



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

방법으로서의 毛澤東
- 錢理群 학술 사상 연구 -

2016년 2월

서울대학교 대학원
중어중문학과 문학전공
이 한 솔

국문초록

첸리췌(錢理群)은 문학, 사회 운동, 당대 사상사 등 다양한 분야에서 학술 활동을 이어가고 있는 학자로, 가장 최근의 ‘마오쩌둥(毛澤東) 시대 연구’에서 나타나는 강렬한 동시대성 및 마오쩌둥과의 관계는 그의 초기 학술 활동에서부터 드러나고 있으나, 이를 통시적 관점에서 파악하고자 하는 시도는 미미하다. 한편 마오쩌둥의 정신적 유산은 그의 자아 형성 과정에서부터 영향을 주었다. 본 연구는 80년대 이후부터 최근까지 그의 학술 전반에 공통적으로 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기(走出毛澤東)’라고 지칭할 수 있는 일관된 경향이 나타난다는 점을 지적하고 그 의미를 논하고자 한다. 학술 영역에서의 마오쩌둥 극복과 자아 정체성의 형성 및 재조정의 영역을 함께 다루어 양자 간 교차 지점을 찾고자 한다.

1980년대 첸리췌는 문학 영역에서 마오쩌둥적인 것에 대한 초극을 시도하며 학술 경력을 시작하였다. 그는 1985년 ‘20세기중국문학’을 개념을 제기하였다. 이는 이전 시기 혁명사를 중심으로 한 마오쩌둥의 신민주주의적 문학사 모식을 타파하고자 한 문학사 이론으로, 사회주의 이데올로기의 대안은 서구식 현대화에 있을 것이라는 80년대식의 현대화 이데올로기가 드러난다. 그는 루쉰 연구에 있어서도 마오쩌둥식 루쉰 해석을 극복하고자 하였다. 마오쩌둥이 제시한 ‘민족영웅’으로서의 단일한 루쉰 형상으로부터 다양한 루쉰 형상으로 변화를 추구한다. 이는 지식인에게 자유로운 해석의 권리 회복을 확인하는 것이기도 하였다.

그의 자아 정체성 형성에 있어 마오쩌둥의 영향은 강하게 나타나며 이는 자기반성으로 이어진다. 본 연구는 1950~1970년대에 걸쳐 마오쩌둥은 첸리췌의 자아 형성에 있어 출신 가정 문제로 인한 ‘원죄의식’과 이상주의적 경향을 동시에 심어주었다. 1980년대에 마오쩌둥과의 관계를 재조정해야 할 필요성이 요구되자, 첸리췌는 과거 자신을 비롯한 지식인들이 마오쩌둥의 강압에 의해 지식인으로서의 권리를 포기하고 계몽의 입

무를 다하지 못하였다고 반성한다. 루쉰은 그에게 있어 마오쩌둥에 대한 대립항이자 참조점으로서의 기능을 담당하게 되었다. 1989년 천안문 사건과 사회주의 동구권의 붕괴 이후, 1990년대의 달라진 사회 현실 속에서 첸리훤은 지식인과 공산주의 운동의 관계를 연구하여 “사상의 실현은 사상 자체와 사상자의 궤멸”이라는 명제와 “사상으로 돌아가는 사상” 개념을 도출하였다. 이를 통해 첸리훤은 지식인으로서 사상 그 자체의 철저함을 추구하는 역할, 즉 현실에 대한 비판자의 역할을 맡는 것을 자신의 역할로 받아들이게 되었다.

첸리훤은 2007년 이후 마오쩌둥 시대의 역사를 직접적으로 다루기 시작하였다. 이 시대에 대한 역사 서술은 개혁개방 이후 공산당에 의해 정리된 가이드라인을 벗어날 수 없었다. 그러나 2000년대 중반 이후 신좌파 지식인을 중심으로 마오쩌둥에 대한 재평가의 흐름이 형성되었다. 첸리훤은 마오쩌둥과 그 시대에 대한 단절과 망각을 거부하는 한편, 마오쩌둥 시대가 초래한 후과를 직시하지 않고 계승하고자 하는 경향에 대해서도 비판하고자 한다. 그는 마오쩌둥 사상이 아래로부터의 자율적인 ‘민간이단사상’의 원천이었다는 점에서, 마오쩌둥 사상은 현실에 대한 비판 이론으로서 계승해야 한다고 본다.

첸리훤은 루쉰의 역사적 중간물 개념을 수용하여 마오쩌둥의 대립항으로서 삼았다. 또한 그에게 내재하는 마오쩌둥을 스스로 인식하고 자기부정의 과정을 거치는, ‘방법으로서의 마오쩌둥’을 통해 주체를 형성하고, 이로써 현실과 역사에 대한 비판적 시좌의 가능성을 열고자 하였다. 첸리훤의 한 저작 안에서 외부시각과 내부시각의 혼재와 모순적 충돌은 현재 중국의 지식인이 마주한 역사와 현실 인식에 대한 곤경을 은폐하지 않고 가장 정직하게 문제를 마주하는 방식이라는 의미가 있다.

주요어 : 錢理群, 毛澤東, 魯迅, 20세기중국문학, 비판적 지식인, 민간이단 사상

학 번 : 2012-22867

목 차

국문초록	i
제 1 장 서 론	1
제 1 절 문제제기 및 선행연구 검토	1
제 2 절 연구 목적 및 범위	6
제 2 장 1980년대의 문학 연구: 마오쩌둥적인 것에 대한 초극	11
제 1 절 마오쩌둥식 문학사관 극복: ‘20세기중국문학’과 80년대식 현대화 이데올로기	11
제 2 절 루쉰 연구: 마오쩌둥식 루쉰 해석의 초극	19
제 3 장 자아정체성의 재구성: 마오쩌둥의 정신적 유산과 그 극복	25
제 1 절 1950~1970년대 자아정체성의 형성에 있어 마오쩌둥의 영향	25
제 2 절 “나는 왜 진정한 지식인이 아니었는가?": 1980년대의 자기반성 ...	32
제 3 절 1989년 천안문 사건 이후 변화: 급진주의와 이상주의에 대한 반성	37

제 4 장 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’의 역설	44
제 1 절 마오쩌둥 및 마오쩌둥 시대 재평가의 정치성	44
제 2 절 첸리훤의 마오쩌둥 시대 재평가: 마오쩌둥 사상의 비판적 계승 가능성	47
제 3 절 방법으로서의 마오쩌둥과 루쉰	53
제 5 장 결 론	61
참고문헌	65
中文提要	70

제 1 장 서 론

제 1 절 문제제기 및 선행연구 검토

첸리쥘(錢理群)은 80년대 이래 비판적 지식인으로서 또 영향력 있는 인문학자로서 중국을 대표하는 인사 가운데 하나로 손꼽혀왔다. 그의 학술 경력은 문학 영역에서 시작하여 일가를 이루었으며, 2002년 베이징대학교 중문과 교수직에서 퇴임한 이후에는 본격적으로 여러 사회 운동에서 목소리를 내었다. 이 중 가장 최근의 중화인민공화국 수립 이후 당대 사상사 관련 연구, 일명 ‘마오쩌둥 시대’ 연구는 대륙 이외에도 타이완과 한국 등지에서 매우 큰 주목을 받았다. 첸리쥘의 ‘마오쩌둥 시대’ 연구는 ‘오늘날 중국에서 마오쩌둥의 의미는 무엇인가?’라는 문제를 다시금 제기한다. 그가 마오쩌둥과 맺고 있는 복잡한 역사적 관계와 그로부터 형성된 독특한 입장은 현재 중국 내외에서 활동하는 여러 논자들과 차별화된 지점을 만들어내고 있다. 첸리쥘의 최근 연구에서 나타나는 이러한 강렬한 동시대성 및 마오쩌둥과의 관계는 그의 초기 학술 활동에서부터 드러나고 있으나, 이를 통시적인 관점에서 연속성과 일관성을 파악하고자 하는 시도는 현재 없는 것으로 확인된다.

그의 학술 경력은 1980년대부터 본격적으로 시작되었다. 첸리쥘은 1939년생으로, 1978년 문화대혁명 종결 이후 다소 늦은 나이에 북경대학교 중문과 대학원에 입학하였다. 1981년 북경대학교 중문과에서 교편을 잡은 이후 2002년 퇴임 직전까지 루쉰에 관한 강의를 담당한 첸리쥘은 첫 번째 루쉰 연구서인 《心靈的探尋》¹⁾의 출간을 통해 왕푸런(王富仁), 왕후이(汪暉), 왕샤오밍(王曉明) 등과 함께 80년대의 대표적인 루쉰 연구자 중 하나가 되었다. 특히 서구 심리학 이론의 적용 없이 루쉰의 영혼을 탐구하였다는 데서 큰 의미가 있다고 평가받는다.²⁾ 또한 그는 20세기

1) 錢理群, 《心靈的探尋》, 北京大學出版社, 1997을 저본으로 하였다.

2) 溫儒敏, 賀桂 외, 《中國當代文學學科概要》, 北京大學出版社, 2005, 320-21쪽.

중국 지식인의 정신사적 맥락 탐색이라는 견지에서 루쉰 이외에도 저우 쥐런(周作人), 차오위(曹禺), 선충원(沈從文) 등 현대 중국의 주요 문인, 지식인들을 대상으로 한 연구 작업을 수행하기도 했다.³⁾ 한편, 1980년대 중국 현대문학 연구 영역에서 그가 남긴 또 다른 성과는 ‘20세기중국문학’이라는 문학사적 개념을 제기하고 이를 확산시킨 것을 들 수 있다. 첸리췌(陳平原)가 1985년 당시 베이징대학 중문과 대학원의 동료였던 천핑위안(陳平原), 황즈핑(黃子平)과 함께 제기한 ‘20세기중국문학’이라는 개념은 그 이전까지 중국학계에서 통용되어온 중국현대문학사를 근대-현대-당대로 지나치게 세분해온 관행에 문제를 제기하면서 그 연속성과 ‘상호연관성(整體性)’을 강조하였고 이는 당시 중국현대문학 연구의 ‘문학사 다시 쓰기(重寫文學史)’라는 흐름과 맞물려 연구의 패러다임을 바꾸는 시발점이 되기도 하였다.⁴⁾ 그가 윈루민(溫儒敏), 우푸후이(吳福輝), 왕차오빙(王超冰)과 공동집필한 중국현대문학사 교재 《中國現代文學三十年》⁵⁾은 ‘20세기중국문학’의 문제의식에 기초한 현대문학사 서술의 새로운 가능성을 모색하여, 그간 중국대륙의 학계에서 통용되어온 계급혁명사관과 좌익문에 중심의 서술에서 완전히 벗어난 첫 번째 현대문학사 저서이다.

1990년대 후반 이래 첸리췌는 문학연구 이외의 영역으로 점차 활동범위를 넓혀가기 시작했다. 1997년 그는 중국의 경직된 초중등 교육제도를 비판하면서 어문교육 분야에서 적극적으로 혁신 방안을 제기하는 한편, 실제 교육 활동에도 참여하였다.⁶⁾ 이처럼 학술이라는 좁은 울타리를 벗

3) 단행본으로는 《周作人傳》，北京十月文藝出版社，1990；《周作人論》，上海人民出版社，1991；《大小舞台之間－曹禺戲劇新論》，浙江文藝出版社，1994；《精神的煉獄－中國現代文學從“五四”到抗戰的歷程》，廣西教育出版社，1996；《1948：天地玄黃》，山東教育出版社，1997；《對話與漫遊：四十年代小說研讀》，上海文藝出版社，1999；《話說周氏兄弟－北大演講錄》，山東畫報出版社，1999；《反觀與重構－文學史的研究與寫作》，上海教育出版社，2000；《讀周作人》，天津古籍出版社，2001；《與周氏兄弟相遇》，香港：三聯書店，2008. 등이 있다.

4) 楊慶祥，〈“20世紀中國文學”和“去歷史”敘事〉，《“重寫”的限度》，北京大學出版社，2011；임춘성，〈20세기 중국문학과 두 날개 문학〉，《중국 근현대문학사 담론과 타자화》，문학동네，2013；이옥연，〈중국 신문학사론의 양상 및 그 비판적 검토〉，《서강인문논총》제20집，2006.

5) 錢理群，溫儒敏 외，《中國現代文學三十年》，上海文藝出版社，1987(초판)；北京大學出版社，1998(수정판).

어나 보다 다양한 사회적 의제들에 대해 발언하기 시작한 첸리췌의 활동은 폭넓은 사회적 반향을 불러 일으켰다. 북경대학 개교 100주년을 맞은 해였던 1998년, 첸리췌는 1957년의 반우파운동의 역사적 진실을 새로운 시각에서 복원해야한다는 취지의 글⁷⁾을 발표하기도 하였다. 중국공산당의 혁명의 정당성 이데올로기를 직접 문제 삼은 그의 과감한 사회적 발언과 실천은 한편에서 전국적 규모의 첸리췌 비판운동으로 비화하기도 하였다.⁸⁾ 이러한 ‘대비판’의 영향으로 2002년 베이징대학 교수직에서 명예퇴직한 이후에는 민간 영역에서의 교육, 사회 운동의 실천에 힘을 기울여, 자원봉사활동가들과 연계한 지방의 언어문화교육운동, 농촌교육운동, 중고등학생들을 대상으로 하는 루쉰 읽기 강좌 개설 등의 다양한 활동에 참여한 바 있다.⁹⁾ 그는 또한 연구의 범위를 중화인민공화국 수립 이후의 당대사상사 분야로 확장하였다. 일명 ‘마오쩌둥 시대’로 연구로 불리는 이 영역에서 그는 1957년 반우파운동 당시의 민간 사회주의 사조의 발굴과 중화인민공화국 역사 다시 쓰기 등을 시도하여 그 연구성과로 《망각을 거부하라》¹⁰⁾, 《모택동 시대와 포스트 모택동 시대》¹¹⁾ 등 두

6) 錢理群, 《語文教育門外談》, 廣西師範大學出版社, 2003.에 당시 쓴 논문과 교육 활동 관련 자료 및 후기, 주편을 맡았던 《新語文讀本》中學卷(12권), 廣西教育出版社, 2001.의 서문과 후기, 관련 논문이 실려 있다.

7) 牛漢, 鄧九平 편, 〈不容抹煞的思想遺產—重讀北大及外校“右派”的言論〉, 《原上草—記憶中的反右派運動》, 經濟日報出版社, 1998.

8) 비판의 시작은 첸리췌의 중등학교 어문교육 활동에 초점이 맞추어져 있었으나, 곧 여러 간행물에서 첸리췌가 ‘반당반사회주의 분자’, ‘반애국주의, 반집체주의, 반사회주의’라는 비판이 등장하는 등 확대되었다. 이 과정에서 첸리췌는 본래 참여했던 어문교육 개혁소조 고문직에서 배제되었다. 또한 베이징대학교에서도 “연구에는 금기가 없지만, 강의에는 기율이 있다.”고 하여 그에 대한 비판을 제출하고 강의를 부분적으로 제한하였다. 언론사에 첸리췌의 글을 실거나 문학상의 심사위원을 맡겨서는 안 된다는 상부의 지시가 내려오고, 그가 주편을 맡은 책의 출간이 불허되는 등 전방위적인 압력이 가해졌다. 상세한 전모는 錢理群, 〈附泉“大批判”實泉(1999年8月-2000年12月)〉, 《知我者謂我心憂—十年觀察與思考1999-2008》, 星克爾, 2009. 42-59쪽 참고.

9) 첸리췌 스스로 본인의 퇴직 후 사회운동 영역에서의 활동에 대하여 정리한 글은 《我的精神自傳》, 臺灣社會研究雜誌社, 2008, 210-217쪽과 2015년 10월 1일 기준, 〈錢理群：我的“屢敗屢戰”〉 2014.12.20. (<http://www.aisixiang.com/data/81584.html>)참고. 이외에도 당시 활동과 관련된 글은 錢理群, 劉鐵芳 편, 《鄉土中國與鄉村教育》, 福建教育出版社, 2008 ; 錢理群, 《追尋生存之根—我的退思錄》, 廣西師範大學出版社, 2005 ; 錢理群, 《漂泊的家園》, 貴州教育出版社, 2008 ; 錢理群, 《重建家園—我的退思錄》, 廣西師範大學出版社, 2012. 등을 참고.

권의 단행본으로 묶어낸 바 있다. 그러나 반우파운동과 문화대혁명의 공과에 대한 평가 등 중국 당국이 금기시하는 문제를 직접적으로 다루었기 때문에, 정작 대륙에서는 정식 출간되지 못하였다.

상술한 바와 같이 첸리췌의 활동 영역과 그 연구 성과는 다양한 분야에 걸쳐 있는 양상을 보인다. 이 점은 그의 연구 및 저술활동과 사회적 실천 사이, 그리고 학술 경력 초기의 연구와 현재의 연구 사이에 존재하는 긴밀한 연관성을 파악하기 어렵게 하고 있다. 예컨대, 루쉰 연구의 영역에서는 첸리췌의 루쉰 관련 연구만을, 문학사 연구의 영역에서는 첸리췌의 문학사 관련 연구 성과만을 평가의 대상으로 하고 있는 실정이다. 또한 현재 대륙에서는 첸리췌에 대한 연구 및 논의의 범위가 그의 루쉰, 문학사, 어문교육관 등에 한정되어 있는 상황이다.¹²⁾ 이는 그의 최근 연구에 대해서 자유로이 언급, 인용할 수 없는 검열과 같은 제약으로 말미암은 것이다.

한국과 타이완의 경우에는 이와 반대로 최근 첸리췌의 사회적 비판 활동 및 ‘마오쩌둥 시대’ 연구에만 관심이 쏠리고 있다. 특히 한국의 경우

-
- 10) 錢理群, 길정행, 신동순 외 공역, 《망각을 거부하라》, 그린비, 2012. 중국어 저본은 《拒絕遺忘—“1957年學”研究筆記》, Oxford University Press, 2007.
- 11) 錢理群, 연광석 역, 《모택동 시대와 포스트 모택동 시대 1949~2009》上·下, 한울, 2012. 중국어 저본은 《毛澤東時代和后毛澤東時代 1949~2009》上·下, 臺北: 聯經出版, 2012. 이 책에서는 중국 인명 및 지명 등의 고유명사를 모두 한국식 한자음으로 표기하고 있다. 본 논문에서는 외래어표기법에 따라 중국어 고유명사를 표기하고 있는 바, 이 책을 직접 인용할 시에만 한국식 한자음 표기를 따른다.
- 12) 2015년 5월 1일 기준 CNKI에서 “錢理群”을 주제로 학위논문을 검색한 결과, 석사 55편, 박사 5편이 검색되었다. 석사학위논문 중 錢理群이 단독 주제인 것은 9편이며, 9편 모두 어문교육을 주제로 삼은 논문이다. 나머지는 루쉰, 저우취런, 현대문학사, 40년대 소설 연구 등의 분야에서 첸리췌의 관련 연구를 각론으로 다루거나 사례로 참고하고 있다. 박사논문의 경우 錢理群만을 주제로 한 것은 없으며, 각 논문의 주제는 선충원 1편(譚文鑫, 《沈從文的文學創作與音樂》, 湖南師範大學, 2010), 현대문학 및 문학사 3편(王瑜, 《現代文學史觀及其書寫實踐研究》, 山東師範大學, 2010 ; 陳正敏 《意識形態與范式轉換》, 復旦大學, 2009 ; 鄧集田, 《中國現代文學的出版平台》, 華東師範大學, 2009), 중등학교 어문교과에서의 루쉰 작품 교육 1편(薄景昕, 《中學魯迅作品的接受歷程》, 東北師範大學, 2007), 대학 내 학술 지식인의 지적 방법론 1편(劉晶, 《論大學學者的獨立人格》, 湖南師範大學, 2012)으로 분류된다. 劉晶의 논문은 첸리췌를 독립적 지식인의 전형적 사례 중 하나로 보고 그의 지적 방법론을 탐구하고 있으나, 제재를 첸리췌의 루쉰과 저우취런 연구에만 한정하였다는 점에서 첸리췌의 학술 영역 전반을 포괄하여 검토가 이루어졌다고 보기 어렵다.

2007년 이후에 출간된 《망각을 거부하라》, 《마오쩌둥 시대와 포스트 마오쩌둥 시대》, 그리고 《내 정신의 자서전》¹³⁾ 등 세 권의 저서가 2012년 한 해 동안 앞다투어 출간되었다는 점은 한국에서 첸리췌이 수용되는 양상을 잘 보여준다. 그 해 9월 동아시아 출판인들이 아시아 출판 문화에 기여한 저자를 기리기 위해 제정한 제1회 파주 북어워드 저작상을 수상하기 위해 첸리췌이 방한하였고, 당시 국내 여러 매체에서 수상 소식과 서평, 대담 기사를 내었다.¹⁴⁾ 국내 매체 보도는 대체로 대륙에서 금지된 최근 작업에 초점을 맞추어, 첸리췌를 반체제 지식인이라는 패러다임으로 해석하는 경향을 보였다. 이러한 현상에는 중국을 민주주의의 결여와 중국 공산당의 이데올로기로 인한 사상의 자유 부재라는 시각으로 바라보는 한국적 시각이 투영되어 있다고 할 수 있다. 그러나 첸리췌에 독재 정권 하에서 자유를 추구하는 민주투사와 같은 한국의 지난 세기 70~80년대 지식인 전형을 대입하는 것은, 사회주의자로서의 첸리췌의 정체성과 중국 공산당 및 마오쩌둥과 맺고 있는 첸리췌의 단순치 않은 관계를 고려할 때 그 정합성이 매우 떨어진다.

국내 학술계에서는 중국 신좌파가 국가주의화되고 있다는 의혹을 받기 시작한 시점과 맞물려 첸리췌이 소구되는 양상을 보였다. 중국 신좌파의 담론을 통해 국내의 진보에 대한 대안적 참조점을 제시하고자 하였던 국

13) 錢理群, 김영문 역, 《내 정신의 자서전》, 글항아리, 2012. 중국어 저본은 錢理群, 《我的精神自傳》, 臺灣社會研究雜誌社, 2008.

14) 2015년 10월 1일 기준 검색한 결과로, 2012년 파주 북어워드 수상을 단신으로 알린 것을 제외하고, 책의 내용과 저자의 소개 및 인터뷰를 진행한 것은 다음과 같다. <“민주주의 만세”... 1950년대 중국의 ‘타는 목마름’>, 조선일보, 2012.04.07. (http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2012/04/06/2012040602458.html); <다시 루쉰을 생각한다>, 국제신문, 2012.06.01. (<http://www.kookje.co.kr/news2011/asp/newsbody.asp?code=0500&key=20120602.22015201851>); <中첸리췌 “마오 비판하는 나도 마오 프레임서 자기검열”>, 동아일보, 2012.09.17. (<http://news.donga.com/Culture/Liter/3/0703/20120917/49457698/1>); <“대제양 낙인찍힌 문화혁명, 민중의 자발성 과감한 재평가” 첸리췌-백승욱 대담>, 경향신문, 2012.09.18. (http://news.khan.co.kr/kh_news/kh_an_art_view.html?artid=201209182122045&code=960201); <“중국, 문화혁명 후기처럼 위기 꼭짓점에 와 있다”>, 중앙일보, 2012.09.20 (http://chinese.joins.com/portal/article.do?method=print&total_id=9401463#); <中학자 마오쩌둥을 향해 창끝을 겨누다>, 연합뉴스, 2012.09.21. (<http://www.yonhapnews.co.kr/culture/2012/09/20/090100000A KR20120920188500005.HTML>).

내 지식인들에게, 왕후이를 비롯한 신좌파들의 국가주의화 경향은 당혹스러운 것이었다. 이에 중국 내의 좌파적 지식인이자, 신좌파에 최근 경향에 대하여 우려를 표하고 있는 첸리훤이 포착되었다. 첸리훤의 체제 비판적 발언과 각종 사회운동과 관련된 실천적 행보는 신좌파의 비판성과는 다른 종류의 비판성을 보여주었다. 백승욱의 경우, 중국의 아래로부터의 사회주의 민주의 역사와 그 전망을 연결하는 데 있어 첸리훤의 논의를 논지 전개의 기반으로 삼고 있다.¹⁵⁾ 조경란은 신좌파가 국가주의화되어 타락한 작금의 중국에서 지식인으로서의 양심을 지키고 비판을 가하고 있는 것은 첸리훤 뿐이라는 약간은 과장된 수사법을 동원하기도 하였다. 그는 중국의 지식인 지형도를 그리는 데 있어 첸리훤을 자유주의 좌파로 분류하고 있다.¹⁶⁾ 성근제는 첸리훤의 최근 마오쩌둥 시대 연구가 매우 지식인 중심적 서사라는 것을 지적하였다. 그는 중국의 사회주의 역사에서 마오쩌둥 및 중국 공산당과 인민 간의 관계의 독특성을 고려한다면, 첸리훤의 저작에서 발견되는 인민의 대변자로서 국가와 맞서는 지식인 형상은 적절하지 않은 관점이라고 비판하였다.¹⁷⁾ 이러한 국내 학술계에서의 첸리훤에 대한 서로 다른 온도차와 접근 방향은 현재 첸리훤 제시하고 있는 문제가 곧장 ‘우리는 중국을 어떻게 인식할 것인가’라는 각자 다른 관점과 연결되기 때문이라고 할 수 있다.

제 2 절 연구 목적 및 범위

첸리훤은 여러 차례에 걸쳐 자신이 소년기부터 지금에 이르기까지 루쉰과 마오쩌둥이라는 두 인물의 압도적 영향 속에서 그들을 정신적 지주로 삼아왔으며 자신의 학술적 생애 역시 이를 통해 형성되었음을 밝힌 바 있다.¹⁸⁾ 이러한 고백은 일견 파편화와 단절로 해석될 수 있는 그의

15) 백승욱, 〈중국에서 ‘사회주의적 민주’ 논쟁을 통해서 본 아래로부터 비판적 사상 형성의 굴곡〉, 《마르크스주의 연구》 6(3), 2009.

16) 조경란, 《현대 중국 지식인 지도》, 글항아리, 2013.

17) 성근제, 〈毛澤東과 新中國 역사 재평가의 정치성〉, 《中國現代文學》, 2014.

지적, 실천적 여정을 관통하는 나름의 일관된 논리를 통해 첸리쑤의 학술 사상을 새롭게 이해할 수 있는 단초가 될 수 있다고 판단된다. 본 논문은 이러한 가설에 입각하여 다양한 분야를 넘나드는 첸리쑤의 활동을 통합적 시각으로 재구성하여 그 일관성과 긴밀한 내적연관성을 밝혀내는데 그 목적을 두고 있다.

이를 위해 본 논문에서는 첸리쑤의 지적 실천적 활동 전반에서 다양하게 드러나는 루쉰과 마오쩌둥의 정신적 영향관계를 추출하는 한편, 각 단계에서 공통적으로 발견되는 하나의 특성으로 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기(走出毛澤東)’라고 지칭할 수 있는 일관된 경향이 반복적으로 나타난다는 점을 지적하고 또 그 속에 담긴 의미를 논하고자 한다.

오해를 피하기 위해 먼저 밝혀둘 것은, 본 논문에서 다룬 첸리쑤의 지적 여정을 관통하는 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’라는 정신적 특징은, 80년대 개혁개방 이후 중국사회 전반에 유행하였던 문화대혁명의 트라우마에서 출발하여 마오쩌둥 개인 및 그의 시대를 부정하고 비판해온 역사적 인식과는 차이가 있다는 점이다. 첸리쑤는 현재의 중국사회를 ‘포스트-마오쩌둥 시대(後毛澤東時代)’로 지칭하는데¹⁸⁾ 마오쩌둥의 집권 시기가 끝났음에도 불구하고 여전히 연속되는 감각에 의한 것이다. 또한 현재에 여전히 마오쩌둥적인 요소가 있음을 증명하는 것은 첸리쑤에게 있어 이를 초극해야 한다는 일종의 강박에 말미암은 것이다. 이러한 명명법을 통해 우리는 첸리쑤에게 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’는 80년대 이래의 문혁 부정론처럼 간단히 과거와의 결별을 선언함으로써 궁극적으로 도달할 수 있는 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 첸리쑤는 이를 개혁개방 이후 30년의 시간이 지났음에도 충분히 성취되지 않은 미완성의 과제로 인식하고 있는 것이다.

첸리쑤에게 초극의 대상인 마오쩌둥의 의미는 단지 마오쩌둥 개인과

18) 錢理群, 《心靈的探尋》, 北京大學出版社, 1997, 306쪽 ; 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 16쪽 ; 2015년 10월 1일 검색 기준, 강연록 〈魯迅與毛澤東〉, 2009.10.16. (<http://lw20111028.blogchina.com/2386072.html>)

19) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 23-35쪽 ; 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 下, 226-230쪽.

그에 대한 숭배를 의미하는 것이 아니라 그가 상징하는 학문체계, 역사관, 언어, 성격, 사고방식 등과 같은 더욱 넓고 근본적인 영역에 남아있는 ‘마오쩌둥적’인 것을 모두 포함한다고 볼 수 있다. 첸리췌는 이에 대하여 ‘마오쩌둥 문화’라는 개념을 제시한 바 있다.

모택동 사상은 이렇게 사실상 근본적으로 대륙 중국인의 사유 방식, 정감 방식, 행위 방식, 언어 방식을 전면적으로 바꾸었으며, 나아가 민족정신, 성격, 기질에도 아주 깊은 각인을 남겼습니다. 이리하여 하나의 시대적 문화 및 정신을 형성했고, 우리는 사실 그대로 이를 모택동 문화라고 부를 수 있을 뿐입니다.²⁰⁾

첸리췌는 마오쩌둥이 자신의 사상을 이용하여 중국의 현실과 중국인의 내면을 개조하고자 하였으며, 자신 역시 이로부터 마오쩌둥의 정신적 유산을 상속받았다고 보고 있다. 첸리췌가 이를 통틀어 ‘마오쩌둥 문화’라고 명명하기 이전 시기에도 첸리췌는 이러한 정신적 유산의 영향 범위가 광범위하다고 추측하였고, 이로부터 벗어나고자 시도하였다. 그러나 이 마오쩌둥적인 것은 외재하는 현실 이외에도 첸리췌 자신에게 내재한 것이기도 하였기에, 단순히 부정 혹은 단절 등으로는 마오쩌둥과의 관계를 정리할 수 없었다.

첸리췌에게 있어 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’에서 마오쩌둥이라는 표상의 의미와 범위는 처음부터 완성형은 아니었으며, 여전히 변화의 과정 속에 있다고도 할 수 있다. 1970년대 문화대혁명 후기, 마오쩌둥식 혁명에 대한 의구심과 문화대혁명 종결을 통해 일어난 마오쩌둥 개인 숭배에 대한 부정, 그리고 1980년대 현대화 상상의 맥락 속에서 마오쩌둥식 문학사관에 대한 초극, 1990년대 변화한 중국의 현실에서 다시 마오쩌둥의 정신적 유산을 발견하고 이를 다시 상대화하는 등 각기 다른 문제에 대한 접근 방향과 방법을 총괄하여 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’라고 부를 수 있을 것이다. 본 논문에서는 이를 설명하는 데 있어 초극, 극복,

20) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 26쪽.

상대화 등의 용어를 서로의 의미의 차이를 고려하여 적절하게 사용하고 자 한다.

마오쩌둥적인 것에 대한 극복을 현재형의 과제로 상징하는 까닭은, 여러 차례 그가 언급해온 바와 같이 마오쩌둥을 자신의 정신적 자아를 구성하여 분리할 수 없는 한 부분으로 인식하고 있다는 사실이 배후에 자리잡고 있기 때문으로 이해할 수 있다. 이렇게 볼 때, 지식인으로서 중국 사회의 부정적 성격에 대한 통렬한 비판은 어떤 의미에서는 마오쩌둥적인 것으로부터 충분히 벗어나지 못한 스스로를 향하는 일종의 자아비판의 의미를 함께 띤다. 첸리훤에게 마오쩌둥과의 관계는 그를 간단히 부정하고 과거의 인물로 잊어버리는 것이 불가능하다. 첸리훤은 그렇기 때문에 끊임없이 마오쩌둥의 정신적 유산과의 관계를 재설정할 수밖에 없는 것이다.

본 논문에서는 첸리훤에게 있어 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’라는 사상적 경향을 하나의 시금석으로 삼아 80년대 이후 그의 학술 영역에서의 행보를 재구성해 보는 한편, 그가 설정한 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’라는 모티프는 사실상 그의 학술 동력으로 작용하였음을 밝히고자 한다. 또한 이를 통해 향후 첸리훤이 학술 및 사회운동의 각 영역에서의 거둔 여러 성과에 대한 과편화된 판단을 넘어 그것들 사이의 긴밀한 연계성과 통합적 관계를 하나의 줄기로 꿰어서 이해할 수 있는 가능성을 시험하는 한편 그러한 새로운 시도를 지속하게 만든 첸리훤의 내적 변화과정과 그 사상적 동인을 이해할 수 있는 전체적인 맥락을 제공하고자 한다.

첸리훤은 현재 중국에서 다시 마오쩌둥과 그의 시대를 재문제화하는 담론의 지형 속에서 독특한 자신의 위치를 확보하고 있다. 이는 첸리훤의 최근 저작이 비록 대륙에서 정식으로 출판되지 않았다 할지라도, 그의 저작에서 이루어지고 있는 문제 제기와 비판이 중국을 바라보는 어떤 특정한 외재적 시각에 복무하기 위한 것과는 거리가 멀기 때문이다. 그의 저작에서 드러나는 문제의식의 무게는 바로 지금의 중국 체제 내부의 위치에서 가하는 비판이기 때문에 더욱 무거울 수 있는 것이다.

이를 위해 본 논문에서는 첸리쑤의 학술 저작 가운데 《二十世紀中國文學三人談·漫說文化》²¹⁾, 《心靈的探尋》, 《豐富的痛苦》²²⁾, 《망각을 거부하라》, 《마오쩌둥 시대와 포스트 마오쩌둥 시대 1949~2009》를 중심적 분석대상으로 다루되 필요에 따라 해당시기에 발표된 논문과 단행본, 수필 등의 텍스트를 부차적으로 활용할 것이다. 주요 성과에 대한 이러한 연대기적 추적을 통해 시대상황의 변화와 함께 변화, 발전해 가는 첸리쑤의 지식인으로서의 정체성에 대한 자기인식과 자아반성의 면모를 중점적으로 살펴보고, 다양한 영역을 포괄하는 지적, 실천적 작업의 성과물을 관통하는 하나의 중심적 모티프로써 “마오쩌둥으로부터 빠져나오기”라는 일관된 사상적 경향성을 추출해 내고자 한다.

21) 錢理群, 陳平原, 黃子平, 《二十世紀中國文學三人談·漫說文化》, 北京大學出版社, 2004.

22) 錢理群, 《豐富的痛苦》, 時代文藝出版社, 1993.

제 2 장 1980년대의 문학 연구: 마오쩌둥적인 것에 대한 초극

제 1 절 마오쩌둥식 문학사관 극복: ‘20세기중국문학’ 과 80년대식 현대화 이데올로기

첸리췌는 천핑위안, 황즈핑과 함께 마오쩌둥 시대에 확립된 문학사관을 초극하고자 하는 새로운 문학사 이론을 제창, ‘20세기중국문학’ 개념을 제기하였다. 이들은 1985년 5월 이를 ‘中國現代文學創新座談會’에서 처음으로 발표한 후, 그 내용을 토대로 논문화하여 두 달 뒤인 7월 《文學評論》 제5기에 〈論‘二十世紀中國文學’〉이란 제목으로 실었으며, 같은 해 10월부터 1986년 3월에 걸쳐 잡지 《讀書》에 세 사람이 자유로이 나눈 대담을 풀어 쓴 〈二十世紀中國文學三人談〉을 연재하였다. 그들이 당시 제창한 ‘20세기중국문학’ 개념은 내용적 측면뿐만 아니라 세 사람이 자유로이 나눈 대담의 형식을 택한 것 역시 1949년 이래 공고해진 혁명 이데올로기 중심의 지식 구조에 따른 언어 형식으로부터 벗어나고자 하는 의도에 부합하였다.²³⁾ 이는 문학사 연구 분야에서의 마오쩌둥에 대한 매우 적극적인 초극의 기획이었다. ‘20세기중국문학’ 개념은 사회주의혁명을 중심으로 하여 철저히 혁명사에 따른 이전의 문학사 체계를 극복하고, 현대성을 중심으로 삼아 세계문학, 특히 서구와의 문학적 사상적 영향관계를 문학 발전의 주요한 요인으로 해석하는 새로운 문학사를 서술코자한 이론적 가설이었다.

‘20세기중국문학’이란 19세기 말 20세기 초에 시작되어 지금까지 계속되고 있는 하나의 문학적 진행과정으로, 고대중국문학의 현대중국문학

23) 楊慶祥, 앞의 책, 75쪽.

으로의 과도·전변과정이자 완성과정이며, 중국문학이 ‘세계문학’의 총체적 국면에 나아가 합류하는 과정이며, 동서방 문화의 대충돌·대교류 속에서 문학 방면(정치·도덕 등의 여러 방면과 마찬가지로)에서 현대적 민족의식(심미 의식도 포함)이 형성되는 과정이며, 오래된 중화민족 및 그 영혼이 신구교체의 대시기 중 획득한 새로운 탄생과 발전 가능성을 언어 예술을 통해 반영하고 표현하는 과정이다.²⁴⁾

기존의 문학사는 혁명사에 따라 근대-현대-당대로 시기를 구분한 폐쇄적 체제를 갖추고 있었다. 이러한 문학사 서술에서 마오쩌둥의 신민주주의 혁명의 성공과 중화인민공화국의 성립은 일종의 역사적 완결의 표지였고, 따라서 과도기적이라는 표현은 오직 당대문학 이전의 프롤레타리아 문학과 부르주아 문학이 동시에 존재하던 시기를 설명하는 것이었다. 그렇기 때문에 ‘20세기중국문학’ 개념을 제출하며 ‘20세기 문학’이란 지금까지 지속되고 있는 과정이라는 정의를 내린 것은, 이러한 완결적인 서사를 적극적으로 타파하고 혁명사를 중심에 놓지 않은 새로운 문학사 이론의 시도였다.

이 글에서는 (‘20세기중국문학’에 대하여) 대략 다음과 같은 내용을 구상하고 있다. ‘세계문학’으로 나아가는 중국문학, ‘민족 영혼의 개조’를 충주제로 하는 문학, ‘비량(悲涼)’을 기본 핵심으로 하는 현대적 미감 특징, 문학 언어 구조를 통해 표현된 예술 사유의 현대화 과정, 마지막으로 이러한 개념을 통해 문학사 연구 방법론의 문제를 언급하는 것이다.²⁵⁾

이에 따른다면 문학사의 서술 기준은 충주제, 미감의 특징, 언어 구조 등의 문학 내적 속성으로서 이를 통해 혁명성 및 혁명사와는 관련이 없는 문학사를 서술할 수 있는 가능성을 만들어낸 것이다. 문학에 대한 정치 이데올로기의 영향 혹은 종속적 관계를 부정하고, 문학 자체의 독자

24) 錢理群, 陳平原, 黃子平, 《二十世紀中國文學三人談·漫說文化》, 北京大學出版社, 2004, 11-12쪽.

25) 위의 책, 12쪽.

적 체계를 확보하고자 한 것이라 볼 수 있다. 이러한 문학의 독자적 체계를 이들은 ‘문학의 정체(整體)성’이라 표현하고 있다.

‘20세기중국문학’이라는 개념은 우선적으로 문학사가 사회정치사의 단순한 부속물에서 독립하는 것을 의미하고, 문학 자체의 발생 및 발전 단계의 완정성을 주요 연구 대상으로 삼는 것을 의미한다. [중략] ‘20세기중국문학’이라는 개념이 함축하고 있는 중요한 방법론적 특징은 강렬한 ‘정체의식(整體意識)’이다. 거시적 시공간 척도라는 특징을 지닌 세계역사의 척도를 통해 우리의 연구대상을 두 가지 거대한 배경 위로 위치지을 것이다. 첫 번째로 거대한 종적 배경은 이천년의 중국 고전문학 전통이다. 우리가 고전문학과의 결정적 ‘단절’에 대하여 논증할 때, 단절은 바로 매우 깊은 연결성, 흡사 맺줄과도 같은 관계에 있는 것이다. 그러나 단절이 없다면, 그것이 배경으로서 작용하는 것도 불가능할 것이다. 또 하나의 거대한 횡적 배경은 20세기의 세계문학사의 총체적 틀이다. 이는 단지 동서양 문화의 상호충돌과 교류뿐만 아니라 20세기 들어 대두된 아시아, 아프리카, 라틴아메리카문학을 포함한다.²⁶⁾

이로부터 20세기 중국문학은 이데올로기와 떨어져 중국 고전문학 전통이라는 종적 배경과 세계문학사의 총체적 틀이라는 횡적 배경을 가진 독립된 체계가 가능해진다. 또한 이들은 이 정체의식에 문학이론과 문학사, 문학비평을 통합하여 현재 이 세 가지가 각기 분열되어 있는 양상을 타파하여야 한다고 하였다. 이 역시 문학의 독자적 논리만으로 새로운 문학사 체계 구성을 위해 필요한 과제 중 하나였다. 이러한 이론의 설정은 사회주의 이데올로기에 따라 서술되었던 이전의 문학사, 바로 마오쩌둥 시대의 신민주주의 문학사관을 초극하려는 매우 자각적인 노력의 결과라 할 수 있다. 그리고 초극을 통해 비워진 사회주의 이데올로기의 자리는 서구와의 영향관계를 적극적으로 승인하고 또한 서구를 수용함으로써 채우려 하고 있는 것이다. 여기서 아시아, 아프리카, 라틴아메리카 문학의 흥기에 대한 언급은 단지 면피에 불과하다 할 수 있으며, 동구권을 포함

26) 錢理群, 陳平原, 黃子平, 앞의 책, 30쪽.

한 사회주의 문학은 아예 언급조차 되고 있지 않다.

이는 기존의 사회주의 이데올로기를 해체하고, 서구에 대한 적극적 승인으로부터 그 대안적 이론의 출발점을 삼는 1980년대 계몽주의의 핵심²⁷⁾이 문학사 분야에서 분명히 실현된 것이다. ‘20세기중국문학’은 현대화를 중심으로 삼고, 중국문학의 현대화가 어떻게 일어났으며 그것이 한 세기 동안 발전해온 과정을 해석하고자 한 것이었다. 이에 ‘20세기중국문학’이라는 명칭을 글자 그대로 받아들인다고 해도, 이는 20세기 중국에서 있었던 문학 현상 전반을 아우를 수 있는 개념이어야 할 것이다. 그러나 이 글에서 분명 20세기 중국 문학의 한 부분인, 1949년 이후부터 개혁개방 이전까지 시기의 중국의 당대문학과 20세기의 사회주의 문학은 마치 그러한 현상이 없었던 것처럼 거의 언급되지 않고 있다. 이는 ‘20세기중국문학’ 이론에 따른 문학사 서술로는 사실상 혁명 이후 당대문학의 발전과 변화를 포착하는 것이 불가능하기 때문이다.

모든 문학사는 각자의 관점이 존재하여, 서로 다른 문제를 해결하고자 한다. 80년대 이전의 좌익문학을 핵심으로 한 문학사와 그 이론은 사회주의 혁명 고조기에 형성되었다. 이 문학사는 혁명이 어떻게 성공할 수 있었는지 해석하고 어떻게 해야 ‘영구혁명’식의 문학 발전으로의 지도가 가능할 것인지를 핵심 문제로 삼았다. 때문에 그 내용으로는 좌익 혁명 문학, 신민주주의문학, 사회주의 문학의 발전을 다루었다. 그에 반해 80년대 첸리췌를 비롯한 3인이 제출한 새로운 문학사 이론은 20세기 문학사의 문학 규범의 기준을 이전의 문학사에서는 부차적인 지위에 머물렀던 5·4 신문학에 두고 있다. 그런데 5·4 신문학이 담지하고 있는 현대성이란 만청(晩淸)문학을 포함하는 중국 고전문학에 대한 비판을 통해 문학 혁명에 성공하여 획득한 것이었다. 20세기의 현대성은 단 한가지의 형태로만 존재하지 않으며, 5·4 신문학의 현대성만을 문학 표준으로 삼아서 5·4 시기 이전과 이후에 존재하였던 문학의 각기 다른 다양한 현대

27) 이정훈, 《90년대 중국 문학 담론의 확장 and 전변》, 서울대학교 박사학위 논문, 2005, 83쪽.

성을 포괄하여 설명할 수 없다. 특히 40년대 이후의 좌익 문학이 담지하고 있는 현대성은 5·4 신문학이 만청 문학에 그러하였던 것처럼 직전의 5·4 신문학에 대하여 초극과 비판을 통해 형성된 것이라 할 수 있다. 때문에, ‘20세기중국문학’ 개념의 독창적 의의와는 별개로, 실제 20세기의 중국문학 전체에 대한 문학사를 서술하는 데 있어 이 이론을 적용하면 바로 이러한 결함이 드러나게 될 수밖에 없었다.²⁸⁾

1987년 첸리훤이 원루민, 우푸후이, 왕차오빙과 공저한 《中國現代文學三十年》은 이러한 ‘20세기중국문학’ 기획을 토대로 한 현대문학사 저술이다. 이 책은 교과서로 편찬된 것이기 때문에, 종래의 삼분법에서 완전히 벗어날 수는 없었다.²⁹⁾ 그러나 제목에서 보편적으로 ‘현대문학’으로 통용되어왔던 시기에 ‘30년’이라는 구체적인 햇수를 덧붙여 기재하는 서술 태도는 어디까지나 20세기 중국 문학이라는 연속체의 일부 시간을 의미하는 것이라 추측할 수 있다.

초판본의 제1장 〈緒論〉은 20쪽의 분량으로, 첸리훤이 작성한 것이다. 이 글은 ‘20세기중국문학개념’이 공동으로 제창된 개념이라는 점에서 첸리훤 개인의 현대문학에 대한 관점을 보다 명확히 확인할 수 있는 자료라 할 수 있다. 그 내용을 요약하면, 다음과 같다. 5·4 신문학 운동부터 중화인민공화국 성립 이전까지 30년 간의 문학은 ‘20세기중국문학’의 발전과정에서 상편에 해당한다. 이 시기 문학의 기본 성질은 민족 영혼 개조이고, 이념적 특징은 반제반봉건의 민족주의이다. 당시 문학의 기본 모순은 세계성과 민족성, 통속화와 현대화이며, 이러한 모순의 대립과 통일

28) 溫儒敏, 賀桂梅 외, 〈當代文學的歷史敘述和學科發展〉, 《中國現當代文學學科概要》, 2005, 159쪽.

29) “본서에서 논의 대상으로 정한 ‘중국현대문학 30년’은 1917년 1월 신청년 제2권5호에서 호적이 발표한 문학개량추의를 기점으로 삼아 1949년 7월 베이징에서 열린 제1차 全國文學藝術工作者代表大會까지를 의미한다. 이러한 의미에서, 현대문학은 하나의 시간 개념인 것이다. 비록 최근 몇 년 간 학계에서 이러한 근대-현대-당대 문학의 경계를 타파하고 더 넓은 역사 단위에서의 문학사 연구(“20세기중국문학”, “19세기이래중국문학”, “근백년중국문학” 연구 등등)를 개진해야 한다는 의견이 있어왔으며, 이미 그 성과 역시 적지 않다. 그렇지만 본서는 교과서로서 편찬되었기 때문에, 반드시 현재 대학의 중문과에 설치된 교과 과정 및 기존 학술 연구 형식에 부합해야 한다.” 錢理群, 溫儒敏 외, 〈前言〉, 앞의 책, 1998(수정판), 1쪽.

이 나타났다. 90년대 후반 출간된 수정판에는 장절 제목이 바뀌고 통속 문학에 대한 서술이 추가되는 등 여러 변화가 있던 와중에 〈緒論〉도 삭제되었다. 이러한 사실로부터, 이 글에서 나타났던 첸리췌의 현대문학에 대한 관점과 태도가 수정판이 발간된 시점에서는 이미 더 이상 유효하지 않았으리라는 가능성을 추측할 수 있다. 이는 또한 첸리췌가 자신의 현대문학사에 대한 관점이 매우 ‘80년대적’이었음을 그 스스로 자각하였다는 반증이기도 하다.

현대문학의 문학관에 대한 우리의 고찰은 ‘민족 영혼 개조’의 문학이라는 주도적이고 총체적인 문학관을 부각시켜야 할뿐만 아니라 이에 근거하여 현대 문학의 기본 특징, 그 역사적 장점 및 불가피했던 한계를 파악해야 한다.

‘민족 영혼 개조’ 문학으로서의 특유의 사상 계몽적 성격은 현대문학의 근본적 특징이다. 그것은 현대문학의 기본적 면모를 결정하고 있을 뿐 아니라 현대 문학의 기본 모순을 끌어내고 현대문학의 발전을 추동하였으며, 아울러 이로부터 문학 제재, 주제, 창작 방법, 문학 형식, 문학 풍격 등의 영역에서 현대문학의 기본적 특징을 형성하였다.³⁰⁾

〈緒論〉에 따르면 프롤레타리아 문학은 1917년부터 1949년까지 30년의 기간 동안 “현대 중국의 반제 반봉건민족 문학”의 하위 범주이자 종속적 지위에 지나지 않게 된다. 이는 이전의 좌익 중심의 문학사에서 이 30년의 기간에 프롤레타리아 문학의 승리로 나아가는 과도기의 지위를 부여했던 것과 차이를 보인다. 여기서 프롤레타리아 문학은 더 이상 목표로서 정의되지 않았으며, 계몽주의적 성격의 현대성을 구현하고자 한 현대문학의 분류 중 하나로 일종의 격하가 이루어졌다고 할 수 있다.

세계적 각도에서 중국 현대문학이 생성된 문화적 배경을 고찰해보면, 현대문학은 바로 다음과 같은 역사적 교차점에서 출현하였다. 즉, 중국 문학은 장기간의 발전 과정에서 민족 특유의 미학 원칙과 문학 전통을

30) 錢理群, 溫儒敏 외, 앞의 책, 1987(초판), 7쪽.

형성하였으며, 서양 문학의 각종 장르, 예술 형식, 표현 기법, 창작 방법도 비교적 충분하고 성숙하게 발전하였다. 동시에 중국 문학과 서양 문학은 모두 발전의 고조기가 이미 지나가고 새로운 돌파와 변혁을 준비하는 단계에 처해 있었다.³¹⁾

중국 문학이 19세기 말, 20세기 초 서양 문학과 동등한 지위에서 상호 영향을 주고받았다는 설명은 그다지 사실에 부합한다고 볼 수 없다.³²⁾ 그러나 첸리췌는 이 글에서 바로 이러한 역사적 중서 교차의 시기에, 각자 변혁의 단계에 다다랐던 중국문학과 서양문학이 서로를 동력으로 삼아 ‘새로운 돌파와 변혁’을 이루려는 교류와 충돌 등의 과정을 거쳐 세계문학이 형성되었다고 하였다. 세계문학의 한 부분으로서의 중국 현대문학이 전통이라는 종적 축과 동시대 서양문학이라는 횡적 축 위에 놓여져 있다고 서술한 것은 서양문학이라는 명칭에 포괄되지 않는 20세기 사회주의 문학의 영향을 은폐하는 것이다.

오사문학 혁명이 중국 현대문학의 빛나는 기점이 될 수 있었던 원인은 바로 봉건주의 구문학을 비판하면서 조금도 모호한 데 없는 비타협적이며 굳건한 태도로 서양문학을 흡수하고 참고하여 세계문학과 긴밀한 연계를 획득하였다는 점에 있다. [중략] 서양문학의 수입 및 세계문학과 폭넓은 연계는 중국 전통문학의 변혁을 촉진했을 뿐만 아니라 전통 문학의 가치를 ‘재발견’하게 하였다. [중략] 흥미로운 점은 이들 전통 문학의 가치를 새롭게 발견하고 발굴한 선구자들은 바로 봉건주의 구문화를 반대하고 외래 문화를 학습하자는 기치를 높이 든 오사문학 혁명의 선봉장이라는 사실이다. 이러한 사실은 서양문화를 수입하고 세계문학과 공통된 언어를 획득하는 것이 결코 민족문학적 전통과 개성의 소멸을 대가로 지불하는 것이 아니라 문학의 민족화와 개성화를 전제로 하는 것임을 설명한다. 루쉰은 역사가 부여한 임무에 대해 다음과 같이 과학적으로 개괄하였다. “새로운 형식으로” “자신의 세계”를 묘사하고 “내외 양면으로 세계적 시대 사조와 합류하되 중국의 민족성을 잃지 말

31) 錢理群, 溫儒敏 외, 앞의 책, 1987(초판), 14쪽.

32) ‘20세기중국문학’ 이론에 대한 비판은 전형준, 〈20세기 중국 문학론 비판〉, 《현대 중국 문학의 이해》, 문학과지성사, 1996 참고.

아야 한다.” 이것으로서 “나아가 세계의 사업에 참여한다.”³³⁾

여기에서 중국문학의 현대화는 사실상 구문화의 일원인 전통문학과와의 단절을 전제하여야 하며, 현대화의 기준은 서구문학에 있는 것이었다. 더욱 정확히 말하자면 서구문학과와의 영향 관계에서 형성된 5·4 신문학의 과학과 민주 등의 현대화 원칙이었다. 이러한 서술은 첸리쑤의 문학사 인식에서 세계문학이란 곧 20세기의 서구문학이며, 이러한 세계문학의 하위범주로 중국문학이 편입되기 위해서는, 서구문학을 현대화 기준으로 삼아 변화하지 않고는 불가능함을 보여준다. 첸리쑤의 당시 현대성에 대한 인식은 다분히 ‘80년대적’이었기에, 서구식 현대화와 진보에의 낙관주의가 반영된 것이었다.

첸리쑤는 1998년 이 책의 수정판을 발간하며, ‘20세기중국문학개념’에 대하여 반성하였다. 당시 서구중심론의 영향으로 인해 역사의 필연적이고 합법칙적인 발전 속에서 중국 역시 서구가 이루었던 것과 같은 방식의 현대화를 이뤄낼 것을 확신하고 이에 대해 지나치게 낙관적인 전망을 하였으며, 문학의 진보에도 역시 같은 전망을 하였다는 것이다.

“현실 생활의 무정한 사실들이 80년대 현대화, 서방현대화 모델에 대한 각종 신화를 파괴하였다. 그와 관련된 것은 ‘서방중심론’의 파산이었다. 이는 모두 우리로 하여금 고개를 돌려 ‘현대화’의 결과를 똑바로 바라보게 하였고, 근본적으로 ‘전제에 대한 질문’을 하게 되었다. “무엇이 현대성인가?”³⁴⁾

80년대의 첸리쑤는 현대화 또는 현대성이란 무엇인가라는 질문이 없는 상태, 즉 전제 자체에 대한 점검이 없는 상태였던 것이다. 그의 이러한 반성은 80년대 현대화 이데올로기의 현대성에 대한 ‘이상(理想)화’에 대한 자각이었다. 또한 서구식 현대성과 다른 다양한 현대성, 즉 현대성 내

33) 錢理群, 溫儒敏 외, 앞의 책, 1987(초판), 15-16쪽.

34) 錢理群, 〈矛盾與困惑中的寫作〉, 《文藝評論》第1期, 1999.

부의 차이에 대한 인식은 90년대 이후 왕후이가 제기한 ‘반현대성의 현대성’³⁵⁾ 이후에 가능한 것이었다. 이들의 지도교수였던 왕야오(王瑤)³⁶⁾는 1980년대에 “너희들은 20세기를 말하면서도, 어째서 식민제국의 와해와 제3세계의 흥기는 말하지 않느냐? 마르크스주의, 공산주의 운동, 러시아와 러시아에서 받은 영향을 말하지 않느냐?”³⁷⁾라고 비판하였다. 이는 1950년대의 문학사과 이를 극복하기 위해 제출한 1980년대 첸리췌의 문학사관간의 차이와 그 한계를 잘 보여주고 있다.

제 2 절 루쉰 연구: 마오쩌둥식 루쉰 해석의 초극

첸리췌의 첫 번째 루쉰 연구서인 《心靈的探尋》에는 그가 석사 졸업 이후 북경대학교 중문과의 교원으로 임용되어 담당하던 ‘나의 루쉰관(我的魯迅觀)’이라는 제목의 강의를 통해 경험하고 체득하게 된 문제의식이 깔려있다. 그는 강의 경험을 통해 80년대에 대학에 입학한 학생들이 과거의 사회주의적 이데올로기에 입각하여 하나의 ‘경전(canon)’으로 고정된 루쉰의 해석에서 벗어나 보다 다양해진 이해의 가능성을 열망하고 있음을 확인하였는데, 이는 또한 기존의 루쉰 연구에 대해 그가 가졌던 아쉬움과 일맥상통하는 점이기도 하였다.

첸리췌는 이 책의 머리말에서 1940년대~60년대까지의 루쉰 연구가 기본적으로 마오쩌둥에 의해 내려진 “경전적 결론”³⁸⁾에 의해 틀 지워진 것

35) 汪暉, <當代中國的思想狀況與現代性問題>, 《天涯》第5期, 1997.

36) 왕야오는 1951년 중앙교육부의 지시로 중국현대문학사 편찬 지침인 〈中國新文學史教學大綱〉의 기초위원으로 참여했으며, 같은 해 중국현대문학은 신민주주의 문학이라는 관점에서 서술한 중화인민공화국 최초의 완전한 현대문학사인 《中國新文學史稿》를 출간한 바 있다. 김시준, 《중국현대문학사》, 지식산업사, 1992, 18, 31쪽.

37) 錢理群, 앞의 글, 1999.

38) 錢理群, 앞의 책, 1997, 3쪽. “루쉰은 가장 죽대가 있는 사나이였다(魯迅的骨頭是最硬的). 그에게는 일말의 굽신거림이나 아첨기가 없었다. 이는 식민지와 반식민지 인민들에게 있어 가장 고귀한 성품이다. 루쉰은 문화의 전선에서 전 민족의 대다수를 대표하였으며, 적들을 향해 앞장서서 돌격하는 가장 정확하고, 가장 용감하고, 가장 굳세고, 가장 충실하고, 가장 열정적인 전대미문의 민족 영웅이었다.”

임을 지적하였다. 그는 마오의 경전적 평가에 동의하면서도 시대의 변화에 따라 루쉰 연구 역시 그 경향이 역시 수정, 보완되어야 할 필요성을 주장한다. 다시 말해, 마오쩌둥이 제시한 바 ‘전대미문의 민족 영웅’이자 ‘죽대가 곧은 사나이(硬骨漢)’로서의 형상에만 과도하게 초점을 맞춘 루쉰 해석에서 벗어나 개인으로서의 루쉰에 대한 미시적 탐구나 중국만이 아닌 인류적 차원에서 보편적 가치의 대표로서의 루쉰이 갖는 의미에 대한 탐색 역시 가능한 시대가 되었다는 점을 강조한다. 첸리쑤는 이를 위해 루쉰이라는 인물의 형상에 담겨 있는 다차원성, 즉 개인-민족-인류라는 서로 다른 층위 속에서 루쉰이라는 한 인간의 개별적이면서 동시에 통일적인 위상을 탐색하고자 하였다.

이에 첸리쑤는 역사적 중간물이라는 개념을 통해 루쉰의 다면성과 복잡한 내면을 설명하고자 한다. 특히 루쉰의 회의와 방황은 1980년대 루쉰연구에서 새로이 주목받은 부분이었다. 이는 이전의 경전적 결론에서는 유심주의적이며 구시대의 부정적 성격이라 평가받아 무시되었던 부분이었다. 첸리쑤는 1970년대의 문화대혁명 후기에 이르러, 특히 린바오(林彪) 도주 사건을 겪으며 당시 자신을 비롯한 동세대에게 있어 문화대혁명은 더 이상 지속할 수 없는 것이었으며, 중국에 전환이 필요하다는 것은 모두가 공유하는 감각이 되었다고 하였다. 이에 ‘중국은 어디로 가는가’의 문제가 시대적 사고의 중심이 되었다.³⁹⁾ 루쉰의 혁명에 대한 입장은 이러한 상황에서 청년 첸리쑤에게 중요한 정신적 자원이 되었다. 루쉰은 신해혁명의 실패 이후 혁명에 대한 환멸과 좌절, 그리고 혁명이 제시한 이상세계에 대한 회의에도 불구하고 혁명을 견지하고자 하였다. 이는 문화대혁명의 종결 이후 첸리쑤가 루쉰에 공명하는 지점이었다.

예를 들어, 첸리쑤는 루쉰의 회의주의가 바로 진정한 마르크스주의자로서의 정체성을 형성하는 주요 원인이라고 주장하였다. 루쉰의 전기 사상에서 후기 사상으로의 전변을 설명하는 데 있어 취추바이(瞿秋白)가 《노신 잡감 선집(魯迅雜感選集)》⁴⁰⁾의 서언에서 제출한 “개성주의에서

39) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 下, 210쪽.

집체주의로, 진화론에서 계급론으로.”⁴¹⁾ 라는 결론은 1980년대 이전의 루쉰 연구에서 반복하여 인용된 경전적 결론이었다. 첸리쑤는 이에 1980년대 이전의 루쉰 사상에 대한 보편적 인식에 대하여 다음과 같이 설명한다.

루쉰의 사상 발전에 대한 사람들이 익히 알고 있는 것은 다음과 같다. 루쉰은 구사회와 자본계급을 부정하는 데서 출발하여 신사회와 무산계급을 긍정하는 데까지 나아갔고, 결국에는 마르크스주의 안에서 진리를 구하게 되었다. 그리하여 자각적으로 당이 이끄는 인민 혁명 운동 및 공산주의 운동과 루쉰 개인의 운명을 함께 하고자 하였다.⁴²⁾

그러나 첸리쑤는 이렇게 루쉰을 “공산주의의 위인”으로 삼는 방식은 실제로 당시 루쉰의 마르크스주의 및 공산주의운동에 대한 인식 및 태도가 지닌 독특성을 간과 혹은 의도적으로 은폐하고 있다고 보았다. 1930년대는 당시 중국의 지식인 중 마르크스주의 및 공산주의운동에서 진리를 찾고자 경도되어 있었던 이들이 분기를 맞는 시점이기도 하였다. 일부는 마르크스주의를 포기하였으며, 일부는 마르크스주의와 공산주의운동에 대한 신념을 오히려 더욱 굳건히 하여 끊임없이 혁신을 추진하고자 하였다. 첸리쑤는 이러한 점에서 루쉰이 1930년대 바로 이 후자에 속하는 지식인 중 가장 적극적인 인물로서 대표성을 지니는 것은 사실이라고 보았다. 그러나 그는 루쉰이 결코 마르크스주의 안에서 진리를 찾아내는 것을 자신의 사상 발전의 종착점이자 목표라고 생각하지 않았다고 지적

40) 瞿秋白, 《魯迅雜感選集》, 青光書局, 1933.

41) 王富仁, 김현정 역, 《중국의 노신연구》, 세종출판사, 1997, 56쪽. 이에 대하여 왕푸런은 1930년대 제출된 쉰쑤바이의 결론이 이후 루쉰 연구에 미친 영향과는 별개로 쉰쑤바이의 판단 자체는 정확성과 엄밀성이 떨어진다고 비판하였다. 루쉰은 사상적으로 집체주의를 중시한 적이 없으며, 행위의 원칙에서는 큰 목표가 동일하다면 연합 전선을 거절한 적이 한 번도 없었다. 또한 진화론에서 계급론으로의 전도라는 서술 역시, 루쉰은 진화론만 믿던 편파성을 수정하게 되었던 것이지 진화론을 아예 부정한 것은 아니었다. 그러나 이러한 부정확성에도 불구하고 쉰쑤바이는 당시 중국 공산당 내 지도적 인물이자 영향력 있는 이론가였기 때문에 그의 결론은 당시 좌익 문예계에서의 루쉰에 대한 비평과 연구의 경향을 선도하게 되었다.

42) 錢理群, 앞의 책, 1997, 41쪽.

한다.

당시 루쉰의 독특성은 바로 여기에 있다. 그는 마르크스주의만이 중국을 구제할 수 있으며, 이는 자신을 비롯한 많은 지식인들 및 인민들의 오랜 실천과 탐색을 통해 얻게 된 귀중한 역사적 결론이라고 보았다. 그렇지만 이러한 결론은 절대 지식인의 진리 탐구의 종착점이 될 수 없었다. [중략] “(역사적 유물론으로) 애매하고 풀기 어려웠던 숱한 문제들을 다 해명할 수 있다”고 생각하였지만, 루쉰은 한 번도 마르크스주의가 만병통치약처럼 모든 문제를 설명, 해석할 수 있는 지고의 진리라고 여긴 적은 없었다. 그는 당이 이끄는 혁명운동 속에서 진리를 찾고자 하였으나 이는 역사적 비교와 체험을 통해 무산계급이 역사의 전진 방향을 대표한다는 것을 인정한 것이었을 뿐이다. 그는 무산계급 혁명 운동 및 그렇게 건립하려 하는 신사회가 아름답고 좋기만 한 이상적 천국이라고 생각지 않았다.⁴³⁾

그는 여전히 루쉰이 “공산주의 위인(偉人)”이라는 것에 전적으로 동의한다. 다만, 첸리췌가 주목한 루쉰의 회의주의적 인식 및 태도는 취추바이의 결론에 따른 1980년대 이전의 통념에서는 드러나지 않았던 것이다. 마르크스주의와 공산주의운동의 유토피아 환상이 깨진 뒤 빠르게 입장을 전환하여 자신의 지난 행보를 실수로 치부하였던 동시대 여타 지식인들과는 달리, 루쉰은 유토피아 이상을 믿지 않았으므로 오히려 마르크스주의와 공산주의운동에 대한 그의 신념을 견지할 수 있었다. 첸리췌는 루쉰이 공산주의 운동에 참가한 내적 동기는 “혁명 이후의 승리와 자신이 누릴 승리의 과실”을 전제한 것이 아니라, 공산주의운동이 역사적 필연임을 알았기 때문이라고 하였다. 이러한 맥락에서 그는 “루쉰이야말로 진정한 마르크스주의자”라는 평가를 도출한다.⁴⁴⁾ 이러한 평가는 첸리췌의 마오쩌둥 시대의 공산주의 유토피아 이상에 대한 반성으로서 루쉰을 참조하고 있음을 분명히 드러낸다. 루쉰은 이상이 깨어진 뒤에야 마르크스

43) 錢理群, 앞의 책, 1997, 42쪽.

44) 위의 책, 50쪽.

스주의의 흐름 속에서 ‘가짜 마르크스주의자’들과 다른 ‘진정한 마르크스주의자’로 구분되었다. 이로부터 그가 1980년대 사회주의자로서 나아갈 방향을 루쉰의 회의주의적 태도에서 찾고자 한 것을 알 수 있다.

첸리췌는 이전의 루쉰에 대한 경전적 평가에 따르면 루쉰의 부정적 측면 혹은 아직 계급투쟁으로의 사상전환에 미치지 못한 측면을, 루쉰의 영웅적이고 용감한 면모와 통합하여 다층면적 루쉰 이해를 도모한다.

40~60년대 지배적 지위를 차지하고 있었던 마오쩌둥의 루쉰에 대한 경전적 평가 중에서, 일종의 결과를 중시하고 과정을 중시하지 않는 경향을 볼 수 있다. 즉, 루쉰이 내린 결론의 정확성을 중시하고, 루쉰이 그러한 정확한 결론을 얻어내기 전 탐색의 곡절과 고통은 중시하지 않는 것이다. 루쉰이 행한 행동의 결단력과 용감함은 중시하지만, 루쉰의 이러한 결단력 있고 용감한 행동 전의 망설임과 방향은 중시하지 않았다. 루쉰의 민족에 대한 충성과 열정은 중시하지만, 루쉰의 민족에 대한 실망, 민족의 단점에 대한 증오, 이로부터 발생하는 모순과 투쟁 등등은 중시하지 않았다.⁴⁵⁾

한편 첸리췌는 이러한 루쉰 연구 경향의 변화를 시대적 변화와 적극적으로 결부시키고자 한다. 그에 따르면 40~60년대는 인민들에게 기존의 방침에 따라 소수의 모범적 인물에 대해서만 탐구하길 강요하는 시대였고, 따라야하는 기준은 상부의 명령으로 정해지는 것이었다. 그러나 이러한 시대 상황은 변화를 맞게 되고, 이는 곧 루쉰 연구에도 그 영향이 나타난다.

70~80년대가 되자, 우리 민족 전체의 사회 심리에 매우 큰 변화가 나타났다. 기존의 결론과 양식은 의심받게 되었고, 사람들은 모든 것을 다시 새로이 살펴보고자 하여, 민족적 대탐색이 시작되었다. 진리를 탐색할 권리는 인민(작가와 사상가를 포함)의 수중에 돌아왔으며, 또한

45) 錢理群, 앞의 책, 1997, 6쪽.

역만 인민의 활동 실천 역시 바뀌게 되었다. 이에, 인민의 루선에 대한 관찰은 결론에서 과정으로 바뀌게 되었다.⁴⁶⁾

첸리쥘의 이러한 역사적 시각은 80년대의 보편성을 띤 것이다. 당시 지식인들은 40~60년대의 중국이 일종의 봉건주의 사회였다는 인식 아래 80년대 이래 새로이 추구되는 현대성은 이전 시대와의 단절을 통해 형성된다는 감각을 공유하였다. 특히 80년대를 ‘진리를 탐색할 권리가 인민의 수중에 돌아’온 시대로 이해하는 관점에는 ‘20세기중국문학’ 개념 속에 내재된 문학의 진보에 대한 낙관적 시각이 비슷한 방식으로 투영되어 있다.

46) 錢理群, 앞의 책, 1997, 6쪽.

제 3 장 자아정체성의 재구성: 마오쩌둥의 정신적 유산과 그 극복

제 1 절 1950~1970년대 자아정체성의 형성에 있어 마오쩌둥의 영향

(1) 반혁명 가정 출신이라는 ‘원죄’에 대한 반성

1957년의 반우파운동과 문화대혁명을 거치며 첸리훤은 일찍이 자신에게 요구된 ‘반성’을 수용한 바 있다. 첸리훤의 아버지인 첸텐허(錢天鶴)는 미국에서 유학하고 돌아온 농업학자로, 국민당 정부의 농업부 차장을 역임하였다. 그는 1949년 이후에는 대만농업부흥위원회의 농업부문장을 맡기도 한 국민당 고위관료였으며 자식들 중 한 아들은 국민당을 지지하여 그와 함께 대만으로 건너갔다. 이렇듯 중화인민공화국 수립 이전 첸리훤의 가정은 전형적인 자유주의 지식인 가정이었으나, 그의 다른 형제 가운데 공산당 지하당원이자 군인으로 활동한 공산당의 적극적 지지자도 있었다. 첸리훤의 부모 및 형제자매들 간의 서로 다른 이데올로기적 지향과 그로 인해 달라진 인생의 경로는 중국의 역사적 격변을 한 가정사에 압축해놓은 것과 같다고도 할 수 있다. 대륙에 남은 이들 가족에게는 항상 ‘반혁명’ 가정이라는 꼬리표가 따라다니는 형편이었고 남은 가족들의 앞날에 이 점은 큰 영향을 미치게 된다.⁴⁷⁾ 1957년 북경대학교에서 벌어진 반우파운동의 현장에서 이 출신성분 문제는 청년 첸리훤에게 있어 실질적인 위협으로 대두되었다.

첸리훤이 베이징대학에 입학한 1956년은 당시 발표된 쌍백방침의 영향

47) 錢理群, 〈我的人生之路與治學之路(上)〉, 《我的回顧與反思》, 行人, 2005, 31쪽 참고. “나의 작은 형은 청화대학 공과에 재학하였고, 누나는 북경사범대학, 나는 북경대학에 재학했으나 우리 셋은 모두 출신 가정 문제로 인해 (졸업 후) 변방 지역으로 보내졌다. 누나는 신장, 형은 복건, 나는 귀주였는데, 이는 전형적으로 우리와 같은 가정 출신들의 해방 후 운명을 보여준다.”

을 받아 학생들이 당국의 눈치를 보지 않고 과감하게 자신의 목소리를 내는 사상운동적 성격의 활동들이 활발히 나타난 해였다. 그러나 얼마 지나지 않아 쌍백방침은 실질적으로 철회되고 그동안 행해진 자유로운 발언들은 혁명에 대한 정치적 태도를 평가하는 증거로 채택되어, 발언의 당사자에게는 제도적 처벌이 가해지는 상황이 나타나게 되었다. 첨리췌은 당시 적극적으로 가담하지는 않았으나 소위 ‘우파’로 분류된 학생들에게 적극 동조한 이른바 ‘중우(中右)’로 분류되었는데, 이 ‘중우’는 내부 통제 관리의 대상이었다. 그가 당시 동조한 발언은 다음과 같다.

우파 반당반사회주의(反黨反社會主義)는 나도 동의하지 않는다. 그렇지만 반우파 운동 역시 부작용이 있을 수 있고, 이는 지식인으로 하여금 더 이상 발언을 할 수 없도록 만들 것이다. [중략] 사회주의를 보위하기 위하여, 나는 반우파운동에 찬성한다. 하지만 민주와 자유의 원칙이 견지되길 희망하고, 지식인들이 겁을 먹고 도피하는 상황이 오지 않길 희망한다.⁴⁸⁾

첨리췌은 이 발언으로 인해 ‘우파 사상과 경계를 명확히 긋지 않았다’고 여겨지고, 나아가 ‘우파의 가장자리로 미끄러졌다’고 비판받았다. 이로 인해 그는 같은 대학 같은 반 학우인 장즈후(江之澣)를 공개적으로 두 차례 비판해야만 하였다. 장즈후는 쌍백방침 시기에 중국의 최대 문제가 출신 성분에 따른 등급제와 언론 부자유라고 하여, 우파로 낙인 찍혔다. 당에서 첨리췌에게 비판을 명한 것은, 일종의 시험이기도 했다. 특히 첨리췌에게 있어 출신 성분은 자유로울 수 없는 문제였다. 때문에 비판문에서는 첨리췌이 적극적으로 비판의 대상과 자신의 태도가 다르다는 것을 명확히 드러내고자 노력하는 모습을 볼 수 있다.

나의 아버지 역시 국민당의 고급관원이었으며, 대만으로 도망쳤습니

48) 錢理群, 〈示衆〉, 《示衆》, 重慶出版社, 2013, 197쪽.

다. 만약 장즈후가 지옥의 18층에 있다면, 나는 19층에 있을 것입니다. 그렇지만 상해에서 해방을 맞은 뒤 지금까지, 나는 한 번도 차별을 받았다고 느낀 적이 없었습니다. [중략] 당이 공농자제의 배양을 더욱 강화해야만 하지 않겠습니까? 그는 공농 간부를 배양하는 것에 불만인 것입니다. 우리나라는 노동자 계급을 영도로 삼아, 공농 연맹을 기초로 한 국가입니다. 공농자제 배양에 주의를 기울이지 않는다면, 어떻게 사회주의 국가라 할 수 있겠습니까? [중략] 솔직하게 말하자면, 착취계급 출신은, 보통 당과 한마음 한뜻이 아니니, 반드시 개조되어야만 합니다. 그는 왜 우파가 되어, 어째서 계급 출신에서부터 근원을 찾지 말자고 하는 것입니까? 도대체 차별을 받은 것입니까, 아니면 그 자신이 입장을 바꾸지 않은 것입니까?⁴⁹⁾

여기서 첸리췌은 출신 성분 문제에 대하여, 중국은 사회주의 국가이기 때문에 노동자·농민의 자녀가 더욱 대우를 받는 것은 당연하다고 하였다. 이에 덧붙여 착취계급 출신은 그 출신으로 인해 당과 한 마음이 아니니 개조되어야만 한다고 하였다. 이렇듯 국민당 관료 출신이면서 현재는 대만에 있는 아버지를 두었다는 것은 일종의 원죄였기 때문에, 이 비판문은 동학을 향한 것이면서 또한 자기비판이자 적극적으로 개조를 받아들이겠다는 반성의 의사를 표현한 것이기도 하였다. 그러나 그가 아무리 참회하고 진실하게 개조되고자 하더라도 이 원죄는 사라질 수 있는 성격의 것이 아니었다. 문화대혁명이 시작되고 나서 첸리췌이 비판의 대상이 되었을 때 그에게 붙여진 죄명 중 하나는 여전히 ‘국민당 반동파의 충실한 자제(孝子賢孫)’이었다. 그는 아버지의 사진을 스스로 불에 태우면서도 옹당 그래야만 하는 것으로 여겼다고 회고한다.⁵⁰⁾ 이러한 사건들을

49) 錢理群, 앞의 책, 2013, 195쪽.

50) 錢理群, 〈哦, 你是我的父親〉(1991), 《我的家庭回憶錄》, 灕江出版社, 2014, 14-15쪽 참고. “문화대혁명 중, 홍위병이 나의 상자 바닥을 뒤집어 이 사진(아버지의 사진)을 꺼냈을 때, 나는 ‘반혁명의 충실한 자제’라는 죄명에서 더 이상 도망칠 수 없었다. 홍위병의 질문에 나는 대답할 말이 없었다. 당시 유행하던 것은 ‘아버지가 반동이면 아들은 개자식이다(老子反動兒混蛋)’이라는 혁명 논리였는데, 나 역시 자신의 대담함(해방 후 십년간이나 여전히 아버지의 사진을 간직했다)에 놀랐던 것이다. 나는 그저 머리를 숙여, 죄를 인정하고, 그것이 진실한 말이든 아니든 참회할 수밖에 없었다. 그

볼 때, 첸리쥔은 마오쩌둥 시대라는 특정한 시공간에서 생존하기 위해서, 개인적 자아와 사회적 자아를 철저히 분리해야만 했다는 것을 알 수 있다. 이러한 경험에는 강압과 자발성, 그리고 타인을 박해했다는 사실이 복잡하게 꼬여 있기 때문에 첸리쥔으로서는 전적으로 피해자의 입장에서 마오쩌둥 시대를 비판할 수 없었다. 또한 이는 첸리쥔 개인의 문제이면서 개인만의 문제는 아니었다.

그리하여 첸리쥔은 90년대 후반 이후에야 반우파운동과 문화대혁명 당시 자신이 경험한 이러한 일련의 사건을 구체적으로 언급하기 시작하였고, 이를 마오쩌둥 시대의 한 특징으로 치부하면서 그에 대한 역사적 차원에서의 해석을 시도하고자 하였다.⁵¹⁾ 여기에는 마오쩌둥 시대에 대한 첸리쥔의 시각 변화가 반영되어 있는데, 이는 마오쩌둥시대에 대해 그가 80년대 가졌던 관점이나 시대를 반성하는 방식과는 구별된다. (첸리쥔의 마오쩌둥시대 경험에 대한 80년대 식의 반성은 3장 2절에서 다룰 것이다) 인생 전반부의 이러한 경험은 그로 하여금 자신의 출신성분에 대한 ‘원죄의식’을 내면화하는 한편 반성과 개조에 대한 강박적 심리기제를 형성하게 하였다. 이는 또한 첸리쥔의 자아정체성 형성에 있어 큰 영향을 주었고, 이후 그가 자신의 정체성을 문제 삼을 때마다 반복하여 등장하는 심리적 난관이기도 하였다.

저 모든 사회적 관계(왜냐하면 관계 하나하나가 모두 죄악이었기 때문이다)를 끊어내고 어느 누구와도 관련이 없는 ‘나 자신’이지 못한 것이 한스러웠다. 이 때문에, 이후 학교의 혁명 사생(師生)이 와서 나를 복권시켜주었을 때, 아버지의 사진도 같이 돌려주었는데, 나는 조금의 망설임도 없이 사진을 불태워버렸다. 이 일이 있고 한참 뒤에야, 나는 그때 내가 그렇게나 차분했던 것에 놀라고 말았다. 당시 한 학생이 나를 말리며 이렇게 물었던 것이 기억난다. “아들이 어째서 자기 아버지의 사진을 가지고 있을 수 없습니까?” 나는 그를 한 번 쳐다보았지만, 그의 질문이 매우 이상하게 느껴졌을 뿐이었다. 이미 나의 마음은 이처럼 타버린 재와 같았고, 세상살이에 일찍이 어떠한 감정도 없게 되었다 할 수 있었으니, 아버지와 아들 간의 정은 더 말할 것도 없었다.”

51) 錢理群, 앞의 책, 行人, 2005, 40쪽 참고. “역사의 층위에서 이 모든 일들이 어떻게 발생하였는지 계속해서 묻고 이론적 사고를 하여 이성적 차원까지 이를 끌어내려 역사적 경험과 교훈을 총결해야만 한다. [중략] 내 연구의 근본적인 출발점과 귀속처는 바로 ‘고난을 정신 자원으로 바꾸는 것’이다.”

(2) 사회주의적 이상주의 및 애국심에서 비롯된 마오쩌둥 사상에 대한 정도

첸리췌는 1950~60년대 사회주의 이데올로기 교육과 국제사회의 중국에 대한 봉쇄 상황을 겪으며 이상주의와 애국주의적 기질이 매우 강해졌으며, 마오쩌둥을 영웅으로 흠모하게 되었다. 또한 출신 성분 문제라는 개인적 약점 역시 이러한 경향을 증폭시키는 또 다른 요인이었다.

1950년대 초반 공산당의 구호는 “3년 회복, 10년 발전”으로 정치적 안정과 경제적 발전에 힘을 쏟았다. 이는 당시의 교육 방침에 영향을 주었는데, 국민당 출신의 지식인을 포용하고 교사로 채용하여 교육의 수준이 높은 편이었다. 또한 혁명의 고양된 분위기가 가득한 가운데 사회주의 이데올로기의 ‘이상주의 교육’이 제공되었다. 첸리췌의 회고에 따르면 신중국 성립 이후, 곧바로 노동자, 농민, 하층 인민의 자녀들과 함께 학교에 다니게 되었는데, 그가 다니던 학교는 신중국 이전에는 국민당 고위 간부 및 교수 등 지식인 엘리트 출신의 자녀들이 다니던 학교였기 때문에 이는 매우 새로운 경험이었다. 이들은 ‘사회적 평등’과 ‘어려운 사람은 모두가 서로 도와줘야 한다’는 사회주의 품성과, ‘노동자계급이 지도하고 노동자·농민 연합이 기초’가 되어야 한다는 국가 수립 이념을 자연스럽게 받아들이게 되었다. 첸리췌는 이러한 교육을 통해 사회주의 이데올로기를 익혔으며, 자신의 공공에 대한 책임감은 이로부터 배양되었다고 하였다.⁵²⁾ 첸리췌의 세대는 이렇게 새로운 사회주의 국가에 대한 자부심과 공산주의 이상에 대한 신념의 토대를 갖춘, 사회주의 신봉자가 되었다.

어릴 때부터 사회주의를 교육받은 1950~60년대 첸리췌 세대의 또 다른 특징은 바로 국제주의적 경향이었다. “노동자계급은 조국이 없다. 전 인류를 해방하고, 전 세계 프롤레타리아와 연합하라.” 이러한 구호 아래 첸리췌는 전세계적 차원의 문제를 생각하고, 중국 문제 역시 세계 문제와 연관하여 사고하는 특수성이 형성되었다고 보았다.⁵³⁾ 이는 독특한 세

52) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 51쪽.

53) 위의 책, 53쪽.

계 인식의 틀을 형성하는데, “동방”과 “서방”의 이분법으로 “우리 편”과 “적”을 나누는 것이었다.⁵⁴⁾ 지리적 실재와 별개로, 중국에 봉쇄를 가하는 자본주의 진영의 서구 “제국주의 국가”는 “서방”이었고, 사회주의 국가인 소련과 피억압 민족국가인 아시아, 아프리카, 라틴아메리카는 “동방”이며 “친구”였다. 1950년대 미국을 필두로 한 서방 국가들로부터의 봉쇄와, 1960년을 전후로 소련과의 관계 악화로 인한 사회주의권으로부터 순차적으로 행해진 봉쇄 조치는 첸리첸에게 애국주의 정서를 고양시켰다. 이에 중국은 소련과 맺고 있던 “형과 아우 중 아우”의 지위에서 벗어나 새로운 “동방”의 대표로, 마오쩌둥은 이러한 위기에 맞서는 민족 영웅으로 여기는 경향이 형성되었다.

1962년 첸리첸이 쓴 〈魯迅與毛澤東〉⁵⁵⁾을 보면, 소련의 배신으로 인해, “동방”의 대표는 중국이 되었으며 마오쩌둥은 그의 모범이 되는 모습으로 그려지고 있다. 중국은 당시 대기근에서 아직 회복되지 못한 상태였고, 첸리첸은 1960년 대학교를 졸업한 후 대학원 입학을 희망하였으나 출신 성분 불량 문제로 좌절되고 곧바로 귀주 안순이라는 소도시에 배치되어 위생학교 어문교사로 일하고 있었다. 당시 첸리첸은 가지고 있는 책이 얼마 없었는데, 당시 자신이 가진 《루쉰 전집》과 1960년 출간된 《毛澤東選集》 제4권에서 많은 영감을 받았다고 하였다.⁵⁶⁾ 개인적인 고난과 고통이 국제적 고립이라는 국가 상황에 이입되며, 위기의식과 함께 자력갱생의 정서를 강화하였다. 〈魯迅與毛澤東〉의 내용은 제국주의와 수정주의에 대한 반대와 이에 맞서 싸우는 자력갱생의 민족 영웅 형상을 호출하는 것이었는데, 이 형상은 바로 마오쩌둥과 루쉰으로부터 따온 것이었다.

현대 중국인의 한 사람으로서, 당 사업의 계승자로서 마땅히, 어떻게 동방 풍격을 계승하고 발양할 것인가? 내가 이 문제를 깊이 사고할 때,

54) 錢理群, 〈我們這一代的世界想像〉, 《書城》第6期, 2006, 12-23쪽.

55) 錢理群, 〈魯迅與毛澤東〉, 《走進當代的魯迅》, 北京大學出版社, 1999, 355-364쪽.

56) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 488쪽.

내 앞에는 늘 두 거인(루쉰과 모택동을 가리킴)의 위대한 그림자가 떠올랐다.⁵⁷⁾

마오 주석은 루쉰선생의 노예근성과 아침기가 추호도 없는 ‘경골한’의 성격, 어떠한 흉악한 적이라 해도 절대 굴복치 않고, ‘매서운 눈초리로 많은 사람들의 손가락질에 맞서’ 악을 원수처럼 증오하는 반항성을 칭송하였다.⁵⁸⁾

중국은 세계에서 가장 오래된 민족이고, 인민들은 수천 년간 압박과 착취를 받았으니, 인민 혁명 투쟁의 역사는 매우 장구하다. 장기간의 투쟁 속에서 인민은 풍부한 경험을 쌓았고, 중국인민은 강렬한 반항성 이외에 우리 민족만의 특수성을 갖게 되었다. 이는 바로 루쉰이 개괄한 ‘끈질긴 정신’이다. 이러한 끈질긴 정신은 바로 ‘끈기 있게 포기하지 않고’ 적과 맞서 굳건하게, 각과의 노력으로, 집념의 장기 전투를 치르는 것이다. 냉정하게 적을 상대하고, 실력을 보전하는 데 주의하며, 투쟁 예술을 정교화한다.⁵⁹⁾

마오 주석은 우리 민족 대다수를 대표하여 중화 민족의 ‘위세와 무력으로 굴복시킬 수 없는 지조, 빈천하더라도 변치 않는 절개(威武不能屈, 貧賤不能移)’를 갖춘 기개를 크게 펼쳐보였다.⁶⁰⁾

이 글에서 제국주의와 수정주의로 호명되는 대상은 바로 이러한 배경에서 미국과 서방, 그리고 소련이다. 대기근이라는 국내 상황과 겹쳐져서 이로부터 중국인들이 당시 느꼈던 위기의식은 비장감이 감도는 것이었다. 첸리쑨는 이에 중화민족은 끈질긴 정신으로 장기 전투를 치러낼 수 있다고 선언하는데, 민족주의적 정서의 팽배는 마오쩌둥을 이러한 장기

57) 錢理群, 앞의 책, 1999, 355쪽.

58) 위의 책, 357쪽.

59) 위의 책, 358쪽.

60) 위의 책, 359쪽.

전투의 지도자로 자연스레 위치시켰다.

첸리쑤는 1980년대에 들어서서 이러한 당시의 상황이 바로 당시 지식인들로 하여금 마음속에 마오쩌둥을 ‘민족 영웅’이자 ‘선구자’로 자리하게 한 이유였다고 설명한다.⁶¹⁾ 이러한 마오쩌둥과 첸리쑤의 관계는 1970년대 문화대혁명 후기가 되어도 기본적으로 변하지 않는 것이었다.⁶²⁾ 그러나 1980년대가 되어, 마오쩌둥과의 관계를 재조정해야 할 필요성이 요구되자, 첸리쑤는 바로 이 지점에서 자신이 지식인으로서의 역할을 다하지 못하는 문제가 발생하였다고 인식하고, 반성한다.

제 2 절 “나는 왜 진정한 지식인이 아니었는가?”: 1980년대의 자기반성

첸리쑤는 《心靈的探尋》 후기⁶³⁾에서 직접적으로 1950~70년대의 마오쩌둥과 자신의 관계를 언급하며, “나와 우리 세대의 지식인은 왜 문화대혁명과 같은 ‘비이성적 열광’에 빠져들었으며 지식인으로서의 역할을 하지 못하였는가?”라는 질문에 답하고자 한다. 여기서 루쉰은 첸리쑤에게 자기반성의 기준과 같은 역할을 하고 있다. 첸리쑤는 1950~60년대 성장한 자신을 비롯한 동세대의 지식인들은 마오쩌둥의 영웅적이고 영도적인 지위를 인정하였으며 또한 그의 이론을 받아들인 이유를 설명한다. 처음에 이는 매우 이지적인 선택이었는데, 그 이유는 마오쩌둥이 민족의 이익을 대표하고 중국혁명의 건설과 성공을 영도하였기 때문이다. 그러나 이는 곧 맹종이 되었고, 그 결과 지식인은 “진리를 찾을 권리와 독립적 사고를 할 권리를 포기하였다.”⁶⁴⁾ 첸리쑤는 이러한 지식인의 역할 불능은 바로 “국내의 봉건주의에는 경계를 풀어버린 것”⁶⁵⁾이기 때문이라고

61) 錢理群, 앞의 책, 1997, 306쪽.

62) 한림대학교 아시아문화연구소 편, <중국 변경 지역 기층 지식인의 문화대혁명에 대한 회상>, 《중국 문화대혁명 시기 학문과 예술》, 태학사, 2007, 35-38쪽 참고.

63) 錢理群, 앞의 책, 1997, 304-318쪽.

64) 위의 책, 307쪽.

하였다.

첸리췌이 1950~60년대를 봉건주의라 일컬으며, 지식인으로서의 역할 불능을 반성의 대상으로 삼은 것은, 1980년대 유행하였던 리쩌허우(李澤厚)의 “계몽(啓蒙)과 구망(救亡)의 이중변주”와 밀접한 영향이 있는 것으로 보인다. 그는 중국 공산당으로부터 수행된 중국 혁명의 완수 과정은, 구망이 계몽을 압도하는 것이었고, 이로 인해 중국 공산당은 반봉건의 과제를 완수하지 못하였다고 보았다.⁶⁶⁾ 이는 마오쩌둥이 신민주주의 혁명에 성공하여 중화인민공화국을 건국하였으며, 반제반봉건의 목표를 달성했다는 종래의 관방 역사 해석과 배치되는 것이었다. 80년대는 5·4 시기 이후 압도되었던 계몽의 과제가 수행되어야만 하는 시기로 인식되었다. 지식인이 이러한 계몽의 역할을 담당해야만 한다는 것은 당시 지식인들에게 공유된 일종의 사명과도 같았다.

첸리췌은 1950년대 후반 이후 자신이 처했던 상황을 간략하게 언급하며, 자신에게 닥친 시련을 합리화하기 위해 개조의 필요성을 수용하였다고 설명한다.⁶⁷⁾ 이는 마오쩌둥이 ‘지식인 공농화’를 추진하여 지식인의 인민에 대한 계몽의 책임을 부정하고, 지식인을 피개조 대상으로 전략시킨 것과 연결된다. 첸리췌은 자신을 비롯한 당시 지식인들은 과도한 반성을 통해 이를 수용하여 스스로 지식인으로서의 존재 가치를 상실케 한 잘못이 있다고 하였다.⁶⁸⁾

여기서 흥미로운 점은 첸리췌이 일찍이 자신의 상황을 인식하고 수용하는 데 있어 루쉰을 참조점으로 삼아왔다는 것이다. 첸리췌은 자신이 과거에 반혁명으로 낙인찍히고 일종의 원죄를 강요받았을 때, 루쉰의 ‘역사적 중간물’로서의 속죄의식과 희생의식을 지닌 태도를 자신에게 대입하여 정신적 해탈을 시도하였다고 말하였다. 구시대의 잔재인 자신이 완

65) 錢理群, 앞의 책, 1997, 308쪽.

66) 李澤厚, 임춘성 역, 〈계몽과 구망의 이중변주〉, 《중국현대사상사론》, 한길사, 2005.

67) 錢理群, 앞의 책, 1997, 310쪽.

68) 위의 책, 311쪽.

전히 개조되거나 혹은 사라지는 것이 자신의 운명이자 사명으로 여기는 것이다. 1980년대의 그는 이를 일종의 ‘아Q식의 정신승리법’이라고 비판하게 된다.

모택동은 계급론에 따라 현대 지식인에게 공농과 차이를 부여하였고, 우리 세대 지식인을 모두 ‘부르주아 지식인’이라 단정하였다. 착취계급 가정이라는 나의 출신성분은 또한 나에게 극심한 심적 부담이었다. 이러한 상태에서 속죄의식과 희생의식은 일종의 가장 좋은 정신적 해탈이었다. 억압받는 지위를 곧 ‘역사 발전에 꼭 필요한 희생’으로 해석할 수 있었을 뿐만 아니라, 이러한 자발적인 속죄와 희생에는 심지어 “내가 지옥에 가지 않으면 누가 지옥에 가겠는가(我不入地獄誰入地獄)”와 같은 숭고와 비장의 감각이 따랐다. [중략] 놀랍게도 우리는 루쉰이 그토록 미워했던 ‘아Q기질’을 갖게 되었을 뿐만 아니라 현실에 우매하며 반동세력에는 비겁하게 굴복하게 되어버린 것이다.⁶⁹⁾

또한 루쉰이 지식인의 나약함에 대하여 비판한 것은 지식인의 개조에의 필요성을 뒷받침하는 근거가 되었다. 루쉰은 개조를 통해 환골탈태한 모범적 기준으로 받아들여졌다.⁷⁰⁾ 이는 당시 루쉰에게 부여된 정치적 상징으로서의 의미를 짐작케 한다. 또한 첸리쑤는 이러한 과정을 거쳐 루쉰을 특별한 의미로 받아들이게 되었다. 80년대 이전의 첸리쑤에게 마오쩌둥과 루쉰이 지향하고 본받아야 할 기준으로서 동일 선상에서 존재하였다고 한다면, 80년대가 되자 이러한 배치에 변화가 생긴 것이었다. 마오쩌둥은 부정과 극복의 대상이 되었으며 루쉰은 이에 대한 대립항으로서 위치하게 되었다. 첸리쑤는 이에 루쉰의 회의주의와 부정정신을 강조하였으며 이는 지식인이 자유로운 사고 능력을 발휘하는 전제가 되는 것이었다.

그런데 첸리쑤가 자유로운 사고 능력을 실제 발휘하게 되었던 것은 바로 문화대혁명 시기 조반파(造反派) 홍위병으로서의 경험을 통해서였다.

69) 錢理群, 앞의 책, 1997, 313쪽.

70) 위의 책, 312쪽.

자본계급반동노선을 비판하고 순종하는 도구에서 벗어나야 한다는 문화대혁명의 구호들은 기층 공산당 간부와의 갈등을 겪고 그로 인해 억압을 받고 있었던 첸리쑤에게 해방으로 다가왔다. 이러한 조반파의 감각과 경험은 1980년대 당시 거의 서술되지 않았기 때문에, 첸리쑤의 다소 방어적인 태도를 감안한다 하더라도 이에 대하여 특별히 주의를 기울일 필요가 있다.

(문화대혁명이 시작하던 때에) 당시 나는 한 차례 있었던 적 없는 사상의 대해방을 느꼈는데, 속죄의식과 개조의식의 강압 아래 반항의식이 결국 터져 나온 것이었다. 나는 거의 제일 먼저 지식인 사고의 본능을 회복하였다. 그러나 당시 나의 사고는 기형적인 형태였다. 그 이유는 당시 모택동 개인숭배가 매우 강조됨으로써 이러한 종류의 사고라 하더라도 실상 진정으로 독립적일 수 없었기 때문이다. [중략] 우리는 바로 이러한 상황에서, 일종의 왜곡된 형식으로 자신의 사고를 진행했고, 어쨌거나 결국은 나름의 결론을 얻어냈다. 루쉰의 회의주의 부정정신은 바로 이러한 상황에 처한 우리에게 강렬한 공명을 불러일으켰다. 루쉰의 소설 《광인일기》의 역사적 질문은 이러하다. “이때까지 그랬다면, 그럼 옳은 일인가?”⁷¹⁾

마오쩌둥 사상과 대중운동정치를 통해 사상을 실천하는 방법은 첸리쑤의 사상 형성에 한 축을 담당하였고, 문화대혁명 당시 자신이 “사상의 대해방”을 느꼈다는 감각과 함께 이러한 사실을 드러낸 것은 당시 지식인으로서 매우 드문 것이라 할 수 있다. 첸리쑤는 이러한 해방이 마오쩌둥의 개인숭배를 극복하지 못한 반쪽짜리 해방이었다고 평가하였으나, 이러한 조반파로서의 경험으로부터 자신이 자유로운 사고의 권리를 회복할 수 있었다는 것을 부인하지 않는다. 2000년대 이후 첸리쑤는 마오쩌둥 사상이 아래로부터의 자유로운 사상인 ‘민간이단사상’의 형성 자원이 되었으며, ‘민간이단사상가’들은 결국 마오쩌둥으로부터 출발하여 마오쩌둥에 반대하는 과정을 겪게 되었다고 주장하였다(자세한 내용은 본 연구

71) 錢理群, 앞의 책, 1997, 314쪽.

의 4장 2절을 참조). 1980년대에 나타나는 첸리쑤 자신의 조반파 경험에 대한 태도는 바로 이러한 주장의 원형임을 추측할 수 있다.

한편 첸리쑤는 문화대혁명 후기에 해당하는 기간인 1970년대에도 자신이 여전히 마오쩌둥주의자였던 것에 콤플렉스를 드러낸다.

‘사인방(四人幫)’을 분쇄해버리기 전까지, 나는 장기간 형성된 개인 미신의 속박에서 철저히 벗어날 수 없었다. 이는 자연스러운 것이었다. 나는 모택동 시대에 성장한 세대이며, 마오쩌둥은 나의 정신적 지주였고 이미 내 생명을 구성하는 일부분이었다. 문화대혁명 중 나는 마오쩌둥의 “무산계급 전제 정치하의 계속혁명” 이론을 받아들였다. 이러한 사실은 나의 사고를 엄중하게 속박하였다. 나는 당시 ‘중국은 어디로 가야하는가’라는 문제를 탐구하면서도 이러한 속박으로 인해 충분히 도달할 수 있었던 지점까지 나아가지 못 하였다.⁷²⁾

첸리쑤는 마오쩌둥의 이러한 영향을 자신의 원천적 결함으로 인식하고 있다. 그는 자신을 비롯한 동세대 지식인은 “시대적 상황으로 인해 생겨난 결함이 있고, 지식구조가 제한적”⁷³⁾이라고 하였다. 이와 같이 1950~60년대의 자신의 경험을 지식인 집단의 정체성의 상실 및 지식 자체의 결핍 차원으로 전화하는 것은, 1980년대의 보편적인 지식인 서사 중 하나였다. 이는 1980년대에 문화대혁명에 대한 기억을 ‘지식인 수난’ 위주로 구성하여 이를 바탕으로 지식인 집단의 정체성을 창출하였던 전략⁷⁴⁾의 일환이라 할 수 있다. 첸리쑤에게 마오쩌둥주의자였던 과거와 자신의 영혼 일부가 마오쩌둥의 영향으로부터 형성되었다는 사실은 새로운 시대에 그에게 또 다른 원죄로 인식되었다. 이러한 원죄를 처리하기 위해 첸리쑤는 신시기 이후 다시 루쉰의 ‘역사적 중간물’의 태도를 적극적으로 자신의 입장으로 삼게 되었던 것이다.

72) 錢理群, 앞의 책, 1997, 315쪽.

73) 위의 책, 317쪽.

74) 이육연, 〈개혁 개방 이후 중국 지식인과 문혁 기억〉, 《中國學論叢》 제16호, 2003, 327-328쪽.

제 3 절 1989년 천안문 사건 이후 변화: 급진주의와 이상주의에 대한 반성

첸리췌에게 1989년의 천안문 사건과 이후의 사상통제는 첸리췌으로 하여금 마오쩌둥 시대를 연상케 하였다. 그는 1978년 이후 마오쩌둥 시대에 대한 과학적 비판이 부재한 데서 이와 같은 일이 다시 발생하였다는 문제의식을 갖게 되었다. 그는 자신의 마음 속 두 가지의 무덤은 문화대혁명과 1989년의 천안문사건이라고 하였다.⁷⁵⁾ 그런데 문화대혁명과 천안문 사건을 마주한 첸리췌의 입장에는 차이가 있다. 문화대혁명의 경우, 첸리췌은 청년이자 마오쩌둥주의자, 조반파로서 문화대혁명을 마주하고 그에 휘말려 들었다. 터무니없는 ‘반혁명’의 죄명을 쓰고 비판받은 피해자의 입장이기도 하였으며, 끝없이 이어지는 자아비판의 형벌을 이기지 못하고 동료들 고발하여 타인에게 가해를 가하기도 하였다.⁷⁶⁾ 그러나 천안문 사건의 경우, 첸리췌은 이미 베이징대학교의 교수라는 사회적 지위와 신분이 있었고, 나이는 이미 50세의 장년이였다. 때문에 이에 대한 마음의 짐에는 이상이 꺾인 무력감과 함께, 어른이자 문화대혁명을 겪은 세대로서 어린 청년들에게 다시 이러한 희생이 발생하였다는 데 대한 죄책감과 공포가 복합적으로 나타났다고 볼 수 있다. 또한 이는 지식인으로서의 존재 가치에 대한 의문을 마주한 것이기도 하였다. 소련과 동구권에서의 사회주의 몰락 역시 첸리췌으로 하여금 자신의 위치를 재점검하게 하는 요인이었다.

그는 이에 1993년 《豐富的痛苦》에서 사상과 행동 간의 관계를 중심으로, 변화한 상황 속에서 지식인으로서의 자기조정을 시도하였다. 첸리췌은 인류 보편의 두 가지 인물 유형인 돈키호테와 햄릿이라는 모티프를 통하여, 유럽과 러시아, 중국 등 세계적인 차원에서 각기 다른 시기의 지

75) 錢理群, 앞의 책, 2005, 34쪽.

76) 위의 책, 37-39쪽.

식인과 공산주의 운동 간의 관계를 설명하였다. 이 저작은, 1990년대 초반 현대화 노선의 급진적 변혁과 점진적 개량 간 입장 차이가 불거졌던 소위 급진과 보수 논쟁이 배경으로 작용하고 있으며, 혁명과 급진주의에 대하여 첸리쑤 자신의 시각으로 재평가를 시도하고 있음을 알 수 있다.

돈키호테는 ‘황금시대’의 부활을 꿈꾸는 기사이다. ‘황금시대’는 원시 공산주의 이상사회의 모습으로 그려지고 있는데, 이는 토마스 모어의 《유토피아》에서 ‘유토피아’에 대한 묘사와 흡사하다.⁷⁷⁾ 돈키호테는 자신의 황당무계한 행동으로 인해 겪게 되는 현실과의 충돌을 유토피아 이상을 실현하는 데 있어 ‘천부적인 고난(天賦苦難)’로 받아들이고, “투쟁을 직업으로 삼”는다. 이를 통해 돈키호테는 선량함, 열정, 용감함, 의지력, 희생정신으로 무장한 도덕적 영웅의 형상으로 거듭나게 된다.⁷⁸⁾ 첸리쑤는 원시 공산주의적 유토피아 이상과 급진주의적 경향을 돈키호테적 기질로 정리하고 있다. 한편 햄릿은 돈키호테와 대립적인 전형으로, 돈키호테와는 완전히 다른 형상을 하고 있다. 햄릿에게선 지식인의 전형적 특성이 보이는데 자기 자신을 포함한 모든 것을 회의의 대상으로 삼고, 비판을 통해 잘못을 되돌아보는 거울의 역할을 하고자 하는 것이다.⁷⁹⁾ 이러한 회의주의는 행동을 제약하는데, 햄릿의 복수에 대한 태도에서 잘 드러난다. 그는 복수를 결심하고도 그 결과가 어떠할지 염려하느라 실행을 지연하고 결정적 순간에 계속해서 망설인다. 첸리쑤는 이것이 바로 지식인의 전통적 모습이라고 하였다.⁸⁰⁾ 이러한 돈키호테적 기질과 햄릿적 기질은 독립적 형태로 각 지역과 시대에 따라 서로 다른 정도로 나타난다.

첸리쑤는 돈키호테적 기질과 햄릿적 기질이 결합되어 나타나는 것은 바로 지식인이 공산주의 운동에 관계되면서부터라고 보고 있다. 그에 따르면 바로 19세기 초, 독일의 시인 하인리히 하이네(Heinrich Heine)에게

77) 錢理群, 앞의 책, 1993, 13쪽.

78) 위의 책, 14쪽.

79) 위의 책, 24쪽.

80) 위의 책, 28쪽.

서 처음으로 햄릿과 돈키호테 기질이 한데 나타나기 시작한다.⁸¹⁾ 공산주의 운동이 갖고 있는 유토피아 이상은 하이네를 비롯한 당시 지식인들의 돈키호테 기질을 자극하는 “마력(魔力)”이 있었다. 하이네는 “사상은 행동으로 변화하여야만 하고, 언어는 육체로 변화하여야만 한다”고 하였다.⁸²⁾

이를 마오쩌둥과 중국 지식인 간의 관계에 대입해본다면, 첸리췌는 유토피아 이상이라는 사회주의의 본질적 요소에서 마오쩌둥에게 지식인들이 매료된 이유를 찾은 것이다. 이는 그가 1980년대에 서술하였던, 1950년대 이전의 지식인들이 처음에는 애국심이나 중국의 사대부적인 책임의식 전통 등으로 인해 자발적으로 마오쩌둥 사상에 매료되었다는 관점의 연장선상에 있다. 그러나 지식인과 마오쩌둥 사상의 관계에 대하여 당시 첸리췌가 강조하고자 하였던 것은 어디까지나 이후의 지식인들이 마오쩌둥의 강압에 의한 반(半)자발적으로 권리를 포기해야만 했으며 지식인 역할 역시 불능이었다는 지식인에 대한 일종의 자기반성이자 해명이었다. 그는 지식인들이 마오쩌둥 시대에 겪었던 폭력과 억압은 사상과의 괴리로 인해 발생한 것이 아니며, 사상의 실현 자체가 폭력과 분리될 수 없는 관계에 있다고 여기게 되었다.

하이네는 햄릿 기질에 따라 사상과 사상의 실현, 즉 행동 사이에서 모순을 느끼며 행동의 결과를 우려하였다.

어떤 의미에서 보자면 하이네가 공산주의 운동을 찬양하면서도 의구심을 보인 것은 바로 그의 몸에 깃들여 있는 돈키호테 기질과 햄릿 기질이 반영된 현상이라 할 수 있다. 이 두 가지 기질은 모두 지식인의 본성에서 유래한 것이다. 그들은 태생적으로 집체 평등의 휴머니즘을 추구하는 경향이 있을 뿐만 아니라 본능적으로 개체의 정신 자유와 개성의 발전을 추구하며 이에 대한 특유의 열정과 민감함을 보여주기도 한다.⁸³⁾

81) 錢理群, 앞의 책, 1993, 79쪽.

82) 위의 책, 90쪽.

83) 위의 책, 98쪽.

첸리쥬의 분석에 따르면 하이네는 행동이 필연적으로 파괴적인 결과를 불러올 불안요소를 가지고 있음을 인식하였다고 보았으며, 자신 역시 그 결과에 대한 책임이 있다고 하였다. “병든 구(舊)세계”에 대한 반발을 품고 있지만, 구세계는 그가 속해있는 곳이기 때문에, 이를 파괴하는 행동은 결국 스스로 돌아갈 곳이 없는 비극적 운명을 야기하게 되는 것이다. 이는 결국 “사상의 실현은 사상 자체와 사상가의 궤멸”이라는 명제로 귀결된다.⁸⁴⁾ 하이네는 그럼에도 불구하고 사상의 실현을 막을 수 없다고 하였는데, 이는 사상의 자유와 행동의 권리를 동등하게 중시하고자 하였던 기 때문이었다.⁸⁵⁾ 첸리쥬에게 있어 이는 지식인이 공산주의 운동의 이상에 동의하는 한편 그 결과가 초래할 수 있는 위험성 역시 인지할 수 있었음에도 불구하고 자기 자신에게 닥친 재난적인 결과를 막지 못하였던 이유였다.

첸리쥬는 1920년대, 5·4 운동 이후에 저우쥘런이 제출한 사상과 행동 간의 새로운 명제를 통해 하이네의 명제에서 한 발 더 나아가고자 한다. 저우쥘런은 5·4 운동 당시 적극적으로 사회주의 유토피아 실험인 신촌(新村)운동을 소개한 장본인이었다. 신촌운동은 집체노동과 집체학습을 기본으로 하여, 완전한 평등과 완전한 개인의 자유를 추구하였다. 이에 당시 청년이었던 마오쩌둥을 비롯한 많은 지식인과 청년들이 열렬한 지지를 보냈다. 첸리쥬는 이를 20세기 중국에서 처음으로 있었던 돈키호테적 기질의 발현이라 보았다.⁸⁶⁾ 그러나 그 후 저우쥘런은 역시 하이네가 그러했던 것처럼 행동과 그 후과에 대하여 우려를 똑같이 느꼈다. 그는 점점 더 사상과 행동 간의 극복할 수 없는 모순을 자각적으로 의식하게 되었다. “사상은 이성적인 것이지만 행동은 현실에서 실현되면서 결국 군중성의 행동으로 표현된다. 이는 태생적으로 지극히 비이성적이다.” 그는 오사운동의 폐단은 군중에 대한 맹목적 믿음이라고 여러 번 강조하였

84) 錢理群, 앞의 책, 1993, 95쪽.

85) 위의 책, 95쪽.

86) 위의 책, 170쪽.

다. 또한 군중, 특히 중국의 군중은 결국 일종의 전체적 광신의 경향을 갖고 있기에 군중운동은 재난에 가까운 결과를 초래한다고 보았다. 하이네가 사상이 행동으로 변화한 결과에는 위험이 있을 수 있다고 인식한 데서 한 발 더 나아가, 이성적 사상은 필연적으로 군중의 비이성적 행동으로 인해 변질된다고 본 것이다. 때문에 하이네가 사상의 실천에 따른 결과를 “알면서도 하지 않을 수 없어서 하는” 선택을 내렸던 것과는 달리, 저우쥬런은 사상과 행동의 관계는 단절되어야만 한다고 보았다.⁸⁷⁾ 이것이 바로 지식인의 활동을 정신적 사상 문화 영역으로만 제한하는, 즉 “사상으로 돌아가는 사상(還思想於思想者)”이라는 개념이다.

첸리쑤는 이를 두고 중국 전통적 지식인의 경세치용(經世致用)의 길을 벗어남과 동시에 지식인의 오래된 모순인 “사상과 행동의 괴리”라는 햄릿의 명제를 해소하고, 당연히 또한 동시에 행동을 존재 가치로 삼아 견지하는 돈키호테의 명제 역시 해소한 것이라고 평가하였다.⁸⁸⁾ 이는 첸리쑤가 당시 마주하였던 지식인으로서의 정체성 재조정의 필요에 따른 선택을 내린 것이라 볼 수 있다. 90년대 초반의 지식인은 80년대에 누렸던 계몽자로서의 중심적 지위에서 밀려나, “자신의 의욕으로 세계를 바꾸겠다는 상황에서, 세계에 의해 자신이 개조되어야 한다고 위협받는”⁸⁹⁾ 상황이었다. 이에 “사상으로 돌아가는 사상”이라는 개념의 제출은 사상을 현실화해야 한다는 도식에서 벗어난 것이었다. 사상을 오히려 철저히 이상적 영역으로 남겨둠으로써, 지식인들에게 현실 실천이라는 중압감에서 벗어나 사상 그 자체의 철저함을 추구하는 역할, 즉 현실에 대한 비판자의 역할을 수행토록 하는 것이다. 첸리쑤는 이러한 입장을 취함으로써 굳이 행동 혹은 현실화와 관련이 있는지 고려할 필요 없이 학술을 전개할 수 있게 되었으며, 한편으로 이러한 입장 자체의 비판성을 통해 학술을 비롯한 글쓰기 자체가 현실에 대한 비판, 즉 행동으로서의 의의를

87) 錢理群, 앞의 책, 1993, 197쪽.

88) 위의 책, 198쪽.

89) 錢理群, 김영문 역, 앞의 책, 85쪽.

갖게 되었다고 할 수 있다.

한편, 후기에서 첸리췌은 자신의 80년대의 자신의 활동 역시 바로 이러한 돈키호테적 기질의 발현으로부터 자유로울 수 없으며, 이는 바로 마오쩌둥의 정신적 유산이라 자각하게 되었음을 보여준다. 그는 이러한 자신의 돈키호테 기질은 개인적인 것이 아니라, 50~60년대에 성장한 동세대 중국 지식인의 공통된 경향이라고 하였다.

우리의 청소년 시대는 비록 봉쇄되었으나 신앙, 이상, 낭만정신으로 충만하게 생활하였고, ‘유토피아’를 만들어가는 시대의 문화적 분위기 속에서 성장한 세대로, 항상 돈키호테 기질을 갖고 있었다. 일종의 환상에 대한 집착 - 하나의 절대적이고 순수한 진(眞), 선(善), 미(美)의 이상적 경지를 위하여 많은 대가를 치르는 것을 아끼지 않았다. [중략] 그러나 매우 빠르게 그는 스스로 깨어났다. 환상은 파괴되어 사라졌고, 그는 또한 낙담하고 고통스러워하였다. 어느 누가 그 시절의 그를 두고 그리도 쉽게 믿고 따랐다고 탓할 수 있겠는가…… 그것은 너무나 잔인하다. 그러나 오래지 않아, 그는 다시 어떠한 새로운 미를 만들어냈고, 또 다시 이에 대하여 미련을 가졌고, 또 다시 그 미는 파괴되어 사라졌고, 또 다시 고통 받기 시작했다…… 90)

여기서 첸리췌은 자신이 안순에서 생활하던 당시 함께하였던 친구 류상페이(劉尙沸)의 이상에 대한 집착을 이야기하며, 이는 기실 자기 자신에게도 역시 해당된다고 고백한다. 이는 돈키호테 기질이 험릿 기질을 압도하여 한 측면만 우세한 기형적 형상이었다.⁹¹⁾ 비록 애초에 지향하였던 이상이 그 한계를 드러내고 이상으로서의 효용이 다한다 하더라도, 내용만 바꾼 채로 계속해서 이상에 대한 추구를 멈출 수 없는 것이 그 정신적 특징인 것이다. 개혁개방이 시작되기 전부터 마오쩌둥의 유토피아 이상은 이미 그 마력을 잃어버렸지만 그가 이 세대의 정신에 새긴 이상 그 자체에 대한 맹목은 지워지지 않는 것이었다. 이에 첸리췌은 1980

90) 錢理群, 앞의 책, 1993, 326쪽.

91) 위의 책, 332쪽.

년대의 사상해방과 이어지는 신계몽운동의 지식인 계몽주의적 흐름 역시 이러한 정신적 특징의 기반 위에 세워진 것임을 인식하게 되었다.

신시기 도래 이후, 햄릿 정신은 한 차례 각성 후 다시 부단히 위협받았고, 돈키호테 정신은 한 차례 의심을 받은 후에 다시 부단히 호출되었다.⁹²⁾

개혁 개방 이후, 사회주의 이상을 포함한 마오쩌둥 시대를 반성하는데 있어 회의주의는 한 차례 호출되었다. 그러나 근본적으로 햄릿의 회의주의와 비판적 능력이 제 기능을 완벽히 회복한 것은 아니었다. 80년대의 서구식 현대화와 진보에 대한 낙관주의, 계몽주의적 태도는 사실상 돈키호테 기질의 전형적인 특징을 보여주고 있기 때문이다. 첸리쑤는 이에 이제는 기형적으로 은폐되어 있는 햄릿 기질을 강화해야만 한다고 하였다.⁹³⁾ 이는 한편으로 그가 자신의 돈키호테 기질이 자신의 매우 근본적 부분을 형성하고 있다고 여기는 것을 의미한다. 이는 마오쩌둥의 시대가 끝나고, 80년대를 통과하며 마오쩌둥을 극복하려 하였음에도 불구하고, 첸리쑤에게 있어 마오쩌둥이 남긴 유산은 여전히 해결되지 않은 극복의 대상임을 나타낸다.

첸리쑤는 이 책에서 단지 1940년대까지의 중국의 역사에 대하여 다룰 뿐이지만, 이는 명백하게 1949년 이후 마오쩌둥 통치 시기의 대약진운동과 문화대혁명과 같은 사건들을 염두에 두고 있는 것을 알 수 있다. 그러나 이 시기의 역사를 직접적으로 재평가 하는 작업은 아직 이루어지지 않고 있으며, 단지 개인의 역사적 체험으로서 학술과 맞닿아 시도되고 있다. 첸리쑤의 이러한 경향은 그의 학술 경력이 시작되는 지점에서부터 발견되는 것이며, 이후 직접적으로 마오쩌둥과 그 시기의 역사를 재평가할 때 개인의 역사적 경험이 전면으로 부각되는 방식으로 전화한다.

92) 錢理群, 앞의 책, 1993, 327쪽.

93) 위의 책, 332쪽.

제 4 장 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’의 역설

제 1 절 마오쩌둥 및 마오쩌둥 시대 재평가의 정치성

중국 내에서 이루어지는 마오쩌둥과 그 시대에 대한 서술 및 평가는 매우 정치적인 성격을 갖고 있다. 이는 현재 중국에서 마오쩌둥이라는 기호의 정치적 상징이 여전히 유효하다는 데 기인한다. 이에 첸리췌의 ‘마오쩌둥 시대’ 연구가 갖는 정치적 의미를 파악하기 위해서는 마오쩌둥 시대 재평가의 역사적 흐름 속에서 그 위치를 확인할 필요가 있다.

중국에서 마오쩌둥과 개혁개방 이전의 사회주의 시기의 역사를 어떻게 볼 것인가의 문제는 단순히 과거의 역사 서술 차원이 아닌 현재의 중국의 성격을 규정하고 향후 중국의 나아갈 방향에 대한 제시와 밀접하게 연관되어 왔다. 새로운 노선의 기획에는 언제나 과거의 걸어온 길을 평가하는 과제가 수반되기 마련이기 때문이다. 1981년 중국공산당 제11기 중앙위원회 제6차 전체회의(11기6중전회)에서 만장일치로 채택된 〈건국 이래 당의 몇 가지 역사적 문제에 관한 결의(關於建國以來黨的若干歷史問題的決議)〉(이하 〈결의〉)94)는 개혁개방이라는 방향 전환을 결정하며, 마오쩌둥과 중국 사회주의 혁명에 대한 평가를 통해 가치관과 이데올로기적 수정이 이루어졌음을 보여준다. 〈결의〉가 채택된 후, 중화인민공화국 수립 이후 30년의 역사에 대한 논의는 매우 제한적으로 이루어졌다. 특히 1957년~1958년의 반우파운동, 대약진 운동 이후 전국적 규모의 대기근 참사, 그리고 문화대혁명 시기 등에 대한 논의는 금기에 가까워, 〈결의〉에서 내린 평가를 벗어나는 언급은 거의 없다시피 하였다. 이는 문학과 영화와 같은 허구의 서사를 통해 해당 시기가 재현되는 경

94) 이 결의안은 이후 중국공산당 중앙문헌연구소 및 중앙서기처연구소, 중앙당사연구소, 국가계획위원회, 중앙당안관 등 역사, 이론, 정책 관련 30여개 주요 기구의 이론가 69명의 집필 아래, 덩샤오핑의 〈‘건국 이래 당의 몇 가지 역사적 문제에 관한 결의’ 기초에 대한 의견〉과 〈결의〉를 130개 항목으로 나눠 원문의 100배 분량에 이르는 자세한 주석을 덧붙여 출간하였다.

우에도 마찬가지로 적용되는 전범위적 기준이었다.

〈결의〉의 내용을 검토해보면, 주된 목표는 마오쩌둥이 내린 정치적 판단을 평가함으로써 마오쩌둥이라는 기호를 재구성하는 것이라 할 수 있다. 이는 당시 덩샤오핑과 중국공산당이 처한 딜레마적 상황을 반영하고 있다. 문화대혁명이라는 정치적 곤경을 비판하기 위하여 마오쩌둥과 단절을 선언하기에는, 정치적 상징으로서 그가 보장하는 항일 혁명 정당의 집권 합법성이 자칫 위협해질 수 있기 때문이었다. 이에 〈결의〉가 택한 방식은 마오쩌둥 사상을 마오쩌둥으로부터 분리하는 것이었다.

‘문화대혁명’의 역사는 모택동동지가 일으킨 ‘문화대혁명’의 주요 논점이 마르크스·레닌주의에 맞지 않았을 뿐 아니라 중국의 실정과도 맞지 않았다는 것을 증명해주고 있다. 이러한 논점은 당시 우리나라의 계급 상황이나 당과 국가의 정치상황에 대하여 완전히 잘못된 판단을 내린 것이다.⁹⁵⁾

‘문화대혁명’이라는 전면적이고 장기간에 걸친 심각한 ‘좌’경오류는 모택동동지에게 주된 책임이 있다. 그러나 모택동동지의 오류는 궁극적으로 한 위대한 무산계급 혁명가가 범한 오류였다. 모택동 동지는 늘 우리 당과 국가생활 속에 존재하는 결점을 극복하는 데 주의를 기울여왔지만, 만년에는 많은 문제를 정확하게 분석하지 못하였고, ‘문화대혁명’ 때는 적과 우리 편을 혼동하였다..⁹⁶⁾

문화대혁명은 마오쩌둥 사상에서 이탈한 마오쩌둥 만년의 개인적 좌경 오류이며, 이를 이용한 ‘장칭(江青) 반혁명집단’이 주도한 것이었다. 이러한 서술을 통해 덩샤오핑 정권은 효과적으로 정치적 유산을 물려받으면서도 마오쩌둥 사상의 핵심적 요소들은 제거하여 정치적 안정과 경제 개방을 도모할 수 있었다.

〈결의〉에서 평가가 종료되었다고 여겨진 마오쩌둥 및 그 시대에 대

95) 중국공산당 중앙문헌연구실 편, 허원 역, 《정통 중국현대사》, 사계절, 1990, 35쪽.

96) 위의 책, 38쪽.

한 새로운 방식의 재문제화와 담론이 등장한 것은 2008년을 전후로 유행한 중국모델 담론과 관련이 있다. 개혁개방 30주년을 맞이하여 중국 정부는 개혁개방의 성과에 대한 과시를 목적으로 하여 ‘개혁개방 30년’이라는 일종의 평가적 의제를 다양한 영역에서 확산토록 하였고, 이는 애초의 목적과는 달리 지식인들로 하여금 개혁개방 이후의 역사에 대한 회의와 비판이 전개되는 기점이 되었다. 또한 潘維 주편의 《中國模式: 讀解人民共和國60年》(中央編譯出版社, 2009)과 같은 책을 보면, 단지 개혁개방 이후 30년의 역사 뿐 아니라 ‘중화인민공화국 60년’의 역사로 그 논의의 범위가 확대되는 양상을 보였다.⁹⁷⁾

이즈음 중국 지식계 내의 다양한 층위와 영역에서 중국 사회주의 경험을 논의하고 마오쩌둥을 새로이 자원화 하고자 하는 시도가 이루어졌다. 특히 이 과정에서 두드러졌던 것은 신좌파로 분류되는 지식인들의 이론이었다. 개혁개방으로의 방향 전환 결정과 동시에 평가가 종료된 것으로 보였던 마오쩌둥과 그 시대에 대한 새로운 평가와 서술이 다시 진행되게 된 것으로, 이른바 ‘중국모델론’이 부상한 것이다. 이는 향후 중국의 정치 개혁에 대한 새로운 방향 설정의 가능성과 직접 연결되어 있으므로 매우 중요한 정치적 징후로 해석할 필요가 있다. 2010년을 전후로 전세계적인 경제 위기에도 불구하고 중국이 이룩한 놀라운 경제 성장을 이루며, ‘중국모델론’은 더욱 주목을 받게 되었다. ‘중국모델론’으로 분류되는 여러 논의 간 차이가 있으나, 간략화하자면 중국의 개혁 개방 이전 마오쩌둥 시대에 대하여 평가적 기술을 위주로 중국의 개혁 개방 과정을 성공적이라고 평가하고 그 성공 요인을 파악하는 것이다.⁹⁸⁾ 첸리훤이 2007년 《망각을 거부하라》에 이어 《我的精神自傳》, 《毛澤東時代和後毛澤東時代 1949~2009》을 차례로 출간한 것 역시 이러한 흐름 위에서 파악해야 한다.

첸리훤은 대표적인 신좌파 논자인 간양(甘陽)으로부터 제출된 마오쩌

97) 성근제, 〈毛澤東과 新中國 역사 재평가의 정치성 - 첸리훤의 毛澤東時代與後毛澤東時代: 另一種歷史書寫 사례를 중심으로〉, 《中國現代文學》 제68호, 158쪽.

98) 성근제, 〈중국은 어디로 가는가?〉, 《역사비평》 97호, 2011, 285쪽.

등과 덩샤오핑, 그리고 공자의 유학이라는 ‘신삼통(新三統)’으로 유가사회주의 공화국 이데올로기를 건립하자는 주장을 예로 든다.⁹⁹⁾ 그는 이러한 지식인의 태도에서 국가주의와 영합을 읽어내고 비판하지만, 자신보다 아래 세대가 자본주의화의 문제에 대면하여 마오쩌둥 시대의 사회주의 실험에서 현재성을 갖는 비판적 자원을 찾고자 시도하는 것을 이해하지 못하는 바는 아니다. 그러나 마오쩌둥 사상과 문화에 대한 과학적이고 철저한 비판과 성찰 없이 이를 계승하고자 하는 시도는 매우 위험하다고 보고 있다.

이에 첸리췌는 이중의 과제를 갖게 된다. 마오쩌둥 시대에 대한 단절적 인식과 망각에 맞서 그 시대를 살아온 지식인으로서 마오쩌둥 시대를 증언해야 하는 한편, 마오쩌둥에 대한 일부 시대착오적 계승을 비판하고 마오쩌둥 사상의 ‘비판적 계승’을 시도해야 하는 것이다. 그에게 마오쩌둥의 사상 현재적 가치는 지금의 중국에 대한 비판이론의 의미가 있다. ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’가 갖는 또 다른 역설은 이러한 첸리췌의 경향 또한 그가 강조하는 다른 민간 사상가들의 사상의 발전 경로와 마찬가지로 마오쩌둥 사상에 의해 함양된 것이라는 점에 있다.

제 2 절 첸리췌의 마오쩌둥 시대 재평가: 마오쩌둥 사상의 비판적 계승 가능성

첸리췌는 마오쩌둥 시대의 재난의 원인은 바로 ‘피안의 차안화’, 즉 이상을 현실화하는 데서 비롯했다고 보았다. 이는 3장 3절에서 논의한 바 있는 ‘사상의 실현은 사상의 훼손’이라는 명제를 계승한 것이다. 첸리췌는 마오쩌둥에게 1958년은 인생의 정점과 같은 시기였다고 하였다. 그가 젊을 때부터 품어왔던 공산사회주의 이상을 현실에서 대약진운동과 인민공사의 형태로 실현하기 시작한 해였기 때문이다.

99) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 33쪽.

특히 1957년의 반우파 운동을 거치면서 어떤 감독과 제한도 받지 않는 권력을 장악했고, 모택동은 그의 절대권위와 절대권력을 이용하여 전국적 범위에서 그의 신촌 이상을 실현하고 대동사회를 건설할 시기가 이미 성숙했다고 생각했습니다. 그래서 이와 같은 ‘일당전제’ 조건하의 ‘공상사회주의 실험’을 개시했던 것입니다.

이것의 핵심은 어디에 있을까요? 바로 ‘피안’의 이상을 ‘차안’화하는 것입니다. 우리는 국제사회주의 운동 가운데 확실히 공상사회주의 사조가 있었음을 알 수 있습니다. [중략] 우리가 오늘의 안목으로 보면 마르크스주의가 견지한 공산주의 이상도 아마 공상사회주의 범주에 속할 뿐이고, 여전히 인류가 시종일관 추구하는 유토피아 세계입니다. 유토피아 세계는 줄곧 피안에 높이 걸려 있는 이상이어야 하고, 그것의 역할은 차안의 어둠을 비추어주는 것이며, 이로부터 일종의 차안의 현실을 비판하여 사회개조운동을 추동하는 사상 자원이자 동력이 된다는 데 있습니다. 그것은 완전하고 철저하며 순수하게 현실화될 수 없습니다. 더 정확히 말하자면 부단한 투쟁과 노력을 통해 차안 세계가 점차 피안의 이상에 가까워질 수 있지만, 영원히 도달할 수 없는 것입니다.¹⁰⁰⁾

마오쩌둥의 공상사회주의 이상은 저우쩌런의 신촌운동의 이상과 kang 유웨이(康有爲)의 대동 사회 개념에서 영향을 받은 것이었다.¹⁰¹⁾ 그러나 kang 유웨이에게 이상을 실현하고자 하는 의도가 없었으며, 저우쩌런이 평화로운 개량주의적 실천 방법을 택하였던 것과 달리, 마오쩌둥은 이상을 현실에 실현하는 데 자신의 막대한 집권 권력을 적극적으로 이용하고자 하였다. 마오쩌둥의 집권 이후 모든 행위에 첸리쑨의 이러한 분석을 일괄적으로 적용하여 설명하는 것이 정확하다고 할 수는 없을 것이다. 그러나 1958년의 대약진 운동과 인민공사의 경우, 유토피아 이상의 현실화가 곧 재난으로 이어졌다는 설명은 매우 설득력 있는 논리가 성립하는 것으로 보인다.

100) 錢理群, 연광석 역, 같은 책 上, 345-346쪽.

101) 위의 책, 344쪽.

(대약진 운동 이후)역사의 발전은 다음과 같은 과정이었습니다. 빠른 속도에 대한 희망에서 출발하여 높은 목표를 낳았고, 다시 높은 지표를 낳았으며, 나아가 과도한 생산예측을 초래했고 그런 후에 고정수를 초래했습니다. 실제로 농민의 식량을 수탈했고, 최후에 농민의 대규모 사망을 초래했습니다.¹⁰²⁾

첸리쥘은 마오쩌둥의 역사적 선택과 병렬하여 그 실천으로 인한 후과, 특히 일반 민중에 대한 인명 피해를 자세히 언급한다. 그는 이러한 후과를 직시하지 않은 채 마오쩌둥의 사상과 실천에 대해 긍정적 평가가 이루어지는 것을 경계하며, 그 피해를 절대 축소시키지 말 것을 강조한다. 또한 당시의 재난의 과정에서 희생된 생명은 말할 것도 없거니와, 과정이 아닌 결과만을 중시하고, 대의를 위해 소아(小我)를 희생하는 것과 같은 마오쩌둥의 실천 논리들은 그의 사후에도 문화적 차원으로 중국에 남아 사라지지 않고 있다고 본다.¹⁰³⁾ 첸리쥘은 마오쩌둥 사상의 실천에 따른 재난적 후과를 단지 당시의 인명 피해에만 한정하지 않으며, 문화의 형태로 연속성을 갖고 있다는 분석을 통해 현재 중국에서의 마오쩌둥 시대에 대한 망각을 적극적으로 부정하고 있다.

이러한 망각에 대한 거부는 금기였던 지점을 서술하는 데서 더욱 직접적으로 드러난다. 이는 그 스스로가 문화대혁명 당시 조반파였던 매우 개인적인 경험을 통해 구체화된다. 문화대혁명 당시 조반파에 속하였던 이들의 경험은 대체로 서술될 기회를 얻지 못하였는데, 그들은 그 내부에서 다양한 분기와 사상적 차이가 존재하나 대체로 문화대혁명 기간 진정한 민주와 영구혁명이 실현될 수 있다고 믿는 측이었다. 결의에 의해 문화대혁명이 십년의 동란으로 규정되고 나서, 이들은 강요된 망각 속에서 침묵을 지킬 수밖에 없었다.¹⁰⁴⁾ 때문에 첸리쥘이 조반파로서의 문화대혁명 당시 자신의 감정과 경험을 서술한 것은 결의가 규정한 금기를 적극적으로 타파하고자 하는 의도로 읽을 수 있다.

102) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 408쪽.

103) 위의 책, 26쪽, 34쪽.

104) 성근제, 〈문혁과 계몽〉, 《중국어문학논집》 제53호, 2008, 277-278쪽.

한편, 첸리쑤는 마오쩌둥의 사회주의적 이상의 사상적 가치와 그 영향에 대해서는 적극적으로 인정하고자 한다. 이는 마오쩌둥의 정치경제적 성과에 대해 논하는 입장과도 다르며, 마오쩌둥의 사상 자체를 현실에 대한 비판 및 정치적 개혁의 자원으로 사용하고자 하는 입장과도 다르다. 첸리쑤는 마오쩌둥 사상 자체의 의미보다도, 이것이 ‘민간이단사상’이라고 그가 지칭한, 아래로부터의 독립적 사상을 촉발하는 원천이었다는 데에 강조점을 둔다. 중국의 아래로부터의 사회민주주의는 마오쩌둥의 사상으로부터 출발하여 수권자로서의 마오쩌둥에 반대하게 되는 ‘민간이단사상’의 역사로 존재한다는 것이다. 이는 앞서 이야기한 바 있는 첸리쑤의 ‘사상으로 돌아가는 사상’의 명제와 관련된다. 그는 마오쩌둥에 대하여 그의 이상의 실현은 재난의 직접적인 원인으로 평가하는 한편, 계승할만한 의미가 있는 부분은 마오쩌둥 사상의 사상으로서의 가치에 있다고 보는 것이다.

이로부터 그는 ‘두 개의 중국’이라는 역사관점 아래 중화인민공화국 수립 이래 역사를 재구성하고자 한다. 이는 반우파운동 시기, 문화대혁명 시기, 1970~80년대의 민주 운동과 사상해방운동, 그리고 가장 최근의 사회운동 등에 대하여 ‘민간 이단사상’이라는 프레임으로 중국 사회주의 역사의 한 축을 담당케 하는 것이다. 그에 따르면 ‘민간 이단사상’은 마오쩌둥과 공산당으로부터의 탄압과 여러 역사적 요인으로 인해 실현될 수는 없었지만, 마오쩌둥에 반하는 ‘사회주의 민주’의 발전 노선을 제시하였고, 이는 억압될지언정 끊이지 않고 민간에 완강하게 존재해 왔다.¹⁰⁵⁾ 그는 소홀히 여겨지거나 심지어 은폐되고 망각을 강요당한 보통 민중 및 민간사상가들의 의지와 사상, 저항의 흔적을 포괄하는 ‘민간 이단사상’을 중국 사회주의 역사의 한 축으로 복원함으로써, 이것이 지금까지 중국에서 제출된 사회주의 민주에 대한 담론 중 아래로부터의 흐름을 형성해 왔음을 주장하고 있다.

이 역사 서술에서 주목할 부분은 마오쩌둥에 반대하여 탄압받았던 ‘민

105) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 下, 509쪽.

간 이단사상'이 마오쩌둥의 대중동원이라는 정치 방식과 마오쩌둥의 사상으로부터 태동 혹은 각성되었다는 것이다. '민간 이단사상가'들은 결국 근본적인 부분까지 회의하여 자신들의 출발점이었던 마오쩌둥의 반대자가 되고 그로 인해 탄압받게 되었다. 마오쩌둥 역시 '민간 이단사상'에서 제기한 문제의식을 공유하거나 시간차를 두고 자기 사상의 일부로 흡수하는 양상을 보여주고 있다. 따라서 첸리쑤는 이를 가리켜 일종의 “상호작용”의 양상을 띠고 있다고 하였다.¹⁰⁶⁾ 이는 중국에서 사회주의민주에 대한 마오쩌둥의 사상의 영향을 인정하는 한편, 이러한 아래로부터의 사회주의민주의 전통을 현재의 중국에 비판이론으로서 계승하고자 하는 첸리쑤 고유의 시도라고 볼 수 있다.

1957년의 민간이단사상가 린시링(林希翎)과 탄텐룽(譚天榮)은 “상호작용”의 측면을 보여주는 한 사례이다. 린시링은 ‘진정한 사회주의’는 사회주의적 공유제와 사회주의적 민주제가 결합된 것이라고 하였다. 그렇지만 당시 중국에서는 민주가 실현되지 않고 있으며, 원인은 법률제도가 미비하고 권력이 당에 과도하게 집중되어 있다고 지적한다. 때문에 특권 계급이 형성되었다는 주장까지 나아가게 된다.¹⁰⁷⁾ 탄텐룽은 린시링의 논의에서 한 발 더 나아가 마르크스 사후의 마르크스주의는 교조주의로 악화되었다고 보고, ‘부정의 부정’의 방법을 통해 마르크스주의의 복귀, 사유제에서의 공유제로의 복귀, ‘삼해(당내 관료주의, 종파주의, 주관주의)’로부터 민주로의 복귀를 주장하였다.¹⁰⁸⁾ 이들은 당시 우파 분자로 탄압받았으나, 특권계급 형성의 문제 등은 1964~65년이 되면 마오쩌둥으로부터 제기된다.¹⁰⁹⁾ 문화대혁명 또한 사회주의 민주를 실현하는 대중 동원 정치로 파악할 수 있다.

반우파 운동 이후 1960년대 초 베이징을 중심으로 한 대학교 내에는 새로운 지하 서클 및 소위 ‘반동’ 사조가 생겨났다. 이를 반동이라는 지

106) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 下, 507쪽.

107) 錢理群, 길정행 외 역, 앞의 책, 219-226쪽.

108) 錢理群, 길정행 외 역, 앞의 책, 320쪽.

109) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 180쪽.

칭은 역시 반우파운동 시기와 마찬가지로 탄압의 과정에서 획득한 것이었다. 첸리쑤는 그 가운데서 반우파운동 시기의 ‘우파’와 ‘반동’ 사이의 사상적 친연성이 있다고 본다.¹¹⁰⁾ 그러나 이는 실제 그 사상을 계승한 것은 아니었으며, 오히려 지난 시기의 민간 이단 사상에 대한 탄압을 목도하거나 들어서 알고 있었기 때문에 ‘우파’들에 비해 사상문제를 발언하는 데는 매우 조심스러운 모습을 보이게 된다. 첸리쑤는 이러한 사례가 보여주는 것은 ‘민간이단사상’의 또 다른 특징으로, 앞 세대의 경험과 교훈이 뒷 세대에 전해지지 않아, 1989년의 천안문 사태까지도 마찬가지로 항상 ‘아직 덜 자란 아이들’이 희생되는 결과로 이어졌다는 것이다.

‘민간 이단사상’의 마오쩌둥 사상으로부터의 영향은 매우 자각적인 것이기도 하였다. 린시링과 탄텐룽은 반우파운동 시기 학생 우파의 영수로 여겨져 비판받았다. 우파는 그들의 실제 주장의 내용의 경향과는 상관없이 정치적 숙청 대상을 지칭하는 것이었다. 때문에 그들은 스스로를 우파로서 여기지 않았음은 물론이며, 비판과 숙청의 대상이 되기 전까지는 자신들의 주장이 마오쩌둥의 주장과 친연성이 있으며 바라보는 방향이 일치하고, 오히려 스스로 마오쩌둥의 진정한 의지를 이어받고 있다고 여겼다.¹¹¹⁾ 이는 숭배의 감정과 이어져있을지언정, 매우 이성적인 판단과 선택에 의한 것이었다. 마오쩌둥에 대한 신화화, 이상화와는 맥락이 다르다고 볼 수 있다. 이는 ‘민간 이단사상’과 마오쩌둥 간의 ‘상호작용’의 또 다른 부분이라고 할 수 있다. 이러한 마오쩌둥의 실천을 자발적으로 계승하고자 하는 의지와 마오쩌둥과의 사유의 일치화를 느끼는 것은 50~60년대 스스로 사고하고자 하는 청년들 사이에 보편적으로 나타나는 현상이었다.

110) 錢理群, 길정행 외 역, 같은 책, 2012, 676쪽 참고. “그들의 ‘반동’은 일찌감치 반동으로 선포된, 5·4에 뿌리를 둔 ‘우파’의 사유를 잇고 있었다. 민주에 대한 갈망, 결사자유에 대한 요구, 인성에 대한 관심과 탐구, 개성 강조, 독립적 사고 견지, 주류관념에 대한 회의, 현실 폐단에 대한 불만과 비판…….”

111) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 183-184쪽.

1965년 역사적 시공간 속에 있던 천씨는 자신의 마음이 마오쩌둥과 너무나 잘 통한다고 느꼈다. 그는 마오쩌둥의 사유와 시각(즉 그가 말한 마오쩌둥의 ‘입장, 관점, 방법’)으로 중국과 세계의 현실과 미래를 열심히 관찰하고 사고하였다.¹¹²⁾

이렇게 탄생한 자발적 청년 마오쩌둥주의자들은 그러나 대부분 문화대혁명 당시 모두 ‘반혁명’의 죄명을 새로이 쓰거나 이전의 죄명에서 벗어나지 못하였다. “(마오 주석이 북경대학교의 첫 홍위병이 붙인 대자보에 대하여 공개 지지를 표한 것은)이후 그 누구도 우리나라에 자본주의를 부활시키는 것은 절대 있을 수 없는 일임을 예시하는 것”¹¹³⁾이라고 여기며 문화대혁명을 가장 반겼던 마오쩌둥주의자들이 반혁명의 죄를 벗지 못한 이유는 첸리췌에 의하면, 이들은 기존의 모든 것을 비판하고 의심하도록 독려한 마오쩌둥의 사상의 마지노선이 있다는 것을 알지 못하였기 때문이다. 이는 바로 마오쩌둥 자신에 대한 것이었으며, 이를 어겼기 때문에 처벌을 받게 된 것이었다. 그러나 첸리췌는 분명히 이들이 스스로 사회주의 민주와 사상의 자유를 구상하는 데 있어 정신적 자원이 되었던 것이 바로 마오쩌둥의 사상이었음을 역시 강조한다. 이는 역시 그 당시 마오쩌둥주의자였으며, 현재는 자신을 민간 이단 사상에 속한다고 분류하는 첸리췌 본인에게도 해당되는 것이다. 즉 그는 자신의 사고의 역량의 연원은 마오쩌둥이라고 보고 있는 것이다.

제 3 절 방법으로서의 마오쩌둥과 루쉰

첸리췌는 약 30년이 넘는 학술 경력을 거쳐 드디어 마오쩌둥과 그 시대를 직접 다루고 그 역사 속에서 마오쩌둥의 충위와 자신의 충위를 동등한 선상에서 서술하게 되었다. 그의 학술 사상 전반을 관통하고 있는 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’라는 과제는 마오쩌둥에 대한 간단한 고별

112) 錢理群, 길정행 외 역, 앞의 책, 686쪽.

113) 위의 책, 704쪽.

또는 부정과는 다르다. 이는 인식론적 차원에서의 변화를 요구하며 마오쩌둥을 역사화해야만 가능한 것이다. 첸리췌의 학술 경력이 쌓임에 따라 마오쩌둥의 존재는 더욱 전면에 드러나지만 오히려 마오쩌둥은 표상하기 어려워지며 복잡한 존재로 거듭나게 된다.

저는 모택동 시대가 만들어냈고 모택동 문화가 혈육과 영혼 속에 스며들어, 아무리 발버둥치고 자성하고 비판해도 여전히 구제불능인 이상주의자, 낭만주의자, 유토피아주의자입니다. 이러한 모택동 시대의 각인은 영원히 바뀔 수 없는 그런 것입니다. 다른 한편 저는 모택동 시대의 목적의식적인 모반자입니다. 저의 역사적 사명은 바로 창끝을 되돌려 모택동에 대해 동시대인이 할 수 있는 가장 철저한 정리와 비판을 해내는 것입니다. 그의 영향을 받았으면서, 동시에 스스로가 철저한 모반자가 되도록 합니다.¹¹⁴⁾

첸리췌와 마오쩌둥의 관계를 설명하는 데 있어 반드시 고려해야 하는 것이 바로 루쉰이다. 첸리췌는 일찍이 자신은 루쉰의 ‘역사적 중간물’의 입장을 계승하였다고 하였다.¹¹⁵⁾ 그가 루쉰을 마오쩌둥의 대립항으로 삼은 것은 1980년대 루쉰 연구로 자신의 학술 경력을 본격적으로 시작함과 동시에 일어났다고 볼 수 있다. 어쩌면 1970년대 문화대혁명 후반부에 ‘민간사상촌락’에서 루쉰의 저작을 동료들과 함께 독서하면서부터 그러한 기반이 형성되어 왔다고 볼 수도 있다. 앞서 첸리췌가 지금까지의 학술 저작에서 마오쩌둥의 정신적 유산을 처리하는 문제가 연구의 배경이었음을 확인한 바 있다. 또한 그가 개인적 경험을 학술과 교차시키고자 하는 시도들 역시 꾸준히 있어왔는데, 이는 바로 루쉰으로부터의 역사적 중간물로서의 입장과 연결될 수 있다. 첸리췌에게 있어 마오쩌둥 및 그 시대와 자신이 맺고 있는 관계는 루쉰과 봉건 사회가 맺고 있는 관계와 같다

114) 錢理群, 연광석 역, 같은 책 上, 21쪽.

115) 錢理群, 같은 책, 1997, 313쪽 참고. “나는 루쉰을 나의 모범으로 정하고 자각적으로 ‘역사적 중간물’의 인생 경로를 택하여, [중략] 청년 세대에게 길을 열어주려 한다. 이는 여전히 역사의 요구에 부합하는 정확한 선택이라 여겨진다.”

고 여겨졌다.

노신은 당시 그와 몇 천 년 중국 전통문화 사이의 복잡한 갈등으로 곤혹스러웠습니다. 그는 한편으로는 전통문화의 가장 철저한 비판자였으면서도, 다른 한편으로 가장 우수한 전통문화 계승자였습니다. 이러한 복잡한 관계가 저와 공명합니다. 노신은 스스로를 중국 최후의 지식인이라고 불렀습니다. 조금 과장하여 바꿔 말하면, 저도 모택동 시대 최후의 지식인입니다. 모택동 문화에 대한 저의 정리와 비판은 고통스러운 자기 정리이자 자기비판이기도 합니다. 동시에 이는 자기 구원이기도 합니다.¹¹⁶⁾

루쉰은 자신을 ‘역사적 중간물’로 여기고, 자신의 임무는 자신이 새 시대로 나아가는 것이 아니라 “자기 어깨에 인습의 무거운 짐을 걸머지고 암흑의 갑문을 열어주어” 다음 세대가 “넓고 광명한 곳으로 나가 행복하게 살게 하며 사람구실을 제대로 하게 하는 것”¹¹⁷⁾이라고 하였다. 그렇기 때문에 전통사회의 영향으로부터 벗어날 수 없다는 것은 그의 한계이자 동시에 그를 끊임없이 움직이게 하는 동력이었다. 이를 미루어 볼 때, 첸리췌에게 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’ 역시 어떠한 방향성과 도달의 목표가 존재하는 것이 아닌, 그를 멈추지 않도록 추동하는 동력으로서의 의미로 이해해야 한다. 첸리췌는 노신을 마오쩌둥에 대한 대칭적 참조점으로 삼아, 자신과 마오쩌둥, 노신의 새로운 관계를 형성하였다. 노신과 마오쩌둥은 첸리췌에게 있어 모두 현재의 자신을 재정립하는 ‘방법’이었다. 노신은 역사적 중간물로서 자신이 봉건 구사회의 마지막 지식인이라 하였고, 봉건 구사회를 가장 잘 알기에 가장 아픈 일격을 가할 수 있다고 하였다. “마오쩌둥 문화에 대한 정리와 비판은 곧 자기 자신에 대한 정리와 비판”이라는 첸리췌의 서술은 마오쩌둥이 자신에게 내재하여 있으며, 자신 역시 마오쩌둥 문화를 만들어온 일원이라는 자각으로부터 말

116) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 22쪽.

117) 노신, 〈우리는 지금 어떻게 아버지 노릇을 할 것인가〉, 《노신전집》 2권, 40쪽.

미암은 것이라 볼 수 있다.

첸리쑤이 마오쩌둥을 연구하는 데서 드러나는 ‘마오쩌둥으로부터 빠져 나오기’는 마오쩌둥에 대한 일반적 찬성 혹은 반대와 같은 이원대립적 태도와 거리가 멀다. 이는 그와 마오쩌둥이 단순히 연구 주체와 연구 대상 간의 객체와 주체가 명료하게 나뉘어 있는 관계에 놓여있는 것이 아니라는 점에 말미암는다. 첸리쑤이와 마오쩌둥의 관계를 이해하는 데에 일본의 중국문학연구자인 다케우치 요시미(竹内好)가 ‘중국’과 맺고 있는 관계는 참고가 될 수 있을 것이다. 다케우치 요시미는 분명 중국문학연구자이므로 그에게 ‘중국’은 연구의 대상이었다. 그러나 그 ‘중국’은 객관적 실체로서의 중국과는 거리가 멀었다.

자기 대립물로서의 지나를 긍정해서는 안 된다. 존재로서의 지나는 어디까지나 내 바깥에 있지만 내 바깥에 있는 지나는 극복해야 할 대상으로서 바깥에 있기에 궁극에서 그것은 내 안에 있다 할 것이다. 자타가 대립한다는 것은 의심할 바 없는 진실이나 그 대립이 내게 육체적 고통을 안길 때에만 그것은 진실하다. 즉 지나는 궁극에서 부정되어야만 한다. 그것만이 이해이다. 그러려면 지나를 상대하는 지금의 나 자신이 부정되어야만 한다.¹¹⁸⁾

다케우치 요시미에게 “지나”, 즉 ‘중국’은 단지 외부에 연구 대상으로서 존재하는 것이 아니라 내재화된 지나이다. 다케우치는 중국연구자였지만 그의 목표는 더 많은 정보를 통해 중국을 구체적인 실체로서 파악하는 것이 아니었다. 중국은 그에게 서구식 객관주의적 인식론의 체계를 뒤흔들고 이를 다시 세우는 데 필요한 것이었다. 그러나 다케우치의 이러한 사상은 그의 사후에 우익 혹은 진보라는 이분법적 평가 아래 반쯤 잊혀가고 있었으나, 쑤거에 의해 다시 소생할 기회를 얻게 되었다. 쑤거는 다케우치의 ‘중국’이라는 대상이 어떻게 주체의 형성을 이루는가에 대하여 다음과 같이 설명하였다.

118) 竹内好, 윤여일 역, 《고쳐하는 일본》, 휴머니스트, 2011, 78쪽.

다케우치는 자신의 연구대상인 ‘중국’에 진입하면서 온 몸과 온 힘으로 그것을 체험하고 감수하며 이해하려고 했다. 동시에 연구 대상 속에서 부단히 ‘자신을 선택하고’ 자신이 중국화되는 것도 중국을 추상화하거나 기호화하는 것도 거부했다. 이런 끊임없는 ‘드나듦’ 속에서 다케우치는 중국과 일본이라는 틀을 부수고 독자적 인식방법을 일구어냈다.¹¹⁹⁾

‘중국’을 궁극적으로 부정하는 그 과정은 “육체적 고통”이라는 실감으로 다케우치에게 다가왔다. 서구의 객관주의적 인식론에서는, 고정된 대상으로 객체를 파악하고 그것을 인식하는 주체 역시 고정되어 있으므로 둘의 대칭적 관계는 안정되어 있다. 그러나 역사에 진입하기 위해서는 이러한 안정적 관계가 허물어져야만 한다. 안정적 관계의 허물어짐은 주체가 객체를 내재화하는 것, 즉 주체와 객체의 명확한 구분이 없어지는 것을 의미한다. 주체는 객체를 내재화하여 양자 간 경계가 허물어진 뒤 다시 객체로부터 ‘빠져나오기’를 행함으로써 새로운 주체로 거듭나게 된다. 이것을 상대에 진입한 뒤 다시 자기부정을 통해 인식의 새로운 지평을 형성하는 과정이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 자기부정을 통해 형성된 주체라야 역사와 현실에 대한 유효한 비판이 가능하다. 다케우치에게 중국은 주체 형성을 위한 매개로서 작용하였고, 이는 그의 용어에 의하면 ‘방법’이었다.

역사와 현실, 특히나 역사의 경우 당시 인물이 처해있던 상황 속에 진입하지 않고 외부에 위치한 안전지대에서 사후적 가치판단을 내리는 것은 비판으로서 큰 의미가 없다. 쏜거는 해석의 주체와 객체의 분리를 전제로 하여 주체가 특정한 시대의 가치로서 해당 인물이 속한 역사의 구체적이고 풍부한 상황을 무시하고 판단을 내리는 방식으로는 ‘역사로의 진입’ 혹은 ‘역사적 인물과의 만남’이 불가능하다고 하였다. 이는 동시대의 역사에 대해서도 역시 마찬가지이다.

119) 孫歌, 윤여일 역, 《다케우치 요시미라는 물음》, 그린비, 2007, 114쪽.

첸리췌은 마오쩌둥의 특징 중 하나가 바로 그가 사상가이면서 동시에 실천가였고, 시인의 낭만적 기질을 갖고 있으며, 또한 권위주의적 최고수권자였다는 점이라고 하였다.¹²⁰⁾ 첸리췌의 역사를 서술하는 관점에서 마오쩌둥의 사상 및 성격적 개성은 그의 역사적 선택을 추동하는 중요 원인이며, 마오쩌둥 개인의 역사적 선택은 곧 중화인민공화국의 역사와 등치한다. 이는 첸리췌의 마오쩌둥 연구의 중요한 특징이다. 쑨거는 이에 대하여 “마오쩌둥만 이야기하고 공산당은 이야기하지 않았다”¹²¹⁾고 정리하고, 한 시대의 정치 구조 및 체제가 야기한 일련의 역사적 책임을 개인으로 환원시키는 것은 역사 연구 저작으로서 적절하지 않다고 비판하였다. 첸리췌의 마오쩌둥 연구는 그렇다면 실패한 것일까? 그러나 애초에 첸리췌에게 역사학이나 정치학은 자신의 전문 분야가 아니며, 때문에 역사적, 정치적 저작으로서의 부족함에 대한 비판은 그가 마오쩌둥 연구를 진행하고자 마음먹었을 때 스스로에게도 이미 예견된 것이었을지 모른다. 오히려 중요한 것은 그럼에도 불구하고 첸리췌가 마오쩌둥 개인과 그의 역사적 선택을 중심으로 역사를 서술하고자 하였다는 점이다. 이에 대해 앞서 언급한 쑨거의 역사에 대한 관점, 즉 자기입장의 상대화를 통한 ‘역사로의 진입’을 대입하여 설명할 수 있을 것이다.

대륙의 학계는 역사학자를 역사의 심판자이자, 이른바 역사적 법칙에 대한 해석자로 봅니다. 이 배후에는 연구 대상에 대한 정치적이고 역사적이며 도덕적인 심판의 충동이 존재합니다. 나아가 역사결정론 내지 본질주의적 역사관이 존재합니다. 이는 제가 취하지 않는 것입니다. 저는 스스로를 역사의 서술자로 위치 짓습니다. 제가 관심을 두는 문제는 두 가지입니다. 첫째는 역사적 인물이 특정한 역사 조건과 정황 속에서 어찌하여 이러저러한 특정 선택을 하는지입니다. 그가 어떤 사유 논리를 따라 어떤 심리·감정 상태에서, 어떠한 역사적 결단을 하게 되는가 하는 것이지요. 둘째는 이러한 역사적 결단이 역사 당사자가 예상치 못했던 어떤 후과를 초래했는가 하는 것입니다. 따라서 저 스스로에 대한

120) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 23-25쪽.

121) 孫歌, 〈錢理群先生的獨特貢獻〉, 《人間思想》冬季號, 2012, 327쪽.

두 가지 요구가 있습니다. 하나, 동정적(同情的) 이해입니다. 또 하나, 후과를 직시하는 것입니다.¹²²⁾

역사적 인물이 놓였던 선택의 상황은 이후 결과를 아는 후세인들에게는 자명한 것이지만 당시의 구체적 역사의 맥락 속에서 선택의 가능성은 풍부하고 유동적이며 가변적인 것이다. 첸리췌이 마오쩌둥의 시야에서 역사적 선택을 이해하고자 한 시도는 마오쩌둥이라는 ‘역사적 인물과의 만남’ 가능성을 보여준다. 첸리췌은 자신을 연구 주체에, 그리고 마오쩌둥을 연구 대상에 놓고 객관적인 판단을 내리는 것을 목표로 하지 않았다. 그는 역사적 인물이 미처 예기치 못한 어떠한 후과를 초래하였는지 직시하겠다고 하였지만, 동시에 역사적 인물의 특정 선택을 심판하고자 하지는 않겠다고 하였다. 후과는 꼭 부정적인 측에만 한정되어 있지는 않으며, 어느 방향이던지 간에 첸리췌가 후과의 구체적 양상을 드러내고자 노력하고 있음을 읽어낼 수 있다. 후과를 직시하고자 하는 과정에서 마오쩌둥에 대한 비판은 자연스럽게 존재할 수밖에 없다. 문제는 첸리췌의 비판의 언어가 종종 마오쩌둥 시대 및 중국에 대한 정형화된 평가를 답습하고 있는 현상이다.

이에 대하여 쫓겨는 어떠한 현상의 인식에는 언제나 외부 시각과 내부 시각이 함께 존재한다고 하였다. 외부 시각이라는 것은 관찰 대상의 외부에 서서, 대상 속에 참여하지 않는 것을 전제로 하여 그 관찰 대상은 매우 간명하게 이해될 수 있다. 그러나 정작 가장 중요하거나 특수한 부분을 빠트릴 수 있다. 내부 시각은 자신을 관찰 대상의 내부에 위치시켜, 복잡하게 뒤엉킨 맥락에 주의를 기울여서 외부시각에서는 얻어내지 못했던 문제와 원리를 추출할 수 있다. 그러나 이는 자칫하면 침소봉대가 되거나 감정적이 되기 쉽다.¹²³⁾ 첸리췌의 마오쩌둥 연구 저작에는 이 두 가지 시각이 혼재되어 있다. 그는 마오쩌둥에 대해 어느 한 쪽의 입장을

122) 錢理群, 연광석 역, 앞의 책 上, 37-38쪽.

123) 孫歌, 앞의 글, 2012, 330쪽.

취할 수 없었다. 우리는 이로부터 첸리췌이 마오쩌둥 및 그 시대에 대하여 갖고 있는 외부 시각과 내부 시각의 이해가 서로 엇갈리는 지점이 어디인지 알 수 있다.

물론 이러한 구성이 의도적인가에 대해서는 알 수 없다. 이러한 두 가지 시각의 혼재성은 전체 역사 서술의 완성도에 있어서는 허점이 될지 모르나 첸리췌 개인의 역사와 현실 인식에서의 모순을 가장 솔직하게 드러내는 결과를 가져왔다. 첸리췌은 이렇게 자신의 모순을 그대로 드러냄으로써 정확한 역사서술에는 실패하였을지 모르지만, 현재 자신이 해결할 수 없는 문제가 무엇인지 숨기지 않고 드러냈다는 점에서 가장 정확하게 현실을 표현하였다. 해결이 불가능한 문제에 대하여 문제 자체를 은폐하거나 거짓 해결을 내놓는 대신 오히려 가장 성실하게 문제를 마주하는 모습이라고 할 수 있는 것이다.

제 5 장 결 론

첸리췌는 1980년대 문학 연구 영역에서 정식으로 학술 활동을 시작한 이래 지금까지 쉬지 않고 많은 연구 성과를 이어왔다. 그는 점차 자신의 활동 영역을 중국현대문학 및 지식인 연구 이외의 다른 주제로도 확장시켜 나가, 중고등학교 어문교육 개혁, 지방 및 농촌 교육 운동과 같은 사회적 실천 영역에서도 활동하였다. 또한 반우파운동 역사 재조명을 주장하는 등 체제비판적 태도를 보여주었다. 가장 최근에는 소위 ‘마오쩌둥 시대와 포스트 마오쩌둥 시대’, 즉 중화인민공화국 당대의 역사를 자신의 경험과 교차 서술하여 마오쩌둥 재평가라는 정치성을 띤 문제를 새로운 각도에서 풀어내고자 하였다. 첸리췌의 최근 저작에서 직접적으로 확인할 수 있는 강렬한 동시대성 인식 및 그가 마오쩌둥과 맺고 있는 복잡한 관계는 사실상 그의 학술 경력 전반에 있어 각 연구의 전제적 역할로서 존재하고 있다.

그러나 이를 통시적 관점에서 파악하고자 하는 시도는 아직 등장하지 않았다. 대륙의 경우 여전히 연구 영역에 있어 존재하는 암묵적 금기와 검열 등의 문제로 인해 최근 첸리췌의 ‘마오쩌둥 시대’ 연구에 대하여 자유로이 논의할 수 없는 점을 그 원인으로 유추할 수 있다. 반면 타이완과 한국의 경우 그는 ‘마오쩌둥 시대’ 연구를 중심으로 중국의 체제비판적 지식인으로서 수용되는 경향을 보이고 있는데, 그의 학술 경력 전반의 성과와 연계한 논의는 거의 이루어지지 않고 있다.

마오쩌둥의 정신적 유산은 그의 자아 형성 과정에서부터 영향을 주었고, 이는 그의 학술 활동이 본격적으로 시작되던 시점 이전부터 기본 전제로서 작동하였다. 본 연구자는 80년대 이후부터 최근까지 그의 학술 전반에 공통적으로 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기(走出毛澤東)’라고 지칭할 수 있는 일관된 경향이 나타난다는 점을 지적하고 그 의미를 논하고자 하였다. 이를 위해 본 논문에서는 학술 영역에서의 마오쩌둥 극복과

자아 정체성의 형성 및 재조정의 영역을 나누어 서술하였고, 이러한 과정을 통해 두 영역 간에 교차의 지점이 존재하는 것을 알 수 있었다.

2장에서는 첸리췌의 학술 활동이 정식으로 시작되었던 1980년대의 문학사 연구와 루쉰 연구를 살펴보았다. 그는 1985년 천핑위안, 황즈핑과 함께 ‘20세기중국문학’을 개념을 제기하였는데 이는 1950~1970년대의 문학사 모식, 즉 혁명사를 중심으로 한 마오쩌둥의 신민주주의적 문학사 모식을 타파하고자 한 문학사 서술 이론이었다. 그들은 혁명사가 아닌 서구 문학으로부터의 영향과 수용에 따른 현대성을 중심으로 중국문학의 발전과정을 서술하고자 하였다. 이는 사회주의 이데올로기의 대안을 서구에 대한 적극적 승인과 수용에서 찾고자 하였던 80년대식의 현대화 상상을 그대로 반영하고 있는 것이었다. 그는 루쉰 연구에 있어서도 마오쩌둥식 루쉰 해석을 극복하고 마오쩌둥이 제시한 ‘민족영웅’으로서의 루쉰 형상에 더하여 좀 더 다양하고 인류와 개인의 범주를 아우르는 루쉰 형상을 세우고자 하였다. 첸리췌는 이전의 루쉰에 대한 단일한 형상과 대비되는 80년대 루쉰 해석의 다양화 시도에 사상 해방의 흐름이라는 적극적 의미를 부여하였다.

첸리췌가 극복하고자 하였던 마오쩌둥적인 것은 그의 자아 정체성에서도 강하게 나타나며, 이는 자기반성으로 이어진다. 본 연구는 1950~1970년대, 즉 첸리췌의 유소년기 및 청년기의 자아 형성에 있어 마오쩌둥 시대의 시대적 특징은 출신 가정 문제로 인한 ‘원죄의식’과 이상주의적 경향을 동시에 심어주었음을 확인하였다. 또한 그에게 마오쩌둥은 민족영웅의 형상이었음을 확인하였다. 1980년대, 마오쩌둥과의 관계를 재조정해야 할 필요성이 요구되자, 첸리췌는 과거 자신을 비롯한 지식인들이 마오쩌둥의 강압에 의해 지식인으로서의 권리를 포기하고 계몽의 임무를 다하지 못하였다 반성하였다. 루쉰은 그에게 있어 마오쩌둥을 부정하는데 있어 대립항으로서 참조점의 기능을 담당하게 되었다. 1989년 천안문 사건과 사회주의 동구권의 붕괴 이후, 1990년대의 달라진 사회 현실 속에서 첸리췌는 지식인과 공산주의 운동의 관계를 연구하여 “사상의 실현

은 사상 자체와 사상자의 궤멸”이라는 명제와 “사상으로 돌아가는 사상” 개념을 도출하였다. 이를 통해 첸리쑤는 지식인으로서 사상 그 자체의 철저함을 추구하는 역할, 즉 현실에 대한 비판자의 역할을 맡는 것을 자신의 역할로 받아들이게 되었다.

학술 영역과 개인적 경험의 교차를 통해 간접적이며 부분적인 영역에서 마오쩌둥 시대에 대한 역사 서술을 시도해왔던 첸리쑤는 2007년 이후부터 직접 마오쩌둥 시대의 역사를 다루기 시작하였다. 마오쩌둥 시대에 대한 역사 서술은 개혁개방 이후 공산당에 의해 정리된 가이드라인을 벗어날 수 없었으나 2000년대 중반 이후 신좌파 지식인을 중심으로 마오쩌둥에 대한 재평가의 흐름이 형성되었고, 이는 중국의 향후 노선 방향과 관련이 있는 것이었다. 첸리쑤는 이에 마오쩌둥과 그 시대에 대한 단절과 망각을 거부하는 한편, 마오쩌둥 시대가 초래한 후과를 직시하지 않고 계승하고자 하는 움직임에 대해서도 비판하는 의도를 배경에 두고 마오쩌둥 재평가에 임하였다.

첸리쑤의 마오쩌둥 연구에 있어 중요하게 고려해야 할 점은 첸리쑤와 루쉰의 관계이다. 그는 역사적 중간물을 자신의 입장에 수용하여 마오쩌둥에 대한 대립항으로서 루쉰을 참조점으로 삼았다. 한편 첸리쑤가 마오쩌둥 연구에서 마오쩌둥은 다케우치 요시미의 중국의 의미와 비견할 수 있다. 다케우치는 고정된 대상으로서 중국에 대한 실체화를 거부하고 객체를 내재화하고 그로부터 다시 빠져나오는 과정을 통해 비판적 시좌의 주체를 형성하였다. 첸리쑤는 내재하는 마오쩌둥을 다시 자기 부정하여 자신을 새로운 주체로 거듭나게 하고, 현실과 역사에 대한 비판적 인식이 가능토록 하였다. 이는 ‘방법으로서의 마오쩌둥’이라고 표현할 수 있다. 한편 그의 마오쩌둥 연구에는 마오쩌둥 시대에 대한 전형적인 비판이 답습되고 있는 부분 역시 존재하는데, 이는 역사에 대한 외부시각과 내부시각의 혼재를 드러낸다. 본 연구자는 이러한 혼재를 숨기지 않음으로서 첸리쑤의 역사적 관점에서 해결할 수 없는 문제를 피하지 않고 드러내는 것 자체가 큰 의미가 있다고 평가하였다.

첸리쥔의 학술 사상 중 ‘마오쩌둥으로부터 빠져나오기’의 일관된 경향성은 80년대 학술 경력의 시발점부터 현재까지 반복적으로 나타나고 있다. 그리고 시간의 흐름에 따라, 그 경향성에는 다음과 같은 특징이 나타난다. 첫째, 중국에 대한 마오쩌둥이 남긴 정신적 유산의 영향 범위를 더욱 확대하여 인식하게 된다. 둘째, 첸리쥔 개인의 경험과 당대적 맥락이 함께 학술의 배경에 자리한다. 또한 마오쩌둥의 정신적 유산이 자신의 매우 근본적 부분을 형성하고 있음을 확인한다. 셋째, ‘사상으로 돌아가는 사상’ 개념을 통해 마오쩌둥 사상의 비판적 가치를 계승하고자 한다. 넷째, 이러한 마오쩌둥과의 관계는 ‘방법으로서의 마오쩌둥’으로 귀결되며, 그의 저작에서 발견되는 모순의 혼재를 통해 ‘방법으로서의 마오쩌둥’은 과정의 단계에 있음을 알 수 있다. 이러한 첸리쥔과 마오쩌둥과의 관계로부터 그의 마오쩌둥 연구의 궁극적 의미는 마오쩌둥을 중국 내에 한정하는 것이 아니라 세계적인 의미에서 인류의 정신적 유산이자 역사적 생산물로 삼을 수 있는 방법을 시도하는 것에 있다고 파악할 수 있다.

참고문헌

1. 단행본

- 錢理群, 《豐富的痛苦》, 時代文藝出版社, 1993.
- _____, 《心靈的探尋》, 北京大學出版社, 1997.
- _____, 溫儒敏, 吳福輝 외, 《中國現代文學三十年》, 上海文藝出版社, 1987(초판); 北京大學出版社, 1998(수정판).
- _____, 《走進當代的魯迅》, 北京大學出版社, 1999.
- _____, 편, 《新語文讀本》, 廣西教育出版社, 2001.
- _____, 《語文教育門外談》, 廣西師範大學出版社, 2003.
- _____, 陳平原, 黃子平, 《二十世紀中國文學三人談·漫說文化》, 北京大學出版社, 2004.
- _____, 《追尋生存之根 - 我的退思錄》, 廣西師範大學出版社, 2005.
- _____, 《我的回顧與反思》, 臺北: 行人, 2005.
- _____, 《拒絕遺忘 - “1957年學”研究筆記》, 香港: Oxford University Press, 2007.
- _____, 劉鐵芳 편, 《鄉土中國與鄉村教育》, 福建教育出版社, 2008.
- _____, 《我的精神自傳》, 臺北: 臺灣社會研究雜誌社, 2008.
- _____, 《漂泊的家園》, 貴州教育出版社, 2008.
- _____, 《知我者謂我心憂 - 十年觀察與思考1999-2008》, 香港: 星克爾, 2009.
- _____, 《重建家園 - 我的退思錄》, 廣西師範大學出版社, 2012.
- _____, 《毛澤東時代和后毛澤東時代 1949~2009》上·下, 聯經出版(臺北), 2012.
- _____, 《示衆》, 重慶出版社, 2013.
- _____, 《我的家庭回憶錄》, 灤江出版社, 2014.

- 牛漢, 鄧九平 編, 《原上草 - 記憶中的反右派運動》, 經濟日報出版社, 1998.
- 溫儒敏, 賀桂梅 외, 《中國當代文學學科概要》, 北京大學出版社, 2005.
- 賀桂梅, 《“新啓蒙”知識檔案 - 80年代中國文化研究》, 北京大學出版社, 2010.
- 楊慶祥, 《“重寫”的限度》, 北京大學出版社, 2011.
- 韓少功, 《革命後記》, 香港: Oxford University Press, 2014.
- 중국공산당 중앙문헌연구실 편, 허원 역, 《정통 중국현대사》, 사계절, 1990.
- 김시준, 《중국현대문학사》, 지식산업사, 1992.
- 전형준, 《현대 중국 문학의 이해》, 문학과지성사, 1996.
- _____ 편, 《루쉰》, 문학과지성사, 1997.
- 루쉰, 노신문학회 편역, 《노신선집》 2권, 여강출판사, 2004.
- _____, 이옥연 역, 《들풀》, 문학동네, 2011.
- 竹內好, 서광덕, 백지운 편역, 《일본과 아시아》, 소명출판, 2004.
- _____, 윤여일 역, 《고뇌하는 일본》, 휴머니스트, 2011.
- 모리스 마이스너, 김수영 역, 《마오의 중국과 그 이후》 1-2, 이산, 2004.
- 李澤厚, 임춘성 역, 《중국근대사상사론》, 한길사, 2005.
- 汪暉, 김택규 역, 《죽은 불 다시 살아나》, 삼인, 2005.
- 孫歌, 윤여일 역, 《다케우치 요시미라는 물음 - 동아시아의 사상은 가 능한가》, 그린비, 2007.
- 백승욱 편, 《중국 노동자의 기억의 정치》, 폴리테이아, 2007.
- 조경란, 《현대 중국 지식인 지도》, 글항아리, 2013.
- 존 킹 페어뱅크, 멀 골드만 저, 김형중 역, 《신중국사》, 까치글방, 2007.
- 한림대학교 아시아문화연구소 편, 《중국 문화대혁명 시기 학문과 예술》, 태학사, 2007.
- 프리드리히 엥겔스, 강유원 역, 《루트비히 포이어바흐와 독일 고전철학

- 의 종말》, 이론과 실천, 2008.
- 査建英, 이건영 역, 《80년대 중국과의 대화》, 그린비, 2009.
- 錢理群, 길정행 외 공역, 《망각을 거부하라》, 그린비, 2012.
- _____, 김영문 역, 《내 정신의 자서전》, 글항아리, 2012.
- _____, 연광석 역, 《모택동 시대와 포스트 모택동 시대 1949~2009》
上·下, 한울, 2012.
- 임춘성, 《중국 근현대문학사 담론과 타자화》, 문학동네, 2013.
- 許紀霖 외, 이주노, 김하림 외 역, 《계몽의 자아와해》, 전남대학교출판부, 2014.

2. 논문

- 唐弢, 〈關於中國現代文學編寫的問題〉, 《現代文學論集》, 北京師範大學出版社, 1984.
- 汪暉, 〈豫言與歷史: 中國現代歷史中的‘五四’啓蒙運動〉, 《文學評論》 제3,4기, 1989.
- _____, 〈錢理群與他對魯迅心靈的探尋〉, 《讀書》, 1988.
- 錢理群, 〈矛盾與困惑中的寫作〉, 《文藝評論》 제1기, 1999.
- _____, 〈我們這一代的世界想像〉, 《書城》 제6기 2006.
- 賀桂梅, 〈重讀“二十世紀中國文學”〉, 《當代作家評論》 제4기, 2008.
- 孫歌, 〈錢理群先生的獨特貢獻〉, 《人間思想》 동계호, 2012.
- 이정훈, 《90년대 중국 문학 담론의 확장과 전변》, 서울대학교 박사학위 논문, 2005.
- 이육연, 〈개혁 개방 이후 중국 지식인과 문혁 기억〉, 《中國學論叢》 제16호, 2003.
- _____, 〈개혁 개방 이후 지식인의 사회적 위상과 문화적 역할〉, 《中國現代文學》, 2003.

- _____, 〈중국 신문학사론의 양상 및 그 비판적 검토〉, 《서강인문논총》 제20집, 2006.
- _____, 〈중국 비판적 지식인 사회의 새로운 분화: 첸리췌와 왕후이의 경우〉, 《東亞研究》 Vol. 64, 2013.
- 성근제, 〈신민가와 혁명적 낭만주의〉, 《중국어문학논집》 제22호, 2003.
- _____, 〈문학과 계몽〉, 《중국어문학논집》 제53집, 2008.
- _____, 〈중국은 어디로 가는가?〉, 《역사비평》 97호, 2011.
- _____, 〈문화대혁명의 상징으로서의 마오이즘〉, 《中國現代文學》, 2012.
- _____, 〈첸리췌(錢理群): 지식인과 자유주의〉, 《동아시아 브리프》 Vol. 7, No.2, 2012.
- _____, 〈毛澤東과 新中國 역사 재평가의 정치성〉, 《中國現代文學》, 2014.
- 백승욱, 〈중국에서 ‘사회주의적 민주’ 논쟁을 통해서 본 아래로부터 비판적 사상 형성의 굴곡〉, 《마르크스주의 연구》 6(3), 2009.
- 김미란, 〈마오쩌둥의 입시제도개혁과 ‘출신가정’문제〉, 《中國現代文學》 제48호, 2009.
- 류준필, 〈곤혹과 패론: 첸리췌의 중국 사회주의 인식에 대하여〉, 《한국학연구》 제27집, 2012.
- 유세중, 〈루쉰과 첸리췌〉, 《中國現代文學》 제60호, 2012.

3. 기타 자료

- 黃子平, 戴錦華, 孫歌 외, 〈衆人評說錢理群: 既苦悶掙扎又要往前走〉, 《澎湃新聞》, 2015.07.26. (http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1356136)(검색일:2015.10.01.)
- 〈“대재앙 낙인찍힌 문화혁명, 민중의 자발성 과감한 재평가를” 첸리췌-

백승욱 대담〉, 《경향신문》, 2012.09.18. (http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201209182122045&code=960201)(검색일:2015.10.01.)

中文提要

錢理群作為一位在文學,社會運動,當代思想史等多領域進行着學術活動的一位學者,在最近的“毛澤東時代研究”中,激烈的同時代性以及與毛澤東的關係這一內容在初期學術活動研究中也有出現。到目前為止,對該研究還沒有一个通時性的觀點。筆者的研究中發現的觀點是,從80年代開始到最近,錢理群的全部研究都有一个共同的傾向,就是“走出毛澤東”。另一方面,毛澤東的精神遺產對於他的自我形成過程產生了一定影響。本文從錢理群學術領域的對於毛澤東影響的克服以及自我形成再調整兩方面進行敘述,就能了解兩個方面自然存在的交集點。

20世紀80年代錢理群以試圖克服文學領域的毛澤東式的內容為目的,開始學術活動。他在1985年提出了“20世紀中國文學”的概念,打破了毛澤東的新民主主義式的文學史模式,建立了現代性為中心的敘述中國文學的發展過程的文學史模式。20世紀中國文學的現代性是從西方接納的現代性,這個是80年代的一種普遍觀點。當時錢理群的魯迅研究也是要克服毛澤東式的魯迅分析,將毛澤東提出的“民族英雄”式的魯迅形象多樣化,把個人與人類層面的魯迅形象也添加進去。

錢理群要克服的毛澤東式的內容在他的自我整體性上也能看得出來,這也是自我反省的原因。20世紀50年代到70年代間,毛澤東對於錢理群的成長帶來了很大的影響,一方面是由家庭出身問題所引起的原罪意識,另一方面是理想主義的形成,同時在那個時代,毛澤東作為一个民族英雄的形象存在,錢理群也將毛澤東視為民族的領袖人物。20世紀80年代,有了與毛澤東的關係進行再調整的必要性要求,錢理群出于過去作為知識分子的自身在毛澤東的強壓之下,對當時放棄知識分子的權利和未能承担起啓蒙的任務進行了反省。魯迅扮演了一种在錢理群與毛澤東進行對立對抗時的參照機能。1989年的天安門事件和東歐社會主義解体以後,在1990年開始异化的社會現實里,錢理群研究了知識分子與共產主義運動的關係,得出了“思想的實現即思想自身以及思想者的毀滅”的命題,以及“還思想于思想者”的概念。通過這些概念,錢理群意識到知識

分子的角色并不是實踐，而是從思想角度對現實進行批判。

錢理群從2007年直接開始了對於毛澤東時代歷史問題的處理.對於毛澤東時代的歷史敘述,跳不出改革開放以後共產黨整理的指導標準,但是00年代中期以後形成了以新左派知識分子為中心的對毛澤東進行再評價的潮流,這與中國以後的路線方向有着一定的關聯.一方面,錢理群拒絕與毛澤東的時代進行斷絕與遺忘,另一方面, 錢理群也反對新左派并未對毛澤東時代所招來的後果進行分析就進行繼承的觀點, 而這兩種觀點是錢理群對毛澤東進行再評價的前提條件。錢理群的毛澤東研究所具有的毛澤東的意義可以跟竹內好的中國與魯迅的研究相比肩。要想對現實和歷史進行批判性的討論, 就必須要意識到內在的毛澤東的存在, 然後將內在的毛澤東進行自我否定, 就是“作為方法的毛澤東”。

關鍵詞: 錢理群, 毛澤東, 魯迅, 20世紀中國文學, 批判知識分子, 民間異端思想

學 號: 2012-22867

