

[2016 Culture/Science International Conference]

New Wave of East Asian Youths Culture after Social Catastrophes

19 Nov. 2016 (Sat), 14:00~18:00

Chungang University Centennial Hall #B502

Host: The Journal of Culture/Science

Contents

The 1st Part: Individual Presentation -----

Moderator: Lee Dongyeon(Professor, School of Korean Traditional Arts, Korea National University of Arts)

1. “Deception of ‘the world after 3.11’” -----

Presenter: Otsuka Eiji(Professor, International Research Center for Japanese Studies)

Respondent: Seo Dongjin(Professor, Department of Intermedia Arts, Kaywon University of Arts & Design)

2. “The Yongsan Calamity, the Sewol Ferry Catastrophe, and the Sensitivity of Life” --

Presenter: Oh Changeun(Professor, College of General Education, Chungang University)

Respondent: Yoshida Hiroshi(Professor, Graduate School of Core Ethics and Frontier Science, Ritsumeikan Univ.)

3. “Cultural Politics in the Disaster Period and the Young Generation: from ‘Annyeongdeul Hasipnikka’ hand-written poster to 'post-it' cherish memory” -

Presenter: Jung Wonok(Editor of <Culture/Science>)

Respondent: He Wei(Professor, Department of Digital Media, Beijing Normal University)

4. “Pornography as Social Disasters or Cultural Technology: Media Archeology” -----

Presenter: Zhang Gehao(Professor, Faculty of Humanities and Arts, Macau University of Science and Technology)

Respondent: Lee Yunjong(Professor, Seokdang Academy, Dong-A University)

The 2nd Part: Plenary Discussion

Moderator: Kim Sungil(Visiting Professor, Humanitas College, Kyung Hee University)

Otsuka Eiji(Professor, International Research Center for Japanese Studies)

Yoshida Hiroshi(Professor, Graduate School of Core Ethics and Frontier Science, Ritsumeikan University)

Matsunaga Shinji(Graduate Student, Tokyo University of the Arts)

Zhang Gehao(Professor, Faculty of Humanities and Arts, Macau University of Science and Technology)

He Wei(Professor, Department of Digital Media, Beijing Normal University)

Seo Dongjin(Professor, Department of Intermedia Arts, Kaywon University of Arts & Design)

Lee Dongyeon(Professor, School of Korean Traditional Arts, Korea National University of Arts)

Oh Changeun(Professor, College of General Education, Chungang University)

Jung Wonok(Editor of <Culture/Science>)

Lee Yunjong(Professor, Seokdang Academy, Dong-A University)

‘3.11 이후의 세계’라는 기만

오쓰카 에이지

2011 년의 사건을 누가 ‘311’이라고 이름 붙였는지 나는 알지 못한다. 진재(震災) 직후인 3월 14일 이래, 미야기(宮城) 현의 지방신문 『가호쿠신보(河北新報)』가, ‘3.11 대진재’라고 명명했다는 지적이 있지만, 행정·미디어 사이에서의 호칭이 4월 1일 내각회의에서 ‘동일본대진재’로 통일된 후로도 그 해 유행어 대상 top 10에 ‘3.11’이 뽑히는 등, 이 사건을 일컫는 이름이 ‘311’(어느새인가, ‘.’이 사라졌다)로 수렴되어 갔던 사실은 어떤 의미가 있을까? 말할 필요도 없이 2011년의 사건은 지진과 뒤이은 쓰나미로 인한 자연 재해와, 일본 원자력 정책의 근본문제인 원전 사고라는 이중구조로 이루어져 있다. 『가호쿠신보』가 ‘3.11 대진재’라고 이름 붙인 시점에서는 원전 사고의 위중함은 전달되지 않았고, ‘정식’ 호칭인 ‘동일본 대진재’가 아니라 ‘311’이라는 명칭이 유포되기에 이른 것은 무슨 까닭일까?

첫 번째로, 이 말에는 2011년의 사건이 지닌 이중구조를 애매하게 만드는 기능이 있기 때문이다. 즉 ‘311’로 숫자화된 아이콘은 거기서부터 무엇을 떠올려야만 하는지를 애매하게 만든다. 날짜는 아이콘으로 변하고 기억화로 진행되면서 사건을 ‘지진’으로 받아들여야 할지, ‘원전’으로 받아들여야 할지 어느 쪽이든 각각 애매하게 할 수 있다. 요컨대 이 사건으로 인해 부상한 원자력 정책이라는 ‘정치’를 온당히 소거할 수 있는 것이 ‘311’이라는 이름이다.

한편으로 이 명칭은 ‘9.11’ 즉 2001년 9월 11일에 북미에서 일어난 사건을 암묵적으로 연상케 한다. 이 사건 이후의 세계를 부르는 이름으로 ‘post-9.11’이 있지만, 이 용어는 그 사건이 방아쇠가 되어 역사에 있어 어떤 전환이 생겼다는 식의 역사관이 성립되었음을 의미한다. 2001년 9월의 사건은 세계가 역사를 합리적으로 파악하는 일을 방기하고, 재신화화(再神話化)(이른바 반지성주의)를 일정한 사람들에게 허용했던 상징적인 사건이다. 합리성을 잃은 미국의 이라크 침공에 일본이 보인 대응 가운데, 대량살상병기의 유무, 즉 전쟁의 근거에 관해 당시 수상 고이즈미 준이치로가 국회에서 농담을 던져 회의가 폭소에 휩싸였던 일은 부끄러워해야 마땅할 국면 중 하나였다. 하지만 ‘3.11’이라는 이름은 일본에서 일어난 사건을 ‘9.11’과 마찬가지로 특권화하고, 이 ‘3.11’을 전환점으로 사람들이 변했다는 역사관을 낳는다. 이러한 상황 속에는 ‘9.11’로 나쁜 쪽으로 향해갔던 세계를 ‘3.11’을 통해 좋은 방향으로 되돌릴 수 있으리라는 바람까지 드러난다. 오늘 이 심포지엄 역시 그러한 생각에 지배되어 있는 것은 아닐까. 그리고 이러한 현상은 최종적으로는 ‘9.11’ 이후의 세계로서의 현재를 애매하게 만드는 것이 되고 있지는 않을까?

오늘 내는 짧은 발표를 통해, ‘9.11’ 이후 내가 약간 관여하기도 했으며 일본에서는 거의 묵살되다시피 했던 재판인 ‘이라크 자위대파병 금지 소송’에서, 파병이 일본국 헌법 제9조에 반하는 ‘위헌’으로 확정 판결을 받았음에도 불구하고 그런 사실이 작년 안장보장관련법제를 둘러싼 논의 속에서 참조되지 않았다는 점, 그리고 ‘부흥 올림픽’이라는, 원전 문제를 분리해 버린 3.11 이후의 세계가 지금도 진행되고 있다는 점을 확인하려고 한다.

3.11 이후의 세계는 너무 많은 말들이 넘쳐나고 있다. 그러나 ‘9.11’의 세계를 이야기하지 않는 사람들을, 나는 어느 나라에 있더라도 신용하지 않는다.

ぼくの短いスピーチは「9.11」後、ぼくがわずかに関わった「イラクへの自衛隊派兵差し止め訴訟」という日本では黙殺された裁判の中で、派兵を日本国憲法の九条に反する「違憲」判決が確定し、そのことが昨年来の安保法制をめぐる議論の中で参照されないこと、そして復興五輪なる、原発問題を切り離れた「3.11」後の世界が今進行するを確認する。

「311」後の世界にに冗舌であり、しかし、「911」の世界を語らない人々を、ぼくはどの国にあっても信用しない。

2011年の出来事を311と誰が名付けたのかはぼくは知らない。震災直後、同年3月14日以降、宮城県の地方紙・河北新報が「3.11大震災」と名づけたという指摘があるが、行政・メディア間での呼称が4月1日の閣議で「東日本大震災」と統一された後も、その年の流行語大賞トップテンに「3.11」が選出されるなどあの出来事を呼ぶ名が「311」（いつの間にか「.」が抜け落ちている）に収斂していったことは何を意味するのか。言うまでもなく、2011年の出来事は地震及びそれが引き起した津波による自然災害と、日本の原子力政策が根本にある原発事故という二重構造になっている。河北新報が「3.11大震災」と名付けた時点では原発事故の重篤さは伝わっておらず、一方で「正式」呼称である「東日本大震災」でなく「311」という名が流布されるに至ったのは何故なのか。一つには2011年の出来事の二重構造を曖昧化する機能がこの語にはあるからだ。「311」という数字化されたアイコンはしかし、そのことから何を想起すべきかを曖昧にする。日付はアイコン化され記憶化しながら「地震」と「原発」の双方をいずれかそれぞれ受け止めた者が曖昧化できる。つまりあの出来事によって浮上した原子力政策という「政治」を穏当に消去できるのが「311」という名である。一方でこの名は「9.11」、即ち2001年9月11日の北米に於ける出来事を暗黙のうちに連想させる。この出来事の後の世界を呼ぶ名として「past-9/11」があるが、そのことはあの出来事をトリガーとして何らかの歴史の転換があった、という歴史観の成立を意味する。あの出来事は世界が歴史を合理で捉えることを放棄し、再神話化すること（いわゆる「反知性主義」）を一定の人々に許容する象徴的な出来事であり、アメリカの合理を欠くイラク侵攻に日本が、大量破壊兵器の有無、つまり戦争の根拠に対して国会で当時の小泉純一郎がジョークを飛ばし、議会在爆笑に包まれたことはその恥ずべき極面の一つだった。しかし、「3.11」という名は日本での出来事を「9.11」のように特権化し、「3.11」を転換点に人々が変わった、という史観を生む。それは「9.11」で悪しき方向行つた世界が「3.11」で良き方向に揺り戻すという願望でさえある。今日のシンポジウムもそのような思いこみに支配されてはいないか。

나의 짧은 발표는 ‘9.11’ 이후, 내가 약간 관여했던 ‘이라크 자위대파병 금지 소송’이라는 일본에서는 묵살된 재판 가운데, 파병을 일본국 헌법 제 9 조에 반하는 ‘위헌’판결이 확정되어, 그것이 작년 안보법제를 둘러싼 논의 가운데 참조되지 않은 점, 그리고 부흥 올림픽 원전 문제를 3.11 이후의 세계가 지금 진행되는 것을 확인한다.

3.11 이후의 세계는 너무 많은 말이 떠돌며, 그러나 ‘911’의 세계를 말하지 않는 사람들을, 나는 어떤 나라에 있어도 신용하지 않는다.

ぼくの短いスピーチは「9.11」後、ぼくがわずかに関わった「イラクへの自衛隊派兵差し止め訴訟」という日本では黙殺された裁判の中で、派兵を日本国憲法の九条に反する「違憲」判決が確定し、そのことが昨年来の安保法制をめぐる議論の中で参照されないこと、そして復興五輪なる、原発問題を切り離れた「3.11」後の世界が今進行するを確認する。

「311」後の世界にに冗舌であり、しかし、「911」の世界を語らない人々を、ぼくはどの国にあっても信用しない。

3.11 後の世界という欺瞞

2011年の出来事を311と誰が名付けたのかはぼくは知らない。震災直後、同年3月14日以降、宮城県の地方紙・河北新報が「3.11大震災」と名づけたという指摘があるが、行政・メディア間での呼称が4月1日の閣議で「東日本大震災」と統一された後も、その年の流行語大賞トップテンに「3.11」が選出されるなどあの出来事を呼ぶ名が「311」（いつの間にか「.」が抜け落ちている）に収斂していったことは何を意味するのか。言うまでもなく、2011年の出来事は地震及びそれが引き起した津波による自然災害と、日本の原子力政策が根本にある原発事故という二重構造になっている。河北新報が「3.11大震災」と名付けた時点では原発事故の重篤さは伝わっておらず、一方で「正式」呼称である「東日本大震災」でなく「311」という名が流布されるに至ったのは何故なのか。一つには2011年の出来事の二重構造を曖昧化する機能がこの語にはあるからだ。「311」という数字化されたアイコンはしかし、そのことから何を想起すべきかを曖昧にする。日付はアイコン化され記憶化しながら「地震」と「原発」の双方をいずれかそれぞれ受け止めた者が曖昧化できる。つまりあの出来事によって浮上した原子力政策という「政治」を穏当に消去できるのが「311」という名である。一方でこの名は「9.11」、即ち2001年9月11日の北米に於ける出来事を暗黙のうちに連想させる。この出来事後の世界を呼ぶ名として「past-9/11」があるが、そのことはあの出来事をトリガーとして何らかの歴史の転換があった、という歴史観の成立を意味する。あの出来事は世界が歴史を合理で捉えることを放棄し、再神話化すること（いわゆる「反知性主義」）を一定の人々に許容する象徴的な出来事であり、アメリカの合理を欠くイラク侵攻に日本が、大量破壊兵器の有無、つまり戦争の根拠に対して国会で当時の小泉純一郎がジョークを飛ばし、議会在場が爆笑に包まれたことはその恥すべき極面の一つだった。しかし、「3.11」という名は日本での出来事を「9.11」のように特権化し、「3.11」を転換点に人々が変わった、という史観を生む。それは「9.11」で悪しき方向行った世界が「3.11」で良き方向に揺り戻すという願望でさえある。今日のシンポジウムもそのような思いこみに支配されてはいないか。そしてそのことは最終的には「9.11」後の世界としての現在を曖昧化することになっていてはいないか。

ぼくの短いスピーチは「9.11」後、ぼくがわずかに関わった「イラクへの自衛隊派兵差し止め訴訟」という日本では黙殺された裁判の中で、派兵を日本国憲法の九条に反する「違憲」判決が確定し、そのことが昨年来の安保法制をめぐる議論の中で参照されないこと、そして復興五輪なる、原発問題を切り離れた「3.11」後の世界が今進行するを確認する。

「311」後の世界にに冗舌であり、しかし、「911」の世界を語らない人々を、ぼくはどの国にあっても信用しない。

용산 참사와 세월호 재난, 그리고 멈춤과 생명의 감수성

오창은(중앙대 교양학부대학 교수, 문학평론가)

1. 죽음은 산 자들을 피로하게 하는가

“죽은 자들에게 뿐만 아니라, 산 자들에게도 부담스러운 상황이라고 생각해요. 전통적으로 관혼상제라는 것이 있잖아요. 삶을 지탱하는 절차적 의식이죠. 성년식과 혼례식, 그리고 장례식과 제사의식을 통해 삶의 의례화를 한다고 배웠어요. 장례식과 제사의식도 죽음이라는 숙명을 극복하기 위한 통과제의고요. 그런데 세월호 사건은 1년이 지났는데도 절차적 의식이 행해지지 않고 있어요. 일상으로 복귀하기 위한 역할 전환이 이뤄지지 않아 사람들이 힘들어 하잔 하요. 생각해봐야 할 문제라고 봅니다.”

중앙대 서울캠퍼스 제2의학관 207호는 대학생들의 토론으로 점차 뜨겁게 달아오르고 있었다. 자유인문캠프가 개최한 ‘팽목항에서 불어온 바람’이라는 오픈 토크가 ‘세월호 참사’ 1주기를 넘긴 날인 2015년 4월28일에 개최되었다. 이 행사에서는 정원옥·천정환·권오현의 발표에 이은 토론이 있었다. 세월호 참사를 둘러싼 오픈 토크 참여자들의 다양한 시각이 표출되었다. 인문학을 전공한 한 학생은 관혼상제 의식을 들어 세월호 문제에 대한 일정한 거리두기가 이뤄져야 한다는 주장을 펼쳤다. 이른바 ‘세월호 피로 증후군’에서 벗어나야 한다는 것이 핵심이었다. 그 학생은 다소 조심스러우면서 또렷한 어조로 ‘소비는 줄고, 경제는 위축되고, 한국 사람들은 집단 우울증을 앓고 있다’고 말했다. 이 주장에 대해 학생들의 토론이 이어졌다.

“세월호 참사는 장례식과 제사의식으로 마무리 될 수 있는 정상적인 죽음이라고 할 수 없어요. 304명의 무고한 희생자가 발생했고, 지금까지 진상규명조차 이뤄지지 않은 상황이에요. 홀로코스트를 일상적인 죽음으로 보지 않잖아요. 진상규명을 통해 또 다시 이런 모순적 상황이 발생하지 않도록 하는 것이 ‘세월호 피로 증후군’에 대한 우려보다 중요하다고 봐요.”

죽음을 대하는 방법에 익숙하지 못한 이들은 죽음을 회피하려 한다. 생활의 논리를 앞세워 ‘애도와 추모’를 외면한다. 한국사회는 죽음, 특히 부당한 집단적 죽음을 피해나가기에 급급하다. 세월호 참사는 우리 주위에서 자연스럽게 발생하는 일상적 죽음이 아니다. 그 죽음은 산 자들의 생명문화에 대한 위협이다.

그런데도 많은 사람들이 ‘세월호 피로 증후군’을 이야기하는 이유는 무엇일까?

생명은 모두 소중하다. 죽은 자에게 있어 특별히 더 가치 있는 죽음이란 있을 수 없다. 살아남은 자들이 죽음 이후에 가치평가를 할 뿐이다. 특정한 죽음에 이데올로기적 평가가 기입되면, 죽음은 새롭게 의미부여된다.

한국사회에서 ‘세월호 참사’는 ‘죽음’에 대한 공포를 환기하는 것이 아니라, 죽음의 입장에서 삶을 다시 바라보게 했다는 점에서 큰 의미가 있다. 한국사회는 삶의 지속만을 생각하며, 사회시스템을 구축해 왔다. 죽음은 살아있는 사람이 심각하게 생각하거나, 윤리적 관점에서 바라봐야 할 대상이 아니었다. 지금과 같은 ‘경제성장 위주의 시스템’을 지속하는 것만이 삶에 대한 헌신인 것으로 간주되었다. 하지만, ‘세월호 참사’는 근본적인 관점을 변화를 제안한다.

‘경제성장 위주의 시스템’이 근본적으로 생명의 의지에 가해진 폭력적 위협일 수 있다. ‘죽음의 관점’에서 한국사회를 바라보면, 산 자들의 삶도 새로운 관점에서 재해석된다.

문학은 죽음에 대해 말을 걸기를 시도해 왔다. 시는 시인의 죽음을 초월하여 시의 언어로 살아남는다. 시인이 창작한 작품에서 벗어나 독자에게 해석되는 텍스트로 변화하는 순간, 시는 죽음 밖의 언어가 된다. 시는 시인의 죽음에 대한 증언이자, 시인의 빈 자리를 채우는 익명적 언어의 동지이다. 삶의 리듬으로 죽음의 심연을 건드리는 것이 바로 시다. 그곳에서는 항상 삶과 죽음이 파문을 일으키며 물결을 만든다.

인간은 죽음에 대해 알고 있지만, 개별자로서 죽음을 경험할 수는 없다. 그렇기에 죽음에 대해 알고 있다고 인식은 궁지에 내몰리곤한다. 경험 없는 앎이 바로 죽음이기때문에, 그 앎은 온전한 앎에서 비껴나 있다. 생명은 도래하지 않은 죽음을 부인할 수 없다. 그런데도 실재적 죽음은 항상 미끄러지며 존재한다. 죽음은 앎의 영역이 아니라 감각의 영역이라고 할 수 있다. 시는 그 감각의 영역에서, 때로는 죽음의 관점으로 삶을 보게 한다.

보다 구체적인 질문을 던져보자. 죽음에 대한 충동, 즉 타나토스 충동이 시의 정치적 참여와 관계를 맺었을 때 어떤 양상을 띠게 될까? 정치적 참여는 현실의 문제이고, 타나토스 충동은 원초적이며 근원적인 인간의 본능이다. 이 둘은 조화할 수 없는 상이한 충동의 지점을 형성한다. 그렇기에 정치적 참여와 타나토스 충동이 맞부딪치는 지점을 구체적 시작품을 통해 살펴보는 작업은 흥미로울 수 있다.

2. 꽃 속의 피가 싸움을 낳는 죽음으로

김남주는 분명한 적을 향해 ‘시의 화살’을 날린, 강한 시인이었다. 그는 1980년대를 대표하는 시인이었고, 사회변혁운동을 실천적 언어로 직조해낸 전사였다. 그의 시는 “사람이 사람에게 이리인 자본의 세상 넘어”(「이 세상을 넘으면」)를 모색했으며, “하나같이 노동의 결정이고 인간 역사의 기록”(「감을 따면서」)인 언어를 지향했다. 투쟁의 시인인 김남주는 「고목」 같은 시에서 빛나는 서정을 발산하기도 했다. 시인은 “대지에 뿌리를 내리고 / 해를 향해 사방팔방으로 팔을 뻗고 있는 저 나무를 보라 / 주름살투성이 얼굴과 / 상처 자국으로 별집이 된 몸의 이곳 저곳을 보라 / 나도 저러고 싶다 한 오백년 / 쉽게 살고 싶지는 않다 저 나무처럼 / 길손의 그늘이라도 되어주고 싶다.”고 했다. 결코 쉽게 살고 싶지 않은 생이지만, 길손에게 그늘을 나눠주고도 싶은 생이기도 하다. 시인의 결연한 의지는 ‘나눔에의 의지’에 뿌리를 내리고 있다. 지향있는 견담, 김남주 시의 서정성 돌출새김된 지점이다.

주목할 부분은 김남주의 시에 ‘죽음의 이미지’를 넘쳐난다는 사실이다. 김남주의 시가 갖고 있는 결연한 힘은 바로 ‘죽음의 이미지’에 기대면서 큰 힘을 발휘한다. 사회변혁운동은 현재의 삶을 위해 세속적 헌신을 하는 것일 수 있다. 그런데 김남주는 ‘죽음과 생명’을 시 속에 같이 배치함으로써, 생명의 의지를 깊이 있는 통찰로 이끈다. 예를 들면, 「잣더미」 같은 시에서는 “죽어버린 별 / 죽으려 가는 별 / 죽음을 기다리는 별 / 그대는 달과 별의 부활을 위해 / 새벽의 언덕에서 기도를 드려보았는가”라고 노래했다. 이 시는 꽃과 피, 육신과 영혼을 대비시키고, ‘꽃 속에 피, 피속에 꽃’을 겹쳐냈다. 생명의 정점에 피 흘리는 꽃을 배치함으로써, 죽음의 이미지와 생명의 이미지를 중첩시켰다. 「진혼가」도 마찬가지다. 이 시에서는 “응집된 꽃이 죽음을 닮고 / 있다는 것을 배울 때까지는 / 만질 수 있을 때까지는 / 온몸으로 죽음을 / 포용할 수 있을 때까지는 / 칼자루를 잡는 행복으로 / 자유를 잡을 수 있을 때까지는 / 참기로 했다”고 했다. 절망과 비참 속에서, 죽음의 유혹 속에서도 인내를 다짐하는 시인의 어조는 애

절하다. 시인은 굴욕의 바닥과 죽음의 심연을 보아버렸기에 분노를 갈무리한 인고(忍苦)의 의지를 표명한다. 죽음을 온몸으로 포용할 수 있는 시의 언어, 그 터전에서 김남주의 시는 힘 있는 육성을 토해냈다.

김남주의 「싸움」은 죽음에 대면한 싸움, 죽음으로 향하는 에너지를 형상화하고 있다. 이 시는 술한 ‘죽음들’이 강렬한 에너지로 전환되는 순간을 그린다. 죽음에 이은 생명에의 의지가 정확히 이어짐으로써, 죽음과 생명을 연결시킨다.

죽음에 값하는 싸움 하나 있기에
피흘리는 싸움에 값하는 죽음 하나 있기에 형제여
이 땅에서 나 벅찬 행복입니다 눈물입니다
삼월에서 사월로 사월에서 오월로
하나됨의 핏줄로
내달리고 쓰러지고 다시 일어나 아우성치는
크낙한 싸움 하나 있기에
죽음 위에 죽음 하나 쌓아올려 꽃봉오리로 살아 있기에
내 가슴은 숨가쁜 아름다움입니다 경이입니다
이 싸움 이어받아 한라에서 백두까지 밀어올릴 세월의 강이여
어절시구 좋아라 지화자 좋아라
삼월의 아기 풍덩풍덩 사월의 냇가로 자라
오월의 나무로 씩씩합니다 당당합니다
하늘 향해 두 팔 벌린 잣나무 상수리나무 소나무 벚나무
우리나라 산에 들에 무궁무궁 금수강산입니다

무궁무궁 금수강산입니다 우리나라
한두 놈의 부패로 이제 금수강산 썩지 않습니다
한두 놈의 타락으로 이제 금수강산 썩지 않습니다
한두 놈의 타락으로 이제 금수강산 더러워지지 않습니다
한두 놈의 탐욕으로 동해바다 고갈되지 않습니다
삼월의 아기 우리 아기 얼똥아기여
이제 한두 번의 칼질로 울음 그치지 않습니다
한입으로 터지는 사월의 아우성이여
이제 한두 놈의 총소리로 지워지지 않습니다
뿌리내린 민중의 나무
무성한 잎사귀로 하늘을 덮는 오월의 나무 혁명의 나무
이제 한두 번의 도끼질로 쓰러지지 않습니다
죽음이 싸움을 낳습니다
싸움을 낳는 죽음보다 아름다운 죽음은 없습니다

- 김남주, 「싸움」, 『김남주 시전집』, 창비, 2014, 729-730쪽. 전문.

인간이 처해 있는 시대적 상황은 바뀌어도 문학의 언어는 항심(恒心)에 닿아 있었다. 문학은 지배의 언어가 아니라, 지배에 균열을 내는 분열의 언어였다. 문학은 가장 현세적인 언어로, 현세의 권력을 돌파하는 ‘탈주의 언어’이기도 하다.

김남주는 「싸움」에서 ‘죽음에 값하는 싸움’에 대해 이야기한다. 죽음을 일상화하는 듯한 김남주의 시는 일방향적이다. 김남주는 “내달리고 쓰러지고 다시 일어나 아우성치는” 싸움을 이

야기하고, 더불어 “죽음 위에 죽음 하나 쌓아올려 꽃봉우리”로 형상화하는 낭만적 시각을 내비친다. 그는 면면한 민중주의의 입장에 서 있다. 그 민중주의는 “뿌리내린 민중의 나무” 같은 것이고, “한두번의 도끼질로 쓰러지지 않”는 정화(淨化)적 속성을 지닌 것이기도 하다. “한두 놈의 부패” “한두 놈의 타락” “한두 놈의 탐욕”을 뒤덮어 버리는 강한 힘에 대한 열망이 “무성한 잎사귀”와 “혁명의 나무”로 상징화된다. 그렇기에, ‘무궁무궁 금수강산’은 죽음 앞에 씩씩한 ‘잣나무 상수리나무 소나무 벚나무’와 연결되어 결연한 낙관주의를 내비친다.

김남주 시인은 너무도 범상한 태도로 ‘죽음이 싸움을 낳’는다고 했다. 그 죽음은 권력의 횡포로 인한 죽음들이다. 삼월의 죽음은 3.1운동의 죽음들이고, 4월의 죽음은 4.19혁명의 죽음들이며, 5월의 죽음은 5.18 광주민중항쟁의 죽음들이다. 그 슬한 죽음들은 “어절씨구 좋아라 지화자 좋아라”라고 하는 삶의 흥으로 되살려진다. 김남주의 시는 생명과 죽음을 대비시킴으로써, ‘죽음 하나’를 넘어서는 ‘죽음 하나에 죽음 하나 쌓아올려 꽃봉오리로 살아’나게 하는 영원성에 대한 열망에 닿아있다. 개별자의 죽음은 ‘집단적 정화’로 보상받기를 바라는 마음이 김남주 시인의 시에 담겨 있다.

프로이트는 『쾌락의 원칙을 넘어서』에서 ‘죽음 본능’에 대해 이야기한 바 있다. 그는 살아 있는 모든 생명이 갖고 있는 ‘자기 보존 본능, 자기 주장의 본능, 지배의 본능’이 본질적으로 ‘죽음을 초래하는데 기여’하는 역설적 상황에 처한다고 보았다. ‘생명의 본능’과 ‘죽음의 본능’이 쾌락원칙과 관계 맺는 방식은 복잡하다. 생명의 본능은 ‘활발한 활동력’으로 긴장을 유발하고, 죽음 본능은 ‘아단스럽게 드러나지 않으면서’ 상호 균형을 유지한다. 죽음은 생명을 제어하고, 생명은 죽음을 향해 나아간다. 김남주는 「싸움」에서 ‘생명의 본능’과 ‘죽음의 본능’을 공동체주의적 관점에서 통합했다. 김남주의 시는 죽음을 배제하지 않는 생명에의 의지를 포착하고 있기에 강한 에너지를 발산한다.

문제는 김남주 시가 갖고 있는 강한 에너지에도 불구하고, 개별자의 죽음을 섬세하게 꺼안지 못하고 있다는 데 있다. 「싸움」은 어떤 의미에서 변혁적 실천주의가 안고 있는 에너지이자 한계를 전형적으로 보여준다. 이 시는 ‘죽음의 본능’과 ‘생명의 본능’을 함께 아우르고 있다는 장점에도 불구하고, 죽음을 ‘정화를 위한 희생’으로 의미화하고 있다. ‘죽음 하나’는 ‘피흘리는 싸움’으로 이어질 때 ‘꽃봉우리’가 된다. “싸움을 낳는 죽음”은 “아름다운 죽음”이 된다. 집단을 위한 개인의 희생, 혹은 윤리적 가치에 가닿는 죽음을 형상화하고 있기에 ‘개별적 죽음’에 대한 깊은 애도가 이 시에는 괄호쳐져 있다. 김남주는 ‘개별자의 죽음’에 대한 깊은 애도 속에서 생명의 의지를 발견하는 것이 아니라, 공동체의 윤리적 정화를 위해 죽음 배치시켰다.

3. 타나토스 충동의 시, 멈춤의 미학

그렇다면, 죽음을 깊이 체득하는 방법은 무엇일까? 타인의 죽음을 깊이 애도해야 하는 이유는 무엇일까?

죽음 자체에 대한 인식으로는 죽음의 문제에 다가설 수 없다. 다만, 죽음과 관계 맺는 방식에 대한 성찰을 통해 ‘생명과 죽음’의 문제에 대한 새로운 문제설정을 할 수 있으리라. 죽음의 입장에서 삶을 바라볼 필요가 있다. 죽음과 생명의 대립 속에서가 아니라, 삶의 의미를 온전히 인식하게 하는 실체로서 죽음을 바라볼 수 있는 방법에 대한 탐색이 요구된다.

잠언처럼 흔히 죽음을 깊이 생각하지 않는 사람은 삶의 근원에 가닿지 못한다고 말한다. 삶의 끝으로서의 죽음이 아니라, 삶과 더불어 있는 죽음에 대한 사유가 간절하다.

시의 언어는 한 존재의 죽음이 호명되어 고착되는 순간, 그 존재로부터 형상이 분리되어 멈

취버린다. 시는 존재의 멈춤과 연결되면 죽음과 맞닿는다.

시의 힘은 추상화된 죽음을 구체적 실체로 재현할 수 있다는데 있다. 시로 형상화된 죽음은 그 누구도 경험할 수 없는 죽음을 감각의 언어로 끌어당긴다. 그 한 사례를 박소란의 「용산을 추억함」에서 발견할 수 있다.

폐수종의 애인을 사랑했네 중대병원 중환자실에서 용산 우체국까지 대설주의보가 발효된 한강로 거리를 쿨럭이며 걸었네 재개발지구 언저리 함부로 사생된 먼지처럼 푹푹한 걸음을 옮길 때마다 도시의 몸 구석구석에선 고질의 수포음이 새어나왔네 엑스선이 질게 드리워진 마천루사이 위태롭게 선 담벼락들은 저마다 붉은 객담을 쏟아내고 그 아래 무거운 날개를 들썩이던 익명의 새들은 남김 없이 철거되었네 찢기 없는 몇그루 은행나무만이 간신히 버티고 서 있었네 지난 계절 채 머물지 못한 은행알들이 대진여관 냉골에 앉아 깔깔거리던 우리의 얼굴들이 보도블록 위로 황망히 으깨어져갔네 홀로 남겨진 애인이 흉만(胸滿)의 몸을 이끌고 남일당 망루에 올라 오 기어이 날개를 빼앗긴 한 마리 새처럼 찬 아스팔트 바닥을 향해 곤두박질치는 꿈이 머릿속을 낭자하게 물들었네 상복을 입은 먹구름떼가 순식간에 몰려들었네 깨진 유리창 너머 파편 같은 눈발이 점점이 가슴팍에 박혀왔네 한숨으로 피워낸 시간 앞에 제를 올리듯 길고 긴 편지를 썼으나 아무도 돌아올 줄 모르고 봄은 답장이 없었네 애인을, 잃어버린 애인만을 나는 사랑했네

- 박소란, 「용산을 추억함」, 『심장에 가까운 말』, 창비, 2015, 92~93쪽.

타인의 죽음 앞에서 개인은, 그 죽음의 고유성으로 인해 타자화된다. 죽음 자체가 절대적 타자이다. 그 절대적 타자 앞에 선 개인은, 죽음을 두려워하는 고유성을 지닌 타자다. 한국 사회는 2009년 1월 20일에 국가 폭력 앞에 속수무책으로 무너져 내리는 생명을 용산에서 보았다. 그리고 2014년 4월 16일에는 국가의 무능으로 인해 진도 앞바다에서 스러져가는 생명들을 아프게 바라보고 있어야만 했다.

박소란 시인은 ‘죽음 앞에 타자화된 자신’을 인식한다. 그는 용산 참사로 인한 희생자를 애도하기 위해 선불리 자신을 곧바로 투영하지 않는다. 조심스럽게 ‘타자의 죽음’에 다가기 위해 ‘폐수종의 애인’을 불러낸다. 시적 화자는 애인의 주변을 배회하며, ‘용산참사의 희생자’를 은유의 언어로 끌어당기고 있다. 시적 화자는 용산 참사의 현장인 남일당에서 지척인 ‘중대병원 중환자실’에서부터 서서히 ‘재개발지구 언저리’로 접근해간다. 폐수종의 애인이 주변에 있는 것처럼 용산 주변은 ‘수포음’ ‘객담’으로 채워져 있다. 일종의 전이 현상이 언어의 연상을 통해 시의 곳곳에 산포시켰다. 그러다가 시적 화자는 별개의 죽음이 만나 겹쳐지는 장면을 목격한다. 그것은 “지난 계절 채 머물지 못한 은행알들”과 “대진여관 냉골에 앉아 깔깔거리던 우리들의 얼굴들”이 함께 “보도블럭 위로 황망히 으깨어져”가는 것이고, “홀로 남겨진 애인이 흉만(胸滿)의 몸을 이끌고 남일당 망루에 올라 오 기어이 날개를 빼앗긴 한 마리 새처럼 아스팔트 바닥을 향해 곤두박질치”는 것이기도 하다. 시적 화자는 “상복을 입은” 것처럼 아픔의 파편들을 “점점이 가슴팍에 박”으면서 “애인을, 잃어버린 애인만을” 깊이 추억하는 자신의 그려낸다.

문학을 통해 애도는 죽음과 관계 맺기 이후에 가능하다. 술한 시인들의 애도가 곧잘 망자의 언저리에만 머물고 마는 것은 ‘희생자와의 관계맺기’에 실패했기 때문일 것이다. 박소란은 그런 의미에서 죽음과 관계 맺는 조심스러운 시적 방법을 「용산을 추억함」에서 형상화해냈다. ‘폐수종 애인’에 대한 깊은 사랑이 용산참사의 희생자에 대한 깊은 공감으로 전이되고, 그 전이된 감각이 중대병원, 용산우체국, 한강로 거리, 대진여관, 남일당이라는 구체적인 장소들에서 감각적 언어의 발자국으로 새겨졌다. 그 발자국은 “사생된 먼지” “푹푹한 걸음” “깔깔거리던

우리의 얼굴들” “곤두박질치는 꿈” “상복 입은 먹구름떼” 같은 것들이다. 애인을 상실한 낭만적 엘레지가 죽음에 대한 깊은 추념의 시로 변화하는 현장을 「용산을 추억하며」를 통해 경험하게 된다.

여기 다른 한편의 시가 있다. 이 시는 ‘세월호 참사’에 대한 깊은 추도의 념(念)이 배어 있다. 김종일의 「꽃처럼 무거운 마음」이다.

꿈속에서 밝혀놓은 촛불이 다 타버리자 해가 떴다 기도가 다 끝나지도 않았는데 떨어진 달처럼 무거운 마음 내가 한번도 가진 적 없는 마음이 내 정수리 위에 비행접시처럼 떠 있다 그 그림자는 잠시 지구를 덮고 내 정수리 속으로 서서히 내려앉는다, 가라앉는다 나의 뇌수를 고요히 헤집자 온갖 기억이 새 떼처럼 날아오른다 나의 코끝을 스치자 물양동이 같은 내 얼굴 속에 그득했던 눈물이 출렁이며 넘친다 내 목구멍을 껍껍 긁으며 내려가다가 멀미처럼 울컥 솟구치는 마음 다시 내 기도를 막으며 가라앉는 마음 지구 반대편 하늘까지 뽕 뚫린 우물 속에 물양동이처럼 던져진 마음 내 무릎을 꺾고 내 발등을 찡는 돌처럼 무거운 마음 주룩주룩 내리는 비에 연루됐을 때 온몸이 다 녹아 줄줄 흘러내리고 있을 때 깊은 밤이 뻗은 힘센 팔이 나를 포용하듯 꿈속으로 잠깐 끌어당기고, 꿈속에서야 나는 겨우 참았던 숨을 한꺼번에 몰아쉬고 꿈 밖에선 어떤 말도 삼킬 수도 뱉을 수도 없이 눈코입귀 흔들리는 꽃잎처럼 떨어지는 마음 꽃잎 없는 꽃처럼 무거운 마음 마음이 걸다가 빠진다는 구름의 크레바스 틈새로 후드득 꽃잎처럼 빨려 드는 마음 돌처럼 무거운 질량의 마음 하늘까지 똑 떨어진 마음 내 발목에 매달려 걸을 때마다 모래 위로 끌리는 마음 날 매달고 바닷속에 산채로 던져진 마음

온몸이 통째로 마음이 되던 날
찬바람이 붙여놓고 간 촛불로도 밝힐 수 없는 몸
이제 돌이킬 수 없는 몸

- 김종일, 「꽃처럼 무거운 마음」, 『내가 살아갈 사람』, 창비, 2015.

희생자들의 죽음에 가닿을 수 없는 시인의 ‘마음’이 이 시에는 깊이 새겨져 있다. 그것은 시인의 내부로부터 발화되는 죽음에 대한 추도의 정념이다. 시인은 “꿈속에서 밝혀 놓은 촛불”을 통해 죄의식을 씻으려 했다. 시인은 “해가 떴다”라는 표현 속에 더 큰 부끄러움을 발견한 자신을 드러낸다. 아직 끝나지 않은 간절한 기도가 스스로를 성찰하게 한다. 그것은 “새 떼처럼 날아”오르는 온갖 기억 속에는 깊은 슬픔이 자리하고 있고, 언어로 도저히 포착할 수 없는 술한 마음들이 있다. 때로는 “멀미처럼 울컥 솟구치”기도 하고, “우물 속에 물양동이처럼 던져”지기도 하며, “내 발등을 찡는 돌”같기도 하고, “꽃잎처럼 떨어”지기도 하는가 하면, “돌처럼 무거운 질량”으로 “바닷속에 산채로 던져”지는 듯한 느낌을 갖게 하기도 한다. 시인은 ‘세월호 침몰’로 인해 희생당한 사람들의 마음과 동일시하는 시적 표현을 하나하나 건져 올리고 있다. 그 건져올린 마음들이 “주룩주룩 내리는 비에 연루”된 것 같은 시인의 죄의식 속에서 깊은 나락으로 “온몸이 통째로 마음”이 되어 “이제는 돌이킬 수 없는 몸”으로 변화해 간다. 기묘한 반복적 리듬감이 오히려 깊은 죄의식을 환기하면서, 충심어린 애도의 마음을 불러일으키게 한다.

세월호 참사로 희생당한 억울한 죽음을 깊이 기억하기 위해서는 그 희생을 마음에 새겨야 한다. 타인의 죽음에 깊은 애도의 감정을 시로 표현한다는 것은 기억을 깊이 심화시키는 일과 연결된다.

시인은 죽은 자들을 내 마음 속에 살리는 ‘기억의 정치’를 향해 헌신한다. 가장 개인적인 시의 언어로 공동체의 공통감각을 일깨울 수 있다면, 시의 언어가 ‘생명 충동’과 ‘죽음 충동’을 함께 포용해낼 수 있다. 시의 언어가 필연적으로 안고 있는 타나토스의 충동이 ‘애도와 기

역의 정치'로 변환되는 계기적 사례를 김종일의 「꽃처럼 무거운 마음」을 통해 경험하게 된다.

시의 언어는 멈춤의 미학을 구현한다. 죽음, 혹은 소멸이 없다면, 존재의 정지 상태가 지속된다. 모든 것이 변화하지 않으리라는 상상은 삶의 의미를 상실하게 한다. 죽음이나 소멸이 없는 상태는 삶의 안정이기 보다는, 삶의 멈춤이기에 영원한 죽음이다. 타자의 죽음이 애도의 정념을 불러일으키는 이유도 여기에 있을 것이다. 죽음에 대한 애도 없이 그 누구도 온전한 삶의 근처에 가 닿을 수 없다. 더구나 '용산참사'나 '세월호 참사' 같은 폭력적인 죽음을 외면한 상태에서 삶의 지속을 갈망하는 것은 폭력에 공모하는 것과 같다. 그렇기에 '애도의 정치'는 죽음에 대한 기억이면서, 삶에 대한 간절한 염원이기도 하다. 그 진정어린 시적 언어를 박소란의 「용산을 추억함」과 김종일의 「꽃처럼 무거운 마음」에서 대면하게 된다.

4. 죽음, 미탄생자(未誕生者)를 향한 윤리

그 무엇으로도 대체될 수 없는 존재의 고유성은 '나라는 개성의 죽음'이 전제될 때 가능하다. 오직 하나의 단독자로서 개인을 가능하게 하는 것이 바로 죽음이다. 그래서 하이데거는 '죽음만이 내게 개성을 부여한다'고 했다. 또한, 죽음으로써 무수한 익명의 한 일원으로 참여하기도 한다. 죽음 이후에 더 이상 개성일 수 없는 상태에 이르면, 살아남은 타자들의 죽음을 통해 '존재의 지속'을 다시 경험하게 된다. 모든 살아 있는 존재에게 죽음은 '절대타자'이다.

죽음의 입장에서 삶을 바라보면, 삶이야말로 '무심한 낭비'이다. 조르주 바타이유는 "삶이란 그 본질에 있어서 방황이며, 낭비이다"라고 했다. 그는 "삶은 모든 생명력을 무제한으로 낭비한다"고 했다. 더 나아가면 삶을 낭비하는 것은 죽음에 대한 강렬한 대타의식 때문일 수 있지만, 아직 태어나지 않은 미래 세대에게는 엄청난 폭력일 수도 있다. 타나토스, 즉 죽음 충동은 삶의 끝을 향해 있지 않다. 그것은 미래 세대를 위해 자신의 자리를 비워주는 '멈춤'이기도 하다. 우리는 죽음을 과거로, 삶을 현재로 상상한다. 아직 태어나지 않은 세대를 위해 자신의 생명을 어떤 관점에서 바라보아야 하는 지에 대해서는 '사과의 정지' 상태에 빠지곤 한다.

개별자들은 오로지 자신의 현존재에 집중한다. 그렇기에 죽음, 즉 '멈춤'이 윤리적 배려로서 사유되기 보다는, 회피와 공포의 대상으로 간주된다. 존재의 정지는 생각하는 것처럼 공포스러운 것이 아닐지도 모른다. 다만, 비정상적이고 폭력적인 '멈춤'이 '미래의 가능성마저 박탈'하기에 강력한 저항을 불러오는 것이리라.

죽은 자들은 산자들에게 영향을 미친다. 죽은 자들은 멈춰 서 버림으로써, 산 자들이 나아가는 속도를 성찰하게 한다. 아직 태어나지 않은 자들의 미래에 살아남은 자들의 현재가 강력한 영향을 미친다. 경험할 수 없는 실체로서 죽음이 있다면, 윤리적 책임이 아직 미치지 못하는 곳에 미탄생자(未誕生者)가 있다. 문학이 죽음을 상상하듯, 시는 미탄생자들을 향한 윤리를 환기할 수도 있다. 죽음이 절대타자이듯, 미탄생자들을 향한 현존재들의 윤리가 삶을 지탱하는 중요한 축이다.

龙山惨案与世越号灾难，以及停止与生命的感受性

오창은 (中央大 教养学部大学教授、文学评论家)

1. 死去的人折磨着活着的人？

“我想不只对死者，对活着的人也是一种极为负担的情况。就传统的情况来说，所谓的冠婚丧祭，这是一种支撑收活的进程仪式吧。一直以来我们都学习着透过成年礼与结婚典礼，以及丧礼跟祭祀仪式来让生活更仪式化。丧礼跟祭祀仪式也是一种为了克服死亡所进行的通过祭仪吧。然而，发生一年的世越号事件至今未能进行这样的仪式。因为没有透过这样的回归到生活轨道的仪式，所以现在人们生活的相当吃力。而这也是我们该去思考的问题。”

中央大学首尔校区第2医学馆207号教室因为大学生的讨论而热闹了起来。在过了世越号惨事一周年的2015年4月28号，自由人文夏令营举办的“从彭木港吹来的风”一公开讨论。在这次的公开讨论里Jeong Won-ok、千政焕、Kwon Oh-hyun发表的自己的看法。参与这次空开讨论的各个人士表达的各式各样的自我意见。某位人文学专业的学生透过冠婚丧祭等仪式为例，表示我们应该要跟世越号事件保持一定的远距离。他的意见核心在于人们应该要脱离“世越号疲劳症候群”。该位学生有点小心翼翼但却用明确的语调说着‘消费减少，经济萎缩，韩国人们正患有集体忧郁症。’接着，其他许多学生围绕着这个主题继续展开讨论。

“世越号惨事不是那种是用丧礼与祭祀仪式而作结的正常式死亡。304个无辜生命牺牲了，但是到目前为止真相依旧未能水落石出。我们无法将二战时纳粹德国对犹太人的大屠杀当作正常的死亡对吧。透过真相调查以避免以后再有相同惨事发生的行动比起担心‘世越号疲劳症候群’来的更为重要。不知道该如何面对死亡的人总是逃避着死亡。将生活摆在最前面，忽略哀悼与追慕的必要性。韩国社会总是汲汲营营地想要避开死亡，特别是不正当的死亡。世越号惨事并不属于发生在我们周边的自然性死亡。该死亡正威胁着活着的人的生命文化。

然而，许多人谈论‘世越号疲劳症候群’的理由是什么呢？所有的生命都是珍贵的。活下来的人只是对于死亡以后的价值作评论而已。如果对于特定的死亡作意识形态的评价的话，那么该死亡就会被赋予新的意义。

在韩国社会里，‘世越号惨事’并不是唤起对‘死亡’的恐惧，而是从死亡的角度重新看待生活，在这一点上产生巨大的意义。一直以来，韩国社会只思考生活的持续性，由此建立社会的结构。死亡并不是让活着的人去深刻思考或是从伦理的观点里去看待的对象。像现在这样，维持‘经济成长’被看作是奉献自己一切的对象。但是，‘世越号惨事’提供了能够转换根本观点的机会。‘以经济成长为主的系统’是极可能暴力式地威胁生命意志的。如果就‘死亡的观点’里来看待韩国社会的话，活着的人的生活也可以重新做出分析。

一直以来，文学试图与死亡对话。诗超越了诗人的死亡，以诗的语言活了下来。诗人从创作的作品里脱离，变成被读者分析的对象的一瞬间，诗已经变成死亡之外的语言。诗是对诗人死亡的证言，也是填满诗人空位的匿名语言的巢穴。可以透过生命的旋律拨动死亡的深处的正是诗了。在那里，总是可以引起生命与死亡的涟漪。

人类都知道死亡，但却无法经验个别的死亡。因此对于死亡的了解意识反而使自己陷入困境。没有经验的了解正是死亡，这样的了解却脱离的完全性的了解。生命无法否定尚未到来的死亡。然而，死亡却是湿滑而存在的。死亡并不在认知的领域里，而是属于感觉的领域里。诗正存在于那样的领域里，有时候透过死亡的观点看待生命。

提出更具体的问题吧。当对于死亡的冲动、自我毁灭(Thanatos)的本能是和诗的政治参与问题相联结的话，会产生怎样的影响呢？政治参与是现实的问题，自我毁灭的冲动是原始的、根源性的人类本能。这两个无法彼此调和的冲突成就了新的关键。因此，透过具体的诗歌来观察政治参与与自我毁灭的本能的问题以及两者之间存在的冲突是很有趣的一件事。

2. 花朵里血转换成制造斗争的死亡

金南柱是一位向敌人射向‘诗之箭’的强悍诗人。他是代表韩国1980年代的诗人也是以实践的语言织造社会改革运动的战士。他的诗试图超越“人吃人的狼似地资本世界”（「如果超越这个世界的话」），并企图获得“一直是劳动结晶、人类历史的纪录”（「摘柿子的同时」）的语言。斗争诗人金南柱在「古木」里发射亮眼的抒情意识。诗人说“在大地扎根/看看那向着太阳 向着四面八方伸展双臂的那个树/遍佈皱纹的脸与/看看那因为伤痕而成蜂窝般的身体的各处/我也想那样 五百年/不想活得那样容易 向那个树一般/想成为替过客遮蔽的树荫/”。虽然终究是不想活得那样容易的人生，也想替过客遮阳的人生。诗人毅然决然的意志扎根于‘分享的意志’。有目标的坚持、突显出金南柱诗歌的抒情性。

值得注意的是在金南柱的诗里充满‘死亡意象’。金南柱诗作里所具有的坚毅意志即是依靠‘死亡意象’来发挥其巨大的力量。社会改革运动是为了现有生活所作的世俗性贡献。然而，金南柱在诗里同时配置‘死亡与生命’的存在，让人可以深刻地去思考生命的意志。举例来说，他在「灰烬」里歌唱着“死去的星星/向死的星星/等待死亡的星星/伊人为了月亮与星星的复活/是否在凌晨的山丘上祈祷呢”。这首诗里对比花与血，肉身与灵魂，于是成就了‘花里的血，血里的花’。在生命的顶点里配置了流着血的花朵让死亡的意象与生命的意象重叠。「镇魂歌」里也是一样。在这首诗里说着，“凝集的花朵与死亡相像/直到学习存在为止/直到可以触摸为止/直到可以抓住自由为止/决定忍耐。”在绝望与悲惨之中，在死亡的诱惑里，诗人也决定要忍耐的语调是悲痛欲绝。诗人看到屈辱的地底与死亡的心缘，所表明了收藏愤怒的忍苦意志。用全身去拥抱死亡的诗语言，在那样的基础上金南柱的诗展现了巨大的力量。

金南柱的「斗争」里表现出与死亡的对抗、向死的能量。在这首诗里描写许多死亡转换成强烈能量的瞬间。以接在死亡之后的生命意志转换来连结死亡与生命。

死亡里存在着一个有价的斗争

流血的对抗里存在着有价的死亡 兄弟啊

在这土地上 我是吃力的幸福 眼泪

从三月到四月 从四月到五月

连成一线的血缘关系

驰骋 昏倒 再站起来 的呐喊

有一个极大的斗争

在死亡上面又堆叠一个死亡 以花蕾的方式活着

我的心是喜悦的美丽 是惊异的

在这场斗争以后 从汉拏山到白头山 推移岁月的江

啊，啊很好 真地很好

三月的小孩扑通扑通的往四月的河边长大

五月的树木 雄赳赳的 堂堂正正的

往天空伸展双臂的五叶松树 橡树 松树 樱花树

我们的国家 在山里 田野里 无穷无尽的 锦绣河山

无穷无尽的锦绣河山 我们的国家

一两个家伙的腐败 锦绣河山并不会因此腐烂

一两个家伙的堕落 锦绣河山并不会因此腐烂
一两个家伙的堕落 锦绣河山不会因此而骯脏
一两个家伙的贪欲 东海海水部会因此乾涸
三月的孩子 我们逗人的孩子
现在 不会因为一两个家伙的挥刀而停止哭泣
一口迸出四月的呐喊
现在 不会因为一两个家伙的枪声而清除
深根的民主的树木
茂密的新叶覆盖天空的五月树木革命的树木
现在 不会因为一两次的劈砍而昏倒
死亡带来斗争
再也没有比孕育斗争的死亡更美好的死亡了
金南柱，「斗争」，『金南柱诗选集』，创批，2014，729-730，全文

即使人类所处的时代现况改变了，文学的语言可以触碰到“恒心”。文学不是支配的语言，而是使支配龟裂的分裂语言。文学是最现世的语言，也是突破现世权力的‘脱逃语言’。

金南柱在「斗争」里所叙述的是‘死亡里存在着一个有价的斗争’。将死亡日常化是金南柱诗歌的一个方向。金南柱“驰骋 昏倒 再站起来的呐喊”的诗句里叙述着斗争。“在死亡上面又堆叠一个死亡以花蕾的方式活着”透露出形象化的浪漫。他站在绵延的民主主义的立场上。那样的民主主义就像“深根的民主的树木”，“不会因为一两次的劈砍而昏倒”，具有净化的属性。强力地渴望一股强大力量可以覆盖“一两个家伙的腐败”“一两个家伙的堕落”“一两个家伙的贪欲”则以“茂密的新叶”、“革命的树木”被象征化之。因此‘无穷无尽 锦绣河山’在死亡面前与雄赳赳的‘五叶松树 橡树 松树 樱花树’连结，表现出决然的乐观主义。金南柱诗人用再平凡不过的态度述说着‘死亡孕育斗争’。这个死亡是因为权力的蛮横所引起的死亡。三月的死亡指的是3.1运动的死亡，四月的死亡指的是4.19革命的死亡，五月的死亡指的是5.18光州民众抗争的死亡。这许多的死亡则以“啊，啊很好 真地很好”的方式唤起生活的趣味。金南柱的诗歌对比生命与死亡，超越‘一个死亡’则以‘在死亡上面又堆叠一个死亡来以花蕾的方式活着的’方式来表现诗人对永远性的渴望。个别的死亡以集体的净化作为补偿的渴望心情表现在金南柱的诗里。

佛洛伊德在『超越快乐原则』一书里谈论‘死亡的本能’。他认为活着的人处于‘自我保存本能、自我主张的本能、支配的本能’是导致招来死亡的情况的。‘生命的本能’与‘死亡的本能’与快乐原则的连结方式是相当的复杂。生命的本能因为‘活泼的原动力’而诱发紧张，死亡的本能则是在‘不喧嚣的情况下’，维持相互的均衡。死亡抑制生命，而生命走向死亡。金南柱在‘斗争’一诗里，以共同体的观点统合了‘生命的本能’与‘死亡的本能’。金南柱的诗里包含了并未排斥死亡的生命问里所含有的巨大能量。

问题在于，金南柱的诗里虽然具有强大的能量，但是并未好好地处理个别的死亡。「斗争」这首诗里依旧无法摆脱典型的拥抱指向变革的实践主义的能量和局限。这首诗的优点在于可以同时包容‘生命的本能’与‘死亡的本能’，但是他还是将死亡定义为‘为了净化的牺牲’。‘个别的死’接续着‘流血的斗争’就变成了花蕾。“孕育斗争的死亡”变成美丽的死亡。为了团体的个人牺牲，因为伦理价值的死亡才对‘个别死亡’的哀悼隐藏在这首诗里。金南柱对‘个别死亡’的哀悼并不是来自于对生命意志的发现，而是在为了共同体的集体净化里放入了死亡装置。

3. 自我毁灭的冲突的诗，停止的诗学

如果是这样的话，可以深刻独解死亡的方法是什么？我们应该对他人的死亡表示深刻哀悼的理由是什么？对于死亡本身意识无法带领我们走向死亡本身的问题。透过省察跟死亡有关的方式，我们可以重新设定‘生命与死亡’的问题。我们有必要站在死亡的立场去思考生活。死亡与生命并非处于对立的关系里，作为一个可以认知到全部生命的实体，我们应该要去探索观看死亡的方法。

就像箴言所说的，无法常常深刻地思考死亡的人是无法接近生命的根源的。我们必须恳切地思考的不是生命尽头的死亡，而是与生命相随的死亡。诗的语言是与一个存在的死亡、并固定之的瞬间有关。诗如果与存在的停止相连接的话，就会与死亡相遇。

诗的力量在于将抽象的死亡以具体实体的方式再现的方面。用诗的方式形象化的死亡将谁都无法经验过的死亡用感觉上的语言去拉近距离。这样的例子我们可以从朴小兰的「追忆龙山」里发现。

爱着肺水肿的爱人 中大医院 重患者室到龙山邮局为止 大雪注意警报发酵的汉江路 咳嗽着走路着 就像在开发地区 周围恣意发散的灰尘一般 走着每一步的时候 在 都市 身体里的每一处 完即的水泡渗出水 X光片深色的出现的摩天大楼 危险地站着的墙壁 喷着火红的咳嗽 在下面拍动着沉重的翅膀的匿名的小鸟 一点也不剩的撤收了 只剩毫无血色的几棵银杏还在坚持着 去年还来不及熟成的银杏 安坐在大镇旅馆的冷房间 哈哈笑的我们脸 慌忙地在地砖上被弄碎了 拖着独自留下的爱人的胸满的身体 就像爬上南一堂瞭望台被夺去翅膀的小鸟一般 走向柏油路跌倒的梦狼狈地染入脑中 穿着丧服的乌云们 一瞬间就退去 在破掉的玻璃窗的另一面 碎片一般雪 一片一片的落在心坎里 在喘一口气的时间里 就像开始祭祀一般 书写一封长又长的信件 不知道任谁也都不回来了 春天没有回信 我爱着失去爱人的爱人

朴小兰「追忆龙山」，『靠近心上的话』，创批，2015，92-93页

在他人的死亡面前的个人，因为死亡的固有性而被他者化。死亡本身是绝对的他者。站在绝对的他者前面的个人是具有担心死亡的固有性的他者。韩国社会在2009年1月20号的龙山看到在国家暴力前面束手无策而崩倒的生命。以及只能痛苦地看待在2014年4月16号因为国家的无能而在珍岛前海沉去的生命。

朴小兰诗人认识到在‘死亡面前他者化的自己’。她为了哀悼因为龙山惨事而牺牲的人，而草率地投影出自己。为了可以小心翼翼地走向‘他者的死亡’她呼唤‘肺水肿的爱人’。作为诗的发话者他徘徊在爱人周边，用隐喻的语言带出‘龙山惨事的牺牲者’。诗作的发话者慢慢地从龙山惨事的发生处-南一堂-‘中大医院的重患者室’开始靠近在‘开发地区的周边’，就像在肺水肿的爱人身边将龙山周边用‘水泡’跟‘咳嗽’填满。一种转移的现象透过诗的联想分散在诗的每个地方。因此，诗的发话者目击到每个个别的死亡。也就是诗里所说的‘去年还来不及熟成的银杏们 安坐在大镇旅馆的冷房间 哈哈笑的我们脸 慌忙地在地砖上被弄碎了 拖着独自留下的爱人的胸满的身体 就像爬上南一堂瞭望台被夺去翅膀的小鸟一般 走向柏油路跌倒的梦’。诗的发话者透过‘穿着丧服的’‘痛苦的碎片 一片一片的落在心坎里 我爱着失去爱人的爱人’ 刻划出深刻追忆的自己。

透过文学哀悼只有在与死亡做连结时才有可能发生。许多诗人的哀悼只是在死者的周边，这是因为他们无法与‘牺牲者相连结’。朴小兰在「追忆龙山」里将小心翼翼地与死亡相联结的诗作方法形象化。对于‘肺水肿 爱人’的深刻爱恋移转到对龙山惨事牺牲者的共感之上。这样的移转情感都镶刻在中大医院、龙山邮局、汉江路街道、大镇旅馆、南一堂等诗的足迹里。那个足迹则以“走着每一步”、“干燥的我们的脸”“跌倒的梦”“穿着丧服的乌云们”表现之。追念失去爱人的浪漫哀歌转换成一首诗的现场透过「追忆龙山」而得以经验之。

这里还有另外的一首诗。这首诗渗透着对‘世越号惨事’的深沉追念的念。金中一的「像花一般沉重的心」。

梦里发光的烛火都烧尽 天亮了 祈祷还没完全结束 就像坠落的月亮一般沉重的心 我重来没拥有过的心 在我头顶上如飞碟出现 他的影子暂时覆盖地球 慢慢地落在我的脑髓里 固有地拨开我的脑髓 所有的记忆如鸟群一般 滑过我的鼻尖 就像铁罐一般的我的脸 盪漾着泪水 抓挠着我的喉咙 犹如晕眩般涌上

的我的心 再次阻扰我的祷告 慢慢安定下来的心 地球反方向的天空 幽深的水井 就像铁罐迸开的我的心 就像压着我的膝盖 捣着我的脚背的石头一样 沉重的心 慢慢滑下的雨一起连累的时候 全身都融化了 慢慢滑落的时候 深夜 用力伸展的双臂一般 拥抱我 短暂地被拉入梦里 只有在梦里我才好不容易可以喘一口气 在梦外 无法吞下任何话 无法吐出任何话 眼鼻口耳 就像花叶掉落一般 我的心 就像没有花叶一般的花朵 我的心 心 走了一半不见的云朵的水隙 就像花叶一般被吸入 心 就像石头一般沉重质量的心 坠落到天际的心 悬挂在脚边 每当走路的时候 偷偷地爬上 我的心 悬挂在天边 在海里散步的抛出的我的心

全身成为心的那天

冷风点来的烛火也无法点亮的身体

现在再也无法挽回的心

金中一，「像花一般沉重的心」，『我要活下去的人』，创批，2015

这里表现出无法靠近牺牲者死亡的诗人的心。这是由诗人内在发话出来的追悼与情思。诗人想要透过‘梦里发光的烛火’洗去罪恶感，诗人透过‘天亮了’表现出发现极大难堪的自己。还没结束却恳切的祈祷让人得以反省自己。‘所有的记忆如鸟群一般’，涌上的记忆都被悲伤所占满了 这是无法用言语表达的许多内心世界。有时候也会感觉到‘犹如晕眩般涌上’、‘幽深的水井’、‘就像铁罐迸开’、‘捣着我的脚背’、‘就像花叶掉落’、‘就像石头一般沉重质量’。诗人一个一个打捞与因世越号惨事牺牲者们的心同在的诗语言。这些被打捞起来的心就像用‘慢慢滑下的雨一起连累的时候’表现的诗人的罪恶感一般转换成地狱。也转换成‘全身成为心的那天’‘现在再也无法挽回的心’。奇妙的、反覆的旋律反而唤起深沉的罪恶感，也呼唤了由衷的哀悼。

为了记忆因为世越号惨事而牺牲的无辜死亡，应该要将那些牺牲镌刻在心里。透过诗作对他者的死亡表示深沉的哀悼感情与深化记忆这件事情相连结。

诗人为了可以让死者在心里复活而在‘记忆的政治’奉献自己。如果用最具有个人化的诗语言可以唤起共同体的集体情感，那么诗歌的语言也可以同时拥抱‘生命的本能’与‘死亡的本能’。我们可以透过金中一的「像花一般沉重的心」感受到诗语言从自我毁灭的本能转化成‘哀悼与记忆的政治’的契机。

诗语言表现出停止的美学。如果没有死亡或是消灭的话，存在的停止状态会一直持续下去。所有事物都持续不变的话，那么生命也就变得没有意义了。如果没有死亡与消灭的话，与其说是生活的安定，不如说是生活的停止才是真正的死亡。所以唤起对他者死亡的哀悼其理由也在这里。如果没有对死亡的哀悼的话，那么谁也都无法接近生活。再加上，在忽略龙山惨事或是世越号惨事等暴力性死亡的情况下还渴望生活的持续性的话，等于就是跟暴力同谋了。因此，哀悼的政治是对死亡的记忆，也是对生活的恳切信念。我们在朴小兰的「追忆龙山」与金中一的「像花一般沉重的心」等诗里遇到了这样真心的诗语言。

4. 死亡，向着未诞生者的伦理

谁都无法取代的固有性只有以‘我的个性死亡’为前提才有可能。作为一个单独者，能成就个人的只有死亡。因此，海德格尔说‘只有死亡可以赋予我个性’。只有透过死亡才可以成为无数匿名者的一个。如果死亡以后再也无法有自己的个性的话，那么活着的人只能透过他者的死亡再次经验‘存在的持续性’。对于所有活着的人来说，死亡是‘绝对的他者’。

就死亡的观点来看待生活的话，生活是一种‘无心的浪费’。乔治巴代伊说“所谓生活的本质就是彷徨、浪费”。他认为“所有的生活都在无节制地浪费生命力”。浪费生活可以是因为对死亡的强烈代打意识，但对于尚未出生的未来世代来说却是一种暴力。自我毁灭本能，也就是死亡的冲动并不再于生活的尽头。也是为了下一个世代，而浪出自己位子的一种‘停止’。我们将死亡想像成过去，将生活想像成现在。为了还没诞生的下一个世代，我们因该怎么看待自己的生命，面对这个问题我们常常陷入‘思考的停止’。

个别者是集中在自己的现存在。因此比起伦理性地考量死亡、‘停止’，其实死亡跟停止只是一种被当成逃避或是恐惧的对象。存在的停止也许不像我们想像地那样可怕。只是不正常且暴力的‘停止’可能连‘未来的可能性都会剥夺’，所以会带来强烈的抵抗。

死去的人们会对活着的人们造成影响。也就是说，死去的人们透过停止、站着不动让活着的人去思考自己往前的速度。活着的人的现在对于未来尚未诞生的人具有影响力。作为存在却无法经验的死亡的确存在的话，在伦理性责任尚未到达的地方有所谓的未诞生者。就像文学想像一般，诗可以唤起对未诞生者应有的伦理。就像死亡是绝对他者一般，向着未诞生者的现存在的伦理也是支撑生活的重要主轴。

龍山の惨事とセウォル号の災難、そして停止と生命の感受性

オ・チャンウン(中央大学校教養学部教授・文学評論家)

1. 死は、生きた者たちを疲労させるか

「死んだ人々だけではなく、生き残った人々にも負担がかかる状況だと思います。伝統的に冠婚葬祭というのがあるじゃないですか。生を支える手続き的な儀式ですよ。成人式と結婚式、そして葬式と祭祀儀式を通して、生の儀礼化をすると習いました。葬式と祭祀儀式も死という宿命を克服するための通過儀礼です。ですがセウォル号事件は、1年が経っても手続き的な儀式が行われなっています。日常に復帰するための役割転換がなされず、人々が苦しんでいるんです。考えるべき問題だと思います。」

中央大ソウルキャンパス第2医学館207号は、大学生たちの討論で次第に熱くなっていた。自由人文キャンプが開催した「彭木(ペンモク)港から吹いてきた風」というオープントーク「セウォル号惨事」1周年を過ぎた日である。2015年4月28日に開催された。この行事には、チョン・ウォノク、チョン・ジョンファン、クオン・オヒョンの発表に続き、討論が行われた。セウォル号惨事をめぐるオープントーク参加者たちの多様な視点があらわれた。人文学を専攻したある学生は冠婚葬祭の儀式をあげ、セウォル号問題に対して一定の距離をおくことがなされなくてはならないという主張を繰り返した。いわゆる「セウォル号疲労症候群」から抜け出なくてはならないというのが核心だった。その学生は、多少慎重な、はっきりとした語調で「消費は減少し経済は萎縮し、韓国人は集団の鬱病にかかっている」と発言した。この主張に対し、学生たちの討論が続いた。

「セウォル号惨事は、葬式と祭祀儀式で締めくくることができる正常な死といえません。304名の無辜な犠牲者が生まれ、今まで真相究明さえ行われていない状況です。ホロコーストを日常的な死とみなさないじゃないですか。真相究明を通して、再びこのような矛盾した状況が発生しないようにすることが『セウォル号疲労症候群』に対する憂慮より重要だと考えます。」

死に向き合う方法に慣れていない者たちは、死を避けようとする。生活の論理を表立たせ、「哀悼と追慕」を無視する。韓国社会は死、特に不当な集団的死を避けて通るのに忙しい。セウォル号惨事は、我々の周囲で自然に発生する日常的な死ではない。その死は、生き残った者たちの生命文化に対する脅威である。

それでも多くの人々が「セウォル号疲労症候群」を語る理由はなんだろうか？

生命はすべて尊い。死んだ者にとって、より特別に価値のある死はあり得ない。生き残った者たちが死後に価値評価をするだけである。特定の死にイデオロギー的評価が書き込まれると、死には新たな意味が与えられる。

韓国社会で「セウォル号惨事」は、「死」に対する恐怖を喚起するものではなく、死の立場から生をもう一度見つめさせたという点で大きな意味がある。韓国社会は、生の持続のみを考え、社会システムを構築してきた。死は生きている人が深刻に考え込んだり、倫理的な観点からみ

なくてはならない対象ではなかった。今のような「経済成長中心のシステム」を持続させることのみが、生きることに對する献身であるとみなされてきた。しかし、「セウォル号惨事」は、根本的な観点の変化を提案している。「経済成長中心のシステム」が根本的な生命の意志に加えられた暴力的な脅威となりうる。「死の観点」から韓国社会をみつめると、生き残った者たちの人生も新たな観点から再解釈される。

文学は、死に對して語りかけることを試みてきた。詩は詩人の死を超越し、詩の言語として生き残る。詩人が創作した作品から抜け出し、読者に解釈されるテキストに変わる瞬間、詩は死の外側の言語になる。詩は詩人による死についての証言であり、詩人の空席を埋める匿名の言語の住み処である。生のリズムで死の深淵に触れるのが、すなわち詩である。そこでは常に生と死が波紋を起し波をつくる。

人間は死について知っているが、個別者として死を経験することはできない。そのため死について知っているという認識は、窮地に追いやられることもある。経験のない知がすなわち死であるため、その知は完全な認識から外れている。生命は到来しない死を否認することはできない。それでも実在的な死は、いつも滑りながら存在する。死は知の領域ではなく、感覚の領域だということができる。詩はその感覚の領域から、ときには死の観点から生を見るようになる。

より具体的な質問を投げかけてみよう。死に對する衝動、すなわちタナトスへの衝動が詩の政治的な参加と関係を結んだとき、どんな様相を帯びることになるだろうか？政治的な参加は現実の問題であり、タナトスへの衝動は原始的で根源的な人間の本能である。この二つは調和することのない相違な衝突の地点を形成する。よって政治的な参加とタナトス衝動がぶつかり合う地点を具体的な詩の作品を通じて探ってみる作業は、興味深いものになるかもしれない。

2. 花の中の血が闘いを生む死へ

金南柱(キム・ナムジュ)は、明らかな敵に向かって「詩の矢」を放った、逞しい詩人であった。彼は1980年代を代表する詩人であり、社会変革運動を実践的な言語で直接光をあてた戦士であった。彼の詩は、「人が人に対して狼となる資本の世界を越え」「この世界を越えれば」たところを模索し、「一様に労働の決定であり人間歴史の記録」「柿をとりながら」である言語をめざした。闘争の詩人である金南柱は、「古木」のような詩において、輝く叙情を発散することもあった。詩人は、「大地に根を下ろし / 陽に向かって四方八方に腕を伸ばしているあの木を見よ / 皺だらけの顔と / 傷跡でハチの巣になった体のここそこを見よ / 私もああなりたいおおよそ500年 / たやすく生きたくはない あの木のように / 旅人の日よけにでもなってやりたい」と語った。決してたやすく生きたくはない人生だが、旅人に日陰を分けてあげたい生でもある。詩人の決然とした意志は、「分かち合いへの意志」に根を下ろしている。志向のある忍耐、金南柱の詩の叙情性を浮彫りにした地点である。

注目すべき部分は、金南柱の詩に「死のイメージ」をがあふれているという事実だ。金南柱の詩が持っている決然とした力は、すなわち「死のイメージ」に寄りかかりつつ大きな力を発揮する。社会変革運動は、現在の生のために世俗的な献身をするものであることもある。しかし金南柱は、「死と生命」を詩の中にもともに置くことによって、生命の意志を深みのある洞察で導く。例えば、「灰」のような詩では、「死んでしまった星 / 死にいく星 / 死を待つ星 / あなたは月と星の復活のために / 深まる夜の丘で祈りをささげてみただろうか」と詠った。この詩は

花と血、肉体と靈魂を対比させ、「花の中の血、血の中の花」を重ねとげた。生命の頂点に血を流す花を置くことにより、死のイメージと生命のイメージを重ね合わせた。「鎮魂歌」も同様である。この詩では、「凝集した花が死に似て / いるということを学ぶまでは / 触れられるときまでは / 全身で死を / 抱擁できるときまでは / 刀の柄をつかむ幸福で / 自由をつかめるときまでは / 耐えることにした」と語った。絶望と悲嘆の中で、死の誘惑の中にも忍耐を誓う詩人の語調は哀切である。詩人は屈辱の底と死の深淵を見てしまったため、憤怒を落ち着かせた忍苦の意志を表現する。死を全身で抱擁できる詩の言語、その場で金南柱の詩は、力ある肉声の吐露を成し遂げた。

金南柱の「闘い」は、死に直面した闘い、死に向かうエネルギーを形象化している。この詩は、非常に多くの「死」が強烈なエネルギーに転換される瞬間を描く。死につながった生命への意志が浄化に続くことにより、死と生命をつなげる。

死に値する闘いが一つあり
血を流す闘いに値する死がひとつあるから 兄弟よ
この地で 私 あふれんばかりの 幸せです 涙です
3月から4月へ 4月から5月へ
一つになった血筋へ
疾走して倒れ 再び立ち上がり 叫びをあげる
あまりにも大きい闘い 一つあるから
死の上に死一つ積み上げ つばみとして生きているから
私の胸は 息の詰まる 美しさです 驚異です
この闘い 引継いで 漢拏(ハンラ)から白頭(ペクトゥ)まで 押し上げる月日の川よ
えんや こらさ どっこいさ こらさ
3月の赤ん坊 ざぶんざぶん 4月の川辺に育ち
5月の木へ 逞しいです 堂々と
空に向かって 両手を伸ばした チョウセンゴヨウ クヌギ アカマツ ヤマザクラ
わが国の山に野に 果ての果てのない 錦繡江山(訳注：錦繡のように美しい山川)です

果ての果てのない 錦繡江山です わが国
一人や二人の腐敗で、もう 錦繡江山 腐ることはありません
一人や二人の墮落で、もう 錦繡江山 腐ることはありません
一人や二人の墮落で、もう 錦繡江山 汚れることはありません
一人や二人の貪欲で、東海 枯渇することはありません
3月の赤ん坊 われらの赤ん坊 かわいい赤ん坊よ
もう1度や2度の刃に 泣きやむことはありません
一口で裂ける 4月の叫びよ
もう一人や二人の銃声で かき消されることはありません
根を下ろした民衆の木
生い茂る葉で天を覆う5月の木 革命の木
もう1度や2度の斧で 倒れることはありません
死が闘いを生むのです
闘いを生む死より美しい死はありません

- 金南柱、「闘い」、『金南柱 詩全集』、チャンピ、2014、729-730ページ。全文。

人間がおかれている時代状況はかわっても、文学の言語は恒心にたどり着いていた。文学は支配の言語ではなく、支配に亀裂を入れる分裂の言語であった。文学は最も現世的な言語として、現世の権力を突破する「脱走の言語」でもある。

金南柱は、「闘い」において「死に値する闘い」について語る。死を日常化するような金南柱の詩は一方向的だ。金南柱は、「疾走して倒れ 再び立ち上がり 叫びをあげる」闘いを語り、あわせて「死の上に死一つ積み上げ つぼみ」に形象化するロマン的な視点をのぞかせる。彼は絶えず続いていく民主主義の立場に立っている。その民主主義は、「根下ろした民衆の木」のようなものであり、「1度や2度の斧で倒れ」ない淨化的属性を持っているものでもある。「一人や二人の腐敗」「一人や二人の墮落」「一人や二人の貪欲」を覆い隠してしまう強い力に対する熱望が、「生い茂る葉」と「革命の木」に象徴化される。そのため「果ての果てのない 錦繡江山」は、死を前に逞しい「チョウセンゴヨウ クヌギ アカマツ ヤマザクラ」とつながり、決然とした楽観主義をのぞかせる。

金南柱詩人は、ひどく凡庸な態度で「死が闘いを生む」といった。その死は、権力の横暴による死である。3月の死は3.1運動の死であり、4月の死は4.19革命の死であり、5月の死は5.18光州民衆抗争の死である。そのあまりにも多くの死は、「えんや こらさ どっこいさ こらさ」という生の興としてよみがえる。金南柱の詩は、生命と死を対比させることにより、「死一つ」を越える、「死の上に死一つ積み上げ つぼみとして生き」させる永遠性に対する熱望にたどり着いている。個別者の死は、「集団的な淨化」で補償されることを願う心が金南柱詩人の詩にこもっている。

フロイトは、『快感原則の彼岸』において、「死の本能」について語っている。彼は、生きているすべての生命がもっている「自己保存本能、自己主張の本能、支配の本能」が本質的に「死を招くのに寄与」する逆説的状况におかれるとみた。「生の本能」と「死の本能」が快感原則と関係を結ぶ方式は複雑である。生の本能は、「活発な活動力」で緊張を誘発し、死の本能は「目立って表にあらわれずに」相互のバランスを維持する。死は生命を制御し、生命は死にむかって進んでいく。金南柱は、「闘い」において「生命の本能」と「死の本能」を共同体主義的な観点から統合した。金南柱の詩は、死を排除しない生命への意志をとらえているため、力強いエネルギーを発散する。

問題は、金南柱の詩がもっている力強いエネルギーがあるにもかかわらず、個別者の死を繊細に抱きしめることができないでいるところにある。「闘い」は、ある意味で変革的な実践主義が抱いている、エネルギーであり限界を典型的にみせてくれる。この詩は、「死の本能」と「生の本能」をともに包含しているという長所があるにもかかわらず、死を「浄化のための犠牲」と意味化させている。「死一つ」は、「血を流す闘い」に続くとき、「つぼみ」になる。「死を生む闘い」は「美しい死」になる。集団のための個人の犠牲、または倫理的価値に行き着く死を形象化しているため、「個別的な死」に対する深い哀悼がこの詩では括弧でくくられている。金南柱は、「個別者の死」に対する深い哀悼の中で生命の意志を発見するのではなく、共同体の倫理的浄化のために死を配置させた。

3. タナトス衝動の詩、停止の美学

では、死を深く体得する方法はなんだろうか？他人の死を深く哀悼しなくてはならない理由は何だろうか？

死自体に対する認識としては、死の問題に近づくことはできない。ただし、死と関係を結ぶ方法についての省察をとおして「生命と死」の問題に対する新たな問題設定ができるであろう。死の立場から生を見つめる必要がある。死と生命の対立の中ではなく、生の意味を完全に認識させる実体としての死をみつめることのできる方法について探ることが要求される。

戒めとして、一般に死を深く考えない人は、生の根源に行き着くことができないという。生の終りとしての死ではなく、生とともにある死に対する思惟が求められる。

死の言語は、一つの存在の死が名を呼ばれ固着する瞬間、その存在から形象が分離し止まってしまう。詩は、存在の停止とつながると死と触れ合う。

詩の力は、抽象化された死を具体的な実体として再現できるというところにある。詩によって形象化された死は、その誰も経験することのできない死を感覚の言語として引き寄せる。その一つの事例をパク・ソランの「龍山を追憶する」の中に見いだすことができる。

肺水腫の恋人を愛したよ 中大病院集中治療室から龍山郵便局まで 大雪注意報が発表された漢江へ 通りを咳込みながら歩いたね 再開地区周辺 むやみに散らかったほこりのように 急いで歩を進めるごとに 都市のからだの隅々からは 痼疾の水泡音が漏れ出たよ エックス線が濃く垂れ下がった 摩天楼のあいだ 危うげに立った塀は それぞれ赤い喀痰を吐き出し その下に重い翼を動かしていた匿名の鳥たちは 余すところなく撤去されたよ 血の気のない何本かの銀杏の木だけが やつとのことと立っていたよ 過ぎ去った季節のまま実ることのなかった銀杏が テジン旅館の冷たい床に座って笑い転げた私たちの顔が 歩道ブロックの上に 慌ただしくつぶれていったね 一人残された恋人が 胸満(訳注：胸中が充滿した状態)の体を引きずって 南一堂のやぐらに上り ああついに 翼を奪われた一羽の鳥のように 冷たいアスファルトに向かって真っ逆さまに落ちる夢が 頭の中を乱雑に染めたよ 喪服を着た黒雲の群れが 一瞬のうちに押し寄せたよ 割れた窓ガラス越し 破片のように降りしきる雪が点々と 胸元に埋まってきたよ 一息で吹き起こした時間の前に 祀るように長い長い手紙を書いたけど 誰も戻って来られず 春は返事がなかったよ 恋人を、失われた恋人だけを 私は愛した

- パク・ソラン、「龍山を追憶する」、『心臓に近い言葉』、チャンピ、2015、92～93頁。

他人の死を前にして個人は、その死の固有性によって他者化する。死自体が絶対的他者である。その絶対的他者の前に立った個人は、死を恐れる固有性を持った他者である。韓国社会は、2009年1月20日に国家暴力の前になす術なく崩れ落ちる生命を龍山で目撃した。そして2014年4月16日には、国家の無能さによって珍島沖で倒れゆく生命たちを痛ましい思いで見つめているしかなかった。

パク・ソラン詩人は、「死の前に他者化した自分」を認識する。彼は龍山惨事による犠牲者を哀悼するために、いたずらに自己をすぐに投影することはしない。慎重に「他者の死」に近づくために、「肺水腫の恋人」をまねく。詩的話者は、恋人の周囲を徘徊しながら、「龍山惨事の犠牲者」を隠喩の言語として引き寄せている。詩的話者は、龍山惨事の現場である南一堂ビルから至近距離にある「中大病院集中治療室」から、徐々に「再開地区周辺」に接近する。肺水腫の恋人が近くにいるかのように龍山周辺は「水泡音」、「喀痰」で満ちている。一種の転移現象が言語の連想をとおして詩の所々に撒かれた。そうして詩的話者は、別個の死が出会い重なる場面を目撃する。それは「過ぎ去った季節のまま実ることのなかった銀杏」と「テジン旅館の冷たい床に座って笑い転げた私たちの顔」がいっしょに、「歩道ブロックの上に 慌ただしくつぶれて」いくことであり、「一人残された恋人が 胸満の体を引きずって南一堂のやぐらに上り ああついに翼を奪われた一羽の鳥のように アスファルトに向かって真っ逆さまに落ちる」ことでもある。

詩的話者は、「喪服を着た」ように痛みの破片たちを「点々と胸元に埋」めながら、「恋人を、失われた恋人だけを」深く追憶する自分を描き出す。

文学を通して、哀悼は死と関係を結んだ後に可能である。多数の詩人たちの哀悼がしばしば亡き者の周囲にのみとどまって終わってしまうのは、「犠牲者との関係結び」に失敗したためであろう。パク・ソランは、そのような意味から死と関係を結ぶ慎重な詩的方法を「龍山を追憶する」において形象化しとげた。「肺水腫の恋人」に対する深い愛が、龍山惨事の犠牲者に対する深い共感として転移し、その転移した感覚が中大病院、龍山郵便局、漢江路通り、テジン旅館、南一堂という具体的な場所で感覚的言語の足跡として刻まれた。その足跡は、「散らかったほこり」「急いで歩」「笑い転げた私たちの顔」「真逆さまに落ちる夢」「喪服を着た黒雲の群れ」などである。恋人を喪失したロマン的エレジーが、死に対する深い追悼の詩に変化する現場を「龍山を追憶する」を通して経験するようになる。

ここに別の一編の詩がある。この詩は、「セウォル号惨事」に対する深い追悼の念が染み込んでいる。キム・ジュンイルの「花のように重い心」である。

夢の中で 照らしていたロウソクが すべて燃えると朝日が昇った 祈りがまだ終わってもいないのに 落ちた月のように重い心 私が一度ももったことのない心が 私の脳天の上に空飛ぶ円盤のように浮かんでいる その影はしばし地球を覆い 私の脳天のなかにゆっくりと 降りてくる、沈んでくる 私の脳髓を静かにほじくると あらゆる記憶が鳥の群れのように舞い上がる 私の鼻先をかすると バケツのような私の顔の奥にいっぱいだった涙が 揺らぎあふれる 私の喉元を荒らく引っ掻き降りていく途中 吐き気のようにどっとわき上がる心 もう一度私の祈りを妨げ沈む心 地球の反対側の空まで ぼっかり空いた井戸の中にバケツのように投げ出された心 私のひざを折り 私の足の甲をつく 石のように重い心 ざあざあ降る雨に巻き添えになったとき 全身がすべて溶けて だろどろと流れていくとき 深い夜が伸ばした力強い腕が 私を抱きしめるように 夢の中にしばし引き寄せて 夢の中でやっと 私はかろうじて我慢していた息を一度に吸ってはいて 夢の外ではどんな言葉も 飲み込むことも吐き出すこともできず 目鼻口耳 揺れる花びらのように 落ちていく心 花びらのない花のように重い心 心が歩くうちに落ちるといふ雲のクレパスの間に はらはらと花びらのように吸い取る心 石のように重い質量の心 空までどっと落ちた心 私の足首にしがみつき歩きたびに砂の上に引っ張られる心 私をぶらさげ海の中に生きたまま投げ出された心

全身がそのまま心になった日

冷たい風が張りつけていったロウソクでも照らすことのできない体

もう 戻ることのない体

- キム・ジュンイル「花のように重い心」、『私が生きていく人』, チャンピ, 2015.

犠牲者たちの死に行き着くことのない詩人の「心」が、この詩には深く刻まれている。それは、詩人の内部からほとぼしる死に対する追悼の情念である。詩人は、「夢の中で照らしておいたロウソク」を通して罪の意識を洗おうとした。詩人は「朝日が昇った」という表現の中で、さらに大きい恥を発見した自分をさらけ出す。まだ終わっていなかった切なる祈りが自らを省察させる。それは、「鳥の群れのように舞い」上がるあらゆる記憶の中には深い悲しみが座っており、言語で到底とらえることのできない多くの心がある。ときには「吐き気のようにどっとわき上がる」こともあり、「井戸の中にバケツのように投げ」出されもし、「私の足の甲をつく石」のようでもあり、「花びらのように落ち」もすれば、「石のように重い質量」で「海の中に生きたまま投げ」出されるような気持ちを持たせもする。詩人は、「セウォル号沈没」によって犠牲となった人々の心と同一視する詩的表現をすくい上げている。そのすくい上げられた心たちが「ざあざあ降る雨に巻き添え」になったような詩人の罪の意識の中で、深い奈落に向かって「全身がその

まま心」になり、「もう戻ることのない体」に変わっていく。奇妙な反復的リズムが、むしろ深い罪の意識を喚起し、心のこもった哀悼の思いを呼び起こさせる。

セウォル号惨事で犠牲となった無念の死を深く記憶するためには、その犠牲を心に刻まなくてはならない。他人の死に深い哀悼の感情を詩で表現するということは、記憶を深く深化させることとつながる。

詩人は、死んだ者たちを自分の心の中で生かす「記憶の政治」に向かって身を投じる。もっとも個人的な詩の言語として共同体の共同感覚を呼び覚ますことができれば、詩の言語が「生命の衝動」と「死の衝動」とともに包容することができる。詩の言語が必然的に抱いているタナトスの衝動が「哀悼と記憶の政治」に変換される契機のような事例を、キム・ジュンイルの「花のように重い心」を通じて経験することになる。

詩の言語は、停止の美学を具現する。死または消滅がなければ、存在の停止状態が持続する。すべてのものは変化しないだろうという想像は、生の意味を喪失させる。死や消滅のない状態は、生の安定よりは生の停止であるため永遠の死である。他者の死が哀悼の情念を呼び起こす理由もここにあるであろう。死に対する哀悼なくして、その誰も完全な生の近くに行き着くことができない。さらに「龍山惨事」や「セウォル号惨事」のような暴力的な死を無視した状態で生の持続を渴望することは、暴力に共謀することと等しい。よって「哀悼の政治」は、死に対する記憶でありながら、生に対する切なる念願でもある。その真意のこもった詩的な言語をパク・ソランの「龍山を追憶する」とキム・ジュンイルの「花のように重い心」において対面することになる。

4. 死、未誕生者に向かう倫理

その何者にも代えがたい存在の固有性は、「国家は個性の死」が前提となるとき可能である。ただ一つの単独者として個人を可能にさせることが、すなわち死である。だからハイデガーは「死のみが私に個性を与える」と言った。また、死ぬことにより、無数の匿名の一員として参加することにもなる。死後にこれ以上個性を保てない状態にいたれば、生き残った他者たちの死を通じて「存在の持続」を再び経験することになる。すべての生きている存在にとって死は、「絶対他者」である。

死の立場から生をみつめると、生こそが「無頓着な浪費」である。ジョルジュ・バタイユは、「生とはその本質において彷徨であり、浪費である」と語った。彼は、「生はすべての生命力を無制限に浪費する」と言った。さらに論じると、生を浪費することは死に対する強力な代打的意識のためであることもあるが、まだ生まれていない未来世代にとってはすさまじい暴力である可能性もある。タナトス、すなわち死の衝動は、生の終焉に向かっていてのではない。それは未来世代のために自身の席を明け渡す「停止」でもある。我々は死を過去として、生を現在として想像する。まだ生まれていない世代のために自己の生命をどんな観点から見つめるべきかについては、「思考の停止」状態に陥ることもある。

個別者たちは、ただ自分の現存在に集中する。そのため死、すなわち「停止」が倫理的配慮として思惟されるよりは、回避と恐怖の対象としてみなされる。存在の停止は、思っているほど恐ろしいものではないかもしれない。ただし、正常的でなく暴力的な「停止」が「未来の可能性まで剥奪」するため、強力な抵抗を呼び起こすのであろう。

死んだ者たちは、生き残った者たちに影響を与える。死んだ者たちは立ち止まってしまふこ

とにより、生き残った者たちが進んでいく速度を省察するようになる。まだ生まれていない者たちの未来に生き残った者たちの現在が強力な影響を与える。経験することのない実体として死があるとすれば、倫理的責任がいまだたどり着けない場所に未誕生者がいる。文学が死を想像するように、詩は未誕生者たちに向かった倫理を喚起することもできる。死が絶対他者であるように、未誕生者たちに向かった現存在たちの倫理が生を支える重要な軸である。

재난시대, 청년세대의 문화정치

: '안녕들하십니까' 대자보에서 포스트잇 추모행동까지

정원옥(『문화/과학』 편집위원)

1. 한국적 재난과 새로운 청년세대의 등장?

2016년 9월 12일, 경주시 인근에서 5.1과 5.8 규모의 강진이 잇따라 발생했다. 기상청의 지진측정 이래 최대 규모라는 그날의 지진은 한반도의 지진 역사를 다시 쓰며, 한반도가 더 이상 지진의 안전지대가 아니라는 것을 경고한 것이었다. 대한민국 전역에서 감지할 수 있었던 그날의 진동은 온 국민을 공포와 불안에 떨도록 하기에 충분했다. 14개의 원자력 발전소와 석유화학단지 등 대규모 산업시설이 경주와 울산 인근에 밀집되어 있는 상황에서 지진 공포는 곧바로 3·11 후쿠시마의 비극을 떠올리지 않을 수 없게 했다. 남의 나라 일로 여겼던 지진과 쓰나미, 원전사고가 한반도에서도 재연될 수 있다는 상상은 일찍이 겪어보지 못한 강도의 지진 경험 한가운데서 불가능한 일로만 여겨지지 않았기 때문이다.

하지만, 그 날 지역 주민들에게는 지진의 공포와 원전사고에 대한 불안보다 더 무서웠던 것이 있었던 것으로 보인다. 그것은 당장 무슨 일이 벌어지고 있는 것인지, 무엇을 어떻게 해야 하는지 아무도 말해주지 않은 상황에서의 고립감이었다고 할 수 있다. 국가의 재난 대응 시스템이 작동하지 않는 가운데 각자 알아서 살아남을 방도를 구하고, 운이 좋기만을 바라야 하는 상황은 낯설지 않다. 재난의 피해는 '우연히' 현장에 있었던 사람들의 몫이 되고, 그 사태에 대해서는 누구도 책임지지 않는다. 4·16사건과 메르스 사건, 최근의 옥시 사건에 이르기까지 그러한 과정을 수차례 목격해온 지역 주민들에게 고립감은 곧 버림받았다는 두려움으로 이어질 수 있다.

이상한 말처럼 들릴 수도 있지만, 한국사회에서 지진의 공포보다 더 두려운 것은 재난의 피해자가 되는 것이다. 4·16 사건 유가족들의 진상규명운동은 재난의 피해자가 어떻게 국가로부터 버림받고, 사회적으로 적대시되는 대상이 될 수 있는지 보여주는 대표적인 사례다. 피해자를 인종화하는 국가와 사회의 따가운 시선과 증오행동을 견뎌내며 싸워야 하는 유가족들의 삶은 재난 그 자체보다 더 견디기 힘든 일로 보인다. 국가가 국민의 생명과 안전을 지켜줄 것이라는 믿음이 붕괴된 가운데 재난의 피해자들이 위로받기는커녕 배제되고 혐오되는 기이한 사회현상을 어떻게 설명할 수 있을까?

이 물음에 대한 답은 한국 재난자본주의의 특이성에서 찾을 수 있다. 이동연은 한국 재난자본주의는 오히려 백이 명명한 글로벌 '위험사회'의 일반적 특성을 공유하면서도 한국적 특이성을 갖는다고 분석한 바 있다. (인간을) '배제하는 재난', (자본과 국가가) '유착하는 재난', (재난사회를) '통치하는 재난'이 그것이다. 즉, 사람보다 돈이 우선시되고, 국가의 모든 제도와 시스템이 자본의 이해관계와 유착되며, 재난 사태마저도 통치성 강화의 기회로 전도해온 국가의 재난 대응방식이 한국자본주의를 '재난의 자본주의'로 만들었다는 것이다.¹⁾ 이러한 분석은 한국재난자본주의를 정당화해온 이데올로기가 성장제일주의라는 것을 짐작할 수 있게 해준다. 일부 국민들의 희생을 감수하더라도 경제 성장만큼은 멈출 수 없다는 것이 국가와 자본, 사회가 공유하고 있는 지배적 가치라고 한다면, 한국사회에서 피해자들이 혐오되는 현상도 설명

1) 이동연, 「재난의 통치, 통치의 재난」, 『문화과학』79, 2014, 38-41쪽.

가능하다. “돈보다 사람이 먼저”라고 호소하며 국가와 자본, 사회의 근본적 변화를 촉구하는 재난 피해자들은 성장제일주의의 발목을 잡는 위협적인 존재, 가장 강력한 체제저항세력으로 비칠 수 있는 것이다.

물론 한국재난자본주의의 특성을 성장제일주의로 모두 해명할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 한국의 ‘압축적 근대화’와 경제대국의 신화가 성장제일주의라는 제단에 바쳐진 무수한 국민들의 희생 위에서 가능했던 것만은 분명한 사실이다. “그런 의미에서 한국형 재난의 특성을 고찰하는 일은 한국의 근대화(근대국가 형성, 압축적 경제성장, 민주주의 질곡)에 대한 근본적 성찰을 동반”하는 것이다.²⁾

‘3·11 대재난 이후의 삶’을 기록한 이소마에 준이치에 따르면, 재난은 자본주의와 국민국가 시스템의 감추어진 문제들이 드러나는 사건이다. “우리 자신의 일상적인 행복은 누군가의 희생 위에 만들어진 것임에도 불구하고, 사라진 사자의 웅성거리는 소리에 사회 전체가 귀를 닫아온 것은 아니었을까”라는 깨달음은 우리가 어떤 시스템에서 살고 있는지를 반추하도록 해준다.³⁾ 이러한 의미에서 재난의 경험이 반드시 무가치한 것만은 아니다. 그것은 “현재의 삶과 체제의 근본적 문제를 되돌아보는 계기, 그리고 새로운 행동을 일으키는 계기가 될 수 있다”는 점에서 또 다른 기회가 되기도 한다.⁴⁾ 이 글은 사회적 재난의 경험을 시스템 변화의 기회로 바꾸려는 새로운 행동을 청년세대의 문화정치에서 찾고자 하는 것이다.

왜 하필 청년세대인가라는 물음이 대두될 수 있다. 한국적 재난의 특이성과 청년세대의 문화정치를 연결 짓는 것은 두 가지 이유에서다. 첫째는 한국재난자본주의의 가장 큰 피해자가 청년세대로 나타나고 있기 때문이다. 둘째는 피해자들의 고통에 공감하고 기억하려는 일련의 새로운 행동들이 청년세대에게서 목격되고 있다는 점이다. 2013년 겨울, 전국을 달군 ‘안녕들 하십니까’(이하 ‘안녕들’) 대자보 열풍과 4·16사건, 강남역 여성혐오 살해사건(이하 강남역 사건), 구의역 청년노동자 사망사건(이하 구의역 사건)⁵⁾에서 등장한 포스트잇 추모행동은 사회적 재난의 문제에 대응한 청년세대의 문화정치를 보여주었다. 그것은 잠재적 피해자가 될 위험으로부터 스스로를 지키고자 한 절박함의 표출이었다는 점에서 당사자와 비당사자의 경계를 뛰어넘는 ‘새로운’ 행동의 한 방식으로 주목할 만한 가치가 있다.

하지만 “사회문제를 설명하는 변수로 세대가 강조되는 현상은, 세대 차이를 과장함으로써 세대갈등을 유발하고, 세대 내 동일성을 강조함으로써 거기에서 빛나가는 수많은 개인들을 담론적으로 억압하는 식의 사회적 역효과를 초래할 수 있다”는 점에 유의해야 한다.⁶⁾ 청년세대를 대상화하거나 타자화할 우려로부터 이 글 역시 완전히 자유롭지는 않지만, 세대 내에는 다

2) 김성일, 「고위험사회가 초래한 한국형 재난의 발생과 기원」, 『문화/과학』72, 2012, 98쪽.
 3) 이소마에 준이치, 『죽은 자들의 웅성임』, 글항아리, 2016, 22쪽.
 4) 문강형준, 「왜 ‘재난’인가?: 재난에 대한 이론적 검토」, 『문화/과학』72, 2012, 24쪽.
 5) 4·16 사건은 세월호참사로 더 잘 알려져 있지만, 사건의 진실이 아직 규명되지 않은 이유로 이 글에서는 4·16 사건으로 명명한다. 탑승인원 476명 중 304명이 사망하였고, 사망자 중 251명이 수학여행을 떠난 안산 단원고등학교 2학년 학생들로 청소년의 희생 규모가 가장 컸다. 한편, ‘강남역 여성혐오 살해사건’은 2016년 5월 17일 새벽, 강남역 인근의 한 노래방 화장실에서 한 남성(34세)이 불특정 여성(23세)을 살해한 사건이다. 가해자 남성은 화장실에서 숨어 있으면서 여섯 명의 남성은 그냥 보내고 여성이 들어오자 범죄를 저질렀다. 경찰과 언론은 이 사건을 정신질환자의 ‘묻지마 살인’으로 몰고 간 반면, 추모운동에 참여했던 여성들은 ‘여성혐오 살인’이라고 맞서면서 여성혐오 범죄를 멈출 것을 촉구했다. 한편, ‘구의역 청년노동자 사망사건’은 2016년 5월 28일, 서울 지하철 2호선 구의역에서 스크린도어를 혼자 수리하던 정비용역업체 직원(20세)이 출발하던 전동열차에 치어 사망한 사건이다. 이 사건은 열악하고 위험한 근무환경에서 죽음으로 내몰리고 있는 비정규직 청년노동자의 문제를 제기했다.
 6) 김선기, 「‘청년세대’ 구성의 문화정치학: 2010년 이후 청년세대담론에 관한 비판적 분석」, 『언론과 사회』24-1, 2016, 55쪽.

층적이고 이질적인 목소리들이 존재할 수 있음을 염두에 두면서 분석 작업을 진행할 것이다.

이 글에서 세대란, “일정한 시간대 별로 경험한 중요한 역사적 사건들을 통해 공통의 이념과 감정의 물결에 휩쓸리며 구성된 집합적 주체를 뜻한다. “더 다양한 경제적, 사회적 충격으로 인한 모순을 집단적으로 체화하고 공유하고 있는 주체들의 행위양식에 대한 분석과 전망이 곧 “세대의 문화정치학의 과제””라고 할 때,⁷⁾ 최근 사회적 재난의 문제에 대응해온 청년세대의 문화정치는 이전세대와 어떤 차별화된 감정구조와 행위양식을 보여주고 있는가? 또한 청년세대의 문화정치로부터 한국재난자본주의의 근본적 문제들이 해결될 가능성을 찾을 수 있는가? 재난시대, 청년세대의 문화정치를 분석하는 목적은 이러한 물음들에 대한 답을 찾는 데 있다.

2. 디지털시대의 진정성 효과

‘안녕들’ 대자보 열풍은 2013년 12월 10일, 당시 고려대학교 학생이었던 주현우가 손으로 쓴 한 장의 대자보를 붙이면서 시작되었다. 대자보에는 철도민영화에 반대한 파업과 노조원들의 대량 직위해제, 부정선거 의혹, 국가기관의 선거개입, 밀양의 고압 송전탑 사태에 저항한 주민의 음독자살, 해고노동자에 대한 탄압, 비정규직 문제 등이 언급되었고, 그는 이런 하수상한 시절에 “모두 안녕들 하십니까!”라는 물음을 세상에 던졌다. 이 물음에 20대 대학생들뿐만 아니라, 철도파업에 참가한 노조원, 비정규직 노동자, 부당 해고된 강사와 노동자, 중앙대 청소소미화원, 성노동자, 성소수자, 여성, 장애인, 초·중·고등학생 등 사회적 약자라고 할 수 있는 다양한 주체들이 “안녕하지 못하다”라고 응답하는 대자보를 붙이면서 ‘안녕들’은 전국을 뜨겁게 달군 열풍이 되었다. 불과 며칠 만에 수천 장의 대자보가 붙었고, 페이스북을 개설한 지 일주일 만에 25만 명의 독자가 확보되었을 정도로 ‘안녕들’ 열풍은 한 달 남짓 몰아쳤다가 2014년 1월 중순부터 서서히 수그러들었다.⁸⁾

한편, 포스트잇 추모행동은 언제 시작된 것이라고 정확히 추정하기가 어렵다. 2009년 5월, 고 노무현 대통령의 추모기간 동안 노란리본⁹⁾과 손글씨 편지가 대한문과 덕수궁 돌담길을 수놓았는데, 이때 등장한 손글씨 편지를 포스트잇 추모행동의 원조로 볼 수 있을 것 같다. 하지만 손글씨 편지는 추모의 마음을 직접 써서 붙였다는 점에서는 ‘포스트잇 추모’와 같지만, 붙였다 떼었다 할 수 있는 포스트잇의 속성과는 다른 것이다.

포스트잇이 추모의 매체로 등장한 것은 2014년, 4·16사건에서다. 당시 세탁소를 운영하고 있던 고 전현택 학생의 부모는 출입문에 “내일(17일)까지 쉽니다”라는 메모지를 붙이고 사건 현장으로 달려갔는데, 며칠 동안 굳게 닫혀 있던 출입문에 실종학생의 무사귀환을 바라는 형형색색의 포스트잇이 다닥다닥 붙어 있었던 것이다.¹⁰⁾ 이후 포스트잇은 안산 단원고등학교 2학년 교실들과 합동분향소, 광화문 분향소 등에서도 희생자들에 대한 미안함과 잊지 않겠다는 다짐을 남기는 비망록의 구실을 하였다. 포스트잇이 담쟁이 넝쿨처럼 붙어 있는 장면은 개인적으로 깊은 인상을 남겼는데, 4·16사건의 상징이 된 노란리본의 물결이 워낙 강렬했던 탓인지 포스트잇은 크게 주목받지 못했다.

‘포스트잇 추모’가 새로운 문화현상으로 조명되기 시작한 것은 2016년 5월, 강남역 사건에

7) 심광현, 「세대의 정치학과 한국현대사의 재해석」, 『문화과학』62, 2010, 33, 70쪽.

8) 안녕하지 못한 사람들, 『안녕들하십니까?』, 오월의 봄, 2014 참조.

9) 여기에서의 노란리본은 ‘노무현을 사랑하는 사람들’이라는 팬클럽이 근조리본 대신 단 것으로 노란색은 노무현에 대한 지지를 상징하는 색깔이다. 따라서 무사귀환을 의미하는 4·16 사건의 노란리본과는 성격이 다른 것이다.

10) 정혜진, 「18세 생일 지나 주민증 생킨다고 좋아했는데…」, 『서울경제』, 2014.4.27.

서다. 사건현장과 가까운 강남역 10번 출구에 마련된 추모 공간에는 “여자라서 죽었다”, “운이 좋아 살아남았다”, “‘묻지마 살인’사건이 아니라 여성혐오 사건이다” 등 사회에 만연되어 있던 여성혐오 문제를 제기하는 수천 장의 포스트잇이 붙었다. 그리고 얼마 지나지 않아 구의역 사건이 발생했는데, 구의역 승강장 9-4스크린도어에 “너의 잘못이 아니야”, “비정규직이라 죽었다”, “그곳에서는 부디 컵라면 말고 따뜻한 밥 챙겨 드세요” 등의 포스트잇이 붙으면서 포스트잇 추모는 피해자를 추모하고 기억하려는 뚜렷한 문화현상으로 자리 잡기 시작했다.

물론 포스트잇 추모는 청년세대만이 아니라, 다양한 계층과 연령의 시민들이 참여한 것이다. 그럼에도 불구하고 강남역 사건과 구의역 사건에서 청년세대가 주도적으로 포스트잇 추모 행동에 참여한 데는 배경이 있다. 세 사건이 모두 사회적 재난이라는 점, 피해자들이 10~20대의 청년이라는 점, 마지막으로 피해자들이 청소년, 여성, 비정규직 청년노동자 등 사회적 약자라는 이유로 희생당했다는 공통점이 그것이다. 즉, 피해자들이 당했던 것과 같은 재난이 나에게도 언제든 일어날 수 있는 일이라는 세대 공감의 청년세대의 포스트잇 추모행동을 촉발했던 것으로 볼 수 있다.

‘포스트잇 추모’라는 표현에서 알 수 있듯, 포스트잇은 그 동안 추모문화의 새로운 매체로 의미화 되었다. 2002년 미군 장갑차에 치여 숨진 효순이·미선이 사건에서 촛불이 처음 등장했다면, 2014년 4·16사건에서는 노란리본이, 2016년 강남역 사건과 구의역 사건에서는 포스트잇이 추모의 매체로 등장했다는 것이다.¹¹⁾ 이렇게 포스트잇을 추모의 매체로 의미화하게 되면, 촛불-노란리본-포스트잇이라는 계열체가 만들어진다.

하지만 포스트잇을 청년세대 문화정치의 한 표현방식으로 의미화하게 되면 촛불-안녕들하십니까-포스트잇이라는 다른 계열체가 만들어질 수 있다. 이때의 촛불은 2002년 효순이·미선이 사건에서 등장한 추모의 촛불이 아니다. 그것은 2008년 광우병 수입소 수입 반대집회에서 등장한 촛불로, 시민사회의 저항을 상징하는 행동의 촛불이다. 2008년 촛불집회의 한 특징은 온라인과 오프라인이 결합된 새로운 형태의 저항과 행동이 대거 등장했다는 것이다. 그리고 그 중심에는 청년세대가 있었다. 이광석에 따르면, 당시 청년세대는 “새로운 유형의 집단지성과 소셜미디어네트워킹, 그리고 언제 어디서나 스마트 장비를 통해 순간적으로 온-오프 간 경계를 드나들고 허물며 새로운 데이터를 생산하고 교환하고 알리고 퍼뜨리는 즉시성의 모바일 소통 양식에 영향을 받고 자란다. 이들의 미디어 습성은 촛불집회에 그대로 반영되어 나타났다.”¹²⁾ 이렇게 2008년 촛불집회와 연결하여 촛불-안녕들하십니까-포스트잇을 계열화하게 되면, 포스트잇은 추모의 매체만이 아니라, 사회적 재난에 대응하는 청년세대의 저항과 행동으로 그 의미가 확장된다. 요컨대 온라인과 오프라인의 경계를 넘나들며 청년세대 문화정치의 새로운 가능성을 보여주었던 2008년의 촛불행동이 2013년의 ‘안녕들’ 대자보 열풍과 2016년의 포스트잇 추모행동으로 재등장하였다고 볼 수 있는 것이다.

하지만, ‘안녕들’ 대자보는 온라인 게시판의 한계를 탈피하기 위한 방법으로 선택되었다는 점에 주목할 필요가 있다. 왜 오프라인의 대자보였어야만 했을까? 이에 대해 대자보의 첫 작성자인 주현우는 “인터넷이 가진 전파력은 비할 데 없이 강력하지만, 그에 비해 온라인이 갖는 익명성과 끊임없이 쏟아지는 새로운 게시물에 의해 글의 진정성이나 책임감 있는 전달은 불가능했다”고 밝히고 있다.¹³⁾ 김민하는 2008년 촛불행동 이후 온라인 게시판에 만연된 정치

11) 이해원, 「촛불→노란리본→포스트잇…공감의 추모 도구 변천사」, 『뉴시스』, 2016.6.2.

12) 이광석, 「인터넷 한국의 사회운동: 청년세대들의 미디어 문화정치」, 『한국언론학회 심포지움 및 세미나』, 2011, 95쪽.

13) 주현우, 「안녕들 하십니까? 아니요. 안녕하지 못합니다!」, 『실천문학』113, 2014, 395쪽.

적 냉소주의를 극복하기 위한 방법으로 대자보가 선택되었다고 본다. 그에 따르면, “대개 온라인에서 과격한 표현을 일삼는 사람들은 오프라인에서 같은 수위의 행동을 쉽게 하지 못한다. 즉, 오프라인에서의 대자보라는 형식이 더욱이 ‘안전한’ 논의를 가능하도록 보장해줄 수 있는 것이다. 두 번째는 이것이 정치적 냉소주의를 극복하려는 반-우파 진영의 새로운 시도에 해당할 수 있다는 것이다. ‘안녕들하십니까’라는 소극적 형태의 물음은 냉소주의가 만연한 현실에서 사회적 문제를 말하려는 세심한 노력의 하나로 볼 수 있다.”¹⁴⁾ 이화영 역시 ‘안녕들’이 대자보라는 형식을 취함으로써 진정성 확보에 성공할 수 있었다고 말한다. 즉, “대자보들은 각양각색의 문제 상황에 대한 각기 다른 개인들의 감성적인 ‘말(이야기)’을 손글씨에 꾸밈없이 소박하게 담아내면서 일상적 구체성과 ‘날것과 같은’ 생생한 진정성을 확보했다. 일방적인 주장과 강요가 아니라 질문과 응답이라는 상호 소통의 표현법으로 성공할 수 있었던 것이다.”¹⁵⁾

온라인에서의 한계를 극복하기 위한 방법으로 대자보가 선택된 것도 신선하지만, 대자보라는 형식이 ‘진정성’(authenticity)의 에토스와 결합되고 있다는 점도 흥미롭다. 대자보는 어떻게 진정성을 전달하는 매체가 되는가? 김홍중에 따르면, “진정성은 좋은 삶과 올바른 삶을 규정하는 가치의 체계이자 도덕적 이상이자, 자신의 참된 자아를 실현하는 것을 가장 큰 삶의 미덕으로 삼는 태도다. 진정한 자아의 실현이 대개 사회적 모순, 억압, 문제 등에 의해 좌절되기 때문에 진정성의 추구에는 언제나 사회의 공적 문제에 대한 격렬한 항의, 비판, 참여가 동반된다. 한국 사회의 진정성의 에토스는 80년대 이후의 민주화 운동과정에서 형성되어 소위 386세대의 세대의식의 핵심을 구성”하였으나, 1997년 IMF 이후로 급격히 퇴조한 것으로 보인다.¹⁶⁾

이미 오래 전에 퇴조한 것으로 보였던 ‘진정성’의 에토스가 대자보라는 아날로그 형식을 통해 다시 등장하였다는 것이 1980년대 운동방식으로서의 회귀를 뜻하는 것은 물론 아니다. 그것은 진정성, 그 자체에 대한 추구라기보다는 ‘진정성 효과’를 극대화하기 위한 전략적 선택으로 봐야 한다. 이 말은 대자보의 내용에 진정성이 없다는 뜻이 아니다. 다만, ‘안녕들’이라는 외침이 얼마나 절박한가라는 극대화해서 보여줄 수 있는 가장 진정성 있는 방법이 어느 정도의 육체적 고통을 견뎌내지 않으면 안 되는 대자보 쓰기였다는 것이다. ‘안녕들’이 전국적으로, 또 전 계층으로 확산될 수 있었던 힘이 여전히 SNS 소통방식이었다는 점 또한 대자보 쓰기는 진정성 효과를 극대화하기 위한 전략적 선택이었음을 말해준다.

반면, 포스트잇 추모행동은 SNS에서 소통되고 오프라인으로 조직되는 미디어문화정치의 전형적인 경로성을 보여준다. 강남역 살해여성에 대한 추모운동은 한 여성 네티즌의 제안으로 시작되었으며, 구의역 청년노동자 추모운동도 ‘구의역 스크린도어 9-4 승강장’이라는 페이스북 북을 중심으로 전개된 것이다. 두 추모운동에서 소통과 전달의 매체로 등장한 것이 포스트잇이다. 여기에서도 왜 하필 포스트잇이었을까 하는 의문이 들 수 있다.

전문가들의 분석은 다양하다. 나열해보자면, 포스트잇은 “‘가로×세로 76mm’의 추모공간”, “현장성이 더해진 SNS”다. “누구나 쉽게 사용할 수 있을 뿐만 아니라 색깔이 있어 시각적으로도 효과적”이며 “시선을 끌어 포스트잇에 담긴 내용을 읽도록 하는데 용이하기 때문에” 선택된 것이다. 포스트잇은 “싸고 가볍고 유연하고 자유로운 아날로그 모바일 미디어”, “공감의 도구”다. “쉽게 붙였다 떼 수 있는 포스트잇을 붙이는 행위는 SNS 상에서 ‘댓글’을 다는 것과

14) 김민하, 「‘안녕들하십니까’의 시대정신」, 『황해문화』봄, 2014, 247쪽.
 15) 이화영, 「벽벽과 창을 넘어 광장으로」, 『플랫폼』44, 2014, 56~57쪽.
 16) 김홍중, 『마음의 사회학』, 문학동네, 2009, 19~20쪽

유사”하며, “자신의 목소리를 더 적극적으로 호소할 수 있는 ‘아날로그 방식’”이다.¹⁷⁾

이렇듯 포스트잇을 SNS와 연동된 추모의 매체로 한정하여 보게 될 경우, 포스트잇 추모행동이 노리는 진정성 효과는 잘 드러나지 않는다. 포스트잇 추모행동의 진정성 효과는 “떼” 다중¹⁸⁾이 빚어낸 아우성을 시각적으로 보여주는 데 있다. 한 장의 포스트잇은 바람만 불어도 떨어지는 종이에 불과하지만, 수천 장의 포스트잇이 수천 장 모이고 겹쳐지고 뒤엉키면서 만들어내는 형형색색의 시각적 이미지는 그 자체로 “정동을 촉발하고 정동이 촉발되는 힘을 불러일으키며 (...) 정동의 이미지 정치학을 구성해낸다.”¹⁹⁾ 다시 말해, 포스트잇 추모행동은 한 장 한 장에 담긴 내용보다는 얼마나 많은 사람들의 목소리가 거대한 아우성의 풍경을 만들어 낼 수 있는가에 따라 진정성 효과가 달라진다. 강남역 10번 출구와 구의역 승강장이라는 공간의 제한은 포스트잇이 만들어내는 시각적 이미지를 전달하기에 더욱 효과적이다. 한편, 포스트잇 추모행동은 포스트잇을 붙이는 데 그치지 않고 참여자들의 추모발언과 거리행진 등의 실천으로 이어졌다.

살펴보았듯이, ‘안녕들’ 대자보와 포스트잇 추모행동은 모두 오프라인에서 아날로그적인 소통방식을 선택함으로써 사회적으로 큰 반향을 불러일으켰다. 실명이든 익명이든 손글씨로 정성스럽게 쓴 한 장의 종이에 자신의 목소리를 담아 전달하려 했다는 점에서 두 운동은 모두 ‘진정성 효과’를 극대화하는 선택을 했다는 공통점을 갖는다. 바로 이 지점에서 사회적 재난의 문제에 대응해온 청년세대 문화정치의 또 다른 특징을 발견할 수 있다. 그것은 다름 아닌 자신의 목소리, ‘자기’의 중요성이 부각되기 시작했다는 것이다. 소속단체나 동호회 등 집단의 입장에 편승하는 것이 아니라, 고유한 개인으로서 자기 목소리를 내는 행위 자체를 가장 중요한 실천으로 본다는 점에서 청년세대의 문화정치는 그 이전세대와 차별화된 행위양식과 감정 구조를 보여준다.

3. 자기정치의 실천과 그 잠재성

신뢰할 수 있는 언론매체가 없었던 1980년대, 대자보는 “대학생들에게 높은 공신력을 인정받고 있는 정보채널”로 기능했다.²⁰⁾ 또한 학생운동의 여러 입장들이 주장되고, 반박되고, 경합하는 논쟁이 주로 대자보를 통해 이루어졌다는 점에서 대자보는 중요한 의사소통의 도구이기도 했다. 반면, 2013년의 대자보는 정보채널이나 의사소통의 도구라기보다는 ‘자기정치’의 한 방식으로 등장했다는 점이 특징적이다.

자기정치란 무엇인가? 주현우에 따르면, “자기 고백으로부터 자기 서사를 풀어내고 자기 자신의 정치를 실천해나가는 것은 결국 나의 어려움을 구원해줄 타인이 아닌 자기로부터 출발하는 실천과 해방”을 위한 것이다.²¹⁾ 이러한 주장에서 “자기 자신의 정치”가 무엇을 뜻하는지

17) 김경민, 「그대의 죽음을 추모한다, 우리의 아픔을 나눈다: 추모메모가 붙인 공감의 사회학」, 『시사저널』1390, 2016.6.8.; 신훈·김재중·오주환·허경구, 「소리없는 분노...공감의 연결: 그들은 왜 '포스트잇 추모'에 동참할까」, 『국민일보』, 2016.6.1.; 이재현, 「유행어 사전: 포스트잇」, 『한국일보』, 2016.6.7.; 임태우, 「작은 종이 한 장의 힘...포스트잇 추모' 물결의 이유」, 『SBS』, 2016.6.2.

18) 이광석에 따르면, ‘떼’(condivivals/superjects)는 다중욕망의 관계적 집합이다. 그는 오늘날과 같은 데이터 과잉의 시대에는 ‘떼’ 다중이 구성하는 대항기록을 심층관찰하고 분석함으로써 다중의 새로운 사회적 감각을 읽어낼 필요가 있다고 말한다(이광석, 「데이터과잉 시대, 디지털인문학과 기록의 정치」, 『후마니타스포럼』2-2, 77~78쪽).

19) 박현선, 「정동의 이론적 갈래들과 미적 기능에 대하여」, 『문화과학』86, 80~81쪽.

20) 이동신·손순덕, 「대학생의 집단행동과 대자보, 유언비어, 지하간행물에 대한 공신력 연구」, 『한국언론학보』23, 1988, 79쪽.

21) 주현우, 앞의 글, 403쪽.

정확히 파악하기는 어렵다. 짐작컨대, 자기정치는 자신의 상태를 묻는 것으로부터 출발하는 것으로 보인다. 자신을 대상화하여 “너는 안녕하냐?”고 묻는 것이다. 다음으로, 자신의 상태가 안녕하지 못하다면 왜 그런지 자신의 목소리로 자유롭게 말할 수 있어야 한다. “안녕하지 못하다!”고 외치는 것이 곧 자기정치인 것이다. 마지막으로, 내가 안녕하지 못한 이유가 내가 속해 있는 체제의 문제로 인한 것이라면 그것에 대해 말하는 것은 궁극적으로 나 자신의 “안녕”을 위해서다. 내가 안녕할 수 있는 조건에서야 국가도 사회도, 가족도 이웃도 비로소 안녕할 수 있을 것이기 때문이다. 이렇듯 나를 안녕하지 못하게 하는 상태로부터 나 자신을 구원하고 해방하기 위한 실천이 자기정치라고 할 때, 그것은 무엇보다 자신에 대한 깊은 숙고와 비판, 그에 따른 행동을 요청하는 것이다. 이러한 의미에서 자기정치는 나의 일, 당장 나에게 부딪친 시급한 문제를 해결하기 위해 행동하는 당사자운동으로서의 성격을 갖는다고 할 수 있다.

이렇듯 자기정치가 자기로부터 출발하는 자기해방의 정치라고 할 때, 이러한 실천을 한 것이 ‘안녕들’만은 아니다. ‘안녕들’ 대자보가 나오기 훨씬 전, 2010년 3월 10일, 고려대학교의 김예슬 학생이 ‘대학 거부 선언’을 하며 자발적 퇴교를 했다. 그녀가 자퇴한 이유는 “쓸모 있는 상품으로 ‘간택’되지 않고 쓸모없는 인간의 길을 ‘선택’하기 위해”서다.²²⁾ 한편, ‘안녕들’ 열풍이 수그러들고 얼마 지나지 않아 또 다른 대학생이 자퇴 선언을 했다. 2014년 5월 7일, 중앙대학교의 김창인 학생이 “정의가 없는 대학은 대학이 아니”며, “대학은 기업이 아니고 나 또한 상품이 아니다. 난 결코 그들이 원하는 인간형이 되지 않을 것”이라고 선언하며 학교를 그만둔 것이다.²³⁾ 체제가 요구하는 ‘상품’이 아니라, ‘인간’으로 살기 위해 대학을 그만둔다는 그들의 대학 거부선언은 손글씨로 쓴 대자보를 통해 공표되었다.

물론 학교를 그만두는 것만이 자기정치를 실천할 수 있는 유일한 방법은 아니다. ‘자유인문캠프’는 중앙대를 기반으로 대학(원)생들이 직접 기획하는 인문학 플랫폼이다. ‘자유인문캠프’가 방학마다 개설하고 있는 강좌의 슬로건이 “자기-교육 운동, 해방의 인문학”인데, 이 역시 자기정치의 실천과 무관하지 않다. ‘자유인문캠프’는 “학회, 동아리, 세미나 등 주류의 질서를 거스르고 우회하는 수많은 미시적 선분들이 대학이란 집합적 공간 내에서 다시 한 번 들끓고 교차/중첩해야 한다”라고 주장하며, 자기-교육운동을 통해 “대학 내에 ‘희망의 진지’를 구축하고자 한다.”²⁴⁾ 김예슬과 김창인의 대학 거부 선언, 자유인문캠프의 ‘희망의 진지전’은 모두 자기정치라는 특징을 갖는 청년세대의 문화정치를 보여주는 사례들이라고 할 수 있다.

김홍중은 한국사회에 새롭게 등장한 청년세대를 ‘생존주의 세대’로 명명한 바 있다. 그에 따르면, ‘서바이벌’이 인생의 최대 목표가 되어버린 청년세대의 생존주의는 “사회적인 것의 성스러운 환상이 벗겨진, 인간의 생물학적 나신을 있는 그대로 드러내는, 처절하고 슬픈 사상, 사회적인 것의 불가능이 생산하는 마음의 형식이다.”²⁵⁾ ‘헬조선’과 ‘흙수저’는 생존주의 세대가 처한 냉혹한 현실을 자조적으로 표현한 신조어이며,²⁶⁾ ‘N포 세대’는 경쟁사회에서 셀 수 없이 많은 것을 포기해야만 하는 청년세대를 가리키는 세대호칭의 최신버전이라고 할 것이다. 정정

22) 김예슬, 『오늘 나는 대학을 그만둔다, 아니 거부한다』, 느린걸음, 2010, 14쪽.

23) 김창인, 『괴물이 된 대학: 자본의 꼭두각시가 된 한국대학 구조조정 백서』, 시대의창, 2015, 52쪽.

24) <http://www.freecamp.kr/intro>, 자유인문캠프 홈페이지 참조.

25) 김홍중, 「서바이벌, 생존주의, 그리고 청년세대: 마음의 사회학의 관점에서」, 『한국사회학』49-1, 2015, 206쪽.

26) ‘헬조선’은 Hell+조선(朝鮮의 일본어 음독)의 합성어로, 한국에서 사는 것이 마치 지옥과도 같다는 뜻을 담은 신조어다. 한편, ‘흙수저’는 한국사회의 부의 대물림 또는 사회적 양극화를 수저계급론에 입각해 비판하는 신조어다.

훈은 'N포 세대'가 많은 것을 포기하는 가운데 민주주의에 대한 믿음마저 포기한 것을 개탄한다. 즉 “모든 인간이 존엄함에 있어서 평등하다는 민주주의적 믿음을 포기한 대신 이들은 경쟁의 윤리를 믿기 시작했고, 노력의 정의론을 내세우기 시작했다”는 것이다.²⁷⁾

다시 자기정치의 문제로 돌아가 보면, 자기 안녕의 추구를 목적으로 하는 청년세대의 자기정치는 소극적이고 이기적인 것으로 비춰질 수 있다. 그것은 주체화의 가능성에 대해, 세계의 변화에 대해 선불리 전망하지 않는다. 체제의 근본적 문제를 해결하기에 그것은 너무나 느리고 효과가 불확실한 기획처럼 보인다. 그러나 자기정치는 성장제일주의 체제에서, 민주주의와 정의를 더 이상 꿈꿀 수 없게 된 사회에서 '생존주의 세대' 혹은 'N포 세대'로 전락한 청년세대가 취할 수 있는 거의 유일하고 불가피한 선택이 아닐까. 그것은 최소한 '인간'이기를 포기하지 않으면서 끈질기게 살아남는 한 방식일 수 있으며, 아래로부터 민주주의를 다시 성찰하고 재구성하는 실천과 연대로 최대한 확장될 수도 있다. 자기정치의 잠재성이 어떤 결과를 낳을지는 누구도 장담할 수 없다. 김예슬의 일갈처럼, “누가 더 강한지는 두고 볼 일이다!”²⁸⁾

4. 몸-정동하기로서의 글쓰기

'안녕들' 대자보가 자기정치의 실천이라는 뚜렷한 원칙을 제시했다면, 포스트잇 추모행동은 그저 '순수한' 추모일뿐인 것인가? '안녕들' 대자보와 달리 포스트잇은 익명인 경우가 많다. 익명이라고 해서, 대자보에 비해 글의 분량이 적다고 해서, 또는 즉흥적으로 써진 글들이라고 해서 포스트잇 추모행동이 자기정치와 관련이 없다고 할 수는 없다. 거기에도 분명 “자기 고백으로부터 자기 서사를 풀어내어” 자신만의 목소리를 전달하려는 자기정치의 흔적들이 발견되는 것이다. 그런데, 포스트잇 추모행동에는 자기정치의 실천만으로는 해명되지 않는, 청년세대 문화정치의 또 다른 특징을 찾을 수 있다. 이른바 '몸-정동의 정치'가 그것이다.

흔히 글쓰기는 정신활동과 관련된 것으로 생각하지만, 엘스페스 프로빈은 글쓰기가 몸과 관련된 것이라고 말한다. 즉 “글쓰기는 육신적 활동이다. 우리는 온몸을 훑어 아이디어를 만들어낸다. 즉, 우리 몸을 훑어 쓰면서 우리 독자들의 몸에 닿기를 바란다.” 이때의 몸은 들뢰즈의 관점에서 다른 몸에 정동하거나 다른 몸들에 의해 정동되는 능력인데, “생각하기, 글쓰기, 읽기는 정동하고 정동되는 우리 능력에서 필수적인 일부다.” 우리는 언제나 실제적인 다른 몸들을 구성하면서 글을 쓰고, 다른 몸에 의해 정동되기를 바라며 글을 읽는다고 할 수 있다. 요컨대, “글쓰기는 몸을 정동한다. 글쓰기는 글을 쓰는 몸과 그것을 읽거나 듣는 몸들에 대가를 치르게 한다.”²⁹⁾

이렇듯 글쓰기를 몸-정동 활동으로 보게 되면, '안녕들' 대자보와 포스트잇 추모행동 역시 한 몸이 다른 몸들에게 정동하려는 몸짓이라고 할 수 있을 것이다. '안녕들' 대자보와 포스트잇 추모행동에서 나타나는 감정들은 불안, 분노, 두려움, 죄책감, 부끄러움, 슬픔 등 흔히 부정적인 것으로 간주되는 것들이다. 이러한 감정들이 다른 몸들에 정동하기를 바라며 어떤 행동의 촉발을 꾀하는 것을 '몸-정동의 정치'라고 할 때, 포스트잇 추모행동은 '안녕들'보다 몸-정동의 정치에서 더 강렬한 울림을 준 것으로 보인다. 그것은 포스트잇 추모의 다음과 같은 특징에서 비롯되는 것이라고 할 수 있다.

포스트잇 추모에서 나타나는 가장 큰 특징은 죽은 이에게 동일시되거나 죽은 이가 느꼈을

27) 정정훈, 「헬조선의 N포 세대와 노력의 정의론」, 『문화과학』86, 2016, 154쪽.

28) 김예슬, 앞의 책, 15쪽.

29) 엘스페스 프로빈, 「수치의 쓰기」, 멜리사 그리그·그레고리 시그워스 편, 『정동 이론』, 최성희·김지영·박혜정 역, 갈무리, 2015, 135~137쪽.

고통에 정동된 글쓰기를 보여준다는 점이다. 강남역 사건의 포스트잇에서 “내가 죽은 것 같아요”(116), “이건 나에게 일어난 일이다”(120), “나는 그 시간에 우연히 여기에 없어서 네가 대신 죽은 것 같아. 미안해, 미안해”(138)³⁰등이 이러한 사례에 속한다. 한편, 죽은 이의 고통에 정동된 여성들은 온라인에서의 추모에 그치지 않고, 사건현장으로 달려와 포스트잇을 쓰고 붙이는 추모행동에 나섰다. “오늘 또 왔어요. 사흘이 지나도 나흘이 지나도 계속 해서 화가 나고 공포스러운데 당신은 얼마나 무서웠을까요”(82), “또 왔어요. 나는 여기 매일 옵니다. 당신처럼 꿈이 있기 때문이죠”(115) 등은 여성들이 왜 포스트잇을 붙이는 추모행동에 나서게 되었는지를 말해준다. 죽은 이의 고통에 정동된 청년들이 추모행동에 나선 것은 구의역 사건 역시 다르지 않다. “TV, 인터넷 글만 보고 마음 아프다, 슬프다 할 수 없었어. 이 9-4 자리에서 내가 겪었을 고통을…조금이라도…알고 싶었고, 나누고 싶었다”(141)³¹와 같은 포스트잇이 그러한 예라고 할 수 있다.

포스트잇 추모의 또 다른 특징은 죽은 이에게 말을 걸고 대화하는 방식으로 자기고백 혹은 자기서사를 풀어내는 있다는 점이다. 다음의 인용문은 여성혐오 문제에 대해 침묵해온 여성들의 반성과 여성 살해가 자연스러운 일이 되어버린 세계에 대한 근본적 성찰을 담고 있는 것이다.

너의 죽음에 네 탓은 없지만 그 동안 침묵했던 내 탓이 있는 것 같아서 마음 아프고 미안해. 만약 나라도 목소리를 내었다면 지금 넌 살아 있을까. 이제는 침묵하지 않을게.(14)

아, 산다는 것이 왜 이렇게 위험과 불안으로 가득할까요. 우리는 동갑이고 우리는 걸어야 할 밤길이 많고 살아서 걸어보고 싶은 밤길이 많았지요. 우리가 우리라는 이유로 그 길에 발도 들일 수 없다면 이 세계는 무엇을 위해 있을까요.”(132)

구의역 사건의 포스트잇에서도 죽은 자와의 대화를 통해 비정규직 청년 노동자의 현실에 대한 자기 서사를 풀어내고 있는 사례들이 많이 발견된다. 다음의 두 인용문은 청년노동자의 현실에 대해 무지했거나 인식조차 하지 못했던 청년들의 자기 각성을 담고 있는 것이다.

나도 너와 같이 라면을 먹고 일을 한 적이 많아. 그런데 난 그게 내 탓이라고 생각했고 당연하다 여겼어. 그런데 네 라면을 보고 왜 이렇게 눈물이 나는 걸까, 왜 이렇게 가슴이 미어지는 걸까. 밥 먹어, 라면 먹지 말구….”(51)

너의 죽음이 누구 때문에 일어났는지 너의 희생이 청년 노동자들이 얼마나 열악한 환경에서 일하는지 나를 깨닫게 해줬어. 미처 일찍 알지 못해서 미안해.”(95)

한편, 강남역 사건의 포스트잇에서는 그 동안 말할 수 없었던 성폭행 피해여성들의 경험이 고백되고 있다는 점이 특징적이다. 더불어 추모행동에 나서는 자체가 여성들에게는 불안과 공포를 감수해야 하는 일임을 증언하는 글들도 많이 발견된다. “13년 전 나는 화장실에서 칼로 협박당해 강도·강간 피해자가 됐지만 죽진 않았다. 단지 당신보다 약간 운이 좋아서…”(51),

30) 경향신문 사회부 사건팀, 『강남역 10번 출구,1004개의 포스트잇: 어떤 애도와 싸움의 기록』, 나무연필, 2016. 인용 쪽수는 본문에 괄호로 표기한다.

31) 페이스북 페이지 ‘구의역 스크린도어 9-4 승강장’ 운영진, 『나는, 또한 당신입니다: 스무 살의 봄, 구의역에서 쓰러진 고인에게 보내는 편지』, 스무 살의 봄, 2016. 인용 쪽수는 본문에 괄호로 표기한다.

“너는 나고 나는 너다.(…) 왜 나는 살인당하지 않고 성추행당한 거에 안심할까”(95) 등이 전자에 속한다면, “널 위한 포스트잇 하나 붙이는 데도 카메라를 걱정하는 내 모습이 너무나 초라하고 미안해”(94), “이곳에 오기까지도 너무 무서웠어요. 누군가 나를 때리고 해코지할까 봐”(98), “추모할 때조차 몰카와 테러가 두려워 마스크를 써야 하는 ‘한국 여자’”(118) 등이 후자의 사례에 속한다.

포스트잇 추모 글쓰기의 마지막 특징은 분노와 자책, 불안과 공포를 넘어 다른 몸들에 희망을 정동하려는 ‘몸-정동의 정치’를 지향한다는 점을 꼽을 수 있다. 강남역 사건에서 여성들은 “여성을 보호하지 마세요. 보호받지 않아도 되는 환경을 만드는 데 동참하세요”(15), “나는 포스트잇 한 장보다는 이 세상이 나아지기를 바래요”(114), “우리는 연결될수록 강하다”(149)라는 전망을 제시한다. 구의역 사건에서 청년들은 “반짝이는 청춘의 이름이 왜 ‘비정규직’, ‘하청노동자’여야 하나요? 누가 ‘돈’이 ‘안전’보다 우선한다고 합니까?”(140), “남은 사람들이 세상을 바꾸겠습니다”(141)라고 외친다. 이러한 목소리들은 포스트잇 추모행동이 피해자에 대한 공감과 추모에 그치지 않고, 우리가 살고 있는 시스템의 근본적 변화를 촉구하는 ‘몸-정동의 정치’를 지향하고 있다는 것을 말해준다. 스스로를 잠재적 피해자로 상정한 여성들과 청년들이 여성이라는 이유로, 비정규직이라는 이유로 더 이상 죽는 사람이 없는 세상을 만들자며, 행동과 연대를 호소하고 있는 것이다. 이와 같이 포스트잇 추모행동을 추모문화가 아니라, 청년세대의 문화정치와 몸-정동의 정치로 해석할 때, 그것의 정치적·역사적·사회적 함의는 더 풍부해질 수 있다.

5. 맺음말

지금까지 사회적 재난에 대응해온 청년세대 문화정치의 특징을 ‘안녕들’ 대자보 열풍과 ‘포스트잇 추모’현상을 사례로 살펴보았다. 진정성의 전달, 자기정치, 몸-정동의 정치로 요약되는 청년세대의 문화정치로부터 한국재난자본주의의 근본적 문제들이 해결될 가능성을 찾을 수 있을까? 이 물음에 대한 답은 열려 있을 수밖에 없다. 살펴보았듯이, 청년세대의 자기정치는 주체화의 가능성을 제시하지 않는다. 포스트잇 추모행동에서도 스스로를 잠재적 피해자로 부르는 여성들과 청년들이 등장했지만, 한국재난자본주의의 근본적 문제를 해결하기에 잠재적 피해자 주체는 말 그대로 잠재태일 수밖에 없다.

또 하나의 문제는 앞서도 언급했듯이, 청년세대의 목소리가 단일하지 않다는 것이다. 한 세대 내에 이질적이고 다층적인 목소리가 존재하는 것은 너무나 당연히 일이다. 하지만, 청년세대의 문화정치에 반공감을 표현하거나 혐오하는 청년세대 내부의 목소리들은 우려를 넘어 심각한 수준이다. 김예슬의 ‘대학거부 선언’ 대자보에서부터 ‘안녕들’ 대자보, 그리고 포스트잇 추모행동에 이르기까지 “대자보를 훼손”하고³²⁾, 진정성을 부정하는 청년세대 내부의 반공감과 증오행동의 사례들은 셀 수 없이 많다. 일례로, ‘안녕들’ 대자보 열풍에서 성매매 여성들이 쓴 대자보가 “여학생들에 의해 훼손되었으며, ‘성매매 여성 대자보’에 대한 극렬한 혐오의 상당 부분이 여성으로부터 발발했다는 것”은³³⁾ 여성들 안에서도 구별짓기를 하는 무수한 분할선들과 위계가 있다는 것을 말해주는 것이다.

‘안녕들’ 대자보 열풍과 ‘포스트잇 추모’현상은 각기 한 달 남짓한 기간 동안 뜨겁게 달아올

32) ‘안녕들’ 체계와 구별되는 ‘아니오’를 커뮤니케이션하기 위한 방법은 “대자보 매체를 훼손해야만 비로소 가능해진다. 그래서 대자보 훼손은 안녕들 체계 자체를 부정하며, 그것에 포함을 거부하는 커뮤니케이션이다”(김영빈·한혜경·김무규, 「선택의 토대와 거부의 소통: 안녕들 하십니까 현상과 루만의 체계 이론적 커뮤니케이션」, 『한국언론정보학보』71, 2015, 224-249쪽).

33) 밀사, 「‘안녕들 하십니까’, 그리고 여성」, 『여/성이론』30, 2014, 206쪽.

랐다가 수그러들었다. 그것은 일회적이고 한시적인 현상, 시간이 지나면 곧 묻히고 잊어질 기억으로 역사에서 사라질지도 모른다. 그럼에도 불구하고 “안녕하지 못하다”고 외쳤던 목소리들, 강남역 사건을 “여성혐오”라고 명명한 여성들, 구의역 사건을 “비정규직 청년의 죽음”이라고 쓴 청년들이 등장했다는 사실 자체는 사라질 수 없다. 재난의 잠재적 피해자로서 청년세대가 당사자와 비당사자의 경계를 뛰어넘는 새로운 문화정치를 실험했다는 사실 역시 지울 수 없을 것이다. 중요한 것은 한국재난자본주의 시스템이 근본적으로 변화하지 않은 한, 촛불-안녕들하십니까-포스트잇의 계열체를 이어갈 청년세대의 행동은 새로운 형태로 계속해서 등장할 수밖에 없으리라는 점이다. 청년세대에게 포스트잇 추모행동 이후를 상상하는 것은 다른 누군가를 위해서가 아니라, 나의 생존, 나의 안녕과 직결된 문제이기 때문이다.

灾难时代，青年一代的文化政治

:从‘你们好吗’大字报到便利贴追悼活动

정원옥(『文化/科学』编辑委员)

1. 韩国式灾难与新的青年一代登场?

2016年9月12日，在庆州市附近接连发生5.1级和5.8级规模的强烈地震。自气象厅进行地震测量以来被称为最大规模的那日之震重新书写了韩半岛的地震史，同时警告众人韩半岛再也不是地震的安全区。整个韩国都能感受到的震感足以让全国民在恐怖与不安中颤栗。14个核能发电站与石油化学基地等大规模产业设施聚集于庆州蔚山附近，如此情况让人不禁联想起3.11日本福岛的悲剧。一直被认为是他国之事的地震与台风，核能泄露，从没有想到也可能在韩半岛发生，未曾经历过的强度地震经验也让人们认识到这一切不再不可能。

但我认为那天对当地居民来说有比地震的恐怖和核泄漏的担忧更可怕的事。当时没有人告诉他们正发生着什么事，应该怎么做，在这种情况下产生的孤立感是最可怕的。国家灾难应急系统不运作时需要自己寻求活下来的办法，只能祈求自己运气好，这种情况并不陌生。灾难的责任推到‘偶然’处于现场的一个人身上，对于这一事件国家哪个部门也不承担责任。4.16事件，MERS事件，加湿器致死事件每一次都让本地居民感受到了孤立感，这种感受可能发展到即将被抛弃的恐惧。

虽然我的话听起来奇怪，但确实在韩国社会成为灾难受害者比地震的恐怖还可怕。4.16事件受难者家属发起的揭发真相运动是一个具有代表性的事例，表现了灾难受害者如何被国家抛弃，如何在社会上被敌视。受害者看成另外成种族化的国家，社会犀利的目光和憎恶举动，受难者家属忍受并与之斗争，可以预想他们的生活比灾难本身还要难以承受。

对于这个问题的回答可以在韩国灾难资本主义特殊性中找到。李东渊曾分析过韩国灾难资本主义具有乌尔利希·贝克称之为全球“危险社会”的一般特性，与此同时具有韩国的特殊性。那就是‘排除（人类）的灾难’，（资本和国家）‘两相勾结的灾难’，‘统治（灾难社会）的灾难’。即钱优先于人，国家的所有制度体制与资本的理解关系两相勾结，灾难事态发展也被转为强化统治的机会，国家的灾难应对方式就是把韩国资本主义变为‘灾难的资本主义’。上述分析让我们可以推测到发展主义就是正当化韩国灾难资本主义的意识形态。即使牺牲一部分国民也不能让经济增长停止，如果说这是国家、资本与社会共享的支配价值，那么你就能理解韩国社会里受害者如何成为厌恶的对象了。灾难受害者呼吁“人比钱重要”，并追求国家、资本与社会的根本性变化，因此他们被看成拖住发展主义的后腿的、最强劲的体制抵抗势力。

当然韩国灾难资本主义的特性无法全部都发展主义来解释。即便如此韩国的“压缩式现代化”与经济大国的神话就是在将无数国民作为牺牲品献上名为发展主义的祭祀台上才得以实现的，这是不

争的事实。“所以立足于此，在考察韩国式灾难的特性时需要彻底反思韩国的现代化的进展过程（现代国家的建构，压缩性经济增长，有关民主主义的桎梏）”。

依据磯前順一记录的“3.11大灾难以后的生活”，灾难可以让资本主义和国民国家系统下掩盖的问题浮出水面。“虽然我们自身日常生活中的幸福建立在某些人的牺牲之上，但面对消失的死者声音全社会是否关上了耳朵”这段领悟让我们反思自己生活在何种系统之内。因此灾难的经历并不是毫无意义。它能成为“让人回头审视现在生活与体制根本问题的契机，以及引发新行动”的机会。这篇文章正在青年一代的文化政治中寻找试图把灾难经验转化为体制改变的机会。

也许有人会问为什么偏偏是青年一代。把韩国式灾难的特殊性与青年一代的文化政治相联系是基于两个原因。第一是因为韩国灾难资本主义的最大受害人正表现为青年一代。第二是由于试图深刻体会并记住受难者痛苦的一系列新举动来自于青年这一代，这已经有目共睹。2013年冬天，迅速火遍全国的“你们好吗”（以下简称你们好）大字报风潮与4.16事件，江南地铁站厌恶女性杀人事件（以下简称江南站事件），九宜地铁站青年劳动者死亡事件（以下简称九宜站事件）出现的便利贴追悼活动展现了青年一代对社会性灾难问题的反应。这一举动来自于作为潜在受害人的恐惧，也表露出从这些恐惧中保护自己的迫切心情，这一超越了当事人与非当事人之界线的‘新’举动值得被关注。

但值得注意的是“作为解释社会问题的变数去强调一代人的观点，这使得夸大代沟并引起两代之间的矛盾，而强调同一代人内部的相同性，以此产生抑制同一代人内部个人言论的社会性反作用”。虽然这篇文章也可能把青年一代被看成对象化和他者化，但也要注重一代人内部存在着多层次的不同声音去进行分析工作。

在这篇文章中的一代人指的是“特定的时间带通过经历的重要历史事件而被共同的理念与情感的波涛卷入其中”而构成的集合性主体。“对于因多样的经济社会冲击所引起的矛盾而形成的集团性主体及其的行为样式做出分析”，这就是“一代人文化政治学的课题。”最近青年一代针对社会性灾难的问题所反应出的文化政治与前一代相比时表现出何种不同的情感结构和行为样式？还有从青年一代的文化政治出发能否找到解决韩国灾难资本主义根本性问题的可能？在灾难的时代，分析青年一代文化政治的目的在于寻找这些问题的答案。

2. 数码时代的真实性效果

“你们好”大字报风潮是2013年12月10日始于曾为高丽大学学生的朱玄宇用手写的一张大字报。在大字报中提到因反对铁路民营化而被解雇的大批工会人员，不公正选举疑惑，国家机关介入选举，抵抗密阳的高压输电塔的居民们服毒自杀，对于解雇工人的打压，临时工等问题，他对于怪异的当下发出了“大家都好吗！”的提问。针对这一提问不仅是20多岁的大学生，包括参加铁路罢工的工会工人，临时工，被不当解雇的大学讲师和劳动者，中央大学的清洁工人，性劳动者，性少数者，女性，残疾人，小·初·高中学生等可被称为是社会的弱者等多种主体们做出了“我们不好”的回答，并张贴大字报，

从而“你们好吗”大字报迅速火遍全国。不过数日之内几千张大字报被张贴，开通脸书后一个星期之内被25万人关注，“你们好吗”的狂风呼啸一个多月后到2014年1月中旬开始慢慢消逝。

关于便利贴追悼活动，这很难准确推定何时开始的。2009年5月追悼已故卢武铉总统的时期被黄色蝴蝶结和手写信被挂在大汉门与德寿宫的古墙路上，这似乎可以被看作是便利贴追悼活动的开始。但是手写信件虽然在亲自通过书写来表达追悼的心情这一点上与“便利贴追悼”相似，但其属性是与可以贴了又撕掉的便利贴不同的。

作为追悼的媒体的便利贴出现在2014年4月16日之后。当时已故全玄卓学生的父母在自家开的洗衣店店门口贴上字条“休息到明天（17日）”然后跑到了事故现场，紧紧关闭了几天的门上贴满了希望孩子安全回来的便利贴。之后在安山檀圆高中2年级教室和联合焚香所，光华门焚香所等地人们也用便利贴表达了对牺牲者的歉疚和不会忘记他们的决心，所以便利贴是发挥了备忘录的功能。便利贴像爬山虎一样被贴满的场面给我留下了深刻的印象，黄色蝴蝶结作为4.16事件的象征比便利贴的影响更为强烈所以便利贴没获得很大关注。

“便利贴追悼”作为新的文化现象被注视的是在2016年5月江南地铁站事件。江南站10号出口作为事发现场的附近提供了一个追悼空间，在此“因为是女人所以死了”，“因为幸运所以活下来了”，“不是‘不分对象的杀人案’而是厌恶女性事件”等弥漫着社会的厌恶女性问题被提出并用数千张便利贴告之于众。没过多久九宜站事件发生了，九宜站地铁月台9-4安全门“不是你的错”，“因临时工而死了”，“在那儿请不要再吃方便面了务必要吃一口热饭”等通过张贴便利贴来表达对受害者的追悼行为开始作为文化现象站稳一席之地。

当然便利贴追悼活动并不只是年轻一代在做，很多阶层和年龄段的市民都参与其中。即便如此在江南站事件和九宜站事件中青年们作为主导参与了便利贴追悼活动，这里有以下三个共同点，受害者都是10~20岁的青年，受害者作为青少年，女性，临时工青年等社会弱者被牺牲，三个事件都可以称之为社会的灾难。也就是说，因为受害者所承受的灾难随时可能发生到我的身上这一观点让青年一代的深有同感从而触发了青年一代的便利贴追悼举动。

从“便利贴追悼”这一名字中就可以知道，便利贴拥有了作为追悼文化新媒体的意义。2002年被美军装甲车撞死的孝顺·美善事件中蜡烛第一次出现，2014年4·16事件中黄色蝴蝶结，2016年江南站事件和九宜站事件中便利贴作为追悼的媒体出现了。便利贴追悼被赋予媒体的意义后发现了蜡烛—黄色蝴蝶结—便利贴系列。

但是当便利贴作为青年一代文化政治的一种表达方式被意味化时也可以产生出蜡烛—你们好吗—便利贴等其他系列。这时蜡烛不是在2002年孝顺·美善事件中登场的追悼蜡烛。而是在2008年反对进口疯牛病的蜡烛集会上登场的蜡烛，蜡烛象征着市民社会的抵抗行动。2008年蜡烛集会的一个特征就是线上和线下相结合的新形态抵抗与行动大量出现。居于中心地位的是青年一代。根据李光石，当时青年一代“受到新型集团知性和社交网络的连接被即时性手机沟通交流样式的影响并因此成长起来，无论何时何地通

过使用智能设备瞬间跨越网络与现实的界限，生成与交换传播新的数据。这些媒体习性原模原样地反映在蜡烛集会中。”如上所述与2008年蜡烛集会相联系，将蜡烛-你们好吗-便利贴系列化之后，便利贴不仅是追悼的媒体，它的意义可以扩大到青年一代面对社会性灾难时的反应出的抵抗和行动。如果说2008年蜡烛行动跨越网络与现实界限并展现了青年一代文化政治新可能性，那么其文化政治的问题在2013年的‘你们好吗’大字报风潮和2016年便利贴追悼行动上重新出现在我们面前。

但是，需要注意‘你们好吗’大字报是为了避免网上留言板的局限性而选择的方法。为什么一定要是线下现实里的大字报呢？对此大字报的第一个创作者朱玄宇指出“虽然网络拥有强劲的传播力，但是网络同时拥有匿名性，不断涌出的新消息让拥有真实性以及责任感的传达变得不可能”。金敏河认为在2008年蜡烛行动以后为了克服遍布网络的政治犬儒主义于是才选择了大字报这一方法。根据他的研究，“大体上在网上使用过激表达的人在现实中不易做出相同程度的举动。换句话说，在现实中的大字报这一形式更加使得‘安全地’展开讨论。第二，这可以解释为属于反右派阵营为了克服政治犬儒主义而做出的新尝试，‘你们好吗’这种消极的提问可以被看作是遍布犬儒主义的现实中细心地试图说出社会问题所做的努力中的一个。”李和永也说‘你们好吗’大字报这种形式在确保真实性这一点上成功了。也就是说，“大字报是对于各式各样问题情况每个人十分质朴又不加修饰地亲笔书写情感之言（故事），确保了日常的具体性和活生生的真实性。也是通过这种表达方式才能获得成功，不是单方面主张和强迫而是提问与回答的相互交流的表达方式。”

虽然大字报作为克服网络缺点而选择的方法这一点很新鲜，但大字报这一形式与‘真实性’(authenticity)精神相结合这一点很有意思。大字报是怎样成为传达真实性的媒体的？依据金洪中所说，“真实性既是规定美好生活和正确生活的价值体系又是道德理想，也是将实现真正自我作为人生最高美德的态度。实现真正的自我总是因社会矛盾，压抑，问题等受挫，所以对于真实性的追求无论何时都伴随着对社会问题的强烈抗议，批判，参与。韩国社会的真实性精神在80年代后民主化运动过程中形成，构成了所谓386一代的同代意识的核心”，而1997年IMF以后迅速消失。

已经在很久以前消失的‘真实性’精神通过名为大字报的模拟形式卷土重来并不意味着回归到1980年代的运动方式。把它看为是对于真实性本身的追求不如认为这是为了将‘真实性’效果最大化而选择的战略。这句话并不是说大字报的内容没有真实性。只是‘你们好吗’这一声呐喊是能展现出有多么迫切的最具真实性的方法，这就是表现在承受某种程度的肉体痛苦的大字报书写之上。“你们好吗”能迅速扩散到全国全部阶层说明了它依然是SNS的沟通方式，也是将大字报的写作真实性最大化的一个战略性选择。

相反，便利贴追悼行动展现了在SNS沟通在现实中组织的媒体文化正式的典型活动路线。为江南地铁站被害女性而举行的追悼运动是开始于一个女网友的提议，九宜站青年劳动者的追悼运动是以名为‘九宜站安全门9-4乘车台’的脸书账户为中心进行的。两个追悼运动中出现的媒体都是便利贴。在此我们可以提出疑问为什么偏偏是便利贴？

专家们的分析十分多样。例如，因为“‘长×宽76mm’的追悼空间”，“加强现场性质的SNS”，“不仅任何人都可以随意使用而且颜色多彩有视觉效果”，“吸引视线容易让人读便利贴上的内容”等原因选择了便利贴。便利贴“是便宜轻快灵活自由的模拟移动媒体”，“是引人共鸣的工具”。“轻易粘贴去除的便利贴很像是SNS上的‘留言’”，“能更积极主动地表达自己声音的模拟方式”。

如上所述将便利贴与SNS联动限定为追悼的媒体时，便利贴的追悼行动试图带来的真实性效果并没有出现。李光石的研究表明便利贴追悼行动的真实性效果“群体”“诸众”所呐喊出来的声音视觉化了。一张便利贴虽不过只是被风一吹就落的纸片，但几千张便利贴聚集在一起所制造的形形色色的视觉图像本身“可以令人动情，动情就能引发力量(…)构成了动情的形象政治学”也就是说，便利贴追悼行为的真实性效果并不在于每一张里面的内容，而在于无数人的声音形成的巨大的呐喊声构成的风景。在江南站10号出口和九宜站乘车台这两处有限的空间里便利贴创造出的视觉影像传达的效果更大。另一方面便利贴的追悼行为不仅止于张贴便利贴而是发展为参与者们的追悼发言与游行实践活动。

综上所述，“你们好吗”大字报和便利贴追悼行为都是在线下现场中通过选择模拟性的沟通方式而引发的社会范围内的巨大反响。无论是实名还是匿名在用尽诚意亲笔书写的一张纸上抒发了自己的声音并试图传达这一点上两个运动都选择将‘真实性作用’最大化，这是两者的共同点。在此也可以发现另一个对社会性灾难问题做出反应的青年一代文化政治的另一特征。这文化政治开始看重自己的声音。也就是说，这注重的并不是隶属的团体或是兴趣爱好会组织的，而是固有的作为个人的发声行为，把它看作是最重要的实践。这也可以看出青年一代的文化政治在行为样式和情感构造上有别于前一代。

3. 自我政治的实践和它的潜在性

在1980年代缺乏值得信赖的媒体，大字报作为“被大学生高度认可的信息频道”发挥了作用。并且学生运动的许多立场发表，反驳的言论都是通过大字报进行的，可见大字报也可以作为重要的沟通工具。与此相反，2013年的大字报与其将它看作是信息频道或沟通工具不如把作为‘自我政治’的一种方法的出现，这也是它的特征之一。

什么是自我政治？根据朱玄字的解释，“从自我告白中释放自己的叙事，实践自己自身的政治也就是出于拯救自己的实践和解放”。在这种主张中很难准确地把握“自我政治”到底是什么意思。根据推测，自我政治看似来自于对自身状态的提问。将自己对象化然后问“你好吗？”。之后，如果自己的情况不好，那么需要用自己的声音自由地表达为什么不好。大声喊“我不好！”也就是自我政治。最后，我不好的理由如果是因为我所从属的体制的问题，针对它所说的一切也都是为了我自己‘好’。因为只有我好了国家社会和家人、邻居才能好。如果将自己从我不好的状态中拯救和解放出来而做出的实践被叫做自我政治，这需要对自己有深度思考和批判，也需要付诸于行动。在这个意义上自我政治具有为解决我的事而展开的运动的性质，也就是说这拥有当事人运动

特征，而当事人运动就是指为了解决摆在我面前的紧急问题而行动。

自我政治是从自己出发的自我防御政治，做此实践不只是“大家好”大字报。在出现“你们好吗”大字报很久之前，2010年3月10日高丽大学金艺瑟学生做出了‘拒绝大学宣言’自发退学。她退学的理由是‘为了不想作为有用的商品“被选择”而“自己选择”一条无用之人走的路’。在‘你们好吗’退潮后没多久又有一个大学生发表了自动退学宣言。2014年5月7日，中央大学的金昌仁学生也发表宣言“无正义的大学不是大学”，“大学不是企业我也不是商品。我绝对不会成为他们期待的人”，之后退学。不是体制要求的‘商品’，而是选择成为‘人’而放弃了大学的他们是用手写的大字报表达了他们的想法。

当然退学不是实践自我政治的唯一方法。‘自由人文夏令营’是以中央大学为中心大学（院）学生们亲自企划的人文学平台。每个假期都开设的‘自由人文夏令营’讲座口号是“自我-教育运动，解放的人文学”，这与自我政治不无关系。‘自由人文夏令营’主张“逆着学会，社团，讨论会等主流的顺序，无数微观的线段聚集在被称为大学的空间内需要再一次沸腾，交叉/重叠”，通过自我教育运动构筑“大学里的‘希望的阵地’”。金艺瑟和金昌仁的拒绝大学宣言，自由人文夏令营的‘希望阵地战’都是拥有自我政治特性的青年一代文化政治事例。

金洪中把韩国社会中新出现的青年一代命名为‘生存主义一代’。据他所说，‘存活’已经变成青年一代人生最大目标，生存主义是“脱离了对社会一切事物神圣的幻想，人类生物学的裸替原模原样地呈现出来，凄切又悲伤的思想，这一心理形式生产着社会一切事物的不可能”。‘地狱朝鲜’和‘土汤匙’是对于处在生存主义时代的冷酷现实自嘲的新造词，‘N抛一代’是针对竞争社会中要放弃无数东西的青年一代的最新称呼。郑正勋感叹‘N抛一代’放弃的东西中包括对民主主义的信心。即，“放弃相信人人平等的民主主义思想而是开始相信竞争的伦理，并树立努力的正义论”。再次回到自我政治问题，把追求自己好不好作为目标可能会显得消极又自私。关于主体化的可能性，对于世界的变化不做草率的展望。解决体制的根本问题看似是一个即慢又不具有明确效果的计划。但是自我政治是在经济增长第一主义体制中，在不能再想象民主主义和正义的社会中，是坠入‘生存主义一代’或是‘N抛一代’的青年们所能做的几乎是唯一的且不可避免的选择。它不会让人放弃‘做人’，也能成为一种坚强活下去的方式，也可能能扩大到自下而上地反思与重建民主主义的实践。自我政治的潜力到底能带来何种后果谁也无法保证。就像金艺瑟所说“等着看谁更强！”

4. 身体-情动的写作

如果说“你们好吗”大字报提供了自我政治实践的明确原则，那么便利贴追悼行动就只是‘单纯’的追悼吗？不同于‘你们好吗’大字报很多便利贴是匿名的。因为是匿名，因为相比于大字报字数少，或是因为是即兴创作就说便利贴追悼活动与自我政治无关，不能这么说。在那里可以发现自我政治的痕迹，即‘始于自我告白解放自我叙事’并试图表达自己的声音。但是，便利贴追悼行

动不能仅仅用自我政治的时间来解释，也能从中找到青年一代文化政治的另一个特征。那就是‘身体-情动（affect）的政治’。

虽然通常人们认为书写是与精神活动相关的，埃斯佩斯夫罗宾曾提到写作与身体的关系。即，“写作是肉体性活动。我们是用全身再制造创意。也就是说我们用全身书写的同时希望能让读者的身体感受到”。根据德勒兹的观点这时的身体是对其他身体的情动是依靠其他身体情动的能力，“思考，写作，阅读都是情动和使我们情动的能力中所必须的一部分”。我们无论何时都在构想着其他实际存在的身体进行创作，阅读也是希望能通过别的身体而情动。也就是说，“写作就是情动着身体。写作是对于写字的身体与阅读或倾听的身体们支付的代价。”

因此如果将写作看成身体-情动活动，“你们好吗”大字报和便利贴追悼行动也是一个身体为了让另一个身体情动的举动。“你们好吗”大字报和便利贴追悼行动中表现出的情感有不安，愤怒，恐惧，内疚，害羞，悲伤等通常被看作负面情绪。这些情感期待着被其他身体情动，在此将它称之为“身体-情动政治”时，便利贴追悼行动比“你们好吗”更具强烈的反响。这正是来自于便利贴追悼的下列特征。

出现在便利贴追悼中最大的特征是将自己与死者等同起来或是切身感受死者的痛苦从而展现动情的写作。江南站事件的便利贴里“仿佛是我死了一样”（116），“这是发生在我身上的事”（120），“仿佛是因为我恰巧在那个时间不在那儿所以她替我死了。对不起，对不起”（138）。同时，对于被死者的痛苦所情动的女性们不仅在网络上没有停止追悼，而且很有可能跑到事发现场写完便利贴后贴好。“我今天又来了。无论是过了四天还是五天我依然不能停止愤怒和恐惧当时的你得多害怕啊”（82），“我又来了。我每天都来。因为我像你一样有梦”等告诉女性们为什么参与张贴便利贴的活动。九宜站事件也是青年被死者的痛苦所情动从而加入到追悼活动中来。“只要看到电视和网上的文字就不好感到心痛、悲哀，在9-4这个位置上你所承受的痛苦…即使只是一点点…我也想体会，想帮你分担”（141）诸如上述文句可以作为事例。

便利贴追悼的另一个特征就是通过与死者对话的方式进行自白或是自我叙事。下面的引用包含着一直以来面对厌恶女性问题时选择沉默的女性们进行的反省以及对视杀害女性为理所当然之事的进行根本的反思。

你的死虽然不是你的错但是这似乎是一年以来选择沉默的我犯得错我心很痛对不起。如果我能发出声音你是否还活着。以后我再也不沉默了。（14）

“啊，活着为什么充满了危险和不安？我们是同岁的，以后我们要走的夜路和想走的夜路并不少。我们就因为是我们所以不能踏上这条路那到底是为了什么活在这个世界上。”（132）

九宜站事件的便利贴上可以发现很多通过与死者的对话叙述了自己作为很多临时工青年的现实问题。下面两个引用文表现了青年劳动者对于现实从没有任何感知到自我觉醒。

“我也和你一样经常吃着拉面工作。不过我认为这是自找的、理所当然的。但是为什么我看到你的拉面会泪流不止，为什么心会痛。吃饭吧，别吃拉面了…”（51）

“你的死是因谁而起你的牺牲让我意识到青年劳动者的工作环境有多么恶劣。没能早点知道对不起。”（95）

在江南站时间的便利贴里也有一些不曾开口诉说的女性表露自己被性侵的经历，这也是特征之一。也发现一些文字证明参加追悼活动本身对于女性来说就要忍受不安和恐怖。“13年前虽然我在厕所被人用刀威胁不仅被抢还被强奸但我没有死。只是因为运气比你…”（51），“你是我我就是你，（…）为什么我会心安理得地觉得自己不会被杀被强奸”这些属于前者，“我为你贴一张便利贴却担心自己被照相机拍到，真是觉得丢脸又抱歉”（94），“来到这都这么害怕，害怕会有人伤害我”（98），“追悼的时候害怕被偷拍和恐怖袭击而带上口罩的‘韩国女人’”（118）这些句子属于后者。

便利贴追悼写作的最后一个特征是超越愤怒与自责，不安与恐惧而指向将希望情动别的身体的‘身体-情动的政治’。江南站事件中女性们表达了展望，例如“请不要保护女性，一起参与创造一个不保护也无妨的环境吧”（15），“我比写贴一张便利贴还希望世界变得好”（114），“我们越联结越强大”（149）。九宣站事件中青年们呼喊着“闪耀的青春之名为什么一定要是‘临时工’，‘转包劳动者’？谁说‘钱’比‘安全’还重要？”（140），“留下的人要改变世界吧”（141）。这些声音没有停留在通过便利贴追悼表达对受害者的感同身受与追悼，而且说出了希望从根本上改变我们生活着的系统的‘身体-情动政治’。女性和青年们把自己定为潜在的受害者，提倡建立一个社会再不会有人因自己是女性是临时工而死，呼吁行动与联合。从中看出便利贴追悼活动，不再是用追悼文化而是用青年一代的文化政治和身体-情动政治来解释时，它所拥有的政治-历史-社会的含义会变得更加丰富多样。

5. 结语

本文以‘你们好吗’大字报和‘便利贴追悼’现象为例考察了对社会性灾难做出反应的青年一代文化政治特征。青年一代的文化政治可被简单总结为真实性的传达，自我政治，身体-情动的政治，我们能否从中找到解决韩国灾难资本主义根本问题的可能？解决这一问题的答案很可能是开放的。如前面的观察所说，青年一代的自我政治没有提出主体化的可能性。便利贴追悼行动中虽然出现了自称为潜在受害者的女性和青年，但是如要解决韩国灾难资本主义的根本性问题潜在的主体只能是潜在的状态。还有一个问题前面也提到了，青年一代的声音并不全部相同。在同一代里面存在不同的多种声音是非常自然的。但是对青年一代的文化政治表现出反对共鸣或是厌恶的青年一代内部的声音不仅忧虑而是达到了十分严重的程度。从金艺瑟的‘拒读大学宣言’大字报到‘你们好吗’大字报，最后到便利贴追悼行动，“损毁大字报”或否定真实性的青年一代内部的反对共鸣和憎恶行动的事例数不胜数。例如

‘你们好吗’大字报风潮风行的时候性买卖女性写的大字报“被女学生撕毁，相当一部分女性对‘性买卖女性大字报’表现出强烈的厌恶，这说明在女性内部存在将她们进行区分的无数分割线和等级秩序。

‘你们好吗’大字报风潮和‘便利贴追悼’现象都是一个多月的时间里迅速大火之后平息。那是一次性的局限性现象，过了一段时间也许会成为被掩埋和遗忘的记忆消失在历史中。尽管如此呐喊出“我们不好”的这些声音，命名江南站事件为“女性厌恶”的女性们，把九宣站事件叫做‘临时工青年之死’的青年们，他们的出现本身就不可能消失。青年一代作为灾难的潜在受害者跨越当事人与非当事人的界线做了新型文化政治的实验这一事实也不会被历史抹去。重要的是韩国灾难资本主义系统只要不发生根本性变化，蜡烛-你们好吗-便利贴的系列等青年一代的行动只能以新的形态继续上演。因为对于青年们来说想象便利贴追悼行动之后的事情不是为了别人，而是为了自己的生存，与自己的安危直接相关的问题。

災難時代、青年世代の文化政治

：「アンニョンドウルハシムニカ」大字報からポストイット追慕行動まで

チョン・ウォノク（『文化/科学』編集委員）

1. 韓国の災難と新しい青年世代の登場？

2016年9月12日、慶州市付近でマグニチュード5.1と5.8規模の強震が続けて発生した。気象庁の地震観測以来、最大規模というその日の地震は、韓国の地震の歴史を塗り替え、韓国がもはや地震の安全地帯ではないということを警告したのだった。韓国全域で感じられたその日の震動は、すべての国民を恐怖と不安に震えさせるには充分であった。14ヶ所の原子力発電所と石油化学団地などの大規模産業施設が慶州と蔚山近郊に密集している状況で、地震の恐怖は即座に3・11の福島の悲劇を脳裏によぎらせた。他国のことだと思っていた地震や津波、原発事故が韓国でも再燃するかもしれないという想像は、いまだかつて経験したことのない強度の地震を経験するなかで、決してあり得ないことではないと思われたからである。

しかしその日、地域住民にとっては地震の恐怖や原発事故に対する不安よりもっと怖いものがあつたように思われる。それは、今何が起きているのか、何をどうすればいいのか、誰も教えてくれない状況での孤立感であつたと言えるだろう。国家の災害対応システムが作動しない中、各自の判断で生き残る方法を探し、運の良さだけに望みをたくすしかない状況は、どこかで見覚えがある。災難の被害は、「偶然」現場に居合わせた人たちがこうむり、その事態については誰も責任をとらない。4・16事件やマーズ感染症事件、最近のオクシ社事件に至るまで、そうした過程を何度か目撃してきた地域住民にとって、孤立感はずなわち見捨てられたという恐怖につながるだろう。

変に聞こえるかもしれないが、韓国社会で地震の恐怖よりもっと怖いものは、災難の被害者になることだ。4・16事件の遺族の真相究明運動は災難の被害者がどのようにして国家から見放され、社会的に敵対視される対象となりうるのかを見せてくれる代表的な事例である。被害者を人種化する国家と社会の冷たい視線や憎悪行動に耐え抜き、戦わなければならない遺族の生活は、災難それ自体よりもっと耐え難いことのように思われる。国家が国民の命と安全を守ってくれるという信頼が崩れていくなかで、災難の被害者が慰労されるどころか排除され、嫌悪されるといふ何とも奇異な社会現象をどのように説明することができるだろうか。

この問いに対する答えは、韓国の災難資本主義の特異性から探し出すことができる。イ・ドンヨンは、韓国の災難資本主義が、ウルリヒ・ベックが名づけたグローバル「危険社会」の一般的な特性を共有しながらも韓国的な特異性を持つと分析している。（人間を）「排除する災難」、（資本と国家が）「癒着する災難」、（災難社会を）「統治する災難」がそれである。すなわち、人より金が優先され、国家のすべての制度やシステムが資本の利害関係と癒着し、災難の事態でさえ統治性強化の機会としてきた国家の災難対応方式が韓国の資本主義を「災難の資本主義」にしたのだと言う。1)こうした分析によって、韓国災難資本主義を正当化してきたイデオロギーは、成長第一主義であるということが推察できる。一部の国民の犠牲は仕方なく受け入れても経済成長だ

1) イ・ドンヨン、「災難の統治、統治の災難」、『文化科学』79、2014、38~41ページ。

けは止めることができないというのが国家や資本、社会が共有している支配的価値だとすれば、韓国社会で被害者が嫌悪されるという現象も説明が可能である。「金より人が先」と訴え、国家や資本、社会の根本的な変化を促す災難被害者は、成長第一主義の足をひっぱる脅威的な存在、もっとも強力な体制抵抗勢力として映るかもしれないのだ。

もちろん、韓国の災難資本主義の特性を成長第一主義ですべて説明することはできない。それにもかかわらず、韓国の「圧縮的近代化」や経済大国という神話が、成長第一主義という祭壇に祭られた無数の国民の犠牲の上に可能だったということは明らかな事実である。「そうした意味で韓国型の災難の特性を考察することは、韓国の近代化（近代国家形成、圧縮的経済成長、民主主義の束縛）に対する根本的な省察を伴う」ことである。²⁾

「3・11大震災後の暮らし」を記録した磯前順一によれば、災害は資本主義と国民国家システムの隠された問題が表面化する事件である。「私たち自身の日常的な幸せは、誰かの犠牲の上に築きあげられたものであるにもかかわらず、亡くなった死者のざわめく声に社会全体が耳を塞いで来たのではないだろうか」という悟りは、私たちがどんなシステムで生きているのかを反芻させる。³⁾こうした意味で、災難の経験が必ずしも無価値なことばかりではない。それは、「現在の暮らしと体制の根本的問題を見直すきっかけ、そして新しい行動を起こすきっかけとなりうる」という点で、また別のチャンスにもなるのである。⁴⁾本稿は、社会的災難の経験をシステム変化のチャンスに変えようとする新しい行動を、青年世代の文化政治から考察しようとするものである。

なぜ、よりによって青年世代なのかという疑問がわくかもしれない。韓国的災難の特異性と青年世代の文化政治をつなげるのは、二つの理由からだ。ひとつめは、韓国災難資本主義のもっとも大きな被害者が青年世代に現れているからである。ふたつめは、被害者の苦痛に共感し、追悼しようとする一連の新しい行動が、青年世代から見受けられるという点である。2013年冬、全国を沸かせた「アンニョンドウルハシムニカ（以下、アンニョンドウル）」大字報ブームや4・16事件、江南駅女性嫌悪殺害事件（以下、江南駅事件）、九宜駅青年労働者死亡事件（以下、九宜駅事件）⁵⁾で登場したポストイト追悼行動は、社会的災難の問題に反応した青年世代の文化政治を表している。それは潜在的被害者になるうる危険からわが身を守ろうとした切迫感の表れだったという点において、当事者と非当事者の境界を飛び越える「新しい」行動のひとつの方式として注目する価値がある。

しかし、「社会問題を説明する要因として世代が強調される現象は、世代差を誇張することで

2) キム・ソンイル、「高危険社会が招く韓国型災難の発生と起源」、『文化/科学』72、2012、98ページ。

3) 磯前順一、『死者たちのざわめき』、クルハンアリ、2016、22ページ。

4) ムンガンヒョンジュン、「なぜ、「災難」なのか?: 災難に対する理論的検討」、『文化/科学』72、2012、24ページ。

5) 4・16事件はセウォル号の惨事としてもっとよく知られているが、事件の真実がまだ究明されていないという理由から本稿では4・16事件と呼ぶことにした。搭乗人員476人中、304人が死亡し、死亡者の実に251人が修学旅行に行くアンサン、ダンウォン高校2学年の学生たちで、青少年の犠牲がもっとも大きかった。一方、「江南駅女性嫌悪殺害事件」は、2016年5月17日未明、江南駅付近のカラオケ店内のトイレで一人の男（34歳）が不特定の女性（23歳）を殺害した事件だ。加害者の男はトイレに隠れ、6人の男性には何もしなかったが、女性が入ってくるなり犯罪を犯した。警察とメディアはこの事件を精神疾患者の「通り魔殺人」と扇った一方で、追悼運動に参加した女性たちはこれは「女性嫌悪殺人」と対立し、女性嫌悪犯罪の無くなることを訴えた。また、「九宜駅青年労働者死亡事件」は、2016年5月28日、ソウル地下鉄2号線の九宜駅でホームドアを一人で、修理していた整備サービス業者の職員（20歳）が出発した列車に跳ねられ死亡した事件である。この事件は、劣悪で危険な勤務環境で死に追い遣られている非正規雇用青年労働者の問題を提起した。

世代間の葛藤を誘発し、世代内の同一性を強調することでそこから外れる多くの個人は談論的に抑圧されるという方式で社会的な逆効果を招くことがある」という点に留意しなければならない。6) 本稿もまた、青年世代を対象化したり、他者化するおそれが全くないわけではないが、世代内には多層的で異質な声が存在する可能性を念頭に置いて、分析作業をすすめていこうと思う。

本稿で世代とは、「一定の時間帯別に経験した重要な歴史的事件を通して、共通の理念や感情の波に流され、構成された集合的主体を意味する。「より多様な経済的、社会的衝撃による矛盾を集团的に体化し、共有している主体の行為様式に対する分析と展望がすなわち「世代の文化政治学の課題」だとすると、7) 近年の社会的災難の問題に反応してきた青年世代の文化政治は旧世代とどんな差別化された感情構造や行為様式を見せているのだろうか？また、青年世代の文化政治から韓国災難資本主義の根本的な問題が解決される可能性を見出せるか？災難時代、青年世代の文化政治を分析する目的は、こうした疑問に対する答えを探し出すところにある。

2. デジタル時代の真正性効果

「アンニョンドゥル」大字報ブームは、2013年12月10日当時、高麗大学の学生だったジュ・ヒョヌが手で書いた一枚の大字報を貼ることから始まった。大字報には鉄道民営化に反対するストライキや労働組合員の大量職位解除、不定選挙疑惑、国家機関の選挙介入、密陽市の高压送電塔の事態に抵抗した住民の飲毒自殺、解雇労働者に対する弾圧、非正規雇用問題などが言及され、彼はこうした乱世に「皆、安寧ですか！（モドゥ アンニョンドゥルハシムニカ！/모두 안녕들 하십니까!）」という問いを世に投げかけた。この問いに20代の大学生ばかりでなく、鉄道ストライキに参加した労働組合員、非正規雇用労働者、不当解雇された講師や労働者、中央大学の掃除美化員、性労働者、性的少数者、女性、障害者、小中高生などの社会的弱者といえる多様な主体が、「安寧ではない（アンニョンハジ モッタダ/안녕하지 못하다）」と応答する大字報を貼りつけていったことで、「アンニョンドゥル」は全国を白熱させるブームとなった。わずか、数日の間に数千枚の大字報が貼られ、フェイスブックを始めて一週間で25万人のフォロワーを獲得したほどで、「アンニョンドゥル」ブームは一ヶ月あまり続いたが、2014年1月中旬から徐々に下火になった。8)

一方、ポストイット追悼行動は、いつ始まったのか正確に推定することが難しい。2009年5月、故ノ・ムヒョン大統領の追悼期間に黄色いリボン⁹⁾と手書きの手紙が大韓門や徳寿宮のトルダムキルを一面に飾ったのであるが、このとき登場した手書きの手紙を、ポストイット追悼行動の始まりと見なすことができるだろう。しかし手書きの手紙は、追悼の気持ちを直接書いて貼ったという点では「ポストイット追悼」と同じだが、貼ったり剥がしたりできるポストイットの属性とは違うものである。

ポストイットが追悼の媒体として登場したのは2014年、4・16事件である。当時、クリーニング店を営んでいた故ジョン・ヒョントク君の両親は、店のドアに「明日（17日）まで休みます」とい

6) キム・ソンギ、「『青年世代』構成の文化政治学:2010年以降青年世代談論に関する批判的分析」、『言論と社会』24-1、2016、55ページ。

7) シム・グァンヒョン、「世代の政治学と韓国現代史の再解析」、『文化科学』62、2010、33、70ページ。

8) アンニョンハジモッタッサラムドゥル、『アンニョンドゥルハシムニカ?』、オウオレボム、2014参照。

9) ここでの黄色いリボンは「ノ・ムヒョンを愛する人たち」というファンクラブが謹申の意を表すリボンの代わりにつけたもので、黄色はノ・ムヒョンに対する支持を象徴する色である。したがって、無事帰還を意味する4・16事件の黄色いリボンとは性格が違うものである。

うメモを貼って事故現場に駆けつけたのだが、何日もの間固く閉ざされた店のドアに、行方不明の学生の無事帰還を待ち望む色とりどりのポストイットがびっしりと貼られていたのだ。10以降、ポストイットはアンサン、ダンウォン高校2学年の教室や合同焼香所、光化門焼香所などで犠牲者に対する無念と決して忘れないという誓いを残すための備忘録の役割をした。ポストイットが鳶のように貼られている場面は個人的に印象深かったのだが、4・16事件の象徴になった黄色いリボンがあまりにも強烈だったせいか、ポストイットは大して注目されなかった。

「ポストイット追悼」が新しい文化現象として注目され始めたのは2016年5月、江南駅事件である。事件現場に近い江南駅10番出口に用意された追悼空間には「女だから死んだ」、「運がよかったから生き残った」、「通り魔殺人」事件ではなく、女性嫌悪事件だなどの社会に蔓延している女性嫌悪問題を提起する数千枚のポストイットが貼られた。そしてそれから程なくして九宜駅事件が発生したのだが、九宜駅ホームの9-4ホームドアに「きみの過失じゃない」、「非正規雇用だから死んだ」、「あの世ではどうかカップラーメンじゃなくて温かいごはんを食べてください」などのポストイットが貼られ、ポストイット追悼は被害者を追悼し、偲ぼうとする明白な文化現象として確立し始めた。

もちろん、ポストイット追悼は青年世代に限らず、多様な階層や年齢の市民が参加したものである。それにも関わらず、江南駅事件と九宜駅事件で青年世代が主導的にポストイット追悼行動に参加するには背景がある。3つの事件がすべて社会的災難という点、被害者が10～20代の青年という点、最後に被害者が青少年、女性、非正規雇用青年労働者などの社会的弱者という理由で犠牲になったという共通点がそれである。すなわち、被害者が被ったのと同じ災難が自分にもいつでも起こりうる出来事だという世代共感が、青年世代のポストイット追悼行動を触発したものである。

「ポストイット追悼」という表現からわかるように、ポストイットはこれまで追悼文化の新しい媒体として意味化されてきた。2002年、米軍の戦車にひかれ亡くなったヒョスニ・ミソニ事件で蠟燭が初めて登場したならば、2014年4・16事件では黄色いリボンが、2016年江南駅事件と九宜駅事件ではポストイットが追悼の媒体として登場したのである。11)このように、ポストイットが追悼の媒体として意味化されるなら、蠟燭-黄色いリボン-ポストイットという系列体ができる。

しかし、ポストイットを青年世代の文化政治のひとつの表現方式として意味化するならば、蠟燭-アンニョンドゥルハシムニカ-ポストイットという別の系列体も可能である。この場合の蠟燭は、2002年のヒョスニ・ミソニ事件で登場した追悼の蠟燭ではない。それは、2008年の狂牛病輸入牛の輸入反対デモで登場した蠟燭で、市民社会の抵抗を象徴する行動の蠟燭である。2008年のキャンドルデモのひとつの特徴は、オンラインとオフラインが結合した新しい形態の抵抗と行動が一度に登場したということだ。そして、その中心には青年世代がいた。イ・グァンソクによれば、当時の青年世代は「新しいタイプの集団知性とソーシャルメディアネットワーク、そしていつでもどこでもスマート装備を通して瞬間的にオン-オフ間の境界を行き来し、壊し、新しいデータを生産、交換し、知らせ、広めるという即時性のモバイル疎通様式に影響を受けて育った。彼らのメディア習性はキャンドルデモにそのまま反映され表れた。」¹²⁾このように2008年のキャンドルデモとつながり、蠟燭-アンニョンドゥルハシムニカ-ポストイットを系列化するな

10) チョン・ヘジン、「18歳の誕生日が来て住民証がもらえると喜んだのに…」、『ソウル経済』、2014.4.27

11) イ・ヘウォン、「蠟燭-黄色いリボン-ポストイット…共感の追悼道具変遷史」、『ニューシス』、2016.6.2

12) イ・グァンソク、「インターネット韓国の社会運動:青年世代のメディア文化政治」、『韓国言論学会シンポジウム及びセミナー』、2011、95ページ。

ら、ポストイットは追悼の媒体だけでなく、社会的災難に反応する青年世代の抵抗と行動としてその意味が拡張される。要するに、オンラインとオフラインの境界を行き来し、青年世代の文化政治の新しい可能性を見せた2008年の蠟燭行動が2013年の「アンニョンドゥル」大字報ブームと2016年のポストイット追悼行動へ再登場したと考えられるのである。

しかし、「アンニョンドゥル」大字報はオンライン掲示板の限界を脱皮するための方法として選択されたという点で注目する必要がある。なぜ、オフラインの大字報でなければならなかったのだろうか?これについて大字報の初作成者であるジュ・ヒョヌは、「インターネットがもつ伝播力は他に比べようがないほど強力だが、その反面、オンラインのもつ匿名性や絶え間なく書き込まれる新しい掲示物によって、その投稿の真正性や責任感ある伝達は不可能だった」と明らかにしている。¹³⁾キム・ミナは、2008年のキャンドル行動後、オンライン掲示板に蔓延した政治的冷笑主義を克服する方法として大字報が選択されたと考察している。それに因れば、「大概、オンラインで過激な表現をする人たちは、オフラインで同じレベルの行動を容易くできない。つまり、オフラインでの大字報という形式がより「安全な」論議を可能なように保障してくれるのだ。二つ目は、これが政治的冷笑主義を克服しようとする反-右派陣営の新しい試みに該当するということだ。「アンニョンドゥルハシムニカ」という消極的形態の問いは冷笑主義が蔓延する現実で社会的問題を発言しようとする細心の努力のひとつと考えられる。」¹⁴⁾イ・ファヨンもまた「アンニョンドゥル」が大字報という形式をとることで真正性の確保に成功したと指摘する。すなわち、「大字報は、多種多様な問題状況についての各々違う個人の感性的な「言葉(話)」を手書きで素朴に綴り、日常的具體性と「生き物のような」生々しい真正性を確保した。一方的な主張や強要でない質問と応答という相互疎通の表現法として成功したのである。」¹⁵⁾

オンラインでの限界を克服するための方法として大字報が選択されたことも新鮮だが、大字報という形式が「真正性(authenticity)」のエートスと結合しているという点も興味深い。大字報はどのようにして真正性を伝達する媒体になるのか?キム・ホンジュンによれば、「真正性は良い暮らしや正しい暮らしを規定する価値の体系であり、道徳的理想であり、自分の真の自我を実現することを暮らしの最大の美德とする態度である。真正な自我の実現は大概、社会的矛盾、抑圧、問題などにより挫折するため、真正性の追求にはいつでも社会の公的問題に対する激しい抗議、批判、参加が伴う。韓国社会の真正性のエートスは80年代以降の民主化運動の過程で形成され、いわゆる386世代の世代意識の核心を構成」したが、1997年のIMF以降、急激に衰退したと思われる。¹⁶⁾

既に遙か前に衰退したと思われた「真正性」のエートスが大字報というアナログ形式を通して再び登場したということが、1980年代の運動方式への回帰を意味するものでは勿論ない。それは真正性それ自体に対する追求というよりは、「真正性効果」を最大限に発揮するための戦略的選択として見なければならない。これは大字報の内容に真正性がないという意味ではない。ただ、「アンニョンドゥル」という叫びがどれほど切迫しているのかということの効果的に表現できる最も真正性のある方法が、ある程度の肉体的苦痛に耐えなければ書けない大字報だったのである。「アンニョンドゥル」を全国的に、また全階層に拡散させた背景には、依然としてSNSの力があつたという点もまた、大字報の作成が真正性効果を最大限にするための戦略的選択であったことを

13) ジュ・ヒョヌ、「安寧ですか?いいえ、安寧ではられません!(アンニョンドゥルハシムニカ?アニョ、アンヨンハジ モッタムニダ!)」、『実践文学』113、2014、395頁。

14) キム・ミナ、「「アンニョンドゥルハシムニカ」の時代精神」、『黄海文化』春、2014、247頁。

15) イ・ファヨン、「壁と窓を越え広場へ」、『プラットフォーム』44、2014、56~57頁。

16) キム・ホンジュン、『心の社会学』、文学ドネ、2009、19~20頁。

物語っている。

その一方で、ポストイット追悼行動はSNSで広まりオフラインで組織されるメディア文化政治の典型的な経路性を見せている。江南駅殺害女性に対する追悼運動はひとりの女性ネット市民の提案によって始まり、九宜駅青年労働者追悼運動も「九宜駅ホームドア9-4ホーム」というフェイスブックを中心に展開されたものだ。二つの追悼運動で疎通や伝達の媒体として登場したのがポストイットである。ここでもなぜポストイットだったのかという疑問が沸く。

専門家の分析はさまざまである。羅列してみると、ポストイットは「縦横76mmの追悼空間」、「現場性が加わったSNS」だ。「誰でも簡単に使えるだけでなくカラフルで視覚的にも効果的」であり、「人目を惹くのでポストイットに書かれた内容が読まれやすいため」選択された。ポストイットは「安くて軽くて柔軟で自由なアナログモバイルメディア」、「共感の道具」だ。「簡単に貼ったり剥がしたりできるポストイットを貼付ける行為は、SNS上で「コメント」することと類似し、「自分の声をもっと積極的に訴える「アナログ方式」」である。¹⁷⁾

このようにポストイットをSNSと連動した追悼の媒体として限定的に見る場合、ポストイット追悼行動が目指す真正性効果はあまり表れない。ポストイット追悼行動の真正性効果は「群れ」多重¹⁸⁾が作り上げる叫びを視覚的に見せるところにある。一枚のポストイットは風が吹くだけでも剥がれ落ちてしまう紙きれに過ぎないが、数千枚のポストイットが集まり重なり絡まりあうことで作られる色とりどりの視覚的イメージは、それ自体で「情動を触発し、情動が触発される力呼び起こし(…)情動のイメージ政治学を構成する。」¹⁹⁾つまり、ポストイット追悼行動は、一枚一枚に書かれた内容よりもどれ程多くの人たちの声が巨大な叫びの光景を作り出せるのかによって真正性効果が変わってくる。江南駅10番出口と九宜駅ホームという空間の制限は、ポストイットが作り出す視覚的イメージを伝達するのにより効果的である。一方で、ポストイット追悼行動はポストイットを貼ることにとどまらず参加者の追悼発言や街頭行進などの実践につながった。

これまで見てきたように「アンニョンドゥル」大字報とポストイット追悼行動は、すべてオフラインでアナログ的な疎通方式を選択することで社会的に大きな反響を起こした。実名であれ匿名であれ手書きで心を込めて書いた一枚の紙に自分の声を託して伝達しようとしたという点で、二つの運動はともに「真正性効果」を最大化する選択をしたという共通点を持つ。まさにここから社会的災難の問題に対応してきた青年世代の文化政治のもうひとつの特徴を発見することができる。それは他でもない自身の声、「自己」の重要性が浮彫りになり始めたことである。所属団体や同好会など集団の立場に便乗するのではなく、固有の個人として自身の声を出す行為自体をもっとも重要な実践と見なすという点で青年世代の文化政治は、その前世代と差別化された行為様式や感情構造を見せている。

17) シン・フン、キム・ジェジュン、ホ・ギョング、「声のない憤怒…共感の連結:彼らはなぜ「ポストイット追悼」に参加するのか」、『国民日報』、2016.6.1.; イ・ジェヒョン、「流行語辞典:ポストイット」、『韓国日報』、2016.6.7.; イム・テウ、「小さな紙一枚の力…「ポストイット追悼」の嵐の理由」、『SBS』、2016.6.2.

18) イ・グァンソクによれば、「群れ」(condivivals/superjects)は多重欲望の関係の集合である。彼は今日のようなデータ過剰の時代には「群れ」多重が構成する対抗記録を深層観察し分析することで、多重の新しい社会的感覚を読み取る必要があると指摘する。(イ・グァンソク、「データ過剰時代、デジタル人文学と記録の政治」、『フマニタスフォーラム』2-2、77~78頁)。

19) パク・ヒョンソン、「情動の理論的系統と美的機能について」、『文化科学』86、80~81頁。

3. 自己政治の実践とその潜在性

信頼できる言論媒体がなかった1980年代、大字報は「大学生たちに高い公信力を認められている情報チャンネル」として機能した。²⁰⁾また、学生運動のさまざまな立場が主張され、反論され、競合する論争が主に大字報を通して行われたという点で、大字報は重要な意思疎通の道具でもあった。反面、2013年の大字報は情報チャンネルや意思疎通の道具というよりは「自己政治」のひとつの方式として登場したという点が特徴的である。

自己政治とは何か?ジュ・ヒョヌによれば、「自己の告白からありのままの自分を解き明かし、自分自身の政治を実践していくことは結局、自分を困難から救ってくれる他人ではなく自己から出発する実践と解放」のためのものである。²¹⁾こうした主張から「自分自身の政治」が何を意味するのか正確に把握することは難しい。推測するに、自己政治は自分の状態を問うことから出発するようである。自身を対象化し、「お前は安寧か?(너는 안녕하냐?)」と問うのである。次に、自身の状態が安寧でなければ、なぜそうなのか自身の声で自由に言えなければならない。「安寧じゃない!(안녕하지 못하다고!)」と叫ぶことがすなわち自己政治なのである。最後に、自分が安寧でない理由が自分が属している体制の問題によるのであれば、それについて発言することは究極的に自分自身の「安寧」のためである。自分が安寧である条件でこそ、国家も社会も、家族も隣人もはじめて安寧であるからだ。このように自分を安寧じゃなくさせる状態から自分自身を救い解放させるための実践を自己政治と言うとき、それは何より自身に対する深い熟慮と批判、それに伴う行動を求めるのである。こうした意味で自己政治は自身のこと、今自分にぶつかった至急な問題を解決するために行動する当事者運動としての性格を持つと言える。

このように、自己政治が自己から出発する自己解放の政治だとするとき、こうした実践をしたのは「アンニョンドゥル」だけではない。「アンニョンドゥル」大字報が登場するかなり前、2010年3月10日、高麗大学の学生キム・イエスルが「大学拒否宣言」をし、自発的退学をした。彼女が退学した理由は、「役に立つ商品として「拔擢」されずに、役に立たない人間の道を「選択」するため」だ。²²⁾一方、「アンニョンドゥル」ブームが衰退してから程なくして、また別の大学生が自発的退学宣言をした。2014年5月7日、中央大学の学生キム・チャンインが「正義がない大学は大学ではない」とし、「大学は企業ではなく、私もまた商品ではない。私は決して彼らが望むような人間型にはならない」と宣言し退学した。²³⁾体制が要求する「商品」ではなく、「人間」として生きるために大学を辞めるという彼らの大学拒否宣言は、手書きで書いた大字報を通して公表された。

もちろん、学校を辞めるということだけが自己政治を実践できる唯一の方法ではない。「自由人文キャンプ」は中央大を基盤として大学(院)生たちが直接企画する人文学のプラットフォームだ。「自由人文キャンプ」が学校の休み期間ごとに開設している講座のスローガンは「自己-教育運動、解放の人文学」なのだが、これもやはり自己政治の実践と無関係ではない。「自由人文キャンプ」は、「学会、サークル、セミナーなど主流の秩序に逆らって遠回りする数多くの微視的線分が大学という集合的空間内でもう一度沸きあがって交差しなければならない」と主張し、自己-教育運動を通して大学内に「希望の陣地」を構築しようとしている。²⁴⁾キム・イエスルとキム・チャ

20) イ・ドンシン、ソン・スンドク、「大学生の集団行動と大字報、流言飛語、地下刊行物についての公信力研究」、『韓国言論学報』23、1988、79頁。

21) ジュ・ヒョヌ、前稿、403頁。

22) キム・イエスル、『今日私は大学を辞める、否、拒否する』、ヌリンゴルム、2010、14頁。

23) キム・チャンイン、『怪物になった大学:資本の操り人形になった韓国の大学リストラ白書』、時代の窓、2015、52頁。

24) <http://www.freecamp.kr/intro>、自由人文キャンプホームページ参照。

ンインの大学拒否宣言、自由人文キャンプの「希望の障地戦」はすべて自己政治という特徴をもつ青年世代の文化政治を表す事例と言えるだろう。

キム・ホンジュン、韓国社会に新しく登場した青年世代を「生存主義世代」と名付けた。彼によると、「サバイバル」が人生最大の目標になってしまった青年世代の生存主義は、「社会的な物事の神聖な幻想が崩れた、人間の生物学的裸身をありのまま表す、凄絶で悲しい思想、社会的な物事の不可能が産み出す心の形式である。」²⁵⁾「ヘル朝鮮(헬조선)」や「フクスジョ(흙수저)」は、生存主義世代が置かれた冷酷な現実を自嘲的に表現した新造語であり、²⁶⁾「N抛世代」は競争社会で数えきれないほど多くのものをあきらめなければならない青年世代を指す世代名称の最新バージョンと言えるだろう。ジョン・ジョンフンは、「N抛世代」が多くのものをあきらめるなか民主主義に対する信頼までも失うことを嘆いている。つまり、「すべての人間が尊厳において平等であるという民主主義的信頼を失う代わりに、彼らは競争の倫理を信じ、努力の正義論を掲げ始めた」という。²⁷⁾

再び自己政治の問題に戻ると、自身の安寧の追求を目的とする青年世代の自己政治は、消極的で利己的なものに見えるかもしれない。それは主体化の可能性について、世界の変化についていたずらに見通したりしない。体制の根本的問題を解決するにはそれはあまりに遅く効果が不確実な企画のように思われる。しかし、自己政治は成長第一主義の体制で、民主主義と正義をこれ以上夢見ることができなくなった社会で、「生存主義世代」あるいは「N抛世代」に転落した青年世代ができる唯一の、ほとんど不可避な選択ではなからうか。それは少なくとも「人間」であることをあきらめず、遅く生き残るひとつの方法であり、底辺から民主主義を再び省察し再構成する実践とつながりとして最大限に広がる可能性もある。自己政治の潜在性がどんな結果を産むかは誰にもわからない。キム・イエスルの一喝のように、「誰がもっと強いかは今にわかることだ！」²⁸⁾

4. 体-情動することとしての文芸

「アンニョンドゥル」大字報が自己政治の実践という明白な原則を提示したならば、ポストイット追悼行動はただ「純粋な」追悼に過ぎないのだろうか? 「アンニョンドゥル」大字報と違って、ポストイットは匿名である場合が多い。匿名だからと言って、大字報に比べ文字数が少ないからと言って、または即興的に書かれた文章だからと言って、ポストイット追悼行動が自己政治と関連がないとは言えない。そこにも確かに「自己の告白からありのままの自分を解き明かし」自分だけの声を伝達しようとする自己政治の痕跡が見受けられるのだ。だが、ポストイット追悼行動には自己政治の実践だけでは解明されない、青年世代の文化政治のまた違った特徴が見られる。いわゆる「体-情動の政治」がそれである。

一般的に、文章を書くことは精神活動と関連性があると考えられているが、エルスペース・プロピンは、文芸は体と関わるものだと言っている。すなわち、「文芸は身体的活動だ。私たちは体全体をしごいてアイデアを作り出す。つまり、体をしごき文章を書きながら読者の体に触れる

25) キム・ホンジュン、「サバイバル、生存主義、そして青年世代:心の社会学の観点から」、『韓国社会学』49-1、2015、206頁。

26) 「ヘル朝鮮」はHell+ちようせん(朝鮮の日本語音読)の合成語で、韓国で暮らすのがまるで地獄のようだという意味をもった新造語である。一方、「フクスジョ」は韓国社会の負の連鎖または社会的両極化をスジョ(箸と匙)階級論に立って批判する新造語である。

27) ジョン・ジョンフン、「ヘル朝鮮のN抛世代と努力の正義論」、『文化科学』86、2016、154頁。

28) キム・イエスル、前稿、15頁。

ことを望む」。このときの体はドゥルーズの観点からいうと別の体に情動したり、別の体によって情動される能力であるが、「考えること、書くこと、読むことは情動し、情動される、私たちの能力で必須的な部分である。」私たちはいつも実際的な別の体を構成しながら、文章を書き、別の体によって情動されることを望み、文章を読むのだと言える。要するに、「文芸は、文章を書く体とそれを読んだり聞いたりする体に代償を負わせる。」²⁹⁾

このように文芸を体-情動の活動として見れば、「アンニョンドゥル」大字報とポストイット追悼行動もまたひとつの体が別の体に情動しようとする所作と言える。「アンニョンドゥル」大字報とポストイット追悼行動で表れる感情は、不安、憤怒、怖れ、罪悪感、恥じらい、悲しみなど多くはネガティブな感情と見なされるものである。こうした感情が別の体へ情動することを望み、ある行動の触発をもくろむことを「体-情動の政治」と言うとき、ポストイット追悼行動は「アンニョンドゥル」より体-情動の政治においてより強力な共鳴をもたらしたと思われる。それはポストイット追悼の次のような特徴から始まるものだと言うことができる。

ポストイット追悼で表れるもっとも大きな特徴は、死者に同一視されたり、死者が感じたであろう苦痛に情動された文章を見い出せるという点だ。江南駅事件のポストイットで「私が死んだみたいです」(116)、「これは私に起きた事件だ」(120)、「私はその時間、偶然ここにいなかったから、あなたが代わりに死んだみたい。ごめんね、ごめんね」(138)³⁰⁾などがこうした事例に属する。一方、死者の苦痛に情動された女性たちは、オンラインでの追悼に止まらず、事件現場に駆けつけポストイットを書き、貼るという追悼行動に参加した可能性が高い。「今日また来ました。三日が経ってもずっと怒りと恐怖がおさまらないのに、あなたはどんなに怖かったですか」(82)、「また来ました。私はここに毎日来ます。あなたのように夢があるからです」(115)などは、女性たちがなぜポストイットを貼るという追悼行動に参加するのかを物語っている。死者の苦痛に情動された青年たちが追悼行動に参加した理由は、九宜駅事件もまた同じである。「TVやインターネットのニュースを見るだけでも心が痛い。悲しい。仕方なかった。この9-4の場所で、君が受けた苦痛を…少しでも…知りたかったし、分かちあいたかった(141)³¹⁾のようなポストイットがそうした例と言える。

ポストイット追悼のもうひとつの特徴は、死者に言葉をかけ対話するという方式で、自己告白あるいは自分のありのままを解き明かすという点である。次の引用文は、女性嫌悪問題について沈黙してきた女性たちの反省と、女性被害がありふれた世界に対する根本的省察が込められている。

君の死は私のせいではないけれど、今まで沈黙していた私のせいであるようで心が痛む、ごめんね。もし私だけでも声を発していたら、今君は生きていただろうか。もう沈黙しないから。(14)

ああ、生きることがなぜこんなに危険と不安でいっぱいなのでしょう。私たちは同い年で、私たちは歩かなければならない夜道がたくさんあって、生きてこれから歩いてみたい夜道がたくさんありました。私たちが私たちという理由で、その道に足も踏み入れられないなら、この世界は何のためにあるの

29) エルスベス・プロビン「数値の文芸」、メリッサ・グリゴ、グレゴリー・シグウォース編、『情動理論』、チェ・ソンヒ、キム・ジョン、パク・ヘジョン訳、カルムリ、2015、135~137頁。

30) キョンヒャン新聞社会部事件チーム、『江南駅10番出口、1004個のポストイット:ある哀悼と戦いの記録』、ナムヨンピル、2016。引用ページは本文に括弧で表記した。

31) フェイスブックページ「九宜駅ホームドア9-4乗り場」、ウン・ヨンジン、『私は、またあなたです。:二十歳の春、九宜駅で倒れた故人に送る手紙』、二十歳の春、2016。引用ページは本文に括弧で表記した。

でしょうか。(132)

九宜駅事件のポストイットでも、死者との対話を通して非正規雇用青年労働者の現実に対するありのままの自分を解き明かしている事例が多く見受けられた。次の二つの引用文は、青年労働者の現実について無知だったり、認識さえできなかった青年たちの自己覚醒を含んでいる。

私も君のようによくラーメンを食べて仕事をした。でも私はそれが自分のせいだと思ったし、当然のことだと思った。でも君のラーメンを見てなぜこんなに涙が出るのだろうか、なぜこんなに胸が張り裂けそうになるのだろうか。ごはん食べろ、ラーメン食べないで…(51)

君の死が誰のせいで起きたのか、君の犠牲が、青年労働者がどれほど劣悪な環境で働いているのか、私に教えてくれた。もっと早く気づかなくてごめん。(95)

一方、江南駅事件のポストイットには、今まで言えなかった性的暴行の被害女性たちの経験が告白されているという点が特徴的である。さらに追悼行動に参加すること自体が女性たちには不安と恐怖を伴う行動であることを証言する文章も多く見られる。「13年前、私はトイレで刃物で脅され強盗・強姦被害者になったが死ななかった。ただあなたよりほんの少し運がよかったから…」(51)、「あなたは私で、私はあなただ。(…)なぜ私は殺害されず、性的暴行を受けたことに安心するのか」(95)などが前者に属するなら、「あなたのためのポストイットひとつ貼るのにもカメラを心配する自分の姿がみすばらしくてごめんね。」(94)、「ここに来るのもとても怖かった。誰かが私を叩いたり、嫌がらせされるんじゃないかって」(98)、「追悼するときでさえカメラやテロが怖くてマスクをしなければならない「韓国の女性」」(118)などが、後者の事例に属する。

ポストイット追悼文の最後の特徴は、憤怒や自責の念、不安と恐怖を越え、別の体に希望を情動しようとする「体-情動の政治」を指向するという点を挙げることができる。江南駅事件で、女性たちは「女性を保護しないでください。保護されなくてもいい環境をつくるのに賛同してください」(15)、「私はポストイット一枚よりこの世界が良くなることを望みます」(114)、「私たちは結びつくほど強い」(149)という展望を提示する。九宜駅事件で青年たちは、「きらきら光る青春の名前がなぜ「非正規雇用」、「下請労働者」なのですか?誰が、「金」が「安全」より優先されると言うのですか?」(140)、「生き残った人たちが世界を変えます」(141)と叫ぶ。こうした声はポストイット追悼行動が被害者に対する共感と追悼に止まらず、私たちが暮らしているシステムの根本的变化を促す「体-情動の政治」を指向しているということを表している。自身を潜在的被害者と想定した女性たちと青年たちがこれ以上、女性という理由で、非正規雇用という理由で、亡くなる人のない世の中を作ろうと、行動ときずなを呼び掛けているのだ。このようにポストイット追悼行動を追悼文化ではなく、青年世代の文化政治や体-情動の政治として解析するとき、その政治的・歴史的・社会的ニュアンスはより広がることだろう。

5. 結論

今まで、社会的災難に対応してきた青年世代の文化政治の特徴を「アンニョンドゥル」大字報ブームと「ポストイット追悼」現象を事例として考察してきた。真正性の伝達、自己政治、体-情動の政治として要約される青年世代の文化政治から韓国の災難資本主義の根本的問題が解決される可能性を見い出せるか?この問いに対する答えは、まだ不確かである。これまで見てきたように、青年世代の自己政治は主体化の可能性を提示しない。ポストイット追悼行動でも自身を潜

在的被害者と呼ぶ女性たちや青年たちが登場したが、韓国の災難資本主義の根本的問題を解決するには潜在的被害者の主体は、言葉の通り、潜在態でしかない。

もうひとつの問題は、上で言及したように、青年世代の声が単一でないということだ。ひとつの世代内に異質的で多層的な声が存在するのは当然なことである。しかし、青年世代の文化政治に反共感を表現したり、嫌悪する青年世代内部の声は、心配なレベルを越え深刻なほどだ。キム・イエスルの「大学拒否宣言」大字報から「アンニョンドゥル」大字報、そしてポストイト追悼行動にいたるまで、「大字報を破損」し³²⁾、真正性を否定する青年世代内部の反共感と憎悪行動の事例は数えきれないほど多い。一例として、「アンニョンドゥル」大字報ブームで売春女性たちの書いた大字報が「女学生たちによって破損し、「売春女性大字報」に対する激しい嫌悪の多くが女性から勃発したこと」は³³⁾、女性たちの中でも区別される無数の分割線と位階が存在するということを表している。

「アンニョンドゥル」大字報ブームと「ポストイト追悼」現象は、それぞれ一ヶ月あまりの間、沸き起こって徐々に衰退した。それは一回的で一時的な現象、時間が過ぎればすぐに埋もれ忘れられる記憶として歴史から消えてなくなるかも知れない。それにも関わらず、「安寧でない(안녕하지 못하다)」と叫んだ声、江南駅事件を「女性嫌悪」と名付けた女性たち、九宣駅事件を「非正規雇用青年の死」と書いた青年たちが登場したという事実自体が消えることはない。災難の潜在的被害者として、青年世代が当事者と非当事者の境界を飛び越える、新しい文化政治を試みたという事実もまた消すことはできないだろう。重要なことは、韓国災難資本主義システムが根本的に変化しない限り、蠟燭-アンニョンドゥルハシムニカ-ポストイトの系列体をつないでいく青年世代の行動が、新しい形態として引き続き登場するに違いないという点だ。青年世代にポストイト追悼行動のその後を想像することは、他の誰かのためではなく、自身の生存、自身の安寧と直結した問題だからである。

32) 「アンニョンドゥル」体系と区別される「アニオ(いいえ)」をコミュニケーションするための方法は、「大字報媒体を破損することではじめて可能になる。それで大字報破損はアンニョンドゥル体系自体を否定し、それに含まれることを拒否するコミュニケーションだ」(キム・ヨンビン、ハン・ヘギョン、キム・ムギョ、「選択の土台と拒否の疎通:アンニョンドゥルハシムニカ現象とルマンの体系理論的コミュニケーション」、『韓国言論情報学報』71、2015、224-249ページ)。

33) ミルサ、「アンニョンドゥルハシムニカ」、そして女性、『女/性理論』30、2014、206頁。

사회적 재난 혹은 문화적 기술(技術)로서의 ‘포르노’: 미디어 고고학

‘음란물(黃)’ : 사회적 재난인가, 국민의 카니발인가

2016년 9월 13일 베이징(北京)시 하이디엔구(海澱區) 인민법원 1심 판결에서, 불법 음란물 유포 혐의로 콰이보(快播) 회사에게 인민폐 천만위안의 벌금을 징수했고, 피고소인 4명에게는 3년에서 3년6개월의 유기징역을 선고했다. 이 사건은 “2014년 음란사이트 척결”이라는 기치 아래 진행된 중요한 성과 중 하나였다. 콰이보는 동영상 플레이어·VOD·BT 파일을 다운받을 수 있었고 P2P 영상을 공유할 수 있는 기능이 있었고, 이 사이트 사용자만 해도 최대 4억 명에 달했다. 상당한 양의 음란물을 보유하고 있었기 때문에 인터넷 유저 사이에서 “오타쿠 남자라면 필수 가입”해야 하는 사이트로 입소문이 났고, 콰이보 “소이(小二) 광장” 사이트에 300여개의 음란물 채널이 있었고 회원이라면 언제든지 볼 수가 있었다. 2014년 4월 23일 경찰은 ‘저작권 침해’ 신고를 접수받아 선전(深圳)의 콰이보 본사를 조사하게 되었다. 2014년 5월 15일公安부의 수사로 많은 관계자들이 구속되고, 2014년 5월 21일 콰이보는 저작권 위반으로 벌금 2억6천 위안을 선고 받았다. 또한 2014년 6월 27일 콰이보의 방송 통신사업의 영업허가증을 압수했다.

그런데 아이러니한 일이 바로 며칠 전 2016년 9월 10일 중국의 스승의 날에 발생했다. 일본 예로배우인 ‘아오이 소라’가 중국의 소셜 네트워크 웨이보에 5글자의 짤막한 메시지를 올렸는데, 다음날 그녀의 글이 중국 SNS 홈페이지 앞면의 주요 소식으로 등록된 것이다. “스승의 날을 축하합니다(教師節快樂)”라는 한마디에 불과 몇 시간 만에 2만이 넘는 댓글이 달렸고, 리포스트만 해도 1만이 넘었고, 7만이 넘는 ‘좋아요’가 눌러졌다. 이와 동시에, 그녀의 사진 한 장이 SNS를 떠들썩하게 달구었다. 그 사진은 ‘아오리 소라’가 주연한 영화의 한 장면으로 사진 아래 다음과 같은 글이 한 줄 적혀 있었다. “교단에 있는 분만 선생님이 아니다. 우리를 가르친 모든 분께 감사해야 한다.” 중국 팬들에게 “소라 선생님”으로 불리는 일본 예로배우의 작품은 사실 공개적으로 상영된 적이 없었고 법적으로도 상영될 수 없을 뿐 아니라 존재해서는 안 될 작품이었지만 “중국에서 소라선생님의 청소년 팬은 이미 상당히 많이 존재하고 있다. 그녀는 AV문화를 상징하는 인물로, 일찍부터 중국에서 상당한 인기를 얻고 있었다.” (潘綏銘, 2016) 중국의 사회 관계자들은 오랜 기간 동안 음란물 자료에 대해 ‘음란물(黃毒)’, ‘황화(黃禍)’, ‘음란 풍조(黃潮之名)’라 하여 엄청난 재앙거리로 보고 ‘음란물 퇴치’라는 사회적 운동을 전개한지 이미 수 십여 년이 되었으며 심지어 정치 운동의 일환으로 추진되기도 했다. 중국 전국과 지방각급에 ‘음란물 퇴치’공작소조사무실이 마련되었다. 전국에 ‘음란물 퇴치반’이라는 이름으로 약칭되는 ‘음란물 퇴치’공작소조사무실은 1989년에 설립되었고, 책임자는 중선부(중국 공산당 중앙 선전부)부장을 병행했다. 임무는 ‘이데올로기 투쟁’이었다. 관방은 그 부서를 중앙선전사상공작 지도소조(中央宣傳思想工作領導小組)에 예속시켜, 중앙선전부(中央宣傳部), 중앙정법위(中央政法委), 신문출판총서(新聞出版總署) 등 29개 부문을 두고, 각 성원들은 각 부서의 차관급들이 나누어 관장하기로 하였다. 그곳의 주요 임무가 바로 “음란

색정 문화 쓰레기 척결”이었으며, ‘음란물 퇴치’는 당이 이데올로기의 영역에서 투쟁을 위해 뽑아든 ‘예리한 칼날’이었다. 중국공산당의 제17회 6중 전체회의 보고에 따르면, 관방은 새롭게 제시된 ‘음란물 척결’이라는 임부에 대해 음란물 척결은 곧 이데올로기 안전을 위한 업무와 고도로 연관지어야 함을 강조했다. (張賀, 2012) 2012년 중국 공산당 제18차 대표회의에서 음란물 척결에 관한 보고를 포함시켰다. 2002년 중국 국무원 미디어 프레스센터에서는 <인터넷 정보 안전 강화 관련 통지>를 발표해 인터넷 음란 정보나 국제 인터넷상의 음란성 내용을 ‘인터넷 음란물(黃毒)’이라고 선포하고, 정치 안정과 국가안전과 관련된 관방의 문건을 내놓아 역사상 유례없는 사회 재난으로 규정했다. 그리고 반드시 인터넷 질서를 바로잡는 것을 우선 순위로 둘 것이며 인터넷 공간을 ‘음란물 척결’의 주요진지로 삼을 것임을 선포했다.

2007년 이래 진행된 ‘음란물 척결’은 이미 여러 단계를 거쳤다. 1. 인터넷 음란물 퇴치 활동(2007년 4월부터 6개월 간 시행); 2. 모든 음란물과 유해 사이트 퇴치 활동(2008년 1월부터 9월까지 시행); 3. 전국 인터넷 풍기 문란 관리(2009년 1월부터 4월까지 시행); 4. 모든 음란물 단속 관리(2009년 8월부터 10월까지 시행); 5. 인터넷과 핸드폰 음란물 및 정보 단속(2009년 12월부터 2010년 5월 말까지 시행); 6. 9개부서 인터넷 음란물, 문자 지속적 단속(2011년 1월부터 1년간 시행); 7. 인터넷과 핸드폰 음란물 발송 및 저속한 문자 단속(2012년 3월초 시작 8월 말까지 6개월 간 시행) ; 8. 인터넷 음란물과 정보 단속(2013년 3월 상순부터 5월 말까지 시행); 9. 2014 음란물 단속 척결 (2014년 4월 15일부터 11월까지 시행) ; 10. 2015 음란물 단속 및 척결(2015년 3월부터 9월까지 시행) ; 11. 2016 음란물 단속 및 척결(2016년 3월부터 현재까지 시행 중)

음란서적 · 음란비디오 · 음란영화 · 음란사이트의 사용은 사실 이전부터 전 국민이 탐닉하고 있는 것이며 이는 심지어 은밀하고 사적인 영역을 벗어나 공공 영역에서도 광범위하게 토론되고 있다. 일본 에로배우가 당당하게 중국 대중과 미디어에 출현하게 되었고 적지 않은 인터넷 음란물이 청년문화의 일부를 구성하게 되고 일상생활에 영향을 미치게 되었다. 예를 들면 2006년 적발된 음란사이트 ‘정색유월천(情色六月天)’에 등록된 아이디 수만 해도 60만개를 넘어섰다. 2015년 사회학자가 18세에서 29세의 젊은이를 중심으로 지난해 음란물을 접한 경험에 대한 설문 결과에 따르면, 2015년 남녀모두 68.4%에 해당하는 수가 음란물을 접해본 경험이 있었다. 사회학자에 따르면 음란물이 범람하게 된 1985년부터 중국은 성혁명이 시작되었다고 보고 있다. 21세기 초부터 성혁명은 일상적인 ‘성애화(sexualization)’의 과정으로 전환되었다. 사회학자들은 관방이 제기하는 모든 ‘인터넷 음란사이트’에 관한 주장은 ‘인터넷 공간에서의 성애’는 필연적으로 오프라인에서 각종 비주류적인 성행위를 유발하고 촉진하며 심지어 성범죄를 유발할 수 있다’는 검증되지 않은 가설 위에 세워진 것으로 보고 있다.(潘綏銘, 2016) 사실 이런 유형의 설문은 실증성을 위주로 한 연구일 뿐 문화적인 각도에 서의 해석은 충분하지 않다.

중국어권 연구에서 음란 문화에 대한 연구는 일본 성인 채널과 관련 문화에 대한 소개에 비교적 집중되어 있다(湯禎兆, 2007), 그 외에 일본 성인 채널이 홍콩과 대만에 전파되는 상황을 연구한 것(Wong & Yau, 2014; Yau & Wong, 2010; 湯禎兆, 2007; 王向華, 2008; 王向華 & 邱愷欣, 2012, 2015)과 중국에서 제작한 음란물 연구(Jacobs, 2012), 중국 여성들의 인터넷 음란물 사용에 관한 연구(Jacobs, 2015) 등이 있다. 그러나 중국 대륙의 음란물 척결 운동과 청년문화에 관한 연구는 아직까지 이루어지지 않고 있다.

‘음란(黃)’이라는 담론의 형성

비록 정부에서는 “미성년의 건강한 성장을 방해하는 각종 문화 쓰레기들 중에서 음란물이 가장 해롭다”(賴名芳, 2009)라고 표방하고 있지만, 정부가 제시한 각종 법규에는 사회적 재난으로서의 ‘음란물(黃色)’에 대해 정확한 정의를 제시하지 못하고 있으며 실제로는 각기 다른 상황에서 각각 다른 용어로 사용되며 정의되고 있다. 관방의 음란 단속은 때에 따라서 공안경찰이 매춘을 비롯한 윤락업 등 각종 관련 음란 서비스를 포함하기도 한다. 그러나 전국 음란물 퇴치 사무실에서 정의하는 ‘음란’은 음란물을 비롯하여 봉건적인 미신 등 사람들의 정신건강을 해치고 사회 문화를 오염시키는 문화적 쓰레기를 특정하게 의미하기도 한다. 그리고 음란물 단속은 법률과 법규에 위반되는 불법 출판물 및 해적 출판물까지 포함하는 것을 가리킨다.(柳斌傑, 2008) 본문에서 논의하는 것도 바로 이러한 정의를 바탕으로 하고 있다.

중국어의 ‘황(黃, 음란이라는 뜻)’은 색정적인 음란물을 상징한다. 그 어원에 대해 밝히기는 어렵겠지만 일반적인 견해는 영어권에서 사용하고 있는 ‘Yellow News’에서 온 것으로 보고 있다. 그러나 그 변화하고 있는 의미에 대해서는 더 자세한 정리가 필요하다. 중국 관방이 비록 ‘음란(黃)’에 대해서 정확한 정의를 내리지는 못했지만 구체적으로 ‘외설’ ‘색정’ 등의 의미로 사용되고 있다. 이 단어가 공식문서에 최초로 언급된 것은 1985년 4월 17일 국무원에서 반포한 [1985] 57호의 <음란물 금지에 관한 규정>에서였다. 이 규정에서는 “음란물이나 사람들에게 해가 되는 사상, 또는 범죄를 유발하고 청소년 신체 건강을 해치는 유해물, 그리고 사회 치안을 유지하고 순조로운 사회주의 현대화 건설을 방해하는 음란성 물품은 반드시 엄격하게 금지시켜야 한다.”고 언급하고 있다. 음란물 조사 대상 및 금지의 범위는 “구체적인 성행위 묘사 또는 노골적으로 음란물을 홍보하는 영상이나 녹음·영화·드라마·슬라이드·사진·그림·서적·간행물, 복사본 또는 이런 사진이 인쇄되어 있는 장난감, 용품 및 관련 약품, 기구 등”을 포함한다. 이런 규정이 나오기까지는 사실 독특한 역사적 배경이 있다. 관방은 문화대혁명 후기인 80년대 초반에 부분적으로 유통됐던 필사본을 음란서적이란 명분하에 깨끗이 정리했었다. 이런 단기간 안에 추진된 ‘정신오염척결’ 운동에서 음란서적 역시 중점적으로 타격을 받는 대상이 되었다. 그러나 통일된 기준이 없었기에 흐지부지 막을 내리게 되는 결과를 초래하였다. 예를 들면 이미 널리 유포되어 있는 마르크스의 부인 예니가 어깨를 드러낸 사진이나 체조선수 사진이 실린 잡지를 음란물로 보고 압수해야 할 것인지 등등이 문제였다. 그렇기 때문에 관방에서는 구체적인 집행을 진행하기 위해서라도 반드시 일정한 기준을 세워야만 했다.

1988년 12월 27일 신문출판총서(新聞出版總署)에서 발표한 <음란출판물 판정에 관한 잠정 규정>((88)新出辦字第1512號)에서는 외설과 색정에 관해 더 자세히 구분하고 있다.

“외설적인 출판물은 이하 제시된 내용 가운데 하나라도 부합될 수 있는, 사람들의 성욕을 자극하고 사람들을 타락시키고 예술적 가치나 과학적 가치가 없는 음란행위를 부추기는 모든 간행물을 일컫는다. (1) 성행위와 성교 및 심리적인 느낌을 음란하고 구체적으로 묘사한 경우 (2) 공공연히 음란한 장면을 유포한 경우 (3) 음란성을 묘사하거나 성적 테크닉을 가르치는 경우 (4) 근친상간이나 강간 혹은 기타 성범죄 과정 및 성범죄를 유발하는 장면을 세부묘사한 경우 (5) 어린 아동들의 성행위를 구체적으로 묘사한 경우 (6) 동성연애 행위 혹은 변태적 행위, 폭력·학대·모욕과 관련된 변태적 행위를 구체적 묘사한 경우 (7) 기타 보통 사람들이 받아들일 수 없는 성행위에 대해 음란하게 묘사한 경우”

“색정 출판물은 전체 내용상으로 음란하지는 않지만 일부에 제2조 (1)항에서 (7)항의 내용이 있을 경우를 가리킨다. 일반인 특히 미성년자의 신체와 건강에 해가 되고, 예술적으로나 과학적으로 가치가 없는 출판물을 말한다.”

“음란하고 색정적인 내용이 섞여 있어도 예술적 가치가 있는 문예작품일 경우 또는 인체미(美)를 표현한 미술작품, 인체 해부와 관련된 생리(生理)지식, 생육(生育)지식, 질병을 예방하고 치료하는 등의 기타 성(性)지식, 성도덕, 성 사회학 등과 관련된 자연과학과 사회과학 작품은 음란출판물이나 색정출판물의 범위에서 제외시킨다.”

다시 말해 외설, 색정 혹은 외설과 색정이 혼재하는 것이라는 세 가지로 구분하였다. 하지만 사실상 외설과 색정은 여전히 명확한 구분 기준이 없다.

1998년 7월 5일 신문출판총서(新聞出版總署)는 <음란 출판물 금지에 관한 규정>를 발표했다. 이는 음란출판물 금지와 색정적 내용의 출판물, 음란한 내용이 섞여 있는 문예작품 등을 어떻게 처리할 것인가 등에 관한 내용을 좀 더 보충한 것이다. 1989년 11월 3일 신문출판총서(新聞出版總署)가 발표한 <일부 금지출판물 판정기준에 관한 잠정 규정>이라는 글에서 ‘음란물(黃)’은 음란하고 색정적인 것에서 그 의미가 더 확장 되서 음란과 색정의 내용이 섞여있는 저급하고 저속한, 청소년 신체 건강에 유해한 출판물로 규정했다. (약칭 ‘음란성 출판물’)

“음란과 색정에 관한 내용을 명확히 규정할 수 없지만 사회 윤리에 방해되고 예술적 가치나 과학적 가치가 결핍되어 공개되었을 경우 일반인 특히 청소년들 건강에 유해하고 심지어 청소년 범죄를 유발할 수 있는 내용을 포함하고 있는 것을 ‘음란성 출판물’이라고 한다. 1. 청소년 의식 건강을 해치는 성행위, 성적 심리 묘사, 생식기관의 표현 2. 성 개방이나 성 자유에 대한 홍보 3. 청소년이 충분히 모방할 수 있는 음란하고 타락한 행위의 구체적 묘사 ;4. 강간·통간·음란·성매매의 상세한 묘사 5. 매독이나 임질, 에이즈 등과 같이 일반사람들에게 혐오를 줄 수 있는 성병과 관련된 묘사나 성행위 6. 기타 보통사람들이 받아들일 수 없는 음란하고 외설적인 내용”

1990년 12월 28일 전국인민대표회의 상무위원회에서 <음란물 밀수·제작·판매·유포에 대한 범죄에 대한 규정>을 발표했다. 이 항목의 제 8조에서는 “성행위의 자세한 묘사 혹은 노골적이고 색정적이고 외설적인 것을 홍보하는 책이나, 영화·비디오테이프·녹음·진 및 기타 외설적인 것들을 음란작품으로 규정한다. 인체 생리와 관련된 의학지식을 전달하는 과학적 작품은 음란물로 보지 않으며, 색정적인 내용이 포함되었다 하더라도 예술적 가치가 있는 문학이나 예술작품은 음란물로 보지 않는다. 이상 음란물의 종류와 목록에 대해서는 국무원과 관련 부서에서 결정하였다”라고 밝히고 있다. 그러나 여기서 역시 음란과 색정에 관해 더 자세한 등급 구분은 하지 않았다. 실제 이 규정을 시행하는데 있어서는公安기구에 속해있는 소위 ‘음란물 감시관’이 심의하는데 음란물 감시관의 가장 기본이 되는 요건은 “기혼자여야 할 것”이다. 그 밖에 감시관에게 요구되는 사항으로는 “연령이 비교적 많아야 하고, 품행이 단정할 것, 일처리가 공정할 것, 원칙을 준수해야 하며, 정치적으로 각오가 높은 우수한 경찰이 담당하지만 남녀 제한은 없다”. 이렇게 인터넷 공간에서 음란물을 퇴치하는 과정을 거치면서 ‘음란물(黃)’의 범위는 더욱 확대되었다. 2009년 1월 5일 국무원공보사무실(國務院新聞辦), 산업과 정

보화부(工業和信息化部),公安부(公安部), 문화부(文化部), 공상총국(工商總局), 광전총국(廣電總局), 신문출판총서(新聞出版總署) 7개 부서에서 전국적으로 인터넷상의 저속한 풍속 정돈 행동을 발효하고 <인터넷상 저속한 풍속 정돈을 위한 전국적인 행동 방안>을 선포했다. 이 방안에서도 내연과 외포가 확대된 ‘저속’이라는 말을 사용하면서 다음과 같이 13개 조항의 기준을 확정지었다.

1. 인체의 성적인 부위를 직접 드러내고 묘사한 내용
2. 성행위의 모호한 표현이나 성적인 희롱, 모욕적인 내용
3. 성을 암시하거나 희롱하는 말로 성 행위, 성 행위과정, 성 행위 방식 등을 묘사한 내용
4. 전신이나 중요 부위에 옷을 착용하지 않거나, 손으로 중요부위를 가리는 등의 내용
5. 개인의 사생활을 침범하는 중요부위를 노출하거나, 몰래 촬영하거나 하는 등의 내용
6. 속되거나 외설적인 성적 내용으로 열람을 유도하는 제목의 게시 글
7. 사회적으로 금지된 색정적이고 외설적인 문자나 영상, 영화의 삭제된 부분 등의 유포
8. 원나잇이나 스와핑, 성 학대 등의 유해정보 전송
9. 색정적인 만화
10. 폭력, 욕이나 모욕 등을 조장하는 내용
11. 불법 성관련 약품이나 성병 치료 광고 등과 관련된 내용
12. 악의적으로 다른 사람의 사생활을 침범하는 내용
13. 음란 색정 사이트나 저속 정보의 링크나 그림, 문자 등을 소개하는 내용.

어쩌면 관방에서 정의한 ‘음란물’에 대한 범위는 지나치게 모호하고 당시의 상황에 부합하지 않는 기준이 많았으며 심지어 책임자 개인의 태도에 따라 그 기준이 바뀌었고 구체적인 집행과정에서 종종 주먹구구식이 되기도 하기 때문에 음란물 척결에 ‘이중 잣대’를 제시한다고 평가되기도 했다.

관방 말고도 민간에서도 음란물 척결에 적극적으로 참여하는 사람들이 있었지만 ‘음란’과 ‘색정’에 대한 정의는 더욱 제각각이었다. 예를 들어 이른바 “인터넷 음란물 척결에 처음으로 앞장선 인물”이라고 평가되는 왕지평(王吉鵬)은 2003년부터 자신의 블로그에 <국민의 한 사람으로서 추궁하다: “누가 인터넷의 음란성을 책임질 것인가?”>, <엎드리지 말고 어깨를 펴라: 장차오양, 덩레이, 왕옌에게 던지는 10가지 물음>, <인터넷 사이트 CEO의 다음 이름, ‘포주’>와 같은 글을 연달아 올리면서 사회적 반향을 일으켰다. 그 후 중국 블로그에서는 “중국 인터넷에서 ‘반음란물(反黃) 운동’을 촉구하는 전문 섹션”을 마련할 것을 결정하였다. 그가 언급했던 ‘음란물(黃)’의 개념은 기존 정부 문서에서 언급한 정의를 훨씬 초월하는 것이었지만 2004년 시작된 음란물 퇴치 운동 과정을 거치면서, 그의 관점은 관방에서 행하는 운동에 합법성과 시의성을 증명해주었고, “저속”한 내용을 음란 퇴치 운동의 일례로 포함시키도록 영향을 주었다.

그러나 민간에서 사용하는 단어 중에서 아직도 소위 ‘정색(情色)’과 ‘색정(色情)’의 구분이 여전히 존재한다. 인터넷 백과사전에서는 ‘색정(色情)’은 ‘pornography’으로 ‘정색(情色)’은 ‘erotica’라는 풀이로 구분하고 있다. 그렇게 본다면 사실 후자는 음란물 퇴치와는 개별적인 것이라 볼 수 있다.

‘음란물(黃)’의 미디어 고고학

사물의 작동(operationality of things)을 출발점으로 삼아 물질적(materiality) 시각으로 이른바 ‘음란물(黃)’을 판단하고, 기술(技術) 물질주의적인 시각으로 이른바 ‘음란물(黃)’과 ‘음란

물 퇴치'라는 문화 실천의 물질성과 감각기관, 관계의 물질성의 각도에서 입각하며, 독일 학자 프리드리히 키틀러(Fredrich Kittler)의 의미에서 미디어 고고학(Media Archaeology)을 구동해 본다면 다음과 같은 점을 발견할 수 있다. 지난 30년 간 담론으로서의 '음란물(黃)'은 정확한 정의를 내리기 어려울 뿐 아니라 물질적으로도 필사본에서 인쇄본, 문자에서 사진, 녹음에서 영상, 시디에서 인터넷에 이르는 몇 차례의 획기적인 변화를 거쳤다.

상당 기간 동안 '음란물(黃)'은 필사본과 인쇄물만을 의미했다. 1970년대 중반 문화대혁명시기에도 이미 음란 필사본으로 퍼져나갔다. 당시 《소녀지심(少女之心)》이라는 제목의 작품이 가장 유명했으며 1980대까지 필사본의 형태로 중국 전역에 유통되었다.(白士弘, 2001) 1980년대 초반에 이르러서야 인쇄본으로 된 음란서적이 판매되기 시작했는데, 초기에는 주로 어둠의 경로를 통해 출판되었다. 1982년 연변 인민출판사에서 출판한 《장미의 꿈(玫瑰夢)》은 정규출판사에서 출간한 서적으로 최초로 판매금지 처분을 받았다. 이렇게 1년 동안 정식으로 출판금지된 음란서적은 30여종에 이르며 6곳의 출판사가 영업정지 처분을 받았고, 색정적인 묘사와 표지 사진 및 삽화 등으로 처분을 받은 간행물은 130여종에 이른다. 이런 음란물퇴치 운동은 1980년대 말까지 계속되었다.(張衛華, 1989)(心棄疾, 1991)(群衆出版社, 1992; 翟秉權, 肖政, & 武力, 1994) (團結出版社, 1993)

정부의 각 부서에서 정한 성(性)관련 행정 규범의 문서에서도 마찬가지로 이런 물질적 변천에 따른 변화를 발견할 수 있다. 1980년대 말의 정부의 관련 문서를 보면 녹음이나 녹화·인쇄물 같은 것들이 금지대상이었다. 1988년 신문출판총서(新聞出版總署)의 <음란색정출판물 판정에 관한 임시 규정>을 보면 관방은 인쇄물의 범위를 더욱 확대시켜, 서적·신문·잡지·사진·그림책·달력·음반과 홍보 인쇄물까지 포함하게 된다. 그리고 1993년 <음란성 녹음, 음란사진과 관련된 문제에 관한 통지>를 통해 그 범위를 비디오테이프·그림·포커카드·필사본까지 확대시켰다. 달력은 80년대 중국에서 가장 유행했던 실내 장식의 문화 상품이었지만 음란성 짙은 달력도 단속의 중요한 대상이 되었다. 그렇지만 달력이 중국일상공간에서 사라짐에 따라 이후의 음란물 퇴치 문건에서도 이에 대해서 다시 등장하지 않는다. 80년대 가장 많이 거론된 것은 비디오기계의 출현이다. 도시에 비디오방이 한 시대를 풍미했으며, 외국에서 사가지고 들어온 무삭제 포르노 테이프에 대한 기억이 상당 부분 남아있다.(郝建, 2013) (張立憲, 2008) 그리고 2009년에 이르러 전국적으로 음란물 퇴치 운동을 벌이면서 여러 음란물 중 '음란 CD'를 가장 해롭다고 보았다.(賴名芳, 2009)

어느 연구자의 인터넷 음란물의 역사에 대해 정리한 내용 가운데 초창기 중국 인터넷 공간은 오염되지 않은 공간이라고 판단하고 있지만 사실상 1994년 중국 대중들이 세계 인터넷 네트워크에 접근하기 전부터 '음란물(黃)'은 이미 디지털화되기 시작했다. 그리고 인터넷 기술도 자체 발전하면서 인터넷 공간에서의 '음란물(黃)'도 다시 한 번 인터넷 이전 시대의 물질적 변화와 같은 과정을 거치게 되었다. 다양한 미디어 기술이 보급되기 전 초창기 인터넷에서의 음란자료는 대부분 문자로 된 텍스트본이 전부였다. 당시에 중국 인터넷 콘텐츠는 주로 해외의 화교들이 만든 인터넷 사이트 혹은 정보화 면에서 이미 앞서 있었던 대만의 사이트에서 가져온 것들이었다. 고전 색정문학은 당시 해외 화교들이 사이트에서 자발적으로 디지털화시킨 장르 중 하나였다. 초기에는 당시(唐詩)나 송사(宋詞)를 손으로 직접 입력하여 하나하나 교정하였고, 《금병매(金瓶梅)》나 《육포단(肉蒲團)》 역시 수작업으로 입력되어 사이버 공간에 들어왔다. 초기 해외에서 만든 중문 사이트 '신어사(New Thread)'에는 아직도 '고전색정 문학' 세션이 남아 있다. 현대 중국어로 된 음란 콘텐츠의 중요한 자원은 바로 <소녀지심>과 같은 필사본의 디지털화를 통해 축적되었다. 1980년대 금지처분을 받은 인쇄물은 디지

털화의 과정을 거쳐 인터넷 공간에 들어오게 되었다. 그러나 현대 중국어로 새롭게 창작된 음란 콘텐츠는 주로 타이완에서 가져온 것이다. 당시 중국 인터넷에서 가장 유명했던 사이트는 ‘요철 클럽(凹凸俱樂部)’ 과 ‘쥐띠우-위안위안 포럼(巨豆-元元論壇)’ 등이다. 위안위안에서 처음으로 만들었던 색정 문학의 유형 분류방법은 지금까지도 사용되고 있다. 음란 사이트가 출현하자 음란물 불법 복제 CD로 큰 타격을 입었던 대륙시장은 다시 회생의 기회를 맞이하게 된다. 그 성과중 하나가 1995년 출현한 사진 소프트웨어인 SEA 소프트웨어이며 이것과 거의 동시기에 보급된 사진 압축 파일인 JPG이다. 인터넷을 통해 전달할 수 있는 용량이 제한적인 상황에서 전자(前者)는 빠른 속도로 후자(後者)의 작은 파일 규격이 서로 결합되면서 색정적인 사진 파일이 중국의 음란 사이트에 광범위하게 범람하게 되었고 지금까지도 청소년 하위문화에서 널리 이용되고 있다.

당시 컴퓨터 하드용량이 제한적이고 멀티미디어 기술도 이제 막 시작하는 단계였기 때문에 인터넷 음란물은 사진자료 이외에 디스크로 된 성인용 게임이 있는 정도였다. 4, 5장의 플로피 디스켓으로 이루어진 일본 성인용 게임 <동급생2(同級生2)>은 한때 엄청난 인기를 누렸다. 이런 유형의 게임은 일반적인 게임 유형을 따르고 있지만 게임이 성공적으로 끝났을 때 선명한 화질의 외설적인 사진이 나타나는 방식이다. 1990년대 중반 중국에서 CD 드라이브와 VCD(video CD)가 가정에까지 보급되면서, 음란 영상의 매체는 CD가 비디오를 대체하게 되었고 비디오방을 대신 가정에서도 음란물을 볼 수 있게 되었다. 2002년 한 부부가 집에서 음란물을 봤다는 이유로 체포되어 법정 쟁의를 일으켰던 사건도 이런 배경때문이었다.

광대역 인터넷이 출현하게 되면서 인터넷 공간에서 음란물을 다운받을 수 있게 되었고, 심지어 외국의 음란 영상까지도 가능하게 되었다. 2004년 이 업계의 표준이 된 초류사구(草榴社區)·정색유월천(情色六月天)·애성(愛城)·색중색(色中色)·18P2P·구구정색(九九情色) 등이 ‘색정적인’ 영상작품을 제공하면서 앞 다투어 BBS를 만들었다.

지금까지 존재하고 있는 초류사구(草榴社區) 사이트는 흥미로운 서비스를 제공하고 있다. a. 풍부한 내용: 여기에서는 보병·기병·아시아·유럽·동화·영상·소설 등의 각종 자료를 다 찾을 수 있다. b. 내용의 시효성과 독특성: 이런 유형의 음란 사이트는 먼저 해외 화교들이 일본 전자상거래 DMM에서 성인물을 사고 BBS 음란 사이트에 다시 파는 방식으로 이미 성숙한 산업의 순환 고리를 형성하였다. 그 후에 게시자는 포인트를 받기 위해서 여러 사이트에서 P2P 방식에 필요한 네트워크 거점을 마련하고 그곳에서 파일을 올려 다른 곳으로 전송한다. 초창기 이런 유형의 BBS 음란물 사이트는 회원제로 운영하면서 이용료를 받거나 포인트로 결제하는 방식이었다. 그러나 음란 퇴치 운동의 영향으로 BBS 사이트는 대부분 서버를 해외에 두고 화교에 의해 운영되었는데 이는 중국 정부의 법적 감시망을 피하려는 것이었다. 중국 정부는 결제 시스템을 추적하는 방식을 통해 오프라인 단속을 하면서 또 다른 한편으로는 방화벽을 이용하여 이런 사이트를 차단하는 방식을 취하였는데 물리적으로 그것을 뿌리째 뽑을 수 없다 하여도, 기술적으로 사이트를 차단하는 방식은 중국인 이용자 이외의 이용자까지 차단할 수 있다. 그리고 P2P 방식의 전송방식의 기술의 출현으로 CD와 비디오가 사라지게 되었고 BT와 이물(Emule) 과 같은 프로그램이 등장하게 되었다. 로그인 할 필요 없이 BBS를 통해 쉽게 음란 자료를 다운받을 수 있게 되었다. 음란물을 취급하는 BBS는 정부의 단속을 피하기 위해 무료 다운로드의 플랫폼만을 제공하는 형식을 취했다. 그리고 운영자는 음란물 영상에 인터넷 도박 사이트 등의 광고를 실어줌으로써 영리활동을 했다. 가장 전형적인 방식은 파일을 업로드 하거나 다운로드 하는 잠깐 사이에 이용자가 광고를 잘못 클릭하거나 혹은 그 광고를 보고 고급 계정을 개통하도록 유도하는 것인데 그 어떤 방식으로

도 인터넷 사이트의 운영자는 이득을 볼 수 있다. 이전의 여러 전송 방식과 비교해 볼 때 BBS의 출현은 파일을 더 빨리 전송시킬 수 있을 뿐 아니라 인터넷 공간에서 공동체 형성을 촉진했으며 이는 하위문화로 발전했다.

2007년 출현한 콰이보(快播)는 다시 한 번 더 ‘음란물(黃)’ 유포와 이용에서 물질적인 편의성을 획득하게 되었다. 콰이보는 동영상 재생의 기능을 바탕으로 P2P 기술을 응용했을 뿐 아니라 널리 쓰이는 오디오·비디오 파일의 형식도 사용할 수 있도록 만들어졌고, 콘텐츠의 출처를 밝히거나 이용료를 낼 필요가 없기 때문에 많은 사이트 운영자가 이 방식을 사용했다. 대부분 콰이보를 이용하는 사이트에서는 해적판 영상물을 다운로드 할 수 있는 서비스를 제공하면서 온라인 광고를 노출시키는 방식으로 영리를 취했다. 이용자들은 광고가 끝나기를 기다리면 사이트에서 제공하는 프로그램을 볼 수 있었다. 이에 따라 ‘음란물 퇴치’의 방식에도 변화가 생겼는데 이는 이런 현상에 상응하는 국가적 차원의 변화라고 할 수 있다.

2007년 이전에는 인터넷 음란물 정보에 관한 관리는 지방 공안 부문의 일시 단속행동을 위주로 진행됐다. 국가와 지역 차원에서는 가이드 라인을 제시하여 인터넷 업계의 자율적이고 자치적으로 관리하는 방식을 취했다. 예를 들면, 2006년 4월 22일 백 여개의 인터넷 사이트는 베이징에서 단체로 연합하여 "문명의 인터넷 사이트, 문명의 이용자"라는 주제로 선전 활동을 펼쳤다. 현장 질의응답과 시민들의 신고 등의 형식으로 ‘쓰레기 사이트’를 척결하고 문명적 인터넷 사용을 호소했다. 2007년을 시작으로 국가 측면에서 법에 의거한 인터넷 음란물 퇴치 운동이 정식으로 시행되어 2014년에 이르기까지 모두 9차례에 걸쳐 진행되었다. 2010년 1월 15일 제 23차 ‘음란물퇴치’에 관한 전국 영상회의에서 리우윈산(劉雲山)은 인터넷과 핸드폰으로 전송되는 음란 정보를 주요 척결대상으로 삼을 것을 언급했고 리우치바오(劉奇葆)는 2014년 1월 15일 제 27차 음란물퇴치에 관한 전국 영상회의에서 ‘인터넷 공간’이 음란물퇴치를 위한 전쟁터임을 강조했다. 최근 몇 년 사이에 인터넷 이동통신 서비스, 스트리밍 재생방식, 웨이신(微信)과 같은 신기술은 ‘음란물(黃)’의 디지털 물질성을 더욱 다양하고 복잡하게 만들었다. 이러한 물질적 변화로 인해 인터넷 세계는 음란물 척결의 주요 대상이 되었다. 그리고 이러한 변화는 ‘음란물’을 문화표현과 그 배후의 문화정치에 대해 논의해야 할 뿐만 아니라 동시에 체화된 문화실천(embodied cultural practices)으로서 다루어야 할 문제가 되었다.

문화적 기술(技術)로서의 ‘음란물(黃)’

2006년 6월 ‘아사카와 란(武藤蘭)’ 애도 운동은 관방이 말한 ‘음란의 독(黃毒)’이라는 오명을 벗는 활동이었다. 그 해 6월 중국어 인터넷에서 일본 예로배우 아사카와 란이 죽었다는 소문이 퍼지면서 일대 사건이 되었다. 이는 말을 안 해도 알지만 누구도 입 밖으로 꺼내지 않았던 인터넷 음란물이 대중문화가 되고 있다는 상징적인 사건이었던 것이다. 아사카와 란이 결국 자신의 일본 블로그에 소문이 사실이 아님을 밝히고 “중국 팬들께 감사를 표한다”는 말을 남겨 소문을 잠재울 수 있었다. 그렇지만 이 사건은 중국 인터넷에 지속적으로 확대되면서 지금까지도 그 여파가 남아 있다. 당시 시나 사이트(新浪網)의 BBS 상의 <아사카와 란군을 기념하며>라는 글은 당일 클릭 수 10만 건 이상을 기록했다. 이 짙막한 글은 중국 청소년들이라면 누구나 익숙한 중학교 교과서에 등장하는 루쉰(魯迅)의 유명한 <류허전 군을 기념하며(紀念劉

和珍君)>라는 문장을 패러디한 것이었다. 이것을 계기로 대규모의 패러디 작품들이 쏟아져 나왔다. 저장 대학(浙江大學)의 교내 BBS에서 마오쩌둥(毛澤東)의 사(詞) 작품을 패러디한 <심원춘·아사카와 란(沁園春·武藤蘭)>이 쓰여 졌고, 사면대(廈門大學) BBS에서 마오쩌둥의 시(詩)를 패러디한 <수조가두, 란란을 기억하다(水調歌頭·憶蘭蘭)>가, 화중과기대(華中科技大學)에서는 커옌(柯岩)이 저우언란(周恩蘭)을 애도했던 명작을 <아사카와 란, 그대는 어디에 있나(武藤蘭, 你在哪裏)>로 패러디했다. 이 외에도, 중국의 주요 정치적 인물에 대한 애도사를 패러디한 것도 대거 등장했다. 이런 패러디들은 중국 청소년들에게 익숙한 텍스트, 특히 정치적 색채가 있는 텍스트를 비밀스런 음란물 사이트에서 유행하는 담론과 연결시킨 것으로 중국의 독특한 청년 문화를 드러내는 사례가 되었다. 그 중 베이징대학 BBS에서 한 개인이 “사람으로서 아사카와 란을 모른다면 포르노를 아무리 봐도 무슨 소용인가”라는 서명을 즐겨 썼는데 이 구절은 인터넷에서 많은 사람들 입에 오르내렸다. 이 말은 진용(金庸)의 무협소설 <녹정기(鹿鼎記)>중의 한 구절을 패러디한 것으로, 인터넷 사이버 세계의 음란물 사이트에 유행하고 있는 청년 하위문화가 이미 ‘경전’이 되어버린 대중문화 텍스트(진용 무협소설)와 접목된 사례이다. 그 결과 인터넷의 색정 담론은 대중 미디어에서 공개 토론의 주제가 되었다.

2010년의 ‘아오이 소라의 밤’은 인터넷 세계의 음란문화를 더욱 일상생활과 긴밀하게 연결시켜주었다. 4월 11일에 어떤 사람이 ‘StarKnight’ 사이트에 중국이 금지시킨 트위터(twitter)에 일본 예로배우 아오이 소라의 계정을 발견했음을 알렸고, SNS(소셜 네트워크)에서 그녀와 교류할 수 있다는 상상 때문에 수많은 중국 대륙의 팬들이 ‘방화벽을 넘어(翻牆)’ 아오이 소라에게 친구 맺기를 신청했다. 아오이 소라의 팔로워는 매 1분당 37명씩 증가하는 사태를 낳았고, 새벽에는 이미 1만 명을 넘어섰다. 중국어로 남긴 엄청난 양의 댓글을 아오이 소라가 이해하지 못했음에도 불구하고 팔로잉한 중국 팬들에게 번역기를 이용하여 중국어로 감사의 글을 남겼다. 4월 말에 이르면 아오이 소라의 팔로워는 이미 6만 5천 명을 넘어서게 되었고 이 중 대부분이 중국의 네티즌들이었다. 2010년 6월 17일 주유(久游) 게임회사는 아오이 소라를 전속모델로 하는 인터넷 게임 <용사(勇士)>를 시장에 내놓았다. 하지만 2010년 7월 6일 문화부는 “인터넷 게임에서 저속함을 유포하는 기업에 대하여 기업 책임자와 면담을 하고 비판 교육을 진행하여 사태에 책임을 지고 이를 개정하도록 한다”는 내용의 공문을 전달했고 그 후 일부 인터넷게임 경영진은 잇달아 잘못을 시정했다. 7월 21일 주유 사이트는 공개서신을 통해 일본 성인 배우 아오이 소라와 국내 인터넷의 유명 인사를 초대하여 인터넷게임 발표회에 참여시킨 사실에 대해 잘못이 있음을 인정했다. 주유(久游) 사이트는 즉시 게임 사이트를 폐쇄하고 인터넷에 발표된 관련 뉴스를 삭제하기로 결정했으며 모든 관련 행사를 취소했다. 이 회사는 내부적 정돈의 절차를 적극적으로 진행했다. 프로그램 경영팀과 책임자를 엄중 문책하고 관련 직원을 해임하거나 다른 부서로 전출시켰던 것이다. 그러나 일각에서는 이를 ‘음란물(黃)’을 대표하는 일본 예로배우가 이미 중국 당대 청년 문화와 대중문화 속으로 깊숙이 들어오게 되었음을 알려주는 사건으로 보았다.

2010년 11월 11일 중국 청년 문화에서 상징적인 의미를 가지고 있는 이른바 ‘싱글데이’ 날에, 아오이 소라는 중국 시나 사이트의 웨이보에 가입하게 된다. 현재 그녀의 팬은 이미 1600만 명을 넘어섰다. 그 이후 적어도 3, 40명의 일본 예로배우가 웨이보에 가입을 했다. 2012년 1월 아오이 소라는 vancl(凡客公司, 중국의 대표적 SPA 자생브랜드 중 하나-웁킨이)의 송년회 행사에 참석했으며, 2014년 주홍이(周鴻祎, 360 바이러스 프로그램 사이트 대표-웁킨이)는 360 회사 송년회에 미사키로라(泷澤蘿拉)를 초대했다. 2014년 하타노 유리(波多野結衣)는 상하이 모 게임회사의 송년회장에 나타났고 심지어 회사에서 ‘하타노 유리와 함께하는 송년의

밤'을 상으로 내걸기도 했다.

2016년 1월 아오이 소라는 인터넷쇼핑몰 회사인 징동(京東) 본사에 출현하여 다시 한 번 큰 반향을 일으켰다. 비록 이러한 행사 자체는 음란함을 띠지 않고 기껏 해봐야 관방에서 말하는 '저속함' 정도로 치부되겠지만 이러한 '음란함' 혹은 음란 사이트의 문화는 사회적 공공 공간에서 그 존재를 드러내고 있다.

중국의 음란물에 관한 하위문화를 연구한 얼마 안 되는 저서 중에서 홍콩 학자 위요우웨이(余幼薇, Katrien Jacobs)는 <인민 포르노그래피 : 중국 인터넷의 섹슈얼리티와 통제>라는 글에서 '인민들의 포르노그래피(People's Pornography)'이라는 말을 만들어 냈다. 이 말은 아마추어들이 제작하는 음란물을 일컫지만 동시에 "중국 전 지역에서 제작되고 있는 음란물"을 지칭할 때도 사용된다. 그녀는 "중국인들이 음란물을 제작하기는 하지만 이것은 아직 보편적 참여라고는 볼 수 없음"을 밝히고 있다. 그러나 젊은이들은 이미 은폐되고 사적인 장소에서, 예를 들면 텅 빈 교실이나 병실, 엘리베이터 혹은 복도 등에서 그들만의 포르노그래피를 제작하기 시작했다. 이렇게 제작된 포르노그래피는 중국에서 제작되고 유포되고 있으며 인터넷 사이트 여러 곳에서 어디서나 압축된 파일을 찾을 수 있다. 확실히 이런 활동은 이런 활동은 산발적으로 나타나는 것으로 널리 보편적으로 행해지는 것은 아니다. 그러나 이것은 확실히 변화의 조짐이라고 볼 수 있다. 위요우웨이의 판단에 따르면 중국인들이 직접적으로 이러한 포르노그래피를 접함으로써 해방감을 얻고, 또한 인민들은 색정적인 작품을 통하여 그들의 문화와 욕망의 정체성을 표현할 수 있다. 그녀는 이런 현상을 "정욕의 해방(erotic liberation)"이라 언급했다. "중국 네티즌들은 시민의 자유를 얻거나 언론 자유를 요구하는 운동을 강력하게 전개하고 있다. 다른 국가와 비교해 보면 중국 네티즌은 미디어의 음란 콘텐츠를 얻기 위해 싸우고 있는데 이는 네티즌 항쟁의 핵심이라 할 수 있다".

중국학자 왕홍궈(王洪喆)는 인터넷에서 이뤄진 '차오니마(草泥馬)'라는 텍스트 생산 과정에 대한 연구에서, "정치에 냉담한 하위문화 집단은 내용 검열을 하는 중국 정부에 반항하면서 처음에는 어떠한 대응도 하지 않았다. 그러나 저속 행위에 대한 강력한 단속과 이에 대한 저항 세력이 충돌하면서 폐쇄된 공간에서부터 시작된 ACG 애호가들의 '<십대신수(十大神獸)>'¹⁾가 다른 인터넷 공간으로 확산되기 시작하였고 이러한 텍스트 생산의 저항성과 정치성이 거침없이 드러났다."고 밝히고 있다. 그는 이를 "탈냉전의 냉전"의 결과에 지나지 않는 것으로 보았다.(王洪喆, 2009) 분명한 것은 이렇게 인터넷의 음란문화와 '음란물(黃)'을 정치적 압박과 검열제도라는 이원대립에 놓고 단순한 두 진영 간의 투쟁이라고 놓고 보기 어렵다는 것이다. 왜냐하면 음란물(黃)은 주류담론과 사회생활 전반에 놓여있기 때문이다.

당대 중국 청년문화 속의 인터넷 음란 문화는 문화적 의미에서 '음란물'로 다룬다면 이는 문화 기술(技術)적인 특징을 갖고 있음을 발견할 수 있다. 문화 기술(cultural technique, kulturtechniken) 개념은 독일 미디어 이론에서 온 용어로, 이에 대한 정의 역시 여전히 분분하며 논쟁 중에 있지만 기본적으로 미디어에 대한 집단적인 사용이 구성한 문화적인 의미 혹은 문화 미학을 가리킨다.

먼저 이것은 담론의 생산이다. 인터넷에서 비롯된 일련의 음란 담론은 금기를 뛰어 넘어 점차 일상생활과 대중 미디어 속에 침투했다. 예를 들면 '성숙한 여자(熟女)', '처(人妻)'는 여성들을 가리키는 호칭이 되었는데 이는 일본 에로물에 나오는 일본어가 중국어로 유입된 것이기 때문에 어느 정도 색정적 의미를 지니지만 점차 대중 미디어에서 사용하는 용어로 정착되었

1) 중국 네티즌들이 고대 중국의 전설 속에 등장하는 열 마리 동물인 十大神獸를 동일한 발음의 '육'으로 변용해서 사용하고 있다. 율킨이.

다. 성인 에로물이라는 단어도 영어로 축약해서 AV라고 쓰거나, 혹은 ‘일본 동작애정(動作愛情) 영화’라는 유형의 은어로 중국 미디어에 유입되었다. 흥미로운 또 다른 예는 유행어 ‘1024’ 라는 단어가 만들어진 경우이다. 겉으로 보면 이 단어는 전혀 색정적인 의미를 담고 있지 않다. 사실 ‘1024’는 처음 음란 BBS인 차오류(草榴) 사이트에서 사용하던 말이었다. 차오류(草榴)의 설명에 따르면 ‘차오류 커뮤니티에서 회원은 ‘1024’로 게시글에 댓글을 다는 특색이 있고 처음 가입한 회원인 ‘초보자’는 1024초(약 17분) 지나고서야 답글(댓글 포함)을 달 수 있다. 이것 또한 ‘1024’의 유래이다. 컴퓨터 용어로 보면 1G=1024MB이고, 중국어로 대단하다는 ‘이지방(一級棒)’과 발음이 같다. 따라서 ‘좋아요’와 같은 의미로 게시물에 대한 동의의 표현으로 쓰인다. 어떻게 댓글을 써야할지 모르지만 댓글을 달고 싶다면 이렇게 ‘1024’만을 써서 댓글을 달면 된다. 현재 ‘1024’로 댓글을 다는 방식은 다른 사이트에서도 “게시물에 대한 긍정”의 표현으로 쓰이고 있다. ‘1024’는 게시물에 대한 긍정이라는 의미 외에도 댓글 게시자가 ‘차오류(草榴)에서 왔음’을 은밀히 암시하기도 한다.

그 다음으로 ‘음란물’이 중국에서 전파되는 과정은 문화적 표현일 뿐 아니라 그것의 물질적 변화는 특정한 기술과도 밀접한 연관이 있다. 중국 청년들이 사용하는 상당수의 단어, ‘음란물’을 접촉하는 과정은 그들이 미디어 사용 기술을 익히는 과정이기도 하다. 특히 인터넷 음란물퇴치 운동의 진행속도와 범위가 점점 확대되고 또한 중국의 방화벽 장성(長城)이 출현하면서 불법적인 음란물 콘텐츠의 유입이 거의 불가능하게 되었지만 이에 따른 기술적인 면도 대대적으로 발전하게 되었다. 기술적 한계를 극복하는 것과 새로운 기술의 습득은 중국에서 음란물을 가져올 수 있는 두 가지 중요한 방법이다. 가장 전형적인 예는 ‘아오이 소라’ 등과 같은 일본 에로배우가 트위터에 가입을 하면 중국 청년 네티즌들은 방화벽을 넘어가는 기술을 배워서 트위터 가입자 수를 최고로 끌어올린 사례를 들 수 있다. 중국에서 콰이보(快播) 발전은 기술 자체가 어떻게 ‘음란물(黃)’의 발전과 관련 있는지 증명해주는 좋은 예이다. 모호한 음란물퇴치 운동을 전개하는데 기술은 또한 어떻게 이 타격을 감당할 수 없겠는가.

세 번째로 ‘음란물(黃)’은 심미와 인지에 영향을 주었다. 중국의 교육체계에 성교육이 결핍되어 있어서 사실상 인터넷 ‘음란물’은 청소년들에게 성 지식을 습득하는 주요 수단이 되었다. 인터넷 자료를 통해 습득한 성(性)·젠더·성적 경향·성적 표현·성적 이미지는 청소년들이 성에 대한 사고의 주요 자원이 되었고, 여러 형태의 성을 실천하는 모방 대상이 되었다. 이런 의미에서 심미·감각기관·신체 인식에도 상당한 영향 끼쳤다. 예를 들어 ‘베이글(동안 글래머)’과 같은 특정한 심미 유형은 청소년들 사이에서 심지어 주류 미디어에서도 다루는 주제가 되었다. 이런 ‘음란’ 자료를 통해, 성과 관련된 신체 기술들이 전파되기도 하고 신체적 감각이 생산되기도 한다. 이미 여러 학자들이 ‘상쾌하다(爽)’와 같이 몸의 느낌을 나타내는 단어가 음란 사이트에서 어떻게 성적으로 표현되었는지를 연구한 바 있다.

지금까지 최근 중국에서 진행된 음란물 퇴치 운동 및 ‘음란’이라는 담론이 형성된 역사에 대하여 검토하였다. 중국 정부는 ‘음란함’을 사회적 재난으로 규정하고 장기적이고 전문적인 ‘퇴치’ 활동이 필요하다고 보았으나, 음란의 물질적 변화의 측면에서 고찰하였을 때 그것은 일종의 문화 기술(文化技術)이며 이미 청년 문화와 불가분의 관계에 있기 때문에 더욱 심층적인 분석과 비판적 사고가 필요하다고 볼 수 있다.

Jacobs, K. (2012). *People's Pornography: Sex and Surveillance on the Chinese Internet*. Intellect Ltd.

- Jacobs, K. (2015). *The Afterglow of Women's Pornography in Post-Digital China*: Palgrave Macmillan US.
- Wong, H.-w., & Yau, H.-y. (2014). *Japanese Adult Videos in Taiwan*: Routledge.
- Yau, H.-y., & Wong, H.-w. (2010). Translating Japanese Adult Movies in Taiwan: Transcending the Production-Consumption Opposition. *Asian Studies Review*, 34, 20.
doi:10.1080/10357820903568243
- 團結出版社. (1993). *大扫黄* 團結出版社.
- 张卫华. (1989). *扫黄之战*: 团结出版社出版.
- 张立宪. (2008). *闪开, 让我们歌唱八十年代*: 人民出版社.
- 张贺. (2012, 2月7). 扎实深入开展“扫黄打非”工作. *人民日报*.
- 心弃疾. (1991). *来自共和国扫黄总部的报告*: 湖南文艺出版社.
- 柳斌杰. (2008). *中国扫黄打非年鉴 (2006年卷)* 中央编译出版社
- 湯禎兆. (2007). *AV現場(第六版)*: Tom (Cup Magazine) Pulishing Limited.
- 潘绥铭. (2016). *潘绥铭论“性”*: 中国人民大学性社会学研究所.
- 王向華. (2008). *日本情色/华人欲望: 远流*.
- 王向華, & 邱愷欣. (2012). *日本AV女優: 女性的物化與默化*: 上書局出版社.
- 王向華, & 邱愷欣. (2015). *當日本A片遇上華人慾望: 性別、性相、色情品的文化理論*: 華藝數位股份有限公司.
- 王洪喆. (2009). *从“草泥马”事件看中国互联网的内容审查、网络文本抵抗与网民亚文化*. Paper presented at the 两岸三地五院一网研究生研讨会.
- 白士弘 (Ed.) (2001). *暗流: 文革手抄本文存*: 文化艺术出版社.
- 群众出版社. (1992). *中国大“扫黄”*: 纪实报告文学: 群众出版社.
- 翟秉权, 肖政, & 武力. (1994). *净化灵魂的行动: 扫黄大写实* 中国致公出版社.
- 赖名芳. (2009, 6月18日). 制售与扫除“黄盘”是一场文化“拉锯战”
全国“扫黄打非”办、新闻出版总署有关负责人就开展清缴整治低俗音像制品专项行动11个问题答记者问. *中国新闻出版报*.
- 郝建. (2013, 11月15日). 毛片在中国的后蒙意义被低估了. *纽约时报*.

번역 : 유희준(숙명여자대학교 중문과 강사)

“黄”作为社会灾难抑或文化技术：一次媒体考古

摘要：在中国持续数十年的“扫黄打非”运动之一，被统称为“黄”各种淫秽色情低俗材料，一直被视为急需解决的社会灾难。本文回溯了“黄”的话语生产与物质性的变化，试图探讨对于“黄”的接触如何作为中国青年普遍习得的文化技术，成为当代青年文化的一部分继而进入公共讨论。

关键词：扫黄打非、色情、文化技术、社会灾难

“黄”：社会灾难?全民狂欢?

2016年9月13日，北京市海淀区人民法院一审宣判，快播公司犯传播淫秽物品牟利罪，处罚金人民币1000万元；而4名被告人则获3年至3年6个月不等的有期徒刑。这被视为“扫黄打非净网2014”专项治理的重要成果之一。快播是一款视频播放器，拥有视频点播、BT种子文件边播边放以及P2P视频分享功能，使用人数最高曾达到4亿人，因色情内容泛滥，被网友戏称为“宅男必备”，快播在“小二广场”网站上储存了300部淫秽视频，可通过会员通道观看。2014年4月23日，因接到举报侵权，警察进入深圳快播总部调查。2014年5月15日，公安部门立案侦查，刑拘多人。2014年5月21日，快播仅因侵犯版权被罚款2.6亿元。2014年6月27日，快播增值电信业务经营许可证被吊销。

然而颇具讽刺意义的是，仅仅几天之前，2016年9月10日，中国的教师节。日本成人影星苍井空因为在中国社交媒体微博上一条仅有五个字的消息，让她第二天再次登上中国媒体的版面。一句“教师节快乐”，数小时之内便已有两万条评论，一万多次转发和近七万次点赞。与此同时，一张图片在中国的社交媒体中流传。图片来自苍井空主演的作品剧照，下面是一行字“并非只有讲台上的人才是老师，所有教育过我们的人都应该被感谢。”尽管被中国粉丝称为“苍老师”的作品日本成人女星的作品从未公开上映，从法律意义上不仅可能公开上映，甚至就根本应当不存在，“苍老师.....在中国的青少年里粉丝多多。以她为标志的A片文化，早已在中国兴盛多年。”（潘绥铭, 2016）中国的社会管理者长期以来将淫秽色情材料冠以黄毒、黄祸、黄潮之名，视为洪水猛兽，力图斩尽杀绝，作为社会运动的“扫黄打非”已有长达数十年历史，甚至一度成为政治运动的组成部分。在中国，设有全国与地方各级的“扫黄打非”工作小组办公室。全国“扫黄打非”工作小组办公室，简称扫黄打非办，开设于1989年，负责人包括中宣部部长。工作任务为“意识形态斗争”。官方称其隶属于中央宣传思想工作领导小组，由中央宣传部、中央政法委、新闻出版总署等29个部门组成，成员由各有关部门副部级分管领导担任。其主要工作任务便是“扫除淫秽色情文化垃圾”，“扫黄打非”是党在意识形态领域斗争的一把“利剑”。按中国共产党的十七届六中全会的报告，官方对新形势下“扫黄打非”工作提出了新的要求是把“扫黄打非”工作提到了维护意识形态安全的高度(张贺, 2012)。2012年的中国共产党第十八次代表大会上，“扫黄打非”甚至被写入了工作报告。2002年中国国务院新闻办公室发出《加强互联网信息安全的通知》将称为“网络黄毒”网

络淫秽色情信息或是国际互联网上的色情内容，在官方的文件放到了前所未有的“事关政治稳定和国家安全”的高度，视作社会灾难。提出“必须把网络治理摆在更为突出的位置，把互联网作为“扫黄打非”的主战场。”

仅自 2007 年以来进行“扫黄打非”的专项治理，已多达多次：1 . 打击网络淫秽色情专项行动（2007 年 4 月开始，为期半年）；2 . 依法打击整治网络淫秽色情等有害信息专项行动（2008 年 1 月至 9 月）；3 . 全国整治互联网低俗之风专项行动（2009 年 1 月至 4 月）；4 . 整治网络淫秽色情专项行动（2009 年 8 月至 10 月）；5 . 整治互联网和手机媒体淫秽色情及低俗信息专项行动（2009 年 12 月至 2010 年 5 月底）；6 . 九部门继续深入开展整治网络淫秽色情信息专项行动（2011 年 1 月开始，贯穿全年）；7 . 整治互联网和手机传播淫秽色情及低俗信息专项行动（2012 年 3 月初开始至 8 月底结束，历时 6 个月）；8 . 网络淫秽色情信息专项治理“净网”行动（2013 年 3 月上旬至 5 月底）；9 . “扫黄打非·净网 2014”专项行动（2014 年 4 月 15 日持续至 11 月）；10 . 扫黄打非·净网 2015”专项行动（2015 年 3 月至 9 月）；11 . 扫黄打非·净网 2016”专项行动（2016 年 3 月至今）尽管一直有批评认为

另一方面，对于“黄书”、“黄碟”、“黄片”、“黄网”的使用早已成为一场全民狂欢，甚至已走出隐秘的私人领域，在公共空间被广泛谈论。日本成人女星堂而皇之出现在公众场合，登上大众媒体，不少来自网络色情的话语却已成为青年文化组成部分和重要资源进入日常生活。如 2006 年破获的“黄色”网站“情色六月天”便发现拥有 60 万余注册用户。社会学家的问卷发现“2015 年 18 岁到 29 岁之间的年轻人：上年看过“黄”的比例。男女总计在 2015 年已经达到 68.4%，（在社会学家看来所谓的黄潮实际是“从大约 1985 年开始，中国出现了性革命。从 21 世纪之初开始，性革命转化为常态的“性化”（sexualization）进程。”在社会学家看来而官方所“所有关于”网上黄毒”的说法都建立在一个未经检验的假设之上：人们的“网上性爱”必然会引发或者促进他们在网下也进行各种非主流的性行为，甚至会引发性犯罪。”（潘绥铭, 2016）此类基于问卷的实证性研究虽然并未从文化角度加以足够解释。

对于中文世界色情的文化研究较多集中于对于日本成人视频及相关文化的介绍(湯禎兆, 2007)，或是探讨日本成人视频在香港与台湾传播(Wong & Yau, 2014; Yau & Wong, 2010; 湯禎兆, 2007; 王向華, 2008; 王向華 & 邱愷欣, 2012, 2015)，也有对于中国自制网络色情产品的研究(Jacobs, 2012)，中国女性对网络色情的使用(Jacobs, 2015)，对于中国大陆“扫黄”运动与作为青年文化一部分的缺乏讨论。

“黄”：一场话语生产

虽然在官方的话语中，“在各种危害未成年人健康成长的文化垃圾中，黄色的东西危害最大”（赖名芳, 2009）然而在官方的法律与法规之中，被视为社会灾难的“黄色”，并没有一个准确的定义，实际上在不同的情境中使用了不同的术语来界定。官方的扫黄有时会指公安公安部门打击包括卖淫、嫖娼、三陪服务等各类色情服务，但在全国扫黄打非办公室的定义之中，“扫黄”则特指，“扫黄是指扫除淫秽色情、封建迷信等然定人们身心健康、污染社会文化的文化垃圾；打非是指打击违反法律法规的非法出版物及盗版出版物。”（柳斌杰, 2008）本文所探讨的也是基于这一定义。

在中文中用“黄”来指代淫秽色情作品，其源头已很难考证，目前普遍倾向于认为来自英文中的 Yellow News，但其意义的流变仍需进一步厘清。而中国官方虽然一直未对“黄”加以准确定义，而是具体地使用“淫秽”“色情”等词。最早对于相关文件是 1985 年 4 月 17 日由国务院颁布的，称为国发〔1985〕57 号的《关于严禁淫秽物品的规定》，该规定提及“淫秽物品，毒害人们的思想，诱发犯罪，危害极大。为了保护广大人民特别是青少年的身心健康，维护社会治安，保证社会主义现代化建设的顺利进行，对各种淫秽物品必须严格查禁。”“查禁淫秽物品的范围是：具体描写性行为或露骨宣扬色情淫荡形象的录像带、录音带、影片、电视片、幻灯片、照片、图画、书籍、报刊、抄本，印有这类图照的玩具、用品，以及淫药、淫具。”这一规定的提出有其独特的历史背景，官方一直对文革后期乃至八十年代初部分手抄本冠以黄书之名加以清理，而在短暂的“清除精神污染”运动之中，黄色读物也是重点打击对象，然而由于并没有统一的标准因此清理的过火行为也最终成为导致该运动无疾而终的原因之一。如广为流传的，马克思夫人燕妮的露肩照被作为黄色图片收缴，登有体操运动员照片的杂志被收缴等等。因此官方在具体执行过程中必须制定一定的标准。

1988 年 12 月 27 日由新闻出版署发布的《关于认定淫秽色情出版物的暂行规定》（（88）新出办字第 1512 号），则将淫秽与色情进行了更为进一步的区分，

“淫秽出版物是指在整体上宣扬淫秽行为，具有下列内容之一，挑动人们的性欲，足以导致普通人腐化堕落，而又没有艺术价值或者科学价值的出版物：（一）淫褻性地具体描写性行为、性交及其心理感受；（二）公然宣扬色情淫荡形象；（三）淫褻性地描述或者传授性技巧；（四）具体描写乱伦、强奸或者其他性犯罪的手段、过程或者细节，足以诱发犯罪的；（五）具体描写少年儿童的性行为；（六）淫褻性地具体描写同性恋的性行为或者其他性变态行为，或者具体描写与性变态有关的暴力、虐待、侮辱行为；（七）其他令普通人不能容忍的对性行为淫褻性描写。”

“色情出版物是指在整体上不是淫秽的，但其中一部分有第二条（一）至（七）项规定的内容，对普通人特别是未成年人的身心健康有毒害，而缺乏艺术价值或者科学价值的出版物。”

“夹杂淫秽、色情内容而具有艺术价值的文艺作品；表现人体美的美术作品；有关人体的解剖生理知识、生育知识、疾病防治和其他有关性知识、性道德、性社会学等自然科学和社会科学作品，不属于淫秽出版物、色情出版物的范围。”

换言之，划分了淫秽、色情和夹杂淫秽色情内容的作品三个不同的层次。但实际上对于淫秽与色情也并没有准确的区分标准。

1998 年 7 月 5 日新闻出版署发布的《关于重申严禁淫秽出版物的规定》。补充了查禁淫秽出版物、如何处理夹杂色情内容的出版物、夹杂淫秽内容的文艺作品等方面的内容。1989 年 11 月 3 日新闻出版署发布的《关于部分应取缔出版物认定标准的暂行规定》，将“黄”从淫秽、色情又进一步扩大，“夹杂淫秽色情内容、低级庸俗、有害于青少年身心健康的”出版物（简称“夹杂淫秽内容的出版物”），

“是指尚不能定性为淫秽、色情出版物，但具有下列内容之一，低级庸俗，妨害社会公德，缺乏艺术价值或者科学价值，公开展示或阅读会对普通人特别是青少年身心健康产生危害，甚至诱发青少年犯罪的出版物：1. 描写性行为、性心理，着力表现生殖器官，会使青少年产生不健康意识的；2. 宣传性开放、性自由观念的；3. 具体描写腐化堕落行为，足以导致青少年仿效的；4. 具体描写诱奸、通奸、淫乱、卖淫的细节的；5. 具体描写与性行为有关的疾病，如梅毒、淋病、爱滋病等，令普通人厌恶的；6. 其他刊载的猥亵情节，令普通人厌恶或难以容忍的。”

1990年12月28日全国人民代表大会常务委员会《关于惩治走私、制作、贩卖、传播淫秽物品的犯罪分子的决定》。这项决定的第八条规定，“本决定所称淫秽物品，是指具体描写性行为或者露骨宣扬情色的诲淫性的书刊、影片、录像带、录音带、图片及其他淫秽物品。有关人体生理、医学知识的科学著作不是淫秽物品、包含色情内容有艺术价值的文学、艺术用品不视为淫秽物品。淫秽物品的种类和目录，由国务院有关主管部门规定”。这一规定又未将淫秽与色情作出层级式的区分。而在实际操作中，则是由公安机关设置所谓的鉴黄师来人为鉴定，而鉴黄师的资格则要求“最基本的条件是已婚。此外，鉴黄师要求由年纪稍大、品行端正、办事公正、坚持原则、政治觉悟高的优秀警察来担任，但男女不限。”在此后的网络扫黄之中，“黄”的内容又进一步扩大。2009年1月5日，国务院新闻办、工业和信息化部、公安部、文化部、工商总局、广电总局、新闻出版总署等七部门发起了在全国开展整治互联网低俗之风专项行动，公布的《全国整治互联网低俗之风专项行动工作方案》又使用了内涵与外延均被扩大的“低俗”。划定低俗的十三条标准包括：

- 1、直接暴露和描写人体性部位的内容；
- 2、表现或隐晦表现性行为、具有挑逗性或者侮辱性的内容；
- 3、以带有性暗示、性挑逗的语言描述性行为、性过程、性方式的内容；
- 4、全身或者隐私部位未着衣物，仅用肢体掩盖隐私部位的内容；
- 5、带有侵犯个人隐私性质的走光、偷拍、漏点等内容；
- 6、以庸俗和挑逗性标题吸引点击的内容；
- 7、相关部门禁止传播的色情和有伤社会风化的文字、音视频内容，包括一些电影的删节片段；
- 8、传播一夜情、换妻、性虐待等的有害信息；
- 9、情色动漫；
- 10、宣扬暴力、恶语谩骂、侮辱他人等的内容；
- 11、非法性药品广告和性病治疗广告等相关内容；
- 12、恶意的传播侵害他人隐私的内容；
- 13、推介淫秽色情网站和网上低俗信息的链接、图片、文字等内容。

或许正是由于官方为“黄”所作的定义过于含混，而且标准会因应当时情势的不同，甚至主导领导的个人态度调整变化，在具体执行之中又往往人为而随意，因此扫黄也往往也因此被指为双重标准。

除了官方的“扫黄”行动，民间也有积极参与者，而他们对于“黄”“色情”的定义则更为随意。如被称为所谓“网络扫黄第一人”王吉鹏在2003年以来，他在博客中国上连续发出《一个公民的拷问：谁应该为网络色情现状负责？》《站直喽，别趴下：十问张朝阳、丁磊、汪延》《网站CEO的下一个称呼：老鸨》引起社会反响，此后博客中国决定在网站上推出《中国互联网呼唤反黄运动专题》，而他所说的“黄”大大超过了官方几个文件的定义，然而在2004年开始的扫黄打非的专项治理之中，他的一些观点成为官方行动的合法性与即时性的佐证，也一定程度影响到了将“低俗”内容列入扫黄之列。

而在民间话语之中，还存在所谓的情色与色情的区分，在网络百科全书中仍可以见到这种将色情等同于英文中的 pornography，而将情色等同于 erotica 的划分，并将后者想像为在官方扫黄的边界之外。

“黄”的媒体考古

如果从物的操作性 (operationality of things) 作为出发点来从物质性 (materiality) 的视角的思考所谓的“黄”，采用技术物质主义视角从所谓“黄”与“扫黄”的文化实践的物质性、感官与关系的物质性角度入手，作一次德国学者基特勒 (Fredrich Kittler) 意义上的媒体考古(Media Archaeology)，可以发现三十年间，不仅作为话语的“黄”难以定义的，其物质性也发生着从手抄本到印刷品，从文字到图片，从音讯到视频，从光盘到网络的几次划时代的变化。

在相当一段时间里，“黄”指的是手抄本以及印刷品。1970年代中期，尚在文革期间，已经有色情手抄本流传，最为著名便是《少女之心》，此书流传遍及全中国，一直到1980年代尚有手抄本流传(白士弘, 2001)。1980年代早期，开始出现印刷本的色情读物，起初为地下印刷，1982年由延边人民出版社出版的《玫瑰梦》成为首本被查禁正规出版机构被查禁的“黄色”印刷品。仅此一年，正式出版社被查禁的淫秽色情图书30多种，6家出版社停业整顿，查处因刊有淫秽色情描写或封面插图低级下流的期刊130多种。类似于此的扫黄之战一直持续到1980年代末期(张卫华, 1989)。() (心弃疾, 1991) (群众出版社, 1992; 翟秉权, 肖政, & 武力, 1994) (团结出版社, 1993)

从官方各部门的行政规范性文件上同样可以见到这种物质性的演变与替代。在八十年代末的官方文件上，音像制品开始与印刷品一样成为被查禁的对象，在新闻出版署1988年《关于认定淫秽色情出版物的暂行规定》之中，官方对于印刷品的定义便包括书籍、报纸、杂志、图片、画册、挂历、音像制品和印刷宣传品。而在1993年《关于鉴定淫秽录像带、淫秽图片有关问题的通知》则包括“录像带、图片、扑克、手抄本”。挂历一度是八十年代中国最为流行用于室内装饰的文化产品，因此“黄色”挂历也一度成为扫黄的重点，然而随着挂历在中国日常空间的退场，此后的扫黄文件中也不再提及。许多关于八十年代的回忆谈到都随着录像机的出现，遍布城乡的录像厅成为一代人的集体记忆，而在相当多的回忆之中都提及“从海外带回，屡经翻录的”毛片”(郝建, 2013) (张立宪, 2008)。而到了2009年全国“扫黄打非”办则言之确确：“在各种黄色东西中，“黄盘”危害最大”(赖名芳, 2009)

虽然有研究者试图在对网络色情的历史书写中，将早期的中文互联网想像为一片净土，实际在1994年中国公众可以加入国际互联网之前，“黄”开始了数字化的转型。而伴随着网络技术自身的发展，网络上的“黄”已重演了一次和前网络时代物质性转化过程。在多媒体技术普及之前，早期的网络色情材料均为文本。当时中文互联网的主要内容来自海外，既有海外华人建立的网站，更多则来自于信息化已接近完成的台湾。古典色情文学成为当时海外华人网站雄心勃勃的自发的中文数字化的内容之一，早期用户在手工录入校对唐诗宋词的同时手工“植字”将《金瓶梅》、《肉蒲团》也一并带入赛博空间。保留至今的早期的海外中文网站之一新语丝，仍保留着“古典色情文字”的专栏。当时现代汉语色情内容的重要来源之一便是将当年的手抄本诸如《少女之心》数字化，将曾在1980年代被封禁的印刷品数字化上网。而原创的现代汉语的色情内容则来自台湾。当时中文互联网最著名的情色站点是凹凸俱乐部以及此后的巨豆-元元论坛。元元的站长首创的情色文学编目方法沿用至今。情色网站的出现，使刚刚被山寨色情光盘重创的大陆

市场看到了苏醒的希望。作为成果之一，1995年出现的看图软件SEA的软件，和几乎同一时间开始普及的图片压缩格式JPG，在带宽有限的条件下，以前者飞速的看图速度和后者小巧精致的体积相结合，让色情图片在中文网络世界流传开来，并出现了目前仍在青年亚文化中使用的套图一词。

由于当时电脑的硬盘容量限制，多媒体技术方才小荷才露尖尖角，当时的网络色情材料除了照片写真套图外，便是基于磁盘的成人游戏。仅需需要四五张软盘的日本成人游戏《同级生2》风靡一时，此类游戏采用普通游戏的形式，只是游戏成功结束之时会出现清晰的色情图片。九十年代中期，随着多媒体光驱的出现以及VCD（video CD）在中国的出现以及在家庭上的普及，光盘替代录像带成为主要的色情视觉作品媒介，家庭和个人观看开始替代公众场合的录像厅。曾经轰动一时的2002年的夫妻在家看黄碟被抓一事及引起的法律争议便发生在这一背景下。

随着网络宽带的出现，下载网络色情视频成为可能。使得国外色情视频作品可以。2004年若干后来被视为行业标准的草榴社区、情色六月天、爱城、色中色、18P2P、九九情色等提供“黄色”视频作品的BBS先后成立。

如至今尚存的草榴社区津津乐道其“a.内容丰富性：在这里你可以找到步兵，骑兵，亚洲，欧洲，动画，在线视频，小说等等各类“资源”。b.内容的时效性和独特性”。此类色情网站已经构成了一条成熟的产业链，首先由海外华人在日本电子商务网站DMM上购买成人影片，然后出售给色情BBS网站。此后由转贴者出于在其他网站赚取积分等动机，会迅速激活P2P所需要的各处网络节点，就是“分发”。早期的此类色情BBS网站，采用会员制收取以收费或是网站积分的方式。由于扫黄运动的打击，BBS网站多是由海外华人建立，在海外设立服务器的方式从法律规避中国政府的打击。中国政府一方面通过追踪支付系统的方式线下打击，另一方面也会使用防火墙，封禁这类网站，即使无法物理性根除，也在技术上使它们屏蔽在中国用户之外。然而点对点传输技术的出现迅速淘汰了光盘、录像带，BT和Emule之类的下载软件的出现，用户无需登录此类BBS也可以通过获得“种子”的方法轻易接触到色情材料。也有色情BBS为了规避风险，采用免费的方式，只提供平台，而发片者会在影片画面中加入网络赌场的水印广告，借此赢利，或是采用其他方式获利。最典型的是将种子上传到网盘里，限制用户的下载间隔，无论用户是误点广告，或是开通高级账户，作者也都能够拿到金分成。而相较于此前的种种方式，BBS的出现不仅加速了此类材料的传播，同时也便于产生出基于网络的共同体，发展出亚文化。

2007年出现的快播则再一次从物质性使得“黄”在传播与使用上的操作性更为便捷。基于视频点播的播放软件，快播应用P2P技术并支持等主流音视频格式，软件本身不收取提供内容来源的站长或用户使用费用，很多站长自己架设快播服务端提供服务。大部分快播网站都提供盗版影视下载服务，并透过在线广告营利。用户透过缓冲可观看在线影视节目。可相应为证的是国家层面对于“扫黄打非”的重点改变。2007年以前，针对互联网的色情信息治理还只是散见于地方公安部门的突击扫除行动为主，区域及国家层面的指导性行动安排多以互联网行业的自律自治性活动为主。例如，2006年4月22日，百余家网站在京联合举办以“文明办网、文明上网”为主题的宣传日活动，以现场咨询、接受群众举报等方式清扫“网络垃圾”，倡导网络文明。从2007年开始，国家层次上的依法打击整治网络淫秽色情信息的专项行动正式形成，至2014年共有9次，2010年1月15日，在第23次全国“扫黄打非”工作电视电话会议上，刘云山将2010年的工作重点中打击互联网和手机传播淫秽色情信息作为“突出任务”刘奇葆在2014年1月15日召开的第27次全国“扫黄打非”工作电视电话会议上更是鲜明指出，要把互联网作为“扫黄打非”的主战场。近几年，移动终端、云服务、视频直播、微信等层出不穷的新技术使得“黄”的数字物质性更

为明显而多样复杂。“黄”的物质性的变化，使得“扫黄打非”的对象逐渐集中为互联网世界，这种变化使得对于“黄”的不仅仅要探讨是文化表征及其背后的文化政治，同时其也作为具身性的文化实践（embodied cultural practices）。

“黄”作为文化技术

2006年6月的武藤兰悼念运动完成了官方眼中的“黄毒”的去污名化。当年6月，在中文网络世界传出日本成人女星武藤兰去世的谣言成为了一度心照不宣却无人言明网络色情进行大众文化的标志性事件。尽管谣言付出不久，武藤兰本人就在日文官方博客上进行了辟谣，并“对中国影迷的关注表示感谢”。然而，此事却在中文网络持续蔓延，时至今日仍是余响不绝。当时新浪网BBS的出现一篇帖子——《纪念武藤兰君》，当日的点击率超过10万。这篇帖子以戏仿中国青少年颇为熟悉的被选入中学语文课本的鲁迅名作《纪念刘和珍君》，此后出现了一系列戏仿作品浙江大学的校园BBS上出现戏仿毛泽东词作的《沁园春·武藤兰》、厦门大学校园BBS也出现了戏仿毛泽东诗作的《水调歌头·忆兰兰》，华中科技大学版出现了戏仿柯岩悼念周恩来的名作的《武藤兰，你在哪里》。此外，还有戏仿中国官方重要政治人物悼词。大量的戏仿将中国青年所熟悉的文本，特别是带有政治色彩的文本与秘密游行于网络色情世界的话语加以拼贴，构成了别具中国特色的青年文化样本。而北京大学的BBS出现的个人签名“为人不识武藤兰，看尽毛片也枉然”流传最广，此句戏仿了金庸武侠小说《鹿鼎记》中的句子，将一度隐身于赛博世界之中的网络色情亚文化与早已被“经典化”的大众文化文本成功嫁接。一个直接的后果是网络色情已经成为大众传媒公开谈论的话题。

2010年的“苍井空之夜”更进一步让网络色情与日常生活勾连起来。4月11日，一位名为StarKnight的网站发现在了中国被卦禁的twitter上日本女星苍井空的帐号，社交媒体所提供的虚拟的社交想像使得很多中国大陆网友纷纷“翻墙”前往与苍井空加为好友。苍井空的关注者以每分钟约37位速度迅猛增长，接近凌晨时，关注者突破一万大关，大量的中文留言使苍井空十分不解，并开始通过翻译工具，用中文和推友互动，表示谢意。截至4月底，苍井空的关注者已超过6.5万人，大部分网友来自中国大陆。2010年6月17日，苍井空代言久游公司《勇士》全球测评。但很快2010年7月6日，文化部下文通知“对存在网络游戏低俗推广现象的企业，要约谈企业负责人，进行批评教育，责令改正”。之后，几家网游经营商纷纷表态澄清。7月21日，久游网发表公开信，对其邀请日本艺人苍井空及部分国内网络知名人物参加其网游发布会致歉。久游网决定，当即删除公司网站及产品官网相关活动报道，取消与之有关的所有活动，全面清除相关活动报道。积极进行内部整改，对项目营销团队及主要负责人进行严肃处理，相关人员已经调离营销工作岗位。然而一度被视为“黄”的代表的日本成人女星已经完全进入了中国当代的青年文化与大众文化之中。2010年11月11日，在中国青年文化颇具象征意义的所谓“光棍节”，苍井空注册了中国的新浪微博，目前已有粉丝1600万。此后至少有三十四名日本成人女星拥有被认证的新浪微博帐号。2012年1月，苍井空出席凡客公司年会；2014年，360公司年会，周鸿祎请来了泷泽萝拉；2014年，波多野结衣现身上海某游戏年会现场，甚至传闻该公司将“波多野结衣共处一夜”作为年会大奖。2016年1月，苍井空现身电子商务公司京东总部大楼，再次引起轰动效应。尽管这些活动本身并不具备任何淫秽、色情的成分，最多只能称之为官方所谓的低俗，但这种“黄”或是网络色情文化在社会公众空间的现身，

在为数不多的研究中国色情亚文化的作品中，香港学者余幼薇（Katrien Jacobs）《人民色情：中国互联网的性与监控》创造了“人民色情”（People's Pornography），指涉“那些由业余者所制作的色情作品。但它同时也可用以指涉所有在中国地区所制造的色情作品”她发现“关于人民自制色情作品的活动，也还没有比较普遍性的参与”。但是“年轻族群已经开始在隐蔽及私密的场所制作他们自己的色情影片，例如在空荡的教室、病房、电梯或走廊。这样的色情作品在中国绝对正在制作与上传当中，因为我已在不同网站上找到许多压缩汇集的档案。可以确定的是，这样的活动目前还非常分散，而且被认为未臻成熟。不过我认为这是一个改变的迹象。”被她认为“人民能直接接触色情作品是一种解放，再者，人民能透过色情作品去表述他们的文化与情欲认同，也是一种解放。”她将其称之为情欲解放”（erotic liberation）。“中国网友争取公民自由，或说是言论自由的强大运动。比起其他国家，中国的网友为争取媒体色情内容而做的奋斗，更加是网友抗争的核心。”

中国学者王洪喆在对网络文本“草泥马”的生产过程的研究则认为发现“政治冷漠的亚文化群体，与反抗中国政府内容审查之间并不存在先天的应对关系。但当「十大神兽」开始从 AGC 爱好者群体的封闭空间中扩散到其他互联网空间时，随着反低俗行动的强势展开和各方反审查力量的介入，这种文本生产的抵抗性和政治性不可避免地涌现出来。“在他看来，这只是“后冷战的冷战”的结果(王洪喆, 2009)。很明显将网络色情文化或者说“黄”放在一个与政治压制或是审查制度二元对立之中，简单地将其视为抗争很难解释，“黄”在主流话语与社会生活中的。

可以发现，当代中国青年文化中的网络色情文化，或是说从文化意义角度来对待“黄”，它具备文化技术的特征。文化技术（cultural technique, Kulturtechniken）的概念来自德国媒体理论，尽管对此定义仍纷繁芜杂正在持续讨论之上，但基本上指代的是对媒体的集体使用而构成的文化语义或文化美学。

首先，这是一场话语生产，一系列源自网络色情的话语突破禁忌逐渐进入日常生活与大众媒体。比如熟女、人妻对女性群体进行称呼，由于源自日本成人视频上的日文介绍，被引入到中文之中，也带有一定程度的色情意味，但逐渐被引成为大众媒体的用语。即使成人视频一词，也是以其英文缩写 AV，或是以“日本动作爱情片”之类的隐语进入中文传媒。另一个有趣的例子是作为游行语的“1024”的出现。表面上看这个司毫无色情意味，实际“1024”最早出现在色情 BBS 草榴，草榴的解释是“在草榴社区里，会员以“1024”回复主题贴是草榴社区的特色,刚注册的级别为新手上路,每次回复间隔时间不得低于 1024 秒(约等于 17 分钟)（包括短消息），这也是“1024”的由来。在计算机术语中，1G=1024MB,与中文的“一级棒”谐音,相当于“支持”的意思，是对主贴的肯定。就是说，当你不知道回复什么好，但又想回复一下来标记一下这个帖子（可以到控制面板中看“我的回复”找到你回复过的帖子），就可以回复 1024，目前,以“1024”回复帖子的方式正在其他论坛悄悄流行起来,“1024”除了有顶贴的意思,暗指:“我来自草榴”

其次，“黄”在中国的传播过程中，不仅仅是文化表征，它的物质性的演进往往与特定的技术密切相连。对于相当数量的中国青年而言，对于“黄”的接触，也是他们学习媒体使用技术的过程。特别是由于网络“扫黄”的进行与范围扩大，特别是由于中国防火长城的出现，导致获取各种违禁内容或是黄色内容虽然并非毫无可能，但是大大提高了技术门槛。突破技术门槛，习得新技术与获取包括黄色内容在内的被封禁内容两位一体。最典型的例子便是，当苍井空等日本成人影星开设推特帐号之时，也是中国青年网民们学习翻墙技术注册推特的高峰。快播在中国的发展也证明了技术本身是如何与“黄”的发展息息相关，在含混不清的“扫黄”之下，技术又是如何的不堪一打击。

第三，“黄”对审美与认知的影响。由于中国既有教育体系之中性教育的缺失，实际上网络色情等“黄色”内容成为了青年习得性知识的主要途径。网络色情材料所呈现出来的性、性别、性倾向、性表现、性风采成为青年获取性想像主要资源，也成为各种性实践的主要模仿对象。从这个意义说，审美、感官、身体认识也相应受到影响，比如“童颜巨乳”等特定审美类型在青年之中，甚至在主流媒体上的讨论。也正通过这些“黄色”材料，与性有关的身体技术被加以传递，身体感官加以生产。已有学者考察过，诸如“爽”之类的身体感受是如何通过色情网站被“性”化。

基于对于中国近年来的“扫黄打非”运动，以及“黄”的话语生产的历史考察，尽管在官方看来，“黄”是一场社会灾难，需要长期进行“扫黄”的专项治理，然而从“黄”的物质性流变来考察，它更是一种文化技术，已经不可分地镶嵌在当代青年文化之中，值得更进一步的分析与批判性的思考。

- Jacobs, K. (2012). *People's Pornography: Sex and Surveillance on the Chinese Internet*: Inttellect Ltd.
- Jacobs, K. (2015). *The Afterglow of Women's Pornography in Post-Digital China*: Palgrave Macmillan US.
- Wong, H.-w., & Yau, H.-y. (2014). *Japanese Adult Videos in Taiwan*: Routledge.
- Yau, H.-y., & Wong, H.-w. (2010). Translating Japanese Adult Movies in Taiwan: Transcending the Production-Consumption Opposition. *Asian Studies Review*, 34, 20.
doi:10.1080/10357820903568243
- 团结出版社. (1993). *大扫黄* 团结出版社.
- 张卫华. (1989). *扫黄之战*: 团结出版社出版.
- 张立宪. (2008). *闪开, 让我们歌唱八十年代*: 人民出版社.
- 张贺. (2012, 2月7日). 扎实深入开展“扫黄打非”工作. *人民日报*.
- 心弃疾. (1991). *来自共和国扫黄总部的报告*: 湖南文艺出版社.
- 柳斌杰. (2008). *中国扫黄打非年鉴(2006年卷)* 中央编译出版社
- 湯禎兆. (2007). *AV現場(第六版)*: Tom (Cup Magazine) Publishing Limited.
- 潘绥铭. (2016). *潘绥铭论“性”*: 中国人民大学性社会学研究所.
- 王向華. (2008). *日本情色/华人欲望: 远流*.
- 王向華, & 邱愷欣. (2012). *日本AV女優: 女性的物化與默化*: 上書局出版社.
- 王向華, & 邱愷欣. (2015). *當日本A片遇上華人慾望: 性別、性相、色情品的文化理論*: 華藝數位股份有限公司.
- 王洪喆. (2009). *从“草泥马”事件看中国互联网的内容审查、网络文本抵抗与网民亚文化*. Paper presented at the 两岸三地五院一网研究生研讨会.
- 白士弘 (Ed.) (2001). *暗流: 文革手抄本文存*: 文化艺术出版社.
- 群众出版社. (1992). *中国大“扫黄”*: 纪实报告文学: 群众出版社.
- 翟秉权, 肖政, & 武力. (1994). *净化灵魂的行动: 扫黄大写实* 中国致公出版社.
- 赖名芳. (2009, 6月18日). 制售与扫除“黄盘”是一场文化“拉锯战” 全国“扫黄打非”办、新闻出版总署有关负责人就开展清缴整治低俗音像制品专项行动 11 个问题答记者问. *中国新闻出版报*.
- 郝建. (2013, 11月15日). 毛片在中国的启蒙意义被低估了. *纽约时报*.