

1990년대 중국의 인문정신논쟁과 인문의 자리

고 점 복* | 협성대

< 목 차 >

1. 들어가며
2. 視를 통한 時의 창조(觀乎人文, 以化成天下)
3. 부정(否定)을 통한 생성
4. 인문정신, 과시즘과 유토피아 사이에서
5. 나오며

국문 초록

본고는 1990년대 중국의 인문정신논쟁의 의의를 살펴봄으로써 인문정신의 가치를 논구한다. 1993년부터 3년여에 걸쳐 진행된 중국 지식인들의 인문정신 관련 논쟁은 개혁개방 이후 변화된 중국의 현실과 그에 따른 지식인의 정체성 문제를 다각도로 다루고 있다. 인문정신논쟁의 주요 쟁점은 변화된 현실을 어떻게 분석할 것이며, 그 가운데 지식인의 역할은 어떤 것인가 하는 점이었다. 다시 말해 지식인의 존재 양상과 목적 등에 대한 폭넓은 토론이었다고 할 수 있다. 중국사회 변화의 핵심 동력은 경제적 성장이었으며, 그것을 가능케 한 요인은 시장경제 시스템의 도입이었다. 이는 모택동 시기 중국사회의 주요 정책 기조였던

* 협성대학교 교양교직학부 조교수

계획경제 시스템을 부정하는 획기적 사건이었다. 이로 인한 중국사회의 이념적 혼란과 경제적 성장이 야기한 의식의 속류화(俗流化)는 지식계는 물론이고 전 중국인의 가치체계를 전도시켰다.

이로부터 중국 지식계는 그런 변화와 혼란을 야기한 원인에 대한 규명과 변화된 현실에 맞는 가치체계의 수립에 고심하게 된다. 그 과정에서 경제적 성장을 위한 필연적 흐름인 ‘세계화’를 어떻게 ‘본토화’시켜 정착시킬 것인가 하는 점이 논쟁 이후 중국 지식인의 핵심 과제가 되었으며, 더불어 인간 이해의 방식을 어떻게 변화된 현실에 맞게 정초할 것인가 하는 점 역시 논쟁의 주요 안건이었다. 본고는 후자에 집중하여 인문정신논쟁의 의의를 규명하고자 하였다. 이를 위해 인문정신 추창자들의 견해와 비관론자들의 견해가 지닌 의의와 한계를 동시에 규명함으로써 인문정신의 가치를 현재적으로 해석하였다. 한편, 90년대 중국 지식계를 통해 90년대의 한국사회를 되비춤으로써 인문정신논쟁이 단순히 중국에만 한정된 것이 아님을 살펴보았다. 자본주의의 세계적 확장이라는 측면에서 인문정신논쟁은 중국만의 특정한 의미를 지닐 수 없다. 특히 변화된 현실 가운데 인간을 새롭게 이해하고, 인간의 생존 의의를 탐구하며, 이를 통해 개인과 사회의 발전 목표를 확립하는 문제는 인문학이 지속적으로 관심을 가져야 하는 문제일 것이다.

■ 주제어: 인문정신논쟁, 세계화, 본토화, 사회변화, 시장경제 시스템, 인문정신, 지식인

1. 들어가며

1980년대에 들면서 중국인들은 자신들의 상처와 아픔으로부터 거리를 유지하면서 냉정한 이성을 추스르기 시작했다. 왜 아프고 왜 상처를 입었는지, 역사는 무엇이며 인간은 어떠한지 해야 하는지에 대한 반성과 성찰이 대대

적으로 진행되었다. 마르크스주의와 휴머니즘에 대한 열린 사색의 공간 속에서 역사와 전통, 인간 주체에 대한 반성과 성찰이 이루어졌는데 그 핵심은 ‘인간’의 문제였다.¹⁾ 인간의 개성을 말살하고 사람과 사람 사이를 격리시킨 교조적 마르크스주의에 대한 비판과 문화대혁명에 대한 거리두기를 바탕으로 중국인들은 주체로서의 인간과 삶에 대한 성찰을 진행하였다. 문화대혁명 후에 대두된 상흔(傷痕), 반사(反思), 심근(尋根), 선봉(先鋒)과 같은 문학현상이나 곧이어 일어난 문화열(文化熱) 등은 모두 이러한 자기반성의 결과물이며, 이로부터 ‘문학사 다시 쓰기’와 같은 이전과는 다른 담론의 출현을 목도하게 된다. 그리고 이와 같은 정신사적 흐름의 연장선에 인문정신논쟁이나 포스트모더니스트, 신좌파 등의 90년대적 사유가 놓여있다.

1976년 문화대혁명이 종결된 후, 중국인들이 마주하게 된 현실은 이데올로기의 상실과 개혁개방이라는 새로운 패러다임이었다. 개혁개방을 통해 중국이 경제적으로 성장한 것은 사실이지만, 그에 따른 그늘 역시 만만치 않았다. 개혁개방 이후 중국 사회는 빠른 속도로 상품 및 대중 매체의 일상적 지배와 대중의 무의식과 욕망이 상품의 논리에 의해 포섭되어 간 것이다.²⁾ 개혁개방의 경제적 성과 이면에 모든 생활 영역을 잠식해 들어온 상품화와 욕망의 물질적 해소, 소비문화의 만연, 그것에 지배당하게 된 의식의 소비성과 폭력성은 90년대 중국 지식인이 직면한 객관적 현실이었다. 여기에 지식인 사회의 정체성 변화, 예를 들어 하해(下海)하는 지식인의 증가는 인문학의 위기를 가중시키는 한편으로, 인문정신 자체에 대한 새로운 정립을 요구하였다. 인문정신논쟁은 이와 같은 사회의 변화와 그에 따른 지식인의 새로운 정체성 모색 과정에서 비롯되었다. 거기에는 시장화와 상품화의 진전에 따른 인간과 비판적 의식의 소멸에 대한 애절한 시선이 담겨 있는 한편으로 새롭게 정체성을 찾아야 했던 지식인의 고민이 담겨 있다. 90년대 중국의 인문정신논쟁이 21세기 한국사회에 던지는 메시지도 바로 여기에 있다. 그것은 인문정신논쟁에 참여한 중국 지식인들의 현실인식과 비판, 나아가 사회 변화에 따른 인문정신의 구현을 어떻게 모색할 것인가 하는 점이다. 다시 말해 현실에 대한 거리두기를 통해 현실을 비판함으

1) 유세중, 「찬란한 몽상 시대의 종언」, 『실천문학』 1996년 겨울호, 1996, 304쪽.

2) 유세중, 위의 글, 305쪽.

로써 현실을 초월하고자 하는 인문학의 영원한 주제가 구현되고 있다는 점에서 이에 대한 검토가 필요한 것이다.

이와 같은 중국 지식계의 흐름은 90년대 한국 비평계의 경향과 대조해보면 더욱 흥미롭다. 한국의 비평계는 90년대를 흔히 ‘환멸의 시대’라고 불렀다. 무엇에 대한 환멸인지는 그다지 중요하지 않았다. 유행어처럼 ‘환멸’이라는 어휘가 지식인 사회를 휩쓸었다. 94년에 출간된 『서른, 잔치는 끝났다』라는 시집으로 90년대 대중문화 전성시대의 가벼움을 안타까워하는 시인도 있었다. 90년대 한국 지성계의 대략적인 논의는 80년대는 맹목적이었던 의식적이었던 거대 담론이 있었고 거기에 몰입할 수 있는 충분한 당위성을 갖고 있었다. 거기에 비해 90년대는 그러한 당위가 사라져버린, 거대 담론이 자리 잡을 수 없는 다양성의 시대, 대중문화의 시대, 상업성과 자본주의 물질만능이 대세로 굳어버린 시대라는 것이었다. 이를 거칠게 나눠본다면, 당위와 당위의 부재가 바로 80년대와 90년대를 가르는 논리였다고 할 수 있다. 거기에는 물론 구소련의 붕괴와 동구 사회주의권의 몰락이 가져온 현실적 충격이 있었던 것도 사실이지만, 90년대 들어 일기 시작한 대중문화의 흥성에 대해 적절한 대응책을 찾지 못했던 지식인의 자괴감도 상당부분 작용하고 있었다. 이로부터 일정 정도 현실을 방기하는 부류가 생겨났으며, 일부 진보 세력이라고 일컬어지던 부류는 주류에 편입되어 갔고, 또 다른 일부는 포스트모더니즘이라는 낯선 사상적 무기를 제시함으로써 자신들의 사회적 책무를 다한 것으로 여겼다. 여기에 문학은 후일담이니, 성장소설이니, 신역사소설이니 하면서 90년대적 현실과는 무관하게 80년대를 회상하거나, 그 보다 더 먼 과거로의 침잠에 열중하였다. 당위와 당위의 부재 사이에서 90년대 한국의 지식인들이 혼란을 겪고 있는 틈을 이용해 신자유주의에 의한 세계 질서의 재편은 더욱 맹위를 떨치게 되었다. 그것의 궁극적 귀결점은 1997년 IMF 구제금융 사건이었다. 그런 일련의 흐름 가운데 한국의 지식계는 적절한 대응책을 찾지 못한 채 21세기라는 새로운 패러다임을 맞아야 했다.

90년대 중국의 인문정신논쟁을 논의하면서 한국 사회의 인문학적 지향도를 투박하게 언급한 이유는 간단하다. 양자가 상당히 유사하기 때문이다. 인문학과 인문정신의 위기를 낳은 사회적 원인에 대한 진단이나 이에 대한 해결책의 제시 과정, 나아가 상품과 시장에 무기력한 지식인의 양태 모두

그렇다. 차이라면 중국의 경우 사회주의 계획경제 시스템을 중국 특색의 사회주의라는 사회주의 시장경제 체제로의 전환이 낳은 과정에서 논의가 불거졌다는 점뿐이다. 이러한 의미에서 90년대 들어 변화하기 시작한 중국의 현실과 거기에 대처해나가는 중국 지식인의 면모를 살펴봄으로써 자본주의적 세계체제화에 맞서 자신들 나름의 근대, 다시 말해 또 다른 근대의 지평을 열어가고자 하는 중국 지식인들의 위치를 확인해보는 것은 유용한 작업이 되리라 본다. 90년대 중국 지식인의 고민, 그것은 아마도 시장 경제의 도입과 사회주의권의 몰락을 목도한 후 자신들의 미래를 어떻게 설정할 것인가 하는 데에 있었다. 문학사 다시 쓰기, 인문정신논쟁, 후현대주의자들의 주장과 신좌파 세력의 반론 등 숨 가쁘게 진행되었던 중국 지식인들의 논쟁은 이러한 자신들의 위기에 대한 자각에서 비롯되었다고 하겠다. 즉 인문정신논쟁의 근거에는 과거와는 판이하게 달라진 지식인 자신의 위상에 대한 고민이 담겨 있는 것이며, 이는 중국 지식인들 사이에서도 자본주의의 전 세계적 확장과 그에 따른 중국 현실의 변화에 어떻게 대처할 것인가 하는 문제의식이 자리하고 있음을 반증하는 것이다.

2. 視를 통한 時의 창조(觀乎人文, 以化成天下)

본격적인 논의에 들어가기에 앞서 인문정신이라고 할 때의 ‘人文’의 의미를 생각해보는 것도 재미있을 듯하다. 인문을 사람과 문학 혹은 문화를 가리키는 것이라고 한다면, 인문학은 사람과 문학(문화)에 대한 학문이 된다. 그리고 문학과 문화의 창조자이자 향유자가 바로 사람이라고 한다면 인문학은 ‘사람學’과 동의어가 된다. 이렇게 볼 때 인문학이란 사람이 자연 환경과 사회적 환경에 적응하고 또 자연과 사회를 변모시켜가는 과정에 대한 고민이라고 할 수 있다. 여기에서는 현재를 근거로 하여 현재를 어떻게 변모시켜 미래를 창조해갈 것인가 하는 점이 핵심이다. 현재를 매개로, ‘지금-여기’의 현실로부터 출발하여 ‘지금-여기’의 현실로 되돌아오고자 하는 고민이 바로 인문학인 것이다. 80년대적 삶이든 90년대적 삶이든 21세기적 삶이든 어쨌든 나는 살아있으며 앞으로도 살아갈 것이라는 자신의 현재에 대

한 인식으로부터 현실을 분석하고자 하는 욕망이 발동되는 것이며, 이 욕망이 인문학의 근거를 형성하는 것이다.

그렇다면 인문학, 혹은 인문정신의 위기는 순전히 자신과 사회의 현실을 도외시한, 혹은 사회적 현실에 대해 적절한 화법을 찾지 못한 지식인의 책임회피에서 비롯된 것인지도 모른다. 현재를 살면서, 현재를 위기라고 규정하면서, 현재를 도외시하는 교묘한 자기기만, 거기에 진정한 인문정신의 위기가 있는 것은 아닐까? 자본주의의 확장이 낳은 사회적 모순과 대안 없는 미래에 대한 암울한 전망이 인문학을 위기로 몰아가는 외재적 요인이라면, 현실을 환멸로 치부해버리는 지식인의 자기만족이 내재적 요인인 것이다. 따라서 인문학의 위기를 논하기에 앞서 지식인 자신에 대한 철저한 점검과 반성이 선행될 필요가 있다. 인간과 사회에 대한 레토릭의 부재는 지식인의 부재에 다름 아니며, 이는 지식인에게 있어 죽음과 동의어이다. 특히 90년대 이후 한국과 중국 사회가 공히 마주하게 된 상품과 시장적 가치의 만연이라는 상황에서 지식인의 자기반성은 ‘내 안에 든 자본’이라는 것로부터 시작되어야 할 것이다. 돈의 바다에 뛰어드는 작가들(下海), 이들을 방조하는 비평, 이 모두가 신자유주의적 세계화의 숨은 동력이다. 이러한 의미에서 중국의 인문정신논쟁은 중국의 현실에 대한 분석일 뿐 아니라 지식인 스스로의 자기 점검이라고 할 수 있다. 그리고 남은 것은 지식인 각자가 어떤 의미의 人文을 찾을 것인가 하는 문제이다. 중국의 인문정신논쟁이 갖고 있는 매력 역시 이러한 점에서 발견되는데, 논쟁을 통해 그들은 인문정신의 가능성을 논하고 있으며, 이를 통해 지식인 자신을 점검하고 있다. 이를 한 마디로 정리한다면, 우선적으로 무엇을 통해 현실을 분석할 것인가 하는 문제가 될 것이다.

인문정신은 오늘날 무엇으로 가능해지겠는가 하는 문제는, 주로 지식인의 서사적 가능성과 필요성으로 나타납니다. ‘인(人)’은 주로 지식인의 정신에서 체현되고, ‘문(文)’은 주로 지식인들의 서사 가능성에서 체현됩니다. 인간으로서, 그의 재생과 우리 사회 전체 역량의 존재는 아주 깊은 관계가 있습니다. 인문정신은 주로 지식인들의 독립적인 서사 정도, 독립적인 서사의 역량을 구체화하는데, 물질적인 욕망이 횡행하는 사회와 경계를 그어 내는지는 그것을 통해 알 수 있습니다.³⁾

王干은 인문정신의 가능성을 지식인의 서사 가능성과 필요성으로 본다. 그에게 인문은 순전히 지식인의 정신과 관련된 문제인데, 어떤 정신을 가지고 물질적인 욕망이 횡행하는 사회와 경계를 지을 것인가 하는 점이 지식인됨의 근본이다. 王干的 언급은 핵심이 지식인의 관점에서 부정적인 것으로 판단되는 사회와의 경계 긋기에 있다는 점에서 문제적이다. 물질적 욕망이 횡행하는 사회가 90년대 중국의 현실이라면, 거기에 대한 경계 긋기는 필연적으로 배타적 거리두기가 될 가능성이 크기 때문이다. 인문정신론자들의 주장이 비판을 받는 것도 바로 이러한 점 때문이다. 경계 긋기는 지식인의 정체성을 선명하게 하는 편리한 방편이기도 하지만, 거기에서 비롯된 지식인의 현실 비판은 공허한 메아리가 될 가능성도 크다. 배타적 거리두기에 앞서 선행되어야 하는 것은 지식인 스스로 경계를 허물기 위한 자기 변신의 노력이다. 다시 말해 지식인의 독립적인 서사의 가능성은 현실과 경계를 그으면서 동시에 경계를 허무는 과정에서 비롯되어야 한다는 것이다. 경계 허물기가 전제되지 않는 경계 긋기는 지식인의 독단으로 이어질 수 있다는 점에서 문제적이다. 이렇게 현실을 어떻게 인식할 것인가 하는 문제가 인문정신 논자들과 그 반대자들의 논쟁을 촉발시켰다. 양자간에는 현실을 보는 행위, 즉 視의 문제가 핵심이다.

보는 행위는 대상을 인식하는 일차적인 수단이다. 망막에 맺히는 첫 번째 상이 바로 인식의 출발이다. 그런데 시선은 위치에 따라, 주변 여건에 따라 대상을 다르게 재현해낸다. 아래서 위를 쳐다보기도 하고, 위에서 아래를 내려다보기도 하며, 정면에서, 측면에서, 후면에서 등등, 사물을 바라보는 각도는 다양하다. 시선의 다양함만큼 인식도 다양하다. 그리고 그 다양함의 종합이 사물의 전체적인 이미지로 구체화된다. 시대와 현실을 인식하는 행위에 있어서도 이러한 바라봄은 시대와 현실을 입체적으로 혹은 평면적으로 인식하는 출발점이다. 그리고 이로부터 시대의 像이, 현실을 보는 관점이 형성된다. 그렇기 때문에 보는 행위는 천하를 변화시키는 출발점이 된다. 인문을 관찰하여 천하를 변화시킨다는 周易의 사유는 바로 보는 행위의 중요성을 강조하고 있는 것이다. 따라서 지식인에게 일차적으로 요구되는 것은 다양한 시선의 활용과 변용, 종합을 거쳐 현실을 입체적으로, 생

3) 백원담 편역, 『인문학의 위기』, 푸른숲, 1999, 32-33쪽, 王干的 언급.

동감 있게 파악해내는 행위이다. 이것이 바로 정시(正視)이다. 어느 한 면만을 보아냈을 때 현실은 왜곡되어지거나 과장된다. 陳思和가 “인문정신은 오직 시대와의 대화, 심지어는 의견충돌 속에서만 탄생될 수 있다는 것이고, 그것이 지식인들이 학문하고 그것을 현실에 적용하는[用] 근본적인 도입니다”⁴⁾라고 얘기하는 것도 가능한 객관적인 현실인식을 위한 바로보기(正視)의 강조에 있다고 할 것이다.

이상한 역설 같지만 오늘날의 우리의 현대적인 시인의 긍지는 <앞섰다>는 것이 아니라 <뒤떨어졌다>는 것을 의식하는 데 있다. 그가 <앞섰다>면 이 <뒤떨어졌다>는 것을 확고하고 여유 있게 의식하는 점에서 <앞섰다>…… 우리의 현대시가 우리의 현실이 뒤떨어진 것만큼 뒤떨어지는 것은 시인의 책임이 아니지만 뒤떨어진 현실에서 뒤떨어지지 않는 것 같은 시를 위조해 내놓는 것은 시인의 책임이다.⁵⁾

인용이 보여주는 바, 시에 대하여 최대의 낙후성은 현실과의 괴리에 있다. 시의 미래성은 역사적 현실의 퇴행성 안에서, 그리고 그 퇴행성의 형상화를 조건으로 태동한다. 올바른 바라봄을 통해 얻게 되는 객관적인 현실 인식은 작가나 지식인으로 하여금 뒤떨어진 현실을 뒤떨어진 것으로 형상화하게 만들 조건을 제시해준다. 최소한 현실을 곡해하게 하지는 않는다. 시가 뒤떨어지고 현실이 뒤떨어지는 것은 뒤떨어진 시를, 뒤떨어진 현실을 뒤떨어지지 않은 것처럼 만드는데 원인이 있다. 중요한 건 뒤떨어진 현실이든 시든, 뒤떨어진 것을 뒤떨어진 것 그대로 인식하는 것이다. 그랬을 때 비로소 현실에 대한 긍지, 즉 시에 대한 긍지가 생기며, 이를 바탕으로 내일을 앞서가는 시가 가능해진다. 즉 자신과 현실에 대한 철저한 점검과 성찰이 우선인 것이다. 인문학이 현실의 해석이고, 이를 바탕으로 미래의 가능성을 사고한다면 보는 행위의 중요성을 다시 한 번 강조해도 지나치지 않다. 보는 행위는 우선적으로 대상에 대한 인식이지만 대상의 인식을 통해 인식하는 주체 자신에 대한 재인식이 시작된다. 재인식을 통해 인식하는 주체는 새로운 자신을 발견하게 되고, 이렇게 변모된 인식 주체에게 투

4) 백원담 편역, 위의 책, 70쪽, 陳思和의 언급.

5) 김수영, 「시월평: 모더니티의 문제」, 『김수영 전집』 2권 산문, 민음사, 1993, 350쪽.

사된 대상은 새로운 것으로 다시 태어난다. 이렇게 변모된 인식 주체와 대상이 새로운 時를 구성한다. 따라서 보는 행위는 時의 창조와 동일한 행위인 것이다. 이것이 바로 詩이다. 視를 통한 時의 창조가 바로 作詩 행위인 것이며, 인문학이다.

이처럼 인식 주체와 대상을 새롭게 맺어주는 교량술로서의 作詩는 현재적 행위이다. 이 작시의 현재성, 그 진공의 현대성은 그러나 자연적 시간성 혹은 수동적으로 주어지는 시간성이 아니다. 그것은 작시를 통해서, 그 작시라는 교량술을 통해서 비로소 태어나는 가상적 시간, 가상적이므로 지극히 현대적일 수 있는 시간성이다. 작시를 통해 산출되는 이 진공의 가상의 시간성은 역사적 시간의 조건, 역사가 역사화하는 장소이다. 역사적 전통은 그 진공의 가상의 시간성, 그 시간성을 건축하는 작시의 교량술을 통해 미래성을 띠고 현재화한다.⁶⁾ 이렇듯 보는 행위는 인식 주체와 대상 간에 존재하는 현재라는 시간을 과거로도 미래로도 가져간다. 그리고 과거가 안받침된 현재를 통해 미래를 구상한다. 이렇게 하여 역사는 현재 안에 내재하게 되며, 미래의 가능성 역시 현재 안에 들게 된다. 그와 같은 현재 안에 내재된 역사의 가능성을 인식하는 자가 지식인 혹은 창조자로서의 작가이다. 지식인이 지향해야 할 지점은 바로 여기이다. 인문을 관찰하여 천하를 변화시킨다는 중국의 전통적 사유와 인문정신에 대한 90년대 중국 지식인의 모색이 이런 방식으로 연결되어 있다고 상정한다면, 90년대적 현실에 직면한 중국의 지식인들이 자신의 정체성을 찾아가는 방법은 어떤 것이었을까?

3. 부정(否定)을 통한 생성

한국에서 80년대와 같은 비판담론이 사라진 자리를 차지하고 들어선 것이 포스트모더니즘이었다. 국내의 각종 계간지마다 앞 다투어 ‘포스트’를 특집으로 할 만큼 90년대 중후반은 포스트의 전성기였다. 중국의 인문정신

6) 視와 時, 그리고 作詩의 관계에 대한 자세한 논의는 김상환의 『풍자와 해탈 혹은 사랑과 죽음-김수영론』(민음사, 2000, 13~128쪽)을 참고.

논쟁의 한 축을 포스트주의자들이 점유하고 있는 점을 보면, 중국 역시 포스트라는 물결이 상당히 강력했음을 알 수 있다. 중국 내 비판 담론의 중요한 한 축을 담당하고 있는 汪暉는 이를 “1980년대의 지식계는 자신을 문화적 영웅이나 선각자로 간주했었다. 그러나 1990년대의 지식계는 곳곳에 침투된 상업 문화에 직면하여 새로운 적응 방법을 찾기 위해 노력하고 있다. 그들은 자신들이 더 이상 문화적 영웅, 가치 창조자가 아니라는 것을 절감하고 있다”⁷⁾ 라고 분석한다. 汪暉의 분석은 90년대 중국 지식인의 위상 변화와 이를 낳은 사회적 원인에 대한 진단이지만, 이를 국내 포스트 담론에 대한 분석과 병치해도 큰 차이는 없다.

80년대가 끝나고 대안적 이데올로기의 탈출구가 차단된 상황에서 지식인의 창의적 상상력은 자본주의적 경계 내부로 후퇴할 수밖에 없었다. 여기에 포스트모더니즘의 여파가 몰아닥쳤다. 계몽주의의 모더니티는 불량품임을 선언하면서 일체의 거대 화법을 부정할 것을 요구하는 현기증 나는 무정부주의 앞에 지식인의 진단적 역할과 예견적 기능은 이미 쓸데없는 지난 시대의 유물이 되어버린 감이 적지 않았다.⁸⁾

자본주의적 경계 내부로 후퇴해버린 지식인의 창의적 상상력이 지식인의 위상 변화를 가져온 현실적 원인이라면, 계몽주의의 모더니티를 부정하는 포스트모더니즘은 지식인의 내부적 변화를 야기했다. 한국의 일부 지식계는 포스트 담론과의 밀월을 통해 80년대를 주름잡은 마르크스주의와 결별하고 새로운 시대정신의 앞자락을 붙잡은 듯한 느낌을 받을 수 있었다. 하지만 그 밀월은 자본주의적 경계 내부로 후퇴해버린 현실적 상황에서 이루어진 것이었기 때문에 밀월이 끝난 후에는 더욱 강력해진 상품과 자본의 논리에 맞닥뜨려야 했다. 만약 이러한 진단이 90년대의 개괄적인 정황이라고 한다면 이제 지식인들은 무엇을 통해 현실을 분석하고 현재가 담고 있는 역사적 가능성을 인식해야 하는 걸까? 탈식민지론, 동아시아론, 페미니즘 등으로의 분화는 지적 담론의 전문화 혹은 다양화라기보다는 담론의 부

7) 汪暉, 「세계화 속의 중국, 자기 변혁의 추구-근대 위기와 근대 비판을 위하여」, 『당대비평』 2000년 봄호, 232쪽.

8) 송호근, 「그 대중이 아닌 시대의 지식인」, 『문학과 사회』 1994년 겨울호, 1475쪽.

재, 즉 수사의 부재에 가까웠다. 거기에는 대중의 예술적 기호를 지식인의 분석 영역으로 삼을 수사가 부재하다는 점과 지식인이 담아낼 수 없을 정도로 현실의 변화가 빠르다는 것에 대한 공통적인 인식이 담겨 있다.

중국의 인문정신 주장자들의 주장도 이와 같은 문제의식에서 나오는 것임에는 틀림없다. 인문정신을 지식인적인 ‘처세의 태도’이자, 지식인이 세계와 사회에 대해 가지고 있는 독특한 이해 방식과 참여 방식이라 규정함으로써 인문정신 문제를 지식인 문제와 동일시하는 관점⁹⁾에서 이를 확인할 수 있다. 세계와 사회를 이해하고 거기에 참여하기 위해 지식인은 자신만의 독특한 이해 방식이 필요하다. 그것은 자신의 언어를 갖춤으로써, 자신의 이론을 갖춤으로써 가능하다. 자신의 언어와 이론을 가지고 세계와 사회에 참여하는 지식인이 바로 인문학자이다. 그러므로 “오로지 시종일관 오늘에 답하는 학자라야만 비로소 인문학자라고 불릴 수 있다.”¹⁰⁾ 그리고 이러한 학자의 부재, 인문정신의 부재가 현실의 위기를 조장하며, 인문학의 위기를 가속화한다고 말한다. 간단히 말해 현재를 표현할 수사의 부재는 현재의 구성 원리와 생성 원리에 대한 인식의 부재에서 비롯되는 것이며, 이것의 부재가 인문정신의 부재를 야기하였다는 것이다. 즉 수사의 부재, 인식의 부재, 인문정신의 부재가 혼용되어 인문학의 위기를 야기하고 있다는 것이 그들 주장의 요체라고 하겠다. 그렇다면 이러한 부재를 극복하고 현존의 수사, 인식의 현존, 인문정신의 현존을 가능케 하기 위해 무엇을 해야 하는가?

90년대 중국 지식인의 문제의식 중 하나는 자기 부정을 통한 다른 자기의 생성이다. 이는 수사의 부재에서 오는 지식인의 존재 위기를 극복하기 위한 근본적인 문제이다. 그렇기 때문에 그들은 일체의 현재화된 것, 신자유주의의 팽창, 상업성을 기반으로 한 대중문화의 부상 등에 대한 부정과 비판을 요구한다.

우리가 말한 부정은 우리 자신의 존재를 탄생시킬 수 있는 ‘본체적’ 부정이어야 합니다. 통속적으로 말해서 우리는 현재 아직 자기 존재가 없기 때문에, 우리들이 갖고자 하는 현존적 관념과 행위는 우리의 자기 존재의

9) 백원담 편역, 위의 책, 42쪽, 편역자 설명 부분.

10) 백원담 편역, 위의 책, 81쪽, 朱學勤의 언급.

식을 표현해낼 수 없습니다. 그러나 현 단계에서 우리는 또한 이렇게 아직 태어나지 않은 존재에 근거하여 표준을 세워야 하고, 일체의 현재화된 것에 대한 비판과 부정을 진행해야 할 것입니다.¹¹⁾

인문정신론자들은 부재의 현존으로부터 현존의 존재를 만들고자 하는 노력, 즉 태어나지 않은 존재로부터 존재를 탄생시킬 수 있는 ‘본체적’ 부정을 요구한다. 물론 이는 자신들의 존재 기반을 탄탄히 하기 위한 이데올로기적 효과를 지니는 것도 사실이지만, 그들의 이론적 근거가 중국의 90년대적 현실에 대한 부정의식으로부터 나온다는 점에서, 그리고 그러한 부정이 자신들의 과거에 대한 비판적 성찰에서 나온다는 점에서 문제의식의 효용성은 있는 듯하다. 문제는 그들이 주장하는 ‘본체적’ 부정이 어떤 함의를 담고 있는 가이다. 그것이 자신들의 전통적 지위를 회복하기 위한 현실 부정으로 귀결된다면 앞서 말한 이데올로기적 효과를 노린 기만적 레토릭에 불과하다. 즉 그들이 창출하고자 하는 인문의 개념이 어떠한 효용성을 지니고 있는가 하는 점이 중요하다. 본체적 부정을 통해 인문정신론자들은 90년대적 현실을 낳은 사유의 부재를 비판하면서, 이로부터 새로운 사유의 가능성을 모색한다.

중국의 인문정신론자들은 부정을 통한 생성을 위해 과거를 현실 부정의 근거이자 새로운 생성의 동력원으로 본다. 이는 그들이 중국적 사회주의 실험과 90년대적 현실에 대한 부정을 통해 자신들의 논지를 전개하고 있다는 점에서 찾아볼 수 있다. 이러한 의미에서 그들의 사유를 ‘시대에 반대하고 그렇게 함으로써 시대를 향하고, 바라건대 장래의 시대를 위하게 되는’¹²⁾ 것이라고 긍정적인 평가를 내릴 수 있다. 반면 이렇게 드러나는 존재가 과연 긍정적인 의미에서의 생성인가 하는 점에 비판의 여지가 남아 있다. 비판적 열정에서 시작된 인문정신에 대한 논의가 스스로를 이데올로기화하고 있다는 점은 이를 반증한다. 따라서 인문정신론자들에게 요구되는 것은 자신을 이데올로기화하지 않으면서 만들어낼 적극적인 사유의 가능성이다. 삶을 긍정하는 것으로서의 사유, 현실과 대립하면서(혹은 현실을 부

11) 백원담 편역, 위의 책, 38쪽, 吳炫의 언급.

12) 프리드리히 니체 저, 임수길 옮김, 『반시대적 고찰』 니체 전집2, 청하, 1982, 2쪽.

정하면서) 동시에 현실을 긍정하는 사유를 통해 삶의 새로운 가능성을 찾는 것이 필요할 것이다. 즉 삶에 봉사하는 사유가 필요한 것이지, 사유에 봉사하는 삶이어서는 안 된다는 것이다.

이와 같은 의미에서 崔宜明의 “오늘의 문학 속에서 유토피아 정신이 소멸된 것은 새로운 문학 정신이 탄생할 가능성을 열어 보여주고 있습니다”¹³⁾라는 언명은 이중적인 의미에서 시사하는 바가 크다. 우선적으로 본고는 여기에서 소멸의 자리에서 돌아나는 새로운 생성의 가능성, 부정적인 현실에 反함으로써 얻게 되는 긍정과 미래를 모색하는 고민의 흔적을 발견하게 된다. 더불어 그들의 논의가 지닌 한계점 역시 인식하게 된다. 그것은 유토피아 정신의 재생과 관련된 파시즘적 위험성이다. “철학은 역사가 아니라 생성이다. 그것들은 체계들의 연속이 아니라, 구도들의 공존이다.”¹⁴⁾ 인문정신론자들에게 부족한 점은 바로 이것이다. 그들은 생성으로서의 철학을 모색하지만, 공존의 구도에 대한 고민이 부족하다. 바로 이점이 그들 주장의 비인문적인 요소라고 할 것이다.

4. 인문정신, 파시즘과 유토피아 사이에서

90년대 중국의 인문정신논쟁이 지닌 문제점은 앞서 말한 인문정신의 가치를 지고지순한 것으로 파악함으로써 대중문화의 상업성과 자본주의의 물질성 등 중국의 사회적 현실을 배타적으로 비판한다는 것이다. 그와 같은 논리는 자신의 순수성을 담보로 배제의 논리를 폄하하던 파시즘을 닮았다. 90년대 중국의 인문정신론자들의 주장에서 90년대를 ‘환멸’로 바라보았던 한국 지식계의 양상이 드러나고, 또 그와 같은 ‘환멸’의 논리에서 배제의 논리가 유추되는 것도 그와 같은 유사성 때문이다. 즉 대중화, 상업화의 물결 속에서도 자신들만은 지고지순한, 그리고 전통적인 인문의 의미를 再考하고 있다는 것, 그것을 주창하고 있다는 것을 자부함으로써 왕몽(王蒙)과 같

13) 백원담 편역, 위의 책, 112쪽.

14) 질 들뢰즈·펠릭스 가타리, 이정임·윤정임 옮김, 『철학이란 무엇인가』, 현대미학사, 1995, 89쪽.

은 비판론자들의 견해를 배제한다. 그렇다고 본고가 왕몽과 같은 이들의 주장을 전적으로 두둔하는 것은 아니다. 단지 인문정신론자들의 주장이 좀 더 보편성을 얻기 위해서는, 혹은 공존의 구도를 도모한다면 배제의 논리보다는 포용의 논리를 가져야함을 상기시키려는 것뿐이다. 다시 말해 중국의 90년대적 현실을 객관적으로 인식하기 위해서는 왕몽과 같은 이들의 주장을 끌어안아야 한다. 이는 인문정신론자들의 가장 큰 맹점인데, 그들의 논리는 어딘지 모르게 과거의 士의인 지위에 대한 향수에 젖어있는 듯하며, 주장의 당위만을 지나치게 강조한 나머지 현실 감각이 부족하다. 이러한 배제의 논리로 현실을 파악할 때, 인식은 파시스트적인 폭력으로 점철된다. 인문정신론자들의 주장에 대한 비판 몇 가지에서 이를 확인할 수 있다.

역사상의 파시스트 운동은 그 가장 깊은 층면에 인문적 열정의 추동력이 작용하고 있었던 것입니다.¹⁵⁾

우리나라에서 인문을 찾는 일은 기이하게도 천국으로 돌아가려하고 신성으로 인성을 제압하며, 종교로 세속을 말살하려 하고 궁극적인 관심으로 일상의 현실을 부정하려 한다.¹⁶⁾

지금 인문정신을 말하고 도덕 이상을 외치는 많은 지식인들로부터 받는 느낌은, 그들은 적어도 주관적으로는 경제의 시장화와 정치의 민주화에 공감한다는 것이다. 그러나 문화에서의 다원화와 자유화는 받아들이려 하지 않는다.¹⁷⁾

계획경제의 비극은 바로 그것의 거짓 인문정신에 있다. 그것의 실질은 의지 지상주의와 정신 지상주의의 무효성이다. 그것은 사실 가상적인 '대문자 인간(인간을 강조한)'의 유토피아로 인간의 욕망과 수요를 무시하고 말살한다. 그것은 살아있는 진실한 인간을 무시하고 오히려 새로운 유형의 大公無私한 인간에 집착한다.¹⁸⁾

왕몽은 모택동(毛澤東) 시대의 사회주의 이데올로그를 의지 지상주의와 정신 지상주의의 무효성이라고 비판하면서, 그것(계획경제)의 핵심이 거짓 인문정신에 있다고 말한다. 그의 논의를 좇다보면 인문정신과 의지 지상주의, 정신 지상주의, 역사상의 파시스트 운동, 도덕 이상, 그리고 현실의 부

15) 백원담 편역, 위의 책, 80쪽, 朱學勤의 언급.

16) 백원담 편역, 위의 책, 125쪽, 陶東風의 언급.

17) 백원담 편역, 위의 책, 129쪽, 陶東風의 언급.

18) 백원담 편역, 위의 책, 145쪽, 王蒙의 언급.

정은 동일한 맥락에서 파악된다. 그것들은 모두 살아있는 인간의 현실적 욕망과 수요를 무시하고 말살한 채, 오직 대공무사한 인간의 창출을 도모한다. 물론 인간의 도덕 감정이 속류화되고, 시장적 가치가 사회 전반을 횡행하게 된 지금과 같은 사회에서 인문정신의 제고는 절대적으로 필요하다. 그러나 90년대라는 중국의 현실, 즉 모택동 시대의 파시스트적 이데올로기에서 벗어나 '소문자적 인간'의 가치를 모색했던 90년대의 중국에서 인문정신의 주장은 과거로의 회귀와 유사한 것으로 인식되었다.

인문정신론자에 대한 왕몽과 같은 이들의 비판 근거는 유토피아에 대한 열정이 인간의 욕망과 수요를 무시하고 말살한다는 점이다. 이는 물론 중화인민공화국 건국 후 지속된 계획경제에 대한 반성의 결과겠지만, 한편으로 인문정신론자들의 순수한 열정이 또다시 그런 결과를 맺게 할지도 모른다는 위기의식에서 비롯된 면도 있는 듯하다. 90년대 중국의 현실은 인문정신론자들이 인식한 것과는 다른, 다양한 형태의 문화가 존재하며, 그만큼 다양한 모습의 인간들도 존재한다. 이러한 다양성을 인정하지 않고 하나의 논의로만 유도하는 것은 다분히 파시스트적인 성격을 노정하고 있다는 것이 비판론자들의 핵심적인 견해이다. 사실 비판론자들에게 인문정신론자들의 주장은 유토피아를 가장한 또 다른 폭력의 가능성이다. 그것의 단초를 그들은 일상을 무시한 채 궁극적인 관심만을 주장하는 논의의 편협성에서 찾는다. 그리고 인문정신론자들이 다원화되고 자유화된 문화를 받아들이려 하지 않는다는 점에서 그들 주장의 맹점을 발견한다. 그럼으로써 비판론자들은 인문정신론자들의 주장을 새로운 파시즘의 도래라는 위기의식으로 받아들이는 것이다. 그로 인해 왕몽은 “인문정신은 인간 사이의 차이를 인정하면서 또한 인간의 평등을 인정해야 하며, 인간의 능력을 인정하면서 동시에 인간의 연약함 또한 인정해야 한다. 소수의 ‘거인’을 존중하면서 동시에 다수의 합리적이거나 혹은 평범한 욕구도 인정할 수 있어야 하는 것이다.”¹⁹⁾라는 주장을 펴다.

왕몽은 지식인이 변화된 중국의 현실을 적극적으로 수용해야만 과거와 같은 파시스트적 이데올로기로부터 벗어날 수 있으며, 인문정신 역시 변화된 현실로부터 새롭게 도출되어야 한다고 본다. 이에 비해 왕휘는 90년대

19) 백원담 편역, 위의 책, 153쪽.

중국의 변화된 현실과의 연장선에서, 나아가 80년대 중국의 신계몽주의와 그것의 역사적 소임이 지닌 모순을 부각시킴으로써 인문정신 주창자들의 견해를 비판한다.

중국의 근대화 혹은 자본주의 시장화는 계몽주의를 자신의 이데올로기적 기초와 문화적 전위로 삼았다. 계몽주의의 추상적 주체성 개념과 인간의 자유, 해방의 명제는 마오쩌둥 사회주의 실험을 비판할 때에는 역사적 능동성을 크게 발휘하였다. 그러나 자본주의 시장과 근대화 과정 자체의 사회 위기에 직면했을 때에는 오히려 스스로의 무력함을 드러내고 말았다. 계몽주의의 자세를 견지하려는 일부 문인학자는 현실의 자본주의화 과정이 만들어낸 사회 문제를 추상적인 ‘인문정신의 상실’로 정리했다. 그들은 서방과 중국의 고전 철학으로 돌아가 ‘궁극적 관심’과 윤리 규범을 탐구하면서도, 마지막에는 안심입명을 목적으로 하는 개인적 도덕 실천으로 문제를 구체화하고 있다. 오늘날 지식인의 변화를 일종의 ‘정신’의 상실로 귀결시키면서 지식인 계층의 변화를 가져온 사회적 조건을 주목하지 않은 원인 가운데 하나는 계몽주의 지식인이 이 사회 과정 자체에 대해 매우 모호하고 모순된 태도를 지니고 있었기 때문이다.²⁰⁾

인문정신론자들에 대한 왕휘의 비판은 그들이 지식인 계층의 변화를 야기한 사회적 조건에 대한 분석을 결여하고 있다는 점이다. 즉 현실에 대한 인식의 결여가 인문정신론자들로 하여금 관념적인 수준에서 지식인의 변화를 분석하게 만들었다는 것이다. 이로부터 인문정신론자들의 주장이 서방과 중국의 고전철학으로 돌아가 ‘궁극적 관심’과 윤리 규범을 탐구하면서도 궁극적으로는 안심입명을 목적으로 하는 개인적 도덕 실천으로 문제 해결을 도모했다는 것이다. 왕휘의 비판은 중국 사회의 자본주의화 과정에서 야기된 인문정신의 상실을 지식인 자체의 논리적 빈약, 즉 수사의 부재로 판단함으로써 이론적 비판의 틀을 갖추고 있다. 그는 변화된 현실이 낳은 인문정신론자들의 논리적 모순을 밝힘으로써 비판의 타당성을 확보한다. 다시 말해, 지식인의 현실비판의 무기가 도리어 지식인 자신을 비판하는 무기가 되어버린 지식인의 자기모순을 들추어냄으로써 논리적 타당성을 확보하는 것이다. 결국 왕휘의 비판이 말하고 있는 것은 변화된 현실에 대한 적절한 분석과 논리가 안받침된 수사의 부재를 지적하는 것으로 보인다.

20) 왕휘, 위의 글, 263-264쪽.

그리고 우리는 90년대 중국의 인문정신논쟁과 관련하여 다음과 같은 비판 역시 시야에 담아두어야 한다.

문제는 1990년대 이후 중국 민족주의가 이데올로기로 내면화되고 있다는 점이다. 중국 정부는 체제 이데올로기를 정당화하기 위해 민족주의를 적극적으로 활용하고 싶은 유혹에 빠져 있고, 계몽주의에서 분화된 국학주의자들과 포스트모더니스트들도 전지구화의 ‘합정’을 지적하면서 그 대안을 민족주의 내지 中華에서 찾고 있다.²¹⁾

왕몽이나 왕휘가 중국 체제 내부에서 90년대 중국의 인문정신논쟁이 지닌 문제점과 모순을 예리하게 분석하여 비판한다면, 체제 외부에서 90년대 이후 중국의 인문 지형도를 관찰하는 이희옥은 그것이 지닌 대외적 배제의 논리를 지적한다. 80년대 이전의 중국이 모택동식 사회주의와 인간 상(像)의 창출에 몰입되어 이데올로기적 정체성이 비교적 뚜렷했다면, 이후의 중국은 자신들의 정체성을 효과적으로 규명할 이념이 부재하다. 그 부재의 자리를 지속적으로 채우고 있는 것이 시장과 상품이라는 변화된 패러다임이다. 인문정신논쟁은 그와 같은 현실 변화와 이념 부재라는 중국사회의 단면을 보여준다. 왕몽이나 왕휘, 이희옥의 비판은 인문정신론자들의 주장에 담겨있는 가능성과 위험성을 동시에 보여준다. 달리 말하자면, 그것은 유토피아와 파시즘 사이에서 자신의 자리를 확보해야 하는 인문적 충동의 오랜 역사를 단적으로 보여준다. 문제는 인문정신론자들이 말하는 인문정신의 성격이다. 역사적으로나 현실적으로 배제의 논리를 통해 만들어진 인문정신은 그들만의 유토피아적 세계상을 강요하는 경우가 많다. 그리고 그와 같은 인문정신의 문제 역시 확연하다. 자신의 현실에 대한 분석이 아닌, 더구나 과거 회귀적인 방식으로 진행되는 현실에 대한 부정은 파시즘적인 광기와 폭력을 노정하기 마련인 것이다. 이는 인문정신 주창자들의 열망이 민족주의와 中華에서 그 대안을 모색하고 있다는 점, 그리고 민족주의와 中華라는 관념을 통해 이데올로기의 부재를 메꾸려는 중국 정부의 정치적·현실적 시도는 그들의 논의가 지닌 파시즘적 면모를 여실히 보여준다.

21) 이희옥, 「전지구적 자본주의와 중국 근대성의 반사」, 『당대비평』 2000년 여름호, 251쪽.

그렇다고 인문 혹은 정신의 가치를 방치하고 지식인 자신이 변화된 현실에 맹종해야 하는가? 21세기의 문제는 다시 인문적 열정인 것은 아닐까? 그래서 다시 문제는 인문적 충동의 가능성과 위험성을 어떻게 조화시킬 것인가 하는 점이지 않을까? 90년대 중국의 인문정신논쟁이 남겨둔 문제가 바로 이런 의문점일 것이다.

5. 나오며

90년대 중국의 인문정신론자들은 다원화된 문화적 현실이나 인간정신의 자유로운 발현과 같은 현실 변화를 적극적으로 분석하여 미래적 가능성으로 연결 짓지 못한 채, 도덕적 이상과 大公無私한 인간이라는 과거 회귀적인 모습을 보인다. 그들에 대한 비판이 주로 그들의 주장은 모택동 시대의 사회주의적 이상이나 인간상에 대한 모색과 흡사하다는 관점에서 이루어진 것도 이 때문이다. 다시 말해 인문정신 주창자들은 변화된 현실을 분석하는 방법으로 변화되지 않은, 혹은 변한 척한 자신을 내세운 것이다. 그들이 주창하는 인문정신이 90년대 중국의 지식계에 미친 파급력이 약했던 것도 이 때문이다. 그들 주장의 설득력 부족은 현실 분석의 주관성보다 자신에 대한 성찰의 부재가 더 컸던 것이다. 다시 말해 그들의 인문학적 사유는 나로부터의 혁명(자아혁명), 즉 내 안의 나와의 단절을 통해 본연의 나를 만나고, 그럼으로써 나를 넘어서는 부단한 자기 쇄신이 부족했던 것이다. 그로 인해 대상은 물론, 대상을 인식하는 주체의 이미지마저 새롭게 구축하지 못했으며, 단지 이미 만들어진 사유를 통해 대상을 도외시하는 결과를 낳았다. 90년대 중국의 인문정신논쟁에서 재삼 확인되는 것은 현실은 끊임없이 움직이고 있으며, 그만큼 현실에 대처해나가는 지식인들의 움직임도 민첩해야 한다는 점이다. 더불어 지식인의 사유가 고정되고 정체되었을 때 인문학, 혹은 인문정신의 의의는 사라진다는 것이다. 기성의 사유만을 구가하는, 다시 말해 수사의 부재는 역으로 상상력의 부재를 말해줄 뿐이다. 상상력의 부재는 다시 지식인의 존재론적 궁핍을 심화시킬 것이며, 이의 순환적 반복이 인문학, 혹은 인문정신의 위기를 심화시키는 악순환을

연출해내고 있다.

본고의 목적은 90년대 중국의 인문정신논쟁을 고찰하여 인문정신의 의미를 추적해보는데 있다. 이는 현대인의 삶이 처한 현실을 再考하는 의미도 갖는다. 중국의 인문정신논쟁이 발생한 배경을 통해서도 알 수 있듯, 현대인은 끊임없이 소비욕망을 자극하는 상품문화와 상품의 소비를 위해 시간과 경제력을 키워야 한다. 더불어 무엇인가 더 새롭고, 더 자극적인 상품에 대한 소비 욕망을 끊임없이 분출한다. 이렇게 상품의 구입과 사용은 사회적 지위와 위세를 만들어낸다는 점에서 소비 자체는 생산적인 활동이 되며, 아울러 명품과 짝퉁의 구별, 끊임없이 명품이나 진귀한 상품을 찾아 시장을 찾아야 한다는 점에서 소비는 교육과 노력을 요구하는 사회적 활동이 된다. 그럼에도 소비는 자율적인 주체의 자유로운 활동은 아니다. 소비는 욕구의 체계를 발생시키고 관리하는 생산 질서와 상품의 상대적인 사회적 위세 및 가치를 결정하는 의미 작용의 질서에 지배받고 있다. 그런 측면에서 소비자는 실제보다 사회적 지위·만족과 같은 이미지를 소비하고 있다고 할 수 있다. 이미지의 소비만이 문제가 되는 것은 아니다. 더 중요한 것은 소비 욕망을 낳는 상품의 생산 질서 및 그로 인해 야기된 소비의 계층화와 같은 사회의 구조적인 문제에 대한 인식이 불가능해진다는 것이다. 호르크하이머와 아도르노는 『계몽의 변증법』에서 “문화상품의 속성은, 제작물을 제대로 파악하기 위해서는 민첩성과 관찰력과 상당한 사전 지식을 요구하지만 관객으로 하여금 - 재빨리 스쳐 지나가는 사실들을 놓치지 않기 위해 - 적극적으로 사유하는 것을 불가능하도록 만든다는데 있다²²⁾”고 말한다. 비록 그들의 언급이 문화상품에 한정되어 있다고 하더라도, 지속적으로 물질적·문화적 상품을 만들어내면서 경쟁적 소비를 유도하는 현대사회의 생산시스템과 소비의 관계를 사고하는 데는 충분하다. 현대인은 자신이 욕망하는 상품의 속성을 적극적으로 사유할 여유가 없다. 유행의 물결은 끊임없이 이어지며, 물결을 타지 못하는 소비자는 경쟁의 낙오자로 전락한다. 거기에서 인문정신이나 지식인과 같은 어휘는 고리타분한 뒷방 샌님의 용어일 뿐이다.

22) 호르크하이머·아도르노, 김유동 옮김, 『계몽의 변증법』, 문학과지성사, 2001, 192쪽.

그럼에도 지성인이라면 그런 존재론적 비극을 자신의 것으로 오롯이 끌어안아야 한다. “그는 자신의 내부를 끊임없이 동요시키는 현세적 유혹과 자신의 선언을 줄기차게 회의시키는 타인의 무관심과 싸워야 한다. 남들이 차분한 행복감 속에 젖어 깊은 잠을 자는 동안 그는 절망적인 고독에 시달려야 한다. 남들은 풍성한 빛과 열을 즐기는 태양 아래서 한 줄기 별빛을 찾아 율리시스와 같은 방랑을 계속해야 한다. 보통 사람들이 무심하게 혜택을 향유하고 있을 때 그는 그 혜택을 증오하며 그 혜택 뒤에 놓인 곁합의 그림자를 꼬집어내야 한다. 세계, 그것은 평범한 사람에게 힘든 낙원이겠지만, 그에겐 ‘즐거운 지옥’이다.”²³⁾

23) 김병익의 글, 여기에서는 정과리의 「별거숭이 지식인-한국 지식인의 위상: 어제와 오늘」(『문학과 사회』 1994년 겨울호, 1416쪽)에서 재인용.

참고 문헌

- 백원담 편역, 『인문학의 위기』, 푸른숲, 1999
- 질 들뢰즈·펠릭스 가타리, 이정임·윤정임 옮김, 『철학이란 무엇인가』, 현
대미학사, 1995
- 김수영, 『김수영 전집2권』 산문, 민음사, 1993
- 김상환, 『풍자와 해탈 혹은 사랑과 죽음-김수영론』, 민음사, 2000
- 프리드리히 니체 저, 임수길 옮김, 『니체 전집2, 반시대적 고찰』, 청하,
1982
- 호르크하이머·아도르노, 김유동 옮김, 『계몽의 변증법』, 문학과지성사,
2001
- 유세중, 「찬란한 몽상 시대의 종언」, 『실천문학』 1996년 겨울호
- 汪暉, 「세계화 속의 중국, 자기 변혁의 추구-근대 위기와 근대 비판을 위하
여」, 『당대비평』 2000년 봄호
- 이희욱, 「전지구적 자본주의와 중국 근대성의 반사」, 『당대비평』 2000년
여름호
- 송호근, 「그 대중이 아닌 시대의 지식인」, 『문학과 사회』 1994년 겨울호
- 심혜영, 「변화하는 현실과 인문정신」, 『오늘의 문예비평』 1999년 3월
- 유세중, 「'인문정신' 논쟁의 의의」, 『중국현대문학』 14호, 한국중국현대문학
학회, 1998년 6월
- 강진석, 「당대 중국 人文精神 담론의 원형과 지식인의 위상 연구」, 『중국
학연구』 51집, 중국학연구회, 2010년 3월
- 박승현, 「중국의 대중문화와 인문정신논쟁」, 『오늘의 동양사상』 21집, 예문
동양사상연구원, 2010년 4월
- 陳秋麗, 「論20世紀90年代“人文精神論爭”的緣起及背景」, 『語文知識』 2008년
제1기, 2008년 3월
- 劉釗, 「人文精神論爭的回顧與反思」, 『延邊教育學院學報』 제18권 제4기,
2004년 8월
- 劉良海, 「人文精神的文化主題」, 『東嶽論叢』 1997년 5기, 1997년 9월

Abstract

The Debate of Humanities Spirit in 1990's China & The Status of Humanities

Ko Jum Bok(Hyupsung Univ.)

The purpose of this paper is to study the debate of humanities spirit in 1990's China and consider the significance of the humanities spirit through it. This has also meant rethinking the reality of modern life. The debate of humanities spirit stems from the process of seeking identity of intellectuals in accordance with changes in China. Chinese intellectuals of the 1990s were troubled on how to set up their future after witnessing the collapse of the socialist bloc and the introduction of a market economy system. It has contained worrying about the status of intellectuals became different from the past, which is to disprove the problem of how to cope with change before the global expansion of capitalism with Chinese reality.

The core of the debate is that the spirit of what the humanities meet the changing reality is. Some emphasize the humanities spirit of playing the traditional sense, and some require a change in the Humanities in accordance with the spirit of social change. In this process it was deepened awareness of intellectuals on the changes in Chinese society, was also recognized changing role of intellectuals. But I did not know what the implications of the humanities spirit embodied in the debate. It is because this was a stable operation of the market economy and economic growth are still important issues in Chinese society. As a result more productive discussions did not occur.

■ Key Word: Humanities spirit, Intellectuals, Market economy system,

Capitalism, Social change

접수일자: 2016. 6. 28 심사일자: 2016. 7. 15 게재결정: 2016. 8. 1

