

# 2001만해축전

통일대재 · 만해상 시상 · 전국고교생백일장 · 축전시인학교

남북 문학의 이상과 현실

한국 문학의 새로운 영토

글로벌라이제이션 사이버 문명과 우리 정체성의 위기

유심(唯心)사상과 현대시조문학

만해의 독립사상과 불교의 독립운동

한시(禪詩)를 통해 본 만해의 자유와 평화 사상

## ● 일시/장소

2001년 8월 5일(일)~8월 8일(수)

내설악 백담사 선불장

## ● 주최

강원도

조선일보사

만해사상실천선양회

## ● 주관

전국염불만일회/한국문인협회 강원도지회

민족문학작가회의 강원도지회/오늘의 시조학회

세계한민족작가연합/불교평론/의상 · 만해연구원

## ● 협찬

(주)현대 · 기아자동차/(주)쌍용양회/명원문화재단/남한산성 만해기념관

도서출판 장승 · 불교시대사/동산반야회/설악산 신흥사/양양 낙산사/고성 건봉사

## 남북 문학의 이상과 현실

- 시에 대한 논의가 주는 시사/윤여탁 .....11
- ‘숨은 영웅 찾기’에서 ‘주체사실주의’로/홍기삼 .....26
- 북한 문학에서의 ‘민족적 특성’ 논의/신형기 .....49
- 해방 후 북반부(北半部) 문학에 대한 문화학적 고찰/김병민 .....68
- 시집 《동방(東方)》 전후의 김조규/오무라 마쓰오 .....86

## 한국 문학의 새로운 영토

- 작가 정신의 부활을 위하여/전상국 .....113
- 새로운 시언어를 위하여
  - 인식론적 틀을 중심으로/심재상 .....133
- 근대 소설 형식의 재구성을 위한 서론/서준섭 .....186

## 글로벌라이제이션 사이버 문명과 우리 정체성의 위기

- 우리말의 위기
    - 현황과 원인 및 극복의 길/김석득 .....189
  - 글로벌라이제이션 사이버 문명과 우리 정체성의 위기/김호길 ...202
  - 파괴되지 않는 참된 생성을 위하여
    - 디지털시대의 언어와 문학/임규찬 .....210
-

---

## 유심(唯心)사상과 현대시조문학

- 시조의 정체성과 그 현대적 변환 문제(1)
  - 현대시조의 위상과 방향 정립을 위하여/김학성 .....227
- 현대 사설시조의 현상과 전망/김제현 .....242
- 시조에 나타난 유심(唯心)사상/이지엽 .....262
- 젊은 시조시인들의 상상세계/이우걸 .....285

## 만해의 독립사상과 불교의 독립운동

- 개항기 불교계의 현실 인식/정광호 .....299
- 일제하 불교계 독립운동의 전개와 성격/김광식 .....324
- 일제의 불교정책과 친일문제 검토/김순석 .....352
- 조선독립이유서에 나타난 만해의 독립사상/고명수 .....378
- 만해 한용운과 정교분리 원칙/장석만 .....401
- 기미독립선언서 ‘공약 삼장’의 집필자에 관하여/  
블라디미르 티호노프 .....421

## 한시(禪詩)를 통해 본 만해의 자유와 평화사상

- 만해의 시세계 : 한시(漢詩)와 자유시의 달인/이종찬 .....443
  - 만해 한시(漢詩) 연구(1)/이병석 .....466
  - 영혼의 도반과 투명한 유산/고재석 .....516
-

---

## 강원 시인 지상 시화전

적멸을 위하여/무산 조오현	549
거울을 보면/강정식	550
솔꽃 필 무렵/고정희	552
외갓집 가는 길/고상순	553
벽화를 그리는 남자/권정남	554
카지노 아래 사람의 광택이 묻혀 있다/권준호	556
명동산책 · 1/권혁소	558
주는 대로 받으십시오/길건영	559
비를 기다리며/김규중	561
문상(問喪)은 즐겁다/김금분	562
마른 물푸레나무 한 묶음/김남극	564
연 가/김명옥	566
꽃잎이 고와서 눈물이 납니다./김신향	568
등선폭포/김양수	570
밀레니엄 블루스 1-황지에 내리는 비/김영섭	572
양양 남대천 새끼 은어 죽고 사는 것이 어찌 너 뿐이랴/김영옥	573
쓸쓸한 부처/김영준	575
난꽃 피는 날-금화산-/김은숙	577
늪은이의 마음/김주수	579
감자 눈 속 푸른 하늘/김창균	580
葬地에서/김춘만	582

---

---

다시 마라도에서/김홍주	584
모래 찌찌/류재만	586
웃는올빼미/박기동	588
태양의 축배/박명자	590
어떤 기도/박영희	592
봄소식/박응남	594
공구통/박종현	595
성지순례/박현순	597
다른 세상 저편에서/백혜자	599
大雪注意報/성희직	600
유년의 그림/송현정	602
빈 뜰에서/신대주	604
초행길/심은섭	606
폭포 앞에서/심재교	608
눈부신 음성/엄창섭	609
만해 시비 앞에서/오정진	611
토 사/오태권	613
눈개가 내리는 날은/윤용선	615
태백산 산행/윤종영	617
의암호의 아침/이무상	618
법수치/이상국	619

---

---

겨울, 아궁이 앞에서/이연빈	621
노자 돈/이영춘	623
툽머리 바닷가/이창희	624
참 아름다운 부처님/이충희	626
8월의 유리창 청소/이하(李夏)	627
세심교(洗心橋)/장승진	629
사노라면 1/정광호	631
이 땅의 사랑은 죽었다/정근풍	632
개미지옥/정순철	634
맹방리에서-시인 그리고 어화/정연휘	636
그대 위한 설악/정정용	638
태백산이 나를 불러/정정조	639
금강초롱/정춘근	641
비닐봉지/조광태	643
산새는 녹색색맹이다/조영웅	644
산 목련/조해숙	646
비 젖는 오렌지 카운티/지영희	647
거 지/최광호	649
불일폭포/최명길	651
콩 씨를 놓으며-가뭄 혹은 목마름/최병현	653
나 무/하말철	655

---

---

통 화/허립 .....	656
망월동/황민숙 .....	658
■ 만해 연구 논저 총목록 .....	661

## 남북 문학의 이상과 현실

- 시에 대한 논의가 주는 시사/윤여탁
- '숨은 영웅 찾기'에서 '주체사실주의'로/홍기삼
- 북한 문학에서의 '민족적 특성' 논의/신형기
- 해방 후 북반부(北半部) 문학에 대한 문화학적 고찰/김병민
- 시집 《동방(東方)》 전후의 김조규/오무라 마쓰오



# 시에 대한 논의가 주는 시사

윤여탁(서울대 교수)

## 1.

우리 사회에서 문학은 어떤 의미를 지니는가를 생각하면서, 이 글을 시작하여 본다. 쾌락설이니 교훈설이니 하는 문학의 기능에 대한 설명은 문학작품의 수용 측면에서뿐만 아니라, 우리의 사상 감정을 표현하는 과정에서도 적용되는 개념이다. 이런 측면에서 볼 때, 남한의 문학은 남한에 살고 있는 작가의 현실이나 이상을 표현한 것으로, 남한의 독자들에게 받아들여질 수 있는 내용을 담고 있다. 이에 비하여 북한의 문학은 북한에 살고 있는 작가가 표현한 현실과 이상으로, 북한의 독자들에게 받아들여질 수 있는 내용을 담아내야 한다.

이런 남북한 문학의 창작과 수용의 과정에는 대체로 몇 가지 요소들이 작용한다. 먼저 남한과 북한이라는 단일 민족의 분단 현실이 문제가 된다. 이 문제는 우리가 궁극적으로 해결해야 할 과제이며, 오늘 이

자리에서 남북 문학의 이상과 현실을 논의하는 당위성을 부여하는 것이다. 즉 지난 50여 년 남과 북으로 분단된 과도적(?) 현실과 궁극적으로는 하나의 민족으로 살아야 하는 이상 사이에서 생기는 과제가 원론적인 차원에서 제출될 수밖에 없는 것이다.

다음으로 분단이라는 상황이 준 각기 다른 체제와 현실을 지탱하는 국가의 이데올로기가 문학작품의 생산과 수용에 깊이 작용하였다는 사실이다. 남한에서는 자유민주주의 이데올로기가 생산의 국면에서 작용하였으며, 이렇게 생산된 문학작품이 독자들에게 수용 또는 교육되었다. 그리고 북한의 주체사상적 사회주의 이데올로기 역시 문학작품의 생산과 수용에 절대적 영향력을 행사하였다. 더구나 동족 상잔(同族相殘)의 비극으로 일컬어지는 3년간의 한국전쟁은 두 이데올로기 사이의 차이와 갈등을 심화시켰다.

끝으로 이 같은 민족의 현실과 국가 이데올로기는 문학작품의 생산 담당자인 작가와 수용 담당자인 독자를 이 틀 속에서 사유하고 존재하도록 가두어 두었다<sup>1)</sup>는 사실이다. 그것은 (이념, 국어, 문학) 교육이라는 이름 아래 다시 재생산되는 양상을 보여, 유산으로서의 과거가 아니라 의미 있는 존재로서의 현재, 미래로 작용하였다. 아울러 이 영향력은 한 사람의 작가나 독자라는 개인 의식 문제였을 뿐만 아니라, 민족이라는 공동체 의식의 문제로 확대되어 인식되었다.

이 글은 이런 문제 의식을 염두에 두고, 남북한 문학의 현실과 이상을 생각해보기 위한 것이다. 이를 확인하기 위하여 먼저 남북한 문학사에서 공통적으로 언급되고 있는 두 시인을 선택하여 그 현실과 이상

1) 물론 이처럼 획일적으로 규정할 수만은 없다. 남한 사회에서도 북한 사회에서도 각각의 이데올로기에 저항하거나 이와는 다른 각도에서 인간의 보편 정신 추구라는 문학 본연의 지향을 보여주는 작품들이 꾸준히 창작되었다. 그리고 이 점이 우리가 남북한의 문학을 같은 자리에서 논의할 수 있는 근거가 되기도 한다.

을 검토하고자 한다. 구체적으로는 김소월의 시에 대한 북한 문학사의 평가와 이용악의 북한 문학작품인 <평남 관개 시초>에 대한 남한 문학자의 평가에 나타나는 변화의 추세를 살필 것이다. 그리고 이의 연장선상에서 최근 남북한 문학사에서 나타나는 의미 있는 실체라고 할 수 있는 서정시와 이에 대한 논의를 검토하여, 앞으로 우리가 지향하여야 할 남북한 문학, 나아가서는 통일 문학의 방향성을 찾고자 한다.

## 2.

김소월은 일찍부터 우리 근대 문학사를 대표하는 서정시인으로 평가되었다.<sup>2)</sup> 이 같은 경향은 해방 직후의 좌파 문단이나 1950년대 북한 문학사에서도 그대로 받아들여지고 있다.<sup>3)</sup> 그러나 북한의 경우 1958년과 1967년 주체사상이 창작과 문예 연구의 지침으로 제기되면서, 상대적으로 민족적 색채가 강했던 김소월의 시 작품이 문학사적 평가에서 제외되었다가 1980년대 이후에 다시 문학사에 나타난다.(참고로 이광수나 카프에 대한 문학사적 평가도 이와 유사한 양상을 보인다.)

그 대표적인 예시를 보이면 다음과 같다.

① 안함광 : 소월의 다양한 서정시 가운데에는 조국의 자연에 바쳐지고 있는 시들이 다수 차지한다. 그의 시에 있어서 조선의 자연은 아주 아름답게 묘사되었는바 그는 조국의 아름다운 자연을 풍부한 시흥과 고운 리듬과 절제 있는 표현으로 사실주의적으로 노래하였다.((조

2) 조연현, 《한국현대문학사》, 현대문학사, 1956, 362쪽.

“김소월은 처음부터 끝까지 한국의 전통적인 율조와 서정에 시종한 시인이었다.”

3) 오장환, <소월시의 특성—시집 <진달래꽃>의 연구>, 《조선춘추》, 1947. 12.

오장환, <자아의 형벌>, 《신천지》, 1948. 1.

엄호석, 《김소월론》, 조선작가동맹출판사, 1958.

선문학사》, 교육도서출판사, 1956, 162쪽)

② 사회과학원 문학연구실 : 김소월의 시문학은 조선 인민의 자유와 독립, 행복과 평화에 대한 일관된 념원, 잃어진 조국에 대한 절절한 사랑, 인민에 대한 신뢰와 그들의 감정 등을 표현하였다. 그러나 김소월은 3.1운동 이후 양양되는 조선 인민의 민족해방투쟁과 결부되어 있지는 못하였으며, 당대 사회에 있어서의 혁명적 파도를 자기 시의 맥박으로 하지는 못했다.(중략)

이와 같이 그의 시문학은 그것이 가지는 인민성, 애국성과 아울러 형상의 행동성, 시적 언어의 음악적 풍부성 등으로 조선 인민의 해방투쟁에 긍정적으로 작용하였으며, 조선 시문학 발전에 귀중한 재산을 기여하였다.((조선문학통사(하)), 사회과학출판사, 1959, 인동출판사본, 96~101쪽)

③ (박종원, 최탁호, 류만, 《조선문학사(19세기 말~1925)》, 과학백과사전출판사, 1978) : 서술된 내용 없음.

④ 정홍교, 박종원 : 김소월의 시들은 풍부하고 섬세한 서정과 음악적 운률, 이름답고 간결한 시어와 정교하고 평이한 형식, 짙은 향토적 색채와 민족적 정서로 하여 당시 우리 인민들의 사랑을 받았다.

김소월은 세계관의 제한성으로 말미암아 당대 현실을 부정하며 민족적 비애와 울분을 토로하는 데 그치고 있으며 그것을 뚫고 나갈 방도와 전망을 제시하지 못한 것과 같은 결함을 드러내 놓았다.

이러한 제한성에도 불구하고 애국적인 감정과 민족적 정서를 민요풍의 아름다운 형식에 구현한 그의 서정시들은 1920년대 시문학에서 이채를 띠었으며 시 형식 발전에 기여하였다.((조선문학개관)1, 사회과학출판사, 1986, 361쪽)<sup>4)</sup>

4) 이후 사회과학원 문학연구소에서 집필한 15권의 《조선문학사》가 간행되었으며, 이

이상의 문학사에서 김소월의 시는 주로 민족 정서와 형식을 잘 표현한 시지만, 비판적 사실주의 작가가 보이는 제한성을 극복하지 못한 한계를 보인다고 평가되고 있다. 다만 1960년대와 1970년대에는 주체사상에 충실한 문예창작이 강조되면서, 일제 강점기 항일무장투쟁이나 한국전쟁기의 숨은 영웅의 투쟁을 형상화한 시, 미국과 남한 정부에 대한 비판을 보여 주는 풍자시, 당에 대한 찬양이나 김일성 일가에 대한 송가(頌歌)가 문학사적 평가의 중심에 놓이게 된다. 이에 따라 ③에서처럼 김소월의 시와 같은 서정시는 상대적으로 문학사 서술에서 제외되고 있다.

그러나 북한의 문학사에서 김소월의 시에 대한 평가는 그 양이나 질의 측면에서 결코 가볍지 않다. ①의 경우 10편을 할애하여 시론인 〈시론〉과 서정적인 시인 〈삭주구성〉 등 8편을 설명하고 있으며, ②의 경우 5편에 걸쳐 〈밭고랑 위에서〉 〈초혼〉 등을 높이 평가하고 있다. 또 ④에서는 〈금잔디〉와 〈초혼〉을 중심으로 3편에 걸쳐 설명하고 있다. 그리고 그 설명의 대부분은 일제 강점기 민족 현실을 형상화한 시의 내용적 특성뿐만 아니라 민요적인 운율과 첩어(疊語)와 반복구 사용과 같은 형식적인 측면에 대해서도 이루어지고 있으며, 내용의 제한성과 형식의 전통성이라는 양면성을 언급하는 내용이다.<sup>5)</sup>

이런 김소월에 대한 북한 문학사의 평가에서 특기할 만한 사항은, 남한 문학사에서 대표작으로 언급하고 있는 〈진달래꽃〉이나 〈산유화〉보다는 〈밭고랑 위에서〉와 〈초혼〉이 노동의 신성성과 애국주의적 경향

중 7권(사회과학출판사, 1992)에서 김소월을 다루고 있으나 구체적인 내용은 확인하여 추후 보완하고자 한다.

5) 이런 점은 북한 문학의 민족 형식과 민족적 내용에 대한 활발한 논쟁의 경과와도 밀접한 관련이 있다.

권순궁·정우택 엮음, 《우리 문학의 민족 형식과 민족적 특성》, 연구사, 1990.

의 차원에서 높이 평가되고 있는 점이다. 김소월의 시에 대한 북한 문학사에서의 평가 경향은 1980년대 이후 남한 시단의 평가에서도 나타나는 현상으로, 〈초혼〉이나 〈바라건대는 우리에게 우리의 보습 대일 땅이 있었다면〉 등을 중심으로 민족시인으로서의 특성을 부각시키는 논의가 적지 않다.

요컨대 남한의 문학사적 관점과는 다르지만, 북한 이데올로기를 선전하는 문학 일색의 북한 문학사에서 김소월은 한 구석(?)을 차지하고 있다. 그리고 이 한 구석은 남다른 의미를 지닌다. 그것은 북한 문학사와 남한 문학사가 만날 수 있는 접합점이 어디인지 시사하는 것이다. 아울러 주체사상적인 사회주의 이념의 정론성도 어쩔 수 없이 받아들여야 하는 문학적 실체가 있음을 인정하는 장면이기도 하다.

### 3.

또 다른 예로는 1987년 월북 또는 남북 문인들의 문학작품에 대한 해금이 이루어지면서, 이전에 학문적 차원에서 이룩된 문학사적 평가를 바탕으로 남한의 문학사와 문학 교육에서 복권된 이용악에 대한 평가를 살펴볼 수 있다. 그 동안 남한 문학사 논의 과정에서 이용악은 일제 강점기, 특히 1930년대 민족 현실을 잘 반영한 리얼리즘 시를 창작한 시인<sup>6)</sup>으로 평가되었다. 북한의 문학사 역시 그를 1930년대 후반 이후 우리 시문학에서 진보성을 고수<sup>7)</sup>한 시인으로 평가하고 있다.

6) 윤여탁, 〈서정시의 시적 화자와 리얼리즘〉, 《시의 논리와 서정시의 역사》, 태학사, 1995.

7) 사회과학원 문학연구소, 《조선문학사》 9, 과학백과사전종합출판사, 1995, 210면.

“1930년대 후반기 시문학의 진보성과 민족성을 고수하는 데 있어서 리용악은 풍속 세대나 자연을 노래한 시인들과는 달리 생활을 통해서 당시 시대상과 그에 대한 반응을 나타냄으로써 일종의 경향적인 시 창작으로 특색을 보여준 시인이다.”

해방 후 이용악은 ‘조선문학가동맹’의 일원으로 활동하다가, 한국전쟁 때 서대문 형무소에서 출감하여 월북하게 된다. 한국전쟁 후, 즉 ‘전후 복구 건설 및 사회주의 기초 건설 시기(1953~1958)’인 1956년 8월 《조선문학》에 10편의 시들로 묶어 발표한 〈평남 관개 시초〉<sup>8)</sup>는, 이

8) 참고로 10편의 작품 중 하나인 〈두 강물을 한곳으로〉의 전문을 옮기면 다음과 같다.

—연풍저수지를 떠나 대동강물이 제2간선에 이르면 금성양수장에서 보내는 청천강물과 감격적인 상봉을 하고 여기에서부터 합류하게 된다—

물이 온다 바람을 몰고  
세차게 흘러온 두 강물이  
마주쳐 감싸들며 대하를 이루는 위대한 순간  
찬연한 빛이 증천에 퍼지고

물보다 먼저 환호를 울리며  
서로 껴안는 로동자, 농민들 속에서  
처녀와 총각도 무심결에 얼싸안았다.

그것은 짧은동안 그러나 처녀가  
불을 붙히며 한걸음 물러섰을 땐-  
사람들은 물을 따라 저만치 와와 달리고  
저기 농사집 빈 뜨락에 흠뻑 젖다가  
활짝 핀 배추꽃 이랑을 찾아  
바쁘게 숨은 어린 닭무리

물쿠는 더위도 몰아치는 눈보라도  
공사의 속도를 늦추게는 못했거니  
두 강물을 한곳으로 흐르게 한  
오늘의 감격을 무엇에 비기랴

무엇에 비기랴 어려운 고비마다  
앞장에 나섰던 청년돌격대  
두 젊은이의 가슴에 오래 사무쳐

시기 대표적인 시적 성과로 평가되었다. 특히 이 작품은 전쟁 이후 복구 사업의 일환으로 전개된 대규모 관개 공사를 통해 자연 개조가 사회주의적 노력에 의해 이룩됨을 노래하고 있다.

여기서는 이 시에 대한 남한 문학자들의 평가를 살핌으로써, 북한 문학을 보는 남한의 관점이 어떻게 변화하고 있는가를 알아보자.

① 구상 : 이용악은 다 아다시피 30년대 우리 시단의 손꼽히던 풍부한 서정의 시인으로서 그가 원숙할 연령에서 저렇듯 메마른 언어들로 관개 공사장을 억지로 노래하고 있음을 볼 때 같은 시인으로서 연민지정을 억제할 수 없다.(국토통일원, 《북한의 문화예술》, 국토통일원 조사연구실, 1981, 151쪽)

② 성기조 : 물에 대한 농민들의 숙원이 비로소 이루어진 것을 노래하면서, 수리화에 의하여 농민들이 심한 어려움에서 조금은 벗어날 수 있을 것이라는 것을 과장되게 나타내고 있다.

이처럼 〈새들은 숲으로 간다〉나 〈평남관개시초〉와 같은 시들이 이 무렵의 ‘성과작’으로 선정된 이유를 “사회주의 혁명시기에 창조적 노동과 사회경제적 변혁을 잘 노래했기 때문(현종호)”이라고 주장한다.(《주체사상을 위한 혁명적 무기의 역할—시》, 신원문화사, 1989, 39쪽)

③ 심원섭 : 〈두 강물을 한곳으로〉는 그 물이 마을에 도착한 순간의 기쁨을 노래한 것이다. 〈오랑캐꽃〉의 그것을 연상하게 하는 극적인 프

다는 말 못한 아름다운 사연을

처녀와 총각은 가지런히 앉아  
흐르는 물에 발목을 담그고 그리고 듣는다  
바람을 몰고가는 거센 흐름이  
자꾸만 자꾸만 귀뜸하는 소리  
〈말해야지 오늘같은 날에야  
어서어서 말을 해야지……〉



롤로그의 뒤에 작중 화자의 감격적인 외침이 돋보이면서 기쁨에 찬 부락민들의 모습이 잘 묘사되고 있다. 또 혼기를 앞둔 한 남녀의 사연이 겹치면서 제시되는 방법 역시 이 작품 속의 감격의 의미를 한층 더 개별화·구체화시키는 데에 효과적으로 사용되고 있는 것으로 보인다. (〈1950년대 북한 시 개관〉, 한국문학연구회 편, 《1950년대 남북한 문학》, 평민사, 1991, 118쪽)

④ 김재용 : 이용악의 〈평남관개시초〉의 작품들은 대동강과 청천강이 합쳐지는 사건을 배경으로 가뭄과 홍수로 피해를 받던 농민들이 이 사변을 과연 어떻게 대하게 되는가를 중심으로 전개하였기 때문에 자칫 잘못하면 이러한 자연개조 사업 자체를 일반 농민들의 삶과 무관하게 보거나 혹은 연결한다 하더라도 개념적으로 끝나는 것을 막아내고 있다. (《분단구조와 북한문학》, 소명출판, 2000, 178쪽)

①은 남한에서 북한의 시를 본격적으로 언급한 최초의 연구 중 하나로, 북한 최초의 필화 사건인 《응향》 사건에 연루되었던 시인의 개인적인 북한 체험도 작용한 것으로 보인다. 이런 평가 경향은 ②에서처럼 일부 논자<sup>9)</sup>들에 의해서 그대로 답습되고 있는데, 그 이유는 분단 이후 남한 사회의 북한 문학에 대한 선입관이 반영되었기 때문이다. 이에 비하여 북한 문학작품에 대한 부분적인 해금이 이루어진 후 자료 검토의 결과를 반영하고 있는 ③과 ④는 북한 시의 실상을 제시함으로써 비교적 객관적인 관점에서 작품을 읽어내고 있다.

특히 ③과 ④는 ①이나 ②보다는 상대적으로 소장 학자들의 평가로, 1980년대 이후 소장 학자들의 프로 문학 연구경향과 북한 문학사

9) 예를 들면 다음과 같은 논자들이 이에 해당한다.

김재홍, 〈북한 시의 한 고찰〉, 권영민 편, 《북한의 문학》, 을유문화사, 1989.

한국비평문학회, 《혁명 전통의 부산물 - 남·월 북 문인 그 후》, 신원문화사, 1989.

윤재근·박상천, 《북한의 현대문학(II)》, 고려원, 1990.

에 대한 상세한 검토 작업의 결과<sup>10)</sup>를 반영하고 있다. 아울러 북한 문학작품을 북한 사회에서 나올 수 있는 특수성을 지닌 것으로 인정하고, 남한 사회에서 창작되었던 이와 유사한 문학작품을 비교함으로써, 이전에 이루어진 북한 문학에 대한 평가의 편향성을 보여주고 있다.(한국전쟁 시기 또는 이후에 창작된 ‘전쟁시’들이 그 예이다.)

이상의 논의에서 언급하고 있는 구체적인 작품<sup>11)</sup>들은 다르지만, 전체적으로 시를 보는 관점이 판이하게 다르게 나타난다. 실제로 논자들이 분석의 대상으로 삼고 있는 작품에 따라 현격한 차이를 보일 수 있다. 그럼에도 불구하고 이 같은 차이는 북한의 문학작품을 어떻게 볼 것인가라는 원론적인 관점의 차이를 드러내는 것이다. 즉 북한의 문학작품을 갈등의 차원에서 볼 것인가 포용의 차원에서 볼 것인가에 따라 같은 문학작품을 보는 관점이 다를 수 있음을 잘 보여준다.

더구나 남북한의 갈등 고조나 적대 의식 고취보다는 화해 무드 진작과 통일 문학의 가능성에 초점이 맞추어지면서, 이 같은 연구경향이 북한 문학작품을 다루는 과정에서 전면화되고 있다. 그래서 최근의 논의에서는 남북한 문학이 공유할 수 있는 민족 공동체 의식이나 인류 보편

10) 이 당시 북한 문학 작품과 북한에서 기술된 문학사가 입수되면서, 이에 대한 검토가 이루어졌다. 다음의 책이 그 대표적인 예이다.

민족문학사연구소, 《북한의 우리 문학사 인식》, 창작과비평사, 1991.

11) ①과 ②에서 예로 든 시의 부분은 다음과 같다.

변하고 또 변하네  
아름다운 강산이여  
불패의 당이  
다함없는 사랑으로 안아  
너를 개조하고  
보다 밝은 내일로  
깃발을 앞세웠거니(하락)

적인 서정성을 추구하는 경향의 시들을 중심으로, 남북한 문학이 만날 수 있는 지점을 부각시키는 경향을 보이고 있다.

#### 4.

앞에서도 언급한 것처럼 남북한의 문학자들이 각각 상대방의 문학을 바라보는 시각이 변화되고 있다. 이 같은 경향은 남한과 북한에서 공통적으로 나타나고 있는데, 이는 남한의 민주 세력의 집권과 북한의 체제 변화와도 맞물려 있다. 먼저 남한에서는 1960년대 이후 군부 독재의 억압적 정치체제를 유지하기 위한 방편으로 활용되던 북한에 대한 적대적 인식이 문민정부 수립 이후 변화되기 시작하였다. 아울러 남한의 문학관에서도 민중 문학, 민족 문학 중심의 편향성이 극복되면서, 전통적인 서정시 운동이 활발히 전개되고 있다.<sup>12)</sup>

이와 유사한 경향이 김정일이 집권한 후인 1990년대 이후 북한에서도 가속화되어 나타나고 있다. 그 이유는 북한의 문학관이 아직은 ‘주체문학론’이라는 기초를 유지하면서도 관념적 도식주의에 대한 비판과 ‘생활의 진실성’의 문학적 형상화를 강조하는 경향으로 나아가고 있기 때문이다. 이에 따라 북한에서도 서정시가 활발히 창작되고 있다.<sup>13)</sup> 아울러 최근의 남한 학자들의 북한 서정시 논의에서는 북한 시의 이 같은 경향이 1990년대만의 일시적인 특성이 아니라, 1950년대 이후 북한 시의 한 구석에서 면면히 이어져 왔었음을 설명하고 있다.<sup>14)</sup>

12) 윤여탁, <‘틈새’가 아닌 ‘사이’가 되는 길 - 이시영론>, 《시와 사람》, 1996, 여름.

13) 홍용희, <북한의 서정시와 민족적 친화성>, 《시안》, 1998, 가을, 41~44면.

14) 심원섭, 앞의 논문.

이지엽, 《한국전후시 연구》, 태학사, 1997.

정유화, <60년대 북한 시문학의 특성과 전개 양상>, 이명재 편, 《북한 문학의 이념

실제로 북한 문학사를 살펴보면, 북한 시에서 서정시 창작은 주류는 결코 아니다.<sup>15)</sup> 그럼에도 불구하고 북한 문학의 창작방법인 리얼리즘을 시에서 어떻게 실현할 수 있는가를 논쟁하면서 서정성을 확보하는 방법에 대한 활발한 논의<sup>16)</sup>가 이루어졌으며, 개혁 개방 정책을 표방하게 되는 1990년대에는 이를 창작적으로 실천하는 경향이 특히 두드러지고 있다. 북한 시사의 주류인 서사시·풍자시·집체시·가사 등과 더불어 서정시, 서정 서사시라고 분류되는 시들이 활발히 창작되고 있다. 특히 북한 건국과 함께 등장했던 신진 시인 오영재, 김순석 등은 북한 서정시의 대표적인 시인이다.

그리고 1990년 이후 남한에서도 수용과 창작의 측면에서 이전의 이념 편향성보다는 서정성 회복을 지향하고 있음을 앞에서 언급하였다. 이 같은 남한 시단의 변화 역시 이런 북한 시의 경향을 적극적으로 수용하는 밑바탕이 되었다. 낯설게만 받아들여졌던 북한 문학을 포용과 화해의 관점에서 바라보게 되었다. 아울러 극히 일부 사람들에게 제한되었던 북한 문학작품의 개방 및 북한 문인과의 접촉이 활발히 이루어지고 있는 상황도 이런 관점의 변화에 작용하고 있다.

과 실제), 국학자료원, 1998.

염철, <1970-80년대의 북한 서정시 고찰 - 주제적 시 창작 이론을 중심으로>, 이명재 편, 앞의 책.

류찬열, <90년대의 북한 시 - 도식성의 극복과 그 가능성>, 이명재 편, 앞의 책.  
홍용희, 앞의 논문.

박상천 외, <통일시대의 시, 어떻게 준비할 것인가>, 《현대시학》, 1998, 12.

김재용, <서정시와 서사성>, 앞의 책 3부.

윤여탁 외, <북한의 시와 시인들>, 《시와 반시》, 2000, 겨울.

15) 1990년대에도 여전히 북한의 서정시는 '김일성과 김정일의 가계 예찬', '김일성 사상에 대한 추모', '당에 대한 찬양', '전쟁 영웅에 대한 회상', '반제 반미 의식 고취', '과학 기술 발전의 고무', '숨은 영웅의 형상화' 등의 내용이 주도적이다.

16) 박기훈 엮음, 《사실주의 서정시 강좌》, 이웃, 1992.

이에 따라 1990년대 이후에는 북한 문학에서 대립과 갈등을 읽어내기보다는 민족적 연대의식과 인간의 보편성을 찾아내고 있다. 즉 북한의 서정시가 ‘통일 염원’ ‘국토의 절경에 대한 찬탄’ ‘노동의 신성성 고취’ ‘이성간의 애정’ ‘육친의 정과 선생님에 대한 존경’ 등을 형상화하고 있다는 점에 주목한다. 그리고 지난 2000년 6월 15일 남북한의 정상들이 만난 이후에는 북한의 서정시, 특히 1990년대 서정시를 시 전문지들이 앞다투어 소개하였다. 이를 통하여 북한 문학을 보는 남한의 관점을 교정하려는 시도를 하고 있다.

이 자리에서 북한 서정시 한 편을 같이 읽어보도록 하자.

풀빛 파란 두렁길에  
휘뿌려놓은 듯  
노랗게 피어난 민들레  
어쩌면 이리도 정겨울가

한송이 따서 입에 대니  
내 어릴 때  
어머니 점심밥 싸들고 나오던  
그 봄날의 향기도 상기 있는듯

학교에서 돌아오는 저녁  
손바닥에 놓고 후-- 불면  
락하산처럼 날아가던 네 씨앗  
끝내는 고향의 들에 뿌리를 내렸구나

아, 민들레 민들레

사랑과 운명의 내 뒤편에도 피어  
이 땅에 뿌리를 묻은  
내 고향의 정겨운 꽃이여

—리종덕의 〈민들레〉 전문(《조선문학》, 1994, 5)

5.

어떻든지 남과 북은 통일될 것이라는 점을 부정하는 사람은 없을 것이다. 그 시기와 과정이 문제일 뿐이다. 그렇다면 이제 우리는 남한과 북한이 한 동안 대립하는 과정에서 생겨난 남한과 북한 문학의 현실을 인정하고 받아들여야 한다. 그리고 이 현실 속에서 또는 현실을 넘어 이상을 찾아야 한다. 여기서 현실 속에서라고 표현한 것은 남한과 북한의 문학에서 공통점을 찾아, 그것을 인정하는 방안을 찾아야 한다는 말이다. 즉 북한의 문학작품 중에서 민족적 연대감이나 인간의 보편성을 추구하는 경향의 작품들을 주목할 필요가 있다.

아울러 이 같은 현실 이해를 넘어, 우리는 이제부터라도 남과 북이 같이 받아들일 수 있는 문학을 지향해야 한다. 남과 북의 상이한 이념의 벽이 결코 오래 가지 않을 것이라는 전망을 실현하는 방향에서, 우리 문학의 이상적인 상을 수립할 수 있도록 해야 한다. 이를 위해서는 남한과 북한 모두가 변해야 하고, 변하도록 노력해야 한다. 그리고 서로 만나서 이야기하고 서로의 문학작품을 읽노라면, 우리 모두는 남과 북이 하나라는 사실에 쉽게 동의할 수 있을 것이다.

이제는 남한과 북한의 통일을 위한 추상적인 논의보다는 구체적인 일을 찾아야 할 때다. 즉 통일과 통일 문학을 이상으로 하여, 현실의 여러 난관들을 극복하기 위한 실천적인 작업을 전개해야 한다. 서로 다른 현실을 거부하기보다는 받아들이고, 이에 기초하여 이상을 수립해

야 하며, 그 이상을 실현하기 위해서 모두가 힘을 기울여야 한다. 이런 차원에서 우선 문학을 통하여, 지난 50년 이상 다르게 생각하고 살아 온 사람들을 이해할 수 있다. 그리고 이 일은 오늘 이 시대를 살고 있는 남한과 북한의 문학인들에게 주어진 과제이다.

그 한 예로 최근 방대한 규모의 ‘한국문학사’ 편찬을 위한 논의를 소개하고자 한다. 이 작업을 추진하고 있는 ‘토지문화재단’은 작년 4월과 8월 두 차례의 심포지엄을 개최한 바 있다. 이때 북한 문학을 포괄하는 방법과 방향에 대한 심도 있는 논의를 진행하였다.<sup>17)</sup> 이 작업은 남한과 북한이 공유할 수 있는 문학사적 성과들을 바탕으로 하여, 남한과 북한에서 각각 집필된 수십 권의 문학사를 넘어서는 방향에서 이루어질 것으로 보인다. 즉 통일 문학사를 지향하고 있다.

그러나 이런 작업 역시 북한 문학의 완전한 실체를 파악하지 않고는 절름발이라는 비판을 면하기 어렵다. 이를 위해서는 우선적으로 북한 문학작품에 대한 성실한 읽기가 선행되어야 한다. 그래야만 방대한 작업이 의미 있는 결과를 얻을 수 있다. 이렇게 될 때, 남한과 북한이 문학을 통해서 공생의 길을 모색하는 노력에 공헌할 수 있을 것이다. ■

---

17) 김재용, <북한문학사의 검토와 서술 방향>, 제1회 한국문학사편찬연구 심포지엄 자료집, 토지문화재단, 2000. 4.  
김성수, <북한문학사 통합기술의 문제>, 제2회 한국문학사편찬연구 심포지엄 자료집, 토지문화재단, 2000. 8.

## ‘숨은 영웅 찾기’에서 ‘주체사실주의’로

홍기삼(동국대 교수)

### 1.

민족 문학은 과연 이념적 정체성을 추구하는 본질주의적 신화인가. 남북 분단은 그러한 신화를 구성하는 민족 문학의 정체성조차도 이질적인 것으로 분열시키면서 한쪽이 다른 한쪽을 허구로 폐기하지 않으면 안 되는 갈등을 지속해오고 있다. 남북이 서로 상대에 대해 정체성을 상실한 ‘괴뢰’ ‘괴뢰집단’으로 규정한 것은 민족주의의 관점에서 보자면 지극히 정당하다. 한 민족이 두 개의 상반된 정통성이나 정체성을 용인한다는 것은 적어도 이론적으로는 성립시킬 수 없기 때문이다. 그렇기 때문에 민족 문학의 관점에서 남북 문학의 현실과 이상을 비교한다는 것은 문학 내적 또는 시학적 요인보다도 사회적 현실의 주요 결정인자가 어떤 것인지, 그런 조건들을 치밀하게 비교하기를 요구하는 그런 시안이 된다.



적어도 북한의 문학과 사회는 문학적 다원주의를 거부하고 단원적 유토피아의 이상을 추구한다는 점에서 전체주의, 공동체주의 사회의 한 이념적 전형을 이루고 있다는 사실만은 분명하다. 북한의 ‘인민’은 세습적 소외와 억압구조를 물려 받은 침묵하는 타자가 아니라 생산의 주인이고 프롤레타리아 독재체제의 정치적 중심이며 민족 문학의 수용자이고 그 비판자들이기도 하다. 요컨대 그런 “인민을 위하여 복무”하는 북한 문학의 정치 철학 및 미학적 세계관의 토대를 이루는 것은 주체사상이며 그 실천적 미학의 방법은 사회주의적 사실주의를 통해 실현된다. 이 글은 북한의 소설이 북의 미학적 논리에 어떻게 규제되고 지시받으며 변하고 있는지 소설의 몇 가지 사례와 이론 검토를 통해 생각해 보고자 한다.

우선 북한의 문학은 최고 지도자의 ‘교시’에 의해서 시작되고 완결된다는 사실을 가감 없이 인식해야 한다. 이 교시의 사상적 토대는 물론 주체사상이다. “우리 작가 예술인들에게 있어서 수령님의 교시는 창작의 기초이며 창작 전과정의 지침이며 창작 총화의 기준으로 된다.”<sup>1)</sup>

이처럼 최고 지도자의 ‘교시’는 참조해도 무방하고 참조하지 않아도 죄가 되지 않는 참조사항 정도가 아니라 절대적·생명적인 최상의 권위와 가치를 갖는다. 창작의 기초 → 창작 전과정의 지침 → 창작 총화의 기준이 되는 ‘교시’는 그러므로 반성적 토론이나 비판의 대상이 될 수가 없다. 그것은 모든 이론이나 관련 법률, 관련 정책, 사회적 규범, 심미적 가치 등 문학 예술적 관례의 상위에 존재하는 정치적 사상적 권위를 갖는다. 그리고 이러한 권위의 철학적 배경이 되는 것이 주체사상이고 그것에서 파생한 문예 미학이 ‘주체사상에 기초한 문예 이론’

1) 《주체사상에 기초한 문예 이론》, 사회과학원 문학연구소 집필, 어문도서편집부편, 평양사회과학출판사, 1975, 232쪽.

즉 주체 문예 이론이다.

두루 알려진 이 주체이론의 골자를 요약 재론하자면 “개개 민족과 개개 나라 인민 대중은 자기 운명의 주인”<sup>2)</sup>이라는 민족주의적 각성을 기반으로 하는 김일성 주의가 그것이라 할 수 있다. 김일성이 말하는 주체사상이라는 것을 좀더 참조하자면 “한마디로 말하여 혁명과 건설을 추동하는 힘도 인민 대중에게 있다는 사상입니다. 다시 말하면 자기 운명의 주인은 자기 자신이며 자기 운명을 개척하는 힘도 자기 자신에게 있다는 사상입니다.”<sup>3)</sup>라는 타자화를 거부하는 주체의 선언이 이 사상의 근간이 된다. 개인에게 있어서나 민족의 운명에 있어서 그 주인이 자기 자신이라는 각성은 단순해 보이는 논리의 형식을 넘어서서 존재론적 인식의 깊이를 환기하기도 하고 대타적 민족주의의 논리를 창출하는 듯 보인다. 김일성은 “매개 나라에서 혁명의 주체적 역량이 마련되어 있는 현시대의 조건에서 그 어떤 국제적 ‘중양’의 일방적 처방으로서는 모든 문제를 옳게 해결할 수 없다.”<sup>4)</sup>는 주장을 펴는다. 이것은 명백히 소련 중심의 국제 공산주의 구조를 거부하는 탈소 선언이면서 “매개 민족과 매개 나라 인민 대중은 자기 운명의 주인”이라는 주체 사상의 뼈대를 완결하는 실천적 도구적 정치 철학으로 규정된다. 이처럼 북한은 공산주의 국가 중 하나이면서 주체사상이라는 독자적 이데올로기 때문에 “당의 유일사상 체계”를 가진 매우 독특한 국가로 구성되면서 다른 공산주의 국가들과 성격을 달리한다. 이에 따라 북한의 문학 역시 “당의 유일사상을 구현한다는 것은 예술적 형상과 생활화 폭을 통하여 작품에 당의 유일한 지도사상인 수령의 혁명사상과 그 구

2) 《문학예술사전》, 사회과학원문학연구소편, 평양 1972, 774쪽.

3) 같은 책, 같은 쪽.

4) 같은 책, 778쪽.

현인 당의 로선과 정책이 정확히 반영되도록 하는 것”<sup>5)</sup> 즉 주체사상의 신봉과 실천을 통한 문학 창작을 철저히 의미한다. 이처럼 최고 지도자의 교시와, 교시의 실제적 내용을 이루는 주체사상이야말로 북한의 결정적 본질이며 비결정성의 실체이기도 하다. 이와 더불어 총론적으로 함께 이해해야 할 문제는 북한의 문학이 무엇을 대상으로 삼는가 하는 것인데, 이는 비공산권의 문학과 마찬가지로 ‘인간’을 대상으로 한다는 점에서는 일치한다. 그러나 ‘인간에 관한 학’ 즉 인간학으로서 문학이 존재한다 하더라도 부르주아 휴머니즘이 추구하는 인간학 일반과 달리 북한의 인간학은 ‘공산주의 인간학’이다. “지난날에도 문학 예술에서는 인간학이라는 말을 써 왔다. 그러나 지난날 인간학이라고 할 때 그것은 문학 예술 일반이 인간을 묘사 대상으로 하고 있으며 인간 생활을 진실하게 그려야 한다는 일반적인 의미에서 쓰여진 것으로서 사회주의적 문학 예술의 본성과 사명, 지위와 역할을 밝혀 주는 개념으로 될 수 없었다.”고 전제하고 “사회주의적 문학 예술은 공산주의 새 인간학으로 되어야 하며 그래야 그것은 온 사회를 김일성 동지 혁명 사상으로 일색화하는 데 힘있게 이바지할 수 있다.”<sup>6)</sup>고 강조하고 있다. 이어서 “문학이란 인간학이며 산 인간들을 그리고 그들의 생활을 그리는 것이 곧 문학” 이기는 하지만 “우리의 혁명 문학은 지난날의 문학과는 달리 모든 것을 사람을 중심으로 생각하고 사람을 위하여 복무하는 주체사상의 근본 요구를 전면적으로 구현하고 있는 주체의 인간학, 새로운 공산주의적 인간학”이라 주장한다. 이러한 공산주의 인간학은 “인간의 자주성을 옹호하는 문제에 예술적 해답을 줄 때” 즉 문학

5) 《주체사상에 기초한 문예이론》, 사회과학원문학연구소 집필, 어문도서편집부 편집, 평양, 사회과학출판사, 1975, 20쪽.

6) 《주체사상에 기초한 문예이론》, 사회과학원문학연구소 집필, 어문도서편집부 편집, 평양, 사회과학출판사, 1975, 51~70쪽 참조.

이 인간학인 한 인간만이 모든 것의 주인이며 주체적 존재이고 정치적 존재라는 사실을 규명할 수 있게 된다. 정치적 존재로서 인간은 김일성이 부여한 정치적 생명을 위해 육체적 생명을 기꺼이 바치는 인간형이다. 문학적 전형으로써 공산주의적 인간이란 결국 주체사상에 뿌리를 둔 혁명투사의 다른 이름이다. 이와 같은 이유 때문에 북한에서 문학은 심미적 정서적인 영역의 예술이나 인문 분야에 속하는 학문적 대상이라기보다는 사회과학 분야에 더 가까운 것으로 분류되는 듯하다. 북한의 '문학연구소'가 사회과학원에 배속되어 있는 편제상의 문제도 그렇거니와 혁명을 위한 힘있는 선동 선전의 무기로 규정하는 북한의 법률적 체제적 요구에 힘입어 북의 문학은 그 어느 사회과학 못지 않게 사회 현실을 변혁시켜 가는 혁명적 역할을 담당한 듯이 보인다.

## 2.

위에서 살핀 바와 같이 북한의 문예 미학과 이론에 대한 총괄적 이해에는 정치적 이념적인 고려가 반드시 전제되지 않으면 안 된다. 이를 바탕으로 해서 문예 이론의 각론이라 부를 만한 실천적 이론들이 성립된다는 사실 역시 의심의 여지가 없다. 이들 이론 중에서 현재까지 유효성을 견지하고 있는 사례들을 몇 가지 추려 예시하면 다음과 같다. 먼저 사회주의적 사실주의의 미학적 원칙에 대해 검토해 보기로 하자. 이에 대해서 김일성은 “...나는 우리 나라에서 사회주의적 사실주의라고 하면 민족적 형식에 사회주의적인 내용을 담는 것을 말한다는 정의를 주었습니다.”<sup>7)</sup>라고 밝힌 바 있고, 또 달리는 “구체적 민족문화 예술은 민족적 형식에 사회주의적 내용을 담아야 하며 인민 대중의 정치문

7) 《주체사상에 기초한 문예 이론》, 351쪽.

화 생활에 훌륭히 이바지하는 것”<sup>8)</sup>이어야 한다고 말한다. 이 두 가지 언명 중 앞의 것은 외국 기자들의 질문에 대답한 회견문 중 일부이고 뒤의 것은 ‘빠나마 기자 대표단’과의 회견문 중 일부이다.

그런데 ‘민족적 형식’이라는 잘 알려진 미학적 테제를 이해하려면 몇 가지 신중하게 수용하지 않으면 안 될 조건들이 그 속에 내재해 있다는 사실에 유의해야 한다. 첫째, 사회주의적 사실주의 예술은 ‘사회주의적 내용에 민족적 형식을 가진 예술’이라는 테제로 사회주의 나라들에는 일반화되어 있는 형편이고, 김일성 이전에 스탈린이 1952년 5월 18일 동방노동자 공산주의 대학의 학생대회에서 <동방민족의 대학 정치 임무>라는 제목으로 행한 연설문을 통해 널리 전파된 것이다.<sup>9)</sup>

그러나 같은 테제라 하더라도 거기에 부여된 주체사상의 미학적 논리는 동일한 것이 아니어서 김일성 자신이 처음 말한 것처럼 언명했다고 해서 순전히 거짓말이 되는 것은 아니다. 둘째, ‘민족적 형식’의 ‘민족’은 근대민족국가의 구성원 일체를 지칭하는 것이 아니라 선택적 개념인 ‘인민’에 상응한다. 김일성의 주장과 같이 “현시대는 지난날 큰 나라의 지배와 예술 밑에서 억압받고 천대받던 인민들이 세계의 주인으로 등장하여 자기의 운명을 자주적으로, 창조적으로 개척해 나가는 자주성의 시대”<sup>10)</sup>이기 때문에 북한의 ‘인민’과 ‘민족’이라는 말은 그들의 논법으로는 크게 모순되거나 배치되지 않는다. 또한 ‘민족적 형식’이 ‘사회주의적 내용’에 잘 부합하는 이유는 “인민의 정서와 비위”에 맞기 때문이며 “조선 사람이 좋아하고 조선 사람의 구미에 맞는 그런 형식”<sup>11)</sup>이기 때문이다. 이 밖에도 ‘민족적 형식’과 관련된 것으로 우리

8) 같은 책, 8쪽.

9) 진계법(陳繼法), 《사회주의예술론》, 총성의(叢成義) 역, 일월서각, 1979, 141쪽.

10) 《주체사상에 기초한 문예 이론》, 1975, 109쪽.

11) 같은 책, 120쪽.

민족의 우수성, 언어의 우수성에 대한 것, 반동적인 것을 제외한 전통 계승의 현대화 등등 많은 논의가 추가되어 있다.

다음으로 사회주의적 내용, 당성, 노동계급성, 인민성 및 비타협성 등을 간단히 검토하기로 한다. 사회주의적 내용이란 ① 혁명적인 것 ② 계급적인 것 ③ 낡은 것을 없애고 새 것을 창조하는 것 ④ 근로 인민들의 이익을 옹호하는 것 ⑤ 반제투쟁 ⑥ 모든 이들이 다 잘 살자는 것 등을 포함한다. 그러나 이러한 실천적 과제들이 자족적으로 ‘사회주의적 내용’을 이루는 방식이 아니라 주체사상과 온전히 결합되었을 때 비로소 북한 문학에서 주장하는 ‘사회주의적 내용’이 성립되는 것이다. 이 점 역시 ‘민족적 형식’과 마찬가지로 다른 사회주의권 국가들의 문예 이론과 차이를 갖는다.<sup>12)</sup>

사회주의적 사실주의의 기본 3요소라 할 수 있는 당성, 노동계급성 및 인민성의 개념은 북한 문예 이론에서 크게 변형되지 않은 것으로 보이지만, 이 3요소에 하나 첨가되는 것이 비타협성 즉 ‘적대주의’ 항목이다. 적대주의란 “온갖 반동적 문예 조류 및 반혁명적 문예 사상과의 비타협성”<sup>13)</sup>을 뜻한다. 비타협적 경계 대상인 ‘반동적 문예에는 초당성, 무계급성, 허무주의, 복고주의 등 자본주의 사회의 시민적 병폐와 자연주의, 예술지상주의, 형식주의 등 문예사조, 순수 문학, 예술을 위한 예술, 무사상성을 표방하는 관념론적 철학과 부르주아 사상의 산물인 문학의 이념들을 그 대상으로 쏘고 있다.<sup>14)</sup> 이 밖에 종자론, 속도전 이론, 전형창조론, 통속예술론, 군중예술론<sup>15)</sup> 등이 북한 문예 이론의

12) 같은 책, 111쪽 참조.

13) 《김일성 저작선집》 1권, 380쪽.

14) 《주체사상에 기초한 문예 이론》, 1975, 97쪽.

15) 북한의 《문예사전》은 “종자란 혈하게 말해서 작품의 기본 핵”이며 “작품의 핵을 이루는 종자는 그 작품의 가치를 규정하는 데서 근본문제”가 되고 “창작가는 종자

를 똑바로 잡아야 자기의 사상 미학적 의도를 정확히 전달할 수 있고 작품의 철학성을 보장할 수 있다.”고 풀이한다. 종자란 알맹이이되 사실적인 것이며, 그것은 창작의 전과정에 유기적, 통일적으로 적용되는 핵심 원리라 할 수 있다. 요컨대 북한 사회가 공동의 이념과 가치로 규정하는 일체의 가치 체계를 하나의 이데아로 침해화한 것이 종자이며, 그것의 방법적 확산이 종자론에 입각한 창작 방법이다. 결국 종자론은 모든 사상 체계를 단일화하고 단순화시키지 않으면 안 되는 북한 사회과학으로서 문예학의 한 원형이라고 규정해 볼 수 있다. 이것은 김일성 주의의 필연적 전개로 얻어지는 단일화의 도식이며, 아울러 다양성의 배제를 그 근원에서부터 도모하는 기묘한 논법의 결과물이다.

속도전 이론은 문예 창작의 원리로서 문학을 전투 행위의 하나로 간주하고 있다는 점에서 가장 북한다운 이론이다. 그들의 이론서에서 문예 창작의 속도전 이론은 “사상 분야에서 전격전, 집중 공세, 섬멸전을 벌려 문학 예술 부문 일꾼들의 사상 의식을 좀먹고 속도전을 방해하는 사상적 ‘잡귀신’들을 극복해 나감으로써만 창작에서 끊임없는 비약과 혁신을 이룩할 수 있다.”고 주장한다. 결국 속도전의 성격은 “문학 예술 창작에서 최단기간 내에 양적으로나 질적으로 최상의 성과를 이룩하는 것”(《주체사상에 기초한 문예 이론》, 230쪽)으로 제기된다. 이는 작가의 ‘영감’을 부정하고 ‘창작적 열정’을 속도전의 속성으로 내세우며, 작가들에게 자각과 책임감을 높여 “창작에 모든 사색과 정열, 온갖 지혜와 재능을 쏟아 붓게” 한다는 논리를 제시하는데, 이는 작가들에 대한 일종의 구속을 합리화하는 궤변이라 볼 수 있다.

북한의 전형창조론은 일반적인 사회주의 사실주의의 전형이론을 변형시킨 것으로, ‘주체사상에 기초한 인간학’으로서의 북한의 문예 이론이 특수하게 창조해 낸 이론이다. 여타 공산주의권의 전형론과 달리 북한의 문예에서 전형의 대표적인 존재는 김일성이며, 김이 제시한 역사발전이론과 사회혁명이론을 성실하게 추구하고 용감하게 투쟁하는 전형이 가장 필요한 전형적 인간이 된다. 북한 문학에서 전형이론은 사회주의적 사실주의 이론의 바탕으로 기능하고, ‘전형적인 인물’의 대표적 인간형으로 김일성을 명시하지 않으면 안 된다는 요구 때문에 더욱 강조된다. 이 전형이론에 토대한 부정적 인간형에 대한 규정은 갈등이론과 관련된다. 항일무장투쟁시대의 문예에는 반동세력이 등장하나, 이후 북한 사회에서 모든 계급 갈등이 해소되었다는 선언 이후에는 김의 주체사상을 구현하는 동일한 목표를 지향해 나가는 사람들 사이에 이질적인 방법론이 갈등을 일으키는 경우, 보다 더 비합리적인 견해를 갖는 인물이 부정적인 전형이 된다.

통속예술론은 북한 문예의 특징적인 이론 중의 하나로 문예 창작에서 통속성이 추구되어야 한다는 이론이다. 여기서 통속성의 원칙은 예술이 귀족화하거나 소수 유한계급의 점유물이 될 수 없다는 전제 아래 인민 대중 전체가 받아들일 수 있는 예

각론으로서 실제적 중요성을 가지고 있으나 김정일의 집정과 함께 변화의 모습을 보여준 문예 정책에 대해서 알아보는 것이 더욱 중요한 과제일 듯 싶다.

### 3.

김정일은 1960년대부터 북한의 문예 정책에 깊이 간여한 것으로 자료를 통해 확인되고 있다. 60년대 중반까지 그의 문예 이론과 노선은 사회주의적 사실주의의 테두리를 벗어나는 것은 아니었다. 그러나 1966년 2월 7일 <새로운 혁명 문학을 건설할데 대하여>라는 한 발표에서 “사회주의적 사실주의 문학도 마땅히 수령에 관한 문제를 첫째가는 중심문제로 제기하고 바로 풀어나가야 할 것”이라 지적한다. 왜냐하면 “수령은 혁명의 최고뇌수, 최고령도자로서 로동계급의 혁명위업 수행에서 결정적 역할”을 담당하기 때문이라는 것이다.<sup>16)</sup> 이처럼 그는 사

---

술을 만들어내야 한다는 전제에서 도출된 이론이다. 그러나 북한 문예의 통속주의는 ‘인민’을 언제나 무지한 소비자로 간주하지 않는 한 성립할 수 없는 이론으로 이 이론에 의해 정치문화적인 요구가 성취된다고 해도 이후에 남는 것은 문예의 저질화라 할 수 있다.

마지막으로 군중예술론은 창조는 단독자의 행위에 속한다는 문예의 본질적인 구조를 무시하면서 오히려 창조의 주체는 개인이 아니라 군중 또는 집단이라고 주장한다. 문예 창작이란 타고난 것 선천적인 것 혹은 재능의 문제가 아니라 ‘사회적 실천의 산물’이며 신비한 것도 아니고 단지 ‘혁명적 세계관으로 튼튼히 무장’하기만 하면 된다고 주장한다. 김일성의 교시에 토대한 군중예술론의 요지를 정리하자면, ① 북한의 문학 예술에서 금지되고 파괴되어야 할 것은 전문가 중심주의이고 ② 군중적으로 발전해야만 하며 ③ 선천적인 재능이 필요한 신비주의의 소산이 아니라 중학교만 나오면 누구나 가능한 작업이라는 주장이다. 요컨대 군중예술론을 통해 볼 수 있는 북한 문예의 한 특징은 개인의 창조적 재능을 부정하는 집단주의론과 종합예술 우월론이라 할 수 있다.

16) 《김정일 선집》 1, 113~114쪽.



회주의적 사실주의 미학의 변혁을 통해서 이른바 '수령형상 문학'을 본격화하기 시작한다.

1967년 문화 예술계의 반종파투쟁은 그해 1월 천세봉의 원작소설 《안개 흐르는 새 언덕》을 원본으로 제작된 영화 《내가 찾은 길》에 대해 김일성의 비판이 가해지면서 촉발되고 종결된다. 주인공 강민호에 대한 형상이나 김순영 등 인물 형상화에도 불만을 드러내었으나, 문경태 같은 일본 유학생들에 의해 반일투쟁이 이끌려 가는 듯한 서사의 일부는 1930년대를 시발로 하는 김일성의 혁명 역사와 무장투쟁에 대한 심각한 도전으로 보여졌을지도 모른다. 아무튼 이 결과 안함광, 박팔양 등 구카프계 문사들이 수정주의자 반당 반혁명 분자로 숙청되었고, 김정일 주도의 '수령형상 문학' '항일혁명 문학'이 강화되는 방향으로 나가게 되었다. 결국 1961년 조선문에 총규약에서 “조선문학 예술총동맹은 우리 나라의 유구한 역사를 통하여 발전한 진보적인 민족문화유산과 조선 프롤레타리아 문학예술동맹(카프)의 문학예술 전통, 특히 1930년대 항일무장투쟁 시기의 혁명적 문학예술 전통을 계승 발전시킨다.”고 명시했던 전통 승계의 두 축에서 카프 쪽은 폐기하고 1930년대 항일혁명 문학 계통만 남게 되었다고 할 수 있다. 수령의 항일혁명 문학의 초기 집대성은 남쪽에도 잘 알려진 《불멸의 력사》 총서이다. 이 총서는 김정일이 각 권의 번호와 제목을 정했다고 하는데, ‘항일혁명투쟁시기편’만 모두 15편이다. 소설로도 소개된 바 있는 북한의 5대 혁명가극 《피바다》(1971), 《당의 참된 딸》(1971), 《꽃파는 처녀》(1972), 《밀림아 이야기하라》(1972), 《금강산의 노래》(1973) 등이 70년대 초에 만들어지고 그 뒤를 이어서 5대혁명연극 《성황당》(1978), 《철분만국회》(1984), 《딸에게서 온 편지》(1987), 《3인1당》(1987), 《경축대회》(1988) 등이 무대에 올려지게 된다.

1980년대에 접어들면서 북한의 서사물에 다소 변화의 징후가 나타

나기 시작한다. 그 변화를 선도한 것이 ‘숨은 영웅을 찾아내어 형상화하는 문학’의 등장이라 할 수 있다. ‘숨은 영웅’론의 발단은 1979년 10월 한 여성과학자에게 김일성이 처음 부여한 칭호였으나, 1980년에 들어서면서 과학자, 기술자만이 아니라 사회 전 분야에 걸쳐 숨은 ‘영웅 발굴하기’와 ‘숨은 영웅 따라 배우기’가 확산된다. 문학 분야에서도 “당과 혁명, 조국과 인민에게 끝없이 충직한 숨은 영웅들을 널리 찾아내어 이들의 고상한 품모와 아름다운 정신세계를 훌륭히 형상”<sup>17)</sup>할 것을 조선노동당 중앙위원회가 작가동맹에 보낸 축하문 형식의 글을 통해 당부하고 있다. 김정일에 의해서 80년대 문학의 주요 경향의 하나로 자리 잡은 숨은 영웅의 형상화 작업은 북한 문학의 근본적 변화라고 말할 수는 없어도 북한 소설의 공식주의의 단순성으로부터 상당한 변화를 불러온 것은 사실이다.

한 연구자는 ‘숨은 영웅 형상화 문학’은 혁명 전통을 중심 소재로 하던 북한 서사물에서 일상적인 삶의 문제로 소재가 확대되었다는 사실에 주목하면서 다음과 같이 그 특징을 요약하고 있다.<sup>18)</sup> 첫째, 북한의 문학 예술에서 현재가 강조된다. 이것은 수령 형상의 항일혁명 문학이 과거의 시간에 해당된다면 ‘숨은 영웅’ 이야기는 1980년대 북한의 인물이나 사건들이다. 둘째, 문학 예술의 정치적 목적은 변하지 않았으나 문학 수요자인 북한 주민들의 요구가 중시되는 경향을 보인다. 주민들의 일상사가 서사의 전면에 등장한 것이다. 셋째, 소재의 다양화는 작품의 다양화를 촉진하였다고 할 수 있다. 과거 북한 서사물에서 찾아보기 힘들던 첩보물 희극류도 등장하였고 <홍길동전>(1986)이나 1987년부터 시작된 연속극 <림격정> 등은 오락물로서도 손색이 없을

17) 《조선문학》, 1980. 2, 12쪽.

18) 이우영, <김정일 문예정책의 지속과 변화>, 민족통일연구원, 1998, 29~30쪽.

정도다. 넷째, 서사의 갈등 구조가 다양해졌다. 북한 서사물의 전통적 갈등 양상은 혁명전사와 지주·자본가·제국주의자·종파주의자 사이의 치열한 적대적 갈등이었다면 숨은 영웅 이야기에서는 세대간, 도시 지역간, 남녀간의 갈등 등 일상적인 수준의 비적대적 갈등이 작품의 뼈대를 이루는 경우가 많아진 것이다. 또한 소설, 극문학 등 서사물뿐 아니라 시에서도 숨은 영웅에 대한 호응은 적지 않은 듯하다. 가령 김정일의 지도로 창작되었다고 하는 〈땅우의 별들〉이라는 시는 종전의 시적 경향과 현저하게 다르다는 것을 쉽게 알 수 있다.

### 숨은 영웅들

이는 당의 빛발을 받아 안고

그 품에서 빛나오른 땅우의 별들

그것은 천이 되고 만이 되어

다투어 령롱한 빛을 뿌리어라<sup>19)</sup>

1980년대 북한 문학의 이와 같은 변화는 단순히 소재의 확장 수준에 그치는 것이 아니라 문학 수용자들의 욕구에 실제적으로 근접하기 시작하였다는 점에서 북한 문예 전반의 변화로 이어질 가능성이 충분한 것이었다. 그러나 1980년대 후반 동구라과 공산권 붕괴의 도미노 현상은 북한의 문학에도 냉각 효과를 불러왔던 것으로 보인다. 1986년부터 김정일은 다시 이른바 수령형상의 혁명 문학을 독려하기 시작하면서 ‘숨은 영웅 이야기’라는 작은 서사들은 혁명과 반제투쟁 등 ‘수령형상의 거대서사’에 밀려난 듯하다. 1986년 조선문예총 제6차 대회에서(5차 대회 이후 25년 만에 개최된 것) 김정일은 “당의 유일사상 교양에 이

19) 같은 책, 26쪽 재인용.

바지하는 혁명적 문학예술작품들을 더 많이 창작”할 것과 “창작에서 주체성의 원칙, 당성, 로동계급성, 인민성의 원칙”을 철저히 지켜 “주체의 혁명적 세계관, 혁명적 수령관을 똑바로 세우는 것”을 역설한다.<sup>20)</sup> 이와 같은 사상적 내부 단속의 논리는 외부 세계의 정치적 동요와, 허무하게 사라져 가는 공산권 국가들의 참담한 최후를 목격하면서 북한 지도층이 선택한 정책적 결과였을 것이다. 이 무렵의 대표적인 문예물로는 1987년부터 제작되기 시작한 이른바 ‘다부작 예술영화’ 〈민족의 태양〉이다. 1960년대 풍의 수령형상 문학의 복원과 이념적 강화가 현저하게 드러난 서사물이다.

1990년대에 들어서면서 김정일은 더욱 주체사상의 문학적 이념화를 추구한다. 그는 예술 각 장르에 대한 이론서(무용예술론 1990, 미술론 1991, 건축예술론 1991, 음악예술론 1991 등)를 출간한 데 이어 1992년에는 그 모든 것을 총괄하는 《주체문학론》을 출판한다. 이 저서는 두말할 것도 없이 문예물을 통한 주체사상의 강조가 그 바탕을 이루고 있다. 그런데 이 저서에서 유의할 만한 것은 사회주의적 사실주의의 변용이라 할 만한 ‘주체사실주의’라는 미학적 논의를 새롭게 시도하고 있다는 점이다. 그의 《주체문학론》에는 ‘주체사실주의’에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

주체사실주의는 사람을 중심으로 하여 현실을 보고 그리는 창작방법이다. 우리식의 사회주의적 사실주의 창작방법인 주체사실주의는 주체의 철학적 세계관에 기초하여 인간과 생활을 보고 진실하게 그려냄으로

20) 1961년 당시 문예총 위원장이었던 한설야를 숙청하기 위해 소집되었던 문예총 제5차대회 이후 25년만에 제6차대회가 열린 것으로 보아 그 긴박감을 읽을 수 있다. 위의 책, 30쪽 참조.

써 문학 예술로 하여금 인민 대중에게 참답게 복무할 수 있게 한다. 주체사실주의와 선행한 사회주의적 사실주의의 근본적인 차이는 사람을 어떤 견지에서 보고 그리는가 하는 데 있다. 선행한 사회주의적 사실주의에서는 주로 인간을 사회적 관계의 총체로 보고 그리었다면 주체사실주의는 인간을 자주성, 창조성, 의식성을 가진 사회적 존재로 보고 그린다. 관점상의 이러한 차이로 하여 두 창작방법에는 인간을 보고 그리는데 근본적인 차이가 있게 된다.<sup>21)</sup>

이처럼 “주체사실주의”는 공산권 미학의 중심을 이루는 사회주의적 사실주의로부터 한 단계 진전을 이룬 북한의 새로운 문예 미학으로 규정되고 있다. 북한 문학은 김일성의 반제혁명투쟁 → 카프(신경향과 문학 포함)의 비판적 사실주의 → 사회주의적 사실주의 → 우리식 사회주의적 사실주의 즉 주체사실주의의 단계로 발전해 왔다는 것이 김정일의 관점 중 하나이다.<sup>22)</sup> 그는 “사회주의적 사실주의가 유물변증법적 세계관에 기초하고 있지만 주체사실주의는 사람 중심의 세계관, 주체의 세계관에 기초하고 있다.”<sup>23)</sup> 하여 양자 사이의 개념적 차이를 명백히 하기 위해 여러 가지 논리를 동원하고 있다. 주체사실주의는 사

21) 김정일, 《주체문학론》, 조선로동당출판사, 1992, 100쪽.

22) 같은 책, 73~90쪽 참조. 2장 ‘유산과 전통’ 3절 ‘민족문화예술유산은 주체적 립장에서 바로 평가하여야 한다’에서 거듭 민족문화유산의 소중함을 강조하면서 ‘서방문화이식설’을 주장한 자들을 서양문화에 중독된 민족허부주의자, 사대주의자로 비판하고 있다. 그러나 종전의 근대문학론과 달리 이 저자는 카프와 신경향과의 복권을 비롯해서 심지어는 이광수와 최남선까지도 부분적 해금을 명시하고 있다. 단재, 만해, 김억, 소월, 지용과 동반자 작가인 심훈과 효석도 문학사에서 공정하게 평가받아야 한다 하고서, 애국계몽기의 문학과 실학과 문학, 판소리계 소설, 김만중, 허균, 정철, 김시습, 리규보, 최치원 등 신라 시대 문사까지 언급하고 민요와 시조 등에도 주목함으로써 문학유산의 폭을 확장하고 있다.

23) 같은 책, 95쪽.

회주의적 사실주의를 단순히 계승하는 것은 아니지만 그렇다고 해서 그것에 대립하는 것도 아니라는 점도 또한 강조된다. 주체사실주의는 전시대의 사회주의적 사실주의 미학을 넘어서서 “위대한 주체사상의 원리를 문학예술 창작에 구현하는 과정에서 형성된 우리 시대의 가장 올바른 창작방법”<sup>24)</sup>이며, 인간을 사회적 관계의 총체로 규정하는 관점을 거부하면서 주체와 창의성을 통해 실현되는 인간의 개별화를 추구한다는 논리로만 본다면 그것은 확실히 진전된 문학론으로 보일 가능성이 있다.

계속해서 이 글은 주체사실주의의 창작 방법으로, 주체사상이 철저히 구현된 ‘우리식 사회주의 사회’에서 역사 주체로 누리고 있는 긍지와 보람을 형상화할 것, 전형화와 진실성의 원칙을 견지할 것, 자주성을 요구하는 인민 대중의 요구에 맞는 것이면 긍정적 본질적으로, 맞지 않는 것이면 부정적 비본질적으로 그럴 것 등이 요구된다고 쓰고 있다. 이와 더불어 또 한 가지 유의할 만한 것이 김정일의 ‘조선민족 제일주의’라는 민족주의적 주장과 인식이다. “우리의 문학은 조선민족 제일주의 정신을 높이 발양시키는 데도 적극 기여하여야 한다. 문학이 조선민족 제일주의 정신을 높이 발양시키는 데 이바지하게 하는 것은 그 사상교양적 기능을 높이는 데서 중요한 의의를 가진다. 문학은 조선민족의 위대성을 실감 있게 형상하여 우리 인민으로 하여금 조선 사람으로 태어난 긍지와 자부심, 자기 민족의 훌륭한 창조물과 자기 민족의 힘과 지혜에 대한 긍지와 믿음, 민족의 장래에 대한 굳은 확신을 가지고 혁명투쟁과 건설사업을 더 잘해나가도록 하여야 한다…….”<sup>25)</sup> 국민적 국가적 통합의 원칙으로 내세웠던 사회주의에서 주체 사회주의

---

24) 같은 책, 100쪽.

25) 같은 책, 17쪽.

로 변환하였을 때 북한의 이념적 미래에는 이미 사회주의 이데올로기를 압도하는 주체적 민족주의가 기다리고 있었던 것으로 보아야 할 것이다. 더구나 80년대 후반 이후 세계의 변화는 북한으로 하여금 국제주의 시장에 참가할 수 있는 조건을 제약하는 흐름이었다고 생각된다. 결국 북한의 문예 미학 역시 그러한 세계 정세와 불가분의 것일 수밖에 없으며, 그런 점에서 북한의 문예 미학은 사회주의적 사실주의의 수용과 변용의 역사였다고 줄여 말할 수 있겠다.

#### 4.

북한 소설의 특징을 몇 가지로 요약 개관하기란 쉬운 일이 못된다. 그러나 다음과 같은 점은 북한 소설의 특징으로 보아도 좋을 것이다.

첫째, 모든 문예물은 정치적 목적을 실현하기 위한 도구적 기능을 갖는다. 이것은 북한 문예물 전체의 태생적 조건에 해당되며 북한 문예물의 운명이라 할 수 있다. 그 중에서도 ‘인민총화’ 학습의 교과서로서 가장 실제적 가치와 유용성이 인정되는 소설의 경우 국가의 정치적 이익에 위배되는 길을 갈 수 없다는 사실은 불문가지이다.

둘째로 현장성과 사실성의 문제를 지적할 수 있겠다. 김일성은 작가들에게 “작가, 예술인들이 평양에만 앉아 있어서는 아무 것도 나올 것이 없습니다. 사람을 흥분시키는 생활과 투쟁은 공장에 가야 볼 수 있으며 농촌에 가야 체험할 수 있습니다.”<sup>26)</sup>라고 교시한 바 있는데, 이는 소설의 제재가 주로 노동 현장이 되고 노동 현장에 관한 서술은 노동 현장을 체험하지 않고서는 사실성을 획득할 수 없으며 그렇게 사실성을 획득했을 때 비로소 소설적 진실만이 아니라 정치적 인간적 진실을

26) 《김일성 저작선집》 2, 580쪽.

확보할 수 있다는 주장이다.

셋째로 도덕적 건강성을 꼽을 수 있다. 문학을 공산주의 인간학의 실현으로 규정한다는 뜻은 인간을 고매한 도덕적 혁명적 덕성을 구비한 존재로 인식한다는 전제를 갖는다. 그렇기 때문에 세계에서 가장 급속적인 북한 문예가 경계, 배격하는 문예 미학이 자연주의적인 관점, 즉 인간이 동물적 욕망에 지배받는 존재라는 관점이다. 따라서 북한의 소설에는 남녀의 성적인 문제를 공들여 묘사하거나 과장되게 서술하는 경우란 있을 수 없다. 이 점에서 침실의 문을 열어 놓고 적나라하게 성행위 장면을 묘사해서 관객의 입장료를 노리는 소설들과는 근본적인 차이가 있다. 애욕이나 관능은 추악한 것이고 심지어 “조선민족의 리익에 위반” 되는 처사로 규정한다. 그런 점에서 염상섭의 《후덕침》 같은 작품도 추악함과 암흑면을 ‘여실히 묘사’한 자연주의 작품이지 사실주의 작품으로 인정할 수 없다고 비판한 것은 이미 1960년대 일이다.<sup>27)</sup> 성적인 문제만이 아니라 인간을 도덕적 지향과 절제를 갖는 존재인가 아닌가 하는 인식의 차이를 문제로 삼는다면 단순히 ‘성적인 문제’ 정도가 아니라 소설 자체에 대한 세계관적 차이를 나타내는 문제 중 하나라고 할 수 있다.(그러므로 비속한 언어 역시 대체로 배제된다.)

넷째로 행복한 종결이라는 서사 결말에 관한 것이다. 북한 소설은 카프시대 소설처럼 살인, 방화, 자살 같은 것으로 종결되는 법이 없다. 아 니 그런 소설은 허용되지 않는다고 말하는 쪽이 합당할 것이다. 북한 소설이 반제 반봉건 민중투쟁, 자본가나 지주와의 프롤레타리아 계급 투쟁, 사회주의 혁명투쟁, 종파와 반종파투쟁, 수령형상의 혁명투쟁 등을 주요 내용으로 하고 있으나 그 어떤 경우도 혁명계급이 패배하는 경우란 있을 수 없다. 계급 모순에서 사회 전반에 걸친 제모순과의 투쟁

27) 박종식, 《새시대의 문학》, 문학예술총동맹출판사, 1964, 258쪽.



은 영명한 지도자의 가르침에 따르기만 한다면 그 어떤 경우도 패배할 수 없고 패배해서도 안 된다. 이것은 실재론이 아니라 당위론적 결과를 의미한다. 이와 관련해서 아울러 생각해야 할 것이 '혁명적 낙관주의'의 미학과 도덕이다. 북한 사회는 염세적 비관적 회의주의나 퇴영적 패배주의를 그 어떤 경우도 인정하지 않는다. 혁명과 공산주의의 승리를 확신하고 낙관하는 태도야말로 북한의 작가가 한시도 방기할 수 없는 절대적 과제이기도 하다.

다섯째로 '수령과 지도자 동지'에 의해서 텍스트의 서사 방향이 결정되거나 진행되는 점이다. 발표자가 읽은 한 1930년대 이후를 시간적 배경으로 삼고 있는 서사물에서 '수령'과 '지도자 동지'의 얼굴이 보이거나 그들에 대한 충성의 소리를 들려주지 않는 경우는 찾아볼 수 없었다. 이 경우 북한의 소설은 사실주의적 소설의 창작 원리와 서술의 논리를 완전히 무시하는 관례를 만들어 왔다. 그 작품이 3인칭 객관적 시점이나 1인칭 시점이나 같은 서사 원칙과는 무관하게 언제든지 '수령'과 '지도자 동지'는 서사에 개입할 수 있고, 가르칠 수 있고 판단자가 될 수 있다. 서구 사실주의 소설에서 작가는 숨어 있는 신이 세계를 지배하듯 작품의 배후에서 서사의 세계를 지배할 뿐 자신의 육성을 들려주지 않는 숨은 존재로 여겨져 온 것이 오래된 관습이지만 수령이 출현하는 경우 작가는 염치불구하고 그 모습과 육성을 드러낸다. “아버님께서도 원수님의 말씀을 대견하게 생각하시며 바위에서 일어나시었습니다.” 이것은 한설야의 《만경대에서》라는 소설의 일절이다. 여기서 '아버님'은 김일성의 아버지, '원수님'은 초등학교 입학 전의 김일성을 말하지만 작가가 노골적으로 서사에 개입하고 있어서 조심스럽게 읽지 않으면 누구의 아버지인지 오해할 위험이 적지 않다. 이러한 사정은 비평도 예외가 아니고 시도 극문학도 예외가 아니다. 따라서 모든 작품이 다 그런 것은 아니라 하더라도 대부분의 작품은 최고 지도

자에 대한 헌사로 채워진다.<sup>28)</sup> 이 밖에도 집체작이라는 창작 방식이라든지 국가에 고용된 작가만이 작품을 쓰고 발표할 기회를 갖는다든지 하는 집단주의적 형식과 문학사회학적 조건들 속에도 많은 특성이 있으나 이 정도로 그친다. 끝으로 1980년대에 ‘숨은 영웅’ 시대의 소설 몇 편을 검토하고자 한다.

앞에서 언급한 대로 ‘숨은 영웅’을 찾아내어 소설의 제재를 삼기 시작한 것은 1980년대의 일이다. ‘숨은 영웅’에 관한 소설은 그전 소설들에 비하여 소설 기술론적으로 보아 몇 가지 진전된 양상을 나타내고 있다. 그것은 무엇보다도 수령형상의 혁명무력투쟁이라는 영웅담 형식이 아니라 평범한 인물들의 이야기라는 점에서 근대소설의 성격에 근접한 양상을 나타낸다. 혁명적 영웅이 아니라 기술자, 과학자, 연예인, 판사, 의사, 노동자 등이 긍정적 인물이거나 주인공이 된다. 그러므로 소설 속의 사건도 거대 담론 계열이기보다는 일상의 작은 담론 계열에 가깝다. 또한 이 소설들은 사회주의 소설이 일반적으로 취하고 있는 근엄한 엄숙주의의 포오즈보다는 경쾌한 언어감각과 익살 섞인 웃음도 간혹 보여 주는 감성적 변화가 나타나고 있다. 이러한 소설적 변화들은 북한 소설의 보다 본격적인 변화나 다양한 서사 양상으로 확장될 가능성을 가진 것이었으나 다시 영웅담 계열로 되돌아간 듯하다.

백남룡의 중편 《벗》<sup>29)</sup>은 중심인물인 정진우 판사를 내세워 이혼문제 등 가정적 일상을 다루고 있다. 주인공격인 리석춘과 채순희는 연애 끝에 결혼에 성공한 부부 사이이다. 시간이 지나면서 선반공 노동자인 석춘은 직장 연예단의 중음가수인 아내(순희)의 생활에 대해 점차 거리를 느끼기 시작한다. 순희 역시 고식적이면서도 미래에 대해 적극적

28) 이 문제와 관련해서 필자의 《북한의 문예 이론》(평민사, 1981.)과 〈북한 소설의 기초적 연구〉(《문학사의 기술과 이해》, 평민사, 1978. 3.)에 언급한 바 있음.

29) 백남룡, 《벗》, 살림터, 1992.

으로 발전을 도모하지 않는 남편이 점점 싫어진다. 이들의 가정불화는 결국 이혼소송으로 이어지고 정진우 판사는 천신만고 끝에 이들을 다시 결합시킨다는 이야기다. 이들 외에도 정진우 판사의 부인인 한은옥(외조에 힘입어 가정생활보다 육종사업과 남새사업에 몰두), 이기적인 데다가 직권을 남용하는 채림, 술을 지나치게 좋아하는 무골호인인 연공, 그럼에도 불구하고 남편을 불만 없이 잘 받드는 연공의 부인 여교사 등 북한 소설에서는 다소 낯선 사건에 낯선 인물들이 등장한다. 정진우와 한은옥의 신혼 초야에 대해서는 이런 이채로운 서술도 보인다.

달빛에 번쩍거리는 고드름이 문발처럼 드리웠다. 눈이 쌓여 우장처럼 늘어진 느티나무 사이로 건너편 집들이 희뵈히 보인다. 지붕에 두툼한 흰 솜이불을 눌러 쓴 것 같은 그 아늑한 집들은 푸르스름한 달빛에 쌓여 잠자고 있다. 그 너머로는 눈 덮인 은회색 등판이 보이고 멀리 그 기슭에 뿌리를 둔 흰 산들이 고대의 성벽들처럼 검푸른 밤하늘을 향해 솟았다. 산발 아래, 등판과 집들 주위에 펼쳐진 사물들은 마치 대리석 조각상들 같다. 눈과 밤의 음영이 빚어 낸 조화이다. 사위는 거울밤의 랭랭하고도 푸근한, 신비로운 침묵이 덮였다. 깊은 고요와 추위는 더 얼어붙지만 달빛에 싸인 자연은 아름다움을 잃어버리지 않는다.

남대현의 장편 《청춘송가》<sup>30)</sup> 역시 비교적 밝고 경쾌한 분위기의 소설이다. 우선 작중인물의 대부분을 이루는 젊은이들은 교정되어야 할 불온한 ‘청춘’으로 묘사되는 것이 아니라 국가의 미래를 담당할 희망의 표상으로 그려진다. 대학시절부터 새 연료를 개발하기 위해 제철소 강철직장을 택한 주인공 한진호, 그의 애인 현옥, 진호의 조력자인 태

30) 남대현, 《청춘송가》, 문학예술종합출판사, 1987.

수 은심 부부, 진호의 새 연료안을 반대하다 적극적 지지자가 되는 정아, 제철소 책임기사 기철, 진호의 계획에 철저히 반대하는 현옥의 오빠 명식 등 젊은 지식 청년들이 주요 인물들이다. 이들이 난관에 처할 때 도움을 주는 무원, 우택 등은 혁명적으로 무장한 노동자 출신 노장들이고 상범과 문규 등은 고급 당간부거나 고급 관리들이다. 이 작품이 노동 현장에서 발생하는 사건과 젊은이들의 사랑을 다룬 것이라고는 하지만 종전의 소설과는 상당한 차이를 느끼게 한다. 첫째는 철저히 주체적 공산주의 사회가 요구하는 인간상에 근본적으로 부합하는 인물이면서도 집단적 공동체주의와 개인적 삶의 가치를 아울러 추구하는 인간형이라는 점에 주목된다. 가령 기철의 동생인 인철은 “기어 이 제일 힘든 데서 일을 하겠다고 해서 해탄로 로체공이 되어 쇠창대를 거머쥐고 갈범처럼 날치게” 일하지만 일이 끝난 다음에는 “목욕을 하고 옷을 척 갈아입고 나서면 마치 외국출장을 업으로 하는 1등 외교관을 련상시키는 차림새”의 향긋한 냄새를 풍기는 젊은이로 묘사된다. 더구나 그는 ‘일’ 때문에 ‘생활’이 희생되어서는 안 된다고 생각하는 젊은이다. “일은 성실하게 생활은 보람차게! 생활을 위해 일을 희생시켜선 안 되지만 일 때문에 생활을 즐기지도 못하는 것은 우둔한 노릇이다!”라고 인철은 생각한다. 그의 생활신조는 젊은이로서 매우 자연스럽게 정당한 것이지만 “일 때문에 생활을 즐기지도 못하는 것은 우둔한 노릇”이라고 주장하는 그의 생각은 무척 위태로워 보여서 이런 생각이 과연 어느 정도나 허용될까 하는 불안한 느낌 때문에 순진한 독자들을 불안하게 만들 정도이다. 둘째는 심미적 삶에 대한 여유있는 묘사다. 가령 여주인공인 현옥은 아름답고 순수한 처녀로 그려져 있는데, 그녀는 퇴근 후 집에 가면 ‘실내옷’으로 갈아입고 ‘전축이 있는 옷방’으로 가서 혁명적 가요나 가극이 아닌 교향곡이나 영화음악을 들으면서 “부드러이 흘러 드는 선율에 하루의 기쁨을 실어보기도 하고 상

상의 나래를 한껏 펼쳐보기”도 한다. 이 역시 북한 소설에서 좀체 읽을 수 없었던 낯선 그러나 아름다운 삶의 양상이지만 부르주아적 잔재로 비판받을까 봐 독자들을 공연히 불안하게 하는 대목들은 아닐까 느껴질 정도이다. 백남룡의 《벗》이나 남대현의 《청춘송가》에는 또한 ‘위대한 수령’이나 ‘지도자 동지’에 대한 헌사가 최소화되어 있어서 작품 읽기에 거의 방해를 받지 않으면서 소설을 읽을 수 있다는 미덕도 함께 지닌다. 1994년 유례없이 재판 4만부를 찍었다는 《청춘송가》는 북한 독자들의 호응과 수요가 적지 않았음을 입증한다.

그러나 북한 문학의 이러한 변화는 다시 어둠 속으로 스며들고 만다. 1980년대 후반 북한의 문학은 이념적 경직을 수반한 보수화 경향으로 되돌아가면서, 그러한 경향에 동조하지 않은 홍석중 같은 작가는 숙청당하고 《벗》의 작가 백남룡은 《향도의 총서》에서 《동해천리》<sup>31)</sup> 같은 작품으로 방향 선회를 나타내고 있다. 한 기술직 노동자 부부의 이혼 문제를 중심으로 전개되는 백남룡의 《벗》이 ‘숨은 영웅 찾기’의 서사적 모범의 한 사례라면 그의 《동해천리》는 ‘숨은 영웅 찾기’ 이후 다시 문예 정책으로 채택된 혁명 중시 수령형상 문학이라는 테제에 충실한 작품으로 볼 수 있다. 그러니까 김정일이 1980년 제6차 당대회와 제3차 조선작가동맹대회를 통해 거듭 강조하였던 ‘숨은 영웅 찾기’ 문예 운동은 1986년 조선문학예술총동맹 제6차대회를 통해 김정일 자신에 의해 폐기되면서 막을 내린 셈이다.<sup>32)</sup> 《동해천리》는 김일성 아닌 김정일의 헌신적인 대민 활동을 세세하게 그린 장편이다. 이 소설은 불철주야 함경도 등 오지와 생산 현장을 찾아다니며 송유관 공사, 비료생산, 제철사업 등은 물론 농촌문제, 농촌 젊은이의 결혼문제, 당일꾼의

31) 백남룡, 《동해천리》(총서 불멸의 향도), 평양출판사, 1996.

32) 이우영, 앞의 책, 41쪽 참조.

건강과 가정문제 등에 이르기까지 크고 작은 일을 가리지 않고 “통 크고 인정 많게” 막힘 없이 해결사 역할을 하는 김정일의 행적을 실록처럼 보여주고 있다. 특히 끝부분에서 고향을 지키며 살려는 농촌 일꾼 백리향과 그를 남기고 도시로 떠났던 이길석이 결합하는 장면은 농촌을 버리고 도시로만 향하는 젊은이들을 농촌으로 되돌아가게 하는 김정일의 영도력에 대한 칭송이다.

이 무렵(1994년) 조기천의 시에, 보천보 경음악단을 이끌고 있는 리종오가 곡을 붙인 ‘휘파람’에 대해서 김정일이 ‘휘파람’이 자주 방송되는 것을 비판하고 그런 “생활적인 노래만 부르게 할 수 없다고 가르치시었다.”는 기록이 보이기도 한다. 1990년대 다부작 영화 〈민족과 운명〉은 그런 점에서 시사하는 바가 크다. 이 계열의 작품들은 과거 회귀의 양상을 나타내면서도 제한적이기는 하지만 비공산 국제사회와의 소통을 보여주고 있기 때문이다. 그러나 분명한 것은 북한의 소설이야말로 거의 유일하게 북한 주민의 실제적 삶에 접근할 수 있는 통로라는 점에 마땅히 유의해야 할 것이다. ■

# 북한 문학에서의 '민족적 특성' 논의

- 주체문학론의 발단

신형기(연세대 교수)

## 1. 논의의 성격과 배경

1950년대 말과 60년대 초 북한에서 전개된 '민족적 특성' 논의(이후 특성 논의)의 초점은 민족적 상모(相貌)를 갖는 긍정 인물을 그려내는 문제에 맞춰졌다. 주인공의 긍정성은 민족적 품성의 발현으로 나타나야 한다는 것이 이 논의의 전제였다. 때문에 특성 논의는 유서 깊은 전형(典型) 논의의 가지로 보아야 하는 측면을 갖는다. 사회주의 리얼리즘의 긍정적 주인공은 전형 개념을 '발전시킨' 것이다. 두루 알다시피 전형의 형상화는 리얼리즘의 과제다. 인간 행동을 역사적으로 조건 짓는 사회경제적 환경의 반영태로서 전형은 일반적 현상보다 주요 경향의 표상이어야 할 것이었다. 요컨대 전형적 인물은 예외적일 수 있고 예외적이어야 했다. 사회주의 리얼리즘이 창작의 원칙으로 제정(1934) 되기에 이르는 소련에서의 논의 과정을 통해서도 이 점은 특별히 강조

되었다.<sup>1)</sup> 역사를 이끌고 만들어 가는 프롤레타리아의 진보성을 집약한 주인공은 예외적으로 긍정적인 인물이어야 했던 것이다. 긍정적 주인공은 모범적 본보기로서의 역할을 해야 했지만 여전히 주요 경향을 반영하는 형상으로 간주되었다.

‘북한 문학’ 역시 줄곧 긍정적 주인공을 제시해 왔다. 해방 직후 건국을 위해 매진하는 신인간(新人間)들의 고상한 정신과 품모를 그리라는 ‘고상한 사실주의’가 제창된 이래, 주인공은 의연히 사상적 충실성과 도덕성의 높이를 구현해 보여야 했다. ‘조국해방전쟁’ 시기에는 문학작품 역시 놀라운 전과(戰果)를 알리는 보고문과 임무의 수행을 다짐하는 결의문 형식으로 씌어졌는데, 이 형식들은 영웅전(英雄傳)을 수용할 수밖에 없는 것이었다. 전후 복구와 사회주의 건설기를 거쳐 천리마운동이 시작되면서 작가들은 천리마 기수들을 ‘공산주의자’로 형상화해야 했다. 특성 논의는 바로 이 시점에서 시작되었으니, 긍정적 주인공을 민족적 주인공으로 그려야 할 필요가 제기된 데 따른 것이었다.

특성 논의를 촉발한 정치적 배경이 되었던 것은 1956년의 이른바 반종파투쟁이다. 스탈린 사후 소련에서의 해빙(解氷) 분위기가 전해진 가운데 김일성의 권력도 개인숭배와 ‘독단주의’ 비판에 힘입은 반대파들의 도전을 받았고, 이를 물리치며 김일성은 주체노선을 선택하고 내세웠던 것이다. 이 상황에서 주체란 소련이나 중국 그 어느 쪽도 뒤쫓지 않고 그로부터 일정한 거리를 띄는 것을 뜻했다. 민족적 자주성의 확립은 주체의 길을 가는 방도였다. 경제적으로도 자력갱생이 절실한 과제가 되었던 가운데 반종파투쟁 뒤끝의 어수선한 분위기를 다잡

---

1) Herman Ermolaev, *Soviet Literary Theories 1917-1934*, Univ. of California Press, pp.169~170.



아 생산의 힘으로 모아내기 위해 모색된 것이 천리마운동이다. 주의주의(主義主義)적 입장에서 인민 모두의 적극적 헌신을 요구한 동원의 프로그램이 새롭게 가동되었던 것이다. 천리마운동이 본격화되는 1958년은 전후부터 시작된 사회주의적 개조가 완성되었다고 선언된 해이기도 해서, 사회주의 이후 단계인 공산주의의 건설은 천리마운동의 먼 목표가 되었다. 모든 인민은 공산주의의 사상으로 무장해야 했다. 그리고 이제 공산주의자의 모범형은 민족 밖에서 찾아야 할 것이 아니라 안에서 찾아야 할 것이었다. 긍정적 주인공이 민족적 공산주의자로 그려져야 했던 이유는 여기에 있었다.

특성 논의가 끌어낸 결론은 김일성이 이끈 1930년대의 항일 빨치산 투쟁을 가장 중요하고 의미 있는 민족적 전통으로 부각해내어야 한다는 것이었다. 빨치산은 이미 당시에 공산주의를 선취한 오늘의 본보기로 간주되었으니,<sup>2)</sup> 민족적 공산주의자의 모델이 되었다. 만주 지방으로 전적지 조사단<sup>3)</sup>을 파견하는 등 북한이 항일혁명 역사를 쓰기 위한 일련의 단계적 준비를 시작하는 것은 전쟁 직후다. 한편 1959년에 이르르면 '항일빨치산 참가자들의 회상기'<sup>4)</sup> 시리즈가 출간되기 시작한다. 대대적인 읽기 운동의 대상이 되었던 이 시리즈는 개인적 회상기 형태로 씌어졌지만 주체적 입장에서 돌이켜진 과거의 민족사였다. 혁명역사가 대중적으로 읽힘으로써 김일성과 그의 빨치산 전사들은 민족사의 주인공으로서 생생한 인상을 줄 수 있었다. 그들은 '주체형의' 공

2) 신형기·오성호, 《북한 문학사》, 평민사, 2000, 235~237쪽.

3) 과학원의 역사연구소원, 작가 등으로 구성된 전적지 조사단은 1953년 9월부터 12월 까지 항일무장투쟁 유적지를 답사했고 조사단에 참여했던 극작가 송영은 《백두산은 어데서나 보인다》(1956)는 제목의 보고서를 써낸다.

4) 오백룡의 《보천보》(1959)를 비롯해 모두 12권이 나온 회상기는 빨치산 참가자들이 직접 집필했다는 것으로, 출간과 더불어 회상기 학습도 광범하고 조직적으로 이루어졌다. 그것은 혁명적 삶의 거울이자 당 역사 학습의 가장 중요한 교재였다.

산주의자들이었다. 문학작품이 형상화해야 할 민족적 공산주의자는 주체형의 공산주의자여야 했다.

문학은 공산주의 인간학이어야 한다는 것이 공산주의가 전망으로 제시된 이후 북한에서 거듭된 주장이다. 특성 논의는 공산주의 인간학이 주체의 인간학으로 바뀌는 과정 안에 놓인다. 주체의 인간학, 나아가 주체문학론은 주체형의 공산주의자들을 그려내기 위한 것이라고 김정일은 말했다.<sup>5)</sup> 때문에 민족적 공산주의자를 그려야 한다는 문제의식 아래 시작되어 항일 빨치산이 그 전형이라는 결론에 이른 특성 논의는 주체문학론<sup>6)</sup>을 구성하는 발단으로 보아야 한다. 필자는 이 글에서 특성 논의가 주체문학론의 계기를 마련하는 지점들을 살피려 한다.

## 2. 논의의 기원 ; 사회주의적 내용과 민족적 형식

특성 논의가 근거로 삼은 것은 1925년 아시아의 열성자 공산대학의 임무에 대해 스탈린이 했던 연설이다. 이 연설에서 스탈린은 “우리는 현재 프롤레타리아 문화를 건설하고 있다.”고 전제한 뒤, 이는 내용에서 사회주의적이며 형식에서 민족적인 것이라고 규정했다. 사회주의적 내용의 민족문화는 과거 부르주아 국가의 결속을 위한 슬로건으로서의 민족문화와 달리 프롤레타리아를 주체로 한 소비에트 권력에 의

5) 김정일, 《주체문학론》, 조선로동당출판사, 1992. 8, 167쪽.

6) 여기서 주체문학론이란 주체시대(1967~)에 들어 ‘제정’되는 문학론을 가리킨다. 1970년대에 들어 <피바다>를 비롯한 ‘항일혁명문예’가 ‘복원’되고 김일성의 항일혁명 역사를 문학적으로 형상화한 장편소설 총서 <불멸의 력사>가 씌어지기 시작하는데, 이에 병행하여 창작의 규범으로 제시되었던 것이 주체문학론이다. 김정일이 창안했다는 ‘중자론’이나 ‘속도전’ 개념은 주체문학론의 중요한 내용이 되었고, 그는 직접 <주체문학론>(1992)을 쓰기도 했다. 주체문학론은 주체사상에 기초한 문학론, 주체사상을 실천하는 문학론으로 간주되었다.

해 국가적 결속이 진행되는 과정에 수반된 것이었다. 스탈린은 소련에서의 문화 건설 방침에 대해 이야기한 것이다. 그는 사회주의 혁명이 소 연방 내의 여러 민족언어를 없애기보다 오히려 증가시켰음을 지적했다.<sup>7)</sup> 국가적 결속의 이념으로서 사회주의적 내용이 민족적 형식을 취해야 한다는 뜻은 소련 안의 여러 민족들간의 언어와 생활방식의 차이가 인정되어야 한다는 것일 수 있었다. 그러나 스탈린의 '민족적' 입장은 이내 러시아 민족주의를 특별히 강조하는 방향으로 갔다. 1930년대부터 러시아 민족주의는 부각되기 시작하는데, 2차 대전 직후 서구를 데카당한 곳으로 선언하는 반서구의 분위기가 고조되면서 대러시아의 특별성을 인정하지 않는 '뿌리 없는 코스모폴리타니즘'은 맹렬히 비판되기에 이른다. 민족적 영웅을 되살리는 것은 이 시기의 유행이었다. 피터 대제나 쿠트조프와 같은 절대적 권력자와 군사 지도자들은 승배의 대상이 되었고 벨린스키와 체르니체프스키, 도브롤류보프 같은 혁명적 민주주의자들은 위대한 러시아의 지식인으로 추앙을 받았다. 이 '소련 문화의 조상'들은 사회주의 리얼리즘의 선구자이자 애국적인 혁명가였을 뿐 아니라, 러시아 볼셰비즘의 기원이기도 했다. 대러시아 민족주의는 소비에트 애국주의의 통합성분이 되었다.<sup>8)</sup>

민족 형식의 문제는 1950년 언어학 논쟁에 관여하여 '계급언어'를 부정한 스탈린의 논문을 통해 다시 이론적으로 확인된다. 스탈린은 언어가 계급의 산물이 아니라 민족의 산물이라고 말했다.<sup>9)</sup> 민족은 언어

7) J. Stalin, "The Task of Communist University of the Toilers of the East in Relation to the Soviet Republics of the East", Works Vol. 7, Foreign Languages Publishing House, 1954, pp.140~141.

8) Gleb Struve, Soviet Russian Literature 1917-50, University of Oklahoma Press, 1951, pp.326~327.

9) J. Stalin, "Marxism in Linguistics", Marxism and Art, Longman Inc., 1972, pp.84~85.

의 창조자이자 담지자였다. 언어가 계급관계를 반영하는 상부구조가 아니라 민족의 산물임을 지적한 스탈린은 민족이 보다 근원적이고 특별한 것일 수 있음을 인정한 것이다.

민족 형식론은 스탈린 사후로도 폐기되지 않았다. 언어가 이미 그렇듯 구체적인 생활에 근거를 두고 이를 반영하는 문화라면 그것은 민족적일 수밖에 없다고 여겨졌기 때문이다. 생활에 근거를 둔 민족적 성격은 일찍이 인민성(Narodnost)을 말하는 것으로 설명된 바 있다. 인민성이 계급성 내지 당성과 분리될 수 없는 것이었듯 민족적인 것은 국제적인 것과 결합되어야 했다. 민족문화는 양자의 상호 침투 및 변증적 교섭의 과정을 통해 창조될 것이었다. 자신의 협소한 경계를 넘어 세계문화의 보고로 흘러 들어갈 때 민족문화는 국제적 의미를 획득한다는 것이다. 그런데 여러 민족문화들 가운데 러시아 문화는 특별했다. ‘위대한’ 러시아 문화가 다른 민족문화들에 대해 심대한 인식적, 교훈적 영향을 끼쳐 왔다는 주장<sup>10)</sup>은 오랫동안 지속되었다.

민족 형식 문제가 한국에서 처음으로 언급된 것은 1946년 봄 서울에서 문학가 동맹의 결성식인 썸이었던 ‘전국문학자대회’(1946. 2. 8~9)를 앞두고 공산당 중앙위원회의 이름으로 발표된 <조선 민족문화 건설의 노선>에서다. 이 노선은 “우리가 건설해야 할 문화는 사회주의적 민족문화가 아니라 반제국주의적, 반봉건적, 민주주의적 민족문화다. 사회주의를 내용으로 하고 형식에 있어서 민족적인 문화는 사회주의적 정치경제를 반영한 문화형태이므로, 우리에게서 이러한 정치경제의 토대가 서 있지 않기 때문에 이러한 사회주의적 민족문화는 아직 있을 수 없다.”<sup>11)</sup>고 밝혔다. 사회주의를 내용으로 하는 민족문화의 건설

10) A. M. Aslanov, “The Development of Socialist Culture and the Mutual Influence and Enrichment of National Cultures”, Marxist-Leninist Aesthetics and the Arts, Progress Publishers, 1980, pp.53~56.

을 말하는 것은 시기상조라고 했지만 민족형식이라는 개념 자체가 소홀히 되었던 것은 아니다. 문맹의 기본적 입장은 '진보적' 내용을 민족적 형식에 담는다는 것이었다. 《홍길동전》과 같은 고소설을 새롭게 쓰는 이른바 고전의 변개(變改)가 시도되었던 것은 그 한 증거다. 민족적 전통을 '비판적으로 계승'한다는 것은 중국의 민족문화론에서도 강조된 원칙이다. 전통은 부분적으로 보전되고 또 필요에 따라 변개되어야 했다.<sup>12)</sup> 민족 형식은 그런 입장에서 되살려져야 할 것이었다.

38 이북의 입장 역시 크게 다르지 않았다. 1947년 3월 24일 평양의 노동당 중앙상무위원회 29차 회의 결정서로 나온 〈북조선에 있어서의 민주주의 민족문화 건설에 관하여〉는 민족 형식의 계승과 발전을 강조한다. “본 상무위원회는 찬란한 민주주의 조선 민족문화 수립을 위하여 조선민족의 우수한 문화적 전통을 존중하며 그것을 정당히 계승 발전시키며 우리 민족의 고전문학과 고전예술을 비롯한 가치 있는 문화유산들에 대하여 보다 높은 관심을 가지고 연구하며 고상한 민족적 특성과 민족적 향기가 발향된 새롭고 우수한 민족 형식을 창조하라고 주장하며 당의 문화건설자들에게 호소한다.”<sup>13)</sup>

소련에서나 한국에서 민족 형식이 관심과 논의의 대상이 되었던 현실적인 이유는 사회주의라고 하든 민주주의로 부르든 근대의 정치이

11) 해방일보, 1946.2.9.

12) 버릴 것은 버리고 취할 것을 취해 남은 것으로부터 새것을 이끌어 낸다는 '양기(揚棄) Aufheben'는 전통에 대한 기본적 입장을 드러내는 말로 중국에서는 192-30년대 이래 철학 논의와 1940년대의 민족 형식 논의에서 자주 쓰였던 표현이다.

Marian Galik, "Main Issues in the Discussion on 'National Forms' in Modern Chinese Literature", *Asian and African Studies*, Vol. 10, 1974, Slovak Academy of Sciences Bratislava, Curzon Press, London, p. 101.

13) 안함광, 〈해방 후 조선 문학의 발전과 조선로동당의 향도적 역할〉, 《해방 후 10년간의 조선 문학》, 조선작가동맹출판사, 1955, 15쪽.

데올로기가 결국 국가적 동원체제를 요구하는 것이었다는 데서 찾아야 하지 않을까 싶다. 근대 민족국가에서 민족의 상상은 국가를 공동체로 여기게 했다. 민족 형식론의 근거로 간주된 인민성 역시 인민이 정신적이고 도덕적인 공동체로서의 민족을 구성한다는 생각에서 나온 말이다.<sup>14)</sup> 특히 서구나 제국주의라는 강대한 타자를 적대시할 수밖에 없었던 아시아의 상황에서 민족의 결속을 위해 오랜 수난자인 인민을 도덕화하는 것은 특별한 일이 아니었다. 인민이 갖는 품성의 잠재력을 강조함으로써 민족의 해방과 영광을 꿈꾸었던 것이다. 민족 형식론은 이런 관점과 무관한 것이 아니다. 민족의 문화전통에 기반을 둔 민족 형식은 곧 민족적 특성의 표현이어야 했으며, 민족적 품성의 주인공을 그려 내는 것은 민족적 특성을 구현하는 방법일 수 있었다. 민족 형식은 물론 문학작품의 내용을 규정하는 것이었다.

품성론은 민족의 도덕적 우월성을 상상적으로 확인시켜 주는 것이다. 품성의 뿌리는 민족의 유구한 역사 속에 있는 것으로 간주되었다. 민족의 역사를 쓰거나 문화전통을 구성해 냄으로써 민족을 상상케 한 것은 민족 이야기<sup>15)</sup>가 수행한 역할이다. 민족 이야기는 민족을 위한 헌신을 마땅하고 거룩한 것으로 여기게 함으로써 국가적 동원을 정당화했다. 민족의 역사를 특별한 정신의 개진으로 그리는 민족 이야기의 주인공은 민족을 인격화한 표상이 아닐 수 없다. 품성의 주인공을 그려야 한다고 하고 결국 그 모델을 찾아낸 특성 논의는 ‘북한 문학’이 민족이야기를 발단으로 한 것이며, 또한 그 형식을 넘어설 수 없는 것이

14) 인민성이란 마르크스와 엥겔스로부터 비롯된 개념이 아니라 러시아의 혁명적 민주주의자들을 기원으로 하는 소비에트 미학의 산물이다.

Edward M. Swiderski, *The Philosophical Foundations of Soviet Aesthetics*, D. Reidel Publishing Co., 1979, p.55.

15) 민족 이야기에 대해선, 신형기, <민족 이야기를 넘어서>, 《당대비평》, 2000, 겨울호.

었음을 보여 준다. 김일성은 이 논의를 통해 최고의 품성을 갖는 주인공 중의 주인공이 되는데, 이는 그가 획득한 영도자로서의 위치를 더욱 공고히 하고 절대적인 것으로 만들었다. 북한에서 국가적 동원은 인격적 영도자에 의한 동원이라는 형식을 취했던 것이다.

### 3. 논의의 경과<sup>16)</sup>

특성 논쟁은 1958년 류창선의 평문(〈문학 형식에서의 민족적 특성〉, 조선문학, 1958. 11)을 기점으로 본격화된다. 그는 스탈린의 민족 형식론을 언급하며 민족적 특성이 민족 형식과 같은 것인가 하는 물음을 던진다. 민족 형식을 바탕으로 발현되는 민족적 특성은 형식뿐 아니라 내용으로도 나타날 수밖에 없다는 생각 때문이었다. 그에게 민족적 특성은 민족을 구성한 다양한 제 조건들의 총체이자 그 결과였다.

민족적 특징을 역사적 산물로 간주하는 입장은 일반적이고 또 원칙적인 것이다. 류창선은 일단 민족적 특징을 언어에서 찾으려 했다. '민족어'가 민족문화의 가장 중요한 형식일 수 있는 이유는 그것이 '생활을 표현하는 수단'인 데 있었다. 생활의 역사가 농축된 것이 민족어였던 것이다. 물론 생활의 역사는 계급투쟁의 역사였다. 따라서 민족어로 나타나는 민족적 특징은 계급투쟁의 역사를 통해 획득된 의식 심부의 형질과 같은 것이 된다. 이 형질은 품성을 구성하는 것이었다. 그는 '조국에 대한 열렬한 애국심과 내외의 계급적 원수들에 대한 증오심, 그들과의 투쟁에서의 비타협성과 혁명성, 갖은 애로와 난관을 돌파하고 나가는 완강성, 인내성, 불요불굴하는 투지' 등을 역사 속에서 키워

16) 특성 논의의 주요 평문들은 권순궁·정우택의 《우리 문학의 민족 형식과 민족적 특성》(연구사, 1990.)에 의해 수합, 정리된 바 있다.

져 온 조선 인민의 품성으로 규정하기에 이른다. 류창선은 특성 논의가 품성론으로 갈 수밖에 없는 것임을 처음부터 명백히 보여 주었다.

민족적 특성이 인민성과 관련된 것이라는 견해는 이내 제기되었다(김하명, <문학의 민족적 특성과 생활반영의 진실성>, 문학신문, 1959. 3. 12). 민족적 특성은 생활반영의 진실성에 다름 아니며 생활반영의 진실성은 인민성이 구현되는 방식이기 때문이라는 주장이었다. 민족의 품성은 인민의 품성이었다. 물론 생활반영의 진실성은 고정불변의 것일 수 없다. 그렇다면 민족적 품성 역시 관념적으로 파악해서는 안 될 것이었다. 품성은 언제든 낡은 것을 이기는 새 것으로 나타나야 했다.

민족적 특성 구현과 슈제트와의 관련 문제를 처음으로 거론한 이는 방연승이다(방연승, <긍정적 주인공 창조에서 제기되는 민족적 풍격 문제>, 문학신문, 1959. 3. 29). 민족적 품성의 주인공을 창조하기 위해서는 슈제트 역시 민족적 특성을 반영한 것이어야 한다는 주장이었다. 왜냐하면 “슈제트는 작가가 예상하는 전형적 성격을 실현하는 수미일관한 사건체계로서 등장인물의 호상관계, 모순성, 반립을 반영하는 수단이기 때문”이었다. 슈제트를 거론함으로써 그는 또한 플롯 구성의 원칙, 혹은 중심 플롯(Master Plot)의 필요성을 상기시킨 것이다.

슈제트, 혹은 플롯이 주인공의 성격을 부각해 내어야 한다는 주문이 특별히 새로운 것은 아니다. 형식적 통합성의 요구는 전언(傳言)을 분명히 하기 위한 조건으로 흔히 주제중심 소설의 특징이다. 그것은 정치적 이념이 경직되게 작용하는 사회나 시대에서 번번이 나타났던 현상이기도 하다. 훗날 주체문학론은 주인공 선(線)을 뼈대로 형식적 통합성이 높게 성취되어야 한다는 집중화의 원리를 제시하거니와,<sup>17)</sup> 민족적 특성이 주인공뿐 아니라 슈제트에서도 구현되어야 한다는 생각은 일찍이 이 원리를 말한 것이었다. 슈제트 문제는 한중모에 의해서도 짧게 논의되었다(<긍정적 주인공과 민족적 특성>, 문학신문, 1960. 3.



29). 한설야의 중편소설 <형제>를 민족적 특성 구현에 성공한 예로 분석하면서, 작품의 여러 요소가 주인공 '순이'의 성격 창조에 '부챗살처럼' 집중되고 있는 점을 역시 좋은 점으로 들었다.

민족적 품성이 역사발전의 결과라고 한다면 인민들로 하여금 훌륭한 품성을 획득케 한 직접적인 기원이나 근거가 제시되어야 했다. 방연승은 드디어 항일무장투쟁이야말로 민족적 품성을 질적으로 발전시킨 계기라고 말한다. 모름지기 무장투쟁을 벌인 혁명 전통을 깊이 탐구하고 잘 이해함으로써만 민족적 품성은 옳게 포착될 수 있다는 것이었다. 방연승의 주장에 대해서는 논란이 있을 수 없었다.

특성 논의가 중반으로 접어들며 민족적 품성을 발전의 관점에서 보아야 한다는 점은 거듭 확인되었다. 역사 발전론에 입각해 품성 발전론이 도출된 것이다. 발전론의 관점에서 보았을 때 민족적 품성이 갖는 보편적 긍정성을 강조한 김창석은 비판받아야 마땅했다. 품성을 일반화시킬 때 누가, 그리고 무엇이 민족적 품성 발전에 결정적 역할을 했는가 하는 물음 자체가 불가능했기 때문이다. 발전론은 특성 논의의 관심이 과거에 있지 않음을 분명히 한 것이다. 작가들 역시 품성의 주인공을 먼 과거에서 찾으려 들어서는 안되었다. 공산주의자들을 어떻게 그리느냐는 문제야말로 논의의 귀착점이어야 했다. 논의가 전개되는 과정에서 김일성은 다음과 같이 교시한 바 있다.

다른 나라의 어떤 작가는 우리에게 조선에서는 연극 <리순신 장군>을 자주 상연하고 있는데 조선인민의 조국해방전쟁 때에는 수많은 리순신

---

17) 예를 들어 영화와 가극 <피바다>를 옮긴 소설 <피바다>는 고도의 극적 집중화와 집약적인 장면 제시를 통해 역사와 인간, 생활과 심리를 폭넓고 깊이 있게 반영한 본보기를 보였다고 평가되었다.(방연승, <소설문학의 형태적 특성을 옳게 살릴 데 대한 우리 당의 주체적 문예방침>, 조선문학, 1973. 10.)

이 나오지 않았는가고 말하였습니다. 나는 이 작가의 말이 옳다고 생각합니다. 지금 우리 시대에는 리순신보다 더 슬기롭고 용감한 애국자가 수많이 있습니다.<sup>18)</sup>

고정옥은 신라의 충신 ‘박제상’과 조국해방전쟁기의 영웅 ‘리수복’을 비교해, 같은 애국자라 하더라도 리수복에게서는 민족의 적극적 성격이 더욱 세련되고 풍부한 형태로 나타난다고 주장했다(고정옥, <조선 문학의 민족적 특성에 관한 몇 가지 의견>, 문학신문, 1959. 10. 2). 리수복은 물론 공산주의자였다.

발전론의 승리는 김창석에 대한 엄호석과 윤세평의 비판에서 뚜렷이 확인된다. 김창석에게 전형이란 계급적 면모만이 아니라 ‘인간의 본질’, 나아가 ‘인류적 내용’을 표현해야 할 것이었다. 그는 역사적 단계를 넘어 이어지는 ‘보편성’이 문학적 감동을 불러일으키는 중요한 요소임을 지적했다. 예를 들어 ‘아름다운 사회적 이상을 실현하려는 투쟁의 불요불굴성이나 정의와 진리를 탐구하려는 열정, 사랑의 무한한 기쁨, 자애로운 모성애, 우정, 동지애’ 등은 어느때이건 독자들의 흥미를 끌 내용이었다(김창석, <문학예술의 민족적 특성에 대하여>, 조선문학, 1959. 4; <공산주의자의 전형 창조에서 제기되는 이론적 문제>, 조선문학, 1959. 12). 김창석의 보편성이 역사를 벗어난 관념적 ‘인간 일반’의 것이었다고 단정하기는 힘들다. 하지만 그가 시대와 현실의 변화로부터 영향을 받지 않는 인간성에 더 관심을 가졌던 것은 사실이다. 나아가 그에게 이 항구적 부분은 예술적 심미화의 대상이었다. 심미화를 통한 감정의 교감이 ‘영원한 쟁마’를 구현하는 방식이라고 생

18) 김일성, <천리마시대에 맞는 문학예술을 창조하자—작가, 작곡가, 영화부문 일군들과 한 담화>(1960. 11. 27.).

각했던 것이다.

김창석은 엄호석으로부터 민족적 품성을 심리적 기질이나 '성격의 미(美)'로 환원시키려 했다는 호된 비판을 받는다. 역사적 성격이나 사회적 면모를 결여한 '심리적 인간'으로서의 주인공은 품성 발전론을 거부하는 것이었다. 미상불 김창석의 주장대로라면 공산주의자가 갖는 특별한 품모는 중요한 것이 아니다. 특히 공산주의자의 형상은 계급적 특징을 핵으로 해야 한다는 원칙적 입장을 견지했던 윤세평에게 민족적 특성을 인류적 내용으로 환원시킨 김창석의 보편성 주장은 근본을 흔드는 것이었다. 김창석은 무엇이 주고 무엇이 종인가를 혼동한 오류를 범한 것이다. 윤세평은 아래와 같이 못박아 말했다.

우리가 문제를 바로 보기 위하여는 우선 민족적 특성과 계급적 특질과의 호상관계에 있어서 계급적 특질이 사상적 내용의 기초로 되며, 따라서 성격의 핵으로서 주도적이며 보편적이며 내용적인 것으로 되는 대신, 민족적 특성은 종속적이며 특수적이며 형식적인 것으로서 계급적인 것의 표현형태로 된다는 것을 이해하여야 한다.<sup>19)</sup>

윤세평에게 민족적 특성은 계급적 특징의 표현형태일 뿐이었다. 민족적 특성을 관념화할 때 계급운동의 역사성은 사상되고 만다. 그 경우 공산주의자가 아닌 낡은 인물도 품성의 주인공으로 그려질 수 있었다. 관념주의는 복고주의였고 복고주의는 항상 경계해야 할 바가 아니었던가. 윤세평은 계급적 관점에 섬으로써 오늘의 공산주의자를 그려야 한다는 결론을 거듭 확인한 것이다. 발전론은 누가, 혹은 무엇이 발

19) 윤세평, <공산주의자의 전형 창조와 관련된 민족적 특성에 대한 약간의 고찰>, 조선문학, 1960.4, 114쪽.

전의 계기를 마련했는가 하는 물음에 답하기를 요구하는 것이다. 그리고 항일무장투쟁이 민족적 품성을 질적으로 발전시킨 계기라는 답은 이미 제시되었다. 윤세평 역시 그 답을 되풀이 외웠다. 항일 빨치산은 품성의 발전을 가능케 한 역사적 주인공들이었다. 그러나 민족적 특성을 계급적 특징으로 파악하려는 입장에서는 특별한 품성의 민족적 근거란 있을 수 없는 것이다. 윤세평의 논지를 극단으로 몰고 가면 품성은 계급의식이 될 것이었다. 윤세평의 계급 우선주의는 비판을 받았다. 주인공의 형상에서 민족적인 것과 계급적인 것이 유기적 통일체로 존재한다는 점을 도외시켰다는 것이다(한룡옥, <민족적 특성에 대한 의견>, 문학신문, 1960. 7. 15).

차이의 비교는 발전론을 입증하는 방법 가운데 하나였다. 고정옥이 박제상과 리수복을 대조했듯 리상태는 천리마 기수들의 형상이 과거의 주인공들과 다른 점을 지적한다. <서화>의 ‘돌쇠’나 <땅>의 ‘괘바위’가 보여 준 ‘검박한 소박성’은 <시련 속에서>의 ‘유감석’과 같은 천리마 기수들을 통해 오직 하나의 목적을 실현하기 위해 매진하는 ‘진취적이고 강인한 혁명성’으로 발전되어 나타난다는 주장이었다(리상태, <전형 창조에서의 민족적 성격>, 문학신문, 1960. 5. 10).

특성 논의에 참여한 어떤 논자들도 1930년대의 항일빨치산이 민족적 품성을 최고 수준으로 이끌어 올린 공산주의자들이었다는 견해에 대해서는 이의를 달지 않았다. 왜냐하면 그것이 논의의 결론이었기 때문이다. 논의는 박종식에 의해 실질적으로 결말에 이른다.

박종식은 민족적 품성이 민족해방투쟁 속에서 형성, 발전되었다고 전제한다. ‘빨치산 참가자들의 회상기’는 그 증거 가운데 하나였다. 회상기는 당시의 빨치산 전사들이 얼마나 ‘애국적 용감성과 완강성, 혁명적 낙천성을 훌륭히 발휘했는가’를 전하는 산 자료’라는 것이다. 회상기 속의 인물들은 민족적 공산주의자들의 산 본보기였다. 이윽고 박

종식은 민족해방투쟁의 지도자 김일성이 품성의 발전에서 한 역할에 대해 언급한다.

조선인민의 오늘의 민족적 성격의 모든 긍정적이며 혁명적 특질들의 전통은 바로 김일성 동지를 선두로 하는 조선의 공산주의자들의 간고하고 영광스러운 민족해방투쟁 과정에서 형성되었다. 이 위대한 민족해방투쟁 과정에서 공산주의자들, 로동계급을 선두로 하는 조선인민의 민족적 성격의 우수한 특질들, 즉 '용감하고 근면하고 슬기롭고 애국적이고 단결력이 강한' 성격적 특질이 형성되었다.<sup>20)</sup>

빨치산이 품성의 질적 비약을 가능케 했다면 빨치산을 이끈 김일성은 비약의 계기를 마련한 것이다. 품성의 주인공이 됨으로써 인민의 영도자로서 그의 위치는 거듭 확인된 것이다. 오늘의 천리마 기수는 과거 빨치산 전사들이 그러했듯 김일성을 쫓아야 했다.

#### 4. 논의 이후

특성 논의는 전적인 모범으로 보고 따라야 할 전통과 그 주인공들을 '창조'해낸 것이다. 그들은 민족적인 것과 계급적인 것을 결합해냈다. 민족적 품성을 비약케 한 그들은 또한 공산주의를 선택한 민족사의 선구자들이었다. 김일성은 그들을 대표하는 주인공 중의 주인공이 됨으로써 인격에 의한 지배와 동원의 체제를 굳혔다. 북한은 건국과정에서부터 주의주의적 동원을 도모해 왔거니와, 인격의 정점에 오른 김일성은 의지의 기원이자 도덕적 표상, 그리고 사상의 창안자가 된다. 천리

20) 박종식, <우리 문학에서 주체의 확립과 민족적 특성>, 조선문학, 1961.2, 108쪽.

마운동과 더불어 공산주의의 건설이 목표가 된 상황에서 이미 스스로 공산주의를 획득하고 펼친 김일성은 과거의 주인공일 뿐 아니라 미래의 주인공이었다.

항일빨치산은 이제 진지한 연구의 대상이어야 했다. 작가들에게 ‘그들이 오랜 투쟁의 과정에서 축적한 높은 지혜, 재능, 창발성 등을 깊이 파고 들어가야’ 하는 과제가 주어졌다. 그러나 연구의 결과는 이미 확정되어 있었다. 김일성은 ‘천재적인 전략전술, 탁월한 영도와 빛나는 지혜, 령활성, 풍부한 인간성, 고상한 인도주의, 인민을 향한 극진한 사랑과 육친적 배려, 대원들에 대한 두터운 신뢰와 동지애’를 보인 영도자로 그려져야 했다(박종원, <항일 혁명투사의 진실한 성격 창조를 위하여 제기되는 문제>, 조선문학, 1961. 3).

특성 논의에 이어 혁명 전통을 형상화하기 위한 틀로서 장편소설의 구성 문제에 대한 관심이 제기되었고 이내 혁명적 대작(大作) 논의가 전개된다. 무장투쟁사는 조선 혁명의 총체적인 발전과정으로 그려져야 했으니, 심오하고 다면적인 형상화가 가능한 웅대한 화폭을 펼치는 대작이 필요하다는 것이었다. 대작은 ‘당과 수령에 대한 무한한 충성심, 자력갱생의 혁명정신, 조국과 인민에 대한 변함없는 사랑과 원수에 대한 무자비한 증오심, 혁명적 동지애와 인도주의적 정신, 불요불굴의 투지와 곤난 극복의 강의한 의지 등 공산주의자들만이 지닐 수 있는 가장 고귀한 혁명가적 품성을 생동하게 재현’해내야 했다. 그러나 대작은 김일성의 영도사를 벗어나서는 안 될 것이었다. 요컨대 김일성이 어떤 정치적 노선에 입각해 혁명적 전략전술을 구사했는가, 그리고 그의 전사들이 어떻게 그를 좇아 혁명의 과업을 수행했는가를 보여 주는 것이 대작의 임무였다. ‘항일 빨치산 참가자들의 회상기’는 대작을 쓰기 위해 참고해야 할 권위적 교본이었다(머리글, <혁명적 대작의 창작은 시대의 요구이다>, 조선문학, 1964. 4; 장형준, <혁명 전통 주제의 대작 창

작에서 제기되는 중요한 사상미학적 요구), 조선문학, 1967. 9).

특성 논의는 품성론으로, 그리고 주인공론으로 귀착된 것이다. 주인공이 소설의 전언을 대표하는 형상이라고 할 때 사상적 주제를 효과적으로 제시하기 위해서는 주인공 선(線)을 분명히 세우는 일이 필요했다. 주인공 선은 소설의 사상 주제를 밝히는 선으로서 모든 이야기와 세부를 꿰는 중심선이 되어야 한다는 것이다. 기록에 치중하여 사건을 평면적으로 늘어놓는 기록주의나 그 결과로서의 도식주의, 에피소드 본위로 세부에 집착하는 자연주의적 태도는 2차 작가대회(1956)를 전후하여 비판, 경계된 바 있다. 기록주의와 자연주의의 오류는 긍정적 주인공의 역할과 의의를 몰각한 데서 비롯된 것이었다. 세부와 에피소드는 중심 줄거리를 흐트러뜨리지 않아야 했다(윤세평, <우리 나라에서 장편소설의 구성상 특성과 제기되는 문제>, 조선문학, 1962. 1).

안함광은 에피소드들이 주제를 해명하기 위해 유기적으로 연결되는 것이 우리 고전의 특질임을 말한다. 오늘날의 장편소설 역시 생활발전의 합법칙성과 그 내재적 논리를 반영하는 것이므로 무엇보다 슈제트가 명료해야 한다는 것이었다(안함광, <장편소설의 구성상 문제 (1)>, 조선문학, 1963. 7). 이런 생각은 대작 논의로 고스란히 이어졌다. 더구나 대작이 화폭을 넓고 크게 갖는 것인 만큼 생활자료를 집중적으로 일반화하는 수단인 슈제트의 강화는 필수적인 것으로 강조되었다. 주인공 선을 뚜렷이 해야 한다는 것은 이후 대작 창작의 최우선 원칙이 되었다. 대작일수록 작품의 모든 요소는 전일한 형상 속에 통일되어야 했다(엄호석, <혁명적 대작과 슈제트 문제 (1)>, 조선문학, 1965. 8).

인물들의 포진과 그들이 현실과 맺는 유기적 발전의 과정이 명백한 사상 주제로 수렴되는 통합적인 열개를 가질 때 구체적 세부는 그 열개 안에서 자랄 것이었다. 슈제트의 명료성은 사상적 전언의 명료성을 담보하는 것으로서 결국 김정일이 창안했다는 '중자론'을 이미 요청한

것으로 보아야 하지 않을까 싶다. 종자가 작품이 말해야 할 사상적 내용과 슈제트의 전개 방향을 규정하는 것이었던 한 그렇다.

김일성이 영도한 빨치산들의 혁명 역사는 인물들의 성격발전과 현실발전이 유기적으로 연계되는, 혁명사상의 실현과정으로 그려야 할 것이었다. 역사적 사변 속에서 혁명투사들이 성장하고, 투쟁을 통해 혁명사상을 체현해 가는 과정의 합법칙성을 천명하기 위해서는 갈등 선 속에 놓이는 인물들의 성격의 핵과 위치를 정확히 규정하고, 그것의 발전에 따른 사건체계를 잡는 것이 필요하다는 점이 여러 차례 지적되었다. 혁명역사는 김일성의 사상, 곧 주체사상에 의해 영도되어 왔고 그것이 실현되어 온 과정이었다. 따라서 혁명 역사를 그린 소설은 주체사상을 밝히는 통합적 열개를 가져야 했다. 그러기 위해서 작가는 혁명의 수령으로서 김일성과 그의 사상을 먼저 바르게 이해하고 분명한 의도를 가지고 창작에 임해야만 했다. 그것이 바로 종자론이었다.

## 5. 마무리

전통의 계승문제에 대해 김정일은 《주체문학론》에서 다음과 같이 말했다.

지난 시기 일부 사람들은 우리 당의 혁명 전통을 상하좌우로 넓히고 하면서 과거 애국 전통을 혁명 전통으로 취급하고 실학과 문학이나 카프문학도 우리 문학의 혁명 전통으로 앉아야 한다고 주장하였다. 이것은 혁명전통이 무엇인지 그 개념조차 모르는 몰상식한 견해이며 혁명 전통을 오가잡탕으로 만들고 혁명 전통을 이룩한 수령의 업적을 말아먹으려는 반동적인 궤변이다.<sup>21)</sup>



주체시대는 김일성이 이끈 항일혁명역사가 가장 의미 있는 전통의 지위에 오름으로써 시작되었다. 이 혁명 전통의 순수성과 정통성을 지키는 것은 주체시대의 과제였다. 김일성의 항일혁명역사는 <불멸의 력사> 총서로 씌어졌다. 대작 논의가 <불멸의 력사>로 결실을 맺은 것이다. 이 장편소설 총서는 허구적 소설이 아니라 소설형식을 취한 역사 서술로 간주되었다. 김일성이 이끈 혁명 역사는 어떤 형식으로 씌어지건 허구일 수 없었던 것이다. 이 혁명 역사의 주인공을 정하고 그 형식적 틀을 제안한 특성 논의는 민족 이야기의 서술이 북한 사람들의 '세계'를 만드는 과정의 한 단계였다.

특성 논의의 핵심이 되었던 품성론은 결국 개조론이었다. 좇아야 할 본보기로 제시된 품성의 주인공은 개조를 명령하는 형상이었기 때문이다. 김일성은 개조를 명령하는 궁극적 주체인 셈이었다. 품성론이 요구한 집중화의 원리는 이 영도자의 지위가 이미 절대적이며 모든 인민의 존재는 그에 부속된 것이어야 함을 말하는 것이기도 했다. ■

# 해방 후 북반부(北半部) 문학에 대한 문화학적 고찰

김병민(연변대학교 교수)

## 1. 서론

2000년 6월 15일에 있는 남북 정상회담은 화해와 협력의 탈냉전 의식을 구현하고 있다는 점에서 20세기 한민족 역사에 특기할 만한 한 페이지를 기록하였다. 남과 북이 자기 중심주의에서 벗어나 통합의 길을 모색하는 것은 민족성원 모두의 공동한 이익과 긴밀하게 연결되어 있다. 따라서 남북 문학의 통합 역시 민족통합을 위한 중요한 과업의 하나로서 문학연구자들의 공동 관심사가 아닐 수 없다.<sup>1)</sup> 필자도 민족

---

1) 김재용 교수는 《분단구조와 북한문학》(소명출판, 2000. 5.)에서 흡수통일과 자기중심주의 통합이론을 비판하면서 이른바 통합으로서의 분단극복론을 제기하고 있으며 이를 전제로 문학적 통합이론을 제시하고 있다. 그는 “남북한의 문학적 통합이란 동질성의 추구에만 이루어지는 것은 아니다. 남북한이 공유하고 있지만 분단극복의 과정에서 버려야 할 것도 적지 않기 때문에 동질적인 것의 확보에만 매달릴 필

문학 통합에 대한 관심으로부터 출발하여 자신의 미숙한 견해를 발표하고자 한다.

발생학의 의미에서 이야기할 때 문학은 생활을 원천으로 하면서도 생활보다 높은 것이다. 아울러 문학 활동의 창조성, 허구성, 체험성은 문학으로 하여금 인간의 기본적인 문화속성을 가장 충분하게 구현하게 한다.<sup>2)</sup> 이러한 특징으로 말미암아 북반부(北半部) 문학은 북반부 생활과 문화일반에 대하여 옹계 이해하는 특수한 자료로도 활용될 수 있는 것이다. 그러므로 문화학적 시각에서 북반부 문학에 대하여 조명해 보는 것은 새로운 의미가 있다고 생각된다. 북반부 문학에 대한 관심과 접근은 일찍 1980년대로부터 한국의 국문학자들 속에서 이루어진 것으로 알고 있으며 물론 이러저러한 견해상 불일치와 이해에서의 한계성이 있지만 이미 괄목할 만한 성과를 쌓아 왔다고 생각된다.<sup>3)</sup> 그럼에도 불구하고 필자는 타자의 문화학적인 시각에서 바라보는 북반부 문학에 대한 몇 가지 이해를 제시함으로써 당면한 문학적 통합을 위한 견해 일치에 다소간의 도움이 되었으면 하는 바람이다.

---

요는 없다. 문학적 통합이 갖는 진정한 의미는 그 이질성까지 포괄하면서 바람직한 방향을 추구하는 것에 있기 때문에 남한 문학과 다른 북한 문학의 특징을 먼저 이해하는 것이 중요하다”(303쪽)고 지적하고 있다.

- 2) 廣元 편저, 《문학문화학》, 요녕인민출판사, 2000.
- 3) 한국에서의 북반부 문학에 대한 주요한 연구저서로는 권영민의 《한국현대문학사》(민음사, 1993년), 김재용의 《북한문학의 이해》(문학과지성사, 1994년), 《분단구조와 북한문학》(소명출판, 2000년), 최동호 편으로 된 《남북한 현대문학사》(나남출판, 1995년), 이재인, 이경교의 《북한문학 이해》(효진출판사, 1996년), 신형기, 오성호의 《북한문학사》(평민사, 2000년) 등이 있다.

## 2. 문화의 총체성(整體性, Identity) 시각과 해방 후 북반부 문학에 대한 이해

해방 후 북반부 문학을 이해함에 있어 북반부 문학을 민족 문학의 총체성 속에서— 특히 20세기 전반 한민족 문학의 정체 및 그 발전맥락과 분리시켜 사고하는 것은 결코 아무런 도움도 없는 것이다. “문학은 광범위하고 복잡한 관계가 내재되어 있다. 아울러 문학은 두터운 문화 침전을 가진 문화 캐리어로서 문화의 기타 캐리어와 다방면으로 연계가 있는 것”이므로 “문학을 고찰할 때 반드시 인류사회의 기타 방면과 차원을 고려하여야 하며 문화의 종합적인 네트워크 속에서 문학 및 문학과 인류 집단의 기타 행위 사이의 연계를 고찰하여야 한다.”<sup>4)</sup> 20세기 한국의 문학은 하나의 정체로서 문화의 근대성을 향한 복잡다단한 노정을 걸어왔다. 20세기 한국 문학에는 근대로 향한 한국인의 정치, 철학, 종교, 교육, 경제 등 여러 면의 문화의식이 반영되어 있으며 아울러 부동한 단계와 단계의 문학 사이, 부동한 경향과 경향 사이의 문학은 불가분의 관계에 놓여 있다. 따라서 그것은 동일한 문학 전통과 계승 관계에 놓여 있는 것이다. 이를테면 해방 전의 민족주의 문학과 프로 문학은 그것이 비록 이데올로기 면의 차이가 있음에도 불구하고 모두가 문학의 중세로부터의 탈출을 위한 근대 지향적인 것이며, 아울러 이렇게나 저렇게나 민족의 문화전통과 계승 관계에 놓여 있는 것이다. 민족주의 문학과 프로 문학이 병행 관계로 나타나게 된 데는 제국주의 열강들의 침입과 자체의 힘으로 근대 민족주의 혁명을 완성할 수 없었던 부르주아 계급의 연약성과 취약성에서 그 원인을 찾아볼 수가 있다. 바로 이런 견지에서 이야기할 때 프로 문학의 등장은 너무나 자연

4) 王先 主編, 《文學批評原理》, 中國, 華中師範大學出版社, 1999년, 122쪽.

스러운 것이며 그것은 민족의 전반 이익과 일치했던 것이다. 해방 전 프로 문학의 등장에 대하여 비난의 여지가 없다고 이야기할 때 우리는 해방 후 북반부에서 발전한 사회주의 제도하에서의 문학 일반에 대해서도 존재의 당위성을 인정하여야 할 뿐만 아니라 20세기 한민족 문화의 일부분으로 당연하게 받아들여야 하지 않겠는가? 그럼으로 북반부 문학을 바라봄에 있어서 비단 남쪽문화 중심주의<sup>5)</sup>가 배제되어야 할 뿐만 아니라 문화 상대주의 원칙도 견지되어야 될 줄로 안다. 전자에 대해서는 학자들 가운데서 이미 거론된 바 있으므로 약(略)하기로 하고 후자에 대해서 말한다면 자기의 문화평가 기준으로부터 출발하여 상대방을 무작정 '아니다'라고 비난하는 것은 문화 상대주의 원칙에 어긋난다 하겠다. 문학문화학의 입장에서 보면 상이한 민족, 상이한 지역의 정신문화를 두고 우열(優劣)을 따지는 것은 그다지 바람직한 것이 될 수 없는 것이다. 우리에게 이러한 문화시각이 확보될 때 북반부 문학 존재의 당위성을 인식하게 될 것이며 아울러 문화적인 대상으로 객관적인 고찰과 깊이 있는 연구를 진척시키게 될 것이다. 가령 북반부 문학에서 특별한 위치에 놓고 평가하고 있는 항일혁명 문학에 대하여 이야기한다면 북반부 사회주의 문화건설 입장에서 보면 너무나 당연한 것이 아니겠는가? 또한 해방 전부터 프로 문학의 거장으로 일컬어 왔던 이기영, 한설야 등이 해방된 북반부 현실에서 현실 긍정의 문학을 지향하고 그것을 창작 실천에 옮긴 것은 전혀 의심할 여지가 없는 것이다. 송가(頌歌) 문학의 경우에 있어서도 마찬가지이다. 우리 민족 전통문화의 총체성 속에서 고찰한다면 너무나 당연한 일이 아니겠는

---

5) 남북 중심주의에 대해서는 김재용 교수가 상기 저서에서 비판한 바가 있다. 김재용 교수는 남한은 "자기중심적 통합주의에서 헤어나지 못함으로써 10년의 세월을 분단 극복의 결정적 전환의 연대로 만드는 데 실패하고 말았다."고 힘주어 지적하고 있다.

가. 가령 《용비어천가》도 엄연히 우리 민족 문학의 한 형태로 존재하고 있는바 원형비평의 견지에서 보면 민족의 집단무의식과 연관되어 있다고 볼 수 있다. 북반부 문학에 있어서의 송가 문학도 이러한 문화 맥락에서 고찰할 때 이해가 가능할 것이다.

문화총체성의 시각은 우리로 하여금 우리의 가치기준을 더욱 확장시킬 수 있게 한다. 가령 우리가 삼국시대에 살았다고 할 경우, 삼국시기 문학에 대하여 어떤 평가를 내리고 어떻게 서술하였겠는가 하는 문제는 실로 우리에게 좋은 문화적 계시를 주고 있으며, 또한 먼 훗날 우리들의 후손들이 남북 문학을 어떻게 평가하고 어떻게 서술하겠는가 하는 문제 역시 동일한 의미가 부여된다. 그러므로 문화총체성의 시각에서 북반부 문학에 대하여 평가할 때 우리는 반드시 역사—문화 속의 문학에 대한 평가와 문학 자체의 역사에 대한 평가를 결합시켜야 할 것이다. 전자는 문학을 통한 문학 역사 현장에 대한 인식을 갖는 것이며 후자는 문학 본체에 대한 접근이다. 이러한 목적에 도달하려면 해방 후 북반부 문학의 발전을 규제한 문화적(정치제도, 경제기초, 주도의식 등) 제반 여건들에 대한 분석이 필요한 것이며 그것들과 문학창작 간의 관계에 대하여 고찰할 것이 요청된다. 아울러 주요한 문학작품들에 대한 분석을 통하여 의식체계, 가치관념, 집단적인 성격, 정신적 취향 등에 대하여 살펴볼 수 있으며 진일보 문화심리, 예술심리 등을 조명할 수가 있다. 북반부 문학에 대한 문화총체성 시각에서 출발된 깊이 있는 분석은 밀접히 연관되어 있다고 하면서 전면적으로 부정하던 단일한 사고를 시정하는 데 좋은 계시를 줄 것이다.

### 3. 문화의 다양성 시각과 북반부 문학에 대한 이해

문화는 사회집단이 공유한 것으로서 개체를 초월하는 성격을 띠고

있는바 어느 한 집단의 이상, 가치관념과 행위준칙을 표현하기도 한다. 따라서 이러한 문화는 상응한 집단의 인지(認知)와 준수(遵守), 나아가서 그 성원들 사이에서 사상을 소통하고 감정을 교류하며 응집력을 제고하는 역할을 감당하기도 한다. 인류의 문화는 보편성 혹은 동질적인 면이 있지만 그 발전 배경의 차이와 부동한 민족이나 부동한 사회에 따라 특수성 혹은 이질적인 면도 있는 것이다. 아울러 같은 민족 이더라도 그 집단적 정신 특징은 다방면으로 표현되기도 한다. 즉 일종의 주도적 문화의 지배하에 아문화군(亞文化群)이 존재한다는 사실은 결코 흠시할 수 없는 것이다. 마려(瑪麗)·이격미돈(伊格爾頓)의 말을 빈다면 아문화군은 “일부분 자의식이 있고 사회지배세력의 활동, 기대와 가치와 현격한 차이가 있는 사람들의 생활관습에 속한 것이라 할 수 있다.”<sup>6)</sup> 사실상 중세사회에서의 여성의 존재는 아문화군에 속한 것이라고 할 수 있다. 주도문화와 아문화군 이론에 비추어 볼 때 우리는 북반부 문학에 대해서도 다양한 문화존재로 나누어 조명할 수 있는바 이러한 연구시각은 보다 객관적이고 합리적인 결론을 도출해 낼 수 있을 것이다.

지금 중국에서는 지난 반세기 문학을 조명함에 있어서 학자들 사이에 적지 않은 논쟁이 벌어지고 있으며 일련의 참신한 견해들도 제기되고 있어 주목된다. 그것인즉 개혁 개방 전의 문학을 국가의지를 대변하여 시대적인 공명(共名)을 일으킨 문학과 그와 대칭되는 민간문화

6) 瑪麗·伊格爾頓, 《女權主義 文學理論》, 湖南文藝出版社, 1989, 22쪽.

7) 중국 복단대학의 진사화(陳思和) 교수는 이른바 공명(共名)과 무명(無名)의 개념을 제기하였는데, 그의 해석에 따르면 공명과 무명이란 전문적으로 문화의 형태를 가리키는 개념으로서 공명이란 일정한 시대의 정신적 취향을 심각하게 반영한 중대하고도 통일적인 시대 주제로서 인테리들의 사고와 문제의 탐구에 대하여 제약하고 있는 문화형태를 가리키며, 무명이란 일정한 시대의 일부분 주제만을 반영하고 있

형태로서의 시대적인 공명을 일으키지 못한 문학 즉 무명(無名)의 문학<sup>7)</sup>으로 갈라 봄과 동시에 소외를 받았거나 배척받은 문인들의 문학창작을 이른바 잠재적인 문학창작이라고 지칭하기도 한다. 구체적인 문학작품을 분석함에 있어서는 현형문본구조(顯形文本構造, 표상적 텍스트 구조)와 은형문본구조(隱形文本構造, 내재적 텍스트 구조)로 갈라 봄으로써 문학작품의 사상성과 예술성을 나누어 분석하기도 한다.<sup>8)</sup> 이러한 다양한 문화시각에 의한 다층면의 문학사 고찰은 중국의 당대문학 고찰에서 바람직한 성과를 올리고 있는바 이런 점은 해방 후 중국과 문화적으로 비슷한 노정을 걸어왔던 북반부 문학에 대한 이해에 좋은 계시를 줄 것으로 사료된다.

해방 후 북반부 문학은 객관적인 시각에서 바라볼 때 대체로 세 가지 측면으로 나눌 수 있는데, 하나는 주도적 정치문화와 직결된 시대적 공명을 보여 주는 주류(主流)문학, 시대적 정치문화권에서 소외된 무명의 문학 즉 상대적인 비주류문학, 양자 사이의 완충지대에 존재하는 중립적인 의미의 문학 등으로 구분된다.

---

으므로 공명의 상태에 이르지 못하는 문화형태를 가리킨다.(진사화 저, 《중국당대 문학사》, 복단대학출판사, 2000, 서문을 참조.)

- 8) 상기 이론을 제기한 학자로서는 중국 복단대학의 진사화(陳思和)교수인데 그의 저서 《陳思和自選集》《中國當代文學史》 등에는 상기 이론이 잘 반영되어 있다. 그러나 그의 견해 속에는 개혁 개방 이전의 문학을 평가함에 있어서 역사주의 원칙이 결여된 허점을 드러내고 있다. 하여 중국학계에서는 중국의 당대 문학사를 서술함에 있어서 진사화의 《중국당대문학사》와 역사주의 원칙을 잘 구현한 북경대학의 홍자성(洪子成)의 《당대문학사》를 서로 결합한다면 훌륭한 당대 문학사가 될 것이라고 입을 모으고 있다. 홍자성의 저서는 개혁 개방 이전의 문학을 고찰함에 있어서 주류문학과 비주류문학으로 나누어 역사적으로 분석하였는데 진사화의 문학사의 약점을 보완하고 있다. 왜냐하면 진사화의 문학사는 시대 공명의 작품에 대해서는 그 사상 예술적 가치를 부정적으로 보면서 문학사에서 배제시키고 있다. 상기 두 문학사 저서는 중국의 당대 문학사관을 대표하는 주요한 저서로서 인기를 끌고 있다.



첫째 부류의 문학으로서는 해방 후 북반부의 정치현실과 밀접한 관련을 가지면서 시대적인 기후를 잘 드러내고 있는 이른바 송가 문학을 중심으로 하는 현실 긍정의 문학작품들이다. 사회생활 가운데서 문학에 대한 정치의 영향은 가장 큰 것이다. 구체적으로 정치표현 형태의 부동함에 따라 크게 두 개 방면으로 나타난다고 볼 수 있다. 첫째, 제도, 시설과 방침 정책으로 나타난 정치가 문학에 영향을 끼친다. 둘째, 의식 형태로서의 정치 즉 정치사상이 문학에 영향을 미친다. 전자의 경우 제도, 시설, 방침 정책은 지배계급의 의지를 구현하고 있기에 강제성의 의미를 띠고 있다. 이는 정치로 하여금 사회문화 활동에 간섭하게 하며 문학의 발생에 직접적인 역할을 일으키게 한다. 중외 문학사의 역사를 보면 문학에 대한 정치의 영향은 좋은 면과 나쁜 면이 공존한다. 후자의 경우 강제성의 의미를 띠지 않고 있으나 사람들로 하여금 일종의 정치사상을 수용하게 하며 모종 이데올로기를 인정하는 방식으로 문화활동에 작용한다. 문학에 대한 정치의식 형태의 영향은 경우에 따라 어떤 때는 기치 선명하게 정치관점을 표현할 수도 있으나 일반적으로는 문학활동중에 잠재적으로 침투되어 있으며 작가, 작품의 사상 경향 혹은 정감 태도에 반영되어 있다.<sup>9)</sup>

북반부 문학의 주류는 바로 조선민주주의 인민공화국이 건립된 이후의 새로운 시대적 정치현실을 긍정하고 있는 작품들이라 하겠다. 예를 들면 토지개혁의 시대적 정치 요구를 반영한 작품으로서 이기영의 《땅》(1947), 천세봉의《호랑영감》(1949), 산업 국유화의 개혁적인 현실을 반영한 조기천의 《생의 노래》(1949), 이북명의 《노동일가》(1947), 6·25 전쟁을 반영한 작품으로 한설야의 〈승냥이〉(1953), 황건의 〈불

9) 유안해(劉安海)·손문헌(孫文憲) 편저, 《문학이론(文學理論)》, 중국 화중(華中)사범대학 출판사, 2000. 이 책을 참조.

타는 섬》(1952), 조기천의 《조선은 싸운다》(1950) 등이 있다. 1950년대에 있어서의 주류 문학의 주제는 농업 협동화를 다룬 것들로서 천세봉의 《석개울의 새봄》(1957~1963), 전후 복구건설을 반영한 작품으로 윤세중의 《시련 속에서》(1957) 등 작품을 들 수 있다. 1960년대에 들어서 천리마운동을 반영한 작품들로 김병훈의 〈길동무들〉(1961), 윤세중의 《용광로는 숨는다》(1960), 시가작품으로서는 정서춘, 오영재, 김상훈, 정문향 등의 시를 들 수 있다. 해방 후 북반부 문학에서 송가 문학은 해방 직후부터 나타난 현상으로 한설야의 《개선》(1948), 조기천의 《백두산》(1947) 등이 있으며 그 이후에도 계속 창작되다가 1967년 이후 유일사상 체계의 확립과 더불어 더욱 확장되었는바 수령 형상과 공산주의 혁명가 형상을 창조한 작품으로서 소설총서 《불멸의 역사》 총서(1972~1994, 총 20권), 《충성의 한길에서》(1976) 등이 있다. 그 외에도 예를 들면 항일 혁명투쟁을 노래한 일련의 송가 작품들이 있다. 이러한 작품들에는 창작 주체에 대한 정치의 영향이 짙게 반영되어 있다.<sup>10)</sup> 이러한 작품들의 이해에 있어서는 반드시 역사주의 원칙을 견지하면서 역사 속의 문학을 진단해 보아야 하며 작품의 분석에 있어서는 문본현형구조(文本顯形構造)와 문본은형구조(文本隱形構造)로 나누어서 고찰할 필요가 있다. 상기 일련의 작품들에는 정치적인 색채가 농후하나 언어 예술로서의 특징적인 면도 갖추고 있다. 후자에 대해서 우리는 문화학적인 시각에서 민족의 고유한 문화심리, 예술정서 등을 추적해 볼 수

10) 안함광은 〈예술과 정치〉(《문학전선》, 1946.)라는 글에서 다음과 같이 지적하였다. “생동하는 감각적인 정치적 사실을 감정적으로 소화하지 못하고 단순한 정치적 소재 그대로를 노출하는 거와 같은 작품이 특히 정치적 과도기에 많이 나타난다는 사실도 생각하면 작가가 새로운 정치사상이나 또는 정치적 사실을 구체적인 실천을 통하여 소화하지 못한 채 단순히 사상적 논리를 추적하고 있는 데로부터 오는 현상이다.” 이는 일찍 해방 초기부터 진보적인 평론가들은 정치현실과 밀착된 작품의 한계성을 감지하고 있었던 점을 시사한다.

있다. 바로 이런 의미에서 정치에 밀착된 북반부 주류문학에 대하여 결코 전면 부정하거나 문학사에서 추방해서는 더욱 안 된다.

둘째, 비주류 문학의 경우에 있어 비록 시대적으로는 무명에 속하나 오히려 문학으로서는 더욱 새로운 가치가 부여된다. 광복 직후 민주건설 시기에 시집 《응향》(1946)의 작품들, 이태준의 소설로서 〈농토〉, 〈호랑이할머니〉, 〈먼지〉, 〈고귀한 사람들〉, 6·25전쟁 시기에 창작한 임화의 〈너 어느 곳에 있느냐〉(1951), 김남천의 《꽃》(1951), 6·25전쟁 이후에 창작된 한설야의 《형제》(1959), 현덕의 〈복수〉, 강형구의 〈임진강〉, 박태민의 〈방입하지 말아야 한다〉(1956), 전재경의 《나비》(1956), 천세봉의 《안개 흐르는 새 언덕》(1966) 등과 김순석의 적지 않은 시편들을 들 수 있다. 이러한 작품들에 대해서는 정치권에서 소외당한 원인이 바로 그 작품의 가치를 설명해 주는 열쇠가 될 수가 있으므로 문학사 서술에 있어 더욱 중시를 요한다. 아울러 이러한 작품들에 대한 분석을 통해서 창작 주체의 정신적 고뇌와 갈등을 더욱 면밀하게 더듬어 보아야 할 것이다. 이러한 작품은 한국의 경우에 있어 지성인들의 시대적 반성을 잘 드러내고 있는 작품들과 일정하게 맥락을 같이하고 있다고 보아도 무방할 것이다.

셋째, 주류와 비주류문학 사이의 중간지대에 존재하는 작품들로서는 적지 않은 역사소설과 현실비판 주제의 작품, 그리고 통일과 관련된 일부 작품들을 들 수가 있다. 이를테면 최명익의 《서산대사》(1956), 한설야의 《설봉산》(1956), 이기영의 《두만강》(1954~1961), 황건의 장편소설 《아들딸》(1965), 박태원의 《갑오농민전쟁》(1977), 홍석중의 《높새바람》(1983), 강학대의 《김정호》(1987) 등을 들 수가 있는데, 이러한 소설들은 이데올로기적인 정신적 체험이 다소 반영되어 있기는 하지만 현실의 정치와는 일정한 거리를 유지하고 있다. 그리하여 문학의 자율성을 일정하게 보여주고 있다. 현실비판 주제의 작품들로서는 김동욱의

〈병사의 고향〉(1982), 김삼복의 〈세대〉(1985), 허춘식의 〈야금기지〉(1986), 조의철의 〈정든 고향〉(1984), 백남룡의 〈60년 후〉(1985)와 〈복무자들〉(1988)과 〈벗〉(1988) 윤병규의 시 〈그대 곁에 우리 곁에〉(1985), 김삼복의 《향토》(1988) 등이 있다. 이러한 작품들은 도시와 농촌의 모순, 세대간의 갈등, 관료주의 등에 대하여 지적하고 있다. 일부 통일 주제의 작품들도 이 범주에 포함시킬 수 있는바 조벽암의 시초 〈삼각산이 보인다〉(1957),<sup>11)</sup> 조중곤의 〈나의 길〉(1957) 등과 특히 90년대에 들어서 씌어진 작품들로 김명익의 〈임진강〉(1990), 임종상의 〈쇠찌르레기〉(1990), 유도희의 〈열쇠〉(1990), 남대현의 〈상봉〉(1992) 등을 들 수 있다. 이러한 작품들은 인도주의적인 차원에서 분단의 비극과 통일문제를 다루고 있는데, 물론 90년대 정치 기후의 변화와 일정한 관련은 있겠지만 창작 주체인 작가 자신들의 독립적인 시각을 선보이고 있어 주목된다.

이상에서 세 가지 문화유형으로 해방 후 북반부 문학작품들을 두루 살펴보았는바, 다양한 문화시각으로 접근할 때 북반부 문학발전의 여러 측면들을 짚어 볼 수 있으며, 작가들의 이데올로기적인 정신적 체험이 작품에 어떤 방식으로 투영되었는가를 알 수 있다. 이처럼 다양한 문화적 시각으로 문학 발전을 조명하는 것은 해방 후 북반부 문학의 역사현장을 사실대로 추적함에 있어 의미를 지닐 뿐만 아니라 그 예술적인 성패(成敗)를 가려내는 데도 도움된다.

#### 4. 문화의 계승성(繼承性) 및 변이성(變異性) 시각과 북반부 문학에 대한 이해

어느 시대의 문화든지 모두 전시대의 문화를 기초로 형성되고 발전

11) 《벽암시선》, 조선작가동맹출판사, 1957.

한다. 또한 문화는 이중성을 지니는바 한 면으로 인류문화는 상당한 안정성을 지니고 누적되며 지속된다. 다른 한 면으로는 인류문화는 또 탄력성(彈力性)을 갖고 있는데, 왜냐하면 그것은 변화된 환경에 반드시 적응해야 하는 까닭이다. 따라서 인류의 문화는 본질적으로 끊임없는 발전을 그 속성으로 한다. 문화발전의 원동력은 바로 이상적인 세계에 대한 끊임없는 추구하고 실천 활동에서 새로운 것을 추구하는 본성에 바탕을 둔다. 문화의 변화요소에는 내적 요소와 외적 요소가 존재하는데, 내적 요소는 인류의 과학문명 발전과 관련되어 있으며, 외적 요소는 문화의 전파와 수용에 기인한다. 인류문화 발전의 총체적인 추세는 쇄신과 상승에 있다.

북반부 문학에서의 사회주의 사실주의는 가장 기본적인 창작방법이고, 문학사조라고 할 수 있다. 그러므로 문화의 계승성과 변이성의 시각에서 북반부 문학에서의 사회주의 사실주의를 고찰하는 것은 창작방법과 문학사조의 발전을 비교적 객관적으로 파악하는 데 유리할 것이다.

북반부 문학에서의 사회주의 사실주의는 해방 전 카프 문학에 의해서 발생·발전한 사회주의 사실주의 문학의 계승과 변이의 산물<sup>12)</sup>이다. 해방 이후 북반부 문예계에서는 카프의 사실주의 문학을 전통으로 삼고 새로운 현실에서 계승·발전할 것을 문예 방침으로 내세웠다. 아울러 해방 전부터 영향받았던 소련의 사회주의 사실주의 문학을 해방 이후에 이르러 더욱 적극적으로 수용하게 되었다. 그리하여 소련에서의 사회주의 사실주의 문학의 이론과 창작 실천은 그대로 북반부 문학의 본보기로 작용하였다.<sup>13)</sup>

12) <전국 작가예술가 대회에서 진술한 한설야위원장의 보고>, 《조선문학》, 1953. 10.

13) <전국 작가예술가대회에서 진술한 한설야 위원장의 보고>, 《조선문학》, 1953. 10.

일찍 해방 직후 노동당 중앙위원회 상무위원회에서는 1946년 12월에 <사상의식 개혁을 위한 투쟁전개에 대하여>라는 결정을 채택했고, 1947년 3월에는 <북조선에 있어서의 민주주의 민족 문학 건설에 관하여>라는 결정을 채택하였다. 이 결정들에서는 이른바 “고상한 사실주의”란 용어를 사용하고 있는바 그 원문의 일부를 보면 다음과 같다. “공장·철도·광산·농촌·어장 등 군중 깊이 들어가며 조선민족의 전 생활분야에서 조선적 큰 예술적 주제를 찾으며 조선 사람의 영웅적 노력과 투쟁과 승리와 영광을 고상한 사실주의적 방법으로 그리며 전 재능과 역량을 긴장한 창조적 노력에 바치어 조선 사람들의 고상한 민족적 품성을 형성하는 사업에 헌신적 조직가가 되며 민주주의 새 조선 사회를 건설하는 투사들의 선진 대열에 나서라고 문학자 예술가들에게 호소한다.”<sup>14)</sup> 이처럼 “고상한 사실주의”는 새로운 사회현실에 대한 진실한 반영과 긍정적 주인공의 창조를 기본 정수(精髓)로 하고 있음을 쉽게 보아 낼 수 있다.<sup>15)</sup> 이와 관련하여 당시 중요한 평론가의 한 사람이었던 안함광은 다음과 같이 지적한다. “우리 민족 문학은 계급의식을 무시하지 않으며 그렇다고 계급의식을 전체 사회와 격리된 폐쇄적인 경지에서 옹색하게 해석하는 것도 아니라 그와는 반대로 사회발전의 역사적 본질과 연관 속에서 민족의식과 계급의식과의 통일을 문학적으로 창조 형상화할 충분한 현실적 가능성을 인정하지 않을 수 없는 것”<sup>16)</sup>이라고 지적했던바 이는 사실상 민족 문학 건설에 대한 주장

14) 한중모, 《한설야의 창작 연구》에서 재인용.

15) 기석영은 <리얼리즘의 제 특징>(《문학신문》, 1949. 5.)이란 글에서 “고상한 리얼리즘은 조선인민이 소련의 무력에 의하여 해방된 새로운 역사 시기 또 근로인민이 주권을 장악하고 자기의 자주적 독립국가를 창설한 시기에서의 문학적 방향이다.”라고 지적하였는바 이는 사실 당중앙위원회의 결정을 그대로 받아들이고 있음을 보여 준다.

16) 안함광, <민족문학재론>, 《민족과 문학》, 문화전선사, 1947.

인 동시에 창작방법의 견지에서 이야기할 때는 사회주의 사실주의에 대한 당대적 해석이라고 볼 수 있다. 북반부의 사회적 현실은 사회주의적 사실주의 문학 발전의 기반으로 되었던바 해방 전 카프 문학에서 지향했던 사회주의 사실주의의 계승과 변이의 양상을 드러내고 있었다. 그 대표적인 작가로는 이기영, 한설야, 천세봉이 있고 시인으로는 임화, 박세영 등이 있다. 이기영, 한설야, 임화, 박세영 등은 카프 문학의 노장들로서 일찍 20년대 말~30년대 전반기에 사회주의 사실주의 문학창작을 지향했었으나 30년대 후반기에 있어서는 시대적 상황으로 말미암아 사회주의 사실주의 문학창작에 정진할 수 없었던 것이다. 그러한 문학적 지향을 일시적으로 접어야 했던 까닭에 그들은 해방이 되자 사회주의 사실주의에 대한 창작 실천에 더욱 왕성한 의지로 투입하였다. 이러한 정치적 현실과 이데올로기적인 걱정은 카프 시대에 보여 주었던 사회주의 사실주의 문학의 한계성을 실천적으로 극복하는 데 장애로 작용한 것 같다.<sup>17)</sup> 이러한 점은 한 작가의 창작방법은 정치적인 현실과 어떤 관련을 맺고 있는가를 여실히 보여 준다고 하겠다.

1950년대 중기에 북반부 문단에서는 해방 이후 사회주의 사실주의 문학이 지닌 한계성을 의식하고 사실주의 문학에 대한 깊이 있는 토론을 전개하였으며, 당대 문학 실천에서 나타나고 있었던 도식주의 등에 대하여 비판 토론을 벌임으로써 사회주의 사실주의에 대한 인식을 한층 심화하기도 하였다. 이 토론에서 보면 “문학 예술의 특수성을 고려하지 않고 정치적 명제와 문학의 주제를 직접적으로 동일시하며, 작품의 슈제트와 주인공의 운명을 정치적 구호로 도해하는 그런 도식주의

17) 이기영, 한설야, 임화 등 카프 작가들은 카프가 해산된 이후 물론 앞선 시기와 같은 사회주의 사실주의 작품을 쓸 수는 없었으나 생활에 대한 진실한 반영은 오히려 효과적으로 실천하였다. 그들이 해방 이후 문학작품들에서 보여주고 있는 한계성은 정치와의 관계에서 해명될 수밖에 없다.

를 다시는 허용해서는 안 되겠다.”고 지적하였으며, “문학에 있어서의 당성 문제도, 전형성 문제도 모두 작품에 생활의 진실이 잘 반영되었는가 잘못 반영되었는가 하는 예술적 형상에 종속”된다고 입을 모았다.<sup>18)</sup> 아울러 북반부 문학에서의 비판적 사실주의, 사회주의 사실주의의 발생·발전에 대한 논쟁은 사실주의의 본래 면모를 재현하기 위한 것으로서 이는 사회주의 사실주의 문학의 발전에 적극적인 추진 역할을 일으켰다. 그럼에도 불구하고 북반부에서의 사회주의 사실주의에 대한 논의와 도식주의에 대한 비판은 정치적 요인으로 하여 중도에서 좌절당한 듯싶다. 그리하여 더 이상 극좌노선에 제동을 걸 수가 없게 되었다.<sup>19)</sup>

1967년 5월에 있었던 당중앙위원회 제4기 15차 전원대회는 유일사상체계의 확립에 결정적인 의미가 부여되었다. 유일사상체계의 확립에 따라 항일혁명 문학을 사회주의 사실주의 문학의 전통으로 새롭게 확인하게 되었고, 카프 문학에 대한 재검토가 시작되면서 이 시기에 이르러 사회주의 사실주의는 주체사상에 기초한 ‘사회주의적 사실주의’로 변모하였다. 그리하여 주체사상에 기초한 ‘사회주의적 사실주의’는

18) 《제2차 조선작가대회 문헌집》, 조선작가동맹출판사, 1956, 296쪽에서 인용. 북반부에서는 1954년부터 도식주의적 편향을 극복하기 위한 미학적 논의가 전개되었고, 1956년 10월에 열린 제2차 조선작가대회에서는 문학창작에 대한 정치적인 행정적 간섭을 극복하고 도식주의에 대하여 비판하기 시작하였으며, 아울러 조선에서의 비판적 사실주의, 사회주의 사실주의의 발생·발전을 둘러싼 광범위한 논쟁을 전개하였다. 이 시기 도식주의를 비판한 중요한 문장으로는 한효의 〈도식주의를 반대하여〉 등이 있다.

19) 1958년 10월경 김일성의 〈작가, 예술인들 속에서 낡은 사상 잔재를 반대하는 투쟁을 힘있게 벌릴 데 대하여〉라는 교시가 발표된 후 도식주의에 대한 비판은 즉각 좌절되었고 비판에 나선 작가들은 오히려 비판의 과녁으로 되었다. 이러한 현실은 1950년대 말 중국 문단에서 나타났던 일련의 현상들과 유사성을 보여 준다. 당시 도식주의에 대한 비판토론에 참여하였던 작가들로서는 한효, 안함광 등이 있다.



유일한 창작방법으로 고착되었다.<sup>20)</sup> 주체사상에 기초한 ‘사회주의적 사실주의’는 사회주의적 내용과 민족적 형식의 결합, 생활의 진실한 반영, 인민 대중의 형상, 혁명과 건설의 참된 주인공의 전형 창조 등을 기본내용으로 전개하고 있다.<sup>21)</sup> 이와 더불어 수령 형상 창조도 그 주요한 내용으로 새롭게 부상되었다. 주체사상과 사회주의 사실주의의 관계에 대하여 권위성적인 평론가들은 다음과 같이 설명하기도 한다. “사회주의 사실주의가 생활의 진실을 더욱 심오하게 반영할 수 있게 된 것은 무엇보다 그것이 우리 시대의 가장 과학적인 혁명사상인 주체사상을 지도사상으로 창작적 기초로 하기 때문이다. 주체사상은 역사상 처음으로 세계에서 차지하는 인간의 지위와 역할을 밝히고 사회와 역사가 무엇에 의하여 발전되고 추진되는가 하는 것을 과학적으로 밝혀주고 있다. 영생불멸의 주체사상에 기초함으로써 문학은 복잡하고 다양한 생활현상 가운데서 본질적인 것과 특징적인 것을 옹기 식별하고 그 발전의 합리성을 가장 정확하게 반영할 수 있게 되었다.”<sup>22)</sup> 주체사상의 사실주의와의 접목은 사회주의 사실주의로 하여금 커다란 변이 양상을 갖게 하였다. 주체사상에 기초한 사회주의 사실주의 창작방법이 확립된 이후의 문학창작을 보면 송가 문학이 철저하게 창작의 전면에 나타났고 사회주의 사실주의 문학은 그 본래의 개방성적이며 다양성

20) 김일성은 “훌륭한 문학예술작품의 특징은 시대의 요구와 인민의 지향에 맞는 높은 사상예술성에 있습니다. 이러한 가치 있는 작품들은 현대의 유일하게 옳은 창작방법인 사회주의적 사실주의에 의하여서만 창조될 수 있습니다.”(《김일성저작선집》, 3권, 제2판, 129쪽)라고 지적하였는데 당시 북반부에서는 김일성의 이러한 교시를 문학적으로 확실하게 실천에 옮겼다.

21) 한중모, 《주체사상에 기초한 사회주의적 사실주의 이론의 몇 가지 문제》, 과학백과사전출판사, 1980.

22) 강능수, 〈사회주의 사실주의는 우리 문학의 영원한 기치〉, 《시대와 문학》, 문예출판사, 1991, 72쪽.

적인 의미가 위축된 양상을 드러냈다.

문학의 변이성 시각에서 고찰할 때 북반부 ‘사회주의 사실주의 문학’의 이러한 변화는 정치와의 관계 속에서 나타난 현상이다. 한 작가의 사실주의 정신은 정치적 환경과 밀접한 관계 속에 놓여 있기도 하다. 정치적 여건이 허용하지 않는 환경에서 진정한 사실주의 정신을 꽃 피운다는 것은 쉬운 일이 아니다. “일반적으로 사실주의 문학이 생활의 진실을 제시하는 심각성의 정도는 사회환경이 윤택하는 자유의 정도와 정비례하는 것이다.”<sup>23)</sup> 북반부 문학에서 사실주의의 이러한 변이는 결국 ‘문화변이’의 산물인 것이다. 이처럼 문화변이성의 맥락에서 북반부 문학의 사회주의 사실주의를 고찰한다면 그것을 결코 이상한 현상으로 치부하게 되지는 않을 것이다.

주체사상에 기초한 사회주의적 사실주의가 유일한 창작방법으로 고착되었음에도 불구하고 창작 주체의 사실주의 정신은 환경 제약(制約)에 대한 초월을 시도하는 경우가 가끔 존재하였던바 우리는 작가들의 정신적 체험의 다양한 양상을 구체적 작품을 통하여 확인할 수도 있다. 이에 관해서는 이미 앞에서 언급한 바가 있다.

## 5. 맺는 말

이상에서 우리는 문화학적 시각에서 출발하여 북반부 문학에 대한 고찰을 시도해 보았다. 문화의 총체성 시각은 북반부 문학 존재의 당위성에 대한 합리적인 사고를 갖게 하였으며, 문화의 다양성 시각은 문학의 역사적 현장을 사실 그대로 추적하게 하며, 또한 그 예술적 성패를 가려내는 데 도움을 준다. 마지막으로 문화의 계승과 변이성 시각

23) 진사화 저, 《진사화 자선집(陳思和自選集)》, 광서사범대학출판사, 1997, 81쪽.

은 사실주의 문학에 대한 역사적 이해와 해방 후 북반부 문학에서 부여된 특수한 의미를 조감할 수 있게 한다. 북반부 문학은 20세기 한민족의 문화사에 있어 엄연히 한 부분을 차지하고 있으며, 그것은 남반부 문학과 더불어 공존하면서 총체적인 한민족 문화의 내포를 형성하고 있다. 북반부 문학에 대한 깊이 있는 문화적 고찰은 앞으로 남반부 문학과 비교를 거쳐 진일보 이루어져야 할 것이다. ■

## 시집 《동방(東方)》 전후의 김조규

오무라 마쓰오(와세다대학 교수)

김조규(金朝奎) 시집 《동방(東方)》은 1947년 9월 18일, 평양의 조선신문사에서 발행되었다. 김조규에게는 첫 개인 시집이자, 공화국에서 낸 6권의 개인 저서(그 중 3권이 시집) 중에서도 최초인 것이다.

이 글은, 한국에서도 아직 잘 알려지지 않는 시집 《동방》을 중심으로 김조규의 시 세계, 그 일부를 살펴보려는 글이다. 한국에서 김조규 연구는 이제 막 시작되었다고 말할 수 있다. 약간의 성과는 있었지만,<sup>1)</sup> 아직 충분하다고 말하기는 어렵고, 게다가 해방 전의 김조규 연구에만

---

1) 해방 전 김조규에 대한 연구 논문은 다음과 같이 있다.

권영진, <김조규의 시세계>, 《송실어문》 9집, 1992.

구마키 쓰토무, <김조규 연구>상·중·하(상《송실어문》, 중·하《대학원 논문집》 송실대학교, 1998~1999).

김태진, 《김광균 시와 김조규 시의 비교연구》, 보고사, 1996.

김우규, <전과를 타고 온 북한 시인 김조규의 사망>, 《문학사상》, 1992. 7.

김용직, 《현대 경향시 해석·비판》 김조규항, 느티나무, 1991.

편중되어 있어, 해방 후 북한에서의 창작활동에 대한 연구는 거의 다루고 있지 않는 실정이다.<sup>2)</sup>

논자는 해방 후 김조규 저술활동의 전체적 양상에 관하여 〈공화국에서의 김조규의 발자취와 그 작품 개작〉<sup>3)</sup>에서 논급한 적이 있었다. 그때는 자료를 막 입수해서 제대로 다루지 못했던 시집 《동방》을 대상으로 논하고 싶다.

## 1. 시집 제목의 유래

먼저 《동방》이라는 시집의 제목이 갖고 있는 의미부터 생각해 보자.

1934년 4월 4일 《조선중앙일보》에 발표되었던 〈이별(離別)〉이라는 시는 시름겨운 도시를 떠나 동쪽인 고향으로 돌아간 친구와의 이별을 노래하고 있다.

동쪽거리는 太陽의 거세인 숨참으로 새벽이 움죽이리라  
버들꽃 날으는 애쓰팔트에 동무들의 발소리 가득차오리라

〈이별〉에서 “동쪽“은 해가 떠오르고, 희망이 넘쳐흐르는 방향으로

김태진, 《더듬이의 언어》, 보고사; 1996. 9.

우대식, 〈김조규의 시 연구〉, 《송실어문》 14집, 1998. 6.

신규호, 〈시인 김조규론〉, 《믿음의 문학》 제8호, 1999 봄호.

조규익, 〈在滿詩人·시작품연구 V - 김조규의 해방 전 시를 중심으로〉, 1996. 10.

2) 해방 후의 김조규를 논한 것으로, 필자가 알고 있는 한 김태규(金泰奎) 〈재북시인 김조규〉(《月刊同和》, 1991. 8.)가 있을 뿐이다. 그 외 1999년 10월 10일, 송실대 개교 94주년 특별강연회에서 〈재북 동문시인 김조규의 생애와 문학〉이라는 표제로 강형철(姜亨喆) 송실대 강사가 보고했다고 하지만, 활자화되어 있지는 않다.

3) 졸저, 《윤동주와 한국문학》(소명출판사, 2001. 3. 20.)에 수록.

분명히 인식되고 있다.<sup>4)</sup> 해방 후 첫 시집인 《동방》은 시 〈이별〉의 “동쪽”과 연장선상에 있다고 말할 수 있다.

또한 “동방”이라는 말은 1943년 10월 작이며, 1944년 4월 《동광》에 발표한 작품인〈귀족〉에 4번 나온다.

맑게 개인蒼空이었고  
언제나 푸른 바다이였다  
이 가운데서 마음은 먼 宇宙를 생각하며 살아왔다

오오 우리러 모시기에 高貴한 民族의 古典  
信念은 물줄기로 흘러 永劫에 다었고  
神話는 歲月과함께 늙어 歲月처럼 새로운 東方의 이야기

힌구름을 타고 東方에 내려왔노라  
祭壇을 쌓고 나무가지를 꺾어 한울에게 焚香했노라

〈데모그라시〉의 騷動을 拒否한다  
神의 冒瀆을 저들 〈近代〉의 群衆으로 부터 奪還한다  
〈自由〉의 賤民들의 跳梁을 抗拒한다

맑게 개인蒼空이었고  
淸澄을 사랑하는 天帝의 後裔이다

---

4) 1960년 2월 조선작가동맹출판의 《김조규시선집》에 수록된 같은 작품이 이 부분이 개작되어서 다음과 같다. “북쪽은 너를 맞는 동무들로 가득 하리라. / 거리에선 어깨 걸고 노래하며 나가리라.” 여기에서는, 앞서 원래 시의 “東쪽”이 사회주의 소련을 이미지화 한 “북쪽”으로 수정되어 있다.

그러므로 지금 東方은 손을 들었노니

〈高貴의 破壞를 물리쳐라〉

〈東方을 擁護한다 반달族의 闖入을 否定한다〉

(昭和十八年十月)

—〈貴族〉 전문

이 작품은 해석에 따라 매우 위험한 작품이 될 수도 있다.

“개인 蒼空”에 “神(하느님)”이 있어, 신의 뜻을 새겨 “高貴한 民族”이 “힌구름 타고 東方에 내려왔”다. 신의 후예인 귀족은 “〈自由〉의 賤民들의 跳梁을 抗拒하”고, “〈데모그라시〉의 騷動을 拒否하”고, “〈近代〉의 群衆”을 거부한다. 시인은 작품의 마지막 부분에 “東方을 擁護한다 반달族의 闖入을 否定한다”고 외치고 있다.

여기에서 문제가 되는 것은 “神”이란 무엇인가, 신을 모독하는 〈近代〉 〈데모그라시〉 〈반달族(5세기에 아프리카 전토를 정복하고, 또한 지중해까지 진출해서 제해권을 쥐고 로마시를 약탈해 가며 로마제국과 싸웠던 Vandal族이라는 뜻인가?)〉이란 무슨 의미가 있는 것일까.

만약 〈귀족〉을 한·중·일을 축으로 한 아시아로 간주하고, 〈近代〉 〈데모그라시〉 등을 미국, 유럽국가라고 보면, 이 시는 〈대동아공영권〉 사상의 찬가가 될 수도 있다. 임종국 씨가 《친일문학론》 부록인 〈관계 작품연표〉에서 김조규의 작품 중에서 유일하게 〈귀족〉을 기재해 놓은 것은 이러한 해석으로 본 것이다.

그러나, 임종국 씨가 오독했을 가능성이 높다. 김조규는 《동방》 앞부분의 〈東方序詞—歷史의 聖山 牡丹峯을 노래함〉에서 다음과 같이 노래한 것이 오독했다는 근거 중 하나가 될 수 있다.

亞細亞의 創造와 함께

너는 이마에 빛을 받들었고  
 이나라의힘이 長白山과함께 즐기쳐 뺨을때  
 너는 슬기로운 손스길을 들어 그힘을 안아 드리었다……(中略)……  
 -놈들은 네푸른 옷을 벗겨갔다  
 -놈들은 네心臟에 칼을 꽂았다  
 그러나 歲月은 흘러  
 歷史는 또한 歲月처럼 새로워……(중략)……  
 옹혼한 民主朝鮮의 앞에서서  
 너 牡丹峯 世紀에 鎮座한 朝鮮아

— 〈東方序詞〉부분 1946. 4. 14(作)

여기에서는 제목을 제외하고 “동방”이라는 말이 없다. 그러나 그 대신 “아세아”가 있으며, 그 중핵으로 “牡丹峯 世紀에 鎮座한 朝鮮”이 있다는 구조로 되어 있다. 이렇게 보면 〈귀족〉에서 “동방”은 “조선”을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 또한 넓게는 모택동의 〈東風은 西風을 압도한다〉라는 정론이 있는 것처럼 〈동방〉은 소련·중국·북조선을 포함한 사회주의 진영을 의미한다고 해석할 수도 있다. 이 경우에서도 “世紀에 鎮座한 朝鮮”이 기축이 되는 “동방”이라는 것을 나타낸다.

또, 시 〈쓰팔린에의 헌사〉(1946. 10작) 중에 “휘영한 北녘 하늘을 우러러/내 오늘 東土의 가난한 詩人이/머리숙이여 삼가 지성을 고이노니”라는 구절이 있다. 여기서도 “동토”는 틀림없이 “조선”을 뜻한다고 할 수 있다.

지금까지 “동방”이라는 말에 대해서 생각해 왔다. 이것은 “동방”이라는 단어를 둘러싸고도, 해방 전의 작품을 이해하기 위해서도, 해방 직후의 작품을 이해할 필요가 있고, 김조규의 해방 후의 작품 전체를 이해하기 위해서도 그의 해방 직후의 작품 이해가 하나의 열쇠가 된다



는 것을 구체적인 예로서 들고 싶었기 때문이다. 《동방》은 해방 전과 해방 후를 연결하는 그의 창작활동의 분기점으로 중요한 핵심이라고 말할 수 있다.

## 2. 〈풍경화〉를 둘러싸고

시집 《동방》은 제1부에 〈역사의 재건〉으로서 〈동방서사(東方序詞)〉 〈당신이 부르시기에〉 〈민족의 축전〉 〈생활의 흐름〉 〈쓰팔린에의 헌사〉 〈오월의 노래〉 〈축배(祝盃)〉 〈8월 15일〉 〈야송(夜頌)〉 〈조국창건의 돌기둥 세울려면〉 〈11월 3일〉 〈레닌송가〉 〈기차(汽車)〉 〈인민의 뜻〉 〈승리의 날〉 〈삼월이어 새 승리를 맹서하노라〉 〈제야음(除夜吟)〉 등 17수가 수록되어 있다.

제2부 〈대지의 서정〉에는 〈산의 맹서〉 〈배움의 밤〉 〈풍경화(1)〉 〈풍경화(2)〉 〈마을의 오후〉 〈삼림(山林)〉 〈철령(鐵嶺)〉 〈춘보(春譜)〉 〈풀밭에 누워〉 〈봄은 꽃수레를 타고〉 등 10편이 수록되어 있다. 대체적인 경향으로 제1부에는 정치성이 강한 작품이, 제2부에는 서정성이 진한 작품이 모여져 있다.

여기에 모여진 시편은 문학사적으로, 작가는 해방 전후를 경계로 한 김조규의 사상적 변화를, 또 크게는 해방 직후의 북한 문학상황을 이해하는 데에 중요하다.

《동방》에 수록되어진 시편은 그 이전 김조규의 시 세계와 비교해 보면 어떤 연속성과 불연속성이 있을까.

김조규에게는 〈풍경화〉라는 제목의 시가 4편 있다.

먼저, A 《동방》에 수록되어 있는 〈풍경화(1)〉(1946. 7 作). B 〈풍경화(2)〉(1946. 10 作)와 해방전의 C 〈풍경화—산을 넘어서〉(《조선중앙일보》1935년 8월 6일 발표) D 〈풍경화—산을 찾저서〉(《조선중앙일보》

1935년 10월 8일 발표)가 이것이다. 그 중 D는 <산가(山家)> <팔월의 한울은>이라는 2편으로 되어 있다. 여기에서 A·B 와 D를 비교해서 보자.

외로운 山入길이 午睡에 조을고 있습니다.

바람은 자고,

시냇물소리 발알에 그을한네

언덕넘어 山미데는 草堂한채가 午後 靜寂을 지키고있습니다.

— <산가> 전문

八月의 한울은 꿈과갓습니다

노오란 瞳憬이 파란 쪽한울을 뚫고 가는데

구름은 魔神가티 虛無의 創造性을 山마루에 그리고 있습니다

(그러기에 여보오 오늘아침 길떠날 때

雨傘을 準備하라 하지 안습니까?)

— <팔월의 한울은> 전문

신선한 표현으로 조용하고 한가로운 농촌 풍경을 노래한 작품이다. 한편, A B의 <풍경화>의 전문은 다음과 같다.

짜리바재 넘어

푸른 하늘

푸른하늘 저쪽으론

기인 山脈이 줄기 뻗었고

보아야 끝없이 개어

아득한 가을의 碧空

아름디리 드메나무가

江 ㅅ 강에 높이 솟아

오랜 마을의 이야기를 들려주는데

나홀로 마음 바다처럼 터져

바위를 짚고 고개 드니

토담우에는 《우리의 領導者 金日成將軍萬歲》

허연 포쓰타-가 유달리 깨끗하였다

一九四六年 十月

-〈풍경화(1)〉전문

저녁 煙氣 山기슭으로 기어들고

어린 山 ㅅ 새들은

깃을 찾아 숲속으로 날어들때

山은 黃昏속에 잠긴다

森林은 沈默한다

머얼리 꾸부러진 오솔길을 밟고

송아지 한마리 풀짐실고 내려오는데

지터오는 黃昏

成人學校 들창엔 등불이 켜지고

수수바재우에는

허이언 박꽃이 유달리 희게 떠오르고 있었다

一九四六年 七月

—〈풍경화(2)〉 전문

A· B· D 모두 조용한 농촌풍경을 노래하고 있다는 점은 같다. 그러나 해방 후 A에서는 “우리의 領導者 金日成將軍萬歲”라고 씌여진 포스터가, B에서는 “등불이 켜”진 “成人學校 들창”이 시인의 눈에 비치고 있다. A· B· D는 같은 농촌풍경이라도 시인은 A· B에서 사회주의 사회의 희망으로 가득한 농촌을 편안하게 노래하고 있다. A· B에서 시인은 농촌 발전을 높이 평가하면서, D에서 시인은 내적 불안을 해소시키고, 농촌의 평화로운 모습을 서정적으로 노래하고 있다. 해방 후에 시인은 성인학교의 들창도, “김일성장군”의 포스터도 위화감 없이 농촌 풍경의 일부로 받아들이고 있다. 포스터나 성인학교가 갑자기 소재로 되었다고는 생각할 수 없다. 《동방》의 시에서 이미 모더니스트 김조규는 사회주의를 수용하고, 사회주의 사회의 지도자층의 일군으로서 창조활동을 계속하려고 하는 의지를 확실히 보였다. 해방 전 2편의 시 제목과 똑같이 〈풍경화〉를 해방 전후에도 2편을 씀으로써, 해방 전후를 통해 일관된 문학적 특징을 보여주고 있다. 동시에, 사회주의 사회로 가는 격변기 한가운데에서도 자기변혁을 해 나가는 양상을 표출한 것이었다.

### 3. 자기변혁과 개작—〈모란봉〉〈당신이 부르기에〉

이기영(李箕永), 한설야(韓雪野) 같은 프롤레타리아 작가라면 모르지만, 사회주의의 사상의 세례를 받은 적도 없고, 해방 전의 문학활동을 전개한 김조규가 어떻게 조선민주주의 인민공화국에서 문학활동을 계

속해 나갈 수 있었을까. 그는 평안남도 출신이고, 해방을 평양에서 맞이했기 때문에 월북 문인이 아니라 재북 시인이라고 말할 수 있다. 재북 시인이 월남하지 않고 어떻게 사회주의 사회에서 적응할 수 있었을까.

김조규는 숭실전문학교 영문과를 졸업했고, 1930년대 초기부터 시를 창작하기 시작했다. 1943년부터는 간도(間島) 조양천(朝陽川)의 농업학교에 근무하였으며, 1945년 5월 귀국하여, 평양에서 해방을 맞이했다. 그 후, 1955년까지는 38선 이북에서 화려한 문학활동을 전개했다. 그 사이에 1946년 《관서시인집(關西詩人集)》에 실렸던 〈현대수신(現代修身)〉 등 5편의 시가 문제시되었어도, 자기비판으로 그것을 넘길 수 있었다. 《조선신문》《소비에트신문》을 주재하고, 1954년 3월호부터 같은 해 12월까지 조선작가동맹 중앙위원회 기관지 월간 《조선문학》의 ‘책임주필’로 근무했다. 김조규가 가장 빛났던 시기라고 말할 수 있다. 1956년에서 1959년까지 4년 동안 흥남 지역에 파견되어 치차공장의 공원으로 활동하면서 공장의 문예서클을 지도했다. 자본주의 사회의 용어로 말하면 ‘좌천’이지만, 김조규는 이것을 자기단련의 기회라고 여기고, 공장의 노동자나 해변의 소년들의 실생활을 접하면서 그것을 시로 구상화하면서 계속 문학활동을 이어 나갔다. 1960년 초에는 평양으로 돌아와 《김조규시선집》과 동시집 《바다가에 아이들이 모여든다》를 간행했다. 그 이후 죽게 된 1990년까지 공화국의 충실한 시인으로 창작활동을 계속하였다. 그 사이 공화국도 크게 변했지만, 김조규도 또한 변하고 있었다. 상황이 시인에게 사상적 변화를 강요한 면도 부정할 수 없지만, 그렇다고 해서, 일방적으로 상황의 변화를 따라 신변을 보호하려고 포오즈를 취한 것은 결코 아니었다. 사회변화와 함께 그 자신의 사상적 변혁도 있었다고 봐야 할 것이다. 사회주의를 받아들이고 인정하면서 끊임없이 자기변혁을 다했다고 말할 수 있다.

이러한 주객 상호의 변혁 중에서 가장 격심한 전환점은 1945년 해방이며, 해방 후 최초의 시집 《동방》이다. 따라서 《동방》은 해방 전 시 세계의 연장선상에 있는 동시에 해방 후 모든 활동의 출발점이기도 하다.

김조규는 계속 개작을 했다. 개작의 이유가 하나는 단어를 조탁한 점도 있지만, 그것보다도 독자의 대상 문제와 사회상황의 변화에 대응한 면이 큰 것 같다. 해방 전, 시 독자는 일부 지식인층으로 매우 제한되어 있었던 것이 공화국이 되고 나서는 비약적으로 확대되었다. 1960년 발행의 《김조규시선집》의 경우에도 5000부였다. 최근에 보통 소설, 시가 2만부에서 5만부이며, 많으면 10만부의 발행 부수를 가진다. 발행 부수가 많다는 것은 그만큼 독자층이 있다는 것이며, 그런 사람들이 이해할 수 있는 말로 표현하게 된다. 이런 의미로도 해방 전의 옛 작품들을 공화국에서 다시 재등록하는 경우에 당연히 손을 댈 수밖에 없게 된다.

《김조규시선집》에 수록된 해방 전 옛 작품 4편의 개작 작업이 이 전형적인 예로 볼 수 있지만, 《동방》은 모두 신작이기 때문에 그 점은 고려하지 않아도 된다. 다만, 《김조규시선집》(1960.2)에 《동방》(1947.9)에서 다시 기록된 8편에서는 큰 폭으로 개작되었다.

앞에서 언급한 〈동방서사〉는 《김조규시선집》에서는 표제도 〈모란봉〉으로 개정되어져 있다. 〈동방서사〉와 〈모란봉〉의 제1절과 최종절을 비교하면 다음과 같다.

너, 悠久한 太古로 부터  
 푸른하늘을 머리우에 이고  
 너, 오랜 歲月과 함께자라 歲月처럼 오랜  
 歷史의 聖山  
 한밤의 뢰뿌리 모란봉이여

—〈동방서사〉 제1절

오오 牡丹峯  
이제 너는 오므렸던 두 날개를 펴라  
허파에 氣息을 가다듬고 深呼吸하여라  
네 거즈러진몸을 새로 단장하여라  
응혼한 民主朝鮮의 앞에서서  
너 牡丹峯 世紀에 鎮座한 朝鮮아  
위대한 그몸둥이를 움직이여라  
넓은 歷史의 큰길거리로  
이제 巨步를 내어 디더라

—〈동방서사〉 최종절

이것에 대해 《김조규시선집》의 〈모란봉〉은 다음과 같이 되어 있다.

너 멀고 먼 예로부터  
푸른 하늘을 머리 우에 이고  
너 오랜 세월과 함께 자라 세월처럼 오랜  
력사의 성산  
한밤의 맏부리 모란봉이여

— 〈모란봉〉 제1절

오오 모란봉,  
이제 너는 두 날개를 활짝 펴라,  
허파에 숨을 모두어 큰 숨 내뿜어라  
네 거칠어진 얼굴을 새로 단장하여라,

너를 찾아 모여 드는 슬기로운 사람들과 함께  
민주 조국 창건의 광활한 앞길로  
너 모란봉,  
거대한 그몸 무게 있게 움직여라.  
넓은 력사의 큰길로  
이제 거침없이 큰 발자국 내어 디더라!

— 〈모란봉〉 최종절

양자를 비교하면 《김조규시선집》에서는 《동방》에 많았던 한자어휘가 크게 줄어들었고 민족 고유어가 늘어났으며, 추상적인 표현이 구체적 표현으로 바뀌는 등, 대중에게 알기 쉽고 평이하게 되어 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 개작은 주로 표현상, 수사상으로 고쳐 썼다고 말할 수 있다.

그런데 시집 《동방》에서 〈동방서사〉다음으로 수록되어진 〈당신이 부르시기에〉와 《김조규시선집》 권두에 놓여진 같은 제목의 시를 비교하면 표현상, 수사상의 개작에 머물렀다고 말하기는 어렵다.

당신께서 나를 부르시기에  
이루 헤아리지 않고  
이른새벽 네거리로 뛰어나왔습니다

밤은 실로  
얼마나 기인 것이었습니까  
백성의 受難은  
얼마나 크고 깊은 것이었습니까



지든 暗黒속에 묻히워  
 虐待와 抑壓의 채찍 겨레우에 나릴 때  
 던門 안門 굳이 닫은 後房에 홀로  
 燈盞에 불을 도꾸고  
 남모을래 새벽을 기다리던 祈願  
 마음 弱하오나  
 그것은 祖國-당신을 지킨 지성이었습니다

찌끼우고  
 채우고  
 할키우고  
 매맞도 천데 받고……

그러기 당신을 버리고  
 權力에 발라마치는 變節이 많아서도  
 내가 지닌 그모습  
 빛과 希望과 사랑과 義  
 미쁘게 마음의 燈불을 고였노니  
 祖國, 하도 크고 아름답고 貴했음입니다

빛이 흘러 不義가 물러간 오늘아침  
 당신께서 백성의 잔치 베푸다기에  
 窓門을 내갈기고  
 빛나는 네거리로 뛰어 나왔습니다

-〈당신이 부르시기에〉(《동방》) 전문

1945년 9월이라는 시점에 쓰여진 이 시에는 해방의 기쁨이 솔직하게 표현되어 있다. “남모을래 새벽을 기다리던 祈願” 끝에 드디어 찾아온 해방을 “당신”이라고 부르며 “祖國, 하도 크고 아름답고 貴했음입니다”라고 노래하고 있다. 이러한 김조규의 시세계는 1945년 12월 서울 간행인 중앙문화협회편 《해방기념시집》이나 1946년 12월 서울 간행인 양주동 편 《민족문화독본》의 세계와 같이, 민족해방의 환희와 미래에 대한 희망에 넘쳐흘렀고, 월북·월남·재북·재남이라는 구분과 관계 없이, 민족해방에 대한 환희의 도가니에 빠졌다. <당신이 부르시기에>에 관한 한, 38도선 이남에서 발표되었어도 전혀 위화감이 없는 작품이라고 말할 수 있다.

그런데, 6· 25, 북한에서 말하는 조국해방전쟁을 거쳐서 1960년에 출판된 《김조규시선집》에서는 이<당신이 부르시기에>가 크게 개작되어, 이 시선집 권두에 수록되어져 있다.

당신이 부르시기에  
그 부름 빛으로 받들고  
첫새벽 네거리로 뛰어 나왔습니다.

서른 여섯 해의 잠들 수 없던 밤,  
그 밤들은  
얼마나 깊고 어두운 것이었습니까.

질은 암흑 속에 묻히어  
억압과 천대의 채찍 사람들 머리 우에 내릴 때  
장백 밀림의 눈 덮인 긴긴 밤  
우등불 태우시며 원수와 싸운 슬기로운 마음 …

그 마음 받아 들어  
 삼천만 겨레의 가슴  
 원쑤와의 싸움에서 더욱 뜨거워졌고  
 그 빛 받들어 앞날을 내다보며  
 힘겨운 투쟁에서도 굴하지 않았으니

조국, 그것과 더불어  
 김 일성 장군!  
 그 이름은 우리들 가슴마다에서  
 타오르는 햇불이었습니다.  
 〈무적〉이라 허풍치던 일제 군대를  
 쳐부셔 무리죽음 주었던 소식  
 그 소식 통방으로 전하며  
 감방의 밤은 새로운 투쟁으로 깊어 갔고  
 원쑤의 총부리의 앞에서도  
 어엿이 가슴 내밀며 젊음을 빛내었으니

오오 조국,  
 그것은 빛과 사랑과 행복으로 물들인 희망의 기폭,  
 크고도 귀한 이름이여

빛이 흘러  
 원쑤가 쫓겨 간 이 아침,  
 당신이 천대 받고 헐벗던 모든 사람 부르시기에  
 그 부름 빛으로 받들고  
 조국 창업의 새벽길로 뛰어 나왔습니다.

— 一九四五. 一〇 —

—〈당신이 부르시기에〉(《김조규시선집》) 전문

여기에서는 “조국 그것과 더불어 김 일성 장군!”이라며 조국과 김일성 장군을 같이 묶어 보고 있지만, 실질적으로는 조국을 해방시켜 준 김일성 장군에 대한 찬가로 되어 있다. 이렇게 우리는 1947년에 발표된 시가 1960년에 어떻게 개작되었는가를 보았다. 이 개작 과정에는 그 동안 사회체제의 변화와 시인의 사상변화가 큰 영향을 미쳤을 것이다.

#### 4. 소련과의 관계

《동방》의 제1부 〈역사의 재건〉에는 민족재건이라는 정치·사상면을 앞에 내세운 시가 많고, 제2부 〈대지의 서정〉에서는 서정시가 많다는 것을 앞에서 언급했다. 이 제1부 〈역사의 재건〉에서 구체적으로 개인명이 표제로 게재된 찬가가 2편 있다. 〈쓰딸린에의 헌사〉(1946. 6)와 〈레닌송가(頌歌)〉(1947.1)가 그것이다.

〈쓰딸린에의 헌사〉 중에서 “金風은 일어/ 白雲은 날고/ 民主創業의 우렁찬 소리/ 이고장 山河에 가득찬데/ 歷史의 陣頭에 毅然이 나선 人民의 首領에게 / 내 오늘 가난한 詩人의 至誠을 고이노니”라고 노래하고 있는 점을 봐도, 스탈린을 한 외국의 정치지도자로서 보는 것이 아니라, 자국의 “민족창업”에 맞춰 “역사의 진두”에 선 “인민의 수령”이라고 스탈린을 인식하고 있다. 이러한 인식은 김조규 개인뿐만 아니라, 당시 한반도, 중국, 그리고 일본에서 사회주의적 변혁에 뜻을 둔 자들에게서 보이는 공통적인 인식이었다.

해방 직후 북한 인사는 소련군을 해방군이라고 인식하고, 사회주의

에 자신들의 미래를 맡겼기 때문에 소비에트 연방에 대한 기대와 그것에 향한 충성은 누구에게나 공통적인 것이었다. 그러나, 김조규의 경우는 특별한 사정이 있었다.

현수(玄秀, 朴南秀필명)의 《적치6년(赤治六年)의 북한문단(北韓文壇)》<sup>5)</sup>에 의하면 “1946년 초에 朝鮮軍隊는 ‘朝鮮人을 위한 붉은 軍隊의 新聞’이란 스로강을 내걸고 《朝鮮新聞》이란 다부로이트 四페이지의 日刊新聞을 發行하였다. 이 新聞에는 朝鮮말을 아는 朝鮮人과 朝鮮二世들이 從事하였다. 그러나 그들의 朝鮮語 知識은 말할 수 없이 微弱한” 것이었다. 그리하여 그들은 <문학예술총동맹>에게 “翻譯校閱을 할 수 있는 한 사람의 文人을 보내 달라는 請託을 하였다. 그 결과 人選된 사람이 詩人 金朝奎였다.”<sup>6)</sup>

《조선신문》에는 “조선 사람을 위한 소련군 신문”이라는 표현이 러시아어로 신문의 하단부에 써 있다. 1947년 당시 책임주필은 “쁘·아·부 뒤깁”이었다. 이 신문은 이태준(李泰俊)의 장편소설 《농토》를 연재하는 등 문예면에 꽤 비중을 두고 있었다. 김조규는 신문에 자주 시, 평론 등을 올렸다. 《조선신문》의 본래 역할은 소련군이 공화국 조선인에게 ‘朝소人民의 友好’를 육성하는 문화운동을 전개하는 데에 그 목적이 있었다. 그러나, 실무면에서 김조규를 비롯한 조선인이 운영을 맡고 있었기 때문에 문화기사가 많았고, 이것은 해방 직후의 이북 문화 상황을 알기 위해서는 빠져서는 안 될 자료로 되어 있다. 1946년 10월 29일은 《조선신문》 지면상에 김조규는 시집 《영원의 악수》(조소문화협회발행)의 신간 소개를 하면서 다음과 같이 말하고 있다.

5) 서울, 중앙문화사, 1952년 6월, 46쪽.

6) 위와 같음.

先進朝鮮文化의 輸入을 광범하게 전개하여 眞正한 朝鮮民族文化建設을 그基本課業으로 내세운 조쏘文化協會解放一周年記念事業의 하나로 詩集《永遠한 握手》가 나왔다.…… 이 詩集은 朝鮮民族解放의 恩人 쓰딸린大元師에게 올리는 첫藝術的成果였다. 그意味에서도 시집《永遠한 握手》가 가지는 意義는 莫大하다고 할 수 있으니 그것은 民族解放의 感激과 아울러 解放軍에의 뜨거운 感謝의 至誠이 이 한卷 속 얹겨져 있는 까닭이다.

소련을 해방군이라 규정하는 것은 당시 북한에서는 만인의 공통인식이었다.

이렇게 해서 김조규는 《조선신문》《조선문화》의 중요한 필자로, 문화면에서 조쏘교류의 선두에 서서 활약을 했다.

공화국의 핵심인물인 시인 조기천(趙基天)과도 김조규는 아주 가까운 사이였다. 소련군 2세 병사로서 조선에 온 조기천의 작품을 보충하며 예술적 가치를 높인 것도 김조규였다. 하지만, 그는 이태준(李泰俊)에게 연루되어서, 1956년부터 1959년에 걸쳐 함흥에서 현지 재교육을 받아야 할 상황에 빠진 적도 있다. 그럼에도 불구하고, 1960년에는 중앙에 복귀하여 2권의 시집을 발행할 수 있었던 배경에는, 소련에 대한 그의 역할을 무시할 수 없었다는 점도 있을 것이다.

## 5. 동시기의 다른 시인과의 비교

《동방》의 김조규는 같은 시기의 월북·재북 시인들과 비교하면 그 작품은 어떠한가. 임화(林和)는 해방 전의 계급사관과 정열적인 서정성을 가지고 계속해서 활약을 했지만, 《너 어느 곳에 있느냐》(1951. 5)에서 감상주의를 비판받았을 뿐만 아니라, 미국의 스파이로 사형을 받

게 돼 버렸다.

박남수(朴南秀)는 〈우리는 公債를 산다〉(《투사신문》 1950. 5. 19.)라고 하는 국가정책을 찬양하는 시를 마지못해 쓰기도 했지만, 결국 재북 6년 만에 월남했다.

이찬(李燦)은 〈김일성 장군의 노래〉를 비롯해 용맹 과감한 시를 양산해서 ‘혁명시인’이라는 칭호를 얻었다.

조기천(趙基天)은 〈두만강〉(1946. 3. 첫 작품) 〈큰거리〉(1946. 4)를 내고 《백두산》(1955. 3)에서 철저하게 김일성을 찬미하여 문학계 최고의 지위를 얻었다.

김조규는 이러한 시인과는 조금 달랐다. 그는 이찬(李燦)과는 달리, 서정시 세계를 해방 전처럼 해방 후에도 계속 유지하였고 절규하는 듯한 선동시를 창작하지 않았다. 분명 한편에서는 이북 사회가 요구하는 제재를 노래한 것은 사실이지만, 그때도 서정성을 잃어버린 것은 아니었다. 예를 들면 사회주의 농촌청년이 노동하는 모습을 노래한 〈눈과 눈〉(1964)과 같이 “처녀는 총각의 눈” 속에서 “총각도 처녀의 눈” 속에서 그들은 자기를 발견하고 “미더웁과 희망과 아름다운 꿈, 충성과 로력으로 빛나는 청춘의 슬기”를 발견한다고 하는 수법을 취했다.

《동방》에는 정치성을 직접 내보이지 하지 않으면서 서정성이 풍부한 작품이 절반 이상을 차지하고 있다. 소위 ‘혁명성’에서는 이찬(李燦)보다 한 걸음 물러섰지만, 김조규는 박남수(朴南秀)와 같이 월남하지 않았다.

김조규는 또한 공화국에서 결코 초일류 취급을 받지 못했다. 1970년대 이후 시인의 서열로 《백두산》의 조기천(趙基天), 〈애국가〉 작사자 박세영(朴世永), 〈김일성장군의 노래〉의 이찬(李燦), 이기영(李箕永)의 사망 후 작가동맹 위원장을 맡게 된 백인준(白仁俊), 시집 《당의 숨결》 《크나큰 사람》의 최영화(崔榮化), 《가무재 고개》의 정서촌(鄭曙村), 《승

리의 길에서》의 정문향(鄭文鄉) 등의 아래에 자리하고 있다. 연령으로 말하면 젊어서 죽은 조기천(1913~1951)을 제외하고, 김조규가 나이는 위였는데도 불구하고, 서열상 김조규의 이름은 뒤에 나와 있다. 김조규가 가장 높게 평가를 받게 되었을 때에도, 이용악(李庸岳), 이맥(李麥), 조영출(趙靈出), 김북원(金北原)과 어깨를 나란히 할 정도였다. 1980년 9월, 작가동맹 중앙위원회가 만든 <작가 명단 자료>에는 김조규의 이름은 없다. 1955년 5월 조선 작가동맹 출판사 간행인 《해방 후 10년간의 조선문학》에서는 단지 한 군데에 <그대는 조국에 충실하였다>라는 시 제목만이 기록되어 있을 뿐 거의 무시되었다. 그러나, 김조규의 사후에 발행된 《문예상식》(문학예술종합출판사 1994. 12)에서는 김조규 항목이 포함되어 있기 때문에, 김조규가 공화국에서 문학적인 위치매김에 몇 번이나 유동이 있었으며, 이기영(李箕永)처럼 문학계를 시종 통솔하도록 한 눈부신 스타적 존재는 아니었다. 그럼에도 그는 월남하지 않고, 1990년에 죽기까지 공화국의 시인으로서 살았다. 거기에는 선택이 있었으며 의지가 있었다. 그는 사회주의를 수용했다. 그가 사회주의를 받아들일 때 결코 일방적으로 받아들였던 것은 아니다. 적극적으로 자기변혁을 하면서 사회주의적 지식인으로 자기개조를 했던 것이다.

## 6. 맺음말

김조규는 해방 전 한반도, 구만주 그리고 해방 후의 공화국, 이렇게 다른 3개의 사회에 몸을 두고 시를 계속 썼다. 그 동안 사회의 격변 속에 있었지만 그는 결코 과거의 작품을 버리지 않고 오히려 끊임없는 애착을 가지고 있었다.

1960년 《김조규시선집》에 해방 전의 작품 <검은 구름이 모일 때>



(1931), 〈리별〉(1934), 〈삼춘 읍혈(三春泣血)〉(1934), 〈누이야 고향 가면은〉(1935), 4편이 개작되어 실려 있다. 해방 전부터 프롤레타리아 문학자였다면 옛 작품을 자랑스럽게 자신의 저작선집에 주저 없이 넣었을 지도 모르겠지만, 김조규는 프롤레타리아 문학자가 아니었음에도 불구하고, 옛 작품을 개인선집에 넣었다 하는 것은 사회주의를 받아들이면서도, 옛 사회에서 암중모색한 과거를 자르지 않고, 그 연결선상에 자기를 위치시켰다는 것을 의미한다.

《동방》은 해방 전의 작품을 이어가면서 한편으로 사회주의 사회에 몸을 두고 자기변혁을 다해 가려는 결의를 표명한 시집이라고 말할 수 있다.

그는 만년에 개인 선집까지는 안 되더라도 개인 선집만은 낼 계획을 세웠다. 전체가 5권(5부)으로 나누어져 있다. 제1권은 해방 전의 시와 산문 37편을 골라 연대순으로 배열하고 《암야행로(暗夜行路)》라고 이름을 붙였다.(그러나 이 37편은 해방 전에 발표된 것과는 차이점이 있다.)

인간은 나이가 들어 죽을 시기가 가까워졌다는 것을 깨닫게 될 때, 자신이 밟고 온 길을 돌아보는 동시에 생전에 친했던 사람에게 자신이라는 존재를 어떤 형태로든 남겨두려고 한다. 문학자의 경우에 그것이 저작이 될 것이다. 김조규는 개인 선집을 구상하였다. 그러나 당분간 상당한 양의 개인 작품집을 공화국에서 내는 것은 불가능하고 한국에서의 출판도 아직 곤란한 것으로 생각된다. 그는 언젠가 제3국에서의 출판을 생각한 것이 아닌가? 김조규 개인 선집 제1권 《암야행로》는 백지에 뿔뿔히 가로로 썩여진 자필본이다. 권두에 김흥규(金興奎)의 〈편자(編者)의 머리글〉이 들어가 있다. 이 머리글에서 이 책의 저자 김조규는 편자의 친형이라는 것을 명기하고 있다.

“이 작품집의 저자는 나와 한 어머니의 태내에서 한 어머니의 젖을 먹으며 한 집 갈노전우에서 자란 모친의 형이라는 것을 독자들에게 알

리는 가슴 아픈 말부터 전하는 것으로 머리글을 시작한다.”

편자는 이 첫 부분 다음에, 유아에서부터 성장한 배경에 대해 계속 기록해 나갔다. “유학자이며 독실한 기독교 신자인 할아버지와 원죄의 식으로 스스로 겸허하면서도 반일사상으로 투철한 조선국민회원이었던 아버지부터 우리 형제들이 받은 유산은 강한 민족의식과 생활에 대한 양심 하나뿐이었다.”

성장해서 조국과 떨어진 뒤 40년 방랑에 방랑을 거듭한 뒤, 아메리카에 거주하고 있는 편집자는 시인인 형의 소식을 오랫동안 알지도 못했지만, 편자의 친구가 조국 북조선을 방문했을 때 김조규의 “창작의 한 단면이라도 얻을 수 있다.”고 해서 선집 편찬의 경위를 기록했다.

저작선집의 분류에 대해서는 “시인 자신이 분류한 것을 그대로 답송하면서 보강한 방향으로 묶었다”고 기록했다. 제1권 《암야행로》에 대해서는 “일제통치하의 암울한 시기. 민족의식의 불심지를 돋구며 빛을 그려 모색하는 한 지성인의 양심의 모대김”이라고 했다. 제2권 《동방》은 ‘광복 이후의 평화건설기의 작품’, 제3권 《이 사람들 속에서》는 ‘시인이 직접 총을 메고 참가했다는 조선전쟁기의 작품’, 제4권 《생활의 이야기》는 전후 복구 건설기에 ‘주체사상이 사회의 모든 분야에 전면적으로 구현되어 주체의 요구대로 생활도 사람도 개조변모되어 가는 시기의 작품’으로 4권으로 나누어져 있다. 제5권은 동시집이다.

편자는 또한 계속하고 있다. “시인이 몸으로 체험한 70여 성신의 생활 노정에서 보고 느낀 바를 그대로 토로한” 한 지성인의 목소리가 이 시집이며, “독자들은 높이 뛰는 조국의 숨결과 변모된 조국의 푸로필을 보게 될 것이라고 생각한다.”

여기에서 신상에 대한 의문점을 풀지 않으면 안 된다. 이 〈편자의 머리글〉은 실지로 시인 자신이 동생의 이름을 빌려서 쓴 것이다. 이것은 필적으로 단정할 수 있다. 《암야행로》인 본문 글자체와 머리글의 글자

체는 완전히 같으며, 각종 신문잡지에 실린 자필서명이 들어간 기사의 필적과도 동일하다. 본인이 개인 선집을 출판하는 것은 현재 공화국에서는 허락되지 않는다. 선집을 개인이 기획한 것조차 위험이 따른 것일지도 모른다. 그래서 미국에 거주하고 있는 동생의 이름을 빌려 자신의 머리를 쓴 것인가. 그래서 두 번이나 비판을 받았던 적이 있었던 만큼, 해방 전 작품을 그대로 보관해 온 것은 틀림없이 위험했을 것이다. 해방 전 작품을 개작해서 《암야행로》에 옮겨 적어 놓았지만 원작을 눈으로 확실히 보지 않고, 기억만으로 개작할 수는 없었을 것이다. 사회주의 사회에서 크리스천의 아들이었고 일찍이 모더니즘 시인이었던 김조규가 생을 마칠 때까지 얼마나 노고가 있었는지 모른다. 그것을 극복해서 삶을 완수한 시인의 노력에 경의를 표함과 동시에 아마도 음과 양으로 시인을 도와 계속 격려한 가까운 주위 사람들의 노력도 있었던 것이다. 시인은 머릿글 끝에 이 작품집이 “해외동포들의 조국통일성업에 한줌 밑거름이라도 된다면 편자로선 생각 밖의 기쁨이 아닐 수 없다.”라고 하고, “끝으로 본작품이 형의 遺稿集이 아니기를 절절히 바라면서”라고 하면서 펜을 놓았다. 혹시 이것이 자신의 유고집이 될지도 모른다는 생각을 하면서 작품집을 구상하고 언젠가는 세계 어디에서 간행될 것을 꿈꿨을 것이다. 그러나 안타깝게 이 작품집이 본인이 걱정하던 대로 정말로 유고집이 되어 버렸다.

그러나 생전에 간행되지 않은 채로 끝난 이 ‘김조규선집’이 과연 정말로 조국통일에 공헌할 수 있을 것인가. 내게도 대답은 나오지 않는다. 이 문제를 생각하기 전에 앞으로 남북 통일 문학의 상(像)을 어디에 설정하면 좋을 것인가를 생각할 필요가 있다. 이때 하나 말할 수 있는 것은 해방 전은 프롤레타리아 문학에서는 그것을 찾을 수 없다고 생각한다. 왜냐하면 남한 사람들이 계급적 관점을 토대로 하는 문학관을 받아들일 수 없을 것이며, 또 북한의 주체사상에 기본을 두었다고 하는

문학이 해방 전의 프롤레타리아 문학과는 너무나 거리가 멀다고 생각 되기 때문이다. 현재 남북 근대문학사에서 공통적으로 긍정적으로 평가받고 있는 문인은 그렇게 많지는 않지만, 김소월 등의 민족적인 감성에 호소하는 민요조의 시, 윤동주·이상화 등 민족주의적이고 서정적인 저항문학, 최서해·이익상·강경애와 같이 비판적인 리얼리즘 문학 등이 앞으로의 통일 문학을 생각하는 데에 중심적인 존재가 될 수 있을 것이다.

김조규의 해방 전의 작품이나 해방 후의 일부 작품은, 통일 문학을 논할 때 포함될 수 있다고 생각한다. ■

## 한국 문학의 새로운 영토

- 작가 정신의 부활을 위하여/전상국
- '새로운 시언어를 위하여 - 인식론적 틀을 중심으로/심재상
- 근대 소설 형식의 재구성을 위한 서론/서준섭

# 작가 정신의 부활을 위하여

전상국(소설가·강원대 교수)

## 1. 말의 사용

작가는 말하는 사람이라기보다 그 말을 사용하는 편에 속한다는 견해에 동의한다. 말하는 사람은 말의 의미 전달에 전념할 뿐 그 말의 운용과 형태에 대해서는 별 관심이 없기 때문이다. 말을 사용하는 작가는 말이 담고 있는 의미보다는 부단히 변용하는 말의 마법에 스스로 빠져 들기를 선택한 사람들이란 뜻이다.

글쓰기의 신명은 자신이 사용한 말이 조화를 부려 다른 사람의 마음이 움직이기를 기대하는 그 즐거움에서 생겨나는 것이다. 이런 경우 말의 사용은 단순히 정보 제공자가 그 말을 사용하는 경우와는 확연히 구별됨으로써 말 자체가 본질이라고 할 수 있다.

말을 사용해 자신의 철학적 담론을 문학작품으로 형상화하는 데 성공한 작가로 샤르트르나 카뮈 등을 들 수 있다. 샤르트르에 의하면 작

가는 어떤 것들을 말하기 위해 선택했다기보다 바로 그 사물을 ‘어떤 방법’으로 말하는 것을 선택했기 때문에 작가라고 말한 바 있다. 싸르트르가 선택한 그 ‘어떤 방법’의 성과가 바로 소설 쓰기였던 것이다.

싸르트르나 까뮈에게 있어 소설 쓰기는 그들의 철학을 관념의 방에서 들관으로 끌어내 꽃피우는 데 가장 적합한 ‘말의 사용’이었다고 본다.

조선시대 연암 박지원은 당대 사회의 어지러움과 그 갈등을 비판하는 방법으로 <열하일기>나 <호질(虎叱)> 등의 문장을 선택했고 개화기의 지식인들은 개화사상을 담아 낼 그릇으로서 새로운 서사방법을 선택했던 것이다.

## 2. 전대의 업적들

흔히 ‘신소설의 발전적 계승자’로 불리는 이광수로부터 그 기점을 잡는 현대소설 80여 년의 역사는 말의 사용을 통한 글쓰기의 새로운 방법 모색의 역사라 해도 과언이 아니다. 비록 개화의 팽이 정도로 문학을 던지시 깎아 내렸는가 하면 역사의식의 부재에 의한 개화·계몽 정신이 도덕적 교양주의로 전락하긴 했어도 이광수의 새로운 서사구조가 당대 독자들을 감동시킨 그 힘은 문학사에서 빼놓을 수 없는 사건이다.

이광수의 말 사용 의도와 그 방법을 전면적으로 부정하는 자리에 김동인의 소설 쓰기가 가치를 획득한다. 이상주의자 김동인의 자유분방한 상상력은 쾌락 추구에서 비롯한 충동적 성격의 캐릭터를 만들어냄으로써 종래의 소설이 보여주지 못한 이야기의 충격과 독자의 뒤편으로 돌아오는 결말 처리 등의 구성법으로 서구 모델의 소설 세계에 가까이 다가서는 계기를 준다.

김동인을 부정하면서 출발한 염상섭의 서울 말씨의 만연체 문장은

한국 소설의 새 영토를 넓히는 데 이바지한다. 자의식 과잉의 인물을 주인공으로 삼은 이상의 이상한 이야기 방식과 판소리 양식 수용의 생동감 있는 문체의 김유정은 30년대 사회를 조명한 새 지평으로 평가받는다. 식민지시대 사회상의 실감 나는 재현에 성공한 채만식과 독특한 서술방법으로 독자들을 당혹케 한 박태원도 우리의 소설 영역을 넓히는 데 큰 역할을 한다.

우리의 경우 그 시대가 안고 있는 여러 징후와 작품 성향 등의 특성으로 규정되는 문예상의 사조들은 서양의 그것들이 물밑 듯이 밀려들어와 전통적 삶과 그 정신 속에 깊이 작용한다. 비동시적인 것이 동시에 뒤섞여 큰 흐름을 이루는 가운데 우리의 문학은 다소 과식 현상이긴 해도 그 영양 상태나 때깔 면에서는 놀라운 발전을 보인다.

곧장 분단으로 이어진 해방 이후, 우리의 혼란스러운 사회상은 서구의 실존사상과 맞물려 철학과 문학이 그 경계를 넘나들면서 새로운 양상으로 뻗어 나간다.

또한 5, 60년대 우리의 시대상황은 고뇌하는 지식인의 좌절이 작품으로 형상화되는 새로운 표현방법으로 연결된다. 관념 서술의 특이함으로 탈장르적 실험을 보인 장용학, 암울한 상황의 병적 분위기 연출에 성공한 손창섭, 당대 지식인의 선택의 어려움을 극명하게 보여준 최인훈, 60년대 감성을 묘사한 김승옥, 산업화시대의 소외계층을 간결한 문체로 끌어안은 조세희의 문장들은 새로운 소설 쓰기와 소설 읽기 발견에 크게 이바지한 성과들이다.

가까운 나라 일본의 경우도 그들의 패전 이후 가와바타 야스나리, 이시와가 신타로, 오우에 겐사부로 등은 일본 문학의 영토 확장에서 주요한 역할을 한다.

90년대 초반부터 지금까지 꾸준히 우리 나라의 젊은 독자들을 사로잡고 있는 무라카미 하루키나 팝 소설가로 불리는 무라카미류의 작품



들은 문학의 대중성을 파고들면서 탈일본의 전통성 위에 국경을 넘어서는 언어 사용의 성공한 예로 기록될 것이다.

위에서 간략히 열거한 예들은 전대 소설사에서의 새로움에 관한 추구와 그 실적들이다. 이러한 축적된 전시대의 팔목할 만한 새로움을 딛고 오늘에 이른 한국 문학 혹은 한국 소설의 오늘과 내일을 예고하는 징후들을 살펴보는 일은 문학의 위기설에 대응하기 위한 작가로서 자기 점검의 의미로 생각해두 좋을 것이다. 우리 문학의 영토는 새로운 것을 찾는 작가들의 부단한 노력에 의해서만 확장되리라고 본다. 그러한 새로운 영토와 풍토가 조성될 때, 문학의 나무는 튼실하게 자라 아름다운 꽃을 피울 수 있다고 믿는다.

### 3. 문학의 얼굴

문학만큼 그 범위나 장르 형태를 규정하기 어려운 것도 드물 것이다. 이것이었구나 하고 돌아서면 저것이었고 때론 이도 저도 아닌 또 다른 것이 숨어 있는 것 같아 버겁기만 한 것이 문학의 세계다. 많은 사람들이 문학은 이런 것이라고 나름대로 정의하지만 문학 자체로 보면 문학은 그런 정의의 틀 안에서 숨쉬기를 거부하고 있는 또 하나의 다른 흐름인 것이다. 아주 쉬운 듯하면서도 결코 녹록하지만은 않기에 사람들은 그 문학의 언저리에서 늘 가슴앓이를 할 수밖에 없는지도 모른다.

특히 문학에 있어서 어떤 것이 새로운 것이고 어떤 것이 바람직한 것인가 하는 가치매김은 결코 간단하지만은 않다. 압축하여 말하면 그것은 문학에 대한 인식의 변화를 필요로 하는 문제라고 할 수 있다. 따지고 보면 문학의 위기설도 결국은 언어체 사용의 낡은 틀과 고정관념을 깨지 않으면 안 된다는, 글쓰기에 대한 새로운 인식과 그 영토 확장의 필요성 강조와 무관하지 않을 것이다.

문학에서의 새로움이란 우선 작가가 ‘무엇을 어떻게 쓸 것인가’를 놓고 고민하는 과정에서 얻어지는 결과라고 할 수 있다. 이제까지의 것과 다른 그 ‘무엇과 어떻게’를 찾아내기 위한 작가 나름의 고투와 그 흔적을 문학사의 이면으로 보아도 될 듯하다.

문학의 새로움 추구는 보다 개성 있는 얼굴 만들어내기라고 할 수 있다. 글의 내용이 화장하기 전 다듬어지지 않은 얼굴이라면 그 얼굴에 화장하는 방법이 바로 글의 형식이라고 말할 수 있다. 화장의 일차적인 목적은 본래 가진 얼굴보다 더 아름답게 보이기 위함이다. 화장을 어떻게 하느냐에 따라 보여지는 모습은 달라질 수밖에 없으므로 화장법은 날로 발전할 수밖에 없다.

우리 문학의 얼굴은 어떤 골격을 하고 있으며 그에 맞는 새로운 화장법은 어떤 것일까. 눈 코 입이 제대로 달린 사람일지라도 어떤 얼굴형이냐에 따라 대체로 잘생겼다 못생겼다고 가름한다. 말하자면 골격이 반듯한 사람은 눈 코 입이 조금 못생겼어도 그 못생긴 것을 커버하게 된다. 턱뼈를 깎아 계란형의 얼굴을 만드는 것은 모난 것을 둥글게 만들어 조금이라도 부드럽고 아름다운 얼굴로 만들고자 함이다. 사각형의 얼굴이 미의 기준이 되었던 적이 한 번도 없었던 것을 보더라도 계란형의 얼굴은 앞으로도 선호의 대상 자리를 내어줄 것 같지 않다.

새삼 글이란, 각을 이루며 여기저기 돌출한 부분을 고르고 다듬어 완만한 곡선으로 만드는 작업이라고 설명할 필요는 없을 것이다. 거친 것을 다듬는 것은 글쓰기의 당연한 과정이다. 그러나 요즘의 글들은 너무 턱뼈를 깎아 하나같이 계란형 성형미인이 되기에 급급한 것 같아 안타깝다. 한마디로 개성 없이 일률적으로 모범 답안에 충실한 글들이 많다는 뜻이다. 색깔도 맛도 없이 그저 예쁘기만 한 글은 보기에는 좋을지 몰라도 그 생명력은 결코 길지 않다고 본다. 계란형이라고 해서 다 아름답기만 하고 사각형이라고 해서 다 미운 것은 아니다. 문제는

계란형이든 사각형이든 풍기는 매력이 중요하다.

글의 매력은 그 작가 고유의 독특한 개성에서 나온다. 비록 모가 나고 거칠더라도 작가 자신의 영혼과 개성의 색채가 드러나 있는 글이래야 독자를 긴장시킬 수 있다. 그런 매력 있는 얼굴을 한국 문학의 새 영토의 독자들이 기다리고 있다는 생각이다.

#### 4. 실험정신

새로움은 실험정신을 통해 그 모습을 드러낸다. 실험정신의 핵은 독창성이다. 아직 남들이 밟을 내딛지 않은 세계로의 여행을 통해서만 새로운 땅이 발견될 수 있는 것이다.

실험소설은 전통적인 소설이 보여줄 수 있는 관습적 사고를 깨고 미지의 세계를 탐구해 들어가는 실험정신에서 얻어진다. 새로움은 전통의 일탈, 어떤 주류로부터의 벗어남을 전제로 한다. 새로움은 일단 독자를 당혹케 하고 급기야는 배척을 받는 단계를 거치게 마련이다. 그러나 그 반역이 주류 속으로 흡수되어 새로운 전통으로 자리를 잡는 과정이 문학의 발달사라고 해도 지나친 말은 아닐 것이다.

루카치는 도스토예프스키의 소설을 아직 이 세상에 없던 새로운 작품으로 평가했다. 문학이 아닌 모든 것은 권태스럽다고 말한 카프카의 실험정신, 프루스트, 조이스, 울프, 포크너 등으로 대표되는 인간의 내면세계를 의식의 흐름으로 파고든 실험소설들과 40년대 말의 앙티 로망 또는 로브그리에, 샤르트, 미셸 뷔토르 등으로 대표되는 누보 로망과 같은 새로운 흐름, 또는 마르케스의 《백년 동안의 고독》이야말로 소설의 미래를 비관적으로 보는 견해를 일축하면서 문학의 새 장을 연 실험정신의 승리로 생각해 볼 수 있다.

리얼리즘 문학의 예술적 태도를 거부하고 나선 모더니즘마저 그 기

운이 쇠하는 기색이자 포스트모더니즘은 모더니즘과의 계승적 혹은 발전적 관계까지를 선언하고 나섰다. 그런 변화의 물결이 우리의 작가들을 그냥 내버려둘 리가 없다. 그 동안 많은 작가들이 다양한 실험을 통해 장르 확대 및 글쓰기의 영역 확보에 최선을 다하고 있다는 징후를 보여주었다.

그런데 요즘 글쓰기의 새로운 영토 확장의 추세가 가벼움 지향이라는 문학 주변의 견해들은 어떻게 받아들여야 할 것인가. 가벼움이 곧 새로움일 것인가. 무게를 덜고 가쁜한 모습으로 치장한 뒤 당당하게 독자에게 다가가는 요즘의 글쓰기 현상을 단순히 무겁고 엄격한 명제에 대한 반사작용으로 볼 것인지, 아니면 ‘낮설게 하기’의 실험적 장치로 볼 것인지를 두고 여러 견해가 엇갈린다.

가벼움을 지향한다는 것은 그 동안 우리의 문학이 필요 이상으로 무거웠다는 것에 대한 반증일 수 있다. 그것은 어떤 현상의 무거움이 가벼움과 그 자리를 바꿔치기 했음을 뜻한다. 얼마 전까지만 해도 무겁고 중하게 여겨지던 것이 이제는 그 무게를 잃고 쓰레기통에 처박힐 정도로 가치가 절하되었다는 뜻이기도 하다. 반대로 어제까지만 해도 가볍고 쓸모 없는 것으로 여겨 뒷전에 밀려나던 것이 오늘에 와서는 가장 절실한 것으로 다가온 주제들도 있다. 일례로 담론으로 내놓기에 뭔가 축스럽고 하찮게 생각되어 심한 경우 금기시하거나 능멸했던 섹스의 문제가 오늘은 분단의 문제나 죽음의 문제보다 더 절실히 다루고 싶은 소재로 바뀌게 된 것이다.

어쩌면 그 가벼움의 몸짓은 리얼리즘의 현실 재현성에 혐오를 느낀 나머지 의도적인 자기 투영을 통한 인간 내면의 심오한 곳을 긁기 위한 고투의 흔적이며 때로는 낭만주의로의 회귀 현상이라고도 볼 수 있다. 그러나 지나친 자기 투영과 극단적 실험은 때로 자위행위와 다르지 않다는 부정적 견해에 부딪치면서 가벼움과 무거움 사이에서 아슬아슬

한 줄타기 곡예를 하고 있는 것도 요즘의 글동네 현상이기도 하다.

물론 예술행위 및 그 결과에 있어 가벼움과 무거움의 이분법적 인식은 필연적이다. 본질과 현상, 예술성과 대중성, 예술과 외설, 리얼리즘과 모더니즘 혹은 이미지즘, 민중시와 해체시, 서정시와 주지시, 엄숙주의와 감각주의 등의 부단한 대립의 역사는, 세계는 끊임없이 운동 발전하며 그 변화를 가능케 하는 것이 바로 그 세계에서의 모순의 힘이라는 헤겔적 사유에 의해 그 극복과정을 거치면서 통일을 지향하고 있는 것으로 설명할 수 있다.

이분법적 인식은 그것의 본질이 다른 외적인 것의 영향에 놓일 때 적대적이 되지만 그것이 본질 안에서 다뤄질 때는 상호보완적인 발전을 지향하는 법이다.

글쓰기의 정신 혹은 그 결과에서의 가벼움과 무거움도 생각하기에 따라서는 문학의 영토를 확장하고 그 풍토를 바꿔 나가는 일에 크게 이바지하는 바람직한 대립이라 할 수 있다. 특히 문학의 가벼움과 무거움의 경우 그 대립 양상은 다음과 같은 요구조건만 충족되면 두 성향의 발전적 접합이 쉽게 이루어질 수 있다는 것이다.

‘문학의 미적 가치 추구하고 그것을 뒷받침하기 위한 작가 철학의 존재 여부.’

‘그 작품에 투영된 작가의 상상력이 현실 보여주기의 개연적 진실에 얼마만큼 근접해 있는가.’

‘그 작품에 자기 규제로서의 거름장치가 얼마나 잘돼 있는가 하는 작가 고민의 흔적.’

‘사회환경과 시대적 요구에 얼마나 부합하는가 하는 독자 반응을 통한 효용성 짚어내기.’

위와 같은 조건은 가벼움과 무거움을 재는 기준으로 두 세계의 가치 매김에도 적절히 활용됨으로써 그 창조 주체를 긴장시키는 역할을 할

것이다.

## 5. 새로움으로서의 가벼움 추구

어떻든 이 시대의 문학은 외면상 가벼움 쪽으로 많이 기울어져 있다는 것을 부인하기 어렵다. 가벼움을 지향하고 있는 구체적인 이유는 문학이 현실을 따라잡지 못할 만큼 현실이 소설보다 리얼하고 복잡해졌다는 데 있다. 복잡할수록 단순해지고 가벼워지고 싶은 대중의 심리가 현상으로 작용하고 있다는 것이다.

또 다른 이유는 너도나도 글쓰기에 낯설어하지 않는 인터넷 시대라는 점이다. 인터넷의 중심축인 오늘의 젊은 세대는 대체로 인내심이 부족하다는 특성을 가지고 있다. 어렵고 복잡하게 생각하는 것을 기피하는 성향은 모든 것을 그 자리에서 즉흥적으로 해결하는 방법을 선호하게 마련이다. 인터넷의 사용이야말로 이들에게 가장 효율적인 도구가 되어 준 것임에 틀림없다.

더구나 인터넷 세대들은 새로움을 병적으로 지향하는 경향이 있다. 똑같은 것은 두 번 다시 보고 싶어하지 않을 뿐만 아니라 지나간 것에 대해서는 그 어떤 가치조차 두지 않으려 한다. 말하자면 새로운 것에 대해선 무조건 관대하고 옛 것에 대해선 철저하게 인색하다는 점이다. 마치 전통은 고리타분한 옛 것이고 새로운 것일수록 앞서가는 의식쯤으로 이분화해서 생각하려는 시각이 팽배하다.

더 중요한 것은 작가들이 이러한 새 세상의 흐름과 그 요구에 쉽게 동요하고 있다는 사실이다. 문학이 시대를 앞서가고 어떤 흐름을 만들어 간다는 자부보다는 조류 속에서 살아 남기 위해서는 어떻게 하든 새로워져야 한다는 강박에 쫓기고 있다는 것이다. 작가가 자기의 모난 얼굴을 개성으로 독자들을 끌어들이기보다 독자들이 무엇을 요구하는

것인가를 알아내어 거기에 맞는 화장법에 신경을 소모한다는 얘기다.

독자들의 요구에 부응해 급급히 만들어 내는 글쓰기는 강심 위에 떠서 흘러가는 한낱 거품일 뿐 결코 새로움일 수 없다. 물론 독자가 없는 글은 무용지물이지만 독자의 입맛만을 염두에 두는 글쓰기는 작가 정신의 실종이라고 봐도 틀리지 않는 말일 것이다. 바람직한 작가 정신은 자기 솔직성을 통한 진실 접근과 사회적 도덕성까지를 내포하고 있어야 한다.

첨단만이 새롭고 앞서간다는 생각은 가벼움을 위한 가벼움을 낳을 뿐이다. 전대 작가들이 새로운 시도를 통해 축적한, 성공한 전대 문학의 천착도 없이 달려가는 글쓰기의 가벼움은 새로움이 아니라 방종이며 치기라고 할 수도 있다.

전통의 발전적 계승을 통해 새로이 태어나려는 노력 끝에 얻어지는 새로움이야말로 또 다른 전통으로 자리잡을 수 있을 것이다. 새로움 추구에 있어 온고지신이란 말만큼 적절한 표현도 없다고 본다. 옛 것을 익히고 그것을 미루어서 새 것을 앎이 작가 정신을 이루는 축으로 작용할 때 정말 바람직한 새로움이 얻어진다고 믿는다.

새로움의 추구는 문학의 생명과 직결되는 필연 현상이다. 이러한 새로움에 대한 당위만 믿고 무작정 떠오를 것이 아니라 자신의 이러한 시도가 본질로 들어가는 일에 걸림돌이 되거나 아예 그 길을 놓쳐 버릴 우려는 없는지 심사숙고하는 시간도 필요하다.

가볍되 결코 가벼이 볼 수 없는 무게 지니기가 새로움이다. 전통을 던고 일어서서 그것을 다시 거스르는 작가 상상력의 도전성에서 그 무게를 찾아야 할 것이다. 또한 가벼움에 무게를 실어 주는 결정적인 힘은 끊임없이 자기 내면을 파고들어야 하는 작가 정신에서 얻어진다고 하겠다.

자기 성찰로서의 글쓰기는 솔직성을 담보로 한다. 아픔이 따르지 않

는 자기 탐구는 거짓 세계를 만들어 내게 마련이다. 짐짓 자기를 다 벗겨 보이는 것 같지만 실상은 독자의 감성만을 자극하기 위한 사기극은 아닌지 스스로 자문해 볼 필요가 있다.

무거움과 가벼움을 재는 기준이 작가의 자기 성찰 및 그 고뇌의 정도에 있다는 것은 두말할 나위도 없다. 정치가들의 말은 구구절절 애국이고 애족이지만 누구고 그것을 무게 있게 생각하지 않는 것도 자기 내면과의 싸움에서 얻어지는 정직성과 아픔이 그들의 말에 담겨 있지 않기 때문이다.

자기 성찰에 의한 작가 정신이 허약할수록 실험적인 작품 만들기에 열중한다는 말도 있다. 작가의 비범한 사물 통찰과 철학이 뒷받침되지 않는 실험은 일회성 가설극장 세우기와 다를 바 없다.

작가의 통찰력과 독창성이 그 재능과 제대로 만나 최선을 다한 작품은 모두 실험소설이라고 봐도 틀리지 않을 것이다. 실제로 예술의 역사는 실험의 역사라고 할 만큼 지속적인 혁신을 거듭함으로써 당대에는 찬사보다는 비방과 배척을 받는 과정을 거친다. 배척의 이유는 이제까지의 관습적 틀을 깬 전통 거스르기에 있었다. 그러나 전통 거스르기가 일시적인 관심 끌기로 끝날 때 그것은 결코 새로움으로 인정받을 수 없을 것이다.

정보의 시대에 걸맞은 글쓰기의 새로움이 필요한 때다. 과거에 비해 요즘의 젊은 작가들은 지식도 많고 현장 체험도 많은 편이다. 그러나 엄청난 정보를 가지고 시작하는 요즘 젊은 작가들의 글이 전대 작가들이 보여주었던 눈에 번쩍 띄는 그런 실험정신의 부재라는 불만은 무엇을 의미하는가.

최근의 신춘문예나 문학잡지를 통해 등단하는 작품들만 보더라도 전시대의 그것을 넘어서지 못한다는 아쉬움이 크다. 새로운 것으로 보이기 위해 나름의 노력을 한 흔적은 보이나 그 시도를 감당할 만한 역



량이 미흡해 보이거나 그 작품 안에 녹아 있어야 할 작가의 철학이 빈약하다는 인상을 지우기 어렵다는 말이다.

## 6. 등단 혹은 그 제도 운영에 대하여

글이 세상을 향해 나가는 형식이라 할 수 있는 등단제도와 독자를 만나는 판매라인에 대해 생각하기로 한다. 한국 문학의 한 형식으로 볼 수 있는 등단과 판매라인 문제는 우리 문학의 영토 확장 혹은 새로운 영역의 확보라는 측면에서 반드시 짚고 넘어가야 할 문제이다.

요즘에 와서 등단제도에 대한 재검토가 시급하다는 것을 여실히 느끼지 않을 수 없다. 비로소 문단에 얼굴을 내밀어도 좋다는, 일종의 자격증과도 같은 등단제도가 있는 나라는 우리 나라 말고는 그 예를 찾기 어렵다. 물론 다른 나라의 경우도 작품을 쓴 사람이 보내 온 원고를 출판사가 검토한 뒤 그것을 출판함으로써 문명을 얻는 과정이 있긴 하지만 우리 나라처럼 그 통과제의적 과정을 중시하는 나라는 없다고 본다.

여러 가지 등단제도의 장점이 활용되기보다는 그것의 권력화 내지 지나친 상업화로 대두된다는 점이 문제다. 글을 쓰지 않으면 안 된다는 표현 욕구의 충족과 좋은 글을 독자에게 연결시킨다는 매개적 역할의 등단제도를 악용하여 글쓰는 사람들의 영혼에 상처를 주거나 가치 혼란을 불러일으키는 제도 운영자들의 횡포와 그 질 나쁜 상업주의는 지탄의 대상이 되어 마땅하다.

등단이라는 제도가 참신한 글을 발굴하기보다는 등단에 연연한 사람들을 겨냥한 ‘등단용 글’을 쓰게 만드는 부정적인 역할을 하고 있다는 지적도 간과해서는 안 될 것이다. 등단용 글쓰기가 있고 이것을 습득하는 곳이 문예창작 교실이란 향간의 얘기는 선의의 제도가 문학 자

체를 폄하하고 글쓰기의 신명을 빼앗는 결과를 낳을 수도 있다는 점에서 매우 우려할 만한 일이다.

문학 혹은 문학행위 주변의 권력화 현상은 어제오늘의 이야기가 아니다. 다만 오늘날엔 그 말들이 노골적으로 표현되고 사실화되어 버렸기 때문에 이제는 피할 수 없는 문제로 대두되었을 뿐이다. 물론 말을 사용해 인간의 정신을 다루는 문학은 권력의 영향력과 맞물릴 수 있는 여러 요인을 가지고 있다. 문학은 때로 정치적으로 혹은 상업주의와 결탁하는 과정을 통해 독자와 만나는 경우가 있기 때문이다.

어떻든 등단제도의 매너리즘과 그것의 상업화 혹은 권력화 과정이 글쓰기의 영토를 산성화시키는 일은 글쓰기의 즐거움을 찾는 작가들의 상상력 위축과 그 신명을 빼앗는 결과를 가져 올 것이 분명하다.

## 7. 작품의 상업화

문학작품의 판매라인이라는 시장성 문제는 우리 문학의 영토 확장과 매우 밀접한 관계에 놓여 있다.

우리의 글쓰기 목표는 우선 쓴 글이 책으로 나오고 책은 팔려야 한다는 당위성을 갖는다. 책을 파는 쪽은 출판사이고 그런 출판사의 입장에서 당연히 수지타산이 맞아야 한다.

책이 잘 팔릴 수 있게 하기 위한 출판사의 전략이 작가에게 부담이 될 수도 있다는 데 문제가 있다. 출판사는 책이 나오기 전부터 문학 저널이나 영향력 있는 논객들의 관심 끌기에 부심한다. 이와 관련해 어느 지면에 발표된 작가 최인호의 칼럼 한 구절은 시사하는 바가 크다 하겠다. “좋은 작품을 쓰기보다 좋은 작품을 쓰는 작가로 인정받으려는 그 어떤 홍보적 방법에도 연연하지 마십시오. 신문에 이름 한 줄 내기 위해 담당기자들과 우정을 유지하지 마십시오.” 이 말은 작가가 작

품의 마케팅 전략에 솔선 동참해야 한다는 부담을 안고 있는 어느 젊은 작가를 향한 일침이다.

글이 경제로 바뀌는 것은 자본주의 사회에선 당연한 일이다. 경제논리상 작가 역시 책이 많이 팔려야 좋은 수익이 돌아오는 것이고 그것을 거부할 작가는 없을 것이다. 그러나 작가마저 시장 좌판대로 끌어내려는 시장성의 부각이 문학의 영역 확보에 반드시 긍정적이지만은 않다는 것이 문제다. 다시 말해 대중의 입맛만 중요해지고 작가 정신에 의한 글의 격이나 수준은 뒷전으로 밀려날 우려가 크다는 사실이다.

물론 요즘 같은 출판 불황기에 매너이라 불리는 고급 독자를 위한 글만을 끌어안아 달라는 얘기는 아니다. 대중 독자만을 염두에 두는 글쓰기나 그것의 상품화 전략으로 해서 좋은 글쓰기의 신명이, 자칫 무조건 잘 팔리는 작품 쓰기의 재미로 전략할 우려가 없지 않다는 지적이다.

필자는 오래 전 어느 문학잡지의 청탁으로 중편소설 하나를 써서 보낸 적이 있다. 교정지를 받아 보니 내가 밀도를 준 부분들이 모두 줄바꿈포에 의해 험렁하게 바뀌어 있었다. 즉 하나의 긴 단락을 여러 개의 작은 단락으로 토막냄으로써 ‘읽기 좋게’ 나열돼 있었던 것이다. 편집자의 그 월권을 항의하자 그 잡지의 발행인이 직접 전화를 걸어와 내 소설이 너무 무거우니 결말이라도 좀 가볍게 고쳐 달라고 주문했다. ‘내가 거느리고 있는 평론가가 뗏이’ 있는데 그들 의견도 그렇다면서 자기들이 원하는 대로만 하면 그 잡지가 운영하는 문학상을 줄 수 있다는 언질도 했다. 좀 똑똑한 작가들은 편집자의 의도를 미리 다 알아서 한다는 말도 덧붙였다.

당시 대부분의 작가들은 이 따위 편집자의 무례한 의도이자 독자들이 원한다는 그 방향의 개작이나 수정을 단호히 거부한 것으로 알고 있다. 그러나 근래에 와서는 문학관계의 저널리스트나 출판계의 상업주의를

향해 스스로 깃발을 치켜들고 당당히 걸어 들어가는 젊은 작가들이 많아졌다. 얼마 전까지만 해도 못이기는 척 상업주의에 끌려 들어가던 양상과 달리 요즘은 작가가 아예 발벗고 독자를 찾아나서는 시대임을 강변하고 있는 것이다.

어떻든 이러한 등단제도와 작품 판매전략의 부정적 구조가 앞으로 도 계속 한국 문학의 토양이 된다면 우리의 한국 문학은 추하게 분장한 얼굴로 대낮 거리를 활보하는, 몸 팔기의 문학으로 전락할 수밖에 없을 것이다.

## 8. 새 영토 위에서의 ‘자기 자리 찾기’

인간 정신의 운용이 오묘하고 넓은 만큼 문학 역시 그 얼굴의 다양함과 쓰임의 정도가 복잡한 것은 두말할 필요도 없다. 그러나 현상이 본질을 멀리 떠나 있을 때 그것은 다양성이 아니라 쇠퇴의 말기적 징후라 해도 과히 틀리지 않은 말일 것이다.

본질을 외면한 문학은 외피일 뿐 진실과는 거리가 멀다. 한국 문학이 현재 너무 외피 갖추기에만 치중하고 있다는 지적에 귀기울여야 할 것이다. 깨진 거울이 아닌 온전한 거울을 통해 분장하지 않은 자기 본래의 얼굴을 찾아내는 일에 작가들이 나서야 할 때다.

분장을 통한 독자 끌어들이기가 새로움의 한 방법으로 이해돼서는 곤란하다. 어떻게 하면 충격적인 글쓰기로 독자를 사로잡을 것인가에 너나없이 연연하는 풍토 속에서는 자기 성찰로서의 글쓰기나 인간 이해로서의 문학이 신명을 얻을 수 없음은 자명한 일이다.

문학이 독자 앞에 너무 초연한 자세로 군림하는 것도 문제지만 스스로 몸을 난삽하게 놀려 독자를 유혹하며 희롱하는 것은 더 좋지 않은 현상이다. 재미를 통한 가르침이라는 문학 원론으로서의 효용성이 그

어느 때보다 절실히 요구된다고 하겠다.

문학은 사람의 이야기를 통해 사람을 이해하고 사람에게 가까이 다가가기 위해 있다. 그런데 문학이 사람 이해에 장애요인으로 작용하거나 인간 정신을 훼손하는 일이 있다면 어떻게 될 것인가.

오늘의 글쓰기 현장이 하나의 유행처럼 새로움은 곧 가벼움이라는 도식으로 흘러가는 일을 다시 한번 경계한다. 그것이 가벼운 것이든 무거운 것이든 그것을 빚어내는 작가의 고뇌와 아픔이 그 속에 담겨 있을 때 우리의 한국 문학은 ‘거울 앞에 돌아와 선 누이’의 얼굴이 될 수 있을 것이다.

자연스러운 화장은 보는 이로 하여금 거부감을 주지 않지만 잘못된 화장은 상대로 하여금 거부감을 느끼게 한다. 특히 짙은 화장은 화장하는 목적을 상실한 채 분장이 되고 만다. 분장은 무대를 염두에 두고 하는 화장이다.

문학의 수명은 조명을 받아야 진가가 나타나는 분장과도 같은 것에 의해서 결정되지 않는다. 분장 밑의 진짜 얼굴이야말로 우리 한국 문학의 희망이고 글쓰기의 참 즐거움을 살려낼 수 있는 창조 에너지라고 생각한다.

죽은 작가 정신의 부활과 장인으로서의 치열함이 절실히 요구되는 시대다. 이제 작가들 스스로 글을 처음 쓸 때의 그 떨림의 경건한 마음을 되찾아 한국 문학의 새 영토 위에 자기 자리를 굳건히 해야 할 것이다.

## 9. ‘내 문학’의 새로운 지평을 기대하며

말을 사용하는 작가로서 이 시대의 문학이 지향해야 할 새로운 영토 마련과 관련된 최근의 몇 가지 심정을 술회함으로써 글을 마무리하고

자 한다.

작가는 누구나 좋은 작품을 써내야 한다는 강박에 시달리고 있다. 다소 무딘 편이긴 해도 나 역시 그 강박으로부터 자유롭지 못하다. 남이 발표한 좋은 작품을 대할 때면 의기소침해지기도 하고 견잡을 수 없이 조급해지곤 한다.

등단하고 곧바로 귀향하여 교직생활을 하는 동안 정말 단 한 편의 작품을 쓰지 못했을 뿐만 아니라 남의 작품도 읽지 않은 일은 내게 치명적인 사건이었다. 훗날 그것을 각성의 시간이니 비움의 시간이니 하는 말로 미화하긴 했어도 솔직히 그것은 어디까지나 소비의 세월이었고 좌절의 구렁텅이였다.

그 소비의 10년 세월을 통해 내가 터득한 한 가지는 문학이 나를 구원했다는 점이다. 달리 말해 나를 떠났던 문학이 다시 나를 찾아왔을 때 나는 새로이 태어난 느낌이었다.

잃었던 10년을 보상받기라고 하려는 듯 나는 10년 동안 쓰는 일에 모든 것을 바쳤다. 무조건이라고 해도 될 만큼 글쓰는 일이 즐거웠다. 심한 소화불량증이 글을 쓰면서 씻은 듯 나았고 그 기세를 몰아 누구보다 쓰는 일에 열중했다.

글쓰기는 즐거워야 하고, 오직 그 즐거움을 얻기 위해 감춰진 99%의 고통을 남들한테 내보이지 않아야 한다는 신념이 어찌면 남들한테는 내 문학의 엄숙성으로까지 보여지지 않았나 싶다. 작품을 쓸 때마다 이 작품이 내 마지막 작업이 될 것이라는 각오로 모든 것을 쏟아 냈다는 뜻이기도 하다. 어찌면 이 이상의 작품은 더 이상 쓸 수 없을 것이라는 절망을 안고 작품 만들기에 몰입했는지도 모른다.

그러나 다시 작품활동을 시작한 지 10년쯤 지나 나는 그 동안 삶의 중심이고 구원이었던 내 문학의 줄을 슬그머니 놓아 버렸다. 글쓰기의 즐거움을 잃은 것이다. 내가 선택한 문학과 그 행위에 대한 회의는 그

렇게 주기적으로 찾아와 내 글쓰기의 신명을 빼앗곤 했다. 몰입의 정도가 깊으면 깊을수록 쓰는 행위나 그 결과에 대해 허망했다.

글쓰기에 엄숙하고 치열했던 만큼 그 모든 것이 시큰둥하게 생각되는 시간은 길었다. 내가 전업작가가 되지 못한 것도 그러한 체질과 무관하지 않을 것이다. 결국은 글쓰기에 대한 장인다운 치열함이나 작가 정신이 다른 작가들에 비해 부족했다는 점을 인정하지 않을 수 없다.

나는 늘 2년이나 3년 정도의 방향을 거친 뒤 다시 글쓰기의 즐거움으로 돌아오곤 했다. 물론 작가는 글을 쓰지 않을 때 작가로서의 정신이 더욱 치열하다는 황순원 선생님의 말씀이 방향하는 내게 위안이 된 것도 사실이다.

어느 작가는 종종 절필 선언을 했다가 다시 시작하는 경우도 있지만 결국 내 경우도 그런 선언을 안 했다 뿐이지 그 심경과 하나도 다르지 않았다는 생각이다.

내가 글쓰기의 신명을 잃고 있을 때 누군가 왜 쓰지 않느냐고 고문하듯 다그쳤다. 그럴 때 내 대답은 간단했다. 글쓰는 신명이 생기지 않기 때문이다. 그가 다시 물었다. 신명이 생기지 않는 이유는 어디에 있다고 보는가. 대답이 조금 길어진다. 쓰고 싶은 새로운 얘기가 없어서이고 설사 쓸 얘기가 있어도 그것을 표현하는 새로운 방법이 떠오르지 않아서다. 결국 글쓰기의 즐거움은 새로운 것을 보여주는 일에서 시작되는 것이다. 그가 다시 물었다. 당신은 글쓰기에서 새로운 방법은 더 이상 없다고 하지 않았는가.

이미 수많은 사람들이 새로운 글쓰기를 시도했고 나름의 성과를 보았기 때문에 그 어떠한 것도 새로운 것은 없다.

그러면 당신이 찾고 있는 새로움이란 무엇인가.

내가 찾고 있는 새로움은 그것이 새롭다고 믿는 내 마음의 부활을 의미한다. 내가 새롭다고 생각하면 그것이 바로 새로운 것이라는 뜻이

다. 이제까지와는 다른 새로운 내용, 다른 방법이라는 확신이 필요하다는 말이다. 그러한 확신이 없을 때 글쓰기의 즐거움은 생겨나지 않는 법이다. 즐겁지 않은 글쓰기를 하는 것은 작가 자신에 대한 죄악이고 독자들을 속이는 사기행각이라고 생각한다.

그러나 다시 찾은 글쓰기의 신명에 의해 만든 작품이 종래의 내 작품 의도나 방법에서 벗어난 새로움을 가졌다는 얘기는 아니다. 특히 독자들의 처지에서 볼 때 내 작품은 계속 동어반복이고 그 방법 역시 구태의연하게 보여질 수도 있다. 문제는 독자에게 어떻게 보여지든 그것을 쓴 작가가 자기의 작업이 지금까지의 자기를 버리고 새로이 얻어진 결과라는 확신이 있는 한 그것은 새롭다는 뜻이다. 다시 말해 새로움에 대한 그런 확신이 오기까지 작가가 기다린 시간과 그 고투의 흔적이 작가 정신에 투영돼야 한다는 것이다.

근래 뭘가 달라져야 한다는 생각만큼이나 이제까지의 내 모습을 지켜 내는 일도 필요하다고 생각을 한다. 더 이상 주저앉거나 무너져서는 안 된다는 자기 성찰이 주기적으로 실종되곤 하는 죽은 작가 정신의 부활에 도움이 되리라는 기대를 준다.

더 중요한 것은 내 글쓰기의 신명이 남의 삶을 몰염치하게 훑쳐본 뒤 그것을 어쭙잖은 의미로 단정 짓는, 그 속임수의 말 사용으로 전락하지 않았으면 하는 바람이다.

사실은 작가로서 세상을 바라보는 뒤틀린 심사만큼이나 자신의 글쓰기에 대해 나는 냉소적이었다. 글쓰기야말로 가장 야비하고 던적스러운 광기의 소산이라는 생각에서 벗어나기 어려웠다. 내가 이제까지 내 자신의 얘기를 소설로 써내지 못한 것도 따지고 보면 그만큼 작가로서의 정직성에서 멀리 있었다는 것으로 해석할 수 있다. 내가 늘 안 좋은 시각으로 바라본 젊은 작가들의 자기 베껴먹기 혹은 발가벗기의 그 한계성 지적도 어쩌면 내 자신의 얘기를 아직 하지 못하고 있는 것에



대한 자기 합리화였는지도 모르겠다.

좀더 따뜻한 시선으로 세계를 바라보고 싶다. 약점을 찾아내기 위한 탐색이 아니라 사람과 그 근원 접근으로서의 눈 깊이를 지니고 싶다. 적응과 타협의 자기 위안이 아닌 좀더 근원적인 문제 천착을 위한 객관화의 눈 찾기라고 해도 좋을 것이다.

물론 작가로서의 내가 그리 쉽게 달라질 수 없다는 것을 잘 안다. 그러나 달라지려는 노력이라도 했다는 그 흔적만이라도 내 문학의 지평 위에 남기고 싶다.

또한 이 기회에 이제까지 내가 무게를 두고 다루던 문제를 어느 때부터인가 쉽게 포기했거나 가벼이 보기 시작한 내 현실 인식의 가벼움 혹은 그 대책 없는 변화에 대해 다시 한 번 반성한다. 이러한 반성이 한국 문학이 필요로 하는 새로운 영토, 그 지평 위에서 벌이는 자리다툼에 끼겠다는 것을 선언하는 도전적 작가 정신의 부활이길 기대한다. ■

# 새로운 시언어를 위하여

- 인식론적 틀을 중심으로

심재상(시인·관동대 교수)

## 1. 들어가면서

문학은 우리의 꿈을 선취한다. 물론 문학의 유일한, 절대적인 토대는 우리의 구체적인 현실이다. 그러나 문학은 끝끝내 그 시대 현실의 경계선에 서려 한다. 자신의 시대에 내접(內接)한 채 그 경계선 너머를 꿈꾸는 것, 그것이 문학이 그리고 특히 시가 스스로를 정립시키는 방식인 것이다.

그러므로 우리가, 가장 소박한 차원에서, 우리 문학의 미래, 우리 시의 가능성을 이야기하고자 하더라도, 그것은 필연적으로 지금 여기에서의 우리의 '현실'을 구성하고 있는 총체적인 삶에 대한 이해의 지평을 요구한다. 그러나 나는, 그러한 논의에 필요한 전면적이고도 구체적인 분석을 수행할 능력을 지니고 있지도 못하고, 그런 작업을 위해 특별히 유리한 위치에서 있는 것도 아니다. 내가 기댈 수 있는 거라곤,

외국 문학 특히 오랫동안 절대적인 것으로 군림해 온 서구 문학을 전공해 온 동양의 한 인문학자로서, 그리고 자신의 모국어로 시를 쓰는 이 땅의 한 시인으로서, 자꾸만 나를 사로잡는 어떤 주제들, 점점 더 절실하게 다가오는 자기정체성의 문제들, 그 동안 내가 내 존재와 내 삶에 통일성을 부여하기 위해 의식적으로/불가피하게 끌어안으려고/잘라내려고 애써왔던 어떤 것들, 내가 성공했거나 실패했다고 믿으려 했던 내 삶의 어떤 시도들, 내가 사랑한다고 믿고 있는 문학과 시가 내게 느끼게 만드는 소외감과 위기의식, 내 시의 진실성과 관련하여 내가 맞보게 되는 크고 작은 본질적인 한계와 모순들, 그리고 나의 몸이 모호한 형식으로 느끼곤 하는 어떤 가능성들이 지니고 있을지도 모를 개방적인 호소력, 그 진정성뿐이다.

이 글의 목표는 우리 문학과 시의 과제와 가능성을, 특히 우리의 인식론적 토대 혹은 틀과 관련하여 개괄적으로나마 탐색해 보려는 데 있다. 말의 참된 의미에서, 인식의 전환이 없는 새로운 언어의 가능성이란 없다고 나는 믿는다.

제2장은 그러한 목표를 위한 최소한의 선이해(先理解)의 지평을 마련하는 데 바쳐져 있다. 거기서 우리는 우리의 삶의 토대라고 할 수 있는 근대적 자아와 근대적 세계, 그에 뒤이은 현대적 자아와 현대적 세계 그리고 각각의 세계에 대응하는 언어체의 본질과 특질을 개괄해 보려 한다. 제3장에서, 제2장에서 얻어진 개념들에 근거하여 우리 사회와 우리 문학을 지배하고 있는 인식론적 틀의 정체와 한계를 밝혀내고 그로부터 우리 시의 새로운 가능성을 찾아보게 될 것이다.

## 2. 인식론적 토대로서의 인간

### 1) 데카르트의 ‘근대적 자아’

새로운 세기의 문지방을 막 넘어선 자리에서 과거를 되돌아보면서, 우리는 지난 세기 전체가 적어도 지난 300년 동안 구축되고 강화되고 신화화되어 절대적으로 굳어져 온 하나의 거대한 이념, 거대한 이데올로기를 뒤흔들고 균열 짓고 해체시키는 데 바쳐져 왔다는 사실을 점점 더 분명하게 자각하게 된다. 물론 그러한 작업이 질적으로 균일한 하나의 움직임으로 일관되었던 것은 아니다. 그러나 그 동안 밀어닥쳤던 크고 작은 반작용의 물결들조차도 큰 흐름의 일부로 여겨도 좋을 만치 사태의 전체적인 윤곽이 뚜렷해지고 있다.

요컨대, ‘근대인’이라고 불러도 좋을 한 인간의 모습이 이제 거의 사라져 가고 있다. 그리고 그를 대신할 새로운 인간은 아직 그 윤곽을 채드러내지 않고 있다. 지금 우리는 일종의 저녁 어스름과 아침 여명이 함께 공존하는 기이하고도 몽롱한 시공 속에 위치해 있는 셈이다.

근대사회라는 새로운 삶의 공간은 근대인, 근대적 자아의 등장과 함께 열렸다. 그리고 거기에 근본적인 토대를 제공해 준 사람은 17세기 프랑스의 철학자 데카르트(René Descartes)였다. 그 악명 높은 피론주의(Pyrrhonisme)를 비롯한 온갖 회의론과 불가지론이 들끓던 시대, 모든 것이 의혹과 의심의 회오리에 휩쓸리던 위기의 시대 한복판에서, 데카르트는 바로 그 의심이라는 방식을 통해—그것이 바로 그의 유명한 ‘방법적 회의(le doute méthodique)’이다—절대로 의심할 수 없는, 확고불변한 존재의 토대를 찾아내려 하였다. 그의 철학적 단초(端初)를 이루는 동시에, 그 이후 오랫동안 근대인의 자아를 구성하는 핵이 될 ‘코기토(cogito)’, 즉 ‘사유하는 자아’가 바로 그가 제시한 존재의 거점이다. 그러므로 그의 코기토는 합리적 이성에 입각한 반성적 사유의

주체라고 할 수 있다.

데카르트의 근대적 자아는 주체의 단일성과 절대성을 가정한다. 그 자아는 더 이상 쪼갤 수도 없고, 다른 것으로 환원시킬 수도 없는 최후의, 최종의 심급이다. ‘자기통일성을 지닌 단일한 자아’—그것을 우리는 ‘개인’이라고 부른다—라는 근대의 가장 특징적인 신화가 바로 여기서 비롯된다.

동시에 그것은, 우리의 현실, 우리의 세계를 구성하는 모든 존재의 유일무이한, 절대적인 토대이다. 데카르트는 방법적 회의라는 수단을 통해 ‘자아의 확실성—신의 확실성—세계의 확실성’을 차례로 확인·복원시켰는데, 이 존재의 사슬에서, 앞 고리에 해당하는 존재의 확실성은 뒤에 이어지는 존재의 진정성을 보증해 주는 유일한 근거가 된다. 근대사회를 특징 짓는 자아 중심주의, 이성 중심주의, 로고스 중심주의가 모두 여기서 비롯되었다.

데카르트적 자아는 자신의 이성에 근거하여 합리적인 것과 비합리적인 것을 분명하게 구분하고 이성과 광기를 가르고 정신과 육체를 확연하게 분리시킨다(명증성의 원리와 분할의 원리는 데카르트의 방법론을 구성하는 4원리의 제1원리와 제2원리이다. 다시 말해서 데카르트가 확립시킨 근대적 자아, 근대적 세계는 이항대립적인 분리의 패러다임 위에서 있다). 어쨌든 이러한 일련의 사고 과정을 통해 훗날 ‘데카르트의 체계’라 불리게 될 휘황한 하나의 관념체계가 탄생하였다. 우리가 근대세계라고 부르는 것은 현실로 구현된 데카르트의 체계라고도 할 수 있다.

이 단일한 자아와 그 연장선에 있는 단일한 세계에 정확하게 대응되는 단일한 언어체가 존재하였는데, 그것이 바로 롤랑 바르트가 ‘고전주의 언어’라고 부르는 근대의 언어이다. 그 언어의 가장 큰 특징은 그것이 무엇보다도 대화를 공준(公準)으로 삼고 있는 언어라는 데 있다.

인간 개개인이 서로 고립되어 있지 않은 세계, 언제나 타자와의 만남과 소통이 가능한 세계를 암암리에 가정하고 있는 것이다. 그런데 그런 세계의 설정을 가능하게 해준 원동력이 바로 언어의 도구화, 즉 소모적 차원에서의 언어의 사용이었다(그러한 현상은, 바르트에 의하면, 서구의 경우, 1850년경에 이를 때까지 본질적인 변화를 겪지 않고 이어져 왔다).

문학과 시의 언어도 마찬가지였다. 단일한 이데올로기가 주도하던 사회, 그 단일한 이념이 보편성에 대한 확신과 모델을 제공해 준 사회답게, 근대의 문학과 시가 맡았던 일차적 역할은 그 사회의 이념과 이상을 번역하고 형상화하는 일, 개인을 인류 보편의 수준으로 끌어올리는 일이었다. 시는 문자 그대로 시인이 ‘현실에 던지는 행복한 시선’이었다. 당연히 시의 문제는 이미 온전히 존재하는 의미 즉 ‘기의(記意)’를 효율적으로 전달할 수 있는 ‘기표(記標)’의 측면에—다시 말해서, 어휘들을 신중하고도 정확하게 선택해 낼 수 있는 능력과 수완, ‘절제된 언어연속체’를 실현하느냐 그렇지 못하느냐의 문제로 집약되었다.

결국 근대의 문학과 시는 합리적 이성의 화신인 근대적 자아가 자신의 이성적·합리적 능력으로 이 세계를 올바르게 인식·파악하고, 자신의 합리적인 의도와 목적에 걸맞게 세계를 재구성 혹은 재조직해 나갈 수 있다는 확신의 표현이다. 근대적 이성이 도구적 이성이듯이, 근대의 언어도 본질적으로 도구적 언어인 것이다. 19세기 서구 문명은 그것들이 피워 올린 화사한 꽃이었다.

## 2) 보들레르의 ‘현대적 자아’

그 화사한 세계 한복판에서, 그 세계의 한계를 의식하고, 스스로 그 한계의식이 되어 버린 또 하나의 의식, 또 다른 자아는 19세기 후반에 이르러 문학을 통해 처음으로 그 모습을 드러냈다. 그 최초의 목소리

를 우리는 보들레르에게서 듣게 된다.<sup>1)</sup> 보들레르는 기존의 근대적 자아라는 개념으로는 자신의 자아를 온전히 감쌀 수 없다고 주장하면서 ‘이중인(Homo duplex)’이라는 새로운 현대적 자아의 모델을 제시하였다.

우리들 중 그 누구가 이중인이 아닌가? 어린 시절부터 그 정신이 서글픔에 닿아 있는 자들 말이다. 행동과 의도, 꿈과 현실이 언제나 함께 있다; 언제나 한 쪽이 다른 한 쪽을 해치고, 한 편이 다른 편을 침해한다.  
(《예술평론》)

모든 인간에겐 매 순간마다 두 개의 동시적 청원이 있으니, 하나는 신을 향한 것이요 다른 하나는 사탄을 향한 것이다. 신 혹은 정신성을 향한 호소는 한 단계 한 단계 상승하려는 욕구이고, 사탄 혹은 동물성에 대한 갈망은 하강하는 기쁨이다.(《내면일기》)

---

1) 보들레르의 작품들은 세계에 대한 인식론적 대전환의 한 표현임에 틀림없다. 그것은, 보다 구체적으로는, 하나의 단일한 ‘이데올로기-언어’에 의해 오랫동안 떠받들여져 온 하나의 단일한 세계 혹은 신화가 그 근본에서부터 붕괴하면서, 우리의 세계 체험을 번역해 내는 유일한 수단인 언어 또한 불확실하고 모호한 존재로 화하고 말았다는 사실에 대한 명징한 자각의 표현이다. 따라서 보들레르는 서구 문학이 직면한 최초의 진정한 위기의 표현이라고 할 수 있다. 그리고 동시에 그의 작품들은, 세계와 언어로부터의 이중적 소외라는 비극적 존재조건을 극복하고 다시 통일된 세계 체험을 회복하려는 애쓰고 추구의 과정들이라고 할 수 있다. 이 모든 것들이 보들레르를 명실상부한 최초의 ‘현대시인’으로 만들고 있다.

공교롭게도, 최초의 현대시인이라고 평가받게 될 보들레르의 시집 《악의 꽃》과 최초의 현대소설로 인정받게 될 플로베르의 《보마리 부인》은 1857년 같은 해에 출간되었는데, 둘 다 ‘미풍양속을 해친다’는 이유로 즉각 유죄선고를 받았다. 19세기 사회는 그 두 문학작품이 공유하고 있는 근본적인 불온성을, 그것들이 근대적 자아의 절대성 자체를 위협하고 있다는 것을 거의 무의식적으로 알아챘던 셈이다.

존재론적으로 둘로 찢어져 있는 자아. 그러므로 보들레르적 자아는 더 이상 근대가 상정하고 있는 단일한 자아로 환원될 수 없는, 낯선 자아이다. 그것은, 그 속에 서로 맞서 있는 두 분력(分力), 길항적인 두 ‘청원’이 으르렁대고 있는, 이중적이고 역동적인 존재이다. 바로 그 때문에 보들레르로선 언제나 양가적(兩價的)이고 복합적인 양상을 지닐 수밖에 없는 자신의 삶, 자신의 진실을 온전히 담아낼 수 있는 새로운 언어를 창조해 내는 일이 거의 절대적인 과제가 되었다. 그의 악명 높은 시집 《악의 꽃》은 그 탐색의 결과이다. 그와 더불어 진정한 현대시의 문이 활짝 열렸다. 그리고 그와 더불어, 시어는 그 이전의 맑고 명징한, 단일한 언어체와 완전히 결별해 버렸다. <그녀다! 김지만 빛나는 그녀.> (《악의 꽃》 중의 <유령 : 어둠>)

그녀는 아름답다, 아니 아름다운 것 이상이다. 그녀는 놀라웁다. 그녀에게선 어둠이 넘쳐난다. 그녀가 불러일으키는 모든 것은 밤처럼 그윽하다. 그 눈은 신비가 어렴풋이 빛나는 두 개의 동굴, 그 시선은 번개처럼 반짝인다. 그것은 어둠 속에서 폭발하는 불꽃이다.

나는 그녀를 검은 태양에 비유하리라, 만약 우리가 빛과 행복을 퍼부어 주는 천체를 상상할 수만 있다면. (《파리의 우울》 중의 <그리고 싶은 욕망>)

《악의 꽃》 속에서 그가 자신의 애인에게 바치는 최고의 찬사는 모순어법(oxymoron) 그 자체이다.

오 추악한 위대함! 숭고한 치욕이여!

대체 무슨 일이 일어난 것일까?



모든 언어는 본질적으로 이원론적 대립 위에서 있다. 언어학적 용어로 표현한다면, 그것은 ‘통합체적(syntagmatique) 질서’와 ‘계합체적(paradigmatique) 질서’의 종합이다. 통상적인 언어활동, 즉 지시적 기능이 주도하는 언어활동에서는, 흔히 규범문법이라는 방식으로 구현되는 이러한 정합성의 원리 혹은 규범성이 필요하고도 충분한 토대를 제공해 준다. 그러나 그 규범성은 새로운 체험, 새로운 비전을 표현해 내야 하는 문학 특히 시에서는 오히려 장애가, 가장 큰 장애가 될 수 있다. 새로운 세계체험은 그에 걸맞는 새로운 언어체험을 요구하기 때문이다.

시인들이 언어를 뒤흔드는 것은 바로 그 때문이다. 자신의 체험, 자신의 비전을 온전히, 고스란히 표현해 내기 위해 그들은, 그 유일한 가능성이자 수단인 언어와 씨름하면서 어쩔 수 없이 그 언어를 혹사시킨다. 그 혹사의 과정을 통해 태어나는 특이한 언어체가 곧 ‘시어’이다. 바로 그 시어의 문법, 시언어의 원리를 규명해내려 애쓴 야콥슨의 공식에 의하면, “시적 기능은 선택의 축으로부터 결합의 축으로 등가의 원리를 투사한다.” 언어의 수직적 긴장관계가 수평적인 결합력을 압도하고 잠식해 들어가는 것이다. 그 투사가 강렬할수록, 한 편의 시는 규범적인 언어의 특징인 통사론적 질서와 의미의 논리적 정합성이나 명확성을 잃은 채 착종된 이미지들의, 혹은 상호 모순되거나 충돌하는 일련의 의미들의 집적으로 화해 갈 것이다. 바르트가 현대 문학언어를 ‘일으켜 세워진 기호’라고 규정하는 것도 그 때문이다.

물론 고전주의 시대에도 ‘시어’가 존재해 왔으며 시어는 언제나 산문과는 변별적이었다. 그러나 그 차이는 언제나 상대적이고 점진적이었으며, 엄밀한 의미에서는 비본질적인 것, 롤랑 바르트의 주장에 의하면 ‘양적이고 첨가적인’ 것이었다.

시=산문+a+b+c,……

그러나 보들레르에게 두 언어의 차이는 거의 절대적이다. 그와 더불어, 시어는 이미 존재하는 의미를 온전히 드러내고 효과적으로 실어나르는 단순한 수단이 아니라 새로운 의미를 창조해 내려는 일종의 실험이나 모험으로 화하였다. 오랫동안 시의 가장 친숙하고 안정된 기법들로 군림해 온 비유와 은유들 또한 사물의 질서나 이성의 질서로 볼 때 양립 불가능한 것들을 강제로 결합시키는 전례 없는 방식으로 이용되고 있음을 위의 인용문들은 잘 보여주고 있다.

### 3) 근대의 '안' 과 '밖'

근대 세계의 가장 큰 아이러니는 근대적 자아와 근대적 세계관을 딛고 서서 눈부신 발전을 거듭한 근대 문명과 테크놀로지가 정작 근대라는 신화의 허구성을 노정시키고 근대적 자아를 해체하는 데 결정적인 부메랑 노릇을 했다는 점이다. 갈수록 탈-인간화하면서 점점 더 가속화되는 기술발전의 속도 앞에서 불변하는 자아의 확실성을 지키는 일은 점점 더 어려워지고, 또한 점차 무의미해졌다. 지식과 정보, 기호의 거의 무한정의 복제가 가능해짐에 따라 산업자본주의 사회의 가장 큰 특징인 '간접화'와 가치의 전도현상이 삶의 전영역에 광범위하게 고착되었다. 모든 것이 생산-유통-소비의 사이클 속에 통합되면서, 욕망하는 존재라는 새로운 유형의 인간의 거대한 얼굴이 나타나 이성적으로 사유하려는 인간을 간단히 압도해 버렸다.

우리 시대는 오랫동안 군림해 온 온갖 거대 이데올로기들이 하나같이 붕괴된 시대이다. 보들레르의 '이중적 자아'는 곧바로 “나는 타자다”라는 랭보의 비명 섞인 외침을 부르고, 그것은 다시 “내 안에서 사람들이 말한다”는 음울한 자기진단으로 확대되면서 우리의 내면을 어

두운 심연으로 그득 채웠다. 근대적 자아의 단일성이 해체되고, ‘저자의 죽음’이 보고되고, 문학의 죽음이 단호하게 선언되었다.

동시에 우리의 시대는 그 동안 근대성의 이름으로 이 세계 바깥으로 내쫓겼던 모든 것들, 오랫동안 부당하게 자신의 존재를 거절당했던 온갖 ‘외부들’—광기, 육체, 욕망, 감정, 꿈과 환상, 애매한 냄새와 모호한 느낌들, 금기들, 죽음, 성 등등……—이 한꺼번에 다시 자신의 존재를 주장하기 시작한 시대이기도 하다. 블랑쇼와 바타이유, 클로소프스키를 거명하며 ‘저자의 죽음’을 보고하는 미셸 푸코 바로 그 사람이, 동일한 맥락에서, 근대가 용의주도하게 은폐시켜 온 우리 안의 광기를 폭로시켰다. 빗겨남과 이탈, 세계와 자신에 대한 동시적 부정과 거부, 온갖 탈-중심적인 움직임으로 점철된 20세기 특유의 전복적 사유와 전복적 언어는 그렇게 자기정당성을 확보한다. 그리고 바로 그 점에서, 20세기 서구의 예술과 문학은 우리 안에 엮드려 있는, 근대적 이성의 광기와 폭력성을 폭로하는 쓰라린 자기고백인 동시에, 자기파괴라는 처절한 방식으로 그 완강한 벽을 돌파해 보려는 절망적인 모색의 과정들이고 그 결과들이라고 할 수 있다.

#### 4) 통합의 패러다임 : 모랭의 ‘호모 사피엔스/데멘스’

해체의 소란스러움 한복판에서, 근대를 넘어선 새로운 인간학, 새로운 삶의 패러다임을 찾아내려는 다각적인, 집요한 노력들이 이어지고 있다. 프랑스의 사회학자 에드가 모랭(Edgar Morin)의 작업들은 그 전형적인 경우라고 할 수 있다.

모랭의 사유, 그의 방법론은 무엇보다도 현실의 복합성—그것은 곧 모든 현실이 지니고 있는 불확실성과 개연성, 가능성, 모순의 총합이다—에 대한 깊은 인식에 입각해 있다. 그가 일차적으로 인식론을 규명하는 사회학자로 분류되는 이유도 거기 있다. 그는 근대 서구의 지

식체계를 떠받들고 있는 인식론적 체계들, 즉 이성 중심적이고 합리주의적인 체계들은, 그것들이 분리적/환원적/일차원적/선악 이원론적 사유에 입각해 있는 까닭에, 인간의 참모습이나 제반 현실을 제대로 이해, 설명해 낼 수 없다고 여긴다. ‘호모 사피엔스’나 ‘호모 파베르’라는 편협한 틀로는 상상적 삶을 구가하는 인간, 광기를 머금고 있는 인간의 행위들을 온전히 포착할 수 없는 것이다. 현실의 입체적 다원성과 인간 존재의 복합성을 인정하는 복합적 사고가 필요하다.

1956년에 쓴, 이제는 영화에 관한 최고의 고전 중의 하나가 된 자신의 책 《영화 혹은 상상적 인간》에서 이미 모랭은, 현대적 삶이 만들어 낸 가장 특징적인 예술인 영화의 본질을 제대로 설명하려면 환상과 신화, 이데올로기를 창조해 내는 ‘호모 데멘스(Homo demens)’라는 새로운 개념의 인간을 설정해야 한다고 역설하였다.

모랭이 보기에 영화의 본질은 그것이 이미지라는 사실에 있다. 이미지는 미지의 현실을 가리킨다. 그런데 그 이미지는 단지 외부의 자극에 의해서뿐 아니라 우리의 논리와 우리의 이데올로기, 즉 우리의 문화에 따라서도 그 골격이 잡히고 조직된다. 그러므로 모든 시각된 현실은 일단 이미지라는 형태를 거치는 것이다. 그런 다음에 그것은 회상으로, 다시 말해서 이미지의 이미지로 다시 태어날 것이다. 영화는 이미지이고 이미지의 이미지이며, 사진처럼 시각적인 이미지면서도 그 보다는 훨씬 더 생명에 넘치는, 살아 있는 이미지이다. 영화가 현실의 상상적 성격과 상상적인 것의 현실적 성격을 ‘살아 있는 재현의 재현으로’ 성찰할 수 있게 해주는 것도 그 때문이다.

그러므로 영화의 이미지는, 실재계와 상상계 사이의 갈림길일 뿐 아니라, 실재계와 상상계의 근본적이고도 동시적인 구성행위이다. 따라서 그 이미지 앞에서 우리는, 실재계와 상상계를 구별하면서 동시에 통합해야 하고, 그것들의 대립과 경합과 아울러 그 복합적 단일성과 상보

성도 동시에 고려하여야 하며, 그 둘 사이의 소통과 변용, 상호치환 또한 고려하여야 한다. 그러나 이러한 작업은 데카르트적 사유로 대표되는 합리화의 사유양식, 즉 우리로 하여금 현상들의 복잡성을 부수고 절단하게 만드는 분리/환원/단순화의 패러다임에 의해 명령되고 조종되는 사유로는 애당초 불가능하다. 현상의 복잡성에 대응할 수 있는 보다 포섭적인 패러다임, 즉 ‘통합의 패러다임’이 필요한 것이다.

패러다임이란 무엇인가? 그것은 사상을—다시 말해서, 이론들의 수립과 담론들의 생산을—지배하고 통제하는 몇몇 지배적 개념들 사이의 근본적인 구별/결합/대립의 원칙이다. 그러므로, 우리가 자연/문화 혹은 동물/인간 사이의 근본적인 관계를 생각할 경우, 문화를 자연 속에 자리매김하고 인간성을 동물성 속에 포함시키는 하나의 ‘통합의 패러다임’이 존재하는 것이고, 따라서 그 패러다임에서 출발하여 생산되는 다양한 담론들은 한결같이 인간적인 것과 자연적인 것 사이의 접점을 인식하려 애쓰게 될 것이다. 거꾸로, 자연과 문화, 인간성과 동물성을 대립시키는 일종의 ‘분리의 패러다임’도 존재하며, 그 경우, 그 패러다임에서 출발하여 얻어지는 모든 담론들은 인간이 자연과는 이질적이며 그보다 우월하다고 여길 것이다.

18세기 이래로 이 세계를 지배하고 있는 것은 과학과 철학, 물질주의와 이상주의/정신주의, 사실과 가치를 대립시키는 하나의 거대한 분리의 패러다임으로서, 그것의 제국은 이제서야 기울기 시작하고 있다.

모랭은 ‘호모 사피엔스/데멘스(homo sapiens/demens)’라는 복합적 존재로서의 인간을 복원시킴으로써 다원적이고 복합적인 인간 현상들을 온전히 아우를 수 있는 ‘유니타스 멀티플렉스(unitas multiplex)’로서의 인간학을 정립시키려 애쓰고 있다. 오랫동안 타자화되어 온 자연을

다시 우리의 구체적인 삶과 현실의 지평으로 끌어들이려는 노력의 표현인 그의 책 《지구는 우리의 조국》에서도 모랭 특유의 ‘다안적 시각(多眼的 視角, vision polyoculaire)’의 힘을 확인할 수 있다.

### 3. 우리의 자아, 우리의 시

#### 1) 착종된 현실

우리 사회는, 서구가 적어도 최근 400년의 긴 시간에 걸쳐 구축해 낸 온갖 이념들과 제도들과 이론들과 개념들을 한 세기 동안에 거의 한꺼번에 받아들였다. 문제는 그것들을 낳은 역사적/시간적 계기들과 맥락들, 그 내적 필연성이 대부분 결락되거나 간과되었다는 데 있다. 그 점에서 우리 사회는, 서로 다른 퇴적층에 들어 있던 온갖 유물들을 포크레인으로 퍼내어 한군데에 쏟아부어 놓은 비극적인 발굴현장과 흡사하다.

한 사회가 느리고 더딘 암중모색의 과정을 통해 어렵게 정립시키는 하나의 이론, 하나의 신화 뒤에는 그러한 이론과 신화를 가능하게 만드는 하나의 세계관, 인간관이 언제나 버티고 있다. 그러한 토대들에 대한 성찰이 없는, 고립된 대상에 대한 고립적인 이해의 시선은 자칫 본질을 왜곡하기 쉽고, 따라서 수용과정 또한 착란시킨다.

급격한 서구화가 강요한 엄청난 사회적 대가를 치르고 난 지금에도 우리 사회엔 계몽주의적인 가치들이 미덕으로 군림하고 그 미덕이 여전히 강조될 만큼 전근대적 사유의 뿌리가 완강하게 남아 있다. 우리 사회는 아직도 근대인의 시민 의식, 근대적인 삶의 양식들을 제대로 정착시키지 못하고 있다. 그런가 하면, 모더니즘을 넘어 포스트모더니즘적 현상들이 이미 도처에서 출몰하고 있다. 그 동시성, 그 복합성은 우리의 사회현상들을 거의 분석 불가능한 것으로 만들고 있다.

우리 사회를 이끌어 가는 이른바 기성세대들의 사유를 질게 물들이

고 있는 것은 하나의 이분법적 논리—선악 이원론을 방불케 하는 세계관에 근거하여 모든 것을 가르고, 판단하고, 확신하고, 주장하는 철저한 이분법적 시각이다. “나는 양분한다, 고로 나는 존재한다”가 그들 사유의 제1명제이다. 그런데, 우리가 잘 알고 있듯이, 이분법적 추론을 주도하는 것은 이른바 ‘제3자 배제의 원칙’ 즉, 오로지 단 두 개의 대립항만을 설정하려는 의지이다. 따라서 실제로 존재할 수 있는 온갖 ‘의미 있는 차이’들은 애초에 고려의 대상이 될 수 없다. 모든 것은 ‘참’과 ‘거짓’으로 양분되고, 옳은 것, 선택해야 할 것은 오로지 하나밖에 없게 된다. 그것은 배타성에 입각한 철저한 ‘정복의 논리’이다.

그런 까닭에 둘로 나뉜 언어, 양극화한 언어가 이 땅을 지배한다. 한 쪽에서 ‘결사반대’를 외치면 다른 쪽에서 ‘절대불가’를 천명하고, 너무 자주 ‘절대로 용납할 수 없는 일’들이 그네타기를 하듯 맞서 있는 양쪽 진영을 교대로 분노시키고, 그 백척간두의 대치를 꾸짖는 양비론(兩非論)의 질타는 많지만 양시론(兩是論)의 차분한 목소리는 찾아보기 어렵다. 그래서 이 땅에선 보수와 반동이 그토록 쉽게 혼동되고, 진보주의자와 빨갱이가 그토록 쉽게 혼동된다. 일사분란함과 질서정연함은 좋은 것이므로, 일사분란함에 대한 의지와 욕망의 맹목성이나 강요된 질서정연함이 머금고 있을지도 모를 폭력성을 살피고 헤아릴 수 있는 시선 따위는 애초에 발붙일 데가 없다. 우리의 이분법적 세계관, 우리의 둘로 가르고 보는 사유구조 속에선, 양쪽 모두를 인정할 수 있는 ‘길-언어’ 자체가 봉쇄되어 있는 것이다.

그런가 하면, 이전 세대들이 것처럼 폭력적인 시각을 내면화하는 크나큰 대가를 지불하면서까지 어렵게 획득하고 축적시킨 물질적 풍요의 세례를 받고 성장한 우리 시대의 이른바 신세대들은, 고유한 자아의 확립이라는 느리고 힘든 근대적 성장 프로그램의 과정을 외면하거나 훌쩍 건너뛰어 채 곧바로 스스로를 욕망의 주체, 소비의 주체로 만들

어가고 있다. 그들의 존재론적 명제는 “나는 욕망한다, 고로 나는 존재한다”이다. 보드리야르가 말하는 익명의 ‘욕망하는 기계’가 이제 우리의 현실이 된 것이다. 그들은 근대인이 가정하는 단일한 자아도, 현대인을 특징 짓는 복합적 자아도 가지고 있지 않다. 그들은 자기조직의 회로가 없는 자아, 반성이라는 것을 모르는 욕망의 구성체/집합체이다.

기성세대들이 순수 문학/대중 문학, 순수 문학/실천 문학의 이분법적 논쟁의 소모전에 빠져 있는 동안에 소리 없이 성장한 그들은 이제 압구정동에서 경마장으로, 사이버쇼핑몰로 빠른 속도로 옮겨 가면서 기호와 이미지와 정보를 소비하고, 휴대폰과 컴퓨터로 접속된 가상적-실제적 현실 속에서 자신들만의 방식으로 시간과 공간을 소비하고 있다. 이제 문화도, 예술도, 문학도 소비의 대상 이상이 되지 못한다. 그렇게 사물화하고 기호화한 삶의 모든 것 위를 미끄러진다는 점에서 그들은 한없이 자유롭고, 그럼에도 불구하고, 그러한 운동의 원동력이 그들 내부에 있지 않다는 점에서 그들은 한없이 취약하다. 그들은 자신의 내면에서 끊임없이 솟아오르는 욕망들을 충족시키려는 강력한 추진력과 실천력을 지니고 있지만, 스스로 자신의 것이라고 믿고 있는 자신의 욕망이 사실은 복제된 것이라는 사실 자체를 꿰뚫어볼 수 있는 수단, 즉 반성적 의식은 거의 가지고 있지 않다. 그들을 강박적으로 지배하고 있는 양태의 한없는 다양성과 의식의 끄찍한 획일성은 필경 한 동전의 양면일 것이다. 모든 것이 일상성 속으로 함몰되어 버린 그들의 삶에서 문학의 자리는 어디일까? 이제 문학은 오로지 그들의 의식, 그 바깥일 뿐일까?

우리를 괴롭히는 또 하나의 자의식이 있다. 그것은 최근 우리 사회를 강력하게 지배하고 있는 어떤 맹목적인 힘—인문학적 가치에 대한 총체적이고도 전면적인 말살을 꿈꾸는 정치적, 제도적 힘들이다. 인문학



전체가 비생산적이고, 비실제적이고, 시대착오적인 것으로, 궁극적으로 제거되어야 할 대상으로 낙인 찍힌 것이다. 우리 사회가 스스로를 성찰할 수 있는 메타-언어를 상실하게 될 때의 재난과 위험을 경고하고 걱정하는 술한 목소리들에도 불구하고, 멀지 않아 인문학을 궤멸시키기에 충분한 장치들이 이미 하나하나 작동되어 그 흐름을 가속화시키고 있는데, 우리는 아직도 그 파국적인 판단착오를 되돌려 놓을 수 있는 효과적인 방법을 찾아내지 못하고 있다. 우리 사회의 인문학적 토대 자체가 붕괴되어 버리고 난 후에도 문학은 홀로 살아 남을 수 있을까?

## 2) 우리 시의 새로운 언어를 찾아서

지난 세기말, 한 문학잡지가 현역 문인들을 대상으로 21세기 한국 문학의 모습을 진단하는 앙케이트를 실시한 적이 있다. 가장 많은 문인들이, 21세기의 우리 문학이 감당해야 할 가장 큰 주제는 민족통일의 문제가 될 것이라고 응답하였다. 그 다음으로 많은 문인들이 인간성의 회복을 우리 문학이 당면하게 될 중요한 과제로 지목하였다.

### (1) 통일 혹은 ‘우리’의 자기 동일성

통일의 문제, 우리 민족의 동일성 회복의 문제는 오랫동안 우리 정치와 우리 문학의 가장 큰 미해결의 과제로, 하나의 심연으로, 압도적인 터부로 남아 있었다. 왜 그랬을까? 물론 그것은, 남쪽과 북쪽이 공식적인 휴전 상태로 대치해 있는 실제적 상황이, 그리고 우리가 지극히 호전적인 세력과 맞서 있다는 현실적 인식이, 그리고 그러한 상황과 현실에 근거하여 갖춰진 방어적 기제들과 제한적 범규들이 우리에게 공공연히 그리고 암암리에 강요해 온 일종의 정신적 가위눌림의 결과일 것이다. 그러나 본디 문학이 그러한 가위눌림에 맞서서 그 가위눌림을 폭로하고, 그럼으로써 그 가위눌림의 유령, 그 억압적 힘에서 해방되려

는 말 그 이외의 그 무엇인가?

혹, 그 문제를 정면에서 온전히 끌어안을 수 있는 틀 자체가 우리에게 없었던 것은 아닐까? 우리를 가두고 있는 이분법적 시선, 우리의 내면 깊숙이 들어앉아 우리를 부리고 있는 이항대립적 사유방식이 그 문제를 애초에 접근불가능한 것으로 만들고 있지는 않았을까? 때로 우리는, 북한을 우리의 평화와 안녕, 우리의 생명을 실제적으로 위협하는 가장 큰 적으로 인식한다.(그때, 그들은 우리의 가장 큰 타자이다.) 때로 우리는, 그들을 궁극적으로 우리와 하나가 되어야 할 우리의 일부, 같은 민족 같은 동포로 인식한다.(그때, 그들은 우리가 반드시 되찾아야 할, '우리'라는 자아의 존재론적 자기 동일성의 일부이다.) 사실상 그 둘은 상호모순적이다. 결국 우리는, 우리를 지배하고 있는 이분법적 사유 속에선 양립할 수도 화해할 수도 없는 그 둘 사이를, 그때그때 필요에 따라 넘나들 수밖에 없었을 것이고, 실제로도 그렇게 해왔다. 그러나 그러한 편리한 조작은 사실상 관념의 차원에서나 가능한 일종의 유희일 뿐, 우리의 몸속에 육화시킬 수는 없는 방식이다. 남북의 정상이 실제로 손을 맞잡고, 이산가족들이 다시 부둥켜 안은 채 몸부림 치고, 금강산 등산로가 실제로 열리면서, 그 둘의 상호모순, 상충의 독기가 우리의 의식을 분열과 착란의 상태로 몰아가고 있다.

그 점에서 우리 사회는, 이미 40년 전에 《광장》의 이명준이 던진 질문으로부터 한 걸음도 더 나아가지 못했다고도 할 수 있다. 그에게 절실했던 제3의 공간, 그가 찾고 있던 제3의 나라는 결코 특정한 지정학적 공간이 아니다. 그가 요구하고 있는 것은 우리 안의 제3의 자리이다. 그리고 그 자리는 우리가 스스로를 가두고 있는 손쉬운, 편리한, 폭력적인 이분법적 사유의 틀을 깨지 않는 한 결코 마련되지 않을 것이다. 복합적이고 복층적이고, 심지어는 상호모순적이고 자가당착적이기까지 한 현실—진실을 온전히 끌어안을 수 있는 복합적인 인식의 틀,

다안적인 시선, 중층적인 언어의 획득—그것이야말로 이 땅의 작가, 이 땅의 시인들이 깊어져야 할 가장 큰 과제일 것이다.

그러므로, 6·25가 안겨 준 비극적 경험을 치유하려는 처절한 몸부림에서 출발하여 평생 동안 악몽과 고통과 그리움으로 오로지 《북의 고향》으로 가는 시의 길을 닦아 온 전봉건의 시편들 못지 않게, 우리의 이분법적 사유의 틀을 뒤흔들고 해체시키려 애쓰는 정현종과 오규원의 시들이나 우상과괴적인 언어의 힘, 탈-신화화하는 언어의 힘을 보여 준 이성복과 황지우의 시편들도 통일을 향한 빼어난 주춧돌들이다. 통일의 문제는 결코 우리 문학의 주제나 소재의 문제로 축소될 수 없다. 정녕 그것은 인식의 틀의 문제이기도 한 것이다. 새로운 통합의 패러다임으로 우리의 삶을 감싸는 데 필요한 새로운 언어의 가능성을 탐색하고 찾아내는 일은 일차적으로 우리 시의 몫이라고 할 수 있다. 한 언어의 뿌리, 그 무의식에까지 촉수를 드리우고 있는 꿈, 그것이 바로 시이기 때문이고, 민족이라는 자아의 통합은 절대로 포기할 수 없는, 포기해선 안 되는 우리의 가장 큰 꿈-진실이기 때문이다.

## (2) 인간성의 회복

현대사회를 지배하는 것은 도회적 삶의 이데올로기이다. 오늘날 대도시에서 사느냐, 농촌에서 사느냐, 전원에서 사느냐고 묻는 것은 전적으로 무의미하다. 어디에 살든 우리를 지배하는 것은 도회적 삶의 양식과 가치들이기 때문이다.

현대적 의미에서 최초의 도회적 삶이 실현된 시대를 살았던 보들레르는 그 삶의 본질 즉 속도가 만들어 내는 근본적인 비인간성을 놀라우리 만치 정확히 꿰뚫어 보았다. 도회적 삶은 개인의 고독과 소외를 단번에 존재론적이고 형이상학적인 것으로 만들어 버렸다. 도시는 군중, 대중이라는 새로운 인간집단과 그 버글땀, 부대낌을 낳았으면서도(그것은 형식적으로는 인간과 인간 사이의 관계의 증가, 만남과 소통의 가능

성의 증가를 의미한다.), 자신의 본질인 엄청난 속도로 사람들간의 진정한 만남, 깊이의 방식으로의 만남을 아예 불가능하게 만든다. 보들레르의 시들은 그러한 속도의 이데올로기에 맞서 ‘느림이라는 인간적 시간’을 되찾기 위한 노력의 표현들이다. 구불구불한 몽상과 그것이 낳는 느린 리듬으로 특징 지워지는 그의 산문시집 《파리의 우울》은 아예 그 목표만을 겨냥하고 있다고도 할 수 있다.

다른 한편으로, 도회적 삶의 이데올로기는 도회적 삶의 공간을 우리의 일차적 현실로 만들면서, 자연을 그로부터 타자화한다. 다시 말해서, 자연은 도시라는 물리적/지정학적 공간 바깥에 존재하는 것이 아니라 도회적 삶이라는 추상적 공간 바깥에 존재한다. 자신들이 감당할 수도 용서할 수도 없었던 도회적 삶이라는 낯선 괴물에 직면한 19세기 서구의 낭만주의 예술가들은 그 반대편에—도회적 삶의 공간 바깥에—하나의 상상적 공간을 만들고 그것을 자신들이 인정할 수 있는 단 하나의 진정한 세계라고 선언하였다. 자연을 또 하나의 절대적 현실로 신화화·신비화하기 시작한 것도 바로 그들이다. 그러나 보들레르는 낭만주의자들의 그러한 이원론적 세계관을 단호히 거부하였다. 그는 도회적 삶이라는, 이제는 피할 수 없게 된 현실을 부정하지 않으면서도, 그 삶에 의해 타자화된 자연을 다시 현실의 지평 속으로 끌어들이어 올 수 있는 길을 찾아내려 하였다. 그 열망이 그를 상징주의와 초자연주의 미학으로 이끌어갔음을 우리는 알고 있다.

지난 한 세기 동안 우리 시는, 빠르게 변화하면서 분화되는 사회현실을 온전히 껴안으려 애쓰면서 다양한 모색과 실험으로 스스로를 갱신해 가는 일련의 과정을 통해, 매우 빠른 속도로 진화해 왔다. 그 덕분에 이제 우리 사회는 삶의 여러 층위에서 지극히 섬세하고 세련된 어조로 발언하는 다양한 시적 목소리들을 갖게 되었다.

그러나, 순결한 자아의 화신인 윤희동주로부터 환멸이 담긴 영악함과

위악으로 단단히 무장하고 있는 80~90년대의 유하와 박남철, 김영승에 이르기까지, 스스로 ‘시-절대라는 이데올로기’의 사제가 되어 시와 언어를 통해 존재의 절대적 본질에 도달하려 몸부림쳤던 김춘수와 박남수, 김현승으로부터 ‘시-해방이라는 또 다른 이데올로기’의 일꾼이 되어 시를 실천적인 삶 그 자체로 만들고 싶어했던 신동엽과 고은, 박노해에 이르기까지, 한 세기에 걸쳐 우리 시가 구현해 낸 그 현란한 스펙트럼 아래엔 의외의 어떤 단조로움이 숨어 있다. 박재삼이나 박용래, 천상병처럼 낭만주의적 서정을 노래하는 시인들은 말할 것도 없고, 심지어는 탈-낭만주의적 지성의 세례를 받은 이승훈이나 조정권 같은 시인들조차도 매우 비슷한 인식의 틀에서 비롯되는 시언어들을 구사한다. 한마디로 말해서, 많은 시인들이 ‘낭만주의적 세계관’이라고 부를 수 있는 매우 특징적인 시각을 공유하고 있는 것이다. 이것은 무엇을 의미하는 것일까?

앞장에서 이미 지적하였듯이, 서구의 근대라는 고전주의적 세계는 근대적 자아의 확실성에 근거해 있다. 그 세계의 확실성은 보들레르가 출현하기 전에 이미 감수성 예민한 작가·시인들에 의해 점차 의혹의 대상으로 화하더니, 19세기의 로망티즘 작가·시인들에 의해 아예 고유한 문학적 원리로 확립되었다. 그것이 바로 낭만주의적 세계관이다. 알 수 없는 것으로 화해 버린 세계와 불확실한 삶의 감정 사이에서 절망한 그들은 ‘행복한 다른 곳’을 열렬히 꿈꾸었으며 결국 유례없는 깊이를 지닌 수직적 세계를 창조해 내기에 이르렀다. 그러나 로망티즘이 실현시킨 문학적 깊이는 본질적으로 ‘양극화(polarisation)’라는 방식을 통해 실현된 긴장의 깊이였고 단절의 깊이였다. 그들의 언어는 철저하게 양분되어 있다. 한쪽에 ‘여기’(현실, 고독, 소외, 비애, 고통, 죽음, 어둠……)가 있고, 다른 한쪽에 ‘거기’(이상, 꿈, 행복, 삶, 빛……)가 있다.<sup>2)</sup>

물론 우리 시를 그토록 넓고 깊게 물들이고 있는 낭만주의적 시각의 역사적 뿌리는 일본의 식민지 통치라는 용납할 수 없는 현실을 강요당했던 이 땅의 못시인들의 고뇌에서 찾아야 할 것이다. 문제는 우리의 많은 시인들이 여전히 그러한 이분법적 시각과 언어로부터 자유롭지 못하다는 사실에 있고, 바로 그 때문에 그들이 자신으로부터 그리고 세계로부터 점점 더 소외되어 가는 우리의 삶에 건강함과 활력을 되찾아 줄 수 있는 새로운 소통의 언어, 통합의 언어를 충분히 구현해내지 못하고 있다는 점에 있다.

우리가 실현시켜야 할 인간성의 회복, 인간적인 삶의 회복이라는 과제가 타자성의 문제라면, 그것은 궁극적으로는 자연과의 관계 재정립의 문제라고 할 수 있다. 우리가 근대적 삶의 이데올로기에 기대어 오랫동안 타자화해 온 자연을 과연 어떻게 우리의 실제적이고 구체적인 현실의 지평 속으로 다시 끌어안을 수 있을까? 그러나 우리에게엔 나의 자아와 자연을 대립시키기는커녕 자연과의 조화로운 관계를 적극적으로 추구하고 더 나아가 자연 속의 삶을 최고의 삶의 모델로 여겨 온 우리의 오랜 전통, 특히 노장사상의 강력한 영향력이라는 항체, 해독제가 있지 않았던가? 게다가 우리에게엔 바로 그런 삶의 건강함과 아름다움을 즐기치게 노래해 온 술한 시인들이 있지 않았던가? 그럼에도 불구하고

---

2) 19세기 로망티즘 문학의 가장 결정적인 한계는 한 세계의 붕괴 혹은 사라짐과 더불어 그 세계를 떠받들고 있던 단일한 언어체 또한 붕괴하였다는 것을 아직 제대로 인식하지 못하고 있었다는 점에 있을 것이다. 샤토브리앙도 라마르틴느도 여전히 본질적으로는 고전적인 언어로 이미 사라진 세계를 포획해 내려는 절망적인 노력을 계속한다. 바르트식으로 말한다면, 이미 담론을 벗어난 세계를 여전히 담론적인 언어로 담아내려 했던 것이다. 앞에서 이미 지적하였듯이, 단일한 세계라는 꿈과 더불어 단일한 언어라는 환상도 동시에 사라졌다는 극명한 인식은 보들레르에 의해 비로소 문학 속에 유입되었다. 그래서 프리드리히는 말한다: “현대시는 낭만주의적 속성들을 제거해 버린 낭만주의, 일종의 탈-낭만주의이다.”

고, 자연은 여전히 우리의 타자로 남아 있다. 우리 시인들을 짓누르고 있는 낭만주의적 시각, 둘로 갈라선 채 상대방을 타자화하는 낭만주의적 언어가 여전히 자연의 지혜와 생명력을 우리의 현실 속에 제대로 안아 들이는 것을 방해하고 있는 것이다.

그러한 사실은 30여 년간 오로지 자연 속에서 살면서 자연과 하나가 되는 기쁨과 행복을 노래하다 최근에 작고한 ‘자연의 시인’ 이성선의 시편들을 통해서도 극명하게 확인할 수 있다.

어스름 풀잎에 어깨를 기대고  
 새벽땅에 엎드려 입을 맞춘다.  
 하늘빛에 손을 씻고  
 산그림자 덮고 잠을 잔다.  
 의연히 마주 앉은 앞산  
 꽃 피는 소리 아프게 들으니  
 이 외로움이 큰 기쁨이여라.

달 뜨면 달 뜨는 소리 속에 갇히고  
 소나무 울면 그 울음 속에 갇히고  
 잎새에 별이 지면  
 그 어둠 뒤에 서다.  
 울지 않고 버티어 선 먼 산  
 그와 누워 이 땅을 흐르니  
 이 큰 속울음이 나의 길이어라.

—이성선, 〈외롭지 않은 홀로〉 전문

이 아름다운 시에는 그의 거의 모든 시편들이 공유하고 있는 특징들,

즉 자연이라는 우주적 질서와 신비로운 생명력에 대한 외경심이, 깊은 감응이, 그 생명의 흐름과 하나가 되는 존재의 희열이 잘 나타나 있다. 동시에 이 시에는, 그의 거의 모든 시편들이 공유하고 있는 또 다른 특징도 잘 나타나 있다. 우리의 현실을 구성하는 일체의 것들이 타자화 되어 철저하게 배제되어 있는 것이다. 그의 시각은 철저한 낭만주의적 시각이고 그의 미학은 철저한 배제의 미학이다.

자연 속으로의 회귀는 불가능한 일이다. 아니, 자연 속으로 회귀한다는 것, 자연 속으로 도피한다는 것은 차라리 무의미한 일이다. 자연은 지정학적 공간이 아니기 때문이다. 자연은 우리를 피폐하게 만들고 병들게 하는 우리의 끔찍한 현실, 즉 우리의 도회적 삶 바깥에 있는 우리의 '타자화된 현실' 이기 때문이다. 이분법적 시각의 극복, 이분법적 언어를 극복할 수 있을 때에만 우리는 자연의 생명력의 크나큰 물줄기로 메마른 우리의 존재를 흠뻑 적실 수 있을 것이다.

#### 4. 나가면서

이 세상에 아름다움과 진실이 존재한다는 것을 알게 해주기 위해서만 있을 필요가 있는, 신분 없는, 다만 정신일 뿐인 귀족주의! 나는 그것이 문학의 길이라고 생각하게 되었다. 시장에 대한 강력한 항체로서 문학의 귀족성을 나는 요청하고 싶다.

(황지우, <2000년을 여는 문학 포럼>)

문학의 귀족주의를 '요청'하는 황지우의 말은 우리를 쓸쓸하게 만든다. 세속화-시장화의 도도한 물결이 예술의 마지막 봉우리들까지 삼켜버리고 있는 이 시대 한쪽판에서, 이성복과 더불어 이 땅의 그 어떤 시인보다도 철저하게 우리 사회의 가짜 신화들과 싸워 왔으며, 시와 문



학을 억압하는 외적 이데올로기 못지 않게 문학을 신비화하고 절대화 하려는 우리 안의 욕망과도 맞서 왔던 그가 문학을 신비화하겠다는 시대착오적이고 맹목적인 욕망에 새삼 굴복했다고 믿어 버릴 수는 없기 때문이다. 사실 그의 ‘요청’은 하나의 사실확인, 승인적 예측이라고 할 수 있다. 문학의 귀족화는, 그가 보기엔, 다른 선택의 가능성이 차단된 문학이 견게 될 외길 수순인 것이다. 그의 음울한 예측은, 우리 시가 자신의 영토를 하나하나 포기하고 마지막 보루인 자기동일성 속으로 점점 더 퇴각하게 되리라는 것을, 혼신의 힘으로 자신의 고유성을 확보하고 유지하고 거듭 확인하는 동어반복적 행위 속에서—궁극적으로는 오로지 그 행위 속에서만—자기존재의 정당성을 길어올리게 될 날이 멀지 않았다는 것을 의미한다. 정말 우리의 시가, 시장화의 압도적인 물질을 거꾸로 거슬러 올라가려는 의지를 자신의 유일한 존재방식이자 전략으로 삼게 될까? 미구에 우리의 문학과 시는 자신의 고독만을 딛고 서게 될까? 그리고 바로 그 존재방식을 통해, 김현이 말했듯이, 자신의 존재를 하나의 스캔들로 만들어 버리는 이 사회가 감추고 있는 추악한 얼굴을 폭로하는 일에 자신의 모든 것을 걸게 될까?

아니면, 일찍이 서정주 시인이 갈파한 문학의 역설—불행하게도 여전히 ‘우리가 문학적 황무지에 살고 있다는 사실’에 대한 거듭된 확인, 그 ‘행복한(?)’ 확인이 우리에게 ‘새로운 문학적 보고(寶庫)’를 열어주게 될까?

우린 지금 우리 시가, 한편으로는 지난 사반세기 동안 갈아 온 탈-신비화, 탈-신화화의 시선으로 스스로를 무장함으로써 환상 없는 삶을 홀로 걸을 각오를 다지면서, 다른 한편으로는 축적된 자기 성찰의 내공을 뿔어 올릴 새로운 신화를 암중모색하고 있는 시대의 새벽에서 있다. 그래서 우리 앞에 펼쳐져 있는 저 어슴푸레함이 이토록 혼황(惚恍)할 것이다. ■

# 근대 소설 형식의 재구성을 위한 서론

서준섭(문학평론가·강원대 교수)

## 1. 근대 소설의 형성과 소설의 침체

어느덧 100년의 연륜을 헤아리게 된 한국 근대 소설의 역사는 세분하여, 근대 소설의 형성과 정립기(1900년대~1945년), 근대 소설의 발전, 성숙기(1945~1980년대), 새로운 문화환경과 소설의 침체(위기) 시대(1990년대 이후) 등으로 나누어 볼 수 있다. 오늘날은 소설뿐만 아니라 문학 전체의 영광과, 그 대중적 영향력이 급격히 퇴조하기 시작하는 소설의 침체(위기)시대에 해당된다. 한마디로 대중문화의 시대이다. 그 원인은 일차적으로 다매체 문화의 등장과 문학에 대한 일반 대중의 무관심 현상에 기인한다. 오랫동안 인문학의 한 바탕이 되었던 과학적 발견이 진전됨에 따라 한때 당연한 것으로 생각되었던 과학적 진리가 오히려 불확실한 것으로 판명되었으며, 이에 따른 진리에 대한 회의주의적 분위기 확산은 인문학적, 문학적 진리(진실) 탐구를 포함한 일체

의 정신적 활동에 파급되어 문학(인문학)의 위기를 촉진하였다. 오늘날의 과학적 연구와 학문은 진리의 문제보다 과학적 실용주의나 수행성(생명체의 복제, 게놈 프로젝트 등) 쪽으로 이행되어 가고 있다. 80년대까지 큰 힘을 발휘하였던 리얼리즘 소설은 민주화의 진전에 따라 그 대중적 영향력을 점차 상실하였고, 대학에서의 경제와 직접적 관계가 없는 학문의 위기, 신세대층을 중심으로 한 다매체 문화의 관심의 증대, 급속한 확산은 문학활동 전반의 힘의 쇠퇴현상을 말해 주는 지표들이다. 유능한 인재들은 돈벌이와는 무관한 문학을 외면하고 있고, 문학의 독자들도 고급문학보다는 환타지 소설과 같은 오락적, 상업주의적 문학이나 영화 쪽으로 몰려가고 있다.

한국의 근대 소설은 일본을 통해 들어온 서구 소설의 영향 아래 형성되었다. 근대 소설 형식은, 열강의 침략에 따른 자주의식이 싹트고 자국어에 대한 관심이 높아가는 분위기 속에서 종래 음란하고 허무맹랑한 이야기로 간주되어 왔던 소설(춘향전 등 고전소설)의 지위가 격상되고, 소설이 풍속개량, 애국계몽과 같은 당시의 새로운 이념을 표현할 수 있는 가능성과 소설의 대중성이 재인식되는 가운데 형성되었다. 역사적 영웅 이야기가 소설 형식으로 재창조되고(신채호의 <을지문덕전>, <이순신전>), 일본 유학생 이인직이 메이지 유신 이후의 일본 '정치소설'을 모방한 '신소설'(<혈(血)의 루(淚)>, <귀(鬼)의 성(聲)>)을 쓰면서 시작된 근대적 형식의 소설은, 국한문 혼용체, 국문체의 공존기를 거치며, 이광수, 김동인 등에 의해 국문체 형식으로 그 방향을 잡았다. 이후 1930년대 염상섭(<삼대>), 이기영(<고향>), 박태원(<소설가 구보씨의 일일>) 등에 이르러 근대 소설 형식은 확립되는데, 이는 이후의 한국 소설 형식의 토대가 된다. 근대적인 구체적인 시, 공간에서 그 나름의 동기에 의해 움직이는 인물들의 생생한 모습을 생생하게 재현하는 오늘날과 같은 소설은 이때 완성된 것이다. 이들의 작품과 <구운몽> <심청

전〉 등의 옛소설의 형식을 비교해 보면, 근대적 경험과 근대적 의식에 바탕을 둔 근대 소설 형식의 특성이 잘 드러난다. 넓은 의미의 현실주의라 할 수 있는 이런 소설 형식은 당시 작가들이 19세기 이래의 서양 소설(발자크, 톨스토이, 제임스 조이스 등)과 이에 바탕을 둔 일본의 근대 소설을 통해 배운 것이다. 소설의 근대성이 서구적 근대성과 관련되어 있는 것이다. 서구 소설은 여러 사람들이 지적하고 있는 바와 같이, 19세기 서구 시민 사회의 형성, 표준어의 제정과 근대 ‘국민국가’의 성립 등과 불가분의 관계를 맺고 있다. 소설은 ‘시민 사회의 서사시’(헤겔)라 본다면, 소설가들의 소설이 19세기 ‘상상의 공동체’로서의 근대 국민, 국가, ‘민족주의의 형성’, 전과에 크게 기여했다는 지적(베네딕트 앤더슨)은 시사하는 바가 많다. 한국의 경우는 근대 소설 형성기는 국가 부재의 시대였다. 이 시기의 소설이 일제의 제도교육을 넘어서 한국어에 의한 언어적 공동체 형성과, 당대 현실의 상상적 인식과 민족문화 발전에 큰 역할을 담당하였다는 사실은 다 아는 바와 같다. 특히 70년대 이후 억압적 정치체제하에서 시작된 민주화운동에서 양심적인 작가들의 소설은 사회의 민주화에 적지 않은 영향력을 끼쳤고, 일부 작가들은 민주화운동에 직접 나서기도 했다. 이 시기는 리얼리즘 소설의 전성기로서 당시에 인기를 끌었던 대부분의 작품들(황석영, 조세희, 박경리, 이문구, 현기영, 김원일 등)이 이 계열의 소설이었다. 이 시기는 한국 소설의 전에 없던 전성기라 할 만하다. 그리고 소설의 침체, 위기의 90년대에 접어든다.

최근 소설은 대중문화의 분위기 속에서 성장한 신세대 작가들의 개인주의적인 성향의 소설, 지금까지 뒷전으로 밀려나 있던 여성 작가들의 등장과 이들에 의한 여성, 가족 문제 소설(신경숙, 전경린, 배수아, 은희경, 송경아 등)에 의해 그 명맥이 유지되고 있다. 대중문화, 다매체 문화 속에서 성장한 젊은 작가들은 개인차가 있으나, 공동체의 이야기보

다는 대개 개인적, 자족적 세계나 좁은 세계에서 자신의 문학적 길을 찾고 있다. 현실보다는 가상적 현실(하이퍼 리얼리티), 종래의 집단의 기억에 바탕을 둔 서사보다 환상적 서사에 바탕을 둔 소설 쪽에서 문학적 재능을 발휘하는 경우도 있다(장정일, 김영하, 백민석 등의 그 전형적 예이다). 물론 기성세대에 속하는 작가들, 이른바 중간 세대에 속하는 작가들의 작품도 지속적으로 제작되고 있으나, 여성 작가, 신세대 작가의 힘에 밀려 고전을 면치 못하거나 크게 주목할 만한 작품을 내놓지 못하고 있는 것이 현실인 것 같다.

이 글은 이러한 소설의 위기의 한 원인이 근대 소설 형식의 진부함에서 비롯되는 것이라 보고, 이 근대 소설 형식 자체의 혁신을 통해 침체된 문학이 재기할 수 있는 방법을 모색하기 위한 것이다. 소설의 침체를 극복하기 위해서는 기존의 소설 형식을 해체/재구성하여 새로운 형식을 창조해야 하며, 새로운 형식의 창조 없이 새로운 언어, 새로운 사상과 문학적 비전을 창조하기는 어렵고, 새로운 독자를 얻기도 쉽지 않다는 것이 이 글의 기본 입장이다.

## 2. 탈근대론의 등장과 서구적 소설 형식에 대한 이의 제기

이런 현실을 타개하기 위해서는 한국 소설의 근대성 전체를 재검토하면서 새로운 소설 형식을 적극적으로 모색할 필요가 있다. 최근의 한국 문학의 탈(脫)근대론도 그 중의 하나이다. 근대 체제의 지속 속에서의 '탈근대론'이란 말 그대로 근대로부터 벗어나기 위한 필사의 탈주를 시도하지 않고서는 새로운 문화적 환경에 제대로 대응하기 어렵다는 인식에 바탕을 둔 문화론의 일종이다. 근대 사회 전반에 대한 비판적 재해석과 근대(근대성은 근대적 경험과 의식을 뜻함)의 해체/재구성을 위한 탈근대론은 이미 정치, 사회, 문화, 사상 등 여러 방면에서

거론되고 있다. 한국 문학의 서구적 근대성 비판, 한국 문학에서의 반근대주의 전통에 대한 재인식(한용운, ‘문장파’, 김동리, 서정주 등의 비서구적 동아시아적 문학, 사상, 가치의 재인식), 근대 문학 내부에 잠재되어 있는 탈서구적, 탈식민주의적 에토스의 재평가, 동아시아적 전통에 대한 담론, 서구적 근대가 억압, 배제해 온 비서구적 전통적 문학 사상과 형식의 재인식의 재평가 등이 모두 이에 포괄된다. 우리가 이제 서구적 근대를 해체해야 한다고 하는 이유는 ① 근대성의 경험의 정치, 사회적인 면에서 우리에게 억압적이었고 지금도 여전히 그런 점이 있다는 사실과, ② 문화적으로는 전통문화의 파괴와 외래문화의 무분별한 수용을 초래하여 문화의 자생력 창조력을 제대로 기르기 어렵다는 점에 있다. 우리에게 근대는 자생적인 것이 아니었다. 일제의 식민 지배와 그에 따른 분단체제가 사실은 세계체제의 하위체제로서 작용했으며, 강대국에 의해 주도되는 그 체제는 현재까지 지속되고 있고, 문화적으로는 식민 통치와 외래문화의 무분별한 수용으로 근대 이후 토착적, 전통적 문화가 철저히 파괴됨으로써, 전통과 현대가 조화롭게 공존하고 외래문화를 주체적, 창조적으로 수용하여 전통문화와 결합하여 새로운 문화를 꽃피울 수 있는 문화적 능력을 제대로 키우지 못하는, 자생력의 결여라는 악순환 현상이 지속되고 있다. 한국 자본주의의 발전에 따라 우리도 오늘날 근대적 사회문화에 대한 적응력을 갖추게 되었으나 그것은 엄청난 희생 위에 수립된 것이었다. 우리는 여전히 분단체제를 경험하고 있으며 세계체제의 한 변두리에 위치하고 있다. 그러나 이에 안주할 수도 없고, 언제까지나 서구만 뒤쫓을 수 없음은 당연하다. 서구적 근대성의 실체도 상당히 드러난 만큼 이제는 서구적 근대성의 추수에서 벗어나 근대성의 부정적 측면을 해체하고 동아시아적 맥락과 한국의 처지에서 새로운 문화를 창조적으로 재구성해야 한다는 목소리가 점차 높아가고 있는 것이 현실이다. 게다가 서

구 사회 내부에서도 서구적 근대에 불만의 소리가 높아가고 있는 것이 현실이다.

따라서 한국 근대 소설 내부에 잠재되어 있는 탈근대적 에토스(탈식민주의, 반근대주의, 동아시아적 가치 등)의 새로운 해석, 평가, 창조적 계승을 위한 탈근대론을 적극적으로 모색하는 일은 금세기 한국 문학에 맡겨진 중요한 과제로 생각된다. 탈근대론이라 하지만 그것이 근대의 긍정적 가치까지를 부정하고자 하는 것은 아니다. 근대 문학의 긍정적 가치와 유산을 계승하되 그 부정적 면은 해체하여 우리의 현실을 타개할 수 있는 새로운 국제적 여건을 마련하고 자생적 문화창조의 힘을 기르자는 것이 탈근대론의 지향점이다. 근대와 탈근대의 동시적 사유에 의한, 여러 수준의 탈근대론이 요청되는 것은 그 때문이다. 그런데 탈근대론의 진전을 위해서는 근대 문학에 잠재되어 있는 탈근대적 에너지의 적극적 발굴과 재해석뿐만 아니라 근대의 문학의 형식 자체에 대한 해체/재구성이 요청된다. 근대적 문학 형식은 결국 근대성(언어와 사상과 형식은 긴밀한 관련을 맺고 있다.)과 불가분의 관계를 맺고 있기 때문이다. 새로운 언어와 소설 형식의 창출 없이 근대적 소설 형식에 안주해서는 진정한 탈근대는 불가능하다. 새로운 언어, 형식의 창출 없이 새로운 문학적 내용과 문학적 비전을 상상하기 어렵다. 새로운 내용을 담을수 있는 새로운 문학을 구상하기 위해서는 문학 형식의 혁신이 전제되어야 하는 것이다. 새로운 사상은 언어와 형식의 혁신을 통해 이루어져 왔다.

새로운 소설 형식을 모색하기 위해서는 ‘근대 소설 형식’ 자체의 해체를 위한 이론적인 검토가 뒷받침되어야 할 것이다. 우리는 세 가지 차원에서 우리가 생각해온 소설 형식은 고정불변의 것이 아니라 사실은 역사적 계기에 따라 작가들에 의해 구성된 허구라는 사실을 주장할 수 있다.

첫째, 서구 소설의 역사 안에서 이루어진 근대 소설 형식에 대한 지속적인 이의 제기과 최근의 소설 형식에 대한 고정관념의 해체 현상을 들 수 있다. 몇 가지 사례를 거론할 수 있다. 영문학의 중요한 전범으로 간주되어 온 주요한 소설작품들이 지닌 제국주의적, 이데올로기적 속성을 띠고 있다는 서구 영문학계 내부의 비판(에드워드 사이드의 《문화와 제국주의》), 서구 소설사에서 중요한 작품으로 평가되어 온 소설이 지니고 있는 서구 중심주의 이데올로기 해체를 위하여 그들 자신이 그 소설을 개작했던 사실(디포의 《로빈슨 크루소》의 이야기를 해체/재구성한 미셸 투르니에의 《방드르디》의 예), 서구적 리얼리즘 문학 전통의 비판과 소설 형식의 혁신을 위한 작가 글쓰기의 노력(밀란 쿤데라의 평론집 《배반당한 유언들》, 작품 《웃음과 망각의 책》, 《불멸》 등), 중세의 그로테스크 리얼리즘 문학의 발굴과 재평가(바흐친의 라블레의 민중 소설 연구), 환상과 사실, 꿈과 현실이 교직되는 라틴 아메리카와 인도의 ‘마술적 리얼리즘’의 등장과 이에 의한 실증주의적 리얼리티와 리얼리즘의 극복과 서구적 소설을 중심으로 한 소설에 대한 고정관념의 해체(마르케스의 《백년의 고독》, 최근 국내에 번역 소개된 살만 루시디의 《악마의 시》) 등이 그것이다. 그래서 ‘시민사회의 일상적 이야기를 문학적 차원으로 바꾸어 놓은 이야기’라는 19세기 이래의 소설 개념은 서구적 시민사회의 고정관념이라는 사실이 분명해진다. 소설은 나라마다 차이가 있고 여러 작가들에 의해 재정의 될 수 있는 열린 형식이다. 소설 문법에 대한 고정관념도 당연히 해체되었다. 오늘날 소설에 대한 합의된 정의를 내리기는 어려운 상황이며, 어떠한 자유분방한 서사물도 작가가 이것은 ‘소설’이라고 하면 소설로 간주될 수 있는 길이 열렸다(2000년도 공크루 문학상 수상작 《잉그리드 카방》을 둘러싼 심사원들간의 논쟁은 ‘소설 장르의 구분은 이제 무의미하다’는 것을 보여주는 예이다. 박제철, 〈프랑스 소설의 모습〉, 《문학사상》, 2001, 6월호).



둘째, 한국 문학사 내부에서의 소설 개념과 형식의 다양성을 들 수 있다. 19세기 이전의 환상적인 이야기를 의미했던 소설(〈금오신화〉 〈구운몽〉 〈심청전〉)은 20세기에 와서 이광수, 염상섭, 박태원 등의 작품에서 보듯, ‘가능성 있는 현실적 경험적인 일상적 이야기’로 재정의 되었고 이것이 한국 소설의 큰 물줄기를 이루다시피 하였다. 근대 소설은 19세기에서 20세기 초에 이르는 시기의 서구 소설을 모델로 한 것이었다. 그러나 소설은 현실성과 개연성을 지닌 이야기뿐만 아니라 옛 기록, 민담, 판소리(홍명희의 〈임궏정〉, 황순원의 단편, 채만식의 〈태평천하〉 등) 등의 전통에 바탕을 둔 이야기이기도 하였고, 비현실적 환상적 이야기와 결합되기도 하였다(신채호의 〈용과 용의 대격전〉, 김동리의 〈황토기〉, 박상룡의 《죽움에 대한 한 연구》 등 환상적 이야기가 이에 해당된다). 소설은 또한 가상적 역사에 바탕을 둔 상상적 이야기로 재정의 되기도 하였는데, 북거일의 《비명을 찾아서》가 그런 예에 속한다. 한국 소설의 혁신 노력은 미미한 편이고 현실주의, 리얼리즘이 중시되면서 이런 소설들은 비주류로 간주되어 크게 주목되지 못했으나, 근대 소설 형식에 대한 의의제기는 지속적이었다 할 수 있다. 최근의 소설에서도 그런 사례가 발견된다.

셋째 감각적, 경험적인 세계가 리얼리티(현실, 실재)라는 19세기적 실증주의에 기초한 리얼리즘과 이에 근거한 리얼리즘 소설이론은 낡은 이론이라 할 수 있다. 오늘날 과학(양자역학, DNA의 발견, 게놈 프로젝트 등)은, 보고 듣고 경험하는 것만이 현실이고 실재라는 통념을 부정하고 있다. 이런 것이 리얼리티다라는 것은 하나의 고정관념, 망상에 불과하다. “보이는 것은 보이지 않는 것의 드러남이요, 보이지 않는 것은 보이는 것의 깊이이다.”(메를로 폰티) 실재 이면에 잠재적 실재도 있으며, 하나의 시간 안에 수많은 시간이, 하나의 공간 안에 수많은 공간이 접혀 있다. ‘하나의 티끌 안에 우주가 들어있다’는 의상 대사의

말은 틀린 말이 아니다. 우연과 필연, 현재와 과거, 현실과 꿈은 멀리 떨어져 있는 것이 아니다. 19세기의 실증주의의 산물인 리얼리즘 소설은 낡았으며, 우리는 이를 해체해 새로운 형식을 창출해야 한다(현실과 환상, 지하와 지상 세계를 결합하여 영화의 가능성을 보여준 에밀 쿠스타리치의 영화 <언더 그라운드>, 천사가 하늘 위에서 분단된 베를린 시민들의 삶을 관찰하다가 써커스를 하는 여자를 사랑하게 되어 지상에 내려와 인간으로 변신하는 이야기를 담은 빔 벤더스의 영화 <베를린의 하늘>, 천사가 하늘에서 노래하며 떨어지는 것으로 시작되는 살만 루시디의 소설 <악마의 시>는, 옛날 이야기가 아니라 모두 우리 시대의 이야기이다). 한국 소설의 큰 물줄기를 형성하고 있는 리얼리즘은 90년대 이후 무력감을 드러내고 있는 것이 현실이다. 이 전통적 리얼리즘의 고정관념에서 벗어나 새로운 리얼리즘 형식을 모색해야 한다.

그러나 소설에 대한 고정관념의 해체가 곧 새로운 소설 형식의 가능성으로 연결되는 것은 아니다. 마르케스나 루시디의 마술적 리얼리즘은 새로운 소설 형식의 가능성을 증명한 것이지만, 그들의 문화전통에서 나온 것으로 한국의 문화적 맥락은 그들과 차이가 있다. 외국 소설 형식의 기계적 수용이 능사는 아니다. 한국 소설 형식의 혁신을 위해서는 여러 가지 방안이 가능하겠으나, 가장 유력하고 현실성 있는 방법은 한국의 창조적인 기존 소설 형식의 재발굴, 재해석, 재배치, 재구성이라 생각된다. 즉 한국 소설 중에서 형식 갱신의 노력을 보여준 작품을 발굴하여 이를 현재의 관점에서 재해석하고, 그 장점을 재구성함으로써 근대 소설사 내부에 잠재되어 있는 근대 소설 형식의, 언어 등을 재활성화할 수 있는 가능성을 적극적으로 모색해 보아야 한다. 말하자면 옛 것을 새롭게 해석하여 현재 속에서 재활용하는 방법이다. 새로운 소설 형식을 모색한다는 것은 결코 손쉬운 일이 아니며, 몇몇 사람들이 이를 주장한다고 해서 당장 실천될 성질의 것도 아니다. 따라서

비평가와 작가의 공동의 관심과 노력이 있어야 하는 과제이다.

기존 소설 형식 중에는 재활용할 만한 형식상의 유산이 적지 않다. 100년의 근대의 역사와 그 이전의 옛 소설의 역사가 있기 때문이다. 소설 형식의 갱신을 위해서는 언어와 사상, 세계관에 이르는 다양한 연구가 요청되며, 이는 시일을 요하는 과제이다. 그래서 여기서는 20세기에 이룩된 소설 중에서 특히 60년대에서 최근에 쓰여진 소설작품 중에서 몇몇 작품에 한정하여 그 형식 실험을 해석하면서 그 문학적 특성과 의미를 음미해 보고자 한다. 분석의 대상은 장편소설로서 그 형식면에서 주목할 만한 점이 있는, 최인훈의 《서유기》, 이문열의 《황제를 위하여》, 황석영의 《손님》 등 세 편으로 한정할 것이다. 이 작품들은 역량 있는 작가의 작품, 비교적 덜 주목되었거나 한국 소설의 주류보다는 그 바깥에 있는 작품, 비서구적인 한국문화의 특성을 드러내는 소설, 언어와 형식에서 새로운 점이 있는 소설을 염두에 두면서 임의로 선택한 것이다.

### 3. 60년대 이후 소설 형식의 혁신을 위한 상상력의 모험: 근대 소설의 재구성을 위한 몇 가지 사례분석

#### 1) 한국인의 정신사 탐사를 위한 환상적 역사 기행담 : 최인훈의 《서유기》

소설은 굳어 있는 현실을 넘어서 그 현실을 다시 생각하기 위한 상상적 이야기이다. 이 소설의 본질은 허구이고 하나의 발명품이지만 그 나름의 필요에 의한 가치 있는 발명품이다. 소설에 의하지 않고 현실을 자유롭게 상상해보기 어려우며, 상상에 의하지 않고 현실의 전체성을 이해하고 그 새로운 가능성을 사유하기 곤란하다. 새로운 세계에 대해 상상하는 것은 인간의 근본적 욕망과 충동의 하나이다. 소설의

발명은 이런 욕망과 불가분의 관계를 맺고 있다. 상상력의 제한과 빈곤은 삶의 빈곤과 통한다.

한국의 역사를 돌아보면 강대국으로 둘러싸인 한반도의 지정학적 특성과 외세로 인한 긴장된 문화로 인해 한국인의 자유로운 상상력의 발휘에 여러 가지 제약이 있었다고 할 수 있다. 정치적 긴장 속에서의 문화, 세계 체제의 변두리에 위치한 국가의 문화는 그렇지 않은 나라에 비해 상대적으로 유연성을 유지하기 어렵다. 유교, 기독교, 맑시즘 등 조선조에서 근대에 이르는 시기에 유입된 사상이 보여준 여러 가지 형태의 경직성과 배타성, 나아가 원리주의적 경향은 그것을 수용한 사회, 집단이 대외적 긴장 속에서 그 사회, 집단을 통합, 유지하기 위한 하나의 방편이었다 할 수도 있으나, 유연한 문화적 분위기의 결여는 조선왕조에서 분단 시대에 이르는 한국 문화의 한 특성이었다 할 수 있다. 정치적 긴장과 이념의 갈등, 다양한 자생적 문화의 성장기반의 미성숙 등은 이와 표리관계를 이룬다. 민주주의의 발전과 사회 전반의 문화적 분위기의 성숙으로 이제는 사정이 많이 달라졌지만, 근대의 식민지 경험과 국토 분단과 6·25 전쟁의 상흔의 극복 문제는 한국 문화의 지속적 과제의 하나였다고 할 수 있다. 근대를 살아온 한국 작가들도 여기서 자유로울 수 없었지만, 특히 《광장》의 작가 최인훈은 이 문제들에 정면으로 부딪치고자 했던 경우에 속한다.

자생적 문화의 성숙과 민주주의는 최인훈 소설의 지속적 테마를 이룬다. 4·19 이후에 발표된 〈구운몽〉(중편, 1962)과 그 속편인 장편 《서유기》(1966, 문학과지성사, 1977)는, 그의 출세작 〈광장〉에 비해 덜 알려져 있으나, 그 형식면에서 주목할 만한 작품이다. 조선과 중국의 고전 소설에서 작품의 아이디어와 제목을 빌려 왔지만, 단순한 패러디 이상의 창작 소설이다. 고전 소설로서의 〈구운몽〉이 천상계에서 지상계에 이르는 한 인물의 환상적 일대기라면, 최인훈의 그것은 분단에서

4· 19에 이르는 한국의 특수한 정치적, 사회적, 문화적 분위기 속에서 잃어버린 자기 정체성을 찾아 헤매다 죽는 한 실향민 남자의 이야기와, 여기에 그 죽음을 접하게 되는 병원을 배경으로 현대인에 대한 ‘고고학적 연구’에 전념하는 또 하나의 젊은이의 이야기를 덧붙여 만든 환상적 이야기이다. 소설의 환상적 분위기는 앞 이야기의 주인공의 행각 속에 잘 나타나 있다. 그는 잃어버린 애인을 찾아 밤마다 거리를 헤매는 몽유병환자로서 수많은 환상을 경험한다. <구운몽> 원작과의 관계에서 보면 결국 얼어 죽는 이 남자 이야기가 뒤에 등장하는 ‘고고학도’의 전생담이라 할 수 있는데, 이는 한 인간의 삶의 앞에는 다른 사람의 생과 희생이 놓여 있다는 것을 표상한다. 이어지고 윤회하는 삶이 작품의 전제로 되어있다. 몽유병자인 실향민 주인공의 행각 속에 나타나는 이야기의 환상적인 특성은, 그가 분명 하나의 개체이지만 회사에서는 ‘사장님’, 예술가 집단에서는 ‘선생님’, 혁명 집단에서는 ‘지도자’로 호칭되고 있어 어느 것이 진짜인지 독자가 종잡을 수 없다는 데 있다. 그는 정체성을 잃고 분열된 인간이자, 하나이면서 여럿인 다면불(多面佛)과 같은 존재이다. 주인공은 자기를 부르는 그 집단, 그 호칭으로부터 끝없이 도망치고자 하지만 그들은 그가 가는 곳마다 따라 붙는다. 주인공의 유일한 꿈인 옛 애인과의 재회는 좌절되고 병원 앞에서 죽는다. 원작 소설의 ‘환생’이 여기서는 ‘죽음’으로 나타나고, 대신 새로운 세대의 등장과 이들에 의한 새로운 ‘사랑’의 가능성이 암시되는 것으로 소설은 끝나는데, 여기서 이 소설의 창조성이 확인된다. 이 작품의 속편이라 할 수 있는 <서유기>에서 이름만 바뀐 주인공은 북쪽의 고향으로 역사 속으로 환상적 여행을 떠난다. 이야기의 줄거리는 석왕사에서 고향 w시로 향하는 동안 ‘논개, 이순신, 이광수, 조봉암’ 등 역사 속의 인물들을 만나 대화하는 것이다. 작가는 이 인물들을 통해 조선조에서 식민지시대, 당대까지의 한국정신사를 돌아보고 이를 해체/재구

성하고자 한다. 조선조의 영웅 이순신은 봉건적인 왕조체제 바깥을 사유하지 못했고, 이광수는 민족의 현실을 타파할 수 있는 선구적 계몽주의자였지만, 해외로 망명하지 않고 국내에서 활동하였기 때문에 당국에 의해 회유되고 친일파의 길을 걸었다는 등이다. 원작소설에서의 서역으로의 구도 여행담이 여기서는 상상적 역사 기행으로 변형되고 있다. 프루스트, 제임스 조이스의 '의식의 흐름'이 소설의 한 방법이 되고 있으나, 개체의 기억을 넘어서 민족 공동의 기억을 되살리고 성찰하고 있다는 점에서 보면, 프루스트는 물론이고 최인훈 자신의 종전의 작품(〈광장〉 〈구운몽〉)보다 멀리 나아간 작품이라 할 수 있다. 소설의 화자는 여기서 '민족'보다 '문화형'을 사유해야 한다고 말한다.

이 소설은 동양의 고전을 창조적으로 재해석하여 독특한 형식을 만들고, 한국인의 정신사를 투영해보고자 했다는 점에서, 그리고 그 정신사에 대한 비판, 해체를 시도했다는 점에서 탈근대적 사유의 단초를 보여주는 것이라 할 수 있다. 근대의 질곡에 대한 비판은 탈근대와 통한다. 그러나 그의 관점은 서구적 근대성을 통한 근대 비판이라 할 수 있다. 수많은 관념적 변설, 대화, 방송, 논설, 독백으로 가득 찬 이 환상적 이야기는 독서를 통해 얻은 근대적 언어와 관념과 소설 기법으로 서술되고 있어 난해하며, 작가의 미적 자의식을 강하게 드러낸다. 미적 자의식의 소설화 방법은 서구 소설에서 배운 이상, 박태원 등 모더니즘에 바탕을 두고 있는 것으로, 작가는 이 양식을 적극적으로 더 밀고 나아간다. 그래서 전체적으로 현학적이고 난해한 작품이 되었다. 한마디로 근대적 언어, 사유, 방법 자체를 탐구와 회의의 대상으로 삼고 있지는 못하다. 한국의 토착적 언어나 문화 전통, 동아시아적 사유와 결합되지 못하고 있다. 근대주의자로서의 모습을 유지한다. 이 점은 동양적 사상, 고문체, 또는 굿의 형식과 민중 언어를 적극 수용하여 근대 소설 형식을 해체/재구성하고자 하는 이문열이나, 황석영의 소설 형식과 비

교해 보면 분명해질 것이다. 그러나 고전 소설 형식을 재창조하여 역사 속의 인물(갈 수 없는 땅을 포함하여)과 상상 속에서 만나는 정신사적 탐구를 시도하였다는 것은 평가할 만하다. 당시까지 이런 형식 실험은 획기적인 것이었고 이는 그의 작가적 성실성을 말하는 것이다. 그의 문학의 새로운 진전은 ‘아기장수 전설’을 바탕으로 한 희곡 〈옛날 옛적에 휘이 휘이〉에 이르러 이루어진다.

## 2) 《정감록》적인 새 ‘왕국’의 흥망 이야기와 동아시아 전통 사상의 복원

:

### 이문열의 《황제를 위하여》

모든 문학에서 다 그렇지만 소설에서 언어와 형식은 대단히 중요하다. 언어와 형식의 혁신 없이 새로운 내용의 소설을 기대하기 어렵다. 두 번의 걸친 형식의 혁신을 거처온 문학사의 경험이 이를 말해 준다. 먼저 1900년대 이후 근대적인 초기 소설 형식의 정립은, 음란하고 허무맹랑한 이야기로 간주되어 왔던 소설(고전 소설)의 형식을 혁신, 재구성한 첫번째 사례라 할 수 있다. 이로써 근대적인 일상적 이야기를 다루면서 그 속에 작가의 사상, 감정을 일상적인 언어 즉 구어체로 표현하는 현재의 국문체 소설 형식이 발전할 수 있는 기반이 마련된 것이다. 그런데 이 형식은 70년대 이후 다시 한번 혁신된다. 근대 문학이 일상화되면서 변두리로 밀려난 민요, 민담, 판소리 등의 형식과 거기에 나타난 토착적 언어를 문학 속에 적극적으로 되살리고자 노력이 그것이다(70년대의 신경림, 김지하, 황석영, 이문구 등의 문학—김지하의 《대설 남》, 황석영의 《장길산》, 이문구의 《관촌수필》 등이 이에 해당된다). 흔히 민중 문학(민중적 민족 문학, 민중적 리얼리즘 등)으로 지칭된 이 문학의 흐름은 한동안 변두리에 위치하고 있었으나, 80년대 들어 한국 문학의 흐름을 주도하는 큰 흐름으로 자리잡는다. 90년대 새로운 문화

환경에 접하면서 이 계열의 형식은 점차 그 활력을 잃어가고 있는 실정이지만, 우리는 이런 근대 소설사의 경험을 통해 소설 언어와 형식의 혁신 없이 소설 문학의 새로운 활기를 불어넣고, 변화하는 사회 환경에 적절히 대응하기 어렵다는 명제를 재확인할 수 있다. 변두리적 형식은 역사적 계기에 따라 부상할 수 있다.

이문열의 《황제를 위하여》(고려원, 1986, 초판, 1982)는 80년대 리얼리즘 문학의 추세에 밀려 별로 주목되지 못했으나, 이 글의 주제와 관련해 현재의 눈으로 보면 앞에서 언급한 어느 경우에도 해당되지 않는 소설 형식이다. 그 형식적 실험과 언어, 발상법이 특이하다. 이 작품은, 오래 전부터 민간에 전승된 비기(秘記)인 《정감록》 신봉자, 즉 조선왕조의 멸망 후 계룡산 일대의 신봉자들에 의해 조선의 새로운 계승자로서 황제로 추대되어, 나라를 세우고 황제 노릇을 하다가 파란 만장한 일생을 마감한, 정씨 성을 가진 한 인물의 일대기이자, 그 왕국의 역사 '실록'에 바탕을 둔 '연의(演義)' 형식의 작품이다. '연의'란 역사적 사실에 근거하여 이에 부연하거나 설명을 가하여 재구성하여 일반인이 읽기 쉬운 언어로 풀어쓴 중국의 소설 형식의 하나이다. 지금도 널리 읽혀지고 있는 《삼국지 연의》(보통 《삼국지》라 한다)가 이 방면의 대표작이다. 화자가 밝히고 있듯 소설이 "연의 형식"을 취하고 있는 만큼, 그 언어도 구어체보다 고문체, 한문 번역체를 사용한다. 이는 옛 조상들의 사유방식, 정신 세계, 동아시아 전통 사상(유가, 법가, 노장, 불교) 등을 어느 정도 본격적으로 다루고자 하는 이 소설의 의도에 부합된다. 고문체, 연의 형식에 의해 근대 이후 뒷전으로 밀려나고만 한국인의 전통 사상을 오늘에 되살리고자 하는 것이 이 소설의 문학적 기획이다. 이 기획은 작가의 남다른 풍부한 한문 교양, 전통사상에 대한 해박한 지식, 중국 고대 및 한국근대사에 대한 폭넓은 이해력과, 작가 특유의 뛰어난 상상력과 유려한 필체의 힘입어 문학적 성공을 거둔다.



《정감록》 사상의 신봉, 그것을 실현하여 세상을 구하기 위한 ‘정씨 왕국’ 건설, 역사의 이면에 가리워진 또 하나의 정씨 왕국의 존재, 사교 집단 비슷한 왕국의 ‘황제’와 그를 따르는 계룡산 ‘하얀 돌머리’ 주민, 그를 위해 목숨을 바치는 ‘좌의정, 우의정’ 등의 직함을 가진 사람들, 황제 사망 후 그 능을 돌보는 신하—이런 이야기의 설정은 다분히 시대착오적이고, 사교 집단의 백일몽이고, 황당하기 짝이 없지만, 이런 발상은 그 지체가 소설적인 것이다. 소설의 본질이 허구이고 상상이기 때문이다. 이 이야기에 현실성을 부여하기 위한 문학적 장치도 세심하게 배치되고 있다. 소설의 화자이자 잡지사 기자의 계룡산 일대 사교 집단에 대한 취재 여행, ‘황제의 묘’를 지키는 늙은이(신하)와의 만남, 황제의 탄생에서 죽음에 이르는 ‘편년체의 실록’ 발견, 잡지사 사퇴와 황제 이야기 쓰기 등이 그것이다.

소설의 중심부는 황제 이야기이고 후일담이 부기된다. 이 소설이 보여주는 핵심적인 이야기의 하나는, 외세의 개입에 의한 남북 분단과 동족끼리의 전쟁과 갈등은 허구이며, 분단 시대의 남북은 황제의 왕국을 깡그리 무시하고 있지만, 남북시대가 아니라 ‘삼국’ 시대라는 것이다. 《정감록》은 이씨 왕조 후의 새로운 이상 국가의 등장을 예고한 민간의 비기인데 황제의 왕국이 그것을 실현한 것이라는 것이다. 남북의 헛된 이념 갈등 속에서 세상에 빛을 보지 못하고 계룡산 후미진 곳에서 세상 사람이 모르는 사이 망하고 말았다는 것이 소설의 이야기이다. 황제의 눈으로 볼 때 이씨 왕국이 망한 것은 백성을 헤아리는 ‘왕도정치’가 실현되지 않은 데 있고, 남북 분단과 전쟁은 식자라 자처하는 사람들이 이 땅에 맞지 않는 서양인들의 헛된 사상에 물들고, 서로 존중하는 동아시아의 전통적인 예의와 법도를 잃어버린 데 그 원인이 있다. 이 왕국이 ‘인의예지(仁義禮智)’와 같은 전통 사상을 이 땅에 실현하고자 하는 정신적 왕국임이 이로써 드러난다. 사실 역사의 시련 속에서도 오

랫동안 유지되는 이 정신의 왕국의 비밀은 국가, 신하, 백성 모두에 대한 왕도(王道)의 실천과 ‘고귀한 정신과 인간적 품격’을 보여주는 황제의 인간됨에 있다 하겠는데, 이 고귀한 정신적 품격은 이 소설이 창조한 새로운 인물 ‘황제’와 그의 왕국을 통해 보여주고자 하는 핵심적 테마의 하나라 할 수 있다.

이 왕국의 흥망사는, 조선왕조의 기운이 쇠퇴하기 시기—계룡산 산동네(농경사회)에서 훗날의 황제가 탄생하는 1894년(동학 혁명의 해)—에서부터, 성장하여 3·1 운동 참가 후 망명길에 올라 만주의 외딴 곳에 정착, 일백 호 정도의 마을을 개척하여 왕국을 세워 황제가 되는 전성 시대를 거쳐, 광복 후 귀국 고향 계룡산에 정착, 6·25와 신하들의 배반과 세상과의 불화를 겪으며 차츰 사고 집단 비슷한 신세가 되어 몰락의 길을 걷다가, 마침내 왕국과 황제 모두의 종말에 이르는, 격동의 근대사를 배경으로 하고 있다.

황제를 주인공으로 한 왕국 중심의 ‘연의’ 형식—상상적 역사 이야기이지만, 황제가 직접 경험하는 범위에 한정된 것이기는 하지만, 19세기 말에서 20세기에 이르는 당시 사회의 변화와 역사적 현실도 이 속에 들어와 있다. 황제는 《정감록》을 연구하고, 조선왕조시대까지 유통된 주로 중국에서 온 한문 서적만 공부하며, 바깥 세상과 격리된 생활을 하고 있기 때문에, 그가 계룡산 바깥으로 나와 근대 문명의 산물인 ‘기차, 도시적 풍물, 서울 시민’을 대하거나, 일본군, 헌병, 근대주의자들을 대하는 고풍스런 태도는 여러 모로 희극적인 점이 있다. 예를 들면 침략자인 일본군과 ‘활, 농기구’를 들고 대적하려 한다든가, 서울 가서 술집 ‘주모’를 깎듯이 대했다가 어이없는 사기를 당한다든가, 6·25전쟁이 일어나자 양쪽의 전투가 벌어지는 전쟁터로 가서 ‘당장 싸움을 멈추라’고 큰 소리로 꾸짖는다든가, 믿었던 신하에게 그를 따르는 사람들의 유일한 생계수단인 ‘전답’을 다 빼앗긴다든가 하는 대목이

그러하다. 그래서 황제와 그 신하들은 한물 간 낡은 사상에 빠진 바보들, 근대 사회에 뛰어난 어이없는 중세인, 백일몽에서 깨어나지 않는 인물이거나 편집증, 과대망상증 환자, 미친 사람으로 보이기도 한다. 그러나 그들은 그들이 꿈꾸는 왕국과 다른 세상이 왔음을 알고 그것을 그들의 사유체계로 이해하고 필요한 것은 배우고자 하며, 위기에 직면해서는 지혜로운 해결책을 찾아 거기에 능동적으로 대처하고자 하며, 왕국의 위협에 맞서 그들 나름의 방식으로 싸우고 그들의 논리로 근대 사회의 이념과 정치에 대항하고자 한다. ‘기차’를 움직이는 증기기관을 연구하고 근대식 배와 비행기를 만들어 보고자 힘쓰고, 왕국의 방위를 위한 신식 무기(총)를 구하기도 한다. 이런 면에서 보면 그들은 미친 것이 아니라 정상적 인간이다. 사실 전체적으로 보면 이 소설은 황제의 사상(전통적인 왕도 사상, 동아시아적 道 사상)과 서구적 근대인들의 사상과의 갈등, 불화를 통해, 근대 사회 전반(정치, 문물, 사상)의 부정적 측면과 그 문제점을 생생하게 드러내기 위한 것이다. 간단히 말하면 농경 사회에 바탕을 둔 동아시아의 전통 사상의 정수에 비추어 본 서구적 근대성에 대한 비판이다. 동아시아적 정신적 품격과 예의범절을 상실한, 천박해진 근대인의 모습, 서구적 과학 문명의 힘에 기댄 열강의 침략주의, 돈에 미쳐 신의를 저버리는 세태, 서구 사상을 신봉하면서 생긴 이념 갈등과 불화 등이 그것이다. 황제의 눈으로 보면 왕국 밖의 일본, 모택동, 장개석, 이승만, 김일성 모두가 정치와 인간의 진정한 도리를 모르는 엉터리요 가짜이다. 계급 갈등이니, 모든 사람이 평등하게 잘 사는 새로운 세상이니 운운하면서 선량한 백성들간의 반목과 투쟁을 부추기는 서양의 맑스주의는 세상의 도리를 모르고 흑세무민하는 사상일 뿐이다. ‘새로운 세상’이 온다고 투쟁을 부추기지만 설령 그런 세상이 온다해도 ‘임금’(지배자)만 바뀔 뿐 백성들의 현실적인 삶은 하나도 바뀌지 않는다(왕은 일하지 않고 백성만 일한다 불평하지만

왕의 일은 몸이 아니라 백성을 위해 정신을 써서 일하며 그 점에서 평등하다고 본다). 맑스주의자들의 사상은 백성을 속여 그들 스스로 지배자가 되려는 사상일 뿐이라는 해석이다. 동족 사이의 전쟁을 꾸짖거나, 계룡산에 놀러와 시끄러운 서양 음악에 맞추어 난잡하게 춤추는 남녀 대학생들을 붙잡아 그들에게 벌을 내리는 황제의 행동은 모두 아름다운 황제의 정신에서 우러나온 것이다. 문제는 황제와 이들 근대인(근대사상) 사이의 대화 불통이다. 말하자면 갈등의 연속이요 해결책이 제시되지 않고 있다는 점이다.

그러나 이 소설은, 첫째 황제의 정신적 왕국의 역사와 조선왕조 멸망 이후의 한국 근대사와, 전통과 근대의 갈등을 통해, 동학혁명 이후의 근대사, 분단의 역사를 새로운 시각에서 이해할 수 있는 그 나름의 계기를 마련하고 있다는 점, 둘째 동학혁명 이후의 한국인이 국내외에서 겪은 민족 공동체의 집단적 경험과 기억을 80년대의 시대 속에 온전히 되살리고 있다는 점은 이 소설의 중요한 문학적 성취라 할 수 있다. 그리고 셋째, 서구적 근대 속에서 한국인들이 잃어버린 전통 사상의 정수를 온전히 되살려 낸 점도 주목할 만하다. 이 소설은, 유가에서 노장에 이르는 옛 선인들의 학문의 성격, 동아시아적 사유 방식의 특성, 여러 가지 경전에서 뽑은 다양한 인용문을 통한 한문 고전의 세계, 옛 선인들의 정취가 배어 있는 각종 한시의 세계, 역사의 격동기를 겪으면서도 비굴하지 않는 전통적인 정신의 풍격 등을 엿보고 음미할 수 있게 해주는 책이다. 새로운 지적 분위기 속에서 자라난 세대들이 동양적 정신의 세계를 이해할 수 있는 계기를 제공하고 있다는 소설이라는 점도 특기할 만하다. 특히 소설 끝부분에 나오는, 왕국의 꿈과 세속적 삶마저 ‘노장적 무(無)’ 속에 던져 버리는 황제 자신의 새로운 변신과 마침내 얻는 ‘무한한 정신적 자유’는, 자신의 파란만장한 과거 전부를 부정하는 ‘무위의 도’를 암시하는 것으로 인상적이다. 이것은 황제의 현실로

부터의 정신적 초월을 의미하는 것으로 해석된다. 노장적 무의 세계로의 회귀는 유가적 왕도정치의 부정이며, 이것은 자기 시대가 무도(無道)의 정치적 혼란기라는 것을 역설적으로 말하는 것이 아닐까 생각된다. 노장사상은 정치적 혼란기의 산물이기 때문이다(황제의 초탈은 작가 이문열의 초탈이기도 하다. 작가로서 그는 그 지점까지 나아간다).

이 소설의 몇 가지 문제점도 지적해 볼 수 있다. 우선 황제의 왕국의 이념인 전통사상과 바깥의 근대사상 간의 갈등과 불화이다. 서로의 대화가 시도되지만 상호간의 원만한 의사 소통은 이루어지지 않고 있다. 소설의 끝에서 황제에게는 근대적인 “자유와 평등과 박애 따위에는 그의 언어와 논리가 무력했”다(에필로그)고 한 지적은 옳다. 황제의 정신 세계는 고귀하지만 근대와 소통하고 상호 조화할 수 있는 현실주의적 정치학과 대안의 제시가 미흡하다. 황제는 의회정치와 민주주의에 대한 계획을 갖고 있지 못하다. 둘째, 전통과 현대의 단절을 메울 수 있는 사상적 비전의 모색이 부족하다. 이 소설의 형식이 이 문제 해결의 장애가 되고 있다. 근대사와 왕국사의 병행적 서술방식을 취하고 있기 때문이다. 셋째, 작가가 현실적으로 근대와 전통 어느 쪽에 위치하고 있는지 분명하지 않다. 전통에 대한 향수와 전통의 한계를 동시에 드러내고자 하기 때문이다. 어떤 해석과 단정보다 작가는 질문을 던지는 쪽에 있는 소설로 보인다. 해답은 독자 각자가 찾아보라는 소설이다. 그렇지만 가상의 왕국을 설정하고 그 흥망사를 추적함으로써 근대성을 비판, 부정하고 근대사에 대한 집단의 기억과 동아시아의 고매한 정신 세계를 오늘날에 되살리고자 한 것, 재미와 교훈을 동시에 살리는 소설의 한 모델을 제시한 것은 이 소설의 미덕이라 할 만하다. 이 소설은 이와 다른 식으로 가상의 역사를 설정한 북거일의 소설 《비명을 찾아서》를 연상시키는 점이 있다. 이 두 소설은 모두 상상의 역사라는 점에서 비슷한데, 거기서 한 가지 공통점을 찾자면 모두 집단의 기억과

역사의 중요성을 환기하고 있다는 점이다. 자기 문화와 전통, 자국의 역사에 대한 기억을 잃어버린다는 것은 미래의 상실, 죽음과 통한다. 소설은 이 기억에 바탕을 두고 있는 ‘기억의 서사’이다. 이문열의 소설은 새롭지만 이 전통에 이어져 있는 소설이다.

### 3) 서구적인 것에 들러 싸우다 죽은, ‘귀신’들이 등장하는 환상적 귀향 이야기 : 황석영의 《손님》

황석영의 최근작 《손님》(창작과비평사, 2001)은 크게 보면 ‘귀향형 소설’ 형식에 속하는 이야기이다. 황해도 ‘신천’ 출신으로 전쟁중 어린 나이에 형과 함께 월남, 한국에 살다가 미국으로 이민 가서 현재 노령에 접어든 한 ‘목사’의 북한의 고향 방문담이라는 점에서 그러하다. 그가 오랜만에 방문한 고향에서 형수와 조카, 고향 사람들을 만나면서 회상, 재발견하게 되는 것은, 남북 분단에서 6·25전쟁 사이의 기간에 그 이념의 차이 때문에 한 동네 사람들 사이에서 벌어졌던 참혹한 살육 사건과 그것이 남긴 상흔이다. 귀향과 과거 기억 속에서의 이념 대립과 그 상흔의 극복 문제는 소설사적으로는 새로운 테마가 아니다. 이미 현기영의 〈순이 삼촌〉, 김원일의 〈노을〉, 윤홍길의 〈낮〉 등의 소설(귀향형 소설)이 쓰여진 바 있기 때문이다. 이런 유형의 소설이 되풀이 되고 있다는 것은 분단과 전쟁, 이념의 갈등으로 인한 씻을 수 없는 상처와 그 문학적 치유가 한국 작가들의 지속적인 관심사의 하나가 되고 있음을 말하는 것이다.

그런데 《손님》은 소재 면에서 두 가지 점에서 지금까지의 귀향형 소설과 다른 점을 보여준다. 하나는 그 이념 갈등이 기독교도와 공산주의자 사이의 그것으로 그려지고 있는 것이다. 목사의 고향 신천 지방에는 일찍 기독교가 들어와 토착민의 대다수가 기독교도이며, 북한 정권 수립기부터 공산주의자들과의 대립이 있었다는 것이 소설의 배경

설정이다. 다른 하나는 귀향의 장소가 북한으로 설정되고 있다는 점이다. 이런 예는 이 작품이 처음이 아닌가 한다. 서로 만나 지난 과거의 갈등과 원한을 풀고 상생의 길을 찾겠다는 주제는 큰 차이가 없다.

보다 중요한 것은 당연히 이 소설의 형식적 특성이다. 그것은 죽은 사람의 ‘헛것’(귀신)이 목사 앞에 자주 나타나고 여행에 동행하며, 스스로 살아 있는 사람처럼 말하고, 고향에 가서는 그곳을 떠도는 여러 귀신과 형의 헛것이 함께 만나 각자 겪은 그 참혹한 시절을 각자의 처지에서 말한다는 것이다. 그래서 소설의 화자가 여럿인 셈이다. 죽은 사람들의 귀신들 사이에는 갈등 같은 것이 없고 떠돈다는 특성을 보여 준다. ‘헛것’들의 등장은 소설의 앞머리에서부터 예고된다. ‘흰옷에 머리도 하얀 증조할머니’가 ‘대할머니’로 나타난다. 초반에 정화수를 떠놓고 ‘손님 마마(천연두) 물러가라’고 ‘비나리’를 하면서 ‘절하라’고 하고, “너희 하래비가 양구신(서양 귀신)을 믿게 되었으니 큰 벌을 받게 된다.”고 말하는데, 소설의 실마리를 암시하는 부분이다. 주인공인 목사가 북한으로 떠나기 전에 죽은 형(장로) 귀신이 몸속으로 들어와 동행하자고 말한다는 것도 마찬가지이다. 현실적인 귀향 이야기는 그쪽 지도원의 안내(사실은 통제와 간섭)에 의한 목사의 고향 방문, 형수 등 가족 친지와 만남, 화장하여 가지고 간 장로였던 형의 ‘뼈조각’을 고향 땅에 묻기와 유품 소각이 전부이다. 그 사이에 ‘미군에 의한 신천 주민 학살 기념관’ 둘러 보기가 있지만 고향 방문의 내용은 간단한 것이다. 그러나 이 귀향 이야기는 여러 ‘귀신’의 말과 어울리면서 고향과 가족의 역사 이야기가 된다. 할아버지대에 집안은 기독교도가 되었다는 사실, 갑자기 닥친 해방, 남북 분단과 소련군의 진주, 공산화 과정에 벌어졌던 기독교인들과 공산세력 간의 갈등—북한 정부 수립 후의 기독교들과 일부 주민들 간의 원한 관계의 성립—기독교청년단 대장이었던 목사 형의 구월산 도피, 미군의 인천 상륙 후 하산한 기독교

청년단과 인민위원회 세력 간의 주민들 학살 사건의 진상 등이 ‘헛짓’들의 증언으로 사실적으로 복원된다. 목사는 ‘미국에 의한 주민학살 기념관’은 허구임을 알게 된다. 주민 학살의 당사자는 당시 기독교 청년단의 단장이었던 목사의 형을 비롯한 기독교 청년단원의 소행임이 밝혀진다. 이 소설이 다루는 내용은 작가 자신이 증언과 취재에 의한 것이므로 사실인 듯하다. 그래서 그런 사정을 처음 알게 되는 독자들에게는 충격적인 사실로 느껴진다. 가리워져 있던 진실을 위한 소설인 것이다.

그런데 작가가 이 문제를 소설로 재구성하면서 문학적으로 해석하는 관점과 방식이 독특하다. ‘신천 지방의 기독교와 공산주의’는 모두 ‘손님’이라는 것이다. ‘손님’이란 서양에서 온 병인 ‘마마’를 의미한다. 평화롭게 살던 주민이, 그 ‘손님’들에 들리되 단단히 들려 그것의 노예가 됨으로써 벌어진 것이 주민들간의 피비린내 나는 살육이었다 것이 작가의 해석이다. ‘대할머니’를 모셔 마을에 들어온 ‘손님 물러가라’고 함께 비나리하던 주민들이 소련과 미국에서 들어온 또 하나의 손님인 맑시즘과 기독교에 물들었고, 그 이념적 갈등과 대립은 각각의 손님을 지키기 위한 죽고 살기를 불사하는 ‘성전’과 같은 것으로 변질되었고, 그것이 고향의 파멸로 치달았다고 보는 것이다. 이러한 소설의 관점은 주목할 만하다. 이 땅의 근대성에 대한 새로운 해석이라 할 수 있기 때문이다. 손님이라는 용어의 사용은 근대에 대한 부정과 해체작업의 하나라 할 수 있다. 이를 위해 작가는, 이 소설의 전체적인 구조를 황해도 ‘진지노귀곳’ 열두 마당에서 빌어와 이를 이야기의 기본 열개로 삼고, 먼저 ‘부정풀이’를 하고, ‘신을 받고’ ‘넋반’을 하고 마지막에 ‘뒤풀이’를 하는 식으로 이야기를 풀어가고 있다. ‘오구곳’ 형식에 귀향형 소설 형식이 중첩된 구조이다. 고향을 떠도는 원혼들을 불러 그들 각자의 사연을 듣고 한을 풀고 천도하는 소설적 의식인 셈이다. 목



사는 어느새 무당의 처지가 되어 그 손님 귀신들의 말을 듣고 그들을 떠나 보냄으로써 해원상생의 길을 열고자 하는 것이다. 끝대목은 이렇다. “너두 먹구 물러 가라/총맞구 칼맞구 몽둥이 맞구 가던 귀신 /비행기 폭격을 맞구 가던 귀신/불에 타서 일그러지구 재가 된 귀신에 /((……))/염병 땀병 흑사병 호열자 장질부사/폐병에 가던 귀신 마마에 가던 귀신/원갓 잡새 객사귀 원귀야/오늘 많이 먹구 걸게 먹구/모두 먹구 나가서라.”(뒤풀이)

이 소설은 리얼리즘의 길을 걸어온 그의 종래의 소설과 비교할 때 새로운 형식이라 할 수 있다. 경험적 사실을 그리되 곳의 형식에서 빌어와 귀신들을 등장시키고, 그 귀신들 스스로 말하게 함으로써 경험적 리얼리즘을 넘어서고 있다. 사람과 귀신, 현실과 꿈, 현재와 과거, 사실과 환상, 사람의 말과 귀신의 말이 뒤섞인 ‘환상적 리얼리즘’의 가능성을 보여준 소설이다. 곳의 힘을 빌어 남북으로 헤어진 한 동네 귀신을 한 데 모아 천도하고 있는데, 여기 남북간의 해원상생의 주제가 제시되고 있다는 사실은 특기할 만하다. 서구적 근대의 해체는 근대를 재고하는 것이고 현실에 바탕을 둔 근대와 탈근대를 동시에 사유하는 것이라는 명제를 형상화한 작품이라 할 수 있다.

#### 4. 복고와 향수를 넘어서 : 소설의 현실성과 한국 문학의 새로운 영토

소설은 창의성을 본질로 하는 문학 형식이다. 소설사는 기존 형식의 해체와 재구성의 역사이다. 굳어진 형식의 반복은 새로움 없는 지지부진한 지속만을 보일 뿐이다. 전통의 갱신 없이 한국 문학의 새로운 영토가 열리지 않는다. 새로운 영토란 문학을 통한 삶의 새로운 가능성의 실천이란 뜻이다. 기존의 영토에 안주하지 않는 탈주의 정신, 모험

의 정신만이 새로운 땅을 밟을 수 있다.

90년대 이후 신세대의 파도가 밀려오고 있고, 이들에 의한 소설 형식의 갱신 노력이 있으나 전체적으로 보면 그 방향 설정이 미흡하다고 생각된다. 소설의 침체 현상을 극복하기보다 가중시키고 있다. 예를 들면 현실보다는 가상 현실(실재)에 더 이끌리고, 개인주의 성향과 유희적, 자족적 탐미주의의 경향을 보여주는 김영하(〈호출〉, 〈엘리베이터에 낀 그 남자는 어떻게 되었나〉), 백민석(〈헤이, 우리 소풍간다〉 〈목화밭 옆기전〉)의 소설, 도사의 객담 같은 이야기를 활달한 언어로 풀어 가는 재기가 넘치는 성석제(〈순정〉)의 소설 형식이 종래의 리얼리즘으로부터의 벗어난 새로운 소설 형식이기는 하지만, 이것이 소설의 침체를 극복할 수 있는 소설의 대안이라고 하기는 어렵다. 가상 현실과 객담의 세계는 급변하는 현실 전반에 대한 상상적 이해와, 상상적 성찰을 차단한다. 현실의 상상적 재구성과 이를 통한 새로운 삶의 이해와 삶의 변화 가능성 모색은 근대의 위대한 발명품인 소설의 존재 이유이자 한국 근대 소설의 긍정적 유산이다. 소설의 이 기능—대중문화 시대에 소설이 무엇을 할 수 있는가에 대해서는 진지한 검토가 필요하다—은 폐기되어야 할 것이 아니라 적극적으로 계승해야 할 가치이다. 소설이 시민 사회의 상상적 이야기로 존속되어 왔다는 것은 그것이 시민사회에 흥미 이상의 무엇인가 가치 있는 것을 주어 왔고, 현실에서 억압, 배제된 욕망을 상상적으로 충족시켜 주는 무엇인가가 있었음을 말하는 것이다. 80년대적인 현실 인식 수준의 차원에서 말하는 것이 아니다. 그 욕망이 무엇일까. 가상 세계와 재미있는 객담만은 아닐 것이다. 여성 문제를 다룬 소설이 많이 쓰여지고 또 읽히고 있다는 사실은 이 점에서 시사적이다. 그래서 새로운 소설 형식 모색에서도 현실주의적 태도와 ‘기억의 서사’는 유지되는 것이 바람직하다. 현실과 기억에서 멀어져 갈 때 소설은 환타지 이상의 형식이 되기 어렵다. 최근 재미를 파는 상

업주의적인 환타지 소설이 유행하고 있으나 삶을 이해하고 통찰하고자 하는 소설가가 그것을 추종할 수는 없는 일이다. 신세대 작가에게도 어떤 변화의 징후가 발견된다. 예컨대 김영하의 최근 소설 《아랑은 왜》(문학과지성사, 2001)는 전통적인 민담에 대한 새삼스런 관심을 보여주고 있어 주목된다. ‘아랑 전설’을 재해석해 현실의 이야기와 결합한 것으로, 흥미성과 재미의 수준을 넘어서는 현실에 대한 새로운 해석이나, 삶에 대한 어떤 새로운 비전을 모색하려는 노력은 여전히 빈약하지만, 이런 변화의 노력 자체는 평가할 만하다. 민담에 대한 그의 관심은 소재와 체험의 한계 때문으로 보이지만, 신세대 작가의 민담의 세계의 발견은 바람직한 현상이라고 생각된다.

소설 형식의 혁신의 길은 한국 소설의 전통 속에 잠재되어 있는 여러 가능성을 발굴, 해석, 재배치, 재구성해 보려는 노력과 함께 열릴 수 있다. 새로운 형식을 말한다 해도 그것이 하늘에서 저절로 떨어지는 것은 아니다. 기존의 소설 형식을 연구하여 재활용 가능한 가치 있는 형식을 발굴하고, 현재의 입장에서 재해석하여 그것을 재배치, 재구성해 보는 것이 현실성 있는 유력한 방안이다. 외국 작품에서 좋은 방법을 배우는 것도 좋지만, 그것이 모방이 되어서는 안 될 것이다. 작가의 처지와 경험과 문화적 맥락에 차이가 있기 때문이다. 작가의 상상력과 창조력은 무에서가 아니라 주어진 무엇으로부터 작동하는 것이고 주어진 것에서 출발하는 것이다. 60년대 이후 최근에 출판된 몇몇 작품—최인훈의 《서유기》, 이문열의 《황제를 위하여》, 황석영의 《손님》 등—을 중심으로 근대 소설 내부에서 이루어졌던 형식의 혁신의 몇 가지 시도를 분석해 보고자 했던 것도 그런 의미에서였다. 과거의 인물과 장소, 역사 속으로의 환상적 여행담, 정감록적인 가상의 왕국 이야기, 귀신과 함께하는 오구긋의 형식—이런 형식들은 주어진 현실의 충실한 재현에 집착하는 한국 소설의 관행으로 볼 때는 방계적인 형식이

지만, 새로운 소설 형식을 모색하고자 하는 작가들에게 시사하는 바가 많은 형식이다. 작품으로서 문제점이 없지 않지만, 자유로운 상상력의 세계를 펼쳐 보이고, 한국의 정신사, 전통 사상, 근대성의 해체 등의 테마를 다루고 탈근대의 에토스를 드러내고 있는 점은 주목할 만하다. 그렇다고 해서 새로운 소설이 이들 소설에서 출발해야 한다고 말하는 것은 아님은 물론이다. 문단에서 아직 근대 소설 형식의 재구성에 대한 논의가 없기 때문에 이에 대한 약간의 실마리를 마련해 보기 위한 것일 뿐이다. 제한된 사례들에 대한 논의였지만 소설에 대한 지금까지의 고정관념을 벗어날 수 있는 단서를 조금이나마 마련될 수 있었다면 다행이다. 우리 시대는 서구적 근대성의 긍정적인 면과 부정적인 면을 함께 검토하여 한국의 현실에 맞는 문화를 창조하기 위한 노력을 지속하기 위해 지혜를 모아야 할 시대이다. 지난 시대에 우리 사회에 큰 기여를 해 온 소설을 침체로부터 구하고 외래문화의 홍수 속에서 문화의 자생력을 기를 수 있는 방안을 모색해야 한다. 문화에서의 탈근대론은 이를 위한 것이고, 근대 소설의 해체/재구성론도 그 테두리에서 제기한 것이다.

근대 소설은 해체/재구성되어야 하지만 그 재구성의 길은 열려 있다. 이 소론은 그래서 그 새로운 소설 형식이 이런 것이라고 결론을 내릴 수 없는 글이다. 소설 형식의 혁신을 통한 ‘한국 문학의 새로운 영토’를 위하여 몇 가지 제안을 하면서 논의를 마무리하고자 한다.

첫째, 소설은 우리의 삶에 바탕을 둔 상상적 이야기로서 고정된 실체가 없는 형식이다. 지금까지의 한국 소설은 19세기에서 20세기 초기의 서구 소설을 수용하여 근대 초창기 작가들이 나름대로 구성한 것이다. 구성되었다는 것은 허구라는 말이다. 경험적 사실의 충실한 묘사와 재현은 19세기 실증주의에 기초한 서구적 근대 소설이 낳은 고정관념이다. 경험적 리얼리티에 대한 고정관념은 과학의 발달로 해체되었고,

서구 소설 내부에서도 여러 차원에서 소설 형식 자체에 대한 이의가 제기되고 있다.

둘째, 한국 근대 소설 형식은 이미 낡았고, 새로운 문화 환경의 도래와 침체에 직면하고 있으므로 해체/재구성되어야 한다. 해체를 말하는 쉽지만 그 자리에 무엇을 세울까 하는 문제는 간단한 문제가 아니다. 한국 작가들이 진정으로 고민해야 할 과제가 그것이다. 복잡해진 현실의 재현과 협소하기 짝이 없는 미적 자의식의 세계를 탐구하는 종래의 리얼리즘, 모더니즘 양식에 집착해서는 다매체 문화 환경에 대응하기 어렵고 근대와 탈근대를 아우르는 자유로운 문학적 상상의 세계를 펼치기 어렵다. 이 사실은 분명히 인식해야 할 것이다. 어떤 형식을 다시 세울 것인가. 하나의 해답은 없지만 여러 가지 해답이 가능할 것이다. 가능성은 열려 있고 어떤 해답을 마련 할 것인가는 전적으로 작가의 몫이다.

셋째, 소설 형식의 재구성을 위해서는 발상의 전환과 언어의 혁신을 도모해야 한다. 형식의 재구성은 새로운 사상, 가치, 세계의 발견, 기억과 체험의 재구성, 새로운 비전의 모색과 상통한다. 낡은 형식에 안주한다면 비슷한 것의 되풀이에 떨어질 것이다. 《서유기》, 《황제를 위하여》, 《손님》 등은 발상의 전환을 통해 한국 소설에 새로운 세계를 열어보인 예이다.

넷째, 현실주의과 기억(역사, 집단)의 서사는 새로운 소설 형식이 계승해야 할 소설 형식 자체의 전제이다. 한국 소설의 오랜 활기와 사회에 대한 기여의 동기의 하나는 현실(기억)에 대한 관심을 포기하지 않았다는 데 있다. 이 미덕을 잃으면 현실 부재의 공허한 환타지로 전락할 것이다.

다섯째, 현실과 환상, 현재와 과거, 사실과 꿈, 천상과 지상, 지상과 지하 등의 다양한 세계가 뒤섞이고 공존, 변화하는 환상적 리얼리즘의

길은 경험적 세계에 간혀 있는 소설의 단조로움과 밋밋함을 벗어나 내용과 형식 양면에 새로운 활기와 역동성을 부여할 수 있는 유력한 소설 형식의 하나이다. 독자의 관심과 대중성을 되찾을 수 있는 방법이다. 〈구운몽〉 〈임진록〉 〈심청전〉 〈박씨전〉 〈토끼전〉 몽유록, 저승담, 지하 세계담(민담, 설화), 서사 무가, 민요, 한시, 탈춤, 판소리 등에서 보듯 우리에게서 환상적 이야기의 전통이 아주 풍부하다. 마르케스, 살만 루시디, 에밀 쿠스타리차(〈언더그라운드〉), 빔 벤더스(〈베를린의 하늘〉) 등 현대 외국의 작가, 영화 감독들도 현실적 서사와 환상적 이야기를 적절히 결합한 환상적 리얼리즘 형식을 만들어 예술적으로 큰 성공을 거두고 있다는 사실은 주목할 만하다. 우리의 전통적 방법을 소설 속에 끌어들이자면 창조적인 재해석 과정이 뒤따라야 할 것이다. 재배치, 재문맥화, 재구성되어야 마땅하다. 이 길만이 유일한 대안이라고 주장하려는 것은 아니다. 현실주의에 바탕을 둔 새로운 형식, 전통과 현대를 다시 이을 수 있는 유력한 방안을 생각할 때, 탈근대 소설 형식을 생각할 때, 옛 이야기문학의 풍부하고 다양한 상상력과 서사 방법은 현대 작가들이 적극적으로 검토하고 연구해야 할, 그 잠재력과 가능성이 큰 서사적 유산이라 할 수 있다. 탈근대는 전통과의 접맥을 요구하게 되어 있다. 근대 사상뿐 아니라 유교, 불교, 도교, 동학, 무속 신앙 등의 전통 사상에도 관심을 가지고 전통과 현대의 소설적 접맥을 시도해야 할 것이다.

끝으로 한 가지 더 덧붙이자면 과거와 전통을 말한다고 해서 그것이 복고주의나 과거에 대한 감상주의적 향수로 흘러서는 결코 바람직하지 않다는 점이다. 복고나 향수는 역사로부터 후퇴이고 퇴행이다. 작가들을 둘러싸고 있는 근대 체제는 완고하며 그런 방식으로 극복될 성질이 결코 아니다. 현실주의를 견지하되 그 현실을 과거(전통, 역사)라는 다층적 '시간의 우물'에 비춰 보는 방법이 생산적이다. 다층적인 과

거의 우물에 비추어 봄으로써 소설은 단조롭지 않은 풍요로운 이야기, 다성적 언어, 다양한 인물, 다양한 사유의 유입을 허용하면서 그 나름의 서사적 깊이와 사상적 풍요로움을 획득할 수 있을 것이다. 새로운 사상, 가치, 비전은 작가의 사상 어느 하나를 일방적으로 내세우는 방법을 통해서가 아니라, 변화하는 다양한 현실과 다층적 과거, 인물, 언어, 전통과의 소설적 대화를 통해 다성적 언어를 통해 비로소 열릴 수 있는 것이 아닐까. 동시대의 다양한 언어와 문화에 대해서도 적극적인 관심을 가져야 할 것이다. 풍부한 지식과 뛰어난 감각은 여전히 중요한 작가의 재산 목록이다. 작가의 사유와 상상력의 확대 노력이 있어야 할 것이다.

무슨 이야기든 담을 수 있다는 것은 소설의 가장 큰 장점의 하나이며, 소설에 의하지 않고서는 현실을 과거라는 다층적 거울에 비추어 다시 상상해 보기가 불가능하다. 이것이 우리가 되풀이해 소설을 논의하는 이유이다. 학자들이 진리의 불확실성을 말하고 시장에 바탕을 둔 실용주의가 판을 치는 세상이 현실이라 해도, 이것이 움직이는 현실의 상을 전체적으로 그려 보고 삶의 변화 가능성을 상상해 보는 소설가의 중요성을 부정할 만한 근거가 되지는 못한다. 소설이 없는 사회는 우리의 삶을 거기에 비추어 볼 수 있는 거울이 없는 사회와 같다. 거울이 없는 사회는 짐승스러운 것이다. 근대로부터의 탈주를 위한 탈근대적 소설 형식 모색을 위한 근대 소설 형식의 해체/재구성을 위한 작가·비평가들의 관심과 논의가 활성화되기를 기대한다. ■

# 글로벌라이제이션 사이버 문명과 우리 정체성의 위기

- 우리말의 위기 - 현황과 원인 및 극복의 길/김석득
- 글로벌라이제이션 사이버 문명과 우리 정체성의 위기/김호길
- 파괴되지 않는 참된 생성을 위하여  
- 디지털시대의 언어와 문학/임규찬



# 우리말의 위기

- 현황과 원인 및 극복의 길

김석득(연세대 명예교수)

## 1. 정보 매체(방송, 신문)의 오용이나 저속한 말 및 외국어 남용

세계의 앞서 가는 나라들의 방송 언어나 신문의 글은 철저하게 그 나라의 표준어나 표준 맞춤법 및 말의 법칙을 따름으로써, 국민의 언어문자 생활을 올바르게 이끌고, 또한 국민의 정서를 순화한다.

여기 우리 나라 방송 언어를 본다. 우리 나라 방송 언어도 ‘정상적’으로 쓰이는 것은 표준어이다. 물론 다양한 방송 기획상 반드시 표준어를 써야 하는 절대성은 없다. 경우에 따라서는 그 장면의 사실적 묘사를 위하여 ‘특수하게’ 사투리나 여러 계층의 언어를 효과적으로 부리어 쓸 수 있다. 그런데 우리의 경우는 정상적인 경우나 특수한 경우에 모두 문제가 있다. 가령 방송 대담이나 토론을 하는 정상적인 자리에 나오는 이 가운데는 기초적인 언어 교육이나 언어 훈련이나 언어 검증을 과연 받았는가 의심을 살 만한 정도의 거칠거나 잘못된 말을 써서

시청자들의 눈살을 찌푸리게 하거나 시청자의 정서를 매일 혼탁하게 만들고 있는 실정이다. 이는 바로 나라 안과 밖의 시청자들에게 주는 정신적 공해가 되는 것이다. 가령 잘못 쓰이는 높임법(존대법)의 보기 하나를 들어본다. 대담 도중에 ‘저의 나라’란 말이 예사로 쓰인다. 아나운서가 이를 ‘우리 나라’라고 암시하거나 직접 고쳐 주어도 별 관심이 없이 또 쓴다. ‘저의 나라’는 작은 어휘 문제가 아니다. 이 말은 우리 나라를 자기 소유로 치부해 놓고, 낮추는 표현이다. 이런 망발이 또 어디 있는가? 이 보기는 한말로 국어 교육의 부재에서 오는 존대법 무지의 소치이다. 어느 공용방송사에서는 새로운 야심찬(?) 기획을 세우되 ‘피자의 아침’을 선보였다. ‘피자’는 먹는 음식이 아니라 ‘피디와 기자’라는 것이다. 이는 일종의 은어가 되고 말았다. ‘말만들기’의 지식이나 솜씨가 얼마나 손방인가 말할 필요도 없다. 한국방송공사(KBS) 안의 한국어연구회에서는, 오용의 사례와 그 올바른 표현을 모아 <방송언어 순화자료집>으로 내고 있는데, 2000년 현재 56집에 이른다. 순화의 작업이 자체 안에서 얼마나 끈질기게 이루어지고 있는가를 보이는 것이기도 하지만, 또한 이른바 전문인들이 얼마나 많은 오류를 일삼고 있는가를 증명하는 것이기도 하다. 더구나 연예 오락의 기획에 이르면 저속한 표현이나 국적 불명의 말, 경박한 비속어가 도를 지나친다. 이는 시청자에게 미치는 악영향은 말할 것도 없거니와 본질적으로는 겨레의 정체성에 크게 금이 가게 하는 요인이 된다.

말글의 혼탁상이 매체의 기능상 나라의 정체성을 손상케 하는 것에는 또한 신문이나 방송의 외래어 외국어 남용이 늘어나는 추세를 들 수 있다. 특히 특정 면에 버젓이 노출되는 외국어 영자표기, 한글로 쓰였지만 말은 외국어인 표제가 다투어 홍수를 이룬다(이에 대한 많은 사례 모음은 <한글새소식> 303호를 볼 것). 이러한 남용 현상은 일반 방송이나 유선 방송에서도 마찬가지다(사례 모음은 <한글새소식> 위의 호를 볼

것). 또한 이른바 국영인 ‘교육방송’의 기획이 거의 영어로만 짜여 있어, 방송사 자체 안에서까지 심각한 문제를 제기하고 있음도 예사롭게 넘어갈 일이 아니다. 이러한 언론 매체들의 남용의 부추김은 우리말을 파괴하는 데 역기능으로 작용한다.

이는 마땅히 언론 매체 관계자들의 자성과 각성이 촉구되는 사항이다. 또한 이는 방송위원회와 시청자위원회, 시민단체들에 의하여 제기되어야 할 심각한 문제들이다. 한편 이는 언론 매체에 종사하는 이들의 철저한 언어 감각의 검증과 언어 교육 및 훈련을 받아야 한다는 의무 사항으로 제기되기도 한다. 이를 근원적으로 말하면 모국어에 대한 혁신적인 의식의 전환이 필요하다는 것이다.

## 2. 더욱 벌어져 가는 남북 언어의 이질화

비운의 정치적 논리 아래 남북한의 장벽이 가려진 지 반세기가 넘었다. 빈번히 정보를 주고받는 같은 지역 안의 정상적인 말이라도 반세기가 지나면 표준어 그 자체나 방언에 있어서 얼마간의 변화의 모습이 보인다. 하물며, 장벽으로 가려진 남북간의 이념이나 정치 체제의 차이에 따른 언어 정책의 다름이 얼마나 많은 말의 심각한 이질화를 이루어내고 있는가는 볼 보듯 환하다. 여러 학자나 연구기관(국어연구원, 한글학회 등)에서 보고된 바 있는 이질화의 현황과 말의 기본 법전인 남북한의 사전류의 말의 차이(발음, 어휘, 의미, 맞춤법 등)는 7천만 우리 겨레의 정신적 삶의 연모인 말의 위기를 상징적으로 보이는 것이다. 통일은 말하는데, 말의 이질화는 이제도 끊임없이 진행중이다. 이러한 현상은 온 누리에 분포하고 있는 저 많은 동포들의 말을 혼란스럽게 할 수도 있다. 나아가서 말의 이질화 문제는 나라 안 밖의 겨레의 정체성 위기 문제와 정비례하여 진행된다는 데 더욱 그 심각성이 있다.

우리의 이에 대한 극복의 길은 무엇인가? 극복은 원인규명을 전제한다. 원인인 정치적 문제는 시간에 맡기되, 우선 극복의 길은 ①이질화를 부추기는 말글의 개혁을 남북이 서로 자제하는 일이다. ②남북의 전문가들이 모여 말글의 통일로 지향하는 논의를 지속하는 일이다. ③첨단 정보기기의 기호 표준화 문제를 서로 실질적으로 논의하는 일이다.

### 3. 국어 교육 및 국어 정책의 철학 없는 경시 풍조가 낳은 우리 말 가치 판단의 오류와 말의 위기

공교육으로서의 국어 교육의 위기는 진작부터 위험 수위를 향하여 줄달음쳤다. 급기야 초등 교육의 영어 교육 정책은 어린이들(유치원 아이까지)을 학교 밖으로 혹은 나라 밖으로 몰아내고 있다. 영어의 태교육이라는 현상까지 나타나는 웃지 못할 실정이다. 지난날의 국어 경시 풍조가 오늘의 국어의 혼돈상을 초래하였다면, 오늘의 국어 교육의 난맥상이나 철학 없는 국어 정책은 국어의 빈사 상태를 예고하는 것이다. 국어의 빈사 상태가 낳을 어린이들의 우리 사고력과 논리 체계와 인격 형성의 빈자리를 무엇으로 채워 보상할 것인가? 나라의 기초적인 교육이 이 지경이니, 사회 전반에서 벌어지고 있는, 또한 벌어질 국어의 혼동상과 이에 따른 정신적 난기류 현상은 묻지 않아도 훤히 알 수 있다.

이뿐 아니다. 우리 나라 대학에서는 일찍부터 교양국어를 줄여 가거나 없애는 일을 큰 저항 없이 자연스럽게 저질러 왔다. 그러니 대학을 나온 이들의 겨레 정신과 경쟁력 있는 심층적 사고와 사색의 힘이 어떠한가를 상상해 볼 수도 있다. 요사이 대학에서는 국제화라는 미명 아래 영어로만 강의하는 것을 서로 경쟁하고, 회사에서는 영어로만 회의하는 것을 자랑하고 있다고 한다. 또한 경제 지상의 논리가 문화를

놀이 정부는 한글날을 격하하는(1991년부터) 어리석음을 범하여 오고도 있다. 한 나라의 학문의 전당이 심오한 진리 탐구를 벗어나 알팍한 상식에 빠지거나 식민지 교육장의 양상을 띠어 가고, 재계가 또한 저리하니, 이는 웃을 수도 없는 민족 비극에의 한 끝이라 하겠다. 또한 보자. 정부에서는 국가 5급 공무원 시험 과목의 하나였던 국어 과목을 없애려 한다는 오늘의 소식이다. 이는 중학교 국사 과목을 없애거나 소홀히 하는 것과 용하게도 평행선을 이룬다. 이러니 오늘날 일본이 우리를 깔보고 중학교 역사 교과서를 마구 왜곡하는 것은 아니던가?(우리는 중학교 역사 과목을 없애는데, 일본은 왜곡된 역사 교과서를 만들어서까지 중학교에서 가르치겠다고니 매우 대조적이다.) 국어와 역사는 겨레 얼을 떠받치는 두 기둥이다. 그런데, 우리 교육과 그 정책의 현주소는 이 두 기둥을 쓰러뜨리는 어리석음을 스스로 선택하고 있는 것은 아닌가? 여기에 우리 민족 교육의 정책과 교육의 철학은 다시 올바르게 정립되어야 한다는 당위성이 제기된다.

위에서 말한 나라안의 국어를 가버이 여기는 총체적 현상과는 반대로, 세계 도처에서는 한국어 연구와, 한국어 교육의 질·양의 증가 및 발전 현상(세계 여러 나라에서 늘어나는 대학의 한국학과, 한국학 연구의 활동 -AKSE- 등, 한국어의 대입 제2외국어 시험과목 채택 -SAT2- 등, 한글학교의 증가 발전 -125개 나라에 1646 개 학교: 1999. 6. 교육부 보고서- 등)과, 한글의 세계적 기림(유네스코의 '훈민정음 세계기록 유산' 등재, 문맹퇴치 유공자에게 '세종상' 수여, 세계 저명 언어학자의 한글날 기림 행사 등) 등의 긍정적 현상을 보인다. 이는 세계인의 한국어의 중요성과 한글의 세계 문자상의 보편성의 인식과 해외 동포들의 동질성 추구라는 요인에 말미암지만, 나라 안의 우리말 경시 풍조에 비하면 매우 역설적인 현상이다.

#### 4. 전산(사이버) 언어의 이성 잃은 횡포와 말의 위기

우리 나라의 전자 통신망(인터넷)은 세계에서 앞서 나갈 가능성이 있다. 전국 1만 64개 초·중·고 교실에 초고속 인터넷 연결을 구축한다는 소식은 이 가능성을 높이고 있다. 2001년 4월 20일에는 이미 대통령과 교육부총리가 참석한 가운데 정보 기반(인프라) 구축 및 인터넷 연결 기념식을 가졌다. 이는 우리의 21세기 초고속 정보 문화 발전에 매우 중요한 기여를 할 것이다. 그러나 여기에는 정보 매체 기능을 하는 ‘우리말의 올바른 쓰임’이라는 절대 전제가 붙어야 한다. 그것은, 그렇지 아니하면 자라나는 세대의 정신을 그르칠 역기능 또한 만만치 않기 때문이다. 오늘날 전산기에 뜨는 말의 폭력 현상이나 말 아닌 말, 규범을 무시한 제멋대로의 말 등은 우리의 정신 세계를 마구 흔들고 있는 실정이다. 자기를 숨기며 말할 수 있는 유일한 곳에서는 이성이 힘을 못쓰는 법이다. 이러한 심리의 원리가 무한의 나래를 펴는 곳이 사이버 공간이다. 이미 우리말은 이러한 원리가 여과 없이 적용됨으로써 그 위기의 정도는 위험 수위에 이르고 있다(‘넘 재밌어요’, ‘방가방가’, ‘안나세요’, 그 밖의 입에 담을 수 없는 욕설 등). 그러므로 초고속 정보망 시대를 맞이하게 되면서 언어 세계를 난무하는 말의 역기능(늘어나는 말의 탈법 현상은 도덕을 타락시키고, 타락된 도덕은 더욱 말을 탈법화 시킴으로써, 이 둘은 상생하면서 독버섯처럼 자라나는 것이다.)이 어떠한지 리라는 것은 쉽게 짐작할 수 있다.

이를 극복하는 방법은 무엇일까? 그것은 인터넷의 올바른 이용에 대한 성숙한 국어 교육과 덕성의 교육이 함께 이루어져야 한다는 것이다.

## 5. 비뚤어진 간판 문화와 말의 위기

간판은 우리의 내면적 정서의 현실적 삶에 대한 외형적 표상이다. 그런데 수많은 간판을 보라. 로마자로 쓴 외래어나 외국어가, 한글로 썼으며 외국어인(때로는 국적불명의 외국어) 간판이 춤을 춘다. 물론 신선한 느낌을 주는 아름다운 우리말로 창안한 간판이 적지 않음을 부인하지 않는다. 그러나 한 눈에 들어오는 것은 ‘외래어/외국어 투성이’라는 것을 부인할 수 없다. 그리고 이 현상은 거리의 크고 화려함에 정비례한다. 지난해에 서울에 왔던 어떤 북쪽 국어학자가 간판들의 화려함에 놀라면서, 그러나 “나는 그 뜻을 하나도 알 수가 없다”라고 했다는 것이다. 단단히 새겨들어야 할 말이다. 이것은 우리 간판 글이 우리말의 위기를 상징적으로 보인 것이라 하겠다.

혼잡스러운 간판 글은 문화 민족이 아님을 나라 안팎에 스스로 드러내는 것이다. 그러면 어떻게 할 것인가? 이에 대한 해결 방법은 무엇보다도 자주적 의식 개조와 온당한 상도의 길을 찾는 일이다. 이러한 기본적인 문화 의식의 자세가 갖추어질 때 순화된 간판 글은 구현될 것이다.

## 6. ‘언어의 자연(발생)설’이 초래하는 말의 불간섭과 말의 위기

언어의 자연(발생)설이란, 언어는 자연히 생성 소멸한다는 설이다. 그러므로 이러한 설에서는 사람의 참된 창조적 행위를 부정하며, 말에 사람의 인위적인 손질(간섭)이 있어서는 안 되며, 말을 있는 그대로 자유롭게 내버려 두어야 한다는 것이다. 따라서, 여기에는 ‘말의 규범’이나 ‘말의 순화’나 ‘말만들기’는 결코 있을 수 없다. 물론 ‘말의 위기설’이란 것도 성립될 수 없다. 그것은, 다만 언어의 현실 순응이나 인습을

정당화하는 이념이므로, 재래의 한자말이나 외래어나 외국어나 그 밖의 비록 무잡한 말이라도 있는 그대로 순응함을 원칙으로 한다. 이러한 원칙에 충실한 사전에는 이것들이 그대로 반영되는 것이다(가령 어휘 항목에 ‘굿모닝’까지도).

언어 자연설의 주장자는 필연적으로 말의 창의성을 해치는 일파로 등장한다. 이들은 정치적, 경제적, 문화적 요인에 의하여 말이 왜곡되더라도, 그 바로잡음을 오히려 비과학적이라고 배척하는 충실한 현실 순응자들이다. 그들에게는 자기 거래의 자주적 주체의 감정과 정신이 빠져 있으므로, 현실 비판의 문이 닫혀 있다. 그 문이 닫혀 있으므로, 조선조 5백년 동안 쓰던 ‘한자 한문의 공용어’에 비판 없는 수용은 물론, 요사이 ‘신자유주의’가 몰고 오는 특정 언어의 패권주의에도 입맛이 당기어, ‘영어 공용어’를 부르짖는 근원적 요인을 제공한다. 아마도 유구한 시간선상에서 볼 때, 언젠가는 국제적 판도가 새로운 언어의 힘으로 망을 이루어 올 것이니, 그때는 그 망에 걸려 그 말의 공용어를 수용하게도 될 것이다. 우리말의 위기의 근원적 요인의 하나는 바로 이러한 언어 자연설의 주장자에 있으며, 언어 자연설에 대한 아무 뜻도 모르고, 다만 덩달아 붙좃는 이들에 의하여 우리말의 위기는 위험 수위를 향하여 더욱 줄달음치고 있는 것이다. 물론 우리가 ‘나’의 부정과 종속적 사상에 젖어 들어감도 모르면서 말이다.

이러한 위기의 극복은 원인 제거에서 온다. 말의 자연발생설에 반대되는 ‘말의 창조설’은 위기 극복의 근원적 이념이다. 사실 말의 자연발생설은 검증되지 아니한 설이다. 말은, 창조 능력을 가진 합리적 존재인 사람에 의하여 창조 과정을 겪은/는 것이다. 다시 말하면, 언어 형성 과정은 개인의 순수직관의 창조 활동에 의한 창조 집단의 의식적 활동에 의한 부닥질(연마)로 말미암아 발달 과정을 겪은/는 것이다. 온갖 것의 이름을 짓는 행위, 사리와 사물의 발견 발달에 따른 말의 지음, 온



갖 생산과 과학의 발전에 따른 새로운 개념의 표현 등, 사람은 그가 존재하는 이유를 찾기 위하여 주어진 창조 능력에 의하여 끊임없이 그 집(말)을 짓고 ‘그 집에 대하여 간섭’을 하는 존재이다. 말은 만들어진 것일 뿐 아니라 만들어진 말은 또한 창조의 힘을 가진다(훔볼트가, 말은 ergon이 아니라 energia라고 한 말은 이를 뜻한다). 말의 순화론도, 말만들기론도, 그물 쳐들어오는 언어망에 대한 비판도, 식민지적 언어 정책에 대한 도전도 모두 이 말에 대한 간섭에 말미암는 것이다. 말의 위기 극복이야말로 창조 능력을 가진 주체인 자기가 말에 직접 간섭해야 한다는 책임을 통감하면서 그 책임을 수행하는 데 있다.

## 7. ‘신자유주의’가 몰고 온 왜곡된 세계화(globalization)와 말의 위기—영어의 공용어화론

오늘날 세계는 하나의 단일한 지구촌 시장으로 묶인다는 것이다. 이는 이른바 ‘세계화’의 개념이다. 이 세계화는 신자유주의를 기본으로 하며, 오늘 그 파고는 매우 높다. 여기에는 하나의 시장 경제의 원리가 적용된다. 힘센 나라가 약한 나라를 몰락시키며 정보를 비롯한 모든 것을 독점한다. 국제적 경쟁력을 가지는 힘있는 나라의 언어가 망을 이루어 힘 약한 나라의 언어를 구석으로 몰아넣는다. 이것은 겉으로 보면 모든 말이 하나로 통일된 이상적인 언어 공화국이라 하겠다. 그리고 이것은 세계화의 이상의 실현이라고들 할 것이다. 이러한 세계관 아래서, 이른바 경쟁력 있는 ‘영어의 공용어화’ 문제를 강력히 주장하고 나온다. 이 주장의 핵심점은, 기존의 온 누리의 민족어들을 박물관 언어로 몰아넣고, 국제적 경쟁력 있는 획일적인 영어를 제도적으로 모국어화하자는 것이다. 이것은 하나의 ‘언어제국주의’이요, ‘언어패권화’이다.

지난날 ‘일본어의 공용어화’를 강요당한 우리 역사나, 힘있는 지배자의 획일적인 언어 지배로 말미암아 명멸한 여러 나라의 역사를 상기할 필요가 있다. 그러나 오늘날 우리 나라 한쪽에서는 이러한 역사적 반성 없이 영어의 공용어화에 열을 올리고 있다(주의할 일은, 영어를 제도적으로 우리말로 삼는 모국어로의 공용화 문제와 여러 전문 분야의 국제적 능력을 기르기 위한 영어 교육 문제와는 혼동해서는 안 된다는 것이다). 그리고 공공연히 이와 같이 적어 알린다. “지금의 모든 지적 산물이 영어로 쓰이거나 번역된다는 사실, 실제로 번역되기 전에는 어떤 저작도 중요하다고 여겨지지 않는다”고. 그리고 “한국어를 버리고 영어를 우리말로 삼자”고. 영어 공용화론은 그 뜻도 모른 채, 언어 대중은 “영어를 잘하면 출세를 한다”, “남이 가니 나도 갈 수밖에 없다”는 맹목적 현상이 오늘날 우리 사회에 부풀어 커져가고 있다. 앞에서 말한 바 있는 유치원이나 초등학교에서 영어 배우기, 이것이 부족하여 거리의 과외로 혹은 외국으로 무작정 떠나기, 심지어는 태교육까지 나타나는 실정이다. 여기에 우리말의 위기는 심각한 현실과 미래의 문제로 제기되는 것이다. 생각해 보면 이러한 밑바탕에는, ‘언어 자연주의와 신자유주의가 몰고 온 언어 패권주의와가 상승해서’ 결과적으로 순응주의와 종속주의로 치닫는 싹이 트고 있다고 풀이된다.

이러한 싹의 제거는 바로 위기의 극복이 될 것이다. 세계화는 “세계인이 되기 전에 먼저 제 나라 사람이 되어야 한다”는 바탕 위에서 이루어져야 한다. 이 말은 세계화를 부정하는 것이 아니라 세계화를 위한 필수적 전제 조건(자기 인식)이 필요하다는 뜻이다. 세계화를 목적으로 국제적 경쟁력 있는 언어를 부리되, 제 나라 말을 업신여기는 것이 아니라, 제 나라 말을 굳건히 다진 바탕 위에서 자기 전문성에 관계되는 경쟁력 있는 언어를 부리라는 것이다. 이러한 말은 곧 조기 외국어 교육이나 탈공교육의 시중 교육이나 조기 유학 등의 부당함을 뜻하는 것

이다. 그리고 또한 이는 빈사 상태에 있는 우리 국어가 다시 살아날 수 있는 길을 열어 주는 것이기도 하다. 국어가 다시 살아난다는 것은 흥미해 가는 민족의 자주 정신이 되살아난다는 뜻이다.

오늘날 미·중·일 등 주변 국가 모두가 ‘신국익우선주의’를 앞세워 국제 질서를 개편하고 있다. 세계는 한국에 도전하고 있다고도 보겠다. 이에 한국은 새로운 전략을 세워야 한다. 세계 글자 중 ‘한글’은 그 과학적 구조 체계로 보거나, 정보 기능의 수월성으로 보거나, 한글의 국제 정보화 기능은 합리적이고 세계적 보편성을 띤다. 한글은 옛부터 만주말이나 몽고말이나 중국말 그리고 일본말 등을 표음표기로 함에 그 성능이 실증되었다. 이제 더욱 잘 알려진 한글의 기능, 곧 만국음성 기호를 초월하는 한글의 표음 기호 기능으로 보아, ‘무문자 민족’에게 한글을 보급하거나 한글의 운용 글자를 만들어 보급함으로써, 한글의 국제화 정보 기능을 피할 수 있을 것이다(이미 이런 문제는 전문가들에 의하여 상당히 진행되고도 있다). 이것은 한글의 보편적 국제화의 길이 열려 있음을 뜻한다. 우리는 도전해 오는 ‘신국익우선주의’에 대처하면서 우리의 보편적 글자의 올바른 세계화를 위한 전략을 세워야 한다.

## 8. ‘말·글·얼의 일체적 언어관’을 부정하고, 다만 경제적 논리로만 보는 데서 오는 말의 위기

이는 경제적 논리를 우선함으로써, 말이 민족의 정신이 깃드는 존재의 집임을 인식하지 못하는 데서 오는 말의 위기이다. 언어 철학자 훔볼트(Humboldt K. W)는, 사람은 창조적 능력을 가진 존재라는 것, 사람이 창조하는 모든 언어의 차이는 단순한 소리나 기호의 차이가 아니라 세계관 그 자체의 차이라는 것, 그러므로 민족의 정신적 특성과 언어

형성과는 긴밀히 융합되어, “언어는 그 민족의 정신”이라고 논단하였다. 또한 바이스게바(Weisgerber L.)는 “모든 사람은 모국어에 의하여 깊은 정신적인 새김을 받아 언어 공동체의 사고 행동의 세계에 분속되어 있다.”라고 한다. 이제 이들 외국 철인의 주장을 빌 것 없이, 선각자 주시경은 ‘말·글·얼의 일체설’의 언어관을 주장하고 이를 실천하였음에 주목한다. 오늘날 우리말의 위기는 이러한 철인이나 우리 선각자의 언어관이 철저한 경제적 논리에 의하여 가려져 있다는 데 있다.

유물적 물질 만능주의보다 유심적 정신주의가 위주라는 의식의 개혁을 필요로 하는 대목이다.

## 9. 학문은 외국어로만 해야 한다는 고정관념에서 오는 우리말 경시 풍조와 말의 위기

물론 학문은 다양한 세계의 선진 이론을 받아야 하고, 또한 세계 학자들과 학문적 교환을 잘할 때 그 발전이 있을 것임은 그 어느 누구도 부인하지 못할 것이다. 문제는 ‘외국어로만이’ 깊은 참이치를 구명할 수 있다는 것을 맹신하는 데 있다. 앞에서 말한바 영어 공용화론자가 영어로만 쓰여진 것만에 진리의 최대값을 주는 것도 그와 같은 맹신에 말미암은 것이다. 이 맹신은 국어를 빈사 상태로 만드는 요인이 된다.

언어는 세상을 보는 눈이다. 비트겐슈타인(Wittgenstein)은 철학은 모두 언어 비판일 뿐, 말할 수 없는 것에 대해서는 침묵해야 한다고 했다. 이것은 철학하기에 있어 모국어의 중요성을 예리하게 지적한 것이다. 18세기 독일의 철학자 볼프(Wolff)가 대학에서 독일말로 강의를 하니 모두 신기한 눈으로 보았다고 한다. 철학을 어찌 독일말로 할 수 있으랴에서다. 그러나 그의 독일말로 하는 철학 강의는 제자들에게 이어지고, 그 뒤 칸트(Kant)의 새 비판서가 독일말로 이루어졌다. 뒷날 서양

에서는 독일말을 모르고는 철학할 수 없다고까지 생각하게 되었다. 이 사실은 우리 철학은 우리말에 의하여야만 진정한 우리 철학을 확립할 수 있고, 또한 우리말로도 세계적 철학을 정립할 수 있음을 입증하는 것이다. 이와 같이 우리말로 학문하고, 문학하고 할 때 우리말은 참된 생명을 얻을 수 있다고 믿는다.

## 10. 마무리

우리말의 위기의 현황과 그 요인과 그 극복의 길을 모색하는 것이 이 글의 목적이다. 그 요인은 ①정보 매체의 오용이나 저속한 말 및 외래어나 외국어 남용, ②남북한 언어의 이질화, ③국어 교육 및 국어 정책의 철학 없는 국어 경시 풍조가 낳은 우리말 가치 판단의 오류, ④전산 언어의 이성 잃은 횡포, ⑤비뚤어진 간판 문화, ⑥언어 자연 발생설과 언어 불간섭, ⑦‘신자유주의’가 몰고 온 왜곡된 세계화와 영어 공용어 화론, ⑧‘말·글·얼의 일체적 언어관’의 부정과 경제적 논리, ⑨학문의 최고 가치를 ‘외국어로만’에 두는 일 등을 들 수 있다. 그 요인을 위와 같이 각각 달리 규명하였으나, 이들은 모두 서로 유기적 관계에 있다. 이들에서 더욱 근원적인 요인을 든다면 그것은 경시 풍조의 국어 교육과 철학 없는 국어 정책과 잘못된 언어관과 왜곡된 인식의 세계화라 하겠다. 우리말의 위기를 극복하는 길은 위에서 말한 위기 요인의 제거에 있다. 이 제거에 관한 것도 각각 달리 모색하였으나, 그것들 또한 모두 서로 유기적 관계에 있다. 그 극복의 길을 한마디로 표현한다면 그것은 곧 ‘민족 의식을 굳건히 하는 의식 개조’이다. ■

## 글로벌라이제이션 사이버 문명과 우리 정체성의 위기

김호길(재미시조시인 · 세계한민족작가연합 상임부회장)

세계화시대, 즉 The Age of Globalization'은 1990년대에 국제사회의 새로운 질서와 변동을 수반하는 격동의 시대를 의미한다. 정보통신의 발달, 운송기술의 발달에 따라 정보의 교환이 순간적으로 이루어지며, 세계를 순간적으로 파악하는 압축화 현상(Compression Effect)이 일어났다.

동양과 서양은 더 이상 키프링이 노래하던 못 만나는 평행선이 아니라 동서양의 모든 문화가 상호 깊이 호혜의 관계를 형성하는 그 인식이 강화되고 세계 구석구석으로 전파되는 단계에 이르렀다. 경제적으로는 초국가 기업이나 거대한 자본가들의 투자가 국가의 장벽을 넘어 활발한 자본의 이동이 이루어지고 있다. 역사적 자본주의 저자인 월리쉬타인(Wallerstein)은 세계화 과정에서 자본주의의 중요성이 한층 강화되고, 끊임없는 자본의 축적이 경제적·지배적 법칙으로 적용된다고

지적하고 있다.

와츠(Wates)는 세계화를 “사회적 문화적 활동에 대한 지리적 제약이 줄어들고 그 과정을 알게 되는 것”으로 설명한다. 이러한 세계화는 이제 막을 수 없는 대세로 진행되고 있다. 경제적 발전을 위해서는 세계화만이 살길이요 미래의 희망으로 믿게 되었다. 그렇다면 세계화가 21세기 우리의 삶에 미칠 영향은 어떻게 전개될 것인가?

세계화는 결국 경제적으로 부유한 미국과 그 밖의 선진제국의 영향이 크게 작용하는 새 판도를 구축하게 된다. 세계화에 따라 점차 국가간의 국경의 의미가 없어지고 국가의 통제력이 약화되고 이에 따라 미국과 굴지의 대기업의 영향력이 강화된다. 세계가 하나로 통합되는 과정에서 경제적 이해가 정치·군사적 면보다 우선하게 되고 정보의 교류에 국경이 없어지기 때문에 헌팅톤(Samuel Huntington)이 지적한 ‘문명간의 충돌’은 예상되지 않지만 후진국의 취약산업보호가 전무하고, 민족 고유의 문화가 그 고유성을 잃게 될 위기에 처하게 되고, 강대문화가 약소국가의 문화를 침투하여 섞는 쪽으로 문명의 접근이 이루어지게 된다. 맥루한(Marshall McLuhan)은 문화 영역의 세계화는 빠른 속도로 문화의 공유로 나아가서 결국 문화의 통합효과를 가져 올 것으로 전망한다. 그는 사이버시대에는 전지구적으로 정보통신기술의 혁명적 발전으로 시간과 공간의 차이를 소멸시킬 것으로 예언한 바 있다. 즉 세계화는 정보통신기술의 발달이 인터넷을 대중화시키고 정보의 고속도로망(Information Highway)을 구축하게 되어 지구촌이란 이름 그대로 한 지붕 밑, 한 원탁에서 정보를 공유하게 되고 세계를 하나로 만드는 데 결정적 역할을 하게 되어 그 진행이 촉진된다고 말했다.

기업경영도 가상 공간(Cyber Space)에서 이루어져 회사의 임직원이 세계 곳곳에 산재하며 경영에 참여하는 일이 현실로 다가오고 있다. 이는 PC통신시대에서 멀티즌시대로의 전환으로, 세계 각국에 떨어져

살아도 동영상으로 서로 바라보며 회의를 주재하게 되고, 작은 사무실에서 세계경영을 할 수 있는 일이 현실로 다가왔다.

국경의 의미도 퇴색하게 되어 국제기업에 참여하는 사람은 각국이 발행한 복수여권을 소지하게 되고 세금만 내면 어느 나라나 여권을 내어 주는 세상이 되었다. 이와 같은 변화의 물결은 앨빈 토플러(Alvin Toffler)가 《제3의 물결》에서 이미 지적한 바와 같이 국민국가의 경계선이 허물어질 것이라는 예언과 일치하고 있다. 과거 케인즈 주의자들은 경제적 삶의 단위가 주권국가라고 생각했지만 이제 그 단위가 세계국가로 변하고 있음을 뜻한다. 이에 따라 국지적 삶의 영역이 세계적 삶의 조건에 의해 영향을 받고 또 그 역의 상황도 동시에 이루어지는 지구촌화가 진행되고 있다.

문화의 세계화는 시간과 공간의 압축 현상(Time-Space Compression)으로 범지구적인 지구의식과 지구적 문화가 형성되는 과정이며, 나이스빗(Naisvitt)은 이러한 현상을 “문화적 변용이 세계적 생활양식으로 자리잡게 된다.”고 지적했다. 결국 음식문화나 패션문화의 동질화를 가져 오고 새 유행을 세계가 공유하게 되고, 이렇게 혼합된 문화는 문화의 무국적화 현상으로 서서히 이동한다고 말했다. 이러한 다양한 문화의 흐름을 패더스톤은 ‘제3의 문화(The Third Culture)’로 지칭한다. 이는 세계의 문화가 다양성을 갖고 다차원적인 동시 공존을 의미하며 함께 섞인 문화는 국적 없는 혼합문화로 진행되고 있음을 의미한다.

이러한 추세로 변하는 세상에서 소수언어권에 속하는 우리 언어의 운명은 어떻게 진행될 것인가? 이렇게 급변하는 세상에서 어떻게 우리의 정체성을 지켜갈 것인가? PC통신이 새로운 네트워크인 WWW(World Wide Web)에게 자리를 내어주듯 세계어로 위력을 떨치는 영어에게 고스란히 내어주고 말 것인가 하는 의구심을 떨칠 수 없다. 이미 제주도에서는 모든 공문서를 한글과 영어로 이중어로 하고 영어를 제2



공용어로 공식 선포하겠다는 제안을 내어놓고 있고, 무비자 입국, 자유 관광 특구, 무관세 특별주로 제안을 해놓고 있다. 이제 각 가정은 세계화에 실용적인 영어를 점차 상용화하려고 생각할 것이며, 무분별한 영어의 사용은 소수언어인 우리 한글의 위기를 가져 올 것으로 전망된다. 미국의 미래학회는 이미 21세기 보고서에서 2026년까지 현존 세계 언어의 90%가 사라질 것으로 예측하고 있다.

언어 문화유산 속에는 그 민족의 영혼이 흐르고 있다. 촘스키(Noam Chomsky)는 언어를 ‘정신의 거울’이라 설명한다. 일본인들은 말 속에 영이 있다고 하여 언령(言靈)이라 하여 말의 주술적 힘을 믿는다. 촘스키는 《언어학과 철학》에서 “인간의 언어는 인간의 지적 능력을 직접적으로 반영한다. 언어는 다른 지식이나 신념의 체계가 할 수 없는 방식으로 직접적인 ‘정신의 거울’일 것”이라고 밝히고 있다. 말과 글, 언어를 통하여 우리의 정체성(Identity)을 확인할 수 있다. 정체성이란 정적(Static)인 존재가 아니라 변하는 역동적(Dynamic)인 힘의 실체이며 그 민족의 자기이해(Self-Understanding)의 과정으로, 우리 한국인의 정체성은 우리 민족의 집단적 자기이해로 해석할 수 있다. 한국인의 정체성은 한국인의 ‘얼’에서 찾아야 한다. 그 얼이란 인간 전체를 주관하는 본질적 차원을 뜻한다. 얼빠진 사람은 외래문화가 침투해 들어올 때 무비관적으로 휩쓸리게 되고 자기 것을 비하하고 외래문화에 낯을 잃게 된다. 그 물결에 무비관적으로 부화뇌동하는 사람은 외래문화의 잣대로서 우리 것을 보게 되고 한글보다는 영어가 더 중요하다고 여기게 된다. 이러한 사람들이 늘어날 때 침투한 외국어가 우리 언어를 심각하게 해치게 되고 결국 우리 모국어는 반신불수의 운명을 맞게 될 것이다.

한국인의 문화의 바탕에 합리적 사고의 부족, 비판의식의 빈곤을 들 수가 있다. 비논리적이며 비분석적이며 비과학적이고 또 정에 기울어

지는 약점이 있어서 세계화된 보편적 사고나 기준으로 가늠할 수 없는 특이성을 갖고 있다. 이성적 판단보다는 감성적 사고방식에 젖어 있어 합리적인 로고스(Logos)의 길보다는 예술과 시와 노래춤에 얽힌 미쏘스(Mythos)의 길에서 찾아야 한다는 지적도 있다. 보편적인 문화의 가치와 창의성을 세계 수준으로 받아들이기 위해서는 우리 것을 아는 것이 더 중요하다.

서구 선진국의 표준치를 추종하면서 그것이 세계화의 길인지 잘못 알게 되고 보편주의를 내세우면서 실제로는 외국 것에 의존하는 경향을 보이며 민중에 바탕을 둔 문화를 말하면서 소수 특정 엘리트의 사고로 끌고 나가는 경향을 보이고 있다. 이와 같이 잘못 선포된 세계화를 우리의 현실을 직시하는 민족적 자각과 각성의 바탕 위에 외래문화를 선별 수용하는 자세가 필요하다. 세계화·지구화라는 것이 자기 고유 문화를 고립시키고 그 형성되어 온 전통을 잃게 되면 그 문화의 가치체계를 잃게 되고 별질된 가치는 더 이상 민족 고유의 가치관을 다시 바꿀 수 없는 상황을 맞게 된다. 이러한 우위의 외래문화의 침투는 각 나라마다 존재하는 다양한 문화의 특수성을 파괴하고 약화시킨다.

영어가 점차 세계언어로 세계화의 보편적 기준이 되어가면서 각국의 지방어(Dialectics)가 사멸의 위기를 맞고 있다. 일상생활에 영어를 섞어 쓰는 것은 고사하고 우리말 자체의 구조를 바꾸고 있다. 언어의 변화는 사고의 변화를 초래한다. 뒤튼린 영어가 인터넷을 통하여 젊은이들에게 만연하여 그들의 인성을 해치고 정서개발에 악영향을 끼치며 우리의 말과 글을 죽이고 있다. 이들은 점차 더 개인적으로 되어가고 이기적이고 타산적으로 변하고 있다. 그들이 쓰는 말이 그들을 그렇게끔 변화시키고 있다. 뒤튼린 영어, 사이버 속에서 뒤튼린 한글이 이미 올바른 한글교육을 가로막는 독버섯이 되었고 어느 것이 바른 말고운 말인지 그 판단기준마저 흐리게 하고 있다. 이러한 왜곡되고 쪼

들린 사이버 언어와 뒤틀린 영어가 우리 한글의 존립 자체를 위협하고 있는 점을 직시해야 한다.

우리 나라 N세대의 오염된 사이버 은어가 날로 확산되어 일상생활에서 언어습관을 크게 바꾸어 놓는 현상이 위험수위까지 육박하고 있다. 이런 현상으로 부모와 자녀 사이의 대화의 단절은 물론이고 기성세대와 신세대간의 장벽이 높아지고 있다. 인터넷상에서 빠른 의사소통을 하기 위해 단어를 발음대로 줄여서 사용하고 문법은 무시되는 그들만의 은어로 자리잡아 가고 있다.

채팅을 위한 이모티콘도 특유의 언어로 널리 사용되고 있다. 사람은 보이지 않고 글만을 주고받아 대화를 하기 때문에 컴퓨터 키보드의 자판을 사용하여 문자, 기호를 조합한 이모티콘을 사용하면 상대방의 얼굴 표정이나 감정의 느낌을 재치 있게 나타낼 수 있다.

이모티콘(Emoticon)은 감정(Emotion)과 아이콘(Icon : 컴퓨터 프로그램 기능 표시 형상)의 합성어로 문자, 기호, 숫자를 배합하여 미세한 감정이나 인물, 직업 등의 의미를 쉽게 전달하는 사이버 특수언어로 그 종류가 약 2천 가지에 이른다고 한다.

이와 같은 글로벌라이제이션, 사이버 문명의 발달에 따른 언어·문화의 위기는 심각한 정체성의 위기로 보아야 한다.

코카콜라, 맥도널드, 블루진, 힙합댄서 등으로 대변되는 미국 문화의 무비판적인 확산으로 얼빠진 젊은이들에게 나라를 맡긴다면 그 장래가 어떻게 될지 우려의 목소리가 높아가고 있다. 세계화에 따라 공간의 거리가 무너지고, 지역문화의 경계가 무너지고 국민국가의 경계조차 무너지는 일련의 세계화의 진행과정을 어떻게 받아들여야 할 것인가? 한국은 지금 공교육의 부재가 심각한 문제점으로 지적되고 있다. 교육의 부재로 젊은이들이 방치된 사이 급속도로 밀어닥친 미국 문화의 확산은 이제 견잡을 수 없는 상태로 진행되고 있다. 세계화시대를

맞아 영어의 중요성도 이해는 되지만 그렇다고 우리말·글에 대한 교육이 없다면 우리의 정체성에 심각한 위기가 닥치게 된다. 이러한 때 일수록 우리말·글, 우리 역사, 우리 민족문화에 대한 교육을 강화해야만 할 것이다.

세계화시대를 맞아 급속도로 민족의 이동이 진행되고 있다. 비즈니스 지사 운영, 유학, 미국 등지의 선진국으로 단순 여행을 통한 불법체류 등 사상 유례 없는 민족이동이 계속 진행되고 있다. 멕시코의 중요 도시에는 갑자기 불어난 한인으로 새 타운이 형성되고 있으며 빈번한 관광여행으로 세계에 대한 인식이 달라지고 그만큼 세계 곳곳으로 한인들의 진출이 늘어나고 있다.

이러한 급변하는 추세에 맞추어 우리의 아이덴티티, 그 정체성에 대한 심각한 검토가 필요하다. 문교 행정을 통한 정체성 교육은 물론 세계 한민족 네트워크의 중요성도 강조되어야 한다. 세계 어느 곳에 흩어져 살아도 한민족 네트워크를 통하여 일치 단결한다면 우리의 미래는 낙관하여도 좋을 것이다. 이러한 민족의 정체성을 기르고 한국 문학의 세계화를 위해 ‘세계 한민족 작가연합’이 창립되어 그 자체 사이트 [www.koreanwriters.com](http://www.koreanwriters.com)을 운영하고 있으며, 민족시 시조를 세계에 보급하고 우리의 정체성을 ‘시조 사랑’을 통해 찾자는 취지로 개설된 [www.sijoworld.com](http://www.sijoworld.com) 시조월드사이트(대표 김호길)에서 우리 시조를 세계에 보급하고 있는 일 등은 우리 정체성 위기에 대한 자생적 운동으로 그 의의가 자못 크다고 할 수 있다. 최근 울산의 한 초등학교에서 개설된 ‘느티나무’ 사이트([www.waawoo.com/jain](http://www.waawoo.com/jain) 대표 전옥자)를 주로 미주의 시조시인들이 앞장 서서 후원을 한 결과 하루 1천 건의 조회를 기록했으며, 이미 UBS SBS에서 소개하는 등 어린이 정체성 교육의 새 장을 열게 되었다. 이 운동은 어린이의 정서함양, 우리말·글에 대한 사랑과 그 중요성 교육, 사이버 속에서 뒤틀린 언어의 정화, 민족

의식의 고취, 국내외 한인들의 일체감 조성, 우리 나라 사랑, 애국심 고취, 문제아동 선도 등 괄목할 성과를 거두고 있다.

결론적으로 우리 민족의 정체성 위기를 심각하게 우려해야 할 것이고, 이에 대한 발빠른 대안이 정책적으로 수립되어야 할 것이다. 문예진흥기금을 통한 민족시 시조 운동의 지원, 특히 어린이 시조 교육의 지원이 이루어져야 할 것이고, 한민족 네트워킹도 그 중요성이 강조되고 있다. 다시 말하면 우리의 정체성을 우리 민족문화의 사랑, 계승을 위한 노력과 우리말과 글에 대한 교육 강화를 통하여 말과 글, 문화의 전승이 없다면 민족은 사라지고 만다는 역사의 교훈을 되새겨 보아야 할 것이다. 실례로 1902년 멕시코 유카탄에 1천여 명의 한인이 농장 노동자로 건너갔지만 이제는 멕시코 중에 성씨만 남았을 뿐 없어지고 말았다. 미주 시조시인들이 중심이 되어 전폭적으로 지원한 느티나무 사이트처럼 우리의 정체성 찾기를 민간 운동으로 확대시키고 정체성 교육에 대한 정책적인 특별대책을 입안하여 위기에 대처하는 길만이 우리 민족의 영원한 번영을 약속할 수 있을 것이다. ■

# 파괴되지 않는 참된 생성을 위하여

## - 디지털시대의 언어와 문학

임규찬(문학평론가·성공회대 교수)

### 1. 들어가는 말

최근의 한 연구보고에 따르면 금세기 말에 세계 언어의 절반 내지 90%가 소멸할 것이라는 예측이다. 언어적 다양성이 줄어드는 것 외에도 그 언어를 쓴 공동체의 역사를 기록하거나 그들의 생각을 이해할 수 있는 수단을 잃게 되기 때문에 인류사회에 큰 손실이라는 우울한 진단과 함께 언어의 소멸 위기는 생물의 멸종 위협과 비슷한 점이 있다는 분석도 들어 있다고 한다.(AP통신이 전하는, 민간연구기관 월드위치의 2001년 6월호 보고서)

오늘 우리가 내건 주제와 관련해서 자연 비관적인 입장을 갖지 않을 수 없게 만드는 보고이다. '새것'과 '신(新)'이란 말이 폭풍처럼 휩쓸고 있는 상황에서 소리 소문 없이 무언가가 계속 죽어가고 있다는 것이다. 탄생과 죽음이란 것을 우리는 흔히 유기적인 시간관 속에서 하나

의 영속성으로 파악하는데, 지금 우리가 맞이하고 있는 현실은 그와 달리 새로운 탄생이 그 무언가를 죽이고 이루어지고 있다는 죽임의 시간 관 속에 놓여 있다는 뜻이기도 하다.

사실 오늘의 우리가 살고 있는 시대를 호명하는 수많은 이름부터가 수상쩍다. 후기 산업사회, 포스트 포디즘, 정보화시대, 포스트모더니즘, 지식시대, 신자유주의시대, 후기자본주의 등등. 이름이 많다는 것은 그만큼 그 정체가 모호하다는 뜻이기도 한데, 무엇보다 제동장치를 상실한 채 끝없이 질주하는 가속도의 사회라는 데 더 큰 문제가 있다. 사실 곰곰이 생각해 보면 정작 오늘을 사는 우리 자신들은 그 속도 속에 알게 모르게 면역되어, 말하자면 엄청난 힘에 끌려 순식간에 용해되어 버린 상태이기에 그것이 어느 만큼의 속도로 변화시켜 나가고 있는지 잘 모르는 듯하다. 그래서인지 황금시대(1947~73년)라고 지칭한 20세기 후반기에 대한 이런 분석은 확실히 우리의 뒷덜미를 후려친다.

(중략) 자신 있게 평가할 수 있는 것은 황금시대가 낳은 경제적, 사회적, 문화적 변동—기록된 역사에서 가장 크고 가장 급속하고 가장 근본적인—의 엄청난 규모와 충격이다. (중략) 세번째 천년기에 20세기를 다룬 역사가들은 아마도 20세기가 역사에 미친 주된 영향을 바로 이 놀랄 만한 시기의 영향으로 볼 것이다. 왜냐하면 그 영향으로 인한 전세계의 인간생활의 변화는 뒤집을 수 없을 만큼 깊었기 때문이다. 게다가 그 변화는 아직도 계속되고 있다. 소련 제국의 몰락에서 ‘역사의 종말’을 감지한 언론인들과 철학적 수필가들의 생각은 틀렸다. 금세기의 3/4분기는, 인류의 압도적 다수가 먹을 것을 지배하고 가축을 돌보며 살아간 긴 시대를 끝냈다는 이유만으로도, 석기시대의 농업 발명으로 시작된 인류사의 7,000~8,000년을 끝냈다고 말하는 쪽이 더욱 설득력 있다.

이에 비해서 ‘자본주의’와 ‘공산주의’의 대결의 역사는, 전자와 후자

를 각각 대표한다고 주장하는 미국과 소련 같은 국가와 정부들의 개입이 있든 없든, 아마도 역사적 중요성이 덜한 것—긴 안목으로 보자면 16~17세기 종교전쟁이나 십자군에 비견되는—으로 보일 것이다.(에릭 홉스봄, 《극단의 시대》 상, 까치, 1997.)

1994년에 출간된 책에서 영국의 저명한 역사학자 에릭 홉스봄이 한 말이다. 그로부터 10년 가까이 흐른 오늘에 와서 이 말은 더욱 설득력이 있다. 실제로 오늘을 상징하는 ‘정보화’ ‘디지털’ 그리고 ‘유전자혁명’을 떠올려 보자. 입자가속기, 우주개발, 핵개발 등으로 대표되는 20세기 과학기술만 하더라도 거대하고 중앙집중적이며 국가이데올로기로부터 그닥 자유롭지 못했다는 특징이 있었다. 그러나 오늘 21세기 과학기술은 규모가 크지 않고 분산적이며 자본과 친밀한 모습을 지니면서 인간의 생활세계 속에 더욱 깊숙이 침투하여 인간 삶을 근본적으로 변화시켜 나갈 것이라고 예측한다. 그것이 바로 20세기 말에 세상을 뒤흔들며 나타난 정보기술과 생명조작기술이며, 그들로 인해 촉발된 ‘디지털 혁명’과 ‘유전자혁명’이다.(이필렬, 〈거리의 소멸, 경계의 소멸〉, 《창작과 비평》 109호.)

사실 7, 80년대, 더 나아가 그 이전의 20세기에 ‘변혁’이니 ‘혁명’이니 하는 말을 많이 썼지만, 주로 정치형태와 국가권력의 문제를 둘러싸고 제기된 말이었다. 그러나 그 말이 말 그대로 총체적이라면 최근에 일어난 변화야말로 그 말값에 제대로 부응하고 있는 셈이다. 의식적이든 무의식적이든 이미 우리 자신들이 변혁과 혁명의 시대에 살고 있는 것이다.



## 2. 디지털 시대를 보는 눈: 기계적 인간과 인간적 기계

현재를 평가하고 미래를 예견할 때 사실 눈에 보이는 현상보다 그 뒤에 은닉된 채 작동하는 무형적인 변화와 그 의미를 깊이 탐색해야 그 정체가 정확히 드러날 때가 많다. 정보화라면 흔히 컴퓨터나 멀티미디어 등 기술과 기계 자체를 먼저 떠올리기 십상이지만, 사실 하드웨어보다 소프트웨어, 소프트웨어보다 그 밑바탕을 이루는 논리적 발전을 주목해야 한다는 주장이 있다. 오늘날 정보화의 폭발적 혁명 뒤에 숨어 있는 무형의 논리적 변화가 다름 아닌 디지털화라는 것이다.

디지털이란 한마디로 0과 1로 합성된 기호의 계산으로 이루어진다는 데 있다. 말하자면 논리적인 계산에 의해 모든 것이 통합되고 소통된다는 데 있다. 여러 유형의 정보가 하나의 통일된 형식, 즉 기호로 통일되면서 오늘날과 같은 멀티미디어가 탄생된 것이다. (윤완철, <디지털 정보 시대와 인간>, 《디지털시대의 문화 예술》, 문학과 지성사, 1999.)

그에 따라 마치 시각정보와 청각정보가 인간의 뇌에서 함께 처리되어 인간에게 통일된 세상으로 제시되듯이, 전자적으로 표현된 모든 유형의 정보가 논리적으로 연결되어 인간에게 통합된 환경을 제공하게 된다. 멀티미디어를 통한 가상현실이 실제 세계처럼 보여지는 것도 이때문이다. 그에 따라 지금까지 극복 불가능한 것으로 간주된 공간적·시간적 거리가 점차 사라져 가고(축소 혹은 소멸), 지역이나 국가간의 경계 또한 지워지고(약화 혹은 소멸) 있다. 인터넷으로 대표되는 정보 기술의 발달이 불러온 단적인 특징이 이것이다. 인터넷은 도시의 발명이 만들어 낸 인공적인 공간과 비교될 만한 일종의 ‘인공적인 공간’으로 전세계 모든 곳을 하나로 연결하고, 연결된 사람에게는 전세계를 그

들 주변의 공간과 같은 것으로 만든다. 이 공간 속에서 사람들은 공간과 시간의 제약을 거의 받지 않고 자유롭게 의사소통과 이동을 경험한다. 물론 여기서 이동이란 피와 근육의 움직임은 말하는 것이 아니라 지적인 활동을 위한 이동을 말하는데, 육신의 움직임이 필요하지 않은 인간의 모든 활동은 실제적인 거리가 존재하는 않는 인터넷 속의 사이버공간에서 이루어지는 것이다.(이필렬, 상동) 문제는 이렇게 통합되지 않는, 기계적으로 소통되지 않는 것들은 의식되지 않은 채 배제되어 죽어 간다는 것이다.

이런 정보기술의 발달은 앞으로 더욱더, 지금 우리가 예측하지 못할 정도로 진전되어 갈 것이다. 그에 대한 기술적 양상이나 예측은 발제자의 능력에서 벗어나는 일이라, 오늘의 주제와 직접 연관되는 인간과 기계의 상호관계, 그에 따른 인간에 대한 관점과 의식을 먼저 지적해 두고자 한다. 우선 정보화 사회에서 인간이 다루어지는 방식을 보면 크게 두 가지로 접근된다고 한다. 첫째로 일종의 행동주의 심리학에 기반한 것이다. 즉 인간의 행동은 적절한 조건을 제공함으로써 조종될 수 있다는 관점이다. 조지 오웰의 《1984》처럼 사람들은 감시되고 세뇌되며 조종된다. 헉슬리의 《멋진 신세계》처럼 심지어 사람들의 행복의 느낌마저 프로그램화되고 있다. 실제로 행동주의 심리학의 대표적 거장인 스키너는 서구사회를 구하기 위한 가장 좋은 방법은 인간이 어떻게 행동해야 하는가를 잘 결정하여 인간에 대한 ‘행동공학적 제어’와 프로그래밍을 통해 그렇게 되도록 조건화하는 것이라고까지 하였다. 정보화사회의 환경과 디지털 기술들은 인간에 대한 행동주의적인 조작에 언제든지 사용될 수 있다.

다른 한편으로 그보다 더 심각한 관점은 인지심리학적 인간관이다. 여기서 인간은 정보처리기관으로 이해된다. 행동의 의미는 해체되고 시스템 안의 부품처럼 기능만이 정의되어 그 성능과 정확도가 측정된

다. 그리고 필요하다면 기계에 의한 정보처리로 대체하는 것이 시도된다. 정보의 디지털화는 기계에 의한 정보의 논리적 처리를 가능하게 한다. 그것은 인간에 대한 모형으로 인식되며 한걸음 나아가서 인간은 곧 논리적 정보처리기관으로 인식된다. 이렇게 인간과 컴퓨터가 구별되지 않기 시작하면 이는 우리의 자신관과 인간관을 비인격화시키는 경향을 갖게 된다. 인간이 Humanoids(인간 비슷한 것)들과 동거하기 시작했다는 것이다. 공상과학영화에서 볼 수 있는 인간과 구별 안 되는 로봇은 아닐지라도 이미 우리는 일상생활에서 많은 시간을 기계들과 '대화'하며 보내고 있다. 아날로그 상태에서는 인간이 기계에 대해 하는 조작이 기계의 행동과 유사하지만, 디지털에서는 기계가 대화를 주도하기 일쑤이고 인간의 입력을 기계가 받아들이고 스스로 소화하여 무언가를 하는데 인간은 옆에서 지켜보는 입장이 되어 버린다. 기계는 자연스런 인간의 연장이 아니라 이제 인간의 상대방이 되어 있는 것이다. 한마디로 기계가 독자적으로 생각하는 상태로 인간에게 비쳐지는 듯하기 때문이다.

이렇듯 현대의 대규모 시스템은 기본적으로 인간-기계 시스템이며 인지적 시스템이다. 그것은 인지심리학적인 인간, 즉 정보처리자를 염두에 두고 설계되며, 따라서 인간은 그 시스템 내에서 스스로를 그렇게 규정하고 그렇게 일한다. 그리고 자신과 다른 동료 인간들을 단지 그러한 기능적 존재로 여기게 되어갈지 모른다. 이것은 사실 매우 심각한 사회적인 문제로 제기된다. 인간과 기계의 상호작용의 방식이 디지털 시대에 있어서 인간의 지위와 삶의 형식을 좌우하는 주요한 문제가 되기 때문이다. 가전제품이나 소프트웨어 등 일상생활의 도구에서야 유대감을 가질 수 있고 자신의 연장으로 느낄 수 있는, 인간 중심적인 것들이 가능하겠지만, 거대 시스템과 업무조직에서는 그렇지 못하다. 기계와 컴퓨터는 인간과 함께 일하는 업무조직의 일부로 투입되며 거

기서 인간이 누릴 상대적 역할과 지위는 산업의 경영자들이나 거대 시설의 제작자들이 결정하게 된다. 여기서 인간은 ‘기계와 더불어 일하는 인간’이 아니라 ‘기계를 통하여 일하는’ 인간이 되기 십상이다. 한마디로 인간은 ‘머리를 쓸 줄 아는 로봇’으로 간주되는 양상이다. (윤완철, 상동 참조)

### 3. 디지털시대의 언어와 문학

인간에 대한 그러한 접근은 인간이 창출해 낸 정신적 산물에 대해서도 마찬가지로 나타난다. 언어와 문학도 예외일 수 없다. 서두에서 말한 것처럼 다양한 소수 언어의 소멸은 디지털시대의 불가피한 운명이다. 디지털시대에 시도되는 소통은 기호와 논리와 계산적 통계에 의한 획일화의 산물이다. 다수의 인간이 누릴 상대적 역할과 지위는 소수의 부와 힘을 담지한 것들에 의해서 보이지 않게 조종되고 결정된다. 알게 모르게 우리의 경우 영어공용화 논의가 제기되는 것도 그 때문이다.

이 점과 관련해서 우리가 간과해서는 안 될 하나의 사항은 우리가 목도하고 있는 폭발적인 변화의 에너지원이 무엇인가이다. 그것은 과학 자체도 아니고 국가정책도 아니고 개인적 흥미도 아니다. 바로 변영의 가치관과 경제적 동인, 그리고 경쟁의 원리이다. 성장과 효율의 게임에 몰두하지 않으면 생존할 수 없는, 우리는 이미 달리는 호랑이 등에 올라타 있는 격이다. 영어공용화 논쟁에 어떤 입장을 취하느냐와는 상관없이 영어는 필요하다는 사실에 ‘세계화’란 말과 함께 아무런 이의를 달지 않는 것부터가 그것을 말해준다. 이에 따라 알게 모르게 언어에 대해서도 영어 우위의 사고가 차츰 지배하기 시작한 것이다. 가령 우리 한글을 살리고, 우리의 현재적 조건을 극복하기 위해서 실시간 번

역체제 내지 기술의 달성이 시급하다는 이야기도 곧잘 듣게 된다. 국어학자들이 솔직하게 이 문제를 언급한 다음 예문을 보자.

(전략) 전자사전과 자동번역시스템의 개발은 단순히 언어생활을 풍요하게 하는, 삶의 질 향상에 의의가 있는 것이 아니라, 어쩌면 세계의 언어 목록에서 사라져 버리는 위기를 맞을지도 모르는 우리말을 지킬 수 있는 중요한 수단이 될 수 있을 것이다. 정보의 세계화가 전개되면 그럴수록 외국어에 대한 이해는 불가피하게 된다. 특히 인터넷으로 공급되는 정보자료가 영어로 되어 있는 한, 앞으로 정보화시대에 노출될 다음 세대들은 영어 속에서 생활하고, 영어로 생각해야 할 것이다. 영어를 모르면, 쏟아지는 정보에 눈을 막고 살아야 할 판이다. 정보에 눈을 막을 수가 없다면, 영어에 매달려 일상생활을 하지 않을 수 없다. 그렇게 될 경우, 우리 민족을 오늘날까지 이끌어 온 우리의 문화유산, 우리말에 대한 자긍심이 사라질 뿐만 아니라, 나아가서 우리말은 저 만주어처럼 사라지고 그 대신 영어를 사용하는 시대가 될 지도 모른다. 이를 극복하기 위한 유일한 길은 완벽한 영어-국어 자동번역시스템을 개발하는 데 관심을 가지는 일이다. 이것은 국어 사랑을 넘어 우리말을 지키기 위해서 절실한 과제라 하겠다.(김광해·권재일 외 공저, 《국어지식탐구 : 국어교육을 위한 국어학개론》, 박이정, 1999.)

자동번역시스템 개발의 필요성은 충분히 알겠지만, 기실 문학의 관점에서는 참으로 우울한 진단이 아닐 수 없다. 이 시스템 역시 각자의 독자성이 있는 언어체계를 일정한 기준과 공통요소를 추출, 계산하여 기호화하는 디지털화의 일종이다. 그리고 이 경우도 영어가 상대적 기준 역할을 하고 있는 것은 분명한 사실이다. 결국 여기서 이루어지는 언어적 노력이라는 것은 기능적, 효율적 측면만을 고려한 기계적 언어

를 논리화하는 일에 다름 아니다.

그렇기 때문에 우리가 문학을 이야기하면서 언어의 창조성이나 문학적 언어의 특수성 문제는 오히려 이런 세계화의 그물망에서는 매우 부차적인, 아니 오히려 배제되어야 할 속성으로 비취진다. 이 점에서 황현산의 다음과 같은 발언을 되짚어 볼 필요가 있다.

우리는 외국어를 그 외국인보다 더 정확하게 말할 수는 있어도 더 잘 말할 수는 없다. 우리는 한 외국어를 그 외국인보다 더 잘 분석해서 들을 수는 있어도 더 잘 종합해서 들을 수는 없다. 우리는 외국어에 아무리 능통해도 그 문법의 한계 <안>에서 그 언어를 이해하며, 항상 그 한계를 의식하지만, 그 한계를 체험하지는 못한다. 이때 우리가 의식하는 한계는 그 언어의 한계가 아니라 우리가 지닌 외국어 실력의 한계이기 때문이다. 우리에게 외국어는 그 문법의 논리성이며, 그 논리성의 보편성이다. 그래서 외국어로 말한다는 것은 한 언어의 논리성을 통해서 언어 일반의 논리성으로 말한다는 것이다. 언어는 여러 점에서 컴퓨터 언어와 같다. 반면에 우리는 모국어로 말할 때 같은 방식으로 말하지 않는다. 일상어로 한국어를 말하는 나는 그 문법의 한계 <위>에서 말하며, 그 한계를 의식하지 않기에 문법을 넘나들면서 말한다.(황현산, <문학의 위반과 위반의 자리>, 《라벨류》 2000년 가을호)

말하자면 논리의 위반을 허락하는 모국어적 특수성은 문학적 상상력의 내적 추동력과 같다는 것이고, 이 특수성 속에는 본질적으로 무질서한 세계가 질서인 말과 맺어온 관계의 역사가 집약되어 있다는 것이다. 그러한 내력을 황현산은 그렇게 부르기로 하는 정식계약과 구별해서 그렇게 부르기로 양보하는 이면계약이라 말한다. 그리고 모국어적 직관이란 바로 이 이면계약에 대한 직관이라고 설명한다. “말할 것도

없이 이 직관은 인간에게 생물학적 유전에 의해, 문화적 전통과 사회적 관행에 의해, 혈연과 지연의 유대에 의해 이루어진다. 한 인간에게 그 체세포의 형성과도 같은 이 과정의 체험은 다른 어떤 체험으로 대체되거나 모방될 수 없으며, 어떤 인위적인 기획에 완전히 복속될 수도 없는 절대적 체험이다. 언어는 이 이면계약과 그 내력의 기억을 직관하는 의식에 의해 생명을 얻는다. 이면계약은 정식계약에 그 당위성을 인정해 준다는 점에서 그것을 보충하는 한편, 그 계약의 불충분한 성질을 항상 파지하고 있다는 점에서 그에 대한 이의제기의 기회가 된다.”

그런데 정보화시대의 언어란 모든 복잡한 요소들을 사실을 사상이 키면서 세계화와 효율성을 앞세워 한 체계를 전제로 하여 작동된다. 흔히 요즘 시대를 다원성의 시대라고 말하지만 이 다원성이 획일성의 다른 이름임을 알아야 한다. 거기서는 모든 다원(多元)들이 하나의 기술과 그 파시즘으로 일원화되어 있으며, 다양하면서도 그러나 결국은 하나인 프로그램의 한계 안에서만 발언하게 되어 있다. 컴퓨터 언어에 실수는 있을지언정 위반이 없는 것처럼. 그러므로 바흐전의 말대로 문체의 기초는 언어의 다양성 그 자체인 것이지, 규범적인 일반언어의 통일성은 아닌 것이다라는 말을 상기하지 않을 수 없다.

그 점에서 최근 인터넷상에 나타나는 글쓰기나 컴퓨터를 이용한 젊은 세대의 글쓰기에서 보여지는 현상도 이런 측면에서 살펴볼 필요가 있다. 가벼운 글쓰기니 속도감 있는 문체니, 또한 영어의 남발이나 한자어 남발, 기존 문법체계를 깨뜨리는 독특한 부호화로서 또래끼리의 소통방식 등도 단순한 언어적 타락이나 훼손의 차원이 아닌 디지털시대의 획일화되고 규범화된 기호체계로서 일률화되어 가는 과정 속의 한 모습이기도 한 것이다.

## 4. 나가는 말

그러므로 세계화라는 관형어를 앞세우며 정보화시대 디지털화 바람 속에서 우리가 정작 주목해야 할 것은 생성보다는 파괴의 측면이다.

정보기술 등을 통해 인간이 자신의 능력을 극대화하고 있는 것이 자칫 자신이 서 있는 땅 밑을 파서 파멸을 자초하는 것이 될 수 있다는 주장을 들 수 있다. 제레미 리프킨 등이 제기하는 엔트로피 문제가 그 대표적인 것이다. 열역학 제2법칙에 의하면 어떤 경우에 엔트로피, 즉 무질서도는 시간이 감에 따라 항상 증가하도록 되어 있다. 뜨거운 쇠는 식게 마련인데, 이는 열이 한편으로 모여 있던 정돈되고 유용한 상황의 소멸을 뜻한다. 물론 전체적으로 에너지는 보존되지만 더 이상 사용 가능한 형태로 존재하지는 않는다. 우리는 철광석에서 쇠를 뽑아내어 도구를 만들 수 있다. 도구는 닳게 마련이고 분해되고 땅에 버려진 쇠는 다시 채굴될 수 없는 형태가 된다. (윤완철, 상동)

극단적으로 문명화된 생산력 앞에서 우리는 다른 한편으로 존재하는 극단적으로 야만화된 생산관계를 잊어버리기 십상이다. 인간과 자연과의 관계의 파괴, 더 많은 생산과 판매를 위한 무한한 확대, 그에 따라 자연자원은 무제한적으로 소모되고 그만큼 무제한적으로 쓰레기가 방출되는 에너지 방출 시스템 속에 사실 우리는 살고 있다. 또한 인간과 인간과의 관계가 파괴되면서 사적인 개인으로 파편화, 원자화되고 있는 것은 또 무슨 의미이겠는가. 현실과 환상의 경계가 허물어지고, 오히려 환상 속에서 무한한 인간의 상상력을 발동시킬 수 있게 되었다는 이야기야말로 뒤집어 보면 ‘죽어가는 현실’에 대해 까막눈이 되어 가고 있다는 말이기도 하다.



가령 전자기술의 발전으로 정보뿐만 아니라 문화와 지식까지 상품화하고 있다는 말도 이런 견지에서 눈여겨볼 필요가 있다. 정보의 소유, 혹은 최소한 정보에의 접근, 문화와 지식의 상업적 이용 등이 새로운 이윤확보의 수단으로 제시되자, 이 부문은 새로운 투자 영역을 찾고 있던 개인 기업가들에 의해 석권되고 있는 실정이다. 이것은 오늘날 경제의 많은 영역에서 나타나고 있는 정보, 지식, 창의성, 문화에 대한 독점화와 사유화의 원천이다. 인간의 가치와 행동에 대한 상업적 메시지의 홍수가 안겨다 주는 충격은 결코 과소평가되어서는 안 된다. 자본은 정보나 오락 등을 상품화함으로써 일반대중들의 사고방식이나 생활방식에 그들의 통제력을 확대시킬 수 있다. 정보나 오락의 상품화는 소비자들의 요구를 충족시키면서 이와 동시에 그 요구를 확정한다. 이전에는 정보나 오락이 언어에 의해 그리고 이데올로기적 및 문화예술적 생산의 조직에 의해 개별적으로 생산되었다면, 오늘날은 상업적으로 조직된 생산과정에서 생산된다. 이 생산물들이 이번에는 필요들, 이미지들, 그리고 취향들의 강력한 생산자가 된다. 이들 상품의 소비행위는 상품의 이데올로기적 문화적 환경을 확대하여 그것을 사용하는 사람을 변형한다. 소비주의의 확립, 정보의 차단, 가상현실과 잘못된 욕구의 창조, 현실 왜곡 등을 통해서 현실을 자본의 이미지로 보게 한다.

이처럼 현실과 환상의 경계가 허물어졌다는 사실은 분명 현실의 확대이긴 하지만, 다른 한편으로 현실의 뿌리가 상실되고 있다는 의미도 담고 있다는 점이다. 문명의 발달이 대기, 기후, 산림, 물 등 삶의 기본적인 전제가 되었던 자연성의 훼손 속에서 이루어지는 것과 마찬가지로이다. 그런 만큼 참된 문학을 꿈꾸는 자는 무엇보다 '오래된 미래'에 그 몸체를 두지 않을 수 없는 상황이다. 그렇다고 이 말이 무슨 낭만적 복고를 뜻하는 것은 아니다. 또한 고정된 어떤 것을 상정하는 것도 아

니다. 디지털시대가 강박하는 시간성과 역사성 대신 오래된 미래에 기반에 시간성과 역사성을 되찾아야 한다는 뜻이다. 기반이 되는 것들의 파괴 속에서 새로운 생성의 문제가 아닌 기반이 되는 것들의 보존 속에서 참된 생성을 꿈꾸어야 한다는 것이다. 가령 리비스의 다음과 같은 언어관과 문학적 창조관이 그에 적절한 예가 될 것이다.

인간의 삶에서 그 살았음의 성격은 언어 속에서 명백히 드러난다. 즉 언어에 대한 사고가 불가불 다름 아닌 문학적 창조에 관한 사고이기도 한 그런 사람들에게 명백히 드러나는 것이다. 그러한 사람들은 언어란 표현수단 이상의 것임을 관념 이상으로 실감하지 않을 수 없다. 언어란 대표적 체험으로부터 언어낸 발견적 획득이며, 인간의 유구한 삶의 결실 내지 침전물로서, 수많은 가치와 구별·식별·결론·자극 및 전체적인 구도에 대한 암시들과 시험을 거친 잠재력들을 체현(體現)하고 있는 것이다. 언어는 삶이란 성장이며 성장은 변화이고 이들을 가능케 하는 조건은 연속성이라는 진실을 예시한다. 언어는 삶이 구체화된 특정 현실태인 개별적 존재를 인간 의식의 여명기와 그 너머로까지 인도하며, 아울러 아직은 존재하지 않는 것, 그것을 발견해 내기 위해서는 창조적인 노력이 요구되는 아직 실현되지 않은 것에 대한 ‘예기(豫期)’를 품게 한다.(리비스, <The Living Principle>)

더구나 오늘 우리의 경험, 디지털시대 변혁의 첫 관문에 처한 우리들 자신의 경험이야말로 이후 역사에 중요한 갈림길 역할을 하게 될 것이라는 점에서 과거의 것들이 아직 뒤섞인 채 지금 어딘가로 흘러 가는 현재의 역사적 위치야말로 이미 주어진 것 앞에서 망연자실할 것이 아니라 우리의 실천 하나하나가 새로이 만들어 나가는 창조적 현재라는 주체성의 회복이 매우 시급한 듯하다. 따라서 현실이 사유와 함께 창

조된다는 평범한 사실이야말로 오늘의 문학인이 가져야 할 자세이며, 그 속에서 언어와 문학 또한 기억을 보존하며 새로운 현실을 창조하는 사유의 힘을 찾게끔 노력해야 할 과업이 주어진다고 생각한다. 그만큼 인류가 오랜 역사 속에서 간직하고 키워 온 생명력에 대한 보존과 기억이 시급한, 급격한 단절이 시작된 시대이기 때문이다. 가령 에너지 문제만 하더라도 재생 가능 에너지로의 전환이 기존의 에너지 시스템을 그대로 유지하는 한 성공할 수 없듯이, 또한 에너지를 과다하게 소비하는 현재의 산업문명체계와 생활문화를 에너지를 적게 소비하는 체계와 생활방식으로 전환하는 일이 수반되어야만 하듯이, 우리의 언어와 문학이 가야 할 길도 이와 비슷해져야 한다고 본다. 무엇보다 우리의 언어와 문학이 먼저 그런 파괴되지 않는 생성의 꿈을 꾸면서... ■

## 유심(唯心)사상과 현대시조문학

- 시조의 정체성과 그 현대적 변환 문제(1)
  - 현대시조의 위상과 방향 정립을 위하여/김학성
- 현대 사설시조의 현상과 전망/김제현
- 시조에 나타난 유심(唯心)사상/이지엽
- 젊은 시조시인들의 상상세계/이우걸

# 시조의 정체성과 그 현대적 변환 문제 (1)

- 현대시조의 위상과 방향 정립을 위하여

김학성(한국시가학회장 · 성균관대 교수)

## 1. 시조의 정체성—고시조와 현대시조의 거리

근자에 필자는 이 글의 발표를 준비하기 위해 현대시조 전문지 몇 권과 현대시조선집 몇 권을 접하게 되었고, 거기 실린 작품 수 편을 감상함과 아울러 함께 붙어 있는 시조 비평과 작품의 해설문을 읽을 기회를 갖게 되었다. 읽고 난 소감을 솔직히 말한다면 국문학계나 국악학계에서 고시조에 관해 이룩한 학문적 성취가 시조 창작계나 시조 비평계의 어느 쪽에도 거의 반영되어 있지 않거나 곡해되고 있는 부분이 너무나 크고 심각하다는 것이며, 그로 인해 당혹감과 놀라움을 금치 못했다는 것이다. 학계와 문단간의 이와 같은 소통단절 혹은 잘못된 소통은, 문단으로 하여금 시조의 정체성에 대한 이해 부족 혹은 오해를 야기하는 결과를 낳았고, 그로 인해 가장 심각한 폐해는 시조를 시조로서 대하지 않고 마치 현대 자유시를 창작하거나 비평하는 것처럼 대하고 있어<sup>1)</sup>

시조의 정체성, 특히 현대시조의 정체성 파악에 상당한 혼란을 보인다는 점이다.

현대시조의 정체성을 올바르게 파악하기 위한 방법은 그것과 근원적 연결고리 관계에 있는 고시조의 정체성 파악부터 선행되어야 한다. 그리고 여기에 덧붙여 그것과 대립적 경쟁관계에 있는 자유시와의 관계 설정에도 명백한 인식을 가져야 한다. 이는 너무나 당연한 명제임에도 정작 문단에서는 소홀히 여겨 왔던 데에서 혼란의 요인을 찾을 수 있는 것이다.

잘 알다시피 현대시조의 정체성은 그 명칭에 명백히 드러나듯이 현대성과 시조성을 동시에 충족해야 하는 데서 확립될 수 있다. 현대성을 충족해야 이미 역사적 사명을 다하고 사라진 고시조와 변별되는 존재이유를 찾을 수 있고, 시조성을 획득해야 자유시와 경쟁관계에서 존재이유를 찾을 수 있다. 그러기에 현대성을 무시하고 시조성만 추구하는 방향으로 현대시조가 나아간다면, 엄청나게 달라진 현대인의 미의식에 걸맞는 공감대를 획득하기 어려우므로 시대착오적 복고주의 혹은 국수주의로 매도되어도 할말이 없게 된다. 이와 반대로 시조성을 무시하고 현대성으로 과도하게 기울어 추구한다면 자유시와의 경계선이 모호해져, 그러려면 차라리 자유시 쪽으로 나오라는 비난에서 자유로울 수 없는 것이다.

그렇지만 현대시조는 고시조가 갖지 못한 현대성을 갖기에 현대에 존립해야 할 명백한 이유를 가지며, 자유시가 갖지 못한 시조성을 갖기에 자유시와 당당하게 맞서 경쟁관계를 가지고 존립할 수 있는 기반을

---

1) 이 점은 현대문학 전문의 시인 비평가는 물론이고, 시조를 전문으로 창작하고 비평하는 이들까지 예외가 아니다. 현대시조와 자유시가 엄연히 장르 정체성을 달리함에도 자유시와 하등의 차이 없이 비평하고 해설한다면 해석의 정합성을 얻었다 하기 어렵다. 시조는 시조의 장르 독자성에 맞추어 이해하고 판단해야 하기 때문이다.

가지는 것이다. 여기서 먼저 고시조가 갖지 못한 현대성이란 구체적으로 무엇인지를 살피는 일이 현대시조의 정체성 확립에 중요한 지침이 될 것이다. 이를 위해서는 고시조와 현대시조가 갖는 거리 혹은 차이를 분명히 함으로써 그 해결의 실마리를 찾을 수 있을 것이다.

고시조와 현대시조는 우선 제시 형식에서 근본적인 차이를 갖는다. 고시조가 가곡창 혹은 시조창이라는 음악의 악곡구조에 담아 실현됨에 반해 현대시조는 음악과는 상관없이 언어의 내적 질서에 기반을 두어 실현되기 때문이다. 즉 노래하는 시와 읽는 시로서의 차이를 갖는다는 것이다. 이 점은 일찍이 가람 이병기가 노랫말로서의 창사성(唱詞性)을 벗어나 시조시로 전환해야 함에서 시조의 나아갈 방향을 찾은 이래 누구나 상식적으로 알고 또 강조하고 있는 점이기도 하다. 그럼에도 이를 새삼스레 들추는 것은 고시조와 현대시조의 거리를 인식하는 데 있어서 가장 근본적인 문제임에도 불구하고 너무 피상적인 수준에서 그것을 인지하거나 받아들이고 있기 때문이다.

고시조는 노래하는 시였기 때문에 노랫말 자체보다는 그것을 담아내는 악곡의 선율과 리듬의 다양화를 통해 조선시대 500년이란 장구한 기간 동안 사대부층의 중심 예술양식으로<sup>2)</sup> 향유될 수 있었다. 그리하여 고시조는 5장에다 중여음과 대여음이 결합된 악곡구조를 갖는 유창하고 완만한 가곡창으로 실현되는가 하면, 그와 병행하여 그보다는 상대적으로 짧고 경쾌한 3장의 악곡구조를 가진 시조창으로 실현되기도 했다.<sup>3)</sup> 그리고 이 두 가지 연창 형태도 시대의 변화에 따라 구체화되는

2) 사대부가 향유한 가장 중심적인 예술형식은 물론 詩(한시)였지만 그들은 시조를 시여(詩餘)라 하여 시의 연장선상에서 시를 통해 못다한 흥취나 감회를 시조로서 풀었으며, 더욱이 시가일도(詩歌一道)라는 이념적 시각에서 시와 대등한 의미를 부여하여 시조를 향유했음은 시조가집의 서문 혹은 발문에 잘 드러나 있다.

3) 가곡창 가운데 이삭대역을 연행하는 시간을 계산하면 중여음과 대여음을 합해 12

방식이 실로 다양했음은 각양각색의 악곡명들이 그것을 증거해 주고 있다. 가곡창의 경우만 보더라도 15세기에서 16· 17세기를 거치는 동안 가장 느린 템포의 만대엽에서부터 출발하여 중대엽을 거쳐 삭대엽으로 가는 보다 빠른 템포로의 변화를 보였으며, 18세기에 가곡을 전문으로 하는 가객의 등장과 함께 가곡의 연창이 보다 세련되고 정제되면서 삭대엽계 가곡의 다종다양한 분화가 일어나게 되고, 19세기에 이르면 여러 다양한 악곡들을 일정한 질서에 따라 ‘엇걸어’ 부르는 평가형식의 ‘가곡 한바탕’이 완성되기에 이르며 여기에 남창가곡 여창가곡의 전문화마저 생겨나게 된다.

이러한 시조 악곡의 여러 변화 층위 가운데 특히 주목을 요하는 것은 가곡창의 경우 정격형(이것도 시대에 따라 평조, 우조와 계면조 등의 악조로 불리는 양식이 다름)과 대응되는 변격형(이른바 弄·樂·編이 중심이며 그것들의 다양한 분화로 나타남)의 존재와 시조창에서 평시조나 지름시조와 대응되는 사설시조의 존재다. 이들의 가풍(歌風)은 상당히 달라서 그에 담긴 노랫말이 추구하는 미학도 상당한 거리를 갖기 때문이다.

고시조의 이 같은 다양한 음악적 분화와 발전은 어디까지나 단시조에 해당하는 것으로서 이는 시조의 본령이 단시조임을 말해준다. 즉 시조는 사대부층의 순간의 솔직한 감정을 3장 12마디의 짙막한 형태에 담아 완결하는 단수(單首)를 지향하며 길어야 두어 수를 넘지 않되 그

분 정도가 소요되고 중여음과 대여음을 빼고 노랫말의 창만 계산해도 8분 33초 정도가 소요된다고 한다(장사훈, 《국악논고》, 서울대출판부, 1988, 300쪽). 45자 내외의 짧은 노랫말을 연행하는 데 걸리는 시간과 오늘날 유행하는 대중음악에서 이보다 몇 배의 긴 노랫말을 가진 발라드나 랩이 대략 4~5분의 시간이 소요됨과 비교해보면 그 유장함의 정도가 어느 수준인지 알 만하다. 가곡창의 이러한 유장함에 비해 시조창은 4분 전후여서 훨씬 짧아지고 대중화되었다.



마져 각수는 자체 완결의 독립적 성향을 강하게 드러낸다. 그렇지만 이와 같이 짧은 호흡의 단시조만으로는 사대부가 포착한 세계상의 깊고도 넓은 인식세계와 감정양식을 표현하기에는 한계가 있으므로, 연시조 혹은 연작시조라는 시조의 확장 형태를 창작하여 그러한 욕구에 부응했다. 따라서 단시조가 음악적 연행 욕구에 다양하게 부응해 갔다면 연시조는 그 반대로 노랫말에 담긴 의미세계가 중시되어 사대부의 문학적 욕구를 나름대로 몇 가지 유형적 형식(예를 들면 <도산십이곡> 같은 6歌계나 <고산구곡가> 같은 9歌계통 등)으로 부응해 갔던 것이다. 그리고 다른 한 면에서는 사람과 사람 사이의 감정의 교류를 위하여 말 건넌과 그에 대한 화답 형식의 수작시조라는 것도 있었다.

고시조는 이처럼 다양한 악곡의 변화 발전을 통해 여러 향유 형태를 보이면서 500년의 긴 세월 동안 향유될 수 있었지만 현대시조는 사정이 그와 전혀 다르다. 우선 고시조는 당대의 국문시가 장르로서는 중심부에 자리하고 있어서 장구한 세월 동안 독점적 우세 속에 변화 발전을 거듭할 수 있었지만 현대시조는 잘 알다시피 자유시라는 중심 장르의 그늘에 가리워져 주변부로 내몰리는 열세 속에서 자유시와 힘겨운 경쟁을 해야 하는 절대적으로 불리한 위치에 놓여 있다. 거기다가 고시조는 세계인식에 있어서 이성적 합리주의(조선 전기)에서 경험적 합리주의(조선 후기)에 걸치는 시대에 각각 거기에 걸맞는 ‘안정적이고 조화로운 양식(정격형 : 평시조)과 함께 안정적 조화 내에서 그것을 ‘멋스럽게 이탈하는 양식(변격형 : 사설시조)’을 통해 당대의 미적 감수성에 안정적으로 대응해 갈 수 있었지만, 현대시조는 그와 달리 경험적 합리주의 사유가 불신되고 무너지면서 부조리와 불확정의 시대로 전환되어 가는 상황에서 그러한 변덕스럽고 혼란스러운 세계인식을 바탕으로 한 미적 감수성에 어떻게 ‘안정적인 조화’나 혹은 그 ‘안정 속의 이탈’로서 대응해 나갈 수 있을지 심히 불안하기 짝이 없게 된 것이다.

이러한 힘겹고 불안한 상황에 더하여 현대시조는 고시조와 달리 음악적 연창이라는 제시 형식을 상실한 언어예술로서, 더 정확하게는 시문학으로서, 모든 것을 언어에 담아 말해야 하는 또 하나의 어려움에 놓여 있는 것이다.

이처럼 현대시조는 주변부 장르로서의 열세 속에서, 부조리한 사유와 불확정 시대를 살아가는 현대인의 미의식을 음악의 든든한 뒷받침을 상실한 채 오로지 언어로서 그 모든 것을 감당해 나가야 하는 상황에 처해진 것이다. 따라서 현대시조의 돌파구는 노래 아닌 시로서 고시조가 누렸던 아름다움의 무게를 지탱해야 하고, 거기다 오늘을 살아가는 현대인의 감수성에 절대적인 공감을 획득해야 하는 것이다. 문제는 이러한 현대인의 욕구에 대하여는 이미 자유시가 감당해오고 있는 터이므로 현대시조는 자유시와는 다른 분명한 정체성을 가지고 거기에 대응해야 한다는 것이다. 현대시조가 자유시와의 동일 지평에서 그저 자유시를 뒤따르기에 급급하거나 흉내내는 모방의 수준에서 크게 벗어나지 못한다면 굳이 존립해야 할 이유가 없으며, 자유시 쪽의 냉대와 독자층의 외면은 당연한 결과인 것이다. 그런 점에서 현대시조가 나아가야 할 길은 장르적 정체성의 확립이며, 이는 장르에 대한 인식을 어떻게 갖느냐에 관건이 달려 있으므로 그 문제로 눈길을 돌려보기로 한다.

## 2. 장르 인식의 문제점

장르(여기서는 역사적 장르를 의미하는 것으로 사용함)란 문학사에서 자기만의 독특한 형식적 틀로서 존재한다. 향가, 속요, 경기체가, 시조, 자유시(내재율의 통어를 받는 자유로운 형식적 틀을 가짐) 등이 모두 자기대로의 독특한 틀을 가지고 있음은 그 때문이다. 그러나 그 틀은 그

저 단순히 역사적으로 주어진 형식적 틀이 아니다. 그 틀을 통하여 세계상을 이해하고 완결시키는 즉 현실을 파악하는 방법과 수단이 되는 것이다. 따라서 개개의 장르는 그 나름으로 세계상 혹은 현실을 바라보고 이해하는 방법과 수단으로 기능하며, 역으로 그 독특한 방법과 수단이 결정적으로 장르를 특징 짓게 한다. 즉 작가는 장르의 시선으로 세계상(현실)을 바라보고 그에 대한 생각이나 감흥을 완결하게 되는 것이다. 따라서 어떤 장르의 선택은 그 장르의 시선(방법과 수단)으로 세계상을 파악하고 미적 감흥에 심취하겠다는 것에 동의함을 의미한다. 장르가 작자에게는 ‘글쓰기의 본(本, 模型)’이 되고 독자(수용자)에게는 ‘기대의 지평’이 되는 까닭이 여기에 있는 것이다. 어떤 사람이 현대시조의 장르를 선택하는 순간 그는 현대시조라는 장르 시선(수단과 방법)으로 세상을 이해하고 완결하며 그러한 미적 감동에 젖어 들겠다는 것을 의미한다는 것이다.

그러면 현대시조에 대한 장르 인식은 어떻게 가져야 하는 것일까? 한마디로 현대시조는 고시조를 현대인의 미적 감수성과 시대 인식 및 사유방식에 걸맞게 현대적으로 변환한 것이므로 먼저 고시조에 대한 장르인식부터 분명하게 가져야 현대시조의 나아갈 방향이 제대로 잡혀질 수 있을 것이다. 따라서 고시조의 장르 정체성부터 제대로 파악하는 일이 우선되어야 함은 말할 것도 없다.

고시조를 비롯한 우리의 모든 고전시가는 노랫말과 악곡의 상호제약적 관계 속에서 관습적으로 형성되고 향유되어 온 것이므로 노랫말과 악곡이라는 두 가지 측면을 모두 고려해야 해당 장르를 제대로 인식할 수 있게 됨을 유의해야 한다. 우선 고시조의 ‘노랫말’은 다음과 같은 형식적 틀을 철저히 준수하며 이것이 창작자에게는 글쓰기의 모형으로, 향유자에게는 기대 지평으로 작용해 왔음은 익히 알고 있는 바다.

- ① 통사 의미론적 연결고리를 이루는 3개의 장(초·중·종장)으로 시상이 완결된다.
- ② 각 장은 4개의 음절마디(평시조의 경우) 혹은 의미마디(사설시조의 경우)로 구성된다.
- ③ 시상의 전환을 위해 종장의 첫마디는 3음절로, 둘째 마디는 2어절 이상으로 하여 변화를 준다.

이러한 노랫말의 완강한 형식적 제약은 그것을 신는 악곡(가곡창 혹은 시조창)과의 상호제약 관계에서 생성된 것인데, 노랫말의 이러한 초진축적 제약으로 인해 발생하는 서정적 미적 감흥의 미흡성(세계상에 대한 감흥을 3장 12마디라는 초단형의 형식에 모두 압축하려니 대개의 경우 시적 상황이나 흥취를 직접적으로 무미건조하게 서술할 수밖에 없었음)은 바로 거기에 실린 악곡이 그것을 충분히 보완해 주었다. 가곡창만 해도, ‘가지풍도형용(歌之風度形容)’이라 하여 몇 군데 가집에 그에 대한 설명을 해놓고 있는데, 이를 통해 시조의 노랫말이 어떠한 가풍(歌風)에 실려 그러한 미흡성을 보완했는지 알 수 있다. 이제 구체적 작품에서 고시조의 장르적 독특성을 점검해 보자.

風霜이/ 섯거틴 날의/	갓厦은/ 黃菊花 //
金盃의/ 득 담아/	玉堂의/ 보내오니//
桃李야/ 곳인체 마라/	님의 뜻을/ 알괘라/// (宋 純)

널리 잘 알려진 이 작품은 평시조의 간결한 형식적 틀에 맞추어 순간의 감정을 솔직 담백하게 노래한 것이다. 노랫말로서만 본다면, 즉 시가로서가 아니라 시로서만 본다면 이 작품은 졸작에 해당한다. 작자가 임금이 옥당에 특별히 하사한 황국화 화분을 보고 무슨 뜻으로 보냈는

지를 알겠다고 노래한 것이므로 서술 상황을 어떠한 수사적 기교도, 시적인 멋도 없이 그저 담담하게 그대로 표출했을 뿐이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이 작품은 송강 정철이 노랫말의 극히 미미한 부분을 다듬어서 자신의 작품으로 수용할 만큼 절대적 공감을 얻었는가 하면,<sup>4)</sup> 진본 《청구영언》 같은 초기 가집에서부터 《가곡원류》의 여러 이본 같은 말기 가집에 이르기까지 무려 25종의 가집에 실릴 만큼 인기를 끌었던 것이다. 무엇이 이 작품을 조선시대 내내 오랜 세월 동안 절창으로 애호받게 했을까?

먼저 노랫말의 솔직 담백함에서 오는 무미건조함은 우조 혹은 계면조의 악조에다 이삭대엽이나 혹은 같은 이삭대엽 계통으로서 약간의 변화를 주는 중거(中舉)로, 때로는 삼삭대엽 등으로 시대의 변화에 완만하게 적응하면서 노래판의 분위기나 노랫말에 걸맞는 악곡에 얹어 불러짐으로써 미적인 깊이와 감동의 폭을 보완할 수 있었던 것이다. 즉, 이 작품이 이삭대엽계로 불러질 때는 “공자가 행단(杏壇)에서 제자에게 강학(講學)을 하듯, 비가 알맞게 내리고 바람이 고르게 불 듯(杏壇說法 雨順風調)” 노래하는 곡이라는 풍도형용(風度形容)의 설명처럼, 가장 유장하고 안정적이며 조화롭고 아정(雅正)한 노랫말을 얹어 부르기 적합한 곡<sup>5)</sup>이어서 이러한 가풍(歌風)이 노랫말의 무미건조성을 충분히 보완했으므로 애창되었다는 것이다. 나아가 이 작품이 삼삭대엽으로 불러질 때는 “군문(軍門)을 나선 장수가 칼을 휘두르며 적을 거

4) 이 작품은 정철의 작품집 《松江歌辭》에 일부 갖가가 수정되어 수록되어 있는데 이로 인해 작자를 송강으로 잘못 인식하는 경우까지 있었다.

5) 시조 가집의 악곡 편성을 보면 우리가 익히 알고 있는 작자가 알려진 대부분의 시조 작품이 이러한 이삭대엽 곡에 얹어 부르는 것으로 되어 있는데, 이런 점에서 이삭대엽으로 불리는 평시조 노랫말이야말로 작자가 자기 이름을 내세워 실존적 존재를 드러내는 인격적 표현을 하기에 적절한 형식들이었음을 알 수 있게 된다.

느리듯(轅門出將 舞刀提敵)” 노래하는 가풍에 실리므로 이삭대엽과는 상당히 다른 분위기와 파동을 타고 노랫말의 의미가 전달되기도 한다. 그러나 이 작품이 이삭대엽으로 불리든 삼삭대엽으로 불리든 가곡창의 정격형에 해당하는 것이어서 전아(典雅)함과 고상함을 이상적인 미적 경계로 삼음으로써 속(俗)티를 부정하고 귀티(雅)를 지향하는 사대부층의 음악적 취미와 기호에 부응하는 범위 내에서의 변화를 반영한 것이고, 이러한 아적(雅的) 지향이 그토록 오랜 세월 동안 애호될 수 있는 조건이 되었던 것이다.

고시조가 애호될 수 있는 조건은 비단 음악적인 면에서의 아적(雅的) 이상 충족 때문만은 아니다. 그와 분리될 수 없는 노랫말의 지향 또한 아적(雅的) 이상을 추구하기에 가능한 것이다. 앞에 인용한 작품만 보더라도 도리(桃李)의 화려한 아름다움보다는 온갖 풍상을 꺾끗하게 견뎌 내는 국화의 절절(至節)을 높이 산다는 사대부의 고아한 이상 추구가 그대로 드러나 있다. 이러한 세계상의 이해방식은 사대부층의 보편적 이념 가치인 세한고절(歲寒高節)의 미적 규범성을 기반으로 한 것으로, 생활의 절도에서 우러나온 절제성과 여유 있고 고상한 정신적 풍모가 어우러져 빚어낸 사대부 특유의 전형적 풍류성에 닿아 있는 것이다. 사대부의 풍류성은 이처럼 화려함이나 세속적 풍요로움을 지향하는 인간의 욕망을 부정 혹은 제한하고, 천리(天理)를 보존하는 도심(道心)의 구현으로 나타나는데, 이는 전아(典雅)를 높이 평가하고 속(俗)을 반대함으로써 아정(雅正)을 추구하는 사대부의 도학적 이념에 기반한 것임은 말할 것도 없다. 앞의 작품이 갖는 무미건조성은 아정한 음악 뿐 아니라 아정한 노랫말이 갖는 이념적 깊이가 뒷받침됨으로써 이중으로 보완 극복될 수 있었던 것이다. 이러한 이념적 뒷받침은 고시조의 ‘후경(後景)’으로 작용하여 해당 작품을 점잖으면서도 고귀한 분위기로 상승시키거나(유가적 전아함을 바탕으로 할 경우), 한적하면서도

담박한 자유로움의 분위기(유가에 기반하면서도 도가적인 취향에 이끌릴 경우)로 끌어올리는 기능을 해왔던 것이다.

그러나 사대부가 중심이 되는 고시조의 향유층은 언제까지나 도학(성리학)적 고상함과 냉혹성에만 매몰될 수는 없었다. 이미 중국 쪽에서 송대 이후에는 범도가 엄정한 유가적 전아(典雅)보다는 담(淡)과 일(逸)이 절대적 우위를 점하는 도가적 전아가 사대부의 추구하는 이상적 경계가 되었고, 특히 시민이 성장하고 발흥하는 명대 중 후기로 넘어오면서는 사대부들이 시민 계층의 도시적·세속적인 분위기와 대면하면서 도심(道心)에 반대하는 동심(童心), 격식에 반대하는 성령(性靈), 이(理)에 반대하는 지극한 정(情)에서 생겨나는 심미적 사조가 무르익어 아(雅)와 반대되는 속(俗)이라는 참신한 경계를 창조하는 분위기로 나아갔다.<sup>6)</sup>

이러한 사정은 우리 쪽도 마찬가지여서 한편으로는 도학자를 중심으로 하는 아(雅)의 추구가 가곡창계에도 주류적인 미적 패러다임으로 군림하고 있었지만 다른 한편으로는 도시의 성장을 배경으로 향유되어 온, 속된 것을 미학의 최고 경계로 삼는 시정의 노래가 17세기에서 18세기로 넘어가는 즈음에 ‘만황청류’라는 이름으로 가곡창계에 본격적으로 수용됨으로써 가곡창의 변격형인 농(弄)·낙(樂)·편(編)이라는 다양한 악곡에 실려 시조의 미적 경계를 확장 혹은 보완해 갔던 것이다. 이것이 오늘날 이른바 사설시조라 칭하는 시조의 변격형으로서, (평)시조가 아(雅)를 추구함에 비해 사설시조는 그와 반대되는 속(俗)을 추구함으로써 평시조가 갖는 미학의 한계를 사설시조가 보완할 수 있었던 것이다.

이처럼 사설시조는 세속적 욕망에 기초한 속을 최고의 이상적 경계

6) 장파(유증하 등 번역), 《동양과 서양, 그리고 미학》, 푸른 숲, 1999 참조.

로 삼기에 만황청류를 처음으로 가곡창계 가집에 신고자 할 때 그 발문을 쓴 마악노초가 그것의 가치를 일러“정(情)을 따라 인연을 펴내 되…… 이항(里巷)의 노래에 이르면 곡조가 비록 세련되지 않았으나 무릇 그 기빠하고 원망하고 탄식하며 미쳐 날뛰고 거칠고 험한 정상과 모습은 각각 자연의 진기(眞機)에서 나온 것이다.”라고 한 진술에 그 점이 잘 나타나 있다. 만황청류(사설시조)는 도시의 이항을 중심으로 인간의 정을 따라 자연스럽게 표출된 것이어서, 인간의 정이나 욕망을 부정하고 이(理)로서 다스려 조절하는 도심(道心)에 기반을 둔 평시조가 미치지 못하는 부분을 미학적으로 보완하는 위치에 있었던 것이다. 사설시조의 이러한 미학은 중국의 동심설(童心說)이나 성령설(性靈說) 혹은 천기론(天機論)과 통하는 것으로 이 가운데 탕현조나 이지(李贄)의 동심설<sup>7)</sup>은 다음의 사설시조를 이해하는 데 큰 도움이 된다.

가버슨 兒孩들리/ 거뭇줄 테를 들고/ 개川으로/ 往來 며//  
 가송아 가송아/ 저리가면 攸 나라/ 이리오면 나라/ 부로나  
 니 가송이로다//  
 아마도/ 世上일이 다/ 이리 가/ 노라///

이 작품은 이(理)로 인간의 감정을 조절해야 한다는 도심(道心)과는 거리가 멀다. 발가송이 아이가 발가송이인 고추잠자리를 잡으려고 개천가를 이리저리 분주히 뛰어다니는 모습이 재미있게 묘사되어 있으며, 특히 잠자리를 잡으려고 저쪽으로 달아나면 살고 이쪽으로 오면 잡

7) 이들의 동심설은 도가에서 강조하는 무지 혹은 무욕과는 다른 개념으로 동심에서 흘러나온 성정만이 진심이고 사심(私心)이며 속된 마음(俗心)이라 하고 반대로 정과 욕을 조절하거나 제거하여 형성된 것은 거짓된 것이라 했다. 장파, 앞의 책, 361쪽 참조.



히는데도 그 반대로 말함으로써 잠자리를 유인하려는 아이의 사심 없는 욕망이 잘 드러나 있다. 도심(道心)은 이러한 인간의 감정을 부정하고 속(俗)된 것으로 천시하는데, 동심설에서는 오히려 이러한 동심이야말로 진심이고 성령이며 천기로 보는 것이다. 그리하여 이 작품에서 보듯 마음을 따라 행하고, 본성을 따라 드러내며, 정(情)을 품고 나아감으로써 속(俗)이라는 새로운 미학을 창조해 내는 것이 사설시조의 미학이었던 것이다. 마악노초가 ‘자연의 진기’라고 한 것은 이러한 미학의 드러냄을 의미한다.

그런데 사설시조가 추구하는 속(俗)의 미학은 의미의 차원에서 보면 광기(狂)·기이함(奇)·재미(趣)를 드러내는 특징을 가진다. 이는 사설시조의 주체가 되는 시정(도시)의 시민들이 즐겨 추구하는 향락적 특징이 그러하기 때문이다. 이 가운데 특히 재미는 가장 중요한 특징으로 보인다. 사설시조에 풍자는 거의 나타나지 않고<sup>8)</sup> 시정의 해학이나 익살로 가득 차 있는 것도 재미를 추구하는 사설시조의 미학 때문이다. 앞에 인용한 사설시조도 발가숭이가 발가숭이를 잡는 해학적 재미가 중심 주제를 이루고 있는 것이다.<sup>9)</sup> 그리고 사설시조가 추구하는 속의 미학은 언어의 차원에서 보면 직설(直)·폭로(露)·비속함(俚)·참신함(新)으로 표현되는 특징을 가진다. 이는 동심·성령·지극한 정(至情)에 바탕하여 맘대로 행하며, 본성대로 드러내는 광기·기이함·재미로 인해 필연적으로 생겨나는 표현방식인 것이다.<sup>10)</sup> 만황청류의

8) 흔히들 사설시조에 풍자가 많이 나타나는 것으로 인식하고 있는데 이는 잘못된 판단으로 보인다. 풍자가 되려면 약자가 강자를 신랄하게 측면 공격하는 비판 정신이 기반이 되어야 하는데 사설시조에서 그런 풍자적 작품을 찾아보기 어렵다.

9) 이러한 사설시조의 미학 때문에 이 작품의 종장의 의미가 심각하게 받아들여지지 않는다. 만약 평시조로 노래되는 상황에서 똑같은 종장이 붙여졌다면 세상사에 대한 심각한 비판적 의미로 받아들여져야 할 것이다.

10) 사설시조의 이러한 속의 미학이 갖는 특징은 같은 시정문화권에서 생성된 판소리

많은 작품들, 이를테면 중놈, 승년, 백발에 화냥 노는 년, 장사꾼 등등 도시를 배경으로 욕망을 따라 행동하는 군상들을 노래한 것들이 모두 속의 미학을 드러낸 대표적인 예다. 인간 본연의 모습을 드러내려니 속될 수밖에 없으며, 인물의 말, 행동거지를 통해 그 정신을 전달하려 다 보니 속되게 될 수밖에 없었다. 사설시조는 결국 직설적이고 폭로적이고 비속하고 비루하게 표현될 수밖에 없었던 것이다. 또한 사설시조에는 평시조처럼 사대부적 풍류와 맥이 닿으면서 말만 많아진 경우도 흔히 볼 수 있는데 이는 단순히 평시조 미학의 연장이 아니라 사대부적 풍류를 질편하게 즐기려는 인간의 욕망을 자연스럽게 드러낸 것으로 이해된다. 그 역시 속의 미학을 구현한 것이었다.

그러나 사설시조의 이러한 속의 미학은 판소리 미학과도 상통하면서도 그것과는 차원을 달리한다는 점을 유의해야 할 것이다. 앞에 인용한 발가송이 노래만 보아도 농(弄)이라는 가곡창의 변격형 악곡에 얹어 부르게 되어 있는데, 이는 “못 선비들이 입씨름을 하듯 바람과 구름이 이리저리 휘돌듯(舌戰群儒 變態風雲)”라는 설명에서 보듯이 정격형과는 사뭇 격을 달리하는 악곡이지만 그러나 판소리와 같은 속된 음악과는 엄연히 구별되는 차원 높은 선율과 리듬으로 실현된다는 것이다. 이 점은 음악적 측면만 그런 것이 아니다. 노랫말의 배분에 있어서도 그 형식적 틀은 아(雅)를 추구하는 평시조의 틀을 준수하는 범위 내에서 이탈하고 있는 것이다. 발가송이 노래에서 필자가 빗금을 쳐 놓은 바와 같이 평시조의 틀을 철저히 따르되(앞에 인용한 송순의 평시조와 노랫말의 배분을 나타내는 빗금 친 부분이 완전 일치하는 데서 확인할 수 있음), 다만 평시조의 한 장이 4개의 음절마디(음보)로 구성됨으로

---

혹은 판소리 서사체(판소리게 소설)의 미학에도 그대로 적용된다. 속의 미학적 특징에 관하여는 장파, 앞의 책, 362~365쪽 참조.

써 정형적 율격양식을 가지고 있음에 비해 사설시조는 음보수에는 구애받지 않고 대신 4개의 의미마디로 하나의 장을 구성한다는, 그리하여 사설이 많아진다는 차이점을 보이는 것이 다를 뿐이다.<sup>11)</sup> 이는 사설시조가 평시조를 자유롭게 일탈할 수 있는 양식이 결코 아님을 의미한다. 평시조가 이를 추구하고 사설시조가 속을 추구한다고 하여 자칫 대항장르로 인식하거나 대립적인 미학을 갖는 것으로 받아들이는 것은 이런 점에서 잘못된 이해라 할 수 있다. 앞에서 사설시조가 시조의 미학을 보완 확장하고 있다고 본 것도 바로 이런 점을 감안한 것이다. 문제는 사설시조에 대한 이러한 장르적 위상에 대하여 특히 현대시조를 창작 혹은 비평하는 문단계에서 잘못 인식하고 있는 경우가 대부분이라는 현실에 있으며<sup>12)</sup> 이는 참으로 유감이 아닐 수 없다. ■

11) 평시조가 4개의 음절마디(음보)로 한 개의 장을 이루므로 4음보격의 안정되고 유장한 미학이 구현되는 형식이라면, 사설시조는 4개의 의미마디(의미단위句)로 이루어지는 차이를 보이는데, 여기서 유의할 점은 이러한 의미마디가 반드시 2보격으로 이루지므로 사설시조는 2보격의 급격하고 짧은 미학을 구현되는 형식이라 할 수 있다. 즉 2보격은 타령조(사설조)라 불리는 것으로 사설을 재미 있게 엮어나가는 추동력이 된다.

12) 다만 신범순, 〈현대시조의 양식실험과 자유시의 경계〉, 《시조시학》, 2000년 하반기호에서는 사설시조의 시조에 대한 보완적 성격을 제대로 파악하고 있어 다행이 아닐 수 없다. 그렇긴 하나 형식문제에 있어서는 사설시조가 시조의 위반형식이라 하여 추상적 지적에 그치고 있어 그 위반의 정도가 어느 정도인지 파악할 길이 없는 점이 아쉽다.

## 현대 사설시조의 현상과 전망

김제현(시인·경기대 교수)

사설시조는 서민 문학으로서의 여러 가지 특성을 지니고 있는 전통 시의 한 형식이다. 그 형태와 내용의 특성으로 말미암아 시인들과 학자들의 관심의 대상이 되었고, 비록 간헐적이지만 꾸준히 창작되어 왔다.

그러나 “시조문학이 몰락 직전에 새 길을 얻어서 그 형태를 바꾸어 소생하였다고는 하나 그것이 시로서 과연 얼마만큼 성공할 수 있는가 하는 문제와 새로운 시대의 새로운 문학은 낡은 형태를 변개하는 정도로는 성공하기 힘들다.”고 본 부정적 견해도 없지 않았다.

이와 같은 견해와 전망은 사설시조의 시적 기능과 문학사적 의의를 축소 왜곡시키는 한편 그 생명력이 다한 장르로 인식할 오해의 소지를 남겨 놓음과 동시에 현대 사설시조의 창작과 논의에 있어 장애요인으로 작용하기도 하였다.

그러나 오늘날 사설시조는 1930년대의 실험기를 거쳐 70년대 이후

왕성하게 창작되고 있음을 볼 수 있으며 한국 근대시(자유시)의 형성과정에 있어서 그 내적 기반이 되었던 것이 바로 사설시조의 제 요소들이라는 사실이 밝혀지면서 사설시조는 곧 자유시라든가, 또는 자유시의 모태라는 시사적 의의가 새롭게 조명되고 있다.

이러한 현상과 견해들은 현대 사설시조의 전면적인 재검토를 요구하고 있는 것이며, 사설시조가 시대적 사명을 다한 장르가 아니라 자유시와 더불어 살아 있는 오늘의 장르인 만큼 마땅히 그 존재양상이 살피지고 위상 또한 정립되어야 할 것이다.

여기에서는 현대 사설시조의 실상을 파악하는 데 1차적인 목적을 두고, 현대 사설시조의 여러 양상을 살펴보고 그 토대 위에서 전망을 제시하고자 한다.

## 1. 현대 사설시조의 구조적 특성

현대 사설시조를 대할 때 먼저 접하게 되는 그 특징의 하나는 장형화 현상이라고 할 수 있다. 그러나 그것이 아무리 어휘가 확장되어 있다 하더라도 그 형태는 사설시조의 구조원리를 기본적으로 갖추고 있고 사설시조의 특징적 요소를 변별적으로 수용하고 있다는 점에서 사설시조로 구분되어진다.

현대 사설시조의 장문화 경향은 시중 화자가 전달하고자 하는 정보량과 그것의 구체적이며 효과적인 전달을 위해 나타나는 자연스러운 현상이라고 할 수 있다. 그리고 이러한 현상은 비단 현대 사설시조에만 국한되는 것이 아니라 고대 사설시조에서도 일반적으로 나타나고 있는 현상이기도 하다. 하지만, 그 구조적인 측면에서의 확대는 현대 사설시조에 이르러 나타나고 있는 현상이라고 할 수 있으며, 사설시조가 ‘열린 시’임을 말해주고 있는 것이다.

고대 사설시조는 창(唱)의 노랫말로 불려졌고, 농경사회의 단순한 생활체험은 단수로도 충분히 표현될 수 있었을 것이다. 그리고 연회의장에서 불렀을 법한 비교적 긴 노래도 역음의 구조로 여러 화소를 수용하고 휘모리 장단으로 부름으로써 단수로서 시상을 완결 지을 수 있었다. 그러나 현대 산업사회의 복잡 다양한 생활체험과 시인의 다각적인 사물의 조명은 단수로 완결 지을 수 없는 정보량일 뿐만 아니라 ‘노래하는 시조’에서 ‘읽는 시조’, ‘생각하는 시조’로 발전함으로써 그 내용의 양과 구체적 전달을 위해 2수 이상의 연형 사설시조 형태가 요구된 것으로 분석된다.

그러나 형태의 확장은 단일한 형식의 중첩이나 연첩에 의해서만 이루어지고 있는 것만은 아니다. 평시조·옛시조·사설시조의 여러 형식이 한 작품 안에 혼성적으로 구성됨으로 하여 더욱 확장되고 있음을 볼 수 있기 때문이다.

- (1) 세상일 문단아 버린 겨울 강릉에 서서  
 발목 잡는 눈에 갇혀 한 마리 짐승 되면  
 마침내 마음의 귀로 듣게 되는 산 우는 소리.

내 몸에 내리치는 그것은 칼바람 소리

이 순백의 계절에 홀로 남루한 자, 끈은 의지의 생명들  
 앞의 더없이 비굴한 자의 상심, 아아 눈썹에 엮드린 작은 나의 짐승이여

타는 듯 핏빛으로 번지는 내 안의 갈증이여

—박시교 <겨울 강릉에서>

- (2) 천의 다리, 천의 팔이 비비꼬인 이 매듭을  
 재갈 물린 한 역사의 년덜머리 이 결박을  
 실꾸리 가닥을 풀듯 아, 아픔의 끈을 풀라.

우명은, 곰배팔이 방정맞은 굿패로다.

천더기 상민들의 울 일을 움켜쥐고, 주검보다 무서운 그 굴욕의  
 굴형 아래 무담시 도륙당한 비렁뱅이 식칼들아. 누거만석(累鉅萬  
 石) 아니전님네 슬찌끼로 흘러 나온 얼굴이 씨나락도, 두엄 속에  
 짓눌린 저 봉두난발 어릿광대, 토색질 손갈퀴에 으스러진 병거지  
 도, 부역꾼 등줄 같은 거적들아 일어서라. 치고 피고 차고 밟고, 노  
 들 강변 버들같이 휘휘낭창 구부러뜨려 매로 다스려진 몸이로다.

앗아라, 춤이나 추자. 미친 밤의 굿거리로.

날나리 응박갱갱 덧뵈기춤 신명 난다 .

말뚝이, 비비양반, 취발이, 귀팔이야.

차라리 참혹한 정황 탈로 가린 풍물잡이.

전라도 망막골의 개발코 주걱턱 탈

마른 모가지 여위어 궁항벽지 따오기 그것처럼

돌아라. 살(煞)풀이 장단, 관솔불도 휘돌아라.

구들장 불씨같이 자지러진 타령마당.

줄부채 붉은 고깔 용트림 거드름의, 은하석경(銀河石徑) 머흔 길  
 에 적토마 갈기를 잡고, 난양(蘭陽)공주 영양(英陽)공주 걸 고운

미색(美色)을 열두 두름 께미 채로 왁자히 수작하는, 개가죽의 용수관의 칩배 장삼 양반 보소.

마과람 높새바람에 어흐 몰라, 녁장거리

—윤금초 <탈놀음>

(1)은 평시조 1수와 사설시조 1수가 결합된 형태이고, (2)는 평시조—사설시조—평시조—평시조—사설시조의 각 형식이 결합된 혼성구조의 형태이다.

(1)이 절제된 음률과 응축된 의미로서 대상과 자아의 인식상황을 서정적으로 표현하고 있듯이 (2) 역시 표현주의적 입장에서 평시조의 응축미와 사설시조의 산문정신이 지니는 비판정신이 유장한 음률과 휘모리 장단에 어우러져 이루는 울감을 느끼게 한다. 이와 같은 작시 태도는 평시조의 서정적인 응축미와 사설시조의 잔사설로 묘사되는 서민적 정한의 정서가 어우러진, 해체적인 표현미학이라고 할 수 있다.

표현주의에 입각한 실험정신이 보여주는 장시조(혼성 사설시조)는 이미 지적한 바와 같이 현대 산업사회의 발전에 따른 정보량의 폭주와 생활체험의 복잡·다양화에 따른 것으로 검증되며 이와 같은 사상성(내용)의 확대는 이 실험적인 시조의 복합적 구조를 통한 변형적 형태를 낳았을 뿐만 아니라 혼성 형태로 확장시켜 가고 있는 것으로 보인다.

## 2. 서정시로서의 양상

사설시조는 이야기시로서의 서사성과 산문적 문체의 속성을 지니고 있다. 그리고 다성적 구조로서 대화의 형식을 취하고 있는 것이 일반적인 진술 태도라고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 서정양식으로 분류되는 것은, 대부분의 작품들



이 대화의 형식을 취하고 있기는 하지만 2·3인칭의 서술자 역시 화자의 탈을 쓴 작자의 분신이라는 점에서 사설시조의 화자는 결국 1인칭 진술태도를 취하고 있다고 할 수 있다. 그리고 그 구조면에서 비록 의미요소가 음률 형식을 이끌고 있기는 하지만 각 장마다 의미단위가 성립되어 있고 또 반복·중첩되는 과정에서 의미율로서의 율격적 자질을 갖추고 있기 때문이다.

이러한 점들은 바로 서정시의 1차적인 요건이 되는 것이며 사설시조의 본령이 서정양식임을 말해 주는 것이기도 하다.

현대 사설시조에 이르러 사설시조의 다성적 구조와 대화의 형식은 대개 1인칭 진술태도로 바뀐 것으로 나타나고 있으며 세계의 자아화(자아의 세계화)를 추구하는 서정시의 본령에 더욱 충실하고 있는 것으로 보인다.

이러한 현상은, 고대 사설시조의 작자들이 일반 서민들이거나 가객들로서 자신의 체험적 사실을 노래하거나 또는 연행의 장에서 흥을 돕기 위해 노래한 데 반하여 현대의 작가들은 투철한 작가의식을 갖춘 시인들로서 음악이 빠져 나간 자리에 감각과 개성(격조)을 대치하여 읽는 시로서의 창조적인 작시태도를 취함으로써 나타난 현상이라고 할 것이다.

이렇듯 현대 사설시조가 옛 사설시조의 제 요소를 변별적으로 수용·확대하면서 서정시로서의 미학을 추구하고 있는 점은 사설시조의 또 다른 변용적 모습으로 이해되는 것이다.

(1) 사람이 몇생(生)이나 닦아야 물이 되며 몇겁이나 전화(轉化)해야 금강에 물이 되나! 금강에 물이 되나!

샘도 강도 바다도 말고 옥류 수렴(水簾) 진주담(眞珠潭) 만폭동(萬瀑洞) 다 고만 두고 구름비 눈과 서리 비로봉 새벽안개 풀끝에 이슬되어

구슬구슬 맺혔다가 연주팔담(連珠八潭)함께 흘러 구룡연(九龍淵) 천척 절애(千尺絕崖)에 한번 굴러 보느냐.

—조운<구룡폭포>, 《조운 시조집》에서

(2) 돌엔들 귀 없으랴 천 년을 우는 파도소리, 소리…… 어질머리로다,  
어질 머리로다,

내 잠 머리맡의 물살을 뉘 보낸 것이냐.

천 년을 유수라한들 동해 가득히 풀어 놓은 내 꿈은 천(阡)의 용의 바늘로 떠 있도다.

나는 금(金)을 벗었노라, 머리와 팔과 허리에서 신라 문무왕 그 영화 아닌 속박, 안존 아닌 고통의 이름을 벗고 한 마리 돌거북으로 귀닫고 눈 멀어 여기 동해바다에 잠들었노라. 천 년의 잠을 깨기는 저 천마총 소지왕릉(昭知王陵)의 부름이었거니 아아 살이 허물어지고 피가 허물어져 불타는 저 신라 어린 계집애 벽화의 울음소리, 사랑의 외마디 동해에 몰려와 내 귀를 열어,

대왕암(大王巖)이 골짜기에 나는 잠 못 드는 한 마리 돌거북

—이근배 <동해, 바닷속의 돌거북이 하는말>

여기서 인생에 대한 사유나 고뇌 또는 역사적 사실이나 지식 등은 중요하지 않다. 그러한 의미들은 정서 속에 함축되어 전달되면 그만이기 때문이다. 서정시란 그것이 서정적일수록 의미를 배제하고 정서적으로 환기되어 시적 정조를 이룬다. 이러한 점에서 예시의 작품들은 순수 서정시의 범주에 포괄된다고 할 수 있으며 산문적 기능이 시적 진실 이상으로 강화되어 있는 사설시조의 특징을 서정적 구조의 형태로 재구성하고 있음을 볼 수 있다.

이 밖에도 조국 분단의 비극적 정서나 민족적 정서 그리고 인간의 성

정을 노래하고 있는 사설시조들이 촉기를 보이며 현대 사설시조의 새로운 경향을 이루어가고 있는 것으로 파악된다.

### 3. 현장시로서의 양상

사설시조의 내용상 특징 가운데 또 하나는 현실의 모순과 부조리에 대한 비판정신을 내포하고 있다는 점이다.

조선후기 사설시조들은 가난하고 힘없는 서민들의 한과 고통스러운 삶을 노래하고 있으며 조선사회의 규범과 도덕적 억압에 대한 거부 의 몸짓을 보여주고 있다.

이렇듯 시정신은 현실에 대한 부정적인 인식에서 비롯된 것이라고 할 수 있다. 조선 시대는 유교이념이 지배하는 획일적인 사회였고 철저하게 신분이 분할된 계급사회였다. 이러한 시대의 사회규범 속에서 영위되는 서민들의 삶이란 가난과 핍박 속에서 유지될 수밖에 없고 자신의 존재에 대한 인식 또한 부정적일 수밖에 없었을 것임은 쉽게 짐작되는 일이다. 그러나 인간적 본성과 사람답게 살고픈 잠재의식이 억압의 고통 속에서 역으로 분출되는 한편, 또 시대의 진전에 따라 각성된 인간적 의식이 뚜렷해짐으로써 나름대로의 정신적 지향성을 나타낸 것으로 보인다.

이러한 사설시조의 부정적이고 저항적인 기질성은 현실과 무관하지 않으며 우리 시문학사상 현장시를 창출시켰던 1950년대 이후, 소위 참여시뿐만 아니라 민중시에까지 그 맥락이 이어지고 있는 전통적인 시정신이기도 하다.

노래하잠도 울어보잠도 아니면서 그저 분명한 세월

꿈에서 하긴 더러 목문패도 깎고 이름자도 새겨봤지만 막상 그거 하나 걸어볼 수 없는 썰렁한 가장은 시오리 눈길에도 몰래 사뭇 뜨거웠고 삼복 염천에도 숨긴 오한이 솟구쳐 깊은 가슴이야 진작에 벗어던진 구겨진 하루 하루 서울은 사람도 많더라 나같은 추물꺼정 끼어, 핑계는 노상 많아 남포불 포장마차 구석에 홀로 으늑이 기대서면 누구도 내 행색 따윈 여겨 보도 않더라

새 주소 적을 칸마저 없는 주민증이 참 무겁다

—김상묵 〈유전(流轉)〉, 《토사(土辭)》에서

근대 산업사회의 발전과 물질주의의 팽배로 말미암아 더욱 치열해진 생존경쟁 속에서 야기된 가치관의 혼란은 인간성을 상실하게 했고, 이에 따른 모든 문제들이 서로 충돌하면서 정신적 황폐화를 가져왔다. 이러한 상황은 60년대 이후 연속되는 정치적 파행과 맞물려 70년대적 집단무의식을 형성한다. 사설시조는 평시조의 순수서정이나 인생론적 관념놀이에서 벗어나 현실의 구조적 모순 속에 고통받고 있는 소시민을 발견하고 그들의 삶의 현장으로 접근해 간다. 그리하여 현대 사설시조는 전통적인 사실적 묘사를 통해 현장시로서의 특성과 가치를 발휘하게 된 것으로 보인다. 현대사회를 도시화, 산업화라고 특징지었을 때, 서울이라고 하는 공간성을 배경으로 한 이 작품은 도시적인 생활체험을 현대적인 감수성으로 노래하고 있다고 할 수 있다.

이 같은 일군의 작품들이 보여주는 경향은 현대 사설시조의 작시 방법과 문학적 리얼리티를 제고하기 위한, 예정된 시도로 해석되어지는 것이다.

#### 4. 풍자시로서의 양상

어느 시대이든 그 시대 현실은 모순과 불합리함을 지니고 있기 마련이다. 그리고 인간의 삶은 그러한 시대 현실 속에서 이루어진다.

이러한 사실을 가장 잘 드러낼 수 있는 말의 체계가 문학이라고 한다면 문학적 행위는 순수한 도덕적 명제를 가르치기 위한 것이 아니라 모호하고 역설적이며 아이러니에 넘치는 체험 요소들을 한 덩어리로 뭉치는 작업이 된다. 우리 고전문학 중에서 인생이라는 복잡한 사실들을 체험적 사실로 알려주고 있는 것이 사실시조이며 풍자와 해학성으로 하여 더욱 친근하게 독자들에게 다가가는 문학양식이라고 할 수 있다.

사설시조에 표출되고 있는 풍자정신은, 시중의 화자가 우월한 입장에서 현실을 주시하고 도덕적 비판을 통하여 사회적 비리와 악을 개선하고 제거하려는 뚜렷한 목적의식을 가지고 있다고 하기보다는 공격의 대상이 막강하다고 느껴짐으로써 위기감을 느끼고 냉소적인 태도로 현실을 증언하는 정도의 기분이 도는 풍자이다. 그렇다 하더라도 풍자는 비판정신을 바탕으로 하며 풍자자(시중 화자)는 언제나 우월한 입장에 서게 된다.

그러나 서민들의 비판정신이란 더 이상의 역할이 주어지지 않았으며 현실에 대한 도덕적 비판을 통하여 현실적 모순을 시정하고 사회악을 제거시키겠다는 풍자의 목적은 어느 시대에도 실제로 이루어진 바가 없다. 그러한 점에서는 사실시조의 풍자 또한 언제나 실패한 셈이다.

흙냄새나 맡아보자구 애들 몰고 일영엘 갔었지.

기름 흐르는 사람들이 개 잡아먹구 간 뚝 아래서 모처럼 그 생김새나

보자구 물아래로 눈 주니 돌빛 닳은 놈은 돌밑으루 숨고 풀빛 닳은 놈은 풀잎 그늘로 피해 언제적 비니루 과자봉지만 멀건 물속에서 흔들거리는 데 그 중 어느 한마리가 날 뻥히 올려보다간 예라. 이 싱거운 놈아, 뿔하러 예꺼 정 왔니? 하곤 쪼르르 내뺨 잤겠어.

그 뿔한 송사리꺼정 서울시는 놈들 참 한심하다는 게라.

—김상묵 〈일영 송사리〉

풍자는 모든 문학장르에 두루 나타나는 특유한 태도나 어조로서 풍자자는 자기 입장을 변호함이 없이 독자를 자기편으로 갖는다. 그리고 인간주의자로서 지적·도덕적 우월성을 견지한다. 예의 작품들은 아이러니와 패라독스로 이루어져 있으며, 이기주의적 인간 본성과 비인간화되어 가고 있는 현대인(인간)의 이기심과 허구에 찬 도시문명을 고발하는 비판의식을 내포하고 있다.

## 5. 저항시로서의 양상

사설시조의 여러 특징 가운데 가장 두드러진 특성은 저항성이라고 할 수 있다. 고대 사설시조 가운데 〈중놈은 승년의 머리털 잡고……〉, 〈일신이 사자하니……〉 등의 작품은 그 좋은 예가 된다.

근대 산업사회의 발전단계에서 한국사회는 계층간의 불균형을 빚어 냈고 그로 말미암아 농촌과 도시 서민들은 궁핍한 생활을 영위해 나갈 수밖에 없었다. 더구나 6· 25, 4· 19, 5· 16 등 역사적 격변기를 겪는 동안 서민들은 정신적·물질적 파탄 속에 놓이게 되었다. 박대호의 말과 같이, “70년대 반공과 순수 이데올로기의 편향 및 그에 해당하는 생경한 관념 놀이에서 벗어나 현실 속에 고통받고 있는 민중을 발견하

고 그들의 삶의 현장으로 접근해 간다.”

이와 같은 경향이 7,80년대 민중시의 한 지향성이라고 한다면 일찍이 존재해 왔던 사설시조의 정신적 한 지향성이기도 하다. 그러나 사설시조가 그 작자 자신이 서민으로서 그들의 삶의 현장 체험을 진솔하게 노래하고 있는 데 비해 근대 이후의 시는 시인이라는 전문 작가에 의해 그들의 삶의 현장(성)이 조명되고 있음을 볼 수 있다.

이러한 정신적 면모와 의식의 지향은 앞서 든 예시의 작품들에서도 엿볼 수 있지만 윤금초, 유재영, 민병도, 현춘식 등의 일련의 작품들은 현실적인 증언을 넘어선 저항적 성격을 뚜렷이 보여주고 있다.

돌아라, 휘돌아라, 숨이 가쁜 종이 고깔.

더러는 눈치밥에 한뼉잠 설쳤기로, 논틀 받들恨을 묻고 거리 죽음한  
뜯쇠들아.

아픔의 응어리로 북을 때려 시름푸는, 풍물잡이 시나위는 民草들 양  
알대는

목소리다. 짓밟고 몽꺾수룩 피가 절로 솟구치는, 투박한 그 외침은 뚝  
배기 태깅이다.

양가슴 풀어 헤쳐서 열두 발 상모를 돌려라.

—윤금초, 〈사물놀이, 5연〉 《어초문답》에서

윤금초의 〈사물(四物)놀이〉는 팽과리, 북, 장구, 징 등의 민속악기를 매개로 하여 어우러지는 민초들의 한 놀이다. 우리 민족은 이러한 놀이를 통해 삶의 고통과 한의 응어리를 풀어 왔다. 〈돌아라, 휘돌아라〉, 〈양가슴 풀어 헤쳐서 열두 발 상모를 돌려라〉와 같이 이 노래는 명령형

으로 시작되고 명령형으로 결구되고 있다. <돌아라>의 반복은 물론 휘돌고 있는 모습의 묘사이며 풍물잡이의 흥을 돕기 위한 것이다. 그러나 여기서의 <돌아라>는 <돌자>고 하는 청유형의 대치적 수사로 볼 수 있으며 공동체의식의 한 표출로서 짓밟고 몽궤수룩 피가 절로 솟구치는, 민초들의 항거의 외침을 그 내포적 의미로 전달하고 있다.

따라서 북을 때려 한을 푸는 풍물잡이의 신명은 단순한 심리적 효과뿐만 아니라 인식의 체험에까지 이르게 하고 있으며 현실 대응의 힘을 정서적으로 고무시켜 주고 있는 것이라고 할 수 있다.

그러나 그 대응의 힘은 젊음의 목숨으로만 솟구쳐 왔고 독재에 항거하던 목숨들이 사라져도 어른들은 조용하기만 했다. 민병도의 <알 수 없는 일>, 현춘식의 <변신 헛줄타기> 등은, 이러한 사실을 알 수 없는 일이라고 치부하고 어른들의 비겁함에 회의를 느끼고 분노에 찬 목소리로 노래하고 있다. 6· 25, 4· 19, 10월 유신 등의 비극적인 상황들이 점철되는 현대사에 한결같이 침묵으로 일관해 온 기성세대의 이중성과 당대 지성의 나약성과 비겁함에 대한 경고라 할 수 있다. 이 땅의 젊은 목숨들을 희생시켰고, 현대사를 얼룩지게 한 주범이 겁 많은 당대지성의 나약성임을 이 시는 메시지로 전달해 주고 있다.

권력의 파행적 남용과 지성인들의 무력함은 결국 '부정과 부패'라는 단어로 함축되는 세태를 이루었고 시대에 대한 절망감은 시의 정조를 어둡게 하였다.

예시의 작품들과 같이 사회적 모순을 제거하고 불합리성에 저항하는 70년대의 사실시조들은 철저한 현실인식을 바탕으로 하고 쓴 것이었지만 결국 일방적인 패배를 거듭할 수밖에 없었고 시인들의 저항의지는 소외와 좌절 속에 허무와 자학의 어두운 그림자가 드리운 체념의 늪으로 빠져들 수밖에 없었던 것으로 보인다.



## 6. 서사적 시로서의 양상

사설시조는 이야기 노래 즉 이야기 시이다. 그렇기 때문에 사설이며 언룡(言弄) 등의 이름을 갖고 있는 것이다.

사설시조가 이야기 시로서 서사적 요소를 가지고 있는 것은 사실이지만 사설시조 그 자체가 서사시일 수는 없다.

신은경의 말과 같이, “사설시조의 이야기는 시간의 순차적인 진행에 따라 전개되거나 인과관계에 의해 사건이 전개되고 있다기보다는 줄거리를 요약한 듯한, 골격만 갖춘 이야기”라고 할 수 있다.

대부분의 사설시조에 나타나고 있는 서사적 측면은 그 자체로서 서사적 요소를 함축하고 있는 줄거리를 갖추고 있는 경우와 기존의 서사적 담화를 사설시조화한 경우의 사설시조 등으로 구분된다.

그러나 후자의 경우는 현대 사설시조에 있어 한 경향을 이루고 있지 않은 것으로 보이므로 여기서는 전자의 경우를 중심으로 계승상을 살펴보고자 한다.

대체로 사설시조의 이야기는 풍자나 우화적인 성격을 띠는 경우가 많으며 3인칭 시점의 진술태도를 견지함으로써 객관성이 강화되고 있다.

순이는 내 친구 순이 아빤 아편장이

“내래 강원도 산골짜길 지내올 때였시요. 까마귀 떼같이 몰려 오는 비행기서레 죽는 줄 알았디뤄요. 걸어도 걸어도 사람 하나 못보다가 해 질 때 겨우 하나 만났는데 나무에 기대 입을 벌리고 웃고 있디 않았갔시요. 내레 반가와 뛰어가니 웬 녀자가 나무에 묶인채 타 죽어 있디 않았갔시요.”

밤마다 화장을 하는 순이 엄만 멋쟁이.

—유자효, 〈부산 1953 4〉《聖 목요일의 저녁》에서

이 작품은 6·25와 일제의 역사적 비극성을 배경으로 하고 있다. 순이 아빠가 아편쟁이가 된 원인은 명확히 나타나 있지 않다. 그러나 종장의 밤마다 화장하는 순이 엄마는 종장의 사건들이 동인이 되어 결과된 삶의 모습이라고 할 수 있다. 이로 미루어 볼 때, 순이 아빠가 아편쟁이가 된 원인도 종장의 사건으로 말미암은 것임을 알 수 있게 된다. 결국 아편장이인 남편과 6·25라고 하는 비극적인 역사적 사건이 밤마다 화장하는 비극적인 인간상을 탄생시킨 것이라 할 수 있다. 김상묵의 〈머슴열전〉 또한 일제의 역사적 비극성이 고난에 찬 삶을 마련해 주고 있다는 점에서는 마찬가지다.

사설시조는 이야기시로서의 서사성과 서술양식상 산문성을 속성으로 지니고 있는 시가 형태이다. 그리고 그 담화형식의 다성적(多聲的) 구조는 인접 장르를 수용할 수 있는 구성원리으로써 형태상 융통성을 지닌 ‘열린 시’임을 말해 주는 것이기도 하다.

따라서 사설시조는 산문적 서술양식을 취한 서사시로서의 지향 가능성을 처음부터 지니고 있었던 시가 양식이라고 할 수 있으며, 고대 사설시조가 골격만 갖춘 서사적 사설시조였다고 한다면 현대 사설시조는 그 장형화 현상과 아울러 서사 사설시조의 지향성을 뚜렷이 드러내고 있는 것으로 보인다.

윤금초의 〈어초문답〉, 최성연의 〈도공의 파편들〉, 조주환의 〈사할린의 민들레〉를 비롯하여 김종의 〈밀불〉, 〈밀물〉, 한춘섭의 〈유월 그날의 비조〉 등은 서사시적 요건을 갖춘 사설시조들이라고 할 수 있다.

## 7. 서경시로서의 양상

자연은 서정적인 존재이거나 서경의 대상으로 존재하는 것이 아니라 다만 있음으로 존재하고 있을 뿐이다. 그럼에도 불구하고 그 자연이 서정적인 존재가 되기도 하고 서경의 대상이 되기도 하는 것은 자연에 대한 시인의 감응 상태와 시정신의 지향성에 따라 각기 다른 표현법을 얻고 있기 때문이다.

그러나 그것이 어떠한 표상으로 형상화되고 표출되었든지 간에 시인에 의해 파악된 객관적인 존재 사실과 의미가 말로써 표현되고 전달된다는 점에서 모든 문학은 근본적으로 묘사에 의해 이루어지는 것이라고 할 수 있다.

한국 시가 가운데 사실적인 묘사의 표현기법을 특징으로 지니고 있는 시가양식이 사설시조이며 그 형태상의 융통성과 묘사의 표현기법은 자연시나 서경시로서의 성립과 전개를 충분히 가능하게 해준다. 그러나 고대 사설시조의 경우 자연시나 서경시와는 먼 거리에서 현실(일상생활) 및 인물 묘사에 집중되어 있는 상태이다.

현대 사설시조에 이르러 자연의 인식상황을 안으로 집중시킨 서정적 구심력을 보이고 있으며 이러한 진술태도는 사설시조의 새로운 변모를 가져 왔고 본격적인 서경시로서의 사설시조를 이루어가고 있는 것이다.

(1) 한껏 찌고 우리고 나뭇잎 하나 까딱 없고  
 돌는 달 연홍시 같고 마른 번개는 오라가락 하다

젓곳은 바람 급자기 일며  
 굵은 비 마구 뿌려 앞뒤창을 두드리고  
 우르르르르 벼락이 내려치고  
 뻗적뻗적 불칼을 휘날린다

책상 한 머리등은 자주 깜박이노니 보던 글도 두고 묵묵히 외로 앉아  
나는 나의 한적을 깨닫노라

—이병기 <우뢰>

(2) 마른 장작이 타는 아궁이에선 열대여섯 그 또래 계집애들이 무수  
한 작은 입술이 모여 재작재작 껌 씹는 소리를 낸다.

태반은 그을음이 되어 혹은 연기가 되어 사라지건만 개중에도 오래  
썩히는 아픔은 남아 양심의 보드라운 재가 되기도 하고,

더러는 불티가 튀는 사루비아 꽃밭이다.

—박기섭 <장작을 태우며> 《키작은 나귀를 타고》에서

우리는 여기서 현대 사설시조의 서경적 개진에 주목하게 되며 가람  
의 (실감으로 쓰자)고 한 작시상의 태도나 시적 기질정보다는 감각적인  
언어와 객관적인 묘사를 통해 종래의 인물 및 현실묘사에서 탈피하여  
자연시·서경시의 길을 열어 놓고 있음을 볼 수 있다.

이렇듯한 사설시조의 전개는 현대 사설시조의 영역을 확충해 주고  
있는 한편 새로운 전환에로의 방법론을 제시해 주는 것이라고 할 수 있  
다. 그리고 이러한 시편들에서 우리들은 달관의 세계와 마주치게 된  
다. “일반적으로 달관의 세계는 과거에 대한 추억과 동경에 바탕을 두  
고 그 대상(자연·현실·인물)에 가치와 애정을 부여하는 특성을 두고  
있으나 또한 반대로 빠지게 하는 일면도 지닌다. 그러나 그것은 긴장  
과 갈등 속에 나타나는 허무의 세계와는 다르다.” 작시 태도와 시인의  
삶이 일치하는 데서 이루어지는 달관의 세계는 죽음의 선협이나 자연  
과의 화합과 사랑을 통한 삶과 자연의 화해로써 도달할 수 있는 경지이

기도 하다. 그리고 이러한 정신적 세계는 자연의 묘사뿐만 아니라 현실 또는 인물(심리) 묘사를 통해 서경시화하는 것이 일반적이라 할 수 있다.

이렇듯 현대 사설시조의 서경시적 지향성은 단순한 자연의 아름다움이나 친화적인 대상으로 표현되어지고 있는 것이 아니라 작자의 의도에 따라 삶과 인생을 조응하는 상관물로서의 자연의 서경시를 이루고 있음을 알 수 있으며, 은유의 구조를 수용하고 있는 데서 현대 사설시조의 한 특징을 발견하게 된다.

지금까지 사설시조의 실상을 전통의 계승적 측면과 변용적 측면에서 살펴보았다.

이상 검토한 바를 요약하면 다음과 같다.

형태 구조의 확대 : 변용적 양상을 띤 작품군 역시 사설시조의 기본 구조인 초·중·종장의 3장과 종장 첫마디(음보) 3음절의 기본적인 형식 요건을 갖추고 있음을 확인할 수 있었다. 그러나 대체적으로 연형 형식을 취하고 있으며 평시조·옛시조·사설시조의 여러 형식들이 혼성된 구조의 변형적 형태로서 현대 사설시조의 한 특징으로 나타나고 있다.

서정양식의 면에서 : 고대 사설시조와 현대 사설시조가 다 같이 비극적 정조를 본령으로 삼고 있지만 현대 사설시조의 경우 뚜렷한 작가의 식과 순수 서정시로서의 지향성을 보이고 있음을 확인할 수 있었다.

현장시의 면에서 : 사설시조는 시적 상상력보다는 삶의 체험적 요소가 중심 소재를 이루고 있다는 점에서 생활의 시라고 할 수 있다. 구체적인 묘사와 사실적 표현으로 삶의 실존적 진실을 말해 주고 있으며 현장성을 부각시켜 주고 있다.

풍자시의 면에서 : 문학적 행위는 도덕적 명제를 가르치기 위한 것이

아니라 모호하고 역설적이며 아이러니에 찬 체험요소들을 한 덩어리로 뭉치는 작업이 된다. 사설시조가 다 같이 적극적인 비판이나 개혁 의지보다는 세태나 현실을 증언하는 정도의 냉소적 기분이 도는 풍자시라고 할 수 있다. 그러나 한편 현대 사설시조는 고대 사설시조의 흥미보다는 기발한 이미지를 제시하는 방법으로 흐르고 있음을 볼 수 있었다.

저항시적인 면에서 : 사설시조의 전통적 특성 가운데 가장 두드러진 특징은 저항성이라 할 수 있다. 이러한 저항적 특성은 풍자시의 비판 정신과 현장시로서의 사실성을 수반하고 있다는 점에서는 풍자시의 범주에 넣을 수도 있다. 그러나 현대 사설시조에 있어서의 저항적 성격은 풍자나 해학적인 우회적 표현보다는 직접적인 진술태도를 취하고 있으며 민중의식과 참여의식을 내포하고 있다는 점에서 고대 사설시조와의 변별성을 보이고 있다.

서경시적 면에서 : 사설시조의 특징 중 사실성과 묘사적 수법을 들 수 있다. 종래(고대) 사설시조들이 인물 및 현실 묘사에 집중되어 있는데 반하여 현대 사설시조의 한 경향은 자연의 객관적인 묘사를 통한 서경의 관조적인 세계를 보이고 있다.

서사적·산문적인 시의 면에서 : 사설시조는 이야기의 노래·이야기의 시이다. 그러나 서사시일 수는 없으며 줄거리를 요약한 듯한 골격만 같은 서사적인 시라고 할 수 있다. 서사적 내용의 진술은 자연 산문적 서술을 요구하게 되며 시중 화자는 다양한 시점을 보이면서도 중간자의 위치에 섬으로써 사건의 객관성을 확보해 주고 있다. 그러나 현대 사설시조의 경우 1인칭 시점이 일반적인 진술태도로 나타나고 있다.

앞에서 언급한 바와 같이 사설시조는 의미요소가 음률형식을 지배하는 시가 형태이다. 내용의 효과적인 전달을 위해 장문화 현상이 일

어나는 것으로 보인다. 따라서 사설시조의 산문적 지향은 정보의 양과 서사적 요소에 따른 자연스러운 이끌림이라고 할 수 있다. 이러한 지향성을 반영하는 언어 장치로서 지시점이 강화된 환유구조(換喻構造)가 사설시조로 이어져 산문시의 가능성뿐만 아니라 사실시·묘사시(서경시)의 길도 열어주고 있다.

현대 사설시조는 3장 6구절의 기본구조와 탈정형의 원리에 입각한 작시 태도를 취하고 있으며, 뚜렷한 작가의식과 열린 시로서의 표현미를 추구하면서 서정적 이야기 시조로 발전해 갈 것으로 보인다. ■

## 시조에 나타난 유심(唯心)사상

이지엽(시인 · 광주여대 교수)

### 1. 최초의 근대 자유시 한용운의 〈심(心)〉

만해 한용운은 1918년 9월 서울 계동 43번지에서 월간지 《유심(唯心)》을 창간한다. 이 창간호에 〈조선청년과 교양〉 등의 논설과 아울러 〈심(心)〉이라는 시를 발표한다. 이 〈심〉이라는 시를 인용하면서 논의의 실마리를 풀고자 한다.

심(心)은 심(心)이니라

심만 심이 아니라 비심(非心)도 심이니, 심외(心外)에는 하물(何物)도 무(無)하니라.

생(生)도 심이요, 사(死)도 심이니라.

무궁화도 심이요, 장미화도 심이니라.

호한(好漢)도 심이요, 천장부(賤丈夫)도 심이니라.



신루(蜃樓)도 심이요, 공화(空華)도 심이니라.

물질계(物質界)도 심이요, 무형계(無形界)도 심이니라.

공간도 심이요, 시간도 심이니라.

심(心)이 생(生)하면 만유(萬有)가 기(起)하고, 심(心)이 식(息)하면 일공(一空)도 무하니라.

심은 무의 실재(實在)요, 유(有)의 진공(眞空)이니라.

심(心)은 인(人)에게 누(淚)도 여(與)하고 소(笑)도 여하느니라.

심(心)의 허(墟)에는 천당의 동량(棟梁)도 유(有)하고, 지옥의 기초도 유하니라.

심(心)의 야(野)에는 성공의 송덕비(頌德碑)도 입(立)하고, 퇴패(退敗)의 기념품도 진열하느니라

심(心)은 자연 전쟁(自然戰爭)의 총사령관이며 강화사(講和使)니라

금강산의 산봉(山峰)에는 어하(魚鱉)의 화석(化石)이 유(有)하고, 대서양의 해저에는 분화구가 유하느니라.

심(心)은 하시(何時)라도 하사(何事何物)에라도 심(心) 자체뿐이니라.

심(心)은 절대적 자유며 만능이니라.

—〈심(心)〉 전문

지금까지 알려진 우리 나라의 최초 근대 자유시는 주요한의 〈불노리〉로 알려져 있다. 그러나 이보다 앞서 주요한은 1919년 1월 발간된 《학우》라는 잡지에 ‘에튜우드’라는 큰 제목 아래 〈눈〉과 〈샘물이 혼자서〉라는 작품을 발표하는데 이 작품들이 우리 나라 최초의 근대 자유시이며<sup>1)</sup> 이들 작품들은 동시에 각각 사설시조와 시조의 영향을 받았음

1) 윤병로, 《한국 근·현대사》, 명문당, 1991, 86~90쪽 참조.

〈눈〉에 대한 주목은 정한모에 의해 일찍이 제기된 바 있다.

정한모, 《한국현대시문학사》, 일지사, 1974, 297쪽 참조.

을 주장한 것까지를 감안한다 하더라도<sup>2)</sup> 1919년을 벗어나지는 못하였다. 그런데 인용한 작품 〈심〉은 이보다 앞선 작품이다. 장르적 특성을 담당층과 내용, 자유로운 형식면으로 그 요건을 살펴볼 때 근대 자유시는 각각 일반인이라는 담당층과 집단의 서정이 아닌 개인의 서정을 분출하는 내용, 형식 등으로 규정지을 수 있다. 〈심〉이라는 작품은 서정자아의 시각으로 본 마음의 실체를 비유와 상징으로 나타낸 17행 자유시이다. 시 군데군데 나타난 약간의 문어체적 표현이 문제될 수 있으나 이러한 문어체적 표현이 당시에는 어렵지 않게 통용된 점을 감안한다면 큰 문제라고 보기 어렵다. 〈심〉은 물론 《유심》이라는 잡지의 성격을 대변하는, 그리고 만해 자신이 생각했던 유심관(唯心觀)을 잘 드러낸 작품이라고 할 수 있다. 이 작품이 삼분의 구조를 취하고 있음이 주목된다.

- ① 1행 심(心)은 ~ 2행 무(無)하니라
- ② 3행 생(生)도 ~ 15행 분화구가 유하니라
- ③ 16행 심은 ~ 17행 만능이니라

①은 도입에 해당된다. 심은 심뿐만 아니라 비심(非心)도 심이라고 한다. 말하자면 시인의 해석적 진술이 앞서고 있다. 그러므로 ②는 비심도 심이라는 시인 스스로의 독특한 해석의 근거를 제시하는 데 기여한다. 이에는 은유와 상징, 열거와 대비, 점층법 등의 수사법이 동원되고 있다. 만해의 시적 상상력은 여기에서 유감없이 발휘된다. 3행부터 8행까지는 심의 일반론적인 나열이다. 생물(4행)이나 사람(5행), 무형(6행)이나 유형(7행)의 것이나 생과 사(3행), 시공을 초월하여(8행) 심이

2) 이지엽, 〈시조가 근대 자유시에 미친 영향〉, 《수선논집》, 성균관 대학원, 1992.

존재한다는 것이다.

9행부터 14행까지는 심의 탄생과 소멸, 역할을 그려주고 있다. 9행은 원효 대사가 의상 대사와 함께 당나라에 구법의 길을 떠났다가 도중에 얻은 생각과 상통하고 있다. 마음이 일어나면 갖가지 법(현상)이 일어나고 마음이 사라지면 불단과 무덤이 둘이 아님을(心生故種種法生心滅故龕墳不二) 깨달으니 삼계가 오직 마음이요 만법은 오직 인식일 뿐이며 마음 밖에 법이 없는데 어찌 따로 구할 것이 있겠느냐(三界唯心萬法有識 心外無法 胡用別求)<sup>3)</sup>는 것이다. 마음의 있고 없음에 따라 만가지 생각이 있고 단 하나의 여백도 있을 수 없는 것이니(9행) 없는 것의 있음이요, 있는 것의 진공상태인 것이다.(10행) 그의 티전에는 천당과 지옥이 따로 없으며(12행) 바깥에는 명예도 욕망도 함께 하며(13행) 전쟁과 평화를 주관하게 된다는 것이다.(14행)

15행은 이를 더 확장하여 산과 바다가 한 몸일 수 있음을 보여주고 있다. 유의 진공, 무의 실재와 자연전쟁 총사령관, 강화사 산봉—어하의 화석, 해저—분화구의 양극단을 대비하는 것에서 시인의 언어를 다루는 솜씨와 상상력을 유감없이 살펴볼 수 있다. ③의 16~17행은 ②의 열거된 내용을 총괄하여 정리하는 기능을 수행하고 있다.

심(心)은 절대적 자유며 만능이라는 것은 《님의 침묵》 서문에 부친 만해의 자서에도 드러나고 있다.

연애가 자유라면 님도 자유일 것이다. 그러나 너희는 이름 좋은 자유에 알뜰한 구속을 받지 않느냐. 너에게도 님이 있느냐. 있다면 님이 아니라 너의 그림자니라<sup>4)</sup>

3) 대정신수대장경 권 50, 729쪽 上. 해골물을 먹고 득도한 내용은 송고승전의 唐新羅國義相傳 내용 참조할 것.

4) 만해사상 실천선양회 편, <군말>, 《한용운 시전집》, 도서출판 장승, 1998년, 제17쪽.

절대적 자유의 마음은 ‘님’으로 존재하지만 그것을 좇는 대부분은 자신의 그림자만 밟고 있음을 지적한 것이다. 이렇듯 만해에게 있어 ‘심’은 ‘님’으로도 해석될 만큼의 중요성을 지니고 있다고 판단된다.<sup>5)</sup> 그러기에 그는 ‘심’에 거의 모든 초월적인 힘을 실어 《유심》의 창간호에 실었던 것이다.

지금까지 살펴본 ① ② ③의 삼분구조가 장형시조의 보편적 구조임을 우리는 잘 알고 있다. 더욱이 중장에 해당되는 ②에서 열거, 반복, 대조, 점층의 전개가 사슬적 엮음으로 드러나고 있음이 주목된다. 요컨대 <심>은 우리 나라 최초의 근대 자유시이며 동시에 이 작품은 장형시조의 구조적 특징을 잘 활용하고 있는 것으로 평가해 볼 수 있겠다.

## 2. 유심(唯心)사상의 전개

세상의 모든 이치가 오직 마음에 달렸다는 것을 유감없이 잘 보여주고 있는 <심>에 나타난 유심사상(唯心思想)은 만해의 대표작인 <님의 침묵>을 관통하는 중심사상이기도 하다. ‘아아 님은 갔지마는 나는 님을 보내지 아니하였습니다’라는 역설적 표현은 ‘마음’의 실체를 인정하지 않고는 해석이 불가능하기 때문이다. 자유시 이외에도 그는 적지

---

5) 만해의 시에 나타난 ‘님’은 보는 이에 따라서 입장을 달리해 왔다. 조연현의 경우는 ‘형이상학적인 다양한 신비성’, 정태용의 경우는 ‘조국’, 박노준과 구인환의 경우는 중생, 조지훈의 경우는 ‘민족’, 오세영의 경우는 ‘무아’, 김학동은 ‘생명적인 근원’, 김중균은 ‘민족과 불(佛)을 일체화한 님’으로 보고 있다.

조연현, 《한국현대문학사》, 성문각, 1969, 434쪽.

정태용, <한용운론>, 《한국현대시인연구·기타》, 1976, 34쪽.

박노준, 구인환, 《만해한용운연구》, 통문관, 1960, 151쪽.

조지훈, <한용운론>, 《조지훈 전집3》, 일지사, 1973, 264쪽.

오세영, <침묵하는 님의 역설>, 《국문학논문선9》, 민중서관, 1977, 126쪽.

얇은 시조 작품을 남겼는데<sup>6)</sup> 이 작품들에서도 마음의 들고 낚에 따라 변화되는 심상의 무늬를 미세하게 그려내고 있다.

산(山)집의 일없는 사람 가을꽃을 어여뻐 여겨  
지는 햇빛 받으려고 울타리를 잘랐더니  
서풍(西風)이 넘어와서 꽃가지를 꺾더라

— 〈추화(秋花)〉 전문<sup>7)</sup>

마른 빛 등에 지고 유마경(維摩經) 읽노라니  
가볍게 나는 꽃이 글자를 가린다.  
구태여 꽃 밑 글자를 읽어 무삼하리요.

봄날이 고요기로 향을 피고 앉았더니  
삼살개 꿈을 꾸고 거미는 줄을 친다.  
어디서 꾸꾸기 소리 산을 넘어 오더라.

— 〈춘주(春晝)〉 전문<sup>8)</sup>

〈추화(秋花)〉와 〈춘주(春晝)〉의 작품에는 서로 다른 마음의 교차가 흥미롭게 읽어진다. 〈추화〉에는 마음의 움직임에 따라 외물(外物)을 움직여 주는 서정적 주인공이 있고, 〈춘주〉에는 외물의 움직임을 그대로 수납하는, 부동의 마음을 지닌 서정 자아가 있다.

6) 한용운 시 전집에 의하면 그의 작품은 《님의 침묵》의 88편과 그동안 발견된 18편, 시조 32편 동시 3편, 한문 선시(禪詩) 163편이다. 만해사상실천선양회 편, 《한용운 시전집》, 도서출판 장승, 1998.

7) 4의 책, 159쪽.

8) 4의 책, 157쪽.

시인의 자세는 분명 후자를 따르고 있다. 그러므로 전자의 작품은 서정 자아가 아닌 ‘산(山)집의 일없는 사람’을 서정적 주인공으로 내세울 필요가 있었던 것이다. 서정 자아가 전자의 작품에 개입되었다면 울타리를 자르지 않았을 것이다. 시인은 ‘산(山)집’과 ‘일없는 사람’의 설정을 통해 순박함과 우매함의 마음씀을 우의적으로 그려내고 있는 것이다. 순박함에는 ‘산(山)집’에 나타나듯 당대의 시대를 아랑곳하지 않는 순수한 마음이 있고, 우매함에는 ‘일없는 사람’에 나타나듯 세상의 이치를 쓸데없는 물리적 힘에 의존하는 아둔한 마음이 있다. 그런 의미에서 <추화>는 알레고리 성격이 짙은 작품이라 할 수 있다.

그렇지만 <춘주>라는 작품은 마음의 유로를 그대로 따라가는 자연스러움이 있다. “가볍게 나는 꽃이 글자를 가” 리는데 서정 자아는 그 꽃을 그대로 둔다. 꿈을 꾸며 조는 삽살개를 해코지 하지도 않고 거미줄을 걷어내지도 않는다.

여기에도 마음에 따라 움직이는 자아가 있긴 있다. 고요한 봄날에 향을 피우는 것이 그것이다. 그러나 향을 피우는 것은 울타리를 자르는 것과는 다르다. 향은 고요를 상승시키지만 울타리를 자르는 것은 꽃을 어여뻐 여기는 것에 대한 올바른 방법이 아니다.

“꽃 밑 글자를 읽어 무삼하리요”에는 욕구를 버린 ‘순수의 자아’를 지향하는 마음이 있다. 꽃을 치우고 읽어보고 싶은 ‘욕구의 자아’를 초탈하는 마음이 있다. 이것이 《화엄경》에서 말하는 삼계유심조(三界唯心造)와 상통하는 것은 아닐까. “삼계에는 다른 법이 없다. 오로지 일심(一心)이 지어낸 것이다.”라는 구절을 지눌은 다음과 같이 해석하고 있다.

만약 우리가 무명(無明)은 일어남이 없음을 알아차리고 상에 집착하지 않으면, 과거의 업은 죄다 없어지고 새로운 업은 다시 만들어지지 않

는다. 이것이 곧 병을 끊는 지름길이다. 그러므로, 한 생각의 마음이 병의 근본이며, 또 동시에 도의 근원임을 알아야 한다. 실(實)에 집착하면 그르치게 되고, 공(空)임을 깨달으면 과실이 없게 된다. 따라서, 깨달음은 마음의 한순간에 있으며, 거기에는 앞뒤가 없다. 이러하므로 마땅히 알아야 한다. 깊이 헤아려서 분명히 결단을 내리면 이치에 도달함이 매우 가깝게 되기 때문에, 비록 말세의 중생일지라도 그 마음이 넓고 깊은 자는 역시 마음을 비워 스스로 비추어 볼 수 있고, 일념(一念)의 연기(緣起)가 본래 생겨남이 없다는 것을 믿을 수 있다. 그리고 이것이 아직 친증(親證)은 아닐지라도 도에 들어가는 기본이 되는 것이다.<sup>9)</sup>

꽃이 좋아 햇빛을 더 쬐게 하려고 하는 '한 생각의 마음이 병의 근본'이 된다는 것이다. 꽃이 글자를 가린다고 해서 그것을 걷어내고 헤아릴려고 하는 것이 '새로운 업'을 만든다는 것이다. 거미가 줄을 치고 꽃이 햇빛을 좀 덜 받더라도 그 상에 집착하지 않는다면 과거의 업은 없어진다는 것이다. 실(實)에 집착하는 것이 <추화>에 나타난 마음이라면 공(空)을 깨닫는 것이 <춘주>에 나타난 마음일 것이다.

### 3. 마음을 찾아가는 길

이 마음은 어떻게 얻어지는 것일까. 이것은 선을 통하여 가능하다고 불교에서는 보고 있다. 선(禪)은 마음을 가다듬고 정신을 통일하여 무아적정(無我寂靜)의 경지에 도달하게 하는 정신집중의 수행을 말한다.<sup>10)</sup>

9) 《한국고승전집》, 고려편 제1권(HKC - Ki 760~761쪽), 심재룡, <돈점론(頓漸論)으로 본 보조선의 위치>, 《동양의 지혜와 선(禪)》, 세계사, 1992, 51쪽 재록.

10) 한국민족문화대백과사전 12권, 한국정신문화 연구원, 1991년, 172쪽.

선에서 흔히 십우도(十牛圖)라 부르는 조그만 텍스트가 있다. 소를 잃어버린 목자가 야성(野性)으로 돌아가 있던 그 소를 다시 찾아내 길 들임으로써 소와 하나됨을 실현해 나간다는 연속된 그림이다. 십우도는 열장의 그림과 각각의 그림에 대한 계송으로 짜여져 있다.<sup>11)</sup>

잃을 소 없건마는 찾을 손 우습도다  
만일 잃을 시 분명하다면 찾은들 지닐소나  
차라리 찾지 말면 또 잃지나 앓으리라.

—〈십우장(尋牛莊) 전문<sup>12)</sup>〉

이 작품에서 ‘잃을 소’는 무엇을 의미하는가. 잃어버린 참된 자기 혹은 본 마음이라 볼 수 있을 것이다. ‘찾을 손’은 소를 찾으러 나선 나그네가 머무는 곳이라는 ‘尋牛莊’이라는 공간 설정에서 비롯된 것이며, ‘손’은 다름 아닌 시인 자신이라는 것을 알 수 있다.<sup>13)</sup> 십우도에서 자신은 ‘나는 누구인가?’에 대해 묻는 것으로 시작된다. 나에 대해 묻는 것이 참된 나 혹은 나의 본 마음을 알 수 있는 출발이 된다.

일반적으로 나는 알 수 있는 나와 알지 못하는 무수한 나로 이루어져 있다. 그러나 우리 자의식은 늘 과잉상태라서 자기이해(自己理解)는 일

11) 오늘날 회자되는 십우도라는 명칭은 거의 광암선사의 십우도를 가르킨다. 하지만 광암 십우도 이전이나 이후에도 소에 의탁해 선의 지름길을 제시한 작품들이 있었고, 코끼리에 의탁한 티베트 십우도 역시 이와 상통하고 있다고 보여진다. 《선이란 무엇인가》, 장순용 엮음, 세계사, 1992년, 29쪽과 283쪽 참조.

12) 4의 책, 151쪽.

13) 한용운은 56세 때인 1935년 십우장(尋牛莊)을 짓고 그곳에 기거하였다. 총독부의 건물을 마주하기 싫어 북향으로 지었다고 하는 점에서 그의 결국함을 미루어 짐작해 볼 수 있거니와 그 집 역시 자기가 주인이라는 의식보다 ‘손’이라는 의식을 가지고 있었음이 확인된다.



단 자기오해(自己誤解)로 변질되어 있으며, 자각력 역시 일단은 무자각이라는 결핍 상태 속에 있다.<sup>14)</sup> 그러나 시인은 “잃을 소가 없”으며 “찾을 손 우습”다고 말한다. 심우도는 소를 찾아 집에 돌아와, 결국 소도 잊고(到家忘牛), 사람까지 모두 잊는(人牛俱忘) 단계까지 나아가 근원으로 돌아가는(返本還源) 구조를 가지고 있으므로 결국 참된 자기를 얻어 내는 것이 용이하지 않음을 얘기하고 있다.

그러나 사람들은 모두 다 자신들이 ‘소’의 존재를 가지고 있다고 생각한다. 참된 자기. 본 마음이 내게 있었던가. 시인은 그것을 다시 한번 되짚어 묻고 있는 셈이다. “잃을 소가 없”다는 것은 그런 마음조차 처음부터 가지고 있지 못했음을 지적한 것이다. 그러나 시인을 포함한 대부분의 사람들은 없는 그 맘을 찾고자 무진 애를 쓴다. 그러니 우스울 수밖에 더 있겠는가. 설사 그 참된 자기가 있어서 잃어버린 것이 분명하다고 가정하여 보자. 그것을 찾는다 하여도 지니고 다닐 수 있겠는가. 지닐 수 없다고 시인은 말한다. 무슨 이유에서인가. 애시당초 그것은 존재하지 않았기 때문이다. 아니 잃어버릴 것이 분명하기 때문이다. 이 역설적 묘미를 보라. 시인은 마지막으로 “찾지 말면 또 잃지나 않으리라”고 말한다.

찾지 않는다는 것은 초장에서 보듯 ‘잃을 소’가 없기 때문이니, 결국 잃지 않는 것이 된다. 그러나 여기서 다시 생각해 보자. 그것은 정말 있어서 잃지 않은 것인가. 그런 것이 아니다. 왜냐하면 ‘잃을 소’가 애초에 없었기 때문이다. 결국 이 〈심우장〉은 초·중·종장이 연쇄고리를 물고 역설적으로 연결되어 독특한 묘미를 불러일으키고 있는 작품이다.

14) 심재룡, 〈참다운 나에 이르는 길〉, 9)의 책, 293~294쪽.

## 4. 무산심우도(霧山尋牛圖)

만해의 〈심우장〉은 심우도에 얽힌 처음부터 끝까지에 얽힌 내용을 대표적인 단시조로 압축하여 보여주고 있다. 심우도를 소재로 한 대표적인 작품으로 〈무산심우도〉를 들 수 있다. 무산 조오현은 1978년 시조집 〈심우도〉를 펴냈거니와 〈무산심우도〉는 심우도의 각 단계에 맞추어 10수의 연시조로 구성되어 있어 주목해 볼 만하다. 첫 단계의 〈심우(尋牛)〉와 두번째 단계인 〈견적(見跡)〉에서 찾아가는 나와 본래의 나의 관계 설정이 자못 흥미롭다.

누가 내 이마에  
좌우 무인을 찍어 놓고

누가 나로 하여금  
수배하게 하였는가

천만금 현상으로도  
찾지 못할 내 행방을

— 〈1. 심우(尋牛)〉 초반부<sup>15)</sup>

나는 죄인이며 동시에 죄인을 검거해야 하는 이중적인 성격을 지니고 있다. 그러므로 죄인의 마음은 〈견적〉에서 보듯 “명의, 진맥으론 / 끝내 알 수 없는 도심(盜心)”이 된다. 현상수배범을 쫓는 나는 “천 개”

15) 조오현, 《산에 시는 날에》, 우리시대 현대시조 100인 선·32, 태학사, 36쪽. 이하 같은 책의 인용시는 제목 뒤 ( )안에 면수를 표시하는 것으로 대신함.

의 눈을 가지고도 “팔이 무릎까지 닿아도 잡지 못”하는 화살처럼 그 흔적을 발견하지 못한다.

이 시의 부제에 보이는 소는 법신(法身), 진여(眞如), 불성(佛性), 각체(覺體), 본심(本心), 한 손바닥의 소리, 무(無), 진아(眞我) 등 다양한 의미로 해석이 가능하다. 그러나 실제로는 문자를 가지고 쉽게 개념화할 수 없는 것이 마음소(心牛)이다. 현상에 대해 실제로도 보이고, 나에게 대해 무아(無我)로도 보이고, 현실의 자기에 대해 이상의 자기로도 보이는 신령한 소(靈牛)이다. 끝내는 천(天)·지(地)가 한 손가락인 흰 소이다.<sup>16)</sup> 〈무산심우도〉의 소 역시 궁극적으로는 같은 의미를 지닌다. 그러나 시인은 일차적으로 그것을 도심(盜心)으로 설정하고 있는 것이다.

명의, 진맥으론  
끝내 알 수 없는 도심(盜心)

그 무슨 인감도 없이  
하늘까지 팔고 갔나

낭자히 흠어진 자국  
음담 속으로 음담 속으로

— 〈2. 견적(見積)〉의 전반부(36 ~ 37면)

‘도심’이라면 구태여 찾을 필요가 없는 것이고 오히려 버려야 할 것인데 어찌하여 그것을 찾겠다는 것인가. 여기에 시인의 독특한 인식이

16) 장순용, 〈보명선사 목우도에 대하여〉, 11)의 책, 115쪽.

있다. 그 마음은 본래 그런 것이 아니라 누군가에 의해 좌우 무인을 찍어 수배하게 한 만들어진 마음인 것이다. 그러니 그것은 표면상 ‘도심’에 해당된다. 그렇지만 본래는 흰 소였을 것이다. 세상의 ‘음담’은 그를 도심으로 만들었지만 본래의 흰 소를 찾아가고자 하는 것이다.

어젯밤 그늘에 비친  
고삐 벗고 선 그림자

그 무형의 그 열상을  
초범으로 다스린다?

태어난 목숨의 빛을  
아직 갓지 못했는데

— 〈3. 견우(見牛)〉의 전반부(37~38면)

삶도 울거미도 없이  
코뚜레를 움켜 잡고

매어들 형법을 찾아  
헤맨 걸음 몇 만보나

죽어도 한뢰로 우는  
생령이어, 강도여.

과녁을 뚫지 못하고 돌아오는 명적이다  
짜릿한 감전의 아픔 복사해본 살빛이다

이 천지 돌쩌귀에 얽혀 죽지 못한 운명이어.

—〈4. 득우(得牛)〉 전문(38~39면)

〈3. 견우(見牛)〉와 〈4. 득우(得牛)〉에서 그것은 더 명징하게 드러난다. “그 무형의 그 열상을 / 초범으로 다스린다(?)”의 설의법 안에는 그 소는 죄도 없이 무고를 당한 자이며 피해자라는 인식이 놓여 있으며, “매어들 형법을 찾아 / 헤맨 걸음 몇 만 보냐”는 물음에는 그 소가 애초부터 죄를 짓지 않았음을 보여주고 있다. 그렇다면 그 소를 ‘도심’으로 구태여 그리고자 한 시인의 의도는 죄인으로 몰릴 수밖에 없는 세상의 추잡함을 드러내고자 하는 데 있음을 시사해주고 있다.

돌도 풀도 없는

그 성부의 원야를

쟁기도 또 보삽도 없이

형벌처럼 다 갈았나

이제는 하늘이 울어도

외박할 줄 모르네.

—〈5. 목우(牧牛)〉 전반부(39면)

〈5. 목우(牧牛)〉에는 다시 그 소를 기르는 것이 형벌처럼 원야를 가는 것으로 그려져 있다. 쟁기도 보삽도 없는 암담한 공간이어도 밖으로 도망치지 않는 순응의 자세가 놓여 있다. 이 순응에는 곽암 십우도 화송(和頌)<sup>17</sup> 중의 하나에 보이는 “완숙하게 길들여져 절로 몸에 밴다면(通身) 티끌 속에 있더라도 오염되지 않으리(牧來純熟自通身 雖在塵

中不染塵)”라는 인식이 짙게 깔려 있다.<sup>18)</sup>

〈6. 기우귀가(騎牛歸家)〉에는 “한 웃음 만발하여 실고 가는” 한때의 평화로움이 있다. 맑고 깨끗한 날을 배경으로 사람과 소가 하나이고(人牛一如), 자기와 타자가 평등(自他平等)과 주체와 객체가 둘이 아닌(主客等位) 상태를 나타내고 있다. 그러나 시인은 여전히 ‘죄적’ 속에 시달리고 있다. ‘매흔’과 ‘도매할 삶’에서 보듯 진여의 자기에 이르지 못하고 있다.

〈7. 망우존인(忘牛存人)〉과 〈8. 인우구망(人牛俱忘)〉에서는 집에 이르는 후의 소를 잊어 가는 과정을 얘기하고 있다. 곽암의 서문에는 올가미와 토끼, 통발과 고기의 관계를 소와 사람의 관계로 비유하고 있다.<sup>19)</sup> 토끼와 고기를 잡으면 올가미와 통발은 잊는 것과 같이 ‘소’라는 방편이 더 이상 필요 없는 것이고, 결국에는 소와 사람 모두 비어 푸른 허공만 아득히 펼쳐져 있으리라는 것이다. 이에 대해 시인의 해석은 다소 색다르다.

과태료 백 원 있으면  
침 뱉어도 좋은 세상

뉘시를 그냥 삼킨들  
무슨 걸림 있으리까

17) 화송은 곽암의 계송에 화답하는 계송으로 같은 운자를 사용한다. 전하는 곽암 화상 십우도는 서문, 계송, 화송으로 되어 있다.

18) 장순용 엮음, 십우도송, 11의 책, 56쪽 재록.

19) 위의 책, 63~64쪽. ~喻蹄兔之異名顯釜魚之差別(올가미와 토끼가 명칭이 다른 것과 같고, 통발과 고기가 구별되는 것과 마찬가지로).

살아온 생각 하나도  
어디로 가 버렸는데……

— 〈7. 망우존인(忘牛存人)〉 전반부(41면)

약없는 마른 버짐이 온 몸에 번진거다  
손으로 짚는 육갑 명씨 박힌 전생의 눈이다  
한 생각 한 방망이로 부서버린 삼천대계여.

— 〈8. 인우구망(人牛俱忘)〉 후반부(42면)

〈7. 망우존인(忘牛存人)〉의 종장에 나타난 인식은 마음소를 잊어버렸다고 보는 보통의 경우와 동일하다. 그러나 “과태료 백 원 있으면 침 뱉어도 좋은 세상”과 “한 생각 한 방망이로 부서 버린 삼천대계여”에서 보듯 시인의 생각은 비판적이며 상당히 과격하다. 과격함은 ‘망(忘)’이라는 것에서 연유하고 있다. 잊혀진다는 것은 옆에 둘 필요가 없어지는 것에서 연유하고, 필요가 없다면 최소한 존재로 남아있기 마련이다. 7에서 소는 잊혀졌지만 사람만이 존재하므로 사람을 통제할 최소한의 법만이 필요한 것이다. 세상의 집으로 돌아왔지만 세상은 조금도 나아지지 않았다. 침을 뱉고 싶을 정도이다. 생각도 마음의 소도가 버린 세상은 “좌우 무인을 찍어 놓고” 나를 “수배하게 하였”던 곳과 같다. 그러나 다시 도둑의 누명을 써서는 안 된다. 침을 뱉고 싶은 세상이 요구하는 과태료 정도는 지녀야 하는 것이다. 그만큼 세상은 편리(?)해지고 물질이 지배하는 타락한 세상이 되었다는 것이다. 세상에 대한 비판은 한 걸음 더 나아가 사람마저 잊어버린 단계에 이르르면 “방망이로 부서 버린 삼천대계”에서 보듯 중생·국토·오음(五陰)의 세상 모든 것을 한 순간에 날려 보내는 이탈의 정점에 서게 된다.

일거에 한 방망이로 삼천대계를 부수는 시인의 의식은 분명 과격한

일면이 있어 구도의 길을 포기한 것처럼 보인다. 그러나 이는 이탈과 포기가 아니다. 생각(마음)과 사람(몸)마저도 잊어버림으로써 비로소 얻는 '자유'에 초점이 모아져 있기 때문이다. 어느 것에도 매이지 않는 자유 정신의 현현은 〈무산심우도〉를 관통하는 정신이다. 인아(人我)의 집착을 타파하는 동시에 법아(法我)의 집착까지 버리는 것이다.<sup>20)</sup> 이 점은 마지막 단계에서 더욱 분명하게 나타난다.

생선 비린내가 좋아  
견대 차고 나온 저자

장가 들어 본처는 버리고  
소실을 얻어 살아 볼까

나막신 그 나막신 하나  
남 주고도 부자라네.

일금 삼백 원에 마누라를 팔아 먹고  
일금 삼백 원에 두 눈까지 빼 팔고  
해돋는 보리밭머리 밥 얻으러 가는 문둥이어, 진문둥이어.

— 〈10. 입전수수(入塵垂手)〉 전문(43~44면)

20) 불교에서 아(我)는 두 가지가 있다고 말한다. 인아(人我)와 법아(法我)가 그것이다. 사람은 색(色), 수(受), 상(想), 행(行), 식(識)이라는 다섯 가지 원소로 조직된 것인데 잠시 인(人)이라고 이름 지었을 뿐 본래 아(我)가 없는 것이라고 한다. 죽음이란 이 요소가 분해되는 현상에 지나지 않는다. 사람 이외의 다른 사물들도 독립 자존의 실체가 없으니 이것이 무법아(法無我)가 된다. (방립천(方立天), 유영희 옮김, 《불교철학개론》, 민족사, 1989, 132~134쪽 참조.)



〈무산심우도(霧山尋牛圖)〉의 대미는 어떤 것에도 연연하지 않고 표표하게 흐르는 자유의 삼매를 보여 준다. ‘마누라’와 ‘두 눈’으로 대표되는 속세와 물질과 연을 끊으며 부상(扶桑)의 출발지에서 새롭게 떠나는 구도자로 그려지고 있다. 참예의 도달은 끝이 아니라 시작임을 보여주고 있다. 그리고 중요한 것은 그것이 산 중 홀로 그윽한 곳에 존재하는 것이 아니라, ‘견대 자고 나온 저자’의 삶과 탁발의 고행 속에 있음을 보여 주는 것이다.

## 5. 유심사상의 의미와 계승

과연 시조작품에 유심사상은 어떻게 나타나고 있는가. 시조가 갖는 관념의 미학적 측면은 유심사상이 자연스레 녹아들 수 있는 공간을 확보하기에 충분하며 실로 다양하게 나타나고 있다. 그 다양한 측면을 일일이 계량화한다는 것은 의미가 없는 일이므로 그 대표적인 몇 작품을 통하여 그 의미를 짚어보도록 하겠다.

어려서 눈발에다  
오줌발로 낙서 했지

간밤 내린 눈에  
삼성반월(三星半月)<sup>21)</sup> 쓰러터니

사방에 먹물이 튀어  
얼룩지는 마음심(心) — 장순하 《얼룩지는 마음심자》 전문<sup>22)</sup>

21) 삼성반월(三星半月): ‘心’자의 형상 표현.

땡그렁 바람따라  
풍경이 옵니다.

그것은, 우리가 들을 수 있는 소리일 뿐,

아무도 그 마음 속 깊은  
적막을 알지 못합니다.

만등(畵燈)이 꺼진 산에 풍경이 옵니다.

비어서 오히려 넘치는 무상의 별빛.

아, 쇠도 혼자서 우는 아픔이 있나 봅니다.

—김제현 《풍경(風磬)》 전문<sup>23)</sup>

산은 높아 갈수록  
골짜기를 비우는데

나는 올라 갈수록  
사방 경치에 빠져들어

내 마음 구석구석까지  
산을 다 담는구나.

22) 장순하 《이삭줍기》, 우리시대 현대시조100인 선 ·15, 태학사, 2001, 23쪽.

23) 김제현, 《도라지 꽃》, 우리시대현대시조100인 선 ·23, 태학사, 2001, 14쪽.

하찮은 돌부리에  
힘없이 넘어지는 순간

꽃전을 후려치는  
산의 크나큰 말씀

뿔하러 무거운 산을  
마음에 담아 오르느냐.

—김원각 《심법(心法)》 전문<sup>24)</sup>

〈얼룩지는 마음심자〉는 오줌발로 낙서하는 기억을 빌어와 깨끗한 마음을 갖는 것이 힘든 일임을 얘기하고 있다. 오줌발의 욕구적 행위와 마음의 정신적 행위 사이의 합일은 이루기 어려운 것임에 분명하다. 더욱이 절제가 되지 않는 젊음의 방기 앞에서 마음은 ‘얼룩’과 상처로 처연할 수밖에 없는 것이리라.

김제현의 〈풍경(風聲)〉은 풍경을 통해 그 깊이에 이르지 못하는 자아의 아픈 성찰이 보이는 작품이다. 풍경이 울려 내는 소리는 단순히 소리가 아니다. 바람 따라 바람의 길을 따라 마음의 길을 열어 주는 빛이기 때문이다. 시인은 이 ‘빛’의 의미를 ‘만등(圓燈)이 꺼진 산(山)과 대비하여 ‘별빛’으로 구체화시키고 있다. 그 별빛은 비어냄으로써 오히려 넘치는 무상이라고 얘기하고 있다. 이 무상은 사람들이 마음을 찾아 나서 결국 얻어 내는 길과도 상통하고 있는 것은 아닐까.

심우도에서는 비어 있음을 인우구망(人牛俱忘)의 단계로 나타내고 있다. 광암선사 인우구망 서문에 있듯 이는 “범속한 생각(凡情) 탈락하

24) 김원각, 《어느 날의 여행에서》, 우리시대 현대시조 100인 선 ·41, 태학사, 2001, 14쪽.

고 거룩한 뜻(聖意)도 모두 비어 있다.(凡情脫落聖意皆空)”는 뜻을 함축하고 있는 것으로 볼 수 있다.<sup>25)</sup> 여기의 비어 있음은 그러나 허무의 상태가 아님에 유의해 볼 필요가 있다.

그러나 <성위의 부정>이라고 하든 <성위도 모두 공하다>고 하든 이 부정이나 공은 소위 단순한 공무(空無: 허무)는 아니다. 차라리 지양되면서 드러나지 않는 내용이며, 성위를 부정함으로써 현전하는 ‘격식을 벗어나 자유로우니 자취마저 없으라’의 묘경(妙境)이 갖는 기초적 내면적 요소인 걸림 없음(無碍), 자취 없음, 확연함, 드러나지 아니함의 일면을 묘사한 데 불과하다. 그리고 다른 요소를 상즉적(相卽的)으로 내포하고 있는 것은 말할 나위도 없다. 밖으로 대립 없고 안으로 차별 없는, 격식 초월의 자유로운 작용의 일면을 추출해서 그 성격의 특징에 따라 원상으로 표현하고 있는 데 불과하다.<sup>26)</sup>

결국 이것은 격식을 벗어나 자유로운 존재와 안·밖의 평등을 그려낸 것이라 볼 수 있다. 그러니 비어 있어도 그것은 오히려 넘쳐 난다. 넘치면서도 그것은 ‘무상의 별빛’이 된다. 보명선사의 목우도 풀이에 보이는 순박의 무심이다.<sup>27)</sup> 이 무심은 “아, 쇠도 혼자서 우는 아픔이

25) 장순용 위음, 11)의 책, 67~68쪽 재록.

26) 장순용, <곽암선사 십우도에 대하여>, 11의 책, 206쪽.

27) 보명선사의 8단계는 상망(相忘)이다. 보명선사송에는 다음과 같이 적혀 있다. 11)의 책, 104쪽.

흰 소(白牛)는 늘 흰구름 속에 있고  
사람 절로 무심(無心)한데 소 또한 그러하네.  
달이 흰구름 속을 투과하니 구름 그림자 하얗고  
흰 구름 밝은 달은 동으로 갔다 서로 갔다.

있나봅니다.”의 종장으로 이어지면서 사람과 풍경의 관계를 지운다. 말하자면 “사람 절로 무심한데 소 또한 그러하네”에서 사람과 소가 주·객의 구분 없이 평등한 지위의 법성을 지니고 있듯 사람도 풍경도 동등한 법성으로 “달이 흰 구름 속을 투과하”며 드나드는 것처럼 순수와 참의 세계를 드나드는 평등한 관계로 설정되고 있는 것이다.

김원각은 <심법(心法)>이라는 시를 통해 산이 지니고 있는 본래적 속성과 사람의 욕망 사이에 존재하는 간극을 자연스러우면서도 재미있게 짚어내고 있다. ‘산’과 산의 ‘골짜기’는 ‘사람’과 ‘마음’의 관계에 대비된다. 산은 정상으로 오를수록 골짜기를 비우며 단아하게 하늘로 날아오르는데, 사람은 보이는 것에 눈이 팔려 마음을 가득 채우고 욕망을 더 크게 부풀린다. 마음을 비우려는 것이 아니라 새 것으로 채우려 한다. 버려지지 않는, 비우지 못하는 속물의 인간을 회화하고 있다. 이 인간의 오욕에 물든 마음은 <그림을 그리다가>라는 작품에서는 “붓 갈 데 안 갈 데를 분간조차 못하면서 / 마구 휘둘러 놓은 파지 직전의 그림한 폭”<sup>28)</sup>을 마음과 비유한 것에서도 여실히 드러난다.

## 6. 통일 문학의 기반을 위한 제언

지금까지 시조에 나타난 유심사상을 살펴보았다. 만해와 무산의 경우는 스님이라는 특수한 신분이기는 하지만, 유심사상은 불교와 깊은 관련을 맺고 있다. 따라서 본 발표문에서는 만해와 무산의 시조를 통하여 추구하고자 하는 문학적 지향을 살펴보았다. 만해가 보수적이고

---

白牛常在白雲中 人自無心牛亦同  
月透白雲雲影白 白雲明月任西東

28) 24)의 책 15쪽.

수동적인 입장을 취했다면, 무산은 진보적이고 적극적인 입장을 취했다고 볼 수 있겠다. 그 진보의 적극성이 궁극적으로 나아간 방향은 살핀 바와 같이 자유정신의 현현에 놓인다. 지면상 시조문학 전반에 걸친 유심사상의 전개를 폭넓게 살펴보지 못했다. 이 점 과제로 남긴다.

유심사상이 결국 참자아를 찾아 떠나는 과정이라 본다면 특정 종교에 상관 없이 혹은 특정 종교를 초월하여 실존적 문제에 부딪힐 때 보다 의미 있는 창작 에너지를 형성할 수 있으리라 판단된다.

또 하나의 분단의 현실에 직면하여 얘기를 하자면 원효(617~686년)의 ‘일심사상(一心思想)’<sup>29)</sup>에 뿌리를 둔 민족의 동질성 회복운동 같은 것을 예로 들 수 있다. 경제·사회·정치적 유대 협력도 중요하긴 하지만 보다 정신적 공동체로서의 민족성 회복 노력은 간과해서는 안 될 중요한 초석이다. 일심의 원천으로 돌아가는 귀일삼원(歸一三源)의 정신은 결국 우리가 한 뿌리에서 시작된 동일 민족이고 그것을 회복하는 것이 곧 통일의 토대를 닦는 가장 현실적인 대안이 될 수도 있을 것이다. 과거 이후 오히려 대중화의 토대를 닦은 원효의 정신에는 어느 것에도 거칠 것 없는 무애(無 )<sup>30)</sup>의 표표함이 있다. 제도와 사상의 속박으로 벗어나려는 일심의 회복이 남북 통일의 가장 큰 전제일 수 있으며 동시에 많은 문제를 풀어낼 수 있는 중요한 열쇠가 될 수 있음을 강조하고 싶다. ■

29) 원효의 일심사상은 《금강삼매경론》, 《대승기신론소》 등 그의 모든 저술에서 철저하게 천명되고 있다. 인간의 심식(心識)을 깊이 통찰하여 본각(本覺)으로 돌아가는 것, 즉 귀일심원(歸一心願)을 궁극의 목표로 설정하고 육바라밀(六波羅密)의 실천을 강조하고 있다. 한국민족문화대백과사전·16, 763쪽 참조.

30) 삼국유사 권 5 의해의 원효불기조 참조, “《화엄경》에서 일체 무애인(無 人)은 한 길로 생사에서 벗어난다’(一切無 人 一道出生死)라는 구절을 따다가 무애(無 )라 이름하고는, 노래를 지어 세상에 퍼뜨렸다.”고 기록되고 있다.

## 젊은 시조시인들의 상상세계

이우걸(시조시인 · 창신대 겸임교수)

### 1. 젊은 시인들

나는 《시문학》지에 <젊은 시조시인론>이란 글을 쓴 적이 있다. 10회분을 탈고한 뒤에 다른 사정이 생겨 끝을 맺고 말았다. 그러나 그때 내가 관심을 가졌던 시인들에 대한 애정은 지금도 변함이 없다. 다만 더 관심을 가졌어야 했던 시인 몇 분을 빠뜨리고 그 연재가 끝났다는 데 대한 아쉬움이 있을 뿐이다.

일반적으로 젊다는 것은 나이가 적다는 뜻이고, 혈기왕성하다는 의미를 지닌 말이다. 그러나 문학적 입장에서는 그렇게 단순히 정의 내리기가 어려울 것이다. 나는 젊음이란 단어 속에서 전위의식이나 실험의식 혹은 도전정신, 반전통에의 몸부림을 읽게 된다. 이러한 의식이 더 신선한 문학적 담론을 생산해 내고 혼란을 야기시키기도 하고, 또 새로운 사조를 탄생시키기도 하는 원초적 동력이 아니겠는가. 특히 우

리 시조문학사를 살펴볼 때 이 동력이 얼마나 필요한가에 대해서는 이 자리에서 새삼 강조할 필요조차 없을 것이다. 내가 아름답게 읽었던 80년대 이후의 시인들은 앞서 거론한 의식보다 훨씬 다양한 모습으로 그들 영혼의 좌표를 새기고 있었다. 거칠게나마 혼신의 노력으로 자신을 닦고 가꾸는 젊은 시인 몇 분을 소개하고자 한다.

## 2. 현실 인식의 방법

우리는 시조가 현실에 대한 민감한 반응을 전제로 하는 장르라고 생각하고 있다. 그러나 투철한 현실 인식의 작품을 만나기란 그리 쉽지 않은 것이 사실이다. 그러한 견해에서 오종문, 이지엽, 이재창, 정수자 등의 시인들이 보여 주는 다양한 개성은 주목받아 마땅하다고 생각된다.

귀 찢는 소음과 내 여자의 피문은  
그리움이 있는 아파트

숨을 헉헉 막는 몇 년 탈진한 채  
버터 서서 마른 가래 뿜뿜 맞은 편  
D공장에 연신 내뿜고 있는 사이

우리는 한 마리 병든 애벌레처럼 기어든다

— 오종문의 〈D공장 주변의 詩〉 부분

이 작품이 보여 주는 바와 같이 오종문은 우리 시조시단의 확실한 전위이다. 데뷔라는 정규절차를 밟지 않았으며 가장 실험정신이 투철한



시인이다. 그의 실험은 현실의 복판에서 자행되는 정치적 음모나 산업 사회의 폐해에 대한 관찰에서 비롯된다. 〈하역 노조원〉, 〈계엄령의 밤〉 등의 작품이 그 예에 해당한다.

하나 더 하기 하나는  
 둘이 아닙니다  
 둘은 이 세상에  
 존재하지 않습니다  
 모두가 하나입니다  
 섬이 하나 해가 하나이듯

— 이지엽의 〈떠도는 삼각형〉 부분

위 작품에서 읽혀지는 ‘하나’에의 열망은 〈떠도는 삼각형〉 연작이 보여 주는 분단 극복 몸부림의 표현이다. 아울러 불안한 ‘삼각형’은 우리의 시대상황을 드러내는 상징적 도형이다. 이러한 고통에 대한 노래를 부르는 일은 이 땅에 태어난 시인의 소명이요, 운명이다. 이지엽 문학은 그런 의미에서 가장 확실한 논리적 공간을 확보하고 있다고 생각된다.

저 싱그런 거리 곳곳 오뉴월의 속울음을  
 먼저 떠나간 자리 다시 채워지지 않는  
 불면의  
 저문 세기말  
 고개 떨군 아버지

— 이재창의 〈연대기적 몽타주21.〉 부분

이재창은 오종문과 더불어 가장 근거리에서 현실을 시조로 읊기는 작업을 하는 시인이다. 인용한 작품에서 우리는 IMF 하의 고통을 읽을 수 있지만 이 연작의 다른 작품에서는 광주 민주화 운동, 현실 정치의 불신을 상징하는 의사당, 환경공해 등에까지 그의 열정이 닿아 있다. 그는 증언 혹은 기록의 자세로 작품을 쓰고 있다.

어디로든 흘러가 작부나 돼버릴까  
 묻었던 그대 눈물 저리 만개하건만  
 제대로 피도 못하고 꽃이 지네, 서울은

— 정수자의 〈부유하는 오월〉 부분

꿈이 휘발된 전망 부재의 서울, 불임의 서울을 정수자 시인은 이렇게 노래한다. 관습적 어투의 파괴, 비극적 인식 등이 이 시인의 개성적 시 세계라 할 수 있다. 그의 현실에 대한 비극적 인식은 소모적 비애가 아니라 생산적 현실진단에 근거한 결과이다. 〈고향의 봄4〉, 〈무명(無明)〉, 〈죽은 나무를 심는 부자(父子)〉, 〈고향의 비〉, 〈폭설〉 등에서 내면적 자아의 고독한 증언과 도약의 의지를 찾아낼 수 있다.

### 3. 전통 서정의 계승과 그 극복

일상사의 느낌을 담담히 표현해 내는 우리 시의 전통은 가장 끈질기게 사랑의 노래를 선호해 왔다. 물론 사랑을 주제로 한 시가 우리 민족의 전통 속에서만 발견되는 특징은 아닐 테지만 고시조에서도 유독 탁월한 시인들 대부분이 이 주제에 관련되어 있다는 사실은 명확한 것이다. 이러한 전통 서정을 발전적으로 계승하고 또 극복하려 노력하는 시인군으로 이정환, 김일연, 이승은, 강현덕 등을 거론할 수 있다.

자목련 산비탈

저 자목련

산비탈

정주

남산 기슭

자목련

산비탈

내 사랑

산비탈 자목련

즈믄 봄을

피고 지는.

—이정환의 〈자목련 산비탈〉 전문

반복과 도치의 교묘한 연결이 안쓰럽고 소중한 사랑의 감정을 적절히 표현해내고 있다. 이정환의 작품세계는 자연친화 혹은 자연과의 교감을 통한 인생 관조의 세계, 삶의 애증을 바탕으로 한 내면탐구, 성서를 바탕으로 한 묵시론적 전망의 세계, 산업화가 몰고 온 부작용에 대한 문명비판적 접근 등 다양하다.

그러나 서정시인 이정환을 빛나게 해 온 성공작들은 대부분 사랑의 노래들이다. 〈천년(千年)〉, 〈불의 흔적〉, 〈서서 천년을 흐를지라도〉 등이 그 대표작들이다.

오래 울어야 할 이는

오래

울어야 하리

시린 바람 끝에도  
 별이 뜨는지  
 강변에 애잔한 등불  
 쪽배 하나 떠 있다

— 김일연의 〈빈 방에 돌아와〉 부분

그의 작품의 배면에 깔린 정서는 슬픔이다. 그 슬픔은 여러 가지 원인에서 온다. 단독자의 처절한 고뇌 혹은 우울한 시대의 개아(個我)의 독백으로, 산업사회가 몰고 온 기계화, 등질화, 몰개성화의 횡포 속에 함몰되지 않으려는 노력에서, 부재의 우울 등 여러 곳에서 슬픔은 온다. 결국 김일연의 슬픔은 어떤 사물을 만나더라도 그 사물이 만들고 있는 그늘에 시선을 주기 때문에 일어나는 정서적 반응이며, 따라서 좌절하기 위한 슬픔이거나 쉽게 슬퍼해 버림으로써 자신의 불만을 해소하는 슬픔이 아니라 일어나 다시 그늘을 이기고 나아가고자 하는 역동적인 슬픔이다. 시인이 슬퍼해야 하고 슬퍼할 수밖에 없는 세상에 살고 있다는 것은 시인의 운명인 동시에 인간의 운명이다. 그 운명에 순응하기 위해서가 아니라 그 운명을 극복하기 위해 이 시인은 슬픔을 노래한다.

허공을 가르던 소리, 날날이 꽃이 된다  
 혀가 놓친 말들이  
 저리 선연히 타올라

살아서  
 더욱 뜨거운  
 피가 돌고 있으니

## — 이승은의 〈手話〉 전문

시란 상상과 감정을 통한 인생의 해석이란 견해를 떠올리게 한다. 간과하기 쉬운 어느 맹인의 대화를 극적으로 표현해 놓았다. 이승은은 단아하고 힘있는 가락, 적절한 현실 조응 그리고 변함없는 사랑의 에스프리로 그만이 지닌 풍요한 상상력과 더불어 그만이 지닌 개성적인 시학을 이루고자 애써 온 시인이다. 그 개성은 겸손과 포용, 공경과 사랑, 보살핌의 분위기로 인해 삭막한 시대에 흔히 놓쳐 버리기 쉬운 모성적인 사랑을 보여 주고 또 일깨워 준다. 〈장마〉, 〈그날의 소〉, 〈초록의 잠언〉 등에서 의미 있는 결실을 읽을 수 있다.

세상의 눈부신 것들 모두다 쏟아내고  
 비어서 접혀 있는  
 골반, 잊혀진 중심  
 내 몸도 조금씩 비어간다  
 거기에 겹쳐지겠다

## — 강현덕의 〈폐광〉 전문

이 작품은 강현덕 시인이 어느 나이에 닿아 비로소 노래하게 된 사모곡이다. ‘잊혀진 골반’과 ‘내 몸도 조금씩 비어간다’ 등에서 구체적이고 체험적인 동시에 절제된 비극의 그림을 열어보이고 있다. 요즈음이 시인은 영상의 이미지나 스토리를 시조에 옮기는 새로운 작업을 하고 있다.

#### 4. 자아탐구의 여러 모습

예술가들은 대체로 대상을 그리려고 노력한다. 그러나 그 대상을 그리는 작업이 다름 아닌 자기를 그리는 작업이다. 시에서 우리 시인들은 늘 스스로를 숨기려고 노력한다. 그것이 시쓰기의 기본인 것으로 알고 또 배워 왔다. 그러나 자기 숨기기관 기실 효과적인 자기 드러내기가 아닐까. 어느 예술가에게나 스스로의 존재를 각인시킨다는 점에는 공통적이라고 생각된다. 그러나 존재를 부각하는 방법이나 열정은 개성에 따라 다를 수 있다. 박기섭, 홍성란, 박권숙, 이달균 시인들은 자기 드러내기라는 측면에서 가장 열정적인 시인들이라 생각된다.

가을이 깊어갈수록 산의 상처도 깊다  
 그예 작열된 것이 아슬한 벼랑에 지고  
 다만 저 불같은 오한의 한 세기를 견딜 뿐  
 시퍼런 두개골에 덧없이 박히는 대못  
 강철 얼음 속의 고뇌마저 바닥난 채  
 다 삭은 허명의 한 때를 나부끼는 생애여

— 박기섭의 〈묵언, 산에 대하여〉 전문

삶의 회랑에서 자행되는 욕망의 부질없음을 박기섭은 경고하고 있다. 그 어투는 위압적일 만큼 강고하다. 〈강동(降冬)의 시(詩)〉, 〈연가〉, 〈웃〉 등에서도 그 개성을 발견할 수 있다. 아울러 앞서 인용한 작품이 보여 주는 생애 대한 결연한 의지는 〈매천(梅泉)생각〉이나 〈꽃〉, 〈저문강〉 등을 통해 유추해 낼 수 있다. 박기섭은 때로는 날카롭고 또 때로는 섬세하지만 한국시조문학이 놓치기 쉬운 남성적 시풍을 새롭게 열

어나가고 있다는 점에서 가장 주목받아야 하리라 믿는다.

명든  
살을 깎아  
모래를 나르는  
파도

천 갈래 바닷길이어 만 갈래 하늘길이어

웃자락 다 해지도록 누가 너를 붙드는가

— 홍성란의 〈섬〉 전문

홍성란은 발랄한 느낌을 주는 시인이다. 어휘의 풍부함이나 이미지 전환에 있어서의 속도감 혹은 구어체의 능란한 활용, 동시적 발상 등이 어우러져 이루는 분위기일 것이다. 그런 분위기의 사이사이에 고독한 자아의 메시지 같은 그들의 언어가 있다. 자유를 소망하는 언어의 꿈은 소외로부터의 탈출을 위한 진정한 내면의 소리일 것이다.

내 이름 석자 앞에 눈물짓지 말아라  
청송 고개 마루쫘에 육신을 벗어놓고  
아버지의 아들이 사는 마을을 향해 가는 해

어둠의 끝에 닿는 마지막 순간까지  
제 몸의 빛만큼씩 그림자를 늘이고  
붉어 더 선연히 타는 저 사랑을 보아라

아비의 아들들이 아들의 아버지가 되는  
 기억 속 금을 뿌린 해가 되어 남고 싶다  
 그해의 가슴에 뜨는 그리움으로 남고 싶다

— 박권숙의 〈묘비명〉 전문

박권숙은 오랫동안 병실생활을 한 시인이다. 따라서 누구보다 생을 알뜰하게 살고 싶은 욕망을 지닌 시인이다. 감정의 절제와 소재의 다양성을 추구하기 위해 몸부림치면서도 언뜻언뜻 비치는 엉켜진 물의 이미지 혹은 생에 대한 사랑과 통찰들은 그 원인이 그의 체험에 연유하는 것이 아닌가 나는 생각한다. 그는 영원을 꿈꾸는 물의 이미지를 시조로 펼쳐보이고 있다.

모래는 저 홀로 길을 내지 않는다.  
 동방의 먼 별들이 서역에 와서 지면  
 바람의 여원 입자들은 사막의 길을 만든다

낙타는 걸어서 죽음에 닿는다  
 뼈격이는 관절들 삭아서 모래가 되는  
 떠나면 지평의 나날 낙타는 걷는다

— 이달균의 〈낙타〉 부분

〈낙타〉는 시인이다. 낙타는 우리 모두의 모습이다. 그의 등짐은 숙명이고 세상의 길은 사막이다. ‘별’을 바라보기도 하고 ‘바람’을 만나기도 하면서 관절이 삭아질 때까지 낙타는 걷는다. 삶에 대한 이러한 그의 비극적 인식은 〈순장〉에 가면 더욱 치열해진다. 결핍과 혼돈 혹은 비정과 불모성의 세상을 향해 울부짖는 짐승의 울음 같은 이 언어들



역시 오늘을 증언하고 내일의 자신을 분명히 드러내기 위한 치열한 자학 어법이라 할 수 있을 것이다.

## 5. 맺는 말

80년대 이후의 젊은 시인들에 대한 시조 읽기의 한 방법으로 현실 인식에 민감한 시인들과 전통 서정의 계승에 충실한 시인들, 그리고 자아 탐구에 남다른 노력을 기울이는 시인들을 갈래 지어 소개해 보았다.

이러한 구분은 편의상의 구분일 뿐이다. 우수한 시인일수록 세 갈래 모두 경시할 수 없을 뿐 아니라 또 모든 부분에 나름의 결실을 얻고 있기 때문이다. 80년대 시인들이 시조문학의 일정 영역을 차지함으로써 얻게 된 문학적 결실은 이처럼 풍요롭다. 아직은 성공을 거두었다고 말하기에는 이른 영역들이 있겠지만 바로 이 시인들이 결코 영세하지 않은 시적 상상력을 지닌 시조 문학의 내일을 이끌어 나갈 것이라 믿는다. 또 우리는 이 시인들이 그런 위치를 점할 수 있도록 격려하고 충고해 주어야 할 것이다.

이러한 기회를 빌려 두 가지의 고언을 하고 싶다. 그 첫번째는 음보를 예사로 파괴하는 일이 없었으면 한다. 물론 이 얘기가 80년대 시인들의 과오를 지적하기 위한 것이 아니라 80년대 시인들이 모범을 보여주었으면 하는 바람 때문에 하는 것이다. 시조는 정형성을 생명으로 한다. 말을 아끼고 혼돈스런 여러 생각들을 정리하고 통어하는 절제의 미학 위에 시조가 있다고 믿는다. 따라서 이러한 우리의 노력이 시조의 미학적 가치를 더욱 높일 수 있었으면 한다. 두번째는 좀더 치열한 전위의식을 지닌 신인이 나올 수 있는 분위기를 만들어야 한다는 것이다. 앞서 새로운 소재나 주제에 심취한 시인들을 소개한 적이 있지만 내용과 형식의 확장을 위해 노력하는 신인들의 작품을 발견하고 격려

해 줄 수 있는 풍토가 마련되어야 한다는 것이다. 기성의 시단을 비판하고 극복하려 노력하는 것, 기존의 전통이 지닌 과오를 찾아내고 새로운 전통을 열어 가는 처절한 자기 검증과 그 극복의 노력이야말로 새로운 시조 문학의 내일을 담보하는 소중한 자산이 될 것이기 때문이다. ■

## 만해의 독립사상과 불교의 독립운동

- 개항기 불교계의 현실 인식/정광호
- 일제하 불교계 독립운동의 전개와 성격/김광식
- 일제의 불교정책과 친일문제 검토/김순석
- 조선독립이유서에 나타난 만해의 독립사상/고명수
- 만해 한용운과 정교분리 원칙/정석만
- 기미독립선언서 '공양 삼장'의 집필자에 관하여/블라디미르 티호노프

# 개항기 불교계의 현실 인식

정광호(인하대 대우교수)

## 1. 머리말

조선왕조시대의 한국불교는 일반에서 알고 있듯이 억불정책 속에 신음을 하고 있던 일종의 암흑시기였다. 그리하여 이 시기의 불교를 가리켜 ‘타성적 수난의 시대’<sup>1)</sup>니 ‘가까스로 잔천(殘喘)을 유지하고 있던 시기’<sup>2)</sup>니 하는 경우가 있지만, 어쨌든 그때의 불교는 활기가 너무도 미미했던 것이다. 심지어는 ‘종승(宗乘)도 없고 종통도 없었다’<sup>3)</sup>는 혹평과 함께 승려를 가리켜 ‘칠천(七賤)’<sup>4)</sup> 운운하는 말까지 있었을

1) 강우문, 〈최근백년간조선불교개관〉, 《불교》 10호, 1932.

2) 권상로, 《조선불교사개설》, 1929, 53쪽.

3) 高橋亨, 《李朝佛敎》, 1929, 895쪽.

4) 조선왕조 시대에 신분적으로 천시하던 7가지 계급, 즉 조예( 隸)·수군(水軍)…… 등을 가리키는 말인데, 이는 법제상 근거가 없을 뿐더러 7가지 계급의 명칭도 반드시

만큼 그때의 위상은 말이 아니었다.

한마디로 왕조시대의 불교는 사람으로서의 인권이 무시된 채로 가지가지의 침탈과 핍박을 당하면서 근근이 여맥을 이어가고 있던 시기였던 것이다.

한국불교가 이와 같이 참담한 상황에 있을 때에 이른바 ‘문호개방’(1876)이란 사태와 함께 일본세력이 밀려오기 시작을 한다는 것은 일반에서도 아는 일일 것이다. 말할 것도 없이 이것은 정치·외교 내지는 군사력을 주축으로 하는 침략이었지마는, 또 한편으로 그것은 불교인들을 앞세우고 들어왔던 일종의 문화적 침략이기도 하였다. 그리고 이로부터 소위 개화기라고 하는 과도적 현상과 함께 불교에도 많은 변화가 일어나게 되는 것이다. 그러면 이때 한국불교는 이런 상황 속에서 어떤 반응을 일으키며 어떻게 현실을 인식하고 있었던가. 다시 말해서 개화기 불교의 실상과 성격 내지는 그때 교단의 사상적 노선을 살펴보고자 하는 것이 이 글의 목적이다.

## 2. 문호개방과 일본불교의 침투

문호개방과 더불어 침략세력과 함께 밀려오기 시작한 일본 불교인들의 목적—그것은 순수 종교의 흥포 확산에만 있는 것이 아니었다. 그보다는 실상 침략자들의 앞잡이로서의 역할수행이 더욱 크고도 중요한 것이었던 것 같은 인상을 주는 것이었다. 아래와 같은 자료들을 가지고 볼 때 이것은 입증이 되는 일인 것이다.

---

시 일정한 것이 아니었다. 그리하여 8·15 이전 불교계에서는 이에 대한 무근거성을 논파한 일이 여러 번 있었다.

우리 본원사(本願寺)는 ‘종교는 정치와 서로 상부상조하며 국운의 진전말양을 도모해야 한다’는 것을 신조로 삼고 있었다. 명치(明治) 정부가 유신의 대업을 완성한 뒤부터 점차 중국·조선에 향하여 발전을 도모함에 따라, 우리 본원사도 또한 북해도(北海道)의 개척을 비롯하여 중국·조선의 개교를 계획하였다. 명치 10년(1877) 내무경 대구보(大久保)씨는 외무경 사도(寺島) 씨와 함께 본원사 관장 엄여상인(嚴如上人)에게 ‘조선개교에 관한 일’을 중용 의뢰하였다. 이에 본원사에서는 곧 제1차 개교에 공로가 있는 …… 오촌원심(奧村圓心)과 평야혜수(平野惠粹) 두 사람을 발탁, 부산에 별원을 설치할 것을 명하였다.<sup>5)</sup>

다시 말해서 그들 불교인들은 그 침략세력과 완전히 이신동체가 돼서 한국으로 뱃머리를 돌리고 있었다는 말인 것이다. 그때 불교인들의 이와 같은 동향이 위 문건 하나만으로 충분히 설명이 되는 것은 물론 아닐 수도 있다. 그러나 그들은 메이지유신(明治維新) 이후 소위 ‘폐불훼석(廢佛毀釋)’<sup>6)</sup>이라고 하는 ‘법난’ 속에서 더욱더 군국주의적인 집단으로 변모를 하고 있던 집단이었다. 이러한 사실을 상기해 본다면 위와 같은 그들의 주구성은 충분히 수긍이 되는 일인 것이다. 당시 일본 불교인들의 ‘앞잡이 역할’에 관한 자료는 이 밖에도 많은 것이 있지 마는,<sup>7)</sup> 그들이 앞을 다투어 침략세력의 선도적인 역할을 하고 있던 사

5) 大谷派本願寺 朝鮮開教監督府, 《朝鮮開教五十年誌》, 東京, 1922, 18~19쪽.

6) 일본 메이지유신 때 신도(神道)의 부활과 함께 종래 국교로 여기던 불교를 배척 내지는 타파하는 정책을 쓰던 일. 이는 약 3년 동안에 걸쳐 벌어지고 있던 불교탄압인데, 이때 불교인들은 이와 같은 법난사태를 역으로 이용, 더욱 적극적으로 침략정책의 앞잡이가 되는 노선을 취하게 된다. 정광호, <명치불교의 Nationalism과 한국침략>, 《인문과학연구소 논문집》 제14, 인하대, 1988 참조.

7) 예컨대 그때 大谷派本願寺 朝鮮開教使 奧村圓心이 소위 ‘王法爲本 忠君愛國의 教’를 가지고 조선인을 유도할 필요가 있음을 역설하던 사실을 들 수가 있고(위 《朝鮮

실에 우리는 자못 놀라지 않을 수가 없다. 어쨌든 이와 같은 맥락 속에 진종본원사(眞宗本願寺)·대곡파본원사(大谷派本願寺) 또는 일련종(日蓮宗)·정토종(淨土宗) 등 각 종파에서는 도처에 ‘○○別院’이란 것을 만들어 놓고 있는데, 그 숫자가 1905년대까지 대충 17개소에 달하고 있는 것이다.<sup>8)</sup>

그렇다면 이와 같이 침투해 들어온 일본 불교인들은 그 목적 달성을 위해 구체적으로 어떤 일들을 하게 되는가. 그들이 이때 우선적으로 먼저 착수한 일은 한인 내지는 한국 불교인들을 유인, 포섭하는 공작을 벌이는 일이었다. 이것은 물론 일본에 대한 거부감을 되도록 완화시키기 위한 방략으로서의 의미를 갖는다. 그리하여 그들은 그때 우리로서는 지극히 신기한 물건이었던 남포(램프)니 석유니 하는 박래품이라든가,<sup>9)</sup> 또 혹은 내복·과자·약물 등의 물건을 가지고 와서 선물을 하는 등 여러 모로 선심을 쓰고 있었다. 그리고 좀더 적극적으로는 사진기를 들고 와서 한인들의 호기심을 자극한다든가, 또 혹은 일본 국력을 과시하는 수단으로 저들이 타고 온 군함·대포 등의 성능을 실연함으로써 한인들을 혼비백산케 한다든지, 하여간 여러 가지 방략을 동원하고 있었던 것이다.<sup>10)</sup>

---

開教五十年誌》, 75쪽), 이 밖에 일련종(日蓮宗) 같은 데서 여러 가지 침투방략과 함께 이른바 ‘종교인들의 외교상의 역할’에 대한 중요성을 역설하고 있는 점 등은(加藤文教, 《朝鮮開教論》, 20~21쪽) 모두 그때 일본 불교인들의 속성을 말해 주는 자료들인 것이다.

8) 정광호, 위의 글 참조.

9) 이때 남포니 석유니 하는 것들이 얼마나 신기한 물건이었던가 하는 것은, 백범 김구가 마곡사에서 중노릇 할 때의 은사였던 분이 한 번은 석유 1통이 생겼으므로 그 호부(好否)를 시험하다가 폭발 즉사하였다는 회고담이 있는 것을 보아도 알 수가 있다(《백범일지》 참조). 비슷한 사례로 기결승 이동인이 일본서 성냥·석유·남포 같은 물건들을 가져다가 왕실 및 개화와 인사들의 호기심을 자극케 하였다는 이야기도 있다. 위 《朝鮮開教五十年誌》, 143쪽 참조.

그런데 이와 같은 방략들 중에서도 그 효험이 가장 컸던 것을 든다면 그것은 아마도 ‘입성해금(入城解禁)’에 관한 공로(?)가 아니었던가 한다. 이것은 너무도 유명한 사안이라 이 방면 연구에서는 으레 한번씩 언급이 되는 것이기도 하지마는, 어쨌든 이는 ‘파천황(破天荒)의 은혜를 베풀어 준 격’이었다는 선언까지 한 사람이 있을 만큼<sup>11)</sup> 그들로서는 자못 자부를 하는 사건이다.

말할 것도 없이 이는 ‘승려의 도성출입을 금하고 있던’ 왕조시대의 악법을 해제해 주는 데 일본 불교인들이 결정적인 역할을 하였다는 이야기인데, 이는 불교사상 매우 큰 의미를 갖는다. 왕조시대의 불교가 얼마나 흑심하게 수모·천대를 당하고 있었던가 하는 것은 대개 알고 들 있는 일이지마는, 그 중에서도 가장 전형적인 사안은 바로 이 ‘입성금지’에 관한 문제였기 때문이다. 다시 말해서 이는 그때 불교의 위상을 무엇보다도 잘 상징하고 있는 사안이었던 것이다. 따라서 이 ‘해금’에 관한 일은 그들이 착안해 냈던 방략 중에서도 효과가 가장 큰 것이었다고도 할 수가 있다. 실제에 있어서 이 ‘해금’을 계기로 왕조 말기 승려들의 ‘불교재흥’에 관한 의욕과 용기가 실로 눈부실 정도로 일어나고 있음을 봐도 이는 짐작이 되는 일이다. 즉 연산군 때 성중 사찰이 훼손된 이래 처음으로 재건된 것이 바로 각황사(覺皇寺)인데, 이것이 바로 그 ‘승리입성의 표지’로 세워진 사찰이었다는 회고가 있는 것이다.<sup>12)</sup>

10) 위 여러 가지 방략들은 주로 奧村圓心, 《朝鮮國布教日誌》에서 발췌한 것인데, 이 포고일지는 1877년 8월 16일 奧村 등이 조선후출장 명령을 받은 날로부터 1897년 6월까지의 이야기를 쓴 일기체 회고록으로, 여러 가지 면에서 분석해 볼 가치가 많은 자료이다. 《한국학논총》 7, 1984, 국민대의 趙東杰의 해제와 함께 전문이 실려 있다.

11) 高橋亨, 《李朝佛教》, 895쪽 참조.



한편 일제는 이때 정부 당국이 또한 한국불교 포섭을 위해 직접 공작을 하는 경우도 꽤 있었다. 위에 말한 각 종파의 조선 포교 활동에 당국이 이를 적극적으로 지원해 주고 있던 사실을 볼 것 같으면 이는 입증되는 일일 것이다. 그리고 한편으로는 불교라고 하는 앞잡이를 통하지 않고 당국이 직접 공작을 하는 경우도 있는데, 이를테면 1907년 이후 여러 차례에 걸친 ‘일본시찰단’ 파견 같은 것은 이러한 사례 중에서도 대표적인 것이었다.<sup>12)</sup> 일본 시찰이라고 하는 것은 교단의 간부급 인사들을 일본으로 초청, 몇 달씩 구경을 시키며 융숭한 대접을 함으로써 일본에 대한 호감을 갖도록 유도하기 위해 벌인 사업이었다. 그리고 이들이 돌아온 뒤에 일본을 어떻게 인식하고 있었던가 하는 것은 그들이 남긴 기행문 같은 것을 가지고 짐작해 볼 수가 있는데 이를테면 이런 것이 있다.

각 공창의 동작하는 상황을 주람하고, 각 명소의 형승을 유완하고, 어편전(御便殿)에서 알현의 영(榮)을 몽(蒙)하고, 빈리궁(濱離宮)의 사연(賜宴)의 광(光)을 획(獲)하고, 신숙어원(新宿御苑)을 배관함을 득하고, 박람회의 우대를 피(被)하고, ……에서 서양식 연(宴) 등을 수(受)하였는데, 기시 단원을 인솔함은 즉 조선주차사령관 …… 각하이셨는데, 각하

12) 각황사는 1910년에 서울 洞(지금의 수송동)에 전국 승려들의 자원금으로 고궁을 매입, 일종의 중앙기관으로 세웠던 사찰인데, 이는 위 본문에 말한 대로 4백 년 만에 처음으로 재건, 입성 포교가 시작되는 단서가 되는 사건이었다는 것이다. 小白頭陀, 〈洪月初行狀〉, 《佛敎》 제24호 가운데의 “……李晦光 씨가 …… 僧尼入城의 표지로 京城 중앙에 사원을 건축하자는 衆議를 인하여 각황사를 창건하고……” 운운 참조.

13) 1907년에 이능화 등 30명을 데려다가 구경시킨 것을 비롯해서 이후에도 몇 차례에 걸친 파견이 있었다. 정광호, 〈일제의 종교정책과 식민지불교〉, 《한국사학》 III, 1980 참조.

의 보살피심으로 종종 편의를 득하여 …… 여(余)는 동경 백일의 호기념이 지금토록 심중에 불민(不泯)하며, 시찰한 호이익(好利益)이 지금까지 현전에 응용되는 터이라. 금회 시찰단에 대한 총독 각하의 성의(盛意)는 여의 경험상으로도 지득키 족하도다.(李能和)<sup>14)</sup>

이능화같이 비교적 온건했던 학자<sup>15)</sup>가 이 정도로 쓸 정도였으니 다른 사람의 경우는 어떠했겠는가. 일제의 포섭 공작은 하여간에 어느 정도의 성공을 거두었던 것이라고 해야 하지 않겠는가.

### 3. ‘입성해금’ 이후 교계의 현실 인식

그렇다면 일제 및 그 불교인들의 위와 같은 공작들이, 그때 교단의 현실 인식에 얼마나 큰 충격과 영향을 주었겠는가. 위 《조선국포교일지》에 나타나는 문자들을 가지고 한번 생각해 보기로 한다.<sup>16)</sup>

① 1877. 11. 4. …… 부산 거주 최모 씨와 반복 필담, 그의 신심 여부를 알아본즉 그는 금석같이 맹세를 하는지라, 불상과 염주를 주니 재배 돈수(頓首), 감사의 눈물을 흘리며 돌아갔다.

14) 이능화, 〈內地에 佛敎視察團을 送함〉, 《조선불교총보》 제6호, 1917.

15) 이능화는 일제 말기에 〈심전개발(心田開發)〉 강연에 동원됐던 일이 있으나, 그가 조선사편수위원으로 들어갔던 사실에 대해 “총독부 시궁창에 발을 담갔으니 내가 학문을 한들 무엇에 쓰리오.”(沈雨晟, 〈이능화〉, 《한국인물대계》, 博友社, 1973, 202쪽)라는 말을 하더라는 이야기도 있는 것을 보면 그다지 적극적인 친일파는 아니었다.

16) 이 기사 가운데는 속인들의 이름도 있으나, 이들도 실은 불교를 믿거나 혹은 어떤 관련이 있어서 별원을 찾아갔던 것이며, 따라서 이는 넓은 의미의 교계 동향을 말하는 것으로 볼 수가 있을 것이다.

② 1878. 1. 3. 금강산 신계사 태묵당(太默堂) 내방. 그는 한국불교의 쇠퇴를 개탄하면서 나의 도한(渡韓)을 만강의 성심으로 환영, 앞으로 한국불교 발전을 도와 불일증휘(佛日增輝)의 날이 있게 할 것을 당부하는 것이었다.

③ 1878. 6. 16. 일요일. 한국인들의 마을을 산보하다가 옛과 떡을 주니 마치 굶주렸던 호랑이와 같이 달려드는 것이었다.

④ 1878. 8. 13. 양산 거주 김문헌 내방, 우리 종문(宗門=곧 정토종)의 제자가 될 것을 논의함.

⑤ 1878. 8. 18. 칠불사 문정(文定) 내방, 교의(教儀)를 담론하며 우리 종문에 귀할 것을 논의함.

⑥ 1878. 8. 30. 범어사승 내방. 한국불교의 쇠퇴상 및 목하 승려의 행적을 물으니, 대답하기를 …… 승려는 오직 기도하는 일밖에 아무것도 없는 것이라고 대답.

⑦ 1880. 7. 31. 길천인(吉川人) 내방, 국체(國體)의 쇠미를 개탄하다가 배불(拜佛)하고 갔다. 또 승려 4인이 와서 법당 재건 모연문(募緣文)을 제시하므로 일금 3백 문(文)을 보냈다.

⑧ 1880. 8. 13. 경성 민성호(閔聖鎬) 내방 필담. 국가의 쇠퇴를 누누진담(縷縷陳談)하다가 어느새 동녘이 밝았다.

⑨ 1880. 11. 23. 묵암(默庵) 소승이 와서 명년 봄에 도일(渡日)할 것을 약속하고 돌아감.

⑩ 1881. 1. 9. 금강산 태묵(太默)이 묵암의 서신을 가져왔는데 내용은 이러하다. “……이 사람은 그 동안 많은 경서를 읽고 참선도 해봤습니다만 …… 아직도 일심불란(一心不亂)의 경지는 보지를 못하였습니다. …… 이제 바다 건너 귀국으로 가서 여러 종장(宗匠)들을 뵈고 지도를 받고자 하옵는바, 과연 허락을 해주실런지요…….”<sup>17)</sup>

⑪ 1881. 5. 1. 민치복(閔致福)이 와서 말하기를 “진종(眞宗, 일본 정토

종) 교법이 우리 나라에 흥통하게 되면 이는 곧 야소교 방어의 최상책이 될 것이온바……”라고 한다. 나는 이에 매우 감격하였다.

위의 기사들 가운데는 물론 아전인수격 과장 내지는 윤색된 부분도 더러는 있을는지 모른다. 그러나 그가 아주 없는 사실들을 날조 기록한 것이라고만 생각을 할 수는 또한 없는 일이 아니겠는가. 요컨대 일부에서라고는 할지라도, 이와 같은 인식과 동향이 그때 교단 내에 엄연히 있었던 것을 부인할 수는 없겠다는 말인 것이다. 뿐만 아니라 다음과 같은 글을 볼 것 같으면, 특정인에 따라서는 더욱더 일본 쪽으로 기울어져 있던 것을 알 수가 있는데, 우리는 이를 과연 어떻게 보아야 할 것인지.

……소생은 본산(本山, 곧 京都 東本願寺의 본산—필자)에 도착한 뒤론 잘 먹고 따듯이 자며 편안히 잘 지내고 있습니다. 대법주(大法主)의 넓은 은혜 이렇듯이 높고 후하시니, 장차 어찌 그 만분의 일인들 갚을 수가 있겠습니까. 소위 어학(語學, 곧 일본말) 공부는 아득하고 명명하여 분간을 할 수가 없으니, 어느 때나 귀가 뚫리고 입이 터져 보고 듣고 말을 할 수가 있을는지 답답하기 이를 데가 없습니다. 가등사(加藤師)<sup>18)</sup>께서도 평안하시며 다른 도반(道伴)들도 잘들 지내시는지, 여러분들의 면

17) 默庵은 그 후 일본 유학의 숙원이 이루어져서, 통역관 金色良忍(위 《朝鮮開教五十年誌》에는 ‘金巴良忍’으로 보임)을 대동, 제자 3인과 함께 5월 3일 부산항을 떠난 것으로 되어 있다. 본 《布教日誌》 동일조.

18) 그때 일련종(日蓮宗)의 輪番(?)이었던 加藤文教. 그는 1890년대에 《朝鮮開教論》이란 책을 써서, 한국이 기독교인들에게 넘어가기 전에 적극적으로 포교활동을 서둘러 일본 쪽으로 귀의하도록 해야 한다는 주장을 역설하던 사람이다. 1895년에 ‘입성해금’의 교섭을 했던 佐野前勳도 일련종 승려였다.

면을 생각하면 하루도 잊을 수가 없습니다. ……<sup>19)</sup>

이것은 개화기 초기에 혜성같이 나타나 눈부신 활약을 하다가 홀연히 사라져 버린 기결승 이동인(李東仁)<sup>20)</sup>이, 그때 경도(京都)에 가 있으면서 본원사(本願寺) 윤번(輪番) 오촌원심(奧村圓心)에게 보낸 편지글이다. 그러니까 이는 서간문의 형식과 한문의 과장성을 일단은 감안을 하면서 분석을 해야 하는 것이 사실이기는 하다. 그렇기는 하지만, 대의만을 가지고 본다 해도 그는 이미 일본불교를 구세주와 같은 대상으로 인식하고 있음이 문면에서 감지된다.

위와 같은 교계의 동향은 일본 불교인들이 아직 본격적인 활동을 하기 이전, 그러니까 그들의 ‘입성해금’ (1895) 공작이 있기 이전부터 이미 나타나고 있는 현상들이었다. 그리고 이것은 대곡과 본원사의 경우 마침 《……포교일지》라고 하는 문건을 남긴 것이 있어서 알 수가 있는 일이기도 하지마는, 여타 종파들의 경우까지 다 조사할 수가 있다면 그 결과는 또 어떠했을까를 모른다.<sup>21)</sup> 어쨌든 위에 말한 동향은 그 후 그

19) 위 《…布教日誌》, 明治 12년(1879) 11월 13일의 “……小生自到本山 …… 未嘗一日可忘也”를 의역한 것.

20) 이동인에 대해서는 개화승·기결승, 혹은 경망승이니 하는 등의 시각이 있고, 또 혹은 한국 최초의 친일승으로 보는 경우가 있으며, 심지어는 그의 언설 가운데 佛語가 없는 것을 가지고 그때 교단과는 상관이 없던 사람이라는 등(서경수 교수의 경우), 그 평가에 아직 정론이 없는 상황이기는 하다. 그러나 어쨌든 그는 전광석화 같은 기지를 발휘, 개화기 초기에 엄청난 일들을 계획하면서 몇 번씩 현해탄을 왕래하던 인물인 것만은 사실이었다. 그리고 그 동지 중에는 불교인이었던 유대치·김옥균·박영효 등을 필두로 승려 중에서도 無不·默庵 등 몇 사람이 있어, 앞서거나 뒤서거나 하며 일본을 왕래하고 있는 것이다. 그렇다면 위와 같은 이동인의 일본 인식은 동시에 그때 교단의 일본 인식의 일단을 말하는 것이라 해도 되는 것이다.

21) 이때 일본 불교의 침투 상황을 보면, 대곡과본원사 부산별원 이외에도, 진종본원사의 부산별원(1877)·대곡과본원사의 원산별원(1880)·일련종의 부산별원

들의 침략 강도가 더해짐에 따라 더욱더 심해지고 있었던 것이 또한 저간의 사정이었다.

그러면 그 양상은 구체적으로 어떠하였던가. 다음에 몇 가지 사실을 들어 살펴보기로 한다.

우선 ‘입성해금’이 이루어진 직후인 1895년 4월, 상순(尙順)이란 범명을 쓰던 최취허(崔就虛)란 이가 좌야전려(佐野前勵)에게 보낸 감사장이 있는데 내용은 이러하다.<sup>22)</sup>

우리는 이 나라에서 이를 데 없이 천한 대접을 받아 온 나머지, 불입성문(不入城門)의 차별 대우가 실로 수백 년에 걸쳐 있었을 만큼 답답하고 억울한 생활을 하여 왔습니다. 그러다가 다행스럽게도 존사(尊師)께서 오시어 5백 년래의 억울한 사정을 해결해 주시니, 그 감사하고 경하스러운 말을 무엇이라 말할 수 있겠습니까……(대의만 초역)

문면을 통하여 그가 일본불교에 대해 어느 정도의 호감을 가지고 있었겠는가 하는 문제는 독자들도 감지할 수가 있을 것이다. 그런데 문제는 일본 내지 일본불교에 대한 이와 같은 인식이 상순 한 사람에 국한되는 일이 아니었다는 점에 있었다. 곧 그때 교단에는 제2, 제3의 상순이 연달아 나오고 있었다는 말인 것이다. 그렇다면 무엇 때문에 이러한 현상이 나타나게 되는가. 여기에는 물론 그들의 침투 공작이 여전히 계속되고 있었다는 배경도 있지마는, 어쨌든 이와 관련되는 다음의 문건을 한번 살펴보기로 한다.<sup>23)</sup>

---

(1881)· 동 원사 정묘사(1882)· 대곡파 서본원사의 (장소미상)별원(1885) 등 여러 가지가 있지만(정광호, 위의 글 참조), 그러나 대곡파 부산별원 이외에는 문건을 남긴 것이 없다.

22) 高橋亨, 《李朝佛敎》, 1929, 838쪽의 “吾道在本國至賤至卑……” 운운을 의역함.

한국팔도에 대한 포교의 보급을 도모하려면 국내추요지(國內樞要地) 30여 개소에 회당을 개설해야 한다. 그러나 그것을 신축하는 데는 재정적 난문제가 따르게 되니, 차라리 한국 사찰을 이용함이 어떠할까? 즉 한국 현존 사찰 1,600개사 가운데 편의한 사찰을 선택, 일·한 승려 공동의 회당으로 쓴다면 한승(韓僧)도 또한 후의로써 그것을 승락하게 될 것이다. 논자가 이미 10여 개사의 내약(內約)을 받은 바 있거니와 이것은 매우 편리할 것으로 생각된다. 한국 사찰은 매우 견고하니 조금도 부자유가 없을 것이다.

이것은 일련종의 가등문교(加藤文教)가 남긴 글 가운데의 한 토막인데, 요컨대 1900년경에는 일련종에서도 한국 사찰과의 절충을 감행, 10여 개사의 내약을 받고 ‘공동회당으로 쓰기로 한다’는 합의가 이루어져 있었다는 말인 것이다. 그리하여 이와 같은 분위기 속에서 일본으로 건너가 계(戒)를 받는 승려가 생기는가 하면,<sup>24)</sup> 또 일부에서는 통감부를 움직여 ‘사재보호(寺財保護)에 관한 법령’을 내리도록 종용한 예가 있으며,<sup>25)</sup> 1906년 2월에는 이보담(李寶潭)·홍월초(洪月初) 등의 주동으로 정토종의 정상현진(井上玄眞)과 결탁, 원흥사(元興寺)에다 불교연구회란 것을 만들어 놓고 물의를 일으킨 일도 있었다.

그러다가 1906년을 전후해서는 일본 ○○종과의 ‘관리청원(管理淸願)’까지를 요청하는 사태가 발생하고 있었던 것이니, 저간의 사정은 더욱더 혼미를 거듭하고 있었던 것이라 할 것이다.<sup>26)</sup> ‘관리청원’이란

23) 위 《朝鮮開教論》, 제3장, 〈布教の方法〉.

24) 예컨대 간성(杆城) 건봉사전(乾鳳寺僧) 이회명(李晦明)이 1906년 8월 3일 일본 경복사(조동종 사찰)에서 세존 제83대 계첩(戒牒)을 받은 일이 있다. 이회명, 《반생일기(半生日記)》, 병오전조(丙午前條).

25) 황현, 《매천야록(梅泉野錄)》, 융희 2년조 참조.

일본 ○○종파와의 연합 또는 그 말사(末寺) 가입을 뜻하는 말인데, 사찰에 따라서는 일본측의 말사가입 공작을 단호히 거부한 예도 있으나, 결과적으로 어쨌든 아래와 같이 여러 사찰이 그것을 수락하고 있었다 한다.

① 통감부로부터 허가까지 얻은 사찰 : 김천 직지사, 칠원 사신암, 박천 심원사, 과천 연주암

② 청원은 냈으나, 허가를 얻지 못한 사찰 : 안주 대불사, 영변 보현사,<sup>27)</sup> 영변 범홍사, 영동 영국사, 고산 화암사, 합천 해인사, 동소문 외 화계사, 진주 대원사, 용담 천황사, 회양(淮陽) 장안사, 전주 학림사, 동소문 외 봉국사, 동래 범어사, 구례 화엄사

위와 같은 일련의 ‘가말(加末)’ 현상은 물론 당시의 불안한 정정(政情)과 일본불교에 대한 호감 내지는 의양심(依仰心)에서 나온 현상이었는지도 모른다. 그러나 한국 사찰들의 이러한 동요는, 때로는 일승 자신에게까지도 혐오감을 느끼게 하는 자못 시끄러운 현상들이었다. 다음과 같은 문건은 바로 이것을 말해 주는 자료이다.

26) 이 밖에 다소 후년의 일이기는 하지마는, 1911년에는 홍월초(洪月初)·김포응(金抱應) 등이 京山僧(서울 근교 사찰의 승) 30명을 이끌고 일본 경도(京都)로 가서 진종본과본원사에 귀의, 그 대법주(大法主)를 ‘알현’하고 득도식을 한 일도 있었다 하니(위 《佛敎通史》下, 937쪽), 이것도 역시 당대 교단 분위기의 일단을 엿볼 수 있게 하는 자료라 할 것이다.

27) 이 보현사 건에 대해서는 위 《佛敎通史》下, 937쪽에 “보현사 중들이 이 절을 (일본) 임제종 묘심사(에다 부속시켜 버리었으므로, 묘심사와 古川大航이 이 절에 와서 일체의 관리를 좌우하게 되었다.”라는 기사가 있는 것으로 보아, 위 본문에 ‘허가를 받지 못한 사찰’로 분류가 되어 있는 것은 사실과 다른 것 같기도 하다. 그리고 이것을 미루어 여타 사찰의 허가 여부의 진위는 정확하지 못한 부분도 있는 것이 아닌가 한다. 그러나 보현사에서는 사찰령 이후(1912. 1. 19) 위 古川大航을 그 절 주지 후보로 제정한 일도 있는 것을 보면(《朝鮮佛敎月報》제2호) 그때 이 절의 친일 분위기는 어쨌든 짐작할 수가 있는 일이다.



지난번 통감부 초기에 선포한 종교에 관한 포고령 가운데에 “일본 승려로서 한사(韓寺)를 관리코자 하는 자는, 피차가 연서청원(連署請願)을 해서 윤희를 얻어야 한다.”는 대목이 있었다. 이에 각 종파에서는 다투어 그 관리권을 얻어내고자 하게 되었는데, 이때에 그들은 한승(韓僧)들의 우매함을 악용, 기를 쓰고 사약(私約)을 맺는 경우가 허다히 있었다. 그리하여 그때 나는 이를 보고서 이렇게 탄식을 하고 말았다. “우리의 포교승들이 조선민족을 위해서 들어와 일을 하는 것인가, 아니면 그 가람을 약탈코자 해서 그 틈을 엿보고 있는 것인가.”<sup>28)</sup>

즉 통감부 초기에 일제는 종교 선포령이란 것을 발표한 것이 있는데, 이것이 나온 뒤로부터 그들 불교인들은 온갖 방법을 동원, 한국 사찰을 포섭하기에 혈안이 되어 있었다는 말인 것이다. 그리하여 이 논설의 필자는 동족의 발호함을 이렇듯 개탄하고 있는 것이다.

위에 말한 여러 가지 현상들은 요컨대 ‘입성해금’ 이후 교단의 주체성이 얼마나 박약한 것이었던가 함을 말해 주는 자료들이라 할 수 있다. 그래서 뒷날 권상로 같은 학자는 이때의 상황을 가리켜,<sup>29)</sup>

……승려계의 일변은 풍조를 흡인(吸引)하고 일변은 습관을 고집하고, 혹은 세력을 희모(希慕)하여 외호(外護)도 의뢰코자 하며, 혹은 분개를 포(抱)하여 자립으로 유지코자 하나, 기대부분(其大部分)은 내지(內地) 하종(何宗)과 연락하여 교세(教勢)를 인상(引上)코자 하는 고로……

운운하는 평가를 한 일이 있지마는, 이는 실로 적절히 압축이 된 평이

28) 위 《李朝佛敎》, 919쪽의 “住歲統監府之初…… 朝鮮伽藍而來乎”를 의역함.

29) 위 《朝鮮佛敎略史》, 251쪽.

었다고 해야 할 것 같다. 그리고 이능화 역시 다음과 같은 문자를 남긴 것이 있는데 이것도 물론 같은 맥락의 논지였다.<sup>30)</sup>

조선 승려들은 그때에 대체 어떤 종지(宗旨)를 써야 할 것인지 갈피를 잡지 못하고 있었다. 그리하여 정토종(=일본의 淨土宗)을 표방해도 말이 없고, ……원종(圓宗)을 만들어도 무조건 따르며……, 또 혹은 임제종(=일본의 臨濟宗)에 부속을 해도 수수방관……, 기타 조동종(曹洞宗)과 맹약을 해도 그들은 그냥 보고만 있을 뿐 말이 없었다. ……부화뇌동이라 할까, 손잡고 같은 일을 하는 것이라 할까, 어쨌든 그때의 동향은 모두가 일본 세력을 의지해서 일시적 구안(苟安)을 도모하려는 추세 그것뿐이었다.

입성해금 이후 ‘합방’시기까지 약 15년간의 교단은 어쨌든 향방을 못잡고 방황을 하던, 글자 그대로 과도기중의 과도기였던 것이다.

#### 4. 조동종과의 연합 소동

그런데 위와 같이 갈피를 못잡고 있었다고는 해도, 당시의 주조(主潮)는 역시 어떤 외세(특히 일본 쪽의 어떤 종파)에 의지해서 살길을 찾고자 하는 일종의 의타적 동향 그것이었다. 그리고 이 가운데에서도 가장 대표적인 것을 들라고 한다면, 말할 것도 없이 그것은 원종(圓宗)대 조동종(曹洞宗)과의 연합소동이었던 것이다. 이것은 그때가 1910년대였던 점으로 보나, 한국 불교 전체를 일본의 특정 종파에 예

30) 위 《佛敎通史》下, 936~938쪽의 “當其初也 朝鮮僧侶 …… 要之無非借勢恃力” 운운을 의역함.

속시키려 했던 점으로 보나, 그야말로 매종역조(賣宗易祖)의 망동이었던다는 비난을 듣기에 충분한 사건이었다. 장본인은 그때 원종의 종정이요 사찰령(1911) 이후 해인사 주지였던 이회광(李晦光, 1862~1931)인데, 그렇다면 그는 대개 어떤 인물이었던가.

이회광은 교단 일부에서는 아직도 당대의 생불(生佛)이었다는 회고를 하는 경우가 더러 있고, 또 《동사열전(東師列傳)》 같은 것을 봐도, 그는 실로 범상찮은 경지를 가지고 있던 고승이었음이 짐작되는 그러한 인물이었다. 우선 《동사열전》의 서술을 보자.

물푸레나무 꽃향기를 맡아 보았나,	聞木槩香乎 <sup>31)</sup>
매화의 열매가 무르익었음을 보도다.	看梅子熟矣 <sup>32)</sup>
네 거리 술집에서 흠뻑 취하여,	滿醉於衢樽 <sup>33)</sup>
돌아오니 더 이상 물어볼 것이 없도다.	歸家破問程

선의 세계란 원래가 비논리·비상식이 많은 것이라 문외한으로서는 알기가 어려운 것이기는 하다. 그러나 위의 문자는 어쨌든 이회광의 공부가 상당히 높은 경지에까지 이르렀음을 암시하고 있는 말이 아닌가 싶다. 그리하여 그의 명성을 듣고 양서(兩西)·삼남(三南)의 학인들이 풀덤불을 헤치며 물려들었다 함이 역시 《동사열전》의 서술이며,<sup>34)</sup>

31) ‘木槩’의 槩字는 字書에 확인할 수 없고 ‘木屋’가 물푸레나무로서 그 꽃에 향기가 있는 것이라 하므로 번역하였음.

32) 金達鎭 譯, 《寒山詩》(37쪽) 가운데에 “비단 소매에 매화열매 따 넣고(羅袖盛梅子)”라는 것이 있음을 미루어 위 “看梅子……” 운운은 그의 공부가 깊었음을 말함인 듯.

33) ‘衢樽’은 여러 사람이 마실 수 있도록 네 거리에 놓아 둔 술동이 전하여 사람이 ‘人望’을 얻음을 비유한 것.

34) 위 《동사열전》의 “開堂普說 兩西三南學人 跋草而至” 운운.

## 나아가서는

하룻밤 그가 자고 가면, 마치 사향노루가 봄바람에 노닐 적에 풀밭 위에 저절로 향기가 남아 있는 것과도 같았고, 또 한번만 그 사람과 대화를 하면 마치 맑은 달이 정중승(定中僧=定中에 들어 있는 수좌)을 비치듯이 속이 자못 시원하였다.<sup>35)</sup>

운운이 또한 《동사열전》의 찬사였던 것이다. 이 책의 저자인 범해 각안(梵海 覺岸)의 입적 연대가 1896년이니, 그가 이 해에 《열전》을 쓴 것이라 해도 이때 이회광의 나이는 불과 34세밖에 되지를 않는다. 그러니까 그는 30대 초반에 벌써 이와 같은 찬사를 들었던 것이라 실로 놀라운 일이 아닐 수 없다. 또 이 책을 쓸 때에, 같은 연대대(年代帶)의 고승들이 많이 있었는데도 그가 유독 이회광만을 적출, 수록하였다는 사실에는 또한 시사하는 바가 있지 않겠는가.<sup>36)</sup>

그러면 이와 같은 이회광이 어찌하여 그러한 망동을 하게 됐던 것인가. 자세한 내막은 알 수 없으나, 1907년 6월 25일 그가 불교연구회 회장과 명진학교(明進學校) 교장이 되면서부터 마장(魔障)은 일어나기 시작하였던 것 같다. ‘불교연구회’라고 하는 것은 1906년 이보담(李寶潭)·홍월초(洪月初) 등이 만든 단체인데, 그렇다면 이 연구회는 대체 어떤 성격을 갖는 조직체였던가. 여기서 우리는 다음과 같은 사실들을 가지고 한번 생각해 볼 필요가 있다. 즉,

35) 같은 책의 “一宿過去 …… 如明月長照定中僧” 운운.

36) 이회광과 동년 또는 선배에 해당하는 선지식으로는 幻應坦泳(1847~1929)·鏡虛惺牛(1849~1912)·擎雲元奇(1852~1936)·水月音觀(1855~1928)·東宣淨義(1856~1936)·震河竺願(1861~1926) 등이 있는데, 이들은 모두 수록되어 있지 않다.

① 그때 이 연구회에서는 내놓고 일본 정토종을 표방하고 있었다.

② 이 연구회를 발기하기 이전부터 홍월초 등이 여러 차례에 걸쳐 정토종 승려들과 접촉을 한 사실이 있었다.

③ 이 연구회에서 우리 나라 최초의 근대불교 교육기관인 명진학교(名進學校)를 세운 것도(1906) 실은 그 정토종 개교사인 정상현진(井上玄眞)의 권유 때문에 시작이 됐던 것이다.<sup>37)</sup>

등등이 그것인데,<sup>38)</sup> 이런 사실들을 가지고 볼 때 불교연구회는 말할 것도 없이 친일적인 성격을 갖는 것이었다. 그러니까 이는 우리 나라 최초의 친일 불교단체였다고 할 수가 있을 것인데, 이능화도 이 문제와 관련,

(연구회는) 공공연히 일본 정토종을 표방하고 있었는데도 그때 교계에서는 아무런 말이 없었다.<sup>39)</sup>

라는 설명을 하고 있는 것을 보면 저간의 사정은 더욱더 확실한 바가 있는 것이라 할 것이다. 그래서 이러한 상황에 분노를 느낀 나머지, 순수 전통에 입각한 통할기구를 갈망하는 여론도 또 한편에서는 일어나고 있었다 한다.<sup>40)</sup> 그리하여 아직까지의 지도자였던 홍월초(洪月初)·이보담(李寶潭) 등이 사직을 하고 대신 이회광이 이를 계승하게 되니,

37) 그 당시 보성·양정 …… 등 사립학교들의 설립 연기가 모두 민족지사들의 자발적 동기로부터 시작이 됐던 것과 비교해 볼 때, 명진학교의 경우는 일본 불교와의 관련성이란 점에서 성격상에 약간 다른 바가 있었다.

38) 위 세 가지 사실들에 대해서는 모두 《朝鮮佛教通史》下, 936~937쪽 사이의 기사들을 참조.

39) 같은 책 936쪽의 “稱號淨土 亦無一言” 이하 참조.

40) 박경훈, 《佛敎近世百年》, 1980, 40쪽.

이는 곧 위와 같은 여망에 부응하기 위한 조치였다. 그러니까 이때 이 회광의 정신이 정상적인 것이었다고 한다면, 그는 마땅히 《동사열전》에서 말한 것과 같은 큰 법력을 발휘했어야 하는 것이다. 다시 말해서 불교연구회의 성격을 어디까지나 한국적 전통을 갖는 조직으로 바꾸어 놔야 하는 것이었다.

그러나 이와 같은 ‘회장직’은 도리어 그의 부일적 야심만을 채우게 하는 계기가 됐을 뿐이니, 이는 실로 아이러니컬한 일이 아닐 수 없다.

그러면 이때 그는 어떻게 해서 그렇게 극성스러운 정도의 친일을 하게 되는가. 그것은 그 이듬해(1908년 3월) 그가 각도 사찰 대표 52인이 모인 회의에서 원종종무원이란 것을 만들게 되는 때로부터의 일이었다. 원종에 대해서도 말은 많으나,<sup>41)</sup> 하여간 이때 그가 일진회(一進會)의 이용구(李容九)·송병준(宋秉峻) 등을 통해서 일인 괴승 무전범지(武田範之)를 고문으로 영입하게 되면서부터의 일이었다. 이용구·송병준은 물론 이보다 앞서부터 이미 무전범지와 접촉이 있던 사람들이었다. 그리하여 그들은 이미 여러 차례에 걸쳐 무전범지와 사이에 소위 〈조선불교재흥방략〉이란 것에 대해 피차 의견 교환이 있어온 사람들이기도 하였다.<sup>42)</sup>

41) 원종에 대해서는 그때 식자들 간에 그 명칭—즉 종칭(宗稱)에서부터 석연찮은 부분이 있다 하여 논란이 많았던 듯하다. 그리하여 이능화도 이에 대해 “……於此可知圓宗之立 初無所依據者也”라는 폄(貶)을 하고 있을 만큼 부정적인 평가를 하고 있는 것이다.

42) 이때 무전범지가 이용구에게 보낸 것이라고 하는 〈與李鳳庵勸佛教再興書〉(이봉암은 문맥으로 보아 이용구를 가리킨 말로 생각된다)라는 문건이 있는데(위 《李朝佛教》, 936~939쪽), 표현이 완곡하고 우회적이어서 난해한 점은 있으나, 대의는 요컨대 “待天教와 유교·불교와는 서로 통할 수 있는 여지가 있는 교단들이며, 시천교는 또 백만 교도를 가지고 있는 터이기도 한즉, 이러한 맥락 관계를 가지고서 한국불교로 하여금 산중을 벗어나 일본 불교처럼 높은 위상을 갖게 하도록 부익(扶翼)의 노고를 아끼지 말아 달라.”는 내용으로 파악된다.

그리하여 무전범지의 ‘방략’은 이용구 등을 통해 여러 가지로 이회광을 충동하게 되었던 것인데, 그 중에서도 조동종과의 연합에 관한 사안이 가장 큰 것이었음은 말할 것도 없다. 그렇다면 무전범지는 또 어떤 사람인가. 이는 이회광의 친일 행보에 지대한 관련을 갖는 변수가 되는 터인즉 한 번 살펴보지 않을 수가 없다.

무전범지는 명치(明治)시대 천황주의(天皇主義) 극우단체인 흑룡회(黑龍會)의 핵심으로 활동을 하던 일종의 낭인(浪人)이었다.<sup>43)</sup> 그런데 어찌된 영문인지 그는 불교를 필두로 한학(漢學)과 한문에까지 깊은 조예를 가지고서, 한국 ‘합방’ 때에 아주 깊숙이서 이면 공작을 벌이고 있던 사람이다. 그래서 일본의 양심적 지식인들은 그에 대해 괴승(怪僧)이니 걸승(乞僧=일본어로는 옷坊主)이니 하는 등의 폄칭을 쓰기도 하나,<sup>44)</sup> 어쨌든 그는 그때 일종의 괴걸이기도 하였다. 경력은 대충 이러하다.<sup>45)</sup>

- ① 1863년(文久 3) 출생, 한학을 배우다가 23세에 중이 됨.
- ② 1889년 절을 떠나 한국에 입국, 각처를 유랑.
- ③ 1894년 ‘동학’이 일어남에 현양사(玄洋社) 일당들과 함께 각처에 출몰, 이를 선동하고 다님.
- ④ 1905년 민비(閔妃) 시해사건에 연루, 광도옥(廣島獄)에 하옥되어 1년간 복역.

43) 낭인은 명치유신 이후 록을 잃고 일정한 소속이 없어 떠돌던 武家時代(鎌倉시대부터 徳川시대 즉 명치유신 이전까지의 幕府시대)의 무사들을 이르는 말임.

44) 瀧澤 誠, 《武田範之とその時代》, 1986, 서문 참조.

45) 武田範之, 《鰲海鉤玄》 발문의 서술(위 《李朝佛教》, 930~934쪽 소재)을 압축한 것인데, 그에 대해서는 이 밖에 위 《武田範之とその時代》라든가, 川上善兵衛, 《武田範之傳》, 1987 등의 자료도 있다.

⑤ 1906년 흑룡회(黑龍會) 주간 내전양평(內田良平) 초청으로 재차 내한, 시천교(侍天教) 고문 겸 일진회의 사빈(師賓)으로서, 이용구의 추천으로 원종(圓宗)의 고문이 됨.

⑥ 1910년 ‘합방’이 되자 귀국, 이듬해 사망. 49세.

위에서 보이는 현양사니 흑룡회니 하는 것들이 명치(明治)시대 극우 단체의 대표였다는 사실을 상기해 본다면, 무전범지가 어떤 인물이었다가 함은 상상키 어렵지 아니 한 일일 것이다. 그리고 그가 민비사건의 장본인인 삼포오루(三浦梧樓)와 함께 이 사건의 핵심이기도 했다는 사실은 우리에게 또 무엇을 시사하는 것이겠는가. 뿐만 아니라 그는 또 이용구를 충동해서 〈합방상주문(合邦上奏文)〉이란 것을 지어 바치게도 한 인물이고 보면<sup>46)</sup> 저간의 사정은 더욱더 맹랑한 바가 있는 것이다.

일언이폐지해서 그는 일제 침략 정권의 가장 기민한 앞잡이었다. 그런데 이회광은 추악스럽기 이를 데 없는 이용구의 권고로 무전범지를 고문으로 모시면서 한편으로는 그의 설득과 ‘지도’로 조동종과의 연합 소동을 일으키고 있었으니, 현재의 우리로서는 허탈감마저 없지 아니 하다. 더구나 그때가 1910년 9월 전후의 일이었음에라.

어쨌든 이회광은 위에 말한 ‘불교연구회’와는 별도로 1908년 3월 각도 대표 52인을 규합, 원종종무원이란 것을 만들게 되는데, 각도의 대표들을 망라한 것이니 이는 그때 일종의 중앙기구로서의 성격도 다소 간은 있는 것이었다. 그러니까 이것을 가지고 본다면 처음부터 그는 불교연구회의 주체성 회복 같은 것에는 아무 관심도 두고 있지 않았

46) 위 《武田範之とその時代》 제9장, 〈日韓合邦運動〉에 이용구 등의 상주문(上奏文) 작성 경위와 내용이 있다.



던 것이라고 보아야 한다. 위에 말한 이용구 내지 무전범지와의 결탁 속에 연합소동을 일으키고 있는 것을 볼 때는 더욱 그러한 감이 있는 것이다.

하여간 1910년 6월, 조동종과의 연합조약 7개조라는 것은 성립이 되는데, 이 조약의 성격이 어떤 것이었던가 하는 데 대해서는 그 동안의 연구에 자주 언급들이 있었으니 여기서는 생략을 한다. 그리고 이에 대한 반대운동, 즉 임제종운동의 경위, 기타 1912년 6월 20일 양당의 문패가 동시에 철거를 당하는 경위 또한 알려져 있는 것이니 언급하지 않는다. 다만 위에 말한 대로 이용구·무전범지 등의 충동에 놀아나고 있던 이회광에 대한 제3자의 평가는 어떤 것이었던가 하는 점만을 부언해 두는 정도로 이 글은 끝을 낼까 한다. 제3자라고 하는 것은 《불교통사》의 저자인 이능화를 말하는데, 이능화는 뚜렷한 매도(罵倒)라고 할 것까지는 없어도 아래와 같이 어딘지 모르게 탐탁치 않은 듯한 인상을 풍기는 평을 하고 있었다. 그런데 이는 그때 분위기의 일단을 엿보게 하는 여운도 있는 것으로 생각되어 한 번 제시해 두는 것이다.

……출가 초기에는 자못 행각승의 맛을 풍기며 …… 널리 ‘회광불(晦光佛)’의 칭예를 듣고 있었다. 그러나 그가 속가(신도의 집)로 내려와 있게 되면서부터는<sup>47)</sup> 운수납자의 풍모도 속세의 누(累)가 되었음인가. 그리하여 원종을 만든(1908. 3) 뒤로부터는, 임시종정이니 30본산관리소장이니 하는 직책들도 사실은 모두 원망의 대상이 되어버리고 말았다. 그렇다고 내 마음을 바꿀 것인가 하면 그렇게도 못할 일이요, 한편으로는 또 대중들의 빗발치는 비난도 두렵지 않은 바는 아니지 않는가.

47) 이에 대해 본문 주에 “그때는 입성해금이 된 뒤였으므로 화상은 서울 신도의 집에 와 있었다.”라고 한 것으로 보아, 대체로 1900년 이후의 일인 듯하다.

그러나 한편에서의 명예는 잃었다 해도 아직 시간을 두고 만회할 여지가 조금은 남아 있지 않을는지. 한세(寒歲)를 겪어 보지 않고서야 어찌 송백의 지조를 알 수가 있겠는가.<sup>48)</sup>

이 글은 한문의 함축성과 여백의 미가 유감없이 발휘된 것이라, 번역도 어렵지마는 내용 파악도 필자로서는 실상 쉽지가 않은 것이었다. 그러나 어쨌든 이회광의 친일성은 완곡하게나마 지적이 돼 있고, 아울러 우리 민족 우리 교단의 비애랄까 소망이랄까 하는 데 대해서도 다소간은 시사하는 바가 있는 것이 아닌가 한다.

개화기의 교단의 현실 인식은 하여간에 갈피를 못잡고 헤매고 있던 일종의 과도기였다 함이 필자의 생각이다.

## 5. 결어

잘 알려져 있듯이 왕조시대의 불교는 오랫동안의 억압과 침탈 속에 그 위상이 너무도 떨어져 있던 일종의 암흑시기였다. 대대로 겪어오는 모멸과 냉대 속에 생기를 거의 잃어가고 있었던 것이다.

그런데 바로 이러한 시기에 소위 ‘문호개방’ (1876)이라고 하는 사태와 함께 일본의 침략세력은 한국을 향해 밀려오기 시작을 한다. 이는 물론 정치·군사적인 실력을 앞세우며 들어온 것이지만, 여기에는 또 한 가지 중요한 요소가 있었다. 그것은 곧 종교—특히 불교인들이 앞잡이 역할을 하면서 들어오게 되는 현상인 것이다. 불교인들이 침략세력의 선도역할을 하면서 계속 밀려오고 있었던 것이다.

48) 위 《佛敎通史》下, 956쪽의 “……厥初踪跡若淳需……焉知松柏之後 ”를 의역한 것임.

그렇다면 그들이 이때 한국에 와서 하게 되는 역할과 기능은 무엇이었던가. 여기에는 물론 자국 불교의 해외 흥포라고 하는 선교적 역할도 없는 것은 아니었다. 그러나 여기에는 또 침략세력의 앞잡이로서의 역할—다시 말해서 그때 한국의 민심을 되도록 완화·절충시킨다고 하는 역할이 그들에게는 더욱 큰 것이었다는 특징이 있었다. 그리고 이러한 목적 달성을 위해 그들의 공작 대상이 되었던 것이 곧 한국의 불교였던 것은 말할 것도 없다.

그리하여 이때부터 한국불교는 일본불교와의 접촉이 시작되는데, 그렇다면 이때 그들이 동원하게 되는 방략과 술법은 어떤 것인가. 그것은 곧 그때 한국인들에게 여러 가지 고마운 일 또는 신기한 물건들을 가지고 와서, 한국인의 민심을 일단 호일적인 방향으로 바꾸어 놓는 일, 그것이였다. 이를테면 남포니 석유니 하는 박래품들을 들고 와서 호기심을 자극한다든가, 또 혹은 ‘도성출입’ 금지에 관한 악법을 해제시켜 준다든가, 어쨌든 호감을 갖게 할 만한 일들을 많이 하는 것이다.

여기서 오랫동안 눌러 있던 한국 불교인들은 급속도로 그들에게 호감을 느끼기 시작했고, 나아가서는 마치 구세주와도 같이 인식을 하는 풍조조차 한편에서는 일어나고 있었다. 그리고 이러한 가운데 일본으로 가서 계를 받는 사태가 생기는가 하면, 혹은 그들 종파의 종칭을 모칭하면서 무슨 사업인가를 해보려는 세력이 나타나고, 또 혹은 어떤 사찰 전체를 그들에게 위탁해 보려는 시도도 때로는 있었다.

이는 물론 왕조시대 억불에 대한 일종의 반동적 현상이기도 했겠으나, 어쨌든 그때의 불교는 일정한 노선이 없이 매우 방황을 하고 있었다. 그러다가 1910년대에는 한국불교 전체를 일본의 어떤 종파와 연합시켜 보려는 시도도 있었으니, 그때 불교의 현실 인식이 주체성이 있는 것이었다고 할 수는 없다.

물론 위에 말한 연합 음모에 대해서는 한사코 이를 분쇄해 보려는 운

동도 없는 것은 아니었다. 또 이러한 사태와 대결하면서 한국불교 독자의 노선을 세워 보려는 움직임도 사실은 매우 치열하게 일어나고 있던 것이 또한 저간의 사정이기도 하였다. 그러나 이러한 움직임은 그때 이미 강력한 세력으로 군림하고 있던 일제에 의해 여지없이 좌절될 수밖에 없었다. 그리하여 이러한 운동은 위에 말한 여러 가지 친일적 움직임들과 함께, 아울러 모두 일제의 통제 속으로 들어가 소멸돼 버리고 마는 것이다. 1911년의 이른바 사찰령 체제라는 것이 그것인데, 이로부터 한국불교는 명실공히 강력한 통제 속에 또 한번의 압박과 질곡을 맛보게 되는 것이다.

문화개방 이후의 한국불교는 요컨대, 조선왕조적인 억불 체제에 동요를 일으키면서 주체적인 인식 결여와 함께 뚜렷한 방향 설정이 불가능했던 시기, 이를테면 글자 그대로의 과도기였다. ■

## 일제하 불교계 독립운동의 전개와 성격

김광식(대각사상연구원 연구부장)

### 1. 서언

일제는 한국의 국권강탈을 기함과 동시에 한국을 식민지로 경영하였다. 그런데 일제의 식민통치는 단순한 식민통치에 머무르지 않고 한국의 주권과 생존권을 근원적으로 제거하면서 한국 민족을 말살하였던 야만적인 폭거였다. 이에 한민족의 구성원은 그 같은 일제의 식민통치를 부정, 극복하는 노력을 전개할 역사적 과제에 직면하였다. 이 같은 일제의 식민지 상태를 벗어나려는 노력을 우리는 독립운동으로 지칭할 수 있는 것이다.

따라서 불교계에서도 일제의 식민통치를 벗어나려는 독립운동에 참여하였음은 물론이었다. 이에 불교계에서 전개한 독립운동의 내용과 성격은 어떠하였을까 하는 점에 대하여 관심을 가질 수 있다. 다시 말

하자면 일반적인 독립운동과 불교계의 독립운동과의 동질성과 이질성은 무엇이었을까 하는 측면에 대한 설명이 필요한 것이다.

그리고 불교계 독립운동의 구체적인 내용은 어떠하였으며, 식민통치 기간 내에 즐기차게 지속되었는가, 혹은 그 독립운동을 방해, 비협조하였던 승려나 사찰은 없었는가, 나아가서 일제 불교정책에 부화뇌동한 승려는 있었는가 하는 등등에 대하여 적지 않은 의문점을 가질 수 있다. 이러한 전제하에 우리는 불교계 독립운동의 성격을 점검할 수 있는 여건과 기회를 접하게 되는 것이다.

그런데 지금껏 일제하 불교계의 독립운동에 관한 이해는 매우 단선적인 시각에서 접근되었음을 부정할 수는 없다. 극단적인 찬양과 비판의 입장이 바로 그것이었다. 그럼에도 불구하고 이 같은 입장은 각각 일정한 근거와 입론에서 나온 것이었기에 그 자체를 편향적으로 이해, 수용, 거부하는 것은 또 다른 오해와 불신을 야기할 수 있는 것이라 하겠다. 요컨대 그를 비판적, 대승적으로 이해하고 그를 극복할 수 있는 엄정한 학문적 자세가 요청된다는 것이다.

이에 본 고찰에서는 위에서 제기한 문제의식을 갖고 일제하 불교계의 독립운동의 개요와 성격을 정리하고자 한다. 따라서 본고는 독립운동의 새로운 사실을 조명하거나, 특정한 내용을 문제시하는 것을 지양하고 이제껏 독립운동의 개념, 범주, 내용으로 제기되었던 논란들을 재정리하는 것으로 제한하고자 한다. 이를 통하여 추후 독립운동의 내용, 개요, 성격 등을 더욱 새롭게 고찰할 수 있는 여건 조성에 일익을 제공하고자 한다.

## 2. 독립운동과 불교

일반적으로 독립운동은 일본 제국주의 침략과 식민지 지배를 극복

하기 위한 일련의 민족적 노력이다. 때문에 한국 민족이 식민지 상태를 극복하기 위한 민족적 노력은 식민지 해방운동이자 독립운동이었던 것이다. 다시 말하자면 일제에게 빼앗긴 국토와 주권을 회복하고, 일제의 식민통치 권력과 구조를 파괴·추방하여 한민족의 자주적이고 독립적인 민족국가를 건설하는 것이 독립운동의 최종 목표였다.<sup>1)</sup>

그런데 독립운동의 이념은 그보다 거시적인 근대 민족운동의 범주에서도 찾아볼 수 있다. 주지하는 바와 같이 민족운동의 이념은 반제국주의, 반봉건주의로 지칭하고 있다. 위에서 살펴본 독립운동의 개념은 반제국주의와 보다 직접적으로 연결되고 있다. 그러나 반봉건주의와 완전 무관한 것은 아니다. 근대 한국민족은 민족이 나아갈 방향을 자생적으로 고뇌, 검토, 수립하고 그를 이행하고 있었다. 그러나 당시 외세의 침투와 침략으로 그 이행에 큰 타격을 받기에 이르렀다. 이에 근대 민족운동은 자연 민족 공동체 내부의 발전을 지향하면서 그를 억제시키는 외세를 배격해야 할 당위에 직면하였는바, 이러한 과제가 곧 민족운동의 이념적 과제로 수립되었던 것이다. 곧 반제와 반봉건이라는 민족운동의 이념의 구도가 정립되었다 하겠다.

따라서 독립운동은 일차적으로는 반제국주의에 연결되고 있었다. 그리하여 독립운동은 일제의 침략과 식민지 통치를 벗어나려는 적극적인 의식, 노력, 행동 등을 총칭하게 되었다. 이럴 경우 독립운동은 일제의 식민통치에 저항, 항쟁하게 되는 것이다. 그런데 일제는 한국을 식민통치함에 있어서 한민족 자체를 부정, 말살하여 식민통치의 영속을 기도하였다. 때문에 일제의 식민통치는 언론, 국학, 문화, 종교 등의 정신적인 영역에 있어서도 철저한 동화정책을 강요하였다.<sup>2)</sup> 동화정책

1) <한국독립운동사강의>, 한울, 1998., 11~13쪽.

2) 홍이섭은 <한국정신사서설>(연세대출판부, 1983.)의 <한국 현대정신사의 과제>에서 종교 문제를 중시한 제국주의 국가는 식민지 통치에 있어서 종교에 의한 동화정

이라 함은 한국인 고유의 의식, 전통을 부정하고 일본인의 정신적인 범주로 흡수하려는 의도, 정책, 방안을 의미하는 것이다. 이는 정신적인 식민통치를 의미하는 것이지만, 문화의 측면에서는 반제국주의에 포함되면서도 그 내적인 별개의 또 다른 독립운동의 영역을 설정할 수 있는 것으로 보여진다. 이는 민족성의 회복, 민족문화 전통의 보존, 민족정신의 회복 등의 영역을 말하는 것이다. 즉 정신적인 식민통치에 저항하였던 것을 적극 해석하고 의미를 부여할 것을 제안하고, 이를 본고찰인 불교계 독립운동의 서술에 적극 활용하고자 하는 것이다.

이 같은 전제하에서 불교계 독립운동의 개념과 범주를 설정할 수 있을 것이다. 그는 우선 일제 식민통치에 저항, 항쟁하는 적극적인 의식과 행동을 전제할 수 있는 것이고, 다음으로는 일제의 동화정책에서 배태된 식민지 불교정책에 저항, 항거, 극복하려는 적극적인 의식과 행동을 말할 수 있다 하겠다. 불교계에서 의병전쟁, 3·1운동, 임시정부, 의열투쟁, 무장투쟁 등에 참가함은 전자를 말하는 것이고, 사찰령 철폐운동, 사법 개정운동, 본말사 제도 부정, 일본불교화의 거부 등은 후자를 의미하는 것이다.

여기에서 우리가 유의할 것은 주로 후자의 문제이다. 전자의 범주에 승려 및 사찰이 관여되었다면 그는 당연히 독립운동의 범주에서 논의할 수 있다. 그러나 후자는 지금껏 그 개념 및 범주에 있어서 약간의 혼선이 있었다. 사찰령 철폐, 일본불교의 거부 등이 민족의식의 차원에서 접근, 서술은 되었지만 독립운동 차원에서 접근은 미약하였다. 특

---

책(말살)을 사용하였고, 이것이 불가능하였을 경우에는 분열책을 획책하였다고 서술하였다. 그리고 식민지 국가와 피식민지국가의 종교가 같을 경우에는 권력에 의하여 피식민지 종교의 신앙 형태를 말살하는 방법을 지적하면서, 이에 대한 저항을 민족의식의 범주로 개념화하였다. 한국불교의 사법에 일본의 천황을 위한 의식을 의무적으로 강요하였음과 대처식육을 은연중 공인, 장려하였음은 유의할 대목이다.



히 사찰령 체제 내부의 모순을 지적, 극복하려는 노력들이 민족의식 혹은 독립운동 차원에서는 거의 검토되지 않았던 것이다. 그러나 여기에는 불교계 내부의 일정한 모순과 나약한 현실 인식이 개재되었음에서 그 접근 자체를 어렵게 하였음을 부인키는 어렵다. 나아가서 일제의 불교정책에 기생하여 일신의 안일을 추구한 승려들이 있었고, 불교계 내부에서 그에 타협, 굴절, 좌절된 움직임이 있었음도 분명하다. 여기에서 불교계 독립운동 개념과 범주 설정에 어려움과 혼선이 개재되는 것이다.

그러나 필자는 일단 위에서 설정한 불교계 독립운동의 이원적인 구도를 제시하고자 한다. 나아가서 전자의 참가를 직접적인 항일투쟁의 구도로 지칭하고, 후자의 참가를 간접적인 저항과 극복의 구도로 제시하고자 한다.<sup>3)</sup> 이 같은 설정은 불교계 독립운동의 구도와 내용을 확대시키는 결과를 초래할 것이다. 그러나 그 내용 점검과 적용에는 보다 냉정한 성찰의 자세가 필요함은 두말할 나위가 없는 것이다.

한편 우리가 이 같은 구도를 수용할 경우에도 유의할 측면이 적지 않다. 특히 일제의 침략과 식민통치가 자행되었던 그 시기는 조선후기 이래 정치, 사회적으로 낙후되었던 불교가 불교의 대중화, 근대화를 부르짖으며 산간에서 도회지로 나온 시기였다. 그리고 그 당시 한국에 침투하였던 일본불교로부터 불교의 대중화에 적지 않은 영향을 받은 것은 사실이었다. 더욱 주의할 것은 침략과 통치 기간에 일제는 식민 통치에 불교를 적극 활용하려고 다양한 노력을 기하였고, 일정 부분은 관철되기도 하였던 것이다.

이에 한국 불교계에서는 일본불교에 영향 받고, 일본불교를 이용한

3) 일반적인 독립운동의 개념에서도 일제의 착취와 억압에 대한 저항은 기본적으로 설정되었다.

경우도 분명하였다. 그러나 보다 근본적인 것은 일제가 현실 의식이 나약한 불교계를 이용하여 한국인을 일제 식민지 체제에 순응케 하는 전위로서 구사하려는 정책을 지속적으로 강력하게 구사하였다는 것이다. 요컨대 일제는 한국 불교계를 단순히 불교를 관리하겠다는 차원보다는 불교의 영향력을 유의하여 보다 적극적인 대민정책에 활용하려는 다양한 정책을 수립, 입안하였다는 점이다. 이는 달리 말하자면 불교의 대중화, 근대화에 일제의 불교정책이 관철되었음을 말한다. 여기에서 문제는 더욱 복잡하게 전개되는 것이다. 한국불교 스스로 불교의 대중화를 추구하였지만, 일제의 은근한 후원과 유도를 받으면서 혹은 불교정책의 구도 내부에서도 전개되었다. 그렇기 때문에 일제하 불교계의 제반 동향에서 자주적, 자생적인 동향과 일제의 불교정책이 관철되는 동향을 엄밀히 구별하기는 쉽지 않다는 것이다. 또한 이 두 측면은 상호 영향을 주고받았음은 물론이었다.

한편 일제의 불교정책을 비판하고 저항한 노선도 단순치 않았다. 요컨대 저항과 극복의 구도 내에서도 다양한 행적이 노정되었던 것이다. 이에 우리는 이 같은 다양한 노선을 유형별로 대별하고 그 내용도 정리할 필요성을 갖게 되는 것이다.

한편 당시 일제는 불교계가 독립운동, 민족운동의 영역으로 나오지 못하게 사전 방지에 유의하였다. 독립운동, 민족운동의 영역은 기본적으로 정치적인 영역을 의미한다. 즉, 일제는 불교계를 종교적인 영역의 활동에 안주하도록 유도하면서 일제가 주문, 요청하고 있는 대상의 일에만 참여하는 제한 조치를 강요하였던 것이다. 예컨대 사법에서 사찰의 임무와 성격을 종교적인 역할에 규정시키고, 시사 및 정치 문제를 담론하거나 정치단체에 가입한 승려는 체탈도첩시킬 수 있다 함은 그 단적인 예증이다. 1910~30년대 불교계 잡지의 기고 원칙이 정치와 시사 득실(得失)은 제외한다는 것도 이와 유관한 내용이다. 즉 일제는 불

교계에 정치와 종교의 분리를 강력 요구하였다. 그러나 정치와 종교가 완전 분리될 수 없음을 자명한 것이다. 종교의 제반 행정, 원칙, 운용의 틀을 정하고 그 이행을 감시 감독하는 자체가 이미 정치의 속성인 것이다. 따라서 정치의 영역에서 불교를 배제하려는 일제의 의도는 민족, 독립운동의 범주 및 대열에 불교계가 참여치 않도록 하기 위한 기본 원칙이었던 것이다. 때문에 불교계의 독립운동에 나타난 제반 양상은 일제가 정한 정교분리의 구도를 깨트리게 되는 것이다.

그러면 일제하 불교정책에 대응(저항, 극복)한 한국 불교계 구도의 본질은 무엇으로 볼 수 있는 것일까? 다시 말하자면 불교계의 간접적인 항쟁인 저항과 극복의 요체는 어떤 것이었을까. 그 요점을 먼저 말하건대 그는 주체성, 자주성, 자생성이라 하겠다. 한국 불교계가 불교계의 제반 문제와 모순을 자주적으로 해결하고자 하는 노력과 결실이라 하겠다. 물론 이에 반하는 행적인 사리사욕 추구, 반민족적 행태, 한국불교 전체의 발전에 저해 등은 제외될 것이다. 그리고 거기에는 한국불교의 전통을 고수하면서 일본불교화의 예속을 벗어나야 한다는 역사적 과제도 개재되어 있었음은 자명한 것이다.

### 3. 불교계 독립운동의 전개와 유형

일제하 불교계 독립운동의 기본적인 개요와 관련하여 본고에서는 직접적인 항일투쟁의 노선과 간접적인 저항과 극복의 노선을 제시하였다. 이에 본장에서는 그 구체적인 노선을 더욱 대별하여 제시하면서 그 관련 내용의 대강을 살펴보겠다.

우선 직접적인 항일투쟁의 노선은 항일투쟁의 노선으로 제안하겠다. 다음으로 간접적인 저항과 극복의 노선은 그 내용이 다양하기에 저항의 노선, 전통 수호의 노선, 극복의 노선 등으로 대별하고자 한다.

### 1) 항일투쟁의 노선

항일투쟁의 노선은 일반적인 민족운동, 독립운동을 지칭한다. 일제 식민지 체제를 벗어나기 위한 일련의 의식, 노력, 항쟁인 것이다. 불교계의 항일투쟁의 동참, 주도 등은 경술국치 이전에서부터 일제가 패망한 8·15해방까지 간헐적으로 나타났다. 그러나 그 제반 양상은 시기별로 다양하였으며, 전반적으로 교단, 종단 차원의 참가는 거의 찾아볼 수 없으며, 주로 개인 및 단체 차원에서 전개되었다.

우선 국권상실 이전의 항일투쟁은 의병전쟁의 승려 개인의 참가로 나타나고 있다. 유인석·노응규·최익현·민종식·김동신·민용호의병진,<sup>4)</sup> 호좌의병진,<sup>5)</sup> 전북의 창의동맹, 양주의병 등에 승려가 참여하였음이 확인되고 있다.<sup>6)</sup> 그리고 국채보상운동에도 불교계가 참여하였다. 즉, 불교연구회에서는 1907년 3월에 국내 각 사찰에 공문을 보내 일반승려도 국채보상운동에 참여를 유도하자는 결의를 하였다.<sup>7)</sup> 이 결의에 영향받은 것인지는 단언할 수는 없어도 해인사, 범어사, 화장사, 용주사, 유점사, 신원사 등의 사찰에서 국채보상의연금 수입을 광고하는 내용이 대한매일신보의 보도기사에 다수 전하고<sup>8)</sup> 있다.

국권상실 직후부터 3·1운동 이전까지의 불교계의 독립운동 참여는 거의 찾을 수 없다. 다만 1918년 10월 제주도 법정사 항쟁이 유일한 사례이다. 당시 이 법정사 항쟁은 승려 김연일·방동화를 비롯한 일단의 승려들이 주민 400여 명과 함께 일본 주재소를 습격하고 일본 경찰과 일본인을 응징하는 등 그 항쟁의 파장은 자못 엄청났다.<sup>9)</sup> 당시 일본 경

4) <독립신문> 1896. 8. 18, 2쪽.

5) <독립운동사자료집> 1권, 436쪽; <下沙安公乙未倡義事實>.

6) 줄고, <불교계의 광복운동>, <불교저널> 창간호, 1999, 71~73쪽.

7) <대한매일신보>, 1907. 3. 7, <釋迦愛國>.

8) <대한매일신보>, 1907. 4. 28, 5. 9, 5. 24, 6. 18, 7. 3, 7. 25.

찰에 체포된 관련자가 66명, 수형자 31명, 옥사자가 5명이었다는 기록을 통해서도 그 항쟁의 개요를 파악할 수 있다.

불교계의 항일투쟁은 3.1운동 참여와 3.1운동 직후 상해 임시정부를 근거로 본격화되었다. 3·1운동 당시의 불교계 항일투쟁은 지금까지 큰 주목을 받아 왔다.<sup>10)</sup> 이에는 대략 3·1운동을 기획, 주도한 민족대표에 한용운과 백용성의 포함에서부터 이들의 활동에 대한 연구가 적지 않게 축적되어 있다.<sup>11)</sup> 그리고 이들에게 영향받은 중앙학림에 재학중이었던 청년승려들이 주도한 3·1독립선언서 배포도<sup>12)</sup> 어느 정도 그 과정이 해명되었다. 또한 이들과 연계된 지방 사찰에서의 만세운동도 그 개요도 소개, 요약되었음은 물론이었다.<sup>13)</sup> 그 결과 범어사, 해인사, 통도사, 동화사, 김용사, 마곡사, 쌍계사, 화엄사, 선암사, 송광사 등에서 청년승려, 학인들이 그 인근 주민들과 연합하여 만세운동을 주도하였던 것이다. 그 밖에도 중앙과 직접 연결되지 않았지만 자생적인 사찰에서의 만세운동도 적지 않게 전개되었거니와 봉선사, 신륵사, 표충사는 그 대표적인 사례였다.

3·1운동 직후의 독립운동은 주로 상해 대한민국 임시정부를 거점

9) 안후상, <무오년 제주 범정사 항일항쟁 연구>, 《종교학연구》 15, 1996. 그런데 이 범정사 항쟁의 주도자 중에 보천교 계통의 인물들이 개입되고 있어 순수한 불교계의 항쟁으로 보기에는 약간의 난점이 있다.

10) 안계현, <3·1운동과 불교계>, 《3·1운동 50주년기념논문집》, 1969.

조은택, <3·1운동과 불교인의 활약상>, 《법시》 18호(47집), 1969.

김상호, <한국불교항일투쟁회고록>, 《대한불교》, 1964. 8. 23.

《불교신문》 1996. 3. 5, <의병에서 임정까지 직접 항일활동>, 1997. 3. 4, <항일주도 불교인물 540여 명>.

11) 김상현, <3·1운동에서의 한용운의 역할>, 《이기영박사 교회기념논총》, 1991.

김광식, <백용성의 독립운동>, 《대각사상》 창간호, 1998.

12) 백성욱, <3·1운동과 중앙학림>, 《동대신문》, 1966. 6. 20.

13) 정광호, <일본 침략시기 불교계의 민족의식>, 《윤병석교수화갑기념논총》, 1990.

으로 전개되었다. 우선 임시정부의 법통을 제공한 한성임시정부의 기반이 되었던 13도 대표자 모임에 이종욱과 박한영이 참가하였음이 주목된다. 그 후 상해에서는 국내 불교계의 만세운동을 주도하였던 인사들이 운집하였다. 예컨대 이종욱, 김법린, 김상호, 백성욱, 신상완, 이석윤, 김상헌, 송세호, 백초월, 정남용 등이 그 대표적인 인물이었다. 이들은 임시정부, 임시의정원, 청년외교단, 대동단 등에 참여하면서 항일투쟁의 일선에서 활약하였다. 불교계 인사가 수행한 항일투쟁은 군자금 모집, 국내 불교계 대표의 파견, 항일자료 이송, 특파원 파견 등 그 활동은 다양하였다.

이 같이 상해를 중심으로 전개된 불교계의 항일투쟁은 1919년 10~11월에 구체적으로 가시화된 임시의용승군 조직과 대한승려연합회 선언서(일명, 승려독립선언서)로 한층 고양되었던 것이다.<sup>14)</sup> 이 의용승군과 선언서는 상호 밀접한 관련하에 구체화된 것인바, 그 이면에는 일제와 항쟁을 치루기 위한 불교계의 인적·물적 기반을 투입하겠다는 치밀한 계획이 수립되었다. 또한 그 내용 중 상해 임시정부와 의용승군을 연합하고, 국내 주요 사찰을 그 거점으로 활용하겠다는 의도는 우리의 주목을 받을 수 있는 것이다. 중건승려 12명의 가명으로 발표된 선언서에는 불교계가 일제와 혈전을 감행할 수밖에 없는 사정을 논리적으로 설명하면서 한국의 자유와 독립을 완성하고, 대한불교를 일본화와 절멸에서 구하는 것이 불교의 항일항쟁의 근본 목적임을 명쾌히 개진하였던 것이다.

상해 이외의 독립운동은 만주지역의 군관학교 및 독립군을 배경으로 전개되었다. 승려들이 그 군관학교와 독립군에 가입하였고, 그 배경으로 국내에 돌아와 군자금 모집 활동을 하였음은 그 실례이다. 이

14) 김창수, <일제하 불교계의 항일민족운동>, 《가산이서관스님화갑기념논총》, 1992.

에 이들은 국내 각처의 사찰을 순행하면서 모금된 군자금을 만주 독립군에 제공하였던 것이다.

그런데 이 같이 상해와 만주를 배경으로 전개되었던 불교계의 항일투쟁은 1920년대 중반 이후부터는 그 활동 내용이 현격히 감소하였다. 이는 이 분야 연구가 미진하여 그 관련 내용과 자료를 파악치 못한 바에서 그 원인을 찾을 수는 있다. 그러나 그 현격한 감소에 대한 논리적인 탐구가 더욱 요청되는 것이다.

이렇 즈음에 승려 출신인 김성숙과 이운허가 중국지역의 독립운동 단체에 투신하여 불교계 항일투쟁의 명맥을 계승하였다.<sup>15)</sup> 김성숙은 3.1운동시 봉선사 만세운동을 주도한 이후 조선불교청년회, 무산자동맹회 등에 가입하여 활동하다 중국의 민국대학으로 유학을 떠났다. 그는 대학 재학시부터 독립운동에 참여하여 조선민족전선연맹, 조선의용대, 임시정부 등에서 주요 간부로 활동하며 8·15해방시까지 지속적인 투쟁을 전개하였다. 이운허는 승려가 되기 이전부터 3.1운동에 참여하고 만주의 독립운동 단체의 일선에서 활약하였다. 1920년대 초반 우연한 계기로 불가로 입문하였는바, 1929년부터는 또다시 만주로 망명하여 국민부, 조선혁명당 등에서 항일투쟁을 전개하였다. 또한 김법린은 1927년 2월 벨기에의 브뤼셀에서 개최된 세계피압박민족 반제국주의자대회에 조선대표로 참가하여 일제의 한국침략의 부당성을 폭로함과 동시에 한국 독립의 타당성을 의연히 개진하였다.<sup>16)</sup> 이 사실도 독립운동의 범주에 포함시킬 수 있는 것이다.

그러나 1930년대에 접어들면서 불교계의 항일투쟁은 더욱더 위축되

15) 이철교, <항일 독립운동 불교인 열전>, 《대중불교》, 2537(1993)년 8월호.

김월운, <내가 모셨던 운허 스님—스님의 독립운동을 중심으로—>, 《봉은》 30호 (1988. 3.).

16) 줄고, <김법린과 피압박민족대회>, 《불교평론》 2호, 2000.

었다. 이 당시 불교계 항일은 주로 개인적인 차원에서 이루어지고, 그 항쟁의 성격도 저항적인 성격으로 전환되고 있었다. 예컨대 한용운의 신간회 참여와 창씨개명운동 반대, 불교계 학교에서 항일의식 고취 등은 그를 단적으로 말하고 있다. 그러나 불교계 학교에서 전개한 항쟁, 저항은 불교가 갖고 있는 보편적인 사상의 측면에서 그 가치는 고려되어야 한다고 본다. 통도사에서 경영하였던 통도중학교에서 교사로 근무하던 승려인 조용명이 1939년 이후에 창씨개명운동 반대, 일본어 및 일본연호 사용 금지, 일본역사 부인, 애국지사 심방 등을 전개한<sup>17)</sup> 것은 그 내용의 일단이다. 이 성격은 1945년 5월 경북5본산(동화사, 은혜사, 기림사, 고운사, 김용사)이 설립한 오산불교학교의 학생들이 일본군 입대 거부, 독립운동가와 연락 도모 등을 결의하였던 사건에서도<sup>18)</sup> 나온다.

그 밖에 이종욱이 해방 직전인 1944년 3월 경 무장봉기를 준비하며 군자금 모금을 하였다든 것도 일단은 유의할 내용이다.<sup>19)</sup> 그런데 이종욱의 이 행적과 관련하여, 그에 관련된 항일 및 친일의 노선과 관련하여 시비가 있는 것은 사실이지만, 그 봉기를 함께 준비한 유석현의 행적을 신뢰한다면 일단 이 사실은 신뢰할 수 있는 것이 아닌가 한다.

17) <불교신문> 1987. 3. 4, <3· 1절을 맞아 찾아본 용명 스님>.

18) <현대불교> 246호, <오산불교의 반일운동>. 이 사건은 해화전문에 재학중 일본군에 끌려갔지만, 대구에 있던 일본군 24부대를 탈출한 권성훈이 오산불교학교 사건에 영향을 미쳤다고 한다. 권성훈은 동화사 출신이었는데, 탈출 후 군위 인각사에서 체포되었다고 하는데 이점은 더욱 자세한 해명이 요청된다.

19) 조영암, <스님들의 항일운동>, 《불교사상》 1985년 3월호.

<법보신문> 불기 2537년 9월 20일(249호), <큰스님을 찾아서 -봉선사조실, 운경대종사>.

<중앙일보> 1984.1.23, <잃어버린 36년, 국내진공작전>.



## 2) 저항의 노선

저항의 노선은 일제 식민지 불교정책에 정면으로 반발하고 그를 타파하려는 일련의 움직임에 지칭한다. 그러면 우선 일제 불교정책을 구체적으로 보여주는 대상을 제시할 필요가 나온다. 그는 단언하여 말하건대 1911년에 제정, 반포되어 한국불교를 행정적으로 통제, 관리하였던 사찰령을 지적할 수 있을 것이다. 또한 이 사찰령에서 파생된 사찰령시행세칙과 사법도 일제의 불교정책의 구도에 포함시킬 수 있다. 여기에서 우리는 사찰령, 시행세칙, 사법을 일제 식민지 불교정책을 관철시키는 도구로 볼 수 있는 것이다.

한편 불교계의 저항 노선은 이 같은 사찰령 체제에 저항, 반발하였던 의식과 행동들을 말한다. 그런데 일제 통치기간 내에 사찰령, 시행세칙, 사법은 수많은 수정을 기하면서 불교계 관리에 활용되었다. 이러한 수정, 보완 전체가 저항의 노선 범주로 볼 수는 없다. 그 내용 중 불교정책을 비판, 저항하여 그것이 반영되었다면 그 움직임만을 포함시킬 수 있다 하겠다.

사찰령 체제가 구축되면서 나타난 가장 큰 변화는 그 이전 한국불교의 고유한 관행이 서서히 파괴되고, 일제의 통치권력에 기생하였던 주지층의 권한이 막대해졌다는 것이다. 그리고 사찰령 체제는 기본적으로 본말사 체제로 운용을 의도하였기에 한국불교 내에서는 본사와 말사 간의 지속적인 갈등과 대립이 노정되었다. 이는 국권상실 이전 한국불교의 통불교 혹은 태고보우국사 계승의식 등에 의거 단일적인 종단의 지향 노력이 자연 붕괴되었음도 의미하는 것이다. 그 대신 30본산 체제라는 개별구도와 분열성이 정립되었던 것이다. 이 본산 중심의 운영 구도는 사찰령의 요체였으며, 이 구도에서 주지층의 권한이 결합되었던 것이다.

다음으로 유의할 불교정책은 한국불교를 일본불교의 신앙, 포교, 대

중화를 모방케 하는 이른바 동화정책이다. 한국불교와 일본불교를 동화시킴으로써 한국불교의 독자적인 주체성과 전통을 배제시키면서 은연중 일제 불교정책에 순응케 하는 것이다. 나아가서는 불교 대중화에 진보적이었던 일본불교에 대한 발전을 우수한 문명으로 인식케 하여 근원적으로는 일본에 대한 배타성을 축소시키면서 일본에 대한 우호성을 증진시킴을 의도하는 것이다. 이러한 정책에서 조장된 것이 이른바 승려의 대처식육의 허용과 지속적인 일본 유학, 시찰, 견학의 지원으로<sup>20)</sup> 나타났다.

그러므로 이 저항 노선의 구체적인 내용은 사찰령 반대, 대처식육 반대, 일본 시찰 및 견학 등의 반대를 말할 수 있다. 사찰령에 대한 적극적인 반대 및 저항은 3·1운동 직후 본격적으로 제기되었다. 3·1운동으로 나타난 민족의식에 계발받으면서 불교 내적으로는 10여 년 간의 사찰령 체제의 모순을 인식하였던 청년승려들의 자각이 구체화되었던 것이다. 그 자각은 조선불교청년회 및 조선불교유신회의 출범으로 확산하게 나타났다. 청년승려들은 한국불교의 모순을 사찰령으로 인식하고 그 철폐운동을 전개하였거니와 여기에서 사찰령에 대한 저항이 노정되었다. 이에 불교청년들은 전국을 순회하면서 그들이 인식한 문제점과 대안을 동의받고 그를 문서화하여 1922년 4월 ‘건백서’라는 이름으로 총독부에 제출하였다.<sup>21)</sup> 당시 그에 동의한 승려가 2,284명이라는 기록을<sup>22)</sup> 유의하면 그에 대한 열정은 대단한 것으로 볼 수 있다. 그러나 이 노력은 총독부 당국에서 전혀 수용되지 못하였다. 이에 불교청년들은 1923년 1월에 접어들면서 재추진을 시도하였다.<sup>23)</sup> 이 당시에

20) 이경순, <1917년 불교계의 일본시찰 연구>, 《한국민족운동사연구》 25, 2000.

21) <매일신보>, 1922. 4. 29, <불교혁신건백>.

22) <동아일보>, 1922. 4. 21, <사찰령의 폐단을 말하고>.

23) <동아일보>, 1923. 1. 9, <각황사저당설과 사찰령철폐 결의>.

도 일제의 반응은 구체적으로 전하지 않지만 결과적으로 수용되지는 못하였다.

그 후 사찰령 철폐 및 개정을 시도하려는 움직임은 1926년 4월 경에 다시 나타났다.<sup>24)</sup> 이 당시 움직임은 불교청년으로서 1922년 당시 사찰령 철폐를 주도하였던 김상호에 의하여 시도된 것이다. 이때는 사찰재산 관리, 주지 전횡, 사찰 부채의 증가 등으로 나타난 제반 모순을 개혁하려는 차원에서 가시화된 것이었지만, 그 이면에는 사찰령에 대한 비판, 극복을 기하려는 의식이 개재되었음은 분명하였다.

사법에 대한 개정을 시도하면서 은연중 사찰령 체제를 극복하려는 움직임은 1930년대 초반에 가시화되었다. 이 움직임은 1929년 1월의 승려대회에서 등장한 종헌 체제를 이행하려는 일단의 승려들에 의하여 구체화된 것이다.<sup>25)</sup> 이는 종헌에서 규정한 종회, 교무원을 운용하고 그를 통하여 불교의 통일운동을 이행하려고 하였으나 그에 비협조적인 본산과 친일주지층을 견제·흡수하려는 의도에서 나온 것이다. 요컨대 종헌 체제에서 지향하고 있는 내용은 결과적으로 사찰령 체제를 넘어서는 것이었기에 일부 본산에서는 그 이행의 구도에서 이탈하였던 것이다. 이에 종헌 이행을 통하여 사찰령을 비판, 극복하려는 주도 세력은 그 대안의 하나로 종헌 체제의 내용을 일제 당국의 승인을 받아 시행하고 있는 31본산 전체의 사법에 통일적으로 반영시키려는 차선책을 시도하였던 것이다. 그러나 이 노력도 친일주지들의 비협조, 일제의 반대, 불교계의 나약한 현실 인식 등이 중첩되면서 결과적으로 실현되지는 못하였다. 그러나 그 추진에 담겨진 현실 인식에는 사찰령을 비판하면서 일제의 불교정책에 저항하였던 의식이 깔려 있었음은 분

24) <매일신보>, 1926. 4. 6, <사찰령개정운동 범어사승려의 봉화로>.

25) 줄고, <1930년대 불교계의 종헌실행 문제>, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996.

명하였다.

한편 일제가 의도한 불교의 동화정책의 핵심 관건인 승려의 대처식육에 저항, 반발한 움직임이 있었으니, 그는 1926년에 나타난 백용성의 대처식육 금지 건백서 제출이었다.<sup>26)</sup> 개항기부터 한국 불교계에 나타난 승려의 대처, 결혼은 식민지 불교 체제에서 더욱 보편화되었다. 그리하여 이 문제는 1925년에 이르러서는 더욱 구체적인 차원으로 논란으로 전개되었다. 그는 일본유학을 마치고 귀국한 대처승려가 본산 주지에 취임하려고 그 본산 사법을 개정하려는 문제에서 비화되었다. 그 본산은 뜻을 같이 하는 본산의 협조를 받고, 총독부에 그 개정 신청을 제기하였다. 그러나 이 움직임은 일부 본산의 반대로 즉각 이행되지는 못하였으나 1926년에 접어들면서 더욱 구체화되었다. 당시 이 같은 정황에 대하여 백용성을 비롯한 127명의 승려들은 대처식육의 모순을 지적하고 한국불교의 전통수호와 발전을 위한 목적으로 그 건백서를 일제 당국에 제출하였다.

그러나 일제 당국은 이 같은 건의를 묵살하고 오히려 그 개정을 장려하였던 것이다.<sup>27)</sup> 일제의 그 개정 수용은 단순히 승려의 대처식육을 묵인한다는 것에 머무른 것은 아니다. 당시 승려의 대처로 인한 사찰재산의 위축·망실을 비롯하여 주지분규, 사찰공동체 파괴 등 다양한 모순이 나타나고 있었음은 일제 당국도 충분히 파악하고 있었다. 그럼에도 불구하고 그를 수용하고 나아가서, 그 개정 작업을 독려하였음은 위에서 제기한 불교의 동화정책에서 나온 것으로 이해할 수 있는 결정적인 단서인 것이다.

일본시찰, 견학, 유학 등에 저항하고 반발한 내용은 그 관련 자료를

26) 줄고, <1926년 불교계의 대처식육론과 백용성의 건백서>, 《한국근대불교의 현실인식》, 민족사, 1998.

27) <매일신보>, 1926. 5. 21, <내적 생활의 해방으로 조선사법 개정 결정>.

찾기가 매우 어렵다. 이는 불교계의 자료 부실, 운수남자라는 행태, 기록을 유의치 않는 의식 등에서 나온 것이다. 그러나 이 측면의 내용도 적지 않은바, 그 관련 자료의 발굴이 요망된다. 예컨대 오대산 상원사에 있었던 방한암이 그의 제자들에게 왜학을 하지 말라고 강조한 것은 그 상징적인 예가 아닌가 한다.<sup>28)</sup> 또한 1937년 2월 총독도 참여한 주지 총회에서 송만공이 일제의 불교정책의 모순을 정면으로 비판한 내용도 이 노선의 구도에 포함시킬 수 있다.<sup>29)</sup>

이 같은 저항의 노선은 그 밖의 사례에서도 찾을 수는 있겠지만 위에서 제시한 내용이 그 중요한 요체라고 이해하고자 한다. 그런데 이 노선에서 문제시되는 것은 사찰령 철폐, 사법 개정, 대처식육의 금지 요청의 건백서 제출 등을 일제 당국에 요청하였다는 것이다. 이를 달리 말하자면 그 저항 노선의 본질이라는 측면에서 나약성, 혹은 일제 당국을 일단 인정한 것이 아니냐는 비판이 제기될 가능성이 있다는 것이다. 예컨대 1923년 1월 한용운이 조선불교유신회의 정기 총회에 참가하여 연설을 하였으나, 유신회원들이 사찰령 철폐를 위한 교섭위원으로 선정하자 그를 수용치 않은 사례에서도 나온다.<sup>30)</sup> 당시 한용운이 그 교섭위원을 거절한 명분은 그 건백서 자체를 긍정적으로 인식치 않은 바에서 나온 것이다. 이러한 측면은 현재 단언키 어렵지만, 다만 이 노선이 기본적으로 간접적인 독립운동의 구도라는 점과 종교계의 속성을 유의해야 한다고 이해하고자 한다.

28) 박설산 회고록, 《뚜껑 없는 조선역사책》(여래, 1994), 195쪽. 방한암의 제자인 박설산은 해화전문 재학중 징병당하였으나 징병을 거부키 위해 기차에 발을 올려 자신의 발가락을 자해하였다.

29) 이재현, 〈만공선사의 독립운동〉 《덕숭선학》 3, 2001.

30) 〈매일신보〉, 1923. 1. 8, 〈유신총회의 분류〉. 이 보도기사에는 한용운이 그 교섭위원을 거절한 사유를 “건백서부터 찬의를 가지지 아니하여”로 전하기에 한용운의 불만이 그 건백서의 내용인지 아니면 건백서라는 형식인지는 단언키 어렵다.

### 3) 전통수호의 노선

전통수호의 노선은 일제의 불교정책으로 인하여 한국불교의 전통이 무너지고 있다는 현실인식에서 노정된 승려들의 자구책이라고 하겠다. 개항기 이래 한국에 침투한 일본불교는 일제, 일본문명, 선진화된 불교 대중화를 배경으로 하여 그 위세를 강화시키고 있었다. 그런데 문제는 일본불교에 영향받으면서 한국불교의 전통이 무너지고 있었다는 것이다. 이에 이러한 위기를 투철히 인식한 일단의 승려들의 의식의 공감대가 이루어지고 있었거니와 그 공통의 각성은 선학원 창설로 구체화되었던 것이다. 여기에는 일제의 사찰령의 구속을 피하면서도 한국불교의 전통을 수호하겠다는 의식 즉 항일의식이 개재되었다.

선학원은<sup>31)</sup> 1921년 12월 준공되어, 1922년 3월부터 구체적인 활동에 들어갔거니와 그 구체적인 내용은 수좌들의 조직체인 선우공제회의 결성으로 나타났다. 선우공제회는 전국 수좌 및 선원의 총괄적인 조직체의 성격을 띠고 출범하였다. 본부 및 사무소는 선학원에 두고 중앙에 서무부, 수도부, 재무부 등을 두었으며, 각 선원을 산하 조직체로 설정하였다.

선학원은 당시 수좌들과 선원을 망라하고, 재정기반을 공고히 강화하는 등 다양한 노력을 기울였지만 1926년 5월 이후에는 범어사포교당으로 용도 변경되는 등 자체 내의 모순을 이겨내지는 못하였다. 1931년 1월에 재기한 선학원은 선의 대중화를 추구하면서 그 운영기반 구축에 유의하였다. 그 결과 1934년 12월에는 재단법인 선리참구원으로 그 조직체를 변경시켰다.

그리고 선리참구원으로의 전환을 계기로 당시 수좌들은 자기들이 조선의 정통수도승이라는 자부심을 갖고 총독부가 주도한 사찰령 체

31) 줄고, <일제하 선학원의 운영과 성격>, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996.

제와는 별개의 종단을 성립시켰다. 그는 조선불교선종이었는데,<sup>32)</sup> 그 선언문에는 당시 그를 주도한 수좌들의 현실 인식이 단적으로 나타나 있다. 당시 선학원 계열 수좌들은 선학원이 교단의 전통을 사수하며, 부패를 정화시키는 근거처로 출발하였음을 인식하고, 다시 전통사수와 교단부흥을 기하는 목적하에서 한국불교의 전통은 선종에 있음을 강조하였던 것이다. 이에 그들은 선종종헌을 제정하고 그 종헌에서 규정한 종무원을 출범시켰다. 이러한 노선은 곧 전통불교의 수호 및 회복을 내세운 것이라고 볼 수 있다. 수좌들의 그 의식은 1941년 2월의 고승유교법회에서도 지속적으로 나타났던 것이다.

이 같은 선학원, 선리참구원의 노선은 전통불교를 수호, 재건을 위주로 한 활동이었고, 일시적으로는 그 활동에 적지 않은 한계가 있었음은 분명하다. 그러나 이 노선은 일본불교와의 타협을 완전 배제하고 오직 수행의 길로 매진하였기에 그 자체가 항일불교의 이념적 원천이 되었다.

#### 4) 극복의 노선

극복의 노선은 일제 식민지 통치체제의 일환인 불교정책의 모순을 직시하고 그를 개혁하려는 움직임을 말한다. 그런데 불교정책은 사찰령으로 요약되었는데, 그 본질은 한국불교를 행정편의주의로 통제, 관리하는 것이었다. 사찰령으로 나타난 불교정책은 본말사제도를 통하여 본산(본사)을 일제 당국이 직접 통치하겠다는 의사 표시였다.

따라서 이 같은 일제의 불교정책하에서는 불교 교단 및 종단의 존립 자체가 일제의 동의를 받지 않고서는 불가능하였다. 당초 사찰령 체제하에서는 종단 존재를 전혀 허용치 않았다는 것이다. 일제의 이 정책

32) 줄고, <조선불교선종종헌과 수좌의 현실 인식>, 《한국근대불교의 현실 인식》, 민족사, 1998.

은 이미 국권강탈 이전부터 가시화되었다. 예컨대 1908년 3월 당시 전국의 승려 대표 65명이 원흥사에서 모임을 갖고<sup>33)</sup> 추진한<sup>34)</sup> 원종의 인가를 구한국정부 및 통감부가 끝내 인가치 않은 것도 여기에서 나온 것으로 볼 수 있는 것이다.

그러므로 경술국치 이후 일제 불교정책을 극복하려는 불교계의 주된 노선은 자연 종단 건설과 운영으로 모아질 수 있는 여건이 마련되었다 하겠다. 요컨대 한국불교가 주체적으로 종단 건설을 지향한 제반 노력을 일단은 극복의 노선으로 제안하는 것이다. 이 노선의 최초의 움직임은 1911년 겨울에서 가시화되어 1912년 6월까지 지속된 임제종 운동이라 하겠다.<sup>35)</sup> 당시 임제종을 주도한 승려들은 원종이 일본불교의 일개 종파인 조동종의 도움을 받아 종단 인가를 득하려는 과정에 대두된 한국불교의 매종을 강력 규탄하였다.<sup>36)</sup> 그리고 그를 극복하는 대안으로 한국불교는 선종 중에서도 임제종의 법맥을 계승하였다는 의미에서 종단으로서의 임제종 건설을 추진하였다. 여기에서 임제종을 내세운 것은 한국불교의 전통을 지키며, 일본불교(조동종)로 흡수되려는 정황을 차단키 위한 방편이었다. 때문에 임제종이라는 것에 큰 의

33) <황성신문>, 1908. 3. 17, <불교종무국취지서>.

34) <대한매일신보>, 1908. 10. 22, <국내사원 통일>, 1909. 2. 18, <불교통일>, 1909. 4. 29, <승려운동>, 1909. 12. 15, <승려협의회>, 1910. 2. 28, <불당신축>.  
<황성신문>, 1909. 12. 19, <사찰확장>, 1910. 2. 8, <종무원 급 불교당>, 1910. 3. 2, <불교종무원 발전>.

35) 졸고, <1910년대 불교계의 조동종 맹약과 임제종운동>, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996.

36) 원종의 자주성 및 일본불교에 대한 의존성은 그간 극단적인 이해의 상이성을 드러냈다.

김호성, <일본제국주의의 원종 설치>, 《해인》 1989, 5~7쪽.

박희승, <근세종단의 재건과 발전>, 《이제, 승려의 입성을 許함이 어쩔는지요》, 들녘, 1999.



미를 부여할 필요는 없다 하지만, 이 제반 움직임도 일단은 극복의 노선이면서 종단 건설로 볼 수 있는 것이다.

다음으로 주목할 것은 3.1운동 이후 본격화된 통일기관 수립운동이었다. 1911년 사찰령 체제하에서는 완전한 의미에서의 종단은 부재하였다. 1912년의 30본산주지회의소, 1915년의 30본산연합사무소는<sup>37)</sup> 종단의 기본 조건인 인사권과 재정권을 소유치 못한 일종의 공동 사업을 추진하기 위한 조직체였다. 그리고 이 조직체의 출범에는 일제의 유도과 후원이 있었음은 물론이었다. 3·1운동 이후 불교계에 등장한 개혁의 구도 아래 제기된 다양한 움직임의 최종 결론은 자주적인 종단 건설로 모아지고 있었다. 물론 이 움직임에 반대한 본산 및 승려들도 있었다.

종단 건설은 우선 1915년 연합사무소를 출범케 한 연합제규의 부정으로 시작되어 1921년의 총무원 수립으로 나타났다. 그러나 이 총무원은 일제가 인정치도 않았고, 본산간의 내분으로 정상적인 운용은 시기상조였다. 이러한 움직임이 노정되는 가운데 사찰령 비판 및 철폐, 본말사제도의 모순 지적, 주지층의 권력 집중 등에 비판이 제기되면서 점차 다수의 승려가 지지하는 통일기관(중앙기관) 건설로 그 대안의 초점이 성립되었다.

그 결과 일제의 불교정책을 비판하면서 이 같은 노선에 동의한 본산이 주도하여 총무원이 등장하였던 것이다. 그리고 이 총무원에 반대한 교무원이 등장하고 일제는 물론 이 교무원을 후원하였다. 그러나 이 같은 교계 내부의 불화, 상이한 인식과 이해관계 등으로 인하여 완전한 의미의 통일기관 건설 및 운용 즉 종단 건설은 이루어질 수 없었다. 총

37) 한동민, <1910년대 선교양종 30본산연합사무소의 설립과정과 의의>, 《한국민족운동사연구》 25.

무원은 1924년 초 교무원에 통합되었다.

그 후 종단 건설의 노력은 1929년 1월의 승려대회에서<sup>38)</sup> 구체화되었다. 그 대회에서는 종헌, 종회, 교무원이 성립되었는데 이를 추동케 한 것은 불교계의 통일을 지향하려는 의식이었다. 불교계가 본산으로 분열되었기에 인사, 재정, 신앙, 의식, 사업 등의 각 분야에서 통일적인 원칙과 규율은 일체 없었던 모순을 극복하려는 바에서 나온 것이다. 이 모순은 사찰령 체제에서 나온 것임은 두말할 나위가 없는 것이다.<sup>39)</sup> 당시 그를 주도한 승려들이 불교의 자주적 확립과 전체적 통일을 기하려 하였다는 것은 이를 단적으로 말해 주는 것이다.

이 통일운동으로 인하여 불교의 헌법으로 지칭된 종헌이 성립되었고, 대표·입법기관인 종회와 행정·실행기관인 교무원이 출범하였다. 그리하여 일시적으로는 이 종헌 체제가 유지되었으나, 그 종헌 체제에 반대한 본산, 주지들이 등장하고 일제의 은근한 비판과 견제에 의해 이 체제는 1934년경에 이르러서는 해소되고 말았다. 항일 비밀결사로 널리 알려진 만당의 등장 배경에는 바로 이 같은 종헌 체제를 지속시키고 그 이행을 통하여 식민지불교를 극복하려는 의식이 자리 잡고 있었다고 보인다.<sup>40)</sup>

그 후 종단 건설을 통한 식민지 불교 체제의 극복의 노력은 1935년경부터 재추진되었다. 일제의 심전개발운동의 파급으로<sup>41)</sup> 나타난 종단

38) 줄고, <조선불교선교양종 승려대회의 개최와 성격>, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996.

39) 당시 총독부 종교과장은 이 대회 주도자들이 사찰령에 반항한다는 유언비어를 퍼뜨리는 것에 대하여 경고하였다. <조선불교> 59호(1929. 4.), <조선불교종헌제정운동>.

40) 줄고, <조선불교청년총동맹과 만당>, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996.

41) 김순석, <1930년대 후반 조선총독부의 심전개발운동의 전개와 조선불교계>, 《한국민족운동사연구》 25, 2000.

건설은 우선 총무원의 조직화로 시작되었으나, 1937년 2월부터 본격화된 총본산 건설운동으로 본격화되었다.<sup>42)</sup> 한편 거기에는 박문사를 거점으로 한국불교를 통제, 장악하려는 일본불교의 음모를 사전 분쇄하려는 승려들의 자주, 자존의식이 개재되었음도 유의해야 한다. 불교계에서는 우선 총본산을 상징하는 대웅전 건설에 박차를 가하였으며, 그 건축의 완성을 계기로 한국불교의 역사성을 상징하는 태고사라는 사명을 취득하였다. 그 후에는 조선불교선교양종이라는 종명을 조계종으로 전환케 하였다. 이 같은 총본산 건설은 1941년 4월 사찰령 시행규칙의 개정을 통한 태고사법에 그 내용이 담겨지면서 일단락되었다. 이로써 총본산 건설, 종단의 건설과 운용은 출범하였다.

이 총본산 건설운동과 조계종 체제의 출범에는 일면 일제의 개입과 조종이 있었음은 사실이나, 그 이면에 담겨진 한국불교의 움직임은 ‘저항과 극복’이라는 노선에 포함시킬 수 있다고 보고자 한다.<sup>43)</sup> 이 노선의 구도에 포함시킬 또 하나의 대상은 백용성의 활동이다. 백용성은 3·1운동에 민족대표로 활동한 이후 일제에 피체, 수감생활을 마친 이후에는 주로 역경의 대중화, 활구선의 진작을 시도하였다. 그러나 대처식육이 만연되고 일본불교 및 일제 불교정책으로 인해 한국의 불교 전통이 상실되어 가자 1926년에는 대처식육 금지 건백서를 일제 당국에 제출하였다.<sup>44)</sup>

그러나 그 건의도 수용되지 않고, 일제 불교정책에 기생하는 당시 불

42) 줄고, <일제하 불교계의 총본산 건설운동과 조계종>, 《한국근대불교사연구》, 민족사, 1996.

43) 줄고, <일제시대 불교계 통일운동과 조계사>, 《조계사의 역사와 문화, 세미나자료집》, 2000.

44) 줄고, <1926년 불교계의 대처식육론과 백용성의 건백서>, 《한국근대불교의 현실인식》, 민족사, 1998.

교계의 사찰 및 승려들의 행동에 강한 비판을 하였다. 이에 백용성은 당시 그 같은 불교계 구도를 자진 이탈하고 독자적인 노선을 경주하였거니와, 그는 선농불교의 실천과<sup>45)</sup> 대각교운동의 제창으로 가시화되었다.<sup>46)</sup> 당시 그는 기존 사찰에 있었던 승적을 자진 반납하고 함양과 만주 등지에서 선농을 주도하면서 불교혁신운동을 실천하였는바 이는 사찰령 체제 및 그에 기생하는 불교계 현실을 극복하려는 의식의 산물로 보고자 한다.

#### 4. 불교계 독립운동의 성격

본장에서는 지금껏 살펴본 불교계 독립운동의 개요에 나타난 제반 성격을 대별하여 제시하고자 한다. 이 성격은 불교계 독립운동에 내재되어 있는 것을 우선 제시하고, 그 연후에는 불교계 독립운동의 미진한 측면과 불교계 독립운동을 검토할 시의 유의할 점을 제시하고자 한다.

불교계 독립운동은 앞서 직접적인 항일투쟁과 간접적인 저항과 극복의 이원적인 구도로 살펴보았다. 이제 여기에서 나타난 성격을 우선 제시하겠다.

첫째, 불교계 독립운동은 개인 및 개별적인 단체 중심으로 전개되고 교단 및 종단 차원의 전개는 매우 미약하였다. 이는 종단 설립의 지난함과 종단이 갖고 있는 현실적인 운신의 제약에서 비롯된 것이다.

둘째, 불교 독립운동은 3·1운동 기간과 그 직후에 본격화되었다. 이는 3·1운동의 영향을 지적하는 것인데, 당시 민족의식 계발과 여타 분야의 자생적인 움직임에 일정한 자극을 받았던 것으로 볼 수 있는 대

45) 줄고, <백용성의 선농불교>, 《근현대불교의 재조명》, 민족사, 2000.

46) 줄고, <백용성의 대각교운동과 불교개혁>, 《대각사상》 3집, 2000.

목이다. 이는 역설적으로 3·1운동 전후에 있었던 불교계 독립운동과 여타 시기의 독립운동과는 큰 차별을 갖는다는 것을 의미한다.

셋째, 직접적인 항일투쟁과 간접적인 저항과 극복을 비교할 경우에는 후자가 불교계 독립운동의 중심이 되었다. 이는 불교가 종교이기에 우선 종교조직, 포교, 신앙 및 의식과 보다 유관한 분야에서 활동이 많았음에서 나온 것이다.

넷째, 저항과 극복의 구도로 제시한 간접 투쟁에 있어 그를 촉발시킨 저변의 요체는 사찰령 체제이었다. 즉 사찰령에서 파생된 제반 체제가 결국 일제하 불교의 전체 운신에 큰 장애로 등장하였음이 주목된다.

다섯째, 간접적인 독립운동을 전개함에 있어 불교계 내부의 비협조, 저해를 주도하는 세력과의 갈등과 대립이 상당하였다. 즉 친일주지, 사리사욕을 추구한 승려, 불교 발전에 역행하였던 본산 등의 문제를 말하는 것이다.

이제부터는 불교계 독립운동의 미진한 측면과 그에 관련된 제반 정황을 고찰할 경우의 유의할 점을 제시하고자 한다.

첫째, 반제국주의에 중심을 두고 그에 상대적인 반봉건주의에 관련된 의식과 활동은 상대적으로 거의 찾아볼 수 없다. 이는 조선후기 이래의 나약한 사회의식에 비롯된 것이라 하겠다. 그러나 이를 민족해방운동의 시각, 달리 말하자면 진보 및 좌파적인 시각의 독립운동에서<sup>47)</sup> 불교계 독립운동을 분석하면 불교계 독립운동은 그 질과 양적인 측면에서 위축될 가능성을 배제할 수 없다. 그는 불교 독립운동과 민중성 혹은 대중운동 그리고 사회경제적 토대로부터의 해방과의 연계는 희박하였음을 말하는 것이다. 예컨대 반종교운동과 불교, 사찰의 자주성의 관련성에서 그 정황은 찾아진다.

47) 《민족해방운동사, 쟁점과 과제》, 역사비평사, 1990, 18~19쪽, 〈총론〉.

둘째, 사찰을 거점으로 전개되면서도 승려 중심으로 전개되었다. 즉 불교신도들의 참가는 미약하였음을 부정할 수는 없다. 이는 당시 불교신도의 통계가 25만을 넘지 않았던 기록들을 유의하면 납득될 수 있는 것이다. 그러나 이는 이 분야 연구가 미흡한 측면에서도 찾을 수는 있을 것이다.

셋째, 불교계 독립운동의 주도자들은 그 행적의 일관성이라는 측면에서 그 판단의 기준을 적용하기가 매우 어려운 점이 나타난다는 것이다. 이는 기본적으로 운수납자의 특성, 수많은 분규, 6·25와 정화운동 등으로 관련 자료의 망실에서 오는 이 분야의 관련자료와 학문의 토대의 취약함에서 야기되는 것이다. 그러나 선항일 후친일, 직접적인 항일투쟁은 하였지만 대처 즉 일본불교를 수용한 이력의 문제, 개별적인 본산 및 사찰을 위한 것이었지만 중앙종단과 민족불교 차원에서는 저해되었던 사례 등은 그 단면을 말하는 것이다.

넷째, 불교계 독립운동을 검토함에서는 일제의 불교정책과 그 실상을 명쾌히 분석할 필요성이 더욱 제기된다는 것이다. 필자가 제시한 저항과 극복의 구도를 상정함에서도 그러하고, 일제하 불교계의 성격, 노선 등 전체적인 의미 부여 등을 위해서도 그러하다. 달리 말하자면 친일불교, 왜색불교라는 명에 혹은 수식어, 관행적인 표현 등을 재검토하는 경우에도 두말할 나위가 없는 것이다. 나아가서 이러한 측면은 문화적인 제국주의의 보편성과 일제가 추구한 불교정책의 구도와 본질 등이 선명해져야만 그 정책에 희생된 경우, 타협하거나 좌절한 사례, 일신의 사리사욕과 개별 사찰의 안녕을 위한 경우, 매국승려와 부일승려 등을 가늠할 수 있을 것이다.

다섯째, 이 분야의 관련 자료수집, 분석, 연구 등의 심화가 더욱 요청된다는 것이다. 금번에 필자는 이 분야의 개요를 정리하고 그 성격을 추출하기 위해 여러 자료와 논문을 활용하였는바, 아직 이 분야 연구의

확대가 더욱 필요함을 이해케 되었다. 동시에 추후에는 이와 관련된 다각적인 이론 모색, 비교 연구, 종교학과 불교사상의 측면에서의 접근이 시급히 요청된다고 보고자 한다.

## 5. 결어

이상으로 일제하 불교계 독립운동의 개념과 그 구체적인 내용의 전개와 성격 등을 조명하여 보았다. 이제 그 요지를 정리하면서 그에 나타난 의미를 제시하는 것으로 맺는 말에 대하고자 한다.

한국 근대 민족운동의 이념인 반제국주의와 반봉건주의는 당시 독립운동의 이념적인 토대였다. 이중 반제국주의가 불교계 독립운동과 보다 직접적으로 연결되고 있었다. 그런데 불교계 독립운동을 확대하여 이해하고자 할 경우에는 이 반제국주의 내용을 재검토할 필요가 제기된다. 일제의 식민통치는 단순히 한국의 식민지로 경영함에 머무르지 않고 정신적인 측면에서의 동화정책을 강력히 추진하였다. 이는 한국인의 전통과 문화의 중심이었던 불교를 일본불교화로 만드는 것이었다. 때문에 이 구도에 포함된 불교계의 구성원이 식민통치에 저항, 항거, 극복, 항쟁에 참여하는 것뿐만 아니라 불교가 일제의 식민통치에 활용당함에 대한 저항, 반발, 극복한 것도 독립운동의 영역에 포함시켜야 한다는 것이다.

이러한 전제하에서 불교계 독립운동은 그 성격에 의거 대별하여 살필 수 있는 이론적 근거를 갖는 것이다. 그는 항일투쟁의 구도, 그리고 저항과 극복의 구도라 하겠다. 항일투쟁의 구도는 일반적인 독립운동의 영역을 말하는 것이고, 저항과 극복의 구도는 일제의 식민지 불교정책에 대응한 구체적인 내용을 말한다. 그리고 이 저항과 극복의 구도는 그 내용이 다양하여 저항의 노선, 전통수호의 노선, 극복의 노선 등

으로 나누어 볼 수도 있는 것이다.

항일 투쟁의 노선은 불교계 구성원이 일반적인 독립운동에 참여한 내용을 말한다. 승려의 의병 참가, 3·1운동 참여, 한용운과 백용성의 민족대표 활동, 지방 사찰에서의 만세운동 참가, 임시정부 및 만주지방의 독립운동 단체에 참가한 승려들의 활동, 김법린의 피압박민족대회 참가, 불교계 학교에서의 저항 등이 여기에 포함된다.

저항의 노선은 일제 식민지 불교정책에 정면으로 저항하면서 그를 타파하려는 움직임이다. 사찰령 철폐운동, 대처식육 반대, 일본 사찰 및 유학의 반대 등이 이 구도에 포함된다. 전통수호의 노선은 일제의 불교정책으로 나타난 제반 양상으로 한국불교의 전통이 무너지기를 극복하려는 움직임이다. 일제의 불교정책을 정면으로 비판치는 않고 그 부산물을 문제시하면서 자주적인 노선을 경주하려는 것이다. 선학원, 선우공제회, 고승 유교법회 등은 이 노선의 산물이다. 극복의 노선은 일제의 불교정책을 직시하면서 그를 극복하려는 움직임을 말한다. 일제 불교정책의 구도는 본말사 체제, 분열정책을 통한 종단과 교단의 부정이었기에 이를 극복하려는 활동이 다양하게 전개되었다. 불교계 통일운동, 통일기관 건설, 종단 수립 운동, 총본산 건설운동 등이 바로 그것이었다.

한편 이 같은 불교계 독립운동은 여타의 독립운동과는 이질적인 행태가 다양하게 나타났다. 그는 개인, 개별 단체 주도의 측면, 3·1운동 직후의 왕성한 항일투쟁, 직접적인 투쟁보다는 간접적인 저항과 극복의 구도가 두드러진 점, 불교계 내부의 모순과 갈등 해결에 진력한 점 등이 바로 그것이다. 이러한 성격은 불교계 독립운동을 고찰할 경우의 유의점에서도 찾아진다. 반봉건주의에 미진한 것, 불교신도의 참가가 희박한 것, 독립운동 참가자의 행적 이해에 난점이 두드러진 것 등은 그 단적인 예증이다. ■



## 일제의 불교정책과 친일문제 검토

김순석(고려대 강사)

### 1. 머리말

식민지 시기 일제가 표면적으로 드러낸 불교정책은 보호·육성책이었다. 일제는 조선시대 이래로 빈사상태에 빠진 조선불교를 회생시킨다는 명분을 내세웠지만, 실제로는 철저한 감시와 회유를 통한 탄압책으로 일관하였다. 이러한 통제책은 시기별로 양상을 달리하면서 전개되었다. 일제의 불교정책은 일본의 국내 사정, 그리고 식민지 지배정책과 긴밀한 관련성을 가지고 전개되었다.

식민지 시기를 일관되게 불교계를 통제한 법령은 사찰령과 사찰령 시행규칙이었다. 일제는 사찰령을 통하여 종래 조선불교의 전통적인 의사 결정 방법이었던 산중공의제(山中公議制)를 무시하고 불교계를 30본사 체제로 재편하였다.

일제는 불교계를 30본사 체제로 개편하고 30본사 주지의 임면은 조

선총독의 승인을 받게 하고, 사찰재산 처분에 있어도 사전에 조선총독부의 허가를 받게 함으로써 인사권과 재정권을 장악하였다. 일제는 조선불교계를 관리하던 사찰령과 사찰령시행규칙에 사찰 신설 조항을 두지 않음으로써 식민지 시기를 통하여 새롭게 건축된 사찰은 찾아볼 수가 없는 실정이다.

일제는 1919년 3·1운동이라는 엄청난 조선 민중의 항일운동을 경험하고 나서 1920년대에 들어서는 친일과 양성책에 주력하였다. 그 결과 1924년에 비교적 민족주의적인 성향이 강하였던 총무원이 와해되고, 재단법인 조선불교중앙교무원이 탄생하였다. 재단법인 조선불교중앙교무원은 재단법인이었지만 당시로서는 불교계를 대표하는 단체였다.

일제는 1931년 만주사변 이후로 전시체제에 돌입하였다. 일제는 조선불교계도 전쟁 수행에 협력할 것을 강요하였다. 조선불교계는 일제의 이러한 요청을 거부할 수 없었고, 태평양 전쟁 말기에는 불구(佛具)와 범종마저 전쟁 수행을 위해 헌납하는 지경에 이르렀다.

이러한 상황에서 30본사 주지들은 친일세력화될 수밖에 없었다. 불교계의 친일양상도 일제의 식민지 지배정책 변화에 따라서 변모되는 양상을 보이고 있다. 해방 이후 한국 사회는 출발선상에서부터 친일과 문제를 선명하게 처리하지 못함으로써 가치관의 혼란이 초래되었다.

한국 사회에서 친일과 문제는 이승만과 친일세력에 의해 반민특위가 1949년 8월에 와해됨으로써 정권차원에서 분명한 해결을 보지 못하였다. 그 후 1990년대에 들어서 민간차원에서 친일과의 행적이 조명되고, 현재는 친일과 인명사전이 기획되고 있는 단계에 이르렀다고 한다. 이러한 문제를 조명하는 데는 민족문제연구소라는 민간단체의 역할이 컸다고 할 수 있다.

불교계의 친일문제 역시 명쾌한 해결을 보지 못한 채, 베일에 싸여진

채 지내 왔다. 1993년 임혜봉 스님이 《친일불교론》이라는 책을 내면서 불교계 인사들의 친일행적이 세상에 알려지기 시작했고, 본격적인 논의가 이루어지기 시작하였다.

불교계의 친일파 문제는 1954년부터 시작되는 이른바 ‘정화불사’ 운동과 더불어 오늘날까지 한국불교의 현실을 제약하는 요인이 되고 있다. 친일파 문제는 해방 이후 50년 세월이 지난 현시점에서 직접적으로 친일행위를 하였던 당사자들 대부분이 세상을 떠난 시점에서조차도 논의가 자연스럽지 못한 상황이라고 하겠다.

## 2. 일제 종교정책의 시기별 특성

### 1) 1910년대 사찰령의 공포와30본사 체제의 성립

조선왕조 성립 이후부터 개항기에 이르기까지 불교는 승유억불정책의 영향으로 승려들은 무리한 공물의 상납에 시달렸으며, 축성과 산성수비 그리고 각종 토목공사에 동원되는 등 온갖 잡역에 시달려야 했으며, 양반과 이속배(吏屬輩)들로부터 갖은 멸시와 수모를 당하여야만 하였다.<sup>2)</sup>

1876년 외세의 강압에 의하여 문호가 개방되자 조선왕조 정부가 외세와 함께 들어온 개신교의 포교를 묵인할 수밖에 없었으며, 이와 더불어 불교의 탄압책도 완화되었다. 1895년 일본 일련종의 승려인 사노젠레이(佐野前勵)는 조선에서 일련종을 포교할 목적<sup>3)</sup>으로 조선승려들의 ‘도성해금’을 김홍집 내각에 건의하여 승려들의 도성출입이 허가되게 되었다.<sup>4)</sup>

2) 김갑주, 《조선시대 사원 경제연구》, 동화출판공사, 1983, 116~126쪽.

3) 다카하시 토오루(高橋亨), 《李朝佛教》, 894~896쪽.

4) 《일성록》, 고종 32년 을미 3월 29일 경자조.

그러나 그 당시 사회적인 분위기는 승려들의 도성해금이 해제될 상황에 놓여 있었다. 1880년대 천주교의 선교활동을 묵인하는 입장을 취해 왔고, 1885년에는 미국인 선교사 언더우드와 아펜젤러가 입국하여 1887년에 새문안교회를 창립하여 선교활동을 하고 있었다.<sup>5)</sup>

1894년에 발발한 동학농민전쟁에서 농민군들의 요구사항이었던 폐정개혁안 12개조 가운데 신분제 철폐에 관한 조항<sup>6)</sup>이 들어 있었다. 동학농민전쟁의 영향으로 성립한 군국기무처에서 입안한 개혁의안 가운데 승려의 도성출입금지 조항을 폐지한다는 내용이 포함되어 있었다.<sup>7)</sup>

대한제국 정부는 ‘도성해금’을 단행한 이후 전국에 있는 사찰들을 총괄할 수 있는 기관의 필요성을 느껴 1899년 동대문 밖에 원흥사를 세우고, 1902년에는 원흥사 내에 궁내부 소속의 사사관리서(寺社管理署)를 설치하여 육군 참령 권중석을 관리자로 임명하여, 국내사찰현행세칙 36조를 공포하여 원흥사를 대법산인 수사찰 즉 한국불교의 총종무소로 삼고, 각 도에 중법산 16개소를 두어 사찰 사무를 통괄하게 하였다.<sup>8)</sup>

대한제국 정부는 500여 년 동안 방치해 왔던 불교계에 사사관리서를 설치하고 관리자를 임명하여 각 도의 사찰을 조사·정리하여 총괄해서 관리하게 함으로써 더 이상 사찰이 황폐되지 않도록 한다는 내용이다.

대한제국이 반포한 국내사찰현행세칙에는 좌교정으로 하여금 불교계를 총괄적으로 지휘·감독할 수 있는 권한을 주었다. 그리고 사소한

5) 새문안교회역사편찬위원회, 《새문안교회100년사》, 1995, 27쪽.

6) 오지영, 《동학사》, 대광문화사, 1987, 136쪽.

7) 황현, 《매천야록》, 국사편찬위원회, 1955, 149쪽.

8) 삼보학회, 《한국근세불교백년사》 제4권 ‘각종법령’, 민족사, 2~9쪽.

승려들의 범죄행위는 국법에 의존하기보다는 승단 내에서 해결하도록 하는 자율권도 부여하였다. 뿐만 아니라 학교를 세워 뛰어난 인재를 선발하여 교육을 시켜 불교발전을 도모할 것을 권장하는 조문도 명시되어 있다.<sup>9)</sup>

대한제국의 불교정책은 탄압책으로 일관하던 조선왕조 정부의 불교정책과는 달리 승단의 자율권을 보장하고 내재적인 발전을 지향하도록 장려한 정책이었다고 할 수 있다. 그러나 이러한 대한제국의 불교정책은 1910년 일본의 강제병합이 이루어지면서 좌절되었다.

일제는 조선을 강제로 병합한 이후 불교계를 장악하기 위해서 1911년 6월 3일 제령 제 7호로 ‘사찰령’을 공포하여 전국의 사찰을 30본사 체제로 재편성하였다. 30본사 체제는 1924년 11월 20일자로 사찰령시행규칙 2조를 개정하여 전남 구례 화엄사를 본사로 승격시킴으로써 이후는 31본사 체제가 되었다.

조선총독부는 사찰령을 통하여 조선불교의 괴멸을 구할 수 있었으며,<sup>10)</sup> 사찰의 재산을 보호할 수 있었다고 하였다. 그러나 사찰령과 사찰령시행규칙에 사찰 창립에 따른 규정을 두지 않음으로써 사찰의 신규 창립은 이들 법령이 개정되지 아니하는 이상에는 불가능할 일이었다.

필자는 사찰령과 일본 문부성에서 1898년 제14회 제국의회에 제출한 종교법안<sup>11)</sup>을 비교검토한 결과 사찰령이 종교법안을 참조하여 만들어졌을 가능성이 크다는 결론을 내리게 되었다.

종교법안은 명치유신 이후에 천황제와 국가신도의 위상을 강화하는

9) 앞의 책, 4권, 14장 〈각종법령〉, 2~9쪽.

10) 조선총독부, 《시정삼십년사》, 1940, 84쪽.

11) 도무라 마사히로(戸村政博), 《神社問題とキリスト教》, 新教出版社, 1976, 397~400쪽.

과정에서 불교를 비롯한 여타 종교를 규제하기 위하여 입안되어 제14회 제국의회에 상정되었으나 통과되지 못하였다.

종교법안은 이후에도 1927년 52회, 그리고 1929년 56회에는 종교단체법이라는 이름으로 상정되었으나 번번히 헌법정신에 위배되고, 국가의 종교간섭은 시대착오라는 반론에 부딪혀 통과를 보지 못하다가 중일전쟁이 발발하고 전시체제로 돌입하여 국가총동원 체제가 가동될 무렵인 1939년 제74회 제국의회를 통과함으로써 본격적인 국가의 종교간섭이 본격화되었다.<sup>12)</sup>

종교법안은 5장 53개조로 구성되어 있다.<sup>13)</sup> 제1장 총칙, 제2장 교회 및 사찰, 제3장 교회 및 종파, 제4장 교사, 제5장 벌칙 그리고 부칙 7조로 이루어져 있다. 대체적인 내용은 종교단체는 가능한 법인으로 등록케 한다는 것과 종교단체는 주무관청의 감독을 받아야 한다는 것었다.

구체적인 감독사항은 지면 관계상 세세하게 언급할 수가 없지만 주무관청은 사무의 보고를 요구할 수 있고, 그 상황을 검사하고 기타 감독상 필요한 명령을 발하고 처분을 명할 수 있다고 되어 있다.

요컨대 주무관청은 종교단체의 신앙행위가 신민된 자의 의무를 충실히 이행하지 않거나 공공의 안녕에 위배된다고 판단될 때는 종교단체를 등록을 취소할 수 있는 권한을 가지고 있었다.

사찰령시행규칙에는 30본사의 주지를 선출하는 방법과 임기 그리고 30본사 주지의 취임은 조선총독의 인가를 받아야 하며, 말사 주지는 지방장관의 인가를 받을 것을 명시하는 등 사찰령을 시행하는 구체적인 세칙들로 구성되어 있다.

12) 《한국기독교의 역사》Ⅱ, 한국기독교역사연구소, 1998, 278쪽.

13) 도무라 마사히로, 앞의 책, 397~400쪽.

그러나 사찰령시행규칙은 종래 대한제국 조선불교계에서 수사찰로 지정하였던 원흥사를 부정하였고, 경성에는 하나의 본사도 두지 않았다. 그리고 총독부에서 지정한 30본사는 조선의 전통 사격(寺格)을 정밀하게 고려하지 않은 점이 있었다. 총독부가 30본사를 지정하여 발표하자 경남 하동의 쌍계사에서는 쌍계사가 해인사의 말사로 편입된 데 불복하여 1911년부터 총독부에 본사 승인 요청을 하였다.

쌍계사가 해인사의 말사에 편입된 데 불복한 사유는 지리산 일대의 사찰 즉 쌍계사·화엄사·대원사 등의 사찰에는 조선후기 벽암 문손들이 서산 문도보다 많은데 법류가 다른 해인사의 말사에 편제시킨 데 대한 불만의 표시였다.<sup>14)</sup> 사찰령은 조선의 전통 사격을 정밀하게 검토하지도 않았다는 것이다.

30본사 제도가 조선의 전통 사격을 엄밀하게 고려하지 않고 이루어진 예는 1924년 11월에 선암사 말사에서 본사로 승격된 화엄사에서 찾을 수 있다. 화엄사의 본사인 선암사에서는 1921년 광주 무등산 약사암 주지 김학산을 화엄사 주지로 임명하였다.

김학산이 2월 2일 화엄사로 부임하려 하자 화엄사 승려들은 선암사에서 임명한 주지는 수용할 수 없다는 태도로 거부하였다. 김학산은 7일까지 세 차례에 걸쳐 화엄사에 들어가려 하였으나 선암사의 승려 20여 명이 김학산을 구타하여 동월 9일에 절명하는 사태가 발생하였다.<sup>15)</sup> 사태가 이렇게 전개되자 총독부 측에서는 진상조사단을 파견하고 사찰령시행규칙 제2조 본말사 주지 임면 조항을 수정하여 1924년 11월 20일자로 화엄사를 본사로 승격시켰다.<sup>16)</sup>

14) 다카하시 토오루, 앞의 책, 761쪽.

15) 《매일신보》, 1921. 2. 17.

16) 《조선총독부관보》, 1924. 11. 20.

이 밖에도 김제의 금산사는 1902년 사서관리서에서 사찰을 통괄하던 시기 원흥사를 수사찰로 하고, 전국에 16개의 중법산으로 편입되었던 금산사가 중법산에 들지 못했던 전주의 위봉사의 말사로 편입되어 본말이 바뀐 경우도 있었다. 이 밖에도 사격이 맞지 않아서 본산 승격을 신청한 사찰이 많이 있지만 이들의 요구는 모두 묵살되어졌다.<sup>17)</sup>

요컨대 사찰령과 사찰령 시행규칙의 주요한 내용은 30본사의 주지 임면권을 조선총독이 장악한다는 것과 재산을 매각할 때 역시 조선총독의 승인을 받아야 한다는 점이다. 이것은 조선불교계의 인사권과 재정권을 조선총독이 장악한다는 것이다. 조선총독은 불교계의 주지들을 장악함과 동시에 그 주지들에게 큰 권한을 줌으로써 조선불교계 전체를 장악하였다.

사찰령과 사찰령 시행규칙의 시행으로 30본산 체제가 성립하였다. 그리고 30본사에서는 각기 사법을 제정하여야만 하였다. 사법 역시 총독부 내무국 지방과의 촉탁으로 있던 와타나베가 일본 승정(僧政)의 예를 참작하여 식민통치에 편리하도록 초안을 만들어 놓고 각 본산으로 하여금 작성케 하는 형식을 취함으로써 표면상으로는 30개의 사법이 있었지만 그 내용은 하나라고 할 수 있다.

30본사 체제는 전국에 30개의 거찰을 본사로 지정하고 본사가 되지 못한 나머지 사찰들을 본사에 배속시켜 말사로 삼았다. 말사는 주지의 임면에서부터 제반 모든 행정사항을 본사의 지시를 따라야 하는 상명하달의 체제가 형성되었다. 30본사 체제는 중앙에서 30본사들을 통괄할 수 있는 중앙기관의 부재로 말미암아 30조각으로 분할되어 오직 총독부만이 본사들을 통제할 수 있을 뿐이었다.

17) 김광식, <일제하 금산사의 사격>, 《근현대불교의 재조명》, 민족사, 2000. 10, 114쪽.



조선총독부측은 조선불교계를 잘 통제하자면 30본사 주지들을 장악하는 것이 무엇보다도 중요한 일이었다. 총독부측은 본사 주지들의 위상을 높여 줄 필요가 있었다. 본사 주지들은 조선불교계를 대표하는 지위로서 주임관의 대우를 하였으며, 매년 정월에 총독 관저에서 열리는 신년하례회에 초청을 받았고, 공식연회에 종교계의 요인으로 초대하여 우대를 받았다.

총독부에서는 30본사 주지들에게 막강한 권한을 부여하였다. 사법제11의 징계조항을 살펴보면, 세속의 법으로 치면 사형에 해당하는 체탈도첩에 해당하는 7가지 조문 가운데 제2항은 본사 주지를 모욕하고 승풍을 문란한 자, 제3항은 종의에 패한 이설을 주장하고 본사 주지의 교유에 부종한 자, 제5항에는 정치에 관한 담론을 하거나 또는 정사에 가입하여 승려의 본분을 실추한 자는 체탈도첩을 시킬 수 있도록 되어 있었다. 즉 승려의 신분을 박탈하는 중형에 처하게 되어 있다. 체탈도첩은 세속법으로 사형에 해당되기 때문에 일단 징계가 확정되면 감형이나 복권은 있을 수 없는 극형이다.

## 2) 1920년대 친일파 양성책

강동진은 1920년대에 일제가 실시한 문화정치의 특징을 분할통치라고 규정한 바 있다.<sup>18)</sup> 분할통치란 식민지 내부의 종족적·계층적·종교적 대립을 이용하여 식민지 피압박 민족의 국민적 통일과 민족운동의 발전을 가로막기 위한 분열정책이라고 규정하고, 열강들이 모두 식민지에 의회를 설치하고 그것을 통해서 식민지 민족자본가를 분열시켜 그 상층부에 대한 회유와 포섭을 꾀했던 것이 그 단적인 현상이라고 하였다.<sup>19)</sup>

18) 강동진, 《일제의 한국침략정책사》, 한길사, 1984, 11쪽.

일본은 1910년에 조선을 강제로 병합한 이래 무단통치를 통해서 지배해 왔지만 1919년 3·1운동의 발발로 조선인의 대규모 저항에 직면하였다. 3·1운동이 종교계 지도자들에 의해서 발단이 되었음에 주목한 일제는 민족대표 33인의 종교를 분석한 결과 천도교 15명, 기독교 16명, 불교 2명으로 분석하였다.<sup>20)</sup>

이상과 같은 분석에서 종교의 정치 관여가 조선역사의 고질적인 병폐라고 단정한 사이토 마코토(齋藤實) 총독은 학무국에 종교과를 신설하고, 외국인 선교사와 양해친화를 도모하고, 포교규칙의 개정·사립 학교규칙 개정·종교단체의 법인화 허가 등 잇따른 종교에 관한 중무 방침을 시달하였다.<sup>21)</sup>

조선총독부는 3·1운동에서 천도교·기독교·불교 등 종교단체가 대중 결집의 큰 매체로서 큰 역할을 하였고, 3·1운동 이후에도 여전히 커다란 잠재력을 가지고 있었으므로 이들 종교단체를 갈라놓고 재편성을 통해서 어용화를 피하면서 민족주의자를 몰아내는 방법을 썼다.<sup>22)</sup>

3·1운동 이후 조선총독부가 조선불교에 취한 정책은 천도교나 기독교 등 여타의 종교와 마찬가지로 불교계의 세력을 분열시키는 것이었다. 1920년에 만들어진 사이토 총독의 문서 가운데 〈조선의 민족운동에 대한 대책〉 가운데 ‘종교적 사회운동’을 살펴보면, 조선불교에서 일본인과 조선인의 제휴로 불교적 사회운동을 일으키기로 하였다. 그 구체적인 방법은 30본사를 총괄하는 총본사를 설립하고, 그 총본사의 관장에는 친일파를 세우도록 하는 것을 주요 내용으로 하고 있다.<sup>23)</sup>

19) 강동진, 앞의 책, 11쪽.

20) 김소진, 《한국독립선언서연구》, 국학자료원, 1999, 93쪽.

21) 조선총독부, 《朝鮮の統治と基督教》, 1921, 14~20쪽.

22) 강동진, 앞의 책, 388쪽.

조선총독부는 이러한 정책에 의하여 1922년에 조선불교계에서는 자주적이고, 민족적인 성격을 띠는 조선불교총무원이 일제의 분열정책에 의하여 와해되고, 뒤늦게 출발하여 조선총독부의 적극적인 후원을 받은 친일적 성향의 조선불교교무원이 총무원 세력을 흡수·통합하여 1924년 4월에 재단법인 조선불교중앙교무원으로 성립하게 되었다.<sup>24)</sup>

불교계 일각에서는 청년승려들이 중심이 되어 관권과 결탁된 일부 주지계층의 권위적인 행태를 시정하고, 불교계가 당면한 현실을 자주적이고, 민주적이며, 민족적인 방향으로 개혁하려는 움직임이 나타나고 있었다.

이러한 움직임은 불교청년회와 불교유신회의 조직으로 나타났다. 불교청년회의 탄생은 당시 불교계 교육의 중추기관이라고 할 수 있었던 중앙학림 학생들이 중심이 되어 1920년 5월 12일에 각 지방으로 발기인대회 개최에 관한 통지서를 띄우고, 동년 6월 6일 중앙학림에서 전국불교청년회 발기인총회를 개최하여, 청년조직에 대하여 협의한 후 임시실행위원을 선정한 데서 이루어졌다고 할 수 있다.<sup>25)</sup>

불교유신회가 창립되게 된 배경은 당시 불교계의 모순을 시정하고, 발전적인 방향을 모색하던 불교청년회의 활동에서 실제로 전면에서 실천적인 행동대원들을 필요로 한 데서 찾을 수 있다고 하겠다.

불교청년회는 전불교계의 중심이 되는 부분에 대해서 개혁을 단행하려는 포부를 가지고 있었으므로 신중하게 행동할 필요가 있었던 것이다. 그러나 당시의 객관적인 형세가 여러 가지 제약을 받지 않을 수 없었으므로 별개의 단체로 유신회가 성립되었던 것이다.<sup>26)</sup>

23) 《재등실문서》제 9권, 〈朝鮮民族運動=對スル 對策案〉, 高麗書林, 1990, 143~151쪽.

24) 동아일보, 1924. 4. 3. 〈통일적 중앙기관〉.

25) 동아일보, 1920. 5. 24. 〈불교계의 서광〉.

불교유신회에서는 당시 불교계의 최대 장애였던 사찰령 폐지운동을 전개하였다. 1922년 4월 19일자로 불교유신회원 유석규 외 2,284명의 연서로 건백서를 조선총독부에 제출하였다.

사찰령 폐지에 관한 건백서의 내용을 살펴보면 정교분리를 주장하였으며, 서문에는 “자체적 사원제도는 총림청규의 특색이며 1,600여 년의 역사이다.”로 시작하여 “하루라도 조속히 사찰령을 폐지하여 불교 자체의 통제에 일임하라.”로 끝을 맺고 있다.<sup>27)</sup>

이러한 폐단을 시정하기 위해서는 사찰령을 하루 속히 폐지하고 불교계의 자율에 맡겨야 한다는 것이다. 불교유신회에서는 총독부로부터 사찰령 폐지에 관해서 아무런 회신을 받지 못하자 1923년 1월 6일에 또 다시 사찰령 폐지에 관한 건백서를 제출하고 박한영·김경홍 외에 7명, 도합 9명의 위원을 선정하여 1주일 안으로 당국에 다시 질문하기로 하였다.<sup>28)</sup> 이후 1926년 5월 26일 불교유신회에서는 또 한 차례 총독부에 또 다시 사찰령 폐지를 건의하였다.<sup>29)</sup>

조선불교총무원의 탄생은 불교청년회와 불교유신회원의 노력과 밀접한 관련이 있다. 1922년 1월초에 수송동 각황사에서 열린 30본산 주지총회에서 30본산연합회의 성과를 거론하는 자리에서 불교유신회 회원들을 중심으로 30본산연합제규는 몇몇 주지들이 전제로 운영하기 때문에 사업이 잘 되지 아니하니 폐지하여야겠다는 안이 나오자 만장일치로 폐지가 가결되었고, 30본산연합제규를 폐지한 조선불교도 총회에서는 조선불교계 통일기관으로 총무원을 두기로 결정하였다.<sup>30)</sup>

재단법인 조선불교중앙교무원은 본사 주지들이 중심이 되어 ‘조선

26) 만해, <불청운동을 부활하라>, 《불교》(신) 제10호, 1938. 2, 2~3쪽.

27) 《한국근세불교백년사》 제3권, <각종단체편년>, 민족사, 16~18쪽.

28) 동아일보, 1926. 1. 8.

29) 《한국근세불교백년사》 제3권, <각종단체편년>, 민족사, 21쪽.

불교의 발전을 도모하기 위해서 종교 및 교육사업을 시행하고, 조선 사찰 각 본말사의 연합을 도모한다'는 목적을 가지고 출범하였다. 당시 본사 주지들은 총독부 권력과 타협하지 않고는 존립이 불가능한 세력들이라고 할 수 있다.

재단법인 조선불교중앙교무원의 이사에는 해인사 주지 이회광·용주사 주지 강대련·위봉사 주지 곽범경·유점사 주지 김일운·대흥사 주지 신경허 등 5명이었다. 설립자본금은 모두 621,795원 51전이었으며 실제불입금은 156,384원 80전이였다.<sup>30)</sup>

총독부 학무국의 개입으로 성립한 교무원에 경남의 세 본산 즉, 해인사·통도사·범어사를 비롯하여 전국적으로 몇몇 본산이 참가하지 않았으므로 모든 일이 제대로 이루어지지 않았다.

통도사의 경우 1922년 연말에 마산 포교당에서 개최된 본말사 주지 총회에는 본말사 청년 45명이 참석하였는데, 경남도청에서는 학무과장이 출석하여 재단법인 교무원에 가입하기를 권유하였다.

출석한 청년들은 몇몇 승려의 야심으로 성립한 재단법인에는 참가할 수 없다고 만장일치로 결의하고 교무원의 재단법인 성립을 부인할 것을 결의하고 즉석에서 결의문을 발표하였다. 비슷한 사례는 강원도 고성군 유점사와 함남 안변 석왕사에서 일어났다.

이러한 사실은 재단법인 조선불교중앙교무원이 조선불교계 전체의 여망을 수렴하여 성립한 것이 아니고 불교계를 보다 효율적으로 통제하려는 조선총독부의 구도대로 이루어진 결과에 따른 현상이라고 하겠다.

총무원은 총독부로부터 가해지는 압력과 천도교측으로부터 인수한

30) 동아일보, 1922. 1. 9, <삼십본산 연합제를>.

31) 위와 같음.

보성고등보통학교의 운영난 등 중첩된 압박감에서 벗어나지 못하고 1924년 4월 3일에 교무원과 대타협을 이루어 30본산이 재단법인 조선 불교중앙교무원으로 통합되었다.

재단법인 조선불교중앙교무원으로 통합이 이루어진 직후에 총무원 측의 통도사 주지 김구하와 범어사 주지 오성월이 새로운 이사로 영입되어 모두 7명의 이사로 증원되었다.<sup>32)</sup> 불교계의 개혁과 유신을 목적으로 출범했던 총무원은 2년 3개월 만에 문을 닫아야만 하였다.

### 3) 1931년 만주사변 이후 전시체제의 불교정책

일제는 1931년 만주사변을 도발하여 만주국을 건설하였고, 1932년에는 상해사변을 일으켜 국제사회에서 물의를 빚었는가 하면, 1933년에는 국제연맹에서 탈퇴하였고, 1936년은 워싱턴·런던의 해군조약이 만료되는 해로써 영국과 미국의 해군력 증강에 대하여 일본 국민들에게 경계심을 고취시키지 않을 수 없는 상황이었으며, 이러한 일련의 사태들로 인하여 국제사회에서 고립을 면치 못하였다.<sup>33)</sup> 때마침 제기된 천황기관설은 일본 사회를 큰 충격으로 몰아 넣었다.

이러한 상황 속에서 제6대 조선총독으로 부임한 우가키 가즈시게(宇垣一成)는 식민지 조선이 모국 일본을 배반하게 하여서는 안 된다는 지상과제를 수행하지 않으면 안 되었다. 일본의 농업공황의 여파로 인하여 피폐된 조선의 농촌을 부흥시키지 않고는 어떠한 일도 성공적으로 실행하기가 어렵다고 인식한 우가키는 이 문제가 단순히 경제적인 조치로 해결될 수 있는 것은 아니라고 판단하고, 조선인들의 사상 안정을 뒷받침할 수 있는 정책으로서 심전(心田)개발이라는 정신운동을 농촌

32) 동아일보, 1924. 4. 3.

33) 한궁회, 앞의 논문, 140쪽.

진흥운동과 병행하여 시행하고자 하였다.<sup>34)</sup>

‘심전’<sup>35)</sup>이라는 말은 종래에는 불경 가운데 《잡아함경》에 나오는 것으로만 이해되었다. 그러나 유교 경전 가운데 하나인 《예기》의 〈예운〉편<sup>36)</sup>에도 심전이라는 말이 나오고 있으며, 뿐만 아니라 심전이란 말은 양나라 간문제(簡文帝)의 〈상대법송표(上大法頌表)〉에도 ‘심전’이라는 말이 있고, 당나라 시인 백낙천의 시에도 ‘심전’이라는 구절이 있다고 한다.<sup>37)</sup>

이러한 관점에서 볼 때 심전개발운동은 불교·유교뿐만 아니라 기독교까지도 포함해서 당시 조선인들의 정신을 사로잡을 수 있는 종교계를 중심으로 전개되었다. 그 가운데서도 특히 불교계에 역점을 두었다.

조선총독부는 심전개발운동을 전개하는 데 있어서 종교를 주요한 매체로 이용하고자 하였다. 조선인들의 종교 가운데 사상선도와 정치적 교화를 목적으로 특히 불교를 중흥시켜 활용하려는 계획을 수립하고 있었다.<sup>38)</sup>

조선총독부가 심전개발운동을 전개하는 데 있어서 불교를 선택한 이유는 첫째, 불교는 오랜 전통을 가지고 있음에도 불구하고 조선시대를 거치면서 국가로부터 가혹한 탄압을 받아서 피폐되어 있는 상황이었지만 부녀자층을 비롯해서 많은 신도들을 가지고 있는 잠재력이 큰

34) 최유리, 《일제 말기 식민지 지배정책연구》, 국학자료원, 1997, 19쪽.

35) 권상로, 《심전》, 심경사, 1936, 1~16쪽.

36) 《예기》, 〈예운〉 편에 “사람 다루기를 밭 다스리듯 하여 잡초가 나서 거칠어지는 일이 없도록 하는 것처럼 하면 사람들도 자기 마음을 잘 다스려서 집안에서 오실(奧室: 방의 서남쪽 귀퉁이로 가옥에서 가장 깊숙한 곳, 여기서 제사를 지내므로 가장 중심이 되는 곳을 뜻함)이 으뜸인 것처럼 만물의 영장이 될 수 있다.”고 한다.

37) 안용백, 〈心田開發指導原理の再吟味〉, 《조선》 제254호, 1936. 7. 1, 86~87쪽.

38) 〈사상선도 일계로 종교통제를 계획〉, 《조선일보》, 1934. 12. 5.

종교라는 점에 착안하였다.

둘째로는 조선총독부는 조선 승려들의 자질이 저하되어 있었기 때문에 승려들의 지위를 상승시켜 주고, 정책적으로 불교의 부흥운동을 지원해 준다면 심전개발운동에서 지향하고 있는 목적을 달성하는 데 가장 무난한 종교로 인식하였다.

셋째로 불교는 일본에서 명치유신 이전에 가장 유력한 종교였으며, 조선에서 궁극적으로 전파하고자 하는 국가신도의 조상숭배 정신과 거리감 없이 수용될 수 있는 종교라는 점, 넷째, 일본이 장차 점령하고자 하는 중국을 비롯해서 동양이라는 견지에서 보더라도 불교는 어떠한 사람에게도 거부감이 생기지 않을 것이라고 판단하였기 때문이라고 하였다.<sup>39)</sup>

1935년 7월 28일에 재정 주지들이 재단법인 조선불교중앙교무원에 모여서 우가키 총독이 성명하고 주창한 심전개발사업에 대하여 전조선불교도를 총동원시켜서 이 사업에 진력하도록 촉진운동발기회를 열고 심전개발사업에 대한 대강의 윤곽을 토의하였다.

조선총독부는 심전개발운동을 보다 효과적으로 추진하기 위해서 조선불교계를 총괄적으로 지도할 수 있는 총본산의 필요성을 느꼈다. 조선총독부의 이러한 바람은 조선불교계 내부의 여망과도 합치하였다.

조선총독부에서는 이러한 관제운동을 민간차원의 운동으로 전개하고자 하였으며, 조선불교계는 자발적인 형태로 심전개발에 참여하였던 것이다. 조선불교계에서는 이 두 운동이 균형을 이루어 물심일여의 경지로 발전할 수 있도록 자발적으로 노력하는 면모를 보였다.

조선불교계는 일본이 중국대륙 진출을 눈 앞에 둔 시점에서 조선인

39) 오오니시 료게이(大西良慶), 〈心田開發と佛教〉, 《心田開發に關する講演集》, 조선총독부 중추원, 1936. 2, 118쪽.



들을 천황에게 순종하는 신민으로 만들기 위한 심전개발운동에 앞장서고 있었다. 당시 유일한 불교계의 신문이었던 《불교시보》는 심전개발운동의 선전지를 자처하고 나섰다.

재단법인 조선불교중앙교무원의 재무이사였던 황금봉은 〈유일무이한 조선불교의 보도기관인 ‘불교시보’를 원조하라〉는 글에서 “불교시보 자신이 언명하는 만치 조선불교의 보도탑이요, 심전개발의 선전지라는 것을 목적하는 까닭이다.”<sup>40)</sup>라고 하여 불교시보가 심전개발의 선전지로서의 역할을 자임하고 있는 면모를 보이고 있다.

그러나 1936년 1월 8일자 《조선일보》에서 〈불교 중심의 심전개발은 낙제〉라는 기사를 살펴보면, 심전개발운동 촉진 시점에 있어서 조선총독부의 최초 의향으로는 불교를 중심으로 하고자 불교 부흥운동을 대대적으로 일으키려고 불교 당국자와 회합은 물론 불교 통제책까지 획책하였으나 최근에 와서는 조선불교를 가지고는 심전개발운동을 실행하게 얻기 어렵다는 결론을 얻게 되었다. 그 이유인 즉 조선불교계에는 위대한 승려가 없고, 또 장차 청년 불교가를 양성한다 하더라도 오랫동안 수양이 필요한 그들이 가두에 진출하여 민중층에 깊이 들어가서 심전개발을 지도하기에는 많은 시간을 필요로 하기 때문에 불교 부흥은 필요하되 심전운동의 중심으로 잡기는 어렵다는 것이다.<sup>41)</sup>

일본은 1937년 7월에 중일전쟁을 도발하여 중국 대륙침략을 감행하였다. 일본은 이 전쟁이 예상과는 달리 장기화되어 감에 따라서 물자 부족과 인력부족을 절감하였다. 일본은 모든 국민들을 전쟁 수행에 적극적으로 협력할 것을 강요하는 이른바 총력전체제로 전환하지 않을 수 없었다. 일본은 후방에 있는 모든 국민들에게 근검절약과 저축을

40) 황금봉, 〈유일무이한 조선불교의 보도기관인 ‘불교시보’를 원조하라〉, 《불교시보》, 1936. 3. 1.

41) 《조선일보》, 1936. 1. 8, 〈심전개발운동에 불교 중심은 낙제〉.

장려하였으며, 정신적인 면에서도 천황을 중심으로 일치단결하는 일사불란한 체제구축을 필요로 하였다.

조선 불교계에서 총본사 설립안이 논의가 되기 시작한 것은 조선총독부에서 심전개발운동이 입안되어 실행단계에 들어갔던 1935년 7월이었다. 당시 불교계의 대표기관이라고 할 수 있는 교무원에서는 재경본산 주지들이 중심이 되어 조선총독부에서 시달한 심전개발사업 추진의 윤곽을 토의하기 위한 회합을 가졌다.<sup>42)</sup>

총본사의 성립이 조선총독부의 개입에 의해서 이루어졌다는 보다 분명한 전말을 알 수 있는 자료로서는 1941년 10월에 조선불교조계종 총본산 태고사의 종무총장으로 취임한 이종욱의 취임사에서 볼 수 있다.

이종욱은 히로다 쇼이쿠(廣田鍾郁)라고 창씨개명한 이름으로 발표한 취임사에서 태고사의 탄생은 1937년 2월 26일 조선총독 미나미 지로(南次郎)로부터 31본사 주지들에게 조선불교진흥책의 자문안을 제출하라는 요구를 받고서 31본사 주지회의에서 전원일치하여 통제기관인 총본사를 중앙에 설치하여야 한다는 답신을 하였는데, 그 결과로 1941년 4월 23일자로 조선총독부로부터 태고사가 인가되고 태고사법이 공인되게 되었다고 하였다.<sup>43)</sup>

총본사가 인가될 즈음에 ‘조선불교총본사설립위원회’가 조직되었는데 이 위원회의 설립목적은 조선불교총본사설립에 관한 사무처리를 위해서였다. 그런데 그 위원회의 사무소가 조선총독부 학무국 사회교육과에 두어졌다. 그리고 회장은 조선총독부 학무국장 시오바라 토키자부로(鹽原時三郎), 2명의 부위원장 가운데 1명은 총독부 사회교육과

42) 《불교시보》 제2호, 1935. 9. 1, 〈조선불교심전개발사업추진발기회〉.

43) 《불교》신 31집, 불교사, 1941. 12. 9~10쪽.

장이었던 계광순이 그리고 나머지 1명의 부위원장에는 월정사 주지였던 이종욱,<sup>44)</sup> 그리고 고문에는 각도 내무부장과 기타 학교 경험이 있는 자 중에서 회장이 위촉한다고 되어 있다.<sup>45)</sup>

총독부 학무국장은 총본사설립위원회 위원장의 자격으로 총본사 설립과정에서 일어나는 모든 일을 보고받았을 것이고, 총독부 지침에 따라서 지시가 내려졌다는 것은 쉽게 추측할 수 있는 일이다.

총본사 태고사는 31본사를 통괄하는 최고 기관임에도 사찰령을 개정하여 총본사로서의 권위를 부여하지 않고 사찰령 시행규칙만을 개정하여 총본사로서 인가한 것은, 총독부가 태고사에 조선불교계를 독자적으로 통괄할 수 있는 권한을 부여하지 않고 식민지 통치정책에 활용하겠다는 야심을 나타내는 것이라고 하겠다.

총본사가 인가됨에 따라서 교무원은 명칭을 조계학원으로 변경하여 총본사 태고사에서 관리하게 하였다.<sup>46)</sup> 총본사가 성립되기는 하였지만 그 운영에 있어 운영자금이 문제가 아닐 수 없었다. 이러한 자금문제를 총독부에서 해결해 주었다. 정무총감은 태고사가 설립된 지 약 4개월이 지난 시점에서 각도에 통첩을 보내서 지가 1,500원 이상의 부동산 소유사찰로 하여금 지가 1할의 토지를 총본사에 무상 양여하도록 지시하였다.<sup>47)</sup>

중일전쟁 이후 1938년 3월 4일에 조선인 지원병제도를 뒷받침하기 위해서 칙령 제103호로 공포된 제3차 조선교육령이 공포된 이후에 조선총독부에서 실시하였던 모든 정책에 황민화라는 말이 사용되기에 이르렀다. 이 시기에 조선총독부가 각종 단체에 시달한 모든 지시사항

44) 《매일신보》 1940. 11. 29, 〈불교의 합동구체화〉.

45) 《불교》 신29집, 1941. 5. 1, 〈회보〉, 78쪽.

46) 《조선총독부관보》 제4646호, 1942. 7. 24.

47) 《조선불교조계종보》 제 2호, 〈지시〉, 1942. 2, 2쪽.

은 전쟁지원사업이었다고 해도 과언이 아니다.

1941년 12월에 일본은 미국을 상대로 태평양전쟁을 일으켰다. 이 전쟁의 진행과정에서 여러 가지 면에서 물자부족과 인력부족을 절감하지 않을 수 없었고, 1942년 5월에 1944년부터 조선에서 징병제를 실시한다고 발표하였다.<sup>48)</sup> 지원병제도와 징병제 실시에 대한 조선총독부 당국의 발표가 있자 조선불교계에서는 환영하는 입장을 표명하였다.

당시 불교계 학승이었던 권상로는 지원병제 실시에 대해 《임전의 조선불교》라는 책에서 설봉산 귀주사, 오대산 월정사, 내금강 장안사의 청년승려 40~50여 명이 지원병에 참여한 사실에 찬사를 보내고 있었다.<sup>49)</sup>

### 3. 불교계의 친일문제와 남겨진 과제

불교계의 친일양상은 식민지 시기 초기부터 나타나고 있었다. 1910년 10월 한일강제병합이 이루어진 직후 당시 원종의 대종정이었던 이회광은 조선불교가 발전하기 위해서는 일본불교의 포교방법을 배우지 않으면 안 된다는 생각으로 일본 조동종과 연합을 시도하였던 것은 잘 알려진 사실이다.

이회광의 이러한 망동은 박한영·진진응·한용운과 같은 민족주의 계열의 승려들이 임제종 설립운동을 전개함으로써 좌절되었다. 이회광은 1920년에도 또 한 차례 일본 임제종 묘심사에 조선불교를 연합시키려는 책동을 벌이기도 하였다.

48) 《불교시보》 제97호, 1943. 8. 15, 〈반도동포에 감격한 징병제 실시〉.

49) 권상로, 《임전의 조선불교》, 만상회, 1943, 85쪽.

1930년대 심전개발운동이 전개되자 권상로·김태흡·이능화를 비롯한 불교계의 거두들이 전국을 돌면서 심전개발운동을 찬양하는 강연에 종사하였다. 중일전쟁이 발발하자 조선불교 중앙교무원에서는 그 직후인 1937년 7월 25일과 8월 1일에 황군의 국위선양과 무운장구를 비는 법요식을 전국 31본산본말사에서 일제히 개최하고 국방헌금과 출정장병의 위문금을 각각 지방군사연맹을 통하여 헌납하였는데, 1937년 9월 1일자로 발행된 《불교시보》에 실린 금액의 전국에서 걷힌 국방헌금 합계는 2,570원 30전이였다.<sup>50)</sup> 그리고 승려들은 가가호호 방문을 하여 시주를 받는 탁발을 통해서도 국방헌금을 납부하기도 하였다.<sup>51)</sup>

조선불교계에서는 태평양전쟁이 발발하자 두 차례에 걸쳐 승려와 모든 불교도들에게 비행기 헌납을 위한 헌금을 강요하였다. 1941년 11월 17일 총본사 태고사 대웅전에서 개최된 중앙총회에서는 군용기 헌납을 위해서 다음과 같은 사항을 결의하였다.

승려 1인당 최저 1원 이상 10원까지, 사찰의 사무직원과 부속기관 직원들은 월봉의 1할 이상, 신도들에게는 10전 이상씩을 헌납하도록 하고, 이들로부터 징수하지 못한 부족분에 대해서는 사찰경비에서 보조하도록 하였는데, 각기 본사 사법에 명시된 법정지가에 비례해서 분담금을 배정하여 비행기 헌납을 강행하였다.

총본사 태고사는 이렇게 모금된 5만 3천원을 1942년 1월 31일자로 조선군사령부에 헌납하였다.<sup>52)</sup> 1944년에도 마찬가지로 방법으로 태고사

50) 《불교시보》 제26호, 1937. 9. 1, 〈교계소식〉, ‘조선사찰 31대본산본말사 각사의 선풍적 감격적성헌금’.

51) 《불교시보》 제51호, 1939. 10. 1, 〈홍남불교포교당의 탁발국방헌금〉.

52) 《불교》 신32집, 1942. 1. 1, 〈軍用飛行機獻納に關する決議案〉, 49쪽.

《불교》 신34집, 1942. 3. 1, 합본《조선불교조계종종보》 제5호, ‘비행기 헌납’, 8쪽.

가 중심이 되어 전조선사찰에서 모금한 8만원을 7월 20일 총본사 종무총장 이하 4명의 부장들이 경성부 주재 해군 무관부를 방문하여 헌납하였다.<sup>53)</sup> 이 밖에 해인사, 통도사, 보현사에서 각기 독자적으로 1대씩 군용기를 헌납함으로써 조선불교계에서는 도합 5대의 전투기를 헌납하였다.<sup>54)</sup>

중일전쟁이 장기화되고 태평양전쟁으로 비화되자 일본은 물자부족 현상에 시달리게 되었다. 이러한 난국을 타개하기 위하여 모든 국민들에게 근검절약과 저축을 강요하였다. 군수품 헌납을 강요하기에 이르렀다. 총독부는 조선불교계에 위문단의 파견을 요청하였으며, 국방헌금을 비롯하여 여러 가지 명목의 헌금을 강요하였다.

해방 이후 친일파를 처단하려는 노력은 반민특위가 와해됨으로써 좌절되었다. 친일세력의 득세는 불교계도 예외가 아니었다. 식민지 시기 종무총장을 지냈던 이종욱이 제2대 국회의원 의원을 지냈다.

수많은 친일 논설을 발표하였던 권상로는 해방 이후 동국대학교 초대 총장을 역임하는 영광을 누렸다. 지면 관계상 일일이 언급할 수 없지만 많은 친일승들이 해방 이후에도 권세와 영광을 누렸다.

친일승에 관한 지금까지의 연구성과는 주로 개별 인물들을 중심으로 한 친일행각에 초점이 맞추어져 있었다고 할 수 있다. 이 분야에 관한 연구가 이제 시작 단계에 있는 만큼 사실 천착에도 더 많은 연구가 진행되어야 한다. 친일승 연구는 이제 보다 질적으로 승화되어야 할 단계에 이르렀다.

친일승에 관한 연구는 한 걸음 더 나아가서 그들의 친일의 논리를 규

53) 《불교》 신64집, 1944. 9. 1, 합본《조선불교조계종보》 제32호, ‘愛國機獻納運動=關スル件’ 5쪽.

54) 《불교》 신 제60호, 1944. 5. 1, 합본《조선불교조계종보》, 〈愛國機獻納運動=關スル件〉, 5쪽.

명하여야 하고 그 한계성도 밝혀져야 한다. 이러한 연구는 친일승들이 친일을 주장하였던 시대적 배경과 일본의 식민지 지배정책과 관련성을 가지면서 검토가 이루어져야 한다.

안타까운 사실은 이들 친일승들이 살아 생전에 엄정한 자기반성이 없이 애국자로 둔갑하기도 하고, 친일행적이 미화되기도 하여 후세 사람들의 판단을 흐리게 하고 있다는 점이다.

해방으로부터 56년이라는 세월이 지났다. 우리는 아직도 친일문제로부터 자유롭지 못하다. 현시점에서 우리가 해야 할 일은 그들의 행적을 낱낱이 밝히는 것이다. 항일과 친일의 면모가 함께 있는 사람의 경우는 공은 공대로 과는 과대로 분명히 밝혀야 한다. 평가는 독자들의 재량에 맡긴다고 하더라도 어느 한 부분이 사장된 채로 이미 고인이 된 사람의 조명이 이루어져서는 안 된다

#### 4. 맺음말

조선총독부는 개항기부터 종단 수립을 통하여 자주적인 발전을 도모하고 있던 조선불교계를 1911년 사찰령이란 악법을 공포함으로써 강한 억불정책 아래서 겨우 잔명을 유지하던 조선시대의 선교양종 체제로 되돌려 놓았다.

총독부는 조선불교계를 30본사 체제로 개편하고 본사 주지의 임면은 조선총독의 승인을 받도록 하고, 사찰의 재산을 매각할 때 사전에 당국에 신고하여 허가를 받도록 함으로써 인사권과 경제권을 장악하였다.

30본사 주지들은 총독부 당국과 결탁하지 않고서는 사찰을 운영할 수가 없었다. 불교계 일각에서는 일본불교 종단과 연합을 시도하는 책동마저 일어났으나 이러한 책동은 민족주의 진영의 인사들에 의하여

무산되었다.

3· 1운동이라는 거대한 한민족의 저항을 경험하고 나서 부임한 사이토 총독은 통치정책을 종래의 무단통치에서 문화통치로 전환하고 감시와 감독을 강화하면서 민족주의 세력들로 구성된 단체에 친일파를 침투시키거나 아니면 친일파들로 하여금 새로운 어용단체를 만들어 분열을 조장시켜 민족주의 세력을 와해시키는 정책을 입안하였다.

1920년대 조선불교계는 비교적 소장파들을 중심으로 불교청년회와 불교유신회가 구성되어 자주적으로 조선불교 총무원이라는 단일기관을 설립하려는 움직임이 일어났고, 이들이 중심이 되어 사찰령 철폐운동이 일어나서 불교계의 광범위한 호응을 받기도 하였다. 그러나 총무원 세력은 총독부와 밀접하게 결탁된 주지들을 중심으로 성립된 교무원 측과 갈등을 겪다가 결국 총독부의 구도대로 교무원을 중심으로 재단법인 조선불교중앙교무원이 성립되었다.

1920년대 총독부가 종교단체에 재단법인을 인정한 것은 종교의 사회적 신용도를 높이는 점도 있지만, 한편으로는 총독부의 감독하에 편입된다는 것을 의미한다. 총독부는 법인의 재산 소유권을 인정함과 동시에 피감독권도 인정함으로써 매년 활동상황 및 자산변동 상황을 총독부에 보고하고 감독을 받아야만 하였다.

1930년대에 들어와서 국제적으로 고립된 상황에서 농업공황을 맞은 일본 사회는 극심한 경제적인 위기에 처하였다. 이러한 상황에서 제6대 조선총독으로 부임한 우카기 총독은 농업을 기간으로 한 조선의 농어촌진흥운동을 입안하였다. 농어촌진흥운동이 경제적 방면에서 갱생운동이었다면 농어촌진흥운동을 정신적인 방면에서 지원하고, 물질과 정신의 조화로운 안정을 구하는 물질일여 운동으로 시행되게 된 것이 심전개발운동이다.

조선총독부는 심전개발운동에 있어서 종교계를 활용하고자 하였다.



그것은 종교가 민중들의 정신생활에 큰 영향을 미칠 수 있을 것이라고 판단하였기 때문이었다. 총독부는 조선의 종교 가운데서 불교에 주목하였다. 불교는 조선에서 오랜 전통을 가진 종교이고, 조선시대를 통하여 심한 억압을 받기는 하였지만 그래도 부녀자를 비롯하여 많은 잠재적인 신도를 가지고 있다는 점과 승려들의 지위가 형편 없이 저하되어 있는 실정이므로 승려들의 지위를 향상시켜 주고 정책적으로 불교의 부흥운동을 지원해 준다면 심전개발에서 지향하는 목적을 달성하는 데 무난한 종교로 인식되었던 것이다.

일본은 중일전쟁을 도발한 이후 전쟁이 장기 국면으로 접어들자 부족한 물자와 인력을 조달하기 위하여 국민정신총동원이라는 총력전 체제를 확립하였다. 조선총독부는 총력전 체제를 구축함에 따라서 조선의 사상계를 통제할 필요가 있었다. 조선총독부에서는 종래 31본산을 개별적으로 통제·관리하던 체제에서 전쟁이 확대됨에 따라서 총독부의 명령체제를 강력하고, 신속하게 실행할 수 있는 체제가 필요하였다. 이러한 필요성에 의하여 총본사의 설립을 조선불교계에 지시하였다. 총독부는 총본산 태고사의 성립과정에서부터 개입하였다. 총독부는 총본사로 하여금 전시체제에 협력할 것을 강요하였다.

총본사는 조선불교계의 전교도들을 총동원하여 5대에 이르는 전투기를 헌납하기도 하였다. 일제는 전쟁에서 무기류를 재생산할 수 있는 금속의 부족 현상이 발생하자 금속류 헌납운동을 전개하기에 이르렀고, 여기에 대해서 불교계에서는 일상적으로 사용하는 범종·징·바라 등과 불단에 놓여 있는 향로·촛대 등까지도 헌납하게 되었다.

친일문제는 불교계에만 국한된 문제는 아니다. 친일승들의 친일행각은 해방 이후 불교계에 수많은 분열과 대립의 단초를 제공하였다. 친일파 연구는 식민지 시기를 살면서 독립운동에 투신하여 목숨을 바친 선각자들의 행적이 연구되는 것 못지 않게 친일파들의 행적이 조명

되는 것도 중요하다.

친일승들은 민족의 독립을 염원하였던 것이 아니고 일신의 안락을 위하여 불교도를 비롯한 수많은 민중들에게 말할 수 없는 시련과 고통을 가중시켰다. 친일승들의 행각은 더 이상 감춘다고 영원히 숨겨질 수 있는 일이 아니다. 현시점에서 불교계에 남겨진 과제는 그들의 행적을 소상히 밝히고 겸허한 마음으로 참회하는 자세를 갖는 것이다. ■

## 조선독립이유서에 나타난 만해의 독립사상

고명수(동원대 교수)

### 1. 머리말

만해는 우리 근세의 영웅이다. 그는 선사, 지사, 시인 등의 다면적 무계를 지니고 있으며, 세 분야가 상호 긴밀한 연관관계에 놓이게 되는 입체적 성격을 지닌 인물이다. 만해라는 한 인물의 정체성은 무엇일까? 즉 우리는 한 인물의 가장 본질적인 성격을 생각해 볼 수는 있을 것이다. 이는 물론 그가 남긴 많은 문자 기록물을 통해서 가늠해 볼 수 있겠지만, 또 하나의 방법은 지근거리에서 그를 지켜 보았던 혈육이나 당대인의 시각을 빌려서 추단해 볼 수도 있을 것이다. 우선 만해의 유일한 혈육인 한영숙 여사는 아버지 만해를 ‘정치인’으로 규정한 바 있다.<sup>1)</sup> 또 만해가 권상로(權相老)로부터 《불교》지를 인수해 속간하던 무

---

1) 《시와 시학》 통권 22호, 289쪽.

렵 만해로부터 많은 영향을 받은 사람으로 시인 조종현이 있다. 그가 쓴 〈만해 한용운〉이란 글의 서두에 있는 〈서시〉에서 그는 만해를 독립지사, 항일투사로 그 본질적인 인물성격을 규정한다. 더러 다정다한(多情多恨)한 문인이나 개혁적 선승으로도 보였으나 어디까지나 만해의 진면목은 민족지사였다고 자리매김하고 있다.

근海는 중이냐?

중이 아니다.

만해는 시인이냐?

시인도 아니다.

만해는 한국사람이다. 뚜렷한 배달민족이다. 독립지사다. 抗日투사다.

강철같은 의지로, 불덩이같은 정열로, 대쪽같은 절조로, 고고한 자세로, 서릿발 같은 기상으로 최후의 일각까지 몸뚱이로 부딪쳤다.

마지막 숨 거둘 때까지 군세계 결투했다.

곳곳하게 걸어갈 때 聖域을 밟기도 했다.

벽산 숨을 터뜨릴 때 문학의 향훈을 뿜기도 했다.

보리수의 그늘에서 바라보면 중으로도 선사로도 보였다.

예술의 산허리에서 돌아보면 시인으로도 나타나고 소설가로도 등장했다.

만해는 어디까지나 끝까지 독립지사였다. 항일투사였다.

만해의 眞面目은 생사를 뛰어넘은 사람이다. 뜨거운 배달의 열이다.

만해는 중이다. 그러나 중이 되려고 중이 된 건 아니다.

항일투쟁하기 위해서다.

만해는 시인이다. 하지만 시인이 부러워 시인이 된 건 아니다.

님을 뜨겁게 절규했기 때문이다.

만해는 웅변가다. 그저 말을 뿜낸 건 아니고, 심장에서 끓어오르는 것

을 피로 배알았을 뿐이다.

어쩌면 그럴까? 그렇게 될까? 한 점 뜨거운 생각이 있기 때문이다. 도사렸기 때문이다.

한 인간의 행동을 규준하는 요소가 많이 있지만 가장 근본적인 것은 그가 지니고 있는 근본사상, 즉 세계관이라고 할 수 있다. 만해는 인류 역사가 ‘몽매한 데서부터 문명으로, 쟁탈에서부터 평화로’ 발전한다고 보는 진보사관을 지녔으며, 다수의 민중의 힘에 의해 역사가 진행된다고 보는 민중사관을 믿었다. 그는 세계사의 현단계를 분석하여 제국주의의 침략적 본질을 파악하였으며 ‘총포만 있으면 스스로의 야심과 욕망을 충족시키기 위하여 도의를 무시하고 정의를 짓밟는’ 그러한 제국주의와 군국주의가 멸망할 것임을 지적했다. 따라서 세계사의 필연적인 진행에 비추어 볼 때, 조선의 독립은 불가피함을 주장한다. 만해가 지칠 줄 모르고 군세계 일제에 저항할 수 있었던 것도 확고한 그의 사상과 신념에 기반한 것이었다. 그는 또한 인류가 본래 자유롭고 평등한 존재이므로 그러한 침략행위가 피의 악순환을 부르게 됨을 경고하고, ‘군국주의, 즉 침략주의는 인류의 행복을 희생시키는 가장 흉악한 마술’이라 규정한다. 구라과전쟁과 독일의 혁명을 예로 들어 각 민족의 독립 자결이 ‘자존성의 본능’이요, ‘세계의 대세’이며, ‘인류의 앞날에 올 행복의 근원’이라고 보았다.

이러한 신념과 세계관을 지닌 그였기에, 3·1운동 후 일제의 심문과정에서도 민족과 역사 앞에 추호도 흐트러짐이 없이 법정에서 당당히 자신의 견해와 포부를 밝혔으며, 조선 민족의 자존을 지키며 ‘독립의 당위성’을 천명해 나갈 수 있었다.

문: 피고는 왜 말이 없는가.

답: 조선인이 조선 민족을 위하여 스스로 독립운동을 하는 것은 백 번 말해 마땅한 노릇, 그런데 감히 일본인이 무슨 재판인가. 나는 할 말이 많다. 종지와 펜을 달라.

그리고 만해는 예의 〈조선독립에 대한 감상〉이라는 명쾌한 논리의 글을 써서 침묵의 소리로써 독립선언의 이유와 동기와 신념을 피력했다. 흔히 〈조선독립이유서〉 혹은 〈조선독립의 서〉로도 불리는 이 명문장은 무더운 여름, 옥중에서 참고문헌 하나 없이 쓰여졌다. 50여 종의 독립선언서 중에서 만해의 〈조선독립에 대한 감상〉은 그 어느 것보다도 중요한 의미를 갖는다. 《유심》지를 발간하면서 세계 정세에 이미 정통했던 만해의 정확한 상황인식에 기반하고 있어 논리가 명쾌할 뿐만 아니라, 조선독립 선언의 근거를 좀더 현실적으로 제시하고 있으며, 보편적 공감력을 강하게 지니고 있는 글이다. 조지훈도 역시 이 글을 논리 전개가 돋보이고 기개가 넘치는 명문장이라 평했다.

3. 1운동 당시 선생이 기초한 “독립운동이유서”라는 장논문은 육당의 독립선언서에 비하여 시문으로써 한 걸음 나아간 것이요, 조리가 명백하고 기세가 웅건할 뿐만 아니라 정치문제에 몇 가지 예언을 해서 적중한 명문이다.<sup>2)</sup>

원래 일본인 검사의 심문에 대한 답변으로 작성된 이 글이 만해의 옥바라지를 하던 제자 김상호에 의해 비밀리에 바깥으로 흘러 나와 1919년 11월 4일 상해 임시정부에서 발간되던 《독립신문》 25호의 부록에 〈조선독립에 대한 감상의 개요〉라는 제목으로 전문이 게재됨으로써

2) 조지훈, 〈민족주의자 한용운〉, 《한용운전집》 4, 신구문화사, 1973, 363~364쪽.

세상에 알려졌고, 상해 임시 정부의 기초를 다지는 데도 큰 힘이 되었으나 일제 강점기 동안에는 국내에 소개되지 못한 옥중 선언문이었다.

먼저 만해의 사상 형성 배경을 간략히 살펴보고 <조선독립이유서>에 나타난 만해의 독립사상을 분석해 보기로 한다.

## 2. 사상 형성의 배경

만해 한용운은 충남 홍성에서 태어나 어려서부터 유학(儒學)을 배웠으며, 18세에는 그의 한학이 상당 수준에 이르러 향리의 숙사(塾師)가 되어 아동들을 가르쳤다. 염무웅의 지적처럼, 그는 ‘민감한 사회의식과 애국심을 가진 농촌 지식인’<sup>3)</sup>이라 할 수 있는 부친으로부터 세상 형편과 국가 사회의 여러 일들은 물론, 역사상의 의인·결사의 언행을 들으며 자란다. 만해의 가문은 관료귀족의 집안이 아닌 ‘얼마간의 경제적 실력과 상당한 정도의 교양을 갖춘 중인’<sup>4)</sup> 정도의 집안이었으므로, 만해가 전통의 압력을 덜 받고 급진적 자유주의자로 성장할 수 있었던 것 같다.

나이가 들어 시대의식에 눈을 뜨게 되면서 만해는 출가하여 불경에 접하게 된다. 설악의 수려한 자연의 품에 안겨 백담사와 오세암을 오가며 독경과 선수행으로 여념이 없던 행자 유천(만해의 숙명)에게 그의 은사인 연곡 스님이 건봉사에서 구해다 준 두 권의 책은 새로운 세계 인식에 눈뜨게 한다. 주지하다시피 건봉사는 조선조 임진왜란 때 승병대장이었던 사명당 유정(惟政)이 700여 명의 승군들을 이끌며 의병운동의 근거지로 삼았던 유서 깊은 사찰로서 일제강점기에는 금강산 일

3) 염무웅, <한용운의 민족사상>, 《한국근대사논고》3, 1977; 《한용운사상연구》 제1집, 민족사, 1980, 237쪽.

4) 염무웅, 앞의 글, 237~238쪽.

대의 많은 사찰을 말사로 두고 많은 승려들과 민족지도자들을 배출하기도 했던 곳이다. 또한 건봉사(建佛寺)는 백담사의 본사(本寺)로서 비교적 빨리 개화된 곳이었다. 갑신정변의 주도자인 김옥균의 브레인(이념제공자) 역할을 한 이동인(李東仁)과 같은 개화승을 배출하기도 했던 사찰이고, 봉명학교(鳳鳴學校)를 운영하여 불교적 강론과 더불어 일반학교의 수업에 해당하는 외사(外史)를 두루 가르쳤다고 한다.<sup>5)</sup> 만해도 종종 방문하여 강연을 통해 어린 학생들로 하여금 애국심을 고취시켰으며, 건봉사의 사지(寺誌)를 작성하기도 했던 곳으로 지속적으로 이 절과 인연을 맺게 되는 곳이다.

이 절에서 연곡 스님이 구해다 준 두 권의 책 중 하나가 20세기 초반 한국 지식인들의 이념적 지표 역할을 했던 것으로, 유신변법운동의 주역인 중국의 계몽주의 사상가 양계초의 《음빙실문집》이요, 다른 하나는 세계의 지리를 설명하고 있는 지리서 《영환지략》이었다. 당시 한국의 진보적 지식층에게 양계초는 믿을 만한 서구문화의 전신자(轉信者)였고, 한국이 처한 세계사적 상황을 이해하는 데 필요한 이론적 공식의 제보자였으며, 박은식·장지연·신채호 등과 같은 한국의 근대지식인들이 이른바 애국계몽운동을 전개하는 데 지대한 사상적 영향을 끼쳤다. 만해는 양계초의 저술을 통하여 칸트와 베이컨 등 서양의 근대사상과 만나게 된다. 이러한 과정에서 그는 문명의 진보와 합리주의를 믿는 계몽주의자가 된다. 특히 변화야말로 우주적, 인간적 질서를 꿰뚫는 근본 원리라는 믿음을 지니고 있었던 양계초의 사상이 준 충격은 이후의 혁신적인 만해의 행보에 결정적인 영향을 주었다고 볼 수 있으며, 무변광대한 미지의 세계가 있음을 알려 준 《영환지략》과의 만남은

5) 자세한 내용은 한계진, 〈만해 한용운과 건봉사 문하생들에 대하여〉, 《만해학보》 창간호 참조.



그로 하여금 드넓은 세계에로의 모험을 추동했다. 1905년의 블라디보스톡 여행과 1908년의 일본 여행을 통해 만해가 근대문명과 근대사회를 접하려 했던 것도 결국은 위의 두 책의 영향에 힘입어 이루어졌다 할 것이다.

역사의 흐름을 직시했기에 낙후한 은둔주의의 조선 불교계를 비판하고 대안을 제시한 현실불교에 대한 열렬한 실천론 《조선불교유신론》(1913)을 간행하고, 불교경전 대중화의 결실인 《불교대전》(1914)을 편찬하기도 했으나, 민족주체성을 상실한 타락한 친일적 불교의 현실로부터는 소외될 수밖에 없었다. 그것은 불교계의 모순된 구조에서 기인한 것이지만, 만해는 교단으로부터의 소외와 고독을 창조적으로 보상한 문자적 결실들을 탄생시켰다. 1917년 동양적 선비의 교양 서이자 폐쇄된 사회에서 살 수밖에 없었던 한 지식인의 깨끗한 윤리관을 보여주는 《채근담》을 번역·출간한 만해는 다시 한 번 자신을 투철하게 직시해 보고자 세간을 떠나 설악산 오세암으로 들어간다. 혁명적 기질의 소유자이자 ‘해방적 관심’의 소유자인 만해에게, 산은 언제나 깊이 있는 자기성찰과 깨달음의 도량이었고, 도시는 그 깨달음을 실천하는 공간으로서 그 두 공간은 변증법적으로 상호 길항하면서 만해의 정신사를 성장시켜 주었다. 설악의 대자연 속에 파묻혀 그는 ‘구름이 흐르거니 누군 나그네 아니며, 국화 이미 피었는데 나는 어떤 사람인가’라는 화두를 들기도 한다.<sup>6)</sup> 그리고 그해 마지막 겨울 밤, 바람에 물건 떨어지는 소리를 듣고 ‘자기를 어둠 속에서 분명히 바라보는 체험’을 한다.

男兒到處是故鄉 남아의 발 닿는 곳, 그곳이 고향인 것을

6) 전보삼, 《푸른 산빛을 깨치고》, 민족사, 1992, 27쪽.

幾人長在客愁中 그 몇이나 객수 속에 오래 머무나  
 一聲喝破三千界 한 소리 크게 질러 삼천세계 깨닫거니  
 雪裏桃花片片紅 눈 속에 복사꽃이 송이마다 붉구나

이 시를 읊조리고 나서 만해는 그 동안 가지고 있었던 의심하는 마음이 씻은 듯이 풀렸다고 한다. 1907년 강원도 건봉사에서 수선안거를 성취한 이래 10년 만에 마침내 오도(悟道)한 선사 만해가 자기면목을 눈 속의 복사꽃으로 표현한 것이 이 시다. 1917년의 이 견성의 체험으로 만해는 새롭게 태어난다. 자신이 가야 할 길을 명확히 인식하는 계기가 되기도 한다. 그는 깨달음에서 오는 법열(法悅)에만 잠기지 않고 ‘설리도화(雪裏桃花)’의 실현을 위해 이듬해 산중을 벗어나 서울로 온다. 그리고 《유심(惟心)》지의 창간에 몰두한다. 윤재근의 지적처럼 《유심》을 통하여 일제의 군국주의를 벗어나기 위한 한민족의 독립운동 정신을 현실적으로 심기 시작한 것이다. 선사(禪師) 만해가 지사(志士) 만해로 전환되는 순간이다. 이후 한치의 양보도 없었던 일제에 대한 투쟁과 저항은 만해가 깨달은 참된 자성(自性)을 구체적으로 실천해 나간 과정으로 보면 된다. 따라서 1917년은 만해 생애의 분수령이 된다고 할 수 있다.

그 해 겨울 만해는 오세암에서 정진하고 이듬해 봄(1918. 4) 서울에 온다. 일제의 온갖 검열과 무단정치의 박해 속에서 민족의 눈과 귀를 열어야 하는 비원을 품었던 만해는 경성부 계동 43번지에 ‘유심사(惟心社)’를 차리고 편집인 겸 발행인으로 《유심》지를 1918년 9월 1일 창간하였다. 인쇄소는 당시 을지로 2가 21번지 신문관이었다. 《유심》지의 성격을 전보삼은 ① 민족 전통 문화의 계승·발전운동의 일환, ② 3·1운동의 전위지의 수단, ③ 현상문예를 통한 대중불교의 이상 실현 등으로 규정한다.<sup>7)</sup> 그 논거로서 민족의 유구한 역사와 전통이 소멸돼

가는 현장에서 민족의 전통 문화를 일으켜 세움은 새 역사 창조의 원동력이 되며, 이 잡지의 언론 활동을 통하여 세계 정세의 흐름을 파악하고, 이 민족의 나아갈 바 지표를 확인하며 《유심》지의 필자들인 최린, 권동진, 오세창, 최남선, 임규, 현상윤 등과 세계 사정에 대한 상당한 교감이 이루어지고 있었다는 점을 들고 있다. 따라서 만해는 이 잡지에서 애국적인 정신을 고취하기 위해서 불교적인 글뿐만 아니라, ‘청년의 수양 문제’, ‘동정받을 자 되지 말라’, ‘가정 교육이 교육의 근본이다’, ‘자기의 생활력’, ‘수양총화’, ‘항공기 발달소사’, ‘과학의 연원’ 등의 글들을 과감히 채택함으로써 승려가 만든 잡지이면서도 일반 종합잡지의 성격을 띠는 쪽으로 이끌어 나갔다. 민족적 단위의 깨달음을 지향하는 계몽주의적 입장과 기존의 잡지에 반드시 등장하던 총독부 관리의 글을 배제함으로써 정교분립의 태도를 가시화한 것도 이 잡지의 특별한 성격이라 할 수 있다. 그러나 새로운 발상의 형식으로 나온 이 불교 교양잡지는 3·1 독립운동의 준비로 동분서주했던 만해의 상황과 정교분립을 지향한 이 잡지에 대한 총독부의 간섭 등으로 3호로써 종간되고 만다.

1918년 《유심》지를 발행하면서 세계정세의 흐름을 비교적 정확하게 읽을 수 있었던 만해는 최린, 현상윤 등과 독립에 관해 숙의하다가 마침내 3·1운동을 기획하게 된다. 실제로 만해는 독립운동의 기획과 조직 그리고 그 정신의 계승과 실천에 있어서 핵심적 역할을 담당하였던 것으로 많은 학자들은 평가하고 있다.

7) 전보삼, <한용운의 3·1 독립정신에 관한 일 고찰>, 《만해학보》 3호, 67~69쪽.

### 3. 만해의 독립사상

#### 1) 만해의 역사인식과 민족자존론

만해는 그가 활동하고 있던 20세기 전반의 역사적 성격을 누구에 못지 않게 잘 인식하고 있었다. 그는 18세기 이후부터 당시까지의 세계 정세를 약육강식·우승열패의 생물학적 이론에 바탕을 둔 제국주의 시대로서 국가간, 민족간에 침략전쟁이 끊어질 날이 없었다고 인식했다. 그리고 “강대국 즉, 침략국은 세계의 평화와 정의를 그 침략의 구실로 내세우지만, 그것은 기만적인 헛소리일 뿐, 군국주의는 인류의 행복을 희생시키는 가장 흉악한 마술”이라고 단정하였다. 특히 20세기 초두부터는 세계평화를 촉진하는 기운이 감돌기 시작하여 정의·인도적 평화주의가 개막됨에 가히 세계를 상서롭게 하려는 때라고 인식하기에 이른다.

그가 당시의 시대적 상황을 이와 같이 인식하게 된 것은 침략과 쟁탈의 야만적 사회로부터, 정의와 인도 그리고 평화의 문명적 사회로 역사가 진보해 가리라는 그의 역사인식에 기초하는 것이었고 동시에 제1차 세계대전 이후의 세계의 움직임에 예리하게 관찰한 결과였다. 그가 당시 국내외로 성숙된 기운을 들어 독립선언의 동기를 주장할 때, ‘현재로부터 미래세계의 대세는 침략주의의 멸망, 자존적 평화주의의 승리가 될 것’이라고 확신했다. 그리고 일본에 대해 ‘세계 대세에 반하여 자손(自損)을 초래할 침략주의를 계속하는 어리석음’을 책망하고 있는 것도 이와 같은 역사인식에 기초한 것이었다. ‘월슨이 주장한 민족자결주의가 메마른 땅에 봄비를 전해주는 격이 되어 침략자의 압박에서 신음하던 각 민족은 독립 자결을 위해 분투하게 되었는데, 폴란드, 체코, 아일랜드 그리고 조선의 독립선언이 그것’이라고 한 것 또한 마찬가지다.

만해의 역사인식에서 특히 문제되어야 할 것은, 우리 민족의 장구한 역사적 전통을 단절 없이 계승해야 된다고 하는 인식으로부터 비롯되는 역사적 사명에 대한 뚜렷한 자각이다. 그가 천명하고 있는 독립선언의 이유 중의 하나인 조국 사상도 그 표현이 약간 다를 뿐, 우리 민족의 오랜 역사 전통에 대한 신뢰를 의미하는 것이라고 볼 수 있다. 독립국으로서의 5천 년의 장구한 역사와 전통을 가진 조국이라는 근본을 잊지 못하는 것, 그것이 곧 그가 말하는 조국사상이기 때문이다. 5천 년 역사의 조국을 잊지 못할 때 그 역사의 단절이란 참을 수 없는 것이고, 이 때문에 민족의 역사적 사명은 절실해지는 것이다.<sup>8)</sup>

모든 인류가 자유와 평화를 갈구함에도 불구하고 군국주의가 등장하면서 우승열패·약육강식의 밀림의 논리와 진화의 법칙이 횡행하여 전쟁이 그칠 날이 없게 되었으니, 만해에게 있어 무엇보다 타파해야 할 적은 바로 독일과 일본으로 대표되는 군국주의 세력임을 밝히고 그 야만성을 통박한다. 그러한 야만적인 세력이 승리할 수 없으며, 각 민족의 독립 자결은 인간의 본능이며 동시에 세계의 대세이므로 결코 대세의 흐름을 막을 수 없음을 단호하게 선언하고 있다.

자유와 평화는 전인류가 요구하고 있는 것이다. (...) 18세기 이후의 국가주의는 실로 전세계를 풍미하여 그 들끓어오르는 폭대기에서 제국주의와 그 실행의 수단인 군국주의를 산출하기에 이르러 이른바 우승열패·약육강식의 학설은 불변의 진리로 인식되기에 이르렀다. 따라서 국가 또는 민족 사이에 살육·정벌·강탈을 일삼는 전쟁은 자못 그칠 날이 없어서 몇 천 년의 역사를 지닌 나라를 폐허를 만들며, 몇 십·몇 백만의 생명을 희생시키는 사건이 지구를 둘러보건대 없는 곳이 없다. 전

8) 김상현, 〈한용운의 독립사상〉, 《한용운사상연구》 제2집, 105~107쪽.

세계를 대표할 만한 군국주의 국가로는 서양에는 독일이 있고, 동양에 일본이 있다. (...) 군국주의 곧 침략주의는 인류의 행복을 희생시키는 가장 흉악한 마술일 뿐이니, 어찌 이와 같은 군국주의가 이 세상에서 무궁한 운명을 유지할 수 있겠는가. 침략만을 일삼는 극악무도한 군국주의는 독일로써 최종으로 막을 내리지 않았는가. 정의 인도의 승리요, 군국주의의 실패니라. (...) 각 민족의 독립 자결은 자존성의 본능이며 세계의 대세며 하늘이 찬동하는 바로서 전 인류의 앞날에 올 행복의 원천이라. 누가 이것을 억제하고 누가 이것을 막을 것인가.

그는 온 세계가 평화를 촉진하는 방향으로 움직이고 있으며, 현재로부터 미래의 대세는 침략적 제국주의가 멸망하고 자존적 평화주의가 반드시 승리할 것이라 단언한다. 이러한 만해의 역사의식은 인류역사가 몽매와 쟁탈을 버리고 문명과 평화를 향해 나아간다고 하는 진보사관과 다수 민중의 힘이 역사를 만들어 간다는 민중사관에 기초하는 것으로, 종교인다운 이상주의적 측면은 다소 지니고 있으나 일체의 식민주의에 대한 일체의 타협주의적 발상을 단호히 배격함으로써 민족의 자주독립에 대한 완강한 신념을 보여주고 있다. 그가 보기에 근본적 모순은 총독정치가 가혹한 데에 있는 것이 아니라, 식민지 체제 자체에 있기 때문에 총독정치가 아무리 개선되더라도 근본적 해결이 될 리가 없는 것이다.

언제라도 합방을 깨뜨리고 독립자존을 꾀하려는 것이 2천만 민족의 머리에 박힌 불멸의 정신이었다. 그러므로 총독정치가 아무리 극악해도 여기에 보복을 가할 이유가 없고, 아무리 완전한 정치를 한다고 해도 감사의 뜻을 나타낼 까닭이 없다.

제국주의와 민족독립의 이러한 근본 모순을 제대로 인식하지 못한 까닭에 일부 인사들은 일본의 선의에 기대어 내정독립이니 자치 따위를 얻어보려 하는 타협주의 노선이나 준비론을 표방했고, 독립선언에 참가했던 소위 민족대표들 중에도 ‘독립선언’ 대신에 ‘독립청원’으로 하자는 미지근한 주장이 나오기도 했었다. 만해는 이런 일체의 타협주의와 투항주의에 반대하여 식민지 체제의 즉각적이고도 전면적인 철폐만이 유일한 해결책이라고 생각했고, 민중에 대한 신뢰가 있었기에 ‘조선의 독립은 산 위에서 굴러 내리는 둥근 돌과 같이 목적지에 이르지 않으면 그 기세가 멈추지 않을 것’이라는 확고한 낙관론을 가질 수 있었던 것이다.

그러기에 만해는 하나의 국가가 반드시 모든 물질상의 문명이 완비된 후에야 비로소 독립되는 것이 아니고, 독립할 만한 자존(自存)의 기운과 정신의 준비만 있으면 충분하다고 함으로써, 이른바 개화론에 바탕을 둔 준비론의 허구성과 강대국의 선의에 기대어 독립을 얻어 보려는 외교론의 기만성을 통렬히 비판하고 규탄한다. 간악한 일본인들은 언제나 조선에는 물질문명이 부족하다고 지적하고, 어떻게든 조선인을 어리석게 하고 야비케 하려는 학정(虐政)과 열등교육(劣等教育)을 획책하는데, 이러한 저열한 술책을 포기하지 않으면 문명의 실현을 보기 어려울 것이라 단언한다. 조선인은 당당한 독립국민의 역사와 전통이 있고, 현대 문명에 함께 나아갈 만한 실력이 있으므로 독립할 만한 물질적 준비가 갖추어진 다음에 독립하겠다는 준비론자들의 단견은 일체의 고등술책에 말려든 것으로서 아예 독립을 포기하자는 것과 마찬가지로 되는 것이다. 여기에 준비론의 허구성이 있는 것이다.

만해는 한 민족이 다른 민족의 간섭을 받지 않으려 하는 것은 인류가 공통으로 가진 본성이므로 남이 결코 꺾을 수 없는 것이므로 일본의 조선침략이 잘못된 것이라고 다음과 같이 주장한다.

자기네 민족이 다른 민족의 간섭을 받지 아니 하려는 것은 인류 공통의 본질인 것이다. 이것에 대해서는 어떠한 사람이라도 감히 막지 못할 뿐만 아니라, 자기 민족이 자기네 민족의 자존심을 억제코자 하여도 불가능한 것이다. 이 자존성은 항상 탄력성이 있어서 팽창의 극도, 즉 독립 자존의 목적을 달성치 아니 하면 정지하지 않는 것이니 우리 조선의 독립을 감히 침해하지 못할 것이다.

아울러 근본(본바탕)을 잊지 못하는 것은 천성인 동시에 만물의 미덕으로서 반만 년의 역사를 가진 나라가 다만 국력의 열세로 인하여 남의 나라에 유린당할 수는 없는 것임을 설파한다.

월(越)나라 조(鳥)도 옛 보금자리가 그리워 남쪽 가지에 집을 짓고, 만주의 호마(胡馬)도 저의 깃든 곳이 그리워 북녘 바람을 향하여 우는 것은 그 근본을 잊지 아니 한 것이다. 동물도 그렇거니 하물며 만물의 영장인 사람이 어찌 저의 근본을 잊겠는가. 근본을 잊지 못하는 것은 인위적이지 아니요, 천성인 동시에 또한 만물의 미덕인 것이다. 그러므로 인류는 그 근본을 잊지 아니 할 뿐만 아니라, 잊으려 해도 잊지 못하는 것이다. 우리 반만 년의 역사를 가진 나라가 다만 군함과 대포의 수가 적음으로써 다른 민족의 유린을 당해서 역사가 끊어지게 되었으니 누가 이것을 참으며 누가 이것을 잊겠는가. 조선 독립을 침해하지 못할 것이다.

여기서 만해가 말하고 있는 조국사상이란 당시 민족주의 사학자들이 강조한 바 있는 민족의 '정신'이나 '혼'이며 '얼'과도 통한다. 그러나 조상의 통곡 소리와 천지신명의 질책을 들으며 피눈물을 흘릴 때, 그것은 정신과 혼이 피눈물로 흐르며 발로된 시대적 사명이다. 이러한 역사적 사명의 자각에 힘입어 절대독립의 국권회복을 위한 독립사상



이 고조되고, 그 결과가 3·1운동으로 전개되기에 이른 것이라는 그의 인식은 “일시 유교문명에 중독되어 극단적 개인주의·가족주의에 은함(隱陷)하였던 조선인은 번연 자각하여, 그 신경은 더욱 과민하였으며 그의 기회를 엿보는 인구는 더욱 광대하였으니, 이것이 금회 운동의 주인아(主因兒)”라고 주장할 수 있게 했다.

## 2) 자유주의와 평등사상

제1장 ‘개론’에 보면 인구에 회자되는 그 유명한 구절로 시작된다. 자유와 평화의 개념을 설명하면서 도도한 장강의 흐름처럼 전개되는 논리는 아주 명쾌하다. 만해에게 있어 ‘자유’는 우주의 행복의 근원이며, 시공을 초월하여 존재하는 것으로 기쁨에도 구애받지 않고 인욕(人慾)에도 가리워지지 않는 절대적 존재이다. 이러한 자유는 남의 자유를 침해하지 않는 것으로 한계를 삼는 것이므로 타인의 자유를 침략하는 일은 있을 수 없는 일이라고 전제하고 있다.

자유는 만유의 생명이요, 평화는 인생의 행복이다. 그러므로 자유가 없는 사람은 주검과 같고 평화가 없는 사람은 가장 괴로운 자이다. 압박을 당하는 사람의 주위는 무덤으로 변하고 쟁탈을 일삼는 자의 주위는 지옥이 되는 것이니, 세상의 이상적인 최고의 행복의 바탕은 자유와 평화에 있는 것이다. 그러므로 자유를 얻기 위해서는 생명을 터럭처럼 여기고 평화를 지키기 위해서는 희생을 달게 받는 것이다. 이것은 인생의 권리인 동시에 또한 의무이기도 하다. 그러나 자유의 규범은 남의 자유를 침해하지 않음을 그 경계로 삼는 것으로서 침략적 자유는 평화를 깨뜨리는 야만적 자유가 된다. 평화의 정신은 평등에 있으므로 평등은 자유의 대등개념이 된다. 그러므로 위압적인 평화는 굴욕이 될 뿐이니 참된 자유는 반드시 평화를 보장하고, 참된 평화는 반드시 자유를 수반해

야 한다.

자유는 목숨을 바쳐서라도 얻고자 하는 인간생활의 목적이자 즐거움이라는 사실을 일깨우고 그것을 짓밟은 일제를 준엄하게 질타한다. 만해에게 있어 자유란 인간의 본질에 해당하므로, 그것이 침해받을 때 인간은 전투적으로 변할 수밖에 없다.

인생으로서 생활하는 목적은 참된 자유에 있는 것이니, 자유가 없는 생활이 무슨 취미가 있으며 무슨 쾌락이 있겠는가. 자유를 획득하기 위해서는 무슨 대가도 아끼지 않는 것이니, 즉 생명을 바쳐도 조금도 물러서지 아니 할 것이다. 단 한 사람이 자유를 잃어도 천지의 평화로운 기운이 손상되는 것인데 어찌 2천만 인의 자유를 말살함이 이렇게도 극심한가. 조선의 독립을 침해치 못할 것이다.

그는 만인 공유의 자유와 각 개인의 자유가 일치할 때 완전한 자유가 실현된다고 보기 때문에, 사회구성원의 일부가 아무리 자유롭다고 해도 다른 일부가 자유스럽지 못하다면 완전한 자유를 이룰 수 없다고 보았다. 이러한 완전한 자유는 문명의 발전과 더불어 완전한 평등이 달성될 때 비로소 실현되는 것이므로 완전한 자유와 평등은 불가분의 관계에 놓이게 된다. ‘절대적 자유가 곧 절대적 평등’<sup>9)</sup>인 것이다. 만해는 《조선불교유신론》에서 사물의 현상이 어쩔 수 없는 법칙에 의해서 제한을 받는 것이 불평등이요, 공간과 시간을 초월하여 엇대인 바가 없는 자유로운 진리가 평등이라고 정의하고, 불평등한 거짓 현상의 미혹을

9) 안병직, 〈만해 한용운의 독립사상〉, 《창작과 비평》 제5권 제4호, 1970. ; 《한용운사상연구》 제1집, 민족사, 1980, 73쪽.

벗어나 평등한 진리를 추구하는 것이 불교라고 보았다. 나아가 근세의 자유주의와 세계주의는 평등의 자손이라고 해명하고 진정한 자유는 남의 자유를 침범하지 않는 것으로써 그 한계를 삼는 것이며, 서로 침탈함이 없이 세계 다스리기를 한 집안 다스리는 것같이 하는 것이 참된 세계주의라고 명명한다. 만해의 이러한 평등 개념은 불교를 형이상학적인 관념으로만 보지 않고 역사적 사회적 현실의 차원에서 해석함으로써 그 독창성을 갖는다. 뒷날 그는 이러한 생각을 ‘불교사회주의’라는 말로 개념화한 적도 있지만, 개개인의 자유가 모두 수평선처럼 가차 없이 되어 조금의 차이도 없게 되는 것이 평등의 이상이 실현된 상태라고 보는 것이다. 만해는 나아가 불교의 평등정신이 다만 개인과 개인, 인종과 인종, 나라와 나라 사이의 관계에만 미치는 것이 아니라 모든 동식물과 모든 사물에까지 미치는 철저한 성격이라고까지 말한다. 염무웅의 다음의 지적은 지금도 유효하다 하겠다.

만해는 ‘새로운 불교해석을 통해서 진보적인 계몽주의자가 되었고, 근대적인 자유주의를 불교적 평등의 개념 속에 흡수하였으며, 그러면서도 자유주의에 결부되기 쉬운 이기적 개인주의를 배격하는 동시에 불교의 보살정신을 사회개혁의 사상적 거점으로 확인하였다. 전통사상의 낡은 형태를 끝내 고집함으로써 시대의 발전에 역행하기도 하고 외래사조에 무비판적으로 휩쓸려 버림으로써 자기상실의 허무주의에 빠지기도 했던 혼돈의 시대에 있어서, 근대사상의 진보적 측면을 불교 속에 철저히 여과시키고자 했던 만해의 경우는 오늘의 우리에게도 매우 값있는 교훈으로 제시된다고 하겠다.<sup>10)</sup>

10) 염무웅, 앞의 글, 243쪽.

그러나 안병직의 지적처럼, 자연법사상에 기초한 서구의 자유주의와 우리의 경우는 성격이 좀 다른 것이었다. 서구의 자유주의가 봉건적 계급질서라고 하는 기존 사회질서에 전투적으로 도전하면서, 신체의 자유, 도덕적 자유, 종교적 자유 및 정치적 자유를 주장한 것인 데 반해, 우리 나라가 당면한 문제는 오직 민족의 자주독립을 실현하는 일이었다는 데에 그 특수성이 있다. 그러므로 만해의 사회적 자유는 민족해방의 자유이며, 그의 사회적 평등은 국가주권의 평등으로 표현되었다.<sup>11)</sup>

### 3) 민족자결주의와 평화주의

만해는 독립은 누가 시켜주는 것이 아니라 스스로 독립국가라 선언함으로써 족하다고 주장하여 종교인다운 이상주의적 측면을 보이기도 하지만, 역사를 꿰뚫어 보는 형안을 지닌 그는 일제 식민주의에 대한 일체의 타협주의를 거부함으로써 민족의 자주독립에 대한 확고한 신념과 자존을 보여주고 있다. 제국주의와 민족독립의 이러한 근본적 모순을 제대로 인식 못한 역사의식의 결핍으로 인하여 다수의 인사들은 일본의 도움에 기대어 내정독립이니 자치 따위를 얻어보려 했다. 만해는 이런 일체의 타협주의와 투항주의의 맹점을 꿰뚫고 있었으므로 일제 식민지 체제의 즉각적인 철폐만이 유일한 해결책이라 생각했고, 독립자존을 열망하는 2천만 민중을 믿었기에 ‘조선의 독립은 시간 문제일 뿐’이라는 확고한 낙관론을 가질 수 있었다.

아울러 만해는 세계 평화의 근본이 되는 민족 자결주의의 필요성을 강조하고 조선이 동양평화의 관건이 됨을 지적한다.

11) 안병직, 앞의 글, 74쪽.

민족 자결은 세계 평화의 근본적인 해결책이다. 민족 자결주의가 성립되지 못하면 아무리 국제 연맹을 체결해서 평화를 보장할지라도 결국 수포로 돌아가고 말 것이다. 그러므로 조선민족의 독립 자결은 세계평화를 위한 것이요, 또 동양에 대해서는 실로 중요한 열쇠가 되는 것이다. 일본이 조선을 합병한 것은 일본 민족을 이식하고자 할 뿐만 아니라, 만주, 몽고를 삼키고 지나 대륙까지 꿈꾸는 것이다. 침략주의 일본의 야심은 길가는 행인도 다 아는 것이다. 지나를 요리하는 데에는 조선을 버리고 딴 길이 없기 때문에 침략 정책상 조선을 유일한 생명선으로 아는 것이나 조선의 독립은 곧 동양의 평화가 될 것이다. 조선의 독립을 침해치 못할 것이다.

이어서 만해는 청일전쟁 후의 시모노세키조약과 러일전쟁 후의 포츠머스조약을 이행하지 아니 하고 지조와 절개를 바꾸어 국가간의 예의를 배신하였으며, 궤변과 폭력으로 조선의 독립을 유린한 일제의 무분별한 야심과 그 우매함을 꾸짖는다.

#### 4. 맺음말

3· 1운동은 우리 민족으로 하여금 침략세력에 대해 보다 객관적인 인식을 하게 하였으며, 자유주의 사상에 있어서는 평등개념이 강조되었고 새로운 사회주의 사상이 발전하게 되었다. 이러한 시대적 환경 속에서 자유주의와 사회주의를 우리 나라의 전통적 사상의 토대에 입각하여 종합한 사상이 곧 만해의 독립사상<sup>12)</sup>이다. 또한 염무웅의 지적처럼 만해 사상의 창조적인 점은 불교적 평등의 개념을 형이상학적인 관념

12) 안병직, 앞의 글, 62쪽.

으로만 보지 않고 역사적 사회적 현실의 차원에서 해석하려고 한<sup>13)</sup> 데 있다고 할 수 있다.

만해 한용운은 ‘국가란 물질문명이 구비된 후에야 꼭 독립되는 것은 아니다. 독립할 만한 자존의 기운과 정신적 준비만 있으면 충분하다.’ 또한 ‘조선 민족은 당당한 독립 국민의 역사와 전통을 가지고 있다’고 선언함으로써 민족의 자존성과 함께 전통계승론을 바탕으로 한 비타협주의로 일관할 수 있었다.

이광수는 우리 민족이 ‘문명한 생활을 경영할 만한 실력을’ 갖추는 ‘개조(改造)’의 과정을 거친 다음에야, 스스로의 진로를 결정할 수 있다고 했다. 이에 대해 한용운은 ‘자유는 만유의 생명’이므로 인류는 누구나 누려 마땅한 ‘자존’을 실현하기 위해서 즉시 독립을 해야 한다고 했다. 다음과 같은 조동일 교수의 지적은 새겨서 들어야 할 것 같다.

‘개조’론은 문명을, ‘자존’론은 자유를 특히 소중하게 여기는 데 근거를 둔다. 문명은 노력해서 이룩해야 할 목표이고, 자유는 타고난 조건이다. 사람은 마땅히 노력해서 이룩해야 할 가치를 목표로 설정하고 힘써 실현해야 한다는 데 맞서서, 사람은 누구나 타고난 조건을 왜곡시키지 않고 온전하게 실현하는 것이 더욱 긴급하다고 해서 견해 대립이 심각해진다. 개조론은 차등의 세계관이어서 훌륭한 나라, 잘난 사람만이 정당한 권리를 누릴 수 있다. 그래서 끊임없이 경쟁을 부추기고, 투쟁을 미화한다. 그러나 자존론은 대등의 세계관이고 평화의 논리이다. 삶을 누릴 수 있는 자격은 사람만 갖추지 않고 모든 생물에게도 다 함께 인정되어야 한다. 그래서 “자유는 만유의 생명”이라고 했다. 천지만물이 함께 화합하면서 살아가는 것이 사람의 도리이다. (중략) 오늘날 민족 ‘자

13) 염무웅, 앞의 글, 242쪽.

존'론은 잊혀지고 민족 '개조'론이 극성이다. 선진국을 따르고 배워 세계화를 해야 한다고 주장한다. 그렇게 하기 위해서는 '수입학'을 학문의 기본방법으로 삼아야 한다고 한다. 경제성장, 국민소득 등의 지표에 의해 서열화된 단일한 세계질서 속에서 좀더 윗자리로 올라가기 위해서 노력하는 것 외에 다른 길은 없다고 한다. 그것은 명백한 진리이므로 다른 말이 있을 수 없다고 한다. 그렇게 나타나는 민족 '개조'론을 바로잡으려면 민족 '자존'론을 되살려야 한다.<sup>14)</sup>

만해는 깨달은 자, 즉 각자(覺者)였다. 그는 현상적 불평등을 벗어난 절대평등의 세계, 시공의 구속을 벗어난 참된 존재의 세계를 보았으므로, 진리의 눈으로 사태를 볼 수 있었다.

만해는 3·1운동을 주도한 혐의로 당시 최고형이던 3년 징역형을 선고받고 복역하다가 1921년 가을 만기 감형으로 출옥하게 된다. 출옥 후 만해는 불교청년회, 기독교청년회 등으로 불려 다니며 많은 강연회를 통하여 민족 계몽과 저항운동을 계속해 간다. 만해의 철두철미한 민족주의 사상은 '민족의 자존성을 바탕으로 한 비타협주의'로서 그가 옥고를 치르고서 출옥했을 때는 이미 일제에 대한 타협론이 대두되어 최린 등 3·1운동의 지도급 인사 일부가 이른바 '연정회' 등의 조직을 준비하기도 했으나 만해는 이러한 타협론에 완강히 반대하였다.<sup>15)</sup> 이러한 만해였기에 1927년 비타협 노선의 민족 협동 전선인 신간회가 발족되자 이에 솔선 가담하여 중앙집행위원 겸 경성지회장의 소임을 자청했던 것이다. 만해의 비타협주의 노선은 단재의 노선에 근접된다 할 것이다.

14) 조동일, <만해 문학의 사상사적 의미>, 《현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999, 160~161쪽.

15) 송건호, <한용운>, 《한국현대인물사론》, 한길사, 1984, 290쪽.

1920년대에 들어서면서 항일운동이 농민·근로자·학생 등 민중적 차원으로 발전되고 있을 때, 상당수의 3·1운동 지도급 인사들은 이러한 역사적 발전을 이해하지 못하고 혹은 적대시하는 경향조차 있었으나, 만해는 역사의 흐름을 정확히 읽고 있었으므로 이러한 상황에 유연하게 적응하며 전통적 항일운동과 새로운 단계의 민중적 항일운동은 연결되어야 한다는 주장을 피력할 수 있었다. 만해는 이미 좌우합작노선인 신간회에 가담하기 2년 전에 다음의 글을 발표한 적이 있었던 것이다.

민족운동과 사회운동은, 이것이 우리 조선 사상계를 관류하는 2대 주조입니다. 이것이 서로 반발하고 대치하여 모든 혼돈이 생기고 그에 따라 어느 운동이고 다 뜻같이 진행되지 않는가 봅니다. 나는 두 운동이다 이론을 버리고 실지에 착안하는 날에 이 모든 혼돈이 자연히 없어지리라 믿습니다. ……우리는 동주과우(同舟過雨)한 격이니 갑이고 을이고 다 지향하는 방향이 있으나 우선 폭풍우를 피하는 것이 급선무로써 공통되는 점을 해결하는 것이 상책입니다. 물론 일조일석에 해결할 문제도 아니나 근래에 이르러 사회운동가들이 민족운동을 많이 이해하여 가는 경향이 있는 것은 매우 축하할 만한 일입니다. 우리는 오늘 우리의 특수한 형편으로 보아 이 두 주조가 반드시 합치리라고 믿으며 또 합쳐야 할 것인 줄 믿습니다.<sup>16)</sup>

결국 만해가 신간회에 적극적으로 가담한 것은 이 운동의 비타협적 성격 때문이며 또한 좌파와 합작함으로써 위의 항일 노선의 분열을 방지하고 민족대통합의 항일저항노선을 일관되게 실천할 수 있다고 본

16) 한용운, 〈혼돈한 사상계의 선후책〉, 《동아일보》, 1925. 1. 1.



때문이다. 만해는 1920년대의 새로운 시대 상황에 따라 그의 민족사상도 점차 민중적 차원으로 발전하여 농민이나 근로자의 생활 또는 그들의 사회운동에까지 적극적인 관심을 돌리기 시작했던 것이다.<sup>17)</sup>

한 인간의 행동을 근원적으로 규준하는 것은 이데올로기나 사상 혹은 종교를 들 수 있다. 이 중에서도 특히 종교는 인간의 '궁극적 관심사'로서 기능한다고 볼 때, 만해의 불교 혁신운동이나 독립운동과 문학행위의 바탕에는 언제나 불교 사상의 깊이 있는 이해와 실제 수행에서 얻은 깨달음의 체험이 깊이 스며 있다고 볼 수 있다. 특히 1917년의 견성(見性) 체험은 그의 '운명의 지침을 돌려놓고' 말았는지도 모른다. 만해는 철저한 자아탐구와 자기 수행에 의해 자아정립을 이룩한 인물이었기 때문에 두려움 없이 과감하게 불교개혁을 부르짖거나 독립 만세운동을 주도하거나 불세출의 문학을 창조할 수 있었던 것이다.

만해가 국가와 민족을 위해 행하는 그 어떤 행동에서도 조금의 흔들림이 없이 끈은 지조를 유지할 수 있었던 것이 불교사상의 체득과 그 육화에 기인한 것이었음을 알 수 있는 것이다. 만해야말로 깨달음을 민족적 차원으로 현실화할 줄 알았던 진정한 종교인이었던 것이다. 그리고 그는 승속불이(僧俗不二)의 자유자재의 삶을 살았던 관자재보살이었다. ■

17) 송건호, 앞의 글, 291쪽.

# 만해 한용운과 정교분리 원칙

장석만(한국종교문화연구소 연구원)

## 1. 정교분리 원칙의 의미

정교분리의 원칙은 정치와 종교의 영역이 서로 중첩되지 않고 분리되어 있는 것을 규범으로 삼는 주장이다. 이런 주장이 제시되기 위해서는 정치와 종교의 독자적 영역이 미리 전제되어 있어야 한다. 정치와 종교라는 개념을 설정하고 각각에 자율적 영역을 배당할 뿐만 아니라, 분리로서 두 영역 사이의 관계를 규정하는 입장에는 매우 독특한 태도가 함축되어 있다. 이런 태도를 이해하기 위해서는 정교분리의 원칙이 형성되고 유지되어 온 역사적 맥락을 파악할 필요가 있다.

이 원칙이 등장한 역사적 배경은 근대 서구이며, 이때 새롭게 나타난 세속의 개념과 서로 밀접한 연관성을 지니고 있다. 서구의 역사에서 세속의 범주는 몇 차례의 변화를 거쳐 지금과 같은 의미로 정착되었다. 이에 대해 적절한 요약을 해주고 있는 탈랄 아사드의 말을 인용해

보도록 하자. 그는 종교(sacrum: 신들에게 속한 영역)와 세속(saeculum, profanum: 사원 앞의 공간)의 구분이 서구 역사에서 중요하다는 것을 강조하며 다음과 같이 말하고 있다.

오늘날 우리가 세속사와 종교사로 구분하고 있는 것은 실은 역사적으로 서로 밀접하게 연관되어 있는 것이다. 중세 유럽에서 세속은 타락과 최후 심판 사이의 기간이었고, 근대 초기 유럽에서는 세속 세계와 종교적 세계는 나란히 옆 공간을 차지하고 있었다. 계몽주의시대에 세속 영역은 인간행위가 행해지는 순수 자연의 영역으로 변형되어 초자연적 종교 영역과 구별되었다.<sup>1)</sup>

계몽주의적 프로젝트가 지배하게 된 근대 이후, 드디어 세속의 범주는 근대 초기만 하더라도 나란히 존재한다고 여겨지던 종교 범주를 합병하여, 근대 세속 범주의 체계모니가 확립되었다. 세속의 영역은 초자연이 아닌 자연의 영역으로서 이 안에서 이루어지는 인간행위는 자연법칙적인 파악이 가능한 것으로 여겨졌다. 이러한 근대적 세속 범주의 형성으로 인해 자연적 인간행위가 이루어지는 장(場)으로 사회라는 개념이 만들어졌다. 종교 영역도 사회개념이 지칭하는 장(場) 안에 자리가 배정되었으며, 종교를 사회현상으로 간주하도록 만드는 조건이 마련되었다.

수많은 개인이 자연스럽게 자신의 이익을 추구하는 사회 영역이 설정되자, 이를 배경으로 하여 개인적 사적 이익의 이질성을 통제하여 동

---

1) Talal Asad, "Comments on Conversion," *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, Peter van der Veer (ed.), New York and London: Routledge, 1996, p. 267.

질성을 확보하고 보편성의 기반을 만드는 영역도 상정되었다.<sup>2)</sup> 이것이 바로 국가로서, 정치는 이 국가의 기능이 이루어지는 영역이라고 간주되었다. 이런 맥락을 살피고 난 다음에야 탈랄 아사드의 다음과 같은 말을 이해할 수 있다.

19세기 이전 유럽에는 ‘사회(society)’라는 포괄적인 공간이 존재하지 않았다. ‘종교’, ‘국가’, ‘민족경제’ 등은 ‘사회’라는 포괄적인 공간이 있어야 비로소 등장할 수 있는 개념이었다. 국가가 종교의 영역을 재규정함으로써 자신의 과업을 제대로 관장할 수 있게 된 것(종교신앙과 관계없이 국민을 도덕적 물질적으로 바꿔 나가는 일)도 ‘사회’라는 세속적 몸(體)이 나타나면서 가능해진 일이다.<sup>3)</sup>

앞에서 언급한 것처럼, 근대 서구에서 종교 영역이 세속 사회 영역에 의해 포섭되어 세속 사회의 하위 영역으로서 자리 잡게 되었다 하더라도, 종교 영역의 위치는 매우 독특한 것이었다. 왜냐하면 세속 사회에서 종교의 본령은 외적 행위의 영역이 아니라, 개인 내부의 의식 영역이라고 여겨졌기 때문이다. 종교의 위치가 개인의 내적 신념에 배속되게 된 것은 종교개혁과 그 뒤에 가톨릭과 개신교 사이에 일어난 종교전쟁을 역사적 배경으로 하여 이루어졌다. 당시 종교적 신앙은 신분과 지역이라는 외면적 기준에 따라 집단적으로 이루어졌다. 두 종교집단이 서로에게 엄청난 종교적 폭력을 가한 결과, 어느 쪽도 더 이상 그런 참혹한 모습을 견딜 수 없게 되었다. 이런 역사적 과정을 거쳐 종교적

2) Keith Tester, *Civil Society*, London and New York: Routledge, 1992, pp.15~16.

3) Talal Asad, "Religion, Nation-state, Secularism," *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Peter van der Veer and Hartmut Lehmann (ed.), Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, p. 185.

신앙은 이제 개인의식의 내면에 자리잡은 것으로 여겨지게 되었다. 종교의 본래 위치가 개인의 내면에 있는 것으로 보여지면, 종교의 외면적 표상으로 인해 야기된 갈등이 불필요한 것으로 간주되기 때문이다.

이렇게 종교가 개인의 의식 내부에 존재하는 것으로 여겨진 반면, 정치는 세속적인 외적 힘이 작동하는 영역으로 간주되었다. 바야흐로 사적 영역에 소속되어 있는 종교와 공적 영역에 소속된 정치의 구별이 이루어지게 된 것이다. 이런 구별이 점차 확고하게 정착되면서 종교가 사적 영역에 머물지 않고, 공적 영역에 개입한다고 여겨지는 경우 전사회적인 제재가 가해지게 되었다. 그래서 유럽의 종교개혁 이후 짜여진 근대적 종교 영역은 근대적 세속 범주의 형성과 밀접한 연관성을 지니면서도 공적인 정치와는 분리되어 있는 영역으로 여겨졌고, 이런 점은 점차 당연시되었다.

## 2. 한국 사회와 정교분리 원칙

천주교가 조선조의 근본 체제 이데올로기였던 조상제사를 거부하면서 야기되었던 조선정부와 천주교의 갈등은 19세기 내내 조선정부로 하여금 ‘서교(西教)의 위협’에 예민하게 반응하도록 만들었다. 그래서 조선정부는 천주교의 조상제사 거부와 ‘불법적’ 선교활동을 반체제적 움직임으로 파악하고 무자비한 박해로 일관하였다. 한편 19세기 후반에 조심스럽게 선교를 개시한 개신교는 ‘정사(政事)에 간섭하지 않음’을 내세우며 천주교와의 차별성을 강조하였다. 1880년 일본에 수신사로 파견되었던 김홍집이 고종에게 바친 황준헌의 《조선책략》에도 프랑스의 천주교는 정사에 간여하는 데 비해, 미국의 ‘야소교’는 일절 그렇지 않아서 중국에서 ‘야소교 사람’은 하나도 살해된 적이 없다고 주장하였다.<sup>4)</sup>

천주교와 개신교의 차이성에 대한 이런 주장은 1895년에 간행된 유길준의 《서유견문》에도 그대로 나타난다. 유길준은 천주교가 교(敎)를 위해 사람 죽이는 일까지 정당화하며, 많은 나쁜 일을 자행하는 이유는 죄의 사함을 받으면 죄가 없어진다고 천주교인이 믿기 때문이라고 말한다. 이처럼 천주교가 종교의 힘을 빌려 다른 나라의 토지와 국민들을 뺏으려는 반면, 야소교는 그런 해로움을 끼친 적이 없다고 주장한다.<sup>5)</sup> 정교일치의 천주교와 정교분리의 개신교를 상정하고, 정교분리의 개신교 모델을 바람직한 것으로 간주한 것이다.

이런 입장은 종교와 정치의 분리를 규범화함으로써 한편으로 종교집단이 정치에 간섭하지 못하게 하여 종교집단에 대한 정부의 의구심을 없애고, 다른 한편으로 더 이상 위협적인 세력이 아닌 종교에 정부가 간섭할 필요성을 못느끼게 하여 선교의 자유를 얻는 데 효과적으로 작용하였다. 따라서 한국에서 정교분리는 종교집단과 국가가 서로의 권력으로부터의 간섭을 배제하고 각자의 고유 영역에서 최대한의 권력행사를 확보하려는 의도로 인해 나타난 것이다. 만약 두 권력집단이 서로 충돌할 경우, 쌍방의 피해가 엄청나다고 예측된다면 어떻게든 두 집단은 이런 위험성을 사전에 방지해야 할 필요가 있게 될 것이다. 이런 점이 부각된 결과, 서구에서 강조되는 종교의 개인 내면성 혹은 사적인 성격이 두드러지게 부각되지 않는다. 개인적 종교신앙의 자유와 사적인 신앙 영역의 확보라는 측면보다는 종교권력과 정치권력의 상호 권한을 인정하는 것이 더 중시되기 때문이다. 정치에 간섭하지 않는 조건으로 종교집단의 특권을 인정해 주겠다고 서양 선교사들과 흥정을 벌이는 이토 히로부미 통감의 모습은 이러한 정교분리 원칙의 모

4) 황준현, 《조선책략》, 조일문 역주, 건국대학교출판부, 1988, 24~25쪽.

5) 유길준, 《서유견문》, 대양서적, 1978, 441~442쪽.

습을 잘 보여 준다.

물론 당시에 정교분리의 입장만 있던 것은 아니었다. 예컨대 감리교 목사였던 최병헌은 종교와 정치의 밀접한 연관성을 강조하면서 종교가 정치의 근본임을 역설하였다. 그에 따르면 종교의 영역은 “인류의 지식이 미쳐 도달하지 못하는 곳과 도저히 인간의 힘으로 어쩔 수 없는 일”에 관련되어 있는 반면, 정치 영역은 국가주권을 집행하고 운영하는 것과 밀접히 관련되어 있다.<sup>6)</sup> 최병헌은 국가주권의 독립을 이루기 위한 것으로 정치를 파악하는 한편, 종교가 쇠퇴하면 정치가 어지러워지기 때문에 종교가 바로 국가의 명맥이며, 정치의 바탕이라고 주장한다.<sup>7)</sup> 그에게 종교는 문명의 말(末)이 아니라, 문명의 본(本)이었다. 그리고 그는 바로 개신교가 종교의 모범임을 조금도 의심하지 않았다.

종교와 정치의 관계에 대한 최병헌의 주장은 개신교를 통하여 한국의 문명화를 이루려는 입장에서 나온 것으로, 당시 상당한 영향력을 지니고 있던 관점을 대변해 주고 있다. 그러나 이런 관점은 서구문명의 핵심을 개신교가 아닌 근대과학에서 찾는 입장이 확산되면서 약화되었고, 근대국가와 국교(國敎) 체제의 양립이 한국 사회에서 불필요하다고 여겨지면서 주변부로 밀리고 말았다.

한국에서 정교분리의 원칙은 정치세력과 종교세력이 서로 충돌하는 것을 방지하는 안전판 같은 성격이 강하였다. 여기서 정치세력이란 급격하게 쇠약해진 조선정부이기도 하고, 그것을 대체하며 새롭게 통치기반을 넓혀가야 했던 조선총독부이기도 했다. 한편 종교세력이란 개신교와 천주교로 대표되는 서양 선교사 중심의 종교집단이었다. 조선 정부는 흔들거리는 자신의 권력을 어떻게든 안정시키기 위해 정교분

6) 최병헌, 〈종교와 정치의 관계〉, 《대한매일신보》, 1906. 10. 5, 2343쪽.

7) 같은 글, 1906. 10. 6, 2347쪽.

같은 글, 1906. 10. 9, 2355쪽.

리의 원칙이 필요했으며, 조선총독부는 순조로운 통치의 바탕을 만들기 위해 서양 종교세력과 마찰을 바라지 않았다. 종교세력은 통치세력의 존립 근거를 위협하지 않아야 하며, 그대신 통치세력은 종교의 독자적인 영역과 특권을 보장해 준다는 상호 불가침의 '신사협정'이 바로 한국의 정교분리 원칙이었다. 이런 맥락에서 서양의 종교세력이 아닌 종교집단의 경우 정교분리 원칙이 어떤 의미를 지니고 있었는가 하는 것은 흥미로운 문제이다. 불교개혁을 부르짖었던 만해 한용운의 정교분리론에 주목하는 것은 그 좋은 예를 제공해주기 때문이다.

### 3. 만해 한용운의 정교분리 원칙

#### 1) 사찰령 이전한용운의 입장

쓰여진 것은 1910년이지만 1913년에 출판된 한용운의 《조선불교유신론》에는 정교분리에 대한 내용은 보이지 않는다. 한용운이 그 책에서 강조한 내용은 사람에게 자유가 없다면 그때에는 사람이라고 할 수 없다<sup>8)</sup>는 것이며, 이런 맥락에서 불교의 자율성과 그를 위한 불교의 쇄신을 주장한 것이다. 한용운은 불교의 자율성 획득을 위해 요청되는 혁신적 변화의 내용을 여러 가지로 제시하였다. 그 중에는 승려의 교육과 참선방법의 개혁, 염불당의 폐지, 포교의 적극화, 승려의 생산노동 장려 등이 포함되어 있었다. 그러나 무엇보다도 파격적인 것은 승려의 결혼에 대한 그의 주장이었다. 한용운은 승려의 결혼을 금지한 계율이 특정 상황에 따른 하나의 방편이었음을 강조하며, 이제는 이 계율을 해제해야 한다고 주장한다. 옛날에는 금지하는 계율로서 부처님을 받들었지만 지금은 그 계율을 해제하며 부처님을 받들어야 한다는

8) 《조선불교유신론》, 《증보 한용운전집 2》, 신구문화사, 1980, 58쪽.



것<sup>9)</sup>으로, 변화하는 시대에 알맞게 불교도 바뀌어야 한다는 입장이다. 승려 결혼을 허용해야 한다고 주장하면서 그가 들고 있는 근거는 4가지이지만 보다 중요한 것 두 가지는 인구증가가 국가의 유지에 필수적이라는 점, 그리고 불교인구의 증가가 포교 확산에 절대 필요하다는 점이다.<sup>10)</sup>

한용운은 자신의 불교 쇄신책에 사람들이 별로 관심을 기울이지 않자 “정치적 힘을 빌려”<sup>11)</sup> 승려의 결혼 허용문제를 해결하기 위해 두 차례나 정부에 탄원서를 제출하였다. 처음에는 1910년 3월 중추원(中樞院) 의장 김윤식에게, 그리고 두번째에는 같은 해 9월 당시 통감이었던 데라우치에게 승려의 결혼을 금지하지 말고 승려 자유에 맡겨 주도록 절실하게 간청하였다. 특히 첫번째 건의문인 <중추원 헌의서(獻議書)>는 당시 한용운이 어떤 측면에 관심을 집중하고 있었는지 잘 보여주고 있다.

요드려 생각하옵건대 인간계의 일은 변화하는 것보다 더 좋은 것이 없으며, 변화하지 않는 것보다 더 나쁜 것은 없습니다. 한번 정해진 채 변화할 줄 모른다면, 하늘과 땅 사이에서 사람과 사물의 존재를 오늘날 처럼 볼 수는 없었을 것입니다……. 결혼을 금하는 법이 한번 바뀌어지면 공적으로는 식민(殖民)을 하는 것이고, 사적으로는 교세를 보존하는 것이 되어 타당하지 않음이 없사온데 무엇을 꺼려하여 고치지 않을 것입니까?<sup>12)</sup>

9) 같은 글, 87쪽.

10) 같은 글, 84~85쪽.

11) 같은 글.

12) <중추원 헌의서>, 같은 책, 87~88쪽.

《조선불교유신론》에서 한용운은 여태까지와는 다른 ‘새로운 불교’의 필요성을 강력히 주장하였다. 모든 것이 ‘문명’의 방향으로 ‘진화’해 가는 시대<sup>13)</sup>에 오직 불교만이 정체되어 있다고 여겼기 때문이다. 그가 이처럼 시대에 알맞는 ‘새로운 불교’를 주장한 것은 바로 불교의 자립성과 자율성을 획득하기 위한 것이다. 두 번에 걸쳐 정부에 승려의 결혼을 합법화하라고 요청한 그의 건의문도 시대에 맞도록 불교를 개혁하여 불교의 ‘자유성’을 얻기 위한 방책으로 만들어진 것이다. 정치의 힘을 빌려 불교의 개혁을 도모할 정도로 ‘새로운 불교’에 대한 그의 바람은 절박하였다. 이렇듯 사찰령 반포 이전에 한용운의 주요 관심은 불교를 변화시켜 불교의 아이덴티티를 확고히 하고, 중앙 통제체제를 정비하여 불교의 자율성을 갖추는 것이었다. 그는 이런 작업을 하기 위해서는 정치의 힘을 빌리는 것도 마다하지 않았다. 그러나 사찰령의 반포 후, 한용운의 이런 입장은 커다란 변화가 있게 된다.

## 2) 사찰령과 한국불교

조선총독부가 사찰령을 반포한 것은 1911년 6월 3일로서, 한일합방이 일어난 후 얼마 지나지 않은 시점이었다. 이는 사찰령과 같은 불교 사찰의 관리작업이 합방 이전부터 진행되었음을 암시하고 있다. 사실 1902년에는 불교 사찰을 관리하기 위해 정부 내에 관리서(管理署)라는 기구를 두고, 서울 동대문 근처에 원흥사를 창건하여 전국적인 수사찰(首寺刹)로 삼는 한편, 전국 16개 사찰을 도내의 수사찰로 하여 2년여를 진행하다가 폐지하였으며, 1906년 11월에는 통감부가 한국사원 관리규칙을 발표하여 한국 사찰이 일본 승단의 관리를 요청할 수 있게 만들었다.<sup>14)</sup> 그래서 1911년의 사찰령은 이런 일련의 사찰 관리책의 연장

13) 같은 책, 35쪽.

선상에 위치해 있다고 볼 수 있다.

사찰령의 요점은 사찰의 이전, 합병, 폐지와 같은 중요한 일이 있을 때, 그리고 사찰의 주요 재산을 처분할 때, 또한 사찰의 중요 법규를 정할 때 조선총독의 허가를 얻어야 하고, 사찰을 통상의 목적 이외에 사용할 때 지방장관의 허가를 받아야 한다는 것이다. 이러한 사찰령의 내용은 정부가 불교 사찰의 관리에 적극적으로 개입하고 통제하겠다는 의지를 강하게 담고 있다. 그런데 어째서 이와 같은 불교 사찰에 대한 관리와 통제가 필요했던 것일까?

우선 불교집단이 정부에 대한 저항 거점이 될 수도 있다는 가능성을 고려하여 근본적인 봉쇄조치가 필요했다는 점을 들 수 있다. 당시 종교집단의 세력은 천주교, 개신교, 천도교의 예에서 살펴볼 수 있듯이 정부의 공권력과 사사건건 대립과 마찰을 일으킬 수 있을 만큼 막강한 힘을 보유하고 있었다. 불교의 경우에는 세력이 고립 분산되어 있어 강력한 세력기반이 마련되기 힘들었지만 처음부터 그럴 잠재력이 없다고 무시할 수 없었다. 사찰령을 통해 불교의 정치개입 가능성은 원천적으로 봉쇄되었다.<sup>14)</sup> 두번째로 당시 불교신자 중 적지 않은 이들이 공권력의 보호를 받고 싶어했다는 점이다. 이는 조선왕조에서 불교가 공공연하게 핍박받아 온 역사적 경험에서 유래된 것으로, 사찰령에서 제시된 정부의 불교 간섭을 그들은 오히려 흔쾌히 받아들였다. 그런 개입은 공권력을 통해 불교를 보호해 주고, 강화시켜 준다고 여겼던 것이다. 이런 맥락에서 사찰령에 대한 다음과 같은 일본 불교도의 주장

14) 서경수, <수난의 승가>, 《불교철학의 한국적 전개》, 불광출판부, 1990, 283~285쪽.

15) 사찰령과 같은 시기에 유교 최고의 교육기관인 성균관을 폐지시키고 경학원(經學院)이란 새로운 조직을 만든 것도 유교를 총독부의 지배 아래 두기 위한 조치라고 볼 수 있다.

이 당시 일부 신자에게 무리 없이 수용될 수 있었다고 보인다.

여기에서 처음으로 일천 개가 넘는 사원과 이만 명이 넘는 승려들은 상당한 보호를 받고, 그 지위를 인정받아, 공공연하게 교화에 종사할 수 있게 되었다.<sup>16)</sup>

그 동안 소외되었던 경험을 보상받기 위한 불교도들의 노력은 사찰령 이전에도 여러 가지 측면으로 이루어졌다. 1895년 승려의 도성출입 금지령이 일본 승려의 건의로 해제되자 한국의 불교신자들은 일본불교의 힘에 대해 경의를 표시할 수밖에 없었으며, 일본불교와의 연합을 통해 한국불교를 강화시키려는 시도가 계획되었다. 이회광을 중심으로 만들어진 원종(圓宗)이 일본불교와 합병을 계속 시도한 것도 이런 맥락에서 이해될 수 있다.

하지만 일본불교와 합병을 통해 그 동안 조선불교가 당해 왔던 서러움을 털어 내려는 시도는 처음부터 강력한 도전에 직면하였다. 일본 조동종(曹洞宗)과의 합병을 추진하고 있는 원종에 대항하여 1911년 1월 새롭게 만들어진 임제종이 바로 그 도전 세력이었으며, 한용운이 그 실질적 지도자였다. 한용운은 조선불교의 자주성을 강조하며, 일본불교에 합병하려는 이회광의 원종에 반대하였다. 그러나 그해 6월에 사찰령이 발표되어 원종과 임제종의 활동을 모두 인정하지 않았으므로 한용운은 다른 방식으로 조선불교의 자주성을 주장할 수밖에 없었다. 사찰령에 대항하는 그의 정교분리론은 바로 이런 맥락에서 등장하였다.

16) 大谷派 本願寺 朝鮮開教監督部編, 《朝鮮開教五十年誌》, 昭和 2年(1927), 11頁.

### 3) 한용운의 정교분리론

조선불교를 보호하기 위해 사찰령이 반포되었다는 이데올로기의 배일은 3·1운동을 계기로 하여 본격적으로 폭로되었다. 3·1운동의 주모자로 당시 감옥에 갇혀 있었던 한용운은 <조선독립의 서>를 지어 조선이 독립을 선언할 수밖에 없었던 이유에 대해 조목조목 밝혔다. 여기서 그는 조선총독의 정책을 비판하며, “어느 나라도 종교의 자유를 인정하지 않는 나라가 없거늘 조선에 대해서만은 유독 종교령을 발포하여 신앙의 자유를 구속하고 있다.”<sup>17)</sup>고 사찰령의 폐해를 지적하였다. 3·1운동의 여파로 1920년 6월에 결성된 조선불교청년회와 1921년 12월에 창립된 불교유신회 운동은 한용운의 이런 노선을 이어받아 사찰령의 개폐를 요구하였다. 그리고 이런 움직임은 1922년 4월 승려 2,300여 명이 서명하여 총독부에 제출한 건백서(建白書)에서 보다 적극적으로 나타나고 있다. 이 건백서는 사찰령으로 인한 조선불교의 왜곡상을 적나라하게 드러내고 있다.

지금부터 14년 전에 30본사(本寺)로써 조선불교의 구관소(句管所)를 제정 시행한 후, 금일까지 공연히 본사 주지된 자에게 권위와 세력만 배양할 뿐이오. 내용의 교체(教體)는 파열(破裂)하여 남은 것이 없고, 외식(外飾)의 교당은 도명(塗名) 허설(虛設)되었으며 그에 따라 조선불교는 추운(秋雲) 참무(慘霧) 중에 침재(沈在)한 것이 반드시 심상사(尋常事)로 방치키 불능(不能)한 것입니다.<sup>18)</sup>

서명 승려들이 조선불교의 현상(現狀)이라고 지적한 3가지 중에는

17) <조선독립의 서>, 《증보 한용운전집 1》, 신구문화사, 1980, 352쪽.

18) <조선혁신건백>, 《대한매일신보》, 1922년 4월 29일, 《신문으로 본 한국불교 근현대사(하)》, 선우도량 출판부, 1999, 96쪽.

좀 더 구체적으로 본사 주지의 정치적 야합에 대한 비판이 실려 있다.

각 본사 주지는 당국과 밀접한 관계가 유(有)함으로써 자기의 지위를 이용하고 세력을 퇴(賴)하여 위로는 교활한 수단으로 당국의 권위를 가(假)하고 밑으로는 신간(辛揀)한 방법으로 농락하여 일반 승려에 향(向)하는 등 기괴(奇怪)의 행동을 진(盡)하여 불교발전의 도(道)는 불고(不顧)하고 세력의 쟁(爭)으로 사(事)를 삼고 사복(私腹)의 충용(充用)을 업(業)으로 삼아 마침내 오늘과 같은 꼴불견을 보이게 이른 것이다.<sup>19)</sup>

이와 같이 사찰령의 문제점을 지적한 서명 승려들은 30본사 제도를 변혁하고 조선불교의 통일기관을 조직하여 불교의 자립과 자치를 이룰 수 있도록 해줄 것을 건의하고 있다. 사찰령이 불교와 정치의 유착을 조장하여 불교발전에 심각한 장애가 되고 있음을 노골적으로 지적한 것이다. 조선불교청년회와 불교유신회가 한용운의 사상에 커다란 영향을 받고 있었음을 고려할 때,<sup>20)</sup> 사찰령의 정교 야합에 대한 고발에는 한용운이 정교분리론이 저변에 깔려 있었음을 짐작할 수 있다.

그러나 한용운의 정교분리론이 본격적으로 나타나는 것은 1930년대이다. 그는 1931년 불교청년 총동맹의 사명에 대해 언급하면서 무엇보다도 먼저 정교분립의 달성을 주장한다. 여기서 그는 정교분리를 광의와 협의로 나누고 사찰령으로 인한 조선불교의 문제점에 초점을 맞추고 있다.

여기에서 정·교 분립이라 함은 정치와 종교의 원리적 비판으로부터,

19) 같은 글, 97쪽.

20) 서경수, 같은 글, 308쪽.

일반의 정치와 일반의 종교의 엄격한 본질적 분립을 말함이 아니요, 조선불교에만 한하여 있는 특수한 정치적 간섭 즉 조선 사찰령에 대하여 말하는 것이다. 이러한 협의적 의미의 정·교 분립은 결코 불가능이 아니다. 그렇다고 관념적으로 용이하게 볼 수도 없다. 가능·불가능은 다만 승려의 자각 여부에 있을 뿐이다. 조선불교에 한하여 사찰령을 적용하게 된 것은 조선 승려의 자치력 부족이 큰 원인이라 한다.<sup>21)</sup>

한용운이 이른바 좁은 의미의 정교분립에 초점을 맞춘 것은 글의 대상이 불교청년 총동맹이란 특수한 단체이기 때문이라고 여겨진다. 그로부터 한 달 후에 쓰여진 〈정·교를 분립하라〉라는 글에서는 보다 넓은 맥락에서 정·교 분리를 다루고 있다. 여기서 한용운은 정치와 종교가 서로 본질적으로 구별되는 것임을 다음과 같이 주장한다.

정치와 종교는 서로 보조할 수 있는 것이요, 서로 간섭할 수 없는 것이다. 정치는 국가를 본위로 하는 사무적 행위니 인민의 표현행위를 관리하는 것이요, 종교는 지역과 족별(族別)을 초월하여 인생의 영계(靈界) 즉 정신을 정화 순화, 즉 존성화(存性化)하여 표현행위의 근본을 함양하며, 안심입명의 대도를 개척하는 것이다. 그러므로 종교를 인위적 제도로써 제한 혹은 좌우할 수 없는 것이다. 종교는 그 성질에 있어서 시간과 공간을 초월하여 전인류의 정신계를 영도하느니, 지역적이고 단명적인 인위적 제도 즉 정치로써 종교를 간섭한다는 것은 향기로운 풀과 악취나는 풀을 같은 그릇에 담는 것과 같아서 도저히 조화를 얻을 수 없을 뿐 아니라 도리어 사람에게 불행한 결과를 줄 뿐일 것이다.<sup>22)</sup>

21) 〈불교청년 총동맹에 대하여〉, 《불교》, 86호, 1931. 8. 1, 《증보 한용운 전집 2》, 신구문화사, 1980, 203~204쪽.

22) 〈정·교를 분립하라〉, 《불교》 87호, 1931. 9. 1, 같은 책, 134쪽.

이 글에서 한용운은 국가 유지를 위해 인민의 표현행위를 관리하는 인위적인 것으로 정치를 파악하는 한편, 종교는 시·공간 및 지역과 국가 단위를 초월하여 인류 전체의 정신계를 영도하는 것으로 대조적인 파악을 한다. 그가 이렇게 정치와 종교의 차이성을 역설한 것은 양자 사이의 간섭을 배제하기 위해서였다. 특히 정치가 종교에 간섭할 수 없음을 “종교는 신성불가침이다.”<sup>23)</sup>라는 말로 강조하였다. 종교의 불가침성은 종교성이 인류 보편적 성격을 지니고 있다는 점과 모든 나라의 헌법에 종교의 자유가 허용되고 있다는 주장으로 뒷받침되고 있다.

종교성은 만유(萬有) 통유(通有)의 존재요, 종교의식의 행사는 표현동작의 필연적 현상이니, 이것이 어찌 인위적 제도로 좌우할 바이리요. 종교는 신성불가침이다. 정치와 종교는 근본으로부터 그 성질이 다른 것이니, 종교는 정치를 간섭하지 않고, 정치는 종교를 간섭하지 못하는 것이니, 종교분립의 의미에서 각국의 헌법은 종교의 자유를 허(許)하였다.<sup>24)</sup>

이와 같은 정교분리의 당위성을 바탕으로 하여, 한용운은 사찰령이 이 기본 원칙에 대한 심각한 침해임을 보이고자 하였다. 이와 함께 그는 사찰령이 얼마나 조선불교 발전에 장애물이 되고 있는지 다음과 같이 말하고 있다.

여러 가지로 폐해에 폐해를 더하여 조선불교는 다른 종교와 일반 사회로부터 ‘관제(官製) 불교’라는 지칭을 받게 되는 동시에 특수 감정을

23) 같은 글, 135쪽.

24) 같은 글.



가진 조선 대중으로부터 점점 소격하게 될 우려가 있으니, 이것이 조선 불교의 큰 불행이 아니고 무엇이냐. 그리고 보면 사찰령은 이론에 있어서 정·교분립의 원칙에 위배되고, 현실에 있어서 조선불교의 장애물이 되는 것이니 어떠한 의미로든지 존속할 필요가 없는 것이다.<sup>25)</sup>

한용운은 사찰령이 조선불교의 자치력 결여에서 비롯되었다고 보았으며, 또한 조선불교의 '자치적 통일'에 가장 큰 장애가 되는 것이 사찰령으로 인한 정·교의 혼란이라고 여겼다.<sup>26)</sup> 그는 이런 상황에서 조선불교의 자치력을 제고(提高)하기 위해 우선적으로 필요한 것이 바로 승려의 자각이라고 보았다.

객관적 정세에 있어서 정·교가 판연히 분립하지 아니함이 조선불교 통일에 대한 특례의 지장이 되지만, 그것보다도 승려의 자각이 부족한 것이 불교 통일에 대한 요소가 되는 동시에 정·교의 혼란을 순치(馴致)한 원인이 되지 않는다고 할 수가 없다.<sup>27)</sup>

그렇다면 승려의 자각을 통해 해 나가야 할 일이 무엇인가? 그것은 조선불교에 통제적 규율을 세우고 유기적 통어작용이 이루어지도록 하는 것이다. 한용운은 이런 일이 진행되지 않으면 언제나 올바른 사회가 만들어지지 못한다고 주장한다.

사회, 즉 2인 이상의 공동 조직체에는 반드시 통제적 규약이 있는 것이니, 사회라는 것은 아무리 중인(衆人)이 군거(群居)하고 있더라도 공

25) 같은 글, 145쪽.

26) <조선불교를 통일하라>, 같은 책, 146쪽.

27) 같은 글, 147쪽.

동 조직체가 아니면 사회가 되지 못하는 것이요, 공동 조직체가 되더라도 통제적 규율이 없으면 완전한 사회가 되지 못하는 것이다.<sup>28)</sup>

한용운은 조선불교에 이와 같은 통제적 규율이 없었기 때문에 조선 불교는 진정한 지도원리와 실행이 없게 되었고 급기야 고립분산적으로 되었다고 평가한다. 즉 “정치압제하에 대단결의 통일적 행동을 하지 못하게 된 조선불교는 자연히 지리분산하여 사사(寺寺) 고립하게 되었으므로, 불교의 교정(敎政)이라는 것은 사찰 본위의 교정이 되고 말았다.”<sup>29)</sup>는 것이다. 그러면 그는 조선불교를 통합적으로 지도하고 규율화할 수 있는 장치가 어떤 것이라고 생각했는가?

사찰의 통일이라 함은 물론 정·교를 완전 분립하여, 사찰제도의 조직방법을 근본적으로 변경하여 완전한 통일을 꾀하는 것이 최고(最高)의 이상(理想)이다. 그러나 최고 목적을 달하기 전에, 그 과정에 있어서 현재 사찰 제도 위에 불교의 최고기관을 설치하여 일정한 규약하에서 일치행동을 하는 것이 가장 편법이 될 것이다.<sup>30)</sup>

한용운이 현실적으로 가능하다고 본 대안은 우선 31본사 제도를 그대로 두고 그 위에 본사를 통합할 수 있는 최고기관을 설립하는 것이다. 이른바 총본산 제도가 그것이다. 그는 이 제도를 만드는 데 총독부의 승인이 필요치 않다고 주장한다. 왜냐하면 “총본산에 대해서는 행정 당국의 인가를 맡아야 한다는 법령이 없으므로 불교도로서 인가를 신청할 의무가 없을 뿐만 아니라 행정당국에서 그러한 신청을 수리할

28) <교정연구회 창립에 대하여>, 《불교》, 106호, 1933. 4. 1, 같은 책, 130쪽.

29) 같은 글, 131쪽.

30) <조선불교를 통일하라>, 같은 책, 147쪽.

권리도 없을 것”<sup>31)</sup>이기 때문이다.

이와 같이 한용운의 정교분리론은 조선총독부의 불교 자주성 침해에 대항하기 위한 이론적 근거로 제시되었다. 그는 자신의 입장을 강화하기 위해 한편으로 종교의 보편성과 시·공간적 초월성을 주장하는 반면, 다른 한편으로 정치의 한계성과 인위성을 강조하였다. 종교와 정치의 이런 근본적 차이성은 양자 사이에 간섭이 불가능함을 내세우기 위함이었으나, 보다 초점이 두어진 것은 종교의 신성불가침성에 대한 주장이었다. 물론 정치가 종교의 영역을 침범할 수 없다는 주장에는 종교의 하위범주인 불교에 정치가 간섭할 수 없다는 것이 함축되어 있다. 결국 이런 일련의 논리는 조선총독부의 사찰령이 조선불교의 숨통을 옥죄고 있으므로 이를 폐지해야 조선불교가 살아날 것이라는 입장을 강력히 전달하고 있다.

#### 4. 결론

한용운의 일관된 사상은 조선불교의 근본적 개혁을 위한 것이었다. 그가 ‘유신(維新)’이라고 부른 전면적 변화를 이루기 위해 그는 과거와의 철저한 단절을 요구하였다. “유신이란 무엇인가, 파괴의 자손이다. 파괴란 무엇인가, 유신의 어머니이다.”<sup>32)</sup>라는 그의 유명한 구절은 이 점을 잘 나타내고 있다. 또한 “변화하는 것보다 더 좋은 것은 없으며, 변화하지 않는 것보다 더 나쁜 것은 없다.”<sup>33)</sup>는 그의 주장도 같은 내용을 말하고 있다. 그가 이토록 불교의 근본적인 변화를 강조하는 것은 여태까지 불교가 스스로 자율적인 삶을 누려오지 못했다고 여겼기 때

31) 〈총본산 창설에 대한 재인식〉, 《불교》 제17집, 1938. 11. 1, 같은 책, 192쪽.

32) 〈조선불교유신론〉, 같은 책, 46쪽.

33) 같은 글, 87쪽.

문이다.

조선불교의 자율성이 절실하게 요청되는 이유를 한용운은 두 가지 측면에서 설명하고 있다. 하나는 인류의 자유성(自由性)이고 다른 하나는 민족의 자존성(自存性)이다. 첫째 자유성이야말로 모든 인류가 요구하고 있는 것이라는 점을 그는 “자유는 만물의 생명” 혹은 “자유가 없는 사람은 시체와 같다.”<sup>34)</sup>란 말로 표현한다. “인간생활의 목적은 참된 자유에 있는 것으로서…… 자유를 얻기 위해서는 어떤 대가도 아까워할 것이 없으니 곧 생명을 바치라고 해도 사양하지 않을 것”<sup>35)</sup>이라는 것이다. 이렇진대 만약 조선불교의 자율성이 보장되지 않는다면, 불교신자들의 인생은 아무런 즐거움을 찾아볼 수 없는 것이 될 것이다. 둘째 한 민족이 다른 간섭을 받지 않으려 하는 것은 인류가 공통으로 가진 본성<sup>36)</sup>이라는 점이다. 예컨대 조선불교는 자존의 범위 안에서 자신의 독립성과 자치를 행사할 권리가 있다. 따라서 한용운은 조선불교가 일본불교에 종속되지 않고 스스로의 자율성을 행사하도록 되는 것이 필연적이라고 주장한다.

한용운의 정교분리론은 바로 조선불교의 이런 자율성을 쟁취하기 위한 수단으로 제기되었다. 그는 자신의 입장을 강력하게 주장하기 위해 종교의 신성불가침성과 초월성, 그리고 정교분리론의 보편성을 강조하였다. 비록 그가 주장하는 종교의 초월성은 기독교와 같은 현세이탈적인 것이 아니라, “이 세상 속의 천당이며, 이 세상 속의 신생활”<sup>37)</sup>이지만, 정치와는 근본적으로 다른 차원에 있기 때문에 정치의 간섭을 받을 수 없다고 하였다.

34) <조선독립의 서>, 같은 책, 346쪽.

35) 같은 글, 351쪽.

36) 같은 글, 350쪽.

37) <불교유신회>, 《증보 한용운전집 2》, 신구문화사, 1980, 132쪽.

한용운의 정교분리론은 천주교와 개신교 등의 서양 종교세력과 정치세력 사이의 불가침 협정과 같은 통상의 정교분리론과 달리 사찰령으로 침해받은 조선불교의 자율성 회복을 위해 마련되었다. 그의 불교적 관점은 민족주의적 범위를 넘어서는 것<sup>38)</sup>이었지만 민족 자존성의 보편적 성격을 인정한 바탕 위에서 형성된 것이기 때문에 불교를 통한 민족 자존성 회복에도 적극적일 수 있었다. 따라서 그의 정교분리론은 조선총독부의 사찰령에 대한 저항이었을 뿐만 아니라, 일본의 조선 민족 억압에 대한 저항이기도 하였다. 그리고 그가 모든 인간의 자유성을 강조하고 있는 점에서 개인의 자율성을 기반으로 정치와 종교의 간섭 배제를 거론할 수 있는 여지를 남기고 있다. 바로 이러한 여러 가지 점으로 말미암아 앞으로도 한용운 사상은 끊임없이 반추될 필요가 있다고 여겨진다. ■

---

38) 〈석가의 정신〉, 같은 책, 291쪽

# 기미독립선언서 '공약 삼장'의 집필자에 관하여

블라디미르 티호노프(오슬로 대학교 교수)

## 1. 머리말

일제 시기의 한국 독립운동 전개의 한 분수령을 이룬 1919년(기미년) 독립선언서의 정신을 가장 집약적으로 잘 표현한 것은, 그 끝에 덧붙여 있는 소위 공약 삼장(公約 三章)이다. 그 내용은, 잘 알려져 있는 대로, 다음과 같다.

- 금일(今日) 오인(吾人)의 차거(此舉)는 정의(正義)·인도(人道)·생존(生存)·존영(尊榮)을 위하는 민족적(民族的) 요구(要求)니 오즉 자유적(自由的) 정신(精神)을 발휘(發揮)할 것이오 결코 배타적(排他的) 감정(感情)으로 일주(逸走)하지 말라.
- 최후의 일인(一人)까지 최후의 일각(一刻)까지 민족(民族)의 정당한 의사(意思)를 쾌히 발표하라.

- 일체(一切)의 행동은 가장 질서를 존중하여 오인(吾人)의 주장(主張)과 태도(態度)로 하여금 어디까지든지 광명정대(光明正大)하게 하라.

독립선언서 자체가 육당 최남선(1890~1957)에 의해서 기초됐지만, 이 공약 삼장은 1919년의 독립운동의 발기인이자 주역이었던 만해 한용운(1879~1944)에 의해서 쓰여졌다는 것은, 대개 학계의 통설로 여겨져 왔다. 공약 삼장이 바로 만해의 저작임을 밝히는 직접적 증거는, 잘 알려진 대로 일차적으로 저명한 불교계 독립운동가인 김법린(金法麟; 1899~1964)의 회고록 속에서 발견된다.

선언서의 작성에 관한 것인데, 기초위원(起草委員)으로 최린, 최남선 및 나 3인이었는데, 최남선 씨는 선언서에 서명치 않고 초안(草案)만을 집필하고 나는 그것을 수정기로 하고, 최린 씨는 그 기초 책임자로 정했다(《신천지》 제1권 제3호, 1946년 3월).

위의 인용문에서는, “나”는 젊은 제자인 김법린에게 선언서 작성 경위를 이야기해 준 만해를 뜻한다. 이 증언으로 보서는, 한용운이 독립선언서를 전체적으로 재검토·수정하는 과정에서 최남선의 텍스트에 모자랐던 점들을 보완하기 위해서 공약 삼장을 덧붙인 것으로 보인다. 이외에도 민족 대표 중의 마지막 생존자이었던 이갑성(李甲成; 1889~1981)도 만해가 공약 삼장을 추서(追書)했다는 증언을 한 바 있다(《동아일보》, 1969년 1월 1일 7면). 또한 만해의 문인 중에서 만해의 만년에 대한 가장 많은 일화를 전해 준 김관호(金觀鎬; 1906~1998)도 만해로부터 “공약 삼장은 내가 추가한 것이었다.”는 이야기를 직접 전해들은 것으로 회고한 바 있다.<sup>1)</sup> 이와 함께 효당(曉堂) 최범술(崔凡述; 1904~

1979) 등 만해의 많은 제자들이 이구동성으로 만해가 공약 삼장을 지었다는 사실을 구체적으로 증언하기에, 이 만해 추서설(追書說)이 《한국독립운동사》(제2권, 1966, 162쪽)에 실리는 등 통설로 다루어져 왔다.

이 통설에 반론이 제기되기 시작한 것은 1969년이였다. 조용만은 최남선의 취조(取調) 문답에 기초를 두어, 최남선이 독립선언서와 그 밖의 일제 서류(공약 삼장 포함)를 지어 최린에게 넘겨주었다는 주장, 그리고 최남선이 서류 작성을 전담했던 반면에 한용운이 독립선언서도 공약 삼장도 사전에 보지도 못했다는 주장을 내놓았다.<sup>2)</sup> 이와 같은 육당 전담설(全擔說)이 보다 구체화된 것은, 1970년대 후반에 신용하에 의해서다. 신용하는, 만해가 초고를 보지 못했으며 수정·보완하지 못했으리라는 조용만의 신설에 입각하여 독립선언서 작성에 대한 일경의 추궁을 받은 사람이 주로 만해가 아닌 육당이였다는 주장과, 만해 추서설(追書說)이 만해의 문도에 의해서 선포됐다는 주장 등 여러 새로운 주장을 하였다.<sup>3)</sup> 그 후에는 육당의 연구자 홍일식과 독립운동 역사의 전공자 박결순은, 각각 다른 각도에서 육당 전담설(全擔說)을 지지했다.<sup>4)</sup> 결과적으로, 이 육당 전담설은, 독립선언서와 공약 삼장을 구분치 않은 채 똑같이 육당의 글로 파악했던 3·1 운동 직후의 일경의 집

1) 《한용운사상연구》 제2권, 1981, 284쪽.

2) 조용만(趙容萬), 〈독립선언서의 성립 경위〉, 《3·1운동50주년기념논집》, 동아일보사, 1969, 221쪽.

3) 신용하(愼鏞廈), 〈3·1 독립운동 발발의 경위〉, 《한국근대사론》, 지식산업사, 1977, 86~89쪽.

4) 홍일식(洪一植), 〈3·1 독립선언서 연구〉, 《한국독립운동사연구》 제3집, 한국독립운동사연구소, 1989, 198~206쪽.

박결순(朴杰淳), 《한용운의 생애와 독립투쟁》, 한국독립운동사연구소, 1992, 75~85쪽.



필자 문제에 대한 이해를 그대로 따르는 듯하다.

육당 전담설(全擔說)의 여러 문제점들에 대해서 일찍 김상현이 자세 히 논파한 일이 있다. 김상현은, 만해가 선언서의 원고를 보관한 적이 없다 해도 1919년 2월 24일 원고 보관의 책임자이었던 최린의 집에서 원고를 분명히 봤다는 점과,<sup>5)</sup> ‘원고를 단순히 보고 찬성한 것이 아니라 자신의 의견대로 다소 교정하기까지 했다’고 만해 자신이 자인한 점<sup>6)</sup> 등을 기반으로, 만해가 2월 24일 최린의 집에서 선언서의 원고를 검토 하여 공약 삼장을 덧붙였을 가능성이 충분히 있다는 사실을 상세히 입증했다. 이외에, 김상현이 특히 유의한 점은, ‘최후의 마지막 사람, 최후의 마지막 순간까지 독립투쟁을 해야 한다’는 공약 삼장의 굳센 정신이 이미 3·1운동에 대한 공판에서 비타협적인 입장을 보인 만해에 잘 어울리지만, ‘때가 아닐 때 경솔히 행동하지 않겠다’는<sup>7)</sup> 식으로 기회주의적 태도를 취한 육당과는 상당히 거리가 멀다는 사실이었다. 그리고, 김상현은 “착수가 곧 성공”이라는 선언서의 마지막 부분과 ‘최후의 마지막 사람, 최후의 마지막 순간’이라는 공약 삼장의 정신을 비교 하여, 선언서를 쓴 육당이 보다 확신에 차고 굳센 공약 삼장을 과연 썼을 수 있을까라는 의문을 제기했다. 더 나아가서, 김상현은 김관호(金觀鎬) 등의 만해 문인들의 생생한 증언을 바탕으로 삼장이라는 형식·

5) “동월(2월-필자) 24일, 나는 최린에게 가서 만나니 동인은 야소교측과 합동해서 운동하기로 교섭이 되어서 독립선언서와 각처에 보낼 서면도 되었으므로 미국 대통령과 강화 회의에 보낼 서면은 현순이가 가지고 상해로 가기로 하였다고 말하면서 선언서와 일본 정부에 보낼 청원서를 보임으로 나는 그것을 보았다. 그때 최린은 일본 정부와 총독부에 제출할 서면은 아직 제출하지 않았다고 말하고 독립 선언서를 많이 인쇄하여 배포할 예정이라고 하였다.” <한용운취조서>, 《한용운전집》 제1권, 신구문화사, 1974, 368쪽.

6) 같은 책, 386쪽.

7) <崔南善取調書>, 이병헌(李炳憲), 《三一運動秘史》, 1959, 660쪽.

공약 삼장의 내용과 불교의 삼보(三寶)사상의 연관성을 밝히고 '최고의 마지막 순간까지'의 철저성이 만해의 사상과 신념에 어느 정도의 중요한 자리를 차지하는지 상세히 보여 주었다.<sup>8)</sup>

이미 김상현에 의해서 공약 삼장 작성의 상황과 경위가 자세히 고찰됐으므로 이 문제에 대해서 더 이상 논하지 않아도 좋을 것 같다. 그 대신에, 필자가 이 작은 글에서 보여주고자 하는 것은, 공약 삼장의 자유·비폭력·국제주의 사상이 만해의 평생의 신념과 어느 정도 가까운 관계에 있었는가라는 측면이다. 필자는, 공약 삼장을 독립선언서의 '노동자'뿐만 아니라 만해의 사상·신념의 일종의 '축약판'으로 생각한다. 공약 삼장의 말이 매우 간단·명료하지만, 그 뒤에 숨겨져 있는 것은 평소 만해의 무수한 번민(煩悶)과 수양, 득도(得道)와 사색들이다. 몇 줄이 안 되는 이 공약 삼장은 한용운의 사상과 인격, 구도(求道)와 모색의 일종의 '결과물'을 담고 있다. 공약 삼장과 한용운의 다른 저작물과의 연결이 보다 밝혀지면, 집필자의 규명에 있어서는 나름대로의 진척이 있지 않을까 기대해 본다.

## 2. 자유·비폭력·국제주의

1) 공약 삼장의 첫장은 “자유적 정신을 발휘하자”는 호소부터 시작된다. 이처럼 정의·인도·생존·존영과 함께, 자유는 분명히 공약 삼장의 기본적인 개념에 속한다. 그리고 이와 동시에 ‘자유’는 분명히 한용운의 사상적 발전의 한 큰 흐름을 이루었다는 사실은 연상되지 않을

8) 김상현(金相鉉), <삼일운동에서의 한용운의 역할>, 《이기영박사교회기념논총》, 1991, 540~546쪽.

김상현(金相鉉), <한용운과 공약 삼장>, 《동국사학》 제19-20합집, 1986, 326~347쪽.

수 없다. ‘자유(自由)’라는 liberty의 역어(譯語)를, 한용운이 최초로 1900년대 초·중반에 양계초(梁啓超; 1873~1929)의 《음빙실문집(飲氷室文集)》을 통해서 접해, 양계초의 자유의 개념으로부터 많은 영향을 받았다는 것은, 이미 김상현에 의해서 자세히 설명된 바 있다.<sup>9)</sup> 한용운의 자유의 이해의 기초를 제공해 준 양계초의 자유 사상의 요점은 무엇이었는가?

잘 알다시피, 양계초의 사상—그 중에서 특히 현실 정치와 관련된 부분들—시기와 현실 상황의 전개에 따라서 상당한 변화를 거쳤다. 중국 사상이 중에서 최초로 아직 잘 익히지도 못한 ‘양학(洋學)’을 체계화하여 본인의 신념과 국가의 정치 이념으로 삼으려고 노력했던 그는, 선구자로서 불가피한 많은 혼란을 경험하기도 했다. 그에게 자유에 대한 기초적인 관념을 본격적으로 가르쳐 준 것은, 아마도 엄복(嚴復; 1853~1921)에 의해서 1899년에 번역된 존 밀(John Stuart Mill; 1806~1873)의 고전적인 《자유론(On Liberty)》이었을 것이다. 그리고 일본으로 망명한 후(1898년 이후) 서양 언어에 밝지 못한 양계초가 주로 서양 서적의 일어(日語) 번역에 많이 의존하면서 벤담(J. Bentam), 스펜서(H. Spencer) 등의 자유 관계 사상을 열렬히 탐구했다. 그러나, 우리가 유의해야 할 것은, 한용운에게 직접적인 영향을 준 양계초 《음빙실문집》(1902년 첫 간행)의 자유 사상은, 밀(Mill)형의 유럽의 고전적 자유주의보다는, 스펜서의 강한 영향을 받은 사회 진화론적 자유 이념이었다. 물론 한편으로는, 양계초는, 한용운도 《조선불교유신론》에서 그대로 전재(轉載)한, “자유는 각자의 자유가 남의 자유를 침범치 않는 것이다.”<sup>10)</sup>라는 유럽 고전 자유주의의 자유의 정의를 그대로 따르기도 한다. 이와

9) 김상현, <한용운의 독립사상>, 《한용운사상연구》 제2권, 109쪽.

10) <한용운전집> 제2권, 105쪽.

같은 맥락에서, 한용운도 매우 강조했던 사상의 자유를, 양계초가 '모든 자유의 어머니'라고 하며 교조주의적 종래의 유교로부터의 자유의 의미에서 아주 중요시하였다. 그러나, 또 한편으로는, 양계초는 시종 일관—특히 1903년에 강대국 미국의 현실을 체험한 뒤에—자유 개념을 사회 진화론적 문맥 속에서만 파악하였다. 현실 정치인이었던 그에게 있어서는, 개인의 자유보다 '단체(국가/민족/인종 등)의 자유'는 더 우선적이었다. 그에 의해서, '단체의 자유'는 혹독한 약육강식형의 생존 투쟁에서 얻어지는 일종의 '강권(強權)'이었다. 이와 같은 자유는, 긍정적·인본주의적 의미의 자유(진정한 자아의 구현 등)라기보다는, '남의 구속/침략으로부터의' 부정적·쟁취적(爭取的) 자유이었다. 자유를 부여하는 우승열패(優勝劣敗)의 생존 투쟁에서는, 남을 침략하는 강자보다도 자강(自強)하지 못함으로써 자신의 자유를 방기한(즉, 쟁취하지 못한) 약자는 도덕적으로도 변명할 여지 없이 열등했다. 그리고, 양계초에 따르면, 국제적 생존 투쟁의 주체가 국가인 이상, 이 '최상의 단체'인 국가에 충성하고 복종하는 것은, 이차적인 '개인의 자유'보다 훨씬 중요한 '국민의 의무'이었다. 일본 제국주의 사상가이었던 가토 히로유키(加藤弘之; 1836~1916)에 의한 스펜서의 사회 진화론의 국가주의적·제국주의적 해석에 크게 힘입은 양계초의 '자유론'은, 진정한 의미의 자유와 상당히 거리가 멀었다.<sup>11)</sup>

자유에 대한 양계초의 사회 진화론적 이해의 틀을, 한용운이 어떻게 받아들였는가? 잘 알려져 있는 바와 같이, 《조선불교유신론》 단계의 한용운은 아직까지 현실 이해의 기본 틀로서 사회 진화론을 일단 진실로 여겼다. 《조선불교유신론》의 곳곳에서는 “지금과 같은 경쟁 시대”,

11) 김춘남(金春南), 《양계초(梁啓超)의 정치 사상 연구》, 동국대학교 박사학위논문, 1994, 70~109쪽.

“현재와 같은 생존 투쟁 시대”라는 표현들을 흔히 찾아 볼 수 있다. 특히, 한용운은, 승려의 교육과 포교를 논할 때 이를 마치 외래 종교(즉, 기독교)와의 “생존 경쟁”을 위한 “무기”와 “전략”으로 보는 바 있었고, “높은 데에서 낮은 데로 흐르는 물”과의 저명한 비유에서 “높은 데”(즉, 승자가 되는 우수한 세력)를 도덕적으로 책망하기가 어렵다는 견해를 피력한 바 있었다.<sup>12)</sup> 이외에도, “생존 투쟁”을 위한 “자강(自強)”을 방해한다고 생각했던 구(舊)학문의 구속으로부터의 자유라는 의미에서, 한용운은 양계초의 표현 거의 그대로 “사상의 자유”를 “사람의 생명”이자 “학문의 핵심”으로 매우 중요시했다.<sup>13)</sup>

그러나, 자유에 대한 이해를 포함한 한용운 초기의 사상의 사회 진화론적 요소를 지적하면서도, 이와 동시에 한용운의 정신 세계에서 사회 진화론의 극복 과정이 진행되고 있었다는 사실도 지적하지 않을 수 없다. 한용운은 양계초의 사회 진화론에 안주(安住)하지 않았고, 그 사회 진화론의 극복·지양(止揚)의 길을 열심히 모색했다. 그리고, 이미 《조선불교유신론》의 단계에서 그가 발견한 방도는, 불교 사상·신앙에 의한 사회 진화론의 상대화(相對化)·지양이었다. 그는 《조선불교유신론》에서 기본적으로 칸트로 대표되는 유럽 사상과 불교 사상을 비교하여 불교사상의 우월성을 입증했다. 즉 그는, 진정한 자아·개인적 도덕성 등 개체에 치중하는 칸트 사상에 비해서는, 득도(得道)를 통한 개인의 자유(解脫)와 일체 중생의 불성(佛性)·구제를 상즉상리(相即相離)의 논리로 조화시키는 불교 사상이 월등히 우수하다고 논파하고, 불교의 개체 자유론을 무시해 버린 양계초를 비판하였다.<sup>14)</sup> 단순한 ‘힘의 논리’인 사회 진화론보다 훨씬 고차원적인 고등 사상인 칸트의 도덕

12) 안병직(安秉直) 편, 《한용운》, 한길사, 1979, 118~119쪽.

13) 같은 책, 102쪽.

14) 같은 책, 90~91쪽.

철학도 불교와 비교되지도 못한다는 것을 일단 입증한 한용운은, 불교 사상의 궁극적인 우월성을 기반으로 사회 진화론의 '제몫'을 잘 찾아 줄 수 있었다. 그는, 요즘 세상(今世)의 절대적 진리(不二法門)가 바로 "공법(公法, 국제법)의 천 마디보다 대포 한 문이 더 낫다."는 서양인들의 말이라는 점을 일단 기정 사실로 인정했다. 그러나, 그는 이와 같은 상태를 "야만적 문명(野蠻文明)"이라고 이름을 짓고,<sup>15)</sup> 문명의 진보의 과정에서 이와 같은 '속된 세도(世道)'가 결국 극복되어 세계가 장차 평화·평등의 시대로 진입할 수 있으리라는 확신을 보였다. 이 아름다운 평화·평등 시대의 주된 원리는 바로 평등주의·세계주의를 내포하는 불교가 꼭 되리라고 한용운은 내다봤다. 현재의 야만적 세력 위주의 세상에서는 진리보다 힘이 중요시되는 등 진정한 자유가 실천되지 못하지만, 평등주의·세계주의의 미래의 불교시대가 분명히 자유의 시대가 되리라고 한용운은 굳게 믿었다. 그리고, 지금과 같은 야만적인 "투쟁의 시대"에도, 불교 사상·실천에 입각해서 자유를 실천할 수 있다는 것은 그의 신념이었다. 즉, 자유를 강권(強勸)과 동일시하여 "생존 투쟁 속의", "생존 투쟁에 의한" 자유를 외쳤던 양계초와 정반대로, 한용운은 자유와 진리를 부정하는 현재의 "야만적 문명"과, 진정한 자유를 가능케 만들고 인류의 행복한 미래를 보장해 주는 평등주의·세계주의의 불교 사상을 명백히 구분해 놓았다. 양계초와 달리, 한용운은 자유가 가능한 궁극의 진리인 불교 사상과, 야만적인 현세(現世)를 결코 혼동하지 않았다. 서양 사상의 백미(白眉)인 칸트의 도덕주의마저도 불교에 비해서 매우 불완전하다는 것을 간파한 한용운으로서는, 제국주의 정치의 합리화인 사회 진화론과 자유를 혼동했을 리는 없었을 것이다.

15) 《한용운전집》 제2권, 110쪽.

그러면, 《조선불교유신론》 단계의 한용운에게는, 자유는 근본적으로 무엇이었을까? 그는 자유의 근원을 불교적 견지에서 해석된 평등의 원리에서 찾으려고 하였다. 즉, 현실은 강자와 약자, 성공한 자와 실패한 자로 뚜렷한 불평등한 구조를 이루지만, 이것이 불교적 차원에서 무명에 빠져 거짓(‘허공의 꽃’)인 현상에 미혹한 중생들의 망상·착각에 불과하다. 모든 현상이 다 인연에 따라 생긴 거짓이라는 사실을 깨달은 부처님의 눈으로 보서는, 세상이 강·약, 성·패와 무관하게 절대적으로 평등하다. 그 평등이란 일체 중생들이 다 불성(佛性)을 가지고 성불(成佛)할 수 있고 하나의 진여(眞如)를 평등하게 깨달을 수 있다는 사실에서 비롯된다. 궁극적이며 일(一)과 다(多)를 초월하는 진여(眞如)의 진리 앞에서는, 일체 생명은 평등하지 않을 수 없다. 바로 이와 같은 평등에서는 일체 생명의 자유가 비롯된다. 양계초의 자유는 쟁취에서 오는 자유라면, 한용운의 자유는 진여(眞如)의 깨달음에서 나온다. 그리고 한용운이 설파한 이 깨달음에서의 자유에 당연히 다른 평등한 생명들에게도 자유를 깨치도록 도와주는 ‘구세(救世; 중생의 구제)’의 의무도 수반된다. 한용운이 구상한 자유·평등의 세계에서는, 불교의 자리이타의 이념에 따라서 자유를 이미 얻은 모든 이들이 저절로 남들을 자유로 인도하게 된다.

자유에 대한 한용운의 갈망은 일체 초기 무단 통치의 쓰라린 경험으로 보다 강화되기만 했다. 1917년도에 이르러서는, ‘자유’는 한용운의 주요 화두 중의 하나가 됐다. 1917년도에 출간된 《정선강의채근담(精選講義菜根譚)》에서, 한용운은 《채근담》의 “化居盆內 終乏生機 鳥入籠中 便滅天趣 不若山間花鳥 錯集成文 十翔自若 自是悠然會心(꽃이 화분 속에 있으면 마침내 생생한 기운을 잃고 새가 조롱 속에 들면 곧 본래의 취미를 잃느니, 산속의 꽃과 새가 서로 어울려 찬란한 문채(文彩)를 이루고 자유로이 날아다녀 이로부터 유연히 마음에 느낀 것만 같지 못하다.)”

라는 고전적인 문구를, 다음과 같이 자유의 개념에 입각해서 현대적으로 풀이한다.

“〔……〕 꽃과 새도 그 자유를 속박하면 그 기능과 취미를 잃는데 하물며 사람에게 있어서라. 자유가 없으면 차라리 죽느니만 못하다”.<sup>16)</sup>

자유에 대한 한용운의 탐구는, 그의 잡지 《유심(唯心)》의 제3호(1918년)에서 발표된 〈자아(自我)를 해탈(解脫)하라〉라는 글에서 잘 표현됐다. 이 글에서, 한용운은 범부의 일생을 “절대적으로 계박적(繫縛的)”인 것으로 평가하고, 그 ‘계박’의 상황을 자유의 정반대 개념으로 본다. 여기에서 ‘계박’의 개념은 매우 광범위하다. 이는 인간을 핍박하는 물질적 상황(기아와 寒暑 등)도, 인간 사회의 부조리도, 그리고 외물(外物)에 얽매어 있는 인간 자신의 흐려진 의식 상태도 같이 포함한다. 이와 같은 ‘계박’을 한용운은 물질 세계의 필연적인 조건으로 인식하고 온든 생활과 같은 “계박으로부터의 물질적 도피”를 쓸모 없는 일로 여겼다. 한용운에 의하면, ‘계박’으로부터 자아를 해탈할 인간 고유의 자유와 책임을 행사하려면, 그 방법은 바로 수양(修養)과 실천이다. 한용운의 ‘계박’의 개념도 물·심 양면의 다양한 측면들을 총망라하듯이, 그의 수양·실천론도 매우 광범위하다. 자유로의 길, 자유 행사의 길인 수양·실천은 지식 획득, 각종의 사업도 포함하지만, 그 중심에 역시 불교적인 진리의 득도(得道)라는 절대적 가치가 있다. 세상의 허망함을 체험한 득도자(得道者)야말로 한용운의 이상적인 자유인이다. 〈자아를 해탈하라〉에서 강조되듯이, 이와 같은 자유인은 ‘계박’도 ‘계박’을 가하는 외물(外物)도 절대적으로 원망하지 않는다. 그가 ‘계박’을 벗어날 책임과 권리가 자신에게만 있다는 진리를 알기 때문이다.<sup>17)</sup>

16) “花鳥도 其 自由를 束縛하면 其 機趣를 失하느니 하물며 人이리요. 〈不自由無寧死〉”, 《한용운전집》 제4권, 222~223쪽.



〈자아를 해탈하라〉라는 글은 표면적으로 개인의 정신적인 발전의 문제만 다루고 있지만, 사실 간접적으로 독립운동의 방향을 제시하는 측면도 있다. 외물의 ‘계박’—즉, 외인들의 식민 통치—을 벗어날 권리와 책임이 자신에게 있다는 점을 언제나 기억하면서 ‘계박’의 현상—즉, 정치적 탄압의 주역—에 대한 원망을 자제해야 한다는 것은, 한용운의 독립운동 실천의 방법론이기도 하였다.

공약 삼장의 집필자 문제와 관련해서, 같은 《유심》지에서 발표된 한용운과 최남선의 글을 비교해 보는 것은 흥미롭다. 한용운은 이처럼 현대적 자유의 개념을 불교 사상의 “해탈”을 통해서 수양적·정신 발전적·비폭력적 방향으로 재해석하는 반면, 최남선은 제1차 세계대전의 대대적인 살육이 갓 끝난 1918년도에도 1900년도의 유행이었던 사회 진화론을 그대로 고수한다. 《유심》 창간호에 게재된 〈동정받을 필요 있는 자—되지 말라〉라는 최남선의 글의 제목은, 이미 그 내용의 대강을 잘 알려 준다. 최남선은 사회 진화론의 주된 명제(命題)대로, “세계는 힘있는 자의 것이요 용기 있는 자의 것이요 [……] 강자란 것은 모든 것을 가졌단 말이요 약자란 것은 아무 것도 없단 말이라 [……] 공의정리(公義正理)와 길운복수(吉運福數)는 독점권이 본래 강자에게 있는바 [……] 강자의 말은 속시비(俗是非)를 초월하는 것이며 신도리(新道理)를 창조하는 것이라 [……]”라고 강자(强者)와 강권(強權)을 극찬했다. 최남선의 글에 의하면, 강함으로서 이미 도덕성을 갖춘 강자로서는 약자를 동정(同情)할 윤리적 의무마저 전혀 없고, 약자로서도 강자의 동정(同情)을 구할 권리는 없다. 강한 것은 도덕적이며, 약한 것은 패륜적이라는 것은, 최남선의 사회 진화론적 논리의 핵심이었다.

17) 《유심》지 제3호, 제1~4쪽(《한국근·현대불교자료전집》, 민족사, 1996, 제57권 수록).

그가 약자에게 “생존 경쟁에 과감히 나서서 자신이 무조건 강자(强者)가 되라.”고 호소한다.<sup>18)</sup> 역행(力行)을 통해서 “세계의 주인翁(主人翁)”이 되자는 취지는 한용운과 최남선의 글에 비슷하기도 하지만, “주인翁”의 기본 자격으로 정신적인 해탈을 보는 한용운과 물질적인 “강함”만 강조하는 최남선은 각각 세상을 너무 다르게 보고 있었다. 불교적 구도(求道) 정신에 입각한 한용운이 눈앞에 독립의 현실적인 가능성이 보이지 않았음에도 끝까지 타협을 거부할 힘을 충분히 가졌음에 반하여, 물질적 강권(強權)에 매료된 최남선이 결국 강자(强者) 일본과 타협을 하고 말았다는 것은, 결코 우연이 아니다. 여기에서 해탈·자유를 생명으로 아는 한용운과 현실 위주의 삶을 살았던 최남선, 두 사람의 근본적인 차이가 보인다. 이러한 의미에서, 공약 삼장에서 자유적 정신의 발휘를 강조한 집필자가 누구이었는가 라는 문제에 대한 대답은 자명하다.

한용운의 독특한 종교적 자유주의는 가장 발전된 것은 3·1 운동 직후이었다. 그가 1919년에 감옥에서 쓴 <조선독립의 서>는 그야말로 자유의 찬탄이며, 자유주의의 선언이다. 그는 그 개론(概論)에서 비폭력 운동가답게 “자유는 만물의 생명이요 평화는 일생의 행복이라”고 하여 자유의 비폭력적 본질을 힘써 강조한다. 그리고 그는 가장 강조하는 것은 자유의 절대성이다. “자유가 없는 사람은 죽은 시체고, 압박을 당하는 사람의 주위는 무덤이다.” 그가 또한 애써 부각시키는 것은, 자신의 생명을 터럭처럼 가벼이 여기면서라도 자유를 얻는 것은 진실된 인간의 권리이자 의무다. 자유 없이 본연의 인간다운 자세를 취하지 못하기 때문이다. 인생의 목적인 정신적인 발전을 위해서 자유를 꼭 얻어야 하는 인간과 마찬가지로, ‘야만적인 문명’인 제국주의에서 세

18) 《유심》지 제1호, 20~25쪽.

계주의·우주주의로 발전해 가는 인류도 자유를 절실히 필요로 한다. 한마디로 자유는 소우주·대우주의 양(兩) 차원에서 <조선독립의 서>를 쓰는 한용운의 생명이었다. 그리고 꼭 강조해야 할 것은, 조선에 관한 부분에서는 한용운이 조선을 위한 자유, 즉 독립을 요구한 것은 국가주의적·집단주의적 차원이라기보다는 인도주의적·개인 중심적 차원이었다. 한용운은 “일본의 노예가 되고 말과 소가 되고 열등 교육을 받아 어리석게 되는” 조선인 개개인의 자유 필요성을 강조하고, ‘국민 개개인을 위한’ 독립을 요구했다. 한용운의 이와 같은 개인 중심의 사상은, 일본의 어용 사상의 상당 부분을 닮은 최남선의 국가·민족 중심주의와 본질적으로 달랐다. 그러나, 물론 개인을 사상의 중심에 두었던 한용운은 민족의 차원도 절대로 잊지 않았다. 그는, 자유에 대한 개개인의 본래적 요망과 같은, 각 집단(민족, 인종 등)의 ‘남의 간섭을 받고 싶지 않은 자존성(自存性)’을 강조하여 그 ‘자존성’의 개념에서 민족의 자유(독립)의 철학적인 근거를 찾으려고 한다.<sup>19)</sup>

위에서 말한 것처럼, ‘자유적 정신’과 그 정신의 발휘(즉, 자유를 얻을 권리의 행사)는 실로 한용운 사상의 가장 핵심적인 부분이었다. 이 측면에서는, 그와 사회진화론자·국가/민족 중심주의자 최남선은 명백히 다르기도 하였다. 이 점을 감안하면, 공약 삼장의 첫장의 집필자로 한용운을 생각하는 것은 가장 자연스럽다.

2) 일주(逸走)하지 말고 질서를 존중하라는, 즉 뜻 없는 폭력을 삼가라는 공약 삼장의 말은, 숭고한 비폭력 정신을 나타냄에 틀림없다. 비폭력이야말로 한용운의 주요 신념 중의 하나이었고, 한용운의 독립운동의 핵심적 특징이기도 하였다. 중요한 것은, 한용운의 폭력 거부는

19) 《한용운전집》 제1권, 354~360쪽.

탁상공론(卓上空論)이나 추상적인 이상에 기초를 둔 것이 아니고 그의 개인적인 아픈 경험에 의한 것이었다. 불안한 시절의 풍운아이었던 한용운은, 폭력 희생자의 아픔을 직접 누차에 걸쳐서 체험한 바 있었다. 더군다나, 그가 당했던 폭력은 단순한 폭거(暴擧)도 아닌 오인(誤認)에 의한 독립운동가들의 폭력이었기에, 의로운 목적을 위해서 폭력적 수단을 쓰는 데에 따르는 부작용들을 직접 체험한 셈이 된다. 1899년에, 개화(開化)에 무한한 열성을 가진 젊은 사미승(沙彌僧) 한용운은 세계일주를 단행하기 위해서 배를 타고 블라디보스토크로 건너가 본 일이 있었다. 그러나, 블라디보스토크에서 그는, 불교에 대한 의식이 약했던 거기의 독립운동가들에게 두 번이나 일본 밀정의 혐의를 받아 간신히 죽임을 면한 바 있었다.<sup>20)</sup> 무장독립운동에 필히 이와 같은 무고(無辜)한 희생이 따를 수도 있다는 것을, 한용운이 그때 깨달았을지도 모른다. 십여 년 후에, 한일합방의 이듬해인 1911년에 국치(國恥)에 분개한 소장 승려 한용운은, 만주에 넘어가 무장독립운동의 여러 지도자를 탐방하여 광복(光復)의 길을 논하는 중에 다시 한번 일제의 밀정(密偵)으로 오인(誤認)되어 젊은 독립운동가로부터 저격을 당해 초인간적인 정신적 노력으로 생(生)을 겨우 부지할 수 있었다. 나중에 무장독립운동으로 혁혁한 공로를 쌓은 김동삼(金東三; 1878~1937)과 그때 만주에서 맺었던 인연은 끝까지 끊어지지 않았지만, 뛰어난 종교인이었던 한용운으로서는 '의로운 폭력'의 문제점을 충분히 이해할 만한 충격적인 사건이었다. 그 당시의 상황에서 충분한 명분을 갖고 절실히 필요했던 국외의 무장독립운동을, 한용운은 부정하지 않고 지지했다. 그러나 그 자신은 보다 많은 정신적 힘을 필

20) <북대륙의 하룻밤>, 《조선일보》, 1935년 3월 8~13일(안병직, 위의 책, 244~255쪽).

요로 했던 국내의 비폭력 저항의 길을 택했다. 그것은 폭력의 아픔을 겪어 본 인간 한용운의 선택이었고, 박애(博愛) 정신이 투철했던 종교인 한용운의 선택이었다.

1912년에 대장경을 통독한 한용운이 편찬한 《불교대전》에서, 폭력에 대한 불자의 입장을 분명히 밝힌 바 있었다. 《불교대전》의 제4장에서 각종의 악업(惡業)을 서술하는 한용운은, 후한(後漢) 때의 지루가참(支婁迦讖)이 한역(漢譯)한 《무량청정평등각경(無量清淨平等覺經)》의 제4권의 오악(五惡)에 관한 다음과 같은 부분을 인용한다.

佛言. 其一惡者. 諸天人民下至禽獸 飛 動之類. 欲爲衆惡. 强者伏弱. 轉相剋賊. 自相殺傷. 更相食 . 不知爲善. 惡逆不道. 受其殃罰. [...]

부처님께서 말씀하시기를, 첫째 악은 여러 하늘의 신과 사람, 짐승, 꿈틀거리고 날아다니고 기어다니는 종류의 벌레들이 나쁜 무리가 되고 자 강자가 약자를 억누르고 서로 번갈아 싸우고 서로 죽이고 부상을 입히고, 서로 먹고 씹는 것이다. 착하게 할 줄을 모르고 악행을 저지르고 도를 지키지 않는 그들은, 무서운 벌을 받을 것이다. [...]<sup>21)</sup>

위의 인용문의 핵심적 원리는, 인간뿐만 아니라 일체 중생들의 살생·적대 행위가 절대적으로 선(善)이 되지 못한다는 것이다. 이와 같은 불교의 생명 존중·박애 정신은, 한용운에게는 분명히 핵심적 신념을 이루었다. 그리고 그는, 《무량청정평등각경》의 제4권을 인용하면서 일체의 국가적 폭력 행위에 대한 준엄한 불교적 평가를 내리는 듯한 인상을 주기도 한다.

21) 《한용운전집》 제4권, 106쪽.

佛言. 其三惡者. [···] 聚會 [···] 作惡. 興兵作賊. 攻城格鬥. 劫殺截斷. 強奪不道. 取人財物. 偷竊越得. [···] 世世累劫. 無有出期. 難得度脫. 痛不可言. [···]

부처님이 말씀하시기를, 셋째 악은, 무리를 지어 군대를 일으켜 노략질을 하고 성곽을 공격하여 싸움질을 하고, 사람들을 겁탈하고 죽이고 강탈하고, 도를 지키지 않고 남의 재물을 빼앗고 도둑질하는 것이다. [이들은] 태어날 때마다 악업이 누적되어 빠져 나올 때가 없을 것이고 해탈을 얻기란 힘들 것이고 그 아픔을 이루 말할 수조차 없다.<sup>22)</sup>

한용운의 항일 사상은, 폭력·살생을 거부하는 불교의 기본 정신에 확고한 기반을 두고 있었다. 박애 정신이 투철했던 그는, 일본에 대한 무조건적인 적개심을 가진 것이라기보다는, 일본 제국주의의 살인적·불법적 행위를 부정하고 거부했던 것이다. 이와 함께, 희생자의 아픔을 언제나 인식했던 그는, 독립운동의 전개 과정에서 무고한 사람들의 불필요한 고통을 제거하고자 하였다. 남의 고통, 특히 무고한 중생의 고통을 자기 고통으로 여겼던 한용운의 심정을, <평생 못 잊을 상처>라는 그의 회상기에서 잘 느껴진다. 1919년 3·1 운동 시작의 날에, 일본 경찰차에 실려 갔던 그는, 만세를 불렀다가 일본 경찰에게 무자비한 구타를 당한 한 어린 학생의 모습을 본 일이 있었다. 그때 그는, 학생의 고통과 독립운동의 지도자로서의 자신의 책임을 느껴 눈물을 흘린 일이 있었다.

“[···] 열두서넛 되어 보이는 소학생 두 명이 내가 탄 자동차를 향하여 ××를 부르고 두 손을 들어 또 부르다가 ××의 제지로 개천에 떨어지면서도 부르다가 마침내 잡히게 되었는데, 한 학생이 잡히는 것을

22) 같은 책, 106쪽.

보고도 옆의 학생은 그래도 또 부르는 것을 차창으로 봤습니다. [...] 그것을 보고 그 소리를 듣던 나의 눈에서는 알지 못하는 사이에 눈물이 비오듯 했습니다. 나는 그때 그 소년들의 그림자와 소리로 맺힌 나의 눈물이 일생에 잊지 못하는 상처입니다”(《조선일보》, 1932년1월8일).<sup>23)</sup>

질서를 존중하자는, 즉 도발적인 폭력을 삼가자는 한용운의 공약 삼장의 의도는, 무엇보다 바로 이와 같은 소년 학생들의 희생들을 줄이자는 뜻이었을 것이다.

한용운의 투철한 비폭력주의는, 그의 만년의 만화(漫話)에서도 능히 느낄 수 있다. 예를 들어서, 《불교》지 제86호에서 여러 주제에 관한 만화(漫話)를 기고했는데, 그 중의 하나는, 인간의 전쟁의 근원을 육식에서 발견한 한 독일 채식주의 운동가에 대한 것이었다. 한용운은, 이를 불교의 불살생계(不殺生戒)의 과학적인 기반으로 여기고, ‘양고기를 먹으면 후생에 양이 된다’는 불가(佛家)의 말이 육식의 해독성을 매우 잘 표현한다고 지적한다.<sup>24)</sup> 마찬가지로, 한용운은 1938년에 똑같은 불살생(不殺生)의 보편적인 진리의 입장에서, 미국의 사형(死刑)폐지운동을 매우 호의적으로 소개했다.<sup>25)</sup> 외국의 비폭력 운동에 대해서까지 이처럼 관심을 가진 것은, 한용운 비폭력 정신의 깊이와 너비를 잘 보여 준다. 종교적 비폭력주의의 숭고한 정신이 매우 투철했던 한용운이 공약 삼장의 폭력방지사항을 집필했으리라고 보는 편이 역시 자연스러울 것이다.

3) 일본인에 대한 배타적 감정을 엄중히 경계시킨 것은, 역시 매우 한용운다운 발언이었다. 원칙적으로 세계 진보의 궁극적인 점을 세계

23) 안병직, 같은 책, 241쪽.

24) 《불교》지 제86호, 16~18쪽(《한국근·현대불교자료전집》 제14권 수록).

25) 《한용운전집》 제1권, 336~337쪽.

주의·국제주의로 생각했던 한용운은, <조선 독립의 서>(1919년)에서는 조선 독립에 대한 일본측의 승인을 조건으로 한·일 화친(和親)을 당연한 것으로 제기한다. 한용운에 의하면, 일본이 조선독립의 승인으로 침략의 죄를 회개한다면, 일본에 대한 조선인의 원망도 사라질 것이고 일본이 먼저 도입한 선진 서양문물의 조선으로의 수입(輸入)도 계속될 것이다. 한용운이 일본 위정자(爲政者)들에게 조선독립에 대한 승인을 함으로써 '동양 평화의 맹주'가 되기를 제의하고, 침략의 지속이 가져다 줄 각종의 손해를 경고했다.<sup>26)</sup> 일본의 침략이 이처럼 쉽게 중단될 수 있다는 순진한 생각은, 3·1 운동에 대한 무자비한 탄압을 목격한 한용운에게는 별로 없었을 것이다. 다만, 종교적인 세계주의자·보편주의자이었던 그는, 침략자에게도 적의(敵意)를 가지는 것보다는 일단 회개와 개과천선의 길을 제의하는 것이 정도(正道)라고 생각했을 것이다. 그는, 일본 제국주의의 선의(善意)를 순진하게 믿었던 것이 아니고 자신의 종교적 박애(博愛) 정신을 끝까지 실현하려고 하였다. 박애·보편적 도덕의 입장에서 배타성과 침략자에 대한 원색적 적의(敵意)를 극복·지양한 위대한 종교인 한용운이야말로, 시위자(示威者)들의 배타적 행위를 경계시키고 도덕적 입장의 고수를 촉구할 수 있는 사람이었다.

### 3. 결론

위에서 보여 준 것처럼, 불교의 해탈·불살생(不殺生), 박애, 보편 도덕주의 정신을 끝까지 지켜 온 한용운이, 자유·비폭력·세계주의를 골자로 하는 '공약 삼장'의 필자이었다고 보는 편이 가장 자연스럽고

26) 안병직, 위의 책, 188~189쪽.



타당하다. 우리가 기억해야 할 사실은, 국가주의·국수주의·공산주의 등의 집단·폭력 위주의 이론들이 가장 인기를 누렸던, 그리고 폭력적 집단주의를 골자로 하는 일제의 어용 ‘천황제’ 사상이 강압적으로 세뇌되었던 일제 시절에 한국에서 진정한 자유주의자·비폭력주의자들이 매우 드물었다는 것이다. 20세기 초반의 여러 제국주의 국가 중에서 가장 후진적이며 탄압적인 일제의 침략을 당했다는 것은, 이 안타까운 현상의 근본적인 원인이 되지 않을 수 없다. 자유와 보편적인 도덕에 대한 관심이 저조했던 그 당시에는, 종교·정치 차원의 자유·비폭력 사상을 고취한 거의 유일무이한 사회 지도자는 바로 한용운이었다. 위에서 고찰한 바와 같이, 자유·비폭력으로 평생토록 일관했던 그의 사상의 실천적 지침서가 바로 ‘공약 삼장’이었음에 틀림없다. 그리고 각종의 권위주의와 배타성이 아직까지도 사회에 강한 영향을 미치는 현재에도, ‘자유적 정신’과 세계주의를 주장했던 한용운의 정신은 진보의 햇불이 될 수 있다. ■

## 한시(禪詩)를 통해 본 만해의 자유와 평화사상

- 만해의 시세계 : 한시(漢詩)와 자유시의 달인/이종찬
- 만해 한시(漢詩) 연구(1)/이병석
- 영혼의 도반과 투명한 유산론/고재석

# 만해의 시세계 : 한시(漢詩)와 자유시의 달인

이종찬(전 동국대 교수)

## 1. 만해 시의 수사적(修辭的) 특징

만해 선사의 생평(生平)의 행적에 대해서는 이미 여러 면으로 정평이 되어 있으니 여기서 새삼스러운 사설을 펼 필요는 없다. 다만 본 논제의 주제가 만해의 한시를 살피는 것으로 되어 있으니, 그를 시인이라는 특수한 작가로 놓고 이해해 들어가는 것이 순서일 수밖에 없다.

그가 시인으로 자리매김이 되는 것이 《님의 침묵》이라는 시집에서 연유한다. 그러므로 그의 문학적 수사의 특징을 살피려면 이 《님의 침묵》에서 도출시킬 수밖에 없음도 상식이다. 《님의 침묵》에 흐르고 있는 수사적 특질을 한마디로 말한다면 역설(逆說)의 논리이다. 역설이란 일상의 논리를 거스르는 것이니, 바로 모순(矛盾)의 연속이다. 그렇다면 이 모순의 연속이 어떻게 진리의 드러냄이 되는 것인가. 그러나 이 점이 바로 선사로서의 만해 시의 특징이다.

선사의 설법이 원래 모순을 전제해 놓고 그 모순을 모순이 아닌 진리의 자리로 환원시키는 것이다. 동안 상찰(同安常察) 선사의 《십현담(十玄談)》의 8번째인 〈전위(轉位)〉에서 만해 선사가 주해(註解)하되 “취한다 해서 아름다운 것도 아니고, 버린다 해서 오묘한 경지도 아니다. 그러므로 다시 한 자리로 옮겨라. 옮기고 또 옮겨 사물을 응접하기에 겨를이 없어야 한다(取之非佳 捨之更非妙境 故更轉一位 轉之又轉 應接不暇)” 함이 있다. 이 전위의 과정이 바로 전제된 모순과 반전되는 모순에서 다시 진리로 환원하는 것이다. 이 모순의 화법이 바로 정확한 진리의 표현임을 누구보다도 확신했고 또 실천한 분이 바로 만해 선사이다.

〈알 수 없어요〉의 시어에 “수직의 파문(垂直 波紋)”이란 구가 있다. 참으로 어불성설이다. 물결이 어떻게 수직이 될 수 있는가. 수직의 대각인 수평은 바로 수면에서 응용된 표현이다. 파문은 수면 위의 무늬인데 어떻게 이것이 수직이란 말인가. 그런데 이 시에서는 이 단어 이상으로 정확한 표현이 없다. 오동잎이 떨어지는 상황을 시화(詩化)한 것이다. 잎이 그저 수직선으로 떨어지는 것이 아니라 좌우로 흔들리며 떨어진다. 나뭇잎 중 가장 넓은 것이 오동잎이다. 넓은 잎이 좌우로 물결치며 떨어진다. 이것이 바로 수직의 파문이다. 일상의 논리로는 비논리임이 분명한데, 오히려 정확한 논리로 전위되었다. 여기서 시인 조지훈(趙芝薰)이 “선은 비논리의 논리(〈선의 예비지식〉)”라 했던 말이 연상된다.

이렇듯 역설적인 당신의 시를 다시 시로 알리려 했던 것이 〈반비례(反比例)〉가 아닌가 여겨진다. 다음에 전문을 인용해 본다.

당신의 소리는 침묵인가요.

당신이 노래를 부르지 아니하는 때에 당신의 노래가락은 역력히 들립니다그러.

당신의 소리는 침묵이어요.

당신의 얼굴은 黑闇인가요.

내가 눈을 감은 때에 당신의 얼굴은 분명히 보입니다그러.

당신의 얼굴은 흑암이어요.

당신의 그림자는 光明인가요.

당신의 그림자는 달이 넘어간 뒤에 어두운 창에 비칩니다그러.

당신의 그림자는 광명이어요.

소리 없음이 침묵임이 상식인데 여기서는 소리가 침묵이라는 것이다. 그렇다. 침묵 속에서 님의 노래는 들을 수 있지만, 침묵의 극치인 정밀의 세계에서는 우렛소리도 듣지 못하는 것이 현실이다. 이렇듯 이 시도 모순 속에서 진리를 발견하게 한다. 아무튼 만해 선사의 시적 수사의 특징은 역설이요 모순이요 반비례이다.

## 2. 정적(靜寂)과 온후(溫厚)의 응축

이렇듯 만해의 시는 비논리의 논리에서 시적 감흥을 배가시키고 있으며, 이러한 극단의 모순적 수사는 여느 시인에게서는 일상화되기가 힘들다. 그런데 한시의 경우에는 이러한 역설의 논리가 별로 보이지 않는다. 어쩔 수 없이 만해 선사의 한시는 언어적 시인 <님의 침묵>들에 보이는 시보다 한 수 아래로 놓을 수밖에 없는 것이 아닌가.

분방하리 만큼 자유로운 사유의 바다는 표현의 절약과 제한을 받는 문자(文字)의 세계로는 담아내기에 한계가 있는 것으로도 이해된다. 반면 한시에서는 제한된 시형의 간결함에서 응축된 정적의 온후함을

느끼기에 적합하다. 옛 선사들의 시가 그러했고, 만해 선사에게서도 이 한계를 초극하지 못한 점에서 언어적 시에 버금하는 것인 듯하다. 여기서 우리는 규격이 없는 자유시의 형식이 작가의 무한한 상상을 포용하기에 합당했던 것인가 하는 점을 다시 한번 고려해보게 하기도 한다.

만해 선사의 한시도 옛 선사들의 산거(山居)의 시들과 같은 자연을 소재로 한 시에서 시적 정밀감(靜謐感)을 더 느끼게 한다. 다음에서 우선 그러한 시들을 감상해 보도록 하자.

遠林煙似柳 먼 숲의 연기 버들인 듯하고  
 古木雪爲花 고목 나무에는 눈이 꽃이 되다  
 無言句自得 말 없이 시구 저절로 얻어지니  
 不奈天機多 어찌면 하늘 기틀 많아서인가.

〈曉日〉

새벽에 지은 시이다. 숲과 고목을 소재로 했을 뿐 별다른 풍경이 없다. 그저 일상의 시간적 배경이다. 왜 하필 먼 숲인가. 거리의 아득함이 고독의 정적을 느끼게 한다. 새벽이라는 시간이 시선을 불확실하게 하기도 하지만, 새벽 연기에 싸인 숲이기에 더더욱 고즈넉하다. 그러한 먼 숲이 왜 버들로 느끼는가. 버들은 실가지로 드리워져 가까이 있어도 아스라이 느끼는 것이다. 드리워진 수직의 선에 가로 퍼지는 연기의 한 줄기는 마치 베틀의 날줄에 씨줄을 메기는 듯한 비단 천의 한 폭을 연상시키는 것이다.

이에 비해 가까이 서 있는 것은 고목이다. 가까이 있기에 또렷이 보일 듯하지만 눈으로 덮여 있다. 눈으로 꽃이 피었다는 것이다. 이 또한 가리움이다. 가리웠기에 가까워도 아스라이 멀리 보이는 것이다. 그래서 이 시의 분위기가 정적으로 다가오는 것이다. 그저 담담한 새벽 풍

경의 소품으로, 그 안에 있는 주인공의 한적 우아함을 느끼게 한다. 작자도 이 느낌을 가눌 길이 없어 저절로 얻어지는 시구가 있다고 실토한다. 어쩌서 저절로 얻어지는 시구일까. 이 자연 그대로가 자연 이치의 원천인 하늘 기틀이기 때문이다. 하늘 기틀이 말없음인 것이다. 이 말없음의 무언을 유언의 시구로 나타냄이 천기의 누설이다. 매우 조심스러운 일이다. 어쩔 수 없이(不奈)의 이 한 마디가 시인의 조심성을 잘 갈무리하고 있는 것이다. 어쨌거나 한 폭의 풍경화 같은 소품이다. 그저 정적이다.

같은 소재의 시를 하나 다시 더 보기로 하자.

山窓睡起雪初下 산가의 창에 잠을 깨자 눈은 막 내리고  
 況復千林欲曙時 더구나 온 숲도 깨어나려 하는 순간이네  
 漁家野戶皆圖畫 어촌 집 들 집이 모두가 한 폭의 그림이라  
 病裏尋詩情亦奇 병들어도 시를 짓자니 정 또한 기특하구나.

〈山家曉日〉

다 같이 새벽을 소재로 한 시이다. 여기서도 눈 내리는 숲을 배경으로 하였다. 새벽이란 어둠과 밝음의 교차적 시간이다. 밝다거나 어둡다거나 하는 표현 자체가 어울리지 않는다. 그저 아스라함이다. 가까이도 아득히 느끼는 것이 새벽의 분위기이다. 이 시도 이러한 분위기를 십분 살렸다. 어촌이나 들 집은 언제나 있는 풍경이다. 하필 새벽이라야만 그림 같은가. 그림은 아무리 잘 그려도 실물은 아니다. 어딘가 가리워진 곳이 있는 듯해야 아름답다. 새벽빛은 사물을 보일 듯 안 보일 듯 가리워 준다. 그러기에 유독 그림 같은 것이다. 그래서 다시 시정이 솟는 것이다. 그것도 병중이면서 말이다. 그러니 그 시정이 더욱 기특할 수밖에 없다.

새벽 경치의 고즈넉함에 매료되는 이 섬세한 정인(情人)이 자기 자신을 바라보는 상념은 어떠할까. 다음의 시에서 이런 면을 살펴보자.

天末無塵明月去 하늘 끝 먼지 없어 밝은 달이 가고  
 孤枕長夜聽松聲 외로운 베개 밤도 길어 솔 소리 듣다  
 一念不出洞門外 한 생각에도 동구 문 밖 나간 적 없이  
 惟有千山萬水心 오직 일천 일만 물의 마음만 있네.           〈獨夜〉

제목에 제시되듯이, 홀로 밤을 지내는 상황이다. 창 밖에는 달만 휘영청 밝아 홀로 가고 있어 자신의 외로움과 처지가 같고, 나는 창 안에서 외로운 잠자리에 창 밖의 소나무 소리가 벗을 해준다. 표면으로 보이는 것은 이러한 외로움의 극치이나, 이 외로움을 외로움으로 여기는 것이 아니라 오히려 다정함으로 느끼는 것이다. 그러기에 한 생각에서라도 이 동구 밖을 나가려 해본 적이 없는 것이다. 산 돌리고 물 흐르는 이 동구 안에 내 마음을 가두고 있는 것이다. 산 아래 사람에게는 외로움으로 보일지 모르지만, 작자인 주인공에게는 즐거움이요, 일천 산 일만 물이라는 숫자의 의미가 보여 주듯이 풍요로움이요 부자인 것이다. 이러한 마음의 풍요로움이 자연을 있는 그대로 바라보고, 또 그 자연을 즐길 수 있는 것이다.

此地群雁少 이 땅에는 기러기도 없으니  
 鄉音夜夜稀 고향 소식 밤마다 드물구나  
 空林月影寂 빈 숲에는 달 그림자 고요하고  
 寒戍角聲飛 추운 변방에 나팔 소리 날리네  
 衰柳思春酒 쇠잔한 버들에도 봄 술 생각나고  
 殘砧悲舊衣 잦아지는 다듬이 해진 옷 서럽다



歲色落萍水 한 해 색깔 마름풀처럼 지고 있어

浮生半翠微 뜬 인생살이 반은 산속이었네.

〈懷吟〉

한 해도 저물어 가는 설달 밤의 회포이다. 그것도 나그네로 지내는 처지에서 느끼는 심회이다. 기러기가 고향의 소식을 전해 주는 것은 아니지만, 그래도 남과 북으로 오가는 기러기의 그림자나 울음에서 고향을 연상할 수 있는 계기라도 되겠거늘 이곳은 기러기의 그림자도 보기 드문 곳이다. 그러니 가득 차도 비어 있는 숲이요 거기에 걸려 있는 달 그림자도 적적할 수밖에 없고, 국경을 수비하는 나팔 소리만이 날아들어 온다.

있도 다 진 버들의 실가지 늘어졌는데, 오히려 지난 봄 그 밑에서 마셨던 다사로운 봄 술이 생각나고, 이웃에서 들려 오는 가냘픈 다듬이 소리에는 이 다 낡은 흰 옷이 서글프기만 한 것이다. 버들과 술, 다듬이와 흰 옷의 함수는 만상의 자연물과 작자의 정서를 교묘히 묶어 주는 시어들이다. 이런 상념 속에 한 해도 저물어가고 있다.

평수(萍水)는 물에 떠도는 마름풀을 말하여 인생살이의 떠돌이를 상징하는 것이다. 한 해의 색깔이 이 마름풀로 지고 있다는 이 시어의 구성은 재미있다. 그것도 마름풀로 지고(落) 있다는 것이다. 세색(歲色)과 평수(萍水)를 이어 주는 낙(落)의 한 글자가 저물어 가는 한 해를 보이듯이 설명하고 있다. 그래서 다음 구의 부생(浮生)과 취미(翠微, 깊은 산 속의 파르스름한 빛)를 자연스러이 연계시킨다. 거기에 반평생을 의미하는 반(半)의 한 글자는 보이지 않는 시간의 거리를 보이듯이 갈라놓고 있다.

北風雁影絶 북녘 바람에 기러기 자취도 끊기니

白日客愁寒 대낮에도 나그네 시름 싸늘하구나

冷眼觀天地 냉정한 시선으로 천지를 살피니

一雲萬古閑 한 점의 구름 만고에 한가롭다.

〈卽事〉

뚜렷한 주제를 두고 지은 것이 아니라, 그저 있는 사실의 기록이라 하였다. 기러기는 북쪽의 바람을 몰고 오는 철새이다. 이미 가을도 깊어 날아올 기러기는 다 지나갔나 보다. 그 자취도 끊겼다. 기러기의 오고감에 고향이나 타향의 소식을 전해 주는 것으로 인식되어 있는데, 이제 그 자취마저 끊겼으니, 소식을 전하는지 알 수가 없다. 그래서 별건 대낮에 나그네의 시름을 시리도록 춥게 한다. 시어는 나그네 시름이 춥다(客愁寒)고 하였다. 시름이 춥다(愁寒)는 말은 일상어로는 있기 어려운 표현이다.

싸늘한 눈, 냉정한 눈(冷眼) 보기 드문 시어이다. 눈이 어떻게 차다는 것인가. 사물을 냉정히 살필 수 있는 지혜의 눈이란 뜻이리라. 역시 선사적 시어이기에 가능했던 것으로 이해된다. 이런 시선으로 천지를 살피면 있는 사물의 참 모습이 보이리라. 그러나 참 모습으로 보고 나면 할 말을 잊게 되는 것이다. 있는 현상 그 자체가 참 모습이기에 다시 더언어로 표현할 길이 없다. 시간을 초월하여 만고에 떠 있는 한 점의 구름의 한가함 바로 이것이다. 한 점의 구름이 삼라의 만상을 다 수용하여 떠 있는 것이다. 개자씨 안에 수미산을 수용하는(芥子納須彌) 진리의 세계라 할까. 역시 냉철한 눈(冷眼)의 투시이다.

十里猶堪半日行 십리에서 오히려 만나절의 걸음 견뎌 내니

白雲有路何幽長 흰 구름에 길이 있어 어찌 이리 먼가

緣溪轉入水窮處 시내 따라 점점 물길이 끊겼으니

深樹無花山自香 깊은 나무 꽃 없이 산은 절로 향기로워.

〈藥師庵途中〉

약사암 가는 길에 지은 시이다. 첫 구에서 10리와 반날이라는 수치로 걸어가는 시간과 거리의 교차가 이 시의 구성을 재미있게 하고 있다. 십 리의 길은 평지로서는 그리 먼 거리가 아니다. 반나절의 거리라 함은 가는 길의 험함을 간접적으로 표현한 것이라 보아진다. 구름에 길이 있으니 얼마나 깊은 산골이란 말인가. 그러기에 시내 따라 걷다 보니 물의 근원도 끊긴 곳이다. 숲에 꽃이 없어도 산 자체가 향기롭다.

이 시는 제목이 보여 주듯이 길 가는 노정이 그대로 시화되어 있다. 반나절의 산길의 등정기로서 깔끔한 구성으로 이루어졌다. 산사로 들어가는 노스님의 뒷모습이 보이는 듯하다.

古寺秋來人自空 옛 절에 가을 들자 사람들 절로 마음 비우고  
 鵝花高發月明中 박꽃은 높이높이 밝은 달 아래에 피다  
 霜前南峽楓林語 서리 오기 전 남쪽 언덕 단풍의 속삭임은  
 見三枝數葉紅 겨우 서너 가지 두어 잎의 진홍 빛 보이네.

〈龜巖寺初秋〉

구암사의 첫 가을이라는 시이다. 자연 사물이 왔던 곳으로 되돌아가는 계절이 가을이다. 다시 말해 온갖 사물이 공의 비움으로 돌아가는 것이다. 사람도 이 때면 어딘가 허전하다. 마음이 저절로 비워지는 것이 아닌가. 인자공(人自空) 사람들이 저절로 비운다. 이 저절로(自)의 한 글자의 묘미가 전편의 시의를 북돋고 있는 감이 든다.

박꽃은 저녁의 꽃이다. 줄을 타고 지붕으로 올라 핀다. 빛깔은 순백색이다. 밝은 달밤에 피는 이 흰 꽃, 하늘의 달빛과 땅의 꽃빛이 한데 어울어져 온통 은백색으로 변한 가을의 밤이다.

시제에서도 “초추”라 하였으니 아직 서리 내리기 전임이 분명하다. 그러나 앞들은 가을 맛이 준비에 들어갔다. 햇빛 받은 남쪽 언덕에는

단풍들 기색이 짙어 간다. 이 시어의 단풍 이야기(楓林語)는 누구의 이야기일까. 시어의 짜임새는 분명 단풍 자신들의 이야기이다. 서리와 맞서야 하는 잎들이 스스로 가을 맞이의 대화를 나누고 있다. 이 이야기(語)의 한 단어로 다음 구의 서너 가지 두어 잎(三枝數葉)의 두서넛의 숫자가 바로 서너 너댓이 모인 사람의 숫자로 혼동하리 만큼 이 시는 생동화하고 있다. 단풍잎의 속삭임이 들리는 듯하다.

만해 선사와 백담사는 그 인연을 끊을 수가 없으니 여기서 잠시 백담사를 배경 삼은 시 한 수를 보기로 하자.

九月九日百潭寺 구월 초아흐래 중양절의 백담사  
 萬樹歸根病離身 온 나뭇잎이 지니 병도 내 몸 떠나  
 閒雲不定孰非客 한가한 구름 정처 없이 누구나 나그네 아니며  
 黃花已發我何人 누런 국화 꽃 이미 피었으니 나는 또 누구  
 溪澗水落晴有玉 시내에는 물이 잦아 옥돌이 드러나고  
 鴻雁秋高迥無塵 기러기 가을 하늘 높아 아득히 먼지 없다  
 午來更起蒲團上 낮 되자 다시 부들 방석 위로 일어나니  
 千峰入戶碧穹 일천 봉우리 방에 들어 푸른 빛으로 솟네.

〈重陽〉

9월 9일 날 백담사에서 지은 시이다. 가을도 깊은 산사이다. 봄에 피었던 잎은 다시 그 뿌리로 돌아간다. 내 몸을 괴롭히는 병도 지는 잎을 따라 나의 몸에서 떠나고 있다. 한가함이란 정지되어 있는 것일 터인데, 떠가는 구름이 왜 한가로운 것인가. 이 정처 없음이란 어디에도 매임이 없음을 말하기 때문에 한가함으로 되비치는 것이 아닌가. 아울러 일정한 곳이 없다 함은 바로 나그네의 신세이니, 이런 처지에서 누구인들 나그네가 아닌가.

지난 해 피었던 국화가 또 피었으니 나는 누구인가. 지난해의 나라고 해야 하나 새로운 나라고 해야 하나. 국화는 분명히 작년의 국화가 아니니 나 또한 작년의 내가 아니라 해야 하나, 이런 내가 누구란 말인가.

가을이 되면 시냇물은 줄어들고, 물이 줄어들면 바위는 드러난다. 이 바위가 옥돌이다. 바로 개인(晴) 돌이다. 돌에게도 흐리고 개임이 있는 것이다. 물 위로 드러난 돌은 물 밑에 가렸을 때의 흐림이 아니다. 기러기는 가을의 전령이다. 기러기 높이 날면 그 높이만큼이나 가을도 높다. 그 높은 가을의 하늘은 먼지도 없이 멀리 느낀다. 시내를 깊을 대로 깊어지고 가을 하늘은 높을 대로 높다. 이 전후의 대구에서 물 찾아지고(水落) 가을 높아지다(秋高)는 상하의 공간을 될 수 있는 대로 더 멀리 벌려 놓은 공간의 확대이니 여기에서 작시자의 트인 시선을 이해하게 한다.

선정의 여가에 자리를 떨치고 일어나면 사면의 산빛이 방안을 뚫고 들어옴을 보게 된다. 방안엔 뽕쪽 뽕쪽 솟은 봉우리의 숲이다. 백담사를 둘러싸고 있는 못 산이 다시 방안으로 모여 한 폭의 그림이 되었다.

幽人見月色 외로운 사람 달빛을 바라보니  
 一夜總佳期 한 밤이 모두 아름다운 시기이네  
 聊到無聲處 애오라지 소리 없는 곳에서  
 也尋有意詩 짐짓 의미 있는 시를 찾네.

〈見月〉

衆星方奪照 못 별이 막 빛을 빼앗기니  
 百鬼皆停遊 온갖 귀신도 놀이를 멈추다  
 夜色漸墜地 밤 색깔 점점 땅에 떨어져  
 千林各自收 모든 숲은 제각기 거둬 들이네.

〈月欲生〉

蒼岡白玉出 검푸른 피에 흰 옥돌이 솟고  
 碧澗黃金遊 파란 시내엔 황금이 노닌다  
 山家貧莫恨 산집이여 가난 한탄 말라  
 天寶不勝收 하늘 보배를 다 거두지 못해. 〈月初生〉

萬國皆同觀 천하 만국이 다 함께 보아  
 千人各自遊 일천 사람들 각기 절로 노네  
 皇皇不可取 빛나고 빛나 가질 수 없고  
 那堪收 아득하고 아득해 거둘 수 없네. 〈月方中〉

松下蒼煙歇 소나무 밑 파란 연기 멈추고  
 鶴邊清夢遊 학의 주변엔 맑은 꿈이 노닌다  
 山橫鼓角罷 산허리에 나팔소리도 멎어  
 寒色盡情收 싸늘한 빛이 정을 다해 거둔다. 〈月欲落〉

달이라는 하나의 소재를 가지고 그 변화의 시간대에 따라 읊은 연작 시이다. 하나의 소재에서 변화되는 모습에 따라 작자의 시상이 변하는 것을 여실하게 보여 주는 재미있는 연작시이다. 맨 먼저 달을 본다 하여 달밤의 총체적 의미를 서술하고, 그 달이 떠서 지기까지의 변화과정을 여실하게 서술하였다.

달을 보다(見月)하여 먼저 달밤에 시를 쓰는 작자의 총설을 제시하였다. 같은 달이라 하여도 주변의 정황에 따라 느낌이 다른 것은 당연한 일이다. 지금 작자는 고독하고 조용한 사람(幽人)이라 하였다. 누구와의 대화자도 없는 홀로 있는 처지에서 너와 나의 상대방으로서의 달이다. 그러니까 달이 모든 것을 휩싸 안은 셈이다. 그래서 자연스럽게 이어진 ‘한 밤이 모두 아름다운 시기(一夜總佳期)’인 것이다.

달은 빛으로서의 아름다움이기에 소리 없음의 아름다움이다. 이 소리 없는 곳에 마음이 닿을 때, 내면에 숨었던 마음의 소리는 오히려 더 잘 들린다. 이것이 바로 ‘뜻 있음의 시(有意詩)’를 찾게 되는 까닭이다. 그래서 달의 시간적 진행과정을 시로써 드러내 보이려는 것이다. 이것이 이 연작시의 총론이다.

다음은 달이 돋으려(月欲生)함이다.

못 별이 제 빛을 빼앗길 시간이 다가왔다. 달이 뜨면 별들은 달에게 밝은 빛을 양보해야 한다. ‘달이 밝으면 별이 드물다(月明星稀)’함은 바로 이런 상황을 말한 것이다. 달이 뜨려는 순간은 지금 막(方) 그러한 천체의 변화를 가름하는 순간이다. 어둠을 활동의 장으로 하는 귀신들에게는 자신들의 무대를 빼앗기는 찰나이기도 하다. 그래서 모든 유희를 중단하는 것이다. 밤의 색깔이 점점 땅에 드리워지고 온갖 숲도 이 어둠으로 각기 수습해야 한다. 이런 어둠이 배경이 되어 앞으로 돋을 달의 밝음과 아름다움이 기대되는 것이요 아울러 돋보이는 것이다.

이제는 달이 뜨는(月初生) 차례이다.

푸른 뫼에 흰 옥돌이 돋는다. 옥돌의 쟁반이다. 검정빛으로 상징되는 대지가 홀연 흰빛으로 변한다. 시어에서는 푸르다 했지만 기실은 검은 뫼이다. 이 검정과 백색의 순간적 변화 이것이 바로 어둠과 밝음의 순간적 뒤바뀜이자 위에서 말했던 귀신이 숨는 이유이기도 하다. 시냇물은 갑자기 반짝거린다. 별안간 황금의 금물결이 되었다. 여기서 잠시 이 시에서의 색깔의 조화를 감상해야 한다. 검푸른 산과 흰 옥돌, 파란 시내와 누런 황금의 맞물림이다. 창(蒼)과 백(白), 벽(碧)과 황(黃)이 위아래로 대칭되었다.

위로는 흰 구슬이요 아래로는 황금의 물결이니, 이것은 가난인가 부자인가. 산집의 사치어린 부자가 아닌가. 왜 산집이 가난하다 하는 것인가. 이 천연의 보배를 다 거두어 들일 곳이 없는데.

다음은 달이 중천에 왔다.(月方中)

중천에 떠 있는 달이니, 천하만방에 비추지 않는 곳이 없다. 다 함께 바라보는 달이다. ‘함께(同)’라는 이 한 단어의 의미를 깊이 감상할 일이다. 일만 나라가 다 같다(萬國皆同) 한다. 이 함께함 작자인 스님도 어찌면 이 다 같음(皆同)의 실현을 바라는 것이 아닌가. 그러나 사람 사람의 놀이는 각기 다르다.

너무 아름답고 빛나 취하려 해도 손에 잡히지가 않고, 더구나 아득히 멀어서 거둬 들일 수도 없다. 그저 바라봄으로 해서 만족해야 하는 것이다. 바라봄으로 만족하는 이것이 달을 활용하는 가장 현명한 방법이다. 여기서 소동파(蘇東坡)의 글이 연상된다. “취해 와도 금하는 이가 없고 아무리 써도 다함이 없다(取之而無禁 用之而不竭).”한 <적벽부(赤壁賦)>의 한 구절이 바로 이러한 상황인 것이다.

다음은 달이 지려 함(月欲落)이다.

한 밤의 아름다운 달 놀이도 이제는 마감해야 한다. 숲 속의 신비가 서서히 사라져 가는 순간이다. 지금까지 아스라했던 숲의 정경이 새벽이라는 밝음 앞에 옷을 벗어야 한다. 소나무 아래 파란 연기 멈춘다(松下蒼煙歇) 함이 이 새벽의 은은함이 벗어버림을 말한다. 파란 연기 또는 파란 아지랑이는 넘어가는 달빛에 반사되는 다사롭고 포근한 한 폭의 비단이다. 이 따사로움이 사라지는 순간이다.

소나무에는 학의 보금자리가 있다. 여기 맑은 학의 꿈이 무르익었다. 학만의 꿈이 아니라 그 주변의 꿈이다. 주변이라 한 이 변(邊)의 한글자도 묘미가 있다. 어찌되었건 이 밤의 짜늘함이 견히고 밝는 새날을 기대하게 한다. 그러면서도 밤을 새운 이 정서를 수납해야 하는 중착역이다.

달이라는 한 소재로 그 변화의 추이를 탐색한 이 작품은 선사이면서 시인인 작가의 섬세한 시정을 잘 보여 주었다. 그러나 시가 시적 정서



만 풍부해서 되는 것도 아니다. 그의 문장적 세련미 또는 담박한 대담성이 있어야 한다. 다음의 한 수는 이러한 담박한 대담성을 보인 것으로 여겨지는 시로 소개해 본다.

江國一千里 물 나라의 일천 리이고  
 文章三十年 문장으로 삼십 년일세  
 心長髮已短 마음만 길고 머리 이미 짧아져  
 風雪到天邊 눈 바람은 벌써 하늘가에 있네. 〈思鄉〉

고향을 생각한다(〈思鄉〉)는 시이다. 절구(絶句)의 시에서는 대구를 쓰지 않는 것이 일반적인데 이 시는 첫 두 구를 대구로 하였다. 그 이유는 고향을 생각하게 되는 자신의 위치를 시간과 공간의 중심에 두려 함이었다. 그런데 그 수사적 기법이 마치 물이 흐르듯 대구의 두 줄기가 그저 직선으로 뻗었다. 여기에서 우선 독자의 시선을 끄는 것이 두 구 모두 서술어가 없다는 점이다. 강국 일천 리, 문장 삼십 년으로 그저 명사의 나열이다. 솔직히 말해서 그저 쪽 빠졌다. 이것이 한자이기 때문에 가능한 것이요, 또한 한시의 묘미이기도 하다. 그러나 시인의 담박한 대담성이 아니면 그리 쉬운 것도 아니다. 일반적으로 꾸밈을 더하려는 수식어를 찾기 때문이다.

고향을 생각함은 자신이 객지에 있기 때문이다. 그러므로 작자가 있는 위치 설명이 매우 중요하다. 첫 구의 물 나라 일천 리는 이 조건을 충족시키기 위한 포석이다. 지금 내가 있는 공간은 물의 마을이다. 그런데 이 존재란 시간이 없이 설정이 되지 않는다. 그래서 시간으로 대구를 이은 것이니, 바로 나의 현재 시간이 글쟁이로 지내기 이미 30년이 지난 문장이 30년이라는 것이다. 여기서 이 두 구의 단어적 대를 살펴보자. 강국과 문장으로 자신의 위치와 생활을, 일천과 삼십으로 무한적

인 거리의 수치와 순간적 짧음의 나이를, 리(里)와 년(年)으로 공간과 시간을 빈틈없이 대비했다. 이것이 한시의 대구적 묘미인 것이다.

마음이 길다 함이 무엇인가. 서른이라는 나이에서 앞을 바라보면 미래의 시간은 길기만 하다. 머리가 짧다 함은 비록 짧은 세월을 지나왔지만, 세파에 시달려 머리카락은 반이나 빠져 있다는 암시이다. 한 구 안에서 또 길다(長)와 짧다(短)로 앞뒤가 맞물려 있음도 독자에게 시선의 기복과 감정의 긴장을 더해 주는 묘수인 것이다.

이래저래 결구의 마무리는 환경의 어수선향과 나그네의 어수선향한 심경을 하나로 응축시켜야 하니, 한 해도 마무리되는 겨울의 눈바람으로 작자의 심경까지를 담아 넣었다. 아무튼 5언절구 20자의 소품으로 고향을 그리는 그 유장한 생각을 요만큼 깔끔하게 표현하기는 그리 쉬운 것이 아니다.

### 3. 우국(憂國)과 저항(抵抗)의 고뇌

만해 선사의 시를 이야기하게 되면 나라 위한 마음과 그 실현에서 겪는 충정(忠情)을 살피는 것이 당연한 수순일 것이다. 여기서는 옥중작(獄中作)으로 알려진 몇 수를 감상해 보기로 한다. 우선 옥중이라는 제목의 시부터 살펴보자.

一念但覺淨無塵 한 생각에 다만 티끌 없는 청정함 깨달으니  
鐵窓明月自生新 쇠창살에도 밝은 달은 저절로 새롭구나  
憂樂本空唯心在 근심 즐거움 본래 공, 오직 마음만 있어  
釋迦原來尋常人 서가모니도 원래가 보통 사람이었어. 〈獄中感懷〉

옥중에서 느끼는 감회라 하였으니, 옥중생활을 쓰려 한 것은 아니다.

철창이라는 단어가 없으면 옥중작임을 알 수 없다. 언제 어디에 있던 선사임이 분명하다. 유구일념 한 생각도 항상 청정하여 때가 없고 먼지가 없는 마음이요 움직임이다. 비록 철창 안이기는 하지만 밝은 달은 언제 어디서나 밝은 것이 아닌가. 저것이 역시 나의 마음이라는 은유도 함축되어 있다.

선사에게 희로애락의 세속적 애착이 없음은 물색(物色)과 진공(眞空)에 막힘이 없어서이거늘, 하물며 감옥 안이니 감옥 밖이니 하는 공간적 차이가 애초에 무슨 장애가 되겠는가. 범인의 심정에서는 옥중은 괴로움이요 옥 밖은 풀려남이라 하겠지만, 선사에게는 이 공간의 구애가 전혀 의미가 없는 것이다. 오직 청정한 마음이 있을 뿐이다. 석가모니도 평범한 사람이었거늘, 내 어디에 있는 들 평범한 나일 뿐이다.

四山圍獄雪如海 감옥을 에워싼 사면의 산, 눈은 바다 같고  
 衾寒如鐵夢如灰 쇠처럼 싸늘한 이불, 꿈도 재처럼 식었으나  
 鐵窓猶有鎖不得 쇠 철창으로도 오히려 가두지 못하는 것은  
 夜聞鐘聲何處來 어느 곳에서 오나, 한 밤에 들리는 종 소리.

〈雪夜〉

눈 내리는 밤의 시다. 옥중에서의 겨울, 밖에는 눈이 내려 온 산이 허엿다. 바다처럼 끝이 없는 것이다. 감옥 안의 추위 또한 이루 말할 수가 없다. 이불은 무쇠처럼 차갑고 추위에 떨려 잠이 올 리가 없다. 그러니 꿈도 식은 재처럼 싸늘해졌다. 이렇듯 철저히 폐쇄된 공간에 무서운 자물쇠로도 잠글 수 없는 것이 있으니, 다름 아닌 종소리인 것이다. 이 한밤 잠도 못 이루는 이 감옥 안을 찾아 준다. 이 가둘 수 없다(鎖不得)는 한마디가 감옥 안의 어느 누구에게나 희망을 주는 공통의 언어이면 서 선사에게는 나에게는 저 종소리와 같은 자유의 소리가 있다는 은연

의 고백인 듯도 하다.

昨冬雪如花 지난 겨울엔 눈이 꽃과 같더니  
 今春花如雪 올 봄에는 꽃이 눈 같구나  
 雪花共非眞 눈이나 꽃이 다 참이 아닌데  
 如何心欲裂 어찌서 마음이 찢어지려느냐. 〈見櫻花有感〉

벚꽃을 보고 느끼는 시이다. 지난 겨울의 눈은 벚꽃처럼 하얗더니, 봄이 되어 진짜 벚꽃이 피니 이제는 꽃이 눈처럼 허엿다. 그렇다면 어느 것이 눈이고 어느 것이 꽃인가. 눈은 꽃이요 꽃은 눈이니, 눈은 눈이 아니요 꽃은 꽃이 아니다. 기다 아니다의 이 구별의 상념에 잡혀 있자니 마음이 찢어지는 것이다. 왜(如何) 그래야 할까. 그러니 있는 대로 놓아 두자. 눈은 눈이요 꽃은 꽃이다.

談禪人亦俗 선을 말하는 사람들도 속되지만  
 結網我何僧 그물 짜는 나는 무슨 또 중인가  
 最憐黃葉落 누런 단풍잎 낙엽으로 저도  
 繫秋原無繩 가을 매어 둘 끈 없음 안타까워. 〈病監後園〉

환자로 후송된 감방의 후원에서 지은 것이다. 입으로 말할 수 없는 것이 선이거늘 선을 말하고 있다면 속될 수밖에, 여북하면 구두선(口頭禪)이란 말이 있는가. 이렇게 선을 입으로만 떠드는 속인이 있다 하지만, 나는 인연에 인연을 맺어 세속의 그물을 짜고 있는 것이 아닌가. 지금의 이 처지도 따지고 보면 세속의 인연을 끊지 못한 것이 아니냐. 내 스스로 나를 얽는 내 그물을 만들고 있는 것 아닌가. 그러나 여기서 《님의 침묵》의 〈선사의 설법〉에서 이 생각을 뒤집는 어구로 대비해 보

자. “사랑의 속박은 단단히 엮어 매는 것이 풀어 주는 것입니다”고 한 이 엮매임의 그물이라면 오히려 대해탈을 지향하는 선사의 그물일 수도 있다. 그러나 시 전편의 문맥으로는 인연에 엮매이는 그물임이 분명하다.

가을의 단풍잎이 지는 것을 안타까이 여기면서 그것을 멈추게 할 방법이 없다. 매어 둘 끈이 없다. 스스로 아끼는 계절의 아름다움은 붙잡지 못하면서 어찌서 인연의 그물을 짜고 있는가 하는 안타까움을 말하고 있다.

옥중의 지음으로는 아무래도 다음의 시를 으뜸으로 볼 수밖에 없다.

山鸚鵡能言語    농산의 앵무새는 말을 잘 할 수가 있는데  
愧我不及彼鳥多    나는 저 새만큼도 잘하지 못함이 부끄럽구나  
雄辯銀兮沈默金    웅변은 은이요 침묵은 금이라 하지마는  
此金買盡自由花    나는 이 금으로 자유의 꽃을 다 사고 싶다.

〈一日與隣房通話 爲看守竊聽 雙手被輕縛二分間 卽吟〉

〈하루는 이웃 감방과 말을 나누다가 간수에게 들켜서 두 손을 2분 동안 가벼이 묶여 즉석에서 읊다〉는 시이다. 앵무새도 말을 하는데, 사람으로서 말을 못하는 신세가 되었으니, 이 얼마나 부끄러운 일이냐. 서양의 속담에 웅변은 은이고 침묵은 금이라는 말이 있어 말없음이 오히려 값지다 하였지만, 이렇듯 언어의 제약을 받는 처지에서는 차라리 이 금을 팔아 저 자유의 꽃을 사는 편이 훨씬 낫겠다는 자위이다. 즉석에서의 읊음이라 했으니, 선사의 시적 순발력을 짐작하게 하는 대목이다. 선사의 저항의 고뇌를 여실하게 보여 주는 작품이다.

天下逢未易    천하에서 만나기도 쉽지 않을 일인데

獄中別亦奇 감옥 안에서의 이별은 역시 기이하다  
 舊盟猶未冷 옛 맹세 오히려 식기 전에  
 莫負黃花期 국화꽃 시기를 저버리지 말자.

〈贈別〉

사람살이가 만나고 헤어짐을 제외하면 별로 남는 일도 없을 것이다. 그러기에 시인의 작품에는 만나고 헤어짐의 노래가 많은 양을 차지한다. 여기서도 이별에서 주는 시이다. 만남이라는 것이 그리 쉬운 일이 아닌데, 그것도 이 감옥에서 만나다니 기이한 인연일 수밖에 없다. 그런데 또 이별해야 하니 기이한 인연치고는 너무도 기이한 인연이다.

그러나 이별이란 반드시 만남이 전제되는 것인데, 그것도 갖은 고통을 안아야 하는 감옥에서였으니, 다시 만나자는 맹세가 예사로울 수가 없다. 어찌면 혈맹일지도 모른다. 그러니 이 기약은 올해가 가기 전 국화꽃 계절이어야 하리라. 앞 시에서 “그물 짜는 나는 무슨 또 중인가(結網我何僧)” 하였는데 이런 인연의 그물이야 선사이기 이전에 독립투사로서 의당 가져야 할 약속이니, 여기에서 선사의 저항과 현실 사이의 고뇌를 짐작케 한다.

다음은 나라 구하기에 몸을 희생한 두 의사에 대한 선사의 감회를 봄으로 해서 선사의 구국의지를 살펴 이 장을 마치기로 하자.

萬斛熱血十斗膽 만 가마의 뜨거운 피와 한 섬의 담력으로  
 盡一劍霜有韜 한 칼을 달귀 내니 서릿발이 날렸구나  
 霹靂忽破夜寂寞 청천의 벽력이 밤의 적막을 격파하니  
 鐵花亂飛秋色高 무쇠 꽃 어지러이 날려 가을빛 드높다.

〈安海州〉

就義從容永報國 의로이 조용히 나아가 길이 나라 지키니

一暝萬古劫花新 눈 한 번 감아 만고의 세월 꽃 새롭구나  
 莫留不盡泉臺恨 다하지 못한 황천의 한 남길 일 없소  
 大慰苦忠自有人 괴로운 충성 크게 위로할 이 절로 있으니.

〈黃梅泉〉

앞의 것은 안중근 선생의 의거 소식을 듣고 지은 것이고, 뒤의 것은 황현 선생의 순국 소식을 듣고 지은 것이다. 만고에 빛날 충성에 대한 찬양과 인생으로서의 한을 위로하는 정의가 각기 잘 드러나 있다.

이상으로 선사가 처해 있던 시대상황에서 어쩔 수 없이 겪어야 했던 저항적 고뇌를 살펴보았다.

#### 4. 자연인으로서의 회귀

다음으로는 선사도 투사도 아닌 순수한 자연인의 만해가 인간사를 바라보는 시선을 한 번 살펴 이 글을 마무리하려 한다.

妾本無愁郎有愁 첩은 원래 시름 없고, 낭군에게 시름 있기에  
 年年無日不三秋 연년이 하루가 3년 같지 않은 날 없어서  
 紅顏憔悴亦何傷 붉은 얼굴 여위어도 무엇이 마음 상하랴만  
 只恐阿郎又白頭 다만 낭군께서 또 흰머리 되어 감 두렵소  
 昨夜江南採蓮去 지난밤엔 강남으로 연꽃 캐러 갔다가  
 淚水一夜添江流 밤새도록 눈물을 강의 흐름에 보태 놓았소  
 雲乎無雁水無魚 구름에는 기러기 없고 물엔 고기도 없으니  
 雲水水雲共不看 구름과 물, 물과 구름을 다 쳐다보지도 않소  
 心如落花謝春風 마음은 지는 꽃이 봄바람을 여의고 가듯 하고  
 夢隨飛月渡玉關 꿈은 달을 따라 날아 옥문관(玉門關)을 건너네

雙手慇懃敬天祝 두 손 모아 은근히 하늘 받들어 축원함은  
 郎與春色一馬還 낭군이 봄빛과 함께 말 타고 오기 바람인데  
 阿郎不到春已暮 낭군은 오지 않고 봄은 이미 저물었으니  
 風雨無數打花林 비바람 셀 수 없이 꽃 숲을 휘저 놓네  
 妾愁不必問多少 첩의 시름 얼마나 되나 물을 필요 없으니  
 春江夜湖不言深 봄의 강물 한밤의 호수도 깊단 말 못하오  
 一層有心一層愁 마음 한 층 깊을수록 시름도 한 층 높으니  
 賣花賣月學無心 꽃도 팔고 달도 팔아 무심을 배우리라.

〈征婦怨〉

〈출정 나간 남편의 아내의 원망〉이다. 여인의 심정을 이렇듯 여실히 표현하는 스님은 바로 승속의 간격이 없는 인간의 본연 그대로임을 알게 한다.

꽃은 떨어지는 향기가 아름답습니다.

해는 지는 빛이 곱습니다.

노래는 목 마친 가락이 묘합니다.

님은 떠날 때의 얼굴이 더욱 어여쁩니다.

떠나신 뒤에 나의 환상의 눈에 비치는 님의 얼굴은 눈물이 없는 눈으로 바로 볼 수가 없을 만큼 어여쁠 것입니다.

님의 떠날 때의 어여쁜 얼굴을 나의 눈에 새기겠습니다.

님의 얼굴은 나를 울리기에는 너무도 야속한 듯하지마는 님을 사랑하기 위하여는 나의 마음을 즐겁게 할 수가 없습니다.

만일 그 어여쁜 얼굴이 영원히 나의 눈을 떠난다면 그때의 슬픔은 우는 것보다도 아프겠습니다.

〈떠날 때의 임의 얼굴〉



《님의 침묵》에 있는 시이다. 앞의 시와 제재가 비슷하기에 전문을 인용해 본 것이다. 여기에서 한글로 구사한 시어와 한시로 구사된 시어의 간격을 여실하게 볼 수가 있다. 《님의 침묵》은 언어적 수사이기에 표현이 보다 자유로워 역설적 논리가 자재로우나, 한시는 문자적 제한과 시의 형식적 속박이 억양이나, 굴절 반복 등을 자재로이 하지 못하는 한계성이 있다. 그러나 한시에서 함축된 의미의 은근함은 너무 직설적인 언어의 시보다 우수한 점도 있다. 어찌되었건, 만해 선사는 문자적 한시와 언어적 순수시를 구사한 시인으로서 우리 시사(詩史)에서 높이 평가되어 마땅하다.

이 글의 결미를 벽초(碧初) 홍명희(洪命熹)가 만해의 만장으로 보낸 시를 들어 마감한다.

黃河濁水日滔滔 황하의 흐린 물은 날마다 넘실거리  
 千載俟清難一遭 천년을 맑기 기다려도 한 번 만나기 어려운데  
 豈獨摩尼源可照 어찌 홀로 마니주를 가지고 원천만 비추었나  
 中流砥柱屹然高 중류의 흐름에 기둥으로 버텨 우뚝 높았네.

황하의 물을 맑히려 한 마니주로, 이 시대의 버팀목으로 탁류의 중앙에서 버텨 왔음을 높이 인정하고 있다. ■

## 만해 한시(漢詩) 연구(1)

이병석(시인·천룡사 주지)

### 1. 서론

민족의 대암흑기, 충남 홍성에서 태어나 유년시대부터 한학을 배워 익힌 천재 만해는 9살 때 이미 《서경(書經)》 모삼백주(募三百註)를 통달했다 한다. 18세 때에 의병에 참가하고, 27세에 설악산 백담사에 출가, 수도의 길에 오른 만해는 30세에 일본에 건너가 그곳 문물을 잠깐 살펴본 일도 있다. 36세에 부산 범어사에서 《불교대전(佛敎大典)》을 발행한 바 있으므로 이때쯤에서는 이미 불교적 철리(哲理)와 수행법을 익히 몸에 붙였다 할 것이다. 이로 보아 만해는 한학의 깊은 이해와 체달(體達)을 이룩했다 할 수 있을 것이다. 40세에 기미 3·1 독립운동을 주도하여 수감되어 옥고를 치른 만해는 국가 민족의 광복을 위해 사람이 상상하기 어려운 인내와 대의기를 유감없이 발휘한 그야말로 민족의 실질적 지도자이며 투사이고 지사였다. 조지훈 선생은 “선생은 애

국자요 불학의 석덕이며 문단의 거벽이었으니 선생의 진면목은 이 세 가지 면을 아울러 보지 않고서는 알 수 없는 것이다.”<sup>1)</sup>라고 하였으며, 이원섭 선생은 “부처를 노래한 것도 있고, 깨달음을 다룬 것도 있고, 부처를 통해 중생을 노래하고 조국애의 편모가 부처님을 그리워하는 노래 속에 엮보이기도 한다.”<sup>2)</sup>고 말하고 있는 것으로 보아, 만해의 시적 표출 양상은 이들 모두를 감안하여 논구하는 것이 타당하다고 보아진다.

만해의 유일한 현대시집 《님의 침묵》이 짧은 기간 내에 단일한 주제로 즐기차게 형성해 낸 의도적 작품이라 한다면, 평생 한문과 더불어 살아온 만해의 한시는 만해를 이해하고, 《님의 침묵》에서 바라볼 수 없는 다양한 시취를 감지할 수 있을 것으로 본다. 따라서 본고에서는 그의 한시에서 ‘자연과의 교감’ 양태와 ‘삶과 됬됨이(格相)’, ‘애국애족 사상’, ‘시(詩)와 선(禪)’ 등으로 크게 나누어 논구해 보고자 한다.

## 2. 자연 교감의 형상

해와 달은 구슬을 이어 놓은 듯 하늘에 드리워 그 모습을 드러내고, 산천은 아름다운 빛을 띠고 땅의 모습을 꾸미고 있다. 이것을 천지자연의 문채(文彩)라 하는 것이다. 위로는 해와 달이 발산하는 빛을 보고, 아래로는 땅위를 덮고 있는 문채를 관찰하여 천지는 위아래로 제 자리를 정하였으므로 하늘과 땅이 생겨나게 된 것이다. 인간은 이 사이에 태어나 우주의 신비로운 성령(性靈)을 그대로 갖추었으므로 천지와 더불어 삼재(三才)라 불리운다. 인간은 만물을 형성하는 5행(五行) 중에

1) 조지훈, 《시인의 눈》, 고려대학교, 1983, 427쪽.

2) 만해사상연구회(이원섭), 《한용운 사상 연구》2, 민족사, 1981, 11쪽.

서도 정화(精華)이며, 실로 천지의 마음(心)인 것이다. 천지의 마음이 생겨나면 언어(言語)가 서게 되고, 언어가 서게 되면 문학(文學)이 모습을 밝게 드러낸다. 이것을 자연의 도리(道理)라 한다.

우주의 원리는 성인에 의해 문장화되고, 또 문장을 통해 우주의 원리를 분명히 했다. 그 원리는 어느 것에도 저해됨이 없이 모든 것에 통용되어, 날로 응용해도 다함이 없다. 《역경(易經)》은 말하고 있다. “세상의 움직임을 고무하는 요소는 문장에 있다.”라고. 문장이 세상의 움직임을 고무할 수 있는 것은 그것이 우주의 원리를 체현한 도문(道文)이기 때문이다.

우주의 원리인 도심(道心)은 미묘하고, 하늘의 섭리는 교훈을 설정했다. 천체의 현상을 관찰하여 백성들은 모방하여 배운다.<sup>3)</sup>

위의 인용문에서 알 수 있는 바와 같이 사람이 문학을 결코 등한히 할 수 없고, 더구나 인류문화의 발전은 문학과 함께 할 수밖에 없는 것이며, 문학에 의하여 인류의 역사와 문화는 창도(創導)되어 간다 할 것이다. 문학 그 가운데에서 시문학은 인류 역사의 처음 시작에서부터 인간 정서의 꽃으로 피어나 지금까지 난만히 꽃 숲을 이룩했다 할 것이다. 이러한 시문학은 인간과 자연의 모방 또는 그 묘사에서 시작되었다고 한다면 시인이 자연과 더불어 삶을 꾸려 가면서 자연을 노래하고 인간 희비를 자연에 투사하거나, 자연에서부터 새로운 정서를 이끌어 내어 묘사하는 것은 지극히 당연하다 할 것이다. 따라서 한 시인이 자연과 더불어 살며 그와 교감하는 방법과 성격에 따라 그 시인의 시적 위상이 정해지는 경우는 허다하다 할 것이다.

일제치하의 국난을 당해 애국충절을 유감없이 발휘하면서, 자연과 더불어 호흡한 만해의 시적 교감 양상을 살피는 것은 매우 뜻있다고

3) 유협(劉), 최신희 역, 《문심조룡(文心彫龍)》, 현암사, 1985, 8~11쪽.

본다.

### 1) 계절에 영긴 정서

계절 감각이 둔하고서야 좋은 시가 탄생되기는 어려울 것이다. 또 시인의 감각의 차이에 따라 계절을 느끼는 정도와 반응의 각도가 천대만 상일 수 있다. 삶의 양식에 따라, 생활의 정도에 따라 받아들이는 모습 또한 각양각색일 것이다. 여기 만해가 느껴 표출해 낸 것, 계절에 영긴 정서의 꽃을 살펴보고자 한다.

#### (1) 겨울의 정서

겨울은 흔히 죽음의 계절이라고들 한다. 삶의 싹을 한치도 용납하지 않는 계절, 불모의 악령이 설치하는 듯하고 죽은 자들의 억울한 흐느낌이 휘몰아쳐 살아 움직이는 자들의 의지를 사정없이 꺾으려드는 듯한 추위의 계절이다. 이러한 악조건의 계절에 소인은 움츠러들고 대인은 소생의 기틀을 마련하게 될 것이다. 겨울을 맞은 만해의 시정을 논구해보고자 한다.

#### 卽事一

一庵何寂寞 塊坐依欄干  
 枯葉作聲惡 飢鳥爲影寒  
 歸雲斷古木 落日半空山  
 獨對千峯雪 淑光天地還 (62-1)<sup>4)</sup>

암자에 쌓인 적막  
 흙무더기처럼 난간에 기대 앉으니  
 마른 나뭇잎 부끄러운 소리를 내고  
 배 주린 새 차가운 그림자 드린다.

돌아가던 구름 고목에 걸리고  
 지는 해 반쯤 빈 산에 비친다.  
 홀로 하 많은 눈 봉우리 대해 앉으니  
 봄빛은 천지에 돌아오네.

겨울에 쌓인 눈은 아직 녹지 않았는데 적막과 배주립 속에서 새 봄빛을 예감하고 있는 조용한 대춘의 시다.

### 卽事二

北風雁影絶 白日客愁寒  
 冷眼觀天地 一雲萬古閒 (62-2)  
 북녘 바람이 기러기 자취를 끊어 버린  
 한낮에도 나그네 시름이 차갑고,  
 싸늘한 눈길 하늘 땅 바라보니  
 한 떨기 구름만 만고한에 두둥실.

자연은 그 무엇에도 얽매이지 않는다. 따라서 바쁠 것도 태만할 조짐도 아예 없다. 자연의 의지는 넓고 크고 막힘이 없어 여유 있고, 따라서 한 떨기 구름도 한가히 떠 있을 수 있는 것. 다만 인간 생명의 나약상은 겨울의 추위나 시도한 바의 일이 쉽사리 풀리거나 진행되지 못하는 경우가 많다. 나그네의 시름이 구체적으로 무엇인지는 알 수 없으나, 조국 광복을 위한 시름 아니면 불교 유신을 구상하는 시름일 수도 있을 법하다.

4) 《한용운 전집》 1, 한시(漢詩) 작품 순서 이하 같음.

## 清寒

待月梅何鶴 依梧人亦鳳

通宵寒不盡 키屋雪爲峰 (32)

달을 기다려 매화는 학인 양 서 있고

오동에 기대니 사람 또한 봉황일세.

밤새워 추위는 그치지 않고

눈은 온통 집을 둘러싸 봉우리를 이룩했네.

밤새워 기성을 부려 대는 추위에도 불구하고 시인의 생생한 정서는 매화나무를 학으로 의인화하고 사람을 봉황으로 변신시켰으며, 마을이 온통 눈 봉우리로 이룩된 정경은 바로 청정 희락 그것이라.

## 獨坐

朔風吹斷侵長夜 隔樹鍾聲獨閉門

靑燈聞雪寒生火 紅帖剪梅香在文

三尺新琴伴以鶴 一間明月與之雲

偶然思得六朝事 欲說轉頭未見君 (34)

삭풍 불어 이리도 긴긴 밤

나무 건너 종소리 울리면 홀로 문을 닫는다.

청등은 눈 소리 들곤 차가운 불 피우고

붉은 매화꽃 오려 붙인 무늬엔 향기나네.

석 자의 거문고엔 학을 짝지우고

한 칸에 달과 구름 더불어 사누나.

우연히 육조의 일 생각 나서

말하고자 고개 돌리니 그대가 안 계시는구려.

가난하고 추울수록 밤은 더욱 길어지는 것이다. ‘청등이 차가운 불 피우는’ 대목은 팔한지옥(八寒地獄)의 여섯번째에 해당되는 온발라( 커鉢羅 ; utpara) 지옥을 연상케 한다. 청련화(靑蓮華)라고 하는 이곳은 엄한이 꺾박하여 몸이 터지고 찢어지는 것이 마치 푸른 연꽃 같다고 한다.

그런 분위기에서도, 매화꽃 오려붙이고 거문고와 학, 달과 구름을 더 붙여 자연과 함께 살아간 만해는 정말 멋을 아는 분이였다.

옛 분들은 매화꽃을 오려붙여 놓고 매일 한 잎씩 떼어 내면 어느덧 입춘이 되어 봄과 더불어 매화가 피어 왔다고 한다. 추위가 극심한 속에서도 봄을 기다려 맞아들이는 정성이 지극하지 않은가.

## 雪曉

曉色通板屋 忽忽不可遊

層郭孤雲去 亂峰殘月收

寒情키玉樹 新夢過滄洲

風起鍾聲急 乾坤歷歷浮

새벽빛 판잣집에 어리니

황홀해 어쩔 길 없네.

층층 성곽 위엔 외로운 구름 가고

아찔한 봉우리는 달을 거두네.

차가운 정경 구슬같이 단장한 나무를 싸돌고

싱그러운 꿈결 신선마을 지나네.

바람 일어 급해진 종소리에

분명코 하늘 땅 떠 있네.



빈부에 사로잡힌 속물이 진정한 시를 쓸 수 없을 것이다. 마음이 가난에 묶여 있지 않았으므로 만해의 새벽은 황홀할 수밖에 없었던 것이다. 기암절벽 위에 달이 걸려 넘고 구름 떠도는, 눈 온 뒤의 새벽 경치에 만해는 신선마을을 꾸려 낼 수 있었다.

### 山家曉月

山窓睡起雪初下 況復千林欲曙時  
 漁家野戶皆圖畫 疾裡尋詩情亦奇 (9)  
 산 창에 잠 깨니 눈내리기 시작하고  
 때마침 아득한 수풀에도 새벽이 깃드네  
 오손도손 마을집 모다 그림인데  
 시정에 병든 마음에야 신바람인 걸.

첫눈 내릴 때쯤의 환희심을 읊고 있다. 찌부듯한 몸과 마음을 일으켜 창문을 열 때 눈이 내려 펼쳐지는 그림 같은 어촌 마을의 오붓한 정경을 읊조리고 있다.

이 밖에 <침성(砧聲)>(128) 같은 작품은 옥에 간혀 맞이하는 추위를 표출해 내고 있는데, 당시 우리 민족 전체가 빠져리게 받아들여야 했던 대혹한 지옥의 한 단면이라 할 것이다. <세한의불도희작(歲寒衣不到戲作)>(40)은 만해의 사적인 순수 정서를 읊은 것이다.

지금까지 겨울을 소재로 한 만해의 한시를 대략 살펴보았다. 만해는 우선 가난하게 살았다는 것을 몇 편의 시들에서 알 수 있겠다. 그런 가난의 태에 얽매이지 않았던 만해는 혹독한 추위에 떨면서도 결코 한마(寒魔)에 굴하는 일 없이 미려한 서정을 형상화해 냈음을 알 수 있다. 거기에는 개인적인 측면에서 살펴볼 장면과 민족적 불운의 큰 슬픔이

배어 있는 장면이 있기도 하다.

### 懷

此地雁群少 鄉音夜夜稀  
 空林月影寂 寒戍角聲飛  
 寒柳思春酒 殘砧悲舊衣  
 歲色落萍水 浮生半翠微 (51)

이곳엔 기러기도 적어  
 밤마다 기다려도 고향 소식 드물다.  
 빈 숲에 달그림자 적적하고  
 찬 수루엔 피리소리 나르네.  
 싸늘한 버들가지 봄술을 생각하고  
 자지러지는 다듬이 소리 낡은 옷에 서러워.  
 한 해 빛이 부평초 떨어져 나간 물 같은데  
 뜨네기 삶은 이미 반 중턱에 달았네.

중년에 들어선 시인의 번민을 그려낸 시다. 기러기 소리에 고향 소식 부쳐 온다는 말도 있지만, 그러한 기다림마저도 별무 소용인 변방 수루에 불려 오는 피리소리를 듣는 나그네의 시름은 어느덧 버들 푸른 봄날의 시주(詩酒)가 어우러진 취흥을 그려 내는 것은 당연하다 할 것이다. 낡은 옷 초라한 모습으로 방랑하는 나그네의 시정을 그린 솜씨가 돋보인다.

#### (2) 봄의 정서

봄은 따뜻한 햇빛을 선사한다. 만물은 기지개를 켜고 삶의 길 찾아 저마다 바쁘게 나선다. 가난한 사람들은 새로운 희망을 가지고 자리를

박차고 일어서는 계절이다. 이러한 시기에 뜻이 있는 자는 뜻을 굳게 세우고 나뭇대로의 생의 꽃을 피워 가고 뜻을 세우지 못한 사람은 펄펄 휘날리는 꽃비 속에 자지러지고 마는 것이다.

구중 궁궐 규수처럼 섬세한 마음 실을 펼치는 만해의 타고난 정서와 우국충절이 남의 추종을 허락하지 않았던 높은 기개가 어떻게 어우러져 봄꽃을 피웠는지 살펴보고자 한다.

### 春夢

夢似落花花似夢 人何胡蝶蝶何人

蝶花人夢同心事 往訴東君<sup>5)</sup>留一春

꿈은 낙화 같고 꽃은 꿈 같은데

사람은 왜 또 나비 되고 나비 어찌 사람 되나.

나비 꽃 사람 꿈이 마음의 일이니

봄의 신 찾아가 이 한 봄 못 가게 하자.

《장자(莊子)》 내편 〈소요유(逍遙遊)〉 속의 나비꿈은 너무나 유명하다. 장자가 어느날 꿈에 나비가 되어 훨훨 날아다녔다. 꿈에서 문득 깨어 보니 자기가 장자라, 하여 장자가 나비였는지 나비가 장자였는지 아리송하다는 내용이다.<sup>6)</sup>

이렇게 난만히 꿈과 나비와 꽃으로 어우러지는 봄의 시정(詩情)은 여유만만하기만 하다.

이토록 좋은 계절의 정취를 오래 붙들여 두고자 봄의 신에게 부탁드

5) 太陽, 《史記封禪書》에 五帝東君雲中司命之屬, 注에 東君日也. 東帝, 봄의 신.

6) 《莊子》

리는 심회는 아름답다 하지 않을 수 없을 것이다. 만약 나라의 운기가 창성하여 백성들이 편하게 살 수 있었다라면 만해는 시와 더불어 사는 큰 시인이 되었으리라 생각된다.

### 卽事(3)

殘雪日光動 遠林春意過

山屋病初起 新情不奈何 (41)

눈은 자지러져 가고 햇빛 춤을 추어

먼 숲에 봄뜻 스치네.

산집에 병이 떠나고

새 움트는 정 어쩔 수 없어라.

봄기운 아지랑이로 피어 오르는 이른 봄. 만해의 병이 어떤 것이었는지는 밝히지 않았으나 독립운동을 전개하고자 구상해 왔던 근심 걱정의 마음병이었던지도 모른다. 그러한 마음앓이를 벗어나 희망을 싹틔우는 만해의 즐거운 봄맞이 정도가 아닐까 생각해 본다.

### 卽事(1)

山下日TT 山上雪紛紛

陰陽各自妙 詩人空斷魂 (10)

산 밑에는 햇빛 쨍쨍

산 위에는 어지러운 눈발.

음양의 묘가 각기 제멋대론데

시인만 공연히 넋을 태우네.

## 卽事(2)

鳥雲散盡孤月樓 遠樹寒光歷歷生  
 空山雁去今無夢 殘雪人歸夜有聲  
 紅梅開處禪初合 白雨過時茶半清  
 虛設虎溪亦自笑<sup>7)</sup> 停思還憶陶淵明 (28)

먹구름 흩어진 곳 달 혼자 놓이니  
 먼 나무 찬 빛이 역력하네.  
 빈 산 기러기도 가고 잠도 오지 않는데  
 잔설 밟아 밤길 가는 발자국 소리.  
 홍매 피는 곳에 삼매에 비릇 들어  
 소나기 지날 때 차맛도 맑네.  
 담소하다 호계를 지나 버린 일 우스워  
 가만히 도연명을 생각해 보네.

〈즉사(卽事)〉(1)은 낮의 정경을 〈즉사(卽事)〉(2)는 밤의 정경을 읊은 것이다. 우선 심기가 매우 편안할 때의 봄맞이 모습이다. 겨울의 기운이 마지막 때를 쓰는 음의 기운이라면, 따뜻한 햇살을 앞세워 오는 봄의 기운은 양의 기운이라 할 것이다. 그런 두 기운이 교차하는 틈새에서의 시인의 한가한 번민을 노래한 장면이다. 〈즉사(卽事)〉(2)의 홍매 개처선초합(紅梅開處禪初合) 이하의 문장은 선미(禪味)에 깊이 맛들인 스님이 아니면 운위하기 쉽지 않은 대목이다. 진(晉)나라 혜원법사(慧遠法師)는 여산(廬山)의 동림사(東林寺)에 살았다. 여산에 호계(虎溪)라

7) 《故事成語辭典》, 학원사, 1982, 1176쪽.

《廬山記》에 慧遠法師送客過虎溪, 虎輒鳴, 送陶元亮, 陸修靜與語, 道合, 不覺送過虎溪, 因大笑, 世傳三笑圖(虎溪參君)….

는 시냇물이 흐르고 있었는데, 호랑이가 자주 나타나 사람이 지나가기를 모두 꺼렸다. 《여산기(廬山記)》에 어느날 도원량(陶元亮=淵明)과 육수정(陸修靜) 두 사람이 혜원 스님에게 갔다가 돌아오는 길에 배송하러 나온 혜원 스님이 평소에 넘지 않았던 호계를 넘어선 것을 몰랐다. 셋이 함께 깔깔거리고 얘기하느라 호랑이가 으르릉거리는 줄도 몰랐다는 이야기가 있다. 이 세 사람의 웃음을 그린 호계삼소도(虎溪三笑圖)가 전해 왔다 한다.

검은 구름 걷히는 하늘에 달이 밝게 비치고 봄이 오는 밤 기운에 잠이루지 못하는 시인이 마침 피어나는 홍매를 앞에 두고 한가히 차 달여 마시는 여유로운 봄맞이 모습이 썩 좋아 보이는 장면이 아닐까 한다.

### 雪後漫<sup>8)</sup>

幽人寂寂每縱觀 眼欲青<sup>8)</sup>時意不經  
大雪初晴塵世遠 萬山欲暮壯心生  
經歲漁樵皆入夢 忍冬梅竹亦關情  
萬古英雄一評後 更聽四海動春聲 (42)

깊숙한 고요함에 자연과 같이 살아  
기쁜 눈 바라보는 호뭇함 끝이 없네.  
큰 눈 쏟아진 다음 티끌 세상 사라지고  
온 산 저물 때 장한 마음 일어나네.

8) 진(晉)의 원적(阮籍)은 죽림칠현(竹林七賢)의 한 사람인데, 그는 속된 무리를 대할 때는 백안(白眼)이 되고, 풍류를 이해하는 사람이 올 때에는 청안(靑眼)이 되었다고 한다. 백안이란 눈의 흰자위가 많아지는 일이니, 눈을 흘긴다는 뜻이요, 청안이란 푸른 눈으로 본다는 뜻이니, 기쁜 눈초리다.

《한용운전집》 1, 이원섭, 한시역, 신구문화사, 1973, 126쪽.

지난해 만난 어부 초부 모두 꿈에 들고  
 겨울 견뎌 온 매화며 대가 정겨웁네.  
 만고 영웅 별것인가  
 다시 듣노니 천지를 움직이는 봄의 속삭임.

봄눈이 펄펄 쏟아진 날의 기쁨을 노래하고 있다. 눈도 봄에 마지막  
 함박 덮어 오는 천지는 즐거움이 다른 데가 있다 할 것이다. 먼지 묻은  
 세속의 모습을 다 덮어 버린 백색의 맑고 깨끗한 자연에 몇 송이 매화  
 꽃이 벌고 대술이 봄의 푸른 소리를 일으킬 때 시인은 모든 것을 다 가  
 진 기쁨에 설레일 것이다.

### 遺悶

春愁春雨不勝寒 春酒一壺排萬難  
 一D 春酒作春夢 須彌納芥亦復寬 (83)  
 봄 시름에 봄비는 마냥 추워서  
 봄술 한 병으로 만남을 물리치네.  
 실컷 마신 봄술에 봄꿈을 꾸니  
 수미산을 개자씨에 넣고도 남네.

만해는 유달리 추위를 많이 탄 것 같다. 일신을 돌볼 겨를 없이 국가  
 민족을 위하여 분골쇄신 투쟁하였고 불경 번역과 나름대로의 열과 성  
 을 다한 유신 불사에 일말의 여유가 없었을 것이다. 그로 하여 몸은 약  
 해지고 보양할 마땅한 사람도 없이 동분서주하였으니, 금기로 여기는  
 술에 자연 가깝게 되어 그것으로 단견의 해결을 모색할 수밖에 없었다  
 고 보아진다. 봄 추위를 술로 데우고 호방한 기질에 번민을 잊으려고

애쓴 모습이 보인다 할 것이다.

### 無題(2)

桑榆<sup>9)</sup>髮已短 葵藿心猶長

山家雪未消 梅發春宵香

늙은 나이로 머리칼 짧아지고

해바라기 닮아서 마음은 장하다.

산집엔 눈이 아직 녹지 않았는데

매화꽃 피어 봄밤이 향기롭다.

머리는 새어도 마음은 늙지 않는다는 말이 있다. 서산대사 오도송에도 “髮白心非白 古人曾漏泄”이란 대목이 있다. 늙어서도 매화꽃 피는 봄밤의 향기를 즐긴다는 말이다.

만해시에서 봄을 노래한 경우, 자연적 조건은 눈이 많이 등장하고, 식물로는 매화가 자주 등장한다. 봄햇빛이 분위기를 따뜻하게 하면서 때로는 단순한 느낌을, 때로는 호방한 정서를, 때로는 선취를 노래하고 있다.

### (3) 가을의 정서

가을은 감성의 계절이라고들 한다. 소슬한 바람에 울긋불긋 물든 숲을 바라보면 시인은 어쩔 수 없이 거쳐가는 나그네임을 결국 실감하게 된다. 애상에 울고 비애가 애를 끊는 고통을 겪게도 된다.

또한 가을은 결실의 계절이다. 봄에 씨뿌려 여름에 땀흘리고 가을에

9) 저녁, 해질 무렵, 사기(死期)에 임박한 것. 初學記天部上에 淮南子云, 日西垂景, 在樹端謂之桑榆(《故事成語辭典》, 462쪽.).



거두어 들이는 과정에서 소담스런 추수를 한 사람은 웃고 잘못 거두었거나 거두어들이지 못한 사람은 울어야 한다.

만해는 섬세한 정서의 소유자였으므로 가을에 느끼는 바, 시적 감상이 남다른 바 있을 것이라고 짐작되고, 한편 우국지사로서 민족의 선도자로서 심혈을 기울였던 그가 뜻하는 바대로 결실을 거두어들이지 못한 데서 오는 허탈과 공허감 또한 적지 않았으리라고 짐작된다. 하지만 만해는 삼세를 관망하는 안목이 있었으리라고 보아 선을 통한 자아성찰과 구제의 열거리를 구축하였으리라고도 상정할 수 있다고 본다.

#### 自京歸五歲庵贈朴漢永

一天明月君何在 滿地丹楓我獨來  
 明月丹楓共相忘 唯有我心共徘徊 (114)  
 하늘 가득 달 밝은데 그대 어디 계신지  
 온 세상 단풍에 묻혀 홀로 왔어요.  
 밝은 달 단풍은 함께 잊어도  
 내 마음 오직 그대 함께 헤매오.

박한영 스님은 시호(詩號)는 석전(石顛), 아호는 영호(映湖), 승명(僧名)은 정호(鼎鎬)로 1870년생이니 만해 스님보다는 9살 위인 분으로 만해가 그 학문과 덕행을 가장 존경해 모시던 분이다. 한일합병 다음해인 1911년에 일본은 그들의 국교인 불교의 조동종(曹洞宗)과 한국 불교를 합병하려고까지 했으나, 박한영 스님을 최고 대표로 우리측 대표단 한용운, 석진웅, 석금봉 등에게 제지되어 뜻을 이루지 못하기도 했다. 박한영 스님의 문하에서 한동안씩 배운 후학으로는 육당 최남선(六堂 崔南善), 춘원 이광수(春園 李光洙), 위당 정인보(爲堂 鄭寅普), 신

석정(辛夕汀)과 서정주(徐廷柱) 등이 있으며, 일제치하에서 이분이 최장기의 이 나라 불교 대표자였으며, 또 중앙불교전문학교(동국대학교)의 교장을 역임하였다. 동대문 밖 안암동에 조선불교중앙강원을 설립하여 많은 불교학자들을 양성해 내기도 했다.<sup>10)</sup>

이처럼 학문이 높고 덕행이 깊은 분을 만해는 존경하며 두터운 교분을 이어 왔다. 가을 설악산의 단풍은 그 깊고 아름다움이 언설로 그려 내기 어렵다. 더구나 내설악의 깊은 골짜기 골짜기들에 깊이 출렁이는 단풍의 깊은 바다 속은 말할 나위가 없다 할 것이다. 오세암의 깊은 절벽을 내려다볼 수도 없음을 필자도 실감하고 온 바가 있고, 기암절벽의 빼어난 형상들은 바로 부처님 세계의 진경이라 할 만하리라. 그런 곳의 가을 풍취에 묻혀서 그것과 달을 함께 잇을 수는 있어도 박한영 스님을 잊지 못해 하는 만해의 단풍 바다 속 깊이 빠진 가을의 우의를 짐작할 수 있다고 본다.

### 秋懷

十年報國劒全空 只許一身在獄中  
捷使不來 語急 數莖白髮又秋風 (122)  
나라 위한 십년 허사가 되고  
겨우 한 몸 옥 속에 갇혔네.  
전승기별 아니 오고 벌레만 저리 울어  
몇 오라기 흰 머리칼에 또 가을 바람 부네.

만해의 옥살이는 우리 전민족의 옥살이이다. 3·1 독립만세운동으로

10) 《만해 한용운 한시선》, 서정주, 민음사, 1999, 19쪽.

투옥된 만해가 옥중에서 가을 벌레 소리 들으며 모진 고문당할 때 그 아픈은 배달의 아픔 바로 그것ियो, 비참하기 비할 데 없는 노릇이었다 할 것이다.

### 病愁

靑山一白屋 人少病何多

浩愁不可極 白日生秋花 (43)

푸른 산속 외로운 오막살이

젊은 몸 어이하여 병은 이리 많은지.

온갖 시름 끝 없는 날

가을꽃도 피어나네.

3. 1거사 후 피검 투옥되어 옥고를 치른 3년 만에 만기 출옥한 만해의 신심은 적지 않게 초췌하게 되었을 것이다. 그때의 어느 한동안의 시가 아닐까 사료되는 분위기이다.

### 龜岩寺初秋

古寺秋來人自空 匏花高發月明中

霜前南峽楓林語 見三枝數葉紅 (107)

옛 절에 가을 드니 심경은 절로 비고

박꽃은 높다라니 달빛 속에 피었다.

서리 앞둔 남쪽골 단풍숲 말이

‘비로소 서너 가지 붉어진 잎새’

고요하고 편안한 심경에 가을이 찾아 드는 모습이다. 밝은 달빛에 피어난 하얀 박꽃의 정숙한 분위기와 깊은 골에 비로소 물들어 가는 붉은 단풍은 색채적 조화가 두드러진다 할 것이다.

### 龜岩瀑

秋山瀑布急 浮世愧殘春

日夜欲何往 回看千古人 (109)

가을 산 폭포소리 성급히 쏟아지니

뜬 세상 늙은 몸 부끄러워라.

밤낮 어디로 헤매이는가

머리 돌려 옛 분들 그려 보느니.

폭포 앞에 서면 서는 사람의 나이와 처지에 따라 그 느낌이 다 달라질 것이다. 계절에 따라서도 그 느낌에는 차이가 있으리라고 본다. 만해는 의리심과 대의를 무엇보다 무겁게 생각하고 민족적 국가적 사항이라면 누구보다 먼저 일어서서 분골쇄신 몸을 바쳐 왔다. 그러나 그러한 그에게 당시의 사회적 분위기나 관심이 그렇게 합당하지도 않았던 것 같고, 하물며 격려나 협조도 미미했던 것이 아니었을까 사료된다.

이러한 분위기 속에서 만해는 조금도 남을 원망하거나 서운해 하는 기색은 어느 곳에서도 보이지 않고, 다만 뜻을 이룩하지 못하고 늙어감을 한탄한 경우가 더러 있었던 것 같다.

계절은 가을 구암사 근처의 폭포 앞에서 느낀 바를 표출해 낸 심경시이다. 가을철과 잔춘(殘春), 곧 남은 늦봄은 뜻이 맞지 않는다. 따라서 이 잔춘이란 한 계절의 어느 때를 뜻하는 것으로 해석해서는 앞뒤가 맞

지 않게 되므로, 몇 번 남지 않은 봄, 곧 몇 해 남지 않은 늘그막쯤으로 해석함이 타당하다고 보아진다. 뜬세상 부끄러움은 사실은 우리 모두의 부끄러움으로 받아들이는 겸허심을 가져야 하지 않을까 생각한다. 부처가 못 된 인생살이의 부끄러움은 근본적 삶의 입장에서 고려해 볼 일이고, 대아(大我)적 입장에서 보면 민족 광복 운동에 실패한 허탈과 비감은 누구보다 크게, 누구보다 많이 느꼈을 만해의 심경이라 헤아려 판단해 본다면, 그것은 사실 우리 모두의 참회의 장이 되어야 마땅하리라 생각된다. 만해의 심경을 떠돌이 신세로 느끼게 하는 것은 배달민족의 피를 받아 내린 우리 민족 전체의 잘못에서 비롯된다 할 것이다. 이러한 경지에서도 만해는 누구도 원망하거나 질타하는 일이 없었다. 여기에서도 대장부의 의연한 기상을 살필 수 있으리라 판단된다. 만해는 현재의 불만족, 섭섭함, 비참감 같은 것을 다만 옛 어른들을 우러러 돌이켜 보는 선에서 자위를 삼았을지도 모를 일이다.

### 述懷

心如疎屋不關扉 萬事曾無入微妙  
 千里今宵無一夢 月明秋樹夜紛飛 (108)  
 마음이 빗장 없는 집과 같아서  
 미묘한 무엇 하나 없으라.  
 천리에 한 오라기 꿈도 없는 밤  
 밝은 달에 가을잎만 우수수 지네.

허랑한 가을의 심경시이다.

대도를 성취하지 못한 허탈감이 감도는 분위기이다. 다만 ‘한 오라기 꿈도 없는 밤’에서 거추장스런 모든 것에서 깨끗이 떠나 있는 경지,

거기에 가을잎만 무심코 떨어지는 관조의 세계를 엿볼 수 있다.

### 榮山浦舟中

漁笛一江月 酒燈兩岸秋

孤帆天似水 人逐荻花流 (94)

어부의 피리소리, 강과 달이 하나 되고  
주막집 등불, 두 언덕 가을빛에 어리네.  
돛배는 외로워 하늘도 물 같은데  
갈꽃 따라 흘러만 가네.

고요한 물결, 강물 위에 가을이 오면 물에서 느끼는 정취와는 별다른 느낌이 있을 것이다. 어부의 피리소리로 강과 달을 일여(一如)의 경지에 들게 하고 그 일여의 경지에서 다시 다(多)의 경계로 풀어 내는 숨씨는 감명 깊다 할 것이다. 강물의 두 언덕에 끝없이 어리어 있는 가을빛 그것이 주막집 등불에 연이어 있다는 표현은 사뭇 재미있다고 본다. 돛배의 하나됨이 하늘과 물을 일치시키고 다시 거기에서 막힘 없이 주변 경관을 살펴 관조의 세계에 드는 재미는 대단하다 할 것이다.

### 與錦峰伯夜<sup>○</sup>

詩酒相逢天一方 蕭蕭夜色思何長

黃花明月若無夢 古寺荒秋亦故鄉 (90)

시와 술이 하늘 한 모퉁이에 만나  
소슬한 밤 모습에 생각은 길다.  
국화와 밝은 달은 꿈도 없는 듯

옛 절 거친 가을이 바로 고향일세.

만해처럼 생각이 깊고 깊은 사람도 찾기 어려울 것이다. 또 그 기개는 매우 무겁고 두터워 예사 사람은 판단하기 어렵고, 더구나 따를 사람 별로 없었으리라. 이러한 연고로 만해는 자연 술을 벗하게 되었을 지도 모를 일이다. 외롭고 쓸쓸한 심회가 감돌 때면 모름지기 하늘 한 모퉁이에 스스로 버려진 자각증상을 나타낼 적도 한두 번이 아니었을 것이다.

이러한 가을밤이면 향기롭게 피어오른 황금국화도 밝은 달도 담담하게만 보였을 법하다. 이러한 가을밤 옛 절의 한 점 자리에 스스로를 앉히고 마음의 고향을 살펴보았으리라 판단된다. 뜻이 통하는 참선 벗과 함께.

### 秋曉

虛室何生白<sup>11)</sup> 星河傾入樓

秋風吹舊夢 曉月照新愁

落木孤燈見 古塘寒水流

遙憶未歸客 明朝應白頭

빈 방 희끗해지며

은하는 다락에 기울어 든다.

가을 바람 지난 꿈을 불고

새벽달 새 근심 비춘다.

벗은 나무 건너 등불 하나 걸렸고

11) 《莊子》〈人間世〉에 虛室生白이라는 말을 인용한 것. 《한용운전집》1, 151쪽.

옛 못으로 찬 물길 흐른다.

돌아오지 않는 나그네 생각다가

내일 아침이면 머리칼 희어지리.

일본에 잠깐 머물면서 쓴 나그네의 시름을 읊은 시이다. 지난 꿈은 무엇을 상징하는 말일까. 그것은 만해에게 걸맞은 것으로는 민족적 불운, 일제에 침탈당한 유사 이래 없었던 망국적 비극을 상징하는 대목일 것이라고 보아진다. 그래서 그 꿈을 차갑고 스산한 가을 바람이 불고 있는 것이라. 새 근심은 무엇을 의미하는 말일까. 그것은 조국 광복을 위한 포석과 거사 방법, 시기, 동지 규합을 위한 근심이라 하면 틀렸다고 말하기 어려울 것이라고 본다. 차가운 이국의 심정이 가을의 한복판에 동떨어지면서 외로운 등불 아래 옛 못으로 흘러 드는 물길을 바라보며 깊은 시름에 빠져 있다 할 것이다.

돌아오지 않는 나그네란 무엇일까. 그것은 실현되지 못한, 실현되기 어렵기만 한 조국 광복의 의인화라고 보아야 할 것 같다. 아직은 늦었다 하기에는 혈기왕성했던 당시의 만해는, 조국 광복을 실현하지도 못하고 헛되게 머리칼만 희어지고 말지는 않을까 하는 우국충절의 근심을 가볍게 가을 정서에 붙여 보내는 장면이라 한다면 걸맞은 판단이라고 사료된다.

기미 독립선언 때가 만해의 세륜 40세, 만해가 일본을 방문한 것이 그 몇 해 전, 그러니까 1908년이었다 하니 정확히 독립선언 11년 전이었다.

#### 代萬化<sup>12)</sup> 和尚挽林鄉長

12) 조선 스님, 大菴寺, 圓悟의 法號. 《佛敎辭典》, 운허, 1987(2531), 203쪽.



君棄人間天上去 人間猶有自心傷  
 世情白髮不禁淚 歲事黃花正斷腸  
 哀詞落木寒鴉在 痛哭殘山剩水長  
 公道斜陽莫可追 秋風秋雨滿衣裳  
 그대 이 세상 버리고 천상으로 가느니  
 남은 우리들만 슬퍼하노라.  
 세상살이 백발엔 눈물이 나고  
 철 돌아 국화 피어 애를 끊노나.  
 애달퍼라 마른 나무엔 차갑게 까마귀 내리고  
 버려진 산천에 통곡은 끝이 없네.  
 뉘라서 지는 해 막는다 하리  
 가을 바람 찬비만 옷 흠뻑 적시네.

대작(代作)이므로 만화 스님의 입장이 되어 썼다 할 것이다. 그런 과정에서 만화 스님의 뜻과 같이 정서가 엮어졌을지 아닐지는 알 수 없는 일이다. 인생 4고(四苦)의 마지막 장면인 죽음이란 사항을 두고 인생살이의 세속적 감정을 유감없이 엮어내었다고 보아진다.

### 登禪房後園

兩岸寥寥萬事稀 幽人自賞未輕歸  
 院裡微風日欲煮 秋香無數撲禪衣 (4)  
 양언덕 고요하여 만단사가 쉬는 듯

① 속성 鄭氏, 寬俊, 乾鳳寺 錦珏에게 출가. ② 이름 圓悟, 號 萬化, 李氏, 海南人, 大菴寺 출가, 華嚴學에 학문이 깊었다. 大菴寺 강사. 《불교학대사전》 앞의 책, 366쪽.

숨어 살아 스스로 즐기니 돌아가지 않네.  
 절 안에 미풍 일고 햇살은 따가워  
 가을 향기 헬 수 없이 옷을 휘감네.

양안(兩岸)은 차안(此岸)과 피안(彼岸)을 상징한다 할 것이다. 이로 (理路)와 사단(事端)이 선정(禪定)의 눈에 확연히 드러난 장면이다. 이를 타과할 사자후가 등장할 직전인 것이다. 적적요요 본자연(寂寂寥寥 本自然)의 모습이다. 여기에 재미 붙여 사는 사람이 딴 일에 마음 쏠려 경망스레 움직이지 않을 것임은 자명한 일일 것이다. 살랑한 바람, 따갑게 햇살 쏟아지는 가을 절 가득 차 오른 향기에 휘감기는 것은 당연하지 않을까. 선미(禪味)의 재미를 이보다 선명히 표출해 내기 힘들 것이라고 본다.

### 孤遊二首(2)

半生遇歷落 窮北寂寥遊  
 冷宵說風雨 晝回髮髮秋 (57-2)  
 반평생 지나친 기구한 일들  
 궁박한 북녘으로 쓸쓸히 떠돌아 왔네.  
 차가운 밤, 비바람 걱정하노니  
 날 새면 머리칼에 가을 질으리.

만해가 만주로 망명한 것은 1911년이라 했으므로 30대 초반의 일이다. 그때 이 시를 쓴 것이라 짐작된다. 바람처럼 표표히 떠돌면서도 박은식(朴殷植), 이시영(李時榮), 윤세복(尹世復) 등 독립운동가들에게 독립운동의 방향을 논의했다고 한다. 아직 젊은 나이로 백발 타령은 아

니지만 차가운 가을이 덥수룩한 수염과 머리칼에 스쳐 감을 읊은 시이다.

### 獨窓風雨

四千里外獨傷情 日日秋風白髮生  
驚罷晝眠人不見 滿庭風雨作秋聲 (77)

4천 리 밖에서 홀로 상심하니  
가을 바람 불 적마다 흰머리 생기네.  
낮잠을 놀라 깨니 사람이 없고  
뜰 가득 비바람 소리 가을을 몰아오네.

4천 리는 바다 건너 일본을 말한다. 1908년 4월에 일본으로 건너가 10월에 귀국할 때까지 반년 동안 스무 수 가량의 시를 쓴 것으로 보이는데 그 중의 한 수이다. 적국에 갔지만 적의라고는 조금도 비치지 않는 순수 서정시이다. 타국에 온 인간적 고뇌를 그리고 있다.

### 野行二首

匹馬蕭蕭渡夕陽 江堤楊柳變新黃  
回頭不見關山路 萬里秋風憶故鄉 (78-1)

쓸쓸히 말 몰아 석양을 지나면  
강언덕 버드나무 새노랗게 물들었다.  
머리 돌려도 고국길 안 보이고  
만 리라 가을 바람 고향 생각뿐.

尋趣偶過古渡頭 盈盈一水小魚遊  
汀雲已逐西風去 獨立斜陽見素秋 (78-2)  
우연히 만나 옛 나루터 지나니  
찰랑찰랑 물 속에 어린 고기 놀고  
구름은 서풍 쫓아 떠나는데  
석양에 홀로 서서 가을을 본다.

〈독창풍우(獨窓風雨)〉와 궤를 같이하는 가을의 망향시들이다. 샛노랗게 물든 버드나무가 망향의 정을 부추기고 앞뒤를 보아도 고향길이 보이지 않는 향수를 그리고 있다. 물에 노니는 어린 고기를 보면 옛 생각 더욱 몽클할 것이고 바람에 물러가는 구름처럼 자유롭게 귀국길에 오르고 싶었음을 표출하고 있다.

### 香爐庵夜<sup>○</sup>

南國黃花早未開 江湖薄夢入樓臺  
雁影山河人似楚 無邊秋樹月初來 (91)  
남국에도 철 일러 국화 안 피고  
눈에 선한 누각 그리운 강호여.  
산천에 나는 기러기 사람을 가두고  
끝없는 가을 숲에 달이 솟는다.

국화 피기를 기다리는 마음, 강호의 추억에 들은 감회를 기러기 떼 날아와 소란스레 부추기는 장면이다. 때마침 숲 위에 달이 솟아 가을의 꿈을 비추고 있다. 바람과 추억이 얽힌 아름다운 시라 할 것이다.

## 病監後園

談禪人亦俗 結網我何僧  
 最憐黃葉落 繫秋原無繩 (126)

선을 말함은 속된 일이지만  
 인연을 지어 대는 내가 어찌 중이라.  
 안타까운 일은 낙엽지는 일이지만  
 가을을 매어 둘 노끈이 없구나.

3· 1거사 후 수감되었을 때의 작품일 것이다. 고문에 시달리고 마음도 아파 병감에 머물렀을 것으로 본다. 생각하면 인연을 끊고 조용히 앉아 참선을 하든지 경을 읽든지 하는 것이 스님 노릇인데 독립운동이니 불교유신이니 하며 인연을 끊임없이 맺어가는 것은 본분이 아니라 심경을 표출한 내용이다. 만해는 포부가 크고 불의를 보고 앉아 있지 못하는 성품이다. 입산하기 전 약관에 이미 의병으로서 활약했다 하니 만해더러 가만 앉아 참선 수행이나 하라 하면 오히려 격에 맞지 않는 일일지도 모른다. 현실 참여를 중시해 온 만해에게는 낙엽 지고 세월 가는 것이 눈앞의 안타까움으로 다가온 것이다.

## 香爐庵卽事

僧去秋山迥 鷺飛野水明  
 樹涼一笛散 不復夢三清 (93)

중이 떠나가니 가을 산 멀고  
 백로 나는 곳 들물 맑아라.  
 나무는 서늘한데 피리소리 흩어지네.

신선 사는 곳 꿈꾸어 무엇하리.

하안거를 파하고 만행길에 오른 선승의 가벼운 발걸음과 환희심을 짐작케 하는 시다. 신선이란 즐겁고 안락하며 오래 살기를 바라는 세계라 한다면, 선을 수행하여 얻을 수 있는 것은 모든 사리분별과 이단(二端)의 차별상을 타파하는 것이다. 따라서 오래 산다 일찍 간다 하는 일이라든지 안락하다 고되다 하는 분별심으로부터 완벽하게 해방되는 길을 추구하는 것이 선수행이라 할 것이다.

만해의 한시에서 가을을 소재로 한 정서 표출은 상당히 많은 자리를 차지하고 있다. 단풍과 우정이 어우러진 시, 시와 술이 허랑한 심회를 달래는 시, 이역 먼 곳에서 고국을 그리워하고 안타까운 심경을 노래한 시, 세월 흐름을 탄식하는 시, 선의 삼매에 들어 명징하게 가을의 정서를 읊은 시 등을 들 수 있다고 본다.

계절에 얽힌 만해의 시세계를 대략 살펴보았다. 겨울의 시에서 만해는 가난과 병고, 옥고, 고독이 추위의 바다 속에 몸부림치는 정서를 다 각도로 그려내고 있음을 보았다. 예사 사람은 견뎌 내기 지난한 상상하기도 어려운 질곡 속에서 희망을 결코 잃지 않고 꽃피는 봄을 기다리는 초인적 의지와 정서를 풀어내고 있음을 우리는 뜻깊게 살펴야 하리라고 본다.

만해의 봄시에는 매화와 나비가 더러 등장하고 자지러져 가는 눈 속에서 희망의 햇빛을 창도해 가고 있다 할 것이다. 때로 봄술에 취해 수미산을 개자씨에 집어 넣은 호기를 형상화한 것도 보인다.

사색의 계절 가을에 쓴 만해의 시는 수적으로 상당수가 있음을 알 수 있겠다. 만해의 비애는 소인들의 것과는 차원이 다르다 할 것이다. 대덕 스님과의 우의를 계절감과 어우른 시, 옥중환을 읊은 시, 이국 정서에 웃긴 여민 시, 명징한 선미를 유감없이 그려 낸 시, 세월 가고 대업

을 이룩하지 못함을 안타깝게 슬회한 시 등이 있음을 보았다.

따라서 만해는 한 많은 망국의 시대에 태어나 다정다감한 정서와, 우국충절과 선미를 계절에 따라 다양하게 천재적 시들을 엮어 내었다 할 것이다.

## 2) 자연과의 교감

### (1) 꽃의 노래

#### 讀風雅朱子用東坡韻賦梅花用其韻賦梅花

江南暮雪有孤村 玉樹層層降詩魂  
 枝枝散入塞外笛 纖月蒼涼不染昏  
 夜香連娟歸夢寂 十年虛盟負故園  
 却恥春風多榮辱 千寒萬寒不事溫  
 嬌態不勝帶晚雨 新意那堪向朝噉  
 左有左松右有竹 一世相守不掩門  
 雖愛高名易成句 深看佳處還無言  
 君我俱是厭世者 芳年未 共對尊<sup>13)</sup> (15)

강남 땅 외딴 마을 저문 눈 내려  
 구슬나무 층층 시흔 쌓이네.  
 변방 먼 피리소리 가지가지 들어 피고  
 저녁 찬 하늘에 고운 달 어리우네.  
 밤 향기 아리따워 향기가 번지고

13) 尊=樽. 《만해전집》 1, 앞의 책, 이원섭 역, 111쪽.

尊=술 준. 《大漢韓辭典》, 장삼식, 교육서관, 585쪽.

십 년 헛맹세에 고향만 등졌구나.  
 분별 없는 봄바람은 영욕만 많아  
 천만 추위 닥쳐도 마다하지 않는다.  
 늦은 비에 교태부릴 수 없듯이  
 아침 햇살엔들 마음을 빼앗기라.  
 이쪽 저쪽 어디에나 술과 대 있거니  
 한평생 서로 지켜 막을 일 없어라.  
 누구라도 높은 이름 말하기는 쉽지만  
 정말로 아름다움 형언할 길 없어라.  
 그대 나 다 함께 세상을 싫어하니  
 향기 방창할 때 술 한잔 기울이세.

매화를 두고 쓴 이 칠언시(七言詩)는 문장이 매우 미려하다 할 것이다. 그 짜임새와 어조가 빈틈이 없고 호흡이 대단히 긴 편에 속하리라. 먼 강남 땅 외딴 곳 해는 저 어두운데, 그 칠혹의 한기를 누르며 눈이 내린다. 매화꽃 몇 송이 피어난 덩굴 위에 눈은 쌓여 구슬 같은데, 그 위에 시인의 녀이 층층으로 쌓인 것이다. 꽃과 눈이 만나 매운 향기에 선계의 흰빛을 한껏 돋우고 있다. 향기와 빛의 싸늘한 이중주에 시인의 녀이 층층으로 내려와 피어난 것이다. 아름답다 하지 않을 수 없을 것이다. 때마침 국경 너머 불어오는 피리소리가 4중주의 꽃을 피우는 것이다. 날아갈 듯 스러질 듯한 아슬아슬한 미의 꽃이 짙은 향기를 내지르고 있다 할 것이다. 이럴 때 눈은 제 일을 다했다는 듯 내리기를 멈추고, 차가운 하늘에 어슴푸레 달이 비쳐 오는 것이다. 미와 향의 완성을 확인하는 장면이라 할 만하다.

차갑고 아리따운 밤 향기에 어쩔 수 없이 향수는 번지고, 금의환향하겠던 맹세를 이룩하지 못한 뉘우침이 몰려오게 된다. 하지만 훈풍에



함부로 피어나는 분별없는 봄꽃들처럼 절조 없고 격조 없이 헤벌어지는 것보다는 추위 휘몰아쳐 와도 마다하지 않는 절조와 격을 갖추어 살겠다는 강렬한 의지의 표현이라 할 것이다.

그 다음은 구체적인 삶의 형태와 인연의 법칙을 그리고 있다. 흔해 빠진 늦봄의 비에 어찌 너울거려 삶을 늘어뜨릴 것이며, 돌아 오는 아침 햇살 귀하다 하나 거기에 턱없이 아부할 삶이라면 차라리 외면하겠다는 뜻의 전개이다. 하여 나의 좌우에는 소나무와 대 같은 만고 청청한 불변의 벗들이 있다는 것을 표현하고 있다. 따라서 소나무와 대와 함께 언제나 뜻을 같이하여 서로 믿고 삶을 같이하겠다는 고절의 의지 표출을 하고 있다 할 것이다.

흔히들 사람들이 쉽게 늘어놓는 말 ‘고귀하다’ 하겠지만, 그 깊은 아름다움이란 언설을 떠나 있다는, 일의적(一義的) 본질이 있다는 것을 말하고 있다. 하여 잡다한 세상 다 더불어 할 일이 아니니 당신의 향기질을 때 이 기쁨과 즐거움, 느긋함을 술 한잔에 즐겨 보자는 것이다.

아름답고, 절조감과 호기가 잘 조화된 작품으로 칠언절구(七言絕句)를 4중으로 겹친 형태라 할 수 있을 것 같다.

#### 又古人梅題下不作五古余有好奇心試

梅花何處在 雪裡多江村  
 今生寒水骨 前身白玉魂  
 形容畫亦奇 精神夜不昏  
 長風散鐵笛 暖日入禪園  
 三春詩句冷 遙夜酒盃溫  
 白何帶夜月 紅堪對朝暉  
 幽人抱孤賞 耐寒不掩門

江南事蒼黃 莫向梅友言  
 人間知己少 相對倒深尊 (16)  
 매화꽃 있는 곳이 어디이던가  
 눈 덮인 강촌일세그려.  
 이생에 얼음 같은 풍골  
 전생엔 백옥의 녀 아니었을까.  
 그 모습 낮에도 기이하고  
 밤이라 그 정신 밝기만 하네.  
 바람은 피리소리 멀리 흐트리고  
 따스한 해는 선방에 드네.  
 봄 석 달 시구는 차갑고  
 밤새워 다사로운 술잔 비우네.  
 하얀 그 모습 달빛을 데불고  
 붉은 자태 아침 햇살 보는 듯.  
 숨어 살아 외로이 칭찬하노니  
 차다고 너를 두고 문을 닫으랴.  
 강남의 일 뒤송송하다고  
 매화에겐 함부로 말하지 말라.  
 인간사에 지기는 흔치 않은 것  
 너를 바라 깊이 취하리.

눈 속의 얼음이 백옥으로 변신할 수 있으므로 모습은 기이하고 정신은 밝기만 할 뿐일 것이다. 이러한 변신의 인연 고리로 하여, 먼 피리소리와 따스한 햇살, 차가운 시구와 다사로운 술잔의 의미가 제대로 제자리 지킴을 할 수 있는 것으로 판단할 수 있겠다.

흰빛은 달빛, 곧 밤의 정화(精華)가 되고, 붉은 빛은 아침 햇살, 곧 하

루를 밝게 열어 가는 시발의 증표(證表)로 역할 지움으로 해서 음양을 앞서 이끌어 가는 없지 못할 조화(調和)의 화신이라 할 수 있을 법하다 하겠다. 따라서 숨어 시는 자에겐 모자랄 것 없는 벗이요 반려자라 하지 않을 수 없을 것이다. 이러하매 날이 차다고 하여 문닫고 홀로 돌아 설 수가 없지 않겠는가.

이렇게 완벽한 군자의 풍모(風貌)를 갖춘 벗, 어디에서도 다시 찾지 못할 반려자, 매화에게 뒤송송한 속세의 번잡사를 말하고자 하는 자가 있다면, 시인으로선 마땅히 만류해야 함이 지당한 일로 여겨진다 할 것이다. 이렇게 찾기 어려운 지기, 매화를 만났으니 이제 한껏 더불어 취해도 좋다는 의사 표명을 전개하고 있다.

시인의 고매한 인품을 눈 속에 매화에 의탁하여 결국하게 표출해 낸 빼어난 작품이라 할 것이다.

## 曉景(2)

山窓夜已晝 猶臥朗<sup>接</sup>詩  
然更做夢 復上梅花枝 (48)

산창에 날이 새는데  
누운 채 시를 읊는다.  
즐거움에 다시 잠이 들어  
또 꿈속에 매화를 찾아간다.

한가로운 시인의 새벽을 읊조리고 있다. 잠에서 깨면 시를 읊고, 그러다가 즐거움에 다시 꿈에 들어 매화나무 가지 위에 올라가는 즐거움을 누리고 있는 것이다. 시공의 조화, 곧 새벽과 매화를 잘 연관지어 시인의 즐거움을 이끌어 내는 지혜가 보인다 할 것이다.

觀落梅有感

宇宙百年大活計 寒梅依舊滿禪家  
 回頭欲問三生事<sup>14)</sup> 一秩維摩半落花<sup>15)</sup> (95)  
 한평생 우주를 펄펄 살게 하려는데  
 찬 매화 옛같이 절에 가득 피네.  
 머리 돌려 삼생일 문고자 하니  
 한 질 유마경에 반 떨어진 꽃일러라.

한편의 칠언절구에 지나지 않지만 뜻이 매우 웅혼하다. 마음은 우주에다 걸었다. 석가모니가 그랬고, 지나간 모든 부처님들이 그랬다. 우주에다 대활기를 불어넣겠다는 것이다.

찬 매화 핀 소식은 무엇을 말하는 것일까. 그것은 절간에 가득 찬 옛부터 내려오는 진리의 깨달음을 상징하는 말이라 해야 옳다고 본다. 진리의 꽃핍이 눈앞에 도래해 있는 것이다. 그것을 직시한 입장이라면 물러설 수 없는 일, 일생일대의 대본업을 성취해야 하는 것이다.

여기서 만해는 머리를 돌렸다. 그렇게 할 여유가 있어서는 안 된다. 직입성불(直入成佛)의, 하늘을 갈라놓을 큰 뇌성이라도 있었어야 하지

14) 과거, 현재, 미래생의 일.

15) 《大正新脩大藏經》14, 大正新脩大藏經刊行會, 昭和16, 547쪽. 《한용운전집》3, 앞의 책, 319쪽. 《維摩經大講論》, 金白峰, 星和精版, 1983, 343쪽.

時維摩詰室有一天女 見諸大人聞所說法 便現其身 卽以天華散諸菩薩大弟子上 華至諸菩薩卽皆墮落 至大弟子 便着不墮 一切弟子 神力去華 不能令去 爾時 天問舍利弗 何故去華 答曰此華不如法 是以去之 天曰勿謂此華 爲不如法 所以者何 是華無所分別 仁者自生分別想耳 若於佛法出家 有所分別 爲不如法 若無所分別 是則如法 觀諸菩薩 華不着者 已斷一切分別想故 譬如人畏時非人得其便 如是弟子畏生死故 色聲香味觸得其便也 已離畏者一切五欲無能爲也 結習未盡 華着身耳 結習盡者 華不着也.

않았을 까. 삼생의 일을 논하고 있다. 과거니 현재니 미래니 하는 것은 늘어진 사단(事端)이다. 하지만 삼세(三世)를 몰록 타과할 기틀 마련은 되었다고 보아야 할 것이다.

평소에 읽어 오던 《유마경》 위에 꽃이 반쯤 떨어져 내렸다는 것은 반쯤은 대사를 이룩했다는 경지를 표출한 대목이라고 보아야 할 것이다. 사리불이 유마의 집에 문병갔을 때 법설(法說)이 오고갔다. 그때 하늘 여인이 나타나 하늘꽃을 뿌렸는데 보살들의 옷에 뿌린 꽃은 곧 땅에 떨어졌는데, 부처님의 큰제자들에게 뿌린 꽃은 떨어지지 않았다. 이때 부처님의 큰제자들이 꽃을 떨어뜨리려고 하는 모습을 보고, 천녀가 왜 떨어뜨리려고 하느냐고 물으니 부처님의 큰제자들이 이 꽃은 법에 합당하지 않은 것이기 때문이라고 했다. 천녀는 말했다. 꽃은 분별이 있는 것이 아니라, 제자들의 마음에 분별심이 있음을 말한 것이다.

## (2) 교감여유정(交感與有情)<sup>16)</sup>

불교적 입장에서 유정이란 일반적으로 중생, 곧 살아 움직이는 존재

16) 범어 sattva의 번역. 薩多婆, 薩 라 音譯. 중생이라 번역. 생존자의 뜻. 情識을 갖는 살아 있는 것. 草木·山川·大地 등은 非情(非有情·無情)이라 함. 그러나 《成唯識論述記》 권1에는 有情이란 有情·非情을 아울러서 하는 말이라 한다. (《佛敎學大辭典》, 앞의 책, 1189쪽.)

梵語 sattva, 音譯作薩多婆, 薩 . 舊譯爲衆生. 卽生存者意. 關於「有情」與「衆生」二語間之關係, 諸說不一, 或謂「有情」係指人類, 諸天, 餓鬼, 畜生, 阿修羅等有情識之生物. 依此, 則草木金石, 山下大地等爲非情, 無情. 而「衆生」則包括有情及非情二者. 然畚一說則認爲「有情」卽「衆生」之異名, 二者乃體一而名異. 皆包括有情之生物及非情之草木等. 此外, 有情之異稱有「有識」(如有識凡夫), 「有靈」(如有靈之類)等多種. (成唯識論述記卷一本, 俱舍論實疏卷一, 玄應音義卷二十三)(《佛光大辭典》3, 佛光出版社(臺灣), 1988, 2441쪽.)

有情利樂有情, 乃有多義. 梵言薩 此言有情. 有情識故. 今談衆生有此情識故名有情. 無別能有或假者能有此情識故亦名有情. 又情者性也 有此性故有情者愛也. 能有愛生故. 下第三云. 若無本識復依何法建立有情 有情之體卽是本識. 言衆生者不善理也. 卉木衆生. 亦應利樂 有情不同有六十二. (《新脩大藏經》四三, 1830쪽上.)

를 말하는 것이다. 여기에는 하늘과 인간, 아귀, 수라, 축생이 포함되는 것이 예사이다. 이에 따르면 초목이나 금석, 산하, 대지 등은 비정(非情) 또는 무정(無情)인 것이다. 그러나 《성유식론술기(成唯識論述記)》에 따르면 하늘과 인간, 아귀, 수라, 축생은 물론 초목이나 금석, 산하 등 무정들도 유정(有情)에 속하는 것이라 했다.

이러한 《성유식론술기》의 입장은 대자연을 하나의 총체적 생명체로 바라보는 경우와 같은 것으로, 다정 다감한 정서로 시를 창출해 가는 시인들의 감정과 상통하는 바가 있다 할 것이다. 더구나 만해처럼 인간과 자연을 일체화시키고자 한 시인에게는 무정(無情)이 무의미한 무정에만 머무는 것이 아니고 무정(無情)이 때로는 유정(有情)에 가까운, 어쩌면 유정보다 더 정이 넘쳐 흐르는 유정(有情)으로 다가온 경우가 많았다 할 것이다. 계절적 현상에 예민한 반응을 보였던 만해의 감성은 그 계절적 현상의 변화 추이에 따라 전개되는 자연, 곧 유정들과의 교감에 있어 남다른 정의(情誼)와 희비가 교차하고 있음을 감지할 수 있을 것으로 본다.

### 別玩豪學士

萍水蕭蕭不禁別 送君今日又黃花  
 依舊驛亭 在 天涯秋聲自相多 (2)

부평초 같은 인생 이별이 설위  
 그대 보내는 오늘 국화 피었네.  
 옛 역사엔 슬픔만 차올라  
 하늘가 가을 소리 내게 물리네.

이 시의 구도는 이별의 슬픔과 국화의 꽃핍, 슬픔과 가을 소리의 방

정식이 성립되어 있다 할 것이다. 곧 국화의 꽃피움은 우연히 있는 것 이라기보다는 섭섭한 이별이라는 사항이 전제되어 있는 연고로 하여 필연적 귀결로 나타난 현상이라 할 수 있을 것이다. 또 옛 역사에 이별의 슬픔이 하늘로 차 오르는 원인으로 하여 하늘 밖에 멈추어 어렸던 가을의 소리가 내게로 쏟아져 내리는 결과를 불러온 것으로 보아야 할 것이라 판단된다.

### 閑卷

中歲知空劫<sup>17)</sup> 依山別置家  
 經臘題殘雪 迎春論百花  
 借來十石少 除去一雲多  
 將心半化鶴 此外又婆娑<sup>18)</sup> (38)

중년에 만사 헛것임을 알아  
 산을 기대어 외딴 집 엮었다.  
 설달 지나 남은 눈을 읊조리고  
 봄 맞아 온갖 꽃을 맞는다.  
 변함없는 돌이사 열 개 빌려 와도 많지 않지만  
 무상한 구름은 하나가 지나도 적지 않구나.  
 마음은 거의 학이 되었는데  
 이 밖에 모든 것 아무 소용 없어라.

17) 사겁(四劫 : 成劫, 住劫, 壞劫, 空劫)의 하나. 세계가 완전히 괴멸하고 다시 다음 세계가 성립되는 겁(劫)에 이르기까지의 공무기(空無期).(《佛敎學大辭典》, 앞의 책, 86쪽.)

18) 毘婆娑. 수량 수십만 조(兆).(《佛敎大辭典》2, 한국불교학대사전 편찬위원회, 불기 2526(1982), 859쪽.)

중년을 40세를 기준으로 한다고 한다면, 기미독립운동 거사가 만해의 만 40세 때 일어난 일이므로 이 시 〈한음(閑隱)〉은 거사 이후의 작품으로 보아 무리가 없을 것으로 본다.

만사가 헛것임을 몸소 느껴 안 것은 거사의 실패로 수감 투옥되었다가 풀려 나온 그 과정에서 얻어진 허탈감 때문이라고 보아진다. 그렇게 집요하고 굳은 의지로 민족 광복을 찾아오고자 분골쇄신 동분서주해 왔지만, 수포로 돌아간 이후 누구보다 큰 허탈감과 절망감에 빠진 만해였다고 한다면, 〈한음〉은 당연한 표출이라 할 것이다. 산을 기댄다는 의사 표현은 대중적, 거국적 의지와 투혼의 허물어짐을 뜻한다 할 것이다. 따라서 혼자만의 추스림에 침잠하게 된 것임을 의미한다. 눈을 읊조리고 꽃들과 마음을 터놓고 즐길 수 있다는 것은 자연으로 되돌아온 심회를 표출한 것이다. 돌은 마음을 가라앉게 하고 구름은 가끔 마음을 들뜨게 한다. 따라서 돌과 구름에 관한 만해의 정서 표출은 적요 속의 안정을 회구하는 대목이라 할 것이다. 이렇게 하여 신선이다 되어 가는 듯한 기쁨과 느긋함에 탄 것들 아무리 많아도 마음 닿는 것 하나 없다는 정서 표출을 하고 있다 할 것이다.

### 獨夜二首 其一

天末無塵明月去 孤枕長夜聽松琴  
一念不出洞門外 惟有千山萬水心 (49-1)

맑디맑은 하늘 끝 밝은 달 가고  
홀로 누운 긴 밤 솔 소릴 듣는다.  
마음은 동문 밖 나가지 않고  
오직 산수와 더불어 사네.



## 獨夜二首 其二

玉林垂露月如霰 隔水砧聲江女寒  
 兩岸青山皆萬古 梅花初發定僧還 (49-2)  
 고운 숲 이슬은 바로 맺히고 달빛 부스러져  
 물 건너 다듬이 소리에 여심은 차다.  
 양언덕 푸른 산천 옛모습 그대로  
 매화꽃 필 적이면 고향 정녕 찾으리.

만해의 밝은 달이 맑디맑은 하늘을 지나고 있다. 흐뭇하고 기쁜 밤이다. 이런 밤에 홀로 있는 재미는 세속을 떠나 있다. 솔바람 소리가 그 재미를 한껏 북돋우고 있는 것이다. 이런 재미를 아는 사람이 동문 밖 출입을 달갑게 생각할 까닭이 없는 것이다. 자연과 더불어 살아가는 도리를 표출하고 있다.

차가운 날의 밤 경치가 눈에 선하다. 이슬이 맺히는 걸 보아 늦가을 썸 되는 계절이라 하면 맞을 것 같다. 높은 달빛은 차가움에 싹락눈처럼 부스러져 내리는 느낌을 준다. 이 차가운 정경을 강 건너 다듬이 소리가 고조시키고 있다. 다듬이 소리는 겨울 옷을 다루는 끊임없는 재촉의 소리, 겨울 오기를 재촉하는 소리인 것이다. 이런 정경 속 홀로 상념에 젖어 있던 시인이 문득 꿈에서 깬 듯 주변을 살피고는, 내년 봄 매화꽃 필 즈음이면 고향으로 되돌아가야겠다는 나그네의 향수를 그리고 있다. 이 향수는 한편 깨달음을 재촉하는 선객의 각오라 해도 좋을 것 같다.

## 卽事

朔風吹白日 獨立對江城  
 孤煙接樹直 輕夕落庭橫  
 千里山客滴 一方雪意生  
 詩思動邊塞 侶鴻過太清 (50)

삭풍 해를 몰아치는 날  
 홀로 강성을 대해 섰다.  
 외로운 연기 나무를 더듬어 솟고  
 저녁은 사뿐이 뜰을 가로지른다.  
 천 리에 산 모습 스며 내리는데  
 어디에 눈이라도 내릴 듯.  
 시정이 변방을 움직이는데  
 짝지은 기리기 맑은 하늘 지나가네.

겨울 저녁 변방에서 쓴 시이다.

변방은 원래 생각을 많이 하게 한다. 역사의 경계선, 혈맥의 경계선이기 때문일 것이다. 거기 있는 강가의 성곽은 그런 이질감의 완전한 표상이 된다 할 것이다. 그런 곳에서 겨울 스산한 저녁을 맞아 우두커니 서서 성곽을 바라보는 나그네의 쓸쓸하고 고독한 모습이 여실히 드러나고 있다.

위력을 상실한 태양을 북풍이 사정없이 몰아 분다. 이때 만해는 태양을 빛 잃은 조국으로, 북풍을 일제의 표독한 침탈로 연상하고 있었음직하다. 우두커니 강성을 바라보고 선 시인의 심회는 얼마나 착잡하였을까. 나무를 더듬어 오르는 연기는 바로 시인의 고독을 대변하는 것이라 볼 수 있으리라. 저녁빛 깔리고 산그림자 젖어 내릴 때 어디선가는

눈이 내릴 듯한 고적감에 젖어 기러기 떼 날아가는 변방의 시심을 달래고 있는 것이다.

### 登高

偶思一極目 彼危岑峰  
人去青山外 舟行白雨中  
長河遇酒少 大雪入詩空  
風落枯桐急 殘陽映髮紅 (52)

문득 멀리 바라보고 싶어  
위태로운 동쪽 뿔부리 오르니  
인적은 청산 밖으로 사라지고  
배는 소나기 속을 가누나.  
긴 강엔 술 만나기 어렵고  
핑핑 쏟아지는 눈은 시의 진경에 드네.  
바람은 마른 오동에 쏟아지고  
별은 뉘엿뉘엿 내 머릴 붉히네.

헤아리기 어려운 기상 변동의 어느 날 시정을 읊고 있다. 동쪽 뿔부리, 청산, 인적, 소나기, 배, 강, 술, 눈, 오동과 같은 가시적 대상들이 촉박하게 번갈아 나타나고 바람과 햇볕까지 곁들여 시인의 정서는 바쁘기만 하다. 이렇게 대경의 정서가 한가할 수 없게 만드는 것은 대물 사이에 쉴 틈 없이 역할이 바뀌는 기후조건 때문이라 할 것이다.

인적이 산 밖으로 사라지고 나면 곧바로 소나기가 등장하여 강을 지나는 배를 꿈쩍없이 사로잡는 장면이 나타나고, 이런 가운데 킬킬한 막걸리 생각 절로 나는 순간에, 난데없이 소나기를 밀쳐 낸 눈이 핑핑 쏟아

아지는 것이다. 매우 인상적인 장면이라 할 것이다. 그런가 하면 주검과 같은 마른 오동나무에 공연한 바람이 쏟아지고, 저녁별은 어느덧 시인의 머리칼을 붉게 물들인다는 얘기가.

소나기와 눈, 바람과 햇별이 시인의 감정을 쉴 새 없이 흔들어 놓는 장면의 연출이다. 소나기는 비이지만 대개는 국지적으로 마구 쏟아지는 성격이 있다고 본다면 보통의 비보다 인상적이라 할 것인데, 그런가 하면 갑자기 눈이 내린다. 그것도 소나기성 눈이다. 평평 쏟아지니까 갑작스런 변덕에 어리둥절할 수밖에 없을 것이다. 비에 젖은 술생각이 깜짝 놀라 달아날지도 모를 일이 아닐까 한다. 비 소나기, 눈 소나기가 갑작스런 번개춤을 쏟아 내린 다음 겨울 맞아 주검처럼 서 있는 오동나무에 쏟아지는 바람은 무슨 장난인지 횡포인지 얼떨떨한 장면이 전개되다가 햇별이, 그것도 하루 중 가장 인상 깊은 저녁노을을 대동한 햇별이 시인의 머리칼을 붉게 물들이는 이 시는 한 토막의 단막 영화 장면만 같다.

### 訪白萃庵

春日尋幽逕 風光散四林  
窮途高興發 一望極清穉 (60)  
봄날에 그윽한 오솔길 찾아 드니  
숲 가득 풍광이 펼쳐지네.  
막다른 길에 흥은 일어나  
맑은 시정 눈에 어리네.

산을 찾는 사람이 봄을 맞아 흔히 느낄 수 있는 교감의 기쁨과 시흥을 읊고 있다.

## 馬關舟中

長風吹盡侵輕夕 萬水爭飛落日圓  
 遠客孤舟烟雨裡 一壺春酒到天邊 (61)

그칠 줄 모르는 바람에 저녁이 내리고  
 다투어 나는 물결에 가득 내리는 낙일이여.  
 이역 나그네 안개비 속 외로운 배 띄워  
 한 병 봄술로 하늘가에 이르렀네.

섬나라 일본의 항구 시모노세키의 봄 풍경을 그리고 있다. 동풍이 끝  
 없이 불어오는 봄의 해질녘을 바람과 물결과 저녁 해와 안개비를 외로  
 운 배 속에서 어울어 안주 삼아 읊조리는 입장이라 할 수 있을 것 같다.

## 晴

庭樹落陰梅雨晴 半簾秋氣和禪生  
 故國青山夢一髮 落花深晝渾無聲 (64)

뜰 나무 그늘에 장마 그치니  
 발에 스미는 가을 기운 선에 어울지네.  
 고국산천은 꿈 한 겹 차인데  
 꽃 지는 대낮이 소리 죽이네.

장마 그친 이국 땅 어느 정원의 나무 그늘에 향수와 그리움이 어리는  
 장면이다. 그리움의 깊숙한 곳에서 스며 오는 서늘한 냉기가 묵묵히  
 앓아 있는 만해의 사유(思惟)에 어우러진다. 고국산천은 보이는 듯 눈  
 에 선한데, 꽃 지는 대낮의 적막이 엄습해 오는 것이다. 대낮이 죽이고

있는 소리, 그것은 만해의 향수의 울컥한 울음소리인지도 모른다. 아니면 빛 잃은 조국에 대한 연민과 괴로움의 통곡소리라 할 것이다.

雨中獨坐

海國多風雨 高堂五月寒  
 有心萬里客 無語對青巒 (65)  
 섬나라 비바람 흔해서  
 높다란 이 집은 오월에도 춥다.  
 목석도 아닌 만 리의 나그네  
 말 잃고 푸른 산만 바라보네.

앞의 시와 궤를 같이하는 시라 할 것이다. 앞의 시가 대경(對境)이 시인의 의중을 반영시키는 투사적 성격을 띠는 반면, 이 시는 시인의 직접적인 의중을 표출하고 있다 할 것이다.

東京旅館聽蟬

佳木清於水 蟬聲似楚歌<sup>19)</sup>  
 莫論此外事 偏入客愁多 (66)  
 아름다운 나무 물보다 맑고  
 사방의 매미소리 초가 같아라.

---

19) 《古事成語》, 앞의 책, 415쪽. 史記項羽記, 項王軍壁垓下, 兵少食盡, 漢軍及諸侯兵圍之數重, 夜聞漢軍四面皆楚歌, 項王乃大驚曰, 漢皆已得楚乎, 是何楚人之多也. 吳志胡綜傳, 昔武王伐殷, 殷民倒戈, 高祖誅項, 四面楚歌.

이 밖에 아무 일도 말하지 말라  
나그네의 시름만 더할 뿐이니.

이 시에서의 아름다움과 시름은 상치되는 두 언덕의 정서라 할 것이다. 아름다움에서 기쁨을 느끼지 못하고 흐뭇한 정서가 우리나라지 못하는 것은 아름다움을 발산하는 그 당체(當體)가 나의 바람이나 입장과 상당한 거리가 있거나 대치되는 상태이기 때문일 것이다. 아름다운 것은 아름다움 바로 그것이겠지만 그것이 시인이 희구하는바 정서와 일치하지 못하는 적대국의 나라에 있기 때문에 시름만 솟구치게 하는 연원일 뿐인 것이라 할 것이다. 매미소리가 사면초가로만 들리는 만해는 당시 얼마나 괴로웠을까. 나라 잃은 나그네의 말할 수 없는 시름과 주체하기 어려운 감정이 용솨음쳤을 것임을 짐작케 한다.

### 蝴蝶

東風事在百花頭 恐是人間蕩子流  
可憐添做浮生夢 消了當年第幾愁 (67)  
봄바람에 온갖 꽃 바빠 찾아 다니니  
마치 방탕한 인간 같구나.  
가련타, 뜬세상에 헛꿈 더하니  
당년에 몇 번이나 근심을 풀었더냐?

우리들의 일반적인 의식구조로 볼 때 나비는 긍정적인 정서로 바라보는 것이 예사이다. 그런데 이 시에서는 탕아에 비유하고 있는 것이다. 만해의 한시 <춘몽(春夢)>(69)과 같은 작품의 견해와는 반대되는 입장이라 할 것이다. <춘몽>에서 봄을 예찬하여 봄의 신을 찾아가 봄

이 우리를 떠나지 못하게 하지는 입장에서의 나비와 꽃과 사람은 더없이 바람직한 존재로서 교감하고 있음을 보았다. 아쉬움과 간절한 희원(希願)이 진하게 배어 든 작품이라 할 것이다.

이에 비하여 <호접(蝴蝶)>에서는 탕아로 타락해 버린 나비인 것이다. 탕아가 된 나비를 아무 비판 없이 받아들이는 꽃들은 무엇인가. 그것은 탕녀들의 무리라 할 것이 아닌가. 이들이 득실거리는 뜬세상의 끊임없는 헛꿈은 부정적이어야 함이 마땅할 것이다. 긍정적이고 바람직한 사회상을 꿈꾸어 온 만해로서는 혼하지 않은 정서 표출이라 할 것이다.

이 작품이 성립된 시기는 만해가 3·1거사를 거행하기 이전, 장소는 일본땅이다. 따라서 일본의 비인도적 침략 사항을 탕아에 비유하여 구조화한 작품이라고 볼 수 있다.

### 日光南湖

神 山中湖水開 山光水色共徘徊  
十數小船一兩笛 夕陽唱倒漁歌來 (76)

신타산중에 호수가 열려  
산 모습 물빛이 함께 맴도네.  
열 너머 작은 배에 몇 가닥 피리소리  
석양 기울이며 뱃노래 돌아오네.

산과 물이 어우러져 펼친 그림 속에 몇 척의 어선과 피리소리가 살아들어 정화(精華)를 이루고 있다.



## 養眞庵

深深別有地 寂寂若無家  
花落人如夢 古鍾白日斜 (85)

깊디깊은 별유천지  
고요하여 집도 없는 듯.  
꽃 지는데 사람은 꿈과 같아  
옛 종에 석양이 기우네.

선경의 모습이다. 고요 속에 유(有)와 무(無)가 녹아 있는 양태다. 꽃지는 실상(實相)과 꿈의 가상(假相)이 더불어 늘고 있다. 옛과 밝은 이제가 하나가 되고 있다.

## 漁笛

孤帆風烟一竹秋 數聲暗逐荻花流  
晚江落照隔紅樹 半世知音問白鷗  
韻絕何堪遯世夢 曲終虛負斷腸愁  
飄掩律呂撲人冷 滿地蕭蕭散不收 (99)

외로운 돛배에 안개 낀 가을  
은근한 노랫소리 갈대꽃 따라 흐르네.  
단풍 너머 강물엔 해가 기울어  
반평생 내 노래는 백구가 알리.  
기막힌 가락에 둔세의 꿈 못 버리고  
노래 끝나도 애끓는 시름 건디지 못하네.  
떠도는 그 가락 내 가슴에 서늘하여

천지에 차 오른 쓸쓸함 거들 길 없네.

숨어 사는 사람의 가을 정취를 읊고 있다. 안개 낀 가을 강을 외로운 돛배를 타고 지나간다. 갈대꽃 갈색 흔들림에 은근히 노래를 섞어 가는 재미는 혼자만의 것이다. 단풍과 낙일을 바라보며 백구를 벗히는, 자연과의 교감이 한가롭게 자유스럽다. 지음의 백구를 얻기란 아무나 되는 것이 아니라고 본다. 그런데 애꿎는 시름을 주체하지 못하는 대목이나 천지에 차 오른 쓸쓸함을 다 거두지 못해 하는 심사는 아직 세속적 인연의 미련이 다 맑혀지지 못했음을 반증하는 장면이라 할 것이다.

지금까지 유정과의 다양한 교감 양상을 살펴보았다. 여기에서도 섬세하기 그지없는 정서가 난만한 동산의 꽃과 풀처럼 독자들의 심금을 여지없이 울려 주는 장면이 그칠 줄 모르고 펼쳐지고 있다. 이별로 하여 누런 황금 국화가 피어난다는 의식의 표현이라든지, 높은 산에 올라가 까마득한 발 아래 전개되는 유정의 갖가지 변상들을 바라보며 엮은 정서 같은 데서 시인의 천재성을 여실히 감지할 수 있다고 본다. 때로는 산을 찾아 든 정감을 읊고, 숨어 사는 사람의 깊은 산속 감회라든지, 어부가 된 심중의 표현 등에서도 막힘 없는 시취를 감상할 수 있겠다. 삭풍 몰아치는 변방의 차가운 감회나 이역 만 리 적국 일본에서 느낀 바를 무리 없이 표출해 낸 솜씨도 일품이라 할 것이다. 그런가 하면 선사로서 보여 주는 사유수(思惟修)의 진미는 세속적인 시정(詩情)으로는 우리나라지 못할 별경을 물 흐르듯 이어내고 있음을 주목할 일이다.

만해의 한시를 연구함에 있어서 계절의 변화에 따른 시인의 무량한 정서 변모와 유정과의 교감 양상은 제대로 다 헤아리기가 쉽지 않다. 그 천재적 재능과 비단결 같은 정서의 수놓음은 천태만상으로 전개되어 독자로 하여금 감탄을 금치 못하리라 믿어진다.

겨울을 소재로 한 시편들에서는 가난한 시인의 심지를 언제나 얼어붙게 만드는 한기(寒氣)를 처처에서 만날 수 있고, 그러면서도 그에 결코 굴하지 않는 강인한 의지와 추위를 극복하는 해법을 간단없이 구사하면서 새 봄을 마음으로부터 창출해 내는 구도자의 자세를 여실히 엿볼 수 있겠다.

봄의 청신함과 꽃이나 인생에 얽혀 내려온 인간 정서의 밑바탕을 슬회해 내는 기품은 남이 좀체로 흉내내지 못할 곳들이 있다 할 것이다.

가을을 노래한 시들은 매우 많다. 생각이 많고 할 일이 너무 많았던 만해의 심정을 가만두지 못했던 가을이기 때문이었을 것이라고 본다. 이별과 만남의 정에 얽힌 별리의 고통(別離苦)을 노래한 시들로 보아 만해의 대인관계가 매우 격조 높고 두터웠음을 짐작케 하고, 독립운동가로서 겪어야 했던 설움과 탄식의 소리는 지금도 우리 강토를 숙연케 눈물지우고 있다 할 것이다. 선방 후원에 쏟아져 내린 가을의 혼을 건져 올린 시취, 선삼매에 몰입한 모습은 여기서도 보인다.

계절이 번갈아 찾아오는 자연, 그 무궁무진한 유정들과의 끝없는 교감 양상은 만해의 시정신을 감득케 하고 새롭고 참신한 시의 맛을 마음껏 선사받을 수 있다고 본다. ■

## 영혼의 도반과 투명한 유산

고재석(문학평론가·동국대 교수)

### 1. 인연의 향기

지난 4월 부안의 내소사(來蘇寺)에 들렀다. 투명한 햇살과 간간이 들려 오는 풍경소리에 연등처럼 봉긋 떠오른 대웅전의 앞마당에는 곱게 핀 산수유와 막 봉오리를 머금은 자목련이 함초롬한 자태로 봄을 맞이하고 있었다.

세월의 풍화에 송진을 다 내어 주고 백골만 남은 대웅전의 기둥에 지퍼 오르는 온기를 보듬으며 조심스러운 발걸음으로 법당에 들어가 향을 사른다. 순간 아득하게 다가오는 침향. 그리고 언제인가 찾아온 적이 있는 듯한 느낌. 눈을 감는다. 사위는 고요하다.

법당을 나와 뒤뜰의 동산에 올라간다. 수묵처럼 끝없이 번져나가고 있는 능가산의 신흥. 그리고 세월의 물살에 씻긴 돌절구에 가득 담긴 수련처럼 평화로운 경내의 전경. 내소, 내소, 내소……. 정녕 다시 태어

난다는 느낌이란 이런 것이 아닐런가.

아직은 내방객의 발길도 뜸해 푸른 향기와 그림자로 더욱 질푸른 전나무 숲길을 따라 내려가노라니 청설모가 인적에도 아랑곳하지 않고 양징스런 모습으로 무엇인가를 갈아먹고 있다. 풀꽃에 어린 이슬의 정적은 저 죄 없는 짐승에게도 두려움을 앗아갔는가. 일주문에 이르러 절을 향해 삼배를 올리고 버스를 탄다. 그리고 비로소 깨닫는다. 언제인가 온 적이 있는 듯한 느낌이 어찌서 암향처럼 다가섰는가.

조금 다가워지기 시작한 햇살은 차창에 부딪쳐 은빛 화살촉으로 부서진다. 점점 등위로 멀어지는 내소사. 눈을 감고 생각해 본다. 그것은 어찌면 만해 한용운(1877~1944)의 내면에서 서늘한 그늘이자 거대한 바위로 존재했던 도반이자 스승이었던 석전 박한영(1870~1948)으로 비롯되는 인연의 향기가 아니었을까. 오전의 투명한 햇살이 법당의 연좌대를 비출 때, 나는 박한영과 한용운 그리고 부안에서 태어난 신석정(1907~1974)과 서정주(1915~2001)로 이어지는 한국근대시사의 정신사적 계보의 한 언저리를 외람스러이 드러밧고 있는 것은 아닌가 하는 느낌에 화들짝 놀랐던 것이 아니었을까. 아니 중앙불교전문강원이라는 인연으로 수렴되는 문학사의 도반들이 앉았던 자리를 이제사 찾은 게으른 자신을 비로소 발견했던 것인지도 모른다. 버스는 능가산을 뒤로 한 채 부안 시내를 향해 달리고 있다.

## 2. 투명한 유산의 계보

땅거미가 찾아 들어 어느새 어둑해진 신석정의 생가는 부안 시내의 외진 곳에 자리 잡고 있었다. 그러나 그 어느 유적지라고 예외가 있겠는가. 이곳 역시 본래의 느낌과는 동떨어진 살풍경이어서 차라리 어두운 것이 나왔다. 기계적으로 복원한 문화 유적. 그것은 차라리 하나의

외로운 표석보다 못하다. 그나마 선홍빛으로 물든 노을을 턱을 고이고 바라보았을 창문은 예전의 풍모를 희미하게 전해주고 있어 짧은 한숨을 내릴 수 있었다.

봄철의 별미라는 쭈꾸미 데침에 막걸리라도 한잔 걸치지 않으면 너무 허전할 것 같아 좁은 골목길을 빠져 나온다. 그리고 다시 한번 그곳을 되돌아본다. 옹기토로 차지게 잘 앉혀진 마당, 나지막한 탕자올타리와 그 둘레를 따라 심은 목련과 벚꽃, 맑은 햇살로 담쭈욱 씻은 듯한 수선화, 맑고 차가운 우물, 잘 빛은 농주, 그리고 시서화를 화제로 삼아 고담준론하던 시우들의 모습이 사라진 그 쓸쓸한 추억의 트랙을……. 그러나 지금 어둠 속에 잠겨 눈앞에 있는 것은 숨막히게 다가선 다세대 주택에 둘러싸여 초라하게 낮아진 초가집 한 채일 뿐이다. 문을 열고 들어선 낯선 술집도 예외는 아니었다. 새만금 댐 이야기로 셋된 목소리에 겹쳐지는 시끄러운 노래만 그득하다. 아, 이럴 바에는 과거는 차라리 기억으로만 존재하는 것이 나올지도 모른다. 신석정이 박한영과 한용운을 모시고 다녔을 부안의 정서는 이미 사라지고 없었던 것이다. 그가 이곳에 처자를 남겨 두고 청운의 꿈을 펼치러 서울에 올라가서 시우들과 어울렸던 시절의 추억담은 그래서 지금 그리고 여기보다 아름답다.

만주사변이라는 일제침략의 전초전이 일어나기 직전, 나는 청운의 뜻을 품고 마명의 소개를 얻어 가지고 석전 화상이 계시던 동대문 밖 중앙불교전문강원의 문을 두드렸으니, 그것이 1930년 3월의 일이었다.

불경을 배우는 것은 강원에 있게 되니 의무로 지워진 나의 일과였고, 문학서적을 탐독하는 것이 그때 나의 본업이었다. 30여 명의 젊은 학도들이 득실거리는 틈에서 문학에 뜻 있는 승려를 규합하여 《원선(圓線)》이라는 프린트 회람지를 만드는 것이 또 한 가지 나의 일이었다.

지금은 광주에 있는 조종현 형도 나와 같이 그 강원에서 공부하던 선암사 출신의 승려로 그때 매일 같이 동요를 써내던 친군데, 그 뒤 노산을 찾아다니며 시조를 배웠고, 동아일보를 비롯하여 《동광》지에 술하게 시조를 발표했었다.

《시문학》3호에 시〈선물〉이 발표된 것이 인연이 되어 하루는 용아 박용철에게서 엽서가 날아들었다. 동대문 밖 지리에 소홀하니 틈내서 한번 오라는 극히 간단한 사연이었다. 바로 낙원동 《시문학》사(용아의 집)를 찾아가서 막 인사를 끝내고 앉았노라니 검은 명주 두루마기에 버선을 점지하고, 얼굴이 검은데다가 유달리 웃인중이 긴 청년과 털털한 양복 청년이 들어오게 되어 알고 보니 검은 명주 두루마기의 촌뜨기가 지용이었고, 양복 청년이 화가 이순석이었다. 이하운도 거기서 처음 만나 알게 되었다. 이윽고 술자리가 벌어져 거나하게 되자 지용은 자작시를 비롯하여 영랑, 편석촌, 나의 시를 서슴없이 유창한 솜씨로 읊어 내리는 게 마치 구슬을 굴리듯 하는 것이었고, 순석은 파리에 가겠다고 연거푸 술잔을 기울이었다. 그날 밤 나도 어찌나 폭주를 했던지 서대문 성해(星海) 댁까지 오는데 기어오다시피 찾아왔었다.

그 뒤 우리는 자주 《시문학》사에서 만나게 되었고, 〈봄은 전보도 안치고〉의 새로운 감각을 짚어지고 나온 편석촌의 작품도 자주 대하게 되었다. 그때 편석촌은 성진 고향에 있을 때였으니 그를 만나게 된 것은 그가 조선일보사에 입사한 그 이듬해의 일이다. 조종현 형과 더불어 요한을 찾아 동광사에 갔던 것도 그 무렵이었고, 중앙불교종무원 불교사로 만해 한용운 스님을 찾아간 것도 그 무렵이었으며, 춘원을 찾아 동아일보사로, 서해를 찾아 매신 학예부로 마치 무슨 순례나 하듯이 돌아다녔다. 사무적이고 쌀쌀한 요한의 품모는 두 번 다시 찾아볼 용기를 낼 수 없었고, 거만 무쌍하면서도 다정한 만해 스님은 아주 붙일 맛이 두터웠다. 시방도 잇을 수 없는 것은 매신 현관에서 그 초췌한 얼굴로 우리

를 보내던 서해의 초라한 모습이다. 서해는 그 뒤 얼마 안 되어 타계하여 그때가 처음이고 마지막이었다. (중략) 서정주, 장만영의 젊은 시우가 찾아오던 때도 모두 그 무렵의 일이다. 정주의 쾌기만만한 기백이라거나 만영의 백절불굴한 노력이라거나 안서 선배와 편석촌의 격려가 모두 내 하잘 것 없는 문학 수업에 잇을 수 없는 높은 자극제가 아닐 수 없다.<sup>1)</sup>

이 글을 보면 부안에서 올라간 그를 둘러싸고 있었던 당시의 문학적 분위기란 사실은 고향의 정서를 그대로 옮겨 놓은 것에 다름 아니었음을 알게 된다. 그가 존경했던 석전 박한영(완주)은 물론 조종현(고흥) 박용철(광산) 김영랑(강진) 조운(영광) 서정주(고창)는 거의 동향의 선후배들이었기 때문이다. 그러나 이런 분류는 지연 중심의 편가르기에 지나지 않는다. 보다 중요한 것은 석전과 만해로 비롯되는 불교적 세계관이 이들의 문학에 알게 모르게 압도적인 영향력을 미치고 있었고, 그것이 한국문학사에서 거대한 정신사의 한줄기를 이루고 있다는 점이 아닐까.

물론 신석정을 비롯한 젊은 문학 청년들에게 이른바 정치성이 문학성보다 선행하며 프로시가 문단을 풍미하던 그 시절에 불교의 고답적인 분위기에 안주하기란 못내 꺼림칙한 일일 수도 있었다. 어쩌면 불교에의 경도는 현실을 회피하는 도피행에 다름 아니라는 자책감에서 자유롭지 못할 수도 있었으리라. 정지용이 신석정에게 “석정은 프로시를 쓰지 않고 왜 이런 시를 쓰는 거야?”라고 야유 반 의문 반의 질문을 던졌던 것도 이런 시대적 분위기와 무관하지 않다. “관자재보살 행심 반야바라밀다시 조건오온개공 도일체고액……” 이는 젊은 문학 청년

1) 신석정, 《난초잎에 어둠이 내리면》, 지식산업사, 1974, 293~296쪽.



들에게 관념의 피안이었지 현실의 차안은 아니었을지도 모른다. 신석정과 서정주가 석전의 곡진한 사랑과 가르침을 받으면서도 끝내 불도의 길을 걷지 않고 문학의 길로 들어섰음은 이를 증거한다. 그러나 그들은 훗날 그 부정이 결국은 더 큰 긍정에 다름 아니었음을 다음과 같이 회고하고 있다.

해가 바뀌었다. 만주사변이 터지고 세상은 뒤숭숭하기 시작했다. 기신론의 종강을 마치고 나니 한영 스님은 친히 나를 불러 앞에 앉혀 놓고 “신 군도 이제 기신론을 끝냈으니 신심이 나는가?”

“저는 불교를 학문(철학)으로 배운 것이지, 종교로 배운 것이 아닙니다.”

“신심이 안 난다니 신 군은 헛것을 배웠구먼…….”

태연하게 하시는 말씀인데도 그렇게 명랑한 얼굴은 아니었다. 학문에 신념을 갖는 것과 신심을 내는 것과는 확실히 거리가 있는 문제일 것이라고는 생각했지만 불쑥하고 난 대답으로 스승의 마음을 흐리게 한 것은 오늘에 이르도록 죄스러움기 짝이 없다.<sup>2)</sup>

석전 스님이 내게 끼친 도애의 깊이도 내가 내 일생 동안 남에게서 받아 온 이런 종류의 사랑 가운데서는 가장 깊은 것이어서, 나는 이분을 잊고 지내다가도 내가 매우 견디기 어려운 한밤중에 홀로 깨어 고민하는 때의 언저리 쪽에서는 반드시 다시 이분의 그 깊은 애도를 돌이켜 생각하곤 어머니의 품속에 파묻히는 아이처럼 파묻히어 새로 살 힘을 얻는다. (중략) 스님 보기가 미안하여 빈들빈들 굴러다니며 놀고 있는 것을 어디로 어디로 수소문해서 기어코 찾아내서는 다시 불러들여 놓고

2) 위의 책, 275~276쪽.

“정주! 자네는 아마 학이나 무슨 새 같은 시인이나 하나 될라는가 부다. 중이 될 인연은 아닌 모양이니, 우리 학교에나 입학해서 시랑 철학이랑 그런 거나 좀 재미 붙여 보는 게 좋겠네.” 하시며, 그분이 이때 우리 불교의 대종사로 교장을 겸하고 계셨던 중앙불교전문학교에 입학할 알선해 주시던 일.<sup>3)</sup>

두 사람은 한결같이 스승 석전을 죄스러운 마음으로 추모하고 있다. 그러나 그것은 스승이 딛고 있었던 너른 뜨락의 언저리 그것도 귀퉁이만을 밟아 보았던 제자들의 알팍하고 객쩍은 송구스러움이 아니었을까. 그들의 스승 박한영은 자신의 호처럼 모든 것을 비추는 깊은 호수이며, 웬만한 힘으로는 굴릴 수 없는 산 위의 큰바위 아니 한국근대시사의 수원이며 광명이 아니던가. 아니 그들은 자신들이 존경해 마지않았던 구름 속의 표범<sup>4)</sup>과도 같았던 한용운이 평생에 걸쳐 그리워했던 스승이자 지기가 바로 스승 석전이었음을 몰랐던 것이 아니었을까. 그런 의미에서 이들은 승속을 불문하고 석전의 품안에서 성장한 동반법류에 다름 아니다.

신석정은 훗날 자신이 스승의 권유를 뿌리치고 목가시인이 되었던 이유를 이렇게 말하고 있다. “일제와 정면하여 싸울 수 있는 용감한 청년이 못되었”지만 “예술의 목적을 싸우는 데만 둘 수는 없었”고, “생활

3) 서정주, 《미당수상록》, 민음사, 1976, 213~215쪽.

4) 이능화는 한용운을 가리켜 “표범처럼 숨고 변하기를 잘하며 먼저 파괴하고 나중에 건립할 것을 주장하는, 마음은 몹시 모질고 정은 급한 의지의 개혁승(龍雲主意 豹霧隱變 … 爲先破壞 然後建立 … 其心大苦 其情亦急)”이라고 평가한 바 있다. 《조선불교통사》(신문관, 1918.), 959쪽. 그리고 그의 딸 한영숙 역시 아버지를 “한마디로 정치가이셨다.”고 필자에게 들려준 바 있다. 또한 한용운 자신도 시대가 불운하지 않았더라면 중이 되지 않았을 것이라고 〈나는 왜 중이 되었나〉에서 토로한 바 있다. 이에 대해서는 줄지, 《숨어 있는 황금의 꽃》(동국대학교 출판부, 2000) 참조.

을 승화시킨 꿈의 세계에서 미의 절정을 찾아내” 고자 했기 때문이라고. 하긴 암울한 시대를 살며 수많은 갈증에 시달려야 했던 젊은 그들이 불자로서의 수행을 생활의 승화가 아닌 증발이며 현실의 거역이라고 생각하고 등을 돌렸던 것도 무리는 아닐지도 모른다. 그러나 종교란 탁발하고 먹물 옷을 입는 형식으로만 이루어지는 것이 아니다. 그것은 기율이자 신심의 질료 아니 성실한 생활과 바른 의식 그 자체일 뿐이다. 신석정이 뒤늦게 토로했듯이, 시정신이란 시인에게 있어서뿐만 아니라 모든 인간에게 있어서 갖추어야 할 하나의 신념이며, 이 정신이야말로 사물의 실상을 척결하고 아울러 새것을 창조하는 원동력이라고 할 수 있다면, 시와 선은 둘이 아니고 하나에 다름 아닌 것이다. 그러나 이런 소박하고 너무나 간단한 진리를 깨닫기에는 그들의 가슴은 아직 너무 뜨거웠다.

그래서일까. 이것이 언어로 건축되면 바로 시가 되고, 소리를 타고 오면 음악이 될 것이요, 색채와 선으로 조형되면 훌륭한 미술 작품이 될 것이 아니냐고 반문하게 되었던 신석정은 훗날 “신 군! 이제 신심이 좀 나는가?”라는 스승의 말을 이렇게 해석하고 있다.—석전 스님의 말씀은 종교적 신앙을 뜻하는 것만은 아니었을 것이다. 학문을 배운 이상 하나의 신념이 정립되지 않는다면 그것은 한낱 도로에 불과하다는 뜻이었으리라고. 그리고 “병든 수캐마냥 혈떡거리며” 탐미적인 아름다움의 세계를 찾아 저자거리를 헤매던 미당도 자신에게 남겨 준 스승의 투명한 유산을 이렇게 기리고 있다.

석전 박한영 스님은 열아홉 살까지 촌서당에서 한문을 읽다가 느끼게 많아 중이 됐는데, 그가 소년 시절에 받아 간직한 고향 선비의 먹글씨 한 폭이 좋아서, 절간으로 옮겨 갈 때에는 이것도 같이 지니고 갔었습니다.

그래 일흔아홉 살까지 중노릇을 하고 이 세상을 뺐는데, 그때까지도 이 글씨 한 폭만은 늘 옆에 두고 보고 지내다가, 숨넘어가는 마당에서야 상좌들을 불러들여 당부해 말했습니다.

〈이 글씨 족자는 인제는 이 글 쓴 이의 후손을 찾아서 돌려주는 게 좋겠다. 너희들 중들에게 전해 주자니, 너희들의 운수행각(雲水行脚)의 길엔 이것도 역시 무거운 짐이 될까 저어해서 그런다.〉는 게 그 이유였습니다.<sup>5)</sup>

정신적 유산이란 이렇게 보이지도 않고 만질 수도 없는 차원이지만 동시에 보일 뿐만 아니라 너무 가볍게 만질 수도 있는 차원이기도 하다. 불교의 정신 또한 그러하다. 그래서 그 가르침은 추사 김정희(1786~1856)가 백파 공선(1767~1852)에게 지어 보낸 ‘석전’이라는 호가 7대의 세월을 넘어 영호 박한영에게 전달되듯이 시공을 넘어 이어지기도 한다. 그런 의미에서 석정이나 미당은 스승의 가르침을 거부한 것이 아니다. 나이 들어 스승의 꾸지람이 “꾸지람이라기보다 그분 자신의 속쓰림을 더 많이 담아 맑은 공기를 먹먹히 울리던 그 꼭 할머니나 어머니 같던 음성”<sup>6)</sup> 같다고 느끼는 마음 자체는 이미 가르침을 자신의 피와 살로 받아들인 것에 다름 아니지 않은가. 그들에게 박한영은 영원히 꺼지지 않는 호롱불이며 따사로운 젓줄이었다. 만일 그들이 젊은 날 그의 따사로운 사랑과 엄격한 기율 나아가 신심을 이어받지 못했더라면 그들의 문학은 과연 어떻게 변모되었을 것인가.

깊은 수맥은 오랜 세월이 흐른 뒤에도 척박한 땅을 뚫고 맑은 샘으로 솟아난다. 그리고 깊은 골짜기에는 물이 마르지 않는다. 하긴 어린 제

5) 서정주, 〈석전 스님〉, 《미당 서정주 시전집》, 민음사, 1983, 692쪽.

6) 서정주, 《미당수상록》, 위의 책, 214쪽.

자들이 달을 그리기 위해 구름을 그리는 스승의 붓질, 그 ‘홍운탁월(烘雲托月)’의 화법을 어찌 알 수 있으랴. 그것은 세월이 지나 자신들이 스승과 어느 정도 등신대가 되었을 때만 알게 되는 깨달음이 아닐까. 그러나 스승보다 7년이나 연하였던 도반 한용운, 불교사에 들리면 젊은 신석정에게 “그칠 새 없는 장광설”<sup>7)</sup>을 들려주던 혁명적 정열의 소유자 만해는 석전의 너른 트랙을 함께 걸어 다녔다. 아니 그는 석전이야말로 자신의 꼭두서니에 정문금침을 놓을 수 있는 영혼의 도반이자 지기이며 스승임을 알고 있었다. 우리는 이제부터 그가 석전에게 보낸 한시를 통해 사전상승(師傅相承)의 아름다운 전통이 얼마나 투명한 유산으로 남아 우리 근대문학사를 풍요롭게 만들었는가를 확인하게 될 것이다. 그리고 만해에서 석정·미당·지훈으로 이어지는 아름다운 정신사의 한 계보를 더듬어 볼 수 있을지도 모른다.

### 3. 영혼의 도반과 사전상승의 전통

달은 밝은데 그대는 어디 있는가	一天明月君何在
온 산에 단풍인데 나만 혼자 돌아왔네	滿地丹楓我獨來
밝은 달과 이 단풍은 잊을 수가 있어도	明月丹楓誰相忘
마음만은 그대 따라 헤매는구나	唯有我心共徘徊
—〈서울에서 오세암으로 돌아와 박한영에게 보내다(自京歸五歲庵贈朴漢永)〉	

“진정 알아주는 이 어디에 있을 것이라면 하늘 끝이라도 이웃 같으리니. 헤어지는 이 마당에 여인네 모양 아예 손수건을 적시지 마시게

7) 위의 책, 274쪽.

(海內存知己 天涯若比 無爲在岐路 兒女共沾巾.)” 소부(小府; 현위)에 임명되어 촉추(蜀州)로 가는 벗 두씨(杜氏)에게 보낸 왕발(王勃, 647~675)의 <두소부지임촉추(杜少府之任蜀州)>가 떠오르는 이 시를 읽노라면 박한영이 한용운에게 어떤 존재였는가를 확인하게 된다. 그러면 이들은 언제부터 이렇게 깊은 교감을 나누어 갖게 되었을까. 먼저 박한영의 이력을 잠시 살펴보기로 한다.

석전 박한영의 본관은 밀양이며 출생지는 현재의 행정구역상 전라북도 완주군 초포면 조사리이다. 1870년 8월 18일에 성용(聖鏞)을 아버지로 진양 강씨를 어머니로 하여 태어난 그는 대대로 농사를 짓는 중농의 집에 태어났으나 어려서부터 영오(穎悟)하여 글방 스승으로부터 많은 사랑을 받았다. 학업이 완성되기 전에 아버지를 여의고 생활을 위해 장사에 손을 대기도 했으며 일자(日者)를 따라다녀 보기도 했다. 또 원유(遠遊)의 권고도 받았으나 어머니의 간곡한 만류로 고향을 떠나지 못했다. 지금의 나이로 18세 때 위봉산을 지나다가 범어를 듣고 그해 봄(1888)에 출가하여 금산(錦山)을 은사로 득도하고 정호(鼎鑄)라 이름했다. 1890년 봄까지 위봉사(威鳳寺)에서 기초 불전을 익혔고, 그해 여름 전남 장성군의 백양사(白羊寺)의 환응(幻應)에게 《능엄경》을 물었고, 같은 해 전남 승주군 선암사 경운(擎雲)에게 《기신론》 등 남은 사교(四教)를 수료했다. 이때 선암사에 함명(函溟) 대선(大先), 경봉(景鵬) 익운(益運), 경운 원기(元奇)로 이어지는 삼대 강백이 있었고, 동문수학했던 도반 가운데 훗날 우리 나라의 불가를 진동시킨 삼대 강사가 있었으니 그들이 석전을 비롯한 진응(震應)과 금봉(錦峰)이다. 이후 1892년 겨울부터 1894년 여름까지 석왕사, 신계사, 건봉사, 명주사 등에서 수선 안거했고, 1894년 가을 전북 순창군 구암사 설유(雪乳)의 강석에 나아가 《화엄경》 《전등록》 《선문염송(禪門拈頌)》을 보고 사법(嗣法) 건당(建幢)하여 영호(映湖)라 불렀다. 근대의 대율사요 선지식이던 백파(白

坡) 공선(巨璇)의 7세 법손이며 본사(本師) 이래 제76대의 대강백이 탄생한 것이다.<sup>8)</sup> 이처럼 박한영은 백양사를 중심으로 이미 삼남 지방에서 명성이 자자하던 학승이며 시승이었다. 그러면 한용운이 그와 만나의 기투합을 하게 되었던 것은 언제였을까. 그것은 합방 후인 1911년으로 추정된다.

1910년 10월 6일 원종 종무원장 이회광이 72개 사찰의 위임장을 가지고 도일하여 조계종 관장 이시카와(石川素童)와 협의한 뒤 조동종 대표인 히로쓰(弘津說三)와 7개조의 굴욕적인 연합맹약을 체결한 사실이 누설되면서 불교계의 승려들이 자신들의 무지와 무비판적인 현실 인식을 반성하지 않으면 안 되었던 것은 널리 알려진 사실이다. 따라서 이 해 12월 8일 불교계를 유신하자는 파천황의 외침을 담은 《조선불교 유신론》을 막 탈고했던 한용운이 이미 명망이 높았던 박한영을 찾아 내려갔으리라는 것은 예상하고도 남는 일일 것 같다. 그러므로 그가 박한영, 진진웅, 장금봉, 김종래 등과 송광사에서 임제종운동을 일으킨 1911년 1월 15일은 한국 근대불교계가 참담한 현실을 극적으로 부정할 날이며, 한용운이라는 이름이 불교계 아니 한국근대사에 굵은 활자로 아로새겨졌던 날이기도 하다. 그러나 임제종운동은 처음부터 일정한 한계를 가질 수밖에 없었던 운동이었다. 이 운동은 원종의 부정이라는 차원을 넘어 한국 근대불교계의 정신사적 정통성을 회복하려는 운동이기에 앞서 불교계의 뒤늦은 자기반성에 의한 반동적 형식이었음을 부인하기 어렵기 때문이다. 또한 현실적으로 위약한 기반 위에서 있던 한국불교계의 체제 지향적 기울기는 의외로 컸고, 총독부는 원종을 비호하고 주지를 임명하는 현실 세력으로 버티고 있었기에 더욱 그렇다.

8) 심삼진, <석전 박한영의 시문학론> 동국대학교대학원 논문집, 1987, 4~5쪽.

총독부는 친체제적인 이회광이 이끄는 원종을 반대하는 임제종운동이 확산되는 사태를 방관하지 않았다. 이들은 7조의 사찰령(1911. 6. 3)과 8조의 시행규칙(1911. 7. 8)을 발표하여 임제종운동을 무력화시킨다. 그 결과 1912년 5월 28일 11본산 주지들은 각황사 원종 종무원 임시 사무소에 모여 ①사법과 시행규칙을 준봉할 건 ②사법을 제일토록 제정할 건 ③본원 과거의 관계를 논정할 건 ④본원 미래 방침을 제정할 건 등을 30본산 주지회의 토의 안건으로 정하고 각 사찰에 통첩하게 되고, 6월 17일에는 강대련, 나청호, 김지순, 박한영 등 24명의 주지와 대리 주지들이 모여 임제종운동의 본산인 범어사 주지 오성월의 발의와 금릉사 주지 김혜웅의 동의로 ‘본원 과거의 건’ 즉 원종과 임제종의 대립을 조선선교양종이라는 종지로 결정하여 해소하게 된다. 남쪽과 북쪽 모두 사찰령이라는 냉혹한 현실의 힘에 승복할 수밖에 없었던 것이다. 그 결과 원종종무원의 명칭은 6월 20일 조선선교양종 각본산 주지회의원으로 변경되고, 다음날인 21일 경성부에서는 원종(이회광, 강대련) 임제종(한용운) 양측을 소환하여 두 종무원의 현판을 철거하라고 명령한다. 불교계는 승니입성금지령에 이어 자신들의 문제를 다시 한번 타율적으로 해결한 셈이다. 이렇게 본다면 임제종운동은 기존의 평가와 달리 현실적으로 ‘파괴’<sup>9)</sup>당한 운동이었다.

9) 만일 정신적으로나 육체적으로 무너진 양상을 패배라고 한다면 파괴는 정신적으로는 끝내 굴복하지 않는 무너짐이라고 할 수 있을 것이다. 따라서 임제종운동을 원종에 대한 승리로 보았던 종래의 견해는 사태의 본질을 왜곡한 감정적 편견에 다름 아니다. 한용운이 위대한 것은 패배가 아닌 파괴를 당했음에도 불구하고 시련을 딛고 일어나 끝내 자신의 신념을 관철하려는 비극적 태도를 관철했기 때문일 것이다. 그의 삶이야말로 선승과 혁명가 시인의 삼위일체적 인격의 정합성을 구현했다는 조지훈의 평가는 이런 의미를 벗어난 곳에 찾아지지 않는다. 그런 의미에서 우리는 아직도 ‘시(視)’와 ‘관(觀)’의 차이를 아직 모르고 있는 것이 아닐까. 《님의 침묵》이 님이 막 오려는 순간으로 끝나는 것은 그래서 시사적이다.



이후 이회광이 임제종 문제로 대립했던 박한영을 찾아가 화해하면서 불교계의 갈등은 각황사라는 현실 밑으로 잠복하게 된다. 불교계는 일단 불안정한 평정을 되찾은 셈이다. 그래서일까. 박한영은 권상로가 편집 간행하고 있던 《조선불교월보》에 처음으로 글을 발표하기 시작한다. 그리고 연로하다는 이유로 한용운에게 임제종 관장직을 사양했던 김경운<sup>10)</sup>은 각황사 포교당에서 성대한 법연을 개최한다. 각황사는 미봉책으로 수습된 한국근대불교의 현실이었고 중심이었던 것이다.

여기에서 우리는 비로소 한용운이 어째서 당시 종단에서 간행한 불교잡지를 이용하지 않고 단독으로 《조선불교유신론》(1913. 5. 25. 불교서관) 《불교대전》(1914. 4. 3. 범어사) 및 《정선강의 채근담》(1917. 4. 6. 신문관)을 잇따라 출간했는가, 그리고 종단에서 나온 《조선불교총보》가 있었음에도 불구하고 《유심》(1918. 9. 1.~12. 30. 총 3호)을 따로 간행하지 않으면 안되었는가 하는 이유를 알게 된다. 그는 불교계로부터 소외된 고립감 또는 일종의 배신감을 저술이라는 단독적이고 창조적인 행위로 보상받지 않으면 안 되었던 것이 아닐까. 그가 3·1 독립운

10) 그 동안 임제종 관장 대리였다는 사실로 인해 한용운은 실상과 관계없이 과대평가된 느낌이 없지 않다. 그러나 그가 그보다 연상이었던 박한영이나 진진운 장금봉(1869~1916) 등은 물론 석전의 스승이었던 김경운(그는 처음에 임제종 임시관장으로 추대되었으나 건강도 좋지 않고 나이가 많다는 이유로 사퇴했다)마저 고사한 자리의 관장 대리를 맡았다는 사실은 무엇을 의미하는가. 혹시 이들은 처음부터 이 운동의 한계를 알고 있었던 것은 아닐까. 그렇다면 한용운은 고양이 목에 방울을 다는 역할을 한 것인지도 모른다. 더구나 그는 1912년 7월 2일 본말사법이 결정된 후 주지가 될 수 있는 요건—주지 자격은 만 40세 이상으로 비구계와 보살계를 구족하며 범람 10하 이상으로 대교과를 수료한 자로 한다—도 갖추지 못해 새로 통합된 불교계에서 관장 대리에 걸맞은 직책도 맡을 수 없었다. 그가 평생 자유로운 위치에서 비판적으로 살 수 있었고 나아가 3.1독립운동 당시 33인의 하나가 될 수 있었고 문학과 삶의 행복한 일치를 누릴 수 있었던 것은 이런 시대적 불운 또는 환경적 결함과 무관하지 않다고 생각된다. 그런 의미에서 그는 불교의 부정 정신을 극적으로 내재화하여 승화시킬 수 있었던 행운아인지도 모른다.

동 당시 백용성과 함께 외로운 참여를 결심하고, 또 그럴 수밖에 없었던 이유도 불교계의 이런 지배적인 분위기와 무관하지 않았으리라 생각된다.

한편 조선선교양종 30본산 주지들은 1914년 1월 5일 제3회 총회를 개최하고 사임을 표명한 김금담에 이어 이회광을 원장으로 다시 선출한다. 여기에서도 우리는 다시 한번 임제종운동의 한계를 확인하게 된다. 만일 기존의 평가처럼 임제종운동이 원종을 분쇄했다면 이회광이 과연 다시 원장으로 선출될 수 있었겠는가. 이후 내외에 실세임을 천명한 이회광은 남북으로 골이 깊어진 대립 양상을 나름대로 수습하기 위해 고등불교강숙<sup>11)</sup> 임시규약을 정하게 된다. 그리고 박한영은 고등불교강사와 중앙포교당 포교사, 그리고 《해동불보》 사장을 겸임하게 된다.<sup>12)</sup> 그러나 고등불교강숙은 개교한 지 반년도 안 되어 폐교된다. 고등불교강숙의 학생들이 30본산 주지의 친일적 태도와 무능한 교육시책에 반발하자 이회광이 폐교시켜 버리고 만 것이다. 따라서 《해동불보》도 중단되고 만다. 중립적이고 학자적인 태도를 견지했던 교학승 박한영과 정치승 이회광의 행보는 이처럼 달랐다.

우리는 여기에서 생애적인 혁명적 관심의 소유자였던 한용운이 종단에서 소외되는 과정을 소상하게 살펴볼 수 있다. 그는 병을 앓고 있

11) 이때 이회광이 대사회적 포교사업의 일환으로 정략적으로 일으킨 교육사업과 불교진흥회운동이 동국대학교라는 제도적 기관과 거사불교운동으로 확대된 것은 역사의 아이러니라고 할 만하다. 그러나 그 결과 학승 박한영와 권상로(1879~1965)는 물론 거사불교운동에 의욕적으로 참가했던 일소 이능화(1868~1944)나 국여 양건식(1889~1944) 등 이른바 국내 지식인 또는 불교 지성들이 일본유학세대는 물론 한용운에게 집중된 관심에 가려 국학계나 문학계에서 오랫동안 평가받지 못했던 것 또한 역사의 아이러니가 아닐 수 없다. 이에 대해서는 줄져, 《한국근대문학지성사》 앞의 책 참조.

12) 줄져, 《한국근대문학지성사》, 깊은샘, 1991, 35~36쪽.

는 유마였던 셈이다. 그러나 이런 삶의 비극적 진실을 그에게만 적용하는 것은 또 다른 의미의 편견일 수 있다. 박한영의 경우, 우리는 그가 한용운과 같은 소외의 길을 감내했기를 은근히 기대한다. 그러나 한국 근대불교계의 현실은 내전과 외전을 겸비한 학승을 원하고 있었고, 종교가 가진 정치적 영향력은 처음부터 한계가 명백한 것이기도 하다. 그렇다면 박한영은 현실에 주어진 몫을 묵묵히 수행함으로써 자기가 반대했던 원종을 진정한 의미에서 부정하고, 종풍 확립에 매진했던 것이 아니었을까. 그렇다. 세상은 한 사람의 뜨거운 열정과 진심만으로 그 문을 열어주지 않는 법이다. 박한영은 호랑이를 잡으려면 호랑이 굴에 들어가야 한다는 사실을 한용운에게 묵묵히 보여 준 것인지도 모른다. 그래서일까. 그는 한용운이 뜨거운 태양 밑에서 혈떡이다 가쁜 숨을 쉬며 찾아오면 언제나 말없이 품어주곤 했다. 구름 속의 표범이 지친 몸을 기댈 수 있는 계곡의 큰 바위 그리고 그의 삶과 문학에 서늘한 달빛의 넘침과 강물의 도도한 기다림을 묵묵히 가르쳐 준 스승이 바로 박한영이다. 그리고 한용운 역시 이런 깊은 속내를 이심전심으로 알았으리라. 다음의 한시는 이들의 곡진한 우정과 뜨거운 교감을 보여 준다.

시와 술 일삼으며 병이 많은 이 몸	詩酒人多病
문장을 벗하여서 그대도 늙어	文章客亦老
눈바람 치는 날에 편지 받으니	風雪來書字
가슴에 몽클 맺히는 이 정!	兩情亂不少

—〈영호 화상의 시에 부처(次映湖和尚)〉

세상에서 귀한 것 지기이거니	知己世爲天下功
한 마디 말도 간담을 이리 울림을	片言直至肝膽中

밝은 달과 단풍을 잊기는 해도	演說英雄消永夜
문장을 논하노라니 맑은 바람 일어라	更論文句到清風
기러기떼 꿈처럼 아득히 사라지고	征雁楓橋如夢遠
외로운 등 물가 방에 시도 하마 붉으렷다	孤燈水屋感詩紅
풍경만 언제나 이리 좋다면	幸教烟月時時好
담소하며 우리 함께 늙음도 좋으리	談笑同歸白髮翁

—〈도반을 기리는 노래(釋王寺映湖浮雲兩和尚作)〉 중 한 수

이처럼 뜨거운 애정을 연상의 선배이자 지기인 그에게 끝없이 보냈던 한용운. 그리고 이를 푸근한 미소로 화답했던 박한영. 우리는 그가 한용운에게 베풀었던 깊은 애정과 극진한 가르침을 《정선강의 채근담》(1017)에 붙인 발문에서도 뚜렷하게 읽을 수 있다.

만해상인이 참선을 하는 여가에 환초공이 저술한 채근담을 뽑아서 강의하고 편록하여 나의 낮잠이 처음 깨는 깊숙한 암자에 와서 보여준다. 다시 이 세계에 분주히 바쁘게 왔다갔다하여 더운 데로 달리고 끓는 것을 밟는 사람들로 하여금 능히 녹수청산의 사이로 걸음을 돌려서 바람 앞에서 한 번 읽고 소나무를 어루만지면서 한 번 읽고 돌을 쓸고 앉아서 한 번 읽게 한다면 전일에 부귀의 호화로움을 구하던 생각이 깨끗이 소멸될 것이며 욕미를 잊고 허근으로 돌아감이 여기에 있을 뿐이다.<sup>13)</sup>

둔세(遯世)의 미(昧)와 자적(自適)의 멋. 이는 삶의 여유도 아니고 사치도 아니다. 《채근담》은 중속(衆俗)과 더불어 화락하되 그 더러움에 물들지 않고 고아(高雅)의 경지에 뜻을 두어도 고절(孤絶)의 생각에 빠

13) 박한영, 〈서언〉, 《한용운전집》, 신구문화사, 1980, 14쪽.

지지 않는 성숙한 관조의 높이와 심원한 통찰력의 넓이를 보여 준다. 박한영은 불교계로부터 소외된 자신을 부정하지 않으면 건딜 수 없다는 듯이 《조선불교유신론》과 《불교대전》을 잇따라 냈던 한용운이 마침내 혁명적 정열을 내재화하고 은일과 자적의 그늘에 물러앉아 텅 비고 가득한 마음으로 《정선강의 채근담》을 간행한 것을 보면서 “육미(肉味)를 잊고 허근(虛根)으로 돌아감이 여기에 있을 뿐이다”라고 기뻐했던 것이다. 그리고 이는 다음과 같은 시관을 갖고 있었던 그로서는 당연한 반응이었을지도 모른다.

시란 문예의 소품이므로 도를 닦는 이들의 힘쓸 바는 아니다. 그러나 하나의 시로 본다면 우주간의 청숙한 하나의 기운이 넘쳐 흘러서 시가 되는 것이다. 그러므로 시인의 눈빛은 마치 달빛과도 같아 천고를 비추며 부질없는 세상의 공명을 하찮게 보는 것이다. 그러므로 시를 말함에 어찌 아무런 음운과 절주가 없이 천지 자연의 조화인 천뢰에 부합할 수가 있겠는가. (중략) 천뢰(天)란 그 신비로운 운율이 순연히 천연적으로 흘러 넘치어 마치 천상의 묘화처럼 견잡을 수 없어 물 속에 잠긴 달과 거울에 비치는 형상과 같은 것이며, 인뢰(人)란 그 정밀함과 공교함을 인력으로 다하여 마치 태산이 오르는 것처럼 한걸음 한걸음 정상에 오르다 보면 수없는 작은 산들이 한 눈에 비치는 것과 같은 것이다.<sup>14)</sup>

그는 말한다. 문장이란 배워서 능할 수 없으나 기운이란 길러서 이룰 수 있는 법이라고. 그리고 시인의 가슴속에 기운이 충만하면 비로소 외모에 넘치며, 그 기운은 그의 말에 유동하며 문장에 나타나는 것이라

14) 박한영, 《석전문초(石顛文 초)》, 법보원, 1962, 22~31쪽.

고. 박한영은 시도(詩道)가 완만해지는 요체, 나아가 좌우에 떨어지지 않고 시의 큰 규칙을 밟아 나가는 것은 신운(神韻)의 천뢰를 창(唱)하여 정공(精工)의 인뢰에 맞춘 다음에야 가능하다고 보았던 것이다. 하긴 물은 웅덩이를 채우고 나서야 흘러 가는 법. 어찌 이지러진 물결에 달 그림자를 온전히 담을 수 있으랴. 그는 육미를 버리고 허근으로 돌아가면서 마침내 시와 선이 둘이 아니고 하나이며, 하나이면서 들임을 깨우쳤던 한용운을 진심으로 축하하지 않을 수 없었으리라. 한용운은 물론 최남선(1890~1957)도 그를 평생 스승으로 모시고 다녔으며, 정인보(1893~?) 역시 그를 끝없이 흠모했으며, 이광수(1892~?)가 그에게 머리를 깎기도 했던 것은 그가 시선일규(詩禪一揆)의 시학을 체현한 큰 바위였기 때문이다. 그러므로 한용운이 박한영을 비롯한 여러 시승들을 도반이자 스승으로 모실 수 있었던 것은 다른 근대 시인들이 향유하지 못한 행운이 아닐 수 없다. 것처럼 바깥으로 향하는 해방적 관심과 혁명적 정열의 소유자에게는 더욱 그렇다. 그의 한시는 이처럼 그의 대인관계는 물론 지향적 세계의 일부를 들려준다.

의에 나아가 나라 위해 죽으니	就義從容永報國
만고에 그 절개 꽃피어 새로우리.	一暝萬古劫花新
다하지 못한 한은 남기지 말라	莫留不盡泉臺恨
그 충절 위로하는 사람 많으리리	大慰苦忠自有入

—〈매천 황현을 기림(黃梅泉)〉

시와 술 서로 만나 즐기니 천리 타향	詩酒相逢天一方
쓸쓸한 이 한밤에 생각 아니 무궁하라	蕭蕭夜色思何長
달 밝고 국화 벌어 애뜻한 꿈 없었던들	黃花明月若無夢
가을철 옛 절이기로 어딘 고향 아니리	古寺黃秋亦故鄉

## —〈궁봉선사(與錦峰伯夜)〉

불교가 표범처럼 치닫는 그의 삶과 문학을 내성적 관조력으로 잡아 이끌었던 구심력이라면, 박한영은 경박과 치기로 흐르기 쉬웠던 그의 문학에 시선일규 그 관조의 투명함과 찬란한 부정 정신 또는 기다림과 넘침의 미학을 부여한 또 하나의 다른 구심력이었다. 한용운이 승려가 될 수밖에 없었던 시대적 불운을 운명적 행운으로 바꾼 문학사의 경계인이 될 수 있었던 것은 이와 무관하지 않다. 그가 이루어 낸 정신사적 높이와 넓이, 이는 그의 해방적 관심과 내성적 관조가 팽팽하게 맞서는 가운데 이루어진 경지에 다름 아니다. 비록 가단은 새롭게 형성된 문단에 밀려 서서히 역사의 저 편으로 사라지고 있었지만 ‘사전상승(師傳相承)’의 전통은 선승들 사이에 여전히 남아 있었고, 한용운은 그 도도한 전통의 반열에서 넘침과 기다림의 시학을 온몸으로 받아들일 수 있었던 것이다. 석정과 미당이 한국 시사에서 정상을 차지할 수 있었던 것도 이런 정신의 그늘에서 성장했기 때문이다. 또한 한용운이 뒤늦게 황금의 꽃을 피울 수 있었던 이유의 일부도 바로 여기에 있다. 더구나 박한영은 한용운이 타골의 〈생의 실현〉을 《유심》(1918)에 번역했을 때, 〈타고올의 시관〉(3호)을 발표하여 해박한 교양과 안목을 던지시 보여 주기도 한 시승이자 학승이며 문명 비평가가 아니던가.

타고올(陀古兀)의 사상은 비록 바라문과 루소(盧騷)와 니체(尼采)의 사상을 다연(多沿)하였으나 그 사상을 혁명한 자인 고로 타고르의 사상은 즉 바라문도 아니오 또한 석가도 아니오 기독교도 아니오 플라톤(柏拉圖)도 아니오 내지 베이컨(矮堅) 베르그송(白格森)과의 일은 아니다. 타고르는 등(燈)과 같으니 대개 바라문과 석가와 기독교 플라톤 이래의 종종 자연현상으로써 그 기름을 삼았으니 등의 광인즉 타고르의 광이오

다시 바라문과 석가와 기독교 플라톤 이래 제가의 광은 아니라

한용운이 《유심》을 편집·발행하면서 선한문체(鮮漢文體)를 버리고 구어투의 한글체로 〈처음에 씀〉, 〈심〉, 〈일경초의 생명〉 등 초기 시를 쓰고, 장년의 나이에도 불구하고 《님의 침묵》을 간행할 수 있었던 것은 불교의 부정 정신은 물론 전통적인 문학관과 교양의 원천이 없었더라면 불가능했을지도 모른다. 박한영은 그에게 달빛처럼 은은한 욕망의 대상이었던 것이다. 그리고 그는 이런 정신적 스승의 사랑과 영혼을 해방하는 형이상학적 힘의 원리이자 기술인 불교가 후광처럼 감싸고 있는 한, 언제까지 표범으로 머물러 있을 수는 없었다.

心은心이니라

心만心이아니라非心도心이니心外에는何物도無하니라

生도心이오死도心이라

無窮花도心이오薔薇花도心이니라

好漢도心이오賤丈夫도心이니라

—〈심〉

우리는 외부에서 끊임없이 밀려들어 오는 문학적 자극을 소화하면서 서도 전통적인 문학관과 학습능력을 체득했던 그가 비록 완벽하게 형상화에 성공한 것은 아니지만 대부분의 신체시들이 영탄조에 머물러 말의 낭비를 하고 있을 때, 추상적인 관념을 상즉상입(相卽相入)의 원리에 의해 일부나마 구체화함으로써 상상력의 확대를 도모할 수 있었던 위의 시를 보면서 불교에서 근대화의 논리를 도출해 냈던 신전통주의의 저력을 확인하게 된다. 그러나 한용운은 박한영 장금봉 등 한문적 소양 또는 전통적인 학습능력을 가진 시승<sup>15)</sup>들과 달리 언어개혁을



감행하여 이처럼 새로운 형태의 시를 짓긴 했어도 아직 본격적인 시를 쓸 수 없었다. 평생토록 찾아 헤매던 황금의 꽃이 피어날 조짐을 느끼며 그는 흥분하고 있었던 것이다. 새롭게 전개될 역사의 지평을 내다 보면서 가슴이 벅찼던 그에게 문학은 아직도 여기(餘技)이며 음풍영월이었는지 모른다.

#### 4. 시인의 꽃밭과 황금의 꽃

우발라화(優鉢羅花)와 우담발화(優曇鉢花)라는 범언(梵言)이 비슷하나 사실은 같지 않으니 우발라는 청연화라 하고 우담발은 서응(瑞應)이

---

15) 《조선불교총보》 1, 1917. 3, 58쪽, 〈哀悼 張錦峰 和尚〉은 박한영과 함께 그에게 많은 영향을 주었던 장금봉(1869~1916)의 입적 소식을 다음과 같이 들려주고 있다. “전남 순천군 조계산 선암사 주지 장금봉 화상은 불교의 妙悟를 조람하여 다년간 강단에 執鞭하였고 기후에 교육에 종사하더니 선암사 주지의 임에 거한 이래로 도덕·언행·인의·예법의 사체를 궁행하여 선림에 성예가 흰적하여 또 시문에 난숙하여 李寧齊, 呂荷亭, 황매친, 宋念齊 제대가로 互相酬唱하여 감을 상쟁하더니 대정 5년(1916) 9월에 불행히 입적하여 山野間 知與否知가 막불차탄한데 경성부 중앙학림에서는 박한영, 한용운 양선사의 발기로 대정 5년 11월 5일에 추도회를 거행하였는데 박한영 화상의 제문 및 여하정 최동식 양 선생의 추도문이 유하였고……” 우리는 여기에서 한용운을 둘러싼 문학적 분위기가 얼마나 전통 지향적이었는가를 재삼 확인하게 된다. 그의 문체가 선한문체, 국한문혼용체, 한글체로 발전한 것도 이와 무관하지 않다. 한편 누구보다 도전적이면서도 감수성이 풍부했던 그의 교우관계는 연상의 도반들이나 제자 가령 김관호, 최범술, 신석정, 조지훈, 서정주 등에게 깊은 애정을 쏟는 양상을 보여 준다. 이는 선배나 후배들은 동년배의 친구들이 갖기 마련인 경쟁의식을 아무래도 덜 갖게 마련인 점과 무관하지 않다고 생각된다. 하긴 한용운처럼 선도자적 성격의 소유자를 감싸 안고 평생 함께 나아갈 수 있는 동년배란 그다지 많지 않기도 하다. 그가 호연지기를 나누었던 최린(1878~?)과 단교했던 것은 시사적이다. 물론 변절한 최린에 대한 가혹한 거부 의 형벌이긴 했지만, 이에 비하면 순국한 동년배 안중근(1879~1910)에게 바친 〈안중근 의사를 기림(安海州)〉에는 뜨거운 추모의 염이 가득하다. 만해의 애정은 이처럼 차가우면서 따스하고 따스하면서도 차갑다.

라 하나니 (중략) 우담발화는 연화의 종류가 아니라 삼천 년 동안에 성인이 출세하면 그 영서(靈瑞)를 응하여 일도개화하는 것이다. (중략) 유심 즉 이 꽃의 전체인 고로 세계도 한 꽃이며 연비곤충과 초목루결이라도 이 꽃의 발현 아님이 없는지라. (중략) 이 꽃이 동토(東土)에서 광상(光相)을 발하게 되어 육연 황연히 대천을 뒤덮을 것 같더니 중세 이래로 쇠겁을 응하여 이 꽃은 점점 은폐 불현하고 난데없는 참천자형이 사면팔방에 질어져서 건곤이 빛을 잃고 일월이 빛이 없게 되니 슬프다.<sup>16)</sup>

한용운의 삶은 숨어 있는 황금의 꽃을 찾아 나섰던 영혼의 여행이었다. 그리고 이 황금의 꽃은 바로 “청연화, 홍·적·백 연화가 물에서 나와 물에서 자라고 물에 뿌리 내리지 않듯이 여래는 세간에서 크고 세간의 법에 있어도 세간의 법에 뿌리 내리지 않는다”는 말로 상징되는 화엄이었다. 황금의 꽃은 우담발화(Udumbara)이며, 유심이자 구원의 빛이며, 님이며 일체법의 최정각인 것이다. 화려한 꽃도 이름 없는 꽃도 모두 그 나름대로 온 힘으로 존재한다. 스스로 전 존재를 들어 그것이 바로 진리임을 보여 준다. 그러나 그 꽃은 없음으로 있음을 증명할 뿐이다. 우리는 우담발화의 부재를 현존을 이루기 위한 전단계의 고통으로 받아들이지 않으면 안 된다. 부재는 현존이며 고통은 쾌락인 것. 부재를 현존으로 사유하고 이를 극복하였을 때 필연적으로 다가오리라 믿었던 세계는 다음과 같이 모든 정의가 실현되는 자유의 세계이다.

우담발화가 재현한 오늘부터는 이 꽃은 반드시 신위력이 없지 않아 대광명을 뿜으며 자묘음(慈妙音)을 펼치며 (중략) 심광법문(深廣法門)을 사유하는 자는 서로 싸우고 날뛰는 생각이 한 순간에 가라앉을 것이니

16) 한용운, <우담발화재현어세>, 《유심》 제1호, 1918, 30쪽.

오호라 미목을 떨쳐 본다면 이 우담발화는 백초간두에 재현할 내일이 반드시 있을 것이다.

산과 도시, 그 내성적 관조의 침묵과 해방적 관심의 소용돌이 사이에서 가쁜 숨을 내쉬어야 했던 그에게 황금의 꽃은 화엄이며 유심이기도 앞서 신비 체험의 실체였다. 1911년 가을 굴라재 고개에서 생과 사의 고비를 넘나들 때 그는 관세음보살에게 황금의 꽃을 받고 구사일생으로 살아난 바 있다. 꽃은 그에게 구원이었고 부처였고 님이었으며 깨달음이었다.

몸시 아프다. 몸 한쪽을 떼어 가는 것 같이 아프다. 아! 그러나 이 몸시 아픈 것이 별안간 사라진다. 그리고 지극히 편안하여진다. 생에서 사로 넘어가는 순간이다. 다만 온 몸이 지극히 편안한 것 같더니 그 편안한 것까지 감각을 못하게 되니 나는 이때에 죽었던 것이다. 아니 정말 죽은 것이 아니라 죽는 것과 똑같은 기절을 하였던 것이다.

평생에 있던 신앙은 이때에 환체를 드러낸다. 관세음보살이 나타났다. 아름답다! 기쁘다! 눈앞이 눈이 부시게 환하여지며 절세의 미인! 이 세상에서는 얻어 볼 수 없는 어여쁜 여자, 섬섬옥수에 꽃을 쥐고 드러누운 나에게 미소를 던진다. 극히 정답고 달콤한 미소였다. 그러나 나는 이때 생각에 총을 맞고 누운 사람에게 미소를 던짐이 분하기도 하고 여러 가지 감상이 설레었다. 그는 문득 내게로 꽃을 던진다. 나는 그 소리에 정신을 차려 눈을 딱 떠보니…….<sup>17)</sup>

우리는 여기서 표범 같은 그가 어째서 꽃을 그토록 사랑할 수 있었으

17) 한용운, <죽었다가 다시 살아난 이야기>, 《별곤전》 2권 6호, 1927. 8.

며, 또 《님의 침묵》에서 꽃과 황금의 이미지가 거듭 나오는지 그 이유의 일부를 알게 된다. 꽃은 그의 삶과 문학에서 자연 이상의 초자연이었고, 화엄적 세계관이 체현된 원형 상징이며 개인 신화였던 것이다. 하긴 꽃이란 피면서 지고 지면서 피는, 즉 모든 종교현상에서 공통적으로 나타나는 역의 합일(*coincidentia oppositorum*)을 가장 극적으로 체현하고 있는 자연이자 초자연이 아니던가. 꽃은 단절의 논리와 반복의 논리를 동시에 갖고 있는 정중동의 실체로 삶의 영원성을 상징한다. 그런데 생과 사의 갈림길에 놓였던 그는 관세음보살이 던져 준 꽃을 받고서 마치 지면서 피는 꽃처럼 다시 살아났던 것이다. 창조적인 부정정신을 극적으로 체현하고 있는 원형 상징이 바로 황금의 꽃이었던 셈이다.

한용운은 3·1 독립운동에 참여하면서 이제 바야흐로 시대의 어둠을 밝혀 줄 황금의 꽃, 우담발화가 이 땅 구석구석에서 지천으로 피어나리라 확신했다. 그러나 황금의 꽃은 다시 역사의 지평 너머로 사라지고 말았다. 그는 꽃이 지는 것처럼 어두운 지하 세계로 여행을 떠나야만 했다. 3년여의 옥중생활. 이는 그런 의미에서 다시 피어나기 위한 자기 해체의 입사식(*initiation*)이었고 모의 죽음의 체험이었으며, 감옥은 부활하기 위한 성스러운 공간이었다. 아니 어쩌면 이는 그가 생애 처음으로 전면적으로 돌입했던 안거(安居)였는지도 모른다. 그러나……

지난 겨울 내린 눈이 꽃과 같더니	昨冬雪如花
이 봄에는 꽃이 되려 눈과 같구나	今春花如雪
눈과 꽃 참이 아님을 뻔히 알면서	雪花共非眞
내 마음은 왜 이리도 찢어지는지	如何心欲裂

— 〈벚꽃을 보고 느낌이 있어서(見櫻花有感)〉

실상에 완전히 눈을 뜨게 된다는 것. 이는 심리학적인 용어로 부연한다면 완전하게 생산적인 지향성—자기 자신을 이 세계에 창조적이고 능동적으로 관계 짓는 힘—을 갖게 되었음을 의미한다. 그때 비로소 대상은 이미 대상이 아니며 그와 함께 나란히 선다. 철창 속에서 바라본 달이 어둠 속의 달이라면 꽃은 밝음 속의 어둠일 수 있다. 작년에 내린 눈이 꽃과 같더니 이 봄에 핀 꽃은 눈과 같다. 그러나 눈은 눈이지 꽃이 아니며, 꽃은 꽃이지 눈이 아니다. 아니다. 그것도 아니다. 눈도 눈이 아니며, 꽃도 꽃이 아니다. 모두가 ‘공’ 그것일 뿐이다. 자아와 세계의 순연한 대응. 그럼에도 불구하고 내 마음은 왜 찢어지는가 그는 되묻고 있다. 이것은 그의 고요한 삶의 수면을 흔들어 대는 어두운 유혹인가. 아니다. 그것은 종교적인 경건함 또는 고요한 세계에만 머물지 않게 하는 삶의 움직임은 세력이며 욕망이다. 신념이 약한 개인에게는 죽음보다 못한 공간이고 숨쉬기조차 힘든 진공의 벽일 수도 있었던 3년을, 그는 이처럼 깊은 성찰과 관조의 시간으로 바꿀 수 있었다. 그리고 그것은 그가 삶의 원리로 선택한 불교의 창조적인 자기 부정의 정신과 그 스스로 가꾸어 온 삶의 형식—우리는 이를 해방적 관심과 내성적 관조의 넘나들 또는 산과 도시의 변증법이라 부를 수 있을지도 모른다—이 있었기 때문에 가능한 것이 아니었을까.

시에 빠짐 즐거우나 사람 목숨 빼앗아  
 젊은 사람 살 빠지고 입에는 진미없다  
 나는 세속 뛰어났다 스스로 뽐내지만  
 가여워라 이름병에 청춘을 다 잃었다

詩瘦太D反奪人  
 紅顏減肉口無珍  
 自說吾輩出世俗  
 可憐聲病失青春

—〈스스로 시벽을 웃음(自笑詩癖)〉

끝없이 바깥으로 바깥으로 치달았던 한 마리의 표범, 그 해방적 관심

과 혁명적 정열의 소유자는 어두운 감방에 웅크리고 앉아 ‘성병(聲病)’으로 덧난 상처를 핏고 지난날을 돌이켜 보면서 매운 풍란화로 거듭나고 있었다. 그리고 어느새 마흔을 훌쩍 넘은 자신의 눈앞으로 문득 나타났다 사라지는 황금의 꽃을 보곤 했던 것이다.

1917년 오세암에서 바람에 물건 떨어지는 소리를 듣고 견성오도했던 황홀한 체험을 바람에 지고 경성부 계동 43번지에 돌아와 《유심》을 발행하고, 마침내 황금의 꽃을 피우기 위해 역사의 전면에 나섰지만 3년여의 어두운 시련을 거쳐야만 했던 만해. 그가 마치 탕아가 고향에 지친 몸을 이끌고 돌아오듯 오세암으로 되돌아온 것은 1925년 봄이었다. 출옥 후에도 생리처럼 솟구쳐 오르던 정열을 현실의 벽 앞에서 다시 좌절당했던 그는 뜻을 갖고 떠났던 오세암에 거의 10년 만에 되돌아온 것이다. 그러나 39살의 그가 동일한 공간을 두고 어느덧 47살의 장년으로 바뀌 흔적만이 고적한 선방에서 눈길을 한 점으로 모으고 있는 그에게 다가오는 회한의 전부였을까. 아니다. 그는 이 그늘 속에서 새로운 생명의 탄생을 준비하고 있었다. 그리고 그것은 《님의 침묵》이라는 절정에 이르기 위해 그가 준비해야 했던 또 다른 영혼의 형식이며 사유의 바다인 《십현담주해》였다.

《십현담》은 당나라의 상찰(常察) 선사가 저술한 선화 계송집으로 청량 국사 징관(澄觀)의 주해와 매월당 김시습(金時習, 1435~1493)의 《십현담요해》가 전해지고 있다. 그러나 김시습의 낙착한 생애에 공명을 느끼면서도 완세(玩世)의 정조도 망세(忘世)의 자포자기도 모두 사치스러운 심회로 느꼈던 그는 《십현담요해》를 다시 주해한다. 그는 체제를 용납하지 못함으로써 현실권 밖으로 스스로 이탈하여 기개를 숭상하면서 사회·도덕적 규범을 무시하는 방달불기(放達不羈)의 방외인이기 이전에 민적을 박탈당한 망국민이었다. 그는 김시습을 극복하지 않으면 안 되었다. 여기서 우리는 원숙한 경지에 들어선 그의 내면적

성찰과 발전을 확인하게 된다. 매월당이 보여 준 삶의 형식이 ‘피세입산(避世入山)’이라면 만해의 그것은 ‘세간생세간장(世間生世間長)’이었다. 그들이 추구한 황금의 끝은 그 색깔과 크기 또는 형이상학적인 힘에서 다를 수밖에 없었는지 모른다.

심인(心印)· 조 의(祖意)· 현 기(玄機)· 진 이(臺異)· 연 교(演教)· 달 본(達本)· 파 환 향(破還鄉)· 전 위(轉位)· 회 기(廻機). 일색(一色)의 십문으로 구성된 《십현담주해》는 각 일문에 원문과 4~5자로 이루어진 비(批)와 만해가 해석한 주(註)로 이루어진 8개의 계송이 배열되어 총 80 계송이 된다. <십우도송(十牛圖頌)>과 동일한 깨달음의 순환적 구조임을 알 수 있는데, 십문(十門)은 상호 의존에 의하여 존재하며 각 일문(一門)은 서로 부정과 대립의 상호 배제로 긍정되는 변증법적 관계를 형성한다. 그러나 궁극적인 깨달음의 경지마저 초월한다는 점에서는 변증법과 다르다. 우리는 일문이 부정을 거쳐 긍정이 되고 긍정된 일문이 다시 부정되고 또다시 긍정이 되는 이 과정을 창조적 부정의 연쇄 또는 중도(中道)의 존재론적 순환 과정이라 부를 수 있을지도 모른다. 일문은 8구로 작은 우주를 이루고 십문은 80구로 큰 우주를 이루면서 상호 의존의 무한한 반복을 거듭하는 이 깨달음의 과정은 <중론>의 중심 사상인 “연기(緣起)—무자성(無自性)—공(空)”이 확장된 모습에 다름 아닌 것이다. 한용운이 식민지의 어둠에 잠긴 오세암의 후미진 선방에서 건져 올린 것은 바로 이 중론적 세계관이였다. 그리고 <님의 침묵>에서 <사랑의 끝판>으로 이루어지는 88편의 연작시는 《십현담주해》와 상동적 관계를 갖고 있다. 님과의 이별과 만남이란 심인에서 일색으로 이어지는 존재론적 드라마의 육화된 모습에 다름 아닌 것이다.

《십현담주해》와 《님의 침묵》은 그의 삶에서 인식과 형상화가 극적으로 수렴되는 광경을 보여 준다. 아니 전자가 그의 삶의 형식이 가장 완결된 형태로 집약된 사유의 호수라면, 후자는 그 호수에 비친 달이며

황금의 꽃이라 할 만하다. 그렇다. 중론적 세계관에 의지해서 역사를 바라보면 역사는 끊임없는 변전의 운동, 그 본체(本體)와 가명(假名)의 상호 연속운동일 수밖에 없다. 삼라만상의 이치가 그러하듯이 역사도 원인과 조건의 상호작용으로 끊임없이 변전하는 것. 여기에는 이롭과 무너짐의 상호 의존과 연속이 있을 뿐 완전한 선의 이롭도 절대적인 소멸도 없다. 지배자와 피지배자, 빼앗은 자와 빼앗긴 자, 님과 나 이들은 본체론적 실체가 아니라 서로 의존하고 변화하는 '존재의 결여'이자 '결여의 존재'일 뿐이다. 현실은 정적이고 영원한 실체가 아니라 역동적이며 일시적인 것이며, 생과 멸이라는 끊임없는 운동을 보여주고 있는 것이다. 그러므로 미래는 설명적 요인으로 통합된다. 자아는 세계이며 세계는 자아이므로 세계 인식과 자아 인식은 동일한 지평을 이룰 수밖에 없다. 아마 탈고를 하고 오세암에서 내려오는 내설악의 계곡에는 그가 그토록 어둠 속에서 찾았던 황금의 꽃들이 무수하게 피어나고 있었으리라. 그렇게 기다려왔던 님침의 꽃들이…….

고풍스런 분위기관 증발 아니 휘발되어 버린 후미진 선술집 문을 열고 나와 부안의 외로운 밤을 보낸 나를 그나마 덜 외롭게 만들었던 것은 그 꽃처럼 눈부신 태양이 머리맡에 찾아왔기 때문이었다. 나는 정읍으로 가는 버스를 집어 탔다. 기차는 연착으로 아직 도착하지 않고 있었다. 철로 한 모퉁이에 외롭게 피어 있는 민들레를 바라보며 담배에 불을 붙이려는 순간, 안내방송이 들렸다. 의자에 앉는다. 피곤하다. 차창 밖으로 빠른 붓질처럼 스쳐 가는 산야의 모습을 보며 눈을 감는다. 그때 문득 내소사 대웅전의 계단 옆에 피어 있던 천리향의 질은 향내가 코를 간지럽혔다. 생각했다. 이것은 혹시 내설악의 무거운 그림자 속에서 한용운이 피워 낸 황금의 꽃<sup>18)</sup> 그리고 석정, 미당, 지훈을 비

18) 《님의 침묵》에 대한 논의는 앞의 줄저 참조.



롯한 수많은 시인들의 트랙에서 다시 찬란한 모습으로 꽃망울을 터뜨렸던 그 꽃의 향기가 아닌가 하고. 그래서일까. 차창에 부딪치는 봄날의 햇살은 유달리 투명했다. 기차는 계속 달리고 있다. ■

2001 만해축전

# 강원 시인 지상 시화전

## ■ 특별기고

## 적멸을 위하여

무산 조오현

삶의 즐거움 모르는 놈이  
죽음의 즐거움을 알겠느냐

어차피 한 마리  
기는 벌레가 아니더냐

이 다음 숲에서 사는  
새의 먹이로 가야겠다.

## 거울을 보면

강정식

거울을 보면  
내 모습은 어제의 그대로  
나는 누구일까?  
지난날에는 더 없이  
어리석었고  
오늘은 무언가 알고자 부지런히  
일상을 보내지만  
내일은 무엇이 다를까?

거울을 보면  
온갖 소식이 빼곡이 적힌 신문지  
재벌 총수가 남긴 낡은 증절모와  
생활의 검소함이 보이고  
사람을 대상으로 실험한  
어설픈 의약분업 기사가  
온통 지면을 뒤덮더니

요즘은 왜곡된 일본의 역사책과  
 잘못된 우리의 교육 얘기로  
 가득 차 있구나

거울을 본다.  
 찡고 눈 많이 온 거울은  
 따뜻한 봄기운에  
 간데없이 사라지고  
 거울 속에는 야생 꽃들이  
 다투어 제 모습을 드러내는데  
 저 거울이 깨지면 비치던  
 모든 것들이  
 한순간에 없어지겠지.

---

**강정식** / 한국문인협회 회원 및 강원문협 감사(현). 《한국시》 및 《한맥문학》지로 등단. 홍천문인협회 지부장(현). 홍천 해가람 시 낭송회 회장(현). 영서 공인중개사 사무소장(현). 시집으로 《한즘의 소금》가 있음.

## 솔꽃 필 무렵

고경희

강 넘겨다보는  
저 소나무 벌써 제 정신 아니다  
너풀너풀  
휘청휘청 달 떠 출렁대는 저 푸른  
음모

## 외갓집 가는 길

고상순

비비새 노래 속에 언덕을 넘어  
 송사리 손짓 따라 나를 건너면  
 꿈마다 그리던 외할머니 계신 곳  
 풀 내음 가득한 우리 외갓집.

유채꽃 물결치는 들판을 지나  
 초록빛 바람 따라 강을 건너면  
 꿈마다 그리던 외할머니 계신 곳  
 능금꽃 만발한 우리 외갓집.

---

**고상순** / 강원 영월 출생. 강원대 교육대학원 졸. 강원 교육 30년사 집필, 교육부 1종 도서 집필위원. 한국교육개발원 진로교육·이데올로기 비판자료 집필. 현재 월학초등학교장. 1981년 한국교육대상 수상. 저서로 《마음이 아픈 날은》 외 9권이 있음.

## 벽화를 그리는 남자

권정남

한 남자가 모자를 거꾸로 쓰고  
벽화를 그린다.  
밤 내 끌고 온 바다를 벽에다가 풀어 놓더니  
그 남자 물결이 되어 출렁이다가  
붓 하나 든 채 갈매기 되어 벽에 엮여 있다  
차들이 무서운 속력으로 지나가 버리는  
바람 한 점 없는 도로변  
물감통 하나 들고 태양 속을  
걸어 들어갔다 나오는 사다리 꼭대기 그 남자  
얼굴이 붉어 있다  
도시 소음 붓으로 으깨어  
흰 구름 만들고 나무에 숨결 불어넣으면  
충혈되어 있던 도시인들 눈빛이  
점점 맑아지기 시작한다  
담벼락 끝에서 홀로 휘파람 소리 키우며  
도시를 색칠하는 그 남자  
모자 거꾸로 쓴 채 자기가 그린 숲에 간혀



오래오래 나오질 않는다

---

권정남 / 1987년 《시와 의식》 신인상 수상. 한국문인협회·설악 문우회·산까지·시인의 집 회원으로 활동. 시집으로 《속초바람》이 있음.

## 카지노 아래 사람의 광맥이 묻혀 있다

권준호

몸뚱이가 달랑 재산이라  
무덤만큼 막막한 막장 기어들어  
한 삽 한 삽 청춘을 묻고,  
대접술 마셔 가며 아리랑 부르던 곳.

산지사방이 일터인데  
그리도 할 일 없어 탄광에 왔나  
아리랑 아리랑 아라리요  
아리랑 막장으로 들어간다

바람 난 아내에게  
나 죽으면 보상금 받아  
아이들 공부시켜 달라고  
갱목에 탄덩이로 유서를 써야 했던 곳.

이판 저판이 공사관인데  
한 많고 설움 많은 탄광에 왔나

아리랑 아리랑 아라리요  
아리랑 탄광은 말도 많다

오장육부 시커멓게 찌들어  
눈물도 땀도 죽탄처럼 흐르고  
검은 기침 토해 낸 별들이 모여  
밤하늘 사금처럼 반짝이는 곳.

니기미 씨부랄 것 농사나 짓지  
강원도 탄광에는 쫓 빨리 왔나  
아리랑 아리랑 아라리요  
노부리 고개를 넘어간다

마누라 없인 살아도 장화 없인 못 살던 곳.  
이제는 자가용 끌고 황금 캐러 가는 곳.  
미로 같은 갱이 눈동자의 실핏줄로  
옹겨 와 얼키설키 붉어지는 곳.  
절망이 있어 늘 희망이 있던 곳.  
아직도 그 희망을 위해  
산허리 매달린 기차가 뱀굴 드나들 듯 숨바꼭질하고  
여전히 차길, 물길과 나란히 가야 가는 곳.

## 명동산책·1

권혁소

나는 없고 그림자만 혼자서 바삐 걸어 십 분이면 왕복 할 거리를 느직하게 갑니다. 경칩(驚蟄) 지났지만 벌은 아직 차갑고, 서둘러 시장 나온 냉이랑 달래 돈나물을 만나면서 그렇구나, 이렇게 살았던 적 있었지, 잠시 추억 같은 것에 잠기다가, 손수레 위에서 펠럭이는 썰일, 썰일 지금 나를 싸게 팔면 얼마나 받을까 또 서글픈 생각에 잠기다가, 명동 끝자락 작은 책방에 들러 아무도 읽어주지 않는 시 몇 편 가슴에 못박고 돌아섭니다. 그림자뿐이었던 부시시한 삶을 다시 일구리라, 맹세하며 그나마 봄기운을 준비하는 춘천 명동을 산책합니다.

## 주는 대로 받으십시오

길건영

질식되어 가고 있는 하루가 싫어 유리창을 닦았습니다  
 풍뎡이로 씻어 놓은 청과일같이  
 티 한점 없는 하늘호수가 안깁니다  
 상큼한 맛으로 가슴 가득 일렁입니다

실눈으로  
 없는 듯 있는 창문을 통해  
 질식되어 가고 있는 간덩이를  
 호수에 담그어 놓고 옮겨내고 셉습니다

잠자리날개 같은 가벼움  
 창문 틈새로 빠져 나가  
 스몌스몌 노니는 한 마리 물고기로 옷을 벗습니다  
 끝없이 빠져 들면서도 숨이 차질 않습니다

-----

그것도 잠시,  
고기 한 마리 보이지 않고  
날개 부러진 잠자리 떼만 떠밀려 옵니다.

## 비를 기다리며

김규중

석 달째 가물어  
콩 씨는 머물러야 할 곳을 알면서도  
건조한 향아리만 지키고 있다.

기다림은 기다림 속으로 점점 빠져 들어가  
자신이 어디에 있는지도 모르는데

오늘밤에는 비가 오려나  
그득히 비를 머금은 구름이  
나지막히 내려앉는다.

이번 주에도 비가 오지 않으면  
콩탕이 되어야 할 자신을  
조심스럽게 쳐다보며 밤을 지킨다.  
컴컴한 하늘이  
새 생명을 뿌려 주길

## 문상(問喪)은 즐겁다

김금분

고향에 사시던 친구 어머니  
돌아가신 저녁에 다들 모인다  
호상이라 맘껏 떠들며  
드문드문 알전구 불빛에  
열사흘 달빛 거들어  
상가(喪家)가 산비탈 꽃처럼 피어난다  
상주 육 남매 동기동창  
더디 늙고 쉬 늙어  
화투짝 고르듯  
여섯 목으로 나누고서야  
누구 동생 누구 오빠  
옛날 얼굴 와장창 떠오른다  
누가 돌아가셨는지  
까맣게들 잊고  
국밥 식을세라 퍼주고 또 퍼주고  
어릴 적 애인들이  
술 배워 돌아온 밤,



모른 듯이 넘어가는 친구 어머니

---

김금분 / 1990년 《월간문학》으로 등단. 시집으로 《화법전환》 《사랑, 한 통화도 안 되는 거리》 등이 있음.

## 마른 물푸레나무 한 묶음

김남극

비만 오면 물이 새는  
아버지의 헛간에서  
오래된 농구(農具) 뒤적이다 만난  
마른 물푸레나무 한 묶음  
산골 물소리 지나친 지 오래된 물관 말라 버려  
껍질이 몸 되어 버린 작대기들  
추억이 청춘보다 긴 이놈들  
한때 도끼자루나 팽이자루 되어  
세상 가르고 뒤집을 포부에  
잘린 웅이를 부르르 떨며  
물기 빠지는 동안  
오래도록 빠지지 않는 자루가 되려고  
제 몸 굽지 않으려 안간힘을 썼으리라  
청춘은 짧고 그 향기는 오래 피어오르는 법  
제 몸 위에 낡은 농구(農具) 쌓이고  
수입목이 제 자리를 차지하여도  
어느 날 내 뼈가 세상을 떠받치리라

황망한 날들 속에서 뽕뽕 몸 단아 더 단단해진  
그 오랜 물푸레나무 한 묶음  
마당가에 꺼내 놓으니  
양상한 짐승 같아  
다시 묶어 뒤뜰로 옮기는 내 허벅지가  
휘청거린다

## 연가

김명옥

올해도 코스모스 필 때면  
만나자던  
흰눈 쌓인 밤길 같이  
걸자던  
그 곤잘박이 새 같은 여인이여

코스모스 죽어지고  
새하얀 눈꽃이 저도  
뵈지 않는 바람에 날아간  
민들레 꽃씨 같은 하얀 여인이여  
주목나무 속 같은 어느 품속에 들앉아  
사랑꽃을 피우는가

긴긴밤  
어둠을 이고 가는 달이 되어  
꽃다진 들녘 모퉁이에 서서  
그립다 하며

별이나 곱어 불러나……

---

김명옥 / 1991년 《문학세계》 등단. 한국문인협회 회원. 강원문학회 이사. 강원  
씨름협회 이사. 홍천군문화원 이사. 한국국악협회 홍천군지부 회원. 한국문인  
협회 홍천군지부 부지부장. 상훈 : 보국포장·홍천군향토문화상 수상. 시집으  
로 《마음에 피는 꽃》 《소리갯재》 《별따먹이야저씨》 등이 있음.

## 꽃잎이 고와서 눈물이 납니다.

김신향

햇살따라 봄빛이 열린 길에  
초목이 하루 색이 다르게 숨이 오르고  
내린천 강변에 물철쭉 향기 오월로 깊어지고  
산그림자 울리는 강물 폭 사이로  
얽은 그리움이 잔물결로 일렁입니다.

어제까지 물살의 소리가 푸르고  
만남도 푸르고 떠남도 푸르고  
구름도 푸르러서 슬픈 꿈 오늘로

누구나 속 험하게 살아 온 예술 같은 생 앞에  
그제나 저제나 피는 꽃은 같아  
지는 해도 같아  
해마다 지저귀는 새소리도 같아  
이제는 한시간 한시간 물이 날라  
그리워. 할 수 있는 가슴이 아프도록 짧은 만큼  
따뜻한 바람이 남쪽 땅 끝에서 찾아와

꽃보라를 뿌립니다

철쭉꽃도 곱고요

할미꽃도 곱고요

별도 달도 곱고요

하늘이 곱아서 목이 메입니다

세상이 곱아서 눈물이 납니다.

## 등선폭포

김양수

銀빛 말씀은 듣습니다.  
하얗게 몸 부수어  
속살이 눈부신 당신의 아픔을  
太陽은 殘忍하게도  
내 앞에 던져 놓았습니다.

無數히 뒤적이던  
밤의 絶望 속에서도  
당신을 만난다는 所望으로  
失神하지 않았답니다.

쏟아지는 물빛 기둥 속에서  
손짓하는 당신  
내 가슴속 깊이 흠뻑 젖어드는 사랑  
젊은 날 만났던 그 빛이여!  
천둥처럼 요란하게 가슴을 때리는 追憶.  
그 한 편에 그리워 서 있는



얼음처럼 차가운 歲月.

溪谷으로 흘러 보내는 까닭은 숨긴 채  
부서져라! 깨어져라! 하얀 몸짓이여!  
숲 속에 고요를 던져 버려라!

---

**김양수** / 1953년 강원 횡성 출생. 강원일보 신춘문예(84), 아동문학평론(84) 천료로 동화 등단. 《시와 비평》 신인상으로 시 등단(96). 《시조문학》 추천으로 시조 등단(94). 14회 강원아동문학상 수상. 제1회 한하운 문학상(시조) 수상(98). 흥천 구송초등학교 근무. 저서로 동화집 《생각하는 배나무》(86) 《개구리가 된 아이들》(95)이 있음.

## 밀레니엄 블루스 1

- 황지에 내리는 비

김영섭

삶과 죽음의 인터체인지  
생명을 일구어 낸 하혈로  
검은 진주의 눈동자 짙은 안개 속으로 모여드는  
계곡이 꺾꺾 울고 있다

장화 신은 사내들 군장놀이에 체포되어  
산비알에 버려진 花蛇  
까마귀 발톱 허공을 날아  
돌탑을 돌며 응녀를 기다리는 천재단

사내를 잃어버리자고  
아내의 자리를 비워 내던  
저 먼 추상의 환락과 미망의 상처  
원시 고원의 청정을 희구하는

黃地에 비가 내린다.  
黃地에는 비가 내린다.

# 양양 남대천 새끼 은어 죽고 사는 것이 어찌 너 뿐이라

김영욱

바다에서 오르다  
일찌감치 낚시꾼의 밥이 되는  
새끼 손가락만한 새끼 은어

그 옛날에는  
오대산 두로봉에서 흘러 내리는 물줄기 따라 백 리 길  
상류 가마소(沼)\*까지 오르면  
넉넉히 자랄 만치 자라서  
물 속 산그림자 숲에  
알 낚아 새끼도 치건만  
바다에서 오르자마자  
이 세상 허무하게 끝나는  
양양 남대천 새끼 은어

아니

---

\*가마소 : 강릉시 연곡면 삼산3리에 있는 깊은 소. 양양 남대천의 발원지 두로봉에서 흘러 내리는 물이 이곳에서 소를 이뤄 많은 물고기가 살고 있었지만 지금은 남획으로 별로 고기가 없다.

이 세상 어디 양양 남대천 새끼 은어 뿐이라  
인간의 뒷에 걸려  
아무거나 끌럭 삼키다  
죽고 살고 하는 것들이

---

**김영욱** / 〈민중시3〉으로 등단. 민족문학작가회의 강원지회 이사 겸 〈강원작가〉 편집주간. 월간 〈연곡문화〉 발행인. 허균사상연구소장. 시집으로 〈거지여행〉 〈술〉 〈자라자지〉 〈갈날 위에서 춤추는 대통령들〉 등이 있음.

## 쓸쓸한 부처

김영준

박물관 앞뜰에서 흔히 만나는 얼굴 문드러진  
 얼굴 없는 부처를 보면  
 우리 삶이 쓸쓸하여 부처가 되는 게 아니라  
 실은  
 부처가 된 후 더 쓸쓸해진다는 것을  
 문득 생각하게 된다

어느 바닥에선가 이리 저리 뒹굴다가  
 이곳 저자거리로 모여들어서는  
 흘깃흘깃 이 사람 저 사람 눈짓을 살피며  
 눈두덩 퍼렇게 울지도 못하고 있다가  
 기어이 온통 얼굴을 문질러  
 자신을 감추어 두는 법에 익숙해지는 그런 것  
 생각하게 된다

열반에 이르면 저리도 쓸쓸해지는 걸까  
 결국 우리도

쓸쓸하여 부처를 찾는 게 아니라  
쓸쓸해진 부처가 내 얼굴과 닮아 있어  
찾아 나서는 것이려니

# 난꽃 피는 날

- 금화산

김은숙

솔뢰로 울던 밤도 별이 되어 빛나고  
 고요의 산을 넘어 무심천 들을 건너  
 이 봄날 애모의 정으로 정안수 빌던 숨결

단아한  
 맵씨 하나  
 허공 중에 빼어나고  
 살불이 그리운 정  
 속살로나 피우는데  
 가는 길  
 머나먼 길을  
 옷깃 여며 비상티라!

요염한 매무시 춤사위로 꽃대 올려  
 천 년 학 울음으로 시는 법 일러 주어

## 더운 손 마주 잡으니 정토인양 꽃이 핀다

---

**김은숙** / 삼척에서 출생. 《문학세계》 시조 신인상. 《시조문학》 천료. 제10회 나래시조 문학상. 강원문학 공로상. 국민포상 수여. 탄성문학회장 역임. 동백문학 강원지부 이사. 한국문협 삼척지부 부지부장 역임. 나래시조문학회 회장. 물보라 문학회 회장. 교직생활 30년 명퇴. 시조집으로 《강물 위의 시간들》 《네가 오기로 한 날에》 《작은 나무이고 싶네》 등이 있음.



## 늪은이의 마음

김주수

늪어 세상이 싫으니  
세상도 나를 싫어하는구나  
오고가는 이가  
반갑지 않으니  
이 세상 사람이  
아닌가 하네.

## 감자눈 속 푸른 하늘

김창균

잘 드는 칼을 골라 감자눈을 땀다.

눈 아닌 것은 쓸모 없다

눈 가린 것도 쓸모 없다는 듯

둥근 것들 사정없이 잘려 나간다.

봄 햇살이 내 몸의 묵은 비듬을 털어 말리고

가끔 바람은 맵기도 하다.

감자는 그 많은 눈을

한 몸에 달고

제 몸의 둥근 것들 다 버린 뒤

눈이란 눈에는 짝을 피우거나

꽃을 피우니!

도대체 저 많은 눈을 한 몸에 달고

어찌자는 것인가.

나는

봄 햇살 가득 내려 어지러운 밭고랑에

쭈그리고 앉아

그 희고 작은 감자눈들을 흙으로 덮는다.

덮어 준다.

---

**김창균** / 강원 진부 출생. 강원대학교 국어교육과 및 동대학원 졸업. 1995년 《심상》 신인상 수상 등단. 현재 민족문학작가회의 강원지회 사무국장. 속초여자고등학교 근무.

## 葬地에서

김춘만

눈이 내리고 있었다.

천천히 막이 내리고 있었다

함경도 학생 학남 사람들의 공동 묘지가

강원도 속초 장사동으로 떠내려 왔다.

그 언제런가

한번 닫힌 땅문은 까닭 없이

열리지 않은 빗장 지른 세월

어찌다 생면 부지의 이곳에 밀려와

퍼렇게 얼어 버린 손등 위에

속절없이

핑핑 눈물 같은 눈은 내리는데

왜 이리 안개만 가득한가.

흐려진 시력을 문지르며

산허리를 올라서면

살아 남은 사람들은 군데군데

저마다 말 꽃을 피우며

모닥불을 올리는데  
그 위를 하얗게  
재 같은 눈이 내리고 있었다.

## 다시 마라도에서

김홍주

가파도 옆을 지나며 아슴아슴 보이는 마라도 언덕에  
교회 십자가 보인다

배가 다가갈 때마다  
십자가 위에는 갈매기들이 하얗게 똥을 싸 놓고  
소금가루에 절은 그 십자가에 부리를 몇 번 부비고는  
한 때 수평선까지 날아간다

모진 해풍에 모가지 부러져  
다시 철사로 엮어 묶어 놓고  
갈매기를 기다리는  
마라도의 흰 십자가

모슬포에서 불어오는 세찬 파도 앞에서도  
섬의 파수꾼이 되어  
돛을 세우고  
해안 절벽에 움푹 패인 역사의 상흔마저도

더욱 또렷하게 필릭이는

사람은 떠나가도

오랫동안 바라보고픈 눈물 살아 있는

사람아 사람아

---

**김홍주** / 정선 임계 출생. 단국대학교 강원대 교육대학원 졸업. 시와 비평 신인상. 민예총 강원 부지회장. 성수고등학교 교사. 작품집으로 《시인의 바늘》이 있음.

## 모래 찌찌

류재만

별에 데워진 모래를 온몸에 뿌리고  
어느 구석 한 군데도  
그늘지지 않는 자세로 누웠지만  
주름으로 골 깊은 데가 염려되었던지  
별장게 달아 오른 모래만 골라 꼼꼼히 채운다.  
감출수록 작아지는 눈들을 향해  
활짝 열어 보이거나  
그런 곳이 더 잘 데워지도록  
쉬지 않고 움직여 취하는 자세는  
땀구멍이 여간해서는 열리지 않는  
당연한 이치를 보이는 것인데  
침들은 흔해서 뻘고 또 뻘고  
그래도 몸들은 달았는지 물 속으로 들어간다.  
지겹게 보이거나 부러워서가 아니라  
쿵쿵대는 가슴이 보여질까  
모래를 파고 들어가  
몸 위에 다시 스스로 덮고



가린 가슴을 열기 위해  
찌찌 가리개는 그래도 남겨 두고  
모두 벗어버리면  
거죽보다 더 짙어 세차게 떨린다.  
잠들면 누군가 높게 덮어 잊어버리겠지만  
아직은 연습이 아니라  
과도가 이는 이유이다.

## 웃는올빼미

박기동

뉴질랜드

남섬과 북섬 모두에서 살았다는

웃는올빼미, 우후후후

적어도 150년 아니면 100년 전까지

살았다는 웃는올빼미

이성선 시인이 줄지에 돌아가고 난 뒤

호상격이었던 이상국 시인을 사북 도사곡에서 만났더니

언제나 시 생각으로 땅만 보고 걸었던 시인도

가고 나니, 그의 작품들 모두

죽음을 맞이하느라 쓴 시로 읽힌다 했다.

저 멀리 웃는올빼미는 사라졌다.

우후후후, 더 이상 들리지 않는 높은 웃음소리.

---

\*웃는올빼미; 도요새, 지구에서 사라진 동물들. 28~30쪽.

완강하게 속초에서만 별 이슬 노래하던  
이성선 시인도 지금 볼 수 없다.

---

**박기동** / 강원 강릉 출생. 강원대 체육교육과 및 성균관대 체육과 대학원 졸업 (체육학 박사). 《심상》으로 등단. 현재 강원대학교 체육교육과 전임 강사. 시집으로 《내 몸이 동굴이다》 등이 있음.

## 태양의 축배

박명자

8월의 정오

태양이 직각으로 바다에 떨어져 눈부시다  
이 시간 바다는 진한 향내를 풍기며  
고생대 즙생처럼 온몸을 꿈틀거린다  
안으로 흥분을 잠재우는 바다...

금빛 태양조각을 입안 가득 깨물고  
바다는 기쁨으로 다시 출렁거린다

물에까지 헛바닥을 널름거린다  
채머리 흔들며 드디어 피를 보고 돌아 나간다

태양의 포옹 속에서 바다는 희열을 참지 못하고  
그 절정에서 몸을 뒤척인다

갈기를 다시 흔들며 돌아나가는 바다  
청, 백 양극으로 일제히 갈라섰다가

다시 포효하며 합류한다.

이 시간 바다는 원시의 증생  
날카로운 이빨로 깃발 흔들며 쫓기한다

진한 향내를 진동시키고  
호흡운동을 빠르게 진행시키는 바다.

시간 위에서 살아 꿈틀대는 욕정의 바다만이  
태양의 촉매를 가슴에 끼안는다

오직 살아 있는 생명체만이 폐유를 걷어 내고  
찬란한 금빛 태양의 촉매를 가슴 가득 받는다.

## 어떤 기도

박영희

하느님, 아득한 천상에서  
굽어보시지만 말고  
내려오시죠, 죄 많은 이 세상으로  
부처님, 심심 산골에서  
염불만 하시지 말고  
돌아오시죠, 불쌍한 중생의 곁으로

내려오셔서 참사랑의 실현을 보이시고  
돌아오셔서 자비로운 세상을 만드셔서

천당에 가기 전에 먼저 이 지상에서 행복하고  
내세에 복받기 전에 지금 복받고 살 수 있도록

전지 전능하신 하나님  
대자 대비하신 부처님

축포처럼 한 순간 현란하게

부풀어 오르던 희망과  
 독사처럼 순식간에  
 덮쳐 오던 절망으로, 애간히 지친  
 그저, 한 목숨일 뿐인  
 무지몽매한 제자들을  
 한없이 가엾은 중생들을

높디높은 하늘에서 굽어보고만 계시렵니까  
 깊고 깊은 산골에서 염불만 하고 계시렵니까.

---

**박영희** / 동국대 국문과 중퇴. 87년 《예술계》 신인상 등단. 한국문협·한국시협·한국여성문학인회 회원. 현재 춘천 <삼악시> 동인회장. 춘천문협 지부장. 시집으로 《우리 살아 있음에》《누군가 떠나고 있다》 등이 있음.

## 봄소식

박응남

무슨 소리인가  
가만히 귀 기울여라  
깊은 땅 속  
천 길 마른 가지  
눈 띄우는 역사인가

바람아 불어라  
마른 날만큼  
뿌리 끝까지  
땅을 열어라

혼신의 힘을 모아  
따스한 기운으로  
푸른 기  
맑은 눈 트여 온다  
색색의 소리에 꼬리를 물 듯



## 공구통

박종현

찌, 뿌라이야, 바이스 뿌라이야, 4인찌 바이스  
 꼭 째어야지. 놓쳐서는 안 돼.  
 한번 물면 진돗개보다도 입을 앙다물어  
 끝장이 날 때까지 놓아서는 안 돼.  
 내 뿔은 놓치지 않는 것.

십자 도라이버, 일자 도라이버, 6각 도라이버  
 돌려야 해. 십자나사에는 십자도라이버를, 일자 나사못에는  
 일자 도라이버를  
 아, 잘 만들어진 육각 피스에는 6각 도라이버를  
 모두가 제 째이 있어. 그냥그냥 사는 게 아니라지.

송곳, 전기 드릴은 뚫는 것.  
 없는 구멍을 만들어 서로를 연결하지.  
 굵기가 서로 다른 드릴. 구멍의 크기도 달라지지.  
 원하는 크기대로 구멍을 낼 수 있는 건, 즐거움이지.

원숭이 입 같아서 몽키 스페너.

너는 조이고 돌린다. 녹슨 세상을  
부서져라 너트를 돌리다 보면

---

**박종헌** / 중앙대 문예창작과 및 경희대 대학원 졸업. 88년 《현대시학》 추천으로 등단. 현재 속초상업고등학교 근무. 시집으로 《반복률》 등이 있음.

## 성지순례

박현순

새벽부터 분주하게  
 하루길을 재촉하며  
 구산서문九山禪門 청정도량  
 적멸보궁, 법흥사  
 두루 두루 휘돌아 가는  
 바람도 머물다 가더라

산중에 풀어 놓은 마음  
 돌아오는 차안에서  
 “칠갑산” 한 곡조로  
 몸을 살피다가

수고로우 달래시는  
 “백담사” 일미 스님  
 등에 걸친 바랑에는  
 자비로움 가득하오

심산유곡深山幽谷 가로 덮는  
안개구름 틈새로  
일미 스님 뒷모습은  
산이 되어 걸어가고 있다.

## 다른 세상 저편에서

백혜자

버드나무 종자솨털 날아와  
내 가슴에 안겼다 간다

공기처럼 가벼운 나무 한 그루  
머물다 간 자리에

봄의 증표가  
다른 세상 저편에서  
내 영혼에  
초록 신호등을 켜다.

아! 종자솨털!  
우린 나이 먹을수록  
봄으로 가까이 가고 있었구나.

## 大雪注意報

성희직

오늘도

아침부터 내리기 시작한 눈이  
좀처럼 그칠 것 같지가 않다.

모임이 있어 속초에 가는 길  
'무정차 버스' 마저 가다 서다 거북이 걸음인데  
그래도 버스 안의 젊은이들은  
창 밖을 보며 연신 환호성이다.

무심코 창 밖을 보다  
숲 속의 어린 소나무와 눈길에 마주쳤다  
벌써 몇 시간째 벌을 서고 있는 걸까  
'살려 주세요' 고통스런 표정으로 비명을 지르고 있다.

양팔에 올려 놓은 눈의 무게를 견디지 못한  
소나무들이 눈앞에서  
팔이 부러지고 겨드랑이가 찢겨지고 있다

비명소리가 점점 더 커지고 있다.

하얀 미소로 다가오는 함박눈  
 저건 더 이상 눈꽃이 아니다  
 저건 더 이상 눈꽃이 아니다  
 저건 고문이다! 저것은 분명 폭력이다!

유난히도 폭설이 잦은 2001년 2월  
 또다시 내려진 '대설주의보'에  
 숲 속의, 생명 있는 모든 것들이 공포에 떨고 있다.

## 유년의 그림

송현정

미루나무 길게 누운 개울둑  
어머니가 빨아 널은 속적삼이 눈부신 날  
햇살로 그리던 내 유년의 밑그림엔  
한 올 그림자도 얼씬거리지 않았지

땀에 젖은 치마폭 어머니 물무늬를  
물살 깊은 여울물에 행귀 내면  
시름 대신 꽃잎이 떠내려가던 개울가  
미처 그려 내지 못한 그 세월은  
지금 어느 강으로 흘러들고 있을까

까만 씨 물고 있는 분꽃 웃음소리가  
땅거미 설핏한 마당 안을 기웃거리다  
어머니 살 내음 일렁이게 해 놓고  
그리다 만 밑그림에 덧칠하던 여름

채 마르지 않은 그때 네 그림이



질퍽이는 무게를 아직도 짊어지고  
숨 가쁘게 개울둑을 오르고 있지만  
지금도 저물녘이면  
창가에 어른거리는 그 개울 물소리

## 빈 뜰에서

신대주

내 가슴 한 녀에는 늘 빈터가 있어  
비오고, 바람 불고, 꽃 피고, 새도 울어  
사계가 제 마음대로 드나들고 있습니다.

아지랑이 피어나는 눈 속을 헤쳐 보면  
세월을 건너온 수줍은 유두가  
사내의 더운 입김을 기다리고 있습니다.

사랑에 열이 오른 뜨거운 가슴속엔  
바다가 출렁이고, 따스한 햇살이 있고,  
과도에 속살이 드러난 아픔이 누워 있습니다.

과육이 다 빠져 나간 질긴 섬유질에  
시뻘건 단풍잎이 마음을 뒤흔들고  
창공의 밝은 달빛이 빈 가슴을 헤집습니다.

낙엽이 다 지고 난 내 텅 빈 뜰에는

외기러기 울음 따라 문풍지에 울어대고  
남한강 강바닥으로 추억들도 내려앉습니다.

---

**신대주** / 현대시조와 시조문학으로 데뷔. '99한국사조비평문학상(대상)', 제6회상원시조문학상수상. 2000문예진흥원문학활성화 공모지원 일천만원 수혜. 시조집으로 《억새밭》《살대의 춤》《전망대》《빈터》《발자국》 등이 있음.

## 초행길

심은섭

불현듯 처음 나서는 길  
모든 것을 접으려는 것  
평면적인 꿈틀거림  
등 푸른 바다와 싸우는 일도

뒤돌아 올 수 없는 저 길  
떠난 사람들의 침묵이 길다  
영겁과 시간의 조우  
순수의 길로 들어섰다

떠나기 전에 마음 펴고  
찌든 일편(一片)의 영혼  
맑은 용서에  
알몸을 씻기우자

첫 귀부리 내릴 때  
한번 숨 쉬더라도

손끝의 티끌 놓고 간다고  
큰소리로 흔적을 남기어서

사람이 있어 늘 아름다운  
거친 바람이 이는 광야  
흐린 날 오후 시간이나마  
무테 안경의 알처럼 닦을 거다.

## 폭포 앞에서

심재교

매끄럽던 흐름  
막다른 벼랑 끝에서는  
등 떠밀려 곤두박히는구나  
속엿말을 삼킨 분노인가  
허영계 토해 내는 저것은  
낮은 데로만 흘러 온 줄 알았는데  
더 낮은 데로 곤두박히는 소용돌이  
유장하던 물줄기 급물살 탄다  
본래의 모습 날날이 부서져 버린다  
깡그리 무너진다  
고단한 상처 누가 만져 줄까  
도치되지 않은 길인데  
흘러 온 길이 길수록 뒤돌아보고 싶어진다

누구나 벼랑 끝에서는 등 떠밀려 곤두박히는구나

---

심재교 / 《시대문학》 신인상 등단. 한국 문인협회 회원. 강원 여류시 산까지 동인·  
해안문학 동인·시대시 동인. 시집으로 《젓은 발이 꿈꾸는 날》 《다시 젓은 바다로》  
등이 있음.

## 눈부신 음성

엄창섭

오세암·건봉사 갈마들며  
 강인한 志操로 한 울의 ‘黑風’도  
 장삼 자락으로 휘이휘이,  
 참담한 세기의 늪 휘젓는  
 절절한 님의 눈부신 音聲은,  
 백담사 만종 소리에 서슬이 푸르다.

千年의 신비로 불타는  
 거대한 외설악의 단풍 숲도  
 온 몸으로 민족에게 바친  
 날 푸른 <님의 沈默>앞에  
 붉은 꽃잎 토해 내고,

축축한 물안개 휘감은  
 봉정암의 그 돌길 휘젓는  
 골골 흐르는 투명한 여울,  
 ‘죽음’의 그림자 묻어 있는  
 작은 새의 깃털 씻어 준다.

아직도 심장의 선혈이  
낭자한 산산의 돌길에  
그 날의 좌절로 상처 깊은  
가슴에 떨어지는 은총의  
눈물 너무 놀라와  
와락 그 날의 痛恨은  
무한 공간으로 旋回하고,

바람 끊긴 산자락에  
저토록 淸淨한 님의 음성은  
壓制의 칼날 토막내고,  
마스트 꼭대기의 깃발처럼  
落照가 숨 죽인 강물 위에서  
환하게 미소 짓는 님의 形相  
황홀해 눈감을밖에 없다.



## 만해 시비 앞에서

오정진

어두운 세월  
용트림하며  
뒤척이는 강을

당신은

나룻배로 외롭게 떠서  
이 겨레 안아 건네셨지요

가장 낮고 험한 자리  
나룻배

흙밭로 짓밟고 들어서  
험한 강을 건너고 서도  
물만 건너면 뒤도 돌아보지 않고 가버리는

그 고독이

소름 끼치도록 느껴 옵니다

날마다 날마다

맘 조리며 님 기다려 남아 가던

인고와 풍상의 나날

그 모진 세월 속에

외오 우뚝 서신 님이여!

오늘도

나룻배 없는

끓어진 北行 길

당신이 그리워

울컥

목이 매입니다.

## 토사

오택권

코앞으로 다가온 백운산 자락  
우연 피어 들렀네.

시종 내리는 비  
끝날 것 같지 않아 채비를 포기한  
번재 산적 준진이의 한숨에  
고역이 되어 버린 농사를 엿본다  
언 놈은  
용자받아 돈놀이한다고  
또 다른 언 놈은  
별장 지어 임대도 한다고  
TV, 신문에 떠들어도 고만  
그렇게라도 농사꾼 살면 된다고  
그게 땅 파먹는 일이라고

퍼붓는 지리한 장마에 우장 걸치며  
대동공업주식회사 경운기

시동을 건다

“형 땅 파먹으러 갑시다.”

## 는개가 내리는 날은

윤용선

는개가 내리는 날은  
 내가 부르지 않아도  
 맨발의 먼 산이 말없이 다가와  
 키를 낮추고  
 굽은 등을 드러내 보인다.  
 까닭도 없이 눈물이 날 것 같다.

세상은 여전히  
 무심하게 일렁이는 바다  
 외로운 삶이 겨운 사람들  
 외딴 섬의 풍란으로 흔들리다  
 마침내 흐린 세월의  
 풍경 속 깊이 지워진다.

는개가 내리는 날은  
 그대에게 달려가는 길도  
 쓸쓸하고, 아득한데

거스를 수 없는 그리움만  
그대 눈동자 가득 고인다.  
문득, 지는 꽃잎처럼

## 태백산 산행

윤종영

햇살이 너무 슬퍼서 산속의 한 그루 나무처럼  
 나를 직립으로 심어보고 싶던 5월의 산행  
 주목나무들이 모여서 세상을 비난하는 산정상 가까이  
 급한 김에 아무도 없겠거니 실례를 하며  
 힘을 주고 서 있는데 갑자기 앞에서  
 어떤 나무가 나타난 거야  
 “아! 여보세요, 화장실에 들어 오실 때는  
 노크를 해야죠!”

“이보시오! 조금 전 산새를 시켜  
 딱~딱, 핑~핑 노크 했잖소”

아, 그 산소리가 노크소리 였다니...  
 태백산 맑은 5월 바람에 나의 귀가  
 이명耳鳴처럼 뱅~뱅 뚫리기 시작했다.

## 의암호의 아침

이무상

어둠을 먹어 버린 해는 핏빛이다  
호수도 핏빛이다  
어느 것 하나 움직이지 않는 적막  
엇저녁 낚시꾼은 부시시 일어나  
담배에 불을 붙이고,  
하늘은 구름 한 점 없이 맑다  
선홍색 아침,  
고기들도 담배를 피우는가?  
수면 가득  
산발한 여인 같은 안개  
풀썩엔 낮설게 꽃 한 송이 피어 있고  
욕심도 없이 호수를 떠나는 안개는  
도시를 하얗게 지우고 있다.

---

**이무상** / 1940년 강원도 춘천시 서면 출생. 1980년 《현대문학》 천료. 제2회 강원문학상, 제26회 강원도문화상 수상. 현재 강원문인협회 도지회장. 시집으로 《사초하던 날》 《어느 하늘 별을 닮으면》 《향교골 시집》 등이 있음.



## 범수치

이상국

범수치 옷당골에는 산만한 부처님이 사시고  
 밤마다 밤일하는 부처님 거기서 나오는 범수가  
 장장 구십여 리 물 안팎 것들을  
 먹이고 거두며 동해로 가는데요

때로 매봉산 느릅나무들이  
 제 슬픔의 무게를 이기지 못하여  
 몸을 내던지기도 하고 어떤 날 밤은  
 상원사 문수전이 중과 싸우고 나와  
 몇 날 며칠 울다 가기도 하는 그곳 가서  
 한 사날 죽어라고 물소리 들었습니다

마음에 씻어 낼 슬픔이 있어 간 것도 아니요  
 물소리를 제대로 들을 줄 아는 나이도 아니지만  
 물소리가 왜 그렇게 환장하제  
 제 몸 속으로 들어오던지요

나는 그 물로 밥해 먹고  
똥누고 밀 닦고  
뒤집어 써 보기도 하고  
풍덩 빠져도 보며 온갖 지랄을 다 했는데  
그래 봤자 그 모든 것이 범수치에게는  
물가의 물푸레나무 한 그루나 진배 없었겠지요

내가 죽어 이 세상에 없어도  
범수치 부처님은 밤마다 그 일을 하겠지만  
그래도 그 물 누가 다 보아 버리거나  
물소리 축날까 봐  
병치매미 측은하게 우는 저녁  
어둠으로 덮어 놓고 돌아왔습니다

## 겨울, 아궁이 앞에서

이연빈

아궁이 속  
 나무 등걸  
 온몸에 송진 이글이글  
 연기를 결마다 피우고 있다.  
 용이 가득할수록  
 힘들었던 생이  
 가장 오래 불을 밝힌다.  
 이제 저 불 속에서  
 나무들은  
 과거로 걸어가고 걸어가서  
 소멸 위에 제 몸을 놓히겠지만  
 살아가는 일은  
 제 몸 태워  
 남의 등 따스하게 데우는 일임을  
 겨울 아궁이 앞에서  
 겸손하게 읽는다.  
 다비의 불꽃들이 탁탁

## 내 등을 죽비로 내리치는 동안

---

이언빈 / 강원 사천 출생. 76년 《심상》 신인상 수상 등단. 현재 강릉 경포고등학교 근무. 시집으로 《먹황새 울음소리》 등이 있음.

## 노자 돈

이영춘

할머니 돌아가실 적  
손안에 꼭 쥐고 계시던  
동전 세 잎  
삼키고 가셨습니다

그때 나는 여덟 살이었습니다

그 돈으로 부처님의 집까지  
잘 도착하셨는지  
지금도 아리송합니다

---

**이영춘** / 강원도 평창군 봉평 출생. 경희대학교 국문과 및 동대학원 졸업. 1976년 제19회 《월간문학》 신인작품상으로 등단. 제3회 윤동주 문학상·제29회 강원도 문학상(문학부문 1987)·제19회 경희문학상(1993) 수상. 현재 원주 여자고등학교 근무. 한림산업정보대학 출강. 시집으로 《종점에서》 《시지포스의 돌》 《귀 하나만 열어 놓고》 《그대에게로 가는 편지》 《난 자꾸 눈물이 난다》, 현대시 CD-ROM시집 《슬픈 도시락》, 수필집 《그래도 사랑이여》 등이 있음.

## 툽머리 바닷가

이창희

툽머리 바닷가\*

제비 떼, 추억처럼 밀려 드는  
남도의 향수에 흠뻑 빠진 듯  
표표히 群舞를 즐긴다, 해조음을 쫓아

띠처럼 돌린 백사장에서  
모래성을 쌓던  
여덟 살백이 막내 아들 손에  
누운 흰 석화 껍데기 하나

썰물에 미쳐 빠져나가지 못한  
파릇한 파도의 체온을 느낀 걸까  
“바다 소리가 들린다”  
무심코 던진 한 마디에  
때문지 않은 쪼그만 가슴을

---

\*툽머리 바닷가: 전남 무안군에 있는 서해바다 마을.

낮게 잣바듬한 노송 한 그루가  
바늘 같은 손가락으로  
꼭~꼭 찢러본다

수평선 너머  
목포가 아슴하게 보이는  
서해 바다 끝자락, 귀항하는 목선처럼  
마음의 고단한 닻을 내리고  
눈부치의 풍경이 되어  
사진 속으로 빨려 들어가는  
삼삼한 하루

## 참 아름다운 부처님

이충희

부처님

오늘 나는 봄비 맞으며

오대산 적멸보궁 부처님 앞에 왔습니다

전생의 업장을 내려놓고

부처님 몰래 내려놓고 달아나려고

단단히 버르고 왔습니다

눈물로 백팔 배 올리고 우러르니

부처님은 아니 계시고

어디선가

그래 두고 가거라

자비롭고 그지없는 미소로

허락하신 부처님

봄비가 나슬나슬한 눈발로 날립니다

참 아름답습니다



## 8월의 유리창 청소

이 하(李夏)

창을 닦는다.  
 빌딩 사이로 내민  
 북한산성 모진 허리를 닦고,  
 팔월의 만세처럼 쏟아지는  
 햇살도 닦는다.  
 녹물 젖은 편두통에  
 내려앉은 절두산 정수리,  
 강물결 푸른 등뼈도 닦는다.  
 힘주면 지워질까 두려운  
 반도의 하늘  
 얼마만큼 누르면 깨질까.  
 누를수록 푸른  
 입김으로 흐릴수록 선명한  
 창을 닦는다.  
 아흔아홉 간 밤 구름을 따라  
 잠들고 지친 사이  
 때때로 결막염에  
 눈멀던 청산

이제 가래질 들숨에 끌려  
동이 트듯 눈을 뜬다.  
창을 닦는다.  
가댁질하듯 질주하는  
경적도 닦고  
아카시아 숲 가시에 굽힌  
기념탑 고개도 닦는다.

## 세심교(洗心橋)\*

장승진

백담계곡에 들어와  
 밤을 기다립니다  
 참매미 풀여치들 군단에 점령되었던  
 8월의 그늘이 기울어  
 이젠 귀뚜라미들 세상입니다

마지막 별 마저 등을 끄고 잠든 뒤  
 칠혹의 어둠 거울에  
 얼굴을 비춰 봅니다  
 마음도 뒤집어 모두 꺼내 놓습니다  
 돌탑들 사이를 흐르던 물소리들  
 하나씩 어둠의 끈을 잡고 다가와  
 입을 물고 가고 눈을 물고 가고  
 가슴속 뺏속 뺏속까지  
 꿀꿀이 흘러 다닙니다

---

\* 세심교 : 설악산 백담사로 건너 들어가는 다리이름.

참으로 오랜만에  
편안합니다  
귀 하나로 왔으니  
극락입니다.

~~장승진 / 홍천 출생. 《심상》(1991) 《시문학》(1992) 신인상 수상. 갈피·시마을  
사람들·빈터 동인. 시집으로 《한계령 정상까지 난 바다를 끌고 갈 수 없다》 등  
이 있음.~~

# 사노라면 1

정광호

가끔은  
돌아누울 줄도 압시다.

마누라가 좋으면  
처갓집 말뚝보고 절 한땀지만  
그게  
말대로만 되겠는지요.

쇠털 같은 날 하루같이  
사랑한대도 모자랄  
인연이지만

가끔은  
돌아누워 서로를  
그리워 할 줄도 압시다.

---

정광호 / 《순수 문학》 신인상(1994), 원주문인협회 사무국장(1998), 남한강 동백 문학회 사무차장(2000), 제4회 복원문학상 수상(1999), 시집으로 《사노라면》 등이 있음.

## 이 땅의 사랑은 죽었다

정근풍

거짓말이여 깨어나라!  
옳고 그름이 뒤바뀐 세상에서  
이 땅의 사랑은 죽었다.  
철사줄에 묶인 소나기처럼  
그대 얼굴을 돌려봐라  
뒤통수에 박힌 이 땅의 눈, 코, 입~  
차라리 버리려무나

내가 어릴 적 사랑했던  
미제의 부스러기빵과  
내 스승의 처절했던 반미주의  
'그래 탄따라는 차라리 탄 나라로 가라!'  
여기는 우리 땅  
빼앗긴 사랑은 아직 있는가?

이미 버림받은 몰골 속에서  
부스스 일어나 역사를 바라봐라

이미 죽은 사랑을 향해 사라져 버린  
등돌린 독립군을 위해  
깃발을 꽂아 보라

반세기 한으로 뿔뿔몽친  
서러운 노인의 만남을 위해  
그대 오늘 눈을 떠라  
사랑하라!

## 개미지옥

정순철

내 생애 최초의不和였다 그 바닷가는. 열에 들뜬 목소리로 무엇이든 외쳐 불러 보던 곳, 다복술 밀등치에 기대어 흔들리며, 해당화는 바람에 꽃잎을 다 날리곤, 뒤늦게야 귀뜸을 해왔다 그곳 어딘가 우물이 있다고. 해변의 소나무 숲, 폐허가 된 절터였다. 모래의 언어로 불화를 새겨 놓은 땅, 아이들은 보물찾기를 하였고, 부풀던 바람의 미간을 향해 날 선 후각을 겨누는 나는 우물을 찾아 나섰다. 아마 그 무렵부터 자주 개미지옥\*에 발을 헛디뎠을 거다. 개미귀신들은 어김없이 내 발소리를 감추었고 외침은 온전한 메아리조차 되질 못했다. 개미지옥하고 소리 치면 -가면 알지, 해당화하고 외치면 -해다져, 난 그런 숨바꼭질을 했었다. 멀리 내 나이보다 두어 살 어린 기차가 도마뱀 꼬리를 끌고 산 그림자 속으로 숨어들 때다. 그 때 내가 외쳤던 이름들은 지금쯤 어느 산 그림자 속으로 미끄러지고 있을까? 명주잠자리 애벌레는 다 우화등선했는지

---

\*개미귀신(명주잠자리의 유충)이 모래땅에 움푹한 개미지옥을 파 놓고 그 밑에 숨어 있다가 미끄러져 떨어지는 개미를 잡아먹는다.



몰라. 나만 개미귀신 모양 아직 이 지옥을 지키고 있는 건 아닌지 몰라.

---

**정순철** / 강릉 출생. 육군사관학교 수학. 계간 《시와 산문》으로 등단. 한국문인협회 강릉지부 회원. 민족문학작가회의 강원지회 회원. 관동문학회 회원. 강릉시문학회 회원.

## 맹방리에서

- 시인 그리고 어화

정연휘

이까배\* 휘황한 어화는  
이까\*\*의 눈물로 밤바다에 핀 꽃이다.

긴 백사장 끝에 앉아, 시인들이  
어화 불빛 언저리에서  
밤바다를 앞에 놓고  
가슴 열어 시를 읽더라

춘천 이영춘 시인이  
칼날에 비이지 않는 목소리로  
강릉 조영수 시인이 시를 읽더라  
술잔 속에 시가 물장구 치며 헤엄치더라

삼척 김은숙 홍성화 시인은

---

\*이까배 : 오징어 잡이 어선

\*\*이까 : 오징어

전신에 출렁이는 바다로 서서  
 퍼들퍼들 뛰는 시어를 지천에 뿌리더라

부러진 시어들은  
 이까배 휘황한 어화로 피어나고,  
 밤바다 불야성 신도시로

가로등은 나란히 서더라  
 생존의 꿈을 쫓다  
 채낚기에 끌려 온 이가의 눈물,

시인이 뿌린 시어들은  
 어부의 손아귀, 어안에  
 영롱히 빛나는 눈물로도 피더라

---

**정연희** / 강원도 삼척 출생. 서라벌예대 문창과 졸. 1988년 《文學精神》지로 등단. 삼척시문화상 수상. 두타문학·관동문학·중앙문학 동인. 삼척문협 회장. 도서출판 海歌 발행인. 시집으로 《숲 속에는 바다》 등이 있음.

## 그대 위한 설악

정정용

설악은 만남이다 숨결이다 전율이다  
바람소리 깊은 밤 숲들은 음흉한 데  
기억의 기침 소리 너머에 꽃이 벌 듯 피는 그대  
어둠이 밀려온 뒤 눈물의 별들이 보인다  
키 크다 멈추고 비를 기다리는 산봉들  
거대한 저들의 몸체도 심지 깊은 사랑인가.

---

**정정용** / 강원도 춘천 출생. 춘천교육대학교 대학원 졸업. 《문학세계》 시, 《시와 비평》 시조 등단. 석사 초등학교 교사. 시집으로 《내 마음의 무릉도원》 《그대 위한 설악》 《우리, 동강 가는 노래》 등이 있음.

## 태백산이 나를 불러

정정조

태백산이 나를 부르기에  
 이른 새벽 나를 깨워  
 바람 짙어지고  
 산행길에 올랐다.

눈을 감고  
 산을 오르는 것은 참 쉬운 일이다.  
 산길만 쳐다보며  
 산을 오르는 일은 더 쉬운 일이다.

태백산이 나를 불렀다.  
 새벽 이슬 받아 눈을 씻고  
 아침 햇살에 발을 닦아  
 한 발 한 발 몸을 낮춰 올라갔다.  
 하늘처럼 높은 산이 낮아졌다.

천제단 맨 위로

용트림하는 푸른 기운이  
높이 높이 산을 들어올리고 있었다.

## 금강초롱

정춘근

아직 걸어서  
금강에 이른 사람이 없다

총을 든 力士들이 지키는  
금강 철조망 벽에  
바람이 통하고  
하늘도 통하나  
사람은 잡초 속에  
길을 찾지 못해  
절벽에 선 마음이니

행여 금강에 이르는  
길을 잊을까  
금강초롱 바람결에  
장안사 종소리를  
슬쩍 흔들고 있는데

금강산 큰애기  
늪은 귀를 먹어  
그 소리 듣지 못하고  
우리는 매운 화약에  
눈이 멀어 볼 수도 없다



## 비닐봉지

조광태

일회용 검은 봉투로  
 담아 온 물건을 토해 놓으면  
 어둡침침한 구석에 처박히다  
 어떻게 버렸는지 알지 못한 채  
 담벼락 밑에 굴러다니는 비닐 봉지  
 가볍게 보는 바람에게 먹살을 잡혀  
 허공으로 끌어 갔다 떨어지는 반복 속에  
 온몸이 갈기갈기 찢겨져 피멍이 들어도  
 바람은 언제나 우습게 끌고 다니다  
 시들해지면 낯선 곳에 처박히는 비닐봉지

나는 거대한 도시바람 불어오는 거리에서  
 일회용으로 길들여진 세상 사람들 속에서  
 저 비닐봉지보다 얼마나 더 무거울 수 있는지

## 산새는 녹색색맹이다

조영웅

내, 산속에 들어  
길을 몰라 물었다  
나무는  
가는 바람에  
소리 내어 흔들리고  
이름 모를 새  
구상나무 가지에서  
한나절을 울었다

숲 속의 새는  
우아한 몸짓으로  
남을 유혹하지 않는다  
홀로 자란 나무와  
나뭇잎에 가려  
멀리 있는 새를  
소리 내어 부를 뿐

녹음에 지쳐  
색맹이 되어 버린  
산새는  
바람보다  
더 고운  
목소리를 만든다

## 산 목련

조해숙

인동忍冬의 고통에  
자궁이 열리고  
산고 끝 붓물 터지는 순간  
갓 난 아이 눈망을 속  
열리는 세상  
뜨거운 피의 정결淨潔점

---

조해숙 / 전북 고창 출생. 93년 농민문학 신인상 등단. 내린 문학회 회원. 한국 문인협회 회원. 한맥 문학회 회원. 시집으로 《그대 안에 살아 있음에》 등이 있음.

## 비 젖는 오렌지 카운티

지영희

좀처럼 오지 않는다면 비가  
 질금거리는 밤  
 그간 살아온 이야기 끝에  
 형짚을 가심\*이라 말해 놓고  
 이국 생활 이십오 년 된 오빠네 집에서  
 온 가족이 오랜만에 웃는다.  
 요짜로, 저짜로, 까세\*  
 어릴 적 사투리를  
 식탁 위에서 소파로  
 라구나 비치 가는 길에까지 뿌리며  
 한껏 벌린 목구멍으로 뜨거운 바람 쏟아 낸다 아프게 웃는다  
 무엇에 매달려 사느라 이런 웃음조차 잊었는지  
 푸르름 가득 움켜 잡고  
 비 오기만을 기다리던

---

\*가심(형짚), 요짜로(요쪽으로), 저짜로(저쪽으로), 까세(가위)는 삼척 지방 사투리임.

누렇게 뜬 사막의 나무들이  
오늘 밤엔  
뿌리 끝까지 간지럼 태우며  
푸른 잎을 터뜨릴까  
웃음 소리 한데 어우러져  
푸르게 젖는 캘리포니아 오렌지 카운티

## 거지

최광호

무더운 여름날

장마로 한쪽 교각이 가라앉은 다리 밑에서  
잠을 자는 사내를 보았다.

다리 위로 자동차가 지날 때면  
천장에 붙어 달랑거리던 먼지들이  
그의 약간 벌려진 입 안으로 날아 들어갔다.

힘겹게 날벌레를 쫓는 손 가엔

먹다 남은 빵 부스러기,  
물도 없이 그는 빵을 삼켰던 것일까.  
머리맡에 너부러진 술병 안에는  
햇살이 얼마간 머물다 떠나고  
그는 누군가 던져 준 낚은 이불을 끌어당긴다.

뜨뜻한 바람은

이름 없는 들풀을 마음대로 흔들지만  
사내의 고단한 눈꺼풀을 들어올리지 못하고

꿈속에서도 그는  
다가올 겨울을 떠올리는지  
뒤척이며, 새우처럼 등을 구부린다.



## 불일폭포\*

최명길

삼신산 불일폭포 있다하여  
 구두 신은 채 그냥 나셨다  
 땀 나고 다리 아프고  
 계곡수조차 소태 난 남정네 오줌줄기처럼  
 끊어졌다 이어졌다 하기에  
 옛다, 모르겠다 하고 돌아서려는데  
 나뭇가지에 앉았던 새들이 아양 떨고  
 삼신산 봄바람이 등 올려 밀어  
 훌쩍 산꼭지까지 날아 올라갔다  
 그러나 평퍼짐한 그 산꼭지  
 별 불일 없는 곳이군 하고 다시 발걸음 돌리는 순간  
 바람소리 문득 끊어지고  
 한바탕 폭포소리  
 깜짝 놀라 굽어보니  
 새하얀 물기둥이 하늘에 웅크려 있다가

---

\* 불일폭포: 지리산 쌍계사 삼신산 계곡에 숨어 있는 폭포. 높이 60m의 장관.

한꺼번에 바로 낙하  
산 협곡 두 가다리 사이 아찔하구나  
하늘로 올려 뺨친 물기둥

---

**최명길** / 1940년 강릉 출생. 1975년 《현대문학》을 통해 등단. 홍조근정훈장 받음. 시집으로 《화접사》 《풀피리 하나만으로》 《반만 울리는 피리》 《은자, 물을 건너다》 《바람 속의 작은 집》 등이 있음.

## 콩 씨를 놓으며

-가뭄 혹은 목마름

최병헌

계속되는 가뭄이다.  
장마 끝은 없어도  
가뭄 끝은 있다는데  
숨통이 터질 것만 같다.

콩 씨를 놓으면서  
그래도 미련 있어  
마른 하늘을 쳐다보지만  
하늘은 오늘도 무심무심하다.

답답하여 콩 속으로 들어가 보니  
노오란 씨눈은  
천연天然스레  
염불삼매경念佛三昧境이다.

저걸 어찌  
저걸 어찌

세상은 콩 볶듯 어수선한데  
콩 씨는 아랑곳하지 않느니

세상사 마음대로 안 된다지 야.  
때 되면 이 가뭄도 끝이 나겠지.  
오늘 하루만이라도 모든 시름 다 잊고 기다려 볼까.  
기다리고 기다리면 시원한 비소식도 있을까 몰라.

# 나무

하말철

가만히  
아주 가만히  
앞이 흔들린다

자꾸  
자꾸 자꾸  
가지가 흔들린다

나이가 든 탓일까

나무가 흔들리고  
땅이 흔들리고  
내가 흔들리고

정녕,  
나이 탓일까

## 통 화

허 림

부산에 산다고  
말끝마다 미역냄새가 난다  
자갈치시장의 비린내가 난다  
아래 아래로 피난 나갔던 아버지  
발자국소리 그대로 기차길 따라오고  
조금씩 노을이 어둠으로 접히는  
들판을 바라보며 부산에 간다  
내 사랑하는 여자가 부산에 산다  
모래톱에 젖어서 전화를 하고  
발끝이 조금씩 젖어 들어 휘청거리다가  
금새 취해지는 소주를 마신다  
술이란 기쁨마저 슬픔으로 기억하게 한다  
밤 열 시 이십 분의 어둠이  
잠깐 흔들리다가 술 한잔의 무게처럼 잠잠해진다  
가로수 잎사귀마다 팔랑이는 어둠  
별이 뚝뚝 떨어진다  
한 때의 사람들이 지나간다

그 삶의 한 끝은 무엇인지  
통화는 계속 이어지고  
바다 한끝을 물고 와 내 안  
어딘가 무겁게 부려 놓는 말들이  
가자미처럼 헤엄쳐 다닌다

## 망월동

황민숙

불붙은 그대 정열  
참으로 아름다웠어  
오천만 겨레의 가슴에  
아직도 응어리진 한 맺힌 눈물 흘린다.

그대의 죽음이  
한 송이 이름 없는 꽃으로 피어  
함께 숨쉬며 가슴속에 부활하리라.

하늘 문이 열리면  
한반도의 뼈들이 한데 모여  
자유와 평화를 노래 부르자.

일어서라 친구여.



# 만해 연구 논저 총목록

## 만해 연구 논저 총목록

### ■ 1차 문헌

- 한용운, 《님의 침묵》, 회동서관, 1926.
- 한용운 《한용운 전집》, 신구문화사, 1973.
- 한계전 해설·주석, 《한용운 님의 침묵》, 서울대학교 출판부, 1996.
- 만해사상실천선양회, 《한용운 시전집》, 장승, 1998.
- 최동호 편, 《한용운 시전집》, 문학사상사, 1999.
- 서정주, 《만해 한용운 한시선》, 민음사, 1999.
- 만해사상실천선양회, 《만해 한용운 논설집》, 장승, 2000.

### ■ 학위 논문

- 김재홍, 〈한국현대시의 방법론적 연구〉, 서울대 대학원 석사 논문, 1972. 2.
- 엄창섭, 〈‘님의 침묵’에 표현된 만해의 시세계〉, 경희대 교육대학원 논문, 1973. 6.
- 최동호, 〈만해 한용운 연구—그의 시적 변모를 중심으로〉, 고려대 대학원 논문, 1975.
- 김몽학, 〈한용운의 님의 침묵에 나타난 불교사상의 고찰〉, 동아대 교육대학원 논문, 1975. 2.
- 유광렬, 〈한용운 시의 형성과정과 특이성〉, 중앙대 대학원 논문, 1975. 12.
- 박정환, 〈만해 한용운론〉, 충남대 대학원 논문, 1976. 2.
- 김진국, 〈한용운 문학의 현상학적 연구〉, 서강대 대학원 논문, 1976. 2.

- 송명희, 〈한용운 시의 연구〉, 고려대 교육대학원 논문, 1977. 2.
- 송재갑, 〈만해의 불교사상과 시세계〉, 동국대 대학원 논문, 1977. 2.
- 이인복, 〈한국문학에 나타난 죽음의식 연구〉, 숙명여대 대학원 박사 논문, 1978. 8.
- 이양순, 〈한용운의 사회사상에 관한 연구〉, 이화여대 대학원 논문, 1978. 12.
- 윤영천, 〈1920년대시의 현실인식〉, 서울대 석사 논문, 1980. 2.
- 도모 나까노리, 〈한용운의 '님의 침묵' 연구〉, 숙명여대 석사 논문, 1980. 9.
- 조정환, 〈한용운 시의 역설연구〉, 서울대 석사 논문, 1982.
- 김재홍, 〈한용운문학의 연구〉, 서울대 박사 논문, 1982. 2.
- 김현자, 〈김소월, 한용운 시에 나타난 상상력의 변형구조〉, 이화여대 박사 논문, 1982. 2.
- 석숙희, 〈김소월, 한용운 시의 비교연구〉, 충북대 석사 논문, 1982. 2.
- 손창대, 〈한용운의 자유사상에 관한 연구〉, 건국대 석사 논문, 1982. 2.
- 이근철, 〈한용운의 윤리사상〉, 동국대 교육대학원 석사 논문, 1982. 8.
- 신상철, 〈한국 현대시에 나타난 '님'의 연구〉, 동아대 박사 논문, 1983. 2.
- 이상천, 〈한용운의 사회사상에 관한 고찰〉, 서울대 석사 논문, 1983. 2.
- 김종연, 〈한용운의 자주정신에 관한 연구〉, 한양대 교육대학원 논문, 1983. 8.
- 오재용, 〈만해 한용운 연구〉, 충남대학교 석사학위논문, 1983.
- 정홍배, 〈만해 한용운의 사상성 고찰〉, 조선대학교 석사학위논문, 1983.
- 유근조, 〈소월과 만해시의 대비연구〉, 단국대 박사 논문, 1984. 2.
- 육근웅, 〈만해시에 나타난 선어적 전통〉, 한양대 석사 논문, 1984. 2.
- 윤재근, 〈만해시 '님의 침묵' 연구〉, 경희대 박사 논문, 1984. 2.
- 전보삼, 〈한용운의 화엄사상연구〉, 한양대 교육대학원 논문, 1984. 2.
- 김춘남, 〈양계초를 통한 만해의 서구사상수용〉, 동국대 석사학위논문, 1984.

- 채수영, 〈한용운에 있어서 님의 거리〉, 동국대 석사 논문, 1984. 2.
- 김정철, 〈한용운의 독립사상 연구〉, 경희대학교 석사학위논문, 1985.
- 박종린, 〈만해 한용운의 불교개혁사상 연구〉, 동국대학교 석사학위논문, 1985.
- 이해진, 〈한용운의 님의 침묵에 대한 한 고찰〉, 인하대 석사학위논문, 1985.
- 현선식, 〈만해시에 나타난 심리연구〉, 조선대 석사 논문, 1985. 2.
- 정복선, 〈만해 한용운의 님의 침묵에 나타난 순환구조〉, 성신여대 석사학위논문, 1986.
- 한창엽, 〈만해 한용운 연구〉, 한양대학교 석사학위논문, 1986.
- 이영희, 〈한국 현대시에 나타난 삶 의 인식방법 연구〉, 경희대 박사 논문, 1987. 8. 30.
- 현명선, 〈한용운의 ‘님의 침묵’ 연구〉, 연세대학교 석사학위논문, 1987.
- 원인숙, 〈만해 한용운 시에 있어서 공간과 시간의식〉, 성균관대 석사학위논문, 1987.
- 김석태, 〈한용운의 ‘님의 침묵’ 연구〉, 연세대학교 석사학위논문, 1988.
- 김미선, 〈한용운의 한시연구〉, 청주대학교 석사학위논문, 1989.
- 강미자, 〈한용운의 시대인식에 관한 일고찰: ‘조선불교유신론’· ‘조선독립의 서’ 를 중심으로〉, 경상대 석사 논문, 1990. 2.
- 김선학, 〈한국 현대시의 시적공간에 관한 연구〉, 동국대 박사 논문, 1990. 2.
- 이병도, 〈구조주의 문학관과 불교 중관론의 대비: ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 경희대 석사 논문, 1990. 2.
- 한명희, 〈한용운 시집 ‘님의 침묵’의 구조 연구〉, 서울시립대 석사 논문, 1991.
- 권기현, 〈용성의 대각교운동과 만해의 불교유신운동 비교연구〉, 동국대 석사 논문, 1991. 2.

- 기우조, 〈한용운 시의 수사적 특징 고찰〉, 조선대 교육대학원 석사 논문, 1991. 2.
- 김광길, 〈만해 한용운 시의 존재론적 해명〉, 경기대 박사 논문, 1991. 2
- 박정환, 〈만해 한용운 한시 연구〉, 충남대 박사 논문, 1991. 2.
- 윤석성, 〈한용운 시의 정조 연구〉, 동국대 박사 논문, 1991. 2.
- 임정채, 〈한용운시의 상징성〉, 전남대 교육대학원 석사 논문, 1991. 2.
- 허 탁, 〈만해시의 기호학적 연구〉, 부산대 박사 논문, 1991. 2.
- 김미애, 〈한용운 소설 연구〉, 효성여대 석사 논문, 1991. 8.
- 양영길, 〈‘님의 침묵’의 구조 연구〉, 제주대 교육대학원 석사 논문, 1991. 8.
- 조정행, 〈소월과 만해 대비연구: 님과 죽음을 중심으로〉, 동국대 교육대학원 석사 논문, 1991. 8.
- 김광원, 〈한용운의 선시 연구〉, 원광대 석사 논문, 1992. 2.
- 서호천, 〈만해사상의 회통적 조명: 사사무애관을 중심으로〉, 동국대 석사 논문, 1992. 2.
- 신달자, 〈소월과 만해시의 여성지향 연구〉, 숙명여대 박사 논문, 1992. 2.
- 최성은, 〈만해 한용운 시 연구〉, 전남대 교육대학원 석사 논문, 1992. 2.
- 신선우, 〈만해 한용운 문학의 연구: ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 원광대 교육대학원 석사 논문, 1992. 8.
- 박용모, 〈‘님의 침묵’의 사상적 배경 고찰〉, 조선대 교육대학원 석사 논문, 1993. 2.
- 정학심, 〈한용운 시에 나타난 전통과 선사상에 관한 연구〉, 한국교원대 석사 논문, 1993. 2.
- 노윤옥, 〈만해시에 나타난 시간의식 연구: 시집 ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 중앙대 교육대학원 석사 논문, 1993. 8.
- 강예자, 〈만해 한용운 시 연구: 시에 나타난 역설적 표현을 중심으로〉, 경원대 교육대학원 석사 논문, 1994. 2.

- 서재영, 〈만해 한용운의 ‘조선불교유신론’ 연구〉, 동국대 석사 논문, 1994. 2.
- 염창권, 〈한국 현대시의 공간구조와 교육적 적용 방안 연구〉, 한국교원대 박사 논문, 1994. 2.
- 최태호, 〈만해·지훈의 한시 연구〉, 한국의국어대 박사 논문, 1994. 2.
- 이경교, 〈한국 현대 시정신의 형성과정 연구: 한용운, 이육사, 그리고 이상을 중심으로〉, 동국대 박사 논문, 1995. 2.
- 박지순, 〈님의 침묵 연구: 이원적 순환을 통한 한의 초극〉, 원광대 교육대학원 석사 논문, 1995. 8.
- 임성조, 〈한용운 시의 선해석적 연구〉, 연세대 박사 논문, 1995. 8.
- 김광원, 〈만해 한용운 시 연구〉, 원광대 박사 논문, 1996. 2.
- 김형준, 〈만해 한용운 시의 여성편향성 연구〉, 영남대 교육대학원 석사 논문, 1996. 2.
- 노귀남, 〈한용운 시의 ‘상’ 연구: 시집 ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 경희대 박사 논문, 1996. 2.
- 이병석, 〈만해시에서의 ‘님’의 불교적 연구〉, 동아대 박사 논문, 1996. 2.
- 이혜원, 〈한용운·김소월 시의 비유구조와 욕망의 존재방식〉, 고려대학교 박사학위논문, 1996.
- 유영학, 〈만해 한용운의 불교유신사상 연구〉, 원광대학교 석사학위논문, 1997.
- 홍필기, 〈한용운 시의 님과 여성성 연구〉, 충북대학교 석사학위논문, 1997.
- 정성현, 〈만해 한용운시 연구〉, 중앙대학교 석사학위논문, 1997.
- 신현락, 〈한국 현대시의 자연관 연구〉, 한국교원대학교 박사학위논문, 1998.
- 이호미, 〈한용운의 님의침묵에 나타난 여성성 연구〉, 대구효성가톨릭대학교 석사학위논문, 1998.
- 김덕근, 〈한국 현대 전시 연구〉, 청주대학교 박사학위논문, 1999.

- 김대춘, 〈만해 한용운의 한시연구〉, 동국대학교 석사학위논문, 1999.
- 박명자, 〈한국 현대시의 눈물의 시학 연구〉, 원광대학교 박사학위논문, 1999.
- 이성원, 〈만해 한용운의 불교사상 연구〉, 영남대학교 석사학위논문, 1999.
- 이선이, 〈만해시의 생명사상 연구〉, 경희대 박사 논문, 1999. 2.
- 배영애, 〈현대시에 나타난 불교의식연구〉, 숙명여대 박사학위논문, 1999.
- 정윤열, 〈만해 시의 ‘님’에 대한 연구〉, 동국대학교 석사학위논문, 1999.
- 오성칠, 〈한용운의 소설문학 연구〉, 중앙대학교 석사학위논문, 1999.
- 강기욱, 〈한용운의 ‘님의 침묵’에 나타난 여성성 연구〉, 조선대 석사학위 논문, 2000.
- 선효원, 〈한용운·김광균 시의 대비연구〉, 동아대학교 박사학위논문, 2000.
- 현광석, 〈한국 현대 전시 연구〉, 경희대학교 석사학위논문, 2000.
- 홍정애, 〈만해 한용운 한시 연구〉, 국민대학교 석사학위논문, 2000.
- Mark J. Sweetin, 〈Non-substantiality and the seeds of contemplation in Han Yong-un's Nim ui Ch' immuk〉, Yonsei Univ. 석사학위논문, 2000.

## ■ 논문 및 저서

- 유광렬, 〈‘님의 침묵’ 독후감〉, 시대일보, 1926, 5.31.
- 주요한, 〈애의 기도, 기도의 애—한용운 근작 ‘님의 침묵’ 독후감〉, 동아일보, 1926. 6. 22, 26.
- 유동근, 〈만해거사 한용운면영〉, 《혜성》, 1931. 8.
- 김정설, 〈고 한용운 선생 추도문〉, 《신생》 1호, 1946. 3.
- 장도환, 〈만해 선생 산소 참배기〉, 《신생》 5호, 1946. 7.

- 최범술, 〈고 만해 선생의 대기를 당하여〉, 《신생》 5호, 1946. 7.
- 조영암, 〈조국과 예술—젊은 한용운의 문학과 그 생애〉, 《자유세계》 1권 4호, 1952. 5.
- 조지훈, 〈한용운 선생〉, 《신천지》 9권 10호, 1954. 10.
- 조영암, 〈일제에 항거한 시인군상〉, 《전망》 4호, 1956. 1.
- 조승원, 〈한용운평전〉, 《녹원》 1호, 1957. 2.
- 정태용, 〈현대시인 연구 기3—한용운의 동양적 감상성〉, 《현대문학》 29호, 1957. 5.
- 조연현, 〈한국현대문학사〉, 《현대문학》 32호, 1957. 8.
- 허 명, 〈만해 한용운 선생〉, 《민족문화》 12호, 1958. 12.
- 홍효민, 〈만해 한용운론 — 인물문학사 기4〉, 《현대문학》 56호, 1959. 8.
- 박요순, 〈만해의 조국애와 ‘님의 침묵’〉, 《국문학보》(전남대) 1호, 1959. 10.
- Peter Hyun, *Voices of the Dawn*, London, 1960.
- 김상일, 〈근대시인론 기4 — 한용운〉, 《현대문학》 66호, 1960, 6.
- 박노준, 〈님의 정체—한용운 연구: 그의 시문학을 중심으로〉, 《고대문화》 2집, 1960. 8.
- 인권한, 〈만해의 불교적 이론과 그 공적 — 한용운 연구〉, 《고대문화》 2집, 1960. 8.
- 박노준·인권한, 《한용운 연구》, 통문관, 1960. 9.
- 장문평, 〈한용운의 ‘임’〉, 《현대문학》 88호, 1962. 4.
- 박봉우, 《흘러간 사랑의 시인상》(한용운 편 —그리운 것은 너이다), 백문사, 1962. 5.
- 서정주, 〈만해 한용운 선사〉, 《사상계》 113호, 1962. 11.
- 송 욱, 〈만해 한용운과 타고르〉, 《사상계》 117호, 1963. 2.
- 송석래, 〈‘님의 침묵’ 연구〉, 《국어국문학논문집》(동국대) 5집, 1964. 7.



- 김옥학, 〈한국현대시에 나타난 불교사상〉, 《현대문학》 118호, 1964. 10.
- 최일수, 〈부정과 현세해방—한용운론〉, 《문학춘추》 8호, 1964. 11.
- 유광렬, 〈무애자존의 수도자〉, 불교시보, 1965. 6.
- 김영기, 〈님과 대화—만해 한용운론〉, 《현대문학》 132호, 1965. 12.
- 김학동, 〈현대시인론고—만해 한용운의 시문학사적 위치 기2〉, 《동양문학》(대구대) 5집, 1966. 6.
- 김윤식, 〈소월·만해·육사론〉, 《사상계》 160호, 1966. 8.
- 박노준·임종국, 《한용운론—흘러간 성좌》, 국제문화사, 1966. 10.
- 최원규, 〈한국시의 전통과 선에 관한 소구〉, 《충남대논문집》 5집, 1966. 10.
- 박노준, 〈한용운의 '님의 침묵'〉, 《사상계》 165호, 1967. 7.
- 신동문, 《님의 언어, 저항의 언어, 한국의 인간상》, 신구문화사, 1967. 10.
- 박항식, 〈한국근대시인과 그 대표작에 대한 연구〉, 《원광대논문집》 3집, 1967. 12.
- 양중해, 〈만해한용운론〉, 제주대학보 9집, 1967. 12.
- 김정자, 〈한용운론〉, 《청파문학》 8집, 1968. 4.
- 김해성, 〈기루는 시정신—만해 한용운의 문학세계〉, 《불교계》 20호, 1969. 4.
- 김우정, 〈한용운론〉, 《현대시학》 3호, 1969. 5.
- 김승옥, 〈만해 한용운과 헛세의 비교〉, 《고대문화》 10집, 1969. 5.
- 서정주, 〈한용운과 그의 시〉, 《한국의 현대시》, 일지사, 1969. 5.
- 고 은, 〈한용운론〉, 《월간문학》 8호, 1969. 6.
- 백낙청, 〈시민문학론〉, 《창작과 비평》 14호, 1969. 6.
- 최원규, 〈한용운 시의 이해—사랑과 존재의 본질을 중심〉, 《충남대대학원 논문집》 2집, 1969. 7.
- 정광호, 〈한용운전〉, 《신동아》 60호, 1969. 8.
- 김 현, 〈여성주의의 승리〉, 《현대문학》 178호, 1969. 10.

- E. D. Rockstein, Some Notes on the Founder of Modern Korea Poetry,  
*Korea Journal* 9권 12호, 1969. 12.
- 김윤식, 〈한국신문학에 있어서의 타골의 영향에 대하여〉, 《진단학보》 32호, 1969. 12.
- 강용홀, *Meditation of the Lover*, 연대출판부, 1970.
- 한종만, 〈박한영과 한용운의 한국불교근대화 사상〉, 《원광대논문집》5, 1970.
- 정광호, 〈한용운 —한일근대인물백선〉, 《신동아》 부록, 1970. 1.
- 송민호, 〈만해의 저항작품〉, 《일제하의 문화운동사》, 민중서관, 1970. 4.
- 김윤식, 〈님의 침묵·알 수 없어요〉, 《월간문학》 24호, 1970. 6.
- 최정석, 〈소월과 만해 —그 동질성과 이질성〉, 《효대연구논문집》 6· 7합집, 1970. 7.
- 양주동, 〈만해의 생애와 ‘불청’ 운동〉, 《법륜》 25호, 1970. 8.
- 서정주, 〈만해의 문학〉, 《법륜》 25호, 1970. 8.
- 심종선, 〈님에 관한 연구—한용운의 시를 중심으로 하여〉, 《동국문학》 3집, 1970. 9.
- 석지현, 〈한용운 유고에 비친 시세계〉, 동아일보, 1970.10.5.
- 조광해, 〈영원한 청년 한용운〉, 《법륜》 27~31호, 1970. 10~1971. 2.
- 정광호, 《한용운평전》, 다리, 1970. 11.
- 염무웅, 〈한용운의 인간과 시〉, 독서신문 1호, 1970. 11. 8.
- 안병직, 〈만해 한용운의 독립사상〉, 《창작과 비평》 5권 4호, 1970. 12.
- 김용직, 〈한국 현대시에 미친 Rabindranath Tagore〉, 《아세아연구》 41호, 1971. 3.
- 김종해, 〈만해 한용운 행적기〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 석청담, 〈고독한 수련 속의 구도자〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 신석정, 〈시인으로서의 만해〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.

- 정광호, 〈민족적 애국지사로 본 만해〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 조종현, 〈불교인으로서의 만해〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 염무웅, 〈님이 침묵하는 시대〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 장 호, 〈풍난화 매운 향기〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 한영숙, 〈아버지 만해의 추억〉, 《나라사랑》 2집, 1971. 4.
- 최범술, 〈철창철학〉, 《시문학》 5호, 1971. 12.
- 박요순, 〈한용운 연구〉, 《시문학》 5호, 1971. 12.
- 유승우, 〈‘님의 침묵’과 반야비라밀다심경〉, 《현대시학》 35호, 1972. 2.
- 장 호, 〈한용운에의 접근〉, 《동국문학》 5집, 1972. 3.
- 유승우, 〈한용운의 시세계〉, 《현대시학》 36호, 1972. 3.
- 임중빈, 〈절대를 추가한 길〉, 《부정의 문학》, 한얼문고, 1972. 4.
- 김종철, 〈이별의 상상력 — 님의 침묵론〉, 《문화비평》 13호, 1972. 7.
- 임중빈, 《만해 한용운 — 위대한 한국인》, 태극출판사, 1972. 11.
- 김용성, 〈‘님의 침묵’의 한용운〉, 한국일보, 1972. 11. 5.
- 변중하, 〈한용운의 얼굴과 그의 내면세계〉, 《문학사상》 3호, 1972. 12.
- 문학사상 편집, 〈한용운 작 ‘님의 침묵’의 작품배경〉, 《문학사상》 3호, 1972. 12.
- 박경혜, 〈새 자료로 본 만해, 그 생의 완성자〉, 《창작과 비평》 7권 4호, 1972. 12.
- 염무웅, 〈만해 한용운론〉, 《창작과 비평》 7권 4호, 1972. 12.
- 홍신선, 〈임 혹은 주검에의 길〉, 《법륜》 51~53호, 1972. 12~1973. 4.
- 김우창, 〈궁핍한 시대의 시인〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 민희식, 〈바슬라르의 촛불에 비춰본 한용운의 시〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 김열규, 〈슬픔과 찬미사의 이로니〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 서경보, 〈한용운과 불교사상〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 박경혜, 〈만해 그 생의 완성자〉, 《문학사상》 4호, 1973. 1.

- 이원섭 외 2인, <땅에의 의지와 초월에의 정신>, 《문학사상》 4호, 1973. 1.
- 홍이섭·김열규, <‘님의 침묵’의 님은 조국인가 연인인가>, 중앙일보, 1973. 3. 5.
- 김장호, <한용운 시론>, 《양주동 박사 회갑기념논문집》, 1973. 3.
- 김열규, Han Yong-Un : His Life, Religion, Poetry, *Korea Journal* 13권 4호, 1973. 4.
- 홍이섭, Han Yong-Un and Nationalism, Poetry, *Korea Journal* 13권 4호, 1973. 4.
- 염무웅, <만해사상의 윤곽>, 서울신문, 1973. 4. 11.
- 김병익, <만해 한용운>, 동아일보, 1973. 5. 30~31.
- 안병욱, <한용운의 저항과 인간>, 《통일세계》 31호, 1973. 6.
- 송 옥, <시인 한용운의 세계>, 《한용운전집》, 신구문화사, 1973. 7.
- 조명기, <만해 한용운의 저서와 불교사상>, 《한용운전집》, 신구문화사, 1973. 7.
- 백 철, <시인 한용운의 소설>, 《한용운전집》, 신구문화사, 1973. 7.
- 임중빈, <님의 시인 한용운>, 《한용운 시집》, 정음사, 1973. 7.
- 윤재근, <만해의 ‘알 수 없어요’ 의 서와 정>, 《현대문학》 226호, 1973. 10.
- 홍이섭, <한용운과 불교사상>, 《문학과 지성》 14호, 1973. 10.
- 최원규, <한국현대시의 전통문제>, 《보은 3호》, 1973. 12.
- 박철석, <한용운의 이별의 미학>, 《부산문학》 6집, 1973. 12.
- 송은상, <님을 향한 지향성>, 《성대문학》 18집, 1973. 12.
- 이정강, <소월과 만해의 시에 나타난 내면적 공간세계 비교고찰>, 《덕성여대논문집》 2집, 1973. 12.
- \_\_\_\_\_, <만해의 불과 촛불의 상징성>, 《운현》 5집, 1974. 2.
- 김학동, <만해 한용운론>, 《한국근대시인연구 1》, 일조각, 1974. 1.
- 송 옥, 《전편해설 님의 침묵》, 과학사, 1974. 3.

- 김용직, 〈비극적 구조의 초비극성〉, 《한국문학의 비평적 성찰》, 민음사, 1974. 4.
- 윤영천, 〈형식적 영원주의의 허구〉, 《신동아》 116호, 1974. 4.
- 정한모, 〈만해시의 발전과정고서설〉, 동덕여대 학보, 1974. 4. 30.
- 이희기, 〈20년대 서정의 결정—만해·소월·상화〉, 《심상》 7호, 1974. 4.
- 김윤식, 〈님과 등불〉, 《한국근대작가론고》, 일지사, 1974. 5.
- 노경태, 〈만해 속의 타고르〉, 《동국사상》 7집, 1974. 5.
- 석지현, 〈한용운의 님—그 순수 서정〉, 《현대시학》 63호, 1974. 6.
- 문덕수, 《한용운의 생애와 문학》, 정음사, 1974. 6.
- 정재관, 〈침묵과 언어—님의 침묵의 인식론적 일면〉, 《마산교대논문집》 5권 1호, 1974. 7.
- 임중빈, 《한용운 일대기》, 정음사, 1974. 7.
- 허미자, 〈한국시에 나타난 촛불의 이미지 연구—한용운의 ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 《이대한국문화연구원논총》 24집, 1974. 8.
- 김우창, 〈한용운의 소설〉, 《문학과 지성》 17호, 1974. 8.
- 김용직, 〈Rabindranath Tagore의 수용〉, 《한국 현대시 연구》, 일지사, 1974. 11.
- 문덕수, 〈한용운론〉, 《현대한국시론》, 선명문화사, 1974. 12.
- 정중환, 〈유불 양교의 유신론과 그 사상사적 의의〉, 《하성 이선근 박사 회 기념 논문집》, 1974.
- 황헌식, 〈색불이공 공불이색의 경지—한용운의 경우〉, 《현대시학》 69호, 1974. 12.
- 지종옥, 〈만해 한용운론〉, 《목포교대논문집》 12집, 1974. 12.
- 김상선, 〈한용운론서설〉, 《국어국문학》 65, 66합집, 1974. 12.
- 오세영, 〈침묵하는 님의 역설〉, 《국어국문학》 65, 66합집, 1974. 12.
- E. D. Rockstein, Your Silence-Doubt in Faith Han Yong-Un and Ingmar

- Borgman, *Asia and Pacific Quarterly*, 1975. 1.
- 조재훈, 〈한국현대시문학에 미친 불교의 영향〉, 《공주사대논문집》 12집, 1975. 3.
- 최원규, 〈한국근대시에 나타난 불교적 영향에 관한 연구〉, 《충남대 인문과학연구소 논문집》 2권 1호, 1975. 5.
- 김재홍, 〈만해 상상력의 원리와 그 실제적 과정의 분석〉, 《국어국문학》 67호, 1975. 4.
- 김윤식, 〈만해론〉, 《한국현대시론비판》, 일지사, 1975. 8.
- 고 은, 《한용운평전》, 민음사, 1975. 9.
- 조종현, 〈만해 한용운〉, 《한국의 사상가 12선》, 현암사, 1975. 9.
- 이명재, 〈만해 소설고〉, 《국어국문학》 70호, 1976. 3.
- 소두영, 〈구조문체론의 방법〉, 《언어학》 1호, 1976. 4.
- 조재훈, 〈부정의 불꽃〉, 《호서문학》 5집, 1976. 4.
- 조동일, 〈김소월·이상화·한용운의 님〉, 《문학과 지성》 24호, 1976. 5.
- 김영태, 〈불교유신론 서설〉, 《창작과 비평》, 1976 여름.
- 이기철, 〈한국저항시의 구조〉, 《우촌 강복수 박사 회갑논문집》, 1976. 6.
- 김운학, 〈민족과 일체감 이론 만해〉, 《새바람》 2호, 1976. 7.
- 김영무, 〈한용운과 이육사〉, 《뿌리깊은나무》 7권 7호, 1976. 8.
- 이명재, 〈한용운 문학의 연구〉, 《중대논문집》 20집, 1976. 10.
- 정한모, 〈만해시의 발전과 정서설〉, 《관악어문연구》 1집, 1976. 12.
- J. C. Houlhan, *The Life and Work of, Han Yong-Un*, London university, 1977.
- 김성배, 〈한용운 편 불교교육 불교한문 독본에 대한 연구〉, 《불교학보》 제 4집, 동국대 출판부, 1977.
- 최원규, 〈근대시의 형성과 불교〉, 《현대시학》 96호, 1977. 2.
- 송 혁, 〈만해의 불교사상과 시세계〉, 《현대문학》 268~269, 1977. 4~5.

- 김재홍, 〈만해시의 장르적 특성〉, 국어국문학회 월례발표, 1977. 4.
- \_\_\_\_\_, 〈만해시 정서의 형질에 관한 분석〉, 《국어국문학》 74호, 1977. 4.
- 한승옥, 〈대립과 생성의 구조〉, 《어문논집》 18집, 1977. 4.
- 박철희, 〈한국 근대시와 자기인식〉, 《현대문학》, 271호, 1977. 7.
- 장백일, 〈만해 한용운론〉, 《시문학》 73~74호, 1977. 8~9.
- 최원규, 〈만해시의 불교적 영향〉, 《현대시학》 101~104호, 1977. 8~11.
- 김선학, 〈시인 한용운〉, 《동악어문논집》 10집, 1977. 9.
- 송재갑, 〈현대불교시연구〉, 《동악어문논집》 10집, 1977. 9.
- 홍문표, 〈한국현대시의 불교적 전통〉, 《월암 박성희 박사 환력기념논집》, 1977. 9.
- 이명재, 〈한용운 문학의 특수성〉, 《녹지》 11집, 1977. 12.
- \_\_\_\_\_, 〈만해 문학의 여성편향고〉, 《아카데미논총》 5집, 1977. 12.
- 최범술, 〈한용운 선생의 사상〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 인권환, 〈만해의 시와 보살사상〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 장석주, 〈한용운선생을 생각한다〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 고 은, 〈한용운론 서설〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 장 호, 〈‘님의침묵’을 통해 본 만해사상〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 송건호, 〈한용운 선생을 생각한다〉, 《불광》 41호, 1978. 3.
- 조동일, 〈한용운〉, 《한국문학사상사시론》, 지식산업사, 1978. 4.
- 김 현, 〈우상화와 선입견의 죄〉, 《문학사상》 71호, 1978. 8.
- 송 옥, 〈설법과 증도의 선시〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 김홍규, 〈시인인가 혁명가인가〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 이선영, 〈그 실상은 무엇인가?〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 김 현, 〈만해 그 영원한 비극의 미학〉, 《문예중앙》 가을호, 1978. 10.
- 심재기, 〈만해 한용운의 문체추이〉, 《관악어문연구》 3집, 1978. 12.
- 이인복, 《죽음의식을 통해 본 소월과 만해》, 숙명여대 출판부, 1979.

안병직 편, 《한용운》, 한길사, 1979.

김재홍, 〈한국시의 장르 선택과 전통성 문제〉, 《충북대논문집》 17집, 1979.

2.

김종균, 〈한용운의 한시와 시조〉, 《어문연구》 21호, 1979. 3.

전보삼, 〈만해정신의 현장〉, 대한불교 785~794호, 1979. 4. 15~7. 1.

이명재, 〈만해연구와 그 문학적 특성〉, 《법륜》 123호, 1979. 5.

송 혁, 〈만해선사의 호국관〉, 《불광》 56호, 1979. 6.

김홍규, 〈님의 소재와 진정한 역사〉, 《창작과 비평》 14권 2호, 1979. 6.

안병직, 〈조선불교유신론의 분석〉, 《창작과 비평》 14권 2호, 1979. 6.

이상섭, 〈만해 시의 열쇠는 없다〉, 《문학사상》 80호, 1979. 7.

김우창, 〈한용운의 믿음과 회의〉, 《문학사상》 80호, 1979. 7.

김열규, 〈‘님의 침묵’에 대한 해석학적 접근〉, 《문학사상》 80호, 1979. 7.

전보삼, 〈타인 작품을 만해 작품으로〉, 대한불교 795호, 1979. 7. 8.

조병춘, 〈만해와 민족혼〉, 독서신문 4740~4742호, 1979. 8. 19~9. 2.

한춘섭, 〈만해 한용운의 문학〉, 《시조문학》 6권 3호, 1979. 9.

김 현, 〈님과 사랑〉, 《한국문학》 7권 11호, 1979. 11.

한종만 편, 《한국근대 민중불교의 이념과 전개》, 한길사, 1980.

김홍규, 〈님의 소재와 진정한 역사〉, 《문학과 역사적 인간》, 창작과 비평사, 1980.

장 호, 〈한용운의 시와 소설〉, 《한용운》, 한국문학연구소(동국대), 1980. 1.

정병홍, 〈만해문학의 역사성과 그 정신〉, 《순천농전 인문사회과학 논문집》 17집, 1980. 2.

김우창, 〈일체유심—한용운의 용기에 대하여〉, 《실천문학》 1호, 1980. 3.

김 현, 〈한용운에 관한 세 편의 글〉, 《문학과 유토피아》, 문학과 지성사, 1980. 4.

장미라, 〈만해 시조연구〉, 《어문논집》(중앙대) 15집, 1980. 6.



- 만해사상연구회 편, 《한용운사상연구》 제1집, 민족사, 1980. 9.
- 길종균, 〈만해 한용운〉, 《기러기》 184호, 1980. 11.
- 박항식, 〈한용운의 시조〉, 한국문학학술회의(동국대), 1980. 11.
- 김장호, 〈‘님의 침묵’의 언어개혁〉, 한국문학학술회의(동국대), 1980. 11.
- 이병주, 〈만해선사의 한시와 그 특성〉, 한국문학학술회의(동국대), 1980. 11.
- 김은자, 〈‘님의 침묵’의 비유연구시론〉, 《관악어문연구》 5집, 1980. 12.
- 노재찬, 〈만해 한용운과 ‘님의 침묵’ 기1〉, 《부산대사대논문집》, 1980. 12.
- 신용협, 〈만해시에 나타난 ‘님’의 전통적 의미〉, 《덕성여대논문집》 9집, 1980. 12.
- 김운학, 《불교문학의 이론》, 일지사, 1981.
- 박철희, 〈한용운의 님의 침묵〉, 《한국현대시작품론》, 문장, 1981.
- 김재홍, 〈만해 시학의 원리〉, 《현대문학》 313호, 1981. 1.
- 엄창섭, 〈만해의 님에 관한 탐구〉, 《관동대논문집》 9집, 1981. 1.
- 이정태, 〈만해 한용운의 시조문학론〉, 《대림공전논문집》 2집, 1981. 2.
- 김재홍, 〈만해 시조의 한 고찰〉, 《선청어문》 11집, 1981. 3.
- 박항식, 〈10대 시인의 시와 그 정신차원〉, 《현대시학》 13권 5호, 1981. 5.
- 송효섭, 〈‘님의 침묵’의 구조〉, 《서강어문》 1호, 1981. 6.
- 김희철, 〈한용운의 시관연구〉, 《서울여대논문집》 10집, 1981. 6.
- 김재홍, 〈님의 침묵의 판본과 표기체계〉, 《개신어문연구》 2집, 1981. 8.
- 인권환, 〈한용운 소설 연구의 문제점과 그 방향〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 이원섭, 〈만해시의 성격〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 김용성, 〈‘님의 침묵’ 이본고〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 서경수, 〈만해의 불교유신론〉, 《한용운사상연구》 2집, 1981. 9.
- 신동욱, 〈만해의 시 연구〉, 《우리시의 역사적 연구》, 새문사, 1981. 9.
- 문덕수, 〈한용운의 님의 침묵〉, 《시문학》 123호, 1981. 10.

- 오하근, 〈불, 그 영원한 종합〉, 《현대문학》 27권 10호, 1981. 10.
- 김열규·신동욱 편, 《한용운연구》, 새문사, 1982.
- 김재홍, 《한용운 문학연구》, 일지사, 1982.
- 신동욱, 《님이 침묵하는 시대의 노래》, 문학세계사, 1982.
- 송 혁, 《한국불교시문학론》, 동국대출판부, 1982.
- 김용직, 〈만해 한용운의 시와 그 사적 연구〉, 《한국문학》 100~101호, 1982. 2~3.
- 유시광, 〈시의 역학적 구조와 전통성: 한용운론〉, 《시문학》 128호, 1982. 2.
- 김관호, 〈만해 한용운의 독립에 바친 일생〉, 《불교》 120호, 1982. 3.
- 성내운, 〈불교 민족시인 만해와 일초〉, 《법륜》 159호, 1982. 5.
- 이선영, 〈한용운의 대승적 역사인식〉, 《세계의 문학》 여름호, 1982. 여름.
- 김희수, 〈만해 한용운의 문학사상〉, 《법륜》 161호, 1982. 7.
- 김병택, 〈한용운 시의 수사적 경향〉, 《한국시가연구》, 태학사, 1983.
- 김장호, 〈한용운시론〉, 《한국시가연구》, 태학사, 1983.
- 윤재근, 《만해시와 주제적 시론》, 문학세계사, 1983.
- 전보삼, 《한용운시론》, 민족문화사, 1983.
- 김용태, 〈만해시의 자비관〉, 《불광》 99호, 1983. 1.
- 이철균, 〈한용운과 즉물사상〉, 《한국문학》 112호, 1983. 2.
- 윤재근, 〈만해시의 '나'와 '님'〉, 《월간문학》 168호, 1983. 2.
- 조수자, 〈조선불교유신론과 조선불교혁신론의 비교고찰〉, 《원불교학연구》(원광대) 13호, 1983. 5.
- 윤재근, 〈만해시의 미적양식〉, 《월간문학》 173~174호, 1983. 7~8.
- \_\_\_\_\_, 〈만해시의 운율적 시상〉, 《현대문학》 343호, 1983. 7.
- 이상철, 〈한용운의 사회사상〉, 《한국학보》 30~31집, 일지사, 1983. 봄, 여름.
- 김이성, 〈한용운문학의 일평가〉, 《어문교육》 6집, 1983. 12.
- 김봉균, 〈한용운론〉, 《한국현대작가론》, 민지사, 1984.

- 윤영천, 〈복종과 자유의 변증법〉, 《한국문학의 현대계》 3, 창작과 비평사, 1984.
- 이상섭, 《'님의 침묵'의 어휘와 활용구조》, 탐구당, 1984. 1.
- 정효구, 〈만해시의 구조고찰〉, 《정신문화연구》 19집, 1984. 1.
- 고재석, 〈만해의 탐색담과 '님의 침묵'의 발생법칙분석〉, 《한국문학연구》 6· 7합집(동국대), 1984. 2.
- 감필연, 〈한용운 시에 나타난 '기다림'의 미학〉, 《어문연구》(마산대), 1984. 4.
- 윤재근, 〈만해시와 미적 자료〉, 《월간문학》 17권 4~6호, 1984. 4~6.
- 채수영, 〈한용운의 시정신〉, 《새국어교육》 39호, 1984. 6.
- 황동규, 〈(서평) 섬세한 문학연구를 위한 한 시도 : 이상섭의 "님의 침묵의 어휘와 그 활용구조"〉, 《세계문학》 9권 2호, 1984. 6.
- 윤재근, 〈만해시 연구의 방향〉, 《현대문학》 355호, 1984. 7.
- 채수영, 〈절망의 비교연구〉, 《경기대대학원논문집》 1집, 1984. 9.
- 김준오, 〈총체화된 자아와 '나-님'의 세계〉, 《한국문학논총》 6· 7집, 1984. 10.
- 신경득, 〈일제시대 문학사상에 대하여〉, 《배달말》 9호, 1984. 11.
- 서경수, 〈한용운의 정교분리론에 대하여〉, 《불교학보》 제22집, 동국대 출판부, 1985.
- 송희복, 〈님의 침묵과 사성제〉, 《불교사상》 7월호, 1985.
- 정광호, 〈식민지하의 불교〉, 《불교사상》 8월호, 1985.
- 서준섭, 〈지사와 선사로서의 삶 사이의 갈등〉, 《식민지시대의 시인연구》, 시인사, 1985. 4.
- 김재홍, 〈만해, 민족시의 등불〉, 《소설문학》 11권 6호, 1985. 6.
- 박철희, 〈밝음과 어둠의 변증법〉, 《한글 새소식》 154호, 1985. 6.
- 윤재근, 《님의 침묵 연구》, 민족문화사, 1985. 7.

- 김종욱, 〈만해시 연구사개관〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 이태동, 〈님의 소멸과 기다림의 미학〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 김준오, 〈님의 현상학과 형이상학〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 김재홍, 〈만해의 문학과 사상〉, 《문학사상》 14권 9호, 1985. 9.
- 최명화, 〈한용운론고〉, 《미원 우인서 선생 회갑기념논문집》, 집문당, 1986.
- 조동일, 〈김소월·이상화·한용운의 님〉, 《우리 문학과 의 만남》, 기린원, 1986.
- 한중만, 〈박한영의 사회운동〉, 《불교사상》, 4월호, 1986.
- 장백일, 〈만해의 불교적 인간관〉, 《불교사상》 4월호, 1986.
- 한보광, 〈백용성의 대각교운동〉, 《불교사상》 4월호, 1986.
- 유한근, 〈한국현대불교시와 주제 전통〉, 《불교사상》 5월호, 1986.
- 박진환, 〈불교문학의 단편적 정리〉, 《불교사상》 5월호, 1986.
- 이승원, 〈자연표상에 대한 고찰〉, 《국어국문학》 95호, 1986. 6. 31.
- 최명환, 〈항일저항시의 정신사적 맥락〉, 《국어교육》 5· 6집 한국국어교육 연구회, 1986. 7. 20.
- 조재훈, 〈만해시의 상상체계소고— ‘알 수 없어요’ 를 중심으로〉, 《한국언어문학논총》, 1986. 8. 30.
- 이영섭, 〈시에 있어서 대상인식의 문제—소월의 님과 만해의 님〉, 《연세어문학》 19집(연세대), 1986. 12. 25.
- 조동민, 〈만해시에 나타난 ‘님’의 상징〉, 《학술연구원 학술지》 39집(건국대), 1987. 5. 15.
- 이영희, 〈현대시의 생사관 고찰—한용운의 ‘님의 침묵’을 중심으로〉, 《한국언어문학》 25집, 1987. 5. 26.
- 채수영, 〈만해시와 원—십우도를 중심으로〉, 《한실 이상보 박사 회갑기념 논총》, 1987. 9. 18.
- 함동선, 〈한국근대시에 있어서의 자기반성—3· 1 독립운동을 중심으로〉,

《홍익어문》 7집(홍익대), 1988. 2.

고재석, 〈‘님의 침묵’의 존재론적 상상구조—삶의 의미지평과 문학적 구조와의 상동관계〉, 《한국문학연구》 11집(동국대), 1988. 2. 31.

김영호, 《한용운과 휘트먼의 문학사상》, 사사연, 1988. 3.

김용태, 〈만해시 ‘님의 침묵’의 시간구조〉, 《국어국문학》 5집(부산대), 1988. 3. 7.

마광수, 〈한국 현대시의 심리비평적 해석〉, 《인문과학》 59호(연세대), 1988.

6

김병택, 〈만해시에 나타난 꿈의 성격과 전개양상〉, 《문학과 비평》 6호, 1988. 8. 31.

신용협, 〈한용운의 시정신 연구〉, 《인문과학연구소논문집》 15권 1호(충남대), 1988. 8. 31.

전광진, 〈한용운의 ‘님’과 릴케의 ‘천사’〉, 《동양문학》 3호, 1988. 9. 1

박철석, 〈한국낭만주의시의 취향〉, 《파천 김무조 박사 화갑기념논총》, 1988. 9. 10.

정상균, 〈한용운 시의 연구〉, 《선청어문》 18집(서울대), 1989. 8.

이병석, 〈시집 ‘님의 침묵’에 나타난 자비관〉, 《국어국문학》 9집(동아대), 1989. 12.

김해성, 〈한용운론: 일반법칙을 기루는 시관고〉, 《현대시인연구》, 진명문화사, 1990.

이동하, 〈한국의 불교와 근대문학〉, 《불교문학평론선》, 민족사, 1990.

조숙희, 〈이별과 만남의 변증법: 한용운의 ‘님의 침묵’ 서시 분석〉, 《백록어문》(제주대), 1990. 2.

지 욱, 〈한용운의 생애와 사상: 조선불교유신론을 중심으로〉, 《수다라》(해인승가대), 1990. 3.

박남훈, 〈‘님의 침묵’에 나타난 플롯 의식〉, 《국어국문학》 27집(부산대),

1990. 9.

성기조, 〈한용운의 시와 평등사상〉, 《달곳 김상선 교수 화갑기념논총》, 중대국문과, 1990. 11.

김용범, 〈만해 한용운의 소설 ‘흑풍’ 연구: 포교문학 또는 고전소설 기법적 측면에서〉, 《한양어문연구》, 1990. 12.

박건명, 〈‘님의 침묵’과 ‘원정’의 비교연구〉, 《우리문학연구》, 1990. 12.

윤석성, 〈‘님의 침묵’의 나의 정조〉, 《한국문학연구》(동국대), 1990. 12.

전보삼, 〈한용운의 민족주의사상 연구〉, 《신구전문대논문집》, 1991. 1.

양영길, 〈‘님의 침묵’의 구조 연구〉, 《국어교육논총》(제주대학교육 대학원), 1991. 7.

최태호, 〈만해 한시의 도가 수용: 선과 관련된 시어를 중심으로〉, 《우리어문학연구》(한국외대), 1991. 8.

최유진, 〈한용운의 불교개혁이론〉, 《철학논집》(경남대), 1991. 9.

예종숙, 〈만해의 시〉, 《영남전문대논문집》, 1991. 12.

정대호, 〈한용운 시에 나타난 현실 대응의 논리〉, 《국어국문학》, 1991. 12.

윤석성, 〈선시의 정서〉, 《현대문학과 선시》, 불지사, 1992.

이경고, 〈침묵과 언어의 만남—님의 침묵을 중심으로 본 선과 시〉, 《현대문학과 선시》, 불지사, 1992.

전보삼, 〈푸른 산빛을 깨치고〉, 《만해의 불교사상》, 민족사, 1992.

이 탄, 〈소월·만해의 그릇: 한국현대시론〉, 《현대시학》, 1992. 1.

한계전, 〈만해 한용운 문단의 문하생들: 만해 문단의 성립과 문하생들의 작품세계를 중심으로〉, 《문학사상》, 1992. 1.

고재석, 〈마른 국화와 매운 풍란화〉, 《만해학보》, 1992. 6.

권영민, 〈만해 한용운의 문학관에 대하여〉, 《만해학보》, 1992. 6.

김재홍, 〈만해연구 略史〉, 《만해학보》, 1992. 6.

전보삼, 〈한용운 화엄사상의 일고찰〉, 《만해학보》, 1992. 6.

- 허우성, 〈만해의 불교이해〉, 《만해학보》, 1992. 6.
- 김기중, 〈체험의 시적 변용에 대하여: 지용·이상·만해의 경우〉, 《민족문화연구》(고려대), 1992. 7.
- 김종주, 〈침묵하는 님의 정신분석〉, 《외국문학》, 1992. 9.
- 양영길, 〈‘님의 침묵’과 ‘진달래꽃’의 시간 구조의 비교연구〉, 《백록어문》(제주대), 1992. 9.
- 이병석, 〈만해시 ‘알스수업서요’에 대한 고찰〉, 《한국문학논총》, 1992. 10.
- 유원곤, 〈조선불교유신론과 조선불교혁신론의 성립배경 연구〉, 《한국종교》17, 1992.
- 한명희, 〈‘님의 침묵’에 나타난 ‘나와 님’의 관계〉, 《전농어문연구》(서울시립대), 1992. 12.
- 정학심, 〈한용운 시에 나타난 전통과 선사상에 관한 연구〉, 《청람어문학》, 1993. 1.
- 전보삼, 〈불교개혁을 위한 한용운의 회두〉, 《회당학보》2, 1993.
- 정병조, 〈한국 현대불교개혁론 비교연구〉, 《회당학보》2, 1993.
- 이병석, 〈만해시의 ‘님’에 대한 고찰〉, 《동아어문논집》, 1993. 7.
- 김창원, 〈시쓰기의 화법과 투사적 시읽기: 님의 침묵을 텍스트로〉, 《선청어문》(서울사대), 1993. 9.
- 김승동, 〈만해와 소태산의 불교개혁론에 관한 비교연구〉, 《인문논총》(부산대), 1993. 12.
- 유재천, 〈한용운 시의 의미화 원리〉, 《배달말》, 1993. 12.
- 윤석성, 〈‘님의 침묵’의 유식론적 접근〉, 《동국논집》(인문사회과학), 1993. 12.
- 허형석, 〈석정시의 성립배경 연구 III: 타고르·만해의 수용을 중심으로〉, 《군산대논문집》, 1993. 12.
- 양은용, 〈근대불교개혁운동〉, 《한국사상대계》6, 한국정신문화연구원,

1993.

- 최병현, 〈일제불교의 침투와 한용운의 조선불교유신론〉, 《진산 한기두 박사 화갑기념 - 한국종교사사의 재조명》, 1993.
- 송현호, 〈만해의 소설과 탈식민주의〉, 《국어국문학》, 1994. 5.
- 이병석, 〈만해시의 의지적정서와 시적형상〉, 《어문학교육》, 1994. 5.
- 임예봉, 〈친일매불음모와 임제종의 자주화 운동〉, 《순국》, 1994. 9.
- 이경교, 〈선비정신의 비극적 정화〉, 《동국어문학》, 1994. 1.
- 이원조, 〈한용운의 시어를 통한 그의 의식의 고찰〉, 《진주산업대논문집》, 1994. 12.
- 김종명, 〈한용운(1879~1944)의 불교사회사상〉, 《현대와 종교》, 1995. 6.
- 문덕수, 《여백의 시학》, 시문학, 1995. 6.
- 조성면, 〈한용운 재론: 아버지 지우기와 비극적 세계관〉, 《민족문화사연구》, 1995. 6.
- 이승원, 〈한용운의 시와 시인의 사명〉, 《현대시》, 1995. 7.
- 김동환, 〈한용운 시의 효용론적 소통구조〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 김용직, 〈행동과 형이상적 세계〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 김정휴, 〈만해의 전인적 삶과 자유〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 윤여탁, 〈시감상의 어려움에 대하여, 한용운의 시를 중심으로〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 임성조, 〈만해시의 선의식에 관한 고찰〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 전봉관, 〈한용운 시의 두 가지 관념〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 허우성, 〈만해와 성철을 넘어서: 새로운 불교이념 모색을 위하여〉, 《만해학보》, 1995. 8.
- 김재현, 〈Donne과 한용운의 시의 역설〉, 《인문논총》(아주대), 1995. 12.
- 송기섭, 〈님의 원형과 재생: 한용운의 님〉, 《어문연구》, 1995. 12.
- 윤대수, 〈만해와 소월의 시: 세계의 인식과 대응방식〉, 《인문과학연구》(상



명여대), 1995. 12.

홍신선, 〈방언사용을 통해서 본 기전, 충청권 정서: 지용·만해·노작의 시를 중심으로〉, 《현대시학》, 1995. 12.

고형진, 〈만해시의 어조연구〉, 《어문학연구》(상명여대), 1996. 2.

김혜니, 〈한용운 시의 대모여성원형〉, 《이화어문론집》, 1996. 4.

임문혁, 〈한용운 시 은유의 특질〉, 《국제어문》, 1996. 5.

신혁락, 〈선과 시적 상상력: '님의 침묵'을 중심으로〉, 《비평문학》, 1996. 7.

오세영, 〈님의 침묵·나룻배와 행인〉, 《한국 현대시 분석적 읽기》, 고려대 출판부 1998.

김창수, 〈한국 및 인도의 독립운동과 그 역사적 성격: 만해 한용운과 마하트마 간디의 활동을 중심으로〉, 《만해학보》, 1998. 6.

이선이, 〈만해시의 생명문학적 표출양상과 의미〉, 《만해학보》, 1998. 6.

하희정, 〈한용운 시와 근대적 서정성 형성문제: 주요한·김소월과의 비교를 중심으로〉, 《만해학보》, 1998. 6.

김경집, 〈한용운의 조선불교유신론〉, 《한국근대불교사》, 경서원, 1998.

정찬주, 《만행》(장편소설), 민음사, 1999.

조동일, 〈만해문학의 사상사적 의미〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

인권환, 〈만해학의 전개와 그 전망적 과제〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

한계진, 〈만해 한용운 사상 형성과 그 배경〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

Elisabeth Andres, Aspects de la metaphysique religieuse chez MANHAE, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

Davide R. McCann, Hearing the Silcnce of Love, 《만해축전-현대시의 반성

과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

Ivana Marie Gruberova', How are MANHAE Poems Interpreted and Evaluated erom the Viewpoint of Middle - Europeans, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

현태리, 〈타골시 번역규범과 만해시 비교론〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

권영민, 〈만해 한용운의 소설과 도덕적 상상력〉, 《만해축전-현대시의 반성과 만해문학의 국제적 인식》, 만해사상실천선양회, 1999.

고명수, 《나의 꽃밭에 님의 꽃이 되었습니다》, 한길사, 2000.

김상현, 〈1990년대 한국불교계의 유신론〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.

김효사, 〈만해와 육사에서 신동엽과 김남주까지〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.

고명수, 〈한용운의 후기시와 시조에 대하여〉, 《불교문예》 겨울호, 2000.

방민호, 〈옛 형식 속에 담긴 유신(維新)의 기미-만해 시조의 한 감상〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.

이병석, 〈만해시의 신비와 초월지향적 형상화 연구〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.

이승원, 〈서정주의 시의 전개와 현재의 위상〉, 《서정시학》 봄호, 응동 2000.

정보삼, 〈강원도와 만해〉, 《2000 만해축전》, 만해사상실천선양회, 2000.

최동호, 《한용운》, 건국대학교 출판부, 2001.

김영규, 〈순수한 모순이여〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.

염무웅, 〈여전히 싱그러운 국회향내〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.

이병석, 〈전율의 귀뜸〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.

한계전, 〈만해와 건봉사 봉명학교〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.

전보삼, 〈만해와 계초 이야기〉, 《유심》 복간호(봄호), 2001.

고명수, 〈만해시와 동양미학〉, 《유심》 여름호, 2001.

전보삼, 〈만해 한용운의 《유심》지 고찰〉, 《유심》 여름호, 2001.

## 2001 만해축전

---

2001년 7월 24일 인쇄

2001년 7월 27일 발행

·  
발행처

### 사단법인 만해사상실천선양회

(본부)강원도 인제군 북면 용대리 백담사

(사무처)강원도 속초시 청학동 482-9 서하빌딩 3층

전화/ (033)635-2868

팩스/ (033)631-2862

·  
제작·편집/불교시대사

서울시 종로구 관훈동 197-28 백상빌딩 13층

전화/ (02)730-2500

팩스/ (02)723-5961

---

<비매품>