

번역은 어떻게 주체를 생산하는가?

번안·의역·중역·직역, 그리고 선택

글 오선민 수유+너머 연구원



환언하다: 쉬운 말로 다시 표현하다(into):

옮기다, 나르다, 이동시키다:

1)
언어의 복잡성으로써 인간의 매개에 대해 설
명한 미하일 바흐친의 글, 스테판 다나카, 박
영재·함동주 옮김, 《일본 동양학의 구조》(문
학과지성사, 2004), 26쪽 재인용.

2)
이 글에서는 '근대 계몽기'를 1885년부터
1910년까지로 보고 있다. 이 시기를 지칭하
는 명칭으로 근대 전환기, 계몽기, 1900년
대, 애국 계몽기 등 다양한 이름이 제기되었
다. 각각의 명칭 자체가 지난 시대 규정의 근
거에 관해서는 권보드래, 《한국 근대소설의 기
원》(소명, 2000)의 서론을 참고.

3)
마루야마 마사오·가토 슈이치, 임성모 옮김,
《번역과 일본의 근대》(이산, 2000), 57쪽.

언어 속 단어의 절반은 타인의 것이다. 그것이 '자기 자신의 것'이 되는 것은 오직 화자가 자
신의 의도와 어조를 실어줄 때, 그가 단어를 자신의 의미적·표현적 의사에 적응시키면서 전
용할 때뿐이다. 전용하기 전이라고 해서 단어가 독립적이고 비인간적 언어로 존재하는 것은
아니다. 그것은 오히려 다른 사람들의 입 안에서, 다른 사람들의 문맥 속에서 그들의 의도를
위해 일한다. 바로 그곳에서 사람은 단어를 취해서 자신의 것으로 만들어야 한다.

- 미하일 바흐친¹⁾

1 '사건'으로서의 번역

근대 계몽기²⁾에는 사회의 기본적인 사고체계를 재조정하고, 언어로써 그것을 어
떻게 견인할 것인가가 초미의 관심사였다. 조공관계를 기본으로 한 '중화' 중심
의 국제질서에서 만국공법의 국제법을 기반으로 하는 '세계' 질서로 전환해야 할
필요성은 구한말의 지식인들을 독려해 '세계'적 지식을 익히고 적용하도록 했다.
이는 동아시아 근대의 지식인들이 공히 직면한 현실이기도 했다. 그리하여 세계
적 지식과 만나는 방법으로서 부각된 실천이 '번역'이었다.

일본에서 번역문화의 도래라는 것은 상상 이상으로 빨리 진행되어, 초기
에는 외국어 사전이나 문법서도 없이 번역하는 일도 있었다. 번역의 붐에 발맞춰
야노 후미오라는 사람은 번역서를 어떻게 읽을 것인가를 논하는 《역서독법(譯書
讀法)》(1883)이라는 책을 썼는데, "이즈음 역서 출판이 성황을 이루어 그 권수
가 몇 만에 이르니 한우충동(汗牛充棟)이 무색할 지경이다"라고 자신의 책 '발
혀두기'에서 말하기도 했다.³⁾ 당시 번역된 내용들은 자연과학에서 지리, 문예작
품에 이르기까지 미치지 않은 곳이 없었다 한다.

世界の大局은 眼前에 展開하였도다

濟物浦口에 將來하는 波浪은 이미 地中海水의 鹽分이 混和하였고 白頭山外에 響動하는 汽
笛은 오래 西比利風의 煙氣를 傳播하였는데 鐘路街衢에는 '사하라' 沙漠의 細沙가 墨驅子
의 靴底에서 落下하고 南山樹木은 '유로파' 中原의 炭氣를 白人의 口裏로서 吸收하니, 於乎
우리 半島도 이미 純粹한 韓天韓地下에 있음이 아니로다. [...] 우리 國民의 生計도 이미 순수

한 韓生韓産만을 賴하지 아니 하도다. 此로써 觀하면 世界的知識을 吸收함은 世界를 知하려 함이 아니라 곧 우리 大韓을 知함이오, 他人에게 博學多聞을 誇示코자 함이 아니라 곧 自己가 事事物情에 暗昧하려 함이니, [...] 《소년》, 1909.5, 강조는 인용자)

동아시아 근대에 번역된 저작물의 출처를 따져보면, 근대 백 년의 번역사(翻譯史)가 거의 ‘서양’을 지식의 발신자로 상정했다는 것을 알 수 있다. 음식·복식·주거·에티켓과 같은 일상적인 영역뿐만 아니라 정치 법률 교통 교육과 같은 제반 제도들이 모두 서양의 그것을 옮겨오는 과정이었다고 해도 과언은 아닐 것이다. 리디아 리우와 같은 중국문화사가는 이러한 사태를 ‘번역된 근대’라고 평가하기도 한다.⁴⁾

위의 인용문에서 논자 최남선(崔南善, 1890-1957)은 ‘세계적 지식’이 참으로 중요하며 그것은 ‘우리’ 자신이 사리물정을 이해하기 위해서라고 강조하고 있다. 이 시기에 출현한 신문과 잡지의 논설들은 세계적 지식의 번역을 이처럼 중요시했다. 하지만 이 무렵에는 ‘세계적 지식’이 곧 ‘서양의 지식’을 의미하지는 않았다. 서양의 지식과 문물에 대한 경외심 속에서 번역이 진행되는 것을 막을 수는 없었지만, 동시에 지식인들은 서양을 절대적인 것으로 추상화시키는 번역활동에 심각한 우려를 표하기도 했다.

이 시기 번역이 지니는 특이한 현상은 무서명(無署名), 즉 원저자나 역자를 밝히지 않은 책들이 많았다는 점이다. 번역물의 거의 전부가 일역(日譯) 내지 중국어역(中國語譯)의 중역(重譯)이고 국가별로 정리해보면, 원작을 영국으로 한 것이 제일 많고 그 다음으로 프랑스·중국·러시아·일본·미국 순⁵⁾이었던 점도 특징적이다. 이 때의 중역이란 뒤에서 조금 더 언급하겠지만 두 개 이상의 언어를 매개로 한 번역을 말한다. 요즘의 관점에서는 이처럼 원작자나 역자를 애매하게 처리하는 것이 명백한 표절행위가 되겠지만 1907년부터 1910년까지 〈大韓每日申報〉의 논설에서 ‘표절’이라는 단어가 나타나지 않는 점으로 미뤄, 당시에는 이처럼 타인의 글을 옮기는 일이 도덕적으로 문제되지 않았던 것 같다. 글을 하나의 생산품으로써 파악하고, 그것을 생산한 단 한 사람의 저자에게 귀속시켜야 한다는 관념은 아직 없었던 것이다. 이는 저작권에 바탕을 둔 출판시장이 아직 충분히 발달되지 않은 상황이었고, 정전(canon)의 권위와 가르침에 기대어

4) ‘번역된 근대(translated modernity)’에 관해서는 리디아 리우, 민정기 옮김, 〈언어 횡단적 실천: 문학, 민족문화 그리고 번역된 근대성 중국, 1900-1937〉(소명, 2005)의 서문 참고.

5) 김병철, 《한국근대번역문학사연구》(을유문회사, 1975), 176쪽.

지식을 생산하는 전근대의 글쓰기 관념이 여전히 영향력을 행사하고 있었기 때문이다.

만청(晩淸; 淸代 1636-1912) 시기가 되면서 중국에서도 손으로 베껴 쓰는 수고를 기계가 대신하게 되고, 그에 따른 독자 대중의 확대로 베스트셀러에 대한 문화적 요구가 높아지면서 잡지와 신문에 복제식 작품이 대량으로 출현했다. 뉴스와 소설이, 영화와 소설이, 극과 소설이, 고대의 전적과 신화전설과 소설이, 민간의 이야기나 외국문학의 고전들이 모두 소설로 개작되고 전환되는 현상도 빈번했다고 한다. 메이지(1852-1912) 초기의 일본에서도 이러한 현상이 발견되는데, 당시 독자들은 엄청난 양으로 번역에 번역을 거듭하며 유통·생산되는 번역작들을 바라보면서도, 그것들을 매개하는 역자의 존재를 그리 중요하게 여기지는 않았다.

이렇듯 인쇄매체를 통한 소통 영역의 확장과 가속화 속에서, 번역은 과거와 현재를, 문명의 ‘세계’와 비문명의 각 지방을 매개하는 절대적 방법으로 부상하며 근대를 제작하기 시작했다. 그리고 번역열풍은 가히 ‘사건’이라 할 수 있을 만큼 근대 지식생산과 독서문화 공간에 획기적인 변화를 만들고 있었다.

2 만날 수 없는 두 개의 공동체

그렇다면 번역은 무엇을 어떻게 하는 글쓰기인가? 우리는 문화 간에 벌어지는 여러 활동을 두고 ‘번역되었다’와 같은 술어를 종종 쓴다. 심지어 회화(繪畵)작품이나 연극을 관람하는 경우에 ‘이 작품을 내 식으로 번역해보면-’이라고 말하기도 한다. 번역이란 말은 한 개인의 머릿속에서 벌어지는 의미 활동이 언어나 몸짓 등으로 외현화될 때, 그리고 같은 매체의 다른 종류들 사이에 의미를 전달하는 경우를 이를 때 쓴다. 예를 들면 영어에서 한국어로 글을 옮길 때나, 다른 매체들 간의 의미 전달에도 사용될 수 있는 표현이다. 이처럼 ‘번역’이라는 말에는 그 활동이 ‘의미를 전달’할 것이라는 신뢰가 깔려 있다.

동아시아 근대 지식인들은 이 편의 말을 저 편의 말로 옮기는 번역의 실천에 대단히 큰 기대를 갖고 있었다. 그들에게 번역은 의심할 수 없는, 의미 이식

(移植)의 한 방법이었다. 하지만 근대 번역사 속에서는 번역이 결코 의미를 제대로 전달할 수 없다는 주장도 쉽게 찾아볼 수 있다. ‘번역’을 둘러싼 ‘가능’과 ‘불가능’ 논쟁의 역사는 대단히 길다. 서양문화의 역사 속에서 간단히 그 사례를 찾아보자면, 훔볼트·슐라이어마허·사피어 바이스케르버 등이 번역 불가능을 확신한 대표적인 인물들이었다.⁶⁾ 특히 훔볼트와 슐라이어마허는 《아가멤논(Agamemnon)》과 플라톤을 직접 번역한 경험을 토대로, 번역이 불가능한 작업이라고 주장해 많은 설득력을 얻기도 했는데 이들의 주장을 보통 ‘세계관 주의’라고 한다. 한 언어의 사용은 그 언어를 말하는 집단 내부에서 ‘어떤 세계관’을 형성하고 그 외부 세계와 단절한다. 즉 세계관과 언어가 불가분한 관계기 때문에 세계관이 다른 언어 사용자에게 이 편의 언어에서 생산된 이야기를 백 번 말해도 알아들을 수 없을 것이라는 논리다.

‘번역은 가능하다!’는 주장은 데카르트·라이프니츠·볼프·랑슬로·아르노·츄스키 등이 제기했다. 흥미로운 것은 이들이 계몽주의와 이성주의적 전통에 기대고 있다는 사실이다. 보편언어·보편소·일반문법·심층구조 같은 개념들이 그들의 주장을 뒷받침했는데, 모든 언어가 표면적 차이에도 불구하고 그 사고형식이 반영하는 심층구조는 동일하다는 것이 그들에게는 핵심 사항이었다. 서양의 근대 문명을 도입하기 위해 철저히 번역의 가능성을 믿었던 동아시아 근대 지식인의 심리가 닿아 있는 맥락도 여기일 것이다. ‘근대적 문명’의 이식 자체가 어느 곳에서나 어떻게든 충분히 가능하다는 그들의 생각, ‘계몽은 어디에서나 가능하다’는 믿음이 동아시아 근대화의 심정적 추동력이었다는 점은 당시의 번역분을 이해하는 데 중요한 단서가 될 것이다.

그런데 문자 번역의 가능성과 불가능성에 관한 상반된 두 주장도 한 가지 전제를 공유하고 있다. 번역이란 서로 다른 두 개의 언어공동체 사이의 일이라는 생각이다. 이 관념은 견고하게 이어져서 지금 우리가 쉽게 찾아볼 수 있는 국어사전에도 분명하게 명시되고 있다. 번역이란 “한 나라의 말로 표현된 문장의 내용을 다른 나라 말로 옮김”(민중국어사전)이다. 여기에서 번역의 사전적 정의는 두 언어공동체 사이에 가로놓인 심연을 드러내고 있다. 여기에서는 두 개의 언어공동체 사이에 통약 불가능성이 있어, 개인의 발화가 이 편의 언어나 저 편의 언어로 환원될 수가 없다. 우리가 인도인인 동시에 한국인일 수 없듯이 한 사람의 말

6) 번역을 둘러싼 논쟁의 구도와 역사에 대해서는, 김효중의 《번역학》(민음사, 1998) ‘제1장 번역의 본질과 기능’ 중에서도 ‘1. 2. 번역의 철학적 언어이론적 문제’, ‘1. 3. 번역의 가능성과 한계’를 참고.

7) 가와무라 미나토, 유숙자 옮김, “재일(在日)하는 자의 문학”, 《전후문학을 묻는다 -그 체험과 이념》(소화, 2005), 176쪽.

이란 인도말이거나 한국말이 될 수 있을 뿐, 동시에 영어나 인도어를 쓰면서 한국인에게 의사를 전달할 수 있는 그러한 상황을 포착할 언어관이란 번역의 사전적 정의에는 들어 있지 않다.

때문에 제일 조건인 문학처럼 일본어로 썼지만 일본인의 문학이 될 수 없었던 사례는, 번역이 두 개의 다른 언어에 기반한다는 관념이 만들어낸 슬픈 사태라고도 할 수 있다. ‘재일조선인 문학’이란 단어는 사용된 지 오랜 시간이 지났지만 아직 정착된 용어라고 말할 수 없다.⁷⁾ 여기에는 민족과 언어, 언어와 문학을 둘러싼 많은 문제가 내재된 까닭이다. 이처럼 두 개의 언어 사이에서 이뤄진 글쓰기는 ‘누가’, ‘어떤 말’로, ‘무엇’을 쓰는가 하는 문제들은 제기하며 번역의 사전적 정의가 미치지 못하는 언어의 공간이 존재함을 증거하고 있다.

3 두 개의 번역

저자와 독자, 창작과 번역, 글쓰기를 둘러싼 개념들은 언어에 대한 특정한 관념에 기대고 있다. 한국어, 일본어 같은 명사가 우리의 독서공간을 지탱하는 말이다. 여기에서 개별 언어란 결코 만날 수 없는 언어공동체들이어서 번역만이 유일한 가교가 된다. 동아시아 근대 지식인들이 비문명의 동양에서 문명의 서양으로 ‘진너 뛰기’ 위해 번역이라는 방법을 중요시했던 까닭도 이러한 언어관과 관련 있다.

번역이라는 말에는 동사적 용법과 명사적 용법이 있다. 말을 옮기는 하나의 과정을 명사화한 형태로, 번역을 하고 있는 상황을 지시하기도 하고 그 결과물로서의 번역작품을 가리킬 수도 있다. 하나의 행위가 과정인 동시에 결과가 된다. 이렇게 시도된 번역에 대해 우리는 평가를 한다. 그 근거로 종종 거론되는 기준이 직역(直譯)과 의역(意譯)이다. 과학적 지식이나 객관적 사실을 옮길 때는 당연히 직역이어야 마땅하다. 하지만, 문학작품처럼 절대값이 없는 창작품은 동일한 작품에 대해서도 ‘직역이라서 잘 된 경우’가 있거나 ‘의역이었기 때문에 적당했다’는 평가가 함께 나올 수도 있다.

직역과 의역을 원문과의 거리 문제로 다룰 수는 없다. 단선적인 스펙트럼 위에서 원문에 얼마나 가까운가의 정도로 따질 수 있는 문제가 아니다. 과정으로

본다면 번역을 하는 각기 다른 방법이며, 원문의 첫 문장을 옮길 때부터 특별한 목적을 띠고 선택된 경로들이기 때문이다. 다음은 근대 일본의 문학가 후타바테 이 시메이가 자신의 번역론으로 밝힌 것이다.

“형식에 구애를 받는 나의 [번역] 방법으로는 필력이 형식에 속박당하여 읽기가 힘들고 궁색하게 된다. 나도 주코프스키가 그러는 것처럼 형식을 전혀 달리해서 다만 원작에 포함된 시상을 발휘하는 것이 좋겠다고 생각은 하고 있다. 그러나 과연 나는 겁이 많아 그리할 수가 없었다. 왜냐하면 주코프스키처럼 하려면 자신에게 충분한 필력이 있어서 原詩를 바꾸어서라도 그 시상에 새로운 시형을 부가할 수 있도록 해야 하겠는데, 나에게도 그 필력이 확실치 않다고 생각되었기 때문이다. 지금까지 해 온 방법을 보니 비록 성공은 하지 않더라도 형식이 원문에 붙잡혀 있어서 아주 실수하는 일은 없다. 만약 아주 실패해버리면, 이만치 비참한 일도 없으니 상당히 자신의 수완을 믿는 신념이 없으면 해낼 수 없다.”⁸⁾

후타바테이의 과제는 원작의 시상(詩想)과 거의 같은 것을 만들어내는 일이었으며, 그는 목적을 달성하기 위해 원문 형식의 번역을 중요하다고 생각했다. 그는 원작에 다가가기 위해 원문의 형식을 비틀 수도 있었지만 그렇게 하지 않았다. 의역에는 위험이 따르기 때문이다. 그에게 의역은 직역과 전혀 다른 효과를 만들어내는 작업이었다. 그렇다면 의역은 무엇을 할 수 있단 말인가? 과연 직역은 후타바테이 시메이가 기대했듯이 원문과의 평화스러운 합일만을 낳게 될까? 직역과 의역의 작동 원리란 무엇일까? 직역과 의역은 그저 기술적인 번역 논리에 그칠 수 없다. 그것이 방법적으로 선택된 이상 ‘누가’, ‘무엇을’, ‘어떻게’, ‘왜’ 라는 정치적 질문을 던지지 않을 수 없기 때문이다.

8) 정대성, “다이쇼 시대의 윌리엄 블레이크 불과 조선”, 《일본어문학》제32집(2005), 379쪽의 재인용.

9) 번역하는 언어를 주인언어로, 번역되는 언어, 즉 source language를 손님언어로 보는 관점에 대해서는 리디아 리우, 민정기 옮김, 《언어횡단적 실천》(소명, 2005)의 서문을 참고하면 된다. 리디아 리우의 말대로 ‘주인’과 ‘손님’이라는 관점으로 번역의 과정에 접근하면 원문의 들어올 정도를 번역의 질적 판단의 근거로 삼는 것에 어느 정도 거리를 둘 수 있을 것이다. 동시에 주인의 입장에서 손님을 어떻게 맞아들여야 하는가, 그 번역에 따른 고민의 차원을 연구의 대상으로 적극 도입할 수가 있다. 리디아 리우는 호미 바바의 ‘혼종성’, 그리고 문화 간 번역의 문제가 포현해내는 몇 겹의 걸들을 중국 정치역사의 맥락에서 읽기를 서슴지 않는다.

4 번역과 주체들

두 개의 언어공동체를 상징하지 않고는 애초에 기획조차 될 수 없는 번역작업. 여기에는 여러 주체들이 참여한다.



원작의 저자 ‘㉓’와 번역된 작품의 독자 ‘㉒’. 결과물로서의 번역작품을 소유하는 이는 결국 ㉒일 것이므로 ㉒이 번역의 ‘주인’이라 할 수 있겠다. ‘㉓’는 ㉒이 속한 언어공동체에 번역을 통해 초대되고 있는 손님이다. ㉓의 언어와 ㉒의 언어 각각을 ‘손님언어’와 ‘주인언어’라고 부르자. 손님과 주인이 속한 공동체는 서로 약분 불가능한 상태에 있으므로 손님과 주인은 어떤 매개적 활동 없이는 결코 만날 수 없다.⁹⁾ 그렇기 때문에 이들 사이를 중재하는 매개자, 즉 번역하는 주체 ‘㉑’가 중요해진다.

주체로서의 저자(㉓)와 주체로서의 독자(㉒)는 번역과정에 어떤 역할을 하는가. 실제로 번역과정에서 이들은 번역자에 의해 가정(假定)될 뿐 직접적인 작용을 하지 않는다. 번역자는 저자의 뜻과 이것을 읽을 독자에 대해 가정한 채 작업을 뿐이다. 반면 번역자 ㉑의 존재는 절대적이다. 그는 손님이 될 작품을 선별하고 주인언어의 독자군을 위해 직역과 의역을 고민하며 자신의 번역이 나아갈 걸음걸음을 선택한다. 하지만 흥미롭게도 생산된 번역작품은 번역자의 존재를 그다지 중요하게 취급하지 않는다. 출판시장에서 중요한 것은 저자의 권위와 독자의 반응이지 역자의 역량은 큰 고려의 대상이 아니다. 게다가 번역자는 번역작품에 대해 어떤 권리도 주장할 수 없다. ‘번역어’의 적합성 여부는 물론 그의 책임이 될 것이다. 그러나 원문이 전하려는 내용 자체를 책임질 수는 없다. 훌륭한 번역작품일수록 번역자의 존재는 손님언어와 주인언어 사이에서 보이지 않게 된다. 이러한 사실에서 보자면, 번역자는 마치 투명한 막처럼 두 언어공동체를 투

과시키고 있는 것 같다. 글을 읽는 독자들은 원저자와 만난다고 생각하지 번역자를 먼저 떠올리지는 않을 것이기 때문이다.

번역에 참여하는 이 세 주체 중 번역의 과정과 결과를 평가할 수 있는 자는 누구인가? 자신의 글이 얼마나 잘 옮겨졌는가를 저자는 말할 수 있을까? 그러나 원문의 저자 ㉔는 ‘㉑언어공동체’의 언어를 모르므로 그것을 평가할 수 없고, 심지어 ‘㉑언어공동체’에서 나타날 자신의 책에 대한 효과도 짐작할 수 없다. 애초에 그것은 ‘㉑언어공동체’를 위해 쓰여진 것이 아니었다. 마찬가지로 주인인 주체 ㉑은 원문을 알지 못하기 때문에 자신이 쥐고 있는 책의 번역이 잘 된 것인지 아닌지를 알 수가 없다. 그렇다면 번역자는 평가할 수 있을까? 물론, 그럴 수 없다. 두 가지 언어에 능통한 그만이 두 언어의 질감을 비교해볼 수 있겠지만, 그 자신이 작업한 결과를 그 자신이 평가하는 사태를 누가 신뢰할 것인가? 그는 늘 ‘어떻게 하면 번역을 잘 할 수 있을까?’를 고민하는 존재일 뿐, 계속해서 전진공공해야만 한다. 이렇게 원리상으로는 이들 주체 셋 모두 번역의 정합성과 그 가치를 따질 수 없다.

번역을 하기 위해서는 두 개의 상이한 언어공동체가 있어야 하고, 또한 이 두 개의 언어 모두를 보통 이상으로 능숙하게 구사할 수 있는 번역자가 필요하다. 모어로 두 개의 언어를 갖고 태어나지 않는 이상, 번역을 할 수 있으려면 적어도 모어가 아닌 두 번째 언어를 최선을 다해 배우고 익혀야 할 것이다. 그렇게 번역자 ㉑는 ‘㉑언어공동체’ 속에 **학습자로서 진입한다**. 언어란 특정한 지리적 조건 아래에 놓인 역사·문화와 긴밀한 관계가 있으므로 그 미세한 의미의 떨림을 포착하려면 그는 ‘㉑언어공동체’ 안에서 엄청난 지적·감성적 훈련을 받아야 할 것이다.

마침내 어느 정도 ㉑언어에 능통하게 되면, 비로소 그는 번역을 시도할 수 있게 된다. 그런데 이것이 여간 어렵지 않다. ㉑언어에서 출현한 원문을 그 태생이 다른 ㉑언어로 옮기기 위해서는 각각의 언어공동체 출신의 단어들 속에서 등가관계를 찾거나 최소한 유사관계를 발견해야 하기 때문이다. 두 개의 언어에 능통하므로 그 자신은 생활하면서 ㉑의 언어나 ㉑의 언어를 필요에 맞게 적절히 배열하고 쓰면 그뿐이었지만, 주인이 될 ㉑의 언어공동체를 향해서 맥락 없이 ㉑의 단어들이나 구문들을 던져 놓을 수는 없는 일이다. 그는 매 순간 ‘등가성’과 ‘유사

성’의 원리에 따라 두 개의 언어를 대별해서 구상하고 그 속에서 계속해서 말들을 선택해나가기야 한다. 원문의 정확한 해석을 위해 전적으로 ㉑언어공동체에 들어가 봐야 하고, 동시에 ㉑언어공동체에서 최적의 표현을 찾기 위해 ㉑언어공동체 속으로 뛰어들지 않으면 안 된다. ㉑언어에서 ㉑언어로, ㉑언어에서 ㉑언어로의 왕복운동. 이것이 번역이다. 그리고 이 왕복 속에서 **번역자 ㉑는 ㉑언어나 ㉑언어 속으로 안정적으로 귀환할 수가 없다**. ‘인도인’과 ‘인도인의 딸’처럼 사람과 그의 말이란 하나의 공동체에 완전히 귀속하는 현상이라고 생각됨에도 불구하고, 번역에서 번역자는 어느 하나의 정체성을 유지할 수가 없다. 그는 자신을 계속해서 분열시켜야만 번역할 수 있다. 그러나 바로 이렇게 특정한 주체의 정체성을 뒤 흔드는 번역과정은 ㉑와 ㉑의 언어를 ‘각각’의 것으로 상상케 한다.

주인인 ㉑의 입장에서 보면, 번역이 이뤄지고 난 뒤에야 ㉑의 존재를 알게 된다. ㉑의 입장에서 ㉑은 있어도 그만 없어도 그만이다. 애초에 그에게 중요한 것은 ㉑가 속한 언어의 공동체기 때문이다. 이렇게 언어가 다르니 서로에게 영향을 끼칠 수도 없고 대화가 있을 수 없다. ㉑의 번역을 ㉑언어에 대한 ㉑언어에서의 최초 시도라고 한다면, 번역을 통해 비로소 두 개의 상이한 언어공동체가 이미 지로 형상화하게 되는 것이다. 그런데, 마침내 떠오르게 된 손님 ㉑의 존재와 관련해서 새로운 문제가 발생한다. ㉑언어를 전혀 모르는 사람들을 향해 대신 말하는 것에 불과한 것이 번역이지만 ㉑의 입장에서 ㉑를 만날 수 있는 유일한 통로는 ㉑밖에 없다. 따라서, 독자들은 ㉑와 접속하기 위해 전적으로 ㉑에게 의존해야 한다. **그리하여 애초에 ㉑언어의 학습자였던 번역자가 이제 ㉑언어의 대리자가 된다**.

서점이나 독자의 가시(可視)권 안에 잘 들어오지 않는 번역자지만 그야말로 번역의 유통과 생산을 지배하는 숨은 신이다. 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835-1901) 같은 일본 근대의 사상가들이 자신의 번역을 통해 일본을 근대적으로 기획할 수 있었던 점과, 그들의 번역이 당시 동아시아에서 일으킨 반향을 떠올려보면 번역자가 결코 원작의 노예일 수 없다는 사실은 더욱 분명해진다.¹⁰⁾

번역이란 쌍방향 의사소통이 결코 아니다. 번역자가 소통의 방향과 정도를 결정한다. 게다가 번역된 작품은 원작이 소속한 언어공동체에 반향을 던질 수 없으므로 결국 주인언어 쪽이 손님언어의 말을 계속해서 들어야 하는 일만이 벌어

10) 후쿠자와 유키치의 번역에 대해서는 마루야 마사오·기토 슈이치, 앞의 책 참고.

진다. 결과적으로 보면 결국 ‘세계적 지식’이 ‘서양의 지식’이 된 셈이다. 우리 사회에서 실제로 번역돼 유통되는 지식과 문학작품들 다수가 서양의 그것이기 때문이다. 번역과 관련된 선택들 속에는 번역자에 의한 특정한 방향성이 작동한다. 번역자의 취향과 의지가 번역의 행보를 결정해간다. 우리는 이렇게도 말해볼 수 있다. 근대 계몽기의 그 많은 저작들은 서양문물이 절대적인 것이기 때문에 번역된 것이 아니라고, 오히려 그렇게 많이 번역됐기 때문에 절대화됐다고.

5 의역하는 주체

이제 번역의 두 방법에 내재한 작동 원리를 살펴보면서 그것을 선택하는 주체의 모습을 떠올려 보자. 근대 계몽기의 번역에서 직역이라고 할 만한 경우는 극히 드물다. 원작의 출처를 확인하기가 쉽지 않으며, 원본의 저자가 동일한지 알 수 없는 여럿의 번역본이 존재하고, 그 번역 상태가 천양지차인 경우가 비일비재해서 직역의 등위를 매길 수도 없다. 게다가 이름과 지명 같은 고유명사를 아예 바꿔내는 경우도 있어 이런 것들은 번안(飜案)작으로 분류되기도 한다. 당시에는 의역이 일반적으로 통용된 번역방법이었던 듯하다. 당시 세간의 평가를 보면 다음과 같다.

“데삼은 번역헌 글에 사람의 일흠과 쌍일흠의 서로 틀니는 자 | 니 만일 한국의 교육제도가 완전헌게 되면 오국의 인명과 디명의 번역을 불가불 혼결갓치 흘지나 이제 이거슨 기망뱃긴즉 이거슬 통일헌기에 사롬의 정신을 흐리게 아니헌는 거슨 번역헌는 자 각 사롬의 책임이어늘 이제 인명과 디명은 고샤하고 **혼 나라의 일흠도 두 사람이 번역헌면 두가지로 다르고세 사롬이 헌면 세가지로 다르며 이뿐아니라 심지어 고훈 사롬과 고훈 쌍의 일흠을 혼 사롬이 번역헌 것도 문져 혼 것과뒤에 혼 거시 갓지 아니헌며 우스줄과 이리스줄이 갓지 아니헌니 오호 |**라 이거슨 문명스업이라 가탁헌여 리나 취홀 뜻으로 사롬을 속이는 거시 아닌가”(〈大韓每日申報〉, 론설 ‘서적계를 혼 번 평론함’(1909.7.9. 619호), 강조는 인용자)

이 논설은 멋대로 의역하는 것을 비판하고 있다. 역본(譯本)들의 혼란스러운 번

11)

번역가의 태도 문제에 대한 심층적 접근으로는 아마나카 게이이치, 《번역의 방법》(고려대학교출판부, 2001)의 4부 ‘문화의 번역’ 중에서 ‘번역이라는 실천의 정치성’과 사카이 나오키, 《번역과 주체》(이산, 2005)의 제1장 ‘문학의 구별과 번역이라는 일’ 그리고 Sakai Naoki, *Voices of the Past*, Cornell University Press, 1991의 ‘Introduction’과 Part Ⅲ의 7장 ‘The Problem of Translation’을 참고할 수 있다.

역상태가 원문을 제대로 보지 못하게 할 위험이 있다는 지적을 섬세하게 읽을 필요가 있다. 번역이란 번역하는 쪽에 전혀 없는 새로운 관념과 사물들의 세계를 이전(移轉)·이식(移植)해서 가져오는 일이다. 주인언어의 입장에서 보면 번역하기 전에는 번역할 내용들이 존재하지 않는다.¹¹⁾ 하지만 그들에게는 손님언어 쪽에서 발신된 내용의 질적 성취도를 판단할 수 있는 능력이 애초에 부재하다. 저편 언어공동체가 지니는 감수성과 그 저작을 탄생시킨 사상과 문화적 기반에 대한 이해가 없기 때문이다. 그저 ‘번역되었음’에도 불구하고 주인언어는 ‘받아들일 수 밖에’ 없다. 위의 1909년 7월 9일 논설은 이러한 처지에 놓여 있는 주인언어의 독자 대중이 가지고 있었던 불안감을 잘 드러내고 있다.

이 불안감은 그러나 ‘그렇기 때문에 직역이 필요하다!’는 주장으로 나아가지 않았다. 오히려 그렇기 때문에 의역이 필요하다고 말하고 있다. 〈大韓每日申報〉 1909년 1월 9일의 논설에서 확인할 수 있는 바, 번역에 있어 의역이 오히려 적당하다는 주장이 당시에는 강하게 제기되고 있었다.

“흐믄며 조그 나라의 디리와력스를 저기가 능히 저술치 못호고 외국인인 손에서 나온 자를 썩 갓치 번역혹도 썩호 국민된 자의 크게 슈치가 되거늘 **엇지 조그 나라의 당당한 력스를 버리고 타국인의 망녕된 말을 좃츠리오** 그러면 더 외국인은 쇼쇼히 알고 우리는 혼가지를 몰나도 썩호 혼 조그만 직히고 더을 좃지 아니홀가.

골앗디 그러치 아니라 더히 저술헌 비를 **β) 참고하여 짓는 거슨 가헝거니와 α) 썩갓치 번역혹은 불가헌며** 더히 말헌 바를 **β) 비교혹은 가헝거니와 α) 및는 거슨 불가헌니** 엇지 더히 가 노래를 헌면 나도 노래호고 더히가 춤을 추면 나도 춤을 추며 더히가 나를 육헌면 나도 나를 육호고 더히가 나를 업슈히 녀히면 나도 나를 업슈히 녀여셔 놉의 노래되논 말을 붓을 잡고 춤부로 쓰리오. 이제 이 대한디리를 번역헌 자는 엇던 인물인지는 알지 못헝거니와”(〈大韓每日申報〉 론설, ‘글을 번역헌는 사롬들에게 혼번 경고혹’(1909. 1. 9. 472호), 강조는 인용자)

이 논설은 직역할 수 없어서 하지 않은 것이 아니라, 의역이야말로 중요한 ‘세계’ 이해의 한 방법임을 역설하고 있다. 논설의 저자에게 직역과 의역의 정치성은 분명하다. α) 직역은 똑같이 번역하는 것이며 동시에 원작의 내용을 믿는 행위다. 반면, β) 의역은 참고하여 짓는 것인 동시에 비교의 한 사례로서 원작을 대하는

행위다. 만약 번역을 손님언어와 주인언어가 활발하게 대화하는 장소라고 생각한다면, 그 장소에서는 번역하는 쪽, 즉 ‘주인’되는 자의 태도가 대화의 성격을 결정 짓는 결정적 인자가 되어야 한다는 주장이다. 번역자의 자질과 번역행위가 지니는 실천력에 대해 주의하고 경고하는 목소리는 계속해서 〈大韓每日申報〉의 논설을 통해 제기되고 있었다.

‘또 한가지 주의할 거슨 근리 일본과 다룬 외국의 교과서를 번역하여 쓰게 하는 자가 또한 적지 아니한디 이런 저서 중에는 흔히 **본국의 풍속과 인정에 덕합치 못한 것을 불구하고 원본대로만 인용하니 이런고로 극히 위험하고** 또한 스상이 서로 맞지 아니하느디 주입하여 청년학도를 그릇 드리는 일이 불무하니 이런 거슨 일호이라도 용서함이 불가하니라“(〈大韓每日申報〉, 별보 ‘교과서 검정의 묘사’(1909.3.13, 523호), 강조는 인용자)

이처럼 지식인들은 타인의 말에 흡수돼 버릴 위험에 대해 불안을 느꼈다. 여기에 작동한 것은, 타인의 말이 세계적 지식으로 자명한 듯 제공될 때조차도 받아들이는 쪽이 처한 상황과 특수성에 대한 자각이 반드시 수반돼야 한다는 의식이었다.

현대 일본의 대표적인 사상이 마루야마 마사오(丸山眞男)는 어떠한 사상사도 독창적일 수 없으며 사상사의 새로움은 항상 이질적인 것과 접촉하고 과거의 사상과 그 접촉면을 부대끼면서 형성되는 것이라고 주장한 바 있다. 그는 사상사의 전개를 ‘번역’과 관련하여 다음과 같이 말했다는데 그의 의역론은 ‘모방’의 문제를 생각해보는 데 중요한 시사점을 던진다.

“이질문화를 ‘직역’하는 사람과 ‘의역’하는 사람이 있다. 의역하는 경우, 무의식적으로 의역하는 경우와 의식적으로 의역하는 경우가 있다. 무의식적 의역이란 오규 소라이가 말한 바 ‘일본적 감각(和臭)’이다. 자신은 평생 동안 모든 힘을 기울여 본래의 고전한문을 읽을 심산이었지만, 일본식으로 카에리탄(返り点: 한문을 훈독할 때 한자의 왼쪽에 붙여 아래에서 위로 올려 읽는 차례를 매기는 기호)에 따라 거꾸로 읽었기 때문에 일본적인 사고방식을 대상에 무의식적으로 투영할 수밖에 없었으며, 그런 까닭에 중국의 고전이 본래 지니고 있는 의미로부터 벗어나고 말았다고 소라이는 역설한바 있다.

의식적 의역이란 일본의 풍토에 응하여 原意를 살리고 이해를 쉽게 할 수만 있다면 어

떻게 옮겨도 괜찮다는 생각에 기초를 두고 있는데, 어떤 의미에서 이것은 의식적으로 원전을 ‘왜곡’하는 것과 다를 바가 없다. 나는 후쿠자와가 바로 의식적 의역의 대가였다고 생각한다. 《문명론의 개략》도 그렇지만, 후쿠자와의뿐만 아니라 그 시대 사람들의 저작에는 대부분의 경우 그들의 저작에 맞서는 세로쓰기 책이 있었다. 세로쓰기 책이 있었기 때문에 (이들의 저작은) 이 무렵 자주 화제가 되었듯 ‘도둑질한 저작(盜作)’이라는 의혹을 쉽게 떨쳐버리지 못했다. 하지만 도둑질한 저작과 그렇지 않은 것의 차이는 가로로 된 것을 세로로 만드는 방식의 차이에 있다.**문화 전통의 깊이에 대한 이해와 이질성에 대한 의식이 번역자에게 있었는지 여부, 나아가 그것을 어떻게 자신에게 유용한 것으로 삼았는가에 달려 있다.**”¹²⁾(강조는 재인용자)

의역의 번역자는 주인언어와 손님언어가 만나는 현장 속으로 어떻게든 ‘자신’을 몰아가겠다는 태도를 가지고 있다. 여기에는 서구적 지식과의 적극적 대화만이 그들의 논리에 흡수되지 않는 사상을 낳을 수 있다는 자각이 전제돼 있다. 도둑질은 훔치는 물건의 가치와 그것을 들고 왔을 때 가져올 반항에 대한 감각 없이는 절대로 불가능하다. 근대 계몽기의 의역은 주인언어가 어떻게 손님을 맞을 것인가를 놓고 고심하는 사유의 장소였다.

그렇다면 의역만이 좋은 방법일까? 직역은 무의식적이고 무비판적인 문화 수용에 불과한 것일까? 의역도 의식적으로 하는 경우와 무의식적으로 하는 경우를 나눠서 평가해야 할 것이다. 번역자란 두 언어에 다 능통해야 함에도 불구하고 그 능력의 부족으로 인해 어쩔 수 없이 주인언어와 손님언어의 공동체들을 헛갈리게 할 수도 있기 때문이다. 글을 옮겨 쓰는 방식의 내적 논리를 탐구하기 위해서는 많은 변인을 고려하지 않으면 안 된다. 이제 직역이 지향하는 태도와 그 숨겨진 논리를 검토해 보자.

6 직역하는 주체

일본의 근대문학 형성에 있어 많은 서양소설이 번역됐다. 그것은 직역이라기보다 번안, 즉 의역에 가까웠다.¹³⁾ 그러던 중 원작에 충실하게 번역한 이가 등장했는데, 바로 앞에서도 인용한 후타바테이 시메이(二葉亭四迷)다. 투르케네프의

¹²⁾ 丸山眞男,《'文明論の概略'を読む・上》(정신태, “근대계몽기 번역론과 번역의 사상”, 《근대어·근대매체·근대문학·근대 매체와 근대 언어질서의 상관성》(성균관대학교 대동문화연구원, 2006), 63쪽의 재인용, 강조는 인용자)

¹³⁾ 일본 근대소설 번안에 관해서는, J.Scott Miller, *Adaptations of Western Literature in Meiji Japan*, (Plagrave, 2001) 참고.

<밀회>를 옮겨 일본 근대문학 문체 형성에 커다란 영향을 끼쳤던 그의 말을 다시 들어보자.

“외국 문장을 번역할 경우, 의미만을 생각하고 그것에 중심을 두면 원문을 파괴할 위험이 있다. 모름지기 원문의 음조(音調)를 이해하고 그것을 옮기는 것처럼 해야 한다. 나 자신은 그렇게 믿고 있기 때문에, 쉼표나 마침표 하나도 마음대로 버리지 않고, 원문에 쉼표가 세 개 마침표가 하나라면, 번역문에도 또한 마침표가 하나 쉼표가 세 개라는 식으로 해서 원문의 음조를 옮겼다.”¹⁴⁾

그는 원문을 파괴할 위험을 향해 날카롭게 신경을 곤두세우고 있었다. 사실 후타바테이 시메이의 소설 《뜨거운》(1887)은 언문일치로 쓰여진 것으로 후에 일본 근대문학의 최초로 고풍을 받았지만, 동시대에는 거의 영향을 주지 못했고 오히려 그의 번역이 대단한 파장을 불러일으켰다고 한다.

“이 방법은 그 자신의 눈으로 보아도 반드시 성공했다고는 말할 수 없었고 당시 일반작가들 사이에서 불평이 있었지만, 원작자의 감수성의 움직임이 그대로 일본어로 옮겨진 것 같은 일종의 독특한 어조가 청년들에게 **청신한 인상**을 주었고, 종래의 문장 감각에 익숙한 눈에는 어색하고 정리되지 않은 것처럼 보인 문체가 그들 젊은 감수성에는 **새로운 표현의 道**를 보여주었다.”¹⁵⁾(강조는 재인용자)

축자역에서 오는 낯섦이 독자에게 그 내용의 새로움과 이질성을 강하게 환기시켰던 것 같다. 직역은 손님언어의 원문을 정면에서 마주하도록 만든다. 그리하여, 번역하는 쪽에서는 결코 알 수 없었던 기괴한 문장의 얼굴을 대면하게 한다. 우리의 표정은 만남에서 늘 타인의 표정에 무의식적이거나 의식적으로 반응한다. 직역도 이러한 효과를 낳는다. 손님언어의 낯선 얼굴을 마주한 주인언어는 이제 자신의 표정을 새롭게 짓지 않으면 안 된다.

벤야민은 번역이란 ‘순수 언어를 지향하는 일’로, 번역의 자유는 “순수 언어를 위하여 번역 언어에 근거하여 스스로 이 진실성을 증명”하는 데 있다고 했다. 벤야민에게 순수 언어란 의미가 무한히 활동하는 영역이었고, 번역이란 하나

14) 二葉亭四迷, “余が翻譯の標準”, 《二葉亭四迷: 明治の文學 第5巻》(가리타니 고진, 조영일 옮김, 《근대문학의 종언》(도서출판 b, 2006), 17쪽 재인용)

15) 나카무라 미쓰오, 고재석·김환기 옮김, 《일본 메이지 문학사》(동국대학교출판부, 2001), 103쪽.

16) 발터 벤야민, 반성원 옮김, “번역가의 과제”, 《발터 벤야민의 문예이론》(민음사, 1992), 331-332쪽.

17) 가리타니 고진, 앞의 책, 23-24쪽.

의 언어가 지닌 사유의 장벽을 다른 언어와의 접촉을 통해 뛰어넘는 계기였다. 직역이 마주보게 하는 타자의 낯선 얼굴만이 내 언어의 울타리를 파괴할 수 있으며, 그리하여 언어는 자신의 한계를 넘어갈 수 있으리라. 그렇게 하여 “루터, 포츠, 휠더린, 게오르게는 독일어의 한계를 확대”¹⁶⁾했던 것이다. 물론 벤야민은 직역과 의역의 차이를 번역에서 중요한 논점으로 다루지는 않았다. 그런데 후타바테이 시메이는 직역을 통해 일본어를 심하게 혼들어 일본의 사람들을 놀래키고 마침내 그들의 언어를 변하게 했던 것이다.¹⁷⁾

그러나 이것은 위험한 일일 수도 있다. 완전히 이질적인 어떤 사건 앞에 서게 되는 주체는 자신이 가지고 있던 경험과 새로운 경험을 함께 해석하여 반응하지 않으면 안 된다. 하지만 외부에서 가해지는 충격이 너무 강해 자신이 존재할 수 있었던 사유의 기반으로 그것이 이해되지 않을 때는 완전히 이 낯선 사태에 빨려 들어가게 된다. 흡수되는 것이다. 최대한 번역하는 자의 입장과 의도를 반영하는 의역에 비한다면, 직역은 이질성으로 가득한 타자에게로 무장해제한 채 나아가는 모험에 가깝다. 그렇기 때문에 번역하는 쪽의 언어공동체에게 이해받지 못하는 일도 충분히 발생할 수 있다. 우리는 원문과 곧장 맞닥친 직역의 사례들이 어떻게 주인언어의 수준과 차원을 고양시켰는지 혹은 그것에 실패했는지를 조사할 필요가 있을 것이다.

7 중역(重譯)의 사슬

근대 계몽기 번역은 원저자와 역자를 제대로 밝히지 않고 있다. 이들 의역은 중국의 번역을 다시 번역한 경우, 일본의 번역을 다시 옮긴 경우, 그리고 서양어의 번역을 다시 옮긴 경우, 여기에 더해 중국→일본→한국, 혹은 일본→중국→한국의 순서로 번역에 번역을 거듭하는 복잡한 경로를 그리고 있다. 이렇게 두 개 이상의 언어가 매개된 중역(重譯)을 의역과 직역의 문제와 어떻게 연결지어 생각해볼 수 있을까?

번역과 함께 도래한 한반도의 근대는 곧 1910년 한일병합의 문턱을 넘어 식민화 속으로 들어갔다. 식민지 하에서 번역이 놓인 상황은 그 직전의 형국과 크

게 다르지 않았다. 다만 중국을 매개로 하던 중역이 거의 사라지고 제국 일본이 매개의 절대적 대상으로 자리잡으면서 각종 서양 서적이 번역됐었다. 물론 일본의 번역문화가 그 속도와 질적 측면에서 타의 추종을 불허할 만큼 크나큰 성과를 보여주고 있었고, 식민지하에서 서양어 교육을 제대로 받기 어려웠으므로, 더더욱 일본어를 매개로 한 번역에 집중할 수 밖에 없었을 것이다.

직역이든 의역이든 역자의 의도에 따른 ‘선택’이라는 측면에서 번역은 항상 정치적인 사안을 동반한 언어적 실천이다. 그러므로 식민지 하에서 중역을 통해 전달되는 사상과 문화의 코드가 일본적 해석을 거치고 전달되었다는 점은 쉽게 간과할 수 없는 현상이 된다. 단적인 예로 식민지하에서 소개된 마르크스의 원전들은 모두 일본어 중역이었는데 그때 차용된 일본어 번역어는 지금까지도 사회주의 사상을 이해하는 데 중요하게 작용하고 있다.

‘유물사관(materialistische Geschichtsauffassung)’도 대표적인 일역(日譯)어 중 하나다. 메이지 초기 이래 물질학 또는 실질학으로서 번역, 소개된 ‘materialism’은 이 세계관을 받아들이지 않는 일본 철학자들에 의해 유물론(唯物論)이라고 불렸다. 이 번역어는 ‘세계는 심(心) 없이 물(物)만으로 이루어져 있는 것’에 지나지 않는다는 비판이나 거절의 의미를 포함하고 있었다. 유(唯)라는 낱말의 뉘앙스는 근원이나 기초라는 의미를 포함하기 어렵다. 이로부터 일본에서의 ‘유물론’은 인간의 정신문화를 완전히 부정하는 듯한 냄새를 풍기기 시작했다.¹⁸⁾ 그리고 이렇게 탄생된 ‘유물론’이 식민지 조선에 이식되어 지금까지 활동하게 된 것이다.

이렇게 번역된 마르크스의 사상은 일본 제국주의를 비판적으로 이해하는데 도움을 줬지만, 마르크스에 대한 일본적 이해는 식민지 독자들을 구속하기도 했다. 때문에 일본어 중역에 구속된 상황은 해방 직후에 종결됐으며, 여러 원전의 직접 번역이 대단한 열기로 시도됐다. 마르크스의 《공산당 선언》은 1945년 8월과 12월 거의 동시에 재번역되기도 했는데, 이때는 독문 번역을 바로 시행할 만한 인력과 자료의 공급이 원활하지 않아 영역(英譯)에 기대는 선에서 그쳤다.

18)

홍영두, “마르크스주의 철학사상 원전 번역사와 우리의 근대성 - 20세기 초엽부터 1953년까지를 중심으로”, 《시대와 철학》14, (2003), 72-74쪽 참고.

“이 역본도 아미는 조선어로서의 최초의 것이 될 명예를 지니기는 하나 독문으로부터의 직접역이 못되는 것인 만큼 이보다 훌륭한 직접역이 나올 때까지의 존재이유를 감수할밖에 없다… (독일어 원본은 각가지로 입수코져 하였으나 수포에 돌아갔다).”(노동전선사 노동전선편집부 판(45년 8월) 역자의 말 중에서) ¹⁹⁾

19)

홍영두, 앞의 글, 84쪽 재인용.

중역의 사슬에서 벗어나는 일은 결코 쉽지 않았다. 해방에 곧 이은 한국전쟁은 분단과 함께 마르크스의 저작과 같은 사회주의권 도서를 금기시켰고 아카데미는 점점 더 미국화되어 번역의 유통은 점점 더 발신자와 매개자를 미국중심으로 편중시켜 갔다. 그러나 1980년 8월 광주항쟁 이후 민주화 운동 세력이 마르크스주의를 이념적 대안으로 수용하기 시작하면서 마르크스 원전 번역 붐도 일어나고, 독일과 프랑스 등 유럽으로 유학을 다녀온 세대들이 국내에 정착하면서 중역에서 직접역으로 번역의 물꼬가 점점 틈어져 갔다.

하지만 식민지 시대 이뤄진 ‘철학’, ‘문학’, ‘정치학’ 등 지식과 문화의 수많은 역어들이 일본어 중역어로서의 흔적을 간직한 채 계속 사용되고 있다. 번역은 투명하게 두 개의 언어를 마주 대하게 만드는 일이 아니다. 번역어의 선택을 비롯하여 번역과정에 동원되는 다양한 ‘선택’들은 보이지 않는 번역가의 정치성이 작동하는 지점이다. 번역자 자신은 특정한 주체성으로 귀속되지 않으나, 그의 번역은 특정한 방식으로 주체를 생산한다. 독자인 ‘나’는 결코 저자와 직접 만나는 것이 아니라 사실을 잊지 말아야 한다. ‘나’란 주체는 번역자에 의해 그 책의 독자로 끊임없이 생산되고 있는 중이다.

글쓴이 | 오선민

이화여자대학교에서 국문학과 박사과정을 수료했다. 학교와 연구공간 수유+너머에서 언어의 근대성, 근대 동아시아 유학생들의 지성사를 파헤치려는 야심을 날마다 키우면서 공부하고 있다. 글쓴이에게 ‘번역’이라는 말은 이 두 개의 주제를 횡단하게 하는 모험선이다. <20세기 초 역사, 전기소설연구>·<근대계몽기 국어의 발견과 국민국가의 상상> 등을 썼다.

참고문헌

1. 동양서

가리타니 고진, 조영일 옮김, 《근대문학의 종언》, 도서출판 b, 2006.

가와무라 마나토, 유숙자 옮김, “재일(在日)하는 자의 문학”, 《전후문학을 묻는다 -그 체험과 이념》, 소화, 2005.

권보드래, 《한국 근대소설의 기원》, 소명, 2000.

김명석, “창작과 표절 사이”, 《중어중문학》 33, 한국중어중문학회, 2003.

김병철, 《한국근대번역문학사연구》, 을유문화사, 1975.

김병철, 《한국근대서양문학이입사연구》, 을유문화사, 1980.

김효중, 《번역학》, 민음사, 1998.

나카무라 미쓰오, 고재석·김현기 옮김, 《일본 메이지 문학사》, 동국대학교출판부, 2001.

마루야마 마사오 외, 임성모 옮김, 《번역과 일본의 근대》, 이산, 2000.

사카이 나오키, 후지이 다케시 옮김, 《번역과 주제》, 이산, 2005.

야나부 아키라, 서혜영 옮김, 《번역어 성립사정》, 일빛, 2003.

야미나카 게이이치, 이현기 옮김, 《번역의 방법》, 고려대학교출판부, 2001.

엄귀덕, “The Tradition of Plagiarism in Chinese Poetry”, 《중국학 논총》4, 1995.

정대성, “다이쇼 시대의 윌리엄 블레이크 불과 조선”, 《일본어문학》 제32집, 2005.

정상조, “창작과 표절의 구별 기준”, 《서울대학교 법학》 vol 44, no 1, 2003.

정선태 외, 《근대어·근대매체·근대문학·근대 매체와 근대 언어질서의 상관성》, 성균관대학교 대동문화연구원, 2006.

진평원, 이보경·박자영 옮김, 《중국 소설사, 이론과 실천》, 이룸, 2004.

홍영두, “마르크스주의 철학사상 원전 번역사와 우리의 근대성 - 20세기 초엽부터 1953년까지를 중심으로”, 《시대와 철학》14, 2003.

홍영두, “독일 근현대 사회철학 원전번역과 한국의 근대성 - 1950년대 이후 맑스와 하버마스 사회비판 이론 수용을 중심으로”,

《시대와 철학》14, 2004.

2. 서양서

리디아 리우, 민정기 옮김, 《언어 횡단적 실천 : 문학, 민족문화 그리고 번역된 근대성 중국, 1900-1937》, 소명, 2005.

발터 벤아민, 반성완 옮김, “번역가의 과제”, 《발터 벤아민의 문예이론》, 민음사, 1992.

Sakai Naoki, *Voices of the Past*, Cornell University Press, 1991.

스테판 다나카, 박영재·함동주 옮김, 《일본 동양학의 구조》, 문학과 지성사, 2004.

J.Scott Miller, *Adaptations of Western Literature in Meiji Japan*, Plagrave, 2001.

Christopher A. Reed, *Gutenberg in Shanghai: Chinese Print Capitalism, 1876-1937*, UBC Press, 2004.

페데리코 마사니, 이정재 옮김, 《근대중국의 언어와 역사, 중국어 어휘의 형성과 국가어의 발전:1840-1898》, 소명, 2005.

