프리카 작가들이 영어로 작품을 쓰기는 하지만 그들에게는 여전히 분명한 모태 문화의 흔적이 남아 있다. 하물며 중국어만 쓸 줄 아는 많은 중국작가들이 지금 본토 문화에서 벗어나려고 시도하는 것은 아직 시기상조이며 역부족이다. 그들이 혈기왕성하게 ‘서양화’를 좇고 ‘국제화’를 추구하고는 있는 것은 아무래도 북송아나무에 바나나가 열리기를 바라는 것처럼 보인다.

그러나 나는 일반적인 문화토론(때로는 나도 흥미를 느낀다)이 아니면 ‘본

토'를 거론하는 것을 그다지 좋아하지 않는다. 특히 하얀 원고지에 소설이나 산문을 쓰고 있을 때 더욱 그렇다. 건전한 창작이란 자연스런 마음의 표현이며 마음 속의 수많은 말들을 원고지 위에 쏟아내는 것으로서 억지로 어떤 문화유형을 좇아갈 필요는 없다고 생각한다. 작품이 '본토'인가에 대한 판단은 비평가들의 감상과 비평에서 비롯되었기 때문에 작가가 의도하는 목표가 되어서는 안 된다. 마치 사람의 아름다움은 타인의 판단에 의한 것이지 본인의 의도가 개입될 수 없는 것처럼……. 아무리 아름다운 사람도 일단 아름다워져야겠다는 의도를 갖게 되면 분명 지나치게 꾸밈 것이며, 그렇게 되면 스스로 아름다움을 깨뜨리는 결과를 낳는다. 그러므로 '본토'든 '시대'든 '선구적'이든 이는 창작의 개념이 아니라 창작이 끝난 다음에 나오는 비평과 연구의 개념이다. 또한 작가 자신의 말이 아닌 비평가의 말이다.

심혈을 다해 작품을 쓰는 작가는 인간의 보편적 경험과 운명에 중점을 두는데 그 문화적 특징은 몸속에서 자연스럽게 흘러나온 것이다. 그들은 문화장사꾼임을 자처하지 않기 때문에 자신의 작품을 과대평가하지도, 다른 사람의 작품을 부러워하지도 않는다. 중국을 서양냄새가 물씬 풍기는 미국처럼 묘사하는 것도 정말 우습지만 지나치게 토속적으로 묘사해서 미국인에게 보이는 것도 고약한 것이다. 세상이 문학을 평가할 때 가장 중요한 기준은 오직 하나, 그것은 바로 좋은 작품인가와 독자에게 감동을 주는가 하는 점이다. 이 기준을 벗어나 본토나 비(非)본토 문화자료를 수집하는 것은 여행사가 하는 일이지 문학적 작업은 아니다.

문화의 생명은 창조에 있으며 전통 고수에 있지 않다. 창의력 있는 사람은 자신의 개성을 상실하게 될 것을 염려하지 않는 것처럼 창의력 있는 민족은 문화적 전통이 해체될 것을 걱정하지 않는다. 작가라면 자신의 문화적 위치에 관심을 두거나 연구하지 않아도 된다. 작가에게는 마음 속에 각인되어 있는 경험과 놀랄만한 기발한 생각들을 과연 완벽하게 표현해 낼 수 있을지, 창조력이 과연 자신의 어리석음을 이겨낼 수 있을지가 관건이다. 이러한 도

전만 있다면 그 외의 일들은 모두 논할 가치가 없다.

1996년 12월 해남(海南) 작가세미나에서



14. “도(道)”의 무명성과 고유성¹⁴⁾

20세기초 중국 백화문(白話文)이 처음 문언문(文言文)에 도전장을 냈을 때 백화문은 단순한 교제수단 이거나 보편적으로 쓰이는 공용물품의 의미만은 아니었다. 백화문은 그 자체에 일정한 인문학적 가치가 있어서 민주·과학·대중화·현대성 등의 표현기능을 자율적으로 이행하여 기존체제와 서로 대립되는 양상을 보였다. 당시 형식은 곧 내용이었고 포장과 내용물이 동일하였다. 백화문은 반(反)체제·반(反)전통적 언어이며 대중이 현대화로 가는 단체구호이자 정신적 지표였다. 정치와 경제개혁을 방해하는 모든 부패세력은 고루하고 낡은 문언문에 의지해 연명해가는 것처럼 보였다.

이러한 역사적 사실 때문에 사람들은 언어의 수단성과 물질성, 범국민성과 가치중립성을 쉽게 의심한다. 언어자체가 일종의 이데올로기이며 그 내면에는 특정한 사회구성원의 가치체계가 자리 잡고 있어서 은연중에 이러한 가치체계가 가동되고 있다고 사람들은 믿고 있다. 언어는 공공장소처럼 보이지만 사실은 각각의 개별화된 전문점이며 각각의 기능을 가지고 있는 토양과 같아서 특정한 가치관이 뿌리를 내리기에 적합하다. 예컨대 문언문의 토양에서는 현대성이라는 싹이 자라기 어렵다.

몇 십 년의 시간이 흘렀고 상황은 또 다른 변화를 맞이했다. 문언문이 이미 쇠락하고 백화문이 광범위하게 자리잡게 되었을 때 백화문의 가치적 특징은 오히려 불분명해지기 시작했다. 백화문은 여전히 ‘민주적’, ‘과학적’ 언어인가? ‘문화혁명’ 시절의 무시무시한 사설과 대자보는 바로 백화문으로 쓰여진 것들이었고, 오히려 진인각(陳寅恪)과 같은 구시대 문인들의 문언문이 되려 인격적 독립성과 학술적 진리를 갖추고 있었다. 백화문은 여전히 ‘대중적’인 언어인가? 일부 신진작가들이 백화문으로 쓴 논문과 소설은 같은 내용의 문언문보다 더 난해하다. 이것과 비교하면 과거의 장자(莊子), 사마천(司

14) 韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社, pp.45~53.

馬遷), 소동파(蘇東坡), 귀유광(歸有光) 등의 문장이 오히려 더 친숙하게 다가온다.

백화문은 여전히 예전의 백화문이지만 이미 공공장소로 더욱 확장됨으로써 그 언어의 가치가 특정목적과 특정대상에만 적용되는 특성을 상실하였다. 이 한차례의 언어혁명이 결국 승리 가운데 자멸하고 만 것이다.

넓은 의미의 언어에는 언어에 대한 실천적 응용, 즉 언어활동도 포함되는데 이것일 바로 언어의 구체적 표현이며 언어발전의 원동력이다. 노신(魯迅)과 요문원(姚文元)이 같은 백화문을 쓰더라도 작품의 내용과 방식이 같다고 말할 수 없다. 즉 그들이 쓰고 있는 언어의 형식은 같지만 그 내용은 다르다. 같은 논리로 몽롱시(朦朧詩)와 혁명극의 대립, 구어체와 번역체의 대립, 80년대 이후 많은 소설에 나타난 새로운 시도와 기존문학 방식과의 대립 등은 모두 언어의 다양화를 형성하였고, 백화문 내부의 긴장을 초래하여 미래의 발전방향을 제한시켰다. 특히 80년대초 몽롱시(朦朧詩)의 성행은 백화문이 출현했을 때의 혁명적 분위기를 연상시켰다. 당시 사람들을 놀라게 한 것은 이 시의 내용이 아니다. 영웅, 지식인, 사랑, 자작나무, 홍보석 등이 이미 다른 형태의 시에도 쓰이고 있다는 것이었다. 다만 ‘몽롱’이라고 부르는 그 언어형식 자체로도 충분히 그 의미를 전달하고 있듯이 자유로움과 개인적인 인문성향이 자리를 잡았다는 것이었다. 몽롱시를 반대하든 지지하든 간에 대부분의 사람들은 언어방식을 기술과 형식의 문제로만 보지 않고 형식자체가 그 내용을 포함하고 있다고 인식하였다. 상식적 문법을 깨는 것은 전통적 정치권위에 대한 도전과 같고 부호와 운율을 무시하는 것은 곧 청교도주의 논리와 전체주의 사상에 대한 반역과 같은 것이다. 이러한 상황에서 몽롱시는 ‘혁명극, 신화체(新華體), 당팔고(黨八股)’의 이단으로 인간의 사고와 감각의 재편을 촉진시켰다. 이로 인해 위험한 이데올로기로 인식되어 정치적 박해를 받아야만 했다.

흥미로운 것은 언어의 가치가 예상보다 빨리 상실된다는 것이다. 몽롱시는

과연 영원히 ‘감각적’인 언어인가? 신발, 옷, 위장약 등을 판촉하는 광고문안이 시와 노래처럼 몽롱체를 써도, 사람들은 경제적 계산을 하느라 정신이 없고 감각을 느끼지 못한다. 몽롱시는 영원히 ‘개인적’인 언어인가? 불과 몇 년 후 몽롱체는 정치선전을 위한 지도자 찬양가나 민족주의 혹은 국가주의를 노래한 웅대한 서사시에 쓰이게 되고 가장 사회화 되고 체제화된 문장까지도 음유의 극치를 보이면서 일체의 부호나 운율을 찾아보기 힘들다. 몽롱시는 더 이상 황무지를 개척하는 그런 정신을 대변하는 것이 아니고 날개 달린 듯 순조롭게 확산되고 유행하여, 결국엔 모든 가치체계가 이를 받아들여지게 되고 자신이 갖고 있던 가치성향도 이 과정 속에서 서서히 소멸해 버린다. 이때, 백화문이라는 이 공공언어의 체계와 무대에 서있지만 언어행위는 다시 한번 가치와의 충돌이나 결별을 겪는다.

일이 극도로 성하면 그 순간부터 쇠퇴하는 법이다. 모든 언어는 이러한 지와 애정 속에서 쇠락해가는 운명을 가지고 있다. 처음으로 여인을 꽃에 비유한 사람은 천재이지만 열 사람이 모두 이런 표현을 쓰게 되면 이는 평범하고 미련한 것이 된다. 노신의 작품은 깊이가 있지만 그를 모방하는 사람 모두를 동일한 깊이가 있다고 볼 수 없으며, 심종문(沈從文)의 작품은 우아하지만 그를 모방하는 사람 모두가 이처럼 우아한 것은 아니다. 반대로 언어에 사용되는 모든 단어, 문장형식, 어법, 이미지와 의미 등은 전파되고 계승되는 과정에서 원래의 수준에서 점점 벗어나 어설픈 모방작품만이 남게 된다.

이런 의미에서 언어의 가치부여는 다시 오지 않는 첫사랑과 같은 일회용이라고 할 수 있다. 언어의 생명력은 영원히 새로 태어나는 것으로서 재생될 수는 없고, 더군다나 세대를 걸쳐 계승될 수 없다. 우리가 노신, 심종문과 같은 작가의 가치 있는 작품을 논할 때 그들이 쓴 언어를 인정한다기 보다는 언어에 대한 창조를 인정하는 것이며, 그런 언어를 창조할 때 그들이 뽑어내는 가치를 그리워하고 있다고 하는 편이 옳다. 그러한 형식은 책 속에 저장되어 있긴 하지만 한 차례 스치고 지나가는 번개처럼 붙잡아 둘 수 없다. 그

저 어리석은 사람만이 모방을 통해 그 언어의 생기를 수집하거나 독점하고자 시도해 보는 것이다.

백화문과 대중성의 인연은 아주 짧고 몽롱시와 감각(感覺)간의 동맹도 허술하다. 이런 현상들은 말이든 글이든 그것의 모든 형식과 포장은 특정한 인문가치와 일시적인 연관을 갖지만 견고하여 불변하는 정해진 관계는 아니라는 것을 증명해 준다. 언어의 환경이 변하면 뜻과 기능도 변한다. 마치 일상생활에서의 욕 한 마디가 때로는 혐오감을 나타내지만, 또 때로는 친근감을 표시하는 것과 같으며 홍위병의 구호 한 마디가 과거에는 정치혁명 속에서 공포감을 조성했지만 지금은 옛 시절의 친숙함이나 혹은 공연중의 우스개 소리가 되어버린 것과 마찬가지다. ‘문화혁명’의 무서움을 경험한 많은 중국인들이 지금 ‘문화혁명기’의 어록가(語錄歌)를 들으면 오히려 향수를 느끼는 것과 같은 예는 가장 흔한 언어경험으로서, 기표(시니피양)와 기의(시니피에)사이의 관계가 얼마나 허술하고 일방적 관계인가를 보여주는 것이다.

이것은 당연한 논리다. 모든 언어는 특정한 사회 환경 및 문화풍조, 생활체험 등의 여러 가지 복잡한 조건을 벗어날 경우 아무 의미도 없고 달리 신성할 것도 없는 단지 괴상한 소리나 글자에 불과하다. 노신의 문장이 일단 노신의 언어 환경을 떠나게 되면 다른 목적으로도 쓰일 수 있는데, 예컨대 정치혁명 속의 언어폭력으로 변할 수 있다. 심종문의 문장도 마찬가지로 그의 언어 환경을 떠나면 삼류작가가 쓰는 저질 작품속의 인용구가 될 수 있다. 물론 이와 상반되는 역과정으로서 언어사용중에 보석으로 변하는 경우도 있다. 이열(李銳)의 소설 《무풍지수(無風之樹)》는 언어의 폭풍과도 같은 작품이다. 소설 속에 쓰여진 많은 ‘문화혁명’기의 유행어들은 서로 모순되거나 뜻이 없는 죽은 언어지만 작가의 언어 환경 속에서 풍자라는 의미를 얻음으로써 새로운 가치를 창출해내고 다시 생명력을 갖게 된 것이다. 여기서 말하는 작가의 언어창조란 억지로 짜맞춘 것이 아니라 종종 낡은 것에서 새로운 것을 찾아내는 것이다 (J.조이스가 사전에 없는 새로운 글자를 만들어 낸 것은

우연이라고 할 수 있다). 언어유산은 모방작가의 글속에서는 사어가 되어버리고 창조 작가의 글 속에서는 휴면하고 있다가 적합한 언어 환경을 만나면 그 가치를 발휘하게 된다. 때문에 언어 환경은 언어가치의 전제조건이다. 생명력 있는 언어(노신, 심종문)는 다른 언어 환경에선 사어(死語)가 되기도 하지만, 생명력 없는 언어(‘문화혁명’기의 유행어)가 또 다른 환경에서 생명력을 발휘할 수도 있다. 창조적인 작가는 언어사용에 있어 복고경향을 추구하지도, 새로움을 좇지도 않는다. 그는 먼저 창조력을 이용하여 구체적인 언어 환경을 민첩하게 판단하고 선택, 구성함으로써 가장 적합하고 효과적인 언어 표현을 하게 되는데 언어는 이때 그 가치를 부여받는다.

중국의 선종은 “道隱无名(도는 감추어져서 이름이 없다.)” “言語道斷(말로 하면 도는 끊어진다)”, “隨說隨掃(말하는 순간 잊어라)”를 강조하고 있는데 이것은 모든 언어에 대해 선인들이 철저히 불신하고 있다는 것을 나타낸다. 그들이 말하는 “도(道)”는 정지되고 고립된 말 속에 나타날 수도 있지만 또 어떤 말에서도 나타날 수 있다. 풍요춤이든 보석이든 모두 부처(佛)를 나타낼 수 있다. 언어부호와 의미사이의 이러한 자의적 선택 관계(arbitrary)에 대한 그들의 통찰은 소쉬르 혹은 데리다의 유사한 발견보다 훨씬 이른 것이다. 물론 자의적 선택 관계란 아무런 관계가 없음을 뜻하는 것은 아니다. 여러 가지 특정한 선택 관계에서 주어진 언어 환경에 따라 변화하는 것으로 자의적 지시 관계가 완전히 소멸하는 것은 아니다. 관심을 가지고 인정해야 할 것은 실생활에서 문자와 뜻의 관계가 일단 정해지면 안정적인 상태가 된다는 점이다. 시계와 시간 혹은 돈과 부자의 경우처럼 일단 관계가 정해지고 나면 그 전환이 불가능한 것은 아니지만 결코 쉬운 일은 아니다. 대부분의 경우 사람들은 기존의 습관과 규칙에 안주한다. 일상생활에서의 금기어는 고정된 선택 관계 가운데 가장 정형화되고 신성시하는 것으로 인식된다. ‘어머니’를 모독해서는 안 되기 때문에 ‘어머니’란 단어도 모독할 수 없고, ‘신앙’은 배반할 수 없는 것이므로 ‘신앙’이란 단어도 배반해선 안 된다. ‘알라’ 대신 ‘하나님’

을, ‘동지’ 대신 ‘선생’을, 번째자와 간체자를 혼용하는 것은 심각한 문화적 정치적 충돌은 물론 유혈사태까지도 부를 수 있다. 이런 상황에서는 사물의 이름이 곧 실체이고 사물의 기호는 그 사물 자체로 사물의 대체물이 되기도 하며 확실한 증거가 되기도 한다. 심지어 물질세계와 이익관계에 대한 원격 제어장치가 되기도 한다. 언어의 충돌이 사람의 현실체제에 대한 재배치를 대신 하고 있다. 때문에 왜 특정한 상황에서 백화문이나 몽롱시 그리고 모든 새로운 소설형식이 정치화되었는지 우리는 쉽게 이해할 수 있다. 인간의 가치에 대한 인식과 감정이 상응하는 언어부호에 의해 일시적으로 제한되고, 언어충돌 과정에서 수비 혹은 공격의 형태로 나타날 수 밖에 없다.

언어를 가장 불신하는 선종(禪宗)에도 청산유수로 이어지는 설법과 침예한 변론이 있다. 여기서 알 수 있듯이 많은 경우 언어는 뜻을 가지고 있으며 word가 아무 때고 상응하는 world의 견제를 벗어나 마음대로 떠도는 것은 아니다. 도(道)는 보이지 않기 때문에 ‘무명성(언어 의미의 자의적 선택)’인 것과 도(道)가 관계된 ‘고유성(언어 의미의 고정된 선택)’은 모두 나름대로 그 필요성을 지니고 있다. 언어의 오락성과 권력성은 각각 그 정당성을 가지고 있다. 이것은 우리가 언어를 분석할 때, 구체적인 언어 환경에 들어갔을 때와 벗어났을 때 서로 다른 결과가 나타나는 것과 같다. 비교적 긍정적인 상황에서 ‘오락성’은 언어가치의 신성함을 깨고 무한한 다양성을 되찾게 한다. 한편 ‘권력성’은 언어의 지나친 공동화를 막고 언어에 대한 필요한 가치 연구와 요구를 회복할 수 있다.

독일인 막스 베버는 인류의 이성을 가치와 도구라는 이원화 형식을 채택해서 가치 이성과 도구 이성으로 구분했다. 더 이상 새로운 표현기호를 만들어 내지 못 할 때 (아시다시피 이는 기존언어의 노예가 됐을 때다.) 나는 이 방법으로 지식과 언어를 분석하고 싶다. 언어가 결국 형식(도구)인지 아니면 의미(가치)인지 나는 결론을 내리지 못한다. 나는 우리가 어떤 각도에서 관찰하는가, 또한 특정한 언어 현상을 어떤 언어 환경에 놓느냐에 따라 그 대답이

달라진다고 믿는다. 20세기초와 20세기말과 같은 백화문의 각기 다른 언어 환경을 예로 들 수 있다. 실생활에서 이런 단순한 이분법적 방법은 많은 중간단계를 생략하게 되는데, 예를 들면 언어에서 가치를 표현할 때 그 표현의 강약(強弱)정도에 따른 다양성을 생략한 것이다. 가치는 유동적인 것으로 실생활의 변화에 따라 언어도구를 통해서 매우 복잡한 양상으로 나타난다. 따라서 우리는 언제까지나 언어를 통해서만 가치를 붙들 수 있지만, 또 동시에 그 가치를 기존 언어 속에 영원히 보존해 둘 수 없다.

이렇듯 백화문을 제창하던 한 작가의 언어성향을 추종하던 모두 일시적인 가치부여에 지나지 않으며 장기간 그 가치를 독점하는 것은 불가능하다.

언어를 통해서 가치를 모색하는 긴 여정에서 인류는 영원히 성공적인 실패자이다. 그러나 이로 인해 인류는 끊임없이 언어를 개척하고 탐험할 수 있는 행운을 갖게 된 것이다.



1998년 12월 미국 하버드대학에서

< 번역 문헌 >

韓少功(2002), 『進歩的回退』, 春風文藝出版社

감사의 글

나의 등뒤에서 한결같이 지켜보시는 나의 어머니 조봉양 여사와
언니 강종심 에게 깊은 고마움을 전합니다.
팍팍한 당신들의 삶에 작은 위안이 되었으면 합니다.

