

郭沫若 소설에 나타난 낭만성 변천 과정 연구

- 《漂流三部曲》, 《行路難》, 《陽春別》, 《地下的笑聲》을 중심으로 -

姜 에스더*

<목 차>

1. 서론
2. 낭만적 자아와 현실 사이의 분열
3. 종교성으로 그려낸 불완전한 유토피아
4. 현실적 출로의 모색: 마르크시즘의 수용
5. 결론

1. 서론

아편전쟁 이후 서구 및 일본의 제국주의 열강들의 식민지 쟁탈전 속에서 중화사상을 바탕으로 수천 년 동안 다져왔던 중국의 질서가 빠르게 허물어져 갔다. 민족적 위기감이 나날이 고취되는 가운데 가장 위기의식을 느낀 계층은 다른 아닌 지식인들이었다. 그들은 중국의 선각자로서 중국의 새로운 질서를 이끌어 가야 할 역사적 사명감과 함께 격변하는 시대적 흐름 속에서 자신들의 위치를 보장받을 수 없다는 다소 현실적인 위기감을 동시에 짊어지고 있었다. 이처럼 봉건사회가 종식되고 근대사회의 물결이 밀려오는 시점에서 중국 지식인들이 새로운 지식을 접하고 공부할 수 있는 곳은 일본이 유력하였다. 일본은 이미 서구의 문물을 대량으로 받아들인 상태였고, 아시아에서 유일하게 제국

* 고려대학교 박사 수료.

주의 담론에 편승한 국가였다. 그래서 당시에 중국의 상당수 지식인들은 일본으로 유학을 떠났다. 귀모뤄(郭沫若) 역시 이 시기에 다른 지식인들과 상황이 다르지 않았다. 1913년, 의학으로 “국가와 사회에 필요한 공헌을 하겠다”¹⁾는 다짐 하에 일본으로 의학공부를 하러 떠난 한 젊은이의 마음속에는 힘없이 무너진 민족에 대한 애끓는 서러움과 나라를 일으켜 보겠다는 뜨거운 열정이 있었다.

본고에서는 귀모뤄가 망국의 한 국민으로서 겪었던 서러움, 그리고 그에 따른 마음속에 강하게 흐르고 있던 이상향 구현에 초점을 맞추고자 한다. 그러한 면에서 귀모뤄의 초창기 주된 활동 무대가 되었던 창조사는 귀모뤄의 초기 사상 경로를 살펴볼 수 있는 중요한 문학 단체이다. 특히 창조사는 종종 낭만주의의 유파를 표방한 단체로 소개되곤 하는데, 귀모뤄가 창조사에서 활동하면서 쓴 작품들 역시 낭만주의적 성격을 다분히 지니고 있다고 볼 수 있다. 그런데 과연 창조사가 진정한 낭만주의유파에 속하는 문학단체라고 할 수 있는가에 대해서는 많은 논란의 여지가 있음은 조금 더 신경 써서 들여다보아야 할 부분이다.²⁾ 귀모뤄의 낭만성이 창조사를 통해 발현되기 시작한 만큼 그의 문학 일생을 관통하는 낭만성을 규정하는 시작점은 창조사의 그것과 결코 무관하지 않기 때문이다. 창조사의 멤버로 알려진 여러 사람들은 낭만주의에 대해 복잡한 입장을 지니고 있었다. 그들은 기본적으로 일본 및 서구의 비자연주의 계열의 반주지주의적 낭만주의 문예사조의 영향을 받고 있으면서 동시에 모더니즘, 일본의 근세 문학사조의 영향까지 두루 관련되어 있었다. 뿐만 아니라 이

1) “我在初，認真是想學一點醫，來作爲對於國家社會的切實貢獻。”郭沫若，〈我的學生時代〉，《郭沫若全集》第12卷(人民文學出版社，1985)，10쪽.

2) 1920년대 중국학자들은 당시에 흥기하고 있던 ‘중국화’된 낭만주의문학사조에 대해 자세히 살펴보고 판단하는 데 있어서 곤혹스러움이 있었다. 이러한 곤혹스러움은 1920년대부터 오늘날까지 해결되지 않고 있는데, 그 중 최대의 현안은 중국 현대문학사상 ‘낭만주의를 주지’로 한다고 알려진 창조사의 귀모뤄, 위다푸(郁達夫), 청팡우(成仿吾), 정보치(鄭伯奇) 등이 1930년 이전에 공개적으로 발표한 문장에서 낭만주의적 기호를 밝히지 않았을 뿐 아니라 낭만주의에 대해 완곡하게 비평하기도 하고, 회피하기도 했으며, 심지어 비판하기도 했다는 사실이다. 그 자세한 역사적 사료는 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), 101-112쪽 참고 바람.

성을 강조한 유럽의 계몽사상까지 그 범위가 걸쳐져 있어 다소 모순적이기까지 한 입장을 지니고 있었는데, 이는 귀모뤄도 예외가 아니었다. 그의 경우, 의학에서 문학으로의 전향이라는 결단 이면에는 민족 계몽이라고 하는 공리주의적 요인이 짙게 자리하고 있었다. 이와 같은 점으로 미루어 보건대, 1925년 5·30사건을 전환점으로 하여 창조사가 '예술파'에서 급진적 '혁명파'로 방향을 전환하게 된 데에는 나름의 필연적인 연속성이 있었다고 할 수 있다.

한편, 귀모뤄는 1924년 가와카미 하지메(河上肇)의 <사회조직과 사회혁명(社會組織與社會革命)>, 마르크스의 <정치경제학 비판(政治經濟學批判)>, <신성가족(神聖家族)> (부분), <독일 이데올로기(德意志意識形態)> 등의 저서를 번역하고 난 뒤부터 “나는 이제 철저히 마르크스주의의 신도가 되었다”³⁾고 선언하면서 사상적으로 프롤레타리아 혁명과 사회주의 사회로 향했고, 루소식 낭만주의를 회피하고 폄하하면서 이전에 자신이 지녔던 낭만주의적 경향에 대해 부정하는 태도를 취하였다. 이와 같은 점 때문에 귀모뤄의 낭만성에 대한 연구는 그의 초기 문학에 대한 것이 대부분이며 그 이후의 문학과 연결되는 경우는 좀처럼 찾아보기 어렵다. 그러나 필자는 귀모뤄의 낭만성이 결코 종식되지 않았다고 가정하고 연구를 진행하였다. 귀모뤄는 시대와 역사의 요구에 의해 끊임없이 자신의 사상을 개조하고 변형했지만, 초기의 낭만성으로 형성한 이상향에 대한 끈은 결코 놓지 않고 지속시켜 나갔다. 이와 같이 가정하는 생각의 기저에는 귀모뤄가 마르크스주의자로의 이행을 감행해야만 했던 필연적인 요구와 그 후 그가 찬동했던 이른바 '양결합'에서의 '혁명적 낭만주의'라는 슬로건 이면에는 분명 앞서 언급한 전기 창조사가 지니고 있던 낭만성과 긴밀한 연관성이 있을 것이라는 추론이 바탕하고 있다고 할 수 있다.

본고에서는 먼저 《표류삼부곡(漂流三部曲)》과 그 후속편의 성격을 띠고 있는 《행로난(行路難)》이라는 작품을 중심으로 귀모뤄의 초기 낭만적 특징을 살펴볼 것이다. 그리고 마르크스주의의 신도가 된 이후 쓴 <양춘별(陽春

3) “我現在成了個徹底的馬克思主義的信徒了。”郭沫若, <獨鴻一致成仿吾的一封信>, 《郭沫若全集》16卷(人民文學出版社, 1985), 8쪽.

別) > 과 < 지하의 웃음소리(地下的笑聲) > 라는 작품을 살펴보면 귀모뤄가 추구한 낭만성의 변천 과정을 짚어보고, 앞서 언급한 의문점 및 가설의 실마리를 찾아보고자 한다.

2. 낭만적 자아와 현실사이의 분열

귀모뤄를 포함한 1920년대 초 창조사 작가들의 소설은 이전에는 볼 수 없었던 새로운 소설 양식을 띠고 있어 문학적으로 주목을 받았는데, 이들의 소설을 이른바 '신변소설(身邊小說)'이라 부른다.⁴⁾ 일반적으로 소설 속에서 서술자나 서사적 자아는 작가가 작품 속에 설정한 존재인 것에 반해, 신변소설은 작가가 직접 자신을 작품 속에 드러내면서 자기의 내면세계까지 숨김없이 폭로하는 양식을 취하고 있다. 이와 같은 문학적 특성으로 인해 신변소설은 '서정소설' 내지는 '수필식의 소설'이라는 명칭으로 불리기도 한다.

귀모뤄의 신변소설 속 주인공들은 대부분 현실을 뛰어넘어 더 높은 차원에서의 이상향을 추구한다는 낭만적 자아를 지니고 있다. 그러나 이들은 또한 하나같이 낭만적 이상향에로의 이행과정에 있어서 현실의 벽에 부딪혀 내적 고민과 갈등을 품은 채 내면 깊숙이 침잠한다. 서술자가 자신의 상황과 내면을 여과 없이 폭로한다는 신변소설의 특성으로 미루어 귀모뤄의 소설 속 주인공

4) 신변소설이라는 용어를 제일 먼저 사용한 사람은 鄭伯奇였다. 鄭伯奇는 《中國新文學大系 小說三集 導言》에서 “郭沫若의 사소설은 두 가지 부류로 나눌 수 있다. 그 하나는 옛 사람이나 다른 나라의 고사에 기탁하여 자신의 감정을 펼치는 것으로 寄託小說이라고 칭할 수 있다. 또 다른 하나는 자신의 신변에 관한 수필식 소설이니 이것이 바로 身邊小說이다. 후자 가운데에는 제3인칭을 사용하여 비교적 객관화된 것도 있는데, <落葉>, <萬引> 등이 있다. 그러나 역시 서정적 색채가 농후하다.”라고 郭沫若의 소설을 설명하면서 이러한 용어를 사용하였다. 朴宰範, <郭沫若, 郁達夫의 신변소설과 일본의 사소설>, 《中國語文論叢》 第8輯, 1995, 325쪽. 嚴家炎은 이러한 소설이 작가 자신의 自我를 표현하고 있다고 하여 自我小說이라고 부르고 있다. 嚴家炎, 《中國現代小說流派史》(人民文學出版社, 1989), 78쪽.

들이 처한 상황은 귀모뤄 본인의 실제 상황에 근거한 것이라고 유추할 수 있다. 귀모뤄는 원래 의사가 되기 위해 일본으로 건너갔다. 그러나 그는 차츰 의학을 포기하고 문학으로의 전향을 꿈꾸게 된다. 의학을 계속 공부하면 의사라는 직업을 가질 수 있고 경제적으로 안정을 누리며 살 수 있다. 그러나 그것은 그가 꿈꾸던 민족의 계몽과 이상사회의 구현이라고 하는 선각자로서의 삶과는 거리가 있다. 그는 이 두 가지 갈림길 앞에서 갈등에 빠진다.

귀모뤄가 최초로 문과로의 전향을 생각한 것은 1919년 규슈(九州) 의대에 입학한 다음해였다. 그는 1923년 3월 규슈 의대를 졸업한 후 그 해 4월에 상하이로 귀국할 때까지 약 4년간 문과로의 전향 여부를 두고 갈등했다. 그가 이처럼 오랫동안 진로를 두고 고민한 것은 현실적인 이유에서였다. 당시 중국 사회에서는 오직 문학만을 업으로 하며 삶을 유지해나가고 사회적·역사적 역할을 수행하기에는 근대적 의미의 문학 제도가 아직 확립되지 않았던 탓에 작가라는 직업은 경제적으로 매우 불안정했다. 그의 일본인 아내가 그가 의학을 포기하는 것을 만류하였던 이유 역시 결국은 경제적 이유와 생계 때문이었다. 이런 가운데 일본인 아내를 두었다는 이유로 인한 주위의 비난과 자책감은 그를 더욱 궁지로 몰아넣었다.⁵⁾

귀모뤄는 이와 같은 경험을 그의 소설에 고스란히 담아내었다. 특히 《표류삼부곡》에서는 자신이 의학을 포기하고 문학가로서 애국활동을 하고자 하는 과정에서 부딪힌 여러 가지 갈등과 고민을 여과 없이 토로하였다. 《표류삼부곡》은 <기로(岐路)>, <연옥(煉獄)>, <십자가(十字架)>라는 세 편의 연속적인 단편으로 이루어진 중편 소설이다. 시점은 3인칭 시점이나, 주인공과 화자의 거리가 거의 없다고 보아도 될 정도로 화자는 주인공의 내면 심리까지 전지적으로 파악한다.

먼저 <기로>의 주된 줄거리는 다음과 같다. 주인공 아이머우(愛牟)는 일본에서 의학을 전공하고 상하이(上海)로 돌아오지만, 학생시절부터 심취해 왔

5) 이옥연, <郭沫若 시의 낭만적 상상력>, 《中國語文論叢》 第4輯, 1991, 326-327쪽 참고.

던 문학에 대한 미련을 버리지 못하고 의사가 되는 길을 포기한다. 그리고 자신처럼 문학으로 사회를 개조하고자 하는 친구들과 함께 문학 사업에 뛰어들다. 그러나 문학으로 이상세계를 건설하고자하는 그의 노력은 여러 가지 시련을 겪게 되고, 점차 일본에서 데려온 아내와 세 명의 어린 자식들을 제대로 부양하기조차 힘든 처지에 이른다. 그는 결국 처와 자식들을 다시 일본으로 돌려보내고 만다. 그러자 그는 가족도 부양하지 못하고 문학으로 이상세계를 구축하겠다는 꿈 역시 좌절될 것 같은 현실 속에서 극도의 죄책감을 느낀다.

<연옥>편에서는 아이머우의 그러한 죄책감에 대한 묘사가 주를 이루고 있다. 그는 어린 자식들을 데리고 일본으로 간 아내에 대한 죄책감에 사로잡혀 실의의 나날을 보낸다. 문학으로 이상세계를 구축하겠다는 그의 뜨거웠던 열정은 어느덧 거짓말처럼 사라지고, 그는 점차 술기운에 의지해 살아가는 폐인이 되어간다. 그러자 함께 문학에 뜻을 두었던 동료들이 그를 달래주기 위해 그를 데리고 여행을 간다. 그러나 그는 여전히 우울감에서 벗어나지 못하고 홀로 상하이로 되돌아온다.

<십자가>에서는 이처럼 힘든 현실 속에서도 여전히 자신의 이상을 좇을 것인지, 아니면 현실과 타협하고 이전의 의사로서의 삶으로 돌아갈 것인지를 두고 결단을 내려야하는 아이머우의 내적 방황을 그리고 있다. 일본으로 돌아간 아내로부터 편지를 받은 그는 아내의 헌신적인 사랑에 감동하고 있는데, 마침 고향 스촨(四川)에서 노부모를 모시고 사는 큰 형님으로부터 전갈을 받는다. 고향에 있는 병원에 의사가 부족하니 고향으로 돌아와 의사로 일하면서 가족과 함께 살자는 내용이다. 경제적인 문제가 해결될 수 있는 여지가 마련된 것이다. 그러나 그는 쉽사리 고향으로 돌아갈 마음을 먹을 수가 없다. 고향에 가면 자신이 그토록 좇던 문학가로서의 삶은 이제 끝이다. 그리고 고향으로 돌아갈 결심을 하지 못하는 또 한 가지 이유는 그가 일본으로 유학가기 전 고향에서 이미 정혼한 여자가 있기 때문이다. 따라서 고향으로 돌아가면 일본에서 고생하고 있는 아내와 자식들에게 차마 못할 짓을 저지르게 된다. 그는 결국 돈의 유혹을 떨쳐버리고 일본에 있는 아내에게 편지를 부치기 위해 밖으로

나가는 것으로 이야기는 끝난다.

작품의 줄거리에서 큰 즐거움을 차지하고 있는 자아와 외부 세계의 대립과 분열은 낭만주의에서 흔하게 발견되는 특징 중 하나이다. 사실 자아와 세계, 개인과 사회의 분열과 대립은 낭만주의 이전에도 흔히 등장하였다. 단, 이러한 분열과 대립의 원인이 현실의 우발적인 모순이나 특정인의 악의 때문이 아니라 사회 그 자체 때문이며, 그러한 현실에 대한 근원적인 회의감과 적대감을 노골적으로 표출하고 의식적으로 반항함으로써 개인이 사회에 대해 대립각을 세우는 모티프는 낭만주의 시대에서 찾아야 할 것이다.⁶⁾ 개인과 세계의 분열과 대립은 무엇보다도 세계에 대한 개인의 비극적 인식, 세계에 대한 절망적 판단 선언을 기반으로 한다. 세계에 대한 비극적 인식과 적대감 속에서 개인은 세계에 대립하게 되고, 자신의 온전한 삶을 방해하고 자유로운 발전과 생명의 발양을 억압하는 현실 세계에 대해 극도의 혐오를 드러낸다.⁷⁾

—“의학이 무엇이란 말인가! 내가 돈 가진 자를 치료해주면 그들은 더욱 더 가난한 사람들을 착취하게 될 텐데. 내가 가난한 자의 병을 낫게 해주면 그들은 더욱 부자들에게 착취당할 텐데. 의학이 무엇이란 말인가! 의학이란 무엇이란 말인가! 나에게 이렇게 썩은 세상에서 돈을 벌라 한다면 나는 차라리 굶어 죽어버리겠다!”

—“의학이란 무엇이란 말인가! 기생충은 죽일 수 있지만, 미생물은 죽일 수 있지만, 이러한 것들을 배양하는 사회제도를 없애버릴 수 있는가? 밥을 두 공기 넘게 먹었다고 온 사람도 돈만 있으면 건위산(인용자: 위의 작용을 돕는 가루로 된 약)을 처방해 주어야하고, 차에 치어 넓적다리가 부러진 사람이라도 돈 없으면 그냥 절단해야하고, 수천만 동포를 살상한 총과 무기를 가진 마귀들에게도 약을 지어주고 게다가 상처를 돌봐주러 가야한다. …… 이것이 바로 의사들의 본분이다! 박애? 인도주의? 돈이면 죽하다고 망상하지 마라. 그런 핑계, 나는 대고 싶지 않다. …..”⁸⁾

6) A. 하우저, 《문학과 예술의 사회사(하)》(창작과 비평사, 1981), 74쪽.

7) 이옥연, 《곽말약과 중국의 근대》(소나무, 2009), 65쪽.

8) —“醫學有什麼! 我把有錢的人醫好了, 只使他們更多榨取幾天貧民. 我把貧民的病醫好了, 只使他們更多受幾天富兒們的榨取. 醫學有什麼! 有什麼! 教我這樣欺天滅理地去弄錢, 我寧肯餓死!”

—“醫學有什麼! 我能夠殺得死寄生蟲, 能夠殺得死微生物, 但是能夠把培養這些東西的社會制度滅得掉嗎? 有錢人多吃了兩碗飯替他調點健胃散; 沒錢人被汽車亂破了大腿率性替他肉斷;

왜 의술로 생계를 잊지 않느냐고 탓하는 아내의 말에 화가 난 아이머우는 속에 있는 말을 거침없이 내뱉는다. 그의 말 속에는 금전만능 세상인 자본주의 사회에 대한 혐오와 저주로 가득하다. 그는 부패한 사회 속에서 의술을 택하는 것은 오히려 민중의 고향을 빨아먹는 자산계급에 동조하는 것 밖에 되지 못한다고 여긴다. 귀모뒤는 급격하게 변하는 사회적 흐름 속에서 자본주의에 대해 강한 거부감을 가지고 있으면서도 어쩔 수 없이 그것을 수용해야만 하는 자신의 처지를 아이머우에 투영하여 사회의 구조적 문제에 대해 감정의 폭발과 함께 분노를 표출했다.⁹⁾

소설 《행로난(行路難)》은 《표류삼부곡》의 후속편의 성격을 지니고 있는데, 《표류삼부곡》의 주인공과 동일인물이라고 여겨지는 아이머우라는 인물이 상하이에서는 더 이상 자신의 이상을 실현시킬 여력이 없어 처자가 있는 일본으로 돌아가는 내용이 전개된다. 이 때 그의 현실에 대한 비극적 인식은 여전히 자본주의 사회에서 비롯되고 있음을 알 수 있다.

그는 자산계급을 저주하고, 그들과 협력하는 것을 원하지 않았다. 그러나 그의 물질에 대한 욕망이 일반인보다 가볍다고 할 수는 없었다. 그가 저주한 자산계급이 어찌 하루아침에 뒤엎을 수 있는 것이겠는가? 자산계급이 전복될 수 없고, 그 역시 굴복하여 순종할 수 없으니, 그의 생활은 계속 표류할 수밖에 없으며 그의 정신은 계속 동요할 수밖에 없다.¹⁰⁾

일본으로 돌아간 아이머우는 자신보다 먼저 일본으로 갔던 처자와 재회한 후, 문장을 팔아 생계를 이어나간다. 그러나 중국 국내의 상황이 군벌전쟁으로

有槍有械的魔鬼們殺傷了整千整萬的同胞，走去替他們調點膏藥，加點麥纏，……這就是做醫生們的天大本領！博愛？人道？不亂想錢就夠了，這種幌子我不願意打！……”郭沫若，〈漂流三部曲〉，《郭沫若全集》第9卷（人民文學出版社，1985），243쪽.

- 9) 李相哲, 《郭沫若身邊小說研究: 신변소설 속에 나타난 浪漫性을 중심으로》, 연세대학교 석사논문, 1991, 40쪽 참고.
- 10) 他要詛咒資產階級的人，不願和他們合作，而他的物質欲望又不見得比常人清淡。他所詛咒的資產階級，豈是一朝一夕地所能推翻的嗎？資產階級不能推翻，他又不能低首下心地去幹，所以他的生活只好長此漂流，他的精神只好長此波動了。郭沫若，〈行路難〉，《郭沫若全集》第9卷（人民文學出版社，1985），323쪽.

인해 전국이 혼란에 빠지면서 그나마 있던 시, 소설, 번역물 등을 발표할 문예지가 없어지는 바람에 아이머우의 가족은 경제적으로 더욱 궁핍한 생활을 하게 된다. 경제적 궁핍으로 인해 이리저리 떠돌아 유랑민 생활을 하게 되면서 아이머우의 자본주의 사회에 대한 경멸감은 더욱 깊어진다. 그러나 한편으로는 경제난에 따른 물질적 욕구를 스스로 떨쳐버리기 어려움을 토로하기도 한다.

귀모뤄의 현실에 대한 비극적 인식은 자본주의 사회에 대한 경멸 외에도 약 소국민으로서 받았던 갖가지 민족적 모멸감으로부터도 크게 기인했다. 《행로난》에서는 그러한 내용이 자세히 묘사되어 있다. 예를 들면 아이머우는 짐세를 제 때 낼 수 없어 이사를 가려고 하는데, 일본인 집 주인에게 보증금을 돌려달라는 말을 하기 어려워 미리 할 말을 준비하고 연습까지 해간다. 그가 보증금을 돌려 달라고 말하자 집 주인은 낮빛이 변하며 그에게 모욕을 주고, 집에 돌아온 그는 일본인인 아내와 자식들에게 한바탕 화풀이를 해댄다. 그러나 곧 자신의 행동이 비이성적이었음을 깨달은 그는 자식을 껴안고 입 맞추며 눈물을 흘리고 만다. 또 한 번은 아이머우가 셋방을 얻기 위해 방을 구하러 다니던 중 마음에 꼭 드는 방이 나와 집주인과 계약을 하려한다. 그러나 끝내는 자신의 중국이름을 쓰지 못하고 급하게 지어낸 일본인 이름을 사용하면서 일본인 인척 한다. 그 때 그가 일본인이 아닌 중국인임을 간파한 집 주인은 그에게 치욕적인 언사로 모욕을 준다. 아이머우는 되돌아오는 길에 해변가를 지나가게 되는데, 해수욕을 즐기는 피서객들이 모두 자신을 비웃는 듯한 느낌을 받는다.

이처럼 일본인으로부터 받은 민족적 모멸감으로 인해 귀모뤄의 현실에 대한 인식은 또 다른 비극적 색채를 띤다.

“일본인아! 일본인아! 배은망덕한 일본인아! 우리 중국이 너희들에게 무슨 짓을 했다고 너희들은 이렇게 우리를 경시하느냐? 너희들은 단지 ‘지나인(支那人)’ 이 세 글자를 말할 때에도 이미 극단적인 악의를 드러낸다. 너희들은 ‘지(支)’자를 말하면서 고의로 콧등을 찌푸리고, ‘나(那)’자를 말하면서 콧소리를 길게 늘어뜨린다. 아, 너희들은 ‘지나(支那)’ 두 글자의 기원을 알기나 하느냐? ‘진나라(秦)’ 시대 때 너희들은 오랑캐였다. 너희들은 어쩌면 남양(南洋)에서 야자를 먹고 있었는지도 모른다!”¹¹⁾

아이머우의 내면의 외침 속에는 약소국민으로서의 서러움이나 한스러움이라는 정서가 있기는 하지만 그것보다 더 두드러지게 나타나는 태도는 일본민족에 대한 경멸과 자존심 상한 듯한 어투이다. 이는 중국이 과거 아시아 문명의 중심지라고 여겼던 중화사상에서 기인한 듯하다. 즉 그들이 일본보다 문명적으로 훨씬 일찍부터 발달해 왔음에도 불구하고 일본에 종속당하여 일본인들로부터 멸시당해야 하는 현실에 대해 큰 비애감을 갖고 있는 것이다. 이처럼 제국주의에 대한 민족주의적 식민의식 역시 귀모뤄의 비극적 현실의식의 또 다른 면모를 형성하고 있다고 할 수 있다.

3. 종교성으로 그려낸 불완전한 유토피아

“오, 고맙소! 고맙소! 나의 연인이여, 당신은 나의 베아트리체! 당신은 나의 베아트리체! 당신은 나의 것! 장편? 그렇다, 가장 좋은 것은 장편이다. 단테는 연인을 위해서 《신곡(神曲)》을 지었지. 나는 반드시 장편을 지어서 당신을 기념해야 한다. 당신이 영원히 죽지 못하도록. 아! 아베 마리아! 아베 마리아! 영원한 여성이여!.....”¹²⁾

위의 인용문은 《표류삼부곡》의 <기로>에서 발췌한 아이머우의 내면 묘사 중 한 구절이다. 그의 아내는 아이들을 데리고 상하이를 떠나기 전 남편에게 장편을 쓰라고 부탁한다. 그는 아내의 말을 듣자마자 그 말을 마치 신의

11) “日本人喲! 日本人喲! 你忘恩負義的日本人喲! 我們中國究竟何負於你們, 你們要這樣把我們輕視? 你們單是在說這‘支那人’三個字的時候便已經表示盡了你們極端的惡意. 你們說‘支’字的時候故意要把鼻頭皺起來, 你們說‘那’字的時候要把鼻音拉做一個長頓. 啊, 你們究竟意識到這‘支那’二字的起源嗎? 在秦朝的時候, 你們還是蠻子, 你們或許還在南洋吃椰子呢!” 郭沫若, <行路難>, 《郭沫若全集》第9卷(人民文學出版社, 1985), 309쪽.

12) “哦, 我感謝你! 我感謝你! 我的愛人喲, 你是我的Beatrice! 你是我的Beatrice! 你是我的! 長篇? 是的, 最好是做長篇. Dante爲他的愛人做了一部《神曲》, 我是定要做一篇長篇的創作來紀念你, 使你永遠不死. 啊, Ave Maria! Ave Maria! 永遠的女性喲!.....” 郭沫若, <漂流三部曲>, 《郭沫若全集》第9卷(人民文學出版社, 1985), 247-248쪽.

계시인양 받아들인다. 그리고 자신의 아내를 천국으로 안내하는 성스러운 베아트리체에 비유한다. 이는 그가 《신곡》에서 단테가 베아트리체를 따라 현실 너머에 존재하는 이상세계(천국)로 올라감으로써 승화된다는 결말을 이미 알고 있기 때문이다. 《신곡》은 단테가 하느님의 은총으로 베르길리우스와 베아트리체의 도움을 받아 지옥, 연옥, 천국이라고 하는 내세의 영혼 세계를 두루 여행하며 경험한 내용을 그린 여행기의 형태를 띠고 있다.¹³⁾ 이 때 지옥과 연옥을 안내하는 베르길리우스는 인간의 이성과 철학을 상징한다. 그러나 천국을 편력하기 위해서 이러한 인간적 능력은 도움이 되지 못한다. 때문에 천국까지 인도자의 구실을 한 베르길리우스는 단테를 영원한 연인 베아트리체에게 맡기는 것이다. 이 경우 천국을 안내하는 베아트리체는 신앙과 신학 및 종교적 상념(想念)을 상징한다.¹⁴⁾ 어쩌면 아이머우의 아내는 단지 생계를 위해서 단편보다는 장편을 쓰는 것이 더 큰 이익을 낸다고 생각하고 한 말일지도 모른다. 그러나 문학으로 이상세계를 세워 '천국의 도래'를 기원하는 그의 집념 속에서 평범한 아내 역시 종교성을 부여받는다. 비극적인 현실의 벽을 뛰어넘기 위해 그가 붙잡은 돌파구는 현실세계 너머에 존재하는, 즉 현실을 초월할 수 있는 신성한 무엇이었다.

그러나 천국에로의 광명은 어느 날 갑자기 아내로 인해 퍼뜩 떠오른 생각만으로 그렇게 단번에 이룩될 수 있는 것이 아니었다. 단테가 지옥과 연옥에서 받은 수난과 고통은 귀모뮈가 인식했던 중국현실에 대한 자전적 비애를 비유하기에 충분했다. 아이머우는 열정을 가지고 뛰어들었던 문학이 생각처럼 되지 않자 자신이 하고 있는 일에 대해 깊은 회의를 느낀다. 그는 끊임없이 자아성찰을 반복하면서 '창피하다', '염치없다', '추하다' 등의 말들로 자신을 비하하는 발언을 서슴없이 하고, 아내와 아이들에게 책임을 다하지 못해 깊은 죄책감과 자괴감에 빠져 괴로워한다. 《표류삼부곡》의 <연옥>편에서 그는 친구들 손에 이끌려 여행을 가지만 그는 친구들과 즐기지 못하고 여전히 혼자만의 내

13) 《표류삼부곡》의 각 장의 제목인 <기로>, <연옥>, <십자가>는 단테의 《신곡》의 세 장의 제목인 <지옥>, <연옥>, <천국>을 연상시킨다.

14) 단테, 다니구치 에리아 편, 양역관 옮김, 《단테의 신곡》(황금부엉이, 2004), 7쪽.

면세계 속에 빠져 자아 성찰을 계속해 나간다.

“아아, 나는 여기 왜 왔는가! 내가 즐기려고 왔는가? 지금 내가 즐길 때인가? 여기는 즐겨도 되는 곳인가? 나는 여기 왜 왔는가? 내가 지으려 한 장면은 아직 전혀 착수하지도 못했지 않은가? 아, 이 멍텅구리! ……”¹⁵⁾

결국 그는 친구들과 함께 한 여행을 끝까지 즐기지 못한 채 친구들을 남겨두고 혼자서 집으로 돌아오고 만다. 끊임없이 이어지는 자아 성찰로 인해 자책, 자기 비하, 자괴감, 죄책감이 가득한 아이머우의 내면세계는 외면세계에 대한 분노를 표출한 이후 그것을 해결해 낼 방도를 찾을 수 없어 괴로워하는 중국 지식인들의 비애라고 보아도 좋을 것이다.

중국의 한 학자는 이와 같은 아이머우의 내면세계를 종교적 행위인 참회의식에 비유하였다. 즉 작가가 객관적이고 스스럼없이 자신의 내면을 고백하는 것은 종교에서 죄책감을 가지고 기도하여 재계하는 것과 비슷하다는 것이다. 죄를 고백한 후 참회하는 것은 죄를 지은 자아가 내면의 구속을 얻고 정화를 얻음으로써 평안을 얻고 나아가 새로운 생명을 얻는 길에 들어설 수 있음을 의미한다. 참회의 과정 역시 자아를 수련하는 과정이며 참회자는 참회를 통해 자아를 초월하는 경지에 도달한다.¹⁶⁾ 그렇다면 아이머우의 자기 고백적 참회 의식의 결과는 어떻게 드러나고 있는가? 그는 과연 참회 후의 자아초월을 통해 자신이 원하는 이상향에 도달했다고 할 수 있는가? 이러한 의문을 해결하기에 앞서 소설의 가장 마지막 구절을 살펴볼 필요가 있다.

1891년 전에 예수와 함께 매달려 죽은 골고다 산 위의 두 명의 강도 중 한 명은 상하이에서 부활했다.¹⁷⁾

15) “啊啊, 我爲什麼到這裏來! 我是來尋樂的嗎? 現在是我該尋樂的時候嗎? 這兒是可以尋樂的地點嗎? 我爲什麼到這裏來? 我想做的長篇不是還全未著手嗎? 啊, 我這糊塗蟲! ……” 郭沫若, <漂流三部曲>, 《郭沫若全集》第9卷(人民文學出版社, 1985), 260쪽.

16) 李紅霞, <日本文學思潮與郭沫若的身邊小說>, 《郭沫若學刊》, 2007年第2期. 33-34쪽.

17) 一千八百九十一年前同著耶穌釘死在Golgotha山上的兩個強盜中的一個, 復活在上海市上了. 郭沫若, <漂流三部曲>, 《郭沫若全集》第9卷(人民文學出版社, 1985), 281쪽.

아이머우는 예수가 골고다 언덕 위에서 십자가에 매달려 죽임을 당할 때 그 양 옆에서 똑같은 십자가형으로 죽임을 당하고 있던 두 강도를 떠올린다. 그 중 한 강도는 예수를 끝까지 부인했지만, 다른 한 강도는 죽기 직전 예수를 자신의 구주이자 메시아로 받아들임으로써 구원을 얻는다. 아이머우는 끝없는 죄책감 속에서도 결국에는 자본주의 사회가 요구하는 돈을 추구하는 자아를 “십자가에 매달아 죽임으로써” 문학으로의 이상향을 도래시키리라는 자신의 꿈을 지켜내 “영생을 갈구한다.” 큰 형으로부터의 의사의 권유를 뿌리치고 일본에 있는 아내에게 자신의 결심을 담은 편지를 부치러 나간 것이다. 귀모뤄는 예수 옆에 달려 있던 두 강도 중 예수를 믿고 구원을 얻은 강도를 아이머우에 비유함으로써 소설을 끝맺고 있다. 깊은 참회의식 후 십자가형을 받아 ‘죽음’에 이르지만, 끝내는 자신의 이상향을 포기하지 않겠다는 결단이 현세 이후 ‘영생’으로의 길로 인도한다고 믿음으로써 자신의 이상향을 이룩하고 있는 것이다.

일반적으로 낭만적 영혼의 내적 갈등과 분열은 억누를 수 없는 자기 성찰에 대한 충동, 광적인 자기관찰로 이어지게 마련이다. 그리고 그 안에서 발견한 절망으로부터의 도피처를 찾기 위해 일체의 어두운 것과 불명확한 것, 혼돈스러운 것과 도취적인 것, 악마적인 것과 디오니소스적인 것 속으로 뛰어들다.¹⁸⁾ 이렇게 병적인 광기 속으로 몰들어 가다보면 일상으로부터의 도피처는 결국 어둠과 죽음으로 귀착된다. 그러나 귀모뤄에게 죽음을 위시한 파괴의 정서는 서구 낭만주의에서 보이는 그 특징과는 다르다. 다시 말하면 죽음을 동경하는 귀모뤄의 낭만주의적 특징은 자아, 개성, 그리고 절대적인 생명이라고 하는 낭만적 이상향이 좌절된 후 결국 죽음의 동경으로 귀착하는 일반적인 낭만주의의 특징과는 다르다고 할 수 있다. 귀모뤄는 오히려 죽음을 통해 진정한 해탈을 구하고자 하였으며 나아가 죽음을 진정한 재생을 위한 전제로 승화시킨다.¹⁹⁾ 따라서 귀모뤄에게 있어서 죽음은 낡은 것을 버리고 새로운 것을 탄생시키는 지극히 생산적인 과정이다.

18) A. 하우저, 《문학과 예술의 사회사》(창작과 비평사, 1999), 234-235쪽 참고.

19) 홍석표, 《중국현대문학사》(이화여자대학교출판부, 2009), 171쪽.

귀모뤄의 낭만성에는 기존의 패러다임에 대한 절망과 회의로 인한 내면정서 예로의 집중과 낭만적 걱정을 분출하는 근대적 자아가 자리하고 있으며, 초창기 유럽에서 일어났던 낭만주의 사조의 그림자를 발견할 수 있다. 그러나 서구 낭만주의의 본질 중 하나라 할 수 있는 자연에 대한 심미적 동경은 극도로 축소되어 있으며 종교성으로나마 그릴 수 있을 법한 초월적이고 절대적인 가치에 집중해 있다. 이는 개인의 자아에 머무를 수만은 없는 강력한 민족적 책임감과 사명감과 관련되어 있는데, 이것이 귀모뤄의 낭만성이 보다 넓은 의미로 확장되는 발판을 마련해 준다. 즉, '계몽'과 '공리'라는 민족성과 역사성으로 인해 그가 추구한 이상세계는 현실너머에 있는 추상적 가치와 함께 현실로의 도래를 가능하도록 하는 체계적인 이론까지 요구되었다.²⁰⁾ 다시 말해서, 귀모뤄의 이상세계가 현실 속에서 의미를 획득하기 위해서는 일종의 “정치·경제·역사학적 퍼스펙티브(perspective)”가 필요했던 것이다.²¹⁾ 따라서 현실에 안주하고픈 자아를 죽이고 이상향을 추구하겠다는 목표를 공고히 함으로써 내면의 갈등을 해결한 듯 했지만 귀모뤄의 이상주의적 전망에는 보다 현실적인 조건이 내재되어 있었다.

4. 현실적 출로의 모색: 마르크시즘의 수용

아이머우가 자기희생을 감내하면서까지 이루고자 했던 유토피아는 손에 잡히지 않는 희미한 환영과 같았다. 어쩌면 귀모뤄는 이와 같은 문제의식의 기반 위에서 끊임없이 고민으로 회귀하며 방향성을 상실했는지도 모른다. 1920년대 귀모뤄의 방황과 절망이 가장 절정에 이르렀던 때는 1923년과 1924년이

20) 그 중에는 서구식 근대사회, 마르크시즘의 공산사회, 무정부적 유토피아, 중국 고대의 조화로운 세계 등이 있었다. 이옥연, <郭沫若 시의 낭만적 상상력>, 《中國語文論叢》 第4輯, 1991, 315쪽.

21) 이옥연, <郭沫若 시의 낭만적 상상력>, 《中國語文論叢》 第4輯, 1991, 338쪽.

다. 즉, 그가 마르크스주의를 승인하기 이전의 1-2년이다. 이욱연은 이때 귀모뤄가 비관과 절망에 빠졌던 원인을 세 가지 차원에서 서술한 바 있다. 첫째는 창조사 내부분열과 해체이다. 둘째로는 이 당시 귀모뤄의 경제난과 일본인 아내와의 갈등이다. 그리고 마지막으로 셋째는 사상적 방향이다.²²⁾

필자는 위의 세 가지 요인 중 세 번째 요인이 가장 결정적인 역할을 하지 않았을까 생각한다. 귀모뤄는 당시 경제적 어려움과 더불어 “나 자신의 사상에도 일종의 진퇴유곡의 고민을 느꼈던 참이다”라고 회고한 바 있다.²³⁾ “중전의 범신론 사상과 개성의 발전이니 자유니 표현이니 하는 것은 어느덧 머리에서 청산”된 가운데 “마르크스-레닌주의의 내용을 검토해 보고픈 동경이 있던” 때였다.²⁴⁾ 그런 가운데 1924년 4월과 5월 사이에 가와카미 하지메(河上肇)의 <사회조직과 사회혁명(社會組織與社會革命)>을 번역하게 되고 마르크시즘의 신도가 되고, “중전에는 길을 잃고 무위에 빠지고 번뇌하고 표류하고 심지어 자살을 생각했었으나 이제는 문제를 해결할 수 있는 관견을 깨닫게 되었다”²⁵⁾고 고백한다.²⁶⁾ 그가 깨달은 마르크시즘은 러시아 혁명의 성공의 사례를 보면서 기대를 건 것으로, 그가 그토록 혐오했던 서구식의 자본주의에 발맞춰 따라가지 않으면서도 유일하게 중국이 서구를 앞지를 수 있는 길이라고 믿었던 것이다.

<양춘별>²⁷⁾은 귀모뤄가 마르크스주의를 받아들이고 난 이후 쓴 짙막한 단편 소설이다. 상하이의 어느 선박 회사 부두에서 한 중국인 청년이 일본행 선박 티켓을 사기위해 줄서서 기다리고 있었다. 그때 앞에서 50세가량 되어 보이는 불어를 쓰는 서양인과 일본인 직원 사이에 의사소통이 되지 않는 모습을 보고 프랑스어를 독학한 이 청년이 통역을 해준다. 알고 보니 서양인은 벨

22) 이욱연, 《곽말약과 중국의 근대》(소나무, 2009), 200-202쪽 참고.

23) 郭沫若, <創造十年>, 《郭沫若全集》第12卷(人民文學出版社, 1985), 265-267쪽 참고.

24) 郭沫若, <創造十年>, 《郭沫若全集》第12卷(人民文學出版社, 1985), 265-267쪽 참고.

25) 郭沫若, <孤鴻一致成傷吾的一封信>, 《郭沫若全集》16권(人民文學出版社, 1985), 10쪽.

26) 이욱연, 《곽말약과 중국의 근대》(소나무, 2009), 200-202쪽 참고 바람.

27) 1924년 상하이에서 발간된 《孤獨》 잡지 제2권 8기에 발표됨.

기에인으로, 중국의 한 대학에서 16년간 미술교수로 재직해왔다. 그러나 갈수록 월급이 줄어들면서 형편이 어려워졌고, 금년에는 북경에서 부인이 세상을 떠나고 말았다. 그는 중국을 떠나기로 마음먹었으나 가기 전 마지막으로 전시회를 열었다고 한다. 그러나 전시회의 성과가 좋지 않았는데, 그는 그 이유가 “중국인들은 기녀 방에나 가지, 미술 전시회에 올 사람들이 아니기” 때문이라고 말한다.

벨기에인은 동방(아시아)을 떠나 러시아로 가겠다고 말한다. 그러나 동방을 완전히 떠나기 전에 일본에 한 번 들르려고 일본행 배를 탄다는 것이다. 그는 일본으로 가려는 청년에게 왜 일본으로 가느냐고 묻는다. 청년은 일본에 가서 돈을 벌 생각이라고 대답한다. 그러자 벨기에인은 청년에게 러시아로 가라고 조언한다.

“..... 내가 동방에 오기 전에는 항상 동방의 황금제국을 꿈꾸었으나, 나는 지금 그 꿈에서 깨어났죠. 미래의 천국은 북방에 있는 러시아예요. 미래의 구주는 석가모니도 아니고, 노자나 공자도 아니고, 예수 또한 아니예요. 친구여, 당신은 왜 러시아로 가지 않죠? 러시아로 가서 일하는 것이 일본보다 더 의미 있지 않나요?”²⁸⁾

벨기에인의 입을 빌어 귀모뤼는 “미래의 천국은 러시아”라고 단언한다. 중국의 지식인들에게 새로운 희망을 제시한 것은 ‘석가모니’도, ‘노자’도, ‘공자’도 아니고, ‘예수’또한 아니었다. 러시아의 10월 혁명의 승리는 이처럼 중국의 지식인들에게 사회주의 혁명의 열정을 불러일으킬 만큼 강력하게 작용하고 있었던 것이다.

철저한 마르크스주의의 신도가 된 귀모뤼를 논하면서 초기 소설에서 보였던 그의 낭만성은 어떠한 의미를 지닐 수 있는가? 낭만주의에서 추구되었던 절대 가치에 끊임없이 도달하려는 자아가 종교적으로 그 물음이 좌절될 때 낭만주

28) “..... 我在沒有到東方來的時候，也常常夢想著東方的黃金國，但我現在是醒了。未來的天國在北方的俄羅斯，未來的救主不是釋迦牟尼，不是老子、孔子，也不是耶穌呢。朋友，你為什麼不到俄國去？到俄國去做工不比日本更有意義嗎？”郭沫若，〈陽春別〉，《郭沫若全集》第9卷（人民文學出版社，1985），166쪽.

의는 세속화되는 길에 들어설 수 있다. 세속화된 이상사회로의 깊은 찬동은 마르크시즘에서 말하는 유물론적 이상사회로의 진입과 긴밀한 관련성이 있다고 본다면 지나친 비약일까? 비록 귀모뤄가 추구했던 초기 낭만성은 종교성으로의 이행과정에 있어서 좌절을 겪었으나, 그 초기 낭만성에서 제시되었던 이상향은 결코 아직 좌절되지 않았다. 오히려 그의 끊임없는 이상세계를 향한 갈망이 한층 구체화되고 손쉽게 해결될 출로가 마련된 것인지도 몰랐다.

귀모뤄는 1927년 4.12 쿠데타가 일어난 이후 국민당의 감시를 피하기 위해 일본으로 피신한다. 아마도 그는 국민당 정권에 대한 뼈저린 실망감과 실의 속에서 국민 혁명의 부르주아적 낭만주의의 성과를 보고 몸서리를 쳤을 것이다. 그럼에도 여전히 그로부터 낭만주의적 요소를 떨쳐낼 수 없는 데에는 초기 창조사 활동 시절 창조사의 성격이 '공리주의적 낭만주의'의 성격을 띠었다는 점과 인민 공화국이 성립된 이후 '혁명적 낭만주의'에 깊이 찬동하였다는 점에 있다. 여기서 귀모뤄가 추구했던 초기 낭만성의 세속화의 결과인 '혁명적 낭만주의'에 대해 더 깊이 살펴봄으로써 귀모뤄의 낭만주의 변천 경향을 이해하는 실마리를 찾을 수 있을 것이다.

1920년대 말, 자본주의 세계는 심각한 경제위기가 발발하여 금융 붕괴, 공장 도산, 민중 실업이라는 쇠퇴현상으로 인하여 중국인들의 희망의 눈길은 신경제정책에 의한 전례 없는 번영을 이룬 러시아로 향했다. 이는 민감하고 급진적이었던 당시 지식인들에게 더 큰 반향을 불러일으켰다. 따라서 중국은 문학 예술 항목을 포함한 소련의 강령과 정책에 관한 각 항목들을 모두 신성한 것으로 여겨 의심 없이 무조건적으로 수용해 나갔다.²⁹⁾ 그중 가장 큰 성과는 바로 마오쩌둥(毛澤東)이 제창한 '양결합(兩結合)'이론이다.³⁰⁾

양결합 이론은 혁명적 현실주의와 혁명적 낭만주의를 결합하여 문학예술을 창작해야한다는 이론으로, "형식은 민가(民歌)이고, 내용은 마땅히 혁명적 현

29) 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), 156쪽.

30) 1949년 인민공화국이 성립된 이후 중국은 '15년 영국과 미국을 앞지름(十五年趕超英美)'이라는 열광적이고도 허황된 경제의 계획을 세워갔고, 1958년에 마오쩌둥이 제창한 '혁명 리얼리즘과 혁명 낭만주의의 결합'이라는 문예창작원칙은 정치적으로 이용되었다.

실주의와 혁명적 낭만주의가 대립적 통일을 이룬” 새로운 시가를 창출하자는 문학운동으로 전개되었다. 여기서 ‘혁명적 낭만주의’는 러시아의 고리키가 말한 낭만주의에서 그 기원을 찾을 수 있다. 1935년 저우양(周揚)은 《문학(文學)》이라는 잡지에 <고리키의 낭만주의(高爾基의浪漫主義)>라는 글을 발표하였는데, 그는 이 글에서 주로 프롤레타리아의 투쟁 역량을 격발하는 측면에서 고리키의 낭만주의를 추앙하였다. 그는 더 나아가 고리키의 낭만주의가 가지는 새로운 특성을 다음과 같이 분석하였다.

초기 고리키의 이러한 낭만주의는 본질적으로 과거의 일반적인 낭만주의와 다른 것이다. 낭만주의는 언제나 퇴폐적인 반사회적 분위기, 현실도피, 종교의 신비성 등등과 서로 관련되어 왔다. 또한 그 당시 유행하던 퇴폐파와 상징파는 더욱 낭만적인 것에 휩싸여 현실의 모순을 덮으려 하였고, 자신의 시선을 높고 아득한 천공, 신비한 유토피아에 향하게 하였다. 고리키는 이러한 퇴폐의 경향과 신비주의에 대하여 일찍이 반항의 소리를 내었다. “인생은 빛과 밝음을 요구한다. 무한하고 아득히 먼 몽롱한 그림, 광기어린 시 등은 진정한 예술에 있어서 완전히 불필요한 것들이다.” 따라서 그의 낭만주의는 명확히 표현해내는 적극적이고 전투적인 특징을 갖고 있다.³¹⁾

고리키식 낭만주의는 기존의 낭만주의의 요소에서 프롤레타리아의 해방을 실현하고 현실에 투쟁하는 데 방해가 되는 모든 요소를 과감하게 제거시킨 새로운 낭만주의라고 할 수 있다.³²⁾ 이처럼 혁명적 낭만주의는 러시아 볼셰비키

31) 初次高爾基的這種浪漫主義，在本質上，是和過去一般的浪漫主義迥然不同的。浪漫主義是常常和頹廢的飯社會的氣氛、逃避現實、宗教的神秘的見解等等相關連的。當時流行的頹廢派便是拿浪漫蒂克的覆披，來遮掩現實的矛盾，而把自己的眼光向著高邈的天空、神秘的幻境。高爾基對於這種頹廢的傾向和神秘主義早就發出了反抗之聲。他說：“人生要求光和明了。無限遙遠的朦朧的繪畫，神經病的詩等等，對真正的藝術，是完全不必要的。”所以他的浪漫主義帶著明了地表現出來的積極的，戰鬥的性質。周揚，〈高爾基的浪漫主義〉，《周揚文集》（人民文學出版社，1984），131-132쪽.

32) 이와 같은 낭만주의를 俞兆平은 ‘정치학적 낭만주의’라고 명명하였다. 郭沫若是 고리키식의 정치학적 낭만주의의 영향을 받아 자신이 이해하고 동조한 새로운 성격의 낭만주의를 ‘신낭만주의’라고 표현하였다. 郭沫若，〈詩作談〉，蒲風記錄整理，《現世界》創刊號，1936. 俞兆平，〈第三章，郭沫若·高爾基式的政治學浪漫主義〉，《浪漫主義在中國的四種范式》（廣西師範大學出版社，2011）참고.

의 사회주의 리얼리즘과 거의 동일한 개념에서 출발하였으며 마오쩌둥의 교묘한 정치적 차별화 전략의 도구로서 등장한 ‘양결합’의 보조 수단으로, 기존의 낭만주의와는 근본적으로 다르다고 할 수 있다. 그러므로 귀모뤄가 지닌 낭만성을 그만의 성격을 지닌 어떤 것으로 규정하지 않는 이상 혁명적 낭만주의는 기존의 문예사조에서 말하는 낭만주의와 단절되어 있다.

귀모뤄의 낭만성은 무엇보다도 서구와 일본으로부터 여러 가지 유럽의 초기 낭만주의적 특징을 빌어 왔으나 그것을 적용하는 시발점은 중국의 역사적 배경에 있었다는 점을 의식해야 한다. 귀모뤄는 민족 계몽이라는 목적의식을 가지고 중국의 현실과 이상적 미래 사이의 괴리라는 문제점에 직면하여 끈질기게 낭만성을 방법론으로 끌고 갔다. 침략자에 대한 울분으로서의 개인과 세계의 분열, 지식인의 나약함을 절감하고 깊은 절망감에 빠짐으로써 봉착한 개인 내부의 분열, 지식인의 희생정신으로 민족의 구원을 갈구한 종교적 파도스, 그리고 신민가(新民歌)라는 장르를 통한 현실적 미래상의 제시까지 그가 중국 현실위에 두 발을 디디고 바라본 이상향은 낭만성을 통해 다각도로 실험되었던 것이다. 따라서 그의 낭만성이란 단순히 문예이론을 지칭한다기보다 그것을 넘어선 민족구국의 수단이라는 성격이 내재하고 있는 것이다. 그가 왜 하필 낭만주의에 천착하였는지는 모르겠지만, 굳이 찾자면 민족에게 제시하기 위한 현실 초월적·절대적 가치, 즉 이상향에 대한 동경에 대한 힌트가 낭만주의로부터 연유하지 않았을까 생각된다.

어쨌든 이러한 의미에서 그의 낭만성은 결코 끊어지지 않고 지속되었는데, 실제로 그는 마르크스시즘에 찬동한 이래로 자신의 낭만주의적 경향을 부정한 바 있으나, 마오쩌둥이 양결합 이론을 발표한 이후 비로소 자신의 낭만주의적 성향에 대해 자신 있게 긍정하게 되었다.

나 개인적으로 매우 시원스럽게 느끼고 있는 것은 마오쩌둥 동지의 시사(詩詞)의 발표는 낭만주의 정신을 고도로 고무시키기 시작하였고, 낭만주의의 명예를 회복시켰다는 것이다. 나는 이제 대담하고 솔직하게 인정한다. 나는 낭만주의자이다. 이는 30년 넘게 문예 작업에 몸담은 이래로 가지지 못했던 감정이다.³³⁾

귀모뤄는 낭만주의의 지위가 양결합을 통해 리얼리즘과 동등해졌다는 사실에 있어서 매우 뿌듯해 했다. 이는 처음 러시아에서 논의된 혁명적 낭만주의가 리얼리즘에 종속되어있었던 것이었으나 중국으로 수용되는 과정에서 그 위치가 리얼리즘과 동등해짐으로써 낭만주의가 격상된 위치를 차지하게 된 연유에서다. 물론 이는 마오쩌둥이 러시아와의 차별화를 위해 사용한 정치적 개념에 불과했지만 귀모뤄는 전혀 개의치 않았으며 낭만주의에 대해 마음 놓고 논할 수 있다는 사실에 대단히 의욕적으로 반응했다.

1937년 7월 7일 노구교(蘆溝橋)사건 이후 귀모뤄는 생명의 위협을 무릅쓰고 귀국하여 항일운동에 참여한다. 그는 항일전쟁부터 해방이 되기까지 줄곧 국통구(國統區)의 중심인 충칭(重慶) 등지에서 민족혁명 문화 사업을 이어나갔고, 일련의 사극(史劇), 사론(史論) 등을 씀으로써 적지 않은 영향력을 끼쳤다. 그와 동시에 소설 작업 역시 지속하였는데, 그 중 <지하의 웃음소리(地下的笑聲)>는 전쟁 암흑기의 막바지인 1947년에 쓰였다. 이 작품은 육체적으로나 정신적으로나 철저하게 능욕당한 한 음악가 부부에 대한 이야기이다. 이 부부는 운명 앞에도, 그 어떠한 억압에도 굴복하지 않고 악한 세력과 끊임없이 분투하여 끝내 광명을 얻는다. 특히 주인공 거양(戈陽)의 내면 독백으로 처리된 서사방식으로 인해 주인공의 심리가 폭풍처럼 쏟아지는데, 이로 인해 민족혁명의 동참 의지가 불처럼 뿜어져 나와 읽는 이들로 하여금 감화하게 만들 정도이다. 이 작품에서 귀모뤄의 초기 소설 작품에서 보이던 나약한 지식인의 모습은 전혀 찾아볼 수 없다. 자아 분열은 이미 종교적으로 해결되었고 모호했던 이상향의 방향성은 마르크시즘으로 구체화되었다. 적극적으로 분투하고 저항하는 주인공의 독백을 통해 이제는 오로지 낭만적 정열과 혁명적 걱정으로 이상향을 제시하고 독자의 동조와 참여를 독려하는 데에 집중하고 있다. 그러나 한 가지 초기 소설을 연상시키는 면이 있다면, 그것은 다름이 아니라 이상

33) 而在我個人特別感著心情舒暢的，是毛澤東同志詩詞的發表把浪漫主義精神高度地鼓舞了起來，使浪漫主義恢復了名譽。比如我自己，在目前就敢於坦白地承認：我是一個浪漫主義者了。這是三十多年從事文藝工作以來所沒有的心情。郭沫若，〈浪漫主義和現實主義〉，《紅旗》3期，1958，4쪽.

향을 눈앞에 둔 주인공의 자의식과 주관적 의지의 분출일 것이다. 마르크시즘으로 출로를 모색한 귀모뤄는 혁명으로 이상사회의 도래를 꿈꾸었고 민중을 고취하여 혁명에 동참시키고자 하였다. 이와 같은 모습은 민족 계몽의 열망을 가지고 문학전선에 뛰어든 젊은 귀모뤄와 연장선상에 있다.

5. 결론

봉건사회가 종식되고 중국의 젊은 지식인들은 새로운 물결 앞에 자신의 지위를 보장받을 수 없었고, 오로지 지식으로 먹고 살기에는 경제적으로도 너무 힘든 상황에 처해있었다. 그러나 일본 유학길에 오른 몇몇 청년 지식인들의 마음속에는 문학으로 중국 사회를 일으켜보겠다는 신념이 강하게 자리 잡고 있었고, 창조사라는 문학단체를 결성하기에 이른다. 그 핵심 인물 중 한 사람이었던 귀모뤄는 일본에서 근대사회의 자본주의 경제체제에 대한 부정적인 인식을 강하게 지니고 있었고 뿐만 아니라 약소국민으로서 치욕적인 모욕을 경험하기도 하였다. 이로 인해 형성된 현실에 대한 비극적인 인식은 문학으로 사회를 개조시키겠다는 낭만적인 이상향을 더욱 굳건하게 다지는 계기가 되었다. 그래서 경제적으로 안정을 찾을 수 있는 의학공부를 과감하게 포기하고 문학으로 뛰어든 것이다.

그러나 그의 낭만적 이상향은 끊임없이 그를 절망의 나락으로 밀어 넣었는데, 그 원인은 이상향을 뒷받침할 만한 구체적이고 현실적인 실천방안이 결여되었기 때문이다. 그의 이상향에로의 의지는 종교성으로 점철될 만큼 강한 갱생의지를 지니고 있었던 것이었으나 그 성격의 모호성으로 인해 끝내 현실의 벽 앞에서 스러지고 말았다. 귀모뤄는 계속되는 현실적 고충과 이상향의 방향성 상실 앞에서 자살까지 생각하기도 하였으나 결국에는 마르크스주의라는 출로를 찾는다. 그 길은 러시아 혁명의 성공을 계기로 더욱 빛나보였고, 무엇보다

다도 그가 그토록 경멸했던 서구 자본주의의 전철을 밟지 않고도 단번에 새로운 세계를 열 수 있다는 희망을 제시하였다. 특히 마오쩌둥이 발표한 양결합 이론은 여러 가지 한계점이 분명히 드러났음에도 불구하고, 당시 중국 문예계에 있어서는 나름의 절실한 역사적 발전 방향임과 동시에 5·4시기부터 낭만성으로 이상향을 그렸던 귀모뤄에게 있어서 역시 훌륭한 개인적 출로가 되었다.

본고에서는 귀모뤄가 마르크스주의의 신도가 되기 전 지녔던 낭만주의적 성격이 과연 마르크스주의를 받아들인 후에는 전혀 쓸모없는 것이 되었는가에 대해 의문을 던지고 연구를 진행하였다. 비록 귀모뤄가 스스로 자신의 초기 낭만성을 부인한 적이 있음에도 불구하고 말이다. 그가 초기 종교적으로 추구했던 낭만성이 특정하고 일목요연한 계획 하에 세속적인 낭만성으로 변질되었지만, 그의 낭만성은 단순한 문예이론이 아니라 적어도 그에게 있어서 구국운동의 일환이라는 성격으로 규정될 수 있다는 점에서 그의 일생을 전체적으로 조망할 수 있는 또 하나의 관점으로서 제시될 수 있을 것이다.

< 參考文獻 >

- 郭沫若, 《郭沫若全集》 第9卷, 人民文學出版社, 1985.
 _____, 《郭沫若全集》 第12卷, 人民文學出版社, 1985.
 _____, 《郭沫若全集》 第16卷, 人民文學出版社, 1985.
 周揚, 《周揚文集》, 人民文學出版社, 1984.
 羅成球, 《現代中國的浪漫文學思潮》, 湖南教育出版社, 1992.
 龍泉明 外, 《跨文化的傳播與接受》, 人民文學出版社, 2010.
 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.
 단 테, 김운찬 역, 《신곡》, 열린책들, 2007.
 이수웅, 《광말약-정치문학의 운명》, 건국대학교출판부, 1996.
 李旭淵, 《광말약과 중국의 근대》, 소나무, 2009.
 H.G.웬크, 이영석 역, 《유럽 낭만주의의 정신》, 1991.
 문덕수·황송문, 《문예 사조사》, 국학자료원, 1997.

- 홍석표, 《중국현대문학사》, 이화여자대학교출판부, 2009.
- 김진수, 《우리는 왜 지금 낭만주의를 이야기하는가》, 책세상, 2001.
- 문덕수·황송문, 《문예사조사》, 국학자료원, 1997.
- A. 하우저, 《문학과 예술의 사회사》, 창작과 비평사, 1999.
- 李旭淵, 《郭沫若·徐志摩문학의 근대의식 비교연구》, 고려대학교 박사논문, 1994.
- 金東鉉, 《郭沫若小説-漂流三部曲 研究》, 경희대학교 석사논문, 1992.
- 李相哲, 《郭沫若 身邊小説 研究: 신변소설 속에 나타난 浪漫性을 중심으로》, 연세대학교 석사논문, 1991.
- 魏紅珊, 《郭沫若美學思想研究》, 四川大學校 박사논문, 2003.
- 唐曉燕, 《表現主義與郭沫若及其早期小説》, 西南師範大學 석사논문, 2001.
- 李旭淵, <郭沫若과 중국 근대성의 경험>, 《中國語文學誌》 第4輯, 1997.
- 李旭淵, <郭沫若 시의 낭만적 상상력>, 《中國語文論叢》 第4輯, 1991.
- 朴宰範, <郭沫若, 郁達夫의 신변소설과 일본의 사소설>, 《中國語文論叢》 第8輯, 1995.
- 高點福, <郭沫若 《女神》의 낭만성에 대한 비판적 고찰>, 《中國語文論叢》 第22輯, 2002.
- 余 玲, <十字架下的漂流>, 《郭沫若學刊》, 2005年第1期, 2005.
- 李紅霞, <日本文學思潮與郭沫若的身邊小説>, 《郭沫若學刊》, 2007年第2期, 2007.
- 魏紅珊, <夾縫中的書寫-郭沫若身邊小説中的身份焦慮與自我建構>, 《中華文化論壇》 2008年第1期, 2008.

< 中文提要 >

郭沫若作為創造社的核心人物之一，對於近代資本主義經濟體制很有反感，而且被日本侵略的經驗形成了現實悲觀的認識。所以他希望用文學來改造現實社會，還希望浪漫的理想世界的到來。但是他的初期浪漫主義的傾向裏缺乏具體的實踐方案，不能夠建立他希求的理想世界。雖然當時他通過宗教性更生而完成理想世界的意志非常強烈，但是到達這個目的的過程的特性太模糊了，終於沒有具體的結果。郭沫若沒有死心，為了達到理想世界，考慮具體的方向繼續下去，最終找到馬克思主義這個新路徑。

本稿重視的是郭沫若初期具有的浪漫性到底跟他成為馬克思信徒以後的性格有沒有關係，

如果可以說有關係的話，根據是哪一些。本稿的結論是郭沫若追求的浪漫的理想是從來沒有打斷過。雖然不能說初期的浪漫性和後期的性格完全一致，但是郭沫若理想的裏面有比較強烈的功利性和民族主義的情緒，也許他收容馬克思主義是必然的。從這樣的觀點來說，郭沫若的浪漫性是“變遷”的。

關鍵詞：郭沫若、浪漫性、革命浪漫主義、宗教性、馬克思主義

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2013. 6. 30.	2013. 8. 12.	2013. 8. 19.	2013. 8. 22.	2013. 8. 31.