

현대중국의 문화적 고뇌 : 자아와 티엔시아(天下) 이데올로기의 사이에서

김 근
(서강대학교)

1. 서언

개혁·개방 이후 물질적 풍요와 시장경제로부터 파생되는 자본주의 문화는 전통문화의 잔재 위에 덧씌워진 사회주의 사회의 분위기를 일시에 바꿔놓았다. 이러한 문화적 변혁은 자연스럽게 사람들에게 개인주의에 눈을 뜨게 하고 자아를 추구할 수 있는 기회를 제공하는데, 이런 변화에는 시간이 별로 걸리지 않는 것이 주변에서 눈만 뜨면 저절로 들어오는 TV·영화·상업광고·패션 등 많은 자본주의의 하위문화 텍스트들이 이를 한껏 조장하기 때문이다. 자본주의를 용인할 때 함께 허락하지 않을 수 없는 것이 개인주의 문화인데, 이는 전통적 관습과 사회주의 관념에 길든 중국사회 내에서 부정적인 측면도 많이 노출시켰다. 그중에서 돌출돼 보이는 것을 꼽는다면 사회적 책임감이 약화되면서 도덕과 윤리의 판단 기준에 혼란이 온 사실을 들 수 있을 것이다. 그래서 부정부패가 많이 발생했지만, 이보다 더 심각한 것은 계층 간의 분화와 지역 간의 갈등이다. 개인주의 문화를 목인함에 따라 일어나는 이러한 부정적 현상은 사회주의를 표방하는 국가 정체의 입장에서나 거대한 영토와 많은 인구를 관리해야하는 사회 통합의 입장에서 매우 심각한 모순을 야기시킬 수밖에 없다.

이러한 현안문제를 어떻게 풀어야 하느냐에 대하여 정치가들은 정치가들대

【Keywords】 traditional practices, categorical person, subjectivity, ego, universality, cultural conflicts, totalitarianism, ideology, ethics, norms, individual, identity

로 지식인들은 지식인들대로 여러 가지 대안을 내놓고 있다. 이러한 대안들을 뒷받침하기 위해서 갖가지 담론과 텍스트들 역시 다양한 형태로 등장하게 되었으니, 이들을 분석한다면 현재의 문화적 갈등 실상과 앞으로의 추이과정을 예측해볼 수 있을 것이다.

중국사회가 겪고 있는 문화적 갈등과 그 대안에 관한 문제는 근본적으로 프로이트가 말하는 ‘거시기’(Es)와 초자아 사이의 지형도에 속하는 것이지만 이것이 중국에서는 독특한 역사성을 갖고 있다. 중국은 중원지방에 자리를 잡았으므로 일찍부터 여러 문화를 흡수융합하기도 했지만 주위의 부족과 세력들로부터 수많은 도전을 받아온 것도 사실이다. 오늘날의 중국은 기실 이런 문화와 세력의 종합판이라고 해도 과언이 아니다. 그래서 이를 다스리기 위한 이데올로기가 특별히 발달했으므로 일찍부터 보편성에 관심이 많았다. 그러다 보니 강력한 자아를 형성시키려는 이른바 극기(克己)의 노력이 여러 가지로 시도되었고, 그 궁극적인 목표는 성인(聖人)이 되는 것이었다. 그러나 성인에 다가가면 다가갈수록 자아는 무의식적 주체로부터 멀어지는 소외가 일어났으니, 이 소외가 바로 중국문화의 특질을 형성하고 있는 것이다. 따라서 이 소외를 극복하려는 노력도 함께 생겼으니, 이는 노장사상으로부터 왕양명(王陽明)의 심학(心學)을 거쳐 노신을 비롯한 현대작가의 작품에 이르기까지 면면히 계승되었다.

아무튼 중국은 많은 인구와 종족, 그리고 넓은 영토를 안정적으로 통합하기 위하여 보편자를 만들어냈고, 보편자가 낙후되어 외부의 도전이 생기면 그때마다 새것을 흡수하여 이를 재해석함으로써 위기를 극복해왔다. 이러한 도전은 물론 현대에도 다시 등장한다. 단지 다른 것은 옛날에는 중국이 곧 천하였으므로 보편자가 비교적 용이하게 먹힐 수 있었지만, 현대에서는 서구와 경쟁해야 하는 현실이 이를 호락호락 허락하지 않음에 고민이 있다. 그들은 중국의 정체성을 유지하기 위해서는 주체와 개별자를 억압해야 하지만, 모든 것을 회의하거나 회화시키는 것이 허용되는 포스트모던 시대에 이를 수행하기 위한 명분을 만드는 것이 그라 쉬운 일이 아니라는 것은 이미 잘 알려진 사실이다. 그래서 그들은 이른바 세계화 속에서 중국의 정체성을 확보하기 위해서

다원화와 보편화라고 하는 상호 모순적인 담론을 여러 가지 텍스트 속에서 말하고 있는데, 자상모순(自相矛盾)적인 이 새로운 ‘천하’를 어떻게 재현해낼 지가 앞으로의 관심사이다.

본 연구는 이러한 문화적 현실의 본질이 무엇이고 어떻게 하여 생겨나게 되었는지를 그 역사적 배경과 함께 현대의 주요 문화 텍스트에 대한 분석을 통해서 알아보고자 한다. 그러면 앞으로의 변화 추이를 충분히 예측해볼 수 있을 것으로 사료된다.

2. 전통중국에서의 범주적 인간과 주체의 문제

중국의 전통문화는 실질적으로 주나라에서 근원한 후 한나라에 와서 그 원형이 완성되었다고 보는 것이 옳다. 주나라 정권은 은나라의 종교적 이데올로기를 부정하기 위하여 인문주의를 표방하였기 때문에 근본적으로 세속주의를 바탕으로 두고 있었다. 물론 주나라 이전까지는 종교적 권위에 정권이 존재하였으므로 신화적 세계였지만 그렇다고 해서 주나라가 들어서자마자 신화적 사고를 바꾼 것은 아니다. 다시 말해서 세속주의임에도 불구하고 신화적 사고는 계속된다는 말이다. 이러한 신화적 사고 속에서 진행되는 삶이란 신화적 리듬에 의해서 세계에 심어지는 것이므로 개인이나 실존이란 신화의 형식대로 반복하는 고정된 삶일 뿐이므로 이러한 삶에는 형이상학적 가치 외에 개인적 삶의 의미는 자각되지도 않고 존재할 수도 없다. 이러한 절대성 속에 사는 삶의 주체에게 자신의 세계를 증언할 기록은 의미가 없다. 그래서 신화시대에는 역사라고 할 만한 기록이 없었던 것이다. 따라서 역사 기록이 등장하였다는 것은 시간이 개인이나 실존에 개입되어 실존이 확장되었다는 개념을 자각하였다는 뜻이 된다.¹⁾ 시간에 대한 자각이 실존을 확장시킨 점은 있지만 이것이 문자로 씌어졌다는 것은 신화적 삶의 입장에서는 사실 존재로부터 괴리된

1) 조르주 귀스도르프 지음, 『신화와 형이상학』, 김점석 옮김, (문학동네, 2003 서울) 169쪽

것을 뜻한다. 이러한 실존의 확장을 역사라는 문자로 쓰고 난 다음에는 그로부터 규칙이 생기는데, 이것이 검증되거나 독자의 경험적 동감을 일으킬 때 보편성을 갖추면서 수행성을 갖게 된다. 고대중국에서 편년체 기록인 『춘추(春秋)』는 바로 이런 보편성에 의지해서, 그리고 그 수행성을 목적으로 출현한 것이다. 비록 『춘추』는 글쓰기에서는 “서쪽에 사냥 나갔다가 기린을 잡았다”는 이른바 ‘서수획린(西狩獲麟)’²⁾과 같은 신화적 성분을 담지하고 있기는 하지만, 이러한 메시지를 통해서 말하고자 하는 바는 “난세를 다스려 올바르게 돌려놓다”라는 이른바 ‘발란반정(撥亂反正)’이라고 하는 명분이다. 명분이란 다름 아닌 보편자에의 공감을 뜻한다.

이 규칙은 물론 고대 천문학과 관련이 있다. 천체의 규칙적 움직임에 대한 관찰은 주기적이고 영원한 것을 알게 함으로써 코스모스와 함께 오행설과 같은 형이상학을 배태한다. 이런 과정에서 타자는 동일자로 환원되고, 외양은 관념적인 것으로 추상화되면서³⁾ 보편자로서의 규범(노모스)이 이로부터 생겨난다.

이러한 보편자는 한 왕조의 제국적 성격을 강화하는 데에 크게 기여한다. 즉 정복 사업을 통하여 합병한 주변의 국가와 부족들을 통합함으로써 제국을 형성하려면 각 지역의 특수성을 억압대체할 수 있는 우주적 보편성을 갖춘 틀을 필요로 한다. 이렇게 해야 유일 권력 하에서 좁은 지평의 척도에 따르는 집단적 재현을 거부하면서 틀을 무한히 팽창시킬 수 있는 것이다. 이러한 틀의 제작에 고대 천문학과 경학이 이 기능을 수행했다. 그래서 만민을 하나로 덮어주는 ‘천(天)’과 하나로 실어주는 ‘지(地)’ 사이에서 전체가 하나처럼 유기적으로 돌아가는 우주와 그 운행이 생겨난 것이고, 따라서 사해일가(四海一家)의 이데올로기는 누구나 수궁할 수 있는 보편성을 갖게 되는 것이다. 그

2) 『춘추』 「애공(哀公)14년」의 경문(經文). 기린(麒麟)이란 상상의 상서로운 동물로서 어진 제왕이 나오기 전에 그 조짐으로서 먼저 출현한다고 전해진다, 그래서 훗날에 새로운 왕조의 정통성이 거론될 때마다 이 구절은 주요한 해석의 대상이 돼왔다. 이에 관해서는 김근 저, 『한자는 중국을 어떻게 지배했는가』(민음사, 1999 서울) 243-244쪽 참조 바람.

3) 조르주 귀스도르프, 앞의 책, 183쪽

러므로 천명(天命)은 누구나 절대 복종하고 따라야 하는 지상 명령이자 계시이고, 중국의 보편주의 논리를 상징하는 공자의 ‘한 모퉁이를 들어주면 나머지 세 모퉁이를 유추하여 알다’라고 하는 이른바 ‘거일우이반삼(舉一隅而反三)’의 논리⁴⁾는 서양의 삼단논법처럼 주어진 명제로부터 다른 어떤 요소도 끌어들이지 않고 필연적인 결론을 이끌어내는 추론이다. 이렇게 보편성을 강화한 논리로써 사해 내의 모든 주체들을 재현한다면, 개인이나 지역의 특수성은 억압되거나 매몰돼갈 수밖에 없는 것이다. 왜냐하면 제국의 판도 속에 합병된 잡다하고 다양한 인간들을 통합시키려면 동일한 사고와 동일한 초자연적인 단언이 필요하기 때문이다.

이러한 보편주의의 재현을 통해서 형성된 인간은 말할 것도 없이 자연인이 아닌 범주적 인간, 다시 말해서 역사적 주체가 된다. 이처럼 제국의 탄생과 그 이데올로기로 형성된 범주적 인간은 반복되는 제의 속에서 고정된 교의로 의미가 주어진 신화적 인간을 탈피하여 문명화한 인간의 최초 모습의 지평을 열어주었다. 뿐만 아니라 자연과 대상을 직접적으로만 인식하는 신화적 사고를 뛰어넘어 논리적인 사고와 추상적인 담론으로 세계를 설명하고 만들어가는 기술을 획득하게 되었다. 이러한 보편주의 논리의 세계는 인간으로 하여금 범주적인 행동을 가능하게 한다.

이처럼 시간의 개입에 의하여 실존은 팽창함과 아울러 기록이나 글쓰기에 의하여 일반화되는 경향이 있다. 그래서 도(道)가 생겨나고 법이 등장하는 것인데, 이 때 법은 반드시 합리적 필연성을 가져야 법으로서 인식되고 긍정된다. 사마천(司馬遷)이 “하늘의 도는 옳을 것인가, 그른 것인가?”(天道, 是耶非耶)라고 한탄한 것은 법이 필연성을 갖지 못했기 때문이다. 이럴 때 보편주의 논리에 익숙한 범주적 인간은 존재와의 괴리로 인하여 고통을 느끼게 된다.

앞서 말한 바와 같이 도와 더불어 자각된 법은 개념과 적용 영역이 처음에는 도덕과 규범뿐만 아니라 자연법칙까지를 포함하는 초월적 현실로서 개입

4) 이에 관해서는 김근, 앞의 책 220-221쪽을 참조 바람.

되었다. 그러다가 강제적 규범으로서의 성문법으로 범위가 제한되어 쓰이게 되었는데, 여기서 타인과의 관계는 보편 양식에 의해 체계화되어 나타나는 법적인 주체로 대체된다. 그러므로 일반성에 대한 표현으로서의 법은 개성을 창조하는 것이다. 이렇게 해서 보편성과 개성은 다 함께 제국의 넓은 판도를 한 데 아우를 수 있음과 동시에 그 속에서 살아가는 인간에게 알맞은 새로운 구조를 제시한다.⁵⁾ 그리하여 문명한 제국에 사는 인간은 더 이상 신화적 리듬 속에 뿌리를 내린 삶을 사는 인간이 아닌, 보편성과 개인성의 감각을 동시에 소유하게 되는 것이다.

여기서 우리는 비로소 진리의 문제와 맞닥뜨린다. 역사적으로 볼 때 강력한 봉건권력의 억압 하에서 이 진리의 문제는 중국 지식인들에게 서구에서처럼 드러내 놓고 따질 만한 과제가 되지 못했던 것은 사실이다. 그러나 제국의 통합과 경영이라는 객관적 상황에서는 보편자가 진리의 명분은 갖는 것처럼 보이지만, 에세르티에(D. Essertier)의 “진리 속에 연루된 비개성은 개성의 가장 고귀한 펼침과 집단적인 사고방식에 대한 완전한 해방을 전제로 한다. 진리를 찾고 거기에 도달하는 사고는 반성하는 사고인데, 그것은 곧 사고가 자신으로 집중되고 되돌아옴을 의미한다”⁶⁾라는 말을 전제로 한다면 진리는 개성에서 발원되거나 발견된다고 말할 수 있다. 물론 에세르티에의 역설에 의하면 진리의 전령으로서의 개인생활은 출현하자마자 곧 사라져버리긴 하지만 말이다. 그는 진리의 속성에 대하여 다음과 같이 말한다. “진리는 자기 자신을 망각할 줄 아는 사람에게만 허용되며, 자가 망각은 강한 개성의 소유자에게만 주어진다.” 진리는 개인 생활에서 발견되지만 비개성적 타당성을 가져야 한다는 말인데, 이는 공자가 말한 바 ‘마음이 하고자 하는 바대로 좇아가도 규범을 넘지 않았다’는 ‘종심소욕불유구(從心所慾不踰矩)’와 맥을 같이 한다. 즉 ‘종심소욕(從心所慾)’은 무한한 개성의 해방이지만 ‘불유구(不踰矩)’는 모든 사람들이 타당하게 여기는 보편성을 뜻하기 때문이다.

아무튼 진리의 이 두 가지 속성은 시간이 지나면서 현실적으로 양립할 수

5) 조르주 귀스도르프, 앞의 책, 187쪽

6) 같은 책, 191쪽에서 재인용.

없게 되는데, 왜냐하면 보편자라는 것은 언제나 시간이 지나거나 시대가 바뀌면 본래의 의미는 망각됨으로써 특수성에 의해서 부정되거나 새로운 개별적 해석으로 대체되기 때문이다. 이것은 최초 법을 기술한 영혼과는 무관하게 오직 법의 텍스트에 씌어있는 것만을 따른다는 이른바 법의 문자와 같은 것이다. 발터 벤야민이 지적했듯이 폭력을 통해 법이 출현하더라도, 일단 법이 확립되고 나면 그 폭력을 잊혀진다. 보편자 역시 마찬가지이다. 보편자는 그 자체로 텅 비어 있기 때문에, 그 기의를 채우는 내용은 시대에 따라 유동적일 수밖에 없다.

보편자들의 이러한 비역사적 본성은 레나타 살레클이 예시한 예술의 대상과의 비교를 통해서 잘 알 수 있다. 셰익스피어의 작품은 특정한 역사적 맥락 속에서 생산되었지만, 그것들은 가치에 있어 보편적이다. 위대한 예술작품은 그것의 역사보다 오래 살아남으며 그것을 낳은 특정한 정황들과 분리되어 영원한 가치의 대상이 된다. 그렇기 때문에 위대한 예술작품의 가치는 법의 문자처럼 어떤 일정한 시점이나 사건에 고정돼 있지 않다. 대상 a가 주체의 일정 시점에서의 욕망에게 고정돼 있지 않은 것처럼 말이다. 예술작품과 대상 a는 둘 중 어느 것도 스스로가 절대적 가치를 결정짓지 못한다. 그럼에도 불구하고 이 두 가지는 각기 우리의 욕망이 계속 일어나도록 자극해준다.⁷⁾ 왜냐하면 이 두 가지는 실재에 속해 있거나 적어도 실재에 그 뿌리를 대놓고 있기 때문이다.

보편성이란 이처럼 실재에 관해서 이야기하는 것이기 때문에 상징화하거나 서사화(徐事化)화할 수 없다. 그래서 도연명(陶淵明)이 담장 아래에서 국화를 따다가 문득 진의(眞意)를 깨달았지만 말을 잊었다고 고백⁸⁾하였던 것이다. 그렇다고 해서 보편성이 막연하기만 한 것은 아니다. 앞에서 공자가 ‘불유구(不踰矩)’라고 말한 것처럼 어떤 한계는 분명히 존재한다. 이 두 가지 모순이

7) 레나타 살레클 지음, 『사랑과 증오의 도착들』, 이성민 옮김, (도서출판b, 2003 서울) 214-215쪽

8) 이에 관해서는 본고 다음 절에 나오는 도연명의 「음주(5)(飲酒其五)」 인용문을 참고 바람.

부득이 타협을 해서 우리 앞에 모습을 나타낸 것이 바로 텍스트이다. 그래서 텍스트는 형상을 가지면서도 내용은 비어있는 것이니, 이 텅 빈 텍스트를 어떻게 싸워서 채우느냐가 바로 시대적 보편자의 모습이고 주체의 일부를 채우는 정체성이다.

그러나 제국의 권력은 주체들의 이러한 투쟁을 그대로 허용하지 않고 보편자에 일정한 가치를 고정시켜 놓음으로써 이러한 개성적 노력을 빗나가게 만든다. 권력이 개입한 보편성은 그래서 불가능한 것이고, 그들의 보편주의는 이데올로기에 불과한 것이다. 중국 지식사에서 권력의 이데올로기가 보편자의 이름으로 개인의 정체성을 채우는 것에 반항하여 진정한 자아나 진리를 찾아서 제도를 일탈하는 반항아들이 등장하는 것은 바로 이 때문이다.

3. 진정한 자아로의 회귀 - 보편주의에 대한 개성의 반항

인문주의로 대표되는 중국 전통문화의 세속주의는 범주적 인간을 만들었는데 이 인간 형성에 동원된 틀이 유가의 “자신을 쳐서 이기고 예로 돌아가게 하는 것이 인(仁)이다”라고 하는 이른바 ‘극기복례위인(克己復禮爲仁)’⁹⁾과 ‘절차탁마(切磋琢磨)’¹⁰⁾로 상징되는 예교(禮敎)이다. 이는 곧 자기 자신을 억압함으로써 강력한 예교를 유지하는 것을 덕목으로 여기는 문화적 체계를 의미한다. 강력한 예교의 형성은 중국 역대정권의 권력을 유지하는 이데올로기의 주요 메커니즘의 하나로 활용돼 왔다. 중국의 역대 지식인들은 이 메커니즘에 의해서 권력을 누리오기도 했지만 그렇다고 해서 이에 대한 반성이 없었던 것은 아니다.

보편자로 표방된 제국의 이데올로기로 형성된 범주적 인간이란 기실 일종의 환상과 같은 것이다. 사람이 환상을 품고 사는 것은 이것에 의지해야 현실

9) 『논어』 「안연(顏淵)편」의 구절

10) 『시경』 「기육(淇奥)편」의 “깨끗하신 우리 님이여! 깎고 다듬고 쪼고 간 듯하시네”(有非君子, 如切如磋, 如琢如磨.)를 줄여 쓴 말로서, 유가에서는 인격수양의 과정과 방법을 상징하는 말로 쓰임.

생활의 참상을 쉽게 견딜 수 있기 때문이다. 그런데 사람들 중에는 이 환상 자체를 거짓이라 하여 견디기 힘들어하는 이들이 있는데, 앞서 에세르티에가 말한바 강한 개성의 소유자가 바로 그들이다. 그들은 환상을 버리고 진정한 자아, 또는 참으로 돌아가자고 주장한다.

유가에서는 올바른 인격체로 수양하기 위해서는 성인이 제시한 보편적인 길, 다시 말해서 도(道)로 가야 한다고 가르친다. 이 도라는 보편자가 권력의 개입으로 이데올로기적 내용으로 기의가 채워지면서 사람들은 범주적 인간으로 만들어져 제국에서 살기에 용이한 구조가 되었다. 범주적 인간이 되었다는 말은 곧 주체가 소외되었다는 것이고, 소외된 주체는 외부대상에 대한 의존도가 커짐을 의미한다. 다시 말해서 제국의 체제에 순응하는 인간이 된다는 말과 같다. 왜냐하면 주체가 보다 적게 존재하면 할수록, 또한 주체가 자신의 생명을 발현시키는 일이 적으면 적을수록, 주체는 그만큼 많이 소유하게 되고, 주체의 소외된 생명은 그만큼 커지며, 주체의 소외된 존재를 그만큼 많이 저장하는 셈이 되기 때문이다. 그래서 노장(老莊)은 곳곳에서 유가의 성인에 대하여 적극적으로 비판하였던 것이다.

소외의 문제로부터 주체의 존재와 생명을 설명하려는 노력은 노장으로부터 시작된다. 그래서 노장 계열의 사상들은 도를 보편자보다는 개별자의 차원에서 의미를 찾으려는 경향을 보인다. 그래서 도는 성인에게만 있는 것이 아니라 소를 잡는 백정에게도 있는 것이고, 그 모습도 남성적이 아닌 여성적이고, 어른이 아닌 아이와 같으며, 산 정상이 아닌 낮은 계곡의 모양을 하고 있다. 그러므로 노장 계열의 사상에서 도란 자연으로 상징되는 ‘참(眞)이지만, 주체의 소외라는 측면에서 보자면 에고(Ego)가 아닌 진정한 자아라고 말할 수 있는 무의식적 주체라고 정의할 수 있을 것이다. 왜냐하면 프로이트가 말한 바와 같이 “주체(S)는 ‘거시기’(Es)로부터 오기” 때문이다.

자연으로 상징되는 이 무의식적 주체는 진정한 욕망하는 주체이기도 하지만, 역설적이게도 시니피앙과 결부되어 그 밑으로 사라짐으로써만 드러나는 것이므로 근본적으로 표상될 수가 없다. 그래도 시니피앙에 결부되어야 그나마 드러나기 때문에 이를 알기 위해서는 글쓰기를 하지 않을 수 없는 것이

다.11) 도연명의 「음주(5)(飲酒其五)」의 다음 구절은 이를 잘 말해준다.

동쪽 울타리 아래 국화를 꺾어드니	採菊東籬下,
저어기 남산이 보인다.	悠然見南山.
산 기운은 석양에 아름답고	山氣日夕佳,
나는 새들도 짝지어 돌아간다.	飛鳥相與還
여기에 진실한 뜻 있지만	此中有眞意,
말하려다 어느새 할 말을 잊는다. ¹²⁾	欲辨已忘言

도연명은 잘 알려져 있다시피 내성적 성격의 소유자(閑靜少言)로서 다섯 말의 쌀을 받자고 독우(督郵)에게 허리를 굽힐 수 없다고 하여 관직을 버린 일화처럼 영예와 이익에 관심이 없는(不慕榮利) 사람이었다. 이러한 그의 개성은 자연스럽게 세속적인 인격을 피하여 참(眞)을 찾아 나서게 한 것이니, 그의 전원으로의 회귀(歸園田居)는 환상에의 회귀가 기실 저변에 깔려 있었던 것이다. 그의 시문에서는 회귀하고자 하는 대상이 전원으로 상징되었지만 기실 진정한 대상은 욕망하는 무의식적 주체인 것이다. 그러나 앞서 말했듯이 주체는 표상할 수 없다. 위의 구절에서 보자면 국화꽃을 따던 중 남산을 멍하니 바라보다가 자연의 광경에서 문득 참뜻(眞意)을 깨달았는데, 막상 표현하려니까 말을 잊었다고 한다. 여기서 참뜻이란 곧 진정한 주체를 가리킨다. 그래서 말을 잊을 만큼 표상할 수는 없었으나 글로 씌으로써 그 글의 시니피양 속에서 자신은 진정한 주체를 발견하였던 것이다. 『오류선생전(五柳先生傳)』의 “언제나 문장을 쓰면서 스스로 즐겼다”(常著文章自娛)라는 구절은 그의 이런 주체의 발견 과정을 무의식적으로 서술한 것이다.

이러한 범주적 인간의 환상을 탈피하여 진정한 자아를 추구한 강한 개성의 소유자들은 도연명 이후로도 지속적으로 이어진다. 그 중에서도 눈여겨 볼만

11) 앞에서 “이 두 가지 모순이 부득이 타협을 해서 우리 앞에 모습을 나타낸 것이 바로 텍스트이다”라는 말을 상기하기 바람.

12) 번역은 팽철호 역해, 『도연명시선』(계명대학교출판부, 2002 대구) 50쪽에서 인용하였음.

한 사람은 명대 심학(心學)의 창시자인 왕수인(王守仁)과 그의 영향을 받은 이지(李贄)와 원굉도(袁宏道) 등이다.

심학은 명대 이학(理學)에서 말하는 ‘리(理)’(또는 ‘天理’)가 주체를 강제함으로써 자아를 이른바 범주적 인간으로 만들고 있다는 비판 하에서 맹아하고 발전하였다. 이러한 사상이 명대에 등장한 것은 일차적으로 당시 상업과 수공업의 발전과 자본주의적 생산 방식의 출현과 관련이 있다. 즉 새로운 생산방식으로부터 발생한 관념은 봉건주의와 그 생산방식의 기초 위에서 형성된 전통 관념에 대하여 반이데올로기로 작용할 수밖에 없었던 것이다.¹³⁾ 게다가 전통 이데올로기의 모체인 유교는 송대 이학 이후 중국의 사상계를 독점적으로 지배해 내려오던 차였으므로 이에 대한 반이데올로기적 사상이 출현하는 것은 자연스런 경향이었으리라.

정주 이학이란 물질세계를 초월하여 저 위에 존재하는 절대 정신인 천리의 존재를 주장하는 객관 유심주의 철학이기 때문에 인격의 수양은 자연히 마음(심)의 밖에 있는 천리에 가까이 다가가는 것을 목표로 삼게 된다. 이러한 철학은 궁극적으로 자아를 외부적인 틀로써 구조할 수밖에 없으므로 주체를 억압하는 일이 된다. 이에 왕수인은 ‘리’의 존재를 부정하고 마음을 세계의 본원으로 삼음으로써 진정한 자아의 해방을 제창하였다. 왕수인에게 있어서는 “마음이 곧 천리가 되는 것”(心卽理)이고, “마음을 떠나서는 사물도 없고, 천리도 없으며, 의미도 없는 것이니,” 마음의 고유한 도덕 정신(良知)이 시비판단의 기준이 된다. 그래서 천리는 부정됨과 아울러 주체의 지위가 존중받게 되는 것이다. 이러한 세계에서는 자연히 모든 인격과 개성이 평등하게 존중받게 되고 모든 독립 존재의 가치와 주체 의식이 긍정된다. “성인과 어리석은 자 사이에는 간극이 없다”(無間於聖愚)라든가, “온 거리에 다니는 사람들도 모두가 성인이다”(滿街都是聖人) 등의 말들¹⁴⁾은 모두 여기에서 비롯된 것이다. 이렇게 본다면 심학이야말로 중국 역사상 개성을 극단적으로 존중한 사상이 되는 것이다.

13) 宋克夫·韓曉 共著, 『心學與文學論稿』(中國社會科學出版社, 2002 北京) 18쪽

14) 『王陽明全集(卷3)』 「傳習錄(下)」

자아해방과 개성을 추구하는 심학의 흐름은 이지(李贄)로 연결된다. 이지는 이른바 동심설(童心說)을 주창하였는데, 동심이란 곧 진심(眞心)으로서 가식을 배제한 순진한 마음, 즉 최초의 본심을 뜻한다. 어린아이는 귀와 눈을 통해 견문을 습득하는데 이것이 마음속의 주인 자리를 차지하면 동심을 잃게 된다. 마찬가지로 자라면서 도리가 들어와 마음속의 주인 자리를 차지해도 역시 동심을 잃게 된다. 이 도리라는 것은 모두 책을 많이 읽어 의리라는 것을 배우면서 밖으로부터 습득하는 것이다. 따라서 동심을 지키기 위해서는 책 읽는 일에 가치를 두지 말고 막힌 동심을 터주는 일에 관심을 가져야 한다. 동심을 잃으면 진심을 잃게 되고 진심을 잃으면 진인이 됨을 잃는다는 말에서 이지의 자아를 중시하는 사상이 주체를 겨냥하고 있는 것처럼 보이기도 한다.

이러한 그의 생각은 문학이론에서도 그대로 드러난다. 즉 성색의 이름다움은 성정에서 출발하여 자연을 경유하여 드러나는 것이므로 이것을 억지로 갖다 붙이거나 바로잡아서 어디에 둘 수 있는 게 아니다. 창작에서 이처럼 자연미를 추구하는 행위는 자아를 외부의 도리에 맞춰서 교정하는 것을 부정한다는 의미와 같으므로 여기서 그의 자아의 자연적 개성을 중시하는 사상을 엿볼 수 있다. 이것은 또한 도연명이 직감했던 진정한 주체의 개념을 느낄 수 있다.

개별자를 문학 텍스트를 통해서 개성이란 이름으로 체현한 사람이 바로 원굉도이다. 그는 성령(性靈)이란 개념을 써서 개별자의 정체성을 채워보려 하였다. 그는 성령의 개념을 자아의 진솔한 자연적 감정으로 정의하였는데, 이 감정은 다른 사람을 모방하거나 또는 외부의 텍스트에 의해서 영향을 받은 것이 아니라 스스로의 가슴에서 직접 나오고 손가는 대로 씌어진 글(直据胸臆, 信手寫出)을 말한다.

그는 “성령을 개성적으로 토로할 때에는 틀에 박힌 표현에 구애되지 않아야 한다.”(獨抒性靈, 不拘格套)¹⁵⁾고 강조하였는데, 여기서 틀에 박힌 표현이란 봉건예법으로부터 받는 속박을 의미한다. 즉 의미 없이 행해지는 예법이

15) 袁宏道, 『敘小修詩』

주체를 억압하고 굴절시켜서 자아 해방을 방해한다는 것이다. 따라서 진솔한 가슴으로부터의 감정을 그대로 개성적으로 표출함으로써 주체의 자연적 인성을 표현하자는 것이 성령설의 요체이다. 이러한 성령설 아래에서의 문학창작은 자연히 ‘문(文)’보다는 ‘질(質)’, 다시 말해서 수사보다는 내용을 중시하는 작품들이 나오게 마련인데, 여기서 내용이란 다름 아닌 작품 속에서 충실히 표현된 주관적인 감정을 지시한다.¹⁶⁾ 그러므로 원굉도 역시 도연명 이후 내려오는 진정한 주체의 문제에 집착하고 있었음을 알 수 있다.

그러나 주체라고 하는 개별자의 가치 확산을 위한 이들의 호소와 피나는 투쟁도 보편자의 가치를 내세워 범주적 인간을 만들려는 권력과 전체주의 문화의 박해 아래 무력화되고 말았다.

4. 니체 수용을 통해 본 중국의 전체주의 문화

경내의 잡다한 사회와 다양한 사람들을 통합하고자 하는 제국의 수요에 부응하여 보편자를 이데올로기로 하는 범주적 인간이 제시된 후 각종 제도와 관습들은 이러한 인간형이 되고자 하는 욕망을 불러일으키도록 형성돼갔다. 일부 강한 개성의 소유자들이 그 환상을 거부하기도 하고 그 이데올로기에 도전하기도 했지만, 중국이 천하이기 위해서는 보편성에 근거해야 한다는 관념은 갈수록 강화되어 나중에는 집단주의적, 또는 전체주의적 강박관념으로 발전하였다. 물론 보편성에 대한 숭상이 찬란한 중국 고대문명과 문화를 이룩하게 하였지만 말이다. 아무튼 중국문화 속에서의 이러한 관념과 사고방식은 경내의 개성적인 소리는 물론 서구에서 유입된 개인주의마저도 전체주의적인 틀에서 거르거나 왜곡하는 현상을 빚어냈다. 현대에 들어와서 니체가 어떻게 중국에 수용되었는지를 살펴보면 이를 극명하게 알 수 있다.

니체는 흔히 프로이트·마르크스와 더불어 포스트모던의 가장 두드러진 특징인 해체 철학의 단초를 연 현대 철학자 중의 한 사람으로 알려져 있다.

16) 宋克夫·韓曉, 앞의 책, 214쪽

그는 서구에서 개인주의를 극단적으로 밀고나갔던 사람이므로 그의 철학을 어떻게 수용하였는지를 살펴보는 일은 중국의 전체주의적 사고양식의 일단을 알 수 있는 중요한 수단이 된다.

노신은 그의 「문화편지론(文化偏至論)」이란 글에서 니체에 대하여 상세하게 쓰면서 그를 높이 평가한 적이 있는데, 바로 이 글 때문에 니체는 중국에서 큰 영향력을 가질 수 있었다. 니체는 서구 사회를 강력하게 비판하는 입장이었으므로 서양문화를 공격하기 위한 수단으로서 니체를 수용한 면이 없지 않아 있지만, 노신이 니체를 높이 평가한 것은 기본적으로 그의 개인주의 철학이었다. 당시 그는 중국 전통의 장자(莊子)식 개인주의를 취하고 있었는데, 그가 니체를 평가하면서 그로부터 기대했던 것은 그의 철학이 중국의 전통 개인주의에서 적극적인 것은 강화하고 허무주의적인 요소는 제거함으로써 중국인들의 행동철학이 되는 것이었다.¹⁷⁾ 그러나 술의 신인 디오니소스가 니체 철학의 저변을 형성하고 있다는 것을 감안한다면 이것이 중국에서 행동철학으로 수용되기를 기대하는 것은 처음부터 어려운 일이었다.

니체에 대한 이러한 해석은 현대에도 계속된다. 이를테면 “데리다는 니체가 ‘진리는 없다. 해석만 있을 뿐이다’라는 말에 속았다”,¹⁸⁾ “니체는 포스트모던 시대의 비(非)로고스 중심주의자가 아니다. 그는 진리를 추구하였으며 진리를 직접 말하지 않았을 뿐이다.”¹⁹⁾ 등으로 니체를 진단하는 주장이 있는데,

17) 馬波李, 「從莊子到尼采: 論魯迅的個人主義(1993)」, 郗元寶 編, 『尼采在中國』(上海三聯書店, 2001 上海) 745-746쪽. 노신은 장자를 읽지 말라고 해놓고서 자신은 장자를 자주 인용하였다. 꾸어모루어(郭沫若)에 의하면 노신은 장자의 허무주의를 비판하면서 자신이 이 유해한 영향에서 벗어나려고 무진 노력했다고 한다. 그러나 이렇게 하는 것은 불가능하다고 본인도 발견했다는 것이다. 노신은 위진 시인들에 대한 연구와 본인의 작품 중에서 그가 장자의 개인주의를 높이 평가했다는 증거를 찾을 수 있다. 비록 그는 의식적으로 이것을 노출시키려 하지 않았지만 말이다. 노신의 고전 격률시인 『자조(自嘲)』는 무의식적으로 장자 개인주의 사상의 적극적인 방안을 제창했다. 비록 그 시는 이른바 ‘성중은사(城中隱士)’의 도피주의의 흔적을 노출했지만. 이에 관해서는 같은 책, 756-757쪽을 참조 바람.

18) 劉小楓, 「尼采的徵言大義」, 같은 책 891쪽

19) 같은 책, 891쪽

이것은 다시 말해서 데리다가 왜 니체가 진리를 직접 말하지 않았는가를 묻는 대신에, 진리가 없음을 증명한 것이 니체의 언설이라고 잘못 왜곡한 데서 비롯된 결과라고 비난하는 말에 다름 아니다.

이는 기실 존재론에 집착하는 중국 마르크시스트의 전형적인 데리다 부정론이다. 앞서 말했듯이 니체 철학의 본질은 디오니소스이다. 푸코도 디오니소스주의자인 니체를 통해서 이성의 다른 목소리를 듣도록 도와주었다. 오늘날 병원과 정신병원, 교도소 등에서 진리가 생산되는 과정을 묘사하면서 그는 니체가 진리에의 의지를 권력에의 의지의 인식론적인 형태로 해석하는 것이 얼마나 옳은 것인지를 보여주었다.²⁰⁾ 진리는 환상이고, 이 환상을 가지고 우리는 잘 살 수 있다고 주장한 니체를 보고 그가 진리를 추구하였다고 말하는 것은 그의 “관점만이, 해석만이 존재한다.”고 하는 토대 개념을 한꺼번에 무너뜨리는 행위가 된다. 왜냐하면 니체에 대한 이러한 해석 이면에는 바로 개인주의를 경계하는 전체주의의 강박관념이 도사리고 있기 때문이다.

노신이 문학가인 이상 우리는 그가 표방하는 개인주의를 의심의 눈초리로 볼 수는 없을 것이다. 그러나 그가 구사하는 언어나 글쓰기, 또는 평상시의 일사(逸事)에서 가끔씩 의식의 통제를 피하여 빠져나오는 라랑그(lalangue)는 그 역시 중국적 전체주의 문화를 완전히 해소하거나 또는 감추지 못하고 있음을 드러낸다.

언어 안에는 무언가 예측 불가능한 요소가 언제나 작동하면서 가끔씩 우리의 포착을 벗어나 우리가 말하려는 것을 침식하는 경우가 있다. 이것을 우리는 라랑그, 또는 잔여라고 부르는데, 이것이 바로 무의식적 주체이자 자신의 진정한 욕망일 수가 있다. 이것은 모호성과 동음이어를 활용함으로써 일종의 향락을 발생시키는 언어의 비소통적인 측면의 한 원초적 기질이기 때문에 이로부터 의미가 여러 가지로 분기되기도 한다. 이에 비하여 언어는 이 기질의 거의 꼭대기에 자리잡은 질서정연한 상부구조에 해당한다.²¹⁾ 따라서 말하는

20) 튀더거 자프란스키, 『니체』, 오윤희 옮김, (문예출판사, 2003 서울) 519쪽

21) 덜런 에반스 저, 『라깅 정신분석 사전』, 김종주 외 옮김, (인간사랑, 1998 고양) 244쪽

주체는 라랑그 위에 자기 자신을 부과하며, 언어가 씌어질 수 있는 어떤 것이 되도록 언어의 신체를 형성하기 위해 라랑그를 포획하고 분절한다.²²⁾ 그래서 권력은 말하는 주체가 라랑그를 확실하게 장악하도록 글쓰기를 억압하거나 다스려왔던 것인데, 그럼에도 불구하고 주체의 라랑그가 이러한 포착을 너무 심하게 벗어나면 이른바 문자옥(文字獄)의 해를 입었던 것이다.

노신이 개인주의를 표방하는 문학인임에도 불구하고 전체주의적인 면을 보이는 것은 무의식적으로 작동하는 문화적인 요인도 있겠지만, 현실적으로 중요한 요인은 중국 사회에 대하여, 특별히 중국청년들에 대한 사회적 책임을 심각하게 느끼고 있었던 것에서 찾을 수 있다. 노신은 위진 시인들이 좌절의 감정을 술로 달래거나 시문으로 발설한 것과는 달리, 또는 왕국유(王國維)나 장병린(章炳麟)처럼 학술 연구에 빠져서 자신으로부터 사회와 그 문제들을 분리한 것과는 달리, 청년들과 중국공산당에게서 어떤 희망을 보았다. 그래서 자신의 개인주의만을 고집할 수만은 없었을 것으로 보인다. 노신은 쉬구양평(許廣平)에게 보낸 편지를 보면 자신이 이미 사회 지도층 인사가 된 사실을 강렬히 의식하고 있었음을 알 수 있다.²³⁾ 이 사실은 그가 이미 청년들의 모범이 되어 있기 때문에 그의 공개 언론의 목적은 그들을 격려하고 인도해야 한다는 사실을 의식하고 있다는 점을 말해준다. 그래서 그는 자신의 많은 솔직한 감정과 진실한 주장을 감춰야만 했던 것이다.

노신은 작가인 동시에 영향력 있는 사회지도층 인사라는 이중적 삶을 의식하였기 때문에 공공장소에서의 강연과 개인적 대화의 방법을 달리 했다고 한다. 그는 『혁명시기의 문학(革命時期的文學)』에서 문학 무용론을 주장함과 아울러 문학은 인류세계를 완전히 초월할 수 없다는 이중적인 태도를 취한다. 왜냐하면 영향력 문학 작품이나 작가에 있어서 그의 사상이나 행위는 독자들로 하여금 쉽게 본받게 하는 경향이 강하기 때문이다. 노신은 심지어 위진 시기의 완적(阮籍)과 계강(嵇康) 등도 자신들의 개인적인 삶은 자식들이 본받지 말 것을 당부했다는 사실을 예로 들 정도였다.²⁴⁾ 이것은 개별자의 가치를 완

22) 레나타 살레클, 앞의 책, 202쪽

23) 馬波李, 앞의 책 755쪽 참조

전히 부정하는 논리로서 개인의 가치를 증시하고자 하는 작가로서의 철학과는 정면으로 배치된다.

노신은 문학 무용론과 함께 「청년필독서(青年必讀書)」(1925)에서 청년들은 고전문학을 읽지 말 것을 선언하고 있다. 그러면서 그는 중국의 모든 고전 문학작품을 과묵어 버려야 한다고 주장했다. 이처럼 노신은 겉으로는 고전문학작품을 통렬히 비판했지만, 자신은 『장자』를 자주 인용하였을 뿐만 아니라, 장자식(莊子式) 개인주의는 그의 사상 중에 일관돼 있었다. 그렇지만 그가 자신이 좋아한다고 해서 『장자』라든가 또는 그 철학 사상이 발현된 위진 시인들의 작품들에 대하여 미련을 버리지 못하고 아쉬워한다면 중국청년들이 이런 작품들에 노출될 것이고, 그러면 이것이 그들에게 매우 좋지 않은 영향을 끼칠 수 있을 것이라고 믿었던 것이다. 이러한 사회적 책임감에서 그는 중국 고전문학을 읽지 말라고 금지했던 것이다.

노신의 이러한 이중성은 말할 것도 없이 사회적 책임감에서 비롯된 것이다. 책임감이란 의식적일 수도 있지만 이것이 그의 욕망에서 비롯된 자아이상이라면 앞서 말한 라랑그가 작동한 것이라고 보는 것이 옳을 것이다. 이를테면, 노신은 그의 『연봉인(蓮蓬人)』이라는 시에서 진흙 속에 뿌리박고 살면서도 흙에 오염되지 않는 연꽃의 소박함·고결함·풍골(風骨) 등을 노래하였다. 이 작품에서 노신이 말하는 메시지는 자신도 주둔이(周敦頤)의 『애련설(愛蓮說)』에서 찬미하는 고상한 품성을 함께 지향하고 있음을 암시하고자 하는 것이다. 여기서 고상한 품성이란 곧 송대 이학가들이 강조한 도덕적 순결을 뜻하는데, 이러한 도덕적 순결을 주창하였다면 이는 사회적 책임감 이전에 타자의 시선, 또는 타자의 욕망이 주체 속에 들어온 자아이상이라고 볼 수 있다. 그렇다면 이는 자신은 해박한 고전 지식을 갖추고 있으면서도 청년들에게는 고전문학의 유해성을 설파한 것처럼 전체주의의 강박관념이 라랑그에서 작동한 것으로 봄이 옳을 것이다.

개인주의를 표방하는 현대중국의 대표적 작가인 노신도 타자의 시선을 의

식하지 않을 수 없고, 또한 이러한 욕망에 맞춰서 니체를 수용할 수밖에 없는 것이 보편주의에 입각하여 범주적 인간을 지향하고자 하는 중국의 문화적 관념인 것이다. 물론 당시의 시대 상황이 그렇게 요구할 수밖에 없었겠지만, 사실 중국의 역사에서 그러한 정치적 요구를 강요하지 않은 때는 없었다.

5. 현대중국의 문화적 갈등과 대책

개혁개방 이후 물질적 풍요와 함께 자본주의 문물이 유입되면서 중국의 사회와 문화는 그 이전에 비하여 크게 달라졌다. 우선 경제와 사회가 다양화됨에 따라 직업선택의 조건에 중대 변화가 발생하였고, 그래서 빈부격차가 홀시할 수 없는 큰 사회문제로 대두되었다. 옳고 그름에 대하여 판단할 때에 윤리 도덕을 기준으로 삼아왔던 ‘의리를 중히 여기고 이익을 가볍게 여긴다’는 이른바 중의경리(重義輕利)의 전통 문화가 자신의 이익과 관련하여 판단하는 경의중리(輕義重利)의 문화로 바뀌었고,²⁵⁾ 공공의 이익보다는 자신의 이익을 우선시하는 이기주의가 팽배해졌으며, 특히 도덕적 해이로 인한 부정부패와 빈인륜적 사건들의 빈번한 발생은 이미 심각한 수준에 도달하였다는 것은 굳이 입증할 필요도 없게 되었다. 2000년 6월 28일 지양쩌민(江澤民)도 중앙사상정치공작회의 석상의 강화에서 “시장 경제활동 존재의 약점 및 그것이 부수적으로 가져오는 소극적 영향은 사람들의 사상 의식과 대인 관계상에 반영되어, 쉽게 자유주의·분산주의·배금주의·향락주의·이기주의 등을 유발한다. 인민내부 모순의 내용과 표현 형식도 많은 새로운 상황으로 출현했다

25) 의리보다는 실리를 선택하는 행위는 개인의 행복 추구권을 염두에 둔다면 결코 비난받을 일은 아니다. 그럼에도 불구하고 중국의 많은 지식인들은 이렇게 급변하는 문화적 현실에 대하여 애석함을 금치 못하고 있다. 그 대표적인 예로 1996년 9월 27일 『베이징청년보(北京青年報)』에 실린 주홍원(朱紅文) 교수의 수기를 들 수 있다. 주교수는 자신의 석사과정 지도학생인 장후아(張華)가 은행원이 되기 위해서 학업을 포기한 사실에 대하여 자신의 소견을 발표했는데, 이 글을 보면 중국의 지식인들이 가치관의 변화를 보면서 어떻게 갈등하는지를 짐작할 수 있다. 孟繁華, 『중국, 축제인가 혼돈인가』, 김태만이중민 공역(예담, 2002 서울) 52-53쪽 참조

.”26)라고 지적하였다. 물론 개혁개방의 성취를 충분히 긍정한다는 전제 하에 서였다. 이러한 자본주의 문화의 부정적 영향중에서도 그들이 가장 우려하는 것은 그들이 ‘사상의 독립성’이라고 흔히 부르는 개인주의 경향이다. 위의 인용에서 지앙쩌민이 지적한 각종 ‘주의’라는 것도 기실 따지고 보면 개인주의를 바탕으로 해서 드러난 부작용들임에 틀림이 없다.

자본주의와 불가분의 관계에 있는 개인주의 문화와 서구화가 자유주의자들을 통해서 중국에서 보편화되는 사건은 전체주의 문화에 익숙한, 그것도 비교적 오랜 기간 사회주의를 경험한 현대 중국에서는 금방 받아들여지기 어려운 일이다. 그래서 이에 대응하거나 또는 대체할 수 있는 대안들이 속속 등장하게 되었다.

그중에서 대표적인 것이 신유학(新儒學), 또는 유학부흥을 통해서 공동체 정신, 그리고 질서와 조화를 추구하는 함으로써 유교 가치관으로 일관된 하나의 중국을 건설해보자는 담론이다. 이들의 궁극적인 꿈은 언젠가 유교를 보편적 윤리의식 체계로 승화시켜 하나의 중화 문화권을 완성한다는 것이다. 바로 유교로 하나가 되자는 중국의 신화이자, 19세기말 강유위(康有爲)가 중국을 세계의 중심이 아니라 세계 자체(天下)로 생각하는 입장이 재현된 형태이다.²⁷⁾ 이러한 패권적 의미가 담긴 꿈은 서구의 보편성과 구별되는 보편성을 부각시킬 수밖에 없으니, 이른바 아시아적 가치라는 보편자는 이런 배경에서 나온 것이며, ‘티엔시아(天下)’ 신화를 유지하기 위해서는 반드시 다져 놓아야 할 기초인 것이다.

이들은 중국의 종합적 사고가 서양의 분석적 사유보다 우월하다고 생각하면서 흔히 다음과 같은 비유를 든다. 즉 양의(洋醫)는 머리가 아프면 머리를 치료하고 다리가 아프면 다리를 치료하는데, 이는 나무만 보고 숲은 보지 않는 것이다.(頭痛醫頭, 脚痛醫脚; 只見樹木, 不見森林.) 이에 비하여 중의(中醫)는 머리가 아프면 다리를 치료하고 다리가 아프면 머리를 치료하는데, 이

26) 郭太風, 『文化的主流和支流』(學林出版社, 2002 上海) 250쪽에서 재인용

27) 이브 미쇼 외 공저, 『문화란 무엇인가』, 강주현 옮김, (시공사, 2003년 서울) 156-157쪽

는 나무도 보고 숲도 본다(頭痛醫脚, 脚痛醫頭 ; 既見樹木, 又見森林.)²⁸⁾ 이 비유는 중국의 전체주의 문화와 신화를 대중들에게 매우 설득력 있게 주입시켜 준다.

이와 아울러 혁명전통과 문화전통으로써 자유주의 경제관과 민족문화 허무주의²⁹⁾를 강력하게 비판하는 신보수주의가 있다. 이들은 개혁개방 이후 대중문화가 저속하고 상품화된 데 대하여 매우 비분강개함과 아울러 혁명시대의 검소한 분투정신이 퇴색하여 사라졌음을 한탄한다. 따라서 이들은 혁명시대의 마오쩌둥을 강력한 아버지로 세우고 그 밑에서 청렴한 자세로 인민들에게 봉사하던 간부들은 회상하면서 혁명 당시의 초심을 재현하려는 복고 정서를 부추겼다. 자유주의와 서구화를 인정하지 않고 마오쩌둥이라는 강력한 거부장으로 회귀하려는 이 담론 역시 전통적인 전체주의에 의존하고 있다.

사실 마르크스는 스토아학파의 발견, 즉 우리가 사물에 의해 영향을 받는 것이 아니라, 우리에게 의해서 사물이 영향을 받는다는 이론을 생각지 못했다. 그러나 현대의 마르크시스트들은 물질적 토대가 개인을 만드는 것이 아니라 개인의 환상이 세상을 만든다는 것을 어렵듯이 깨달은 듯하다. 마르크스 자신의 행동을 이끈 것도 프롤레타리아가 아닌 환상(phantasma)이 아니었던가?³⁰⁾ 그렇다면 오늘날의 이 제2차 카오스를 어떻게 정리하고 제어할 것인가? 그래서 등장한 것이 지양쩌민(江澤民)의 “덕으로써 나라를 다스린다”고 하는 이른바 ‘이덕치국(以德治國)’과 “법에 의거해서 나라를 다스린다”고 하는 ‘의법치국(依法治國)’으로 대표되는 담론이다. 덕과 법은 인정(仁政)을 양(陽)의 정치, 형벌을 음(陰)의 정치로 나누어 음양의 조화를 최고의 통치술로 삼는 전통 예교(禮敎)와 기실 같은 것으로서 자본주의 윤리를 전략적으로 대체하기 위한 것이다. 이렇게 되면 현대의 전체주의 문화를 지탱했던 보편자로서의 인의와 예의가 오늘날에 다시 부활된 것이라고 봐도 무방할 것이다.

우리의 삶은 피안의 세계라는 것에 의해서 그 사고와 행위가 결정되고 또

28) 郭太風, 앞의 책, 26쪽

29) 민족문화 허무주의는 『하상(河殤)』으로 대표된다.

30) 워디거 자프란스키, 앞의 책, 198쪽

유지된다. 그러나 현대중국에서는 신문화운동이 전통문화를 비판할 때에 유가의 윤리와 도덕을 집중적으로 공격함으로써 그들의 외적 피안의 세계를 철저히 부정한 결과, 오늘날 새로이 유입된 개인주의 문화에서 민중이 관습적으로 소통할 수 있는 도덕 기준과 민중이 스스로 따를 수 있는 사회적 행위 규범이 결핍돼 버렸다. 따라서 외부적인 이데올로기로 자본주의 문화에 노출된 인민들을 복종시키고 제어한다는 것은 매우 어려운 작업에 속한다. 오늘날 중국의 지식인들과 정책자들이 짜낸 이런저런 대안들이 자리를 잡지 못하는 것이 이를 여실히 입증한다.

이러다 보니 문학과 예술을 비롯한 문화 텍스트들이 자본주의 문화에 휩쓸려 경쟁적으로 상업화되었고, 이에 따라 학자 및 작가 등 지식인들의 사회적 기능과 문학의 본질에 대한 근본적인 의문이 생겨나기 시작하였다. 1993년 왕시아오밍(王曉明) 교수가 『상하이 문학(上海文學)』에서 촉발시킨 인문정신 대토론 사건은 바로 이러한 배경에서 나온 것이다.

사대부 또는 선비(士人)로 대표되는 중국의 지식인들은 전통적으로 적어도 명분상으로는, 세속적 생활에 대하여 스스로 절제하면서 천하와 대의(大義)에 대하여 늘 이성적으로 걱정하는 태도를 지녀야 한다는 이른바 극기(克己)와 우환(憂患) 의식을 긍지와 신조로 여겨왔다. 이러한 엘리트 의식이 무너지기 시작한 것은 역사적으로 거슬러 올라가면 앞서 말한 명말 원평도의 세속주의부터이긴 하지만 그렇다고 이것이 주류에 파고들어 물길을 완전히 바꾼 것은 아니었다. 그러나 현대의 대중 소비문화는 지식인의 근본적 사고와 위상을 완전히 전복시켜 놓았다 해도 과언이 아닐 만큼 지식인의 역할과 현실은 바뀌었다. 이러한 문화적 패배 정서가 위기의식을 낳으면서 지식인들로 하여금 비분강개를 넘어 지식인의 이상과 사회적 위상을 반추하게 하는 계기로 작용하였다. 90년대 인문정신 논쟁의 본질은 바로 여기서 찾을 수 있다.

이 논쟁에서 많은 지식인들은 포스트모더니즘과 상업주의적 대중문화 열기로 인하여 그간 관심 밖으로 밀려나 있던 현대에서의 가치의미이상·숭고함 등에 대하여 다시 적극적으로 이야기하기 시작하였으니, 이는 곧 그들이 지식인의 전통적 사명을 재확인하는 사건에 다름 아닌 셈이다. 이보다 몇 년

앞서서 류시아오펑(劉小楓)은 그의 『십자가 위의 진실을 향하여(走向十字架上的眞)』라는 책에서 천하를 구원하는 역사적 주체나 정신적 지도자로서의 엘리트 지식인이 아닌 자아 구원에 집착하는 지식인을 언급하였다. 그는 또 다른 저서 『구원과 소요(拯救與逍遙)』에서 문화적 가치를 내세우면서 “인간은 문화의 창조 활동을 통해 정해진 현실을 초월하거나 무목적의 세계를 바로잡으며 역사에서 스스로의 가치를 확립한다”고 말하고 있는데,³¹⁾ 자아 구원이라 말이 보편성을 함의하고는 있지만 그래도 중국에서는 드물게 보이는 개별자의 가치에 무게 중심을 둔 담론이라고 말할 수 있다. 그러나 자아 구원이라는 화두는 학문과 이상을 생각하게 하고, 이는 다시 역사와 현실을 보는 눈을 갖게 만들기 때문에 결국에는 문화가 퇴조한다고 위기를 느끼는 시대에 개성보다는 지식인들이 가져야 한다고 믿는 인문정신에 대한 토론을 야기시키게 될 것은 뻔한 일이다. 왜냐하면 멩판후이(孟繁華)가 지적했듯이 중국은 문화 논쟁의 전통이 부족하여 다원성에 대한 존중에 익숙하지 않기 때문이다.³²⁾

지식인들이 상업주의 문화에 물들어가는 중국사회에 대하여 이렇게 사명감을 상호 재확인하면서 그 옛날 중국이 위기에 처했을 때마다 나타난 영웅들처럼 자신을 던지겠다고 다짐은 하지만 기실 이를 해결할 구체적이고도 효과적인 대책이 없는 것 또한 현실이다. 상업주의 소비문화의 팽창이라는 현상이 개혁개방 이전 시기에 중국이 숭상하던 영웅들의 방식으로 극복될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 그러나 전체주의 문화에 길든 중국인들로서는 혼돈의 중국은 견딜 수 없는 것이었다. 그래서 해체론을 비롯한 서구의 급진적 문화를 반대하는 문화보수주의자들은 유교가 사회적·정치적 압력수단으로서 제국의 질서를 지탱해준 실질적 기둥이었다는 역사적 사실로부터 유교가 중국을 하나로 만들어줄 수 있다는 신화를 들고 나오게 되었다. 이들의 신화는 앞서 말한 바와 같이 중국의 재유교화와 대일통(大一統)에 그치지 않고 더 나아가 옛날 중국의 주변국들까지를 포함한 유교문화권의 부활을 꿈꾸기도 한

31) 같은 책, 255쪽

32) 같은 책, 260쪽

다. 이것이 대중문화 텍스트 속의 사운드바이트(sound-bite)로 드러난 것이 바로 ‘티엔시아(天下)’이다.

이 티엔시아 이데올로기를 노골적으로 드러낸 문화 텍스트가 바로 영화 『영웅(英雄)』이다. 이 영화는 장이머우 감독 특유의 감각과 기예로써 중국인들의 정서를 충분히 자극할 수 있도록 만들어진 상업영화이다. 감독은 그간 폭군의 인상으로 각인돼왔던 진시황을 진지한 이미지의 캐릭터로 제작해내는데 성공했는데, 이는 그의 컬러에 대한 특별한 감수성과 섬세하게 화면을 묘사할 수 있는 상상력 등 이미지 제작 기예에 크게 힘입고 있지만 무엇보다 중요한 요소는 티엔시아라는 사운드바이트이다. 영화의 거의 끝부분에서 모래 위에 씌어지는 장면으로 나타나는, 그러면서도 화면에는 클로즈업되지 않은 채 말하는 티엔시아는 화면의 바탕에 일관돼온 황색이 무엇을 뜻하는지³³⁾ 깨닫게 함과 아울러 무명(無名) 자객의 진시황 살해 명분을 별안간 왜소하게 만든다. 진시황이 티엔시아를 가슴에 품고 있는 한 정의도 거기에 있는 것이다.³⁴⁾ 따라서 분서갱유(焚書坑儒)를 비롯한 진시황의 광기어린 폭력들은 화면에 질게 깔린 황색 속에 묻혀버렸거나 아니면 컴퓨터 그래픽(CG)으로 환상적으로 채색되어 자객에게로 향하는 무수한 화살 세례로 대체돼 버렸던 것이다.

이러한 이데올로기적 기표와 텍스트의 제작은 그들의 외적 피안의 세계가 파괴된 이후 이를 대체할 수 있는 그들의 내적 피안의 세계를 불러내고자 하는 노력으로 볼 수 있다. 내적 피안의 세계는 프로이트의 초자아와 같은 것이므로 그 내적 구속력이 의외로 강하고 오래 간다. 영화 『영웅』이 이데올로기가 너무 뻔히 드러나도록 유치하게 구성했음에도 불구하고 사회적 선편을 일으킨 것은 그들의 초자아와 공명하였기 때문에 가능했던 것이고, 따라서 중국

33) 레나타 살레렐의 “주체가 숨기는 그 무엇은, 주체가 숨기는 수단인 그것은, 또한 그것이 폭로되는 그 형식이기도 하다”라는 진술을 받아들인다면 영화 『영웅』의 화면에서 일관되게 보여주는 황색 색조와 황색고원은 황제와 중앙 또는 중국을 상징하기 위한 일종의 가면임을 알 수 있다.

34) 解璽璋, 「給張藝謀的一封信 … 你把我們想得太簡單了」(<http://ent.sina.com.cn> 2002年12월22일16:47 京華時報)

사회의 각 주체들은 티엔시아의 상징 아래 오이디푸스가 일어나게 되는 것이다.

명판후이는 서구가 후기 산업사회에 진입할 때 그들이 겪었던 역사적 경험을 떠올리며 이를 타산지석으로 삼을 것을 제안한다. 당시의 서구 역시 프로테스탄티즘이 와해되고 기형적인 소비와 향락주의가 유일한 인문적 풍경이었지만, 서구의 학자들은 분노하거나 고통스러워하지 않고 비판의 칼을 빼들고 자기들이 할 수 있는 범위 안에서 솔직하게 실천했다는 사실에서 계시를 얻을 수 있다는 것이다.³⁵⁾ 그러나 서구의 자본주의 사회라는 것이 학자 몇 사람들이 실천한다고 해서 사회적 질환이 치유되는 그런 간단한 사회도 아니고, 또한 겉에서 보는 바와 같이 그렇게 개인주의와 자유가 철저히 보장되는 사회도 아니다. 오히려 자본주의 문화의 교묘한 이데올로기적 장치로 인하여 철저하게 법과 상징으로 주체들이 통제되는 사회라고 말할 수 있다. 그러니까 개성과 자유분방함의 이면에는 보이지 않는 통제 장치가 늘 숨어있다는 말이다. 이를테면 젊은이들이 청바지를 일부러 찢어서 입고 다니는 유행은 서구에서 비롯되었다. 이러한 개성적 표현을 흔히 기성체제에 반항하는 의식적 행위로 해석하지만 상업주의는 이를 미학의 차원으로 메타 정의하고 아름다운 개성적 이미지로 상품화함으로써 갖가지 튜닝(tuning)이 가능하도록 소비자들을 고무시켰다. 소비자들이 아무리 개성적 튜닝을 수행한다 하더라도 그것은 상품으로 제공되는 청바지라는 전체적인 구조 내에서만 가능하다. 따라서 이제 튜닝은 더 이상 반항의 의미를 실지 못하고 개성적 아름다움의 추구 행위에 머물게 된다. 따라서 튜닝문화는 사회 안전판 역할을 수행한다. 사회 질서를 강화하다보면 개인에 대한 억압과 희생이 발생하는데 이에 대한 불만을 이러한 튜닝 행위로 해소시키면 구조 자체를 해치지 않으면서 저항의미를 흡수하고 중화시킬 수 있는 것이다.³⁶⁾ 이것이 가능한 것은 상품이란 궁극적으로 이데올로기의 물질 형식이기 때문이다.

디지털 기기를 통해 표현하는 문화 역시 이러한 이데올로기에서 자유롭지

35) 명판후아, 앞의 책 264쪽

36) 李淑貞 編著, 『現代生活方式與傳統文化教程』(廈門大學出版社, 2003 廈門)

못하다. 디지털 기기들은 입력된 데이터를 편집자의 의도대로, 또는 개성적 감각대로 자유롭게 표현, 또는 편집할 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 이는 이미 숫자로 분할 지정된 소리나 컬러의 범위 안에서 이루어지는 일종의 프로그램 과정에 지나지 않으므로, 자신도 알지 못하는 욕망을 이러한 선택적 기체에 의존하여 표현한다는 것은 사실 불가능에 가깝다고 보는 것이 옳다. 그렇기 때문에 디지털 문화 역시 그 자유로운 외양의 이면에는 궁극적인 통제 기능이 작용하고 있다고 보는 것이다.

포스트모던 이전의 삶에 익숙한 사람들은 상업주의에 기반을 둔 갖가지 개성주의 문화들이 중국의 전통적인 전체주의 문화의 질서를 어지럽힐 거라는 위기의식을 갖는다. 그러나 역설적이게도 제도가 그들에 대한 통제를 영원히 없게 될 것이라고 생각하는 바로 그 시점에 제도는 그들을 장악하는 법이다.³⁷⁾ 해방 이후 중국인들은 그간 자신들에게 외적 피안의 세계로 기능했던 유교 봉건주의가 그들을 제약해왔다고 반발하면서 이를 타파하는 것을 혁명의 주요 사업으로 삼아왔다. 그러나 막상 이것이 무너져 이로부터의 외적 강압이 더 이상 존재하지 않게는 됐지만 그 공백상태를 영똥하게도 사회주의 질서가 아닌 상업주의 문화가 밀고 들어왔을 때 그들은 세계가 혼돈으로 붕괴되고 있다는 위기감을 갖게 된 것이다. 그래서 강력한 거부장을 바라게 되었고 그 결과 거부장의 대표적 상징인 진시황과 티엔시아에 열광하게 된 것이다. 이렇게 해서 티엔시아의 기표 아래 앞으로 어떤 질서가 제도로서 조직된다면 그 제도는 중국 역사상 어떤 제도보다도 전체적이고 통제적이 될 것이다.

자크 알랭 밀레는 귀족, 또는 고귀한 자(the noble)란 자신의 욕망을 자아이상에 희생하는 주인으로 정의했다. 자아이상이란 상징적 질서 내에 있는, 주체가 동일화하는 자리이다. 다시 말해서 주체는 바로 이 자리에서 자신이 보여지기를 바라는 방식으로 자신을 관찰한다.³⁸⁾ 그러니까 자아이상을 문화적으로 조직해주고 사람들로 하여금 여기에 자신의 욕망을 희생하게 했을 때

37) 레나타 살레클, 앞의 책, 139쪽

38) 같은 책, 24쪽

그야말로 문화사회가 되고 문화민족이 되는 것이다. 옛날 봉건주의 사회에서는 신분적으로는 하부계층에 있다 하더라도 자아이상을 구성하는 예절, 또는 코드 상으로 고귀한 자에 속하면 존경을 받았다. 그래서 가난하더라도 청렴하게 살면 그런대로 삶의 의미가 있다고 믿었던 것이다. 그러나 이러한 자아이상이 무너진 현대에서 이를 티엔시아로 대체하여 여기에 '욕망을 희생시키게 하면 종족우월주의나 소비니즘과 같은 광기가 재현될 가능성도 당연히 있을 것이다. 이런 의미에서 보자면 최근 한일 월드컵 기간에 돌출된 반한정서나 고구려사 왜곡 등 일련의 사건들은 결코 우연적인 것이 아님을 알 수 있다.

이러한 사실은 인간적 의례나 코드의 제약들을 거부하고 개인에게 일어나는 욕망을 마음껏 표현하고 추구하면 자유와 만족을 향유할 같지만 기실 이는 번번이 실패할 수밖에 없고 오히려 더 강력한 금지를 요구하게 될 것임을 암시한다. 그러니까 라캉이 “금욕주의적 성자만이 큰 타자와 연계되지 않은 향락을 찾을 수 있을 것이다”³⁹⁾라고 주장한 것처럼 적절한 의례와 금지를 유지함으로써 그 안에서 일어나는 향락(jouissance)을 즐기게 하는 것이 대중들을 문화적으로 품위 있는 질서 안의 삶을 영위케 하는 가장 현실적인 방법일 일 것이다. 이것이 예로 다스려지는 품위 있는 삶의 사회라고 믿어져왔던 ‘소강(小康)’의 본질이자, 지양찌민이 지향하는 세계이다.

6. 결어

다민족 사회로 구성된 중원을 다스려야 하는 중국은 통합을 위한 이데올로기 수요로 인하여 일찍부터 보편자에 관심을 가져왔다. 그 결과 봉건주의적 덕목과 가치를 중시하는 유교 이데올로기를 만들어서 이를 통한 사회통합을 유지하는 데 성공하였다. 그러나 근대화 이후, 특별히 마르크스 혁명 이후 유교 이데올로기는 상당 부분 부정되어 이전과 같은 기능을 수행할 수 없는 처지에 이르게 되었다. 물론 마르크시즘이 이를 대체할 수도 있었지만 세계적으

39) 같은 책, 186쪽 참조 바람.

로 냉전 체제가 무너지고 경제 이데올로기가 등장하는 바람에 그것은 개혁 개방의 물결 속에 파묻혀 힘을 제대로 발휘하지도 못하게 되었다. 이런 과정 속에서 유입된 서방식 자본주의는 그 하위문화를 통로로 해서 정착을 시도하게 되는데, 여기서 이들 문화는 사회주의 관념으로 덧칠해진 중국의 전통적 관습과 곳곳에서 충돌을 일으켜 부정적 측면을 드러내기 시작하였다. 문화는 일종의 권력이자 이데올로기이기 때문에 문화적 충돌을 방치할 경우 사회적 통합에 심각한 장애를 초래한다. 뿐만 아니라 중국은 경제적으로 자본주의는 허락하고 있지만 대타자로 기능하는 헌법이 사회주의를 표방하고 있기 때문에 자본주의에 수반되는 개인주의 문화가 무한정 퍼지도록 언제까지나 놓아둘 수 없는 처지이기도 하다.

이데올로기는 피안의 세계를 설정하고 그리로 나아가고자 하는 욕망이 일어날 때 그 기능이 효과적으로 발휘된다. 중국은 일찍부터 극기(克己)와 예(禮)로 성취되는 인(仁)이라는 보편자를 피안의 세계로 하여 다양한 사회와 민족으로 이루어진 천하를 다스려왔다. 그러다 보니 극기의 과정에서 개별자가 소외된 일부 주체들은 이를 극복하기 위한 갖가지 담론들을 만들어 보편주의 이데올로기에 대항하여왔다. 그러나 대일통(大一統)을 최고의 가치로 삼는 이데올로기에 의해서 이미 형성된 전체주의 문화에 의해서 이들의 소리는 무시되거나 무참히 짓밟혀온 것이 사실이다. 개인주의를 신봉하는 작가로서의 노신조차 전체주의 문화를 떨쳐버리지 못한 저간의 사정은 우리가 앞에서 이미 알아본 바와 같다.

이러한 문화적 전통 속에서 상업주의를 포장한 개인주의 문화가 굴기(崛起)하는 오늘날에 중국의 지식인들이 가만히 앉아서 보고만 있을 리 없다. 그래서 이들은 시장을 인정하면서도 개인주의 문화를 억제할 수 있는 구호를 들고 나왔는데 이것이 바로 주선율(主旋律)이다. 주선율이란 간단히 말해서 문화활동에서 아무리 개인주의를 표방하고 실천하더라도 중국이 부강해지고 예술적으로 성숙해지는 방향으로 가야한다는 명분이다. ‘부강’이니 ‘성숙’이니 하는 말들은 기실 따지고 보면 대일통의 중국을 유지하기 위해서 권력의 개입이 불가피하다는 의미에 다름 아니다. 외부적 피안의 세계가 기능을 하지

못하는 오늘날 주선율을 실천하는 방안은 이미 관습 속에서 초자아로 기능하는 내부적 피안의 세계, 다시 말해서 대일통의 상징인 티엔시아에 호소하는 일이다. 직관력이 뛰어난 예술가인 장이머우가 이를 놓칠 리 없으니, 영화 『영웅』이 흥행에 성공한 배경에는 이러한 이데올로기 기제가 숨어있었던 것이다.⁴⁰⁾

주체는 하위문화의 특수어를 구사하면서 자신의 정체성을 획득한다.⁴¹⁾ 그래서 이 특수어는 대중문화 텍스트에서 사람들의 심금을 울리며 자주 등장하게 되는데, 이 티엔시아야말로 중국의 대중들에게 그 역할을 충분히 하면서 중국을 하나로 묶어준다고 말할 수 있을 것이다. 덩리권의 노래가 대륙에 퍼지기 시작했을 때 해외의 정치 세력들은 이것이 중국에 위협이 될 것이라고 우려했다고 한다.⁴²⁾ 덩리권 신화가 어느 정도 영향을 끼친 것은 사실이지만 전체주의 문화의 주류에 훼손을 가하지 못한 것은 티엔시아가 그들의 피안으로 이미 자리잡아왔기 때문이리라. 중국 역사에서 개성 해방을 외친 진정한 자유주의자는 호적(胡適) 외에는 아무도 없었다는 말—그나마 그도 나중에는 국고(國故) 정리에 심취해버리고 말았지만—은 그래서 설득력이 있는 것이다.

요컨대, 마르크시즘이 중국의 대타자로 있는 한, 개인주의 문화가 무한정 허락되지는 않을 것이다. 설사 개인주의 문화의 압력이 거세진다 하더라도 그들의 피안인 티엔시아는 대중들의 자발적인 유보를 넉넉히 받아낼 것이다. 그리고 대중문화 텍스트들은 개인주의로 위장한 전체주의이거나, 아니면 전체주의와 타협한 개인주의의 모습을 가진 캐릭터들을 쏟아낼 것이다. 마치 『영웅』의 화면 배경에 비쳐진 찬란한 황색이 단순한 아름다움의 예술이 아닌 것처럼 말이다.

40) 천카이거의 『자진(刺秦)』도 진시황 암살 시도 사건을 다룬 영화였지만 흥행에는 실패했다. 영화에서 천감독은 진시황의 학살과 폭력이 역사적 필연인가를 질문하고 있는데, 이런 귀족적인 문인의 관점에 대중들이 열광하는 일은 거의 없다. 이에 관해서는 「觀影有感: 英雄鞠躬, 然後, 擡起中指。」(<http://ent.sina.com.cn> 2002年12월17일10:46 精品購物指南)를 참조 바람.

41) 부르스 핑크 저, 『라캉과 정신의학』, 맹정현 옮김(민음사, 2002 서울) 153쪽 참조

42) 명판후야, 앞의 책, 64쪽

인용문헌

1. 宋克夫韓曉 共著, 『心學與文學論稿』, 北京: 中國社會科學出版社, 2002.
2. 鄒元寶 編, 『尼采在中國』, 上海: 上海三聯書店, 2001.
3. 郭太風, 『文化的主流和支流』, 上海: 學林出版社, 2002.
4. 李淑貞 編著, 『現代生活方式與傳統文化教程』, 廈門: 廈門大學出版社, 2003.
5. 孟繁華 著, 『중국, 축제인가 혼돈인가』, 김태만이종민 공역, 서울: 예담, 2002.
6. 김근 著, 『한자는 중국을 어떻게 지배했는가』, 서울: 민음사, 1999.
7. 평철호 역해, 『도연명시선』, 대구: 계명대학교출판부, 2002.
8. 이브 미쇼 외 공저, 『문화란 무엇인가』, 강주현 옮김, 서울: 시공사, 2003.
9. 조르주 귀스도르프 지음, 『신화와 형이상학』, 김점석 옮김, 서울: 문학동네, 2003.
10. 레나타 살레클 지음, 『사랑과 증오의 도착들』, 이성민 옮김, 서울: 도서출판, 2003.
11. 튀디거 자프란스키 지음, 『니체』, 오윤희 옮김, 서울: 문예출판사, 2003.
12. 딜런 에반스 지, 『라캉 정신분석 사전』, 김종주 외 옮김, 고양: 인간사랑, 1998.
13. 부르스 핑크 지, 『라캉과 정신의학』, 맹정현 옮김, 서울: 민음사, 2002.

[Abstract]

A Cultural Agony of Contemporary China: between the Egos and Tianxia(天下) Ideology

Keun Kim
(Sogang University)

China, the nation which reigns the society consisted of several ethnic groups, has been interested in universal virtues since its early eras, due to the social demand for their integration. Confucianism, therefore, traditionally has been executing this

function as a transcendent world, and at present the Marxism takes its role instead. After its reformation and opening, the market economy was allowed to set in China, which means that the traditional ideology of integration comes to face the crisis occurred by new trend of the individualism which is gradually spreading.

The people who make the policies and the intellectual people in China who noticed these phenomena, are trying to make measures to cope with this contradiction. Despite of their trials, they are destined to find nothing but powerlessness in front of the powerful marketing strategy of the commercialism which adroitly adapted to their measures. In this situation, the transcendent world to reach, which these people are appealing again is the totalitarian ideology that persistently has been maintained through history of China. The movie, *Hero*, is the one of these attempts. This paper offers you the analysis of this cultural agony of contemporary China.

접 수 일 : 2005년 4월 25일

심사기간 : 2005년 4월 29일~5월 20일

재 심 사 : 2005년 5월 30일

게재결정 : 2005년 6월 4일(편집위원회)