

『인도로 가는 길』에 나타난 타자의 양상들*

김철수**

논문초록

본 논문의 목적은 에드워드 모건 포스터(Edward Morgan Forster)의 『인도로 가는 길 *A Passage to India*』(1924)에 나타난 주체로서의 식민국 영국과 타자로서의 피식민국 인도의 관계를 중심으로, 작품 속에 재현된 타자의 양상들을 탐구하여 그 문제점을 재고해 보고 기독교적 세계관을 바탕으로 한 인간관계 개선의 방법론을 모색하는 데 있다.

“모스크,” “동굴들,” 그리고 “사원들”이라는 세 개의 부분으로 구성되어 있는 이 작품에서, 작가는 이슬람과 힌두교라는 두 종교를 통해 자가당착적 한계를 벗어나지 못하고 있다고 여겨지는 기독교적 사랑의 대안을 찾고자 한다. 그 과정에서 작품 속의 영국인 기독교인들은 인도의 혼돈을 상징하는 “마라바르”라는 동굴을 탐험하던 도중에 실제로 길을 잃기도 하고 자신의 정체성에 혼란을 겪게 되며, 그러한 개인적인 혼돈은 결국 영국인과 인도인 두 민족들 사이의 갈등으로 발전된다.

작가는 이 작품 속에서 세상의 중요한 구성요소인 ‘나’와 ‘너’라는 관계적 존재에 대한 통찰의 부재에서 기인한 식민지 영국인들의 타자에 대한 부정적인 태도들을 다양한 방식을 통해 조롱하고, 공격하며 비판하고 있는데, 그러한 작가의 의도와 방법들을 마르틴 부버(Martin Buber), 미하일 바흐찐(Mikhail Bakhtin), 그리고 엠마뉴엘 레비나스(Emmanuel Levinas) 등 철학자들의 논의를 기반으로 재고해 보는 것이 이 논문의 주요 맥락이라 할 수 있다.

요컨대 이 작품은 제국주의적 상황 하에서 신비와 동경, 또는 탐험과 착취 그리고 계몽의 이름으로 탐험되고 억압되며 주변화 되어 온 ‘타자’의 개념이 그와 정반대로 독립된 주체로서 인식되고, 인정되며 존중되는 개념으로 수정되어야 한다는 것을 역설하고 있다. 그리고 이 작품을 ‘타자’를 배려하는 정신을 강조한 세 명의 철학자들의 이론에 비추어 읽어보게 되면, 그와 같은 비판적 시각 너머에 존재하는, 개인과 개인 간의 관계 개선을 통하여 사회를 변화시키고, 더 깊게는 세상 모든 민족에게 복음을 전해야 하는 기독교인의 사명을 실천할 의미 있는 방법을 모색해 볼 수 있을 것이다.

주제어: E. M. 포스터, 『인도로 가는 길』, 타자, 관계론, 부버, 바흐찐, 레비나스

* 이 논문은 2014학년도 조선대학교 학술연구비의 지원에 의하여 연구되었음.

** 조선대학교 기초교육대학 자유전공학부 조교수

2014년 10월 13일 접수, 12월 15일 최종수정, 12월 18일 게재확정

I. 서론

에드워드 모건 포스터(Edward Morgan Forster, 1879-1970)의 『인도로 가는 길 *A Passage to India*』(1924)는 1912년과 1921년 사이의 그의 인도 방문의 경험을 근간으로 출간된 소설이다. 이 작품은 영국령 인도에서 다양한 인물들에 의해서 발생된 일련의 사건들을 통하여 동양과 서양의 만남에서 벌어지는 문화충격을 그려내고 있는데, 그 내용들은 제국주의와 식민지 사이의 지배와 피지배의 관계, 식민과 저항의 문제, 그리고 동양과 서양의 문화적, 정치적 담론의 대립을 중심으로 읽혀져 왔다.

다른 한 편으로 이 소설은 그와 같은 표면적인 문제보다 더 근원적인 문제, 즉 인간과 종교, 주체와 타자에 대한 새로운 비전을 제시하고자 하는 작품으로 읽혀오기도 했다. “모스크(Mosque)”, “동굴들(Caves)”, 그리고 “사원(Temple)”이라는 제목 아래 3부로 구성된 이 작품은 기독교와 이슬람 그리고 힌두교의 대화의 장이라고 표현할 수도 있으며, 피상적인 정치적, 문화적 대립의 차원을 넘어선 인간의 본질에 대한 더욱 심오한 담론에 대한 고민의 역정을 드러낸 작품으로 평가받고 있다.

이 작품을 포스터의 소설들 중에 가장 논란의 여지가 분분한 작품이라고 평가한 차일즈(Childs)는 “정치와 정신에서 인종과 성에 이르기까지, 수십 년 동안 계속된 문학 비평의 초점의 변화에도 불구하고 이 작품이 그 어떤 비평의 틀에도 무리 없이 적용될 수 있다”고 주장하며, 그 이유는 “포스터의 작품이 광범위한 분야의 분석적, 이론적 관점에 비옥한 토양을 제공할 수 있기 때문”이라고 설명한다(Childs, 2007: 188). 이러한 평가의 근거는 아마도 포스터가 끊임없는 변화의 혼돈 속에서도 자신의 존엄을 잃지 않으려고 애쓰는 인간의 욕구를 구체적으로 표현했을 뿐 아니라, 혼돈 속에서 질서를 지향하는 인간의 의지와 맹목적이고 무질서한 듯이 보이는 우주와의 관계를 예술적으로 형상화하면서, 질서와 무질서, 고상함과 비속함, 깨끗함과 더러움, 이성과 감정 그리고 신비가 함께 공존하는 영역을 탐색했기 때문일 것이다.

포스터는 이 작품을 통하여, 계몽과 이성의 궤대를 들고 혼돈과 무질서로 상징되는 인도 땅을 정복/정돈하려 들어간 기독교 국가의 관료들과 시민들이 자신들의 편협성과 배타성 그리고 이율배반의 태도로 인하여 다양한 타자들과의 바람직한 관계 형성에 실패하고 스스로 무너져가는 모습을 묘사하면서, 기독교에 대한 회의를 드러내고 오히려 모든 것에게 열려있는 것처럼 보이는 힌두교의 정신에 대한 호감을 보이고 있다.

본 논문은 이 작품의 주요 모티프로 작용하는 기독교에 대한 회의와 불신의 근거가 ‘나’와 ‘타자’로 이루어진 인간의 세계에 대한 서구 기독교인들의 통찰의 부재에서 출발하였다는 점에 착안하고, 작품 속에 드러난 다양한 ‘타자’의 양상들과 그를 대하는 주체들의 자세에 있어서의 문제점과 해결을 위한 시사점을 탐색해 보고자 한다.

요컨대 본 논문은 작품 속 타자의 양상들을 주체의 권력 아래로 복속되어야만 한다고 주장하는 서구의 자기중심적 존재론적 타자관을 극복하고자 한 마르틴 부버(Martin Buber), 미하일 바흐핀(Mikhail Bakhtin), 그리고 엠마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)에 이르는 관계론적 타자의 개념을 중심으로 분석해 보고, 예수가 우리에게 가르친 새 계명에 근거한, 개인과 개인 간의 관계 개선을 통하여 사회를 변화시키고, 더 깊게는 세상 모든 민족에게 복음을 전해야 하는 기독교인의 사명을 실천할 수 있는 방법을 모색해 보고자 한다.

II. 타자의 양상들: 부버, 바흐핀, 레비나스

사유(thinking)를 인간 존재의 기반으로 정의했던 데카르트(Descartes)의 ‘코기토(cogito)’ 이래로 소위 ‘주체’라는 용어는 서구의 철학의 중심 테마가 되어왔다. 그러나 두 차례에 걸친 세계 전쟁을 겪은 후, 현대 철학에서는 그동안 모든 타자를 주체 중심으로 한 전체주의에 복종시키고자 했던 자기중심주의적 세계관에 대한 반성과 더불어, 주체의 권력에 복종하거나 또는 제거되어버렸던 타자에 대한 다양한 재고의 시도가 이루어져 왔다.

이러한 시도들은 다양성으로 대변되는 현대 세계에서 아집에서 벗어나 타자와의 교류를 통해 확장된 세계관을 경험하고, 또한 주체의 그늘에 가려진 채 거기에 통합되어 억압과 착취를 당함으로써 정치적, 경제적, 종교적 그리고 성적 희생자들의 삶을 살아온 타자의 위상을 주체와 동등한 위치로 끌어올려서 이 세상을 함께 살아가는 동반자로서의 지위를 회복시키고 결국에는 ‘더불어 사는 세상’을 이루어가는 노력의 차원에서 그 의미를 찾을 수 있을 것이다.

본 연구의 이론적 기저로서 세 명의 철학자, 즉 마르틴 부버(Martin Buber, 1878-1965), 미하일 바흐핀(Mikhail Bakhtin, 1895-1975) 그리고 엠마누엘 레비나스

(Emmanuel Levinas, 1906-1995)의 개념들을 간단히 검토해 보고자 한다. 19세기 후반부터 20세기 후반까지 유럽의 서로 다른 지역에서 동시대를 살아온 이 세 철학자들의 ‘타자’에 개념들은 주체와 타자사이의 불가분의 관계를 강조했다라는 측면에서 매우 유사하면서도 각각 서로 다른 특성들을 지니고 있다. 유대교의 기반을 공통으로 갖고 있는 부버와 레비나스는 다양한 측면에서 비교연구가 이루어지고 있는 밀접한 사이이지만, 작품의 전개 구조에 맞추어 부버, 바흐찐, 그리고 레비나스의 순서로 논의를 진행하고자 한다.

1. 부버의 타자: ‘성실한’ 관계 중심의 세계관

“주체와 타자간의 상호주관적 관계를 강조”(정정호, 박선경, 2011: 157)한 부버는 “근원어”¹⁾라는 용어로 인간과 세계의 관계성을 설명한다. 낱개의 말이 아니라 ‘나’와의 관계를 중심으로 한 짝말로 이루어진 근원어는 ‘나-너’ 또는 ‘나-그것’의 관계로 이루어져 있다. 부버는 ‘나-너’의 관계 속의 주체인 ‘나’는 ‘너,’ 즉 타자를 종속적인 성격을 지니지 않은 하나의 독립된 주체로 인정하지만, ‘나-그것’의 관계 속의 ‘나’는 ‘그것’으로 인지되는 타자를 경험과 이용의 대상으로 사용하는 주체이다(Buber, 1996: 83).

세계는 사람이 취하는 이중적인 태도에 따라서 사람에게 이중적이다.

사람의 태도는 그가 말할 수 있는 근원어(根源語, Grundworte)의 이중성에 따라서 이중적이다.

근원어는 낱개의 말(Einzelworte)이 아니고 짝말(Wortpaare)이다.

근원어의 하나는 ‘나-너(Ich-Du)’라는 짝말이다.

또 하나의 근원어는 ‘나-그것(Ich-Es)’라는 짝말이다. 이때에 ‘그것’이라는 말을 ‘그(Er)’ 또는 ‘그 여자(Sie)’라는 말로 바꿔 놓더라도 근원어에는 아무 변화가 없다.

따라서 사람의 ‘나’도 이중적이다. 왜냐하면 근원어 ‘나-너’의 ‘나’는 근원어 ‘나-그것’의 ‘나’와 다른 것이기 때문이다(Buber, 1996: 53).

박흥규는 부버의 근원어인 ‘나와 너,’ ‘나와 그것’의 관계를 각각 “인격적 관계”와 “비인격적인 비대화적 관계”로 정의한다. 즉 인격적 대화관계인 ‘나와 너’의 관계에는

1) Martin Buber, *I and Thou*, tr. by Walter Kaufmann (New York: A Touchstone Book, 1996), p. 53.
번역서는 마르틴 부버/ 표재명 옮김, 『나와 너』 (서울: 문예출판사, 1995)를 참조함.

다섯 가지의 특징이 있는데, 그것들을 첫째, 서로를 인격적으로 인정하고 마주보는 상호성, 둘째, 어떤 관념이나 체계 또는 선형이 개입할 수 없는 직접성, 셋째, 현재성, 넷째, 긴장과 열의가 포함된 집약성, 다섯째, 지식이나 조직을 통한 객관적 구성으로서의 표현 불가능성이다. 다음으로 비대화적 관계로 정의된 ‘나와 그것’의 관계의 특징은 첫째, 경험과 이용의 관계이고, 둘째, 주-객관의 관계이며, 셋째로는 현존성이 결여된 간접성이다(박홍규, 2012: 185).

부버의 대화적 관계는 세 가지 영역으로 설명되어 있다. 첫 번째는 인간과 자연의 관계에서 이루어지는 예술의 세계, 둘째는 인간과 인간의 관계에서 형성되는 윤리의 세계, 그리고 마지막으로 인간과 신의 관계로 형성되는 종교의 세계이다. 그리고 부버가 강조하는 모든 인간관계는 그가 ‘영원한 너’라고 명명한 하나님에게로 이르는 통로의 역할을 한다.

관계의 세계가 세워지는 세 영역 중에서 뛰어난 하나는 사람들과 더불어 사는 삶의 영역이다. 여기서 언어는 계속적인 것으로, 즉 말의 주고받음으로써 완성된다. 여기에서만 언어로 형성된 말이 그의 대답을 만난다. 오직 여기에서만 근원어는 같은 형태를 띠고 오가며, 부름과 응답이 생생하게 같은 언어로 이루어지며, ‘나’와 ‘너’는 한갓 관계 속에 있을 뿐만 아니라-또한 확고한 ‘성실성’ 속에 있다(Buber, 1996: 133-34).

요컨대 유대교 신자이자 철학자인 부버가 강조하는 가장 최상의 관계는 말이라는 매개체를 바탕으로 한 지극하고 지속적인 상호 소통을 통해 서로의 얼굴에서 또 하나의 자신의 모습을 보며, 영원한 존재이신 하나님을 향하는 행위라고 정의할 수 있을 것이다. 그리고 그것을 다시 기독교적인 관점에서 고찰해 본다면, 그러한 관계는 서로의 얼굴에서 그리스도의 형상을 보며 천국의 소망을 안고 현재의 삶을 최선을 다해 살아가는 적극적인 성실성의 기반 위에 형성된다고 해석할 수 있을 것이다.

2. 바흐찐의 타자: 저항과 축제의 향연으로서의 카니발

대화주의(Dialogism)과 카니발(Carnival)이라는 용어로 잘 알려진 미하일 바흐찐 역시 주체와 타자 사이의 밀접한 관계를 강조해 왔다. 『언술의 장르들과 다른 후기 에세이들』(*Speech Genres & Other Later Essays*)에 수록된 “1970-71년의 메모”에는 주

체와 타자에 대한 바흐쎌 자신의 단상들이 불완전하지만 상세하게 기록되어 있다.

나에 대한 나(*I-for-myself*)/ 타자에 대한 나(*I-for-another*)/ 그리고 나에 대한 타자(*another-for-me*). 내 안에 있는 것은 내게 직접적으로 주어진 것이며, 그것도 오로지 타자를 통해 주어진 것이다. ... 자기 인식의 역사적 발달. 그것은 경험의 의미화 수단의 발달과 관련이 있다(무엇보다 언어). 자서전의 역사. 나의 이미지에 대한 이종적(*heterogeneous*)인 구성. 거울 앞에 선 사람. 내안의 나 아닌 나. 즉 내 안의 존재; 내 안에 있는 것보다 큰 무엇. 어느 정도까지 나와 타자를 한 인간의 중립적인 이미지 속에 결합시킬 수 있을까? 타자에게만 가능한 감정(예컨대 사랑), 자신 내부에서만 가능한 감정(예컨대, 자기애, 무욕 등). 나의 시간적, 공간적 경계는 나를 위해 주어진 것이 아니지만, 타자는 완전히 주어짐. 나는 공간의 세계에 들어가지만 타자는 이미 그 안에 살고 있다.

그 나는 타자와 타자들 속에 숨는다. 그것은 타자들을 위한 타자가 되어 타자로서의 타자들의 세계에 완전히 들어가기를 원한다. 그리고 그 자신으로부터 단지 나(나를 위한 나)가 되는 짐을 자신으로부터 세계로 던지고자 한다(Bakhtin, 1994: 146-47, 필자 번역).

바흐쎌는 주체와 타자라는 불가분의 관계 속에서 존재뿐만 아니라 미학의 근원을 찾고 있으며, 타자와의 관계와 언어라는 수단을 통해서 인간의 자기인식의 발달이 가능하다는 사실을 상기하고 있다. 그리고 모든 과정 속에서 주체에 앞서는 타자의 위상에 대하여 고민하고, 더 나아가서 타자에게 또 다른 타자가 되는 주체의 위상을 포함하는 광범위한 세계관을 피력하고 있다. 미학적 질문을 윤리적 관심과 지식의 문제와 결합시키려하는 시도 속에서 바흐쎌는 고립된 의식의 산물로서가 아닌 타자와의 ‘관계’의 표현으로서의 미학적 행위를 설명하고 있는데, 그러한 타자의 세계는 “현존하는 존재가 자신에 대한 확신과 긍정적인 의미의 완성을 독립적으로 발견하게” 해준다(Bakhtin, 1990: 134).

인생은 그 자체가 대화적이다. 산다는 것은 대화에 참여한다는 것이다; 묻고, 관심 갖고, 반응하고 동의하고 등등. 이러한 대화에 사람은 전적으로, 그의 전 생애를 통하여 참여한다: 그의 눈과 입술과 손과 영혼과 정신, 그의 전체적인 몸과 행위들을 가지고 말이다. 그는 그의 전 자아를 대화에 참여시키고, 그리고 이러한 대화야말로, 인생이라는 대화적 직물 속으로, 세계의 향연 속으로 확장된다. (Bakhtin, 1984: 293, 필자 번역)

살아있는 존재에게 내재된 대화성과 그러한 존재들로 구성된 세계의 대화성을 통하여 각각 인생과 역사의 역동성이 가능하게 되고, 그러한 역동성은 아집의 굴레에 둘러

싸인 이기적인 인간에게 향연으로서의 세계를 즐길 수 있게 해준다. 그리고 이러한 주체와 타자 간의 상호교환이 가능한 유기적인 역할이 강조된 것이 바로 바흐진의 ‘카니발’ 개념인데, 김옥동은 바흐진을 인용하면서 카니발적 세계관을 크게 세 가지로 정리하고 있다. 첫째로 카니발은 자유와 평등의 세계이며, 둘째로 그것은 집단적, 민중적 세계이고, 셋째로는 변화와 다양성의 세계이다(김옥동, 1991: 240-42).

“카니발이 진행되는 동안에는 일상적인 삶, 즉 비 카니발적인 삶의 구조와 질서를 결정하는 법률과 금지 그리고 제약들이 모두 정지된다. 무엇보다도 여기서는 모든 계급 구조 그리고 그것과 관련되는 모든 형태의 공포와 존경심과 경건함과 예의-다시 말해서 사회적-성직계급적 불평등이나 혹은 사람들 사이에 그밖의 다른 형태의 불평등으로부터 비롯되는 모든 것이 **정지**되는 것이다.”(Bakhtin 1984: 122, 필자 강조)

바흐진은 카니발이 가진 전복적 하향성을 통해서 르네상스 시대의 세계관, 즉 모든 우주의 중심이 하늘에 있다고 생각했던 중세의 세계관을 전복하고 그 중심을 지상, 지하, 그리고 인간에게 있는 것으로 여겼던 세계관을 표현하고자 했던 것이다. 이러한 세계관의 변화는 천상의 세계를 지상의 세계로, 초월적인 신의 세계를 인간의 세계로, 그리고 추상적이고 정신적인 세계를 구체적이고 물질적인 세계로 끌어내렸다. 따라서 르네상스의 세계관은 단테의 세계관을 완전히 역으로 뒤집어 놓은 수평적 세계관이라고 할 수 있다(김옥동, 1991: 253).

그러나 다른 한 편으로 이러한 카니발적 세계관에서 찾을 수 있는 타자의 양상은 주체에 의해서 일시적으로 자리를 양보 받은 임시적 성격의 한계를 지니고 있다. 왜냐하면 카니발의 파격적인 개방성과 평등성에도 불구하고, 그것은 마치 실제 카니발의 축제가 일시적인 시간적 한계 안에서 진행되다가 끝나게 되는 것처럼, 영구적으로 제공되는 새로운 환경이 아니라 권위에 의해서 일시적으로만 허락된 제한된 세계로 해석할 수 있기 때문이다.

3. 레비나스의 타자: 환원불가의 외재성

세 번째로 살펴보고자 하는 레비나스의 타자의 양상은 지금까지의 타자보다 훨씬 더 급진적인 성격을 띠고 있다. 그의 타자는 부버의 말처럼 “온 존재를 기울여서만 말

할 수 있는”(Buber, 1996: 54) 근원어도, 바흐펜의 말처럼 주체와 더불어 이 세상을 구성하는 가장 친밀하고 긴요한 의미의 대상으로서의 타자도 아니다. 그의 타자는 강영안 교수의 설명대로 나와 동등한 자가 아니라, 자신이 당하는 가난과 고통 속에서 나의 주인으로 등극하는 자, 곧 내 자신을 벗어나 그를 모실 때에야 비로소 그와 동등할 수 있는 대상이다(강영안, 1997: 241).

나의 존재에 대한 타자의 영향력은 신비스럽다. 그것은 미지의 것이 아니라 인식될 수 없는 것이며, 어떠한 빛에 대해서도 저항적이다. 그런데 바로 이 점에서 암시되고 있는 바는, 타자는 나와 더불어 공동의 존재에 참여하고 있는 다른 자아 자체가 결코 아니라는 사실이다. 타자와의 관계는 공동체와의 전원적이고 조화로운 관계도 아니며 우리가 타자의 입장에서 봄으로써 우리 자신이 그와 유사하다고 인식하도록 하는 공감도 아니다. 타자와의 관계는 우리에게 대해 외재적이다. 타자와의 관계는 하나의 신비와의 관계이다.²⁾

레비나스가 이해한 바에 따르면 서구의 사상사에서 타자는 일반적으로 주체로부터 잠정적으로 분리되었지만 궁극적으로는 화해할 수 있는 어떤 것으로 간주되어왔다. 따라서 타자성은 동일성으로 통합되거나 환원됨으로써 제거될 수 있는 일시적인 방해자로 간주되었다. 그러나 레비나스 자신에게 있어서, 타자는 나의 이해의 영역 밖에 존재하며 더 이상 환원될 수 없는 낯설음으로 보존되어야 하는 존재이다. 그래서 타자의 영역을 보장하고자 하는 레비나스의 노력은 주체의 공격으로부터 타자를 보호하고, 우리의 삶 속에서 그것이 출현할 수 있는 가능성과 조건들을 분석하고, 그리고 그것과 마주치는 일에 대한 윤리적 의미를 구성하려는데 있다.

거주와 노동을 통해 삶의 지속성과 안전을 확보한 주체는 세계를 소유하고 지배함으로써 전체성을 바탕으로 자신의 세계를 확장하고자 하는 ‘이기주의적’ 양상을 보여왔다. 따라서 레비나스는 이제 내 앞에 있는 타자를 영접하고 대접함으로써 진정한 의미의 주체성, 즉 ‘환대(歡待)로서의 주체성’을 회복함으로써, 타자와의 윤리적 관계를 통해 얻어지는 주체성을 유지할 것을 주장한다(강영안, 1997: 249).

하지만 타자성은 우리의 사회적 관계의 특징이라 할 수 있는 타자와의 관계 한 복판에서

2) Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, tr. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), p. 75. 번역서는 엠마누엘 레비나스 지음/ 강영안 옮김, 『시간과 타자』 (서울: 문예출판사, 1997)를 참조함.

이미 비상호적 관계로, 즉 동시성과 정반대의 관계로 모습을 드러낸다. 타인으로서의 타인은 단지 나와 다른 자아가 아니다. 그는 내가 아닌 사람이다. 그가 그인 것은 성격이나, 외모나 그의 심리 상태 때문이 아니라 오직 그의 다름<他者性> 때문이다. 그는 예컨대 약한 사람, 가난한 사람, <과부와 고아>이다. 하지만 나는 부자이고 강자이다. 우리는 상호주관적 공간은 대칭적이 아니라고 말할 수 있다. 타자의 외재성은 개념적으로 동일한 것을 분리하는 공간이 있기 때문도 아니고 공간적 외재성으로 표현된 개념적 차이가 있기 때문도 아니다.(Levinas, 1987: 83-4)

강영안이 정확하게 정리한 바와 같이 레비나스가 우리에게 주시킴은 타자의 모습은 주체에게 여유를 간청하는 연약하고 가련한 배려의 대상이 아니라 “하나의 절대적인 명령”이며, “가난과 고통을 당하는 나의 주인”이며, 바로 그와 같은 주체와 타자 사이의 “비대칭성, 불균등성이야말로 인간들 사이의 진정한 평등을 이룰 수 있는 기초이자 약자를 착취하는 강자의 법을 폐기할 수 있는 방안”(강영안, 1997: 241)이 되는 것이다.

지금까지 열거한 세 가지의 관계론적 타자론은, 비록 각각 다양한 차이점을 갖고 있기는 하지만, ‘나’의 존재의 기반으로서 억압이나 착취나 이용의 대상이 아닌 하나님이나 주신 이 세상에서 나에게 나의 또 다른 모습과 더 나아가서는 나의 눈에 보이지 않는 하나님의 형상을 보여주는 절대적 상대로서의 ‘타자’의 의미를 강조하고 있다.³⁾

III. 인도로 가는 길: 타자를 향한 순례

1. ‘나-그것’ vs. ‘나-너’

소설 『인도로 가는 길』은 “진짜 인도를 보고 싶다고 선언한”⁴⁾ 아델라 퀘스티드(Adela

3) “또 눈은 눈으로, 이는 이로 깊으라 하였다는 것을 너희가 들었으나 나는 너희에게 이르노니 악한 자를 대적하지 말라 누구든지 네 오른편 뺨을 치거든 왼편도 돌려 대며 또 너를 고발하여 속옷을 가지고자 하는 자에게 겉옷까지도 가지게 하며 또 누구든지 너로 억지로 오 리를 가게 하거든 그 사람과 십 리를 동행하고 네게 구하는 자에게 주며 네게 꾸고자 하는 자에게 거절하지 말라” (마 5:38-42).

본 논문의 이론적 배경이 되는 ‘타자’의 개념은 위에서 인용한 예수의 산상수훈의 내용처럼 다스리거나 균립하는 ‘나’의 입장에서가 아니라 오히려 상대방의 입장에서 그가 요구하는 것 이상으로 겸손하게 순종해야 할 대상으로서의 개념인 것이다.

Quested)의 말처럼, 같은 하늘 아래에서 나오는 다른 삶을 살고 있는 타자를 향한 순례기라고 할 수 있다. 이 작품 속에는 권력을 가진 식민지의 주체 세력인 영국인들이 자국에서의 주체적인 위치를 빼앗긴 채 ‘타자’로 살아가는 인도인들을 대하는 다양한 양상들이 나타나 있는데, 작가 포스터는 환상이 가미된 허구적인 배경 속에 그러한 양상들을 전개함으로써, 표면적인 정치나 문화적 성격을 넘어서 철학적 탐색을 가능하게 하고 있다.⁵⁾

포스터는 전쟁처럼 인간의 공적인 영역에서 일어나는 폭력과 혼란을 잠재우고 새로운 질서를 찾을 수 있는 출발점은 자신의 어린 시절 기억으로만 남아있는 기독교 신앙이 아닌 “개인적인 관계”라고 믿고 있었다(Forster, 1938: 82). 동서양의 가교역할을 할 수 있는 작품을 의도했던 포스터는 전후에 급변하게 된 영국과 인도의 관계와 작가 자신의 입장으로 인하여 애초의 저작의도를 유지하기 어렵게 되었고, 그 해결 방법으로 이 작품을 ‘시간과 관련이 없는 소설’(Furbank, 1997: 106)로 변경하게 된다. 작품과 작가의 의도의 변화에 대한 포스터의 심경은 1922년 9월 27일에 그가 그의 인도인 친구 마수드(Masood)에게 보낸 편지에 고스란히 드러나 있다.

내가 이 책을 시작했을 때 나는 그것을 동양과 서양 사이의 작은 공감의 가교로 여겼다네. 그렇지만 이 생각은 이제 사라져야 했고, 나의 진심은 그때와 팔자 좋은 생각을 금하고 있다네. 나는 대부분의 인도 사람들은, 대부분의 영국 사람들처럼, 엉망이라고 생각하네. 그래서 나는 그들이 이제 서로 공감을 하든지 말든지 관심을 갖지 않으려 하네. 예술가로서는 말일세. 물론 기자로서의 내 본성은 이러한 문제들에 대하여 관심을 갖게 하지만... (Furbank, 1997: 106 필자 번역)

제 1부 “모스크(Mosque)”와 제 2부 “동굴들(Caves)”의 첫 장들은 각각 찬드라푸르(Chandrapore)라는 도시와 마라바르(Marabar) 동굴에 대한 상세한 묘사들로 이루어져 있는데, 이러한 배경들은 그 뒤에 따라 나올 사건들을 암시하고 있으며, 전체적인 구도에서 보면, “제 3부에서 등장하는 힌두교의 영향 아래 인간 사회의 종교적 정치적 갈등뿐만 아니라 인간과 자연의 분리마저 자연스럽게 뛰어넘어 한데 어우러지는 마우

4) E. M. Forster, *A Passage to India* (London: Penguin Books, 2005), p. 23. 이후 본문 인용은 본 텍스트에 의거하며 괄호 안에 PI로 표기하고 페이지 수만 기록함. 번역본은 E. M. 포스터 장편소설/민승남 옮김 『인도로 가는 길』 (서울: 열린책들, 2006)을 참조함.

5) 포스터 자신이 작품의 각주에서 밝혔듯이, 소설의 배경이 되는 찬드라푸르와 그 유일한 명소인 마라바 동굴(the Marabar Caves)은 각각 자신이 인도에서 방문한 적이 있는 도시들 중 하나인 “뱅크포어(Bankipore)”(PI 344)라는 도시와 “마라바르 동굴(Barabar Caves)”(PI 356)을 근거로 한 것이다.

(Mau)의 모습과 대비되어,”(오은영 34) 갈등의 전조와 발생 및 화합이라는 변증법적 구조를 드러내 주기도 한다(White, 1970: 50-67).

찬드라푸르는 번영했거나 아름다웠던 적이 없지만 2백 년 전만 해도 제국이었던 북인도에서 바다로 가는 길에 위치하고 있기 때문에 좋은 집들은 그때 생긴 것이다. 장식에 대한 열정은 18세기에 식어버렸거나와 대중적이었던 적도 없었다. 시장통에는 칠이 된 건물을 찾아볼 수 없고 조각 장식도 거의 없다. 목재 자체도 진흙으로 만들어진 듯하고 역시 진흙으로 빚은 주민들이 돌아다니는 것 같다. 집들은 무너지고 익사한 사람들은 그대로 방치되어 부패하고 있지만, 도시의 전체적인 외관은 불멸의 생명력을 지닌 하등 동물처럼 여기가 팽창하면 저기가 축소되는 식으로 끈질기게 유지되고 있다.

내지로 들어오면 도시의 풍경은 달라진다. 타원형 광장도 하나 있고 누르스름하고 길쭉한 병원도 있다. 기차역 근처의 고지대에는 유라시아인들이 모여 사는 동네가 있다. 강과 평행선을 이루며 뻗어 나간 철로 너머로는 지대가 낮아지다가 좀 가파르게 높아진다. 이 두 번째 고지대에 소규모의 영국인 거주지가 있는데 이곳에서 보면 찬드라푸르는 완전히 다른 모습을 하고 있다. 이곳에서 보이는 찬드라푸르는 정원의 도시다. 아니 도시라기보다는 드문드문 오두막이 흩어져 있는 하나의 숲이다.(PI 5-6)

여기서 지저분한 쓰레기 더미와 같은 찬드라푸르의 실제 모습은 깔끔하게 정돈된 고지대의 풍경과 급격한 대조를 이루고 있는데, 그 사이에 자라난 나무들이 “항상 고지대에 사는 영국인들에게 찬드라푸르를 실제보다 아름답게 보이도록 만들기 때문에 이 도시에 새로 온 영국인들은 직접 마차를 타고 내려가 환멸을 겪기까지는 앞에서 묘사한 초라함을 믿지 못할” 정도이다(PI 6).

이와 같은 장면의 묘사는 인도 땅에서 일어나고 있는 제국주의 영국과 식민지 인도 사이의 극단적인 대립 구조를 전경화하면서, 자신의 눈에 보이는 대로만 보고 믿고 이해하는 제국주의자들의 이기적 타자관을 드러내고 있다. 다시 말해 이것은 부버에 의해 ‘나-그것’의 관계로 명명된 상태, 즉 경험과 이용의 상대이고 주-객관계의 대상이며 현존성이 결여된 간접성에 근거하여 대하는 “비대화적” 타자관계의 표상이다(박홍규, 2012: 185). 그리고 그러한 부정적인 타자관계의 양상은 인도인들을 대하는 대다수 영국인들의 태도에서 구체화된다.

먼저 친구인 하미둘라(Hamidullah)의 집에서 식사를 기다리던 아지즈(Aziz)를 호출했던 그의 상관 켈린더(Callendar) 소령은 그가 도착하기 전에, 아무런 전갈도 남기지 않고, 외출해서 아지즈를 헛걸음하게 한다. 저녁식사도 먹지 못한 채, 켈린더 소령의

집으로 가던 아지즈는, 타고 가던 자전거의 바퀴가 터져서, 그것을 친구 집에 갖다 놓고, 상관을 만나기 위한 준비를 하느라고 이를 닦고 나서, 어렵사리 통가라는 이륜마차를 잡아타고 온 것이었는데, 소령은 나타나지 않는 그에게 “아지즈, 빌어먹을 자식”(PI 15)욕설을 퍼부으며 30분 전에 외출해 버렸던 것이다.

소령의 하인과 몇 마디 대화를 나누는 동안, 그의 부인과 그녀의 친구인 레슬리 부인(Mrs. Lesley)은 아지즈가 타고 온 통가라는 인력거를 “신이 보낸 선물”(PI 14)이라고 여기고 타고 가버린다. 그날은 마침 클럽에서 모임이 있는 날이어서 교통수단을 잡기가 거의 불가능했는데, 그녀들은 자기들의 이야기에 정신이 팔려서, 허락을 요청하거나 감사의 인사 등의 대꾸도 없이 그냥 타고 가버린다. 그럼에도 불구하고 아지즈는 “편하게 타고 가시라”(PI 14)고 예의바르게 외친다.

이처럼 자신의 앞에 있는 상대방들에 대하여 “온 존재를 기울여서”(Buber, 1996: 54) ‘나-너’의 관계를 유지하려고 노력하는 아지즈는 그저 자신을 이용하고 착취하려는 ‘나-그것’의 관계성 속에 젖어있는 수많은 제국주의의 타자들 속에 둘러싸여 있다. 뿐만 아니라 인도인들은 영국인들이 이용하는 클럽에 입장할 수도 없고, 인도의 신사라 할지라도 영국 관리의 집 안까지 마차를 타고 들어갈 수 없는 식민지 인도의 정치적 상황은 권위와 폭력으로 타자들의 삶을 억압하는 제국주의의 이기심이 팽배한 ‘나-그것’의 세계이다.

이러한 상황에 대하여 아지즈의 두 친구들 중 영국 생활의 경험이 있는 하미둘라는 영국인의 탓으로 여기고, 인도에서만 생활했던 마무드 알리(Mahmud Ali)는 인도인의 습성 탓으로 여긴다.

“난 그렇게 생각하지 않네. 그들은 모두 똑같아지지. 누가 더 나쁠 것도 없이 말이야. 어떤 영국인이라도 2년만 지나면 터튼이나 버튼처럼 되지. 다른 건 이름뿐이지. 여자라면 6개월이면 그렇게 되고. 그들은 다 똑같아. 안그런가?”

“아니.” 마무드 알리는 한마디씩 내뱉을 때마다 고통과 즐거움을 함께 느끼며 쓴 농담을 시작했다. “내가 보기엔 우리의 통치자들은 개인차가 크다네. 빨간 코는 웅얼거리고, 터튼은 분명하게 말하고, 터튼 부인은 뇌물을 받고, 빨간 코의 부인은 뇌물을 받지도 않고 받을 수도 없지. 왜냐하면 아직 빨간 코의 부인은 존재하지 않으니까.”

“뇌물?”

“그들이 인도 중부 지방의 운하 건설 계획에 관여했을 때 어떤 토후국 왕이 운하가 자기 땅을 통과하도록 해달라고 그녀에게 순금으로 만든 재봉틀을 준 거 모르나?”

“그래서 그렇게 됐나?”

“아니. 그래서 터튼 부인이 노련하다는 거지. 딱한 우리 검둥이들은 뇌물을 받으면 청탁을 들어주고 그 결과가 들통 나지. 하지만 영국인들은 뇌물만 받고 그만이라네. 난 그들이 존경스러워.” (PI 9-10)

즉 아무도 알리는 처음에는 착하고 친절했던 영국인들이 인도에서 변하게 되는 것은 그들의 속성 때문이 아니라 부패에 익숙한 인도인들의 습성이 그들을 그렇게 변화시켰다고 생각하고 있다. 이와 같은 인도 주재 영국인들과 토착 인도인 사이의 구조적 모순은 아지즈의 마음속에 신발에 묻은 영국인의 흙을 어서 털어버리기를 원하며, “영국이 쳐놓은 그물에서 벗어나 그에게 익숙한 예절과 몸짓들이 있는 곳으로 돌아가고 싶다”(PI 15)고 생각을 하게 한다.

또한 인도에 도착한 지 얼마 되지 않은 무어 여사와 퀘스티드 양에게 인도를 소개하고, 그 이름에 걸맞게 동양과 서양 간의 가교 역할을 하기 위해 마련된 ‘브리지 파티(Bridge Party)’ 역시 그 본래의 의도와는 달리 공무와 관련된 모임이 아닌 개인적인 사교의 모임마저도 상대를 인격 대 인격으로 대하는 ‘나-너’의 관계가 아닌 ‘나-그것’의 세계관의 표상으로 나타날 뿐이다. 이 모임에 참가한 몇 안 되는 인도 여자들이 시골풍의 정자 근처에 따로 모여서 소극적인 태도를 유지하고 있고, 인도를 방문한 두 명의 영국 여성들과의 의사소통을 위해 영어를 사용하는 귀족 계급의 인도 여자들은 “세상에. 영어를 알아듣네!”(PI 38)라고 조롱조로 말하는 영국 귀족 부인들의 편견만 들을 뿐이다.

결국 약자에 대한 조롱과 의사소통의 부재로 인해 브리지 파티는 아텔라에게 “너무 부끄럽고 점점 더 고약해 지는”(PI 42) 수치스런 경험이 되고 만다. 이처럼 ‘나-그것’의 세계로 구축되어 있는 식민지 체제 속에서 작품의 중심인물로 등장하는 회교도 의사인 아지즈는 감수성이 예민한 시인이기도 하며, 때로는 능력에 부치는 친절로 말미암아 곤란을 겪기도 한다. 작품이 전개되는 동안 그가 마주치게 되는 여러 부류의 사람들과 사건들로 말미암아 다소 과도해보이기까지 한 영국인에 대한 그의 친절과 정열은 커다란 변혁을 일으키게 되고, 그 와중에 그의 의식 역시 냉철한 반성을 바탕으로 한 진정한 의미의 성장을 하게 된다.

주인공 아지즈의 의식에 중요한 영향을 미치는 인물로는 작품 첫머리에 인도를 처음 방문하게 되는 무어 여사(Mrs. Moore)와 아텔라 퀘스티드, 그리고 공립대학의 학

장을 맡고 있는 시릴 필딩(Cyril Fielding)이다. 이들은 각각 포스터의 애초의 의도에 따라 제국주의 영국과 식민지인 인도 사이의 다리 역할을 하게 되는 인물들이다.

현재 찬드라푸어 시의 치안판사로 근무하고 있는 로니 히슬롭(Ronny Heaslop)의 어머니이며 독실한 기독교인인 무어 여사는 식민지 백성들을 사랑으로 다스려야 함을 주장하는 인물로서, 자신의 아들과의 대화를 통해서 “영원한 ‘너’를 들여다보는 틈바구니”(Buber, 1996: 123), 즉 하나님의 명령을 실천하며 그에게로 이르는 통로로서의 타자와의 공존을 강조하는 세계관을 보여준다.

“나는 영국인이 이곳 사람들에게 친절하게 대하기 위해 이곳에 왔다고 주장하고, 명령하러다.” 그녀가 반지 부딪치는 소리를 내며 말했다.

“어머니가 그걸 어떻게 아시는데요?” 자신이 흥분한 것에 부끄러움을 느낀 로니가 다시 부드럽게 말했다.

“인도는 세계의 한 부분이니까. 그리고 하나님은 서로에게 친절하게 대하라고 우리를 세상에 보내주셨으니까. 하나님은...사랑이니까.” 그녀는 아들이 그런 말을 끔찍하게 싫어하는 것을 알았기에 잠시 망설였지만 정체를 알 수 없는 힘에 이끌려 말을 이었다. “하나님은 이웃을 사랑하고 그 사랑을 보이라고 우리를 세상에 보내셨고 세상 어디에나 존재하시는 그분께서는 인도에서도 우리가 당신의 말씀을 잘 실천하고 있는지 지켜보실 테니까.”(PI 46)

“종교가 애국가 가사를 뒷받침하는 정도까지는 허용했지만 그것이 자신의 삶에 영향을 미치는 것은 거부”(PI 47)하는 아들 로니에게 무어 여사는 사랑 안에서 상호적인 관계성을 바탕으로 더불어 살아가는 것은 “하나님의 명령”이라고 강한 어조로 주장한다. 혼돈과 무질서가 팽배한 인도에 치안판사로 파견되기 전까지 엄격한 기독교적 세계관을 바탕으로 교육 받았을 것으로 여겨지는 로니는 비록 “무어 여사의 신비적 자각도, 필딩의 인자한 인간애도, 아텔라의 신중함도 그리고 아지즈의 개인에 대한 헌신도 지니지 못한 뿌리를 상실한 영국계 인도인 관료”(Mcdowell, 1982: 113)로 평가되고 있기는 하지만 객관적이고 합리적인 판결을 위해 노력하는 공인으로 묘사되고 있다.

“저는 여기 일하러 온 거예요. 이 형편없는 나라를 힘으로 다스리기 위해서요. 저는 선교사도 아니고 노동당원도 아니고 감상적인 문학가도 아니예요. 공무원이예요. 어머니께서도 제가 그 직업을 선택하기를 원하셨잖아요. 우리는 인도에서 친절하지 않고 그럴 의도도 없어요. 더 중요한 임무가 있으니까요.”

그것은 진심이었다. 그는 날마다 거짓과 아침이 난무하는 법정에서 거짓된 양쪽 주장 중에서 어떤 쪽이 더 거짓인지 가리고 두려움 없이 법을 집행하고 약자로부터 더 약자를 그럴싸하게

말을 잘하는 사람으로부터 말주변이 없는 사람을 보호하기 위해 애쓰고 있었다.(PI 45-6)

“너는 가난한 자의 송사라고 정의를 굽게 하지 말며 거짓 일을 멀리 하며 무죄한 자와 의로운 자를 죽이지 말라”(출 23: 6-8)고 명령한 출애굽기의 구절을 연상하게 하는 로니의 태도는 어려서부터 몸에 밴 기독교 문화의 내재화의 결과라고 해석할 수 있을 것이다. 그리고 로니를 비롯한 영국인 관료들은 제도적 기능과 일치된 자신들의 공적인 임무에 비교적 잘 적응하고 있는 사람들이다(Bradbury, 1987: 38). 그럼에도 불구하고 로니 자신은 편견 없는 열린 태도로 회교도 의사인 아지즈와 모스크에서 친밀한 대화를 나눈 경험을 이야기 해 주는 어머니에게 “인도에서는 사적인 것이 없지요”(PI 29)라고 말하며, 같은 심정으로 무어 여사에게 속마음을 털어놓은 아지즈의 진심을 자신의 입장에서만 일방적으로 곡해하는 ‘나-그것’의 세계에 살고 있는 사람의 모습을 보인다.

인도인들에 대한 로니의 태도는 필딩의 집에서 있었던 다과모임에서 분명하게 드러난다. 이제 갓 인도를 방문한 두 여인과 힌두교인인 고드볼(Godbole) 교수와 회교도 의사인 아지즈를 자신의 관사로 초대하여 브리지 파티 이후에 동서양의 다리를 잇는 또 하나의 조출한 모임을 가져보려고 의도했던 필딩의 의도는 사적인 개인으로서의 인도인들에 대한 무시를 일삼는 로니의 태도로 인하여 무산된다.

한 편으로 신비주의의 성향을 지닌 기독교 인본주의자인 무어 여사는 찬드라푸르에 도착한 후 밤하늘을 바라보다가 달과 별에게 갑작스럽고 신선한 친밀감을 느끼는가 하면, 낮선 사람에게 접근할 때도 직관적이고 직접적인 태도를 취한다. 작품 속의 대다수 영국계 인도인들처럼 인종적 속물주의에 젖어있지 않은 그녀는 우주는 하나의 덩어리라는 인식을 갖고 있고, 인간과 인간 사이를 분리시키는 장벽을 초월 수 있다(Martin, 1977: 143). 그래서 그녀는 모스크에서 처음으로 아지즈를 만났을 때, 그의 오해와는 달리 신발을 벗고 모스크에 들어오고, 또 처음 보는 아지즈와 진솔한 대화를 전개하는 등, 자신과 상대를 동등한 입장에서 생각하며, 온 존재를 기울여 타자에게 향하는 ‘나-너’의 타자관을 드러냄으로써 같은 성품을 가진 아지즈로 하여금 “그렇다면 부인은 동양인이군요”(PI 20)라고 말하며 동질감을 표현할 수 있게 한다.

2. 동굴 여행: 위기 속의 ‘나-너’ 관계

처음으로 방문하는 식민지 인도에서 ‘나-너’의 정신을 바탕으로 한 기독교적인 사랑과 인간적인 관계를 찾기를 원하던 무어 여사와 퀘스티드 양의 노력은 줄곧 ‘나-그것’의 태도로 식민지 백성을 대하는 영국인 관료와 시민들의 태도로 인하여 좌절된다. 그럼에도 불구하고 두 민족 간의 선한 관계를 추구하는 아지즈는 “두 분 모두 마라바르 동굴에 초대 하겠다”(PI 67)고 제안하며, ‘온 존재를 다하여’(Buber, 1996: 54) 타자를 대하는 그의 노력을 지속한다. 그러한 아지즈의 제안과 어느 날 저녁 클럽의 위층 베란다에서 산을 바라보다가 그 산의 낭만적인 분위기에 빠져 그의 제안을 기억해 낸 퀘스티드 양의 소망에 따라 동굴 여행이 계획된다. 겉으로 보기에 “특징이라고는 아무 것도 없는”(PI 116) 이 동굴은 그럼에도 불구하고 많은 의미를 내포하고 있는 것으로 여겨지고 있다.

동굴 속은 캄캄하다. 동굴이 태양을 향해 입을 벌리고 있을 때조차 입구를 지나 등근 방까지 들어가는 빛은 거의 없다. 그곳엔 불 것도 없거니와 관광객들이 5분 동안 들어와서 성냥불을 켜기 전에는 쳐다보는 눈도 없다. 성냥불을 켜면 즉시 바위 속 깊은 곳에서 또 하나의 불꽃이 일어 바위에 갇힌 영처럼 표면을 향해 움직인다. 등근 방의 벽은 놀랍기 그지없는 방식으로 매끄럽게 다듬어졌다. 두 불꽃은 하나로 합쳐지기 위해 기를 쓰지만 하나는 공기를, 하나는 돌을 호흡하기 때문에 둘의 결합은 불가능하다. 아름다운 빛깔들이 박힌 거울이 두 연인을 갈라놓고 분홍색과 회색의 가냘픈 별들이 둘 사이에 끼어든다. 더없이 아름다운 성운들, 혜성의 꼬리나 한낮의 달보다도 희미한 음영들, 화강암의 그 모든 덧없는 생은 오직 이곳에서만 볼 수 있는 것이다.(PI 116-17)

랜달 스티븐슨(Randal Stevenson)은 이 동굴에 대하여 황량한 외형과는 달리 모든 내러티브를 끊임없이 끌어당기는 “일종의 블랙홀”이라고 설명하며, 포스터가 이 동굴을 통해서 인간의 이해와 예술 혹은 이성을 초월하는 영원의 순간을 제시하고 있다고 주장한다(Stevenson, 2007: 217). 또한 영국의 비평가 머리(John Middleton Murry)는 마라바 동굴이 구체적인 장소로서 인도의 재현이라기보다는 포스터가 생각하는 “우주의 상징”(Murry, 2007: 237)임을 지적한다. 그런가 하면 김명주는 이 소설의 중심적인 상징이 되는 동굴은 예수의 부활이 있었던 동굴을 연상시키고 있는데, 이 동굴의 어둠과 공허함을 강조하는 작가의 목소리는 불가지론이나 심지어는 1920년대의 무신론적

절망감을 표현하고 있다(Kim, 1998: 252)고 주장한다. 또한 존 마틴(John Martin)은 그 동굴이 “인간과 인간을 분리시키며, 각 사람을 자신의 소굴에 가두고, 모슬렘과 힌두교도, 영국인과 인도인, 백인과 흑인 그리고 고위층과 낮은 계급 사이의 친근감을 좌절 시키”며, 그와 같은 인종과 신조와 계급의 혼합을 통해 “영적인 혼돈을 예시한다”고 주장하기도 한다(Martin, 1977: 152).

이처럼 많은 비평가들에 의해서 다양한 평가를 받고 있는 마라바르 동굴과 그 안에서 두 영국 여인들의 경험은 “모든 계급 구조 그리고 그것과 관련되는 모든 형태의 공포와 존경심과 경건함과 예의-다시 말해서 사회적-성직계급적 불평등이나 혹은 사람들 사이에 그 밖의 다른 형태의 불평등으로부터 비롯되는 모든 것이 정지되는”(Bakhtin, 1984: 122-23) 카니발의 특징을 지니고 있다.

“무어여사와 아델라 양에게만 파괴적인 인상을 심어주는”(Martin, 1977: 149) 이 동굴의 경험은 요컨대, 신앙으로서가 아닌 관념과 관습으로서의 기독교라는 종교를 어둠의 심연으로 몰아넣어 그 외형적 무기력을 조롱하는 카니발의 순간으로 작용하고 있다. 사람들에게 떠밀려 동굴 속으로 들어간 무어 여사는 어두운 동굴 안의 봄비는 인과 속에서 자신의 입을 틀어막은 것이 엄마의 등에 업힌 아기의 손에 불과했음에도 불구하고, 모든 소리를 “부움”이나 “우-봄”과 같은 무의미한 소리로 들리게 만드는 동굴 속에서의 기이한 체험을 한 후 기독교에 대한 일종의 환멸을 느끼게 된다.

갑자기 마음 언저리에서 종교가, 저 가엽고 보잘것없으며 말 많은 기독교가 나타났고, 그녀는 “빛이 있으라”에서 “다 이루었다”에 이르기까지 기독교의 모든 성스러운 말들이 “부움”에 지나지 않음을 깨달았다. 그러자 평소보다 더 넓어진 공간이 두려워졌고, 그녀의 지적인 능력으로는 이해가 불가능한 우주는 그녀의 영혼에 휴식을 제공하지 않았다. 지난 두 달 동안의 기분이 마침내 분명한 형태를 갖게 되었고 그녀는 자식들에게 편지를 쓰고 싶지 않음을, 누구와도, 심지어 하느님과도 마음을 나누고 싶지 않음을 깨달았다. (PI 139)

다른 종교와의 관계에서의 불편함은 그녀에게서 발견되지 않고, 그녀는 그들의 신이 자신의 신과 동일하다는 것을 기꺼이 받아들인다. 그러나 그러한 낙관론은 곧 환상으로 바뀌고, 후에 그녀는 우주와 일체화되는 것은 쉬운 일이 아니라는 것을 깨닫게 된다. 그러한 비판적인 생각은 항상 소설 곳곳에서 작가의 코멘트처럼 등장하고, 무어여사가 그러한 성취를 이루기 위해서는 동굴의 경험이 필요했었던 것으로 보인다. 그리

고 그녀의 순진한 낙관론이 근거를 잃게 되는 것은 동굴의 메아리에 의해서이다. 동굴 속에서 그녀의 순수성은 실재의 다른 양상을 경험하게 된다. 다소 부정적이고, 비관적이며 총체적인 사실, 즉 비애감, 경건, 용기 등과 같은 그녀의 기독교적 신념이 아무런 가치가 없다는 것을 경험하게 된다. 결국 그녀는 자신을 포함한 인간 본성의 어두운 양상에 의해 제압당한 유한한 존재로 남게 된다.

무어 여사는 서양이 만들어 놓고 절망의 몸짓으로 버린 거대한 도시를 달리며, 마차를 멈추고 그 거리들에서 만나는 백 개의 인도들의 영긴 실타래들을 풀고 싶은 욕구에 사로잡혔다. 그러나 말들의 다리가 그녀를 계속 달리게 만들었고, 곧 배가 출항했으며, 무수한 코코야자 나무들이 항구를 둘러싸고 언덕들을 기어올라 그녀에게 작별을 고하며 손을 흔들었다. 나무들이 웃으며 말했다. “그래서 당신은 고작 하나의 메아리가 인도의 전부라고 생각했나요? 마라바르 동굴이 다라고 여겼나요?” “우리는 그 동굴들과 무엇이 같을까요. 아시르가르는 그 동굴들과 무엇이 같을까요? 안녕!”(268)

혼란과 병 때문에 지친 심신으로 영국으로 돌아가는 무어 여사를 조롱하는 인도의 풍경은 마라바르 동굴과 더불어 마치 이성과 문명이라는 도구로 자신들이 생각하는 미개한 나라를 개화하려 했던 제국주의를 조롱하는 작품 속 카니발적 타자의 목소리로 이해될 수 있다. 그럼에도 불구하고 그녀의 마음속에는 자신이 ‘온 존재를 기울여’ 친근한 관계를 유지했던 아지즈의 무죄에 대한 확신이 담겨 있었고, 그러한 그녀의 정신은 재판 도중에 방청석에 있던 인도인들의 “에스미스 에스무어”라는 외침을 통해 힌두의 여신으로 환생하여 아지즈를 오택하고 고소했던 아텔라의 마음을 움직이고, 재판을 중지시킬 수 있는 용기를 갖게 한다.

요컨대, 충격적인 경험을 통해 비록 죽음에 이르게 되지만, 후에 작품의 전체적인 흐름을 바꿀 수 있는 거대한 흐름으로 거듭나게 된 무어 여사의 모습은, 애매한 고난 후에 고통의 죽음을 당한 후 삼일 동안 무덤에 머무르다 사탄의 권세를 이기고 부활하여, 인류에게 구원의 복음을 선물한 예수 그리스도의 상징으로 해석될 수 있을 것으로 여겨진다.

한편, 암전하고 호기심이 많으며, 성적으로 억제되어 있고, 독자들을 혼란으로 밀어넣을 복합적인 인물이라고 평가되고 있는 퀘스티드 양은 그녀의 이름이 의미하듯이 관찰과 지적인 탐구의 태도로 세계를 알고자 노력하며, 그러한 신념을 통해 ‘진정한 인도’를 보기를 원한다(Martin, 1977: 144). 두 여인을 위한 최초의 사교행사였던 브리

지 파티가 영국인들의 오만으로 영망이 된 후 그녀는 인간적인 분노를 표현한다.

“오늘의 파티는 너무나 화가 나고 슬퍼요. 아무래도 이곳의 우리 동포들은 제정신이 아닌 것 같아요. 손님들을 초대해 놓고 이런 식으로 대접하다니! 그래도 예의를 차린 사람은 당신과 터튼 씨, 그리고 맥브라이드 씨 뿐이에요. 나머지 사람들은 저를 너무나 부끄럽게 만들었고 점점 더 고약해지고 있어요.”(60-61)

아델라 역시 동굴 여행 시에 다른 일행들과 떨어져 동굴에 들어갔다가 무어 여사와 비슷한 경험을 하게 된다. 약혼 예정자였던 로니와의 불확실한 관계로 인해 마음에 혼란을 겪던 그녀는 자신의 실제 감각을 상실하게 되고, 함께 동굴 안으로 들어갔던 아지즈가 그녀를 강간하려 했다는 착각을 하게 된다. 그 후 분명한 증거도 없이 혼란에 빠진 자신의 의식에만 의존한 채 그녀는 아지즈를 강간범으로 고소하게 되고, 결국에 그를 재판정에 세우게 된다.

그 후 필딩과 인도인들은 다양한 각도에서 아지즈의 무죄를 증명하고자 하지만, 자칭 피해 당사자인 아델라는 그녀의 주장을 굽히지 않고, 재판을 실시해서 아지즈를 처벌하기를 강력하게 원한다. 재판 전까지 영국인 관리인 터튼 씨의 집에서 머무르던 아델라는 인도 주재 영국인들의 관심과 돌봄을 받으며 스스로를 돌아보게 되는데, 그 과정에서 그녀는 기도의 습관을 회복하게 된다.

아델라는 오랜 주지주의를 청산하고 다시 아침 기도를 시작했다. 그것은 해로울 게 없어 보였고 영의 세계에 이르는 가장 쉽고 빠른 지름길이었으며 기도에 걱정거리들을 실어 보낼 수가 있었다. 힌두교인이 행운의 여신 락슈미에게 봉급을 올려달라고 빌 듯 그녀도 여호와께 유리한 판결이 나도록 빌었다. 영국 여왕을 보우하는 신이라면 분명 경찰의 편이 되어 주리라. 그녀의 신은 위안이 되는 응답을 보냈지만, 손으로 얼굴을 만지자 열기로 인해 따끔거리기 시작했고 밤새 폐를 무겁게 짓눌렀던 그 건조한 공기 덩어리를 삼키고 내뱉는 기분이 들었다. 터튼 부인의 목소리도 기도를 방해했다. 그녀가 옆방에서 우렁찬 소리로 “아가씨, 준비 됐나요”라고 외쳤던 것이다.(PI 200)

외형상 온전한 신앙의 회복이 아니라, 위기에 처한 자신의 상황을 탈출하기 위한 이기적이고 기복적인 모습이긴 하지만, 필딩에게 “학자처럼 구는 따분한 서구 교육의 산물”(PI 109-10)이라고 여겨지던 아델라에게 찾아온 이러한 신앙적인 모습은 아델라는 “스스로 누군가를 사랑할 수 있거나 한결까”(PI 200)라고 자문할 정도로 의식의 성장

을 이루게 된다. 더 나아가서 실제로 아지즈를 재판하는 법정에서 “그녀는 도대체 무슨 힘으로 법정 가득 사람들을 모았던가? 그녀가 지닌 의견들과 그것들을 정당화하는 편협한 여호와, 그들은 무슨 권리로 세상의 중심임을 자처하며 문명이라는 이름을 사칭하는 것일까?(PI 205)”라고 반문하는 모습에는 자의적으로 해석한 하나님의 뜻을 타자를 억압하는 데 사용한 영국의 제국주의를 비판하는 작가의 반성어린 의도가 담겨있다고 할 수 있을 것이다.

이처럼 동굴 사건 이후의 혼란을 온 몸으로 겪어가는 아델라의 의식 속에 주체세력을 무력화시키는 또 하나의 카니발이 등장하는데, 그것은 반라의 무표정한 모습으로 선풍기를 돌리는 불가촉천민 노예에 대한 묘사이다.

리듬감 있게 선풍기 줄을 잡아당기고 풀어 다른 사람들에게 소용돌이 바람을 보내면서 자신은 그 바람 한 점 받지 못하고 있는 그는 인간의 운명과는 동떨어진, 남자의 모습을 한 운명의 여신이요 영혼들을 키로 까부르는 존재처럼 보였다. 그의 반대편에는 역시 단 위에 교양 있고 자의식이 강하고 양심적인 작달막한 판사가 앉아 있었다. 하지만 푼카 하인은 그런 요소들과는 거리가 멀었고 존재에 대한 의식조차 거의 없었으며 법정에 왜 평소보다 사람이 많은지도 몰랐다. 사실 그는 법정에 평소보다 사람이 많다는 것조차 몰랐고, 선풍기 줄을 잡아당기면서도 자신이 선풍기를 작동시키고 있다는 것조차 몰랐다. 그의 그런 무관심이 영국 중산층 출신의 아가씨에게 강한 인상을 주었고, 그녀의 고통의 편협함을 책망하는 듯했다. (PI 205)

결국 자신도 알지 못하는 어떤 힘에 사로잡혀 현실의 감각을 되찾은 그녀는 딱딱하고 무미건조한 어조로 “모든 것을 취하 하겠습니까”(PI 216)라고 말하고 재판을 종결시킨다. 그러나 아델라의 이러한 용단과 그 결과는 영국인과 인도인 모두에게 환영받지 못한다. 전자의 입장은 식민지인들에게 굴복한 것에 대한 불만이고, 후자의 입장은, 비록 “그녀의 행동이 엄격한 정의와 정직에 기반을 둔 것이었기에 기소를 취하하면서도 자신 때문에 억울한 누명을 쓴 사람들에게 대한 뜨거운 애정을 느낄 수 없었다”(PI 230)는 이유에서였다.

“하나님과 함께 계셨던 말씀이 곧 하나님이 아닌 한, 이 가혹한 땅에서는 친절하고 친절하고 친절하 마음을 담지 않은 진실은 진실이 될 수 없다”(PI 230)는 견해를 덧붙인 작가는 하나님의 이름으로 연약한 자를 상대하는 강자의 근본적인 자세는, 그 목적이 개인적인 친분이건, 사업상의 이익이건, 더 나아가 선교활동이건 간에 예수 그리스도를 통해서 우리에게 주신 하나님의 사랑에 바탕을 둔 끝없는 친절에 기초해야 한다

는 사실을 강조하고 있는 것으로 보인다.

요컨대 이 재판의 결과는 하나님의 마음을 읽고 진심으로 회개하지 않는 기독교인들에 대한 포스터의 비판과 다르지 않을 것이며, 작가가 의도했건 하지 않았건 간에, 기독교 세계관을 바탕으로 내재된 선한 양심의 결과로 이루어진 선한 결과가 아닐 수 없고, “모든 것이 협력하여 선을 이루게 하시는”(롬 8: 28) 하나님의 뜻이 이루어진 것이라고 할 수 있다.

이 사건 이후 아텔라는 히슬롭과 파혼하고, 영국으로 돌아가서 새 인생을 시작하겠다는 결심을 밝히면서 “이곳의 모든 분들에게 폐를 끼친 것”을 미안해한다.(PI 247) 그리고 히슬롭과의 결혼 약속이 무효화 되는 것에 대하여 아무렇지 않은 척 하며 오히려 결혼하려 했던 것을 후회하는 아텔라에게 필딩은 하나의 사회적 제도에 불과한 결혼의 무의미함을 주장하며 그녀를 위로하려 하지만, 아텔라 자신은 진정한 결혼의 조건을 상기한다.

“전 그렇지 않아요. 잘못된 시작은 다 제 탓이었죠. 전 로니에게 당연히 주어야 할 것을 주지 못했고 그래서 그에게 버림받은 거예요. 그 동굴에 들어가면서도 ‘나는 그를 좋아하는가’라는 생각을 하고 있었어요. 지금까지 숨기고 있었지만 말이에요. 정당하지 못하다는 생각이 들었어요. 다정함, 존경심, 인간적인 교류, 그런 것들로 대신하려고...”

“난 더 이상 사랑을 원하지 않아요.”

“저도 마찬가지예요. 이곳에서의 체험을 통해 비로소 알게 됐지요. 하지만 다른 사람들은 그것을 하기를 바라요.”(PI 248)

아텔라는 ‘다정함,’ ‘존경심,’ ‘인간적인 교류’ 같은 제도나 형식 혹은 일방적인 감정의 산물이 아니라 사람의 마음에서 우러나오는 상대에 대한 이해와 배려 그리고 진정한 섬김을 바탕으로 한 사랑이야말로 결혼의 진정한 조건일 될 터인데, 비록 자신은 그러한 사랑을 이루는데 실패했지만 다른 사람들은 그렇지 않기를 바란다고 말하고 있다. 이와 같은 아텔라와 필딩의 대화는 자신들의 편협한 인식 체계의 한계 내에서 이해한 사랑의 실체와 그 한계를 깨닫게 된 것으로 보이며, 이러한 깨달음은 철저히 타자들로만 구성된 인도라는 나라에 대한 그들의 인식에도 변화가 있을 것임을 암시해 주고 있다.

“이 나라가 이국적이기는 하지만 그들이 이해 가능한 우주에 살고 있다는 확신을 심어줄 것을 기대하면서 인도에 왔던”(Martin, 1977: 143) 무어 여사와 아텔라 퀘스티

드 양의 동굴 경험은 자신들이 당연하게 여겼던 신념들이 결국 자신들의 아집의 틀을 벗어나지 못한 편협한 세계관에 기반 했었다는 사실을 깨닫고, 새로운 자의식을 회복하는 보습을 보여주고 있다. 그리고 그러한 세계관에 대한 인식론적 변화의 중심에는 비공식적 세계에 의한 공식적 세계의 공격을 허용한 카니발로서 작용한 동굴의 경험이 존재하고 있다는 것을 확인할 수 있다.

3. 또 하나의 카니발, 또 하나의 타자

세상의 인간관계를 ‘온 존재를 기울인 나-너’의 관계에 의해 연결시키려 했던 아지즈나 그 관계를 인간의 이성적 사고에 의해 분석하려 했던 아텔라, 그리고 철저한 휴머니즘에 입각한 필딩과 확신이 없는 순수한 신앙에 의존했던 무어 여사 모두 그들이 추구하는 관계를 성취하는 데 실패하고 만다. 무어 여사는 전지전능하고 자비로운 신에 대한 믿음을 잃어버렸고 필딩은 그 이유가 무엇인지 정확하게 파악할 수는 없지만 분명히 무언가가 잘못되고 있다는 확신을 갖고 있다. 아지즈는 자신의 친절을 배반한 제국주의자들에 대한 분노로 민족주의자가 되고 아텔라 역시 자신이 그토록 신뢰하던 이성 중심의 합리주의적 세계관이 이 세상의 전부가 아니라는 것을 깨닫게 된다.

다양한 소설적 장치를 통해 기독교 정신을 바탕으로 세계의 개화를 시도한 영국의 제국주의를 비판한 작가 포스터는 또 하나의 인물을 등장시키는 데, 그가 바로 힌두교인 고드볼 교수이다. 그는 인간들 사이의 관계와 그 와중에 발생하는 선악의 문제들이 인간의 이성이나 혹은 감성으로 파악될 수 없는 영역이며, 그 모든 것을 포함하기도 하고 그렇지 않기도 하다고 생각하는 베일에 싸인 인물이다.

아지즈가 이슬람을 대변하듯이 힌두교를 대변하는 고드볼 교수는 존재와 비존재를 동시에 인식하고 융합하는 힌두교적 세계관을 보여주고 있다. 그의 세계관은 이성과 감성, 빛과 어둠, 존재와 부재, 질서와 무질서, 깨끗함과 더러움 등의 모든 이분법적 요소들이 영국식의 직선적 세계와 인도식의 곡선적 세계 속에 공존하고 있다.

이 고드볼이라는 인물은 기독교라는 신앙과 합리주의라는 영국의 신념에 대한 공격의 도구로 사용된 동굴의 사건과 더불어 양극단을 모두 아우르는 또 하나의 카니발로 존재한다. 실제로 “사원”이라는 제목을 가진 제 3부는 바흐첸의 카니발을 연상하게 하는 힌두의 신 크리슈나(Krishna)를 기리는 축제로 시작된다. 김명주는 이 축제의 중

심인물인 고드볼에 대하여 회의적인 시각을 보이고 있다. 그는 “기독교에 대한 포스터의 환멸이 힌두교에 관심을 갖게 했을지 모르지만, 그의 양심은 그것을 전반적인 진리로 받아들이지 못하게 하고 있다”(Kim, 1998: 259)고 주장하며 고드볼에 대한 포스터의 묘사가 힌두교의 성자와 전혀 맞지 않는 하나의 코미디를 연출하고 있다고 주장한다.

필딩이 주관한 티파티에서 고드볼은 “물질적인 면뿐 아니라 정신적인 면에서도 동양과 서양을 융화시켜 놓은 듯한 조화로움을 느끼게 했지만,” 주변의 질문에 개의치 않고 “미소 띤 얼굴로 연방 먹어대기만 한다.”(PI 66) 그리고 마라바르 동굴 사건 이후 필딩이 아지즈의 무죄를 확인하기 위해서 그에게 질문을 할 때도 그는 “세상의 모든 일들이 따로 떨어져서 일어나는 것이 아닙니다. 선행이 이루어진다면 모든 이들이 선행을 한 것이며, 악행이 저질러진다면 그 또한 모든 이들이 저지른 것이지요”(PI 166)라고 하며 터무니없는 대답만 늘어놓는다.

선과 악은 그 이름들에서 알 수 있듯이 다른 것이지요. 다만 저의 미친한 생각으로는 그 두 가지가 다 신을 나타낸다는 것입니다. 신께서는 그 하나에는 존재하고 나머지 하나에는 부재하며 존재와 부재의 차이는 저의 부족한 머리로도 알 수 있을 정도로 커다란 것이지요. 그러나 부재는 존재를 함축하고 부재가 곧 비존재는 아니므로 우리는 <오소서, 오소서, 오소서, 오소서>하고 반복하는 것이지요(PI 167)

오지도 않는 신을 반복적으로 부르는 고드볼의 모든 말들은 매우 철학적이고 심오하게 들리며, 나름대로 일리가 있는 것 같지만, 그러한 신중함과 심오함이 오히려 터무니없는 부조리로 퇴화되고 만다(Kim, 1998: 259). 이러한 고드볼 교수는 다시 제 3부의 첫 장면에서 오지 않는 신을 부르는 자리에 서 있다.

2년의 세월이 흐른 뒤, 나라안 고드볼 교수는 마라바르 산에서 서쪽으로 수백 마일 떨어진 곳에서 신 앞에 서 있었다. 신은 아직 탄생하지 않았고 자정이 되어야 세상에 올 터였다. 그러나 신은 이미 수 세기 전에 탄생했다고도 할 수 있었다. <우주의 지배자>로서 인간의 생로병사를 초월하므로 영원히 탄생할 수 없다고 할 수 있었다. 신은 존재하면서도 존재하지 않았고 존재하지 않으면서도 존재했다. 지금 신과 고드볼 교수는 긴 용단의 양 끝에 마주 서 있었다. (PI 361)

서로 대립되는 요소들이 동시에 파악되는 원형의 통합된 세계관을 보여주고 있는 이 축제는 고급문화와 하급문화가 동시에 존재하며 그간의 긴장과 갈등이 해소되는

다소 긍정적인 의미를 지닌 또 하나의 카니발의 세계로 해석할 수 있다(조일현, 2004: 129). 모든 것이 허용되는 자유의 세계인 카니발은 카테리나 클라크(Katerina Clark)와 마이클 홀퀴스트(Michael Holquist)지적한 대로 “사회라는 직물에 난 하나의 틈”으로서 “통일되고 고정되고 영원한 텍스트로서의 사회적 질서를 창조하고자 하는 지배 이데올로기에 대한 하나의 위협”(Clark & Holquist, 1984: 301)이 된다. 그러나 이러한 카니발의 개방성과 평등성에도 불구하고 그것은 하나의 한계를 갖고 있는데, 그것은 바흐첸 자신이 밝힌대로, 이 카니발의 세계가 영구적인 것이 아니라 권위에 의해서 일시적으로 허락된 제한된 세계라는 것이다.

서로 소원한 관계로 돌아설 수밖에 없었던 주인공들과 심지어 인도를 떠나 귀국길에 오르다 배 위에서 죽음을 맞았던 무어 여사까지 등장하는 제 3부의 카니발도 여러 가지의 한계에 직면하게 된다. 즉 올 수도 없는 신을 부르며 시작된 이 축제에는 “신에게 바치는 수백 개의 은 접시들이 그의 주위에 쌓여 있었지만 최소한의 효과만 발휘”하고 있으며, 이 왕국의 시인들이 쓴 비문들은 “읽을 수도 없는 곳에 걸려 벽토에서 못이 빠져 뒹굴고 있었고,” 게다가 “신의 보편성을 나타내기 위해 영어로 쓰인 글이 도안가의 실수로 <God si Love>라고” 잘못 새겨져 있다.(PI 364)

지나간 일은 지나간 일이고, 침입자들이 정신을 수습하는 사이 힌두교인들은 뿔뿔이 흩어져 도시로 돌아갔다. 신상도 제자리로 돌아갔고, 이튿날 왕실의 제단에 자홍색과 녹색 커튼이 드리워졌을 때 홀로 자신만의 죽음을 맞았다. 노래는 그보다 오래 이어졌고... 종교의 너털너털한 가장자리.... 만족스럽지도 극적이지도 못한 혼란들...<God si Love.> 지난 24시간의 흐릿한 기억을 돌아보며 그것의 감정적인 중심이 어디에 있었는지를 말한다는 것은 구름의 중심을 찾아내는 것만큼이나 불가능한 일이었다.(PI 402)

살아있던 국왕은 죽게 되고 이미 죽어버린 무어 여사가 나타나면서 삶과 죽음의 혼재를 경험하게 했던 카니발 같은 축제가 끝난 후에 아지즈와 필딩의 관계에는 변화가 일어나서 그동안의 서운했던 관계를 벗고 다시 친구관계가 된다. 그러나 축제의 일시성이 끝난 것처럼 그들의 우정의 회복 가능성도 이미 끝났다. 사실 이 축제가 일어나고 있는 마우라는 지역은 1857년 발발한 세포이의 항쟁 이후 인도의 종교를 비롯한 가치체계와 사회의 체제를 유지하면서 식민통치를 지속할 수 있도록 하는 정책의 산물로 생겨난 인도의 토속 봉건 영주의 통치 지역으로서(고부응, 1997: 89) 제국주의와

식민지가 공존할 수 있는 진정한 통합의 장이라기보다는 일시적으로 허용된 어울림의 마당에 불과한 것이다.

“왜 지금 친구가 될 수 없지요?” 필딩이 그를 다정하게 껴안고 말했다. “나도 원하고 당신도 원하는데...”

그러나 말들은 그것을 원하지 않기 때문에 서로에게서 멀어졌고, 땅도 그것을 원하지 않아서 바위들을 내밀어 그들이 나란히 달리지 못하도록 앞뒤로 달릴 수 밖에 없도록 만들었다. 사원 들도, 저수지도, 감옥도, 궁전도, 새들도, 짐승의 썩은 시체도, 영빈관도, 그들이 숲에서 나와 마우를 내려다보았을 때 눈에 들어온 모든 것들도 그것을 원하지 않아서 백개의 목소리로 <아니, 아직은 안된다>고 말했고, 하늘도 <아니, 여기선 안된다>고 말했다.(PI 411)

위에 인용한 이 작품의 마지막 장면은 독자들에게 새로운 통찰을 가져다주는 것처럼 보인다. 즉 진정한 친구와 동반자의 관계는 타자를 자신의 영역 안으로 강제로 끌어들이려는 폭력이나, 일시적으로 그 위상을 인정해 주는 카니발적인 축제가 아니라, “운 자아를 기울여 나와 너의 관계 속에 들어가고”(Buber, 1996: 54) 더 나아가서는 “더 이상 환원될 수 없는 낯설음으로 보존되고,” “주체의 사유와 행위 자체가 전적으로 타자의 외재성에 의존해야만 한다”(Levinas, 1987: 75-6)는 레비나스의 타자론에 의해서만 비로소 그 의미를 찾게 된다는 것을 알려주는 듯하다.

IV. 결론

이상에서 살펴본 바와 같이 포스터의 『인도로 가는 길』은 매우 복잡적이고 다층적인 소설로서, 개인적인 우정이나 종교, 신비, 철학 뿐 아니라 제국주의와 식민담론 등 다양한 주제가 여러 등장인물의 서로 다른 시각을 통해 다성적 목소리를 들려주고 있다.

그동안 이 작품은 식민국인 영국과 피식민국인 인도의 관계에서 상대적으로 약하고 미개하며 파악할 수 없는 신비의 존재로 대상화되는 인도 또는 그러한 인도를 상징하는 인도인 아지즈, 또는 남성과 여성의 이분법적 구조에서, 심지어 식민지 내에서 식민지 남성에게 의해서 마저 ‘대상화’를 경험하는 영국 여성인 아델라를 포함하여, 유사한 입장에 놓여있는 여성의 존재를 부각시키고, 그들이 자신들을 대상화시키는 주체 세력

에 맞서서 대항하다가 자신의 주체성을 회복하게 된다는 소위 ‘오리엔탈리즘’을 기반으로 한 전복적 타자의 양상들을 중심으로 연구되어왔다.

그러나 율법주의를 바탕으로 한 신앙 자체를 위한 신앙이나 그러한 신앙의 기반 위에서 구조화 된 권력의 존재에 환멸을 느끼고서, 폭력과 잔인함이 난무하는 세계에서 견고하게 남아있어야 할 것은 인간 사이의 개인적인 관계라고 주장하며, 그러한 인간 관계에 대한 신념 혹은 그것을 바탕으로 한 신앙의 회복으로부터 “현재의 혼돈에 질서를 부여하는 일을 시작할 것”(Forster, 1938: 82)을 천명한 포스터의 저작 의도는 독자들에게 새로운 타자의 개념을 요구하고 있는 것으로 여겨진다.

중세 이래로 서양 역사의 주된 목표는 야만을 정벌하고 문명화시키는 것이었으며, 그러한 목표를 달성하기 위해 종교, 상업, 정치, 그리고 문화 등이 사용되었다. 그리고 그러한 계몽이나 문명화의 목적은, 칸트(Immanuel Kant)의 주장대로, 사람들로 하여금 “자기 자신의 이성을 사용할 수 있는 용기를 주기 위한 것”(Kant, 1784: 1)이이었으며, 서양 문명의 역사는 그러한 이성의 전파를 통한 계몽의 역사였다고 할 수 있다. 그러나 현재까지의 동양과 서양의 관계 속에서, 이 모든 서양 문명의 역사는 사실상 서양이라는 개별적 존재가 자기 기반 강화를 위해 비 서양적 요소들을 억압해 온 존재론적 폭력의 역사라고 해도 과언은 아닐 것이다.

작가 포스터는 식민지 인도를 배경으로 위와 같은 서양의 세계관의 영향 하에서 “하나님이여 여왕을 구원 하소서”라는 가사로 국가를 시작하는 영국이라는 나라가 본질적인 신앙을 바탕으로 한 사랑이 아닌 종교와 정치의 이름으로 약자를 억압하는 양태를 고발하면서 무기력한 종교로서의 기독교에 대한 환멸을 키워갔던 것으로 보인다. 그래서 그는 영적 호소력이 아니라 재정적인 배경에 기대어 국가와 종교라는 대의명분의 미명 하에 그 명맥을 유지하고 있는 기독교가 이제 다시 한 번 바다를 잔잔하게 했던 예수의 기적을 실현시키고자 한다면 그러한 능력은 “비기독교적 형식으로 재진술되어야 할 것”(Forster, 1938: 88)이라고 주장한다.

따라서 이 소설의 처음과 마지막을 장식하고 있는 하늘, 즉 “모든 것을 결정”(PI 6)하고 필딩과 아지즈의 우정이 계속될 수 있는가에 대한 질문에 대하여 “아니, 여기서는 안된다”(PI 411)고 단호히 말하는 것으로 묘사된 그 “하늘”은 천지와 만물을 주관하시고 인생사를 섭리하시는 “하나님”에 대한 포스터 자신의 “비기독교적 형식”의 재진술이라고 해석할 수 있을 것으로 보인다. 그리고 이 작품을 읽는 기독교인 독자는

이러한 작가의 냉소적인 기독교관을 반성적으로 재고함으로써, 관광지로서, 사업상 목적지로서, 또는 선교의 대상지로서, 인도로 가는 ‘바른 길’은, 그리스도께서 우리에게 가르쳐주신 대로, 타자의 얼굴에서 하나님의 표정과 명령을 읽고 한 없이 낮은 자세로 그에게 접근하는 길 뿐이라는 것을 깨달을 수 있을 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- 강영안 (1997). 『주체는 죽었는가』. 문예출판사.
- 고부웅 (1997). 『포스터의 『인도로 가는 길』 : 반식민 저항과 인도 민족공동체』. 『현대영미소설』. 제 4권 2호. 83-101.
- 곽종태 (1989). 『『인도로 가는 길』 : 삶에 대한 새로운 인식』, Taegu Review, vol. 40. 61-80.
- 권영희 (2010). 『식민 현실과 모더니즘적 전환: 『인도로 가는 길』과 『불가촉천민』』. 『영미문학연구』 18. 5-33.
- 김옥동 (1991). 『대화적 상상력: Bakhtin의 문학이론』. 문학과 지성사.
- 박홍규 (2012). 『마르틴 부머』. 흥성사.
- 신영복 (2005). 『강의: 나의 동양고전 독법』. 돌베개.
- 오은영 (2011). 『장소의 재현과 서사전략: 키플링의 『킴』과 포스터의 『인도로 가는 길』』. 『현대영미소설』. 제 18권 2호. 29-53.
- 이경순 (2002). 『포스터 E. M. Forster: 자유주의적 상상력과 제국의 내러티브』. 현대영미소설학회. 『20세기 영국소설의 이해』 I. 신아사.
- 정정호, 박선경 (2011). 『제인 에어와 주변 인물들과의 관계유형』. 『영어영문학』 21. 제 24권 4호. 145-173.
- 조일현 (2004). 『『인도로 가는 길』 : 이성, 감성, 영혼의 대화』. 『영미어문학』. 제 71호. 117-135.
- Kim, Myungjoo (1998). "Spiritus Lost: E. M. Forster's Depiction of Mrs. Moore's Spiritual Crisis in *A Passage to India*." 『현대영미소설』. 제 5권 1호. 251-270.
- Bakhtin, Mikhail (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics* trans. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____ (1990). *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*, ed. Michael Holquist and Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press.
- _____ (1994). *Speech Genres & Other Later Essays*, tr. Vern W. McGee, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Beer, John (1970). "The Undying Worm," *E. M. Forster: A Passage to India-A Casebook*. Ed. Malcolm Bradbury. London: Macmillan.
- Bradbury, Malcolm. "Two Passages to India: Forster as Victorian and Modern. Harold Bloom (ed.) (1987). *E. M. Forster's A Passage to India*. New York: Chelsea House Publishers.
- Bradshaw, David (ed) (2007). *The Cambridge Companion to E. M. Forster*. Cambridge: Cambridge UP.
- Buber, Martin (1970). *I and Thou*, tr. by Walter Kaufmann. New York: A Touchstone Book.
- 마르틴 부머/ 표재명 옮김 (1995). 『나와 너』. 서울: 문예출판사.
- Childs, Peter (2007). "A Passage to India," David Bradshaw, ed (2007). *The*

- Cambridge Companion to E. M. Forster*. Cambridge: Cambridge UP. 188-208.
- Clark, Katerina & Michael Holquist (1984). *Mikhail Bakhtin*. Boston: Harvard University Press, 1984.
- Forster, E. M. (2005). *A Passage to India*. London: Penguin Books. E. M. 포스터/민승남 옮김(2006). 『인도로 가는 길』. 서울: 열린책들.
- _____ (1938). "What I Believe." Russel Nye (ed) (1963). *Modern Essays*. Chicago: Scott, Foresman and Company.
- Furbank, Philip N. (1997). *E. M. Forster: A Life*. New York: Harvest Books.
- Kant, Immanuel (1784). "What is Enlightenment?" Isaac Kaminick (ed) (1995). *The Portable Enlightenment Reader*. New York: Penguin Books.
- Levinas, Emmanuel (1987). *Time and the Other*. Richard A. Cohen (tr.). Pittsburgh: Duquesne University Press. 엠마누엘 레비나스/ 강영안 역 (1997). 『시간과 타자』. 문예출판사.
- Martin, John Sayre (1977). *E. M. Forster: The endless journey*. Cambridge: Cambridge UP.
- Mcdowell, Frederick P. W. (ed.) (1982). *E. M. Forster*. Boston: Twayne.
- Murry, John Middleton (2007). "Bo-oum or Ou-boum?", *Adelphi*." Philip Gardner (ed). *E. M. Forster*. London: Routledge. 236-8.
- Rutherford, Andrew (ed.) (1970). *Twentieth Century Interpretations of A Passage to India : A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Stevenson, Randall. "Forster and Modernism." David Bradshaw (ed) (2007). *The Cambridge Companion to E. M. Forster*. Cambridge: Cambridge UP.
- White, Gertrude M. (1970). "A *Passage to India*: Analysis and Reevaluation 1953" in Andrew Rutherford (ed.) *Twentieth Century Interpretations of A Passage to India : A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

ABSTRACT

Aspects of the Other in *A Passage to India*

Cheol-soo Kim (Chosun University)

This paper aims to examine Edward Morgan Forster's novel, *A Passage to India*, and denote the aspects and problems of the matter of 'the other,' centering on the relationship between the English as the colonizing 'self,' and India as the colonized 'other,' and consider a method of improvement founded upon the basis of the Christian perspective.

In this work, which is composed of three parts, "Mosque," "Caves," and "Temples" respectively, the author attempts to find some alternatives to the limited range of Christian amour in Islam and Hinduism. In the course, the English Christians lose themselves, as well as their way, in the caves of Marabar. Such personal disturbances eventually lead to the national conflict between the two nations.

Considering that such a negative attitude is derived from lack of insight of the world, which is composed of 'I' and 'You' created by God, it seems significant to reconsider the most basic relationship of the 'self' and the 'other,' on the basis of such philosophers as Martin Buber, Mikhail Bakhtin and Emmanuel Levinas, who have emphasized the 'other' rather than 'self,' as a critical component to the success of the human relationship.

In brief, this work seems to maintain that the concept of the 'other,' which has been explored, oppressed, and marginalized for the sake of 'mystery' and 'enlightenment' under imperial circumstances, should be modified to be recognized, acknowledged, and sometimes respected as an independent subject, according to the command of God, who urges us to love one another.

Thus, after reading this work, in light of the three philosophers who advocate human relationship based on the consideration of the 'other,' it is conceivable for our society to reflect on our own plight and

rationalize a means of creating a proper relationship amongst others for personal, political and religious purposes.

Key words: E. M. Forster, *A Passage to India*, the other, relationship, Buber, Bakhtin, Levinas

