

루쉰의 詩的 글쓰기

- <마라시력설>에서 <광인일기>까지 -

黃 靖 惠*

<목 차>

1. 들어가며
2. 니체式 낭만주의의 수용과 저항적 글쓰기
3. 초인과 시인
4. <광인일기>의 詩的 의의
5. 나오며

1. 들어가며

휠덜린은 “..... 그리고 궁핍한 시대에 무엇을 위한 시인인가?”라고 그의 비가(Elegie) <빵과 포도주>(Brot and Wein)에서 묻고 있다. 시인은 고뇌와 죽음, 사랑과 삶에 대한 본질의 비은폐성이 결여되어 있는 시대에, 말해야 하는 것을 더욱더 참답게 말하는 자이다.¹⁾ 루쉰은 봉건예교, 전통관념 사상의 폐해를 노출하는 저항적 글쓰기를 통해 우매한 민중을 계몽하는 임무를 시인에게 부여하였다. 그리고 시인의 시를 통하여 개인 하나하나가 고유의 개성을 지닌 인간으로 확립되어 마침내 중국이 흥기하기를 희망하였다. 다시 말하여 그의 시인은 계몽에 대한 선각자이자, 반봉건 전사이자, 명석한 철인(哲人)이

* 高麗大學校 中日語文學科 博士課程.

1) 마르틴 하이데거, <무엇을 위한 시인인가?>, 《숲길》, 신상희 역, 나남, 2010, 395쪽 참조.

자 초인이다.

그러나 동시에 루쉰은 일본유학시절 접하였던 낭만주의의 영향으로 계몽에 대해 끊임없이 회의하였다. 당시 일본에는 니체식 낭만주의가 유행하고 있었는데, 그 기본 사상은 물질문명과 인문정신이 균형적으로 발달하지 못함에 따라 발생하게 되는 갈등과 모순을 인문정신의 심화로 극복하자는 것이었다. 루쉰은 낭만주의에 의해 계몽의 꿈에서 깨어나, 서양 물질문명의 한계와 문제점을 간파하고 물질문명에의 편향이 아닌 개인존중과 자아해방의 정신으로 각성할 것을 중국인에게 촉구하였다. 그러나 1907년 일본에서 발표한 <마라시력설>을 비롯한 5편의 비평문은 아무런 관심도 끌지 못하였고, 야심차게 준비하였던 잡지 《신생(新生)》의 발간 역시 수포로 돌아가 버린다. “팔을 들어 외치면 호응하는 자들이 구름처럼 모여드는 그런 영웅은 결코 아니라는 사실”²⁾을 깨닫고 계몽의 성공에 대해 깊이 절망하게 된 루쉰은 10여년의 오랜 기간 침묵한다.

1918년 마침내 발표한 <광인일기>에서 루쉰은 계몽에 대한 추구하고 계몽에 대한 회의 그리고 성공의 불확실성 속에서 분열된 자아의 형상을 ‘광인’의 모습으로 그려내고 있다. ‘광인’은 반봉건 전사이자 계몽자이며, 계몽에 대한 성공을 확신하지 못 하는 그래서 어느 쪽에도 자아를 기탁하지 못하는 루쉰 자신의 자화상이다. 루쉰은 당분간 계몽의 실패를 인정하고 현실로 복귀할 것을 결정한다. 그러나 이는 계몽을 추구하는 자아를 파괴함으로써 성공하는 계몽자로서의 자아를 재정립하고자 하는 그의 변증법적인 노력에 다름없다. 이러한 자기 창조와 자기 파괴의 무한한 엇갈림이야말로 낭만주의의 아이러니라 하지 않을 수 없다. 루쉰은 “아이를 구하라!”라고 외치며 마지막 희망을 찾고자 한다.

본고에서는 루쉰의 창작여정 중 <마라시력설>에서 <광인일기>에 이르는 과정 및 저항적 글쓰기로서 <광인일기>가 가지는 의의를, 그의 니체식 낭만주의에 대한 인식의 발전과 관련하여 살펴보고자 한다. 2장에서는 낭만주

2) 魯迅, <서문>, 《魯迅2》, 루쉰전집번역위원회 옮김, 그린비, 2010, 24쪽.

의, 특히 니체식 낭만주의의 수용과 저항적 글쓰기가 어떻게 연관되어 있는지를 살펴봄으로써 루쉰의 낭만주의적 창작 경향의 시원(始原)을 탐색해 보고자 한다. 3장에서는 <마라시력설>로부터 <광인일기>가 탄생하기 이전까지의 논문들을 중심으로 니체식 초인 및 시인 개념과 관련한 루쉰의 저항적 글쓰기의 양상을 구체적으로 살펴보도록 하겠다. 4장에서는 이러한 루쉰의 낭만주의적 경향이 문학적으로 마침내 현현된 <광인일기>의 시적 의의에 대해 분석 하겠다.

2. 니체式 낭만주의의 수용과 저항적 글쓰기

칸트가 “인간은 능동적인 존재이다.”라고 규정한 이래 생겨나게 된 독일 낭만주의는 절대적 자아로부터 심미적 자아의 분열³⁾, 양자의 분열에 따른 결핍, 그리고 이를 극복하기 위한 예술을 그 특징으로 한다. 이와 관련하여 프랭크(M. Frank)는 “성찰을 통해 절대적인 것에 도달하려는 사변, 그리고 그로 인한 결핍을 예술이라는 매체를 통해 극복하려는 사변을 나는 낭만주의적이라고 명명한다.”⁴⁾라고 말한 바 있다. 이후 니체에 이르러 독일 낭만주의의 소위 ‘분열’은 심미적 존재로서의 자아의 분화를 뜻할 뿐만 아니라, 물질과 정신의 이화(異化)와 대립을 의미하는 것이 되었다. 19세기 이래 자본주의의 성장과 함께 과학기술과 물질문명이 급속히 발달하자, 인간의 자아와 자유의지 그리고 생명력은 압도당하고 만다. 물질과 정신 사이의 불균형이 가속화되면서 인간

3) 칸트에 이어 피히테는 근원적인 힘인 지적관조를 가진 의식적이고 도덕적인 존재로서 ‘절대적 자아’를 강조하였고, 이후 노발리스는 칸트와 피히테의 중간 지점에서 감정을 중요시하며 의식적인 성찰 자체를 넘어서는 허구적이고 심미적인 주체까지도 포용하는 자아를 제시하였다. 이로써 자아는 사유하는 절대적 존재가 아닌 감정, 느낌 등이 지적인 관조에서 작용하는 ‘분열된 주체’가 되었다. 최문규, 《독일 낭만주의》, 연세대학교 출판부, 2005, 127~128쪽 참조.

4) 위의 책, 117쪽 재인용.

의 개성이 몰살되고 심령이 구속되는 것을 목도한 낭만주의자들은 이를 비판함과 동시에 인간의 개성과 자유의지로써 인문정신을 고양할 것을 촉구하였다. 니체식 낭만주의는 이와 같이 두 가지 현대성—자본주의의 발달에 따른 기술·공업혁명과 경제성장 및 문화·미학 방면에서의 자율성과 진보를 향한 추구—의 대립과 갈등에서 비롯되었다. 니체는 심미적 현대성을 강화하여 현대화 과정에서 야기된 인문정신의 이화를 극복하자고 주장하였다.⁵⁾

1902년 루선은 막 일본에 도착하여 유학생생활을 시작하였다. 당시 일본 지식인 사회에는 니체 열풍이 불었는데, 루선 역시 그 가운데에서 일본어로 번역된 니체 철학서를 탐독하였다.⁶⁾ 몇 년 후 환등기 사건을 겪으며 루선은 샌다이의전을 자퇴하고 의학이 아닌 문학으로써 마비된 국민정신을 개조하겠다고 결심한다. 그리고 1907년 잡지 《하남(河南)》에 <인간의 역사>(1월호), <마라시력설>(2~3월호), <과학사교편>(6월호), <문화평향론>, <과학성론>(12월호)을 연이어 발표한다. 이 5편의 비평문에서 그는 당시 심취하였던 니체 사상을 바탕으로 문학 일반에 대한 인식, 20세기 초 망국의 위기에 처한 중국의 상황 및 중국인의 국민성 개조의 필요성 등 다방면에 관한 사유를 보여주고 있다.

장자오이(張鈞貽)는 <초기 루선과 니체—루선은 브란데스(G. Brandes)의 『니체입문』을 읽었는가? 早期魯迅的尼采考—兼論魯迅有沒有讀過勃蘭兌斯的『尼采導論』>(1997)에서 제2차 세계대전 이전의 니체 추종자를 ‘강건파’와 ‘온건파’로 구분한 브린톤(C. Brinton)의 견해를 소개하며, 루선이 일본에서 접하고 수용하였던 니체는 ‘온건파’에 속한다고 하였다. 니체의 추종자 중 강건파는 현실에 대한 불만을 근거로 권력과 힘을 찬송하고 약자를 돌보지 않았던 반면,

5) 張鈞貽, <早期魯迅的尼采考—兼論魯迅有沒有讀過勃蘭兌斯的『尼采導論』>, 《魯迅思想研究》 第6期, 1997, 8쪽 참조.

6) 루선이 일본 유학 시절 니체를 접하였고 그 영향을 받았다는 것은 널리 알려진 사실이다. 쉬서우창(許壽裳)의 회고에 따르면, 루선은 처음 일본에 와 홍문학원(弘文學院)에서 공부할 때에 일어로 된 바이런 시집, 니체에 관련한 서적, 고대 그리스로마 신화 등을 사서 서랍에 감추어 두고 읽곤 했다고 한다. 李兆忠, <孤獨的東方摩羅詩人：魯迅留日生涯和“弃醫從文”的背後>, 《理論學術》 第7期, 2008, 110쪽 참조.

온건파는 사회, 종교, 도덕, 문화 등에 대해 비판적인 입장을 취하며 전제정치에 반대하고 개성해방을 촉구하였다. 장자오이는 루선의 니체를 ‘온건파’로 분류한 근거로 <마라시력설>과 <문화편향론>에 나타나는 ‘반정치’와 ‘반전’의식, 물질주의를 배격하고 정신문명을 중시하는 점 등을 들었다. 또 이들과 마찬가지로 루선 역시 ‘초인’을 천재, 시인, 예술가 등으로 여긴다고 하였다.⁷⁾

당시 중국의 계몽 운동가들은 열강의 침략에 대항하고 중국을 망국의 위기에서 구하기 위해 서구현대의 과학기술과 가치체계를 신속히 받아들이자고 주장하였다. 반면, 루선은 개성존중과 자아해방을 통하여 중국인 하나하나가 인간으로서 바로 설 때에 비로소 국가가 흥성할 수 있다고 주장하였다. 루선은 인간의 개체성, 주관성, 초월성을 긍정하는 낭만주의의 각도에서 민주, 자유, 과학, 이성 등 계몽가치를 비판하고 분석하였다. 그는 “물질이라는 것과 다수라는 것은 19세기 말엽 문명의 일면이기는 하지만 지금으로서는 필자는 타당하다고 생각하지 않는다.”(1)⁸⁾라고 말하며 서구 물질문명과 계몽가치에 대한 의구심과 경각심을 직접적으로 드러내었다. 루선은 <문화편향론>에서 다음과 같이 언급하였다.

7) 장자오이는 특히 ‘온건파’의 일원으로서 일본에 2차 니체열을 불러일으킨 다카야마 초규(高山樗牛)가 초기 루선의 사상 형성에 중요한 영향을 끼쳤다고 말하였다. 본래 낭만주의 문학의 창작 및 비평에 열중하였던 다카야마 초규는 갑오전쟁 승리 이후 국가의식이 팽창하는 사회적 분위기 속에서 정치문제에 대해 관심을 기울이게 된다. 그는 국수주의 혹은 훗날의 군국주의와 흡사한 ‘일본주의’를 제창하였으나 점차 일본 정신문화의 상실과 물질주의에 대해 환멸을 느끼고 니체식 낭만주의의 ‘반정치적’ 색채를 강하게 띠게 되었다. 1901년 《제국문학》 1월호에 발표한 <문명비판자로서의 문학가>라는 논문에서 다카야마 초규는 최초로 니체를 자신의 문명·사회비판의 영역으로 끌어들였다. 그는 니체의 ‘초인’이론을 들어 “인류의 목적은 ‘모범적 인물’, 즉 ‘천재’를 생산하는 것이다.”라고 하였다. 또한 “초인은 예술가 혹은 창조자이다.”라고 주장하며, 그 중에서도 문학가·시인의 문명비판자이자 문명비판의 중요한 역량으로서의 역할을 강조하였다. 비록 루선이 <문명비판자로서의 문학가>를 읽었는지는 증명할 수 없지만 문장, 글의 구성, 니체에서 비롯된 문명비판의 관점 등의 측면에서 이 논문과 <마라시력설>, <문화편향론>이 상당히 유사한 것은 부인할 수 없는 사실이다. 張鈞貽, 앞의 글 참조.

8) 魯迅, <문화편향론>, 《魯迅1》, 루선전집번역위원회 옮김, 그린비, 2010, 여기에서부터 아래 (12)까지 각 (1) 83쪽, (2) 95~96쪽, (3) 100~101쪽, (4) 100~101쪽, (5) 96~97 참조, (6) 92쪽, (7) 90~91쪽. (8) 86쪽, (9) 91쪽, (10) 93쪽, (11) 95쪽, (12) 88쪽.

19세기 말엽에 이르자 그 폐해가 더욱 두드러져 모든 사물이 물질화되어 정신은 나날이 침식되고 그 목적은 비속으로 흘렀다. 사람들은 오로지 객관적인 물질세계만을 추구하여 주관적인 내면의 정신은 버려두고 조금도 살피지 않았다. 외(外)를 중시하고 내(內)를 버리고 물질을 취하고 정신을 버리게 되어 수많은 대중들은 물욕에 사로 잡혀 사회는 초췌해지고 진보는 멈추었다.(2)

루선은 중국이 낙후하고 끊임없는 열강의 침략에 시달리게 된 원인을 옛날의 문물, 심지어는 중국의 말과 글, 사상에까지 전가하는 청년들을 향해 그들이 받아들이고자 하는 “서구의 물질이란 완전히 허위에 차 있고 편향되어 있어 전혀 쓸모가 없다.”(3)고 비판하였다. 특히 개인을 무시하고 다수를 존중하던 당시의 분위기는 사람들이 오직 그것만을 존중하고 숭상하는 물질문명의 실익 및 흥성과 결합하여 개인의 의지와 심령을 억압하였다. 그는 이를 극복하기 위해서는 “물질을 배척하여 정신을 발양시키고 개인에 맡기고 다수를 배격”(4)해야 한다고 주장하였다. 루선은 <문화편향론>에서 “극단적인 유물주의가 정신생활을 말살함으로 인해 주관주의나 의지주의가 탄생하였으며, 특히 니체나 입센 같은 사람들은 모두 자신의 신념에 따라 시대습속에 강력히 반항하여 주관경향의 극치를 보여준다.”(5)고 소개하였다. 루선은 스스로의 자유의지, 개성해방을 통해 중국인 하나하나가 힘 있게 깨어나기를 희망하며 아래와 같이 말하였다.

인간은 자기 개성을 발휘함으로써 관념적인 세계의 속박에서 벗어날 수 있다. 이 자기개성이야말로 조물주이다. 오직 이 자기만이 본래 자유를 소유하고 있다. 자유는 본래 자기에게 있는 것이므로 다른데서 구한다면 이는 모순이다. 자유는 힘으로써 얻게 되는데 그 힘은 바로 개인에게 있고 또한 그것은 개인의 자산이면서 권리이기도 하다.(6)

프랑스 대혁명 이후 평등과 자유는 모든 일에 으뜸이 되었고 사람들은 점차 인류의 존엄을 깨닫고 자아를 알게 되어 갑자기 개성의 가치를 알게 되었다. (7) 루선은 중국인들이 관념적인 세계의 속박에서 벗어나 하나의 인간으로서

재정립 될 수 있기를 희망하였다. 그리고 이를 위해서는 자아개성을 존중하고 절대적인 자유자가 되어야 한다고 주장하였다. 그러나 자유평등의 이념과 사회민주의 사상이 세상에 널리 퍼지자, “다함께 옳다고 하면 옳은 것으로 여기고, 혼자서 옳다고 하면 그릇된 것으로 여기며 천하에 군림하면서 특이한 사람에겐 횡포를 부리는”(8) 일파가 도처에 만연하게 되었다. 이들은 개인의 특수한 성격을 완전히 무시하여 그 구별을 시도하지 않을 뿐 아니라 그것을 완전히 절멸시키고자 하였다.(9) 루쉰은 “대중을 버리고 지혜로운 사람을 따르는 편이 낫다.”(10)고 말하며 영웅과 천재에 희망을 걸었던 니체를 칭송하였다. 또한 “다수라는 주장은 이치에 맞지 않고 개성의 존중이야말로 마땅히 크게 확대되어야 한다.”(11)라고 주장하였다.

이렇듯 물질배척에서 개인존중으로 귀결되는 루쉰의 계몽에 대한 의심은 그가 등장하기를 희망하였던 초인—강력한 정신계의 전사에 의해 극복될 수 있는 것이다. 루쉰은 “눈이 밝은 사람은 힐끗 보아도 다수의 범인보다도 더 잘 살핀다.”(12)고 말하며, 하루 속히 위대한 사람이나 철인(哲人)이 나타나 우매한 다수를 일깨우고 정신을 발양하여 중국인 각자가 스스로의 개성을 가진 인간으로서 확립될 수 있기를 기대하였다. 니체는 ‘신’으로 표현되는 기존의 도덕과 권위를 거부하고 인간의 본질적 자아로 돌아갈 것을 주장하였다. 아폴론을 디오니소스로 전환시키고 현상을 힘에의 의지로 지양시키는, 다시 말하여 기존 가치의 전복을 시도하는 니체의 저항정신⁹⁾은 초인¹⁰⁾에 의해 구현되는 것

9) 신이 죽고 난 이후 초인이 새로이 거주하게 된 자리는 인간의 심령과 상상력이 존재하는 곳이다. 상상력은 이성의 능력과는 본질적으로 다른 것으로 예술을 창조하는 원동력이자 예술의 자율성을 구성하는 기본 요소이다. 그런데 니체는 예술이 상상력을 지녀야 하는 것 외에, 권력담론으로서의 도덕으로부터 해방될 때 비로소 그 자율성이 보장된다고 보았다. 그는 예술의 도덕적 경향에 반대하였을 뿐만 아니라 예술을 도덕에 종속시키는 경향에 대해서도 반대하는 입장을 취했다. 그것은 현대사회 이후 모든 사회 영역이 제각기 분리되는 가운데 유일한 근거로 남은 것이 도덕이었지만, 그 도덕이 순수한 것이라기보다는 언제나 동시대의 이해관심사, 권력, 이데올로기 등과 결부되었기 때문이다. 그리고 바로 이 지점에서 예술을 통한 기존 가치에의 저항이 시도되고 있는 것이다. 최문규, 앞의 책, 36~38쪽 참조.

10) 니체는 《차라투스트라는 이렇게 말했다》(1883)의 제1부를 “신들은 모두 죽었다. 우리는 초인이 살기를 원한다.”라는 말로 끝맺고 있다. 그는 종래의 인간유형을 넘어서는 인간성의 본질적인 모습을 ‘초인’이라 칭하며, 초인이 도래하여 신이 죽고 난 이후 그 빈자리를

이다. 이러한 점에서 루쉰이 희망하였던 영웅, 천재, 위대한 사람, 혹은 철인은 구체적이고 적극적으로 중국인을 계몽하고 개조하고자 하는 니체의 초인에 다름없다.

루쉰은 <문화편향론>에서 구미열강이 물질과 다수로써 세계에 위세를 떨치고 있지만, 이는 물질의 기저에 놓여있는 정신문명과 개인주의가 흥성하기에 가능한 것이라고 하였다. 그는 “부유함을 문명이라 여기는가?”, “대중정치를 문명이라 여기는가?”라고 반문하며, 과학기술과 군비증강만을 꾀할 것이 아니라 정신을 드높여 국민정신을 발양할 때에 비로소 세계열강과의 각축에서 살아남을 수 있다고 하였다.¹¹⁾ 루쉰은 사람들의 마음을 어지럽혀 평화를 깨뜨리고 저항하는 것으로부터 인문정신의 흥기와 개인존중 사상이 시작된다고 보았다. 사람을 확립하여 인간의 나라로 거듭날 때에 비로소 어떤 일이라도 할 수 있는 법이다. 그는 비교적 깊은 뜻이 있는 말, 즉 저항적 글쓰기를 함으로써 사람들을 진작시키고 현실에 눈 뜨게 하는 시인을 초인-정신계의 전사로 간주하였다. 루쉰은 <마라시력설>에서 다음과 같이 말하였다.

무릇 이 시인들은 대체로 세상에 순응하는 화락의 소리를 내지 않았고 목청껏 한번 소리 지르면 듣는 사람들은 흥분하여 하늘과 싸우고 세속을 거부했으니, 이들의 정신은 후세 사람들의 마음을 깊이 감동시켜 끝없이 면면히 이어지고 있다. 그 소리를 듣고 나면 진실로 소리 중에서 가장 웅대하고 위대하다고 여길 것이다. 그러나 평화를 말하는 사람들이라면 이런 시인들이 자못 두려울 것이다.¹²⁾

루쉰은 다른 나라에서는 이미 악마시파가 나타나 강건하고 저항하며, 파괴하고 도전하는 시로써 국민정신을 발양하였으니 중국에서도 세계에 대한 넓은

메워줄 것을 기대하였다. 그러나 이것은 결코 초인이 새로운 신이 됨을 의미하는 것은 아니다. 신의 빈자리는 빈자리로 남아 있거나, 신의 영역과는 다른 영역에 자유의지와 개성 해방을 부르짖는 인간의 주체성의 모습으로 자리하게 되었다. 마르틴 하이데거, <“신은 죽었다”는 니체의 말>, 《술길》, 신상희 역, 나남, 2010, 372~374쪽.

11) 루쉰, <문화편향론>, 앞의 책, 101쪽 참조.

12) 루쉰, <마라시력설>, 《魯迅1》, 루쉰전집번역위원회 옮김, 그린비, 2010, 111~112쪽 참조.

식견이 필요하다고 하였다. 악마파 시인들은 대체로 반항에 뜻을 두고 행동에 목적을 두어 세상으로부터 탐탁지 않게 여겨지는 시인들이며, 이들의 시는 도덕을 거부하므로 사람들은 이들을 사탄이라고 불렀다.¹³⁾ 시는 사람들의 마음을 움직여 기존의 가치와 도덕에 저항하고 스스로의 존재 가치와 자유의지에 대해 각성하도록 한다. 니체에 따르면 “서정시인의 ‘자아’는 존재의 심연으로부터 울려나오는 것”¹⁴⁾이다. 시 짓기의 본질은 진리의 수립이며¹⁵⁾ 시인이란 사물의 근저에 자리 잡은 영원한 자아임을¹⁶⁾ 고려한다면, 루쉰이 <마라시력설>에서 사용하였던 시 혹은 시인이라는 말의 의미를 니체식 낭만주의와 관련하여 보다 명확하게 정의내릴 수 있을 것이다. 루쉰의 시 혹은 시인은 인간의 주체성을 강조하는 낭만주의의 속성을 바탕으로 한 저항적 글쓰기 혹은 저항적 글을 쓰는 사람, 저항의 의지 혹은 저항의 의지를 가진 사람이라는 뜻을 가진다. 시인의 저항의 소리는 평화로운 사람들을 두려움에 떨게 하여 마침내 평화를 파괴시킨다.

그러나 다른 한편으로 루쉰은 “위로는 황제로부터 아래로는 노예에 이르기까지 이로 인해 이전의 생활이 변하지 않을 수 없으니, 힘을 합쳐 그 변화를 막고 옛 상태를 영원히 보존하려는 생각 역시 인지상정일 것이다.”¹⁷⁾라고 말하며 변혁에 대한 저항과 실패를 예감하고 있다. 루쉰은 낭만주의의 영향으로 인하여 계몽의 꿈에서 깨어날 수 있었다. 계몽에 대한 낭만주의적 반성은 루쉰으로 하여금 서방현대문명에 대해 경계심을 갖도록 하였고, 따라서 그는 다른 계몽주의자들과는 달리 계몽을 중국을 구할 만병통치약으로 보지 않았으며 계몽에 대해 낙관적인 동경을 품지도 않았다.¹⁸⁾ 루쉰은 물질문명에 치우친 시대를 비판하는 한편 개인을 존중하고 자아개성을 확립하여 스스로 ‘주체적 인간’

13) 魯迅, <마라시력설>, 앞의 책, 111~112쪽 참조.

14) 프리드리히 니체, 《비극의 탄생》, 박찬국 옮김, 아카넷, 2011, 93쪽.

15) 마르틴 하이데거, <예술작품의 근원>, 《숲길》, 신상희 역, 나남, 2010, 110쪽.

16) 위의 책, 95~96쪽.

17) 魯迅, <마라시력설>, 앞의 책, 116쪽.

18) 李美容, <從浪漫的質疑到自我的否定: 魯迅對啓蒙的反思>, 《中國大學學報》, 第4期, 2012, 166쪽.

이 될 것을 호소하였다. 또한 인간의 자아 확립과 자유의지를 촉구하는 선각자-초인이 나타나 물질로의 치우침을 해소한다면 사람들의 의기가 크게 고무되고 국가도 그에 따라 부흥할 것¹⁹⁾으로 기대하였다. 시인은 저항적 글쓰기로써 사람들로 하여금 분투하여 일어날 것을 촉구하였다. 그리고 이를 통해 인문정신을 발양하고 개인존중 정신을 확대하여 물질문명과 인문정신 및 루쉰 자신의 계몽에 대한 염원과 회의 사이의 분열과 결핍을 극복하고자 하였다. 루쉰에게 있어 초인에 대한 추구는 계몽에 대한 추구하고 회의 사이의 갈등과 모순을 이겨내고자 하는 의지이자 시인에 대한 추구는 이를 초월하기 위한 저항과 예술의 과정이다. 하이데거는 “초인의 본질은 존재 자체 속에 바탕을 두고 있는, 가장 지고하고도 험난한 자기 극복의 기나긴 연속의 법칙이다.”라고 하였다.²⁰⁾ 한편으로는 집착적으로 계몽을 추구하고, 다른 한편으로는 끊임없이 계몽을 의심하는 루쉰의 태도는 고통스럽고도 절망스럽지만, 더할 나위 없이 강인하다. 그러나 이러한 가치·관념은 당시의 중국에게는 실현할 방법이 없는 이상일 뿐이었다.²¹⁾ 루쉰은 “천하에 노래하는 자는 비록 많으나 참으로 이런 식으로 노래하는 경우는 보지 못했다. 시인은 자취를 감추고 하는 일은 대단히 미미하여 적막의 감정이 갑자기 내습한다.”²²⁾고 말하였다. 그의 계몽에 대한 염원과 회의는 이에 대한 극복과 초월이 실패할 것이라는 예감과 함께 자아의 분열을 초래하였다. 그리고 이는 이후 긴 적막의 시기를 거쳐 마침내 광인이 탄생될 것임에 대한 예고라고 보아도 좋다.

3. 초인과 시인

1900년대 초 니체는 중국의 지식인들에게 강한 호소력을 지닌 채 다가왔다.

19) 魯迅, <마라시력설>, 앞의 책, 108쪽 참조.

20) 마르틴 하이데거, <예술작품의 근원>, 앞의 책, 372쪽.

21) 李美容, 앞의 글, 167쪽.

22) 魯迅, <마라시력설>, 앞의 책, 110쪽.

그 이유는 니체 사상의 본질과 인식의 바탕에는 반대, 부정과 모반의 분위기가 깔려 있었고, 이는 현대에 접어든 중국의 전통 사상문화의 파괴, 그리고 건설과 계몽의 정서에 부합되기 때문이었다.²³⁾ 그러나 무엇보다도 중요한 요인은 니체 사상의 비극관에 있었다. 니체는 처녀작 《비극의 탄생》(1872)에서 상징을 구성하는 아폴론적인 것과 삶을 구성하는 디오니소스적인 것, 즉 형식적 표현을 창조하는 힘과 내용을 창조하는 힘을 비극의 본질로 보았다. 그런데 내용을 표현하기 위해서는 반드시 형식이 필요하고 따라서 디오니소스적인 것은 필연적으로 아폴론적인 것을 배태하고 있으므로, 비극의 본질은 디오니소스적인 것이다. 즉, “비극은 본질적인 삶이며, 본질적인 삶의 근원은 바로 디오니소스적인 것, 곧 삶의 의지”라고 주장하였다. 또 비극의 내용을 창조하는 힘인 디오니소스적인 것으로부터 삶의 내면성, 즉 힘에의 의지에 도달할 수 있다고 하였다. 중국의 지식인은 ‘비극은 삶의 본질’이라고 하는 니체의 사상을 수용하여 중국의 당시 비극적인 망국과 혼란한 사회상은 과도기적이고 오히려 정상적이라는 정신의 안위를 얻을 수 있었다. 이러한 비극을 바탕으로 초인의 등장을 갈망하는 니체의 일갈은 중국인의 고민을 일거에 해소해 주는 역할을 담당했다.²⁴⁾

그런데 니체가 추구하였던 삶의 내면적 본질에 다다르게 하는 힘, ‘힘에의 의지’는 다름 아닌 기존 가치의 전도에 대한 추구이다. 그는 사회나 개인에 존재하는 기독교적, 도덕적, 철학적인 의미의 이타주의와 사랑은 약자가 상상하여 만들어낸 허구에 불과하고 그러한 허구를 파괴할 때만이 우리의 삶이 고통, 상승된다고 하였다. 그리고 그 힘 있는 수단으로서 예술을 제시하고, 이를 가능하게 하는 자가 최상의 인간, 곧 디오니소스 혹은 초인이라고 하였다. 당시 최대한 빠르고 가장 효율적으로 서양 사상을 받아들여 체화하고자 하였던 중

23) 당시 공맹주의(孔孟主義)의 반대에는 니체의 반기독교사상이 원용되고 중국인의 봉건예교의 반대는 니체의 非도덕사상과 대응되었다. 니체의 초인 표상은 개인 해방과 개성 가치화의 강렬한 사회지도의 노선이 되었으며 니체의 약자에 대한 경시 태도는 당시 중국의 적자생존의 진화론에 대한 신봉의 논리를 부추기는 역할을 하였다. 이상욱, <니체 중국 수용의 이중성>, 《니체연구 제18집》, 한국니체학회, 2010, 163쪽.

24) 위의 글, 164쪽.

국의 지식인들에게 이러한 니체의 사상은 매우 적합한 것으로 받아들여졌다. 더욱이 1900년 니체가 사망했을 때 이미 그의 사상은 세기말적 현상으로 전 세계에 유행하고 있었으므로 서양 사상과 문화의 흡수를 갈망하던 당시 중국 지식인들에게 니체의 철학은 우선적으로 받아들여야 할 것으로 여겨졌다.²⁵⁾ 그들은 서양 사상의 내용적인 측면보다는 표면적이고 방법적인 측면에 치우쳐 스스로에게 적당한 방식으로 이를 수용 및 변용하였다. 이는 루쉰 역시 마찬가지였다. 그는 니체의 전반적인 사상 중에서도 국민성의 개조와 구망(救亡)에 필요한 초인 사상에 집중적으로 관심을 두었다. 그리고 <마라시력설>에서 서양 근대사의 소위 초인이라 할 수 있는 악마와 시인들의 정신을 소개함으로써 문학의 힘을 구체적으로 증명하고, 이를 빌려 중국의 국민정신을 진작시키고자 했다.

루쉰은 <마라시력설>에서 “보통 사람의 마음에도 시가 없을 수 없다. …… 보통 사람은 시가 있어도 말로 나타내지 못하는데, 시인이 대신하여 말로 표현한다.”²⁶⁾ 고 하였다. 이는 “시인은 보통 사람과는 달리 특별한 영혼을 가지고 있어서 보통 사람들이 보고 느껴도 ‘말하지 못하는 말(未能言)’을 표현할 수 있음”을 의미하는 것이다.²⁷⁾ 루쉰은 시인을 민중을 이끄는 것을 먼저 말하는 선지자 혹은 선각자로 보았으며, 시에는 이를 가능하게 하는 심미적 기능이 있다고 여겼다. 그는 특히 ‘신성(新聲)’을 통한 ‘영인심(櫻人心)’을 강조함으로써 반항하고 도전할 것을 주장하였다. 이는 니체의 디오니소스적 염세주의와 상응하는 개념이다. 니체는 신화에서 로고스로 진행되는 낭만주의적 염세주의에 반대하고, 로고스에서 신화로 역행하게 하는 디오니소스적 힘에 의지를 추구하였다. 이러한 힘은 전통적 가치를 옹호하는 철학자들이 말하는 철학, 송장 과도 같은 대중들이 말하는 철학과는 반대되는 생명의 철학에 의해 실현될 수 있으며, 생명의 철학은 (은폐를 비은폐로 전환하는) 시적(詩的) 정신에 의해 발동될 수 있는 것이었다. 니체는 강한 의지력을 가진 사람은 힘 있는 생명력

25) 이상욱, 앞의 글, 164쪽.

26) 魯迅, <마라시력설>, 앞의 책, 115쪽.

27) 俞兆平, 《浪漫主義在中國的四種范式》, 廣西師範大學出版社, 2011, 21쪽.

으로 새로운 철학, 새로운 논리, 새로운 미학을 분발시켜야 한다고 했는데, 루선은 이러한 개념을 자신의 문학 속에 반영하여 강건한 국민정신을 고취하고자 하였다. 이에 그의 문학은 기존의 전통 문학에서 은폐되었던 봉건예교, 구습의 폐해를 시종일관 노출하였고, 이로써 중국인의 각성과 구망의 저항의식을 촉구하고 있다.

여기에서 주목할 점은 루선이 <마라시력설>에서 국가의 몰락과 시의 흥망 성쇠를 연관시켜서 바라보고 있다는 것이다. 이는 시가 한 나라의 정신으로서 불용지용(不用之用)의 가치를 가지고 있다는 것을 의미하며, 루선은 눈에 보이는 문학의 쓰임보다는 눈에 보이지 않는 쓰임인 정신 작용을 일관되게 강조하고 있다. 그 정신이란 심령적 혹은 종교적 의미의 정신주의가 아닌 바로 분투적이고 강건한 국민정신이며 이러한 정신은 시의 흥성을 촉진하고 시의 흥성은 국가의 흥성을 가져온다는 것이다.²⁸⁾ 이는 루선의 사상이 루소식 낭만주의 혹은 유티주의가 아닌 니체로부터 비롯된 저항적 속성의 낭만주의임을 반증하고 있다. 루선은 <마라시력설>에서 다음과 같이 말하고 있다.

대개 후세 사람들에게 남겨 놓은 인문 가운데 가장 힘 있는 것은 마음의 소리만 한 것이 없다. 옛사람의 상상력은 자연의 오묘함에 닿아 있고 삼라만상과 연결되어 있어, 그것을 마음으로 깨달아 그 말할 수 있는 바를 말하게 되면 시가(詩歌)가 된다. 그 소리는 세월을 거치면서 사람의 마음속에 파고들면 함구하듯이 그렇게 단절되지 않고, 오히려 만연되어 그 민족을 돋보이게 한다. 점차 문사(文事)가 희미해지면 민족의 운명도 다하고 못사람의 울림이 끊기면 그 영화도 빛을 거둔다. 역사를 읽는 사람에게 적막한 느낌이 몽클 일어나면 이 문명사의 기록도 점차 마지막 페이지에 이르게 된다.(13)²⁹⁾

이어서 그는 인도와 이스라엘, 이집트, 이란 등을 예로 들며 무릇 역사의 초기에는 영광을 가득 안고 문화의 서광을 열었지만 지금에 이르러 흔적만 남

28) 김영문, <「마라시력설」에 나타난 낭만주의>, 《노신의 사상과 문학》, 백산서당, 1996, 79쪽.

29) 魯迅, <마라시력설>, 앞의 책, 여기에서 아래 (14)까지 각 (13) 106~107쪽, (14) 107~108쪽.

게 되었다고 하였다.

민족이 힘을 잃게 되자 문학 역시 함께 영락하여 위대한 소리는 점차 그 국민의 가슴속에서 되살아나지 못 하고 마치 망명자처럼 이역을 떠돌게 되었다. …… 이스라엘, 이란, 이집트 역시 모두 이어지는 올림의 노랫소리가 없거나 모두 두레박줄 끊어지듯이 중도에서 무너지고 말았으니 예전에는 찬란했지만 지금은 쓸쓸하다.(14)

루쉰은 중국에도 ‘반항에 뜻을 두고 행동에 마음을 쏟는’ 악마파 시인—바이런적 영웅이 나타나기를 기대하였다. 이들은 중국의 변혁을 담당할 이상적 인간으로서 ‘정신계의 전사’라는 말로 표현되어 루쉰의 글 속에 나타난다. 루쉰은 “중국을 구제할 ‘정신계의 전사’는 어디에 있는가?”라는 물음을 던지고 무너진 정신을 바로 세우는 일, 즉 ‘인간을 확립하는 일(立人)’이 정신계의 전사가 담당해야 할 가장 중요한 과제라고 보았다. ‘정신계의 전사’는 ‘선각자’ 또는 ‘천재’라는 말로 표현되기도 한다.³⁰⁾ 그는 연이어 발표한 <과학사교편>과 <문화편향론>에서 이에 대한 논의를 진행하고 있다.

<과학사교편>에서 루쉰은 이상적인 과학자의 형상을 제시하고 있다. 그의 과학자 형상은 니체의 초인, 완벽한 인성의 선각자로서 <마라시력설>에서의 시인의 형상과 거의 흡사하다. 그는 “과학자는 항상 세상 물욕이 없어야 하고, 항상 겸손해야 하고, 이상이 있어야 하고, 영감이 있어야 한다.”(15)³¹⁾라고 했다. 또한 “과학을 연구했던 위대한 인물들을 돌이켜 보면, …… 그들은 대체로 진리를 아는 것을 유일한 목표로 삼아서 사교의 목표를 확대하고 학계의 황폐함을 일소하기 위해 몸과 마음, 시간과 정력을 다 바쳐 나날이 자연의 위대한 법칙을 탐구했을 뿐이다.”(16)라고 하였다. 그러나 “사회의 이목은 과학기술의 눈앞의 성과에만 크게 놀라면서 칭송하였을 뿐 과학자들의 참뜻에 대해서는 눈을 돌리지 않았다.”(17) 루쉰은 지나친 과학지상주의를 비판하면서 “사회가

30) 홍석표, 《천상에서 심연을 보다》, 선학사, 2005, 56쪽.

31) 魯迅, <과학사교편>, 《魯迅1》, 루쉰전집번역위원회 옮김, 그린비, 2010, 여기에서 아래 (19)까지 각 (15) 62쪽, (16) 66쪽, (17) 67쪽, (18) 71쪽, (19) 72쪽.

편향으로 기울어 아름다움에 대한 감정과 명민한 사상이 소실되면, 이른바 과학도 마찬가지로 없어지므로 이를 막기 위해서는 시인, 화가, 음악가, 문인이 있어야 한다.”(18)고 주장하였다. 이들이야말로 “인성을 전면적으로 발전시켜 그것을 편벽되게 하지 않음으로써 오늘날의 문명을 보게 한 자들이다.”라는 것이다.(19) 루선은 두 개의 가치, 즉 과학정신과 인문정신이 적절히 조화를 이루며 인류가 발전하는 것이야말로 가장 이상적인 발전의 방향이라고 생각하였다. 그는 니체와 마찬가지로 물질만을 추구하는 세상을 맹렬하게 비판하고 인문정신-비극적인 세계관³²⁾-디오니소스적인 것에서 구원의 희망-힘에의 의지를 찾고자 하였다. 현대과학의 지나친 세속화는 이에 대한 저항을 불러 일으켰다. 마침내 루소, 실러를 시작으로 하여 니체, 입센에 이르기까지 ‘시화(詩化)’의 추구 혹은 광의의 낭만주의 철학과 미학 사조가 등장하게 되었다. 루선은 이를 물욕이 횡횡하는 시대에 정신을 구원할 ‘노아의 방주’에 비유하였다.³³⁾

루선은 <문화편향론>에서 낭만주의 사조를 4개의 유파로 분류하였다. 헤겔의 주지파, 루소와 새프츠베리의 로망파, 실러의 지감원만파(知感圓滿派), 그리고 니체, 입센의 의지파가 그것이다. 루선은 이 중에서도 특히 니체의 의지파—저항적 속성의 낭만주의를 추종하였다. 니체를 중심으로 하는 의지파는 주관과 객관, 지성과 감성간의 원만한 어울림, 화목한 고전미학은 이상에 불과하다는 것을 깨닫고 “오로지 불굴의 의지로 외부 사물에 부딪혀도 흔들리지 않아 비로소 사회의 핵심 인물이 될 수 있다.”(20)³⁴⁾고 믿었다. 루선은 의지력이 세상에서 가장 뛰어난 신명(神明)에 가까운 초인을 기대했다.

32) 니체는 비극을 인문정신의 상징으로 삼았다. 그는 ‘이성적 세계관(아폴론적인 것)’과 ‘비극적 세계관(디오니소스적인 것)’, 즉 과학기술과 인문정신은 영원히 모순되고 충돌을 일으킨다고 보았다. 그에 따르면, 과학의 낙관주의가 창조한 ‘아폴론’ 식의 외관과 환각이 극한에 달하여 파괴되고 세계와 인생에 대해 두렵고 흉악한 실체가 드러난 다음에야 ‘디오니소스’적인 정신이 내포하고 있는 비극적인 역량이 나타난다. 또한 비극정신으로 대표되는 굽히지 않는 항쟁과 장렬한 멸망 속에서 개인은 형이상학적인 위로와 해탈에 이르게 되고, 고도의 심미적 쾌감이 만들어지면서 그 결과 다시 인생을 긍정하게 된다. 兪兆平, 앞의 책, 14쪽 참조.

33) 위와 같음.

34) 魯迅, <문화편향론>, 앞의 책, 여기에서 아래 (23)까지 각 (20) 98쪽, (21) 98쪽, (22) 103쪽 참조, (23) 92쪽.

명철한 사람들은 내면에 대한 반성이 깊어지면서 옛사람들이 설정해 놓은 두루 조화롭고 협력적인 인간은 지금의 세상에서 결코 찾을 수 없다는 것을 알게 되었다. 그들은 오로지 의지력이 남들보다 뛰어난 정감 측면에만 의지하여 현실 세계에서 살아갈 수 있기를 회구했고, 또한 용맹과 분투의 재능이 있어 여러 번 넘어지고 쓰러져도 결국에는 그 이상을 실현하려고 했다. 그들의 인격은 바로 이러했다.(21)

<문화편향론>에서 그는 19세기에 집단의 가치가 되어버린 물질문명에의 편지(偏至)를 비판하는 한편, 이를 극복하기 위해 개인의 영혼을 존중하자고 주장하면서 '주체적 인간'의 등장을 촉구하였다. 당시 중국에는 양무파의 부국강병론, 물질 존중의 공리주의, 캉유웨이(康有爲), 량치차오(梁啓超) 등 개량파의 입헌국회제에 관한 주장이 대세를 이루고 있었으나 루쉰은 이에 반대하고,(22) 맹목적인 서구 문물의 수용을 거부하였다. 루쉰은 이 보다는 개인의 존엄과 인류의 가치를 확보하는 것이 우선이라고 생각하였다. 이를 위해서는 "한 개인의 사상과 행동은 반드시 자기를 중추로 삼고 자기를 궁극으로 삼아야 하며, 다시 말하면 자아개성을 확립하여 절대적인 자유자가 되어야 한다."(23)고 주장하였다. 루쉰은 다수의 우민(愚民)에 회의적이었다. 그에게 있어 우민은 바이런적 영웅과 니체적 초인, 정신계의 전사에 대립되는 개념으로써, 이들은 기존의 가치를 맹목적으로 따르며 스스로의 내면을 돌아보려 하지 않으므로 절대적인 자유자가 될 수 없었다. 니체는 기존의 도덕적 가치는 삶, 인식, 예술 및 국가적·사회적 추구의 지도자 및 심판자가 되고자 하며, 개인의 자유의지를 방해한다고 하였다. 대중이 섬기는 도덕적 이상들은 사제나 철학자 또는 도덕론자들에 의해서 형성된 것으로 덕이라는 명칭으로 나타난다. 사람들은 덕 자체와 어우러져 힘을 포기하며 힘에의 의지를 상실한다. 니체가 일상인을 짐승, 혹은 대중이나 천민이라고 부르는 이유는 다른 데에 있지 않고 일상인이 허구적, 인위적인 덕을 절대적으로 완전한 것으로 여기고 그것에 구속되는 노예가 된다는 것에 있다.³⁵⁾ 루쉰은 다수의 중국 국민들을 기존의 도덕 가

35) 강영계, 《니체, 해체의 모험》, 고려원, 1994, 284쪽.

치, 봉건예교와 구사회의 질서에 종속되어 옳고 그름마저 분별할 수 없게 된, 마비된 정신의 소유자들로 보았다. 자기 자신을 상실하고 노예 도덕에 순종하는 중국인을 계몽하는 일이야말로 당시 중국이 처한 망국의 현실을 극복하는데에 무엇보다 우선되어야 할 사항이었다. 그러나 중국은 “예로부터 본래 물질을 숭상하고 천재를 멸시해 왔으므로 선왕의 은택은 나날이 없어지고 외부의 압력을 받게 되면서 마침내 빨리 무기력해져 자기조차 보존할 수 없게 되었으며”, 현실에서는 “하찮은 재주를 가진 교활한 무리들이 크게 부르짖고 과장하면서 물질로써 말살하고 다수로써 구속하여 개인의 개성을 남김없이 박탈하고 있었다.”³⁶⁾ 이들은 개별을 전체로 만들어 불변하는 것으로 보존하고자 하였다. 따라서 속히 정신계의 전사가 출현하여 이들을 각성하게 하고 개조할 때만이 국민 하나하나가 각자의 개성을 가진 한 인간으로서 확립되고 중국은 그 집합체로서의 인간의 국가로 다시 태어날 수 있는 것이었다. 이 ‘인간’은 루선이 니체를 통하여 파악한 개념으로 지금까지 중국에는 존재하지 않았던 이질적인 정신 원리였다. 서구의 이질성을 그대로 중국인에게 부딪히게 하려는 의도는 이 시기 루선의 문학운동에 나타나는 하나의 현저한 특징이며 이는 근본적인 자기부정과 자기 변혁을 의미하는 것이었다.³⁷⁾ 루선은 다음과 같이 말하였다.

천지사이에서 살아가면서 열강과 각축을 벌이려면 가장 중요한 것은 사람을 확립하는 일이다. 사람이 확립 된 이후에는 어떠한 일이라도 할 수 있다. 사람을 확립하기 위한 방법으로는 반드시 개성을 존중하고 정신을 발양해야 한다. 만약 그렇게 하지 않으면 나라가 망하는 데에는 한 세대도 걸리지 않을 것이다.³⁸⁾

니체는 인간이 덕을 지배의 위치로 불러왔으므로 더 이상 생동하는 인간성이 존재하지 않고 인간은 ‘멸망한다’고 절규하였다.³⁹⁾ 루선은 니체의 영향 하

36) 魯迅, <문화편향론>, 앞의 책, 102쪽.

37) 이병호, <루선의 전기 문학사상 연구>, 《중국문학》 Vol.27 No.-, 1997, 334~335쪽.

38) 魯迅, <문화편향론>, 앞의 책, 102쪽.

39) 강영계, 앞의 책, 284쪽.

에 개성을 존중하고 정신을 진흥하는 방법으로 중국인의 정신개조와 사회개조를 호소하였다. <문화편향론>에서 정신계의 전사는 ‘명철지사(明哲之士)’ 혹은 ‘영철(英哲)’로 개명되었고 여기에 묘사된 초인의 이미지는 한층 더 구체적인 것이었다. ‘정신계의 전사’가 오로지 ‘반항과 행동’을 지향하던 시인이었던 것에 반해 ‘명철지사’는 보다 사색적이다. 명철지사에게는 파괴와 함께 새로운 가치를 창조해야할 과제가 있었다.⁴⁰⁾

이제 루쉰은 <파악성론>에서 “위사는 물러가고 미신은 존재해야한다.”는 구호를 외치며 새로운 가치의 창조를 시도하였다. 루쉰이 파악한 중국의 위기는 단순히 외부 세력에 의해서 비롯된 것이 아닌 민족의 내부에 있는 정신의 쇠약, 붕괴가 그 원인이었다. 그는 과학이나 진화론을 내세워 미신타파를 주창한 지사들을 ‘거짓 선비(僞士)’라 칭하여 비판하고, 근대 유럽 과학자나 시인에게서 보이는 ‘정신’과 모종의 공통점을 가질 수 있는 정신성을 농민의 미신에서 찾고자 하였다.⁴¹⁾ 루쉰이 위사를 비판하는 것은 그들이 ‘올바른 것’, ‘권위 있는 것’을 내세우며 천성을 잃지 않고 있었던 농민의 상상력을 비판하며 건강한 민족정신의 부활, 새로운 가치 확립에의 실낱같은 가능성을 가로막고 있기 때문이었다. 바른 것이란 실은 ‘다수파’의 의견으로서 개인의 자유의지를 방해한다는 것은 이미 <마라시력설>, <과학사교편>, <문화편향론> 등의 논문에서도 언급된 바 있다. 루쉰은 <마라시력설>에서 “옛 백성의 상상력은 자연의 오묘함에 닿아 있고 삼라만상과 연결되어 있어, 그것을 마음으로 깨달아 그 말할 바를 말하게 되면 마음의 소리로서의 시가가 생겨난다.”⁴²⁾고 하였다. 생명과 영성은 시가의 근본이며 상상력은 낭만주의 사조의 핵심적 개념이다. 루쉰은 이렇듯 민중의 심령으로써 개인의 자유의지와 각성을 촉구하고, 스스로 시인이 되어 국민성을 개조하는 시를 짓고자 자처하였다.

40) 이병호, 앞의 글, 334쪽.

41) 伊藤虎丸, <초기 노신의 종교관—과학과 미신>, 최문영 역, 《중국학논총》 Vol.23 No.7, 2008, 141쪽.

42) 魯迅, <마라시력설>, 앞의 책, 106쪽.

4. <광인일기>의 詩的 의의

루쉰은 <마라시력설> 이래 추구해오던 니체식 낭만주의(저항적 속성)에 문학적 상상력을 더해 <광인일기>를 창작하였다. 즉 루쉰은 <광인일기>에서 한 피해망상증 환자의 식인(食人)에의 공포를 통해 봉건예교의 폐해를 고발하는 동시에, 최초의 백화체 소설, 일기체 형식이라는 형식적인 저항과 도전을 수행함으로써 이를 문학혁명 시대의 대표작으로 자리매김하게 하였다.

그는 앞 절에서 언급한 다섯 편의 논문을 발표할 즈음, 문학으로써 국민성 개조와 계몽을 하겠다는 결심으로 잡지 《신생》을 창간하고자 하였으나 원고와 자금 문제로 계획을 포기하였다. 이후 '억압당하는 민족의 작가들이 쓴 작품'을 찾아 읽으며 중국에 소개할 만한 '절규하고 반항하는 작품'을 구하였고,⁴³⁾ 1909년 동생 저우쥘런(周作人)과 함께 《역외소설집(域外小說集)》을 펴내며 러시아와 동유럽 약소민족의 문학을 중국에 번역·소개하였다. 루쉰은 1921년에 《역외소설집》을 신판본으로 다시 펴낼 때 그 서문에서 "우리가 일본에서 유학할 때 막연한 희망이 하나 있었다. 문학은 성정을 변화시킬 수 있고, 사회를 개조할 수 있다고 생각했다."⁴⁴⁾라고 말한 바 있다. 이로써 당시 그가 문학을 통한 정신개조의 가능성을 명확하게 인식하고 있었음을 알 수 있다.⁴⁵⁾

루쉰은 마침내 최초의 백화체 소설 <광인일기>(1918)를 발표한다. 그는 <광인일기>에서 광인을 통해 기존 도덕 체계의 전도를 호소함으로써 국민 계몽의 목적을 달성하고자 하였다. 니체는 《비극의 탄생》에서 상징(아폴론

43) 魯迅, <我怎么作起小說來>, 《南腔北調集》, 《魯迅全集·第4卷》, 人民文學出版社, 1981, 525쪽.

44) 魯迅, <域外小說集序>, 《域外小說集》, 《魯迅全集·第10卷》, 人民文學出版社, 1981, 176쪽.

45) 홍석표, 앞의 책, 2005, 44쪽.

적인 것)으로부터 삶(디오니소스적인 것)으로의 과정, 즉 형식으로부터 내용으로의 과정을 '경탄'이라고 말한 바 있다. '경탄'은 아폴론적인 것이라 할 수 있는 기성의 예술과 철학, 종교에서의 가치는 전도되어야 한다는 절규와 같다.⁴⁶⁾ 여기에서 '경탄하는 자', '절규하는 자'가 바로 디오니소스이자 초인이라는 점을 감안한다면, 광인을 기존의 도덕체계를 전복하고 새로운 가치를 창조하고자 하는 니체적 초인으로 보아도 무방할 것이다. 즉 광인은, 루쉰이 등장하기를 고대하였던 '반항에 뜻을 두고 행동에 마음을 쏟는' 악마파 시인—바이런적 영웅에 다름 아니다.

<광인일기>는 광인이 달을 인식하는 것으로부터 시작된다.

오늘 밤 달빛이 참 좋다.

내가 달을 못 본지도 벌써 30여년. 오늘 보니 정신이 번쩍 든다. 그리고 보니 지난 30여년이 온통 미몽(迷夢) 속을 헤매었던 게다. 허나 모름지기 조심하지 않으면 안 되는 법. 그게 아니라면 저 자오(趙)씨네 개가 어째서 날 노리고 있던 말인가?

겉을 낼 만도 한게지.(24)⁴⁷⁾

광인은 '달'을 통해 지나온 세월이 온통 혼미함이었다는 사실, 즉 자신의 세계인식이 관습적이고 일상적이었다는 새로운 사실을 깨닫는다.⁴⁸⁾ 광인에게 있어 달은 기존의 도덕 체계가 아닌 새로운 체계, 즉 새로운 가치를 의미하며, 광인이 달을 보고 '정신이 번쩍 든 것'은 그의 인식 체계가 전환되고 있음을 말해준다. 그러나 "자오(趙)씨네 개가 날 노리고 있을 지도 모른다."는 생각에 마음이 편치 않은 것으로 보아, 그가 완전한 인식의 전환에는 아직 다다르지 못 하였음을 알 수 있다. 작품 속에서 달빛은 몇 차례나 어두워졌다 밝아지기를 반복하며 달의 존재에 대해 여전히 확신하지 못하는 광인의 불안한 정신

46) 강영계, 앞의 책, 40쪽 참조.

47) 魯迅, <광인일기>, 《魯迅2》, 루쉰전집번역위원회 옮김, 그린비, 2010, 여기에서부터 아래 (31)까지 각 (24) 30쪽, (25) 31쪽, (26) 39쪽, (27) 42쪽, (28) 32쪽, (29) 39~40쪽, (30) 33쪽, (31) 41쪽.

48) 이주노, <노신의 「광인일기」>, 《동아문화》 Vol. 34 No.-, 1995, 191쪽.

상태를 보여주고 있다. 전혀 달빛이 없는 어느 날 자오구이(趙貴) 영감을 포함한 길거리 사람들이 ‘광인-나’를 향해 쑥덕거리자, 나는 그 이유가 “이십년 전 구주(古久) 선생의 낱아빠진 출납 장부를 짓밟아 그 양반 기분을 잡치게 했기 때문이다.”(25)라고 생각한다. 그러나 얼마 지나지 않아 사람들이 자신을 노려 보고 비웃는 원인이 ‘식인’에 있음을 알게 된다.

‘식인’은 말 그대로 “봉건예교의 폐해가 사람을 잡아먹는다.”라는 뜻이다. 광인이 시종일관 잡아먹힐까 두려워하는 것은 결국 달을 보고 이제야 각성하기 시작한 자신이 또다시 봉건예교 사회 속으로 들어가게 될 지도 모른다는 불안감에서 비롯된 것이다. 작품 속에도 수차례 그 예가 등장하듯이 식인은 중국 전통의 유교관념인 충효의 상징이자 군중의 무지몽매함의 상징이다. ‘이아(易牙)는 제 자식을 삶아 걸주(桀紂)에게 바쳤고’(26), 광인의 형은 ‘부모가 병이 나면 자식 된 자는 모름지기 한 점 살을 빼어 삶아 드시게 해야 훌륭한 사람’(27)이라고 하였다. 또한 ‘담이 커진다는 말에 몇 사람이 그의 심장과 간을 파내 기름에 튀겨 먹었을’(28) 뿐만 아니라 “작년에 성 안에서 죄인을 참살했을 때 폐병쟁이들은 찌뽕으로 그 피를 찍어 훤아 먹었던”(29) 것이다.

만사는 모름지기 따져봐야 아는 법. 예로부터 사람을 다반사로 먹어 왔다는 것은 나도 익히 알고 있다. 그러나 그리 확실치는 않다. 나는 역사책을 뒤져 꼼꼼히 살펴보았다. 이 역사책에는 연대도 없고, 페이지마다 ‘인의(仁義)니 ‘도덕(道德)’이니 하는 글자들이 비뿔비뿔 적혀 있었다. 어차피 잠을 자긴 글렀던 터라 한밤중까지 요리조리 뜯어보았다. 그러자 글자들 틈새로 웬 글자들이 드러났다. 책에 빼곡히 적혀 있는 두 글자는 ‘식인’이 아닌가!(30)

이제 광인이 전복해야 할 대상은 예로부터 내려오는 ‘식인’ 행위이다. 그러나 작품 속에서 식인을 ‘해서는 안 되는 일’로 보는 것은 광인인 나 한 사람뿐이며, 광인을 제외한 다른 사람들 모두는 ‘식인’을 당연시하고 있다. 나는 천라오우(陳老五)가 들어온 밥상에 역겨움을 느끼며 뱃속 것들을 토해내고 말았다. 광인은 초인이 되어 식인의 부당함을 역설하나, 식인이라는 집단의 가치에 반

발을 든 나는 미친 사람으로 치부되어 버린다.

“모두 나가! 미친놈이 무슨 구경거리라고!”

이 때 나는 놈들 수작의 교묘한 구석을 또 하나 알게 되었다. 놈들은 마음을 고쳐먹기는커녕 일찌감치 배치를 다 해둔 거다. 미친놈이라는 명목을 내게 덮어씌울 준비를 말이다. 이리하면 머잖아 잡아먹는다 해도 무사태평할 뿐만 아니라 혹 사정을 감안해 줄 사람이 있을지도 모르니까. 소작인이 말한 모두가 먹었다는 그 악한 경우가 딱 이 방법인 것이다. 놈들의 상투적인 수법이었구나!(31)

루쉰은 <문화편향론>에서 (현재의 새로운 지도자들마저) “..... 개인을 사회의 일분자로 취급하면서, 튀어나온 부분은 깎아 내고 패인 부분은 메우는 것을 지향해야 할 목표로 삼고 천하 만민을 일치시켜 사회적 귀천의 차별을 깨끗이 없애려 했다”(32)⁴⁹⁾고 말하였다. 예로부터 ‘천재를 멸시해 온’(33) 중국에서 광인과 같은 돌출적인 인물은 받아들여지기 힘든 존재이다. 니체는 천재를 사회를 변혁시킬 폭발적 힘을 꾀고 있는 사람이라고 보았는데, 따라서 주변 인물들과 달리 “사람을 먹는 게 옳은 일인가?”(34)⁵⁰⁾라고 되풀이해서 물을 뿐 아니라 “한 걸음 방향을 틀기만 해도, 즉각 고치기만 해도, 모두 태평해질 수 있다.”(36)고 호소하는 광인은 기존의 관념을 뛰어 넘은 천재이자 선각자, 나아가 다함께 군중의 도덕을 무너뜨리자고 절규하는 정신계의 전사인 것이다. 광인의 형은 의사를 불러 ‘나’의 광증을 치료하고자 한다. ‘식인’ 행위에 아무런 문제점도 느끼지 못하는 형을 비롯한 광인 주변의 사람들은 힘에의 의지를 상실한 니체의 대중 혹은 천민과 흡사한 존재이다. 이들은 기존 가치의 맹목적 수호자일 뿐만 아니라 피압박자임에도 불구하고 깨닫지 못하는 마비된 정신의 소유자들이다. 노예근성의 중국인들은 새로운 사상과 가치를 주장하는 사람들을 광인이라 치부하며 제거하여 왔고, 이로써 사회의 변혁을 저지하고 구사회, 구제도를 유지, 답습하고자 했다. 절규하던 광인은 마침내 방에 갇히고 만다.

49) 루쉰, <문화편향론>, 앞의 책, 여기에서 아래 (33)까지 각 (32) 91쪽, (33) 102쪽.

50) 루쉰, <광인일기>, 앞의 책, 여기에서 아래 (35)까지 각 (34) 37쪽, (35) 40쪽.

그러나 또 다른 측면에서 <마라시력설>의 자신감과 호기로운은 이때에 이르러 더 이상 존재하지 않게 되었으며 심각한 절망감이 이를 대신하였다.⁵¹⁾ <마라시력설>을 포함한 다섯 편의 논문은 어느 누구의 관심도 끌지 못 했을 뿐만 아니라 잡지 《신생》의 창간 역시 실패로 돌아갔다. 의학이 아닌 문학으로써 봉건예교의 폐해를 고발하고 국민성을 개조하겠다는 루선의 자신만만하던 의도는 끝내 물거품이 되어 버렸다. 그 결과 초인, 시인, 천재 등이 나타나 개성해방과 자유의지를 발양하고 이로써 구습에서 벗어나 중국이 세계열강과의 대결에서 뒤처지지 않기를 희망하였던 루선의 기대 역시 여지없이 무너져 버렸다. 이후 <광인일기>가 발표되기까지 10여 년의 시간 동안 그는 긴 침묵을 유지하였다. 그리고 마침내 등장하게 된 ‘광인의 일기’에서 루선은 계몽에 대해 강건하게 추구하였으나 서양 정신문명의 결핍을 목도한 데에서 비롯된 계몽에 대한 회의, 자신의 실패에 따른 계몽의 실현에 대한 의구심과 절망감 등을 결합하여 분열된 자아의 ‘광인’ 형상을 창조해냈다. 훔덜린은 그의 비가 <빵과 포도주>에서 “광기가 신성한 밤에 갑작스럽게 시인을 엄습하노라면 경건하게 유혹하는 그 광기는 그 조소를 조소한다.”고 하였다. 이는 이성적인 세계가 광기를 조소한다면 광기는 그러한 이성적 세계를 다시 조소한다는 뜻이다.⁵²⁾ 루선은 광인의 광기를 통하여 소위 이성적 세계라 할 수 있는 기존 중국의 전통 관념과 그 폐해를 비판하면서도, 동시에 스스로 그 광기를 회의를 하였다. 즉, 루선의 광인은 우매한 민중에 의해 조소당하는 광기를 다시 조소하는 시인에 다름없다.

광인이 갇힌 이 방은 온통 암흑천지이다. 루선은 《납함》서문에서 밝힌 바와 같이, 다른 사람이 낙관적으로 바라보고 있는 곳에서 ‘철감옥’의 파괴하기 어려운 절망감을 보았다. 광인은 ‘철감옥-암흑천지의 방’ 안에 갇혀 있으면서 밖으로 나갈 수 없음을 알게 되었다. 철로 된 감옥은 부술 수 없으며 암흑천지의 방안에는 천근만근의 들보와 서까래가 가슴을 무겁게 짓누르고 있다. 달빛

51) 李兆忠, 앞의 글, 112쪽.

52) 최문규, 앞의 책, 139쪽 참조.

이 밝은 날에는 정신이 번쩍 들며 식인의 부당함에 대해 외치고, 빛이 사라지면 불길함을 느끼며 옆에서 짓어대는 개마저 신경 쓰이는 광인의 심리상태는 반복되는 명암과 함께 절대적 가치를 향해 점차 발전해간다. 달빛은 밝았다가도 없어지며 낮인지 밤인지 모를 칙흑이었다가도 어느새 쾌청한 아침이 된다. 이러한 변증법적인 발전은 광인에 의해 생산되고, 광인에 의해 한계에 봉착하며, 광인에 의해 파괴되는 과정의 순환을 거쳐 가능해진다. 그러나 광인은 이 과정에서 끝내 어느 쪽이든 자기 자신에 대한 확신성을 획득하지 못 하였다. 광인은 이상적인 주체를 설정하였다가도 이내 이를 의심하고 불안해함으로써 스스로 분열되어 버린다. 이러한 존재의 이중성에 의해 자유로운 의지는 결국 광기에 이르게 된다. 광인은 자신과 세계와의 갈등을 해소하지 못 할 뿐만 아니라 의식과 무의식, 주관과 객관 사이의 문제 역시 해결하지 못 한 채 자아를 창조하고 다시 자아를 파괴하는 순환을 되풀이한다.⁵³⁾

너흰 고칠 수 있어. 진심으로 고쳐먹으라구! 앞으로 사람을 먹는 자는 용납하지도 않을 뿐 아니라 세상에서 살 수 없다는 걸 알아야 해.

당신들이 고치지 않는다면 당신들도 전부 먹고 말거야. 실사 애새끼를 줄줄 낳는다고 해도 참된 인간에게 멸절되고 말거야. 사냥꾼이 늑대 씨를 말리듯이 말이야! 벌레처럼 말이야!(36)⁵⁴⁾

광인은 이내 자신이 세계를 변혁시킬 수 없는 무력한 존재임을 깨닫는다. 이는 그 스스로 더 이상 창조와 파괴의 권리를 갖는 낭만적 자아가 아닌, '사천 년간 사람을 먹은 이력을 가진 사람'(37)에 불과하다는 것을 알게 되었기 때문이었다. 자신도 모르게 봉건사상에 물들어 있을지도 모른다는 생각, 식인 당하

53) 이 점은 <광인일기>가 낭만주의의 낭만적 아이러니와 관련되어 있다고 볼 수 있는 근거가 된다. F.슐레겔은 자기 창조란 "생각과 영감에 공간을 부여하는 행위", 즉 형상적인 이미지를 통해 문학적인 사유와 느낌을 생산하는 것이라고 말한 바 있다. 그러나 무한한 자기 창조는 자기 파괴에 의해 차단되어야 한다. 마찬가지로 자기 파괴 역시 자기 창조에 의해 영향을 받게 되며 결국 이 양방향은 서로 교차되고 혼합되면서 궁극적인 종착점을 상실하고 있다. 최문규, 앞의 책, 144~145쪽.

54) 魯迅, <광인일기>, 앞의 책, 여기에서 아래 (39)까지 각 (36) 41쪽, (37) 43쪽, (38) 43쪽, (39) 43쪽.

는 것이 두려우면서도 식인을 하고 있었을 지도 모른다는 생각에 광인은 “아무 생각을 할 수가 없었다.”(38)

사천년간 내내 사람을 먹여온 곳, 오늘에서야 알았다. 나도 그 속에서 몇 천 년을 뒤섞여 살았다는 걸. 공교롭게도 형이 집안일을 관장할 때 누이동생이 죽었다.(39)

루선이 초인-시인-계몽주의자에 대해 형상화한 광인은 그들의 처지와 운명을 진실하게 반영한 존재이다. 사회는 봉건예교 등 기존 가치에 격렬하게 반대하는 이들을 용납할 수 없었고, 이에 이들은 ‘광인’으로 간주되었다. 다른 한편으로 루선은 맹목적이고도 편집적으로 계몽에 집착하는 계몽주의자들의 태도에 대해 ‘광인’의 형상을 부여하고 이들의 치명적인 약점을 비판하고 반성하고자 하였다. 다케우치 요시미(竹內好)는 그러한 일체의 이성주의적 신념은 사람을 두렵게 하기도 하거니와 이러한 신념이 성립된 이성주의 배후의 비이성주의적 압박은 더욱 놀랍고 두려운 것이라고 한 바 있다.⁵⁵⁾ 광인은 현실의 위협에 직면하여 계몽을 포기하고 전통 사회 속으로 되돌아간다. 즉 계몽주의자-광인은 저항하는 시인이든, 적막감에 휩싸인 절망하는 존재이든, 광적인 계몽자이든지 간에 모두 최후에는 실패하는 자이다. 그러나 이러한 실패는 루선의 치열한 자기 고백에 불과할 뿐 결코 실패가 확정되었음을 의미하는 것은 아니다.

이토 토라마루(伊藤虎丸)는 광인을 루선과 동일시하고 <광인일기>를 향후 루선 리얼리즘 문학의 시발점으로 삼고자 하였다.⁵⁶⁾ 그는 <광인일기>를 리얼리즘으로 해석하는 이유에 대해 <광인일기>에서 루선이 주정적인 자기 표출이 아닌 자기 객관화, 즉 더 이상 영웅이 아닌 평범한 개인으로서의 자기를 발견하는, 새로운 자아의 탄생과정을 다루고 있기 때문이라고 설명하였다.

55) 李美容, 앞의 글, 168쪽.

56) <광인일기>의 주인공, 즉 루선은 새로운 위치(자유)에서 ‘광인’의 눈으로 중국 사회 암흑의 내막을 총체적으로 파악하고 그것을 각종 형상으로 변형시키고, ‘각성한 리얼리즘’으로 하나하나 재현해냈다. 이는 루선이라는 리얼리즘 작가의 탄생을 의미한다. 伊藤虎丸, <「狂人日記」—狂人康復的記錄>, 《魯迅, 創造社與日本文學》, 북경대학교 출판사, 1995, 151쪽.

따라서 반봉건의 현실을 자각한 선각자였으나 마침내 ‘스스로 영웅이 아님을 각성한’ 루쉰은 정신계의 전사, 즉 초인을 만들어낼 수 없었고 이렇듯 각성한 ‘광인’은 ‘사회’로 ‘복귀’할 수 있었다는 것이다.⁵⁷⁾ 낭만주의의 각도에서도 역시 이러한 자기 객관화는 ‘계몽에 대한 회의’ 혹은 ‘계몽 실패의 예감’에서 비롯된 직접적인 결과물이다. 민중은 여전히 우매하였고 저항에 대한 의지가 강건하지 못 하였으며, 루쉰은 침묵하고 있었다. 따라서 자신을 냉정히 돌아보게 된 광인이 현실로 돌아간다는 것은 필연적인 결과라 해도 과언이 아니다. 그러나 소위 광기는 잠시 보류되었을 뿐이다. 루쉰은 초인을 만들어낼 수 없는 것이 아니라 실은 초인을 만들기 위한 자기 창조와 자기 파괴의 과정을 반복하고 있었으며, 이 과정에서 광인의 현실 복귀는 잠시 동안의 자기 파괴의 단계에 지나지 않았던 것이다. 그는 계몽적 자아에 대해 다시 한 번 과감한 자기 파괴를 시도함으로써 자기 창조에의 마지막 가능성을 변증적으로 모색하고 있다. 루쉰은 백화문으로 된 본문에 비해 문언문으로 서문을 작성함으로써 광인이 현실로 돌아가는 것에 대한 상징성을 배가시켰다.

루쉰은 이상과 현실의 모순에 좌절하지 않고 이를 다시금 미래에 대한 희망으로 빚어내고자 하였다. <문화편향론>에서 그는 다음과 같이 말하였다.

니체는 차라투스트라의 입을 빌려 이렇게 말했다. “나는 너무 멀리까지 걸어와 짝을 잃은 채 혼자가 되었다. 되돌아 현세를 바라보니 그것은 문명의 나라요, 찬란한 사회이다. 하지만 이 사회에는 확고한 신앙이 없고 대중들도 지식을 만들어 낼 창조적 기질이 없다. 나라가 이 상태로 언제까지 오래 머무를 수 있을까? 나는 부모의 나라에서 추방되었다! 잠시나마 기대할 수 있는 것은 오직 자손들뿐이다.” 이는 그가 심사숙고 끝에 근대 문명의 허위와 편향을 보아낸 것이며, 또한 지금 사람들에 기대를 걸지 않고 어쩔 수 없이 후세에게 마음을 둔 것이다.⁵⁸⁾

이는 루쉰이 <광인일기>의 말미에서 “아이를 구하라!”라고 외친 것과도 맞

57) 이육연, <「광인일기」해석의 몇 가지 문제>, 《중국현대문학》 Vol.10 No.-, 1996, 157~159쪽 참조.

58) 魯迅, <문화편향론>, 앞의 책, 88쪽.

닿아 있는 부분이다. 그는 비록 지금은 아닐지라도 아직 '식인' 관념에 노출되지 않은 아이들의 세대에는 '희망이 있을 수도 있다'는 심정으로 소리쳤다. 이로써 '적막 속을 질주하는 용사들에게 거침없이 내달릴 수 있도록 하는 얼마간의 위안'⁵⁹⁾을 주고 그들이 실낱같은 희망이라도 포기하지 않기를 고대했던 것이다. 다시 말하여 이것은 성공하는 계몽자로 거듭나기 위해 자기파괴를 감행하고 있는 루선에게, 그 근거이자 위안이 되었을 터이다. 이후 루선은 본격적인 저항적 글쓰기의 단계로 진입하게 된다.

4. 나오며

루선은 1907년에 발표한 <마라시력설> 등을 포함한 5편의 비평문에서, 니체식 낭만주의의 영향으로 개인의 자유의지, 개성해방 등을 통하여 물질과 정신의 이화를 극복하고, 우매한 민중을 각성하도록 하여 중국을 계몽하고 구망(救亡)하자고 주장하였다. 저항성을 낭만주의의 한 요소로 볼 때, 기존 가치에의 반항과 초인의 등장을 촉구한 루선의 호소는 니체가 말한 시적 정신이 발화한 것으로 볼 수 있다. 시적 정신이란 은폐를 비은폐로 전환하는 힘이다. 따라서 그 구체적 실천자인 광인은 초인이자 시인으로서, 그에 의해 씌어진 <광인일기>는 봉건예교의 폐해를 노출하는 시적 정신이 구현된 한편의 시로서 이해될 수 있다. 그러나 다른 한편으로 루선은 서구 물질문명과 계몽의 가치에 대해 끊임없이 의심하였다. 따라서 5편의 비평문 이후 10여년의 긴 침묵을 거쳐 발표한 소설에서 광인의 형상이 창조되었다는 것은, 그가 계몽을 추구하면서도 계몽의 가치에 대해 회의하고 현실과 그 실현 가능성에 절망하였다는 점에서 결코 우연이 아니라고 할 수 있다. 수렴되었다가 흩어지는 과정을 반복하며 절대적인 가치를 향해 발전해가는 광인의 분열된 자아는 계몽에 대

59) 魯迅, <서문>, 앞의 책, 26~27쪽.

한 추구하고 의심을 되풀이하는 루쉰의 그것과 닮아 있다. 루쉰은 <광인일기>의 서문에서 광기를 떨쳐 버리고 현실로 돌아가게 된 광인의 현재를 문언문으로 표현하고 있다. 그는 봉건가치를 전도하고자 하는 광인의 자아를 끝내 부수어버리지만, 곧이어 루쉰이 저항적-시적 글쓰기의 여정에 본격적으로 진입하게 된다는 사실을 고려한다면 이러한 자아의 파괴는 일시적인 것에 불과하다. 이러한 의의에서 <광인일기>는 니체식 저항의식이 압축된 루쉰 최초의 시이자 향후 전개될 그의 시적 글쓰기 여정을 가늠하게 하는 시발점이라 할 수 있다.

< 參考文獻 >

- 魯迅(1981), 《魯迅全集·第1·2·4·10卷》, 北京: 人民文學出版社.
- 魯迅(2010), 《魯迅1·2》, 루쉰전집번역위원회 옮김, 서울: 그린비.
- 伊藤虎丸(1995), 《魯迅, 創造社與日本文學》, 北京: 北京大學校出版社.
- 代田智明(2006), 《魯迅を讀み解く》, 東京: 東京大學出版會.
- 俞兆平(2011), 《浪漫主義在中國的四種范式》, 桂林: 廣西師範大學出版社.
- 陳思和(2011), 《中國文學中的世界性因素》, 上海: 復旦大學出版社.
- 李澤厚(2005), 《중국현대사상사론》, 양일모의 옮김, 서울: 한길그레이트북스.
- 마르틴 하이데거(2010), 《숲길》, 신상희 역, 서울: 나남.
- 프리드리히 니체(2011), 《비극의 탄생》, 박찬국 옮김, 서울: 아카넷.
- _____ (2012), 《짜라두짜는 이렇게 말했다》, 박성현 역, 서울: 심블리쿠스.
- 최문규(2005), 《독일 낭만주의》, 서울: 연세대학교 출판부.
- 김진수(2006), 《우리는 왜 지금 낭만주의를 이야기하는가》, 서울: 책세상.
- 강영계(1994), 《니체, 해체의 모험》, 서울: 고려원.
- 竹內好(1997), 《루쉰》, 전형준 엮음, 서울: 문학과 지성사.
- 홍석표(2005), 《천상에서 심연을 보다》, 서울: 선학사.
- 張鈞貽(1997), <早期魯迅의 니采考—兼論魯迅有沒有讀過勃蘭兌斯的「尼采導論」>, 《魯迅思想研究》第6期.
- 李美容(2012), <從浪漫的質疑到自我的否定: 魯迅對啓蒙的反思>, 《中國大學學報》第4期.
- 李兆忠(2008), <孤獨的東方摩羅詩人: 魯迅留日生涯和「弃醫從文」的背後>, 《理論學術》

第7期.

單世聯(2008), <尼采의 “超人”與中國反現代性思想>, 《廣東社會科學》 第5期.

王富仁(1992), <狂人日記 細讀>, 《중국현대문학》 Vol.6.

伊藤虎丸(2008), <초기 노신의 종교관·과학과 미신>, 최문영 역, 《중국학논총》 Vol.23.

이상옥(2010), <니체 중국 수용의 이중성>, 《니체연구 제18집》, 한국니체학회.

김영문(1996), <「마라시력설」에 나타난 낭만주의>, 《노신의 사상과 문학》, 백산서당.

이병호(1997), <루현의 전기 문학사상 연구>, 《중국문학》 Vol.27.

이주노(1995), <노신의 「광인일기」>, 《동아문화》 Vol.34.

이육연(1996), <「광인일기」해석의 몇 가지 문제: ‘광인’의 상징을 중심으로>, 《중국현대문학》 Vol.10.

< 中文提要 >

魯迅希望通過詩人的抵抗書寫來啓蒙愚昧的民衆。即魯迅的詩人是先覺者、反封建戰士和明智的哲人也是超人。但同時魯迅受到浪漫主義的影響，對啓蒙不斷萌生悔意。他看破西方物質文明的局限和問題點，督促中國人通過個人尊重和自我解放精神來覺醒。但是他1907年在日本發表的以《摩羅詩力說》爲代表的5篇評論文章沒有引起任何關注，他野心勃勃準備的雜誌《新生》的發刊也如水泡般破滅了。對啓蒙成功深深絕望的魯迅由此沈默了10多年。1918年發表的《狂人日記》中，魯迅表達了在啓蒙的追求，啓蒙的悔意和對啓蒙成功的不確切中分裂的自我形象，而把這一形象描繪出‘狂人’的樣子。‘狂人’是反封建戰士也是啓蒙者，是因爲對啓蒙的成功不確信在任何方面都沒有委托自己的魯迅的自畫像。魯迅暫時認可啓蒙的失敗而決定回歸現實。但這是通過破壞啓蒙追求的自我來，要重新樹立成功的啓蒙自我的辨證法的試圖。這種自我創造和自我破壞的無限反復無法不說是對浪漫主義的諷刺。魯迅吶喊著“救救孩子”，力圖追求最後的希望。

關鍵詞：魯迅、尼采、浪漫主義、摩羅詩力說、文化偏至論、狂人日記

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2012. 9. 28.	2012. 11. 2.	2012. 11. 17.	2012. 11. 21.	2012. 11. 30.