

張頤武의 '제3세계 문화론'에 관한 시론

崔貞玉*

〈목 차〉

1. 들어가기
2. 시작: F.제임슨의 '민족우연' 분석
3. '민족우연' 뒤집어 읽기: '반우연'
4. 장이우의 '제3세계 문화론'이 도달한 지점
5. 나가며

1. 들어가기

1985년 '문화붐(文化熱)' 현상, 「하상(河殤)」, 다큐멘타리가 몰고 온 파장, 89년 천안문 사건 및 1992년 덩샤오핑(鄧小平)의 제2차 남순강화(南巡講話)라는 일련의 거대 역사적 변동 그리고 1980년대 중반 중국의 민간을 장악해버린 '마오저동붐(毛澤東熱)'과 홍위병(紅衛兵)시절에 대한 향수. 마오저동, 문화대혁명과 홍위병 시절의 어려움마저도 소비의 대상으로 만들어버리는 대중, 소비사회의 도래. '중국'은 어떠한 나라라고 한 마디로 정의 내릴 수 없는 너무나도 복잡한 중국 현실 사회와 중국 인민의 변화된 생활상에 대해서 어떤 식으로 파악할 수 있을까? 이질적인 요소들의 상호 작용이 빚어낸 현상과 사건들로 이루어져 있는 중국 현실의 면면을 어떻게 해석할 수 있을까? 분석해내고 해석해 낼 하나의 길잡이를 찾는다면 무엇이 있을까?

중국에서 문화대혁명 이후는 대개 '신시기(新時期)'라고 불린다. 신시기란 사실 이전 기억과의 이별이자 새로운 사회가 도래했음을 기뻐하는 환영의 노래이다. 또한 개혁, 개방과 현대화라는 기치와 덩샤오핑의 남순강화니 선천

* 高麗大 中文科 講師

특구(深圳特區)니 하는 경제발전을 향한 발빠른 행보를 자신의 내용으로 가진다. 물론 1980년대 현대화 이데올로기에 합법성을 부여한 것은 사회의 일반적인 상식이었다. 다시 말해 사람들은 1950~70년대의 사회주의 역사를 '전근대'적인 봉건시대로 치부하면서 1980년대는 과거의 '상흔'을 어루만지면서 다른 한편으로 세계와의 동보성에 주목하여 시장경제와 개방화 및 현대화에 급급했던 것이다. 인문학에서는 인간학이니 주체니 민주니 자유니 하는 것들에 대한 열띤 토론이 일어났으며 전통과 문화에 대한 추구가 가열되었다. 80년대는 '走向世界'라는 구호로 뒤덮여 있었고, 세계를 향해 나아가자는 진취성과 낙관주의는 서구 사상과 과학을 소개하는 번역작업 붐으로 드러났다. 서구의 지식, 과학, 사상 등이 5.4 이래로 다시 한번 중국을 강타한 것이다. 제2의 5.4 문화혁명기라고 불린 1980년대는 집단보다 개인이 우선되었고 민주와 자유가 다시 이야기되었다. 인문학계의 '문학사 다시 쓰기(重寫文學史)', '뿌리 찾기 문학(尋根文學)'과 '문화붐'에 관한 논쟁들은 모두 '계몽'의 틀에서 진척되었고, 당시의 현대화 이데올로기와 심각한 마찰을 불러일으키지 않았다. 하지만 강한 빛은 더 짙은 그림자를 동반하는 법이다. 다시 말해 위는 단지 1980년대의 한 단면에 불과하다. 개인, 자유와 민주에 대한 중시 이면에 존재하는 그림자에 대해서는 아무런 설명을 해주지 못한다. 정신생활과 물질생활의 괴리라든가 배금주의라든가 사회적 불평등과 계급간의 갈등 및 지역간의 격차에 대해서는 함구하고 있는 것이다. 게다가 사회주의적 시장경제 체제는 관료의 부패와 사회적 경제적 부정과 부패를 심화시켰을 뿐만 아니라 사회보장제도를 점진적으로 축소시켰다. '철밥그릇'이 폐지되면서 기본적인 생존에 대해 걱정해야 했다. 민간의 이러한 초조와 두려움은 1980년대 중반에 거세게 밀어닥친 '마오저동붐'이라든가 '홍위병시절'을 그리워하는 복고주의(懷舊)로 드러났다. 다른 한편 글로벌리제이션(全球化)의 진행은 중국이 구적(球籍)에서 그저 '제3세계' 개발도상국의 일원에 불과하다는 충격적인 사실을 인식시켰다. 서구를 쫓아가려는 추진력이 바로 서구보다 못하다는 열등감과 표리를 이루고 있었던 것이다. 물론 이에 대한 반동으로 등장한 것은 아이러니컬하게도 민족주의였다. 특히 1980년대 중반 『노라고 말할 수 있는 중국인』과

『맨하탄의 중국여인』 및 『뉴욕의 북경인』 등이 베스트셀러가 되면서 지상낙원으로 생각되었던 서구와 미국이 더 이상 천국이 아니라고 깨닫게 되었다. 뿐만 아니라 미국의 방해로 베이징이 올림픽을 개최할 수 없게 되었다는 반미 감정은 중국의 복잡한 현재를 구성하는데 하나의 요인으로 작용하기도 한다.

이렇듯 중국은 한마디로 단순하게 정의를 내릴 수 없을 뿐더러 우리가 '사실' 혹은 '현실'이라고 여기는 것들마저도 단지 그 일면에 지나지 않는다는 인식을 염두에 두어야 할 것이다. 하지만 그럼에도 불구하고 곁들을 세세히 정리하고 맥락을 잡아가는데 어느 한 곳에 시선을 고정시키는 것도 하나의 전략이 될 수 있다고 생각한다. 이에 본고는 장이우(張頤武)를 선택해서 1980년대 후반의 중국 인문학계의 일면을 살피고자 한다. 그는 1980년대에서 1990년대로 넘어가는 전환기 중국을 서구의 다양한 최신 이론으로 무장하고 현대문학사, 지식인과 문화에 대해서 비평 작업을 행했다. 그의 비평작업은 '제3세계 문화론'이라고 불리는데, 1980년대 자신의 논문들을 묶은 『주변에서 재촉하다(在邊緣處追索)』¹⁾가 잘 보여준다. 다원화와 소비 대중 사회의 징조를 중국 사회의 포스트 모던함을 드러낸다고 보고 있는 그는 서구 포스트모더니즘에서 이야기하는 서구중심주의 비판을 핵심으로 하여 세계/본토, 중심/주변간의 관계를 다시금 재구성해낸다. 장이우는 프레드릭 제임슨의 '민족우언(民族寓言)'에 대한 비판을 중심으로 '제3세계 문화론'을 전개하고 있는데, 이 점은 무척이나 시사적이다. 왜냐하면 F. 제임슨의 '민족우언'이 E.사이드의 '오리엔탈리즘'에 대한 중국판으로 수용되고 논의되었다는 점은 중국에서의 '근대성' 담론이 어떻게 진행되었는지를 보여주는 하나의 흥미로운 예가 될 수 있기 때문이다. 물론 이 논의 전후로 인문학계의 분화 상황과 작금의 인식론적

1) 장이우(張頤武), 『주변에서 재촉하다(在邊緣處追索)』(時代文藝出版社, 93) 본고를 진행하는데 있어 잠시 용어에 대해서 일러두자. 보통 modernity는 '근대성'으로 번역되지만 중국의 경우는 '現代性'으로 번역된다. 중국에서는 아편전쟁(阿片戰爭) 이후를 근대(근대성)로 상정하고 1919년 5.4운동을 거치면서 현대로 넘어왔다고 생각한다. 뿐만 아니라 특히 여기에서 언급하고자 하는 장이우 등의 포스트모더니스트들은 중국의 5.4시기와 사회주의 시기의 '근대'와는 다른 현제에 대해서 가치를 부여하고자 하기에 더욱더 '現代性'으로 번역하고 있다. 그래서 본고에서는 우리가 일상적으로 쓰는 문맥일 경우에는 '근대성'이라고 표기하고 장이우 등의 맥락에서는 '현대성'이라고 표기하기로 한다.

상황을 그려볼 수도 있을 것이다.

2. 시작: F.제임슨의 '민족우언' 분석

F.제임슨은 「다국적 자본주의 시대의 제3세계 문학」이라는 논문에서 “모든 제3세계의 텍스트는 우언(알레고리)적이며 아주 특별한 방식으로 존재”하기 때문에 그것들은 “민족우언(民族寓言)²⁾으로 읽혀져야 한다고 주장한다. 비록 제3세계의 ‘문학’이니 ‘소설’이니 하는 것이 서구의 ‘Literature’니 ‘Novel’이니 하는 것의 번역어로, 서양의 표현수단으로부터 발전했을 지라도 말이다. 그가 제3세계 문학을 ‘민족우언’이라고 제기한 이유는 서구 문학 작품 특히 소설에 대한 반성에서 기인한다. 즉 그는 서구의 소설이 드러내는 ‘개인(私)/공공(公)’간의 그리고 ‘시적인 것/정치적인 것’간의 분리와 간극은 수많은 이론적 실험에도 불구하고 좁혀지지 않았지만 제3세계는 그렇지 않다고 보았다. 다시 말해 제3세계에서 개인/공공, 시적인 것/정치적인 것간의 관계는 전혀 다르게 나타난다. “제3세계 텍스트는 비록 그것이 겉보기에는 개인적인 것이고, 리비도에 의한 것처럼 보일지라도, 반드시 ‘민족우언’의 형태로 정치적인 면을 제기하기 마련이다. 곧 한 개인의 운명은 항상 제3세계문화와 사회의 투쟁적 상황에 대한 우언(알레고리)인 것이다.”³⁾ 제임슨은 구체적으로 루쉰(魯迅)의 「아Q정전(阿Q正傳)」을 예로 드는데, 아Q가 바로 중국식의 태도와 행동방식에 대한 은유이자 비유적으로 표현된 중국 그 자체라는 것이다. 이와 더불어 아Q를 핍박하던 웨이쭈앙(韋莊) 마을 사람들 역시 우매한 중국 그 자체로 읽을 수 있다. 다른 비근한 예를 들자면 위다푸(郁達夫)의 「침륜(沈淪)」을

2) 비유(알레고리)적 의도는 지극히 불연속적이며 상징의 동질적 표현이라기보다 꿈의 분열과 불균질, 다의성에 관련된 문제. 동가물의 일대일 대응에 反하여 읽혀지는 교묘한 일련의 형상들로 텍스트 내에서 끊임없이 변화되고 변형된다. F.제임슨, 「다국적 자본주의와 제3세계 문학」(『자료와 소식』, 97, 8호), 115쪽.

3) F.제임슨, 「다국적 자본주의 시대의 제3세계 문학」(『자료와 소식』, 97, 8호), 112쪽.

들 수 있다. 「침륵」은 일본에서 유학하고 있는 어느 한 청년의 청춘기적 고민과 성적 우울함을 다루고 있는 작품인데, 제임슨에 따르면 '나약한 중국의 아들딸로 살아가기 힘들 혹은 슬픔'으로 읽을 수 있다. 물론 제임슨의 논의를 따르지 않아도 이 작품은 이런 식으로 읽혀 왔다. 그래서 텍스트 마지막의 "조국이며, 조국이며! 나의 죽음은 너로 인한 것! / 그대 빨리 부유해져라! 강해져라!"는 외침도 사실 사족에 불과하다. 주인공의 울분에 찬 외침이 없어도 이 텍스트를 '중국'으로 읽어낼 수 있기 때문이다. 그리고 이 주장은 바로 제3세계 텍스트가 모두 '가상의 독자(the Other reader)'를 상정한 뒤에 쓰여졌다는 것을 전제로 한다. 여기에서 '가상의 독자'란 물론 이념화된 서구인이 틀림없다. 개인의 정감과 사소한 일상의 생활을 쓴 작품일지라도 민족에 대한 하나의 비유(알레고리)로 작동하는 것이니 이는 "제3세계 문화의 숙명과도 같은 표현(表意) 방식"⁴⁾인 셈이다.

그럼 장이우는 '민족우연'을 어떻게 비판하고 이를 자신의 '제3세계 문화론'에 어떻게 사용하고 있는가. 그는 1980년대 전반기까지의 지식인과 작가들을 위시해서 중국 근대 지식인이 바로 오리엔탈리즘을 내면화하여, 다시 말해 서구의 시각과 기준을 자기 것인양 착각한 상태에서 작품을 써냈다고 보았다. 이 점에서 제3세계 텍스트를 '민족우연'으로 읽을 수 있다고 봤다. 이 비판은 5.4시기와 80년대의 '계몽'에 온 힘을 쏟고 있던 지식인을 비판하는데 어느 정도 유효했다. 서구와의 접촉 혹은 충격이 전면적이었던 5.4시기와 문화대혁명이 종결되고 다시 세계를 향해 문호를 개방한 80년대의 중국 지식인에게 있어 '계몽'이니 '변화'니 '진보'니 하는 것들이 아주 절실한 것으로 다가왔다. 하지만 한편으로 '후계몽' 담론은 중국/서구, 전통/근대라는 이분법적 틀에서 자유롭지 못했으며, 서구와 근대라는 선형적 기준을 좇아가기 바빴다. 장이우는 이런 80년대 지식인의 내면 풍경을 비판한다. 서구니 근대니 하는 '가상의 독자'에 비추어 스스로를 '타자화'하여야만 '주체'로서의 자기 위상을 가질 수 있었다고, "자신의 타자화를 통해서 주체를 정립"할 수밖에 없었다고

4) 장이우, 「민족우연의 표현 전략(民族寓言的表意策略)」, 『현대성에서 후현대성으로(從現代性到後現代性)』(廣西教育出版社, 97), 21쪽.

말이다.

중국 지식인은 민족의 '대표자'로써 자기 민족의 처지를 드러낼 수 있었으며 다른 사람들이 이야기할 수 없었던 '이야기'를 제공할 수 있었다. 다른 한편으로 지식인은 인민을 '계몽'하는 '계몽자'로써 민족을 위한 '지식'을 제공하여 '민족'이 각성하게 할 수 있었다. 지식인에게 있어 전자보다 후자가 더 중요한 작업이었지만, 어쨌든 '대표'와 '계몽'의 기능으로 지식인은 자기 존재의 합법성을 획득할 수 있었고 바로 이런 합법성을 증명한 것이 '민족우연'이었다.⁵⁾

중국의 지식인 혹은 중국의 근대적 주체를 위의 시각으로 봤을 때, 문혁과의 단절을 의미하는 신시기는 5.4시기와 아무런 차이점도 없다. 대표자니, 계몽자니 하는 자기 정체성의 확립은 대표와 계몽의 대상을 필요로 할 뿐 아니라 그들에 의해서 자신의 주체성이 결정된다는 의미에서 '분열된' 주체인 것이다. 5.4와 신시기가 서구/중국의 이분법적 틀에서 자유롭지 못하다는 의미는 이 시기와는 다른 새로운 시기로의 돌입을 주장하게 만든다. 장이우 등의 포스트모더니스트들은 이를 '후신시기(後新時期)'라고 '명명(命名)'했다. 후신시기는 자신들이 만들어낸 것이 아니라 점차로 성숙된 개념, 곧 신시기가 무한히 발전하는 하나의 개념이었던 것처럼 후신시기 역시 신시기의 반성으로부터 역사적으로 성숙되고 획득된 개념이라고 보고 있다. 그럼 장이우가 후신시기를 주장할 수 있었던 근거를 찾아보자. 물론 이는 '민족우연'을 비판하는 데에서 찾을 수 있다.

제3세계 텍스트를 '민족우연'식으로 바라보는 것은 서방 중심의 '시각'에 서있기 때문이다. 문화적이고 정치적인 '의의'만을 강조하는 '민족우연'은 제3세계 문학이 갖고 있는 가장 풍부한 서면(書面) 혹은 구전(口傳) 문학의 전통이 낳은 '형식'에 대해서 무시하거나 억압한다. 제3세계는 여전히 제1세계 문

5) 장이우, 「민족우연의 표현 전략」, 『현대성에서 후현대성으로』, 24-25쪽.

화에 대립되는 것이거나 참조되는 것으로만 출현하였고, 제1세계를 위한 사회학상의 새로운 가능성을 제공하였을 뿐이다. 제3세계 텍스트는 본 민족의 문자로 쓰여졌으며 특별한 구법 구조와 수사적 책략을 가졌으며(물론 서구의 언어 역시 그렇다), 자신만의 장르 규칙과 표현 특색을 가진다. 하지만 이에 대해 제임슨은 전적으로 무시하고 있다.⁶⁾

중국에서 '오리엔탈리즘' 담론은 '민족우연'으로 현상된다. 그리고 그것은 제1세계인 자기를 비취보기 위한 하나의 참조틀로 존재하기 때문에 제3세계가 갖는 풍부한 전통이라든지 그들만의 형식은 무시된다. 따라서 '제3세계 문화론'은 일차적으로 제3세계 고유의 형식을 가져야 한다. 이에 장이우는 '본토성(本土性)'이라는 개념을 제시한다. 그에 따르면 '본토성'이란 자기 민족의 언어와 제3세계의 생존 환경에서 출발하는 이론적 개념이다. 민족화가 종종 대화와 교류를 결핍하고 있는 정치적인 개념인데 비해, '본토성'이란 세계적인 문학이론에서 길어 올린 것으로 서로 다른 문학 텍스트들 속에서 전에는 보이지 않았던 혹은 억압당하고 은폐되어 있던 본토적인 요소를 발굴해내는 작업이다.⁷⁾ 물론 세계주의와 본토주의 간의 비대칭적이고 불균형적 관계를 되돌리기 위해 제기된 개념이지 좁은 의미의 '본토주의' 내지는 '자국중심주의'로 되돌아가자는 건 아니라고 한다. 위의 인용에서 살펴볼 수 있듯이 그는 자신의 '본토성' 개념을 제임슨을 비판하는 과정에서 명확히 그려냈다. 루선의 「광인일기(狂人日記)」를 가운데 놓고 어떻게 서로 해석하고 있는지 살펴보자.

「광인일기」는 서문과 본문으로 이루어져 있다. 서문에는 광인이 병이 나아 당시의 사회적 질서로 복귀한다고(모처(某處)로 임관(任官)을 준비중) 되어 있지만, 본문은 이에 반해 당시 사회적 질서에 반대하는 내용(아이를 구하라는 외침)을 갖고 있다. 내용상에서 보이는 서문과 본문의 긴장이 바로 제임슨이 이야기하는 '공공(公)과 개인(私)'의 긴장이며, 이 사이에서 개인 '광인'의 발병(發病)이 공적인 중국 사회와 전통의 식인성(食人性)으로 읽혀진다. 하지만

6) 장이우, 『주변에서 재촉하다(在邊緣處追索)』, (時代文藝出版社, 93), 200쪽.

7) 장이우, 『주변에서 재촉하다』, 19쪽.

이는 내용을 분석한 것일 뿐이다. 언어라는 외적 형식의 측면을 파고들면 다른 결과가 도출된다. 즉 「광인일기」의 서문은 고문으로 쓰여졌고 본문은 백화문으로 쓰여졌다. 루쉰이 서문과 본문에서 서로 다른 언어를 사용하고 있는 이유는 무엇일까. 장이우는 “서문의 ‘문언’을 통해 권력과 이데올로기 매커니즘이 반항하려는 개인을 끝내 삼켜버리는 비극을 은유함”으로써, 이를 통해 “작품의 문언/백화문의 대립을 중국의 신구 문화가 서로 충돌하는 표현으로, 언어가 바로 이데올로기가 서로 투쟁하는 공간”⁸⁾임을 드러내고자 했다고 파악한다. 제임슨은 제3세계 텍스트가 가지는 역사성을 염두에 두지 않았기 때문에 당시 중국에서 문언과 백화문이 갖는 정치적이고 이데올로기적인 의미를 보지 못한 것이다. 5.4시기에 문언문과 백화문이 갖고 있던 의미망을 고려해 둔다면, 다시 말해 문언이 부패한 구문화와 봉건 사회질서를 담고 있는 체계이며 백화문이 새로운 현대 문화와 진보사상을 대표하는 체계로 사람들에게 각인되었고, 그래서 전자가 폐기의 대상으로 후자가 이상으로 파악되었다고 한다면, 언어 형식에 대한 장이우의 강조는 일면 타당하다고 하겠다.

3. ‘민족우언’ 뒤집어 읽기: ‘반우언(反寓言)’

앞서 장이우는 중국의 근대 지식인이 ‘대표’와 ‘계몽’의 기능을 자기 존재의 합법성으로 자임하였으며 그리고 그들이 만든 근대 ‘주체’가 ‘거울단계’의 분열된 이미지에 불과하다고 보았다. 그렇기 때문에 5.4 지식인은 서방의 ‘주체’와 가치상에서 동일시되었고 제3세계 ‘민족’의 ‘타자’와는 정감 및 문화상에서 동일시될 수 있었다. 이러한 주체들이 뛰어노는 공간이 바로 중국현대문학(사)이다. 중국현대문학의 주제 중에 ‘근대와 탈근대의 이중 임무’가 제기되어 왔음은 주지의 사실이다. 서구의 충격만으로 중국의 근대(혹은 제3세계의 근

8) 장이우, 『주변에서 재촉하다』, 200쪽.

대)가 시작되었다고 할 수는 없지만 그렇다고 해도 세계와 중국의 첫 만남이라는 측면에서 '근대화'가 일차적인 목표였음을 부정할 수 없다. 물론 내재적인 발전론의 연장선상에서 중국전통의 문제를 무시하지 않는다 하더라도 서구의 충격과 서구의 영향에 대해서 합구하는 것도 적절치 않다. 근대의 수용과 근대의 극복을 어떻게 이룰 것인가. 여기에서 탄생한 중국의 근대는 서구와는 다를 것이다. 복수(複數)의 근대성. 앞서 언급한 '본토성'이 이에 대한 하나의 구상이라는 점은 의심의 여지가 없다. '제3세계 문화론'을 건설하는 작업의 시작점으로 '본토성'을 상정하고 중국현대문학사를 바라본다면, 우선 첫째는 기존의 문학사에 대한 비판 둘째는 기존의 시각으로는 포착하기 힘들었던 부분을 발견하고 평가하는 일이 등장할 것이다. 장이우는 이런 작업을 크게 두 단계로 이야기한다. 첫째는 끊임없이 기존의 시각에 대해서 '질문하기(質疑策略)'를 요구한다. 서양의 시선과 중국 '본토'간의 끊임없는 대조작업의 틈 사이에서 배어 나오는 '차이'를 찾아내고 의심하는 작업이다. 그리고 자기가 서있는 '현실(=본토)'을 기반으로 만들어낸 '질문'은 서양의 이론을 자신의 자양분으로 삼는 '반객위주(反客爲主)'라는 체를 거친다. 둘째 본토의 언어와 생존에서 새로운 담론은 기존의 서양 중심 담론과 '쌍방향의 운동'을 거쳐서 '다시 만들기(重構策略)'를 행한다. 장이우는 이런 과정을 통해 만들어진 것이 가지는 힘에 대해서 주목하며 '반우언'이라고 칭했다. 그는 '반우언'에 대해서 어떻게 설명하고 있는가.

'반우언'은 '우언'식 글쓰기가 가지는 '더 높은 뜻'을 추구하려는 경향과 거대한 신화식의 코드화하려는 경향에 대한 '해체'이다. 이러한 '반우언' 소설은 종종 '민족우언'의 기본적 글쓰기(表意) 전략을 계승하지만, 오히려 '민족우언'을 변형시킨다거나 가끔 아이러니와 패러디(重寫)라는 '해학적 모방' 방식을 이용해서 '민족우언'이 갖는 합법성을 의심하고 따진다.⁹⁾

9) 장이우, 『현대성을 따져 묻는다(現代性的的追問)』, 『현대성에서 후현대성으로』, 105쪽.

패러디니 모방이니 웃음이니 하는 것이 갖는 전복성은 기존의 고정된 쓰임에서 벗어나서 전혀 다른 맥락 속으로 끼워넣어 재맥락화할 때 발생한다고 볼 수 있다. 위의 '반우언' 역시 그렇다. '민족우언'의 기본적인 글쓰기를 그대로 모방하는데도 불구하고 배치가 전이(轉移)되면, 코드화되어 있던 내용이나 기존 권위에 대한 조롱, 비판, 도전 및 해체작업이 행해진다. 그의 '반우언'은 호미 바바가 제기한 '모방'을 그대로 가져온 것이라고 볼 수 있다. 바바의 이론에 의하면 피식민자는 식민자를 '모방'함으로써 어떤 '표상(象)'을 갖게 되는데 그것이 비록 '불완전하다'하더라도, 피식민자의 '모방'은 식민담론의 불완정성과 모순 및 불안을 폭로하기에 충분하다. 이러한 상황에서 '모방'은 전복으로 전화한다.¹⁰⁾ 장이우가 앞서 제기한 손님을 되돌려 주인으로 만든다는 주장의 한 대목을 엿볼 수 있는 장면이다. 만약 그의 이론이 이런 식이라면 기반이 너무나도 취약한 것은 아닐까. 마치 그에게 중요한 것은 무슨 방법이든 간에 제1세계와 2세계가 아니면 괜찮고 한자(漢字)이기만 하면 괜찮다는 식으로 읽힌다. 이는 제3세계내의 다양성과 이질성을 쉽게 간과해버리는 위험성을 갖고 있다. 그렇기에 그가 제기한 '반우언'의 효과에 대해서도 사실 의심이 드는 것도 사실이고, 이것이 단지 서구 '오리엔탈리즘'을 합법화하는 구체적인 실증으로 그치는 건 아닌지 우려하지 않을 수 없다는 것도 사실이다. 잠시 장이우가 분석하고 있는 구체적 예를 살펴보기로 하자.

장이모(張藝謨)의 영화와 왕수어(王朔)의 소설을 '반우언(反寓言)'이라는 개념으로 분석해 보자. 장이모 영화가 서구 자본으로 만들어졌을 뿐 아니라 서구 관객을 위한 소비제로 만들어졌다는 비판은 그다지 신기할 것도 없다. 천카이거(陳凱歌)나 장이모의 작품에 대해서 말해져왔던 서구의 '오리엔탈리즘'에 영합한 작품이라는 비평은 바로 서양인을 위해 중국이 갖는 '타자성'을 소비한다는 것이자, 하나의 낯설고 야만적인 동양을 만듦으로써 '가상의 독자'인 서구인의 입맛에 제공한다는 것이다. 이들 영화 속의 시공간이 이를 잘 보여준다. 공간은 이국적 정취로 가득한 야만의 땅으로 왜곡되고 시간은 정체되

10) 장이우, 「'반우언'을 생각함(反寓言의思索)」, 『현대성에서 후현대성으로』, 280쪽.

어 흐르지 않는 고여있는 시간으로 변한다. 땅을 무겁게 내리 누르고 있는 기와지붕과 첩첩이 포개져 있는 그것들을 다시 누르고 있는 여백의 하늘(「홍등(紅燈)」)이라든지, 「붉은 수수밭(紅高粱)」의 누런 황토와 붉은 노을이 깔린 수수밭이라든지, 「국두(菊豆)」의 붉고 노란 색 천이 뱀의 욕망처럼 꿈틀대는 이 국적 공간은 시간마저도 얼려버린다.¹¹⁾ 장이우가 자신의 논지의 기반으로 삼고 있는 '현실'=언어와 생존환경은 그저 이국적인 풍물을 담고 있는 그림엽서로 변해버린다. 그래서 가끔은 잊혀지고 가끔은 기이한 형태로 왜곡된다. 이에 대해 그는 제3세계와 제3세계의 '인민기억'¹²⁾이 '억압'되었다고 '변형'되었다고 말한다. '인민기억'은 사실 '본토성'의 다른 이름에 불과하며, 또 그것은 '민족우연'식의 글쓰기에서 언제나 자기 표현의 형식과 기표를 얻을 수 없어, 언제나 '잠재하는 역사'로 '코드화되지 않은 의식'으로 '무의식의 저층에서 억압받는 의식'¹³⁾으로 변형되어 존재한다. 그렇다면 지표 아래를 떠도는 잠재의식을 어떻게 건져 올릴 것인가, 아니 코드화되지 않은 것을 어떻게 포착할 것인가. 여기에서 모방의 '흔적'이 중요하게 부각된다. 결코 자신의 힘으로는 부상하지 않는 그림에도 불구하고 어떤 정조(情調) 내지는 분위기를 품어낸다. '발견'하고 냄새를 맡으려는 의지를 갖고 있는 해석자를 기다리면서 말이다.

영화를 찍는다는 것은 자신의 역사에 대한 '다시 쓰기' 작업이나 마찬가지이다. 물론 이러한 시도는 '대변'이니 '재현'이니 하는 이름으로 잠재된 역사를 억압하는 형태를 떨 수밖에 없다. 하지만 영화적 매체는 왜곡하든 혹은 변형

11) 사실 이들 영화에 대한 비판은 대본이 된 1980년대 중반의 '뿌리찾기 문학(尋根文學)'이 보여주는 '후계몽주의'적 요소에 대한 비판으로도 볼 수 있지 않을까 한다.

12) 장이우가 제기하는 '인민기억'이란 보편 문화의 저층(底層)에 존재하는 언어 구조이며 민족 언어와 생존의 핵심적 요소이자, 역사기억의 무의식적 글쓰기(書寫)활동이며 모국어가 가진 생명이 기거하는 최종의 장소이다. 다시 말하면 '인민'이란 실체화되지 않은 초경험적 기표이기 때문에 지식인들이 인민을 대표(代辯, representative)한다는 것도 부정할 수 없는 하나의 합법적인 신념이 되는 것이다. 즉 '대표'란 '인민'을 추상하여 '침묵하는 존재'로 만듦으로, 다시 말해 자신을 표현할 수 있는 언어와 생존상태를 갖지 못한 존재로 여긴 뒤에야 가능한 것이다. 장이우, 『주변에서 재촉하다』, 79-80쪽.

13) 장이우, 「장이모 현상과 '후식민'(張藝謀現象與後植民)」, 『대전환-후신시기문화연구(大轉型-後新時期文化研究)』(黑龍江教育出版社, 95), 408쪽.

하든 제3세계를 드러낼 수 있는 하나의 가능성이다. 물론 외부적 형식과 그 주제적 측면이 '민족우연'으로 읽혀진다 하더라도, 이 텍스트에는 '인민기억'의 회미한 흔적과 해방·분출의 에너지가 넘쳐난다. 이것이 바로 '반우연'이다. 「붉은 수수밭」에서 감지할 수 있는 중국영화사의 낡은 담론을 뛰어넘는 '욕망'과 '생명'의 확산, 「국두」와 「홍등」에서의 무소부재(無所不在)한 인간 욕망의 역랑 그리고 치우취(秋菊)가 상급 단위를 좇아 집요하게 '해명'을 요구하는 비이성적이며 광적인 인간의 욕망(「귀주이야기(秋菊打官司)」)말이다. 그것은 "억압된 '잠재역사'에 대한 일종의 해방이자 표현"이라는 측면에서 그리고 장이모가 "잠재역사"를 드러내기 위해 찾아낸 일종의 새로운 형식¹⁴⁾이라는 측면에서 '반우연'으로 기능하는 것이다.

왕수어의 「나를 인간으로 여기지마(千萬別把我當人)」(1989)라는 소설은 패러디가 보여주는 전복적인 힘과 해학에 관해서 많은 이야기를 해준다. 이 작품은 직업이 불명확한 일군의 사람들이 모여 나라를 빛낼 전통적 비기(拳手)를 지닌 달인을 찾는다는 데서 시작한다. 이들은 '대몽권(大夢拳)'이라는 권법(拳法)을 이어받은 전수자를 발견하게 되고 이 사람을 민족정신의 소유자라고 치켜세운다. 전통에 대한 조예가 어떻게 해학으로 건너가는 지, 그리고 웃음이 어떤 힘을 갖는 지 다음의 예에서 잠시 살펴보기로 한다.

"이 음식으로 말하자면 곰 발바닥과 물고기를 술에 넣어 푹 찌서 고은 후에, 물고기를 우린 탕에서 곰 발바닥을 건져 올린 거다 이 말씀이야, 그러니 '물고기와 곰 발바닥은 더불어 얻을 수 없구나(魚和熊掌不可兼得)'라고 불러야 한다."

"오호라!"

"푹 삶은 돼지 허벅다리는 살은 이미 흐물흐물해져 뼈에서 떨어져 나가고 단지가 뼈다귀만 남았으니, '연약한 것은 천하를 주유(周遊)하는데 딱딱한 것은 한 걸음도 앞으로 나아가기 힘드네(軟弱走遍天下, 剛強寸步難行)'라고 불러야겠다."

"와아!"¹⁵⁾

14) 장이우, 「장이모 현상과 '후식민」, 『대전환-후신시기문화연구』, 9쪽.

15) 왕수어, 「나를 인간으로 여기지마」(장이우, 「현대성」을 따져 묻는다), 『현대성에서 후현대성으로』, 106쪽에서 재인용).

위의 인용에서 가장 먼저 주목해야 할 것은 어떤 사물에 관한 명명과 그 설명 간의 그럴싸함이다. 이 그럴싸함은 사실 앞서 언급한 이 작품의 줄거리와는 완전히 엉뚱하게 따로 논다. 완전히 다른 계열의 장면들을 아무런 매개도 설명도 없이 하나로 연결시켜서 아주 우스꽝스러운 장면을 만들어 낸다. 1980년대 세계와 나란히 걸음을 같이하고 세계를 향해 개혁개방을 주창하는 논자들이 제기했던 전통이니 문화니 혁명이니 하는 거대 서사를 조롱하는 방식 내지는 권위에 도전하는 하나의 방식으로 언어유희가 효과적임을 잘 보여 준다. 하지만 패러디와 해학적 모방에 대한 다른 분석을 염두에 둔다면 다른 식의 해석이 나올 가능성도 존재한다. 마이진화(戴錦華)에 의하면 중국의 1980, 90년대의 패러디는 글로벌리제이션 과정에서 제3세계가 처해 있는 황당한 생존 현실에서 선택할 수밖에 없었던 것이자, 제3세계 예술가들이 효과적으로 사회의 체험을 그려낼 수 있는 하나의 가능성이었던 것이다.¹⁶⁾ 이들의 흥미로운 결합이 패러디를 가능하게 했고 기존의 사유를 조롱하고 전복하는 강력한 힘을 가졌던 것이다. 이 점에서 장이우의 '반우연'의 탄생 내력에 대한 우려와 더불어 이것이 갖고 있는 일면성에 대해서도 짚을 수 있다. 그렇다면 오리엔탈리즘의 인증(認證)과 실험 내지는 그에 대한 역오리엔탈리즘에 몰두하는 것보다는 내재적 외재적 요인에 대해서 서로 관련지어서 생각하고, 하나로 고정된 것 혹은 순수한 것을 지향하기보다는 역동성과 혼종성에 방점을 찍는 것이 더 생산적이지 않을까 싶다.

4. 장이우의 '제3세계 문화론'이 도달한 지점

장이우가 이른바 '제3세계 문화론'이라는 제목으로 전개한 이론은 중국문학의 근대화 역정을 근대성이 관철된 타자화된 '민족우연'의 문학으로 정의하

16) 마이진화, 『숨은 글쓰기(隱型書寫)』(江蘇人民出版社, 1999), 234쪽.

고, 중국현대사와 신시기 이후를 관통하는 근대화의 신화를 비판하기 위한 것이다. 특히 80년대 신계몽주의가 전통/근대를 빛/어둠, 낙후/진보라는 선형적인 이분법으로 가르고 자본주의적 근대를 절대적으로 이상화한 것을 비판하며 중국적 근대의 문제를 새롭게 고민할 수 있는 계기를 제공한 것¹⁷⁾은 '제3세계 문화론'이 갖는 커다란 성과라고 할 수 있다. 물론 80년대에서 90년대로 넘어가는 전환기 중국의 다원화된 사회와 문화계의 복잡다단한 상황을 해석하고 분석하려고 한 일련의 시도로 읽을 수 있다. 그가 '제3세계 문화론'을 다듬어 제기한 결론은 복수의 근대성들은 더 이상 서구의 패권적인 '근대성'이 더 이상 유효하지 않다는 지점으로 나아간다. 물론 그렇기 때문에 제3세계의 생존현실에서 도출한 '현대성'을 그는 '중화성(中華性)'이라고 '명명'했다. 그는 장파(張法)와 왕이추안(王一川)과 더불어 공동으로 작성한 「현대성에서 중화성으로」에서 서구 '현대성'을 폐기하고 그것 대신에 '중화성'으로 대체하자고 주장한다. "중화성은 현대성에 내재되어 있는 가치 있는 목표와 추구를 부정하고 폐기하려는 것이 아니다. 중화성은 전통성과 현대성에 대한 이중적 계승인 동시에 초월이다. ... 중화성의 골자는 다음 세 가지다. 첫째, 주로 서양의 눈으로 세계를 보는 현대성과는 달리 중화성은 다각도로 투시하는 것, 특히 중국의 눈으로 세계를 보는 것이다. ... 둘째, 현대성이 중국을 완전히 서구화시키고 서구와의 융합을 통해 보편적 인류성에 도달하는 것을 목표로 하는 데 비해, 중화성은 인류의 한 구성 부분으로서 자신의 문화적 자원을 소중하게 생각한다. ... 셋째, 중화성은 모든 것을 포괄하는 넓은 품을 지녔다."¹⁸⁾ 한 글자 한 글자마다 각주와 반박 및 보충설명을 달아야 하는 것은 잠시 차치하더라도, 앞서 말한 것처럼 서구 근대성의 '보편성'을 의심하며 이에 대해 반성하고 서구 중심에서 벗어나 자생의 혹은 비서구적 근대성을 찾고 있는 데서 그 의의를 찾을 수 있다. 그러나 이것 역시 하나의 기획임에는 틀림없지만 중국 위주의 또 다른 중심 만들기 작업이라는 의혹을 떨쳐버릴 수 없다. 위의 '중화성'에 대한 정의라든가 특히 그들의 '중화문화권' 구상을 생각할 때

17) 백원담, 『중국 신시기 후현대 문화비평론 연구』(연세대학교 박사학위 논문, 96년), 247쪽.

18) 장이우 등, 「현대성에서 중화성으로」, 『대전환-후신시기문화연구』, 18-19쪽.

더욱 그렇다. '화인(華人)'과 '한자' 및 문화적 역량이라는 요소로 뒷받침되는 '중화문화권'은 크게 1층위 중국 대륙, 2층위 대만과 홍콩 및 마카오, 제3층위 세계 각지의 화교 그리고 4층위가 중국 문화의 영향을 받은 동아시아와 동남아시아로 구성된다. 이 논리에서 서구 특히 작금의 미국 위주로 재편되고 있는 세계 질서에 대항할 수 있는 또 하나의 중심으로 자리하고자 하는 패권의 야망을 발견할 수 있다. 서구 근대성에 대한 비판적 견해를 취하는 듯하면서도 지극히 근대주의적 욕망에 사로잡혀 있는 이들의 주장은 현재 중국 현실의 지배이데올로기와 암묵적으로 공모하고 있는 것이다.

지금까지 장이우의 '제3세계 문화론'의 전개 양상을 살펴왔다. 물론 논리 전개에 있어서의 문제점이라든가 서구의 포스트 담론과 '중국판' 포스트 담론 간의 비교를 통해서 중국 판본의 문제점이라든가 이들이 서구 이론을 수용·이해하는 과정에서 보여준 오독(誤讀) 등을 문제점으로 비판할 수 있다. 하지만 이러한 문제점들 외에도 그가 기초로 삼고 있는 서구/중국이라는 단순 이분법은 단지 서구에 대한 반항만을 부각시킬 뿐이어서, 다른 계급·단체·계층의 사람들을 동일한 피압박 지위로 상정하여 국제적 압박관계를 통해 본토 내부의 억압 문제를 은폐시킨다는 점이 더 위험하다고 하겠다. 그렇기 때문에 장이우가 기반으로 삼는 '본토성'과 그의 결론인 '중화성' 및 '후유토피아(後烏托邦)'¹⁹⁾에 대해서 세밀하게 검토해야 하고 새로운 시각과 넓이가 필요한 것이다. 사실 1980년대 중국 사회의 개혁을 이끌고 간 동력은 문혁식의 동란과 혼란에 대한 불만, 민주와 정신 및 자유에 대한 갈망, 정치적인 위신을 다시 세워야 하는 집권당의 필요성과 빈곤에서 벗어나 물질생활을 개선하고자 하는 대중의 보편적 충동에서 끌어올려졌고 이것들이 하나로 모여 개혁의 서막이 열렸다고 볼 수 있다. 그렇기에 다기하고 다양한 욕망과 충동에 대해서 비단 텍스트에 한해서 뿐만 아니라 문화, 정치, 사회 분야에까지 확대하여 전체

19) '후유토피아'는 장이우에 의해서 제기된 90년대 문학의 극복 방안으로, 제3세계의 모국어와 문화에 대한 수호이며 민족 특성에 대한 쟁취이자 서구에 의해 억압되어 있던 민족의 잠재역사에 대한 기억으로부터의 해방이다. 그런 점에서 주변적이라고 할 수 있다. 백원담, 『중국 신시기 후현대 문학비평론 연구』, 184쪽 참고.

적이고 다각적으로 조망하고 분석해야 하는 것이다. 이런 의미에서 하나의 단일한 중국이라고 여기기에는 너무나도 많은 중국'들이 존재한다고 보는 왕샤오밍(王曉明)의 입각점이나 대중문화를 하나의 고정된 세력 내지는 원인에 서 야기된 것으로 보는 것은 너무나도 순진한 발상이라고 여기는 파이진화의 언급은 무척이나 시사적이다.²⁰⁾ 이에 빗대어 볼 때 장이우는 '본토성'을 강력하게 주장하고 있음에도 불구하고 현실성을 결여하고 있을 뿐만 아니라, 아니 텍스트와 텍스트를 둘러싸고 있는 맥락들 간의 연계 및 그 욕망들에 대해서 정치하게 분석하지 못함으로써 일면의 사실을 전체의 사실로 간주하는 잘못을 저지르는 것이다.

물론 이 지점에서 우리가 자명하다고 여기고 상식으로 여기는 사실이 품고 있는 균열과 틈새를 보아낼 수 있는 시각이 요구되는 것이다. 게다가 글로벌 리제이션이 진행되는 지금, '제3세계 문화론'이 서구 자본주의 근대성에 대한 비판과 극복을 목적으로 하면서도 전지구적 자본주의와의 연관을 회피하고, 관심을 오직 문화 문제에만 집중함으로써 정치·사회적 실천의 문제를 가려버린 것도 문제적이다. 이렇게 보자면 자의적 해석이든 주체적 전용이든 중요한 것은 아마도 '제3세계 문화론'이 현실적인 상황에서 어떻게 작동하는가 하는 효과의 측면일 것이다. 다시 말해 이들이 비정치성과 탈이데올로기의 제스처를 취하였다 하더라도, 그것이 90년대 주류 이데올로기로 행세하는 신자유주의를 합법화하는 이론으로 쓰이고 있다는 점이다. 물론 이러한 효과는 비판적인 태도로 일관된 듯 보이면서도 중국 현실에 대해 깊이 있고 정치한 분석과 해석을 내놓지 못한 인문학계의 무능력에서 기인할 것이다. 또한 자신들이 그렇게 비판해 마지않던 이분법적 틀과 어떤 고정된 원본 내지는 기준에 빗대는 행위를 버리지 못하는 비평태도의 문제 때문이기도 할 것이다. 장이우 등은 '신(新)'이니 '후(後)'니 하는 접두어를 이곳 저곳 갖다 붙이면서 80년대의 종결을 선언했지만, 사실 이는 80년대가 70년대를 부정할 때 그들이 사용한 비판방식과 같은 것이었다. 또한 '후신시기'에 가치를 덧씌우며 역

20) 왕샤오밍, 「90년대와 신이데올로기」, 『티엔야(天涯)』, 2000. 파이진화, 『숨은 글쓰기』 참고.

사의 승인을 받은 것으로 보았지만 이것도 지극히 의심스런 것이다. 왜냐하면 1980년대와 1990년대에 유행한 '명명(命名)' 그 자체가 이미 미심쩍은 이데올로기이기 때문이다. 이런 '명명'이 선형적으로 존재하고 이에 어울리는 내용이 거꾸로 만들어지고 발명되었다는 점이 문제인 것이다. 1980년대에서 1990년대로 넘어가는 전환기에 지식계에 아주 많은 이론과 분석들이 흘러 넘쳤음에 불구하고 '실어증(失語症)'에 걸렸다는 표현이 아주 공공연하게 이야기 되는 것도 바로 이런 맥락이다.

5. 나가며

장이우에 의해 제기된 '제3세계 문화론'은 90년대 인문학의 선명한 분화의 지점을 보여주는 대목이기도 하다. '제3세계 문화론'을 비판하는 와중에, 흩어져 있던 지식인들이 몇 개의 시각을 중심으로 모이게 된 것이다. 크게 언급할 만한 것은 통상적으로 '신좌파(新左派)'라고 불리는 비판적 지식인들의 활약이다. 왕후이(汪暉)는 90년대 중국의 각종 '후(後)담론'과 중국 현실과의 관계를 기초로 하여 그것이 현실적으로 문화민족주의를 강화시키는 등 어떤 이데올로기적 역할을 수행하고 있다는 점을 비판하며, 이와 더불어 마오저동의 사회주의혁명을 '반근대성의 근대성'이라 이름하며 지금의 맥락에서 필요한 자양분을 흡수하여 비서구적 근대성을 만들어내고자 했다. 이외 포스트콜로니얼리즘 담론 범위 내에서 하위주체의 문제라든가 중국에서 오리엔탈리즘과 옥시덴탈리즘이 어떻게 전략적으로 담론화되는지 내지는 좀더 구체적이고 현실적인 텍스트로 깊이 들어간다거나 글로벌리제이션 과정 속에 중국을 두고 세계/중국간의 관계를 연구하는 작업들이 진척되고 있는 것이다. 물론 '후백화(後白話)'를 고민하면서 '본토성'을 살피고 있는 장이우의 90년대 작업이 이후 어떠한 담론을 만들어낼 것인지, 그것이 어떤 파장을 갖고 등장할 것인지도 두고 볼 일이다.

하나 덧붙여 두자면, 서구 근대의 '보편성'이라는 것이 전 세계적 규모에서 식민주의와 제국주의적 침략과 표리를 이루고 있다. 즉 서구 근대가 '보편성'이라는 이름으로 제3세계를 석권했을 때, 반(半)식민지라고 이야기하는 중국도 정신상 의식상에서 식민의 상태로 돌입했다고 볼 수 있다. '민족우연'식의 글쓰기가 바로 식민의 글쓰기이자 여기에서 벗어나는 것이 바로 탈식민의 과제이며 비서구적 근대성에 대한 기획인 것이다. 하지만 여기에서 짚고 넘어가야 할 것이 하나 있다. 가령 천광성(陳光興)은 피식민자들이 식민의 상태를 벗어나려고(de)할 때 제국주의의 문화적 상상을 끌어와 쓰면서도 성찰의 과정 없이 자각적으로 제국의 '욕망'을 '복제'하고 있는 지각구조를 '발견'할 수 있다고 보았다. 이러한 그에게 제3세계의 "현대화란 곧 식민에서 신식민으로 가는 구조적 전환 속에서 탄생한 대응적 산물"일 따름이다.²¹⁾ 천광성의 입각점에서 장이우의 '제3세계 문화론'을 좇아간다면 비판점은 명확히 드러날 것이다. 즉 연구자가 서있는 위치와 자기반성 내지 자기 성찰의 문제이다. 자신의 신체와 정신에 새겨져 있는 세계와 동시대적 요소와 중국적 현실적 요소 및 옛부터 내려오는 전통적 요소 등을 살살이 검토하는 것. 이러한 다양각색의 요소들로 이루어진 복잡하고 혼종적인 자신의 모습과 이와 결부되어 있는 많은 세계적인 양상에 대해서 생각해야 할 것이다.

21) 천광성, 「탈식민주의 문화연구」(1996), 2002년 1월 연세대학교 콜로키움 자료.